

בס"ד

ירחון

# האוצר

ניסן ה'תשע"ט

גיליון כ"ז

# חברי המערכת

הרב משה בוטון

הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב אריאל דוד      הרב רפאל קליין

הרב יוחנן ברנשטיין      הרב מאיר אופנהיימר

עיצוב שער: י. אליהו 054-8479974

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

**[HaOtzar5777@gmail.com](mailto:HaOtzar5777@gmail.com)**

# מפתח האוצר

א בשער האוצר

## אוצר הגנזים

ה בעניין ספק טומאה ברשות הרבים  
הגאון רבי דב בעריש וויידענפעלד זצ"ל

ז הערות הלכתיות על הלכות ליל הסדר לפי פסיקות ומנהגי אדוננו הגר"א  
הגאון רבי שריה דבליצקי זצ"ל

## חמץ ומצה

יא שיטת הרמב"ם בדין חצר אינה צריכה בדיקה  
הרב ישראל מאיר בריסקמן

טז גזירה דשמא יבוא לאוכלו למתארח באר"י באחרון של פסח  
הרב משה מרדכי אייכנשטיין

כ האם מותר למכור חמץ לנכרית הנשואה לישראל?  
הרב אפרים כחלון

כז איסור אכילה והנאה בחמץ בפסח ובשאר מאכלות אסורות  
הרב יעקב דוד אילן

לח תערובת חמץ בערב פסח  
הרב הלל בן שלמה

נז עוגיות פפושדו, מצת ביצים ומצה עם פרי  
הרב עידוא אלבה

קד אכילת חמץ וקטניות באיסרו-חג פסח שחל בשבת  
הרב יהושע ון-דייק

## קרבן פסח

ק"ח 'זכייה וקניינא בעי בהמנאת פסח, ולא סגי בדבור בעלמא': כיצד נמנים על קרבן פסח?  
הרב הראל דביר

## ערבי פסחים

קלט 'מקום שנהגו' - בזמננו בא"י  
הרב יחיאל מאיר

# מפתח האוצר

קדושת הבכורות במשנתו של הספורנו, והקשר בין וידוי מעשרות לתענית בכורות ..... קנב  
הרב יצחק שלמה פייגנבוים

הערות וקושיות: בדין אכילת מצות שלא לשמה בער"פ - הרב משה מרדכי אייכנשטיין ..... קנו

## ליל הסדר

בדברי הרמב"ם בעניין ספור יציאת מצרים ..... קנט  
הרב משה אהרן קרמר

בעניין השינויים שבליל הסדר ..... קסג  
הרב יחיאל אומן

השיעור המובחר לאכילת הכרפס ..... קסח  
הרב עמנואל מולקנדוב

ברכה על נט"י בליל הסדר ..... קעד  
הרב משה בוטון - מחבר ספר אורחותיך למדני

הערות וקושיות: בעניין מוזיקה בפסח - הרב פנחס בן אהרן \* בעניין תקנתו של שותה כוס ראשון בלא הסיבה  
- הרב משה אהרן קרמר \* אין מפטירין אחר המצה אפיקומן - הרב משה מרדכי אייכנשטיין \*  
בכל שנה ושנה חייב אדם לראות את עצמו - הרב אהרן הכהן פרידמן \* הערה בעניין תשובה בגלות מצרים - הרב  
פנחס בן אהרן ..... קפד

## יום טוב וחול המועד

הטעמים מדוע אין גומרים את ההלל בכל ימי הפסח ..... קצב  
הרב שלמה מאיר יאקב

בעניין הברכה על נר של יו"ט, ועל ענין 'ספר הירושלמי' האשכנזי ..... רכא  
הרב אהרן גבאי

בדין כבוד ועונג ביו"ט ובחוד"מ ..... רמב  
הרב משה בנימין גורטלר

הערות וקושיות: האם יש להטיף ג' טיפין בכוס הקידוש ביו"ט שחל במוצ"ש - הרב אפרים כחלון \* חיתוך  
אוכלים בצורות בשבת ויו"ט - הרב עמנואל מולקנדוב ..... רמז

## ביעור מעשרות

האם מצוות ביעור מעשרות מלמדת שיש מצווה חיובית להפריש תרו"מ ..... רנג  
הרב אוריאל בנר

# מפתח האוצר

## אוצר הספרים

בעניין מתנה על דברי סופרים אם תנאו קיים ..... רסב  
הגאון רבי משה הכהן זצ"ל

הערות הקוראים ..... רפ

בדין כתיבת וקריאת המגילה ..... רפב  
טעם משלוח מנות ע"י שליח דוקא ..... רפב  
משלוח מנות ע"י רחפן ..... רפג  
מקום הדלקת נר חנוכה לדורים בבתי קומות ..... רצ  
הנחת תפילין בחול המועד - מענה למאמר הרב משה שוחט ..... רצא

כתובת המחברים למשלוח הערות ..... שא

## בשער האוצר

יִשְׁתַּבַּח הַכּוֹרָא וַיִּתְהַלֵּל הַיּוֹצֵר אֲשֶׁר נָתַן לָנוּ תּוֹרָתוֹ תּוֹרַת אֱמֶת, בְּהַגְלוֹת נִגְלוֹת אֹר יִקְרוֹת, יִרְחוֹן "הַאֲוִצֵּר" גִּילְיוֹן כ"ז - נִסָּן הַתּשַׁע"ט, הַאֲוִצֵּר בְּתוֹכּוֹ חִידוּשֵׁי תּוֹרָה יִקְרִים בְּכָל מִקְצוּעוֹת הַתּוֹרָה, שֶׁנִּתְחַבְּרוּ בִּידֵי אֹמֶן, ע"י חֹבְשֵׁי בֵּית הַמִּדְרָשׁ וְתוֹפְשֵׁי הַתּוֹרָה דִּי בְּכָל אֶתֶר וְאֶתֶר.



דְּבָרִים ו, כ-כה: "כִּי יִשְׁאַלְךָ בֶּנְךָ מָחָר לֵאמֹר מָה הָעֵדוֹת וְהַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֵינוּ אֲתָכֶם: וְאָמַרְתָּ לְבֶנְךָ עֲבָדִים הָיִינוּ לְפָרְעָה בְּמִצְרַיִם וַיּוֹצִיאֵנוּ יְהוָה מִמִּצְרַיִם בְּיַד חֲזָקָה: וַיִּתֵּן יְהוָה אוֹתוֹת וּמִפְתִּים גְּדֹלִים וְרַעִים בְּמִצְרַיִם בְּפָרְעָה וּבְכָל בֵּיתוֹ לְעֵינֵינוּ: וְאוֹתָנוּ הוֹצִיא מִשָּׁם לְמַעַן הִבִּיא אֶתָּנוּ לָתֵת לָנוּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאַבְרָהָם: וַיַּצְנוּנוּ יְהוָה לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל הַחֻקִּים הָאֵלֶּה לִּירְאָה אֶת יְהוָה אֱלֹהֵינוּ לְטוֹב לָנוּ כָּל הַיָּמִים לְחִיתָנוּ כִּהְיוֹם הַזֶּה: וְצִדְקָה תִּהְיֶה לָנוּ כִּי נִשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל הַמִּצְוָה הַזֹּאת לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֵינוּ כְּאֲשֶׁר צִוָּנוּ:

יש לעיין, הבן החכם הזה ששואל על העדות והחוקים וכולי, מה ענינו לענות לו שעבדים היינו לפרעה במצרים, הלא הוא רוצה לדעת את התורה, ובאמת התשובה לכאורה לא ניתנת לו כלל, כי הולך ומספר עד שמגיע וַיַּצְנוּנוּ יְהוָה לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל הַחֻקִּים הָאֵלֶּה וגו', אבל את התורה עצמה לא לימד אותו כלל (אף שלדברי חז"ל המופיעים בהגדה של פסח, מצווה על האב לענות לו כהלכות הפסח עד אין מפטירין וכו', בתורה אינו מוזכר להדיא).

אלא שנראה כוונת הכתוב שהבן שואל מהי הסיבה שה' אלוּקֵינוּ צִוּוּה אוֹתָנוּ, והמשמעות מה, היא כמו על מה, אלא שמתחדש לנו כאן שהלמה הוא בעצם המה, כי זה בעצם מהותם הפנימי של המצוות חוקים ומשפטים, וכמו שעונים לו כנאמר בשמות (ג, יב) "וְזֶה לְךָ הָאוֹת כִּי אֲנִי שְׁלַחְתִּיךָ בְּהוֹצִיאֶךָ אֶת הָעָם מִמִּצְרַיִם תַּעֲבֹדוּן אֶת הָאֱלֹהִים עַל הָהָר הַזֶּה", הרי שכל תכלית היותינו עבדים וַיּוֹצִיאֵנוּ מִמִּצְרַיִם הייתה רק לשם מתן תורה. וכן מבואר מכאן גם את הצד השני, שכל מטרת המצוות כולן אינן אלא בשביל שנדע ונשכיל שהקב"ה הוציא אותנו ממצרים, ושיש לנו יעד בעולם לגלות יחודו של הבורא לעולם כולו, ועי' רמב"ן שם.

לא פלא אם כן, שחוקי הפסח והלכותיו מרובות ומקיפות את רוב חלקי התורה, חוק, משפט, עדות, הלכות, ואגדות, כי על כן כל תכלית כל חג הפסח הוא 'מָה הָעֵדוֹת וְהַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֵינוּ אֲתָכֶם'.



והנה לכך נזדמנו כעת בירחונינו, לתת ביטוי לכלל הקף הלכות הפסח המרובים והמסועפים לזמנם לפונדק אחד של ירחון האוצר המלא על גדותיו והגדושו באוצרות מרובים הרבה הלכה ומעט אגדה בענייני פסח וחודש ניסן, נביא כאן מפתח למקצתם ועיני הקורא תחזינה משרים: שבעה מאמרים בהלכות חמץ ומצה, מהגדרת איסור אכילה והנאה בחמץ בפסח ובשאר איסורים, ומאמר על שיטת הרמב"ם בדין חצר אינה צריכה בדיקה, ועד למאמר מקיף בשאלת כשרות

עוגיות פפושדו (הטוען שגם לדעת מרן הגרע"י זצ"ל יש לאסרם מחמת חשש שלא נודע בזמנו). מאמר על חשש שמא יבוא לאוכלו למתארח באר"י באחרון של פסח, ומאמר על אכילת חמץ וקטניות באיסרו-חג פסח שחל בשבת. ועוד.

כמה מאמרים בענייני ליל הסדר: ביאור דברי הרמב"ם במצוות סיפור יציאת מצרים, מהות השינויים בליל הסדר, מה השיעור המעודף לכרפס, ב' תשובות אודות ספק בברכה על נט"י בליל הסדר.

מאמר על קדושת הבכורות במשנתו של הספורנו, והקשר בין וידוי מעשרות לתענית בכורות. מאמר מסכם על הטעמים הרבים שניתנו מדוע אין גומרים את ההלל בכל ימי הפסח, ומאמר על הגדרת מנהג המקום בזמננו, המשך הפולמוס על ברכת הדלקת נר יו"ט (עם תגליות חדשות). ועוד כהנה וכהנה.

באוצר הגנזים, מכתב מגאון מטשעבין בעניין ספק טומאה ברשות הרבים, והערות מהגר"ש דבליצקי זצ"ל על הלכות ליל הסדר ע"פ הגר"א. ובאוצר הספרים, חלק מתוך ספר כהונת עולם, בעניין מתנה על דברי סופרים אם תנאו קיים (עם הערות וביאורים).



נקבל בברכה את הכותבים שהשתתפו בגיליון זה לראשונה: הרב ישראל מאיר בריסקמן - לייקווד; הרב יצחק שלמה פייגנבוים; הרב משה אהרן קרמר - כולל נחלת איש ירושלים. יישר כח כל הרבנים המשתתפים איתנו מידי חודש בחידושי תורתם, יזכו כולם להמשיך בלימוד התורה כשאיפתם הטהורה, להגדיל תורה ולהאדירה. ויהי רצון שיזכנו ה' להמשיך לזכות את הרבים בעריכת הגיליון מתוך שמחה וברכה.



# אוצר הגנזים

בעניין ספק טומאה ברשות הרבים ♦ הערות הלכתיות על הלכות  
ליל הסדר לפי פסיקות ומנהגי אדוננו הגר"א





הגאון רבי דב בעריש ווידענפעלד זצ"ל\*

## בעניין ספק טומאה ברשות הרבים

דוב בעריש ווידענפעלד

אב"ד דק"ק טשעבין ור"מ דישיבת "כוכב מיעקב"

כעת עיה"ק ירושלים תובב"א

רחוב אבן שפרוט 19 (רחביה)

ב"ה, ירושלים, יום א' כ"ו אדר א' תש"ח לפ"ק.

שוכט"ס לכבוד מעלת<sup>1</sup> הרב הגאון הגדול איש אשכולות עטרת תפארת ישראל וכו', כש"ת מו"ה יצחק אייזיק הלוי הרצוג שליט"א, רב הראשי לארץ ישראל בעיה"ק ירושלים תובב"א.

אחדשכהד"ג שליט"א. בכל אותות הכבוד נתכבדתי במנחתו הטהורה, ספרו היקר והנפלא "תורת האוהל". ובלב עמוק אביע לכהד"ג שליט"א תודתי החמה על זה אשר נתיקרתי בעיניו לכבדיני בה. וברכתי אמורה לכ"ג, שיזכה הלאה ברוממות רוח ברוב נחת להפיץ מעיינותיו חוצה, ולהוציא לאור חידושי תורתו היקרים לשמחת לב שוחרי תושיה.

ואמנם צר לי שלרגלי מבוכת הזמן, השי"ת ירחם על שארית הפליטה בקרב, אין לאל ידי להעמיק עיוני. עם כל זה, למען חשקת ספרו הד"ג שמתני מעצור לרעיונות הנבוכים, להשתעשע בנועם דבריו, והנני בזה להציג מה שהעירותי מאז בהיותי בגולה, בתשובה לתלמידי היקר הרב הה"ג ר' יעקלי גאלדוואסער זצ"ל הי"ד כעין דברי כ"ג שליט"א<sup>2</sup>.



במה שהעיר כ"ג שליט"א על הירושלמי סוטה פרק א' הלכה ב', דמבואר שם דהא דספק טומאה ברשות הרבים טהור, היינו מפני שמצינו שהציבור עושין פסחיהן בטומאה<sup>3</sup>. ותמה כבוד הד"ג<sup>4</sup>, הא התם נדחתה הטומאה בשביל השניה<sup>5</sup>. ועוד, הלא התם גם קרבן יחיד שקבוע לו זמן דוחה את השבת ואת הטומאה. גם צ"ע, אמאי נקיט הירושלמי קרבן פסח, הלא כל קרבן ציבור בא בטומאה. והתוס' יום טוב<sup>6</sup> הקשה מאי פריך הירושלמי, הא לבן זומא מסוטה ילפינן, אם כן ממילא ידעינן דספק טומאה ברשות הרבים טהור.

(\* לפנינו מכתב מכת"י הגאון מטשעבין, מרן רבי דב בעריש ווידענפעלד זצוק"ל, בעל דובב משרים, בביאור דין ספק טומאה ברשות הרבים והראיה מקרבן פסח (מתוך ארכיון המדינה פ-4246/1). נערך על ידי אלישע חן.

1. תיבה זו אינה ברורה כל כך.

2. יעוין באורך בשו"ת דובב משרים חלק ב' סימן י"ד.

3. הכי איתא התם: "מפני מה ספק רשות הרבים טהור. אמר לון, מצינו שהציבור עושין פסחיהן בטומאה בשעה שרובן טמאין, מה טומאה ידוע הותרה לציבור, קל וחומר ספק טומאה".

4. בספרו תורת האהל דף י"ב ע"ב.

5. היינו מצות הפסח.

6. טהרות פרק ד' משנה י"א.

והנראה לחומר הקושיא דהכונה בירושלמי היא כך, דשאלו לבן זומא מדוע ספק טומאה ברשות הרבים טהור גמור ולא גזרו בו רבנן, כמו בכל ספק איסור תורה, דעל כל פנים מדרבנן ספיקו להחמיר. ועל זה השיבו, מצינו שהציבור עושין את הפסח בטומאה, מה טומאה ידועה הותרה קל וחומר ספק טומאה.

והנה בתוס' יומא דף ז'<sup>7</sup> העלו דלעולם מקרא דמועדו גם קרבן יחיד הקבוע לו זמן הותרה לבוא בטומאה כמו קרבן ציבור, רק מדרבנן גזרו בקרבן יחיד שיהיה רק דחוי. אלמא דמשום כבוד הרבים לא גזרו רבנן, והכא נמי<sup>8</sup>.



7. ע"א ד"ה כיון וז"ל: "הכא ודאי חשוב קרבן ציבור לדחות שבת ולדחות הטומאה, אפילו טומאה דגברי. מיהו לא הותרה בו טומאה אלא דחוייה היא, כיון דיחיד קא מיייתי ליה. ותימא לי, והא כולהו מקראי נפקי פרק כיצד צולין (פסחים ע"ז ע"א), וידבר משה את מועדי ה' (ויקרא כ"ג, מ"ד), הכתוב קבע מועד אחד לכולן. מאי שנא דיש מהן שהותרה בהן טומאה, ויש מהם דחוייה. ויש לומר, למאן דאמר טומאה היתר היא בכולהו הותר טומאה מדאורייתא, אלא מדרבנן גזרו אההוא דהוי קרבן יחיד דליהדרי אטהורין, ולמאן דאמר טומאה דחוייה היא, סבירא ליה דבכולהו דחוייה היא מדאורייתא".

8. ההמשך חסר.

הגאון רבי שריה דבליצקי זצ"ל<sup>א</sup>

## הערות הלכתיות על הלכות ליל הסדר לפי פסיקות ומנהגי אדוננו הגר"א

על הנטילה ברחץ: אני מברך כאן בלי שו"מ<sup>1</sup> כיון שכל השנה לדבר שטיבולו אני נוטל ולא מברך.

על כרפס: אני נוהג כפשטות מעשה רב לאכל כזית ולא לברך ברכה אחרונה<sup>2</sup>.

על דברי אדוננו הגר"א שרק עורך הסדר אומר הגדה לבדו: אין לנהוג כן בזמננו כי הם יסיחו דעת או ירדמו ולכן כולם יאמרו ההגדה.

על שימוש ביין הנשפך בעשר מכות ובדצ"ך: אני שופך מהכוס ולא משתמש ביין הנשפך<sup>3</sup>.

על דברי המעש"ר "ואומר הגדה עד מצה זו, ואז מביאים הקערה": זהו דעת הרמב"ם, אני לא נוהג בזה כהגר"א ורמב"ם רק מחזיר הקערה בעבדים היינו כדי שיהיה לחם שעונין עליו בשלימות כל ההגדה.

על הנטילה ברחצה: ומקודם צריך לטמאות הידיים.

על שיעור מצה: אין לנטות מאכילת שיעור גדול של כביצה<sup>4</sup>, שהוא, כפי שמדדתי 34 גרם מצות<sup>5</sup> ובמרור לא מדדתי ויש לשער באומד.

על שני הכזיתים: מ"ש האחרונים לאכול כשני זיתים הוא רק אליבא הנוטלים שלש מצות, שאז ספק אם ברכת המוציא חלה על השלמה ואכילת מצה על הפרוסה או להיפך. אבל לנוהגים בב' מצות אין בזה שום ספק, ושתי הברכות על הפרוסה, ולכן די בכזית אחד, אמנם לאחר גמר אכילתו יאכל עוד משהו מהתחתונה ששיבר אותה, וכמו בכל שויו"ט שבוצעין שניהם ואוכלים משניהם<sup>6</sup> וזה רק עבור דינא דלחם משנה, שמתקיים בליל הסדר במצה וחצי.

(\* בשנת תשס"ב ערכתי לעצמי לקט של הלכות ליל הסדר על-פי דברי אדוננו הגר"א. זכיתי שבשנת תשס"ג מרן הגר"ש דבליצקי זצ"ל עבר על הדברים והעיר את הערותיו בכתב יד קודשו. אני מפרסם את הדברים ברחון האוצר לעילוי נשמתו הטהורה של מרן זצ"ל. במקומות בהם היה צורך בהבהרה (לענ"ד) הוספתי הערה. רועי הכהן זק.

1. דלא כדעת הגר"א.

2. וכן כתב גם הגה"צ רמ"מ משקלוב בשם אדוננו הגר"א. אולם, בספר פסקי הגר"א הבין מביאור הגר"א שכן יברך בנ"ר, ולכן מן הראוי לא לאכול כזית. כאמור, מרן זצ"ל הכריע כפשט מע"ר.

3. כתב הרמ"א בסוף סימן תע"ג דישפוך באצבע והראה הגר"א שם מקור לכך, אך במע"ר לא נאמר שהגר"א שפך באצבע ומשמע דשפך ממש מהכוס לכלי, ואכן זו היא דעת האר"י הקדוש. ובמע"ר השלם הביאו דבעמודי אור הסביר דלהגר"א מותר להשתמש ביין ששפך לכלי ולכן בעיני כל. לי הקטן היה נראה שלא כן הוא, דהא כל עניין הכלי הוא על-פי דברי האר"י הקדוש והוא מחמיר מאוד דלא להשתמש כלל ביין זה. על כך, שאלתי את מרן זצ"ל מה ההכרעה בזה והוא השיב כאמור בפנים.

4. הדברים מוסבים על שאלתי אם יש מקום לחשב את הכזית בשיעור הקטן, כשיטת מרנא הגר"ח מוואלווין.

5. מרן הוסיף והסביר לי בע"פ שהוא מדד זאת ע"י ריסוק המצה לפירורים קטנים עד כעין קמח.

6. לפי הכרעת אדוננו הגר"א.

על שלחן עורך: אני עושה הבשר מבושל כי אני אוכל את זה כדעת הב"ח לאכול הזרוע ואם כן אי אפשר צ"ל.

על אמירת נחמנו בברכת המזון בליל הסדר שאינו בליל שבת: אני אומר<sup>7</sup>.

על סיום הלל: בזה אינני נוהג כהגר"א<sup>8</sup> אלא אומר, הודו, נשמת ישתבח עד החתימה ולא עד בכלל, יהללוך, וחזרתם בחתימת ישתבח כפי נוסח החסידים, אל מלך גדול ומהולל בתשבחות אל ההודאות וכו' ובזה יוצא כל הדעת כי בחתימה זאת כלולה גם חתימת מלך מהולל בתשבחות.



---

7. יעויין בסידור אזור אליהו (בהערות לברכת המזון) שהביאו מקורות לשני הצדדים בעניין השאלה אם נחמנו שייך רק לשבת ולא ליו"ט.

8. שהסדר הוא הלל, הודו (הלל הגדול) ונשמת.

# חמץ ומצה

שיטת הרמב"ם בדין חצר אינה צריכה בדיקה ♦ גזירה דשמא יבוא  
לאוכלו למתארח באר"י באחרון של פסח ♦ האם מותר למכור חמץ  
לנכרית הנשואה לישראל? ♦ איסור אכילה והנאה בחמץ בפסח ובשאר  
מאכלות אסורות ♦ תערובת חמץ בערב פסח ♦ עוגיות פפושדו, מצת  
ביצים ומצה עם פרי ♦ אכילת חמץ וקטניות באיסרו-חג פסח שחל  
בשבת



הרב ישראל מאיר בריסקמן

לייקווד

## שיטת הרמב"ם בדין חצר אינה צריכה בדיקה

## א.

איתא בגמ' פסחים (ח, א): "חצר אינה צריכה בדיקה מפני שהעורבין מצויין שם", ע"כ. וכתב הרמב"ם (פ"ב מהל' חמץ ומצה ה"ד) וז"ל: "ואמצע החצר אינו צריך בדיקה מפני שהעופות מצויים שם והן אוכלין כל חמץ שיפול שם". עכ"ל (וכדבריו פסק השו"ע באו"ח סי' תלג ס"ו). וכתב המגיד משנה שם: "ואמצע החצר וכו', שם (דף ח) אמר רבא חצר אינה צריכה בדיקה מפני שהעורבים מצויין שם, ופירש רבינו - אמצע חצר", וכו'. והקשו האחרונים מהיכ"ת ליה להרמב"ם לחלק בין חלקי החצר, אחר שהגמ' סתמה, וגם יש להבין מה הסברא לחלק בזה.

## ב.

עוד צ"ע לשיטת הרמב"ם, דהנה בגמ' שם (ו, ב - ח, א) פריך: "ת"ר אין בודקין לא לאור החמה וכו', האי אור החמה היכי דמי, אי נימא בחצר, האמר רבא חצר אינה צריכה בדיקה וכו'". והקשה הלחם משנה (שם) וז"ל: "ואמצע החצר וכו' - קשה א"כ מה הקשו בגמרא אילימא בחצר והא אמר רב חצר אינו צריך בדיקה, דילמא התם הוא אמצע והכא הוה צדדים". וכו'.

## ג.

והנה בעיקר מה שנקט הרמב"ם 'אמצע החצר', פירשו בזה הריטב"א בפסחים (שם) והר"ן שם (ה, ב מדפי הרי"ף) והובא בב"י (סי' תלג), דלאו דוקא אמצעה, אלא הוא הדין לצדדי החצר, ולא בא הרמב"ם לאפוקי אלא חורין שבכתלי החצר שצריכין בדיקה, עכ"ד. וכנראה באו בזה להטעים את טעם דינו של הרמב"ם, כי אם כוונתו לומר שבכל שטח צדדי החצר צריך בדיקה, ואפילו ע"ג קרקע, אין טעמו מובן, כי לכאורה העופות מצויים בצדדי החצר כמו שהם מצויים באמצעה, אבל בחורים שבכתלי החצר מילתא דמסתברא היא שאין העופות נוטלין החמץ משם. אולם, לכאורה ביאור זה בלשון הרמב"ם הוא דוחק, כי לשון 'אמצע' לא משמע שבא לאפוקי חורין בלבד.



## ד.

והנה הב"ח (שם) כתב שמקור דינו של הרמב"ם הוא ממסקנת הסוגיא שם (ז, ב - ח, א): "ת"ר אין בודקין לא לאור החמה וכו', האי אור החמה היכי דמי, אי נימא בחצר, האמר רבא חצר אינה צריכה בדיקה מפני שהעורבין מצויין שם, אלא באכסדרה, האמר רבא אכסדרה לאורה נבדקת, לא צריכא לארובה שבחדר, ודהיכא, אי לבהדי ארובה, היינו אכסדרה, אלא לצדדין".

ופירש רש"י: "אי נימא להדי ארובה - נגד החור ממש, אמאי לא, היינו אכסדרה. לצדדין - של חור".

וז"ל הב"ח: "ונראה לי דדעת הרמב"ם ודעימיה, דלמאי דאסיק בגמרא אלא לצדדין, חוזר לגמרי ממה שתירץ תחלה ל"צ לארובה שבחדר, אלא אף בחצר קאמר דאין בודקין לאור החמה, והא דאמר אין צריך בדיקה, היינו דוקא באמצעה, אבל בצדדין, כלומר בחורין שבצדדין, במקום שאין אור החמה מאיר שם כל כך, שאין (אולי צ"ל ואין) לתלות שם בעופות, צריך לבדוק לאור הנר דוקא, ומוכח כן מדקאמר "אלא", ולא קאמר "לא, לצדדין", משמע דחוזר לגמרי ממה שתירץ תחלה". עכ"ל<sup>(א)</sup>.

הרי שלדעת הב"ח נחלקו רש"י והרמב"ם בפירוש שינויא ד"לצדדין", דלרש"י קאי אאוקימתא דארובה שבחדר, דסמיך ליה, אבל להרמב"ם קאי אחר (ור"ל חורין שבצדדי אחר), ולא אחר<sup>(ב)</sup>.

אך לכאורה לשון הגמרא דחוק לפ"ז, דלשון "צדדין" לא משמע חורין שבצדדין בלבד, אלא כל שטח הצדדין<sup>(ג)</sup> (ועל דרך מה שהערנו לעיל מלשון הרמב"ם "אמצע החצר").

## ה.

והנראה ביישוב שיטת הרמב"ם, בהקדם מה שיש להעיר באידך מימרא דרבא שם, ד"אכסדרה לאורה נבדקת", באיזה אכסדרה קמייירי.

(א). וע' ביאור הגר"א לשו"ע שם שגם הוא נקט שמקור הרמב"ם הוא ממסקנת הגמ' שם, אך הוסיף שנראה שהרמב"ם לא היה גורס מ"לא צריכא" עד "היינו אכסדרה". ולפ"ז א"ש טפ' ע"י"ש.

(ב). ולפ"ז תתיישב גם קושית הלח"מ הנ"ל, ואכן כע"ז תירץ הלח"מ וז"ל: "ואולי י"ל שמה שתירצו בגמרא אלא לצדדים, לעיל אחר נמי קאי".

(ג). דהנה הב"ח כתב שם שמה שאמרו בגמ' צדדין, אינו אלא חורין שבצדדין, ולא כל שטח הצדדין. ומה שהוכרח לדחוק כן בלשון הגמרא, הוא משום תרתי: חדא, משום שלדעתו רק בחורין הסברא נותנת שאין לתלות בעופות, (וזה שכתב "בחורין שבצדדין וכו' שאין לתלות שם בעופות"). וזה מה שהכריח גם את הראשונים לדחוק כן בלשון הרמב"ם עצמו, כמו שהובא לעיל), ועוד, משום שרק בחורין הסברא נותנת שאין לבדוק לאור החמה, (וזה שכתב: "בחורין שבצדדין, במקום שאין אור החמה מאיר שם כל כך"). והכרח זה השני הוא לשיטתו שפירש לדעת הרמב"ם דשינויא דצדדין בגמ' קאי אאוקימתא דחצר, ואשר על זה אמרו בברייתא שאין בודקין לאור החמה, ואם איתא דלשון צדדין הוא כמשמעו, כלומר כל שטח צדדי החצר, א"כ למה לא יבדקו לאור החמה, ומאי שנא מאכסדרה שלאורה נבדקת, אלא על כרחך שלשון צדדין ר"ל חורין שבצדדין. אך מ"מ ס"ס דוחק הוא בלשון הגמ' לפי פירוש הב"ח.

דהנה מצינו בש"ס ב' מיני אכסדראות: א' אכסדרה שבבקעה<sup>ד</sup>, ב' אכסדרה שבחצר<sup>ה</sup>, כלומר חצר המוקפת אכסדרה.

והצד השווה שבהם הוא ששניהם הם בנין שיש לו תקרה אבל אין לו מחיצות מכל רוחותיו אלא רק ממקצתן, או שאין לו מחיצות כלל אלא כולו פרוץ והתקרה כולה עומדת ע"ג עמודים. וההבדל ביניהם, שאכסדרה שבבקעה ענינה הוא שבמקום שאינו מיושב עומד בנין של אכסדרה בפני עצמו, משא"כ אכסדרה שבחצר, הרי האכסדרה אינה עומדת לעצמה אלא סביב החצר, וכדתנן בסוכה (יז, א) חצר שהיא מוקפת אכסדרה, ופירש רש"י וז"ל: "כל חצר שבהש"ס לפני הבתים, והבתים פתוחין לו. חצר זו מוקפת בתים מתוכה, ופתוחין לה סביב מג' רוחותיה, ולפני הבתים עשו אכסדראות סביב לשלשה רוחותיה, והאכסדרה פתוחה היא ואין לה דופן לצד החצר, ויש עליה תקרה, וכו'<sup>ו</sup>", עכ"ל רש"י.

ומעתה צ"ע באיזה אכסדרה אמר רבא שלאורה נבדקת, דממה נפשך, אם באכסדרה שבבקעה מיירי, הרי שם אינו מקום ישוב ולמה יצטרך בדיקה כלל, ואם באכסדרה שבחצר, גם זה צ"ע, דהא רבא גופיה קאמר בסוגיין דחצר אינה צריכה בדיקה כלל, והרי אכסדרה זו עומדת בחצר.

על כרחך צריך לומר שאמנם באכסדרה שבחצר מיירי<sup>ז</sup>, אלא שדברי רבא שחצר אינה צריכה בדיקה מפני שהעורבין מצויין שם, לא נאמרו אלא לענין אמצע החצר, שהוא אינו מקורה. משא"כ בצדדי החצר, המקורים באכסדרה, אמנם צריך בדיקה, כמפורש בדברי רבא גבי אכסדרה, משום ששם אין העורבין מצויין כל כך, שהרי העורבין יורדים לחצר מן האויר שמעליה, ולכן דוקא אמצע החצר, שאינו מקורה אלא פתוח הוא לאויר שלמעלה, הרי החמץ שבו נראה להם מלמעלה במעופם ויורדים לאוכלו, משא"כ החמץ שבצדדי החצר המקורים באכסדרה, אינו נראה להם מלמעלה והם אינם יורדים לאוכלו.

ובזה יתיישב מקור דינו של הרמב"ם, שהוא מגמ' ערוכה, וגם טעמו יובן היטב.

ולפ"ז לשון הרמב"ם מתפרש כפשוטו, שדוקא אמצע החצר אינו צריך בדיקה, אבל צדדיה צריכים בדיקה אפילו ע"ג קרקע שבהם, ולא רק בחורי הכתלים [וכן משמע בשלטי הגבורים (ה, ב מדפי הרי"ף אות ז) וז"ל: "מיימוני וסמ"ג כתבו דאמצע חצר אינו צריך בדיקה, משמע דמן הצדדין לדידהו צריך בדיקה", עכ"ל, שמסתימת לשונו נראה שנקט בדעת הרמב"ם שכל שטח

(ד). ע' עירובין ז, ב וסוכה יח, ב.

(ה). ע' סוכה יז, א ותמיד כח, א וע' רש"י עירובין ז, ב ד"ה אכסדרה, ורש"י סוכה יח, ב ד"ה בבקעה.

(ו). "וזה סיכך על גבה כל אוירה של כל חצר שבאמצע היקף אכסדראות, ואין דופן לסוכה זו אלא מחיצות הבתים המפסיקות בין בתים לאכסדרה, ונמצאת תקרת הבתים מפסקת סביב בין סכך לדפנות".

(ז). וכן מבואר בשלטי הגבורים שם (דף ה, ב מדפי הרי"ף אות א) בשם ריא"ז וז"ל: "אכסדרה שלפני הבית, הואיל ודופן רביעי כולו פרוץ, אורה מרובה" וכו'. הרי דמיירי באכסדרה שלפני הבתים סביב החצר, ולא באכסדרה שבבקעה.

[עיי' מג"א סי' תלג (ס"ב) ובחק יעקב שם, אמנם אף להמג"א אינו מוכרח שהוא בבקעה, כי מצינו כע"ז גם בחצר, עיי' רבנו גרשום ב"ב יא, ב. ומ"מ להרמב"ם י"ל דמיירי בחצר המוקפת אכסדרה שלפני הבתים, וכמשנ"ת, אשר לפ"ז האכסדרה פרוצה רק מרוח אחת, ודלא כהמג"א, ומשו"ה כל שאינו תחתיה, נקרא "אמצע החצר" בלשון הרמב"ם, וכמשנ"ת לקמן (והרי לפי הרמב"ם בהל' שבת פ"ז הלכה ל"ה, אף אכסדרה שבבקעה פרוצה רק מרוח אחת, ודלא כרש"י עירובין ז, ב וסוכה יח, ב)].

הצדדין בכלל הבדיקה, וגם בלשון הלח"מ הנ"ל לכאורה משמע כן, ודלא כמו שנקטו הריטב"א והר"ן הנ"ל בדעת הרמב"ם].

## ו.

ובזה גם תתיישב קושית הלח"מ הנ"ל על הרמב"ם, למה לא העמידה הגמ' את הברייתא דאין בודקין לאור החמה - בצדדי החצר.

ולפמשנ"ת קושיא מעיקרא ליתא, כי באמת הא גופא הוא תירוץ הגמ' שם "אלא באכסדרה", כלומר דהברייתא דאין בודקין לאור החמה מיירי בצדדי החצר המקורים באכסדרה, ולכן הם צריכים בדיקה, ודלא כאמצע החצר שאינו מקורה ולפיכך אינו צריך בדיקה, ורק שדחו זאת בגמ' שם "האמר רבא אכסדרה לאורה נבדקת"ו.

## ז.

ונפק"מ לדינא ממה שנתבאר, שנמצא שכל עיקר דינו של הרמב"ם שצדדי החצר צריכים בדיקה (כמבואר ממה שנקט שרק אמצע החצר אינו צריך בדיקה) הוא דווקא בחצר שהיא מוקפת אכסדרה (ומשום כך צדדיה צריכים בדיקה, הואיל ומקורים באכסדרה), אבל בחצר סתם, אף צדדיה אינם צריכים בדיקה.

וא"כ לכאורה יש להעיר לפי דרכנו, למה נקט הרמב"ם בסתמא שאמצע החצר אינו צריך בדיקה, דמשמע אבל צדדי החצר צריכים בדיקה, ולא פירש שאין דבריו אמורים אלא בחצר המוקפת אכסדרה.

אך לאחר העיון בכל דברי הרמב"ם שם, נראה שבאמת לשונו עולה לפי מה שנתבאר, ואדרבה כל סידור דבריו שם יוטעם היטב לפ"ז, דהנה ז"ל שם: "אין בודקין וכו' ולא לאור

(ח). והנה לכאורה יש להעיר על מימרא דרבא הנ"ל דחצר אינה צריכה בדיקה, ממתני' לקמן שם (ט, א) דתנן "אין חוששין שמא גיררה חולדה מבית לבית וממקום למקום [פירש"י: "אין חוששין כשבדק זוית זו ובא לבדוק זו, שמא בתוך שבא לבדוק זו גיררה חולדה חמץ למקום הבדוק וצריכנא לחזור ולבדוק"]], דאם כן [פירש"י: "שבאת לחוש לך, הרי גם"] מחצר לחצר [פירש"י: "יש לומר כך, אני בדקתי קודם לחבירי, ולאחר בדיקתי הביאה חולדה חמץ מחצר חבירי לחצרי"]]. ע"כ.

והנה במשנה מפורש לכאורה שגם חצר צריכה בדיקה. וכנראה מכח קושיא זו, הוצרך רש"י שם לדחוק וז"ל: "ולאו חצר ממש קאמר, אלא כל בתי החצר קרוי חצר". עכ"ל.

אבל לפי מה שנתבאר י"ל דבמתני' דמחצר לחצר, חצר ממש קאמר, ורק דמיירי בצדדי החצר, כלומר תחת האכסדרה שהחצר מוקפת בה. ולפ"ז משנה זו גם היא מקור לדינו של הרמב"ם.

שו"ר שכיוונתי בזה לביאור הגר"א בשו"ע שם, שכתב שלפי הרמב"ם אין צורך למה שכתב רש"י במשנה שם, ולפ"ז משנה זו היא מקור לדינו של הרמב"ם.

אמנם הגר"א שם נקט כביאור הר"ן דעת הרמב"ם, שלא בא הרמב"ם לאפוקי אלא חורין שבחצר שצריכין בדיקה, עי"ש.

וא"כ נמצא לפי דרכו, שבדיקת החצר דמיירי בה מתני' אינה אלא בדיקת חורין שבחצר.

אבל לפי מה שנתבאר י"ל דמתני' אף בקרקע החצר מיתוקמא, ורק דמיירי בצדדי החצר, כלומר תחת האכסדרה שסביבותיה (אמנם לפ"ז נצטרך להעמיד את המשנה דוקא בחצר שהיא מוקפת אכסדרה).

החמה וכו' אלא לאור הנר, במה דברים אמורים, בחורים ובמחבואות, אבל אכסדרה שאורה רב אם בדקה לאור החמה דיו, ואמצע החצר אינו צריך בדיקה מפני שהעופות מצויים שם, והן אוכלין כל חמץ שיפול שם". עכ"ל.

הרי שכלל בהלכה אחת שני דינים, דין האכסדרה שאינה צריכה בדיקה לאור הנר אלא די לה באור החמה, ודין החצר שאינה צריכה בדיקה כלל, אשר לכאורה אין להם שייכות זל"ז, שהרי הן שתי הלכות חלוקות שגם טעמיהן חלוקים, ולמה כללם בחדא מחתא.

אלא על כרחך היינו טעמא משום שדינים הללו שניהם מהלכות בדיקת החצר הם, ומשלימים זא"ז, וכמשנ"ת שגם האכסדרה בחצר היא, ורק שהיא בצדדי החצר.

וכך יתפרש לשונו הזהב של הרמב"ם שם: "אבל אכסדרה [כלומר צדדי החצר המקורים באכסדרה] שאורה רב אם בדקה לאור החמה דיו, ואמצע החצר [כלומר שטח החצר שאינו תחת תקרת האכסדרה שסביבותיה] אינו צריך בדיקה", וכו'.

ולפ"ז שוב אין מקום להערה הנ"ל [למה סתם ולא פירש שדבריו אמורים בחצר המוקפת אכסדרה], שהרי אדרבה יפה פירש ולא סתם, כי כל עיקר דבריו לענין אמצע החצר אינם אלא המשך למה שכתב שאכסדרה אם בדקה לאור החמה דיו, שעל זה הוא שהוסיף שאמצע החצר אינו צריך בדיקה, ור"ל שדוקא צדדי החצר שתחת האכסדרה נבדקים לאור החמה, משא"כ אמצע החצר אינו צריך בדיקה כלל מפני שהעופות מצויים שם והן אוכלין כל חמץ שיפול שם.



הרב משה מרדכי אייכנשטיין  
ראש הכולל שע"י ישיבת יד אהרן ב"ב

## גזירה דשמה יבוא לאוכלו למתארח באר"י באחרון של פסח

עובדא שמענא באנשים דרי הגולה שבאו להתארח באר"י אצל ילדיהם בחג המצות, ונשאלה שאלה האם יכולים המארחים לקנות חמץ באחרון של פסח דידהו, כי שמא אין האורחים רשאים לדור עימם בכהאי גוונא מחשש שמא יבאו לאוכלו, כמבואר בגמ' פסחים ו' א' גבי חמצו של נכרי עושה לו מחיצה גבוה עשרה שמא יבוא לאוכלו.

ומטו בה משמיה דהגאון מורינא רי"ש אלישיב זצ"ל שבעובדה דומה, כגון באדם המתארח בפסח אצל אביו שאינו שומר מצוות שיש לו חמץ בביתו, שיש לו לנדור הנאה מחמצו. ולבי מהסס אם שמיה דמריה חתים עליה הן בעצה שיעץ, הן בעיקר הדין אם יש לחשוש לכך כלל. ואכתוב את הנראה למיעוט הבנתי ונפלפל בעקרי הדינים להגדיל תורה ולהאדירה, וזה החלי.

הנה לענין העצה הנ"ל דידור הנאה מחמצו ועי"כ כבר אין לנו לחשוש דילמא יבוא לאוכלו, לכא' סברתו היא דנדר חמיר לאינשי כמו הקדש, שמבואר שם בגמ' דבדיל מינה ואינו צריך לעשות מחיצה. אלא ששמעתי מהג"ר משה רוט שליט"א להעיר על כך מפ"י הרא"ש שהובא בש"ך בהל' בשר וחלב (י"ד ס' פ"ח ס"ק ב'), שאין להקל בנדורים זמ"ז לאכול על שולחן אחד אלא משום שמסתמא הנדורין זמ"ז הרי הם שונאין זה לזה ולא יבאו לאכול זמ"ז, והכא הא לאו שונאים הם.

אלא שיש לחלק דהתם לגבי שולחן אחד הוא חמור יותר, ואילו הכא הוא קיל יותר, מכיוון שהגזירה היא לעולם שמא יבוא לאוכלו אף לא על שולחן אחד, וא"כ יש להקל בנדר, כדאשכחן גבי הקדש.

אמנם, אין זה ברור להשוות נדר להקדש, ואילו שאר איסורים בודאי לא הוו מונע, דהרי בכל חמצו של גוי יש איסור גזל, ומ"מ בעי לעשות מחיצה כדי שלא יבוא לאוכלו, וצ"ע.

אמנם, בעיקר השאלה נראה שיש לדון, דהנה לעומת מה דמצינו בגמ' דחמצו של גוי עושה לו מחיצת עשרה, הרי לעומת כן מצינו בגמ' שם לעיל מינה, דנכרי שנכנס לחצרו של ישראל ובצקו בידו אין זקוק לבער. ובשו"ת הרשב"א ס' קע"ז (הובא בב"י בס' ת"מ ס' ג'), כתב דאף אין צריך לעשות לו מחיצת עשרה, וכפשטא דגמ' שהתירו לגמרי, ומשום דלא גזרו כן אלא בחמץ המסור בידו אך לא בחמץ שהוא ביד הגוי, עיי"ש היטב בכל לשונו.

וי"ל דהטעם הוא מפני דלא גזרו שמא יבוא לאוכלו אלא בחמץ הנמצא ברשותו ובביתו, דהא לא מצינו בשום דוכתא לגזור מטעם שלא יבוא לאוכלו ביושב בשוק נכרים המלא חמץ וכדו', ואף דאיכא למימר דאיכא חשש שיבוא לקנות את החמץ, וע"כ דבכהאי גוונא לא גזרינן דחמץ שאינו ברשותו בדיל מינה ולא גזרו בו איסור כלל. ועל כן גם חמץ הנמצא ביד גוי ליכא

לגזור בו כלל כיון שהוא ברשות הגוי [אמנם, במור וקציעה שם כתב בביאור דברי הרשב"א דחמץ הנמצא בידו של הגוי א"צ לעשות לו מחיצה, משום דהוא ירא ממנו עיי"ש, ואין מובן כ"כ דא"כ למה בחמצו של גוי הנמצא ברשותו אין הוא ירא מהגוי וצ"ע].

וא"כ אף הכא נמי, בעובדא דנמצאים אנשים בבית ילדיהם בזמן שאצלם אחרון של פסח, או בן אצל אביו שאינו שומר תו"מ ויש בביתו חמץ, יש לומר דאין לאסור משום האי גזירה שלא יבוא לאוכלו, מכיוון שאין חמץ זה נמצא בביתם וכנ"ל [ובפרט ביו"ט שני של גליות, שאין בו איסור כרת, בוודאי יש להקל יותר. דהא כל מה דהחמירו בחמץ לגזור בו שלא יבוא לאוכלו יותר מבשר וחלב וכדו' דלא מצינו בו אלא חומרא שלא להעלותו על השולחן בלבד, ולא עד כדי לעשות לו מחיצה עשרה כבחמץ הנמצא ברשותו, לכה"פ לטעם אחד הוא מחומרת איסור כרת שיש באכילת חמץ, אולם אי טעם החומרא מחמת דלא בדילי מינה כולא שתא, יש לעיין].

ושמעתי מהגר"ר משה רוט שליט"א שרצה להוכיח שיש גזירה שלא יבוא לאוכלו גם במקום שאינו ביתו, ומהא דאמרו בירושלמי (פסחים פ"א ה"א) והובא בטוש"ע (אור"ח תלג ס"י) דביהכ"נ נמי חייב בבדיקה אף שאינו רשות של אף אחד במסוים. ונראה לדחות, דמ"מ התם הוא ברשות כולם ועכ"פ אינו ברשות של אחר, וע"כ יש בו חשש דילמא יבוא לאוכלו.

והנראה עוד בזה לברר וללבן את שורש ויסוד הדברים, דהנה בתורה (שמות יב, יט) נאמר "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם". וכבר עמד הרמב"ן (שם) על מה שיש להבין מה הנפק"מ במה שאמרה תורה 'בבתיכם'. וכתב שם הרמב"ן עפ"י המכילתא שם דחמצו של ישראל ברשות נכרי שקיבל עליו הנכרי אחריות - מה"ת אינו צריך לבער, ומשום דלא הוי 'בבתיכם'. וכן כ' שם עפ"י דבחמצו של נכרי ברשות ישראל וייחד לו הישראל בית מותר לו לקיימו ברשותו אף מד"ס, ואף בדקיבל עליו הישראל אחריות ומפני דלא הוי בביתו, וכדפירשו התוס' בברייתא זו בגמ' ודלא כפירוש רש"י שם עיי"ש היטב. ונמצא לפי"ז דבעיקר דין בל יראה נא' דהאיסור הוא רק בביתו.

והנה בעיקר הטעם שחייבו חכמים לבדוק חמץ פליגי רש"י ותוס' בריש פסחים, שרש"י (ב. מתני' ד"ה בודקין) כתב דהוא כדי שלא יעבור עליו בבל יראה, ומשום דאיכא חשש שלא יבטל כדבעי ויעבור בבל יראה הצריכו חכמים נמי לבדוק ולבער את כל החמץ שברשותו. אמנם התוס' (שם ד"ה אור) כתבו דהטעם דהצריכו חכמים בדיקה אינו משום בל יראה אלא משום דחכמים גזרו לבדוק ולבער שמא יבוא לאוכלו, ומשום דחששו בחמץ יותר מבשאר מאכלות אסורות, מפני דהוא רגיל בו כל השנה, ועוד שמצינו שהתורה עצמה החמירה בו ואסרה אותו בבל יראה עיי"ש.

והנה כבר הקשו על דברי התוס' מהא דאמרו בגמ' (ו.) דהמפרש והיוצא בשיירא בתוך שלושים יום קודם לפסח דחייב לבדוק אף אם אין דעתו לחזור לביתו, ולתוס' לכאורה אין טעם לחייבו בבדיקה, דהא אין בו חשש דילמא יבוא לאוכלו [וכבר דיבר בזה החזו"א או"ח ס' קכ"ד].

אמנם, נראה לבאר בדעת התוס', דכיון שיסוד התקנה דשמא יבוא לאוכלו היה עפ"י יסוד איסור התורה דבל יראה ובל ימצא, דהלא כ' התוס' דלא תיקנו כן אלא מפני דאף התורה

החמירה בחמץ יותר משאר איסורי אכילה לעבור עליו בבל יראה. והנראה מדברי התוס' הוא דאף איסור בל יראה יסודו בחשש דילמא יבוא לאוכלו. והא זה ברור דאיכא איסור בל יראה בכל חמץ שהוא בביתו, אף דאין בו חשש דילמא יבוא לאוכלו, וכמי שלא נמצא האיש בביתו. הרי שגם מה דתיקנו חכמים להוסיף חומרא גם בחמץ שביטלו לבדקו ולבערו דילמא יבוא לאוכלו, גם תיקנו כן כעין של תורה בכל חמץ הנמצא בביתו, ואף דאין בו חשש גמור דילמא יבוא לאוכלו, ובדיוק כבאיסור בל יראה שאף הוא ביסודו חשש דילמא יבוא לאוכלו.

והמתבאר מתוך כך הוא, דכשם שאיסור בל ימצא הוא דין "בביתכם", וכמו שהקדמנו את דברי הרמב"ן בבאורו למכילתא, כ"ה גם בתקנ"ח בדדיקת חמץ. וכלל הגזירה שלא יבוא לאוכלו הרי כל יסודה אינו אלא כעין של תורה, ולא גזרו בה אלא בביתו בלבד, וכעין האיסור האמור בבל יראה וכמש"כ לעיל.

אמנם, לענין מה שאמרו בירו' דאיכא חיוב בדיקה בביהכ"נ, ע"כ נראה דאיכא שם גם חיוב דבל יראה, דאל"כ יקשה משם לדעת רש"י שכ' דכל חיוב הבדיקה אינו אלא כדי שלא יעבור בבל יראה.

ונראה די"ל, דגם בביהכ"נ איכא איסור "לא יראה לך חמץ בכל גבולך", דמהאמור "בכל גבולך" רצו שם במכילתא ללמוד איסור אף על חמצו של ישראל הנמצא ברשות נכרי, ולא נתמעט אלא משום האמור "בביתכם", וע"כ דבכל גבולך כולל גם מקומות שאינן כלל ברשותו [ולא רק כמו שאמרו בגמ' ה' ב' דבכל גבולך כולל אף בורות שיחין ומערות].

וכן נראה שם מלשון הרמב"ן דהקרא דבכל גבולך בא למעט חמצו המופקד ביד גוי שבמדינת הים עיי"ש. ומשמע דהקרא דבכל גבולך כולל כל גבול ישראל, וכנראה דהוא דין המוטל על בי"ד לבער כל חמץ שבגבול ישראל, ועוד צ"ע בזה.

וא"כ אף אחר שנתמעט מהאמור "בביתכם" חמצו של ישראל הנמצא ברשותו של הנכרי, אך חמץ הנמצא בביהכ"נ שהוא חמץ הנמצא ברשות ישראל יש לנו ללמוד מהנאמר "בגבולך" שהוא אסור, וע"כ בין לדעת רש"י ובין לדעת התוס' יש לחייבו שם בבדיקה.

והנה הלוט שמעתי בשם הגר"מ שטרנבוך שליט"א שסבור שיש להחמיר לשרוף את החמץ ברשותו, ולא ברה"ר כפי שהוא המנהג כעת בריכוזים של שומרי מצוה, עפ"י דברי הרמב"ן בביאור המכילתא דחמצו של ישראל ברשות נכרי אינו חייב עליו מה"ת בבל יראה. ולמש"נ י"ל דאף ברה"ר בארצינו כיון שהוא ברשות כל ישראל חייב מהקרא "בכל גבולך", ולא נתמעט מהאמור "בביתכם" אלא חמצו של ישראל המופקד ברשות נכרי שיצא מרשות ישראל לגמרי, וצ"ע בזה.

אך במקומות שאינן כלל ברשותו אלא הוא ברשותו של אחר, וכגון במקרים המבוארים לעיל במתארח בבית אביו דאיכא בו חמץ אין לנו לחייבו ולגזור עליו שמא יבוא לאוכלו, שאין לו שורש בבל יראה ובל ימצא כלל וכמו שנתבאר.

אלא דאכתי יש לעי' לענין אחרון של פסח בבני חו"ל הבאים לארצנו הק' ומתארחים בבתי מלון, שכאן יש לדון דהמלון הינו גם ברשותם ובשכירותם. ואולי היה מקום לדון שאין להם

רשות לדור שם ביום האחרון של פסח דידהו בלא עשית מחיצה אם מכניסים שם חמץ כל שלא הפקירו רשותם שבמלון, וצ"ע. [ואבי מורי שליט"א אמר לי שמועיל מדין ברירה שבחצר השותפין, וכל אחד אין שייך לו אלא מקומו שמשמש בו באותה שעה, וי"ל בזה].





הרב אפרים כחלון

מחבר שו"ת אך טוב לישראל

## האם מותר למכור חמץ לנכרית הנשואה לישראל?

ישראלי הנשוי לנכרית האם מותר למכור לה חמץ? \* שכירות חצר מאסת גוי שלא מדעת בעלה, בעירוב חצרות \* טעם באיסור "עמוני" – ולא עמונית \* דין מה שקנתה אשה וכו' אם הוא מדאורייתא או מדרבנן \* ביאור המעשה בפרתו של רבי אליעזר בן עזריה \* אשה הנותנת צדקה בלי ידיעת בעלה \* אם מוכר חמץ בקניין חצר היאך הדרך הטובה שימכור

### א.

בשו"ת שבות יעקב (ח"א סימן כ) יצא לדון אודות ישראלי הנשוי לנכרית אשר לא כדת, והיא נוהגת מנהג נוכרית בכל דבר, והוא נוהג בשאר דברים כמנהג ישראל. ונפל הספק בחמץ שנמצא עמה אחרי הפסח, אי מותר בהנאה כחמץ של נוכרי שעבר עליו הפסח, או נימא דמה שקנתה אשה קנה בעלה, ואסור בהנאה כחמץ של ישראל. וכתב להביא ראיה דד"ז דמה שקנתה אשה קנה בעלה שייך גם בנוכרית, מהאי דאיתא בעירובין (דף פ ע"א), אההוא טורזינא (פרש"י נכרי היה הממונה על כלי זין) דא"ל אוגיר רשותא, לא אוגיר להו, אתיה לקמיה דר' זירא א"ל מהו למיגר מדביתהו, א"ל הכי אמר ריש לקיש משמיה דגברא רבה ומנו ר' חנינא, אשתו של אדם מערבת שלא מדעתו. ע"כ. הרי דמדמה אשת נכרי לאשת ישראל, דיכולה להקנות רשותו, ש"מ דלענין קניית ממון היא כאשתו לכל דבר, וא"כ אמרינן נמי לענין נ"ד דמה שקנתה אשה קנה בעלה, והוי כחמץ של ישראל שעבר עליו הפסח. עכת"ד.



### ב.

והנה בהאי דינא דעירוב עם הנכרי, פסק הרמב"ם בידו החזקה (בפ"ב מהל' עירובין הי"ב) כההוא מעשה דטורזינא, דאשתו של גוי משכרת שלא מדעתו. ושם במג"מ כתב, דמהאי מעשה המובא בגמ' על ההוא טורזינא משמע דהגם ששאלוהו וסרב, מהני לשכור הרשות מאשתו. והרשב"א (שם) כתב, שלא מדעתו אפילו בע"כ. עכ"ד. וכ"כ הריטב"א. ע"ש.

אמנם, הרמב"ם כתב (בפ"ה מהל' עירובין ה"ה), שאשתו של אדם מערבת לו שלא מדעתו, והוא שלא יאסור על שכניו. אבל אם אוסר, אינה מערבת עליו ולא משתתפת עליו אלא מדעתו. כיצד אוסר, כגון שאמר איני מערב עמכם, או איני משתתף עמכם. עכ"ל. והראב"ד בהשגות העיר ע"ד הרמב"ם מההוא טורזינא, דאע"פ שלא רצה להשכיר אמרינן עליה דאשתו של אדם מערבת שלא מדעתו.

ולכאורה יש להקשות טפי, דהא הרמב"ם גופיה פסק (שם בפ"ב הי"ב), דאשתו של גוי משכרת שלא מדעתו, ומקורו טהור מההוא טורזינא, וכמו שצינו במג"מ שם. ופירש דילפינן מיניה,

דהגם ששאלוהו וסרב מהני לשכור הרשות מאשתו. והיאך פסק (בפ"ה ה"ה) דבכה"ג לא יכולה האשה לערב שלא מדעת בעלה. וכבר עמד ע"ד במגדל עוז (בפ"ה ה"ה). ע"ש.

וראיתי להרב קרן אורה בעירובין (שם) שכתב ליישב, דבשוכר מהני אפילו בעל כרחו, כיון דנותן עירובו משלו, מידי דהוה אב' בני אדם שדרין בבית אחד, שא"צ ליתן לעירוב אלא אחד, ולהכי מהני שכירו ולקיטו (עיין עירובין דף טו ע"א), אף דבעה"ב אינו רוצה להשכיר סגי בשכירות מן השוכר, אבל אשתו שאין לה משלה והיא נותנת העירוב בשביל בעלה בזה לא מהני אם הוא אינו רוצה לערב, וכל זה באשת ישראל, אבל באשת נכרי לא גריעא היא משכירו ולקיטו. ועדין צ"ע בזה. עכ"ד. ומדבריו משמע דאשת נכרי יש לה משלה ולהכי מדמינן לה לשכירו ולקיטו, דאינה בכלל האי דינא דכל מה שקנתה אשה קנה בעלה. ולכן פסק הרמב"ם לגבי נכרי, דאשתו משכרת שלא מדעתו והיינו אפילו כששאלוהו וסרב. וע"ע בא"ר (או"ח סימן שסז אות ד), ובמ"ש הרב המגיה בחידושי הרשב"א בעירובין (שם הערה 158) ואכמ"ל בזה.

ואעיקרא דדינא נראה דבהאי דינא דמה שקנתה אשה קנה בעלה בנכרית, הגם שעפ"ד הרב קרן אורה נפיק דדעת הרמב"ם דלא שייך דין זה בנכרית, כיון שמתוך דבריו נראה כמסתפק בזה, שסיים בצ"ע, אין ספיקו מוציא מידי ודאו של הרב שבות יעקב. וביחוד שעל הקושיא בדברי הרמב"ם [שעליה הוצרך לתרץ תירוץ], יש יישובים נוספים, הלא בספרתם.

## ג.

ובינתי בספרים, לראות ולבקש אי דינו של השבות יעקב מוסכם, וראיתי להגאון מהרש"ם מברז'אן בתשובה (ח"ב סימן סג), שהביא לדברי הרב שבות יעקב הנ"ל והוסיף, דכן מצא בדברי המהרש"א במגילה (בח"א דף טו ע"ב), בהא דדריש קרא "עד חצי המלכות" (אסתר ה, ו) – ולא כל המלכות, דמפורש דגם בנכרי אמרינן דמה שקנתה אשה קנה בעלה<sup>(א)</sup>. ומוסיף עוד, דבדין זה יש להביא ראיה דאין הדין כן בנכריות, מהאי דאיתא ביבמות (דף עו ע"ב), דרך עמוני נאסר לבא בקהל ולא עמונית, מטעם המפורש בכתוב "על אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים" (דברים כג, ה) ודרכו של איש לקדם ואין דרכה של אשה. ומקשינן דהיה לקדם אנשים לקראת אנשים, ונשים לקראת נשים אישתיק. וכו'. ע"ש. וקשה, דאכתי אין להעניש הנשים, דכיון דהאנשים לא רצו לקדם בלחם ובמים, הרי לא היו יכולות הנשים לקדם, כיון דכל מה שקנתה אשה קנה בעלה, ולא היה הלחם והמים שלהם, ועל כרחך דדין זה אינו מהתורה, ועכ"פ בעכו"ם אינו כן וכו'. עכתו"ד.

ואנא עניא אמינא, דיד הדוחה נטויה לדחות ראיה זו, דהא אפשר לומר דהקפידה על הנשים היתה, שלא שכנעו את בעליהם שיסכימו להם לקדם נשות ישראל, או שלא קידמום אפילו בעד ממון בדרך מקח וממכר, דבכה"ג אפשר שבעליהם היו מסכימים, דהכסף יענה את

(א). וז"ל המהרש"א שם: "דודאי הא דקאמר עד חצי המלכות לא שיתן לה חצי המלכות ממש, דלא זו הדרך שיתן המלך חצי המלכות לאחרים וכל שכן לאשתו, שכבר היה כתוב בדתי פרס ומדי להיות כל איש שורר בביתו (אסתר א, כב), ועוד, דכל מה שקנתה אשה קנה בעלה, אבל רצה לומר ותעש בקשתה בדבר התולה בחצי המלכות". עכ"ל.

הכל<sup>ב</sup>). ועוד דבירושלמי ביבמות (פ"ח ה"ג) איתא בזה"ל: "עמוני - ולא עמונית וכו', כתיב על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים, היה להם לנשים לקדם". ופירש בציון ירושלים שם, דהכונה בלשון תמיה הרי אין דרכה של אשה לקדם [ודלא כמ"ש הפנ"מ והקרנן העדה דפריך היה להם לנשים לקדם. ע"ש. וע"ע במ"ש הרב המו"ל חידושי הריטב"א הוצאת מוסד הרב קוק (כאן הערה 592)]. ולפירושו נפיק דהירושלמי פשיטא ליה דהנשים העמוניות לא היו יכולות לקדם גם לא לנשות ישראל, דלא פריך כמ"ש בבבלי, דהו"ל לקדם נשים לקראת נשים. ואפשר דהיא גופה הטעם, שאין דרך אשה לקדם משום דהכל תלוי בבעלה, ומה שקנתה אשה קנה בעלה.

## ד.

ואגב אמרתי אבא אעיר'ה דבגמרא ביבמות (דף עז ע"א) פירשו, דהטעם שלא להם לנשים לקדם לקראת נשים, משום "כל כבודה בת מלך פנימה" (תהלים מה, יד). ובמערבא אמרין, ואיתימא ר' יצחק, אמר קרא "ויאמרו אליו איה שרה אשתך וגו'" (בראשית יח, ט). ע"כ. ולכאורה אי קיי"ל דאף בנכרית אמרין דמה שקנתה אשה קנה בעלה, א"כ זו התשובה שהיה לגמרא להשיב, דלא יכלו לקדם נשים לקראת נשים משום דמה שקנתה אשה קנה בעלה, ובעליהן אסרו עליהם [ומעין קושית המהרש"ם דלעיל, ואיברא לפי מה שכתבנו לעיל לדחות ראייה זו גם כאן יש לדחות כן, ודון מיניה ואוקי באתרין ומשם בארה].

אמנם, זה נראה לי שבפשיטות, וזאת בהקדים מ"ש בים של שלמה ביבמות (שם פ"ח דין יט): "דיש טועין בפשט הגמרא ואומרים מאחר שהאשה דרכה להיות צנועה בבית משום הכי המואביות לא קדמו, וחלילה שיאמר הפסוק 'כל כבודה בת מלך פנימה' על האומה שדרכן בפריצות, ובנות מואב יוכיחו שבאו לאהל ישראל לזנות, וכן הוא מן הנמנע ח"ו שישוה בנות מואב לשרה אשת אברהם, וא"כ מאי מעליותא דשרה אמנו, אלא הכי קאמר, מה שלא היה להם לקדם לקראת נשי ישראל, לפי שבנות ישראל היו באוהלים ולא היו יוצאות ממנו כל עיקר, אפילו לקנות לחם ומים, ודרך הקידום הוא על המיצר של החיל, ומכאן משמע שדרך אשה חשובה להיות צנועה, ואף בדרך תדחיק בכל מה שתוכל להיות פנימה". עכ"ל. ומבואר יוצא

ב). ולך נא ראה למ"ש בספר פרשת דרכים (דרך דוד - דרוש עשירי) וז"ל, וראיתי להסמ"ג (לאוין קיד) שכתב וז"ל, ושנינו בפרק הערל עמוני ומואבי אסורים וכו' אבל הנקבות מותרות מיד כשאר האומות כו'. והרב ר' יוסי מקרטר"ש היה אומר כי בעמון היה טעם זה, כי מתוך המקרא משמע כי מואבים קדמו כמו בני עשו שנאמר "אוכל בכסף תשביני ואכלתי כו", כאשר עשו לי בני עשו היושבים בשעיר והמואבים היושבים בער" (דברים ב, כח), אבל במואב מפרש אח"כ טעם אחר, "ואשר שכר עליך את בלעם בן בעור וגו'" (דברים כג, ה), וכשם שטעם זה למואב לבדו, כך טעם הראשון לעמון לבדו. וגם משני הטעמים יש ללמוד שנשים מותרות, שאין דרכם לקדם ולא לשכור, וכן יש בירושלמי דהערל (ביבמות פ"ח ה"ג). וגוראות נפלאות שזה הפך תלמודא דידן, דהא בסנהדרין (דף קג סוף ע"ב) איתא, אמר ר' יוחנן בשם ר' יוסי בן קיסמא, גדולה לגימא שהרחיקה שתי משפחות מישראל, שנאמר "על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים" (דברים כג, ה). ופירש"י שתי משפחות - עמון ומואב, שלפי שלא קדמו ישראל בלחם ובמים נכתב שלא יבאו בקהל. ע"כ. הרי מבואר, דטעמא דקרא באומרו "על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים" קאי נמי למואב, וצ"ע. עכ"ד. וכן עמד להקשות כן בבאר שבע בסנהדרין (דף קג ע"ב) ע"ש מ"ש לתרץ. ואכמ"ל בזה. ומ"מ חזינן דבעד כסף נתנו בני עשיו ומואב אוכל, וא"כ היו נשות העמונים צריכות לתת לנשות ישראל אוכל בעד כסף שבוה בעליהן היו מסכימים. מה גם שבין נשות העמונים היו בודאי פנויות, שלא היה להם בעלים והיה להם ממון משלהן, וגם הן לא קידמו.

דהצניעות שהיתה בבנות ישראל גרמה שלא יצטרכו להקדים נשים לקראת נשים. ומהשתא ניחא דעדיפא משני, דאפילו אם היו בעליהן מסכימים להן לקדם לנשות ישראל לא היו יכולות לקדם, משום שנשות ישראל הצנועות הנה הינן באהל, משא"כ אם היו מתרצים בגמרא, דמשום שבעליהן העמונים לא הסכימו להן לכך לא יכלו לקדם נשים לקראת נשים, דמה שקנתה אשה קנה בעלה, הוה משמע שאם היו מקדמין להם הנשים לקראת נשים היו מוצאות אותן, וזה אינו, דכל כבודה בת מלך פנימה. ודו"ק.

## ה.

נחנה ראש ונשובה למה שפתחנו בתחילה, והוא דינא דהשבו"י דפסק דבישראל הנשוי נכרית יש דין דמה שקנתה אשה קנה בעלה, ובזה יש לעיין טובא, דאי נימא דהאי דינא דמה שקנתה אשה קנה בעלה הוא מתקנת חז"ל, בודאי דלא תיקנו כן אלא לישראל, ועל כן כשיש צד גוי בנישואין אלו אינם בכלל התקנה<sup>2</sup>. וא"כ לא שייכים כלל בזה.

ועלה במחשבה לפני להביא ראיה דדין דמה שקנתה אשה קנה בעלה הוא מדאורייתא, והוא ע"פ מה שאמרו במשנה בשבת (דף נד ע"ב) דפרתו של רבי אלעזר בן עזריה היתה יוצאה ברצועה שבין קרניה שלא ברצון חכמים. ובגמרא שם אמרו: "תנא, לא שלו היתה, אלא של שכינתו היתה, ומתוך שלא מיחה בה - נקראת על שמו". ע"כ. ובירושלמי בשבת (פ"ה ה"ד) איתא, ד"א דשל אשתו היתה [והיינו שהבהמה היתה של אשתו, וכן פירש בקרבן העדה (שם). וכן מתבאר מדברי הרידב"ז (שם), ודלא כמ"ש בפני משה ובשיירי קרבן לבאר, דאשתו היתה יוצאת עם תכשיט וכינוה חז"ל בלשון 'פרתו'. ע"ש]. וכתב בתפארת ישראל שם (פרק ה בבעז אות ב), ואי לא פליג הירושלמי אגמרא דילן, אפשר שאח"כ נשאה. עכ"ד. וידוע מה שהסתפק הגאון רע"א בתוספותיו (ריש פרק במה בהמה אות עד והו"ד נמי בתפארת ישראל שם), אם נשים מצוות בשביתת בהמה היכא דליכא משום מחמר, דהרי הוה רק עשה, ומצוות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות. ואף דחייבות בקידוש מהיקישא דזכור ושמור, יש לומר דוקא קידוש דהוא זכירה, אבל מצות עשה דשבת יש לומר דפטורי וכו', וצ"ע לדינא. עכ"ד. והנה יש לעיין טובא, דאי נימא דאין האשה חייבת בשביתת בהמתה אלא מדרבנן, היאך תלו בגמרא ואמרו דפרתו של ראב"ע היתה יוצאת וכו', הלא מפורש בירושלמי דשל אשתו היתה, ובדידה הוה רק מדרבנן, ובדידה אסור

(ג). עוד יש לעיין בנידון השבו"י שיהודי נשא נכרית, דלכאורה כיון דהוה איסורא אפשר דהוה בכלל מ"ש דתקנתא לאיסורא לא עבדינן. וכיון דמה שקנתה אשה קנה בעלה הוא מתקנת חז"ל, אין נישואין כאלו בכלל התקנה. וכבר עמד על כיוצא בזה השבות יעקב גופיה בתשובתו, וכתב דאם יאמר האומר דמ"מ יש לחלק בין נכרי שנשוי נכרית משא"כ ישראל הנשוי נכרית דיש עבירה ואין קידושין לא קנה בה בעלה כלום, גם זה אינו, דהא מ"מ מבואר בהרב מגיד משנה (פ"ד מהל' חמץ ומצה ה"ד), על הא דאמרין בגמרא בפסחים (דף ה ע"ב), בעירו חמירא דבני חילא דכל שהוא מחוק ודין המלכות באחריות ישראל חייב לבער. והובא בב"י (או"ח סימן תמ), ובספרי חק יעקב (שם ס"ק א), וא"כ ה"ה בנדון דידן דמחוקי ודין המלכות כמלכות אחשוורוש "להיות כל איש שורר" ושליט, על אשתו המיוחדת לו ועל נכסיה, דהוי בכלל חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח. עכ"ה. ומצאתי בחפשי'ה בנידון של השבו"י אם מותר למכור חמץ לנכרית שבעלה ישראלי שיצא לדון בזה בשו"ת אגרות משה פ"נשטיין (חאו"ח ח"ה סימן כ אות יא) וכתב, דודאי בדיני התורה כיון שאין הקדושין תופסין לישראל מומר בנכרית, אין להישראל שום זכות באשתו הנכרית, אבל בדיני הערכאות, אם בדיני המדינה איכא זכות לבעלה הנכרי בנכסי אשתו, הרי גם לישראל המומר איכא לו זכות בנכסי אשתו, וע"כ אין למכור לה. ע"ש. עוד דבריו. ולא זכר רב האי גאון מדברי השבו"י הנ"ל.

מדאורייתא, ואיך יוציאו לעז על אותו צדיק שחטא בדאורייתא, בעוד שהחוטאת עצמה לא עברה רק אדרבנן? ומוכח דאף שביתת בהמתה של האשה היא מדאורייתא. ואמאי לא הוכיח כן הגרע"א מהאי סוגיא? וע"ע בתפארת ישראל שם (פרק ה בבועז אות ב) ובשו"ת יביע אומר (ח"ח חא"ח סימן כט אות ב). ואולם, אי נימא דדין דמה שקנתה אשה קנה בעלה הוא מדאורייתא נחא, שכן מהתורה נחשבת הבהמה לשלו ושפיר עבר אדאורייתא, ולהכי תלו בו את אותו החטא<sup>ד</sup>. אך אי נימא דדין מה שקנתה אשה קנה בעלה הוא מדרבנן, לא נראה שיעבור אדאורייתא משום קניין דרבנן, שכן תקנה זו היא לטובתם ולא לחובתם<sup>ה</sup>, ובכה"ג לא תקנו חז"ל.

והגם דבגמרא דידן תלו את הטעם שנקראת על שמו משום שלא מיחה בה, דלא זכרו דשל אשתו היתה אלא דשל שכנתו היתה, מ"מ בירושלמי מבואר דשל אשתו היתה, ולפי מ"ש היינו דשלו ממש היתה, דמה שקנתה אשה קנה בעלה מדאורייתא, ולא משום שלא מיחה בה, שפיר יש ראייה. ודו"ק.

שו"ר להגאון מהרש"ם מברז'אן (ח"ב סימן קפג) שכתב, דלפי דברי הפני יהושע בגיטין (דף עז ע"א ד"ה גמרא חצירה) שכתב, דמה שקנתה אשה קנה בעלה הוא תקנתא דרבנן, ולדבריו לא שייך האי תקנתא בעכו"ם כמבואר בשו"ע (חאו"מ סימן רפג סעיף א), דאין העכו"ם מחוייב לעמוד בתקנת חכמים. עכ"ד. וכבר קדמו בתוספי הרא"ש ביבמות (דף סו ע"א) [הו"ד בשו"ת הרי בשמים ח"א

ד]. והשתא אם כנים אנו בזה, יהיה נחא מה שהקשו הפוסקים על הגרע"א, דלכאורה ראייה מוכחת מהגמרא דאשה מצווה על שביתת בהמתה מהאי סוגיא דשבת בפרת שכנתו של ראב"ע, וכן כתב ע"ז תלמידו בהגהה ע"ד הגרע"א (שם), דבדין הנ"ל מסתפק גם הפמ"ג בספרו תיבת גומא (פרשת בשלח), ולי צ"ע מהא דתנן בשבת (דף נד ע"ב), דפרתו של ר' אלעזר בן עזריה היתה יוצאת ברצועה שבין קרניה שלא ברצון חכמים, ובגמרא שם, תנא לא שלו היתה אלא של שכנתו היתה, ומתוך שלא מיחה בה נקראת על שמו, ומבואר להדיא שגם הנשים מצוות על שביתת בהמתן. ע"כ. וכן בתפארת ישראל (ר"פ במה בהמה בועז אות א) הביא לשון הגאון רעק"א הנ"ל, וכתב, ובמחכ"ת אישתיטיתיה מתני' בסוף פרקין דפרתו של ראב"ע וכו' ואמרינן בגמ' שלא שלו היתה אלא של שכנתו וכו'. וכן בשו"ת ארץ צבי תאומים (חאו"מ ס"ס מז) דן בספק זה, ולבסוף הביא ראייה מההיא דשבת (דף נד ע"ב), לא שלו היתה אלא של שכנתו היתה, ומוכח שנשים חייבות בעשה דשביתת בהמה. ע"ש. וכן כתב הגאון מהר"ן חיות בספרו אמרי בינה (סי' ט), דמה שהקשה הרה"ג מהר"ר שאול הכהן, על מ"ש הפמ"ג בפתיחה כוללת שנשים אינן מצוות על שביתת בהמתן, שא"כ איך יפרנס מה שאמרו בשבת (דף נד ע"ב) פרתו של ראב"ע וכו', תנא לא שלו היתה אלא של שכנתו וכו', הרי שגם אשה מצווה על מ"ע דשביתת בהמתה קושיא נכונה היא. ע"כ. וע"ע בשו"ת יהודה יעלה אסאד (חאו"מ סי' צב). ומכל הני רבונותא יוקשה ע"ד הגאון רע"א היאך לא זכר ש"ר האי סוגיא, ולדברינו נחא, דכיון דבירושלמי אמרו דשל אשתו היתה, וגם בבבלי דאמר שכנתו היתה אפשר לישב ולומר דנשאה, וכמ"ש בתפא", הו"ד לעיל הבט ימין וראה. ממילא הבהמה שלו היתה דמה שקנתה אשה קנה בעלה, וזו הטענה שהיתה על ראב"ע, ולא שייך להוכיח מזה דאשה מצווה על שביתת בהמתה מדאורייתא. שו"ר בשו"ת יביע אומר (ח"ח חאו"מ סימן כט אות ה) דהביא דבשו"ת חמדת משה (חאו"מ סי' ט), כתב ליישב מקחו של צדיק הגרע"א כדברים האלה וזו"ד, ולפע"ד בודאי שלא נעלם מהגאון משנה וגמ' מפורשת באותו פרק שעוסק בו, אלא דס"ל שבהמה זו היה בה קנין פירות לבעלה, וראב"ע ס"ל קנין פירות לאו קנין הגוף דמי, ומש"ה לא מיחה בה, דס"ל דהוי מ"ע שהו"ג ונשים פטורות, וחכמים ס"ל קנין פירות קנין הגוף דמי, והיה לו למחות משום קנין הבעל, אבל אשה שאין לה בעל לכ"ע אינה מצווה על שביתת בהמה, משום דהוי מ"ע שהו"ג, כספקו של הגרע"א וכו'. ע"ש. וכ"כ בשו"ת מתת ידו (חיו"ד סי' ו בהגה), ועיין עוד במ"ש מרן הראש"ל זצ"ל ביביע אומר (שם) לשאת ולתת בדבריהם. ואכמ"ל.

ה). והיינו כההיא דשנינו בכתובות (דף נח ע"ב) דיכולה אשה לומר לבעלה איני ניוונת ואיני עושה. והיינו דכל היכא דלא נחא לה בהאי תקנתא לא תקינו לה רבנן. וכ"פ הרמב"ם בידו החזקה (בהלכות אישות פרק יב הלכה ד) וז"ל, ועוד תקנו חכמים שהיו מעשה ידי האשה כנגד מזונותיה וכו', לפיכך אם אמרה האשה איני ניוונת ואיני עושה שומעין לה ואין כופין אותה. עכ"ל. וכ"פ השו"ע (אבהע"ז סימן סט סעיף ד). ואפשר דה"ה בנ"ה. ויל"ע. עוד יש להעיר דאי נימא דדין מה שקנתה האשה קנה בעלה הוא מדרבנן, יהיה הדבר תלוי במחלוקת הפוסקים אם קנין דרבנן מהני לדאורייתא עיין בשו"ת יביע אומר (ח"ח חאו"מ סימן כט אות ה), ואכמ"ל.

סימן סח ע"ש. וכן מתבאר בדברי הנודע ביהודה תנינא (יו"ד סימן קנח) שכתב בדין אשה הנותנת צדקה בלי ידיעת בעלה, דאסור לקבל ממנה והוא גזל גמור, ומה שדוד המלך ע"ה קיבל מאביגיל (עיין בשמואל א, כה, לה) כמה תשובות בדבר, דאביגיל עצמה בודאי היתה רשאית ליקח מנחה להציל את בעלה ממות. ודוד שקיבל ממנה אולי היה מגיע לו ולעבדיו שכר שמירה ועל פי דין תורה קיבל. ועוד אולי היה לה לאביגיל משלה, ולא תיקנו חכמים מה שקנתה אשה קנה בעלה כי אם אחר כך, כי זכות הבעל בנכסי אשתו אינו מן התורה<sup>1</sup>. עכ"ד. ומדבריו בתירוץ השני מוכח דסבירא ליה דדין זה דמה שקנתה אשה קנה בעלה, הוא מדרבנן, וממילא לא שייך בנכרים. וכ"כ בשו"ת יהודה יעלה אסאד (ח"ב חאהע"ז וח"מ סימן יא), דמה שקנתה אשה קנה בעלה לאו דאורייתא הוא, רק תקנת חז"ל הוא שיאכל הבעל הפירות ככל נכסי מלוג. ע"כ. וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יט ס"ו ס"ז). ומהשתא יוקשה על דברי השבות יעקב ודעימיה דס"ל דדין זה שייך גם בנכרית, והא כיצד, וכי עבדו חז"ל תקנתא לנכרית?

והנראה לומר בזה, דכבר התבאר לעיל דגם דעת המהרש"א כן, דאמרינן דמה שקנתה אשה קנה בעלה גם בנכרית, ובדין זה דמה שקנתה אשה קנה בעלה סבירא ליה למהרש"א שהוא מדין תורה, וכדמוכח מדבריו בשבועות (דף יד ע"א בחידושי הלכות ד"ה הקשה מהר"י) שכתב, דל"צ קרא למיעוטי שלא יביא אהרון קרבן משל אשתו ובני ביתו, דכל מה שקנו קנה אהרן. ע"ש. ומוכח דס"ל דא"ז תקנת חז"ל מאוחרת, שכן היה הדבר אף בזמן אהרן הכהן. וכ"כ בשו"ת אפרקסתא דעניא (ח"ג חאהע"ז סימן רעא), דכן דעת המהרש"א (שם), ודלא כהפנ"י בגיטין (שם). ע"כ. וכ"נ דעת התוס' ישנים ביבמות (דף סו ע"א ד"ה ועבדים), דנראה מדבריהם דדין מה שקנתה אשה קנה בעלה הוא מדין תורה, ולא כמ"ש בתוס' הרא"ש (שם ד"ה ועבדים) שהוא מדרבנן. ע"ש. ומהשתא ניחא דהמהרש"א לשיטתו, דכיון דאין דין זה דמה שקנתה אשה קנה בעלה מתקנת חז"ל, אפשר דשייך נמי על נכרים. ולך נא ראה למ"ש בשו"ת אפרקסתא דעניא (שם) משם הרב השואל [הוא מחותנו הרב הגאון ר' חיים יהודה דייטש זצ"ל דומ"ץ דק"ק מאקווא יצ"ו], דרצה לומר דכן דעת התוס' בסוטה (דף כג ע"א ד"ה כל הנשואות וד"ה הקומץ) שכתבו, דהטעם במה שאמרו בגמרא דכל הנשואות לכהנים מנחותיהן נשרפות, כיון שיש לבעלה הכהן חלק משום דקי"ל דכל מה שקנתה אשה קנה בעלה, ומנחת כהן נשרפת וכדכתיב "וכל מנחת כהן כליל תהיה" (ויקרא ו, טז), עכ"ד. ומוכח דאפילו לגבי דיני דאורייתא מהני האי דינא דמה שקנתה אשה קנה בעלה, ועל כרחך משום שהוא מדאורייתא. עכ"ד. אמנם, בעל האפרקסתא דעניא דחה דבריו, ע"ש. וכ"כ לדחות בשו"ת דובב מישרים (ח"ב סימן לו), ע"ש. ומ"מ חזינן דלא רחוקה היא ולא נפלאה הדעה

1. והנה בהמשך דבריו כתב הנודע ביהודה ביאור נוסף וות"ד, ועוד, אולי כל המנחה הזו היה נחשב דבר מועט לגבי נבל ואביגיל, ואף שנבל היה כילי אולי נגד אשתו היה ותרן, והיה לה רשות ממנו לתת מתנות כרצונה. ע"כ. ולכאורה יש לעיין בזה דהא מבואר בכתוב שנבל התנגד למתנה זו, שכן כאשר הגיעו עבדי דוד אליו לא הסכים ליתן להם (עיין שמואל א, כה, י-יא), ואפילו הכי היה מותר לאביגיל לתת מתנה מועטת זו. ומהשתא תשובה מוצאת למ"ש בשו"ת מהרש"ם להביא ראיה, דאין דין דמ"ש אשה קנה בעלה בנכרים, ממ"ש בגמ' "עמוני" - ולא עמונית וכו', והו"ד לעיל הבט ימין וראה, דהא לא ימלט שכמה ממשפחות העמוניים לחם ומים יחשב אצלם כדבר מועט, ואפילו שבעליהן לא רצו להביא ולקדם לבני"י לחם ומים, היה למקצת אותן נשים לקדם בלחם ומים דומיא דאביגיל. ויל"ע.

הסוברת דדין זה דמה שקנתה אשה קנה בעלה הוא מדאורייתא. ומהשתא אפשר שגם דעת השב"י כן. ותשקוט האר"ש.



# ו.

ובעיקר האי דינא לא מצאתי ריבוי דברים באחרונים בזה, ורובם ככולם מביאים דברי הרב שב"י הנזכר בשתיקה. ונראה מדבריהם דגם בנכרים אמרינן להאי דינא דמה שקנתה אשה קנה בעלה. וכ"כ בשו"ת שואל ומשיב (מהדורה קמא ח"ג סימן קד, ובמהדורה תניינא חלק ב סימן סג, ובמהדורה תליתאה ח"א סימן תלז) דאף בעכו"ם הדין כן וכמ"ש בשב"י. וכן ציינו בשד"ח (כרך ג עמ' 150) בשתיקה. ושם ציין למ"ש הרב מחצית השקל (סימן תמח סק"ד), דבמכירת חמץ אם מקנה בקניין חצר, טוב להקנות החמץ לנכרית דוקא שאין לה בעל, כיון שאם יקנה לנכרי, כיון דאין שליחות לעכו"ם וחצר מטעם שליחות אתרבאי, אין חצרו קונה לו. לא כן באשה דיש לה חצר, משום שלגבה חצר משום יד אתרבאי, וכשעומדת בצד החצר נקנה החמץ מטעם יד. ובשו"ת חת"ס (חיו"ד סימן שטז ד"ה והנה), הביא שהגאון המופלא מורנו הרב פייטל אבדק"ק דינדיש, תמה ע"ד המחצה"ש דהלא בנכרי לא אמרינן יד אשה כיד בעלה, וא"כ גם אם יש לה בעל יכולה לקנות בחצרה מטעם יד. וביאר החת"ס, דכיון דעכ"פ המעות שהנכרי קונה בהם את החמץ הוא ממון בעלה ואין דעתה לגזול הממון ממנו, נמצא שהיא קונה בממון בעלה, וא"כ ממה נפשך במה יקנה הבעל, אי מטעם שליחות הא מסיק במחצה"ש (שם), דאפי' עכו"ם לעכו"ם לא נעשה שליח, ואי נימא דאשה אינה צריכה שליחות דידה כיד בעלה א"כ תקנה חצרה לבעל ומה שקנתה אשה קנה בעלה, ואין חצרו קונה לו שאין שליחות לעכו"ם. ועל כן הצריך הגאון מחצה"ש שתהיה אשה שאין לה בעל, ותקנה מטעם יד כשעומדת בצד חצרה. עכ"ד. ומשמע מדבריו אלו דסובר נמי דאמרינן מה שקנתה אשה קנה בעלה גם בנכרית. וכלענ"ד.



הרב יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

## איסור אכילה והנאה בחמץ בפסח ובשאר מאכלות אסורות

כתב הרמב"ם בהל' חמץ ומצה פ"א ה"ז: "האוכל מן החמץ עצמו בפסח כל שהוא הרי זה אסור מן התורה שנאמר לא יאכל ואעפ"כ אינו חייב כרת או קרבן אלא על כשיעור שהוא כזית". ובכס"מ כתב: "קשיא לי למה לי קרא בחמץ בפסח הא בכל איסורין שבתורה קי"ל חצי שיעור אסור מה"ת, ועוד קשה דאי מקרא איפכא ה"ל למילף מיניה דלא יאכל שיעור אכילה משמע, וצ"ע". ובספרי משא יד (ח"א בפ' בא) הארכתי ליישב את דברי הרמב"ם.

ובמסגרת מאמר זה נראה דרך חדשה בשיטת הרמב"ם על פי דברי המבי"ט בקרית ספר שם, וז"ל: "ופחות מכזית אסור מן התורה דכתי' לא יאכל דאע"ג דאין אכילה פחות מכזית, הכא כתיב לא יאכל דהוי אסור הנאה דמשמע דלאו דוקא אכילה, ה"נ בפחות משיעור הוי אכילה, וביומא ילפי' לכולהו אסור בח"ש מדכתי' כל חלב" ע"כ. ולכאורה כוונת דבריו היא דהן אמנם דלשון לא יאכל הוא דווקא כזית, אך כיון דמרב' מלא יאכל אסור"ה, ה"נ מרב' חצי שיעור והדברים צ"ב.

ולכאורה י"ל דכוונת הקרית ספר דס"ל דבאסור"ה אפי' כל שהוא אסור [להלן יבואר דהרע"א (בתש" ס' קצ) הסתפק אם השעור בכל שהו או בפרוטה או בכזית], וא"כ באוכל כל שהו חמץ על כרחך דאסור מה"ת מדין אסור"ה דחמץ, ולענין מלקות אינו לוקה, דהמבי"ט ס"ל כשי' הרמב"ם בהל' מאכלות אסורות פ"ח הט"ז דכל מאכל שהוא אסור בהנייה אם נהנה ולא אכל וכו' אינו לוקה.

והנה בר"מ שם בהלכה ט"ו כתב: "כל מקום שנאמר בתורה לא תאכל וכו' אחד איסור אכילה ואחד איסור הנייה במשמע עד שיפרט וכו'", ומבואר דהר"מ פוסק כרבי אבהו בפסחים כא: דכל מקום שנאמר לא יאכל כולל גם אסור הנאה, שהרי הר"מ כתב דכל מקום שנא' בתורה לא תאכל גם איסור הנאה במשמע וכו'. אמנם, בר"מ בהל' חמץ ומצה פ"א ה"ב כתב: "החמץ בפסח אסור בהנייה שנא' לא יאכל חמץ לא יהא בו היתר אכילה". וכ' המאירי דלענין חמץ הביא הר"מ דרשה דחזקי' בפסחים שם לרווחא דמילתא. והשפ"א בתו"ד ר"ל דהר"מ הביא בחמץ קרא דחזקיה דנ"מ דבזה לוקה גם בהנאה וחשיב לאו מפורש בתורה משא"כ בשאר אסור"ה ס"ל להרמב"ם דאינו לוקה כמובא להלן עיי"ש. והנה בהא דאמר רבי אבהו "כל מקום", הנה למסק' הסוגיא מבואר על כמה דברים דנתרבה דהם מותרים בהנאה, ורבי אבהו קאי בעיקר לענין חמץ. וצ"ל דלישנא דר"א 'כל מקום' היינו דמעיקר דינא היכא דנא' לא תאכל הוי גם אסור"ה עד דאיכא ריבוי מיוחד דשרי בהנאה. אכן בלישנא דהר"מ הנ"ל צ"ע במש"כ לישנא



דרכי אבהו "כל מקום" דהרי במובא בגמ' מרבי' דמותר בהנאה, ולענין חמץ בפסח הא לפי הר"מ האסור"ה בחמץ נלמד מקרא דחזיקה, ומהו לישנא דכל מקום.

והנה כ' הר"מ שם בהט"ז: "כל מאכל שהוא אסור בהנייה אם נהנה ולא אכל וכו' אינו לוקה". ובמגיד משנה כ' שהטעם הוא "דכל דבר הראוי באכילה אין דרך הנאתו אלא דרך אכילה כתקנו וכו' ולפי זה הוי איסור הנאה כדין חצי שיעור שאסור מה"ת ואין לוקין עליו" עכ"ל. מבואר שי' הר"מ דעל הנאה ליכא מלקות, ובתוס' פסחים כא: (ד"ה כל מקום) מבואר להדי' דאיכא מלקות על הנאה, שהרי הקשו דנימא דבנהנה מחמץ יהא בכרת, וכ"ה להדי' בשלה"ג (כאן) ובמהר"ם חלאווה (להלן כח:) ובשערי תשובה לרבינו יונה (ש"ג פסקא פג) דעל הנאה איכא מלקות ובנותן לנכרי ערלה או חמץ בפסח או בשר שנתבשל בחלב לוקה עי"ש.



### איסור אכילה ואיסור הנאה האם הם שני איסורין נפרדין או איסור אחד של הנאת אכילה ושאר הנאות

ונראה בביאור דברי המ"מ ובהקדם מה שדנו המשנ"ל בפ"ה מיסה"ת והרע"א בסוגיין בדינא דרבי אבהו דכל מקום שנאמר לא יאכל גם איסור הנאה במשמע, דיש לחקור אם הוי שני איסורין - איסור אכילה ואיסור הנאה, ובאכל ונהנה כשיעור לוקה שנים, כמש"כ הרע"א, או דהוי איסור אחד דגלי לן קרא דלא יאכל דהתורה אסרה כל הנאות, ובמידי דאכילה אסרה תורה הנאת אכילה וה"ה שאר הנאות, ומה שאמרה תורה לא יאכל היינו דעיקר האיסור הוא הנאת אכילה, שהיא ההנאה העיקרית בדבר מאכל.

ובר"מ בסה"מ (ל"ת קפו) משמע דהוי איסור אחד שכ' על הא דבב"ח כתי' לאו באכילה ולאו בהנאה וז"ל: "ידע המקשה כי אסור הנאה אין ראוי למנותו מצוה בפ"ע מפני שהיא והאכילה ענין אחד כי האכילה מין ממיני ההנאה ואמרו בדבר שהוא תאכל אמנם הוא דמיון מדמיוני הנאה והכוונה שהוא לא יהנה בו לא באכילה ולא בזולתו והוא אמרו כל שנא' לא תאכלו וכו' ולפ"ז השרש אין ראוי למנות איסור אכילה והנאה שתי מצות וכו'" עי"ש המשך הדברים. ומבואר דהוי איסור אחד, וכ"נ בחנוך (מצוה קיג) עי"ש.

וברמב"ם בהקדמה להל' מאכ"א כשמנה את איסור ערלה וכה"כ כ' שלא לאכול ערלה וכו', וכן שלא לאכול חו"מ וכו', וכן בכל הלכות מאכ"א בפ"ט ה"א לגבי בב"ח, וכן בפ"י ה"ו לגבי כה"כ ושם ה"ט לגבי ערלה כ' דאסורין באכילה וכן בהנאה וכו'. וצ"ע שלא כ' דאסור באכילה ובהנאה, וכן העיר הצ"ח (פסחים כד:) עמש"כ הר"מ על כה"כ שלא יאכל וכו'. ומשמע דעיקר האיסור הוא הנאת אכילה ולהכי כתבה התורה בלשון אכילה, דעיקר איסור הנאה במידי דאכילה הוא דלא יאכל, ושאר ההנאות הוי מפרטי האיסור, ולהכי ס"ל להר"מ דהלא יאכל היינו דהתורה אסרה הנאת אכילה וה"ה שאר הנאות. ויש לדון דאם אכל ולא נהנה דאינו לוקה, ויבואר להלן.

ונראה דזו גם שיטת הר"מ בפה"מ בכריתות פ"ג מ"ד עי"ש בכל דבריו בנקודה הנפלאה בהא דאסור"ה בבשר וחלב לא חל על חלב דל"ח מוסיף, דרק אם חל קודם מוסיף על האיסור אכילה

חל על האסור, וכיון דלא חל על האסור אכילה לא חל על האסור. ונראה דגם בפה"מ אויל הר"מ בשיטתו דהוי איסור אחד, וכוונת הר"מ היא דכיון דבאיסור אכילה גדרו הוא דנאסרה הנאת אכילה, א"כ מה שמוסיף בב"ח עוד פרט של שאר הנאות דגם הן אסורות, זה לא חשיב מוסיף כיון דבלא"ה הוא אסור בהנאת אכילה, ותוספת סוגי הנאה ל"ה מוסיף. וגם לענין בב"ח, אף דלא כתי' בתורה אכילה והוי רבוי מיוחד בלא תבשל אחד איסור אכילה ואיסור הנאה, מ"מ אהדריה קרא לדינא דרבי אבהו דלא יאכל הוי אסור, כמפורש בר"מ בפה"מ שם שכ' על בב"ח דנאסר מדינא דרבי אבהו. וראה עוד מה שביארתי בזה בספרי משא יד ח"ב (פרשת משפטים עמוד מח ולהלן).



### ביאור שיטת הר"מ דאינו לוקה על הנאה

ונראה לבאר את דברי המגיד משנה הנ"ל שכ' בהא דהר"מ ס"ל דעל אסור ליכא מלקות דהוי שלא כדרך והוי כחצי שיעור דאסור ואינו לוקה, דמש"כ המ"מ דהוי כחצי שיעור, אינו לדוגמא בעלמא של איסור בלי מלקות, אלא הכוונה היא כדוגמת מש"כ הר"מ בהל' מאכ"א פ"ג ה"ו לענין איסור יוצא ממאכ"א דאינו לוקה והוי כחצי שיעור. ובודאי שם הכוונה היא דכמו דחצי שיעור בכמות של חצי מכזית אסור, ה"נ חצי שיעור באיכות אסור ואינו לוקה, וכוונת הר"מ לומר דבאוכל גוף האיסור לוקה ולא ביוצא ממנו, דהוא אינו גוף האיסור וזהו כחצי שיעור מהאיסור עצמו ולהכי אינו לוקה. ועד"ז נראה בכוונת המ"מ כאן, דס"ל להר"מ דלענין אסור הנאה, דכיון דהתורה אסרה כל ההנאות ובכללן הנאת אכילה, והאכילה היא הנאה המצוייה במאכל, כלשון הרע"א בסוגין, ובמידי דמאכל אכילתו היא עיקר הנאות, ובשאר הנאות הוי טפל לו, א"כ שאר הנאות הוי שלא כדרך, דההנאה גרידא מדבר של אכילה ל"ה ההנאה הגמורה של הדבר, וזה הוי כחצי שיעור באיכות של הדבר דאינו אוכל ממנו כשיעור השלם, וה"נ בנהנה ל"ה צורת הנאה מושלמת, אלא נהנה ממנו במקצת, וזהו כחצי שיעור, ובוה ס"ל להר"מ דאינו לוקה. ונראה דזהו שהסמיק הר"מ דין זה להלכה הקודמת שבה הביא את דינא דרבי אבהו, לאורויי דגם היכא דנא' רק איסור אכילה גדרו הוא הנאת אכילה, והיכא דגם נאסר בהנאה גדרו הוא דנאסרו גם שאר הנאות, ולהכי ס"ל להר"מ דבמידי דאכילה, לענין אם נהנה לא חשיב הנאה מושלמת כיון דהוא לא אכל, ולכן אינו לוקה דהוי כחצי שיעור.

ולפ"ז יוצא חידוש, דבכלאי הכרם ובשר בחלב דאסורים גם באכלן שלא כדרך אכילה, דצריך להיות הדין דעל הנאתן ילקו, וכן אכן נקט בשפ"א בפסחים שם, ויבואר להלן.

[ולהמבואר בשי' הר"מ דהוי איסור אחד והתורה אסרה הנאת אכילה וה"ה שאר הנאות, יש לדון במש"כ המשנ"ל בהל' יסוה"ת שם בטעם הר"מ דס"ל דעל הנאה אין לוקין, דהטעם הוא דאין איסורו מפורש בתורה, ע"כ. אכן, אם נימא דהוי איסור אחד של הנאת אכילה, ל"ש לומר כדבריו דמה"ט רק על הנאה אין לוקין ועל אכילה לוקין, דהרי אכילה אסורה מחמת הנאת האכילה, ואם האכילה מפורשת גם ההנאה מפורשת, וא"כ או דבתרוייהו ילקו או דבתרוייהו לא ילקו, מכיוון דכוונת התורה היא לאסור את כל ההנאות, ובכללן את הנאת אכילה. ומוכרח

בר"מ דהטעם דאין לוקין הוא כהבנת המ"מ הנ"ל, דהוי שלא כדרך וכחצי שיעור כיון דעיקרו הוא הנאת אכילה וכמש"נ].

והנה הרע"א (בשו"ת קמא סימן קצ, שציינתי בריש דברינו) הסתפק לגבי שיעור אסו"ה אם שיעור בכזית או בפרוטה או בכל שהו, וכן הסתפק בזה הצ"ח בסוגיין, וכבר הביא המאירי בנדרים בתחילת פרק רביעי שתי שיטות בזה. ונראה לי דהדבר תלוי בחקירה זו - דאם אכילה והנאה הוי ב' איסורין שפיר שייך לחלק בשיעוריהן, אך אם האיסור הוא הנאת אכילה ושאר הנאות, א"כ הוי חדא שיעורא, שהרי איסור אחד הוא.

ויש להעיר, דבאוכל פחות מכזית יתחייב מדין נהנה להנך שיטות דס"ל דבהנאה אין שיעור, ולעיל פירשתי בזה את דברי הקרית ספר לענין איסור חצי שיעור חמץ. אך צ"ע דלהנך שיטות דס"ל דבאסורי הנאה לוקין עליו, א"כ אם נאמר דגם בכל שהוא איכא מלקות, או להנך שיטות דס"ל דשיעור הנאה הוא בפרוטה, באוכל בפחות מכזית ילקה מדין אסור הנאה שהרי נהנה ממאכל אסור. וצ"ל דבכל זאת ס"ל דאינו נחשב לאכילה בפחות מכזית, וכיון דגדר האיסור הוא הנאת אכילה, בעי שתהא אכילה, ואם בפחות מכזית ל"ה אכילה ממילא ל"ש חיוב נהנה. אלא דיקשה איפכא, היכא דאכל כזית ואין בזה הנאה של פרוטה דלא ילקה כיון דחיוב האכילה הוא משום הנאה הוא ובעי' בהנאה ש"פ.

והנה הר"מ בהקדמה למאכ"א (בפרט י"ד) כתב הלשון "שלא ליהנות משור הנסקל", אף דעל כל האסורים באכילה ובהנאה כערלה וכלאי הכרם כ' שלא יאכל, ועמד בזה הצ"ח (להלן כד:). ונשאר בצ"ע, וכן העיר בזה בזכר יצחק (ח"ב סימן מא) עי' בתירוץ. ובספרי משא יד שם (עמוד ג) ביארתי דלענין שוה"נ עיקר האיסור הוי הנאה, דהרי האכילה בלא"ה אסורה משום נבילה, וזו קושיית הגמ' ומשני בשחטו לאחר שנגמר דינו. ובלשון הר"מ מאכ"א שם פ"ד הכ"ב גבי שוה"נ מדוקדק דהוא מפרש את תרוץ הגמ' באופ"א, דלאו דוקא מיירי בשחטו אלא דהוי גילוי דהקרא מיירי על אסו"ה, דבאכילה בלא"ה אסור. וגם לישנא דהר"מ שונה בזה מכל שאר מאכ"א, דלגבי שוה"נ התחיל באיסור הנאה, וצ"ב. ונראה לחדש דהנה בגמ' מרבי' דבשוה"נ אסורה הנאת עורו, ולדברינו הנ"ל דמש"כ הר"מ דעל הנאה אין מלקות הוא משום דבמידי דאכילה ההנאה חשיבא שלא כדרך, כדברי המ"מ. א"כ י"ל דלגבי עורו של שוה"נ, דאינו עומד לאכילה, שפיר י"ל 'לא יאכל' היינו לא ינה, וההנאה היא כדרכו וממילא ילקה על הנאתו. וזהו שכ' הר"מ באזהרה שלא ינה בשוה"נ. ואף דבלשון הר"מ במאכ"א שם מבואר דבשוה"נ באכלו לוקה, ומשמע דעל הנאתו אינו לוקה, וכמו שהעיר בצל"ח כד:; אך לענין הנאה מעורו דשוה"נ נראה דלוקה, וכמש"כ. ומדויק כן היטב בלשון הר"מ שם שכ' כל מאכל וכו' היינו דרק במאכל היכא דנהנה אינו לוקה וכמש"כ.

ומצאתי לפרי מגדים בספרו שושנת העמקים (כלל ט) שכ' להדי' כדברינו, דלמ"ד דגיד אסור בהנאה לקי על הנאה, דל"ש טעם המ"מ, דאדרבא גיד הנשה הנאה ידידה הוה דרך הנאה יותר מאכילה דעץ הוא וכו' עכ"ל. ומפורש כמש"כ. וכ"כ המנ"ח במצוה ג לענין גיד, והביא שכ"כ הפרמ"ג ביו"ד בסימן סה סק"א, ואכן הפרמ"ג שם כ' להדי' מה"ט דבאינו ראוי לאכילה ההנאה הוי כדרך שהרי עומד להנאה. וכ"נ בצל"ח (כד:). שכ' להדי' דבאינו ראוי לאכילה לוקה על

הנאות, והביאו המנ"ח שם [ובירושלמי בפרקין אי' דלוקה על הנאת ערלה, ואולי קאי על קליפי ערלה, דאינם ראויים לאכילה]. ובמשנ"ל בפ"ד מהל' אבל כ' להסתפק באוכל מאכ"א שנפסד מאכילת אדם דאפשר דאין איסור בהנאות, דכל דל"ש איסור עיקר של הנאת אכילה ליכא איסור הנאה. וצ"ל בכוונת המשנ"ל דזה שאני מעור שוה"נ וקליפי ערלה, דמעיקרא ל"ה חזי לאכילה ולהכי מרבי' אסו"ה. עכ"פ המנ"ח שם הביא את דבריו והסיק איפכא דהיכא דלא חזי לאכילה אם נהנה לוקה על הנאות, וכמש"נ.

ובחינוך במצוה קיג (ד"ה ואע"פ), העיר כהערת הר"מ בסה"מ (קפו) על בב"ח שנמנה אכילה והנאה לשני לאוין, אך תרוצו שונה וז"ל: "כי התורה תוציא כל ההנאות דרך כלל בלשון אכילה לפי שהיא הנאה תמידית לאדם וצריך אליה וכענין שכתוב ויחזו את האלקים ויאכלו וישתו שיכנה ההנאה לאכילה" עכ"ל. ובמושכל ראשון כוונתו כדברי הר"מ, דאכילה אסורה מחמת הנאה והיא עיקר ההנאה במידי דאכילה, אך בעיון נוסף נראה דהחינוך חולק על הר"מ. והיינו דלהר"מ 'לא תאכל' הוי אזהרה לאכילה מחמת הנאה וה"ה שאר הנאות, ולהכי הוי לאו אחד, אבל החינוך הלא הביא סיוע מויחזו את האלקים ויאכלו וישתו, דהתם ל"ה אכילה אלא הנאה גרידא [היינו כפי' התרגום אונקלוס סו"פ משפטים דלא אכלו אלא נהנו כאילו אכלו, וכ"ה במד"ר שם, ודלא כפרש"י דאכלו ממש וזה חטאם דראו האלקים מתוך אכילה, ורש"י כ' דזה לא כתרגום, וע"ע רמב"ן ואוה"ח שם]. והיינו דהתורה קראה להנאה אכילה, וא"כ לישנא דקרא דלא תאכל הוי מעיקרא אזהרה להנאה. ונ"מ בזה, דהנה הר"מ כתב דעל הנאה ליכא מלקות ונתבאר הטעם דחשיב שלא כדרך וכו', אבל החינוך שם בסוף המצוה כתב דבנהנה, כגון שמכר בב"ח, אינו לוקה לפי שאפשר להנאה בלי מעשה. ונראה דהחינוך אויל לשיטתו, ד-"לא תאכל" דכתיב בתורה היינו לא תהנה, אבל אם "לא תאכל" הוא אזהרה על אכילה, שהיא עיקר ההנאה במידי דמאכל ע"י אכילה, הרי כל אכילה יש בה מעשה, ול"ש דברי החינוך, ולכן הר"מ לשיטתו כ' דאין לוקין מטעם אחר, וכהבנת המ"מ דחשיב שלא כדרך, וכמש"נ.

והנה הירושלמי בפסחים ריש פרק כל שעה מביא את הקושיא מאיסור חדש, דנאמר בו לא יאכל ואין בו איסור הנאה, ומתרץ דהטעם הוא מפני דהוא איסור לזמן. והבבלי לא ס"ל להך תירוצא. ונראה דהירושלמי ס"ל דהנאה ואכילה הוי שני איסורין, וילפי' מנבילה לאסור גם בהנאה, ובזה אמרי' דבאסור לזמן לא ילפי' מנבילה. משא"כ אם הוי איסור אחד של הנאת אכילה ושאר הנאות, ה"נ באיסור לזמן כמו דאסור בהנאת אכילה ה"נ אסור בשאר הנאות. ומתאימים הדברים לשיטת הירושלמי, דבדינא דרב אבהו נקט לשון אחר מהבבלי, עי"ש הלשון "אתה תופש איסור הנאה כאיסור אכילה" והיינו דהוי ילפוטא לאסור גם בהנאה. וגדולי האחרונים נקטו דהר"מ אויל בשיטת הירושלמי דבאסור"ה לזמן ליכא דינא דר"א, ולהכי השמיט הר"מ במאכ"א פ"ח הט"ו את איסורי חדש תרומה ונוזיר. והסברא בזה היא כדברי הגר"א בירו' בערלה פ"ג דהנך קילא איסורא, ומה"ט כ' האו"ש דלענין חמץ הביא הר"מ המקור לאסור"ה מקרא דחוקיה כיון דס"ל דחמץ הוי איסור לזמן דמותר מהתורה אחר הפסח ותו ליכא בזה דינא דרבי אבהו. אכן, לפי המבואר הרי דברי הירושלמי שייכי רק אם אכילה והנאה הוי ב' איסורין, אבל אם גדר האיסור הוא הנאת אכילה ל"ש לחלק כן, דהרי קרא דלא יאכל היינו הנאת

אכילה ואיך תימא דבאסו"ה לזמן פי' הקרא הוא באופ"א. ועכ"פ לפי המבואר בדעת הר"מ דאכילה והנאה הוי איסור אחד ל"ש לומר דהר"מ יסבור בזה כירושלמי [וצ"ל באופ"א בהא דהביא לענין חמץ קרא דחזקיה, ואולי דיהא בזה נ"מ לענין מלקות, וכדברי השפ"א בפסחים שם הנ"ל].



### אסורי אכילה והנאה שלא כדרך

ובעיקר דברי המ"מ הנ"ל שכ' הטעם דאין לוקין על הנאה דכל דבר הראוי באכילה אין דרך הנאתו אלא דרך אכילה כתקנו וכו' ולפי זה הוי איסור הנאה כדין חצי שיעור שאסור מה"ת ואין לוקין עליו עכ"ל. וצ"ב אמאי חשיב שלא כדרך דהא לגבי ההנאה הוי כדרכו, ואם חשיב שלא כדרך א"כ יהא אסור רק מדרבנן כמו בכל שלא כדרך הנאה, ואילו הכא בהנאה איכא איסור תורה אלא שאינו לוקה. ובלח"מ שם הרגיש בזה, ולעיל נתבאר בדברי המ"מ דהר"מ לשיטתו בדינא דרבי אבהו דהוי איסור אחד דגלי לן קרא דלא יאכל דהתורה אסרה כל הנאות ובמידי דאכילה אסרה תורה הנאת אכילה וה"ה שאר הנאות, ומה שאמרה תורה לא יאכל היינו דעיקר האיסור הוא הנאת אכילה.

ונ"ל עוד בזה, ונקדים סוגית הגמ' בפסחים כד: על שלא כדרך אכילתו, דכ' הרמב"ם פי"ד ממאכ"א ה"י עד שיאכל דרך הנאה. וצ"ב על לשון הר"מ דהול"ל עד שיאכל דרך אכילה, ובגמ' איכא ב' לשונות בדין שלא כדרך אכילה ושלא כדרך הנאה, ולל"ק הפטור הוא רק באוכל חלב חי, ולל"ב פטור גם בהניח ע"ג מכתו וכ"ש באוכל וכו'. ורבינו דוד שם פי' דהמחלוקת היא אם ילפי' אסו"ה מאכילה, ולל"ק רק באסורי אכילה נאמר היתר דשלא כדרך, משא"כ באסורי הנאה, וכ"ה בר"ן דלל"ב כי היכי דאכילה שלכ"ד לא מקרי' אכילה ה"נ הנאה שלכ"ד לא מקרי' הנאה. ומוכח מדבריהם דהוי ב' איסורין- איסור אכילה ואיסור הנאה. ואזיל הר"ן לשיטתו דס"ל כן לעיל כא: על קו' התוס' דיהנה מחמץ יהא בכרת עי"ש. עכ"פ מבואר דשתי הלשונות פליגי אם דוקא באכילה, דבעי' מעשה אכילה, נאמר פטור דשלא כדרך, וכך ס"ל לל"ק, משא"כ בהנאה דכל היכא דבמציאות אית ליה הנאה חייב, ולל"ב ס"ל דגם בהנאה נאמר פטור זה, מפני דגדרו של אסו"ה הוא איסור לקיחת ההנאה מהחפצא האסור בהנאה [ומוכרח כן בסוגיא להלן, דשייך פטור אינו מתכוין בהנאה]. וממילא בשלכד"ה ל"ח לקיחת הנאה מהדבר, מכיוון דאינו עומד לכך. עכ"פ לפ"ו נחא הדגשת הר"מ דאכל דרך הנייה, והיינו דהחידוש הוא דהר"מ פוסק כל"ב, דגם בהנאה יש פטור דשלא כדרך. ועוד נראה דהרמב"ם לשיטתו, דנתבאר לעיל דס"ל דאכילה והנאה חד איסורא הוא, דהתורה אסרה הנאת אכילה, וא"כ באכל ולא נהנה מידי ה"נ יהא פטור, וזש"כ הר"מ דבאכל חייב דוקא אם נהנה דרך הנאה.

ובדברי גדולי האחרונים מבואר דב' הלשונות ס"ל דגם בהנאה יש פטור דשלא כדרך ומח' הלשונות היא בענין אחר. ראה במשנ"ל בהל' יסוה"ת פ"ה וברש"ש וצל"ח לפנינו דפליגי בגדר שלכד"א ושלא כדרך הנאה, והיינו דל"ק ס"ל דה"ד באכל חלב חי דהוי שלכד"א בחפצא דאכלו שלא כדרכו, אבל בהניח את החלב לרפואה הרי כעת לגביו הוי כדרכו, דנהנה בכך, שפיר י"ל דזה חשיב כדרך. והנה הגמ' נקטה שלא כדרך באוכל חלב חי, והר"מ בהל' מאכ"א

הוסיף עוד כמה דוגמאות- שאכל חלב רותח עד שנכווה גרונו, וכן שהניח סם מריר או שנסרח וכו'. ואולי ס"ל דבלא"ה חשיב כדרך אלא דלא השתמש כפי מה שאפשר, ורק בנכווה גרונו או שנסרח חשיב שלא כדרך, דבזה חשיב דבחפצא ל"ה אכילה [וצ"ל דמ"מ איכא הנאת מעי, דאי לאו הכי איך יתחייב בכלאי הכרם, הלא לשיטת הר"מ בעי' אכילה דאית ביה הנאה, מכיוון דאיסור אכילה הוא הנאה ממין האכילה, וכמש"נ לעיל. ומלשון הר"מ שם מבואר דגם בכה"כ אם נסרח לא יהא חייב, דהוי נבלה שאינה ראויה לגר]. ולהמבואר נמצא דב' הלשונות פליגי בדין אסור"ה שלא כדרך, מה נחשב שלא כדרך. ועי' ברש"ש שגם כתב עד"ז דאוכל חלב חי גרע, דהוי שלא כדרך בעצמותו דהיא השתמשות גרועה, משא"כ בהניח חלב ע"ג מכתו וכיצא היא השתמשות טובה, וכן במיץ רמונים וכו', ולדבריו אין המח' בלשונות בין אכילה להנאה אלא על אופן השלא כדרך, ומשכח"ל שלא כדרך גרוע בין באכילה ובין בהנאה וכמש"נ.

והנה המ"מ הנ"ל בפ"ח ממאכ"א שכ' דלהכי להר"מ אין לוקין על הנאה דבמידי דאכילה ההנאה הוי שלא כדרך והו"ל כח"ש, צ"ע בתרתי. חדא, דהרי בשלכד"א דעת רוב הראשונים דהוא אסור רק מדרבנן, וא"כ בנהנה במידי דאכילה דאמנם אינו לוקה אבל הוא אסור מהתורה, והא מכיוון דהוי שלא כדרך נימא דאסור מדרבנן, וכה"ק הלח"מ שם כמובא לעיל. עוד צ"ע על דברי המ"מ משה"ק ביד דוד סוף הל' אישות, דא"כ בכלאי הכרם דאסור שלכד"א, נימא דלוקה גם על הנאה, ובר"מ מפורש דהוא לוקה בהם רק על אכילה שלא כדרך. וכבר הרגיש בזה הרע"א כאן, כמו שהביא בנו הרש"א המובא בחי' רע"א בסוגיין, דהרע"א הק' דבכה"כ ילקה על הנאתו עי"ש.

ונראה לחדש בזה, דגוונא דהמ"מ דכל הנאה הוי שלא כדרך, אף דמחד גיסא לגביו הוי הנאה כדרך, ורק מצד החפצא כיון דהוא עומד לאכילה חשיב ההנאה שלא כדרך, ובזה שפיר י"ל דמש"ה אסור מהתורה. ואכן כבר כתב כן בלח"מ במאכ"א פ"ח, דודאי לא הוי כי התם דהוי שלא כדרך הנאה ממש ומותר מהתורה, אבל כאן שאני דמ"מ הנאתו הנאה גמורה היא אלא דל"ה דרך הנאה כתיקונו. וביאור דברי הלח"מ נראה דבאכל חלב חי, דהוי אכילה גרועה בעצמותה, ה"נ אסור רק מדרבנן, וכמ"כ בכל הדוגמאות שכ' הר"מ בשלא כדרך, כגון שעירב עם דבר מר או שנסרח, דבזה הוי בחפצא שלא כדרך אסור רק מדרבנן, וזה נחשב שלא כדרך "גמור", אבל בנידון המ"מ ברמב"ם בנהנה מדבר הראוי לאכילה, אף דחשיב שלא כדרך אסור מהתורה, כיון דנהנה הנאה גמורה ורק דאינו נהנה כל הנאה השייכת בו שהיא במידי דאכילה הנאת אכילה ולזה חשיב שלא כדרך, אבל מ"מ אסור מהתורה ויסודו דהוי כח"ש באיכות, וכמש"נ לעיל.

וראיתי בארחות חיים (הל' יין נסך סימן ד [הו"ד בשיטות קמאי כאן]), שכ' לגבי ערלה ברבינא דשייף לברתיה דאסור מהתורה כחצי שעור והתירו לחולה וכו'. ומבואר כנ"ל, דהיכא דהוי שלא כדרך מצד לקיחת הנאה שלא כדרך, בזה אסור מהתורה והוי כח"ש היינו ח"ש באיכות, ודומה לדוגמת המ"מ דבמידי דאכילה בנהנה חשיב שלא כדרך אך אסור מהתורה, וכמש"נ.

ונראה להוכיח כן מדברי החינוך הנ"ל גבי בב"ח (סוף מצוה ק"ג) שכ' דבנהנה בב"ח אינו לוקה לפי שאפשר להנאה בלי מעשה, והוסיף החינוך דאפילו סך ממנו אפשר דלא לקי לפי שהוא

שלא כדרך הנאתו שאינו עשוי לסוף ויש לדון בו ג"כ שילקה עכ"ל. וצ"ע, דהא בב"ח חייב גם בשלא כדרך, ומוכרח דהך שלכד"א של לקיחת הנאה ע"י סיכה גרע טפי, וכמש"נ.

ובעיקר דברי המגיד משנה הנו' עי' בס' המפתח על הר"מ שם, שצינו לדברי האור חדש והנצי"ב בהעמ"ש פ' ויקרא (שאילתא עה אות א), שכ' דלדברי המ"מ יהא נ"מ, דלר"ש דס"ל במסכת שבועות ר"פ שבועת שתיים דבמאכ"א כל שהו למלקות, ה"נ לוקה על הנאה. והיינו דהרי המ"מ כתב שהטעם דאינו לוקה על הנאה דהוי שלא כדרך ושוב הוי כחצי שיעור, וא"כ לר"ש התנא דס"ל דכל שהו למלקות, ה"נ יהא לוקה על הנאה, ואולי ה"נ יהא לוקה באכל שלא כדרך. אולם, לדבריהם צע"ג, דא"כ לרע"א והצל"ח שהסתפקו לומר דבהנאה החיוב בכל שהו דאסור, א"כ ה"נ יהא אסור להנות מהתורה בשלא כדרך, ואיך מותר להנות באסור"ה שלא כדרך הנאה. ומוכח דל"ש אהדדי, ואין כוונת המ"מ כמו שהבינו בפשוטו, דהך שלא כדרך הוי כחצי שיעור, אלא הוי בגדר ראי' דלקיחת הנאה במידי דאכילה באופן שלא ע"י אכילה הוי ח"ש באיכות, ולהכי אינו לוקה. וא"כ גם היכא דח"ש אסור, ואפי' אם דינו דלוקה בכל שהו, היינו דלא בעי שיעורא, אבל אם נהנה במידי דאכילה שלא בדרך אכילה הוי ח"ש באיכות ובוה ל"ח לקיחת הנאת אכילה ולהכי אינו לוקה. וכיו"ב כתב בארחות חיים הנו"ל לגבי ערלה ברבינא דשייף לברתיה כה: דאסור מהתורה כחצי שיעור והתירו לחולה וכו', ומבואר דהיכא דהשלא כדרך מצד לקיחת הנאה שלא כדרך בזה אסור מהתורה והוי כח"ש היינו ח"ש באיכות, ולכן פשוט הוא דלא כדברי האור חדש והנצי"ב.



### האם בכלאי הכרם איסור אכילתו הוא רק בכזית

והנה מצינו כיו"ב באופן הפוך, והיינו דיש לחקור לענין כלאי הכרם דלא נאמר בהם לשון אכילה, ולכן הם אסורים גם שלא כדרך אכילה, אם נימא דמ"מ שיעור איסורן הוא בכזית, או דנימא דכיון דאסורין בשלא כדרך ה"נ אסורין בכל שהו, ומצאתי בפרמ"ג בספרו גינת ורדים בכלל נח שכ' דאיסורן בכזית [והיינו משום דכך נאמרה הלכה דאין לוקין על פחות מכזית, דל"ל חשיבות אכילה]. אמנם, בבנין ציון [לערל"נ] (ח"ב סימן פג) הביא מהשאגת אריה בכ"י שהסתפק אם כלאי הכרם צריך כזית, והביא שבנו של השאג"א, הגאון רבי אשר זצ"ל, נצטער איך העלים עין ממשנה במעילה יח. דקתני דהערלה וכלאים מצטרפים, ואי כלאי הכרם בכל שהו ל"ל לאיצטרופי, והבנין ציון השיב לו דאין מזה ראייה דהרי ודאי דאי אמרי' דשני איסורים מצטרפין לכזית ללקות עליו אין חילוק מאיזה לאו מתרין בו אם משום ערלה אם משום כלאים כיון דכל אחד מצטרף עם האחר להשלים שיעורו, וכיון דערלה חייב רק על כזית להכי אפי' נימא דכלאי הכרם בכל שהו, מ"מ שייך שערלה וכלאי הכרם מצטרפים שיש נפקותא בשהתרו בו משום ערלה שלוקין אף שערלה לבד ליכא כזית ורק ע"י צירוף כ"כ נשלם השעור ומשום כלאי הכרם לא חייב כיון שלא התרו עליו, ושמח לדברי עכ"ל. והערל"נ נקט דהיכא דהוי רוב ערלה ומיעוט כלאי הכרם דאם מתרים בו על ערלה חייב משום ערלה, אף דליכא כזית ערלה. וכדבריו מבואר ברש"י מעילה יז: גבי נותר ופיגול, שכ' רש"י דאזלי' בתר רוב ואם יש רוב נותר ההתראה היא משום נותר ואם יש רוב פגול ההתראה היא משום פגול ובמחצה על מחצה חייב

משום שניהם. וביאר התוי"ט דהכוונה היא דמהני התראה על שניהם, והקר"א שם העיר דהצירוף הוא לענין לאו דלא תאכל כל תועבה, וכן בפגול ונותר הצירוף הוא לענין לאו דכל שבקדש פסול, אבל ודאי לא תהני התראה לחייב על ערלה היכא דהוי רק רוב ערלה. וכיו"ב כ' השפ"א במעילה שם, וע"ע בתוס' זבחים עח, א (ד"ה הפיגול), וא"כ אודא ליה תרוץ הערל"נ. אכן, עפ"י הקר"א הנז' י"ל בפשיטות דמתני' אשמעי' דבאיכא רוב כזית ערלה מצטרף כלאי הכרם לכזית לענין לעבור על לאו דלא תאכל כל תועבה. ואף דבלא"ה יהא חייב מצד כלאי הכרם, תהיה נ"מ בהתירו בו על לאו דלא תאכל כל תועבה דמצטרף כלאי הכרם לכזית ערלה, דלגבי הך לאו גם בכה"כ בעי כזית דבהך לאו כתי' לשון אכילה ושפיר קתני דערלה וכה"כ מצטרפין לכזית ללקות על לאו דלא תאכל כל תועבה.

ובעיקר החקירה, לפלא הוא שהאחרונים הנ"ל לא הזכירו דמפורש ברמב"ם בהל' מאכ"א פ"י ה"ז "והאוכל כזית מכלאי הכרם כו' לוקה מן התורה כו'". ובכס"מ כ' דהמקור הוא בפרק כל שעה דף כה, ובמפתח הביאו דתמהו האחרונים דבפ' כל שעה ליתא, והצ"פ הביא שהמקור הוא מהך מתני' במעילה דערלה וכה"כ מצטרפין. וברדב"ז על הר"מ שם כתב: "והאוכל כזית אע"ג שלא נזכר בכתוב איסור אכילה אין לך דבר שהוא אסור בהנאה שלא יהיה אסור באכילה שאין לך הנאה גדולה מזו", עכ"ל הרדב"ז. ומבואר כדברינו דהוי סברא דבעי' כזית משום דהנאת אכילה היא בכזית, וגם בכה"כ אף דלא כתיב לשון אכילה בתורה כדי ללמד דחייב גם שלכד"א. אמנם, האיסור הוא אכילה והנאת אכילה וכמש"כ הר"מ בסה"מ הוהרינו מלאכול כה"כ וכו', ולהכי חייב בכזית. ודבריו מסייעים לרע"א, דבדינא דרבי אבהו התורה אסרה הנאת אכילה ושאר הנאות.

ומצאתי גם בכפתור ופרח (פרק נח) שכ' גבי כלאי הכרם דהאוכל ממנו "כזית" כו', וכ"ה בתשובות הר"מ סימן רכ לתלמידו רבינו אפרים, וכ"ה להדי' בתורא"ש בנוזיר לח., וכ"ה בס' איסור והיתר לרבינו שמואל הובא בשיטות קמאי חולין ק עי"ש. אמנם, רבינו מנוח בהל' חו"מ פ"א ה"ז כ' דהיכא דלא כתי' אכילה ככלאי הכרם ובב"ח חייב בכל שהו, אך סיים דבר"מ מפורש גבי כה"כ ובב"ח דלוקה בכזית.



### ביאור המהרש"ל דלרבי שמעון דאיסור אכילה בכל שהו חייב בשלכד"א

במהרש"ל בשבועות כג: על דברי התוס' שם כתב חידוש גדול, דלרבי שמעון התנא דס"ל שם בר"פ שבועות שתיים דכל שהו למלקות ולא אמרו כזית אלא לענין כרת וקרבן, דה"נ ס"ל דכיון דחייב בכל שהו ה"נ חייב בשלא כדרך הנאתו. והדברים צ"ב, דאף דלר"ש חייב בכל שהו אבל בשלא כדרך גרע, והרי חזינן בכל אסורי הנאה דלהרבה אחרונים חייב בכל שהו, ובכל זאת יש בהם פטור דשלא כדרך הנאה. והמהרש"א בשבועות שם הקשה דלר' יוחנן ביומא עד ס"ל דחצי שיעור אסור מהתורה ושלא כדרך הנאתו אינו אסור אלא מדרבנן, ואפשר משום קושיא זו סיים מהרש"ל בדבריו וצריך עיון עכ"ל. ובקרני ראם שם כ' דלריטב"א במכות יז דלר"ש בכל שהו מדין אחשבי', וה"נ בשלכד"א, משא"כ לר' יוחנן דח"ש אסור משום דחזי לאיצטרופי ל"ש



זה לשלא כדרך ע"כ. וכ"כ בשעה"מ יסוה"ת והרע"א לעיל כא: דשאני לר' יוחנן דח"ש אסור רק מצד חזי לצרופי וכו'. והרע"א לשיטתו שכתב בשוב דברי הר"מ פ"א מחו"מ ה"ד דעל ח"ש חמץ איכא קרא דלא יאכל חמץ, והק' הכס"מ דל"ל קרא להכי והא הר"מ פסק כר"י דח"ש אסור בכה"ת דחזי לאיצטרופי. וכ' הרע"א דהנ"מ היא דאסור גם בסוף הפסח דליכא חל"א, אלא דא"כ יקשה לרע"א לשיטתו דבחמץ בפסח דח"ש אסור מקרא דלא יאכל, שוב תיקשי על המהרש"ל דבחמץ יהא אסור מהתורה גם שלכד"א. ואכן כן כתבו המנ"ח מצוה יט סק"ה המרחשת והדעת תורה סימן תמה ס"ב, אך צ"ע דבר"מ נראה בפ"ה מיסוה"ת ה"ח דבחמץ בפסח בשלכד"א אסור רק מדרבנן. והמקו"ח כ' דמחמת תשבייתו אסור שלכד"א, אולם בתוס' פסחים כה. סוד"ה מה לכלאי הכרם מפורש דחמץ אינו נאסר בשלכד"א. ויש לדון עוד ממש"כ בתוס' בע"ז מג: (ד"ה אמרו לו) להקשות דאמאי מותר בחמץ לזורקו לרוח נימא דהוי מזבל כדאמרי' בע"ז, ותירצו דבחמץ כתיב לא יאכל והלכך אינו אסור אלא כדרך הנאה גמורה אבל בעבודה זרה כתיב לא ידבק בידך מאומה מן החרם ואפילו כל דהו עכ"ל. הרי דנקטו התוס' דאם אסור בכל דהו ה"נ אסור בשלכד"א, עכ"פ מפורש בתוס' דגם בחמץ יש פטור דשלא כדרך.

ונראה דדברי המהרש"ל קיימי רק היכא דהוי שלכד"א מצד האוכל, אבל היכא דהוי בחפצא שלכד"א, כגון באוכל חלב חי או להר"מ דמפרש הסוגיא באוכל חלב שנכווה גרונו, בזה בכל גוונא פטור גם לר"ש דחיובו בכל שהו. ומצאתי בראש יוסף [לפרמ"ג] בסוגיין שכ' כן בתו"ד והוי יודע דשלכד"א שכ' מהרש"ל היינו שאין רגילין לאכלן כך ומ"מ נהנה קצת וכו' משא"כ בנפסד מאוכל אדם.

והנה המשנ"ל פ"ה מיסוה"ת ובה' שבועות פ"ה ה"ה כ' דלמהרש"ל ה"ה בע"ז כיון דכ' הר"מ פ"א ממאכ"א ה"א דביין נסך בכל שהוא לוקה מהתורה, ה"ה דחייב בשלכד"א, וקשה מהר"מ מאכ"א פ"ד ה"א דביין נסך אינו חייב בשלכד"ה ועמד בזה המנ"ח מצוה קיא סק"ג. וע"ע בתוס' להלן כו. (ד"ה שאני) שדנו אם ביין נסך לוקה שלכד"ה משום דלא כתיב בהו לשון אכילה בהדיא, והרי כיון דלוקה ביין נסך בכל שהו ליכא פטור שלא כדרך, והעיר בזה המשנ"ל שם. וכמ"כ יל"ע מבן נח דחייב בכל שהו וכ' המנ"ח מצוה יד דלמהרש"ל ה"נ לוקין אף שלכד"ה, ועי' ברע"א להלן כד: שהוכיח דבאמ"ה בשלא כדרך פטור גם בבן נח. ובמנ"ח במצוה קסג כ' דבבריה דלוקה בכל שהו ה"נ חייב בשלכד"א, וזה ע"ד המהרש"ל דכל היכא דחייב בכל שהו חייב גם בשלכד"א.

ונראה ביאור נחמד במהרש"ל ובזה יתיישב הכל, דאין כוונת המהרש"ל כפשוטו, דאם חייב בכל שהו ה"נ חייב בשלא כדרך, דמאי שייטיה הא מ"מ שלא כדרך גרע, אלא כוונת המהרש"ל היא דדווקא לרבי שמעון דס"ל דלענין קרבן בעי כזית ולגבי מלקות חייב בכל שהו, א"כ מוכח דגם לר"ש השיעור השלם לחיוב הוא כזית, ולכן לקרבן בעי כזית, אלא דס"ל לר"ש דלענין מלקות חייב גם היכא דלא הוי אכילה גמורה. ולהכי בזה דווקא שפיר כ' המהרש"ל דה"ה דחייב בשלכד"א אף דזה אינו אכילה גמורה, דחזינן דלר"ש לוקה אף במה שאינו אכילה גמורה. ולפ"ז נראה לחדש דדברי המהרש"ל ל"ש בכל הדוגמאות הנ"ל, דהנה לענין בן נח דחייב בכל שהו הרי הפי' הוא דבבן נח כל שהו הוי אכילה גמורה, וכן בבריה דהוי בכל שהו

הפי' הוא דמחמת חשיבותו מיקרי אכילה גמורה ושלימה. א"כ שפיר יש לחלק, דמ"מ בשלכד"א דחסר באכילה השלימה ה"נ יהיה פטור, ואינו דומה למה שחייב בהן בכל שהו דזהו שיעורן השלם, וכמ"כ לענין יין נסך, דנתרבה דכל שהו אסור וזהו שיעורו, אבל מ"מ לענין שלכד"א שפיר י"ל דפטור. ובזה מיושב גם מה שהקשיתי, דאם בהנאה השעור בכל שהו איך יש פטור שלא כדרך הנאה, אכן החילוק פשוט, דבהנאה חייב בכל שהו דלא נאמר שיעור מכיוון דגם כל שהו הוי הנאה, אך מ"מ בעי' דרך הנאה, דבזה חשיב לקיחת הנאה מהדבר וכמש"נ.

והנה, המהרש"א הנ"ל הקשה על המהרש"ל מחצי שיעור לר' יוחנן דאסור מהתורה וא"כ יאסר שלכד"א מהתורה, ובשעה"מ יסוה"ת והרע"א לעיל כא: כ' דשאני לר' יוחנן דח"ש אסור רק מצד חזי לצרופי וכו' כדאי' ביומא עד., וקשה דבחמץ בפסח דח"ש אסור מקרא דלא יאכל וכמש"כ הר"מ בפ"א מחו"מ ה"ו, שוב תיקשי דיהא אסור גם שלכד"א. ולדברינו עיקר קו' המהרש"א ליתא, דשפיר יש לחלק דבח"ש לענין איסורא ס"ל לר' יוחנן דליכא דין שיעור כלל, אבל אם יאכל שלכד"א גרע דל"ה אכילה ושפיר מותר מהתורה, ול"ש הכא לנידון המהרש"ל כלל וכמש"נ.



הרב הלל בן שלמה

## תערובת חמץ בערב פסח

מתי הוא ההיתר שלא בזמנו? \* היתר החמץ שלא בזמנו – היתר גמור או רק בששים?  
 \* מדוע יש לחלק בין ימי הפסח לבין הזמן שלפניו? \* האם חמץ הוא דבר שיש לו  
 מתירים? \* האם יש פוסקים האוסרים תערובת חמץ במשהו? \* תערובת יבש ביבש  
 בפסח \* אחרונים המחמירים בתערובת חמץ בערב פסח \* השהיית תערובת חמץ בפסח  
 \* האם מותר לערבב חמץ אחרי פסח ולהתירו?

ידוע, שחמץ בפסח אסור במשהו. אולם מה הדין של חמץ שנמצא בערב פסח – אחרי זמן  
 האיסור? האם גם אז הוא אסור במשהו? כאשר יש לפנינו תערובת ובתוכה חמץ, בערב פסח  
 אחרי חצות – באיזה מקרה התערובת תהיה מותרת, ובאיזה מקרה היא תהיה אסורה?



### מקור הדין בגמרא

בגמרא בפסחים (כט, ב) מופיעה מחלוקת אמוראים בנוגע לדין של תערובת חמץ. שלושה  
 אמוראים מביעים את דעתם (רב, שמואל ורבי יוחנן), ובסוף נאמרת הכרעת ההלכה על ידי רבא,  
 האוסר את החמץ בזמנו במשהו, ומתיר את החמץ שלא בזמנו. הגמרא מבארת כי דברי רבא הם  
 כדעת רבי שמעון, שסובר שלא עוברים על החמץ שלא בזמנו – ובניגוד לדעת רבי יהודה,  
 הסובר שאיסור החמץ הוא מן התורה גם אז.



### השאלות

שתי שאלות לפנינו: א. האם ההגדרה בהכרעתו של רבא "שלא בזמנו" מתייחסת לכלל  
 הזמנים, בין לאחר הפסח ובין קודם אליו – או שמא האיסור נאמר רק על הזמן שאחרי הפסח?  
 ב. מהו ההיתר הנזכר בדברי רבא שלא בזמנו – האם זהו היתר גמור, ביטול ברוב או שמא  
 הכוונה היא שאין זה כמו החמץ בפסח האוסר במשהו, אבל יש צורך בביטול בשישים?



### פרק א'

#### מתי הוא ההיתר "שלא בזמנו"?

לדעת רבי שמעון הנזכרת בברייתא בגמרא (כח, ב), יש חיוב לאו וזכר על החמץ בתוך זמנו,  
 אבל לפני זמנו ולאחר זמנו לא עוברים עליו בשום דבר. זאת, בניגוד לדעת רבי יהודה, הסובר  
 שלפני זמנו ולאחר זמנו עוברים עליו בלאו.

ההגדרה "זמנו" נאמרת כלפי עיקר זמן האיסור של החמץ, והיינו שבעת ימי הפסח, שבהם יש מצות אכילת מצה. כך מבואר בגמרא שם בדעת רבי שמעון, שדווקא בשבעת הימים שלגביהם נאמר שעל היהודי לאכול מצות, יש עליו איסור אכילת חמץ. ניתן להבין מכאן בדעתו, שלפני כניסת יום טוב ראשון של פסח, אין כל איסור באכילת החמץ; והוא הדין אחרי צאת היום טוב האחרון.

אמנם, על פי המבואר בגמרא, רבי שמעון קנס ואסר את החמץ, משום שהיהודי עבר על איסורי בל יראה ובל ימצא – אלא שייתכן לומר, שקנס זה שייך רק אחרי פסח, בחמץ שעבר עליו הפסח, ולא בחמץ שנמצא בערב פסח.



### האם רבא פסק לגמרי כרבי שמעון?

מחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון הובאה בביאור המשנה העוסקת בחמץ שעבר עליו הפסח. אולם, מאחר שההגדרה "שלא בזמנו" הנזכרת בברייתא מתייחסת הן לחמץ שעבר עליו הפסח והן לחמץ קודם הפסח, נראה להבין, שגם דעות האמוראים והכרעת ההלכה של רבא, מתייחסות לשני הזמנים הללו.

הגמרא מבארת את הכרעתו של רבא ואומרת כי דברי רבא הם בהתאם לשיטתו, שהוא קרא לאנשים לקנות חמץ של נכרים אחרי פסח – והיינו, כדעת רבי שמעון, שאין איסור בחמץ שלהם אחרי פסח (ודווקא בחמץ של ישראל יש לגזור בגלל האיסור שהוא עבר בפסח). הגמרא אינה מזכירה בפירוש ששיטת רבא בהכרעתו כרבי שמעון מתייחסת גם לזמן שקודם פסח. מכל מקום, מאחר שאנו רואים שרבא סובר כרבי שמעון, ורבי שמעון מתיר גם קודם הפסח, נראה לכאורה, שפסיקתו מתירה את תערובת החמץ גם קודם לפסח.



### הרי"ף והרו"ה: תערובת חמץ לפני פסח - מותרת

באופן זה נראה להבין את דברי הרי"ף במקום, המביא את דברי רבא בגמרא שם, המעמיד את המשנה המתירה את החמץ של הנכרי אחרי הפסח, כדעת רבי שמעון, שלא עוברים על החמץ בין לפני הפסח ובין לאחריו; ולאחר מכן הוא מביא את דברי רבא לגבי תערובת החמץ שלא בזמנו. כך מדגיש הרו"ה בביאורו על הרי"ף (המאור הקטן) שם. הרו"ה שולל את האפשרות לחלק בין קודם הפסח לאחר הפסח, שהרי אפשרות זו אינה מופיעה בגמרא.



### דעת הראב"ד: חמץ בערב פסח אסור גם לרבי שמעון

הראב"ד בפירושו על הרי"ף (כתוב שם) כותב באופן נחרץ נגד היתר זה של הרו"ה. הראב"ד מסכים עם דברי הרו"ה, שההלכה היא כרבי שמעון גם לפני הפסח, אלא שלדעתו גם לפי רבי שמעון החמץ אסור באכילה באותו הזמן. זאת, משום שיש מצות עשה להשבית אז את החמץ, כפי שנחלקו רבי מאיר ורבי יהודה במשנה בפסחים (א, ד) בשאלה אם מותר לאכול חמץ בשעה

החמישית; ולפי כולם יש מצות השבתה על כל פנים עד חצות, כמבואר בגמרא בפסחים דף ה, א (ולדעתו, מדרבנן יש גם איסור הנאה באותו הזמן; וכן הוא מבאר בהשגה על הרמב"ם חמץ ומצה א, ח). גם התוספות (כח, ב ד"ה רבי שמעון) כותבים בדעת רבי שמעון, שיש איסור אכילת חמץ בערב פסח, בגלל מצות ההשבתה (וכן מבאר המאירי).



### איסור חמץ בערב פסח – מן התורה או מדרבנן?

בירושלמי לפסחים (א, ד) מבוארת מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה, כי רבי יהודה סובר שאיסור החמץ אחרי השעה השישית הוא מן התורה, ואילו רבי מאיר סובר שהוא מדרבנן (ועל כן הוא לא מחמיר לאסור גם בשעה החמישית). לא מופיעה כלל דעה המתירה את אכילת החמץ בזמן זה.

