

שנה לה  
גליון ד (רח)  
ניסן - אייר תש"פ

# קובץ בית אהרן וישראל

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



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

---

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

ב"ה  
שנה לה  
גליון ד (רח)  
ניסן - אייר תש"פ

# קובץ בית אהרן וישראל

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



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

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

# קובץ בית אהרן וישראל

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

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

## כוללים ללימוד קדשים

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

## כוללים ללימוד חושן משפט

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

## כוללי הלכה - או"ח יו"ד

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

## כוללים ללימוד יורה דעה

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

## כוללים ללימוד אורח חיים

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

## ישיבות

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

## ישיבות לצעירים

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

## בית מדרש להשתלמות בהוראה ודיינות

'בית אולפנא דרבינו יוחנן, רמות, ירושלים

## כוללים ללימוד ש"ס

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

# התוכן

## גנוזות

ה	רבינו מצליח גאון זלה"ה דמשק ומצרים ( - ד' תתצ"ח)	דרשה לפסח סדרת דרשות וחיבורים מבית מדרשו של הרס"ג בפוסטאט (ה) בעריכת הרב יהודה זייבלד
כא	אחד מרבותינו הראשונים זלה"ה תלמיד הרא"ש זלה"ה ( - קמ"ד - )	פירוש על פרשת החודש מתוך ספר מדרשים על התורה כת"י בעריכת הרב יעקב שפיגל
לא	סידור "תמונות תחנונות ותפלות ספרד" ונציה רפ"ד	הלכות ליל הסדר בעריכת הרב עמנואל מולקנדוב
לו	רבי דוב בער פיליפסטאל זצ"ל מלעסלא אב"ד בירנבוים (מעזיהאד) ( - תק"צ - )	בסוגיא דאין חוששין, פסחים ט. והאם שייך מלקות על לאו דבל יראה

## חידושי תורה

מא	הרב דוד אברהם ראש ישיבת 'בנין אב' ירושת"ו	בדין אין נושאין נשים במועד
מו	הרב חיים יצחק טרבילו קרלין סטאלין, ביתר עילית. ר"מ בשיבת 'עמלה של תורה' ירושת"ו	בענין דירה שאני (ב"ב יח.).
מט	הרב חיים יחזקאל האגער ר"מ ישיבת וויזניץ וישיבת בית מאיר	בגדרה של תמורת פסח
נא	הרב אברהם יהודה שלומוביץ	בדין חיוב ביעור על חלה שהופרשה מהעיסה והגיע ערב פסח שחל להיות בשבת
נג	ישראל אברהם שפר קרלין סטולין, רמות ירושת"ו	בסוגיא דבתר מעיקרא או בתר תבר מנא אזיל

## בירורי הלכה

נט	הרב משה ווילליגנער סטאלין קארלין, ירושת"ו. דיין בבי"ד 'שערי הלכה' ר'נתיבות חיים	האם חייבים לשלם לאולמות ולגני ילדים בעת 'מכת מדינה' כגון נגיף הקורונה
עא	הרב דוד אריה ציינווירט קארלין סטולין, ביתר עילית. מח"ס 'לימודי המשפט' ו'ידי קידוש'	מכירת חמץ השייך לקטן

עז	הרב חיים משה גוטשטיין קרלין סטולין, מודיעין עילית. מח"ס 'משמרת הזמנים'	בירור בחיוב בדיקת חמץ וברכתה בבתי הכנסת בזמנינו
פג	הגאון הרב שמואל אליעזר שטרן שליט"א גאב"ד שערי הוראה, ומח"ס 'שביבי אש' ושא"ס	תשובה בענין הנ"ל
פד	הרב משה אהרן אייזן ר"מ בשיבת 'תפארת יוחנן' ביתר עילית. כולל להוראה 'כתר נחום שלמה' ביתר עילית	הפיקוח על כשרות החלב בארה"ק
קיא	הגאון הרב אברהם צבי הכהן שליט"א רב "קהל חסידים" שיכון ה' ודומ"צ בבני ברק	תשובה בענין הנ"ל
קיב	הרב אברהם הירשמן קארלין סטולין, ירושת"ו	בירור דין חיוב נשים בתפילה (א)
קלו	הרב יצחק מאיר שיינר ר"מ בשיבת טשערנאביל בני ברק	שתה ד' כוסות מכוס שאין בו שיעור
קמג	הרב זעליג לייב קליין	הסיבה בהגדה והלל
קמו	הרב משה קוטקס רמת שלמה, ירושת"ו	דין הקבורה החדשנית במתקני 'קלקר' 'ב'קבורת-שדה' ב'קבורת מכפלה-זוגית' וב'כוכי מנהרות הר המנוחות'

## לשון חכמים

קסז	בירור וביאור הפסוקים בסדר קריעת ים סוף הרב הושע רימון ירושת"ו
-----	--

## הערות

קעא

על המאמר בגליונות קודמים בענין לשונות לע"ז שבתורה - תגובת הכותב הרב שלמה הלוי פראג, ר"כ 'שיח השדה' מודיעין עילית / על מאמרו של הרב דוד בריזל בגליון ר"ו בענין כל תוסיף במזוזה בדלת שספק אם מונחת שם מזוזה - הרב יואל קטן, עורך 'המעין', מכון שלמה אומן, ישיבת שעלבים / בענין עמידה בעשרת הדברות, ובשוב לשון הפסוק 'והמן נדחף אל ביתו אבל וחפוי ראש' בגליון ר"ז - הרב אברהם מנחם קוגלמן, סטאלין קארלין, בורו פארק נ"י. / בענין זכר למן בשבת - הרב פישל שמעיה, קרלין סטולין, ביתר עילית / בענין שבועת היסת לקטן - הרב אהרן בוקשפן, סטאלין קארלין, טבריה ת"ו, כולל חושן משפט בביהכנ"ס 'בית אהרן' עיר העתיקה טבריה ת"ו / הערות בענין מכירת חמץ - הרב זאב וולף מקובר, בני ברק

# גנוזות

## דרשה לפסח לרבי מצליח גאון

סדרת דרשות וחיבורים מבית מדרשו של רס"ג בפוסטאט (ה)

בעריכת הרב יהודה זייבלר

רבי מצליח גאון בן רבי שלמה גאון, נצר לשושלת הגאונים שעמדו לעם ישראל בארץ ישראל, עמד בראשות קהילת בני ארץ ישראל בפוסטאט שבמצרים, היא קהיר הישנה, משנת ד'תתפז, בעת שעבר אליה מדמשק בעקבות פטירת אביו רבי שלמה גאון, ועד להריגתו על קידוש השם בשנת ד'תתצט.

בפתח דבר למאמר הראשון בסדרת הדרשות והחיבורים מבית מדרשו של רס"ג בפוסטאט<sup>1</sup>, נפרסו הראיות לקיומו של בית-מדרש בחוגו של רבי מצליח, המושפע עמוקות מתורת רס"ג, עד שניתן לראותו כממשיך דרכו. דברים אלו עולים מסדרת דרשות הנמצאות בגניזה הקהירית, אותן נראה שיש לייחס לרבי מצליח על פי תיאור ברשימתו של רבי יוסף ראש הסדר, ובהן ניכרת השפעה עמוקה של תורת רס"ג. פרטים נוספים אודות רבי מצליח גאון וחוגו התבארו במאמר הנ"ל ובהערת רמ"ע פרידמן עליו שפורסמה בגליון רד, והמעין ידרשם משם.

בפרקים הקודמים בסדרת המאמרים, פורסמו הדרשות לשבועות, ליום הכפורים ולפורים.<sup>2</sup> הדרשה שלפנינו, לחג הפסח, משלימה את סדרת הדרשות של רבי מצליח. דרשה זו היא בגדר "סוף מעשה במחשבה תחילה", שכן היא עלתה תחילה במחשבה וממנה יתד ופינה לזיהוי דרכו של רבי מצליח גאון, להשען על דברי רס"ג ולהרחיבם בהוספת הלכות שונות, ופתיחה וסיום בדברי אגדה. דרשה זו, יותר מכל הדרשות האחרות, נשענת על דברי רס"ג בסידורו, ומרחיבה אותם. בנוסף לכך, היא הגיעה לידינו כמעט בשלמותה, ועל ידי כך נחשפים בה בפנינו מעייני תורתו הכבירים וחיידושי הגדולים, בהלכה ובאגדה.

בין חידושי ההלכה הנמצאים בדרשה זו, מלבד גילוי דעתו במחלוקות הקדמונים הידועות מכבר, אנו מוצאים את דינו של היוצא בשיירה בתוך שלושים יום לפני

1 דרשה לחג השבועות, קובץ בית אהרן וישראל רג, עמ' יד-לג.

2 לדברי רבי יוסף ראש הסדר, השתמרו דפים בכתב ידו של רבי זכאי מדרשת רבי מצליח לשבועות, ומהן פרסמנו בחלק הראשון של המאמר; דרשה לשבת הפסח, המתפרסמת כעת; ומחברת ובה דרשות נוספות, שהצענו לזהותה עם דפים באותו כתב, שבהם דרשות ליום הכפורים וליום הפורים. את הדרשה ליום הכפורים פרסמנו בקובץ בית אהרן וישראל רה, עמ' ה-ט, ואת הדרשה לפורים בקובץ רו עמ' ה-יט.

הפסח והשאיר בביתו מי שיכול לבדוק אינו צריך לבדוק (הערה 12); בירור החשש במפליג בשיירה בפחות משלושים יום, שהחמץ ידוע וצריך ביטול וחוששים שיטבח לבטל (הערה 15); בירור גירסת בה"ג שחמץ המופקד ביד ישראל ולא קיבל עליו אחריות אינו חייב לבערו (הערה 16); תוספת חידוש שהצורך בבדיקה במועד הוא גם מחשש שמא יבוא ליהנות מהחמץ (הערה 23); דין בליעת כלי חרסונה והכשרתם (הערה 34); מעלת שמירת הקמח בכלי אטום וקר (הערה 37); שאין לשים את העיסה למצות במקום קרוב לשמש (הערה 47); שיטתו שכרפס אינו טעון טיבול (הערה 58); מנהגם בהגבהת הכוס בעת אמירת 'אתמול היינו עבדים', ונוסח אמירתו בלה"ק ועוד שינויים (הערה 60); שיטתו שהחכם מתחיל באמירת 'מה נשתנה' וא"צ שיקדים הבן לשאול, ובכך נפתח פתח לדרך חדשה בדעת הרמב"ם (הערה 61); נוסח האמירה בכורך 'מצה ומרור בלא ברכה זכר לבית המקדש' (הערה 68); וחידוש דין שלא יטול האחד ידי השני בליל הסדר (הערה 77). גם בדברי אגדה אנו מוצאים בדרשה זו מקור קדום להשוואה בין ביעור חמץ לביעור החטאים, כמבואר בתחילת הדרשה.

מהדרשה בהלכות הפסח, איתרנו בס"ד רצף של ששה דפים כפולי עמודים בשני מספרי מדף, ועל ידי כך יש בידינו שלושה מתוך ארבעת דפי הקונטרס, וסיומו לפנינו, כך שחסר לנו דף אחד כפול בתחילתו ובו התחלת הלכות ביעור חמץ, כמבואר בהמשך שבהלכות אלו פתחה הדרשה (הדף השני שבסוף הקונטרס היה ככל הנראה ריק, וכמקובל בכה"ג). נמצא שבידינו שש מתוך שבע דפי הדרשה, ובכך דרשת הפסח היא ששרדה בחלק הגדול ביותר ביחס לשאר הדרשות.

להלן תיאור תוכן הדרשה. היא מחולקת על ידי מחברה לשלושה חלקים: בדיקת וביעור חמץ, אפיית מצות, וסדר ליל הסדר - עריכת השולחן וה"קידוש" הכולל את כל מה שנאמר בליל הסדר. בראשה ובסופה יש פתיחה וסיום בדברי אגדה. הלכות ביעור חמץ מבוססות על דברי בה"ג, והדרשן מתרגמן לערבית ומוסיף עליהן הלכות נוספות, והלכות אפיית מצות והלכות ליל הסדר מבוססות על סידור רס"ג בחלק העוסק בהלכות הפסח, ועליהן מוסיף הדרשן הלכות נוספות, ומשנה ומתאים את ההלכות לפי מנהגו, שהוא מנהג ארץ ישראל, השונה בפרטים רבים ממנהגי סידור רס"ג, שהם מנהג בבל.

שיטת חיבור זו פותחת צוהר מיוחד לעולמם של רבותינו הראשונים בני ארץ ישראל, כיון שיש בה עריכה של דברי גאוני בבל, שחלקה הוספת הלכות מצויות לפי שינוי הזמנים, וחלקה שינוי ההלכות והתאמתן למנהג בני ארץ ישראל. עוד נפתח בזאת כר נרחב לעיון בדבר היחס בין סידור רשב"ן לסידור רס"ג, בפרט לאור העובדה בעלת החשיבות, שלשון יחודית המופיעה בדרשה זו, מופיעה בעקבותיה (או בעקבות המקור המשותף לשניהם) גם בסידור רשב"ן (ר' הערה 26).

קטעי הגניזה המתפרסמים כאן הם מספריית קיימברידג', אוסף טיילור-שכטר, Ar.37.220, (שני דפים) וכן Ar.47.129, (ארבעה דפים). תודתנו להם על רשותם האדיבה לפרסם את החומר שבקטעים אלו.<sup>3</sup>

3 יתכן שהקטע אוקספורד MS heb. e.108/60 הוא מהתחלת הדרשה מדיני בדיקת חמץ וביטולו, והוא דומה מעט בסגנונו ומטבעות לשונו. אולם ענייני הפסח התברכו, ומרובים הם קטעי הגניזה העוסקים בהם ובכללם גם כאלו הכתובים בערבית-יהודית, ואינם שייכים לדרשתנו. מהם הקטעים דלהלן: קיימברידג' T-S F9.118 עוסק בנושאים מקבילים לדרשתנו ודבריו שונים; בהמ"ל בניו יורק ENA 2854.7 - ENA 2854.8

ההפניות להלכות גדולות הן להלכות פסח, סימן יא, לפי מהדורת מכון ירושלים, תשנ"ב. ההפניות לסידור רשב"ן הן מפרק ט, לפי המהדורה שבע"ד מאת ר' נסים סבתו, ירושלים תשע"ט, עמ' 131 והלאה. ההפניות לסידור רס"ג הן לפי מהדורת תש"א, אף שבעבודתנו בההדרת הסידור עלה נוסח שונה בכמה מקומות.

## מקור

[T-S Ar.37.220 א1] מן ביתה ומן מלכה, כאן אללה תע' ינפי ענה גמיע כמאיה, כק' אם רחץ אדני את צאת בנות ציון ואת דמי ירושלים ידיח מקרבה וגו' [ברוח משפט וברוח בער].

ואדא אתפק יום אלראבע עשר מן שהר ניסן יום סבת, יגב אן ינפא אלכמיה מן קבל אלסבת בעד אן יבקא מנה מזון (שליש) [שתי] סעודות, והו מקדאר מא יאכל הו ועילתה אלי ארבע סאעאט מן נהאר אלסבת. אעני עשאה לילה אלסבת וגדאה יום אלסבת.

ומן עאקה עאיק ען אן יפתש מנולה לילה אלראבע עשר ילומה אן יפתשה יום אלראבע עשר באלגדאה. ומן לס יתפק לה איצא אן יפתשה באלגדאה יגב עליה יפתשה פי אלסאעה אלראבעה ואלכאמסה ואלסאדסה. פאן לס יתמכן איצא אן יפתשה פי אלסאעה אלרבעה ואלכאמסה ואלסאדסה יגב עליה אן יפתשה פי תמאם דלך אלנהאר.

ומן כאן מעול עלי ספר ולה בית או דכאן או מכאן [ע"ב] וגלקה עליה ולא יקדר אחד יגוז אלי תם וקת תגמיר אלכמיר, פאן כאן ספרה מן קבל אלעיד בתלתין יומא מא ילומה אן יגמר דלך אלמכאן. ואן כאן ספרה פי מא דון אלתלתין יומא, פילומה אן יגמרה ובעד דלך יסאפר, לילה יעתאק וידהמה אלעיד ואלכמיר פי מלכה.

ומן כאן ענדה כמיר ודיעה לישראל מתלה ילומה אן ידעה בחאלה אלי נהאיה אלסאעה אלראבעה מן יום אלמעל לילה יגי צאחבה יטלבה ובעד נהאיה אלסאעה אלראבעה אן קדר יביעה לגוי יביעה ואלא יחרקה באלנאר פי בדאיה אלסאעה אלסאדסה ולו אנה קד צ'מן לצאחבה אלדרך פיה<sup>4</sup> מא ילומה פי דרך לאן ישראל גמיעהם ילומהם אנפא אלכמיר מן אמלאכהם.

ומן כאן ענדה כמיר ודיעה לגוי אן כאן קד צ'מן לה אלדרך פיה יגב עליה אן ינפיה ואן כאן מא עלי ישראל פיה דרך מא ילומה אן ינפיה [T-S Ar.47.129 א1] כל יכליה עלי חאלה לאן אלשריעה קאלת לא יראה לך שאור וקאלו רבותינו ז"ל שלך אין אתה רואה אבל רואה אתה את של אחרים ושל גבוה.

ואדא וקע דרם עלי כמיר ואנדפן בה מ... ת'לתה' קבצ'את מא ילום אן יבאחתה ... לאנה קד צאר כאלמנפא.

מעתיק מהלכות גדולות ומפרשן בערבית; ENA 2922.24 דיני קרבן פסח; לונדון הספריה הבריטית MS heb. e.108/60 דומה מעט בסגנונו לדרשתינו אבל עוסק באותן הלכות של בדיקה בזמנים אחרים וניסוחו שונה; שטרסבורג 4110/3033 הכולל גם הוא את הלכות הפסח מתוך סידור רס"ג עם תוספות חשובות, בדומה לדרשתינו, אבל הן אחרות ודורשות עיון שאין כאן מקומו; T-S Ar.18(1).89, שהוא עיבוד נוסף של הלכות אפיית מצה והכנת השולחן, מתוך סידור רס"ג, בלי הרחבות חשובות.

4 לענין לשון 'צ'מאן דרך' בספרי הגאונים ובדורו של הרמב"ם במשמעות של סעיפי קבלת אחריות, עי' מחקרי תלמוד, ח"א, עמ' 315.



ואמא כאן בר ישראל סאיר פי טריק יום ארבעה עשר מן ניסן ודכר אן פי ביתה כמיר והו מוגלד מא יתמכן אחד יגוז אליה יגמרה אן כאן דכר דלך קבל אלסאעה אלסאדסה יבטלה באלקול ואלאעתקאד. ואן כאן דכר דלך בעד דכול אלסאעה אלסאדסה מא ינפעה אלחבטיל שיא אד קד פאתה וקת וגוב תבטילה.

ואי בר ישראל וגד פי ביתה כמיר יום אלעיד יגב עליה אן יחתבה מנה אלי כל גר חתי יחרקה לאנה לא יחל לה אן יחרקה יום אלעיד.

ומן כאן גאיב וקדם אלי מנולה בעד אלפסח ולם יכון פיה קבל אלפסח מן ינט'פה יגב עליה אן ינט'פה ועלי אן אלפסח קד ג'אז לילא ירי קד בקי פיה שי מן [1ב] כ'מיר אלעתיק פ'כ'תלט מע אלגדיד ויאכלה או ינתפע בה.

וכמא אן אלכמיר חראם אכלה פי הדה אלסבעה איאם אלעיד כדלך חראם [אלאנ]תפאע בה. וכמא אן אלכמיר חראם ... אלי גהתה וחראם אסתבקה כדלך גמיע מא יכלט מנה חראם מתל אלכאמך ואלבן ואלכל אלדי יכאלטה שי מן אלבר ואלמזר ומא מאתל דלך ושאכלה. ואלקול אלכתאב כל מחמצת לא תאכלו.

ויגב על כל בר ישראל אדא כאן לא יערף שי מן אלעלם אן יתפהם ואגבאת אלעיד ממן יפהמהא מן דכל אלעיד בתלתין יומא ויפהמהא לאהל מנולה אן כאנו לא יפהמוהא.

ואמא אלואאני פיגב אן תנט'ף מן אלכמיר ודלך יכון עלי ג' צ'רוב. אלאול מא כאן סבילהא אן תסתעמל באלבארד פתנט'ף באלמא אלבארד. ומא כאן סבילהא אן תסתעמל באלחאר פתנצ'ף [באלחאר<sup>5</sup>]. [2א] ומא אסתעמלת באלמגלי פלא יקנעהא אלא אלמא אלמגלי. והדא אלקול אדא כאן יריד אן יסתעמלהא פי אלפסח. ואמא אן כאן לא יסתעמלהא ואנמא יתרכהא אלי בעד אלפסח פמא דאם ליס פי טאהרהא כ'מיר ביין פחסבה גסלהא. ואמא אלת אלכ'וף עלי כל חאל פיתרכהא אלי בעד אלפסח לאנהא לא תנתט'ף עלי כל חאל. ומא כאן מן אואני אלכשב פלתסלק אלסליק אלגיד ותסתעמל. ומא כאן מן ציני או זבדי פליגסל אלגיסל אלגיד ויפיע ולא יסתעמל אלי בעד אלעיד. ושרח צנעה אלפטיר.

יגב אן יוכד מן דקיק אלחנטה או אלשעיר מא לם ידניה שי מן אלמא אעני לא מרשוש ולא ממטור לא קבל טחנה ולא בעדה. תם ילקא מנה פי אנא מן נחאם או חרד או רצאין או רכ'אם וזן סבעה מאיה ועשרין דרהמא והו מקדאר עמר לגלגלת והו עשירית האפה. ולא יצב עליה מא חתי [2ב] יסג'ר אלתנור שביה בנצף סג'רה. פאדא חמי אלתנור, צב עליה אלמא ויכון קד באת וראק פי אנאה. ויעגן וינפרד לכבוה ג' אנפס אחדסה יג'רהג' ואלאכ'ר יכ'בו ואלאכ'ר יקלב אלעג'ין אלי אן יתהי אלי אכ'ר רג'ף.

ולא יג'וז ללעג'אן אן יזיד עלי סבעה מאיה ועשרין דרהמא דקיק שיא לילא יבטי אכ'ר אלרגפאן פי אלמעג'ין. ולא יגוז ינקין מן סבעה מאיה ועשרין דרהמא לילא ימנעה ען מצות חלה.

ולא יגוז ללמקלב ולא ללמג'רהג' אן יתרכו אלעג'ין מן ידיהמא בתה'.

ולא יחל אן ימסח אלעגין פי אליום אלאול מן אלעיד לא בוית ולא בדהן ולא בעסל ולא ילקא עליה סמסם ולא יכ'אלט אלדקיק אלמא שיא.

ויג'ב עלי אלכ'באז אן יכון בין ידיה אניה' פיהא מא כל מא סכ'נת ידה [א3] מן אלתנור יגסלהא פיהא וכל מא חמי ד'לך אלמא צב וג'ב גירה.

ואדא צב הדא אלמא וכל מא יגסל בה אלמעג'ן וידי אלמקלב ואלמג'רהג' יגב אן ירש רשא לילא יג'תמע ויסתנקע.

פאן אחתיג אלי כבו פהי כלמא אנכבות עגנה גיבת עגנה אכ[רי], ואלחלה תכון מן אלעגנה אלאולי.

וחראם אן תעגן אלמצה פי שמס או פי מא ידאנו שמס.

ואלעבד ואלאמה קבל אן יטבלו חראם אן יתולו עגין אלמצה או כבוהא והדא אלתחרים פי אליום אלאול מן אלעיד. כל פי באקי אלאיאם לא פרק בינהם ובין ישראל פי דלך.

וילומנא מעאשר ישראל אן לא נבקי מנהוד מן אלאחתראז מן אלעגין לילא יכתמר או יקשב לקול אללה תע' ושמרתם את המצות.

פקד אג'תמע פי כלאמי שרחין שרח נפי אלכמיר ושרח צנעה אלפטיר [ב3] פיגב אן אשרח תרתיב אלמאידה ואלתקדים.

**פאמא תרתיב אלמאידה** פהו אן יצלח אלפטיר וירפע ויטבך לונין או תלאתה או מא תהיא וירפע. וישתרי מן תמר וג'וז וסמסם וידק אלגמיע ויעג'ן באלכל [פהי] אלמסמי חרוסת וירפע. וישתרי מן אלכ'ם ואלהגדכי מקדאר מא. וישתרי מן באקי אלבקול איצא מקדאר מא וירפע אלגמיע אלי לילה אלט"ו.

פאדא אנצפרו אלנאם מן אלכנים וצאר כל ואחד אלי מנולה פלתקדם אלמאידה ותגעל הדא אלאשיא פי טבק עלי אלמאידא ויגלסו גמיע אהל אלבית יסתדירו דאירהא ויאכד כל ואחד מנהם כאם שראב ממזוג במא פי ידה.

ואמא שרח אלתקדים.

פהו אן יבתדי אלעאלם מנהם פי קול הודו ליי כי טוב כי לעולם חסדו וכו' עלי מא הו משרוח פי אלסדור אלי ב' שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה. תם ישרבון אלכואם ויגסלון ידיהם ויברכו על נטילת ידים.

[א4] תם יאכדו מן אלבקול אלדי עלי אלטבק מא סוי אלמרור פיברכו עליה בורא פרי האדמה ויאכלו ובעד דלך יברכו בורא נפשות רבות.

תם יגסלו אלכואם וימלוהא כמר ממזוג במא תאניא ויאכד כל ואחד מנהם כאסה בידיה ויקולו אתמול היינו עבדים והיום בני חורים, היום כאן לשנה הבאה בירושלים.

ויבתדי אלעאלם ויקול מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות, ועבדים היינו לפרעה במצרים, וכנגד ארבעה בנים דברה תורה, ומתחלה עובדי עבודה זרה היו אבותינו, ורבן גמליאל אומר כול' אלי ב' אתה השם גאל ישראל, תם ב' אתה יי אלהינו מלך העולם בורא פרי הגפן, ויתכון ישרבון אלכואם לאן כל כאם מן אלארבעה כוסות מצוה בפני עצמו. ויגב אן יקאל עלי כל ואחד מנהא בורא פרי הגפן.

תם יגסלון ידיהם ויברכנו על נטילת ידים, ויכשפון אלמידה אלדי עליה אלמצה אלמשומרת ואלמרור או מא יגרי מגראה ואלאטבכה אלתי קד עמלת ואלחרוסת. תם [ב4] יאכ'ד' אלמברך פי ידיה רגיפין מצה ונצף ויברך עליהם ב' אתה יי אלהינו מלך העולם המוציא לחם מן הארץ. ויגמס פי אלמלח ויפרק עליהם ולא יאכלון ולא יתכלמון לכן [ימ]סך [כל ו] אחד אלכסרה' אלמצה פי ידה חתי יברך ברכה תאניה ב' אתה יי אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצוותיו וצונו על אכילת מצה. פיגיבון אמן ויתכון יאכלון.

תם יאכ'ד' כל ואחד מנהם ורקת כ'ס או מרור ויברך להם ב' אתה יי אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצוותיו וצונו על אכילת מרור ויגמסון פי אלחרוסת ויאכלון.

ת'ס יג'מע כל ואחד מנהם ורקת מן אלכ'ס או מן אלהנגבי מע לקמה' מן אלפטיר ויקאל מצה ומרור בלא ברכה זכר לבית המקדש ויאכלהמא גמיע מגמועין. ויאכלון בעד דלך מא שאו וישרבון מא שאו עלי אלמאידה'. ובעד ד'לך יאכלו אכ'ר טעאמהם לקמה' מצה אכר כל שי. וירפעון אלמאידה ויגסלון ידיהם ויברכון ברכת מזון כמא פי אלסדור.

[T-S Ar.37.220 2] תם יגסלון אלאכואס וימלוהא כמר ממוזג ויאכר כל ואחד מנהם כאסה בידה. תם יכרא להם מן חית בלגו אליה מן אלהלל והו לא לנו יי לא לנו כי לשמך תן כבוד כול' והם יסתגיבו עלי כל קטעה מן אלקול הללויה אלי אכר אלמזמור. תם יקול יהללוך יי כל מעשיך כול' אלי ב' מהולל בתושבחות. ב' בורא פרי הגפן. ויתכון וישרבון.

ומן אראד אן יתברע פלימלא כאסא כאמסא ויקול עליה הלל הגדולה הודו ליי כי טוב כי לעולם חסדו הודו לאלהי האלהי' הודו לאדוני האדונים אלי אכר אלמזמור. ויסתגיבון עלי כל פסוק הודו ליי כי טוב. ויכון קד תרך יהללוך חתי יקולה בעד הד'א. ולא יחל בעד אלהלל אן יאכל שי ולא ישרב אלא אן יכון אלמא ארא עמש לא גיר.

ויגב אן יקודס אלקידוס לילתין כמא פי אלאולה כמא פי אלתאניה.

ולילה אלפסח מא אן יסכב יהודי עלי יהודי מא באלגמלה חתי ולא אבן עלי אבנה ולא תלמיד עלי רב באלגמלה לאן מא יסתכב מיהודי לאן מתלה דך אליה צארו ישראל גמיעה אחדא ... מא כאנו עביד פלא יחלא יסתקים יהודי לילה אלעיד באלגמלה.

[ב2] פסבכאן מן אסד' אלינא פצ'לה ואחסאנה וטולה ואמתנאנה כמא קאל אלגבי עלי אלס' כי גבר עלינו חסדו ואמת יי לעולם הללויה. וקאלת אלאמה באסרהא מה אשיב ליי כל תגמו'. פיגב עלינא אן נשכרה עלי טול אלזמאן חסב מא פעל מע אבאנא מן אלקדר אלטאהרה ואלאעאגבי אלבאהרה ועלי מא אמרנא וקאל למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים, וקאל יי אלהי אתה ארוממך כי עשית פלא.

פנסלה תעאלי אן יגיתנא כמא אגאת אבאנא ויקרב פרנגא ויסרע לנא כמה ועדנא הנה על ההרים רגלי מבשר משמיע שלום חגי יהודה חגיך שלמי נדריך כי לא יוסיף עוד לעבר כך בליעל כלו נכרת, וקאל ושאתם מים בששון ממעיני הישועה ואמרתם ביום ההוא הודו ליי קראו בשמו זמרו יי כי גאות עשה מודעת זאת בכל הארץ, צהלי ורגי יושבת ציון, ישראל נושע ביי.

כן יאמר רחום.

## תרנום

### [ביאור ביעור החמץ<sup>6</sup>]

[...] וכאשר האדם מסלק את החמץ מביתו ומנכסיו, ה' יתעלה מסלק ממנו כל חטאיו<sup>7</sup>, כמו שנאמר (ישעיה ד, ד) 'אם רחץ אדני את צאת בנות ציון ואת דמי ירושלים ידיח מקרבה וגו' [ברוך משפט וברוך בער]<sup>8</sup>.

וכאשר חל יום ארבע עשר בניסן בשבת, צריך לבקר החמץ מלפני השבת, אחרי שמייר ממונו מזון שתי<sup>9</sup> סעודות, והוא שיעור מה שיאכלו הוא ומשפחתו עד ארבע שעות ביום השבת, כוונתי סעודת ליל השבת וסעודת יום השבת<sup>10</sup>.

ומי שמנעתו מניעה מלבדוק ביתו כליל ארבעה עשר צריך לבדוק ביום ארבעה עשר שחרית. ומי שלא הזדמן לו גם כן לבדוק בשחרית חובה עליו לבדוק בשעה הרביעית והחמישית והשישית. ואם לא היה אפשר לו גם כן לבדוק בשעה הרביעית והחמישית והשישית, חובה עליו לבדוק בסוף יום זה<sup>11</sup>.

המתכוון לנסוע בשיירה, ויש לו בית או חנות או מקום אחר, [ע"ב] ונעל אותו, ואין אחד יכול לעבור שם עד סוף זמן ביעור החמץ<sup>12</sup>, אם נסיעתו היא שלושים יום לפני המועד, אינו

6 הכותרת ע"פ דברי רבינו להלן על פרק זה, שהוא עוסק בביאור ביעור החמץ.  
7 ההקבלה בין ביעור חמץ לסילוק החטאים, נודעת מתשובת רדב"ז, בן ארצו המאוחר של רבינו, שכתב (שו"ת ח"ג סי' תקמו) וז"ל, ועל כן אני סומך על מה שאמרו רז"ל במדרשות כי חמץ בפסח רמז ליציה"ר, והוא שאור שבעיסה, ולכן כלה גרש יגרש אותו האדם מעליו ויחפש עליו בכל מחבואות מחשבותיו ואפילו כל שהוא לא בטיל, והרי זה אמת ונכון, עכ"ד. ולא מצאנו דברים אלו במדרשי חז"ל שבידינו, אלא בדברים הנמצאים במקומו ובחוגו של רבינו - במדרשו של רבי דוד הנגיד נכדו של הרמב"ם על הגדה של פסח, שם נאמר (מהדור קרויזר, ירושלים תשמ"א, עמ' ח): לא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור, רמז ליצר הרע שלא יראה במעשה ולא ימצא במחשבה, שנאמר שאר לא ימצא בבתיכם, ע"כ. דור אחריו נמצאים הדברים גם בפירושו של רבינו בחיי לתורה (ויקרא ב, יא) ובספרו כד הקמח (ערך פסח א). ויתכן שדברים אלו הם מקורו של רדב"ז, שכן גם חיבורו של רבי דוד הנגיד וגם פירושו של רבינו בחיי לתורה כונו בשם "מדרש", ועכ"פ דברי רבינו כאן הם לע"ע המקור הראשון ליסוד זה.

8 כפי הנראה הראיה היא מכך שנקט הכתוב לשון ביעור על החטאים, ועל כן הם ביעורם מקביל לביעור החמץ. וע"ע בספר טור ברקת (סי' תמה סק"א) שסמך מדנפשיה לעניין ביעור חמץ על פסוק זה, והוסיף שבפסוק זה נמצאו שני דרכי ביעור, ברוח משפט וברוח בער, והם מקבילים לביעור החמץ לשיטות התנאים (פסחים פ"ב מ"א), רבי יהודה אומר אין ביעור חמץ אלא שריפה, וחכמים אומרים אף מפרר וזורה לרוח או מטיל לים. בכתב היד איתא 'שלוש סעודות', ותיבת 'שלוש' נגרדה ונכתב ביד אחרת 'שתי'. ואכן בגמרא וכל הראשונים מפורש שמייר רק מזון ב' סעודות, ודנו מה הטעם שאינו משייר מזון לסעודה שלישית, והדעת נותנת שהמתקן שגג ונקט בשגרת לשונו ג' סעודות, ואין זו דעה החולקת על המוסכם. אמנם בתיקון חג הפסח לתלמידי רבינו יונה וחכמי קטלוניה, ירושלים תשנ"ז, עמ' כט, כתב גם כן 'ומשייר מזון שלש סעודות', והרחיב בזה המהדיר בהערותיו.

10 יסוד הדברים בה"ג סי' יא: והיכא דאיתרמי ארבסר בשבתא, מבערינן כל מילי מקמי שבתא, ומשיירין מזון שתי סעודות כדי לאכול עד ארבעי שעות, דתניא (פסחים יג.) ארבע עשר שחל להיות בשבת מבערין את הכל מלפני השבת, ושורפין תרומות תלויות טהורות וטמאות, ומשיירין מן הטהורות מזון שתי סעודות כדי לאכל עד ארבע שעות דברי רבי אלעזר בן יהודה איש ברתותה שאמר משום רבי יהושע, וקיימא לן הילכתא כוותיה.

11 נדעת חכמים (פסחים ו:): לא בדק באור ארבעה עשר בודק בארבעה עשר וכו'.  
12 כדברי הטור (או"ח סי' תלו) שכל דין זה הוא כשלא השאיר בביתו מי שיכול לבדוק ולבער את החמץ, אבל אם השאיר בביתו מי שיבדוק, גם אם יצא בתוך שלושים יום סמוך לפסח אינו צריך לבדוק, וכן פסק בשו"ע (שם ס"א).

צריך לבער מקום זה. ואם נסיעתו היא בפחות משלושים הימים, חייב לבערו ואחר כך יסע<sup>13</sup>, כדי שלא ישכח<sup>14</sup> ופתאום יבוא המועד וימצא החמץ ברשותו.<sup>15</sup>

ומי שמופקד אצלו חמץ של ישראל כמותו, צריך להמתין לו עד סוף שעה רביעית של ערב הפסח, כדי שלא יבוא חבירו וידרשנו. ואחרי סוף שעה רביעית אם יכול למכרו לגוי מוכרו, ואם לא שורפו באש בתחילת שעה ששית, ואף על פי שקיבל עליו אחריות לחבירו, אינו חייב באחריותו, כיון שכל ישראל מחוייבים לבער החמץ מרשותם (ב"ק צח:).<sup>16</sup>

ומי שמופקד אצלו חמץ של גוי, אם קיבל עליו אחריותו, חייב לבערו, ואם לא קיבל עליו ישראל אחריות אינו חייב לבערו, אלא משאירו כפי שהוא, לפי שהתורה אמרה (שמות יג, ז) 'לא יראה לך שאור', ואמרו רבותינו ז"ל (פסחים ה"ב), שלך אין אתה רואה אבל רואה אתה את של אחרים ושל גבוה.<sup>17</sup>

וכאשר נפלה מפולת על החמץ ונקבר בה, [אם יש בה] שלושה טפחים אינו חייב לחפש אחריו [ולבערו], שהרי הוא כמבוער.<sup>18</sup>

13 ע"פ דברי בה"ג: ומאן דבעי למיזל בספינתא או לדוכתא רחיקא, ואיכא בתי דקיימן בחותמיה וליכא איניש דאית ליה רשותא למיעל להתם, אי מקמי תלתין יומין קאזיל, דעדיין לא מיחייב במילי דפסחא, לא צריך למבדק והדר לזייל, ואי בגו תלתין יומין קאזיל, דאיחייב ליה במילי דפסחא, לבדוק והדר לזייל, דאמר רב יהודה אמר רב (פסחים ו.) המפרש והיוצא בשיירא בתוך שלשים יום זקוק לבער, קודם שלשים יום אין זקוק לבער.

14 במקור: יעתאק, לשון שחרור, והכוונה שבצאתו למסעו יסיח דעתו מענייני ביתו והחמץ שהשאיר שם. 15 מדברי רבינו נראה שהטעם שצריך לבדוק אף על פי שאינו בביתו, הוא משום שעובר על החמץ גם כשאינו רואה אותו, ומכך מוכח דמיירי לדעתו בחמץ ידוע שאם לא יבטלו יעבור עליו בבל ימצא. והחידוש הוא שאף על פי שיכול לבטלו וכך לא יעבור עליו בבל ימצא, חוששים שמא ישכח ולא יבטלו, ולכן חייבוהו חכמים בדיקה. ושיטתו קרובה לשיטת הר"ן (ו. ד"ה אי) דמיירי בחמץ ידוע ועתיד לבטלו, וחייבוהו בבדיקה שמא יבוא לאכלו, ואם יצא יותר משלושים יום קודם החג לא חייבוהו בכך. וכ"כ המאירי (שם ד"ה המפרש), שצריך לבטלו במקומו, ואם יצא יותר משלושים יום לפני החג אין חוששים שישכח לבטלו, שכיון שאין בדעתו לחזור לביתו הרי הוא נותן אל לבו לזכור לבטל את החמץ ממקומו. אך מדברי רש"י (שם ד"ה אפילו) דייקן האחרונים שהיוצא יותר משלושים יום לפני החג אינו צריך לבער, שכתב שבעתיד לחזור יעבור עליו ובאותה שעה כבר אינו ברשותו לבטלו, ומשמע שא"צ לבטל, והעמידו האחרונים את הסוגיא לפי שיטת רש"י בחמץ שאינו ידוע, ולכן אינו צריך לבטלו. אבל לפי דברי רבינו יש לפרש גם בדעת רש"י שהחמץ ידוע, ומה שכתב שאם ימצאנו יעבור עליו, משמע שלא ביטל, הוא מפני שהחשש שחששו חכמים הוא שמא ישכח לבטל, ומכל מקום בעתיד לחזור צריך לחשוש לכך גם כשיוצא יותר משלושים יום לפני החג.

16 ע"פ דברי בה"ג: ומאן דאפקיד גבי ישראל חמץ וליתיה למריה, נטר ליה עד ארבע שעי דארבסר דחזי לאכילה, דילמא אתי ובעי ליה ודאי. שלים ארבע שעי ולא אתא במיעל חמש מזבין ליה לגוים, ואי לא מזבין ליה, אף על גב דקביל עליה אחריות, שריף ליה, שהכל מצוין עליו לבערו, ע"כ. וכן הוא בשאלתות (שאלתא עח). ומהרא"ש טרויב התקשה בנוסח 'אף על גב דקביל עליה אחריות', וכתב שנראה לגרוס 'ואף על גב דלא קביל עליה אחריות', וכן הנוסח בהלכות פסוקות שלפנינו, וכ"כ הטור סי' תמג, כיון שהוקשה לו שהרי חידוש גדול יותר יש בכך שחייב לבער גם חמץ שלא קיבל עליו אחריות. אך שיטת כל הראשונים שחמץ שלא קיבל עליו אחריות אינו עובר עליו וא"כ אינו צריך לבערו. ומדברי רבינו עולה להדיא שגורס בדברי ה"ג שלא כהגהת מהרא"ש טרויב, והכוונה שאע"ג שקיבל עליו אחריות לשמור על החמץ ולהחזירו ליד בעליו, מותר לו לשרפו ולאבדו, והטעם כיון שהכל מצוים לבערו.

17 ע"פ דברי בה"ג שם: ודאי גוי דאפקיד גביה ישראל חמץ, אי קביל עליה ישראל נטירותא, דכיון דאי פשע ביה ומיגניב או דמתבד מיחייב לשלומי, מיחייב לבעוריה, ואי נטירותא ברשות גוי היא דאמר ליה הא ביתא קמך, לא מיחייב לבעוריה.

18 כמבואר במשנה (פסחים לא:), חמץ שנפלה עליו מפולת הרי הוא כמבוער, רבן שמעון בן גמליאל אומר כל שאין הכלב יכול לחפש אחריו. ובגמרא, תנא, כמה חפישת הכלב שלשה טפחים, ע"כ. ודקדק רבינו לשונו וכתב רק שאינו צריך לבערו, מעניין הסילוק, אבל צריך לבטלו בליבו וכדברי רב חסדא בגמרא.

ואם היה בר ישראל הולך בדרך ביום ארבעה עשר בניסן ונזכר שיש לו חמץ בביתו, והוא מסוגר<sup>19</sup> ואין לאחד אפשרות לגשת אליו ולבערו, אם נזכר קודם השעה השישית מבטלו באמירה ובמחשבה.<sup>20</sup> ואם נזכר בכך אחר שנכנסה השעה השישית, אין מועיל הביטול מאומה, שכבר חלפה שעת חובת ביטולו.<sup>21</sup>

וכל בר ישראל המוצא בביתו חמץ במועד, חייב להסתירו ממנו כל היום עד למחר עד שישרפנו, כיון שאין היתר לשרפו במועד.<sup>22</sup>

ומי שהיה בא בדרך ושב לביתו אחר הפסח ולא היה בו לפני הפסח מי שינקו, חייב לנקותו אע"פ שהפסח כבר עבר, שמא נשאר בו איזה חמץ ישן ויתערב עם החדש ויאכלהו או יהנה בו.<sup>23</sup>

וכשם שהחמץ אסור באכילה בשבעת ימי המועד הללו, כך הוא אסור בהנאה. וכשם שהחמץ אסור [להכניסו] לרשותו ואסור להשאירו, כך כל תערובתו אסורה,<sup>24</sup> כגון ה'כאמך'<sup>25</sup> וה'בון'<sup>26</sup>, וכל מה שמערבבים בו מעט חיטה או שיכר שעורים או מה שכיוצא בהם ודומה להם. ומאמר הכתוב (שמות יב, כ) 'כל מחמצת לא תאכלו'.<sup>27</sup>

19 במקור: מוגלד, שאפשר לפרשו מכורך, או מכוסה בעור. אך נראה שצ"ל מוקלד, והיינו מסוגר ונעול.  
20 כמבואר במשנה (פסחים מט.), ההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ולאכול סעודת אירוסין בבית חמיו, ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו, אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו יחזור ויבער, ואם לאו מבטלו בלבד, ע"כ. ומבאר רבינו ש'מבטלו בלבד' היינו במחשבה ובדיבור, וכן לשון רס"ג בסידורו בעיקר דין הביטול, אלא שרס"ג הקדים המחשבה לדיבור ורבינו הקדים הדיבור למחשבה. ולשון רש"י (פסחים ו: ד"ה הבודק), צריך שיבטל בלבד, סמוך לבדיקה מיד, ואומר כל חמירא דאיכא בביתא הדין ליבטיל, ע"כ. והאריכו האחרונים בדבריו. ודעת הרמב"ן ריש פסחים שהביטול עיקרו בלבד ואינו צריך להוציא בשפתיו, והרמב"ם (ברכות פ"א הט"ו) כתב שאם גמר בדעתו לבטל הרי הוא כמבוטל, אבל הר"ן (פסחים פ"ב) כתב שצריך להוציא הביטול בשפתיו, שדברים שכלב אינם דברים.

21 כמבואר בפסחים (ו:): שכיון שהחמץ אסור בהנאה אינו ברשותו לבטלו. ועיי' מהר"ם חלאוה (פסחים מט. ד"ה אם) ומג"א (סי' תמד ס"ק יא) שדנו אם כיון שאינו יכול לבטל אחר שעה שישית, חייב לחזור.

22 כמבואר בפסחים (ו:), אמר רב יהודה אמר רב, המוצא חמץ בביתו ביום טוב כופה עליו את הכלי.  
23 פסקה זו מקורה בסידור רס"ג (במהדורת תש"א עמ' קלג שורה 3 והלאה), במעט שינויים, והעיקרי שבהם, שהשחש הוא לא רק שמא יאכלנו אחר הפסח אלא גם שמא יהנה בו. ומקור חיוב בדיקה זו הוא במשנה (פסחים י:): לפי פירוש התוספות ועוד ראשונים, שפירוש 'לא בדק בתוך המועד יבדוק אחר המועד' הוא, שאם לא בדק בתוך הפסח בודק לאחר הפסח, וטעם הבדיקה הוא שמא יבוא לאכול את החמץ וכשיטת התוס' (ב. ד"ה אור) שלעולם חובת הבדיקה היא משום שמא יבוא לאכול.

24 משמע שתערובת חמץ אסורה בכל יראה ובל ימצא ולכן צריך להוציאה מרשותו, וכן פירש הרמב"ם (פיה"מ פסחים פ"ג מ"א, הל' חו"מ פ"ד ה"ח), וכן שיטת רש"י (מב. ד"ה ואלו) והתוס' (שם ד"ה ואלו) בשם ריב"א. והביאו דעת ר"ת דעוברין מעל השולחן דלאו בני מיכל ניהו אבל כל יראה ליכא.

25 רבי תנחום הירושלמי בהמדרין המספיק (ערך כתח) ביאר, ש'כותח הבבלי' (פסחים רפ"ג) הוא ה'כאמך', והוא לחם מעופש ששמים בחלב ומלח ואזוב וכדומה.

26 במקור: ואלבן, וכן הוא גם בסידור רשב"ן, שמנה לפי הסדר את כל הנזכרים במשנה דאלו עוברין (פסחים פ"ג מ"א) בתרגומם וביאורם לערבת - כותח הבבלי [אלכאמך], ושכר המדי [אלנביד אלהמדאני], וחומץ האדומי [אלכל אלרומי], וזיתים המצרי [ואלמזר אלמעמול מן אלקמח ואלשעיר, היינו השיכר העשיר מן החטה והשעורה], וזמן של צבעים [ונקיע אלנכ'אלה אלדי' ברסם אלצבאגין ואלאשראם, היינו תמצית הסובין המיועדת לצבעים ולתיקון סדקים]. ואף הוא הוסיף אחרי הכותח את 'אלבן'. ומכך שהוסיפו בתוך הרשימה ולא כדרך המוסיפים להוסיף אחרי סוף הרשימה, נראה שמקורו בדברי רבינו, שמנה רק את הכותח ואותו, ואחריו הוסיף רשב"ן את שאר המינים המוזכרים במשנה. ולמדנו מכאן על השפעת דרשת רבינו [או המקור שלה] על רשב"ן [וכן למדנו שהנוסח הנכון ברשב"ן הוא 'ואלבן', ככ"י פוקוק המוסמך וקטע הגניזה

וצריך כל בר ישראל שאינו יודע דבר מן החכמה, שיתבונן בחובות המועד ממי שמבין אותן, שלושים יום קודם החג. ויבינן לאנשי ביתו אם אינם מבינים אותן.<sup>28</sup>

והכלים<sup>29</sup> צריך לנקותם מן החמץ, ודבר זה הוא בשלושה אופנים.<sup>30</sup> הראשון, מה שדרכו להשתמש בו בצונן,<sup>31</sup> מנקהו במים צוננים. ומה שדרכו להשתמש בו בחמץ, מנקהו בחמץ. ומה שמשתמשים בו ברותחין, אין מספיקים לו אלא המים הרותחים. כמה דברים אמורים, כשרוצה להשתמש בהם בפסח. אבל אם אינו משתמש בהם אלא מניחם לאחר הפסח, אם אין בהם עוד חמץ ניכר, די להם בשטיפה.

וכלי החרס מניחם בכל אופן לאחר הפסח, כיון שבשום אופן אינם מתנקים.<sup>32</sup>

וכלי עץ, מגעילן הגעלה טובה ומשתמש בהם.<sup>33</sup>

וכלי חרסינה או קערות 'ובדי', שומפן שטיפה טובה ומסלקן ואינו משתמש בהן עד אחר המועד.<sup>34</sup>

T-S Ar.48.298, ומעתיק אחר שלא הכירו שיבשו ל"בן", שהוא שם לחלב ולחלב חמוץ, כמופיע בקטע הגניזה פריס [AIU.IV.B.44].

ה'בון' אינו הקפה, כפי שהוא נקרא היום בערבית, שכן הקפה עוד לא היה מוכר בזמנו של רבינו. אלא הוא, כפי שמביא דווי במילוננו (בצרפתית ובערבית) בערכו, ציר של וושט של דגים, שמוסיפים לו מלח וחומץ ומשאירים אותם עד שהם נעשים בצבעו ומראהו של ה'חקר' [לדברי המהדירים במהדורה הערבית הוא שיבוש של המילה חקר, שהוא תערובת של דבש ושומן שהילדים נהגו ללקק]. והוא מחמם מאוד ואינו משכר. כפה"נ שמו נגזר משם הדג אלפני הנקרא עד היום בסוריה בשם זה, ובעברית פִּינִית גְדוּלֶת קֶשְׁקֶשִׁים, ובוושט של דג זה היו משתמשים ליצירת ה'בון' (תודתי לרמ"ע פרידמן ולנביה בשיר על עזרתם בבירור עניין זה), וכפי הנראה היו מוסיפים לו גם פירורי חמץ, ולכן הוא בכלל מיני תערובת חמץ.

27 כמבואר במשנה (פסחים מב.) שתערובות חמץ ככותח הבבלי וכו' עוברים בפסח, ובגמרא (שם מג.) תניא, 'כל מחמצת לא תאכלו' לרבות כותח הבבלי ושכר המדי וחומץ האדומי וזיתום המצרי.

28 ע"פ דברי בה"ג (סי' יא): ומקמי פיסחא בתלתין יומי, מיבעי ליה לישראל למגמר מילי דפיסחא ואגמורי אינשי ביתיה, דתניא (פסחים ו.) שואלין בהלכות הפסח קודם לפסח שלשים יום, רבן שמעון בן גמליאל אומר שתי שבתות.

29 מכאן הקבלה כמעט מלאה ללשון שבסידור רס"ג, במהדורת תש"א עמ' קלב.

30 שלושת האופנים הם כלי מתכת, כלי עץ וכלי חרס. חלוקה זו מצויה גם בסידור רשב"ן.

31 בסידור רס"ג: במים צוננים, ורבינו מרחיב דין זה לכל תשמיש בצונן, ואין המים נוגעים אלא לשטיפה וניקוי ולא לשימוש בחמץ.

32 עד כאן מדברי רס"ג.

33 ברי"ף (פסחים ח: ע"פ הסוגיא שם ל:), אמר רב הונא בריה דרב יהושע ועץ פרוור מגעילו ברותחין ובכלי ראשון קסבר כבולעו כן פולטו, וכתב הרי"ף, נקוט האי כללא בידך, דמאני דאעא ומני דפרולא ושאר מיני מתכות ובורמי דגללי דאישתמש בהו חמירא כולה שתא בכלי ראשון, צריך למיגעלינהו בכלי ראשון. והני דאישתמש בהו בכלי שני כגון קערות וכיוצא בהן, כי שדי עלייהו ורותחין בכלי שני ומשהי להו בגווייהו עד דפלטן שפיר דמי. ויתכן שזהו מקורו של רבינו שכלי עץ שהשתמש בהם ברותחים צריכים הגעלה ברותחים. 34 בענין כלי זה שאל מ'צמון בן יתב בן בנדאר נגיד ארץ תימן, את רב מצליח גאון, בשנת תתקל"ד, ד' שנים לפני הסתלקותו (ר' ש"ד גוטיין, התימנים, ירושלים תשמ"ג, פרק א עמ' 26, פרק ד עמ' 80, ופרק ה תעודה א הערה 19 עמ' 91. התעודה פורסמה ע"י רמ"ע פרידמן, ספר הודו, ספר ב, עמ' 234-248, וספר ד (ב) תעודה ח 23, עמ' 119-125). וזה נוסח השאלה: ויתפצל מולאי וסידי ויסאל [ס]ידנא חפצ'ה אללה ואבקאה עז אלאוועיה אלציני אלג'צ'אר אלשפאף אלציני [ו]כל אלזבאדי [אלציני] הי שפאף הל יחל תסתעמלה [א] צאחבה אלנדה ותג'סל [אם] תטמא [ב]עד [א]לך איצא אלברנייה אלציני אלמ[כלס]ה מן ברא ובאטן הל דאדא וקע פיהא ש[נ]ת[עית]ת אס תגסל ויגזו [...]קהא יתפצל ויאכד לעבדה מן ענ[ד]סידנא גואב[א] פי דאלך לנעמל בחסבה. ושלום. ותרגומו (ע"פ רמ"ע פרידמן, שם. שנינויים שביצעתי ויש בהם משמעות כלשהי, ניקמתי בסוגריים): ויואל אדוני ומרי לשאול [את אדון]נו - ישמרהו ה' ויחיהו - בדבר כלי החרסינה,

## וביאור<sup>35</sup> עשיית המצות

צריך לקחת קמח חטים או שעורים שלא נפלו עליו שום מים, לא טפטוף ולא גשם<sup>36</sup>, לא לפני טחינתו ולא אחריה, אחר כך נותן ממנו בכלי נחושת או ברזל או עופרת או שיש<sup>37</sup>, משקל שבע מאות ועשרים דרהם, והוא שיעור עומר לגלגלת, והוא עשירית האפה. ואין יוצק עליו מים עד שיוסק התנור כשיעור חצי הסיקו.<sup>38</sup> וכאשר התחמם התנור יוצק עליו המים,

החרסינה השקופה הסינית, וכל קערות [פרידמן תרגם - הצלחות, וראה במילוננו] החרסינה שהן שקופות, האם מותר שהאשה הנדה תשתמש בהם ותטבול [פרידמן תרגם: תדיח, אכן לשון 'גסל' הוא גם לשון טבילה בתפסיר רס"ג לתורה] אותם [או] יהיו טמאים אחרי זה, ועוד, מכל 'ברניה' סיני שהוא [מזוגג] מבחוץ ומבפנים, אם יפול בתוכו דבר, [האם י]פסל, או האם רשאים להדיחו ויהיה מותר [להשתמש] בו? יואיל אדוני לקחת לעבדו, [תשובה] בענין זה מא[ת אדוננו], כדי שנפעל על פיה [פרידמן תרגם: שנמלא אחריה, וראה בזה להלן], ושלום. ע"כ.

מתוך השאלה נראה שדנו אם דינם של כלי חרסינה ככלי חרס, הנטמאים מחללם ואין טבילה מועילה להם, או דינם כשאר כלים שאין טמאים אלא במגע ולא בחללם, וטבילה מועילה להם. החיתום 'נעמל בחסכה', שתרגומו השגור הוא 'כדי שנפעל על פיה' אין מורה בהכרח, לענ"ד, כאילו בני תימן נהגו בפועל באותה עת בדיני טומאה וטהרה שאינם נוהגים בזמן הזה, אלא שלשאלה זו אם דינם ככלי חרס או לא, נפקותא לשאר דינים שצריכים לפעול בהם על פי התשובה, והם, בעיקר, דיני הגעלה מאיסור. ולא כדברי רמ"ע פרידמן, ספר הודו, ד' (א), עמ' 156, הרואה בתעודה זו 'משום עדות על החומרה היתרה שנהגו בענייני טומאה וטהרה - שלא כפי ההלכה הנורמטיבית, שנקבעה לדורות', וראה עוד בדין בספר הודו, ב, עמ' 246-248. אמנם ידוע על מקומות רבים, בתימן ועוד, שנהגו בהם הרחקות נדה ופרישות ממגעה כחומר הלכות טומאה וטהרה, אך חידוש הוא לומר שגם היו טובלים כלים שהנדה נגעה בהם. לא מן הנמנע שכיון שנהגו בנדה כדני טומאה היו נוהגים גם דיני טהרה בכלים שנגעה בהם, אך עדיין חידוש הוא, שכן בכל מקום אנו מוצאים שמחמת דיני טומאה היתה משתמשת בכלים מיוחדים ולא היתה נוגעת בכלי הבית [ובכך יש חיבור בין ענייני הרחקת איסור לענייני טומאה], ולא מצאנו דיני טהרת הכלים [שבהם אין אלא ענייני טומאה בלבד]. ועוד, שהנידון השני בשאלה שנשאל בה רבי מצליח גאון על מכל הברניה המזוגג בפנים ובחוץ, הוא כאשר 'יפול בתוכו דבר', ושאלה זו אינה עוסקת בנדה אלא בכל הטומאות 'אשר יפל מהם אל תוכו' (ויקרא יא, לג), וזו ודאי לא מצאנו שיהיו נוהגים טומאת שרץ וכדומה בזמן הזה. ובדוחק יש לומר שנשאל רבי מצליח בדינים שאינם נוהגים בזמן הזה.

הוראת רבי מצליח בדרשה שלפנינו היא שדינם של כלי חרסינה ככלי חרס לענין בליעות, שא"א להכשירם. ואע"פ שהם מצופים זכוכית, אין הציפוי גורם שלא יבלע, וכפי שהסיקו רוב רובם של הפוסקים שכלי חרסינה אין להם הגעלה. ולענין טבילה מטומאה, ברור ג"כ שאינם נטהרים בטבילה, כיון שדין כלי חרס להם. ומה שהצריך לשטפה, יתכן שהוא משום הסדקים שליד האבנים הטובות שהיו רגילים לשבץ בקערות מיוחדות אלו, ועוד יתכן שכיון שהכלי חלק ע"י ציפוי הזכוכית, החמץ הדבוק אליו חשוב כחמץ בעין, בשונה מחמץ הדבוק בכלי חרס - שהוא מחוספס - שאז החמץ יותר מתבטל היות ואינו מורגש כדבר נפרד מגוף הכלי.

35 מכאן מקביל לסידור רס"ג, במהדורת תש"א עמ' קלב שורה 13 והלאה, עם יותר תוספות.

36 'לא טפטוף ולא גשם' נוסף על דברי רס"ג.

37 פירוט הכלים 'בכלי נחושת או ברזל או עופרת או שיש' ליתא ברס"ג, שכתב רק 'בכלי ריק'. וכפי הנראה טעם חומרא זו להניח הקמח בכלים אלו דווקא, כיון שהם צוננים ואינם מתחממים ומחממים את הקמח, והם אטומים וסגורים ואין המים נכנסים לתוכם. וכיוון לכך הגר"א מאני בספרו זכרונות אליהו (פסח אות יא), וז"ל, ואני נוהג להורות שמי ששולח קמח להזהירו שיניח אותו בכלי שאפ"י אם יפול מים על הכלי לא יכנס בפנים, כגון כלי נחושת וכיוצא, עכת"ד.

38 חומרא זו חידשה רס"ג, כדי שלא יהיה שיהיו בין לישת העיסה לאפייתה, וכתב ריצ"ג ד'לא מפי הלכה' היא, ובספר המנהגות מלוניל כתב שרס"ג אמר שמנהג הוא אצלינו שלא תתחיל האשה ללוש עד שיוסק התנור חצי הסיקו, וכפה"נ כך הוגה בסידור רס"ג שהיה לפניו בפרובאנס, כיון שלא התפשט מנהג זה אצלם.



ויהיו מים שלנו והזדככו<sup>39</sup> בכלי שלהם. ולש ומחלק את אפייתו ל'ג' אנשים, אחד מהם לש והשני אופה והשלישי מהפך העיסה עד שמגיע לכבר האחרון.<sup>40</sup>

ואסור ללש להוסיף משהו על שבע מאות ועשרים דרהם, כדי שלא יתעכב הכבר האחרון בעריבה. ואסור להפחית משבע מאות ועשרים דרהם, כדי שלא לבטל ממנה מצות חלה.<sup>41</sup>

והמהפך בעיסה והלש אסורים להניח העיסה מידיהם כלל.<sup>42</sup>

ואין היתר למשוש העיסה ביום הראשון של פסח<sup>43</sup> לא בשמן זית ולא בשאר שמנים ולא בדבש, ולא יתן עליה שומשום ולא יערב בקמח ובמים דבר.

וצריך שיהיה לפני האופה כלי ובו מים, וכל פעם שידו מתחממת מן התנור רוחץ אותה בהם, ובכל פעם שהמים הללו מתחממים שופכן ומביא אחרים.<sup>44</sup>

וכששופך את המים האלה וכל מים שרחצו בהם את העריבה וירי המהפך והלש, צריך לפזרם כדי שלא יתאספו ויקוו.<sup>45</sup>

וכאשר צריך לאפות, הרי כל עיסה שנאפית באה במקומה עיסה אחרת, והחלה תהיה מהעיסה הראשונה.<sup>46</sup>

39 בפסחים (מב). איתא, אשה לא תלוש אלא במים שלנו. ורש"י שם הביא בשם בה"ג שהטעם משום שמים שלא לנו חמים הם ומחמיצים את העיסה. אבל רס"ג מפרש שהטעם הוא כדי שיצטללו המים ויהיו נקיים מכל תערובת. וכן הביא ריצ"ג שיהיו המים צלולים, אך הוסיף גם כשיטת רש"י שיהיו לא חמים ולא פורשין. 40 כ"כ רס"ג, וכתב ריצ"ג (הל' פסחים עמ' שט) שלדעתו דברי המשנה (פסחים פ"ג מ"ד) בדעת חכמים שאמרו שלש נשים עוסקות בבצק אחת לשה ואחת עורכת ואחת אופה, אמורים באופן ששלושתן עוסקות בבצק אחד.