דברים דומים לדברי הראב"ד כותב גם הרמב"ן בספרו על הרי"ף מלחמת ה' בתחילת פסחים (אם כי מדבריו נראה שהוא נוקט בדעת רבי שמעון שהאיסור קודם הפסח הוא רק מדרבנן, וכפי שכתוב בירושלמי בדעת רבי מאיר). נראה, כי לגבי תערובת חמץ לפני הפסח, הראב"ד והרמב"ן יודו לרז"ה, שהתערובת תהיה מותרת, על פי דברי רבי שמעון כמותם הם פוסקים.



### דעת הר"ן: "שלא בזמנו" – רק אחרי פסח

הר"ן בפירושו על הרי"ף שם כותב, כי דברי רבא "בזמנו" מתייחסים גם לזמן שבתוך הפסח עצמו, וגם לזמן שבערב פסח משש שעות ולמעלה. כלומר: כשם שחמץ בפסח אוסר במשהו, כך גם חמץ בערב פסח אוסר במשהו (וכן עולה מדברי הארחות חיים חלק א הלכות חמץ ומצה). זאת, משום שלהבנתו גם לרבי שמעון יש איסור אכילת חמץ בערב פסח משעה שישית, ואיסור זה הוא מן התורה (וכדברי הראב"ד).

כך נראה היה להבין גם מדברי הסמ"ג (לאוין עז) "שלא בזמנו – פירוש: לאחר הפסח", והיינו, ש"זמנו" כולל גם את תוך הפסח וגם את הזמן שלאחריו. אולם, בהמשך דבריו הוא כותב בפירוש כי לפני הפסח השיעור של הביטול הוא בששים. אכן, גם הר"ן בחידושו על פסחים (ל, א) נוטה לומר, שאין להחמיר בתערובת החמץ, וכן הוא הורה למעשה להקל בתשובותיו (נו ו-נט).



### אפשרות: רבי הכריע להחמיר בערב פסח ולהקל אחרי הפסח

כאמור, במשנה בפרק הראשון מופיעה מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה, אם מותר לאכול את החמץ רק בשעה הרביעית או גם בשעה החמישית, ולא נזכרת אפשרות אכילה בשלב מאוחר יותר. דברים אלו מחזקים את ההנחה, שרבי שמעון אכן סובר שאין לאכול בערב פסח אחרי חצות.

אמנם, גם אם נאמר שדעת רבי שמעון היא להתיר את אכילת החמץ כל היום – כפי שסובר הרז"ה בדעתו – מסתבר לומר, כי רבי שערך את המשנה, לא קבל בזה את דעתו; ועל כן הוא נקט כרבי שמעון רק לגבי החמץ שעבר עליו הפסח.



### האם הרמב"ם פסק כרבי יהודה או כרבי שמעון?

הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה (א, ח) פוסק, שיש חיוב מלקות באכילת חמץ בערב פסח אחרי מצות. והיינו, כדעת רבי יהודה. אולם מצד שני הרמב"ם (שם א, ד) פוסק כדעת רבי שמעון, שאיסור חמץ שעבר עליו הפסח הוא איסור מדברי סופרים משום קנס על כך שהיהודי עבר על איסורי בל יראה ובל ימצא.

ייתכן לבאר בדעתו כמו האפשרות שהצענו, כי הוא פסק כפשטי המשניות כמותן סתם רבי – שבערב פסח אין היתר לאכול אחרי חצות, ואחרי פסח יש להקל בתערובת, שזה רק מטעם קנס. ואף על פי שראשונים אחרים רצו לומר כי רבי שמעון עצמו מחמיר בערב פסח (וכפי שנקט הראב"ד, המשיג על הרמב"ם), ייתכן שהרמב"ם סבר, שלשונו "אינו עובר בלא כלום" מלמדת שזה היתר גמור – והמשניות המחמירות בכך הן כדעת רבי יהודה (ואין הכרח לומר שהמחלוקות תלויות אחת בשניה; ומעין זה כותב בדעתו בהגהות מיימוניות שם א, ח).

סיכום: ההיתר הנזכר בדברי רבא לחמץ שלא בזמנו מתייחס לחמץ שעבר עליו הפסח. לגבי חמץ משש שעות ולמעלה – יש מחלוקת בראשונים אם ההיתר מתייחס אליו או לא.



## פרק ב'

### היתר חמץ שלא בזמנו – היתר גמור או רק בששים?

לכאורה נראה להבין מדברי רבא, האומר בצורה חד משמעית לגבי החמץ שלא בזמנו כי הוא מותר, שיש בזה היתר גמור. ואף על פי שלגבי חמץ בזמנו הוא אומר שהוא אסור במשהו, הרי שאם הוא היה רוצה לאסור את החמץ אחרי זמנו בלי ביטול בששים, לא היה עליו לנקוט לשון חד משמעית המתירה.



### ראשונים: מדובר בהיתר גמור

רש"י במקום מדגיש לגבי היתר זה שהוא "אפילו בנותן טעם". כך נראה להבין את דברי הרי"ף הנ"ל, המביא את לשון הגמרא "מותר", וכפי שגם כותב הרז"ה; וכך עולה גם מדברי הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה (א, ה), המתיר תערובת של חמץ שעבר עליו הפסח, ואינו מזכיר צורך בשיעור של ביטול לגבי התערובת.

כך יש ללמוד מדברי הר"ן הנ"ל, אשר להבנתו בדעת רבי שמעון יש איסור עשה בערב פסח, ועל כן באותו הזמן האיסור הוא בנותן טעם, ואילו אחרי הפסח שזו רק גזירת חכמים, יש היתר גמור.



### אפשרות: ההיתר הוא רק בביטול בשישים

הטור (אורח חיים סימן תמז) כותב לגבי תערובת חמץ שעבר עליו הפסח, כי הוא בטל בשישים. הבית יוסף עומד על כך, שהרמב"ם אינו סובר כן, ולשונו "מותר" משתמעת בהיתר גמור – אך בכל אופן בשולחן ערוך (שם סעיף יא) הוא כותב דווקא כלשון הטור, שההיתר הוא בביטול בשישים.

ייתכן להבין, שהיתה לטור גרסה אחרת בגמרא. כך אנו מוצאים שהיתה לרז"ה גרסה אחרת, והוא טוען שבפסח עצמו האיסור הוא בשישים ולא במשהו. בדומה לזה אנו מוצאים בדברי התוספות על מסכת עבודה זרה (סו, ב ד"ה רבא אמר) שהם מזכירים, כי איסור חמץ שלא בזמנו הוא בשישים – בין קודם הפסח ובין לאחר הפסח. אמנם, התוספות כותבים, כי דבריהם הם אפילו לרבי יהודה. נראה להבין בכוונתם, שאפילו לרבי יהודה הסובר שיש איסור לאו שלא בזמנו, בכל אופן האיסור במשהו הוא רק בזמנו. ייתכן לומר, שהשיעור בשישים נאמר לפי רבי יהודה דווקא על שלא בזמנו, כמו כל האיסורים שבתורה.

כך כותב המגן אברהם (תמו, מד) בדעת רבי יהודה, ועל כן הוא שולל את ההבנה של הטור – ולדבריו, פשטות הגמרא וכל הפוסקים מלמדים, שיש בזה היתר גמור. המשנה ברורה מזכיר שכמה מהפוסקים חולקים על הטור, והוא כותב בשם האחרונים, שיש להקל בשעת הדחק ובהפסד מרובה.

המשנה ברורה (תמו, קה) אינו מקבל לגמרי את דברי המגן אברהם, משום שהוא מצא שדברי הטור אינם יחידאים – כפי שהוא מעיר בשער הציון (שם אות קעה). שכן נמצא גם בריטב"א בשם הרא"ה, שבשלא מינו צריך שהטעם יתבטל (והיינו בשישים). מכל מקום נראה, שלגבי מין במינו, הדבר מוסכם על האחרונים, שדי ברוב; וגם בשלא במינו, דעת הטור היא דעה חריגה, ועיקר הדין אינה כמותו.



### כמי פסק הרא"ש?

הרא"ש על פסחים (ב, ה) מביא את ההיתר של רבא על פי רבי שמעון "שלא בזמנו", ונראה להבין, שהמדובר בהיתר גמור. אמנם, בהמשך דבריו הוא כותב לגבי חמץ בערב פסח, שאף על פי שלוקים עליו, מאחר שאין בו איסור כרת, הוא בטל בשישים.

הנחת היסוד הנזכרת בדבריו, שלוקים על החמץ בערב פסח, נראית כמתאימה דווקא לדעת רבי יהודה, האומר שיש לאו באותו הזמן, ולא לדעת רבי שמעון, האומר שלא עוברים עליו. ייתכן שהרא"ש סבר כי בנוגע לזמן שקודם פסח יש לפסוק כדעת רבי יהודה ולא כדעת רבי שמעון (אולי מפני שדעת רבי שמעון אינה נזכרת במשניות הפרק הראשון, וכפי שבארנו).

ובאמת, גם הרמב"ם פוסק כרבי יהודה (חמץ ומצה א, ח), שיש חיוב מלקות על אכילה בערב פסח – ומבאר ההגהות מיימוניות שם בדעתו, כי הוא פסק כרבי יהודה לגבי קודם הפסח (כמובא לעיל בדעתו; וכן הבנת האחרונים בשולחן ערוך, כפי שכותב בשער הציון תמג, א. אכן, כפי שראינו, הראב"ד שם השיג על פסיקה זו, שהרי הפסיקה של רבא היא כרבי שמעון).



### האם הטור סבר כדעת אביו?

הטור כותב, שבערב פסח דינו של החמץ כשאר איסורים. מאחר שלאחר הפסח הטור נוקט, שהאיסור בטל בששים, נראה לומר בדעתו כי הוא פוסק כרבי שמעון לגמרי, ומשמעות ההיתר היא שאין החמץ אוסר במשהו – אך בששים הוא אוסר, בין לאחר הפסח ובין לפניו. דברים אלו יכולים להתאים לדברי אביו הרא"ש על החמץ בערב הפסח, אך לגבי החמץ לאחר הפסח, נראה שדבריו אינם מתאימים לדברי אביו.

אמנם, הטור מבאר שההשוואה לשאר האיסורים בערב פסח האמורה בדבריו, משמעותה היא לפי רש"י, שמין במינו בכל איסורים אוסר במשהו, ושלא במינו בנותן טעם, ואילו לרבינו תם בכל אופן הוא אוסר בנותן טעם. לגבי האיסור אחרי הפסח הטור לא הזכיר את ההשוואה לשאר האיסורים, אך נראה להבין בדעתו, שהוא הדין גם לאחר הפסח, שמחלוקת זו קיימת (אלא שבדרך כלל נוקטים כרבינו תם, שהאיסור הוא בנותן טעם דהיינו בששים; ובכל אופן לרש"י איסור זה קיים בשלא במינו).

סיכום: לפי הטור והשולחן ערוך ההיתר האמור בגמרא בדברי רבא "שלא בזמנו" הוא בששים, אולם הדעה המקובלת בפוסקים היא שמדובר בהיתר גמור.



### פרק ג'

#### מדוע יש לחלק בין ימי הפסח לבין הזמן שלפניו?

ברבים מהראשונים אנו מוצאים כי הם נוקטים, שחמץ בערב פסח אחרי שעה ששית, בטל בששים (והיינו, בנותן טעם). כך הוא בדברי התוספות והרא"ש הנזכרים לעיל, כך מופיע בספר התרומה (איסור והיתר סימן נה), כך מופיע במרדכי על פסחים (סימן תקנד), כך כותב הר"ן בתשובותיו (סימן נז וסימן נט). אלו הם דברי הסמ"ג הנ"ל, כך כותב הסמ"ק (סימן רכב) בשם ריב"א, וכן היא הכרעת הטור והשולחן ערוך (אורח חיים תמז, ב).

בין אם אנו נוקטים, שקודם הפסח נחשב גם כן "זמנו" לגבי האיסור, על פי ההכרעה כרבי שמעון, ובין אם אנחנו מקבלים את דעת רבי יהודה, שקודם זמנו יש איסור לאו – יש לברר, מדוע אנו מחלקים בין ימי הפסח לבין הזמן שקודם אליו לגבי שיעור האיסור.





### חומרת איסור החמץ בפסח

הרא"ש על פסחים (ב, ה) כותב, כי יש להחמיר יותר לגבי הפסח עצמו, שאז איסור האכילה הוא בכרת, לבין הזמן קודם לכן, שהוא רק בלאו. טעם זה מובא ברש"י (כט, ב ד"ה שלא במינו) בביאור דעת רב, הסובר שבכל האיסורים שבתורה במינו הם נאסרים במשהו ושלא במינו בנותן טעם – ובחמץ בפסח יש לאסור שלא במינו אגב מינו.

רש"י עומד על כך, שבאיסורים אחרים כמו חלב ודם גם יש איסור כרת, ושם רב לא גזר – אך כאן ישנה סיבה נוספת להחמיר, משום שאנשים אינם בדלים מן החמץ כל השנה, ויש חשש שהוא יבוא לאכול ממנו. גם הטעם הזה מובא בדברי הרא"ש, במקום אחר (בסוף מסכת עבודה זרה).



### מהי הסיבה העיקרית להחמרה – איסור הכרת או ההיבדלות כל השנה?

לכאורה נראה היה לומר, כי הנפקא מינה בין שני הטעמים היא לגבי החמץ בערב פסח. והיינו, שאם הסיבה היא איסור הכרת, אז גם בערב פסח אין כרת (וכפי שכתב הרא"ש). אולם אם הסיבה היא בגלל שלא בדלים מהחמץ כל השנה, הרי שגם בערב פסח יש להחמיר.

בספר תרומת הדשן (חלק ב סימן קפו) כותב, שהטעם העיקרי הוא הטעם השני – שלא בדלים ממנו כל השנה. מסיבה זו, הוא מחמיר בחמץ נוקשה בפסח, ואוסר אותו במשהו כמו חמץ רגיל (שהרי לא בדלים ממנו כל השנה). לפי הבנה זו נראה היה לומר, כי החמץ בערב פסח אסור במשהו. אולם התרומת הדשן מבאר, שבערב פסח החמץ אסור רק בנותן טעם, משום שאז הוא זמן השבתו וביעורו, ועל כן הדבר נחשב כאילו בדלים ממנו. כדעת התרומת הדשן נוקטים גם הפרי חדש והט"ז (בסוף סימן תמז) לאסור חמץ נוקשה במשהו.



### הטעם שזהו איסור כרת בוודאי אינו הטעם המשני

המגן אברהם (תמז, ה) אינו מקבל את דברי התרומת הדשן ומעיר, כי הסמ"ק כותב, שהחומרה נובעת מצירוף שני הטעמים יחד – גם איסור הכרת וגם מה שלא בדלים ממנו (וכתב כן גם בשם המרדכי, אם כי במרדכי שלפנינו מופיע רק הטעם של כרת). ובאמת, הרא"ש עצמו מביא בפסחים רק את הטעם של איסור הכרת בביאור האיסור בערב פסח (כמובא לעיל), ובוודאי שלשיטתו טעם זה אינו פחות בחשיבותו מהטעם השני. וכן כתב בפירוש קרבן נתנאל על הרא"ש שם, שדברי הרא"ש הללו נעלמו מהתרומת הדשן.



### דין תערובת חמץ נוקשה בפסח

המגן אברהם כותב, כי המהרי"ל במפורש מקל, ומתיר חמץ נוקשה בפסח בששים. המגן אברהם כותב, כי עיקר הדין הוא שחמץ נוקשה אסור רק מדרבנן (כפי שנראה ללמוד מסוגיית הגמרא בפסחים מג, ב), ועל כן ניתן להקל בזה. לדעתו, בעל תרומת הדשן שהחמיר, סבר שחמץ נוקשה

אסור מן התורה. מכל מקום, אף אם איסור זה הוא מן התורה, הרי שלא מדובר באיסור כרת אלא רק באיסור לאו, ועל כן אין הכרח להחמיר כדברי התרומת הדשן. רבים מהאחרונים הסכימו לדברי המגן אברהם (כפי שמביא בשער הציון תמו, יג), והמשנה ברורה (תמו, טו) כותב, שיש לסמוך עליהם בשעת הדחק.

**סיכום:** הכרעת ההלכה, כפי שנוקטים רבים מהראשונים, היא שחמץ בערב פסח בטל בשישים כשאר איסורים. החלוקה בין ערב הפסח לפסח עצמו נובעת מכך שבפסח עצמו האיסור הוא בכרת, וכן משום שיש להיזהר מהחמץ, שלא רגילים להיזהר ממנו בכל השנה. ההבנה הפשוטה היא, שיש צורך בשני הטעמים.

על פי הדברים הללו ניתן להקל בתערובת של חמץ נוקשה בפסח, שאיסורו אינו מן התורה (ואף לסוברים שהוא מן התורה אין בו כרת); אם כי יש מי שמחמיר בזה.



## פרק ד'

### האם חמץ הוא דבר שיש לו מתירים?

הרמב"ם בהלכות מאכלות אסורות (טו, ט) כותב, כי חמץ בפסח אינו בטל בתערובת, משום שאיסורו אינו לעולם, שהרי התערובת מותרת אחרי פסח. לפי דברים אלו נראה לומר לכאורה, כי גם תערובת חמץ בערב הפסח אינה בטלה, שהרי היא תהיה מותרת אחרי הפסח. מדוע אם כן הפסיקה המקובלת היא להקל בביטול החמץ בערב הפסח בשישים?



### מרדכי: דבר החוזר ונאסר – אינו נחשב לדבר שיש לו מתירים

המרדכי על פסחים (רמז תקעג) כותב בשם רבי שמואל מפליזא בשם רבי חיים כ"צ, שלא שייך לומר דבר שיש לו מתירים על דבר שיחזור ויהיה אסור אחרי ההיתר. כדוגמא לדבר הוא נותן את החמץ, שאף על פי שאחרי פסח הוא יהיה מותר, הרי שבשנה הבאה בבוא הפסח הוא ייאסר מחדש. דברים אלו מובאים בהסכמה גם באגודה (פסחים פרק ב סימן לו), באור זרוע (חלק ב, הלכות פסחים סימן רנו) ובהגהות שער דורא (איסור והיתר עד, ג).



### הרמ"א פסק כמרדכי

דברים אלו נפסקים להלכה על ידי הרמ"א בספרו תורת חטאת (עד, ט), תוך שהוא מדגיש, שאין הלכה כמו הרמב"ם. באופן זה יש להבין את דברי הרמ"א ביורה דעה (קב, ד) המביא את דברי המרדכי בסתמא, וכותב על כך "ויש חולקים" (והיינו, שאע"פ שהרמב"ם חולק, בכל אופן ההלכה היא כמו המרדכי). כך גם כותב הביאור הלכה בדעת השולחן ערוך (תמו, ב ד"ה חמץ שנתערב), המשווה את דין החמץ שהתערב בערב פסח, לשאר האיסורים.



### מדוע החמץ אינו דבר שיש לו מתירים?

לכאורה סברה זו להקל אינה ברורה. כי למה אנחנו מחמירים בדבר שיש לו מתירים? רש"י בביצה (ג, ב ד"ה אפילו באלף) מסביר, שמן התורה הולכים אחרי הרוב, אך במקרה שיש לו אפשרות של היתר, חכמים החמירו כדי שהוא יאכל אותו בהיתר. ממילא, מאחר שאפשרות זו קיימת לפנינו בתערובת החמץ, שהרי תערובת חמץ אחרי הפסח מותרת, מה אכפת לנו מה שהוא יחזור וייאסר בעוד שנה? והרי מיד אחרי פסח תהיה לו אפשרות היתר!



### דבר שיש לו מתירים – לא תמיד אסור

במשנה בחלה (ג, י) נאמר, שהטבל אסור כשהוא מעורב במינו, אולם כשהוא מעורב בדבר שאינו מינו, הוא מותר. הטבל הוא דבר שיש לו מתירין, שהרי עתידים להפריש ממנו תרומות ומעשרות – ובכל זאת מתירים אותו כשהוא מעורב שלא במינו. כך מופיע בירושלמי (שביעית ו, ג; נדרים ו, ד), שבדבר שיש בו מתירים, כמו טבל ומעשר שני והקדש וחדש, מין במינו אסור בכלשהו, ושלא במינו אסור בנותן טעם.

כך לומד הרמב"ם בהלכות מאכלות אסורות (טו, יב), שבדבר שיש לו מתירים שנתערב שלא במינו, יש להיתר. זו גם דעת הראב"ד, הכותב בהשגתו שם "משנה שלימה היא". וכך כותב הר"ן על נדרים (נב, א), לגבי מי שנדר מיין מסוים ויין זה נפל לתבשיל, שהוא נאסר בנותן טעם. והיינו, שנדר הוא דבר שיש לו מתירים, שמצוה לאדם להישאל על נדרו – ובכל זאת, שלא במינו הוא מותר בנותן טעם, ולא נאסר לגמרי.



### מהי הסברה לחלק בדבר שיש לו מתירים בין מינו לשאינו מינו?

לכאורה ההיתר האמור אינו מובן. היה נראה, על פי סברת רש"י הנ"ל, שמאחר שהאיסור יהיה מותר אחרי זמן, בין אם הוא התערב עם מינו ובין אם הוא התערב עם דבר שאינו מינו, יש להחמיר ולאוסרו.

הר"ן בביאורו לנדרים שם כותב כי הסיבה שבגללה אנו מחמירים בדבר שיש לו מתירים נובעת מכך שהאיסור אינו כל כך שונה מההיתר, שהרי אף האיסור יחזור להיתרו. אולם, כאשר מדובר על מינים שונים, ההבדל ביניהם מספיק משמעותי בשביל לבטל את האיסור גם אם זה דבר שיש לו היתר לאחר מכן.



### סברת הר"ן לגבי החמץ בפסח

על פי סברה זו ניתן גם להבין את הטעם לשלול את הגדרת תערובת החמץ בפסח, כדבר שיש לו מתירין. אף על פי שהחמץ עתיד להיות מותר אחרי הפסח, מכל מקום, בזמן בו מוגדר לגביו איסור, הוא תמיד יהיה אסור – ועל כן הוא דומה למין שאינו מינו, שמתבטל בתערובת.

באופן זה מבאר הצ"ח (ביצה ד, א) את שיטת המרדכי לגבי החמץ בערב פסח. לדעת הצ"ח, רש"י והר"ן חלוקים באותה מחלוקת בה נחלקו המרדכי והרמב"ם. אכן, ייתכן לומר (בניגוד לדברי הצ"ח), כי אף רש"י יקבל את סברת הר"ן בטעם ההבדל בין מין במינו למין בשאינו מינו – וגם הרמב"ם הפוסק כחלוקה זו יכול לקבלה. ומאחר שהר"ן מביא סברה זו בשביל לבאר את דברי המשנה, ולא הביא אותה כשנויה במחלוקת, מסתבר שיש לראותה כמוסכמת (כל זמן שאין לפנינו חולק מפורש).

בדומה לזה אנו מוצאים בדברי רבינו תם בספר הישר (סימן תש) הכותב, שבתערובת שנימוחה, שהאיסור אינו עוד בעין, כמו תערובת החמץ שלאחר הפסח, אף אם יש לו מתירים הוא בטל (אכן, הרמב"ן והרשב"א בחידושיהם לעבודה זרה עג, א לא קבלו את דבריו).



### סברות נוספות של הר"ן להקל

הר"ן בחידושו על פסחים (ל, א) מזכיר את הסברה, שהחמץ נחשב לדבר שיש לו מתירים, אולם הוא מקשה על סברה זו, ומביא כמה סברות בגללן יש לומר, שאין להחמיר ולומר שהחמץ הוא דבר שיש לו מתירים (והדיון בדבריו הוא אף על החמץ בתוך הפסח עצמו):

א. רבא שאסר את החמץ בתוך זמנו אינו מזכיר את הטעם שזהו דבר שיש לו מתירים, ומסתבר שהוא החמיר בגלל דברי האמוראים המבוססים על דעתם העקרונית בנוגע לביטול איסורים, ועל השאלה אם יש לגזור במקרה זה, ולא בגלל סיבה אחרת, שכלל לא הוזכרה בסוגיה זו.

ב. החומרה שדבר שיש לו מתירים אינו בטל היא חומרה מדרבנן. רק לפי שיטת רב, הסובר שמין במינו מן התורה אינו בטל, שייך לומר שגוזרים שאינו מינו אגב מינו. אבל לפי רבא, שסובר שמין במינו בטל בנותן טעם, לא שייך לגזור שלא במינו אגב מינו (והגמרא הרי אומרת שהאיסור במשהו שרבא אמר, הוא כדעת רב).

ג. החמץ עצמו אינו עתיד להיות נותר בפני עצמו אלא רק כשהוא יהיה בתערובת. מסתבר, שבמקרה כזה, חכמים לא החמירו לדון את החמץ כדבר שיש לו מתירים.

סיכום: לדעת הרמב"ם תערובת חמץ נחשבת לדבר שיש לו מתירים, ועל כן היא אוסרת במשהו. אולם פוסקים רבים אינם מקבלים את דבריו וסוברים, שתערובת חמץ אינה נחשבת לדבר שיש לו מתירים.



### פרק ה'

#### האם יש פוסקים האוסרים תערובת חמץ בערב פסח במשהו?

למרות שהרמב"ם כותב, שתערובת חמץ בפסח נחשבת לדבר שיש לו מתירים, ולפי סברה זו יש לאסור את החמץ גם בערב פסח במשהו – בכל אופן, הוא אינו כותב במפורש שיש לאסור את החמץ במשהו בערב פסח. אדרבה, מלשונו (חמץ ומצה א, ה) "חמץ שנתערב בדבר אחר תוך הפסח", נראה להבין, שהאיסור הוא רק בתוך הפסח, ולא לפניו.

האם הרמב"ם אכן התכוון לאסור אז את החמץ במשהו? האם יש אפשרות אחרת בביאור דבריו? האם יש ראשונים האוסרים את החמץ במשהו בערב פסח?



### ראשונים האוסרים חמץ בערב פסח במשהו

הרמב"ן בספרו מלחמת ה' על הרי"ף (דף ז, ב-ח, א) מביא את שני הטעמים הנ"ל להחמיר במשהו חמץ בפסח (משום שזה איסור כרת, ולא בדלים ממנו); והוא מוסיף, שיש להחמיר גם מפני שהוא דבר שיש לו מתירים (וסברה זו של דבר שיש לו מתירים, מובאת בבית יוסף בביאור דעת הרי"ף בעבודה זרה דף לו, א, שחמץ בפסח אינו בטל יבש ביבש; וכן כותב סברה זו הר"ש בפירושו על תרומות י, ח). הרמב"ן אינו כותב במפורש, שגם בערב פסח שיעורו של החמץ הוא במשהו, אולם לפי הטעם האמור ניתן להבין כן - וכך כותב הריטב"א בחידושי.

כך גם עולה מדברי הר"ן על הרי"ף הנ"ל, המבאר בדברי רבא, שהאיסור במשהו "תוך זמנו" מתייחס גם לזמן שלפני פסח (ומביא הבית יוסף את דבריו). אמנם, הר"ן עצמו בתשובה הורה להקל ולהתיר בששים, כמובא לעיל. הסמ"ק בספרו כותב שרבים מחמירים בזה - אך הוא אינו מקבל את דעתם. גם המאירי מזכיר יש דעה מחמירה, והוא אינו מקבל אותה.



### המחלוקת במפרשי הרמב"ם

המגיד משנה (חמץ ומצה א, ה) כותב, שיש מי שכתב על פי טעמו של הרמב"ם, שחמץ בערב פסח אסור משש שעות ומעלה. הבית יוסף הנ"ל מביא את דעתו, בלי להביא דעה חולקת בדעת הרמב"ם (אם כי הוא הביא רשימת ראשונים שאינה סוברת כן).

אכן, בספרו כסף משנה במקום הוא אינו מקבל את דברי המגיד משנה. לדעתו, יש ללמוד מלשון הרמב"ם כי הוא אינו אוסר את החמץ קודם פסח במשהו. בטעם החלוקה בדבריו הוא מבאר, כי איסור תערובת החמץ נלמד מהפסוק "כל מחמצת לא תאכלו" (פסחים מג, א), ופסוק זה נאמר על הפסח עצמו, ולא על ערב הפסח.

סיכום: יש מהראשונים המחמירים לאסור תערובת חמץ בערב פסח במשהו - על פי הסברה המופיעה ברמב"ם. אמנם, גם בדעת הרמב"ם עצמו, לא מוסכם שהוא מחמיר, וייתכן שגם הוא מקל כדעת רוב הראשונים.



### פרק ו'

### תערובת יבש ביבש בפסח

האפשרות הנזכרת בבית יוסף בביאור דעת הרי"ף, שחמץ נחשב לדבר שיש לו מתירים, מתבססת על דבריו לגבי תערובת יבש ביבש. אם נאמר כי גם לפי הרמב"ם וגם לפי הרי"ף חמץ בפסח נחשב לדבר שיש לו מתירים, הרי שגם אם אין דעת הרא"ש כן, מאחר ששניים מתוך

שלושת עמודי ההוראה של הבית יוסף נוקטים כן, יהיה מקום רב לעיין בדין להלכה ולמעשה, ולברר מדוע השולחן ערוך חורג ממנהגו לפסוק כמותם – אם אכן הוא אינו פוסק כמותם.



### יבש ביבש בפסח – מחלוקת הראשונים

בגמרא בעבודה זרה (עד, א) נאמר, כי לפי רבי עקיבא כיכרות בפסח אסורות ואסורות בכל שהן – לשיטתו, שזהו דבר חשוב שאינו מתבטל. מדברים אלו משתמע, כי פרוסות של לחם חמץ, שאינן נחשבות לדבר חשוב, בטלות בתערוכת בפסח.

דברים אלו נראים כעומדים בסתירה לדברי רבא בפסחים על החמץ בפסח שאוסר בכלשהו, ובאמת, הרי"ף במקום כותב, שאין הלכה כדברי הגמרא הללו. אמנם, כמה מן הראשונים מעירים על דברי הרי"ף, שאין לדחות את דברי הגמרא מההלכה, ויש לחלק בין תערוכת של לח בלח, שאוסרת במשהו, לתערוכת של יבש ביבש, שבוזא אין לחלק בין חמץ בפסח לבין שאר האיסורים שבתורה – וכך היא דעת הרא"ש שם (ה, ל), המביא מדברי הראב"ד, שתמה על הרי"ף.



### טעם המחמירים לאסור יבש ביבש גם בפסח

כדעת הרי"ף שיש להחמיר ולאסור יבש ביבש במשהו גם בפסח, סוברים הרשב"א (תורת הבית בית ד שער א, ובתשובה חלק א סימן רעב) והמרדכי (פסחים רמז תקנ). הם מבארים כי כל מה שאנחנו מקילים לבטל יבש ביבש ברוב, זה משום שמן התורה האיסור כבר בטל, ובכל חלק שהוא אוכל ניתן לומר כי כרגע הוא אינו טועם את טעם האיסור (ועל כן בלח, האיסור מתבטל בששים, שהוא שיעור נתינת טעם). אבל איסורים שאינם תלויים כלל בשיעור נתינת טעם, כמו חמץ בפסח (והוא הדין לתרומה שבטלה במאה ואחד, והערלה שבטלה במאתיים), אין להשוות אותם לשאר האיסורים.



### האם המחמירים סוברים שזהו דבר שיש לו מתירים?

הבית יוסף כאמור, הביא אפשרות לומר בדעת הרי"ף, כי החמץ בפסח הוא דבר שיש לו מתירים, ועל כן הוא אינו בטל. אמנם, הוא מביא גם אפשרות זו המבוארת בדברי הרשב"א והמרדכי בביאור טעם הרי"ף. ובאמת, לדברי המרדכי כפי שנתבאר, אין לומר שהחמץ בפסח נחשב לדבר שיש לו מתירים. ממילא, אין הכרח לראות מחלוקות אלו כתלויות אחת בשניה. זאת, שלא כמו שכותב הש"ך בורה דעה (קב, יד) בביאור דעות אלו, המובאות בשו"ע (תמז, ט), כי הן נחלקות בשאלה זו, אם החמץ נחשב לדבר שיש לו מתירים.



### ההכרעה ההלכתית לגבי יבש ביבש

השולחן ערוך מביא כדעה ראשונה את דעת הרי"ף, ואת דעת הרא"ש הוא מביא כדעת יש אומרים. משמע שהוא נקט כי העיקר כמו הדעה הראשונה. כך גם כותב המשנה ברורה (תמו, צה) בשם האחרונים.

לפי דברי הש"ך יש לומר, כי העיקר הוא שהחמץ הוא דבר שיש לו מתירים – כפי שהוא מבין מחלוקת זו (וכפי האפשרות הראשונה הנוכרת בבית יוסף); אולם, על פי המתבאר, שאין הכרח לתלות בזה את המחלוקת, אין צורך לומר כן. ובאמת, הביאור הלכה (תמו, ב ד"ה חמץ שנתערב) שולל את הבנת הש"ך בביאור דעת השולחן ערוך, וכפי שיתבאר.

סיכום: לפי ההכרעה המקובלת להלכה, חמץ אינו בטל בתערובת של יבש ביבש. למרות שהיו שרצו לתלות חומרה זו בדעה הסוברת, שחמץ נחשב לדבר שיש לו מתירים, אין הכרח לומר כן.



### פרק ז'

#### אחרונים המחמירים בתערובת חמץ בערב פסח

למרות שהפסיקה המקובלת בראשונים היא להקל, ולהתיר את תערובת החמץ בערב פסח כשיש ששים כנגדה, יש מהאחרונים המחמירים בזה – ויש לברר עד כמה צריך להתחשב בדבריהם.



#### אחרונים המחמירים

המהרש"ל בים של שלמה (חולין ח, פז) תמה על פסיקת הרמ"א, וכתב שיש לקבל את פסיקת הרמב"ם, שחמץ הוא דבר שיש לו מתירים. הט"ז ביורה דעה (קב, יג) מביא את דברי הרש"ל, ונראה שהוא נוקט כמותו להלכה.

גם מדברי הש"ך ביורה דעה (קב, יג-יד) המביא את הכרעת הרמ"א בספרו תורת חטאת, ואת הרש"ל החולק עליו, נראה שלמעשה הוא נוקט כדברי הרש"ל להלכה; וכפי שעולה מדבריו לגבי המחלוקת על יבש ביבש בפסח.



#### האם אפשר לחלק בין מינו לשאינו מינו בערב פסח?

הש"ך מביא אפשרות לחלק בין תערובת חמץ בערב פסח שלא במינו, שאז החמץ יתבטל בששים כשאר איסורים – ככל דבר שאין לו מתירים שבטל בששים שלא במינו; לבין תערובת חמץ בפסח, שאז בגלל חומר איסורו הוא נאסר במשהו.

הביאור הלכה (תמו, ב ד"ה חמץ שנתערב) כותב לדחות את דבריו, שבוודאי אין זו כוונת השו"ע. השו"ע נקט את דבריו בלי לחלק, ונראה שבין במינו ובין שלא במינו, התיר את תערובת החמץ,

כבשאר איסורים. הביאור הלכה מביא אחרונים רבים הנוקטים, שהחמץ אינו נחשב לדבר שיש לו מתירים (אפי רבכי, אליה רבה, לבוש, מגן אברהם, גר"א בביאור דעת השו"ע).

ייתכן לומר, שדברי הש"ך באים להסביר את דברי הרמב"ם, הנוקט שהחמץ הוא דבר שיש לו מתירים, ובכל זאת ייתכן שלדעתו אין לאסור את החמץ בערב פסח במשהו (על כל פנים שלא במינו).



### הכשרת כלים בערב פסח אחרי חצות

באורחות חיים (חלק א הלכות חמץ ומצה אות צא) ובכלבו (סימן מח) כתב, כי צריך להיזהר כשמגעילים כלים בערב פסח משעה ששית ומעלה, להרתיח את המים קודם, ושהמים לא ינוחו מרתיחתם בזמן שהכלים בתוכם. זאת, משום שאיסור חמץ הוא במשהו, ועל כן צריך שהכלים לא יבלעו ממה שהם יפלטו בשעת ההגעלה.

דברים אלו מובאים בבית יוסף בסימן תנב, ושם הוא מפנה למחלוקת בעניין חמץ אחרי שעה ששית, המבוארת בדבריו בסימן תמז. נראה שכוונתו, לדחות דעה זו. כך אנו מוצאים שהבית יוסף שולל שם דעה המופיעה ברבינו ירוחם, שאין להכשיר כלים כלל משעת האיסור. גם ההבנה הפשוטה של דעה זו היא, שהחמץ אסור משעה ששית במשהו (כך מבאר המור וקציעה שם, וכפי שכותב שם הדרכי משה, שלמנהגנו אין להגעיל כלים בפסח עצמו, אך בערב פסח אחרי שעה ששית עוד אפשר).



### אפיית מצות בערב פסח אחרי חצות

למרות שנראה כי דעה זו דחויה לגמרי בדברי רוב מכריע של האחרונים, יש מציאות בה המנהג המקובל מתבאר דווקא לפיה.

בטור ובשולחן ערוך (סימן תנח) מובא, שנוהגים שלא ללוש מצת מצוה בערב פסח – עד אחר חצות (שאו זהו זמן הקרבת הפסח). המשנה ברורה מעיר, כי רוב ישראל אינם נוהגים להיזהר בזה. בביאור המנהג המקובל הוא כותב בשם הבגדי ישע, כי הוא מבוסס על הדעות המחמירות בחמץ בערב פסח ואוסרות אותו במשהו (והסביר, שקשה שלא יהיו חיטים "מצומחים" – היינו, שעלו בהם צמחים אחרי שנקצרו – ראה שו"ע תסז, ד; ולמעשה חיטים אלו הם חמץ). בדומה לזה כתב בטור שם, שראה בברצלונה מהמדקדקים, שהיו אופים כל מה שהיו צריכים למועד מלפני המועד, כדי שאם יתערב שם משהו חמץ, שהוא יתבטל קודם זמן איסורו (אלא שלפי הטור, הכוונה היא לפני היום טוב של פסח, אבל לשיטתו אין בעיה בערב פסח אחרי חצות).

אכן, בשם המאמר מרדכי כותב למעשה המשנה ברורה, שמה שמקילים ולא טורחים לעשות את המצות אחרי חצות, זה מפני הדוחק, אך על פי מידת האפשר, אכן ראוי ללוש ולאפות אחרי השעה הששית. על פי הדברים הללו אנו רואים, כי אף בשביל לקיים מנהג נדיר, לא צריך לחשוש לדעה המחמירה.



סיכום: יש מהאחרונים שהחמירו לאסור את החמץ בערב פסח במשהו, משום שזהו דבר שיש לו מתירים. אכן, רוב מוחלט של הפוסקים אינם סוברים כן, ולמעשה מקובל לומר, שאין לחשוש לדעה זו, ואפילו מנהג שלא רבים נוהגים כמותו, גובר עליו.



## פרק ח'

### השהיית תערובת חמץ בפסח

האפשרות הנזכרת לומר על תערובת החמץ שהוא דבר שיש לו מתירים, נסמכת על הנחת היסוד, שניתן יהיה להשאיר את התערובת עד אחרי הפסח – ואז התערובת תהיה מותרת. אולם עצם ההנחה האמורה, אינה כל כך ברורה (ותמה על כך המנחת יעקב בהערותיו על התורת חטאת, כלל עד אות יט). האומנם אדם יכול להשאיר ברשותו תערובת חמץ בימי הפסח, על מנת שהתערובת תהיה מותרת אחרי פסח?



### תערובת חמץ בפסח – איסור ראייה או איסור אכילה?

המשנה בתחילת פרק שלישי בפסחים הפותחת במילים "ואלו עוברים בפסח", מונה כמה דברים שיש בהם תערובת חמץ, שהם אסורים בלאו ולא בכרת: כותח הבבלי, שכר המדי, חומץ האדומי, זיתום המצרי. מהו הלאו המדובר?

רש"י במקום (מב, א ד"ה ואלו עוברים) מבאר, שהכוונה היא לאיסורי לא יראה ולא ימצא. כך מפורש גם בדברי הרמב"ם (חמץ ומצה ד, ח) והשולחן ערוך (תמב, א). התוספות במקום כותבים, שכך גם מדקדק הריב"א מלשון "עוברים", שיש להעביר אותם מן העולם. אולם, התוספות מביאים את דברי רבינו תם, הסובר שאין לגביהם איסור בל יראה ובל ימצא, שהרי עצם איסורם אינו אלא מריבוי הכתוב "כל מחמצת לא תאכלו" – והיינו, איסור אכילה. להבנתו, לשון "עוברים" – הכוונה היא עוברים מהשולחן, אבל אין צורך לבערם.

הרא"ש המביא את פירוש רבינו תם כותב, שמלשון המשנה "הרי אלו באזהרה ואין בהם משום כרת", משמע שהמדובר באיסורי אכילה, שהרי באיסור לא יראה ולא ימצא אין לנו כל הוה אמינא שיהיה בהם איסור כרת. אכן, הר"ן על הרי"ף נוקט, כי אף אם נאמר שהמדובר באיסור אכילה, בכל אופן יש צורך לבער את תערובת החמץ, גם אם אין איסור תורה של בל יראה.



### מה יותר חמור – תערובת חמץ או חמץ נוקשה?

בפירוט המופיע במשנה נזכרים גם דברים שהם תערובת חמץ, וגם דברים המוגדרים חמץ נוקשה (עמילן של טבחים, קולן של סופרים). האמוראים בגמרא שם (מג, א) נחלקים בשאלה, מי הוא התנא של המשנה, לפיו יש איסור לאו בין בתערובת חמץ ובין בחמץ נוקשה. רב יהודה סובר

שזהו רבי מאיר, הסובר שחמץ נוקשה אסור מן התורה, ועל אחת כמה וכמה שהוא מחמיר בחמץ גמור בתערובת. ואילו רב נחמן סובר, שזהו רבי אליעזר, המחמיר בתערובת חמץ, ועל אחת כמה וכמה שהוא מחמיר בחמץ נוקשה.

הגמרא מביאה ברייתא המחמירה בתערובת חמץ ואינה מחמירה בחמץ נוקשה. ברייתא זו מתאימה לדברי רבי אליעזר, כפי שרב יהודה נקט, שתערובת חמץ חמורה מחמץ נוקשה (ומסתבר לומר, שכך היא המסקנה להלכה).



### חיוב מלקות – באכילת כזית כדי אכילת פרס

בהמשך הגמרא (מד, א) נזכר, כי בכותח הבבלי אין כזית בכדי אכילת פרס, ועל כן חכמים נחלקו בזה על רבי אליעזר (ומאחר שהגידון הוא לגבי שיעור האכילה, משמע קצת דברי רבינו תם, שזה האיסור בו עוסקת המשנה, ולא איסור הראיה). לפי דברים אלו, במקרה שיש כזית בכדי אכילת פרס, אף לדעת חכמים יש חיוב מלקות. כן כותב הרי"ף, וכך נאמר גם בדברי הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה (א, ו).



### איסור שהייה – בכזית בכדי אכילת פרס?

המגיד משנה (חמץ ומצה ד, ח) סובר, כי כשם שאיסור האכילה הוא דווקא בשיעור זה של כזית בכדי אכילת פרס, הוא הדין לאיסור שהייה. וכל זמן שאין כזה שיעור בתערובת, אין בזה איסור של בל יראה ובל ימצא (וכך כותב הרי"ף פסחים ל, א).

אמנם, הוא כותב בדעת הרמב"ם בשם רבי משה כהן, שבאיסור השהייה עוברים כל זמן שיש כזית – גם אם הכזית מעורבת בשיעור הרבה יותר גדול. ולהבנה זו מסכים הבית יוסף (סימן תמב).



### תוספות והר"ן: יש לבער גם איסורי דרבנן

הרי"ן בפירושו על הרי"ף (יג, א) כותב, שכל זמן שהאיסור לא התבטל בתערובת, יש לפנינו איסור תורה, שהרי חצי שיעור אסור מן התורה. לפי דברים אלו, גם בפחות מכזית יש איסור. אמנם, נראה לומר, שהאיסור מן התורה הוא רק כשאין ששים כנגדו, ומה שהוא אוסר במשהו הוא רק מדרבנן.

כך מדגיש שם הרי"ן שם, שמחשש שמא יבוא לאכול את החמץ, יש לבער הכל – גם מה שאיסורו הוא רק מדרבנן, כמו החמץ נוקשה (וכפי שנאמר במשנה "שיאור ישרף והאוכלו פטור", והיינו, שצריך לשרוף את השיאור למרות הפטור על אכילתו). להבנתו, לשון המשנה "אלו עוברין" פירושו "אלו מתבערים", ויש לבער את כל הדברים הללו.

בדומה לזה הכותבים התוספות בתחילת פסחים, כי למרות שמן התורה די בביטול החמץ, חכמים הצריכו לבדוק את החמץ ולבערו, כדי שלא יבוא לאוכלו. ניתן לומר, שאם הוא יאכל

את החמץ שביטל, הרי שהוא מחשיב אותו והוא יעבור על איסור תורה ויתחייב כרת (וכך מבאר שם המאירי); אולם התוספות כותבים, שדין זה נכון גם לגבי חמץ נוקשה (שנראה כי הוא אסור רק מדרבנן כנ"ל, וכפי שנוקטים התוספות עצמם בדף ו, ב ד"ה משש).



### אפשרות: דבר שיש לו מתירים – רק כשיש היתר להשהות

המנחת יעקב מעלה אפשרות, כי סברת דבר שיש לו מתירים נאמרה רק לפי האפשרות, שיש היתר להשהות חמץ – כל זמן שאין בו כזית בכדי אכילת פרס (וכך הוא באמת מבין בדעת הרמב"ם). אולם לפי הפסיקה המקובלת (כדברי התוספות והר"ן, וכפי שמבארים אחרונים בתחילת סימן תמב – עולת שבת, מגן אברהם, משנה ברורה), שאין להשהות חמץ כלל, לא שייך לומר שזהו דבר שיש לו מתירים.

אכן, המנחת יעקב כותב לדחות אפשרות זו, כי אין הכרח לתלות סברה זו בשיטה האמורה. זאת, משום שניתן לומר (כפי שכותב הר"ן סברה זו בדעת המחמירים), כי מאחר שמן התורה זהו דבר שיש לו מתירים, והוא יהיה מותר אחרי הפסח, כאשר רבי שמעון החמיר וקנס בחמץ שעבר עליו הפסח, הוא בא להחמיר ולא בא להקל.

סיכום: על פי הפסיקה המקובלת אין להשהות כלל חמץ בפסח (אם כי איסור תורה יש רק בשיעור כזית או כזית בכדי אכילת פרס). מאחר שאין היתר להשהות אותו, יש בכך בכדי לחזק את הפסיקה המקובלת, שאין מקום להגדיר את החמץ כדבר שיש לו מתירים.



## פרק ט'

### האם מותר לערבב חמץ שעבר עליו הפסח ולהתירו?

מאחר שתערובת חמץ שעבר עליו הפסח מהווה היתר, יש מקום לשאול – האם מותר לכתחילה לערבב חמץ ובכך להתירו אחרי הפסח? נראה, כי אם ניתן לעשות זאת לכתחילה, יש יותר מקום להתייחס אל החמץ כאל דבר שיש לו מתירים, משום שגם אם בעינו הוא יהיה אסור אחרי הפסח, בכל אופן, יש דרך להתירו.



### ביטול איסור לכתחילה

הגמרא בביצה (ד, ב) אומרת לגבי עצים שנשרו מהעץ לתנור ביום טוב, שמותר לרבות עליהם עצים מוכנים ולהסיק אותם, למרות שמבטלים בזה איסור לכתחילה. זאת, משום שבניגוד לאיסור תורה, באיסור דרבנן מותר לבטל איסור לכתחילה. הגמרא מוסיפה להקשות, כי על פי שיטת רב אשי, שכל דבר שיש לו מתירים אינו בטל אפילו באיסור דרבנן, תוספת העצים אינה מבטלת את האיסור. והיא מתרצת, כי מאחר שהאיסור עצמו נשרף כאן ואינו בעינו עוד, הרי שהוא בטל.



### הרמב"ם: מותר לבטל איסור דרבנן לכתחילה

הרמב"ם פוסק להלכה כמו האפשרות הראשונה בגמרא, כי מותר לכתחילה לבטל איסור דרבנן (מאכלות אסורות טו, כו). לפי דברים אלו ברור, כי החמץ שעבר עליו הפסח, אין בעיה לערבו ולגרום לו להיות מותר באכילה. ממילא גם מובן מדוע לשיטתו יש לומר, כי החמץ מוגדר "דבר שיש לו מתירים", שהרי יש אפשרות לגרום לו להיות מותר אחרי הפסח, כשיערבו אותו בידיים.



### הרא"ש: ביטול לכתחילה – רק באיסור שנשרף

הרא"ש על ביצה (א, ב) כותב, כי מה שמותר לבטל איסור דרבנן לכתחילה, הוא דווקא באיסור שלא יהיה קיים בעינו, מאחר שהוא נשרף (וכפי שמתרצת הגמרא על פי דברי רב אשי). אבל איסור שימשיך להיות קיים, אין היתר לערבב אותו בשביל שיתבטל בהיתר. על פי הדברים הללו יש לומר, כי אסור לערבב חמץ אחרי הפסח על מנת לבטל אותו. ממילא, החמץ שעבר עליו הפסח אינו נחשב לדבר שיש לו מתירים, כי הוא נשאר באיסורו.



### הכרעת השולחן ערוך והרמ"א

השולחן ערוך והרמ"א (יורה דעה צט, ו) מכריעים כדעת הרא"ש, שאסור לכתחילה לבטל איסור דרבנן (אלא שהשו"ע התיר להוסיף היתר בשביל לבטל את האיסור, במקרה שהאיסור נפל מעצמו, והרמ"א החמיר גם בזה). דברים אלו מתאימים להכרעת השולחן ערוך בנוגע לחמץ בפסח, שהוא אינו נחשב לדבר שיש לו מתירים. ובאמת, בבית יוסף (סימן תמז) מביא את דברי רבינו ירוחם, המחדיר בתערובת חמץ שעירבו במזיד, אפילו אחרי פסח.

**סיכום:** לשיטת הרמב"ם מותר לבטל איסור דרבנן לכתחילה. השולחן ערוך והרמ"א אינם מתירים זאת – והדברים מתאימים לפסיקתם בנוגע לחמץ בפסח, שהחמץ אינו נחשב לדבר שיש לו מתירים (ואסור לערבב אותו ולבטלו אחרי פסח).



## פרק י'

### המסקנות המעשיות

- א. יש לבער עד השעה ששית בערב פסח את כל החמץ ותערובת החמץ שניתן למצוא, גם דברים שאיסורם אינו אלא מדרבנן.
- ב. חמץ בערב פסח לאחר שעה ששית דינו כשאר איסורים, והוא בטל בששים.
- ג. ניתן להכשיר כלים בערב פסח אחרי שעה ששית, למרות שהכלים יפלטו חמץ הבלוע בהם.
- ד. למרות שבמקומות רבים לא נוהגים כן, זהו דבר ראוי לאפות מצות בערב פסח אחרי שעה ששית, בזמן המיועד להקרבת קרבן הפסח.

ה. אין צורך לחשוש לשיטות האוסרות את החמץ בערב פסח במשהו.

ו. חמץ בפסח עצמו אסור במשהו, וגם התערובת בו הוא מתערב אסורה במשהו.

ז. להלכה, דין זה נאמר גם על תערובת של לח בלח, וגם על תערובת של יבש ביבש.

ח. חמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנאה.

ט. תערובת חמץ אחר הפסח, מותרת ברוב (מעיקר הדין; אם כי על פי הנהוג, לכתחילה מחמירים שתבטל רק בששים).

י. אין לערב חמץ שעבר עליו הפסח בדברים אחרים על מנת לבטל את האיסור (והאיסור לא יותר בכך).



הרב עידוא אלבה

## עוגיות פפושדו, מצת ביצים ומצה עם פרי

### א.

#### פתיחה

הדיון במאמרים שנכתבו על מצה עשירה בימינו הוא בעיקר על עוגיות פפושדו ועוגיות גטניו הנמכרות בהכשר מועצה דתית חולון, והוא על סמך פסק שנתן בזמנו הראשל"צ הרב עובדיה יוסף זצ"ל. מנגד הראשל"צ הרב מרדכי אליהו זצ"ל אסרם בכל תוקף. התגובה הראשונית של רב שנשאל על ענין זה ולא עיין בו הרבה, בדבר זה נחלקו פוסקי הדור וכל אחד ייעשה כרבותיו. אנשים פשוטים אומרים המחמיר יחמיר ובודאי יש לנו על מי לסמוך. אך לענ"ד המעיין במאמר זה יראה שאין הדברים כך כלל וכלל, ולמעשה אין על מה לסמוך, ומסתבר שגם הרב עובדיה יוסף היה אוסר עוגיות אלו.

זיכני ה' יתברך לברר סוגיה זו בספר 'מצה עשירה' שיצא לאור על ידי המכון לרבני ישובים בשנת תשס"ג<sup>(\*)</sup>, ובו ביארתי את הסברות בזה כפי הנראה לענ"ד. לאחר שיצא ספרי לאור בשנת תשס"ג נכתבו עוד מאמרים<sup>(\*)</sup>.

כשכתבתי את הדברים לא ידעתי כמה פרטים מעשיים, שלא הוזכרו במאמרים שכתבו לפני ואחרי, ועתה נודעו לי דברים נוספים. במאמר זה אתייחס בס"ד לכל המאמרים, וכן לפרטים שנודעו לי עתה, ואנסה להבהיר את הדברים שוב מיסודם באופן שהדברים יהיו ברורים גם למי שרק עתה נכנס לסוגיא. אמנם זאת למודעי שאין בית המדרש ללא חידוש, כיון שעיינתי מחדש בכל הסוגיה, שיניתי כמה דברים ממה שכתבתי בספרי, וכפי שאציין בהמשך הדברים בהערות את השינויים העיקריים.

וכאן אבקש להדגיש כבר מתחילה דברי את מה שאני רואה בו את העיקר.

לענ"ד כל האריכות אינה נצרכת לדינא אלא לפלפולא בעלמא, כיון שיש נתון שלא היו ידוע לראשל"צ הרב עובדיה יוסף זצוק"ל, והוא שחומרי ההתפחה נוצרים מתחילה בתוך מים.

הרה"ג עובדיה יוסף בתשובתו (יביע אומר ח"ט סי' מג) אסר ליתן מלח בעיסה זו, משום שהוא משקע הנוצר במים, וחשש לסוברים שדינו כמים, וכמבואר בשו"ע (תסב, ז) שחשש לסברה שמלח הוא כמים. אין כל טעם לאסור לתת בה מלח ויחד עם זאת להתיר לשים בה את חומרי

(\*) אפשר להשיג את הספר דרכם בטלפון 029964722 או במייל לכתובת marabnim@gmail.com.

(א). ישנה תשובה של הרב ציון בוארון בשו"ת שערי ציון (או"ח ח"ב סי' יב. תשס"ה), תגובה של הרב שלמה עמאר בשמע שלמה (ח"ח סי' ה. תשס"ח), מאמר של הרב חננאל כהן בוען שמואל (סי' לא. תשס"ו), ושל הרב יעקב שילוני (מקבציאל לד עמ' קעח - חמץ בשמרי יין. תשס"ח), ושל הרב שמואל אליהו (מובא באתר כושרות. תשס"ט) ושל הרב שמעון ללוש (יתד המאיר 147 עמ' 20. תשע"ד. ויש גם מאמר נוסף שלו בשו"ת נשמע קולם סי' ב). ושני מאמרים של הרב שמואל טל בספר טל חיים (פסח סי' ג. ז. תשע"ז).

ההתפחה, כי גם המלח אינו קיים במים שיורדים מהשמים, וברור שהוא תוספת של משקע שנוצר בתוך המים, והוא לפחות כמו חומר התפחה הנוצר במים, ואם זה אסור - גם זה אסור.

לפי זה נראה שגם הרב עובדיה יוסף היה מסכים שיש לאסור את המצה עשירה הנמכרת כיום - אילו היה יודע שחומר ההתפחה נעשה ממים.

כל מה שאברר לקמן הוא מה שזכני ה' להבין בכוונת חז"ל בסוגיה זו. אך מי שרוצה לדעת רק הלכה למעשה, די לו שיידע את הנתון הזה, כי לענ"ד אם כל הצער וכאב הלב על כך שיש רבים וטובים כ"כ שטורחים ומשתדלים הרבה במתן ההכשר לעוגיות האלו, ורואים בזה מצוה רבה להקל על אברכים בעלי משפחות, די בעובדה הזו כדי לקבוע שאסור לתת הכשר לפסח לאותן עוגיות.



## ב.

### מה היא מצה עשירה הנמכרת כיום

תחילה צריך לדעת מהי המציאות. ואפרט את הדברים כפי שכתבתי בספרי, בתוספת פרטים שראיתי בביקור במפעל של פפושדו בכ"ד אדר ב' תשע"ט.

עוגיות אלו נעשות מקמח לבן (שאינו שמור משעת הקצירה) הנילוש בין מיוחד מתוצרת יקבי ירושלים, שמן צמחי<sup>(2)</sup>, סוכר וביצים, ובחלקם יש גם ציפוי שוקולד שמוסיפים לאחר האפיה. כדי שהבצק יתפח מוסיפים חומרי התפחה הנקראים e503 - אמוניום ביקרבונט, ו e500 - סודיום קרבונט. מתחילת הלישה עד ההכנסה לתנור שווה העיסה 27 דקות, אך למעשה יש בעוגיות חלקים ששהו יותר, כי בכל סידרה נשארות שאריות מהסידרה הקודמת והסרט הנע אינו מנוקה. כשמנקים לאחר יום העבודה את המברשת של הביצים או מקומות אחרים, עושים זאת בין ממותק. הסרט שעליו מונעות העוגיות חם מאוד, כך שבודאי אין לדון בזה כעיסה שנילושה בשימור שלא תחמיץ, אלא אך ורק כעיסה שנילושה בשימור שלא יהיה בה תוספת מים.

אין כוונת המאמר כאן לדון בבעיות שיש בעצם ההשגחה, כל הבעיות שאתייחס אליהן הן בעיות שישנן גם אם ההשגחה על המצה מעולה, וכפי שנראה לענ"ד אכן מתאמצים מאוד בהשגחה<sup>(3)</sup>.

(ב). מסוג דקל תוצרת פוליבה אצל פפושדו. בגטניו - שמן קנולה. המשגיח של פפושדו קרא לזה בטעות מרגרינה, וזה כמובן בעייתי יותר, כי במרגרינה יש מים, אך לאחר בירור נוסף במפעל התברר לי שמדובר בשמן צמחי.

(ג). יש להוסיף כמה דברים שכתבו על בעיות בהשגחה, ומה שהתברר לי בזה:

א. הרב אופיר מלכה בספר הליכות מועד (פ"ד כשרות המוצרים לפסח, ג) כתב: "אין זה מן הראוי לאוכלם בפסח אף לא לילדים קטנים ואפילו לא בערב פסח כיון שיש בזה בעיות רבות", ומפרט שהרשת עליה אופים את העוגיות היא אותה רשת שאופים עליה עוגיות חמץ ולא ניתן ללבנה ליבון חמור. כשהייתי במפעל ראיתי את הסרט הנע הנכנס לתנור, והמשגיח של פפושדו הרב יוסף גולין אמר לי שהרב אברהם יוסף מלבן את הסרט הזה בברגר לפני תחילת העבודה (חודשיים וחצי לפני פסח). הרב חגי בר גיורא אמר לי שזה נעשה בעקבות שיחה עמו, אך עכ"פ אין זה בגדר ליבון חמור כי הסרט לא נהיה אדום כפי שמקבל בפוסקים להגדיר ליבון חמור. ועוד כתב הרב אופיר מלכה, שבביקור של בד"ץ בית יוסף מצאו בביקורת

עכ"פ, יש לדעת שיש בעיה אחרת מעבר לבעיות הכשרות, והיא אופן האזהרה לציבור שאינו יודע שיש בזה בעיה לפחות לאשכנזים. כמה וכמה שנים השמיטו ולא כתבו על חלק מהמוצרים שזו מצה עשירה, וגם היום, על מה שנקרא "טבעות יין", ממוצרי האחים גטני, כתוב בסתם 'כשר לפסח' בלי לציין מצה עשירה. גם בעוגיות הנקראות "פפושדו" כתוב 'מצה עשירה' באותיות מאוד קטנות שצריך לחפש היטב כדי למוצאן. שני המפעלים האלו מעולם לא כתבו על המוצר שיש בו בעיה כלשהי לאשכנזים. והנה ביחוד דעת (א, י) אנו רואים שגם הראשל"צ הגרע"י התיר זאת אך ורק על סמך שתהיה אזהרה ברורה שלאשכנזים הדבר אסור, וזה בודאי לא מה שקורה. ויתכן שזו אחת מהסיבות לכך שהורד מהכיתוב על המצות שהוא על פי הוראת הרב עובדיה יוסף.

"שהשווילים המזרימים חום כדי ליבש את השוקולד שעל העוגיות מלאים בפירורי חמץ". אך בביקור שלי במפעל נראה הכל נקי. הרב אופיר מלכה לא הזכיר את הבעיה מצד אבקת האפיה, ונראה שלכן כתב רק "אין מן הראוי".

ב. הרב יעקב יוסף (בשיעור) טען שאסור לאוכלה כל השנה כי יש חשש מצד הפועלים הגויים שהוא יין נסך. אך הדברים היו אולי נכונים לזמנו. ב 12 שנים האחרונות היין מסופק מיקבי ירושלים במיוחד עבור מצה עשירה, והמשגיח של יקבי ירושלים, הרב ניסים פרץ, אמר לי שהיין מבושל ב 102 מעלות. מכל מקום, כתוספת חומרה, בגלל שגדר מבושל אינו פשוט בפוסקים שכן י"א שצריך שישתנה ריחו וטעמו הרבה, הנהיגו שלא יהיה מגע כלל כל זמן שהיין לא התערב בסוכר, אך עכ"פ מקילים לא לחוש למגע אחרי שיש ביין תוספת סוכר, וביין זה הם משתמשים לניקוי, כך שבשלב הזה יש מגע של העובדים ביין. ראיתי שבמיכל שבו מוסיפים את הסוכר מוורם היין על ידי המשגיח גם לפני ששמים בו סוכר, ואח"כ הפועלים מוסיפים את הסוכר, אך התוספת היא באמצעות כלים ולא נראה שיש להם אפשרות לגעת ביין באותו זמן. ומכל מקום, אכתי יש מקום כלשהו להחמיר בזה, דיש הסוברים שצריכים שיהיה שליש סוכר כדי להפקיע מדין מגע גוי (ראה אור תורה תשנ"ו אדר ב עמ' תפ).

ג. עוד טען הרב יעקב יוסף (בשיעור) שאין השגחה טובה שלא תהיה טיפת מים במקום ייצור היין (בזמנו זה היה כרמל). גם הרב שמואל אליהו (שיעור באתר כושרות) כתב שהמערכת של היין נשטפת במים ואף אחד לא טרח לייבש אותה לפני שמעבירים בה עוד יין, ואמר לי שכך שמע מרב שהדבר היה תחת השגחתו. אך גם בזה נראה שהדברים השתפרו. ביררתי את הדבר ביקבי ירושלים עם המשגיח הרב ניסים פרץ. היין הוא ייצור מיוחד עבור פפושדו ומשגיחים מתחילת הבציר שלא תהיה טיפת מים כפי יכולת אנוש. גם השמרים שמוסיפים, הם ללא כל מים. בתחילת העבודה, כשהיין עדיין מיץ, מעבירים 300 או 500 ליטר בצניורות (שאינם הולכים לאיבוד כי היקב משתמש במיץ זה ליינות אחרים), והמיכלים של היקב מובאים כפי שהם לפפושדו. הרב אברהם יוסף כתב שהוא בודק גם את מיכל היין של פפושדו וגם בו שופך יין לפני שמשמשים, אך המשגיח הרב יעקב גולין אמר לי שבמפעל הוא זה שבודק את המיכל שיהיה יבש לפני ששמים בו יין, ושם לא מעבירים יין אחר לפני שמועבר יין לעוגיות.

ד. בכל מפעל ביצים משתמשים בהרבה מים לניקיון. הרב שמואל אליהו כתב שהביצים באות ממפעל שבו שוברים את קליפתן, הוא ביקר במפעל וראה שהמכונות נשטפות תדיר במים ומים נכנסים למיכלי הביצים הקלופות, וגם כתב לי שהפועלים אמרו לו שנוח לבעלי המפעל שיכנסו מים לתערובת כדי להגדיל את הרווח. אלא שלפי מה שביררתי, ככל הנראה אין זה הנוהג הקבוע היום. הרב יוסף אלמשעלי אמר לי שהוא השגיח במפעל במירון, שבעבר היו מספק ביצים לפפושדו, והיו משגיחים שלא יהיו מים בביצים. הרב יוסף גולין אמר לי שכיום מביאים מביצי הכפר בברקן, ולפני שמביאים את המשלוח לפפושדו, סוגרים את המים ומעבירים ביצים אחדות כדי שאם נשארו מים הם יסתפחו לביצים הקודמות, וכן ראיתי במפעל חותמת על כך שהביצים מהשגחה מיוחדת לפסח.

ה. בשנת תשע"ו אמר לי הרב חגי בר גיורא, ראש מחלקת הכשרות ברבנות הראשית, שאמרו לו במפעל שאינם שמים חומרי התפחה. כידוע, היום כן שמים, אך נראה לי שלא היתה כאן הטעיה כי המשגיח אמר לי שאכן היתה שנה או שנתיים שניסו לייצר ללא האבקה אך ראו שהמוצר לא יוצא טוב, ולכן חזרו להשתמש בה.

כל הדברים בהערה זו נכתבים רק להרחבת הידע על בעיות שהתעוררו, ובסופו של דבר, נלענ"ד שההשגחה טובה. אך מאמר זה נועד לדון בצדדים ההלכתיים העקרוניים. השגחה מעולה לא תועיל אם יש ניווקים הלכתיים לאסור את הכנסת חומרי הגלם המוכנסים לעיסה, וכל המאמצים של הרב אברהם יוסף והאנשים הטובים שהכרתי במפעל למנוע כל בעיה של טיפת מים, לא יוכלו לפתור את הבעיה ההלכתית בלא סילוק האבקה.



כמו כן, בפפושדו וגם בטבעות יין של גטניו לא מוזכר כלל שיש חומרי התפחה, ולא בכדי, הרי המפעל יודע שיש בעיה שעוררו רבים וטובים על חומרי ההתפחה (בגלל חוסר הכיתוב דנו רבים על הענין מתוך מחשבה שיש רק אמוניום ביקרובנט, בעוד שבאמת יש גם סודיום).

יתכן שמה שהראשל"צ מרדכי אליהו זצוק"ל היה נוהג לומר, שכל ייצור תעשייתי של מצה עשירה הוא בעייתי, נובע גם מבעיה זו. בפועל, בצורת המסחר של היום, קשה מאוד לדרוש ממפעל שיהיה נאמן לפרסם את האזהרה ואת הבעיות ההלכתיות שיש במוצר כפי שצריך להיות, וגם אם המפעל יזהר, יש לחוש שבעלי המכולת יסתירו את הדברי.

הגרע"י כתב תשובה מפורטת להיתרא מבלי לומר דבר וחצי דבר על כך שיש בו חומר התפחה, ומאליה מתעוררת השאלה, האם לא משתמע מזה שהוא לא ידע שיש חומר כזה בעוגיות? אם הוא כן ידע (הרב עמאר כתב בשם הרב שרים והרב מאיה שהגרע"י כן ידע) צ"ל שלא שת לבו לבעיות הכבדות שהדבר יוצר, וספק גדול אם היה נותן הכשר אם היה יודע מראש שיש בעיה בזה שהרי הרב בקשי-דורון העיד שכאשר עלה הענין בשנת תש"ס הרב עובדיה אמר לו נענין בדבר, ולא פסק בזה עד שכתב הרב עמאר את תשובתו.

בנוסף לזה יש גם מצה עשירה - מצת ביצים, של חברת 'מצות אביב', הנלושת במיץ תפוחים, ביצים וסוכר. חלק מהמצות בלי תוספת, חלקן עם אבקת שום, וחלקן עם אבקת בצל.

באתר כיפה יש תשובה משנת תשס"ח שבה מפורט מה שהיה כתוב על מצת ביצים: "מצה עשירה כשרה לפסח למי שנצרך לה כפי שמפורש ברמ"א או"ח סי' תסב, ד. רכיבים: קמח, מיץ פירות טהור, אבקת ביצים, סוכר".

כיום מצה זו נמכרת בהכשר הרב וייס מבני ברק והכשר ou, לפי דברי המשגיח שעמו דיברתי, המיץ הוא מיץ תפוחים מהגליל, ויש בה גם ביצים וגם אבקת ביצים בהשגחה מיוחדת ללא מים. ה ou נותנים הכשר רק למצות שאין בהן אבקת בצל ואבקת שום, מחשש שמכילים אותה על ידי מים, אך המשגיח אמר שהאבקה נשלחת לד"ר ליכט לבדיקה שאין בה מים<sup>ד</sup>.

יש גם מצה עשירה של מצות יהודה, עם הכשר ou ורבנות ירושלים, שהיא בתוספת מיץ פירות בלבד, אך גם כאן כמובן סביר להניח שיש אשלגן ביסולפיט, שזה מה שמוסיפים היום למיצי פירות.

לפי דברי המשגיח של מצות אביב, כתבו עליה שלאשכנזים מותר רק לזקן או חולה, אך אם הדבר נכון, הוא באותיות קטנות שבצידי המוצר. בתמונה המוצגת באתר קניות של שופרסל לא רואים כיתוב זה, לא במצות יהודה ולא במצות אביב, ואשכנזי שבא לקנות דרך האתר אינו יכול לדעת כלל שיש בזה איזה בעיה.

ד. ד"ר ליכט כתב לי שמטרת הבדיקה לוודא שהמוצרים המיובשים אינם מכילים מים מעבר לשארית המקובלת בהם, כלומר - "העדר חשש לספיגת מים חיצוניים ע"י האבקה לאחר ייבושה". אך לענ"ד גם אם נכנסו מים אחרי הייבוש לא צריך להיות בזה בעיה, כי אינו שונה מבישול במים של הסוכר שגם הם מתירים.

הרב חגי בר גיורא אמר לי שלדעתו כל הכנסה של סוכר אסורה כיון שהסוכר מבושל במים, אך לענ"ד לא מצינו שהזהירו על זה. והמ"א (תסב, ו) פסק ששמנונית אינו מחמיץ אף שמסתמא הוא על ידי בישול.

ונראה הטעם שמקילים במים שנכנסו למה שבושל, שהוא כמי פירות שנכנסים בפרי ונהפכים להיות כחלק ממנו למרות שמבחינה כימית הם מים, כשנוזל נכנס לתוך בריאה אחרת של מוצק חל עליו דין של מוצק, ואינו כמו חומר הנוצר ממים. עכ"פ באופן כללי יש בעית כשרות לאבקת שום ובצל מצד שהם עמדו בגילוי.

נמצא שגם כאן חוזרת הבעיה של העלמת האזהרה מהציבור, ובסוף המאמר נדון גם בזה. צריך לדעת את מהות החומרים הכימיים המוכנסים לעיסה - הסודיום והאמוניום ביקרובנט, וכן במידה ומכניסים אשלגן ביסולפיט<sup>ה</sup> צריכים לדעת מהו. ואביא בזה את תוכן הדברים שכתב לי ד"ר אליהו ליכט.

אשלגן ביסולפיט הוא תרכובת כימית המיוצרת על ידי דו תחמוצת גפרית בתמיסה של סודיום במים והוא מוכנס במיץ גם אחרי הסחיטה, וגם לאחר גמר תסיסת הפרי למניעת חימצון<sup>ה</sup>. בזמן הכנסתו למיץ נוצרים ממנו בחילופי אטומים מים רגילים המכונים בכימיה h<sub>2</sub>o. אכן כמותו זעירה מאוד.

**אמוניום ביקרובנט - e503** נוצר מתחילה על ידי הכנסת גז למים (פחמן דו חמצני לתמיסת גז אמוניה), וכן סודיום קרובנט -e500 נוצר בדרך כלל על ידי הכנסת גז ועוד חומרים למים. בפפושדו וגטניו מכניסים משני חומרי ההתפחה ביחד 1.280 קילו ל 250 ק"ג קמח<sup>ה</sup>.

בשני חומרי ההתפחה החומר מתחיל לפעול בתגובה למגע עם חומצה. גם בקמח החיטה וגם ביין יש חומציות של הפירות, וחומציות זו מפעילה אותו כבר מרגע הכנסתו לעיסה. בתהליך של חילופי אטומים עם החומצה, מתחילים להוצר מהאבקה מים ופחמן דו חמצני וחומצה לקטית. אלא שעיקר ההתפחה נעשית בתוך התנור בחום של 60 מעלות. הגז שנוצר כלוא בעיסה על ידי חלבון של החיטה, ולכן היא תופחת. סך כמות המים החדשים שנוצרים מחומרי ההתפחה הוא 23 אחוז מהאבקה<sup>ה</sup>.

כשאנו רוצים לדעת אם יש חימוץ דאורייתא או דרבנן, צריך להגדיר תחילה למה אנו קוראים חימוץ. ננסה להבין זאת על יסוד ההלכות הנוגעות לחימוץ.

ה). לפי דברי הרב ניסים פרץ המשגיח של יינות ירושלים, ביין המסופק לפפושדו משתמשים רק בגז so<sub>2</sub> שאינו יוצר מים, וגם לא משתמשים בביסולפיט לאחר התסיסה. מכל מקום יש בכירור זה נפקא מינה לענין מצה עשירה במיץ תפוחים, שלדברי המשגיח של מצות אביב, אין השגחה על כך שלא יוכנס ביסולפיט במיץ תפוחים.

ו). כך ראיתי שכתבו מומחים רבים. הרב שרשבסקי (מובא בשו"ת בנין אב ח"ד סי' כד) כתב: "המים האלו מתערים אף לפני הפיכת מיץ הענבים לייין", ובעקבות דבריו כל הרבנים שדנו על הענין עד היום התייחסו לתוספת זו כדבר שמוכנס לפני תסיסת היין. אך עתה התברר לי שדבריו נכונים רק לגבי הביסולפיט המוכנס בתחילה, בעוד שיש גם ביסולפיט נוסף המוכנס בהמשך. לגבי היין של פפושדו בכל מקרה אין בזה נפק"מ כי שם מכניסים רק גז.

ז). אחוזי הביקרובנט הם לפי מה שראיתי בעיני בפפושדו. אחוזים דומים אמר לי המשגיח של גטניו. המשגיח אמר לי שכך היה מאז הווסדה ולא כמי שכתב בזה אחוזים אחרים.

ח). כל זה מדברי הכימאי ד"ר אליהו ליכט שדבריו הובאו בספרי מצה עשירה (עמ' 281), ובנספח המצורף כאן בסוף המאמר. פשוט שהסברים של ד"ר ליכט לתהליך הם ההסברים הנכונים ולא כפי שאפשר להבין ממה שאמר הרב אברהם יוסף (אתר כושרות): "במקום לנפח את הגרגרים כלומר להחמיצם, הסודה מפרידה אותם זה מזה בלבד, וגם זאת רק כשהם בתנור ברמת חום של שישים שבועים מעלות". ראה בספר מצה עשירה עמ' 273 שהרב אהרן בוארון העיר עליו שאין הסבריו בזה נכונים ודברי ד"ר ליכט תואמים גם לכל מה שהביא הגר"ש עמאר בשם מומחים אחרים (פרופסור טרופ ואחרים). לפני הדפסת מאמר זה בכ"ז אדר ב תשע"ט, שלחתי את המאמר גם לפפושדו לידי הרב אברהם יוסף. הרב התקשר אלי וטען שדברי ד"ר ליכט אינם נכונים. לדבריו, האמוניום והסודיום הם מחצבים שאינם נוגעים במים ואינם מתפרקים אלא בתוך התנור. שאלתי אותו מהיכן הוא יודע, אמר לי ממומחה באיטליה. אך ד"ר ליכט אמר לי שדבריו בזה ידועים בכל ספר לימוד, וכן ראיתי בויקיפדיה ערך סודה לשתיה וערך ביקרובנט, ובהמכלול ערך סודה לשתיה, ובאנציקלופדיה בריטניקה ערך נתון. ובאתר קהילת אנציקלופדיה כתוב שהסודיום מתחיל להתפרק ב 20 מעלות. ולענ"ד אין אפשרות להכחיש דברים מפורסמים כאלו.

בחז"ל מוזכרת תפיחה כשלב קרוב לחימוץ, ומשמע שהמשכה מבטא את המשך החימוץ<sup>ט</sup>, וכן מוזכר שהסימנים הראשוניים לחימוץ הם הכספה וסידוק<sup>י</sup>, וכן מדובר בגמרא על טעם של חימוץ<sup>יא</sup>.

על יסוד הגמרות האלו מקובל לומר שחימוץ הוא תסיסה ותפיחה, כי נראה בעליל שכל התופעות האלו קשורות לגז חמצמץ (דו תחמוצת הפחמן), הנוצר בעיסה על ידי פטריות השמר, וכך הוא תופחת. אך יש להבהיר שנראה מהגמרא שצריך דוקא את שניהם ביחד דוקא באופן מסויים ומשמעותי, כי מצינו שתפיחה אינה בהכרח חימוץ, וכן אמרו שאם לשים זמן רב אין זה חימוץ (פסחים מח ע"ב), והלא התסיסה מתבצעת גם כשלים זמן רב, ולכן אי אפשר לומר שהחימוץ הוא רק התסיסה ואף כשיש גם תפיחה מועטת עדיין אינו בהכרח חימוץ<sup>יב</sup>. וכן מצינו (שם לט ע"ב) שלאחר חליטה טובה או אפיה אין כלל חימוץ, למרות שבפועל אפשר להתפח גם קמח מצה וחלוט. לכן כתב הרב שמואל טל (פסח סי' ו) שהחימוץ הוא דוקא צירוף שני הדברים, דהיינו שהחימוץ הוא דוקא כשהתסיסה נכלאת על ידי חלבון החיטה הנקרא גלוטן בצורה יציבה וחזקה. טבע הגלוטן שהוא יוצר כעין שרשראות המתקשרות זו בזו כרשת ואינו מאפשר לגז לצאת. כל עוד שרשת הגלוטן אינה יציבה היא מאפשרת לגז להימלט החוצה ואין חימוץ אפילו אם העיסה קצת תופחת, אך כאשר הבצק נח, מתיצבת הרשת, וכאשר נוצרים סדקים - אנו יודעים שהגז כלוא בתוכו במידה כזו שהגלוטן כבר מונע ממנו לצאת בצורה מוחלטת יותר, כי אם עדיין היתה לו אפשרות לצאת לא היה הגז עושה צורת סדק. כאשר אופים קמח או חולטים אותו, מאבד הגלוטן את תכונותיו, וגם פטריות השמר, שבאמצעותן נעשית התסיסה, מומתות, ולכן האפוי והחלוט אינו מחמיץ. אם יתפחו את האפוי, זה יהיה על ידי התפחה חיצונית, שבה הגז אינו כלוא באמצעות הגלוטן של הקמח.

ואכתי צריך ביאור על ההבדל בין חמשת מיני הדגן למינים אחרים כדי להבין למה דוקא בחמשת מיני דגן יש החמצה. בארבע מחמשת מיני הדגן יש גלוטן המורכב מגלידין וגלוטנין, ואחזויהם משתנים בין המינים. אך בשיכולת שועל (אוונה) אין את כל חלקי הגלוטן, ולכן קמח של שיכול שועל לא כ"כ תופח, וכן יש מקומות שמרשים שיכולת שועל לחולי צליאק, אך

ט. שם במשנה ד. "תפח תלוש בצונן" לפי דברי המשנה התפיחה לכשעצמה אינה בהכרח מעידה על החימוץ, אלא רק על התקרבות לחימוץ. נראה שבמצאות הקדמת תפיחה לסימנים אחרים תלויה באופן הלישה וכמות המים. כל מצה, ובפרט מצת מכונה, תופחת מעט בתנור ולא מתחשבים בזה. לגבי גרעיני שעורה מצינו בפסחים (מ ע"א) שמותר ללחות אותם במים והתפיחה אינה מעידה עדיין על חימוץ, מסתבר שהוא משום שהתפיחה נובעת מעצם השריה במים. לפי פשט הגמרא שמואל מתיר שם אפילו נתבקעו הגרעינים, אך רבינו דוד בחידושו מפרש שההיתר הוא רק אם הצמית את הגרעין בחומץ לפני שהתבקע. ההצמחה בחומץ כנראה ממיתה את השמרים ופוגעת בגלוטן, ולגבי הביקוע צ"ל שהביקוע של הגרעין עדיין אינו ודאי חמץ כי הוא נובע בתחילה מעצם ספיגת המים לפני שנהיה שלב משמעותי יותר של חימוץ.

י. משנה בפסחים פ"ג מ"ה לגבי סימני נוקשה. לפי רבי יהודה הכספה עדיין אינה חימוץ, ורק קרני חגבים הוא תחילת החימוץ כנוקשה, ולפי רבי מאיר הכספה היא חמץ נוקשה האסור בלאו. כמו כן מזכר שם בצק החרש שלפי חלק מהראשונים הקול העמם שהבצק משמיע מהווה סימן של חימוץ.

יא. חולין ו ע"א. לגבי תערובת דמאי אמרו שהיא מותרת, אך אם הוא על ידי חימוץ אסור כי "שאני שאור דלטעמא עביד".

יב. אכן דעת רב נטורנאי גאון (מובא באשכול אלבק עמ' 107), שזה נאמר רק עד שיעור ד' מילין. וכ"ה בהלכות גדולות (מהדורת ירושלים הל' תפילה עמ' 43), ובפסקי הרי"ד (פסחים מו ע"א) פירש זו דעת הירושלמי.

עכ"פ יש מעט התפחה גם בה, כי יש בה חלבון הדומה לגלוטן הנקרא אבנין, ובהודו ובסקוטלנד עושים לחם ממנה בלא להוסיף חומרים שכולאים את הגז<sup>16</sup>. יש מי שערער על זיהוי שיבולת השועל בגלל החסרון בגלוטן שאינו מאפשר התפחה טובה, וכן בגלל שהיא נחשבת במשנה כמין של שעורה ולכאורה אינה דומה לה כלל. אך כבר כתבו שיתכן שהדמיון הוא דוקא בזה שבשניהם ההתפחה מועטת, כי גם בשעורה אין התפחה טובה. אפשר להביא ראיה שחסרון בגלוטן אינו הדבר הקובע את המין מאורז, שכן אנו רואים שהיה ספק לחז"ל באורז (ברכות לו ע"ב, ובפסחים כח ע"א מובא שרבי יוחנן בן נורי סבר שגם דוחן וקרמית הם מיני דגן). אורז דומה לחמשת מיני הדגן בצורתו והיותו חומר מזין ומשביע אך ההחמצה שונה ויותר בקלות עשוי להתלוות לה ריח רע גם בגלל שאין לאורז גלוטן וגם בגלל שחסר בו אחד מגורמי התסיסה (האינוזים – בטה עמילאזה<sup>17</sup>) שיש בכל חמשת מיני הדגן. וצריך להבין למה סבר רבי יוחנן בן נורי שאורז הוא מין דגן, הרי יכלו להוכיח מהחסרון ביכולת ההתפחה שאין בו גלוטן, לכן נראה שזהו פשר הספק שהיה על האורז, שמצד אחד היה מקום לדמותו לחמשת מיני דגן כפי ששיבולת שועל נכללת בחמשת המינים למרות שאין בה גלוטן, אך מסקנת חז"ל (פסחים לה ע"א) לדינא היא שכל מיני התבואה שאינם חמשת מיני דגן אינם מחמיצים אלא מסריחים בגלל השוני באינוזימים.

מכל זה אנו רואים את החכמה האדירה של חז"ל, שידעו לקבוע מהו המין המחמיץ (כפי שאמרו בירושלמי חלה א, א שזה נעשה על פי בדיקה בפועל ולא רק במסורת) ולהבחין באינוזימים השונים גם בכלים הפשוטים שעמדו לרשותם, ואכן רק בחמשת מיני דגן הידועים יש גם חלבונים וגם את אותם האינזימים המאפשרים חימוץ כזה, וכך גם מתברר נכונתה וחזקה של המסורת על חמשת מיני דגן, ולא כמי שרצה לפקפק בחלק מהמינים.

מכל מקום מסתבר שגם כשלוקחים חלק מהגרעין שבו לבד לא מתקיים חימוץ אין היתר לעשות בו תהליך של חימוץ כשם שאסרו עיסה ששהתה אף כשאין בה סימני חימוץ.

המסקנה מכל זה היא שכשאנו מדברים על חימוץ הכוונה היא שנראה לעינינו בחושים שלנו שבעיסה נוצר גז חמצמץ (דו תחמוצת הפחמן) הכלוא על ידי חלק מגרעין החיטה (גלוטן) בצורה יציבה.

בבדיקות המעבדה של ר' אליהו ליכט המובאים בספר מצה עשירה ראינו שבעיסה קמח ומים ששוהה בלי עסק פני העיסה מתחילים להכסיף אחרי כרבע שעה, ואפשר לראות בה סימני בועות וסדקים אחרי חצי שעה<sup>18</sup>, וזה מתאים לסימני החימוץ וזמן החימוץ אצל חז"ל. לעומת

(יג). על המתכון של הלחם בסקוטלנד כתב כסלו (מנחה לא"ש עמ' 160) ועל הלחם בהודו ראיתי אצל מומחים אחרים (באתר בריאות). גם הרב אפרתי כתב (הליכות השדה 57 עמ' 11) שראה בניסויים עם ד"ר זקס ששיבולת שועל החמיצה. וראה בכל זה בספרו של זהר עמר 'חמשת מיני דגן', ומאמריהם של הרב יואל פרידמן והרב יואל יעקבי ואנציקלופדיה חקלאית הלכתית ערך גלוטן וערך שיבולת שועל המובאים באתר התורה והארץ (שם ציינו שלחלבון התירס קוראים גלוטן אך אין לו תכונות של גלוטן).

(יד). כך כתב ד"ר מונק (מובא בספרי מצה עשירה עמ' 274) וד"ר זקס (הליכות השדה 57 עמ' 16). גם צורת הגרעין של חמשת מיני הדגן כולל שיבולת שועל דומה כפי שכתב בספר האורה (חלק א, פה): "וסימן של אלו חמשת המינים. הגרגיר שלהם יש בו קצת ציריא כגרגיר החטה שיש בו ציריא".

(טו). בקמח לבן סימני החימוץ מתאחרים הרבה יותר, וכמעט שאין בו סימני חימוץ ללא תוספות של שמרים או שאור.

זאת, בעיסה של קמח מלא, יין וביקרונט רק לאחר שעתיים היה גידול קל בנפח, וידוע שבקמח לבן יש עוד פחות חימוץ. ואכן בביקור במפעל ראיתי ב'חלה' הנלקחת לפני הכנסת העוגיות לסרט הנע שאין הפרש משמעותי בגודל של חלה שנלקחה שבוע לפני כן מהעיסה לחלה שנלקחה באותו יום, אבל מכל מקום היו הבדלים, בישנה היו יותר סדקים. גם יש לציין שהחלה נלקחת לפני שהעוגיות מונחות על הסרט. הסרט הנע חם מלמטה (באחד התנורים חם מאוד ובשני חם פחות) והיות שבכל זאת מתחיל תהליך של פירוק האבקה לפני ההכנסה לתנור יש להניח שאם היו לוקחים מה שמונח על הסרט כן היו רואים בו שינוי לאחר זמן, ויש כאן חימוץ גם לפני ההכנסה לתנור.

### ג.

#### דין החמצה במי פירות

לפני שנתחיל לדון בפעולת החומרים הכימיים יש לדון על עצם הדבר שלשים את הקמח במי פירות בלא שימור מחימוץ כמו במצה הנילושה במים. באופן כזה, אם היתה העיסה נילושה במים היא נאסרת גם בלי סימני חימוץ (פסחים מו ע"ב)<sup>טז</sup>. לכן יש לברר מה הדין במי פירות. בנגמרא פסחים לה ע"א מובא: "אמר ריש לקיש: עיסה שנילושה ביין ושמן ודבש - אין חייבין על חמוצה כרת.... רב אידי בר אבין, אמר... היינו טעמא דריש לקיש: משום דהווי להו מי פירות, ומי פירות אין מחמיצין".

ושם בדף לו ע"א מובא: "תניא: אין לשין עיסה בפסח ביין ושמן ודבש. ואם לש, רבן גמליאל אומר: תשרף מיד, וחכמים אומרים: יאכל (הרי"ף גורס: תיאפה מיד, כלומר עכ"פ יזהר במיוחד להודרו). ואמר רבי עקיבא: שבתו היתה אצל רבי אליעזר ורבי יהושע, ולשתי להם עיסה ביין ושמן ודבש, ולא אמרו לי דבר. ואף על פי שאין לשין - מקטפין בו. אתאן לתנא קמא. וחכמים אומרים: את שלשין בו - מקטפין בו, ואת שאין לשין בו - אין מקטפין בו".

הראשונים נחלקו האם כשלש במי פירות וחימוץ בהם יש לזה דין של חמץ נוקשה שאין בו כרת, אבל יש בו איסור (דאורייתא או דרבנן) או שהוא היתר גמור.

רש"י בדף לה ע"א פירש שהמימרא של ריש לקיש מדברת ללא מים, ובהמשך (פסחים לו ע"א) כתב: "לא הוי חמץ גמור אלא חמץ נוקשה הוי כלומר רע, ואותו חימוץ הם ממהרים להחמיץ". כלומר לדעתו גם בדף לה וגם בדף לו מדובר בלא מים, והם מחמיצים חימוץ גרוע, אך אותו חימוץ ממהרים להחמיץ, ועל כן נחלקו בדף לו אם מותר ללוש אף על ידי שימור. ואילו תוספות (פסחים לה ע"ב) כתבו בשם ר"ת: שבלא מים "אין מחמיצין כל עיקר", ולדעתו אין זה כלל בגדר חימוץ ומותר לעשותו לכתחילה, ובדף לה ובדף לו מדובר במי פירות עם מים שיש בזה איסור אך גם זה אינו חימוץ גמור שחייבים עליו כרת.

ישנם גאונים וראשונים<sup>יז</sup> שסברו כרבינו תם שבמי פירות בלי מים אין חימוץ כלל, אך לענין עירובם עם מים הם חולקים, שלפי ר"ת אין בו כרת, ולדעתם יש על זה כרת.

טז. ראה מנחת יצחק ח"ד סי' קמ שצריך להקפיד שלא יהיה 18 דקות מתחילת הלישה.

יז. רב נטוריאי גאון (שערי תשובה סי' רפט) ועוד. וכן דעת הרמב"ם לפני שחזר בו, ראה בספרי עמ' 29 ואילך.

נביא כאן בקיצור את ראיות התוספות לרבינו תם, ומה שכתבו להשיב עליהן. ראייה ראשונה לר"ת הביאו התוספות (שם) מהגמרא בפסחים מ ע"א: "אמר אביי: האי חצבא דאבישונא, סחיפא - שרי, זקיפא - אסור. רבא אמר: אפילו זקיפא נמי שרי, מי פירות נינהו, ומי פירות אינן מחמיצין".

ופירש שם רש"י שחצבא דאבישונא הוא כד שמייבשין בתוכו קליות, וסבר אביי שאם פיו כפוי למטה, שהמים היוצאים מהחיטה הזבין ויוצאין לחוץ - שרי. אבל אם הוא זקיפא - שיהא זוקף כדרכו - אסור, שהמי חיטה נפלטין וחוזרין ונבלעין והגרעינים מחמיצים זה את זה.

ומבינים התוספות שכיון שרבא פסק שהדבר מותר משמע שמי פירות לא מחמיצים כלל.

אולם, התוספות מנחות נג ע"ב דחו ראייה זו: "והא דשרי רבא חצבא דאבישונא משום דמי פירות אין מחמיצין, קסבר כיון דאין מחמיצין חמץ גמור לא גזור להחמיר ולחוש דילמא נפקי מיא מהא ובלע אידך משום דמילתא דלא שכיחא הוא, דאם היו מחמיצין חמץ גמור כיון שיש בו כרת היינו חוששין אף על גב דלא שכיחא". וראה לקמן תירוצים אחרים לפי המאירי והרמב"ם.

עוד הביאו התוספות ראייה ממנחות נו ע"ב. שם מובא שלפי רבי יוסי הגלילי יש ריבוי מיוחד לאסור מנחת נסכים בחימוץ, והגמרא מקשה מדוע צריך לזה לימוד "והא מי פירות נינהו, ומי פירות אין מחמיצין", כלומר הרי המנחה היא רק קמח ושמן שנשרפים וכיון ששמן מי פירות הוא אינם מחמיצים, ולמה צריך הפסוק לאסור בהם חימוץ, ומתרצת הגמרא שלפי רבי יוסי הגלילי אפשר לגבל את מנחת הנסכים במים (למרות שיש בה מספיק שמן כדי לגבל בלי מים). ואומרים התוספות שאם כשמחמיצים במי פירות הוא עכ"פ נוקשה לא מובנת הקושיה של הגמרא, שכן יש מחלוקת בענין נוקשה בפסח, לרבי מאיר הוא בלאו ולרבי יהודה איסורו מדרבנן, ולדעתם במנחות נג משמע שגם לרבי יהודה, שהלכה כוותיה, חמץ נוקשה פסול מדאורייתא למנחות, ולפי רש"י שמן וקמח הוא נוקשה, לכן קשה למה לא נאמר שצריך את הפסוק ללמד שצריך לשמור מנחה שיש בה רק שמן וקמח, הרי נוקשה במנחות אסור מדאורייתא?

התוספות במנחות תירצו שהקושיה הזו מבוססת על הנחה שמהגמרא במנחות דף נג עולה שלכו"ע איכא איסור נוקשה במנחות, ולדעת התוספות במנחות לפי רבי יהודה אין איסור דאורייתא של נוקשה במנחות. ואכן, המעיין בסוגיא בדף נג יראה שקשה להבין מהיכן הסיקו התוספות בפסחים שגם לרבי יהודה יש במנחות איסור חימוץ של נוקשה מדאורייתא, ואף מה שכתבו התוספות שלרבי מאיר יש איסור כזה אינו מוכרח בגמרא<sup>(ח)</sup>. ואכן, הרשב"א (שו"ת הרשב"א א, ד) הסובר כרבינו תם לא הביא כלל הוכחה זו.

ולפי מה שידוע כיום שהשמן משבית לחלוטין את פטריות השמר, וכלל לא שייך תהליך חימוץ עם שמן (וכן ראינו בניסויים עם ר' אליהו ליכט, שאפילו כשיש רק 10 אחוז שמן אין תהליך החמצה),

יח). הרב שמואל טל (פסח סי' ז) הקשה דאדרבה לפי רבינו תם קשה, שלדעתו מי פירות עם מים היו נוקשה ולא חמץ גמור, ואם כן תירוץ הגמרא שלפי ריה"ג אפשר לגבל מנחת נסכים גם במים לא יועיל כי לרבי יהודה אין בו איסור דאורייתא, ולמה צריך פסוק למנחת נסכים (והוסיף להקשות שלדעתו גם לרבי מאיר לא ברור שאיכא איסור דאורייתא במנחות). ולענ"ד י"ל שכוונת התירוצן של הגמרא שכיון שיכול לגבלו במים הרי הוא יכול להשהות את הגיבול לפני שמוסיף שמן במים בלבד, וכך תתחמץ העיסה חימוץ גמור.

כוונת קושית הגמרא מובנת אף אם נאמר שאיכא איסור דאורייתא בנוקשה במנחות, שאם אין לעשות מנחת נסכים עם מים אלא רק עם שמן בודאי לא יגיע בה לידי חימוץ דאורייתא, ולא צריך פסוק ללמדנו שלא לעשותה חמץ.

ועוד הביאו התוספות ראייה לרבינו תם מדאמרינן (פסחים לט ע"ב): "אמרי דבי רבי שילא: ותיקא שרי. והתניא: ותיקא אסור! - לא קשיא: הא - דעבדיה במישחא ומילחא, הא - דעבדיה במיא ומילחא". מבואר שמאכל הנעשה מקמח שמן ומלח מותר, ומשמע שמי פירות לא יחמיצו כלל.

מבואר שמאכל הנעשה מקמח שמן ומלח מותר, ומשמע שמי פירות לא יחמיצו כלל.

התוספות במנחות לא תירצו קושיה זו, אך מאידך גיסא הביאו ראייה לרש"י מהירושלמי בפסחים פ"ב ה"ז: "ר' שמואל בר רב יצחק היה לו יין קוסס יהב בגויה שערין בגין דיחמע שאל לרבי אימי, א"ל צריך את לבער. ר' חנינא בריה דר' בחיי הוה ליה דבש מזוייף בסולת, שאל לר' מנא, א"ל צריך את לבער. חד מן אילין דר' כיריי הוה ליה גרבין דמשח בגו איצרה דחיטים, שאל לרבנין, אמרין ליה איזיל גרוף מן תוחתיהן".

מבואר שכל האמוראים בסוגיא חששו שהדבש או היין או השמן יחמיצו את החיטים, ומשמע שבכל הדברים האלו לא היה כלל מים. לתרץ את שיטת רבינו תם כתבו התוספות: "שמא י"ל דכל אלו האמוראים סברי כאביי", ולא קיי"ל כוותיה כי רבא חולק. אך מכל מקום כתבו שם תוספות "ומיהו יש לנטות ולהחמיר", ולכאורה אינו מובן למה כתבו כך מאחר שנשארו על רש"י בקושיה מותיקא. ונראה לענ"ד שהוא משום שכתבו שאין הכרח שיש מחלוקת בין אביי לרבא בעיקרון שמי פירות מחמיצים כנוקשה, ולכן גם אם רב שילא היקל לא ברור שהלכה כמותו, דהא אביי אסר וכן הוא משמעות הירושלמי.

וראשונים אחרים כתבו עוד תירוצים על היתר הותיקא.

ההשלמה (ובעקבותיו המאורות והמכתם) כתב לחלק דמי פירות מחמיצים אך ורק בדרך לישה, ובזה תירץ גם את הקושיה מחצבא דאבישונא.

והמאירי לגבי חצבא דאבישונא כתב די"ל שאינו מחמיץ כנוקשה בתוך שיעור חריכה, וכעין זה כתב בותיקא שכל שמתבשל בשמן, ממחר בבישולו קודם לביאתו לידי נוקשה, והיינו שלדעתו י"ל שמי פירות מחמיצים כנוקשה, אך כללי החימוץ שלהם אינם דומים לשל מים.

הרב שמואל טל (פסח סי' ז עמ' קפד) כתב שיש לפרש שהוא דין מיוחד בשמן, הנובע מזה שהשמן משבית לחלוטין את פטריות השמר, ולכן היתר ר' שילא ללוש בו, ואמנם בזה פליג רב שילא על רבנין של הירושלמי שהחמירו גם בשמן, אך בעצם הענין שמי פירות עשויים להחמיץ אין מחלוקת<sup>(ט)</sup>.

וראה עוד ביראים (סי' נב) שתירץ את סוגית הותיקא באופן אחר.

(ט). בספרי מצה עשירה (עמ' 108) כתבתי תירוצי זה, אך הערתי שנראה שתירוצי זה אינו דעת רש"י שלא הזכיר בענין הותיקא חילוק בין שמן לשאר מי פירות.

ורבינו חננאל בשם רב האי גאון<sup>2</sup> כתב שותיקא הוא מאכל הנעשה על ידי חליטה בשמן, ולפי זה י"ל בפשיטות שהדבר הותר דוקא בחליטה.

מהביאור של רבינו חננאל בשם רב האי גאון יש לנו לא רק יישוב פשוט לקושיה מותיקא אלא גם יש ללמוד ממנו שגם רב האי סבר שמי פירות בלא מים מחמיצים. ואכן כך עולה גם מתשובת רב האי המובאת ברי"ץ גאות (שערי שמחה עמ' פד) שהתיר לתת חיטים קלויות ביין רק משום שכבר נקלו, משמע שאין כל היתר לתת חיטים סתם לייין מחשש שמי פירות לאורך זמן כן מחמיצים<sup>3</sup>.

לפי זה נראה שמה שבדף לו ע"א ר"ח מעמיד את הדיון בעיסה שנילושה ביין שמן ודבש באופן שיש מים, הוא משום שלדעתו רק באופן זה יש לחוש ביין שמן ודבש להחמצה מהירה. ואכן המציאות מתאימה לפירוש זה כי סתם יין שמן ודבש לא ממהרים להחמיץ בלא מים.

ובדעת הרמב"ם יש לדון. ברמב"ם (הל' חמץ ומצה ה, ב) לפנינו כתוב שבמי פירות "אפילו הניחן כל היום עד שנתפח כל הבצק, הרי זה מותר באכילה". אך במעשה רקח הביא את דברי הרב אברהם בן הרמב"ם בספרו המספיק לעובדי ה': "וכשילושו העיסה בלתי מים בשמן זית או בשמן שומשמן או יין או חלב או מי פירות מבילתי שיעורב עמו שום מים בעולם לא תתחמץ ואפי' אם תשהה זמן ארוך קודם האפיה עד שתסדק כחמץ שהוא שלם החימוץ, הנה לא יחוייב על אכילתו כרת. וגם אין ראוי לאכול מה שהגיע ממנו לגדר זה לכתחילה, לפי שמעתיקי השמועה ע"ה לא אמרו בו חימוצו מותר, אבל תכלית מה שאמרו מי פירות אין חייבין על חימוצן כרת, וזה הלשון לא יורה היתר גמור מה שידמה לחמץ ממה שנילוש במי פירות, וזה הדקדוק קבלתי אותו מפי אבא מארי ז"ל בעת למדי לפניו עד שהיה כתוב בחבורו בפ"ה מהל' חמץ ומצה חמשת מיני דגן אלו אם לשן במי פירות בלא שום מים בעולם אינן באים לידי חימוץ אלא אפי' הניחן כל היום עד שנתפח הבצק הרי זה מותר שאין מי פירות מחמיצין אלא מסריחין, וגרד ז"ל הרי זה מותר ותקן בכתב ידו אין חייבין עליו כרת שאין מי פירות מחמיצין וכו' עכ"ל.

וכתב על זה המעשה רוקח: "וקבלת עדות זה תכריע לדברי הרב תומת ישרים ז"ל דודאי יש לחוש לשלשת הרועים, רש"י והלכות גדולות שדבריו דברי קבלה<sup>4</sup>, ורבינו זלה"ה ולהחמיר

כ. כ"ה ברבינו חננאל הנדפס מחדש (לפי כת"י ותיקן ואינו בכת"י מינכן), וכ"ה בהלכות רי"ץ גאות הלכות פסחים עמוד שי: "וי"א קמחא דחליט ליה במשחא ומלחא שרי, אבל חליט במיא ומלחא אסור". פירוש הדברים שאע"פ שחליטה מדינא דגמרא מותרת, לפי דברי רב האי הברייתא הנהיגה איסור לחלוט במיא ומלחא (ואפשר שבמיא בלבד גם לפי הברייתא מותר, וסוברים שמלח גורם שהחליטה תהיה פחות טובה), אבל בשמן ומלח בחליטה אכתי היה מותר, והגאונים החמירו בכל אופני חליטה.

כא. אכן רי"ץ גאות עצמו נוקט שבלא מים אינו מחמיץ.

כב. בעל הלכות גדולות הביא בהלכות פסח את הסוגיה של לישת עיסה ביין שמן ודבש בדף לו ע"א, ומסקנתו להלכה שאם לש ישרף מיד, והוסף: "ודקאמרינן מי פירות אין מחמיצין, ההוא ביין בשמן ודבש דלית בהו מיא כלל". פשוט שבמילים 'ודקאמרינן מי פירות אין מחמיצין' כוונתו למימרה של ריש לקיש שאין חייבים על חימוצה כרת שהרי שם מדובר על עיסה שנילושה ביין שמן ודבש, והסיקה שם הגמרא שטעמו משום שמי פירות אין מחמיצין. התומת ישרים (סי' קח) הסיק מדברי בה"ג שריש לקיש שאמר רק שאין בה כרת מדבר ללא מים, משמע דגם בלא מים איכא איסור. ולפי זה צ"ל שבה"ג בא לבאר מדוע אנו אומרים שיין שמן ודבש ממהרים את החימוץ הרי מי פירות אינם מחמיצים כמים, ואיך ימהרו את החימוץ, ולזה תירץ שמה שאמרו שאינם מחמיצים הוא דוקא בלא מים, אך עם מים הם ממהרים לחמץ, וכעין שפירשתי את רבינו חננאל.



בדבר. ואילו הרב ב"י ז"ל היה רואה לשון זה אולי לא היה מתיר האכילה בהחלט אפי' שהה כל היום כמ"ש בסימן תס"ב".

וכ"כ הרמ"ך (על הרמב"ם ה, יט<sup>22</sup>) והרשב"א (ח"א סי' ד)<sup>23</sup> כדבר ידוע שהרמב"ם חזר בו. גם הגירסה שהיתה לפני שלטי הגבורים (על הרי"ף בסוגיין) היתה כפי שמעיד בנו של הרמב"ם.

הרב קאפח בביאורו תמה, דאם כן למה הביא הרמב"ם את דין ותיקא בהלכה ד: "מותר לבשל הדגן או הקמח במי פירות, וכן בצק שלשו במי פירות אם בשלו במי פירות או קלהו על המחבת בשמן הרי זה מותר שמי פירות אינן מחמיצין". אך הרב שמואל טל (טל חיים פסח עמ' קצח) כתב שאין זו סיבה לפקפק באמינות העדות הברורה של הרב אברהם בן הרמב"ם. ובאשר לעצם השאלה יישב שבהלכה ד כוונת הרמב"ם להתיר דוקא בישול במי פירות, דכשם שאומר המאירי בשמן שממהר בישולו לפני ההחמצה, כך י"ל לגבי כל מי פירות, דבישול שאני. אמנם, הרמב"ם בהלכה ד מדבר על חליטה בשמן, ולכן לענ"ד י"ל שהרמב"ם למד להתיר בישול במי פירות לא מהשמן של הותיקא אלא מהיתר תערובת המלח, שהוא מחשיבו כמי פירות, ובזה מובן מה שלכאורה קשה למה השמיט מה שכתוב בגמרא לגבי הותיקא שיש בו מלח, דלפי פירוש זה הרמב"ם הבין שמלח הוא דוגמא לכל מי פירות. ומעתה י"ל שזהו גם טעם הדין בחצבא דאבישונא (אך אין ללמוד דין זה משם כי התם הוא כעין חליטה במי פירות, והרמב"ם מתיר גם בישול).

ואף שרש"י כתב בדף לו ע"א שמי פירות ממהרים לחמץ, יש לומר שכאשר מבשלים את החיטה במי פירות אין פעולתם על הקמח דומה לפעולת בישול במים, ורק במים יש חשש החמצה כתוצאה מבישול אבל במי פירות, שחימוצם שונה משל מים, אין זו החמצה.

ובלאו הכי יש לנו להתבונן האם לפי רש"י דברי חכמים שאסרו ללוש במי פירות גם ללא מים לא סותרים למה שידוע לנו במציאות, שרוב מי הפירות ובפרט יין שמן ודבש כפי שהם אינם ממהרים את החימוץ? ונראה שצ"ל שלפי חכמים איסור זה הוא רק מדרבנן. כלומר שחכמים אסרו ללוש גם ביין ושמן ודבש משום שיש מי פירות שממהרים את החימוץ, ולא משום שהם בעצמם ממהרים את החימוץ. ולפי זה י"ל שהסוגיה בותיקא וקמחא דאבישונא אזלא כרבי עקיבא שלא חשש להחמצה מהירה של מי פירות.

אך בספרי מצה עשירה עמ' 29 כתבתי שי"ל דכוונת בה"ג לומר, אל תקשה לי איך אנו דנים על חימוץ מעיסה שנילושה ביין שמן ודבש כאשר מאידך גיסא אמרו עליה שמי פירות אין מחמיצין, ומשמע ליה שאין מחמיצים כלל, ועל זה קאמר דהתם הוא בלא מים, ולפי זה הוא סובר שלא מים יש היתר גמור כפי שכתב רב נטורנאי.

מכל מקום גם אם אין ודאות שבה"ג סבר שמי פירות מחמיצים, משמע שזו דעת רב האי גאון ורבינו חננאל שדבריהם דברי קבלה. וגם מר"א הקליר שקדם לגאונים משמע להחמיר. בפיוט שלו המוזכר באו"ז (ח"ב סי' רנו) כתוב "קיטוף ביין ושמן עבדיך, מלמילש בהון בליל קמאי קפדיך", ופשט דבריו משמע שמותר לקטף אפילו ביום הראשון לליל הסדר (כפי שנהגו התימנים ללחלח את הקמח במי פירות), וללוש מותר בשאר הימים, ומדלא חילק בהיתר הלישה בשאר הימים עם מים ובלי מים, אך שעם מים בודאי צריך שימור נראה שכוונתו שבכל אופן ילוש כמו שלשים עם מים וישמרם ככל מצה כפי שעשה ר"ע, ואם כן גם בלא מים הם מחמיצים.

כג). "שמעתי כי בספרו המוגה הגיה (בהלכה ב) דאפילו בלא מים עובר בלאו, ונראין דבריו".

כד). "אמרת שאמרו לכם שמצאו כתוב לרב רבינו משה ב"ר מימון ז"ל שחזר בו בארבעה דברים ממה שכתב בחבורו הגדול. ושאלת ממני לבאר לך אם המכתב הראשון עיקר או השני. ומאיוה צד. האחד שכתב בהלכות חמץ ומצה חמשת מיני דגן... תשובה מה שכתב הרב ז"ל בתחילה הוא העיקר ואין בו שום ספק..."

אך נראה שמאידך גיסא מה שכתבתי שלפי הרמב"ם לאחר שחזר בו מותר לבשל במי פירות אינו מוכרח, שיתכן שהרמב"ם כתב כך בתחילה לפני שחזר בו, ואז פירש שמלח הוא כמי פירות, וכיון שאין כלל חימוץ במי פירות הדבר מותר לבשל בו, אבל לאחר שחזר בו וסבר כרש"י שמי פירות נמי מחמיצים כנוקשה סבר שבאמת אסור לבשל במי פירות, והמלח הוא כגורם בפני עצמו, שאינו מי פירות ואינו מים ואינו מחמיץ כלל, ולא היה סיפק בידו לתקן את כל ההלכה ולמחוק לגמרי את דין הבישול במי פירות, ולבאר שלמלח יש דין מיוחד שלוה צריך לנסח מחדש את כל ההלכה. לפי זה, ההיתר של ותיקא הוא דוקא בחליטה או כעין חליטה שבזה גם במים מדינא מותר לחלוט, וי"ל שהחליטה בשמן משפיעה על עצירת החימוץ יותר מהר מאשר במים ולפיכך אין בזה איסור.

הרב שמואל טל (פסח סי' ז) ציין שלפי דברי הרב אברהם בן הרמב"ם הדיוק של הרמב"ם שגרם לו לחזור בו הוא מדברי ריש לקיש בפסחים לה ע"א שבחימוץ מי פירות אין כרת, ומשמע שעכ"פ איכא איסור, והסיק מזה שלדעת הרמב"ם הוא איסור לאו דאורייתא, ולא רק מדרבנן, וציין שכך גם דעת רש"י לפי האורחות חיים, וכ"כ הרמ"ך. ויש להוסיף על דבריו שכ"כ המאירי. אך לענ"ד יש להעיר שעכ"פ לשון הרב אברהם "אין ראוי לאוכלו לכתחילה", מוכח שלפחות לדעת הרב אברהם אין זה איסור דאורייתא, וכן דעת הנו"ב (מהדו"ק סי' נב) שגם לרש"י הוא רק איסור דרבנן.

עכ"פ, מכיון שכל הסוגיות מיושבות שפיר גם לפי רש"י, וכן כתבו הרבה ראשונים (יש מהם שסברו שכך עיקר ויש שסברו שעכ"פ יש להחמיר) ויש כאן חשש לאיסור דאורייתא, נראה שיש לחוש לשיטה זו באיסור חמץ החמור.

מכיוון שיש אחרונים שכתבו שהיא רק דעת יחיד<sup>כה</sup>, אפרט את הראשונים שראיתי שחששו לזה:

כך דעת רב האי גאון ורבינו חננאל, וכך פסק רש"י עצמו למעשה<sup>כו</sup>, וכך פסק הרמב"ם בסוף ימיו, וכן כתבו ההשלמה, המאורות, המכתם והרמ"ך (כל זה הובא לעיל), הראב"ן (פסחים ד"ה ואין

כה). ביחוד דעת (א, י) כתב הגרע"י בסיכום התשובה שיש רק ספק בדעת רש"י. וכן כתב ביביע אומר ח"ט סימן מב: "וכתב הנודע ביהודה (קמא חאו"ח סי' כא) שרש"י שסובר דחמץ נוקשה מיהא הוי, הוא יחיד בדבר, ולא מצאנו לו חבר, וגם הפרי"ח (סי' תסב) כתב שרש"י עצמו אינו סובר כן להלכה". וכעין זה כתב בשמע שלמה ח"ד סי' יג. אך בהג"ה ביחוד דעת הנ"ל כתב הגרע"י שמתשובת רש"י ברור שדעתו היתה לדינא להחמיר בזה, וכפי שאבאר בהערה הבאה. ועוד יש להעיר שהגרע"י (שם) וביביע אומר ח"א סי' מב) מנה בין המתירים ללוש את הרמב"ן, הר"ן, והרי"ף. אך למעשה גם הרמב"ן והר"ן החמירו, ובדעת הרי"ף אין ראייה ברורה.

הגרע"י מציין לדברי המעשה רוקח שהרמב"ם חזר בו, אך כתב על זה אין כל חדש שהרי גירסה זו ברמב"ם הוזכרה ברשב"א. ונראה שרצונו לומר שגם השו"ע ידע על כך, ולכן אין להתחשב בזה כפי שהוא לא התחשב. אך לענ"ד נראה שאין זה מספיק לקבוע שאין להתחשב בזה שכן גם אם הבי"א ראה מה שכתב הרשב"א, מסתבר שהניח שזו שמועה בעלמא, אבל אם היה יודע שזו עדות בנו של הרמב"ם שאביו תיקן בעצמו את הגירסה, לא היה מסיק להיתרא, וגם כלל לא ברור שהוא ראה מה שכתב בתשובות הרשב"א. ובכנסת הגדולה סי' תסב כתב שהוא ואביו והראנ"ח פסקו למעשה שיש להחמיר בזה, וגם הברכי"י כתב ללוש רק בהשגחה מיוחדת יותר מבמים, כפי שמוכח לקמן.

בתשובות הרב אברהם יוסף (באתר מורשת) ראיתי שכתב שהמקום לחומרה בהכנסת מי פירות לעיסה גם לספרדים הוא רק בגלל שרש"י הסתפק בהתפחה של ביצים, וכתב שגם הוא עצמו היה אוכל מהם אם לא היה מקפיד בדוקא על מצה שמורה. אף לפי האמור גם בלי הדיון בחומרי ההתפחה החשש בודאי אינו רק מצד ספיקא דרש"י.

לשין), המנהיג (הל' פסח סי' לד עמ' תנא), הראב"ד (הל' חמץ ה, ב<sup>ז</sup>), רבותיו של המגדל עוז (שם), הר"ן בשם רבים מהמפרשים (תשובה נט<sup>כ</sup>), אורחות חיים (א, נו, וכ"ה בכלבו), יראים (סי' נב), עין חיים (ח"א עמ' שיד) ומהרי"ל (הל' ערב פסח אות טו). וכן עולה ממדרש שכל טוב (פרשת בא).

וכן דעת רבים מבדלי התוספות: תוספות במנחות הנ"ל, ר"י הזקן וריב"א (מובאים בסמ"ג ל"ת עט), ובסוגיין בפסחים כך פסק הריצב"א (מובא בתוספות חכמי אנגליה), ורבינו פרץ (לפי תלמידו בעל צרור החיים) ותוספות רבינו חזקיה<sup>כט</sup>.

בהגהות סמ"ק (ריט, הגה ו) כתב רבינו פרץ שאין לעשות מצה עשירה "דגורין מי פירות בלא מים אטו כשיש בו מים". ובחידושי רבינו דוד מבואר שלפי הרמב"ן אמנם מי פירות לבדם לא מחמיצים (כפי שכותב הנימוקי יוסף בשם הרמב"ן), אך ריש לקיש אסר ללוש במי פירות בגלל החשש שמא יערבו בו מים, כלומר שאין זה גזרה מאוחרת שלנו אלא ריש לקיש בעצמו כבר חשש שיוסיפו מים.

והנה מהרי"ף אין ראיה ברורה מה פסק, וגם יש עוד כמה ראשונים שהביאו את המחלוקת ללא הכרעה, לפיכך יש לנו כאן למעשה מחלוקת שקולה בין שנים מג' עמודי ההוראה של הב"י: הרמב"ם והרא"ש<sup>ל</sup>. בב"י ובכס"מ לא הזכיר כלל שיש מי שכתב שהרמב"ם חזר בו, ולא יתכן ששמע את עדות הרב אברהם והתעלם ממנה לחלוטין, לכן נראה שכלל לא שמע על כך, או שהתייחס לזה כשמועה בעלמא, ומסתבר כדברי המעשה רוקח שאם היה הב"י רואה את עדות רבי אברהם בן הרמב"ם היה נוקט שיש לחוש לדעת הרמב"ם לאחר שחזר בו.

והרמ"א בתסב, ד כתב להתיר רק לזקן וחולה. וביאר הגר"א שטעמו הוא גם לחוש לשיטת רש"י וגם שמא יערבו בהם מים (והוא החשש של הרמב"ן ורבינו פרץ כנ"ל).

והמ"ב כתב (שם ס"ק יט) שגם כשעושה לזקן וחולה יאפס מיד, כלומר שישמור אותם מחימוץ יותר מאשר במים. ובשעה"צ פירש שהוא משום שצריך לחוש לדעת רש"י, הסובר שמי פירות

(כו). כך מוכח מתשובתו על הביצים שדן בהם בגלל שיש ספק "אם דרך ביצים להחמיץ יותר ממים" (ספר האורה ב, לו. במחזור ויטרי פסח מג עמ' 268), ומבואר שפשיטא ליה שהביצים מחמיצות ככל מי פירות, ורק הסתפק אם הם מחמיצות יותר ממים, כלומר שהם פועלות החמצה יותר מהר ממים, ונחמיר בהם גם לשיטת ר"ע הסובר שמי פירות לא ממחרים את החימוץ (ומשמע שם שהלכה כרבי עקיבא).

(כז). אמנם הרשב"א כתב בתשובה בשם הראב"ד להקל, אך יתכן שכך סבר מעיקר הדין בפירוש הסוגיא, ומכל מקום למעשה מדבריו בהשגות על הרמב"ם שהם בתראי, בודאי עולה שיש לחוש להחמיר בזה שאם לא כן למה ציין שיש מחמירים בזה.

(כח). אמנם בפירושו על הרי"ף הביא את שתי הדיעות וסיים בדעת רבינו תם, אך בתשובה שהיא הלכה למעשה רואים שחשש להחמיר, וגם בפירושו לרי"ף לא כתב שהלכה כרבינו תם, אלא רק הביא את השגותיו על רש"י בלא לנקוט עמדה שלו.

(כט). באגר"מ (ד, צח) דייק כך גם מהר"ש בפירושו לתרומות פ"י מ"ב שלא הזכיר דהמשנה דתרומות שתפוח מחמיץ מדברת כשיש מים, משמע שהוא מחמיץ אף בלא מים. ואינו נלענ"ד מאחר שהתוספות בפסחים הוא מהר"ש, ושם ביאר שהמשנה בתרומות איירי כשיש מים, ולמד כן מפשט לשון המשנה שמדבר על עיסה, וכיון שהוא פשט המשנה לא הוצרך לאומרו שם.

(ל). הרב שמואל טל (פסח סי' ז) טוען שגם מהר"ש (פסחים פב סי' יג) אין הדבר ברור כיון שלאחר הבאת דברי הרי"ף על דברי חכמים שבדף לו ע"א כתב "דאפשר דבלישה אסרי אפילו אין בו מים דסבירא להו דמי פירות מחמיצין אף בלא מים כדאמר אביי לקמן בפירקין". ואח"כ הביא את הראיה מהירושלמי שמי פירות מחמיצים, ונקט רק בלשון דחיה של "ואפשר" דהירושלמי הוא כאביי ולא קיי"ל כוותיה. אך לענ"ד אין זה מספיק כדי לומר שיש לרא"ש ספק בדבר, כי הוא נקט בזה לשון משא ומתן, אך עכ"פ סיים בסוף דקיי"ל כרבא שמי פירות אין מחמיצין, וכן מבואר בדבריו בפרק ב סי' כד. לכן נראה שפסק להקל כפי שכתב הטור בשמו.

ממהרים את החימוץ. ונראה ביאור דבריו שלחולה או זקן נקל בחשש שמא יערב בהם מים, אך למה נקל שלא לחוש לשיטת רש"י ולחכמים האומרים שמי פירות ממהרים את החימוץ<sup>(א)</sup>.

לפי זה, בנידון העוגיות האלו אין להתירן לאשכנזים בכל אופן. אפילו אם אין כל חשש של תערובת מים ואבקת אפיה, מכל מקום העיסה שוהה 27 דקות עד הכנסתה לתנור, ואף יותר מזה בגלל שאין ניקוי, והיא גם מתחממת, והמ"ב הצריך גם לזקן וחולה שימור מחימוץ עוד יותר מבמים, ואף שלא רואים סימן של הכספה, הרי גם בעיסה הנעשית במים בדרך כלל אנו אוסרים כששהה שיעור מיל גם בלי סימן של הכספה, כדברי הגמרא בפסחים מו ע"ב על בצק החרש.

ויש לצרף לראשונים שמנתי עוד כמה ראשונים שפסקו כרבינו תם, אך אסרו ללוש עם ביצים (כ"כ רבינו שמואל מפלייש בשם שלשה ראשונים, ראב"ה ומרדכי) והחיד"א בברכ"י תסב, ז כתב שנהגו בירושלים לא ללוש בביצים, וכ"כ יפה ללב ח"ב שהוא מנהג איזמיר. כך שלא ברור כלל שבארץ ישראל היה מנהג להקל בזה.

אכן, הגרע"י (יחזק דעת א, י) כתב שגם אשכנזים יכולים להקל בזה לחולה וזקן, והיקל אף לילדים, אלא שלא ברור לי למה לא חש לטענה ששומרים אותם פחות מבמים והבצק שוהה למעלה משיעור מיל, וגם אין מנקים שאריות. הגרע"י לא נימק את ההיתר נגד פסק המ"ב, ולכאורה נראה שלא זכר את דבריו. ואף שכאן מדובר שכבר נעשה מעשה, ואפשר לדחוק שהמ"ב החמיר רק למי שבא לעשותו לכתחילה, הלא מאידך גיסא כאן חמיר טפי, כי שומר פחות מבמים, וכשעושה באופן קבוע לרבים הוא כלכתחילה, ובפרט שגם הספרדים נראה שהקלו רק משום שלא ידעו שהרמב"ם חזר בו.

וכ"כ באג"מ (או"ח ח"ד סי' צח בסוף דבריו) שאין להקל בזה גם לזקן ולחולה, וביאר באגר"מ (או"ח א סי' קנד) טעמו כי שיטת רש"י והראב"ד מסתברת ומיושבת, ולאחר שנהגו כמותם נעשה כהוראה לפסוק כמותם.

והרב שמואל אליהו כתב (באתר כושרות) שכיון שלאשכנזים הדבר אסור מדינא ולא רק ממנהג<sup>(ב)</sup>, אין כל אפשרות מעשית להתיר מצה עשירה גם לפי הסוברים שלספרדים היא מותרת, שהרי עכ"פ למוכר אסור למכור את זה לאשכנזים, ולא יתכן לומר לו לבדוק כל קונה אם הוא

(א). אמנם החזו"א (הל' פסח קא, יב) כתב להקל לזקן ולחולה אפילו בהחמץ, וכן במי פירות עם מים כששמר עליהם, וטעמו "דלצורך זקן וחולה כדיעבד דמי". אך אחר כך בהמשך אותו סעיף הביא שהגר"א כתב שטעם המנהג אינו רק שמא יערב בו מים, אלא מחמת שיטת רש"י, וכתב החזו"א שאע"פ שיש על שיטת רש"י קושיות, התוספות במנחות ישבו את הקושיות ולא נשארו בקושיה אלא מותיקא. ויש מקום לומר שכל מה שכתב בתחילה להקל אפילו בהחמץ הוא משום שסבר שכל החשש אינו מחמת ספק בדין אלא מחשש שמא יערב בו מים, וזה סוג חשש של לכתחילה, ולחולה וזקן כל מה שהותר בדיעבד אפשר אצלם לעשותו לכתחילה. אך לאחר הבאת דברי הגר"א שיש כאן חשש מדינא אף בדיעבד החזו"א איננו אוזח עוד במה שכתב בתחילה ולא פשוט לו להקל לזקן ולחולה אף כשהחמץ, וקצת ראייה לזה שלא הביא כדרכו מה שכתב בתחילה כהשגה על מה שכתב המ"ב להחמיר בזה, ואולי הוא משום שבתחילה כתב מה שנראה לפום ריהטא, ולמעשה בהמשך דבריו כוונתו להסכים לדברי המ"ב, וכעין דברי האגר"מ שהוא האיסור מצד חשש לדעת רש"י אין להקל אף לזקן וחולה. ועכ"פ גם אם החזו"א היקל, קשה להקל לאשכנזים נגד פסק המ"ב שבדרך כלל נוהגים כוותיה, ובפרט שאנו יודעים שהרמב"ם חזר בו, ונראה שדבר זה לא היה ידוע לחזו"א כשכתב להקל.

(ב). נראה שלדעתו גרע ממה שנהגו הספרדים לפסול בשר שאינו גלאט, כי שם גם לספרדים לא מוסכם שיש להחמיר גם בשעת הדחק, ואילו כאן לפי האשכנזים גם לחולה וזקן אין היתר ללוש במי פירות ללא השגחה כלל על זמן השיהוי.

אשכנזי הוא ספרדי. ויש להוסיף שהמכשלה גדולה במיוחד לאור זה שלא כתוב על העוגיות שהן רק לספרדים, ולא כולם יודעים שמצה עשירה אסורה לאשכנזים, כפי שידוע על קטניות.

ומכל מקום נראה שאם כל הבעיה היתה רק מהצד הזה החשש אינו דאורייתא. ואף שלדעת חכמים מי פירות ממהרים להחמיץ, לפי הנסויים שעשיתי עם ר' אליהו ליכט (המובאים בספרי מצה עשירה עמ' 290) נראה שבפועל היין והביסולפיט אינם משפיעים כ"כ על החמצת העיסה לפני הכנסתה לתנור, ואף שמכל מקום בתנור העיסה תופחת הרבה, מסתבר שאין זו תוצאה של החמצת מי הפירות הרגילה בפירוק הסוכרים שבחיטה לדו תחמוצת הפחמן, אלא מחמת הגז הנוצר מחיבור חומר ההתפחה ליין ולקמח, ובוה יש לדון בנפרד, ועתה אנו דנים רק מצד החימוץ הרגיל על ידי השפעת המי פירות בלבד בקמח להופכם לסוכרים, שזה מה שאסור גם בלי סימני חימוץ לפי הסוברים שמי פירות צריכים שימור.

ועיקר האי דינא שמי פירות אין מחמיצין צריך ביאור להתאימו למציאות.

וכבר כתב בזה רבינו מנוח הסבר לפי הגדרות המדע בימיו שמי פירות חמים, וכשמתווסף בהם מים הם נעשים פושרים, ונראה שהוא כפי שאומרים היום הכימאים שבמי פירות יש חומציות שמעכבת את התסיסה ומים מורידים את רמת החומציות. אולם, לענ"ד הסבר זה אינו מספק, שכן יש גם סוגים של מי פירות שמחמיצים בדיוק כמו מים (כך ראינו בניסויים שעשינו במי אבטיח ומי מלפפון), ואם נלוש קמח עם יין תוסס תהליך ההחמצה אף חזק הרבה יותר ממים והוא כמו בקמח עם מים שמכניסים בו שמרים (כפי שראינו בניסויים), ואיך נבין את מה שאמרו בסתמא שכל מי פירות לא מחמיצים? כמו כן קשה למה שאמרו שתוספת מים מועטת משנה את הדין, וכפי שנבאר עוד להלן בפרק הבא. כיצד זה מתאים למציאות, הלא פעולת מי פירות עם מים אינה אחידה. אם מערבים 70 אחוז מים עם מיץ תפוחים או מיץ תפוזים הם תופחים ומשתנים כמו במים ואף יותר מהר, אך אם נשנה את האחוזים למעלה או למטה או במיני פירות אחרים ההחמצה עשויה להיות שונה וגרועה יותר מבמים או שבכלל לא תיעשה כמו במי פירות בלי מים.

והנה, לגבי הראיה שהביאו התוספות לרש"י מהירושלמי הנ"ל שבאוצר יין יש החמצה, כתב הריב"א<sup>(27)</sup> שלשיטת ר"ת יש ליישב שכאשר מי פירות שוהים עם הקמח זמן רב הם מחמיצים, ונראה מדבריו שהבין שלמעשה אין לנו אלא מה שאנו רואים, ואם בפועל נעשית החמצה הרי זה חמץ, למרות שמדובר במי פירות. וכן מבואר ברי"ד (מב ע"ב) שחומץ מחמיץ גם בלא מים, ונכדו הריא"ז<sup>(28)</sup> כתב שכל משקה חמוץ מחמיץ עכ"פ כנוקשה. ונלענ"ד שאין הכרח להתאים מה שכתבו על כך שחמיצות של משקה גורמת שיהיה יותר חמץ, דאפשר שכתבו כך רק מסברה ללא בדיקה שחמיצות גורמת חמץ, אך עכ"פ מבואר מדבריהם שאין לנו לה מה שאנו רואים, ולכן לפי דבריהם מה שמחמיץ קצת ולאחר זמן מרובה הוא נוקשה ומה שמחמיץ טוב הוא חמץ גמור, ויוצא שכל היכא שאנו רואים החמצה רגילה בזמן קצר הוא איסור דאורייתא.

(ג). דעת הריב"א מובאת בתוספות רבינו פרץ (לו ע"א) וברבינו ירוחם (נתיב ה ח"ג), ומהר"ם חלאווה. (ד). הריא"ז כ"כ בפסקים על הרי"ף (פ"ב הלכה ו אות ז). וראה בספרי מצה עשירה עמ' 117 שהוא כתב כן מסברה ונראה שלמד את העיקרון מדברי סבו הרי"ד שחומץ ודאי מחמיץ ולא כפי שהבינו אחרונים שדבריו הם פירוש להחמצה בתפוחים המוזכרת במנחות נד ע"א.

אולם, מהרמב"ם (הל' חמץ ה, ב) והשו"ע (תסכ, ד) עולה שהם לא חילקו בין מיני המשקין, וכן הסכימו האחרונים שגם אם נראה החמצה רגילה, לעולם החמצה שמחמת מי פירות בלבד אינה נחשבת החמצה, ואם כן אכתי כלל זה צריך ביאור.

הרב שמואל טל (פסח עמ' רטו) חידש שיש לבאר דהא דמי פירות אינם מחמיצים הוא מדיני שינוי. כלומר, דרך החמצה רגילה היא במים כי מי פירות עושים החמצה שפלה וגרועה בגלל החומרים הנלוים שיש בהם, ולכן כשהוא מי פירות בלבד אינו נחשב חימוץ, אך כשמוסיף מים הדבר מחזיר את העיסה במידה רבה לדרך החמצתה הרגילה ולכן יש כאן דין אחר (לפי הרמב"ם חיוב כרת ולפי ר"ת איסור נוקשה)<sup>(1)</sup>.

אך לכאורה אכתי צריך להבין מדוע נקבע כלל גורף שמי פירות אין מחמיצין, הרי על ידי חלק ממי הפירות (כמו מי אבטיח או יין תוסס) אפשר לעשות החמצה טובה כמו עם מים, ולמה אצלם ייחשב הדבר לשינוי, ועוד שהרמב"ם (מובא להלן) קורא להחמצה זו הסרחה וצריך ביאור למה?

ולענ"ד י"ל שההסבר הוא אכן כדברי הרב טל, שהחמצה במי פירות נחשבת החמצה של 'שינוי', אך צריך להוסיף ולהבהיר שאין זה שינוי בגלל שתמיד החומרים הנלוים במי הפירות גורמים שלא תהיה החמצה טובה, אלא בגלל שבמציאות רוב המשקים אינם מחמיצים, ולכן אין דרך בני אדם הרוצים חמץ לחפש משקים ללוש בהם. ידוע לכל שכדי שתהיה החמצה טובה לשים במים, ולכן המים גם נחשבים ממין העיסה (ר"ן ותוספות בנדרים נב ע"ב), וממילא כל החמצה בנוזל אחר היא בגדר שינוי מדרך בני אדם, גם אם הוא טוב לחימוץ כמו מים או יותר ממים (למעשה זה מה שהביא את הגרע"י והגר"ש עמאר לכלל שאין חימוץ ללא מים, ראה שמע שלמה ח"ו סי' ה. אך לפי מה שנבאר לקמן כל זה נכון רק כשלא מכניסים חומר מיוחד להתפחה). והרמב"ם קורא לזה הסרחה כדי לרמזו למה שהגמרא קראה לחימוץ של דברים אחרים סירחון. הרמב"ם ידע שאפשר להחמיץ קטניות בלי שיהיה סירחון, אך חימוץ זה קרוי סירחון כי מבחינה הלכתית אין לזה חשיבות של חמץ, והוא הדין במי פירות שגם אם אין כל ריח רע זה חשיב כסירחון כי אין דרך לישא של חימוץ אלא במים. אך בכל תוספת מים יש שינוי בדין כי כשהתווספו מים ההחמצה נעשית בסופו של דבר גם בדבר שדרך להחמיץ בו ולכן נכללת בגדר החמצה כדרכה.

ביאור זה מתאים יותר לשיטת רש"י מלשיטת ר"ת כיון שבדרך כלל שינוי אינו מפיק לגמרי את האיסור, וזו סיבה נוספת לחוש לשיטת רש"י<sup>(2)</sup>.

(לה). גם באגר"מ הנ"ל ניסה למצוא טעם לענין זה, וכתב שצ"ל שיש במי פירות כח חימוץ, ומנגד יש לו מונע, וטיפת מים מסירה את המניעה, אך לענ"ד בסופו של דבר במציאות קשה להבין איזה מניעה מסירה טיפת מים, תכונתה הביולוגית היא בדיוק כמו המים שנמצאים בתוך הפר.

(לו). הרב טל כתב שהסבר זה נצרך לשיטת רבינו תם בעוד ששיטת רש"י מובנת כי היא מתאימה למציאות שמי פירות לא מחמיצים טוב בגלל החומציות שלהם, אבל לענ"ד גם שיטת רש"י צריכה את ההסבר הזה למאי דקיי"ל שכל מי הפירות אין מחמיצים וטיפת מים תשנה את הדין, ואדרבה הסבר זה מתאים יותר לשיטת רש"י. עוד כתב הרב טל שיש מקום להסבר אחר והוא שההבדל בהוספת טיפת מים הוא כשהטיפה התווספה בזמן הלישה, ד"ל שבאותו מקום שהתווספה הטיפה היא עושה חימוץ גמור לפני שהתערותה בשאר המי פירות, וכבר קדם לו בהסבר זה המהר"ם שיק (חידושים לפסחים לו ע"א), וכעין זה כתב הרב שרשבסקי בשו"ת בנין אב ח"ד סי' כד. אך לענ"ד הסבר זה אינו מספיק גם משום שמדובר על שינוי מקומי קטן (ראה בספר מצה עשירה עמ' 86 ואילך), וגם משום דרוב הפוסקים אוסרים הוספת מים אף לפני הלישה. והנה בספרי מצה עשירה

אמנם, צריך להדגיש שהסבר זה אינו נאמר כדי להסיק ממנו מסקנות הלכתיות, אלא הוא רק נסיון לביאור מה שאמרו הראשונים שחימוץ של מי פירות הוא גרוע למרות שהוא יכול להיות גם יותר מהיר. מה שקובע לדינא הן הקביעות ההלכתיות המפורשות בשו"ע<sup>(7)</sup>.

## ד.

### החשש מהמים שנוצרים מתוספת החומרים

לשון הרמב"ם (הל' חמץ פרק ה הלכה ב): "חמשת מיני דגן אלו אם לשן במי פירות בלבד בלא שום מים, לעולם אינם באין לידי חמוץ אלא אפילו הניחן כל היום עד שנתפח הבצק הרי זה מותר באכילה, שאין מי פירות מחמיצין אלא מסריחין, ומי פירות הן כגון יין וחלב ודבש וזית ומי תפוחים ומי רמונים וכל כיוצא בהן משאר יינות ושמינים ומשקין, והוא שלא יתערב בהן שום מים בעולם, ואם נתערב בהן מים כל שהוא הרי אלו מחמיצין".

משמע מסוף דבריו שבכל תוספת מים כלשהן אפילו אם היה זה לפני התסיסה לא חל הדין שמי פירות אין מחמיצין, והרי אלו, המים ומי הפירות ביחד, מחמיצין חימוץ גמור. וכנראה למד כן ממה שהירושלמי (פסחים פ"ג ה"א) אומר שעירוב מים במשקה גורם שיהיה חימוץ גמור, ולא אמרו חילוקים כמה מים, ומתי הם מתערבים, ומשמע שבכל עירוב של מים כך הדין.

אך השו"ע (תסב סעיף ג) פסק לפי דברי הסמ"ג (לאוין עט) בשם הריב"א: "מותר ללוש ביין אעפ"י שאי אפשר לו בלא טיפת מים שנופלת בשעת הבציר, ואף לכתחלה רגילים ליתן מים

(עמ' 48 ואילך) כתבתי הסבר אחר בענין זה, אך בעקבות דברים שכתב לי תלמידו של הרב טל הרב הראל דברי נלענ"ד עתה שהעיקר כהסבר המובא למעלה. הרב הראל דביר הוסיף ואמר לי שבעיקרון אפשר היה לומר שהרמב"ם והשו"ע סברו שכל מי פירות לא מחמיצין ולא כפי שהבינו מהם האחרונים כי כל מה שראו הרמב"ם והשו"ע היה משקים שלא החמיצו טוב, ולכן אמרו שכל המשקין כמי פירות, אך אם היו רואים תסיסת יין לא היו מתירים אותה. ולענ"ד קשה לומר שלא ידעו שיין תוסס מחמיץ טוב, גם חלב שמוזכר בדברי הגמרא והפוסקים וידוע לכולם בתחילת פעולתו הוא מחמיץ כמים, ראה בספרי מצה עשירה עמ' 289. וגם הדין של תוספת המים כלשהוא מראה שההסבר הוא לא רק מה שרואים במציאות.

לז). הרב חננאל כהן (ויען שמואל תשס"ו סי' לא) הזכיר את דברי, וטען כנגדו: "יסוד דבריו (כוונתו לדברים שלי. ע.א) דמה שקבעו חז"ל מי פירות אין מחמיצים אינו כלל ברור ומוחלט, ותלוי בטבע הדברים, והכל לפי ראות העין שלנו, ובאמת זה אינו... הלא אנו אמונים על פסקי הרמב"ם ומרן ז"ל דמי פירות אין מחמיצין כלל וכלל ואין התפחה מעלה או מורידה. והמחבר גופיה הזכיר שם שענינו הרואות שמי אבטיח ומילון מחמיצים את העיסה בדיוק כמו מים, ובודאי שלדעת הרמב"ם ומרן הם כלולים בדין מי פירות אין מחמיצים. ועיין עוד בספרו שעיסה שנילושה ביין שעדיין לא נגמר תסיסתו, מגיבה כמו עיסה שנילושה בשאור ושמרים, וקצב התפיחה שלה אף מהיר יותר. וברור שעם כל זה אף עיסה זו כלולה לדעת הרמב"ם והשו"ע במאמר חז"ל מי פירות אין מחמיצים, והאומר שאין לאוכלה בפסח הרי הוא מזולזל בדברי חז"ל".

ואחר בקשת המחילה מכת"ר לא ידענא מאי קאמר, איך כתב שאני נקטתי שהכלל שמי פירות אין מחמיצין אינו מוחלט, הלא בדברי מבואר היטב שנקטתי כפי שמשמע ברמב"ם והשו"ע שכל מי פירות דינם שווה. כל מה שציינתי שבמציאות יש מי פירות מסוימים שמחמיצים טוב הוא כדי להראות שלא מספיק ההסבר הטבעי הרגיל ומשום שעלינו לדעת מה המציאות כדי להבין למה הכלילו את כל מי הפירות בחדא מחתא, ותו לא מיד.

עיקר המאמר של הרב חננאל כהן מתייחס לשאלה אם יש אפשרות לחימוץ בלא מים, ועל זה האריך שלדעתו בפוסקים מבואר שאין חימוץ בלא מים. אך מלבד שלא נראה לי דבריו ולדעתי אף אחד לא כתב כלל כזה, וכפי שאבאר שוב לקמן בפרק ה, הלא זהו רק אחד מהדברים שכתבתי, והאיסור של פפושדו אינו תלוי בענין זה, כי בלאו הכי נראה לי לאסור גם משום שיוצאים מהחומרים הכימיים מים, ובמיוחד משום שהחומר הכימי עצמו הוא תולדת מים, ולדברים אלו הרב חננאל לא התייחס כלל.

בשעת הבציר כדי להתיר נצוק ואף עפ"כ אין לחוש להם, הואיל וכבר נתבטלו המים ביין קודם שלשו העיסה".

האחרונים דנים כיצד להכריע במחלוקת זו, ומתי המים כבר לא יתבטלו גם לפי השו"ע.

המשנה ברורה (שם סק"י) כתב: "רוב האחרונים הסכימו דבעלמא לא מהני ביטול במים שנתערבו במי פירות וכל שיש במי פירות אפילו משהו מים כבר נשתנה טבעו ויכול להחמיץ עיסה וממהר עוד להחמיץ יותר, וע"כ צריך להחמיר לכתחלה שלא ללוש בהם וכו"ל, והכא שאני שמתערב המים ביין עד שלא נגמרה עשייתה דהיינו בעודנה תירוש, ואח"כ תוסס היין ונתהפך המים ג"כ ליין ולהכי נחשב הכל ליין, ולפ"ז אם נתערב המים ביין אחר התסיסה בודאי אין עוד לאותו יין דין מי פירות".

ובביאור הלכה ציין שמכל מקום כמה מהאחרונים הקלו גם אם התערב אחרי התסיסה, כל עוד שהתערב לפני הלישה (כפי שאפשר להבין מסיום דברי השו"ע), אבל כתב שאפשר לסמוך עליהם רק אם עכ"פ ינהג בו כבעיסה שיש בה מים וישמר מחימוץ.

ואמנם גם על מה שמקילים רוב האחרונים במים שנוספו בזמן התסיסה יש מחלוקת, כפי שראינו לעיל שמהרמב"ם משמע שכל היכא שנפל בהם מים דינו כמים, ויש שהחמירו כרמב"ם. ומי שיאסור בזה יאסור ללוש ביין צימוקים, וראה בברכי יוסף סימן תסב, ד שכתב: "ולענין הלכה יש לאסור, כי רבו האוסרים, ובימי מרן עבוד עובדא והיתה לשרפה כל מצה שנילושה ביין צימוקים".

כלומר שלדעתו גם מרן השו"ע למעשה חשש לדעת הרמב"ם.

והנה בנידון דידן גם אם ננקוט כפי שאומר המשנה ברורה שהיא דעת רוב האחרונים<sup>(ח)</sup> שמה שמתווסף לפני התסיסה אין בו איסור, אכתי יש חשש איסור מצד המים הנוצרים מהביסולפיט לפי מה שהתברר לי עתה שבמציאות מוסיפים ביסולפיט אחרי התסיסה, ואם כן לפי שיטת רוב האחרונים זהו זמן שבו אסורה תוספת של טיפת מים.

וכל זה אם ילושו בלי אבקת אפיה, אך בנידון מצה עשירה של ימינו גרע טפי שכן המים הנוצרים מחומר ההתפחה נכנסים בעיסה כמים בפני עצמם בזמן הלישה, וכולם אוסרים את העיסה כשמכניסים בה מים כלשהם בזמן הלישה.

הרב בקשי דורון (בנין אב ח"ד סי' כד) כתב שאין לאסור מצד חשש זה "שהם מעט שבמעט". אך לענ"ד קשה להתיר על סמך זה כי מהרמב"ם והשו"ע הנ"ל עולה שכל שהוא מים אוסר, ואין לו שיעור, ובספרי מצה עשירה (עמ' 134) ציינתי שכך כתבו הסמ"ג ועץ חיים והארחות חיים, שהביאו את לשון הרמב"ם, וכך עולה מהר"ן שכתב "מים גמורים חשינן בכל שהן", וכ"כ הרוקח (סוף סי' רצ) והנימוקי יוסף בשם הר"ר יהונתן, ותוספות רבינו חזקיה (לו ע"א), וספר אהל מועד (דיני פסח דרך רביעי נתיב א), ותרומת הדשן (סי' קיג) ומהרי"ל (הלכות ערב פסח אות טו). וכן מבואר במ"ב הנ"ל.

(ח). וכן הביא הרב עמאר (שמע שלמה ח"ד יג) כמה אחרונים שכתבו להקל בזה. אך אכתי אין בזה הכרעה מוסכמת, ראה בספרי (עמ' 138) שהסמ"ג חולק על הריב"א ופוסק כרמב"ם, וכן דעת תלמיד הרשב"א, תרומת הדשן, הלבוש והחכם צבי המובא בכנה"ג שכל תוספת מים בכל שלב אוסרת.



אמנם, הרא"ש (פסחים ב, ס' יג) כתב שמותר לקטף מצה שנילושה במי פירות במים כי "דבר מועט הוא ואין מחמיצין", והפמ"ג (אשל אברהם תסכ, א) כתב שלפי דבריו המים מתבטלים בשישים. אך הרא"ש לא כתב להדיא להקל עד שיעור של שישים, ויתכן שכונתו היא להקל רק בקיטוף, שבו המקטף יודע ומרגיש ששם רק מעט מים מלמעלה ומיד אח"כ אופה, ולא באופן ששמים בתוך תערובת 600 סמ"ק של חומר כשידוע לנו שהוא יוצר בעיסה 150 סמ"ק מים. ובשדי חמד (ח"ח עמ' 454) כתב בשם כמה אחרונים שהרא"ש כתב כך רק בדעת ת"ק של הברייתא ולא להלכה. ובכל אופן נראה שאין להכריע כרא"ש נגד כל שאר הראשונים ופסק השו"ע.

ואין לדמות זאת למה שכתבו חלק מהפוסקים על מלח, שיש להקל כשהוא מועט, כפי שנביא להלן בפרק ו', כי מלח המוכנס לעיסה אינו נוזלי, והפוסקים דנו להחשיבו כמים רק מפני שהוא בא ממים, ובזה הוא שהקלו בדבר מועט שהשתנה. ולא דברו על מים חדשים הנוצרים מפגישת המלח במוצר אחר, וכי לא נוצרים מהמלח מים שנוכל להגדירם כמהות נפרדת מהמליחות. וכך כתב לי ד"ר אליהו ליכט בהסבר ההבדל בין מלח למים הנוצרים מבוסלפיט:

"בהמסת מלח במים אין שום תהליך של יצירת מים חדשים (בשונה מהמסת ביקרבונט במים המכילים חומצה), ואם לפני הכנסתו למים הוא יבש – הוא גם אינו מכיל מים משל עצמו (זה נכון לגבי מלח רגיל או סוכר ועוד חמרים. אמנם יש חמרים אחרים שגם כשהם יבשים הם מכילים "מי גבש", והמסתם אמנם גורמת לתוספת מים)".

הרב בקשי דורון כתב עוד טעם להקל שהמים נוצרים רק לאחר ההכנסה לתנור, אך דבר זה אינו נכון במציאות, כפי שכתבתי לעיל בפרק א"ט).

והרב עמאר כתב להקל משום שלדעתו הם כמו מי פירות, שכל דבר בטבע מכיל מים ואין מתחשבים במים שבו. אך גם זה לענ"ד אינו נכון, דהלא כלל לא מדובר כאן על הפרדה של המים מהמוצר אלא על חילופי אטומים שיוצרים מים בפני עצמם. ועוד שגם במי פירות גופא אם יפריד הפרדה כימית בין המים לחומציות שבהם מנא לן להקל, הרי באמת עתה הם רק מים. שאלתי את ד"ר ליכט האם מבחינה כימית יש הבדל בין המים שנוצרים מהאבקה למים שבתוך מי הפירות. וזו תשובתו:

"גם המים הטבעיים של הפירות ייצרו תסיסה עם קמח ברגע שיופרדו מהחומצות שבפרי (אם ע"י אידוי מים אלה ועיכויים, ואם ע"י ניטרול החומצות). כלומר: אין הבדל בענין זה בין המים הטבעיים של הפרי ובין מים חיצוניים, ומיץ הפירות אינו מחמיץ לא בגלל שיש למימיו תכונה אחרת, אלא משום נוכחות החומצות בפועל".

ומכל מקום לענ"ד לכאורה יש סברה להקל מצד זה שבסופו של דבר המים לא עומדים לעיננו בפני עצמם, ואנו יודעים שזו המציאות רק על פי דברי המומחים, ובאופן כזה יתכן שלא

לט). הרב בקשי דורון כותב: "כיון שכמות המים קטנה ביותר, ויש שהתירו במעט שבמעט, משום שהמים מתפרקים בתנור, ומסתבר שהאש לא תתן להם לפעול את פעולתם". וכ"כ הרב שלמה עמאר (שו"ת שמע שלמה ח"ד סי' יג עמ' סג). אך כאמור זו טעות במציאות, וכפי שאומרים ד"ר ליכט ופרופ' טרופ והרב שרשבסקי המובאים בתשובת הרב בקשי דורון המים מתחילים להוצר מהרגע שמתחילה הלישה.

חל עליהם שם מים. אך נראה שקשה לסמוך גם על סברה זו. הגע עצמך, מה נאמר אם יוכנס חומר לתוך העיסה הגורם בחילופי אטומים לכך שרוב הנוזל שבו לשים את העיסה יהיו מים טהורים והרי הוא עושה בעיסה בדיוק מה שעושה תוספת מים, האם גם בזה נקל? על כרחך שכל הקולא בזה תלויה בזה שהמים מועטים, אך דבר זה אינו מהווה גורם להקל לפי פסק הרמב"ם והשו"ע שמים כלשהוא אסורים.

מכל מקום נראה שאכתי החשש בכל זה הוא רק מדרבנן, כי לפי מראית העין עדיין העיסה פועלת כעיסה שיש בה רק מי פירות, וכל הפוסקים שאמרו שהוא חימוץ דאורייתא דברו כשבפועל נעשה החימוץ, בעוד שבנידון דין ככל הנראה אין ממש סימני חימוץ של עיסה שלמה לפני הכניסה לתנור.

## ה.

### יש חימוץ בלא מים

הדיון בחשש דאורייתא של חמץ מחמת פעולת אבקת האפיה תלוי בחקירה האם בכלל יתכן שיש חימוץ בלא מים. הדיון באחרונים על זה מבוסס על דברי הפוסקים בענין החמצה בשמרי יין.

נאמר בתורה (שמות יב, כ): "כל מחמצת לא תאכלו".

ובגמרא פסחים כח ע"ב איתא בזה דרשה משינוי הלשון שלא נאמר סתם 'חמץ': "תניא: אין לי אלא שנתחמץ מאליו, מחמת דבר אחר מניין? תלמוד לומר: כל מחמצת לא תאכלו"<sup>(מ)</sup>.

וכתבו התוספות: "מחמת דבר אחר - פי' ריב"א מחמת דבר אחר דלאו מינו, דעל ידי שאור מיקרי חמץ טפי משנתחמץ מאליו כדמוכח בפרק כל המנחות (מנחות נב:). (ומלשון הגמרא 'אין לי אלא' משמע שבא לרבות חמץ שהוא פחות נראה כחמץ. ע.א.), אלא כגון שנתחמץ על ידי שמרי יין שמייבשין השמרים בתנור כאשר עושין בארץ אשכנז, ולא דמי לעיסה שנילושה ביין דלית ביה כרת ויש בה לאו".

האחרונים דנים בכוונת התוספות וההשלכה של דבריהם על חימוץ של אבקת אפיה כשאין מים מצד שתי שאלות:

א. האם דעת התוספות שהוא חימוץ גמור רק כשיש מים, ובלא מים מותר לגמרי כי אין חימוץ בלא מים, או שלדעתם יש איסור (נוקשה או כרת) גם בשמרי יין הניתנים בעיסה שנילושה ביין בלבד.

(מ). מבואר בגמרא שם שדרשה זו מוסכמת גם על רבי יהודה וגם על רבי שמעון, ובפסחים מג ע"א אמרו שהוא חיוב כרת. במכילתא דרשב"י יש דרשה מפסוקים אחרים (פרק יב טו, יט) גם על חיוב כרת. ובמכילתא דרבי ישמעאל יש דרשה אחרת לאותם פסוקים (טו, יט). אך אין להסיק מזה שלפי המכילתא דרבי ישמעאל אין בזה חיוב כרת כי יש כאן גם יתור בפסוקים וגם שינוי לשון, לכן אפשר לדורש גם את דרשת מכילתא דרשב"ב וגם את דרשת מכילתא דר"י. עכ"פ בגמרא מבואר שיש חיוב כרת על חימוץ מדבר אחר. וראה דברי הוהר (פרשת פנחס דף רנא ע"ב): "מחמצת מ"ט בגין דריחא דמותא אית תמן, חמץ דכר, מחמצת נוקבא (משלי ה) רגליה יורדות מות ברישא וסיפא דתיבה תשכח לה, ובגין דא מאן דאכיל חמץ בפסח איהו אקדימת ליה מותא ולינדע דמית הוא בעלמא דין ובעלמא דאתי". והיינו שמחמצת מרמז בשמו על המיתה 'חמץ מת'. והובא על ידי הרב רצאבי (שערי יצחק עמ' קעו) לענין עוגיות פפושדו.

ב. גם אם נאמר שבחימוץ על ידי שמרי יין ויין יש איסור כרת, יש לדון האם דין החימוץ על ידי ביקרונט כדין חימוץ בשמרי יין. אף שכאן וכאן העיסה תופחת מהר יש טעם לחלק בזה, שבחימוץ של שמרי יין יש שינוי בהרכב הפנימי של הקמח כמו בחימוץ רגיל של מים וקמח, אך בחימוץ על ידי ביקרונט לא משתנה הרכב הקמח לסוכרים לפני שהוא נהפך לדו תחמוצת הפחמן.

הראשל"צ הרב בקשי דורון (בנין אב ח"ד סי' כד) כתב שבשתי השאלות יש להכריע לחומרה, מפני שיש פוסקים, ובראשם הביאור הלכה (על סי' תסב, ג) הסוברים שיש חיוב כרת גם ללא מים. ואף שהסכים להגדרת החימוץ של ביקרונט כחימוץ חיצוני, הרב בקשי דורון היה סבור שגם חימוץ של שמרי יין ללא יין הוא חימוץ חיצוני ולכן הוצרך לו ריבוי, ויש להחמיר בזה כי דעת הביאור הלכה שגם בחימוץ כזה יש כרת.

כנגד דבריו כתבו הראשל"צ הרב עובדיה יוסף (יביע אומר ח"ט סי' מב) והרב עמאר (שמע שלמה ח"ד סי' יג-טז) שיש להכריע בשתי השאלות לקולא, דהיינו שלדעתם העיקר הוא שאין חימוץ ללא מים, והתוספות דברו דוקא בהיכא שיש מים. וגם אם נאמר ששמרי יין מחמיצים בלא מים, החימוץ בעוגיות אינו דומה לשמרי יין, כי "חומר זה אינו משפיע על הבצק להחמיצו כלל, ואינו אלא כמנפח במשאבה מבחוץ, שגורמת ניפוח והתפחת הבצק" (לשון הרב עובדיה יוסף).

לענ"ד יש להבדיל בין שתי השאלות, ולפיכך בפרק זה נדון רק בשאלה הראשונה, האם יש כלל שאין חימוץ ללא מים?

בדבר זה נדון על יסוד המחלוקת במקום אחר על חימוץ בשמרי יין לענין איסור יין נסך.

בגמרא עבודה זרה לד ע"א מצינו היתר לדורדיא (שמרי יין) של גויים אם שהו י"ב חודש. באו"ז (ח"ד סי' קפג) מובא שעל יסוד גמרא זו התיר רבינו אפרים פת שנתחמצה בשמרי יין יבשים של גויים, דלדעתו י"ב חודש לאו דוקא, והעיקר שהם יבשים לגמרי, ואילו חכמי שפירא אסרוה דבעינן דוקא י"ב חודש, ורבינו תם סבר שגם עם עברו י"ב חודש אין להקל כי דברי הגמרא נאמרו רק על שמרים שגם נתמדו וגם התיבשו. גם בתשובות הראב"ה (סימן אלף מח ריש הל' עבודה זרה) מובאים דברי רבינו אפרים, ושם רבינו יואל אביו של הראב"ה דוחה את דברי רבינו אפרים. וכן מוזכרת המחלוקת בקיצור לגבי פת שהוחמצה בשמרים יבשים בדברי התוספות והרא"ש במסכת עבודה זרה לד ע"א. ובשו"ע יו"ד קכג, יד נפסק בזה כרבינו תם, וראה בהגר"א שם שעכ"פ תוך י"ב חודש יש לאסור.

ומבואר באו"ז שרבינו אפרים שכתב להתיר ביאר בתוך דבריו שאינו דומה לגרעיני ענבים שמשמע בגמרא שהותרו רק לאחר י"ב חודש אפילו הם יבשים כי "התם משום דחרצנים מאכל הם ואפילו יבשים" בעוד ששמרים אינם מאכל אלא "טינופת של יין", ועוד כתב די"ל שאיסור הגרעינים תוך י"ב חודש הוא רק לכתחילה. ועוד כתב רבינו אפרים שמדינא יש לומר שהגמרא לא אסרה תוך י"ב חודש אלא בהנאה ישירה, אבל חימוץ על ידי שמרים, אינו אוסר אף כשהם לחים מהיין, והטעם להתיר אף אם התחמצה בשמרים לחים: "הואיל ואין בעיסה טעם יין. ואעפ"י שנתחמצה מחמת שמרים, מחמת יין לא נתחמצה ולא מחמת הטעם שנתחמצה, שהרי מי פירות אינם מחמיצים. תדע שהשמרים בלא יין מחמיצין, כגון שמרים יבשין אף על פי שאין

בהן טעם יין אפילו הכי מחמיצין. אבל יין בלא שמרים אין מחמיץ כלל שהרי לא היתה מתחממת לעולם. נמצאת אומר עיסה שנתחמזה בשמרים של גוים לא נתחמזה מחמת יין אלא מחמת שמרים של יין, והשמרים בלא יין אין בהן איסור נסך, א"כ אמאי נאסור העיסה. ואם תימצי לומר יין עם השמרים מחמיצין ביחד. אעפ"כ העיסה מותרת (משום זה וזה גורם).

ובראבי"ה הנימוק להיתר בשמרים לחים מבואר בלשון זו: "משום דאין מחמיץ את העיסה דמי פירות אין מחמיצין, כדמוכח בפסחים (לה ע"ב) ובמנחות (נו ע"ב), ומעשים בכל יום שהנחתומין אינן מחמיצין בהן בלא שמרים, אלא בשמרים בלא יין מחמיצין. נמצאת אתה אומר עיסה שנתחמזה בשמרי יין לא נתחמזה מחמת היין שבשמרים אלא מחמת שמרים בלא יין, ושמרים בלא יין אינן אסורין משום יין נסך שאין הגוים מנסכין שמרים".

חזינן שרבינו אפרים מקשר בין הגדרת חימוץ לפסח לאיסור מחמת חימוץ של דברים אסורים. באו"ז החכמים האוסרים כתבו נימוקים לאסור החמזה גם שמרים יבשים, אך לא דנו על חלק זה של דבריו, שמתיר אף שמרים לחים, ומשוה לדיני פסח, ולא הוצרכו לכך מאחר שאסרו אפילו ביבשים. אך רבינו יואל המובא בראבי"ה הביא ראיה לסתור את רבינו אפרים בהיתר השמרים הלחים מדברי רב יוסף (עבודה זרה לב ע"א) האי חלא דשיכרא דארמאי אסור משום דמערבי בהו דורדיא דאין נסך, וביאר רבינו יואל בטעם האיסור: "אין שייך לכאן מי פירות אין מחמיצין, דהיינו ענין שאין חייב על חימוצן ומיהו משביח להחמיץ את הפת כמו בשאר דברים. [כגון] ביצים שמחמיצין את הפת ואין חייבין על חימוצן. דמה בכך שאין מחמיצין, הא גבי כלים שצריכין להשהות שנים עשר חודש מפני טעם שנכנס בהן כל שכן עיסה דבליעה טפי מן היין".

משמע שעל עצם העיקרון שבשמרים לחים היין אינו מחמיץ לענין פסח הוא מסכים, אבל סובר שלענין איסור יש להתחשב בפעולת היין, ואף מצד זה וזה גורם אין להקל כיון שגם השמרים עצמם לדעתו אסורים, ומשמע שלא התחשב במים שהם גורם המותר כי השמרים מחמצים גם בלי המים, ולדעתו גורם כזה שלא זקוק להיתר, אסור שאף כשהיתר יכול להחמיץ לבדו<sup>(82)</sup>.

ויש לדון במה שכתב רבינו אפרים "יין בלא שמרים אין מחמיץ כלל שהרי לא היתה מתחממת לעולם", האם לדעתו גם במי פירות עם מים המי פירות לא מחמצים כלל, או פירוש שמצד היין בלבד לא היתה מתחממת לעולם כי מי פירות לא מחמיצים, ואף שבעיסה שנילושה במים ויין יש חימוץ של נוקשה, מכל מקום אומר רבינו אפרים שבעיסה זו שהוחמזה בשמרים לחים, לא היין שבשמרים הוא המחמיץ כי רואים שכח חימוץ של יין חלש, שכשהוא לעצמו אינו מחמיץ כלל, וגם עם מים הוא עושה רק נוקשה, ולכן אין מחמיצים עיסה על ידי יין ומים בלא שמרים, ולכן הסיק שכאן החימוץ הוא רק על ידי השמרים.

ועכ"פ מבואר מדבריו שמשוה בין דיני חימוץ בפסח לחימוץ באיסורים, ולדעתו כשם שלחות היין לא מחמצת בפסח כך פעולת ההחמזה שלה לא תאסור ביין נסך, ועל עצם זה שלחות היין אינה מחמיצה בפסח מסכים גם רבינו יואל.

מא). כדעת תוספות בעבודה זרה מט ע"א בגדרי זה וזה גורם.

הזכרנו לעיל את דברי השו"ע (תסב, ג) שמותר ללוש את המצה ביין כשלא הוסיפו מים בלישה, ועל דברים אלו כתב הח"י (ס"ק ה): "כתב בהג"ה אשר"י [עבודה זרה] פרק אין מעמידין [סימן כה] וז"ל, התיר רבינו אפרים אפילו פת שנתחמץ בשמרים של יין נסך, אף על פי שיש בשמרים טעם יין, הואיל ואין בעיסה טעם יין, ומה שנתחמץ לא מחמת היין אלא מחמת השמרים, דהא מי פירות אין מחמיצין, עכ"ל. הנה לכאורה יש ללמוד מדבריו דעיסה שנילוש בשמרי יין לא נקרא מי פירות, רק דינם כמים שמחמיצים (כלומר אין דינה כעיסה שנילושה ביין בלבד האמורה כאן בשו"ע. ע.א). אבל באמת דבריו תמוהים, דלמה לא נקראים השמרים מי פירות, דהלא מפירות ענבים קאתו. אף דלענין יין הוי ליה קיוהא בעלמא כמו שכתבתי לעיל סימן תמ"ב [ס"ק ד] בתשובה יע"ש<sup>32</sup>, מכל מקום מי פירות מקרי. ומה שמביא ראיה מהא דמי פירות אין מחמיצין, אין ראיה כלל, לפי שדרך להחמיץ בו עיסה שנילוש במים, והוי מי פירות עם מים דממהר להחמיץ. ובאמת גם לענין גוף הדין ביין נסך דעתו דחויא מכל הפוסקים דלא קיימא לן כותיה, כמבואר ביורה דעה סימן קכג סעיף טו, ואפשר ג"כ מטעם שכתבתי".

מבואר שהח"י סובר שממה שרבינו אפרים חילק בין היין שבשמרים לשמרים, ואמר שהיין לא מחמיץ כי אינו מי פירות עולה שהשמרים מחמיצים כי הם לא נחשבים מי פירות, בעוד שלדעת הח"י גם דין שמרים כמי פירות, כי מפירות קאתו, ולכשעצמם אינם מחמיצים, ולכאורה המסקנה מדבריו שיש בינו לרבינו אפרים מחלוקת בשני דברים:

א. אם העיסה נילושה ביין והוחמזה בשמרי יין, לפי רבינו אפרים יש בזה איסור, ואילו לדבריו ששמרי יין הם מי פירות, לפי שיטת ר"ת ופסק השו"ע הדבר מותר.

ב. אם העיסה נילושה במים והוחמזה בשמרי יין, לפי רבינו אפרים יש חיוב כרת, ואילו לדבריו ששמרי יין הם מי פירות, לשיטת ר"ת ופסק השו"ע השמרים רק זירזו את החימוץ אך הוא נוקשה ואין בזה חיוב כרת<sup>33</sup>.

וכתב הח"י שרבינו אפרים הביא ראיה מדין מי פירות לא מחמיצין, ואין זו ראיה. לפום ריהטא משמע שהבין שרבינו אפרים הגיע למסקנתו ששמרים אינם כמי פירות מעצם זה שאנו רואים שהיא החמיצה. ולכן הוא מקשה עליו שאין זו ראיה, כי י"ל שמה שהיא החמיצה אינו משום ששמרים יצאו מכלל מי פירות אלא משום שמי פירות עם מים ממהרים להחמיץ. אך אי אפשר לומר כך כי המעיין בדברי רבינו אפרים רואה שרבינו אפרים לא בנה את הנחתו ששמרי יין אינם כמי פירות על מה שרואים שהם מחמיצים, דבר זה היה פשוט לו מעצם הדין ששמרי יין לאחר י"ב חודש מותרים ובכלל לא הביא לזה ראיה. הוא הביא את הדין שמי פירות לא מחמיצין רק כדי להוכיח שהיין שבשמרים לא חימץ.

לכן נראה שתמיהת הח"י על הראיה של רבינו אפרים אינה מוסבת על מה שעולה מדבריו שהשמרים אינם מי פירות אלא על הנימוק להיתר הפת שחידש רבינו אפרים, שמה שנימק

(מב). שם הביא את הגמרא בבבא בתרא (צו ע"ב) שמברכים על שמרי יין שהכל נהיה בדברו אף כשיש בהם טעם יין, ומכאן למד ר"ת להתיר בדיעבד אם רחץ גוי חביות של שמרי יין. ומבאר הח"י ש"השמרים הם באים רק ע"י פסולת החרצנים והוגים שנצללו למטה ואין בהם טעם יין רק קיוהא בעלמא".

(מג). בספרי מצה עשירה (עמ' 193) ביארתי את דברי הח"י והאו"ש המובא לקמן באופן שונה. אך לאחר העיון נראה לי כפי שכתבתי כאן.

דבריו שלא להתחשב בחימוץ של היין בכך שמי פירות לא מחמצים אינו נכון לדע תהח"י שכן מי פירות עם מים ממחרים להחמיץ, ולכן באותו זמן שהשמרים מחמצים גם היין מחמיץ ויש להתחשב בו (ורבינו אפרים יכול להשיב שלדעתו להלכה מי פירות לא ממחרים להחמיץ, או שעכ"פ החימוץ של השמרים ממחר הרבה יותר). ולפי זה תחילת דברי הח"י נאמרו כלפי הדין שיוצא מדברי רבינו אפרים לפסח, והמשכם הוא על הדין שאמר לגבי החמצה בשמרי יין לחים, ואמנם בסוף דברי הח"י כתב "גם לענין גוף הדין ביין נסך דעתו דחוויה... ואפשר ג"כ מטעם שכתבתי". ומשמע שעד עתה לא דיבר על עצם הדין של הח"י, אך לפי האמור י"ל שכאן כוונתו לעצם הדין של החמצה בשמרים יבשים שלא עברו עליהם י"ב חודש, ורצונו לומר שדחו דבריו גם מחמת מה שאמר הח"י בתחילה שהשמרים האלו דינם כמי פירות לענין החמצה.

ובבית מאיר (על הש"ס שם) תמה על המסקנה השניה העולה מדברי הח"י בחימוץ שמרים עם מים "דמשמעות לשונו שם ששופט דכל שמרים אפילו נתיבשו אם חימצו בהן נמי מי פירות נקרא, ולא הוי כי אם נוקשה, וזה ודאי אינו כמבואר הכא בתוספות".

הבית מאיר מקשה שמהח"י משמע שדין שמרים עם מים כמי פירות עם מים - נוקשה בלבד, ובתוספות מבואר שיש על זה חיוב כרת. בדבריו כלול דחיה להו"א לתרץ ולומר שהח"י מדבר בשמרים לחים, ואילו התוספות מדברים בשמרים יבשים, ועל זה אומר הבית מאיר שאין לתרץ כך כי משמעות לשונו של הח"י שגם בשמרים יבשים הוא חימוץ של נוקשה. ונראה שלמד שהח"י סובר שגם שמרים יבשים הם לגמרי כמי פירות כי הח"י לא חילק בין היין שבשמרים הלחים לשמרים עצמם, והכליל את כל השמרים בגדר של מי פירות, וכן נראה מסוף דבריו שכתב שגם מה שחלקו על רבינו אפרים ביין נסך הוא משום שהשמרים הם כפירות, והרי חלקו עליו גם בשמרים יבשים.

ובהערות הבית מאיר על השו"ע תסב, ג הוסיף וכתב שלפי התוספות יש לדחות גם את ההיתר שמשמעת מתחילת דברי הח"י, שמותר ללוש עיסה ביין ללא מים ולהחמיצו בשמרי יין, וז"ל: "מדבריו יש ללמוד שמותר ללוש עיסה ביין בלא מים ולהחמיצה בשמרי יין, וחלילה לסמוך עליו בזה, הרי להדיא (מפורש בתוספות) דשמרים אינם מי פירות, ובודאי בטילה דעתו נגד התוספות".

כאן לא כתב שהדבר מפורש בתוספות אלא שכך משמע מהתוספות, וכוונתו שמאחר שלדעת התוספות שמרים מחמצים חימוץ גמור עם מים הרי שאינם מי פירות, וממילא גם בלא מים אין כאן עיסה המוחמצת רק ממי פירות ויהיה לפחות נוקשה, ולא כח"י שמתירו לכתחילה.

והביאור הלכה סימן תסב סעיף ג כתב: "אבל בשמרי יין הוי חמיץ גמור [אחרונים וכמו שכתב בתוספות כ"ח ע"ב דלא כח"י]<sup>(72)</sup>. ונראה שהיה פשוט לו שלפי התוספות שמרי יין

(מד). הרב זעפרני (שמע שלמה ד, יד) והרב שמואל טל (פסח סי' ז) כתבו שהח"י בא לחלוק על רבינו אפרים רק במה שאמר שהשמרים כמים וממילא מובן שאינם ממחרים את החימוץ, ויתכן שגם לדעת הח"י שמרי יין יכולים להחמיץ חימוץ גמור גם בלא יין. אך לענ"ד בודאי משמע מהח"י שחולק על כל הגדרת השמרים כדבר שאינו מי פירות, והוא אומר שאין דינם כמים שמחמיצים אלא כמי פירות ולכן אפשר ללוש בשמרי יין ויין. וכן מוכח מהמיקום של הגהת הח"י על השו"ע העוסק בלישה ביין בלבד שבא לומר שגם בשמרי יין ויין מותר ללוש כי אינם אלא מי פירות. והרב עמאר כתב להיפך, שהח"י ודאי התיר ללוש בשמרי יין ויין, אך יתכן שהביאור הלכה לא התכוון לחלוק עליו בהיתר זה אלא בא לומר שהיכא שיש מים הוא חימוץ גמור,

מחמיצים חימוץ גמור גם בלא מים, כי אין לנו כלל שאין חימוץ בלא מים ולא מצינו שמי פירות מעכבים חימוץ, אדרבה לפי פסק השו"ע תסב, ב הם ממהרים את החימוץ, אלא שהוא חימוץ גרוע שבפני עצמו לא נחשב כלל חימוץ וכשהוא עם מים גורם שיהיה נוקשה. כיון שהתוספות מבארים שחמץ מחמת דבר אחר הוא על ידי השמרי יין בלבד הם אלו שאינם מין העיסה, שכן המים הם מין העיסה (ראה נדרים נב ע"א שכתבו הר"ן והתוספות שם שמים ומלח בעיסה חשובים מין במינו הואיל ואין עיסה נעשית אלא בהם), ולכן אין הבדל אם שמים אותם בעיסה שלשים ביין או שלשים במים, בכל מקרה הם אלו שנחשבים המחמצים ולא המשקה שבו לש ולכן גם בלא מים חימוץ גמור.

כנגד דברי הבית מאיר והביאור הלכה כתב הגר"ע יוסף (יביע אומר ח"ט סי' מב) שאין להקשות על הח"י מהתוספות בפסחים "שהתוס' מיירי בשמרי יין שהחמיצו עיסה שנתגבלה במים, דהו"ל מי פירות עם מים". הגרע"י לא הביא את קושית הבית מאיר על הש"ס, אלא את קושית הח"י על השו"ע כלומר על מה שמתיר הח"י ללוש בשמרי יין בלא מים, והיינו שלדעתו קושיה זו נופלת אם נאמר שהתוספות אמרו שהוא חימוץ גמור רק עם מים, שלפי זה י"ל שבלא מים יסברו שהוא היתר גמור כדברי הח"י כי לעולם ללא מים אין חימוץ. ומכאן למד הגרע"י את הכלל שאין חימוץ אלא במים.

אך בענייני קשה לי להבין כיצד הגיע הגרע"י מכאן שיש הכרח לכלל המחודש שלעולם אין חימוץ ללא מים, שכלל הידוע לי מעולם לא נכתב לפניו. הרי גם לדברי הגרע"י התוספות לא אמרו את הכלל שאין חימוץ אלא במים. לכל היותר היה יכול לומר רק שמפני שהם מדברים כשיש מים אין מדבריהם סתירה לחוק יעקב הסובר שאין חמוץ ללא מים, אך עצם הדין שכשאין מים מותר לא כתוב בתוספות.

ועוד קשה, הרי גם הח"י אינו אומר שלעולם אין חימוץ בלא מים. כל מה שהקשה על רבינו אפרים הוא איך תאמר ששמרים אינם מי פירות "דהלא מפירות ענבים קאתו", ולא הקשה על רבנו אפרים איך תאמר שהשמרים הם מחמצים ולא המים, הרי אין חימוץ בלא מים. ומשמע להדיא שרק מפני שהשמרים אתו מפירות סבר שהם אינם נחשבים כמחמיצים, ועל כן מסתבר מאוד שאם ימצא דבר מחמיץ דלא מפירות קאתי, גם לדעת הח"י אין אנו זקוקים למים, ואולי כך הדין גם בשמרי יין אם עברו עליהם י"ב חודש.

גם עצם הקביעה שבגלל שהתוספות מיירי עם מים מתורצת קושית הבית מאיר על הח"י, אינה כ"כ מובנת, כי הלא גם הבית מאיר הבין שהתוספות מדברים עם מים, אלא שאכתי ראה בזה סתירה לדברי הח"י, כי מהח"י עולה ששמרים הם לגמרי מי פירות, בעוד שהתוספות אומרים להדיא שהם אינם מי פירות, וראה להלן מה שנבאר בדברי האו"ש.

ולא כפי ששמע מהח"י ששמרי יין עם מים הם כמי פירות עם מים כלומר בגדר נוקשה. ולענ"ד לא יתכן שדברי הביאור הלכה יהיו מוסבים רק על חלק מדברי הח"י בלא שיפרש את הסכמתו לדין העיקר היוצא מדבריו. גם מהמיקום של דברי המשנה ברורה על דברי השו"ע שמדבר במצה ללא מים מוכח שהוא קאי על דין החמצה בלא מים. לכן פשוט שכוונת המ"ב שגם אם התוספות מדברים כשיש מים, כיון שלא מצינו שמי פירות מעכבים את החימוץ משמע שכל חימוץ הנעשה על ידי שמרים הוא חימוץ גמור גם בלא מים ודלא כח"י שמשוה שמרי יין למי פירות.

הרה"ג עובדיה יוסף כתב שהאור שמח (פ"ה מהל' חו"מ ה"ב) והגאון ר' יהודה לייב איסטרין משעדרין (מובא בשדי חמד ח"ח עמ' 457) כתבו לישב את דברי הח"י מקושית הבית מאיר כדבריו. אך לענ"ד הם אומרים דברים אחרים.

האור שמח מפרש שהתוספות עוסקים בעיסה שכבר נתגבלה במים ויש בה כוח של חימוץ מחמת הגיבול שהיה במים בלבד "לכן אם מחמצין על ידי שמרים יבשים אז כח החמוץ שלה גובר והולך. אבל אם נילוושה גם כן ביין, כיון שהגיבול שלה היה על ידי יין הוי נוקשה. ולכן במנחות (נג, ב; נד, א) דפליגי אם מחמצין בתפוחים מביא משנה דתפוח שרסקו ונתנו לתוך העיסה, דתפוח מחמיץ, משום דאם אינו אלא מעורר את החמוץ שלה בעצמה לא מהתפוח של תרומה למה אסורה לזרים".

נראה שעיקר דבריו שיש לתרץ את הקושיה על הח"י על ידי חילוק בין זירוז כח החמצה שכבר קיים ליכולת לעורר ולהתחיל את ההחמצה. לפי דבריו הח"י אמר רק את הדין הראשון שיש היתר ללוש בשמרי יין ויין ולא את הדין השני שחימוץ של שמרי יין בעיסה שלשים במים הוא רק נוקשה כי לדעתו לשמרי יין יש יכולת לזרז במיוחד את כוח חימוץ שכבר קיים באופן שיהיה חימוץ גמור, ובזה אמנם הם שונים ממי פירות, שאין בהם יכולת לזרז עיסה עד כדי כך שיהיה בה חימוץ גמור<sup>מה</sup>, אך מכל מקום השמרים הם ככל מי הפירות, שלא מחמיצים חימוץ גמור בלי שיש כח חימוץ אחר שהתעורר בעיסה.

וראיתי הסבר לחילוק זה אצל הרב שמעון ללוש (יתד המאיר 147 עמ' 20 - בענין כשרות העוגיות לפסח), ובנה את דבריו על יסוד דבריו של הרב שרשבסקי לתהליך ההחמצה המובאים בשו"ת בנין אב ח"ד סי' כד. הרב שרשבסקי כתב לבאר את השוני בין מים למי פירות, שמי פירות אינן מחמיצים כי הם מכילים סוכר וחומצות. הצמיגות של מי הפירות בשל כמויות הסוכר פוגעת בתאי השמרים שבקמח, והחומצות עשויות לשחק הן את השמרים והן את הגורמים הצמחיים שבעיסה (אינוזימים) המפרקים את עמילן העיסה לסוכר ובכך מאפשרים לשמרים לייצר את הפחמן דו חמצני. ולפי זה כתב הרב שמעון ללוש שיש לחלק בין תחילת תהליך החימוץ להמשכו. רק למים יש יכולת להכשיר את ההחמצה כי הם מפרקים את החיטה לסוכרים ומאפשרים לאינוזימים שבחיטה להתחיל לפעול, ואילו השמרים הם מי פירות לענין תחילת התהליך מכיון שאין להם את היכולת להכשיר את ההחמצה, כלומר לעשות את פירוק הסוכרים שבחיטה, אך הם נחשבים כמים בהמשך התהליך.

אך האו"ש מקשר דבר זה גם למחלוקת במנחות נג ע"ב בין רחב"ג לחכמים אם אפשר להחמיץ לחמי תודה בתפוחים, ומבאר האו"ש שרחב"ג אמר שהדבר מותר כי סבר שתפוחים יכולים לעורר חימוץ (לא כשאר מי פירות), והגמרא מביאה ראיה לדבריו ממה שתפוח של תרומה שהחמיץ עיסה אוסר אותה, כי משמע לגמרא שאם לא נאמר שתפוח יש לו כח גם לעורר חימוץ למה אסורה העיסה לזרים. אכן צריך להמשיך ולומר שבגמרא מובא שם שחכמים אמרו שאין להחמיץ לחמי תודה בתפוחים, וביארה הגמרא שהם יאמרו שתפוח של תרומה אוסר

מה). הרב ציון בוארון (שערי ציון ב יב) הקשה דלפי האור שמח מדוע הוזקקו התוספות להעמיד בשמרי יין, והרי אפשר להעמידו בכל עיסה שנילושה תחילה במים וחימצוה על ידי תפוח או פרי אחר שמגביר חימוצה. ולפי דברי מיושב, שדווקא שמרי יין מגבירים את החימוץ בצורה משמעותית כל כך. ובתפוח לא יכלו להעמידו כי לחכמים הוא מחמיץ רק כנוקשה.



משום שעכ"פ עשה חמוץ של נוקשה. ונראה שהאו"ש מפרש שכוונת חכמים לומר שתפוח לא שונה משאר מי פירות ולא מעורר חימוץ, ומה שהוא אוסר זה משום שעכ"פ מחמתו נוצר בעיסה חימוץ של נוקשה.

נמצא, שאמנם האור שמח סובר ששמרי יין ויין מותרים<sup>(מ)</sup>, אך זה אינו משום שסובר שאין חימוץ בלא מים שהרי כתב דבמנחות הדיון הוא משום שרחב"ג סבר שתפוח מחמץ ומעורר את החימוץ גם בלי מים, ושונה משאר מי פירות, ומזה מתבאר שיש אפשרות לחומר שביכולתו לעורר חימוץ גם בלא מים, ובחלט יתכן שגם לפי חכמים הסוברים שתפוח אינו מעורר חימוץ, אם ימצא חומר אחר שמעורר חימוץ הוא יאסור גם בלא מים.

ולגוף תירוצו יש להעיר שקשה להכניס את דבריו לתוך דברי הח"י שלא חילק במה שדימה שמרים למי פירות ולא כתב שהם דומים רק במה שאינם מעוררים חימוץ אבל שונים ביכולת זירו ההחמצה להחמצה גמורה.

גם עיקר החילוק ששמרים שאני רק בגלל שהם מזרזים יותר מפירות לא כתוב בתוספות. מדבריהם משמע ששמרים שאני בגלל שבמהותם אינם נחשבים מי פירות כפי שאומר רבינו אפרים, וכן מתבאר יותר בלשון תוספות שאנץ (לה ע"ב) שהוא המקור לדברי תוספות שלפנינו: "והא דאמר לעיל חימוץ מחמת דבר אחר, ופי' דבר אחר שלא ממין עיסה כמו שהוכחתי לעיל, צריך לומר דאירי בדבר אחר שלא בפירות, דמחמת פירות לא היו אלא חמץ נוקשה אעפ"י שיש בו מים". התוספות אינם אומרים 'דאירי בדבר אחר שמזרז את החימוץ יותר מפירות'. אלא שבדבר אחר איכא כרת בגלל עצם זה שאינו פירות, ולא חל עליו הכלל שמי פירות עושים רק נוקשה, וממילא משמע שגם כשהוא לבדו בלא מים לא יחול עליו הכלל שמי פירות אין מחמיצין.

גם גוף הביאור של הרב ללוש אינו מיושב, מדוע בהמשך התהליך השמרים שונים ממי פירות, הלא גם השמרים וגם מי הפירות מזרזים את התהליך לאחר שהוא התחיל עם המים. האו"ש כתב שהם שונים בגלל שהבין שלהם יש כח של השלמת חימוץ גמור בעוד שמי פירות ממשיכים לעכב את החימוץ הגמור, אבל הרב ללוש רוצה להתאימו למציאות, ובפועל לאחר שהתחיל החימוץ ויש בעיסה מים גם מי פירות וגם השמרים מזרזים את החימוץ ולא צריך להיות גריעות בחימוץ זה. גם נראה שבמציאות מה שהניח שהתהליך אינו יכול להתחיל בלא מים אינו נכון, יש כאן תערובת של כוחות. אם שם שמרים ויין אמנם החומציות של היין מעכבת את תחילת התהליך, אך אין זה מניעה מוחלטת, מאידך גיסא יש גם ביין מים והשמרים מזרזים, ולכן נראה שבמציאות כן תהיה החמצה טובה גם בלי מים כפי שראינו בניסויים שיין תוסס בלי מים מחמיץ מהר יותר ממים.

גם דברי הגאון משעדרין לענ"ד אינם קשורים לחילוק בין היכא שיש מים להיכא שאין מים, ואדרבה מדבריו עולה לענ"ד להדיא שיש חימוץ בלא יין.

(מ). מה שכתב 'כאשר נילושה גם כן ביין הוי נוקשה', נראה כוונתו כשלש עיסה עם מים ויין הוי נוקשה כי המים לא עוררו את החימוץ לבדם, וגם כשישים בהם שמרים יהיה רק נוקשה. ובסוף דבריו כתב האור שמח שהרא"ם לא כתב כך, והיינו משום שהרא"ם שאין הדיון כך בשמרים לחים, ולפי האור שמח אין לחלק בזה דגם על ידי שמרים לחים הוא חיוב כרת מפני שהעיסה לא התחילה את חימוצה על ידי יין ומים, אלא על ידי מים בלבד.

ואביא את לשונו (שדי חמד ח"ח עמ' 457) מה שכתב לתרץ את קושית הבית מאיר על הח"י: "בשו"ע אדמו"ר הרב בסי' תסב בסעיף א כתב דשמרי יין שנתייבשו בתנור ונתחמץ העיסה על ידי זה הוי חמץ גמור וחייבין כרת והיא דעת ריב"א בתוספות, ואח"כ בסעי' ב כתב דשמרי יין הוה מי פירות ולכאורה קשיא אהדדי, אך באמת לא קשה דסעיף א שהיא דעת ריב"א מיירי עם מים ולהכי הוא חמץ גמור דלא לחינם נקט הריב"א בלשונו שמרים שנתייבשו בתנור כמו שעושין באשכנז עכ"ל, אלא אדרבה מוכח מדברי ריב"א גופיה דאם לא נתייבשו בתנור הוה מי פירות ודוקא אם נתייבשו בתנור דכלה כל לחלולחית של יין וכמו שכתבו התוספות בע"ז דף לד ע"ש דהעיקר דאין בהם שום יין, והמים עם השמרים מחמיצין, להכי הוה חמץ גמור, אבל אם לא נתייבשו גם הריב"א סובר דהוה מי פירות. ומוכרח לומר בדברי הרב הח"י כמו שכתבתי דהנה הח"י שם הביא דברי הרב אפרים המובא בהג"א פרק אין מעמידין שמירי בשמרים לחים ועל זה חולק עליו, ולמה הביא ממרחק לחמו ולא הביא דברי רבינו אפרים המבואר בתוספות ורא"ש שם להדיא, אלא על כרחין כמו שאמרתי דבתוספות ורא"ש מיירי שנתייבשו ועל זה אין חולק החק יעקב דגם הוא מודה דהוי חמץ גמור".

הגאון משעדרין כותב לתרץ את קושית הבית מאיר על ידי החילוק שכבר רמז הבית מאיר, היינו שהח"י מיירי בשמרים לחים, ואילו התוספות מדברים בשמרים יבשים, ובוה מודה הח"י. מדבריו עולה להדיא שאינו סובר את הכלל שאין חימוץ בלא מים שכן כתב שאם נילווה בשמרים יבשים בלא מים צודק הבית מאיר דאיכא חימוץ, ולא בזה דיבר הח"י שהתיר ללוש בשמרי יין ויין, ואם כן יש חימוץ בלא מים<sup>(מ)</sup>.

ולענ"ד אכן דבריו מוכרחים בכוונת הח"י שציין בזה לדבריו בסי' תמב, ושם הלא הוא מדבר על שמרים לחים, ובכך יתשבו דבריו היטב עם התוספות. ונביא שוב את דברי הח"י לפי פירוש הגאון משעדרין במוסגר: "לכאורה יש ללמוד מדבריו (שאין להתחשב בחימוץ שעושה היין שבשמרים) דעיסה שנילוש בשמרי יין (לחים בלא מים) לא נקרא מי פירות, רק דינם כמים שמחמיצין (וחייב כרת, כי אמר שבשמרים לחים מה שמחמץ הוא השמרים ולא היין, ונמצא שדין השמרים האלו עם היין כחימוץ של מים). אבל באמת דבריו תמוהים, דלמה לא נקראים השמרים (הלחים) מי פירות, דהלא מפירות ענבים קאתו. אף דלענין יין הוי ליה (גם היין שבשמרים לחים) קיוהא בעלמא כמו שכתבתי לעיל סימן תמ"ב [ס"ק ד] בתשובה יע"ש<sup>(מח)</sup>, מכל מקום מי פירות מקרי. ומה שמביא ראיה מהא דמי פירות אין מחמיצין (שמזה הוכיח רבינו אפרים שהעיסה לא הוחמצה על ידי היין שבשמרים), אין ראיה כלל, לפי שדרך להחמץ בו עיסה שנילוש במים, והוי (אותו יין שבשמרים) מי פירות עם

(מ). מה שכתב בתוך דבריו שבניין השמרים היבשים מדובר שיש מים הוא משום שבא להסביר את דברי הגר"ז האומר בסי' תסב, א "נתחמצה על ידי דבר אחר שאינה מינה כגון על ידי שמרי יין שנתייבשו השמרים בתנור הרי זה חמץ גמור וחייבין עליו כרת", ועל זה קאמר הגאון משעדרין שמדובר בשמרים הניתנים בעיסה שיש מים, ולכן הוא חמץ גמור, אבל גם בלא מים יהיה חמץ נוקשה. כך ביאר הרב יעקב שילוני במקבצאל לד, עמ' קפח. ועיי"ש שכתב שמכל מקום אפשר שהגר"ז סבור כאור שמח שבשמרים יבשים יש חימוץ רק עם מים, ואינו נלענ"ד כי הגר"ז לא הזכיר כלל שבשמרים יבשים החימוץ תלוי במים, ואם היה סובר שבלא מים הוא היתר גמור היה צריך לפרש את החידוש הזה, ולכן נראה שדבריו בנויים על דברי הרא"ש שחילק בין שמרים לחים ליבשים בדעת התוספות, ואפשר שהבין כך גם את הח"י. ועוד שגם הרב שילוני כתב שאי אפשר לפרש את התוספות כאור שמח לפי מה שכתב בתוספות שאנן (והא גם פשט התוספות שעל הש"ס). וממילא נלענ"ד שאין לנו לדחוק שיש אפשרות שהגר"ז יסבור כאור שמח.

(מח). כפי שצינתי לעיל שם הוא מדבר בשמרים לחים ואמר שהם קיוהא בעלמא.

מים דממהר להחמיץ (ולכן גם אותו יין מחמיץ). ובאמת גם לענין גוף הדין ביין נסך דעתו דחוויה מכל הפוסקים דלא קיימא לן כותיה, ואפשר גם כן מטעם שכתבתי (כלומר מלבד מה שלא קיבלו דבריו על היתר השמרים עצמם, החולקים עליו יאמרו שגם מה שאמר לגבי היין שבשמרים אינו נכון כי עם מים הוא ממהר להחמיץ, ויש להתחשב בחימוץ זה).<sup>1</sup>

לפי זה מיושב כל מה שהיה קשה על דברי הח"י בסידור דבריו שעבר מענין ההשגה על העקרון שעולה מדברי רבינו אפרים לעצם ההיתר של פת שחומצה בשמרים לחים בלי לציין שהוא עובר לדון בענין אחר, ואין לקשר בין דבריו לדברי התוספות המדבר בשמרים יבשים, כי לכו"ע שמרים יבשים אינם נחשבים מי פירות.

ובספר מצה עשירה פ"ט דנתי על כל האחרונים שהביא הגר"ש עמאר, והראיתי שאין להסיק מאף אחד מהם את הכלל שלעולם אין חימוץ ללא מים. וראה בדברי הרב אהרן בוארון (מובאים בסוף ספרי מצה עשירה) והרב ציון בוארון (שערי ציון או"ח יב) והרב יעקב שילוני (מקבציאל לד עמ' קעח) שהאריכו בכל זה וגם הם תמחו הרבה על המקילים בזה.<sup>2</sup>

ועל מה שהקשו למה מחמירים בשמרים יבשים שגם הם באו מפירות יש להשיב בשני אופנים.

האחד כפי שכתב החק"ל (יו"ד ח"ב סי' קפג, וקרוי לזה בשו"ת חתם סופר או"ח סי' קכו) שהריב"א סבר שבכל הענין הזה של החימוץ הולכים לפי ראיית העין, וכיון שאנו רואים ששמרי יין מחמיצים חימוץ גמור מהיר וטוב צריך לומר שבגלל הקהויא הם שונים מכל מי הפירות ויש בהם יש בהם חיוב כרת, ולכן הדגישו התוספות בדבריהם שכך עושים את החמץ בארץ אשכנז, ולא התכוונו בדוקא לשמרים יבשים אלא שכך עושים חימוץ טוב בכל ארץ אשכנז. ויש להביא חיזוק לביאור זה משום שדבריהם לקוחים מהריב"א, והראיתי לעיל בפרק ב' שהריב"א סובר שהולכים בזה אחרי ראית העין (החק"ל לא ידע שכך כתוב בריב"א).<sup>3</sup>

ולפי זה יובן שפיר מה שכמה פוסקים לא הביאו את דברי התוספות, ואף כל דין חמץ מחמת דבר אחר לא הובא בהרבה מן הפוסקים (הרמב"ם, הרי"ף והרא"ש, וכן בטור ושו"ע לא הובא דין זה) ותמה על כך הפני יהושע (לה ע"ב), ולפי האמור י"ל שהוא משום שהפוסקים לא נקטו בזה כריב"א אלא כרמב"ם, שאין הולכים בזה אחרי ראית העין, שמשמע מסתמות דברי חז"ל שכל

מט). הרב יעקב שילוני כותב שמכל מקום נראה שהוא רק מדרבנן, והשאיר את דברי הביאור הלכה במה שכתב שגם ללא יין הוא חימוץ גמור בצ"ע, ולענ"ד אדרבה העיקר נראה כדברי הביאור הלכה כי כשמים שמרי יין בעיסה הם אלו שעושים את החימוץ ולכן לא אכפת לן אם לש ביין או במים.

ג). בספרי מצה עשירה פ"ט עמ' 183 כתבתי דנראה שבעלי התוספות אינם סוברים שהולכים אחרי ראית העין כי הם לא כתבו כדברי הריב"א שהירושלמי אסור חטים ששהו זמן רב במי פירות בגלל שאחרי זמן רב הם מחמיצים, אך נמלכתי בדעתי שאין ראייה שהם חולקים על העיקרון שהולכים אחרי ראית העין שכן תוספות הר"ש בפסחים כלל לא הביאו את הירושלמי, ויתכן שהבינוהו כריב"א, וגם התוספות במנחות שהביאו את הירושלמי ולא ביארוהו כריב"א יתכן שזה משום שסברו שבמציאות יין לא מחמיץ כלל, וכפי שכותב שם החק"ל שהתוספות במנחות פליגי על הא דתפוחים חמוצים מחמיצים, אבל אינן חולקים על העיקרון שהולכים אחרי ראית העין. והגרע"י כתב לדחות את דברי החק"ל בגלל שלהלכה האחרונים פוסקים שתפוחים חמוצים אינם מחמיצים, ולא הולכים אחרי ראית העין, ופוסקים כתוספות. אך לענ"ד אין זו ראייה לדחות את הבנתו, אלא רק לומר שפוסקים אחרים לא הבינו כדבריו. ומכל מקום להלכה נוקטים הסוסקים שלא הולכים אחרי ראית העין, ובכל זאת יש לאסור שמרי יין ויין מחמת סברת הבית מאיר שחומר יבש מחמיץ גם בלא מים.

המשקים לא מחמיצים, וסברי שלענין זה גם שמרי ענבים כמי פירות שכן מפירות ענבים קאתי. ואם כן אף שחז"ל אמרו שיש 'חימוץ מדבר אחר' שמחמיץ חימוץ גמור אך אנו איננו יודעים מהו. וכן מצאנו ראשונים שהביאו את הגמרא, ולא פירשו אותה על סוג של חימוץ ידוע, אלא סתמו שיש עוד סוג של חימוץ. רבינו חננאל כתב "בשאור וכיוצא בו", כלומר שיש עוד דברים שעושים פעולת שאור, והכונה לרבות אותם. והראב"ה (סי' תעט) כתב "מחמת דבר אחר – שאינו שאור", ולא פירט מהו הדבר האחר. ובזה מובן די"ל שכך סוברים הרי"ף והרמב"ם, ולכן לא הביאו דין זה משום ששמרי יין החשיבו כמי פירות, ולא ידעו מה בא לרבות כאן, אך בימינו חזינן שיש דבר כזה, והוא החימוץ של אבקת אפיה שאין לה כל שייכות למי פירות.

מכל מקום, ביאור זה אינו מוכרח דיתכן שהם סברו שדרשה זו באה לרבות מי פירות עם מים, כפי שעולה מסתמות דבריהם שגם הוא חימוץ גמור, וכ"מ בבה"ג (הל' פסח) שהביא מימרה זו לאחר סמוך ענין חמץ שנעשה על ידי מי פירות ומים, והרי עצם הדין שבזה הוא חמץ גמור כתוב ברמב"ם. ובמאירי פירש שחמץ מחמת דבר אחר היינו כל היכא שעושה מעשה חימוץ. ובנו"ב (תנינא או"ח סי' סט) כתב שלפי הרמב"ם דין זה בא לרבות חימוץ על ידי שאור שהוספתו נחשבת עשיית חימוץ.

ומהר"ם חלאווה כתב בסוגיה זו שחמץ מחמת דבר אחר הוא בפירות או אבנים, ונראה שמה שכתב "בפירות" אינו דומה למה שאמרו בירושלמי (פסחים פ"י ה"א) שחימוץ על ידי גוף תפוח אינו חימוץ. דהתם מדובר שנותן את התפוח כפי שהוא בעיסה ומחמיץ על ידי ריחו בלבד, ואילו הוא מדבר שלוקח חלקי פירות כגון קליפות שיש בהם שמרים ומחמיץ בהם בפני עצמם. לפי זה יתכן שלדבריו חימוץ בשמרי יין הוא חיוב כרת אף שמותר ללוש במי פירות בלא מים. ומה שכתב אבנים מסתבר שאינו מתוך ידיעה שיש אבנים שמחמיצות, אלא כוונתו לכל דבר שיחמיץ ואינו מי פירות.

ובדרך שניה יש לבאר, דאף ששמרי יין אתו מפירות ענבים, היכא דנתיבשו שאני. כ"כ הדרכי הוראה (ח"ב סי' לב) שהצדיק את רבינו אפרים וכתב כמו הבית מאיר ששמרי יין שאני כיון שהם יבשים, והשדי חמד (ח"ח עמ' 457) מציין שגם הגאון מברוסוק כתב לחזק את דברי הבית מאיר. והגרש"ק (יו"ד סי' קכג) כתב ששמרי יין שאני ממי פירות משום שהשתנו לדבר אחר כעין שהתיר רבינו יונה את רגלי הדבורים שהשתנו לדבש, וכתב להדיא שהם מחמיצים גם בלי מים, והאבני נזר (או"ח סי' שמח) כתב ששמרי יין שאני כיון שהתקלקלו<sup>(א)</sup>, ולא תלה את שינוי דינם ממי פירות בכך שהם יהיו במים. והכנף רננה (סי' מה) כתב ששמרי יין שאני כיון שאין בהם טעם, ולדעתו בלי מים לא יהיה חימוץ גמור, אך אין זה בגלל חסרון המים אלא בגלל שביין יש טעם אחר, ומכל מקום כתב שנוקשה מיהא הו, ויש חימוץ בלא מים<sup>(ב)</sup>. גם י"ל שהוא משום שהם אינם בגדר אוכל או משקה, כפי שעולה מדברי רבינו אפרים (כ"כ הרב שילוני במאמרו במקביאל לד עמ' קעח).

נא). אכן ביאורם קצ"ע ששמרי יין אינם משתנים לדבר אחר ואינם דבר מקולקל. הם היו כך ביין מתחילה.

נב). אכן לדעתו כשנילוש ביין הוא נוקשה ולא חיוב כרת.

וכדרך זו נראה מהסמ"ג (לאוין סימן עו) שכתב: "נתחמץ מחמת דבר אחר כגון מחמת שמרי יין שנתייבשו וכיוצא בזה מניין תלמוד לומר כל מחמצת לא תאכלו". ובהמשך הביא את דברי הרמב"ם "ואפילו הניחן כל היום כולו עד שנתפח הבצק הרי זה מותר באכילה", ומכיוון שלא כתב את דברי התוספות בשם הריב"א, וחזינן דנקט כרמב"ם שלא הולכים בזה אחר המראה, נראה שהוא סובר בטעם הדבר כפי שהבין הביאור הלכה ששמרי יין אינם בגדר מי פירות ואינם בגדר מים, אלא דבר אחר שמחמיץ. אמנם, אפשר שלדעתו הוא דוקא בנתיבשו שרק אז יצאו מגדר מי פירות, וכ"כ הרא"ם על הסמ"ג, אך אפשר שגם שמרים לחים לא חשיבי מי פירות כשעיקרם שמרים שאינם בגדר משקה או אוכל.

וסיוע לדרך זו דשמרים יצאו מכלל מי פירות לענין החמצה לא בגלל אופי ההחמצה אלא בגלל צורתם יש להביא מכך שבתוספות רבינו פרץ לא הובאו הדברים בשם הריב"א, ובתוספות הרשב"א בדף לה ע"ב תלה את זה שיש בשמרי יין חימוץ בכך שהם אינם פירות, ולא בכך שחזינן שהם מחמצים היטב.

וביאור נוסף בטעם החילוק בין מי פירות לשמרי יין ראיתי אצל הרב שמואל טל (פסח עמ' רטו) דביאר על פי דרכו שהבאתי לעיל שענין מי פירות אין מחמיצין תלוי בדרך ההחמצה, ולפי זה י"ל שעל ידי שמרי יין הוא דרך החמצה, והרב טל כתב שאף שהעיסה כולה נילווה רק ביין וזה קצת שינוי, מכל מקום כשהחומצה בשמרים הוא דרך החמצה כשם שבשבת הבורר בכלי חייב גם כשהוא אוכל מתוך פסולת, כי הברירה בכלי עושה את זה לדרך ברירה ולא דרך אכילה, וכך כך החמצה על ידי שמרים היא דרך ההחמצה הרגילה ולכן לא אכפת לן שהעיסה נילווה במי פירות. ולפי מה שכתבתי לעיל שלמעשה אין הלישה ביין לכשעצמה בגדר שינוי, אלא שהיא אינה דרך החמצה ניחא טפי, שאין גריעות במה שלש ביין כאשר אינו עושה כן כדי להחמיץ אלא השמרים הם המחמצים, ולפי דרך זו נראה שיש להחמיר גם בשמרים לחים.

למעשה, בדינא דשמרי יין נראה שאף אם התוספות לא התכוונו לומר ששמרי יין אינם מי פירות אלא סוברים שבכל מי פירות הולכים לפי ראית העין, מכל מקום לפי הסמ"ג והרא"ם האיסור הוא משום ששמרים יצאו מכלל מי פירות ויש בזה חיוב כרת. לכן למרות שהוסכם באחרונים כדעת הרמב"ם שלא הולכים אחרי ראית העין, יש לחוש שחמץ מחמת דבר אחר הוא שמרי יין בלא מים, וכפי שהבין הביאור הלכה<sup>(ג)</sup>, ולפי הטעם שאמרנו נראה להחמיר בזה גם כשהם לחים.

ועוד נלענ"ד לפרש על דרך החידוד שהמחלוקת אם הולכים לפי מה שנראה בעין כחימוץ או שכל מי פירות אינם מחמיצים לעולם היא המחלוקת במנחות נד ע"א לגבי חימוץ לחמי תודה, דלפי רחב"ג מחמיצין בתפוח שרסקו ואילו לפי חכמים אין מחמיצים, והגמרא אומרת

(ג). הנצי"ב (ויקרא ז, יב) הביא סמך לכך שמי פירות אין מחמיצים ממה שהתורה לא מדגישה בסולת מרובכת שהיא מצות, כפי שמדגישה בשאר המנחות ונראה שזה משום שהתורה חוששת שיחמיצו בשעת הכנתם לאכילה, ובמרבכת שהיינו חלוטה אינה באה לידי חימוץ. ולחשש שלא יבואו עליהם מים לפני הלישה לא צריך להזהיר כי בלאו הכי לא יהיה בהם מים כי צריך להזהר שלא יוכשרו לקבלת טומאה. ואם מי פירות מחמיצים היה צריך להזהיר גם על מה שלפני הלישה שמא ילחלוהם במי פירות כי מי פירות לא מכשירים לקבל טומאה. ונראה שאין להקשות מביאור זה על מה שביארנו שיכל להיות חימוץ באמצעות דבר אחר שאינו מי פירות, כי לא מצוי שיקחו דבר שיכול לעשות חימוץ כמו אבקת אפיה עם מי פירות לפני הלישה.

שאינן להקשות על חכמים ממה שאמרו בתרומות פ"י שתפוח תרומה שחימץ בו אסור כי י"ל שעכ"פ הוא חימוץ נוקשה.

לשיטת הרמב"ם (אחרי שחזר בו) צ"ל שמדובר שם כשאין מים, שהרי הוא פסק שעם מים הוא חימוץ גמור, ובלא מים הוא נוקשה, ואם מדובר שם כשיש מים יצא שפסק כרחב"ג, לכן צ"ל שמדובר בלא מים ופסק כשיטת חכמים, אך לכאורה יש קצת דוחק לומר שרחב"ג חולק על הכלל שמי פירות אין מחמיצין, דמשמע מסתימת הגמרא בכל מקום שהוא כלל מוסכם. ולפי האמור יש לישב שמדובר בתפוח תוסס שחימוצו חזק כשמרים, כפי שראינו בניסויים עם ר' אליהו ליכט (מצה עשירה עמ' 290) שיין תוסס מחמיץ כשמרים גם בלא מים. ונחלקו למעשה במחלוקת הריב"א והרמב"ם. רחב"ג סבר שהולכים אחרי ראית העין וחימוצו טוב מאוד, ולכן נחשב חימוץ גמור, ואילו חכמים סוברים שאין מחמיצים בו כי הוא מי פירות ולכן חימוצו הוי כנוקשה, דהם סוברים שלא הולכים אחרי ראית העין וכל מה שמוחמץ ממי פירות הוא רק נוקשה<sup>(1)</sup>.

אמנם, ביאור זה אפשר לאומרו בדעת הרמב"ם ולא בדעת הריב"א שהרי אם הוא היה מבין כך את החימוץ בתפוחים היה צריך לפסוק כחכמים שהוא נוקשה. ואכן תוספות הרשב"א ותוספות הרא"ש בפסחים כתבו כהמשך לפירוש ריב"א שלא מדובר בחמץ מחמת דבר אחר בחימוץ בתפוחים שהוא כנוקשה "כדמוכח במנחות נד ע"א", והיינו שלדעת הריב"א התם מיירי בחימוץ שאינו חימוץ טוב, ולכן פסלוהו חכמים, ומתוך כך הסיק שאי אפשר לפרש שחמץ מחמת דבר אחר שחייב עליו כרת הוא חימוץ בתפוח.

עוד מזכיר הרב עמאר בתוך דבריו את דברי הכסף משנה כראיה לכך שאין חימוץ אלא במים.

הבאתי לעיל את דברי הרמב"ם הנ"ל המשוה כל מיני מי משקין למים, וכלשונו: "ומי פירות הן כגון יין וחלב ודבש וזית ומי תפוחים ומי רמונים וכל כיוצא בהן משאר יינות ושמינים ומשקין". הכסף משנה מבאר את טעמו להשוות את כל המשקים למי פירות: "למדנו מדבריו אלה שכל הדברים שאינם מים נקראים מי פירות".

וכן פסק בשו"ע (תסב, ד) שכל המשקין אינם כמים, וכן כתבו המג"א והגר"ז והמ"ב שכל המשקין אינם בדין מים אלא בדין מי פירות, כי אין מחמיץ אלא תולדת מים.

ומזה רצה הרב עמאר להסיק את הכלל שלעולם אין חימוץ ללא מים.

אך הלא דין זה הוא מוסכם על כל האחרונים, והמ"ב עצמו שהביא את הדברים מסיק שבשמרי יין יש חימוץ בלא מים, כמבואר לעיל, וכן מוכח מכל הפוסקים שציטטתי לעיל שהסכימו ששמרי יין יבשים יחמיצו גם בלא מים, ואף אחד לא העלה על דעתו לחלוק על הרמב"ם והשו"ע, ועל כרחך שהבינו שדברים אלו נאמרו רק על משקין, שאין משקה חוץ ממים שהוא כמים, אך אין ללמוד מדברים אלו דבר כלשהוא לגבי חימוץ על ידי דבר שאינו משקה.

(נד). הגמרא מושה זאת למשנה בתרומות העוסקת בחימוץ עיסה על ידי תפוח של תרומה, ולפי דרך זו נראה שגם שם מדובר בתפוח שרסקו, והעיסה נילושה במשקים אחרים שאינם של תרומה. ולשיטת הגאונים דסברי שמי פירות עם מים הוא חימוץ גמור, ובלא מים הוא היתר לגמרי נראה שמדובר בתפוח שמחמיץ עיסה עם מים והלכה כרחב"ג שהוא חימוץ גמור כי המשנה בפסחים פ"ג מ"א האומרת שמי פירות עם מים בתערובת הוא חמץ גמור בתערובת אולא כוותיה.

והאמת שחייבים לומר כך כשנעיין מנין באמת למד הרמב"ם להשוות את כל המשקין למי פירות?

נראה פשוט שהוא למד זאת מהתוספתא (ג, ה) שלגבי הדין שמי פירות ממהרים להחמיץ אמרו "אין לשין את העיסה בשאר משקין" וכן הוא בירושלמי ב, ז "אין לשין מצה במשקין". וכפי שכתב רבינו דוד "ודאי כל המשקין שוין הם לחימוץ, שאין מחמיצין אלא המים בלבד". דהיינו שמכיוון שלענין מי פירות עם מים כל המשקין נחשבים כמי פירות, משמע שהוא הדין לענין כל עניני החימוץ. וכ"כ הריטב"א (לה ע"ב) בשם הרא"ה שכל המשקים הם מי פירות בין להקל ובין להחמיר.

מכיוון שיש לנו מקור מחז"ל לא מסתבר שדברי הרמב"ם נאמרו על פי בחינות המציאות שקשה מאוד לבררה ולהבינה, אלא דבריו הם העברת קבלת חז"ל שכל משקה שאינו מים אינו מחמיץ, ואין זה נוגע לענין דבר שאינו משקין והוא עושה בעיסה פעולת החמצה.

הרב חננאל כהן (ויען שמואל תשס"ו ח"ט סי' לא) הביא ראיות אחרות שאין חימוץ בלא מים: א. המאירי כתב בדף לו ע"א בטעם הדין שכל המשקין הם כמי פירות שכך אומרים חכמי הטבע "שאין התבואה מקבלת תיקון וחימוץ אלא במים שמתגדלת בהם בעודה מחוברת לקרקע, ואין שום משקה מגדל תבואה וצמחים אלא מים בלבד". ובדף לט ע"ב כתב: "כל לחותו של אדם כגון רוקו וזיעתו ומי רגליו ושאר הליחות המימיים, ולהוציא את הדם, מים גמורים הם להחמיץ, וכן בשאר בעלי חיים". משמע שלעולם רק מים ודברים לחים שהם כמים מחמיצים.

ב. בריטב"א (שם) מובא שהדנים להקל בהחמצה על ידי ביצים אמרו שדינם כמי פירות כי אינם מכשירים כמים. וקשה, שדבש וחלב מכשירים כמים ואינם מחמיצים, ומדוע קישרו בין דין הכשר לדין חימוץ, על כן משמע שהבינו שעכ"פ מה שמחמיץ חייב להיות ממש כמים, ולכן אמרו שכיון שביצים אינן מכשירות כמים הן אינן מים וממילא אינן מחמיצות. וכן מצינו בפר"ח (תסב, ז ותסו, ג) שלומד ממה שמלח וזיעה אינם מכשירים שהם גם לא יחמיצו, ומשמע דסובר שרק מה שמכשיר יכול להחמיץ כי אין החמצה אלא במים ומים מכשירים.

ג. מצינו מחלוקת אם זיעת חומה וזיעת בורות מחמיצה. הדנים להקל בהחמצה של זיעת החומה והבורות אמרו שרק דבר שהוא ממש תולדת מים מחמיץ. וגם האוסרים חששו רק מפני שהמקור הוא ממים, משמע שלכו"ע אין חימוץ בלא מים.

ולענ"ד יש לדחות:

א. המאירי כתב את סברת החוקרים רק כחיוזוק לסברה שכל המשקין אינם כמים ולא כדין שרק דבר שמגדל את הצמח מחמיץ. המאירי עצמו מחמיר גם במי רגלים שמחמיצים, ופשוט לי שלא כתב כן אחר שבדק וראה בפועל שמי רגלים מגדלים צמחים, וגם יש להניח שידע מה שכתב רבינו ברוך בספר התרומה (סי' רלה) והובא בסמ"ג (לאוין סה), ובסמ"ק (סי' רפב), שמותר להטיל מי רגלים על עשבים בשבת משום שהם אינן מצמיחים. אמנם, יש דעת יחיד של היראים שאסר, אך המאירי לא נכנס כאן למחלוקת זו, ולכן נראה שהבין שאינה קשורה לענין, כי דברי החוקרים נאמרו רק כחיוזוק. ומה שכתב שכל מה שאינו דומה למים אינו מחמיץ נאמר רק לגבי משקין.

ב. אכן בביצים יש מקום להחמיר רק אם הן כמים, מכיוון שהם משקין וחז"ל אמרו שכל המשקין הם כמי פירות.

גם הפר"ח שלומד ממה שמלח וזיעה אינם מכשירים שהם גם לא יחמיצו הוא משום שמלח וזיעה יכולים להחמיץ רק אם הם כמים, שהרי זיעה היא משקין וגם מלח הוא לכל היותר תולדת מים, ולכן למד ממה שהם אינם מכשירים שאינם מים וממילא לא יחמיצו, ולא דיבר על חומר שאין לו שייכות למים ולפירות ויתכן שגם לדעתו הוא יכול להחמיץ (ולגוף הדין במלח אין דבריו מסוכמים, ולא נפסק כך בשו"ע).

ג. גם זיעת החומות היא משקין ולכן מחמירים בה רק אם היא כמים. נמצא שאין לנו מקור לכלל שכתבו הגרע"י והגר"ש עמאר שלעולם אין חימוץ אלא במים. דבר כזה לא נאמר בגמרא, לא בראשונים וגם לא באחרונים, ואף מהח"י והאור שמח והגאון משעדרין שעליהם הם מסתמכים משמע להיפך, כי נראה שהח"י דיבר רק שמרים לחים, ובשמרים ישים יסכים שאינם מי פירות, כל שכן בדברים שאינם באים כלל ממי פירות. ואלו דברי הגאון משעדרין. וגם האור שמח דיבר רק על דברים הבאים מפירות וכתב שיש אפשרות לחומר אחר שמעורר חימוץ, ומשמע שחומר אחר יכול להחמיץ בלא מים לפחות כנוקשה.



## ו.

### חשש לחימוץ דאורייתא בעצם פעולת האבקת אפיה

הגר"ש עמאר כתב בתשובתו הנ"ל שאמנם על הכלל שאין חימוץ אלא במים יש להתפלפל אך עיקר טעמו להתיר חימוץ על ידי ביקרובנט הוא שזה חימוץ חיצוני שאינו משנה את מהות העיסה ולא הוי חימוץ. וכן כתב הרב ללוש (נשמע קולם סי' ב) שהסכמת כל המומחים שאין כאן חימוץ במהות הקמח.

ואחר בקשת המחילה יש להעיר שהנחת היסוד שמדובר בחימוץ שאינו משנה את מהות הקמח אינה נכונה. זה לא מה שאמרו המומחים. כפי שביארתי בפרק הראשון, כל המומחים המובאים גם על ידי הרב עמאר מסכימים שהקמח שיש בו חומציות כן משתנה על ידי חומר ההתפחה ונוצר ממנו גז, וכל מה שאמרו הוא שחימוץ זה אינו החימוץ הרגיל שנעשה על ידי פירוק סוכרי, ואפשר גם לראות בעינים באמצעים פשוטים שיש הבדל<sup>נא</sup>, אך אכתי קשה להגדירו כחימוץ חיצוני ומנין לנו שחז"ל חילקו בדבר זה, ולמה לא נאמר שזה בדיוק מה שנתרבה בחמץ מחמת דבר אחר, שכפי שכתבו התוספות משמע מלשון הגמרא "אין לי אלא" שהוא פחות מחימוץ רגיל ולכן צריך ריבוי?

הרב עמאר הביא שתי ראיות שאין זה חימוץ אלא פעולה חיצונית:  
א. חומר ההתפחה מתפיח גם בקמח תפוחי אדמה.

נא. כפי שצינתי בספרי מצה עשירה (עמ' 295) בחימוץ של חומרי התפחה לא רואים ברק לפני התפחה שהוא ככל הנראה מה שכינו חז"ל הכספה, ואף שגם בכל החמצה של שמרים לא רואים זאת אפשר שהוא רק בגלל המהירות אך יש אפשרות להבחין בזה גם בלא מחקרים מדעיים.



ב. חומר ההתפחה מתפיח גם בתוך התנור.

מדבריו עולה שלדעתו מה שקמח תפוחי אדמה שהחמיץ אינו בגדר חמץ שאסרה התורה הוא משום שחימוץ כזה אינו משנה את מהות הקמח כמו בקמח בחמשת מידי דגן אלא הוא חימוץ חיצוני, וכן ביאר שלא חששו לתפיחה שבתנור, מכיוון שלאחר שהבצק התחיל להיאפות כבר לא פועלת בו פעולת ההחמצה הרגילה אלא רק החמצה חיצונית. וזה שאנו רואים שביקרבנט מתפיח קמח תפוחי אדמה וכן מתפיח גם בתנור מוכיח שפעולת ההתפחה אינה מהחיטה אלא מדבר חיצוני.

ויש להשיב על דבריו.

א. בקמח תפוחי אדמה יכולה להיות החמצה ותסיסה של הקמח עצמו, אלא שהגז לא ישאר בו, כי אין בו גלוטן, ולכן גם אם ישימו בו חומרים שיעצרו את הגז זו יש מקום להגדיר זאת החמצה חיצונית, גם אין בו אין האניזימים שיש בחיטה ומסתבר שזה פשר דברי חז"ל שרק חמשת מיני דגן מחמיצים, כי רק אצלם החיטה עצמה עוצרת את הגז, ורק אצלם יש את האניזימים המתאימים שעושים את ההחמצה בתוך החיטה, אך ביקרבנט עושה פעולה בגוף הקמח והגז נעצר על ידי הגלוטן של הקמח עצמו, ומנין לנו שהיא תקרא החמצה חיצונית<sup>9</sup>.

אם ניקח קמח מצה עם יין וביקרבנט בלבד מסתבר שלא תהיה תפיחה, כי הגלוטן הושבת לפני שהוכנס לעיסה באפית המצה שממנה נלקח הקמח מצה, ולכן אין מה שיעצור את הגז, הוא יכול לתפוח רק אם יכניסו בו חומרים אחרים, שהם העוצרים את הגז כמו ביצים, ומסתבר שאכן זה יקרא חימוץ חיצוני.

אכן רש"י (ספר האורה ב, לו. במחזור ויטרי פסח מג עמ' 268) דן על מה שרואים שעל ידי ביצים העיסה נהיית עבה, ואם כן יש לחוש שלא ללוש בביצים אף אם ישמרם בחימוץ כבמים, וכתב תלמידו הרב שמעיה שנראה לו שאין לחשוש שביצים מחמיצים יותר מהר ממים ולכן העיסה נהיית עבה, משום שביצים מתפחים גם פירורי פת. ומזה רוצה הרב עמאר ללמוד שאפשר להסיק שאין זה חימוץ אם רואים שאותה פפועלה נעשית גם בפירות פת. אך נלענ"ד שכוונת ההרב שמעיה שונה. זה שפירורי פת תופחים מביצים מוכיח לדעתו שלביצים עצמם יש יכולת לכלוא את הגז. הם אלו שמביאים את הגז והם אלו שכולאים אותו, וממילא מובן שזו הסיבה שגם בקמח רגיל עם ביצים הפת נהיית עבה מהר, ולא אכפת לך בזה, כי לא החיטה היא שכולאת את הגז. נמצא שנוכל ללמוד מדבריו רק להתיר חומר שאנו רואים שהוא עושה את כליאת הגז, אך לא חומר שאינו יכול לעשות כליאת גז כמו הביקרבנט. וראשונים אחרים כתבו בסתמא שביצים אינן מחמיצות כי לא נראה להם שזו פעולת החמצה, והיינו משום שבמציאות הנראית לעין חימוץ של ביצים אינו כחימוץ של גז דו תחמוצת הפחמן, הביצים כולאות אויר חיצוני על ידי החלבון של עצמם ולא על ידי הגלוטן, ורואים בטעם ובמראה שזה חימוץ שונה,

(9). העיקרון שאין זו החמצה חיצונית בגלל שהגז נעצר על ידי הגלוטן כתוב בדברי הרב ציון בוארון והרב שמואל טל (פסח סי' ז). בספרי לא הדגשתי ענין זה, אך מכל מקום צריך להוסיף שאין זה דוקא גלוטן כי בשיבולת שועל אין גלוטן, ונראה שחימוץ תלוי באניזימים. לפי הסבר זה גם אם החיטה לא היתה משתתפת ביצירת הגז בהחמצה של ביקרבנט, אין זה נקרא חימוץ חיצוני כיון שעכ"פ הגז נהפך להיות חלק ממרכיבי החיטה.

ואין זה דומה לחימוץ של ביקרובנט שכל אחד שפותח את העוגיה רואה מראה של חומר עם נקבי אויר הנראה כמו עוגיה רגילה.

ב. לענ"ד איך כלל כזה שמה שבתנור אינו מחמיץ, אלא שלא מצינו בחז"ל בסתם עיסה שצריך לבחון מה קורה בתוך התנור, בעוד שעיסה זו ידוע מראש שמכניסים בה חומר מיוחד להתפחה שנעשית בתוך התנור לכן צריך לבדוק גם מה קורה בתוך התנור. ונראה שמה שלא מתחשבים במצה רגילה בחימוץ ובתפיחה המועטה שבתוך התנור אינו משום שזה חימוץ חיצוני, שהרי לפי האמת הוא חימוץ פנימי שמתרחש במהות הקמח, אלא שחז"ל לא אמרו לנו שצריך בדוקא תנור בחום עצום, ומשמע שגם ב 100 מעלות שפיר דמי כמו בחליטה. ונראה שהתורה לא החשיבה דבר זה לחימוץ, משום שזמן התפיחה קצר והשינוי הקל אינו מספיק להחשב שינוי מהותי<sup>11</sup>. במאה מעלות התנור כבר לא מאפשר לעיסה להמשיך לעשות את כל פעולת ההחמצה שנעשית בחוץ. פטריות השמר נהרגות והגלוטן מאבד את תכונת הכליאה של הגז. אך חימוץ של חומר ההתפחה נעשה בתוך התנור לפני הגיעו ל 100 מעלות דבר דומה למה שבאופן רגיל נעשה בחוץ. גז האמוניה מתפשט בעיסה כשהתנור מגיע לששים מעלות יחד עם דו תחמוצת הפחמן, ובחום כזה עדיין לא איבדו הגלוטן והשמרים את תכונתם, והגז שנוצר נהפך לחלק מהעיסה עוד לפני שמושבתת תכונת הגלוטן ובהשתתפות עם חומציות החיטה, לכן יש תפיחה גדולה, ומכל מקום אין כל ראייה מזה שהוא מחמיץ בתנור שזה חימוץ חיצוני.

כאן אנו מגיעים לשאלה האם אנו יכולים לקבוע מהו חימוץ פנימי ומהו חימוץ חיצוני, ולהחליט שכל מה ששונה מחימוץ של מים ושמרים אינו חימוץ.

הראשל"צ הרב בקשי דורון כתב שיש להחמיר בשאלה זו כי דין מי פירות אינו ברור, והגרע"י והגאון הרב עמאר תמהו עליו למה כתב שאינו ברור, כשידוע שפשט המנהג אצל הספרדים להקל.

אך לענ"ד פשוט שכוונת הגר"א בקשי דורון כאן אינה לומר שיש ספק אם כך המנהג, אלא כוונתו היא כפי שכתב הרב זעפרני במכתב לרב עמאר (מובא בשמע שלמה ד, יד) שאין אנו יכולים לקבוע מה בדיוק מוגדר חימוץ כפי שאין יכולים לקבוע במסמרות את הביאור לכל הדינים הקשורים לחימוץ. מדוע אמרו חז"ל מי פירות אין מחמיצין, ובפרט לפי דברי הרמב"ם שכן הוא בכל מיני משקין, ומדוע בחימוץ על ידי כלשהוא מים השתנה הדין עד שיש חיוב כרת, ולכן אין לנו יכולת לחדש הגדרה חדשה כזו שחימוץ הוא דוקא הפיכת הסוכרים לגז<sup>12</sup>.

(נ). הרב איזנברג (תחומין כו עמ' 123-133) רצה לחדש שצריך חום חזק מאוד מיד עם ההכנסה של המצה לתנור כדי שהמצה לא תתפח כלל, ולכן פקפק בכשרות מצות של ימינו. אך ממה שחז"ל אומרים שחלוט אינו מחמיץ נראה שדי בחום של 100 מעלות. בניגוד לדבריו אני לא ראיתי במצת מכונה סדקים הנראים כסדקים של חימוץ, ובכלל בקמח לבן קשה להגיע לחימוץ ללא שמרים, וראה מה שהשיב על דבריו הרה"ג שמואל טל (פסח סי' ו).

(נח). הרב שמואל טל (פסח עמ' ריב) כתב שכיון שבתוספות שאנן כתוב: "כגון שנתחמץ על ידי יין או שאור (וכתב שאולי צ"ל או שיכר כי בהמשך כתב שלא מדובר בהחמצה על ידי שאור)". משמע שגם יין בלבד אם הוא יתן כשמרים יחשב חימוץ כי כך דרך החמצה. ולענ"ד לא ברור כלל כיצד יין יהפך להיות שמרים ומסתבר שבמילה "יין" תוספות מתכוונים לשמרי יין (ממילא צריך להגיה דבריהם כי כתבו במפורש ששאור לא צריך ריבוי, וההגהה הפשוטה היא "יין שהוא שאור", והיינו שמרי יין ולא לחדש ששאני החמצה במי פירות מלישה במי פירות, כפי שכתב בעצמו שאין החילוק הזה מובן. ולכן מי שקיצר את דברי הר"ש בתוספות שלפנינו לא הזכיר יין).

יש להוסיף שהמתירים לא שתו ליבם לכך שהחיטה כן משתנה על ידי חילופי אטומים עם החומציות שבה. ההגדרה שרק אם החימוץ דומה במהותו לגמרי לחימוץ רגיל במים שבו נהפכים סוכרים לגז היא חידוש שאינו כתוב בשום מקום מדברי חז"ל.

לענ"ד אכן גם אם יכניסו גז תחמוצת הפחמן נקי לתוך החיטה בלא כל חילופי חומרים מסתבר שגם זה יכלל בחימוץ שאסרה אותו התורה, כי בסופו של דבר הגלוטן של החיטה הוא הכולא את הגז ולכן הוא אינו בגדר חימוץ חיצוני. חימוץ חיצוני הוא רק אם כל מה שנעשה הוא אך ורק בחומרים המתווספים על הקמח, כמו בביצים שהם הכולאים את האויר שהם מכניסים, ואין זה המצב בנידון דידן. ומכל מקום גם אם בחימוץ כזה נקל, מנא לן להקל כשחומציות החיטה משתנה ומשתתפת בתהליך ההפיכה לגז?



## ז.

### חומר ההתפחה היא תולדת מים

עד עתה הבאתי סברות לדחות צדדי היתר שדנו בהם המתירים. אך עתה ברצוני להוסיף ולהדגיש שתי בעיות חמורות. ענין אחד כבר כתבתי אותו בספר מצה עשירה, אך הוא לא נידון ולא זכה לכל התייחסות בכל התשובות והמאמרים הרבים שכתבו להתיר בזה גם אז וגם היום, וגם האוסרים כמעט שלא הזכירו אותו (נאמר רק בקיצור רב במאמר של הרב שמואל אליהו).

**צריך לדעת שהבעיה היא לא רק בזה שהביקרוונט יוצר מים אלא בזה שהבילוספיט והביקרוונט הם עצמם תולדת מים כי הם נעשים בתוך מים כפי שהבאתי בספרי מצה עשירה עמ' 182 מדברי ד"ר ליכט:** "הפחמן דו חמצני מוכנס לתמיסה של גז אמוניה במים, המוצר הסופי נוצר בתוך מים". אין זה דומה לחומר מוצק המוכנס לתוך מים ומבושל בהם, ואחר כך מתיבש (שלזה שייך לדמות את הסוכר, אם כי הזכרתי לעיל בהערה ה שהרב בר גיורא פקפק בכלל בהיתר להכניס סוכר לעיסה) כי מדובר במים שמוכנס להם גז והמשקע שנוצר מזה הוא החומר הכימי. ויש לדון האם זה שהוא נוצר ממים לא מחשיבו לתולדת מים גם בלי כל קשר לשאלה שבתהליך חילופי חומרים שוב יוצא ממנו מים.

דיון על משקע כזה הנוצר ממים מצינו בפוסקים לגבי מלח. ונראה שענינם שוה כי גם המלח אינו קיים במים שיורדים מהשמים, וברור שהוא תוספת של משקע שנוצר בתוך המים, כמו חומר ההתפחה.

הזכרנו לעיל שרב שילא (פסחים לט ע"ב) התיר ותיקא שנעשה בשמן ומלח.

הראשונים דנו למה לא חשש כאן שהמלח עצמו ייחשב למים, והוי ליה מי פירות עם מים שמחמיצים, כי לכאורה המלח הוא תולדת מים שהרי הוא נוצר מתוך מים, וכדי לבאר למה לא חששו בזה נאמרו כמה הסברים:

א. הריטב"א (פסחים לט ע"ב) בפירוש הראשון כותב שרק מלח הבא ממים דינו כמים, ובתיקא מדובר שנעשתה במלח שנחצב מהקרקע. לפי דבריו, במלח שאנו לוקחים ממים באמת יש

לאסור. גם באהל מועד (שער הפסח דרך ד נתיב א) העלה אפשרות לחלק כך. לכאורה צ"ע על ביאור זה, שהרי ככל הידוע כל מלח מקורו הקדום הוא ממים, וצ"ל שמכל מקום לפי דעה זו יש הבדל בין מלח שאנו לוקחים אותו מתחילה בהיותו קשה כאבן, שנחשב כנהפך למהות אחרת לבין מלח שאנו מפרידים ממים, ובשבילנו נראה שאנו לוקחים מים. ונראה פשוט שלסברה זו גם חומר ההתפתח היא כמלח המופרד מהמים.

ב. הטור בסוף סי' תסב כותב שההיתר הוא משום שמלח אינו כמים, ונחלקו בכוונת דבריו. הרמ"א בדרכי משה (סי' תסב) ביאר שהטור מסכים שמלח הבא מן המים הוא כמים, והתכוון לתרץ כפירוש הראשון של הריטב"א, שבתיקא מדובר במלח אחר. אך המג"א סק"ז כתב שמלשון הטור משמע שכל מלח אינו כמים, וכ"כ הפמ"ג (שם מש"ז אות ג) והמקור חיים (ס"ק יא). לפי דבריהם הטור מבין שמשקע הנוצר במים אינו מים, כי לעולם דבר מוצק אינו מים, ויתכן שזו גם דעת הרמב"ם כפי שביארתי לעיל בפרק ב. אך מכל מקום הב"י העיר שאין דברי הטור מוסכמים.

למעשה פסק בשו"ע תסב, ז כדברי הגהות מימוניות וז"ל: "יש לברר המלח קודם פסח מחטים שלא יהיו בתוכו, כי כשהמלח מתלחלח הוא נכנס מעט מעט בחטים ומתחמץ". והיינו דחשיבן שהמלח מחמיץ כשהוא לעצמו, והוא עדיין כמים. ויש לי להביא קצת סמך לפסק זה מהמדרש המובא ברש"י (ויקרא ב, יג): "מלח ברית - שהברית כרותה למלח מששת ימי בראשית, שהובטחו המים התחתונים ליקרב במזבח במלח". והיינו שהמלח נחשב תולדת מים בהיותו תולדות המים התחתונים. וכן מצינו במשנה מקואות ז, א שמלח נשב למים. וכפי שפסק הרמב"ם מקואות ז, א (אכן בטומאת אוכלין י, ב פסק שמלח אינו מכשיר כמים).ג. הריטב"א בפירוש השני כותב: "לפי שהמלח מועט כדי נתינת טעם". וכ"כ המאירי (פסחים לט ע"ב) שההיתר הוא משום "שמעט מלח שנותנים בוה אינו מחמיץ במקום שאין מים". אפשר לפרש בדבריהם שהם אינם סוברים כדעת השו"ע שאפילו טיפת מים אוסרת, אך לפי זה גם פירוש זה אינו יכול להתאים למה שפוסק השו"ע כדעת הסמ"ג להחמיר אף בטיפת מים. ויותר נראה לפרש שכוונתם לתירוץ הר"ן המובא לקמן באות ו, שדוקא במלח כשהוא מועט הקלו כיון שהשתנה צורתו. וכן הבינו הביאור הלכה והגרע"י.

ד. הריטב"א הביא פירוש נוסף שהוא העיקר בעיניו, דההיתר הוא דוקא כשנתבשל הקמח והשמן בתחילה יפה ואח"כ נתן בו מלח, ולפי זה ההיתר הוא מדין חלוט שאינו מחמיץ. והביאו הביאור הלכה (בסי' תסג ד"ה בשמן), וכתב שלכתחילה יש לחוש לפירוש זה.

ה. בביאור הגר"א (בסי' תסג) מדמה היתר זה לנתינת חומץ עם מים לעיסה כשהמים התבטלו בחומץ לפני שעורבו עם חמשת מיני דגן, משמע שהבין שהמלח ניתן בשמן לפני נתינת הקמח, ואולי אפשר לפרש שלדעתו צריכים לבשל תחילה את השמן עם המלח כדי שהשמן והמלח יהפכו לדבר אחד, ולפי זה הוא דומה לחומץ בגלל שהחומץ מתסיס את המים שנופלים בו. אך ראה ביאור הלכה בסי' תסב, ג דהבין שכוונת הגר"א היא לביטול שנעשה בעצם התחברות החומרים לתערובת, ומועיל כשהוא נעשה לפני הלישה.

ו. הר"ן (פסחים לט ע"ב, והביאו הב"י בס' תסב והמג"א תסג, א) כתב "לפי שהוא מועט ונשתנה צורתו ואין בו כח עם השמן". מדבריו אלו עולה כפסק השו"ע, שטיפת מים אוסרת, ולכן בטעם שהוא מועט לא סגי, וכן בטעם שהשתנה צורתו בלבד לא סגי, אלא רק בצירוף שני הדברים ביחד אין במלח כח עם השמן.

הראשל"צ הרב עובדיה יוסף (יביע אומר ח"ט סי' מג) דן במעשה שהיה שהכניסו מלח למצה עשירה (במפעל בבית שמש שהיום אינו קיים), ודן בזה מצד שתי בעיות שיש במלח. האחת מצד שמליח כרותח, והשניה מחמת החשש שהוא כמים כי הוא בא ממים. מצד החשש למליח כרותח מוכיח הרב עובדיה שהפוסקים נוקטים לחוש לזה רק לכתחילה, במקומות שנהגו לא להכניס מלח גם למצה רגילה, וכותב שגם נראה שכל החשש מצד מליח כרותח שייך רק כשלשים עם מים, שאולי המלח מגביר את כח החימוץ, ואינו קיים כשלשים רק במי פירות. אך מה שנוגע לנידון דידן הוא מה שדן בזה מהצד שמלח הוא תולדות מים וכתב הגרע"י: "יש לנו בזה ס"ס להקל, שמא גם המלח שלנו דינו כדין מי פירות, כמסקנת המג"א והפמ"ג והמקו"ח, ואת"ל שדין המלח שלנו כמים, שמא כיון שהמלח מועט ביותר אין לחוש לשמא יחמיץ, כמ"ש המאירי והפר"ח<sup>(ט)</sup> וסיעתם. ועוד שגם במי פירות עם מים דעת הרי"ף והרמב"ם שאין ממהרים להחמיץ, אלא דינם כעיסה שגילשה במים בלבד, ואפילו לפי מה שפסק בשו"ע (סי' תסב ס"ב), שממהרים להחמיץ, אינו אלא חמץ נוקשה, ואינו אסור אלא מדרבנן".

פירוש דבריו הוא שיש כאן שתי ספיקות:

א. המג"א (תסב, ז) סובר שלפי הטור מלח אינו כמים אף כשמקורו ממים כיון שהשתנה צורתו.

ב. דעת המאירי (שהוא מבאריו כהר"ן) שכיון שהוא מועט והשתנה ובתערובת אינו מחמיץ.

והנה סברת המג"א בדעת הטור אינה כפסק השו"ע, וגם אינו ספק ספיקא כי אינו מתהפך, אלא שנראה שעיקר כוונתו לומר שיש לסמוך על המאירי והר"ן, כשמצטרף לזה גם שלפי המג"א בדעת הטור השינוי הוציאו לגמרי מדין מים, ונקט לשון ספק ספיקא כדי להדגיש שהצד להקל בזה אינו רק לפי הר"ן. אך מכל מקום למעשה גרע מספק ספיקא רגיל, ובקושי רב נוכל להקל בדיעבד.

גם מה שצירף לספק שלרמב"ם מי פירות עם מים מחמיצים רק כמו מים אינו מספיק, דהכא העיסה אין עושים שימור כבמים, ואולי בא רק לומר שגם מה שאנו מחמירים בכה"ג כשהעיסה עם מים בלבד אינו מדין ודאי חמץ. אך עכ"פ בשו"ע תסב, ב נפסק שאסור ללוש במי פירות עם מים. גם מה שכתב שמי פירות עם מים הוא רק מדרבנן אינו מוסכם. כבר הזכרנו שלדעת הגאונים הוא חמץ גמור שחייבים עליו כרת והפר"ח תסב ס"ק ב כותב שגם משמעות הרי"ף והרמב"ם היא שהוא חמץ גמור, והפמ"ג (במשבצות זהב תסב ס"ב) כותב שכך גם משמע מהשו"ע, וגם הרב עמאר (שמע שלמה ח"ו סי' ה) כתב שנראה שכך דעת רוב הפוסקים, אלא שכנראה הגרע"י

(נט). מה שהעמיד את הפר"ח כמאירי לענ"ד אינו כן, דהמעין בפר"ח יראה שהוא אזיל בשיטת הטור כפי הבנת המג"א, דהיינו שמלח הוא ממש כמי פירות והוכיח כן מהרמב"ם בענין טומאת אוכלין, וכתב שלכן אינו פוסק כשו"ע.

כותב כך רק כצירוף לענין זה שהעיקר נראה כמאירי, ודברי הגרע"י עולים בקנה אחד עם דברי הביאור הלכה, שכתב לחוש לפירושים האחרים של הריטב"א רק לכתחילה.

ולפום ריהטא היה נראה שקשה להקל בזה אף בדיעבד, מכיוון שחוץ משיטת הר"ן והמאירי לפי כל התירוצים שמתאימים לפסק השו"ע יש להחמיר, והריטב"א כתב שהתירוץ השלישי הוא העיקר, וראה בהערות לריטב"א שכ"ה דעת הרא"ה, ומכל מקום כך הכרעת הביאור הלכה והגרע"י, לחלק בזה בין לכתחילה לדיעבד. ואפשר לחזק הכרעה זו ממה שאנו יודעים היום בפועל שמלח אינו מחמיץ כלל, והוא כשמן שיכול אך ורק לעכב את ההחמצה.

אלא שכל זה נאמר על מלח בלבד שמצרפים את מה ש"נשתנה צורתו", לכך שהוא מועט, אך חומר ההתפחה גרע ממלח כי יתכן שהראשונים שקבעו שהמלח נשתנה אמרו כך משום שבדקו וראו שאכן מהותו שונה, ואפשר לבדוק זאת באמצעים פשוטים כי אנו רואים שכשמכניסים קמח למים מלוחים מאוד הם אינם מחמיצים כמו מים רגילים, ומזה הבינו שיש במלח תכונה שעוצרת את ההחמצה, בעוד שהחומר ההתפחה המוכנס למים אין כל דבר שימנע או יעכב את החימוץ<sup>(ז)</sup>.

אין לומר שמכל מקום מלח חמור יותר בגלל היותו בטבע במי הים, דהראשונים לא תלו בזה את ענין היותו כמים, וחלקם כתבו שהוא תולדת מים<sup>(ח)</sup>. היום ידוע שכל המליחות באה מהקרקע ומינרלים שונים בתחתית הים ומהחומרים הבאים אליו, ומסתבר שגם הראשונים הבינו דבר זה.

ואף את"ל בכל זאת לדמות את חומר ההתפחה למלח, הרי לנו פסק הביאור הלכה והגרע"י שאין להתיר זאת לכתחילה, ולכן אין כל מקום להקל בזה לכתחילה.



## ח.

### הגרע"י לא ידע שחומר ההתפחה נעשית ממים

לכאורה לפי פסק הגרע"י שאין להכניס מלח לעיסה לכתחילה, היה לו לאסור את ייצור עוגיות פפושדו שהרי האבקה היא משקע שנוצר במים כמו מלח, והיא חוזרת להיות מים. ואף שבאבקה אפיה אין את הבעיה של מליח כרותח, מכל מקום כבר ביארנו שמדברי הגרע"י עולה

(ז) הרב עמאר כתב בשמע שלמה (ד, יג): "חומר זה עשוי בסבי דגנים, ומים היוצאים מהם מי פירות הן בלא שום ספק". כששוחחתי עמו בערב פסח תשס"ג והבהרתי לו שהחומר עשוי ממים, הרב עמאר הסכים שכנראה מה שכתב בזה הוא טעות של שמועה לא נכונה, אלא שבכל זאת אמר שיש היתר מצד שהמים מועטים, וכנראה כוונתו לסמוך על שיטת הר"ן. אך לענ"ד גם על זה אי אפשר כלל לסמוך, כמבואר כאן ובמיוחד לאור זה שגם הגרע"י לא סמך על זה להתיר. נראה שתשובת הרב עמאר נאמרה בעל פה אגב אורחא מבלי להעמיק בענין, אלא שעד עתה למרות שפניתי אליו שוב בכתב לא זכיתי לקבל ממנו תשובה מעמיקה יותר בענין זה.

(סא). אמנם המאירי והריטב"א כתבו שמלח כמים כי המלח "ניתך למים", ומשמע שהכוונה שהוא נמס ונהפך להיות מים. אך נראה שכתבו כך על פי הרא"ה המובא באורחות חיים ח"א חמץ ומצה אות ס ושם כתוב "ומלח שניתך אותן מים ודאי מחמיצין" ואפשר להבין שכוונתו שהמלח ניתך מהמים. [ברמב"ן על התורה (ויקרא ב, יג) כתב "שהמלח מים ובכח השמש הבא בהם יעשה מלח". בטור (סי' תסב) הביא את הסברה שהמלח הוא תולדת מים, וזו סברה המתאימה יותר למציאות, וכך נוקטים האחרונים וביניהם המשנה ברורה (שע"ז צ תסב, מב).]

שכשמי הפירות הם לבד בלא מים, הבעיה העיקרית במלח היא מצד היותו משקע שנוצר במים, ובעיה זו קיימת גם בחומר ההתפחה. אך בתשובה שלפני כן (יכ"א ח"ט סימן מב) דן הגרע"י בכשרות המצה עשירה כשלא הוסיפו בה מלח, ולא הזכיר כלל את הבעיה שאולי חומר ההתפחה תולדת מים. הוא דן בחומר ההתפחה שמוסיפים אך ורק מצד זה שהיא גורם התפחה, וביאר שאין לחוש לזה כי ההחמצה חיצונית. נמצא שהוא התיר את העוגיות כיון שלא ידע כלל שלמעשה חומר זה הוא משקע שנוצר במים כמו מלח, ודינו צריך להיות לכל הפחות כמו המלח שאסר לכתחילה להכניסו לעיסה.

ונראה לכאורה שהוא לא דן בכל זה כי הוא לא ידע את המציאות שהוא בא ממים, ולא ידע בכלל שיש לו את תכונות המים, ולכן לא העלה על דעתו את ההשוואה למלח, אבל אם היה יודע את המציאות היה אוסר<sup>(כ)</sup>.

וצריך לבאר גם את הסברה, מדוע אין אנו משוים בין מי פרות שגם הם ממים למלח ומשקעים הנוצרים במים. ונראה שהסברה בזה היא שפרי הוא בריאה בפני עצמה מששת ימי בראשית, ועל כן המים שמתוספים לו נחשבים דבר אחר, אבל משקע שנוצר במים לא קיבל שם של בריאה אחרת. ונראה לי לפי זה שגם אם היו מכניסים מרגרינה היתה בזה בעיה כיון שמרגרינה היא סיפוח של מים לשמן, והמים שבה אינם נהפכים לפרי אחר אלא רק נהיים מוקשים.

**והשוב להדגיש מה שכתב הראשל"צ הרב מרדכי אליהו (בהסכמה לספר מצה עשירה) שהאיסור לאכול עוגיות אלו אינו רק בפסח אלא בין לפני הפסח ובין לאחריו משום מסייע בידי עוברי עברה.**

הרב אליהו כתב שהאיסור הוא לא רק לקנותם אלא גם לאוכלם, כנראה משום שלדעתו אי אפשר לומר לאנשים, כפי שראיתי שכותבים כמה רבנים, 'אנו לא נכנסים למחלוקות ולכן לא אוכלים בפסח אבל אפשר לאכול לפני פסח ולאחר פסח', לדבריהם בודאי שאפשר לאכול לפני פסח אם מישוהו אחר קנה, אך לא התבננו בזה שבכך הם מעודדים בעקיפין את הקניה, ולכן לא הוציאו עצמם מהמחלוקת.

**הרווח של המאפיה הוא גם מהאנשים האלו, כי בפועל בגלל זה נקנות העוגיות לפני הפסח, והמוצר נמצא בחנויות, ואחר כך יש שאוכלים אותו גם בתוך פסח. רק הוראה שאסור לאוכלם**

(כ). הרב משה כ"ץ באתר כושרות (התכתבות שלי איתו נמצאת באתר) טען שיתכן שהרב עובדיה אסר לתת מלח לכתחילה רק מצד הענין של מליח כרותח, אבל בענין חומר ההתפחה לא יחשוש לזה שמקורה ממים כי אין בה סברה זו. אך לענ"ד ברור מתשובת הרב עובדיה שמה שהחמיר לא לתת לכתחילה מלח נובע מזה שאין סברת הר"ן מוסכמת ובסופו של דבר הוא מתייחס אליה כספק שאפשר להקל בו רק בדיעבד ובצירוף לעוד סברות, הדבר מוכח מצד מזהלך הדברים וגם משום שנוקק כדי להתיר לדחוק עצמו ולצרף לסברת הר"ן סברות שהשו"ע לא פוסק כמותם. ענין המליח כרותח לא יכול להיות שיקול ממשי לאסור לכתחילה לתת מלח בעיסה של מי פירות כי המקור להחמיר מצד זה הוא ממה שאמרו לא לתת בעיסה מלח כשיש בה מים, אבל כשנילושה במי פירות הוא דין הותיקא שמפורש בשו"ע תסג, ב היתרו לכתחילה, ולכן ברור שבזה הצד להחמיר הוא שאולי מלח זה לא נלקח מהמים ולא נקל במלח שלנו שנחשב למים, או שאולי מדובר בחליטה כדברי הריטב"א.

למעשה אין בזה נפקא מינה כי סברת הר"ן עצמה היא דבר בדוקא מועט כמלח וכאן מדובר על כמות גדולה הרבה יותר, ולכן אין כל ספק שלשיטת הגרע"י יש לאסור זאת לפחות לכתחילה.

יכולה למנוע את המכשול. עכ"פ אני מקוה שבמציאות רוב האוכלים הם אלו שאוכלים לפני פסח.

## ט.

### מצת ביצים ומצת פירות

לפי כל האמור נראה שיש גם סיבות לפקפק גם בכשרות מצת ביצים ומצת פירות הנעשית היום.

א. כפי שביארתי בתחילת דברי כל דין מי פירות אין מחמיצים ומותר לכתחילה נפסק כאשר מרן הב"י לא ידע שהרמב"ם חזר בו מההיתר והורה להחמיר<sup>(ט)</sup>.

ב. מנהג ירושלים היה לא להוסיף ביצים למצה עשירה.

ג. הרב אליהו היה אוסר את העוגיות עוד לפני שנודעו כל החששות משום שאינו דומה מציאות שלנו למציאות שהיתה בעבר. בצורה תעשייתית של היום קשה מאוד להיזהר שלא יהיה כלל מים, או כל מיני תוספות ששורשם ממים<sup>(ט)</sup>. ובמציאות אכן ככל הנראה גם במצות אלו יש תוספת של ביסולפיט שיוצרת מים, וכן ההשגחה על יובש הביצים ואבקת הביצים קשה.

בנוסף לזה יש לציין שהכיתוב שהיה בעבר על מצת ביצים היה מטעה. היה כתוב עליה: "כשרה לפסח למי שנצרך לה כפי שמפורש ברמ"א או"ח סי' תסב, ד".

אך הרמ"א היקל לזקן ולחולה שהוא צורך בריאותי ולא בסתמא לכל מי שנצרך.

לא ברור לי מה הכיתוב שיש היום על כל אחד מסוגי המצות אך גם אם הכתוב היום שונה ומודגש שומתר רק לחולה וזקן יש בזה קושי כי צריך להוסיף 'על פי הוראת חכם' שיבחן אם במציאות יש בזה צורך בריאותי שהרי היא פחות בריאה ממצה רגילה, ובפרט ממצה שמורה שעשויה מקמח מלא, מפני שהיא מקמח לבן ובתוספת הסוכר.

ובר מן דין, המשנה ברורה פסק להקל בזה לזקן ולחולה רק אם ישמרם כמצה רגילה.

(ט). ראה גם ברכי יוסף אורח חיים סימן תסב שאמנם היתר ללוש במי פירות אך כתב: "ואנן בדידן נהגנו ללוש ביין לבד ולהזדרז מאד לעשות המצות במהירות האפשרי, ואפשר דבזה נפיק ידי כל הדעות או רובם. וכן הסכים הרב מהר"י זיין בתשובותיו שערי ישועה כ"י שער ו' סי' ד'. וכ"כ מורי הרב זלה"ה בספרו דף קע"ו ודף קע"ז ע"א". ואפשר שגם במקומות שנהגו ללוש במי פירות, בדרך כלל אצל הספרדים היו עושים אותם כדברי הברכ"י, ולא כבמצה עשירה של היום. וראה עוד בברכי יוסף שמנהג ירושלים לאסור לשים ביצים, וכן היה מנהג איזמיר, וראה כפה"ח תסב, א.

(טד). הרב מרדכי אליהו היה אוסר גם מחמת האלכהול, מדבריו בשיעור ששמעתי (נמצא באינטרנט) משמע שהוא משום שעשייתו היא על ידי אדים שהם כמים, וגם חשש שהאלכהול או הבוסלפיט שהם חומרים חזקים משפיעים על המי פירות לשנות את טבעם כפי שמים משנים אותם, והסביר בנו הרה"ג שמואל אליהו שכיון שאיננו יודעים איך משפיעה טיפת מים להחשיבו מי פירות כחימוץ יש לחוש שכל החומרים האלו משפיעים כטיפת מים. וראה עוד בדברי הרב שרבסבסקי (המובאים בשו"ת שמע שלמה ד, יג) שחומר ההתפתח מנטרל את חומציות המי פירות כפי שמים מנטרלים את החומציות, והוא כעין סברת הרב אליהו שכיון שאינו יודעים בדיוק מה עושים מים למי פירות יש לחוש שגם חומר ההתפתח או הביסולפיט או האלכהול שהוסיפו ליין עושים פעולה כמים.



וכבר הזכרתי מה שכתב האגר"מ שאין להקל גם לזקן וחולה, והרב שמואל אליהו שלדעתו למעשה אי אפשר למכור בחנויות מוצר שלאשכנזים הוא אסור מדינא ולא רק ממנהג<sup>(ט)</sup>.

ובנוסף לזה כבר כתבתי שהמצות האלו מביאות למכשול כי תמיד המפעלים מנסים להסתיר את זה שהדבר בעייתי לאשכנזים, ואפשר שגם זה כלול בחשש של הרב אליהו שאסר מתחילה כל מכירה תעשייתית, גם הגרע"י כתב שכל ההיתר הוא אך ורק כשיש אזהרה ברורה שהדבר בייתי לאשכנזים.



## סיכום

א. כל הכשר למצה שנילושה במי פירות אינו פשוט כיון שהרמב"ם בסוף ימיו פסק לאוסרה, והשו"ע ככל הנראה לא ידע שהרמב"ם חזר בו. הרמב"ן והגהות הסמ"ק אסרו ללוש במי פירות שמא יערב בו מים, וכאשר הדברים נעשים בצורה תעשייתית קשה להזהר שלא יערב בו מים בדרך כשליהא.

ב. המים הנוצרים מהביסולפיט וחומר ההתפחה מהוים סיבה לאסור. יש אמנם סברה להתיר זאת על סמך שהם אינם ניכרים בפני עצמה, אך קשה שהרי כולם יסכימו שלא נאמר כך כאשר יווצר רוב מים בעיסה, ומה שכתבו להתיר מצד שהם מועטים אינו נכון כלל לפי פסק השו"ע שאף כלשהוא מים אסור, ומה שכתבו להתיר מצד שהמים נוצרים רק בתנור אינו נכון במציאות.

ג. מסתבר שגוף פעולת חומר ההתפחה קרויה חימוץ מדאורייתא. חומר ההתפחה פועלת על הרכב הקמח עצמו ומשנה אותו והגו שנוצר נכלא בתוך הגלוטן של הקמח עצמו, ולכן אין להגדיר זאת כחימוץ חיצוני. אין מקור ברור לקביעה של הרבנים המתירים שלעולם אין חימוץ ללא מים.

ד. הקושי הגדול על דברי המתירים הוא שבמציאות אבקת האפיה נעשית ממים. אין כל סברה להקל בזה יותר מבמלח שהגרע"י בעצמו אסר לכתחילה להכניסו למצה. אדרבה כאן יש סברה להחמיר כי במלח משתנים המים ואינם עשויים להחמיץ, מה שאין כן בחומר ההתפחה.

(ט). להשלמת הדברים אציין לעוד דברים שנכתבו, ואעיר בזה בקצרה.

הרב בורשטין במאמר שמואב באתר כושרות כתב שהמחלוקת בין הגרע"י והגר"מ אליהו היא על השאלה אם מים הנוצרים מאבקת האפיה בתוך המוצר דינם כמים. אך יש להעיר שהגרע"ע עצמו לא התייחס כלל לבעיה זו, אלא שאפשר להבין שהם חולקים בזה מעצם הענין שהגרע"י התיר וסמך על תשובת הרב עמאר. ומכל מקום אין זה המחלוקת היחידה. הרב אליהו אסר בכל גוונא מצד החשש שבייצור תעשייתי אי אפשר להזהר מלהכניס מים, וגם בגלל שבלא"ה כל ההיתר למצה שנילושה במי פירות אינו פשוט, והנפק"מ היא שלשיטתו יש לאסור גם מצת ביצים, ויש להזהיר גם על זה.

באתר ישיבת כסא רחמים היתה תשובה של רב שפסק להיתרא, אך לאחר שכתבתי להם בשנת תשע"ז את הטעמים שלענ"ד יש להחמיר, מפורסמת באתר עתה תשובת הרה"ג מאיר מאזוז: "שומר נפשו ירחק מהם מכמה ספקות חדשים לבקרים" (בתשובה אחרת כתב "יש בהם ספקות ואין בי כח להכריע"). תשובה דומה נמצאת באתר של הרב אליהו זייני.

באתר של צוהר מביא הרב משה ביגל את המחלוקת ומסיים בסברת האוסרים מכמה טעמים. הרב יוסף אליהו (במאמר באתר כושרות) כתב שגם דעת הרב צדקה היתה לאסור. וכן הרב רצון ערוסי בתשובה באתר שלו אוסר אותה לחלוטין. גם הרב אליעזר מלמד בפניני הלכה מסיק לאיסור גמור, ובשוב שלו הורה שאין רשות להכניס מצה עשירה למכולת. כך לדעתי צריכים לנהוג כל הרבנים הסבורים שהדבר אסור.

ה. גם במצת ביצים יש לפקפק, מאחר שחלק מהטעמים לאסור את עוגיות פפושדו קיימים גם בה (הטעם הראשון, ויתכן שגם הטעם השני). ובנוסף לזה גם כשכתוב עליה שלאשכנזים אין להתירה אלא לחולה וזקן יש בעיה כי בפועל אין חולה וזקן שנצרכים לה, ולא שומרים אותה כמצה רגילה, וכיון שהיא אסורה מדינא לאשכנזים. י"א שבפועל אין אפשרות למכור אותה בחנות כדי שלא יכשלו האשכנזים.

ו. אשמח לקבל תשובה מנומקת ממי שלא חושש לטענות המובאות כאן, ובפרט לטענה ד שכלל הידוע לי לא כתבו עליה מעולם דבר.

ז. גם אל הרבנים שכבר הודיעו שהדבר אסור אפנה בבקשה שיודיעו במפורש שאסור לאוכלה לחלוטין גם לפני פסח. גם אם מישוהו אחר קנה אותה, אסור לאוכלה בסיומי מסכת כפי שנוהגים רבים, ולא יסתפקו בהוראה שלא כדאי להכנס למחלוקת ואנחנו לא אוכלים בפסח. במיוחד אני מקוה שיצטרפו למאמצי הפרסם את האיסור בגלל הטענה שהוא גרוע ממלח והגרע"י עצמו אסר מלח, דבר זה לא נעשה עד היום.



#### דברים היוצאים מן הלב:

שאלת הכשרות של עוגיות פפושדו היא שאלה חמורה בהיותה מאכל להמונים כשהדבר חוזר מידי שנה בשנה. מדובר מצד אחד בחשש כבד מאוד לאיסורי כרת רבים, ולפחות איסור דרבנן חמור. מאידך גיסא יש כאן חשש לפגיעה וזלזול בכבוד הרבנים והאנשים הטובים שטורחים הרבה לבדוק שלא יהיה חשש לטיפת מים, וכן איסורה יגרור הפסד ממוני גדול. אך עכ"פ יש לברר את הדברים כדרכה של תורה, ולשקול את הדברים היטב האם המתירים באמת יכולים לומר שההיתר הוא ברור אחרי כל מה שכתבתי כאן. גם מי שכתב פעם תשובה מנומקת להיתר אינו יכול להתעלם ממה שמשיבים על דבריו, ולהראות למה לדעתו דבריו הראשוניים קיימים, למרות הנימוקים הרבים לאוסרה.

ובעיקר הדברים אמורים על מה שהעליתי כאן דברים שאף אחד מהמתירים כלל לא דן בהם. כדי לעורר יותר על הענין פניתי בזמנו גם לאתר כושרות, וכתבתי מאמר קצר המדגיש שגם לפי הגרע"י היא אסורה. המאמר מפורסם באתר שלהם במידע יישומי - תחת הכותרת 'איסור ייצור מצות פפושדו' וכן באתר חדרי חרדים ובפורום תורה. כתבתי גם מכתב לרבנים הראשיים בענין זה ולעוד רבנים ולא קיבלתי מהם תשובה.

למרות חוסר הנעימות וכאב הלב כלפי צערם של האנשים הטובים ויראי שמים שמתירים וטורחים הרבה, על כל אחד להשתדל לנסות לשנות את המצב, כל רב בעל סמכות שהשתכנע שהדבר אסור צריך למנוע מבעלי המכולת ביישובו להכניס את העוגיות האלו למכולת, ואם אין לו סמכות, אך הוא מכיר רב בעל סמכות בסביבתו, שינסה לשכנע אותו לעשות זאת.

ולרבנים המתירים אני פונה בתחינה ובקשה שיחזרו לעיין שוב בנושא. ובעיקר אבקשם להשיב לטענה הכבדה שאין להם כל סמך בדברי הגרע"י להיתר בזה. כל ההיתר בטעות יסודו, כי הגרע"י לא ידע שהביקרבנט נעשה ממים.

אבקש מכל מי שמכיר רבנים שכתבו היתר גמור או חלקי, דהיינו שיש למקילים על מה לסמוך שיפנה אותם למאמר זה, ואם יש מי שיודע להשיב על טענה זו, אבקש שיעלה את דבריו על הכתב.

וכשם שבעזרת ה' נזהר ונזהיר כן נינצל מיצר הרע, ולא יהיה פגם של התנצחות בלימודנו אלא הכל רק למען טהרת ישראל מכל מכשול ועוון, והאמת והשלום אהבו.

עידוא אלבה

חוקר במכון לרבני ישובים קרית ארבע חברון



## נספח - מכתב מד"ר אליהו ליכט

הנדון: ייצור אבקות אפיה ודרך פעולתן.

א. אבקות אפיה על בסיס "סודה לשתייה" (סודיום ביקרבונט, סודיום קרבונט, נתרן ביקרבונט):

1. הרכב האבקות: הללו מורכבות מסודיום ביקרבונט וחומר יבש חומצי - המקובל בארץ הוא "סודיום אסיד פירופוספט" (SAPP). בנוסף - מכילה האבקה עמילן, לשמירה על מרכיבי האבקה הפעילים מפני ספיגת לחות.

אם העיסה מכילה מטבעה מספיק חומצות - אין צורך במרכיב החומצי של אבקות האפיה, וניתן להשתמש לאותה מטרה ב"סודה לשתייה" כמו שהיא.

2. דרך פעולתן של אבקות אלו: ה"סודה" מגיבה תגובה כימית עם כל חומצה שהיא, וכתוצאה מכך נוצרים מים, גז פחמן דו חמצני, ומלח נתרן (סודיום) של החומצה. הפחמן הדו חמצני שהוא גז - הוא המתפיח את העיסה.

3. דרך ייצור מרכיבי אבקות האפיה:

3.1 סודה לשתייה (סודיום ביקרבונט) וכן סודיום קרבונט: התהליך הנפוץ ביותר הוא "תהליך סולוויי", בו מבעבעים גז פחמן דו חמצני (מקורותיו העיקריים - גז הנפלט מקליית האבנים המשמשות לייצור מלט ובמדה פחותה יותר - משריפת דלק) דרך תמיסה מימית של אמוניה ומלח ("מלח בישול, נתרן כלורי). כתוצאה מתגובה בין המים, האמוניה והפחמן-הדו-חמצני - נוצרים: מלח אמוניום כלוריד, וסודיום ביקרבונט. האמוניום-כלוריד נשאר מומס במים, והסודיום-ביקרבונט שוקע. לאחר ניקוי וייבוש של המשקע מתקבלת אבקה ה"סודה לשתייה". על ידי חימום הביקרבונט מתפרק לקרבונט (e500) ופחמן דו חמצני.

קיים גם תהליך תעשייתי חילופי - בו משתמשים במחצב יבש המורכב מסודיום ביקרבונט וסודיום קרבונט, וההפרדה בין שני המרכיבים דורשת שימוש במים - אך ללא תגובה כימית. תהליך זה הוא יחסית נדיר, והתהליך הנפוץ הוא כאמור תהליך סולוויי המתואר לעיל.

3.2 סודיום אסיד פירופוספט (SAPP): מיוצר ע"י תגובה כימית בין חומצה-זרחתית וסודה קאוסטית. חומצה זרחתית מיוצרת בתהליך כימי בין סלעי פוספטים וחומצה גפרתית, כאשר החומצה הגפרתית עצמה מיוצרת ע"י תגובה כימית בין מים וגז הנוצר משריפת גפרית.

## ב. אמונים קרבונט או ביקרבונט:

חומרים אלה משחררים גז פחמן דו-חמצני וגם גז אמוניה אף בלי עזרת חומצה כלשהי – ע"י חימום בלבד, שכתוצאה ממנו מתפרקים חומרים אלה לשני הגזים האמורים ולמים.

ייצור אמונים קרבונט או ביקרבונט נעשה ע"י ביעבוע פחמן-דו-חמצני (ראה 3.1 לעיל) דרך תמיסה מימית של אמוניה, בו מגיבים שני הגזים עם המים ליצירת המלחים הנ"ל (תהליך הרכבה, הפוך מתהליך הפירוק הנוצר ע"י חימום מלחים אלה).

## מקורות:

קשה להצביע על מקורות מיוחדים, כיון שהדברים מופיעים בכל ספר לימוד בסיסי בכימיה, וכן בכל אציקלופדיה שיש בה ערכים של "אבקת אפיה", "סודה לשתייה" וכיו"ב, ושום כימאי אינו יכול להכחיש את הדברים הידועים והגלויים לכל הנ"ל.

בברכה

ד"ר אליהו ליכט

שרותי מעבדה ומידע



הרב יהושע ון-דייק

רב היישוב רמת מגשימים

## אכילת חמץ וקטניות באיסרו-חג פסח שחל בשבת

### שאלה

לגבי איסרו-חג פסח שחל השנה בשבת, א. האם מותר לאכול בשבת זו מהחמץ שנמכר לגוי? ב. האם רשאים יוצאי אשכנז לאכול קטניות בשבת זו? ג. אם כן, האם מותר לבשל את הקטניות ביו"ט לצורך שבת בהסתמך על הערוב תבשילין? ד. האם מותר לבשלן בכלי פסח או אפי' בכלי חמץ?



### תשובה

#### א. שיטת התוס' והרא"ש - לא אומרים מוקצה מחמת יום שעבר

במשנה בסוכה (דף מ"ה ע"א) מובא: "מיד תינוקות שומטין את לולביהן ואוכלין אתרוגיהן". וביאר רש"י (שם ד"ה מיד תינוקות): "הגדולים שומטין את לולבי הקטנים מידם בשביעי, ואוכלין אתרוגיהן של תינוקות, ואין בדבר לא משום גזל ולא משום דרכי שלום שכך נהגו מחמת שמחה".

ובגמ' שם (דף מ"ו ע"ב): "אמר רבי יוחנן, אתרוג בשביעי אסור בשמיני מותר. סוכה אפילו בשמיני אסורה. וריש לקיש אמר, אתרוג אפילו בשביעי נמי מותר. במאי קא מפלגי? מר סבר למצותה אתקצאי ומר סבר לכולי יומא אתקצאי".

ובהמשך הגמ' (שם): "אמר ליה רב פפא לאביי: לר' יוחנן מאי שנא סוכה מאי שנא אתרוג. אמר ליה, סוכה דחזיא לבין השמשות דאי איתרמי ליה סעודתא בעי מיתב בגווה ומיכל בגווה איתקצאי לביה"ש. ומיגו דאיתקצאי לביה"ש אתקצאי לכולי יומא דשמיני. אתרוג דלא חזי לביה"ש לא אתקצאי לביה"ש ולא אתקצאי לכולי יומא".

מבואר בגמ' שמכיוון שמצוות סוכה נוהגת שבעה ימים, כולל היום השביעי, לכן מתוך שהסוכה הוקצתה לביה"ש של סוף היום השביעי הוקצה לכל החג של שמיני עצרת ואסור להשתמש בעציה להסקה וכדו'. לעומת זאת, מצוות ארבעת המינים אינה אלא פעם אחת ביום, ונמצא שכאשר נטל אתרוג בשחרית של שביעי, שוב אינו עומד למצוותו בביה"ש של ליל שמיני, ולא שייך בו מיגו דאיתקצאי, ולכן מותר לאוכלו בשמיני.

ולכאורה עדיין קשה, שהרי ר' יוחנן סובר שאתרוג אסור באכילה כל היום השביעי, כולל ביה"ש של ליל שמיני (שהרי הוא ספק שביעי), נמצא א"כ שגם האתרוג מוקצה בכניסת יו"ט, א"כ מדוע לא אומרים בו מיגו דאיתקצאי לביה"ש איתקצאי לכולי יומא?

והתוס' בסוכה (דף י' ע"ב ד"ה עד מוצאי יו"ט) תירצו, וז"ל: "לא שייך כי האי גוונא לאוסרו בשמיני במיגו דאיתקצאי לביה"ש מאחר דלא נאסרה אלא מחמת יום שעבר... וכל הני לא דמי לסוכה דאסרינן, משום דאי איתרמי סעודתא ביה"ש, אע"ג דלא מיחייב למיכל בה, אלא משום ספיקת יום שעבר, דשאני סוכה דמ"מ חייב למיכל בה מחמת מה שיהיה".

מבואר בדבריהם דמאחר שהאתרוג בעצם אינו עומד למצוותו משיצא בו שחרית, ואינו אסור באכילה באותו יום אלא מחמת מיגו דאיתקצאי בכניסת יום השביעי. א"כ סיבת איסורו בביה"ש של השמיני היא רק משום הספק שמא עדיין יום השביעי הוא, וזהו מוקצה מחמת יום שעבר. משא"כ בסוכה, שהאדם מחוייב לישב בסוכה לשם מצווה גם בביה"ש של שמיני, וא"כ הסוכה עומדת למצוותה גם באותה שעה בפועל, ולכן אומרים בה מיגו דאיתקצאי ביה"ש איתקצאי לכולי יומא.

וכן ביאר הרא"ש (שם פ"ד סי' ד'): "וא"ת אתרוג נמי ממ"נ ביה"ש אסור דשמא יום הוא וכיוון דאיתקצאי לביה"ש איתקצאי נמי לכל היום? וי"ל דבכה"ג לא שייך למימר מיגו דאיתקצאי לביה"ש כיוון שלא נאסר ביה"ש אלא מחמת ספק יומא שעבר. וכן נמי אמרינן הפריש שבעה אתרוגים לשבעה ימי החג כל אחד יוצא בו ואוכלו למחר ואע"ג דאיתקצאי ביה"ש מחמת ספק יום שעבר".

כלומר, לגבי סוכה - מכיוון שבבה"ש של סוף היום השביעי חייב לשבת בה אם רוצה לאכול, א"כ הוא פועל פעולה חיובית, ולכן הסוכה ונוייה הוקצו למצוותם, משא"כ בלולב - הפעולה (הנטילה) נעשתה בבוקר, וההקצאה לביה"ש נמשכת מהיום לשעבר, וזה הוי מוקצה לשעבר דלא אמרינן.



## ב. שיטת הר"ן - הוקצה למצוותו

אבל הר"ן (בדפי הרי"ף סוכה כ"ב ע"ב ד"ה אמר ר' יוחנן אתרוג) הסביר בצורה שונה את החילוק בין אתרוג לבין סוכה, וכתב: "פי' טעמיה דר' יוחנן משום דקסבר דאתרוג לכולי יומא דשביעי אתקצאי, משום דכיון דאם לא נטל בשחרית יטול בין הערבים דכל היום חזי למצווה. ומשום הכי בשמיני מותרת, דליכא למימר דמגו דאתקצאי לביה"ש אתקצאי לכולי יומא, משום דלבין השמשות גופיה לא אתקצאי שהרי ביה"ש אינו ראוי למצוות אתרוג, שאפי' לא נטל כל היום אינו נוטלו ביה"ש דכיוון דלולב בזה"ז מדרבנן בר מיום ראשון, וביה"ש ספיקא הוא, ספיקא דרבנן לקולא... וביה"ש כיוון שאינו ראוי לנטילת לולב אין האתרוג מוקצה בו. אבל סוכה אפילו בשמיני אסורה, משום דאתקצאי לביה"ש לשביעי, משום דאי מתרמיא ליה לסעודתא בביה"ש מיבעי ליה למיכל בגווה, וכיוון דאתקצאי בביה"ש של תחילת שמיני שהוא יו"ט אתקצאי לכולי יומא".

דבריו לא הזכיר 'מוקצה לשעבר' כלל אלא התבונן מה קורה בזמן בין השמשות, ולפי זה נקבע הדין האם יאסר ביום השמיני.

בסוכה אדם שרוצה לאכול אכילת קבע חייב לאכול בתוך הסוכה גם בביה"ש של צאת שביעי, שמא שביעי הוא וספק דאורייתא לחומרא, ומתוך שהוקצה בפועל בביה"ש הוקצה לכל היום השמיני ואסור להשתמש בסוכה. משא"כ בלולב שמצוותו ביום השביעי היא מדרבנן, אז אף אם אותו אדם לא נטל כל היום השביעי והגיע זמן ביה"ש, בפועל הוא לא יטול אותו בביה"ש, כי ספק דרבנן לקולא, וא"כ לא מקצה את הלולב ולכן הותר ביום השמיני.



### ג. שיטת שער המלך

בספר שער המלך על הרמב"ם (בפ"א הלכות יו"ט הכ"ד) כתב, שדברי התוס' והרא"ש לעיל שלא אמרינן מוקצה מחמת יום שעבר, נאמרו רק לגבי דבר שאיסורו מדרבנן, אבל דבר שאיסורו מדאורייתא אמרינן מוקצה אפי' מחמת יום שעבר. ולפי דבריו יהיה חילוק בין אתרוג, שמצוותו ביום השביעי היא מדרבנן, ולכן הותר ביום השמיני, ובין חמץ, שאיסורו ביום השביעי הוא מהתורה, ולכן יאסר גם ביום השמיני.

אולם, בשו"ת יחו"ד (ח"ב סי' ס"ד) הוכיח שהרמב"ם לא סבירא ליה כן, ולא חילק בין דאורייתא לדרבנן, והראיה, שבהלכות שחיטה (פי"ב הי"ד) כתב: "בארבעה פרקים בשנה, המוכר בהמה לחברו צריך להודיעו ולומר לו כבר מכרתי לאחר את אמה או בתה לשחיטה, כדי שימתיק הלוקח האחרון ולא ישחט עד למחר. ואלו הן, ערב יו"ט האחרון של חג הסוכות וערב יו"ט של פסח, וערב חג השבועות וערב ר"ה". ועיין בפיהמ"ש לרמב"ם על מסכת חולין (פ"ה משנה ד', ובגמ' שם דף פ"ג ע"א) שהטעם לזה הוא לפי שהדבר ידוע שאין בנ"א לוקחים בימים אלו בהמות אלא כדי לשוחטן באותו יום לכבוד יו"ט, ולכן צריך להודיעו שלא יעבור על איסור דאורייתא של "אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד". והרי בביה"ש של היום הראשון היה אסור לשחוט את בנו שמא זה עדיין אותו יום ששחטו את אמה, ואעפ"כ התיר הרמב"ם לשחוט את בנה למחרת. מוכח א"כ, שלמרות שבביה"ש היה מוקצה מחמת איסור דאורייתא, והיה אסור בשחיטה - לא אמרינן מוקצה ליום שעבר, ולכן הותר לשוחטו למחרת. וכן משמע בשו"ת רבי עקיבא איגר (סוף סי' ה') ומשמע שכתב בדרך תימה לומר שאין חילוק עיי"ש.



### ד. הנפקא-מינה בין השיטות

ולכאורה נראה שיש נפקא מינה ברורה בין השיטות לעניין אכילת חמץ בשמיני של חג שחל בשבת. לשיטת התוס' והרא"ש, שלא אומרים מוקצה מחמת יום שעבר, אף שהיה אסור לאוכלו בביה"ש של סוף היום השביעי, מ"מ הוא לא נאסר ביום השמיני. אמנם, לדברי שער המלך מכיוון שחמץ ביום השביעי איסורו מדאורייתא, א"כ חמץ שיביא הגוי יהיה אסור ג"כ מטעם מוקצה לשעבר. אך מהרמב"ם לעיל משמע שאפי' בדאורייתא לא אמרינן מוקצה מחמת היום שעבר, וא"כ אף לרמב"ם יהיה מותר.

אבל הר"ן הסובר שהכל תלוי מה היה מעמדו בזמן ביה"ש של מוצאי היום השביעי. א"כ, כיוון שבביה"ש אסור לאכול חמץ, והוי ספיקא דאורייתא לחומרא, א"כ פשוט דלשיטתו ייאסר החמץ כל היום השמיני, דמיגו דאיתקצאי לביה"ש של כניסת היום השמיני נאסר לכולי יומא.



### ה. האם בני אשכנז יכולים לאכול קטניות בשבת

אף אם לגבי חמץ באיסרו חג פסח שחל בשבת חוששים אנו לשיטת שער המלך, האוסר מוקצה מחמת יום שעבר באיסורי תורה (ושמא אף התוס' והרא"ש ס"ל כן), לכאורה יש להקל לשיטתם באיסור קטניות לבני אשכנז, שהוא רק מנהג ראשונים, והוי מוקצה מחמת יום שעבר בכעין דרבנן.

אך לשיטת הר"ן נראה שיש לאסור, דאע"ג דאיסור קטניות הוא מנהג, אין לדמותו לאתרוג שהוקצה למצוותו שמותר. באתרוג, משהגיע מוצאי יום שביעי בביה"ש ולא נטל כל היום - לא יטול כי ספיקא דרבנן לקולא, אך בקטניות לבני אשכנז - אף בביה"ש של מוצאי היום השביעי אסור לאכול קטניות, דמכיוון דגזירת קטניות היא אטו חמץ או משום שהוא דומה לחמץ במעשה קדירה, כדברי הסמ"ק (להר"י מקורביל סי' רכ"ב), או משום שפעמים תבואה מעורבת בו וא"א לבררו יפה כהטור (או"ח סי' תנ"ג, וכן הוא כבר בדרשת רבינו אלעזר מגרמיזא לפסח), א"כ כל זמן שנאסרה אכילת חמץ נאסרה לבני אשכנז אף אכילת קטניות. ואף בזמן שחמץ אסור מדרבנן בערב פסח נאסר קטניות ג"כ, כמובא בחוק יעקב (סי' תע"א סק"ב) והביאו מהרש"ם (בדעת סי' תנ"ג). וכתב שבה"ל (ח"ג סי' ל"א) דכן המנהג לאסור (ורק בעת צורך ובשעת הדחק הקלו, עיין סידור פסח כהלכתו פרק ט"ז הערה 42 בשם הגר"ש אלישיב זצ"ל). וא"כ בזמן שחמץ נאסר מספק דאורייתא, כביה"ש של צאת היום השביעי - ה"ה שתיאסר גם אכילת קטניות. ולדעת הר"ן הזמן הקובע אם נאמר מוקצה הוא מה היה בעת ביה"ש. ומכיוון שבזמן ביה"ש בני אשכנז נמנעו מלאכול, א"כ הוי מוקצה, ומיגו דאיתקצאי לביה"ש איתקצאי לכולי יומא, וא"כ תיאסר אכילת קטניות אפי' בשבת שהוא איסור חג.

וכן כתב בלוח א"י לגר"מ טוקצינסקי זצ"ל (שנת תשע"ה, שביעי של פסח ד"ה חמץ) שאם נכרי הביא דורון לישראל חמץ שנאפה קודם שבת (כגון חבילה סגורה מתוצרת יהודית כשרה) בשבת איסורו חג, לרוב הפוסקים לא אמרינן מוקצה מחמת יום שעבר (תוס' סוכה י' ורא"ש מ"ו ועיין טושו"ע או"ח תרס"ה ותרס"ז ועיין תשובת הגרעק"א ס"י ה') וי"א דוקא באתרוג לא אמרינן מוקצה מחמת יום שעבר דביה"ש גופיה לא אקציה (ר"ן סוכה מ"ו ומובא בב"י תרס"ה) ולשיטה זו יש בחמץ משום מוקצה כמו בסוכה... והמחמירין בחמץ מחמת מוקצה אין אוכלין בש"ק זה גם אורז וקטניות ושמן שומשומין ודגים מלוחים וכל שאינו נאכל בפסח (נראה שכוונתו לנהוגים לא לאכול שרייה בפסח וכדו').

ואף שהקטניות לא נאסרו בטלטול, ואם כן הוא יכול לתת מהם לשכניו בני עדות המזרח שנהגו בהם היתר, וא"כ מדוע הן נחשבות למוקצה, מ"מ הוכיח הגר"מ טוקצינסקי מהתוס' בשבת (דף מ"ו ע"ב ד"ה מי יימר דמזודיק לה בעל) שיש מוקצה שאסור רק באכילה ומותר בטלטול, כגון פירות שהאשה נדרה מהם לשבת דמותרת לטלטלם דהא חזו לשאר בני אדם, ואעפ"כ מוקצים לאכילה לאותה אשה.



והגרש"ז אורבך זצ"ל (שו"ת מנחת שלמה חלק ב-ג סי' י"ז בסופו, הובא ג"כ בספר פניני המאור ח"א עמ' תק"ו) הקשה על הגרימ"ט מדוע המחמירים בחמץ מחמירים גם בקטניות בשבת זו "ולא ידעתי מאי שנא מביצה שנולדה ביו"ט (ריש פ"ק דביצה) דאסור בשבת רק מפני הכנה ולא משום מוקצה מחמת יום שעבר, וגם כאן הרי יודע ברור שעתידי להיות מותר לאחר ביה"ש". כלומר, אף אם יש מושג כזה של מוקצה לאכילה ולא בטלטול, זה דווקא בנדר שהנודרת לא חשבה שהוא יותר. אך בדבר שחשבה מראש שיהיה מותר לא שייך בו מוקצה. ואף לדברי הר"ן שהחמיר במוקצה מחמת יום שעבר זה דווקא מוקצה למצוותו כגון סוכה (ואף אתרוג אילו היה מחוייב בביה"ש לנטלו למי שלא נטל כל היום - אה"נ שהיה מוקצה), אך בקטניות אינו מוקצה מחמת מצווה אלא שאינו יכול לאוכלו, אך מכיוון שידע שעתידי להיות מותר לאוכלו ביום השמיני שהוא שבת, א"כ לא הוי מוקצה כלל.

מ"מ גם הגרימ"ט טיקוצנסקי כתב, דרוב הפוסקים ס"ל שלא אמרינן מוקצה מחמת יום שעבר, ולדעתם אם נכרי הביא דורון לישראל ביום שבת (כגון מוצר כשר שנאפה לפני פסח) הרי זה מותר, וזה אפי' באיסור תורה- וכ"ש באיסור קטניות דהוי איסור דרבנן.

והוסיף הגרימ"ט: "והמקילין לאכול קטניות בשבת זו יכולים לבשלם ביו"ט על סמך עירוב תבשילין מסברת "הואיל ואי מקלעי אורחים" כיון שמצויין בינינו ספרדים האוכלים קטניות בפסח".

לדעת הגרימ"ט, רוב הפוסקים הכריעו כתוס' והרא"ש, ולא כהר"ן, ולכן יש מקום להקל, ובפרט דהוי מידי מדרבנן, וקיי"ל שבדבריהם הלכה כדברי המיקל. וכן משמע שפסק המ"ב, שעל דברי השו"ע (או"ח סי' תרס"ה ס"א) שאתרוג בשביעי אסור ובשמיני עצרת מותר כתב בביאור הלכה (שם ד"ה אתרוג בשביעי): "ולא אמרינן מגו דאיתקצאי ביה"ש איתקצאי לכולי יומא, דהא ביה"ש גופא לא נאסר אלא משום ספק יום שעבר (תוס' ורא"ש)" ולא הביא כלל את דברי הר"ן, ומכאן מוכח שפסק כרוב הפוסקים. ואף שאין ראיה מדברי המ"ב לגבי איסור חמץ, דשמא בדאורייתא היה פוסק כשער המלך דאמרינן מוקצה לשעבר, מ"מ במידי דרבנן כאתרוג ביום השביעי פסק כתוס' והרא"ש ולא כהר"ן, ולכן בקטניות לבני אשכנז דהוי מנהג יש מקום להקל.

ואמר לי מו"ר הגר"א נבנצל שליט"א, דכיום שמצויים בינינו שכנים מבני ספרד האוכלים קטניות בפסח, לא שייך בזה מוקצה כלל, כי הוא לא מקצה אותן מדעתו, דאם יבוא שכן ספרדי ויבקש אורז וכדו' יתן לו, וא"כ לא הוי מוקצה כלל, ולכן מותר לאוכלו בשבת איסרו חג פסח.



### ו. שיטת היחזו"ד באכילת חמץ בשבת

דעת הרשל"צ הגר"ע יוסף זצ"ל בשו"ת יחו"ד (ח"ב סי' ס"ד) להקל אף בחמץ בשבת שחל לאחר שביעי של פסח, מהנימוקים הבאים:

א. מוקצה מחמת יום שעבר לא אמרינן. כן פסקו התוס' והרא"ש וכן מוכח מהרמב"ם שאף במידי דאורייתא לא אמרינן מוקצה מחמת יום שעבר. כהגרעק"א ודלא כשער המלך.