41 מקורו בפסחים (מח). וכפירוש הגאונים לסוגיה זו, עיי' אוצה"ג שם.

42 מקורו בפסחים (מב), ולא תגביה ידיה מן התנור עד שתגמור את הפת, ופירש רש"י כלומר שתהא עוסקת בבצק כל שעה.

43 תיבות 'ביום הראשון של פסח' ליתא ברס"ג, ויתכן שגם דבריו אמורים במצות של לילה הראשון, אך בפשטות כיון שדיבר בסדר עשיית המצות ולא הזכיר שמדובר במצות של לילה הראשון, סובר רס"ג שבכל ימות הפסח אין לערב במצה שמן ודבש וכל מי פירות, כיון שיש גם מים במצה זו וכהמשך דבריו, ורבינו חולק וסובר שאין להמנע מכך אלא בלילה הראשון. ושיטת רס"ג היא כשיטת רוב הראשונים והרמב"ם (חור"פ פ"ה ה"ב) שמה שאמרו שמי פירות אין בהם חשש חימוץ אלא שאין אדם יוצא במצה עשירה ידי חובתו (פסחים לה.), לא נאמר אלא כשלש במי פירות לבדם, אבל כשהוסיף מים הרי הם מחמיצים [ונחלקן הראשונים אם מחמיצים יותר, או שנעשה חמץ נוקשה], ואסורים כל שבעה, וכן פסק השו"ע (סי' תסב ס"א). ודעת רבינו כדעת הרי"ף שפסק כרבי עקיבא (פסחים לו.) שמי פירות אינם מחמיצים ומותר ללוש עיסה ביין שמן ודבש עם מים, ולדעתו מצה זו מותרת בשאר ימי הפסח ואינה פסולה אלא לצאת בה ידי חובה בליל ראשון. גם כאן הלך רשב"ן בדרכו של רבינו, וכתב בסידורו שדין זה מיוחד ליום הראשון בלבד.

44 מקורו בפסחים (מב), וצריכה שני כלים, אחד שמקטפת בו ואחד שמצננת בו את ידיה.

45 עד כאן מקביל לדברי רס"ג. ומקורו במשנה בפסחים (מ:), מי תשמישו של נחתום ישפכו מפני שמחמיצין, ובגמרא (מב). תנא שופכן במקום מדרון ואינו שופכן במקום אשבורן. ובגמרא מבואר שאם אין המים מרובים אף שופכן במקום אשבורן, ורס"ג ורבינו והרי"ף (יב:) לא הזכירו דין זה, וכתבו הרא"ש (סי' כט) והר"ן (שם ד"ה גמ' ואינו) דטעמא משום דלא קים לן בכמה מיקור נפיש. וכתב הבית יוסף (סי' תנט ס"ד) דדבר פשוט הוא דלא נאמרו דברים הללו אלא בלש בזמן איסור חמץ דאילו קודם לכן שופכן אפילו במקום אשבורן ואינו חרוש.

46 הכוונה כפי הנראה שהפרשת החלה על העיסה הראשונה תהיה ממנה, ומכל עיסה מפרישים ג"כ חלה שהרי יש שיעור חלה בכל עיסה וכמבואר לעיל, אכן הברכה היא על ההפרשה הראשונה מהעיסה הראשונה והיא פוטרת את שאר ההפרשות.

ואסור ללוש המצה בשמש או במה שמתקרב לשמש.<sup>47</sup>

והעבד והאמה לפני שטבלו אסורים להתעסק בלישת המצה או אפייתה. ואיסור זה הוא ביום הראשון של המועד, אבל בשאר הימים אין הכרל ביניהם ובין ישראל בזה.<sup>48</sup> ואנחנו, מקהלות ישראל, צריכים שלא לבחול בשום מאמץ, בוהירות על העיסה שלא תחמיץ או תתלכלך, כמאמר ה' יתעלה (שמות יב, יז) 'ושמרתם את המצות'.<sup>49</sup> וכבר נאספו בדברי שני ביאורים, ביאור ביעור החמץ וביאור עשיית המצה, ואני צריך לבאר סדר השולחן והקידוש.

### סדר<sup>50</sup> השולחן

מכין את המצות ושומרן, ומבשל שני מינים או שלוש או כמה שיהיו<sup>51</sup>, ושומרם. וקונה מהתמרים והאגוזים והשומשום וטוחן את כולם ולש אותם בחומץ, והוא הנקרא חרוסת<sup>52</sup>, ושומר אותה. וקונה שיעור מועט מהחסה או העולשין. וקונה גם משאר הירקות שיעור מה, ושומר הכל לליל ט"ו.<sup>53</sup>

וכאשר יוצאים האנשים מבית הכנסת וכל אחד מגיע לביתו, מביאים השולחן, ומניחים עליו דברים אלו בקערה גדולה על השולחן. ויושבים כל בני הבית סובבים סביבו, ונוטל כל אחד מהם כוס יין מוזג במים בידו.

### וביאור הקידוש<sup>54</sup>

והוא, שהחכם שבהם מתחיל באמירת 'הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו' כפי שהוא מבואר בסידור<sup>55</sup>, עד 'ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה'. אחר כך<sup>56</sup> שותים את הכוסות ונוטלים ידיהם ומברכים 'על נטילת ידיים'.<sup>57</sup>

47 מקורו בפסחים (מב.), אשה לא תלוש בחמה, ופירש רש"י לפי שחום השמש מחממה. ומה שכתב רבינו שלא ללוש גם במקום הקרוב לשמש, כן המנהג, כפי שהעיד התרומת הדשן (סוף סי' קכב) שאין לשים תחת חלון פתוח כיון שהוא סמוך לשמש, וחידוש הוא שגם במצרים נהג מנהג זה. ואין נראה שכוונתו לדברי הגמרא דיומא דעיבא כולא שימא.

48 מקורו בה"ג, ועבד ושפחה דלא טבילין אסיר למילש עיסה דמצה, ודווקא לילה הראשון, אבל שאר יומי לא. 49 כפי הנראה כוונת רבינו שמטעם זה אין למסור את אפיית המצות לידי אחרים שיתכן שלא יתאמצו לשמור את המצות. וכן כתב רשב"ן אחר שסידר דיני האפייה על ידי נכרי ועבד ואמה וחש"ו: ודע שהמדרק במצות ומתכוון לעשותן בלי דופי, יעסוק בעשייתן הוא בעצמו או שלוחו כדי לעשותן כפי המתחייב.

50 מקביל בשינוי סדר לסידור רס"ג, במהדורת תש"א עמ' קלד שורה 17 והלאה.

51 כוונת רבינו שצריך שיהיו לפחות שני תבשילין, כדן המשנה (פסחים פ"י מ"ג), אך אין מניעה מלהרבות בתבשילין ויכול להרבות כמה שירצה. ואפשר שגם לדברי רב יוסף בגמרא שהם לזכר פסח וחגיגה, אין מניעה מלהוסיף על המספר המכון, וכאשר דנו בזה הפוסקים לענין נרות שבת, עיי' רמ"א (סי' רסג ס"א) ונו"כ שם. ומקורו בדברי רס"ג שכתב 'ויניח שני מינים או ג' או ד'.

52 בסידור רס"ג: הליק. ולא כתב לקנות את הפירות אלא להכניסם, ורק בירקות נקט קנייה. 53 עד כאן ההקבלה לסידור רס"ג.

54 ה'קידוש' הוא שם כולל לכל סדר ליל הסדר, וכן הוא גם בתשובת גאון שבגנוי שכטר ח"ב עמ' 258 (מספרו של קטע הגניזה כיום: T-S Misc.36.179), המתחילה 'קידוש פסח ששאלתם', ומפרטת והולכת כל הסדר. וראה בהערות להלן להקבלות נוספות לתשובה זו.

55 הזכרת הודו אינה בסידור רס"ג, וההפניה כאן ל'סידור' היא לסידור נוסח ארץ ישראל שבו התפללו בני קהילתו של רבי מצליח, ושם נזכר בקידוש של המועדים שהמקדש אומר 'הודו ליי כי טוב כי לעולם חסדו. מרשות רבותינו' השומעים עונים 'מרשות השמים', ואחר כך מברך בורא פרי הגפן.

56 מכאן והלאה מקביל לסידור רס"ג, בשינויים רבים שיפורטו להלן.

אחר כך לוקחים מהירקות שעל הקערה מה שאינו מרור, ומברכים עליו בורא פרי האדמה ואוכלים<sup>58</sup>, ואחר כך מברכים בורא נפשות רבות.<sup>59</sup>

אחר כך שוטפים את הכוסות וממלאים אותן שנית בין מזוג במים, ונוטל כל אחד מהם את הכוס בידו, ואומרים: אתמול היינו עבדים והיום בני חורים, היום כאן לשנה הבאה בירושלים.<sup>60</sup>

ומתחיל החכם<sup>61</sup> ואומר 'מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות', ו'עבדים היינו לפרעה במצרים', ו'כנגד ארבעה בנים דברה תורה', ו'מתחלה עובדי עבודה זרה היו אבותינו', ו'רבן גמליאל אומר' כול', עד 'ב' אתה השם גאל ישראל'<sup>62</sup>, אחר כך 'ב' אתה יי אלהינו מלך

57 כדעת רע"ג ורס"ג ושאר הגאונים שמברכים ענט"י גם על הנטילה שלפני טיבול ראשון.  
58 בסידור רס"ג מבואר שמטבל ב'הליך' שהוא החרוסת גם בטיבול ראשון, וכ"כ רע"ג, רש"י בספר האורה (ח"א סי' ז), ריצ"ג (עמ' שכה) ועוד ראשונים. ורבינו השמיט את עניין הטיבול, והוא כשיטה שהביא העיטור (חמץ ומצה), שהטיבול אינו אלא להפיק מרירות המרור, ובכרפס א"צ לטבל, ודייק כן מדקתני הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת מכלל דעד השתא ליכא, ואינו מטבל בחרוסת אלא בחזרת. וכתב שמה ששנינו הלילה הזה שתי פעמים טבול לשון אכילה היא. כדאמר' מטבל במיני תרגומא. וכן משמע ברש"י (פסחים קיד. ד"ה מטבל) ורשב"ם (שם ד"ה מטבל), וכן הביא באור זרוע (סי' רנו) בשם הקדוש מוורמס, וכ"ה המאירי (שם וקטו): בשם י"מ, וכעת נמצא בית אב לשיטה זו. והדברים מתאימים עם מש"כ ר"ד הנשקה (מה נשתנה, עמ' 265), שברא"י לא היו מטבילים בדבר מה אחר, וכל עניין טיבול ראשון היה כנהוג אצלם בסעודות גדולות לאכול ירק גם לפני הסעודה.

59 מבואר שאוכל כשיעור ומברך ברכה אחרונה, ורס"ג.

60 כל סדר אמירה זו שונה מדברי רס"ג: א. בסידור רס"ג כתב להביא את השולחן עם המצה והמרור והתבשילים ולהגביה אותו ולומר נוסח זה, ורבינו לא הזכיר הבאת השולחן אלא מילוי הכוס והגבהתו, ורס"ג כתב למלא את הכוס אחרי אמירה זו. ב. האמירה בסידור רס"ג היא בארמית, כמו בדברי שאר הגאונים והראשונים, וכאן היא בלשון הקודש. ג. רס"ג הזכיר גם אמירת 'כל דכפין ייתי ויכיל כל דצריך ייתי ויפסח', ורבינו השמיטה. ד. רס"ג כתב שאומרים לישנא בני חארי, היינו לשנה הבאה, ורבינו כתב לומר היום בני חורין. וכוונת האמירה שהעלה רבינו כן מבואר בתשובת גאון הנ"ל הערה 54. ועיי' בהגדת הגאונים והרמב"ם עמ' לד-לה שדן בהבדלים שבין הנוסח המקובל לנוסח הגאון באותה תשובה, שנוסחת רבינו היא כנוסחתו. ו' אהרן גבאי העירני שנוסח זה מופיע גם בהגדה לפי נוסח המערביים בסיצליה, כ"י רומא קונטנזה 3085, עמ' 85, עמ' 212, וגם שם קטע זה מחליף את כל הקטע הא לחמא עניא, ומנהגם משקף את מנהגם הקדום של בני צפון אפריקה, וגם שאר הנוסחאות שבתשובת הגאון הנזכרת תואמות לנוסח צפון אפריקה הקדום. וע"ע מה שכתב בזה ר"ד סטבון, בספר 'עלי הדס', עמ' 577, שהנוסח 'אתמול היינו עבדים' מובא בכל הגש"פ לפי מנהג תונס ואלג'יר, וע"ש עוד.

61 עד כאן ההקבלה. ולא הזכיר שאם יש לו בן הוא השואל. וגם בתשובת גאון הנ"ל הערה 54 כתב: ואומר אותו שמקדש מה נשתנה וכו'. ויתכן שדברים אלו הם מקורו של הרמב"ם שפסק (חור"מ פ"ח ה"ב) 'ואומר הקורא מה נשתנה', ולא כג' כ"י תימני 'ואומר לקורא', והרמב"ם הקדים 'וכאן הבן שואל' ונראה מדבריו ששניהם אומרים, ואכן החתם סופר בהגהותיו לשו"ע (או"ח סי' תעג ס"ז) תמה על הרמב"ם שנראה מדבריו שהקורא אומר 'מה נשתנה' ובגמרא מבואר שהבן אומר. וכן תמחו האחרונים מה הטעם לכפל האמירה ולמה צריך הקורא לאמרו אחרי שהבן שאל, ועיי' בית שער (או"ח סי' רכב) שדחק בדברי הרמב"ם דאו קתני, או הבן שואל או הקורא אומר. ובמועדים וזמנים (ח"ג סי' רנו) דחק שהקורא הוא הבן. וכבר הציע ר"ד הנשקה (מה נשתנה, עמ' 553 והלאה), ששתי מהדורות הן ברמב"ם, מהדו"ק כג' רבינו מנוח שגורס רק 'וכאן הבן שואל מה נשתנה', כדעת רע"ג ורס"ג, ומהדו"ב שבה הוסיף תיבות 'ואומר הקורא'. אלא שר"ד הנשקה הציע שכוונת הרמב"ם להוסיף תיבות 'ואומר הקורא' אחרי 'מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות' [שזו שאלת הבן, בכלליות], ולפני 'שבכל הלילות' [שהקורא הוא המפרט את השאלות]. לפי הנראה כעת, יתכן שכוונת הגליון היתה למחוק את תיבות 'וכאן הבן שואל' ולהחליף בתיבות 'ואומר הקורא', כמנהג המבואר בדברי רבינו ובתשובת הגאון הנזכרת [ויתכן שסומנו תיבות 'וכאן הבן שואל' בנקודות מעליהן כנהוג לסימן מחיקה, והמעתיקים הבינו שאין הנקודות אלא הפניה לגליון].

62 רבינו לא פירט את אופן אמירת ההלל ואם מברכים עליו, ורק להלן בהלל שאחר ברכת המזון הזכיר שכאן כבר נאמרו שני הפרקים הראשונים.

העולם בורא פרי הגפן, ומסכים ושותים את הכוסות, כיון שכל כוס מארבעת הכוסות מצוה בפני עצמה, וצריך לומר על כל אחת מהן 'בורא פרי הגפן'.<sup>63</sup>

אחר כך נוטלים ידיהם ומברכים 'על נטילת ידיים', ומגלים השולחן שעליו המצה המשומרת והמרור או מה שהוא כמותו והתבשילים שנעשו והחרוסת. אחר כך נוטל<sup>64</sup> המברך בידו שתי ככרות ומחצה מצה<sup>65</sup>, ומברך עליהם 'ב' אתה יי אלהינו מלך העולם המוציא לחם מן הארץ, וטובל במלח<sup>66</sup> ומחלק להם<sup>67</sup>, ולא יאכלו ולא ידברו, אלא יחזיק כל אחד את פרוסת המצה בידו עד שיברך ברכה שניה 'ב' אתה יי אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצוותיו וצונו על אכילת מצה, ועונים אמן, ומסכים ואוכלים.

אחר כך נוטל כל אחד מהם עלה של חסה או מרור ומברך להם 'ב' אתה יי אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצוותיו וצונו על אכילת מרור, וטובלים בחרוסת ואוכלים.

אחר כך כורך כל אחד מהם עלה מהחסה או מהעולשין עם חתיכה מהמצה, ואומר 'מצה ומרור בלא ברכה זכר לבית המקדש'<sup>68</sup>, ואוכלים אחר כך כרצונם ושותים כרצונם על השולחן. אחר כך אוכלים לקינוח סעודתם חתיכת מצה אחרי הכל.<sup>69</sup> ומסלקים השולחן ונוטלים ידיהם ומברכים ברכת המזון כמו ב'סידור'.

אחר כך שוטפים הכוסות וממלאים אותן יין מווג, ונוטל כל אחד מהם כוסו בידו. אחר כך מתחיל להם מהמקום שהגיעו אליו בהלל<sup>70</sup>, והוא 'לא לנו יי לא לנו כי לשמך תן כבוד' כול, והם עונים על כל פסקה מאמירתו 'הללויה', עד סוף המזמור. אחר כך אומר 'הללוך יי כל מעשיך' כול' עד 'ב' מהולל בתושבחות'. 'ב' בורא פרי הגפן. ומסכים ושותים.

ומי שרוצה להתנדב, ממלא כוס חמישי ואומר עליו הלל הגדולה<sup>71</sup>, 'הודו ליי כי טוב כי לעולם חסדו הודו לאלהי האלהי' הודו לאדוני האדונים, עד סוף המזמור. ועונים<sup>72</sup> על כל פסוק 'הודו ליי כי טוב'. וזה יהיה אחר שמשמיט 'הללוך', עד שאומר אותו אחרי זה.

63 כשיטת רב עמרם גאון ורב פלטי ורב כהן צדק ורב שרירא ורב האי, עיי' אוצה"ג פסחים (סי' שו-שח), וכטעם שכתבו רובם, על יסוד דברי רבינא (פסחים קט:): דכל חד חד מצוה באפי נפשיה הוא.

64 מכאן הקבלה, בשינויים, לסידור רס"ג במהדורת תש"א עמ' קמה שורה 12.

65 רס"ג כתב שמברך על ככר וחצי, ואם היה ליל שבת מברך על שתי ככרות וחצי. ודעת רבינו שלעולם מברך על שתי ככרות וחצי, כדעת רע"ג, ועיי' רש"י ורשב"ם (פסחים קטז:).

66 כדעת רס"ג שמטבל במלח, ולא כדעת רע"ג שמטבל בחרוסת.

67 רס"ג כתב שמחלק להם והם טובלים במלח, ורבינו שינה, שהבוצע הוא הטובל במלח ומחלק.

68 אמירה זו לא נזכרה בסידור רס"ג, ונוסח זה נמצא בנוסחאות דומות ביותר מעשרה עותקי הגדות של פסח המלווים בהוראות בערבית יהודית ששרדו בגניזת קהיר. בכתב היד המיוחס של סידור רשב"ן (פוקוק 262), שהועתק על ידי הסופר סעדיה בן יהודה בן אביתר בשנת ד'תקס"ג בקלעת ברקא מגוף כת"י רשב"ן, נוסף בסופו (מדף 224 והלאה), סדר תפילת הלילה וסדר ליל פסח לפי מנהג מקומו של הסופר, ושם (דף 234א) נזכרה ג"כ אמירה זו. ר"מ צוקר הוכיח ש"קלעת ברקא" היא מקום במערב פרס על גבול כורדיסטאן, ומכאן שגם מנהגם היה לומר נוסח זה. הרב יעקב ישראל סטל עתיד להרחיב בעניין זה במאמר הנמצא אצלו בכתובים.

69 עד כאן ההקבלה לסידור רס"ג.

70 משמע שאין מברך על ההלל, וכמו שפסקו רב צמח גאון ורב האי גאון, וכמובא בסידור רשב"ן.

71 זו שיטת רב משה גאון, רס"ג ורב האי גאון, כמו שהביאו הרי"ץ גיאת (עמ' שכב) ורשב"ן בסידורו, ששתיית כוס חמישית אינה חובה, והמתנדב לשותותה אומר עליה הלל הגדול, ודוחה את אמירת ברכת 'הללוך' עד לאחר אמירתו. ומי שאינו שותה כוס חמישית אינו אומר הלל הגדול.

72 מכאן הקבלה לסידור רס"ג, במהדורת תש"א עמ' קמט שורה 21.

ואסור לאכול או לשנות דבר אחר ההלל, חוץ מהמים אם צמא, ולא דבר אחר.<sup>73</sup>

וצריך<sup>74</sup> לקדש הקידוש<sup>75</sup> בשני הלילות, בשני כמו בראשון.

ובליל הפסח לא יצוק יהודי מים על יהודי כלל<sup>76</sup>, ואפילו בן על אביו ותלמיד על רב כלל, לפי שאין מקבלים שפיכת מים מיהודי, כיון שבלילה כמו זה נעשו ישראל כאחד [בני חורין] ולא היו עבדים, ועל כן לא טוב להשתמש ביהודי בליל המועד בכלל.<sup>77</sup>

והרי אנו משבחים למי שגמל עמנו חסדו ונדיבותו וטובתו וגמילות חסדיו, כמו שאמר הנביא עליו השלום (תהלים קיז, ב) 'כי גבר עלינו חסדו ואמת יי לעולם הללויה'. ואמרה האומה כולה (שם קמז, יב) 'מה אשיב ליי כל תגמולוהי עלי'.<sup>78</sup> וחובה עלינו להודות לו כל הימים כפי שעשה עם אבותינו ביכולתו הגלויה ובנפלאות הגלויות, וכפי שצינו ואמר (דברים מז, ג) 'למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים', ואמר (ישעיה כה, א) 'יי אלהי אתה ארוממך [אודה שמך] כי עשית פלא'.

ונבקש ממנו יתעלה שיגאלנו כמו שגאל את אבותינו, ויקרב חירותנו וימהר לנו את אשר הבטיחנו (נחום ב, א) 'הנה על ההרים רגלי מבשר משמיע שלום חגי יהודה חגיך שלמי נדרוך כי לא יוסיף עוד לעבך כך בליעל פלה נכרת', ואמר (ישעיה יב, ג-ו) 'ושאבתם מים בששון ממעיני הישועה, ואמרתם ביום ההוא הודו ליי קראו בשמו [הודיעו בעמים עלילתיו הזכירו כי נשגב שמו] זמרו יי כי גאות עשה מודעת זאת בכל הארץ, צהלי ורני יושבת ציון [כי גדול בקרבך קדוש ישראל]', 'ישראל נושע ביי' (שם מה, יז).

כן יאמר רחום.<sup>79</sup>



73 עד כאן ההקבלה לסידור רס"ג. המקור לאיסור האכילה אחר אפיקומן, בפסחים (ק"ט):  
74 פסקה זו נראית כתוספת בכתיבה שונה מעט, שנוספה על העיקר במקום הפנוי שנשאר בדף [והחיתום בדברי אגדה נכתב בעמוד בפני עצמו] וחלקה נמשך ונכתב על הגליון.

75 היינו כל סדר ליל הסדר, שצריך לעשותו בליל שני בראשון, ורבינו קורא לכל הסדר 'קידוש' וכן"ל הערה 54. וכ"כ בסידור רשב"ן, והוסיף בזה דברים, וז"ל: ודע שכל מה שקדם בעניין חובות הקידוש וסדרו בלילה הראשון, כך צריך לעשות בלילה השני ללא שינוי ולא תוספת ולא גירעון. מלבד דברים שמתנדב לאומרם, כמו התוספת שפעמים שמוסיפים אותה בתחילת הקידוש, וכמו הפרק ר' יוסי הגלילי אומ', שפעמים שמוסיפים אותו בהגדה, וכמו הפרק אתה גאלת, שלוש התוספות הללו, האדם רשאי לבחור, אם רצה, אומרם כולם או מקצתם, או בלילה הראשון, או בשני, או בשניהם. ואם רצה שלא לומר את כל התוספות הללו, הרשות בידו. וכיוון שהתוספות הללו אינם חובה, אלא הן מנהג, ואנשים מבקשים להקל עליהם בסדרי הקידוש בליל הפסח, לכן לא כתבתי אותן בספר הזה.

76 לנטילת ידיים.

77 מנהג זה הוא הפך המנהג המאוחר, המבואר בשיח יצחק לבעל אפי רברבי (פנ א טור ב דין ב) וכן מובא בסידור חתם סופר, שבעל הבית אינו נוטל ידי לעצמו בפסח, אלא אחרים נוטלים לו, דרך שררה וממשלה.

78 צ"ב למה נקט רבינו שהפסוק 'כי גבר עלינו חסדו' נאמר על ידי הנביא, והפסוק 'מה אשיב' נאמר על ידי כל האומה.

79 החתימה 'כן יאמר רחום' מצויה ביחוד בדרשות רבי מצליח, ראה קובץ בית אהרן וישראל, קובץ רג, עמ' כה.

## פרשת החודש

### מתוך ספר מדרשים על התורה לתלמיד הרא"ש

מאת הרב יעקב שמואל שפינל

כתב יד המוזיאון הבריטי, לונדון מס' Add 27292. (צילומי במכון לתצלומים של כתבי יד עבריים שבספריה הלאומית בירושלים ומספרו 6082 F) מכיל שני חיבורים. החיבור השני, המצוי בדפים 157-325, יצא לאור ע"י ר' שמואל ירושלמי בשם 'דרשות ופירושי רבנו יונה גירונדי', ירושלים, תש"מ. חלקו הראשון מכיל חיבור דרשני על התורה, שמחברו אינו ידוע, וגם שם החיבור אינו ידוע. בסופו של החלק הראשון נמצא קולופון שבין השאר נכתב בו: "נשלם ספר מדרשים הללו... בששה ימים לחדש אייר שנת הקמ"ד ליצירה". על יסוד האמור בקולופון מצאתי לנכון לקרוא לחיבור בשם 'ספר מדרשים', אם כי קרוב לומר שאין זה שמו המקורי של החיבור.

מחיבור זה פרסמתי שתי דרשות לפסח: האחת שאינה הלכתית,<sup>1</sup> והשנייה הלכתית.<sup>2</sup> לכל פרסום הקדמתי מבוא כמצויין למטה בהערות 1, 2, ושם ימצא המעיין עוד פרטים הקשורים לחיבור.

במבואות הללו כתבתי כי המחבר כתב פעם אחת "וכתב מורי הרא"ש וצו"ל", ונמצא שהמחבר הוא תלמיד הרא"ש.

עתה בעזר ה' אני משלים את הכנת החיבור לדפוס עם מראי מקומות והערות, ובתוספת מבוא נרחב על החיבור ומחברו, ועל עניינים נוספים הקשורים בו, בהוצאת מכון בית אהרן וישראל. במבוא זה דנתי גם בקביעה שהמחבר הוא תלמיד הרא"ש, אבל שמו ושם חיבורו עדיין נשארו נעלמים מאתי.

לרגל חג הפסח הבעל"ט, וכדי להביא את החיבור לידיעת ציבור הלומדים, מתפרסמת בזה דרשה אחת ממנו הקשורה לעניינא דיומא.

אכן, הואיל וזו דרשה בודדת, ואין הקורא יכול לעיין בכל החיבור וגם לא במבוא, הוצרכתי לשנות כמה מההערות, וכן השמטתי את כל ההפניות למקום אחר בחיבור. אכן יש לדעת שבהערות שיש הפנייה למבוא, והכוונה למבוא של החיבור כולו שלא נדפס כאן, השארתי את ההפניה, כדי שהמעייין יבין שיש כאן תופעה כללית לחיבור. אציין עוד כי סוגריים זוויתיים < > מלמדים שזו הערה שנכתבה בגליון כתב היד. סוגריים עגולים מסמנים מחיקה של המהדיר, וסוגריים מרובעים מסמנים תוספת של המהדיר.

## פרשת החדש

כתיב החדש הזה לכם ראש חדשים (שמות יב, ב), זו היא מצוה הראשונה שנצטוו ישראל כולם ביחד לפי חשיבותה, שיש בה רמז לקדושתן ומעלתן של ישראל כמו שני<sup>3</sup> וכבר שאל ר'

1 נתפרסם במאמרי, 'דרוש לפסח לתלמיד הרא"ש', מוריה, שכג-שכד (תשס"ו), עמ' ג-יז. נדפס שנית בקובץ המועדים, חג הפסח, חלק שלישי בעניני ליל הסדר, ירושלים, תשס"ז, עמ' תשמ"ג-תשנ"ו. נדפס שלישיית באסופת המאמרים שלי: פתחי תפילה ומועד, ירושלים, תש"ע, עמ' 428-414. השני: 'הלכות פסח לתלמיד הרא"ש' מוריה, שסד-שסו (תשע"א), עמ' ג-כו.

2 נתפרסם במאמרי, 'הלכות פסח לתלמיד הרא"ש' מוריה, שסד-שסו (תשע"א), עמ' ג-כו.

3 אולי הכוונה: שנתבאר, וכוונתו כמו שנתבאר במדרש שהביא מיד בסמוך.

יצחק במדרש (תנחומא, בוכר, בראשית יא, והובא ברש"י ריש בראשית) ראויה היתה התורה להתחיל במצות החדש הזה לכם, אלא משום כח מעשיו הגיד לעמו (תהלים קיא, ו).

ואע"פ שהוא יסוד גדול עניין מעשה בראשית, והוא עיקר האמונה לקבוע בלב ישראל אמונת חידוש העולם, מכל מקום הראוי היה כסדר הלימוד, כי מתחלה מכניסין הקטן ללמדו הקלות כפי מיעוט שכלו, ואחר כשמוסיף שכל מכניסין אותו בחמורות ויבין אותם מתוך מה שלמד יותר בקל. והתורה כמו כן. <היה ראוי> שתתחיל מן המצות שצריך אדם לעשות, ואח"כ יאמר מעשה בראשית, שיש שם סודות וחכמה גדולה עמוק עמוק מי ימצאנו סוד מעשה בראשית, כמו שאמרו רז"ל (משנה חגיגה רפ"ב) שאין דורשין אותו אלא בשנים. ואחר שילמדו המצוה יוסיפו שכל מעצמן להבין במעשה בראשית, ודי לידע חידוש העולם כמו שנאמר בעשרת הדברות כי ששת ימים עשה יי' את השמים ואת הארץ (שמות כ, יא) עד שידעו המצות ויעשו אותן, ואע"פ שאינם יודעין הסיבה ואיך נשתלשלו העניינים עד מתן תורה.

והמשל כמו שאמר החכם,<sup>4</sup> שאילו היו אומרים שלא<sup>5</sup> ליתן לקטון לחם לאכול עד שידע היאך נורע וכמה מלאכות נעשות בו, ודאי לא היה מתקיים העולם. אבל מאכילים אותו, וכשגדל מעצמו מבין ושואל היאך נברא. כך אילו לא היו עושים ישראל המצות עד שידעו הסיבה והטעם, היו מבטלין כמה מצות. אבל מתוך השתדלותם בעשיית המצוות תחלה, מוסיפים שכל ומתקרבין לעבודת הבורא עד שגדל שכלם לדעת סודות העניינים.

לכך השיב משום כח מעשיו הגיד לעמו, להודיע מה היתה הסיבה שבחר הקדוש ברוך הוא בישראל יותר משבעים אומות ולתת להם מתנות טובות, <לומר> (לו)<sup>6</sup> כי לא היתה אהבתן בלא טעם כאדם האוהב חברו בלא (טענה) [טעם] ובלא קרבה, ואפילו שלא ראהו מעולם לכשירגיל אצלו יאהב אותו אהבה גדולה ורוצא<sup>7</sup> שיצליח וינצח אויביו, שתהיה מעלתו גדולה על כל הבריות כמו שהיה רוצה בעצמו. וזה חכמי הטבע נוטין הדבר,<sup>8</sup> מפני שמזגם שוה וכן מזלם מלמעלה. אבל אהבת יי' לישראל בטעם גדול היה, ולא השליך האומות חנם. כי כמו שישראל הם בני אברהם יצחק ויעקב, כך האומות, ורחמיו על כל מעשיו (תהלים קמה, ט) כתיב. אלא מפני שישראל הם בני אברהם יצחק ויעקב שעמדו בכמה נסיונות, והכירו גדולתו של הקדוש ברוך הוא מעצמן, ובחרו בעבודתו, והודיעו שמו בעולם, וקיימו כוונת הבריה, וישראל תפסו דרכם, ונקראו זרעם האמיתי. והאומות בחרו להם לתפוש דרך עבודה זרה, ולעשות צורות וצלמים כל תועבת יי' אשר שנא, ולא רצו לקבל התורה והמצות כשחזר הקדוש ברוך הוא עליהם, כמו שכתיב יי' מסיני בא וזרח משעיר למו (דברים לג, ב; ספרי שם). וישראל נתנסו בגלות מצרים, ואפילו באותו שעבוד הגדול היו תופשים דרך האבות, והיו מפרישים עצמן משאר אומות כמו שאמרו (ספרי

4 לא מצאתי.

5 בכתב היד כתוב: אומ' לו. והוגה בין השיטות כמו שכתבתי בפנים, וכן הוגה גם בגליון.

6 בכתב היד כתוב: לו', והכוונה: לומר, ולפי זה הגהת הגליון <לומר> באה להודיע כי כך כתוב בכתב היד, ומצאנו דוגמות מעין זו ככתוב במבוא. הואיל והכנסתי את הגהת הגליון פנימה הקפתי את המלה לו' בסוגריים, כיון שעכשו היא מיותרת.

7 כך כתוב בכתב היד, ויש מקרים נוספים שבהם החליף המעתיק בין האותיות ה/א, ככתוב במבוא.

8 כלומר, נוטים לקבל זאת, משום שכנראה שני אנשים אלו הם בעלי אותו מזג ומזל.

דברים, פיסקא שא, עמ' 319) מלמד שהיו ישראל מצויינין שם כו'. וגם אמרו<sup>9</sup> בזכות ארבעה דברים נגאלו ישראל ממצרים, שלא שינו שמם לקראת<sup>10</sup> בשם המצרים, ואחת שלא שינו לשונם דכתיב אלהי העבריים נקרא עלינו (שמות ה, יג). ואחת שלא גילו את הסוד שמסר להם יעקב מפקוד יפקוד (בראשית נ, כה). ואחת שלא נמצאו פרוצים בעריות, שהנשים אע"פ שהיו באותו שעבוד הגדול היו כשירות, ואותה שניטמאה פרסמה הכתוב דכתיב ויצא בן אשה ישראלית (ויקרא כד, י) וגו'. ואחר כך כשיצאו קבלו התורה בסבר פנים יפות ואמרו כל אשר דבר יי' נעשה ונשמע (שמות כד, ז), לכך היה ראוי לבחור בהם יותר משאר האומות.

ואף כשגלו בין האומות עמדו בכמה נסיונות, ומפקירין נפשן וממונם כדי לקיים עבודת הבורא בדרך שעשו אבותם. כמו שהפליגו חכמים בעניין דורו של שמד כמה מיתות משונות היו סובלים לאהבתו של מקום, מה לך יוצא ליסקל על שמלתי את בני, מה לך יוצא לישרף על שנטלתי את הלולב. ועוד כתיב מה המכות האלה <בין ידך> [ואמר] אשר הוכתי בית מאהבי (זכריה יג, ו), אבל גרמו לי ליאהב לאבי שבשמים (ויקרא רבה לב, א, ע"ש). וכן אמרו (שיר השירים רבה ב, א [ז], ע"ש), אמר ר' חייא יכול אני לקדש את השם ובלבד שיהרגוני מיד, אבל בדורו של שמד לא הייתי יכול לעמוד. ומה היו עושים, מביאין כדוריות של ברזל ומלבינין אותן באור ומניחין להן תחת שחיהן ומוציאים נפשם מהן. לכך אמר הכתוב לא מרוככם מכל העמים חשק וגו' כי מאהבת יי' אתכם (דברים ז, ו-ח) וגו'. ולא<sup>11</sup> פירש טעם האהבה אלא אמר סתם שראה שאתם ראויין להתאהב לפניו יותר מכל אומות, והוא ידע הטעם. כי הנבחר לאוהב <צריך> שיודע לסבול את אוהבו בכל הבא עליו ממנו, וישראל ראויין לכך יותר מכל האומות. וכן אמרו (ביצה כה ע"ב) שלושה עזים הם ישראל באומות, כי עמדו בנסיונות גדולות. וכן אמר שחשק בישראל בעבור אבותם שהגיע עניינם עד שנשבע להם,<sup>12</sup> כדי שלא יגרום החטא ותבטל הבטחתם. וכן במקום אחר כתיב (דברים יד, ב) כי עם קדוש אתה ליי' אלהיך ובך בחר יי' אלהיך להיות לו לעם סגולה.

ואחר שבחר בהם נתן להם הדבר הטוב והמובחר שיש לו למעלה ולמטה ממה שלמעלה<sup>13</sup> היא התורה שהיא נובלות חכמתו של הקדוש ברוך הוא (בראשית רבה מד, יז, ע"ש), שבה ישראל זוכין לכל שלימות, ולהיות מעלתן אפילו למעלה מן המלאכים<sup>14</sup>. והיתה כתובה לפניו קודם שנברא העולם כמו שהיא עכשיו<sup>15</sup> דבר אל בני ישראל, צו את בני ישראל. ואע"פ שהיה באיפשר שינחלוה כל הגוים אין האפשרות מונעת ידיעת שמות<sup>16</sup>. וכן לשבעת ימי

9 דרש זה נמצא במקורות רבים ובשינויים מסויימים. כגון מכילתא, מסכתא דפסחא פ"ה, עמ' 14; ויקרא רבה (לב, ה); שמות רבה מהד' שניאן, א, כח (2), עמ' 66; תורה שלמה, שמות, פ"א אות כו, עמ' ט, ושם צויינו מקבילות. במכילתא שצויינה שם נאמר: "שלא נחשדו על לשון הרע". כנוסח שהביא רבינו נמצא בשמות רבה שצויין שם, וראה שם בהערות.

10 כלומר, להקרא.

11 מכאן ואילך הם דברי הרמב"ן שם (דברים ז, ו-ח) בפירושו לכתוב (עד: וכן במקום אחר).

12 על פי האמור שם: "כי מאהבת ה' אתכם ומשמרו את השבעה אשר נשבע לאבותיכם הוציא ה' אתכם ביד חזקה ויפדך מבית עבדים מיד פרעה מלך מצרים".

13 כלומר, הדבר הטוב שיש לו בעולם ('בין מלמטה ובין מלמעלה') הוא נמצא למעלה, ואותו נתן לישראל והיא התורה.

14 ראה לעיל הערה 801, וכן לעיל בפר' יתרו ד"ה ניתנה.

15 ראה לעיל הערה 356.

16 כלומר, הכל צפוי לפני הקב"ה (ידיעת השמות), והרשות נתונה (ואפשר שינחלוה הגוים).



השבוע, אלא<sup>17</sup> שני בשבת שלישי בשבת, כדי לעשות זכר לשבת<sup>18</sup> והוא בכלל זכור את יום השבת (שמות כ, ח).

ואמר בארץ מצרים (שמות יב, א), (מפני) ולא בעיר מצרים, מפני שהיתה מליאה גילולים (מכילתא שם, עמ' 2). ולא מצינו שחזרו לאמר זאת המצוה לישראל<sup>19</sup>. ואמרו חכמינו ז"ל, שהכל היה לשמה לכל ישראל שהיו במצרים<sup>20</sup>, וזה היה ענין גדול להורות חיבתן של ישראל. וכמו שהביאו משל על זה, לכהן שאשתו בבית שם<sup>21</sup> שיש שם מת והוא צריך לה לדבר עמה ואינו יכול ליכנס שם מפני המומאה, מספר עמה מאחורי הכותל דרך חלונות או חרכים, ועל זה נאמר הנה זה עומד אחר כתליו משגיח מן החלונות מציץ מן החרכים (שיר השירים ב, ט).

וזו המצוה כנגד אברהם<sup>22</sup> שנתחד<sup>23</sup> בעולם, והיה ראש לאבות, כמו שנים ראש לחדשים. ואלו שלושה חדשים באו בהן מצוות כנגד האבות. בראש חדש ניסן קידוש החדש כנגד אברהם שנקרא אחד בתחתונים שנאמר אחד היה אברהם ויירש את הארץ (יחזקאל לג, כד), וקדש לבניו וז'<sup>24</sup> בזאת המצוה וקראו גוי אחד בארץ (שמואל ב ז, כג), שהן מקודשין ומפורשין<sup>25</sup> משאר אומות לעבודת המקום. ודוקא כשהן בארץ <כמו> שאמר ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ (שם), ששם השפע והמוזנות באין להן דרך חיוב מצד שראויין לכך. אבל כשהם בחוצה לארץ וראי כל צורכיהם באין דרך עקלתון ושלא כדון, וכמו שעשו חז"ל<sup>26</sup> משל על זה לאדם ולאשתו. כי כשהיא עמו חייב במוזנותיה בדרך תנאי וחייב גמור על פי שטר כתובה, אבל אם מרדה עליו וגרשה פטור ממוזנותיה, והוא חסד גדול ודבר של תימה אם זן אותה. כך ישראל, כשהן חוץ מארצם וכמו<sup>27</sup> שאמר למען ירבו ימיכם על האדמה

17 לכאורה היה צ"ל: כגון. כלומר, שגם ימי השבוע נקראו מראש כך, עוד בטרם ניתנה השבת. מה שכתב רבינו שני בשבת, אין כוונתו שכך שם היום במקרא, שהרי במעשה בראשית הוא נקרא יום שני בלבד. נמצא שכוונתו היא שהשם יום שני עצמו מלמד שהוא שני לדבר מסויים, והיינו שני בשבת.

18 כך כתב הרמב"ן בפירושו לזכור את יום השבת: "שהגויים מונין ימי השבוע לשם הימים עצמן, יקראו לכל יום שם בפני עצמו, או על שמות המשרתים, כנוצרים, או שמות אחרים שיקראו להם, וישראל מונים כל הימים לשם שבת, אחד בשבת, שני בשבת, כי זו מן המצוה שנצטוו בו לזכור תמיד בכל יום".

19 כלומר, לא מצאנו שמהם ואהרן חזרו ואמרו זאת לישראל, שהרי אח"כ נאמר: "דברו אל כל עדת ישראל לאמר בעשור לחודש ויקחו להם" וגו'. משמע כי דבור זה של "החודש הזה לכם ראש חדשים", לא נצטוו לומר לבני ישראל.

20 משמעות דברים אלו אינה ברורה, ונראה שכוונתו לדברי המדרש (שמות רבה טו, ה): "אמר רבי שמעון גדולה חיבתן של ישראל שנגלה הקדוש ברוך הוא במקום עבודת כוכבים ובמקום טנופת ובמקום טומאה בשביל לגאלן. משל לכהן שנפלה תרומתו לבית הקברות אומר מה אעשה, לטמא את עצמי אי אפשר, ולהניח תרומתי אי אפשר, מוטב לי לטמא את עצמי פעם אחת וחזור ומטהר ולא אאבד את תרומתי". לאמור, רבינו מביא פירוש שני שאכן הדברים נאמרו בתוך מצרים ל'שמה של ישראל', היינו לחיבתם של ישראל. אמנם לפי המשל שכתב רבינו, שלא מצאתי את מקורו, נראה שהיה לפניו מקור אחר.

21 יש למחוק מלה זו, ואפשר שגם בכתב היד יש עליה נקודה לסימן מחיקה.

22 רבינו סבר שמצות קידוש החודש היא כנגד אברהם. לאמור, חודש ניסן והחג שבו כנגד אברהם. ובהמשך יסביר שחודש אייר ופסח שני כנגד יצחק. וסיון ומתן תורה כנגד יעקב.

23 אולי צ"ל: שנתיחד, שהיה אחד, כמו שכתב רבינו לקמן.

24 כך נראה לקרוא, ואין לזה מובן ולכן יש למחוק זאת. אולי רצה לכתוב את המלה הבאה, ושכח למחוק זאת.

25 צ"ל: ומפורשין.

26 לא מצאתי מקורו.

27 רבינו הביא את הפסוק לראיה בדרך השלילה. לאמור, אורך ימים יש לישראל רק בא", ומכאן שכשהם חוץ מארצם אין להם אורך ימים וכמו שאיתא בברכות ח ע"א: "למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה כתיב, אבל בחוצה לארץ לא".

(דברים יא, כא) וגו'. אבל עם כל זה השם ברחמיו זן ומפרנס אותן בחסדו ואינו עוזב אותם כמו שהבטיחם ואף גם זאת בהיותם (ויקרא כו, מד) וגו'. וזאת רמז לשכינה שהיא עמהם בגלות<sup>28</sup> כד"א זאת<sup>29</sup> קומתך דמתה לתמר (שיר השירים ז, ח), וכן אמר דוד ע"ה בואת<sup>30</sup> אני בוטח (תהלים כז, ג).

וכשהיו בארץ היו מקדשים החדש ברצונם<sup>31</sup> ואפילו שוגגין ואפילו מזידין, כדררשין מאשר תקראו אותם מקראי קדש (ויקרא כג, ב) אל תקראו אותם אלא אתם, ואפילו שוגגין אתם,<sup>32</sup> אתם ואפילו מזידין (ראש השנה כה ע"א, ע"ש). וזה היה עניין גדול, שאפילו תתחדש הלכנה והוא רצון המקום שיהא באותו יום ראש חודש, אם היו רואים החכמים שצריך לעבר החדש משום ירקא ומשום מיתא (שם כ ע"א), או בשום צד, היו רואין<sup>33</sup> אותו יום וקובעים ראש חודש ליום שני וממנו היו מונים למועדים. וזהו שכתוב לדעת המדרש<sup>34</sup> כי מי גוי גדול אשר לו אלהים קרובים אליו [כיי"י אלהינו בכל קראנו אליו] (דברים ד, ז) וכו', והא פשיטא שאין כיי"י אלוהינו. אלא בשביל שאמר בכל קוראינו אליו, לשון קרואי העדה (במדבר א, מז), לומר שאנו קוראין וקובעין המועדים והחדשים כרצונינו והשם מסכים על ידינו, מה שאין כח במלך בשר ודם. שאם המלך אומר היום ועבדיו למחר, הלא עושים כמצות המלך. וכן מה שאמר קרובים אליו, ואע"פ שאין קרוב דן קרובו, הקדוש ברוך הוא דן אותנו אע"פ שאנו בניו<sup>35</sup>.

ועניין העיבור היה סוד גדול בישראל כמו שדרשו (כתובות קיב ע"א) על בסוד עמי לא יהיו (יחזקאל יג, ט), זה סוד העיבור. וכן אמרו חז"ל (שבת עה ע"א, ע"ש) כי היא חכמתם ובינתכם לעיני העמים (דברים ד, ו), ואיזהו דבר שהוא חשוק<sup>36</sup> לעיני העמים, הוא אומר זה

28 כתב רבינו בחיי (שמות טו, ג): "וע"ד הקבלה, זה אלי ואנוהו היא השכינה שנקראת זה וזאת בעבור זה עשה ה' לי (שמות יג, ח), וזאת אשר דבר להם (בראשית מט, כח), ואף גם זאת בהיותם (ויקרא כו, מד) וגו', כי השכינה עמהם בכל הגליות". וכן הוא בזהר (ח"ג רצו ע"ב): "דבכל אתר דגלו ביני עממיא קב"ה עמחון בגלותא הה"ד ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם".

29 נראה שכוונתו לדברי רש"י על פסוק זה: "ראינו נוי קומתך בימי נבוכדנצר שכל האומות היו כורעות ונופלות לפני הצלם ואת עומדת בקומה זקופה כתמר הזה... עד כאן קלסוהו האומות מכאן ואילך דברי שכינה לגלות ישראל שבין האומות". וא"כ היה מקום לומר שרבינו מביא את הפסוק לא לראיה על המלה 'זאת' אלא על כך שהשכינה עמהם בגלות, דהיינו שהשכינה עמם ומקלסת אותם על עמידתם האיתנה בגלות. אבל מהמשך דבריו "וכן אמר דוד" וכו', עולה ששני הפסוקים הובאו לראיה שהמלה 'זאת' מרמזת לשכינה.

30 זוהר פרשת תרומה, דף קנח ע"ב: "דוד דהוה ידע בה אמר אם תחנה עלי מחנה וגו' בואת אני בוטח", וראה שם בהערות ר"ר מרגליות.

31 לכאורה צ"ל: כרצונם.

32 עדיף הנוסח: אתם ואפילו שוגגין.

33 צ"ל: דוחין.

34 מצינו במדרש תהלים (ד, ד): "וכן הוא אומר אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קדש (ויקרא כג, ב), בין בזמנן בין שלא בזמנן, אין לי מועדות אלא אלו, הוי כה' אלהינו בכל קראנו אליו, ואין קראנו אלא קידוש מועדות, כמה דאת אמר אשר תקראו אותם". אבל כדברי רבינו ממש לא מצאתי.

35 בעבודה זרה ג ע"א איתא: "אומרים [העובדי כוכבים] לפני [הקב"ה], רבש"ע, ישראל שקיבלוהו היכן קיימיהו, אמר להם הקדוש ברוך הוא אני מעיד בהם שקיימו את התורה. אומרים לפניו, רבש"ע, כלום יש אב שמעיד על בנו, דכתיב בני בכורי ישראל (שמות ד, כב). אמר להם הקב"ה שמים וארץ יעידו" וכו'. הרי שטענת הגוים נתקבלה. אלא שהיא נתקבלה רק ביחס לעדות, אבל הדין הוא להקב"ה, ורבינו מדבר על הדין.

36 כלומר, שהעמים חושקים בו ומעריכים אותו. ואולי צ"ל: חשוב.

חישוב תקופות ומולות. ומשה נתקשה כי מפני שהיה רוצה לידע סוד קידוש החדש שהוא עמוק מאוד שיש ללבנה למעלה מלבנה,<sup>37</sup> וזאת הלבנה רומזת לעליונה, וחוקק בה צורת יעקב<sup>38</sup> שהיא חקוקה בכסא הכבוד (בראשית רבה סח, יב, ועוד). וגם נתקשה מה עניין שיהו ישראל מונין ללבנה, לגוים היה ראוי כך, <אותם> שהם תחת המולות והסובבים, כעניין שכתוב אשר חלק יי' אלהיך אותם לכל העמים (דברים ד, יט). אבל ישראל שהם חלק יי' ונחלתו מה להם למנות לירח. והראה לו שלא על זאת הלבנה הקידוש לבד, אלא שהיא רומזת לעניין גדול למעלה. וכן רמזו חז"ל (עי' סנהדרין מב ע"א), כתיב הכא החדש הזה, וכתיב התם זה אלי ואנוהיה (שמות טו, ב). לא שנתקשה משה בחשבון מולד הלבנה, כי כמה אנשים בעולם וגם היום שיודעים למנות המולדות בכיוון. וכן היה מה שנתקשה במנורה (מנחות כט ע"א), והלא אמר וראה ועשה כתבניתם אשר אתה מראה בהר (שמות כה, מ). אלא שרצה לירד לעומק העניין שהיא רומזת לחכמה, וכתיב בה ונעלמה מעיני כל חי (איוב כה, כא). לכך אמרו חז"ל (סנהדרין מב ע"א) כל המברך על הלבנה בזמנה הוא מצוה גדולה כאילו מקבל פני שכינה. וכן אמרו חז"ל (סנהדרין שם) אלמלא לא זכו ישראל אלא להקביל פני אביהם שבשמים פעם אחת בכל חדש דיים. ויש בזה רמז לדוד ע"ה כמו שרמזו חז"ל (ראש השנה כה ע"א) שהיו משלחים כשנתקדש החדש דוד מלך ישראל חי וקיים. לכך נתקדשו ישראל בזאת המצוה הגדולה שהיא ראשונה למצות, והם נקראו ראשית דכתיב קדש ישראל ליי' ראשית תבואתו (ירמיהו ב, ג) וגו', בחדש ניסן שנעשו<sup>39</sup> בו גם לישראל.

ובחדש אייר עושים בו פסח שני [מי] שהיה טמא או בדרך רחוקה (במדבר ט, י), ואע"פ שבשאר קרבנות עבר יומו בטל קרבנו (ברכות כו ע"א), בכאן יש לו תשלומים, כנגד יצחק שהיה שם תמים<sup>40</sup>. לרמזו לאותן שהיו מרוחקים מקהל ישראל וניטמאו מעונותיהם שבידם, שמקבל אותם בתשובה, ומקבל מהן תשלומים. וכנגד זה כשאנו מלוכלכין בעונות כל השנה, בראש השנה אנו מזכירים עקידת יצחק וחוזרים בתשובה ומתכפרים עונותינו.

ובחדש סיון ניתנה תורה שהיא מדת אמת<sup>41</sup> והיא מדתו של יעקב דכתיב תתן אמת ליעקב (מיכה ז, ב), ונתנה ע"י משה שמדתו אמת<sup>42</sup> דכתיב שפת אמת תכון לעד (משלי יב, יט), ונתחברו שלש אמיתות ביחד רמז והחוט המשולש לא במהרה ינתק (קהלת ד, יב), לכך

37 כלומר, למעלה ממנה, והכונה ללבנה העליונה שהוא מושג על פי הקבלה.

38 וכן כתב ר"ד אבודרהם בסדר ראש חודש, ירושלים, תשכ"א, עמ' קצו: "כי בעמך ישראל מכל האומות בחרת, על שם ויבחר בכס (דברים ז, ז), ועוד שקבע דמות יעקב הנקרא ישראל בלבנה". וכן בספר תשב"ץ קטן סימן רכ: "ובברכת הלבנה אומר פועל אמת ולאחר הברכה אומר ברוך יוצרך ברוך עושך ברוך קונך ברוך בוראך זהו ר"ת יעקב מפני שצורתו של יעקב חקוקה בלבנה". מעניין שבאבודרהם, ברכת הלבנה, עמ' שמה, מביא ראשי תיבות אלו וכותב: "בר"ת יעקב מפני שנמשל ללבנה". ראה גם תיקוני זוהר, תיקון יח, דף לו ע"ב: "ובגין דיעקב דאיהו דיוקניה חקוקה בסיהרא", ונזכר בב"ח או"ח סי' רפא. עתה מצאתי כי רי"ח סופר בספרו כנסת יעקב, ירושלים, תשמ"ט, עמ' קעט, אות ו, כבר הרחיב בזה ע"ש.

39 עדיף: שנעשה. או במקום זה עדיף לקמן: נסים.

40 ככתוב: "ויאמר אברהם אלהים יראה לו השה לעולה בני" (בראשית כב, ח). ויתכן שגם נסמך על דברי בראשית רבה (סד, ג): "את [יצחק] עולה תמימה מה עולה אם יצאת חוץ לקלעים היא נפסלת אף את אם יצאת חוץ לארץ נפסלת". ונקט רבינו שם תמים משום ההשוואה לפסח.

41 כמו שכתוב "אמת קנה ואל תמכור" (משלי כג, כג), והיא התורה (ברכות ה ע"ב).

42 שמות רבה (ה, י): "חסד ואמת נפגשו (תהלים פה יא), אמת זה משה". וכן איתא במקומות נוספים, אבל לא מצאתי שיובא בהם הפסוק שהביא רבינו שפת אמת וגו'.

המתין הקב"ה מליתן התורה עד חדש סיון שהוא שלישי ליציאת מצרים. ולמה, והלא אמר למשה בהוציאך את העם הזה ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה (שמות ג, יב) מיד, אלא ממעם שאמרנו להיות לו חדש מסויים, והשלישי שהוא משוכח כמו שרמזו ההוא גלילאה בריך רחמנא דיהב לן אוריין תליתיאי (שבת פח ע"א) וכו'.

וצוה ליקח פסח מיד דכתיב ויקחו להם איש שה לבית אבות שה לבית (שמות יב, ג), ופסח מצרים מקחו מבעשור למצות שעה (פסחים צו ע"א, ע"ש). ואותו יום היה שבת, ולכך נקרא שבת לפני הפסח שבת הגדול,<sup>43</sup> מפני שעשו את הפסח<sup>44</sup> באותו שבת להכעיס למצרים, כמו שאמרו חז"ל (שמות רבה מז, ב) על משכו וקחו לכם צאן (שמות יב, כא) ושחטו לאלהיהם של מצרים, שהיו<sup>45</sup> עובדים המצרים מלה ועושין צורת כבש להוריד כחו עליו, לכך היה תועבת מצרים כל רועה צאן (בראשית מו, לד), ונעשה לישראל גם, ושחטו הפסחים לעיניהם ולא יכלו המצריים לבטלם ממצותם, והיה ראיה שהיו בני חורין. וזאת המצוה רמז ליצחק שהיה שה תמים ועולה תמימה, ובזכותו פסח הקדוש ברוך הוא על בתי בני ישראל במצרים.

ומיד צום במצות קדש לי כל בכור (שמות יג, ב), שהוא לזכר ל[י]ציאת מצרים רמז לישראל שהם בכור העולם<sup>46</sup> ומחשבתן קדמה לעולם (בראשית רבה א, ד). וכתיב קדש ישראל ליי' ראשית תבואתו<sup>47</sup> (ירמיהו ב, ג), ועל ידם נתקיים העולם כשקבלו התורה (שבת פח ע"א), ועשו משכן שנעשה בחכמה בתבונה ובדעת (שמות לא, ג) כמו בריאת העולם (משלי ג, יט-כ; חגיגה יב ע"א). והיה שקול כנגד כל העולם, כמו שדרשו על (כי) [מי] הקים כל אפסי ארץ (משלי ל, ד), המשכן ששקול כנגד כל אפסי ארץ,<sup>48</sup> והוא היה תכלית כונת מציאות העולם, וכן בית המקדש. והוקם בראש חדש ניסן, ונתעמר אותו יום בעשר עמרות (שבת פז ע"ב) כנגד עשרה מאמרות,<sup>49</sup> ושם ניכר מעלתן של ישראל שהם בכורים. וזה היה אזהרה ראשונה שהזהיר הקדוש ברוך הוא את פרעה דכתיב בני בכורי ישראל ואומר אליך שלח את בני ויעבדני ותמאן

43 הסבר זה מובא בספר האורה לרש"י, חלק ב, סי' מב, עמ' 201; דעת זקנים מבעלי התוספות (שמות יב, ג); ובשינוי בשבת פז ע"ב תוד"ה ואותו, וכן בראשונים נוספים שרובם צוינו בהגדה שלמה לר"מ כשר, עמ' 50 ובהערה 1.

44 היינו שהכינו את הקרבן לפסח בבתייהם כמפורש במקורות בהערה הקודמת.  
45 משפט זה אינו במדרש ולא נמצא בראשונים הנ"ל, והוא תוספת רבינו. אמנם העניין שהיו עובדים לטלה נזכר במפרשים כמו בדברי הרמב"ם במורה נבוכים (ג, מו), והביאו הרמב"ן בפירושו לויקרא (א, ט), וראה גם בדברי ראב"ע לשמות (ח, כב).

46 ככל הנראה ביטוי מיוחד לרבינו, וכוונתו כמו שממשיך שקדמה מחשבת בריאתם לעולם.  
47 במדרש מובא הפסוק: "זכור עדתך קנית קדם" (תהלים עד, ב). הפסוק שכתב רבינו מובא בויקרא רבה (לו, ד): "א"ר ברכיה שמים וארץ לא נבראו אלא בזכות ישראל דכתיב בראשית ברא אלהים ואין ראשית אלא ישראל שנאמר קדש ישראל לה' ראשית תבואתה", אלא שאין זה באותו עניין שלפנינו.

48 בפסיקתא דר"כ, ויהי ביום כלות, אות ד, עמ' 9 איתא: "מי הקים כל אפסי ארץ, זה אהל מועד, שנא' ויהי ביום כלת משה להקים את המשכן (במדבר ז, א), שהעולם הוקם עמו". וזה קרוב לדברי רבינו, אבל נראה שהיה לפניו מדרש אחר. בתנחומא (פקודי ג) איתא: "כתיב ה' בחכמה יסד ארץ וגו' (משלי ג, יט) ואומר ואמלא אותו רוח אלהים בחכמה (שמות לא, ג), ללמדך שהמשכן שקול כנגד כל העולם".

49 הם דברי רבינו, וכ"כ בדרשות ר"י אבן שועיב בפר' שמיני, קראקא, של"ג, דף מו ע"א.  
50 כתב רש"י על הפסוק אני שולח את כל מגפותי (שמות ט, יד): "למדנו מכאן שמכת בכורות שקולה כנגד כל המכות". וכבר עסקו רבים בדברי רש"י הללו, ראה תורה שלמה, וארא, מלואים, יח, עמ' קלב-קלד, שהביא את רוב הנאמר בזה.

לשלחו הנה אנכי הורג את בנך בכורִיך (שמות ד, כב-כג). והיא היתה המכה האחרונה ושקולה כנגד כולן<sup>50</sup> ובה היה די. וכמו שרמזה תחלה לאברהם דכתיב דן אנכי<sup>51</sup> (בראשית טו, יד), והוא נוסריקון אנכי דן דין נגע,<sup>52</sup> וזו היא מכת בכורות שנאמר בה עוד נגע אחד אביא על פרעה ועל מצרים (שמות יא, א). ומה שנעשו שאר המכות במצרים למען הראות גבורתו בכל מקום, ולמען ספר שמי<sup>53</sup> בכל הארץ, כמו שאמר ולא ישמע אליכם פרעה למען רבות מופתי בארץ מצרים (שמות יא, ט), וכתיב ואולם בעבור זאת העמדתִיך (שם ט, טז).

ובכורי מצרים מתו כולם, ואפילו בכור לאביו ולא היה פטר רחם. וכשלא היה בכור בבית, היה מת גדול שבבית שהוא קרוי בכור כד"א אף אני בכור אתנהו (תהלים פט, כח), וזהו שנאמר כי אין בית אשר אין שם מת (שמות יב, ל; תנחומא, בוכר, בא, יט). ואיך אפשר שיהא בכל בית בכור, אלא מפני שהיה מת גדול שבבית, והיו מתים אפילו בכורי השפחה (שמות יא, ה), והשבויים (שמות יב, כט), מפני שאף הם היו עוזרין לרעה ומשתעבדין בישראל, כמו שאמר ויעבדו מצרים את בני ישראל בפרך (שמות א, יג). וכדי להכעיס ולצער את ישראל היו מצוים<sup>(י)</sup> לעבדים שישתעבדו בהם,<sup>54</sup> וזה היה קשה לישראל מאד יותר מכל הצרות, לכך מתו אף בכורי השפחות. אי נמי כדי שלא יהיה להם פתחון פה לומר כי מה שניצולו ישראל ממכת בכורות מפני שהיו עבדים. ולא נוצל מהם אלא בכור בתי[ה] בת פרעה, מפני שחבבה למשה והיצלתו ממיתה ושכרה לו מיניקת והיתה אוהבת אותו מאוד. וכן דרשו<sup>55</sup> על טעמה כי טוב סחרה (משלי לא, יח), ממסחר כסף. לא (ירבה) [יכבה] בלילה נרה (שם), זו בתיה בת פרעה, שטעמה במשה היה טוב כד"א ותרא אותו כי טוב הוא (שמות ב, ב) וחבבתו, לכך לא יכבה בלילה של מכת בכורות נרה. וגם פרעה שהיה בכור ניצל, כדי להראותו גם היום<sup>56</sup>. ובכורי מצרים היו מתים, וכנגדן בכורי ישראל מתרפאים,<sup>57</sup> אם היה חולה או שהיה בו מום.