ב. בחמץ של גוי לא שייך מוקצה - עפ"י הירושלמי ביצה (פ"ג ה"ב) ועפ"י הר"ן (סוף ביצה) וכפסק השו"ע (סי' תצ"ח ס"ג) והרמ"א (סי' ש"י ס"ב, וסי' תק"ה ס"ה) וכ'אור שמח' (פ"ד מהלכות יו"ט) ועוד.  
ג. משום גזל הגוי אין לחשוש, משום שבשטר מכירת החמץ נכתב במפורש שהגוי מרשה למוכרי החמץ לקחת אחר הפסח מהחמץ שנמכר לו, אם ישלמו לו אח"כ את מחיר החמץ.  
ובמכירה שאנו עושים בגולן ת"ו נכתב במפורש "זמן התשלומים יהיה בימי חוה"מ ולאחריו, אך אין מעכבים את המכירה, ואם לא ישלם הקונה יוכלו המוכרים לגבות לאחר הפסח גם את החמץ גופו".

ולכאורה אם גובים את החמץ גופו ביום שבת, הוי כמו קניין האסור בשבת. ואכן כששאלתי את מו"ר הגר"י אריאל שליט"א אמר לי לאסור את החמץ בשבת ואין לכתוב בשטר המכירה שהגוי מרשה לקחת החמץ, שהרי המכירה היא הערמה, ואין להוסיף הערמה על הערמה, ויש לבאר למוכרים בכל תוקף שעד מוצאי שבת אין הם יכולים לזכות בחמץ כלל וכלל.

אך מו"ר הגר"א נבנצל שליט"א אמר לי שאין צורך לשנות שום נוסח במכירה כלל. וכפי שכל שנה במוצאי החג מותר לזכות בחמץ אם הגוי לא שילם עד אז, ה"ה בשבת זו לאחר הפסח שיהיה מותר. וביאר לי שאין איסור קנין בצורה זו של אכילה, דכמו שאדם אוכל אצל חברו בשבת וכשהאוכל בידו הוי קנין, כי המארח הקנה לו זאת, ולא אסרו חכמים קניין בשבת מעין זה, ה"ה בנידוננו שמותר לעשות קניין בשבת מעין זה ולא אסרוהו - אא"כ חוששים למוקצה מחמת יום שעבר בדאורייתא וכנ"ל. ולמקילים יש על מה לסמוך.



## ז. באיזה כלים מבשלים את הקטניות לכבוד שבת

והנה לשיטת המקילים לבשל קטניות ביו"ט לצורך שבת שלאחר הפסח ע"י עירוב תבשילין (ע"י סברת הואיל ואי מקלעי אורחין כיוון שמצויין בינינו מבני ספרד האוכלים קטניות בפסח) או לרוצים לבשל קטניות בחוה"מ לצורך שבת איסורו חג, יש לדון באיזה כלים יוכלו בני אשכנז לבשול.

והנה בכלי חמץ פשוט שאסור, שהרי פסק מרן השו"ע (באו"ח סי' תנ"א ס"א) שיש "להצניע בפסח במקום צנוע שאינו רגיל לילך שם כדי שלא יבוא להשתמש בהם בפסח. וטוב לסגרם בחדר ולהצניע המפתח" משמע שאסור להשתמש בפסח בכלי חמץ כלל וכלל. ואף שפסק מרן השו"ע שכלי חמץ שאינו בן יומו אינו אוסר התבשיל (כמובא באו"ח סי' תמ"ז ס"י) כל זה בדיעבד שבישל, אך לבשל לכתחילה אסור אף למרן השו"ע.

ועל כן יש לקחת כלי פסח ולבשל בהם את הקטניות, ולא להשתמש בכלי הפסח האלו לאחר מכן לבישול לצורך יום זה.

ולשאלה האם יצטרכו כלים אלו הגעלה לפסח של שנה הבאה, מו"ר הגר"א נבנצל שליט"א הורה לי שיצטרכו הגעלה, מכיוון שלכתחילה אין בני אשכנז מבשלים קטניות בכלי פסח משום החשש לתערובת חיטה כמובא בטור סי' תנ"ג, א"כ מתייחסים אנו אליו כאיסור אכילה, וכל דבר שנתבשל בו איסור אכילה, צריך הגעלה. ואף שבדיעבד קטניות בטלות ברוב כפסק הרמ"א (או"ח

סי' תנ"ג א'), מ"מ לכתחילה אין לאכול מכלי שבושל בו קטניות וע"כ יש להגעילו. (ודבריו דומים לשו"ת הלכות קטנות סי' קי"א עיי"ש).

ויש שהקלו לפוטרו מהגעלה, דמכיוון שיכול לכתחילה לבשל לצורך שכנו הספרדי, א"כ לאחר שבושל לכתחילה לא שייך לאסור את הנותן טעם, דלא גרע מקטניות שנתערבו במאכל ואינם ניכרים שבטלים.

לשיטת המקילים שלא להגעיל כלים שבושלו בהם קטניות, יש לצרף קולא נוספת בשנים כמו שנה זו (תשע"ה) שהשנה הבאה אחריה תהיה מעוברת, ואם כן עד הפסח הבא יעברו יותר מי"ב חודש, וא"כ יש לצרף את דעת שו"ת חכם צבי (סי' ע"ה הובא בשערי תשובה או"ח סי' תנ"א ס"ק א') דהתיר בדיעבד תבשיל שבושל בקדירת חמץ שעברו עליה י"ב חודש "שכבר כלה כל לחלוחית שבה וכעפרא בעלמא הוא" וכפי שנפסק לגבי חביות יין נסך. ומה שהתיר הח"צ בדיעבד בכלי שבושל בו חמץ, נתיר אנו לכתחילה בכלי שבושל בו קטניות. דאינו איסור אלא מנהג כפי שכתב הרמ"א (סי' תנ"ג א') "והמנהג באשכנז להחמיר", דמה שמותר לבני ספרד לכתחילה לא נאסור לבני אשכנז לאחר י"ב חודש. ודו"ק.

על כן יש שנוהגים לייחד כלים מיוחדים לבישול הקטניות, או לשאול משכניהם הספרדים, כדי לצאת ידי הספק.



### ח. האוסרים לבשל קטניות ביו"ט אחרון לצורך שבת

ואף שכתב הגרי"מ טוקצינסקי זצ"ל שהמקילין לאכול קטניות בשבת זו יכולים לבשלן ביו"ט על סמך עירוב תבשילין מסברת "הואיל ואי מקלעי אורחים", כיוון שמצויין בינינו שכנים מבני ספרד האוכלים קטניות בפסח, מ"מ חלק מהפוסקים אוסרים לבשל קטניות ביו"ט לצורך שבת ונאמרו בזה ג' טעמים עיקריים:

א. חשש שמא יבוא לאכול מן התבשיל אגב העיסוק עמו – עפ"י שו"ת הלכות קטנות (ח"א סי' קי"א) וז"ל: "שאלה: הנזהר מלאכול אורז בפסח אם מותר לבשלו יום שביעי שחל להיות ע"ש לצורך השבת. תשובה: ממה שראינו שהחמירו לבער החמץ משא"כ בשאר איסורים משום דלא בדילי אינשי מיניה כולי שתא יש לאסור בזה".

ב. לבני אשכנז איסור קטניות הוא איסור גמור, ולפיכך הם אינם יכולים להתחשב במנהגם של בני עדות ספרד להקל, ולמנהג אשכנז הוא מוקצה גמור – עפ"י החזו"א (סי' מ"ט סקט"ז) דכל דבר דלדידיה אסור מדינא ולא מחמת חומרא, הדבר צריך להיות כאילו אסור לכל.

ג. דבר שאיסור אכילתו הוא מדינא, לא אומרים בו "הואיל ואי מקלעי אורחים", למרות שיש שכנים האוכלים זאת, ולכן א"א לסמוך בזה על עירוב תבשילין.

ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ז סי' ל"ג) ביאר זאת באריכות את כל הטעמים הנ"ל ואסר. ונהרא נהרא ופשטיה.



### ט. איסור 'בל תוסיף' לאחר הפסח

לכאורה יש לשאול, מדוע נכנס ראשנו בין הרים גדולים, ואף שמחלוקת זו היא רק בהלכות דרבנן, מ"מ לשם מה להיכנס לקולות שאינן נצרכות, והרי אפשר לחכות עוד יום, עד מוצאי שבת איסורו חג ולצאת ידי כל הפוסקים. אך נראה שיש מקום בכל זאת לדון בעניין זה וכפי שנבאר לקמן.

במשנה בסוכה (דף מ"ח ע"א) מובא: "סוכה שבעה כיצד גמר מלאכול לא יתיר את סוכתו אבל מוריד את הכלים מן המנחה ולמעלה מפני כבוד יו"ט האחרון של חג". ובגמ' שם: אין לו כלים מהו. אין לו כלים, אלא כי אשתמש במאי אשתמש? אלא אין לו מקום להוריד כליו מהו? וביאר רש"י (שם) שאין לו מקום אחר לאכול ביו"ט אחרון של חג (שמיני עצרת), וא"כ מה יעשה להוכיח שאינו מוסיף על המצווה לעשות סוכה שמונה ימים?

וביאר המאירי (שם) שאין כאן איסור תורה ממש של בל תוסיף, מפני שביום השמיני כבר עבר זמן המצווה, ובכגון זה אין אדם עובר על בל תוסיף אא"כ הוא מכוון להוסיף על המצווה (עפ"י ר"ה כ"ח ע"ב), אעפ"כ אין לישב בסוכה ביום השמיני משום שנראה כמוסיף על מצוות התורה, אא"כ מעשיו מוכיחים שאינו עושה לשם מצווה.

ומתרגם הגמ' (שם): "רב חייא בר אשי אמר פוחת בה ארבעה". ופוסל בכך את הסוכה (ואע"פ שהסוכה נפסלת באויר ג' הצריכו ד' טפחים כדי שלא יהיה מראית עין של בל תוסיף. ר"ן שם). "ורייב"ל אמר מדליק בה את הנר. ולא פליגי הא לן והא להו". ובסוכה גדולה מסיקה הגמ' "דמעיל בה מאני מיכלא" וע"י שיכניס כלי אכילה מטונפים לסוכה, מה שבחג הסוכות אסור, מראה הוא היכר שאינו יושב בסוכה לשם מצווה.

וקשה, מדוע הגמ' עוסקת בעניין בל תוסיף רק בדיני ישיבה בסוכה אחר סוכות ואינה עוסקת באותה שאלה לגבי אכילת מצה אחר הפסח כשחל איסורו חג פסח בשבת (ואין לו אפשרות לאכול חמץ)? וביאר הגרי"ד סולוביצקי זצ"ל (הובא ברשימות שיעורים על מסכת סוכה שערך תלמידו הרב צבי יוסף רייכמן, דף מ"ח ע"א ד"ה גרם לולא) שתקנת איסור 'מיחזי כמוסיף' נאמרה במשנה רק לגבי סוכה, מפני שיש לה 'דין מניין מלאת של ז' ימים בסוכה', ולכן בהוספת יום ח' על ז' הימים יש חשש מראית עין מטעם 'בל תוסיף'. משא"כ לגבי מצוות אכילת מצה בפסח, ששבעת הימים הם רק פרק זמן שבו חל האיסור, 'ואין מלאת ומנין של ז' ימים, ולפיכך מי שימנע מחמץ או יאכל מצה אחרי פסח לא יעבור בבל תוסיף'. וראיה לכך מדברי ר"א (בסוכה דף כ"ז ע"א) שצריכים סוכה לכל הז' ימים וחייבים לאכול בסוכות י"ד סעודות, ומוכח שיש מנין בסוכה, ולכן יש בל תוסיף –דיש בל תוסיף כשמוסיפים על מנין ומלאת של מצווה. ואפי' לחכמים שחולקים על ר"א זה רק לעניין הסעודות אך לעניין מצוות הסוכה מודים שיש מצווה של ז' ימים שלמים בסוכה לכתחילה, וכפי שפסק הרמב"ם (בפ"ו מסוכה ה"ו) "מי שלא עשה סוכה בין בשוגג בין במזיד עושה סוכה בחוה"מ. אפילו בסוף יום שביעי עושה סוכה שמצוותה כל שבעה". וא"כ יש לה למצוות סוכה דין מלאת ימים ומנין, ולכן יש בה מראית עין של איסור 'בל תוסיף'. אבל בחמץ ומצה, שאין להם דין מנין ומלאת ימים – אין להם מראית עין של דין 'בל תוסיף'. ולכן תמה הגרי"ד על הנהגת הגר"א (המובא בתורה תמימה שמות י"ב ס"ק קס"ח) שהיה מבדיל במוצאי הפסח על

כוס שכר חמץ שהביא מן הגוי, וכן היה מקפיד לאכול חדש בחוה"מ פסח בליל י"ח מייד משנגמר איסורו – דמה עניין יש בכך, הרי אין בהם 'דין מניין ומלאת ימים'.

[והוסיף הגר"ד דלמצוות שיש להם 'דין מניין ומלאת ימים' יש לדעת הרמב"ן לברך ברכה בסוף זמן המצווה. דמה שכתב הרמב"ן (בגדה דף נ"א ע"א) שמברכים את ברכת 'לשמור חוקיו' בסוף מצוות תפילין, לאו דווקא תפילין אלא כל מצווה שנגמר זמנה "דצריכים להוכיח שזמן המצווה כלה ושומרים את מצוות ה' מטעם חוק, ומשנגמר הזמן פקעה מצווה". והוסיף "ונראה שמתעם זה מברכים על האש בהבדלה של שבת ויוה"כ, להוכיח שזמן האיסור כלה". (שם)]

אך המעיין במעשה רב להגר"א נראה שהנהגתו מיושבת, ולא קשה מיד. במעשה רב (סי' קפ"ה) מובא: "'שבעת ימים תאכל מצות' כל שבעה מצווה, ואינו קורא לה רשות אלא לגבי לילה ראשונה שהיא חובה, ומצווה לגבי חובה רשות קרי לה. אעפ"כ מצוה מדאורייתא הוא. וכן פירשו יו"ט אין צריך אות: פסח במצה, סוכות בסוכה ועוד כמה ראיות. והיה מחבב מאד מצוות אכילת מצה כל שבעה. וביו"ט אחרון היה אוכל סעודה שלישית אע"פ שלא היה אוכל שלש סעודות בשאר יו"ט, מפני חביבות מצוות אכילת מצה שזמנו הולך לו. במוצאי יו"ט היה משתדל לטעום חמץ וכן חדש באורתא נגהי תמניסר. והיה נמנע לאכול לאחר פסח מצה שיוצאין בה ידי חובתו בפסח, וכל זה להיכרא לעשיית המצווה שאין עושין אותה להנאה אלא מפני גזירת הבורא יתעלה שמו".

רואים מפורש, שהגר"א הבין שיש מצווה קיומית (לא חיובית!) לאכול כל שבעת ימי הפסח מצה ולכן הקפיד אף בסוף היום השביעי (יו"ט) להוסיף סעודה שלישית מפני חביבות מצווה. והרבה סימוכין הביאו לדברי הגר"א.

על הפסוק בשמות (פ"ב י"ח): "בראשון בארבעה עשר יום לחודש בערב תאכלו מצות עד יום האחד ועשרים לחודש בערב" תירגם התרגום המיוחס ליונתן בן עוזיאל שם: "בניסן בארביסר יומין... עד יומא דעשרין וחד לירחא ברמשא דעשרין ותריין תיכלון חמיע" הרי מפורש שכתב לאכול חמץ בעשרים ושתים למרות שהתרגום המילולי אומר לאכול מצות עד יום האחד ועשרים ולא מדבר על אכילת חמץ לאחר מכן. ועיין עוד בחזקוני (שמות י"ב י"ח).

וכן משמע בבעל המאור (בסוף פרק ערבי פסחים) שמוכח ממנו שאכילת מצה בפסח היא מצווה בכל ה' ימים. וז"ל (שם): "ויש ששואלין באכילת מצה מה טעם אין אנו מברכים עליה כל ז', דהא גמרינן מהדדי שלילה הראשון חובה, מכאן ואילך רשות בין במצה בין בסוכה כדאיתא פרק הישן? ויש להשיב לפי שאדם יכול בשאר ימים לעמוד בלא אכילת מצה ויהיה נזון באורז ודוחן וכל מיני פירות, משא"כ בסוכה שאין יכול לעמוד בלא שינה ג' ימים והוא חייב לישון בסוכה ולטייל בה. והיינו דאמרינן בשבת בפרק רבי אליעזר 'מצה וכל מכשיריה דוחין את השבת דברי ר"א'. מנא ליה לר"א הא? אי מסוכה מה לסוכה שכן נוהגת בלילות כימים. זהו טעם שמברכין על הסוכה כל ז' ואין מברכים על מצה כל שבעה וטעם נכון הוא". מוכח מדבריו שאם יאכל מצה הוי באמת כמו סוכה ומקיים מצווה כל שבעה. וכן כתב האבני נזר (סי' שצ"ז) בדעת בעל המאור. וכן מוכח בפני יהושע (פסחים כ"ח ע"ב) שיש מצווה באכילת מצה כל שבעה.

ולענין ברכה על אכילת מצה לדעת הגר"א, כתב הנצי"ב בשו"ת משיב דבר (יו"ד סי' ע"ז) שלא הוי ברכה לבטלה. אך בשדי חמד (מערכת חמץ ומצה סי' י"ד אות י') כתב לא לברך אף לפי הגר"א עיי"ש.

הדרן לדינא, יוצא לפי הגר"א (בהסתמך על הראשונים הנ"ל) שיש מצווה לאכול כל שבעה מצה ולכן הקפיד הגר"א על סעודה שלישית ביום ז' של פסח כדי לקיים המצווה עד כמה שאפשר. א"כ לפי הגר"א מצוות מצה ג"כ יש לה דין של "מניין ומלאת של ימים" (כלשון הגרי"ד), וא"כ דין סוכה ודין פסח שוויא אהדדי, וכשם שיש בסוכות דין שלא ייראה כעובר על כל תוסף, ה"ה בפסח, ולכן הקפיד הגר"א להבדיל במוצאי פסח על שכר חמץ, וכן היה נמנע מלאכול אחר הפסח מצות שיוצאין בה יד"ח בפסח. אמנם, בשביל היכרא שלא לעבור על כל תוסף היה די באכילת חמץ בשמיני של פסח, וכפי שהבדיל על שכר חמץ, מ"מ נמנע הגר"א גם מאכילת מצות שיוצאים בה יד"ח בפסח לאחר הפסח, מטעם נוסף, כדברי המעשה רב (שם): "וכ"ז להיכרא לעשיית המצווה שאין עושין אותה להנאה אלא מפני גזירת הבורא יתעלה שמו", והגר"א בחסידותו הקפיד אף בזאת (ופעם שמעתי מיהודי ביקורת על כך שיהודים מייד בצאת פסח עומדים בתור לקנות חמץ, ומדברי הגר"א אפשר להליץ טוב עליהם, "ואם לא נביאים הם בני נביאים הם" ובלא מודע זכו לקיים את דברי הגר"א...).

ואם נכונים דברי הגאון ויש עניין לאכול חמץ במוצאי הפסח, א"כ לאלו שמקילין באכילת חמץ ביום שבת איסורו חג שלאחר שביעי של פסח, כדברי השו"ת יחו"ד, ולא חוששים למוקצה מחמת יום שעבר אף בדאורייתא – א"כ לדברי הגר"א, לא רק שהותר זאת, אלא אף יש עניין לעשות זאת.

ואף לרוב בני אשכנז, החוששים למוקצה מחמת יום שעבר באיסור חמץ שהוא דאורייתא, מ"מ מקילים באיסור קטניות ושרויה וכדו' שהוא רק מנהג. וא"כ לפי הגר"א נראה שיש עניין לאכול בשבת זו קטניות, שהרי בכך הוא יוצר היכר שאיסור אכילת חמץ כבר אינו חל, ובהימנעותו מאכילת חמץ (משום מוקצה) לא יהיה בה משום 'מיחוי כמוסיף'. אמנם, חמץ גמור אסור לאכול (מהטעם הנ"ל) אך מה דאפשר אפשר ומה דלא אפשר לא אפשר, ואם יכול לעשות איזשהו היכרא להראות שחלף הפסח נראה שעדיף. וכמו שבגמ' בסוכה משמע, שלהסיר את מראית עין של כל תוסף די בהשאת כלים מלוכלכים בסוכה, למרות שאין זה פוסל את הסוכה, אך זה מועיל להיכרא כי כל חג הסוכות לא נהג כן. ה"ה באכילת קטניות, שכל הפסח לא נהג כן, שיועיל להיכרא להראות שאינו פסח.

אלא שדין זה לא היה נוהג בחו"ל כלל, מכיוון שנהגו שם יו"ט שני, ובשבת הוי יו"ט ונאסר ג"כ קטניות. אך בא"י שאין נוהגים יו"ט שני, נראה לומר שיש עניין לאכול בשבת זו קטניות (וכן לחסידים לאכול שרויה).

[וכאן המקום להעיר, ששמעתי מאדם בישובנו שבא מבית חסידי ואמר לי שהם מקפידים כל הפסח על שרויה מלבד יו"ט אחרון של פסח. ואמרתי לו שודאי מנהג טעות הוא, שהמחמירים בשרויה חוששים שמא נשאר מעט קמח בתוך המצות מבפנים שלא נילוש יפה וע"י השריה יתחמץ כמובא במ"ב (סי' תנ"ח ס"ק ד') וא"כ אין הבדל בין כל שבעת ימי החג, אלא שהם בחו"ל

הקלו ביו"ט שני של גלויות של חג האחרון, דהוי רק מדרבנן, וביו"ט דרבנן הקלו במנהג שמעיקר הדין אין לחוש לו (כדברי המ"ב שם). אך בא"י שיש יו"ט אחד מדאורייתא ודאי שהמחמירים בשרויה צריכים להחמיר במשך כל ימי הפסח].

וכשהרצאתי דבריי בפני מו"ר הגר"י אריאל שליט"א אמר לי שהגר"א בחסידותו נהג כן אך אנו לא נוהגים כחסידותו, וע"כ הוא נוטה לא להתיר לבשל קטניות ביו"ט לכבוד שבת, ואף לא לאכול קטניות בשבת זו (באותה שנה יצא הרב במאמר חריף נגד אנשים המנסים לבטל את איסור מנהג הקטניות לאשכנזים ואולי משום כך חשש לא לפרוץ גדר).

אך כשהרצאתי הדברים בפני מו"ר הגר"א נבנצל שליט"א ענה לי שהגרש"ז אורבך זצ"ל התיר לבשל קטניות מיו"ט לשבת, וכ"ש מחוה"מ לשבת, והסכים עם דברינו שעל פי מנהג הגר"א יש אף עניין לאכול קטניות בשבת זו. כנלע"ד.

אך הגר"א דאורבך שליט"א, אב"ד טבריה, דחה דבריי, וטען שאיסור קטניות זהו רק מנהג, ולא שייך לומר שמנהג זה יהיה היכרא שלא יראה כמוסיף.

ואולי מחלוקת זו תלויה כיצד להתייחס למנהג, דהגר"א נבנצל סובר דמאחר שגזרו עליו שמא יחמיץ (בגלל חייטם וכדו') א"כ הוי לבני אשכנז כחמץ (וכפי שכתב כן בשו"ת הלק"ט סי' קי"א) ולכן יועיל להיכרא שלא יראה בל תוסיף. והגר"א דאורבך ס"ל דהוי רק מנהג ולא כחמץ וא"כ לא שייך שיועיל להיכרא ודו"ק.



### י. מהי ברכת המצה לבני ספרד בשבת זו

על פי דברינו דלעיל, יוצא לכאורה, שבני ספרד המקילים לאכול חמץ מגוי בשבת זו (עפ"י שו"ת יחו"ד הנ"ל), א"כ חוזר הדין של שבת זו להיות ככל ימי השנה פרט לימי הפסח שנוהגים הם לברך עליו בורא מיני מזונות אם לא קבעו עליו סעודה. כך כתב בספר גן המלך (סי' ס"ד לבעל שו"ת גינת ורדים) וכמובא בשו"ת יחו"ד (ח"ג סי' י"ב). אמנם, מכיוון שבדרך כלל כל סעודות השבת הן סעודות קבע, לצורך שלש סעודות, אם כן בלא"ה צריך לברך 'המוציא', כדין פת הבאה בכיסנין. אך אם אוכל רק לטעימה, יצטרך לברך 'מזונות'.

אך לאלה שלא מסתמכים על היחו"ד ואינם אוכלים חמץ בשבת זו (או שלא השיגו פת מגוי), נראה פשוט שיברכו על המצה 'המוציא', כבכל ימי הפסח, שאם אין פת אחרת אזי זו הפת שמצויה ודינה יהיה בשבת איסרו חג כדין כל ימי הפסח.

אלא שמכיוון שבשו"ת יחו"ד (שם) הסיק שאף כל השנה "חסידים ואנשי מעשה נוהגים לאכול המצה בתוך סעודה של פת גמור, או שקובעים סעודתם על המצה" נראה שבשבת זו יש לספרדים להקפיד בזה ביתר שאת (גם מי שאינו מחשיב עצמו מן ה"חסידים ואנשי מעשה") לקבוע סעודה על המצה, דמכיוון שלנוהגים לאכול חמץ בשבת זו מברכים הם על המצה 'מזונות' (אא"כ קבעו עליה סעודה). א"כ נראה שבכה"ג אמרינן 'לא פלוג'. וכדי להסתלק מן המחלוקת ע"כ יש להקפיד בשבת זו לקבוע סעודה על המצה ולצאת מידי הספק.



### יא. סיכום

א. לרוב הפוסקים וביניהם התוס', הרא"ש ועוד, לא אומרים 'מוקצה מחמת יום שעבר', ולכן נוכרי שהביא לישראל חמץ בשבת איסרו חג של פסח (כגון פיתות מוקפאות תוצרת יהודית שנאפו קודם הפסח) יהיה מותר לאוכלם בשבת זו.

ב. יש שסברו שאין אומרים 'מוקצה מחמת יום שעבר' רק על איסור דרבנן, אך על איסור דאורייתא אומרים זאת, ולשיטתם יאסר חמץ באכילה בשבת איסרו חג זו, אך מהרמב"ם משמע שהקל אף באיסור תורה.

ג. לדעת הר"ן, על דבר שהוקצה למצוותו אומרים מתוך שהוקצה לביה"ש הוקצה לכל היום שאחרי, ולכן לשיטתו אסור לאכול חמץ בשבת זו ואפי' קטניות לבני אשכנז אסור לאכול.

ד. למתירים 'מוקצה מחמת יום שעבר' אף בדאורייתא, יש שהתירו שימוש בחמץ בשבת אף בחמץ שנמכר לגוי, שהרי אחד התנאים במכירה הוא, שלאחר הפסח, אם הגוי לא שילם, יוכל היהודי להשתמש בחמץ.

לדעת הגר"ע יוסף כותבים במפורש בשטר המכירה "שהגוי מרשה למוכרי החמץ לקחת אחר הפסח מהחמץ שנמכר מאליהם וישלמו לו אח"כ מחיר החמץ". ולדעת הגר"א נבנצל אין צורך בתוספת מפורשת בשטר המכירה לשימוש בחמץ הנמכר בשבת איסרו חג. ולמרות שימוש בחמץ הנמכר בשבת זו הרי הוא דומה לקנין, אעפ"כ אינו אסור, כי קנין כזה לא אסרו חכמים. והגר"א אריאל אסר להשתמש בחמץ הנמכר בשבת איסרו חג עד מוצ"ש שלאחר הפסח.

ה. גם המחמירים באכילת חמץ בשבת איסרו חג, מ"מ לבני אשכנז אפשר לאכול קטניות בשבת זו, לדעת רוב הפוסקים, ומכיוון שזהו דין דרבנן לכן 'ספק דרבנן לקולא' וניתן להקל.

ו. ויש שהקלו אף לבשל ביו"ט אחרון של חג קטניות לצורך שבת על סמך עירוב תבשילין, הואיל ומצויים בינינו שכנים מבני ספרד. וכן התיר הגרש"ז אורבך וכן הגר"א נבנצל. ויש שהחמירו ואסרו לבשל על סמך עירוב תבשילין (שו"ת מנח"י).

ז. מבין האוסרים לבשל ביו"ט קטניות על סמך עירוב תבשילין – יש המתירים לבשל בחוה"מ לפני יו"ט, ויש האוסרים אף לבשל בחוה"מ לצורך יו"ט (שו"ת הלכות קטנות ח"א סי' קי"א).

ח. המתירים לבני אשכנז לבשל קטניות בחוה"מ וביו"ט לצורך שבת איסרו חג, צריכים לבשלן בכלי פסח, או בכלים המיוחדים לכך ואין לבשלן בכלי חמץ.

ט. יש סוברים שהמבשלים קטניות בכלי פסח צריכים להכשיר כלים אלו לשנה הבאה.

י. לדעת הגר"א הסובר שיש מצווה לאכול מצה בכל ימי הפסח, נראה שיש עניין לבני אשכנז לאכול קטניות בשבת זו, כדי להדגיש שיצא פסח ובכך אינו נראה כ'בל תוסיף', ולהראות שאין אנו עושין את המצוות להנאה אלא מפני גזירת הבורא.

יא. בני ספרד האוכלים מצה בשבת איסרו חג זו, יקפידו לקבוע עליה סעודה ויברכו 'המוציא', ככל ימי הפסח.





# קרבן פסח

◆ זכייה וקניינא בעי בהמנאת פסח, ולא סגי בדבור בעלמא:

◆ כיצד נמנים על קרבן פסח?



הרב הראל דביר

ישיבת תורת החיים

יד בנימין

## זכייה וקניינא בעי בהמנאת פסח, ולא סגי בדבור בעלמא: כיצד נמנים על קרבן פסח?

דברו אל כל עדת ישראל לאמר בעשר לחדש הזה ויקחו להם איש שה לבית אבת שה לבית. ואם ימעט מהית משה ולקח הוא ושכנו הקרב אל ביתו במכסת נפשת איש לפי אכלו תכסו על השה [...] ויקרא משה לכל זקני ישראל ויאמר אלהם משכו וקחו לכם צאן למשפחתכם ושחטו הפסח.

שמות יב, ג-ד; כא

### פתיחה

בתיאור התורה לפסח מצרים, הפעולה הראשונה היא לקחת 'שה לבית אבת שה לבית', וצירוף השכן במקרה של בית שימעט מהיות משה. גם בפסח דורות יש דין של הימנות על הקרבן, דהיינו צורך בשיוך מוקדם של הקרבן לאוכליו, טרם עשיית הפסח<sup>(א)</sup>. פרשני התורה הסבירו בשני אופנים את המילה 'תכסו', וראשונים להם התרגומים: בעוד אונקלוס מתרגם 'תתמנון על אמרא' – תתמנו על השה (מלשון מכסה-מניין)<sup>(ב)</sup>, התרגום המיוחס ליונתן מתרגם 'תכסון ית אמרא' – תשחטו על השה<sup>(ג)</sup>.

לאור זאת, יש לדון בהגדרת מהות ההימנות על הפסח, וכתוצאה מכך לקבוע כיצד היא צריכה להתקיים בפועל: האם במעשה קניין, בדיבור, במחשבה, או באופן אחר.



(א). משנה זבחים נו, ב: 'הפסח [...] ואינו נאכל אלא למנויו'.

(ב). כך עולה גם מהמכילתא דר' ישמעאל: 'במכסת נפשות - אין מכסת אלא מנין, שישחטנו למנויו. ואם שחטו שלא למנין, עבר על מצוה. שומע אני שיהא כשר, תלמוד לומר: איש לפי אכלו תכסו; שנה עליו הכתוב לפסול', וכן מהמכילתא דרשב"י: 'במכסת - אין במכסת אלא במנין. וכן הוא אומר: 'ומכסם ליי שנים ושלושים נפש' (במדבר לא, מ). יכול מצוה לשחטו למנויו, ואם שחטו שלא למנויו עבר על מצוה והוא כשר - תלמוד לומר מכסת תכוסו, שנה עליו הכתוב לפסול'.

פירוש זה מסתייע מהלשון 'תכסו על השה' ולא 'את השה' כפי שמתבקש אם הכוונה לשחיטה. אף העובדה שאחרי פסוק זה מוזכר הביקור שקודם לשחיטה, מסייעת להבנה שבפסוק זה לא מדובר על השחיטה עצמה.

(ג). המילה 'תכסון' מופיעה במקומות רבים במשמעות של שחיטה. ראו למשל תרגום אונקלוס ותרגום המיוחס ליונתן ויקרא יט, ה; כה, כח-כט. וכך נאמר גם בדברי רבי ברייתא שהובאה בגמרא (פסחים סא, א): 'תנו רבנן: 'במכסת', מלמד שאין הפסח נשחט אלא למנויו. יכול שחטו שלא למנויו יהא כעובר על המצוה וכשר, תלמוד לומר: 'במכסת תכסו', הכתוב שנה עליו לעכב. רבי אומר: לשון סודסי הוא; כאדם שאומר לחבירו כוס לי טלה זה'.

## א.

### משמעות פעולת הלקיחה בפסח

#### לשון 'קִיחָה' בלשון התורה ובלשון חכמים

בלשון הפסוקים, לקיחת הקרבן וההימנות עליו כרוכות זו בזו, וגם בפסוק ג' וגם בפסוק ד' המנויים על הקרבן הם ה'לוקחים'. בלשון חכמים, לשון לקיחה משמשת רבות במשמעות של קנייה בכסף<sup>(ד)</sup>. לעומת זאת, בלשון התורה לא מצאנו שימוש כזה, ובדרך כלל התורה נוקטת לשון קנייה<sup>(ה)</sup>. נראה שמתקיים כאן הכלל שקבע ר' יוחנן: 'לשון תורה לעצמה, לשון חכמים לעצמן' (חולין קלז, ב), ולפי זה נמצא שאין הכרח להבין שפסוקים אלו מתארים דווקא קנייה בכסף, וניתן להבין שהם מתארים לקיחה וייחוד בעלמא, מתוך כלל הצאן שבבעלות האדם. ובאמת לא מסתבר שכל העם הצטווה לקנות בהמות לפסח, שהרי לרבים מישראל היו בהמות משלהם, כעדות הכתוב (שמות יב, לח) שעלה איתם ממצרים 'צאן ובקר מקנה כבד מאד'.

אולם, כאשר ציווה משה את העם על הפסח, נאמר (שמות יב, כא): 'ויקרא משה לכל זקני ישראל ויאמר אלהם משכו וקחו לכם צאן למשפחתכם ושחטו הפסח'.

על כך דרשו חכמים (מכילתא דרשב"י שם):

ר' עקיבה אומר: משכו, מי שיש לו; וקחו, מי שאין לו. לכם, לרבות את הנותן מתנה. צאן, בכל מקום שנא צאן תופס כבשים ועזים.

דבר אחר: משכו וקחו לכם צאן למשפחתכם, נמצינו למדין לבהמה דקה שנקנית במשיכה. ר' ישמעאל אומר: יכול לא יהא פסח דורות כשר אלא אם כן היה לקוח? אל תתמה, שהרי תודה כשרה להביא מן הנלקח בכסף מעשר, ולא כשרה להביא מן המעשר. תלמוד לומר משכו, מי שיש לו; וקחו, מי שאין לו.

דרשות אלו מבוססות על ההבנה שלשון לקיחה מתארת קניין ממוני שנעשה על ידי מי שאין לו צאן משלו. לפי האמור, נראה שיש מקום להציע חלוקה בין הפשט לדרש, ובעוד שהפשט אינו מדבר בהכרח על קנייה, הדרש דן את לשון התורה כלשון חכמים, ומחלק בין מי שיש לו למי שאין לו, וזאת ברוח קודשם של חכמים<sup>(ו)</sup>. ושבעים פנים לתורה.



#### משמעות הדברים לעניין תפקיד הלקיחה

מכך שדרשת חז"ל מצריכה לקיחה-קניין מצד מי שאין לו, נראה לכאורה שאין די בכך שהאדם יימנה על הקרבן במחשבה או בדיבור, ויש צורך במעשה קניין. אולם, נראה שאין בזה

(ד). ראו למשל משנה ב"ב ה, ז; תוספתא קידושין א, ח; ב"ב ה, א-ב; גמרא יבמות לו, ב; גיטין עח, א; ב"ב עז, ב; פה, א - פה, ב; ירושלמי שביעית ז, ד; ועוד.

(ה). נראה שזו הסיבה לכך שקידושי כסף לא נלמדו מפשט הכתוב: 'כי יקח איש אשה' (דברים כב, יג), אלא דווקא מגזירה שווה קיחה קיחה משדה עפרון (קידושין ב, א; ג, א; יא, ב). וגם בשדה עפרון, נראה שלפי הפשט לשון קיחה אינה מתארת את פעולת הקניין שמבצע הקונה, אלא דווקא את קבלת הכסף על ידי המוכר: 'נתתי כסף השדה קח ממני' (בראשית כג, יג).

(ו). ראו ירושלמי (סנהדרין ז, ב): 'אם אין רוח הקודש, אין בתי כניסיות ובתי מדרשות'.

הכרח, שהרי לשון לקיחה מתארת דווקא קניין בכסף ולא מתנה בחינם, ומדרשת ר' ישמעאל מבואר שאין דין בפסח המחייב את המנויים לשלם עליו מכספם ולא לקבל במתנה את הזכות להימנות על קרבן, או להפרישו ממנו. ואף שיש מעלה בתשלום כסף על מצוות<sup>ז</sup>, אין זה חיוב מעיקר הדין. ועל כרחנו שאין חיוב לקיים 'לקיחה' דווקא במשמעות של קנייה בכסף. והשתא דאיתנן להכי, ייתכן לומר שאף עצם הצורך בלקיחה אינו מעכב, והלקיחה אינה אלא היכי תימצי להימנות על הקרבן בסתמא דמילתא. וכמו שהשותפות עם השכן אינה לעיכובא ואפילו אינה מחייבת לכתחילה, אלא היא הדרך בסתמא דמילתא להתמודד עם מציאות של משפחה קטנה שלא תאכל את כל השנה.



### משמעות לשון מניין

ובעניין זה, יש לעמוד על משמעות לשון 'מינוי' שמופיעה במשניות ובגמרות וכדלהלן, ונראה שהיא מגיעה מלשון מניין. בביאור ההבדל בין ספירה למניין, כתב המלבי"ם (שמואל ב כד, א<sup>ח</sup>):

פעל ספר בא על הספירה בעצמה, שסופר אחד שנים שלשה, כמו וספרה לה שבעת ימים (ויקרא טו, כח), וספרתם לכם ממחרת השבת (שם כג, טו), שעל זה לא יצדק, רק לשון ספירה שסופר הימים [...]

אולם פעל מנה בא גם על דבר שכבר יודע מספרו ומונה לדעת אם לא חסר ממה שהיה, כמו שכתוב: עוד תעבורנה הצאן על ידי מונה (ירמיה לג, יג) לדעת אם חסר מהם, למנות ימינו כן הודע (תהלים צ, יב), וחסרון לא יוכל להמנות (קהלת א, טו), מונה מספר לככבים (תהלים קמו, ד), רצונו לומר שמונה שלא יחסר מספרם לעולם, ואמר (בראשית יג, טז) אשר אם יוכל איש למנות את עפר הארץ גם זרעך ימנה, כי העפר לא יצויר בו המינוי, שאם יוקח אבק דק מן העפר ישאר בשלימותו כמו שהיה, וכן ישראל כשיחסר מהם יתמלא תיכף, ועל זה אמר (במדבר כג, י): מי מנה עפר יעקב ומספר את רובע ישראל, תפס מינוי אצל עפר.

לכאורה יש קשיים בהסבר זה: ראשית, בהבטחת ה' לאברהם שזרעו לא יימנה, ההבנה הפשוטה היא שעיקר החידוש הוא שזרעו יהיה רב מאוד, ולא שכשיחסר ממנו יתמלא תיכף.

שנית, האמירה שהעפר נשאר בשלימותו אינה ברורה. הרי אם לוקחים ממנו הוא חסר, ואף אם החיסרון מועט, לכאורה אין זה נכון שהוא נשאר בשלימותו. ובאמת במקום אחר (בראשית טו, ה) כתב המלבי"ם דברים שונים: 'והעפר אם יוקח מעט עפר, לא יורגש חסרונו'. אך גם זה קשה, שכן תינח אם יוקח נא מעט עפר, אך לא ברור מה יענה המלבי"ם למקרה של לקיחת עפר רב שחסרונו מורגש, וכגון חפירת באר שמוזכרת כבר בתורה. ועוד כתב המלבי"ם (בראשית שם): 'וכן דרשו חז"ל במדרש: כשם שהעפר אם יוקח ממנו מתמלא חסרונו, כך יתמלא תיכף חסרון של

ז. ראו שמואל ב' (כד, כד), זוהר (שמות קכח, א) וחיי אדם (א, סח, טז)

ח. כעין זה כתב המלבי"ם במקום נוסף (בראשית טו, ה), וכן בפירושו לפסוקים דלהלן. ומה שצוטט הוא ההסבר הנרחב והמלא ביותר מכל המקומות.

ישראל שמתו בעת הדבר', אך לא ברור היכן נמצא מדרש זה, המאפיין את העפר כדבר שחסרונם מתמלא (ויעוין פסיקתא רבתי י, ד"ה ילמדנו; יא, ד"ה ילמדנו; ובמדרש תנחומא כי תשא, א). וגם קשה שלפי שני הסברי המלבי"ם העפר אינו נחסר ומתמלא, אלא מעיקרא אינו נחסר. זאת, בשונה מישראל, שנחסרים ומתמלאים.

שלישית, לפירוש המלבי"ם ל'מונה מספר לכוכבים', יוצא שלא רק שהמניין בא לבדוק אם המספר חסר, אלא שהוא כולל מיניה וביה הבטחה שהמספר לא יחסר, וזה לכאורה אינו מובן מנלן.

רביעית, כשאיש מנסה למנות את עפר הארץ, הוא אינו יודע את מספרו, ואינו מונה לדעת אם חסר ממה שהיה, אלא מונה מניין ראשוני כדי לדעת את מניינו של עפר הארץ. ולכאורה לפי המלבי"ם היה צריך לנקוט לשון ספירה ולא לשון מניין.

חמישית, בפסוק "למנות ימינו כן הודע ונביא לבב חכמה", הנושא הוא הודעת המניין לבני האדם, אבל הם אינם יודעים את ימיהם, כמבואר בגמרא (פסחים נד, ב) שיום המיתה הוא משבעה דברים המכוסים מבני אדם. ולכאורה אין כאן כלל מניין שבא לבדוק אם המספר חסר ממה שהיה. וצ"ע<sup>ט</sup>.

לפי כל זה, נראה שאין אפשרות ללמוד מלשון לקיחה ומלשון מינוי להצריך מעשה קניין או לפטור ממעשה קניין.



## ב.

### העולה מדברי הגמרא בעניין אופן המינוי

#### משנת 'הריני שוחט את הפסח על מי שיעלה מכם ראשון לירושלים'

בדברי חז"ל במסכת פסחים יש תיאורים שונים למינוי בפסח, ובכולם לא הוזכר תשלום או מעשה קניין שנדרש כתנאי לחלות המינוי. יתירה מזו, מהאופן שבו הוזכר המינוי משמע שהוא לא נעשה באמצעות מעשה קניין. במשנה (פט, א) נאמר:

**האומר לבניו: הריני שוחט את הפסח על מי שיעלה מכם ראשון לירושלים. כיון שהכניס הראשון ראשו ורובו – זכה בחלקו, ומזכה את אחיו עמו.**

ובגמרא אמרו:

שמע מינה: יש ברירה. אמר רבי יוחנן: כדי לזרזן במצות קאמר. דיקא נמי, דקתני: ומזכה אחיו עמו. אי אמרת בשלמא דאמנינהו מעיקרא – שפיר. אלא אי אמרת דלא אמנינהו מעיקרא, לבתר דשחיט מי קא מתמנו? והא תנן: נמנין ומושכין ידיהו ממנו עד שישחט. שמע מינה. תניא נמי הכי: מעשה וקדמו בנות לבנים, ונמצא בנות זריות ובנים שפלים.

(ט). ויעוין עוד בפירוש הכתב והקבלה (בראשית יג, טז): 'אבל מלת למנות, פי' ענין חשיבות (שאטצען), מן ואחריתו יהיה מנון (משלי כט, כא). וטעמו היש אפשרי להגביל חשיבות עפר הארץ, גם זרען ימנה ככה יהיה חשיבות זרען, כלומר כחשיבות עפר הארץ לתועלת העולם לענין חיים הגשמים ככה יהיה תועלת זרען ליושבי תבל לענין חיים הרוחניים, שבאמצעותם יכירו וידעו כל יושבי תבל את האלהי האמת'. ואכמ"ל.

הרי שלא דנה הגמרא כלל מצד חיסרון במעשה קניין היות והאב רק אמר ולא הקנה. וההכרח לקבוע "דאמנינהו מעיקרא" הוא אחר לגמרי. וכך פירש המאירי את המינוי דמעיקרא (שם ד"ה אמר): 'אין האב אומר כן לבניו אלא לזרזם במצות, ומאיים עליהם בכך. ומכל מקום, דעתו בשעת שחיטה אף על העצלים', וכן כתב בפירושו לסוגיה המקבילה (גיטין כה, א ד"ה הפסח): 'ועל שם כלם שחט'. הרי שאין המינוי דמעיקרא מתפרש כמעשה הקנאה, אלא כתיאור כוונת האב בשעת שחיטה. וכן כתב המאירי במקבילה נוספת (נדרים לו, א ד"ה הפסח).

והנה, נחלקו המפרשים בעיתוי המינוי דמעיקרא. מדברי המאירי מפורש יוצא דמדובר על שעת שחיטה, וכן כתב רש"י (גיטין כה, א ד"ה אמר). ולפי פירושם מה שכתוב "מעיקרא", היינו ביחס לזמן שאחרי השחיטה.

לעומת זאת, מהר"ם מלובלין (גיטין שם ד"ה כדי) דקדק בהבנת החידוש שבסוגיה לפי ההעמדה בדאמנינהו מעיקרא, וכתב:

ויש לדקדק, אם כן מתניתין זו מאי אתא לאשמועינן. כיון דאמנינהו מעיקרא על פסח זה כל האחין, פשיטא דכולהו זכו בו. ויש לומר דסלקא דעתך כיון שאחר כך אמר שעל מי שיעלה ראשון הוא שוחט, הוי כמו חזרה, קא משמע לן דלא, כיון דלא אמר אלא כדי לזרז במצות.

מפורש יוצא מדבריו שהמינוי אינו כולל בהכרח בעלות ממונית, שכן אם האב זיכה לבניו בעלות ממונית בפסח, פשוט לכאורה דלאו כל כמיניה לחזור בו מכך, וכשם שכל מוכר אינו יכול לחזור בו לאחר שהקנה לקונה את החפץ. ובהכרח שהמינוי אינו כולל בהכרח בעלות ממונית.

איברא, דבעיקר דברי מהר"ם מלובלין יש מקום לדון, שכן היה מקום לומר שאף אלמלא הגדרת המינוי ככולל בעלות ממונית, אין לאב רשות לחזור בו. דסוף סוף אחר שהמנה, אין חבין לאדם שלא בפניו (עירובין מו, ב), וסילוק הבנים מן הפסח הוא חובה להם. וצ"ע. מכל מקום, מפורש יוצא מדברי מהר"ם מלובלין שלא נעשה מעשה קניין ממוני.



### אין מדברי הרא"ש הכרח שהמשנה מתארת קניין ממוני

בשו"ת הרא"ש (יג, כ) דן בהתחייבות ממונית שזהות הזוכה בה לא נקבעה מראש, והמזכים ערערו על חובתם מכוח זאת. הרא"ש דחה את ערעורם, ובתוך דבריו כתב:

תנן בפסחים פרק האשה: האומר לבניו: הריני שוחט את הפסח על מי שיעלה מכם ראשון לירושלים, כיון שהכניס ראשון ראשו ורובו לירושלים, זכה בחלקו ומזכה אחיו עמו. אלמא, לא בעינן שידע המזכה למי שהוא מזכה בשעת המעשה, דהרי בשעת שחיטת הפסח עדיין לא נכנס הראשון. אלמא, שמועיל הזכוי לכשיכנס. אף על גב דמוקי לה התם דלזרזון קאמר, ומיירי כששחט על כלם – היינו דוקא למאן דלית ליה ברירה, אבל למאן דאית ליה ברירה, מוקי למתניתין אף על פי שלא נכנסו בשעת שחיטה. אלמא דמהני זכוי האב אף על פי שלא ידע למי הוא מזכה.

מדבריו נראה לכאורה שהוא הבין שהמינוי כולל בתוכו גם הקנאה ממונית, ולכן ראה לנכון להביא ממנו ראיה לנידון ממוני. ואולי יש לדחות ולומר שהמינוי אינו ממוני, וההוכחה ממנו לדיני ממונות מתבססת על כך שאם בממונות היה דין שזיכוי לזוכה לא ידוע אינו חל, אזי גם מינוי לזוכה לא ידוע לא היה חל. וכשם שלעיל נעשה שימוש בכלל דאין חבין לאדם שלא בפניו, שהוא כלל השייך לדיני ממונות אך נוגע גם לחיובים שאינם ממוניים. ויעוין גם בגמרא (כתובות יא, א) שהשתמשה בכלל זכין לאדם שלא בפניו בנוגע לגיור, שהזכות בו אינה זכות ממונית<sup>1</sup>. וגם רוב וחזקה ואומדנא דמוכח הם מושגים המשמשים הן בממונות, הן בכל התורה. וגם המחלוקת אם יש ברירה אינה מצומצמת לממונות בלבד או איסורים בלבד, אלא מופיעה בכל התורה. ונראה, אפוא, שישנם נידונים עקרוניים שבהם אין חילוק בין דיני ממונות לשאר דיני התורה, וניתן ללמוד מאלו, וייתכן שזה פשרם של דברי הרא"ש.



### מדיני פסח שאבד או התערב באחר, משמע שהמינוי מסתכם בדיבור

נאמר במשנה (צח, ב):

חבורה שאבד פסחה, ואמרו לאחד: צא ובקש ושחוט עלינו. והלך ומצא ושחט, והם לקחו ושחטו [...] אמר להן: אם אחרתי צאו ושחטו עלי, הלך ומצא ושחט, והן לקחו ושחטו. [...] אמר להן ואמרו לו [...] לא אמר להן ולא אמרו לו [...]

ובגמרא (שם) נאמר:

שתי חבורות שנתערבו פסחיהן – אלו מושכין להן אחד, ואלו מושכין להן אחד. אחד מאלו בא לו אצל אלו, ואחד מאלו בא לו אצל אלו. וכך הם אומרים: אם שלנו הוא הפסח הזה, ידיך משוכות משלך ונמנית על שלנו; ואם שלך הוא הפסח הזה, ידינו משוכות משלנו, ונמנינו על שלך. וכן חמש חבורות של חמשה חמשה ושל עשרה עשרה – מושכין להן אחד מכל חבורה וחבורה, וכן הם אומרים. שנים שנתערבו פסחיהן – זה מושך לו אחד, וזה מושך לו אחד. זה ממנה עמו אחד מן השוק, וזה ממנה עמו אחד מן השוק. זה בא אצל זה, וזה בא אצל זה. וכך הם אומרים: אם שלי הוא פסח זה, ידיך משוכות משלך ונמנית על שלי; ואם שלך הוא פסח זה, ידי משוכות משלי ונמנית על שלך.

גם ממקורות אלו נראה שהמינוי מסתכם בדיבור ואינו מצריך מעשה קניין, שכן הם מתארים במפורט את אופן ההימנות, וקשה לומר שמלבד תיאור זה יש גם מעשה קניין שמעכב את ההימנות, דהיה למשנה ולגמרא להזכיר זאת.



י. בגדריה של זכות זו עסקתי במקום אחר: 'גיור קטנים שחזקה שלא יקיימו מצוות בגדלותם', המעין נו, ג [221] (ניסן תשע"ז) עמ' 33-41.



### מינוי עבד ובנים קטנים על פסח

עוד נאמר בגמרא (פסחים פח, א ורמב"ם הל' קרבן פסח ב, ח) שאדון יכול למנות את עבדו הכנעני על פסחו, ואב יכול למנות את בנו הקטנים על פסחו, וזאת אף שאין קניין לעבד (קידושין כג, ב), ובריתב"א (שם ד"ה דכולי) מבואר שבכלל זה אין לו קניין כשרבו מקנה לו. וכך נאמר שם:

תנו רבנן: 'שה לבית' – מלמד שאדם מביא ושוחט על ידי בנו ובתו הקטנים, ועל ידי עבדו ושפחתו הכנענים, בין מדעתן בין שלא מדעתן; אבל אינו שוחט על ידי בנו ובתו הגדולים, ועל ידי עבדו ושפחתו העברים, ועל יד אשתו, אלא מדעתן. תניא אידך: לא ישחוט אדם לא על ידי בנו ובתו הגדולים, ועל ידי עבדו ושפחתו העברים, ועל יד אשתו, אלא מדעתן. אבל שוחט הוא על ידי בנו ובתו הקטנים, ועל ידי עבדו ושפחתו הכנענים, בין מדעתן ובין שלא מדעתן.

החזו"א (או"ח סי' קכד על פסחים פח, א ד"ה בגמ' שלי) הוכיח מכך שאין צורך במעשה קניין של זכיית ממון כדי להימנות על הפסח. וכלשון החזו"א: 'הכא אין כאן זכיית ממון, אלא שנעשה בעלים על הפסח לקיים מצות פסח' (א).

בספר אוצר דינים – הלכות קרבן פסח (בהוצאת מכון תורת הקרבנות, בני ברק תשע"ג; עמ' מח פרק ה' הערה 1) הביאו ראיה גם מהשחיטה עבור בנו ובתו הקטנים, שגם להם אין קניין לפי חלק מהדעות (יעוין ב"מ יב, א; כתובות יא, א ובתוס' ד"ה מטבילין). אמנם, באוצר דינים (שם) כתבו להשיב על הראיה מעבד ומקטן: 'לכאורה יש לדחות, דבלאו הכי האדון והאב יכולים למנותו אפילו בעל כרחו. ואם כן זהו גזירת הכתוב, שהאדון והרב יש לו כח למנות את בני ביתו, ושזוכים העבד והקטן בממון גם כן'.

אולם, לכאורה מלשון הברייתא הנ"ל, משמע שעצם היכולת לזכות את המינוי לקטן ולעבד לא נתפסה כחידוש המצריך לימוד מיוחד מהפסוק, ודווקא היכולת לעשות זאת בעל כרחם נלמדה מגזירת הכתוב. וכן מבואר ברש"י שם שהחידוש הוא המינוי בעל כרחם: 'שה לבית – איש בעל הבית יקחנו לכל בני ביתו, ואין צריך דעתן'.



### הוכחת הגרי"ש אלישיב מדין האישה בבית בעלה ובבית אביה שאין צורך

#### במעשה קניין

נאמר במשנה (פסחים פז, א):

האשה בזמן שהיא בבית בעלה, שחט עליה בעלה ושחט עליה אביה – תאכל משל בעלה. הלכה רגל ראשון לעשות בבית אביה, שחט עליה אביה ושחט עליה בעלה – תאכל במקום שהיא רוצה.

יא). ויעוין עוד בדברי החזו"א (שם על פט, ב ד"ה ובפסח) שכתב כעין זה בהקשר למחלוקת רבי וחכמים דלהלן.

ובהערות הגריש"א (שם ד"ה תאכל) נכתב:

מסתימות הלשון משמע שלא היה שום קנין להאשה בקרבן פסח, ולא הוי זכיה על ידי אחרים. והיינו דפסקינן כסוברים דמנוי בקרבן פסח אין צריך קנין, דבאמירה סגי. ודוחק לומר שאכן בעלה או אביה זיכו לה בקרבן פסח על ידי אחר, דהוה ליה לתנא לפרש כן.



### ממחלוקת רבי וחכמים נראה שמינוי אינו תלוי בתשלום ובקניין

ישנה סוגיה נוספת שמוכח ממנה שהמינוי אינו נעשה בהכרח בתשלום כסף. דהנה, נחלקו רבי וחכמים בשאלה האם אדם רשאי לקחת כסף מהמצטרפים לקרבנו כאשר הכסף אינו משמש לאכילה הנלווית לקרבן. וכך נאמר בגמרא (פסחים ז, א):

תניא: 'אם ימעט הבית מהיות משה' – החייהו משה; מכדי אכילה, ולא מכדי מקח. רבי אומר: אף מכדי מקח; שאם אין לו, ממנה אחר עמו על פסחו ועל חגיגתו ומעות שבידו חולין, שעל מנת כן הקדישו ישראל את פסחיהו.

רבה ורבי זירא: חד אמר: בעצים לצלייתו כולי עלמא לא פליגי, דכיון דתקנתא דפסח הוא, כגופא דפסח דמי. כי פליגי במצה ומרור. רבנן סברי: הא אכילה אחריית היא, ורבי סבר: כיון דהכשירו דפסח הוא, כגופא דפסח דמי. וחד אמר: במצה ומרור נמי, כולי עלמא לא פליגי, דכתיב: 'על מצות ומררים יאכלהו', דכיון דמכשירין דפסח גינהו, כפסח דמי. כי פליגי - ליקח בו חלוק, ליקח בו טלית. רבנן סברי: 'מהיות משה', אמר רחמנא, החייהו לשה. ורבי סבר: החיה עצמן משה.

מבואר, בין בדברי רבה ובין בדברי רבי זירא, שלפי חכמים דרבי הפסח אינו נידון כממון בעליו, ולכן אין אפשר להמנות אחרים בתשלום, אלא אם כן התשלום משמש להוצאות האכילה הנלווית לפסח. ונחלקו אם גם מצה ומרור כלולים בזה או שרק עצים לצליית הפסח. הרי שאין בעלות קניינית למנוי הפסח, ואפילו אין רשות לקחת תשלום מעבר לסכום בסיסי שישמש לקניית עצים ואולי גם מצה ומרור. והרי פשוט שערכו של קרבן גבוה בהרבה מערכם של עצים ומצה ומרור גם יחד. ולכן אדם שקנה בהמה שלמה ואז מוכר לאנשים שונים את זכות ההימנות בה, יקבל מהם כסף בשווי גדול בהרבה מהשווי של עצים ומצה ומרור.

עוד מבואר שאפילו רבי לא נחלק על כך אלא משום שסבר ש'על מנת כן הקדישו ישראל את פסחיהו', הא לאו הכי לא הייתה זכות לקבל תשלום בתמורה למינוי ולנהוג בו כחול. ובתוס' (ד"ה החיה) התקשו מכפל הנימוקים בדברי רבי, שהזכיר גם אומדן לדעת המקדישים וגם לימוד מהפסוק, ותירצו: 'דקא משמע לן קרא דדעתו לכך'.

לאור כל זה, קשה לכאורה לומר שנדרש מעשה קניין בקרבן. ובמיוחד קשה לומר שנדרש קניין מעות, דמבואר בגמרא שעצם ההיתר לקבל תשלום עבור מינוי בפסח שנוי במחלוקת, ובהכרח שלכל הדעות אין חיוב לשלם את התשלום הזה, ואין המינוי תלוי בו. ושמא יש ליישב שעיקר הקניין נעשה בפרוטה, ולא בשווי הקרבן, ואכמ"ל בזה.



## מחלוקת ת"ק ור' יהודה בגיל הקטן ששוחטים עליו את הפסח והשלכתה לנידוננו

בגמרא (סוכה מב, ב) הובאה ברייתא העוסקת בגדרי חינוך בקטן, ונאמר בה: יכול לאכול כזית צלי – שוחטין עליו את הפסח, שנאמר איש לפי אכלו. רבי יהודה אומר: עד שיכול לברר אכילה, כיצד, נותנין לו צרור וזורקו, אגוז ונוטלו. שיעור זה דצורר וזורקו אגוז ונוטלו נזכר במקום אחר (גיטין סד, ב - סה, א) כמדד לאפשרות של קטן לזכות לעצמו ולא לאחרים. ולפי זה כתב בשו"ת זרע אברהם (לופטביר; ג, ט): נראה שהדבר תליא בפלוגתא דת"ק ור"י בסוכה (מב, ב): יכול לאכול כזית צלי, שוחטין עליו; ר"י אומר: עד שיכול לברר אכילה, כיצד, נותנין לו צרור וזורקו. והיינו שיהיה ראוי לקנין.

כעין זה מובא ברשימות שיעורי הגרי"ד סולובייצ'יק (סוכה שם ד"ה יכול):

נראה שיסוד המחלוקת בין רבי יהודה והרבנן הוא בעיקר הדין של מנוי על הפסח. ר' יהודה סובר שכדי לחנך אותו בפסח צריכים לחנך אותו גם במנוי על הפסח, שהוא דין באכילת פסח, ומצינו בדיני קנין שיעור בקטן שאם יודע בטיב משא ומתן מקחו מקח במטלטלין (פכ"ט ממכירה הל"ו), ומשום כך ס"ל לר"י שבכדי למנות קטן על פסח צריך להיות בר מקח וממכר היודע בטיב קנינים, כי מנוי הוא חלות קנין ואם לא כן אינו בר מנוי. שיטת ת"ק היא שקטן נמנה בכל מקום כי מנוי על הפסח אינו זקוק למעשה קנין אלא לדבור בעלמא, וקטן נמנה גם בלי ידיעת טיב מקח וממכר.

ויעוין עוד באור שמח (הל' קרבן פסח ב, ג).

ויש להעיר שמהלשון 'לברר אכילה' משמע לכאורה שר' יהודה נחלק על ת"ק בהגדרת המצב שנחשב ראוי לאכילה ולא בגדרי הקניין. וגם ההוכחה מדברי ת"ק שאין צורך במעשה קניין אינה מוכרחת, שכן ניתן להבין שיש צורך במעשה קניין אך החינוך לקטן חל אף ללא קניין. וכשם שקטן היודע לנענע חייב בלולב אף אם אין ביכולתו לקנותו והוא לא מקיים דין 'לכם' ביום הראשון. וצ"ע.



## דברי הירושלמי בעניין מינוי בחינם

עוד כתב הזרע אברהם (שם):

בירושלמי פרק האשה (פסחים ח, ג) מבואר להדיא דלא בעינן קנין, דאמרינן שם הגע עצמך שמינה אותו בחנם. ושם על כרחך בלא קנין, דאם לא כן שוב הוי כמו נתן לו מעות, דהא קיי"ל דכליו של קונה, ובהאי סודר מקנה לו הפסח. ועל כרחך דלא בעי קנין, ואכמ"ל.

בשו"ת להורות נתן (א, כה, ט) השיב על דבריו וכתב שאין תלות בין התשלום על הנתינה ובין הצורך במעשה קניין:

ולפי עניות דעתי תמוה, דאטו לא משכחת קנין מתנה אלא על ידי סודר, הרי בהמה דקה נקנית במשיכה כבקידושין (כה, ב) ובחור"מ (קצז, א) ושם (רמא, א), עיין שם. ועוד, דיכול להקנותו בחנם בזכיה על ידי אחרים. ועיין מכילתא דרשב"י (פרשת בא): משכו וקחו לכם, לרבות את הנותן מתנה. ואכמ"ל.



## ג.

### שיטת רש"י

#### הוכחת האחרונים מדברי רש"י שיש צורך בבעלות ממונית על הפסח

בכמה מקומות כתב רש"י שקרבן הפסח שייך ממונית לבני החבורה. כך כתב (פסחים ס, ב ד"ה הכי) בביאור הטעם שאין אומרים שסתם פסח לבעליו עומד כשם שאומרים סתמא לשמה קאי: 'אי בעי מימשכי הני מיניה ומוכרין אותו לחבורה אחרת', וכן כתב (שם סב, ב ד"ה אי) בנוגע לאפשרות שפסח שנשחט על דעת חלק ממנוייו יאכל רק על ידיהם ולא על ידי שאר המנויים: 'ולשאינן ראויין יחזור דמיהן', וכן כתב (שם ע, ב ד"ה מנא): 'נמנין עליו אנשים מעלמא וקונים להן בו חלק מן הבעלים', וכן כתב (יומא סו, א) בנוגע לפסח שלא קרב בראשון: 'יקרב בשני - בפסח שני, ימכר לטמא ושהיה בדרך רחוקה', ולכאורה רש"י נטה בכך מההבנה הפשוטה, שהבעלים עצמם לא הקריבוהו בראשון ויקריבוהו בשני ללא מכירה. וכן כתב (זבחים נו, ב ד"ה למנוייו) בביאור דין המשנה שהפסח אינו נאכל אלא למנוייו: 'למנוייו - שנמנו בדמי לקיחתו, כדכתיב איש לפי אכלו תכסו'.

מדברי רש"י בזבחים הוכיח הגרי"ז מבריסק (חידושי על הרמב"ם הל' קרבן פסח ד"ה זבחים) שכדי להימנות על הקרבנות יש צורך להיות בעלים שלו, ואין די בהמנאה במחשבה או דיבור, או אפילו מעשה של ייחוד והקצאה, אלא נדרש דווקא מעשה 'קנין ממוין'. והגרמ"מ שולזינגר בספרו פניני רבנו הגרי"ז (עמ' תרסג-תרעא) ציין גם לדברי רש"י בשאר המקומות הנ"ל כתואמים לשיטת הגרי"ז.



#### שתי אפשרויות עקרוניות בהבנת דברי רש"י

והנה, יש מקום לדון האם כוונת רש"י היא אכן להגדיר בזה את מהות ההימנות. דלכאורה ייתכן שרש"י בא לתאר את המציאות בסתמא דמילתא, שמייסדי החבורה הוציאו מכספם על הבהמה, ובדרך הטבע הם גובים תשלום מהמזטפרים לחבורתם, אף שתשלום זה אינו נצרך לעצם המינוי. ולפי זה אין מכל דברי רש"י הללו ראייה לנידוננו. והבנה זו בדברי רש"י מתאימה למה שהתבאר לעיל, שאין צורך בזיכוי ממוני עבור המינוי.

הבנה זו נוגעת גם לראיה מדברי רש"י ביומא, שלכאורה יש בהם חריגה מההבנה הפשוטה, אבל נראה שגם מהם אין ראייה. זאת, משום שמקור הדין שאליו מתייחס רש"י הוא בתוספתא (פסחים ט, טו), ומהסמיכות לדינים דלעיל מינה בתוספתא, נראה שמדובר על פסח שאבד, וההנחה

היא שכאשר פסח נאבד לפני שחיטתו, המנויים עליו אינם מתבטלים מפסח אלא מפרישים שה אחר שיקרב במקומו, וממילא הם עצמם אינם זקוקים לעשות פסח שני. וכן מבואר בדברי המאירי (יומא סו, א ד"ה פסח) שהבעלים הקריבו קרבן אחר במקום זה שאבד:

פסח שלא קרב בראשון, כגון שאבד והפריש אחר תחתיו והקריבו, ואח"כ נמצא הראשון – כבר ביארנו (סג, א ד"ה שחט פסח) שהוא קרב שלמים, ואינו נמכר לצרכי פסח שני להקריבו לשם פסח.



### לפי המתבאר אין ראיה גם מראשונים נוספים שהזכירו תשלום

אם כנים הדברים, אין ראיה גם ממה שכתב ר"ח (פסחים פט, ב ד"ה הממנה):  
הממנה אחרים על חלקו רשאים ליתן להם את חלקו כו' – פירוש, שלשה שנתחברו וקנו פסח, ואמר אחד מהן לאחרים תנו לי מעות ובאו ואכלו עמי.  
לפי האמור נראה שגם מדברי ר"ח הללו אין הכרח שתשלום הכסף נצרך כדי להחיל את המינוי, אלא כך דרכו של עולם. וקבלת המעות תהיה בכפוף למה שהתבאר לעיל במחלוקת רבי וחכמים.



### שני הסברי התוס' ליחס בין הכלל דאין מחשבת אוכלין בזריקה לדעת רב חסדא שיש מחשבת ערלים בזריקה

והנה, נאמר בגמרא (פסחים ס, א): 'אין מחשבת אוכלין בזריקה'. דהיינו, שאם נזרק הדם במחשבה להאכיל את הקרבן למי שלא יכול לאכול ממנו, אין הדבר פוסל. ובטעם הדבר כתב רש"י (ד"ה וטעמא):

אין מחשבת פסול האוכלין כגון חולה וזקן פוסלת בזריקה, דבשחיטה הוא דכתיבי אוכלין: 'לפי אכלו תכוסו', והיינו תשחוט, כדמתרגמינן: ושחט, ויכוס.

ובגמרא (שם סא, א-ב) נאמר:

שחטו למולין על מנת שיתכפרו בו ערלים בזריקה – רב חסדא אמר: פסול, רבה אמר: כשר. רב חסדא אמר: פסול, יש מחשבת ערלים בזריקה. רבה אמר: כשר, אין מחשבת ערלים בזריקה.

ובתוס' (ד"ה שחטו) ביארו בשני אופנים את היחס בין הכלל שאין מחשבת אוכלין בזריקה, ובין דעת רב חסדא שיש מחשבת ערלים בזריקה: באופן ראשון כתבו בשם ר"י הזקן שרב חסדא מודה שאם הדם נזרק לשם ערלים כשר, דאין מחשבת אוכלין בזריקה. ולא פסל אלא כשהקרבן נשחט בכוונה שיתכפרו בזריקתו ערלים, דזו אינה מחשבת אוכלין בזריקה אלא בשחיטה:

ודווקא בשחט למולין על מנת שיתכפרו ערלים פסל רב חסדא, אבל נזרק לשם ערלים אפילו רב חסדא מודה דכשר, דאין מחשבת אוכלין בזריקה; דהא בכ"מ פשוט זה למסדר הש"ס: בכולה שמעתין, ובריש זבחים (ד, א) דקאמר אשכחן זביחה שאר עבודות מגלן, וכי

תימא נילף מזביחה, מה לזביחה שכן פסולה שלא לשם אוכלין בפסח. משמע דליכא מאן דפליג דאין מחשבת אוכלין בזריקה. ועוד, דרב אשי מסיק דרבה לא פליג בהא אדרב חסדא.

באופן שני חילקו בשם ריב"א בין מחשבה להאכיל לערלים, שהיא מחשבת אוכלין שאינה פוסלת, ובין מחשבה שיתכפרו בו ערלים, שאינה מחשבת אוכלין ופוסלת:

וריב"א פירש דדוקא נקט על מנת שיתכפרו, שחישב שיתכפרו בו ערלים, אבל אם לא חישב להתכפר אלא חישב לזרוק להאכיל הבשר לערלים, אפילו רב חסדא מודה דכשר, דלא שייך בזריקה מחשבת פסול דאכילה, אלא פסול דכפרה. ובשחיטה דדוקא אם חישב להאכיל שלא לאוכליו ולערלים פסול, דשחיטה ודאי בעינן לשם בעלים הראויים לאוכלו, כדכתיב 'איש לפי אכלו תכוסו', והיינו דאין מחשבת אוכלין בזריקה.

מבואר בדבריהם שדווקא במחשבת האכילה עצמה נאמר הכלל דאין מחשבת אוכלין בזריקה. אך אם חשב שהקרבן יכפר על ערלים, בזה גם מחשבת זריקה פוסלת.



### קושי לכאורה בהסבר התוס' הראשון

לכאורה יש קושי בהסבר התוס' הראשון. אי איתא שרב חסדא מחלק בין מחשבת זריקה למחשבה השחיטה על מי שיתכפר בזריקה, אזי יוצא שמטבע הלשון 'מחשבת... בזריקה' מקבל משמעויות שונות: דבנוגע למחשבת אוכלין הכוונה היא למחשבה בזמן הזריקה, ואילו בנוגע למחשבת ערלים הכוונה היא למחשבת זריקה שחשבו בזמן השחיטה. ולכאורה קשה לומר שהגמרא נקטה באותה לשון במשמעויות שונות. וצ"ע.



### הבנת הגרי"ז בהסבר התוס' השני

בחידושי הגרי"ז (שם) הבין בדעת התוס' בהסברם השני, שמה שכתבו 'חישב לזרוק להאכיל הבשר לערלים' אין כוונתו כפשוטו, שחשב להאכיל את הבשר לערלים:

נראה פשוט דאין הפירוש שחשב על עצם מעשה האכילה ממש, של הערלים או הטמאים, דעצם מעשה האכילה פשיטא דלא מעלה ולא מוריד בדין מחשבת שלא לאוכליו ושלא למנויו. ולא נאמרה מחשבת מעשה אכילה, רק בחוץ לזמנו וחוץ למקומו. אבל מחשבת למנויו ולאוכליו האמורה גבי פסח, פירושה הוא שהפסח בעצמו יהא נשחט ונקרב עבורם.

אלא דיסוד דבריהם הוא, דכיון דבפסח הרי נתחדש גם דין בעלים של אכילה, וזהו יסוד הדין דאין הפסח נשחט אלא למנויו, דנפקא לן בפסחים שם מקרא דתכוסו, שיהא מנוי עליו ויהיה הוא הבעלים שלו גם לענים אכילה וכמו שנתבאר, על כן גם לענין מחשבה דכוותה, אם אך חשב על הבלתי אוכלין ומנויין שיהיו הם הבעלים של הפסח לענין אכילה, מיחשבא זאת מחשבת שלא לאוכליו ומחשבת שלא למנויו. דלא אזלינן

במחשבות אלו רק בתר בעלים של כפרה, אלא גם בתר בעלים של אכילה. וזהו שכתבו רש"י ותוס' לישנא דלהאכיל. רצונם לומר, שיהיו הם הבעלים שלו לענין אכילה. אבל לא דהמחשבה תהא על עצם מעשה האכילה דידהו ממש, דזה אינו, וכמו שכתבתי [...]

והן הן גם דברי רש"י דובחים, שפירש על מנויו דרצונו לומר שנמנו בדמי לקיחתו, משום דלהחשב בעלים של אכילה בעינן שהקרבן יהיה שלו גם בדיני ממונות, שיוכל לאכול ממנו, לא שיהיה הבשר של אחר והוא יהיה רק בעל הקרבן להתכפר בו. וזהו יסוד הדין של מינוי האמור בקרא דתכוס, וכמו שנתבאר.

בדברי הגר"ז מבואר שמחשבת אכילה כפשוטה אינה יכולה לפסול את הפסח, ולכן יש הכרח להעמיד את הדין הייחודי לפסח, שמחשבת שלא לאוכליו ושלא למנויו פוסלת בו, במחשבת אכילה שלא כפשוטה, אלא ש'חשב על הבלתי אוכלין ומנוין שיהיו הם הבעלים של הפסח לענין אכילה'. ולפי זה יש שני דינים של בעלות: 'בעלים של כפרה' ו'בעלים של אכילה'. בעלים של כפרה היינו מי שהקרבן בא עבורו ולזכותו, ובעלים של אכילה היינו מי שהקרבן שייך לו בדיני ממונות. ובעוד שבסתם קרבנות די בבעלים של כפרה, בפסח יש דין ייחודי המצריך בעלות של אכילה. ועל דין זה נאמר שאין מחשבת אוכלין בזריקה, דהיינו מחשבת בעלות של אכילה. אך מחשבת בעלות של כפרה פוסלת בזריקה.

יש לברר מדוע הבעלות הממונית נקראת 'בעלים של אכילה'. נראה שיסוד הדברים במה שהביא הגר"ז לעיל מינה (ד"ה זבחים) את דברי הגמרא (ב"ק יג, ב):

אמר רבא: תודה שהזיקה, גובה מבשרה ואינו גובה מלחמה. לחם פשיטא. סיפא אצטריך ליה: ניזק אוכל בשר, ומתכפר מביא לחם.

גמרא זו היא המקור לכך שבקרבנות דעלמא, מלבד פסח, אין זיקה מחייבת בין בעלות ממונית ובין כפרה ויציאה ידי חובה, ולכן כאשר בהמה שהוקדשה לתודה הזיקה בנוזי קרן, ודינה כשור תם שמשתלם מגופו – הדין הוא שהניזק אוכל בשר, ואין בזה סתירה לכך שהמזיק מתכפר ויוצא ידי חובה בהבאת קרבן זה. ונראה שמכך למד הגר"ז שהאוכל הוא הוא הבעלים.



### קשיים בדברי הגר"ז

אולם, נראה לכאורה שיש כמה קשיים בדברי הגר"ז. ראשית, לכאורה לא ברור מה היסוד לקביעה שעצם מעשה האכילה לא מעלה ולא מוריד בדין מחשבת שלא לאוכליו ושלא למנויו. דלכאורה מחשבה על מעשה אכילה על ידי מי שאינו יכול לאכול או שלא נמנה, היא מחשבת שלא לאוכליו ושלא למנויו שנאמרה במשנה, ולא ברור מה ראה הגר"ז לחלק ביניהם, כמושכל ראשון עוד לפני כל דבריו.

שנית, אם הטענה היא ש'לא נאמרה מחשבת מעשה אכילה, רק בחוץ לזמנו וחוץ למקומו, ולא שום מחשבות מלבד שתי אלו, אזי אכתי לא איפרק מחולשא. דסוף סוף, גם מחשבת 'בעלות של אכילה' אינה כלולה בגדרי חוץ לזמנו וחוץ למקומו.

שלישית, לכאורה קשה להכניס בלשון חז"ל את המושג 'בעלות של אכילה', ומפשטות הדברים נראה שמדובר במחשבת אכילה כפשוטה.

רביעית, לשון התוס' היא 'להאכיל', ולכאורה קשה מאוד לומר שאין כוונתם למחשבה להאכיל אלא למחשבה אחרת. וכך כתב גם הר"ש משאנץ, שתוספותיו הן המקור לתוספות שהבאנו לעיל (סא, ב ד"ה על מנת):

פירש ריב"א דדוקא נקט הכי על מנת שיתכפרו דחישב להתכפר בו ערלים אבל אם לא חשב בכפרה אלא באכילה שחישב לזרוק על מנת להאכיל הבשר לערלים, נראה דכולי עלמא מודו דכשר [...] הא ודאי בשחשיב להאכיל הבשר קמיירי.



### קשיים בהבנת מחלוקת רבי וחכמים לאור דברי הגרי"ז

בספר אוצר דינים – הלכות קרבן פסח (שם) הקשו על שיטת הגרי"ז שנדרשת בעלות ממונית על הפסח, ממחלוקת רבי וחכמים הנ"ל בעניין האפשרות לקבל כסף תמורת מינוי על קרבן פסח ולהוציאו לחולין. ותיצו:

אמנם הביאור בדברי הגרי"ז הוא שהעיקר במינוי הוא שיהיה בעלים על האכילה, לא דוקא בעלות ממונית גמורה, רק שיהיה יכול לאכול. ולמ"ד שהפסח ממון בעלים, צריך שיהיה בעלים על הממון, כיון שבקרבן שהוא ממון בעלים האכילה שייכת לבעל הממון, אבל למ"ד שאינו ממון בעלים, האכילה היא לבעל הכפרה, וכמו בשלמים למ"ד שאינם ממון בעלים מכל מקום בודאי האכילה היא לבעל הקרבן אף שאין לו בזה זכות ממון, ופשוט.

לכאורה יש בזה קושי: אם לא מדובר ב'בעלות ממונית גמורה' אלא 'רק שיהיה יכול לאכול', אזי לכאורה כבר לא מובן מה חידש הגרי"ז, ומה ההבדל בין שיטתו לשיטת החזו"א. ולא ייתכן לומר שהגרי"ז בא לחדש את עצם הצורך באפשרות לאכול מהקרבן, דזיל קרי בי רב הוא. וכבר לא מובן מה סבר הגרי"ז להוכיח מדברי רש"י ותוס', ומה טיבה של הבעלות הבלתי גמורה שנדרשת לשיטתו. וצ"ע. וגם בלשון הגרי"ז קשה להכניס הבנה זו, כי הוא חזר שוב ושוב על הלשונות 'קנין ממון' ו'שיהא שלו גם לענין ממוניה' ו'יהיה שלו גם בדיני ממונות', ולא נראה שדברים אלו אמורים רק אליבא דמ"ד שקדשים קלים ממון בעלים, אלא נראה שכך הוא לכו"ע. וצ"ע.



### קושי בהוכחת הגרי"ש אלישיב מדברי הירושלמי שצריך קניין

לפי המתבאר יש לדון על מה שהוכיח הגרי"ש אלישיב (קובץ תשובות ד, רלו ד"ה וכן נראה) שצריך קניין בפסח מהאמור בירושלמי (פסחים ח, ג) שיש שתי אפשרויות להבין את דין המשנה (תמורה ו, ד) שממנה זונה על פסחו הרי זה מותר, ולא נאסר משום אתנן זונה: אפשרות אחת מקבילה לאמור בבבלי (פסחים ז, א) שאיסור אתנן זונה חל רק בנדר ולא בנדור. ואפשרות שנייה היא שהימנות הזונה על פסח אינה חשובה כדבר ממשי שנכנס לתוך ידה של הזונה, ולכן אינה



בכלל אתנן. ומכך ששתי האפשרויות הונגדו זו לזו, הסיק הגר"ש שלפי האפשרות הראשונה, המוסכמת על הבבלי, ההימנות חשובה כנתינת דבר ממשי שנכנס לתוך ידה של הזונה, והיא מתמעטת דווקא מדרשת נדר פרט לנדור:

לפי הגמרא דילן, דקרא ד"נדר פרט לנדור" לא קאי רק על האופן דממנה זונה על פסחו, ובעל כרחך דלא הוי כמו שלא נכנס לתוך ידה כלום, דאם כן קרא למה ל', אלא שקנתה הקרבן פסח, ויש שיור בקרבן פסח במה שהוא יכול להקנות קנינו לאחרים בהקרבן פסח. וילפינן זה מקרא "אם ימעט הבית מהיות משה" – החייהו משה, עיין שם בפסחים, אם כן מבואר דענין דמינוי, הוא הקנאת גוף הקרבן פסח. דאי נימא דלענין ריצוי הקרבן פסח אין צורך בקנינו, ושוב אי אפשר למילף מקרא דאם ימעט כו' שיהיה לו זכות אף להקנות, כיון דאין זה צורך לענין ריצוי הקרבן פסח.

אמנם, כל מקומה של אפשרות זו בבבלי הוא דווקא אליבא דרבי, ולא אליבא דחכמים החלוקים עליו וסבורים שפסח ממון גבוה. ולפי הבבלי, אף רבי לא סבר כן אלא משום שעל מנת כן הקדישו ישראל את פסחיהם, וכפי שהתבאר. ואף אם הירושלמי חלוק, לכאורה יש לנקוט כבבלי.



### מדברי רש"י במקום נוסף מוכח שנדרשת הקנאה ממונית בפסח

ולמרות כל האמור בדעת רש"י, מדבריו במקום נוסף נראה שנדרשת הקנאה ממונית בפסח, דכתב (גיטין כה, א ד"ה על): 'על מי שיעלה מכם – יהא נמנה עליו, ואני מקנה לו חלקו בשעת שחיטה', ובחידושי הרי"מ (שם ד"ה אמנם) הסיק מכך שיש צורך בקניין:

למאי דמשמע מרש"י ז"ל שצריך להקנות למנוים חלקם בפסח, אם כן במתנה על כרחך צריך קנין סודר או משיכה, דאין אדם זוכה בשלו לאחרים, דמשמע שכבר יש לו הפסח.

וכן כתב בקובץ תשובות לגר"ש אלישיב (שם ד"ה והנה בריצוי), אחר שצייד שבקרבנות דעלמא אין הכרח שהקרבן יהיה בבעלות ממונית של המחויב בו. וכהא דתודה שהזיקה הנ"ל:

בריצוי הקרבן פסח יש בו דין מיוחד, והוא מה שהמתכפר צריך להמנות על הפסח, ונראה פשוט שהוא צריך לקנות את הממון של הקרבן פסח, וכמו שכתב רש"י בגיטין (כה, א): על מי שיעלה מכם – יהא נמנה עליו, "ואני מקנה לו חלקו" בשעת שחיטה, עיין שם.

ויעוין עוד במכתב הגריש"א לגר"י ניסים, שנדפס בשו"ת מאמר מרדכי (אליהו; ב, יו"ד כח) ובקובץ תשובות לגריש"א (א, קכג<sup>2</sup>). ולפי כל זה יש לקיים עקרונית את הבנת הגר"ז והגרמ"מ

(יב). ושם הושמטה מהמכתב זהות הנמען, והמכתב נפתח במילים: 'בחפזי ראיתי מ"ש כת"ר בחי"ד ס"ו ט"ו' ללא ציון באיזה ספר מדובר, והכוונה לשו"ת יין הטוב של הגר"י ניסים, שעליו כתב הגריש"א בתחילת מכתבו (פתיחה זו מופיעה רק במאמר מרדכי): 'השבת קראת עונג בעברי על פני ספרו הבהיר "יין הטוב" שמעתי"ר כיבדני בו. מצאתי ראיתי בו מיינה של תורה, חמר חדת ועתיק, בדברי פח"ח, מסיק שמעתא אליבא דהלכתא, להלכה ומורין כן'. ובסוף מכתבו (סיום זה, שבו לא מוזכר שם הספר, מופיע גם בקובץ תשובות): 'העליתי על הכתב מהרהורי הלב שעלו על דעתי לפום רהיטא מידי עיוני בספרו הנכבד, אי"ה כשאפנה אשנה פרק זה כאשר עם לבבי. והנני בזה ידידושת חותם ברב תודה למעכת"ר עבור תשורתו, ספרו היקר שכיבדני'.

שולזינגר בדברי רש"י בשאר המקומות, שאכן נדרש קניין ממוני בפסח, וזאת אף אם לא נוכל ליישב בזה את הקשיים הנ"ל בדרכו של הגרי"ז.



### כך עולה מדברי התוס' ומבואר להדיא בפסקי התוס'

והנה, בגמרא (קידושין מב, א) דרשו מ'איש לפי אכלו' שאיש זוכה ואין קטן זוכה. והקשו התוס' (ד"ה איש):

איש זוכה ואין קטן זוכה – ואם תאמר, ולמה לי קרא, והא קי"ל (גיטין לט, א) דאין יד לקטן. ויש לומר דלגבי פסח איצטריך, דס"ד הואיל דשייך באכילת פסחים וצריך להמנות עליו, דכתיב שה לבית אפילו קטן, אימא אף לאחרים זכה, קמ"ל.

מדברי התוס' עולה ששותפות הקטן בפסח יוצרת הוה אמינא שהוא יכול לזכות לאחרים. ומזה נראה שהזכייה שלו לעצמו שהתחדשה בפסח, היא זכייה ממונית גמורה. ובאמת בפסקי התוס' (אות פ) כתב: 'זכייה וקניינא בעי בהמנאת פסח, ולא סגי בדבור בעלמא'. הרי לן גילוי דעת מפורש של חד מקמאי, שיש צורך בזכייה ממונית להימנות על פסח<sup>(ג)</sup>.



## ד.

### מינוי בפסח מצרים

#### מהמדרש משמע שפסח מצרים נאכל שלא למנוי

נאמר במדרש (שמות רבה יט, ה; וכעין זה בשיר השירים רבה א, ג):

הרבה מהן לא היו מקבלים עליהם למול. אמר הקדוש ברוך הוא שיעשו הפסח. וכיון שעשה משה את הפסח, גזר הקדוש ברוך הוא לד' רוחות העולם ונושבות בגן עדן מן הרוחות שבגן עדן, הלכו ונדבקו באותו הפסח, שנאמר: 'עורי צפון ובואי תימן', והיה ריחו הולך מהלך מ' יום. נתכנסו כל ישראל אצל משה, אמרו לו: בבקשה ממך, האכילנו

השטות כעין זו חלו בתשובות רבות נוספות, שאינן אלא פסקים של בית הדין הרבני הגדול שהגריש"א נמנה על דייניו, כגון קובץ תשובות (ד, קצב) שהוא פסק של הגר"י ניסים, הגר"ב ז'ולטי והגריש"א (ונדפס תחת הכותר: ירושת יבם ויבמה, קובץ צהר י עמ' תכח-תלב), ובקובץ תשובות הושמט שמם של הגר"י ניסים והגר"ב ז'ולטי; וכך גם בקובץ תשובות (א, רו), שהוא פסק של אותו הרכב בראשות הגר"י ניסים ונדפס בפד"ר (ו, עמ' 376-384), ובקובץ תשובות לא נזכר קיומו של ההרכב; וכעין זה בקובץ תשובות (ב, סז) שנערך מתוך הפסק שנדפס בפד"ר (ח, עמ' 74-77), ובקובץ תשובות (א, קצו) שנערך מתוך הפסק שנדפס בפד"ר (ב, עמ' 262-277; בראש ההרכב עמד הגרי"א הרצוג, ששמו הושמט בקובץ תשובות); וכך גם בקובץ תשובות (א, קפה) שהוא פסק של הרכב מורחב שכלל את שלושת הנ"ל ואת הגר"ע יוסף והגר"א גולדשמידט, ובהמשך הצטרפו הגר"ס חוגי עבודי והגר"ש ישראלי (פד"ר יח, עמ' 10-1; משפטי שאול, יט; קיומו של ההרכב הושמט בקובץ תשובות); הגר"ש ישראלי השיב על דברי הגריש"א והגריש"א הגיב על תשובתו, אך דבריו של הגר"ש הושמטו מקובץ תשובות, והשטות זו גרמה לכך שגם את תגובת הגריש"א עצמו לא ניתן להבין כראוי! בחלק מהתשובות הנ"ל, הושמטו בקובץ תשובות גם פסק הדין וחלקים נוספים.

(ג). ויעוין בשו"ת להורות נתן (א, כד, י-יג; טז, צג, יב) שחקר כיצד יוצאים כל ישראל ידי חובה בפסח אחד לפי זה, והרי לא מגיע שווה פרוטה לכל אחד. ויש להוסיף ולדון כיצד יוצאים ידי חובה, הרי לא מגיע כזית לכל אחד.

מפסח, מפני שהיו עיפים מן הריח. היה אומר הקדוש ברוך הוא: אם אין אתם נימולין, אין אתם אוכלין, שנאמר: 'ויאמר ה' אל משה ואל אהרן זאת חקת הפסח וגו'". מיד נתנו עצמן ומלו, ונתערב דם הפסח בדם המילה, והקב"ה עובר ונוטל כל אחד ואחד ונושקו ומברכו, שנאמר: 'ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמיך וגו'', 'חיי' בדם פסח, 'חיי' בדם מילה.



### הסברים שונים לדברי המדרש

באור החיים (שמות יב, מג) הביא את המדרש וכתב:

וקשה לדברי המדרש, איך יכול ליתן להם מפסחו, והלא אין הפסח נאכל אלא למנויו. ואולי שאמר להם כן כדי שימולו, וכשימולו יהיה כמו כן פסחיהם כפסחו של משה מבושם.

לכאורה יש דוחק בפירוש זה, שכן מפשטות המדרש נראה שמשה השיב לבקשת 'האכילנו מפסחך', וקשה לומר שאכלו מפסח אחר. וגם קשה לומר שתשובת משה הייתה שאם ימולו יזכה שפסחם יהיה מבושם.

ובשו"ת ויען יוסף (או"ח שח, ד"ה והנה) הביא את תירוץ היפה תואר (על המדרש שם) שהייתה הוראת שעה להאכיל את הפסח שלא למנויו, והקשה על דבריו:

ועל תירוץ היפה תואר קשה, דבמשנה פסחים צ"ו (ע"א) חשיב החילוקים שבין פסח מצרים לפסח דורות, ולפי דבריו הא איכא עוד האי חילוק, דאיסור שלא למנויו לא היה נוהג בפסח מצרים.

ניתן ליישב שהאיסור כן נהג באופן עקרוני ורק נעקר בהוראת שעה, ולכן לא נמנה במשנה שמנתה רק איסורים שלא נהגו כלל. וכן ניתן ליישב לפי מה שהתבאר במקום אחר<sup>(1)</sup> שהתנא של משנה זו תנא ושייר. אבל אלו דחקים, ובמיוחד לאור שתיקת הגמרא מהבדל זה שבין פסח מצרים לפסח דורות. ושפיר הקשה הויען יוסף.

הויען יוסף עצמו (שם ד"ה ואפשר) תירץ:

ואפשר לומר דהקב"ה גילה כבר למשה רבינו דבר זה קודם שחיתת פסחו, דאותן שלא רצו למול עדיין, לבסוף ימולו עצמן על ידי שיתאו לאכול מפסחו. והיה משה רבינו שוחט את הפסח על כל אותן שימולו עצמן אחר כך, ואתיא האי אגדה כמאן דאמר (פסחים ז, ב) שוחטין וזורקין על טמא שרץ; דאף דלא חזי בשעת שחיטה, כיון דיטבול ויהא ראוי בשעת אכילה שוחטין עליו. והכי נמי במי שהוא ערל בשעת שחיטה ועתיד למול קודם הלילה. אלא דלכאורה תליא עדיין בדין ברירה, כדפריך בגמרא על המשנה (פסחים פט, א) דהריני שוחט את הפסח על מי שיעלה מכאן ראשון לירושלים. וי"ל כיון דהקב"ה גילה הדבר למשה רבינו, הוי ליה כבר כמבורר שסופן למול עצמן. כן יש לומר בדרך אפשר לתרץ מאמר המדרש, שלא יהא סותר ההלכה.

(1). במאמרי: 'דין ביקור בתמיד ובפסח', מעלין בקודש כח (אלול תשע"ד), עמ' 27 הערה 2.

אולם, נראה שיש קושי בהסבר זה, שכן לא נאמר במדרש שהקב"ה גילה זאת למשה, ולא נאמר שמשה שחט על דעתם של כל אלה שלא מלו בזמן.

בספר אמת ליעקב (קמינצקי; שמות יב, מג) כתב:

ועל כרחך שלקחת השה היתה על ידי כל ישראל ואפילו הערלים, דאל"כ לא היו יכולין לאכול מהפסחים השחוטים של המהולים שהרי אינו נאכל אלא למנויו, וע"כ שהיו אותן בעצמן שלקחו בעשור את השה אלא שלא רצו להמול, והוא כמו שביארתי לעיל, דמשום שהבינו שהפסח הוא להקהות שני המצרים אבל למסור את הנפש זה לא נאותו.

גם בהסבר זה יש קושי לכאורה, דהא עשיית הפסח הותנתה במילה.

במשנה הלכות (יט, רה ד"ה ומה) כתב שאולי היו ישראל בסכנה מחמת הריח, כדין עוברת שהריחה שמותר לה לאכול ביום כיפור (יומא עב, א), או שלא היו בסכנה אך חשבו שהיו בסכנה. ולכאורה יש דוחק גדול מאוד בהסבר זה, וגם תשובת משה אינה מובנת, שהרי אם היה חשש פיקוח נפש היה עליו להאכילם מיד.

עוד כתב המשנה הלכות (שם ד"ה ואף) שהמדרש מתאר את מה שאירע מבעוד יום ולא בלילה, ולאחר שמלו ישראל, מיד נמנו ושחטו את קרבנם בעוד יום, כשהם מולים ומנויים. ולפי זה יישב גם את הקושי מהא דאין מלין בלילה, שנידון באריכות בדבריו שם. אך לכאורה גם בהסבר זה יש קושי, שכן לפי פשט המדרש הם אכלו מפסחו של משה וכו"ל, ופסחו של משה בכל מקרה כבר נשחט בשעה שהריחוהו, ועליו לא היה ניתן להימנות, דאין נמנים אלא עד השחיטה, כך שלכאורה אין די בכך שלא הסתיים היום<sup>טו</sup>.



### קשיים נוספים בדברי המדרש

אמנם, נראה שישנם קשיים נוספים בדברי המדרש, וקשה לסמוך עליו להלכה. ראשית, מפשט הפסוקים (שמות יב, מג-ג) נראה שבני ישראל קיימו את מצוות המילה כהלכתה:

ויאמר ה' אל משה ואהרן זאת חקת הפסח כל בן נכר לא יאכל בו. וכל עבד איש מקנת כסף ומלתה אתו אז יאכל בו. [...] ויעשו כל בני ישראל כאשר צוה ה' את משה ואת אהרן כן עשו.

לכאורה קשה ליישב את פשט הפסוקים עם האמור במדרש ש'הרבה מהן' או 'כל ישראל' לא קיבלו עליהם למול.

שנית, לכאורה קשה מאוד לומר על ישראל קדושים, שלא מלו עצמם למרות ציווי משה. והרי ממש באותם הימים הפגינו ישראל מסירות נפש בקחתם את כבשי הפסח שהמצרים עשאו לאלהיהם, כמבואר במכילתא (בא, מסכתא דפסחא ה ד"ה והיה). ובאותם הימים ראו בני ישראל ניסים פלאיים במכות מצרים. ורבים מתו במכת חושך, ורק מיעוט נשארו (שם, יב ד"ה והיה). שלישית, קשה לקבל את דברי המדרש כפשטם, לפיהם כל ישראל או הרבה מישראל אכלו מקרבן אחד של משה. והרי אין בפסח יותר מכמה מאות בודדות של כזית לכל היותר.

טו). יעוין עוד בילקוט יוסף (סי' שלא הערה יג ד"ה ולכאורה) בביאור דברי המדרש, ואכמ"ל.

מלבד זאת, במדרש עצמו לעיל מינה מובאת דעה נוספת שלפיה כן מלו במצרים כהלכה וברצון:

כיון שראו ישראל שפסל לערלים לאכול בפסח, עמדו כל ישראל לשעה קלה ומלו כל עבדיהם ובניהם, וכל מי שיצא עמהם, שנאמר: 'וילכו ויעשו בני ישראל'. משל למלך שעשה משתה לאוהביו אמר המלך אם אין סימנטרי על כל המסובין אל יכנס אחד מהם לכאן, כך האלהים עשה משתה להם צלי אש על מצות ומרורים מפני שגאלן מן הצרה; אמר להם: אם אין חותמו של אברהם בבשרכם, לא תטעמו ממנו. מיד כל הנולד במצרים נמולו לשעה קלה. עליהם נאמר: 'אספו לי חסידי כורתי בריתי עלי זבח'.

לאור כל זאת, נראה שאין ללמוד הלכה מדברי המדרש, ואין צורך למשכוני נפשין ליישב את המדרש עם ההלכה. וכפי שמצאנו במקומות אחרים שמדרש מביע רעיון מסוים שאינו בהכרח מתאים להלכה. ונראה שעל כגון דא נאמרו דברי הירושלמי (חגיגה א, ח):

אין מורין לא מן ההלכות ולא מן האגדות ולא מן התוספות, אלא מן התלמוד.

והנודע ביהודה (תניינא, יו"ד קסא ד"ה ומה שרצה) כתב:

המדרשים והאגדות, עיקר כוונתם על המוסר ועל הרמזים ועל המשלים שבהם, והכל עיקר הדת, אבל אין עיקר כוונתם על פסקי הלכות. לכן אין למדים מהם לפסק הלכה כלל.



## ה.

### סיום

מכל האמור נראה שאין הכרע בשאלה האם נדרש קניין ממוני להימנות על פסח. ומכיון שדברי רש"י ותוס' מטים לאפשרות שנדרש קניין ממוני, וכך מבואר להדיא בפסקי התוס', נראה שכך יש לנקוט לפחות לכתחילה, ואולי גם בדיעבד. וצ"ע.

לפי האפשרות שנדרש קניין, נראה שגם קניין כסף מועיל, כמבואר בגמרא (קידושין כח, ב - כט, א) שהקדש קונה במעות. ונראה שגם הימנות הדיוט על קרבן חשובה כקניין דהקדש. וצ"ע.



# ערבי פסחים

מקום שנהגו' – בזמננו בא"י ♦ קדושת הבכורות במשנתו של  
הספורנו, והקשר בין וידוי מעשרות לתענית בכורות



הרב יחיאל מאיר

## מקום שנהגו' – בזמננו בא"י

### מקור דין 'מנהג'

במשנה פסחים נ. נאמר: 'מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עושים, מקום שנהגו שלא לעשות אין עושים'. ומבואר במשנה שיש מושג של מנהג, המחייב את כל בני המקום ומן הדין אסור לשנות ממנו באותו מקום, ובמקום אחר אין מחוייבים לאותו מנהג.

ומבואר בגמ' שם נ: שמנהג העיר מחייב לדורות וא"א לבטלו 'בני ביישן נהוג דלא הוו אזלין מצור לצידון במעלי שבתא, אתו בנייהו לקמיה דר' יוחנן, אמרו ליה אבהתין אפשר להו אנן לא אפשר לן, אמר להו כבר קבלו אבותיכם עליכם שנאמר שמע בני מוסר אביך ואל תיטוש תורת אמך'. וכן פסק השו"ע יו"ד (ריד, ב): 'קבלת הרבים חלה עליהם ועל זרעם ואפילו בדברים שלא קבלו עליהם בני העיר בהסכמה אלא שנוהגין כן מעצמם לעשות גדר וסייג לתורה', ומבואר בזה שמנהג העיר מחייב באופן שאף א"א לבני העיר או לזרעם לחזור בהם.



### ההולך ממקום למקום

והנה במשנה שם איתא: 'ההולך ממקום למקום נותנים עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם', ובחולין יח: איתא: 'כי סליק רבי זירא אכל מוגרמת דרב ושמואל [היינו שנהג כמנהג א"י לקולא דלא כמנהג בבל לחומרא]... ור' זירא לית ליה נותנין עליו חומרי המקום שיצא משם וחומרי המקום שהלך לשם? אמר רב אשי הני מילי היכא דדעתו לחזור ר' זירא אין דעתו לחזור הוה', ומבואר שכל דין המשנה שההולך ממקום למקום צריך להחמיר אף את חומרי מקום שיצא משם, אינו אלא כאשר האדם עדיין קשור לעיר שיצא משם ויחזור אליה, אבל מי שעקר ממנה לגמרי ואינו עתיד לחזור למקומו הראשון, דינו כאנשי העיר שעבר אליה, בין לקולא בין לחומרא, והותרו כל המנהגים שנהג לאיסור בעיר אבותיו, וכן נתחייב בכל המנהגים של העיר אליה עבר.

וכ"כ השו"ע (שם): 'וכן הבאים מחוץ לעיר לדור שם הרי הם כאנשי העיר וחייבים לעשות כתקנתן ואף בדברים שהיו אסורים בהם בעירם מפני מנהגם ואין מנהג העיר שבאו לדור בה לאסור הותרו בהם אם אין דעתם לחזור'. וכ"כ שם הש"ך (סק"ח): 'ולענין דינא נראה שלעולם יש לו לעשות כמנהג המקום שדעתו להשתקע שם בין לקולא בין לחומרא... אבל באין דעתו לחזור אינו חייב בחומרי מקום שיצא משם אלא בחומרי מקום שהלך לשם, כיון שדעתו להשתקע במקום שהלך לשם, והוה כמו בין העיר ההיא'.





### הגדרת דין מנהג

לפי המבואר בדברי הפוסקים וכפי שפסק השולחן ערוך, אין מקורו של דין מנהג רק משום קבלת האבות, אלא בעיקר משום שהוא מנהג העיר, שהרי אף מי שאבותיו נהגו לאיסור, אם יצא ממקומם על מנת להשתקע במקום אחר, מותר הוא בכל הדברים שהיו אסורים עליו ועל אבותיו. ומה שנאמר בגמ' 'כבר קבלו אבותיכם עליכם' והביאו ראיה מהפסוק 'אל תיטוש תורת אמך', היינו שבני העיר עצמם אין בכוחם לבטל את מנהג אבותם, ואפי' אם כל בני העיר רוצים לבטל את המנהג אינם רשאים, משום שאבות העיר קיבלו על עצמם דבר זה. אך מי שהוציא עצמו מכלל העיר אינו חייב עוד בקבלתם, כשם שמי שנכנס לעיר מתחייב אף הוא בקבלתם.

ובחולין צג: 'אל רבי יוחנן לרב שמן בר אבא הני ביעי חשילתא שריין ואת לא תיכול משום ואל תטוש תורת אמך', ופירש"י: 'אל תטוש תורת אמך - מנהג מקומך שאתה מבבל ושם נוהגין בו איסורא', הרי ש'תורת אמך' היינו 'מנהג מקומך', וכ"כ שא"ר שם.

הוה אומר, אין הדבר תלוי ב'קבלת אבות' סתם, אלא ב'קבלת אבות העיר', וכל שאינו נכלל באנשי העיר אינו נכלל אף ב'קבלת אבות העיר', למרות שהוא מצאצאיהם<sup>א</sup>. וכל ענין 'אל תטוש תורת אמך' אינו אלא שלא יעזבו בני העיר את מנהג אבותם, אך מי שאינו קשור לעיר אין עליו כלל מושג זה של 'אל תטוש'. ולא מצינו בתלמוד 'אל תטוש' על מנהג אבות שאינו מנהג העיר.

ותדע לך שכן הוא, שאין קבלת האב לבדה מחייבת, אם אינה מנהג של כלל אנשי העיר. הגע עצמך, הרי שקיבל על עצמו האב מנהג טוב לצום כל שני וחמישי, וכי יתחייב בנו אחריו, וכי כל חומרא או מנהג טוב שנוהג האב מתחייב אף הבן? הרי שאין הבן חייב אלא כאשר מדובר במנהג של כל בני העיר. ולא דווקא במילי דחסידותא והנהגה טובה, אלא אף בתורת תקנה ומנהג ודאי אין יכול לחייב את בנו, שהרי ודאי אם קיבל האב על עצמו בתורת מנהג גמור לו ולבניו שלא לברור אוכל מתוך פסולת שמא יברור פסולת מתוך אוכל, או אם קיבל עליו בתורת מנהג לקרוא כל יום את כל התהילים, וכי יכול לחייב בזה את בניו, אלא ודאי פשוט שאין הבן חייב אלא במנהג טוב של כל העיר.

וכן מצינו להדיא בגמרא שאין מנהג פרטי של האב מחייב, בחולין קה. 'אמר מר עוקבא אנא להא מילתא כחלא בר חמרא לגבי אבא, דאילו אבא כי הוה אכיל בשרא לא הוה אכיל גבינה עד למחר כי השתא, ואילו אנא בהאי סעודתא לא אכילנא בסעודתא אחרינא אכילנא'.

(א). היה מי שהעירני מתשובות הר"ן (מח) שכתב גבי חדר"ג שחייב בזה אף שעובר למקום אחר ולא דמי להאי דחולין יח., וז"ל: 'אבל בית דין הגדול שהחרים דבר אחד על כל אנשי גלילותיו עליהם ועל זרעם וקבלוהו עליהם, איני רואה מתוך אותה משנה דכל היכא שאחד מבני בניהם מאותם שהחרם היה חל עליו בעודו במקומו שנאמר שמפני שיצא ממקומו יהא מסולק החרם מעליו לפי שחרם זה אין המקום גורם אותו אלא אקרקפתא דגברי רמי'. אולם, ברור מלשון הר"ן שהוא לא בא לומר שהם חייבים במנהג אבותיהם אף כשעברו מן העיר, וכל כוונתו היא רק ב'חרם' שהוא חל על כל אחד ואחד מבני העיר, וכאילו החרים אותו באופן אישי, ואף בחרם אי"ז אלא על האדם עצמו שהיה מתחילה בעיר שקיבל ע"ע החרם, אבל לא על זרעם אחריהם, וכלשונו 'אקרקפתא דגברי רמי', והיינו שזה על ראש האדם עצמו, ולא על בניו. שהרי אם לא כן, היו כל הספרדים אסורים בחדר"ג שמא אחד מאבותיהם הגיע מארצות אשכנז. ועכ"פ במנהג לא דיבר הר"ן כלל, והוא גמרא ערוכה, שודאי לא יחלוק עליה.

ומבואר כאן בצורה ברורה שאין הבן חייב לנהוג בחומרות אביו ובמנהגי חסידות שלו [שו"ר שכ"כ הפר"ח (תצו כלל ז') והביאו החיי אדם (קכו, יא)], והיינו משום שאין דין 'מנהג' ו'תקנה' אלא על אנשי העיר, ו'מקום שנהגו', וכלישנא דמתניתין.



### מנהג שאינו מנהג העיר

העולה מזה למעשה, שאם ישנו מנהג שאינו מנהג של כל בני העיר אף שנהג בו אביו, אין הבן מחוייב לנהוג במנהג זה.

והראוני שכן כתב באורך בשו"ת חוות יאיר (קכו): 'האיך מצאנו ידינו ורגלינו בכל דור שיש חסידים מופלגים במילי דחסידות ובתעניות ואין הבנים נוהגים במילי דחסידות ההם אף כי גם הם צדיקים וישרים... י"ל דדווקא קבלת רבים בקהילה דקביעו יחד והכי משמע לשון הריב"ש שהמקום גורם... דקי"ל שאם אין דעתו לחזור אינו מחויב לנהוג חומרא ומנהג עיר שיצא משם אף שנהגו וקבלו, וע"כ הטעם משום דתלי במקום', ועי"ש בלשונו על כמה מנהגים שכיון שאינם נוהגים על ידי כל בני המקום, אינם מחייבים אפי' את זרעם אחריהם.

ואביא כמה דוגמאות למנהגים מעין אלו.

א. יש נהגו שלא לאכול 'מצה שרויה' בפסח, מנהג זה אינו מנהג לא של מקום מסויים ולא של קהילה מסויימת, אלא בתוך אותו מקום ואותה קהילה יש שנהגו לאכול מצה שרויה ויש שנהגו שלא לאכול מצה שרויה [בתוך הציבור הליטאי והספרדי. משא"כ בציבור החסידי זה כן מנהג קהילתי. וראה על כך להלן], ועל כן אין כל משמעות לגבי הבן במנהגו של אביו, ואם עדיין לא נהג הבן בחומרא זו של אביו, או שנהג בטעות משום שחשב שהוא מחוייב בזה, אי"צ לנהוג בזה עוד, ובין כך ובין כך יכול הוא להתיר את מנהגו.

ב. יש נהגו לא לאכול בפסח מוצרים המיוצרים בבתי חרושת ומורכבים ממספר מרכיבים כגון שוקולד, קולה, וכדו', מנהג זה אינו מנהג של עיר ולא של קהילה, ואין כל חיוב על הבן לשמור מנהג זה.

ג. יש נוהגים לעמוד בשעת הקידוש ויש נוהגים לשבת, מנהגים אלו כבר הוזכרו בשו"ע וברמ"א ויש בזה גם מנהגים ע"פ קבלה, אך כיון שמנהג זה אינו מיוחד לקהילות מסויימות, אלא בתוך הקהילה יש נוהגים כך ויש נוהגים כך, אף אם התחיל בשורשו ע"י מנהג קהילות שונות, הרי עכשיו זו קהילה אחת, ולכאו' אין בזה כל ענין מחייב.

ד. לגבי איסור תספורת ושמיעת כלי שיר בספירת העומר, יש שנהגו להחמיר עד ר"ח סיון, ויש שנהגו עד ל"ג בעומר, ויש שנהגו ע"פ סוד כל ימי הספירה, וכיון שאין בזה מנהג של קהילה מסויימת אלא בתוך אותם קהילות יש הנוהגים כך ויש הנוהגים כך, אין בזה כל מנהג מחייב, ויכול כל אחד לנהוג כרצונו או כדעתו.



### המצב בזמננו

בסעיף הקודם הבאתי דווקא דוגמאות שאינם מנהגים של קהילות שלמות, אלא מנהגים של משפחות בתוך אותה קהילה, שכפי המבואר מהפוסקים אין להם דין מנהג, מפני שמנהג אינו מנהג אלא אם הוא מנהג של כל בני העיר, וכלשון המשנה 'מקום שנהגו'.

אמנם, באמת יש לדון בזמננו בארץ ישראל, כאשר יש כאן קיבוץ גלויות, ובניין מרחוק יבואו, אלה מארצות מזרח, ואלה מארצות צפון, ואלה מארצות מערב, ואין לך כל עיר ועיר שאינה מקבצת ומערבת בתוכה מעולי כל הגלויות יחד, וכאן נשאלת השאלה מה ההגדרה של מצב זה? והרי עתה אין מדובר על במקום שנהגו כך או כך, אלא בתוך אותו מקום יש נוהגים כך ויש נוהגים כך, האם אכן יש תוקף למנהגים, האם יש משמעות לכך שכל ציבור רואה עצמו כקהילה בפני עצמה, או שאין משמעות אלא 'לעיר' וממילא הרי זה כמקום אחד שיש נוהגים כך ויש נוהגים כך, ואין תוקף הלכתי למנהגים אלו.

שאלה זו היא מהותית יותר, ואינה נוגעת אך לדיני 'מנהג' אלא אף לדיני 'הכרעה במחלוקת', שהרי בני העיר מחוייבים לפסיקה של בית הדין של העיר שלהם, ומי שמכריע בניגוד לבית הדין של העיר הרי הוא עובר על 'לא תתגודדו', כמבואר בסוגיה ביבמות יד:; ורק אם יש שני בתי דינים בעיר אחת יכול לנהוג כאחד מהם, אך אם אין אלא בית דין אחד לעיר אחת, הרי הוא חייב לנהוג כדעתם [אלא אם כן הגיע להוראה ויכול להכריע לעצמו, ולא בכהאי גוונא עסקינן]. מסיבה זו היו האשכנזים מחוייבים להכרעותיהם של פוסקי האשכנזים ושל בעלי התוספות הצרפתים והפוסקים המאוחרים ובראשם הרמ"א, המג"א, הש"ך והגר"א, החיי אדם והמשנ"ב, ואילו הספרדים היו מחוייבים לפסקי הרי"ף והרמב"ם, ובדורות האחרונים לפסקי מרן הבית יוסף בשולחן ערוך. אך בזמננו כאשר בכל עיר ועיר גם הרמ"א וגם השו"ע מקובלים כפוסקים, האם מוגדר המצב הזה כ'שני בתי דינים בעיר אחת' שכל אחד יכול לנהוג כרצונו או כדעתו, והרי זה כדין 'הרוצה לעשות כבית שמאי עושה והרוצה לעשות כבית הלל עושה', והרי זה כמחלוקת שלא הוכרעה ואין כאן פסק אחד לכולם [וכמובן יכול גם לפסוק כדעת רבותיו או רבות אבותיו ואף לקולא ואף נגד רוב, אלא שהוא אינו מחוייב אליהם בדווקא], או שאנחנו רואים את חלוקת הקהילות כעקרונית ומחייבת, וממילא הרמ"א הוא בית דינם של האשכנזים, והבית יוסף הוא בית דינם של הספרדים, וחייב כל אחד לנהוג כפסיקת בית הדין של בני קהילתו.

יש להדגיש ולהבהיר, שעצם המושג 'אשכנזים' משום שהם יוצאי ארצות אירופה, ו'ספרדים' היינו יוצאי ארצות המזרח, אינו מגדיר קהילה, שהרי מבחינה הלכתית אין כל משמעות לארצות שממם יצאו אבותינו, שכן היוצא על מנת להשתקע במקום החדש, אין כל משמעות למקומו הקודם. ועל כן עצם המושג 'יוצאי אשכנז' או 'יוצאי ארצות המזרח' אין לו כל משמעות הלכתית, ואין בכח שם זה לבד לקבוע את מנהגיו של האדם ואת פוסקיו. ואף אם החליטו כל 'יוצאי אשכנז' או 'יוצאי ספרד' לנהוג כך, אין זה מחייב אף אחד, ודומה הדבר לקבלת כל 'בהירי העור' מנהג פלוני או קבלת 'שחומי העור' פסיקות רב אלמוני, שכמובן שאין

לזה כל תוקף הלכתי, כך אין 'יוצאי ארץ פלונית' הגדרת ציבור מבחינה הלכתית, ואינה יכולה לחייב אי מי במנהג מסויים או בהכרעות של רב או פוסק מסויים.

והלכך פשוט שכאשר יש קהילה המורכבת מאשכנזים וספרדים יחד, ולגבי כל העניינים הם קהילה אחת לכל דבר וענין, אז ודאי שהם אינם מחוייבים במנהגי האשכנזים או הספרדים, ורק במנהגים שנוהגים בהם שתי העדות יחד, כגון המתנת ו' שעות בין בשר לחלב, וכדו', אבל אם יש להם מנהג שאינו שווה לשניהם, אין הם מחוייבים במנהגים של ארץ גלותם, שהרי הם כבני עיר שעקרו למקום אחר, שנוהגים במנהגי המקום הזה אף לקולא, ואינם צריכים לחשוש למנהגי אבותיהם. ועצם מה שאבותיהם של אלה יוצאי אשכנז, ושל אלה מארצות המזרח, אין לזה שום משמעות הלכתית.

אלא שהנידון שלנו הוא האם יוצאי ארץ מסויימת, שאינם נמצאים עוד במקום אחד, אך בכל אופן הם מאוגדים כקהילה עצמאית, האם יש לקהילתם דין של 'עיר' ויש למנהגיהם תוקף של 'מקום שנהגו' [לא משום מקום גלותם, אלא משום צורתם העכשווית כקהילה], או שמבחינה הלכתית אין תוקף למושג קהילה שאינה נתחמת במקום מסויים, ולא שמענו אלא 'מנהג מקום', ושמא 'מנהג קהילה' לאו כלום הוא.

נידון זה קיים באותו מידה אף לגבי קהילה הנוצרת שלא על בסיס ארץ מוצא משותפת, וכגון חסידויות שלא נוצרו על בסיס ארץ מוצא, אלא על בסיס צדיק מסויים או סביב רעיון שהקהילה מתאגדת סביבו, כאשר בזמננו כל החסידויות והקהילות הם כך, ויש לדון האם יש משמעות הלכתית לקהילות אלו, והאם מבחינה הלכתית חייב הוא לנהוג במנהגי החסידות, והאם מחוייב הוא לפוסקי החסידות, או שאין משמעות הלכתית למושג 'קהילה' ואין לו כל חוב למנהגיה ולפוסקיה.



### העובר למקום שאין בו מנהג קבוע

והנה כתב כנה"ג (על הטור תסח, ד) בשם מהרי"ט שאף היוצא ממקום למקום על דעת שלא לחזור, אינו נפטר ממנהג מקום שיצא משם, אלא אם בא לעיר שיש שם מנהג קבוע שנקבע שם, אבל אם עבר למקום שאין שם מנהג קבוע, חייב עדיין במנהגי העיר הקודמת שהיה שם. והביאוהו להלכה הפר"ח והביאוה"ל (ד"ה וחומרי). ולכאן לפי"ז ניתן לדון אף את המצב שבזמננו כאן בא"י, כיון שאין מנהג קבוע של אשכנזים או ספרדים, אף מי שעלה מחו"ל לארה"ק, עדיין חייב במנהגי חו"ל.

אמנם נראה פשוט מסברא, שלא אמר המהרי"ט דין זה אלא גבי אותו אדם שעקר ממקום למקום, שכל זמן שלא בא למנהג אחר, הרי הוא נשאר כמנהג מקומו הראשון, היות ובמידת מה אפשר עדיין להחשיבו כבן העיר שיצא משם. אבל לגבי בניו וניניו, ודאי לא ניתן להחשיבם כבני אותה העיר שמעולם לא היו בה ולא ידעוה. וכן ודאי שאין הם מתחייבים במנהגיהם מחמת אביהם שהיה חייב בזה אף כשכבר לא היה מבני העיר, שהרי אין הבן חייב במנהגי אביו אלא במנהגי המקום, ולמעשה הוא אינו כלל חלק מבני המקום ההוא, ומה שאביו נחשב קצת

מבני המקום הקודם, לא מעלה ולא מוריד לגביו, וסוף כל סוף, עתה הרי הוא בן מקום של עיר שאין לה מנהג זה.

וכל זה מלבד דברי מהרי"ט מחודשים, ואתי דיניה קמיה דהפוסקים בלא טעמא, שהרי אם כל דין 'מנהג' אינו אלא גבי מנהג בני המקום, מנ"ל לחדש שאם אדם יצא למקום שאין בו מנהג קבוע שמחוייב הוא למנהג המקום שיצא משם, והרי סו"ס עתה הוא בן עיר שאין לה מנהג זה. ומצאתי מפורש למרן הב"י בספרו אבקת רוכל (ריב) שלא כדבריו, שכתב: 'ועוד אני אומר שאפשר שבני מקום שנהגו לאיסור, שנעקרו ממקומם והלכו למקום שאין בה ישראלים אם רצו לבטל מנהגם הראשון הרשות בידם' ועי"ש שהביא ראיה לזה, והעלה צד לסתור ראייתו, אך בסוף חתם דבריו: 'אף אנו נאמר דתלמודא דידן דעומדים על אדמתם מיירי כפשטא דגמרא הא אם גלו ממקום למקום ובקשו לחזור בהן מתירין להם'. הרי להדיא דאף אם יצאו ממקומם למקום חדש שאין בו מנהג, רשאים להתיר חומריהם שנהגו במקום שיצאו משם.

וכן כתב הפר"ח (תצו, יט): 'וכן אם באו עשרים ממקום אחד ועשרים אחרים נתקבצו ממקומות אחרים בעיר חדשה, אין כאן שום מנהג ויעשו הכל על פי התורה עד שיתקנו ויעשו הסכמות ביניהם על פי הרוב', ומבואר מדבריו דלא כמו שהביא (לעיל תסח) בשם מהרי"ט שאם עבר למקום שאין לו מנהג חייב בדיני מקום שיצא משם, אלא עושים הכל על פי התורה עד שיקבעו מנהג אחד לכולם [אמנם, עי' בדבריו עוד שכתב שאם יש רוב אזלינן בתר רובא, אך זה אינו שייך כ"כ בזמננו, להתחיל לספור אם יש יותר אשכנזים או ספרדים, וגם שהוא מחודש מסברא, ויותר מסתבר כדברי האבקת רוכל שעכשיו נוצר כאן ציבור חדש בלי קשר למנהג מקום שבאו משם - ולגבי מה שכתב שם אם נעשו לקהילה בפנ"ע, יתבאר בהמשך, אי"ה]. וכן הוא ממש נידון דידן בא"י, שבאו לכאן ממקומות הרבה, ואין כאן רוב אחד שיכול להגדיר ולכפות את חבריו לנהוג ופסוק כמוהו.



### דברי הפוסקים על קהילות

והנה הפר"ח (תצו, יט) הביא כמה לשונות הפוסקים שסברו שיש דין 'מקום' ו'עיר' לקהילות אף שאין להן חלוקת מקום.

בשו"ת רא"ם (יג) כתב: 'אך מפני שנחלקו כל הקהלות של עיר קושטאדינה לחבורות חבורות וכל אחת נדונה בפני עצמה בין במנהגיה בין בתקנותיה בין במתי מצוה וכיוצא בה הרי היא נחשבת לכל אותם המתפללים שם כעיר בפני עצמה', ומבואר בדעתו שקהילות מחולקות ונפרדות לגמרי, דינן כ'מקום' בפנ"ע לגבי מנהגים.

והביא גם משו"ת מהריב"ל (ג, י) שכתב ד'ההיא דפ"ק דחולין [שהחולך ממקומו ואין דעתו לחזור אין נותנים עליו חומרי מקום שיצא משם] דהתם מיירי ביחיד או ביחידים שעקרו דירתם מאותו המקום שהיו נוהגים בו חומרא וקבעו דירתם במקום שנהגו בו קולא, אבל בנידון דידן שבאנו גרושים מארצות אדום עם רב קהילות קהילות בכגון האי לא אמרינן קמא קמא בטיל דמרוכים ומרוכים היו הבאים בכל פעם ופעם וידוע ה' שבכל יום ויום היו עתידין לבא ואם כן

הם חייבים לקיים מה שנהגו אבותיהם לחומרא', והביא שאף דעת מהרשד"ם (יו"ד, מ) כדעת מהריב"ל.

אבל הפר"ח עצמו חלק על זה וכתב: 'ולדידי אין דבריהם קיימים אלא כשבאו ונעשו קהל אחרת, דהשתא אכתי הם חייבים בתקנותיהם הקדומות, דכל קהל יש לו דין עיר חדשה וינהגו כמנהג אותו מקום שבאו משם [היינו על פי רוב בני המקום, ואם אין רוב, אין להם מנהג כלל, וכפי שהבאתי ממנו לעיל], הא לאו הכי נראין הדברים דאף אם באו מרובים ובני העיר שבאו לשם הם מועטים, דהני בתראי גירי בתר קמאי במנהגותם בין לקולא בין לחומרא, וזה ברור בעיני, ומבואר בדבריו שכל זמן שאין הם קהילה לעצמם, אין הם מחוייבים למנהגי אבותם בניגוד למנהגי רוב העיר<sup>ב</sup>. וכדברי הפר"ח נראה להדיא גם משו"ת הרא"ם שהבאנו לעיל.

ועוד מצאנו דעה אחרת למהר"ם אלשיך (נט) שכתב שאין כלל דין 'קהילה', ואם יש קהילות רבות במקו"א דין כולן כעיר אחת, וז"ל: 'והשתא נהדר לעקר השאלה בעיר שיש בה בתי כנסיות הרבה, אי אמרינן דכל בית הכנסת הוא כעיר בפני עצמה, ואע"ג שרוב הקהילות מסכימים לדבר אחד שלתיקוני העיר יכולים בני קהל אחד לפרוש עצמן, או דילמא אפילו בבית הכנסת בפני עצמן נכללים במנין הרוב, והוו מיעוט לגבי בני שאר בתי כנסיות, כסברת תשובת חכמי שלוניקי שהעתקנו. והן אמת כי אפילו היה הדבר שקול, טוב להטות אחר סברתם להחשיב כל קהילות שבבתי כנסיות העיר כקהל אחד, כי רבים חללים תפיל המחלוקת הנמשך מתחת יד סברת המפריד כל בית הכנסת ובית הכנסת מרוב הקהילות בעיר אחת', ועי"ש באריכת דבריו.

ונמצא בזה ג' שיטות: א. דעת מהריב"ל שאף אם אין הן קהילות קהילות בפנ"ע חייבים במנהגי אבותם, כאשר הם רבים באותו עיר. ב. דעת מהר"ם אלשיך שלעולם אין קהילה נחשבת כעיר בפנ"ע אלא כל העיר נידונה כאחד. ג. דעת הרא"ם ופר"ח שאם עשו קהילה לעצמם דינה כ'מקום שנהגו', ואם אין להם קהילה, דין כולם כעיר אחת, ועל פי זה מוגדרים כל אנשי העיר בהגדרה אחת. וכן פסק הביאור"ל (תסח, ד ד"ה חומרי) כדברי המכריע כדעת הפר"ח.

וא"כ מבואר לדברי הרא"ם, הפר"ח והביאור"ל שכאשר נתערבו קהילות ממקומות שונים, אין הם חייבים במנהגיהם הקודמים, אלא כאשר נהיו כקהילה עצמאית ממש, ואז דין הקהילה כדין 'מקום' ויש בין הקהילות כל דיני מקום שנהגו.



### 'קהילה' מה היא?

אמנם, יש לנו לעמוד על איזה קהילה דיברו האחרונים הנ"ל, כשאמרו שיש לקהילה דיני מקום, והאם יש לזה דמיון להבדלים בין אשכנזים לספרדים שבזמננו.

וז"ל הביאור"ל שהבאנו לעיל: '...הקהלה החדשה מתנהגת בפ"ע ואינה מתערבת עם הקהלה הישנה בעינינה כמו שמצוי בקהלות הגדולות שנמצאים בהם כמה קהלות שכל אחת מתנהגת

(ב). והנה הפר"ח הבין שמהריב"ל חולק עליו, אבל באמת בלשונו אין מוכרח כלל דלא כהפר"ח, ויתכן מאוד שאף הוא לא אמר דבריו אלא באופן שיש לכל יוצאי מקום אחד קהילה מופרדת לעצמם. ובלשון הרא"ם ודאי נראה כן.

כפי מנהג אבותיה מדור דור [ואז אינם מחוייבים למנהג הקודם של העיר] וכן מבואר בפר"ח דקהילה שיש בה מנין מיקרי קהלה והבאים לשם נטפלים ופשוט דכוונתו שיש לה עכ"פ כל צרכי צבור כנהוג דהיינו ביהכ"נ ומתפללים בה בכל יום בצבור ויש להם מו"ץ ומקוה וכדומה כנהוג בכל קהלות ישראל דאל"ה גם היא בעצמה נטפלת לעירות הסמוכות לה, עי"ש.

ונראה מלשוננו שכונתו לקהילות כפי שהיה בעבר לפני שעלו לארצה"ק, שכל קהילה היה לה מבנה אירגוני שלם, שיש להם בית כנסת מרכזי שלהם [כאשר עוד לא היה את כל צורת השטיבלאך המקובלת בזמננו] ומקוה ורב משלהם, וההימצאות שם הייתה כעין התגוררות בעיר, שהקהילה אחראית לבני הקהילה, ואף הם נושאים בעול עימה, וכעין מה שמצוי בחסידויות המבוססות בזמננו, שיש כאן ארגון אחד שכולם נמצאים תחתיו בכל העניינים, וכעין שכתב בשו"ת הרא"ם שהבאנו לעיל: 'שנחלקו כל הקהלות של עיר קושטאדינה לחבורות חבורות וכל אחת גדונה בפני עצמה בין במנהגיה בין בתקנותיה בין במתי מצוה וכיוצא בה', והיינו שכל קהילה אחראית לעצמה בתקנות שהיא מתקנת לבני קהילתה, וכן כל קהילה דואגת לענייני החסד שבתוך הקהילה, כמתי מצוה ושאר ענייני הוצאות על הנזקקים.

וע"ע בלשון מהרשד"ם (יו"ד, קנד): 'ואחר עבור כמו ששה חדשים חננו ה' ברוב חסדיו, והסיר לב האבן וצור מכשול הקטטות מבשרנו, ורוח חדשה בקדושה ובטהרה נתן בקרבנו להיותנו לעם אחד באהבה ואחוה ושלום וריעות, הלא אב אחד לכלנו... ולהיות כי ידענו כי הסיבה וגרמה בנזקי המחלוקת היא חילוק הב' ק"ק בענין הפירעונות והמיסים וכל שאר צרכי הקהילות קדושת, אמרנו עת לעשות חדשות בארץ, להיותנו כולנו שתי הק"ק בקהל אחד כיס אחד יהיה לכולנו לקופה של צדקה לפרוע בני הישיבה וחזנים ומלמדים ושמשים וכל צרכי שתי הק"ק'. ואף שהוא לא כתב דברים אלו בקשר לגדר ההלכתי של 'קהילה' לענין 'מקום שנהגו', מ"מ אנו רואים בדבריו את הצורה של קהילה, שעיקר עניינה הוא הדאגה הכללית בעניינים ממוניים וארגוניים, וכפי שידוע על הקהילות שהיו בזמנם.

אמנם בזמננו המצב שונה לחלוטין, ולא קרב כלל לקהילה שהיה בזמנם, כאשר מלבד ההבדלים ההלכתיים, והשם 'אשכנזי' 'ספרדי', אין כל הבדלי קהילות, וכל האירגונים החברתיים שווים, ויש אירגון צדקה אחד הכולל לכולם, ויש תקנות המחייבות את כולם [כגון תקנות בענייני פלאפונים ואינטרנט, וכדו'<sup>ג</sup>], ואף מוסדות הלימוד השכונתיים בד"כ משמשים לכל העדות, ויש בכל בית ספר משני העדות יחד, ואף בת"ת וישיבות וכוללים האשכנזים ישנם ספרדים רבים כ"י [ואם יש הפליות מסוימות, אי"ז קשור לזה שהם בקהילה אחרת, אלא תלוי במידות רעות שכבר מיחו בהם גדולי הדור, או בחילוקי השקפות], וקשה לראות בכל זה קהילות חלוקות כפי הגדרת ותיאור המשנ"ב.

(ג). והעירני ידי"נ ר' צבי אריה סטפנסקי ללשון נוסח החרם על השפות שכתב מהר"ל: "בכן באנו לקבל עלינו האיסור הנ"ל מחדש ולפרשו באר היטב בכל פרט, האיסורים הישנים והחדשים, רובצים על כל לימודי לשונות נכרים, וזולת תה"ק בינותינו האשכנזים יושבי עיה"ק ירושלים תובב"א וכל אגפיה וכל סביבותיה, ומסתמא ממנו יראו וכן יעשו ג"כ אחינו הספרדים יצ"ו", ומבואר מלשון החרם שהיה מובן וברור שתקנתם אינה מחייבת אלא את האשכנזים ולא את הספרדים, ורק אם רבני הספרדים ילמדו מהם אף הם יתקנו כמוהם. ואילו בזמננו הדבר ברור שכל רוב שאוסר משהו כתקנה, כגון בענייני אינטרנט וכדו', הוא מבחינתו אוסר על כולם, בין על אשכנזים בין על ספרדים.

וכל זה מלבד שבכלל עצם המושג 'קהילה' כמעט לא קיים כיום, אלא כל אחד חי לעצמו, ויש לו כמה בתי כנסת שהוא יכול להתפלל בהם, וכמה וכמה מוסדות שבני ביתו יכולים להיות שם, וכמה וכמה רבנים שיכול להתייעץ עימם, וכן במקוואות, וארגוני החסד דואגים לכולם באותה מידה, על פי פריסה ארצית או שכונתית, ואין כאן אירגון אחד גדול או קטן שכולם מאוגדים סביבם, אלא כולם נמצאים באותם מקומות, ויכולים להשתמש באותם דברים. אף שכמובן ההבדלים המנטליים בין אשכנזים לספרדים, גורמים לכך שלא כולם רוצים להיות באותם מוסדות או בתי כנסיות או רבנים, כי לכל אחד יש את מה שהוא מורגל אליו, אבל אין שום דבר מזה בצורה מחייבת וחתוכה כפי שהיה בקהילות בעבר, וכפי שיש היום בקהילות החסידים. ואם במקרה כן נוצרה קהילה כל שהיא במקום קטן, וכפי שהיו הקהילות בזמנם, אין בה חילוק בין אשכנזים לספרדים [מלבד ההבדלים ההלכתיים והמנהגיים, שעליהם גופא אנו דנים עכשיו], וכולם חיים יחד באותה קהילה.

ויש להוכיח שאף הפוסקים אינם סבורים שהמוסדות והבתי כנסיות שבזמננו, מגדירים את הנמצאים בהם כ'קהילה' שהרי יש רבים מאוד מהספרדים הלומדים בשיבות אשכנזיות, ושולחים את בניהם ובנותיהם למוסדות אשכנזים, ואף מתפללים בשבתות וחגים בבתי כנסיות אשכנזיים, ומתייעצים עם רבותיהם האשכנזיים, ושואלים בהלכה את רב ביהכנ"ס האשכנזי, ובכל אופן הם נוהגים כמנהג הספרדים, וכך אף מורים להם הפוסקים. הוראה זו מכריחה שאין הם סוברים שהמוסדות דינם כ'עיר' שהנכנס אליה על מנת להשתקע דינו כבן העיר, אלא סוברים שאין כאן 'מנהג קהילה', היכול לחייב אחרים הנכנסים לתחומם.

ואם אין המוסדות נחשבים כקהילה, מן הדין שאף את האשכנזים עצמם הנמצאים שם אין זה מחייב להלכה ולמנהג, שהרי אין אנו רואים את עצם ההימצאות במוסדות כדין 'מקום' מחייב, וכיון שמצד הקהילה העכשווית אין הם מחוייבים למנהגי ופסקי האשכנזים [כפי שהספרדים הנמצאים שם אינם חייבים בזה], ומצד מקום שאבותיהם יצאו משם הם גם אינם מחוייבים, מכיוון שהם יצאו על דעת להשתקע כאן בארצנו הקדושה.

וא"כ מצדדים אלו של 'מקום' או 'קהילה' אין משמעות הלכתית למושג אשכנזי וספרדי.



### הבדלי זהות ומנטאליות

אמנם, אף שאין הבדלי קהילות בין אשכנזים לספרדים, אך יש הבדל אחר שיתכן שיש לו משמעות גדולה יותר מקהילות שונות, ויתכן שאין לו כל משמעות מבחינה הלכתית. הרי עיקר ההבדל היום בין אשכנזי לספרדי, הוא במנטאליות שונה ובהרגשת זהות בסיסית ש'אני אשכנזי' 'אני ספרדי', וזו הרגשה אחידה וכללית שיש לכלל האשכנזים והספרדים בכל מקום ומקום, בארץ ובחו"ל, ורוב ככל החילוקים שיש היום ביניהם נובעים מזה, ולא נובעים מקהילות או מקומות שונים.

אלא שנשאר לנו לדון, האם יש להבדלי המנטליות ולהרגשת הזהות, הגדרה הלכתית מחייבת, והאם יש לזה דמיון כל שהוא ל'עיר' ו'מקום' שבזמן חז"ל, ול'קהילה' שבזמן



האחרונים. כאשר מצד אחד יש לזה משהו חזק יותר הקשור לעצם הזהות מעבר לדברים לא עקרוניים של מקוה ובית כנסת ושאר מוסדות, אך מאידך אין זה ענין מוחלט, שכשם שיש לאדם זהות עם הגדרות אלו של 'אשכנזי' 'ספרדי', כן יש לו אף זהות עם דברים אחרים כגון עם הישיבה בה הוא למד וכדו', וכן לא תמיד יש משמעות למנטליות השונה, ועוד שגם בתוך האשכנזים והספרדים יש כמה סוגי מנטאליות הקשורים לעניינים רבים אחרים. ועל כן יש לדון אם יש משמעות לקבוצת בנ"א שמרגישים במידת מה זהות אחידה, המתבססת על כך שאבות אבותיהם היו באותה גלות.

ונושא זה הוא נושא חדש, שלא היה יכול להימצאות כ"כ בתקופה שקודם לשואה, כאשר הכל היה בצורה של קהילות מסודרות יותר, וכאמור לא על נושא זה דנו הפוסקים, וקשה למצוא מקור או ראייה לנושא חדש זה, אלא הדבר תלוי בסברת הלב ובהכרע הדעת, על פי הבנה כללית יותר על צורתו של עם ישראל.

ולענ"ד נראה שמכמה טעמים קשה לומר שיש למצב זה גדר של 'מקום' או 'קהילה', וכדלהלן.

א. אמנם רוב האנשים רואים את מוצא גלותם כחלק מזהותם, אך מ"מ לא נראה בכלל שזו הזהות המשמעותית העיקרית שלהם, והאדם מרגיש מזהות גם עם הישיבה בה למד, ועם חבריו ורבותיו, ואיזור מגוריו, וע"פ דעותיו והשקפותיו, ואין סיבה שבדיוק זהות זו של ארץ הגלות של אבות אבותיו, היא זאת שתגדיר אותו מבחינה הלכתית, ועל פיה יקבע חיובי קהילה ופסיקה.

ב. הרי הבדלי המנטאליות הם תוצאה של הארץ ממנה יצאו, וודאי מטבע הדברים תוך כמה דורות הבדלי המנטאליות ישתנו, ויתמזגו הטבעים יחד באופן שמתאים יותר למקום בו נמצאים עתה, ובאופן המשולב מכל הסגנונות שנקבצו הנה, ותהליך זה כבר קורה שהרבה מושפעים הסגנונות זה מזה, וכאשר מתבוננים על זה במבט היסטורי רחב, הדבר ניכר מאוד למבין, ואט אט נוצרים סגנונות של קבוצות ע"פ ההתאמה לגפוש, ואינם קשורים בדווקא לארץ המוצא של הגלות. וכיון שכן מסתבר שאף עכשיו אין לזה שום יחס הלכתי, ואי"ז אלא תהליכי קליטה של הארץ המקבצת את בניה, שבתחילה עדיין מרגישים קצת את ארץ הגלות, ולא יותר מזה.

ג. אף מבחינת המקום הראוי בו עלינו להיות באופן של 'מי כעמך ישראל גוי אחד בארץ', ודאי לא ראוי שלנצח יהיו בעם ישראל שתי קבוצות מבחינה מהותית, רק מחמת שאבות אבותיהם הגיעו מארץ אחרת, כאשר אין בהם שום הבדל עקרוני בעבודת ה', ואמנם אם היו אלו הבדלי דעות או דרכים בעבודת ה', הרי אדרבה רצוי שיהיו בעם ישראל סגנונות שונים, ומיניה ומיניה יתקלס עילאה, וכשם שהיו שבטים שכל אחד היה עניינו בבחינה מסויימת. אבל כאשר יש שתי קבוצות [ומעמדות] שאין בהם שום תוכן, אין בזה שום טעם וענין, וכאשר נוצר מזה זהות שאדם מרגיש שהיא חלק ממהותו, ומרגיש שיש לו בעצם זהותו זהות המנוגדת לאחיו שבאו מארץ אחרת, הרי אין לך מנוגד מזה 'לעמך ישראל גוי אחד'. וכמה מוזר לראות את המקום הזמני שעם ישראל היה בגלות כעיקרי וקובע יותר, מאשר המקום הנצחי והראוי שאנו נמצאים בו בארץ ישראל.

ד. ובשונה מעיר וקהילה שהאדם בהכרח נמצא בהם, ואם הוא רוצה לעקור מהם, צריך הוא לעשות מעשה בכדי לעקור עצמו מהם, משא"כ הענין של הזדהות עם המנטאליות והסגנון השונה, אינו ענין של מעשה ואם האדם אינו מרגיש מזוהה עם זה, הרי אין כאן כלום, ואם יש לו מנטאליות שונה הקרובה לאלו שבאו מן הגלות האחרת, הרי אין כאן כלום, וסופו של דבר אין כאן דבר ברור ומגדיר. והרי גבי עיר וקהילה שייך לעבור מעיר לעיר, וכאן איך יעבור, ואם א"א לעבור ממנה, הרי שאף בתחילה אינה זה משמעותי כ"כ, ואין מעשה היכול להוציא אותך משם.

ה. ואף אם נאמר שיש לכל זה משמעות, הרי ודאי מי שאינו רואה את ארץ הגלות של אבות אבותיו כענין משמעותי, הרי ודאי שהוא לגביו אי"ז כלום. והרי זה כמו שכל בעלי העור הלבן ירגישו זהות מסויימת, ובעלי העור הכהה ירגישו זהות מסויימת, ועפי"ז יקבעו את חלוקת מנהגיהם, שמלבד שזה לא כ"כ לענין, הרי ברור לגמרי שזה לא יכול לחייב את מי שכל ענין צבע העור אינו קשור כלל לזהותו.



### המנהג כיום באשכנזים וספרדים

וכידוע למעשה כיום נוהגים כולם במנהגי אבותיהם, אפי' שכבר אינם במקומם, בין אם הם נמצאים בקהילה שנוהגת כמנהגיהם, בין אם הם נמצאים בקהילה שאינה נוהגת כמנהגיהם. וכנראה, שמכיוון שזמן רב להם לישראל בגלותם, שהיו מחולקים בין אשכנזים לספרדים, ואז היו מחולקים לגמרי במקומות ובארצות שונים, וכבר התרגלו שיש חילוק בין אשכנזים לספרדים, על כן נמשך מצב זה אף כאשר כבר אי"ז מוגדר כמנהג המקום.

אמנם, כמובן עצם זה שנוהגים כך אינו סותר להלכה, שהרי ודאי מותר לבניהם של יוצאי הגלויות השבים לאר"ק, להמשיך במנהג אבותיהם, ואף בענין פסקי הלכה הרי זה במצב של 'הרוצה לעשות כב"ש עושה והרוצה לעשות כב"ה עושה', ורשאים להחזיק בפסקי רבותיהם אף לקולא. וכיון שהוחזק שכך נוהגים כולם, והדבר כשר, הלכך אף הפוסקים דנו בהלכות באופן זה של מנהגי ופסיקות האשכנזים מול מנהגי ופסיקות הספרדים, אף שמדינא אי"ז כך, ורק משום שכך רוצים הציבור לנהוג ולפסוק כפי שהורגלו אצל אבותיהם.

ויתכן שבאמת מאחר ורוב האנשים מגדירים את זהותם על פי ארץ גלות אבותם באופן של 'אני אשכנזי' ו'אני ספרדי', הרי מי שבאמת מרגיש שזו הזהות שלו, ועל פי זה מגדיר שהוא נוהג כהרמ"א או כהב"י, יהיה מחוייב לזה ולא יכול יום אחד לנהוג כפסקי ומנהגי צאצאי הגלות השנייה, ובעיקר מחמת שזה לא מתאים להחליף כל פעם פוסק על פי רצונותיו, ומאחר שהחליט שהוא רבו, אין ראוי שיחליף את זה כל הזמן, ועפי"ז דנו הפוסקים בהלכות לאלו המכונים 'אשכנזים' ו'ספרדים'. אבל פשוט שמי שאינו מרגיש עצמו קשור לכל זה, הרי הוא פטור ממנהגי שני הקהילות [ואף אם נמצא במוסדות של צאצאי גלות מסויימת, אי"ז מחייב אותו, כשם שאי"ז מחייב את בני צאצאי הגלות השנייה הנמצאים במוסדות אלו], והוא אינו

חייב אלא במנהגים המקובלים על רוב ישראל גם יחד, כגון מנהג המתנת ו' שעות בין בשר לחלב.



### דין קהילות קטנות ומעורבות

עוד יש לעורר, שאף אם נאמר שיש למוסדות שלנו דין 'קהילה' ו'מקום', מ"מ ישנם יוצאי ארצות מסויימות שאין להם קהילות מאורגנות כאן בארץ ישראל, וודאי לא קהילות עם מוסדות לעצמם, שלכאן אין להם להחזיק במנהגי אבותם כאשר הם סותרים למנהגי העיר, וישנם דברים שאפי' בצנעא אסור להם לנהוג.

לדוגמא, קהילת יוצאי גרמניה הנקראים 'יקים', הללו אין להם קהילות בפני עצמם כאן בארה"ק, ואין להם מוסדות שלהם, וכן ודאי שאינם במקום בפני עצמו, והרי הם מכלל הציבור בכל ענייניהם, על כן אף אם ננקוט שיש מושג הנקרא קהילה, הם אינם קהילה לשום דבר וענין [וביחנה"ס לבד, אינו מספיק בכדי להגדיר קהילה לדיני 'מקום שנהגו', וכפי שהבאנו לעיל מהביאורה"ל], והם אינם מחוייבים במנהגי ה'יקים'. ולא עוד אלא שאסור להם לנהוג לקולא ולחומרא במנהגיהם בפרהסיה כאשר מנהג זה סותר לכל מנהגי הקהילות בארץ. על כן חייבים הם להפסיק ו' שעות בין בשר לחלב משום שכך נהגו כל הקהילות בארץ, והם מחוייבים בזה בין משום מנהג קהילה בין משום מנהג העיר.

עוד דוגמא, יש מבני חו"ל הבאים לארץ, ומנהג הקהילה ש'יצאו משם' להניח תפילין בחול המועד, אמנם מנהג כל הקהילות [ליטאים, ספרדים, חסידים] כאן בארץ שלא להניח תפילין, על כן הללו אסור להם להניח תפילין בציבור, ואף בצנעא אסור להם לברך על התפילין [ולהניחם מותר כשם שמותר בשבת, מעיקר הדין]. אמנם יש להדגיש שנושא זה הוא נושא הלכתי, ואינו נושא של מנהג, והם מחוייבים בזה מדין בית דין של העיר, שהם אינם רשאים לחלוק עליו, אך אם מדובר בת"ח שהגיע להוראה או לתלמידיו שמורה שכולם צריכים להניח תפילין בחוה"מ, מותר להם להניח בברכה בצנעא, אך אין זה מתיר לכל יוצאי חו"ל.



### סיכום הדברים

- א. בני העיר שקבלו על עצמם מנהג, הרי כל בני העיר מחוייבים בה, הם וזרעם, ואין להם אפשרות לבטל את זה. ואם אחד מהם עבר לעיר אחרת אינו חייב עוד במנהגי העיר הקודמת.
- ב. מנהג של יחיד או של משפחות שאינם מהוות את העיר כולה, אין לו דין מנהג, ויכולים להפסיק מנהג זה, בין הם בין זרעם, ומי שנהג מנהג זה מדעתו צריך התרת נדרים.
- ג. עיר חדשה המורכבת מיוצאי עיירות שונות שאין להם מנהג אחיד, אינם חייבים במנהגיהם הקודמים, וחייבים רק במנהגים המקובלים על רוב ככל העיר החדשה, ואף המיעוט שלא נהג כן במקומו הקודם, מתחייב עתה במנהגי רוב העיר החדשה.

ד. כתבו חלק מן האחרונים שאף קהילה דינה כעיר. ויל"ד אם המושג 'אשכנזים' ו'ספרדים' נקרא 'קהילה'. ולענ"ד נראה שאינו מוגדר כקהילה.

ה. יל"ד אם עצם הזהות שאדם מרגיש שהוא אשכנזי או ספרדי, מגדיר כל בעלי הרגשה זו כאילו הם בני קהילה אחת החייבים במנהגיהם ובפסקיהם. ולענ"ד אינם חייבים.

ו. ומ"מ אם מי שכחלק מזהות זו קיבל ע"ע גם להדיא את כל פסקי קבוצה זו, לכאו' הרי הם כרבותיו, ואינו יכול לבחור פוסק חדש ככל שירצה, ומחוייב לפסקיהם.

ז. ומי שאינו מרגיש שארץ גלות אבותיו היא חלק מזהותו ועניינו, לכאו' אינו חייב כלל במנהגיהם.

ח. וקהילת אשכנזים וספרדים מעורבים לגמרי באופן שאין אחד מהם נטפל לשני [כמצוי בקהילות מסויימות בחו"ל או בציבור הדת"ל כאן בארה"ק], ואין כאן מנהג מקום כאחד מן הקהילות, ודאי שהם אינם חייבים אלא במנהגים המקובלים על שני העדות גם יחד.



הרב יצחק שלמה פייגנבוים

## קדושת הבכורות במשנתו של הספורנו, והקשר בין ידידי מעשרות לתענית בכורות

וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בְּעֶרְתִּי הַקֹּדֶשׁ מִן הַבֵּית וְגַם נָתַתִּיו לְלֹוִי וְלִגֵּר לְיָתוֹם  
וְלְאַלְמָנָה וְגו' (דברים כו, יג).

כתב הספורנו וז"ל: "בערתי הקדש מן הבית בחטאינו ובעונות אבותינו הוסרה העבודה מהבכורות אשר להם היה ראוי תרומות ומעשרות כאמרו (יחזקאל כ, כו) ואטמא אותם במתנותם בהעביר כל פטר רחם<sup>(א)</sup>, וזה ידידי מעשר שאמרו רבותינו ז"ל, וגם נתתיו ללוי טעם 'גם' כטעם אע"פ וכו' מודה אני שגדול עוני שגרמתי לבער הקדש מן הבית ואע"פ שנתתיו ללוי וזולתו במצוותך אני מתפלל שתשקיף השקפה לטובה במקום ההשקפה לרעה הראויה לעוני", עכ"ל<sup>(ב)</sup>.

מבואר בדבריו שלולי חטא העגל היה לבכורות דין קדושה ממש ולכן האדם מתוודה שבחטאינו ביער את הקדושה הזו מן הבית.

והספורנו לטעמיה אזיל דס"ל דקדושת הבכורות היא קדושה בעצם, וכמו שכתב בשמות (יג, ב): "שיתחייבו כולם בפדיון כשאר כל הקדש למען יהיו מותרים בעבודת חול שלולי הפדיון היו אסורים לעשות כל מלאכת חול כענין לא תעבוד בבכור שורך (דברים טו, יט) ופדיון נפשם הוא הערך המפורש לבן חדש בפרשת ערכין בהיות אז זמן פדיונו כאמרו ופדיוו מבן חדש תפדה (במדבר יח, טז), עכ"ל.

וכ"כ הספורנו במדבר (ג, יג): "ביום הכתי כל בכור בארץ מצרים הקדשתי לי כל בכור בישראל אמנם במכת בכורות שהיו הבכורות ראויים ליענש בעון הדור מפני היותם היותר נכבדים, ובהיותם בלתי ראויים להנצל ממכת מדינה וכו', ואני הצלתיים במה שהקדשתי לי בענין שיהיו אסורים להתעסק בעבודת הדיוט כמשפט כל הקדש שהוא אסור בגיזה ועבודה, ולמען יהיו מותרים בזה הצרכים פדיון כמשפט כל הקדש היותא לחולין כאמרו (שמות יג, יג) וכל בכור אדם בבנין תפדה ולא בשביל זה הפדיון היו פטורים מן העבודה, ועכשיו שחטאו מאסתי ולקחתי הלויים תחתיהם לפדיון והיו לי הלויים לעבודה", עכ"ל.

היוצא מדבריו הוא דכל בכור יש לו קדושה בעצם ואסור לו לעשות עבודת חול, ולזה צריך פדיון בכדי לצאת לחולין. ולולי החטא היתה העבודה בבכורות והתרומות והמעשרות היו להם,

(א). אמנם, שאר הראשונים פירשו האי קרא באופן אחר, וז"ל רש"י שם: "אותם מתנות שחקקתי להם לקדש לי כל בכור מסרתי ביד יצחק להעביר לאותם בכורות למולך הרי חוקים לא טובים", וע"ש עוד בפירוש מהר"י קרא, ברד"ק ובמצודת דוד.

(ב). יש לרמוז עוד לפי"ז עפ"י שם"כ האור החיים (שמות כ"ג י"ט) עה"פ ראשית ביכורי אדמתך תביא בית ה' אלקיך ע"ש עניין הראשית, ולפי"ז מעלת הבכורה הוא בהיות הקדושה בביתו. וי"ל דהפרשת תרומות מבואר במדבר (יח יב) כל חלב יצהר וכל חלב תירוש ודגן ראשיתם אשר יתנו לה' וגו' הוא תיקון לעניין הראשית, ובהפרשת הראשית מתעורר התיקון ואז זמן הוידוי והחרטה לתקן הכל, ואכמ"ל.

וע"י החטא ניטלה העבודה מהבכורות והם הפסידו את התרומות והמעשרות. ובנתינת התרו"מ לכהנים וללויים מתעורר זכרון חטא העגל, ולזה מבקשים רחמים - השקיפה ממעון קדשך מן השמים וגו'.



### ביאור דברי ספר חסידים, דסכנה הוא לבכור כל שלא נפדה כיון שהוא מועל

#### בהקדש

ובזה יבואר מש"כ בספר חסידים סי' של"ד ז"ל: "מעשה בבחור אחר שהיה נטוי למות אמר תפדוני תפדוני כך היה צועק, אצרו לחכם מה הוא אומר א"ל שמא הוא בכור, אמרו כן, א"ל לפדותו מיד ויחיה מיד נתנו לכהן ה' סלעים וחיה כ"ה שנים אח"כ" עכ"ל<sup>(א)</sup>.

ולהאמור יש לפרש דכל זמן שהוא לא נפדה אזי כל שהוא עושה מלאכת חול הרי הוא מועל בהקדש, שענשו מיתה ח"ו.



### ביאור דברי רבנו בחיי דהבכור גדולה מעלתו כיון שיש בו קדושה

כתב רבנו בחיי (שמות לה, כ): "מי שזוכה שהוא בכור מעלה גדולה היא והוא רמז לקב"ה שהוא בכורו של עולם, ועבודת הקרבנות מימות עולם בבכורות היתה וכו', ואחרי כן נפלו הבכורות במעשה העגל והופרשו הלויים במקומם שתהיה העבודה בהם ולא בבכורות ואע"פ שאין העבודה בהם יש להם מעלה ויתרון על שאר בני האדם מצד שהם בכורות, דרשו חז"ל כל דבר שנאמר בו לי הוא בעוה"ז ובעוה"ב שנאמר (ויקרא כ) ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי, הלויים שנאמר (במדבר ג) והיו לי הלויים וכו' בכור שנאמר (במדבר ג) כי לי כל בכור בעוה"ז ובעוה"ב ע"כ וכו', ויצטרך הבכור שיחזיק בתורה וביראת שמים יותר משאר בני אדם מצד המעלה שהוא בכור", ע"ש<sup>(ב)</sup>.

ולהאמור מעלת הבכור הוא שבלידתו הרי הוא קודש וגם אחר הפדיה הרי הוא כקדשים שנפדו, שנשאר בהם מעט ממעלת הקדשים, כגון הדין שהם אסורים בגיזה וכו'.



(א). וראה עוד בזה"ק בהקדמה יד. והארכתי בזה בספרי שלום יהודה עניני פדיון הבן עמ' ל"ב הערה ג' ע"ש ואכמ"ל. וראה עוד במדבר קדמות מערכת הפ"א אות י' שכתב: "פדיון הבן מסורת בידינו מפי זקנים שקבלו מהקדמונים כי איש אשר יקיים מצוות פדיון בנו הבכור כדן ויתן ה' סלעים לכהן בשמחה והיו לו לגמרי שלא יחזיר הכהן שום דבר בשום אופן יהיה בטוח שהילד יחיה וינצל מפגעי חוליי הילדים ויגדל והיה לאיש", עכ"ל.

(ד). ראה בפנים יפות תולדות ד"ה ויגדלו הנערים וז"ל: "וכמו שהבכורה כשהיא בקדושה היא תועלת גדול כפלים לתושיה שהיא פי שנים מחלק הבכורה כן בהיפוך כשהבכורה בעשו נתן חלק גדול בקליפה וגדלה תאותו כפלים וכו' ולכן אמר הלעיסני מן האדם האדם ב' פעמים בשביל תאותו שהיתה כפולה", ע"ש.

ובחתם סופר עה"ת בראשית ד"ה והבל הביא גם הוא כתב וז"ל: "ואם לא תיטיב לפתח חטאת רובץ פי' החטאת והיצה"ר רובץ יותר לפתח ופטר רחם כי הבכורים יש בכחם פי שנים הן לטוב והן בהפך כמ"ש מורי בהפלאה כו'", ועיין בהערות שם שכתב: "ובמקו"א כתב בודאי בטובים הבכור טוב יותר אך כל זמן שיש פסולת אזי הבכור שהפסולת רובץ בפתח יוצא תחילה ואח"כ הטוב כמו ישמעאל קודם ליצחק ועשו ליעקב", עכ"ל.

### דברי הלבוש בטעם המנהג שאין אבילות על בכור כיון שאינו שלו

וזה יהיה נותן טעם לשבח למה שכתב הרמ"א (יו"ד סי' שע"ד סי"א) וז"ל: "י"א דאין מתאבלין על בן הראשון או בן הבכור שמת לאדם, והמנהג הוא מנהג טעות אלא חייבים להתאבל עליהם, ומ"מ נשתרבב המנהג בעירנו שאין אב ואם הולכים אחר הבניהם הראשון לבית הקברות", עכ"ל.

וע"ש בלבוש (סי"א) שכתב: "י"א דאין מתאבלין על בן הראשון או בן הבכור שמת לאדם, ובבכור נותנין טעם כיון שהוא קדוש לה' אין ראוי להתאבל עליו שאינו שלו" ע"ש. ונראה דמחמת זה נשתרבב המנהג לכל בן ראשון גם אם אינו בכור ודו"ק.



### מי יקבל את מתנות הכהונה כאשר תחזור העבודה לבכורות

באור החיים בראשית (מט, כח) כתב בשם חז"ל דעתידיה עבודה שתחזור לבכורות, וכפ"ז כיון שקבע יעקב לראובן את שם הבכורה עתיד הוא לעמוד לשרת לעתיד לבא. וכ"כ האור החיים במדבר (ג, מה) עה"פ "והיו לי הלויים אני ה'": "הכונה במאמר אני ה' לומר שהגם שארז"ל עתידיה עבודה שתחזור לבכורות לא ירדו הלויים מהיות לה' והוא אומרו והיו לי הלויים אני ה' כשם ששמי לעולם ועד כמו כן יהיו לי הלויים", עכ"ל.

ויש לדון האם כשיחזרו הבכורות לעבודה יקבלו את התרומות והמעשרות כמו הכהנים והלויים, והעירני אחי הגה"ח מנשה שליט"א בעמח"ס יקרה מפנינים למש"כ בספר ליקוטי יהודה פרשת קרח בשם כ"ק האמרי אמת (מגור) זצ"ל, וז"ל: "ונתתם וגו' את תרומת ה' לאהרן הכהן אחז"ל מכאן רמז לתחיית המתים ולמה דווקא מכאן, י"ל עפמ"ש בספורנו בפי' עניין וידוי מעשר בערתי הקדש מן הבית וגו' ע"י חטא העגל ניטלה העבודה מהבכורים וניטלה המעשר מהן, היינו בערתי הקדש מכל בית שבכל בית יש בכור, וגם אפילו שנתרמו לשמי אבל יש חטא מהעגל וכו' ע"י שניטל מן הבכורים וניתן לכהנים וכו' השמיענו שגם לע"ל בתחיית המתים שנמצא בספרים שיחזור לבכורים מ"מ יתנו תרומת מעשר לאהרן הכהן", עכ"ל.

ולכי תידוק היטב תראה דלדעת האמרי אמת, כאשר תחזור העבודה לבכורות הם יקבלו תרומות ומעשרות ולא הכהנים והלויים, ורבנותא דקרא הוא דתרומת מעשר יהיה לאהרן הכהן ולא לבכורים.

אמנם, לפי מש"כ האור החיים נראה דהגם שלע"ל תחזור העבודה לבכורות לא תנטל העבודה מבני לוי. ולפי"ז גם בני לוי יקבלו את התרומות ומעשרות שהם להם חלק עבודתם באוהל מועד כמבואר במדבר (יח, כא), ואם כן ליכא רבותא במה שתרומת המעשר תהיה לאהרן הכהן ודו"ק.



## מקור לתענית בכורות בערב פסח

והנה זמן ביעור תרומות ומעשרות לדעת רש"י<sup>(ה)</sup> הוא בערב פסח, ולדעת הספורנו ביום זה בשנה הרביעית והשביעית שהוא יום האחרון לוידי מעשרות היו רבים מבני ישראל מתודים ומתאוננים על ביעור הקדושה מן הבכורות, ונשאר לנו לדורות יום זה ליום תענית לבכורות<sup>(ו)</sup>.



(ה). דברים פכ"ו י"ב, סנהדרין יא: ד"ה דומן, ונהגו לחוש לשיטתו וכמוש"כ בשו"ע הרב (או"ח סי' ת"ל ס"ג), וז"ל: "נוהגין במדינות אלו כששבת הגדול הוא ערב פסח מפטירין בו במלאכי וערבה וגו' לפי שבאותו פרשה כתוב הביאו המעשר אל בית האוצר וגו' והרי זה מעין המאורע שבע"פ הוא זמן הביעור דהיינו שבע"פ של השנה הרביעית שבשמיטה ובע"פ של שנה שביעית שבשמיטה חייב כל אדם להוציא מביתו כל המעשרות שהפריש מתבואתו כל הג' שנים שעברו מהשמיטה והיו המעשרות שהפריש מונחין בביתו ובע"פ מחוייב להביאן לבית הלוי (ואע"פ שי"א שזמן הביעור אינו בעיו"ט הראשון של פסח אלא בעיו"ט האחרון של פסח וכן עיקר כמ"ש ביו"ד סי' של"א, מ"מ נתפשט המנהג ע"פ סברא ראשונה)", עכ"ל.

(ו). והוא סמך גדול למש"כ הגרש"ז אויערבך זצ"ל (הובאו דבריו בסדר הפסח הוצאת ישיבת קול תורה ירושלים), וז"ל: "כי עד לחטא העגל היתה העבודה בבכורים ובאמת במתן תורה הקריבו הבכורים את הקרבנות וכמו שפרש"י בחומש, ורק לאחר חטא העגל הואיל והלויים הרגו את אלה שעבדו לעגל נתבטלה הכהונה מהבכורים ועברה לכהנים, והנה עיקר הזכר של נס הפסח הוא שהקב"ה פסח על בתי בני ישראל ולא הרג את הבכורים וזכו שתהיה העבודה על ידם, ומעתה יש להבין את גודל הכאב והעלבון שהיה לבכורים בערב פסח הרי אין לך יום שהקריבו בו כלל ישראל כ"כ הרבה קרבנות כמו ערב פסח, והנה מי שהיה צריך לשחוט ולעשות את העבודה ודאי הבכורים כי הלא עצם הפסח הוא על שם הנס שפסח על בתי בני ישראל והציל את הבכורים ועי"ז נתקדשו הבכורים לעבודה ולמעשה לא כך הוא אלא הכהנים המה עושים את העבודה ואילו הבכורים עומדים מבחוץ, ועל זאת כאב ליבם עד מאד ומה נורא היה העלבון שלהם לפני כל קהל ישראל ונראה שזה היה מקור התענית של הבכורים ביום הקרבת הפסח כי לעת כזאת איך יערב להם לאכול ולשתות אמרו הבכורים לעצמם הלא אנחנו צריכים להיות היחסנים אנו צריכים להקריב את הקרבנות והנה לקחו את זה מאתנו ונמסר הדבר לאחרים וכל זאת מפני שחטאנו בעגל אבל אנחנו ואבותינו חטאנו ומחמת זה פשוט לא יכלו לאכול ביום זה, ולפי"ז יוצא כי הטעם של צום הבכורים בערב הפסח הוא כדי לזכור את חטא העגל ואת אשר נלקחה העבודה מהבכורים מפני זה ולהכי לא מתענים אלא זכרים ודוקא בכור מאב כי רק המה נתקדשו לעבודה".

אלא דלפום ריהטא תמוה טעם זה דהלא יום זה יו"ט הוא ואסור להתענות בו, ובשלמא אם הצום הוא זכר לנס א"ש דבכך עבד פרסומי ניסא אבל אם טעם התענית הוא מחמת צער הלא אסור להתענות בו וצ"ע רב.



## הערות וקושיות – ערבי פסחים

### בדין אכילת מצות שלא לשמה בער"פ - הרב משה מרדכי אייכנשטיין

שמעתי בשם הגרש"ז אוירבך זל"ה ראייה נגד ההיתר לאכול מצה שלא לשמה בער"פ (והנזקקים לכך הם בעיקר בתי מלון ומחנות צבא, המכשירים את המטבחים כבר קודם ער"פ, וכן בער"פ שחל להיות בשבת יש בזה עדיפות מסוימת לעניין סעודה שלישית, אם אפשר להתיר זאת), דמקור האיסור דמצות ער"פ הוא בירושלמי ער"פ ה"א דהוי כבועל ארוסתו בבית חמיו, ובטור בשם הראב"ה בשם הירושלמי איתא שאפיית מצות מצוה היא בדוקא ער"פ אחר חצות, וכל מצה שקודם חצות חשיבה כמצה שלא לשמה. וכיון דעכ"פ לדעת הרמב"ן במלחמות בפ' אלו עוברין מסוגיית הירושלמי נראה שהכוונה באיסור זה הוא על כל ער"פ מהבוקר, א"כ מוכח שמצה שלא לשמה בער"פ אסורה.

אולם, נראה לי שאין זו ראייה, דמאן יימר לן שאבי העזרי בשם הירושלמי סבירא ליה כהרמב"ן, שהרי הר"ן שם ביאר את הירושלמי באופן פשוט, שאין מזה כל ראייה שהאיסור כל היום אלא מסוף זמן איסור אכילת חמץ, עיי"ש דבריו הנחמדים. גם י"ל דדילמא במצה ישנה איירי [ע' במרדכי פסחים סוף פ"א], וכזו שייך שתהיה אף קודם חצות, אף לדעת הרמב"ן, עיין, [ועי' במש"ח אמור בעניין אכילת לחם הפנים בער"פ שחל להיות בשבת וכן באבנ"ז או"ח סימן שפ].



# ליל הסדר

בדברי הרמב"ם בעניין ספור יציאת מצרים ♦ בעניין השינויים שבלי  
הסדר ♦ השיעור המובחר לאכילת הכרפס ♦ ברכה על נט"י בליל  
הסדר



הרב משה אהרן קרמר

כולל נחלת איש

ירושלים

## בדברי הרמב"ם בענין ספור יציאת מצרים

## א.

כתב הרמב"ם פ"ז מהלכות חמץ ומצה הלכה א: "מצות עשה של תורה לספור בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן שנאמר 'זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים' כמו שנאמר 'זכור את יום השבת'. ומנין שבליל חמשה עשר תלמוד לומר 'והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה' בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך. ואף על פי שאין לו בן. אפילו חכמים גדולים חייבים לספור ביציאת מצרים וכל המאריך בדברים שאירעו ושהיו הרי זה משובח".

וצ"ב מדוע כפל הרמב"ם את דבריו גם בהלכה ד: "וכן מתחיל ומודיע שעבדים היינו לפרעה במצרים וכל הרעה שגמלנו ומסיים בנסים ובנפלאות שנעשו לנו ובחירותנו. והוא שידרוש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה. וכל המוסיף ומאריך בדרש פרשה זו הרי זה משובח".

## ב.

עוד צ"ב מש"כ הרמב"ם 'כל המאריך בדברים שאירעו ושהיו הרי זה משובח'. וכן חזר גם בהלכה ג: "וצריך לעשות שינוי בלילה הזה כדי שיראו הבנים וישאלו ויאמרו מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות עד ששייב להם ויאמר להם כך וכך אירע כך וכך היה". ובהלכה ב - "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 הקב"ה, ויוציאנו לחירות. ואם היה הבן גדול וחכם מודיעו מה שאירע לנו במצרים ונסים שנעשו לנו ע"י משה רבינו הכל לפי דעתו של בן", ע"כ.

וצ"ב מהם 'הדברים שאירעו' ומהם 'הדברים שהיו', ומה החילוק ביניהם.

## ג.

עוד יש לדקדק בלשונו של הרמב"ם שחילק בין ספור להודעה, שהרי זה לשונו בהלכה ד: "וצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח. כיצד, מתחיל ומספר שבתחלה היו אבותינו בימי תרח ומלפניו כופרים וטועין אחר ההבל ורודפין אחר ע"ז. ומסיים בדת האמת שקרבנו המקום לו והבדילנו מן התועים וקרבתנו ליחודו. וכן מתחיל ומודיע שעבדים היינו לפרעה במצרים וכל

הרעה שגמלנו ומסיים בנסים ובנפלאות שנעשו לנו ובחירותנו. והוא שידרוש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה. וכל המוסיף ומאריך בדרש פרשה זו הרי זה משובח", ע"כ. והמעין בדבריו יראה שהרמב"ם דקדק בלשונו לחלק בין ספור להודעה כבר בתחילת דבריו בהלכה א: "מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים". ובהלכה ב: "מצות להודיע לבנים ואפילו לא שאלו שנאמר והגדת לבנך", ע"כ.

וצ"ב החילוק שבין ספור להודעה.



## ד.

והנראה בזה, דמצות ספור יציאת מצרים מתחלקת לשני נושאים נפרדים, א' גופא דעובדא היכי הוי בעולם המעשה, ב' משמעות הדברים ותוכן ענינם הפנימי והרוחני. כלומר, ראשית כל הרצאת גופא דעובדא והשתלשלות הדברים, שהיא הנקראת הדברים שהיו, וחילקם הרמב"ם בה"ד לשלשה ענינים: א. עבדים היינו לפרעה וכל הרעה שגמלנו, ב. הניסים והנפלאות שנעשו לנו, ג. חרותנו. והרצאת דברים אלו סגי לה בהודעה בעלמא, ואין צורך שתהיה באופן של 'ספור' שהוא בדרך שאלה ותשובה. אבל מאידך היא המחוייבת מעיקר הדין ואפילו לבן קטן או טפש, כלשונו של הרמב"ם.

משא"כ הנושא השני של יציאת מצרים שהוא משמעות הדברים ותוכן ענינם הרוחני, היא הנקראת הדברים שאירעו, והיינו מה שע"י יציאת מצרים קרבנו המקום לעבודתו. והרצאת דברים אלו לא סגי לה בהודעה בעלמא, אלא היא צריכה שתהיה באופן של ספור כלומר בדרך שאלה ותשובה. ובאמת אין הרצאתה מחוייבת לכל בן קטן או טפש, אלא רק לבן שדעתו רחבה דהיינו הבן החכם.

וחילוק זה העמידו הרמב"ם בהלכה ד כשהביא להלכה את הדין של מתחיל בגנות ומסיים בשבח, אשר נחלקו בו רב ושמואל (פסחים קטז א'), ופסק הרמב"ם להלכה כתרומה, וז"ל: "וצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח. כיצד, מתחיל ומספר שבתחלה היו אבותינו בימי תרח ומלפניו כופרים וטועין אחר ההבל ורודפין אחר ע"ז. ומסיים בדת האמת שקרבנו המקום לו והבדילנו מן התועים וקרבנו ליחודו". - וענין זה הוא הדברים שאירעו דהיינו תוכן הענין הפנימי של יציאת מצרים מה שהבדילנו הקב"ה מן התועים וקרבנו ליחודו.

"וכן מתחיל ומודיע שעבדים היינו לפרעה במצרים וכל הרעה שגמלנו ומסיים בנסים ובנפלאות שנעשו לנו ובחירותנו. והוא שידרוש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה. וכל המוסיף ומאריך בדרש פרשה זו הרי זה משובח". - וענין זה הוא הדברים שהיו, גופא דעובדא היכי הוי.

וחילק הרמב"ם ענין זה של סיפור הדברים שהיו גופא דעובדא, לשלשה חלקים - הרעות, הניסים והחירות. שכל ג' דברים אלו שהיו, מפורשים בפרשת מקרא בכורים ארמי אובד אבי, וע"ז דייקא כתב הרמב"ם שכל המוסיף ומאריך בדרש פרשה זו הרי זה משובח. ואכן פרשה זו, שנדרשה באריכות בהגדה של פסח, כל דרשותיה נסובו על הדברים שהיו והשתלשלותם, ואין

שם שום דרשה על הדברים שאירעו, כלומר על מה שקרבנו המקום לעבודתו. ולעומת זאת, האריכות בסיפור התוכן הפנימי של יציאת מצרים כלומר בדברים שאירעו, שאין הם משוייכים ומצורפים לפרשה מסויימת בתורה, ע"ז כתב הרמב"ם בנפרד בסוף הלכה א: "וכל המאריך בדברים שאירעו ושהיו הרי זה משובח", דהיינו שיש גם שבח באריכות בדברים שאירעו [שנגזרים מהדברים שהיו, ודו"ק] ובתוכן הפנימי של יציאת מצרים.

## ה.

ייעוין עוד במש"כ הרמב"ם בהלכה ב במצות הספור לבן הקטן או הטפש - "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 הקב"ה, ויוציאנו לחירות", ע"כ. אשר זהו ג' החלקים הנ"ל של הדברים שהיו: א. הרעות - "כולנו היינו עבדים כמו שפחה זו או כמו עבד זה במצרים", ב. הניסים - "ובלילה הזה פדה אותנו הקב"ה", ג. החרות - "ויוציאנו לחרות".

משא"כ הדברים שאירעו דהיינו התוכן הפנימי של יציאת מצרים 'שקרבנו המקום לו והבדילנו מן התועים וקרבנו ליחודו', אין הם שוים לכל נפש, ולכן המשיך הרמב"ם שהם שייכים רק בבן החכם - "ואם היה הבן גדול וחכם מודיעו מה שאירע לנו במצרים ונסים שנעשו לנו ע"י משה רבינו הכל לפי דעתו של בן", ע"כ.

וכמו כן לשונו של הרמב"ם בהלכה ה: "כל מי שלא אמר שלשה דברים אלו בליל חמשה עשר לא יצא ידי חובתו ואלו הן. פסח מצה ומרור. פסח על שום שפסח המקום על בתי אבותינו במצרים שנאמר (שמות יב-כז) 'ואמרתם זבח פסח הוא לה' וגו'. מרור על שום שמיררו המצרים את חיי אבותינו במצרים. מצה על שם שנגאלו. ודברים האלו כולן נקראין הגדה", ע"כ.

והמעייין יראה שהם ג' החלקים הנ"ל של הדברים שהיו: א. הרעות היינו המרור - מרור על שום שמיררו המצרים את חיי אבותינו במצרים. ב. הניסים היינו הפסח - על שום שפסח המקום על בתי אבותינו במצרים במכת בכורות. ג. החרות היינו המצה - על שם שנגאלו.

## ו.

והנה הרמב"ם בסוף הלכה ה, לאחר שהאריך ופירט את כל חילוקי הדינים של מצות סיפור יציאת מצרים, ההודעה והספור, הדברים שהיו והדברים שאירעו, סיים וכתב "ודברים האלו כולן הם הנקראים הגדה".

ונראה דתיבת 'הגדה' יש לה ב' פירושים: א. הגדה במובן של אמירה וספור גרידא (ע"י ספר השרשים לרד"ק ערך נגד), ב. הגדה במובן של רזא דמילתא (ע"י נפש החיים שער א' פי"ג)<sup>א</sup>, כלומר מסירת ענין ותוכן פנימי.

(א). זה לשונו של הנפש החיים: "וכן בענין ההתעוררות שלמעלה עי בחי' הדבור, אמר עמוס הנביא ע"ה (ד' יג) 'כי הנה יוצר הרים ובורא רוח ומגיד לאדם מה שחז'. כי אמרו בזהר (לך לך פ"ו ב' ויחי רל"ד ב' ורמ"ט א' יתרו פ' ע"א תוריע נ' ע"ב שלח

ומסתבר לומר לפי הנ"ל, שכונת הרמב"ם "ודברים האלו כולן הם הנקראים הגדה", לומר שב' עניני מצות ספור יציאת מצרים, הדברים שהיו והשתלשלותם, והדברים שאירעו ותוכן ענינם הפנימי שקרבנו המקום ליחודו, שניהם נכללים בהוראת המילה 'הגדה'. ולקיום מצות והגדת לבנך צריך לספר את שניהם.



קס"א א'. ובא"ז ריש דף רצ"ג ובז"ח שה"ש נ"ה ע"ד) שלשון הגדה שייך על רזא דמילתא. הזהיר כאן את האדם מחמת היותו עתה בזה העולם השפל, שאינו רואה ומשיג הבנין או ההרסה חס ושלום, הנעשה למעלה בהעולמות מכל דבור ודבור שלו. ויכול להעלות על דעתו ח"ו לומר במה נחשב דבור ושיחה קלה, שתפעול שום פעולה וענין בעולם. אבל ידע נאמנה שכל דבור ושיחה קלה שלו לכל אשר יבטא בשפתיו לא אתאביד ואינו הולך לבטלה ח"ו. וכו' וכו'. זהו שכתוב (עמוס ד' יג) - 'ומגיד לאדם מה שיחו', ר"ל שבעת עמוד האדם לתת דין וחשבון לפניו ית', אז הוא ית' מגיד לו הסוד, רזא דמילתא, מה שגרם שחו למעלה בעולמות העליונים. כמו שנתבאר לעיל שלשון הגדה פי' רזא דמילתא, עכ"ל הנפש החיים.

הרב יחיאל אומן

## בעניין השינויים שבלייל הסדר

### א.

#### שאלה במהות השינויים שבלייל הסדר

בלייל הסדר תקנו לנו חז"ל הרבה תקנות שעניינן לעורר את שאלת הבנים, כמש"כ הרמב"ם (פ"ז, ה"ג): "וצריך לעשות שינוי בליילה הזו כדי שיראו הבנים וישאלו... וכיצד משנה מחלק להם קליות ואגוזים, ועוקרים השולחן מלפניהם קודם שיאכלו, וחוטפין מצה זה מיד זה, וכיוצא בדברים האלו".

והנה יש להתבונן, שהרי מטרת השינויים היא בכדי לעורר תמיהה ופליאה אצל הבן לדבר חדש שלא הורגל בו, שכל אחד מאלו הדברים הוא שינוי מהרגילות, אם עקירת השולחן שהוא בודאי דבר תימה [וכמו שהובא המעשה בגמ' (פסחים קטו): באביי שישב לפני רבה, וראה שעוקרין את השולחן מלפניו ואמר להם 'עדיין לא קא אכלינן, אתו קא מעקרי תכא מיקמן'. ודו"ק שם שלא היה בתור שאלה בפני רבה, אלא בתור שאלת פליאה למשרתים שהסירו את הקערה<sup>(א)</sup>], וכן בכרפס שביארו הראשונים שזה הוא שינוי שטובלין קודם סעודה, מה שאין דרך לעשות כן בשאר הימים, וכן בשאר דברים.

וא"כ יש לתמוה, שכל הנפ"מ בדברים הללו תהיה בשנה הראשונה שערכו את הסדר, שהרי בשנה הבאה כבר יזכור הבן את הדברים משנה שעברה. ועוד דמסתמא לימדו אותו מראש את צורת הסדר, והוא יודע מה אמור להיות, ומה שייך כאן פליאה ותמיהה.



### ב.

#### בירור ב'מה נשתנה'

והנה במשנה (קטו) איתא: "מזגו לו כוס שני וכאן הבן שואל אביו, ואם אין דעת בבן אביו מלמדו, מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות שבכל הלילות אנו אוכלין חמץ ומצה וכו'". ופירשו רש"י ורשב"ם (שם) דהבן שואל מה נשתנה שמוזגין כוס שני קודם אכילה, ויל"ע מדוע לא נזכרת קושיא זו ב'מה נשתנה'.

וכן בהמשך צריך להתבונן, במש"כ "ואם אין דעת בבן אביו מלמדו, מה נשתנה וכו'". דבפשטות הכוונה היא שאביו מלמדו לשאול, אבל לפי"ז חסרה מילת "מלמדו לומר מה נשתנה", או "לשאול מה נשתנה". ובאמת ברמב"ם נקט "הבן שואל... והקורא קורא מה נשתנה", ונראה שהולך על האב. וצ"ע, דאם כל הענין שישאל הבן, מדוע יש קורא שקורא מה נשתנה.

(א). והמעניין הוא שגם בשו"ע לא כתב בסתמא שסיר הקערה, אלא פירש "...ואז יצוה להסיר מעל השולחן", ואפשר לומר דכיון שאין דרך בעה"ב להסיר את הקערה, א"כ כשיסירו בעצמו מהשולחן יבין הבן שעושים כאן למטרה מיוחדת, משא"כ כשבני הבית יקחו את הקערה תתעורר תמיהתו ע"ז. וזה כהדיוק בגמ', שתמיהת אביי היתה על המשרתים דוקא.



עוד צריך להבין באלו הד' קושיות, שחלקן הן על דברים שעדיין לא באו, כגון 'כולו מצה' שעדיין לא ראה שאוכלים רק מצה, ומה שיש מצה אינו אומר שלא יבוא עוד דבר אחר. וכן 'כולנו מסובין' שהרי הוא ראה רק בכוס ראשון ועדיין אין זו ראייה לשאר האכילות, וכן המרור והטבלתו לא ראה.

ובאמת בשעה צ"צ כתב (בסי' תע"ב סק"ב) בפירוש 'חוטפין מצה' דהיינו ממהרין לאכול, דשפיר יש למהר ולהגיע לידי מוציא מצה, כדי שישאלו התינוקות למה אוכלין מצה וכשהן מסובין דוקא, ולמה אוכלין מרור, וענין הטיבול בחרוסת. והוסיף המ"ב דאע"ג דבסדר ההגדה תקנו מה נשתנה בתחלת ההגדה, אין בכך כלום, דעיקר השאלה והתמיהה של התינוק הוא בשעה שרואה המעשה בעיניו. ולפי דבריו גדלה התמיהה מה ענין השאלות בתחילת ההגדה.



## ג.

### דברי תוס' שהמטרה שישאל עוד, והאם מתאים לדברי הפוסקים

והנה בתוס' (קטו: ד"ה כדי) התבאר דבר חידוש בענין עקירת השולחן, שאין המטרה בזה אלא שמתוך כך יבא לשאול בשאר דברים, אבל במה ששאל למה אנו עוקרין השולחן לא נפטר ממה נשתנה. ולפ"ז פירשו במעשה דאביי שאמר לו 'פטרן מלומר מה נשתנה', שלא פירשה הגמ' אלא את תחילת שאילתו<sup>(2)</sup> (וקצת צ"ע דהעיקר חסר מן הספר, דהרי 'פטרן' משמע דבשאלה זו נפטר מלומר מה נשתנה).

אמנם, יש לעיין בזה מדברי המפרשים שעמדו על שאלת הבן בטיבול ראשון ומה התשובה לשאלתו, וענו כמה פירושים. ומדברי כולם מבואר שיש כאן שאלה ותשובה מצד עצמה, ולא רק היכי תמצא לשאל עוד. עי' בב"ח שהביא ג' פירושים, פי' א' בשם קצת מפרשים שהתשובה היא דהטיבול שקודם הסעודה הוא דרך חירות, כדרך בני חורין שמטבילין קודם סעודה להמשיך תאות המאכל. ופי' ב' בשם עצמו דהתשובה היא לפי שעדיין לא הגיע זמן הסעודה דבעינן למימר תחלה אגדתא והלילא על כן אנו מטבילין עכשיו לטעימה בעלמא לפני הסעודה שלא לשהות כל אותו הזמן בלי אכילה<sup>(3)</sup> כל עיקר<sup>(4)</sup>. ופי' שלישי בשם המהר"ל, שהטיבול הראשון הוא בא כדי שיהא ניכר כשעושין את הטיבול השני שהוא לשם מצות מרור, שהרי כל ימות השנה דרך לטבל בפרט בחזרת, וישיבו להם שצריכים טיבול משום מצות מרור וטיבול ראשון כדרך כל ימות השנה.

ב). ולפי הסבר זה, שאין התכלית בעקירה עצמה, מובן דלא הקפידו על עקירת הקערה כמות שהיא. וכבר בתוס' כתבו דבשולחנות שלנו שהן גדולים ואיכא טורח גדול בעקירתו נהגו לסלק הקערה לצד אחד, דליהוי כעקירת שלחן. ובמ"א הוסיף והיקל דעכשיו לא נהגו להסיר משום דאין היכר לתנוקות בזה דיודעים שאלו הדברים לא ניתנו על השלחן לצורך אכילה.

ג). ויש להעיר לפי תירוצו זה מה הוקשה לאביי 'אכתי לא אכלינן', והרי בכרפס באו לומר לו שיש עוד הרבה זמן עד האכילה.

ד). וכע"ז במהר"ל בשם נימוקי רבינו שמחה כתב דכך שואל התינוק, מאחר שהירקות עדיין מונחים על השלחן רואים אנו דצורך בהן לטבול עוד, מה נשתנה מכל הלילות, ועוד אמאי אין טובלין גם עתה טיבול שני ואמאי שוהין. ומשיבין לו דמפסיקין משום לשבח ולהלל ששיחררנו מאשר עבדים היינו לפרעה.

ובאמת בפסקי ריא"ז (פ"י אות ט') כתב דגם בשאלה על עקירת השולחן נפטר מלומר מה נשתנה, וכ"כ במהרי"ל בשם רבנו שמחה, ופליג על תוס' [ולאידך גיסא ברבנו מנוח (פ"ח ה"ב) דייק בדעת הרמב"ם דבכל התמיהות אינו פוטר מלומר מה נשתנה]. אכן, גם בדעת תוס' מסתבר לומר דאיכא חילוק בין כרפס לעקירת השולחן, דאין דברי תוס' אמורים אלא בעקירת השולחן, אבל בכרפס השאלה קשורה לעצם הלילה, ולכן נכנסה הקושיא הזו בד' קושיות. אכן הדבר צריך הבנה מאי שנא שני ההיכרים זה מזה.

## ד.

### הענין בסיפור דרך שאלה ותשובה

והנה בסיפור יצי"מ ידועה קושית המנחת חינוך מה החילוק בין מצות זכירת יציאת מצרים כל השנה, לבין מצות סיפור יציאת מצרים בליל הסדר. ובעמק ברכה כתב בשם הגרי"ז שאמר מאביו ג' עניינים מיוחדים לסיפור, ואחד מהם שבזכירה אינו צריך אלא להזכיר לעצמו יציאת מצרים ודיו, ואילו סיפור הוא לספר לאחר בדרך של שאלה ותשובה, ואפי' הוא שואל ומשיב לעצמו. והיינו, שתהיה אמירת ההגדה בתור תשובה על שאלה ששאל אחר.

ויש להוסיף, דאין זה רק מצד השואל, שיקבל יותר את הדברים כשהם דרך שאלה ותשובה, אלא גם מצד העונה יש דין של שו"ת, שרק בכך הוי צורת סיפור ותשובה לשאלה (ובמקו"א הבאתי דברי הגרי"פ בדעת הרא"ש שכל המצוה של סיפור מדאו' היא רק כששואל הבן, ולפ"ז ביאר שגם המצוה דרבנן היא כעין דאורייתא, שתהיה כתשובה על שאלה).

ולפ"ז מובן דנוסח 'מה נשתנה' בעצם אינו שייך לבן דוקא, אלא כך הוא הנוסח וכך היא צורת ההגדה, שהיא נאמרת דרך שאלה ותשובה, וכמש"כ הרמב"ם 'הקורא קורא מה נשתנה', וכמו שהראינו לדעת מדברי השע"צ, דלמרות שעיקר השאלות מקומן כל אחת בזמנה, מ"מ תקנו בתחילת ההגדה נוסח מה נשתנה שתהיה כל ההגדה תשובה ע"ז.

ובגמ' התחדש דשאלת הבן (ואפי' אינו בר חיובא<sup>ה</sup>) פוטר את הקורא מלומר מה נשתנה, דבעצם מה שהבן שאל ואנו עונים נתקיים דרך שאלה ותשובה<sup>ה</sup>, כמש"כ הרשב"ם "וכיון ששאלו לנו מה נשתנה אין אנו צריכין לומר מה נשתנה, אלא להשיב על דבריו של בנו שלפי שנשתעבדנו במצרים אנו עושין כל הדברים הללו". וכ"כ הרמ"א בשם מהרי"ל (בסדר ליל פסח) דאם שאל הבן על אחד השינויים אין צריך לומר מה נשתנה. וכ"כ בשבלי הלקט בשם רבינו ישעיה, ד'מה נשתנה' נתקן עבור מי שאין לו מי שישאל שאלו היה לו בן [חכם] שהיה שואל לא היו צריכין לאומרו.

(ה). ואף דבשאר ההגדה הוי דין על כל אחד לומר, ואינו נפטר ממי שאינו בר חיובא, כמו שהוכיח המנ"ח.

(ו). ולכן גירסת כמה ראשונים במעשה שהובא להלן (קטז): "א"ל ר"ג לדרו עבדיה, עבדא דמפיק ליה מריה לחרות ויהיב ליה כספא ודהבא מאי בעי למימר ליה. א"ל בעי לאודוייה ולשובחי. פתח ואמר, עבדים היינו", ולפנינו בגמ' נוסף "פטרן מלומר מה נשתנה", והעיר ע"ז בד"ס דכ"ה גירסת הרשב"ם של"ג 'פטרן מלומר מה נשתנה'. וכן אינן בכי"מ ובעוד שתי גמרות כתי' ובאבודרהם ובמאירי. וכ"ה נכון, דודאי לא נפטר בהכי ממה נשתנה, דמצותו דווקא בשאלה, ואפילו ת"ח שואל לעצמו. אלא דקאמר ליה לדרו הכי לחבב את הנס.

ויש להוסיף, דגם תקנות אלו לא באו רק מצד מצות 'והגדת לבנך' של הבן, אלא גם מדין הסיפור של האב עצמו, כמו שכתב המהר"ל (גבורות ה' פ"ב) להוכיח מגמ' זו ששאלת בנו יותר עדיף: "כי כל אשר בא סיפור יציאת מצרים לפרסם נפלאות ונסים שעשה הקדוש ברוך הוא יותר עדיף, ולכך לבנו שאינו יודע המצוה לגמרי יותר מצוה שהוא פרסום אליו יותר, לכך יש להודיע כל הדברים אשר שייכים ליציאה (אבל תלמידי חכמים שכבר יודעים ענין הפסח אין כל כך פרסום כיון שכבר ידעו כל ענין הפסח, ומכל מקום גם כן הם צריכים לספר ביציאת מצרים, כדי שאף על גב שידע המצוה מצוה לספר ולדבר מזה בפה שזה פרסום יותר)".<sup>ז</sup>

וממילא מובן שחכמים באו והוסיפו תקנות מיוחדות כדי להגיע למצב של 'בנו שואלו', שהוא המצב הראוי שהשאלה מגיעה מהבן בעצמו, ואף דברים שמעוררים אותו להתבונן ומתוך כך לשאול עוד, גם הם נכללו בתקנה".



## ה.

### השאלות שמעוררות והשאלות העיקריות

והשתא נבין שהחלק של השאלה והתשובה שמתקיים בו סיפור יצי"מ, הוא דוקא בשאלות כאלו שיהיה הסיפור תשובה עליהם, ולא בשאלות שמעוררות את הבן לשאול בלבד.

וכמה מדויקת לשון הרמב"ם שכתב: "וצריך לעשות שינוי בלילה הזה כדי שיראו הבנים וישאלו ויאמרו מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות, עד שישב להם ויאמר להם כך וכך אירע וכך וכך היה", ויש לדעת מה כונתו בכפל הלשון 'ישאלו ויאמרו'. אלא ודאי דכוונתו היא ש'ישאלו' שאלות שיביאום 'לאמירת' מה נשתנה, ולעמוד על מהותו של הלילה שהוא לילה שונה מכל הלילות, והסיפור בא לענות על דבר זה, שאכן הלילה הזה יצאנו ממצרים.

ולכן השינויים שבאים לעוררו לשאול אינם דוקא כפי שתקנו, כמדויק בלשון הרמב"ם "וכיוצא בזה", וכן מצאנו לגבי עקירת השולחן שכתב המג"א דעכשיו לא נהגו להסיר משום דאין היכר לתנוקות בזה, ועי' בתשוה"נ (ב רלו) שעכ"פ צריכים לעוררו לשאול עכ"פ על השינוי בלילה זה מכל הלילות, כל אחד כפי ענינו".

ז. וכן ביאר בגבורות ה' (פנ"ג), דלכך נכתב שאינו יודע לשאול אצל יצי"מ, "כי מי שאינו יודע לשאול מפני שאינו יודע דבר, והמצוה היא לספר ולפרסם יציאת מצרים בליל היציאה, ולכך קבעה התורה זה אצל מצה שאז המצוה לפרסם יציאת מצרים". ועוד נמצא בדבריו חידוש גדול לדינא, דאין המצוה להשיב כשישאל רק בליל פסח הוא ליל היציאה ובשביל כך נכתב זה בתורה, כי כאשר ישאל בליל היציאה כל אחד לפי מדרגתו, התם מפני השנוי שיראה במצות שהם בליל היציאה, והרשע אשר אינו רוצה בעבודת השם יתברך, ולפיכך שואל עליהם, והחכם הוא שואל מפני המצות בלבד ואז המצוה להשיב שאז חייב לפרסם יציאת מצרים.

ח. ובאמת במרדכי בדיני הסדר כתב: "ולפי שלפעמים אין תינוקות בשעת אכילת מצה ומרור שישאלו, או שאין התינוקות פקחין לשאול, לכך תקנו לעקור השולחן בעוד שבני הסעודה מסובין להתמיה התינוקות", ומשמע מדבריו דלא כמשנ"ת, שכל השאלה צריכה להיות בשעת קיום המצוות, ומה נשתנה בא רק משום שפעמים אין נמצאים אז (וכבר תמה ע"ז השל"ה בביאורו שם, דהא כיון דעיקר שאלת הבן אינה באה אלא משום סיפור יציאת מצרים, א"כ ודאי אין מקום לשאלת הבן אלא קודם שמתחילין לספר ביציאת מצרים, ולא בשעת אכילת מצה ומרור אחר שכבר גמר סיפור יציאת מצרים, ע"ש ששנחך מאוד בזה).

ט. וכן אמר מו"ר הגר"ח ק, שאפי' שכל השנה מחנכים את הילדים לאמונה ולקבל את הדברים, אבל בלילה הזה אנחנו פותחים

ולפ"ז מובן החילוק בין כרפס לעקירת השולחן, שכרפס לפי כל הטעמים שנתבארו הוא מורה על השונה והמיוחד בלילה, שצריכים להתכונן היטב לספר ביצי"מ כי עתה יצאנו משם, אבל עקירת השולחן אין בה אלא שינוי לבד, וכל המטרה היא בשביל השאלות שאח"כ. וכ"מ במג"א, כפי שפירשו המחצה"ש, דעונין לבן בשאלתו על עק"ה שצריכין עוד לספר ביצי"מ, ופי' המחצה"ש שעתה אין זה עוד חלק מסיפור יצי"מ, אלא כשישאל ד' קושיות (אכן, בפר"ח מוכח שאין חילוק בין כרפס לעק"ה, שנקט גם על כרפס שאין עליו תשובה רק שהוא לעורר התינוקות, ותמה על הטעם שכתב המהר"ל).

## ו.

### אופן קריאת ההגדה

והנה לשון הרמב"ם היא 'הקורא קורא מה נשתנה', ולכאז' צ"ע, דהיה צריך לכתוב 'הקורא שואל' אבל להנ"ל יש לבאר דרך שאלה ותשובה אינו בהכרח שאלה שדורשת תשובה אחריה, אלא עצם הצגת הדבר המיוחד והשונה, בזה מתקיים הסיפור שנעשה כתשובה על ההתבוננות שקדמה לו [ומה נפלאים דברי הערוה"ש שכתב: "ועניין מה נשתנה כעניין מה גדלו מעשיך ה' מה טובו אוהליך יעקב על דרך ההתפעלות, וכן בכאן נתפעל מה גדלו השינויים בלילה הזה"]. ולכן כתבו הקדמונים לאמרו בניגון (עי' במהרי"ל: "אמר מהר"י סג"ל דאומר אותו בניגון יפה לשבח לאדון הכל"), ואם דרך שאלה הוא מה שייך ניגון לכאן, אלא שהוא הערה על השינויים וכנ"ל.

ונפ"מ מכל זה בצורת קריאת ההגדה, שהצורה האמיתית של קריאת ההגדה כפי שנתבארה בדברי הראשונים, שנאמרת ע"י אחד הקורא וכולם שומעים ויוצאים, כמש"כ הרמב"ם: "ואומר הקורא מה נשתנה", ועוד כתב: "ואחר כך עוקרין השלחן מלפני קורא ההגדה לבדו", ומקורו בגמ' (קט"ו): "אין עוקרים השלחן אלא מלפני מי שאומר ההגדה".

וכן כתב בשו"ע הרב שכן נכון לעשות, שאחד קורא וכולם שומעים, משום ברוב עם הדרת מלך. ולפי מה שנתבאר הרי זה מעצם צורת ההגדה, שתיאמר ע"י אחד בתור תשובה לשאלות כולם.

וכן איתא במעשה רב שבעה"ב קורא וכולם שומעים, הביאו בספר 'הלכות חג בחג', והוסיף דכיום שהמנהג שכולם קוראים יחד עם בעה"ב, ראוי שיקראו בלחש כמבואר בלקט יושר, וכמו שנהג הרא"ש בברכות ק"ש.

להם את השער, ואומרים להם: עכשיו תשאלו כל מה שאתם רוצים. וזה מה שמונח בדבר הזה שעושים שינויים, דהיינו שאומרים לו, הלילה הזה רוצים שתשאל הרבה שאלות. ואז הוא יבין את זה וישאל שאלות אחרות.

י. ועי' במאירי שבת יב: שדן לגבי אמירת ההגדה לאור הנהגה, וכתב דאין לחוש משום שמא יטה "דהואיל ועיקר עניינים אלו אינן אלא לשאול, כל בני השולחן עיניהם נשואות לקוראים או לקורא", וכונת דבריו כמשנ"ת שיעקר ההגדה באה על שאלה, לכן עיני כולם נשואות לשמוע את התשובה.

הרב עמנואל מולקנדוב

פתח תקווה

## השיעור המובחר לאכילת הכרפס

### האם יש לאכול כזית מן הכרפס

הב"י ואחרונים נוספים הביאו בסי' תע"ג את דעת הרמב"ם בפ"ח מהלכות חו"מ ה"ב, דסבירא ליה שצריך לאכול כזית מהירקות שאוכלים לאחר 'ורחץ' [שהוא הכרפס למנהגנו]. וכתבו שכל המחברים חלקו עליו, ומהם הגמ"י, רשב"א, רא"ש ומהרי"ל ע"ש. ובאמת שיש להוסיף שכ"ד הרוקח בסי' רפ"ג, שכתב ואם לא אכל מן הירק כזית א"צ לברך אחריו ברכת אחרונה ע"כ. ומבואר שאינו חובה<sup>א</sup>. וכ"כ שה"ל בסי' רי"ח בשם ר' בנימין אחיו בשם ר"י, שאם אכל כזית צריך לברך אחריו ברכה אחרונה ע"ש [ובדעת ר"י עי' לקמן], ומבואר שאינו חובה. וכ"כ ר' יונה בסדר פסח כנ"ל, שאם אכל כזית מברך ברכה אחרונה ואם לא לא ע"ש. וכ"ד תלמיד הרשב"א בפירושו לפסחים קי"ד וז"ל: "ועוד כתבו קצת המפרשים דכיון דמשום היכר תינוקות בעלמא הוא א"צ אכילת כזית" ע"כ. ובשיטת רבו הרשב"א אמרה. וכ"כ בספר הפרדס לתלמיד הרשב"א בסדר הפסח ע"ש, וכ"ד הריטב"א בסדר ההגדה וז"ל: "ונחלקו הראשונים י"א שחייב לאכול כאו"א ממנו כזית כמו המרור והמצה וי"א שיוצא בכל שהוא שאינו אלא לזכר בעלמא וכ"ד רש"י. ונראין דבריהם תדע שאין מברכין עליו ברכת המצות וציונו לאכול ירקות מרים אלא ברכת הנהנין בלבד" וכו' ע"ש. ומש"כ שכן פרש"י כוונתו לפירוש המיוחס לרש"י על ההגדה של פסח בפסקת מצה זו שאנו אוכלים וכו' שכתב שם: "וכשיאכל מצה ומרור צריך שיאכל כזית מכל אחד וכו' אבל מן הירקות כגון כרפס אינו צריך לאכול כזית ואינן באים אלא לפטור את המרור מב' ברכות וכו'" ע"ש. וכ"כ בספר מצוות זמניות הלכות פסח שער ד', שאוכל השיעור שירצה כיון שהוא רק לעורר התינוקות ע"ש. וכ"כ ר"פ בהגהת סמ"ק סי' ר"כ, וז"ל: "מיהו טוב שלא יאכל מן הירקות כזית כדי שלא יברך בורא נפשות רבות" ע"ש. וזה דכתב מהרי"ל מכח הספק.

אולם, נראה שדעת רוב הראשונים כדעת הרמב"ם, ולא כמו שחשבו האחרונים; הנה בסידור רס"ג (עמ' קל"ו) כתב ש"מברכים בורא פרי האדמה וכו' ויברך אחריו בורא נפשות רבות" ע"כ. וכ"ה בסידור ר"ש ב"ר נתן (עמ' פ"ד). ומבואר מדבריהם בפשיטות שאוכלים כזית. וכ"ה במחזור ויטרי (סי' ס'): "ומסתברא שצריך לברך אחריו בנ"ר וכו' ופוק חזי מאי עמא דבר והר' משולם כמו כן מצריך ברכה אחרונה בסדרו" ע"ש [ומדלא כתבו 'אם' אכל כזית מברך, וכמו שכתבו הראשונים הנ"ל, נראה פשוט בדעתם דס"ל דאוכלים כזית, וכן בשאר הראשונים דלקמן שנביא נראה כן]. ובספר הפרדס לתלמיד רש"י (מהדורת ערענרייך עמ' מ"ט, וכ"ה בשאר ספרי דבי רש"י) כתב

(א). ואע"פ שבדרשת הרוקח לפסח (מהדורת ש' עמנואל, עמ' 97) איתא: "למה כזית ירקות קודם לכל..." וכו' - נראה דלאו דוקא כזית נקט אלא שלפי דבריו אין הקפדה לאכול כזית או פחות ואולי הרגילות שאוכלים יותר מכזית לכן נקט כן, אבל בספרו מפורש שאין חובה לאכול כזית.

להדיא ומאכיל לכא"א כזית. וכ"ד ראב"ן (פרק ערבי פסחים, דף קס"ו ע"א במהדורת ערנרייך), וז"ל: "ומברך בפה"א וכו' ואכיל ליה ויהיב לכל אחד כזית" עי"ש. וכ"ד נכדו ראב"ה (סי' תקכ"ה, עמ' 157 במהדורת אפטוביצר) שאוכל כזית מהירקות. וכ"ה בסדר המרדכי שציין הב"ח בסי' תע"ג. וכן דן ר' מנוח בג' מקומות בפירושו לרמב"ם (פ"ח ה"ב, ה"ח והי"ב) בענין ברכה אחרונה על הירקות אם מברכים או לא עי"ש, ומבואר בפשיטות שמסכים לרמב"ם שצריך לאכול כזית. וכן כתב בפירוש ר' אליהו מלונדריש לברכות בסדר ההגדה (עמ' ק"ג): "ובירקות א"צ כזית שאינו אלא להיכרא בעלמא וכו' ונ"ל כספרדי [פי' הרמב"ם] דמצריך כזית לכל אחד אף בשאר ירקות" ע"כ. וכן דעת הראב"ד שהובא בתמ"ד (סי' ל"א) וכן הביאו שא"ר משמו, שכתב שאין מברכים בורא נפשות על הירקות עי"ש, ומבואר דפשיטא ליה שאוכלים כזית. וכן המנהיג בסדר הפסח כתב שאחרי הירקות מברכים בורא נפשות עי"ש. ובספר המנהגות (עמ' 38) כתב שלא מברך לאחריו בורא נפשות וכו' עי"ש. וכן הריבב"ן (דף קי"ד) כתב שאין מברכים על הירקות בנ"ר עי"ש. וכן מצינו גם לכמה מתלמידי הרשב"א שכתבו להדיא שצריך לאכול כזית: כ"כ בספר השלחן: "ואוכל כא"א כזית לא פחות" עי"ש. וכ"כ האהל מועד: "ואוכל כא"א כזית ואינו מברך אחריו" וכו' עי"ש. וכן החנינך (מצוה כ"א) כתב: "ומברך עליו בפה"א לפניו, ולאחריו אינו מברך בנ"ר" וכו' עי"ש, ומסתימת דבריו נראה שאוכלים כזית. וכ"כ האבודרהם שאוכלים כזית מהירקות עי"ש.

והנה, הראשונים הנ"ל לא כתבו מניין להם שצריך לאכול כזית, וכמו שהקשו הרשב"א והרא"ש וסיעתם. אולם, מצאנו להרשב"ן בספרו יבין שמועה שהאריך בזה והביא את מחלוקת הרמב"ם והרשב"א, וכתב: "ואני אומר דכיון שצריך נט"י דבעי כזית כדין אוכל פת שצריך נט"י דלא מסתבר דבפחות מכזית אע"פ שמברך עליו המוציא ליבעי נט"י כיון שאינו אלא משום סרך תרומה" וכו' עי"ש, ומבואר מדבריו שהמקור לזה שצריך כזית הוא מזה שמצאנו שחז"ל הצריכו נט"י, ופשיטא ליה שאין צריך נטילה לפחות מכזית וזה ראייה שצריך כזית, אע"פ שעדיין לא כתב מה הסיבה שהצריכו כזית, ואפשר שאכילה מועטת פחותה מכזית שאינה מצריכה נטילה לא חשיבה שינוי כ"כ, ורק אם עושים נטילה והילד חושב שמתכוננים לאכילה ולבסוף אוכלים טיבולו במשקה חשיב שינוי שהילד ישאל.

וכ"ד ר"ש מפלייזא בפירוש הפיט של רבי יוסף טוב עלם (או"ז סי' רנ"ו) שכתב: "ואחר ירקות [אין] מברך בנ"ר דהם באות קודם סעודה ומיפטר מברכה שלאחריו ולא כדברי הפייט שבאות לפטור המרור וכו' וכ"ש שאין להשהותה עד אחר המרור מאחר שירק אכילה מועטת היא ושהייה מרובה אין לאחרה וכו' וגם אין טוב לברך ברכה שלאחריה אחר המוציא וכו'" עי"ש. והנה מש"כ בסוגריים [אין] – הוא הוספת המדפיסים, שבאמת נראה סתירה בין הרישא לסיפא דאם גרסינן מברך בנ"ר מאי ומיפטר מברכה שלאחריה, אולם האמת היא שטעות הוא וצריך להוסיף מילת [ולא] מיפטר מברכה שלאחריו וכו', והוא דעתו שכן צריך לברך בנ"ר וכמו שמוכח כל הענין. וכבר עמד בזה מרן הגרע"י זצ"ל בשו"ת חזו"ע (חלק א' סי' י"ח) עי"ש. ועכ"פ גם מדבריו מבואר דפשיטא ליה שאוכלים כזית.

**ובדעת ר"י.** הטור הביא מחלוקת ר"י ורשב"ם, שלר"י מברך ברכה אחרונה ולרשב"ם אין מברך. והב"ח ועוד אחרונים כתבו שלא נמצא כן במחברים. אולם, מקורו הוא מדברי ר"פ בהגהת סמ"ק (מצוה ר"כ) שהביא את מחלוקת רשב"ם ור"י למה לא מברכים על המרור, וכתב ויש נפקותא בין שני הפירושים הללו, שלפי הרשב"ם אין מברכים בנ"ר אחרי הירקות וכו' ולפי הפירוש השני צריך לברך עי"ש. ובאמת שמפורש כן בתוס' ר"י שירליאון בברכות (מ"א ע"ב) באורך, שדעת ר"י שצריך לברך בנ"ר לאחר הירקות עי"ש. וכ"כ שה"ל בשם ר' בנימין בשם ר"י [ודברי הסמ"ג עשה מ"א בשם הר"י, שאין מברכים על הירקות, צ"ע]. אלא שדעת ר"י גופיה, שהובא בתוס' בברכות ל"ט ע"א (ד"ה בצר), שברכת בנ"ר לא צריכה שיעור ובכל שהוא מברכין, ולכן אין מדבריו ראייה אם צריך כזית או לא. והשה"ל שהביא את דבריו כתב שאם אכל כזית צריך לברך – זו הוספה שלו אליבא דשאר הראשונים, דפליגי אר"י ומצרכי שיעור גם בברכת בנ"ר.

**ובדעת מהר"ם.** הנה הגמ"י סיים: "ומהר"ם כתב והורה שא"צ כזית בטיבול זה ואם אכל כזית יברך אחר כך ואע"פ שיש שכתב לאכול כזית" ע"כ. אולם, למעשה מהר"ם עצמו נהג לאכול כזית ולברך אחריו, וכמו שהעידו ב' מתלמידיו: התשב"ץ בסי' צ"ט כתב ולאחר אכילת ירקות מברך [מהר"ם] ברכה אחרונה בנ"ר וכו', ומבואר שכך היה נוהג. וכן מהר"ח או"ז בסי' רי"ג כתב ואני ראיתי את מורי רבינו מאיר זצוק"ל שברך אחר טיבול ראשון בורא נפשות וכו' עי"ש. ומבואר שכך היה מנהגו. ובספר על הכל סוסי' ט' כתב בשם מהר"ם גם אמת הוא דמברכים אחר אכילת ירקות של טיבול ראשון בנ"ר ע"כ. ואם כי אפשר לומר דמיירי אם אכל כזית, אך אין חובה לעשות כן, מ"מ חזינן שמנהגו של מהר"ם היה לאכול כזית ולברך בנ"ר.

וא"כ חזינן לרובא דרובתא מהגאונים ומהראשונים דס"ל שצריך לאכול כזית ולא כמו שחשבו האחרונים שסברת הרמב"ם דחוויה ומיעוט היא, דאדרבה היא הדעה הרווחת בראשונים וכנ"ל.



## האם צריך לברך בנ"ר אחר אכילת הכרפס

אכן, יש לברר דעות הראשונים אם צריך לברך בנ"ר לאחר אכילת כזית מן הכרפס או לא:

הנה בראשונים שהעתיקנו לעיל מבואר שדעת הרס"ג, ר"ש בר נתן, רוקח, ר' יונה, מהר"ם, שה"ל בשם ר' בנימין, מחזו"ר, ר' משולם, המנהיג, ר"ש מפלייזא ומהר"ח או"ז ס"ל שיש לברך לאחר אכילת הירקות אם אכל כזית. ויש להוסיף שכ"ד הרמב"ם בתשובה (בלאו סי' שי"ב) שנשאל אם מברכים בסוף אחר אכילת הירק או לא יברך עד שיגמור ההגדה ויברך על המרור באחרונה. והשיב: "יברך אחריו לפי שההגדה מפסקת, וכשיאכל המרור יברך תחלה כך ואח"כ יחזור ויברך לבסוף" ע"כ. וכ"ד תוס' בפסחים (ק"ג ע"ב ד"ה רב אשי) עי"ש.

אולם, לעומתם מצאנו ראשונים רבים דס"ל שא"צ לברך בנ"ר על אכילת הירקות: כבר הבאנו לעיל את דברי רש"י בסדר פסח שצריך לאכול כזית כאו"א, וכן עולה מדברי רש"י, שהובאו בספרי דבי רש"י ומהם במחזו"ר סי' ס"ז, שהירקות באים לפטור את המרור מברכת

בפה"א עי"ש, ומבואר דס"ל שאוכלים כזית ולא מברכים ברכה אחרונה. וגם ר' מנחם שהבאנו לעיל ס"ל בפשיטות כדעת הרמב"ם שאוכלים כזית ואעפ"כ האריך להסכים לדעת הראב"ד שאין מברכים אחריו בנ"ר, דברכת הכרפס פוטרת ברכת המרור וההגדה והלל לא הוה הפסק עי"ש. והרשב"ץ ביבין שמועה הנ"ל כתב סברא מחודשת מדוע אע"פ שאוכלים כזית אין מברכים אחריו בנ"ר וז"ל: "שכיון שאוכלין אותו אחר קידוש הוי דברים הבאים בתוך הסעודה שמברך לפנייהם ואינו מברך לאחריהם וברכת המרור ג"כ כיון שלא בירך על הירקות בורא נפשות לא הפסיק בין אכילת ירקות לאכילת מרור וא"צ לברך בפה"א כאלו אכלן יחד" ע"כ. וכן האבודרהם אע"פ שכתב שאוכלים כזית מהירקות כתב שאין מברכים עליהם בנ"ר לפי שאין ההגדה הפסק וגם אחר המרור אין לברך לפי שחובת אכילתו עם המצה והוי כבא מחמת הסעודה עי"ש.

עוד מצאנו לרבים מהראשונים שכתבו שא"צ לברך נפשות לאחר אכילת הירקות, ומהם ראב"ד, בעה"ט, ספר המנהגות, ריבב"ן ורא"ש. ומבואר מדבריהם שאע"פ שאכל כזית יהיה הדין כן, מכיוון שברכת הירקות פוטרת את ברכת המרור ואין ההגדה הפסק. עוד מצאנו לראשונים רבים שכתבו שהטעם שאין מברכים על המרור הוא משום שברכת הירקות פטרוהו, ומהם הר"י טוב עלם בפיוט (והובא בתוס' קט"ו ע"א ד"ה והדר אכיל), הרשב"ם בדף קי"ד ע"ב, המאירי בדף קי"ד ע"א, הריצ"ג, וכ"כ הריטב"א בהלכות ברכות וכן בפירוש סדר ההגדה וכן ר"א אלאשבילי בברכות מ"א ע"ב ב' טעמים - אחד שהמצה פוטרת ואחד שהירקות פוטרים. וא"כ לדבריהם גם אם אכל כזית א"צ לברך ברכה אחרונה, מדלא כתבו שיש להיזהר שלא לאכול כזית. וגם ר"פ בהגהתו לסמ"ק הנ"ל, לאחר שהביא את מחלוקת הרשב"ם עם הר"י, כתב: "ונשמע בשם גאון אחד כי בכל ספק ברכות כזה טוב למנע מלברך שלא יחשב ברכה לבטלה" ע"כ.

הא קמן שנחלקו הראשונים מערכה לקראת מערכה אם מברכים בנ"ר על אכילת הירקות או לא.

ולענין הלכה. הנה הב"י הביא את דברי מהרי"ל שכתב שהרמב"ם הוא יחידאה וכו' ואין לאכול כזית בכדי שלא להיכנס לספק ברכה אחרונה. ובסי' תפ"ו האריך הב"י יותר והעלה גם כנ"ל עי"ש, וכ"פ בשו"ע בסי' תע"ג סעיף ו'. והנה גם ר"פ בהגהות סמ"ק הנ"ל כתב כן וז"ל: "מיהו טוב שלא יאכל מן הירקות כזית כדי שלא יברך בנ"ר וגם יפטור מרור מבואר פרי האדמה כי כן יסד רבינו יוסף טוב עלם" וכו' עי"ש. ולפי האמור לעיל יש לדון, דהנה ר"פ ומהרי"ל והב"י לא ידעו שרוב הראשונים ס"ל שצריך לאכול כזית, דהא מהרי"ל כתב שהרמב"ם יחידאה ומחו לה וכו'. וכן הב"י לא הביא עוד ראשונים כרמב"ם ואדרבה הביא שהרשב"א והרא"ש והגמ"י ומהרי"ל לא ס"ל כן. וכן ר"פ הביא רק את מחלוקת הרשב"ם והר"י, וע"כ ס"ל שעדיף לאכול פחות מכזית ולצאת ידי סברת רוב הפוסקים הנ"ל מאשר לאכול כזית לחוש לדעה יחידאה ולהיכנס לספק ביטול ברכה אחרונה. אולם, לפי מה שהבאנו אם יאכל פחות מכזית לא יצא ידי תקנת חכמים לדעת רוב הראשונים, וא"כ נראה שיש לאכול כזית מהירקות ולא לברך בנ"ר כלל ולסמוך על רבים מהראשונים דס"ל שא"צ לברך אף שאכל כזית. וכפי שנהג הגר"א למעשה



מדעתו הרחבה כמבואר במעשה רב (אות קצ"א) שאוכל כזית ואינו מברך ברכה אחרונה ע"ש, ולפי האמור כן נראה עפ"י דברי הראשונים וכו"ל.

ויש להוסיף עוד שדעת כמה ראשונים שברכת בנ"ר רשות היא ואינה חובה: בספר הפרדס לתלמיד רש"י (עמ' קע"ז) כתב שפירות שאינם מז' המינים מברכים עליהם בנ"ר וחובה לית בה אלא ר"ט הוא דמברך אמיא ב"נ וכן נהיגי לברך אכולהו מיני דלא כתיבי בקרא לשבח ולהודות על הנייתו ושביעתו וכל דמדכר ליה בהלכה לאו משום דקבע לה חובה אלא לטפויי שבחא ע"כ. [והרוקח בסי' שמ"ב העתיק קטע זה מרש"י מספר הפרדס בסתמא עי"ש, אולם נראה שזה גיליון כמו שמצויין שם בתחלת הסימן, דלעיל בסי' שמ"א נראה מדברי הרוקח שהוא חובה עי"ש]. וכ"כ בהמשך שם: "הכוסס את האורז או בקליות וכו' ולבסוף ולא כלום ואי בעי לימא בנ"ר כמיא בעלמא הואיל ולית ליה ברכה קבועה דאורייתא" ע"כ. ומבואר מדבריו שאין חובה לברך בנ"ר. וכן הרא"ה בברכות (ל"ה ע"א) כתב דשאר מינין לאחריו ולא כלום ואפילו למ"ד דשאר מינין מברכין לאחריה בנ"ר רשות הוא כדמוכח בגמ' לקמן עי"ש, והעתיקו ר"א אלאשבילי שם כדרכו. וכ"כ אהל מועד ברכות דרך א' בשם הרא"ה. וכן מבואר בתנדב"א זוטא פ"ב וז"ל: "אמרתי לו על שבעת המינים כמה אתה מברך ואמר לי שתים ברכה לפנייהם וברכה לאחריהם ואמרתי לו על שאר המינים כמה אתה מברך ואמר לי ברכה אחת [כ"ה גם בכתה"י, ודלא כמו שהגיה הזיקוקין דנורא] חוץ מבהמ"ז שהם שלשה ועם ברכת הטוב והמטיב הם ארבעה" עי"ש, ומפורש שעל שאר המינים מברכים רק ברכה אחת ולא לאחריהם. ולפ"ז אין כ"כ חשש אם לא נברך ברכה אחרונה, שהרי לדעת רבים מהראשונים א"צ כאן ברכה אחרונה, ולדעת הראשונים הנ"ל אף אם צריך – זה בגדר רשות ולא חובה. ולכן עדיף לאכול כזית ולא לברך ברכה אחרונה מאשר לאכול פחות מכזית ולא לצאת ידי תקנת חכמים לדעת רוב הראשונים.

ויש להוסיף עוד טעם לאכילת כזית כרפס, והוא שכבר התקשו האחרונים בפסק השו"ע שאוכלים פחות מכזית – אמאי נוטלים ידיים לטיבולו במשקה, והרי השו"ע בסי' קנ"ח ס"ג ס"ל שאין נטילה לפת פחות מכזית ואיך יהיה טיבולו במשקה חמור מפת, והאריך בזה הרחיד"א בשו"ת חיים שאל (ה"ב סי' ל"ח אות ע"ו) ובסוף דבריו העלה ליישב דכיון דבש"ס הצריכו נטילה בטבול ראשון – הגם דעתה מחמת המחלוקת שנחלקו הפוסקים אם יברך בנ"ר התקינו שיאכל פחות מכזית וכו' – לא רצה מרן לעקור הנטילה בטבול ראשון כיון דהוקבעה בכל ישראל עי"ש. והרואה יראה שגם תירוץ זה דחוק טובא שאנו עושים דבר שאין צורך לעשותו, ולפי מה שהעלנו שיש לאכול כזית כרפס – אתי שפיר למה נוטלים ידים.

ונראה שיש עצה לצאת גם ידי ר"פ בהגהת סמ"ק, מהרי"ל והשו"ע שפסקו לאכול פחות מכזית, דהנה בשיעור הכזית יש מחלוקת גדולה כנודע, ודעת ר"פ בתוספותיו לעירובין פ' ומהרי"ל בהלכות פסח והשו"ע בסי' תפ"ו שהכזית הוא כחצי ביצה, אולם דעת רוב הראשונים שהכזית קטן בהרבה, והוא כשיעור זית של ימינו לערך, והאריך בזה הרב חיים פינחס בניש בסוף ספרו הנפלא מדות ושעורי תורה, והעלה ששיעור זית אגורי הוא כ 8 סמ"ק עי"ש [וכן האריכו בזה עוד כמה ת"ח בדורנו, אלא שיש שהקטינו מעט ויש שהגדילו מעט]. וא"כ אפשר

לאכול בין 8 סמ"ק ל 20 סמ"ק לערך [דהא שיעור חצי ביצה בלי קליפתה לפי השיעור המדויק הוא 22.5 סמ"ק, כפי שהאריך בספר מדות ושיעורי תורה], שבזה יש שיעור כזית לפי האמת אבל לא עוברים על דברי השו"ע, מכיוון שלפי דעתו אין זה שיעור כזית.



לסיכום. השיעור המובחר לאכילת הכרפס הוא בין 8 סמ"ק ל 20 סמ"ק שהוא כזית לדעת רוב הראשונים והעושה כן קיים בזה תקנת חכמים ליטול ידיו ולאכול ירק קודם ההגדה, ולא יברך אחריו ברכה אחרונה.



הרב משה בוטון

## ברכה על נט"י בליל הסדר

נסתפקתי איך בליל הסדר גם מי שאינו מחמיר לאכול ב' כזיתות למוציא מצה וגם לא לאפיקומן, מברך על נט"י, והרי פסק מרן השו"ע (סי' קנח ס"ב), שאין ליטול ידים בברכה אלא א"כ אוכל כביצה פת.

### א.

#### האם צריך לאכול הכביצה בכא"פ

ראשית יש לדון האם צריך לאכול את הכביצה בכדי אכילת פרס, או שמא כל אכילות המצה שאוכל בליל הסדר מצטרפות לכביצה - ואז שפיר מברך על נט"י. ומצאתי בזה ג' שיטות:

א. בכה"ח (סק"ט) כתב שצריך לאכול פת כביצה כולה בכא"פ כדי לברך ענט"י, וז"ל: "פחות מכביצה וכו'. ואם אוכל כביצה פחות פחות מכשיעור, רק בהצטרף יחד בתוך כדי אכילת פרס יהיה כביצה, צריך נטילה. שנות חיים רל"ט, פתחי עולם אות ה". וכ"כ בתהלה לדוד<sup>(א)</sup> (אורטנברג, סק"א). וכן מסקנת הגר"ש וואזנר בשבט הלוי (ח"ו סי' ס אות ג), אלא שכתב שיש להקל לשער כא"פ תשע דק', וכ"כ בשם הגרי"ש אלישיב (אשרי האיש ח"א פל"א אות טו).

ב. בפסקי הסיידור לגר"ז (סדר נטילת ידים סי"ח), כתב שהשיעור לצרף כביצה לנט"י הוא שיאכל כל כזית<sup>(ב)</sup> ממנה בכדי אכילת פרס. [וכן כתבו בשם הגרש"ז אורבך (נשמת אברהם ח"א סי' קנח)]. ובקצות השלחן (ח"ב סי' לו בדי השולחן סק"ה) הביא מכתב מבן הצמח צדק, שהכזיתות צריכות להיות תכופות בלי הפסק ביניהם<sup>(ג)</sup>.

ג. בספר אהלי שם (או"ח ח"ב, סי' קנח ס"ב) כתב שאם אכל את הכזית הראשונה בכא"פ, יכול לאכול את הכזית השניה אף בזמן ארוך. וביאר טעמו, שחזו"ל תיקנו נט"י מפני טומאת הידים, ואוכל פחות מכביצה אינו מקבל טומאה, ולכן תיקנו חכמים נט"י רק לכביצה. ועל כן, מאי שנא איך יאכל, "שאינ נפק"מ האכילה אלא הנגיעה בידים, ולכן אם יש שיעור בפת כביצה אף כשיאכלה לאט כבר חייבהו בנט"י", וכתב שכן דעת הב"י. אכן, הגר"ז חולק על טעם זה לתקנת נט"י, ודעתו היא שחכמים תיקנו נט"י רק על "אכילה", ולעניין קבלת טומאה אין נחשב "אוכל"

(א). כן משמע מדבריו, אולם בסו"ד כתב "וכן מצאתי בסדור" וכנראה כוונתו לגר"ז, ודעת הגר"ז אינה כן [כדלהלן].

(ב). ואף שבשיעור כביצה לנט"י [דהיינו בלא קליפתה - כמבואר בשו"ע הגר"ז (סי' קנח ס"ב)] אין ב' כזיתות, נראה כוונתו שיאכל את הכזית הראשונה ממנה בכא"פ ולשאר הכביצה יש עוד שיעור זמן של כא"פ.

(ג). ומ"ש הקצוה"ש שצ"ע מדוע לא נימא שיכול להפסיק ביניהם מעט, רק שיתחיל באכילת הכזית השניה בתוך כא"פ לראשונה, לא זכיתי להבין למה נימא זאת, דברור שהם צריכים להיות תכופים, שהרי כא"פ הוא זמן אכילת כזית להיחשב אכילה אחת הלכה למשה מסיני, וכאן שאוכל כביצה זמן אכילתו להצטרף לאכילה אחת הוא פעמיים כא"פ (מבואר היטב בשו"ת שרגא המאיר ח"א סי' נז), אבל למה שיצטרפו אם מפסיק ביניהם.

אלא אם יש בו כביצה, וכן גם אכילתו אינה חשובה להתחייב בנט"י אלא אם כן הוא אוכל כביצה. וע"כ לשיטת הגר"ז שצריך אכילה חשובה גם צריך לאוכלה בכא"פ, אולם אין זו דעת הב"י. עכת"ד [ולחומרא מסקנתו כנ"ל, שמ"מ את הכזית הראשונה יאכל בכא"פ], עי"ש.

אולם, לשיטתו צ"ע מדוע לא הצריכו חכמים נט"י לכל דבר מאכל אשר מקבל טומאה? ולמה רק לאכילת הלחם הצריכו נט"י ולא רק לנגיעה בו? אלא ברור שחכמים תיקנו נט"י כדי להרגיל את הכהנים שצריכים ליטול ידיהם קודם אכילת תרומה" [סרך תרומה' (חולין ק.)], ולזה די היה לחכמים בתיקון נט"י לאכילת פת בלבד, מפני שרוב תרומה ממנו וגם הוא דבר הנאכל בקביעות וכו' (כמבואר במשנ"ב ס"ק ב-ג), וכן תיקנו נט"י דווקא לאוכל כביצה של פת בכא"פ. ואף שהטעם שתיקנו נט"י רק לכביצה הוא מפני ששיעור זה מקבל טומאה (כמבואר בב"י), מ"מ לא תיקנוהו בכל מקרה שמקב"ט אלא רק כשאוכל את הלחם ולא בנוגע בה, ורק באוכלה בזמן כא"פ פעמיים ולא יותר, כבכל שיעורי תורה. וכל זה מטעם שלא תיקנו נט"י לחולין ממש כבתרומה, אלא די היה בזה להרגיל הכהנים. ע"כ ביאור דעת כל הפוסקים הנ"ל, ולענ"ד נראים דבריהם מדבריו.

ועוד נראה מוכח דלא כדברי האהלי שם מדברי הרוקח (סי' רפג) שהובאו בב"י שם, וז"ל: "ונוטלים ידיהם ומברכין על נטילת ידיים מפני שצריך לטבל טיבול שני במרור אבל על אכילת מצה שהוא יוצא בכזית א"צ נטילה" דעל פחות (מכזית) [מכביצה] א"צ נטילה", ואם כדברי האהלי שם, שגם אם אוכל כביצה פת שלא בכא"פ חייב בנט"י, הרי יאכל עוד מצה לכורך ולאפיקומן, ולמה כתב הרוקח שא"צ נט"י למצה.



ד. וכ"כ בשו"ת מענה לשון (חפוטא, ח"ה או"ח סי' כ), וע"ע בספר שאו ידיכם קודש (סקי"ד). ובאהלי שם הביא שכן פסק בשבט הלוי, אולם כנ"ל מסקנתו היא שיש להקל רק לשער בכא"פ הארוך.

ה. ואף אם נגעו בתרומה ללא נט"י, פסולה [מדרבנן] וטעונה שריפה (שבת יד:). ואף בתרומה נראה שחכמים לא תיקנו נט"י בברכה רק לאכילתה ולא לנגיעה בה, ויל"ע עוד בזה.

ו. כך ביאר מרן הב"י את ספקו של הרוקח (בהלכות סעודה סי' שכח), האם תיקנו חז"ל נט"י דווקא לכביצה משום שמקב"ט, או דלמא תיקנו נט"י על כל אכילת פת אף פחות מכביצה. ועל זה הקשו האחרונים דהא כזית גם מקבלת טומאה (מדרבנן), ומכאן קושיא זו הגר"ז פירש שחכמים תיקנו נט"י דווקא ל"אכילה חשובה" של כביצה (כמבואר בקצות השולחן הנ"ל) [ויש שתירצו (עי' הליכות עולם ח"א עמ' שלב-שלג בשם הרבה אחרונים) דמשום שכזית מקב"ט רק מדרבנן לא גזרו בו חכמים נט"י].

ז. והכפ' החיים לשיטתו (בסי' רח סקנ"ג וסי' תרלט סקנ"א) שאין שיעור כא"פ רק לכזית, אלא גם במקום שחייב לאכול כביצה היינו כולה בכא"פ [ועי' בזה בהליכות עולם ח"ב עמ' קיג בהערה, ושם הכריע כהגר"ז שדי באכילת כל כזית בכא"פ לעניין קביעת סעודה].

ח. ומ"מ כתב ליטול ידיים בברכה קודם אכילת המצה, ולא פסק לדחותה עד לאכילת המרור, כנראה כדי לצאת מידי הספק שמא גם אם אוכל רק כזית מצה חייב בנט"י. ולפסק השו"ע (סי' קנח ס"ד) שאין לברך ענט"י לטיבול במשקה משום סב"ל, צ"ע למה לא נברך על הנט"י שלפני טיבול ראשון [כרפס] ובזה נצא מכל ספק. וי"ל בהקדם קושיית החיד"א (חיים שאל ח"ב סי' לח אות עו), שהרי לטיבול ראשון אוכלים פחות מכזית כרפס (לדעת מרן בשו"ע סי' תעג ס"ו) ולפחות מכזית א"צ נט"י (סי' קנח ס"ג), ותירץ החיד"א דאנו נוטלים ידיים רק מכא המנהג שהיה מזמן הש"ס שכן היו אוכלים כזית כרפס. ועפ"ז נתרץ, שאין טעם לברך ענט"י כבר לפני הכרפס, שהרי אין כל ספק שמעיקר הדין פטורים מנט"י אף בלא ברכה.

## ב.

## יש אומרים שמברכים גם על נט"י לכזית פת

הנה מקור דברי השו"ע שאין לברך ענט"י לפחות מכביצה הוא מהרוקח, וכנ"ל הרוקח פסק כן מספק. ובאמת מסתימת רבים מהראשונים נראה שסוברים שמברכים גם על פחות מכביצה, וכן יש לדייק מלשון הרמב"ם (הלכה ברכות פ"ו הלכה א-ב): "כל האוכל הפת שמברכין עליו המוציא צריך נטילת ידיים... כל הנוטל ידיו... מברך תחלה אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת ידיים...", נראה מדבריו כצד א' בספקו של הרוקח, דאמרינן שחכמים חייבו נט"י לכל אכילת פת, והיינו אף אם אוכל פחות מכביצה (ושו"ר שכ"כ לדייק בחמד משה סק"ג, ובבית מאיר).

וכן מוכח מדברי הריטב"א (סוכה כה. ובהלכות ברכות פ"ג הי"ט) והמאירי (חולין קז:), שכתבו בסתם שכזית פת חייב בנט"י, ולא ציינו שמספק אין לברך עליה (כ"כ בס' הלכה ברורה בירור הלכה סק"ו). וכן נראה דעת הגר"א בביאורו (כ"כ המשנ"ב בשער הציון אות ט), שכתב שהדבר תלוי בשיעור פת החייב בברכת המזון, ולדידן, דפסקינן כר"מ שגם באכל כזית חייב בבהמ"ז, ה"ה לנט"י. וכן פסק בשו"ת עמק הלכה (הלוי, אר"ח סי' נד). ובאמת שכ"כ להדיא בפ' רבינו אברהם מן ההר (סוכה כז.), וז"ל: "ומיהו לרבי מאיר דהלכתא כותיה דאמר ואכלת ושבעת בכזית, כזית בעיא נטילת ידיים וברכת המזון".

הרי שהמברך גם על כזית מצה יש לא על מי לסמוך, אבל מידי סב"ל לא יצא.

## ג.

## יש אומרים שמברכים ענט"י לטיבול במשקה

ויש להוסיף בזה עוד ספק, שהרי בליל הסדר גם מטבילים את המרור בחרוסת, ודעת הרבה מן הראשונים שמברכים על נט"י לטיבול במשקה (ראה בס' הלכה ברורה שער הציון אות כא), וכ"כ הב"י בדעת הרמב"ם הרא"ש, וכנ"ל כן דעת הרוקח, שאף שכתב שאין לברך ענט"י על המצה, מ"מ פסק שיברך משום טיבול המרור.

וא"כ יש ס"ס לחייב נט"י בברכה בליל הסדר, גם אם אוכל רק כזית מצה: שמא מברכים ענט"י אף לפחות מכביצה פת, וגם אם לאו, שמא הלכה שחייב לברך על נט"י לטיבול המרור<sup>ט</sup>.

ויש לצרף עוד ב' ספיקות לברך על נט"י בליל הסדר:

א. דעת רבים מן האחרונים (ראה בשו"ת חזו"ע ח"א, סי' כד עמ' שסד והלאה. ובאו"ל צ"ח עמ' קכד בהערה יז) ששיעור כדי אכילת פרס משתנה ע"פ המאכל, וא"כ באכילת מצה ודאי ששיעור גדול ביותר (פרס-ג') ביצים במשקל [לפי שיעור הגר"ח נ] הם כג' מצות דקות), ומסתמא יאכל עוד כזית מצה לכורך בתוך זמן זה.

ט. ויש להקפיד שתהיה החרוסת לחה ממשקה (מז' המשקים) שאינו מבושל, כך שטיבול המרור בחרוסת יתחייב בנט"י לכו"ע (ראה במג"א סי' קנח סק"ז וסק"י).

ב. כנ"ל, השיעור לנט"י הוא כביצה בלא קליפתה, והוא כחמישים גרם (הליכות עולם ח"א עמ' שטז). אולם דעת הכה"ח (סק"ח), ששיעור כביצה בלא קליפתה - קטן יותר<sup>1</sup>, ואם משערים כך כביצה מצה בנפח, יוצא רק 22 גרם, כ"כ באהלי שם הנ"ל עי"ש, וכ"כ בתשובות והנהגות (ח"ג סי' קמג אות ו, ובח"א סי' קע אות א) להקל לברך על נט"י למצה במשקל 20 גרם<sup>2</sup>.

## ד.

### ספק ספיקא לברך

ובמקום שיש ספק ספיקא לברך, הרבה אחרונים פוסקים שיברך (ראה עין יצחק ח"ב עמ' תצה הערה לב), ואף דלהלכה אין מורים כן, מ"מ המברך לא עביד איסורא (שם עמ' תצט הערה לג). ובנידון דידן שהספק הוא במצוה ולא בברכה, דעת הרדב"ז שאין אומרים סב"ל (שם עמ' תג)<sup>3</sup>, ובמקום שיש ס"ס לברך, סמכין על הרדב"ז, ומברך לכתחלה על המצוה (שם עמ' תלא סע' יד)<sup>4</sup>.

ולכן המסקנא להלכה ולא למעשה, שאף מי שאינו אוכל כביצה מצה בליל הסדר בכדי אכילת פרס, מ"מ יברך על נט"י, וכן המנהג. והנלע"ד כתבתי.

אולם, בשאר סעודות החג מי שאינו אוכל כביצה מצה (50 גרם) בכא"פ - לא יברך על נט"י, וכבר עורר על זה בתשובות והנהגות (ח"ה סי' קלג אות ב). ונראה שמספיק שיאכל כל כזית בכא"פ כדעת הגר"ז, דגם בזה יש ס"ס: שמא הלכה כהגר"א שמברכים ענט"י לכזית, ושמא אף כשאוכל ב' כזיתות בזמן כא"פ פעמיים מצטרפים לכביצה. ואולי יש להקל במצות להאריך את זמן אכילת פרס לעניין ברכה ענט"י.

## סיכום

א. עלה בידינו טעם נוסף להחמיר לאכול ב' כזיתות למוציא מצה - כדי להתחייב בברכה על נט"י לכו"ע.

ב. גם מי שאינו אוכל ב' כזיתות, מ"מ נראה שיכול לברך על נט"י כמנהג.

י. ומ"מ אין לסמוך על שיטה זו אף בצירוף ספק נוסף (כגון לברך על נט"י לכזית), כמ"ש ביבי"א ח"ט סי' יט, משום שהמציאות מוכחת להיפך, כמ"ש בשיעורי תורה (סי' ב אות ג עמ' קכח) [וצ"ע במה שהוסיף ביבי"א שם "ועוד דלא מהני ס"ס בברכות", דהרי בנד"ד הספק הוא במצוה, וככה"ג שפיר עבדינן ס"ס לברך. ומ"מ נראה שעיקר טעמו כדכתבין].

יא. וכתב לי חכ"א שיש לצרף עוד, שלדעת כמה פוסקים (ראה חזו"ע ברכות עמ' רלח) גם שאר מאכלים מצטרפים לפת לשיעור כביצה לחייבו בברהמ"ז דאורייתא, ושמא ה"ה שמצטרפים גם לברכה על נט"י. ואינו נראה, דטעמם הוא משום דכתיב ואכלת ושבעת, ואין זה שייך לנט"י שחכמים תיקנוה רק לפת.

יב. ודעת התבואות שור שמוטב שיכניס אדם עצמו בספק גרם ברכה שאינה צריכה, ממה שיקיים המצוה בלא ברכתה (שם עמ' תעג).

יג. ועוד דיש אומרים (ראה בשו"ת אוצרות יוסף שבס"ס הלכה ברורה ח"ח, סי' א אות א) שנט"י יש לה דין דאורייתא.

ג. יש לעורר, שבשאר סעודות החג, מי שאינו אוכל כביצה מצה בכדי אכילת פרס, לא יברך על נט"י.

וה' יאיר עינינו בתורתו ויזכנו לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא.



## תשובת הרה"ג מח"ס אורחתיך למדני לשאלתי בעניין הנ"ל

### שאלה

לכבוד הרה"ג משה בוטון שליט"א

**כתב כת"ר:** "נסתפקתי במה שפסק מרן השו"ע (סי' קנח ס"ב) שרק אם אוכל כביצה פת יברך על נט"י, האם צריך לאוכלה בכדי אכילת פרס? ומצאתי בזה ג' שיטות:

א. הכה"ח [סי' קנח סק"ט, בשם שו"ת שנות חיים (קלוגר, סי' רלט) והביאו בפתחי עולם ומטעמי השולחן (אות ה)] כתב שצריך לאכול הכביצה כולה בכדי אכילת פרס. וכ"כ בתהלה לדוד (אורטנברג, סק"א). [כן משמעות דבריהם, אולם יש לדחוק ולבאר כוונתם שצריך לאכול כל כזית מהכביצה בכא"פ].

ב. בסידור לבעל השו"ע הגר"ז (סדר נטילת ידיים ס"ס יז) כתב שצריך לאכול כל כזית מהכביצה בכא"פ בלי הפסק ביניהם, וכ"כ בקצות השולחן (ח"ב סי' לו). וכ"כ בשבט הלוי (ח"ו סי' ס אות ג) והוסיף שיש להקל לשער כא"פ ט' דקות, וכ"כ בשם הגרי"ש אלישיב (אשרי האיש ח"א פל"א אות טו). [וכ"כ מרן זצ"ל בהליכות עולם (ח"ב עמ' קיג) לעניין קביעת סעודה על פת הבאה בכיסנין].

ג. בספר אהלי שם (אור"ח ח"ב, סי' קנח סק"ב) כתב שאם אכל את הכזית הראשונה בכא"פ, יכול לאכול את הכזית השניה אף בזמן ארוך, עי"ש טעמו, והוסיף שכן המנהג ויש כמה ספקות לסמוך על זה [והביא שכ"כ בשבט הלוי, אולם שם למסקנתו יש להקל רק לשער בכא"פ הארוך כנ"ל]. וכ"כ בשו"ת מענה לשון (חפוטא, ח"ה אור"ח סי' כ). וע"ע בספר שאו ידיכם קודש (סקי"ד).

ונראה להוכיח דלא כשיטה זו האחרונה, ממקור דברי השו"ע – הרוקח (מובא בב"י), שכתב שלמוציא מצה א"צ נטילה דאינו אוכל אלא כזית, ואם נכונים דבריהם הרי אוכל כזית נוספת לכורך וכן לאפיקומן.

ויש בזה נפק"מ גדולה בליל הסדר, למי שאינו מחמיר לאכול כביצה מצה לאפיקומן או למוציא מצה, האם יש להורות לו שלא יברך על נט"י? [וראיתי שעורר ע"כ בתשובות והנהגות ח"ה סי' קלג אות ב]. "ע"כ דברי כת"ר.



### תשובה

א. כתב מרן בסי' קנח ס"ב: "יש מי שאומר שאם אינו אוכל אלא פחות מכביצה יטול ידיו ולא יברך". ויש לחקור, מהי דעת מרן כשהוא כותב איזה דין בשם "יש מי שאומר", האם הוא פסק כן לגמרי, או שהוא נשאר בספק.

כתב מרן בסי' צ סי"ז: "יש מי שאומר שמכ"ש שלא ישכים אדם לילך מעיר שמתפללים בה בי' אם יכול לבוא למחוזו חפצו בעוד היום גדול ושלם יהא צריך ללכת יחידי אחר התפלה". וכתב הכה"ח שם באות קח: "הא דכתב יש מי שאומר לאו מפני שיש חולקים בזה דלא נמצא מי שחולק בזה, אלא דכן דרך מרן ז"ל בש"ע כשמוצא דבר חדש בפוסק יחידי ולא בשום פוסק אחר כותבו בלשון יש מי שאומר". וכן כתבו כמה אחרונים, וכן הוא בסמ"ע בחו"מ סי' טז ס"ק ח, וכן כתב היד מלאכי בכללי הש"ע אות יב בשם האחרונים.

אולם, הגינת ורדים בי"ד כלל ג סי"ד כתב שאין כוונת מרן לפסוק כהיש מי שאומר לגמרי, שאם כן היה לו לכתוב בלשון סתם אף שהוא דעת יחיד, אלא כוונתו שאין זו הלכה ברורה. ע"ש.

ונראה שאין הגו"ר דעת יחיד בזה, אלא יש עוד אחרונים שסברו כמוהו. עיין באו"ח ס' תרסד סי', שכתב מרן: "יש מי שאומר שיש לזוהר שלא יקוץ ישראל ערבה למצוה משדה גוי". וכתב הט"ז שם בסוף ס"ק ו: "ומשום הכי כתב הש"ע כאן יש מי שאומר וכו', לא דרך הלכה ברורה ופסוקה". ועיין במרן בי"ד סי' קב ס"ב שכתב: "יש מי שאומר שלא אמרו דבר שיש לו מתירין אלא כשהמתיר עתיד לבא על כל פנים..." וכתב הש"ך שם בס"ק ז: "לא ידעתי למה כתב המחבר דין זה בשם יש מי שאומר שהרי הרשב"א והטור סוברים כן ואין חולק עליהם". הרי שלדעתו אין לשון זה של "יש מי שאומר" לשון הלכה פסוקה. ועיין בשיורי ברכה שם באות ב, שכתב שהרמב"ם חולק על דין זה, "וא"כ משו"ה קאמר מרן בש"ע יש מי שאומר דלצד שכתב הוא ז"ל בכסף משנה הרמב"ם פליג עליה. והן לו יהי כדברי הש"ך הרי כתב הסמ"ע דדין מחודש דרכו של מרן לכתבו בשם יש מי שאומר ומאי קשיא ליה הכא". הרי אף שהביא החיד"א סברת הסמ"ע הנ"ל מ"מ לדעת הש"ך אין זו סברה נכונה לבאר דעת מרן. וכן הוא בש"ך בחו"מ סי' סו בס"ק פג, וסי' קכו בס"ק פב ע"ש. ועיין עוד בזה ביד מלאכי הנ"ל.

ועיין במרן באו"ח סי' תרעה ס"ב שכתב: "יש מי שאומר דכיון דהדלקה עושה מצוה צריך שיתן שמן בנר כדי שיעור קודם הדלקה...". וכתב הפר"ח שם: "תימא מאחר שהרא"ש והטור כתבו כן, ולא אשכחן מאן דפליג עלייהו והדין טעמו ונמוקו עמו אמאי כתבו בשם יש מי שאומר ולא כתבו בסתם". הרי שלדעת הפר"ח אין הלשון של "יש מי שאומר" כלשון סתם, ולכן צ"ל שהוא סבר כהט"ז והש"ך, שאם כתב מרן הלשון "יש מי שאומר" אז אין זו הלכה פסוקה. וכן מצינו בפר"ח בי"ד סי' פג בס"ק יח, שכתב על לשון מרן שם: "לא כיון בזה יפה המחבר שדין זה הוא מוסכם ולא היה ראוי לכתבו אלא בסתם". ועיין עוד בפר"ח סי' קב בס"ק ו. הרי שבדרך כלל הלשון של יש מי אומר מוכיח שאין זו הלכה פשוטה וברורה.

וכן ראיתי במאמ"ר בסי' תרעז בס"ק ד, שכתב על דברי מרן שם: "ואפשר דמשום הכי כתב הדין בשם י"א לפי שאינו ברור לו להלכה". ואף הסמ"ע הנ"ל כתב בתחלת לשונו על הדין שם בחו"מ, "ולא מצאתי מי שחולק על זה רק שהב"י מפקפק עליו קצת ע"ש ומשום הכי כתב גם כאן לשון יש מי שאומר". הרי נראה מכל זה שאין בזה הלכה פסוקה כלל, אלא שיש קצת פקפק או היא אינה הלכה ברורה.



וכן ראיתי בדבר משה ח"ב סי' עז בד"ה אמנם, שכתב לגבי הלשון של יש מי שאומר במרן: "ואע"ג דכתב הרב סמ"ע בהרבה מקומות והביאו הר"ב שיירי כנה"ג ז"ל בכללים דרכי הפוסקים אות לא. דלא כ"כ מפני שיש חולקים עליו, גם זה אינו מוסכם כמ"ש הרב מהר"ש יצחק בספר נ"ש בתשובה סי' פו". נראה שהוא כיון להרב שמואל יצחק ז"ל מרבני שלוניקי שחיבר הספר שו"ת נאמן שמואל והוא בזמן הרב כרם שלמה. וכן הסכים בפעולת צדיק בח"ב סי' לב. והוא הביא את סברת הט"ז והש"ך ופר"ח והדבר משה בזה.

ונראה שכן יש להוכיח מדברי מרן עצמו, כמבואר בפעולת צדיק בסי' נט. כתב מרן באו"ח סי' קנח: "נטל ידיו לדבר שטיבולו במשקה ואח"כ רוצה לאכול לחם יש מי שנראה מדבריו שאין אותה נטילה עולה לו, ואצ"ל אם נטל ידיו שלא לאכול ואח"כ נמלך ואכל", וכתב על זה הפעולת צדיק שאין זו דעת מרן בב"י בסי' תעג, שכתב מרן שם: "כתב המרדכי שאם נתכוון בנטילה דטיבול לגמור בה כל סעודתו א"צ ליטול שנית... ונ"ל דאין לכוון בכך שלא לבטל תקנת חז"ל שתקנו ליטול בליל פסח שתי פעמים". ועל זה כתב הפעולת צדיק, "משמע פשוט דאי לא טעמא דתקנת חז"ל ליטול שתי פעמים בליל פסח הוה מהני לסמוך בזה גם ללחם דאל"כ תיפוק ליה מטעמא אחרינא דלא מהני נטילה למשקים במקום נטילה לפת, אלא ודאי משמע ליה דמהני גם במקום נטילה לפת" ע"ש. הרי שאף שהביא מרן בש"ע "יש מי שנראה מדבריו", מ"מ אין זה הלכה ברורה כלל, כדמוכח בב"י הנ"ל.

וראיתי באו"ח סי' תרעד ס"ב. שכתב מרן הדין בלשון "יש מי שאומר", והקשה המאמ"ר עליו בס"ק ד: "יש כאן קצת תימה על מרן ז"ל שהביא דין זה בלי חולק, דלפי מה שסתם לעיל סי' תרעג. כדעת האוסרים אפילו תשמיש של מצוה נראה שדין זה אינו הלכה ולא היה לו למרן להביא בלי מחלוקת" ע"ש. ולפי מה שכתבתי אין זה קושיא, שי"ל שמ"ש מרן בלשון יש מי שאומר הוא אינו הלכה פסוקה, כמ"ש המאמ"ר עצמו בסי' תרעז ס"ק ד הנ"ל.

ונראה שכן יש להוכיח ממ"ש הברכ"י בא"ח סי' קמו אות ב. שכתב מרן שם: "וכל זה אינו ענין לפרשת זכור ופרשת פרה שהם בעשרה מדאורייתא..." וכתב על זה הברכ"י: "הכא פשיטא ליה למרן, אך לקמן בסי' תרפה. כתבה בלשון יש אומרים עיין בפר"ח". דהיינו שכתב מרן בסי' תרפה: "יש אומרים שפרשת זכור ופרשת פרה אדומה חייבים לקראם מדאורייתא לפיכך בני הישובים שאין להם מנין צריכים לבא למקום שיש מנין בשבתות הללו כדי לשמוע פרשיות אלו שהם מדאורייתא." הרי שפשוט להברכ"י שאף שבסי' תרפה לא הביא מרן שום מ"ד שחולק על דינו, מ"מ אין הלשון של י"א חזק כל כך כלשון הסתם בסי' קמו. הרי משמע שאין הלשון של י"א הלכה פסוקה כלשון של סתם, אף שמרן לא הביא מי שחולק על הי"א. ולכן הברכ"י הקשה על מרן שלכאורה הוא סותר את עצמו בזה. ולענ"ד יש לתרץ כאן דאח"כ שסבר מרן שפרשת זכור ופרשת פרה הן מדאורייתא כמ"ש בסי' קמו. בסתם, אבל יש מקום לומר שעדיין אין חיוב לישובים לבא למנין בשבתות אלו, שהלא י"ל שהם יכולים לקיים מצוה זו מדאורייתא כשקורין את פרשת כי תצא ופרשת חקת בשאר שבתות בסדר קריאת הפרשיות בכל שבת, ולכן מי יאמר שמדאורייתא יש חיוב לבא דוקא בשבתות שתקנו חכמים לקריאתן. וכבר מצינו שכתב המ"א שאף ביום פורים הם מקיימים מצות זכירת עמלק בשמיעת קריאת התורה. ולכן מ"ש דין זה

בלשון י"א שפיר הוא, דאה"נ שפרשיות אלו מן התורה, מ"מ אין זה ברור שהם צריכים לבא למנין דוקא בשבתות אלו לקיים את המצוה מן התורה.

וגם מצינו במרן באו"ח סי' קפה ס"ג שכתב: "יש מי שאומר דבעל הבית עם בניו ואשתו צריך לברך בקול רם כדי שיצאו בברכתו." וכתב על זה הברכ"י והנהר שלום שדין זה הוא אליבא דרש"י, שסבר דיכול להוצאים אפילו אם אינם מבינים כלל הלשון, ולהכי כתב מרן בשם יש מי שאומר, משום דלעיקר הדין ס"ל למרן כשיטת שאר פוסקים המחמירין בזה, וכמבואר בסי' קצג ס"ג. ע"ש. הרי מבואר שמ"ש מרן בשם יש מי שאומר הוא אינו הלכה ברורה כלל.

ולכן ה"ה שי"ל הכי לגבי מ"ש מרן בסי' קנח ס"ב. "יש מי שאומר שאם אינו אוכל אלא פחות מכביצה יטול ידיו ולא יברך", שאין כאן הלכה ברורה, ועדיין הדין נשאר בספק. ב. ולפי זה יש לדון במ"ש כת"ר "למי שאינו מחמיר לאכול כביצה מצה לאפיקומן או למוציא מצה, האם יש להורות לו שלא יברך על נט"י?".

ונראה לומר שמותר לו לברך ענ"י, וזה מפני שאין זו הלכה פסוקה כמו שכתבתי לעיל, ומצינו שכתב המ"א בסי' קנח, ס"ק ג: "פחות מכביצה. כיון דאינו מקבל טומאת אוכלין. ועיין בתוספות והר"ן פ"ב דסוכה שחולקים על זה, ובתוספות פסחים דף קט"ז, וכן כתב התוי"ט רפ"ב דטהרות ע"ש". ועיין בשער הציון שם בס"ק ט. שכתב שלדעת הגר"א ששיעור כזית צריך נטילה מדינא בברכה. ולכן שפיר הוא מה שכתב מרן דין זה בלשון "יש מי שאומר".

וגם כתב הב"י בסי' קנח: "כתב הרוקח אוכל פחות מכביצה יטול מספק ולא יברך, ונראה שטעמו משום דכיון דפחות מכביצה אינו מקבל טומאת אוכלין איכא למימר דלא הצריכו בו חכמים נטילה, ואיכא למימר דסתם הצריכו נטילה לאוכל פת ולא חילקו בין פחות מכביצה ליתר מכביצה הילכך יטול מספק ולא יברך, ובסימן רפ"ג כתב ונוטלין ידיהם ומברכין ענט"י מפני שצריך לטבול טיבול שני במרור אבל על אכילת מצה שהוא יוצא בכזית א"צ נטילה דעל כזית א"צ נטילה כדאמרינן בסוכה (כו.) ובברכות (מח.) עכ"ל." ע"ש. משמע מזה, שאף אם אין לברך ענ"י משום המצה, עדיין יש לברך ענ"י משום הטיבול. ולכן אף אם הוא אוכל רק כזית מצה עדיין יש לו לברך ענ"י. אולם, פסק מרן שאין לברך על נט"י משום טיבול כמבואר בסי' קנח ס"ד, וסי' תעג ס"ו ע"ש.

ולפי זה י"ל בנד"ד ס"ס, דהיינו ספק שמא יש לברך ענ"י על כזית מצה, ואת"ל שזה אינו, אז שמא יש לברך משום הטיבול. ואה"נ דאנן קי"ל שאף כשיש ס"ס לברך עדיין אמרינן סב"ל, כמ"ש הפוסקים, מ"מ נראה דשאני נד"ד כיון שי"ל שלכ"ע יש לברך על כזית מצה, כיון שאף הרוקח שסבר שאין לברך ענ"י על כזית מצה, הוא עצמו סבר שיש לברך בנד"ד מפני הטיבול. ולכן בין לדעת התוספות והר"ן (במ"א הנ"ל) ובין לדעת הרוקח יש לברך. ואת"ל שמא לדעת התוספות בפסחים קטו. ד"ה כל, שסברו שאין לברך ענ"י על הטיבול, שהם גם סברו שאין לברך ענ"י על כזית, זה לא מצינו, שהרי לדעת המ"א הנ"ל התוספות בפסחים קטו: ד"ה צריך, וגם בסוכה כו: ד"ה נטלו, סברו שיש לברך נט"י אף על כזית (עיין בא"א שם ס"ק ד. והגר"א סע' ג. שלדעת המ"א התוס' בפסחים סברו שצריך נט"י על כזית, כיון שהם כתבו שהמוציא צריך נט"י וכיון שהוא יי"ח מצה בכזית ממילא מובן שצריך נט"י לכזית, אבל הרוקח לא פירש כן, והוא סבר שאין צ"ל "לאו דוקא" כהתוספות שם, כיון שאין צריך נט"י למצה שהוא רק כזית. ועיין למהרש"ק בשנות חיים סי' רלט).

ולכן י"ל שמי שאינו מחמיר לאכול כביצה מצה לאפיקומן או למוציא מצה, עדיין מותר לו לברך על נט"י, כיון שלכ"ע יש לברך ענ"י על כזית מצה בליל הסדר.

ג. ויש לחקור אם בעינן צירוף בכדי אכילת פרס באכילת ביצה של פת כדי לברך ברכת ענ"י. וי"ל דבשלמא דבעינן צירוף כזית בכא"פ כדי לברך ברכת המזון, מפני שברכת המזון תלויה ב"אכילה" כמ"ש "ואכלת ושבעת", אבל עיקר חיוב נט"י הוא אטו "נגיעה" בתרומה. וזה כמ"ש הערה"ש א"ח סי' קנח, וז"ל: "חכמים תיקנו ליטול הידים במים כשרוצה לאכול לחם. כדתנן בחגיגה (יז:) 'נוטלין לידיים לחולין, ולמעשר, ולתרומה'. ומפרש בגמרא: "לחולין" – באכילה, "ולתרומה" – אף בנגיעה, משום דסתם ידים הוי שניות לטומאה, ושני עושה שלישי בתרומה. וגזרו על אכילה דחולין משום סרך תרומה (חולין קה) דאם לא ירגילו ליטול ידים בחולין – אתו למיסרך גם בתרומה לבלי ליטול ידים. ולא החמירו בנגיעה דחולין, דדיינו אם נרגיל עצמינו באכילה דחולין. ואף על גב דאין לנו תרומה בזמן הזה, מכל מקום מהרה יבנה בית המקדש ויהיה לנו תרומה, ונדע ליוהר בה (לבוש). ע"ש.

הרי שהטעם שיש ליטול ידים באכילת פת הוא אטו נגיעה בתרומה, וכיון שהוא נוגע בפת בשעת אכילה, יש לגזור נגיעה בפת אטו נגיעה בתרומה. וכן הוא, שמטעם זה מותר מצד לדין לאכול ביצה של פת ע"י כריכת מפה, כמ"ש מרן בס"י קסג ס"א. ע"ש. הרי שאין העיקר ה"אכילה" אלא הוא "הנגיעה". ולכן י"ל שחז"ל תקנו נט"י באכילת פת כמו דמצינו בנגיעת תרומה, וי"ל שכמו שבנגיעת אוכלין לא שייך לומר שיש צירוף בכא"פ (דהיינו אם הטמא נוגע בכזית אוכל ובכא"פ הוא נוגע בכזית אחרת שיש צירוף כדי לטמאם), אלא רק אמרינן דפחות מכביצה אינו מקבל טומאת אוכלין, ה"ה י"ל לגבי נט"י לאכילת פת אין דין זה שייך בצירוף כלל. ובשלמא דבעינן צירוף לשיעור כזית כדי לברך ברכת המזון, שזה מפני שכתוב "ואכלת", ובעינן צירוף במה שתלוי ב"אכילה", אבל לגבי נט"י אה"נ שתקנו נט"י על אכילת פת, אבל אין ה"אכילה" העיקר וכמו מצוה כדי לומר דבעינן צירוף לשיעור, אלא הוא רק "הכשר" שמביא לידי "נגיעה", וכדי לגזור אטו "נגיעה" בתרומה, וכמו שלא שייך בנגיעה דין בכא"פ, ה"ה י"ל הכי לגבי נט"י לאכילת פת דלא בעינן בכא"פ, שהאכילה היא רק "הכשר" לנגיעה, והיא אינה כמו "מצוה" כדי לומר דבעינן צירוף לשיעור אכילה כדי לקיים אותה מצוה.

ולפי זה י"ל שאף אם הוא אינו אוכל ביצה של פת בכא"פ, מ"מ עדיין הוא חייב ליטול ידיו, כיון שיש באותה סעודה נגיעה בביצה של פת שהוא רוצה לאכול.

וראיתי שהעיר כת"ר: "ונראה להוכיח דלא כשיטה זו האחרונה, ממקור דברי השו"ע – הרוקח (מובא בב"י), שכתב שלמוציא מצה א"צ נטילה דאינו אוכל אלא כזית, ואם נכונים דבריהם הרי אוכל כזית נוספת לכורך וכן לאפיקומן". אולם, עיין במאמ"ר בס"י קסח ס"ק ה. שכתב שהרוקח מייירי רק לגבי כזית מצה שהוא מוכרח לאכול, והוא לא כולל את הכורך והאפיקומן בזה שאין הם "הכרחי", וז"ל: "דהרוקח ז"ל לא נחית בענין זה אלא במה שהוא הכרחי...". ע"ש כל דבריו. ולכן עדיין נראה דלא בעינן צירוף בכא"פ באכילת ביצה של פת כדי לברך ברכת ענ"י, אלא רק בעינן סעודה שהוא אוכל בה ביצה של פת אף שיש הפסק ביותר

מבכא"פ, וזה מפני שעיקר הטעם של נט"י הוא מפני "נגיעה" בפת ולא משום "אכילה". ובזה יש ליישב מנהג העולם שאינם מקפידים בסעודה לאכול ביצה של פת דוקא בכא"פ.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר אורחותיך למדני



## הערות וקושיות – ליל הסדר

### בעניין מוזיקין בפסח - הרב פנחס בן אהרן

א. שורש העניין: מצינו שנקרא ליל פסח 'לילה המשומר ובא מן המזיקין' (פסחים קט, ב ר"ה יא, ב). ובפשטות הלשון לא נאמר משומר מן 'הנזקין' אלא מן המזיקין, שבעיקרו נאמר כלפי המזיקין – הלא הם השדים (אמנם, מצינו התייחסות בפוסקים כלפי ענין זה בכל נזק, אבל עיקרן של דברים נאמרו על המזיקין<sup>א</sup>), וכמש"כ תוס' בפסחים שם (ד"ה אמר) שלכשפין חשינן, ורק למזיקין לא חשינן).

ואפשר ששורש הענין שבליל שימורים אינו רק שמירה בעלמא מן המזיקין והשדים, אלא גם ביטול והחלשת כוחם, כי ענין המזיקים בא מחיזוק כוחות הרע על ידי הו"ל כמבאר<sup>ב</sup>, וביציאת מצרים היה תיקון הקלקול שנתהווה בחטא אדה"ר ולאחריו בק"ל שנה שהוליד אדה"ר רוחין ולילין שזה היה ענין גלות מצרים לתיקון כל זה, (כמבאר בארוכה בשער הפסוקים, ריש פרשת שמות) ועל כן בלילה ההוא שהוציאנו ה' ממצרים ומטומאתה היה ביטול וחולשה לכוחות הרע<sup>ג</sup>, על כן אין להם שליטה אז, ומאז נהיה כן לדורות<sup>ד</sup>.

ב. יישוב שיטת הראשונים שאמירת הא לחמא עניא בארמית מחשש מוזיקין: והנה יש מן הראשונים שכתבו<sup>ה</sup> שהטעם שפותחים את ההגדה בלשון ארמית "דאי אמרינן בלשון עברי כל שרעב יבוא ויאכל נראה כמזמנין את המזיקין" ותמה על זה בפירוש הרוקח: "תימא, והלא משומר ובא מן המזיקים דכתיב ליל שימורים הוא לה'?" ומתקן: "וי"ל דאדה"נ ושאני הכא דקרי להו, פירוש שקורא אותם ומזמנים כי הכא...". וכ"ה בפירוש המיוחס לתוס' רי"ד על הגדה של פסח: "ומצאתי בנימוקי הרב ר' ישעיה ז"ל הא דאמרינן ליל המשומר מן המזיקין היינו שלא יהיה הזק לבני אדם בגופן, אבל אם אומר ברצונו כל מי שרעב יבא אילו היו מבינים היו באין ואוכלים לכן התקינו לומר ארמית"<sup>ו</sup>.

א. ולדוגמא, כלפי דין זוגות שהוא מחשש מוזיקין (כמבאר בגמ' פסחים קט, ב), וברכת מעין שבע שנתקנה בגלל מוזיקין (שו"ע תפז), אמירת פסוקי שמירה בקריאת שמע שעל המיטה (רמ"א סי' תפא) וכדומה.

ב. ראה שער הפסוקים ריש פרשת שמות, וקונטרס שיחת שדים לרבי צדוק הכהן.

ג. וראה בשער הכוונות דרושי הפסח דרוש ג, ובסע"ח שער חג המצות ס"א המבאר שהיתה הארה מיוחדת לאותו הלילה לביטול אחיות החיצונים.

ד. וראה ביאורים נוספים בחידושי אגדות למהר"ל רה יא, ב, ובגבורות ה' פרק לח.

ה. מחזור ויטרי וספר הפרדס עמ' צב. שבלי הלקט אות ריח.

ו. ואולי בזה יש לדחות מש"כ ר"א פלעקסל בעל שו"ת תשובה מאהבה בפירוש הגש"פ שלו המכונה 'מעשה ברבי אליעזר' על פסקת 'מסוגרת סוגרה בעתותי פסח' ופירש שאין הכוונה על ליל שימורים בהתקדש החג, שהרי זה נאמר בהיות יהושע ביריחו, כמבאר (יהושע ה, יג) "ויהי בעת יהושע ביריחו... והנה איש עומד לנגדו... וישתחו... ופריך התלמודא במגילה (ג, א) מקשה והיכי עבד הכי והאמר ריב"ל אסור לאדם שיתן שלום לחבירו בלילה, שמא שד הוא וכו'. ואי היה ליל שימורים לה' מאי פריך דלמא שד הוא הא כבר אמרו ז"ל ברה"ל ליל שימורים, לילה המשומר מן המזיקין... אלא על כרחך פירוש בימי פסח ולא בליל שימורים..." ולמבאר בראשונים יש לומר דאף אם נאמר שהיה בליל שימורים אפ"ה אין לפנות אל השדים, אבל בלא זה שזיקו מעצמם אין לחוש. ואולי עוד, ששם היה במקום שאינו מקום יישוב ושם אפשר ששכיחי ויש לחוש יותר [וכן ראיתי מובא בפירוש המיוחס לרוקח על התורה (בראשית לב, כה) שיעקב נלחם עם המלאך בליל פסח והזיקו, ואף שהיה בליל שימורים, "הוא היה יחיד בשדה, ולאחד נראה ומוזיק" וא"כ ה"נ לענינו].

והנה הרחיד"א בספר דבש לפי מערכת ל' אות יב מביא: "ליל שמורים הוא לה'. שאלו להרב רבינו מחרח"ו ז"ל, כי בליל פסח אדם מישראל היה עולה בסולם ונפל ונטלע האיך אירע זה בליל שמורים והשיב הרב ז"ל דהאיש ההוא בלילה ההוא עשה עבירה ומשו"ה נפל ונטלע, ומדבריו ז"ל מבואר דליל שמורים הוא בזמן שעוסקין במצות או לפחות כשלא ילך לדבר עבירה, אבל אם ח"ו יעבור עבירה אין לו שמירה. וזה אפשר פשט הכתוב עצמו ליל שמורים הוא לה' ואין שטן ואין פגע רע, וביאר אימתי אני אומר ליל שמורים היכא דהוא הלילה הזה לה', דהלילה היא מקודשת לשמים וריח עבירה לא עדת בה אבל בלא"ה ישיגהו עונו כי יותר פוגם בלילה הזו כמו שנבאר בס"ד" ולפי"ז יש מקום לומר שלמרות שאנו מובטחים על השמירה עדיין יש לחשוש מחמת חשש עבירה.

ובהגהות החות יאיר לספר מנהגים לרבי יוזפא שמש (הוצ' מכון ירושלים תשמ"ח, דף פה סימן עז) ביאר את הטעם לקריאת כוס של אליהו "שגם המזיקין בורחין כשמזכירין משמו של אליהו הנביא". ולכאורה צ"ב, דהלא הלילה הזה משומר ובא מן המזיקין, ולפי"ז מובן כיון שיש לחשוש מחטאים וכדו' על כן צריך להבריח.

[וכעין זה מצינו לגבי שבת, שדן בט"ז סי' רסז שמצינו שאין חותמים בברכת השכיבנו 'שומר עמו ישראל לעד', ומשום שהשבת הוא שומר, אך מאידך כן מזכירים בקשה לשמירה בברכה זו, והלבוש כתב שבשבת שכיחי מזיקין טפי מחול, וכתב הט"ז: "ונ"ל דטעם שלנו ע"פ מ"ש הטור דהא דבשבת א"צ להתפלל על שמירה לפי שאם ישמרו את השבת השבת ישמור אותם והיינו אם ישמרו אותו כראוי כמ"ש אלמלי שמרו ישראל, ואנו יודעים שאין אנו בחזקת שומרי שבת כראוי ע"כ צריכין אנו להתפלל על השמירה אלא דמ"מ אין לסיים שומר עמו ישראל לעד לפי שזה שם התוא' לו ית' שהוא שומר אותנו תמיד משמע שהשמירה היא שוה בתמידות דהא אות לעד, ובאמת אינו שוה כי בשבת יש מעלה טפי ואינו שומר אז כי נתן לנו שבת לשמור אלא שמצד האדם אין השבת שומרו ע"כ אנו מבקשין שישמור אותנו גם בשבת..."].



## בעניין תקנתו של שותה כוס ראשון בלא הסיבה - הרב משה אהרן

### קרמר

שו"ע תעב סעיף ז: "כל מי שצריך הסיבה אם אכל או שתה בלא הסיבה לא יצא, וצריך לחזור ולאכול ולשתות בהסיבה. הגה: וי"א דבזמן הזה דאין דרך להסב כדאי הוא ראבי"ה לסמוך עליו שבדיעבד יצא בלא הסיבה. ונראה לי אם לא שתה כוס שלישי או רביעי בהסיבה אין לחזור ולשתות בהסיבה דיש בו חשש שנראה כמוסיף על הכוסות. אבל בשתי כוסות ראשונות יחזור וישתה בלא ברכה". ובמשנ"ב שם סקכ"א: "כתב מג"א דכל זה לעיקר הדין דרשות בידו לשתות כמה כוסות, אבל למנהגנו שאין שותין שום כוס אפילו בין כוסות ראשונות וכדמבואר בסימן תעג סעי' ג' הוי ליה כנמלך ואם שותה צריך לברך. והוסיף עוד, דלפי זה אפילו בין ראשון לשני אין כדאי שיחזור וישתה דכיון שמברך עליו נראה כמוסיף עוד כוס על הכוסות [וכפי שמבואר בטור סימן תעג בשם אבי העזרי] ולכן לא יחזור וישתה ויסמוך על דעת

האבי העזרי כמו בכוסות אחרונות. ומיהו אם שכח ולא היסב בכוס שני יחזור וישתה בהסיבה בלי ברכה דלא הוי כנמלך שהרי גם בתוך הסעודה אם רוצה לשתות אין צריך לברך וסומך על ברכת כוס שני, עכ"ל.

ושמעתי להקשות משמיה דהגאון רבי אברהם גניחובסקי זצ"ל קושיא נפלאה, מדוע לא הציע המג"א פתרון פשוט, שבסעודה ישתה כוס נוסף בהסיבה, ויתנה שאם לא יצא בכוס הראשון של הקידוש - אזי הכוס השני ששתה בברכת אשר גאלנו היא היא בעצם כוס קמא, וכעת שותה כוס נוספת בהסיבה בשביל כוס שני. שהרי בשעת הסעודה א"צ לברך עליה, וממילא אין חשש של נראה כמוסיף על הכוסות. ומה שהכוס ששותה בסעודה לא יכולה לעלות לו למנין הכוסות שנתקנו על סדר ההגדה, דהיינו הדין המבואר בסעיף ח' בשו"ע, ז"ל: "צריך לשתות ד' כוסות על הסדר ואם שתאן זה אחר זה שלא כסדר לא יצא", כבר כתב שם הבאור הלכה דאם שותה ד' כוסות ושהה בין כוס לכוס אבל לא שתאן כסדר באמירת ההגדה בינתיים, אף דודאי עבר איסור מה שלא הסמיך אמירת ההגדה לכל כוס כמו שתקנו חכמים מ"מ בדיעבד לא הפסיד הכוסות. וע"ש בבה"ל שמצא בזה מחלוקת בין הב"י לפרי חדש (שניהם בסימן תפ"ד).

והקשה הגאון הנ"ל, לפי שיטת הב"י שיצא בדיעבד ידי חובת הכוסות ולא הפסידן, למרות שלא הסמיך עליהן את אמירת ההגדה, מדוע לא הציע המג"א את הפתרון הפשוט הנ"ל, שישתה עוד כוס בהסיבה בזמן הסעודה וירויח עכ"פ את שיטת הב"י שיצא בדיעבד.

והנראה לענ"ד לומר בזה, דהנה יעוין בחדושי מרן רי"ז הלוי (פ"ז מהל' חמץ ומצה ה"ט) שהעמיד מחלוקת בין הרמב"ם לתוס' האם בתקנת ד' כוסות נאמר רק לשתות ד' כוסות של ברכה, כלומר על סדר ברכות ההגדה, או דלמא דמלבד הקיום של ד' כוסות של ברכה יש כאן קיום נוסף של שתיית יין דרך חירות, וכלשון הרמב"ם (פ"ז מחמץ ומצה הלכה ו' ז): "בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים שנאמר וכו'. ועל דבר זה צוה הקב"ה בתורה וזכרת כי עבד היית כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית: 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, אין פוחתין לו מהם", עכ"ל. הרי להדיא דהחוב של ד' כוסות הוא לשתותן דרך חירות. ושם בהלכה ט': "שתה ארבעה כוסות אלו מיין שאינו מזוג יצא ידי ארבעה כוסות ולא יצא ידי חירות. שתה ארבעה כוסות מזוגין בבת אחת ידי חירות יצא ידי ארבעה כוסות לא יצא". הרי חזינן שלפי הרמב"ם יש בזה שני קיומים א' ד' כוסות [ע"ס ברכות ההגדה], ב' דרך חירות. וע"ש שהאריך להוכיח דלשיטת התוס' ודעימיה החיוב לשתותן הוא רק בתורת ד' כוסות של ברכה, ואילו לשיטת הרמב"ם ודעימיה תרי מילי איכא בהך מצוה - לשתות ד' כוסות של ברכה, ומלבד זאת לשתותן דרך חירות.

ומדנקט הב"י לדינא דאם שתה ד' כוסות ושהה בין כוס לכוס אבל לא שתאן כסדר באמירת ההגדה בינתיים, אף דודאי עבר איסור מה שלא הסמיך אמירת ההגדה לכל כוס כמו שתקנו חכמים, מ"מ בדיעבד לא הפסיד הכוסות, משמע מאד דס"ל כדעת הרמב"ם הנ"ל שיש בתקנת ד' כוסות שני קיומים, ולכן אם לא הסמיך אמירת ההגדה לכל כוס יצא עכ"פ ידי חובת הקיום השני של שתיית ד' כוסות של יין דרך חירות.

והנה יש להסתפק לגבי הדין שאם שתה בלא הסיבה לא יצא, לשיטת הרמב"ם והב"י הנ"ל שיש בד' כוסות שני קיומים, האם מה דלא יצא הוא שלא יצא ידי חובת הדין של שתייתן על סדר הברכות, או שלא יצא ידי חובת הדין של שתייתן דרך חירות, או שלא יצא ידי חובת תרויהו.

ובפשטות היה נראה לומר שאם שתאן בלא הסיבה, שעניינה הוא דרך חירות, לא יצא לכה"פ ידי חובת הקיום של ד' כוסות דרך חירות. אבל בגמ' מוכח לא כן, אלא שאם שתה בלא הסיבה לא יצא ידי החיוב של ד' כוסות של ברכה. דהנה יעוין בסוגיית הגמ' בדף קח א': "איתמר מצה צריך הסיבה מרור אין צריך הסיבה. יין - איתמר משמיה דרב נחמן צריך הסיבה, ואיתמר משמיה דרב נחמן אין צריך הסיבה. ולא פליגי, הא בתרתי כסי קמאי, הא בתרתי כסי בתראי. אמרי לה להאי גיסא, ואמרי לה להאי גיסא - תרי כסי קמאי בעו הסיבה, דהשתא הוא דקא מתחלא לה חירות. תרי כסי בתראי לא בעו הסיבה, מאי דהוה הוה. ואמרי לה להאי גיסא - אדרבה תרי כסי בתראי בעו הסיבה, ההיא שעתא דקא הויא חירות. תרי כסי קמאי לא בעו הסיבה, דאכתי עבדים היינו קאמר. השתא דאיתמר הכי ואיתמר הכי, אידי ואידי בעו הסיבה".

וכתב הרשב"ם: "מצה צריכה הסיבה - כשאוכל מצה של מצוה לילה הראשון כבני חורין שהוא זכר לגאולה: מרור אין צריך הסיבה - שהוא זכר לעבדות: דההיא שעתא משתעי בחירות - ובגאולה שהוא אומר הגדה וכו', עכ"ל. ובתוס' שם: "מאי דהוה הוה - שכבר אמרו גאולה לפני הסעודה", עכ"ל.

ומבואר בדברי הגמ' דכל תקנת ההסיבה נתקנה בהתאמה למהות האכילה. דהיינו, מצה שהיא זכר לגאולה צריך להסב בה. מרור שהוא זכר לעבדות, אין צריך להסב בו. אבל ביין נחלקו מה הן הכוסות שעניינן מצריך הסיבה. ומעיקר הדין היה צריך להסב רק בב' כוסות קמאי או רק בבתראי, וכל הנדון הוא אם להסב בשעה דקא מתחלא לה חירות, או בההיא שעתא דקא הויא חירות, ולמסקנא מיסב בכולם. והמעייין יראה שכל הנדון של 'שעה דקא מתחלא לה חירות' או 'שעה דקא הויא חירות' נסוב על סדר ההגדה, ולא על עצם שתיית הכוסות במנותק מסדר הברכות שהן נאמרות עליו, שהרי הכוסות כשלעצמן א"א להבחין בהן בין תרי כוסות קמאי או בתראי. וע"ז דייקא דהיינו על סדר ההגדה, ששתייתן או היא שתיית כוס של ברכה, ע"ז נתקנה ההסיבה.

נמצא אפוא, שאם נקטינן לדינא שאם לא היסב בד' כוסות לא יצא, היינו שלא יצא ידי חובת שתייתן על סדר הברכות, אבל על הקיום של דרך חירות שבשתייתם, מעיקרא לא נתקנה ע"כ הסיבה כלל וכלל, אלא עצם השתיה של כוסות היין היא עצמה דרך חירות.

אשר לפי זה נראה פשוט - בנוגע לקושיותיו של הגר"א גניחובסקי וצ"ל, כששכח להסב בכוס ראשון מדוע לא כתבו הפוסקים שישתה בסעודתו כוס נוסף בהסיבה - דהתירוץ הוא ששתיית כוס נוספת בהסיבה בסעודה לא תוסיף לו מאומה. דמאחר ונקטינן לדינא שכששתה בלא הסיבה לא יצא ידי חובת שתיית הכוס, היינו שלא יצא ידי חובת כוס של ברכה דייקא, וכמשנ"ת, אבל את הקיום של שתיית הכוס דרך חירות שפיר יצא גם בלא הסיבה, שהרי נתבאר שלא נתקן ע"ז



הסיבה כלל. ומשכך, מה יתן ומה יוסיף לו אם ישתה עוד כוס בהסיבה בשעת סעודתו, והרי זה יכול לעלות לו לכל היותר אך ורק למנין הכוסות של גדרי דרך חירות, וזה הרי כבר קיים ולא היה חסר לו כלל וכלל. אבל לסדר הברכות ששתה בלא הסיבה, אין שתיית הכוס בסעודה מועילה ולא כלום. כי הרי מה ששתה בקידוש את הכוס ראשון בלא הסיבה, כבר יצא בזה שפיר ידי חובת דרך חירות דכוס ראשון, וכל מה שהפסיד הוא רק את שתייתה בהסיבה על סדר הברכות. והיה מן הדין שתיכף יחזור וישתה שוב בהסיבה כדי להרויח את שתייתה על הברכה, ובזה כתב המג"א שלדין שאנו נוהגים שלא לשתות בין כוס ראשון לשני הוי ליה כנמלך ויצטרך גם לברך שוב על הכוס הנוספת, ונראה כמוסיף על הכוסות. ולכן טוב יותר שיסמוך על דעת הראב"ה, שא"צ להסב האידנא, מאשר שישתה תיכף כוס נוספת בברכה, ודו"ק.



### אין מפטירין אחר המצה אפיקומן - הרב משה מרדכי אייכנשטיין

ידועה העצה של האבני נזר (אור"ח סימן שפ"א), שהסכים אתה הרי"ז הלוי, למאריכים בסיפור יצי"מ ושולחן עורך, ואינם מגיעים לאכול אפיקומן קודם חצות, להתנות על כזית מצה שאוכלים לפני חצות, שאם הלכה כמ"ד שהמצווה נמשכת רק עד חצות הרי הוא אוכל כעת בכוונה לצאת, ואחר חצות יכול להמשיך לאכול אף שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, מכיוון שכשכבר עבר זמן המצווה לא הוי בכלל האיסור, ובסוף הסעודה אוכל עוד כזית מצה, אם ההלכה כמ"ד שהמצווה נמשכת עד עלות השחר, ויוצא ידי כולם.

ומזה עולה שאין איסור אכילה אחר אפיקומן אלא עד סוף זמן חיוב האכילה, למ"ד עד חצות ולמ"ד עד עלות השחר. אמנם, מלשון הרמב"ם בפ"ז מהלכות חו"מ נראה שכל דהוי באותה סעודה יש איסור אכילה, דלשון הרמב"ם היא שיהיה הפסק סעודתו וטעם פסח או מצה בפיו. ואבי מורי שליט"א רצה לבאר בזה עפ"י מש"כ הרה"ק ר' צדוק הכהן מלובלין שעניין המצה הוא לתקן אכילת תאוה וע"כ צריך שיישאר טעם מצה בפיו בגמר הסעודה שאכילה תהיה מצווה, וכלשון הר"מ שם עיי"ש. ועי"ז יתקן כל אכילתו.

ובזה יש לבאר קצת את הסברא שהוזכרה בגמ' פ' ערבי פסחים, לאחר שמילא כריסו יברך? ולכאורה קשה הא לא התכוון בתחילה, ומאי נפק"מ מה דמילא כרסו, אלא שכאן שהאכילה היא המצווה, והטעם של האכילה וגוף האכילה היא המצווה לעלות ולתקן את האכילה לא שייך שלא יברך עליה בשעה שמתחיל לטעום טעמה.



### בכל שנה ושנה חייב אדם לראות את עצמו - הרב אהרן הכהן פרידמן

כתוב במתני' (פסחים קט"ז ב'): "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים". ראיתי בהגדה של פסח [חברון] שמובאת שם שאלה לשאול מהגאון ר' הלל זקס זצ"ל, שלכאור' מכיוון שבכל שנה ושנה יש חובה על האדם לבלי פסח לראות את עצמו כאילו יצא ממצרים ה"ל למימר בכל שנה ושנה חייב אדם לראות את עצמו. ונראה שיש כאן איזה

רבותא במשנה, והרבותא איננהו שבכל שנה ושנה חייב, שהרי זה ודאי שכל חובה שיש בליל הסדר אין סיבה שלא תהיה בכל שנה ושנה, אלא החידוש הוא בכל דור ודור, דהיינו בכל תקופה ותקופה, בכל סוגי התקופות שיש אדם חייב לראות את עצמו. ועתה יש לנו לברר מה החידוש שבכל תקופה יש חובה לראות את עצמו כאילו יצא ממצרים, באיזה סוגי תקופות היה מקום לומר שאינו צריך לראות את עצמו כאילו יצא ממצרים, ואולי הכוונה היא שגם בתקופות של צרות שבהם בעצם עם ישראל משועבד לגוים שהוא נשלט על ידם, הוה אמינא שבאותו דור לא חייב לראות את עצמו כאילו הוא בן חורין, שהרי עתה הוא במצב של שעבוד, קמ"ל שגם בדור כזה חייב לראות עצמו כאילו יצא ממצרים.