51 נראה שרמז כאן לאמור בשמות רבה (טו, כז): "וכשאמר הקדוש ברוך הוא למשה עוד נגע אחד אביא על פרעה אמר משה הרי הגיע הסימן אחד היה אברהם הרי הנגע א', ולפי שהן היו בכורים לכך הרג בכורים שנאמר הנה אנכי הורג את בנך בכורך הוא הסימן על אברהם דן אנכי".

52 כן הוא בדרשות ר"י אבן שועיב דף כד ע"א. כן נמצא במדרש לקח טוב (בראשית טו, יד), וראה בהערת ר"ש בוכר שם, וראה תורה שלמה, פר' לך לך, עמ' תרנט, אות קנז, שכתב כן בשם מדרש הביאור כ"י, והאריך בזה ר"מ כשר שם וכתב: "ודרש זה שמפרש דברי הבר' בשתי אותיות ד"ן ר"ת דם נגע ליתא בשום מקום רק במדרש הביאור כת"י". והרי לנו ראשי תיבות באופן אחר, שהכל מוסב על מכת בכורות.

53 לכאורה צ"ל: שמו, אבל נראה שנקט לשון הכתוב: "ואולם בעבור זאת העמדתִיך בעבור הראותך את כוחי ולמען ספר שמי בכל הארץ" (שמות ט, טז), והביאו רבינו בהמשך דבריו.

54 נראה שהוא מדרש חז"ל, ולא מצאתי מקורו. ברש"י (יא, ה) איתא: "ולמה לקו בני השפחות, שאף הם היו משעבדים בהם ושמהים בצרתם". מקור לדברי רש"י "שמהים בצרתם" הוא בפסיקתא דר"כ, ויהי בחצי הלילה, אות ח (צ"ן לך רח"ד שעועל במהדורות, וכן ברש"י השלם מהד' אריאל), אבל שהיו 'משעבדים בהם' לא נמצא מקורו בדברי חז"ל לפנינו (אריאל שם).

55 בשמות רבה (יח, ג) איתא: "הנקבות הבכורות אף הן מתות חוץ מבתיה בת פרעה שנמצא לה פרקליט טוב זה משה שנאמר ותרא אותו כי טוב הוא, לפיכך אמר שלמה טעמה כי טוב סחרה ותקם בעוד לילה, באיזה לילה ויהי בחצי הלילה", והוא קרוב לדברי רבינו, אבל כדבריו ממש לא מצאתי, וראה גם מדרש תהלים, מהד' בוכר (קלו, ו).

56 בתנחומא בא, ז, איתא: "מבכור פרעה הוא נשתייר מכל הבכורות לקיים מה שנאמר ואולם בעבור זאת העמדתִיך". וכן במכילתא, בא פ"ג, עמ' 43. וברש"י (שמות יב, כט): "מבכור פרעה, אף פרעה בכור היה ונשתייר מן הבכורות, ועליו הוא אומר בעבור הראותך את כחי בים סוף" (שמות ט, טז). וראה ברא"ם ושאר מפרשי רש"י.

57 נראה שהוא מדרש חז"ל, ואיני יודע מקורו.

לכך נתקדשו בכורי ישראל בזאת המצוה גדולה. ודוקא פטר רחם כמו שאמר פטר כל רחם (שמות יג, ב). ואע"פ שהכה במצרים כל בכוריהם, בכור<sup>58</sup> האב ראשית אונו, ובכור האם פטר רחם, וגם גדול הבית, לא רצה לקדש תחתיהם בישראל רק בכור האם, שהוא ידוע ומפורסם יותר, ובבהמה לא יודע כלל רק בכור האם. וכעין ראייה לזה, ויך<sup>59</sup> כל בכור במצרים ראשית אונים (באהליהם) [באהלי חם] (תהלים עח, נא), ועל הזכר נאמר לשון זה, כמו כי הוא ראשית אונו (דברים כא, יז), כחי וראשית אוני (בראשית מט, ג). וגם במצוה זו רמז ליעקב שנמל הבכורה והוא ראשית און וכח שני האבות, וישראל על שמו נקראו בני בכורי ישראל (שמות ד, כב). וכן נאמר קדש לי כל בכור (שמות יג, ב), ונאמר התם מקרא קדש (שם יב, מז), ונאמר על יעקב שמע אלי יעקב וישראל מקוראי (ישעיהו מח, יב).

וצוה לפדות בכור חמור בשה יותר משאר בהמה טמאה, לרמז<sup>60</sup> על ישראל שנקראין כשהן בגלות שה פזורה ישראל אריות (הדיחה) [הדיחו] (ירמיהו ג, יז), שהיו תחת מצרים שבשר חמורים בשרם (יחזקאל כג, כ). ואפילו כשהם בגלות הם מנצחים האומות ועומדים בארצם, שהם צדין<sup>61</sup> להם כאריות וניצולין מידם.

וצוה מיד במצות תפילין שהוא זכר ליציאת מצרים כמו כן, כמו שכתוב והיה לאות על ירך וגו' כי בחזק יד הוציאנו יי' ממצרים (שמות יג, מז). והוא שנוכח הקדוש ברוך הוא ונשים אותו לעטרה על ראשינו בעיקר<sup>62</sup> חיות האדם לשעבד לו כל איברינו, ולהורות ג"כ שעיקר חיותנו תלוי בו. וארבעה בתים בראש כנגד ארבע כתות של ישראל שאמר דוד ע"ה, בית אהרן, בית הלוי, יראי יי', בית ישראל (תהלים קלה, יט-כ, ע"ש). וכנגד ארבעה מחנות שנושאים כסא כבודו,<sup>63</sup> ולהמליכו בארבעה רוחות העולם<sup>64</sup>. ולחברם כולם בזרוע להורות שהכל ייחוד גמור. ושלכור אותו תמיד כמו שהשם זכר אותנו תמיד ומצילינו מיד כל המקטרגים. וזהו שאמרו חז"ל (ברכות ו ע"א, ע"ש) מניין שהקדוש ברוך הוא מניח תפילין שנאמר נשבע יי' בימינו ובזרוע עוזו (ישעיהו סב, ח). בימינו, זו תורה, ובזרוע עוזו, אלו תפילין. לומר שהוא זכר אותנו תמיד כד"א והיו עיני ולבי שם כל הימים (מלכים א מ, ג). וזהו שאמרו (ברכות שם) בתפילין דמרי עלמא מאי כתיב בהו, ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ

58 מכאן ואילך העתיק רבינו מהרמב"ן (שמות יב, ל) עד: לשון זה.

59 מכאן ואילך הם דברי רבינו לראיה. וראה בשמות רבה (יח, ג): "כל טיפה וטיפה שהיה מוציא מצרי לכל אשה ואשה אותה הטיפה הראשונה הוא בכור ונמצאו כל בנים מתים, שנאמר ויך כל בכור במצרים ראשית אונים באהלי חם טיפה ראשונה הנקבות הבכורות אף הן מתות". הפסוק שהביא רבינו לראיה הובא גם במדרש.

60 במדבר רבה (ד, ה): "אמר הקדוש ברוך הוא בשביל חיבתם של ישראל שנתי סדרו של עולם באיזה צד כתבתי בתורה שיהא חמור נפדה בשה שנא' ופטר חמור תפדה בשה (שמות לד, כ), אני לא עשיתי כן אלא פדיתי שה בחמור המצריים שנקראו חמור שנאמר אשר בשר חמורים בשרם, וישראל נקראו שה שנאמר שה פזורה ישראל".

61 אפשר גם שכוונתו מלשון הפסוק: "ואתה צודה את נפשי לקחתה" (שמואל א כד, יא), וראה רש"י לשמות (כא, יג), ואולי צ"ל: צדין.

62 כלומר, שהוא (ראשנו) עיקר חיות האדם, לשעבד כלומר לה'.

63 רבינו בחיי בכד הקמח ערך תפילין, מהד' רח"ד שעוועל, עמ' תמו, כתב: "וארבעה בתים לארבעה חיות מרכבה העומדים לארבע רוחות העולם" וכו'.

64 כך כתב הרשב"א בחידושי אגדות (ברכות ו ע"ב): "והיותם ארבעה בתים כנגד ארבעה רוחות העולם להמליכו הכל" וכו'.

(דברי הימים א כז, יא). וזהו ראיה לנו שלא ישכחינו בגלות כשאנו מקיימים מצותיו, ולעתיד לבוא יאיר אפלינו למען שמו, שנאמר וזרחו לכם יראי שמי שמש צדקה ומרפה<sup>65</sup> בכנפיה (מלאכי ג, כ) וגו'.



65 בכתוב: ומרפא. כידוע המעתיק מחליף בין א/ה גם בפסוקים, וראה על כך במבוא, פרק יז סעיף ב.

## הלכות ליל הסדר בסידורי ספרד העתיקים

בעריכת הרב עמנואל מולקנדוב

רבותינו הגאונים והראשונים האריכו הרבה בהלכות ליל הסדר ומנהגיו, שכשמו - 'ליל הסדר' - מסודר הוא מתחלתו ועד סופו דבר דבור על אפניו.

גם בסידורים העתיקים כתובי היד והמודפסים ישנה אריכות בהלכות ליל הסדר המשקפת את מנהגי המקום בו נכתב הסידור.

אך דא עקא, שברוב סידורי ספרד העתיקים<sup>1</sup> - הלכות ליל הסדר כתובים בשפת ה'לאדינו'<sup>2</sup> - שפה שמעטים יודעים אותה כיום, וכך נבצר מרבים לדעת את הלכות ומנהגי הספרדים המשתקפים מתוך הסידורים העתיקים הנ"ל.

אחד המיוחד בסידורי ספרד המודפסים הוא הסידור שנדפס בונציה בשנת רפ"ד שהזכירו מהרח"ו בספרו שער הכונות בענין נוסח התפלה דף נ' ע"ב וז"ל: "וכדי שלא אאריך אכתוב סדורו כפי דפוס הסדור של כל השנה ממנהג ספרד הנדפס בשנת רפ"ד ליצירה" ע"כ. ומוזה שערך את הגהותיו על בסיס סידור זה - נראה שזה היה אחד מהסידורים הספרדיים הנפוצים בתקופתו - תקופת חכמי צפת ובראשם מרן הב"י זיע"א, ועל כן חשיבות יתירה יש בידיעת ההלכות והמנהגים המשתקפים מהסידור הנ"ל שנהגו בהם חכמי ספרד בדור ההוא.

לכן, נתתי את ליבי לתרגם את ההלכות הכתובות בסידור הנ"ל<sup>3</sup> ללשון הקודש ולבאר את הדברים המיוחדים הנלמדים מהם, עם השוואה לעוד סידורים ספרדים כתובי יד ומודפסים.

תודתי נתונה לידידי הרב מרדכי ינאר שליט"א - דובר שפת הלאדינו - שהואיל בטובו לתרגם עבורי את כל ההלכות מילה במילה, ישלם ה' משכורתו וזכות הרבים תלויה בו.

1 בסידור הספרדי הקדום מהמאה הי"ד - כת"י פארמה 29, סרט 27554 [להלן כתי"א] - הלכות ההגדה כתובים בעברית, וכנראה סידור זה נכתב בזמן שעוד לא דיברו היהודים בספרד בשפת הלאדינו, אולם בסידור הספרדי הקדום מהמאה הי"ד-ט"ו [וכאן המקום להודות לידידי הרב אהרן גבאי שליט"א שהמציא לי סידור זה ועוד כמה סידורים ממאגר הסידורים והמחזורים הממוחשב שברשותו] - כת"י בהמ"ל 4674, סרט 25577 [להלן כתי"ב] - ההלכות כתובים בשפת ה'לאדינו', וכ"ה בסידורים המודפסים כמו נאפולי ר"נ, ונציה רפ"ד ובשאר הסידורים שנדפסו בונציה בשנים שלאחר מכן.

2 ה'לאדינו' הוא ניב קסטיליאני של הספרדית במאה ה-15, שבו דיברו יהודי ספרד. אחרי גירוש היהודים מספרד בשנת רנ"ב והתפזרותם ברחבי האימפריה העות'מאנית - הפכה הלאדינו לשפה יהודית נפרדת, בה דיברו היהודים באסיה הקטנה, בארצות חבל הבלקן, בדרום רומניה, בצפון אפריקה, במזרח התיכון ובארץ ישראל.

3 יש לציין שבדפוס נאפולי ר"נ ההלכות הכתובות בלאדינו הם כאותו הנוסח ממש להלכות בדפוס ונציה רפ"ד. וכמו כן בספר חקת הפסח לר' משה פיזאנטי, מחכמי א"י בדורו של מרן הב"י - נדפס בשאלוניקי שכ"ט - נוסח ההגדה עם ההלכות הם כנוסח הנ"ל.

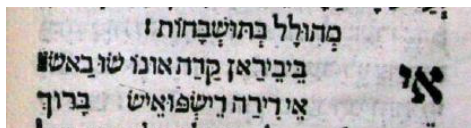


**א**י  
 ביביראן קרה אונז שו באש  
 רשקן בראש אי לבראן  
 לאש מאנש אי דיראן על גטילת ידים אי  
 מומדת דיל אפיו אי אינטניוירא אינל וין  
 אגריא דירה באי אמה בורא פריה ארסה  
 אי קומירה אי דרה אה טורש אי טומרת  
 טריש מצות אי פרטירה לח דיאין מריו פוד  
 מריו אי פורנה לח מדיא אינטרי לאש דוש  
 אילה אוטרת מרית פונדה שון לוש מאנטי  
 ליש פארה אפיקומן  
**א**י  
 שי קאסיירי פסח אין שבת דיראן  
 ויכלו אי טורד אל קדוש די אריבה  
 אי פארה לו דינו אריבת אי שי קאסיירי

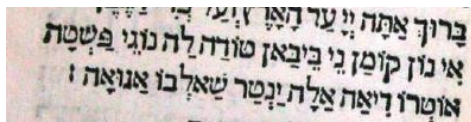
ק"ח  
שאלניו שבת דיראן אל קודש דאריבת  
אי דירה בא' אמת בורא מאורי תאשובדוך

תעולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על  
 אכילת מצה: אי קומה סודו גזטו המוציא  
 אי מצה אי טומרה די לה ליגונה  
 אינטונרה איכל תרוסת אידרה ברוך  
 אתה: אלחינו מלך העולם אשר קדשנו  
 במצותיו וצונו על אכילת מצה: אי קומה  
 אידי אסודש אי טומרה לה מצה די  
 אבאשו קי אישטת טאנה אי די לה ליגונה  
 אי די לאש וירוראש אי אינטונרה איכל  
 תרוסת אי דינה זכר למקדש כהלל אי  
 קומה אי די אסודש אי סינארן אי טומרה  
 לה מצה קיפוטו שון לוש מאנטיליש אי  
 דארה אקנהאונ קוואנטו אונת אזיטונרה  
 אי דינה ברכת מזון אי תנגיראן לוש  
 באשדש די וינו אי דינה:

## הקמץ השלישי - לאחר ברכת יהללך



## הקמץ הרביעי - לאחר ברכת על הנפץ



## תרגום

### הקמץ הראשון - לאחר הקידוש

וישנו כל אחד כוסו שלו בהסיבה. וימלו את הידים ויגידו 'על נטילת ידים'.<sup>4</sup> ויקח מה'סלרי'<sup>5</sup> ויטביל אל החומץ<sup>6</sup> ויגיד 'בא"י אמ"ה בפה"א' ויאכל ויתן לכולם. ויקח שלש מצות<sup>7</sup> וישבור את האמצעית לחצי, וישים את החצי בין שניהם, ואת החצי האחר ישים תחת המפות בשביל האפיקומן. ואם יחול פסח בשבת יגידו 'ויכולו' וכל הקידוש שלמעלה. ואם

4 ויגידו 'על נטילת ידים' - וכ"ה בשאר סידורי ספרד המודפסים - נאפולי ר"ג, ונציה שד"מ ושנ"ח, וכ"ה בסידורי ספרד כתי"ב, וכ"ה בסידורי קטלונאי כתי"י [משנת ה' קי"ב והלאה] שהוציא לאור הרב עידן פרץ. וכן היה מנהג ארצות המזרח בתקופה ההיא; כ"ה בסידור לפי מנהג ארצות המזרח משנת ה' ש"ד - כתי"י גינצבורג 1283, סרט 48378, ובהגדה של פסח כמנהג ארם צובה [שהיא נוסח מרוקן בשלב האמצעי, לפי קביעתו של הרב אהרן גבאי שליט"א] משנת שני"ג - כתי"י אוקספורד 1174, סרט 16633. וכ"ה בשאר חכמי ספרד בתקופה הנ"ל ומהם האבודרהם בסדר ההגדה והאברבנאל בספרו זבח פסח [קושטא רס"ה]. וזה כדעת הגאונים ורוב הראשונים שמברכים על נטילת ידים על דבר שטיבולו במשקה. והב"י בסי' קנ"ח הביא מחלוקת הפוסקים בזה וכתב שיש לחוש' מלברך, ובהמשך כתב ש'נכון' שלא לברך ע"ש. וכן בסי' תע"ג כתב ש'טוב' שלא לברך ע"ש, ולא הזכיר שמנהג ספרד וארצות המזרח בדורו היה לברך, ואפשר דס"ל למרן הב"י שאע"פ שהמנהג לברך - מ"מ טוב ונכון לחוש ולא לברך, ויש לעיין בזה.

5 ויקח מה'סלרי' - 'אפיו', וכ"ה בשאר סידורי ספרד המודפסים - נאפולי ר"ג, ונציה שד"מ ושנ"ח, וכ"ה בסידור ספרד כתי"ב, וכ"ה בסידורי קטלונאי הנ"ל, והוא ה'כרפס' לפי פירוש אחד המובא ברש"י סוכה ל"ט ע"ב ד"ה והכרפס ובר"ש שביעית פ"ט מ"א ועוד. והוא הסלרי וכמ"ש החת"ס בתשובה ח"א סי' קל"ב ועוד.

6 ויטביל אל החומץ - בזה נשתנה מנהג ספרד; המנהג הקדום בספרד היה להטביל את הכרפס ב'חרוסת' וכדעת הגאונים והרמב"ם וראשוני ספרד וכפי שכתב המנהג שהמנהג בכל גבול ישראל בכל ספרד וברוב צרפת ובכל פרוביציא לטבל בחרוסת, לבד אותן המקומות שהנהיגו ר' יעקב ור"ש אחיו לטבל בחומץ ע"ש, וכ"כ ר' דוד בונפיד [פסחים דף קי"ד] והאבודרהם והאהל מועד [שער הפסח דרך ה' נתיב ח'] שהמנהג להטביל הכרפס בחרוסת ע"ש, וכ"ה באמת בסידורי ספרד הקדומים כתי"א וכתי"ב שמטביל הכרפס בחרוסת.

אולם בתקופה מאוחרת יותר שינו הספרדים מנהגם עפ"י דעת הרא"ש שפסק כדעת ר"ת ור"י להטביל בחומץ ולא בחרוסת - כ"ה בדפוס נאפולי ר"ג, ונציה רפ"ד, ובספר זבח פסח להאברבנאל [שכתב להדיא בסוף הספר בתחלת חלק ההלכות שכותב את מנהגי ספרד שהם עפ"י דעת הרא"ש] ובספר תולעת יעקב [לר' מאיר בן גבאי, קושטא ש"כ], וכ"פ השו"ע בסי' תע"ג.

7 ויקח שלש מצות - כ"ה גם בסידור כתי"א ובסידורי קטלונאי הנ"ל, וכ"ה באבודרהם ובזבח פסח ובתולעת יעקב, וכ"פ בשו"ע בסי' תע"ג ס"ד, וע"ע לקמן בסדר הבציעה שבבציעה לא לקחו אלא מצה ומחצה.

יחול במוצאי שבת יגידו הקידוש שלמעלה ויגידו 'בא"י אמ"ה בורא מאורי האש' וכו' [המבדיל בין קדש לקדש].

### הקטע השני - לאחר ברכת גאל ישראל

<sup>8</sup> וישתו כל אחד כוסו שלו בהסיבה. ויטלו את ידיהם ויגידו 'על נטילת ידים'. ויקח את המצה העליונה והשבורה <sup>9</sup> וישבור מהשלמה ויגיד 10 'ברוך וכו' המוציא לחם' ולא יאכל. וישבור מהחצויה ויגיד <sup>11</sup> 'ברוך וכו' על אכילת מצה' ויאכל הכל ביחד המוציא ומצה. ויקח מה'חסה' <sup>12</sup> ויטביל בתוך החרוסת ויגיד 'ברוך וכו' על אכילת מרור', ויאכל ויתן לכולם. ויקח את המצה שלמטה שנמצאת שלמה ומהחסה ומהירקות ויטביל אל החרוסת ויגיד 'זכר למקדש כהלל' <sup>13</sup> ויאכל ויתן לכולם ויאכלו. ויקח את המצה ששם תחת המפות ויתן לכל אחד במדה כזית אחד ויגידו ברכת מזון. וימלאו את הכוסות ביין ויגידו [שפוך חמתך וכו'].

8 ברכת בפה"ג על כוס שניה ורביעית. גם בזה נשתנה מנהג ספרד; בסידור כתי"א ובסידורי קטלונאי לאחר גאל ישראל ישנה ברכת 'בא"י אמ"ה בפה"ג' [אולם לאחר ברכת יהללך בסוף ההגדה אין ברכת הגפן], וכן בסידור כתי"ב - לאחר יהללך יש ברכת בפה"ג [אולם לאחר גאל ישראל אין ברכת בפה"ג, ולא מצאנו חילוק בין כוס שניה לרביעית, וע"כ דלאו דוקא הוא אלא ס"ל שמברכים גם בכוס שניה ורביעית], וכדעת רוב הגאונים והראשונים וביניהם הר"ף והרמב"ם דס"ל שיש לברך על כל כוס וכוס, אולם דעת הרשב"א והרא"ש ועוד ראשונים לברך רק על כוס ראשונה ושלישית וכמבואר בב"י בס' תע"ד. ומהסידורים הנ"ל מבואר שהיו נוהגים לברך על כל כוס וכוס ברכת בפה"ג, וכך מפורש באבודרהם שהמנהג כדעת הגאונים לברך על כל הכוסות. וכ"כ במנורת המאור הקדמון לר' ישראל אלנקוה [שנהג בספרד בשנת קנ"א] בחלק ב' עמ' 266 וז"ל ומנהג הגאונים שפסקו לברך על כל אחד ואחד מהארבעה כוסות, 'זכר עמא דבר' ע"כ. אולם הב"י בס' תע"ד כתב בפשיטות שהמנהג שאין מברכים אלא על כוס ראשונה ושלישית וכדעת הרא"ש וסיעתו, ואכן כ"ה גם בהגדת זבח פסח לאברבנאל בסתמא שלאחר גאל ישראל שותים הכוס, וכ"ה בסידורים דפוס נאפולי ר"נ ונוציה רפ"ד שאין בהם ברכת בפה"ג לאחר כוס שניה ורביעית.

9 ויקח את המצה העליונה והשבורה וכו'. כ"ה בכל סידורי ספרד המודפסים וכתובי היד הנ"ל שלוקחים רק מצה ומחצה ולא ב' מצות ומחצה, וכדעת רוב הגאונים והר"ף והרמב"ם ורוב ראשונים ספרד שבליל פסח לוקחים בדוקא מצה ומחצה ולא ב' מצות ומחצה משום לחם עוני, וכ"ה באבודרהם, בזבח פסח ובתולעת יעקב, וכן היה מנהג ארצות המזרח וכפי שהוא בסידור מנהג ארצות המזרח משנת ה' ש"ד. והב"י בס' תע"ה כתב שנהגו כדעת הרא"ש להביא ב' שלמות ומחצה ע"ש, וכ"כ בשו"ע שם, וצ"ע. והארכתי בביאור שיטות הראשונים בזה בס"ד במאמרי 'לחם משנה בליל הסדר - על שתי מצות שלמות או על מצה ומחצה' - ירחון 'האוצר' ניסן תש"פ [ברפוס].

10 וישבור מהשלימה ויגיד - וכע"ז הנוסח באברבנאל וז"ל ויבצע מהמצה שלימה ויברך עליה ברכת המוציא ולא יאכל ממנה עד שיקח מן הפרוסה ויברך עליה על אכילת מצה ע"ש, וכנראה הכונה וישבור מהשלימה 'לאחר' שיגיד ברוך וכו', דהא צריך שתהיה אחת שלימה בשעת הברכה, ובכתי"א הלשון 'לוקח המצה השלמה העליונה והחצי שהניח ביניהם ויאמר ברוך וכו' המוציא ע"ש.

11 וישבור מהחצויה ויגיד - גם כאן נראה שהכונה 'לאחר' שיגיד, דהא אין ענין לשבור קודם הברכה דהא שבורה ועומדת היא, אלא לאחר שיברך - כיון שדי לו בכזית - שובר מהחצויה שיעור כזית ואוכל.

12 ויקח מה'חסה' - 'לגוגה', וכפי שכתב רש"י בפסחים ל"ט ע"א חזרת - 'לטוגא', וכך כתב בשו"ת חכ"צ סי' קי"ט שהחסא הוא הנקרא בלשון אשכנז 'סאלאט' ובלשון ספרד 'סאלטא', ושם העצם שלו 'לטוגא' בכל הלשונות ששמעתי בתוגרמא ואיטליא ואשכנז וספרד וכו' ע"ש.

13 ויגיד 'זכר למקדש כהלל' - כ"ה בסידורי ספרד המודפסים וכ"ה בסידורי קטלונאי הנ"ל, וכ"פ השו"ע בס' תע"ה בפשיטות ולא הביא לזה מקור בב"י. והבה"ל האריך לתמוה ע"ז ושלא נמצא כן בשום פוסק ע"ש. אולם להאמור כך נהגו מקדמת דנא בספרד. וכ"ה להדיא בספר צדה לדרך מאמר ד' כלל ג' פרק י"א וז"ל ואומר זכר למקדש כהלל וכו' ואוכל בהסיבה ע"ש. ובכתי"א איתא ואומר 'והוא דאמר רחמנא על מצות ומרורים יאכלוהו'.

וגם באשכנז נהגו כן וכפי שכתב הדר"מ בס' תע"ה וז"ל ונוהגים לומר זכר למקדש וכו' וכן ראיתי כתוב על שם מהרי"ל ע"כ. וכ"כ מהרש"ל בתשובה סי' פ"ח ויאמר עליו וכן היה עושה הלל הזקן וכו' ויטבילנו בחרוסת ע"ש, וכ"כ עוד אחרונים וכמו שהאריך בחזו"ע סוסי' מ"א ע"ש.

הקמטע השלישי - לאחר ברכת יהללוך

וישנו כל אחד כוסו שלו ויגיד אחר כך 'ברוך וכו' על הגפן'.

הקמטע הרביעי - לאחר ברכת על הגפן

לא אוכלים ולא שותים כל הלילה עד למחרת כשקמים<sup>14</sup> חוץ ממים.<sup>15</sup>



14 כשקמים - 'אלה ינטר' - מילים אלו לכאורה אין להם הבנה, וידידי הרב מרדכי ינאר שליט"א טרח ושאל את הרה"ג יצחק חליבה שליט"א - רבה של טורקיה - ואמר לו שכנראה ט"ס הוא וצ"ל אליונטר [ALEVANTAR] ופירושו מהשורש 'לקום'.

15 לא שותים עד למחרת חוץ ממים - כתב הב"י סי' תפ"א שר' יחיאל היה מתיר לשתות יין 'והעולם נהגו כדברי הרי"ף' [שאוסר לשתות יין], ומ"מ לדברי הכל מותר לשתות מים וכו', והמרדכי כתב שהר"ש מאיורא היה מחמיר על עצמו ולא היה שותה אפילו מים וכ"כ הגמ"י 'ולא נהגו כן' עי"ש, וזה מתאים להוראה בסידורי ספרד שלא שותים כל הלילה חוץ ממים.

## רבי דוב בער פיליפסטאל מלעסלא זצ"ל

אב"ד בירנבוים (מעזיאהרד)

נולד בלעסלא לאביו רבי שרגא פייביש זצ"ל, למד תורה אצל הגאון רבי יעקב מליסא זצ"ל בעמח"ס 'חות דעת' ו'נתיבות המשפט' והיה לתלמידו המובהק, בכתביו מכנהו אדמו"ר הגאון רשכבה"ג מו"ה יעקב.

היה חתן דודו רבי שמעון זצ"ל שהיה דיין בלעסלא.

כיהן כרב בק"ק פין ובשנת תקצ"ג נתקבל לאב"ד בק"ק בירנבוים (המכונה מעזיאהרד), כעשרים שנה שימש שם ברבנות ואח"כ עקר דירתו לברלין וישב שם עד יום פטירתו ושם מנו"כ.

הביא לבית הדפוס בברלין בשנת תקצ"ב את ספרו 'נחלי דבש' הכולל דברי אגדה ומוסר ועליו הסכמת הגאון רבי עקיבא איגר זצ"ל הכותב עליו: "ידידינו הרב המאה"ג המופלג הוותיק זית רענן מו"ר דוב נ"י אב"ד דק"ק פין... כי מכירו אנוכי מקדם לטוב...". אח"כ באו עוד כמה מגדולי הדור בהסכמה על הספר. גם חיבר קונטרס 'כבוד מלכים' (ברלין תרי"ד) ו'קונטרס הספק' בידיני אנינות והלנת המת.

חידושים אלו בסוגיא דאין חוששין בפסחים ט. והאם שייך מלקות על לאו דבל יראה, נדפסים בזה מתוך כרך חידושי ותשובותיו בכת"י הנמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א (מס' 39). כן הדפסנו מכרך זה בגליונות כז, מה, ס, קצט.

## בסוגיא דאין חוששין פסחים דף מ' ע"א

עיי"ש במשנה ובגמ' הא דקאמר שם במתני' טעמא דאין חוששין משום דאין לדבר סוף ולא מטעמא דאכלם וכמו גבי מדורות הכותיים, וכמו שהקשה המהרש"א ז"ל שם באמת.

נראה לי לכאורה לפום רהיטא כך, משום דהתם גבי מדורות הכותיים י"ל דתלינן שפיר דאכלו משום דדרך חולדה וברדלס שאוכלים מיד מה שמוצאים, אמנם כן שפיר אמרינן אם חולדה מצויים שם אמרינן דאכלוהו ואם לא אכלתה גררתה למקום אחר עכ"פ אין אנו יכולים לבוא את הישראל הבא לגור שם במדור הזה מפני טומאת האהל דממ"נ לא האהיל אבל עכ"פ אינו וודאי דאכלתיה אלא אם אכלתיה או גררתה ומצניעים במקום אחר וזהו שפיר להפיל החשש כשראה האוהל דדנין עליה, משא"כ הכא לגבי חששא דחמץ כיון דלאו וודאי הוא דאכלתיה דיש לומר ג"כ שגררתה א"כ ממילא יש לומר שמא גררתה ממקום שאינו בדוק למקום הבדוק ויצטרך בדיקה אחרת ומשו"ה אמר במתני' דאף א[ם] נימא בזה דאכלתה אינו וודאי אלא ספקא אלא דמהני עדיין בזה ספקא דשמא גררתה למקום אחר אעפ"כ כיון דלא חזינא דשקל נמי אית כאן ס"ס וממילא אין חמץ אלא די"ל כיון דעכ"פ ממקום למקום יש להשמר מהחשש הזה כגון שיע[מיד] מב"ב אחד בזוית זה ואחד בזוית האחרת והוי כעושה ספק ספקא לכתחלה א"כ נטיל עליו באמת דיעשה כ[ן] ויעמיד מב"ב אצלו וכנה"ל, ועי"ז קאמר דא"צ כיון דאינו מועיל עכ"פ להסיר החששא דכיון שיש לחוש שמא הביאה א"כ ממילא יש לחוש מחצר לחצר שמא הביאה משם לכאן ואין לדבר סוף, ואעפ"כ ל"ת גבי מדורות הכותיים נמי וכי עושין ס"ס לכתחלה דבשלמא הכא דממילא צריך בדיקה במקום שאינו בדוק ואתה יכול להוציא את הבית הזה מחששא דחמץ ע"י שתעמיד מב"ב במקום

הבדוק שפיר אמרינן הכי, משא"כ שם במדורות הכותיים להצריכו לכתחלה בדיקה לבית או לחדר הזה זה ל"א, ומשו"ה צריכין הכא למעמא דשאין לדבר סוף גם ממקום למקום.

או שי"ל כך דבלא חזינא דשקל לא היה יכול להקשות ל"ל טעמא דאלד"ס ת"ל דאכלתה דיש לנו לפרש כך דמה דאמר אין חוששין שמא גיררה חולדה מבית לבית פירושו לא בא לומר דל"ה גרירת העכבר החמץ מהבית שאינו בדוק אלא [ספק] שגיררה מהבית שאינו בדוק והביאתו לבית הבדוק ולא אכלתה בדרך, דוודאי תלינן מיד שגיררתה ממקום הזה אכלתיה דאל"כ רק דנימא דלא סמכינן אאכלתיה א"כ מחצר לחצר וכמו שפירש"י ז"ל שם ע"ז ומעיר לעיר אין לדבר סוף דמכיון דמחזקינן אותה דלא אכלתה בדרך א"כ גם שם ניחוש שהביאתה והניחתה שם ותצטרך תמיד בדיקה אם לא תימא דאכלתיה ולא הביאתה שמה ולומר דכיון דשם הוא מקום רחוק אמרינן שפיר דאכלתיה בדרך, משא"כ במקום קרוב דא"כ נתת דבריך לשיעורין ד"ל דמעיקרא הביאתו מבית עד לאותון בית הקרוב שהוא בדוק ואח"כ לקחתה משם והביאתו עד מעיר לעיר אע"כ אתה צ"ל דאכלתה וכיון דאכלתיה מיד שפיר דאין חוששין וא"כ לא היה קשה קושית מהרש"א ז"ל דאמאי לא קאמר במתני' מטעמא דאכלתה ז"א דאדרבה זהו עיקר טעמא דא"ה והאי דאלד"ס הוא רק ראייה דע"כ אנו צריכין לומר דתלינן דאכלתיה וכהנ"ל, וא"כ ע"ז שפיר קאמר הגמ' א"כ כיון דע"כ אכלתיה הוא דבר ברור אמאי אתה סומך דווקא אאלד"ס בלא חזינא דשקל אפי' בחזינא דשקיל הוי לן למימר אאכלתיה מי לא תנן גבי מדורות הכותיים וכו' כן נ"ל לכאורה ביישוב קושית מהרש"א ז"ל הנ"ל והבן.

ב. הנה המהרש"א ז"ל הקשה בסוגיא זו לשיטת הרמב"ם ז"ל שסובר דמדורות הכותיים אינם טמאים כ"א מדרבנן, קשה מאי פריך דלמא דווקא במדורות כותיים שעיקרו דרבנן אמרינן דאכלתיה משא"כ משנתינו מיירי כשלא ביטל דהבדיקה היא מה"ת ל"א דאכלתיה עיי"ש, ועיין בס' או"ח מה שתירץ בזה, ואמרת גם אנכי הצעיר אחרי עיון קצת נראה לי לתרץ בדבר, דהנה הא דבדיקה בלי ביטול דאורייתא כתב אדמ"ו המנוח הגאון רשכבה"ג מו"ה יעקב זצוק"ל בעל ס' מקור חיים בספרו הנ"ל דטעמא נראה דס"ל דדמי להא דמבואר ביו"ד ס' פ"ד דפירות שדרכן להתלעלע במחומר דצריך בדיקה מדאורייתא כיון שהוא דבר המצוי וה"נ לענין בדיקת חמץ דכיון דדבר המצוי הוא להיות חמץ בבית כיון שמשתמשין בו כל השנה וסובר ג"כ דכשיש חמץ בבית דמי לאוכל חלב בשוגג כמש"כ המג"א ז"ל ס' תל"ד ס"ק ה' דלא יראה משמע שלא יהיה במקום הראוי לראות עיי"ש, וא"כ כי דנינן לחייבו בבדיקה מדאורייתא מטעם דהוא דבר המצוי כמו בהאי דיו"ד ס' פ"ד וודאי דאמרינן דדווקא צריך להיות כי התם דידעינן שהוא מצוי להתלעלע במחומר והוי כמו אתחזק איסורא, ובבדיקת חמץ נמי כה"ג במקום שמצוי להכניס שם חמץ או שפיר דצריך בדיקה מדאורייתא, משא"כ היכי שאין מכניסין בו חמץ אף אם נאמר דהיכי דספק הוא ואינו מצוי צריך לבדוק אחריו עכ"פ מדרבנן, מ"מ היכי דידעינן שאין מכניסין בו חמץ וודאי דא"צ בדיקה אפי' מדרבנן, אמנם במקום שחולדה וברדלס מצויים שם ס"ד למיחש שמא הביאו שם חמץ מבית אחר שמצוי שם חמץ והניחום שם א"כ נימא דעכ"פ צריך למבדקה מדרבנן, ע"ז קאמר דאין חוששין שמא גיררה חולדה וכו' והביאתו לכאן וא"כ נימא דבעי עכ"פ בדיקה מדרבנן זה ל"א

מטעמא דאלד"ם, והשתא שפיר דמועיל לזה מטעמא דאלד"ם כיון דאינו כ"א מדרבנן אמרינן הם אמרו והם אמרו.

וע"ז הקשה הש"ס דהא וודאי דהיכי דלא נוכל לתלות במצוי באותו מקום אין כאן חיוב בדיקה מדאורייתא כהנ"ל ומשו"ה מועיל מטעמא דאלד"ם לומר דלא בעי בדיקה ואפי' מדרבנן, ל"ל לפ"ז למינקט דינא דווקא בלא חזינן דשקל ולמה לא נקטינן ג"כ להאי דינא היכי דחזינא דשקל והביאתו לאותו מקום שאין מכניסין חמץ או למקום הבדוק נימא ג"כ דא"צ בדיקה דאף אי תימא דאכלתיה לא וודאי הוא אלא ספק ושם מש[מע] כיון ד[מדורו]ת [הכותים הוי] מדרבנן וסד"ר לקולא לדעת הרמב"ם ז"ל, מ"מ עכ"פ עושה אותה לספקא הכא ולדעת הרמב"ם ז"ל אף דהכא גבי חמץ ספק דאורייתא הוא כ"ז שלא ביטל, מ"מ הא הרמב"ם ז"ל לשיטתיה דסובר סדא"ר מדאורייתא לקולא ומדרבנן לחומרא וא"כ הכא די"ל אין לדבר סוף נימא הם אמרו והם אמרו ול"א הכא כיון דהביאתו לבית זה הוי כמו אתחזק איסורא דאף לדעת הרמב"ם ז"ל מדאורייתא לחומרא דהיכי נימא דאתחזק אותו הבית בחזקת שמונח שם חמץ, דבשלמא אי ידעינן בבירור שהעכבר או החולדה הניחתו שם אלא דאנן מספקינן בזה אי אכלתיה או לא אז שפיר הוי אותו הבית בחזקת שמונח שם חמץ ויש לדון שעדיין מונח שם וניזיל לחומרא מדאורייתא אף דהוא ס' שמא אכלתיה, משא"כ הכא דחזינן שבאתה העכבר או החולדה ממקום שאינו בדוק וחמץ בפיה והלכה לאותו בית אדרבה נימא דכי היכי שלא נחתה והחזיקה החמץ בפיה מקודם בעת שראינו גם עתה עדיין החמץ בפיה ומשם הלכה בהליכתה מיד למקום אחר וא"כ אין אותו הבית אתחזק שמונח שם חמץ והוי כמו אינו אתחזק דקלוטה לאו כמי שהונחה דמיא כמו בזרק מרה"י לרה"י דרך רה"ר וא"כ עדיין לדעת הרמב"ם ז"ל הוי רק כמו שאר סדא"ר דמדאורייתא לקולא ומדרבנן לחומרא, וא"כ הוא נימא דמשום מטעמא דאלד"ם יש להקל אף מדרבנן מטעם דהם אמרו והם אמרו כן נ"ל קושית הש"ס לדעת הרמב"ם ז"ל הנ"ל ול"ת לכאורה קושית מהרש"א ז"ל הנ"ל.

וגם בזה נראה לי בדעת הרמב"ם ז"ל שסומך האי דין דאין חוששין על מתניתין דכל מקום שאין מכניסין בו חמץ א"צ בדיקה, דהא כתב בהל' חמץ ומצה בפ"ב שם א"ח שמא גיררה חולדה למקום שאין מכניסין בו חמץ וג"כ משום מטעמא דאלד"ם עיי"ש, ול"א ס"ל דקאי מתני' בפ"ע על מקום הבדוק משום שי"ל שהיה קשה לו אי קאי אמתני' בדינים על בית הבדוק תקשי באמת ל"ל מטעמא משום דאלד"ם נימא אכלתיה ואי משום דהוי גבי מדורות הכותיים ס' וס' הא בלא חזינא דשקל נמי הוי ס' וס', ואי משום דגבי מדורות הכותיים הוי דרבנן דהכא מיירי בלי ביטול דהוא דאורייתא, הא עכ"פ כיון דס"ס הוא אפי' בדאורייתא מותר ואי משום התי' שמתרץ מהרש"א ז"ל, אמנם אם נאמר דקאי אמקום שאין מכניסין בו חמץ שפיר י"ל כך, דאי לאו משום מטעמא דאלד"ם הו"א כיון דלא קיים בהחדר הוזה מצות בדיקה דהא מבואר דכ"מ שא"מ בו חמץ א"צ בדיקה ליקיים עכ"פ משום ספקא מצות בדיקה היינו החולדה והברדלס מצויים ומשו"ה שפיר קאמר מטעמא משום דאלד"ם והבן, כן נ"ל לפום רהיטא בזה.

## אם שייך מלקות על לאו דבל יראה

במה שהבאנו למעלה שהמפרשים ז"ל מקשים מאי נ"מ בפלוגתא דב"ש וב"ה גבי שאור בכזית כיון דלדידן חצי שיעור אסור מה"ת בכל האיסורים, וא"כ אין נ"מ לענין איסורא בהאי

שיעורא, ומילקי לא לקי משום דב"י [דבל יראה] הוי נל"ע [ניתק לעשה], ואין לוקין עליו ע"ש עליו.

והיה נ"ל נ"מ בזה לדעת הרמב"ם ז"ל דס"ל דאינו עובר על ב"י ואינו לוקה אא"כ קנה חמץ בפסח הא אם קנהו לוקה, והקשו עליו מהאי דפסחים דף צה דאינו לוקה אב"י משום דהו"ל לאו הנל"ע, ותירץ הגאון ח"צ ז"ל בתשובת שאלה מ"ב דהרמב"ם ז"ל לשיטתיה אזיל דס"ל דכל ל"ת שניתק לעשה אם לא קיים העשה שבו ה"ז לוקה וה"נ לוקה בלא קיים עשה דהשבתה בימי הפסח והשההו לאחה"פ, ואף שמשביתו לאחה"פ אין זה מוציאו מידי מלקות של לא יראה לך חמץ שהוא בפסח דווקא עיי"ש שהאריך הגאון וזה"ה הנ"ל להביא ראיותיו בזה, עכ"פ היוצא לדין דאם לא קיים העשה לוקין אב"י וא"כ וודאי דיש נ"מ לענין מלקות בהאי פלוגתא דב"ש וב"ה.

אמנם באמת תקשי על סברת הגאון ח"צ ז"ל הנ"ל קושית הגאון בעל שאגת אריה ז"ל בתשובותיו [סי' פ"א] שתמה לסתור דעת הר"י בעל התוס' ז"ל בפסחים כ"ט ע"ב בסופו שכתב דהמשהה חמץ כדי לבערו דאינו עובר עליו, ותמה הגאון הנ"ל דא"כ בכל לאו הנל"ע כגון גזל ופאה ומשכון ואונס שגירש יהיה מותר לעבור על הלאו כשדעתו לקיים העשה עיי"ש, וא"כ [ודאי] תקשי כהדין במשהה כדי לבערו לא כש"כ במשהה כך כיון שעכ"פ בכ"ש הוא עובר על מ"ע דתשביתו והרי בכ"ש לא קיים העשה.

ועוד דהא הגאון הנ"ל מתיר דבריו אליבא דהרמב"ם ז"ל, והרמב"ם ז"ל פט"ז בהל' סנהדרין קיימו ולא קיימו דצריך לקיימו לאלתר ובאם לאו לוקין עליו מיד, ומה זה שכתב דה"נ לוקה בלא קיים עשה דהשבתה בתוך הפסח והשההו עד לאחה"פ הא כיון שלא קיימו מיד לוקה אפי' בתוך הפסח כן נ"ל לכאורה להקשות, אבל כבר כתב אדמו"ר הגאון רשכבה"ג בעהמ"ח ס' חוות דעת בספרו מקור חיים בפתיחתו לס' תל"א בסופו שם לתירץ קושית הגאון בעל ש"א ז"ל הנ"ל, דיש לחלק בין לאו הנל"ע דעלמא ובין לאו שקדמו עשה, דבשאר לאו הנל"ע שא"א לקיים העשה בלי עבירת הלאו כלל כגון הנך וודאי א"א לומר דיש מצוה לעבור על הלאו כדי לקיים העשה דא"כ הול"ל לכתוב גזול והשיב, ובוודאי לא נכתב העשה רק לתיקון הלאו, וכיון שהעשה אינו רק לתיקון אסור לקלקל כדי לתקן, רק דרחמנא אמר אם קלקלת עשה זאת והנצל, אבל לאו שקדמו עשה שיש קיום מצוה אף שלא עבר עדיין על הלאו והעשה לא לתיקון בלבד נאמר רק למצוה באנפי נפשה אפי' אם לא עבר על הלאו עדיין וא"צ לתקן אותו מ"מ יש חיוב מצוה עליו, י"ל דה"ק רחמנא תשביתו ולא יראה לך אם לא תרצה להשביתו עכ"ל הטהור עיי"ש, וא"כ שרי להשהותו כדי לבערו וכדברי הר"י ז"ל הנ"ל.

א"כ י"ל דהח"צ איירי כגון שהשההו בכל ימות הפסח אדעתא לבערו בתוך ימי הפסח ואח"כ עבר הפסח דא"א עוד לקיימו ואז לז'קה] והביא דווקא זה דאפי' בהשההו על מנת לבערו אפשר דמחייבאך עדיין תקשי כיון דלא רצה רק להביא באופן שיהא חייב לא הול"ל ברחוק כ"כ וצ"ע לכאורה, גם היה קשה לי לכאורה דאי כהנ"ל דהנ"מ בפלוגתא דב"ש וב"ה קאי לענין מלקות קושית הגאון בעל שאגת אריה ז"ל הנ"ל סי' פ"א דמאי פה"ג [פריך הגמ'] בביצה לאחר דמסיק דילפינן ביעור מאכילה דלכתוב רחמנא חמץ ולא ליבעי שאור, ואם הנ"מ יהיה לענין מלקות וכהנ"ל תקשי הא אין מזהירין מה"ד כדקיי"ל במס' מכות דף ה'



ובכמה דוכתי, וה"נ אמר בהדיא ברפי"ג דזבחים דף ק"ו וכי מזהירין מה"ד ואפי' למ"ד עונשין מה"ד אין מזהירין מה"ד א"ו דלא מיירי לענין מלקות כלל דלא לקי משום דב"י הוא לאו הנל"ע.

אמנם צ"ל בזה לכאורה לחלק דהא דאין מזהירין מה"ד היינו דווקא בכגון האי דמכות דף ה' דקאמר התם עונש שמענו אזהרה מנין ת"ל ערות אחותך בת אביך או בת אמך אין לי אלא בת אביו שלא בת אמו ובת אמו שלא בת אביו, בת אביו ובת אמו מנין ת"ל ערות בת אשת אביך מולדת אביך עד שלא אמר יש לו מן הדין מה אם הוזהר על בת אמו שלא בת אביו וכו' בת אביו ובת אמו לכש"כ מכאן שאין מזהירין מן הדין עיי"ש, והיינו דווקא לדעת בריבי האי דהתם שאין אנו יכולים לומר שנכלל בת אביו ובת אמו בהאי קרא דערות אחותך בת אביך או בת אמך כיון דכתיב בהדיא או, וע"כ אתה צריך לדון רק מכח ק"ו ואין לך קרא מפורש ע"י, אמרינן שפיר דאין מזהירין מה"ד דלענין אזהרה בעינן דווקא לאו מפורש, וכן בש"ס דזבחים הנ"ל דקאמר התם דילפינן אזהרה בשחוטי חוץ מק"ו מה במקום שלא ענש הוזהיר ופירש"י ז"ל התם כגון קדשים שהקדישן בשעת היתר מקום שענש אינו דין שהזהיר עיי"ש, דהתם נמי יליף אזהרה לקדשים שהקדישום בשעת איסור הבמות מהאי דלא יזבחו עוד את זבחייהם דמשמע ע"כ בהקדישם בשעת היתר הבמות כדדריש התם זבחים שהתירתי לך כבר, וא"כ כיון דע"כ ליכא למימר אזהרה על קדשים שהקדישום בשעת איסור הבמות ואלא מכח ק"ו שפיר מקשה הש"ס התם וכי מזהירין מן הדין, משא"כ הכא דוודאי כיון דחמץ ושאור שווין הן דתרווייהו חמץ נינהו אלא דבחמץ יש לכלול חמץ שאין חימוצו קשה וחמץ שחימוצו קשה, וא"כ כיון דאיכא ק"ו ממילא מגלה לן האי ק"ו דהאי הל"י דחמץ לא קאי על חמץ שאין חימוצו קשה לבד אלא ג"כ על חמץ שחימוצו קשה, ולא שייך לומר בי' אין מזהירין מה"ד דהאזהרה הוא ע"י הקרא גופיה והק"ו אינו בא אלא לגלות אהאי קרא כן נ"ל בישובו של קושית הגאון ז"ל הנ"ל והבן.



# חידושי תורה

הרב דוד אברהם

## בדין אין נושאים נשים במועד

וכו', ובלבד שלא יעשה סעודת אירוסין ולא סעודת נישואין, כדי שלא יערב שמחה אחרת בשמחת החג, יש ליישב בפשטות לפי דזהו הטעם דנזכר במתני'. והשו"ע (או"ח ר"ס תקמו, אהע"ז סי' סד סעיף ו) כתב הדין בסתמא ולא פירש טעמו].

### ב

ולבאר פלוגתת המקשן והתרצן בזה, י"ל דהנה זה לשון החינוך (מצוה תקפב): שנצטוונו שישמח החתן עם אשתו שנה אחת, כלומר שלא יסע חוץ לעיר לצאת למלחמה ולא לענינים אחרים לשבת זולתה ימים רבים, אלא ישב עמה שנה שלימה מיום הנישואין, ועל זה נאמר (דברים כד, ה) נקי יהיה לביתו שנה אחת ושמח את אשתו אשר לקח. והרמב"ם (פ"ז מהל' מלכים הל' י) הזכיר הך קרא דושמח את אשתו אשר לקח רק לענין עורכי המלחמה דהנושא אשה לא יצא בצבא כל שנה ראשונה.

ומה שאמרו (כתובות ח.) דמברך שהשמחה במעונו מחמת הילולא עד תריסר ירחי שתא, ביאר הריטב"א (שם) דהיינו טעמא לפי שעד כאן נמשכת שמחת החתן, דכתיב נקי יהיה לביתו שנה אחת ושמח את אשתו אשר לקח. וכ"כ העיטור (ח"ב ברכת חתנים ח"ד) והאבודרהם (ברכת נשואין).

והיראים (סי' רכח) כתב: למדנו שבשנה ראשונה שנושא אדם את אשתו חייב לשמחה, דכתיב נקי יהיה לביתו ושמח את אשתו בכל דברים שהוא יודע שיש לה

### א

תנן (מו"ק ח:) "אין נושאים נשים במועד וכו' מפני ששמחה היא לו". ובגמ': "וכי שמחה היא לו מאי הוי, א"ר יהודה אמר שמואל וכו' לפי שאין מערבין שמחה בשמחה. רבה בר רב הונא אמר מפני שמניח שמחת הרגל ועוסק בשמחת אשתו וכו'. עולא אמר מפני הטורח. ר' יצחק נפחא אמר מפני ביטול פריה ורביה. מיתבי, כל אלו שאמרו אסורין לישא במועד מותרין לישא ערב הרגל. קשיא לכולהו, לא קשיא, למ"ד משום שמחה, עיקר שמחה חד יומא הוא. למ"ד משום טירחא, עיקר טירחא חד יומא הוא. למ"ד משום ביטול פריה ורביה, לחד יומא לא משהי איניש נפשיה".

[ודו"ק כי הרי"ף (מו"ק דף ג. בדפי הרי"ף), הגם דהזכיר ג' דעות האמוראים בזה לאסור נושאים במועד, שנאמר ושמחת בחגך, בחגך ולא באשתך, ומפני הטורח, ומפני ביטול פריה ורביה, מ"מ בתירוצא דהש"ס לבאר אמאי תניא דמותרים לישא אשה ערב המועד, נקט רק הטעם לפי דלחד יומא לא משהי איניש אנפשיה, וכמ"ד משום ביטול פריה ורביה.

ומה דהזכיר הרמב"ם (פ"י מהל' אישות הל' יד) גבי הדין דאין נושאים נשים במועד רק הטעם משום דאין מערבין שמחה בשמחה, וכן לשונו (פ"ז מהל' יו"ט הל' טז): ואין נושאים נשים וכו' במועד, כדי שלא תשתכח שמחת החג בשמחת הנישואין

ואע"ג דשבעת ימים של סעודה יהיו ברגל'. הנה נתבאר דמש"כ רש"י בתירוץ הש"ס להך מ"ד דאין נושאים נשים במועד משום דאין מערבין שמחה בשמחה משום דבשאר יומי לא חשיב מערב שמחה בשמחה, אתא לאפוקי רק דלא תימא דכל שמחת ז' ימי המשתה חל עליהו הדין דאין מערבין שמחה בשמחה, ואין שנה תמימה במשמע, אלא רק שבעת ימי המשתה.

## ה

ומש"כ רש"י לבאר תירוץ הש"ס דעיקר שמחה חד יומא היינו 'עיקר שמחה דנשואין' חד יומא, לכאורה אתא לאפוקי דלא נפרש דעיקר שמחה דרגל הוא חד יומא, ולפי"ז יעלה דזהו רק אליבא דהתרצן, משא"כ להמקשן ליכא חילוק בזה בין יום ראשון דחג לשאר הימים ובכל גווני אית לן למימר דאין מערבין שמחה בשמחה. והשתא דפירש לן רש"י דעיקר שמחה חד יומא היינו עיקר שמחה דנשואין, עלה בידינו דלגבי מצות שמחת הרגל המקשן והתרצן שוים בזה, דכל ימי החג שוו אהדדי לענין חיוב שמחה.

## ו

ולמ"ד דאין נושאים נשים במועד מפני הטורח, תירצו דלכך שרי לישא נשים ערב המועד משום דעיקר טירחא חד יומא, וברש"י (ד"ה עיקר טירחא): "עיקר טירחא דנשואין ביום הראשון דנשואין". ואף בזה יש לבאר ע"ד הנ"ל. דאמנם אף המקשן ידע לה להא דעיקר טירחא דנשואין ביום הראשון, אך בזה פליגי המקשן והתרצן, בגדר הדין דאין נושאים נשים במועד מפני הטורח, ופלוגתתם מהו גדר הטורח דאסרו לטרוח במועד. והמקשן ס"ל דאף טורח דטורח אדם כל ז' ימי המשתה אף זה אסרו חכמים במועד, והגם דאין הטורח מרובה כ"כ כטירחת יומא קמא דנשואין. ודעת התרצן דרק טורח מרובה כטירחא דיום הראשון לנשואין אסורה במועד.

שמחה. ולפי"ז כתב הערוה"ש (אהע"ז סי' סד סעיף ד) דאף פשטיה דקרא יורה דאין השמחה שבפסוק זה בשמחת משתאות וביטול מלאכה, אלא כלומר לענגה ולמלאות רצונה בכל אשר יכול. [ובשו"ת בית דוד (סי' שמז) כתב שחתן תוך ז' ימי המשתה אם ירצה להחמיר על עצמו ולהתענות ולהשלים בא' מד' צומות שנדחו אינו רשאי, הואיל ויום טוב שלו הוא. ומצוה עליו לאכול ולשמח, ושמח את אשתו אשר לקח כתיב. ואם יתענה הרי הוא מבטל מצות שמחה. ולשון המנ"ח (שם): לא נוכל לדרוש דינים מעצמינו מפשט המקרא, רק פירוש קבלת חז"ל].

ובזה נתבארה פלוגתת המקשן והתרצן, דאמנם דהגם דלכו"ע עיקר שמחה חד יומא הוא, ואף המקשן לא פליג בזה, רק דבזה לבד פליגי, מהו גדר דין שמחה דבהא איתמר דאין מערבין שמחה בשמחה. והמקשן הוה ס"ל דגדר שמחה דמחוייב בה כל י"ב חודש מדין דושמח את אשתו אשר לקח דיו כדי דנימא ביה דאין מערבין שמחה בשמחה. ולכך שפיר הקשה מדוע שרי לישראל אשה ערב הרגל. והתרצן ס"ל דרק יומא קמא דנשואין דהוא הוא עיקר שמחה דנשואין, רק בזה אמרי' הדין דאין מערבין שמחה בשמחה.

## ז

והיינו דדייק רש"י (ד"ה עיקר שמחה) בלישניה: "עיקר שמחה דנשואין חד יומא, ובשאר יומי לא חשיב מערב שמחה בשמחה". ובמש"כ דבשאר יומי לא חשיב מערב שמחה בשמחה, כיון בזה להשמיענו הנ"ל, דהגם דדין ושמח את אשתו נוהג עד מלאת שנה ראשונה, מ"מ הא מיהת דלענין הדין דאין מערבין שמחה בשמחה לית לן בה, ושפיר שרי לישא אשה ערב הרגל.

## ח

ולמש"כ רש"י (ד"ה מותרין) דמותרין לישא ערב הרגל, היינו דמותר לכתחילה,

זמן כלל. וכן קודם החתונה נראה דיש לו רק שלשה ימים, דהא שקדו חכמים שיהיה טורח בסעודה ג' ימים, וג' ימים אלו הוו כמו ערב יום טוב דאין להזמינו.

וע"ע בברכ"י (או"ח סי' תקמו אות ג) מה שהאריך להלכה לענין אי שרי לישא סמוך לחשיכה יום ערב הרגל, אף דאין שהות לעשות הסעודת נשואין.

## ח

וע"כ דאית לן למימר דרק בהא פליגי המקשן והתרצן, איזה הוא גדר דין טורח דבו אמרו דאסור משום טירחא במועד, הא לענין הא דעיקר טירחא חד יומא כולי עלמא מודו בזה, דהכי אמרו בירושלמי (מו"ק פ"א הל' ז) עלת כלתא נפקת טרחותא. ובקה"ע ובפני משה: כשכלה נכנסה לחופה יצאה הטירחא, דטירחא ליכא אלא חד יומא. וביאר זה הקרן אורה דסברא בעלמא הוא. וא"כ ע"כ כמשנ"ת, דאף המקשן ידע לה, דעיקר טירחת הנשואין רק ביומא קמא, ואעפ"כ שפיר הקשה מאי טעמא שרי לישא אשה בערב הרגל, אחר דסו"ס אף בשאר ימי המשתה איכא עכ"פ מעט טירחא. ולזה השיבו התרצן דאף דקושטא היא דבשאר יומי נמי איכא טירחת, מ"מ לא זו היא טירחה דאסורה ברגל. [וע"ש בקרן אורה דצידד עפ"ד הירו' דגם הא דאמרי' דעיקר שמחה חד יומא אף הוא מסברא קאמר הש"ס הכי. ע"ש. ונמצא דדוחק לומר דפליגי אמוראי בהא. וע"כ דשורש פלוגתתם לענין שמחה הוא כהמבואר לעיל, דפליגי רק לענין גדר השמחה דבה אמרו דאין מערבין שמחה בשמחה].

## ט

והך מ"ד דס"ל הטעם דאין נושאים נשים במועד משום ביטול פריה ורביה, דאי שרי נושאים ביום טוב אין אדם נושא אשה כל השנה כולה, אלא ממתין עד המועד, שיהא עושה סעודה אחת למועד ולנשואין. איהו תריץ לה להך ברייתא דקתני דשרי לישא

## י

ומצינו חילוקי שיטות בפוסקים ז"ל לענין גדר טירחת סעודת נשואין, דהנה הרמב"ם כתב (פכ"ה מהל' סנהדרין הל' ט) דאין קובעין זמן לדין לא בימי ניסן ולא בימי תשרי מפני שהעם טרודין במועדות. ורש"י (ב"ק קיג. ד"ה לא) כתב הטעם לפי שהם זמן קציר ובציר. וכתב הכנה"ג (חומ"מ סי' ה הגהב"י אות ב) הנפק"מ בזה, דלהסוברים דהטעם הוא משום טירחת המועדות, א"כ דוקא בימים שקודם המועד אין קובעין זמן לדין, אבל לאחר המועד קובעים. אמנם לרש"י שפירש הטעם שהם זמן קציר ובציר, א"כ כל החודש לא קובעים. ומינה כתב דיראה שהזמן המוגבל לחתן שאין קובעין לו דין הוא כ"א יום, ז' ימים קודם החופה, וז' ימים של חופה, וז' ימים של אחר החופה, שעדיין הוא טרוד להצניע ולשמור הכלים ודברים אחרים שהכין לצורך החופה, ודומיא דאחר הפסח ואחר חג הסוכות שהם שבעת ימים עד ראש חודש דאין קובעין זמן משום דטרוד הוא להצניע מה שהכין למועד.

והעולה מדברי הכנה"ג דדימה טירחת החתן בסעודה דהיא מתקנת חכמים דיהא טורח בה, לטירחתו ז' ימים אחר החופה להצניע כלים שהכין לצורך החופה.

ועוד נלמד מדברי הכנה"ג, דממה דפסיקא ליה דנותנין לחתן זמן לא רק הג' ימים דחייבוהו חכמים לטרוח בסעודה, אלא ז' ימים קודם החופה, דהגם דמנהגו של עולם דחתן טרוד בצרכי חופתו ז' ימים קודם הנישואין, עד דמכח זה אין מזמנין חתן לדין באלו הימים, מכל מקום עוד תיקנו חכמים דיהא טורח בסעודה ג' ימים. [והגם דג' ימים אלו נמנין בכלל הז' ימים דקודם הנישואין דבהם בלא"ה טרוד הוא בצרכי הנישואין]. ואפשר דלישנא דש"ס (כתובות ב.) דייק הכי, דיהא 'טורח' בסעודה ג' ימים. שו"ר בתומים (שם אורים סק"ה) דפשיטא ליה דלאחר החופה ודאי דאין לו

ביום אחד ערב הרגל אם אית לן להתיר הנשואין בערב המועד, או דאעפ"כ יש לנו לגזור שלא לישא נשים ערב המועד מחמת דסו"ס איכא מיעוט אינשי דמשהים עצמם שלא ישא אשה קודם לכן ולכוין זמן נישואיהם ערב הרגל דלא יוצרכו להוציא ממון לסעודת הנשואין. והמקשן ס"ל דמחמת דאיכא מיעוט אנשים דמשהים הנשואין עד ערב הרגל מטעם זה, אית לן למיגזר דמשום ביטול פריה ורביה אין לישא נשים ערב המועד, והתרצן ס"ל כיון דסו"ס רובא דאינשי לא משהי נפשיה לחד יומא, א"כ מחמת מיעוט אנשים דאין נוהגין כן אלא משהים זמן הנשואין לערב הרגל, אין לנו לאסור הדבר ושרי לישא נשים ערב החג.

### יב

ולשון רש"י (ד"ה לחד): "לחד יומא לא משהו אינשי, כלומר כיון שאינו יכול להתחיל אלא בערב הרגל, אין ממתנין עד הרגל, דדילמא מתרמי מילתא דלא מצי מתחיל בערב הרגל, ולא מתחיל כל הרגל." [ועיין בס' ברית יעקב (טולידאנו) מה שביאר בדברי רש"י. ובחי' הר"ן: כיון דלא שריא ליה לנושא בימות הרגל אלא בערב הרגל לבד, חושש שמא יארע לו אונס מלאכה או חולי ערב הרגל. וכיון שכן ישאנה תיכף שיזדמן לו. אבל אם היינו מתירין לו כל ימות הרגל, אתי לשהויי ולימא אי לא נסיבנא לה יום ראשון נסיבנא לה יום שני].

ואפשר דמטעם זה נקט רש"י גבי הך תירוצא דלחד יומא לא משהו אינשי הלשון 'כלומר'. והוא כהנ"ל, ליישב כי היכי דלא תיקשי דנראה זה כפלוגת המקשן והתרצן היאך המציאות בזה. והיינו דלא תימא דהך סברא דלחד יומא וכו' בפלוגתא היא שנויה, ורק התרצן ס"ל הכי, לכך תפש בזה לשון 'כלומר', להשמיענו דאף המקשן עלה על ליבו חילוק זה, רק דאיהו ס"ל דאעפ"כ יש לנו לאסור לישא אשה ערב הרגל, משום דסו"ס איכא אינשי דישוהו הנשואין עד ערב הרגל, וכמבאר.

אשה ערב המועד, דהיינו טעמא לפי דלחד יומא לא משהי אינשי נפשיה.

והשתא מתבאר דבזה פליגי המקשן והתרצן, דרך התרצן ס"ל להך סברא דלא משהי אינשי נפשיה לחד יומא, משא"כ התרצן לא עלה על ליבו הך סברא. ומעתה תיקשי דנמצא דפליגי הנך אמוראי במציאות ודעת בני אדם היאך היא. אי משהי אינשי נפשיה חד יומא אי לאו.

י

[ועוד נפק"מ בהא למה שכתב הרשב"א בתשובה (ח"ג סי' רעג, הו"ד בב"י או"ח סי' תרצו) לענין אם מותר לישא אשה בפורים. והשיב דמסתברא שהוא מותר, דושמחת בחגך כתיב (דברים טז, יד), בחגך ולא באשתך, אבל בפורים מותר. ועוד דהוה ליה חד יומא, ומשום חד יומא לא משהי אינשי נפשיה. ואף דסיים התם דהיינו כמ"ד הטעם משום פריה ורביה, מ"מ משמע קצת דעיקר הך סברא דלא משהי אינשי נפשיה חד יומא סברא מוסכמת וחלוטה היא. וס"ל להרשב"א שדוקא בשמחה דאורייתא כשמחת הרגל אמרינן שאין מערבין שמחה בשמחה, אבל פורים הגם דהוי מדברי קבלה, מ"מ קיל טפי, ואין למדים משמחת הרגל לשמחת פורים. וזהו שכתב דושמחת בחגך כתיב, ר"ל דהוי דאורייתא, משא"כ שמחת פורים שאינה מן התורה (כך פירש בשו"ת כתב סופר או"ח סי' קלח). ואפשר דהרשב"א סברא דנפשיה קאמר, אלא שתפס לשון הגמ' (כך פירש המג"א סי' תרצו סק"ח). וע"ע בזה בחי' החת"ס (ביצה כ:).]

### יא

ויש לבאר בזה, כי היכי דלא תיקשי דפליגי המקשן והתרצן היאך מציאות הדברים אי משהי אינשי נפשיה לחד יומא אם לאו, דע"כ כולוהו אמוראי הוה קים להו בלא חולק היאך היא דעת בני אדם בזה, ורק נחלקו אם מחמת סך בני אדם דדעתם שוה בזה דלא להשהות סעודת הנשואין לקובעה

המציאות בהא, אי מרנני אינשי אחד יומא  
אם לאו.

וביותר תיקשי הא למה דביאר הרגמ"ה  
הך דחד יומא לאו אדעתייהו דאינשי. הואיל  
ולאלתר שנראה הירח מתכסה, ואינהו לאו  
אדעתייהו, דאכתי לא הוי מולד. ואטו  
המקשן לא ידע זה.

## זו

והא דתנן (נדרים עט.) ואלו נדרים שהוא  
מפר, דברים שיש בהן עינוי נפש, אם ארחץ  
ואם לא ארחץ, אם אתקשט ואם לא  
אתקשט. א"ר יוסי אין אלו נדרי עינוי  
נפש, ואלו הן נדרי עינוי נפש, אמרה קונם  
פירות העולם עלי הרי זה יכול להפר וכו'.  
וטעמיה דר' יוסי נתפרש (שם פ.) דס"ל  
דניוול דחד יומא לא שמיה ניוול. וביאר זה  
הרשב"א (בחי' שם) דר' יוסי לא פליג אלא  
משום דזמנו מועט, הא רחיצה גופה הויא  
דברים שיש בהם עינוי נפש. והיינו דלא  
פליגי ת"ק ור' יוסי אי באוסרת רחיצה עליה  
לזמן מועט חשיב עינוי נפש אם לאו, אלא  
נחלקו רק בגדר דין עינוי נפש דאמרה תורה  
דבעל מפר אם עינוי דאוסרת על עצמה  
רחיצה לחד יומא חשיב שפיר גדר עינוי נפש  
דקאמרה תורה או דזה לא הוי בכלל עינוי  
נפש האמור. ואמנם בין ת"ק בין ר' יוסי שוו  
בגדר עינוי נפש דרחיצה דחד יומא.

וביותר עם מש"כ הרמב"ם (פי"ב מהל'  
נדרים הל' ד): אחד עינוי גדול ואחד עינוי  
קטן ואחד עינוי שהוא לזמן מרובה או לפי  
שעה הכל מפר הבעל. וביאר הכס"מ דנראה  
שלמד כן מדאמרי' דר' יוסי סבר ניוול דחד  
יומא לא שמיה ניוול, ומשמע דלרבנן שמיה  
ניוול. וכיון דחד יומא הוי ניוול, משמע  
להרמב"ם דהוא הדין אפי' שעה אחת.  
[וע"ש בלח"מ ובמשנל"מ ובנאם דוד. וברוח  
אליהו (שם) כתב מקור הרמב"ם מהגמ'  
(נזיר כח:), ע"ש].

## יג

ובעיקר הך סברא דלחד יומא לא משהי  
אינשי נפשיה, הנה נתבאר עוד בזה, דמידות  
חכמים כך הם, דהוה קים להו בהחלט דעת  
בני אדם בזה, והעמידו דבריהם קושט דברי  
אמת עד הקצה האחרון. וכמש"כ הריטב"א  
דלא תיקשי דכיון דאמרין דלחד יומא לא  
משהי אינשי נפשיה א"כ נאסור עליו לישא  
אשה אף ב' או ג' ימים קודם הרגל, כדי שלא  
ישהה להם, דהא ליתא, כי הוא אינו משהה  
אלא בשיכול לערב סעודתו עם הרגל למעט  
הוצאותיו, וזהו כשעושה ברגל עצמו. אי נמי  
בערב הרגל שיאכל סעודתו בלילה.

## יד

ועוד יש לעורר כיוצא בזה, מהא דתנן  
(ערכין ח:): אין פוחתין מארבעה חדשים  
המעוברים בשנה, ולא נראה יתר על שמונה.  
ובגמ' (שם): מאי לא נראה יתר על שמונה,  
א"ר הונא לא נראה לחכמים לעבר יתר על  
שמונה. והקשו מאי שנא תשעה דלא, ותירצו  
דאם כן קדים אתי סיהרא חדתא ג' ימים  
קודם ראש השנה, השתא נמי קא קדים אתי  
תרי יומי. וביאר רש"י דהיינו שהמולד ביום  
ד' וראש השנה בשבת, ומרנני עלמא בתר  
רבנן למימר כל מה דבעו עבדי. ושם: הכא  
נמי כגון שהיתה שנה שלפניה מעוברת,  
ועיבור שנה חודש, דל ירחא מליא בהדי  
ירחא חסירא. ושוב הקשו ואכתי חד יומא,  
ותירצו: "לא אדעתייהו דאינשי". והיינו  
דאחד יומא לא תמהי ולא מרנני (-רש"י).  
ועיין במרכבת המשנה (פי"ח מהל' קדוש  
החודש הל' ט) דהא דחד יומא לא מרנני  
אינשי הוא מקור דברי הרמב"ם (שם).

ומבואר דלא עלה על לב המקשן הך  
סברא דאחד יומא לא מרנני אינשי, ורק  
למסקנת הש"ס נתחדש כן. והוא תימה,  
דנראה דפליגי המקשן והתרצן היאך

## הרב חיים יצחק טרבלו

## בענין דירה שאני - יישוב קושית העולם

צבעין אפי' כי ליכא אוצר, (וקמ"ל דהבלא קשה לאוצר), ולא רפת בקר דוקא היכא דאיכא אוצר.

מיהו נקט המתרג' תי' אחר, והוא, דחנות של נחתומין ושל צבעין נמי חשיבי דירה, ודלא כסברת המקשה, ומשו"ה שרו אינהו נמי כי ליכא אוצר. ונקט המתרג' נמי דמאי דתני בברייתא אם היתה רפת בקר קודמת לאוצר מותר, לאו דוקא רפת בקר אלא חדא מינייהו נקט וה"ה לאינך.

ומדויק ביותר לשון התוס' וז"ל והא קמ"ל "דהבלא" קשיא לאוצר, ע"כ. דלכאורה הוה להו למימר דהבלא וריחא קשיא לאוצר, דהא איכא נמי רפת בקר דלאו הבלא היא אלא ריחא, ולמש"כ א"ש.

[מיהו ראה גמורה מלשון התוס' אין כאן, דהא חזינן בגמ' על בבא דמרחיקין את הזרעים ואת המחרישה ואת מי רגלים מן הכותל שלשה טפחים דאמרינן עלה הא קמ"ל דמתונתא קשה לכותל. ופירש"י מתונתא, דבר לח, ואע"ג דזרעים אמרי' בגמ' להלן דקשו לכותל מפני שמחלידין את הקרקע הרי דלאו משום מתונתא קשו לכותל, אלא ע"כ נקט מתונתא משום חד מינייהו, דאית בה משום מתונתא, וה"נ הוה אפשר לומר בתוס', מיהו לדברינו א"ש טפי].

ועפ"י דברינו יש ליישב קושית מהר"י נ' לב על תוד"ה דיקא נמי דתני אם היתה רפת בקר קודמת כו' שכתבו וז"ל ובכולהו הרחקות לא תני הכי והוה ליה לאשמועינן בשאר וכ"ש בדירה, ע"כ.

והיינו דלא ס"ל כפירש"י דדיוקא הוי מהא דמאי שנא דנקט התנא דלסמוך מותר דוקא הכא ברפת בקר דמאי שנא הכא משאר הרחקות אלא ס"ל להתוס' דדיוקא הוי טפי ממה שפירש"י, והיינו דלא הוה ליה לתנא

ב"ב יח ע"א, תא שמע (דאין צריך להרחיק הרחקת נזיקין בדליכא נזיק) לא יפתח אדם חנות של נחתומין ושל צבעין תחת אוצרו של חבירו ולא רפת בקר, טעמא דאיכא אוצר הא ליכא אוצר עביד, דירה שאני, דיקא נמי דתני עלה אם היתה רפת בקר קודמת לאוצר מותר.

ובתוד"ה הא ליכא אוצר עביד כתבו הוה מצי לשנויי ה"ה כי ליכא לא סמך והא קמ"ל דהבלא קשיא לאוצר, ע"כ.

יעוי' מהר"ם קושית העולם דהיכי אפשר לומר דכי ליכא אוצר לא סמך הא בהדיא איתא בברייתא אם היתה רפת קודמת לאוצר מותר.

ונראה ליישב בע"ה, דהתוס' ס"ל דמהא דחזינן דהמקשה לא הקשה אלא מכח דיוקא דמתניתין ולא הביא ברייתא דאם היתה רפת בקר קודמת לאוצר מותר דמפורש בה דמותר לסמוך, ע"כ ה"ט משום ידיע המקשה דדירה שאני, ועוד הוכיחו כן התוס' מקושית מהריב"ל שהובא לקמן דמהתם נמי חזינן דאף המקשה ס"ל דדירה שאני, אלא דס"ל דחנות של נחתומין וצבעין לאו בכלל דירה נינהו, וחילוק יש בין רפת לחנות, ומשו"ה הקשה מחנות, ומינה הוכיח דאף חנות מותר לסמוך וא"כ ע"כ מאי דקתני בברייתא דברפת בקר קודמת לאוצר מותר ה"ה חנות דבכולהו הרחקות מותר לסמוך, וחדא מינייהו נקט.

וע"ז קאמרי התוס' דהומ"ל דדוקא רפת בקר חשיב דירה ועלה דוקא איתמר בברייתא דאם היתה קודמת לאוצר מותר, אבל חנות של צבעין ושל נחתומין לא חשיבי דירה, ואינהו אסורין אפי' כי ליכא אוצר, וכסברת המקשה. (לולא הוכיח ממתניתין דאף בחנות מותר), ומתניתין ה"ק לא יפתח אדם חנות של נחתומין ושל

דידי לא הו"ל לאשמעינן דינא דמותר לסמוך הכא, משום דאיכא למימר דהכא אית בה היתירא טפי משום דירה, הא אשמעינן תנא האי דינא גבי חנות נמי ונמצא דאשמעינן תנא האי דינא במקום דלית בה היתירא טפי משום דירה והוי שפיר כשאר הרחקות.

מ"מ נראה ליישב, דהכי קאמרין, דיקא נמי דקתני אם היתה רפת בקר קודמת לאוצר מותר ובכולהו שאר הרחקות לא תני הכי, והרי איכא מקום למיטעי דהתנא אשמעינן הכא ברפת בקר דוקא משום דאיכא סברת דירה שאני ונתכוין התנא לרפת בקר דוקא ולא לחנות של נחתומין וצבעין, ועל מי סמך התנא שיבין דרפת בקר לאו דוקא אלא ה"ה חנות של נחתומין והו"ל לאשמעינן בשאר הרחקות דליכא למיתלי בהו כלל היתירא משום דירה.

ומזה הוכיח המתרגם דבשאר הרחקות אסור לסמוך ומשום אשמעינן הכא ברפת בקר דמותר לסמוך משום דברפת בקר דוקא מותר לסמוך דאיכא בה היתירא דדירה ולא בשאר הרחקות. [ואפי' בחנות של נחתומין אסור לסמוך לפי סברת המקשה, ולפי התירוף שבתוד"ה הא ליכא וכדיארנו. ולפי מה דתירץ המתרגם בחנות של נחתומין נמי איכא סברת דירה שאני ומותר לסמוך ואין לחלק בין רפת לחנות ונקט תנא רפת וה"ה חנות וסמך התנא דשפיר יבינו כונתו דה"ה לחנות מאחר שאין לחלק אליבא דהמתרגם בין רפת לחנות כלל].

ובתוס' ד"ה דיקא נמי הנ"ל הקשו וז"ל ותימה דלעולם בשאר הרחקות נמי מותר לסמוך והא דנקטיה הכא לאשמועינן רבותא דאע"ג דהוי גירי דיליה אם היתה קודמת לאוצר מותר דהשתא הוי חידוש אפילו לרבי יוסי ואי אשמעינן בשאר לא הוי חידוש אלא לרבנן אבל לרבי יוסי דקסבר על הנזק להרחיק לא הוי שום חידוש, ע"כ.

ולפי מה שביארנו דדיקא נמי דדייקין הוי משום דאשמעינן תנא במקום דאיכא למיטעי דברפת בקר דוקא מותר משום דירה שאני

לינקוט האי דינא במקום דאיכא היתירא טפי דהיינו משום דירה והוה ליה לתנא למינקט דיניה בשאר הרחקות דלית בהו היתירא דדירה.

והקשה מהריב"ל (בח"ג סי' נ"ז) דהכי אמרינן הכי להמקשה דלדידך הו"ל לאשמעינן האי דינא בשאר דליכא בהו סברא דדירה והא לדידיה לא ס"ל סברת דירה שאני דא"כ לא הוה מקשה ולא מידי, וכיון דאיהו לא ס"ל סברת דירה שאני ליכא היתירא ברפת בקר טפי משאר וא"כ שפיר נקט התנא להאי דינא הכא ברפת בקר דשפיר הוי דומיא דשאר הרחקות כיון דליכא בהו היתירא טפי משום דירה לשיטת המקשה.

ולפי דברינו נחא דהא ביארנו בשי' התוס' דהאי מקשה אע"ג דלא ס"ל סברת דירה שאני גבי חנות של נחתומין ושל צבעין מ"מ גבי רפת בקר אף איהו ס"ל דאיכא למימר דירה שאני, ומשום אמרינן ליה לדידך דאית לך דירה שאני גבי רפת בקר מיהת, תקשה לך אי בשאר הרחקות נמי ס"ל לתנא דמותר לסמוך אמאי נקט תנא האי דינא דמותר לסמוך גבי רפת בקר דאיכא היתירא טפי, הו"ל למינקט בשאר הרחקות.

ואע"ג דלכאורה יש להשיב דמצי האי מקשה למימר אע"ג דאנא ס"ל דאיכא היתירא טפי גבי רפת בקר מ"מ הא קאמינא דכיון דדייקין מדיוקא דמתניתין דלא יפתח אדם חנות של נחתומין ושל צבעין תחת אוצרו של חבירו דדוקא אי איכא אוצר לא יפתח הא ליכא אוצר סמך, ושמעינן מינה דמאי דקתני בברייתא אם היתה רפת בקר קודמת לאוצר מותר לא נתכוין תנא דברייתא לרפת בקר לחודה, אלא לרפת בקר וכל דתני אגבה נתכוין, והיינו לחנות של נחתומין ושל צבעין ג"כ, והוי כאילו תני תנא דברייתא בהדיא אם היתה רפת בקר וחנות קודמת לאוצר מותר, וא"כ הרי לא אשמעינן תנא להאי דינא גבי רפת בקר לחודה, אלא בחנות נמי אשמעינן הכי, וא"כ מאי האי דקמקשה המתרגם דאליבא



הרחקות, דאי בשאר הרחקות נמי מותר לסמוך והא דנקטיה תנא הכא משום דהכא הוי גירי דיליה, אכתי יקשה דבחנות של נחתומין הו"ל למינקטיה, דהתם הוי גירי דיליה וליכא סברת דירה שאני.

ויש ליישב דהתוס' לא נתכוונו להעמיד דעת המקשה, דודאי דעת המקשה מופרכת היא מהדיקא נמי וכמש"כ. אלא הק' התוס' דהא הדיקא נמי ראייה היא דמותר לסמוך בשאר הרחקות בין לדעת המקשה בין לדעת המתוך, והיינו דהמתוך הביא ראייה דבשאר הרחקות מותר לסמוך בין אליבא דהמקשה דס"ל דדירה שאני לא שייכא אלא ברפת, ובין לשיטת עצמו דדירה שאני שייכא אף בחנות של נחתומין, ובעוד שלשיטת המקשה הראיה היא דאם בשאר הרחקות מותר לסמוך הו"ל לאשמעינן היתירא בשאר הרחקות ובכללם חנות של נחתומין, הרי שלשיטת המתוך עצמו הראיה היא דאם בשאר הרחקות מותר לסמוך הו"ל לאשמעינן בשאר הרחקות ולא בהנהו דמתני' דידן שבכללם חנות של נחתומין, דכל הנהו אית בהו היתירא דדירה.

וע"ז קאמרי התוס' דלשי' המתוך עצמו איכא למיפוך הדיקא נמי ולומר דאליביה אפשר דבשאר הרחקות נמי מותר לסמוך, והא דנקטי תנא בהנהו דמתני' דידן הוא, משום דהנהו דמתני' דידן הוו גירי דיליה, וליכא למימר אליביה דא"כ הו"ל לאשמעינן בחנות של נחתומין דאליביה מאי עדיפא חנות של נחתומין הא התם נמי איכא לסברת דירה שאני. ולדידיה משום ה"ט אמרינן דהתנא נקט לחד מהנך דמתניתין והיינו רפת בקר וה"ה לאינך אחריני דמתניתין והיינו חנות של נחתומין.

א"כ לכאורה מה יועיל לומר דאשמעינן תנא הכא משום דהכא הוי גירי דיליה הא אכתי איכא למיטעי ולמיתלי היתירא ברפת בקר דוקא ומשום דדירה שאני.

ונראה לבאר, דהתוס' הכי קא אמרי דעד כאן לא קאמרינן דיקא נמי אלא משום דלולי נתכוין התנא לשאר הרחקות נמי לא הו"ל לתנא לאשמעינן האי דינא ברפת דאיכא למיטעי ביה ולמיתלי היתירא בסברא דדירה, אלא הו"ל לאשמעינן בשאר הרחקות דליכא למיטעי והוה שמעינן מינה האי דינא ממש דאשמעינן השתא תנא ברפת, ומאי איכפת ליה לתנא למיעבד הכי כיון דאין צורך להשמיענו ברפת דוקא האי דינא דמותר לסמוך בכל ההרחקות, ומשו"ה קא מקשי תוס' דהא איכא צורך להשמיענו האי דינא ברפת והיינו משום דהכא הוי גירי דיליה וא"כ דילמא משום הכי איכפת ליה לתנא להשמיענו דיניה הכא ואע"ג דאכתי איכא מאן דטעי מחמת זה ואמר דדוקא ברפת דינא הכי משום דירה ולא בשאר הרחקות לא חש התנא למאן דטעי כיון דיש לו צורך להשמיענו האי דינא דוקא הכא.

ואכתי יש להקשות על התוס' הנ"ל, לפי דברינו דאף המקשה הוה סבר דאיכא לסברת דירה שאני, אלא דסבר דדירה שאני לא שייכא אלא ברפת בקר ולא בחנות של נחתומין, א"כ מה שהקשו התוס' שם דילמא אשמעינן הכא משום דהכא הוי גירי דיליה, דמשמע דכוונתם להפריך הדיקא נמי ולומר כדעת המקשה.

ולפי דברינו היכי מצינן למימר כדעת המקשה, אע"ג דנאמר כקושיית התוס' דהא דנקטיה התנא הכא היינו משום דהוי גירי דיליה, מ"מ אכתי איכא להביא ראייה דדוקא בדירה שאני מותר לסמוך ולא בשאר

## הרב חיים יחזקאל האגער

## בגדרה של 'תמורת פסח'

העובר קדושת דמים, ואח"כ כשילדה נחתה קדושת הגוף, אף דבעת ההקדש לא היה ראוי לקבלת קדושת הגוף, וע"כ דבא מכח התורה.

ודאית להכי י"ל דהקדש קדושת הגוף מכח התורה לא שייך בפסח, משום דדינא דפסח דבעינן שימנו הבעלים את עצמם על קרבן זה, ואפשר נמי לפי"ז בפסח אם נקדיש אבר שהנשמה תלוי' בה, לא אמרינן ככה"ג נפשטה קדושה בכולה, אם נאמר דדין נפשטה קדושה בכולה בא מכח התורה, ונמצא דלא המנה את עצמו אלא על אבר אחד ולא על כל הקרבן, ובעינן דוקא שיהא מן המגויין על כל הקרבן עכ"ל.

ד. ולפי"ז י"ל דמבואר בתמורה דף ג: דתמורה לא הוי לאו שאין בו מעשה כיון דבדיבורו עשה מעשה, והשיטתו"ק בב"מ דף מג: תמה מהא דאמרינן בזבחים דף כט: דמחשב בקדשים מחשבת פיגול הוי לאו שאין בו מעשה ואינו לוקה, וצ"ע למה לא אמרינן גבי פיגול דבדיבורו עשה מעשה, הא ע"י דיבורו חלה מחשבת פיגול בקרבן.

ועי' בחידושי הגר"ז מנחות דף ב: הביא תי' בשם הגר"ח, דבתמורה ע"י דיבורו עושה חלות הקדש, אבל בפיגול אין המחשבה עושה החלות פסול, אלא דאם יש מחשבה, התורה פוסלת הקרבן.

ה. ולפי דבריו נראה לדון בהא דרש"י ב"ק דף ה. ד"ה מפגל כתב וז"ל כהן ששחט קרבנו של ישראל חטאת לשם שלמים דאין הקרבן עולה לחובת בעליו וכו', ועי"ש בפני יהושע שתמה למה לא כתב רש"י דמפגל הוי מחשבה בשעת אחד מהעבודות לאכול חוץ לזמנו או חוץ למקומו, ולמה פי' רש"י מחשבה שלא לשמה, די"ל דכיון דפיגול הוי חלות התורה, הבעלים מחשבין והתורה פועל פסול פיגול, אין זה נחשב מאבות

א. תוס' ישנים יומא דף נ: בד"ה ודוחה את השבת וז"ל: משא"כ בתמורה דלא דחיא שבת, ותימה לרבי מדתנן בפרק מי שהיה טמא (דף צו:) הפסח שנמצא קודם שחיטת הפסח ירעה וכן תמורתו פי' שנראה לשחיטת הפסח ונדחה כיון ששחט האחר שוב אין חוזר ונראה, משמע הא אם שחט התמורה לשם פסח דמהני, וא"כ כשחל ערב פסח להיות בשבת קריבה לשם פסח ודוחה שבת. ואמר רבי דאינה קריבה לשם פסח אלא כשחל בחול אבל בשבת אינה קריבה דלא דחיא שבת וכו', וטעמא דלא דחי משום דאין יוצאין בה וכו' דכל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין אלא שדין פסח יש לה ונאכלת כדין פסח, אע"ג דאין נמנין על שני פסחים כאחד כדאמרינן בפרק האשה (שם פח:) מ"מ י"ל תמורת פסח עם פסחו שדין פסח יש לה וכו' עכ"ל.

ב. ונראה לבאר גדר תמורת פסח, דהוי קרבן פסח לכל הלכותיו אבל אין יוצאין בו, ויסוד הדבר ע"פ הא דמבואר בתמורה דף יט. המפריש נקבה לפסחו ירעה עד שיסתאב ותמכר ויביא בדמיה פסח, ילדה ירעה עד שיסתאב וימכר ויביא בדמיו פסח, נשתירה אחר הפסח תרעה עד שיסתאב ויביא בדמיה שלמים, ילדה ירעה עד שיסתאב וימכר ויביא בדמיו שלמים, ר"א אומר הוא עצמו יקרב בשלמים. ע"כ. ומפרש בגמרא בסמוך דטעמא דר"א משום דמותר הפסח אחר הפסח יקריב שלמים. ותמה בספר נתיבות הקודש אמאי לא אמרינן במפריש נקבה לפסחו מיגו דחייל קדושת דמים חייל נמי קדושת הגוף כמו אם הקדיש זכר לדמיו או אם הקדיש נקבה לאשם, ומאי שנא פסח לענין זה מאשם ועולה.

ג. ותי' בשם הגר"ח דדין מיגו דנחתה בה קדושת דמים נחתה קדושת הגוף בא מכח דין תורה, וראי' מתוס' לעיל דף י: דנחתה על

אך יש להעיר מתמורה דף י. דאמר רבי יוסי והלא במוקדשין האומר רגלה של זו עולה כולה עולה אף כשיאמר רגלה של זו תחת זו תהא כולה תמורה תחתיו. ויתכן לומר דת"ק חולק וס"ל דחלוק גדר תמורה דהתורה פועלת ההקדש, מסתם מקדיש בהמה.

ז. ובזה יש לפרש כוונת התוס' ישנים המוצב בריש דברינו, דאי נקטינן דגדר של תמורה הוי חלות התורה, ואין הקדושה באה על ידו, ממילא י"ל דע"י תמורה אינו יכול להיות מהמנוין על קרבן פסח, דהוא אינו מקדיש את הבהמה אלא דהתורה פועלת הקדושה של תמורה, וזהו כוונת התוס' ישנים, דתמורת קרבן פסח אינו דוחה שבת כיון דאין אדם יוצא ידי חובתו בקר"פ ע"י תמורת פסח, דהתורה פעלה הקדושה, אבל מ"מ מקריבין אותו כקרבן פסח, כסדר קרבן פסח, דהוי תמורת קר"פ, אבל אינו יוצא בו ידי חובתו.

מזיק, דאבות מזיקין צריך המזיק לעשות, ולא דע"י עשיית הבעלים נפעלה חלות התורה לפוסלו.

ו. אמנם בקובץ שמועות חולין אות ל' ובנתיבות הקודש ריש מסכת תמורה, דנו בהא דמבואר בתמורה דף יז. דמריבין בתמורה שוגג כמזיד, ופי' רש"י ד"ה ונכנס והקדיש, שאפילו היה בעל מחשבות ולא היה יודע מה היה אומר, חלה התמורה, מוכח דתמורה אינה חלה על יד הממיר, אלא ממילא היא חלה מגזה"כ.

וכן דן בנזר הקודש תמורה דף ט. בהא דממירין מן התמימין על בעלי מומין, וקשה מדוע אינו לוקה ג"כ משום האיסור להקדיש בעל מום, ועי' מנ"ח מצוה רפ"ה. ותי' הנזר הקודש דשאני תמורה דלא הוא המקדיש, רק הוי גזירת התורה דחלה התמורה, ולכן אינו לוקה משום מקדיש בעל מום.



הרב אברהם יהודה שלזמוביץ

## ברין חיוב ביעור על חלה שהופרשה מהעיסה והגיע ערב פסח שחל בשבת

כתב המחבר (סי' תנ"ז ס"ב): הלש עיסה ביו"ט של פסח לא יקרא שם לחלה עד שתאפה, שאם יקרא לה שם אינו רשאי לאפותה ואם יניחנה כך תחמיץ.

וכתב החק יעקב (ס"ק י'), וזה לשונו: ואע"ג דהוא קדוש ואינו עובר בבל יראה ובל ימצא, מ"מ הואיל ואי בעי איתשל עליה, כן הוא בש"ס פ' אלו עוברין דף מ"ו. ולפ"ז נראה דבערב פסח שחל להיות בשבת ויש כאן חלה של חמץ שכבר אכל החמץ (פי' שכבר אכל החמץ אשר ממנו הופרשה חלה זו), דליכא למיתשל עלה כיון שכבר אכל החמץ ונמצא שאכל טבלים למפרע [ועי' ביו"ד סי' שכ"ג], וגם אין נשאלין לנדרים בשבת כל שאינו לצורך שבת כמבואר בסי' שמ"א, אינו צריך ביעור, כיון דאינו עובר בבל יראה ובל ימצא. אפילו כפיית כלי אינו צריך, כיון דמיבדל בדילי מיניה, כדאיתא פ"ק דפסחים דף ו' ע"א. ואף דחלה בזה"ז דרבנן וא"כ מדאורייתא עובר בבל יראה ובל ימצא, מ"מ הא קי"ל מדאורייתא בביטול בעלמא סגי וק"ל. ומ"מ אי איכא כהן קטן או כהן גדול שטבל לקריו אוכל אותו כדבסמוך, ועכ"פ יכפה עליו כלי. עכ"ל.

ויש להעיר בדבריו כמה נקודות.

אכן המעיין בדרכי משה וברמ"א ובש"ך ביו"ד שם, יראה דשם לא מיירי שנאכלה רק העיסה והחלה עדיין נמצאת בעין, אלא מיירי שנאכלה כל העיסה, בין החולין ובין החלה (כי הכל נתערב ביחד, ובטעות נאכל הכל), והיה סלקא דעתין לומר שישאל על החלה כדי לתקן למפרע את האיסור שאכל חלה, ע"ז כתב הרמ"א דלא יועיל בזה כלום, דאדרבה עי"ז יתברר שאכל טבלים, דהא באופן זה לא שייך הקולא של 'אוכל ואח"כ מפריש', שהרי א"א להפריש חלה מאותה עיסה, אחר שכבר נאכל הכל.

א) תחלת דבריו כתב דאם יש לאדם חלה שכבר נאכלה העיסה אשר ממנה הופרשה החלה, כבר אינו יכול לישאל עליה, דנמצא שאכל טבלים למפרע, ועי' ציין ליו"ד סי' שכ"ג. שם [סעיף א'] כתב הרמ"א דאם כבר אכל כל העיסה אינו יכול לישאל על החלה כי אז יתברר למפרע שאכל טבלים.

וזה שייך רק באופן שנאכל גם החלה עצמה, אבל בנידון של הח"י, שהחלה נשארה לפנינו, שפיר אפשר לישאל על החלה ולא יתברר בכך שאכל טבלים למפרע, שהרי יחזור ויפריש מחלה זו עצמה.

ונקדים להעיר בדברי הרמ"א עצמם. הנה הרמ"א מיירי בחלת חו"ל, ולכאורה יש להקשות על הרמ"א, למה יתברר שאכל טבלים, הרי בחלת חו"ל מותר לאכול ואח"כ להפריש חלה, וא"כ הרי יוכל לישאל על החלה ואח"כ יקרא שם חלה על חלק מאותה חלה ששאל עליה, ואז לא יהיה למפרע אוכל טבלים. (וכן יש להקשות על החק יעקב עצמו, דהא הח"י בעל כרחך מיירי בחלת חו"ל, ממה שהתיר בסוף דבריו להאכילה לכהן טהור, והרי חלת א"י אסור לכהן כיון שהיא חלה טמאה, ורק חלת חו"ל מתירים לכהן, כמב' ביו"ד סי' שכ"ב סעיף ד' ה').

[ויש להבהיר; דאפילו אם נאמר דהח"י ס"ל דהרמ"א מיירי אפילו אם החלה עדיין נמצאת בעין, ואעפ"כ אסור לישאל על החלה אחר שכבר נאכלה כל העסה, מ"מ הרי הדעת נותנת דאיסור זה הוא רק לכתחלה שאסור להישאל, אבל בודאי יודה כדביעבד אם נשאל יחול שאלתו, וא"כ

איך לנהוג לענין הפרשת חלה בעיסה שלשין אותה ביו"ט של פסח לינצל מחשש חמץ, ובשו"ע כאן פסק שלא יקרא לה שם עד אחר אפייה. ולמה לא אמרו כדברי הח"י, דכיון שאסור לישאל ביו"ט אין שום חשש להפרישה בעודה עיסה ואף אם תחמיץ אינה שלו. או היה להם לומר עצת הח"י, שיאכל מעט מהעיסה, ואז כבר יהיה אסור להישאל עליה כדי שלא יתברר למפרע שאכל טבל, ושוב אינו עובר עליה.

(ג) עוד כתב בח"י להקשות על עצמו, דחלה בזמן הזה חיובה מדרבנן, אבל מדאורייתא עובר בכל יראה. (מש"כ חלה בזמן הזה, יש להעיר בזה, דהא הח"י מיירי בחלת חו"ל כמו שהוכחנו לעיל, וא"כ לא הו"ל להזכיר 'בזמן הזה', דאף בזמן הבית לא היה חו"ל חייב בחלה מה"ת רק מדרבנן), ולכאורה כונתו להקשות למ"ד דקנין דרבנן לא מהני לדאורייתא, וא"כ מדאורייתא נשארה החלה ברשותו של הישראל.

ותירץ על זה, דמדאורייתא מועיל ביטול. ויש להעיר דאע"פ שמן התורה נשארה החלה של ישראל, מ"מ הרי אינו 'ברשותו', שהרי בפועל אינו יכול להקדישו כיון שחכמים הפקיעו בעלותו ממנה, וא"כ אי אפשר לו לבטל את אותו חמץ, כמו כל דבר שהוא שלו ואינו ברשותו, שאינו יכול להקדישו ולמוכרו.

יוקשה כמו שנכתוב בעזה"י בסמוך, דאכתי שייך לעבור ביה בכל יראה, כיון שיש לו זכות בחלה זו לענין שאם עבר ונשאל עליה הרי היא שלו.]

(ב) עוד כתב הח"י, דקיי"ל דאין נשאלין בשבת שלא לצורך שבת, ולכן נפקעה בכך הסברה של 'הואיל ואי בעי מיתשל עליה', ולכן אינו עובר עליה בכל יראה.

ויש להעיר, חדא דהא אם לא יבערנו וישאירנו בעין עד לאחר השבת, שוב יוכל לישאל עליה, וא"כ אכתי נימא הואיל ובידו למיתשל עליה אחר זמן הו"ל כברשותו. אטו בעינן דוקא שיהיה בידו לישאל עכשיו.

ועוד דאף אם אסור לו לישאל עליה, הרי זה רק איסור דרביע עליה, אבל עכ"פ אם ישאל עליה תחול שאלתו ותחזור החלה להיות טבל, וא"כ הרי יש לו זכות בחלה זו לענין זה שאם יעבור וישאל עליה תהיה שלו. [ואפילו תימא דלא אמרינן 'הואיל ובידו למיתשל' באופן ששאלתו תהיה באיסור דאורייתא, מ"מ קשה לומר כן במקום שהאיסור לישאל הוא רק מדרבנן].

עוד קשה לי בהוראת החק יעקב; הרי האיסור להישאל הוא רק בשבת ויו"ט, אבל בחוה"מ מותר לישאל, וא"כ מיד כשתחשך הלילה במוצאי יו"ט הרי הוא עובר בכל יראה.

ובכללות יש להקשות על הח"י, הרי במשנה בפסחים (דף מ"ו) נחלקו התנאים

## ישראל אברהם שפר

## סוגיית בתר מעיקרא או בתר תבר מנא

חזינן דנחלקו רש"י והרא"ש אי מיירי כשהזורק הוא בעל הכלי ולכן לא מיירי מיניה כלל בסוגיא אלא רק מהמשבר דהוא פטור כי סופה לישבר, אבל להרא"ש אם כך פשיטא דהמשבר פטור כי הזורק איבדו בידים, ול"ש למימר דהמשברו למטה יתחייב על כלי שבעליו זרקו מראש הגג וודאי ישבר, ולכן מפרש הרא"ש דמיירי דאחר זרקו והוא מתחייב בעבור זה ולא המשבר דלמטה כי הוא מנא תבירא תבר, ע"כ פני הדברים. והא דהשני פטור ניתן להוכיח דבתר מעיקרא אזלינן.

## ביאור גדר מנא תבירא תבר

## להגר"ח והגר"ז והחזו"א

והנה יש להבין לסברת רש"י מה הראיה דבתר מעיקרא, הלא אם בעל הכלי זרק א"כ איבדו בידים ונתייאש ממנו ואמאי נבוא לחייב את המשברו למטה. וגם אם לא זרקו בעל הכלי, כבר הקשה בחידושי הגר"ח עהש"ס הכא, וז"ל: מה צריך לטעם דמנא תבירא תבר, הא הכלי הולך לאיבוד להשבר והיא אבודה ממנו ומכל אדם ואין לה בעלים ופשיטא דפטור.

ותירץ הגר"ח וז"ל: והנראה דמיירי ביכול להציל הכלי, ולכן אינה אבודה ממנו ומכל אדם, דלא חל עליה הדין דאבודה כיון דיכול להצילה, ואעפ"כ שפיר חשיב מנא תבירא כיון שכבר נעשה בה מעשה שבירה דאם לא יציל הכלי הוא ישבר, וע"כ שפיר מיקרי מנא תבירא, עכ"ד הגר"ח.

וביאור הדברים, דמצד הכלי לא נחשב כאבוד לגמרי כיון דיכול להציל, וא"כ לפי האי סברא א"כ יש לחייב את השובר בפועל כי הכלי לא אבוד לגמרי, אבל זה ההוכחה של הגמ' דכיון דבתר מעיקרא אזלינן, וכיון דאם לא יעשה מעשה הצלה הכלי עומד לשבירה, א"כ כבר מתחילת הזריקה נחשב

## ביאור הסוגיא לרש"י והרא"ש

א. בגמ' ב"ק דף י"ז ע"ב איתא, בעי רבא דרסה על כלי ולא שברתו ונתגלגל למקום אחר ונשבר מהו, בתר מעיקרא אזלינא וגופיה הוא, או דלמא בתר תבר מנא אזלינא וצוררות נינהו, וקאמר תפשוט ליה מדרבה דאמר רבה זרק כלי מראש הגג ובא אחר ושברו במקל פטור דאמרינן ליה מנא תבירא תבר, ע"כ.

והנה רש"י בד"ה פטור כתב וז"ל, פטור המשברו וחייב הזורק, אלמא בתר מעיקרא אזלינן, והואיל וסופו לישבר לכשינוח, כמי ששברו הוא דמי, עכ"ד רש"י.

מבואר בדבריו דפשטין דבתר מעיקרא אזלינן, והראיה לזה מהא דפטור המשברו, דזה משום דבתר מעיקרא אזלינן, וקשה אמאי לא נימא דהראשון חייב דהיינו מדייקים מיניה טפי דזהו משום בתר מעיקרא.

והנה הרא"ש (פ"ב סט"ז) בסוגיא דרבה דזרק כלי מראש הגג כתב וז"ל, דכיון דבודאי ישבר חשיב כשבור משעת זריקה, וחייב הזורקו והמשבר פטור, ורש"י (שם ד"ה זרק) פ' שזרקו בעל הכלי, לפי שהיה קשה לו למה לא פירש רבה דין הזורק, כלומר דלכן פירש רש"י דמיירי שהזורק הוא בעל הכלי ול"ש למימר חייב עליו, ומקשה הרא"ש דמילתא דפשיטא היא דפטור המשבר דאבידה מדעת היא, ועוד היכי פשיט לעיל (י"ז:): מהכא דבתר מעיקרא אזלינן, הא אפילו אי אזלינן בתר בסוף פטור משום דאבידה מדעת היא והוי כאילו הפקירוהו הבעלים, ולכן מפרש דמיירי בזרקו אחר, וכיון דמפרש רבה טעמא משום מנא תבירא תבר, א"כ ממילא ידענא דהזורק חייב, כיון דבודאי היה עומד לישבר. עכ"ד הרא"ש.

ויצא לן נפק"מ בין ביאור החזו"א לביאור הגרי"ז הנ"ל, ככה"ג דהזורק הוא חש"ו וכדמסיים החזו"א דהו"ל כאבידה ששטפה נהר, אבל להגרי"ז לא חשיבא אבודה ממנו וכדפרישית לעיל.

### קושיית הרמב"ן על מחלך רש"י

והנה הרמב"ן במלחמות ה' לקמן כ"ו ע"ב באמצע הדיבור שם כתב וז"ל: וזו קשה לדברי רבינו שלמה ומקצת המפרשים ז"ל שאמרו דמדרכה שמעינן דבתר מעיקרא אזלינן, דהא אפי' אזלת בתר בסוף פטור, שאין לו דמים לזה ומה ישלם, וה"נ משמע סוגיא דרבה דזרק תינוק דאיתא דהזורק פטור לכו"ע והשני חייב מפני שקירב את מיתתו, ואי בתר מעיקרא ראשון ליחייב לד"ה והשני יהא פטור. וכן מקשה מכופר דנחלקו ר"י בנו של ר"י ורבנן, דאי בתר מעיקרא הא הויא לה כמת וגברא קטילא קטל ולא יתחייב בכופר אפי' אי נימא דמי מזיק.

איברא, דעל קושייתו השניה י"ל ע"פ מש"כ האבן האזל (פ"ב מנזקי ממון הי"ד סק"ג) דכתב וז"ל, עתה נבוא לראיות הרמב"ן, והנה מה שהניח הרמב"ן ליסוד דלא ניחא ליה לחלק בין דין מיתה לדין ממון, נכונים דבריו אם היינו צריכים לחלק בדיני החיובים, והיינו לחלק בין חיוב מיתה לחיוב ממון, בזה ודאי דבריו ברורים, אולם נוכל לחלק באופן אחר, דמה דאמרינן מנא תבירא תבר ואזלינן בתר מעיקרא היינו דלענין חשיבות אבד הכלי חשיבותו, וחשבינן ליה כמו שכבר נשבר כיון שבדאי סופו להישבר, ע"כ.

ולענין מיתה מביא להלן שם וז"ל: אבל לענין דין מיתה כיון שעכ"פ בפועל חי הוא, לא נוכל לפטור ההורגו ממותה בשביל שאין לו חשיבות של חי, דדין רוצח לא תלי בדין חשיבות על חי אלא בפועל אם הוא חי, וכו'. ע"כ.

כלומר דמבאר האבהא"ז דלגבי דין רוצח אין בודקים אם יש חשיבות חי עליו כמו

כנעשה בו מעשה שבירה כ"ז שלא מצילו, ולכן השוכרו למטה מנא תבירא תבר ואינו חייב עליה מאומה.

ובחידושי הגרי"ז על הרמב"ם הל' גזילה ואבידה בסופו הביא לקושיית אביו, וכתב: והנראה לומר בזה, דיסוד ההיתר של אבודה ממנו ומכל אדם זה מדין הפקעה, שהופקע החפץ מרשות בעליו, או מדין יאוש וכמבואר ברמב"ם פ"א מגו"א, או דגויה"כ דהאבידה בעצמה מפקיעה רשות בעלים, אבל עכ"פ יש כאן הפקעת רשות הבעלים מהחפץ, ולפי"ז כל ההיתר הזה דוקא היכא דחל דין האבודה ממנו לגמרי, אבל אם עדיין נשאר בהחפץ קצת שיווי, א"כ עדיין ראוי לחול ע"ז דין זכות בעלים, ולא שייך להפקיע ע"י דין אבודה ממנו את האי מקצת השיווי שנשאר לו בהכלי, וא"כ בזרק כלי מראש הגג דודאי הוא שישבר אבל הרי ישארו החרסין של הכלי, וכלפיהן אין שום דין אבודה ממנו דהלא הם נשארים של הבעלים כי לא נפקעו ממנו בשום צורה, וממילא גם ליכא להיתר של אבודה ממנו ומכל אדם אף על שאר הכלי השלם, שלא נפקע ממנו שם הבעלים לגמרי, ולכן חייבים להגיע לפטור את השוכרו למטה רק מדין מנא תבירא תבר, ע"כ. [ומובאים הדברים בחי' הגר"ח החדש הנד' עהש"ס בקצרה יותר].

תירוץ אחר מצינו בדברי החזו"א (ב"ק סימן י"א אות ט' ד"ה ומיהו) דכתב ליישב דכיון דמייירי בזרק בר חיובא ובא לפנינו הנידון למי לחייב, והנה עדיין הכלי שלו (של הבעלים אי מייירי באחר שזרק) כדי לתבוע נזקיו מן הזורק, וזה ששוכרו במקל אם נייחס השבירה לשני בטלה מעשה ראשון, וכיון דעד השבירה עדיין הכלי שלו ויש לו לכלי כל שווי, הוי השני שובר כלי שלם, ויש מקום לומר דהראשון חייב כיון דמנא תבירא תבר השני וממילא לא הזיק השני כלום, אבל בזרק חש"ו כלי מראש הגג הוי כאבידה ששטפה נהר, עכ"ד.

ולכאורה קשה, חדא, דבגמ' משמע דהשני פטור משום דמנא תבירא תבר, ולהרמב"ן הטעם משום שאין לו דמים<sup>1</sup>, ועוד קשה, דלכאורה גם אי בתר מעיקרא אזלינן היאך אנו מחייבים אדם הזורק כלי מראש הגג דהא בשעת הזריקה הוא עדיין לא שבר את הכלי, אלא רק בשעת השבירה ממש, והא בהאי שעתא כבר לאו בר דמים הכלי, ועל איזו שעה נחייבו. וכן הקשה בחידושי רבי שלמה (להגר"ש היימן זצוק"ל - ב"ק סימן ד').

עוד הקשה שם לדעת הרמב"ן, מהא דזרק תינוק מראש הגג ובא אחר וקבלו בסייף (לקמן כ"ו ע"ב) דתלוי במחלוקת ריב"ב ורבנן דלרבנן תרוייהו פטירי ולריב"ב האחרון חייב, ומזה הוכיח הרמב"ן דרבה ס"ל דבתר תבר מנא דאי בתר מעיקרא ודאי דהראשון יהא חייב דהוא הכה כל נפש, אבל גם אם בתר תבר מנא אמאי לא יתחייב השני גם לרבנן דהראשון לאו מידי עבד ול"ש הכא אין לו דמים כמו לגבי כלי, וא"כ אחר האחרון אני בא.

ותירץ, דנראה מוכרח דלדעת הרמב"ן גם אי בתר תבר מנא אזלינן ועדיין לאו גברא קטילא הוא אבל מ"מ כיון דאיתעבידא ביה מעשה שימות עי"ז נחשב כהכאה במקצת נפש, ולרבנן פטור כי זה רק מקצת נפש ולריב"ב חייב דקירב מיתתו, וא"כ גם בכלי נימא הכי, דע"י זריקת הכלי נחשב שנעשה מקצת היזק בהכלי, ומש"כ הרמב"ן דאין לו דמים זה רק כלפי השני דפטור כי ההיזק כבר התחיל, אבל גם את הראשון א"א לחייבו כי עדיין לא נגמר ההיזק בפועל, ובזה מיישב את כל הקושיות על הרמב"ן עי"ש.

וכעין הדברים הללו מובא גם בחידושי רבי ראובן (לרבי ראובן גראזאווסקי זצ"ל - ב"ק סימן י"ד) דגם הרמב"ן מודה להאי סברא דגם אם בתר תבר מנא מ"מ הראשון

לגבי שוויות כלי, אלא אם בפועל חי הוא אזי ההורגו מתחייב כדין רוצח, ולגבי מ"ש מטריפה וגוסס עי"ש בארוכה בדבריו שם, אבל עכ"פ לפי"ד מיושב היטב הקושיא הב' והג' של הרמב"ן כיון דברציחה מתחייבים רק כשהוא מת בפועל ולא תליא כלל בשוויו וממילא הזורק ודאי דפטור התם כיון דלא הוציא נשמתו. ודוגמא לדבר אם כלפי הכלי אפי' שזה נחשב למנא תבירא, הרי ברור שאם יעלה עליו שרץ תוך כדי נפילתו הוא יקבל טומאה כיון שהוא כלי שלם, ורק לענין ממונות הוא נחשב כשבור, ולא לענין טומאה, וה"נ לענין רציחה הוא נחשב לחי.

ולגבי קושיא א' יעויין מה שהביא הברכת שמואל (סימן י"א) בשם המשכנות יעקב דסברת אין לו דמים הוא דוקא אם הוא ע"י מעשה שנעשה בהחפץ, ואם בתר לבסוף אזלינן שפיר חשיב יש לו דמים דכיון דלא נעשה מעשה בהכלי ממש מה בכך שהיא עומדת להשבר כיון דמעשה שבירה אין כאן ודמי לזרק חץ שלא נעשה מעשה בגוף הכלי ורק שיודעים דעתיד ועומד להשבר אבל כיון דלא נעשה כלום בגוף הכלי ממילא יש לו דמים.

### מהלך הרמב"ן בסוגיא

ב. הרמב"ן מביא שם במלחמות ה' דרך אחרת בסוגיא, וז"ל: ויש דרך אחרת בפ"י זו השמועה בעצמה, והוא שנפרש ונאמר דרבה בתר בסוף אזיל, והא דקאמרי' בגמ' ותפשוט ליה מדרבה הכי פירושא, תפשוט דבתר בסוף אזלינן מדאמר רבה ובא אחר ושברו במקל פטור ולא אמר הראשון חייב, דאי ס"ד בתר מעיקרא אזיל הוה ליה למימר הראשון חייב ואשמועינן רבותא, ולא לימא דשני פטור, דשני אפילו אזלת בתר בסוף פטור כיון שסופו להשבר ואין לו דמים עכשיו, אלא ודאי מדאיצטריכא ליה פטורא דשני שמע מינה דראשון נמי פטור דבתר בסוף אזלינן, ע"כ.

1 אך אין להקשות אמאי לא מחייבים את הראשון שעשה את הכלי ל'אין לו דמים', ש"ל זהו רק גרמא וא"א לחייבו על כך.



בעצמו. ויעויין בזה בהעילוי ממצ'ט מש"כ  
בביאור הדברים.

### שיטת הרא"ש מהלך ב' בתוס'

הנימוקי יוסף שם ד"ה בתר מעיקרא וכו'  
בתוך הדברים שם כתב וז"ל: ומיהו כתב  
הרא"ש ז"ל (וציין שם בהגהות וציונים  
דברא"ש לפנינו ליתא אבל בתוס' ד"ה זרק  
נמצא כן, ומביא כמה אחרונים מה שכתבו  
מהי דעת הרא"ש בסוגיא עיי"ש) שאם זרק  
אבן או חץ על הכלי ובא אחר וקדם ושברו  
חייב, דיש לחלק בין ענין זה לזורק הכלי  
עצמו. דמשמע דס"ל להרא"ש כשיטת התוס'  
בדף י"ז ע"ב הנ"ל.

אבל הקצות החושן סי' ש"צ ס"ק א'  
לאחר שמביא לדברי התוס' הנ"ל כתב וז"ל:  
אמנם מדברי הרא"ש נראה דגם בזורק חץ  
אזלינן בתר מעיקרא, שכתב בפרק כיצד  
הרגל סימן ב' גבי התיזה ברה"ר והזיקה  
ברה"י חייב, וז"ל: ואע"ג דגבי דרסה על כלי  
ונתגלגל למקום אחר ונשבר אסיקנא לעיל  
כרבה דבתר מעיקרא אזלינן, הכא לא אזלינן  
בתר מעיקרא אלא אחר המקום שנעשה בו  
הנזק דגלי קרא ובער בשדה אחר והביעור  
היה בחצר הניזק, עכ"ל. ואי נימא לחלק בין  
זרק חץ לזרק כלי א"כ מאי קשיא ליה  
מדרכה דהא התם התיזה ברה"ר דאינו אלא  
צרוות וה"ל זורק חץ, אלא ודאי דהרא"ש  
אינו מחלק בין זורק חץ לזורק כלי, עכ"ל  
הקצוה"ח.

כלומר דהוכחת הקצוה"ח מדברי הרא"ש  
גבי התיזה ברה"ר והזיקה ברה"י דחייב  
דמשמע דקאזלינן בתר השבירה בפועל ולא  
בתר מעיקרא בשעת הזריקה, ואף דהתם  
בהתיזה הוי צרוות דאבן ומאי קשיא אע"כ  
דליכא חילוק בין זורק חץ ואבן לבין זקהכלי  
עצמו. ולכאורה הקשו סתירה בדברי הרא"ש  
דהנימוקי יוסף הביא להרא"ש כחילוק  
התוס' דכן מחלק בין זרק כלי לזורק חץ,  
ומהקצוה"ח משמע דליכא חילוק ביניהם.

וכן הביא להקשות בחידושי הגר"ש  
שקאפ (ב"ק סימן כ"ג, סימן י"ח בהוצאה

שזרק הכלי מיחשבא דעשה מעשה בהחפץ  
רק א"א לחייבו בתשלומין כיון דלא גמר את  
מעשה ההיזק כל עוד שלא נשבר בפועל  
מחמתו, ולא דמי לזרק חץ על הכלי ובא  
אחר ושברו במקל דהראשון לא קעביד  
מעשה בגוף הכלי ואז ודאי יתחייב רק  
המשבר.

ועתה נבא לדון בסוגיא דהכוהו עשרה  
בנ"א, המובא לעיל בדף י' ע"ב, ונזכרת ג"כ  
בדף כ"ו ע"א, דאם הכוהו עשרה בני אדם  
בעשר מקלות בין בבת אחת בין בזה אחר זה  
ומת כולן פטורין, רבי יהודה בן בתירא  
אומר בזא"ז האחרון חייב מפני שקירב את  
מיתתו. וכתבו התוס' בדף י' ע"ב ד"ה כולן  
פטורין, דמיירי ביש לראשון כדי להמית, כי  
אם אין בו כדי להמית אפילו לרבנן האחרון  
יהיה חייב, עכ"ד.

### ביאור דברי התוס' ד"ה זרק כלי

ג. כתבו התוס' דף י"ז ע"ב ד"ה זרק כלי  
וז"ל: נראה דאם זרק אבן או חץ על הכלי  
ובא אחר וקדם ושברו דפשיטא דחייב ולא  
שייך כאן מנא תבירא תבר, דאי אזלינן נמי  
הכא בתר מעיקרא לא משכחת בצרוות ח"נ  
וסברא פשוטה היא לחלק בין זורק אבן  
לזרק כלי עצמו, עכ"ד התוס'. ביאור הדברים  
דיש חילוק פשוט בין זורק אבן או חץ על  
כלי אף דבודאי ישבר מ"מ לא אמרינן בזה  
מנא תבירא כל עוד שלא נשבר בפועל ואם  
קדם אחר ושברו יתחייב השובר בפועל,  
והוכחה לזה דאי לאו הכי לא משכחת לה  
לחייב בצרוות ח"נ דהא רק זרקו אבן על  
כלי. ומסיים דסברא פשוטה היא לחלק בין  
זורק אבן על הכלי לבין זורק הכלי עצמו.  
ויש להבין מה הסברא הפשוטה בזה.

והנה הרשב"א שם ד"ה ובא אחר כתב  
וז"ל: ודוקא בזורק הכלי בעצמו, אבל בזורק  
אבן על הכלי לשברו וקדם אחר ושברו,  
השני חייב, שהראשון לא עשה כלום בכלי  
בעצמו, עכ"ד. כלומר דהסברא הפשוטה היא  
דבזורק כלי קעביד מעשה בכלי עצמו, אבל  
זורק אבן הראשון לא עשה כלום בכלי

אלא נראה בההוא נמי פשיטא לרבה דשני פטור דאזלינן בתר מעיקרא, וכי תימא א"כ בצרורות לישלם נ"ש וליזיל בתר מעיקרא, (כדהוכיחו התוס' מזה גופא כפירושם), וכתב הא לאו קושיא היא דהלכתא גמירי לה דאע"ג דאיכא למימר זיל בתר מעיקרא אפ"ה לא לישלם אלא ח"נ. וכי תימא ומאי קמבע"ל לרבא הא אפי' תמצי לומר בתר מעיקרא אזלינן אינו משלם אלא ח"נ כדמצינו בצרורות, אמינא לך אנא שאני צרורות דלא נגע גופה של בהמה בכלי, וכי גמירי הלכתא בהכין הוא דגמירי, אבל דרסה על הכלי ונתגלגל למקום אחר, כיון שבגופה ממש גלגלתו, את"ל בתר מעיקרא אזלינן, פשיטא דלא הוי בכלל הלכתא דגמירי בצרורות, עכ"ד.

כלומר דביאר לן תלמיד הרשב"א לחלק אם נגעה הבהמה בהכלי עצמו אז ישלם נ"ש כגופה ממש, אבל היכא דלא נגע כההיא דצרורות ישלם רק ח"נ כדינא דצרורות.

והנה בתרומת הכרי סימן שצ"ב ד"ה ודע, ג"כ מביא להאי קושיא בתוך הדברים שם וכתב וז"ל: והדבר קשה מאוד דהא הוכחת התוס' אלימא טובא דאם גם גם בחץ בתר מעיקרא אזלינן לרבה צרורות היכי משכחת לה, וכבר הרגיש רב אחי ומורי ז"ל הכ"מ בקצוה"ח ס' ש"צ [הנ"ל באמצע ד"ה ולשיטת תוס', דכתב וז"ל: דמ"ש תוס' דא"כ לא משכחת צרורות נראה לענ"ד דאכתי אינו אלא כחו, ואע"ג דכמאן דנשבר דמי כיון דאינו אלא ע"י כחו הלכה דח"נ משלם, וכמו בתרנגולים שהזיקו ברוח שבכנפיהם כיון דאינו אלא ע"י כחו ח"נ משלם] וכי התרוה"ד, ולדעתי העניה לא הועיל בזה, שהרי אמרו בזרק כלי ונתגלגל למקום אחר ונשבר אמרינן בש"ס דאם בתר מעיקרא אזלינן משלם כל נ"ש, ואמאי נימא ג"כ דאפ"ה כחו נינהו, עכ"ד.

איברא, דבשו"ת אחיעזר ח"א סימן י"ט בד"ה והנה כתב בתו"ד שם, ולמש"כ היכא שהוא בא בפועל לידי סוף אזלינן בתר מעיקרא אף בזורק חץ וא"כ בדין התיזה

(הישנה) וכתב וז"ל: וע"כ נראה דשני ענינים הם, דעיקר החקירה אם אמרינן בתר מעיקרא הוא אם נולד כח שע"ז תעשה מעשה אח"כ ע"י הכרח טבעי ממעשה הקדום אם דיינינן כאילו כבר נעשה או לא. ולפ"ז אם זרק כלי מראש הגג אם נדייני כאילו כבר נעשה מעיקרא מה שעתיד להיות הרי הכלי זה נחשב כמנא תבירא דהרי נולד בו כח ע"י מעשה הזריקה להיות נשבר אח"כ, ולפ"ז גם בזורק חץ מה שנעשה ע"י חץ אח"כ חשבינן כאילו כבר נעשה הכל מעיקרא, אבל בכ"ז כתבו התוס' והרא"ש דרק על ענין המעשה שעושה החץ חשבינן כאילו כבר נעשה, אבל כשאנו דנים על מקבל הפעולה היינו על הכלי כיון דבכלי עדיין לא נעשה שום כח על קבלת הפעולה הזאת, ואף שידעינן בידיעה שעתיד לבוא אח"כ מ"מ לא חשבינן כאילו כבר נעשה כיון דעדיין לא נשתנה שום דבר בכלי, ולפ"ז בנוגע לנידון מש"כ הנמו"י לגבות מנכסי הזורק דאי"צ שנחשוב על הכלי שכבר נשבר אלא על מעשה הזריקה כאילו כבר נעשית, דאף אם עדיין לא סבל הניזק שום פסידא מ"מ חייב המזיק על המעשה שעשה כבר, וכן י"ל בענין מה דשו"ט הרא"ש לענין התיזה ברה"ר והזיקה ברה"י דיש מקום לדון כיון דמעשה הזריקה נחשבת כאילו נעשתה מעיקרא משעת עקירה ועקירה זו היתה ברה"ר היה ראוי להחשיב כאילו עשתה הכל ברה"ר, וע"ז תירץ הרא"ש דאף דכבר מעיקרא נעשה כל המעשה אבל הביעור נעשה ברה"י וכאן אזלינן בתר הנזק ולא בתר המעשה, ע"כ. עיין שם היאך מבאר דחיית ראיית התוס' מצרורות לחילוק בין זורק כלי לזורק חץ עיי"ש.