### הערה בעניין תשובה בגלות מצרים - הרב פנחס בן אהרן

במדרש תנחומא (פרשת בא ט'): "ד' מאות שנה וכתוב דור רביעי ישובו הנה הא כיצד עשו תשובה אגאלם לדורות ואם לאו לשנים...". והנה זה צ"ב, שלא היתה גלות מצרים בגלל חרון אף ה' ממעשיהם של ישראל, ומה שייך כאן ענין תשובה. וכן יש לדון בדברי התנא דבי אליהו (רבה פרק ז): "לכך נאמר ויקרא אל משה, ולהלן הוא אומר, וירא ה' כי סר לראות ויקרא אליו אלהים מתוך הסנה ויאמר (שמות ג, ד), בהסנה הפסיק אליו בו כשהוא מדבר, באהל מועד אין בו הפסקה כבסנה, משלו משל, למה הדבר דומה, למלך בשר ודם שנתכעס על עבדו וחבשו בבית האסורים, כשהוא מצוה את השליח אינו מצוה אלא מבחוץ, אבל באהל מועד שהוא שמח בבניו ובבני ביתו, ובניו ובני ביתו שמחין בו, כשהוא מצוה את השליח אינו מצוה אלא מבפנים, במה שהוא מושיבו בין ברכיו מכיר אדם את בנו, לכך ויקרא אל משה". הרי שמכנה את מצבם של בני ישראל במצרים כמלך שנתכעס על עבדו. וצ"ע כהנ"ל. ויש לבאר.



# יו"ט וחזה"מ

הטעמים מדוע אין גומרים את ההלל בכל ימי הפסח ♦ בעניין הברכה  
על נר של יו"ט, ועל ענין 'ספר הירושלמי' האשכנזי ♦ בדין כבוד ועונג  
ביו"ט ובחזה"מ



הרב שלמה מאיר יאקב

## הטעמים מדוע אין גומרים את ההלל בכל ימי הפסח

### פרק א'

#### ג' טעמים מדוע גומרים את ההלל רק ביום הראשון

בשבעת ימי חג הסוכות גומרים את ההלל כל יום ויום מימי החג, ואילו בפסח גומרים את ההלל רק ביום ראשון של פסח.

בגמרא ערכין י ע"א נשאלה השאלה מה ההפרש בין חג הסוכות לחג הפסח באמירת הלל. ואלו דברי הגמרא: "דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק, שמונה עשר ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל: שמונה ימי החג, ושמונה ימי חנוכה, ויום טוב הראשון של פסח, ויום טוב (הראשון) של עצרת; ובגולה עשרים ואחד: תשעה ימי החג, ושמונה ימי חנוכה, ושני ימים טובים של פסח, ושני ימים טובים של עצרת. מאי שנא בחג דאמרינן כל יומא, ומאי שנא בפסח דלא אמרינן כל יומא דחג חלוקין בקרבנותיהן, דפסח אין חלוקין בקרבנותיהן".

את הטעם ביאר רש"י<sup>(א)</sup> בהרחבה במסכת תענית (דף כח ע"ב) וזה לשונו: "במסכת ערכין מפורש מאי שנא דגומר כל ימי החג, ובפסח לא גומר אלא יום ראשון - משום דחג הסוכות חלוק בקרבנותיו, וכל אחד ואחד כחג בפני עצמו דמי". וכן הוא בפסקי רי"ד (תענית שם): "פי' בערכין מפרש טעמא מאי שנא בחג דגומר כל ימי החג ובפסח אינו גומר אלא ביום טוב ראשון, משום דחג הסוכות חלוק בקרבנותיו כל יום ויום, והילכך כל יום חשוב חג לעצמו, אבל פסח אינו חלוק בקרבנותיו הילכך חד חג הן. וכן פירש בספר המנהגות (לרבי אשר מלוגיל דף טז ע"א)<sup>(ב)</sup>.

ביאור הדבר, שכל חג טעון הלל אחד ולפיכך חג הפסח כולו נחשב לחג אחד ואינו טעון אלא הלל אחד, ואילו בחג הסוכות כל יום נחשב לחג בפני עצמו, וההוכחה לכך היא שהוא חלוק בקרבנותיו, ואילו פסח, שאינו חלוק בקרבנותיו, מוכח שחג אחד הוא.

אמנם, ברבינו פרחיה (שבת כ"ד ע"ב) מבואר פירוש אחר, ואלו דבריו: "תדע דכיון דימות החג חלוקין בקרבנותיהן, דהא ביום ראשון קריבים ארבעה עשר פרים וביום שני שלשה עשר וביום שלישי שנים עשר. לפיכך בכל יום ויום צריך לחדש בו ההלל כנגד הקרבן החדש. ופסח, כיון שכל קרבנו שוה, דכתיב כאלה תעשו ליום שבעת ימים, אין צריך לקרות בו הלל בכל יום", ע"כ. ועיין להלן נפקא מינה בין ביאור רש"י לביאור רבינו פרחיה.

(א). לדעת המהר"ץ חיות בספרו אמרי בינה ועוד מגדולי האחרונים אין הפירוש לתענית לרש"י.

(ב). ובלבוש (או"ח סימן תצ סעיף ד) כתב הטעם בעניין אחר וזה לשונו: "כל הימים של חול המועד וב' ימים האחרונים של יום טוב אין גומרים את ההלל, אלא קורין אותו בדילוג כמו בראש חודש, דכיון שאין פסח חלוק בקרבנותיו מיום ראשון ואילך כמו סוכות, אין קדושתו דשאר הימים כמו קדושת סוכות בשאר ימים, שכל יום יש בו קדושה בפני עצמו כיון שיש לו קרבן בפני עצמו, משא"כ בפסח, לפיכך אין גומרים בו את ההלל כל שבעה לומר שאין קדושתו כקדושת יום ראשון".

טעם נוסף למה אין גומרים את ההלל בפסח כי אם ביום הראשון מבואר במדרש (ילקוט שמעוני משלי רמז תתקס): "בנפול אויבך אל תשמח, וכן צוה המקום כי תראה חמור שונאך, כי תפגע שור אויבך, אמר האלהים אין אתה טוב ממני, כיצד ראויים היו ישראל לקרות את ההלל כל שבעת ימי הפסח כשם שקורין שבעת ימי החג ואין קורין אלא יום ראשון בלבד, ולמה כן, אלא בשביל שנהרגו המצרים וטבעו בים שהם שונאי ואני הכתבתי בנפול אויבך אל תשמח, וכן אתה מוצא בנח שאסר עליו תשמיש בשעת המבול".

מבואר במדרש שמצד החג כל יום טעון הלל, אלא יש מניעה מלומר הלל כי אין לשמוח במפלת האויבים, ויש כאן מחלוקת עם דעת הבבלי, שם מבואר שמעיקר הדין אין חג טעון אלא הלל אחד.

ובשבולי הלקט ענין ראש חודש (סימן קעד) כתב: "והתם מפרש מאי שנא חג דגומרינן בו הלל ופסח אין גומרינן אותו משום דחג הסוכות חלוק בקרבנותיו כל יום ויום חלוק משלפניו הלכך כל יום ויום חשיב חג לעצמו אבל פסח אינו חלוק בקרבנותיו כל שבעה. ירושלמי בסוכה ר' יוסי בר בון בשם רב בא בר ממל למה קורין את ההלל כל שבעת ימי החג כנגד הלולב שהוא מתחדש כל שבעה. במדרש הרנינו פרשת סוכה. וכן אתה מוצא כל ז' ימי החג אנו גומרינן את ההלל אבל בפסח אין אנו גומרינן את ההלל אלא יום ראשון ולילו, ולמה שמואל בן אבא אמר בנפול אויבך אל תשמח לפי שננטעו בו המצריים".

בשבולי הלקט כתב שלושה טעמים: טעם הבבלי, טעם המדרש והוסיף טעם נוסף בשם הירושלמי - למה קורין את ההלל כל שבעת ימי החג כנגד הלולב שהוא מתחדש כל שבעה. והנה, שורש הירושלמי והבבלי שווים הם שחג טעון הלל אחד, ולפיכך אין הלל בפסח אלא אחד, אלא שהבבלי נקט את הטעם שהוא חלוק בקרבנותיו, והירושלמי תפס את הטעם מפני שהלולב מתחדש בו בכל יום (עיין להלן במחלוקת הבבלי והירושלמי), ואילו המדרש נקט שמעיקר הדין כל יום ויום מהפסח היה טעון הלל והוא חלוק בזה על הבבלי והירושלמי, רק יש מניעה מלקרוא ההלל בימי הפסח.

ויש לציין שבשבולי הלקט סדר חג הסוכות (סימן שעא) לא הביא את המדרש, אלא טעם הבבלי והירושלמי בלבד, ואלו דבריו: "ומאי שנא בחג דגומרינן ביה הלילא בכל יומא ומאי שנא

ג). ובהלכות ומנהגים לרבינו אפרים ב"ר יעקב מבואר (תפילת יום אחרון של פסח) הביא זאת בשם מדרש ילמדנו (תנחומא) פרשת נח, וזה לשון המדרש: "אני חלקתי כבוד לשונאי, כיצד בשעה שנפלו המצריים והרג המקום את בכוריהם וחנקם בים, היו ישראל ראויים לגמור את ההלל כל שבעת הימים דפסח כשם שגומרים את ההלל כל החג, ואינם גומרים אלא ביום ראשון בלבד, ופוסקים כל שבעת הימים ולמה כן אלא בשביל שנהרגו הנפשות אמר המקום הואיל ונהרגו שונאיהם הכתבתי ואמרתי בנפול אויבך אל תשמח, וכן הוא הדרך שיהיו המצריים מתים וישראל גומרים את ההלל אינו כן הוי בנפול אויבך אל תשמח, על כן אינן גומרים", ע"כ.

ד). המדרש הוא כעניין הילקוט שהובא לעיל, אמנם, בפסיקתא דרב כהנא (מנדלבוים) נספחים ב - פרשה אחרת, הלשון קרוב יותר למדרש שהובא בשבולי הלקט, ואלו דברי הפסיקתא: "ושמחת בחגיך (דברים טז: יד). את מוצא שלש שמחות כת' בחג, ואילו ושמחת בחגיך (דברים ט"ז), והיית אך שמח (דברים ט"ז טו), ושמחתם לפני י"י אלהיכם שבעת ימים (ויקרא כג: מ). אבל בפסח אין את מוצא שכת' בו אפילו שמחה אחת, ולמה, אלא את מוצא שבפסח התבואה נידונית ואין אדם יודע אם עושה היא השנה אם אינה עושה, לפיכך אין כת' שם שמחה. דבר אחר למה אין כת' שם שמחה, בשביל שמתו בו המצריים. וכן את מוצא כל שבעת ימי החג אנו קורין בהן את ההלל, אבל בפסח אין אנו קורין בהן את ההלל אלא ביום טוב הראשון ולילו, למה, כדאמר שמואל בנפול אויבך אל תשמח (משלי כד, יז)".

בפסח דלא גמרינן ביה הלילא בכל יומא מפני שחג חלוק בקרבנותיו ופסח אינו חלוק בקרבנותיו ומפרש בירושלמי מפני שהלולב מתחדש בו כל שבעה".



### תמה מדוע חלק מהאחרונים נקטו לעיקר את טעם המדרש

והנה בבית יוסף (או"ח סימן תצ) כתב: "כל הימים של חול המועד ושני ימים אחרונים של י"ט קורין ההלל ואין גומרין אותו. כך מפורש בערכין פרק ב' (י.) והתם יהבינן טעמא מאי שנא בחג דאמרין כל יומא ומאי שנא בפסח דלא אמרין כל יומא. ושבלי הלקט (סי' קעד סט:) כתב בשם מדרש הרנינו פרשת סוכה שהטעם שאין גומרין ההלל כל ימי הפסח הוא לפי שנטבעו המצריים וכתיב (משלי כד יז) בנפול אויבך אל תשמח".

הבית יוסף הביא את טעם הבבלי וטעם המדרש שהובא בשבלי הלקט כשני טעמים חלוקים, ופלא למה לא הביא הבית יוסף גם את טעם הירושלמי שהובא בשבלי הלקט. ופוסקים רבים נמשכו אחר הרב בית יוסף שלא הסתפק בטעם הבבלי, וגם הם הביאו את טעם הגמרא וגם את טעם המדרש, והפרי חדש (ס"ק ד') הביא רק את טעם הבבלי.

והנה, זה ברור שטעם הבבלי הוא עיקר להלכה אף מטעם הירושלמי, שבדרך כלל נקטינן כבבלי לגבי הירושלמי, וקל וחומר שהלכה כבבלי לגבי טעם המדרש, ולפיכך יש לתמוה הרבה על האחרונים שתפסו את טעם המדרש לעיקר, ולא הביאו טעם הבבלי כלל, ונפתח הדבר בדברי הט"ז סימן ת"צ ס"ק ג' ונמשך אחריו המשנה ברורה סימן תצ ס"ק ז.

[וכבר נמצא כן לאחד הקדמונים, הלא הוא רבינו מהרי"ל, שכתב את טעם המדרש כעיקר, ואילו את טעם הגמרא כטעם משנה בשם רש"י, והדבר פלא. וזה לשון מהרי"ל (מנהגים) סדר התפילות של פסח (אות ט): "גומרין ההלל בשני ימים הראשונים של פסח, ולהלן אומר בדילוג כמו בר"ח. ומברכין לקרא את ההלל לפי שבשביעי טבעו המצריים ואמר הקדוש ברוך הוא מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים (לפני) שירה. וא"ת עדיין ביום ז' וח' לא נימא אבל בחול המועד נימא, לא קשה דאז הוי חול המועד חשוב משביעי שהוא יום טוב. ורש"י יהיב טעמא שאין גומרין הלל בחול המועד דפסח לפי שנאמר כאלה תעשה ליום שבעת ימים ואין חילוק בקרבנות משא"כ בחול המועד דסוכות", ע"כ. ובספר המנהגים (טירנא) חג הפסח ואין גומרין הלל לפי שביום ז' וח' שהוא י"ט אין גומרין [בהם] לפי שאמרין מעשה ידי טבעו בים ואתם אומרים שירה. ואם גומרין בחול המועד [אז] יהא חמור חול [המועד] מיום טוב [עצמו]. ואילו בהגהות המנהגים חג הפסח (כו)<sup>ה</sup> קצת נ"ל טעמא דשאני חוה"מ דסוכות דכל יומא הוי יום טוב באנפי נפשיה. ומטעם זה נמי הא דגומרין בו הלל בכל יום משום שבכל יום הפרים משתנים ודברים אלו לא שייכי גבי חוה"מ דפסח<sup>ו</sup>].

ויפה כתב בעל הערוך השולחן (או"ח סימן תצ): "ובחול המועד וימים אחרונים של פסח אין גומרין את ההלל מפני שבשביעי של פסח נטבעו המצריים ואמר הקדוש ברוך הוא מעשה ידי

(ה). על ספר המנהגים (טירנא).

(ו). והפלא כמו על דברי מהרי"ל, שהרי הוא טעם התלמוד בערכין.

טובעים בים ואתם אומרים שירה לפני וכיון שבז' אין גומרים אותו אין אומרים בחול המועד לגמור דלא יהא עדיף מיו"ט עצמו [ט"ז סק"ג] וזהו טעם ע"פ דרש ועיקר הטעם לפי שאין הימים חלוקין בקרבנותיהן משא"כ בחג הסוכות וזה הטעם איתא בגמ'<sup>(ז)</sup>. גם בשולחן ערוך הרב לא הזכיר אלא את טעם הבבלי, עיין להלן בדבריו.

וכן מבואר במהרש"א (חידושי אגדות ברכות דף ט ע"ב): "במפלתן של רשעים כו'. מכאן קשה למה שכתבו האחרונים" בשם המדרש שאין אומרים הלל ביום אחרון של פסח משום שאמר הקדוש ברוך הוא מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה (סנהדרין לט: מגילה י:). והרי הכא אמרו בהיפך דלא אמר דוד הלל עד שראה במפלתן של רשעים גם כפ"ב דערכין (י: ע"ש) אמרינן טעם אחר דלכך אין אומרים הלל ביום אחרון דפסח משום דאין חלוקים בקרבנותיהן ודו"ק" [ועיין עוד לקמן הרחבה בדברי המהרש"א].

מבואר בדברי המהרש"א שהבבלי חלוק לגמרי על טעם המדרש, ולא רק שלבבלי אין צריך לטעם המדרש אלא שאין הבבלי מסכים לטעם המדרש, ועיין עוד לקמן.



### כמה נפק"מ לדינא בין טעם הבבלי לטעם המדרש

והנה, בספר מאמר מרדכי כתב נפקא מינה גדולה בין טעם הגמרא לטעם המדרש, ואלו דבריו: "הטעם לפי שבשביעי של פסח טבעו המצריים ואמר הקב"ה מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה וכיון שבשביעי שהוא יו"ט אין גומרים גם בחול המועד אין גומרים אותו עיין ב"י ושאר פוסקים, ולפי זה יש מקום לפקפק על מה שנהגו כאן לגמור ההלל בלא ברכה בשביעי של פסח על נס שנעשה פה העירה (ק"ק קארפינטראץ יע"א), וקשה כיון דכל עצמינו אין גומרים ההלל בכל שאר ימי הפסח משום לתא דשביעי איך ניקום אנן ונתקן לגמור ההלל בשביעי ולא בשאר יומי, ונהי דאין מברכין עליו נראה דאין בזה כדאי ליישב המנהג, אמנם לפי הטעם שאמרו בגמרא דערכין דמה שאין גומרים ההלל בשאר ימי הפסח הוא לפי שאינם חלוקים בקרבנותיהם כימי החג, אם כן כך הוא שביעי כמו שאר ימים, ושפיר מצינן לגמור בו את ההלל לתת שבח והודאה להשי"ת על פדות נפשנו כמו בשאר ימות השנה".

הנה, הנפקא מינה של המאמר מרדכי היא בביטול אמירת הלל על נס. ויש נפקא מינה נוספת לעניין דינא, במי ששכח ולא אמר הלל כל הפסח ונזכר ביום השביעי, האם הוא מחויב באמירת הלל שלם בברכה [מדינא ולא רק ממנהג], והנה לטעם הבבלי ברור שיאמר הלל שהרי פסח טעון הלל ולא אמר עדיין הלל של פסח, וכל מה שאמרו שלא יאמר הלל בשאר ימי הפסח כי כבר אמר הלל של פסח ביום הראשון [ומה שאומרים ההלל ביום הראשון, לא שיש איזה ענין דווקא ביום הראשון]<sup>(ז)</sup> אלא שזה היום הראשון של הפסח ולפיכך אומרים את ההלל מיד<sup>(ח)</sup>.

(ז). וכזאת סיים בשיירי קרבן מסכת סנהדרין פרק ד אחר הביאו סברת האחרונים בשם הט"ז, "אך כל זה תימא הרי הש"ס מציין בסברא זו, וצ"ע".

(ח). הבית יוסף סימן תצ בשם השבלי הלקט, ועיין להלן שהובא בעוד ראשונים.

(ט). והיה מקום לטעון שמכל מקום סוף דבר תקנו חכמים אמירת ההלל בראשון של פסח, ואף שבשורש הדברים אין עדיפות לראשון של פסח על פני כל הפסח כולו, נקבעה התקנה על דרך המצוי לאומרה בראשון. אך לכאורה יש לדון מה שנה מברכת



אבל לפי טעם המדרש שגם שאר שביעי [ושאר הפסח] היה טעון הלל מדינא אלא שטעם מעשה ידי טובעים בים מבטל חיוב אמירת הלל, אם כן אין מקום לאמירת הלל של פסח בשביעי של פסח. וכן מטו משמיה דהגר"ח מברסק"י<sup>(א)</sup> שאם לא אמר הלל ביום ראשון יאמר באחד מימי הפסח. גם נראה שלטעם הירושלמי, שאומרים הלל בסוכות כל יום מפני חידוש הלולב, ואילו בפסח שאין חידוש אומר רק ביום ראשון, גם עולה שאם שכח ולא אמר הלל יום ראשון של פסח יאמר ביום אחר, וכל טעם הירושלמי למה אין צריך לומר כל יום ויום מפני שכבר עלה לו ההלל של היום הראשון לכל החג, אבל באם לא אמר הלל כלל וודאי יאמר הלל ביום מן הימים של פסח.

נפקא מינה נוספת היא לגבי קטן שהגדיל באמצע הפסח<sup>(ב)</sup>, שאף אם אמר הלל, הרי כל ההלל שלו היה בתורת חינוך, ועכשיו הוא מחויב כגדול, ולפי דברי הגר"ח יש לחייבו באמירת הלל שלם, אך אם נאמר שאין מקום לאמירת הלל בשאר ימי הפסח, אין לחייבו בהלל.

והנה, גם אם לא הייתה נפקא מינה בין טעם המדרש לטעם התלמוד היה ראוי להזכיר לעיקר את טעם התלמוד, אבל אחר שיש נפקא מינה לדינא, איך אפשר לנקוט את טעם המדרש נגד דעת התלמוד, ובפרט שגם לטעם הירושלמי שפירש שבסוכות אומרים כל יום מפני חידוש הלולב, עולה בנפקא מינה הנ"ל שדעת הירושלמי כדעת הבבלי, שאם לא אמר הלל של פסח יאמרו אפילו בשביעי של פסח, ולכאורה ברור שלדינא יש לאחזו דעת הבבלי והירושלמי לגמרי [וכן מטים דברי המאמר מרדכי].



### תמיהה לטעם המדרש איך אומרים חצי הלל בשביעי של פסח

ויש לתמוה הרבה אם נקטינן כטעם המדרש, שבשביעי של פסח אינו ראוי לומר שירה מפני שבעת אשר מעשה ידי הבורא מתכלים וטובעים בים אינו זמן לומר שירה לפני הבורא, אם כן הדבר איך נוהגים לומר חצי הלל, והרי כל חצי הלל הודאה הוא כהלל שלם, ובתורת הלל נאמר? והראיה משיטת רבינו תם וסיעתו, שמברכים על חצי הלל כעל הלל שלם, וגם החולקים לא אמרו לא לברך על ההלל אלא מפני שהוא מנהג, והם סוברים שבשום אופן אין מקום לברכה על מנהג, אבל מהות חצי הלל היא כהלל שלם, שכולו הודאה לשם, וכל מה שאומרים

שהחיינו של המועד שאף שדינה לאומרה בתחילת המועד, אם לא אמרה אומרה עד סוף המועד, ובפרט יש לדון לשיטת הרמב"ן שהלל דאורייתא האם ייבטל חיוב התורה של הלל במועד, וחצי הלל של פסח אף לרמב"ן שהוא מדינא אינו דאורייתא, אך יש לדון שיצא על כל פנים ידי חובת הלל דאורייתא גם בחצי הלל.

(י). כתב בשו"ת שואל ומשיב מהדורה תניינא חלק ד סימן קלה: "ודרך אגב אזכור מה דנשאלתי כו' אם יש להלל תשלומין אם שכח יום אחד לומר ביום השני כמו דיש תשלומין לק"ש ותפלה הנה צר לי המקום לפלפל בזה. אמנם הדבר ברור דאין לו תשלומין דהרי קי"ל דתפלת המוספין אין לו תשלומין והטעם בתלמודי הר"י דתפלת המוספין דאינו רק שבח ושאר תפלות שהן רחמים אין בקשת רחמים עובר ע"ש וא"כ ה"ה הלל דאינו רק שבח לא שייך תשלומין וז"ב". ע"כ. והנה כל דברי השואל ומשיב שייכים לגבי סוכות, או לגבי פסח ששכח בשני של פסח ובא להשלים בשלישי, אבל כאן הנידון הוא שלא אמר את ההלל היחיד של כל חג הפסח שאינו תחום לאיזה יום מימי הפסח שנדון עליו בתורת תשלומים, אלא הוא חיוב של יום שני של פסח כראשון של פסח.

(יא). עיין הגדה של פסח מבית לוי חלק ההוספות עמוד קכ"ט.

(יב). והוא הדין בנר שנתגייר באמצע הפסח, שיהיה מחויב בהלל שלם.

חצי הלל הוא לקבוע שאין הדבר נאמר בתורת חובה כהלל שלם. ואם כן, לא יתכן לומר שבטלה חובת הלל שלם שטעון כל הפסח [לדעת המדרש] מפני הטעם ששביעי של פסח אינו זמן הראוי לשירה, ומאידך לבוא ולהנהיג אמירת חצי הלל.

[ובפרט יש להוסיף לתמוה לדעת הרמב"ן<sup>10</sup>] שחצי הלל של ימים אחרונים של פסח הוא מדינא, ומבואר מדבריו שלא רק שאפשר לומר הלל מדינא אלא חייבו לומר מדינא חצי הלל].

ובאמת, יתכן שדעת המדרש הייתה שאין ראוי לומר בפסח אף חצי הלל, אבל הפלא הוא על הראשונים שהביאו את טעם המדרש ומבואר שהמה סוברים ומקבלים לטעם המדרש, למרות שהמה נוהגים לומר חצי ההלל כל הפסח.

וכבר תמה בזאת בתורה תמימה<sup>11</sup>, ואלו דבריו: "ולבד זה לא ידעתי מה דחקום לאלה הפוסקים ומדרש הרנינו<sup>12</sup> לטעם זה, אחרי דבערכין י' ב' מפורש הטעם מה שאין גומרים ההלל בחוה"מ ובשביעי של פסח כמו בסכות, מפני שימי הפסח אינם חלוקים בקרבנותיהם כמו חג הסכות והלל שלם בא ביום קרבן מיוחד, וטעם זה יותר נכון מטעם המדרש, משום דלטעם המדרש אינו מבואר כל כך איזה חילוק בין הלל שלם לחצי הלל, הא זה וזה שירה הוא, וצ"ע". ויש להוסיף, שאין לומר שעיקר השירה שבהלל היא במזמורים הנשמטים באמירת חצי ההלל, כי באמירת לא לנו ואמירת אהבתי אין כאן תוספת שירה, ועיקר ההודאה והשבח וההלל נאמר גם בחצי ההלל.



## פרק ב'

### שיטת רבינו פרחיה

כתב רבינו פרחיה<sup>13</sup>: "ואם תאמר יום טוב האחרון של פסח אמאי לא אמרינן ביה הלילא. מפני שאחר יציאת מצרים בששה ימים הגיעו ישראל לים סוף ונעשה להם בו נס וטבעו מצרים ביום השביעי כשבאו לישראל. וכשאמרו ישראל באותה העת שירה נהפך הים בזעף גדול, שאמר הקדוש ברוך הוא מעשה ידי טובעים בים וישראל אומרים שירה. לפיכך לא קרינן ביה הלילא. ואם תאמר מה ראייה דבין יציאת מצרים וקריעת ים סוף ששה ימים. מפי השמועה הוא. ויש לסומכו לקרא, דהא שלשה מסעות נסעו ישראל עד סוף, והם סוכות ואיתם ופי החירות. ואפשר דבשלשה ימים נסעו אותם. וכששמע פרעה רדף אחריהם שלשה ימים אחרים עד שהגיע להם. הרי ששה. וביום השביעי הקיפו המצרים את ישראל ונעשה אותו הנס הגדול. ואם תשאל עוד ותאמר מפני מה תשעת ימי החג גומרין בכל יום בו הלל, ואין גומרין ההלל בכל שאר ימי הפסח. תדע דכיון דימות החג חלוקין בקרבנותיהן, דהא ביום ראשון קריבים ארבעה עשר פרים וביום שני שלשה עשר וביום שלישי שנים עשר. לפיכך בכל יום ויום צריך

(ג). עיין להלן הרחבה בדעת הרמב"ן.

(ד). בתורה תמימה הערות שמות פרק יד הערה ט.

(טו). לא מוכן התמיהה על המדרש, ששמא לא שמיע ליה טעם הבבלי, ועיקר התימא על הפוסקים.

(טז). בשיטת הקדמונים מסכת שבת דף כד ע"ב ד"ה והני תמני יומי וכו' יחיד גומר בהן.

לחדש בו ההלל כנגד הקרבן החדש. ופסח, כיון שכל קרבנו שוה, דכתיב כאלה תעשו ליום שבעת ימים, אין צריך לקרות בו הלל בכל יום. אי נמי כיון דחג סוכות חג שמחה הוא, דהא מדכרינן ליה "זמן שמחתינו" צריכין אנו להרבות בו השמחה בקריאת ההלל בכל יום".



### תורף דברי רבינו פרחיה

עד הנה הובא שהגמרא בערכין ביררה מה ההפרש בין חג הפסח לחג הסוכות, שבסוכות אומרים ההלל כל יום ובפסח אומרים רק ביום הראשון, אמנם, רבינו פרחיה הניח שיום טוב טעון אמירת הלל מצד היותו יום טוב, ולפיכך התקשה מה ההפרש בין יום טוב שביעי של פסח לשאר יום טוב הטעון הלל, ועל זה תירץ את הטעם משום מעשה ידי טובעים בים וישראל אומרים שירה, ושוב הקשה מה ההפרש בין ימי חול המועד של פסח לימי חול המועד של סוכות, שבסוכות אומרים הלל ואילו בפסח אין אומרים הלל ועל זה השיב כדברי הגמרא בערכין, שפסח אינו חלוק בקרבנות, וסוכות חלוק בקרבנות.



### בירור שיטתו של רבינו פרחיה

ולכאורה, יש לתמוה למה לא הספיק לרבינו פרחיה הטעם של חלוק בקרבנותיו גם ליום טוב אחרון של חג הפסח. ונראה שרבינו פרחיה לשיטתו, שפירש את דברי הגמרא בערכין שסוכות חלוק בקרבנותיו בעניין אחר ממה שפירש רש"י. לדעת רש"י, חלוק בקרבנותיו מורה שכל יום הוא מהות נפרדת, והרי זה כחג בפני עצמו ולפיכך כל יום ויום מסוכות טעון הלל, אבל פסח, שאינו חלוק בקרבנותיו, הרי הוא חג אחד, כולל יום טוב האחרון של פסח, וחג אינו טעון אלא הלל אחד. לעומת זאת, ברבינו פרחיה מבואר שחלוק בקרבנותיו הוא חידוש מסוים בכל יום של חג הסוכות, ויום זה טעון הלל מפני דבר שנתחדש בו. והנה, לדעת רש"י יש חילוק גדול בין הבבלי לירושלמי, שלבבלי רק יום בפני עצמו טעון הלל, ואילו לירושלמי מספיק אפילו דבר חידוש באותו היום. ואילו לרבינו פרחיה יסוד הבבלי והירושלמי אחד הוא, שגם סוכות נחשב לחג אחד, אלא שהוא מחויב הלל כל יום מפני דבר שנתחדש בו, ולבבלי החידוש הוא בקרבנות ולירושלמי החידוש הוא בלולב. והניח רבינו פרחיה שגם חידוש של מקרא קודש מצריך הלל. אך עדיין אין הנחתו של רבינו פרחיה מוכרחת - להגדיר יום טוב כחידוש המחייב הלל. ומשאר הראשונים, שהביאו את טעם הירושלמי של חידוש הלולב כטעם מספיק למה אין אומרים הלל בשביעי של פסח, מבואר שלא ראו בחידוש יום טוב דבר הטעון הלל [ויתכן עוד שאין כוונת רבינו פרחיה משום חידוש המקרא קודש, אל שכל יום טוב טעון הלל יתר על חולו של מועד, אך לא ברור מקור הדבר, ואילו כל ימי הפסח היו מקרא קודש היו טעונים הלל בכל יום].



### תמיהה בשיטת רבינו פרחיה

אך התמיהה הגדולה על רבינו פרחיה היא שהוא הניח שדברי הגמרא בערכין מבארים רק למה אין חול המועד של פסח טעון הלל, אבל לא השיבו בגמרא על שביעי של פסח, ואילו משמעות דברי הגמרא ברורה, שביארו למה כל ימי הפסח אינם טעונים הלל, ואף יום טוב של שביעי בפסח בכלל. ואלו דברי הגמרא "מאי שנא בחג דאמרינן כל יומא, ומאי שנא בפסח דלא אמרינן כל יומא דחג חלוקין בקרבנותיהן, דפסח אין חלוקין בקרבנותיהן". מבואר שטעם הגמרא הוא על כל ימי הפסח, כולל יום טוב של שביעי של פסח.

אך בעיקר הדבר שנתבאר בשיטת רש"י, שטעם חלוק בקרבנותיו מחלק כל יום לחג ומהות בפני עצמו, יש לעיין קצת מדברי רש"י גבי חנוכה. הנה, נתקשו הראשונים למה לא מספיק הלל אחד לכל ימי החנוכה, וכמו שסגי בהלל אחד לכל חג הפסח, ותיירץ רש"י במחזור ויטרי (סימן רלח [ועיין עוד עמוד רלא]): "ואומר אני מתוך שחנוכה חלוק בניירותא גומרין אותו כל שמונה". ולכאורה, יש לעיין איך שייך לומר שימי החנוכה חלוקים זה מזה בגלל מספר הנרות [אך יש מאן דאמר בגמרא בשבת שמיעוט הנרות לבית שמאי כנגד פרי החג], ובפרט שאין חיוב ההדלקה מעיקר הדין אלא נר לכל יום, ורק המהדרין מן המהדרין מוסיפין [או ממעטין] לבית שמאי כל יום<sup>(ז)</sup>. וקשה לדחוק בכוונת רש"י שאין כוונתו למניין הנרות החלוק אלא שכל יום שונה במהותו מפני שהיה כנגד יום נוסף שהיה בו נס, שאין זה במשמעות הלשון כלל. ועוד, שבשבלי הלקט אחרי שהביא את טעם רש"י הביא את טעם אחר, רבי בנימין, בזה הלשון: "ואחי ר' בנימין נר"ו פירש הטעם למה גומרין הלל על שבעת ימי חנוכה שהרי הנס נתחדש בכל יום ויום", ע"כ, מבואר שזה טעם חלוק מדברי רש"י<sup>(ט)</sup>.



### דברי האורחות חיים קרובים לשיטת רבינו פרחיה

זה לשון האורחות חיים חלק א סדר תפלות הפסח ושאר המועדות אות ה. (וכן הוא בכלבו סימן נב סדר תפלת המועדות ערבית ושחרית ומוסף ומנחה ודין יקנה<sup>(יז)</sup>): "ואח"כ קורין את ההלל ודין קריאתו במועדות כך הוא א"ר שמעון בן יהוצדק י"ח ימים בשנה יחיד גומר בהן את ההלל ואלו הן ח' ימי החג וח' ימי חנוכה ויום א' של פסח ויום א' של עצרת ובגולה כ"א יום ואלו הן ב' ימים של פסח וב' ימים של שבועות וט' ימים של סוכות וח' ימי חנוכה ומברכין לפניו לגמור את ההלל

(יז). וכן הוא בסידור רש"י (סימן שיח), ובשבלי הלקט (ענין ראש חודש סימן קעד): "ולמה גומרין את ההלל בחנוכה מצאתי הטעם בשם רבינו שלמה זצ"ל מתוך שהיא חלוקה בנרותיה כל יום ויום חלוק משלפניו הוי כחג שחלוק בקרבנותיו".

(יח). שבת כא ע"ב: "תנו רבנן: מצות חנוכה נר איש וביתו. והמהדרין - נר לכל אחד ואחד. והמהדרין מן המהדרין, בית שמאי אומרים: יום ראשון מדליק שמנה, מכאן ואילך פוחת והולך; ובית הלל אומרים: יום ראשון מדליק אחת, מכאן ואילך מוסיף והולך. אמר עולא: פליגי בה תרי אמוראי במערבא, רבי יוסי בר אבין ורבי יוסי בר זבידא, חד אמר: טעמא דבית שמאי - כנגד ימים הנכנסין, וטעמא דבית הלל - כנגד ימים היוצאין. וחד אמר: טעמא דבית שמאי - כנגד פרי החג, וטעמא דבית הלל - דמעלין בקדש ואין מורידין".

(יט). ובשו"ת שלמה (תנינא [ב - ג] סימן נח) כתב: "ובאבודרהם כתב מפני שחלוקין במספר הנרות, ונראה שכוונתו דכמו שתיקנו ענין של מהדרין בנרות כנגד מספר הימים, מאותו הטעם תקנו לגמור ההלל בכל יום, ועדיין התירין קצת דחוק".

(כ). הספר כלבו הוא כנראה המהדורה הראשונה של ספרו של רבי אהרן הארחות חיים, שנכתב שנים אחר כך.

ופירשו הראשונים מדאמר ר' שמעון שכוין שבטלו הקרבנות צבור ויחיד שוין בהלל וכשם שהצבור גומרין כך היחיד גומר וכנגדן יש כ"א יום שקורין אותו בדלוג ומברכין עליו לקרא את ההלל (ודוק). וצ"ע למה אין קורין אותו בלי דלוג בימים אחרונים של פסח כמו בימים ראשונים מפסח עצמו ומה בין אלו לחג הסכות שקורין אותו בלי דלוג כל הימים ויש נותנים טעם בדבר לפי שפסח כל הימי' שוין בקרבנותיהם ולפיכך אין מברכין אלא על יום ראשון ושני לפי שהוא ספק ראשון אבל בשביעי אע"פ שהוא קדש, מפני שהוטבע פרעה וכל חילו בו ביום על דרך שאמרו ז"ל מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה לפני ולפיכך קורין אותו בדילוג כ"מ אבל בחג שכל יום ויום חלוק בקרבנות מברכין על כל אחד ואחד שאין יום זה דומה לשעבר. ויש נותנים טעם אחר כיון דחג המצות לית ביה חובת מצה רק לילה ראשונה ושניה מספק ואין מברכין על אכילת מצה רק לילה ראשונה ושניה לפי שבשאר הימים אפשר לו בפת אורז ודוחן וכיוצא בהן לפי' אין מברכין על ההלל אלא ב' ימים הראשונים שהם חובת מצה שהיא עיקר מצות היום אבל בחג שכל ז' הימים צריך שישב בסוכה ויברך לישב בסוכה בכל עת שיכנס לישב בה בדין הוא שיברך על ההלל ויגמור אותו בכל יום ובשמיני של חג גם כן שהוא רגל בפני עצמו כמו שנבאר בע"ה".

הנה, דברי הארחות חיים קרובים לדברי רבינו פרחיה, ומבואר שעל אף שהביא את טעם הבבלי, שפסח אינו חלוק בקרבנות לפיכך אין אומרים הלל כל יום, עדיין הוקשה לו למה אין אומרים הלל בשביעי של פסח, ומפורש בדבריו שהטעם שהיה שביעי של פסח ראוי להיות מחויב בהלל, מפני שהוא קודש.

גם על דברי הארחות חיים יש להקשות כמו שהוקשה בדברי רבינו פרחיה, שמשמעות הגמרא בערכין שטעם "אינו חלוק בקרבנותיו" מפרש למה אין אומרים הלל בכל ימי הפסח, כולל שביעי של פסח. ועוד יש להקשות על לשון הקושיא בארחות חיים "וצריך עיון" והרי זו קושיית הגמרא, גם את תירוץ הגמרא הביא הארחות חיים בשם "יש נותנין טעם" ולא הביא שזו דברי הגמרא<sup>(א)</sup>.

[ובפני יהושע ברכות י"ד ע"א נראה שהבין שטעם הגמרא בערכין בא לבאר מה ההבדל בין סוכות שגומרים כל יום לפסח שאין גומרים, ועדיין היה צריך לתקן הלל בשביעי משום הנס של קריעת ים סוף, ובזה כתב הטעם: "ואף על גב שקריעת ים סוף ג"כ היה בשביעי של פסח אפ"ה לא נתקן הלל על זה מיסוד נביאים והטעם ממה שלא רצה הקדוש ברוך הוא שהמלאכים יאמרו שירה לפניו לפי שראה מעשה ידי טובעים בים", ע"כ. ואפשר שלדבריו כל טעם מעשה ידי טובעים בים בא כדי לא לתקן הלל על מעשה הטביעה, שהוא מצד אחד הצלה לעם ישראל ומצד שני מעשה ידי טובעים בים, אמנם לו היו ימי הפסח חלוקים בקרבנות כסוכות היו אומרים הלל מחמת החג. אך עיקר דברי הפני יהושע אינם מחוורים, שפתח בטעם הלל ביום טוב ראשון של פסח, בזה הלשון: "דאפילו בהלל של כל ימי פסח לבד מיום ראשון נמי אינו אלא מנהגא בעלמא שהרי הנס דיציאת מצרים לא היה אלא ביום ראשון", ע"כ. ולכאורה, מה צריך לנס

(א). וכזאת יש לתמוה על דברי המהרי"ל שהובאו לעיל, שהביא את תירוץ חלוק בקרבנות בשם רש"י ולא מהגמרא, ועיין עוד בלשון רבינו פרחיה.

יציאת מצרים, עיצומו של חג הפסח טעון הלל, וכי גרע מטעם חלוק בקרבנות שמחייב כל יום של סוכות בפני עצמו, ורגל של פסח כולו לא יהיה טעון הלל, ומאי שנא מעצרת. אמנם, במגילה י"ד אמרו "יציאת מצרים דנס שבחוצה לארץ היכא אמרינן שירה", משמע שאומרים הלל בפסח על הנס, ולא משום עיצומו של חג, ובאמת בטורי אבן במגילה, מכח ההוכחה מסוגיא דערכין שכל חג חייב בהלל, פירש שהשירה האמורה בגמרא שם – היא ההלל של ליל פסח, שהיא על הנס של פסח].



### קשה על טעם המדרש שטעמו מבאר למה אין אומרים רק שביעי של פסח, ולא על כל ימי הפסח

על טעם המדרש שאין אומרים הלל בפסח מפני שמעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה, קשה שאין זה מבאר אלא למה אין אומרים הלל בשביעי של פסח, אבל אינו מפרש למה אין אומרים בכל ימי הפסח כמו בסוכות. וכל קושיא זו היא להבנת השבלי הלקט והבית יוסף ועוד אחרונים רבים שטעם המדרש לא בא ליישב למה אין אומרים בשביעי של פסח, אלא הוא טעם על כל ימי הפסח [אבל למבואר ברבינו פרחיה ובארחות חיים, שטעם המדרש מבאר רק על שביעי של פסח, לא קשה כלום], וביאר המהרי"ל וזה לשונו: "וא"ת עדיין ביום ז' וח' לא נימא, אבל בחול המועד נימא, לא קשה דאז הוי חול המועד חשוב משביעי שהוא יום טוב". וכן כתבו הפוסקים (הלבוש, הט"ז, המאמר מרדכי והמשנה ברורה או"ח סימן ת"צ).

אמנם, יש לעיין מלשון המדרש שמשמעו שטעם מעשה ידי טובעים בים לא אומרים הלל כל ימי הפסח מלבד יום ראשון, וזה לשון המדרש: "כיצד ראויים היו ישראל לקרות את ההלל כל שבעת ימי הפסח כשם שקורין שבעת ימי החג ואין קורין אלא יום ראשון בלבד, ולמה כן, אלא בשביל שנהרגו המצרים וטבעו בים שהם שונאי ואני הכתבתי בנפול אויבך אל תשמח", ע"כ<sup>ב</sup>).

והנה, יש לדון להסבר המהרי"ל ושאר האחרונים בדברי המדרש, שלא אומרים הלל בחול המועד שלא יהיה חול המועד עדיף מיום טוב, האם איסור אמירת הלל בחול המועד חמור כשביעי של פסח, או קל ממנו. ונפקא מינה לנידון המאמר מרדכי, בקהל שאמרו הלל שלם על נס שנעשה להם בשביעי של פסח, וטען המאמר מרדכי שלטעם המדרש אסור להם לומר הלל, האם הוא הדין שיבטל הלל על הנס בחול המועד, וזה לשון המאמר מרדכי: "וקשה כיון דכל עצמינו אין גומרים ההלל בכל שאר ימי הפסח משום לתא דשביעי איך ניקום אנן ונתקן לגמור

כב). ויש להוסיף עוד שבדברי המדרש שהביא רבינו אפרים מבונא איתא: "כיצד בשעה שנפלו המצריים והרג המקום את בכוריהם וחנקם בים, היו ישראל ראויים לגמור את ההלל כל שבעת הימים דפסח כשם שגומרים את ההלל כל החג, ואינם גומרים אלא ביום ראשון בלבד, ופוסקים כל שבעת הימים ולמה כן אלא בשביל שנהרגו הנפשות אמר המקום הואיל ונהרגו שונאיהם הכתבתי ואמרת בנפול אויבך אל תשמח", ע"כ, מבואר שבנפול אויבך אינו רק על מעשה ידי טובעים, אלא על כל נפילת המצרים, אף על הריגת הבכורים, אך אם כן יקשה על יום הראשון של פסח, איך אומרים הלל. ואפשר שברור שלא יבטלו הלל של המועד, רק לא יאמרו כל יום מפני בנפול אויבך, ונמצא אם כן שטעם המדרש מבואר למה לא אומרים הלל כל יום בפסח, אף שמעשה הטביעה היה רק בשביעי, שבכל ימי הפסח שייכת המניעה מלומר הלל מפני נפילתן של רשעים, שמהות חג הפסח היא הצלת ישראל שהייתה על ידי נפילתן של רשעים, ועיין לקמן שתתכן נפקא מינה בנידון המאמר מרדכי.

ההלל בשביעי ולא בשאר יומי", ע"כ, אבל אין הכרע לדין חולו של מועד. ומכל מקום נראה שאחרי טענת האחרונים שהקבע איסור לומר הלל אין לחלק מחמת מה בא האיסור, ואם כן אף בשאר ימי הפסח אין לומר הלל על נס.

אמנם, לפי משמעות דברי רבינו פרחיה והארחות חיים שהטעם מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה נסוב רק על שביעי של פסח, יש חילוק בין חול המועד שאז יאמר הלל כי אין מניעה לומר הלל בשאר ימי פסח, וכל מה שאין אומר כי כבר יצא ידי חובת הלל, וכאן שלא יצא יאמר עכשיו, ואילו בשביעי של פסח, שיש מניעה מלומר הלל, אין לו תקנה והפסיד ההלל.



### ביאור למה טעם מעשה ידי טובעים בים שייך בכל ימי הפסח ולא רק בשביעי

הנה, זה שקריעת ים סוף היתה בשביעי של פסח אינו מפורש במקרא, וגבי קריאת התורה בשביעי של פסח אמרו במגילה לא ע"א: "יום טוב האחרון של פסח קורין ויהי בשלח ומפטירין וידבר דוד, ולמחר כל הבכור, ומפטירין עוד היום". וברש"י: "ויהי בשלח פרעה - לפי שביום שביעי של פסח אמרו שירה על הים". וכפל דבריו גם בפרשת בשלח שמות פרק י"ד פסוק ה'כ', ולולא דברי רש"י היה מקום לומר שמהתלמוד אין הכרח לומר אימתי נקרא הים, והואיל ופרשת בשלח היא השלמת יציאת מצרים ראויה היא להיקרא ביום טוב של פסח, ובפרט ביום האחרון של פסח. ובחוצה לארץ, שיש שני ימים טובים, קורים כל הבכור, כי הוא מעניינו של פסח, ולא צריך בדווקא מעניין אותו היום ולתור מה אירע ביום השביעי.

ומקורו של רש"י ששירת הים הייתה ביום השביעי הוא בדברי הסדר עולם<sup>כד</sup>: "ובששי וירדפו מצרים וגו' (שמות יד ט), אור שביעי ירדו לים, שנאמר ויהי הענן והחשך ויאר את הלילה (שם יד כ), לשחרית עלו ישראל מן הים ונשקעו מצריים, ובאותה שעה אמרו ישראל שירה, שנאמר אז ישיר וגו' (טו א), ויום חמישי בשבת היה, והוא היה יום טוב אחרון של פסח" [ועיין לעיל מדברי רבינו פרחיה].

וברש"י (במדבר טו מא) הביא מיסודו של רבי משה הדרשן: "ושמונה חוטים שבה, כנגד שמונה ימים ששהו ישראל משיצאו ממצרים עד שאמרו שירה על הים", ע"כ. והקשו רבותינו בעל

כג). וכעין זאת איתא בשבולי הלקט סדר פסח סימן ריט: "יום שביעי של פסח הוא יום הראשון של ימים טובים האחרונים קורין ה' בפרשת ויהי בשלח וכל השירה עד כי אני ה' רופאך שהרי בו ביום עברו בני ישראל את הים", ע"כ. ויש לדקדק שרש"י פירש שהקריאה היא משום אמירת השירה ביום השביעי, ובשבלי הלקט הטעם הוא משום עצם הנס של קריעת ים סוף, וקצת יש לדקדק מדברי רש"י על התורה שכתב וליל שביעי ירדו לים, בשחרית אמרו שירה, והוא יום שביעי של פסח, לכן אנו קורין השירה ביום השביעי, ע"כ, ומבואר בדבריו שכינה את הקריאה קריאת השירה, לא קריאת מעשה נס של קריעת ים סוף, ואפשר מפני שהשירה הייתה ביום וקריעת ים סוף עצמה בלילה. אך אין זה מספיק, כי גם דבר שאירע בלילה נחשב הוא שהיה באותו היום, ועוד יש לדקדק קצת ממה שמפטירין וידבר דוד שעניינה השירה שעיקר הקריאה היא השירה ולא מעשה הנס של קריאת ים סוף. והנה, ברש"י מגילה י"ד ע"א מעבדות לחירות אמרין שירה, ביציאת מצרים אמרו שירה על הים. ותמה עליו הטורח אכן שהיום לא אמרין שירה בשביעי של פסח. והנה, למרות שבדברי רש"י מדוקדק שתקנת הקריאה בשביעי של פסח, היא קריאת השירה, נראה שאין זה מספיק ליישב את דברי רש"י. וחוצה לארץ יוכיח, שאין קוראים בשביעי שירה, ואם היה דין שירה בשביעי היה דינו גם בשמיני כשם שקורין ההגדה ביום טוב שני, ועל כרחך שלא נאמר דין שירה בקריאה אלא שקורין את השירה.

כד). סדר עולם רבה (ליינר) פרק ה.

התוספות על התורה [וכן בעמר נקא פרשת שלח ורבים ממפרשי רש"י], שזה סותר למה שכתב פרשת בשלח שהיה ביום השביעי, ועיין גם בפירוש רבי חיים פלטיאל שבא ליישב את קריאת השירה בשביעי של פסח למרות שהשירה הייתה בשמיני.

ולפי המבואר, אין הכרח מעיקר קריאת קריעת ים סוף ושירת הים בשביעי של פסח, שאכן קריעת ים סוף הייתה בשביעי של פסח, ולכן אין מכאן השגה למדרשו של רבי משה הדרשן, אלא שמפרשי רש"י טרחו גם לפרש שלא יהיו דברי רש"י סותרים זה את זה.

והנה, למבואר שהשלמת יציאת מצרים הייתה בקריעת ים סוף, וחג הפסח כולו על שבעת ימיו שפותחים ביום טוב ומסיימים ביום טוב, כל הימים הללו נקבעו על יציאת מצרים, ואם כן אולי אפשר לומר שגם כל יום ויום מחג הפסח נקבע על הגאולה השלימה שהייתה בטביעת מצרים בים. וגם אם נתפוס לעיקר את דעת הסדר עולם, וכמו שכתב רש"י שבשביעי של פסח נקבע הים, וכך הוא דבר מיוסד בכלל ישראל, מכל מקום עדיין יש לומר שכל החג הוא על הגאולה שהושלמה בקריעת ים סוף, ומוכן המדרש בילקוט כיצד ראויים היו ישראל לקרות את ההלל כל שבעת ימי הפסח כשם שקורין שבעת ימי החג ואין קורין אלא יום ראשון בלבד, ולמה כן, אלא בשביל שנהרגו המצרים וטבעו בים שהם שונאי ואני הכתבתי בנפול אויבך אל תשמח. וגם אם נאמר שלא רק אירע קריעת ים סוף בשביעי של פסח אלא יש תוכן בקריעת ים סוף בשביעי, וכמו שמבואר שתפסו והבינו כל גדולי עולם [ועיין גם בגבורות ה' למהר"ל] עדיין יש מקום להשוות דבריהם עם המדרש ולומר שעניין יציאת מצרים והשלמתה בקריעת ים סוף שייכים בכל ימי הפסח.

שוב נמצאו תורף הדברים בדברי רבינו משך חכמה שמות פרק יב "והנה (במצרים) [המצרים] נטבעו בים סוף ביום שביעי של פסח (רש"י שמות יד, ח), ואם היה אומר השם יתברך שיעשו בשביעי מקרא קודש, היה מדמה אדם שהשם צוה לעשות חג לשמוח במפלתם של רשעים. ובאמת הלא מצינו שלא אמרו לפניו שירה, שנאמר "ולא קרב זה אל זה", שאין הקדוש ברוך הוא שמח במפלתם של רשעים. ולכן אמר בארץ מצרים שיעשו חג בשביעי ולהורות שאין החג מסיבת מפלת מצרים בים, שצוה להם טרם שנטבעו בים ודו"ק. וכן מפרש בילקוט רמז תרנ"ד, שלכן לא כתב שמחה בפסח, ואין אומרים הלל כל שבעה משום "בנפול אויבך אל תשמח".



## פרק ג'

**האם הבבלי חולק על טעם המדרש האומר שאין לומר הלל משום טביעת המצרים**  
הנה, מהגמרא בערכין שנקטה הטעם שאין אומרים הלל בפסח משום שאין חלוק בקרבנות, לכאורה יש ללמוד שהתלמוד בבלי חולק על המדרש וסובר שאין בטעם מעשה ידי טובעים בים מניעה מלומר הלל. אך יש לדחות, שהגמרא לא תפסה את טעם המדרש, מפני שהיא סברה שטעם מעשה ידי טובעים בים מועיל רק לשביעי של פסח, ולא לשאר ימי חולו של מועד, ושם צריך לטעם שאין חלוק בקרבנות [ולא סבירא כפירוש האחרונים שמשום שביעי של פסח לא אומרים כל הפסח], ומכיוון שטעם חלוק בקרבנות נכון הוא ומפרש גם את שביעי של פסח,



ממילא אין צריך לטעם המדרש כלל [ולמשמעות המדרש, שטעם מעשה ידי טובעים בים מפרש למה לא אומרים כל הפסח, גם ללא תוספת טעם האחרונים משום כבודו של שביעי, עדיין יש לומר שהבבלי מודה על כל פנים שטעם מעשה ידי טובעים בים נכון הוא לגבי שביעי של פסח בלבד].

והנה, אם נאמר שהבבלי מודה לעיקר טעם המדרש שמשום מעשה ידי טובעים בים לכל הפחות אין ראוי לומר הלל ביום השביעי שבו טבעו המצרים, אם כן יש לדון שיש נפקא מינה בכל זה לגבי מי שלא אמר הלל בראשון של פסח ונמצא עכשיו ביום השביעי אם יאמר הלל שלם או לא [וכן לגבי נידונו של המאמר מדרכי הנ"ל לגבי הלל שלם על נס].

והנה, לשון הגר"ז (בשו"ע הרב או"ח סימן תצ סעיף ו): "לא תקנו חכמים לקרות ההלל אלא בשני ימים טובים הראשונים של פסח אבל לא בחולו של מועד וימים טובים האחרונים שאין דומים לחולו של מועד של סוכות שתקנו לקרות בו בכל יום לפי שכל יום הוא חלוק בקרבנותיו מיום חבירו ומיום טוב הראשון, והרי כל יום הוא כמועד בפני עצמו, מה שאין כן בפסח שקרבנות כל הימים הן שוין לקרבנות יום טוב הראשון, לפיכך כולן טפלים ליום טוב הראשון ואין שום אחד מהן כמועד בפני עצמו, ולא תקנו לקרות ההלל אלא בפרקים דהיינו במועדים שהן באין מזמן לזמן ובהתחלת המועד הוא שתקנו לקרותו".

אמנם, הגר"ז פסק טעם הבבלי בלבד, אך יש לדקדק בלשונו שתקנת ההלל לא הייתה כי אם ביום הראשון בלבד, ולכאורה לפי המבואר בטעם הגמרא אין העניין שלא נתקן ההלל רק בתחילת המועד, אלא המכוון הוא שנתקן הלל אחד לחג הפסח. וברור שההלל ראוי הוא שייאמר בתחילת החג, שהוא יום טוב ראשון, אבל אם לא אמרו ביום הראשון של חג, אותו הדין שחייבו לומר ביום הראשון קיים גם בכל יום ויום מימי החג. והגר"ז ביאר דבריו שראה בשאר ימי חג הפסח טפלים ליום הראשון. ופלא מאין הדבר, שמא כל ימי החג שווים הם, הן ימי חול המועד הן יום טוב האחרון שלו, לעניין אמירת ההלל, אלא שכל החג כולו טעון הלל אחד היות ומועד אחד הוא, ואין יתרון ליום הראשון מיום אחר. ולדברי הגר"ז יש לדון בפסק הגר"ח<sup>(כ)</sup> שאם לא אמר הלל יום הראשון של פסח יאמר באחד מהימים האחרים של פסח, שלכאורה כל זה להבנה הפשוטה בגמרא בערכין, שאין יתרון ליום הראשון משאר הימים, אבל לחידוש הגר"ז יש לומר שאין מקום להלל בשאר ימי הפסח שלא תקנו בהם הלל, אך יש לדון אם שייך תשלומין כי סוף סוף ימי הפסח המה.

וזה לשון הרמב"ם (הלכות מגילה וחנוכה פרק ג הלכה ו): "ושמונה עשר יום בשנה מצוה לגמור בהן את ההלל, ואלו הן: שמונת ימי החג, ושמונת ימי חנוכה, וראשון של פסח ויום עצרת", ע"כ. הרמב"ם לא הזכיר את טעם הדבר למה רק ראשון של פסח טעון הלל, אבל בלשונו קבע את לשון התלמוד שראשון של פסח הוא טעון הלל, ולא נקט שחג הפסח טעון הלל, ויש לדון אם זו משמעות חלוטה שאין הלל בפסח כי אם בראשון של פסח [והגר"ח לא חש כלל לדקדוק זה, והלך אחר טעם הגמרא בערכין].

כה). ראה לעיל הערה י.

וזה לשון התלמוד בערכין י ע"א: "מאי שנא בחג דאמרינן כל יומא, ומאי שנא בפסח דלא אמרינן כל יומא דחג חלוקין בקרבנותיהן, דפסח אין חלוקין בקרבנותיהן". משמע שאין דין ההלל בפסח ביו"ט ראשון דווקא, אלא בפסח אינו בכל יום, ובסוכות דינו להיאמר כל יום, אך מאידך הוזכר בדברי רבי שמעון בן יהוצדק, ויום טוב הראשון של פסח.

אך יש עדיין ללמוד מדברי הגמרא גבי ראש חודש (ערכין י ע"ב): "ראש חודש דאיכרי מועד לימא, לא איקדיש בעשיית מלאכה, דכתיב: השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, לילה המקודש לחג טעון שירה, ושאין מקודש לחג אין טעון שירה". ומבואר שכל מה שנקרא מועד ומקודש בעשיית מלאכה מחויב בהלל, ואם כן כל יום ויום מימי הפסח הרי הוא מועד ומקודש בעשיית מלאכה, ואין לפטרו מהלל אלא מהטעם שכבר אמר הלל על החג ביום הראשון של פסח, אבל אם לא אמר, מאיזה טעם נפטרו? הרי הוא ביום מועד המקודש מעשיית מלאכה [רק אם נדחוק שהיות ויש לחג יום ראשון כבר תקנו לומר רק בראשון, אף על פי שהדין נותן שיכול לאומרו בכל יום מימי הפסח, והדברים דחוקים].

והנה, יש לדון במה חול המועד נחשב למקודש מעשיית מלאכה, ומבואר שחול המועד מקודש במלאכות האסורות בחול המועד, ואין לומר שהוא אינו חשוב למקודש בעשיית מלאכה, כי חול המועד סוכות יוכיח שטעון הלל, ואם לא היה מקודש בעשיית מלאכה אין מקום להלל. אך יש לעיין אם כל איסור מלאכה בחול המועד הוא רק מדרבנן אין חול המועד דבר תורה מקודש מעשיית מלאכה. ובאמת אם כל אמירת הלל דרבנן, וכך היא שיטת הרמב"ם, אין כאן כל טענה, אבל לדעות שהלל דבר תורה, הרי חול המועד אינו מקודש בעשיית מלאכה מן התורה. ויש לומר שעל כל פנים מקודש הוא מדרבנן, והלל של חול המועד לכולי עלמא מדרבנן, אך האמת היא שהרבה ראשונים הסוברים שהלל דבר תורה סוברים שאיסור מלאכה בחול המועד גם הוא מן התורה<sup>(1)</sup>.

והנה הובאה לעיל נפקא מינה גדולה לגבי קטן שהגדיל באמצע הפסח, שלפי דברי הגר"ח יש לחייבו באמירת הלל בעת שנהיה גדול<sup>(2)</sup>, ולכאורה מכיוון שקטן שהגדיל הוא מעשים שבכל יום היה לקדמונים לעסוק בדינו ושתיקתם מטה לומר שלא ראו לחייבו באמירת הלל.



### המקור בתלמוד בבלי לטעם מעשה ידי טובעים בים ואם שייך לגבי הלל

והנה בגמרא מגילה י ע"ב וסנהדרין ל"ט ע"ב איתא: "רבי יהושע בן לוי פתח לה פיתחא להאי פרשתא מהכא: והיה כאשר שש ה' עליכם להיטיב אתכם... כן ישיש להרע אתכם<sup>(3)</sup>". ומי

(1). ובמאירי מסכת תענית דף כז ע"ב בתוך הסברו על (מנהג) קריאת הלל בחול המועד פסח בכל מקום, כתב: "ומה שאמרו כאן דרך דיוק הלל דר"ח לאו דאורייתא הוא הדין לששת ימי הפסח אלא הואיל ואתאן עלה גבי ר"ח נקיט ליה ראש חודש אלא שמ"מ יש בהם חלוק שבששת ימי הפסח קורים אותו בכל מקום הואיל ואסורים במלאכה אף ימי חול המועד מדברי סופרים", ע"כ.

(2). ובשם הגרש"ז אויערבך (קובץ מבקשי תורה) אמרו שהורה למעשה לקטן שהגדיל באמצע הפסח שיאמר הלל שלם. (3). ובסנהדרין לט ע"ב מתחילה הסוגיא כך: "ויעבר הרנה במחנה - אמר רבי אחא בר חנינא: באבד רשעים רנה - באבד אחאב בן עמרי רנה". ובתלמוד ירושלמי מסכת סנהדרין פרק ד הלכה ט איתא: "כתיב (מלכים א כב לו) ויעבר הרינה במחנה מהו הרינה הריני וכן הוא אומר [דברי הימים ב כ כא] בצאת לפני החלוץ וגו'. ללמודך שאף מפלת הרשעים אינה שמחה לפני המקום", ונחלקו המפרשים בפירוש.

חדי הקדוש ברוך הוא במפלתן של רשעים והא כתיב בצאת לפני החלוץ ואמרים הודו לה' כי לעולם חסדו, ואמר רבי יוחנן: מפני מה לא נאמר כי טוב בהודאה זו - לפי שאין הקדוש ברוך הוא שמח במפלתן של רשעים. ואמר רבי יוחנן: מאי דכתיב ולא קרב זה אל זה כל הלילה - בקשו מלאכי השרת לומר שירה, אמר הקדוש ברוך הוא: מעשה ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה - אמר רבי אלעזר: הוא אינו שש, אבל אחרים משיש. ודיקא נמי, דכתיב כן ישיש ולא כתיב ישוש, שמע מינה. ומבואר בבבלי שאין הקדוש ברוך הוא שמח במפלתן של רשעים, ולפיכך מנע את המלאכים מלומר שירה, ויש לדון האם טעם זה מספיק למנוע את ישראל מלומר הלל לפניו.

והנה מסקנת הגמרא היא שהוא אינו שש, אבל אחרים משיש, ויש לדון האם אמירת הלל מוגדר כשש או כמשיש.

והנה בספר מהרי"ל (מנהגים) סדר התפילות של פסח [ה] כתב: "אומרים זמן חירותנו, חג המצות הזה, גם בימים האחרונים. מהרא"ק<sup>ט</sup>: יש אומרים בימים האחרונים של פסח זמן שמחתנו, משום שמחת טביעת מצרים בים, עכ"ל. אכן בימי מהר"י סג"ל לא שמעתי שום שינוי. וא"א זמן בימים טובים האחרונים דפסח דכלם רגל אחד הם"<sup>ז</sup>.

וכתב במור וקציעה (סימן תפז): "ראיתי בספר שכה"ג מביא מ"ש מהרי"ל, שי"א בשביעי של פסח זמן שמחתנו. והקשה עליו דהא לא אמרינן הלל גמור, משום מעשי ידי טובעים כו'<sup>א</sup>. אשתמיטתיה הא דמסיק תלמודא, אבל אחרים משיש, ודווקא הלל לפני הקדוש ברוך הוא אין לומר, משום שאין שמחה לפניו באבוד מעשה ידיו, אבל זמן שמחתנו שפיר קאמרינן, דודאי שמחה שלנו הוא, דכתיב ישמח צדיק כי חזה נקם, ובאבוד רשעים רנה לצדיקים. אמנם נראה שכבר אבד מנהג זה מן העולם, לא שמענו עד כה שנוהג בשום מקום עוד".

והנה, נמצא כסברת שיירי כנסת הגדולה, בהגהות לספר המנהגים (קלוינר) סימן קכח אות א': "ויש אומרים שיש לומר זמן שמחתנו, ואין לומר זמן חירותנו לפי שהיו שמחים שטבעו המצרים בים ולא היו יראים ומפחדים מהם יותר, ואין אנו נוהגין כן. [נמצא בכ"י י-ם]", ע"כ.

ומתבאר עד כאן שיש להשוות הסוגיא במגילה עם דברי המדרש, והכל מודים שאין לומר הלל משום מעשה ידי טובעים בים, והלל גדרו כשש ולא כמשיש, ויש שרצו לומר שאין לכנות שביעי של פסח זמן שמחתנו משום מעשה ידי טובעים בים, והשיבו על דבריהם שאחרים משיש וזמן שמחתנו הוא.

אמנם, בגמרא בברכות ט ע"ב אמר רבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי: "מאה ושלש פרשיות אמר דוד, ולא אמר הללויה עד שראה במפלתן של רשעים, שנאמר: יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם ברכי נפשי את ה' הללויה".

כט). ספר המנהגים (קלוינר) סימן קכח: "ובשני לילי דפסח האחרונים אומרים בפ"ה ואשר בחר בנו ואומר את חג המצות הזה זמן שמחתנו ואין אומר שהחיינו".

ל). ועיין עוד בדרכי משה הקצר אורח חיים סימן תצ אות א.

לא). והמהרי"ל (מנהגים) סדר התפילות של פסח [אות ט] עצמו כתב בזה הלשון: "גומרינן ההלל בשני ימים הראשונים של פסח, ולהלן אומר בדילוג כמו בר"ח. ומברכין לקרא את ההלל לפי שבשביעי טבעו המצריים ואמר הקדוש ברוך הוא מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים (לפני) שירה".

וכתב המהרש"א (שם בחידושי אגדות): "במפלתן של רשעים כו'. מכאן קשה למה שכתבו האחרונים<sup>לב</sup> בשם המדרש שאין אומרים הלל ביום אחרון של פסח משום שאמר הקדוש ברוך הוא מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה, והרי הכא אמרו בהיפך דלא אמר דוד הלל עד שראה במפלתן של רשעים גם בפ"ב דערכין (י: ע"ש) אמרינן טעם אחר דלכך אין אומרים הלל ביום אחרון דפסח משום דאין חלוקים בקרבנותיהן ודו"ק".

מבואר במהרש"א שנקט שהבבלי לא מסכים לטעם המדרש, והוא סובר שמפלת רשעים לא רק שמונעת מלומר שירה, אלא אדרבה היא סיבה לומר שירה. ולפי דברי המהרש"א נמצא שהבבלי חולק על דברי המדרש וסובר שאין למנוע ההלל מפני טביעת המצרים, ולפי זה כשלא אמר הלל ביום הראשון יאמר אפילו ביום השביעי, וכן אין מניעה מלגמור את ההלל על נס.

אך יש לתמוה על דברי המהרש"א מדברי הגמרא במגילה ובסנהדרין, שם מבואר שהבבלי סובר לטעם מעשה ידי טובעים בים, שמפני זה מנע הקדוש ברוך הוא את המלאכים מלומר שירה. והמהרש"א בברכות סתם את הדברים ולא ביאר באיזה עניין חלוק הבבלי על המדרש [אמנם להלן באו דברי המהרש"א בסנהדרין באורך שמתבאר בדבריו כמה צדדים בדבר].

והנה, מדברי המור וקציעה מתבאר שכל שירה לקדוש ברוך הוא אינו ראויה כי אינו שש, אבל בני ישראל ראויים להיות בשמחה וזה אחרים משיש. ויש לתמוה על הבנת המור וקציעה שאין ראוי לומר שירה בעת אשר מעשה ידי הקב"ה טובעים בים, והרי ישראל אמרו שירת "אז ישיר" בעת אשר מעשה הקב"ה טבעו בים. ובשלמא על דברי הגמרא יש לומר שיש לחלק בין ישראל למלאכים, שמלאכים אין ראויים לומר כי הבורא מעשה ידיו טובעים בים, אבל ישראל, שהם הניצולים ולמענם עשה הקדוש ברוך הנס, היאך ישתקו ולא יאמרו שירה. אך יש להוכיח מתוך דברי הגמרא שאין לחלק בין ישראל למלאכים ממה שאמר רבי יוחנן: "והא כתיב בצאת לפני החלוץ ואמרים הודו לה' כי לעולם חסדו, ואמר רבי יוחנן: מפני מה לא נאמר כי טוב בהודאה זו - לפי שאין הקדוש ברוך הוא שמח במפלתן של רשעים". ומבואר שגם לבני ישראל אין ראוי לומר הודו לה' כי טוב בעת מפלת הרשעים. ויש לדון בשתי המימרות של רבי יוחנן, שבראשונה גבי הודאת ישראל נאמר אין הקב"ה שמח ולפיכך לא אמרו כי טוב, ובשניה גבי מלאכי השרת לא הניחם כלל מלומר שירה. ואפשר שכאן מבואר שברור שאיזו הודאה מחויבים ישראל לומר, אך לא שייך לומר לפני הקב"ה כי טוב<sup>לד</sup>.

עוד בדברי המהרש"א הקשה הצ"ח ברכות ט' ע"ב<sup>לד</sup> מדברי המהרש"א בפסחים קי"ז ע"א, דאיתא התם הכל מודים וכו' תאות רשעים תאבד הללויה דבתריה ריש פירקא, וכתב מהרש"א בחי' אגדות טעם בזה על פי מדרש הנ"ל שעל כן אין אומרים הלל באחרון של פסח לפי שנטבעו בו המצרים, וה"נ אין לומר הללויה על אבידת הרשעים, עכ"ל. מוכח מדבריו דכולי אמוראי סבירא להו להך מדרש הנ"ל, ואם כן סתר לדברי עצמו<sup>לה</sup>, וצ"ע.

לב). הבית יוסף סימן תצ בשם השבלי הלקט, ועיין לעיל שהובא בעוד ראשונים.

לג). ושוב ראיתי שכבר תמה כן על המהרש"א בשיירי קרבן מסכת סנהדרין פרק ד, ואלו דבריו: "ותימא הא בנפילת הרשעים גם ישראל אין אומרים שירה כמו שמצינו בצאתם לפני החלוץ לא אמרו כי טוב לפי שאין שמחה לפנינו א"כ אף בו' של פסח אין לישראל לומר הלל שנאמר בו כי טוב".

לד) בשם הרב הגדול מוהר"ר ליב פישלס, כמובא סוף הקטע.

והנה, המהרש"א בסנהדרין האריך הרבה בעניין שירה והלל בזמן שמעשה ידי טובעים בים, ואלו דברי המהרש"א (חידושי אגדות מסכת סנהדרין דף לט ע"ב): "ומי חדי קב"ה כו'. הוא מבואר שהשמחה לפניו הוא החפץ והרצון, וכבר אמר הכתוב כי לא אחפץ במות הרשע כי אם בשובו מדרכו וחייה, וז"ש שלא נאמר כי טוב במפלתן של רשעים, דכי טוב נאמר על הקיום והרצון לפניו כמו שפירשו המפרשים בהנהו כי טוב דכתיבי במעשה בראשית, ואמר מ"ד ולא קרב זה אל זה וגו' בקשו מלאכי השרת לומר שירה כו', אפשר שדרש ולא קרב זה על שם הכתוב וקרא זה אל זה ואמר דכתיב גבי שירת מלאכי השרת בכל יום, ומלת וקרא מלשון פגישתה ופגיעה זה לזה באומרים שירה קאמר הכא שלא קרבו אז זה לזה לומר שירה ושוב מצאתי קרוב לזה בתנחומא ע"ש, וענין שירה זו לכאורה שהיא שירת אז ישיר, אבל במדרש רבה אמרו, שאמר הקדוש ברוך הוא למלאכים אז ישיר משה ובני ישראל תחילה, ואחר כך המלאכים, ויש לחלק דבלילה שדרך המלאכים לומר שירה בכל לילה באותה לילה לא אמרו, אבל ביום ז' אמרו אחר שאמרו ישראל, ואיתא נמי במדרש שביום ח' אמרו ישראל שירה אז ישיר כמו שכתב רש"י בחומש סוף פרשת בשלח, ועוד יש לומר דשירה דקאמר הכא היינו הלל, אבל לאו ישיר אין לחוש, וכן מ"ש מפני מה אין ישראל אומרים לפניך שירה בר"ה היינו הלל כדמוכח פ"ק דערכין, אמנם יש לדקדק לפי זה מה שכתבו התוספות פרק ב' דערכין (י' ע"ב ד"ה אמרו) מדקאמר מפני מה אין אנו אומרים שירה משמע שמלאכי השרת אומרים שירה, ולכך אומר ר"י דבראש השנה וביום כיפורים אין לדלג והחיות ישוררו כו' עכ"ל, ואם כן ביום ז' של פסח שאף מלאכי השרת אין אומרים שירה דהיינו הלל מכ"ש דאין ישראל אומרים הלל ולמה לי התם טעם דפסח אין חלוק בקרבנותיו, ויש לומר דדווקא באותו יום ז' של פסח שנטבעו לא אמרו מלאכי השרת שירה, אבל אחר כך בכל שנה ביום ז' של פסח אומרים שירה כמו ישראל, אי לאו טעמא משום דאינו חלוק בקרבנותיו, ועוד יש לומר דודאי בראש השנה וביוה"כ דספרי חיים ומתים דכל ישראל פתוחים לפניו איך ישראל אומרים שירה אבל המלאכים אומרים, אבל ביום ז' של פסח שנטבעו המצריים בים אין שירה לפניו מאת המלאכים משום מעשה ידי טובעים כו', אבל ישראל יאמרו שירה כדמסיק דאחרים משיש אי לאו טעמא דאין חלוק בקרבנות, ודו"ק".



### תמצית דברי המהרש"א בסנהדרין

ונבאר את דברי המהרש"א:

בקשו מלאכי השרת לומר שירה, השירה הזאת לדעת המהרש"א באפשרות הראשונה היא שירת "אז ישיר" [למרות ששירת המלאכים נלמדה מהמקרא הדומה לנאמר בקדושת המלאכים למד המהרש"א שאין זה מכריח שהוא מדבר על קדושת המלאכים קדוש קדוש]. אמנם, הרוקח למד ממקרא הנאמר בקדושת המלאכים, ומבואר בדבריו ששירת המלאכים היא קדושה, וז"ל בפירושי סידור התפילה לרוקח [כו] יהי כבוד עמוד קלג: "כתב דוסא בן אלעזר במסורת ב' זה

(לה) העולה שהמהרש"א בברכות תמה על המדרש וטען שאין הבבלי מסכים עם המדרש, המהרש"א בפסחים ביאר את הבבלי על פי המדרש, והמהרש"א בסנהדרין התעלם מהמדרש וביאר למה אין לומר כטעם המדרש, מבלי להזכירו.

אל זה, חד ולא קרב זה אל זה, תנינא וקרא זה אל זה ואמר, לומר בקשו מלאכי השרת לומר קק"ק וכמו וקרא זה אל זה ואמר קק"ק, אלא לא הניחן הקב"ה אמר מעשה ידי טובעים בים וכו' כדאיתא בערבי פסחים. ועוד מה שם שרפים עומדים אף כאן מיכאל וגבריאל באו לעזור לישראל, ומה שם וינועו אמות הספים אף כאן הרעיש כל עולמו, שנבקעו המים העליונים והתחתונים כדאיתא במכילתין. ולפי שרצו לומר קק"ק ג', לכך עולם ג' מג' פסוקים אלו<sup>(ל)</sup>.

הוקשה למהרש"א מהנאמר במדרש שאמר הקב"ה למלאכים שמקודם יאמרו ישראל השירה ואחר כך המלאכים, ונמצא אם כן שסוף דבר גם המלאכים אמרו השירה. והשיב המהרש"א שהעיקר הוא שהשירה נמנעה מהמלאכים בלילה והם לא אמרו השירה כי אם ביום שביעי או אפילו בשמיני. ולפי תירוץ זה אם המניעה הייתה רק בלילה מבואר שאין מניעה מלומר שירה והלל ביום שביעי, ובדעת המדרש שאומר שאין לישראל לומר הלל בגלל מעשה ידי טובעים בים שייך רק אם המניעה היא כל יום השביעי, וישראל אמרו שירה ביום השמיני.

ובאמת, שבתורה תמימה (הערות שמות פרק יד הערה ט) כתב: "מעשה ידי, כנוי על מצרים, דאין שהוא הם ברואים ככל האדם. וקצת צ"ע איך אמרו אז משה וישראל שירה וגם איך קורין אנו בשביעי של פסח פרשת השירה אחרי דטביעת מצרים היתה באותו יום, וצ"ל כיון שהטביעה היתה בלילה נכון שלא לאמר בלילה אבל ביום שלמחרתו שרי, ומדויק לפי לשון הגמרא בענין זה בסנהדרין ל"ט ב' באותה שעה בקשו מלאכי השרת לומר שירה וכו', והיינו רק באותה שעה לבד לא הניחם הקדוש ברוך הוא, מפני שאז היתה הטביעה ממש", וזה כדרך הזאת במהרש"א.

ועל פי זה תירץ התורה תמימה את קושיית המהרש"א בברכות, ואלו דבריו: "וכן צריך לומר בברכות ט' ב' ק"נ פרשיות אמר דוד ולא אמר הללויה, עד שראה במפלתן של רשעים, והלל הוי כמו שירה כדילפינן בפסחים לענין חיוב הלל בליל ראשון של פסח מפסוק השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, ולכאורה קשה גם כן איך אמר שירה במפלתן של רשעים, והא חזינן שהקב"ה מקפיד על זה, וצ"ל גם כן דלאו בעצם שעת המפלה אמר כן".

ומכאן זה נשאר התורה תמימה בתימה על דברי המדרש, שנתן את הטעם למה אין אומרים הלל ביום שביעי של פסח משום מעשה ידי טובעים בים, ואלו דבריו: "ולפי זה צ"ע במש"כ מקצת פוסקים בשם מדרש הרנינו [הובא בב"י או"ח סי' ת"צ] טעם שאין גומרים הלל בחוה"מ וביו"ט האחרון של פסח מטעם מעשה ידי טובעים בים וכו', והלא חזינן דמשה וישראל אמרו שירה בשביעי של פסח וגם אנו קוראים השירה באותו היום, והיינו מטעם שכתבנו שאין קפידא שלא לומר רק בלילה, וגם מבואר במכילתא דביום שביעי של פסח אמרו גם המלאכים שירה", ע"כ.

דרך אחרת כתב המהרש"א שהשירה המוזכרת כאן אינה שירת "אז ישיר". לפי מהלך זה אין חיסרון מלאמרה גם כשמעשה ידי הבורא טובעים בים, וכל החיסרון הוא בהלל, ותירוץ זה מתיישב היטב עם דברי המדרש שאין אומרים הלל בשביעי.

(ל). וזה על פי המדרש, הובא גם בבעל הטורים (שמות פרק יד פסוק כ): "זה אל זה. ב' דסמיכי. הכא ולא קרב זה אל זה. ואידך וקרא זה אל זה ואמר קדוש קדוש קדוש (ישעיה ו ג). שבקשו המלאכים לומר שירה ואמר להם הקדוש ברוך הוא מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה. וזהו ולא קרב זה אל זה, אותם שנאמר בהם וקרא זה אל זה (שמו"ר כג ז)".

אלא שהמהרש"א בסנהדרין לא מזכיר את דברי המדרש כלל, וטוען שאכן כך עולה שיש לנו טעם הגון למה לא לומר [שירה שהיא] הלל [לפירוש זה] בשביעי של פסח. והקשה המהרש"א על פי דברי התוס' בערכין שבראש השנה ויום כיפור ישראל אינם אומרים שירה אבל המלאכים אומרים שירה, ואם כן בשביעי של פסח שמלאכים לא אומרים שירה קל וחומר ישראל לא יאמרו שירה, ולמה צריך לטעם הגמרא בערכין שאין אומרים הלל בפסח מלבד יום ראשון כי אינו חלוק בקרבנות.

המהרש"א הוצרך להקשות על פי דברי התוס' בערכין ולא שאל בפשיטות איך יאמרו ישראל בעת אשר מעשה ידי הקב"ה טובעים בים כשם שהמלאכים אינם אומרים, כי יבוא המחלק ויאמר המלאכים אינם אומרים אבל ישראל אומרים. ולפיכך ייסד את קושייתו על פי דברי התוס', שנקטו שיתכן שמלאכים אומרים וישראל לא אומרים, ואם כן במקום שאין אומרים מלאכים וודאי לא יאמרו ישראל. ובאמת המהרש"א בתירוצו השני סתר את הנחת הקושיא, שאין שום טעם ללמוד מראש השנה ויום הכיפורים שם ספרי ישראל פתוחים לחיים ולמוות ואין יאמרו ישראל שירה, אבל בשביעי של פסח מניעת אמירת ההלל היא כביכול משום מצב הבורא שמעשה ידיו טובעים ואין מקום לומר לפניו שירה. וכאן הוצרך המהרש"א להוסיף שעדיין יש להשוות ישראל למלאכים, וכמו שהמלאכים לא אומרים לפניו שירה כך לא יאמרו ישראל לפניו שירה. על זה השיב המהרש"א, שאכן כבר בגמרא מוזכר שישראל יכולים לשמוח כי הוא אינו שש אבל אחרים משיש. ועדיין יש לעיין בביאור המהרש"א- האם שירת ישראל מוגדרת כשירה לפניו, והרי בשירתם של ישראל כביכול הוא שש, ועל כרחך צריך לומר שיש הפרש בדבר בין ישראל למלאכים, וגם שירת ישראל לפניו מוגדרת כששונה [או שלמרות שיש כאן שירה לפניו עדיין שירתם הותרה בשביל ששונם].

תירוצו הראשון של המהרש"א על הקושיא לדרך זו [ששירת המלאכים הלל היא, ובכל זאת נאמר שאין ראוי לומר הלל בשביעי של פסח לא למלאכים וקל וחומר לישראל], שכל מה שאין ראוי לומר הלל בעת אשר מעשה ידי הבורא טובעים בים, זה רק באותה עת ממש, אבל לא בשביעי של פסח בכל שנה ושנה, כי עת הצער לא הוקבעה לנצח, ואילו עת ההודאה על ההצלה יש לה מקום להודאה ושמחה תמידית.

[וכבר נתבאר לעיל שעל הקושיא אחרונה של המהרש"א יש להשיב בפשיטות שאף אם טעם מעשה ידי טובעים בים קיים גם כיום כלפי הלל בשביעי של פסח התלמוד אמר טעם חלוק בקרבנות לגבי שאר ימי הפסח<sup>(ז)</sup>].

סוף דבר, בדברי המהרש"א מבואר היטב טעם הדבר שאין איסור לומר הלל בשביעי של פסח.

(ז). ושו"ר שכן תמה בשיירי קרבן מסכת סנהדרין פרק ד ועיקר קושייתו תימה דבערכין פריך מ"ש בחג אמרינן הלל בכל התשעה ימים ובפסח אין אומרים אלא בשני ימים הראשונים. הרי דעל כל ימי הפסח קשיא ליה. נמצא דלא סגי ליה בהך שינוייה ומוכרח לשנויי לפי שאינן חלוק בקרבנותיהן, ע"כ, ובהמשך דבריו כתב ליישב שאולי סבירא ליה למהרש"א סברת האחרונים שאם לא אומרים בשביעי ברור שאין אומרים בשאר הפסח, אך הדבר קשה לאומרו, כי אפשר לומר זאת בתורת יישוב, ולא על מנת להקשות.

יש לדקדק בלשון הגמרא בקשו מלאכי השרת לומר שירה. לפי הביאור שבקשו לומר את שירתם הקבועה דהיינו הקדושה, המכוון הוא שבקשו לקיים עולם כמנהגו ולשורר, וגם מזה מנעם הבורא, ואילו אם נאמר שבקשו לומר שירת "אז ישיר" אז מנעם הבורא רק מלומר שירה על הטביעה.

והנה נתבאר שיש צד [במהרש"א ועוד] שכל הקפידא "מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה" היא רק על המלאכים, ושם נאמר שהקפידא גם על ישראל, קשה הרבה איך ישראל אמרו שירה. אמנם, רבינו פרחיה נקט שזה שאין אומרים הלל בשביעי של פסח הוא מהטעם של מעשה ידי טובעים בים, והיה לו מקור אחר, וכך נוסחתו: "מפני שאחר יציאת מצרים בששה ימים הגיעו ישראל לים סוף ונעשה להם בו נס וטבעו מצרים ביום השביעי כשבאו לישראל. וכשאמרו ישראל באותה העת שירה נהפך הים בזעף גדול, שאמר הקדוש ברוך הוא מעשה ידי טובעים בים וישראל אומרים שירה"<sup>(ח)</sup>. לפיכך לא קרינן ביה הלילא, "ע"כ. מבואר בדבריו יישוב לקושיא היאך ישראל אמרו שירת אז ישיר, שבאמת על זה גופא היה קפידא ונהפך הים בזעף גדול, היאך ישראל אומרים שירה בעת אשר מעשה ידי טובעים בים. אך עדיין לא נוח איך קורין בתורה שירת אז ישיר בשביעי של פסח, אם הקפידא הייתה על שירת אז ישיר, אזי עד שאתה מונע מלומר הלל תימנע מלומר את שירת אז ישיר, שהקפידא הייתה על שירתה.

ויש להוסיף לתמוה, וכי יום שביעי של פסח הוא היום היחיד שמעשי ידיו של הקב"ה אבדו! ואם כן לא ייאמר הלל על נס כמעט כל ימות השנה, שאין לך איזה יום בזמן שהוא שלא אירע בו איזה איבוד מעשה ידי הקב"ה, ואף אם לא נאמר זאת על איבוד יחידים, הרי אומות שלמות אבדו ונכחדו<sup>(ט)</sup>, וכי כל ימות המבול<sup>(מ)</sup> לא ייאמר שירה<sup>(מא)</sup>, וזה מקרב את הדעת שלא נאמרו הדברים שאין ראוי לומר שירה אלא לשעת האיבוד בלבד<sup>(מב)</sup>, ועיין עוד להלן לבאר למה אין עצב במבול.

אך יש עוד לתמוה מפני מה נאמר: "ואמר רבי יוחנן: מאי דכתיב ולא קרב זה אל זה כל הלילה - בקשו מלאכי השרת לומר שירה, אמר הקדוש ברוך הוא: מעשה ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה" רק בשירת הים, וכי לא בקשו המלאכים לומר שירה גם בעת מאורעות נוספים שבהם אבדו מעשה ידי ה' אך לצד ששירת המלאכים היא שירת אז ישיר הדבר מבואר היטב שמהות השירה באה על אודות טביעת מעשה ידי ה', אבל עיקר שירת המלאכים נאמרת בכל

(ח). ולא נמצא נוסח זה בספרי המדרשים שלפנינו.

(ט). ושם נאמר שכל מאורע שלא הוזכר בתורה אין ראוי לייחס את יום המאורע.

(מ). ובפרט בשבעה עשר לחודש השני שהוזכר בתורה כיום שהחל המבול.

(מא). ועיין בילקוט שהזכיר מניעת התשמיש בזמן המבול מאותו טעם של מעשה ידי טובעים בים, והנה גבי מצרים אותו ילקוט הביא שהטעם קיים לעולם, ולגבי המבול הבין שאין מניעה אלא לשעתו, ועיין.

(מב). וכל זה לפשוטו של סוגיא שאין הקב"ה שמח בכל מפלת רשעים בכל צורה שהיא, אבל כמה מהקדמונים פירשו מעשה ידי טובעים בים בדיוקא, ולפי כל פירוש יש לדון האם שייך באיזה אבדן. ובשל"ה ווי העמודים עמוד השלום פרק כז מאות י"ג האריך הרבה בדבר, ובאחד ממהלכיו כתב, וטעמו נראה, שעל ידי המים כביכול, בא בפי הרשעים לאמר, שאין כחו אלא במים, וזהו גנאי לכבוד המקום ברוך הוא. על זה נראה לי לדייק: מעשה ידי טבעו בים - בים דייקא. ואם כן, פן יאמרו הרשעים כאילו אין כחי אלא במים חלילה, ואתם רוצים לומר שירה, ע"כ, ולפי זה אינו שייך בכל המאורעות [אף לא במבול, כי מאז המבול אמרו רשעים כחו רק במים].



עניין [גם אם נאמר ששירת המלאכים אינה ממש שירת אז ישיר אלא שירה הבאה על איבוד מעשה ידי, גם ניחא כנ"ל].

אך כבר הביאו האחרונים<sup>(מג)</sup> את דברי הזוהר שפעמים שיש שמחת באבדון הרשעים ויש מקרים שנאמר מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה. ואלו הם דברי הצ"ח (ברכות י"ז): "והקושיא שהקשה מהרש"א במס' ברכות, מצאתי בזוהר פרשת נח דף ס"א ע"ב דפוס אמשטרדם, וז"ל, אבל בזמנא אחריתא ליתא חדוא קמיה קב"ה כזמנא דאתאבידו חיביי עלמא וכו' הה"ד ובאבוד רשעים רנה, הני מילי כד מטי ההוא זמנא דאוריך לון ולא תאבין לגביה מחובייהו, אבל אי אתאבידו עד דלא מטא זמנייהו כדין לית חדוא קמיה על דאתאבידו, ואי טעמא איהו עד לא מטא זמנייהו אמאי עביד בהו דינא, אלא בגין דמשתתפי בהדייהו דישראל לאבאשא לון, ובגין כך עביד בהו דינא ואוביד לון מעלמא בלא זמנא, ודא הוא דאבאיש קמיה, ובגין כך איטבע מצראי בימא, עד כאן הצורך לענינינו. ותוכן כוונתו, דהמצריים בקשו להרע לישראל בשביל כך נטבעו בים הגם שעדיין לא נתמלא סאתם, ולכן לא חדי קב"ה באבודם ואין אומרים הלל. וא"כ מתורץ קושיית מהרש"א הנ"ל, הא דקאמר דוד המלך הללויה במפלתן של רשעים, היינו היכא דנתמלא סאתם יש חדותא כלפי שמיא, אבל במצריים דלא נתמלא סאתם אלא בשביל שבאו להרע לישראל ובשביל כך נטבעו, אין לומר הלל.

ועל פי הזוהר שהבאתי יש לפרש פירוש הפסוק בפרשת בשלח [שמות י"ד, י"ד] ה' ילחם לכם, פירש"י לכם בשבילכם. כלומר שעדיין לא נתמלא סאתם ולא הגיע זמן לאבדם, רק בשביל ישראל דהיו מציקים להם. וזו ה' ילחם לכם, בשבילכם, ואתם תחרישון, מלומר הלל, וק"ל (עד כאן דברי כבוד הרב הגדול מוהר"ר ליב פישלס הנ"ל).

ולביאור הזוהר שאין עצב במי שנתמלא סאתו, מבואר היטב למה אין עצב על מעשה ידי ה' במבול והפיכת סדום, ששם באמת נתמלאה סאתם.

והנה, דעת המהרש"א היא על פי משמעות התלמוד, שבכל מעשה ידי ה' לעולם אין מקום לשמחה באבדון הרשעים.



### דעת מהר"ם מרוטנבורג

**ספר מנהגים דבי מהר"ם סדר הקריאה בחוהמ"פ:** "בי"ט אחרון של פסח אין אומרים אופן ואין אומרים והחיות ישוררו והטעם כדאמרינן מעשי ידי טובעים כו".

(מג). בשל"ה פרשת בשלח תורה אור בווי העמודים עמוד השלום פרק כז מאבי השל"ה: "מכל מקום יש לתרץ קושיא זו עם קושיא אחרת, דאמרו אין גומרין הלל בשביעי של פסח אף שהוא יום טוב, משום שאמר הקדוש ברוך הוא מעשה ידי (טבעו) [טובעים] בים ואתם אומרים שירה (מגילה י ב). וכן אמרו רבותינו ז"ל (שם) על 'בצאת [לפני] החלוץ ואמרים הודו לה' (דברי הימים - ב כ, כא) ולא אמרו 'כי טוב'. וקשה על זה הלא כתיב (משלי יא, י) 'באבד רשעים רנה'. ומהזוהר (ח"א דף קכ"א ע"ב) הבנתי תירוץ, דלא שייך רנה באבוד רשעים אלא כשנתמלא סאתם ואין בהם מתוס לגמרי, אבל כשלא נתמלא סאתם ויש בהם עדיין איזה דבר טוב, רק הקדוש ברוך הוא מאבדם בשביל ישראל, על זה אמר מעשה ידי. וכן היה, באיבוד הנעשה להם לא נתמלא סאתם לאיבוד גדול כזה, אלא הקדוש ברוך הוא עשה בעבור ישראל, וזהו שכתוב (שמות יח, ח) 'על אודת ישראל', וכן כתיב (שם א, יב) 'מפני בני ישראל', כלומר, בשביל ישראל שיראו נקמה נעשה איבוד גדול כזה".

(מד). בשם הרב הגדול מוהר"ר ליב פישלס, כמובא בסוף הקטע.

ספר תשב"ץ קטן לתלמיד מהר"ם מרוטנבורג סימן קיט: "והחיות ישוררו אומר בר"ה [ויש שאין אומרים והחיות ישוררו וסמכין על ההיא דאמרינן בערכין (דף י) דישאל אין אומרים שירה בר"ה ויו"כ. מיהו אין זה ראייה דדוקא ישראל אין אומרים שירה אבל מלאכי השרת אומרים שירה. אמנם בשביעי של פסח אין אומרים והחיות ישוררו משום דבשביעי של פסח לא אמרו מלאכי השרת שירה כדאיתא בערכין (דף י) ובקשו המלאכים לומר שירה, אמר להם הקדוש ברוך הוא מעשי ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה לפני. ומ"מ לא נהגו לאמרו בצרפת גם בר"ה גם ביו"כ. ע"כ]."

ממנהג הקדמונים המובא במהר"ם מבואר שהם סוברים להלכה את הטעם של מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה. ואין להקשות על זה אם כן למה צריך בגמרא ערכין לטעם חלוק בקרבנותיו, כי אפשר לומר מה שנתבאר לעיל, שטעם זה נצרך עבור כל הימים של פסח<sup>(מה)</sup>.

אבל יש לדון אם יש להוכיח מדברי מהר"ם שהטעם אמת ויש איסור באמירת הלל בשביעי של פסח. ויש לדחות על פי דברי המהרש"א בסנהדרין, שהקפידא הייתה על מלאכי השרת בדווקא ולא על ישראל, לכן אין למנוע הלל שהיא שירת ישראל, אבל יש להימנע מלומר אופנים, שזה כנגד שירת המלאכים. וזאת, בפרט אם נאמר שהשירה שבקשו המלאכים לומר היא עניין קדושה. ויתכן עוד לומר ששירת ישראל ראויה היא שתיאמר אף על ידי המלאכים, ועיין במדרש שהביא המהרש"א בסנהדרין.

והנה, לטענת המהרש"א שכל המניעה לומר שירה הוא ממש בעת האבדון של מעשה ידי טובעים בים אבל לא הוקבע לדורות, אין מניעה מלומר אופנים בשביעי של פסח. ויש להוסיף ולטעון עוד: האם כיום הזה בשביעי של פסח החיות משוררים, האם המלאכים אומרים שירה לפני הקדוש ברוך הוא, והרי לא מצינו שגם היום נמנעים מלומר שירה. וכל זה מסייע לצד במהרש"א שלא נאמרה המניעה מלשורר רק ממש בעת טביעתם.

וכבר נמצאה טענה זו בדברי הראשונים, בסדר טרוייש סימן י: "ומנהג רוב העולם שאין אומר בו אופן ולא והחיות ישוררו מטעם מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה לפני, אבל שמעתי מפי חכמים וגם מורי אבי ז"ל היה מסכים עמהם שאין להניחם עתה בשביל כך דפשיטא דאין החיות מניחות עתה לשורר, וגם עתה באותו זמן לא נאמר כי אם למלאכים, ואיש כל הישר בעיניו יעשה הן להניחו הן לאמרו".

ויש להוסיף עוד טענה עצומה: הרי אופנים הוא כתוספת לקדושה, והרי קדושה עצמה נאמרת, והרי אין ראוי לומר שירה, ועל כרחך מאיזה טעם שיהיה אין לעכב מלומר שירה זו, ולמה נימנע מהרחיב הקדושה באמירת אופנים.

אך מדברי התוספות ערכין י ע"ב: "אמרו מלאכי השרת מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפני בר"ה וביום הכיפורים - אבל לא קאמר מפני מה אין אנו אומרים שירה משמע שמלאכי השרת אומרים שירה ולכן אומר ר"י דבר"ה וביום הכיפורים אין לדלג והחיות ישוררו וכרובים

(מה). ובאמת בספר מנהגים דבי מהר"ם סדר הלל הביא את דברי הגמרא בערכין כפשוטה לבאר למה אין אומרים הלל בפסח מלבד יום הראשון.

יפארו", מבואר שיש צד שאומרים שירת המלאכים שהיא קדוש קדוש, ואין אומרים והחיות ישוררו וכרובים יפארו, למרות שלכאורה אם כל שירת המלאכים היא עניין קדושה לא שייך לחלק בדבר, ויש ליישב.

ומסקנת התורה תמימה, על פי שיטתו שכל הקפידא של מעשה ידי טובעים בים היא רק על אותה העת בלבד, שאין מקור להמנע מלומר והחיות ישוררו בשביעי של פסח, ואלו דבריו: "וממוצא דבר תראה דמש"כ בשו"ת חות יאיר סי' רכ"ה טעם מה שאין אנו נוהגין לומר ביוצר לשביעי של פסח והחיות ישוררו משום הא דלא הניח הקדוש ברוך הוא למלאכים לומר שירה - אין טעם זה מספיק כלל, לפי מה שבארנו דעיקר הקפידא בשירת המלאכים היתה רק על הלילה אבל ביום אמרו גם המלאכים ומשה וישראל, כמבואר".

יש לציין למנהג נוסף על פי הטעם של מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה, בתשב"ץ (חלק ב סימן רמו): "במיוקא לא היו אומרים ישמחו השמים ביום שירה, והיו סומכין בזה על מדרש אגדת מגלה ולא קרב זה אל זה שמלאכי השרת היו רוצין לומר שירה, אמר להם הקדוש ברוך הוא מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה. אבל בכאן אינם נמנעין מלאמרו ואתה עשה כמנהג המקום ואל תשנה", ע"כ, ומבואר שאין כאן עיכוב מדינא והכל מנהגים. גם יתכן שאף המנהג הוא רק על אמירת ישמחו השמים שרומז למלאכים, אבל הרי חצי ההלל נהגו לאמרו, ושירת אז ישיר נקראת בשביעי של פסח.



### הוכחה מדברי התנאים פסחים קי"ז ע"א שאין איסור אמירת הלל בשביעי של

#### פסח

פסחים קיז ע"א: "אמר רב יהודה אמר שמואל: שיר שבתורה - משה וישראל אמרוהו בשעה שעלו מן הים. והלל זה מי אמרו נביאים שביניהן תקנו להן לישראל, שיהו אומרים אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבא עליהן, ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן. תניא: היה רבי מאיר אומר: כל תושבחות האמורות בספר תהלים - כלן דוד אמן, שנאמר כלו תפלות דוד בן ישי, אל תיקרי כלו אלא, כל אלו. הלל זה מי אמרו רבי יוסי אומר: אלעזר בני אומר: משה וישראל אמרוהו בשעה שעלו מן הים, וחלוקין עליו חבריו לומר שדוד אמרו, ונראין דבריו מדבריהן. אפשר ישראל שחטו את פסחיהן ונטלו לולביהן ולא אמרו שירה דבר אחר: פסלו של מיכה עומד בבכי, וישראל אומרים את ההלל".

ובהמשך הסוגיא: "תנו רבנן: הלל זה מי אמרו רבי אליעזר אומר: משה וישראל אמרוהו בשעה שעמדו על הים, הם אמרו לא לנו ה' לא לנו, משיבה רוח הקודש ואמרה להן למעני למעני אעשה".

ואם כן יש כאן טענה עצומה על המדרש שאמר שיש איסור אמירת הלל, והרי ישראל באותו שביעי של פסח עצמם מלבד השירה אמרו גם הלל, ולמה נגרע ומשמעות הגמרא היא שאין התנאים אחרים חולקים משום מעשה ידי טובעים בים.

ואף שהלל זה לא חייב אותנו לומר הלל על הנס של קריעת ים סוף, אבל שמעינן שאין איסור. והראיה שלא כל הלל שנאמר נקבע לדורות, כי הרי לשיטתם של שאר התנאים ההלל נאמר בזמנים אחרים ולא אומרים הלל כיום הזה באותו זמן<sup>מ</sup>, ואלו דברי הברייא: "רבי יהודה אומר: יהושע וישראל אמרוהו בשעה שעמדו עליהן מלכי כנען, הם אמרו, לא לנו ומשיבה וכו'. רבי אלעזר המודעי אומר: דבורה וברק אמרוהו בשעה שעמד עליהם סיסרא. הם אמרו: לא לנו ורוח הקודש משיבה ואומרת להם למעני למעני אעשה. רבי אלעזר בן עזריה אומר: חזקיה וסייעתו אמרוהו, בשעה שעמד עליהם סנחריב. הם אמרו לא לנו ומשיבה וכו', רבי עקיבא אומר: חנניה מישאל ועזריה אמרוהו בשעה שעמד עליהם נבוכדנצר הרשע, הם אמרו לא לנו ומשיבה וכו'. רבי יוסי הגלילי אומר: מרדכי ואסתר אמרוהו בשעה שעמד עליהם המן הרשע, הם אמרו: לא לנו ומשיבה וכו'. וחכמים אומרים: נביאים שביניהן תיקנו להם לישראל שיהיו אומרים אותו על כל פרק ופרק, ועל כל צרה וצרה שלא תבא עליהם לישראל, ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן"<sup>מז</sup>.

וקשה לדחות על פי שיטת רבינו פרחיה, שגם על עצם השירה של ישראל היה זעף והוא הדין נאמר על ההלל, שמלבד ששיטה זו יחידאה ובפשוטו מה שעשו ישראל היה כדת, גם משמעות הסוגיא היא שההלל היה כדינו. ויש לומר שהמדרש חולק, ומכאן יהיה הוכחה לא רק על שירה, אלא אף על הלל, ולא רק שהותר לדורות אלא אף הותר באותו הפרק, אלא אם כן נאמר שאין זה ממש באותו הפרק שאמרו את ההלל והשירה ביום ואין זה בעת אשר מעשה ידי טבעו בים. ומכל מקום לענין דינא מוכח שאין איסור כלל באמירת הלל בשביעי של פסח, אבל עדיין יש כאן קושי כי בבבלי [מגילה וסנהדרין] מבואר שלא אמרו כי טוב במפלת רשעים, וכאן משמע שאמרו הלל עם הודו כו' כי טוב.

ועיין עוד בדברי הטורי אבן מגילה יד ע"א.

טעם נוסף ברבינו פרחיה למה אומרים הלל כל חג הסוכות ואילו בפסח אומרים רק ביום הראשון, שחייב ההלל בסוכות בכל יום הוא מדין השמחה, ואלו דבריו, כיון דחג סוכות חג שמחה הוא, דהא מדכרינן ליה "זמן שמחתינו" צריכין אנו להרבות בו השמחה בקריאת ההלל בכל יום. ויש שציינו לדברי הרמב"ן בהשגות לספר המצוות לרמב"ם (שורש א) ואלו דבריו: "והנראה מדבריהם שהוא מן התורה כמו שפירשתי, ויהיה הלכה למשה מסיני, או שהוא בכלל השמחה שנצטוינו בה, כמו שכתוב וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצוצרות על עולותיכם ועל זבחי שלמיכם, כי עיקר השירה בפה", ע"כ. אמנם, ברבינו פרחיה

(מו). שו"ת מנחת יצחק חלק י סימן י: "והנה בכל אלו (חוץ מבמרדכי ואסתר, אם נאמר קרייתא זו הלילא) לא מצינו שהיו קובעים בהם יום טוב, לומר הלל בכל שנה ושנה, ביום השנה שנעשה להם נס, ואף שהיו בא"י ונסים גלויים, ואף במה שאמר ר"א, משה וישראל אמרוהו בשעה שעמדו על הים, לא מצינו שהיו קובעים לומר הלל בכל שנה, ביום שעלו מן הים, דהרי קריעת ים סוף, היה בשביעי של פסח, ואותו היום לא נקבע בין הימים שגומרים בהם את ההלל".

(מז). ובמהרש"א (חידושי אגדות פסחים שם) כתב: "ובתאוות רשעים תאבד סברא הוא דלא הוה הללויה סוף פרקא כדאמרין במדרשות שע"כ אין אומרים הלל ביום שביעי של פסח לפי שנטבעו בו המצרים וה"נ אין לומר הללויה על אבידת הרשעים אלא דהוה ר"פ דבתריה וכן י"ל במנחל בדרך ישתה על כן ירים ראש דמספר באבדן של רשעים דאין לומר בהו הלל", ע"כ, ופלא שלא תמה על כך שבאותו עמוד סמוך ונראה מבואר שאמרו הלל שעלו מן הים [ועיין עוד במהרש"א בברכות וסנהדרין, ודון לפי דבריו שם אם יש איסור לבבלי באמירת הלל שלא בעת האבדון, ולפי זה לא שייך ביאור המהרש"א כאן].

נראה שחיוב השמחה של סוכות עדיף, והרמב"ן ביאר שחיוב של כל הלל של ימים טובים הוא משום השמחה.

### הזמן שישראל אמרו שירה

בגמרא פסחים קי"ז ע"א: "אמר רב יהודה אמר שמואל: שיר שבתורה - משה וישראל אמרוהו בשעה שעלו מן הים. והלל זה מי אמרו כו'. הלל זה מי אמרו רבי יוסי אומר: אלעזר בני אומר: משה וישראל אמרוהו בשעה שעלו מן הים, כו', תנו רבנן: הלל זה מי אמרו רבי אליעזר אומר: משה וישראל אמרוהו בשעה שעמדו על הים<sup>(מ)</sup>". ויש ליישב את שינוי הלשון בשעה שעלו מן הים ובשעה שעמדו על הים.

### אם קבלה היא נקבל

עוד טעמים על החילוק בין פסח לסוכות, ראה בזוהר כרך ג (ויקרא) פרשת אמור (דף פח ע"א), ובכרך ב (שמות) פרשת תצוה (דף קעט ע"ב), תיקוני זוהר תקונא תליסר (דף כח ע"ב), ועיין עוד בתוספות לזוהר (ח"ב דף רעז ע"ב) ובזוהר חדש פרשת תרומה (דף מ"ג ע"א). ובשער הכוונות ביאר בזה ג"כ, ותמצית הדברים היא שביו"ט א' דפסח היתה גאולת יציאת מצרים, ואח"כ מתחילה עבודת ימי הספירה לעלות ממדרגה למדרגה עד קבלת התורה בשבועות, ולכן לא אומרים שוב הלל שלם עד שבועות.

### השלמה בדברי המשנת יעב"ץ

שוב העירוני לדברי המשנת יעב"ץ (או"ח סימן כ), שכתב ששני הטעמים נצרכים, טעם הבבלי שאין חלוקין בקרבנותיהן מדין ההלל מחמת החג, וטעם המדרש של מעשה ידי טובעים בים לבאר למה אין אומרים ההלל משום הנס.

והדברים תמוהים הרבה, שהתלמוד בערכין שדן בימים שנאמר ההלל, למה לא הוקשה לו למה לא אומרים ההלל מחמת הנס, והרי אם הנס מחייב אמירת הלל היה לו לדון בדבר ולא לסמוך על המדרש הנעלם שישלים הביאור, ועוד שהוכח באורך שבפשוטו אין הבבלי מסכים לטעם המדרש שמטעם מעשי ידי טובעים בים אין ראוי לומר ההלל בשביעי של פסח, ועל

(מח). והרמב"ן בהשגות לספר המצוות לרמב"ם (שורש א) העלה צד שכל מזמורי ההלל משה רבינו תקנם. ואלו דבריו: "ומלבד זה שאין לרב המתמיה בזה שום ראייה שיהיו המזמורים האלו שלהלל זה לדוד אבל שמא למשה רבינו הם כמו תפלה למשה איש האלהים ואחד עשר מזמורים שעמו כי זה ספר תהילות מחובר מכל השירות שנאמרו בישראל ברוח הקדש וחכמים מייחסים מהם לאדם הראשון ולאברהם אבינו כמו שהוזכר בגמרא (פסחים) [בתרא] (יד ב), ע"כ. ונסמך הרמב"ן על דברי התנאים הנזכרים. ויש לדון על עיקר הדברים היאך אמרו הירדן יסוב לאחור, אך במדרש זוטא (איכה) (בזכר) פרשה א) "כשיצא ישראל ממצרים אמר משה הים ראה ויגוס הירדן יסוב לאחור", ע"כ. ובאמת הדבר תלוי בביאור הירדן יסוב, שרש"י פירשו בקריעת ים סוף שכל המימות נבקעו, ורד"ק פירשו על נס הירדן בכניסה לארץ. וכזאת יש לדון על הנאמר ההרים רקדו כאלים, הרומז על מתן תורה. שוב ראיתי כעין זאת במהרש"א בחידושי אגדות מסכת פסחים דף קיז עמוד א "מיהו ק"ק היאך אמרו משה וישראל בית אהרן גו' יברך את בית אהרן גו' והרי אז עדיין לא ניתנה הכהונה לאהרן ויש ליישב וק"ל".

כולנה במקומו הוא מוכרע מדברי המדרש שכך תמה כיצד ראויים היו ישראל לקרות את ההלל כל שבעת ימי הפסח כשם שקורין שבעת ימי החג ואין קורין אלא יום ראשון בלבד, ולמה כן, אלא בשביל שנהרגו המצרים וטבעו בים שהם שונאי ואני הכתבתי בנפול אויבך אל תשמח, והנה מפורש בטענת המדרש שהיו ראויים לומר הלל כל שבעת ימי הפסח כשם שאומרים בחג הסוכות, פירושן של דברים שאותו מחייב שקיים בכל יום ויום מימי הסוכות קיים גם בפסח, והרי בסוכות אין החיוב משום הנס, וגילה לנו המדרש שבא לומר למה הטעם הקיים לומר הלל בכל המועד, לא נאמר בכל ימי הפסח.

גם דברי הבית יוסף באו"ח סימן ת"צ מורים שטעמי הבבלי והמדרש באו להשיב על עניין אחד ולא על שני מחייבים נפרדים, ועוד הובא לעיל מהקדמונים האשכנזים, המהרי"ל וספר המנהגים (טירנא), שבאו לומר למה בחול המועד פסח לא גומרים הלל כמו בסוכות, ומה הוקשה להם אחר שיש את טעם התלמוד, ומביאים את טעם המדרש לגבי שביעי של פסח מעשה ידי טובעים בים, ומוסיפים שלא יתכן שיהיה חול המועד עדיף מהמועד אחרון שביעי של פסח, והנה מה הוקשה להם אחר שכל הטעם של אמירת ההלל בחול המועד מחמת דין המועד לא שייכים בפסח כמפורש בבבלי. והשלמת הפלא היא שלבסוף מביאים את טעם הבבלי, ועל כרחך שמתחילה דברו ללא הבבלי ובכל זאת דברו שלא יאמר הלל מחמת המועד מדין מעשה ידי טובעים ומקל וחומר לחולו של מועד. והנה שבלי הלקט הביא שלושה טעמים למה לא אומרים ההלל בפסח כמו בסוכות, האם יש מי שיישב על פי דרכו של המשנת יעב"ץ כנגד איזו שלושה מחייבים הביא את שלושת הטעמים וכל זה מורה שכל שלושת הטעמים שהביא השבלי הלקט כולל טעם המדרש וטעם ההבלי כנגד אותו סיבה דברו, וכן מורים כל דברי הקדמונים שהובאו במאמר, ונמצאו דברי המשנת יעב"ץ אינם מתיישבים כצורתן.



## נספח

### בדעת הרמב"ן בהלל של ששה ימים אחרונים של פסח

עד הנה נידונו הדברים לדעת רוב ראשונים, שהלל מדינא הוא הלל שלם, וכל מקום שאמרו שיש לומר הלל מצד הדין הוא הלל שלם, וכל חצי הלל הוא לעולם ממנהג, בין בראשי חדשים בין בשישה ימים אחרונים של פסח. וכך מוכח דעת כל הראשונים והנחתם הפשוטה, שלא שייך לומר על חצי הלל שהוא מדינא. זאת, עד שבא הרמב"ן וחדש שיש חצי הלל מדינא והם בשישה ימים אחרונים של פסח, אבל חצי הלל של ראשי חדשים לדברי הכל ממנהגא הוא.

דברי הרמב"ן הובאו בר"ן על הרי"ף מסכת שבת דף יא ע"ב, וז"ל: "אבל הרמב"ן ז"ל כ' בספר הלקוטות<sup>(ט)</sup> דששה ימים של פסח ור"ח לאו חד דינא אית להו, משום דששה ימים של פסח כיון דאיקרו מועד מחייבין למקרי הלילא בדלוג, ועלייהו אמרינן בפרק היה קורא [ברכות דף יד א] ימים שאין היחיד גומר את ההלל (בין פרק לפרק) פוסק כלומר כקריאת שמע, ודוקא

(ט). ספר הלקוטות הם דברים שכתב הרמב"ן לאחר שגמר את חיבורו, וחזר ובירר כמה עניינים, ובימינו נדפסו דברים אלו בסוף חידושי הרמב"ן למסכתות השונות (ובחלק מהמהדורות הכניסו את הדברים במקומם הראוי להם בגוף המסכת).

מפני הכבוד הא לאו הכי לא, וכדאמרינן התם ברב בר שבא דאזיל לקמיה דרבינא בימים שאין היחיד גומר בהן את ההלל ולא פסיק ליה לשאל בשלומיה, ואמרינן משום דלא חשיב עליה דרבינא, כלומר דלא חשיב מפני הכבוד דלאו רביה ולא גדול בחכמה הוא, אבל הלל דראש חדש אינו בכלל זה, אלא בין צבור בין יחיד אינן גומרינן ולא קורין מתקנת חכמים, משום דלא אקדיש בעשיית מלאכה, וכתוב השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, לילה המקודש לחג טעון שירה שאין מקודש לחג אין טעון שירה, כדאיתא בערכין (דף י ב), הילכך בששה ימים של פסח קורין בדלוג ומברכין, והיינו דרב בר שבא לא פסק ליה רבינא ואם איתא דלא מברכין אמאי לא פסק ליה, אבל בראש חדש קורין ממנהגא ואין מברכין שאין מברכין על המנהג, וכן כתבו בשם רש"י ז"ל, דכיון דבמנהגא בלחוד תליא מילתא אין מברכין עליו כדאמרינן [סוכה דף מד ב] בערבה חביט ולא בריך, אלמא קסבר מנהג נביאים הוא, אבל אחרים אומרים דדוקא על חביטת ערבה דאינה אלא חבטה בעלמא הוא שאין מברכין אבל בהלל דראש חדש מברכין ובכיוצא בזה כלל גדול אמרו בירושלמי אם הלכה רופפת בידך ראה היאך צבור נוהגין ונהוג כן ומנהג הוא שמברכין על ההלל".

ושיטת הרמב"ן הובאה בדברי תלמידו הרא"ה (ברכות י"ד ע"א) ובריטב"א (סוכה מ"ד ע"א) בשם רבו הרא"ה, והוזכרה עוד בבית הבחירה למאירי (תענית כ"ז ע"ב) ובמגיד משנה (הלכות מגילה וחנוכה פרק ג), ובאהל מועד (שער מועד קטן דרך א נתיב ט), ובשיטה מקובצת (ברכות י"ד ע"א).

ויש לציין שלכאורה אין דין חצי הלל מדינא חידושו של הרמב"ן, וכבר קדמו בהלכות רי"ן גיאת הלכות הלל עמוד קסו.

ועיין עוד בדברי הרמב"ן בהשגות לספר המצוות לרמב"ם שורש א שם דן הרמב"ן אם הלל דאורייתא או דרבנן, ובסוף דבריו אחרי שהסביר את דעת בה"ג שהלל דאורייתא, כתב בזה הלשון: "אבל בשני ממסכת ברכות (יד א) אמרו בהלל ובמגלה מהו שיפסיק מי אמרינן קריית שמע דאורייתא פוסק הלל דרבנן לא כל שכן או דלמא פרסומי ניסא עדיף. וזה מראה שהוא מדבריהם. אבל אפשר שעל ימי חנכה ועל ימים שאין היחיד גומר בהן את ההלל נאמר וכמו שחלקו אחר כך במימרא הסמוכה לזו ודומיא דמגלה שאלו אבל הלל באכילת פסחים ונטילת לולב יהיה מן התורה כמו שנראה מפשטי שמועות אלו שהזכרנו", ע"כ<sup>1</sup>. ומשמעות הדברים היא שלמרות שטעם הרמב"ן שחצי הלל מדינא, משום דששה ימים של פסח כיון דאיקרו מועד מחייבין למקרי הלילא בדלוג, בכל זאת אין זה דאורייתא אלא מדרבנן, ונמצאה בשיטת הרמב"ן שיש שלוש חלוקות להלל: א. הלל דאורייתא - הלל של שלושה רגלים, ב. הלל דרבנן, והוא חצי הלל של פסח ושאר הלל גמור שאינו של תורה<sup>2</sup>, ג. והלל ממנהג, והוא הלל של ראשי חודשים.

1. וכן מתבאר ממה שכתב הרמב"ן בתחילת הדברים: "אבל התעוררנו על ההלל מפני שאין לנו מפורש בהלל שלשחיתת הפסח ואכילתו והלל שלנטילת לולב דאורייתא וראשון דפסח ועצרת, בכל אלו אין לנו ראייה שיהא מדבריהם" כו', ע"כ. מבורר מדבריו שכל הנידון שיהיה ההלל דאורייתא אינו אלא על ההלל של ראשון של פסח.

2. ויש לדון בדברי הרמב"ן האם הלל גמור של שאר ימי חג הסוכות הוא של תורה, ואלו דברי הרמב"ן בהשגות: "אבל התעוררנו על ההלל מפני שאין לנו מפורש בהלל שלשחיתת הפסח ואכילתו והלל שלנטילת לולב דאורייתא וראשון דפסח ועצרת", ע"כ, ובסוף דבריו כתב הרמב"ן: "אבל הלל באכילת פסחים ונטילת לולב יהיה מן התורה", ע"כ. ולכאורה משמע שרק

ובעיקר הבנת הרמב"ן בהשגות, קרוב הדבר שהרמב"ן בהשגות לספר המצוות עדיין לא חידש כלל את דין ההלל דרבנן של שאר ימי הפסח<sup>(2)</sup>, וכך משמע שנושא ונותן בהלל אם דאורייתא אם דרבנן, והיה לו לומר שיש גם חצי ההלל דרבנן. ויש לציין לדעת הרא"ה הסובר שכל ההלל דרבנן, אף שנטה אחר רבו בחצי ההלל של פסח שהוא מדינא.



### הקושי בדעת הרמב"ן

הקושי בדעת הרמב"ן הוא למה לא הוזכר לעולם במשנה, בתלמוד ובמדרש דין אמירת חצי ההלל בפסח, וכשדנו בגמרא בדין ההלל והוזכרו בו הימים שגומרים בו ההלל והסיבות המחייבות ההלל, למה לא אמרו שכל הנידון הוא לגבי ההלל שלם. וכן הגמרא בערכין, שדנה על שישה ימים אחרונים של פסח וראש חודש, למה לא ביארה שאף ששניהם אין גומרין בהם את ההלל עדיין יש חילוק ביניהם לדינא, כביאור הרמב"ן.

עוד יש לעיין הרבה במהות חצי ההלל, שנאמר שהיום מחויב וראוי להלל אבל לא להלל שלם אלא רק לחצי ההלל ולא יותר. האם עניין ההלל מדוד לחצי ההלל בדקדוק עד כדי כך שלא יוסיף חלילה עוד פסוקי ההלל הנאמרים על הסדר, או שפסוקים הנוספים אין צורך בהם לאותו היום. והנה, חצי ההלל של ראש חודש מובן היטב למה דלגו בו וחצו את ההלל, כדי להפריש בינו להלל מדינא, ולהורות שאינו מחויב ההלל, אבל לחייב ההלל מדינא ורק מחצה, חידוש גדול הוא.

עוד קושי גדול בדעת הרמב"ן. הנה לכל הראשונים ביאור הגמרא בעובדא דרב כיון דחזא דמדלגי דלוגי אמר שמע מינה מנהג אבותיהם בידיהם, פירושו שלראשונה ראה אמירת חצי ההלל, והבין שזה מנהג שהרי אין משמעות לחצי ההלל, אבל לרמב"ן קשה הרבה, שמא סברו שיש לומר בראש חודש חצי ההלל מדינא וכמו בשישה ימים אחרונים של פסח? וביארו הראשונים בדעת הרמב"ן [ושמא אף זה בשם הרמב"ן עצמו], ואלו דברי הרא"ה: "וכשראה אותם קורין היה סבור שבתורת חיוב הם קורין, ואילו כן בודאי היו גומרין אותו, שראש חודש יום הוא חלוק לעצמו ואינו נגרר אחר יום אחר כשאר ימי פסח שנגררים אחר הראשון, וכיון שראה אותם שמדלגין בו, הכיר שלא היו קורין אותו בתורת חיוב, אלא בתורת מנהג, ונתפייס בכך", ע"כ, כלומר היה פשוט שלא יטעו האנשים לומר חצי ההלל מדינא, אלא רק ההלל שלם, ומטעם שאין מקום לחצי ההלל אלא בשאר ימי הפסח, מכיוון שהם נגררים אחר יום ראשון שכבר נאמר

ביום הראשון שנטילת לולב מן התורה יהיה גם ההלל של תורה, ועיין לעיל מדברי הירושלמי שהובא בשבלי הלקט ירושלמי בסוכה ר' יוסי בר בון בשם רב בא בר ממל למה קורין את ההלל כל שבעת ימי החג כנגד הלולב שהוא מתחדש כל שבעה, ע"כ, ועל כל פנים טעם הירושלמי לא הוזכר בבבלי בערכין, גם לטעם הירושלמי יש לדון הרבה לו יסבור שהלל דאורייתא ויסוד הרמב"ן, אם בזמן המקדש שלולב דאורייתא במקדש, יהיה ההלל כל שבעה דאורייתא אף בגבולין, ויש לדון עוד לדעות שגם בזמן הזה יש לולב דאורייתא במקדש - בירושלים, ועוד יש לברר בשיטת הרמב"ן שמא כל החג דאורייתא כי יש בו לולב דאורייתא בראשו, וכעין אכילת פסחים שהזכיר בפסחים, ולא משמע שכונתו רק על ההלל של ליל הפסח, ויש לדקדק שבתחילת דבריו הזכיר גם עצרת דאורייתא למרות שאין לו אכילת פסחים ונטילת לולב, אמנם בסוף הדברים לא הזכיר עצרת, [אך אין כל זה מספיק לשבעת ימי החג לפי הגמרא שלנו שכל יום נפרד מחמת שינוי הקרבנות.

(ג). ראה לעיל הערה מט בעניין ספר הלקטות.



בו הלל שלם, אבל בראש חודש אם מדינא יש לומר הלל אף אם אין קדושתו יותר משאר ימי הפסח, מכל מקום לא נאמר בו עדיין הלל שלם, [כמו בפסח שנאמר באיזה יום], ואם אומרים חצי הלל על כרחך מנהג בעלמא הוא. ונמצא לדברי הרמב"ן שההלל של המנהג בראש חודש הוא ממש ההלל מדינא של שאר ימי הפסח, אך חלוק הוא בעיקרו, שבפסח יש מקום לחצי ההלל, ואילו בראש חודש לא מעלה כלום אלא מנהג בעלמא. והנהגים לומר הלל בראש חודש בחרו לומר את החצי הלל שהוא מדינא בשאר ימי פסח, שמאיזה טעם נעלם מורה הוא בראש חודש שאין ההלל אלא מנהג.



### ראיית הרמב"ן לשיטתו

הרמב"ן הוכיח את שיטתו מהגמרא ברכות י"ד ע"א, שהוצרכו להתיר להפסיק בחצי הלל מפני הכבוד, ומבואר שלא מפני הכבוד אסור להפסיק, והבין הרמב"ן שבהלל של מנהג לא שייך איסור להפסיק, כך מבואר על פי דברי הרא"ה [הסובר שיש ברכה בהלל של ראש חודש, ומכל מקום האיסור להפסיק אינו אלא בהלל מדינא]. אמנם, בדברי הר"ן בדעת הרמב"ן מבואר שאין ברכה בחצי הלל של ראש חודש, ולפיכך אין איסור להפסיק בו. והנה, לשיטת הר"ן שאין ברכה בהלל של ראש חודש, הראיה חזקה יותר, ובאמת מזה הוכיחו ר"ת ובעלי התוס' (ג) שיש ברכה בהלל של ראש חודש, אמנם לדעת הרא"ה היה הדבר פשוט שאפילו בהלל עם ברכה, שמכיוון שהוא רק מנהג מותר להפסיק בו, והוא חידוש.

סוף דבר, מבואר לדעת הרמב"ן שאף בהלל שהוא מדינא יש מקום לחלק בדיני ההפסק, ובהלל שלם חמור ההפסק יותר מחצי הלל. ולכאורה יש לתמוה מה ההפרש בדין ההפסק בין חצי הלל להלל שלם, הרי בחצי הלל כך תקנתו לומר אלו הפרקים, ומבואר מכאן שחומרת ההפסק בהלל שלם כיון שכולו מקשה אחת, והיה מקום לדון לשיטת הרמב"ן שהלל שלם של ימים טובים דאורייתא, ואילו חצי הלל הוא מדרבנן, אך שיטת הרא"ה שכל הלל דרבנן, ומכל מקום פירש שהנידון לגבי הפסק בהלל הוא בחצי הלל שהוא מדינא ובזאת כשיטת הרמב"ן, ועיין.



(ג). שאינם סוברים את חידושו של הרמב"ן [שיש מקום לחלק בין חצי הלל של פסח לחצי הלל של ראש חודש].

הרב אהרן גבאי

מח"ס רינת אהרן על הש"ס

ומהדיר כתבי רבותינו הראשונים על הש"ס

אופקים

## בעניין הברכה על נר של יו"ט, ועל ענין 'ספר הירושלמי' האשכנזי

א.

### חידוש הגר"י רצאבי בעניין

בשנת תשס"ח הדפיס מו"ר הגר"י רצאבי שליט"א, קונטרס "נר של יו"ט", שבו הראה באריכות שעיקר הברכה על נר של יו"ט שנויה במחלוקת גדולה, ויש יותר מעשרים גאונים וראשונים (נמנו שם בעמ' קיא) הסוברים שאין לברך כלל על נר יו"ט [ואף יש רבים הסבורים שאין כלל מצוה להדליק נר מיוחד ליו"ט, וכן מנהג הרבה מהתימנים, והוא מנהג תימן המקורי כמו שהוכיח שם].

והוסיף עוד בפרק יט הערה חשובה ונכבדה, שמה שהרבה פוסקים, ובכללם מרן השו"ע, פסקו למעשה כדעת הסוברים לברך, עיקר סמיכתם להכריע את מח' הראשונים בזה ושלא לחוש לכלל הידוע "ספק ברכות להקל" היא מה שהביאו בזה הראב"ה והא"ז, שבירושלמי מפורש שיש לברך על נר יו"ט.

ועל זה העיר מו"ר לנכון שכבר נתברר בדור האחרון שדברי הירושלמי בענין זה לא הביאוהו אלא חכמי אשכנז בלבד, ואילו כל שאר הראשונים שדנו בסוגיא 'התעלמו' כביכול מירושלמי מפורש זה, ונראה שלא היה לפניהם דבר זה בירושלמי, וכמו שגם אינו בירושלמי שלפנינו. ובאמת שאצל חכמי אשכנז הנ"ל מוצאים עוד עשרות ציטוטים בשם הירושלמי, שאין להם זכר כלל בירושלמי שבידינו בכל הדפוסים ובכל הכתבי היד, ולא זו בלבד אלא שציטוטים אלו אינם נזכרים כלל אצל כל רבותינו הראשונים מכל העולם (בבל, ספרד, איטליה, צרפת, פרוונס, צפ"א ומצרים) כאשר דנו בנושאים הקשורים לציטוטים אלו.

ולכן יפה הסיקו חוקרי דורנו, שהירושלמי שהיה בידי חכמי אשכנז היו בו הוספות רבות שאינן מן הירושלמי המקורי [אלא הוספות מתקופת הגאונים או אחריהם, והחוקרים מכנים את נוסח ירושלמי זה, בכינוי: "ספר ירושלמי", ובשם זה אכנהו מכאן ואילך]. ועכ"פ בנידון דידן ודאי לא היה כן בירושלמי של שאר הראשונים, וכמו שהוכחנו מכך שדנו בברכה זו הרבה ראשונים, ואף אחד מהם לא הביא שיש ירושלמי בזה, ורק חכמי אשכנז הביאוהו. ועוד, שבאותו קטע בירושלמי שהביאו חכמי אשכנז כתוב היה גם לברך על נר של שבת, שכבר טרחו ר"ת ועוד ראשונים למצוא לזה מקור קדום, ולא הביאו כן מהירושלמי. ואם כן, ודאי שלא שייך

להכריע את מחלוקת הראשונים הגדולה בזה ע"פ ירושלמי שמסופק עד מאד מקורו, וקרב לודאי שאינו מקורי.

עכת"ד מו"ר שם בתוספת נופך מעט<sup>א</sup>.

ועל פי זה סיים מו"ר בפרק לט עמ' קכו: "ואפשר דאפילו מרן הב"י אילו היה רואה שיש חולקים, ושספק גדול אם נזכר הדבר בירושלמי האמיתי, היה מורה שלא לברך, או לכל הפחות היה שונה הדבר במחלוקת, כ"ש בזמננו כאשר החשמל דלוק כבר, שישנו עוד ספק וכדלעיל פרק לו ד"ה והרי, על כן מי מהספרדים והאשכנזים שרוצה בכל זאת לברך לא יברך אלא בהרהור כדקיימא לן בכל ספק ברכות". עכ"ל. וכן הורה לי למעשה שלא לברך על נר יו"ט<sup>ב</sup>, כי לאור האמור כן צריכה להיות ההלכה גם לפי כללי הפסיקה הספרדית. עכת"ד.



## ב.

### הפולמוס בירחון האוצר

וגם בירחון האוצר גליון יט עמ' מח-נה, פירסם ידיד נפשי, מחפש האמת, הרה"ג ר' עמנואל מולקנדוב שליט"א מאמר ארוך בעניין לחזק ולבסס שיטה זו, ע"ש ותרוה צמאונך.

והנה לאחר מכן בגליון כ עמ' קמח-קסה, היה בזה פולמוס, בין ידידי הנ"ל ובין הרה"ג הרב משה בוטון, שהתאמץ ליישב המנהג המאוחר בזה.

ועיקר טענת הרב משה בוטון איך אפשר לומר על ירושלמי שהביאו רבותינו הראשונים, שאין זה ירושלמי מקורי, וישתקע הדבר ולא יאמר, ועוד הוסיף:

כתבתם בשם החוקרים, שהראשונים טעו והעתיקו דברים מתוך תלמוד ירושלמי שהיו בו הוספות של הגאונים, ורק במקומות מעטים שמו לב לכך. לפיכך, אילו הראשונים ומרן השו"ע היו יודעים זאת, היו מורים שלא לברך על הדלקת הנר ביו"ט, והוי כמנהג שהונהג בטעות - ויש לבטלו. וזהו דבר המופקע מן השכל - לומר שהחוקרים בזמננו ידעו להבחין איזה קטעים נוספו ע"י הגאונים יותר מאשר הראשונים. וזה שהראשונים כותבים בכמה מקומות שהדברים נוספו ע"י גאון - הא גופא מוכיח שידעו שיש הוספות

(א). אגב, אעיר בקצרה על תגלית מו"ר - בפרק כח, שבמשניות הקדומות מתימן וכת"י קיימברידג' הנוסח הוא "מדליקין שמן שריפה ביו"ט ... מדליקין בעטרן מפני כבוד השבת" הרי לגבי יו"ט נקט "שמן ולגבי שבת "בשמן", וכן לעיל גבי שבת לכו"ע גרסינן "ולא בשמן שריפה", וע"כ שיש חילוק, שביו"ט הדלקת הנר היא רשות עכת"ד ודפח"ח. יש להוסיף שגם בכתב קאופמן ופרמה הנוסח כך, וא"כ יוצא שכך היה נוסח המשנה של אמוראים וגאוני ארץ ישראל. ומ"מ, כנראה שהוא חילוף קדום, כי בכמה מקורות עתיקים כתוב "בשמן", כלפנינו, כ"ה בסידור רשב"ן בכתב היד המשובח אוקספורד בודלי 262, קטלוג נויבאוואר 896 שנעתק בשנת ד' אלפים תתקס"ג מכת"י המחבר, וכ"ה בסידור נוסח פרס העתיק בקטע גניזה מלפני כאלף שנה, קיימברידג' t-s ns 325.211, וכ"ה בסדור חלקי כמנהג ארם צובה כת"י סינסינטי היברו יוניון קולג' 407, ס' 18689, [א תשנ"א לשטרות] ה' ק"ע. וע"כ שכך היה נוסח המשניות הבבליות, ואכמ"ל. ומ"מ ראיית מו"ר שרייה וקיימת, כי היה נוסח כזה אצל חז"ל בא"י, וכאמור, ולפי דעתם יש ראייה מהמשנה שאין חיוב להדליק נר ביו"ט (ואילו לפי הנוסח השני אין כלל ראייה, ולהיפך).

(ב). ולפי זכרוני לא הזכיר בדבריו עמי כלום על הרהור.

וביררו זאת, ולכן בכל מקום שלא הזכירו שהדברים הם הוספה מאוחרת - הרי לנו שהוא ירושלמי אמיתי. וכפי שאנו סומכים על הכרעת הראשונים בהלכה, כך נסמוך עליהם גם בהכרעת הגירסא [ואדרבה, אפשר לומר שאילו לראשונים האחרים גם היה ירושלמי זה - היו חוזרים בהם], וכידוע שמחלוקות ראשונים רבות תלויות בגירסא.

והנה נראה מדבריו שהועלתה כאן טענה כאילו יש כאן איזה סברא והשערה מחקרית, שהחוקרים 'החכימו' לחשוב ולשער אותה, ואילו רבותינו הראשונים לא 'החכימו' ולא חשבו על אפשרות זו. ולכן תמה על זה.

אך באמת פשוט מאד, שאם אכן היה מדובר כאן שהחוקרים היו קובעים על קטע מסוים בירושלמי שלפנינו, שהוא מאוחר על פי ראיות והשערות מתוך הסגנון וכדומה<sup>(א)</sup>, או אז באמת לא היה ראוי לקבל דבריהם, ודינו ככל דמיונות והשערות החוקרים, שהם יפים מאד בתור מחקר היסטורי-תורני, אבל אין להם שום נגיעה כלל להלכה למעשה, כי פשוט וברור שאין לשנות הלכות קבועות על פי דמיונות הכרס והשערות פורחות באוויר.

אבל באמת כאן הדבר שונה בתכלית. החוקרים בסך הכל אספו את כל ציטוטי הירושלמי שהובאו בראבי"ה ואו"ז והגמ"י וכדומה, והשוו אותם השוואה פשוטה לירושלמי שבידינו, ואחרי שראו שיש בהם עשרות ציטוטים שאין להם זכר בירושלמי שלפנינו, וגם גילו שכל הקטעים הללו לא הובאו בכל שאר הראשונים מכל העולם כולו, קבעו החוקרים לנכון שלכל שאר רבותינו הראשונים מכל העולם היה הירושלמי פחות או יותר כפי שהוא לפנינו, ומכיון שלא מסתבר שיש שני תלמוד ירושלמי מקוריים, ע"כ שהירושלמי של חכמי אשכנז מורחב היה מאד, עם הרבה הוספות מאוחרות.

ולאחר שהורעה מהימנות ירושלמי זה בכללות, ע"פ נתונים פשוטים וברורים, מעתה כל ירושלמי שהובא רק אצל חכמי אשכנז ואיננו בירושלמי שלנו, יש לנו להניח שהוא מן ההוספות המאוחרות (חוץ ממקרה שיש סיבה וסברא מיוחדת לתלות שבאמת יש כאן השמטה בירושלמי הנדפס, וכגון במקומות שיש ראשונים מארצות אחרות שגם ציטטו כן מן הירושלמי).

ואם כן, אין זו כלל השערה מתוך הסגנון וכדומה, אלא השוואה פשוטה לירושלמי שבידינו, אבל רבותינו שבאשכנז שהיה להם אך ורק הירושלמי המורחב, ולא הייתה להם אפשרות טכנית להשוותו עם הירושלמי המקורי, נאלצו להשתמש רק בסגנון 'השערות מחקריות', ולכן רק לעתים רחוקות מאד קבעו מתוך הירושלמי הזה עצמו שהוא הוספת גאון, והיינו כאשר היה מוכרח כך מתוך התוכן והסגנון. אלא שרבותינו היו זהירים כדרכם (כניגוד לרוב חוקרי דורנו) ובצדק לא קבעו זאת אלא בשני מקומות בלבד, ששם מוכרחים לגמרי לקבוע כן. ומ"מ אנו למדים מזאת שהם עצמם נוכחו לראות שיש בירושלמי האשכנזי שבידם הוספות מאוחרות מן הגאונים, אלא שכאמור לא הייתה בידם אפשרות טכנית לברר מה מאוחר ומה קדום, ובליט ברירה סמכו

(א). וכמקובל הרבה אצל החוקרים להעלות השערות כאלו, וכמו שיש הרבה חוקרים שקורעים הבבלי לגורי גורים, ועל הרבה קטעים משערים שהוא הוספה מרבנן סבוראי או מן "הסתמיים", עד שיש מהם שגורו אומר שרוב מה שהוזכר בתלמוד בסתמא הוא הוספה מאוחרת... (ואבוהון דכולהו הוא החוקר ד' הלבני שי', ששמעתי עליו שאינו מעיין כלל בכל הכתבי יד החדשים שיש היום, ועדיין משתמש רק בדק"ס שמלפני מאה שנה, וכדאי בוין וקצף).

על ספריהם בכל מקום, ורק במקומות בודדים יכלו לקבוע בבירור מתוך הסגנון והתוכן שהוא מאוחר, ואז אכן קבעו כן<sup>7</sup>. ופשוט וברור שאילו היה בידם הירושלמי שלנו, בודאי ובודאי גם הם היו מחליטים שכל מה שאין בירושלמי שלנו הוא הוספה מאוחרת, וכמו שקבעו החוקרים בדורנו, לא מ'גאונותם' אלא פשוט כי יש בידם הירושלמי שלנו.

ואף אם תמצא לומר שהיה להם שני הירושלמי - הקצר והארוך, עדיין מהשוואה של שניהם גרידא, קשה להוכיח בצורה מוחלטת שהקצר הוא המקורי [ובפרט בספר כמו הירושלמי, שלשונו קשה וסובלת כמה פירושים, ובפרט ספרי הירושלמי שבאשכנז היו מלאים טעויות כרימון, וא"כ כל דבר קשה ניתן עדיין לתלות בטעות פרטית. מה גם שעיקר ההוכחות בכגון זה הוא להוכיח שדברים מסוימים שכתובים בנוסח הארוך הם מנהגים מאוחרים מתקופת הגאונים ולא מתקופת חז"ל, וקביעות נחרצות כאלה לא שייך אלא בדורנו, שיש לנו ריבוי ספרי הגאונים וראשונים מכל העולם, מה שלא היה לשום חכם וודאי לא באשכנז]. ועיקר מה שנתחדש בדורנו היא ההוכחה שבכל העולם היה הירושלמי בנוסח הקצר והמוכר, ומעתה מי שירצה לטעון שרק בחלק מאשכנז הגיע הירושלמי האמיתי ובכל העולם היה מהדורה מקוצרת, הא ודאי שהוא המחדש ועליו להביא לכך ראיות כבדות משקל. אבל רבותינו שבאשכנז, אף אם נניח שהיו בפניהם שני הטפסים, מ"מ לא יכלו לדעת איך נוסח הירושלמי בכל העולם ועל זה נאמר "אין לדיין אלא מה שענינו רואות".

ולקושטא דמילתא, שני החכמים שרוב הציטוטים שיש לנו מ'ספר ירושלמי' הגיע מהם, שהם הראב"ה והא"ז תלמידו, ברור לענ"ד שלא ראו אלא הירושלמי בנוסח אשכנז המכונה 'ספר ירושלמי' ולא ראו את הירושלמי בנוסח הרגיל שלנו, ואף שנמצא בדברי הראב"ה הרבה השוואות לנוסח ירושלמי אחר, מ"מ אחר העיון יוצא שבכל אלו הוא מדובר בשני טפסים שונים של אותו סוג ירושלמי המכונה "ספר ירושלמי".

ומינה אמינא לה. חדא, שפעמים רבות<sup>8</sup> כתבו לשער שנפלו טעויות גדולות בירושלמי שלפניהם (שהוא לכו"ע 'ספר ירושלמי') והתקשו לתקן את הנוסח הנכון, ולא העירו שבירושלמי האחר, שהחזיקו וציטטו ממנו הרבה, יש שם נוסח אחר מאיר עיניים, ומוכח שטעויות אלו היו

(ד). ועוד שאפשר שההוספות שזוהו על ידם הן באמת שיכבה מאוחרת לשאר ההוספות, ואכן המקום היחיד שהסתפק הא"ז בנוסחו הוא בחלק ב - הלכות יום הכיפורים סימן רפא "עכ"ל ירושלמי שלפני וא"י אם הוא לשון ירושלמי או לשון פר"ח שנכתב בו". ולא העיר בשום מקום אחר שבירושלמי שלפניו היו לשונות הנמצאים בפירוש ר"ח, אף שהיה בידו כל פירוש ר"ח. ובראב"ה מצאנו כן גם רק פעם אחת ראב"ה חלק ב - מסכת מגילה סימן תקצה: "ומן הלשון משמע דמעכשיו לשון גאון הוא". ויתכן שבדרך כלל היה כתוב "והאידנא" בלשון ארמית.