### מחלף תלמיד הרשב"א בסוגיא

ד. והנה בחידושי תלמיד הרשב"א דף י"ז ע"ב ד"ה בעי רבא מקשה בתו"ד שם על תי' התוס' הנ"ל דאינו מתיישב על הלב דסו"ס מנא תבירא תברו, מה לי זורק הכלי עצמו מה לי זורק אבן על הכלי, ולכך כתב וז"ל:

החצי נזק המחייב בצורות הנתנים מתחת רגליה כי הוא ישלם מן העליה, עכ"ד.<sup>2</sup>

והנה הרמב"ם כתב (פ"ז מחובל ומזיק הי"ב) וז"ל: הזורק כלי מראש הגג לארץ ולא היה תחתיו כלים וקדם אחר ושברו במקל כשהוא באויר קודם שיגיע לארץ, הרי זה האחר פטור שלא שבר אלא כלי שסופו להשבר מיד בודאי ונמצא כשובר כלי שבור ואין זה כגורם, וכן כל כיוצא בזה פטור, עכ"ל. חזינן להדיא דס"ל להרמב"ם דבתר מעיקרא אזלינן ולכך פטור השובר דמנא תבירא תבר, ועיין בהגר"א שם על הרמב"ם דכתב וז"ל: אע"ג דרבא מספק"ל שם י"ז ב' לא שבקינן פשיטותא דרבה מפני ספיקא דרבא וערא"ש.

ולכאורה זה ג"כ יקשה על הרמב"ם ממש"כ הוא עצמו (בפ"ב מנזקי ממון הי"ד) וז"ל, היו מחטטין בחבל דלי ונפסק החבל ונשבר הדלי משלמין נזק שלם, והוא שנתגלגל הדלי מחמתן עד שנפל ונשבר. עכ"ל. דחזינן דאזלינן בתר תבר מנא ודלא כמ"ש בחובל ומזיק הנ"ל, ועיין בלחם משנה שם.

ברה"ר והזיקה ברה"י בדין שתהיה בתר מעיקרא כיון שהגיע לידי סוף. ומביא בהשמטה שם על ראיית התוס' הנ"ל דאי בזרק חץ נמי אזלינן בתר מעיקרא א"כ לא משכח"ל בצורות ח"ג, כתב וז"ל: נראה דכיון דבחץ לא אזלינן בתר מעיקרא היכא ששברו אחר ולא אמרינן מנא תבירא תבר היכא שלא נגמר החייב על ידו א"כ מיתלי תליא חיובו בגמר הדבר על זה יש הלכה מדין צורות, והוכחת התוס' דאי נימא גם בחץ דאזלינן בתר מעיקרא כמו בזרק כלי א"כ דמי לדרסה על הכלי ונתגלגלה למקום אחר דאי אזלינן בתר מעיקרא חייב נ"ש וצורות היכי משכח"ל, אבל כיון דבחץ לא אזלינן בתר מעיקרא היכא שלא יצא בפועל ומיתלי תלוי עד גמר הדבר להכי יש על זה דין צורות, עכ"ד.

ותוס' דלא חילקו בין כשהמזיק נוגע בהכלי עצמו או רק זורק עליו, אלא רק יש לחלק כדברי הרמב"ם בפירושו למשניות (ב"ק פ"ב מ"א) וז"ל בסוף דבריו: ולא היתה הבהמה היא הפועלת אותה הפעולה פעל ראשון על זה ותחייב חצי נזק וזה הוא



2 יל"ע ממש"כ הרמב"ם עצמו (בפ"ב מנזקי ממון הי"ד) וז"ל, היו מחטטין בחבל דלי ונפסק החבל ונשבר הדלי משלמין נזק שלם, והוא שנתגלגל הדלי מחמתן עד שנפל ונשבר. עכ"ל. וכתב המגיד משנה שם וז"ל, ומה שאמר והוא שנתגלגל הדלי הכוונה שנגעו בגוף הדלי, וכן דעת ההלכות שם וכתב ביבי, וכן דעת הרשב"א ז"ל. א"כ חזינן דכדי להתחייב בנ"ש בעי שיגעו בגוף הדלי כלומר בתר תבר מנא ממש ולא די לן בתר מעיקרא. ויעויין בישועות מלכו מש"כ בזה.

# בירורי הלכה

הרב משה וויליגנער

## תשלומי שכירות אולם וגני ילדים באונס 'מכת מדינה'

שאלת רבים בפייהם, שהזמינו אולמות אירועים לעריכת שמחת חתונה ושאר שמחות, ומחמת מחלת ה'קורונה' המתפשטת אין יכולים לעשות אירוע יותר מעשרה אנשים ואין צריכים לכך אולם, וכן אין השלטונות מאשרים לעשות שם שמחה, האם יש חיוב לשלם, והאם בעל האולם צריך להשיב את הכסף שכבר שולם למקדמה.

וכמו כן יש לדון בתשלומים לגני ילדים ומטפלות פרטיות וכדו', כאשר ע"י מכת מדינה אין באפשרותם לקיים את הגן.

### אונס בפועלים

במי ששכר פועל ונעשה אונס והפועל אינו יכול לעבוד, או שאין יכולים לעבוד במקום שצריכים, והוא אונס ששניהם [המשכיר והשוכר] הווי להו למידע או ששניהם לא הו להו למידע, ההפסד הוא על הפועל, וכמו שפסק הרמ"א (סימן של"ד סעיף א'). [אולם יש חילוק בין שתי האופנים כמש"כ בתשו' שאילת שלום (סימן ע"ג הו"ד בדברי גאונים כלל פ"ב אות י"ד אות י"ד), דאם שניהם לא הו"ל למידע אז ההפסד להפועל משום דאמרינן שמזלו של הפועל גרם, אבל בשניהם הו"ל למידע אז אין הטעם משום דמזלו של הפועל שהרי הוא אונס הרגיל לבוא, אלא

הטעם משום דכיון שהוא המוציא וידו על התחתונה עליו הווי להתנות], ורק במקום שהבעל הבית היה לו לידע והפועל לא היה לו לידע ולא הודיעו אז ההפסד הוא על בעל הבית.<sup>1</sup>

### אונס בשכירות בית

מי ששכר בית והיה אונס שאינו יכול לגור בבית, כגון שמת השוכר כתב הרמ"א שם די"א שאין צריכין לשלם, שהרי הבעל הבית נחשב כפועל שהיה לו להתנות ומדלא התנה הפסיד, אולם מביא דיש חולקין בזה, והיינו משום דשכירות ליומא ממכר הוא והוה אונס שנעשה לאחר שכבר קנה החפץ שאינו יכול לטעון מקח טעות, ועיי"ש בש"ך (סק"ב) מש"כ בזה שאין הטעם משום

1 ועיי' במנחת פתים ריש סימן של"ד שמביא דבב"י סו"ס של"ג כתב מצאתי כתוב על שוחט ובודק ששכיר לכך והקצבים אינם מניחים אולם לבדוק, וכו', אבל אם מקפידים בדבר שאין טבחי גוים מקפידים עלל ומעולם לא שמע אדם שהקפידו בכך דבאונס דלא שכיח כלל הווי פסידא דבעל הבית, וכן במחנה אפרים הל' שכירות סימן ח' מביא בשם מהר"ם (דפוס פראג סימן צ') דבאונס דלא שכיח הווי פסידא דבעל הבית עיי"ש, ובמנחת פתים דמסתמת הפוסקים לא משמע כן, וכן בהערות על המחנה אפרים מביא דבתשו' נחפה בכסף לא הסכים לזה.

ואם אמרינן שבאונס שלא שכיח כלל צריכין לשלם יש לדון אם בנידון דידן הווי אונס דלא שכיח כלל דלד' צריכין לשלם, [ואולי מחמת כן מכת מדינה נחשב כמזל בעל הבית].

אולם יש לדון שאם הוא קודם שהיה ראוי להשתמש בו צריכין להחזיר הכסף, וכן כיון שלא הובא דיעה זו בש"ע אין לומר קים לי ובאונס שלא שכיח כלל ההפסד הוא על הפועל ולא על הבעל הבית.

משכירותו מה שלא דר בו בין הקדים לו השכירות ובין לא הקדים לו, והיינו שאינו דומה לשכירות.

הרי מבואר מזה דאונס דמכת מדינה אינו דומה לשאר אונסים, אלא דין מיוחד יש בזה, והמצב הקיים כהיום מחמת המחלה שהרשויות אסרו לעשות חתונות גדולות וכיו"ב, בודאי נחשב כמכת מדינה, ולכן יש לברר סוגיות הגמ' ופירוש הראשונים ודעות הפוסקים בזה.

איתא במשנה (דף קה:): המקבל שדה מחבירו ואכלה חגב או נשרפה, אם מכת מדינה היא מנכה לו מן חכורו, אם אינה מכת מדינה אינו מנכה לו מן חכורו. ופירש"י משום דאמר לו מזלך גרם, והיינו דכל שאינה מכת מדינה אומר בעל הבית למקבל מזלך גרם ההיזק, ולכן צריך לשלם כל התחייבותו עבור החכירות, אך אם הוא מכת מדינה אינו יכול לטעון לו שמזלו גרם זאת, ולכן מנכה המקבל לבעל הבית מחכורו, ומסתבר דהניכוי הוא לפי חשבון שחשבו מתחילה שיצא, וכגון שחכרו בעשר כור לשנה כיון שחשבו שתבואת השדה תהא מאה כור, והיינו שהוא יקבל חלק העשירית, אז מקבל חלק עשירית ממה שהוציאה השדה וההפסד הוא על שניהם.

עוד איתא במשנה (דף קג:): המקבל שדה מחבירו והיא בית השלחין או בית האילן, יבש המעיין ונקצץ האילן אינו מנכה לו מן חכורו, אם אמר לו חכור לי שדה בית השלחין זה או בית האילן זה, יבש המעיין ונקצץ האילן מנכה לו מן חכורו. והק' הגמ' אי יבש נהרה רבה אמאי אינו מנכה לו מן חכורו נימא ל' מכת מדינה הוא, ותי' הגמ' שעדיין יכול לטרוח ולמלאות מים, ולכן חייב לעשות המלאכה, אבל משמע שאילו היתה מכת מדינה היה מנכה לו. [ועיי"ש בתוס' דאיירי בין בחכירות ובין בקבלנות, ואף שהמשנה של המקבל שדה ואכלה חגב איירי רק בחכירות, משום דשם גמר שנעשה המכת מדינה לאחר שכבר גמר הפעולה וכבר גדלו הפירות ולכן בקבלנות

דממכר הוא שהרי גם בממכר אם היה המוכר צריך להתנות מי לא נתבטל המכר, אלא הטעם דבמקום שכבר הקדים המעות אין צריך להחזיר הממון שנתן, משום שכיון שנתן הממון נתן לו שיהיה לו בכל ענין שיהיה, ואפילו במקום שיהיה אונס.

ואם נפל הבית ואינו ראוי לדור בבית, כתב המחבר (סימן שי"ב סעיף י"ז) שאם אמר לו 'בית זה' אינו צריך לחזור ולבנותו ומשלם לו על מה שנשתמש לו ומחזיר לו שאר השכירות, ובסמ"ע (ס"ק ל"א) כ' דהוא הדין אם עדיין לא נתן צריך לשלם על הזמן שדר בו. וכתב הרמ"א דנשרף הבית דינו כנפל, ועיי"ש בסמ"ע (ס"ק ל"ד) שמפרש שהרמ"א מביא יש חולקין שצריכין לשלם על השכירות, ובנתיבות (ס"ק י"ג) כתב דאפשר לפרש שהוא אותה המחלוקת שבסימן של"ד אם צריכין לשלם כל השכירות אפילו אם מת, והיינו שזה תלוי אם שכירות ליומא ממכר הוא ולכן צריך לשלם כל השכירות, אבל אם אינו ממכר אינו משלם רק מה שדר בה, וסיים הנתיבות בשם המחנה אפרים שאם הקדים לו שכרו אין צריך להחזיר לו מה שנתן לו, אולם כתב שזהו דוקא אם פירש בשעת השכירות שהוא באופן שיקדים לו שכרו, אז אין צריך להחזיר השכר, אבל אם תפס מעצמו השכירות או שנתנו לו מעצמו השכירות לא מהני מה שיש לו השכירות, ולא נחשב שהקדים לו השכירות, ולכן במקום שאין צריכין לשלם צריך להחזיר לו הממון שנתן, אף שהוא מוחזק.

### אונס מחמת מכת מדינה

אולם עיי"ש ברמ"א (סימן של"ד) שכתב דאם היה מכת מדינה עיין לעיל סימן שכ"א, ובסמ"ע (ס"ק ב') כתב דציין לסימן שכ"א ולא לסימן שכ"ב וכונתו לציין שבמכת מדינה מצינו שלפעמים יד פועל על העליונה.

וכן בסימן שי"ב כתב הרמ"א דאם נשרף כל העיר הוי מכת מדינה ומנכה לו

והוסיף הרמ"א שאין חילוק במה שעבר או להבא, וכן פסק מהר"ם על מלמד שגזר המושל שלא ילמוד דהוי מכת מדינה וכל ההפסד על בעל הבית, ויש חולקין דמכאן ולהבא בדין חזרה קאי ואם לא חזר איהו דאפסיד אנפשי, והסברא ראשונה נ"ל עיקר, והיינו דאין חילוק בין לשעבר או להבא.

והטעם שמכת מדינה מנכה לו מן חכורו ולא אמרינן דהוי אונס ששניהם לא הוי ל' למידע דההפסד על המקבל ולא על בעל הבית, יש לפרשו בב' אופנים: א. כיון שאין בעה"ב יכול לטעון שמזל המקבל גרם, שהרי כל העולם נלקה, צריכים שניהם לספוג הנזק. ב. רק במקום שבעל הבית יכול לומר למקבל מזלך גרם צריך לשלם לבעל הבית כל מה שסיכמו ביניהם שהרי בעה"ב מצידו העמיד שדהו ומזל המקבל גרם שלא הוציאה פירות כמו שצריך, אבל במקום שהוא מכת מדינה ואין יכולים לומר שהמזל של המקבל גרמו, הרי לא העמיד בעל הבית שדה ששונה כהסכם החכירות, ולכן מנכה לו מחכירותו.

ובתשו' מהרש"ם (ח"ב סימן קצ"ט) מביא דברי נמוק"י שכתב לחלק בין מכר שדה בית השלחין ויבש המעיין והיה מכת מדינה שהקונה צריך לשלם על הכל, משא"כ בחכירות מנכה לו, דכיון שהבעלים נוטלין חלק בפירות אכתי שייכי בקרקע משא"כ במוכר שנסתלק המוכר לגמרי משנגמר המקח. והוסיף המהרש"ם שכיון שיש לבעה"ב חלק בשדה לכן יש לומר דמזל דבעל השדה גרם לזה, וכן מביא דברי הרמ"פ והסמ"ע דבמשכיר ושוכר נמי לפי שגוף הקרקע לבעלים לכן מפסיד, ועיין עוד מש"כ בסמוך.

### מלמד שאינו יכול ללמד

ומש"כ הרמ"א בשם מהר"ם דבמלמד צריך לשלם כל השכירות, לכאורה יש לעיין שהרי אם הוא מכת מדינה הרי אין המזל של הבעל הבית או של הפועל גרמו לזה ואמאי צריך לשלם הכל ולא יחולקו וכיו"ב, ומאי

פשוט שבעל הבית מקבל מן השדה כפי מה שסיכם עמו]. ובמעשה דבמשנה מבואר שאם אמר 'בית השלחין זה' מנכה לו מחכורו אפילו כשאנה מכת מדינה, והיינו דכיון שאמר 'זה' כונתו דרק משום שהוא בית השלחין לוקחו, ומבואר דברישא אפילו כשלא אמר 'זה' שאז הדין דבעלמא אינו מנכה לו מן חכורו מכל מקום כשהיה מכת מדינה מנכה לו מן חכורו.

ונפסקו ב' הדינים בש"ע, דכתב המחבר בסימן שכ"ב דהחוכר שדה מחכירו ואכלה חגב או נשדפה, אם אירע דבר זה לרוב השדות של אותה העיר מנכה לו מחכירו הכל לפי ההפסד שאירעו, ובסמ"ע (ס"ק ג') מפרש דברי המחבר דמשמע דאם לקו שאר השדות מעט ושדה לו הרבה מנכין לו לפי ערך מה שאירע לו ולא לפי מה שאירע לשדות האחרות, והיינו דכיון שהוא מכת מדינה ואין הבעל הבית יכול לומר להחוכר מזלך גרם שניהם נפסדים, ולא אמרינן שרק מה שנפסד לפי ערך שאר השדות הוי מכת מדינה ומה שהשדה נפסד יותר משאר שדות הוא מזל של החוכר אלא הכל נחשב למכת מדינה, ולכן מנכה לו, [ועיין בכסף הקדשים ריש סימן שכ"א וצ"ב].

ובסימן שכ"א (סעיף א') פסק המחבר דהמקבל שדה בית השלחין והיתה מכת מדינה כגון שיבש הנהר, מנכה לו מן חכירו. וכתב הרמ"א דבקבלנות אינו מנכה לו כלום אלא חולקין במה שנמצא כפי תנאם, [ועיין בסמ"ע (ס"ק ה') שהוא מח' ראשונים ולדעת התוס' גם בקבלנות מנכה לו מן השכירות, והיינו דכיון דמתחילה לא היה חייב לטרוח ולעבוד בשדהו, ולכן אף אם טרח טרח לעצמו והבעל הבית מקבל פחות ממה שהתנו מתחילה].

וכתב הרמ"א והא דאמרינן שאם הוא מכת מדינה מנכה לו מן חכורו הוא הדין בכל כיוצא בזה, דכל מקום שנפסד הענין לגמרי והוי מכת מדינה מנכה לו משכירות, ואם אפשר לתקנו על ידי טורח ותחבולות אינו מנכה לו.

יכול לחזור בו עכשיו וממילא הזמן להשתלם זה עכשיו, ואולי יש לומר כיון שהוא מכת מדינה ואינו מדין חזרה אלא מדין ניכוי, וכיון שאין יכול לחזור עכשיו על להבא שהרי אפילו אם לא יחזור לא ילמוד עמו, ולכן צריך לשלם לו על כל הזמן, אבל אם הוא מכת מדינה על חנות ועדיין יכול להשתמש בחנות יכול לחזור מהשתמשות בחנות על להבא בשאר דברים שהרי על אותן הדברים אינו מכת מדינה ולכן אין צריך לשלם לו הכל, ועדיין צ"ב, [ועדיין עוד בסמוך מש"כ מד' החתם סופר שחזרת מלמד נחשב לשעבר, ולד' אולי אפשר לפרש כן דברי הש"ך ועדיין צ"ב].

### חילוק למי נעשה האונס

בהגהות חכמת שלמה כתב לחלק שתלוי על מי היה האונס של מכת מדינה, שאם המושל גזר שלא ילמדו עם התלמידים הרי עיקר כונתם היא שהתלמידים לא ילמדו תורה, וממילא האונס בתלמידים ולא במלמדים והמלמד יכול לטעון אנא קאימנא ולכן צריכין לשלם לו, משא"כ במקום שברחו מחמת שינוי האויר שהיה האונס על שניהם אז ההפסד הוא על שניהם.

וכעין זה מבואר בנתיבות המשפט לקמן (סימן של"ד סק"א) ביתר ביאור, שהרי הטעם שמלמד מקבל ממון בעד עבודתו הוא משום שמירת הילדים, שהרי על מה שמלמד תורה אין ליטול ממון שהרי נצטוינו מה אני בחנם אף אתם בחנם, ולכן כיון שהוא היה יכול לשמור הילדים הרי יכול לטעון שהוא מוכן לעשות עבודתו ורק אינו יכול ללמוד עמהם, וכיון שהוא מוכן לשמור עליהם צריכין לשלם לו, אבל במקום שהאונס היה על שניהם ושניהם לא היו יכולים למלאות התפקיד אין כל ההפסד על בעל הבית.

שנא מחוכר שדה שהדין הוא שמנכה מבעל הבית מחכירו ולא אמרינן שכל ההפסד הוא על המקבל שצריך לשלם כל החכירות, ובדרכי משה כתב דדוקא בקרקע שעדיין עומדת בחזקת המשכיר בזה אמרינן שגם הוא יפסיד משא"כ בפועל ולכן הוה כל ההפסד על בעה"ב עכ"ד.

ועדיין יש לעיין בסברא זו, שהרי בעלמא הדין בפועל דבאונס ששניהם הו"ל למידע או לא הו"ל למידע ההפסד הוא על הפועל ולא על בעל הבית, ואמאי במכת מדינה הוא להיפך לדעת הרמ"א דבעצם כל ההפסד הוא על בעל הבית ולא על הפועל, משום שלא שייך לומר מזלך גרם שהרי הוא מכת מדינה, ולכן צריך לשלם, ואף דבשדה כתבנו לעיל דיש לומר שההפסד הוא על בעל השדה ולכן אינו משלם לו, מכל מקום יש לומר דשם הטעם משום שלא קיבל ממנו שדה שהיה להוציא פירות, אבל כאן שצריכין לשלם למלמד אם לא למד אמאי ישלם לו, והרי אינו דומה לשדה, וכבר העיר בזה בנתיבות המשפט סימן של"ד סק"א ועיין בסמוך מש"כ לפרש דברי הרמ"א באופן אחר.

ובש"ך (סק"א) כתב לפרש דברי הרמ"א שיש חילוק בין מלמד שלא היה אפשר ללמוד, וכיון שאין יכולים לחזור הרי לאחר הזמן הוא כמו לעבר שצריך לשלם, אבל בחנות שהיה לו עדיין אפשרות לעשות דברים בחנות ואף שלא היה יכול לעשות שם כל מה ששכרו בשבילו מכל מקום הו"ל לחזור ומדלא חזר מחל לו, עכ"ד.<sup>2</sup>

אולם אכתי צ"ב אמאי נחשב כלשעבר כיון שלא היו יכולים ללמוד, ואמאי לא אמרינן דמזמן שגזר המושל שלא ללמוד אין צריך לשלם לו, ואף ששכירות אינה משתלמת אלא לבסוף ובשעה שבא לשלם לו הרי הוא כבר לשעבר, מ"מ אמאי אינו

2 ולכן לד' הרמ"א והש"ך במכת מדינה שאין יכולים המלמדים ללמוד עם הילדים צריכין לשלם כל שכרם, וכן בגנים וכיו"ב כיון שהוא מכת מדינה חייב לשלם לו הכל, [אולם צריכין לנכות לו כפועל בטל, שנהנה בזה שאינו עובד], ועיין עוד מש"כ בסמוך שתלוי בביאור דברי הרמ"א, ויש אומרים דגם לדעת הרמ"א אין הכונה שחייבין לשלם הכל, וכן יש אומרים כמה תנאים בד' הרמ"א, וכמו שיתבאר.

שצריכה לעשות, ולכן חולק על הנתיבות שאין זה טעמו של המהר"ם.

וכן יש לדון בשכר לימוד לבנות שאין חייבין בתלמוד תורה אז יש לומר דמותר לקבל שכר על התורה שמלמדה.

אולם אף לד' הנתיבות והחכמת שלמה פשוט שאם המכת מדינה היא שגם אין אפשרות לשמור על הילדים אז אין צריך לשלם.

ובנתיבות מבואר שגם הרמ"א לא פסק שצריכין לשלם כל הממון ורק דעת המרדכי הוא כן, אבל לדעת הרמ"א מכת מדינה הוא יותר פטור משאר אונסים וכמו שיתבאר בסמוך.

### מלמד נחשב כמו שכבר עבד

בתשו' חתם סופר (שם) כתב לפרש דברי הרמ"א דבמלמד צריכין לשלם לו כל הממון כיון שאינו בדין חזרה רק בדין ניכוי, דאף לדעת הרמ"א יש אופנים שיכולים לחזור על להבא, והוא מדין חזרה ולא מדין ניכוי, ורק באופן שכבר נחשב שכבר עבד גם על להבא אז הוא מדין ניכוי ולא מדין חזרה, ולכן כתב שיש חילוק בין מקבל שדה לחמש שנים דאז יכול לחזור מכאן ולהבא לשנים הבאות, ומה דאיתא ברמ"א שאין יכולים לחזור והוא מדין ניכוי איירי שלאחר שכבר זרע שנה אחת ואז היה מכת מדינה, וכיון שכבר גמר עבודה שלו על שנה זו אינו מדין חזרה רק מדין ניכוי, וגם במלמד איירי באופן כזה, והיינו שבמלמד תחילת השנה הוה כלשעבר, דידוע דשכירות מלמד בכך וכך לשנה אין שיווי השכר והפעולה שוה, דמתחילת השנה עבודתו קשה יותר לחנך הנער, ולעומת זאת שבח לימודו בסופו הוא יותר מבתחילה, ונמצא שמשלמים לו בסוף השנה גם על מה שלמד מתחילה השנה ולכן אינו יכול לחזור [ורק מנכין לו כפועל בטל מה שלא עבד].

אולם גם לד' החתם סופר יש לעיין שאף ששכר לימודו מתחילה הוא גם על להבא, אמאי אינו יכול לחזור בו וישלם לו יותר על החדשים שכבר עבד ועל המשך החדשים לא

[ויש לעיין אם לדעת הנתיבות אם ההורים רוצים שהמלמד ישמור על הילדים אם יש עליו חיוב, או שיכול המלמד לטעון שלא נתרצה לשמור רק עם לומד גם כן עמהם, והיינו תנאי על חובתו של שמירה אבל אין התשלום עבור זה, או לא, ואם אינו רוצה לשמור אז יש לומר דמנכין לו ואין משלמים לו הכל, דאף שאינו חייב לשמור משום שיש תנאי בדבר שיהא ביכלתו ללמוד עמהם, מכל מקום הרי אינו טוען אלא קאימנא כיון שאינו מוכן לעבוד רק בתנאי שלומד עמהם, ותנאי זה הרי אינו יכול לקיים].

אולם אף לדעת הנתיבות אם המכת מדינה היא שאף אין יכול המלמד לשמור על הילדים אז אין צריך לשלם, וכן לדעת החכמת שלמה במקום שהאונס הוא לא רק שא"א ללמוד תורה עם הילדים אלא האונס הוא על שניהם, אין לחייב לשלם למלמד כל הממון.

ובנתיבות (שם) מבואר שגם הרמ"א לא פסק שצריך לשלם כל הממון ורק דעת המרדכי הוא כן, אבל לדעת הרמ"א מכת מדינה הוא יותר פטור משאר אונסים וכמו שיתבאר בסמוך.

### על מה מקבל המלמד שכר

ועל עיקר דברי התוס' חולק בתשו' חתם סופר (חו"מ סימן קס"א), והקשה עליו שהרי להלכה הטעם דנוטלים המלמדים שכר הוא משום שכר פיסוק טעמים (עיי' גמרא נדרים דף לז). שעל זה מותר ליטול תשלום, ולא משום ששומרם, וכיון שהיה אסור ללמוד עמהם פיסוק טעמים הרי אינו יכול לטעון אלא קאימנא, וגם בר"ן כתב שנותנין שכר בטלה, ולא שכר על העבודה שעושה, וגם לענין שכר שימור סגי בנטורי דבי זוזי, עוד הוסיף שגם שכר שימור אין הכונה שימור גרידא אלא הכונה שמירה שלא יצא לחוץ ויעבוד השי"ת עיי"ש, ואם כן במקום שאין יכולים ללמוד הרי אין יכול לעשות השמירה



וכן כתב בתשו' מהרש"ם לפרש דברי הראשונים שבמכת מדינה מזל של המשכיר גורם, וכן בדברי גאוני' בשם תשו' שאילת שלום שבמכת מדינה המזל של המשכיר גרם.<sup>3</sup>

אולם בעיקר הדין יש לעיין, אמאי מזל המשכיר גורם יותר מהמזל של השוכר, ובשלמא בבית אפשר לומר שאין הכונה שמזלו גרם רק כיון שאינו נותן לו בית לדור בו וכיו"ב ממילא ההפסד עליו, אבל בפועל אמאי אמרינן מזל בעה"ב גורם, ורק לסברת הנתיבות שכתבנו לעיל מוכן, ועדיין צ"ב.

ולדעת הט"ז במלמד צריכין לשלם בכל ענין, ולכן לדעתו גם בגן ילדים או שמרטף צריכין לשלם אפילו אם אינו רוצה לשמור כיון שהוא מכת מדינה והמזל של המשכיר גורם, רק יש לנכות להם כפועל בטל.

אבל אם שכר אולם הרי הוא המזל של בעל הבית דהיינו בעל האולם ולכן אין צריכין לשלם על האולם, [ובפשטות אפילו אם כבר שילם צריך להחזיר לו, שהרי במכת מדינה אין חילוק בין הקדים השכירות או לא וכמש"כ הרמ"א ויתבאר בסמוך].

### מדין חזרה

בסמ"ע (ס"ק ו') האריך לחלוק על דברי הרמ"א, ופוסק כתשובת מהר"ם פדווה שכתב שמכאן ואילך הוא מדין חזרה, והרמ"א הקשה עליו שאינו דומה לחזרה שהרי הוא מכת מדינה.

ומסיק הסמ"ע שדומה לשאר אונסים, ולכן במלמד שלא היה יכול ללמוד כיון שהמושל גזר כך, הוי דבר שאינו שכיח ולכן בעינן שיהא ההפסד למלמד ולא לבעה"ב, ומסתבר כיון דהמשכיר והשוכר שוין בדבר

ישלם לו כלום, וצ"ב. וכן יש לדון לדעת החתם סופר בכמה זמן שהתחיל נחשב כבר התחיל לכל השנה, והאם אם התחיל רק קצת נחשב כבר כמו שעבד כל השנה, או דאירי דוקא שעבד כבר קצת זמן שאז כבר עבד כבר עבודתו הקשה וזהו עבודה לכל השנה, וצ"ב.

ודברי החתם סופר לכאורה שייכים גם בגנים ובשמר טף דלאחר שהם מתרגלים עצמם למקום יותר קל להם, ולכן לדבריו לדעת הרמ"א צריכין לשלם כל השכר למלמדים וכיו"ב, רק יש לנכות כפועל בטל, ועיין עוד מש"כ בסמוך.

### פועל דומה לעבד עברי

בספר משפט שלום (סימן שכ"א) מביא דבספר יהושע (פסקים וכתבים סימן ק"ו) כתב לפרש דברי מהר"ם שהובא ברמ"א, שהוא לשיטתו שפסק דאם חלה המלמד אין מנכין לו משום דדמי לעבד עברי, ולכן גם בזה אין מנכין לו, ולכן כתב דלהלכה שהדין הוא שאין משלמין למלמד שחלה ואין דומה לעבד עברי, גם בזה אין צריכין לשלם למלמד על מה שלא למד.

### מזל של המשכיר

בט"ז כתב לפרש דברי הרמ"א דבמכת מדינה מזל המשכיר גורם ולכן במלמד צריכין לשלם כל ההפסד כיון שהוא ההפסד של בעל הבית, ולכן בשדה מנכה לו מחכורו שהרי ההפסד לבעל הבית שהוא בעל השדה, [ובמקום שהשכיר חנות ועדיין יכולים להשתמש בו קצת אז מנכה לו החלק שאינו יכול להשתמש בו כיון שהוא המזל של המשכיר].

3 ועיי"ש שכתב לחלק בין אונס דשניהם לא הוי ל' למידע דבעלמא הפסידא דפועל משום דיכול לומר שמזל של הפועל גורם, אבל כשהוא מכת מדינה לא שייך לומר שהוא מזל של הפועל אלא מזל של הבעל הבית ולכן ההפסד על בעל הבית.

אולם באונס ששניהם הוי ל' למידע אז הטעם שההפסד הוא של הפועל משום הממע"ה שהפועל היה לו להתנות, ולכן גם במכת מדינה ושניהם הוי ל' למידע הוה הפסידא של הפועלים שהרי היה להם להתנות ולא התנו.

הדין בכה"ג, שהרי ממש"כ בסו"ד שהמשכיר אומר לו הא ביתא קמך משמע דוקא מחמת כן יכול לחזור ולא במקום שאינו נותן לו בית, שהרי אם כששניהם אונסים אין צריך להחזיר התשלום הו"ל למימר כפשוטו שמזל שניהם שוים בו ולכן אין צריך להחזיר, אלא משמע דרק במקום שיכול לטעון הא ביתא קמך והיינו שהוא נותן לו דירה לגור בו, אבל במקום שאינו נותן לו כלום אז אפילו אם קיבל צריך להחזיר לו מה שקיבל.

ולפי"ז באולם אירועים אפילו אם כבר שילם לבעל האולם כיון שאין בעל האולם מניח לקיים האירוע, צריך להחזיר התשלום.

וכן בגגנת שמבטלת הלימודים אין צריך לשלם לה, ואף אם כבר שילמו לה צריכה להחזיר, ואף אם הגגנת טוענת שהיא מסכימה ללמד, פשוט שבמקום שעפ"י הלכה אינה יכולה לקיים תנאה כיון שיש סכנה בדבר, אן טענתה כלום. אלא שיש לדון דבמלמדים י"א דבמכת מדינה ההפסד על בעל הבית.

וכן בעיקר דברי המחנה אפרים, יעויין במנחת פתים (סימן שכ"א) שהקשה עליו וכתב דדברי המחנה אפרים אינם מובנים לו וחולק עליו דאפילו אם כבר שילם צריך להחזיר, וכן הנתיבות לא הביא דבריו, ולכן בניד"ד בודאי אין יכולים לטעון שאין צריכין להחזיר הממון דקים לי כהמחנ"א, שהרי המחנ"א לא איירי מזה.

ובמשפט שלום (סימן שכ"א בהג"ה) הביא מתשו' מהרש"ם (ח"ב סימן קצ"ט) שמביא דברי המחנה אפרים (שכירות סימן ז') וכתב לפרש שאין סתירה בין דברי הרמ"א בסימן ש"ב שפסק דבנשרף כל העיר אפילו אם כבר שילם לו צריך להחזיר לו הממון דכיון שאין בית לגור והשוכר יש כאן לגור הרי זה דומה לספינה זו ויין סתם, שהדין הוא שההפסד הוא על בעל הספינה ולכן כיון שהבעל הבית אינו יכול ליתן בית, אף שהטעם הוא משום מכת מדינה מכל

ואין לומר דמזלו של זה גרם יותר מזה, ולכן הדין דהממע"ה או לפחות יהיה ההפסד על שניהם, וכתב לדחוק ולפרש דברי המרדכי שאין הכוונה שצריך לשלם למלמד כל הממון, רק הכוונה שמשלם למלמד חצי והיינו כיון שמזל של שניהם, עיי"ש.

[ומסתימת דבריו משמע שפסק העיקר להלכה דלדעת הרמ"א משלם חצי ואין הולכין בתר המוחזק, שהרי כתב לפרש דברי המרדכי שמשלם למלמד הכוונה שמשלם לו חצי ולא אמרינן כיון שהוא מוחזק אין צריך לשלם כלום, אלא היינו כיון שמזל שניהם שוים בו הדין דיחלקו, ולכן אם הקדים שכרו יש לדון דלדעת הסמ"ע יש להחזיר חצי הממון שכבר קיבל במלמד, ויש לעיין אם הוא כן גם באולם, שהרי הסמ"ע כתב דבשכירות בית שייך יותר מזל של הבעל הבית כיון שמקבל שכירות מהבית שמשכיר].

### בתר המוחזק

במחנה אפרים (הלכות שכירות סימן ז') כתב לחדש שאם הקדים לו שכרו אין צריך להחזיר השכירות אף במכת מדינה, ואינו דומה למה דאיתא ברמ"א (סימן ש"ב סעיף י"ז) שאם נשרפה כל העיר מנכה לו מן השכירות ואפילו אם קיבל השכירות צריך להחזיר השכירות שלא דר בו, היינו משום דשם נשרפה כל העיר ואין המשכיר יכול ליתן לו דירה והשוכר רוצה לדור בו, הרי הוא דומה לספינה סתם ויין זה, אבל במקום שהיתה מגיפה וכולם ברחו, אם קיבל כל התשלום אין צריך להחזיר כלום, כיון שהיה אונס ואין העיכוב מצד המשכיר שאומר לו הא ביתא קמך, עכ"ד.

ומבואר שבמכת מדינה שהשוכר יכול לקיים התנאי והמשכיר אינו יכול, צריך להחזיר לו כל מה ששילם, ואם המשכיר יכול לקיים ואין השוכר יכול לקיים אין צריך להחזיר, אבל במקום ששניהם אין יכולים לקיים ואין המשכיר נותן הדירה ואין השוכר רוצה לבוא לדור לא איירי, ויש לעיין מה

ובקצוה"ח כתב שאינו דומה לשדה שאפילו אם היה מכת מדינה ברוב השדות מנכה לו, ונחשב כמכת מדינה, משום ששם היה האונס באנשים ומיעוט אנשים נשארו וב'בית' לא היה שום אונס, משא"כ בשדה אפילו אם היה משכיר לאיש אחר היה נשדף השדה, עיי"ש.

אולם הקשה על זה אמאי יחלוק, והרי אם הוא ספק יש לפסוק הממע"ה, ולכן מסיק דלהלכה הממע"ה, ולכן אם הוא מוחזק אין צריך להחזיר הכסף.

ועיי"ש בקצוה"ח שכתב הטעם משום שרוב אנשים ברחו ומיעוט אנשים לא ברחו ויש לומר שהמיעוט האנשים שלא ברחו הם היה לוקחים את הדירה, אולם במקום שברי שלא היה יכול להשכיר את הדירה את אין יכול לטעון שהיה משכירו לאחרים ואין צריכין לשלם לו כלום, ולכן גם בזה אין צריכין לשלם לו כלום, ולכן לא שייכי דברי הקצוה"ח בשכר אולם וכבר הקדים השכירות דנימא שהולכין בתר המוחזק ואין צריך להחזיר הכסף, שהרי בעל האולם חוזר ואינו מניח שם לערוך שם אירועים, ואינו יכול לטעון שהיה משכיר לאנשים אחרים שהרי אינו מניח לשום אדם לערוך שם אירוע, ובאופן זה מבואר בקצוה"ח שטענת ראובן צודקת שצריכין להחזיר הממון שעדיין לא קיבל, ולכן גם בעל האולם צריך להחזיר הממון שעדיין לא קיבל.

[וכן יש לדון לדעת הקצוה"ח מה הדין אם בשעה שברח מהבית הודיע לו שיכול ליתנו לאנשים ולא מצא, אם אמרינן דאז צריך להחזיר הממון שהרי לא היה יכול ליתנו לאחרים, או שיכול לטעון שמתחילה היה נותנו לאנשים אחרים שלא היו צריכין לברוח].

### מדין חזרה

ויש לציין שדעת החתם סופר להלכה שמכאן ולהבא מדין חזרה קאי וכדעת המהר"ם פדווה, ורק במלמד נחשב כשלעבר וכמש"כ לעיל, וכתב שם שגם

מקום כיון שהשוכר מוכן לקיים התנאי צריכין להחזיר לו הממון, אבל במקום ששניהם אין יכולים לקיים כגון בברחו מפני המגיפה שהרי המשכיר אינו יכול ליתן הבית והשוכר אינו יכול לגור, או בהפסיק הנגר שאין החוכר יכול לעבוד וכן אין בעל הבית נותן השדה עם המעיין ולכן אם הקדים לו שכרו אינו צריך להחזיר לו הממון, וכתב דאף דלשון הסמ"ע אינו מדוקדק לפי זה, מכל מקום הדין יכול להיות אמת.

ולדבריו יש לעיין בנידון דידן שאין האולמות מוכנים ליתן האולם, וכן האיש אינו רוצה להשתמש בו הרי שניהם שוים, ואפילו אם המשכיר אינו מניחו להיות שם מכל מקום הוא מכת מדינה והולכין בתר המוחזק, ואם כבר שילם אין צריכין לשלם לו, אולם אם האיש טוען שהוא מוכן לעשות החתונה אם נחשב שהשוכר מוכן לקיים תנאו ולכן צריכין להחזיר הכסף אף לד' או לא, ובמקום שאסור לו לעשות חתונה יש לומר דלא מהני מה שהוא טוען שהוא רוצה לעשות, ועדיין הולכין בתר המוחזק, וצ"ב.

אולם עיין מש"כ לעיל מד' המחנה אפרים שמשמע שרק משום שהמשכיר יכול לומר הא ביתא קמך אבל במקום שאינו יכול לומר כן צריך להחזיר הכסף, ולכן גם לד' המהרש"ם יש לדון בזה.

### כשנשאר מועט

בקצוה"ח (סימן שכ"ב סק"א) מביא תשו' מהר"ם מרוטנבורג (דפוס פראג סימן שפ"ח) בראובן ששכר בית לשני שנים והקדים לו השכר של ב' שנים ובתוך אותן ב' שנים ברחו היהודים מן העיר מפני פיקוח נפש וברח גם הוא והניח הבית ריקם ואח"כ חזרו, וגם הוא חזר, ורוצה שישלם לו שמעון מה שהיה חוץ מביתו, ושמעון טוען ביתי היה מוכן לפניך ואתה ברכת ואני משלם לך, וכתב שטענת ראובן צודקת שהרי הוא מכת מדינה, ואעפ"כ יחלקו ההפסד, לפי ששמא יהודי אחר שלא נגזר עליו היה שוכר הבית שהרי מיעוט הקהל נשאר, וכיון שהוא ספק יחלקו.

אמרינן כן, ובמשנה למלך (פ"ו מהל' זכ"ה"א) הק' דהא כתב לה על מנת לכונסה נמי יש דעת שניהם ותי' דדוקא כשהדבר חוזר למה שהיה אז אמרינן דאף שתלוי בדעת שניהם יכול לחזור, ולכן רק בזבין ולא איצטרכו לי' זווי דמחזיר לו הממון והוא מחזיר לו החפץ וכן בכתב על מנת לכונסה שהיא נעשית פנוי' כמו שהיתה, אבל במקום שמתה הבהמה ונטרפה שאינו מחזיר לו החפץ לא אמרינן אומדנא, עכ"ד.

ובנתיבות (שם) הק' דאם כן בשכר דירה וגזרה המלכות שלא ידור בו יחזור בו, שהרי בית שקיל ובית מחזיר לו, ותי' שקושית התוס' היה רק מנטרפה הבהמה קודם שנשתמש בה אבל לאחר שנשתמש בודאי אינו יכול לחזור וכמו דאיירי שחזר קודם שכנסה, והוסיף דגם לאחר שראוי ליהנות בו אפילו לא דר בו במציאות נמי אינו יכול לחזור בו, ולכן גם בקנה בית אם היה ראוי לדור בו הוה שלו.

ומבואר שבמקום שמחזיר לו מה שנתן לו יכול לחזור כיון שהיה קודם הזמן, ולכן גם בניד"ד ששכר אולם וקודם שהיה ראוי לעשות השמחה מה ששכרו בשבילו נעשית מכת מדינה ולא היה ראוי להשתמש בו, והרי מחזיר האולם ששכר, אין צריך לשלם לו כלום.<sup>5</sup>

בסמ"ע ובש"ך אין חולקים על המהר"ם פדווה שיכולים לחזור, ולכן בכה"ג שעומדים קודם קיום החתונה באולם, שפיר יכול לחזור משכירות האולם אפילו אם הוא מכת מדינה, ולכן צריך להחזיר לו כל הממון, שהרי אינו צריך לשלם לו כלום.

### קודם שהיה ראוי להשתמש

אולם בלאו הכי יש לדון דבנידון דידן בלאו הכי יכול השוכר לחזור, שהרי האונס והמכה מדינה נעשה קודם שהיה ראוי להשתמש בו, וקודם שהגיע זמן השכירות, ויש לומר דבאופן כזה לכ"ע יכולים לחזור ואינו דומה למכת מדינה דאיירי הפוסקים שכבר התחילה המלאכה או השכירות ושוב נעשה האונס, אבל הכא הרי שכר בית וכשהגיע הזמן הרי אינו נותן לו בית, ולכן יש לומר דלכ"ע יכולים לחזור ואין צריך לשלם כלום, [ואם שילם צריך להחזיר לו הממון שקיבל].<sup>4</sup>

ומצינו בנתיבות (סימן ר"ל סק"א) שמביא קו' התוס' (כתובות דף מז:): דאיתא שם בגמ' דהולכין בתר אומדנא שלא נתן לה אלא על מנת לכונסה ולא כנסה, והק' דאם כן בכל מוכר בהמה ונטרפה או מתה הרי אדעתא דהכי לא קנה, ותי' בתוס' דכשהדבר תלוי בדעת שניהם לא

4 ועיי' בש"ך (סימן של"ד ס"ק ג') שמביא מד' המהר"ם טיקטין (מרדכי דפוס קראקא בתחילת נזיקין) במי שהשכיר בית לחבירו ונכנס בו ואח"כ נתהוו שינוי אויר ודבר ב"מ והוכרחו לברוח, פסק דצריך השוכר לשלם לו, וכתב הש"ך דדבריו צ"ע לדינא.

ובמחנה אפרים (שכירות סימן ז') כתב לפרש שהוא לשיטתו דבמלמד שחלה צריכין לשלם כל שכרו הכא נמי אם היה מכת מדינה צריך לשלם כל שכרו, והרי האונס לא הוי בבית ויכול לטעון הא ביתי קמך. ויש לדייק מד' שרק אם נכנס בו ואח"כ נתהוו שינוי אויר אבל קודם שנכנס אין צריך לשלם לו אף שסבר דבמכת מדינה צריך לשלם הכל, במקום שאונס לא הוי בביתו, מכל מקום אם נעשה המכה קודם שנכנס בו אין צריך לשלם לו, [ואף שאין ראי' מזה שיש לומר שכך היה המעשה, מכל מקום יש לדייק שאין ראי' יותר מזה, וכן יש לדייק דדוקא במקום שאין האונס בביתו ויכול לטעון ביתי קמך, אבל במקום שאין נותן ביתו אין הדין כן, ולכן בניד"ד שאינו נותן הבית גם לדבריו לד' המהר"ם אין צריכין לשלם לו].

5 ועיי' בבדי משה (ח"ג סימן רע"ב, וסימן רצ"ה, וסימן רצ"ט) אריכות בזה באיזה אופן קודם שהגיע זמן השכירות יכולים לחזור בו, ואם כולם מודים לזה, ובתשו' מהרש"ג (ח"ב סימן ס' אות ב') כתב דמותר ליקח ממון בשביל המקומת של ר"ה ויו"כ ואין חשש של שכר שבת ויום טוב כיון שאם נשרף הבית מדרש אין צריכין להחזיר הממון, הרי מבואר שאפילו אם עדיין לא היה ראוי להשתמש אין צריכין להחזיר, ועיי"ש מש"כ בזה, [ויש לדון דשם לא היה מכת מדינה].

וכן בתשו' חמדת שלמה (חאה"ע סי' ס"ב ס"ק י"ז) פי' דברי התוס' דבתלוי ביד שניהם לא אמרינן אומדנא הוא רק כשיש אנן סהדי להיפוך שהמוכר לא היה רוצה להכנס על הספק שהרי אם המוכר מקבל עליו

## הקדימו השכירות

ועיין בבדי משה (ח"ג סימן ער"ב) שהובאו דברי הנתיבות בתשו' [נדפס בתשו' נטע שעשועים (סי' מ"ו)] דמה דמהני לחזור במקום שלא היה ראוי להשתמש הוא רק קודם שנתן ממון, אבל לאחר שנתן ממון לא מהני לחזור ואינו מקבל הממון בחזרה, [וכ' שם דאינו דומה למוכר שדה ולא איצטרכו ל'הזוי דחזור, דשם השדה עדיין בעין משא"כ כשנתן לו ממון שניתן להוצאה ובמחילה סגי], ומה שהק' התוס' מפרה ונטרפה איירי קודם שנתן הממון, [ועי"ש שנסתפק במקום שנתן לו מקצת הממון].

אולם יש לומר דבניד"ד שהוא מכת מדינה לא מהני אם הקדים השכירות וכמש"כ בנתיבות (סימן של"ד סק"ב) דלדעת הרמ"א במכת מדינה אפילו הקדים השכירות צריכין להחזיר הכסף כיון שהרעותא ב'בית' והוי כמו מום במקח, ולכן הכא שהוא מכת מדינה והוא קודם הזמן יכול לחזור כמו מום במקח, וכן יש לדון שרק במקום שיכול המשכיר לטעון אנא קאימנא אין צריך להחזיר הממון, ולא כשאינו רוצה להשכירו ואינו טוען אנא קאימנא.

וכן לדיעות הפוסקים שבהקדים השכירות אינו צריך להחזיר לו משום שנתנו לו שיהיה שלו בכל ענין וכמש"כ בש"ך (סימן של"ד

סק"ב), ולכן יש לדון אם גם בשכר אולם והקדים לו השכירות היה דעתו שיהיה שלו בכל ענין ובכל אונס שיהיה, שהרי יש הרבה דיעות מה נחשב להקדים השכירות, דבנתיבות (סימן שי"ב ס"ק י"ג) כתב דרק אם התנה עמו שיקדים לו השכירות אבל אם הקדים השכירות מעצמו אין דין הקדמת השכירות, [אולם בנתיבות שם מבואר שאפילו אם הקדים השכירות מכל מקום במכת מדינה צריך להחזיר הממון].

ועיין מש"כ בבדי משה (ח"ג סימן רח"צ) שהובאו כמה דיעות בזה, דבערך שי (חו"מ סימן של"ד) מביא תשו' מהר"ח או"ז (סימן ס"ו) שכתב שרק במקום שהבעל הבית נתנו מדעתו לפועל אמרינן שנתנו לו בכל ענין, אבל במקום שביקש הפועל הממון מקודם, הרי לא שייך לומר שגילה דעתו שרוצה שיהיה שלו בכל ענין, ולכן צריך להחזיר הכסף שנתן.

[ויש לדון אם זו סתירה לד' הנתיבות שכתב להיפוך שרק אם התנה מתחילה, ויש לומר שזה תלוי בהטעם שאם הקדים השכירות אין צריכין להחזיר הממון שקיבל, אם הוא משום שכיון שהקדים לו השכירות הרי זה כמכירה וכקנה הבית ולכן אין צריך להחזיר הממון, ואז יש לומר שזה דוקא אם התנה שיקדים השכירות אז היה דעתו להקנותו לו ונחשב כמכר, אבל אם נותנו לו מדעתו אין רא' שהיה דעתו להקנות לו<sup>6</sup>, אבל אם הטעם משום שמחל לו

האונסים אז צריכין לשלם ביוקר להמוכר, אבל בזבין ולא איצטרכי לי זוזי שאין אנן סהדי להיפוך אמרינן אומדנא זו אף שתלוי ביד שניהם, ולד' בשוכר שנעשה אונס אם אמרינן שאחריות הוא על המשכיר יש לומר שהיה צריך לשלם על השכירות מחיר גובה, ולכן יש בזה אנן סהדי להיפוך ואין אחריות על המשכיר, ולד' יש לדון אם בזה נחשב שלא היה רוצה ליכנס לספק כזה, או לא, [אולם גם הוא לא איירי בכמת מדינה, וגם יש לדון דרך במקום שיכול לטעון אנא קאימנא].

ועיין עוד בתשו' נוב"י (מהדור"ק סי' ס"ט) שכ' לחלק דרך באומדנא גדולה או מהני אף דתלוי ביד שניהם, ומסתבר דניד"ד נחשב כאומדנא גדולה דבדאי לא היה לוקח האולם.

6 ועיין בקובץ הערות (יבמות סימן נ"ג) שהאריך לבאר דברי הגמ' (ב"מ דף סה.) מרבין על השכר ואין מרבין על המכר, שהטעם שמרבין על השכר משום שיש חילוק בין משלם על השכירות קודם שאז משלמים על הקנין של השכירות שיש ולא על השתמשות בהבית משא"כ כשמשלמים אח"כ אז משלמים על ההשתמשות ולכן יש לחלק גם באונס שנעשה שאם משלמים על הקנין יש לומר שהוא דומה למכר שאם כבר קנה המכר ואח"כ נעשה אונס הרי אינו מחזיר לו כלום שהרי כבר קנה ושלו ניזק, ולכן גם בזה הוא כן שכבר קנה המכר, אבל אם משלם על ההשתמשות אז יש לומר כיון שנעשה אונס ועדיין לא השתמש בו אין צריך לשלם.

בשאלה שם, אבל בלא"ה לא הוי דינא דהקדים השכירות שאין צריך להחזיר לו אם נפל הבית, ולכן בהזמנת אולם לא קיימת הטענה של הקדימו השכירות.

ואפילו במקום שפירש לו להקדים השכירות דאז יש אופנים שנחשב כמכירה, מכל מקום במקום שנעשה האונס קודם שהשתמש בו הרי לדעת הנתיבות (סימן ר"ל) אפשר לחזור גם בזה, ולכן אף אם הוא קנין יכול לחזור בו, ומדין חזרה קאי.

[וכן יש לדון אם משלם על שכירות שרוצה לקנות לאחר זמן אם קנה לאלתר בכסף ובשטר או קנה רק לאחר זמן שהגיע הזמן, ונחשב שעדיין קיים הקנין כסף, ולצד הזה לא שייך לומר שכבר קנה האולם וכיו"ב, ועיין מש"כ בבדי משה (ח"ג סימן קנ"ח קנ"ט) ואכמ"ל בזה].

אז יש לומר להיפוך שאם ביקש ממנו שיקדים לו הממון אין רא"י שהוא מחל לו, ואם נתנו מעצמו יש רא"י שמחל לו].

ובשכירות אולם שמקדימים השכירות משום שכך ביקש המשכיר ואין הכונה משום שרוצה להקנותו או שרוצה שישלם לו בכל ענין אף באונס, אלא הכונה משום שרוצה להיות בטוח בתשלום, ממילא יש לדון שלא נחשב כהקדים לו השכירות ולא מהני מה שמקבל הממון מקודם, שמחמת כן יהיה כמכר או כמחילה.

ועיין עוד בספר חקרי לב (חו"מ סימן פ"ד) שגם כתב לפרש דאם ביקש לשלם מראש לא הוי מחילה שהרי היה תנאי להקדים השכירות, ורק במקום שלאחר כמה ימים של השכירות ביקש שיקדים קצת השכירות לפרנסת אשתו ונתרצה לו כמבואר

## סיכום

### היוצא לנו לענין שכירות אולם:

שכר אולם לאירוע ועדיין לא שילם, ונעשית מכת מדינה שאינו יכול לקיים האירוע, לרוב הפוסקים אין צריך לשלם כלום, ולדעת הסמ"ע לכאורה כיון שהוא מזל של שניהם צריך לשלם חצי. [אולם למעשה רוב הפוסקים לא הזכירו דעת הסמ"ע. וגם לדעת הסמ"ע הרי לדעת מהר"ם פאדווה יכול לחזור מכאן ולהבא, ולכן יכול לחזור קודם קיום האירוע ואין צריך לשלם כלום].

אם כבר שילם על האולם או שנתן מקדמה, לדעת הרמ"א במכת מדינה צריך להחזיר אפילו מה שקיבל, ולדעת הסמ"ע במכת מדינה צריך לשלם מחצה ולכן רק היותר ממחצה צריך להחזיר. ולדעת החתם סופר בדעת הש"ך ובסמ"ע שיכול לחזור מכאן ולהבא ממילא גם בזה יכול לחזור, ואם חוזר צריך בעה"ב להחזיר מה ששילם לו שהרי היה מותר לו לחזור. ולדעת הט"ז אמרינן שמזלו של בעל האולם גרם ופטור מלשלם לו, ובפשטות צריך גם להחזיר מה שכבר שילם לו. וכן לדעת הקצוה"ח במקום שאינו מעמיד לו האפשרות להשתמש באולם צריך להחזיר הממון, וכן לדעת הנתיבות"מ צריך להחזיר כל הממון, וכן הוא פשוט גם דעת המחנה אפרים. אמנם לכאורה דעת המהרש"ם שהולכים אחר המוחזק, אך מלבד שיש לדון שבניד"ד אף לדעתו צריך להחזיר, בלא"ה נראה שאינו יכול לטעון קים לי כדעת יחידיאה במקום שכל הפוסקים חולקים עליו שצריך להחזיר. [אך יש לדון האם יכול להחזיק בחצי הממון שכבר קיבל כדעת הסמ"ע, או לדעת החתם סופר מכאן ולהבא מדין חזרה ואף לדעת הסמ"ע צריך להחזיר כל הממון].

וכן יש לדון דבמקום שהאונס נעשה קודם שהיה אפשר להשתמש בו לכ"ע יכולים לחזור וממילא חייב להחזיר לו מה ששילם אף לדעת המהרש"ם והסמ"ע, והרי כאן האונס הוא קודם שהיה ראוי להשתמש בו כלל.

ולכן על בעלי האולמות להחזיר כל התשלום שקיבלו עבור קיום האירועים, כיון שהיא מכת מדינה, ונעשה האונס קודם שהגיע זמן השכירות, וכן פסקו דייני 'שערי הלכה' הגאון רבי יצחק שובקס שליט"א והגאון רבי יעקב מנחם מנדל ניילינגער שליט"א, וכן דעת עוד כמה דיינים מומחים שליט"א. וכן שמעתי ממו"ר הגאון הגדול רבי נפתלי נוסבוים שליט"א שכן ההלכה מעיקר הדין, ואינו דומה לספינה זו ויין זה כיון שהיא מכת מדינה, אלא שיש לדון האם יש מקום לפשרה.

### ולענין גן ילדים פרטי שהתבטל מחמת מכת מדינה

בפשטות לדעת הרמ"א צריך לשלם כל הממון, וכן פסק הט"ז שמזל בעה"ב גרם לאונס, ובחתם סופר כתב לפרש דבריו שנחשב שכבר עבד כל השנה, [ורק צריך לנכות כפועל בטל], ולדעת הסמ"ע בדעת הרמ"א יש לשלם רק מחצה, אולם לדעת הנתיבות במקום שאין אפשרות לשמור על הילדים לכ"ע אין צריך לשלם לו כלום.

ולכן אף שיכולים לטעון קים לי כדעת הנתיבות ולא לשלם כלום, מכל מקום יש מקום גדול לשלם חצי הסכום בניכוי כפועל בטל, כיון שדעת כמה פוסקים כך. ושמעתי שכן פסק מו"ר הגאון הגדול רבי שריאל רוזנברג שליט"א אב"ד בד"ץ בני ברק מיסודו של הגאון רבי נסים קרליץ זצ"ל, ואב"ד 'שערי הלכה' ירושלים.

ועיין עוד בדברי גאוני (שם) בשם השאילת שלום שאחר שכתב שאין צריך לשלם לפועל, סיים דמ"מ משום ועשית הישר והטוב מהנכון לילך עם המלמדים לפנים משורת הדין עיי"ש, ולכן גם בזה יש לדון שיש לשלם מחצה. [אולם יש אופנים שהישר והטוב הוא שלא ליטול תשלום, כגון שההורים עניים וכדו', ובפרט שיכולים לטעון קים לי כהנתיבות, ועיין סו"ס רנ"ט ובקצוה"ח שם. ולענין קורסים וכדו' אין סברת החתם סופר בילדים גדולים הלומדים אצלם באופן פרטי, דאז יש לצדד דלכמה פוסקים פטור מלשלם מה שלא היה יכול ללמוד משום המכת מדינה, ואכמ"ל].

ויעזור השי"ת שתמנע המגפה ולא יפגע שום יהודי, ויזכו שיתקיים מש"כ בתוספות (סופ"ב תענית) דדבר לאומות העולם לימות המשיח יש, וכן למש"כ בילקוט שמעוני (שיר השירים ב') אמר רבי חייא בר אבא סימן לימות המשיח דבר גדול בא והרשעים כלים, ונזכה בקרוב לביאת משיח צדקנו ועוד נזכה בהאי שעתא לאכול מן הזבחים ומן הפסחים בב"א.



הרב דוד אריה ציינווירט

## מבירת חמין השייך לקטן

יש לדון בקטן שקיבל חלה מ"ב חלות של רבו שתהא לו לשמירה ולברכה והגיע חג הפסח האם יכול להניחו ברשותו ע"י מכירה לגוי או שמא חייב לבערו. ובתשובה לשאלה זו יש לברר ולבאר כמה עניינים המסתעפים מבירור הלכתא הדין כאשר יתבאר בעזה"ת.

שהוא פחות מזה וכו' והביא שכן כתב בירושלמי. ואמנם הפוסקים נקטו כולם כשי' השו"ע, ועי' בקצוה"ח סק"ה דאף דהש"ך הביא כדבריו מהירושלמי מ"מ מוכח דגמ' דילן לא ס"ל כהירושלמי יעויישה.

ועפ"י יוצא דבנידו"ד זכה הקטן מה"ת, אמנם יש לדון אם באמת היה כאן דעת אחרת מקנה באופן המועיל, דהרי זה שהקנה החלה להקטן הוא גבאי החצר דבאמת החלה אינה שייכת לו אלא שייכת לציבור ולאדמו"ר, והגבאי יש לו רק הכח והזכות לחלקה למי שירצה, ובעבור שהקטן הזה נשא חז' וחסד בעיניו חילקו הפעם לו, ויש לדון אם יש בכה"ג משום דעת אחרת מקנה.

### אם יש לטובת הנאה

#### בח של דעת אחרת מקנה

הקצוה"ח סי' רמ"ג סק"ד הביא מקונטרס מים חיים להפר"ח תשובה ד', שהעלה דמותר ליתן לכהן קטן פדיון חמש סלעים דבן מהאי טעמא דבדעת אחרת מקנה אית ליה לקטן זכייה מן התורה, והאב המזכה לכהן הקטן הוי כדעת אחרת מקנה לו.

והקצוה"ח חולק על הפר"ח בטענה דלא שייך במתנות כהונה דעת אחרת מקנה, דכיון דקיי"ל טובת הנאה אינו ממון א"כ אין לבעלים במתנות כלום, ואינו זוכה הכהן במתנות אלא לעצמו והו"ל כמו מציאה דאינו דעת אחרת מקנה.

ואמנם בעצם ההלכה של הפר"ח דמותר ליתן לכהן קטן פדיון חמש סלעים בזה מודה הקצוה"ח לחידוש דינו של הפר"ח, אך מטעמא אחרינא וכמבואר שם דטעמא דהך

### האם החלה שייכת לקטן או לאביו

בשו"ע חו"מ סי' ע"ר ס"ד כתב הרמ"א: ואם נתנו מתנה לקטן הסומך על שולחן אביו הרי הוא של אביו, אבל לא בבנו הגדול עכ"ל הרמ"א. ועפ"י הלכה זו לכאורה פשוט שהחלה שייכת לאביו שהוא סמוך על שולחנו.

ואמנם י"ל דמכיון דניתנה לו החלה למטרה לשמירה וברכה עבורו אישית, הוי כאומר לו על מנת שאין לאביך רשות בו, ואז נשאת החלה ברשות הקטן, ואם נאמר כן יש לבאר האם זכה הקטן בחלה מדאורייתא או זכה בה רק מדרבנן.

### האם זכה בה הקטן מה"ת

#### או רק מדרבנן

בשו"ע סי' רמ"ג סעיף ט"ו נפסק: קטן שנותנים לו צרור וזורקו אגוז ונוטלו, זוכה לעצמו, ודוקא כשיש דעת אחרת מקנה לו אבל המציאה לא. וזוהי שיטת הראשונים שנקטו כן לחלק בין דעת אחרת מקנה לו והיינו זכיית הקטן במו"מ ומתנה, לבין מציאה. ומקור חילוק זה הוא מתני' גיטין דף נ"ט ע"ב מציאת חש"ו מפני דרכי שלום אבל קנין מעליא ליתא בקטן, וקשיא להו להראשונים מהא דקיי"ל במס' גיטין דף ע"ב ס"ב צרור וזורקו אגוז ונוטלו זוכה לעצמו ואינו זוכה לאחרים, ומחלקי בין מציאה למתנה דדעת אחרת מקנה אותו. ואמנם הש"ך בסק"ו כתב לחלוק ע"ז דס"ל דאין חילוק לעניין זכיית קטן בין דעא"ח מקנה לו או לא, אלא צ"ל דהא דאמרין מציאת חש"ו מפני דרכי שלום היינו בקטן



לשיטתו דעת אחרת מקנה של טוה"נ לא מהני, או דנימא זה שמחלקם אינו מחלקם מצדו אלא הוא רק שליח של הבעלים לזכות החלה למי שיחליט הוא לתתו, ונמצא שהבעלים הם שמזכים לקטן את החלה, ולפי"ז יש כאן דעת אחרת מקנה אף לדעת הקצוה"ח, וכן מסתברא ודו"ק והבן.

### הדרך להוציא החמץ מיד הבן הקטן

והנה אם קניית הקטן את החמץ היתה דרך דע' אחרת מקנה וקנה הקטן את החמץ מה"ת צ"ע באיזה אופן יוציא הקטן החמץ מרשותו, דהרי קטן שיודע בטיב מו"מ מקחו מקח וממכרו ממכר רק מתקנת חכמים [ולכאורה גם ביטולו שמבטל החמץ הוי רק מדרבנן] וכמבואר בחו"מ בס' רל"ה סעיף א', וא"כ צ"ב אם שייך לומר דאתי דין דרבנן להקנות החמץ להנכרי עם כח קנין דרבנן להועיל לחמץ הקנוי לקטן מה"ת, ובפשטות דלא מהני דכיון דהחמץ קנוי מה"ת לא מהני מה שהקטן מקנה החמץ מדרבנן להוציא מידי איסור חמץ, אבל אם נימא דהחמץ קנוי להקטן רק מדרבנן ומשום דלא היה שם דע' אחרת מקנה כי אז מועיל ההקנאה דרבנן ע"י שמקנה הקטן להגוי בקנין מדרבנן להוציא מידי איסור חמץ הבא מכח קנין הקטן את החמץ מדרבנן.

ואמנם בפשטות קנה הקטן החמץ ע"י קנין בדעת אחרת מקנה ומשום דמה שהקנה לו המזכה לא היתה שם כח זכייה דייליה ומשום טוה"נ שלו אלא דהוא רק שליח של הצבור להקנותו ויש כאן כח דדע' אחרת מקנה דהצבור הם שמזכים לו למי שהוא בוחר והוא קונה עם כח ההקנאה דהצבור, ואשר לפי"ז קנה הקטן החלה הזאת מדאורייתא, וא"כ נוצרה כאן שאלה קשה היאך יוכל להוציא החמץ מרשותו כדי שלא יעבור ב"י וב"י בין מדאורייתא ובין מדרבנן.

### מכירת חמץ שהופקר

והנה אי' בגמ' פסחים דף י"ג ע"א, אמר רבין בר רב אדא מעשה באדם אחד שהפקיד

מילתא דחש"י יש להם זכייה במתנות כהונה היינו דממון כהנים וכבר זכתה בהם התורה לכהנים א"כ אפילו כהן קטן נמי כמו בירושה דאית להו וכי קא זכו מדידהו קא זכו וכן בחמש סלעים דבן כיון דחוב הוא לכהנים א"כ אפילו כהן קטן נמי כמו בירושה דאית להו וכי קא זכו מדידהו קא זכו.

והיוצא מתו"ד הקצות דנחלקו הפר"ח והקצות, דלהפר"ח כשיש דע' אחרת מקנה של טוה"נ ג"כ מועיל לחלות קנין ע"י דעת אחרת מקנה, ואילו לפי דע' הקצוה"ח דע' אחרת מקנה של טוה"נ לא מהני ולא מידי [ולחידודא ולהגדיל תורה יש לבאר דהמחלוקת הפר"ח והקצוה"ח לשיטתם מיניה וביה הוא, דהפר"ח ס"ל דענין טוה"נ דבעלים הוא דעדיין אין המתנות כהונה שייכים לאיזה שהוא כהן עד שיזכוהו הבעלים וע"כ א"א לומר כהקצוה"ח דכשנותן לקטן הויא כהוברר שזה שייך לו מעיקרא מכיון דקודם שזיכה להכהן אין זכות לשום כהן בהמתנו"כ כלל, ובעינן להקנאה מחדש ולדע' אחרת מקנה וע"כ אמרינן דהבעלים שהם צריכים להקנות יש עליהם הלכתא דדע' אחרת מקנה הרי הם הם המקנים, אבל הקצוה"ח ס"ל דאף לפני הנתינה שייך הוא לאיזה כהן מהשבט ורק דאין ידוע לאיזה כהן והבעלים הם רק מבררים את הכהן וע"כ ס"ל להקצו' דאין בזה משום דע' אחרת מקנה שהרי הבעלים אינם מקנים לאותו הכהן אלא מבררים אותו, ומאידך יש הסברא דקנה מן התורה משום דלאחר שהבעלים ביררו אותו הרי הוא שלו מדין ממון השבט לאחר שהוברר שהוא הכהן המגיעו משום ממון השבט ודו"ק והבן, ויש להאריך בשמעתתא ובסברא בענינים אלו אבל אכ"מ].

ואמנם בנידו"ד יש לדון האם הגבאי המחלק החלות של הי"ב חלות האם נימא דהוי כאילו יש לו זכות של טוה"נ, שהרי הקטן קבלו מיד הגבאי וכשהוא מחלקם הוי כאילו הגיע ליד המקבלים עם זכיית זכותם מיד זה שחילקם ואז לדעת הקצוה"ח אין להם כח זכייה של דעת אחרת מקנה, שהרי

כדלעיל צריך דוקא שיהא קנין ומכירה גמורה מכיון דכל הקנין מצד הזוכה, ולפי"ז יוצא דגם מוכר חמץ של בנו הקטן יצטרך למוכרו במכירה גמורה ולא תועיל המכירה הרגילה ע"ז.

### חמץ של קטן שהופקד

והנה תוכן הדברים הוא דמכירת חמץ שהופקד יכולה שתועיל בב' מהלכים, א' מדין זכין אבל זה לא מועיל לפי שי' הקצו' דס"ל דאין מועיל זכין לאדם רק לענין לזכות לו מה שלא היה לו מקודם אבל לא לזכות ממנו דבר שהוא לזכותו, ב' דתועיל רק ההסכמה מדין זכין והקנין עצמו יעשה הקונה, אבל לפי"ז צריך להיות דוקא שתהא קנין ברור ולא לפנים אלא בדעת ברורה וגלויה.

ואמנם יש לדון האם מועיל שימכור האב שהוא שומר על חמץ של הקטן שהופקד אצלו, ודין זה תלוי האם זכין לקטן מועיל מן התורה דאזי מועיל, אבל אם זה רק מדרבנן הרי אינו מועיל לענין חמץ שיש להקטן מה"ת להוציאו מהאיסור שהיית החמץ.

והנה ידועים דברי הקצו' סי' רמ"ג סק"ז שחולק עם הש"ך בג' נקודות, וסובבים דבריהם על מש"כ בעל הצידה לדרך פר' בא דאפשר לפדות בכור קטן שמת אביו קודם ל' יום, דהש"ך סובר כדבריו ומשום ב' יסודות א' דמועיל דין זכין אף לזכות ממנו וממילא סובר הש"ך שמקנים הכסף להקטן ופודין אותו, והיינו דמדין זכין ואפשר גם לזכות ממנו כשהוא זכות לו, ב' דס"ל להש"ך דמועיל אף מדין אפטרופסות, ג' דס"ל להש"ך דזכין לקטן הוי מה"ת. והקצו' ס"ל בכל ג' הדברים דלא כהש"ך, א' דדין זכין היא לזכות לו ולא לזכות ממנו, ב' דאפטרופסות הוא רק לחלק שותפות, ג' דדין זכין לקטן אינו ברור שהוא מדאורייתא וכדנחלקו בזה הראשונים בגירסת הגמ' ב"מ ע"א ע"ב.

דיסקיא מלאה חמץ אצל יוחנן חקוקאה ונקבה עכברים והיה חמץ מבצבץ ויוצא ובא לפני רבי שעה ראשונה אמר לו המתן וכו' חמישית אמר ליה צא ומוכרה בשוק וכו', וכן איתא בשו"ע או"ח סי' תמ"ג סעיף ב' דישראל שהיה לו בידו חמצו של ישראל בפקדון יעכבנו עד שעה ה' ואם לא בא בעליו ימכרנו לעכו"ם. ולכאורה ה"נ בנידו"ד יכול למכרנו אדם גדול וכגון אביו מהאי הלכתא.

וברם אמנם ראיתי דבר מחודש בספר תורת הקנינים ח"א סי' י"א או' ג' וד' שחידש דהמוכר חמצו של חברו המופקד אצלו חייב למוכרו במכירה גמורה ולא בקנין הנהוג בבתי דינים, דבאמת פירכא גדולה איכא על כל מכירות החמץ דאיך מועיל והרי אנו יודעים דהמכירה הוא רק לפנים והסכמה שהוא לפנים לבד ואיך תועיל, והתירוצ' בזה משום דמועיל מצד המוכר ובדע' אחרת מקנה ואו דמועיל לקנין גמור ואו דתועיל שיהא הפקר, וכל זה שייך רק כשהבעלים בעצמם מוכרים החמץ אבל כאשר אדם אחר מוכר בשבילם דבפשטות מועיל המכירה מדין זכין לאדם שלא בפניו, והביא מה דנתקשו בספר ברית אברהם ובחת"ס והובא בחזו"א זרעים ליקוטים סי' ו' דקשה מכאן על מש"כ הקצוה"ח סי' רמ"ג סק"ח דדין זכין הוא רק דזוכה בדבר חדש להזוכה אבל לזכות משל חברו מדין זכין לא מועיל, וא"כ איך מועילה הקנאת החמץ מדין זכין, ותירץ שם דהטעם דמועילה המכירה הוא עפ"י מה דנחלקו האחרונים אם כל קנין צריך להיות דוקא מצד המקנה או דנימא דהקונה יכול לעשות קנין מצדו לאחר הסכמת המקנה, ועפ"י מחדש דמועיל מצד דמדין זכין יכול להיות המזכה במקום הסכמת המקנה ואח"כ הקונה עושה הקנין וע"כ מועיל, ולא דמיא לנידון הקצוה"ח לענין הפרשת חלה דשם בא הכל מצד המפריש ולא מועיל מצד זכין דהוי כזכין להקנות ולא לקנות דאינו מועיל, ולפי"ז מבאר שם דמוכר חמץ של חברו

דנתינת רשות שלו והקנין נעשה מצד הקונה דלדע' הקצוה"ח בעינן הקנאה מצד המקנה דווקא וע"כ ס"ל דלהקנות המתנה בעינן מעשה שליחות ואין שליח עושה שליח במילי, והנתינה"מ ס"ל דהיכא דאיכא נתינת רשות מצד הבעלים יכול הקונה לקנות מעצמו וא"ת דין שליחות מצד המוכר עפ"ד, והשתא הרי צ"ב דכל מה שבאנו לתרץ הוא לש' הקצו' דס"ל דאין שייך כאן דין זכין להקנות דא"כ היאך המפקיד מוכר חמצו של השומר מדין זכין, וע"ז תירץ דהקנין נעשה מצד הקונה ולא מצד המקנה וכמושנ"ת, והרי לש' הקצו' בס' רמ"ד א"א לתרץ כן דהא ס"ל להקצוה"ח שם דקנין החפץ של חבירו יכול לחול רק מצד המקנה ואין מועיל נתינת רשות ושיחול מצד הקונה וא"כ הדרא קושיא לדוכתא וצ"ב.

ואך אמנם יש דרך אחרת להסביר הא דהמפקיד חמץ אצל חבירו והגיע שעה חמישית דיכול למוכרו וליישב קושיית החת"ס והחזו"א דאם באנו בזה מדין זכין הרי ש' הקצוה"ח דא"א לפעול מדין זכין לאדם שלא בפניו רק כשמקנה לו איזה דבר חדש, משא"כ כשבא לפעול למכור ולהוציא מנכסיו ובאופן שיש בזה זכות לבעלים ורוצה לעשותו מדין זכין דבזה לא מהני דין זכין לאדם.

שיש לתרץ דהשומר יכול לעשות המכירה לא מדין זכין לאדם אלא דמצד שהוא שומר ומצד חיובי שמירה שיש עליו נעשה כעין אפוטרופוס על החפץ מצד דין 'ראה היאך תשיבנו לו' שחל על השומר יכול הוא למוכרו ונעשה כאפוטרופוס ויש לו כח של בעלים לפעול ולמכור, ואולי י"ל דגם כשרואה דאין להחמץ של חבירו תקנה ואין הוא יכול למוכרו ומשום שהוא קטן וא"כ הרי יפסד לאחר הפסח ויש בזה מצוה דהשבת אבידה ומדין שומר אבידה יכול הוא למוכרו, ויש בזה גם אפשרות שיעשה כמקנה ממש ושיהא בזה דין דעת אחרת מקנה כשנצרך לצורך הקנין ומצד דין אפוטרופוסות דנעשה עי"ז כבעלים

ודאתאן מזה דלדע' הש"ך הרי גם מה שהנפקד מוכר את החמץ יכול להועיל מדין זכין דמועיל זכין אף לזכות ממנו ולא רק להזכות ורק דכל מה שדנו בזה היא לש' הקצו' וכמושנ"ת.

עוד אתאן בזה דלענין חמץ של קטן שהופקד הרי לפי ש' הש"ך אפשר להנפקד למוכרו דדין זכין מועיל אף מן התורה, אבל לפי מש"כ הקצו' הרי דגם אם נימא דעיקר הקנין עושה הקונה אך מכיון דלהסכמת הקנין בעינן לדין זכין ובקטן אין פשוט דמועיל זכין מן התורה אין זה מועיל בחמץ קטן שהופקד.

### למכור החמץ מצד דין אפוטרופוסות

וברם בקושטא דמילתא נראה דהתירוצ' שתירץ התורת-הקנינים והמהלך שהלך דחוק מאוד ומתרי טעמא, א' דא"כ שמענו מזה דבכל שומר חמץ של חבירו והגיע זמן הפסח ורוצה למכור החמץ כמושנ"ת באו"ח סי' תמ"ג סעי' ב' יצטרך למוכרו במכירה מיוחדת ושיוכר שבאמת הקונה רוצה לקנות ושלא יהא רק לפנים וכנ"ל, ולא שמענו כזאת. ועוד קשה, דמש"כ לבאר המכירה של השומר משם דאפשר שיחול קנין רק מצד הקונה ולא בעינן הקנאת המקנה אלא הסכמתו להקנין אבל חלות הקנין חלה רק מצד הקונה, ד"ז כבר דנו בזה האחרונים והאבהא"ז פ"ב מהלכות שכנים ביאר בזה פלוגתא בראשונים ריש מס' ב"ב יעוייש"ה, ועוד מבאר שם האבהא"ז דפליגי בזה הקצוה"ח והנתינה"מ בס' רמ"ד סק"א, דנחלקו שם דשליח הולכה למתנה אם יכול לעשות שליח אחר במקומו דהקצוה"ח ס"ל דאינו יכול לעשות שליח אחר משום דשליח מתנה הוי מילי, והנתינה"מ חולק וס"ל דלזה א"צ שליחות כלל דזה הוי מעשה קוף בעלמא ששולחו להוליך המתנה לפלוני והפועל פועל הקנין, ומבאר האבהא"ז דפלוגתאיהו הוא ביסוד כל הקנינים אי בעינן הקנאה מצד המקנה דווקא מכיון דהחפץ שייך עתה לו או דסגי

בב"י וב"י מדרבנן ג"כ ייאסר החמץ בהנאה וצ"ב בזה.

### אם מועיל שימנה הקטן את אביו לשומר

ואולי כדאי שימנה הקטן את אביו כשומר על החמץ וממילא יהא חייב למוכרו מצד דין שומר להמג"א עכ"פ. ואמנם באמת דנחלקו הראשונים אם קטן שעשה שומר מתחייב בשמירה, והביא דבריהם המנח"ח מצוה ל"ז או' ח' וכמבואר בשו"ע חו"מ סי' צ"ו בש"ך סק"ב דהובא שם בהמחבר והרמ"א פלוגתת הראשונים אם נשבעין שבועת השומרים על טענת קטן, וכ' שם הש"ך סק"ב דלשי' הראשונים דאין נשבעין על טענת קטן ה"ה דכל חיובי השומרים ליתא בשומרים דקטן ורק בפשיעה תליא בפלוגתא אם הני דנפטרו משום חיובי שומרים חייבים בפשיעה, ושוב תליא בפלוגתת המג"א והח"י אם החייבים בפשיעה ולא בגו"א מתחייבים כשלא מכרו החמץ ואם נעשה כאפוטרופוס לזה והבין.

### אם האב כאפוטרופוס מדין חינוך ומדין ערבות

ועוד יש לבאר דבהאי קטן שהוא בנו והוא חייב בחינוכו הרי מצד חיוב חינוך מחויב לבאר חמצו שלא יעבור הבן בב"י ובב"י, וא"כ בוודאי דנעשה עי"ז אפוטרופוס וממילא דיכול למכור החמץ מדין אפוטרופוסות.

עוד יש לעיין בזה, הן ידוע שי' הגר"א והפנ"י ועוד אחרונים דישאל שיש ברשותו חמץ של חבירו חייב לבערו מה"ת, ובדברי הפנ"י פסחים דף ה' ע"ב מבואר דנחלקו רש"י ותוס' דלרש"י גם בהפקר חייב לבער ולפי"ז יש רק פטור בחמצו של נכרי אבל כל שאינו חמצו של נכרי יש חיוב לבער החמץ מביתו, ובתוס' מבואר דדוקא חמץ של ישראל חבירו הוא חייב ומצד שהוא חמצו ישראל וכן דע' הגר"א ועוד אחרונים.

וכמושנ"ת, ולפי"ז שפיר יכול למכרו גם במכירה הכללית.

ועפי"ז יוצא דיכול אבי הקטן למכור החלה במכירה הרגילה ועפמשנ"ת דהמכירה היא מצד דעת אחרת מקנה של השומר של החלה של הקטן ושיש לו ע"ז דין אפוטרופוסות שהוא אביו של הקטן.

וברם צ"ב דמאיזה טעם יהיה על השומר דין אפוטרופוסות, והרי כל מה שכתב הש"ך דיש דין אפוטרופוסות לפדותו זהו כשהבי"ד פודין אותו אבל הכי הרי הנפקד מוכר החמץ ולפי שי' הקצו' הרי רק לענין חלוקת שותפות וכדו' איכא דין אפוטרופוסות.

### כח אפוטרופוסות בחמץ שהופקר ובחמץ דקטן

ברם י"ל דהן ידוע מה דנחלקו המג"א ושאר האחרונים, דדעת המג"א סי' תמ"ג סק"ה דשומר שהופקר אצלו חמץ והגיע הפסח ולא ביערו ונאסר בגרמתו להבעלים דמחייב השומר לשלם להבעלים ומשום דנחשב פושע בשמירתו, ובחק יעקב סק"ח מחלק דין ש"ח וש"ש דבש"ח פטור ובש"ש חייב דנחשב כעין גו"א ולא כפשיעה, ורוב האחרונים מסכימים דבין ש"ח ובין ש"ש פטור דזה לא נכנס בכלל שמירה ואינו צריך למוכרו אלא מטעם מצות השבת אבידה וכדהובא כ"ז במשנ"ב ס"ק י"ב יעוי"ש"ה, ומעתה י"ל דכל חיוב שנתחייב האדם לעשות שהתורה מחייבתו מצד חיובי התורה שיש בין אדם לחבירו וכגון חיובי שמירה וחיובי השבת אבידה יש ע"ז גם כח אפוטרופוסות, שמכיון שהתורה מחייבתו בזה וא"כ הבי"ד מחייבין לו על כך ואשר ע"כ יש בזה כח אפוטרופוסות דכל מה שהוא חייב בחיוביו והוא צריך לכח חלות קנין וכדו' לקיים את חיובו יש לו בזה כח אפוטרופוסות ויש לו בזה גם כל כוחות הזכיה ופעולת קנינים מדין אפוטרופוס, וגם בהאי קטן שלא מינהו לאביו כשומר מ"מ הרי יש לאביו חיוב מצד השבת אבידה דהרי בפשטות אם יעבור הפסח ויעבור הקטן

ברם בשו"ע הרב סעי' ז' מצאנו חידוש דכתב הטעם שצריך לבער חמץ של חבירו כדי שלא יעבור עליו בעל החמץ בב"י שכל ישראל ערבים זה בזה יעוייש"ה, ולפי"ד השו"ע הרב הרי"ז כחיוב של בין אדם לחבירו וממילא גם בזה י"ל דמכח החיוב דצריך לבער חמצו של חבירו יש עליו דין אפוטרופוס וכמושנ"ת אלא דיש לעיין אם לפי דרך זה יש חיוב לבער חמצו של קטן וצ"ע.



הרב חיים משה גוטשטיין

## בירור בחיוב בדיקת חמץ וברכתה בבתי הכנסת בזמנינו

### חיוב בדיקה

איתא בשו"ע סי' תל"ג סעי' י' בתי כנסיות ובתי מדרשות חייבים בבדיקת חמץ מפני החמץ שמכניסין שם התינוקות, ומקורו טהור מהטור שהביא דין זה מהירושלמי (פסחים פ"א ה"א) שאמרו שם דבתי כנסיות ובתי מדרשות חייבים בבדיקת חמץ כיון שמכניסים חמץ שם בעיבור השנים ובראשי חדשים, ופירש הטור שהכוונה לסעודות עיבור השנים ועיבור החודש שעשו בביהכ"נ, וכתב הטור דא"כ ה"ה בית הכנסת ובתי מדרשות שלנו חייבים בבדיקת חמץ כיון שהתינוקות מביאים חמץ לשם, וכ"כ הר"ן (פסחים ד: סוד"ה חצר), וכ"כ ברוקח (סי' רס"ו).

וכתבו בב"ח שם ובחידושי הגהות (אות ג') בשם המהרל"ח, דהטור חידש כאן שלא נאמר שבביהכ"נ כיון שהוא של רבים לא חשוב בכלל שאור לא ימצא, קמ"ל דהוי בכלל וכמבואר בירושלמי. והפרישה (אות י"א) כתב באופן אחר, והוא שלא נאמר שהוא בכלל לא יראה לך שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של הקדש ושל הפקר ובביהכ"נ חשוב של הפקר קמ"ל שהוא בכלל לא יראה לך חמץ, ונראה כוונתו שקמ"ל שאינו הפקר אלא שייך לציבור ויש ב"י וב"י על החמץ וממילא חייב בדיקה.

[ויש גירסא בירושלמי גם בסעודות "שבתות" ופירש הפני משה הכוונה שחזני ביהכ"נ אוכלים שם בשבתות, והקה"ע פירש שהאורחין אוכלים שם בשבת. וע"ע בפירוש טוב ירושלים פירש הכוונה שבזמנים אלו של סעודות עיבור החודש והשנה באים בדרך כלל התינוקות לביהכ"נ ומביאים עמם חמץ ונשאר מהם בביהכ"נ, וזה דלא כהטור שלמד מעצמו לדמות מסעודות העיבור לביהכ"נ ידין שהתינוקות מביאים חמץ לביהכ"נ].

### חיוב הברכה

ומשמע מסתימת הטור והמחבר שצריך לברך על הבדיקה כמו שמברכים על שאר הבדיקות, וכ"כ השו"ע הרב שם סעי' ל"ו (אכן כתבו בסוגריים) והעתיקו המ"ב שם סק"י, (וכ"כ בערוה"ש סעי' י"ב בתחילתו, אבל בהמשך דבריו כותב שלא לברך), וכ"כ הכה"ח סקע"ט.

### שיטת הרי"ף הרא"ש והרמב"ם

ואין להתפלא מדוע הרי"ף והרא"ש לא הביאו את הירושלמי, כיון שהם לא כתבו רק מה שנהוג בזמנינו וסעודות עיבור השנים והחדשים לא קיים בזמן שאין מקדשין את החודש ע"פ הראיה, אכן על הרמב"ם קשה מדוע השמיטו מאחר שדרכו הרבה פעמים להביא את דברי הירושלמי וגם הלכות שאינם נוגעים בזמנינו.

ומצינו בספרי המלקטים שהביאו משם כמה אחרונים שכתבו לחלוק על דברי הקדמונים, וכתבו שעכ"פ אין לברך על הבדיקה, ואבא לבאר ערעורם ולבחנם לפי קט שכלי.

### במעם חיוב הבדיקה

עיקר הטענה היוצא מתוכן דבריהם הוא דלכאורה עצם חיוב הבדיקה והברכה בבית הכנסת ובית המדרש תלוי במחלוקת הגדולה בין רש"י ריש פסחים (ב. ד"ה בודקין) ותוס' (שם ד"ה אור לארבעה) בטעם תקנת חכמים בחיוב הבדיקה, דרך לפי סברת התוספות שטעם הבדיקה הוא משום חשש שמא יבוא לאוכלו שייך חיוב בדיקה גם בביהכ"נ שג"כ יש בהם חשש שמא יבוא לאוכלו אפילו שאין החמץ שלו ולא שייך שיעבור עליהם בב"י וב"י, משא"כ לפי הטעם של רש"י שהוא משום שלא יעבור על כל יראה וכל ימצא הרי בבית הכנסת אין זה חמצו כלל

לפי הערוה"ש בדיקה בברכה, דהיינו שסבר הערוה"ש שהחמץ הוא הפקר ולא של התינוקות ומיד זוכה בו הבעלים על הביהכ"נ ומתחייב בבדיקה שלא יעבור בב"י וב"י.

אכן אח"כ כתב עוד שם הערוה"ש דגם את הגזבר או השמש אי אפשר לחייב בבדיקה כיון דוודאי יכול לומר דלא ניחא לי לזכות בחמץ שבביהכ"נ כדאיתא בב"מ (צו:): דיכול לומר באיסורא לא ניחא לי למיזכי וא"כ החמץ הפקר גמור, ופשוט וברור דכה"ג לא תיקנו חכמים חיוב בדיקה וברכה על זה, עכ"ד.

ולפ"ז צ"ע דא"כ לא צריך להסברא דהציבור אינו עובר עליהם משום דהוא כבית של הפקר דהרי אפילו הוא של הציבור בשותפות מ"מ קיימת הסברא שלא ניחא להו למיקני את החמץ דאיסורא הוא, וכן צ"ב דמה טעם יש לחייב את הגזבר והשמש בבדיקה יותר משאר הציבור שצריך סברא חדשה לפטור אותם מבדיקה, ומדוע לא די בסברא דהוא בית של הפקר, ונראה דסבר דהגזבר או השמש חשובים כבעלים על הביהכ"נ כבעלים, אכן מצינו במרדכי דגבאי על כספי צדקה חשוב כבעלים, וצ"ע.

אמנם לכאורה תמוהים דברי הערוה"ש, דהרי ביהכ"נ ובתי מדרשות אינם הפקר ולא הקדש, וכמבואר בדברי גדולי האחרונים בכמה מקומות ובקצוה"ח בסי' ר' סק"א האריך בזה מדאיתא בגמרא מפורש בנדריים (מו.) דביהכ"נ הוי חצר השותפין של הדיוטות, וכ"כ בשו"ת הריב"ש סי' ר"ה שיש קנין ד' אמות בביהכ"נ דהוי כחצר השותפין, ודלא כהאגודה ריש מעילה שסבר דיש לביהכ"נ שלנו דין הקדש שאין לו קנין חצר הביאו המג"א סי' קנ"ד סק"ג, ואפשר דכוונת האגודה הוא רק לביהכ"נ של כרכים ששייך לכל העולם וכדלהלן.

וכן הטענה של הערוה"ש דחמץ דאיסורא הוא וודאי יכול לומר דלא ניחא לי למיקני, לא הבנתי מה טענה היא זו, הרי כמה ימים

ואינו עובר עליו בכל יראה ובל ימצא והרי הוא דומה לחמץ של הקדש והפקר שאין עליהם הלאו של כל יראה וב"י כמבואר בפסחים ה: א"כ אין חיוב בדיקה וכ"ש לא ברכה על הבדיקה, וא"כ הרי ספק ברכות להקל והרי לרש"י פטור מבדיקה א"כ לא שייך לברך.

אכן לפ"ז תמוה למה החמירו בבדיקה בלי ברכה והרי בדיקת חמץ אחר ביטול הוא רק מדרבנן א"כ נאמר ספק דרבנן לקולא ולא יצטרך גם בדיקה והרי בספיקא דדינא מבואר במ"ב (סי' תל"ז) בביאור הלכה ד"ה ומבטלו) דהולכים בזה לקולא, כביאור הגרשז"א (הליכות שלמה פסח פ"ה הערה 102) שלא אומרים בזה הסברא דכל בדיקת חמץ על הספק נתקן ואשר לכן בספק במציאות מחמירים בזה אע"פ שהוא חיוב מדרבנן כמו שכתב במ"ב סי' תל"ט סק"ב, אבל זה לא שייך בספיקא דדינא, וצ"ע.

### שיטת הערוה"ש

בערוה"ש (שם סעי' י"ב) כתב דלפי חד תירוץא בתוס' ריש פסחים שטעם הבדיקה הוא משום שלא יעבור בב"י וב"י (צ"ע מה כוונתו לתי' אחד בתוס', דהרי זה הוא סברת רש"י בחיוב בדיקת חמץ והתוס' שם חולק על זה בהרבה ראיות) א"כ ביהכ"נ הוא לענין זה כדבר שאין לו בעלים ידועים והוי כבית של הפקר וא"כ אין מי שיעבור בכל יראה וב"י.

ולכאורה נראה כוונתו שיש חסרון מצד הרשות שמונח החמץ דלא חשוב כמונח ברשות הציבור שאין הביהכ"נ כחצר השותפין לענין זה ואין הם זוכים בחמץ לעבור עליהם בב"י וב"י, ולא מצד שאין החמץ של הציבור אלא הוא הפקר או שהם של התינוקות, אבל אילו היה הביהכ"נ כחצר השותפין היו זוכים בחמץ ומתחייבים בבדיקה, שהרי כתב רק שהוא כבית של הפקר ואין לו בעלים ידועים, וכן הבין בשו"ת תשוה"נ (ח"א סי' רפ"ז) ודן לפ"ז בבית הכנסת השייך לאדם פרטי לחייב גם

א"כ גם כאן אין הציבור זוכה בחמץ לעבור עליהם בב"י ואין עליהם חיוב בדיקה, וזה דלא כמבואר שם בשו"ע סעי' ד' מתשובת הרא"ש שחצר השותפין זוכה מציאות לשותפין.

ויש לתמוה על דבריו כמה תמיהות:

ראשית כל, הרי שיטת הקצוה"ח מחודשת היא, וכמו שהביא במילואי חושן שם (הערה 21) מהב"ח בסי' רס"ח סעי' א' ובנתי"מ שם דסברי דחצר השותפין זוכה לשותפין, והירושלמי בהבית ועליה ה"ו שהביא הקצוה"ח ראייה לדבריו כבר פירש האו"ש (ב"מ נו). באופן אחר. עוד הביא במילואי חושן (הערה 23 בשם הרב מיכאל פרידמן) שהעיר על הקצוה"ח דבמהר"ם ב"ב מבואר דשפיר קונה לשותפין את המציאות אלא רק חשש אחר יש בזה משום שהוא חצר שאינו משתמרת אבל אם אחד עומד בצידה וודאי זוכה להשותפין. ועוד, דהרי הקצוה"ח עצמו שם כתב שגם להמהר"ם אחד מן השותפין זוכה במציאה מדין ברירה ואין אדם אחר מן השוק יכול לזכות במציאה א"כ גם לפי המהר"ם יש חיוב בדיקה לאותו זוכה בחמץ מדין ברירה.

[ובדרך אגב ראיתי להעיר שתמוה למה בסי' ר' כתב הקצוה"ח להוכיח כנגד שיטת האגודה דביהכ"נ הוא כהקדש ואין לה יד לזכות מדין חצר מהריב"ש שכתב דביהכ"נ הוא כחצר השותפין שזוכה להשותפין אלא הוסיף שלמעשה מפורש בגמרא בבא מציעא כד. דאין הביהכ"נ זוכה את המציאות להשותפין והוא מסיבות צדדיות או משום דבאיסורא אתא לחצר וכבר נתחייבו בהשבה או משום דדבר שאינו רגיל לבוא לחצר אין החצר קונה שלא מדעתו, ולא מזכיר את דבריו שכתב בסי' ר"ס סק"א וקנ"ז סק"א דאין חצר השותפין קונה להשותפין מעצם הדין ולא רק מסיבות צדדיות, וצ"ל דבסי' ר' כוונתו לומר שאף אחד מן השותפין לא יזכה בהם וזה הוא רק משום סיבות צדדיות, משא"כ בסי' ר"ס שכתב שם שגם לפי שיטת המהר"ם זוכה בהם אחד מן השותפין

לפני פסח וודאי היה נוחא ליה למיקני החמץ דלא הוי איסורא כלל, א"כ מה יועיל מה שעכשיו כבר אינם רוצים בהם, ובמ"ב סי' תל"ז סק"ו כתב שאפילו שוכר שנכנס לדירה ערב פסח זוכה בחמץ שבבית וחייב בביטול החמץ ולא אמרינן סברא זו.

### שיטת המהרש"ם

המהרש"ם (בתשובה ח"ה סי' מ"ט וכ"ה בדעת" שם) כתב להעיר ע"פ ספר תוד"ר למהריט"א סי' קל"ט שהאריך שם בדין אם יש כמה שותפין בכזית אחד של חמץ שאין אחד מהם עובר באיסור כל יראה וכל ימצא [משום דסבר כשיטת הפוסקים שאין איסור חצי שיעור על הלאו של ב"י], וא"כ בביהכ"נ אין חיוב בדיקה [לפי הטעם של רש"י] דאין חשש שיעבור על כל יראה וכל ימצא כיון שאין לכל אחד כזית שהוא שלו אף דהוי ביהכ"נ רשות השותפין כמבואר בבית שמואל סי' ל' סק"ט וקצוה"ח סי' ר' סק"א, וסיים ע"ז המהרש"ם 'וצ"ע'.

### שותפין בפחות משו"פ

ומביא המהרש"ם ראייה לדברי המהריט"א מדברי רש"י (בסוכה כז: ד"ה כל האזרח) שכדי להיחשב שותף צריך להיות לכל אחד מהשותפין שוה פרוטה, א"כ ה"ה בזה צריך להיות לכל אחד כזית, אמנם זאת לא ידעתי מנלן למהרש"ם שלשיטת רש"י צריך להיות שיהיה לכל אחד שיווי של כזית חמץ כדי להיות שותף, ולא די שיהיה לכל אחד שיווי של שוה פרוטה כדי ליהיות שותף בכל הכזית, וכן הרי הרבה חולקים על שיטת רש"י ושיטה מחודשת הוא.

### זכית מציאה בחצר השותפין

עוד כתב המהרש"ם דיש צד לומר שהחמץ הוא הפקר ולא זכו הגבאים והציבור בהחמץ ואין עוברים עליו בב"י וב"י, כיון דהרי מצינו בקצוה"ח בסי' ר"ס סק"א בשם המהר"ם ב"ב שחצר השותפין אין זוכה לשותפין במציאות שנפלו בחצר,



הערוה"ש הנ"ל, ותמה לפ"ז גם מדוע הב"ש והקצוה"ח הנ"ל לא הביאוהו.

ולכאורה צ"ל פשוט שיש חילוק בין בית הכנסת דכרכין שהוא כעין הפקר לכל העולם כיון שלקחו דמיו מכל העולם ואפילו בנוהו מדמי בני הכרך מ"מ בנו אותו לכל העולם, לבין בית הכנסת דכפרים שהוא שייך רק לבני הכפר כמבואר כבר בגמרא מגילה ריש פ"ד וכמפורש בראשונים שם ובשו"ע סי' קנ"ג סעי' ז' חילוק זה, וכבר מבואר בספרי האחרונים דכהיום כמעט כל הבתי כנסיות הוי דינם כביהכ"נ של כפרים (עיי' פסקי תשובות סי' קנ"ג אות י').

### בדיקה ביום י"ג ומכירת חמץ

ובדע"ת כתב ע"פ השיירי קרבן על הירושלמי שאם ניקו ובדקו היטב את בית המדרש ביום י"ג לאור היום כמו באכסדרה אין חיוב לבדוק שנית בליל י"ד לאור הנר משום לא פלוג בין בדיקה לבדיקה, ודלא כהמרדכי שפירש את מסקנת הירושלמי שיש לומר לא פלוג גם בזה וחייב לבדוק שנית בליל י"ד ולאור הנר (ובבגדי ישע פירש באו"א), ולכן כתב המהרש"ם שיבדוק שנית בליל י"ד אבל בלא ברכה.

אכן פשוט שזה שייך רק אם בדק היטב היטב בכל מקומות שמכניסים שם חמץ שבביהכ"נ הילדים וגם אנשים מכניסים במקומות נדחים ואפי' בארונות הספרים ולא מועיל סתם ניקוי יסודי בביהכ"נ, וכמו שכתב הפר"ח שם סק"י, ואם רוצים לסמוך על מכירת חמץ לגוי א"כ אין חיוב כלל בליל י"ד לטרוח לבדוק כפי מנהג העולם כדברי המ"ב סי' תל"ו שלא לבדוק מקומות שמוכרים לגוי או יעשה מכירת י"ג.

ובסופו שם כתב המהרש"ם שבכל אופן הוא נוהג שהוא מזהיר את השמשים לכוין בשעת הברכה על הבדיקה בביתו להוציא גם מה שבדק בביהכ"נ.

[ובספר פסקי תשובות שם (הערה 10) הביא שבספר חובת הדר (בסופו בהל' בדיקת חמץ) ג"כ כתב שלא לברך. ודבר

שמשמש בחצר ויראה את המציאה מדין ברירה שנתברר שעכשיו כשהוא משמש בחצר אז כולה שלו ושם באמת לא שייך את הסברא דבאיסורא בא לידו דהרי מיירי במציאה של גוי שאין חיוב השבה, אבל את הסברא שהוא דבר שאינו רגיל לבוא בחצר ואין חצר קונה שלא מדעתו דבר שאינו רגיל לבוא יש שם וא"כ צ"ע למה לא הזכיר בסי' ר"ס את סברא זו ג"כ].

ומה שהוסיף המהרש"ם דבפרט בחמץ דאיסורא הוא וודאי יכול לומר דלא ניחא לי למיקני, כבר הערנו על סברא זו, שהרי כמה ימים לפני פסח וודאי היה ניחא ליה למיקני החמץ.

### איסור חצי שיעור בלאו דב"י

וכתב המהרש"ם דצ"ל דהחיוב לבדוק הוא משום שמא יבוא אחד לאוכלו או שמא יזכה בהם אחד ויעבור, ומוסיף דצ"ע אם אפשר לברך, ולכאורה כוונתו דלא מצינו מפורש בגמרא חיוב בדיקה לפי רש"י משום חשש שמא יזכה אחד בחמץ, דמה שמצינו הוא רק על חמץ שלו שחיישינן שלא יבטל באמת א"כ עדיין לא ברור שאפשר לברך לפי הטעם של רש"י, ולכן כתב דאפשר משום דמדרבנן יש איסור של חצי שיעור בב"י וב"י שפיר אפשר לברך.

ודבר זה הוא כנגד דברי גדולי הפוסקים (חכ"צ סי' פ"ו ושאג"א סי' פ"א ופנ"י ביצה ז': ומנ"ח מצוה י"ט אות י') שכתבו דעל הלאו דבל יראה אין איסור חצי שיעור, ומסתמת דבריהם משמע שגם מדרבנן מותר, מלבד החזו"א (או"ח סי' קט"ז סק"ג ד"ה שו"ע וד"ה ומ"ב) שסובר שיש איסור ח"ש מה"ת בב"י וב"י.

### הבעלות על ביהכ"נ

ועוד מביא שם המהרש"ם מדברי הב"י סי' ש"ע בסופו בשם השיבולי לקט דביהכ"נ הוא הפקר לכל העולם, א"כ אין חיוב בדיקה במקום הפקר, ולכאורה כוונתו כטענת

והכריע המ"ב בסי' שמ"ג סק"ז כהכרעת החי"א להחמיר כדעתם לגבי איסורים שהם מדאורייתא, אכן אחר ביטול הוא רק חיוב מדרבנן אבל כאן עדיין לא ביטלו את החמץ, וגם אפשר דקטן שאין יכול להפקיר אין יכול כלל לבטל לפי שיטת התוס' דביטול משום הפקר הוא.

או י"ל שהשמש הוא שלוחו של האב שמצווה לחנכו על ביטול וביעור חמץ, אכן לא שייך לחנכו רק על הבדיקה וביעור ולא על הביטול כשאחר אומר את הביטול בלי שליחותו של הבעלים של החמץ והרי אין שליחות לקטן ואין יכול למנות שליח לבטל בשבילו.

או אפשר שכוונת הפר"ח באמת דהחמץ הפקר ולא של התינוקות, ואינו של הציבור כיון שאינם רוצים לזכות בהם וכדברי הערוה"ש והמהרש"ם דלעיל, ולכן אין צריכים לבטל ולא מועיל ביטול אבל לבער הם יכולים דהוי הפקר, אכן לכאורה צ"ע איך נעשה החמץ הפקר והרי אין יאוש לקטן על חפצים השייכים לו כגון מה שקיבל מאביו במתנה שיהיה שלו או ביתום שקיבל או מצא חמץ, ובהכרח צ"ל דהוא משום חינוך או שליח של אביו.

אמנם מאכלים שאביו נתן לו לאוכלם בלא שיהא קנוי להקטן, זה אינו תלוי במחלוקת הרמב"ם והטור אי כל אבידה מדעת אי"ז הפקר רק אין על זה חיוב השבה וכדעת הרמב"ם והמחבר ס' רס"ד סעי' ד', או שהוא הפקר כשיטת הטור והרמ"א שם, דהרי כבר כתבו בנתי"מ ס' רס"א סק"א ובקצוה"ח שם סק"א ובמחנ"א (דלא כשו"ת הב"ח, והרע"א חשש לו בקידושין) שבנתינה לקטן כו"ע מודו שאין זה הפקר כלל אע"פ דבגמרא ב"ב פו: איתא דהנותן דבר לקטן הוא כאבידה מדעת, וא"כ ע"ז שייך יאוש של אביהם כשנודע להם דבר האבידה אבל כבר מיד כשנאבד מן התינוק מתחייבים בהשבה והוי יאוש שלא מדעת וכבר לא מועיל יאוש אח"כ, אכן כשהוא של אביהם הרי הוא עושה שליח את השמש

זה אינו נכון דבאמת מסכים לפסק השו"ע הרב לברך, אלא שבתחילה נתקשה בזה איך יברך שנית והרי החמץ הוא של כל הציבור והרי כל אחד מברך כבר בביתו על ביעור חמץ וזה כולל גם את חמיצו שבכל מקום גם בביהכ"נ א"כ למה צריך לברך שנית על הבדיקה בביהכ"נ, ויישבו באופן מחודש. ובאמת לק"מ דבאמת אה"נ שמועיל הברכה שבבית אלא דהפוסקים מדברים באופן שהפסיק בין הבדיקה בבית להבדיקה בביהכ"נ].

### ביטול החמץ

במ"ב שם כתב בשם הפר"ח שאין לשמש לבטל את החמץ אחר הבדיקה כיון שאין החמץ שלו שיוכל לבטלו, (ומה שתמה עליו הפרמ"ג סק"ט לא הבנתי כוונתו), ולכן כתב המ"ב הטעם בחיוב הבדיקה משום שמא יבוא לאוכלו ולא משום שלא יעבור בב"י וב"י, וכ"כ הערוה"ש שם דגם לבטל את החמץ אין צריך השמש או הגזבר, וגם לא מועיל ביטול כיון שאין החמץ שלו אלא של הפקר הוא.

והנה אם נפרש כוונת הפר"ח שהוא משום שהחמץ שייך לקטנים א"כ צ"ע איך מותר לו לשרוף את החמץ של התינוק והרי אין לתינוק איסור חמץ, ואפשר שהוא תלוי במחלוקת הראשונים ואחרונים (משנ"ב סי' תמ"ג סק"י"ד ובשעה"צ סק"כ) בטעם חיוב ביעור חמץ של ישראל אחר אי רק משום ערבות וזה אין שייך בזה לקטן שאינו מצווה כלל בזה, אי משום ב"י וב"י דלא נתמעט רק של גוי ושל הקדש ולא של ישראל אחר, וא"כ נאמר שמחייב כל אחד לשרוף חמיצו של הקטן כדי שהוא לא יעבור בב"י וב"י כמו בשל ישראל אחר, אבל אפשר דבקטן לא שייך כל זה והוי כהקדש וגוי.

### חינוך לבדיקה וביטול חמץ

ואולי אם הקטן הגיע לגיל חינוך של איסור חמץ יש מצות חינוך על כל ישראל לבדוק ולבער חמיצו לדעת כמה ראשונים,

חמץ שלו והשמש הוא שליחו לבטל את החמץ.

אבל באופן שחמצו של הקטן שקיבל מאחרים וגם החמץ שמקבל מאביו הוא שייך לאביו ולא להקטן, כמבואר ברמ"א סי' ר"ע סעי' ב' דבן גדול וכן קטן הסמוכים על שולחן אביהם כל מה שהרויחו בסחורה או במלאכה שייך לאביהם, ואפילו חמץ שנתן להם אביהם כתב רע"א (ד"ה מתנתו מתנה) בשם הנימוק"י שהוא שייך לאביהם וא"כ שפיר מועיל יאוש אביהם וזוכים בה הציבור, ואי לא מייאשי או כשלא מועיל יאוש משום יאוש שלא מדעת או וודאי הם חייבים בביעור וביטול החמץ והגזבר הוא שליחם לבדוק ולבער, דמבואר בשו"ע סי' תל"ד סעי' ד' דמועיל שליחות על ביטול, אכן זה לא כמשמעות הפרישה ומהר"ח דהוי של הציבור ולא רק מדין שליחות, אכן הטעם השני של הקצוה"ח שהוא אינו דבר הרגיל לבוא בחצר אין כאן כיון שהוא דבר הרגיל לבוא חמץ בביהכ"נ כיון שבדרך כלל באים התינוקות בחמץ לביהכ"נ שפיר זוכים הציבור בחמץ ושפיר זכו בחמץ וחייבים לבטלו, אבל צ"ע מה נענה על הטעם דבאיסורא אתא לידיה.

(אכן לשיטת הערוה"ש שם סעי' ו' שסובר דרק מציאותיהם הוא לאביהם או רווחים שבא מתפוסת אביהם אבל שאר הרווחים שייכים להבן, א"כ כהיום הרבה פעמים מקבלים הקטנים חמץ מאחרים והוא שלהם ולא מועיל יאוש שלהם וא"כ לא שייך לבטלם, אבל דעת שאר האחרונים כפשטות הרמ"א דגם שאר הרווחים שייך לאביהם, אבל בגדול הסמוך על שולחן אביו מצינו במחנ"א הל' זכיה סי' ג' מחלוקת הראשונים למי שייך רווחים בסחורה או במלאכה, ובשב"י סי' ק"ה כתב שאפשר לומר קים לי דלא כהרמ"א בזה, וגם בן גדול לכו"ע אין האב זוכה בה קודם שהגיע לידו, אכן בגדול כבר שייך שליחות לבטל ולבער את חמיצם).

לבטל ולבער את חמיצו בביהכ"נ, וכן י"ל גם דכשאביו נותן לבנו מועיל יאוש שלו אח"כ ולא הוי יאוש שלא מדעת כיון שאין חיוב השבה בכה"ג שאביו מסרו לו דהוי כאבדה מדעת כמבואר בפת"ח (הל' אבדה פ"ד סוף הערה ל"א), וא"כ שפיר מותר לבערו אחר יאוש אביו אם כבר יודע מזה ונתיאש.

### קנין חצר בביהכ"נ

אכן בפרישה הנ"ל רואים דסבר שהציבור זוכים בחמץ, ולפ"ז יש לשמש גם לבטל את החמץ בשבילם, וא"כ יש לעיין דהרי ביהכ"נ הוא חצר שאינה משתמרת ואין זוכים בו בקנין חצר שלא מדעת וא"כ אין אף אחד מן הציבור זוכה בחמץ שבביהכ"נ, וי"ל דכשנעמד אחד לצד החמץ בביהכ"נ זוכה בה (לדעת הרבה פוסקים גם בלא ידיעתו), וכן י"ל לפי הריב"ש הנ"ל שיש קנין ד"א בביהכ"נ א"כ שפיר זוכה בחמץ מי שעומד תוך ד"א של החמץ גם בלי ידיעתו (לדעת הרבה פוסקים). אכן באבני מילואים (סי' ל' סק"ח) כתב דביהכ"נ קונים בקנין ד"א רק קידושין וגירושין אבל לא מקח וממכר, כיון דיש קדושה לביהכ"נ ואין הוא מקום המשמש להניח כלים כסימטא, אכן הביא שם אחרונים החולקים ע"ז וסוברים דמועיל גם למו"מ, וכן יל"ע בבתי חסידים שלפי הדברי חיים בחלק חו"מ סי' ל"ב אין לו קדושת ביהכ"נ שייך שפיר קנין ד"א בביהכ"נ גם לפי האבני מילואים שהדרך להניח כלים בביהכ"נ.

אכן בזה כבר שייך הסברא הנ"ל של הקצוה"ח בסי' ר' במציאה של ישראל שנמצאת בחצר השותפין שאין זוכין בו השותפין כיון דבאיסורא אתא לידיה וכבר נתחייבו בהשבה, א"כ ה"ה בנידו"ד בחמץ של קטן באופן שהחמץ שייך לאביו כגון באופן שקיבלו מאחר או מצאו שע"פ הלכה הוא שייך לאביו ונתיאש ממנו אחר שהגיע ליד החצר השותפין לא מועיל היאוש, ונמצא שהוא נמצא בבעלות האב שהוא

## בבתי כנסיות כהיום ובפרט בתי החסידים

ונראה דכל מה שדיברו האחרונים שייך רק בזמנם שלא אכלו סעודות בביהכ"נ, משא"כ כהיום בבתי כנסיות ומדרשות שהרבה אנשים מביאים עמם חמץ לרוב, ונשאר לפעמים כזיתים של חמץ, ובפרט בבתי החסידים שאוכלים סעודות בביהכ"נ בכל סעודה שלישית ור"ח וכדומה, וחלק מהם נקנה ממעות קופת כל הציבור, א"כ הוי חשש מחמץ שלו ממש ולא רק של התינוקות ושפיר חייב בבדיקה בברכה, וצריך גם לבטל את החמץ, וכן לפי הדב"ח הג"ל שאין קדושת ביהכ"נ בבתי החסידים א"כ וודאי לא שייך לומר ע"ז שהוא בית של הקדש או הפקר, ולפ"ז לא שייך לבוא בסברת הח"י סי' תל"ו סק"ז שאין חיוב ברכה על בדיקת חמץ בכיסי הבגדים משום שהברכה הוא רק על בית כדכתיב תשביתו שאור מבתיכם, וא"כ בבית שאינו שלו גם כן לא יתחייב דהרי כאן הוא בתיכם.

אכן אם נאמר כדברי ספר משפטי התורה (על השבת אבידה סי' ג') דכל דברי הנימוק"י הוא רק בדברים שאביו חפץ בהם שיהיו שלו, משא"כ ממתקים וכדו' אין שום אחד שמקפיד שיהיה שלו ובוודאי נותנם במתנה לבנו והוא שייך לקטן וא"כ הרי אין יאוש לקטן ולא שייך ביטול על זה. אמנם בקובץ הישר והטוב (גליון כ"א) כתב הרה"ג ר' אברהם דרבארמדיגר (בעל מח"ס סדר הדין) שאין אביו נותן לו הממתקים במתנה אלא נשאר שלו. ומה שכתב שם דבביהכ"נ שמנקים שם הוי כזוטו של ים, צ"ע למה אין חיוב לומר לגוי שלא יזרוק אותם מחיוב השבה לקטן.

[אכן לכאורה צ"ב מה הוא הדיון בביטול החמץ, הרי ממילא כל אחד מבטל כל חמצו למחר אחר הביעור וזה כולל גם את החמץ בביהכ"נ, וצ"ל דהכוונה להמנהג לבטל גם אחר הבדיקה מיד והשמש כבר ביטל בביתו קודם שבדוק בביהכ"נ, או משום דאין כוונתו בביטול למחר לכלול גם על החמץ בביהכ"נ].

העולה מהאמור: דכהיום יש חיוב גמור בדיקת חמץ בבתי כנסיות ובתי מדרשות בברכה, וגם צריך לבטל החמץ



## תשובת הגאון ר' שמואל אליעזר שטרן שליט"א

בס"ד

הנה לאחר העיון בדברייך היקרים דעתי העניה נוטה כדברייך דבזמנינו שכן נוהגים בבתי מדרשות לאכול שם סעודות במשך השנה, ובחלקם הם ממעות הציבור, א"כ בוודאי יש מקום לחייב בדיקת חמץ בברכה ע"י שלוחם של כל הציבור לבדוק, דבפשטות בתי כנסיות שלנו הם בגדר חצר השותפים, עיין קובץ בירורים שביבי אש סי' ק"ג וסי' צ"ג, וכל שכן בתי החסידים וכדעת בעל הדברי חיים, כנלענ"ד לפום ריהטא.

בברכה מרובה ונאמנה

שמואל אליעזר שטרן



## הרב משה אהרן איוון

## הפיקוח על כשרות החלב בארה"ק

עיקרי השאלות איתם מתמודדים גופי הכשרות כבואם לפקח ברפתות על כשרות החלב<sup>1</sup> מתחלקים לשני נושאים שונים ונפרדים זה מזה: א. "חלב ישראל" - שיהיה חלב ישראל ולא חלב עכו"ם. והיינו שהחליבה נעשית ע"י ישראל או לחילופין בפיקוח ישראל. מקור דין זה הוא במסכת ע"ז דף ל"ה ול"ט. ובטושו"ע יורה דעה סימן קט"ו. ב. "הלכות שבת ברפת" - כאשר בשבתות (ויו"ט) יש להשגיח בשעת החליבה ולוודא כי לא תעשה פעולה האסורה, ולא יהיה בחלב חשש של 'מעשה שבת'. ע"פ המבואר באורח חיים סימן שי"ח, ועוד.

בשנים האחרונות התעורר פולמוס גדול בענין הפיקוח על החלב באמצעות מצלמות המשדרות את הנעשה ברפתות ואת תהליך החליבה, כאשר משגיחי הכשרות צופים לאחר זמן ומבררים באמצעותם את כשרות החלב. מתחילה עלתה השאלה ע"י העוסקים בכשרות החלב בחו"ל בין הגויים, היה זה כאשר ניסו למצוא פתרון כיצד לסדר שיהיה חלב ישראל גם במקומות שאין אפשרות לפקח על החליבה ולהשגיח על כשרות החלב. עם הזמן הועתק הדיון בנושא זה גם על כשרות החלב כאן בארץ-הקודש, כאשר העוסקים בתחום חפצו לשלב את התקנת המצלמות למערך הפיקוח.

גדולי ההוראה שבדורנו נתנו את דעתם לשאלה זו והכריעו כדת מה לעשות. כמנהג תורתן של ישראל - נכתבו מאמרים רבים ורבו הדיונים על נושא זה.<sup>2</sup> עם הזמן הפך דיון זה והתקבע בתודעת הציבור, עד כי כיום מקובל ושגור בפי ההמון כי ההבדל בין מערכות הכשרות הנותנות את חותם כשרותם על החלב תלוי בעיקר בנושא ה'מצלמות'. כאשר הללו משתמשים עם המצלמות ומסתמכים על כשרותם, ואחרים אינם מסתמכים על מצלמות.

מטרתנו במאמר הנוכחי - להעמיד הדברים על דיוקם ולברר בעז"ה כי הדיון על נושא ה'מצלמות' חרג מגדרו המתאים וממסגרתו הנכונה. כי בהתאם למציאות הקיימת כאן בארה"ק עולה כי החלב הרגיל [חלב פרות] המשווק לצרכנים, כמעט ואינו נזקק לפיקוח מעיקר הדין מחמת שכל הרפתות בבעלות יהודים, ואינו מושג כלל באמצעות המצלמות. [למעט בשבתות ויו"ט - אז משתמשים במקצת מהרפתות השייכות ליהודים שאינם שומתומ"צ לפיקוח באמצעות מצלמות, וגם בזמנים אלו - הפיקוח אינו נדרש מעיקר הדין

1 ישנם אתגרים רבים ונוספים בכשרות החלב, כגון; 'ניתוחים קיסריים' - הלכות טרפות. ההקפדה על הלכות פסח ושביעית בעיתים וזמנים, ועוד. התייחסותנו כאן היא רק לשאלות ההלכתיות ב'פולמוס המצלמות', ובוה יש רק את שני הנידונים הנקובים ומפורטים בגוף המאמר. עוד זאת יש לציין כי אלו הם השאלות המרכזיות הקיימות ברפתות. ואינם נוגעות כלל בשלל השאלות והנושאים ההלכתיים שיש ב'מחלבות' - שם כל קווי הייצור של מוצרי החלב עם חומרי גלם ותוספים למיניהם לפיקוח של וועדות הכשרות.

2 על אף ריבוי הדברים שנכתבו בנושא זה בכל זאת מצאתי בקעה להתגדר בה בשולי הדיון הרחב, כאשר בעוסקי בנושא נוכחתי לראות כי רב הבלבול על הברור וכי יש בו טשטוש גדול, גם למורי הוראה מובהקים אשר ידם רב להם במקצועות ההלכה ושורש הסוגיות בפוסקים אך חסר הידע המסודר בפרקטיקה ומציאות הדברים השופכים אור בכל נושא רגיש זה. בהיות וכן נאספו הדברים במאמר זה אשר נכתב בסייעתא דשמיא אחר בירורים רבים והבנת המציאות המיושמת בפועל.

יצוין ויודגש כי מפעם לפעם מופצות חוברות שונות ואנונימיות העוסקות בנושא, אשר תורמות אף הן את חלקם בטשטוש הדברים ובלבול המידע הנכון הקיים והאמיתי. ויש לברר תמיד מי הוא הכותב ומה הן מטרותיו. תקוותנו כי מאמרנו זה יפרוס את השמלה בצורה מסודרת וברורה. מתו"ד המאמר, ובהערות, יעלו תגובות לעיקרי הטענות שהועלו - מחוסר ידיעה - בחוברת כזו שהופצה לאחרונה.

אלא כתוספת חומרה, וכפי שיבואר]. כך שהדיון אם ראוי להסתמך על מצלמות בשביל שיהא 'חלב ישראל' מיותר לחלוטין.

ורק ב'חלב צאן' [עזיזים וכבשים] שישנם דירים גם בבעלות גויים - שם ניתן לדון על כשרות המצלמות, ורק בחלב זה ישנם הבדלים וחילוקי דעות בין וועדות הכשרויות אם לסמוך על הפיקוח באמצעים אלו, וכבר הוברר הדבר ע"י גדולי ישראל, ואכמ"ל.

מאידך גיסא, יש להבהיר כי ברוב המקרים תפקיד ה'מצלמות' המותקנות ברפתות שבבעלות יהודים שאינם שומרי תורה ומצוות הינם לצורך פיקוח על הנעשה בשבת ברפת, וממששות כ'מצלמות שבת' כאשר באמצעותם מפקחים ומוודאים כי העבודה אינה נעשית ע"י יהודים. ואין תפקידם של המצלמות להחזיר את החלב מצד הלכות 'יורה דעה' ולהגדירו כחלב ישראל, אלא המצלמות המותקנות ברפתות - מטרתם לצורך פיקוח על שמירת השבת ברפת וכשרות החלב מצד 'מעשה שבת'. אם כך יש לדון כי בנוגע לפיקוח על 'שמירת שבת' ברפתות - אין כמעט ספק ושאלה אם יכולה להתבצע באמצעות מצלמות וידיאו או כל אפשרות טכנולוגית אחרת בדומה לזה. לא זו - אף זו ניתן לומר כי 'תוספת הידור' יש בהתקנת המצלמות שהרי שמירה מעולה היא והידוק הפיקוח באופן מוחלט למשך כל שעות היממה.

ביאורים ומקורות להאמור כאן יבואו בעז"ה בגוף המאמר שלפנינו - בו נעסוק בעיקרי ההלכות לצד הכרת המציאות לפי סדר הדברים - על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון. כאשר המטרה היא לברר את הסוגיה ע"פ המקורות מהגמ' ופוסקים<sup>3</sup>, לצד העמדת הדברים על דיוקם וסידורם הנכון.

## פרק א' - חלב ישראל

מראיהם דומה, שהחלב הטהור לבן והטמא ירוק.

מלבד זאת יש טעמים נוספים באיסור חלב עכו"ם, וראה בהערה<sup>7</sup>. אך להלכה נקטו הפוסקים רק את החשש משום עירוב חלב טמא. וכדאיתא בשולחן ערוך (יורה דעה סימן קט"ו סעיף א'): "חלב שחלבו עובד כוכבים ואין ישראל רואהו, אסור, שמא עירב בו חלב טמא".

להלן בהמשך הדברים נדון מה הם התנאים הנדרשים לכשרות החלב, וכיצד הם מיושמים הלכה ומעשה.

חלב שחלבו גוי ואין ישראל רואהו, נמנה במשנה (עבודה זרה ל"ה ע"ב) בין הדברים של גוים האסורים באכילה ומותרים בהנאה. בטעם האיסור מבואר בגמ' שהוא משום חשש חלב בהמה טמאה - 'שמא עירב בו חלב טמא' כדי להרבות שיעורו<sup>4</sup> או להעלות את אחוזי השומן שבחלב<sup>5</sup>. כך גם קיים חשש שלא נזהר הגוי שלא ישאר חלב טמא בכלי שחולב לתוכו.<sup>6</sup> אמנם לצד זאת מבואר בגמרא כי אין חשש שמא החליף הגוי את החלב הטהור בחלב טמא, משום שאין

3 בהרבה ממראי המקומות נעזרתי בשיעורי 'הלכה ערוכה' של מ"ר הגאון הרב אברהם צבי הכהן שליט"א.