(ה). יש חמשה מקומות כאלו אצל הראב"ה, סימנים: תקלה, תתנ, תתפו, תתלו, מו"ק עמ' שנד, מהדורת דבליצקי. ובא"ז ספר אור זרוע חלק ב - הלכות יום טוב סימן שמו: "בירושלמי שלפני כתוב עירובי תבשילין ... ופליג אגמרא דידן... אבל מה שכתוב בו... כמדומה אני דשיבוש הוא וט"ס הוא"; ספר אור זרוע חלק א - הלכות סעודה סימן קצג: "והכי אמר לקמן בירושלמי ס"פ אלו דברים איהו אמן יתומה אמר רב הונא דין דמחויב ברכה... מיהו בירושלמי שלפני כתב דין דיתב מברכה ולא אתבריר לי. ונראה בעיני שכן היא גירסת אמת כאשר כתבתי" [כלומר שהגיה מסברא]; ספר אור זרוע חלק ג פסקי בבא מציעא סימן שכו: "כתב רבי" יצחק אלפס זצ"ל. ירוש' תנני... ועייני בירושלמי שלפני ולא מצאתי אך בתוספ' בפ'...". וע"ע ספר אור זרוע חלק א - הלכות כלאים סימן רנה. וע"ע ספר אור זרוע חלק ב - הלכות יום הכיפורים סימן רפא: "ובירושלמי שלפני כתב כך וקיימא כמתני' ולא כמתני' דלגבי ר' דמר במתני' בתרויהון הוא אומר אנא השם ולא משגזינן בר' חגי דאמר במתני' בראשונה הוא אומר אנא השם ובשנייה אנא בשם דקאמר ר' רבי לא שנהא במשנתנו ר' חגיא מנא לו. ועוד י"ל כיון שאין בתוספתא אנא השם

בשני טפסי הירושלמי שבידם. ואם איתא שהירושלמי האחר לא היה 'ספר ירושלמי' אלא ירושלמי רגיל, א"כ איך קרה שהיה לשני ספרים שונים כל כך הרבה מאד אותן טעויות משותפות? וברור שכל שני טפסים של ספר מסויים שיש ביניהם הרבה טעויות משותפות מקורם באותו עותק ממש, וא"כ מוכרח ששני טפסים אלו משתלשלים שניהם מן 'ספר ירושלמי', ורק היו קצת חילופי נוסחאות שנפלו במשך הזמן בהעתקה באשכנז. ועוד, שכל המקומות שהעיר הראב"ה על קיום שני הנוסחאות בירושלמי, רואים שמדובר בחילופי נוסחאות שיגרתיים, כמו משפט החסר באחד מן הטפסים מחמת 'דילוג הדומות' וכדומה<sup>1</sup>, ואילו בכל חמשים המקומות שהביא הראב"ה קטע חדש שמקורו ב'ספר ירושלמי' ואינו בירושלמי בידנו, באלו לא העיר כלל שביירושלמי האחר אין קטע זה, וע"כ שגם הירושלמי האחר הוא טופס של 'ספר ירושלמי'.

בתחילה כלל בא ר' חגי לומר בראשון ובשניה מזכיר ובשניה הוא אומר אנה השם עכ"ל ירושלמי שלפני וא"י אם הוא לשון ירושלמי או לשון פר"ח שנכתב בו<sup>2</sup> [וממה שלא העיר כן אלא במקום אחד, אף שהיה לו את כל פירוש ר"ח, מוכח שאין מקומות נוספים כאלו, וע"כ שקטע זה הוא גליון מאוחר, ואינו מ'ספר ירושלמי' המקורי, ודוק]. ספר אור וזרע חלק ב - הלכות אבילות סימן תלא: "וראיתי כתוב שיש בירושלמי דמו"ק להדיא גם דין שלשים אינו נוהג ואני ראיתי בירושלמי תני שמועה קרובה יש לה שבעה ושלשים שמועה רחוקה שבעה אין לה שלשים יש לה כך ראיתי בירושלמי שלפני".

1. להלן אתייחס לכל המקומות שיש בראב"ה דיון בין שני נוסחים של הירושלמי, שנאספו ביד אומן בידי המהדיר ר"ד דבליצקי במבוא עמ' 14 [ויש לתקן שם בהע' מב, במקום סימן תרפד צ"ל סימן תרפג, ובהע' מה במקום עמ' כד צ"ל קד, ובהע' מו במקום תתפג צ"ל תתפב וממילא יש למחוק את כולה כי כבר הובא לעיל הע' מ']:

בסימן תרפג - כתב הראב"ה שבערוך העתיק הירושלמי וכו' ומתמן תנינן לא מצאתי בירושלמי שלנו, והמעין בנוסח הירושלמי שבידנו יראה שביירושלמי של הראב"ה בסך הכל היה כאן חיסרון של שורה אחת בטעות הדומות "והדין חד".

בסימן תיד - הביא ירושלמי מדויק שנוספה בו שורה אחת וכו' בירושלמי שלנו שם, וכיון שאין דרך ספר ירושלמי להשמיט דברים מן הירושלמי המקורי, ע"כ שהיה חסר טעות אחת בספר ירושלמי הרגיל של הראב"ה, ואת אותה שורה שנחסרה בטעות יכול היה למצוא בכל ספר ירושלמי מדויק יותר.

סימן תקכו אות יא - שינוי של מילה אחת ויחידה בין שני הטפסים שהזכיר שם.

בסימן תקמט - הביא מהירושלמי הישן בשפיירא, שבו היה הבדל של מילה אחת ויחידה, שביירושלמי של הראב"ה וגם בירושלמי הישן ההוא משפיירא היה כתוב "תני ר' יודא" ולא "תני ר' חייא" כנוסח שציטטו חכמי שפיירא בהתכתבותם לעיל שם, ומ"מ כל הקטע הוא גם בירושלמי שלנו הרגיל ושם כמובן גם "תני ר' יודא" [ודעת לנבון נקל שמעולם לא ראה הראב"ה עצמו ירושלמי הישן בשפיירא, אלא שביקש מחכמים אלו לבדוק האם גם בירושלמי הישנים שלהם הנוסח שונה משלו וכצפוי התברר שהוא נוסח מוטעה וחדש, ולפי"ז יתכן שבשפיירא כל ספרי הירושלמי היו ירושלמי הרגיל דידן].

בסימן תשמח - הירושלמי הראשון שהוא הספר הירושלמי הרגיל שמצטט הראב"ה הנוסח כלפנינו, והנוסח של הירושלמי האחר הוא גם כלפנינו אלא שחסר שם שורה בטעות הדומות (הדא אמרה - הדא אמרה), ועכ"פ אין שום סיבה להניח שהירושלמי האחר לא היה עותק אחר של ספר ירושלמי.

ובסימן תמד - הוא להיפך, שביירושלמי שלו היה חסר שורה בטעות הדומות (ולא מצא - ולא מצא) וביירושלמי האחר כן היה שורה הזו וכלפנינו, ומ"מ ברור שבספר ירושלמי המקורי גם היה שורה זו שהרי אין דרך ספר ירושלמי להשמיט אלא להוסיף, וא"כ גם כאן מדובר בשני טפסים של ספר ירושלמי שבאחד מהם נפל טעות הדומות. [מشتי המקומות הללו יש להעיר טובא על הגדרת ר"ד דבליצקי שם שורה 4 בסוגריים והבן].

בסימן תתפב - ב"יש ירושלמי שכתוב בו" רק נוספה מילה אחת, וביירושלמי שלנו הנוסח הוא כמו שהיה בספר ירושלמי הרגיל שהיה בידי הראב"ה.

בסימן תתסא - העיר הראב"ה שהרי"ף העתיק הירושלמי בשיבוש, ואמת דבריו כי גם בירושלמי שלנו כ"ה, ונוסח משובש היה ברי"ף שלפני, וברי"ף המדויקים הנוסח כהוגן.

גם חשוב לציין שאין זו רק מסקנת החוקרים שמחוץ לבית המדרש, אלא כן הוא דעת גם הת"ח בדורנו המבינים בתחום זה. וכמו ששמעתי מידידי הרב יהודה עדס שליט"א תלמיד הרה"ג ר' אהרן יהושע צוקער, ששמע ממנו כמה פעמים שהיו לתלמוד ירושלמי שני נוסחאות - נוסח שלנו ורוב הראשונים ונוסח נוסף שהיה רק לחכמי אשכנז, וההבדלים ביניהם אינם כמו סתם "חילופי נוסחאות" החדשים, והנוסח העיקרי הוא נוסח דידן. עכ"ד. וכידוע הרה"ג הנ"ל הוא בר סמכא הגדול ביותר בכל נושאים שכאלו. וגם כאמור מו"ר הגר"י רצאבי בדק נושא זה וגם הסכים לגמרי לדברי החוקרים, ועפ"ז פסק לדינא בנידון דידן.<sup>1</sup>

וא"כ לפנינו נושא של מידע טכני שלא היה בהישג יד קצת מרבתינו הראשונים, וכיום יש לנו מידע זה. ולענ"ד הרי זה כמו תשובות חדשות מן הגאונים והראשונים שהיו בהעלם מחלק מן הפוסקים, שבזה כבר נפסקה ההלכה בשו"ע (רמ"א חושן משפט סימן כה ס"ב):

כל מקום שדברי הראשונים כתובים על ספר והם מפורסמים, והפוסקים האחרונים חולקים עליהם, כמו שלפעמים הפוסקים חולקים על הגאונים, הולכים אחר האחרונים, דהלכה כבתראי מאביי ורבא ואילך (מהרי"ק שורש פ"ד). אבל אם נמצא לפעמים תשובת גאון ולא עלה זכרונו על ספר, ונמצאו אחרים חולקים עליו, אין צריכים לפסוק כדברי האחרונים, שאפשר שלא ידעו דברי הגאון, ואי הוי שמייע להו הוי הדרי בהו. (מהרי"ק שורש צ"ו).

וז"ל תשובת מהר"י קולון (שורש צד) מקור הרמ"א:

אמת הוא כי כאשר ימצאו דברי גאונים קדמונים כתובים על ספר ידוע ומפורסם, והפוסקים האחרונים יפסקו בהיפך דבריהם, ודאי יש ללכת אחר הפוסקים האחרונים, ודוקא היכא שדברי הראשונים כתובים על ספר ידוע ומפורסם, אבל מה שנמצא כתוב בתשובת גאון ולא עלה זכרונו על ספר ידוע, אפילו אם ימצא פוסק אחרון שיפסוק בהיפך מהגאון הקודם לו, איכא למימר דילמא לא שמייע ליה לאותו פוסק אחרון, ואי שמע ליה הוה הדר ביה.

וראה עוד באורך בדברי מרן הגרע"י בפתיחה לספר שו"ת פאר הדור להרמב"ם (מהדורת מכון ירושלים תשד"מ).

ויש להוסיף, שבאמת לא מצאנו באף מקום לגדולי הפוסקים שלאחר שראו מעל עשרה גאונים וראשונים שלא היו ידועים לפני כן דס"ל שאין לברך, שהמשיכו להורות לברך.



באו"ז אין בכלל השוואת ספרי ירושלמי ורק במקום אחד הלכות סעודה סימן קצ העיר שמה שכתב הוא עצמו [בצעירותו] בליקוטיו בשם הירושלמי, אינו בדיוק כך בירושלמי שכעת בידו. ובאמת ברוקח מוכח שהיה בטעם זה שתי נוסחאות בספר ירושלמי, ולפנינו אין כלל הקטע כולו. ושוב העירני ד"ר שמחה עמנואל שיש בזה חיבור שלם של עזריאל פוקס, 'עיונים בספר אור זרוע לר' יצחק בן משה מוינה' ע"ג, 'ירושלים תשנ"ג. ושם בעמ' 109 ואילך העלה את מסקנתו בנחרצות, שהאו"ז בכל כתיבת ספרו השתמש רק בכתב יד אחד של ירושלמי [וציטטו 1200 פעם] ורק במקום אחד היה לו עוד טופס של ירושלמי, והוא בספר אור זרוע חלק א - הלכות בשר בחלב סימן תס: "וכן ראיתי בירושלמי זקן שהי' כולו מנוקד [הירושלמי במקור היה כנראה מנוקד ואכמ"ל]" ומביא ממנו חילוף של מילה אחת. ועוד האריך שם פוקס בדיון בכל הירושלמי שבספר או"ז ע"ש.

ז. אמנם, העיד באוזניי הרב דוד דבילצקי שהגרד"צ הילמן זצ"ל לא הסכים כלל עם קביעות אפסוביצר בזה. ומ"מ לפי מה

## ג.

### כמה ידיעות על מקור נוסח הירושלמי שבידינו

וחשוב להוסיף שלענין נידון דידן, אין להשתמש בטענה הידועה שמפורסם בעולם שהירושלמי שבידינו הוא משובש, כי זה נכון רק בנוגע לחילופי נוסחאות קטנים, אבל לגבי קטעים שלמים ניתן לומר שהירושלמי שבידינו בענין זה הוא לא פחות מן הבבלי. ונבאר בהרחבה.

הירושלמי שנמצא לפנינו בדפוסים, משתלשל מן הדפוסים שנדפסו כבר בראשית תקופת הדפוס, בונציה שנת רפ"ג, ומקור דפוס זה הוא כת"י ליידן, שנכתב ע"י אחד מרבתינו הראשונים שבאיטליה הוא רבינו ר' יחיאל הרופא מח"ס מעלות המדות. ומלבד זאת יש לנו כיום כתב יד ספרדי משובח לכל ג הבבות וגם יש כתב יד וטיקן שנכתב באשכנז או בצרפת במאה הי"ד, ומכיל כל סדר זרעים וסוטה<sup>1</sup>, ויש עוד הרבה קטעי גניזה מזרחיים בגניזה קהיר, ועוד כמה קטעים איטלקים וכדומה בגניזה אירופה. ומהשוואת כולם עולה בבירור שהירושלמי כתב יד ליידן הוא הירושלמי שהיה באשכנז, מצרים, איטליה וספרד, ולא חסר בו שום דף או פרק, וגם קטעים בודדים כמעט ולא חסר בו, ורק יש חילופי נוסחאות קטנות של כמה מילים, וחילופים אלו יש באין ספור מקומות, וכמו המצב בכל ספר שהוא קשה בלשונו ולא הוגה כל צרכו מחמת מיעוט העיסוק בו, ומכלל הטעויות הוא שיש כמה וכמה קטעים החסרים בגלל טעות הדומות.

וכל ההשערות שהיה פעם ירושלמי על כל סדר קדשים ואבד, או שחסר בירושלמי פרקים בכמה מסכתות, כבר הוכח לאחרונה<sup>2</sup> שלא היה ולא נברא, וכל הירושלמי שהיה קיים בסוף תקופת הגאונים שרד וקיים בדפוסים עד ימינו (וגם לגבי פ"ג דמכות הוכח שם שמה שנדפס בש"ס עזר והדר מקטע גניזה, הוא תוספת קדומה, אך אינו מקורי).

ולא נמצא כתב יד הזהה לירושלמי של הראב"ה והאו"ז, אלא כתב יד אחד שנכתב בכתיבה אשכנזית במאה י"ב-י"ג לספירת העמים, ושרד בכמה מקומות ב"גניזה אירופה". וגילוי כתב יד זה גרם רק להוכחה ברורה על איחור ירושלמי זה, שעין בעין רואים שיש הרבה מאד הוספות בכל עמוד, ולא יתכן שכל כך הרבה דברים נשמטו בירושלמי של כל העולם, ועוד שלא מעט הוספות, אחר העיון ניכר שהן על פי הבבלי או שיטות הגאונים וכדומה.

ואגב, גם בתוספות הרא"ש (ראש השנה דף ל"ב עמוד ב ד"ה בשעת השמד) כתב: "ואמרין בירושלמי התוקע בשופר צריך שיברך אקב"ו לשמוע קול שופר ושהחיינו ואחר כך תוקע, זה הירושלמי הביא אבי העזרי [=ראב"ה] ולא מצאתי בירושלמי שלי". הרי להדיא שלרא"ש

שהבנתי מהנ"ל, עיקר טענת הגד"צ היתה שלא יתכן שהוא ספר מזויף, אבל את ההגדרה שנכתב להלן, שהן הוספות שהוסיפו חכמי א"י, קרוב לודאי שהיה הגד"צ מקבל, ואין לדיין אלא מה שענינו רואות, ועוד שהגרא"י צוקער מכריע לדין טפי טובא. (ח). שאמנם הוא משובש טובא בהרבה שיבושים קטנים אך גסים [אף ששמעתי ממומחים שכנראה הועתק מכתב יד טוב יותר מליידן, רק שהמעתיק לא הבין כלל מה שהעתיק], אבל לענין כמות הקטעים וסידרם וכו' הוא כמעט שווה לירושלמי ליידן. (ט). ראה: יעקב זוסמן 'פרקי ירושלמי', מחקרי תלמוד, ח"ב, באורך וברוחב ובביקאות עצומה וניתוח יסודי של כל המקורות המדומים שהיה עוד חלקים בירושלמי שהביאו החכמים שלפניו.



היה חסר ההוספה המיוחדת של הירושלמי שהביא הראב"ה<sup>י</sup>, ובאמת שכל דברי הירושלמי שבספרי הרא"ש מתאימים לירושלמי שבידינו, והוא לא מצטט בשום מקום את הקטעים המיוחדים לספר ירושלמי.

## ד.

### תגלית חדשה מר' אביגדור כהן צדק

ומכל מקום, מפני שיש שמתעקשים לטעון שכל מה שכתבו רבותינו הראשונים אין לנו להרהר אחריו, אף במקום כגון זה, שיש לנו נתונים חדשים שלא היו לעיניהם, ושלא ניתן להטיל בהם ספק. לכן אוסיף בזה מרגלית חדשה ששופכת אור חדש על ענין זה. כי מצאתי בזה פסק חדש מר' אביגדור כהן צדק מגדולי מבעלי התוספות, שנמצא עדיין בכתב יד ופורסם באחד מספרי המחקר באגב אורחא<sup>א</sup>.

וזה לשון כתב היד: "וגם מה שהעולם אומרים שיש בירושלמי שצריך לברך להדליק נר של יו"ט - על זה אומר הר"ב שלא נמצא בשום מקום ואמר שהיא ברכה לבטלה, וכל מי שמברך על נירות שבבית הכנסת בע"ש ברכה לבטלה היא, אבל על נר של שבת בביתו צריך לברך, ועל של יו"ט אין צריך לברך. ראיתי כתוב בשם הר' אביגדור כן וצ"ל". עכ"ל.

וא"כ הדברים מפורשים, שאף שידע שרבי אביגדור שיש אומרים כן בשם הירושלמי, אף על פי כן לא קיבל את עדותם, וטרח ובדק והעלה מסקנה ברורה שאין כזה ירושלמי בשום מקום, וגם הכריע למעשה שהיא ברכה לבטלה. והנה הוא לא ביאר להדיא איך טעו העולם לומר שהוא ירושלמי, ואפשר שסבר שהוא טעות גמורה, כמו שמצוי היום אצל ההמון שאומרים שדבר פלוני כתוב בזוהר או באר"י ובאמת להד"מ. ועוד אפשר דס"ל דמה שהעולם אומרים שהוא ירושלמי, לא שטעו לגמרי שדמיינו שיש ירושלמי ובאמת אין, אלא שהיה כן באיזה ירושלמי בלתי מדויק, והוא הסיק שירושלמי זה אינו ירושלמי מקורי אלא איזה הוספה.

ובאמת יתכן שידע גם ידע שהוא נמצא בירושלמי של חכמי אשכנז, אלא שהוא שהיה מחכמי צרפת, והכיר גם את הירושלמי המקורי שהיה בצרפת, וידע והבחין שהירושלמי האשכנזי מלא הוספות מאוחרות, ולכן קבע בנחרצות שאין כזה ירושלמי בשום מקום, והיינו שאין כזה ירושלמי מקורי. וידוע שדרך הראשונים לקצר מאד, ואין הם טורחים לפרט את כל נמוקיהם ורק כותבים את מסקנתם בצורה ברורה, ובפרט כאן, שיש בידינו רק ציטוט מדבריו ואין לנו את דבריו במקורם הראשון. [אגב, בציטוט שם לפני כן הביא "שהעולם אומרים שיש ירושלמי שצריך לבדוק תפילין ומזוזות פעם אחת בשבוע {בשמיטה} - אומר הרב אביגדור כן

(י. אמנם, בנידון שם למעשה הרא"ש שם סמך על הירושלמי של הראב"ה, וע"כ שסבר שקטע בודד זה נשמט בירושלמי שלו, אבל פשוט שאם היה יודע שזה תופעה כללית שביירושלמי של הראב"ה ואו"ז והגמ"י, יש מאות הוספות שאינם אצלו (כי הרא"ש בשום מקום לא ציטט קטעי ספר ירושלמי) ודאי לא היה סומך על זה, ופשוט.

(יא). כתי' פטרבורג I, 244, דף 12א. העתיקו שמחה עמנואל בספרו 'שברי לוחות: ספרים אבודים של בעלי התוספות', ירושלים תשס"ז, עמ' 174.

ז"ל שאינו אמת ולא תמצא בכל הירושלמי דבר זה", ואכן בירושלמי עירובין י ע"א איתא פעם בשנה, ולא מצאתי מי שיביא הירושלמי פעם בשבוע, אבל אולי היה כן בירושלמי האשכנזי].

ויש לחזק הנחה זו מן העובדה, שבפירוש התורה לר' אביגדור כהן צדק שבכתב יד המבורג 45<sup>ט</sup>, איתא: "ומכאן פסק נהגו האשכנזים לברך על הדלקת נר ב"ט כמו בשבת, ולא מסתבר לרבותינו גאונים שבצרפת [...] <sup>ט</sup> פשיטא דאין צריך לברך על נר י"ט, וכ"ש דאין לברך על הדלקת נר של בית הכנסת".

הרי מפורש שידע ר' אביגדור דידן, שיש בנידון זה חילוק במנהג בין מנהג אשכנז למנהג צרפת, והנה כשכתב שהעולם אומרים שיש כזה ירושלמי, בפשטות כוונתו לאותו "עולם" שנוהג כך למעשה, והיינו שחכמי אשכנז הנוהגים לברך מביאים ראיה למנהגם מן הירושלמי. וא"כ, קשה קצת לומר שר' אביגדור בנושא שכזה בדק רק בירושלמי הצרפתי, ולא מצא שם דבר זה, ורק לכן קבע שאין כזה ירושלמי, ולא ידע כלל שכן הוא בירושלמי שבאשכנז, שהרי במקום כזה שחכמי אשכנז אמרו בפירוש שכן הוא בירושלמי, איך דחה דבריהם למעשה בלי לבדוק בירושלמי האשכנזי שלהם, וזו לא משימה כל כך קשה, שהרי בין צרפת לאשכנז היו קשרים הדוקים ושיירות מצויות מזה לזה [ויכול היה לבקש מחכמי אשכנז שיעתיקו לו הקטע הזה מן הירושלמי]. ולכן מסתבר כמו שכתבנו, שזו גופא כוונת ר' אביגדור, שאין לסמוך להלכה אלא על הירושלמי המקורי שבצרפת, ולא על הירושלמי המורחב שבאשכנז.



## ה.

### בירור מנהג קהילות ישראל בעבר

ואם נבוא לדון מה היה מנהג הקדמונים, הנה מפורש בכמה ספרים שמנהג רבותינו שבצרפת היה שלא לברך, וכ"ה מנהג חלק מיהודי תימן עד היום, ומהרי"ץ כתב שהוא מנהג חדש שנתפשט בדורותיו, וכל חכמי תימן מודים בזה. וגם מנהג ספרד הקדום היה שלא לברך, וכמפורש באבודרהם בשם רבינו גרשום ב"ר שלמה [בעל השלמך, פרובנס, מאה הי"ג] (ולא העיר עליו מאומה, ומשמע שכ"ה גם מנהג ספרד, וכאשר דייק לנכון מו"ר בקונטרסו). ובאמת לא מצאנו בשום פוסק קדמון ספרדי שהזכיר ברכה זו<sup>טז</sup>, ואף בסידור הספרדי הקדום השלם<sup>טז</sup> שהביא את הברכה על נר שבת לא הביא בשום מקום ברכה על נר יו"ט. גם מחכמי פרובינציא (המנהיג ועוד) כתבו שלא לברך, וכ"כ בפירוש ר' גרשום הנ"ל לגבי המנהג בפרובנס<sup>טז</sup>, וכן משמע מסידור קטלוניה,

(יב). שהובא בשברי לוחות שם, ושם הוכיח ואישר את ייחוס המסורת המעידה על מחבר הפירוש הזה להנ"ל.

(יג). כך בשברי לוחות, ואין לפניי כתב היד.

(יד). ובעל משמרת המועדות שהביא האבודרהם, כתב לברך, ואין ידוע מיהו ומהיכן הוא [ואולי מפרובנס, שרק שם ובאשכנז מצאנו שיטה כזאת], וגם הוא לא כתב שכן המנהג.

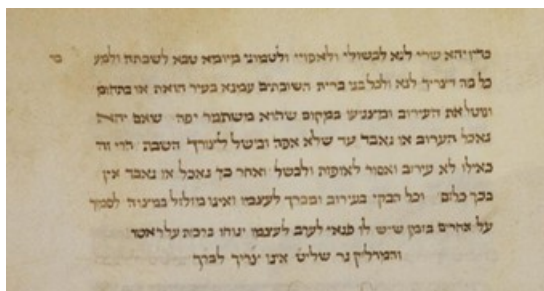
(טו). הסידור הספרדי הקדום, כת"י שלם ספרד מאה י"ד-ט"ו לספירת העמים בהמ"ל 25577, סה"ל 4674.

(טז). ואף שכנראה באמצע תקופת הראשונים היו חלק מפרובינציא מברכים, וכנראה מספר כלבו, שהוא מהדו"ק דארחות חיים ולא כתב אלא דעה זו (אבל במהדורה היותר חדשה, הנקראת ארחות חיים, כתב בזה את שתי הדעות, וכ"ה גם בארחות חיים כת"י בהמ"ל 666, שמקובל שהוא מהדורה הסופית של סידרת ספרים זו, ויש עוד מהדורות בכת"י, ואולי אחת מהם היתה בכת"י

שהזכיר בהרחבה את ברכת שבת ולא ברכת יו"ט<sup>(ט)</sup>. וגם בארבעת סידורי הקדמונים: סידור רס"ג, רע"ג, רשב"ן ורמב"ם, נזכר רק ברכת נר של שבת ולא נזכר כלל ברכה על נר יו"ט.

וחדשות אני מגיד, שגם מנהג איטליה לפחות עד סוף תקופת הראשונים, היה שלא לברך על נר יו"ט, כמו שהראוני בהלכות שלפני הגדה של פסח נוסח איטליה<sup>(י)</sup>, שנעתקה בשנת ריד, כתי ני"ו 8279, דף 3א, ששם כתוב על נר יו"ט "והמדליק נר שלי"ט [=של יום טוב] אינו צריך לברך".

והנה הצילום:



## ו.

### המנהג הקדום באשכנז וצרפת

אמנם, בנוגע למנהג אשכנז הקדמון, חיפשתי ולא מצאתי שום ראיה שהוא מנהג חדש שהונהג רק לאחר שהגיע לאשכנז ספר ירושלמי. ובראבי"ה ואו"ז לא כתבו כלום בנוגע למנהג, ורק העתיקו להלכה את דברי הירושלמי, ואין ללמוד מזה מאומה, ואדרבה מדלא האריכו לכתוב שכן ראוי לנהוג אף שאין מנהג המון העם כן וכדומה, מוכח שכן היה גם המנהג פשוט.

ובאמת, גם כשהביאו הראבי"ה והאו"ז את פולמוס רבינו תם ורבינו משולם בענין הברכה על נר שבת, לא הזכירו בתחילת הדיון במפורש שמנהג אשכנז פשוט לברך, ורק מבין שיטי דברי הראבי"ה מוכח שכן היה המנהג פשוט<sup>(ט)</sup>, וממילא אין לדייק מכך שלא הזכירו להדיא את המנהג בדבריהם הקצרים לגבי יו"ט.

שהיה לפני מהרי"ץ, וע"ע למו"ר בקונטרס נר יום טוב פרק יב ודוק, מ"מ אין זה מנהגם הקדום, שהרי בעבר בפרובינציא לא בירכו כלל אפילו על נר שבת, כמוכח מפולמוס רבינו תם ורבינו משולם וכדלהלן פרק ו, ורק אחרי שחידשו מקצת לברך על נר שבת בניגוד למסורתם היו שהנהיגו לברך גם על נר יו"ט.

יו. וכ"ה גם בארחות חיים כתי בהמ"ל 666 שמקובל שהוא מהדו"ב, ויש עוד מהדורות בכת"י ואולי אחד מהם היתה בכת"י שהיה לפני מהרי"ץ, וע"ע למו"ר בקונטרס נר יום טוב פרק יב ודוק.

יח. עד כה היתה ההגדה מקוטלגת כאשכנזית, כי היא ככתובה בכתביה אשכנזית מעובדת, אבל בדקתי שם ומצאתי שנוסח תפילת ערבית שם הוא איטלקי מובהק, וגם מזכיר בהלכות בעמוד זה את הרב ישעיה הראשון - הרי"ד, שאינו מוכר כמעט אצל בני אשכנז, וגם וכותב תיבת 'של' מחובר לתיבה הבאה, כסופרי איטליה, ומכל זה מוכח שזו הגדה איטלקית ולא אשכנזית [וכן תוקן כעת בקטלוג הספריה הלאומית בירושלים, בעזרת ידידי ר' עזרא שבט]. תודתי לידידי הרב עדיאל ברויאר שהפנה אותי למקור נדיר זה.

ועוד, שאם המנהג שם הונהג מחמת הירושלמי היה להם לברך "להדליק נר לכבוד יו"ט", כמו נוסח הירושלמי שהביאו. ויש לדחות, שבפרטי הנוסח העדיפו לילך בדרך סידור רע"ג, שהיה מגאוני בבל, והבן. ומ"מ יש להוכיח מכך שבספר ירושלמי שהיה באשכנז הייתה סתירה פנימית, שבפרק הרואה היה בנוסחתם "לכבוד יו"ט" ואילו בפרק המביא כדי יין היה כתוב "של יו"ט", וכמבואר באו"ז ח"ב סימן יא, ובראבי"ה חלק ג - הלכות יום טוב סימן תשיב<sup>ז</sup>. וע"כ שהסופרים הקדמונים באשכנז שינו במקום אחד לפי הרגל נוסחתם, והרי שהברכה הזו כבר הייתה מושרשת בפי בני אשכנז כבר בדור הראשון של העתקת ירושלמי זה באשכנז, והבן.

אמנם, עצם הדבר שבצרפת לא בירכו על נר ביו"ט, לכאורה יש בו לפחות לעורר ספק שמא כך היה גם מנהג אשכנז הקדום, כי בתקופה הקדומה כמעט שלא היו הבדלים גדולים ומהותיים בין מסורת נוסח התפלה של בני אשכנז לבני צרפת.

אבל בנידון דידן כבר מצאנו הבדל בזה לגבי ברכת נר שבת, שמנהג כל צרפת קודם זמן ר"ת היה שלא לברך עליה כלל, ורק ר"ת הנהיג בכל עוז לברכה, אבל גם הוא עצמו העיד בפה מלא "ולפי שהנשים מברכות בלחש וקולם לא ישמע, (שכחת) [שכחו] המנהג, שגם אני לא שמעתי מימי, ופעמים שהייתי מדליק הייתי שוכח לפי שאינה באנשים כנשים". הרי להדיא שמעולם לא שמע ברכה על נר שבת, ורק כתב לשער שבעבר כן היו מברכים ונשכח כי אולי היו נוהגים הנשים לאומרו בלחש<sup>כז</sup>. ובאמת גם דעת רבינו אליהו מפרים שלא לברך<sup>כח</sup>, וברור שעיקר חיליה מן המנהג בימיו.

ואילו באשכנז כתב להדיא הראבי"ה שמנהגם לברך על שבת ע"ש, וכנ"ל, וכ"כ כתבו בפשיטות הרוקח וספר חסידים ועוד. הרי שהיה בזה הבדל בין מנהג צרפת לאשכנז.

וניתן לסכם את ההשתלשלות המנהג בצורה הבאה: מנהג אשכנז הקדום היה לברך על שבת וככל הנראה גם על יו"ט, וכך היה מאז ומעולם בסידוריהם. ואילו מנהג צרפת היה שלא לברך על נר שבת וק"ו על נר יו"ט. אלא שבענין נר שבת נשתנה מנהג צרפת ע"י רבינו תם בהסתמך על כתבי רב עמרם גאון וכו', אבל מכיון שהם כתבו כן רק על שבת, ממילא לגבי נר יו"ט המשיכו בצרפת את המנהג שלא לברך.

יט). שכתב "והירושלמי ראה לדבריו ולניהוגיו". וגם כתב "ועוד כי הנשים נוהגות לכבות ולחזור ולהדליק ולברך" (ובאו"ז שכתב כן ממנהג נשות צרפת לא כתב אלא "שכן נשים בצרפת נוהגות שאם היה דולק מבעוד יום גדול מכבות אותו וחוזרות ומדליקו", והיינו משום שמנהג צרפת הקדום שלא לברך).

כ). והראבי"ה העותק בהגמ"י פ"ה מהלכות שבת [ובמפורש צוין במהדורת קושטא שמקור הדברים מן הראבי"ה] ובראבי"ה מסכת שבת סימן קצט העתיק מפרק הרואה בנוסח 'של יו"ט' ואולי לא דק או שיש ט"ס וצ"ל פרק המביא.

כא). וכידוע הוא ז"ל לא ראה מעולם את סידור רס"ג השלם, ושם כתב בזה"ל [העתקתי את הנוסח ממהדורה שאני מכין עכשיו יחד עם הרב יהודה זייבלד, שבקטע זה היא ע"פ כתב יד מדויק שהעותק מכת"י רס"ג עצמו]: "ונקול אן קבל מגיב אלשמש יום אלגמעה יגב אן ניסרג סראגא לכל סבת ואכת'רנא יברך עליה להדליק נר השבת" [=ונאמר, לפני שקיעת החמה ביום השישי חייבים להדליק נר לשבת, ורובנו מברכים עליו להדליק נר שבת], ומפורש שלא כל העם נהגו כן, ולא זו בלבד אלא שלשון כזאת ('ואכת'רנא' או 'זכתיר נא') בכל סידור רס"ג מורה על מנהג גרידא ולא תקנת חז"ל, ואכ"מ<sup>ל</sup>, וא"כ לדעת רס"ג ברכת הנר הוא מנהג גרידא, ואין כלל חיוב לברכה, אלא שגם אין בזה איסור [כי דעת רס"ג שמותר לברך ברכות שנתחדשו בזמן הגאונים], ודעתו שהוא בגדר "מקום שנהגו לברך יברך שלא לברך" לא יברך<sup>ל</sup>, וכפי שצייד השואל בתשובת רה"ג [בתשובה"ג מוסאפיה פב, ושערי תשובה צא], ולדא כדעת רה"ג שם שהוא תקנה.

כב). כמ"ש שם רבינו משולם בתשובה שבספר הישר סימן מח אות ו.

ועדיין קשה איך השתלשל שמנהג צרפת המקורי בזה היה שלא כמנהג אשכנז המקורי? התשובה פשוטה בתכלית, שזו השפעה מפרובנס שהיא בדרום צרפת ושם בתקופה הקדומה לא בירכו על נר שבת, כמו שהעיד רבינו משולם שמוצאו מנרבונא שבפרובנס, והגיע למלון שבצרפת, ודרכו היה לשמר מנהגי פרובנס ולא התחשב כלל בחכמי צרפת. וזהו כל שורש הפולמוס שם שרבינו משולם הורה שלא לברך כמנהג מקום מוצאו (שבמקרה גם היה כמנהג צרפת הקדום), והתנגד להוראת רבינו תם שהורה והנהיג כל ימיו לברך, ורבינו משולם כותב בתוך דבריו שכן המנהג שלו ושל מקומות רבים, וברור שבראש ובראשונה כוונתו למנהג פרובנס, וקשה להאריך ולהוכיח כל זה, אבל המעיין בעינא פיקחא בכל הפולמוס הגדול שבין ר"ת לרבינו משולם יווכח בצדקת הדברים האמורים.

ואחר שזכינו לברר שכן הוא מנהג פרובנס הקדום מעתה לא קשיא מידי, שכבר הוכחתי במק"א שבאופן כללי נוסח צרפת הינו הרכבה של נוסחי אשכנז ופרובנס<sup>(3)</sup>.



## ז.

### מקום יצירת הירושלמי האשכנזי

ועדיין צריכים אנו למודעי מהו מקור ההוספות בירושלמי האשכנזי - האם הוא מן הגאונים או מן קדמוני הראשונים, ומאיזה קהילה בדיוק. ונפק"מ טובא לדידן, לדעת האם מספר ירושלמי גופיה יש מקור נוסף חיצוני למנהג אשכנז לברך על נר יו"ט (כדלעיל פרק ו), דאם נימא שההוספות נוספו בידי חכמי אשכנז הקדמונים, א"כ אין כאן כמובן מקור נוסף.

אבל באמת מוסכם במחקר שספר ירושלמי לא חובר באשכנז (אם כי יכול להיות שנוספו בו גם קטעים אשכנזיים), ומתוך דברי פרופ' זוסמן נראה ששיער שנכתב בדרום איטליה וכידוע הלכות רבות בדרום איטליה הקדומה היו זהים עם מנהג ארץ ישראל ואחרות עם מנהג בבל (אבל לצערנו נחלה, ולא זכה לפרסם את ראיותיו בזה). הראשון שמצטט מספר ירושלמי הוא ר' שמואל בן נטרונאי (רשב"ט), ולפניו לא ציטט ספר זה שום אדם, כולל כל חכמי אשכנז הקדומים<sup>(4)</sup>. ולפי פרופ' שמחה עמנואל רשב"ט הגיע מבארי שבדרום איטליה, אבל זו השערה התלויה על בלימה, כי הנחה זו בנויה על מילה אחת ויחידה שיש בה שתי גירסאות<sup>(5)</sup>. ומ"מ עיקר קביעתו שאף שאת

כג). ראה לעת עתה במאמרי: 'משנת אלו דברים שאין להם שיעור וגירסאותיה', קובץ בית אהרן וישראל, קצ"ט (תשרי חשון תשע"ט), עמ' קלו-קלז.

כד). רגמ"ה, רבינו אליקים, רש"י, ובעיקר יש ללמוד כן מהראב"ן [סבו של הראב"ה!], שיש בספרו ציטוטי ירושלמי בשפע. כה). הראיה היחידה שהביא שם היא שבתשובת ר"ת אליו כתוב "לנדיב ר' שמואל מבארי" אבל כפי שציין בעצמו נוסח זה קיים רק בנוסח שבלי הלקט (בכל מקורותיו, כולל דפו"ר ומהדורת מירסקי) אבל בהוספות למחז"ו גולדשמידט עמ' קלו, ובכת"י אוקספורד 692 של תשובות שונות מחכמי אשכנז כתוב "לנדיב ר' שמואל מבר". ואף שלא שמענו על עיר או כפר בשם 'בר' באשכנז וצרפת ואגפיהם, מ"מ קשה לסתור שני מקורות שונים, ויש גם להביא בחשבון אפשרות שבמקור היה כתוב מילה שלישית דומה ל'בר', ורק בעותק האיטלקי שעמד לפני שבלי הלקט פיענחו המעתיק האיטלקי "בארי" שהיא שם עיר דומה שהיתה מוכרת לו.

מלבד ראייה זו הביא אסמכתא לכך מכך שכנראה הוא העיד על מנהג לומברדיאה בדבריו בראב"ה סימן רפט, אך שם מדובר בנוסח תפלה הכתוב בסידורים, ולא מן הנמנע שסדור שנכתב בלומברדיאה יגיע עם סוחרי ספרים לגרמניה. אסמכתא נוספת היא

ספר ירושלמי גופו אנו מוצאים אותו אך ורק באשכנז, לא כאן מקום מוצאו, אלא ממקום אחר בא לשם, נראה נכונה מאד, וכדלהלן.

ראשית, כבר הביא זוסמן שהכתיבים המיוחדים לבני א"י נמצאים גם בהוספות שבספר ירושלמי (בכתב יד מגניזת אירופה הנ"ל), כגון שיש שם קטע שהועתק מן הבבלי ובכל זאת יש בו את הכתיב "מעשה באדן" (!) אחד", וכדרך הכת"י מארץ ישראל לכתוב 'אדן' תמורת 'אדם', ולא נמצא כן בספרי הבבלי מאשכנז כלל. ומכאן הוכחה שההוספות לא נתחברו באשכנז,

ועוד מצאתי ראיה לקדמות ההוספות שם, ושעל כל פנים לא נתחדשו באשכנז, כי הראבי"ה חלק א - מסכת שבת סימן קצו כתב:

שיש סמך לדבר דגרסין בירושלמי פרק בתרא דתענית בו ביום העמידו הלכה כרבן גמליאל שאמר תפלת ערבית חובה שסומך גאולה של ערבית לתפלה של ערבית ומתפלל בלחש והעמידו הלכה כר' יהושע שאמר תפלת ערבית רשות לירד שליח צבור לפני התיבה בערבי שבתות ובערבי ימים טובים ובערב יום כפורים ולומר מעין שבע ברכות ומעין המאורע אבל אינו אומר קדושה שאין השליח צבור אומר קדושה, שגם בחול גם בשבת מתפלל כל אדם בלחשה כדרך יוצר ומנחה שהם חובה.

והנה מפורש כאן שנהגו לומר שבעתא בערבית של לילי שבת ולילי יו"ט, והיינו שבע ברכות מפייטות עם חתימותיהן (ואין הכוונה למגן אבות, שהיא ברכה אחת וגם מיוחדת רק לשבת, ופשיטא שאין בה קדושה). ובאמת יש אומרים שבארץ ישראל בימי האמוראים שליח הציבור היה חוזר על התפילה בקול רם בערבית של שבתות וימים טובים כמו בשאר התפילות (ראה ירושלמי ריש מסכת תעניות, פרוש אור לישירים לרב יהושע בוך). גם הפייטנים בארץ ישראל חיברו פיוטי שבעתות ללילי שבת וחג ואף מי שסובר שתפילת ערבית רשות מודה הוא בתפילת ליל שבת הכוללת קידוש היום שהיא חובה (תוספתא כפשוטה ברכות עמוד 34)<sup>(1)</sup>.

עכ"פ, מנהג זה ודאי עתיק הוא, ואינו אשכנזי, ואף בבזנטיון כמדומה שנדיר למצוא פיוטי שבעתא ללילי יו"ט, ולכן בפשטות זו תוספת שנוספה בא"י גופא, או במקום אחר בתקופה שעוד נהגו שם מנהגי א"י (ובזנטיון הקדומה גם עומדת בקריטריון זה).

ראיה נוספת יש מקטע בספר ירושלמי שהובא הראבי"ה חלק ב - מסכת ראש השנה סימן תקמו:

גירסת הירושלמי רב הונא רבה דציפורין ... אמר רבי חייא מתניתא אמרה כן<sup>(2)</sup> סדר ברכות של ראש השנה אומר אבות וגבורות וקדושת השם וכולל מלכיות עם קדושת השם וחותם ברוך אתה ה' מלך על כל הארץ מקדש ישראל ויום הזכרון ותוקע קשר"ק אומר זכרון וחותם זוכר הנשכחות ותוקע קשר"ק שופרות וחותם שומע תרועה ותוקע קר"ק

מכך שציטט ג' פעמים תשובות חכמי איטליה, וכמובן שכשהיא בפני עצמה היא אסמכתא קלושה [ומ"מ מתוך שם אביו "נטרונא" מוכח לכאורה שאביו לא היה אשכנזי, והגיע ממקום אחר].

(1). והעירני חכם אחד שבספר החילוקים נראה שההבדל בין בני ארץ ישראל לבני בבל בעניין זה היה שבני ארץ ישראל התפללו בקול רם, כנראה בירושלמי ברכות ד, א, כדי ללמד את סדר התפילה, והרוצה היה מתפלל עמו בלחש, ואולי לכן חיברו שבעתות גם ללילה. ועיין עוד בירושלמי ראש השנה סוף פרק ד', ויתכן שהיו כמה מנהגים בעניין הזה. עכ"ל.

(2). מכאן היא ההוספה של ספר ירושלמי.

ואומר עבודה והודאה וברכת כהנים, הדה אמרה חיובא דיומא בתשע ברכות דאמר מר<sup>כח</sup> ברכות של ראש השנה כנגד מי רבא קרטגנא אמר כנגד תשע אזכרות שכתובים בפרשת חנה וכתוב בספא ה' ידן אפסי ארץ. עד כאן לשון הירושלמי. שמעינן מיניה... להאי סידרא דתיקון תקיעות ותפלות כדנהיגין. אך בחתימת הברכות משונה במקצת.

וקטע זה, המזכיר בהרחבה את כל סדר תפלת מוסף לר"ה, אינו כלל לפנינו בירושלמי והוא בסגנון המובהק של הוספות "ספר ירושלמי". ובסוף דבריו העיד הראב"ה שנוסח החתימות המוזכרות בקטע זה, אינן זהות לנוסח אשכנז הנהוג, ומזה ראייה שלא נכתב הקטע באשכנז.

וגם יש להוכיח מכאן שהקטע נכתב דוקא בארץ ישראל, מכיוון שלמרבית הפלא נוסח חתימות אלו "זוכר הנשכחות" "שומע תרועה" נמצא אך ורק בארץ ישראל הקדומה<sup>כט</sup> [ולא בכל נוסחאות בבל, ואפילו לא בנוסח רומניא (=ביזנטיון)], ואין לומר שסידורי רומניא המאוחרים שלפנינו הושפעו כאן מנוסח בבל, שהרי זה אינו, שהרי יש בהם כאן את נוסח א"י השני שנמצא גם בגניות קהיר וכדלהלן], וכפי שנדפס בסידור א"י ובמהדורה החדשה של סידור א"י שעדיין לא נדפסה, ביארו העורכים את טעמם בזה<sup>ל</sup>:

**זוכר הנשכחות.** כן מוזכר החתימה במשנה תענית (ב, ד) לגבי ברכות התעניות, ואף שאין ראייה שכך הנוסח גם בראש השנה ממה שברוב קטעי הגניזה של נוסח ארץ ישראל הוזכר סמוך לחתימה רק ענין זכירת הנשכחות ולא הברית יש סמך לכך שהחתימה הקדומה היתה "זוכר הנשכחות". בקטעי הגניזה החתימה היא "זוכר הברית לעמו ישראל ברחמים, בעבור שמו הגדול" וכן בנוסח רומניא ובנוסחי בבל החתימה היא "זוכר הברית" כמנהג הגאונים וכל הקהילות ובאחד מכתבי היד הארץ ישראלים גם נוסף לפני החתימה "ועקדת יצחק לזרעו תזכור" (וכע"ז בנוסחאות שאר המנהגים).

**"שומע תרועה"** - כן מוזכר החתימה במשנה תענית (ב, ד, לגבי ברכות התעניות), וכן הנוסח עדיין למנהג איטליה, אך מנהג הגאונים וכל הקהילות החתימה "שומע קול תרועת עמו ישראל ברחמים" ובקטעי הגניזה של א"י הנוסח "שומע קול תרועת עמו ישראל ברחמים, בעבור שמו הגדול" וכע"ז ברומניא.

ראייה נוספת לחיבור הספר בארץ ישראל גופא, יש מקטע ספר ירושלמי שהובא בראב"ה חלק ב - מסכת מגילה סימן תקצה:

ובגמרא דידן ובירושלמי מפרש ענין הקריאות והפטורות של פרשיות ושל מועדות ושל ראש חדש בחד ענינא, ולא פליגי אלא בהא דבגמרא דידן קאמרינן ביום טוב שני של סוכות ויקהלו אל המלך שלמה ובירושלמי גרסינן מפטיר ב[ותשל]ם. ובגמרא דידן בשמיני מצות וחוקים ובכור, ונחלקו רבותינו בפירושו, ולמחר וזאת הברכה ומפטיר ויעמוד

כח). ירושלמי ברכות פ"ד ה"ט: תשע של ראש השנה מניין אמר רבי אבא קרטגנא כנגד תשע אזכרות שכתוב בפרשת חנה וכתוב בסופה [שמואל א ב י] ה' ידן אפסי ארץ.

כט). אבל חתימת המלכיות בכל קטעי הגניזה של א"י היא: "ברוך אתה יי מקדש ישראל (בשבת: והשבת) וראשי שנים ומחדש שנים, וזכרון תרועה, ומועדי שמחה וזמנים, ומקראי קדש". (עזרא פליישר - תפילה ומנהגי תפילה ארץ-ישראלים בתקופת הגניזה, עמ' 124). והחתימה למעלה "ברוך אתה ה' מלך על כל הארץ מקדש ישראל ויום הזכרון" היא בבליית, ואולי פרט זה השתבש ע"י הסופרים באשכנז, מחמת הרגל נוסח תפילתם, ודוק.

## בעניין הברכה על נר של יו"ט, ועל ענין 'ספר הירושלמי' האשכנזי רלה

שלמה, אבל בירושלמי גרסין בשמיני של חג כל הבכור ומפטיר ויהי ככלות שלמה ובגולה קורין בתשיעי וזאת הברכה ומפטיר ויהי אחרי מות משה.

והנה, בירושלמי שלנו אין כלל סוגיא זו, וגם בעלי התוספות לא גרסוה (עיין תוס' שם ד"ה למחר ודוק), וע"כ שנוספה בספר ירושלמי, והראב"ה לא העתיק את הירושלמי כולו. ומ"מ מפורש בדבריו שהכל היה כבבלי, ומהשורה היחידה שהעתיק נראה שאף הסגנון היה דומה מאד, וא"כ קרוב לודאי שכל הקטע כולו בספר ירושלמי הועתק מן הבבלי, וכרגיל. והנה שיחזור קטע זה בירושלמי לעומת הבבלי:

בבלי מגילה לא ע"א <sup>ל</sup> :	ספר ירושלמי (הקטעים המשווים בסוגריים)
ביום טוב הראשון של חג קורין בפרשת מועדות שבתורת כהנים ומפטירין הנה יום בא לה'.	{יום טוב הראשון של חג קורין בפרשת מועדות שבתורת כהנים ומפטירין הנה יום בא לה'.
והאידינא דאיכא תרי יומי למחר מיקרא הכי נמי קרינן אפטורי מפטירין ויקהלו אל המלך שלמה.	ובגולה דאיכא תרי יומי למחר מיקרא הכי נמי קרינן {ומפטיר בותשלם.
ושאר כל ימות החג קורין בקרבנות החג.	{ושאר כל ימות החג קורין בקרבנות החג}.
ביום טוב האחרון של חג קורין מצות וחוקים ובכור [נוסח אחר: קורין כל הבכור] <sup>א</sup> ומפטירין ויהי ככלות שלמה.	בשמיני של חג כל הבכור ומפטיר ויהי ככלות שלמה.
למחר קורין וזאת הברכה ומפטירין ויעמד שלמה [נוסח אחר: ומפטירין ויהי אחרי מות משה] <sup>ב</sup> .	ובגולה קורין בתשיעי וזאת הברכה ומפטיר ויהי אחרי מות משה

והנה, ראשית כל, נוסח הבבלי שבירושלמי זה הוא כהבבלי של הגאונים ולהדיא דלא כהבבלי שהיה באשכנז וצרפת, ובעצם השינוי היחיד בין הקטעים הוא שמי שהוסיף את הקטע בירושלמי מן הבבלי החליף את לשון ההוראה על קריאת שמחת תורה של "ולמחר קורין" למילים "ובגולה קורין". ולכאורה אין לזה ביאור אחר מלבד שנאמר שהמוסיף חי בארץ ישראל, ששם חוגגים רק יו"ט אחד, וממילא אין כלל מושג של יום תשיעי של סוכות<sup>ג</sup>.

(ל). מוגה ע"פ בבלי כת"י קולומביה התימני.

(לא). הנוסח הראשון הוא נוסח אשכנז וצרפת (כמבואר בראב"ה, וכן בספרי רש"י ובית מדרשו, עיין רש"י למגילה מהדורת ארנד ובהערות שם בהרחבה), הנוסח השני הוא נוסח תימן ואולי גם רוב העולם.

(לב). הנוסח הראשון הוא הנוסח היחיד שהיה מוכר באשכנז וצרפת (כמבואר בראב"ה ותוס' ועוד, שתמהו על המנהג בימיהם שנוהגים דלא כבבלי, ומוכח שלא הכירו כלל נוסח אחר), והנוסח השני מובא בשם ספרים אחרים ברי"ף ועוד, וכ"ה בתור איכא דאמרי בכתב יד התימני הנ"ל.

(לג). ואין לומר שהמוסיף לא חי בארץ ישראל ורק נהג כמנהג א"י לקרוא התורה בג' שנים ולכן לא קורא וזאת הברכה בשמחת תורה. חדא, דא"כ היה לו לכתוב "ובני בבלי" ולא "ובגולה", ועוד, למה לא כתב מה היא הקריאה ביום זה לשיטתו.



גם בראבי"ה חלק א - מסכת שבת סימן רפט איתא: "ובירושלמי איכא תשתלח אסותא מן שמיא לאימה דרבייא הדין דהיא צריכא אסו וכו' תשתלח אסותא לרבייא הדין דהוא צריך אסו וכו'. וכן נוהגין בלומברדיאה עדיין שאומרים כך". ולא נהגו לומר כן באשכנז, וכמפורש גם בראבי"ה שרק במקומות מסוימים באיטליה עדיין היו נוהגים בזה.

### שמות אמוראים ב'ספר ירושלמי'

ומש"כ ידידי הרב דוד דבילצקי שליט"א, במבוא לראבי"ה במהדורתו, להוכיח שירושלמי זה נתחבר ע"י חכמי הירושלמי עצמם, שהרי כמה פעמים בהוספות אלו נזכרו שמות של אמוראים, ע"ש. אבל לענ"ד מזה עצמו מוכח להיפך, שאדרבה כמעט כל ההוספות המרובות שם בסתמא הן שנויות ואין בהן שמות של אמוראים (אם לא במימרות שמקורן ישירות מהבבלי, שהובאו עם השמות<sup>(1)</sup>). ולא מצאתי עד כה אלא שתי מימרות בודדות, ואולי יש עוד חמש, ועל מימרות מועטות אלו יש בהחלט לשער, שמקורן באיזה מדרש אגדה או מסורות בעל פה וכדומה.

### ראיה שהקטע ב'ספר ירושלמי' על נר יו"ט לא התחדש באשכנז

ובאמת, שמנידון דנן עצמו יש ראיה שקטע זה לא נכתב באשכנז, שהרי בקטע זה הובא נוסח הברכה "להדליק נר לכבוד שבת" וכן "להדליק נר לכבוד יו"ט", וכיון שברור שנוסח אשכנז הקדום הוא של שבת/של יו"ט, כברוקח וספר חסידים, וכנהוג עד היום<sup>(2)</sup>. ומכיון שגם בכל שאר נוסחאות בכל המרובות שבידינו אין כלל תיעוד לנוסח כזה, בהכרח שהוא נוסח שמקורו בנוסחי א"י, שלא באו לידינו מהן אלא מעט מזעיר.

ומכיוון שספר ירושלמי כתב את ברכות אלו ונוסחתן בלשון סתמית ופשוטה, יש לנו לנקוט שכך היה המנהג הפשוט במקומו, וכאמור יש כמה ראיות שמקום זה הוא ארץ ישראל באמצע תקופת הגאונים.



(לד). כגון בראבי"ה חלק ב - מסכת פסחים סימן תקח: "ובירושלמי פרק ערבי פסחים גרסינן כיצד קדושת היום אמר רבי זירא קידוש היום אשר בחר בנו מכל עם ורוממנו מכל לשון וקדשנו במצותיו, בצלותא אתה בחרתנו וקדשתנו במצותיך". והוא בבבלי פסחים קיז ע"ב "אמר רבי זירא דקידושא וקדשנו במצותיו, דצלותא וקדשנו במצותיך" (העתקתי לפי נוסח הדק"ס), והנוסח הנ"ל בספר ירושלמי רק הרחיב והביא כל המטבע הנכון לשיטת רבי זירא (והביאהו בנוסח בבלי, כי לפי מטבע נוסח א"י לא שייך כלל דברי ר"ז, ע"ש ודוק).

(לה). אלא שבספר לקט ישר חלק א (אורח חיים) עמוד מט ענין ג כתב: "והיה [=התרומת הדשן] נוהג לברך בא"י אמ"ה אקבו"צ להדליק נר לכבוד שבת וכן ביום טוב לכבוד יום טוב. [מצאו הבחורים הנוסח מהברכה בהג' במימ' פ"ה בהלכות שבת] כתב ה"ר אליעזר קלוזנר ז"ל הא דכתב בא"ז [הקצר] במס' ביצה אקבו"צ להדליק נר של יום טוב לא דק משום דלא אתא לאשמעינן הנוסח כלל...".

ואחר המחילה, לא ידע שבמקור הדברים באו"ז הארוך (שבת סימן יא) הוא בשם הירושלמי בפרק הרואה ולא בפרק המביא, ולא כתב שכן המנהג או שכן צריך לנהוג, ואדרבה לעיל מיניה כשכתב את הברכה בסתמא כתבו בנוסח "להדליק נר של שבת". וכ"ה גם דרשות מהר"ח אור זרוע סימן כ: "ומברך בא"י אמ"ה להדליק נר של שבת", וכן משמע בראבי"ה שבת סימן קצט וע"ע לעיל הע' 16, ומהגמ"י גם אין ראיה גמורה, כי רק העתיק את הראבי"ה בשם הירושלמי. ואף שגם במספר המנהגים טירנא כתב כמה פעמים כנוסח זה, אך מסתמא הוא ע"פ החשבון הנ"ל מן האו"ז הקצר, ובאמת, לא נמצא תיעוד נוסף לזה בקהילות הוותיקות באשכנז, כגון פפד"מ ובנותיה, והוא רק מנהג שחודש ע"י מקצת חכמים מאוסטרייך, לאחר שחשבו שכן נוסח האו"ז, וגם שם לא רווח מנהג זה אלא אצל יחידי סגולה.

## ח.

## איך ראוי לפסוק בנר יו"ט לפי הממצאים החדשים

בפרקים הקודמים (א ב) נוכחנו לראות בהרחבה פיקפוקים גדולים ונכבדים בכללות קטעי הירושלמי שהזכירם רק חכמי אשכנז, ובייחוד לגבי הקטע של הירושלמי בענין ברכת נר יו"ט, כבר ראינו לעיל פרק ד, שמפורש יוצא מפי רבי אביגדור מבעלי התוספות שבצרפת, שאינו נכון מה שאומרים העולם שיש כזה ירושלמי, ובאמת אין ירושלמי כזה בשום מקום, והיא ברכה לבטלה. וא"כ אף שלעומתו הראבי"ה, האו"ז והגמ"י כן כתבו שיש ירושלמי כזה וסמכו עליו, מ"מ אין דבריהם מבטלים את דברי רבי אביגדור, ולכל הפחות יש כאן ספק השקול האם היה כזה ירושלמי או לא.

וכאשר מצטרפים לכך שלשת השיקולים דלעיל:

א. ירושלמי זה לא הובא ע"י אף אחד מרבותינו הראשונים שדנו בסוגיא זו בצרפת (בעלי התוס') בפרובנס (המנהיג וארחות חיים) ובספרד (אבודרהם).

ב. ולא זו בלבד, אלא שבאותו ירושלמי היה גם כתוב לברך על נר של שבת וזה ודאי לא היה בירושלמי של גאוני בבל ור"ת ורבינו משולם כשדנו בהרחבה בסוגיא זו (ורק הראבי"ה ואו"ז הביאוהו).

ג. ואחרי הכל, החוקרים טוענים, ובצדק, שכל הירושלמי של חכמי אשכנז מלא עד גדותיו בהוספות מאוחרות.

ממילא לדידן כבר לא נותר עוד ריח ספק, וברור שקטע זה בירושלמי אינו מקורי ולא חובר ע"י אמוראי א"י מחברי הירושלמי, ואין לזה משקל של דברי חז"ל להכריע על-פי זה מחלוקת ראשונים גדולה.

ומעתה ברור ופשוט, שמרן הב"י לא היה פוסק בפשיטות לברך, שהרי יש כאן מח' ראשונים גדולה, וקיי"ל סב"ל, ובזמנו גם המנהג הנפוץ היה שלא לברך, וא"כ קרוב לודאי שהיה פוסק שלא לברך כלל (ושמא ואולי היה מביא את שתי הדעות מבלי להכריע, וא"כ בודאי היו מורים כל רבני קהילות הספרדים שלא לברך, כדרכם לחשוש לסב"ל אפילו נגד מרן).

ומכיוון שכל המנהג שלנו לברך הוא בהשפעת פסק מרן השו"ע, א"כ נמצא שכל עיקר המנהג הונהג בטעות, וממילא יש לבטלו ולחזור למנהג הישן של רוב ככל ישראל לא לברך כלל על נר ביו"ט.

והג"ר יצחק יוסף שליט"א, בכל ספריו, לא הפריך ולא השיב על כל הטענות הרבות והצודקות של מו"ר שליט"א בקונטרסו, ורק טוען וחוזר וטוען שלא אמרינן סב"ל נגד המנהג (וכידוע לדעת מרן הגרע"י מנהג א"י נקבע אך ורק ע"פ מנהגי הספרדים והשו"ע, וכל בית ישראל אשכנזים, תימנים וחסידים יש להם לבטל כל מנהגיהם בארץ ישראל).

ואחר המחילה רבתי, לענ"ד לא שייך כאן להשתמש בכלל זה, שהרי שורש ומהות כלל זה דלא אמרינן סב"ל במקום מנהג, היינו מפני שהמנהג הוא בירור שכבר עמדו חכמי קהילתנו על

מדוכה זו והכריעו לדין שספק פלוני או מחלקות פלונית אינו נחשב כספק מספיק בשביל להנהיג שלא לברך, וממילא לא חיישינן כלל לדעת החלוקים.

אבל בנידון דידן, שברור שהמנהג הספרדי הקדום היה שלא לברך, ומרן השו"ע הנהיג זאת אך ורק בגלל הירושלמי, שהרי פשוט שבלא דברי הירושלמי היה ראוי לפסוק שלא לברך מחמת סב"ל (וגם אם נניח שמרן עצמו לא היה פוסק כן, מאיזה שיקולים, מ"מ כך היו מורים כל רבני קהילות הספרדים, כדרכם לחשוש לסב"ל נגד מרן, ובפרט כאן שכן היה מנהגם דלא כמרן). וא"כ המנהג עצמו כאן צריך ביטול וצריכים אנו להחזיר עטרה ליושנה ולחזור למנהג ספרד הקדום שלא לברך, ואין בכח המנהג הזה לבטל את הספק, שנוצר עתה לאחר גילוי האמת בענין הירושלמי האשכנזי. ול"ש לומר דלא אמרינן סב"ל נגד המנהג, דזה דווקא במנהג נכון שצריך להמשיכו, אבל מנהג שהונהג בטעות<sup>10</sup> הוא עצמו צריך להתבטל, וודאי שאין בכוחו לדחות את הכלל "ספק ברכות להקל".



## ט.

### לימוד זכות על המנהג לברך

אמנם, למרות כל האמור עד כה שוודאי שבירושלמי המקורי לא הייתה פיסקה זו, ושדעת רוב הראשונים שאין לברך על נר יו"ט, וכך היה בפועל מנהג הקדום של רוב הקהילות.

עדיין יש מקום גדול לומר, שאף שאין ראוי להנהיג כן לכתחילה, מ"מ אליבא דאמת אין בזה משום ברכה לבטלה, כיון שסוף סוף היו מגאוני א"י שנהגו לברך על נר ביו"ט, וכדמוכח ממה שאיתא כן בתוספת לירושלמי, שהרי כבר הוכחנו בפרק ז שההוספות שם הן קדומות, ולא נוצרו באשכנז אלא נוספו בתקופת הגאונים בארץ ישראל, ונמצא שברכת נר יו"ט היא ברכה שתיקנו חלק מהגאונים, ועוד, שהרי שעצם הדבר שנהגו בני אשכנז לברך על נר יו"ט, וכפי שכתבנו למעלה אין שום ראיה שזה התחדש אצלם בתקופה מאוחרת ע"פ הירושלמי, וא"כ סתמא דמילתא שהוא מנהג תפוס בידם. והוא בכלל כללות נוסח התפלה של בני אשכנז, שהם קיבלוהו איש מפי איש עד אבו אהרן מגאוני בבל שהגיע לאיטליה, ולא שינו מדעתם כלום, וא"כ יוצא שעכ"פ לדינא יש לנקוט שכבר בגאוני בבל היה מי שבירך על נר יו"ט.

10. כלומר שעמדו חכמים וביטלו המנהג הקדום שלא לברך, וטענו שהוא "מנהג טעות", כי בירושלמי מפורש לברך, ורק כעת התברר שהמנהג הקדום הוא אמיתי ושאינו כזה ירושלמי. ודע, שרוב המנהגים העתיקים שכתבו עליהם בספרים שונים ובתקופות שונות, שהוא מנהג טעות, נמצאו להם בדורות האחרונים מקורות נאמנים, וכגון מנהג צרפת ופרובנס שלא לברך על נר שבת, שר"ת כתב על זה שבטעות נשכח המנהג והעוקרה יעקר ושאי אפשר לחלוק על כל גאוני בבל וכו', וכיום מתברר שמפורש ברס"ג שרק הרוב מברכים, וכדלעיל הע' כ. וכן קשר התפילין של ראש - במשך מאה חמשים השנים האחרונות רבים מחכמי ישראל היו משוכנעים שהוא טעות או שיטת יחידים, ושראו לנהוג בקשר הדל"ת, ובקצת מדינות (המתנגדים בליטא, והספרדים בתורכיה, א"י, תוניס ובבל) עמדו ושינו את מנהגם, ובפרט ת"ח, וכאן בא"י אחרי השואה נמשכו אחריהם כמעט כל הקהילות, מלבד קהילות החסידים וקצת מבני תימן, ותהלה לאל שבשנת תשע"ג הוציא הרב אליעזר פולק את הספר "פרי אליעזר" שהונהג על ידי, ומאז כל הרבנים שינו דעתם, ולא שמעתי כיום על פוסק מפורסם שעדיין מורה לשנות המנהג מקשר מרובע לקשר דל"ת, ואדרבה, כיום ויש כמה מחכמי דורינו (הרה"ג ר' יצחק רצאבי פוסק עדת תימן, הרה"ג ר' אריה טוביאס חבר בד"ץ ויז'ניץ, הרה"ג ר' אברהם יצחק אולמן שליט"א חבר בד"ץ העדה החרדית, ועוד רבנים) שמורים לשואליהם מכל העדות שעליהם להחליף לקשר המרובע (ועיקר טעם החולקים הוא מחמת שאין כח בדורינו לשנות מנהגים).

ומכיון שיש הרבה מן הראשונים שסוברים שאפשר לכתחילה לברך את הברכות שתיקנו הגאונים אף שהן לא הוזכרו בתלמוד, וכל מי שסבור כשיטה שמותר לברך ברכות שלא הוזכרו בתלמוד, מעיקר הדין מותר לו לברך כל ברכה וברכה שהיתה נהוגה אצל חלק מהגאונים, ואף אין איסור לחכם להנהיג כך אף אם לא נהגו כן עד כה בארצו. ולכן באמת נהגו רבים מבני אשכנז בעבר להוסיף בברכות ברכת "מגביה שפלים" וברכת "סומך נופלים". ולא רק הם אלא כל קהילות ישראל בעבר לאורך כל תקופת הראשונים נהגו להוסיף ברכות בברכות השחר, וכמעט שלא ימצא סידור כת"י מתקופת הראשונים שיהיה בו רק את אותן ברכות השחר שנזכרו בתלמוד וברמב"ם (ואפילו בתימן הקדומה היו שנהגו לברך ברכת מגביה שפלים, וביטלו את מנהגם בהשפעת תשובת רבינו אברהם בן הרמב"ם ואכמ"ל).

ואף שנידון דידן גרע טפי, כי זו לא ברכת שבח אלא ברכת המצוות, ויש שיטה שלא שייך לומר "אשר קדשנו במצותיו וציונו" על מנהג גרידא, אבל גם בזה רוב ככל הראשונים ס"ל שכן מברכים על מנהגים גרידא, וא"כ מי שגם סבור שאפשר לברך על המנהג וגם סבור שמותר לברך ברכות שלא הוזכרו בתלמוד אין לו בעיה גם עם זה (אמנם, אף שכאמור אין איסור בדבר, מ"מ פשוט שאין ראוי לחדש ולהנהיג בדורינו לכתחילה לברך ברכות שאינן מתקנת חז"ל אלא ממקצת גאונים, וכל דברינו אינם אמורים אלא בנידון דידן, שכבר התקבל המנהג הזה בפועל זה עידן ועידנים, ואין אנו באים לחדשו אלא ללמד עליו זכות ולהשאירו בדיעבד).

ומאחר שבני אשכנז סבורים שמותר לברך על המנהג ולכן הם מברכים על הלל בר"ח<sup>(1)</sup> (ובדומה לזה נשים אצלם מברכות על מצות עשה שהוזמן גרמן). וכדעת רוב ככל רבותינו הראשונים<sup>(2)</sup>, וממה שהם מברכים ברכת הנותן ליעף כח, מוכח בהדיא שקדמוניהם סברו כדעת הרבה ראשונים שמותר לכתחילה לברך ברכות שלא הוזכרו בתלמוד, ויש להאריך בזה טובא אלא שאין כאן מקומו. ולפי"ז איני רואה שיש להם שום מניעה מלהמשיך לברך על נר יו"ט בשם ומלכות, וכמו שהם נוהגים לפחות שמונה מאות שנה. ובפרט לפי דעתי לעיל, שככל הנראה מנהגם בזה הוא מקדם קדמתה ולא שחידשוהו מפני הירושלמי, וא"כ בהכרח שקדמוניהם ס"ל שאפשר לברך ברכה כל מנהג שלא הוזכרה בתלמוד (אלא שמו"ר יצא לחדש שבדורנו שיש עוד ספק, שיש לנו את אור החשמל, ו"שרגא בטיהרא מאי מהני", ובצירוף הספק שיש מחמת השיטות שאין לברך כל ברכה שלא הוזכרה בתלמוד ושאין לברך על מנהג גם לאשכנזים ראוי שלא לברך על נר יו"ט עכ"ד. ומ"מ אינו מוכרח לגמרי, כי בני אשכנז לא בכל גוונא חוששים לכלל של סב"ל אלא דווקא בספק הקרוב להיות ספק שקול, ויש לדון עד כמה הספיקות כאן שקולים).

לז). ידידי הרב מולקנדוב העירני: שרוב הראשונים שנקטו לברך על ההלל - לא הסכימו עם ברכת הנר ביום טוב ובהכרח שיש חילוק ביניהם ואי אפשר להביא ראיה מזה לזה. עכ"ל. אבל לענ"ד אין באמת חילוק, אלא רק שלכתחילה לא מנהיגים ברכה על מנהג היכא דלא נהוג, ואצל אותם ראשונים בהלל נהוג ולא בנר יו"ט, אבל לדין שכבר נהגו אין חילוק, ואף אצל הספרדים שהונהג כן בטעות מ"מ כיון שאין איסור לברך ברכות על מנהג, ורק מהיות טוב לכתחילה לא מנהיגים כן, אבל היכא דהונהג כבר אף אם הונהג בטעות, יש לנו ולקיימו ולהעמידו על עיקר הדין, שמותר לברך על המנהג.

לח). ועיין בספר עלי הדס - מנהגי תונס, פרק ז סעיף י (ושם בקונטרס המילואים) שכ"ה דעת חמשים ראשונים לברך על הלל בר"ח, ולעומתם נציבים אך ורק הרמב"ם, הרמב"ן ורש"י והרי"ד בלבד. וע"ע, שגם דעת הב"י גופיה לברך וכמו שכתב בב"י שכן היה מנהגנו, והיינו שכן נהגו הספרדים בכל מקום, לרבות צפת, ורק בקהילות המוסטערבים של בני א"י לא בירכו, ורק הם תמיד הנקראים "מנהג א"י" בסתמא אצל פוסקי התקופה ההיא, כמו שכאשר חכמי דורנו, כגון מרן הגר"ע, כותבים על ענין מסוים שכן נוהגים כיום בירושלים, כוונתו בעדות זו רק למנהג בתי הכנסת של הירושלמים המקוריים, ולא לקהילות החדשות מקרוב של התימנים והמרוקאים והחסידיים וכו' ופשוט.

אבל לגבי הספרדים ועדות המזרח, אף שגם הם מברכים כיום ברכת הנוטן ליעף כח, וא"כ מצד הבעיה של ברכה שלא הוזכרה בתלמוד אין להם בעיה, מ"מ מכיון בארץ ישראל וסביבותיה (דהיינו עיראק, סוריה, מצרים וכורדיסטאן<sup>ט</sup>) המנהג פשוט שלא לברך על הלל בר"ח, וקיבלו בזה את פסק הרמב"ם שאין לברך על המנהג, וא"כ לדידן א"א לברך על נר יו"ט.

ולגבי אותם מקהילות הספרדים שנוהגים גם היום לברך על הלל בר"ח (וכך נהגו כל הספרדים בחו"ל – מרוקו, תוניס, ג'רבא, אלגיר, לוב, איטליה, יון ויוצאי פורטוגל בצרפת, לברך על ההלל בר"ח בלא פוצה פה ומצפצף, וכמנהג שנהגו בכל מחוזות ספרד קודם הגירוש, ע"פ דעת כל הראשונים שחיו בספרד. ואגב שמתי לבי שכל מנהג שנהגו בדורינו ברוב מרוקו<sup>ט</sup> הוא מנהג שנהגו לפחות חלק מן הספרדים בספרד לפני הגירוש), לכאורה אה"נ יכול לברך על נר יו"ט, וכמו שציידתי לעיל לגבי בני אשכנז. אלא שיש חילוק, שאנחנו הספרדים מחמירים טובא בכלל של סב"ל, וא"כ גם אם מברכים על הלל ולא חוששים לדעת הרמב"ם וגם מברכים הנוטן ליעף כח ולא חוששים לדעת השו"ע שאין לברך ברכות שלא הוזכרו בתלמוד, מ"מ לברך ברכה אחת שיש בה צירוף שני הבעיות הללו לא שמענו. ועוד, שאצל הספרדים אינו מנהג קדום לברך על נר יו"ט, ורק הנהיגו כן מפני שחשבו שהוא ירושלמי. ועוד, והוא העיקר, שיש לצרף כאן הספק כיום בענין החשמל. ולכן נראה שעדיף שלא יברכו, וכן דעת מו"ר וכנ"ל.

ומ"מ, בדורות שעברו שלא היה הספק בענין החשמל, יש מקום גדול לברך, ומעתה זכינו שאין כאן הוצאת לעז על רבותינו הספרדים, שהרי כאמור רוב הספרדים נהגו לברך על הלל בר"ח וכך דעת כמעט כל הראשונים וכנראה כך גם נהג מרן הב"י עצמו, וגם מי שלא מברך אינו אלא חשש לחומרא ל"דעה היחידאה" של הרמב"ם, ולא מעיקר הדין.

## מסקנת הדברים

חיזקנו וביררנו את דברי מו"ר הגר"י רצאבי שגם התימנים השאמים (וחלק מהבלדי) והספרדים ועדות המזרח, צריכים להחמיר ולנהוג כמנהג התימנים הבלדי (וקצת מהשאמי) כיום, שלא לברך על הדלקת נר יום טוב [ואם ירצו יברכו בהרהור], וכמנהג שנהגו כל הספרדים וכל התימנים עצמם מקדמת דנא.

והוא מצירוף ד' טעמים:

א. התברר שרבים הם הראשונים והגאונים הפוטרם.

ב. התברר שכך היה המנהג הקדום כמעט בכל הקהילות (גאוני בבל, ספרד, צרפת, תימן, איטליה, פרובנס), ואך ורק באשכנז, וכנראה גם בני א"י הקדמונים בזמן הגאונים, נהגו לברך על נר יו"ט.

לט). וכ"ה גם מנהג התימנים ומנהג 'התושבים' במרוקו, ובעבר גם פרס ובוכרה, וגם חלק מבני ג'רבא לפני גירוש ספרד, ואכמ"ל. והמשותף לכל הקהילות בעולם שלא יברכו, הוא היותם "מוסתערבים", שנהגו בכל התורה כפסקי הרמב"ם, ולא כספרדים בספרד, שנהגו כפסקי הרא"ש ורבנים אחרים [שו"ר שגם מנהג רוב רומניא וחלק מפרובנס שלא לברך, ומ"מ רוב הקהילות כן ברכו על הלל בר"ח: ספרד, אשכנז, איטליה, וגאוני בבל, וחלק מפרובנס וחלק מצפ"א הקדום, ומיעוט רומניא. וכבר כתב בפסקי הרי"ד סוכה מד ע"ב שנהגו בכל העולם לברך. ואכמ"ל].

מ). חוץ מכמה מנהגים בודדים, שכתוב עליהם מפורש בספרים שנתחדשו בדורות האחרונים מחמת סיבות שונות, כגון הוראת מקובלים וכדומה.

ג. והוא העיקר, שהתברר שמה שסמך מרן הב"י על הירושלמי של הראב"ה ואו"ז והגמ"י, אינו ירושלמי מקורי, חדא שהוכח בבירור בדורות האחרונים שהירושלמי שבידי חלק מחכמי אשכנז, היו בו הוספות רבות שאינם מחכמי התלמוד הירושלמי, ועוד הוספנו במאמר זה את דברי רבינו אביגדור שהוא אחד מרבותינו בעלי התוספות בכתב יד, שכתב להדיא שאין ירושלמי כזה בשום מקום ושהיא ברכה לבטלה, וכן מוכח מעוד הרבה ראשונים וגאונים שלא היה בירושלמי שלפניהם קטע זה כלל.

ד. שהיום בדורנו נוסף ספק חשוב, שכבר עיקר האור הוא מן החשמל וכמעט שאין שום תוספת אורה ע"י הנרות, ואף שבשבת עדיין מברכים, ביו"ט שיש עוד ספיקות חזי לאצטרופי.

וכבר כמה שנים שפירסם מו"ר כל טעמיו בזה, בטוב טעם ודעת, וביאר שגם מרן השו"ע והפוסקים הספרדים היו פוסקים כן בגלל הטעמים הנ"ל, ועדיין לא מצאו החולקים על מו"ר טעם הגון להשיב על דבריו. וקרוב בעיני שאילו היה רואה מרן הגרע"י את דברי רבינו אביגדור הנ"ל היה מורה לפחות לבני תימן שיכולים להמשיך להחזיק במנהגם.



הרב משה בנימין גורטלר  
ראש כולל "ברכת זאב" בני ברק

## בדין כבוד ועונג ביו"ט ובחזה"מ

### א.

#### דברי המכילתא והרמב"ם בענין כבוד ועונג בחזה"מ

איתא במכילתא בא (פרשה ט): "ביום הראשון מקרא קודש וביום השביעי מקרא קודש (כבדהו) [קדשהו] במאכל ובמשתה ובכסות נקיה אין לי אלא יום טוב הראשון והאחרון שהם קרויין מקרא קודש חולו של מועד מנין ת"ל (ויקרא כג לז) אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קודש".

והרמב"ם כתב (הלכות יום טוב פרק ו הלכה טז-יז): "כשם שמצוה לכבד שבת ולענגה כך כל ימים טובים שנאמר (ישעיהו נ"ח) לקדוש ה' מכובד וכל ימים טובים נאמר בהן (ויקרא כ"ג) מקרא קדש, וכבר בארנו הכיבוד והענינו בהלכות שבת... שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים כולם אסורים בהספד ותענית, וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים עליו שנאמר "וכו' עיי"ש. ומשמע שחייב שמחה יש בכל ימי החג, וגם בחזה"מ, אך דין כבוד ועונג יש רק בימים טובים ולא בחזה"מ, וזה לכאורה דלא כדברי המכילתא הנ"ל. ועי' בשו"ת רבי עקיבא איגר (מהדורא קמא סימן א בהשמטות) שכתב: "[ויש לעיין בדברי הרמב"ם הלכה ט"ז מיו"ט הנ"ל, וכל יום טוב נאמר בהם מקרא קודש מה"ט יהא החיוב ג"כ בחזה"מ דאיכרי ג"כ מקרא קודש כמ"ש הרמב"ם (רפ"ז מהל' יום טוב) וי"ל] עכ"ל".

והנה במגן אברהם (סימן תקל ס"ק א) כתב: "כתב התניא חייב לכבדו במאכל ומשתה ובכסות כשאר י"ט" עכ"ל. וזה כדברי המכילתא הנ"ל. ובמשנה ברורה (שם ס"ק א) כתב: "גם חייב לכבד חזה"מ במאכל ובמשתה וכסות נקיה שלא ינהג בהן מנהג חול".



### ב.

#### בדברי השע"צ המבאר את דברי המכילתא והרמב"ם הנ"ל

ובשער הציון שם (ס"ק ד) כתב:

מגן אברהם בשם תניא, וכן איתא במכילתא פרשת בא בהדיא כוותיה [הובא בביאורי מהרש"ה שעל התניא]. אלא דמה שכתב התניא כשאר יום טוב השמטתי, דלעניות דעתי אין להחמיר כל כך בזה, דהרמב"ם בפרק ז מהלכות יום טוב הביא גם כן דחול המועד נקרא מקרא קודש ואף על פי כן בפרק ו מהלכות יום טוב שהעתיק שם בדין ט"ז חיוב כבוד ועונג מטעם מקרא קודש, לא העתיקו רק לענין יום טוב ולא לענין חול המועד,

דשם לא העתיק רק מצוה דשמחה, שמע מיניה דסבירא לה דלענין חול המועד אין להחמיר בזה, ועל כן צריך לומר דאף דחול המועד נקרא גם כן מקרא קודש, מכל מקום כיון דלענין מלאכה מן התורה מותר בחול המועד, ועל כל פנים בדבר האבד מותר לכולי עלמא, הרי דאין קדושתו חמור כמו יום טוב, ולכן גם לענין כבוד אין לדמותו ליום טוב, וזהו נראה דעת הרמב"ם.

ומה דמשמע מהמכילתא הנ"ל דצריך לכבדו באכילה ושתיה וכסות נקיה, יש לומר דהיינו לכבדו יותר מימות החול בכל זה, אבל אינו מחויב לדמותו לגמרי בזה ליום טוב, דמקרא קודש שלו ילפינן בחגיגה י"ח לחד תנא דאיסור מלאכה בחול המועד ואפילו הכי מקילינן בה בדבר האבד, הרי דמקרא קודש שלו קיל ממקרא קודש דיום טוב.

ותדע עוד, דהרי לענין אכילה ביום טוב מחוייב לאכול פת דוקא [ומטעם זה פסקינן לעיל בסימן קפ"ח דמחוייב לחזור אם לא הזכיר מעין המאורע ביעלה ויבא], ובחול המועד אין מחוייב לאכול פת, הרי אף דצריך לכבדו באכילה אין חיובו גדול כל כך, וכן הוא הדין לענין מלאכה דמותר בו דבר האבד, ועל כן נראה דאף לענין כסות נקיה אין מחוייב כיום טוב עצמו, רק יותר מימי החול [וכן בסימן תרס"ד סעיף קטן ג במגן אברהם משמע לכאורה דבחול המועד, לבד הושענא רבה, אין המנהג ללבוש בגדי שבת, ומהרי"ל דעבד לנפשיה הוא דעבד, ומכל מקום יותר מימי החול בודאי צריך כל אדם לנהוג, וכנ"ל]...

הנה מש"כ בדברי הרמב"ם לישב דלשון "מקרא קודש" הנאמר בחזה"מ קיל מיו"ט, ולכן אינו כדין יו"ט, לכבדהו במאכל ובמשתה ובכסות נקיה. ומה דמשמע מהמכילתא הנ"ל דצריך לכבדו באכילה ושתיה וכסות נקיה, יש לומר דהיינו לכבדו יותר מימות החול בכל זה, אבל אינו מחויב לדמותו לגמרי בזה ליום טוב, עכ"ד. לכאורה עדיין לא ישב בזה את הרמב"ם, דלא הביא גם דין זה שצריך לכבד את חוה"מ יותר מימות החול, ובע"כ דלא פסק כהמכילתא ודלא כספר התניא. והמג"א הרי הביא להלכה את דברי התניא שפסק כהמכילתא, וא"כ מנא לן לומר ששונה חוה"מ משאר ימים טובים, לפי פסק ספר התניא.

ומש"כ עוד בשעה"צ שם: "ותדע עוד, דהרי לענין אכילה ביום טוב מחוייב לאכול פת דוקא [ומטעם זה פסקינן לעיל בסימן קפ"ח דמחוייב לחזור אם לא הזכיר מעין המאורע ביעלה ויבא], ובחול המועד אין מחוייב לאכול פת, הרי אף דצריך לכבדו באכילה אין חיובו גדול כל כך" עכ"ל. הנה מדאין חיוב לאכול פת בחוה"מ הסיק בשער הציון דדין מקרא קודש דחוה"מ קיל משל יו"ט, ואין דינו אלא דלא יהי' כימות החול, ושונה מיו"ט, דשם נאמר דין כבדהו במאכל ובמשתה, דהיינו דיש גם חיוב לאכול פת. אולם, לכאורה אינו ראיה כלל, די"ל דבאמת לדברי התניא יש חיוב לאכול פת בחוה"מ, אך לענין יעלה ויבא אינו חוזר, משום הנך פוסקים דס"ל דאינו חייב לאכול פת בחוה"מ [עי' בזה בזכרון שמואל סי' לב].





## ג.

### אם יש לחלק בין כבוד לעונג בחזה"מ, והחילוק בין יו"ט לחזה"מ בענין חיוב

#### אכילת פת

ועוד י"ל בזה דשני דינים נפרדים הם - כבוד ועונג. ובאמת י"ל דשנה חזה"מ ליו"ט לענין דין כבוד אך לא לענין עונג, וכל מה שיליף המכילתא ממקרא קודש הוא רק לענין כבדהו במאכל ובמשתה וכסות נקיה, ולא לענין עונג, וכדאיתא בקרא בישעיהו (הביאו הרמב"ם) ולקדוש ה' מכובד. וזהו מה דילפינן ממקרא קודש, ולא לענין עונג. וי"ל דהחיוב לאכול פת ביו"ט אינו מדין כבוד יו"ט, אלא מדין עונג יו"ט, ולכן בחזה"מ אין חיוב לאכול פת, אף דחייב לכבוד במאכל ובמשתה כיו"ט עצמו, אך לא לענין חיוב לאכול פת, דבזה יש קיום דין עונג.

וביו"ט י"ל דחייב גם בעונג, וכדאיתא בקרא ישעיהו הנ"ל וקראת לשבת עונג ולקדוש ה' מכובד, וי"ל דרישא דקרא הוא רק על שבת ויו"ט, דיו"ט נכלל בכלל וקראת לשבת עונג אך לא חזה"מ, דשייך בו רק סיפא דקרא ולקדוש ה' מכובד<sup>א</sup>. ועוד י"ל דאף אם נימא דגם יו"ט לא נכלל בקרא דוקראת לשבת עונג, דהיינו דוקא שבת, מ"מ ביו"ט י"ל דחייב גם בעונג, מקרא דעצרת תהי' לכם חציו לה' וחציו לכם, דהוא דין עונג, וזה דוקא ביו"ט ולא בחזה"מ. וא"כ י"ל דאף לדברי התניא, שיש חיוב לכבוד את חזה"מ במאכל ובמשתה ובכסות, כיו"ט עצמו, מ"מ מודה הוא דאינו חייב בפת ביו"ט, דאין דין עונג בחזה"מ.

ועי' בשו"ת רעק"א הנ"ל שכתב שם דחיוב פת בשבת ויו"ט אינו משום שמחה, והוסיף: "[ואפשר מטעם כיון דברכו וקידשו ד' לשבת במן, דקראו הכתוב לחם קבעו חיוב לאכול סעודת לחם וכן ביום טוב כדכתבו דמה"ט צריך לקבוע ב' סעודות לחם]" עכ"ל. וא"כ אין כלל ראייה מדאין חיוב לאכול פת בחזה"מ, דאין חזה"מ שוה ליו"ט לדין כבדהו במאכל ובמשתה ובכסות נקיה.

## ד.

### בדין לבישת בגדי יו"ט בחזה"מ לאור הנ"ל

ומעתה, לדברינו אפשר לכאורה לבאר את דברי התניא כפשוטם, דיש חיוב כבוד חזה"מ כימים טובים ממש, וא"כ לפי"ז יצטרכו ללבוש בגדי יו"ט גם בחזה"מ<sup>ב</sup>. אולם, בשעה"צ כתב שם

(א). עי' בזכרון שמואל סי' לב, שרצה לבאר בדברי הרמב"ם שכתב את דין כבוד ועונג רק ביו"ט ולא בחזה"מ, דס"ל דכל הפסוק וקראת לשבת עונג ולקדוש ה' מכובד קאי רק על שבתות וימים טובים, וקאי סיפא דקרא ארישא דהיינו על שבת ונכלל בזה גם יו"ט, ומה דיליף במכילתא ממקרא קודש הוא רק להבדיל את חזה"מ מימות החול, ובכך רצה ליישב את דברי הרמב"ם. אך עדיין יקשה דמ"מ לא כתב הרמב"ם כלל את דין המכילתא. ומ"מ למדנו מדבריו שהבין שיו"ט נכלל בכלל וקראת לשבת, דיו"ט בכלל שבת.

(ב). הנה לענין יו"ט כתב השולחן ערוך (או"ח סימן תקכט): "ובגדי יום טוב יהיו יותר טובים משל שבת". וכתב המגן אברהם (ס"ק ד): "משום דחייב בשמחה ומטעם זה נהגו להרבות במיני מאכלים יותר משבת". ולכאורה, א"כ יהי' חיוב גם בחזה"מ ללבוש בגדי יו"ט, דלענין שמחה ודאי שוה חזה"מ ליו"ט, וכדאיתא ברמב"ם הנ"ל, וצ"ל דהחיוב בבגדי יו"ט הוא דוקא בדאיכא תרתי, גם דין כבוד וגם דין שמחה. ואם נימא דחזה"מ לא שוה ליו"ט לענין כבוד, וכדמבאר בשעה"צ לכן אין חיוב בחזה"מ

בהמשך דבריו: "[וכן בסימן תרס"ד סעיף קטן ג במגן אברהם משמע לכאורה דבחול המועד, לבד הושענא רבה, אין המנהג ללבוש בגדי שבת, ומהרי"ל דעבד לנפשיה הוא דעבד, ומכל מקום יותר מימי החול בודאי צריך כל אדם לנהוג, וכן"ל] עכ"ל. א"כ, לדברינו תהי' קצת סתירה בדברי המג"א, דלכאורה משמע מדבריו בסי' תרס"ד דלא נהגו ללבוש בגדי שבת בחזה"מ, אלא רק בהושענא רבה, וכאן הביא את ספר התניא דחזה"מ מכבדו בכסות כימים טובים, ומדהביאו משמע דפסק כך.

ובספר זכרון שמואל (סי' לב אות ב') הביא את דברי המג"א בסי' תקל ס"ק א' דכתב דלכתחילה מצוה לאכול פת בחזה"מ, וכתב במחצה"ש דהיינו משום דלכתחילה יש לצאת שיטת הפוסקים דחייב בפת בחזה"מ. והקשה בזכרון שמואל דא"כ יהי' הדין לכתחילה ללבוש גם בגדי שבת [דהיינו לדברי הפוסקים הנ"ל, דשוה חזה"מ ליו"ט לענין פת, ה"ה לענין כסות] ותייך וי"ל דהא דאינו לובש בגדי שבת בחזה"מ היינו משום כבוד שבת, כדי שיהי' כבוד שבת ניכר יותר מחזה"מ<sup>2</sup>, עיי"ש. ולפי"ז, לא רק שאינו חייב ללבוש בגדי שבת בחזה"מ אלא שיהי' אסור, וצ"ע. וא"כ י"ל דאף לדברינו, דפסק המג"א כדברי התניא דכבוד חזה"מ שוה לכבוד יו"ט, מ"מ לא נהגו ללבוש בגדי שבת בחזה"מ, משום דאינו כבוד שבת. אך לכאורה אינו דומה, די"ל שהוא סברא רק אם באנו להחמיר ללבוש בגדי שבת בחזה"מ כדי לצאת ידי שיטת הפוסקים דשוה חזה"מ ליו"ט לענין פת ולכן לכתחילה יש לאכול פת בחזה"מ. ע"ז שייך לומר שהוא חומרא שיש בה קולא, דלשיטת הפוסקים דאינו שוה חזה"מ ליו"ט, א"כ אם ילבש בגדי שבת בחזה"מ אינו כבוד שבת, אך לכאורה אין לומר כן אם נסבור להלכה שכבוד חזה"מ שוה לכבוד יו"ט, וכמו דלא אמרי' כן לענין יו"ט עצמו, דכיון שזה הוא חיובו לא שייך לומר שלא יעשה כן משום דאינו כבוד שבת.

אולם, בזכרון שמואל כתב כסברא זו גם לענין הא דאין חיוב בבגדים טובים יותר משל שבת בחזה"מ משום שמחה. הא כתב השו"ע סי' תקכט לענין יו"ט שיהיו בגדים טובים יותר משל שבת, ומבאר המג"א דהוא משום שמחה, וא"כ מדוע לא יהי' הדין כן בחזה"מ, דיש בו מצות שמחה כביו"ט [עי' מש"כ בזה בהערה לעיל]. וכתב ע"כ שם דאינו כבוד שבת דיהיו בגדי חזה"מ נאים יותר משל שבת, עיי"ש. ואף אם נימא כסברתו לענין שלא יהיו נאים יותר, אך עכ"פ יקשה שלפחות יהיו שוים לבגדי שבת משום שמחה, וצ"ל דאף לענין בגדים שווים לבגדי שבת ס"ל לסברא זו דאינו כבוד שבת. ושם הרי הוא חיוב ולא רק מספיקא, ואעפ"כ אמר סברא זו.

בלבשת בגדי יו"ט. אך לדברינו הרי י"ל דשוה חזה"מ גם לענין כבוד לדברי התניא א"כ לא יספיק בגדי שבת בחזה"מ אלא צריך בגדי יו"ט. אך ראיתי בזכרון שמואל שכתב לבאר הא דאין דין בחזה"מ ללבוש בגדים טובים משל שבת ומשום שמחה, "משום כבוד שבת דלא הוי כבוד שבת אם בחזה"מ ילבש בגדים יותר נאים אבל ברגל עצמו לא הוי זה חסרון בכבוד שבת אם לובש בגדים יותר נאים". עכ"ל. ועי' מש"כ לקמן, אך עכ"פ יתכן דמשום כך לא יהי' חייב בבגדי יו"ט בחזה"מ אך בבגדי שבת יהי' חייב לפי"ז.

ג. לכאורה, ודאי שאין איסור ללבוש בגדי שבת ביום חול, דהרי נהגין ללבוש בגדי שבת לצורך שמחה, אלא הכוונה היא שכשצריך עושה כן מחמת הנהגה של כבוד חזה"מ וכדומה, זה אינו כבוד שבת, ולא כאשר הוא לובש כן לצורך שמחה וכדומה. והרי מהרי"ל לבש בגדי שבת בהושענא רבה. ושמעתי שיש המקפידים במוצאי שבת להחליף מיד בגדי שבת לבגדי חול משום כבוד שבת (ויש שנשארים עם בגדי השבת עד אחרי מלווה מלכה מהאי טעמא), וצ"ע.

אך מ"מ יש לחלק בין אם חיובו הוא משום שמחה, דאינו חיוב בעצם דדוקא כך יהיה, אלא הוא רק אופן מאפני השמחה, ובוה מעדיפים שלא יהי' חסרון בכבוד שבת. לעומת זאת, לענין חיוב כבוד חווה"מ בכסות נקיה שזה אופן מחויב מחיובי הכבוד, יתכן דאין בזה סברא זו, דאין בזה כבוד שבת כיון שעושה כן משום חיובו בכבוד חווה"מ, וצ"ע.



## ה.

### אם י"ל דלפחות בשבת חווה"מ יהי' חיוב ללבוש בגדי יו"ט

ועכ"פ לכאורה י"ל דלפחות בשבת חווה"מ יהי' חייב בבגדי יו"ט, משום דאין בזה לכאורה חסרון בכבוד שבת. ולדברי הזכרון שמואל דחיוב בגדי יו"ט הוא משום שמחה לחודא, א"כ בודאי הוא כן אף לדברי השעה"צ, דאין בחווה"מ דין כבוד כמו ביו"ט, מ"מ משום חיוב שמחה יהי' חייב בבגדי יו"ט.

אולם, ייתכן לומר דהחיוב בבגדי יו"ט הוא כשיש תרת, גם דין כבוד יו"ט וגם שמחה, ששניהם מחויבים משום יו"ט, ולכן יש חיוב בבגדי יו"ט יותר משל שבת [ולכן בחווה"מ אין דין בגדי יו"ט משום שמחה לחודא]. לעומת זאת, בשבת חווה"מ לדברי השעה"צ דאין בחווה"מ דין כבוד כמו ביו"ט, א"כ כל דין כבוד הוא משום שבת, ואין הוא שייך לדין שמחה שיש בחווה"מ. א"כ, י"ל דבוה אין צורך בבגדי יו"ט. אולם, לפי מה שביארנו, דאין ראייה מהא דאינו חייב בפת ביו"ט לומר דאין דין כבוד חווה"מ כמו ביו"ט. א"כ, אף אם נימא דבחווה"מ אין הוא לובש בגדים נאים משל שבת משום כבוד שבת, מ"מ בשבת חווה"מ הי' צריך לנהוג כן<sup>(ד)</sup>.



## ו.

### בדברי הזכרון שמואל דמחלק בין עונג יו"ט דהוי זמן גרמא, לכבוד יו"ט דלא הוי

#### זמן גרמא

ובעיקר מש"כ לעיל דשני דינים הם, דין כבוד ודין עונג, וחיוב פת הוא מדין עונג ודין מאכל ומשתה וכסות נקיה הוא משום כבוד, כן מבואר בזכרון שמואל (שם אות ז), שהביא את דברי הרעק"א בתשובות קמא סי' א' דכתב שם דנשים פטורות מכבוד ועונג יו"ט דהוי מצוה שהזמן גרמא, ואף אם נימא דמצוות בשמחה מ"מ חיוב פת ביו"ט אינו משום מצות שמחה ונשים פטורות מאכילת פת ביו"ט, ולכן אשה ששכחה יעלה ויבוא בברכת המזון ביו"ט אינה חוזרת,

(ד). ובזכרון שמואל דן שם מה הביאור במש"כ המג"א, דלכתחילה יש לאכול פת בחווה"מ אם הוא משום כבוד חווה"מ, דלכתחילה מחמירין דאיכא כבוד בחווה"מ כמו ביו"ט, או משום שהוא לכתחילה ממצות השמחה. ויש בזה נ"מ גם לדברינו, דחיוב בגדי יו"ט הוא בדאיכא תרת, דין כבוד ודין שמחה. אליבא דהשעה"צ, דאין בחווה"מ דין כבוד כמו ביו"ט. אם בשבת חווה"מ יש דין לכתחילה של כבוד ושמחה של יו"ט, וזה יחייב לכתחילה בגדי יו"ט, או דאין בחווה"מ כלל דין של כבוד כמו ביו"ט, וא"כ לפי"ז לדברינו דחיוב בגדי יו"ט הוא בדאיכא תרת, דין כבוד ודין שמחה, לדברי השעה"צ לא יהי' לכתחילה דין בגדי יו"ט בשבת חווה"מ.

ודינה כמי ששכח יעלה ויבוא בברכת המזון בחזה"מ שאינו חוזר, ומשום שאין חיוב פת בחזה"מ, עיי"ש בכל דבריו.

והקשה שם הזכרון שמואל דא"כ ליפטרו נשים ביו"ט מדין הדלקת נרות, דיסוד חיובו הוא משום כבוד ועונג, וכתב שם בתירוץ השני וז"ל: "ועוד י"ל דיש לחלק בין דין כבוד לדין עונג דעונג הוי מצות עשה שהזמן גרמא אבל כבוד יו"ט לא חשיב הזמן גרמא וטעמא דמילתא שהרי גם בחול חייב לכבד יו"ט כל דוהו כבודו דיו"ט וכדחזינן דמשום כבוד שבת ויו"ט צריך שיהי' מוכן מבעוד יום וכדאיתא בר"ם פ"ל מה' שבת ה"ה וצריך לתקן ביתו מבעוד יום מפני כבוד השבת ויהי' נר דלוק ושולחן ערוך ומטה מוצעת שכל אלו מכבוד שבת הן ע"כ ועי' בכתבי הגר"ח בשם מרן הגרי"ז ז"ל אבל עונג חייב להתענג בשבת ולהכי הוי מצו"ע שהזמן גרמא וצ"ע בזה"ע כ"ל.

הנה כתב להדיא דשני דינים הם ושתי מצוות נפרדות, דאם נימא דכבוד ועונג הכל מצוה אחת ונכלל דין עונג בכלל כבוד, ותרווייהו ילפינן מדין כבוד וכל מקום שיש דין כבוד יש גם דין עונג, א"כ לא נוכל להפרידם ולומר שחיוב פת הוא זמן גרמא והדלקת הנר לא הוי זמן גרמא, מכיוון שנכללים שניהם בדין אחד של כבוד ועונג, ואף דבפועל אכילת פת נעשית בשבת ויו"ט והדלקת נר קודם לכן, מ"מ אם הם שייכים להדדי כמצוה אחת גם אכילת הפת לא תהי' זמן גרמא, ובהכרח שהן שתי מצוות נפרדות.

וא"כ אין ראייה מדילפינן שיש דין כבוד בחזה"מ לכך שיהי' גם דין אכילת פת, ולכן צ"ע מה שהוכיח בשעה"צ הנ"ל, מדאין חיוב אכילת פת בחזה"מ שאין דין כבוד, ומשמע שהבין ששניהן דין אחד הם. והזכרון שמואל, שנחת לכך, צ"ע למה לא אמר כדברינו בדחיית דברי השעה"צ הנ"ל, אלא כתב שם לעיל דלדברי התניא ודאי יש חיוב אכילת פת ביו"ט, וצ"ע. גם יש לעי' בדברי הרעק"א הנ"ל, דמשמע דחיוב כבוד ועונג הכל אחד, וחיוב פת מחויב מדין כבוד.



## הערות וקושיות – יו"ט וחזה"מ

### האם יש להטיף ג' טיפין בכוס הקידוש ביו"ט שחל במוצ"ש - הרב אפרים כחלון

כח אייר תשע"ח

לכבוד הרב גדעון בן משה שליט"א אב"ד ירושלים וראש מוסדות יורו משפטין השלום והברכה

אודות מה שביקש לחוות דעתי הקלה כמות שהיא, אם צריך להטיף ג' טיפין בכוס הקידוש של יו"ט שחל במוצאי שבת יען שבהבדלה לא נהגו כן ומנגד בקידוש נהגו כן. ראשית, יש להעיר שבספר עלי תמר על הירושלמי (ברכות פ"ז ה"ה ד"ה נהיגין רבנן) כתב, שלפי מ"ש הב"י (או"ח סימן קפג אות ב ד"ה ומ"ש רבינו) שע"פ דברי מדרש רות הנעלם (זוהר חדש דף מז ע"ב), אפשר שנהגו העולם למזוג כוס של ברכה אפילו יין שאינו חזק, פשוט שאף כוס של הבדלה בכלל. ועל פי זה פירשו שמה שכתב בשער הכוונות (דף ס ע"ב ד"ה בענין הבדלה) שאין למזוג כוס ההבדלה במים בשום אופן כמ"ש הב"י. ע"כ. היינו שלא כמו שיוצא מדברי הב"י הנזכר.

הרי לן שלפי הפשט יש למזוג גם את כוס ההבדלה במים. וכ"כ בספר מעבר יבק (שפת אמת פרק כח). וע"ע בשו"ת בצל החכמה (ח"ד סימן ז).

והנה, ג' טעמים מצאנו בדברי המקובלים מפני מה לא להטיף ג' טיפין במים (וכבר באתי בזה בתשובה בכת"י בס"ד ליל ז' חשון תשע"ד יזכני ה' להו"ל, אמון). זה יצא ראשונה, מ"ש הרב חמדת ימים (ח"א עמוד שמג), שהמים הם סוד החסד והוא המכניע לדינים תקיפים לגמרי ומבטלם, ועתה בהבדלה ין הרצון לדחותם, אלא למתק אותם ולתת להם הארה מן הנר של הקדושה וכו', והמים הם סוד החסד מבטלין אותם לגמרי, ולכן אין מוזגים אותם במים. עכ"ד.

טעם שני מצאנו בספר מנהג ישראל תורה (ח"ב חאו"ח סימן רצו אות א) דבסידור של ר' שבתאי פירש הטעם לזה, כי מיתוק הדינים עתה לא על ידי מים שהוא חסד אלא ע"י ההדס שהוא התפארת, והו"ד בליקוטי מהרי"ח.

ועל שלשה לו אשיבנו, הוא מ"ש בספר שיבת ציון להגר"צ מוצפי שליט"א (ח"ב עמ' שו הערה ל) משם מו"א זצ"ל שבהבדלה צריכים אנו להכניע מידת הדין בשורשה שהוא יין ואין למזוגו במים כי היא שולטת עתה פן תתאחו בה יותר. עכ"ד.

ומעתה אם נתבונן נראה שלב' טעמים לא שייך האי ענינא בקידוש של יו"ט שחל להיות במוצאי שבת שהוא גם הבדלה, שהרי אין הדסים להרחח (טעם סידורו של ר' שבתאי), ועוד שאין מידת הדין שולטת ביום טוב (טעם הרב מוצפי), וכמ"ש בפרי מגדים (אורח חיים אשל אברהם סימן קלא אות י) דביום טוב ושבט אין מידת הדין מתוחה. אולם, גם לטעם שהמיתוק הוא בנר ההבדלה

(טעם הרב חמדת ימים), וכאן הרי יש נר בהבדלה זו, מ"מ זה שייך כשהדינים שולטים, אך עתה שאין הדינים שולטים לא צריך למתקם בנר ההבדלה. ודו"ק.

נמצא שלכל הדיברות, ראוי להטיף ג' טיפין גם בקידוש זה, וכיחוד שגם בהבדלה מידי פלוגתא לא יצאנו. והנלע"ד כתבת. וציי"מ וימ"ן אמן.



## חיתוך אוכלים בצורות בשבת ויו"ט - הרב עמנואל מולקנדוב

כתב הרוקח בסי' ר"פ וז"ל: "יש שחוקקין עץ אחד בחקיקה צורה או עוף אחד אע"ג דלענין גט קי"ל וכתב ולא חקק אבל ביו"ט אסור, לא מיבעיא לר' יוסי דמיחייב משום רושם אלא לדברי הכל לא גרע מקומוס וקנקנתוס ובאבק דרכים שאסור" וכו' עי"ש, והח"א בכלל צ"ב הביא את דברי הרוקח הנ"ל וכתב: "וני"ל דאפילו ביד אסור לעשות מן העיסה כמין צורת עוף או שאר צורה" ע"כ.

והנה בגמ' ביצה כ"ח איתא דרבה בר רב הונא מחתך אתלת קרנתא, ומבואר דשרי לחתוך את הבשר בצורה מסויימת, וכמה מפוסקי זמננו חילקו בין צורה פשוטה דשרי לצורה מורכבת דאסור [ארחות שבת, ח"א, עמוד ש"מ], או בין צורה מיוחדת דשרי לצורת אותיות וצוירים מיוחדים דאסור [הלכות שבת בשבת, עמ' תשמ"ט] עי"ש. וחילוקים אלו אינם מובנים דמה לי משולש ומה לי אות או ציור, דהא בכתיבה ממש אין הבדל ביניהם, ומדוע בחיתוך האוכל בצורה מסויימת יהיה הבדל.

ומדברי רבינו האר"י בשעה"כ מבואר דשרי לחתוך אפילו בצורת אותיות, שכן כתב שבפסח חותכים את המצה האמצעית בצורת ו' וד' [ומיירי במצה רכה בעובי כאצבע, כמו שהיו נוהגים האשכנזים עד לפני כ 200 שנה, ואכמ"ל]. וגם האחרונים שכתבו שאין לכתוב על המצה אות ה' אלא רק במחשבה בלבד [עי' כה"ח סי' תע"ג אות קי"ח] מ"מ לגבי חיתוך המצה בצורת ד' וו' לא כתבו מידי והסכימו שזה כפשוטו, וא"כ מוכח שאין איסור לחתוך את המצה בצורת אותיות, דכל האיסור הוא לכתוב על המצה וכנ"ל. והכה"ח שם כתב שגם באותיות ד' וו' יש לעשות במחשבה עי"ש, אולם הבא"ח ועוד פוסקים לא כתבו כן, וכבר כתב חילוק זה בין כתיבה על המצה לשבירת המצה החזו"ע על פסח עמ' מ"ו עי"ש.

ושו"ר בספר שבילי דוד (לר' דוד ליב זילברשטיין מונקאטש תרל"ג, ח"א בכללי מלאכות אות ל"ב - מלאכת כותב) שכתב מדנפשיה את החילוק הנ"ל, וז"ל: "והנה ביו"ט אם שרי לכתוב צורות על הלחם דזה אין צורך או"נ וכו' ואף לפמש"כ במלאכה לישא ובמלאכת ממחק דל"ש בעיסה הואיל דבעי בישול - מ"מ כה"ג י"ל כשכותב בד"א דד"א א"צ בישול ודומה למש"כ במלאכת תופר, ואפילו כתבו בדבר דבעי אפיה או בישול מ"מ זה מעשה כתיבה יתכן גם בדברים אחרים דל"ב בישול, א"כ גם זה דין אחד יש לו דלוקחו במקום דברים אחרים דא"צ בישול [ואסור], מיהא כשעושה צורות מהעיסה עצמה דזה רק משום מכה בפטיש והוא תיקון גופו של עיסה ועיסה באמת לא נתקן עד אחר אפיה או בישול [מותר] ע"כ. וזה מפורש כדברינו בחילוק הנ"ל, דפשיטא ליה שאין איסור כותב בעשיית צורה מהעיסה עצמה ודלא כהח"א, ורק בעיסה

דן משום מכה בפטיש והעלה שאין בזה, וכ"ש כשהמאכל כבר ראוי לאכילה שאין בזה מכה בפטיש ושרי.

וע"כ נראה שמותר לחתוך אוכלים בכל מיני צורות ואין בזה איסור כותב, ורק לכתוב על האוכל אסור.



# ביעור מעשרות

◆ האם מצוות ביעור מעשרות מלמדת שיש מצווה חיובית  
להפריש תרו"מ





הרב אוריאל בנר

## האם מצוות ביעור מעשרות מלמדת שיש מצווה חיובית להפריש תרו"מ

נחלקו הט"ז ורע"ק איגר ביו"ד סימן א<sup>א</sup>, האם יש מצווה להפריש תרומות ומעשרות רק כאשר רוצים לאכול, או גם בלאו הכי. כתב הט"ז בסקי"ז: "בהפרשת תרומה הוה עיקר הברכה על מצות הפרשה לא על איסור אכילת טבל שהרי מצות ההפרשה חיוב עליו אפילו אם אינו רוצה לאכול מן התבואה עדיין". ורע"ק א העיר: "לא מצאתי זה דבפשוטו הוא רק כשרוצה לאכול אסור עד שהפריש תרומה ובמג"א רס" ח' כ"כ לענין חלה עיין שם וה"נ בתרומה"<sup>ב</sup>.

החזו"א (דמאי ד, ב) סובר כט"ז וכותב: "נראה עיקר כדעת האומרים דמעשר היא מצווה חיובית שהרי עובר בכל תאחר כמו שכתב תוס' ר"ה ד, א ואם אין מצווה בל תאחר מנין, ואף אם אין ב"ת על הפרשה, מ"מ איכא מצוות ביעור, ואין סברא דבשעת ביעור מתחדשת מצווה".

וכבר קדמו בראיה זו ממצוות ביעור בספר באר משה להגר"מ דנישבסקי מסלבודקה (סימן א'), וז"ל: "נראה לענ"ד ששיטת הט"ז הוא עיקר שמצות הפרשת תרו"מ הוא מצווה בעצמותה ולא רק תיקון איסור אכילת טבל, והוא ממה שמצינו בחיוב מצות ביעור בסוף שלש שנים וגם כשהתבואה לא נפרש עדיין ממנה המעשרות חל עליו המצווה לקרוא שם בעלים על התרו"מ העתידין להיות נפרש ואם נאמר שהפרשת תרו"מ אינה מצווה רק שהוא לתקן איסור טבל שיהיה מותר לאכלם היאך יחול מצות ביעור על התבואה קודם שנפרש המעשר הא בקרא של מצות ביעור נאמר תוציא את כל מעשר תבואתך, ולא מיבעיא למ"ד מתנות שלא הורמו לאו כמי שהורמו דמיין ודאי א"א לקרותו מעשר תבואתך קודם ההפרשה אלא אפילו למ"ד כמו שהורמו

א). וראה יביע אומר ח"א יו"ד סימן כ"ב, שהרחיב בהבאת הדעות השונות.

ב). המנ"ח (מצוה רפ"ד) הביא דברי רש"י בגיטין מ"ז ע"ב (ד"ה מדאורייתא לא), המבדיל בין ביכורים לתרומה וז"ל: "דמעשר טביל ואסר ליה באכילה ולא מצווה דרמאי עליה היא אלא אם כן אוכלן או מוכרין דקא משתרי ליה אבל ביכורים מצווה דרמאי עליה היא". והקשה מהם על הט"ז. בשו"ת שואל ומשיב (מהדורה קמא חלק ג סימן פג) הסביר בדעת הט"ז: "נ"ל דאף שאינו אוכל עדיין חל עליו מצות ההפרשה, וכשרוצה לאכול מצווה לתת לכהן וללוי, אבל זה כשרוצה לאכול או למכור חל עליו מצות ההפרשה, אבל כל שאינו רוצה לאכול כלל אין עליו חיוב להפריש ולא מצווה דרמאי עליה היא וההפרשה היא דמכשרת לאכילה, אבל כל שאינה רוצה לאכול ולמכור אינו חיוב על גופו להפריש, והט"ז דקדק בלשונו דמצות ההפרשה עליו אף שאינו אוכל עדיין, דקדק לכתוב לשון עדיין והיינו דאם אינו רוצה לאכול ולא למכור אין עליו מצווה שיפריש וא"כ דברי רש"י ודברי הט"ז הן לאחדים, ובשיעורי הגר"ד פוברסקי (גיטין שם) מיישב באופן דומה, המקטין את ההבדל בין הט"ז ורע"ק א: "ואולי י"ל דאין כונת הט"ז דדין הפרשה הוי חיוב על הגברא, אלא רק דהוי כמו מצות נתינה, דכמו דחייב ליתן לכהן וללוי מחמת הממונות, כמו כן נמי הוי חיוב הפרשה. ושפיר חילק רש"י דאפ"ה איכא חילוק בין מעשר לביכורים, דביכורים הוי חיוב על הגברא, ולכן אפי' כשמכר לעכו"ם והפירות ברשות העכו"ם כיון דאין קנין הרי הוא מחויב להביא כיון דהוי חיוב גברא. משא"כ מעשר אף דהוי חיוב מצווה בפנ"ע [ולא רק כשרוצה לאכול] מ"מ החיוב הוי רק מחמת הממונות דהוי לכהן וללוי, ולכן כשהפירות של עכו"ם אין עליו חיוב זה". בחשו"ק חמד (נדה דף כ:) דן באנשים המגדלים בחצרותיהם עצי פרי, אך אינם אוכלים אותם, אלא קוטפים אותם ומשליכים אותם לפח, האם צריכים להפריש תרומות ומעשרות מהפירות קודם שזורקים אותם? ואם מפרישים האם מברכים על ההפרשה? וכתב שלפי דברי השואל ומשיב, אין מצווה גם לדעת הט"ז.

דמיון מ"מ אי כל זמן שאין אוכל אין מוטל עליו חיוב הפרשה ואם ירצה להניחם עד שירקבו לא יחול עליו מצות הפרשה היאך תהיה מוטל עליו מצות הביעור אחרי שאפשר שלא יבוא לידי חיוב מעשר<sup>א</sup>."

יש לעיין מה יענו רעק"א ודעימיה לשאלה זו? ויש להעיר, שכנראה דעת רעק"א מבוססת בראשונים, והגרי"פ פערלא (עשה ס"ה ס"ו) אף כותב שהיא הדעה הרווחת בראשונים<sup>ב</sup>, כך שמתחזק הצורך בשיובה.



### **האם חובת הביעור כוללת להפריש מטבל**

משפט שהוסיף הבאר משה שולל אפשרות תירוץ שהייתה עולה מעצמה: "וגם כשהתבואה לא נפרש עדיין ממנה המעשרות חל עליו המצוה לקרוא שם בעלים על התרו"מ העתידין להיות נפרש". כלומר, יש לדון שאולי מצוות הביעור היא רק לתת את מה שכבר הופרש, וממילא לא קשה על רעק"א, שכן גם בזמן הביעור אין חובה להפריש. אבל לא ביאר הבאר משה מנין שתירוץ זה אינו נכון. בדברות משה (חולין הערה מ"א) עמד גם הוא על נקודה זו והוכיחה מהמשנה (מע"ש ה, ח), בה נאמר: "אמר רבי יהודה בראשונה היו שולחין אצל בעלי בתים שבמדינות מהרו והתקינו את פירותיכם עד שלא תגיע שעת הבעור עד שבא רבי עקיבא ולמד שכל הפירות שלא באו לעונת המעשרות פטורים מן הבעור". והסיק מכאן הגר"מ פ"ש<sup>א</sup> הוא לא רק על התרו"מ שכבר הופרש... כמפורש שם במשנה ח' דא"ר יהודה בראשונה היו סוברין שמחוייבין גם לתקן הפירות שעדיין לא נתחייבו לגמור המלאכה שהוא המרוח בתבואה, וכן הגמר המחייב בתרו"מ בשאר הפירות ולהפריש מהם התרו"מ וליתנם לבעליהם, ולאכול המע"ש עד שיפריש עד זמן הוידוי... ואח"כ לבער מן העולם, ור"ג היה סובר כן כדאיתא בר"ש שם, ובתוס' סנהדרין י"א... ובא ר"ע ולימד הפירות שלא הגיעו לעונת המעשרות פטורין... אבל מודה שאלו שנמרחו... שמחוייבין, שהרי אלו שצריך לאכול הרי אין צורך לחייבו מדין הביעור דהא מחוייב להפריש מצד חיוב מיתה דאכילת טבל<sup>ב</sup>."

אולם, יש להעיר שבפירוש הריב"מ<sup>א</sup> (על המשניות שם) כתב: "...מהרו והתקינו פירותיכם עד שלא יגיע שעת הביעור. ותהיה עבירה בידכם, ולא תוכלו להתודות, פי' שהיו סוברין שהמעשר בטיבלו קרוי קדוש ואף על פי שלא הגיע לעונת המעשרות, כגון השיבולין וזיתין דמעטן, חייבין

---

ג. והוסיף: "ובלאו הכי צ"ע איך נאמר כמו שהורמו דמיון אחרי שכל זמן שאין אוכלם אין מוטל עליו מצות הפרשה אלא ודאי שמוכח מזה שמצות הפרשה מוטלת עליו כל שיש לו תבואה בתוך ביתו ואך כשרוצה למוכרם הופקע ממנו החיוב מדאורייתא מקרא דואכלת ולא מוכר ולכן שפיר הטילה התורה עליו מצות ביעור ושייך עליו לשון תוציא את כל מעשר תבואתך היינו המעשר שעליו מוטל להפריש".

ד. וז"ל הגרי"פ: "כן מתבאר מדברי התוס' (בפ"ק דר"ה ד' ע"א)... וז"ל כגון מעשר ראשון ומע"ש ומ"ע. ומה שקבע עליהם הכתוב זמן ביעור כדכתיב מקצה שלש שנים תוציא וגו' וכו'. דהתם אף על פי שלא הפריש חייב להפריש ובלבד שבאו לעונת המעשר וכו'. וכל זמן שלא הפריש לא קאי בב"ת. אבל משהפריש קאי בב"ת אף על פי שלא הגיע זמן הביעור. מבואר להדיא מדבריהם דכל שעדיין לא הפריש לא רמיא עליה שום חיובא אפילו בעשה עד זמן הביעור. שהרי קבע עליהם הכתוב זמן ביעור מקצה שלש שנים... וכן מתבאר מדברי הר"ן בחי' שם דלא רמיא עליה שום חיובא להפריש. וכן מתבאר מדברי הריטב"א שם... ועי' בט"ז (יו"ד סי' א' ס"ק י"ז) ובאחרונים שם שלא ראו שיש בדבר מחלוקת הראשונים ז"ל. ורוב הראשונים דלא כהט"ז."

בביעור". את לשונו "ולא תוכלו להתוודות" אפשר שיש לפרש כאומרת - מהרו כדי שלא תפסידו מצוות וידוי, אם חפצים אתם לקיימה, כיון שהיו סבורים שגם מה שלא הגיע לעונת המעשרות חייב בביעור, כלומר, מעכב את אפשרות הוידוי. אם אכן זו כוונתו, אין ממשנה זו הוכחה לחיוב להפריש מן הטבל.

ואפשר שכוונתו, מהרו כדי שלא תפסידו מצוות וידוי, אם חפצים אתם לקיימה, ואחרי שלימד ר"ע שרק מה שהגיע לעונת המעשרות חייב בביעור, נקבע שמי שלא הפריש ונתן לא יכול להתוודות, אבל מנין שיש חובה להפריש?

ובספר משפטי ארץ (תרו"מ עמוד 238) הביאו שכ"כ הרמב"ם בפירושו למשנה ט שם: "וזה הוא ענין אמרו בתחלת הלכה זו צריך לקרוא להם שם, ר"ל אם הגיעה שעת הביעור והיו רחוקים ממנו שאי אפשר לו להפריש מתנותיהם צריך שיקרא להם שם". וציינו עוד לתוס' הנ"ל בהערה ד שכ"כ. אולם, מדברי הר"ש שם במע"ש עולה שלמ"ד מתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמיין יכול להקנות את המתנות אף קודם הפרשה, ואין צריך להפרישן כדי לקיים מצוות ביעור וז"ל: "מי שהיו פירותיו רחוקים ממנו - ואין יכול ליתנן לבעליהן כאשר אמרנו צריך לקרות להם שם שיזכה אותן לבעלים כדאשכחן בעובדא דרבן גמליאל וזקנים... משום ביעור עבד, והשתא למ"ד מתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמיין נחא שהיה יכול לזכותן אבל למ"ד לאו כמי שהורמו דמיין אין יכול לזכותן כדמוכח בפרק הזרוע (דף קל ב) וא"כ מה הועיל לענין ביעור ושמא מקודם לכן אמר מה שאני עתיד להפריש יהא מעושר". ועיין אמרי יושר (זרעים סימן ל"ח ענף ט"ו) שהעיר על הר"ש: "והרי אם לא יעשרם הבעלים לעולם, לכאורה לא יוכל להשתמש בהם ומאי נתינה איכא". אכן, מדברי הר"ש רואים שהדבר לא קשה לו: "וכל שהוא ממונו מקרי נתינה... ואם לא יעשרם הרי הוא כסוגרם במפתח".

וכ"מ לכאורה מדברי המנחת חינוך (מצוה תרו) שכתב: "ומה זה הביעור כתיב בתורה מקצה שלש שנים וכו' אבל כאן בפרשה כי תכלה וכו' קבלו חז"ל דבשנה הרביעית לשמיטה דחלפו ג' שנים דהיו מפרישין המעשרות ברגל של פסח דהתבואה משנה זו עדיין לא נגמרה ולא היה הפרשה רק הג' שנים שעברו כבר הפרישו כל המתנות ונשארו אצלו מתנות שלא נתן אותם לכהנים או ללוים או לעניים או מע"ש או נ"ר שצריך להוליכן לירושלים לאוכלם ונשארו אצלו משנים שעברו מע"ש ברגל הזה לבערם וליתן לכהנים השייך להם תרומה ותו"מ וחלה דג"כ בכלל תרומה ומע"ר יתן ללוים ומ"ע לעניים", ולא הזכיר חובת הפרשה".



### העלאת אפשרות לישב בדעת המנחת חינוך ודחיתה

הנה, החזו"א<sup>(1)</sup> (דמאי ב, ז) סובר שביעור מעשרות אינו מצוה בפני עצמה אלא חלק ממצוות הפרשת תרומות ומעשרות, וז"ל: "נראה שאין חייב להשתדל אחר פירות בעי' ט לקיים מצוות

(ה). אולם, בהמשך כתב: "ועלה בדעתי לומר דאפשר דמצות וידוי אינו אם נתן מתנותיו כראוי בכל שנה כיון דהכל עשה יפה בעתו למה יתודה והלא לא חטא כלל ולמה נקרא וידוי מעשר... רק אם השהה המתנות ומבערן או מתודה לאחר הביעור ושייך לשון וידוי שאומר אף שלא עשה כראוי מ"מ תיקן וביער הקודש וגם נתן כ"א לבעלים". משמע שיש תיקון הקודש ויש נתינה לבעלים וצ"ע.

ביעור דמיונות ביעור בכל השנה כולה, ואפשר דמ"מ יש בו מידת חסידות, כמו לשרוף חמץ בע"פ, אמנם נראה שאין זו מצווה בפני עצמה אלא פרטי דיני תרומ ולא מסתבר שאם נותן לכהן תרומה בזמן ביעור יהיה יותר רצוי מאילו נתנו קודם. אדרבה, יש בזה מצווה שבאה לידך אל תחמיצנה וממדת זריזות להקדים וה"נ באכילת מעשר שני, אלא שהוא לאו הבא מכלל עשה שלא יעכב מלבער, והלכך לא חשבוהו הראשונים ז"ל במנין המצוות, וכן הוא בהדיא בתוס' ר"ה ד, א, ולפי"ז גם נשים חייבות בביעור שזו פרטי מצוות תרומה ומעשר שנתחייבו גם נשים".

ולדבריו מובן מש"כ "ואין סברא דבשעת ביעור מתחדשת מצווה", שכן אין כאן באמת מצווה חדשה והיא המשך לחיוב הקבוע, וממילא מסתבר לו שישנו חיוב קבוע כנ"ל. מסיים החזו"א את דבריו ואומר: "עיינ במנחת חינוך מצווה תר"ז והרבה מדבריו נתפרשו במה שכתבנו".

וכונתו לנקודות הבאות, המראות שלדעת המנ"ח ביעור מעשרות היא מצווה בפ"ע: "והנה הביעור מצווה בפ"ע כמ"ש אך הוידוי לא הי' אלא אם כן ביער וכ"ז שיש מתנות בידו אינו מתודה כאשר יבואר בסמוך בס"ד. ואיני מבין מדוע לא מנו הר"מ וסייעתו מוני המצוות מצות ביעור למ"ע בפ"ע כי היא מצוות עשה ואינו תלוי בשום דבר וצ"ע כעת".

המנ"ח כתב לחזק את גירסת הרמב"ם במשנה שהוידוי הוא בעיו"ט אחרון של פסח: "אך לפי דעתי גירסת הר"מ נכונה מתרי טעמי חדא כיון דהביעור הוא מצווה והתורה קבעה מצווה זו ברגל כדילפינן מקצה וכו' א"כ המצווה רק ברגל כמו הקהל דערב הרגל אין מצווה וכן תשביתו בפסח כ' הרא"ש דקודם הזמן אין מקיים מצוות השבתה וכמו מילה וכדומה דהתורה קבעה זמן דוקא באותו הזמן קיום המצווה ולא קודם ע' במגילה גבי אלו מאחרין וכו' א"כ מה"ת יבער עיו"ט דהוא קודם הרגל דאז אין מקיים המצווה כלל ומ"ל זמן רב או זמן מועט ע"כ בעיו"ט האחרון ניחא דהוא רגל ומקיים המצווה", וכן: "לא נתבאר אם נשים חייבות בביעור... וצד הספק דהו"ל מצוות עשה שהזמן גרמא... אך אם נאמר דגם אחר זמן לא נפקעה מצוות ביעור... הויא לה שאין הזמן גרמא". וכן לעומת ספקו של המנחת חינוך, אם עבר זמן הביעור ולא ביער את המעשר שני ונטע רבעי וביכורים אם נאסרו הפירות או לא, כתב החזו"א: "נראה שאם עבר ולא ביער מן העולם את המע"ש אינו נאסר וכמו בעבר בל תאחר".

והנה, המנחת חינוך במצווה רפ"ד סובר כרעק"א: "אבל כ"ז אם רוצה לאכול אבל אם אינו רוצה לאכול אין כאן מצוות הפרשה ג"כ והוי כמו שחיטה דאם רוצה לאכול אם אוכל נבלה עובר בלאו ומ"ע אם רוצה לאכול לזבוח כמבואר בר"מ אבל אין המצווה חיובית כתפילין

(1). כעין זה גם בדברי מרן הרב קוק במשפט כהן (ס"ו נה): "הרמב"ם ז"ל, וכן שאר מוני המצוות, מנו את מצוות וידוי המעשר למ"ע ממנין תרי"ג, אבל את מצוות ביעור המעשר לא מנו למ"ע בפ"ע. וצ"ל דס"ל, דמצוות ביעור אינה מצווה בפ"ע, כ"א גבול וזמן לחוקי המעשרות שלא להשהותם יותר, א"כ אינה כ"א דין מדיני המצוות, ולא מצווה בפ"ע, וכבר כתב בשרשיו (שורש י"ד), שלא למנות גדרי המצווה במנין. ונראה שבעיקר זה השורש הושווה כולם, ולא תפול בו מחלוקת כ"א בפרטים, להכריע איזה דבר נקרא מצווה שרשית בפ"ע ואיזה דבר נקרא רק מגדרי המצווה ודיני. ולפי"ז הושווה כולם, שהביעור אינו כ"א דין וגדר, ע"כ לא בא במנין". אולם העיר הרב שנוולד (הודאת הארץ עמוד 158) שכיון שדבריו מוסבים על מנין המצוות, אין משמעותם בהכרח שכן צריך לדון בפרטי הדין למעשה, כמוש"כ החזו"א.

וכדומה ומברכין על השחיטה כיון דעשה הוא אם רוצה לאכול כמו כן גבי טבל אבל אם אינו רוצה לאכול אין כאן מצות הפרשה כלל וכן הוא להדיא במ"א סי' ח' סק"ב. אך הט"ז ביו"ד סי"א כ' דטבל אינו דומה לשחיטה וטבל אפי' אם אינו רוצה לאכול מצוה להפריש".

לפי"ז היה מקום ליישב את שאלת החזו"א על רעק"א והמנ"ח מביעור, ולומר שאם ביעור הוא חלק מתרומ"מ אכן אין סברה ד"בשעת ביעור מתחדשת מצווה", שהרי הן צמודות זו לזו, אבל לפי המנחת חינוך שזו מצווה בפני עצמה, אכן י"ל שבשעת ביעור נולד חיוב חדש שתוכנו שונה ממצות הפרשת תרומ"מ. אולם יש לדחות ולומר, שכיון שאין מצווה כל הזמן, יותר קשה להבין את היווצרותה של מצווה חדשה שלא מוכן מה פשרה, שהרי בד"כ אין סיבה להפריש אא"כ רוצים לאכול, ומניין הופך ענין ההפרשה פעם בכמה שנים לבעל משמעות. בפרט שאבחנה זו נכונה רק אם נדייק כך בחזו"א, ונקשר את השאלה לגדר החיוב בביעור, אבל בפשטות נראה שהשאלה היא בכל אופן, וכפי שכתב בבאר משה.



### חיוב שמא יארע מכשול

בב"מ פ"ח ע"ב למדנו: "עשר תעשר... ואכלת - ולא מוכר, תבואת זרעך - ולא לוקח". ובתוספות (ע"א ד"ה תבואת): "אומר ר"ת דהכא איירי בלוקח אחר מירוח אבל לוקח קודם מירוח כי התם תבואת זרעך קרינא ביה". בספר בכורי יוסף (החדשות סימן ג לגר"י זונדל הוטנר מאיישישיוק) הביא את דברי הבאר משה ורוצה לדחותו לאור שיטת רבינו תם, שהרי "א"כ מצינו שהלוקח מבטל החיוב ולא אתי לידי הפרשה, וביותר קשה אם נאמר שיפטר מחיוב תרומ"מ תיכף כאשר בדעתו למוכרם, ומוכרם כן מהא דמותר למוכרם בלא הפרשה, אף לשיטת הט"ז... וכדי היכי שמן התורה מותר למכור בלא הפרשה כן מותר ג"כ לזרוע אף אחר מירוחן מה"ת בלי הפרשת תרומ"מ, וזה שאמר הכתוב ואכלת ולא מוכר מה לי מוכר ומה לי זורע, וא"כ כיון שמותר לזרוע מה"ת בלא הפרשה בודאי מכיון שנתן בדעתו לזרוע אין עליו שום חיוב אף לדעת הט"ז". ולפי זה אומר הבכורי יוסף שמכיוון שאפשר שלא יבוא לידי הפרשה אם ימכור או יזרע, "אמאי חייב בביעור אף קודם הפרשה, אף שבידו לבטל החיוב ולא לבוא לידי חיוב הפרשה". בשל כך מוכרחים לומר: "דכיון שאם אוכלן יפריש מהן, לא אכפת לן אי מצי מבטל כיון שלא מבטל ומחויב, וממילא אפשר לדחות את הראיה ממצות ביעור לדעת הט"ז: "ה"נ נאמר אף שאין חיוב הפרשה עליו קודם שירצה לאכול אמנם כשיאכל מחוייב להפריש, נתחייב מהתורה במצוות ביעור לברור דעתו או שיחשוב למוכרם או לזרעם ויפטר, או שיקרא שם בעלים עליהם", כלומר, חובת הביעור אינה מלמדת על חיוב הפרשה, שכן יכול להיות שהוא יפטר מהפרשה, ואעפ"כ יש חובת ביעור, המחייבת להחליט מה בכוונתו לעשות ולפעול בהתאם. וממילא, אין פירכא מכך על שיטת הט"ז, שכן בלא"ה התחדש במצוות ביעור חידוש כנ"ל, המראה שאינה המשך לחיוב מוחלט הקיים קודם לכן.

ועדיין צריך להבין בסברה מה פשר חיוב זה כאשר אפשר שבכלל לא תהיה מצוות הפרשה, ובזה מעלה הבכורי יוסף אפשרות חדשה: "ואפשר לומר שהתורה חששה כאן משום תקלה כיון

שעיקב מעשרותיו כל כך חיישינן שמא ישכח אם עישרן או לא ויתפוס שעישרן ויבוא לאכול בלא מעשר<sup>ז</sup>. כלומר, יש כאן מצווה דאורייתא שענינה גזרה, ויש בכך חידוש שכן בד"כ גזרות הן מדרבנן ומצוות התורה אינן גזרות. אך ידוע שמצאנו דינים כיו"ב (בל יראה, לדעת הר"ן ריש פסחים; איסור בישול בשר וחלב, לדעת הכ"מ בהלכות מאכלות אסורות; איסור יחוד, לדעת הרמב"ם באיסורי ביאה ואכמ"ל).

דברי הביכורי יוסף מתאימים להבנתו בשיטת ר"ת, שגם מה שהתחייב יכול להפטר אחר כך, אבל יש דעות שמה שנתחייב כבר לא נפטר, והפסוק עוסק במצב שלא היה חיוב. כתב הרמב"ם בהלכות מעשר (פרק ב ה"א וב'): "אינו חייב להפריש מן התורה אלא הגומר פירותיו לאוכלן לעצמו אבל הגומר למכרן פטור מן התורה וחייב מדבריהם שנאמר עשר תעשר וגו' ואכלת אינו חייב אלא הגומר תבואתו לאוכלה. וכן הלוקח פטור מן התורה שנאמר תבואת זרעך, וחייב מדבריהם, בד"א בשלקחן אחר שנגמרו מלאכתן ביד מוכר, אבל אם נגמרו ביד לוקח חייב לעשר מן התורה". וכתב המג"ח מצוה שצ"ה: "ומבואר בדבריו דבדעתו תלוי הדבר אם בשעת הגמר הי' דעתו לאוכלה חייב ונטבל אפי' אם אח"כ רוצה למכור לא מהני כיון דבשעת גמר נטבל ואם אוכל בלא מעשר ממנו ה"ז אוכל טבל... ואם הי' דעתו למכור בשעת הגמר פטור והיינו אפי' אוכל בעצמו שנמלך לאוכלן מ"מ פטור כיון דהגמ' הי' על דעת למכור לא נתחייב<sup>ח</sup>". לפי זה, אין הוכחה מדין מוכר, שכן כאן לא חל חיוב מתחילה, ואין ללמוד מכאן ששייכת חובת ביעור אף שלא ברור שיהיה חיוב הפרשה.



### הטבל קרוי קודש

הירושלמי (מעשר שני פרק ה הלכה ד) הקשה על דין הביעור "ולא טבל הוא" ותירץ בשם רבי הילא בשם שמואל: "זאת אומרת שהטבל קרוי קודש". ופרש הרידב"ז: "ולא טבל הוא. פי' בספר מלאכת שלמה ז"ל דר"ל דאפילו הגיעו לעונת המעשרות נמי קשה הא הוי רק טבל ובקרא כתיב גבי ביעור בערתי הקודש, [ותירץ] ר"ה בשם ר"ש זאת אומרת שהטבל קרוי קודש". כלומר, מהמשנה נראה שהביעור כולל הפרשה, אולם לכאורה אין זה תואם ללשון התורה בערתי הקודש, ועל כך באה התשובה שטבל נקרא קודש. ובאור הדברים לכאורה שמעורב בו קודש כמ"ש ובביאור הגר"א שם פי' הקדש שבתוכו, ומכאן ראייה לכאורה לשיטת רש"י ביבמות פ"ו, ע"א ד"ה מה תרומה טובלת" שפרש: "שכל זמן שלא הופרשה חייבין מיתה על אכילתו של טבל דהא מיתה כתיב ביה" וכ"מ ברמב"ם מעשר פ"ו, ה"ו שכתב על גידולי טבל שהם אסורים: "ומפני מה הגידולין אסורין מפני תרומת מעשר ותרומה גדולה שבה" [ע"פ אבן ישראל להגרי"י

(ז). וסיים: "אף שבתוס' בב"מ ובקידושין אמרו דאין זה מטעם תקלה, לא איירי שם אלא מפני תקלת בני ביתם שיבואו לאכול בלי מעשר דאמרינן חזקה על חבר וכו' והתורה חששה כיון דאין להם בעלים להתרו"מ יותר חיישינן שישכח להפריש ולזה זמן הביעור לשנה השלישית".

(ח). והעיר על זה: "ולולא מה שנראה מדברי הר"מ דהגמ' תלוי בדעת הגומר לפענ"ד הפשט ולא מוכר היינו דהמ"ע של מעשר שמוטל עליו הוא רק באוכל אבל אם מוכר א"צ לעשר קודם שימכור ואין המצוה חל עליו ורשאי מה"ת למכור טבל הן לישראל והן לעכו"מ ולהפקיר ואין חל עליו המצוה כלל אבל אם אוכל חל עליו המצוה בכ"ע אף שגמרו אדעתא למכור מ"מ כיון שאוכל חייב דה"ל נמלך ואין סברא כלל אם גמרן למכרן אף שאח"כ אכלן בעצמו יהי' פטור אך בהר"מ אינו משמע כן".

פישר שם]. הגר"פ פערלא (שם), אחרי שמביא שהדעה הרווחת בראשונים היא שאין חובה להפריש אם לא רוצים לאכול, כותב: "ואפילו בזמן הביעור מבואר בירושלמי (פ"ה דמע"ש ה"ד) דלא היה מחייב, אלא משום דטבל איקרי קודש. ואם לא הי' מפריש היה חייב לבער את הטבל כולו". מדבריו עולה לכאורה הסבר נוסף לשאלה בה אנו עוסקים [אף שלא נראה שהוא מוטרד ממנה]. והוא, שאין חובת הפרשה מצד עצמה אלא כחלק מביעור הקודש מהבית, אלא שצריך להבין מה ענינו, ושמה ניתן לפרש זאת כבכורי יוסף הנ"ל, שהוא מחשש להכשל בו, וצ"ב.

### מצווה קיומית שהופכת לחיובית

ושמה ניתן להוסיף אפשרות נוספת לתירוצי קושית הבאר משה והחזו"א על רעק"א, ולומר שיש שני סוגי מצווה קיומית: א. שחיטה וכדומה, שעיקר ענינה להיות מתיר, ואין לומר שיש ענין וקיום רצון ה' בעשייתה, ב. אכילת מצה כל הפסח, לדעת הגר"א, שניתן לומר שרצון ה' מתקיים בכך שעושים אותה, ויש עניין בעשייתה. כך שמעתי לבאר את ספקו של המשנה ברורה (תרל"ט סקכ"ד): "נסתפקתי לפי מה שידוע דעת הגר"א דמצווה לאכול מצה כל שבעת ימי פסח כפשטיה דקרא שבעת ימים תאכלו מצות אלא דמ"ע הוא רק בערב משא"כ אח"כ הוא רק מצווה בעלמא אפשר דה"ה הכא מצווה לכתחלה לאכול פת כל ז' ימים ולברך לישב בסוכה". והקשו על דבריו, הרי בסוכה לכו"ע מברכים כל שבעה, משא"כ בפסח, וא"כ ק"ו שיהיה קיום מצווה באכילת פת בסוכה. ושמעתי לבאר<sup>ט</sup>, שברכה אינה מוכיחה שיש בזה רצון ה', שכן גם על מתיר כשחיטה מברכים, ועדיין יש מקום לדון האם גם בסוכה קיים אותו ענין כבמצה. ולפי"ז י"ל שבהפרשת תרומה ודאי שיש ענין ועשיית רצון ה', גם לפי רעק"א חובת הנתינה היא ודאי בעלת משמעות ותוכן, וממילא אפשר שאף שבעלמא אין חובה, פעם בכמה שנים, הופכת הדבר מקיומי לחיובי<sup>י</sup>, (א).<sup>ט</sup>

ט. כע"ז נראית כוונת הר"י בורדיאנסקי בהסכמתו לספר ברכת אבות לר"ב רקובסקי.