4 כ' המאירי (ע"ז ל"ה): 'שמא מאחר שחלבה למכרה עירב לתוכו חלב טמא לרבות בשיעורה'.

5 הרב דוב לנדאו אמר לי, ששמע ממדען שאם מכניסים קצת חלב גמל בחלב פרה, החלב נשמר יותר טוב.

6 ע"פ דעת רבנו פרץ המובא במדרכי, והעתיקו הרמ"א לחוש לזה לכתחילה, וכמבואר להלן. ועי' תשב"ץ ח"ג ס' קמ"ג: 'וכבר העידו לי כי אחר שחולבין הגמל ונשאר בעטין לחלוטית ממנו חולבין בו בהמה טהורה ומתערב חלב טמא האסור מן התורה עם חלב טהור'.

7 בירושלמי מבואר כי אסרו את חלב הגוי גם משום 'גילוי'. ואף על פי שבשאר משקים של גוים לא גזרו משום גילוי, הרי זה לפי שמקפידים על נקינותם, אבל חלב שלרוב אינו נאכל כמות שהוא, וגם מסננים אותו, אף על ניקיונו אינם מקפידים, והסינון אינו מועיל לארס. כך גם מובא בתוספות (ל"ה. ד"ה משום ניקור): 'תימה לקמן דמסקינן טעמא דחלב דבעינן ישראל רואהו דחיישינן לעירוב חלב טמא, תיפוק ליה משום

## המציאות כיום בארה"ק

בנוסף יש לציין כי בכל מקרה, כיום, אין מקום לחשוש על 'עירוב חלב טמא'. ולו מחמת הסיבה הפשוטה שחלב כזה אינו נחלב או משווק בצורה מסודרת ומסחרית. ובכלל, כמעט ואין חולבים חלב טמא בימינו, ואף אם ישנם בודדים החולבים חלב טמא - מדובר ב'חליכות בוטיק' ומקרים מועטים ביותר שאינם עונים על הגדרה של 'חלב טמא מצוי'. בנוסף לזה, גם אלו המועטים שכבר כן חולבים חלב טמא - מחירו כ"כ גבוה ויקר עד שאין חשש עירוב חלב זה בחלב הכשר, וע"פ המבואר בסימן קי"ד סעיף ד' בשו"ע ונו"כ שבדמיהם יקרים

מוצרי חלב כאן בארץ הקודש: יש להבחין ולחלק בין 'חלב צאן' (כבשים ועיזים) ובין 'חלב פרות'. מציאות הדברים כיום בארה"ק כי 'חלב צאן' מיוצר ומשווק גם מדירים שבבעלות ערביים, כך שקיימת אפשרות של חלב עכו"ם במוצרים אלו אם תתבצע חליבה באופן של 'אין ישראל רואה'. אך 'חלב פרות' משווק רק מרפתות בבעלות יהודית\* - הרפתנים, בעלי המשקים שם מייצרים וחולבים את חלב הפרות המשווק בצורה תעשייתית [תנובה<sup>9</sup>, שטראוס, טרה] הינם רק יהודים.

גילוי, וי"ל דאין ה"ב אלא טעמא פסיקא ליה נקט הכא בשאין ישראל רואה דמערב, אבל טעמא דגילוי זמנין דלא שייך כגון שמצא העובד כוכבים יוצא ממקום שחולב שם דכיון שכל שעה תופסו בידו ליכא למיחש לניקורא. וא"ת מפני מה אסרו משום גילוי יותר ממם ודבש ... דשייך בהו גילוי, וי"ל דבכל המשקים אף על גב דלא קפדי אגלויא משום נקורא (-א"רס הנחש), אמנקיותא מיהא קפדי אבל גבי חלב מתוך שרוב פעמים אינו נאכל בעין וגם מסננין אותו אמנקיותא נמי לא קפדי.

צדיקי הדורות אמרו כי בגזרת חלב עכו"ם יש גם טעמים כמוסים ונעלמים. כך קיבל הגה"ק בעל הדברי חיים מצאנו מחותנו בעל הברוך טעם. כמוכא בשו"ת דברי יציב או"ח סימן כ"ז: "ותראה בדרכי חיים אות נ' בא"ד, ואמר רבינו ז"ל בזה"ל שלשה דברים קבלנו מחותני הרה"ג מלייפניק ז"ל איש מפי איש עד משה רבנו ע"ה, ואחת מהם הוא שחלב שחלבו עכו"ם ואין ישראל רואהו אין הטעם שמא עירב בו חלב טמא כי זה הטעם גילו החכמים רק לפני העולם רק שיש טעם כמוס בדבר".

וראה בשו"ת מנחת אלעזר ח"ד סימן כ"ה: "וגם שמעתי כעין זה מפה קדוש אאזמור"ר זי"ע מפה"ק בשם רבו הקדוש בעל דברי חיים זי"ע מצאנו בענין טעמים נסתרים שהיו לחז"ל בתקנתם וכגון בחלב שחלבו עכו"ם ואין ישראל רואהו וכו' אשר פוגם בנפש ר"ל".

כיו"ב דרש החתם סופר (דרוש לז' טבת. בהספד על הגאון יד דוד): "לבסוף יתפתו בני ישראל ויבלו זמנם בחכמת חיצונים עד שסוף סוף יתערבו אומות העולם בזה עמנו, ויתחילו לדרוש באגדות של דופי לאמר מ"ט נאסר חלב בהמה טמאה משום שמוליד חולי וטמטום כך וכך ע"פ דרך הטבע וחכם גדול היה משה רבנו ע"ה, אך א"כ טפשות היא לאסור חלב שחלבו נכרי ואין ישראל רואהו, וכיוצא באלו בכל המצוות. ולו חכמו ישכילו כי יש בכל אלו טעמים אחרים גבוהים מעל גבוהים ועל כל דבר ממונים מלאכים מטיבים ומריעים ואז יבינו וישכילו כי כל גדרי חז"ל וגזרתם יש להם שורש למעלה אז ישמו מחסום לפיהם....".

להשלמת הדברים ראוי לציין למש"כ הערוך השולחן (סי' קט"ו סעיף ו'): "וליתר שאת אברר לך איך שכל דברי רבותינו הקדושים הם כגחלי אש, מה שהתוודה לפני בלב נשבר בהיותי יושב על כסא הוראה בעיר פלונית שאחד מהבע"ב החשובים דשם היה נוהג היתר בדבר בהיותו חוץ לביתו בעיר הגדולה במדינה וישב תדיר בשם לעסקיו והוא ועוד אורחים בשתותם חמים בבוקר בבוקר היו קונים חלב שמן שקורין סמאנ"ט אצל חנוני אינו יהודי שכנגד אכסניא שלהם, ופעם אחת התחילו לחקור ביניהם מאין לוקח החנוני הקטן זה כל כך חלב שמן והלך הוא להתחנני ושאלו וא"ל החנוני אני קונה באיטליז של בשר הרבה מוח של בהמות וממחה אותם עם הרבה חלב ומבשלים ביחד וזה הוא השמנונית, אז נפלו כולם על פניהם על חטאם הגדול שאכלו טרפות ובשר בחלב והבע"ב התורה לפני וצעק בקול כמה גדולים דברי חכמים, ובאמת כך מקובלני שכל גזירת חכמים לבד טעמם הנגלה יש עוד הרבה טעמים כמוסים שלא גילו אותם והשומע ישא ברכה מאת ד' וישולם גמולו בזה ובכא....".

8 ניתן לעיין ברשימת מגדלי הבקר המופיעה באתרים הרשמיים והממשלתיים. כך גם שמעתי מהרב זאב וייטמן שליט"א, רב חברת תנובה.

9 הערה כללית: חברת 'תנובה' משווקת 70% ממוצרי החלב כאן בארה"ק, כפועל יוצא מכך התייחסנו במאמר רק לחברת תנובה, והבדלי הכשרויות שבה, ומכאן אתה למד על הכלל. כך גם קיימו שיחות רבות עם הרב זאב וייטמן שליט"א ואנשי לשכתו. ייש"כ על עזרתם וסיועם הרב במאור פנים.

עם זאת יש להדגיש כי נכון להיום - בדיקות המעבדה אינם יכולים לשלול אם יש עירוב חלב טמא.<sup>12</sup> ואף כי באמת ניתן היה לבודקו ע"י בדיקת אחוזי השומן וכיו"ב. אך בפועל לא פיתחו טכניקה לבדיקה זו שעדיין לא פותחה מחמת שאין צורך בכך שהרי אין באמת חשש שמישהו יערב חלב טמא ולכן לא בודקים זאת ולא מפתחים בדיקה זאת.<sup>13</sup>

נמצא א"כ כי טרם כל שיח על כשרות הפיקוח באמצעות מצלמות צריכים אנו לדון אם שייך להגיע למצב של חלב עכו"ם, ובהתאם לנתונים דלעיל, עלינו לדון על השאלות דלהלן המתעוררות בעקבותיהם:

א. בחלב צאן שנחלב בדיר של גוי: אם גזירת החלב היא רק משום 'שמא יערב בה חלב טמא' - מה דין חלב שאינו מפקח ומושגח במקום שאין חשש לעירוב חלב טמא.

ב. נדבך נוסף על דיון א' - בחלב פרות, מרפתות שבבעלות יהודית (השאלות חמורות יותר ברפת הנמצאת בבעלות יהודי שעדיין אינו שומר תורה ומצוות וכך המצב, לדאבונו, ברוב רפתות כאן בארץ): מה הדין בישראל מומר/חשוד שחולב את בהמותיו - אם נכלל בגזירה של "חלב עכו"ם". או גוי שחולב בהמות ישראל (שומר תומ"צ, או שאינו שותומ"צ).

ביותר אין חשש תערובת האיסור, וכן מפורש בזה לדין חלב עכו"ם בפר"ח (קט"ו, סק"ו).

מלבד זאת, חשש זה של 'איערובי חלב טמא' לא יתכן במציאות הקיימת כיום - שהחלב נחלב ברפתות והדירים וללא מגע יד אדם ניגר היישר לדורי החלב באמצעות צינורות השאיבה שמחוברים לעטינים. החלב נאגר ונשמר למשך יומיים במכלי הקירור ברפת.<sup>10</sup> לפחות 3 פעמים בשבוע מתבצע איסוף החלב מהרפתות כאשר החלב נשאב למשאיות-מיכליות ההובלה לא לפני שנלקחת דגימה מהחלב. דגימת החלב נבדקת במעבדה לפני קליטתו למחלבה. הדגימה נלקחת לצורך בדיקת טעם, ריח ומראה החלב, ניקונו ובריאות הפרה החולבת.<sup>11</sup> רק כאשר תוצאות בדיקת המעבדה מאשרות ומאמתות את איכות החלב או אז הוא נקלט למחלבה להמשך תהליך הפסטור והעברתו לקווי הייצור השונים.

כתוצאה מכך ברור כי הרפתנים נזהרים ביותר שלא יתערב שום גוף זר בחלב ומקפידים על ניקונו ואיכותו, שהרי איכות החלב ודירוגו הנאות בהתאם לתקנים המחמירים ולבדיקות המעבדה היא זאת שעומדת לנגד עיניהם, ופשוט כי בכלל זה נזהרים ונרתעים מלערב חלב אחר שלא נחלב ברפת מבהמותיהם.

10 כאן המקום להדגיש כי אין כלל פיקוח וחותם על פתחי מיכליות החלב שברפתות, ואף לא במערכות הכשרויות המהדרות ביותר, ואף שע"פ המבואר בשו"ע סי' קי"ט אין להפקיד חלב ביד גוי/ישראל חשוד אם לא כשיש חותמות על שמירתו, ואף גרוע יותר בישראל חשוד [עיי"ש ברמ"א ס"א, ובש"ך סק"ב], ומ"מ אין לחוש לזה באופן שאינו נהנה בחליפין כמבואר שם ס"ד, ובסימן ק"ל. וקל-וחומר במציאות הקיימת כיום שלא רק שאינו נהנה בחליפין רק יפסיד הרבה יותר.

11 מתוך 'תקנון איכות החלב': "לחלב יהיו הטעם, הריח, הסמיכות והמראה האופייניים לחלב פרה גולמי. ניקיון החלב: לא ימצאו בחלב חומרים זרים ו/או גופים זרים ... יצרן יסור למחלבה רק חלב שמקורו מפרות חלובות בריאות בלא מחלות מדבקות כגון שחפת, ברוצלוזיס או דלקת עטין פעילה. מסר יצרן חלב שלא עפ"י האמור לעיל ולא דרוח על כך מיד כשנתגלה לו הדבר - תופסק קבלת החלב ממנו".

12 ויצויין לדברי הגמ' (ל"ה, עמוד ב) שממש יש להוכיח כי בדיקת מעבדה שאחר החליבה היתה מועילה ומאשר את כשרות החלב: "אי משום איערובי, ניקום, דאמר מר: חלב טהור עומד, חלב טמא אינו עומד. אי דקא בעי לגבינה ה", הכא במאי עסקינן - דקא בעי ליה לכמכא. ונשקול מיניה קלי וניקום, כיון דבטהור נמי איכא נסיון דלא קיימי, ליכא למיקם עלה דמילתא. ואב"א: אפי' תימא דקבעי לה לגבינה, איכא דקאי ביני אטפ". ודו"ק.

13 ע"פ דברי הרב וייטמן שליט"א.



## ענף א': גזרת חלב עכו"ם - בשאיין דבר טמא מצוי

הראשונים כבר דנו בדבריהם אם יש צד להקל בזמננו מחמת שאין חלב טמא מצוי (באופן שגוי חולב בהמות ישראל וברפת של הישראל, כשבית הגוי מפסיק). ופסק הרמ"א (קט"ו, ס"א): "אם חלבו עובר כוכבים מקצת בהמות ולא היה שם ישראל, ואחר כך בא ישראל אל האחרים, עכשיו בזמן הזה שאין חלב דבר טמא מצוי כלל, מותר. מיהו אם לא בא שם הישראל עד אחר שנחלבו כולם, הוי כחלב שחלבו עובר כוכבים דאסור אע"פ שאין דבר טמא בעדרו". מדברי הרמ"א עולה, כי אם ישראל לא ראה אפילו חלק מהחליבה, אסור אפילו אם אין דבר טמא מצוי כלל, ובכל זאת אפשר להקל בראיית מקצת החליבה מחמת שאין חלב טמא מצוי. (וראה לקמן בענף ג' מה שהרחבנו על דברי הרמ"א).

והנה כאן דנו כאשר הגוי חולב 'בהמות ישראל' - אך בכל זאת יש כאן מקור לסברא זו דבאופן שאין חלב טמא מצוי אפשר יותר להקל, וכפי שיבואר שיטות הראשונים והפוסקים בדין חלב עכו"ם בזמננו שאין חלב טמא מצוי.

ועיין בשו"ת הרשב"ש סימן תקנ"ד בתשובה לשאלה על "עיר שבהמותיה סמוכות לה ואינן נכנסים לתוכה ולנים בגנות מחוץ לחומה והדבר ידוע שאין ביניהם בהמה טמאה אם מותר לשתות מאותו חלב אעפ"י שאין ישראל רואהו". - תשובה. בפרק אין מעמידין תנן, ואלו דברים מותרים חלב שחלבו גוי וישראל רואהו... ומדקא הוי תלמודא אי דאיכא דבר טמא בעדרו אמאי מותר, נראה דלא הוי איסור אלא כי הוי בעדרו דבר טמא. ותו, מדקא פשיט ואי דליכא דבר טמא בעדרו

פשיטא, משמע דפשיטא ליה לתלמודא דאי ליכא דבר טמא בעדרו שהוא מותר, ואין איסורו משום גזרה כמו הגבינה שאיסורה הוא משום גזרה אבל איסורו הוא משום ספיקא בלחוד, וכן מוכח בירושלמי כתבו הרי"א"ף ז"ל בהלכותיו. ועל סמך דבר זה היה מתיר אדוני אבי מורי הרשב"ץ ז"ל לקנות חלב מהבתים אשר בעיר אעפ"י שאין ישראל רואהו, כל שהדבר ידוע שאין באותה חצר בהמה טמאה, וסברא נכונה היא למכין אותה".

וכן ידועה שיטת הרדב"ז שהלך בדרך זו (בשו"ת, ח"ד סי' ע"ה) ודעתו להקל בכל אופן שאין חשש של עירוב חלב טמא - שהרי כל טעם הגזירה הוא משום 'שמא עירב בה חלב טמא', ואם אין חשש זה החלב מותר בכל מקרה: "שאלת, חלב שחלבו עכו"ם ואין ישראל רואהו ואין שם דבר טמא, שידוע זה בבירור, כגון שאין במקום לא גמל ולא חמור נקבה, או כגון שהיה העדר בתוך הדיר ובדק ולא היה שם דבר טמא ויצא והביא לו הנכרי חלב מאותו הדיר אבל לא היה יכול לראותו חולב כלל, השאלה אם גזרת החלב שחלבו עכו"ם הויא כגזרת גבינת הנכרים<sup>14</sup> דפסקו שאפילו במקום שמעמידין אותו בשרף, אפילו הכי אסור, משום כיון שגזרו גזרו וכן בחלב, או דילמא לא. תשובה, הדבר ברור כי הגבינה נאסרה במנין מהנך טעמי דאמרינן בגמרא אבל לא כן בחלב שחלבו נכרי, שאסרו אותו משום חשש דבר טמא. תדע שאם היה יושב בצד העדר במקום שאם היה עומד היה יכול לראותו, אעפ"י שיש בעדרו דבר טמא מותר. ואם גזרה כללית היתה, לא הוי מתירין כה"ג, וכן נראה מדברי כל הפוסקים".

אכן בשו"ע פסק דגם ב'אין דבר טמא בעדרו' צריך לשבת בחוץ בצד עדרו. וכפי שיבואר להלן בענף ד'.

14 גבינת עכו"ם היא גזירה אחרת שאינה קשורה ותלויה בגזירת חלב עכו"ם, ונאסרה מכמה טעמים כמובא ברף ל"ה. והכריעו הפוסקים (קט"ו סעיף ב') דגזירת גבינה היא כ'דבר שבמנין' ואף אם בטל הטעם לא בטלה הגזירה.

גם באופן שאין חשש עירוב חלב טמא, דהוי כגזירת 'דבר שבמנין' שאף אם בטל הטעם לא בטל הגזירה, וגם כאן - אף שבטל טעם האיסור של 'עירוב חלב טמא' נשאר עדיין גזירת חז"ל כדבר שבמנין, ויש דין שכשהגוי חולב, החלב מותר רק אם ישראל רואה את החליבה. ואף אם נאמר שהלכה כרדב"ז שגזירה זו אינה נכללת בגדר 'דבר שבמנין', מ"מ אסורה מצד 'נדר' - שקיבלו עלינו אבותינו להחמיר כדעת החוששים לאיסור.

ועיין בפתחי תשובה סק"ג שהעתיק את ב' השיטות. ועיין בחזו"א (יו"ד סי' מ"א) שממאן בדבריו של חת"ס, ונקט להיתר כשיטת הפר"ח באופן שאין חלב טמא בכל העיר.

### פיקוח ממשלתי

ידוע ומפורסם חידושו של הגאון רבי משה פיינשטיין זצ"ל שהתיר בשעת הדחק 'חלב סתם' - וכי גם במקום שאיננו יכולים לפקח ולהשגיח על תהליך החליבה יש להקל מצד שהגוי 'מירתת' וירא לערב חלב טמא מצד הפיקוח הממשלתי שיש עליו. (יסוד ההיתר מבוסס על דינא דגמ' שא"צ לפקח יותר מאשר לייצר מצב של 'מירתת' אצל הגוי, וכפי שיבואר להלן). וכ"כ בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"א סי' מ"ו-מ"ט) באריכות. בין הדברים כותב: "לכן בחלב שאסרו רק בחלבו עכו"ם ואין ישראל רואה יש להתיר גם בישראל יודעין ידיעה ברורה דהוי כראיה. וזה שאם יערבו יענשו ויצטרכו לסגור העסק שלהם שהוא הרוחה של כמה אלפים והממשלה משגחת אליהם, הוא ודאי ידיעה ברורה שהיא כראיה שלא היה בכלל איסורם. וזה הוא גם לכו"ע דאין טעם לחלוק בזה, ולכן הרוצה לסמוך ולהקל יש לו טעם גדול ורשאי וכמו שמקילין בזה הרוב בנ"א שומרי תורה וגם הרבה רבנים וח"ו לומר שעושים שלא כדין. אבל מ"מ לבעלי נפש מן הראוי להחמיר ואין בזה משום יוהרא וכך אני נוהג להחמיר

והנה הפרי חדש (סי' קט"ו, סק"ו) נקט כדעת השו"ע להחמיר גם כשידוע בבירור שלא עירב חלב טמא אך מחדש דהיכא שאין בכל העיר חלב טמא, או שהחלב הטמא יקר יותר בדמים, אין צריך שיהא 'ישראל רואה' שהרי אין כאן כלל חשש של עירוב חלב טמא, אי מחמת שאין כאן בנמצא חלב זה, ואף במקום שנמצא חלב טמא אך דמיו יקרים ביותר אין חשש כלל ובהכי לא גזרו חז"ל. ועיין בדבריו שהאריך אריכות טובא.

אמנם בשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' ק"ז) חלק עליהם וכך הם (קיצור מ) דבריו: "... דס"ל לרש"י דחלב גזירה קדמונית היתה קודם שאסרו גבינה, ואז אסרו החלב שאין ישראל רואה. אע"ג דתחלת גזירתו היתה משום חשש עירב דבר טמא, מ"מ כיון שגזרו ואסרו במנין סתם, אסרו כל חלב שאין ישראל רואה החליבה או יכול לראות, אפילו ליכא חשש דבר טמא, כגון החולב לגבן, מ"מ החלב אסורה... אך הפר"ח מיייתי תשובת רדב"ז דפשיטא ליה דחלב לא נמנו עליו לאוסרה, ומשו"ה היכא דליכא דבר טמא מצוי מותרת, וכתב פר"ח שעל זה סמך בהיותו באמשטרדם אכל עמהם חלב שחלבו נכרי, רצונו לומר, כי במדינתו מקום שיצא משם שמה שכיחי חלב גמלים, משא"כ במדינתנו. הנה מה שכתב - באמשטרדם, רצונו שנתאכסן אצל ספרדים פורדגיסין (פורטוגזים) שם, והם נוהגים היתר עפ"י רדב"ז הנ"ל... לו יהיה שיהיה דעת כהרדב"ז, ועכ"פ איכא דעת רש"י בגמ' ותשו' רש"י ועוד פוסקים דס"ל לאסור, ורמ"א וכ"מ כתבו כוותיה, ואנו נוהגים כן. א"כ אפי' הלכה כאינן פוסקים, מ"מ כיון דיש דעה להחמיר, כבר קבלנו אבותינו עליהם כאותה דעה ואסור עלינו בני אשכנז מדינא ואין לו התרה, ועמ"א סי' קנ"א ססק"ז. וקרוב בעיני נדר דאורייתא...".

מבואר מדברי החתם סופר שיש להחמיר ב'חלב שחלבו עכו"ם ואין ישראל רואה'

קיימנו את גזירת חז"ל כתיקונה וכהלכתה<sup>16</sup> ושוב אין לחוש שמא עירב בה חלב טמא.

וכ"כ החזו"א (שם) להדיא: "בשיש פיקוח הממשלה על החלב שלא יערבו חלב טמא, והם צפויים לעונש על הזיוף, יש מקום לומר דהוי כשפחות החולבות דמירתות, וכיושב בצד העדר וכשהוא עומד הוא רואה". וראה הערה<sup>17</sup>.

אך עיין בשו"ת מנחת יצחק (ח"י סימן ל"א) שכתב להגאון הרב יצחק זילברשטיין

לעצמי.<sup>15</sup> אבל מי שרוצה להקל הוא עושה כדינא ואין להחשיבו כמזלזל באיסורין".

משמעות דבריו שכתב 'הוא ודאי ידיעה ברורה שהיא כראיה שלא היה בכלל איסור. וזה הוא גם לכו"ע דאין טעם לחלוק בזה', מדויק כי היתר זה הוא גם אליבא דשיטת החת"ס שאסר את החלב מטעם 'דבר שבמנין'. דסוכ"ס - כיון שעכשיו יש מצב שהגוי 'מירתת' לערב חלב טמא ולו מחמת איזה טעם שהוא, הרי

15 בתשובה אחרת (שם י"ד ח"ב סי' ל"ה) כתב: "בדבר חלב הקאמפאניעס שבמדינתנו, שבארתי בספר אגרות משה סימן מ"ז בחיור"ד, שליבא איסור חלב שחלבו עכו"ם ואין ישראל רואהו, אבל מכל מקום מן הראוי לבעלי נפש להחמיר, שמטעם זה ודאי ראוי למנהלי ישיבות קטנות, שיתנו להתלמידים חלב של אלו הקאמפאניעס שמעמידין ישראל לראות החליבה. ואף שהוא ביוקר מעט, שלהשיבות עולה זה סך גדול במשך השנה, והמצב של הישיבות דחוק בשנים אלו, שבשביל זה מקילים באיזו ישיבות, מכל מקום כדאי להחמיר. כי גם זה הוא מעניני חינוך ולמוד, שידעו שכדאי וראוי לבני תורה להחמיר, אף כשיש רק חשש איסור, דמזה יתבוננו לראות איך לירא מאיסורין, וכל הוצאות הישיבה הרי הוא כדי לחנך דור נאמן לה' ולתורתו, ומעניני חינוך אין לצמצם. אבל במקומות הרחוקות שאין שם קאמפאניעס מחלב שישראל רואהו, והוא דבר קשה מאד להשיג חלב שישראל רואה בשעת החליבה, אף ליחידים אין להם להחמיר".

16 והנה בשו"ת משנה הלכות (ח"ד סימן ק"ג) האריך בהשגות על דברי האגרו"מ, הן לשיטת החת"ס והן לשיטת הפר"ח, וגם השיג על עצם ההנחה כי 'מירתת' מצד הפיקוח הממשלתי הוי כ'מירתת' הנגרם בישראל וישב בצד עדרו - 'נראה פשוט דמירתת לא שייך אלא במי שידוע שמי שהוא משגיח על דבר זה ובכל רגע הוא מדרקד אחריו ואחר מעשיו ובידו הוא לעשות או לא לעשות ואי אפשר להשטמ ממנו אבל פקוח הממשלה שהוא דבר כללי חק המלכות ולפעמים מחפשים אחריו ולפעמים לא ואפילו יחפשו אחריו אפשר להשתמט מהם ולומר שאינו אשם בדבר וע"פ רוב הם מקבלים שוחד האינספקטארס ויניחוהו, וגם האמת שלא יוכל לערוב שהפועלים לא יערבו ועליהם לא שייך מירתת מהחק וגם לא מהבעל הבית שכל אחד יכול להשתמט מחבירו, ואם לאחר כל המעשים יתפשוהו יענשוהו בסכום של 52 דולר וכיוצא בו שהוא ממש סכום מינימאלי אצל קאמפאני גדולה כזו ודאי לא שייך לומר בזה מירתת וכאשר באמת מעשים בכל יום אשר כמה וכמה קאמפאניס נתפסים לעבור על חוקי הממשלה בכמה דברים שמשמים במאכלים דברים נגד החק ולא מירתת מזה.

ועד כה דברנו לפי הסברה שחק הממשלה הוא שלא לערב חלב טמא בטהור אבל חקתי בעצמי בחוקי הממשלה ונתברר לי אשר חק הממשלה שלא לערב אינו עולה אלא לשמנה ותשעים אחוזים (98 אחוז) כלומר שכל קאמפאני וכל מין פראדאקט שמוציא שום קאמפאני צריך לגלות 98 אחוז מה שנמצא באותו הפראדאקט, ולמשל אם זה הוא חלב צריך להיות 98 אחוזים חלב טהור ושני אחוזים אינם צריכים לגלות מה יש בו וזה הנקרא הסוד של הקאמפאני שהם יש להם דבר סודי האין להטעים את הפראדאקט שלהם ואינם צריכים לגלות שני אחוזים וזה יכול להיות חלב טמא או כיוצא בזה ואפילו אם יבררו ע"י כעמיקער ביורור גמור מה שהוא אין עונשין אותם על זה ופשוט דבזה לא שייך שום מירתת ושום היתר ולא מבעיא לשיטת הפוסקים דחלב טמא אוסר במשהו ואינו בטל אלא אפילו למ"ד בשישים הכא ליכא ששים ועוד יש בזה ההאריך ובפרט כי ידוע אשר בזמן הזה הכעמי התקדמו כל כך שיכלו לערב כמעט כל דבר וקשה מאד לעמוד על הדברים כך שלפענ"ד אין שום מקום להתיר חלב עכו"ם אפילו במדינה זו בסתם.

אך יש להדגיש כי כל זה לא שייך לשאול על ה'מירתת' שיש כיום מצד הפיקוח על איכות החלב בבדיקות מעבדה בכל טיפת חלב שמאפשרת להכניסה למחלבה, וכנזכר למעלה, ומצד זה לבד כבר גורם שכל רפתן מקפיד על איכות החלב ונקיונו ובוודאי ירא מאוד שלא יכנס שום גוף זר בחלב. וגם כשמגיעים לדיון בנושא המצלמות, כדלהלן, ברור כי המירתת הנגרם ממנו רב לאין ערוך מאשר פיקוח ממשלתי, ודו"ק.

17 אך עיין בשו"ת חלקת יעקב (יורה דעה סימן ל"ה) שכתב בזה: "והנה סיפר לי הרב הה"ג ר' משה סאלאווייטשיק, נכד הה"ח, שהוא שאל להחזו"א ע"ז שאומרים עליו שהתיר חלב עכו"ם, והשיב בזה הלשון מה עוד יאמרו עלי, בקרוב יאמרו עלי שאני מתיר ח"ו גם אשת איש - והעיד לפני איש מהימן ביותר, ששאל

שמות גם כשהחלב נחלב באופן שאין ישראל רואהו. דעת הפר"ח וחזו"א - לקולא, והחת"ס - מחמיר.

כשהגוי 'מירתת' לערב חלב טמא, ואף שהפחד נגרם מצד אחר, וכגון פיקוח ממשלתי - החזו"א והאגרות משה ס"ל דמעיקר הדין גם לשיטת החת"ס יש להקל בלא תוספת פיקוח נוסף אך החמירו שלא לסמוך על יתר זה לכתחילה, כי אם בשעת הדחק. וכן ציין המנח"י שלא לסמוך על זה.

### ענף ב': דין ישראל מומר בגזירת החלב

כעת, לשאלתנו השניה והאקטואלית (לדאבוננו) - האם גזירת חז"ל שלא לאכול מחלב שחלבו גוי ואין ישראל רואהו שייכת גם בשעה שישראל מומר [או מחלל שבת בפרהסיא שדינו כמומר]<sup>18</sup> חולב את בהמותיו.

שליט"א במכתב הערות על ספרו 'תורת היולדת'. באות ט"ו כותב לו: "הביא כת"ר אגב בזה"ל: וכעין זה דעת החזו"א לגבי חלב עכו"ם, שפיקוח ממשלתי נחשב כישראל עומד ע"ג. לדעתי לא הי' צריך להביא דבר זה בספרו כאלו היא הלכה פסוקה, שידוע שרוב החרדים לדבר ד' הזהירים בכשרות המאכלים נזהרים עד מאוד בחלב עכו"ם, אפי' בזה"ז, אפי' לקטנים, והארכת בזה בכמה מקומות בספרי בח"א (סי' קל"ח) ובח"ב (סי' כ"א) ובח"ג (סי' ד' אות י') הבאתי שם דבר נפלא בשם שו"ת תשובה מאהבה, ושם מסי' ע"ד - ע"ח..."

סיכום: היות וכל החשש הוא רק משום 'עירוב חלב טמא' - מצאנו מקור בראשונים כי בזמננו שאין חלב טמא מצוי, וגם שהחלב הטמא יקר ביותר, ובנוסף, אין אפשרות טכנית לערבו במכלי החלב - יש מקום לומר

לחזון איש על השמנת (סמעטענע) של עכו"ם, ואסר לו בפירוש. וגם העיד לפני עוד איש אחר מהימן ביותר שאסר בהוראתו חלב עכו"ם אף לקטן בן ה' שנים. וכנראה מה שכתב בספרו הנ"ל, הוא רק בדרך שקלא וטריא וכלשונו שם יש מקום לומר. ובאמת לא הביא לו שם שום חדשות, דמי לא יודע מדעת הפר"ח דחלב לא נאסר במנין, והשד"ח (מערכת חלב) הנ"ל מביא בארוכה כל השיטות בפרטיות שהרבה סוברים דנאסר במנין, והרבה סוברים דלא. אבל עובדא דמלתא אין מי שיכחיש, דמדור דורות בכל המקומות ואף בערי ספרד (חוץ מאיזה מקומות בספרד וכמבואר בשד"ח הנ"ל) אנו נוהגין לאיסור.

והנה מש"כ ה'חלקת יעקב' כי אין חדשות בדברי החזו"א - אינו מוכן, שהרי מחדש טובא כי במקום שיש פיקוח ממשלתי יש לומר כי גם החת"ס ס"ל להקל. וגם מה שכתב שדעת החזו"א היתה להחמיר 'וכנראה מה שכתב בספרו הנ"ל, הוא רק בדרך שקלא וטריא וכלשונו שם יש מקום לומר', תמוה מאוד. שהרי בוודאי דעתו של החזו"א היתה להקל מעיקר הדין וכפי שסתם בכתביו ובספרו ולא פירש להחמיר, רק כשאמרו לו שהוא 'מתיר חלב עכו"ם' - לא היתה דעתו נוחה מאמירה זו, שהרי 'לא התיר חלב עכו"ם' אלא סבר שבאופן זה 'אינו בדין חלב עכו"ם'.

אך צ"ל שדעתו היתה להיתר בגדר של הלכה ואין מורין כן אלא בשעת הדחק, וכמו שהעיד הקה"י כמובא בקריינא דאיגרתא (ח"ב סי' קכ"ג) שהיתרו של החזו"א היה רק בזמן המלחמה שלא היה מצוי חלב, ולפיכך התיר לחלושים מבני הישיבה להשתמש באבקת חלב, מחמת ההיתר של פיקוח הממשלה, אבל בלא זה לא הורה להיתר. וכן העיד הגר"י וועליץ (בשו"ת דברי ישראל, סי' ט"ז) שהחזו"א אמר לו, דאף כשיש פיקוח ממשלתי אינו מתיר רק לילדים קטנים דהוה כמו חיי נפש, וכן ביולדת תוך ל' כמו בשבת, אבל לשאר אנשים ונשים אפילו כשהם חולים שאין בהם סכנה אין להתיר. וראה בתשובת הרב יוסף אפרתי המובאת בקובץ בנתיבי החלב - א', שדן בביורו דעתו של החזו"א ומסקנתו כי לא סמך על עצמו להורות בזה היתר בשופי, ורק בשעת הדחק היקל בזה. עיי"ש.

18 הערה חשובה: ידוע הנושא הרחב בהגדרה ההלכתית של יהודים אלו, אם דינם כמומרים או כתינוקות שנשבו, ונודע דברי השו"ת בנין ציון החדשות (סי' כ"ג) שצידד לומר דבזמנה"ז שבעונותינו הרבים פשתה הבהרת לרוב עד שרובם נעשה להם כהיתר, ומתפללים בשבת ומוזים בבואר עולם ומלים בניהם ונוהגין בגיטין וקידושין, צ"ע אם לדונם כמומרים, די"ל דהו"ל כתינוק שנשבה לבין העכו"ם, וי"ל שלא יהא מגעם עושה יי"נ עיין שם, והובא דבריו בשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' קכ"א), ובדרכי"ת (סי' קכ"ד ס"ק י"ב). אך לא נכנסנו לדין בשאלה זו כיון שאכמ"ל, מה גם כי כל הדיונים והצדדים שיבואו להלן בשאלת החלב הינם גם אם ננקוט כצד המחמיר ביותר בשאלה כאובה זו.

והנה יש לדון בכל הגזירות שחששו חז"ל בהלכות מאכלי עכו"ם (פת עכו"ם ובישוליהם וכדו') אם חששו גם בישראל מומר. ועיין בתפארת למשה (סימן קי"ג) שכתב: "עיין בית יוסף טעמים על איסור בישולי גוים, י"א שמא יאכילנו דברים אסורים וי"א משום חתנות.<sup>19</sup> ונ"ל דנפקא-מינא אי בישול של מומר לע"ז אסור דהוי מומר לכל התורה, למ"ד משום חתנות שרי דהא עכ"פ שחיטת ישראל הוא ומותר לישא בתו ממומרים ולמ"ד שמא יאכילנו דברים אסורים אסור. ולפ"ז פת של מומר שרי דפת הוא רק משום חתנות". וסוף דבריו שב'בישולי עכו"ם' ששם הגזירה היא שמא יאכילנו דברים אסורים, ודאי דגזירה זו שייכת גם בישראל מומר.

לפי כלל זה - נמצא דכאן בגזרת חלב עכו"ם שהחשש הוא שמא יערב בו חלב טמא, צריך לחשוש גם בישראל מומר.

וכ"כ בספר שבילי דוד (יו"ד, קט"ו): "מומר לחלל שבתות בפרהסיא, או יודע שיתודע לכל, ומי שאין מאמין בחז"ל, דינו כגוי, וכמו שביארתי ב"ה בסי' קי"ב לענין פת, א"כ גם כאן נמצא לא מהני". והובאו דבריו בדרכי תשובה סק"ד.

מאידך, בעל האגרות משה נקט שאינו בכלל גזירת חלב עכו"ם, ואף אם אמנם כשיש באמת חשש שיערב חלב טמא, ודאי יש לחוש ולאסור אם לא עמדנו על גביו. אבל אם אין דבר טמא מצוי ואין לו חלב טמא א"צ לחשוש שמא יערב בו חלב טמא שהרי אינו נכלל בעיקר גזירת חז"ל של חלב עכו"ם, וכל החשש הוא רק כשיש חשש אמיתי לכך במציאות הדברים. וכך הם קיצור דבריו (מחלק יו"ד ח"א סי' מ"ו): "בדבר אם יש גזרת חלב עכו"ם על מי שמחלל שבת בפרהסיא. הנה לכאורה לע"ד, אף שבשאר איסורי מאכלי עכו"ם, הוא ספק גדול אם יש במחלל שבת בפרהסיא, שיותר היה נוטה לומר דלית ליה דינא דעכו"ם, אף

שהאחרונים החמירו ביין לאסור במגעו, וכן אנו נוהגין להחמיר למעשה, ואיני רוצה להאריך, כיון שלא זה הוא הנידון. אבל בחלב שהוא משום שחוששין לחלב טמא, וכיון שהוא חשוד לכל התורה כולה, כדאיתא ביורה דעה סי' קי"ט סעי' ז', הוא חשוד ג"כ לערב חלב טמא כמו עכו"ם. וגם לשלח ע"י חלב ישראל הוא לר"ת בתוס' ע"ז דף ל"א גרע מעכו"ם, והביאו הרמ"א סי' קי"ח סעי' א', וא"כ כל שכן שחלב שלו יש לאסור... ולפ"ז אף אם נימא שהוא כקטן שנשבע בין העכו"ם, מ"מ יש לחוש שחשוד גם להחליף ולערב, שגם לזה הוא כנשבע בין העכו"ם, שרגילין לשקר ולהחליף ולזייף. אבל מכל מקום נראה, שלא היה בכלל הגזרה... ולכן אין לאסור אלא כשיש חשש ממש... ולכן אם יודעים שאין אצלו דבר טמא, שהחשש הוא רק שמא היה בכלי חלב טמא, שלכן כשידוע שמעולם לא היה לו דבר טמא, אין לחוש לזה, אלא אם הוא סמוך לעכו"ם, אולי שאל כלי מעכו"ם. ואם יש אומדנא גדולה שלא עשה זה, משום שיש לו הרבה כלים, יש להקל. ולמה דמשמע מהמ"מ ה"ד, שבמקומות שידוע שמאוס להם חלב טמא, ליכא גם חשש שיערב, אף באלו שרוצה למכור, רק שמכל מקום אסור, מטעם שנאסר במנין, לא הותר אף שבטל הטעם, א"כ בישראל מחלל שבת, שלא נאסר במנין, והאיסור הוא רק כשיש החשש ממש, אין לאסור במדינתנו, שהיא מהמקומות שמאוס להם חלב טמא, שליכא חשש שיערב להמ"מ, ובודאי ינקה הכלים כשישאל מעכו"ם".

וראה גם בשו"ת מנחת יצחק ח"ט סימן כ"ה שפקפק בהכרעת השבילי דוד. עיי"ש שמצדד להקל כשיש עוד צירופים, ובוודאי דלא ס"ל שמעיקר הדין הוי בכלל גזירת חלב עכו"ם.

וכן היתה הכרעת הגרי"ש אלישיב כי חלב שנחלב ע"י ישראל מומר מבהמותיו

והנה יש לדון בכל הגזירות שחששו חז"ל בהלכות מאכלי עכו"ם (פת עכו"ם ובישוליהם וכדו') אם חששו גם בישראל מומר. ועיין בתפארת למשה (סימן קי"ג) שכתב: "עיין בית יוסף טעמים על איסור בישולי גוים, י"א שמא יאכילנו דברים אסורים וי"א משום חתנות.<sup>19</sup> ונ"ל דנפקא-מינא אי בישול של מומר לע"ז אסור דהוי מומר לכל התורה, למ"ד משום חתנות שרי דהא עכ"פ שחיטת ישראל הוא ומותר לישא בתו ממומרים ולמ"ד שמא יאכילנו דברים אסורים אסור. ולפ"ז פת של מומר שרי דפת הוא רק משום חתנות". וסוף דבריו שב'בישולי עכו"ם' ששם הגזירה היא שמא יאכילנו דברים אסורים, ודאי דגזירה זו שייכת גם בישראל מומר.

לפי כלל זה - נמצא דכאן בגזרת חלב עכו"ם שהחשש הוא שמא יערב בו חלב טמא, צריך לחשוש גם בישראל מומר.

וכ"כ בספר שבילי דוד (יו"ד, קט"ו): "מומר לחלל שבתות בפרהסיא, או יודע שיתודע לכל, ומי שאין מאמין בחז"ל, דינו כגוי, וכמו שביארתי ב"ה בסי' קי"ב לענין פת, א"כ גם כאן נמצא לא מהני". והובאו דבריו בדרכי תשובה סק"ד.

מאידך, בעל האגרות משה נקט שאינו בכלל גזירת חלב עכו"ם, ואף אם אמנם כשיש באמת חשש שיערב חלב טמא, ודאי יש לחוש ולאסור אם לא עמדנו על גביו. אבל אם אין דבר טמא מצוי ואין לו חלב טמא א"צ לחשוש שמא יערב בו חלב טמא שהרי אינו נכלל בעיקר גזירת חז"ל של חלב עכו"ם, וכל החשש הוא רק כשיש חשש אמיתי לכך במציאות הדברים. וכך הם קיצור דבריו (מחלק יו"ד ח"א סי' מ"ו): "בדבר אם יש גזרת חלב עכו"ם על מי שמחלל שבת בפרהסיא. הנה לכאורה לע"ד, אף שבשאר איסורי מאכלי עכו"ם, הוא ספק גדול אם יש במחלל שבת בפרהסיא, שיותר היה נוטה לומר דלית ליה דינא דעכו"ם, אף

19 שמא ישא את בתו, או ישיא בתו לבנו.

עכו"ם, או דווקא כאשר הגוי הוא בעל החלב אז הוא בגדר חלב עכו"ם ושלו הוא.

ועיין בשו"ת מהרי"ט בתשובתו על גבינות עכו"ם (ח"א סי' י"ב) שדעתו בדין זה שחלב שחלבו עכו"ם מבהמת ישראל נכלל בגזירת חלב עכו"ם: "מתוך שמעתתא מוכח דחלב של ישראל היא אלא שחלבו הנכרי, מדקאמר אי משום אחרוף ולא קאמר אי משום חלב טמא, וכן מוכח לשון המשנה דקתני חלב שחלבו נכרי, משמע אפילו של ישראל כיון שלא ראהו".

מאידך גיסא דעת המהרש"ל דבבהמת ישראל לא נגזרה גזרת חלב עכו"ם, ועיין בתורת האשם (כלל פ"ג דין ח) שדן בדעת המהרש"ל ומעתיק מדבריו 'וג"כ מדלא אסור אלא חלב שחלבו עכו"ם מבהמה שלו, משמע דבהמות ישראל ברפתו, בכל ענין שרי אפילו אינו סמוך, עכ"ל. א"כ כל שהבהמה של ישראל וברפתו, משמע דאין כאן איסור כלל, ואפילו לכתחלה שרי. ע"כ.

ונחזי אנן, כי לכאורה מקור הדברים לנידון זה תלוי במחלוקת בעל השערי דורא והגהות ש"ד, עם בעל האיסור והיתר הארוך, ומשם הכרעת הרמ"א בהאי עניינא. שהנה כתב השערי דורא (איסור והיתר סימן פ"ב): "ר"ת היה מתיר לרבי אליעזר משאנן שהיו לו רחלות חולבות ברפת שלו מאחורי ביתו והיתה שפחתו הולכת וחולבת בלא ראיית ישראל. ואעפ"י שהיה מותר, דבר מכוער הוא לעשות כן לכתחלה". המהרא"י, בעל תרומת הדשן, מציין בהגהותיו לש"ד את טעם הדבר: "כן המנהג שמניחין שפחות לחלוב ברפתות שבבית ואין ישראל רואהו כלל. ואפשר משום דהאידינא לא שכיח כלל דבר טמא שחולבין ממנו. אמנם חלב שחלבו גוי מבהמה שלו לא שרינן כלל אלא אם כן ישראל רואהו".

בדברים אלו מוצאים אנו את החילוק בין גוי שחולב את בהמותיו לגוי שחולב בבהמות ישראל. כי בעוד שבבהמות הגוי

מותר בשופי, שהרי אינו נכלל בעיקר גזירת חלב עכו"ם ואין שייך לומר על זה שהוא 'דבר שבמניין'. וכפי שמביא הרב יוסף אפרתי בקובץ 'בנתיב החלב' (א'): "וכן הסכים מרן עמוד ההוראה הגרי"ש אלישיב (שליט"א) [זצ"ל] דגזירת חלב עכו"ם אינה כוללת את המומר. ולפיכך כל שאין חשש שמא חלב טמא מעורב בו הרי חלבו מותר".

וביתר הרחבה מובאים דברי הגריש"א בקובץ תשובות (ח"ג, סי' קט"ו): "בשאר הדברים שאסרו בגוי כגון חלב עכו"ם או גבינת עכו"ם דהאיסור הוא רק משום גיעולי מאכלות אסורות שמא עירב בו חלב טמא בזה לא מצינו שישראל מומר בכלל זה. הא ודאי דינו כחשוד ובודאי חיישינן שמא עירב חלב טמא, אך במקום דלא שכיחי בהמות טמאים דכל האיסור אצל גוי הוא בכלל 'דבר שנאסר במנין' הרי אם ישראל מומר אינו בכלל הגזירה ההיא יש לדון על חלב ישראל מומר בפני עצמו אם יש מקום לחוש לזה או לא".

וכן היתה דעת בעל השבט הלוי - ראה בקובץ 'מבית לוי' ח"ו עמוד נ"ו אות ב'. וכפי שיבואר עוד להלן באריכות.

### ענף ג': גוי חולב בהמות ישראל

על פי רוב, הפועלים העובדים ועוסקים בחליבת הפרות ברפתות הינם גויים - עובדים זרים (תאילנדיים). אי לכך יש לברר מה הגדרת חלב כזה, והאם נכלל בעיקר גזירת חלב עכו"ם.

הנה, מדברי הראשונים משמע כי 'גזירת חלב עכו"ם' היתה במקורה ועיקרה כאשר הגוי חולב את בהמותיו שלו. (וכמשמעות לשון הגמרא שמחלקים בין יש לו דבר טמא בעדרו או אין לו בהמה טמאה בעדרו. ודו"ק). ויש לדון אם גזירה זו שייכת גם כאשר הגוי חולב בהמה השייכת לישראל. והנידון הוא האם גזירת חלב עכו"ם תלויה ב'חולב' או ב'בעל החלב'. - האם חלב שחלבו גוי מבהמותיו של הישראל נכלל גם הוא בגזירה זו מצד שהוא חלב שחלבו

ישראל אל האחרים, עכשיו בזמן הזה שאין חלב דבר טמא מצוי כלל, מותר. מיהו אם לא בא שם הישראל עד אחר שנחלבו כולם, הוי כחלב שנחלבו עובד כוכבים דאסור אף על פי שאין דבר טמא בעדרו".

אך יעויין בש"ך סק"ג שתמה על הרמ"א מדוע חילק והבדיל אם הישראל ראה מקצת החליבה או לא: "לא ידעתי מאין הוציא הרב זה ולא הבנתי סברתו - אם רוצה לפסוק כמהרא"י דכתב דעכשיו לא שייך כלל דבר טמא שאינו מצוי ולא אסור אלא חלב שנחלבו עובד כוכבים מבהמות שלו ואין ישראל רואהו והרב מיירי בבהמת ישראל א"כ אפי' לא בא ישראל עד לאחר שנתחלבו כלם שרי מהאי טעמא, ואי ס"ל כאו"ה דאפילו בזמן הזה אסור אפי' דיעבד כל שבית עובד כוכבים מפסיק א"כ אפילו נחלבו מקצת הבהמות אסור". הש"ך מיישב את דברי הרמ"א בדוחק, אך מסקנתו: "מ"מ כן המנהג הואיל ואין דבר טמא שכיח ... וכן משמע להדיא מדברי מהרש"ל שם דלמהרא"י תרוייהו בעינן בהמתו של ישראל ודיר של ישראל ע"ש וגם בת"ח שם כתב בבית של ישראל מותר לחלוב פרותיו אף כשאין ישראל רואהו ואם הרפת אחורי הבית או שבית עובדי כוכבים מפסיק אסור לכתחלה ובדיעבד בכל ענין שרי עכ"ל ולא מחלק בין נחלבו כולם או מקצתן ואולי איזה טעות סופר נפל בדבריו כאן בהג"ה".

ובמנחת יעקב (כלל פ"א, ט"ו) יישב את קו' הש"ך וביאר דברי הרמ"א: "ואף שלא נמצא הוראה זו בשום פוסק מ"מ הכריע הרב כן מעצמו בין הסברות של מהרא"י ואו"ה להתיר אם נחלב מקצת בפני ישראל, ואפשר שלמד זה החילוק מתשובת מהר"ם מרונטבורג סי' רי"ו שכתב בשם ר' שמואל שהתיר חלב שנחלב מקצת שלא בפני ישראל אפי' אין דעתו להקפיא ואף שסיים שם ור"ת הקפיד ואנו קי"ל כוותיה כמבואר לעיל כלל זה דין ב' היינו בבהמת עכו"ם והדיר של עכו"ם אבל בבהמות ודיר של ישראל רק שבתו של עכו"ם מפסיק בזה יש לסמוך

אין מתירים את החלב גם כשאין חלב טמא מצוי, הרי שכאשר הגוי חולב את בהמות הישראל - החלב מותר גם כאשר אין הישראל רואהו כלל. [ומה שציין בדבריו שלא שכיח דבר טמא וכו' אינו מחמת גזירת חלב עכו"ם הכללית, כי אם מצד שלא יהיה חשש מציאותי של 'איערובי'].

אכן בספר איסור והיתר הארוך מבואר שלא חילק בכך, ולדעתו - ההיתר בשפחה שחולבת בהמות ישראל הוא רק כאשר השפחה 'מרתתא' שלא לערב חלב טמא. וכך מבואר בדבריו (שער מ"ה סימן ח): "אבל ישראל שיש לו בהמות בביתו ודאי מותר לכתחילה לשלוח שפחתו אינה יהודית לשם יחידה לחלוב דכל פעם מרתתא עתה יבאו בני הבית והכי איתא בתוס' ס"פ אין מעמידין שהעולם נהגו היתר בדבר אבל אם הרפת אפילו רק אחורי ביתו ואין שום בית של א"י מפסיק בינו לרפת כתב הר"י מדור"א אף על פי שהדבר מותר מ"מ מכוער הוא לכתחילה עכ"ל. אבל אם יש בית של כנעני בינו לבין הרפת החלב אסור אפי' בדיעבד אם לא שלח א' מבניו עמו אפי' מהקטנים רק שיהיו בני הבנה שהיינו בני תשעה שנים זכר או נקבה שלא חלקו חכמים בתקנותם. והאוכל חלב שחולב כנעני ואין ישראל רואהו עובר על לא תטוש תורת אמך ופורץ הגדר שעשו רבותינו הקדמונים ומיקל במאמרם שכל דבריהם כגחלי אש".

הכרעת הרמ"א להלכה (סעיף א): "ושפחות שחולבות הבהמות בבית ישראל או בדיר שלהם, כל מקום שאין בית עובד כוכבים מפסיק ואין לחוש לדבר טמא, מותר אפילו לכתחלה להניח אותן לחלוב, אף על פי שאין שם ישראל כלל, דמאחר שהוא בבית ישראל או בשכונתו אין לחוש לדבר טמא אבל אם בית עובדי כוכבים מפסיק, צריך להיות ישראל שם, כאילו חולבות בבית עובד כוכבים, ואפילו ישראל קטן או קטנה מועילים, דהעובד כוכבים מרתת לפניהם. ואם חלבו עובד כוכבים מקצת בהמות ולא היה שם ישראל, ואחר כך בא

ומיקל הרמ"א לגמרי וכמש"כ הש"ך. או עכ"פ כמו שביאר המנחת יעקב כי הרמ"א מיקל בזה רק בצירופים נוספים. ודעת הש"ך להקל בדיעבד.

המסקנא העולה מהכרעה זו כי אופן זה לא היה כלול בעיקר גזירת חכמים של 'חלב עכו"ם', וברור כי לא ניתן לומר על ציור זה שאסור משום 'דבר שבמנין'. ולפי זה ב'בהמות ישראל' באופן שאין חשש מציאותי של 'איערובי' מותר, כיון שלא נכלל בגזירת חלב עכו"ם ולא שייך לומר על זה שאסור מצד 'דבר שבמנין'.

### גוי חולב בבהמות ישראל מומר

והנה האופן היותר מצוי בחלב הפרות כאן בארץ הקודש הוא בהצטרף ב' הנידונים הנ"ל - 'ישראל מומר' וגוי חולב בבהמות ישראל, כי המציאות כיום שרוב המשקים והרפתות הינם בבעלות יהודים שאינם שומרי תורה ומצוות, וגויים (עובדים זרים- תאילנדיים) חולבים את בהמותיהם. שהרי אם ננקוט בב' השאלות הנ"ל לקולא - נמצא דאין כל חשש בחלב מצד עיקר הגזירה וגם ללא פיקוח כלל. אך אם נחמיר בישראל מומר שדינו כגוי, או לחילופין, נחמיר בדין בהמות ישראל שחלבו גוי - אז צריך שמירה על החלב מצד גזירת חלב עכו"ם וכדעת החתם סופר.

ובהגיענו לזה - דעת גדולי פוסקי דורנו חלוקה בהכרעת ההנהגה הלכה למעשה.

דעת הגר"מ שטרנבוך שליט"א בעל ה'תשובות והנהגות' לאסור בהחלט גמור<sup>20</sup>, ו"כחלב עכו"ם לכל דבר, ומי ששותהו עובר על תקנת חז"ל וכליו צריכים הגעלה". וכך כותב (חלק א' סימן ת"פ): "מחלל שבת בפרהסיא שיש לו עדר פרות ואין דבר טמא בעדרו, מהו דין החלב כשעכו"ם הוא הרועה. [תשובה:] רב אחד

עכ"פ על דעת מהרא"י בצירוף שראה מקצת החליבה זה נ"ל כוונת הרב בש"ע ועיין בש"ך שם בס"ק י"ג שהניח דברי הר"ב בצ"ע ולע"ד כמ"ש".

והנה יש לעיין בהבנת ביאורו של המנחת יעקב שדעת הרמ"א להקל בזה כשיש עוד צירופים. ד"ל בזה בתרי אנפי - אי משום דסבר ש'בהמות ישראל' לא נכנס בעיקר הגזירה, ולכן יש להקל בו יותר - אך לא סמך להקל לגמרי כי אם באופן שיש צירופים נוספים. או שמא י"ל להיפך - דסבר ש'בהמות ישראל' נכללו בעיקר גזירת חלב עכו"ם כשהגוי חולבו, רק דס"ל דכשראה מקצת החליבה אפשר לסמוך ע"ז להקל, דנתקיים בו כבר במקצת דין 'ישראל רואהו'.

ונראה להוכיח מדברי הרמ"א עצמו שסבר דמעיקר הדין אינו נכנס לגזירת חלב עכו"ם, שכתב בדין 'שפחות שחולבות הבהמות בבית ישראל או בדיר שלהם, כל מקום שאין בית עובד כוכבים מפסיק ואין לחוש לדבר טמא, מותר אפילו לכתחלה להניח אותן לחלוב, אף על פי שאין שם ישראל כלל'. מבואר בדבריו דאף שהגוי חולב את בהמותיו, אם הוא באופן שאין בית הגוי מפסיק החלב מותר ואף אם לא ראה כלל את החליבה ולא ישב בצד העדר וללא 'יוצא ונכנס'. ומהא דמתיר באופן זה אף שלא נתקיים כלל דין 'ישראל רואהו' מוכח דס"ל שלא נכלל כלל בעיקר גזירת החלב. ויל"ע.

לסיכום: מחלוקת הראשונים אם הגזירה היא רק כאשר הגוי הוא גם בעל החלב, או שגם כאשר הוא רק החולב בבהמות ישראל. הרמ"א לא הכריע בבירור בזה אך ודאי שלא היתה דעתו לאסור, שהרי מתיר כשישראל ראה מקצת החליבה, וכן מצרפו לעוד צירופי היתר. ואף יתכן שיש ט"ס בדבריו

20 בהתאם להוראתו של הגר"מ שטרנבוך - הנהיגו במערכת הכשרות של הבר"ץ העדה"ח שהיא משגיח יוצא ונכנס בכל חליבה [בממוצע מתבצעות 3 חליבות ביום] ברפתות שבבעלות יהודים אינם שומרי תורה ומצוות.



מהכרעת הרמ"א והש"ך כי חלב שחלבו גוי בבהמות ישראל אינו נכלל בעיקר הגזירה ועכ"פ לענין דיעבד. וצ"ע.

הגר"י אפרתי במאמרו הנ"ל שבקובץ 'בנתיב החלב' בירר וביאר את דעתו של הגריש"א - עיין בפנים אריכות נימוקיו בטוטו"ד. נציין כאן בקצרה את עיקרי הדברים; לדעת הגריש"א יש להחמיר באופן שהגוי חולב את בהמות הישראל-מומר שדינו כחלב עכו"ם, וכמובן שבעל הרפת החילוני אינו יכול לשמש כ'שומר'. אך כיון דסוכ"ס יש צד לומר שהפועל 'מירתת' לערב חלב טמא מחמת קפידתו של בעל הרפת שלא יערבו בו חלב אחר [אף שקפידת הבעלים אינה מטעמי ההלכה רק מצד איכות החלב], ולכן יש להתיר באופן שיקבעו ביקורי משגיח יוצא ונכנס לפחות פעם בשבוע בכל רפת. וזאת ע"פ דברי בעל ה"זקן אהרן" שהכריע בזמנו להלכה אף בחלב עכו"ם שברפתות בבעלות גויים - "ואם מן הנמנע הוא לבקר בכל יום בכל החצרות, יכול לבקר היום חצר זה ולמחר חצר שני וכן הלאה, באופן שלפחות פעם בשבוע יהיה בכל חצר". (זקן אהרן חלק א' סימן מ"ו).

וכך הם סיכום ההוראות לפי שיטת הגריש"א:

חלב הנחלב במשקים שאין בעליהם שומרי תורה ומצוות - אם הפועלים המבצעים את החליבה הינם יהודים הרי החלב מותר.

אם החולבים את הבהמות הינם נכרים - יש להחמיר שהחלב דינו כדין חלב עכו"ם.

בזמנינו שבעלי המשקים מקפידים שלא להוסיף מאומה לחלב וממילא הפועלים יראים לערב בו חלב טמא, אם יהא משגיח יוצא ונכנס אחת לכמה ימים בעת החליבה חשיב חלב ישראל למהדרין.

### דעת בעל השבט הלוי

לעומת דעת הגריש"א שסבר דיש להחמיר בזה כחלב עכו"ם, דעת בעל

רוצה להתיר, כיון שאין לישראל דבר טמא בעדרו, ומה שאסרו גם כשאין דבר טמא בעדרו דעתו דזה רק בחלב של עכו"ם לבד, ואמנם נראה שאין להקל בזה כלל, דמה שהחלב שייך לישראל אף שהוא מחלל שבת אף שאם הוא כתינוק שנשבה אפשר שלענין זה אין דינו כגוי, (ובספר שבילי דוד יו"ד סי' קט"ו סק"א כתב שמחלל שבת דינו כגוי, ובשו"ת אג"מ יו"ד סי' מ"ו מתיר וכתב דאין לאסור אלא כשיש חשש ממש לחלב טמא), מ"מ אין זה מתיר כלל, שמעיקרא דדינא לא חלב עכו"ם נאסר אלא חלב שחלבו עכו"ם ואין ישראל רואהו, ואפילו בעה"ב יהודי אם עכו"ם חולב ואין ישראל רואהו אסור, וכאן בעה"ב היהודי המחלל שבת לא נמצא שמה כלל והרועה שהוא העכו"ם חולב, ועכו"ם חולב ואין ישראל רואהו אסור ככל חלב עכו"ם, ואפילו אם המחלל שבת נמצא בעת החליבה לא מועיל, דכיון שהחלב נחלב ע"י עכו"ם אף ששייך לישראל צריך שיעשה ע"י שמירה דישראל ומחלל שבת לא חשיב שומר. ולכן אין להקל כלל מצד שזהו חלב מחלל שבת אף אם נאמר שאינו כעכו"ם לדין זה, כיון שהאסור מצד חלב שחלבו עכו"ם ואין ישראל רואהו אסור, והיינו אפילו הבעה"ב שומר מצוות אסרו...".

ובקובץ תשובות (המשך תשובתו הנ"ל של הגרי"ש אלישיב) כתב: "אמנם אם הרפת שייך ליהודים מחללי שבת ופורקי עול, אף שלפי האמור אין לנו [לומר] שעליהם חל גזירת חז"ל שאסרו חלב שחלבו עכו"ם, ואם אין חשש של בהמות טמאים אין איסור בחלב שלהם, אך אם ברור הדבר שמפעם לפעם גויים העובדים אצלם חולבים את הפרות שעל ידם חוזר וניעור הגזירה של חלב עכו"ם, אף שהבהמות שייכים ליהודים הנ"ל ... וכל שכן באלו הקיבוצים שלא שייך כלל לומר שהיהודים שומרים על הגויים שלא יערבו חלב טמא".