י. יעויין בית ישי לגר"ש פישר (סימן כ"ג) שכתב: "מצווה של רשות דהיינו מצווה קיומית, הוא לכאורה דבר שאין לו שחר, דמצווה פירושו דבר שנצטוו עליו, ואם נצטוו היאך הוא רשות, אלא לא משכח"ל אלא בגוונא של טפלות... כמו... לענין מצה בשבעת הימים, דהואיל ויש שם מצווה גמורה בלילה הראשון, יש על מעשה אכילת מצה שם המצווה אף בשאר ימים", ואף שיש לחלק בין דבריו לעניננו, שכן בתרומה משמשת המצווה בתור מתיר ואינה רשות בעלמא, אפשר שהדברים דומים, שכן מצוות ביעור מעשרות היא החיוב, הנותן משמעות קיומית לכל הפרשה בעלמא. וראה מש"כ לעיל הערה 2 בדעת הט"ז, ולפי"ז מתקצר המרחק בין שתי השיטות.

יא. אגב, נזכיר דברי הגר"נ גולדברג (אורייתא י"ט עמוד צ"ז) שתמה על רעק"א: "והרי יש מצוות נתינה, ואין לומר שהמצווה חלה רק אחר שהפריש... שהרי מתנות שלא הורמו כמי שהורמו, וזכה בהן הכהן... וצ"ל כיון שאסור לאדם לאכול טבל, לכן נחשב הטבל ממון כהן, כיון שאין אפשרות ליהנות מהדבר לפני שיתן חלקו, אף שבידו לא להפריש כלל", נמצא שיש כאן חידוש, שיש בעלות הנובעת מדבר שלא ברור שיבוא לידי מימוש ואולי הדברים אודות מצווה קיומית שיש בה רצון ה', ממתיקים זאת מעט, וצ"ב.



# אוצר הספרים

◆ בעניין מתנה על דברי סופרים אם תנאו קיים ◆



הגאון רבי משה הכהן זצ"ל\*

## בעניין מתנה על דברי סופרים אם תנאו קיים

ומסתעף לדין איסור דרבנן שיש לו עיקר מן התורה אם חמור יותר,  
וישוב סתירת הסוגיות בזה

### ביאור שו"ת מהרשד"ם יו"ד סי' סט

ועתה נלכה נא דרך נדון הרשד"ם בחלק יו"ד סי' ס"ט במי שמכר לסוף שנה בי"ב בתנאי שיחתוך הדיטה<sup>1</sup> בסוף ב' חדשים ב', דאסר לכתחילה כפי מש"כ הטור לפנינו, ומ"מ דיעבד כיון שלא קיים התנאי<sup>2</sup> נתבטל המכר ויכול המוכר ליטול י"ב שבכך מוכרו לו, ודאין לומר דהו"ל מתנה על מה שכתוב בתורה ותנאי בטל ומעשה קיים<sup>3</sup>, כיון שהוא איסור דרבנן, ולרשב"ג ריש פרק הכותב [כתובות פג, א] בשל תורה תנאי בטל<sup>4</sup> הא בדרבנן תנאי קיים<sup>5</sup>.

(\* ספר כהונת עולם - הספר מחולק לג' חלקים, א. שו"ת לרבי משה הכהן זצ"ל עם תשובות לחמיו רבי שמואל יהודה (מהר"ש) פרימו זצ"ל. ב. ביאור טור וב"י על הלכות רבית ונדרים. ג. ספר "אמרי שפר" לחמיו הג"ל [אמרי שפר ר"ת: אלו מנימוקי ר'בי יאודה ש'מואל פ'ר'ימו].

תולדות המחבר רבי משה הכהן זצ"ל - נולד בערך בשנת ת"י, נלקח לחתן ע"י רבי יהודה שמואל פרימו זצ"ל, בתחילה חי באנדריופול, בשנת תס"ד נשרפו רוב כתביו בשריפה שפרצה שם, ואח"כ עבר לגור בקושטא, שם לימד בישיבה וכיהן בדיינות. גדולי דורו הסכימו על פסקיו, ובכללם רבי יהודה רוזאניס בעל "משנה למלך", רבי שמואל הלוי, רבי אפרים נבון בעל "מחנה אפרים", וכן ישנם פסקים מרבי אפרים נבון שרבי משה הכהן מסכים על דבריו. בשבט תצ"ה חתם על תשובתו האחרונה [שו"ת כהונת עולם סי' פ], וימים אחדים לאחר מכן נפטר לבית עולמו.

בתוך הביאור על הלכות רבית [בסימן קעג דף כו, א - דף כז, ב מדפי הספר], האריך רבינו בנידון מתנה על דברי סופרים אם תנאו קיים, בעקבות תשובתו של מהרשד"ם הן בזה לענין איסור רבית דרבנן, ואגב הדברים מאריך רבינו גם בענין איסור דרבנן שיש לו עיקר מן התורה אם הוא חמור יותר משאר איסורי דרבנן, וישוב סתירת הסוגיות בזה. מאחר ונידונים אלו הם כלליים ואינם שייכים לסוגיות של הלכות רבית, ראינו לנכון לפרסמם לתועלת כלל הלומדים, שיוכלו ליהנות מדברי תורתו של רבינו זצ"ל אשר הרחיב והעמיק בסוגיות אלו.

מכיון שבתוך הדברים מביא רבינו את סתירת הסוגיות בגיטין ופסחים לענין איסור דרבנן שיש לו עיקר מן התורה אם דינו כשאר איסור דרבנן או חמור יותר, ומביא את יישוב בעל המשנה למלך שהשיב לו בעל פה, והרבה מהאחרונים מצטטים זאת בשמו של רבינו, ראינו לנכון לפרסם כל דברים אלו לקראת חג הפסח הבעל"ט.

ויה"ר שידובבו שפתותיו של רבינו זצ"ל ושל שאר החכמים המוזכרים [אשר חלקם כמעט ואבד זכרם], וזכותם תעמוד לנו לעד. במלאכת ההדרה הוספנו מקורות לכל ציוני רבינו, וכן הוספנו מילות קישור בתוך דברי רבינו בכתב קטן, ובהערות כתבנו לבאר את דבריו כפי מיעוט הבנתו, מאחר ורבינו לישא קלילא נקט. אשמח לקבל הערות ותיקונים בכתב, יהודה גליס.

1. כתב בשו"ת זבחי צדק [ח"ב יו"ד סי' י השני, עמ' נו] וז"ל ומ"מ הרשד"ם ז"ל [סי' סז] שמעון חתך הדי"טה היינו שקנה השטר של הגוי בפחות משום המתנת ד' חדשים יען שהיה שטר כתוב עד סוף ד' חדשים, דזה ידוע שחתיתך הדי"טא הוא שמחסר מן השטר בשביל המתנת הזמן ונותן פחות מדמיו, עכ"ל. ומבואר דענינו קניית החוב בזול, ואף כאן התחייב הקונה לקנות את החוב של הי"ב לאחר ב' חדשים ב', נמצא שעיקר מחיר הסחורה הוא י' ומחמת ההמתנה הוא מוסיף לו עוד ב'. וכן מתבאר בבן איש חי [שנה ב פרשת ואתחנן אות יט], וברב פעלים [ח"ב יו"ד סי' טו].

2. ע"י להלן בדברי רבינו.

3. וא"כ המקח קיים מתחילה, ושוב אסור לו ליתן אלא י' כמו שאמר בתחילה.

ובימי חורפי הוקשה לי שאין בתנאי<sup>6</sup> איסור אלא במעשה מכירת הי"ב מכח התנאי<sup>7</sup>, ולא דמי לכל מתנה על מה שכתוב בתורה, ותו ומה בצע באומרנו דמעשה קיים ולא נתבטל האיסור ואדרבא הא אהנו מעשיו<sup>8</sup>, ועתה ראיתי שקדמני הרב בעל משנה למלך פ"ח מהל' מלוה [הלכה א ד"ה נשאל], וגם ראיתי להרב דודו [של המל"מ, מהר"א רוזאניש] ז"ל [בשו"ת מוצל מאש סי' ד] שנתקשה בזה בלשון אחר<sup>9</sup>, והשיב לו מהר"י אלפנדרי בספר מוצל מאש סי' ה' [ד"ה ומעתה] שתנאי אחר היה שם שאם לא יפרע י' בב' חדשים או י"ב לסוף השנה לא יהא מכר כלל, ולזה הוצרך הרשד"ם לומר דכיון דלא פרע בב' אופנים הנזכרים אף שהיה בהם אופן של איסור, יכול להתנות כיון שאינו איסור תורה, ויכול המוכר אח"כ לבטל המכר.

ונראה שזה מוכרח ליאמר כפי מה שדימהו הרשד"ם אח"כ לההיא דפרק המגרש [גיטין פד, א-ב] בע"מ שתאכל בשר חזיר דתנאי קיים<sup>10</sup> דלא תיכול ולא תתגרש, ולא דמו אפילו כי אוכלא לדנא<sup>11</sup>, אם לא כדברי מהר"י אלפנדרי<sup>12</sup>.

וצ"ל ג"כ דמעיקרא לרבותא קאמר<sup>13</sup>, דאף אביי דאית ליה התם בשל תורה לא אמרין לא תיכול וכו'<sup>14</sup> יודה באיסור דרבנן, וכ"ש דאף בשל תורה אמרין כן.



4. וכדאמר' שכל המתנה על מה שכתוב 'בתורה' תנאו בטל, משמע דוקא המתנה בדבר שהוא אסור מן התורה הא מתנה בדבר שאינו אסור מן התורה תנאו קיים.

5. והא דאמרין שאינו נותן אלא י' ולא י"ב כמו שפסק בתחלה, היינו בשלא היה שם תנאי, אבל בנידון דידן דאיכא תנאי והמקח בטל, נמצא שעשה מחדש קונה הלוקח והמוכר יכול ליקח י"ב כמי שמוכר סתם, עכ"ל מהרשד"ם.

בשו"ת מהרש"ם [ח"ד סי' קט ד"ה ומ"ש] רצה לומר דאף לדעת הרמ"א [אהע"ז סי' לח, ה] דאף בתנאי בדבר שבממון דרבנן התנאי בטל [עי' לקמן הערה 26 ביאור שיטתו], מ"מ הא מבואר בפלתי [סי' ק ס"ק א] ובט"ז [חו"מ סי' פט, ב] דהיינו דוקא במקום שמצינו שהשוו דין זה לדין תורה, אך במקום שמצינו שחז"ל עצמם הקילו בתקנתם שוב לא אמרין דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, וא"כ לפי"ז אף אבק רבית, מכיוון דהוא קל יותר מרבית דאורייתא, שהרי אין מוציאים אותו בדיינים, א"כ לא שייך לומר דתקון כעין דאורייתא, ולכו"ע תנאו קיים.

6. של קניית החוב בזול, דהיינו ב'.

7. דהיינו שע"י התנאי חשיב כמפרש שאם ישלם קודם מוכר ב', ורק משום ההמתנה מוכר ב'.

8. דע"י שהתנה כן יש איסור רבית אם ישלם י"ב.

9. וז"ל ודברים הללו אין להם שחר, דמה מתנה על מה שכתוב בתורה שייך הכא, דהא אדרבה מה שמתנה הוא שיחתוך הדיטה בעשרה הוא היתר גמור, והאיסור הוי מה שאמר לו תחלה לזמן פלוני ב"ב, דגילה דעתו דמה שמכר לו ב"ב בשביל ההמתנה הוא, ואיסור הוא העלוי יותר מעשרה ובלא תנאי נמי, אלא דתלה ברצון הלוקח ואמר אם מעכשו בעשרה ואם לגורן ב"ב דהוי אגר נטר ואסור, א"כ התנאי לא מעלה ומוריד משום שהתנה, ואדרבה בהיתרא התנה, עכ"ל. וכן הקשה בשו"ת משפטים ישרים [ח"ב למהר"ש גאון, סי' סו ד"ה אמנם נראה ש"ל] עיי"ש מש"כ בזה, וברב פעלים [שם] כתב שמהרשד"ם הבין מדברי השואל דמירי שפירש שאם היה מוכרה בזמן היה מוכרה יותר בזול, וממילא אף אם היה מקיים התנאי יש בו איסור [ואולי זו כוונת המשפטים ישרים, עיי"ש].

10. ולא חשיב מתנה על מה שכתוב בתורה.

11. [מגופה שאינה דומה לחבית, רש"י סנהדרין כח, ב]. שהרי לפי פשוטו שהתנאי הוא שיקדים לשלם לו י' ואם לא ישלם לו י"ב, א"כ אם לא יקיים את התנאי יצטרך לשלם לו י"ב, וזה האיסור. [וע"ע מעשה רקח [אישות ו, ט ד"ה ובמה] מש"כ בבי' דברי מהרשד"ם בזה].

12. ואף כאן יכול שלא לקיים את התנאי כיון שיש בו איסור רבית, וממילא לא יתקיים המעשה והמכר יתבטל.

13. דהתנאי הוא באיסור דרבנן ולא באיסור תורה, ולכן אינו בטל.

## בדברי מהרשד"ם ומל"מ שהמתנה על איסור דרבנן תנאו קיים

ומ"מ כנגע נראה לי מה שדקדק הרשד"ם ממתני' דהכותב, כנראה מדיוקן דאפילו בדליכא למימר נמי לא תיכול וכו' תנאי קיים בדרבנן<sup>15</sup>, וסמך ב' ידיו עליו הרב בספר משנה למלך שם [ד"ה עוד כתב הרב] ממאי דמייתי התם תלמודא [כתובות פד, א] לרב דנראה דבשאר איסורא דרבנן תנאי קיים<sup>16</sup>, ושזה מבואר שם בגמ'.

ואחרי נשיקת ידיו גלילי זהב שותיה דמר לא ידענא, דאי משום דלכאורה משמע דלמסקנא דהתם לא הוסיף רב על רשב"ג לומר [דהתנאי] בטל בדרבנן<sup>17</sup>, הנה לפרש"י [ד"ה הא דרבנן; ורב סבר] במאי דשקיל וטרי התם בהוספה [קאי] על דין הפירות, י"ל דדוקא בהא מודה לרשב"ג דקיים ולא הוסיף<sup>18</sup> משום דלא שכיח, הא בשאר מילי בטל, כדאמר תלמודא בפרק אע"פ [כתובות] דף נ"ו [עמוד א-ב] לר' יאודה דבתנאי שבממון בשל תורה תנאי קיים, ועכ"ז בכתובה דרבנן תנאי בטל דעשו חיזוק יותר משל תורה, ובפירות דלא שכיחי הוא דלא עשו. ואף לפי התוס' [ד"ה ורב סבר] באוקמתא דהוספה שפירשוה בשאר דברים דרבנן<sup>19</sup>, יש לדחות דלא הדר ביה תלמודא לומר דבירושה דרבנן עשו חיזוק ולא בשאר דברים, כיון דסתמא דתלמודא וכולהו אמוראי דפרק אע"פ בההיא דר' יאודה מוכח מנייהו דכל מילי דרבנן שוים לענין החיזוק במלתא דשכיח, א"כ נאמר דבמאי דאוקי בהכותב לרב דירושה דאורייתא ובטל כטעמיה דרשב"ג ממש, בהא הדר ביה מכח קושית דא"כ כוונתה וכטעמיה מבעי ליה, ואסיק דלרב טעמא דירושה דבטל הוא מדרבנן דעשו חיזוק ומשו"ה קאמר רב ולא מטעמיה, ואה"נ דממילא פש

14. צ"ב מנליה למהרשד"ם דאביי פליג בהא, דלכא' קושיית הגמ' שם ותיפוק ליה דמתנה על מה שכתוב בתורה הוא וכו' [ובמסקנא תירצו הכא מי קאמר לה לא סגיא דלא אכלה לא תיכול ולא תיגרש], היינו על מה דפליגי אביי ורבא אם ע"מ שתאכלי בשר חזיר חשיב תנאי שאפשר לקיימו או שאי אפשר לקיימו, מה פליגי דמ"מ מדין מתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל, ומחמת כן יתבטל התנאי, וע"ז תירצו דכאן לא ודאי עקר למה שכתוב בתורה, אך לא מצינו דאביי פליג על סברא זו.

15. בשו"ת מהרש"ם [שם ד"ה ובאמת] כתב להוכיח כן מירושלמי [ב"ק פרק ט סוף הלכה ה] דבדרבנן מהני התנאי, ועיי"ש במראה הפנים [ד"ה זאת אומרת]. ועיי"ש במהרש"ם מש"כ עוד בזה.

במחנא [הל' רבית סוף סי' לח] כתב דבשו"ת מהרי"ט [ח"א סי' קלד ד"ה ובר מן דין] כתב דכל דבר שאינו מפורש בתורה תנאו קיים. [וצ"ב מש"כ המחנא דמהרי"ט תפס כן במושלם, וכ"כ בספר ארעא דרבנן [מהדו"ב מערכת מ סי' קמ], דהא מההרי"ט כתב כן בדרך אפשר, וסיים דהדר צריך תלמוד, וכן העתיקו תלמידיו בשיירי כנה"ג [יו"ד הגה"ט סי' רלט ס"ק קו]].

בשו"ת שואל ומשיב [מהדורה תניינא ח"ב סי' יז ד"ה וכוה יש ליישב] כתב לבאר לפי זה את דברי המ"מ [מלוה ד, יג] שכתב לבאר למה מחילה של הלזה על רבית שעתיד לתת אינה מועילה, וז"ל דודאי אין מחילה מועלת לעבור בשל תורה, ודייק המל"מ [שם] מדבריו דברבית דרבנן מהני מחילה גם על מה שעתיד לתת, ונדחק לבאר טעמו עיי"ש [וכתב דמדברי הרמב"ם משמע דאף ברבית דרבנן לא מועילה המחילה], והשו"מ ב' דכל מה שלא מועיל מחילה בתחילה הוא משום דהוי מתנה על מה שכתוב בתורה, שהרי כל רבית זה מחילה של הלזה ואפ"ה התורה אסרה, וא"כ היינו דוקא ברבית דאורייתא, אבל ברבית דרבנן כיון שמועיל התנאי על איסור דרבנן לכך מהני המחילה.

16. דדוקא בירושת הבעל עשו חיזוק לדבריהם כשל תורה.

17. אלא רק בירושת הבעל קאמר דאע"פ דהיא דרבנן עשו חיזוק לדבריהם והתנאי בטל, אבל בשאר מילי דרבנן תנאו קיים וכדמשמע מדברי רשב"ג במתני'.

18. שאף לענין פירות עשו חיזוק כשל תורה לומר שהתנאי בטל.

19. וא"כ למסקנא מודה רב לרשב"ג דבכל מילי דרבנן תנאי קיים, חוץ מירושת הבעל דאע"פ שהיא דרבנן תנאי בטל כיון דעשו חיזוק.

בדין דבכל מילי דרבנן נמי עשו חיזוק, ואם יוסיף רב על רשב"ג מה בכך<sup>20</sup>, הא ר' יהודה הוא תנא דס"ל הכי כדמשמע בפרק אע"פ וס"ל לרב כר"י, ולא בא רב כאן אלא לפסוק הלכה כרשב"ג ודלאו מטעמיה, אלא מטעם דס"ל בכל מילי דרבנן דממון עשו חיזוק כר' יאודה דהתם אפילו יותר משל תורה, או לפחות כשל תורה כדקאמר תלמודא בהכותב לענין ירושה לרב, אבל לפלוגי במילי דרבנן דבזו עשו חיזוק ובזו לא עשו מי הגיד לנו, כיון שלא מצינו שום תנא דמפליג בהו לא ר' יוסי ולא ר"מ ולא ר' יאודה דפרק אע"פ, ולא רשב"ג דפרק הכותב, מנא ליה לתלמודא לפלוגי הכי אליבא דרב בהכותב, אלא ודאי דלמסקנא דהכותב נמי לא מפלגינן, ובכלהו מילי דרבנן לרשב"ג לא עשו חיזוק כר"מ דהתם ולרב עשו חיזוק<sup>21</sup>.

ותו תמהני, הן לו יהי דרב אפליג בהו, כיון דסתמא דתלמודא דפרק אע"פ במאי דמותיב אר' יאודה מפירות<sup>22</sup> וחמרים<sup>23</sup> משמע דאם עשו חיזוק לא פלוג במילייהו, ואביי ורבא דהוו בתראי ס"ל התם הכי, ואדרבה משו"ה לא תריץ אביי בדמאי היקלו כדתריץ אביי בפרק ב' [כתובות] דף כ"ד [ע"א], לומר דכל ספק דבריהם הוא דלא עשו חיזוק ולא משום קולת הדמאי, ואה"נ דכל מילי דרבנן הושוו לענין החיזוק דבודאן עשו חיזוק ולא בספקן, כמש"כ הריטב"א בחידושו מכת"י<sup>24</sup> בהדיא פרק אע"פ [ד"ה רבא], וכן מתבאר בתוס' בפרק ב' שם [ד"ה אביי], ורבא הוסיף דבכל ספק דבריהם ג"כ עשו חיזוק חוץ מדמאי דקיל טובא, וא"כ אית לן למינקט הלכה כבתראי אביי ורבא לענין זה<sup>25</sup> טפי מרב<sup>26</sup>.



### ישוב דברי מהרשד"ם

ועל הרשד"ם<sup>27</sup> יש להליץ דאה"נ דלר' יאודה עשו חיזוק בכל מילי דרבנן כדקאמר אביי ורבא, אבל לא קיימא לן כותיה בהא כיון דאמרינן התם דלר"מ לא עשו חיזוק בשום דבר דרבנן, ורשב"ג אית ליה הכי בהכותב, הו"ל תרי לגבי ר' יאודה, ומה גם דאפשר דר' יוסי

20. וכל עיקר קושיית הגמ' על הה"א "האי כטעמיה וכהילכתיה הוא", אך אין קושיא במאי דרב מוסיף הוא.

21. ובענין אם אמרינן דחכמים עשו חיזוק לדבריהם במקום שלא הוזכר בגמ', עי' לקמן הערה 72.

22. התקנה שהבעל אוכל פירות נכסי מלוג, ויכול להסתלק מהם.

23. שהביאו פירות דמאי ונאמנים כל אחד על חבירו ולא חיישינן לגומלין.

24. נדפס לראשונה בשנת תפ"ט, ורבינו ראה את דבריו בכת"י.

25. דבכל מילי דרבנן בודאן עשו חיזוק.

26. בהגהות מרדכי [כתובות סי' רצד] הביא מספר העיטור [אות ת תנאי] בדבר תקנה דרבנן אפילו בממון תנאו בטל, דחכמים עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה, ובוה יישב הא דאמר רב הלכה כרשב"ג דאינו יכול להתנות תנאי דלא יירש את אשתו, משום דכל שהוא תיקון חז"ל אינו יכול להתנות, דחז"ל עשאו חיזוק יותר משל תורה, וה"נ שמעינן לר' יהודה דבבר שבממון תנאו קיים דוקא דאורייתא אבל בדרבנן תנאו בטל וכו', ואע"ג דרבי יהודה אמר במילתא דלא שכיחא לא עבדי רבנן חיזוק, דוקא פירות כדאמר לכל יש כתובה ולא לכל יש פירות, אבל ירושה דומיא דכתובה דכל אדם יורש אשתו כשתמות ומיתה שכיחא וכו', עיי"ש. והובאה דעה זו ברמ"א [אה"ע"ז סי' לח, ה] וכתב הבית שמואל [ס"ק יג] וז"ל כ"כ הגהות מרדכי וכו', מיהו נראה כל הפוסקים חולקים ע"ז כאשר מבואר סוף סימן ס"ט [סעיף ז] וסימן צ"ב [סעיף ז] דכתבו שם וכו', ואיני יודע למה הביא דעת הגהות מרדכי נגד כל הפוסקים הנ"ל וכו', עכ"ל.

27. שכתב להוכיח דבריו מדברי רשב"ג במשנה, אך לא הוכיח כן מדברי רב בגמ', וכדאמר המל"מ.

דברייא דאע"פ [כתובות נו, ב] דאית ליה בכתובה תנאו קיים<sup>28</sup> שיהא טעמו משום דהויה דרבנן ולא עשו חזוק, והו"ל תלת לגבי חד, ואפילו נימא דטעמו משום כתובה דאורייתא ואית ליה דמתנה על מה שכתוב בתורה בדבר שבממון תנאו קיים, מ"מ יתכן דגם בדרבנן קיים ולא עשו חזוק, ועכ"פ לפחות הו"ל ר"מ ורשב"ג תרי לגבי חד וקיימא לן כותיהו, ומה גם דקיימא לן נמי [כתובות עז, א וש"נ] כל מקום ששנה רשב"ג במשנתנו הלכה כמותו, וכבר פסקו קצת פוסקים<sup>29</sup> כהא דרשב"ג, ואף הפוסקים<sup>30</sup> דלא כותיה, היינו במה ששנה דתנאי בטל בירושה, דהויה דלא כהלכתא דקיימא לן בעלמא [כתובות נו, א] דמתנה על מה שכתוב בתורה בדבר שבממון תנאו קיים<sup>31</sup>, כמבואר בדבריהם ובטור אהע"ז סו"ס ס"ט, אבל בדיוק היוצא ממה ששנה רשב"ג במשנתנו דבכל מילי דרבנן תנאו קיים ולא עשו חזוק קי"ל כותיה, וצדק הרשד"ם שלא הביא מדברי רב שאין בדבריו הכרח כאמור, אלא הביא דרשב"ג.



### אם יש להוכיח מדברי הפוסקים לענין תנאי בכתובה

ואף שהרמב"ם פ"ב מאישות [הלכה ו; ח] פסק דתנאי בטל בכתובה<sup>32</sup>, ו[כן פסקו] הטור [אהע"ז] סו"ס ס"ט ורבינו ירוחם [מישרים נתיב כג, ג דף נו, ב], וכן נראה דעת הרא"ש [כתובות ה, ז] כמו שדקדק הרב בעל נתיבות משפט דף קט"ו [ע"ג ד"ה אבל], כנראה דפסקו דעשו חזוק בדרבנן, כמש"כ הרב בכנסת הגדולה באהע"ז בסי' ס"ו בהגהת ב"י סי"ב<sup>33</sup> דס"ל לרמב"ם דלר' יוסי אי הוי כתובה דרבנן עשו חזוק, או דפסק כרב דהכותב [כתובות פד, א] דבכל דרבנן עשו חזוק יע"ש<sup>34</sup>. אחרי נשיקת עפרות זהב לו זה לא בא בדברי הר"ן [כתובות כג, א מדפי הרי"ף ד"ה אי הכי] והרב המגיד [שם] כלל, ותו דמהיכן יצא להרמב"ם ז"ל להבין כן בדעת ר' יוסי<sup>35</sup>, אבל כונת הר"ן

28. וכמב' ברש"י [ד"ה ר' יוסי] דפליג דמהני תנאי, ולא רק דפליג על ר"מ דלא חשיב בעילת זנות ככה"ג, וכמש"כ שם הפנ"י [ד"ה וסבר רבי יוסי].

29. הרא"ש [כתובות ט, א] כתב כן בשם ר"ח ור"י ובעל הלכות, וכ"כ בעל המאור [כתובות מב, א מדפי הרי"ף], ובהגהות מיימוניות [אישות כג, א] כתב כן בשם ראב"ן וראב"ה ור"ת בספר הישר [חידושים סי' לג] ותוס' [ב"ב ג, ב ד"ה במאן].

30. רי"ף [כתובות מב, א] הובא ברא"ש שם, רמב"ם [אישות כג, ה], רמב"ן [כתובות פג, ב] ורשב"א [שם פג, א].

31. והא דקיי"ל הכי הוא משום דקיי"ל [עירובין מו, ב] דר"מ ור' יהודה הלכה כר' יהודה, ולר' יהודה תנאו קיים.

32. בהתנה עמה לפחות מעיקר כתובה.

33. דהב"י שם הביא את דברי הר"ן [כתובות כג, א מדפי הרי"ף] בביאור שיטת הרמב"ם דהתנאי בטל וז"ל משמע דס"ל ז"ל דהלכתא כוותיה [דר"מ] ולא מטעמיה, אלא משום דכתובה דרבנן וחכמים עשו חזוק לדבריהם יותר משל תורה, הלכך כל שהוא רוצה לקיימה תנאו בטל ואפ"ה הויה בעילתו בעילת זנות משום דלא סמכה דעתה, עכ"ל. וכתב הכנה"ג לבאר [מתוך לשונו נראה דהבין דהוא מדברי הב"י, ולא מדברי הר"ן] דזה כדעת ר' יהודה דכתובה דרבנן ואע"פ שבדבר שבממון תנאו קיים, בדרבנן תנאו בטל דחכמים עשו חזוק לדבריהם יותר משל תורה, וס"ל דהלכה כר' יהודה מהכלל המסור בידינו [עירובין מו, ב] ר"מ ור' יהודה הלכה כר' יהודה. ואני תמיה בזה שהרי ר' יוסי פליג עליה דר' יהודה בביריתא וס"ל דאע"ג דכתובה דרבנן בדבר שבממון תנאו קיים, ור' יוסי ור' יהודה הלכה כר' יוסי [שם]. ועוד דהו"ל ר' יהודה יחיד לגבי ר"מ ור' יוסי דסביר דהמתנה על דבר דרבנן תנאו קיים. ואולי סובר הרב ז"ל ר' יוסי סובר דכתובה דאורייתא ומשונה תנאו קיים, אבל בדבר דרבנן תנאו בטל. אי נמי ס"ל לרב ז"ל דכיון דרב סבר בפרק הכותב [כתובות פד, א] דבדרבנן תנאו בטל אפילו בדבר שבממון, פסקה כותיה. עכ"ל.

34. ומב' דלא כמהרשד"ם.

35. ע"ע מש"כ בזה רבינו לקמן ד"ה אלא שכבר כתבנו.

וה"ה דכיון דקי"ל [כתובות נו, א] כר"מ בגזרותיו דהו"ל בעילת זנות, א"כ הו"ל כמתנה עם האשה לבעול בעילת זנות ובאיסור עשאוהו כשל תורה לעשות בו חיזוק<sup>36</sup>, וכן מצאתי אח"כ בלח"מ [שם] בפירוש דעת הרמב"ם. ואיברא דמצינו דאפילו לר"מ עשו באיסור חיזוק יותר משל תורה, כמו שהכריחו התוס' שם בפרק אע"פ [כתובות נו, ב] בד"ה הא בדרבנן תנאו קיים<sup>37</sup>, ואף דר"מ גופיה [לא<sup>38</sup>] חשביה הכא מתנה באיסור כיון דיגרש אם ירצה<sup>39</sup>, מ"מ [ב]הא לא מודי ליה הרמב"ם, דאנן מחמירין בגזרותיו טפי מיניה ליקרא תנאי איסור, ומשו"ה נקט הר"ן במלתיה יותר משל תורה<sup>40</sup>, והרב המגיד דנקט כשל תורה, לפי שלענין זה כיון שהוא תנאי איסור אין צורך לעשות בו יותר משל תורה, וסגי בכשל תורה<sup>41</sup>.

ואף גם זאת יש חולקים על הרמב"ם כמש"כ הרב המגיד שם<sup>42</sup>, והוא דעת הר"ן [כתובות כג, א מדפי הר"ף ד"ה אי הכי] והריטב"א ז"ל בחידושו [שם נו, א ד"ה אמר ליה אי הכי]<sup>43</sup>, וא"כ אין מכאן תפיסה על תולדת הרשד"ם לשאר מילי דרבנן. אף שעדיין יש לגמגם בהיות נדון שלו ענין איסור כמו שנעמוד עוד בזה בע"ה [לקמן ד"ה תו הוה קשה לי].

ועדין לא העלנו ארוכה לההיא דרב דמייתי מרן בעל משנה למלך, דמאי שנא דעשו חיזוק בירושה לרב יותר משאר דברים, ואם נאמר מחמת זה דבכל מילי קאמר רב, א"כ נפל פיתא בבירא למהרשד"ם ג"כ, כיון שרב נראה שפוסק כר' יאודה ודלפחות עשו כשל תורה, ודלא כר"מ ורשב"ג, ואיך נקט הרשד"ם כר"מ ורשב"ג ודלא כרב.



### ביאור הוכחת המל"מ מדברי רב דבכל איסור דרבנן תנאו קיים

ואחר העיון נראה נכון דרב לאו דפסק כר' יאודה, דא"כ לא הו"ל לתלמודא בהכותב למינקט במלתיה כשל תורה אלא למינקט יותר משל תורה, ונפקא מינה למקומות דבשל תורה מהני תנאי דעם כל זה בדרבנן לא מהני כדא"ר יאודה [כתובות נו, א], ואין לומר דלא פסק רב כר'

36. לכא' כוונת רבינו בזה ליישב את דברי מהרשד"ם, דכיון דהתם הוי תנאי איסור לכך תנאו בטל. אך צ"ב, דהא בכל תנאי של איסור אף שאינו של ממון, כתב מהרשד"ם דאם הוא איסור דרבנן תנאו קיים, ואף הכא לענין דחשוב בעילת זנות הוי איסור דרבנן, כמב' בלשון רבינו, ומ"מ עשו בו חיזוק דתנאי בטל. וע"ע בדברי רבינו לקמן [ד"ה תו הוה קשה לי] מש"כ בזה, וצ"ב.

37. דלר"מ האוכל תרומת מעשר של דמאי מוסיף חומש, דעשו חכמים חיזוק לדבריהם כשל תורה כדאמרינן בב"מ [דף נה, ב], וכן גבי מעוברת חבירו ומינקת חבירו שמעינן ליה דעשו חיזוק לדבריהם אף יותר משל תורה, כדאמרינן ביבמות [דף לו, ב].

38. כן נראה דצ"ל.

39. וכמב' בתירוק תוס' שם. וכוונת רבינו ליישב את קו' הנתיבות משפט [לרבי חיים אלגאזי, על רבינו ירוחם, דף קי, א], דלתירוק הלח"מ דאף כתובה הוי איסור נשאת קושית התוס', [וכה"ק רעק"א [כתובות נו, ב תוס' ד"ה הא]], וכמש"כ לקמן [ד"ה טוב אשוב].

40. דהיינו שהחמירו להחשיבו כתנאי של איסור, וממילא התנאי בטל.

41. ודלא כנתיבות משפט [דף קטו, ד ד"ה וכתב] דכתב דנראה דט"ס נפל בדבריו של המ"מ וצ"ל יותר משל תורה, דאי דוקא כשל תורה הא קי"ל דבממון תנאו קיים, וכ"כ הר"ן לדעת הרמב"ם וכ"כ הרמב"ן והרא"ה בחידושים לדעת הרמב"ם, עכ"ל.

42. דלא קי"ל כוותיה דר"מ אלא שבעילתו בעילת זנות כשנפחת עיקר כתובה וכ"ש כשאין לה כלל, אבל מ"מ תנאו קיים ואפילו אם רצה לקיימה, אע"פ שאינו רשאי להשהותה בלא כתובה כיון שרוצה לקיימה.

43. וכ"כ הרמב"ן והרא"ה, הו"ד גם בשטמ"ק שם.



יאודה אלא הויא כשל תורה, שזו אינה לא כר' יאודה ולא כר"מ ורשב"ג, ולא אשכחן תנא דאית ליה הכי, ועוד דכל כי האי היה צריך רב ללמד בפירוש בכל מילי דרבנן, ולא לסמוך דבריו על דין הירושה בסתם.

אשר על כן נראה דדוקא בירושת הבעל ס"ל לרב דעשו חיזוק, כיון דבירושת תורה לא מהני תנאי לכו"ע, כדתנן פרק יש נוחלין [ב"ב קל, א] האומר איש פלוני יירשני כו' לא אמר כלום שהתנה על מה שכתוב בתורה, ואמרינן התם בגמ' [שם קכו, ב<sup>44</sup>] דאיתא ככו"ע<sup>45</sup>, א"כ כשיראו העולם בירושת הבעל דמהני תנאי יבאו לזלזל בה בהיותה מדרבנן, ולכן עשו חיזוק בה יותר משאר ענינים דהוו דרבנן גרידי דלא אתו לזלזולי בהו. וכן מצינו לר"מ דאית ליה בדרבנן תנאו קיים, ועם כל זה בכתובה כיון דבכתובת בתולה דאורייתא לדידיה לא מהני תנאי, ס"ל נמי בכתובת אלמנה דלא מהני תנאי אף שהיא מדרבנן, דלא לפלוגי בין כתובה לכתובה, כדיהיב טעמא הריטב"א שם בחידושו מכת"י [כתובות נו, ב ד"ה קסבר]. ואף שהתוס' בפרק אע"פ [שם] בד"ה קסבר ר"מ כתובה דאורייתא כתבו דדוקא בכתובה כיון דעיקרה דאורייתא משו"ה באלמנה נמי, לא כן בירושת הבעל למ"ד דהיא דרבנן, דהוצרך רב לומר דעשו חיזוק ולא אמר משום דעיקרה דאורייתא, משום דלא דמי לשאר ירושות שבאות מחמת קרובה יע"ש, מ"מ י"ל דהא מיהא שייך בה חיזוק יותר משאר דברים דרבנן, כדי שלא יבאו לזלזל בזו שאינה מחמת קרובה והיא מדרבנן, אבל בשאר דברים מסתמא ס"ל לרב דלא עשו חיזוק כר"מ ורשב"ג דהו"ל תרי לגבי ר' יאודה כדלעיל [ד"ה ועל הרשד"ם].



### רב מבאר דברי ר' יהודה לענין כתובה באופן אחר

ותו<sup>46</sup> דלרב דס"ל בהזהב [ב"מ נא, א] דהיכא דלא ידע ומחל<sup>47</sup> מודה ר' יאודה דבדבר שבממון נמי תנאו בטל, והכריחו התוס' שם בהכותב [כתובות פד, א ד"ה וסבר] דירושה חשיבא ליה לא ידע ומחל כיון שאפשר שהוא ימות בחייה, א"כ נראה דכ"ש כתובה שאפשר שהיא תמות בחייו, כמש"כ הם שם דף פ"ג [ע"ב ד"ה מיתה] דמיתה שכיחא טפי בנשים<sup>48</sup>, וא"כ יאמר רב דהיינו טעמא דר' יאודה<sup>49</sup>, וס"ל כתובה דאורייתא ואף דהויא דבר שבממון אין תנאו קיים. ולא הוצרכו אביי ורבא בפרק אע"פ [כתובות נו, ב] אלא לתרוצי לר' יאודה אף לשמואל דאית ליה בהזהב [ב"מ שם] דלא ידע ומחיל נמי ס"ל לר' יאודה בממון דקיים, ויש אתי להאריך בזה אין כאן מקומו, וכ"כ התוס' בהזהב [ב"מ] דף נ"א ע"ב [ד"ה הכא] לחד תירוצא.

44. על הא דתנן התם כע"ז, האומר איש פלוני בני בכור לא יטול פי שנים איש פלוני בני לא יירש עם אחיו לא אמר כלום שהתנה על מה שכתוב בתורה.

45. משום דהתם [בקידושין ע"מ שאין לה שאר וכסות] ידעה ומחלה והכא לא ידע ומחיל.

46. רבינו בא ליישב הקושיא [בד"ה ואחר העיון] איך קאמר רב דבכל דרבנן תנאו קיים, ודלא כמב' בגמ' [כתובות נו, א] דלר' יהודה אף בדרבנן התנאי בטל.

47. כגון באונאה, שהמתאנה אינו יודע שיש במכירה זו אונאה.

48. משום דרוב פעמים מסתכנת בלידה.

49. דמב' בגמ' [שם] דסבר דלא מהני מחילתא בע"פ על הכתובה.

והא<sup>50</sup> דירושה רב גובריה דרב אמרה, כיון דיתכן דר"מ נמי מודי בה דעשו חיזוק דלא לפלוגי בין ירושה לירושה, דדמי לדין כתובת אלמנה דאמר ר"מ דתנאי בטל<sup>51</sup>, וגם ר' יוסי לא אמר בכתובה דקיים אלא משום דבכתובת בתולה נמי אית ליה הכי, וליכא זלזול באלמנה, לא באו חכמים לידי מדה זו לעשות בה חיזוק, אבל בירושה דלא מהני תנאי בירושת תורה, גם בירושה דרבנן הוצרכו לחזקה ולומר דתנאי בטל.



### ביאור שיטת הגמ' ואב"י ורבא דלר' יהודה בכל דרבנן עשו חיזוק

והשתא<sup>52</sup> אתי שפיר סתמא דתלמודא ואב"י ורבא דפרק אע"פ [כתובות נו, ב] דאית להו דלר' יאודה בכל דרבנן עשו חיזוק, דכיון דהיה יכול לפסוק ר' יאודה כר' יוסי דאפילו בכתובת בתולה תנאי קיים, כיון דאית ליה בעלמא דמתנה על מה שכתוב בתורה בדבר שבממון בשל תורה תנאו קיים, ולא היה כאן שום זלזול אפילו אי סבר כתובה דאורייתא לא אתו לזלזולי בכתובת אלמנה דרבנן בראותם דמהני בה תנאי, דהא חזו דבכתובת בתולה נמי דאורייתא מהני בה תנאי משום דהוויא דבר שבממון, ועם כל זה אית לר' יאודה דכתובה דרבנן ועשו חיזוק בב' הכתובות אף שהוא דבר שבממון, ע"כ לומר שחביבים דברי סופרים וחיזוקם יותר משל תורה, וא"כ בכל מילי דרבנן נמי עשו חיזוק דמאי שנא.



### אם נידון מהרשד"ם לענין רבית דומה לירושת הבעל

ומ"מ עדין קשה, דהניחא במילי דרבנן גרידי שפיר קאמרי הרשד"ם והרב בעל משנה למלך, אבל ברבית דקיימי ביה דמי לירושת הבעל, דודאי אם הלוהו ק' לשנה ע"מ שיתן כ' של רבית תנאי בטל ומעשה ההלואה קיימת ביד לזה עד שנה<sup>53</sup>, וא"כ יש לנו לדון ג"כ בתנאי רבית דרבנן. איברא דלפי מה שפירש מהר"י אלפאנדארי כונת מהרשד"ם<sup>54</sup>, דכוותה בשל תורה נמי תנאי קיים וכדאמרן לעיל [ד"ה ונראה שזה מוכרח], אלא דעל בעל משנה למלך דלא נחית לההוא פירושא קצת קשה עדין לפי זה. ובאמת לא קשה דאיהו נמי מודה ובא שלא אמר מהרשד"ם שיקיים תנאי רבית לעשות איסור, והיתרא הוא דקאמר דיעשה<sup>55</sup> וא"כ ליכא זלזול ודוק.



50. רבינו בא ליישב הקושיא [בד"ה ותו תמהני] אמאי פסק המל"מ כרב דבכל דרבנן לא עשו חיזוק לדבריהם, ולא כסתמא דתלמודא ואב"י ורבא דבכל דרבנן עשו חיזוק לדבריהם. וע"ז קאמר דדברי רב אתו אף כר"מ ור' יוסי, ואילו דברי הגמ' ואב"י ורבא הם רק בשיטת ר' יהודה.

51. וכמש"כ הריטב"א כתובות נו, ב, הביאו רבינו לעיל ד"ה אשר.

52. נראה דכוונת רבינו לבאר שיטת סתמא דתלמודא ואב"י ורבא בדעת ר' יהודה דבכל דרבנן עשו חיזוק, ע"פ מש"כ לעיל [ד"ה אשר על כן] בביאור שיטת רב בזה.

53. אמנם המשנה למלך [שם סוף ד"ה עוד כתב הרב בח"מ] כתב וז"ל ונראה דה"ה המלוה את חבירו לזמן בתנאי שיתן לו הלוה דינר בחדש שיכול המלוה לתבוע מעותיו לפי שהיתה הלוואה בטעות, עכ"ל. [והו"ד בחו"ד סי' קסא ס"ק ה], וכן מסקנת המחנ"א [הל' רבית סי' לז].

54. דמיררי שהיה שם תנאי נוסף שאם לא יפרע י' בב' חדשים או י"ב לסוף השנה לא יהא מכר כלל.

55. שיפרע י' לאחר ב' חדשים.

### למה רבית לא חשיב כדבר איסור שלכו"ע התנאי בטל

תו הוה קשה לי לכאורה על הרשד"ם דכיון דרבית הוא מלתא דאיסורא הוה לן למימר תנאו בטל אף לרשב"ג ורב, וכמש"כ התוס' בפרק אע"פ [כתובות נו, ב ד"ה הא] לדעת ר"מ<sup>56</sup>, והא לא קשה מידי, דלא קאמר הרשד"ם שיתן רבית אלא לא יתן ויתבטל המקח, והא לר"מ נמי הוי הכי בכתובה דאיכא איסור דבעילת זנות וס"ל [דלא] [דאי] הוה כתובה מדרבנן תנאי קיים וצריך שיגרשנה ואין שם איסור, אף דס"ל דבאיסור דרבנן עשו חיזוק כמו שהכריחו התוס' לדעתו, ואף לפסק הרמב"ם וסיעתו בכתובה דוקא דהחמירו חכמים בגזירותיו של ר"מ לעשותם כמתנה על איסור תורה ממש שיהא תנאי בטל, לא כן בשאר איסורים דרבנן, ואף גם זאת לא הודו לו חבריו וכדלעיל [ד"ה ואף גם זאת].



### המתנה ע"מ שלא תשמטנו שביעית התנאי בטל

וכבר כתב בספר משנה למלך שם [ד"ה עוד כתב הרב דלא] כיוצא בזה לתרץ אליבא דהרשד"ם מאי דקי"ל [מכות ג, ב] בשביעית דרבנן בתנאי ע"מ שלא תשמטנו שביעית תנאי בטל<sup>57</sup>, דתירץ משום דאי אמרינן דקיים הו"ל כפקדון אצל לזה ולא ישמטנו, ונמשך מזה הפך דברי חכמים. וקשה לי דנימא תנאי קיים, אך הדין שלא יעקר האיסור אלא יפרענו קודם שביעית, ואף שהרויח לו זמן עד שביעית מ"מ מכח התנאי שהתנה שהוא קיים נאמר לו שנתבטל מעשיה והמתנת זמנה, וכדאמרינן לר"מ בענין הכתובה דכשתימצי לומר שהיתה מדרבנן תנאי קיים וחייב לגרשה מפני האיסור של בעילת זנות ושהיה בלא כתובה, וצ"ל דשאני הכא דעדין ליכא איסור עד שנת שביעית, וא"כ אין לחייבו לפרוע קודם זמן שקצבו ביניהם, וכשיבא שנת שביעית מפני האיסור דיינינן ליה שישמטנו כדברי הרב במשנה למלך.



### בדבר שעיקרו דאורייתא התנאי בטל

ועוד אחרת תירץ הרב הנזכר להא דשביעית שעיקרו מן התורה<sup>58</sup>, ושכ"כ התוס' בפרק אע"פ [כתובות נו, ב ד"ה קסבר] לר"מ, ובשטה זו חזר הרב וכתב בספר הנזכר [משנה למלך] בהל' בכורות

56. דדוקא בממון שאין בו איסור לא עשו חיזוק ותנאו קיים, אבל אם יש בו איסור עשו חיזוק ותנאו בטל.

57. במחנ"א [הל' רבית סוף סי' לח] כתב דמתנה לבטל דברי סופרים אם הוא מידי דאיסורא תנאו בטל, אבל אם הוי מידי דממונא ולא שייך ביה מחילה כתב לדון אם תנאו קיים או לא, ולפי זה כתב ליישב ראייה זו, וז"ל דאיכא למדחי דהתם איסורא חשיב ומצוה מדבריהם להשמט, אבל במידי דאינה אלא תקנת ממונא איכא למימר דכל שהתנה תנאו קיים, עכ"ל. אך אין בזה כדי ליישב דעת מהרשד"ם, דס"ל דאף במידי דאיסורא תנאו קיים.

בשור"ת מהרש"ם [ח"ד סי' קט ד"ה ומ"ש] רצה ליישב לפי מש"כ תוס' [כתובות מז, ב ד"ה זימנין; ב"ב מט, ב ד"ה יכולה] דדוקא אם אינו עוקר התקנה לגמרי מועיל התנאי, אבל אם ע"י התנאי תעקר התקנה לגמרי לא מועיל תנאו, וא"כ לענין שביעית כיון דבזמן הזה לעולם הוי דרבנן אם נימא דמועיל התנאי כולם יתנו כן ושוב תעקר התקנה, אבל לגבי אבק רבית הרי אם יתנה כן בתחילה הוי רבית קצוצה, ורק בדרך מכר יכול להתנות כן, וא"כ חשיב שלא נעקר איסור אבק רבית לגמרי ולכן שפיר מועיל התנאי.

58. בשור"ת חקרי לב [יו"ד ח"א סי' עח ד"ה שוב אחר זמן, במהדו"ח עמ' שצג] הקשה על דברי המל"מ ורבינו שדנו בזה, מדברי הרשב"א בתורת הבית [בית ד שער ד, דף לו, א] וז"ל ואפשר שלא הקילו אלא בתרומה בזמן הזה שאין לה עיקר בדאורייתא,

פ"ד [הלכה א ד"ה ומלבד]<sup>59</sup>, ולמד כן מהתוס' בעירובין [לב, א ד"ה תאנים] לענין מעשר פירות דרבנן יע"ש<sup>60</sup>, ואהיה נמי קשה מאי דאקשינן קמן<sup>61</sup>, לא כן רבית שהם ענינים חלוקים ודמו לירושה לחילוק התוס' [כתובות] שם<sup>62</sup>.

ואיברא שמש"כ הרב לענין רבית הוא ברור כיון דאורייתא דרך הלואה ודרבנן דרך מקח כנודע, ויהיה כההיא דעציץ שאינו נקוב דאמרינן בפרק התקבל [גיטין סה, א] במסקנא דלא תקון כעין דאורייתא<sup>63</sup>, וע"כ לומר דהוי כירושה להתוס' כיון שזה מחמת קרקע וזה מחמת מטלטלין<sup>64</sup>, לא כן בתרומת תאנים דעשאוה כעין דאורייתא כדמוכח ביבמות דף פ"א [ע"א] שרמזוהו התוס' עצמם בפרק אע"פ [שם] באותו דיבור, וכן כתובת אלמנה<sup>65</sup> ודוק.

והחכם השלם ידיד נפשי כמה"ר יצחק שני (ה"י) [וצ"ל]<sup>66</sup> דקדק כן ממאי דנקט תלמודא [בגיטין שם] עציץ ולא משני סתם במעשר (דהיינו) [דרבנן], ובהא ניחא (דרבנן) טעמא דמעשר פירות בזמן

וכדבריו נראה מדברי הרא"ה בבדק הבית ע"ש, וכ"כ הטור יו"ד [סי' קכא, ב (ב)] באיסורים של דבריהם כתרומה בזמן הזה ע"ש, ועיי"ש בב"ב [ס"ק יא] בשם מהרש"ל ופרישה [ס"ק יח, ודרישה ס"ק ז], ומינה נפיק לשביעית בזמן הזה, ואיך נעלם מעיניהם דברי הראשונים, עכ"ל. בארעא דרבנן [מהדו"ק מערכת מ' סי' תיד] גם כתב לחלק כתירוצו זה של המל"מ, וציין לרשב"א בתורת הבית [שם שער א, דף יז, ב] לענין איסורים דרבנן שאין להם עיקר בדאורייתא אם צריך ששים כדי לבטלם או די ברוב, וז"ל וכתב הרמב"ן ז"ל [חידושי יבמות פב, ב ובהשמטות] דהכא באיסורין של דבריהם שאין להן עיקר בדאורייתא כגון שאובה דרבנן וכגון חלת חוצה לארץ ותרומת חוצה לארץ שאין להן עיקר דאורייתא כלל, אבל שומנו דגיד דנאסר משום לתא דגיד ואי נמי משום דחלב דאורייתא לא, עכ"ל. וע"ע בתורת הבית [שם שער ג, דף לב, א] שכתב בשם הרמב"ן [שם בהשמטות] דלא הקילו אלא בתרומת חו"ל וחלת חו"ל אך לא בשאר איסורים, וכן מסיק הרשב"א בסוף דבריו [שם עמ' ב] וכ"כ בקצר [שם דף לב, א]. ועיי' ב"י [יו"ד סי' צט, ו] מש"כ בכל זה. וע"ע בית יצחק [הל' תרומות ד, ו] שהאריך בכל זה, ובמה שהאריך לציין בשו"ת יביע אומר [ח"ט א"ח סי' פ, ז].

59. בספר שרשי ה"ם [אישות פרק יב, שורש מתנה על מה שכתוב בתורה, ד"ה הן אמת] כתב דכן כתב המל"מ בהל' תרומות [ז, יז] דתרומה בזה"ז החמירו בה חכמים כתרומה דאורייתא, ועלה ליישב אותה סוגיא דפרק הערל לפי דרכו יע"ש, ועיי"ש שהביא כמה ראיות לזה מדברי הרמב"ם. ועיין עוד מש"כ בזה בהל' יום טוב [פרק ה, שורש ברירה, מד"ה ותרומה בזמן הזה].

60. דאף דקיי"ל בדבר דרבנן סמכינן על חזקה דשליח עושה שליחותו, ורק בדאורייתא לא סמכינן ע"ז, אך דבר שעיקרו מן התורה הוי כדאורייתא ולא סמכינן על חזקה זו.

61. לא נתבררה לי כוונת רבינו כאן.

62. דלא דמיא ירושת הבעל לשאר ירושות שבאות מחמת קורבה.

עיין ספר המדע [כלל דרביא סימן א ד"ה מעות של יתומים], שכתב לבאר בדברי המרדכי [ב"מ סי' שלב] דכיון הוי תנאי באיסור דרבנן מועיל התנאי, וכדעת מהרשד"ם, ובישוב הקושיא משביעית כתב איפכא וז"ל שביעית בזמן הזה דליכא לתא דאורייתא החמירו כשל תורה, משא"כ רבית עודנו לתא דאורייתא איכא רק דהוא אבק ריבית לא החמירו דרבנן, עכ"ל, עיי"ש בכל דבריו.

63. עיי' שער המלך [מקואות י, ו ד"ה גם מה שהביא] שהקשה ע"ד המל"מ מהגמ' בגיטין הנ"ל, ובהמשך דבריו ציין לדברי המל"מ שהביא רבינו [לקמן ד"ה אך באותו פרק], ועיי"ש בהג' רעק"א מש"כ ליישב קו' השער המלך, ודבריו הם בכלל דברי רבינו בסמוך, עיי"ש.

64. לכא' כוונת רבינו דבעציץ נקוב הוא יונק מהקרקע ואילו בעציץ שאינו נקוב הוא יונק מהכלי.

65. דדמיא לכתובת בתולה דהוי דאורייתא.

66. בספר 'פנקס בית הדין בקושטא' חתום על תעודות [ט; לט] כדיין איסור והיתר, יש תשובה ממנו בספר בני אברהם [מיוחס, יו"ד ו] והמחבר שם משיג על דבריו, וכן [שם אהע"ז י] חותם על תשובת המחבר.

הבית דינו כ[ד]אורייתא כדמוכח בההיא דיבמות וכמש"כ התוס' במס' עירובין, כיון שתאנים וכיוצא ודגן תירוש ויצהר כלם שוים ליצא מן הקרקע<sup>67</sup>, {<sup>68</sup> וכ"כ הריטב"א בחידושו לגיטין (שם) מכת"י<sup>69</sup> יע"ש}, וכן נשים אלמנות ככתוב בכתובת.

אבל [ב]דמיון השביעית לכתובה<sup>70</sup> אחרי נשיקת ידיו קדש איכא למישידי נרגא, כיון דבזמן הזה ליכא שום שביעית דאורייתא לא דמי לכתובה דהשתא איכא נמי כתובת בתולה דאורייתא, וכההיא דתרומה גופה דמייתו התוס' דמשום דבזמן הזה דרבנן לא עשו בה חזוק, ואם היה של תורה היו עושים אף בעיגולין דרבנן כיון שעיקרה מן התורה. הן אמת שהתוס' בהערל [יבמות] דף פ"א [ע"א] בד"ה מאי היא דתנן וכו' לתירוץ קמא דוקא בעיגולים לא החמירו בזמן הזה דהוה תרתי דרבנן, דבזמן הבית נמי לא היו אלא מדרבנן, לא כן כלאי הכרם בזמן הזה דהחמירו בו, ולפ"ז שפיר קאמר הרב ז"ל דשביעית דמיא לכלאי הכרם<sup>71</sup>, אלא שמתירוך ב' של התוס' שם<sup>72</sup> ומסתמיות דבריהם שבפרק אע"פ קשה על חלוקו הלזה.

שוב ראיתי להרב בעל בני חיי בחו"מ סי' ס"ז [הגה"ט ס"ק א] הביא בשם ספר מקור ברוך [קלעי, סי' נח, דף פא, ב] שהקשה על דין תנאי השביעית כקושית הרב הנזכר [משנה למלך<sup>73</sup>], ותיירץ הוא [הבני חיי] דכיון דבזמן הבית לא הוה מהני תנאה השתא נמי כעין דאורייתא תקון כיון שיש לו עיקר מן התורה, וזה קרוב לתירוך ב' של הרב הנזכר, ועליו ג"כ תלונתי מתירוך ב' של התוס' דפרק הערל שכתבו שבכלאי הכרם בזמן הזה היקלו כיון שהוא דרבנן יע"ש.

ותו תמהני דבפרק התקבל [גיטין] דף ס"ה [ע"א] אמרינן דכעין דאורייתא תקון בדבר שיש לו עיקר מן התורה כדברי הרב בני חיי, ובתר הכי משני אברייתא דמעשר שני דלא תקון כעין דאורייתא כיון דבזמן הזה דרבנן, ובשלמא להרב משנה למלך לא קשה דמדין חומר איסור וחזוק הוא דקאמר דדינו כדאורייתא<sup>74</sup>, אבל התם שאינו אלא להפקעת חומש וקדושת מעשר שני במקומה עומדת לא איכפת להו לרבנן כיון שעתה בזמן הזה דרבנן, וכן צ"ל לתירוץ קמא דתוס' דהערל, אך על הרב בני חיי קשה<sup>75</sup>.



67. וחשיב יש לו עיקר מן התורה, ורק עצין שאינו נקוב חשיב דרבנן שאין לו עיקר מן התורה.
68. סוגרים אלו הינם מדפו"ר של הספר, וכפי הנראה [במקומות אחרים בספר] נוספו ע"י תלמיד המחבר - המו"ל.
69. וז"ל והא דפריק בעצין שאינו נקוב דרבנן ולא פריק במעשר שני דרבנן כגון מעשר שני דאילנות וירקות, משום דההוא אית ליה עיקר מן התורה אבל בעצין שאינו נקוב אין לו עיקר מן התורה כלל.
70. שכתב המשנה למלך.
71. אע"פ דבזמן הזה ליכא דאורייתא, מ"מ כיון דבזמן הבית היה דאורייתא יש להחמיר בו.
72. שלא הסכימו עם תירוך א', אלא תירצו באופ"א.
73. המקור ברוך שם בקושייתו כתב דאין לומר דחכמים עשו חזוק לדבריהם כשל תורה או יותר משל תורה אלא דוקא במקום שפירשו דבריהם כן בגמ', אבל לא בסתמא. הביאו בקהלת יעקב [תוספת דרבנן מערכת ח סי' קל]. וכן כתב בשו"ת חוט השני [סי' ט ד"ה בתחילה], הביאו ביד מלאכי [כללי התלמוד כלל רפז], וביעיר און [לחיד"א, מערכת ח אות טו] הביאו וכתב 'ולפי הרשום בדעת אין כל האחרונים מסכימים בזה', וציין למקור ברוך הנ"ל. ובשדי חמד [כללים מערכת ח כלל קכד] ציין דבקהלת יעקב [תוספת דרבנן מערכת א סי' מז] כתב בפשיטות דשמא חכמים עשו חזוק לדבריהם יותר משל תורה, אע"פ שבאותו ענין לא הוזכר כן בגמ', ולא הוזכר את דברי המקור ברוך.
74. כלומר דלענין חכמים עשו חזוק לדבריהם יותר משל תורה, בזה אמרינן דהיכא דעיקרו דאורייתא הוי כדאורייתא, דבו לא עשו חזוק יותר משל תורה.

## סתירת הסוגיות מגיטין לפסחים

ברם כגון דא צריך לאודועי שזכיתי לשאול את פי מורנו הרב בעל משנה למלך הנזכר בחייו, הך דפרק התקבל עם סוגיא דפרק ערבי פסחים [פסחים] דף קי"ו [ע"ב], דאיתמר התם דאי (מצא) [מצה] בזמן הזה דרבנן נמי כעין דאורייתא תקון<sup>76</sup>.

ויהי מאז תירץ החכם השלם הרב כמהר"ר יצחק הלוי ז"ל<sup>77</sup> ע"פ פירוש שהביא הר"ן [בפסחים] [בקיודש<sup>78</sup>] [דף יג, א מדפי הרי"ף] בשם [מפרשים] [אחרים]<sup>79</sup> דלהווא פירוש לא קשה מידי<sup>80</sup>, ולא יגהה מזור לפשט ההלכה שהוא כפירוש האחר להר"ן<sup>81</sup>.

אך באותו פרק השיב לי מורנו הרב הנזכר [בעל משנה למלך] דאין הכי נמי דסוגית פסחים עיקר<sup>82</sup>, והוה מצי לדחויי בפרק התקבל ההוא שנויא בהכי, אלא דעדיפא מינה קאמר התם,

75. ר"ל דהמל"מ כתב בדבר שאין לו עיקר מן התורה עשו חיזוק לדבריהם, וזה לא שייך בגוונא דהגמ' בגיטין שאין שם חשש איסור, אבל הבני חיי דתירץ בדבר שיש לו עיקר מן התורה כעין דאורייתא תקון, קשה מהגמ' בגיטין דאף בגוונא דהתם יתקנו כעין דאורייתא.

בספר פרי עץ חיים [לרבי חיים אביגדור, תלמיד רבינו, חו"מ סי' סז, דף מה, ד] הביא קושיית רבינו על הבני חיי, והוסיף להקשות מהגמ' בנזיר [לו, א] דאמרינן הנח לתרומה בזמן הזה דרבנן, ולדברי הבני חיי כיון שיש לתרומה עיקר מן התורה איך קראו לה דרבנן. ועיין לקמן הערה 90 מה שתירץ בכל זה.

76. עיין בשו"ת יביע אומר [ח"ב יו"ד סי' כב, ה-ו] מה שציין בזה.

77. נזכר בשם הגדולים [מערכת גדולים אות י, שכן] וז"ל מהר"ר יצחק הלוי, אחיו של הרב מהר"ש הלוי שהיה חבירו של הרב מהר"י רוזאניס, היה מפורסם בחכמה ובקיאיות ונפטר במבחר ימיו, והיה לו שלש מאות וחמשים תשובות בכ"י, ונזכר בספר כהונת עולם בהלכות נדרים סי' רל"ט, עכ"ל. [שם רבינו מזכירו בברכת החיים, ואילו כאן מזכירו בברכת המתים, וכנראה שרבינו כתב את ביאורו להל' רבית לאחר שכתב את הביאור להל' נדרים]. מתשובותיו נדפס שו"ת רבי יצחק הלוי מקושטא, י"ל מכת"י ע"י מכון בית אהרן וישראל, ירושלים תשע"א.

78. כן הוא בספר פרי עץ חיים [שם ד"ה ולתרץ] בשמו של בעל השמועה.

79. וז"ל ואחרים אומרים דאפילו במידי דאית ליה עיקר בדאורייתא, כיון דחיובא ליתיה אלא מדרבנן אתי דרבנן ומפיק דרבנן, והתם [פסחים שם] הכי קא אמרינן דכיון דבזמן הבית מעטיה רחמנא לסומא מחיובא דמצה, בזמן הזה נמי שהוא מדרבנן אין ראוי שיחייבוהו חכמים דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, אבל אין ה"ג דכל שמחויב בדבר מדרבנן מפיק מדרבנן אפילו במידי דאית ליה עיקר בדאורייתא, עכ"ל.

80. דלפירוש זה אין כונת הגמ' דחיוב השומעים שהוא מדרבנן חשיב כעין דאורייתא, מכיוון דבזמן הבית הוי דאורייתא, אלא להיפך- דכלפי הסומא מכיוון שבזמן הבית היה פטור אף בזמן הזה פטור, אך השומעים באמת כל חיובם הוא כדרבנן ולא כדאורייתא, וכמבואר בגמ' בגיטין.

81. וז"ל אין ה"ג דאפילו במידי דרבנן כל היכא דאית ליה עיקר בדאורייתא לא מפיק, והיינו ההיא דהתם [פסחים שם], אבל במידי דלית ליה עיקר בדאורייתא כפריסת שמע כיון דסומא נמי מיחייב מדרבנן אתי דרבנן ומפיק דרבנן, עכ"ל. וא"כ מבו' דכל דרבנן שיש לו עיקר מהתורה דינו כדאורייתא אף בזמן הזה, ואילו בגיטין מבו' דכיון דבזמן הזה לא הוי דאורייתא אין דינו כדאורייתא.

בספר פרי עץ חיים [שם] אחר שהביא דברי רבי יצחק הלוי זצ"ל, כתב [דף מו, א] וז"ל אלא אחר המחילה מדבריהם נראה לע"ד לחלק ולומר דשאני תרומה ומעשר ממצה ושביעית דיש בזה מה שאין בזה, דבשלמא תרומה ומעשר אפילו בזמן שביית המקדש קיים לא היה איסורו נוהג מן התורה אלא דוקא בארץ ישראל, אבל בחו"ל לא היה חייב אלא מדרבנן, וכמש"כ הרמב"ם ז"ל בהל' תרומות [א, א] (ומעשרות), א"כ מהיכא תיתי שהיום יהיה מדאורייתא כיון דאין בית המקדש קיים, ומשום זה תירצו במס' גיטין לענין מעשר ובמס' נזיר לענין תרומה הנח למעשר ולתרומה בזמן הזה דרבנן, אבל לענין מצה ושביעית שבזמן שביית המקדש קיים אפילו בחו"ל היה נוהג איסורו מן התורה בין בארץ בין בחו"ל, א"כ משום זה אמרינן כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון ועיקרו מן התורה, ובוה צדקו הסוגיות וגם דברי הרב בעל בני חיי כמו שיראה המעיין וכו' ולא קשה מידי, עכ"ל.

82. דאף בדבר שבזמן הזה הוא מדרבנן אמרינן דכעין דאורייתא תקון.

דאף לשיטת התרצן שחשב לומר דכיון דמעשר שני בזמן הזה דרבנן לא תקון כעין דאורייתא, עם כל זה לא יתכן תירוצו כדאייתא התם, אלו דבריו ז"ל, יעמד חי לפני ה', כי בזה יעלה ארוכה לו לפנינו [בהל' מלוה ולוה] ובפ"ד מהל' בכורות, אף שהוא ז"ל לא הזכיר סוגית פסחים בב' המקומות, ולהרב בעל בני חיי בטעם השביעית, ולסוגית פסחים שהיא אמת.

וצ"ל דלתירוץ הב' של התוס' [ביבמות שם] לא תיקשי סוגית פסחים, די"ל דכיון דרבנן גופייהו אמרו דבשל תורה כל שדרכו לימנות ובדרבנן את שדרכו, א"כ בכלאי הכרם דבזמן הזה דרבנן נתנו לו דין את שדרכו, כפי הכלל שסתמו הם עצמם לדון בסתם בכל דרבנן את שדרכו, ולא דמי לסוגית פסחים ושביעית בזמן הזה. ומיהו צ"ל דבזמן הבית עצמו לא אמרינן הכי, ממש"כ התוס' בעירובין [שם] והביאו במשנה למלך הל' בכורות, שאף שרז"ל עצמם היקלו בשל דבריהם בענין חזקת שליח, עם כל זה נתנו למעשר פירות דין מעשר תורה כיון שעיקרו מן התורה.



### הוכחה מדברי הר"ן בכתובות דברבנן עשו חיזוק כשל תורה

אני טרם אכלה ראיתי דברי הר"ן ריש פרק הכותב [כתובות מא, א מדפי הרי"ף] אהיה דפריך תלמודא [פג, א] דדין ודברים לא אמר כלום ומשני כדרכה כהנא<sup>83</sup> כו' וכרבא<sup>84</sup> כו', שכתב [ד"ה וכרבא] דאיצטריך לרבא דלא נימא דרב כהנא דוקא בירושה דאורייתא מהני סילוק אבל פירות דרבנן עשו חיזוק, ומייתי מדרבא דבתקנת חכמים לטובתו לא הקפידו בביטולא, וזה מורה דקי"ל דעשו חיזוק דרבנן<sup>85</sup> ודלא כהרשד"ם.

אבל זה לא יתכן דאף אם יאמר הר"ן דלרב בכל דרבנן עשו חיזוק כמו שכתבנו בתחלת דברינו [ד"ה ואחריו], עם כל זה אינו אלא כשל תורה דהכי קאמר רב, ולא יותר<sup>86</sup>, ותו דהר"ן גופיה בפרק אע"פ [כתובות כג, א מדפי הרי"ף ד"ה אי הכי] פסק בכתובה דתנאי קיים אפילו אי הויא דרבנן משום דבר שבממון דתנאי קיים, כנראה דלא קי"ל לעשות חיזוק יותר משל תורה<sup>87</sup>, וא"כ איך פירש הר"ן שקלא וטריא דריש הכותב כאילו קי"ל בעלמא דעשו חיזוק יותר משל תורה.

אבל נראה כונתו, דהא דאיצטריך תלמודא ריש פרק הכותב לדרבא משום דמתני' דתנאי פירות קיים אית ליה נמי לר' יאודה שהוזכר שם במשנה<sup>88</sup>, ונהי דהא תריץ בפרק אע"פ [כתובות נ, ב] דמשום דפירות לא שכיחי לא עשו בהם חזוק יותר משל תורה, מ"מ פריך הכא דלשון גרוע דדין ודברים לא מהני<sup>89</sup> ואף לרב כהנא כיון דהוי דרבנן יעשו חיזוק לר' יאודה, דבלשון

83. דאמר רב כהנא נחלה הבאה לאדם ממקום אחר אדם מתנה עליה שלא יירשנה.

84. דאמר רבא האומר אי אפשי בתקנת חכמים כגון זו [דיכולה אשה שתאמר לבעלה איני ניוונת ואיני עושה] שומעין לו.

85. כל היכא דאין התקנה לטובתו.

86. וכאן כיון דבירושה דאורייתא מהני סילוק, אם נימא דבדרבנן לא מהני הוא משום דעשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה, [וכ"כ בהג' הב"ח על הר"ן], אך לא סגי לומר דהוי כשל תורה, שהרי בדאורייתא מהני סילוק.

87. שהרי הר"ן שם ביאר דעת הרמב"ם דתנאי בכתובה בטל משום דעשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה, וכנ"ל הערה 83, וע"כ דהר"ן עצמו דפליג שם על הרמב"ם ס"ל דלא קי"ל כן, אלא לא עשו חיזוק יותר משל תורה.

88. ורק פליג באיזה לשון צריך להסתלק.

89. צ"ב מהו לשון גרוע ומהו לשון טוב, ומלשון רבינו נראה דדין ודברים' הוי לשון גרוע, וצ"ב דבגמ' בכתובות [נ, ב] קאי על משנה זו וע"ז אמרו דפירות לא שכיחי ולא עשו חיזוק יותר משל תורה.

גרוע לא יועיל אף דלא שכיחי ובלשון טוב הוא דלא עשו חזוק משום דלא שכיח, ולהא אייתי תלמודא דרבא דכיון שהוא לטובתו לא איכפת להו לרבנן כשאינו רוצה באותה טובה, וא"כ אף בלשון גרוע לא עשו חזוק כיון שלא הקפידו חכמים בתקנה זו.



### המשך בדברי הרמב"ם לענין תנאי בכתובה דהתנאי בטל

שוב אשוב, דקיימין לעיל [ד"ה ואף שהרמב"ם] בסברת הרמב"ם בההיא דתנאי כתובה דתנאי בטל, שחזרתי לעיין בדבר וראיתי בספר נתיבות משפט דף קי"ו ע"א [ד"ה והרב] שדחה מלפרש בכונת הרב המגיד פירוש הלח"מ שהוא הפירוש שפירשנו בעניותנו, ואיברא שקושיתו הראשונה<sup>90</sup> תירצנוה למעלה [ד"ה ואף שהרמב"ם], אך ב' קושיותיו<sup>91</sup> ובפרט האחרונה דאף דתנאי בטל הו"ל בעילת זנות כדמוכח בגמ' [כתובות נו, ב]<sup>92</sup> ומה הועלנו באומרנו תנאי בטל היא קושיא חזקה, וזה גרם לו להגיה [בדברי המ"מ] יותר משל תורה ככתוב בדברי הר"ן [שם כג, א מדפי הרי"ף ד"ה אי הכי], והיינו דתנאי שבממון (ו)קיים בדאורייתא ועם כל זה עשו חזוק יותר משל תורה, וגם הכין דברי הר"ן כפשוטן, שכשכתב הר"ן לדעת הרמב"ם דעשו חזוק יותר משל תורה היינו נמי במונח שהניח הר"ן בתחלה<sup>93</sup> דמיקרי תנאי ממון, ולא כמו שכתבנו למעלה [שם] שכשבא הר"ן לדעת הרמב"ם קרי ליה תנאי איסור, ואיברא דהכי מוכח טפי לישנא דהר"ן כיון שלא פורש בדבריו אח"כ<sup>94</sup> לקרותו תנאי איסור, וכן לא הביא ההיא דהחולץ [יבמות לו, ב] שמשם הוא שהוכיחו התוס' [כתובות נו, ב ד"ה הא] לעשות חזוק באיסור יותר משל תורה לר"מ, וגם מה שר"מ עצמו לא קרא לו תנאי איסור ואיך הרמב"ם ז"ל קורא לו תנאי איסור, וא"כ חזרנו על הראשונות דצ"ל בטעם הרמב"ם וסיעתו כדברי הרב המאסף [כנה"ג] ויקשה על הרשד"ם.

אלא שכבר כתבנו [בד"ה ואף שהרמב"ם] שלא יתכן דרך א' של הרב המאסף [כנה"ג] דמשום דאין ראיה מר' יוסי דלא עשו חזוק<sup>95</sup> נפסוק דעשו חזוק ותנאי בטל בדרבנן כר' יאודה, דקשה לי דהו"ל חד לגבי ר"מ ורשב"ג דדייק תלמודא מדנקטו על מה שכתוב בתורה דבדרבנן תנאו קיים, ומה גם דלפ"ז גם ממתני' דפרק יש נוחלין [ב"ב קל, א] דמיייתין לעיל [ד"ה אשר על כן] ומתני' דסוף פרק הפועלים [ב"מ צד, א] דמתנו בהך לישנא איכא למידק מינייהו דבדרבנן תנאו קיים, וכן ראיתי להריטב"א פרק אע"פ [כתובות נו, ב ד"ה הא] אמאי דדייק תלמודא לר"מ דבדרבנן תנאו קיים, שכתב בשם התוס' דדייק לה ממתני' דסוף פרק הפועלים דהיא ר"מ, ואע"ג דתמה הריטב"א דהתם צדדו בגמ' לאוקומה כר' יאודה<sup>96</sup>, י"ל דהא לא סלקא בהכי, ועדיפא מינה

90. דלתירוץ הלח"מ דאף כתובה הוי איסור נשארית קושית תוס' [כתובות נו, ב ד"ה הא דרבנן], עיי"ש ולעיל הערה 39.

91. דאמאי חשיב ככה"ג תנאי של איסור, שמה בדעתו לכתוב כתובה אחרת קודם שיבעל, ולא יבעל קודם לכן, ומועיל לו תנאי זה שלא תטרופ מוזמן הראשון, ורק במתנה לבטל עונה חשיב תנאי של איסור שמתנה שלא יקיים מה שמחוייב לקיים.

92. משום דלא סמכה דעתה.

93. בשיטתו, ודלא כרמב"ם.

94. כשביאר דעת הרמב"ם.

95. וכמש"כ הכנה"ג דר' יוסי סובר דכתובה דאורייתא ומשו"ה תנאו קיים, אבל בדבר דרבנן תנאו בטל.

96. והוא ס"ל דבדרבנן תנאו בטל.



קפריך התם לההוא אוקמתא דאפי' שתימא (דרכי) [דההיא] כר' יאודה היא ולא תידוק מינה הא בדרבנן תנאו קיים, או תידוק ונאמר דבכתובה שאני דתנאי בטל משום איזה טעם, עם כל זה לא יתכן, ומסיק דאתיא כר"מ, ואה"נ דהדרין לקושטא דמלתא לדיוקי מינה הא מדרבנן תנאו קיים, וכ"ש משנת פרק יש נוחלין שנדקדק ממנה דס"ל בדרבנן תנאו קיים ההוא תנא, כדדייקין ממתני' דהכותב לרשב"ג. ותו דהרמב"ם נקט התם [אישות יב, ט] בירושה כשל תורה<sup>97</sup>, כנראה ולא יותר משל תורה, כמו שהרגיש בזה הנתיבות משפט שם [דף קטו, ד ד"ה וכתב]<sup>98</sup>.

ודרך ב' ג"כ של הרב המאסף [כנה"ג]<sup>99</sup> לא יתכן דרב דקאמר כשל תורה דלא כשום תנא, ותו דא"כ בכתובה דהויא דבר שבממון ולא כתוב בה חקת משפט כטעם שנתן הרמב"ם שם בירושה, א"כ אף שעשו חזוק בדרבנן כשל תורה לרב, עם כל זה בכתובה יהא קיים התנאי<sup>100</sup>.



### ביאור הפרישה בפסק הרמב"ם והטור דתנאי בכתובה בטל

ובהיותי נבון בזה אנהרינהו לעיינין אישי כהן גדול, ויקבל שכר על הפרישה שכתב באהע"ז סי' ס"ט סעיף י"ג על הטור שפסק ג"כ כהרמב"ם דתנאי כתובה בטל, וז"ל אע"ג דכתובה דרבנן עשו חזוק לדבריהם כשל תורה כדי שלא תהא קלה בעיני להוציאה, וגם היא לא סמכה (דעתא [דעתה] ויהא בעילתו בעילת זנות עכ"ל).

ולכאורה אין לו שחר, דאדרבא בהיות תנאי בטל הו"ל בעילת זנות כדאמרו בגמ' אמימרא דר' מאיר בהדיא, ובהיותו קיים כתבו התוס' בשם ריב"ן [כתובות] שם דף נ"א [ע"א ד"ה מני] דאיכא בעילת זנות. וא"כ כיון דאיכא בעילת זנות בין הכי ובין הכי, א"כ טפי הוה לן למימר שיהא תנאי קיים ולעשות טצדקי שתהא ותהא קלה בעיני להוציאה, ועדיף לן לאפרושי מאיסורא.

ברם נראה כונתו ז"ל, דאי הוה תנאי קיים יצא האיש להתנות בזה כדי שתהא כפופה לו מחמת שקלה בעיני להוציאה בלי כתובה, ויבאו בזה לידי איסור בעילת זנות, והיא תשמע לו משום טב למיתב טן דו, לכן תיקנו שיהא תנאי בטל לעשות סייג לאיסור בעילת זנות, דהשתא אין אדם מתנה בזה כלל כיון שלא יועיל לו שהרי תנאו בטל ולא תהא קלה בעיני להוציאה, וכיון דלא אהני לרמאי רמאותיה למה יתנה כן לחטוא בבעילת זנות בלי שום תועלת, וממנעי ולא עבדי תנאי זה ולא אתו לאיסור דבעילת זנות.

97. ז"ל הרמב"ם, התנת עמו אחר שנשאה שלא יירשנה תנאה בטל ואע"פ שירושת הבעל מדברי סופרים עשו חזוק לדבריהם כשל תורה, וכל תנאי שבירושה בטל אע"פ שהוא ממון שנאמר בה לחקת משפט.

98. וז"ל, הן אמת שלפ"ז דברי הרמב"ם כסותרות אלו את אלו, שכתב אח"כ התנה עמה שלא ירשנה וכו', נראה מדבריו שלא עשו חזוק לדבריהם אלא כשל תורה לבד, ולכן הוצרך לומר דבירושה בטל ואע"פ שהוא של ממון, דאם איתא דס"ל דעשו חזוק יותר משל תורה למה הוצרך כאן לכל זה, תיפוק ליה מה"ט דאפי' תמצא לומר דירושה הוי ג"כ ככל דבר שבממון הכא שירושת הבעל הוא מד"ס עשו חזוק יותר משל תורה, עכ"ל. וכוונת רבינו להקשות בזה על הכנה"ג דפירש דהוכחת הרמב"ם מר' יוסי דרק אם כתובה דאורייתא התנאי קיים אך אם כתובה דרבנן התנאי בטל, וא"כ מבואר דעשו חזוק יותר משל תורה, ואילו ברמב"ם ה"ל לענין ירושה מבואר דעשו חזוק רק כשל תורה.

99. דהרמב"ם פסק כרב דסבר בפרק הכותב [כתובות פד, א] דבדרבנן תנאו בטל אפילו בדבר שבממון.

100. דהא הוי ככל תנאי בדבר שבממון, דאף בדינים דאורייתא תנאו קיים, כמבואר ברמב"ם.

וכבר כתבו תוס' בהזהב [ב"מ] דף נ"ה [ע"ב] בד"ה וכי עשו כו' בפשיטות אע"ג דבכמה מקומות עשו חיזוק היינו כדי לעשות סייג ע"ש, וכן מצינו ברייתא מפורשת בפ"ב דתעניות [יז, ב] ופ"ק דר"ה [יט, א] בלי חולק דערבי (שותות) [שבתות] מותרים בתענית דא"צ חיזוק, ובשל סופרים עשו חיזוק לעשות סייג שלא יבאו לזלזל בימים עצמם בשל דבריהם, וסוגיין דתלמודא התם אזדא הכי באלו אין חולק בזה והוא מוסכם.

וא"כ נאמר דהיינו טעמא דהרמב"ם ז"ל וסיעתו בכתובה לעשות סייג, וזה שכתב הר"ן דכיון דקי"ל כר"מ דאיכא איסור בעילת זנות עשו חיזוק יותר משל תורה כי ההיא דתעניות, וזוהי כונת הרב המגיד, ואין צורך לשבש הספרים דשפיר קאמר הרב המגיד נמי כשל תורה, ור"ל כמו בשל תורה דעשו בו חכמים סייג כדאמרינן בעלמא [מו"ק ה, א; יבמות כא, א] מקרא [ויקרא יח, ל] דושמרו את משמרת עשו משמרת למשמרת, עשו ג"כ סייג וחיזוק באיסור דבריהם כזה דבעילת זנות.



### ישוּב דברי הרמב"ם דבאמרה התקבלתי תנאו בטל

והשתא נחא דבהתקבלתי נמי ס"ל לרמב"ם [אישות יב, ח] דלא מהני, ותמה עליו הנתיבות משפט [דף קטו, ד ד"ה ויש<sup>101</sup>] כיון שאינו תנאי עד שנאמר דהוי מתנה על מה שכתוב בתורה משום חיזוק שיהא בטל<sup>102</sup>, ולדרכנו שהוא משום סייג גם בזה שייך.



### מקור דברי הרמב"ם מדייק הגמ' בכתובות

ולא עוד אלא די"ל לע"ד דמגופא דשמעתין הרמב"ם דייק (ולא) [לה], דדייק תלמודא [כתובות נו, ב] מדר"מ<sup>103</sup> אלמא תנאו בטל, והקשו התוס' פרק נערה [כתובות] דף נ"א [ע"א ד"ה מני] מנ"ל למימר דבטל, ומזה הוליד ריב"ן דאי [תנאו] קיים ליכא איסור<sup>104</sup>, ותמהו עליו [התוס'] והוכרחו לידחק ע"ש. ולמאי דאמרן נחא, דדייק תלמודא דכל הפוחת משמע אפילו בתנאי איכא איסור בעילת זנות, ולא אמרינן דכיון דהתנה בשעת חופה סמכא דעתא כדאמר רבין בגמרא [שם נו, א] וליכא בעילת זנות, שכן פי' הרשב"א [שם נו, ב ד"ה כל] הביאו הנתיבות משפט שם [דף קטו, ג ד"ה ויש], ומשו"ה קאמר תלמודא אלמא קסבר תנאו בטל, כלומר שודאי עשו סייג לאיסור זה וחיזוק וכדברי הפרישה, ופריך דמדלא תני ר"מ בברייתא [שם נו, א] כתובה<sup>105</sup> אלמא מדרבנן תנאו קיים וכמו שפירשו התוס' [שם], וס"ל דליכא איסור בעילת זנות בתנאי ומשו"ה קיים התנאי, דאע"ג דס"ל לר"מ באיסור עשו חיזוק הכא ליכא לא קנס ולא איסור אלא ממון כמש"כ עוד התוס'.

101. ועי' מש"כ עוד בדף קי, ב ד"ה ואי.

102. כלומר, דבשלמא אם הוי תנאי שייך לומר דכיון דהוי מתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל, אך כיון דאי"ז תנאי אלא שכתבה לו התקבלתי, איך שייך לומר דמשום שחכמים עשו חיזוק לדברים מה שכתבה לו בטל.

103. דאמר כל הפוחת לבתולה ממאתים ולא למנה ממנה הרי זו בעילת זנות.

104. דבעילת זנות, ורק במקום שיש לה כיון שהתנאי בטל אלא שאין האשה סומכת דעתה, הוי בעילת זנות.

105. בהדי שאר כסות ועונה, שהמקדש ע"מ שאין לו עליו אלו מקודשת ותנאו בטל.

שם, ואתי שפיר טפי לפירושנו, דהשתא תלמודא הוה בעי למימר (בליכא) [דליכא] איסור בענין זה אף בבעילה, ומשני לעולם דבתנאי נמי איכא בעילת זנות, וא"כ אי כתובה דרבנן נמי היו עושים סייג להיות תנאי בטל כדאמרת, ומאי דלא תני לה ר"מ בברייתא כתובה דתנאי בטל בה משום סייג לפי שטתו דאיכא איסור דרבנן דבעילת זנות, לפי שאין לו צורך דהא סבר ר"מ כתובה דאורייתא וא"כ הוייא לה כשאר וכסות דהא תני איהו בברייתא דתנאי בטל אף שהוא דבר שבממון, ומההוא טעמא גופיה סגי לבטל תנאי הכתובה אפי' דחולקים עליו בפרק אעפ"י וס"ל דליכא בעילת זנות.

והשתא שפיר יליף הרמב"ם מהך שמעתא, דלכשתימצי לומר דאיכא איסור בעילת זנות אף אם יהא כתובה דרבנן צריך להיות תנאי בטל משום חיזוק וסייג, וכיון דפסקינן כר"מ בגזרותיו ואיכא איסורא, נפסוק דתנאי בטל, ובהא הוא כוותיה ולא מטעמיה, ור"מ נמי הוה מורי בהך טעמא אי הוה ס"ל כתובה דרבנן כדקאמר תלמודא, והן הן דברי ה"ה והר"ן לדעת הרמב"ם.

ובהא ניחא נמי דהרא"ש דפסק תנאי בטל כנראה ממה שפסק בנו [טור אהע"ז סי' סט], וכמו שדקדק הנתיבות משפט [דף קטו, ג ד"ה אבל] ממה שהביא בפסקיו [כתובות פ"ה סי' ז] מאי דקא דייק תלמודא אליבא דר"מ דתנאי בטל, ולכאורה קשה לי דלא הו"ל לאתויי הא דלא אמרה תלמודא אלא לס"ד, ולפי האמת אינו בטל אלא משום דלר"מ כתובה דאורייתא, ולפירושנו ניחא, דמהכא דוקא מיפשט לן דתנאי בטל לדידן דקי"ל כר"מ בגזרותיו משום חיזוק וסייג וכאמור ודוק.

וכפירושנו, (ו)הר"ן והריטב"א החולקים על הרמב"ם, הוא מפני שפירשו ההיא דכל הפוחת אפילו בתנאה כהתוס' [כתובות] דף נ"א [ע"א ד"ה מני], וכיון שלא מציינו בתלמוד שעשו סייג זה לר"מ, ואדברא לפירוש ההוא לא עשו סייג, דדייק תלמודא דפרק אעפ"י [שם נו, ב] לר"מ הא (מדרבנן) [בדרבנן] תנאו קיים, אע"ג דלר"מ כ"ש אז דאיכא איסור<sup>106</sup> טפי, כמש"כ הם [התוס'] בפרק נערה [כתובות] דף נ"א [שם] ובפרק החובל [ב"ק] דף פ"ט [ע"א ד"ה טעמא].



### מסקנת הדברים בתנאי איסור דרבנן ולענין רבית

ומעתה נשאר בדיננו, דבדליכא סייג איסור אע"ג דלר' יאודה בכל מילי דרבנן עשו חיזוק, הו"ל חד גבי ר"מ ורשב"ג ודיוקי המשניות דכולהו ס"ל בדרבנן תנאו קיים כדקאמר הרשד"ם, ורב נמי לא אמר אלא בירושה [דהתנאי] בטל ובעלמא קיים כפשט ההלכה וכרוב התנאים, וטעמא דירושה נמי הוי דלא ליזולזלו בה מחמת ירושת התורה שיראו בה שלא יועיל התנאי כדאמרן לעיל [ד"ה אשר על כן], והוי נמי כסייג, ושפיר קאמר הרשד"ם דתנאי רבית קיים ולא שיתן רבית אלא שיתבטל המקח מכח התנאי שלא נתקיים, וכדעת החולקים על הרמב"ם<sup>107</sup> בההיא דתנאי כתובה ממש דס"ל דאף שלא יבעול לעשות איסור דבריהם עם כל זה תנאי קיים ויגרש ויחזירנה

106. דבעילת זנות.

107. כמש"כ המגיד משנה [שם], והוא דעת הר"ן [כתובות כג, א מדפי הרי"ף ד"ה אי הכי] והריטב"א [שם נו, א ד"ה אמר ליה אי הכי], כמש"כ רבינו לעיל [ד"ה ואף גם זאת].

בהיתר. וכ"כ הריב"ש סי' י"ט<sup>108</sup> בתנאי אבק רבית שחשב השואל לומר דקיים משום דבר שבממון, והשיב הרב דעכ"פ אין לו לקיים התנאי באיסור רבית. ועיין בדברי הפוסקים בדין מקח הנעשה באיסור דלעיל סי' קס"א [סעיף ח] ובחו"מ סי' ר"ח [סעיף א] ובאחרונים. וכעת ראיתי אורך בזה בספר מוצל מאש [סי' ד; ה] וספר משנה למלך שם [מלוה ח, א], וכעת אין לי פנאי לעמוד גם בזה.



108. עיקר דבריו הובאו בב"י סי' קסב, ב (ב), וברמ"א שם.

# הערות הקוראים

- ◆ בדין כתיבת וקריאת המגילה ◆ טעם משלוח מנות ע"י שליח דוקא ◆  
משלוח מנות ע"י רחפן ◆ מקום הדלקת נר חנוכה לדורים בבתי קומות  
◆ הנחת תפילין בחול המועד – מענה למאמר הרב משה שוחט



## הערות הקוראים

### הערה על מאמרו של הרב משה מרדכי אייכנשטיין "בדין כתיבת

#### וקריאת המגילה" (עמוד מ"ג)

הוספה למאמרי בדין כתיבת וקריאת המגילה:

והנה, כאמור בגמ' (יה.) מבואר דהטעם דקראה ע"פ לא יצא משום דכתיב כתוב 'זאת זיכרון בספר', וכבר הקשה בתוס' רי"ד דתיפוק ליה משום דברים שבכתב שאי אתה רשאי לומר בע"פ. והיישוב הפשוט אמרו בשם מרן רי"ז הלוי זלה"ה, שאין קריאת מגילה משום לימוד תורה אלא משום פירסומי ניסא, וע"ז לא נאמר האי כללא של דברים שבכתב אי אתה רשאי לומר בע"פ.

ולמבואר יש להוסיף, שהרי כשקורא ללעוזות בלעז, אין כאן קריאה מתוך ספר שחל עליו שם ספר, ורק לא חשיב בע"פ, וכמו שמבואר בתוס' ריש כל כתבי (שבת קטו. ד"ה לא ניתנו) בשם הר"י פורת חשוב כדברים שבכתב שא"א אתה רשאי לומר בע"פ, וע"כ חזינן דהכא ליכא כלל להאי דינא דדברים שבכתב אי אתה רשאי לומר בע"פ כי עיקרו משום פרסומי ניסא.

ועוד יש להוסיף עפ"י מש"כ מרן רי"ז הלוי בהל' מגילה, שאסתר כתבה מלכתחילה את המגילה לשם קריאה בלא שחל עליו שם כתבי הקודש, ורק אח"כ נכתבה שנית ע"י חגי זכריה ומלאכי בתורת כתבי הקודש, וכמבואר בפ"ק דב"ב (טו.).

הלא לפי זה פשיטא שלא חל בדין קריאת מגילה איסור של דברים שבכתב אי אתה רשאי לומר בע"פ, כי הרי מלכתחילה כל עיקר כתיבתה היה לשם קריאה, וכך הייתה תקנת קריאתה. ולא מסתבר שאחר שנכללה בכלל כתבי הקודש נדון בה כך, כי הלא עיקר דין זה אינו איסור גרידא, אלא איסור באופן הלימוד של תורה שבכתב, כמבואר בגיטין. וממילא, מכיוון שתקנת קריאת המגילה הייתה שלא מתורת כתבי הקודש אלא כקורא מתוך איגרת ואדברא כך היא צורת קריאתה, כמו שיתבאר להלן, פשיטא שאין לדון בה משום דברים שבכתב אי אתה רשאי לומר בע"פ.

משה מרדכי אייכנשטיין



### הערה על מאמרו של הרב עמיחי כנרתי "טעם משלוח מנות ע"י שליח

#### דוקא" (עמוד נ"א)

הרב עמיחי כנרתי שליט"א ביאר יפה את ההידור ליתן משלוח מנות ע"י שליח, אבל יש עדיין מה להוסיף. בתחילה הביא את לשון הבנין ציון שהייתה לו קושיא למה כתיב "משלוח" מנות ולא לשון "מתן" מנות, ומזה רצה לדייק דבעינן דוקא שילוח, ואח"כ דחה את זה כי יש לומר דכאן אף שחבירו לא ירצה לקבלו אפילו הכי יצא, משא"כ מתנות לאביונים צריך להיות

מתנה. ונמצא דלפי הפוסקים שהחמירו במשלוח מנות שבעינן דוקא שחבירו יקבלנו, נפל תירוצו למה כתיב לשון שילוח, ולכן עמד דיוקו כמקודם דבעינן דוקא ע"י שליח. אולם, יש ליתן טעם אחר למה כתיב משלוח מנות, דמנה היינו חתיכת בשר מבושל וכדומה, וזה אין דרך ליתן לחבירו כשעומד ברחוב, אלא שולחין אותו לביתו, משא"כ מתנות לאביונים, דהיינו כסף, נותן מיד ליד.

דוד אריה שלזינגר

מח"ס "ארץ דשא" על מ"ב

### תשובת המחבר

נראה שהחילוק הוא בין שליחות או בלעדיה, ולא תלוי ברחוב וכו', כך שלא הבנתי הסברא בזה.

גם ברחוב יתכן שייתן בעצמו וייתכן ע"י שליח, ומאי שנא?

## תשובות להערותו של הרב גמליאל רבינוביץ "משלוח מנות ע"י רחפן" (עמוד ע"ז)

### תשובה א'

שפע ברכה, לעוסק בתורה והלכה, להאי גברא רבה, מסיק שמעתתא אליבא דהלכתא, הרה"ג גמליאל רבינוביץ שליט"א - מח"ס גם אני אודך ופרדס יוסף החדש על המועדים. שלומך ישגא לעולם.

באשר שאלתני, האם ניתן לצאת ידי חובת משלוח מנות ע"י רחפן. כלומר, לחבר לרחפן את המשלוח מנות ולהטיסו לפתח בית חבירו. ואציין כי כיום התחילה תופעה זו ביישובים (וכנראה בשנים הבאות הדבר יתרחב למקומות נוספים), שמחברים לרחפן דבר מה (שקית, ארגז וכו') ומטיסים אותו ע"י שלט (ובמקומות משוכללים יותר יש לרחפן תוכנה עם ניווט שיודעת ע"פ מפת לוויין מלמעלה, לאן להגיע").

### נתינה בעל כורחו

על פניו ישנה בעיה בכך שהוא נותן את המשלוח מנות לחבירו בעל כורחו. ואף למ"ד נתינה בעל כורחו שמיה נתינה (גיטין עה, א), הרי הכא מצינו שכתב הרשב"א (גיטין עה, א ד"ה 'מכלל') כי אדם שנשבע לתת לחבירו סך מסוים, ונתן לו בעל כורחו, נפטר ויצא ידי חובת שבועתו (למ"ד נתינה בעל כורחו שמיה נתינה), אולם אומר הרשב"א כי אותו אדם שקיבל בעל כורחו אינו זוכה במעות. וממילא ה"ה אצלנו, יתכן דמקבל המשלוח לא זכה בו (וע"ע בספר בית מתתיהו ב, ט אות ז דאין אדם מקבל מתנות בע"כ).

(א). וכבר התחילו בכמה ערים בעולם לשלוח הזמנות מחנויות ע"י רחפנים (כמגשי פיצה ועוד).



יתרה מכך, מצינו שיש שני טעמים עיקריים למצוות משלוח מנות. לפי הטעם שמטרת המשלוח מנות היא לסייע למקבל בהנאת סעודת פורים (תרומת הדשן קיא, רמב"ם מגילה ב, טו, ר"ן מגילה ג, ב ד"ה 'אלא') לא יוצא ידי חובה, שהרי לא זכה המקבל במשלוח מנות. ולפי הטעם של להרבות חיבה ורעות (מנות הלוי מגילת אסתר ט, יט, שו"ת חתם סופר קצו ועוד), הרי באופן שנותן לו בעל כורחו בניגוד לרצונו, וודאי דאין בזה אחווה ורעות. ולפי זה, בשולח לאדם שאינו קשור אליו בקשרי עבותות ואהבה, כקרוב משפחה או חבר טוב, יתכן מאוד למימר שאינו יוצא ידי חובה באופן כזה של משלוח. ואם מיירי בחבר טוב, יתכן שיצא ידי חובה, שהרי חבירו שמח ומחכה למשלוח מידידו ולפיכך יש כאן ריבוי שלום ואחוה (וע"ע בספר פרדס יוסף החדש, פורים עמוד תנח).

וראיתי כי בספר פתשגן הכתב לגר"א לוי (ג, לג) כתב: "אדם ששלח משלוח מנות לחבירו והניחם השליח אצלו בע"כ, יצא המשלח יד"ח משלוח מנות, ומ"מ המחמיר לעשות מנות אחרים כתקן לאדם אחר תע"ב (היינו שאם יכול לתת לאדם אחר בלא להכריחו, וברשותו של המשלח הנה מה טוב ותע"ב)". וכן העלה להתיר בספר כי בא מועד (תרצה, קכח) שבאופן שהמקום קונה על ידו בתורת חצר, יוצא ידי חובה, ובתנאי שהודיע לו שהניח שם את המשלוח.

ובעודי בזה חזיתי כי בשו"ת תורה לשמה (קצב) נשאל לגבי ראובן ששלח מנות בפורים לשמעון, ולא רצה שמעון לקבלם, וראובן הניח שם וברח, ודן האם יוצא ידי חובה, וציין דמצינו מחלוקת אי נתינה בעל כורחו שמה נתינה<sup>2</sup>. אך העלה דכיוון דמשלוח מנות הוי מדרבנן, אמרינן ספק דרבנן לקולא (אך יל"ע, דלכאורה הוי מדברי קבלה, ויש סוברים דדברי קבלה כדאורייתא, ועיין בהמשך דברינו תחת הכותרת חזקה דשליח עושה שליחותו).

אולם בשביל לצאת מהספק, הטוב ביותר שיאמר לחבירו שבעוד כך וכך דקות יגיע לביתך הרחפן, ותקח משם את המשלוח מנות ותזכה בו. ואז וודאי שיוצא ידי חובה<sup>3</sup>.

אמנם, יודע אנכי כי בשו"ת ברוך השם לגר"מ רוטמן (חידושי הש"ס ס"ט) ביאר כיצד יש מ"ד דהותר בפורים לגזול, ובתוך דבריו ביאר שבפורים אנו מראים שכל הנכסים אינם שלנו (וכן הובא בספר עתה באתי עמוד נז). אך לדינא אין אנו מקלים בגזלה בפורים, ולכן קשה למימר דהאדם זוכה בע"כ.

אך ראיתי פירוש מעניין שכתב המהריט"ץ בפירושו לקח טוב (הובא בספר עתה באתי עמוד ס), וזו לשונו:

עוד אפשר טעם המנות כדרך לוחמים מלחמות עצומות כשבאים מהמלחמה ונוצחים מחלקים שלל, הם מחלקים מהשלל שהוא לאוהבים. כמו שמצינו בדוד שאמר הא לכם משלל אויבי ה', כן הדבר הזה שהמן הרע כתב וחתם להרוג וגו' ושללם לבזו, ועתה היתה להם נפשם לשלל ומקניהם וקניינם כאילו מחדש שללם, לכך היו משלחים מנות איש לרעהו כאלו שללו שלל רב.

(ב). ועיין בזה בדברי הבית יוסף (אבן-העזר קמג) דהביא בשם רבו רבי יעקב בי רב, דהעלה דאפילו אם קבלם המקבל בעל כורחו חשיב כנתינה.

(ג). ולא נכנסתי כלל לחשש שהמשלוח לא יגיע שלם (שבור וכדו'), שכן אם הוא ארוז בצורה נכונה, אין לחוש לכך.

ולטעם זה, יוצא ידי חובה משלוח מנות על ידי רחפן, שהרי מחלק לו שלל, וחלוקת שלל ניתנת לאדם גם כשהוא אינו חפץ, הוא זוכה בחלוקת השלל שקיבל. וכאשר שולחים לו בפורים שלל, מסמלים בזה כי הוא אהוב.

### עיקר המשלוח בהגעה ליעד

ואעיר, דמצינו שהעלו הפוסקים דהעיקר הוא שמשלוח המנות יגיע ליעדו, ובלשון שו"ת יהודה יעלה (אורח-חיים רז): "דעיקר קפידא הוא שחבירו יקבל המנות בכל צד". ולפי זה הקלו הפוסקים אף להעביר את המשלוח מנות ע"י גוי<sup>ה</sup> (כגון שלגוי יש חברת משלוחים או ששולח עובד זר וכדו').

ועיין בספר המקנה (ח"ב כלל כג פרט ז) שחקר רעק"א אם יוצא ע"י גוי ששולח, והחת"ס השיב לו שיוצא, דסו"ס שלח (וע"ע בחת"ס עמ"ס גיטין כב, ב). וכן העלו דיוצאים ידי חובת משלוח מנות ע"י שליח גוי בשו"ת האלף לך שלמה (אורח-חיים שפא), בשו"ת יהודה יעלה למהרי"א אסאד (אורח-חיים רז), בשו"ת חלקת יעקב (א, קג), בשו"ת שלמת חיים (א, קה), בשו"ת דבר אברהם (א, יג) אות ד. ב, כז אות ה, בשו"ת נחלת בנימין (קלו), בשו"ת תרשיש שוהם (אורח-חיים כד), בשו"ת אבני ישפה (א, קלג ענף ד), בחזון עובדיה (פורים עמוד קמה), בספר בירור הלכה (זילבר סו"ס תרצה), בילקוט יוסף (פורים סי' תרצה, מה), בשו"ת במראה הבזק (ב, מא), בספר הגיוני הפרשה (שמות עמוד תיב) ועוד<sup>ה</sup>. וע"ע בזה בספר מועדי הגר"ח (ב, תשלו) ובשו"ת בירורי חיים (ה, פה). וממילא למדים אנו דהעיקר הוא שהמשלוח הגיע ליעדו, ולא אכפת לנו דרך השליחות (דרך ההגעה)<sup>ה</sup>.

### "המקבל" אינו רוצה לקבל המשלוח

אגב, בעניין שאלתנו יש עוד ליתן את הדעת, כאשר המקבל אינו רוצה לקבל את המשלוח, כגון שהוא אינו רוצה לקחת מה שהגיע ע"י רחפן (כגון: שהוא מתנגד לכל הטכנולוגיה המתפתחת, ורוצה לחנך את ילדיו להתרחק מדברים אלו או שהוא עצמו מתרחק מדברים אלו מסיבות שונות), דבזה נראה שלא יוצא בעל הרחפן ידי חובה. דהרי אם אינו מסכים לקבל המשלוח, יתכן שלא יוצא השולח ידי חובה, ואמנם כתב הרמ"א (תרצה, ד) ד"אם שולח מנות לרעהו והוא אינו רוצה לקבלם או מוחל לו - יצא".

וכבר תמיהו על פסק הרמ"א הפר"ח והמהרש"ם (בדע"ת תרצב, א). וע"ע בשו"ת מהר"ם שיק (אורח-חיים שמב) במה שהקשה והעיר בדברי הרמ"א. ועיין בדברי הפרי מגדים (תרצב, סק"א) שדייקו אחרונים רבים מדבריו שהוא חולק על הרמ"א, דביאר דאין מברכין על משלוח מנות כדין צדקה, דיתכן שחבירו לא ירצה לקבל, וממילא לא יצא ידי חובה. וע"ע בזה בשו"ת משפטיך ליעקב (סב) ובשו"ת חסד לאברהם (ג, יד).

ד). כמובן דמייירי שאין בקבוק יין פתוח (דאז יש בזה יין נסך). ובעניין לשלוח עם הגוי יין שאינו מבושל, עיין בשו"ת מצינו תצא תורה (א, קמו) ובספר מקדש ישראל (פורים רפ).

ה). ואגב, עפ"י ניתן למימר דאין מברכים על משלוח מנות, כיוון דכל מצוה שכשרה בגוי, בישראל אין צריך לברך (עיין מנחות מב). וע"ע בזה בספר בית מתתיהו (א, ו אות טז).

ו). ולפי זה, יכול גם להזמין משלוח מנות בטלפון או אפילו באינטרנט או באיזה אפליקציה, שכלל אינו מדבר עם אדם כל שהוא בהזמנה. וגם ההזמנה אפשר שתסופק אוטומטית ע"י מכשירים שונים, בלי שום מעורבות יד אדם - סו"ס "דעיקר קפידא הוא שחבירו יקבל המנות בכל צד". וע"ע בהליכות שלמה (יט, יד, ובדבר הלכה אות כב).

ואעיר כי המגן אברהם (תרצב, סק"א) ביאר דלא תיקנו ברכה על משלוח מנות כיון דזה נוהג בכל שבת ויו"ט, ומזה שלא תירץ המג"א כפמ"ג (שמא לא ירצה לקבל), דייק בשו"ת משיב דברים (קעה) שנחלקו הפמ"ג והמג"א, והמג"א סובר כרמ"א, דיוצא ידי חובת משלוח גם 'כשהמקבל' לא רוצה לקבל את המשלוח מנות ששלחו לו. ואילו לפמ"ג, אם אם ה'המקבל' לא רוצה לקבל את המשלוח, לא יצא ידי חובה.

ועיין בספר משנת יוסף (סוגיות ח"ב סי' מ סעיף ב) דתמה איך ניתן למימר שיצא הרי אם סירב לקבל, פשיטא שלא יוצא, דהרי אין כאן לא אהבה ואחווה ולא אוכל לסעודה. אך יישב שם דאמרינן שיצא זהו מכיון שאף שלא השיג את מבוקשו, אך עשה מעשה שהראה שחפץ באהבתו (וע"ע באריכות בזה בשו"ת משנת יוסף ה, קמח). וע"ע בחזון עובדיה (עמוד קנ הערה לט) דאם מחזיר לו את המנות מחמת שנאה שלא יצא ידי חובה. ואעיר, כי חזיתי דיש שביארו שאין מברכים על מצוות משלוח מנות<sup>1</sup> כיוון שאין המצווה תלויה ביד העושה, דאפשר שלא יתרצה בה חבירו (וע"ע בשו"ת הרשב"א א, יח. ופמ"ג א"א תרצב, סק"א שצינו לעיל).

וחזיתי דכתב בשו"ת משנה הלכות (יא, תקנט): "דדוקא במקום שאינו רוצה לקבל מחמת סיבה והוא סיבה של אהבה ומחשיב שליחותו ששלח לו דהו"ל כאלו התקבלתי או קיים המצווה אפילו לא קיבל אבל היכי דאינו רוצה לקבל מחמת שנאה או לא יצא ידי חובתו". וע"ע בדין זה ובדברי הרמ"א והחולקים עליו (בלא רצה לקבל) בשו"ת פני מבין (רלג), בשו"ת לחם שערים (לו), בשו"ת זכר יהוסף (אורח-חיים רמא), בשו"ת יד הלוי (קסט), בשו"ת משנה שכיר (אורח-חיים רלד), בשו"ת מטעמי יצחק (נא), בשו"ת שאילת יעקב (נט) ובספר דולה ומשקה (עמוד רנ).

בספר באר המועדים (יב, לד) איתא: "השולח מנות לרעהו, וסירב הלה לקבלם, כגון שמחל לו עליהם, יש אומרים שיצא השולח י"ח משלוח מנות, שהרי אין אדם צריך לקבל המנות בעל כרחו, וכיון שקיים הנותן מצות שילוח, יצא י"ח. ויש אומרים שלא יצא, שהרי לא קיים המצווה בפועל".

ולפי זה אם האדם שנשלח אליו המשלוח אינו רוצה לקבל, אין פשוט שיוצא ידי חובה (דנראה דנחלקו בזה).

### חזקה דשליח עושה שליחותו

ויל"ע, האם בשולח על ידי רחפן, ישנה חזקה שהמשלוח הגיע לידו. בשו"ת חלקת יעקב (א), קד) דן אם אמרינן לענין משלוח מנות חזקה שליח עשה שליחותו. שהרי לפי הגמרא במסכת עירובין (לב, א) בדאורייתא לא אמרינן חזקה שליח עושה שליחותו, ואם כן לפוסקים דדברי קבלה כדאורייתא, היה צריך לוודא שהשליח עשה שליחותו. ועי"ש שהביא מדברי שו"ת נודע ביהודה (קמא אבן-העזר ב) דאין חילוק בין דאורייתא או דרבנן, רק אם המשלח יבא לידי עבירה אם לא יעשה השליחות, אז אמרינן אף בדאורייתא חזקה שליח עשה שליחותו, ורק שם בגט החמיר דדילמא האשה לא תרצה לקבל הגט, ואם כן בנושא דידן דאם לא יעשה השליח שליחותו יבוא המשלח לידי עבירה, שיתבטל ממצות שילוח מנות שהיא מצווה עוברת, ולא דמי לשליח לקדש אשה, אף שגם זה לקדש אשה מיקרי מצווה, מכל מקום לא הוי בגדר "דהמשלח

1. ועיין בשו"ת אבני דרך (ד, קכ) שהבאנו תשעה הסברים מדוע לא מברכים על מצוות משלוח מנות.

יבא לידי עבירה" אם השליח לא יעשה שליחותו. אם כן ממילא הדין הוא דחזקה שליח עושה שליחותו ולא שייך לחוש דשמא לא ירצה לקבל.

ונעיר בזה, דכבר כתב המשנה ברורה (בהלכות עירובין תט, סק"ג): "דחזקה וכו' - ודוקא בזה שהוא איסור דרבנן סמכינן על חזקה זו (ששליח עושה שליחותו), אבל באיסור דאורייתא אין סומכין על חזקה זו להקל כ"א להחמיר. ויש אומרים דאפילו באיסור דאורייתא היכא שיש מכשול להמשלח אם לא יעשה שליחותו והוא יחשוב שעשה שליחותו, כגון הכא סומכין על החזקה דעשה שליחותו, וכשידעין שעשה שליחותו ורק שספק שמא שינה לכו"ע אמרינן דודאי לא שינה".

ועיין בשו"ת אחיעזר (ג, עג) דסובר דכיוון דיש פוסקים הסוברים דדברי קבלה כדאורייתא, ממילא ספק דאורייתא לחומרא, ולכן צריך לוודא במשלוח מנות שהשליח עשה שליחותו. אלא א"כ נתן לשליח כסף (או דבר מתנה), דאז הוא אינו בגדר שליח גרידא אלא כשליח בשכר, וכן איתא גם בשו"ת תשובות והנהגות (א, תו, א). ועיין עוד בזה בשו"ת האלף לך שלמה (אורח-חיים שפג). וכן העלה בספר הגיוני הפרשה (שמות עמוד תיב).

וע"ע בספר חקת משפט (א, כא) במה שלימד זכות מדוע אין אנשים בודקים ומבררים שהמשלוח שלהם הגיע, עיי"ש. וע"ע באריכות בעניין זה בשו"ת יביע אומר (ט אורח חיים עא). ואעיר כי בחזון עובדיה (פורים עמוד קמז) כתב שכאשר שולח משלוח ע"י קטן צריך לברר אם הגיע המשלוח (וממילא נימא כי רחפן אינו טוב מזה).

ולפי זה, במציאות של הרחפן, שנכון לשנת תשע"ט יש חשש ממשי שהמשלוח לא הגיע לייעדו (יתכן שנפל המשלוח בדרך או שהמשלוח הגיע לכתובת אחרת ועוד), ממילא חייב השולח לוודא שהמשלוח הגיע, שהרי בלא זה אינו יוצא ידי חובה.

### מקבל המשלוח לא נמצא

כמו כן, כאשר שולח את משלוח המנות על ידי רחפן, ומניח הרחפן את המשלוח בפתח ביתו של חברו, יתכן שחבירו אינו נמצא כלל בבית והמשלוח לא יגיע אל חברו בפורים. והשולח עלול לטעות ולחשוב שחבירו קיבל. והרי אם חבירו לא קיבל את המשלוח מנות בפורים, לא יצא השולח ידי חובה, שהרי לא מתקיים במשלוח ריבוי סעודה (והרווחה לסעודה, ע"פ טעם תרומת הדשן) ולא אהבה ואחווה שנתרבתה ביום הפורים (לטעם מנות הלוי).

וכן כתב במפורש בערוך השלחן (תרצה, טז) דראובן ששלח מנות לשמעון, ושמעון לא היה בביתו, ורק בני ביתו היו שם, וקבלו המנות מיד השליח, אם חזר שמעון לביתו ביום הפורים וידע מזה יצא, אבל אם לא שב לביתו באותו היום - לא יצא. וכן העלה גם בילקוט יוסף (מועדים תרצה, לג).

וכ"כ מו"ר הרה"ג יוסף ליברמן במשנת יוסף (סוגיות ח"ב סי' מ אות י) דמצוי שבפורים הולכים לבית ההורים או לידידים, ואם הניח חברו את משלוח המנות מאחורי הדלת, וחבירו לא היה בבית, אם חבירו ישוב רק בלילה אחר צאת הפורים, אז לא יצא המשלח בזה ידי חובה. וכן העלו גם בספר מיני מעדנים (עמוד קלה) ובספר באר המועדים (יב, לג). וע"ע בשו"ת מענה לשון

(א אורח-חיים מז), בספר חשוּקֵי חמד (עמ"ס מגילה עמוד ק ועמוד רלו) ובספר ליקוטי תשובות והנהגות (פורים עמוד קסח. וכן הובא בספר מועדים-וזמנים ו, פז).

אולם, לא אכחד להזכיר כי יש הסוברים שכאשר מרים טלפון לחבירו ואומר לו כי המשלוח מנות נמצא מאחורי דלת ביתו, דיוצא ידי חובה, אף אם חבירו אינו בבית ויקבל את המשלוח אחר פורים, שאמנם אין כאן ריבוי לסעודה, אך יש כאן ריבוי אהבה ואחוה (ועיין בזה בספר מקראי קודש הררי, יב הערה ס בשם הגר"מ אליהו זצ"ל).

### ספק אם המשלוח נגנב

כאשר שולח את המשלוח על ידי רחפן ומניח הרחפן את המשלוח מנות מאחורי דלת חבירו עלול המשלוח להיגנב. והשולח לא ידע כלל שהמשלוח לא הגיע לידו, היינו לחבירו. ועיין בספר יפה ללב (ח"ב תרצה אות יט) דדן במי שהניח משלוח מנות אחר דלת חבירו והמשלוח נגנב, וציין דאם הודיע לחבירו על המשלוח, לטעם תרומת הדשן לא יצא (כי אין ריבוי סעודה), אך לטעם מנות הלוי (ריבוי אחוה) יצא, עיי"ש (וע"ע בשדי חמד אסופת-דינים, מערכת פורים סי' ו ד"ה 'ואם').

אולם, יתכן דגם למנות הלוי לא יצא, דהרי איזו שמחה יש לו, שהמשלוח סוף סוף לא הגיע לידי (והרי ניתן להוכיח דעיקר מטרת משלוח מנות הוא השמחה, דהרי זו הסיבה שלא נותנים לאבל, עיין ברמ"א תרצו, ו). וכן ראיתי דציין דטעם זה של השמחה<sup>ח</sup>, דלא יצא אם נגנבו בשערי תשובה (תרצה אות ד). וטעם זה בעניין נגנב המשלוח שלא יצא, איתא באשל אברהם (תרצד, סק"א)<sup>ט</sup>.

וכן חזיתי בפוסקים רבים אשר כתבו דאם המשלוח מנות נגנב לפני שהגיע לידי של המקבל, דלא יוצא השולח ידי חובה, וכן איתא בברכי יוסף (תרצה, סק"ו), בהגהות בני חיי (תרצד, סק"ג), בשו"ת משאת משה (ב אורח-חיים ד), בשו"ת שערי רחמים (יא), בספר כסא אליהו (תרצה, ג), בשו"ת פעולת צדיק (א, צט), בשו"ת מעשה נסים (ג, קמב), בילקוט יוסף (פורים תרצה, ס) ובספר תורת המועדים (פורים ט, ט). וע"ע בזה בשו"ת אהל יוסף מולכו (אורח-חיים טו), בכף החיים (תרצה, סקמ"ג), בשו"ת באר שרים (ד, עז), בשו"ת רבבות אפרים (ז, ריב), בשו"ת משנה הלכות (יח, שפג), בספר טוב להודות (לגר"ח סופר ח"ג סי' ד), בחזון עובדיה (פורים עמוד קנה ואילך), בספר הגיוני הפרשה (שמות עמוד תג), בספר מועדי הגר"ח (א, תשמה) ובספר עתה באתי (עמודים עח-עט).

**העולה לדינא:** החפץ לשלוח את משלוח המנות ע"י רחפן, יאמר לחבירו 'שבעוד כך וכך דקות יגיע הרחפן עם משלוח המנות, ותקח משם את המשלוח מנות'. ויוודא לאחר מכן עם חבירו כי המשלוח מנות הגיע (אולם אציין שהמעלה הגדולה ביותר היא להביא את המשלוח היא בדרך כבוד, ויל"ע בכל דור ודור מהו דרך הכבוד).

(ח). וראיה יפה הביא לכך בשו"ת רבבות אפרים (ז, ריב) מדברי הריטב"א (בבא-מציעא עח, ב) שכתב: "אבל בירושלמי בפ"ק דמגילה אמרינן אין מדקדקים במעות פורים אלא כל הפושט את ידו ליטול נותנים לו, כלומר שאין מדקדקים בדבר לומר אם הוא עני וראוי ליתן לו אם לאו, אלא נותנים לכל אדם שיכוב ויתבע, שאין זה יום מדין צדקה בלבד אלא מדין שמחה ומנות, שהרי אף בעשירים כתיב ומשלוח מנות". ולפי"ז הטעם הוא השמחה. וממילא אם נגנב לא קיימת השמחה, עיי"ש.

(ט). ועיין בהליכות שלמה (דבר-הלכה יט אות טו) דעיקר טעם המשלוח מנות משום שמחה.

(י). עיין בלשונו של מהרי"א אסאד.

ובזה הנני ידידו דושכ"ת, וי"ר שנזכה ללמוד תורה לשמה מתוך נחת ושלווה.

בברכת התורה, ובציפיה לישועה

אלחנן פרינץ – מח"ס שו"ת אבני דרך י"ג כרכים



### תשובה ב'

ברכות מרובבות מרוכב ערבות למשיב דבר ה' זו הלכה לרבבות, הרה"ג אלחנן פרינץ שליט"א, בעמח"ס שו"ת אבני דרך.

אחרי דשוה"ט כדו"כ.

בשאלה אשר העלה הגאון הרב גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, מח"ס 'גם אני אודך' ו'פרדס יוסף החדש' על המועדים, על שולחן מלכים, מאן מלכי רבנן, בשאלת משלוח מנות ע"י רחפן, האריך כת"ר כיד המלך בפנים שונות של דיני משלוח מנות. אמנם חקירות אלו אינם קשורות דווקא למשלוח מנות ע"י רחפן, ויכולים לעלות בכל משלוח מנות.

עיקר השאלה ברחפן הוא אם צריך משלוח ע"י שליח בן דעת, או "דעיקר קפידא הוא שחבירו יקבל המנות בכל צד" [כלשון שו"ת יהודה יעלה או"ח רז]. וה"ה אם יזמין משלוח מנות בטלפון [ראה הליכות שלמה, פרק יט, סעיף יד, ובדבר הלכה אות כב], או אפילו באינטרנט או באיזה אפליקציה, שכלל אינו מדבר עם אדם כל שהוא בהזמנה. וגם ההזמנה אפשר שתסופק אוטומטית ע"י מכשירים שונים, בלי שום מעורבות יד אדם – סו"ס "דעיקר קפידא הוא שחבירו יקבל המנות בכל צד".

כת"ר כבר הביא מקורות לכך שאפי' ע"י שליח גוי מקיים מצוות משל"מ. גם המנהג הפשוט ששולחים ע"י קטן שאינו בר שליחות. וכבר ציין כת"ר את תשובות יהודה יעלה הנ"ל, וכן ראה תשובות בנין ציון או"ח סימן מד [שכבר הוזכר במ"ב תרצ"ה ס"ק יח].

על כן פשוט שאם המשלוח מתבצע ע"י רחפן יוצא ידי חובה, בתנאי כמובן שעומד בכל שאר הדרישות של משל"מ, שבחלקן האריך כת"ר.

אוסף ואציין שיש לזכור שעיקר משל"מ הוא לגרום שמחה ואהבה ואחיה וריעות. על כן מעבר לכל משלוחי המנות ששולחים לכל השכנים והמכרים [וראה בזה בביאור הלכה תרצ"ה סעיף ד ד"ה 'חייב'. ואפשר שבהרבה משלוח מנות לא יוצא לדעה זו], יש לבחור אדם אחד, שהוא עני, ומשלוח המנות באמת יהיה לו לעזרה ולסיוע בסעודת ובשמחת פורים. או אדם שהוא גלמוד ואין לו ידידים שפוקדים את ביתו [בזמנו הייתי מקפיד לשלוח, גם בשם אשתי, לאלמנתו של רב חשוב, שאחרי פטירת בעלה נתמעט ביתה בפורים מרבים שפקדו את הבית בזמן הרב. וכך גם הוספתי לה שמחה שאני זוכר אותה ואת בעלה זצ"ל]. כי זה עיקר הדין של משלוח מנות.

אסיים במה ששמעתי ממו"ר הגרש"ז אורבאך זצ"ל. פעם ישבתי בביתו ונכנס איזה נער מהשכונה [שערי חסד שלפני עשרות שנים], שהיה נראה כאילו בא מבית שאינו מקפיד ביותר

בדברי הלכה, והביא עוגה [מאפה בית] ויין משלוח מנות. הרבנית ע"ה הניחה את משלוח המנות על שולחן בכניסה, והרב קרא לנער וכיבד אותו בחפיסת שוקולד [כך היה עושה לכל הילדים שהביאו אליו משלוח מנות], ואז כשיצא הרבנית נתנה לו משלוח מנות חזרה. לאחר זמן הגיעו שני ילדים שאמרו שהם הנכדים של הגאון הרב וויס זצ"ל [שזו הייתה שנתו הראשונה בירושלים], ואמרו שהסבא שלח משלוח מנות לרב. הרבנית הניחה את משלוח המנות על השולחן, והילדים נכנסו לרב. הרב שאל אותם לגבי מה לומדים, ונתן לכל אחד חפיסת שוקולד. כשיצאו הרבנות נתנה להם משלוח מנות חזרה, ובהם העוגה שהביא הנער הנ"ל.

הרב ראה שאני תמהה, ושאל אותי מדוע. אמרתי לו בהיסוס שכשמביאים משלוח מנות מהרב, הרי חזקה על חבר שאינו מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן, והאם הרבנית יודעת על הכשרות של העוגה ששלחו לבית הרב וויס. הרב אמר לי – אתה יודע למה שולחים משלוח מנות? אמרתי לו – כי כתוב במגילה. הוא חייך ואמר כן, אבל למה תיקנו כך חז"ל? בגמרא (מגילה ז, ב) קוראים לזה 'מחליפי סעודותיהו'. זאת כי המן הרשע אמר עלינו שאנחנו עם 'מפוזר ומפורד'. זה אוכל רק בד"צ זה, זה בית יוסף וזה רבנות וכו'. הם לא אוכלים אחד אצל השני. אבל אנחנו משיבים להמן – אצלך לא אוכלים. כוס יין שנגע בו המלך שופכו ומדיחו עשר פעמים. אבל בתוכנו, אנחנו 'עם אחד', כולנו ביחד.

סיפרתי את זה לאחד מבניו של מו"ר זצ"ל, והוא אמר לי שהם מצאו פתק מהרב זצ"ל שבו כתוב בפורים לא להקפיד על הכשרים. ועכשיו הוא מבין את הפתק [אמנם, בהליכות שלמה לא נדפסו הדברים].

באה"ר כנה"ר ונפש יד"ע, ובברכה"ת

יהושע בן-מאיר



## מקום הדלקת נר חנוכה לדריים בבתי קומות (הערות הקוראים עמוד רנ"ג)

בתגובות הקוראים עמ' רנ"ג הובאה הוראת מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל שגם בזמנינו יש להדליק בפתח חדר המדרגות בבתי קומות וכו'.

ראוי לציין, דאמנם ידוע בשמו שהחמיר בהאי דינא שלא להדליק בחלון למעלה מעשרים אמה, וסבירא ליה דתקנת חז"ל היתה שהדר בעליה מניחה בחלון הסמוך לרשות הרבים, וכאן הבתים שממול ביתו אינם רשות הרבים כי אם יחידים רבים. והכי מטו משמיה בכמה ספרים, ומהם בחשוקי חמד על מסכת שבת כ"א ע"ב, בתשובות שבסוף ספר טובך יביעו חלק ב' סימן ל"ז, מצות נר איש וביתו סימן ה' הערה ט"ז, ושבות יצחק הלכות חנוכה פרק א' אות ד', ועוד.

אלא שלמעשה הדר ביה, וכפי שבספר אשרי האיש חלק ג' פרק ל"ו הערה פ"ב הובא בשמו שיכול להדליק אם יש בתים מולו, וכן נכתב בשמו בדבר משולם חלק ג' עמ' רכ"ד, ועוד. והתבארה דעתו בספר מנשים באהל עמ' קפ"ד, שבתחילה סבר דלא מהני כי הם יחידים, אמנם לאחרונה הורה דשפיר מהני וחשיב פרסומי ניסא לשכנים שממול, והיינו שזו משנתו האחרונה

[אלא שיש שפקפקו בסברא זו, ועיין עוד הליכות שלמה פרק י"ד הערה כ"ב, ופסקי ההלכות עמ' ש"ט בשם מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א, ואכמ"ל].

ביקרא דאורייתא

אלישע חן



## הערה על מאמרו של הרב אהרן גבאי "הנחת תפילין בחול המועד - מענה

למאמר הרב משה שוחט" (גיליון טז עמוד שס"ו)

ברצוני להעיר כמה הערות על מאמרו של הרב גבאי:

א. כתב הרב גבאי בעמ' שעג:

דחיית רב"ש להגהת הגר"א על המשנה של תפילין לצורך המועד (עמ' 394-402) היא פרק חשוב מאד, שכן הגר"א הסתמך רק על גירסת הירושלמי, ואילו רב"ש הביא שכל הקדמונים ללא יוצא מן הכלל גרסו כהבבלי. וכאן אני מוסיף שכגירסת הבבלי כן הוא במשניות הקדומות מאיטליה, המשקפות את נוסח א"י-ירושלמי של המשנה, וכוונתי היא לשלושת כתה"י הידועים: פרמה, קאופמן וקיימברידג'. ויותר יש להוסיף, שהמשניות בירושלמי שלנו, שמקורו בכתב יד ליידן, הועתקו, ברוב המסכתות, ישירות ממשניות כתב יד פרמה [ראה: י"צ פיינטוך, 'על המשנה שלפני הירושלמי כתב יד ליידן', תרביץ, מה (תשל"ו), עמ' 178-212], ושם, כאמור, הגירסה כהבבלי, מה שמוכיח בבירור שיש כאן טעות סופר גרידא של מעתיק כתב יד ליידן.

ויש להעיר שפיינטוך כותב שכך הוא ברוב המסכתות. אז כיצד נוסח כ"י פרמה "מוכיח בבירור" שיש כאן טעות סופר? ואולי במקום הזה נעתקה המשנה בכ"י ליידן מכ"י אחר? המעיין בכ"י פרמה לא מבין כיצד השתלשל הנוסח המוטעה בכ"י ליידן אם הוא נעתק ישירות ממנו במקום זה, ולכן בלי בדיקה מקיפה יותר של יחסי כה"י במקום הזה לא ניתן להוכיח מכאן דבר מוחלט. אמנם, מכיוון שגם קטעי הגניזה של "סדר משנה" גורסים כנוסח המשנה של הבבלי, מסתבר שאכן יש להכריע שזו טעות של כ"י ליידן.

ב. בנוגע להיווצרות הטעות, י' פרנצוס, במבוא לפירוש ר"א אזכרי לירושלמי ביצה עמ' 17-18, דן בחילוף הזה, והוא מציע שהוא קרה בשני שלבים, קודם נשמט "שיש להם כלאים", ואז נוצר נוסח חסר פשר שבו אוסרים "ואע"פ שהם לצורך המועד", ולכן תיקן מעתיק מסברה "ואע"פ שאין לצורך המועד". הצעה יפה ומתבקשת, אבל כאמור החילוף הזה לא יכול לקרות ישירות במעבר מכ"י פרמה לליידן, ולכן כנ"ל. (עוד יש לציין שפרנצוס טוען שמגוף שני התלמודים מוכח שהם גרסו במשנה כגרסה הרווחת ודלא כגר"א. לא נכנסתי לנידון, אבל אפשר שהוא יכול להוסיף לדייון).

ג. לאור זאת, מסתבר שקרה אחת משתיים: כאמור, יתכן שבמקום הזה כ"י ליידן נעתק מכ"י אחר. או שכ"י ליידן אכן צאצא של כ"י פרמה גם כאן, אבל הוא לא נעתק ישירות מכ"י פרמה, אלא יש ביניהם עוד כמה "דורות", והטעות התגלגלה במהלך הדורות הללו. לפי דברי פיינטוך



יש נטייה מסוימת לאפשרות הראשונה, משום שלדעתו חלק מהטעויות שנוצרו בכי"ל, הן לדעתו טעויות שסופרים ירגישו בהן ויתקנו אותן בעצמם, ואם כך, כיצד שימר כי"ל טעויות שטעה בהן מי שהעתיק ישירות מכ"י פרמה.

ד. הדחייה של רב"ש (שהביא הרב גבאי בד"ה דחיית רב"ש) מכך שכל הקדמונים גרסו במשנה כבבלי אינה מספקת, שהרי יש להניח שכולם ציטטו את נוסח המשנה מתוך כה"י של הבבלי, וא"כ זה היינו הך...

הערה אחרת בנוגע לדברי הרב גבאי על החלוקה בין ספרד וקטלוניה.

ההבחנה שהוא מעיר אכן חשובה, אך יתכן שהיא איננה ממצה ומדויקת. וזאת, מחמת שהרבנים שהוא מונה אינם מדרום ספרד אלא מקסטיליה שנמצאת במרכז ספרד (ובקצה הדרומי של ספרד הנוצרית של אותה תקופה). ובכלל, לענ"ד לעשות הבחנה בין "ספרד" לקטלוניה- זה מבבל. יותר מדויק להבחין בין המחוזות השונים של "ספרד", שהחשובים שבהם, עברונו, הם: אנדלוסיה (=דרום ספרד=ספרד המוסלמית=ספרד בדברי הרמב"ן וכדומה), קסטיליה וקטלוניה. ובעצם, כולם "ספרד" הם, על אף שכאמור, צודק המעיר שיש להבחין בין המחוזות, ויש מחוזות שקרובים הרבה יותר בכל היבטיהם לפרובנס וכדומה. לחילופין, ניתן לעשות הבחנה גסה יותר בין ספרד המוסלמית לספרד הנוצרית (אמנם, הגבול זו במשך כל תקופת הראשונים, אבל בסה"כ כן מובן למה הכוונה, וכנ"ל). אמנם, מפסידים בכך את ההבחנה בין האזורים שקרובים יותר לתחום המוסלמי ובין האזורים שרחוקים ממנו, אבל בהרבה תחומים יש קשר בין המחוזות שבתוך התחום שבשליטת הנוצרים.



### תגובת המחבר

ראשית, הנני להגיב בענין שאלת נוסח התפלה במחוזות ספרד, ובפרט בנוגע למנהג אנדלוסיה. וזאת לאחר ששוחחתי עם הרב המשיג באריכות רבה בענין, והתקרבו קצת דעותינו.

הדבר מוסכם שבדור הסמוך לגירוש ספרד היו בקרב קהילות מגורשי ספרד, רק שני נוסחאות תפלה: האחד היה מכונה "נוסח קטלוניה" [שנדפס נוסחו לימים נוראים, "מחזור לימים נוראים לנוסח ברצלונה מנהג קטלוניה", סלוניקי רפ"ז] שנשמר רק בקצת קהילות בארצות הבלקן, כגון בקהילת קאטלון בסלוניקי וכן בעיר אלג'יר שהגיעו אליה הרבה מגורשי קטלוניה. והנוסח השני הוא הבסיס לנוסח הרווח כיום בכל הקהילות הספרדיות והוא היה מכונה בפי המגורשים 'נוסח ספרד' סתמא, וכגון בספרי הדפוס הראשונים כגון סדור ונציא רפ"ד ואחרים. (היה גם נוסח שלישי שהוא ארגוניה, שנוסח הקבע כמעט כספרד ורק השפעות קלות מקטלוניה, אבל בפיזטים נהגו כמעט כקטלוניה).

והצביע על חלוקה זו בפשיטות האר"י בשער הכוונות (דף נ טו ד) שיש נוסח ספרד ויש נוסח קטלוניה ויש נוסח אשכנז.

אלא שהרב הנ"ל בשיחתו עמי העלה אפשרות שמא כל הנוסח המכונה אצלם "נוסח ספרד" מייצג רק את מנהג קסטיליה (ובנוסח הקבע גם את ארגוניה), ולא את ספרד המוסלמית, דהיינו מחוז

אנדולסיה. ודחה את הראיה מדור הגירוש, כי לטענתו יהודי אנדולסיה גורשו כמעט כולם בגירוש הראשון בק"נ. ולכן אחר כך נשארו רק יהודי קסטיליה וקטלוניה.

אולם, האמת היא שחלוקה זו שחילקתי בין מחוז קטלוניה לשאר כל מחוזות ארץ ספרד, חלוקה קדומה היא, וכבר המאירי מחלק כך את הנוסחאות, שהרי כתב המאירי (מגן אבות, הענין הראשון) שבזמן קדם נהגו בקטלוניה **כארץ ספרד** ברובי הדברים או בכולם, ובימי הרז"ה הנהיג כל בני הקהל כמנהג ארץ פרובנס, ונקבע במחזוריהם. וז"ל: "וכבר הגיע לידינו מחזורים מארץ קטלוניא כתובים מזמן קדם קדמתה שלא היה [מנהג זה] כי היה מנהגם כארץ ספרד ברוב הדברים או בכלם. ובימי ר' זרחיה הלוי שיצא בבחורתו מעיר גירונדא וזכה ללמוד במגדל לוניל ועמד שם זמן רב וחזר לו לשם, והנהיג בשם כל בני הקהל כמנהג הארץ הלזו, ונקבע במחזורותיהם כדרך שהוא קבוע במחזורים שלנו".

ואין סיבה להניח שהמאירי לא הכיר כלל את מנהג אנדולסיה, ובטעות קרא למנהג קסטיליה בלבד "מנהג ארץ ספרד".

ועכ"פ בפירוש העיד המאירי שנוסח ספרד (או קסטיליה...) היה נהוג אפילו בקטלוניה עצמה לפני שחדר לשם נוסח פרובנס. ואם כן ודאי שאין נכון להגדיר את נוסח זה כנוסח קסטיליה בלבד, ולכל הפחות יש להגדירו כ'נוסח כל ספרד הנוצרית', דהיינו קסטיליה ארגוניה וכן קטלוניה הקדומה.

יש להוסיף שלא מצאנו בשום מקור ספרדי כל שהוא, שהיה נוסח נוסף בספרד, שאינו אחד מהנוסחים הנ"ל, וגם בכל חיפושיי במרחבי הכתבי יד מתקופת הראשונים, לא מצאתי ולא שמעתי על מציאת סידור בכתובה ספרדית השונה מהנוסח הרגיל באופן חריג. וגם בכל הקהילות שהגיעו אליהם מגורשי אנדולסיה (כגון מרוקו) לא שמענו על התגוששות בנוסח או על חדירת השפעות זרות מתוך נוסח אנדולסיה, וע"כ שמעולם לא היה כזה נוסח.

אמנם, נוסח הרמב"ם שמקורו מאנדולסיה שונה מאד מהנוסח הספרדי. אך הרמב"ם הוא עצמאי בהרבה תחומים, ואינו אמור לשקף את מנהג ספרד. ועיון עמוק בנוסח תפילתו העלה שהוא הרכבה שהרכיב הרמב"ם בגודלו מתוך הנוסח הספרדי הרגיל עם שילוב עוד נוסחאות בעיקר הנוסחאות המזרחיות: סידור רע"ג, סידור רס"ג, סידור רשב"ן ונוסח מצרים הקדמון ואכמ"ל.

אמנם, ברור שכל מחוז ומחוז בספרד היה שונה מעט מחבירו, אבל אנו עוסקים כאן בחלוקה ראשית הנובעת מתוך 'חילוקי מסורות המשתלשלות מן הגאונים', ובוה לענ"ד טרם הוכח שהיו בספרד מחוזות שונים עם מסורות שונות. ובפשטות כל ספרד היא מסורת נוסח תפלה אחת, ורק שכמו תמיד נוצרו עם השנים הבדלים פנימיים קלים בין מחוז למחוז. וכמו שכל גרמניה-אשכנזי זו מסורת אחת למרות השינויים המעטים בין מגנצא לוורמייזא וכו'.

**לסיכום:** הנוסח המכונה היום "נוסח ספרדי" נהג בתקופת הראשונים בכל ספרד הנוצרית דהיינו קאסטיליה וארגוניה, והמאירי העיד שגם בקטלוניה הקדומה (לפני כחמש מאות שנה) נהג נוסח זה. ולענ"ד קרוב לוודאי שנוסח זה פחות או יותר נהג בכל ספרד כולל ספרד המוסלמית,

ואין שום מקור אחר סותר לזה, ובכל התקופות נקרא נוסח זה בשם נוסח ספרד סתמא. ומתקופת בעל המאור לפני כשמונה מאות שנה, היה רק חלוקה אחת ראשית של נוסח רוב המחזות שהיה מכונה בסתם "נוסח ספרד" לעומת נוסח מחזו קטלוניה שלא היה נקרא נוסח ספרד אלא "נוסח קטלוניה".

ומ"מ יבורך מי שיחקור היטב, אם היו - ובאיזו מידה - חילוקי מסורות, בין ספרד הנוצרית והמוסלמית, בתחומים אחרים כמנהגים, הפטרות, חלוקת פרשיות, הגות, סגנון פרשנות התלמוד, ותפוצת ספרים, נוסח ספרי התלמוד ושאר ספרי היסוד וכו' וכו'. (ורק יש להעיר שהנסיון מוכיח שכל קהילה שלא היה לה נוסח תפלה עצמאי, גם לא היו לא מסורות עצמאיות בשאר תחומים ואכמ"ל).

\*

ובנוגע להערת המשיג, לגבי יחסי נוסח המשנה בכתב יד ליידין ופרמה. אכן נכון הדבר, שראיתי אינה ראייה גמורה, כי יתכן שבמקרה במסכת זו כ"י ליידין לא הועתק מפרמה, כמו שיש בעוד כמה מסכתות. ומ"מ בפשטות יש לסמוך על הרוב (ומ"מ לא נכונה ההתבטאות שלי "מוכיח בבירור"). ועכ"פ כבר הבאתי שבכל הכתבי יד של סדר המשנה של א"י כקאופמן ופרמה וקיימברידג' הנוסח כמו בבבלי, ואין צורך להזדקק בזה דווקא לעדות קטעי הגניזה שהביא המשיג, ומ"מ אפריו"ן על מה שהוסיף מקטעי הגניזה, ואין ספק שזה מחזק את דחיית הגהת הגר"א, המסתמכת על מקור יחיד.

ועתה מצאתי שגם בכתב יד של הירושלמי האשכנזי, שהתגלה בגניזת אירופה, הנוסח במשנה כאן כמו בכל הספרים ודלא כנוסח הירושלמי כת"י ליידין. עיין מאמרו של י' זוסמן על הירושלמי האשכנזי עמ' 9-10 הע' 44. וע"ש שאין ראייה מכרעת שכתב יד זה בנוסח המשנה הוא נוסח בבלי ע"ש.

ומה שהעיר הרב המשיג על רב"ש, מה הוכיח מנוסח המשנה של הקדמונים, הרי יתכן שהם העתיקו נוסח המשנה של הבבלי, יש בזה צדק מסוים, אבל מ"מ זה לפחות מעיד בבירור מה נוסח המשנה של הבבלי, וממילא קשה לבנות על כתב יד אחד בלבד של הירושלמי, ולהסיק מכוחו שהירושלמי גרס אחרת מן הבבלי, מה גם שאיני בטוח שכל הקדמונים העתיקו תמיד את המשנה רק לפי נוסח הבבלי, וטעון בדיקה.

ועכ"פ למעשה גם הרב המשיג מסכים למסקנת רב"ש ומסקנת, שנוסח הירושלמי כאן גם היה זהה לבבלי (מכח קטעי הגניזה) ודלא כהגהת הגר"א, המסתמכת למעשה על נוסח כתב יד בודד בלבד.



## **כתובת המחברים למשלוח הערות:**

**הרב משה מרדכי אייכנשטיין**  
**[7648551@gmail.com](mailto:7648551@gmail.com)**

**הרב יעקב דוד אילן**  
**[ilanyakov@bezeqint.net](mailto:ilanyakov@bezeqint.net)**

**הרב משה בוטון**  
**[moshe@botton.com](mailto:moshe@botton.com)**

**הרב עמנואל מולקנדוב**  
**[e9074716@gmail.com](mailto:e9074716@gmail.com)**

**הרב שלמה מאיר יאקב**  
**[0504174084a@gmail.com](mailto:0504174084a@gmail.com)**

**הרב אוריאל בנר**  
**[baneruri@gmail.com](mailto:baneruri@gmail.com)**