בפשטות, משמעות דבריהם כי חלב זה נכלל ממש בעיקר גזירת 'חלב עכו"ם', וכדעת המהרי"ט. אך צ"ע כי לכאורה נסתר

מדרכנן דמה"ת ישראל הוא כמו שאנו תופסים לענין קידושין, וידוע מה דפליגי גדולי הראשונים לענין זיקה של חליצה, ועיין באורך בשבט הלוי ח"ב סי' ד', מכ"מ לענין חלב גוי נהי דאין לו נאמנות כלל כי הוא חשוד על כל, מכ"מ יתכן מאד דאינו נכנס בגזרת חלב עכו"ם הכללי, והנפ"מ דבישראל מומר עכ"פ אם ידוע שאין דבר טמא לחלוב בכל המקום ועכ"פ בכל הסביבה, אהני לן לענין זה קולת הפר"ח, ומכ"ש שהמחלבות מקפידות מאד על תערוכות משהו בזה, ועוד לבי אומר שכל פעם יש ששים נגד חלב שחולבים גוים אלה עכ"פ במחלבות, וכיון שאינו נכנס בגזרת דבר שבמנין לענין זה הרי החשש קטן מאד".

בכל זאת מציין הרב וואזנר כי לכתחילה צריך להדר ולסדר צורת השגחה גם כאן<sup>22</sup>,

'שבט הלוי' כי אף במקום שהגוי חולב בהמות של ישראל שאינו שומר תורה ומצוות - החלב מותר מעיקר הדין. כך שאינו נכנס כלל לגזירת "דבר שבמנין", ולכן בכהאי גוונא ודאי מותר לכו"ע, וכדעת הפר"ח להתיר מחמת שאין במציאות חשש עירוב חלב טמא.

את תשובתו כתב כמענה להגר"י אפרתי שליט"א, והיא לו נדפסת בשו"ת שבט הלוי חלק ט' סימן קס"ה: "בענין דעתי העני' ברפת ישראל מומר לחלל שבת, וגוי מתנדב חולב שם"<sup>21</sup>, אם נקרא חלב גוי, לענ"ד היות כידוע פליגי גדולי הדורות אם גזרת חלב עכו"ם הוא דבר שנגזר במנין, ולדעת מרן הח"ס יו"ד סי' ק"ז הוא נגזר במנין, ודלא כפר"ח יו"ד סי' קט"ו, מכ"מ היות כי רוב הפוסקים דעתם דהא דמומר כגוי הוא

21 יש לעיין ולברר מה כוונת בעל שבה"ל בציינו בלשון השאלה 'גוי מתנדב חולב'. יל"ע האם 'פרט' זה הינו משמעותי או לא. שהרי יתכן שמציין את המציאות שהוצגה בפניו, אך אולי י"ל שפרט זה הוא הקובע את ההיתר, מחמת מיעוט החלב. והנה בהמשך התשובה מסיים השבה"ל 'יעוד לבי אומר שכל פעם יש ששים נגד חלב שחולבים גוים אלה עכ"פ במחלבות'. - מציאות זו שייכת רק באופן המוצג בשאלה 'גוי מתנדב חולב שם'. אך כיום, העובדים הזרים-הגויים, הם הינם רובם של החולבים - וא"כ אין כאן 'שישים' לבטל החלב שהם חולבים. אם כך אפוא, אולי יש להסיק שההיתר מתבסס על מיעוט מקרים אלו - מה שבאמת אין כיום. מה גם שבשבה"ל מסיים במכתבו "אבל ודאי גליתי דעתי כבר הרבה פעמים דעלינו להדר לכתחלה לעמוד השגחה על זה, וגם כתבתי כ"פ שאין להעמיד כשרות המאכלים באופן קבוע על יסוד בטול בששים, הגם דכאן איכא עוד סניף הנזכר מכ"מ לבי נוטה דלכתחלה צריך השגחה כמו בכל מקום, ומעולם לא עלה על הלב שיהי' ישראל החשוד לחלל שבתות וכו' כהשגחה על הגוי שעובד אצלו, והדברים פשוטים".

אך לאידך גיסא; צ"ע מדוע צריכים בכלל 'שישים', שהרי באותה תשובה עצמה מציין 'שאינו נכנס בגזרת דבר שבמנין לענין זה הרי החשש קטן מאד'.

הצעתי את שאלתי זו לפני מו"ר הגאון הרב אברהם צבי הכהן שליט"א, תלמידו של בעל השבט הלוי, והשיב לי בביור הדברים: "סיכום הדברים להבנתי בדרכו של מו"ר בעל שבה"ל זצ"ל הוא כך - יש שני נידונים בחלב נכרי: א. החשש המציאותי שמא עירב חלב טמא. ב. גזירת חלב נכרי שלדעת הרמ"א והחת"ס קיימת משום דבר שבמנין, גם כשאין חשש מציאותי. בחלב שנחלב ע"י גוי מבהמת ישראל, נוקטים עכ"פ לענין דיעבד, שאין לאסור אלא כשיש חשש מציאותי, ולא משום דבר שבמנין. גם בחלב שנחלב ע"י גוי מבהמת ישראל מומר לחלל שבתות, נוקטים עכ"פ לענין דיעבד, שאין חשש משום דבר שבמנין.

אבל כיון שהוא חשוד, חוששים לחשש המציאותי שהוזכר בגמ', שמא עירב. לחשש זה מועיל הטעם, שאין חלב טמא מצוי במדינה, פיקוח ממשלתי, מרע אומנותיה וכו', כמו שהיקל הפר"ח [ובאופן זה לא נחלקו עליו]. רק ליתר שאת, כדי שיהיה גם לכתחילה אפילו לדעת האו"ה [כי לא נותנים הכשר על בדיעבד], מוסיפים גם יוצא ונכנס פעם בשבוע.

המצלמות כאמור במאמר של מעב"ת, אינן קשורות לענין זה.

מה שהזכיר מו"ר 'שישים', הוא ג"כ ליתר שאת, טעם נוסף כדי להתיר אף בלא שום השגחה."

22 ושמעתי מהרב וייטמן שליט"א כי מחמת טעם זה סמך הרב וואזנר על הוראת הרב אלישיב לקבוע ביקורי משגיח 5-6 פעמים בחודש, וכך יוצא שמבקר לכה"פ אחת לשבוע, וכנ"ל. שהרי דעתו כי בעיקר הדין אין

שבטל הטעם לא בטלה הגזירה", זה שייך רק במה שהוא עיקר הגזירה ולא יותר מזה. ולכן:

ה. לדעת רוב פסקי זמננו, כל זה אמור בחלב עכו"ם ולא בחלב ישראל מומר. [אלא א"כ קיים חשש מציאותי של עירוב חלב טמא שאז אין ניתן לסמוך עליו].

ו. גוי החולב בבהמות ישראל - נחלקו הראשונים, דעת הרמ"א והש"ך להקל עכ"פ בדיעבד בצירופים נוספים, ובוודאי שאינו בגדר 'דבר שבמנין'. ובמהרי"ט החמיר בזה.

ז. ובמציאות השייכת בימינו - גוי החולב בבהמות ישראל מומר: הגר"מ שטרנבוך כתב שנכלל בעיקר גזירת 'חלב עכו"ם'. הגריש"א גם החמיר בזה אך סבר דסגי במשגח יוצא ונכנס אחת לשבוע. אך דעת בעל שבה"ל שאינו נכלל בדין 'חלב עכו"ם' ולא שייך לכוללו בגזירת חלב עכו"ם וכדבר שבמנין, אלא שצריך לסדר השגחה מצד החשש המציאותי שעל זה לא ניתן לסמוך על יהודי שאינו שומר תורה ומצוות - ולכן סמך על ההנהגה של יוצא ונכנס אחת לשבוע.

כאן המקום וזוהי ההזדמנות לחדד כי כל זה עדיין לא נכנס בכלל לסוגיית ה'מצלמות', וכפי שלמדנו עד כאן כי ההוראות מבוססות ומנומקות בלי ההזדקקות לפיקוח באמצעות מצלמות. כפי שצויין לעיל כי חלב הפרות המשווק כאן בארץ - מקורו רק מרפתות שבבעלות יהודים, וא"כ אין כלל צורך לצלם ולפקח יותר מכך. וראה הערה. <sup>24</sup> [המצלמות

ואף שמותר מעיקר הדין [וראה בהערות ביור דעתו]: "אבל ודאי גליתי דעתי כבר הרבה פעמים דעלינו להדר לכתחלה לעמוד השגחה על זה, וגם כתבתי כ"פ שאין להעמיד כשרות המאכלים באופן קבוע על יסוד בטול בששים, הגם דכאן איכא עוד סניף הנזכר מכ"מ לבי נוטה דלכתחלה צריך השגחה כמו בכל מקום, ומעולם לא עלה על הלב שיהי' ישראל החשוד לחלל שבתות וכו' כהשגחה על הגוי שעובד אצלו, והדברים פשוטים".

### המורם מהאמור:

א. חז"ל אסרו את החלב שחלבו עכו"ם בעדרו-מבהמותיו, שמא עירב בו חלב טמא. <sup>23</sup>

ב. סתימת השו"ע והפוסקים להחמיר גם אם ידוע בבירור שאין לו בהמה טמאה בעדרו, ודלא כתשב"ץ ורדב"ז.

ג. באופן שאין בהמה טמאה בכל העיר וגם החלב הטמא יקר ביותר - דעת הפר"ח להקל, אך החת"ס העלה להחמיר, אי משום 'דבר שבמנין', ואי משום 'נדר'.

ד. גם לפי החת"ס - כשיש 'מירתת' מחמת פיקוח ממשלתי, דעת החזו"א ואגרו"מ להקל מעיקר הדין, אך כבר נהגו שלא לסמוך רק על היתר זה.

בהתאם להאמור כי החשש היום הוא רק מצד שמחמירים כדעת החתם סופר דהוי 'דבר שבמנין' - יש לדון מהו עיקר ויסוד הדין שהרי כל מה שמחמירים מצד "אף

כאן חשש 'דבר שבמנין' של חלב עכו"ם, רק שצריך לסדר 'השגחה' שיהיה באופן של לכתחילה ובוודאי כי מהני בהשגחה זו של 'יוצא ונכנס' אחת לשבוע. עיקר הדין וכך הוא סדר ההשגחה שע"י 'ועדת מהדרין' שמתנהל בהתאם להוראות סידור הכשרות שנקבעו ע"י הרב אלישיב והרב וואזנר זצ"ל.

23 גם לפי הטעמים הכמוסים שהובאו בהערה 7 מפי ספרים וסופרים - ברור ללא שום ספק כי במקום שמותר ע"פ דין הפוסקים והשו"ע אין כל חשש יותר מזה, וכשם שפוסקין בבי"ד של מטה כך פוסקין בבי"ד של מעלה.

24 באחת מהחברות האנונימיות שהופצו לאחרונה מופיעים דברים שהתרעם אחד מהרבנים שליט"א: "ועדת מהדרין של תנובה, מאשרים רפתות שיש בהם מצלמות, וכידוע שנחלקו המורים אם אפשר לסמוך על המצלמות ובזה חשיב רואהו או שלא. מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל היה מיקל בזה, ותו יש מירתת במה שיכול לפתוח את סרט הוידאו ולראות. וסברנו שהמהדרין של תנובה סומכים על המצלמות, וכך מקובל בעולם שעיקר היתרם הוא משום המצלמות, ובתוספת זה גם נכנסים ויוצאים 20 פעם במשך השנה, וא"כ כיון שיש מצלמות אפשר לסמוך על זה ולהתיר את החלב ברפתות אלו.

## ענף ד': פיקוח במצלמות

### בחלב צאן - בהמות השייכים לגוי

חלב עכו"ם - מבהמות עכו"ם, ניתן להשיג כאן בא"י רק בחלב עיזים/כבשים - מדירים שבבעלות ערביים. כאן הוא המקום לדון על הפיקוח באמצעות מצלמות - האם ניתן לסמוך על הפיקוח באמצעותם ולסמוך שיהא נחשב כ'חלב ישראל'.

יש לדון ע"פ תקנת חז"ל במקור הדין והבנתו, ויש לברר מהי הגדרת 'ישראל עומד

המותקנות בחלק קטן מהרפתות [10%] נועדו לפיקוח בשבתות ויו"ט כאשר המצלמות מפקחות מצד הלכות שבת וכמבואר להלן. אכן, ברפתות אלו, ההשגחה בשבת ויו"ט באמצעות המצלמות היא גם לכשרות החלב מצד 'חשש עירוב חלב טמא' שהרי כעת לא יתכן לשלוח משגיח יוצא ונכנס. אך כאמור, דעת בעל השבט הלוי כי חלב זה מותר מעיקר הדין גם ללא שום השגחה, ובוודאי שהמצלמות אינם מגרעות באופן זה].

אך לאחר שביררנו וחקרנו התברר שלא כך הם פני הדברים. הן אמת שהם סוכרים שמצלמות 'מתירות', ומשתמשים בו לחלב של גויים ממש, שבהם שמים מצלמות ומסתכלים בו בכל חליבה וחליבה, אבל המציאות היא שברפתות של ישראל מחללי שבת אין מצלמות, [וגם במקומות שיש - לא משתמשים בזה כלל בימות החול], ומתוך 640 רפתות, יש מתוכם סה"כ 10% מצלמות, ומשתמשים בזה בשביל שבת, ובימות החול - סומכים על שנכנס המשגיח 5 פעמים בחודש [דהיינו בכל שבוע פעם אחת, ופעם יש פעמיים בשבוע], והם סוכרים שבזה סגי שיחשב שמירה של יוצא ונכנס, וכמו ששינוי שמהני יוצא ונכנס. וזה היתר דחוק, וצריך ביאור רב, אחרי שהם יודעים שדרך כלל אחרי שבא פ"א לא מגיע מיד שוב, ובפוסקים איתא שאף כשיוצא באמצע החליבה לתפילה, כיון שיודע שאין חוזר מיד - תו ליכא היתרא דיוצא ונכנס, ובפרט שהם יודעים כמה פעמים הם מגיעים בחודש".

הנה הרב שליט"א מתרעם מחמת שהיה סבור כי ההיתר ברפתות מתבסס על המצלמות - ומשהוברר כי ההיתר אינו מתבסס על מצלמות [שהרי המצלמות ברפתות משמשות כמצלמות שבת, ולא יותר], כי אם על משגיח 'יוצא ונכנס' לכה"פ פעם בשבוע, תמה על זה איך אפשר לסמוך על ה'יוצא ונכנס' ככהאי גוונא שהרי לאחר כל ביקור ברפת יודע הוא כי בימים הקרובים לא צפוי המשגיח להיכנס שוב.

אך לפי כל מה שהתבאר בדברינו באריכות ובמקורותיהם נמצא כי ההיתר ברפתות שבבעלות יהודית מתוקן ומקובל על דעת גדולי הפוסקים זצ"ל, ועיקרו מבוסס על כך שסברו שאינו נכלל בגזירת חלב עכו"ם. ואכן יסוד ההיתר אינו בנוי בהסתמכות על המצלמות, כי אם על שיטות הפוסקים הנ"ל כי בגוי שחולב בהמות ישראל אינו נכלל בגזירת 'חלב עכו"ם' ואפי' כשהישראל מומר. וא"כ כל המצלמות שמוסיפים בחלק מרפתות אלו הוא רק תוספת הידור מצד הלכות שבת, וכמבואר להלן.

ומה שיש לבאר ולברר, היא דעת הגריש"א, שמצד אחד משמע מדבריו [בקובץ תשובות ח"ג, קט"ו] כי גוי שחולב בהמות ישראל מומר 'חוזר וניעור הגזירה של חלב עכו"ם, אף שהבהמות שייכים ליהודים'. ולאידך גיסא הורה כי די בביקור משגיח לכה"פ אחת לשבוע [כמובא בשמו ע"י תלמידו הגר"י אפרתי בקובץ 'בנתיב החלב' - א], ומשמע מזה שאין הפיקוח מעיקר הדין, שהרי אם הפיקוח נדרש מעיקר הדין לא סגי ב'יוצא ונכנס' זה, דלא עדיף מ'הודיעו שהוא מפליג' כמבואר בסי' קכ"ט ס"א דאין הגוי מירתת מהישראל במצב זה שיודע שיבוא רק לאחר זמן מרובה. [ובאמת אמרו על המתרחש בעולם הכשרות בכללות, כי כיום כמעט ואין ניתן לסמוך על מתן כשרות באמצעות 'יוצא ונכנס' שכזה, ומה גם באופן שישנם מאבטחים/מצלמות בשערי הכניסה למפעלים, ואכמ"ל].

רק האמת יורה דרכו בהבנת דעת הגריש"א דבאמת לא ס"ל שחלב זה נכלל בעיקר דין חלב עכו"ם, שהרי אם כך לא היה סגי במשגיח יוצא ונכנס פעם בשבוע. ומה שכתב דכשגוי חולב בהמות ישראל מומר 'חוזר וניעור הגזירה של חלב עכו"ם' הוא רק בגדר חומרה והידור ולא מעיקר הדין, דאף שהבעה"ב היהודי אינו שומתומ"צ ואינו יכול לשמש כ'שומר' מ"מ הפועל הגוי מירתת לערב חלב טמא וכל גוף זר אחר מחמת קפידת הבעה"ב על איכות החלב, ורק לכן סמך להקל על ביקור משגיח פעם בשבוע ובצירוף הכרעת ה'זקן אהרן' שקבע את תדירות ביקורים אלו גם בבהמות של גויים, כמובא למעלה. וכמשנ"ת בהרחבה ע"י הגר"י אפרתי.

ובכל מקרה, ההיתר אינו מתבסס על המצלמות, כיון שהוראתו הנ"ל ניתנה והוכרעה לפני שלובם של המצלמות במערך הפיקוח, כך שגם אם הוברר כי המצלמות מותקנות רק בכ-10% מהרפתות אין נתון זה מערער על כשרות ההנחיות שניתנו ע"י הגריש"א [והגר"ש וואזנר] בדין חלב מבהמות ישראל שנחלב ע"י גוי. וכפי שנתבאר למעלה עיקרי בירורי השיטות.

דהא תני במתני' וישראל רואהו משמע הא לא חזי ליה כל שעתא אסור. ויש לומר דרואהו - [במשנה] לאו דוקא אלא רוצה לומר 'יכול לראותו'.

וכך נפסק בשו"ע (קט"ו, סעיף א'): "חלב שחלבו עובד כוכבים ואין ישראל רואהו, אסור, שמא עירב בו חלב טמא. היה חולב בביתו וישראל יושב מבחוץ, אם ידוע שאין לו דבר טמא בעדרו, מותר, אפילו אין הישראל יכול לראותו בשעה שהוא חולב. היה לו דבר טמא בעדרו, והישראל יושב מבחוץ והעובד כוכבים חולב לצורך ישראל, אפילו אינו יכול לראותו כשהוא יושב, אם יכול לראותו כשהוא עומד, מותר, שירא שמא יעמוד ויראהו, והוא שיודע שחלב טמא אסור לישראל".

וכתבו הט"ז (סק"ג) והש"ך (סק"ד) בשם הפרישה דמהני גם ב'יוצא ונכנס', כיון שכל הטעם הוא משום מירתת וא"כ פשוט כי גם יוצא ונכנס מהני, כמו שסומכים בכל מקום על יוצא ונכנס. וראה בש"ך סק"ח שביאר כי גם כשהגוי חולב לצרכו וממילא אין כאן 'מירתת', מהני כשהוא יושב כל זמן החליבה בחוץ - מצד 'בירור וידיעה', שהרי רואה כי אין כאן חליבה של בהמה טמאה.

העולה מיסודי הדברים כי השו"ע פסק כפי שביארו התוס' דעיקר השמירה הנכללת ב'ישראל רואהו' - היא לייצר מצב של 'מירתת' וכך הגוי יחשוש לערב חלב טמא. ואף כשיש לו 'בהמה טמאה בתוך עדרו' שיכול לחובה כמן רגע אחד, מ"מ אין הישראל צריך לראותו אלא 'יכול לראותו'.

### ראיה בכלי לפני החליבה

וכתב הרמ"א בהג"ה והוסיף על דברי השו"ע כי אף שאין הישראל צריך לראותו אלא צריך להיות 'יכול לראותו', מכל מקום - 'לכתחילה צריך להיות הישראל בתחילת

על גביו ורואהו'. האם צריך לראות, ומה צריך לראות. מה מטרת 'עומד ורואהו' וכיצד מיישמים את ההלכה בפועל למהדרין מן המהדרין.

והנה שנינו במשנה מסכת עבודה זרה דף ל"ה: "אלו דברים של עובדי כוכבים אסורין ... חלב שחלבו עובד כוכבים ואין ישראל רואהו", [טעם האיסור הובא למעלה - שמא עירב בה חלב טמא]. במשנה בדף ל"ט שנינו: "ואלו מותרין באכילה, חלב שחלבו עובד כוכבים וישראל רואהו". משמעות הדברים כי הקובע אם החלב מותר באכילה הוא אם הישראל ראה את פעולת החליבה - מותר, שהרי ראה שלא עירב בחלב כלום, ואם לא ראה את תהליך החליבה - אסור.

אך בדברי הגמרא מובאת ברייתא 'תנינא להא דתנו רבנן'<sup>25</sup>: 'יושב ישראל בצד עדרו של עובד כוכבים ועובד כוכבים חולב לו ומביא לו, ואינו חושש' - ומבואר בגמ' שאין צריך לראות את החליבה וסגי במה שיושב בצד העדר בחוץ. רק אם יש לו דבר טמא [בהמה טמאה חולבת] בעדרו צריך לישב באופן שאם יעמוד ממקום מושבו יוכל לראות מיד את הגוי וחליבתו, ואז מהני 'כיון דכי קאי חזי ליה, אירתותי מירתת ולא מיערב ביה'. [ואם אין לגוי דבר טמא בעדרו - שאז 'חשש עירוב חלב טמא' פוחת במקצת - מספיק שיישב בחוץ בצד העדר אף אם לא יוכל לראות כשיעמוד, אלא שיכול להיכנס ולראות, מספיק בכך כיון שכבר יש מצב של 'מירתת'].

זאת אומרת: הישראל אינו צריך לראות את תהליך החליבה ומעשי הגוי, רק צריך להיות מצב של 'מירתת' - שהגוי יודע שהחלב טמא אסור לישראל וחושש לערבנו שמא יראה אותו הישראל.

והקשו בתוספות (ד"ה תנינא) על הסתירה שיש לכאורה בין המשנה והברייתא. 'תימה

25 כוונת הדברים: 'שנינו בברייתא כעין הענין הנידון במשנתנו' (עיין רש"י בחולין י"ג. ד"ה תנינא שפירש שתיבות אלו בכל מקום משמען ששנינו במשנה מה ששנו ואמרו בברייתא). ועיין ברי"ף שלא גרס כאן תיבות אלו, דבפשטות סותרים את דברי המשנה, אך עיי' לקמן מה שהובא שיטות התוס' והמרדכי. ודו"ק.

ולוודאות שאכן אין כאן עירוב חלב טמא, ולכל הפחות כעיקר דין ישראל רואהו - שמטרתו היא לברר שאין כאן עירוב חלב טמא.

**לסיכום:** משמעות הפוסקים להלכה כי אין דין 'ישראל עומד על גביו ורואהו' רק צריך להיות באופן שהישראל 'יכול לראותו' - וכך אין חשש עירוב חלב טמא. בנוסף, יש לברר ולדעת לפני תחילת החליבה כי הכלי שחולבים לתוכו נקי וכי אין בו חלב טמא.

### מצלמות וידאו

כאשר באים לדון על ה'מצלמות' ברור כי הדיון אינו נסוב בשאלות וחקירות אם אפשר לקיים דין 'ראיה' באמצעות מצלמות, שהרי נתבאר כי אין דין 'ראיית ישראל' בסוגיה זו, אלא שהישראל יכול לראותו. ואף על הפרט של 'ראיה בכלי' לפני החליבה שאפשר לדייק ממשמעות הלשון שיש בו דין 'ראיה', שצריך לראות בתחילת החליבה שלא יהיה שם דבר טמא, וע"פ דברי הרמ"א והש"ך. אך כאמור, גם כאן אין דין 'ראיה' כשאר כל דיני ראיה שבתורה; ראיית עדות, קידוש לבנה וכד'. אלא ביורור וידעת המציאות, לדעת כי אין חלב טמא מעורב בכלי.<sup>26</sup> וכמו שנתברר למעלה דעת האגרו"מ והחזו"א דכשיש 'מירתת' מחמת אמצעים אחרים [פיקוח ממשלת] גם לשיטת החת"ס שגזירת החלב היא בגדר 'דבר שבמנין' די בהכי. ואף שסמכו ע"ז רק במקום הדחק וכמשנ"ת - לכאורה הוא מחמת שהפיקוח הממשלתי אינו יוצר מצב אמיתי של 'מירתת' כמו באופן שישראל יושב בצד העדר.<sup>27</sup> אם כך אפוא, נמצא כי כל הדיון על כשרות המצלמות אינו אמור להיות אם אפשר לקיים דין 'ראיה' באמצעות המצלמות, רק צריך לדון אם המצב של 'מירתת' באמצעות

החליבה ויראה בכלי שלא יהיה בכלי שחולבין בו דבר טמא. ונהגו להחמיר שלא יחלוב בכלי שדרכו של עובד כוכבים לחלב בו, שמא נשארו בו צחצוחי חלב של עובד כוכבים. מיהו בדיעבד אין לחוש לכל זה'.

מקור דבריו הוא מדברי המרדכי במסכת ע"ז, שהביא: 'וכן כתב ה"ר פרץ זצק"ל בפסקיו דאפילו אין דבר טמא בעדרו יש להחמיר להיות הישראל שם בתחילת החליבה פן יערב או ישים העובד כוכבים חלב טמא בכלי קודם שיבא הישראל'.

ועיין בש"ך (סק"ח) שדן בדברי הרמ"א, דמשמע שבדיעבד מותר אף אם לא ראה בכלי קודם החליבה שאין שם דבר טמא. אך הש"ך תמה על כך - 'דכיון דחלב שחלבו עובד כוכבים אסור משום שמא עירב בו חלב טמא א"כ מה בכך שראה תחילת החליבה אם לא ראה בכלי שמא יש שם חלב טמא בכלי קודם התחלת החליבה שיתערב אח"כ בשאר החלב'. שהרי עיקר מטרתנו היא לברר שאין חשש עירוב חלב טמא ובוודאי שצריך לבדוק את הכלי לפני החליבה שאין שם חלב אחר. וסיים הש"ך 'ונראה דגם הטור ושו"ע שכתבו ישראל יושב מבחוז, כוונתם שהוא בענין שאין לחוש בו שיתערב בו מתחלה דבר טמא והיינו שראה מתחלה בכלי...'. וכך נקט הלכה ומעשה. [ויל"ע אם כן הוא גם כוונת הט"ז (בסק"ד) שמברר כוונת הרמ"א שהתיר בדיעבד רק כשאין לו דבר טמא בעדרו, אך סיום דבריו - 'ולענין הלכה נראה דיש להחמיר ולאסור אפילו דיעבד כל שאין רואה הישראל תחילת החליבה אפילו באין שם דבר טמא'].

וברור כי גם לדעת הש"ך לא נתחדש כאן דין חדש שצריך לראות 'ראיה בכלי' לפני תחילת החליבה, רק 'בירור המציאות'

26 ובלאו הכי יש לומר כי על 'דין ראיה בכלי' לפני תחילת החליבה בוודאי יש לסמוך על שיטת הפר"ח, ואין כאן חשש 'דבר שבמנין', שהרי ראיה זו אינה מעיקר הדין כי אם חומרא שנקט הרמ"א להחמיר לכתחילה. וכל כללי 'דבר שבמנין' אמורים רק לעיקר הדין ולא יותר מכך. ודו"ק.

27 וראה השגת בעל ה'משנה הלכות' שהובא בהערה 16, ומה שיל"ד לפי דבריו, ובכל אופן יש לציין שוב דה'מירתת' הנגרם באמצעות המצלמות גדול בהרבה מאר המירתת שמחמת פיקוח ממשלתי.

נתוני הצילום. רק בהתקיים ב' תנאים אלו יש מקום לדון על רמת ה'מירתת' הנדרשת ומועילה בהאי עניינא.

וי"ל עוד, שאף אם נאמר שחסר קצת בדרגת המירתת, מ"מ סגי בעצם זה שאנו רואים באמצעות המצלמה את כל הנעשה ברפת ובכלי החליבה ובכך מבררים שאין חשש 'עירוב חלב טמא'. אלא שאז יש לדון אם מהני ה'בירור' שאחר החליבה או שמא צריך בירור בעת החליבה ממש. ועיי' בספר שאלת משה שדן בזה.

כאשר עלתה והתעוררה השאלה - נתנו גדולי הפוסקים את עיניהם וליבם לבירור ההוראה כדת מה לעשות.<sup>28</sup> ברוחב ליבם ושיקול דעתם - דעת תורה נשאו ונתנו בדבר חדש זה. ואין כאן מקום להאריך בזה, וראה הערה.<sup>29</sup>

המצלמות זהה ל'מירתת' הנגרם באמצעות ישראל שיושב בחוץ ויכול לראותו.

שבזה יש לעיין, די"ל כי באופן שהגוי החולב יודע על קפידת הישראל שלא לערב חלב טמא מחמת איסורו, ומודע לכך שמפקחים אחריו ובודקין אותו - לא גרע מישראל יושב בצד העדר ויוצא ונכנס, שהרי הגוי מירתת לערב חלב טמא וסגי בהכי. ומאידך גיסא יש לומר כי ה'מירתת' שנוצר באמצעות המצלמות עדיין אינו מגיע לרמת 'מירתת' הקיימת באופן שנוכחות המשגיח מורגשת במקום, ופחדו של הגוי מוגבר בעצם נוכחותו של הישראל בצד עדרו.

מובן מאליה כי תנאי הכרחי בכשרות המצלמות כי הגוי החולב יידע כי עין המשגיח צופה ומביט מרחיזק מקום, ואף גם זאת יש לסדר כי לא תהיה אפשרות לזיוף

28 בקובץ "נזר התורה" (כ"ג - כ"ד) הביאו וערכו לקט תשובות בנידון זה. קחנו משם. רק זאת נעיר לתשומת לב הקוראים כי בעיני ודקדוק רבוב ככל התשובות עולה כי הדיון הוא רק על 'בהמות גויים' ולא על בהמות שבבעלות ישראל. בנוסף; חלק מהאוסרים דיברו בתשובתם על קביעת נהלי הכשרות בחו"ל ואין בזה די להסיק על קביעת שיטתם בנוגע לחלב עכו"ם כן בארץ ישראל. וד"ל ואכמ"ל.

29 גדולי הפוסקים שהתירו את הפיקוח באמצעות המצלמות סמכו ידיהם על כך גם ב'חלב עכו"ם' שנחלב מ'בהמות עכו"ם', ולא רק בבהמות ישראל. אלא שבאופן זה דרשו להוסיף ביקורי משגיח נכנס ויוצא כ- 20 פעמים בשנה. וכך אנו למדים ממכתבו של בעל שבט הלוי: "הריני לאשר כי ועדת מהדרין תנובה הציעו לפני את שאלתם בעניין השימוש במצלמות להשגחה על דירים של ערבים כהשגחה המועילה על פי דין לעניין השגחה על חלב שנחלב ע"י נכרים. ולאחר שעיינתי בדברים ובאופן הפיקוח שנעשה בעזרת המצלמות (שמצלמים את תחילת כל החליבות וגם במהלכן וביניהן, ובאופן שהגוי אינו יודע מתי מצלמים, ומקפידים לבדוק הצילומים מידי יום ביומו כולל במוצ"ש על מה שהיה בשבת, הצילום נעשה הן על החליבה והן על מיכל החלב) הסכמתי כי ניתן לסמוך על הראיה באמצעות המצלמות לעניין השגחה שייחשב כחלב ישראל למהדרין. רק התניתי שלא יסמכו רק על המצלמות אלא שיבקרו גם מפעם לפעם בדירים הללו וכן קיבלו לעשות לבקר כ- 20 פעם בשנה והשאר לסמוך על הראיה באמצעות המצלמות". בשולי הדברים הוסיף בכתב-ידו: "הסכמתי לזה בצירוף דין הש"ס וש"ע יו"ד שמהני יוצא ונכנס וקבענו עשרים פעם יוצא ונכנס לכל הפחות. ויהי רצון שאל יצא מכשול מתחת ידיכם" (צילום כת"י המקורי מופיע ב'בנתים החלב', קובץ ו, עמ' 38).

והנה בספר "שאלת משה" לתלמידו הגרמ"ש קליין שליט"א מובא את שכתב בעל השבחה"ל בשולי מכתב ברכה בראש הספר: "אשר הביא בספרו בענין המצלמות ברפתות שהנהיגו בזמנינו להיות בגדר יוצא ונכנס אי מהני, הן אמת שזה כמה שנים הסכמתי לשעת הצורך לדעת הרבנים המתירים בתנאי ובצירוף שבנוסף למצלמה יהיה ישראל יוצא ונכנס מזמן לזמן ולא לסמוך רק על המצלמה, אמנם במציאות כהיום נשתכלל הטעניק והמומחים במכשירים אלו יכולים לשנות את הנתונים א"כ מה הועילו חכמים בתקנתם וגם יכול להביא למכשולים ע"כ דע"ת נוטה בודאי שא"ל לסמוך על המצלמות גם בתנאי הנ"ל, ובעיני ישראל רואהו או יכול לראותו כמובא בשו"ע והדברים פשוטים".

ונראה ממשמעות דבריו וכוונת לשונו כי חזר בו רק משום שייכולים לשנות את הנתונים, וא"כ, באופן שיתברר לנו שא"ל לשנותם חזר ההיתר לתוקפו ומשנה ראשונה לא זזה ממקומה. וכאן יש מקום לציין כי המצלמות המותקנות ברפתות, שבאמצעותן ניתן לראות את כל הנעשה ברפת ולהשגיח במשך 24 שעות ביממה, הינם מן הסוג שמשמשות את כוחות הביטחון במקומות הרגישים ביותר מבחינת אבטחה.

להכניסם למצב של 'מירתת' כמו כאן בארה"ק.

ב. ועוד י"ל; מסתבר כי כאן בארץ ישראל שייכת יותר המציאות של "אין חלב טמא מצוי" ושהוא יקר ביותר בדמים הרבה, מאשר בחלק מארצות הגולה. ולכן יש לסמוך על המצלמות בצירוף דעת הפר"ח, יותר מאשר בחו"ל.



### פרק ב' - מצלמות שבת

אחת מהשאלות כבדות-המשקל שהונחו על שולחן גדולי הפוסקים לפני כמאה שנים, ויותר, היה בענין ה"חליבה בשבת". השאלה התעוררה עם ריבוי הרפתנים היהודיים כאן בארץ ישראל והיה צורך לקבוע את נהלי הכשרות והנהגת הדברים למעשה. על העזובה הרבה ששררה אז ועל הפרצות הרבות ניתן ללמוד מתוך תשובת הגר"ח ע בשו"ת אחיעזר ח"ג סימן ל"ד: "וע"ד אשר העירני רומעכ"ת בשולי מכתבו אשר בהיותו באה"ק ראה ונוכח כי רובם ככולם של שומרי תורה ומצות בהמושבות נהגו היתר לחלוב בעצמם בש"ק, כמה מהם פתחו בדרכן לחלוב לתוך אוכל וכמה בדאורייתא, באמת מבחיל הדבר, וכאשר שמעתי כי סמכו על איזה הוראת רב מאשכנז כתבתי אודות זה להגרא"י קוק זצ"ל, יסוד הדבר הוא מהלאומים הפורצים אשר אצלם עבודה עברית דוחה שבת, ואחריהם נמשכו גם המון עם בלי שום יסוד להיתר..."

רק זאת ברצוננו לציין ולברר את מה שמצאנו לגדוה"פ<sup>30</sup> שסמכו את ידם להתיר ולשלב את התקנת המצלמות במעריך הפיקוח כאן בא"י, אך לא היתה נוחה דעתם להנהיג כן בחו"ל, ואף שלא פסלו את כשרות החלב המפוקח ע"י מצלמות מ"מ לא סמכו להנהיג כן בחו"ל.

והנה, מתוך ההבנה כי הדיון הוא עד כמה יש 'מירתת' באמצעות המצלמות, והאם ניתן לקבוע ולומר כי יש כאן שמירה שלא יתערב חלב טמא - יש לציין ב' סברות והבנות בהכרעת חלק גדולי הפוסקים שהורו להיתר רק בחלב עכו"ם שבארה"ק ולא בארצות הגולה. ובתרי אנפי:

א. רק בא"י ניתן לסמוך כי בעלי הדירים הערביים חוששים באמת ומרתתים לערב חלב טמא כשמפקחים אחריהם באמצעות המצלמות. וזו כפועל יוצא ממעריך הכשרות המפותח כאן בא"י בכלל ובתחום החלב בפרט. הגויים יודעים ומודעים באמת כי אסור ליהודים לאכול חלב טמא, הוא יודע שעוקבים על כך ומפקחים אחריו להתוודע ולהגלות אחר מעשיו. אם יפסלו את החלב שלו - כמעט ואין לו מה לעשות בו, והוא ירא וחושש באמת.

כל זה לא שייך בחו"ל, אשר הגויים אינם מודעים באמת וככל הצורך ל'צורכיהם הדתיים' של היהודים, וגם יש להם למי למכור ולשווק את החלב באם ייפסל ע"י מערכות הכשרות - אי לכך אינם חוששים מחמת הפיקוח, ובוודאי שאי אפשר

המצלמות משדרות בשידור חי למוקד הפיקוח במשרד הרב וייטמן. כאשר החומר המתועד נשמר בשלושה אתרים: במשרד הרב במטה תנוכה, ב'ענן' אינטרנטי, ובארון נעול ברפת. לאף אחד, לא לבעל הרפת, לא לחולב, ולא לטכנאי אין רצון סיבה או אינטרס להשקיע כספים ומאמצים רבים כדי להצליח לעקוף את כל אמצעי האבטחה ולאפשר שינוי בחומר המתועד. ומיותר לציין כי ההוראה וההכרעה כיצד לנהוג הלכה למעשה נתונה אך ורק לשיקול דעתם הרחבה של גדולי ההוראה ורק בסמכותם לקבוע את נוהלי ההשגחה על מנת לוודא כי הצרכן מקבל את המוצר המוגמר באופן המהודר ביותר ולפי כל דקדוקי ההלכה והידוריה. אך צריך להדגיש שוב כי כל שאלה זו אינה עוסקת כלל ועיקר בחלב פרות, כי אם בחלב צאן - וכפי המבואר לעיל באריכות, כי כל חלב הפרות שנחלב ומשווק כאן בארץ ישראל מקורו רק מרפתות שבבעלות יהודים ואין אנו נזקקים להיתר המצלמות כי אם בדירים שבבעלות גויים, שהרי אף אם נאמר שחזר בו מההיתר של המצלמות, מכל מקום לא חזר בו מתשובתו שכתב בשבת הלוי ח"ט סימן קס"ה ונתבאר לעיל בארוכה. 30 כך מוסרים תלמידי בעל שבט הלוי והגרי"ש אלישיב.



כך גם בנוגע לפעילות וטרינרית - אף כי טיפול וטרינרי יזום לא מתבצע בשבת ויש רק כווננים למקרי חירום, בכל זאת קיימים מקרים אשר פעילות זו מתבצעת באמצעות יהודים. מכל מקום ובכל זאת, אין בכל אלו שאלה של מעשה שבת בנוגע לכשרות החלב, ומהטעם כי כל פעולות אלו אינן קשורות לחלב, ולכשרות החלב העתיד להיחלב אח"כ מהבהמה. בד בבד, אין זה מגרע בכי הוא זה מהחובה המוטלת על כל מי ומי שיכול לפעול ולגרום למניעת חילולי השבת די בכל אתר ואתר, בדרכיה דרכי נועם.

ומה שיש לדון ולקבוע את סדרי הפיקוח וההשגחה הוא רק בפעולות הישירות בחליבה עצמה. [גם בשלב איסוף החלב מהרפתות אין חשש משום שאין איסוף חלב בשבת. לכל הרפתות בארץ יש מכילים המספיקים לצורך אחסון חלב בשבת לפחות למשך 48 שעות בתקופה בה תנובת החלב הינה מקסימלית, וכל החלב שנחלב בשבת נאסף רק לאחר השבת].

### חליבה בשבת

יסוד איסור חליבה בשבת הוא מברייאת ששינוי במס' שבת דף צ"ה. תנו רבנן, החולב והמחבץ והמגבן כגורגרת, המכבד והמרבץ והרודה חלות דבש, שגג בשבת חייב חטאת הזיד ביום טוב לוקה ארבעים, דברי רבי אליעזר, וחכמים אומרים אחד זה ואחד זה אינו אלא משום שבות... אתא

פוסקי אותם דורות נתנו את עיניהם וליכם לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא בהלכות חמורות אלו. הגרא"ח נאה הדפיס את "קונטרס החליבה". כך גם ב"ציץ אליעזר" ח"ב סימן ג' יש תשובה ערוכה וארוכה בדינים אלו. ועוד.

### שבת ברפת

יש להקדים כי כל מה שיש לדון על כשרות החלב מצד מעשה שבת כאשר נעשו בו פעולות האסורות בשבת, הוא רק במלאכות ופעולות הנעשות בחלב עצמו. אך כל מה שאינו בגדר זה - אף כי נעשים בו איסורים וכל ישראל ערבים זה לזה, ולב מי לא יכאב כאשר רבים הם אשר עושים שבתם חול ועוסקים במלאכתם שבעה ימים בשבוע רח"ל - מכל מקום אין פעולות אסורות אלו נוגעות לדיון בנושא כשרות החלב, דכל מה שלא נעשית בו עצם המלאכה אינו נכלל בשאלה של מעשה שבת.<sup>31</sup>

הדברים אמורים הן בנוגע לעבודה משרדית שגרתית, והן בהכנת מזון וקירובו לפרות - אף כי מרבית הרפתנים בארץ, ובהם חלק גדול ונכבד מהרפתות שאינן מוגדרות כשומרי שבת, מקבלים מנה כפולה ביום שיש. כאשר ברוב מרכזי המזון מכינים ומחלקים את כל האוכל לפני שבת ובשבת נותר רק לקרב את המזון לבהמות ע"י גוי. אך ישנם עדיין רפתות בהן המזון מוכן ומחולק בשבת ולפעמים ע"י יהודים, פעולות הכרוכות בחילולי שבת.

31 הנה נודעה מחלוקת הראשונים בדין מעשה שבת במלאכת הוצאה - שלא נעשה מעשה בגוף הדבר, ותליא בפלוגתת הראשונים במסכת עירובין מ"א ע"ב, דדעת התוס' ורמב"ן לאסור, אך בריטב"א מובא דעת רבינו יונה שמתיר. והכרעת החיי אדם הובאת בביאור הלכה סימן שי"ח ס"א: "כתב בח"א כלל ט' דוקא בדבר שנעשה מעשה בגוף הדבר שנשתנה מכמות שהיה כמבשל, וכיו"ב אבל המוציא מרשות לרשות שלא נשתנה הדבר מכמות שהיה אם בשוגג מותר אפילו לו ואפילו בו ביום ואם במזיד אסור אפילו לאחרים עד מו"ש מיד". ובנידוד עדיף מהכי, ולכל היותר אינו נחשב יותר מהנאה הנגרמת ע"י תולדה ממעשה שבת. עיי' במנחת שלמה ח"א סי' ה' אות ב' שדן בארוכה בהגדרת 'תולדה' ממעשה שבת, וראה עוד בס' אורחות שבת ח"ג בירורי הלכה סימן י"ד.

משום סיבה זו אף אחת מכל מערכות הכשרות אינן מפקחות על הנעשה בשבת בשדות ופרדסים, אשר מדי שבת בשבתו מתבצעות שם עבודות שגרתיות כגון ריסוסים וטיפול שוטף הכרוך באיסורים רבים, ולא עלתה בדעת מאן דהו לדון אם יש חשש איסור בפירות וירקות מחמת זה.

**ברובוט חליבה** - מערכת חדשה שבה הפרות נחלכות ללא מעורבות אדם בתהליך. הפרה מגיעה בעצמה, בהתאם לרצונה וצרכיה, אל רובוט החליבה, וזה מזהה את הפרה, מרכיב בעצמו את הגביעים על הפטמות וחולב את הפרה, ללא מגע יד אדם. אין ספק שזוהי הדרך הטובה ביותר לחליבה בשבת מבין כל הדרכים, שהרי אין בה כל מעורבות של בני אדם. אך נכון להיום, חליבה כזאת קיימת במספר מועט מאוד של רפתות כאן בארה"ק, וסביר להניח כי עם הזמן והתפתחות עידן הדיגיטציה מכוני חליבה כאלו ואחרות יכנסו יותר ויותר לשימוש, מה שיגרום להפחתה בחילולי השבת והחששות בעת החליבה.

**חליבה ע"י יהודים** - בהסתמכות על היתר 'גרמא'<sup>34</sup>, והיא קיימת בשני אופנים; שימוש

שאיל בי מדרשא אמרו ליה: חולב חייב משום מפרק.

ונחלקו הראשונים בדעת חכמים - אם חליבה בשבת איסורה הוא מדאורייתא ומה שאמרו חכמים שאסור משום שבות קאי רק על 'המכבד', או דס"ל שאיסור חליבה בשבת הוא מדרבנן וכמשמעות לשונם 'אינו אלא משום שבות'. והכרעת הרמב"ם (פ"ח מהל' שבת, ה"ז) כי 'החולב בשבת חייב משום מפרק', ואסור מדאורייתא. [הראשונים גם נחלקו תולדה של איזו אב מלאכה היא. ומצאנו<sup>32</sup> כמה שיטות בראשונים; דש, קוצר, ממחק, בורר, טוחן, גרוז].

כיום, בארץ ישראל, קיימות 3 אפשרויות שהחליבה תהיה באופן המותר בשבת. והיא נעשית באחת מהדרכים הבאות<sup>33</sup>: **חליבה**

32 ראה בחשובת צ"ץ אליעזר הנ"ל שהאריך בזה טובא, וסיכום וביורר השיטות במאמרו של הרב אברהם צבי דירנפלד בקובץ בנתיב החלב - א' עמוד 68.

33 ראה את מאמרו של הרב וייטמן בקובץ בנתיב החלב - ג'.

34 כמענה למצוקת הרפתנים ולמנוע את ההפסד הרב שנגרם ע"י איבוד החלב הוצע פתרון לחליבה ע"י גרמא. וגם החזו"א כתב להתיר בזה (הלכות שבת לח, ד): "ונראה לפי זה דמותר להלביש הצינור על ידי הפרה, וסוף תנועת החשמל לבוא על ידי פתיחת השעון, ותהא תנועה זו חולבת את הפרה, שאין זו אלא גרמא מהגרמות המותרות. וכן מותר להלביש את הצינור בזמן תנועת החשמל, כשהחלב הולך לאיבוד, אבל אסור להלביש בשעת התנועה והחלב נחלב תוך הכלי, שלבישה זו אינה גרמא אלא מלאכה ממש... ואם הלביש בשעה שהחלב הולך לאיבוד, ואח"כ העמיד כלי תחת הצינור לקבל החלב, נראה דחייב ליקא, אבל אסור לעשות כן... אמנם, אם אחר שהלביש בשעה שהחלב הולך לאיבוד נפסק זרם החשמל, מותר להעמיד כלי תחת הצינור, אע"פ שהשעון יחזור ויפתח את החשמל ויחלב תוך הכלי, כיוון דבשעה שנותן הכלי אין כאן חליבה, וכבר נפסקה מעשה הראשונה. ואין היתר זה אלא משום הפסד וצער בעלי חיים, אבל שלא במקום הפסד גם גרמא אסורה".

אך בוודאי כי צרכים זהירות רבה ויתירה כאשר ניגשים לחלוב בצורה זו, ובקל יכול אדם להיכשל ח"ו בהלכות שבת אשר כהררים תלויים בשערה, וע"י שינוי קל כחוט השערה יכולים להיכשל באיסור דאורייתא. בכדי ללמוד על הזהירות הרבה הנדרשת לביצוע פעולות החליבה באופן המותר והמהודר, אעתיק מתוך סקירה שכתב הרב י. בן דוד - רב קיבוץ בארות יצחק: "כדי להבין את האופן שבו פועלת מכונת גרמא צריך קודם כל להבין את האופן שבו פועלת החליבה: מכונת החליבה מחזקת את פעילותו של העגל היונק. כדי להוציא חלב מהעטניים של הפרה יש צורך בהצמדת גביעים (ארבעה גביעים) לעטניים שלה וליצור ואקום. אבל הואקום לבד לא יוציא את החלב, אלא ישנה פעולה שנקראת פולסאציה שנותנת מעין מכות של ואקום ושואבת את החלב.

הרעיון של מכונת הגרמא היא שמצמידים את הגביעים לעטניים של הפרה כאשר החשמל עדיין אינו פועל, ופעולת השאיבה תתחיל אח"כ. החזו"א (הלכות שבת לח, ד) התיר לפעול באופן כזה שמחברים את הגביעים כאשר אין שאיבה ואח"כ החשמל יפעיל מעצמו.

הפתרון הזה של החזו"א אינו מעשי, מכיון שאם נפסק זרם החשמל, הגביעים אינם נצמדים יותר לדדי הבהמה. גם פתרונות אחרים שהועלו, כגון ואקום מוחלש שרק מצמיד את העטניים אבל אינו שואב - לא עומדים במבחן המציאות, כי הרבה פעמים החלב יוצא רק מכח הואקום עוד לפני שמתחילה פעולת הפולסאציה. ובכל אופן יש קיבוצים שעושים כך גם היום - כגון שדה אליהו.

לאינו יהודי לחלוב בהמתו בשבת משום צער בעלי חיים שהחלב מצערה". וכך הסדר ברובם של הרפתות בא", החליבה מתבצעת באמצעות עובדים זרים-גויים, אלא שצריכים לפקח על כך, וכדלהלן.

### מעשה שבת - כשנעשה בשבילי

טרם בואנו לדון על הפיקוח הנדרש לכשרות החלב מצד דינים אלו, והאם יש חסרון או מעלה בפיקוח באמצעות 'מצלמות'. יש לייחד את הדיבור בדברים

במכונת חליבה, כך שהרכבת הגביעים על עטיני הפרה בעזרת ואקום נעשית לפני תחילת פעולת החליבה. בהמשך, מופעלת מערכת נוספת על ידי שעון שבת והיא מתחילה את החליבה עצמה. או חליבה במכונת חליבה - שבתחילת הפעלתה מזוהם החלב הנחלב לאיבוד, ורק לאחר מכן בפעולת 'גרמא', מוסטת זרימת החלב לשמירה במכל החלב.

חליבה על ידי גוי - מותרת, כפי שכתב השו"ע בסימן ש"ה ס"כ: "מותר לומר"<sup>35</sup>

על מנת לפתור את בעיית החלב הראשון שיוצא מהחליבה, מה שעשו הוא שהחלב הראשון ילך לאיבוד ובשלב מסוים יעבירו את הברז אל תוך המיכל. זה פתרון נכון מבחינה הלכתית, אבל ברמה הפרקטית יצר בעיות שהיו חברים ששכחו להעביר את הברז וכל המיכל הלך לאיבוד, והיו חברים ששכחו מלכתחילה להסב את הברז, והם עברו על איסור חליבה בשבת.

פתרון נוסף שהועלה לעניין הוא צינור בצורת Y שגורם לכך שהחלב הראשון - זה שהגיע מהחיבור הראשוני לא יגיע למיכל אלא ייתקע בתחתית ה-Y, ובהמשך ילך לאיבוד, ושאר החלב, שיגיע מהגרמא, יגיע למיכל.

פתרון נוסף - כתוספת למה שאמרנו - הוצע דוקא ע"י בעל רפת שאינו שומר תורה ומצוות ורצה לקבל הכשר לחליבה שלו, והוא הציע שכל זמן החליבה יקלח צינור מהמיכל לאדמה בזרם דקיק, וממילא בפוטנציה כל החלב כעצם נשאב לאיבוד, ולאחר שגומרים את החליבה סוגרים את אותו קילוח. כך עושים בניר עציון...". כמדומה שמדברים אלו עולה ההבנה על הקושי הרב בחליבה ע"י גרמא אשר מותנית בהבנת כל הפרטים על בורים ואופן ביצועם באופן המהודר ביותר.

למראי מקומות נוספים וסקירות רחבות בענין פולמוס החליבה בשבת ראה: הרב שלמה רוזנפלד, "חליבה בשבת דרך גרמא", תחומין, יא [תשנ"א], עמ' 175-170; אורי דסברג, "חליבה בגרמא" תחומין, טו [תשנ"ה], עמ' 400-393; הרב זאב ויטמן, "חליבה בגרמא", שם עמ' 422-411.

35 בנוותן טעם לשבח להעתיק מתשובת ה'ציץ אליעזר' המצוינת לעיל שדן בבירור האם מילתא, דלכאורה תמוה איך מותר לומר לאינו יהודי לחלוב את בהמותיו בשבת, והרי אמירה לגוי לא הותרה במלאכה דאורייתא אף במקום צורך והפסד ממון. וכך כתב: "יש להוכיח ששיטת המחבר בשו"ע היא לפסוק כהסבורים דחליבה בשבת אינו אלא מדרבנן, והוא ממה שפוסק באו"ח (סימן ש"ה סעי' כ') שמותר לומר לאינו יהודי לחלוב בהמתו בשבת משום צער בלי חיים שהחלב מצערה, ואי ס"ד דס"ל דחולב אסור מדאורייתא אין התיר החליבה ע"י גוי, הא הרי פוסק (בסי' ש"ז סעי' ה') דדבר שאינו מלאכה ואינו אסור לעשות בשבת אלא משום שבות מותר לישראל לומר לעכו"ם לעשותו בשבת והוא שיהיה שם מקצת חולי או יהיה צריך לדבר צורך הרבה או מפני מצוה. ומשמע שאבל בדבר שהוא מלאכה ואסור מדאורייתא אין היתר לומר לגוי לעשות בשביל ישראל אפי' דיש בו צורך גדול. ואיך התיר בכאן לומר לעכו"ם לחלוב בהמותיו משום צער הבהמה, ומשמע מזה לכאורה דס"ל להשו"ע דחליבה בשבת הוא מדרבנן".

ובהמשך דבריו מסיק: "אכן לאחר העיון נלפע"ד שאין מזה ראייה כלל, דבאמת י"ל דס"ל להשו"ע דחליבה בשבת אסור מה"ת, ולא דמי בכאן להחליט דסימן ש"ז, די"ל כדאן שאני משום דצער בלי חיים דאורייתא, ואתי דאורייתא ודחי שבות דאמירה לעכו"ם, ואף דגם שם בסי' ש"ז כותב המחבר בסתמא או לדבר מצוה ומשמע אפילו מצוה דאורייתא, בכל זאת נראה לי דיש לחלק בין איסור למצוה, והוא דבשלמא במצוה י"ל שפיר דלא צותה התורה לחזור אחריה לעשותה ולקיימה כי אם בהיתר, והיכי שעי' עשיית וקיום המצוה יבוא לידי איסור דרבנן, לא צותה לעשותה ככה"ג, וכבר הקדימה התורה והזהירה ע"ז בלאו דלא תסור מכל אשר יגידו לך, ולא נאמרה המצוה ככה"ג, והוא בשב ואל תעשה, ועל ידי השב ואל תעשה אין עושה שום איסור, אבל היכי שעי' שיקיים ולא יעבור האיסור דרבנן יעבור ע"ז על איסור דאורייתא בפועל, ככאן שאם לא יעבור על האיסור דרבנן לומר לעכו"ם לחלוב, יעבור על איסור דאורייתא של צער בעלי חיים במה שהבהמה מצטערת ככה"ג י"ל שפיר דאית איסור צער בעלי חיים דאורייתא ודחי שבות דאמירה לעכו"ם דרבנן". עכ"ל.

כאן הדין דומה ולמי ש'נתבשל בשבילו' - יהיה אסור כמו אסור למי שבישלה בעצמו. ומשמע מסקנת דבריו שנקט להיתר כיון דלא חיישינן שיבקש ממנו לשבת אחרת שיבשל בשבילו שהרי אין אדם חוטא ולא לו, ורק בביטול איסור לכתחילה שדבר קל הוא בעיני אנשים או קנסוהו שאסורה גם למי שנתבטל בשבילו, דחיישינן שאם נחיר לבוא יבוא לבקש ממנו פעם אחרת שיבטל עבורו את האיסור.

ואף כי מקובל ושגור לומר כי מסקנת המג"א להיתר, אכן ראה בשולחן ערוך הרב (קונטרס אחרון סימן תק"ג אות ב') מסיק שדעת המג"א לאסור גם למי שנתבשל בשבילו: "במזיד בשבת קי"ל בסי' ש"ח דאסור לו לעולם. וכתב שם המג"א דהוא הדין מי שנתבשל בשבילו דינו כלו, ואף על פי שאח"כ כתב בשם הבית יוסף להקל בזה, מכל מקום הרי בסימן רנ"ג ס"ק י"א כתב בפשיטות דאנשי ביתו דינו כמי שנתבשל בשבילו, משמע בהדיא דמי שנתבשל בשבילו אין דינו כאחרים אלא כלו בעצמו, והוא הדין לאנשי ביתו, ובפרט במערים שסבור לעשות בהיתר, דלא שייך לומר אין אדם חוטא ולא לו, כמו שכתב המג"א בסימן ש"ח ס"ק כ"ב". אכן, משמעות האחרונים שדעת המג"א להקל.

### בישראל מומר

והנה, גם אם נסיק בדעת המג"א שמתיר, וטעם ההיתר גם למי שנעשה בשבילו הוא משום 'דאין אדם חוטא ולא לו' ולכן לא חיישינן שיעשנה שוב בשבת אחרת - עדיין יש לדון מה הדין באופן שהעושה את המלאכה הוא ישראל מומר, דאז לא שייך להתיר מצד אין אדם חוטא ולא לו שהרי ישראל חוטא הוא. ונחלקו הפוסקים בזה, שדעת הפמ"ג בסימן שכ"ה (אשל אברהם ס"ק כ"ב) 'אם בישל המומר מעצמו לישראל במזיד אסור למי שנתבשל בשבילו, דלא שייך אין אדם חוטא ולא לו'.

קצרים מהו עיקר הדין באופן שנחלב החלב בשבת באופן האסור - האם נאסר החלב מצד מעשה שבת. וכבר הלכו הנמושות בשאלה מצויה זו ולא באתי בנידון זה אלא כמלקט שיבולים לשלימות הבירור על כשרות החלב.

איסור הנאה ממעשה שבת - מקורו מכמה מקומות בש"ס (ב"ק דף ע"א, וכתובות ל"ד. ועוד) ונחלקו תנאים בדין זה. שדעת רבי מאיר שאם עשה את המלאכה בשוגג מותר ליהנות ממנה אפי' בשבת עצמה, וכ"ש שמוותר לאחרים. ואם עשאה במזיד - צריך להמתין למוצאי שבת. אך דעת רבי יהודה דכשעשה את המלאכה בשוגג צריך להמתין למוצ"ש, וכשעשאה במזיד - אסורה לו לעולם ולאחרים מותרת במוצאי שבת. וכן פסק בשולחן ערוך (או"ח ש"ח, ס"א) "המבשל בשבת במזיד אסור לו לעולם, ולאחרים מותר למוצאי שבת מיד; ובשוגג אסור בו ביום גם לאחרים, ולערב מותר גם לו מיד".

והנה כאן איירי מה דינו לצורך מי שעשאה, ומה דינה כשאחרים רוצים ליהנות ממעשיו הרעים. ובמג"א (ס"ק ב') דן מה דינו אם המלאכה נעשית בשבילו - האם דינו כ'אחרים' לענין ההנאה מהאיסור או דינו גרוע יותר מחמת שנעשה בשבילו. וכ"כ: "נ"ל דלמי שנתבשל בשבילו הוי ג"כ דינו כמו הוא עצמו כמ"ש בי"ד סי' צ"ט ס"ה דה"נ טעמא משום קנסא, ומיהו מדברי הרב"י שם משמע דוקא התם חיישי' שיאמר לעכו"ם לבטלו אבל הכא הא בלא"ה צריך להמתין בכדי שיעשה כשבישלו עכו"ם ולישראל לא חיישינן דאין אדם חוטא ולא לו".

וכוונתו, הוא ע"פ המבואר ביו"ד סימן צ"ט שאסור לבטל איסור לכתחילה, ומי שביטל איסור במזיד הדין הוא שאסור לו לעולם משום קנס שקנסוהו חכמים, וכן הדין למי ש'נתבטל בשבילו' שאסורה לו תערובת ביטול האיסור לעולם. ודן המג"א האם גם

## בשנעשה למבור לכל

מתוך סיום דבריו של הכת"ס שהאיסור הוא למי שנתבשל בשבילו 'בידיעתו ולרצונו' - נבוא אל העיין בציון נידון נוסף שיש כאן בשאלה זו, ודן בה הכת"ס, אם האיסור 'למי שנעשה בשבילו' הוא רק אם ידע על כך בשעת מעשה שנעשה בשבילו והיה ניחא ליה בכך, אז שייך לקונסו, אבל אם היה שלא מדעתו וידיעתו אולי אין מקום לקונסו. או שמא י"ל דהקנס הוא בכל אופן שנעשה איסור בשבילו, ואף אם לא ידע מכך בשעת מעשה. ונפ"מ לנידון דנן בחלב שנחלב בשבת - מה דינו אם נחלב ע"י יהודי באופן האסור ע"מ למוכרו לכל. ותלוי בשאלה זו, שנעשה האיסור לצורכם ובשבילם של כלל הצרכנים, אך שלא מדיעתם ורצונם.

והנה בדין 'ביטול איסור לכתחילה' שהוא מקור דין זה דנעשה בשבילו' - נחלקו הפוסקים ביו"ד סי' צ"ט. שדעת הט"ז שם בסק"י להיתר, וכן הביא בשם המהרש"ל: "פירש רש"ל דהיינו דוקא שידע זה שנתבטל עבורו וניחא ליה, אפילו לא צוה אותו לבטלו, אבל אם לא ידע ממנו שרי ליה דהרי הוא כשוגג". אך בגליון רעק"א לשו"ע שם ציין מתשובת הריב"ש דמשמע לאיסור: "ואם ביטל על הסתם למי שירצה לקנות, הרי הוא כמו שנעשה בשבילם ביחוד ואסור לכולם. תשו' הריב"ש סי' תצ"ח. ונשמע מזה דאף מי שנתבטל עבורו לא ידע מזה ודלא כט"ז". וכן דעת הפר"ח ועוד כמה פוסקים.

תבנא לדינא בדין יהודי שאינו שומר תורה ומצוות החולב בשבת באיסור -

(א) אם דינו כמחלל שבת בשוגג - החלב מותר למוצ"ש, ואם דינו כמחלל שבת במזיד - החלב אסור לו לעולם [ולאחרים מותר - אך יל"ע מה נכלל בגדר לאחרים].

(ב) למי שהחלב נחלב עבורם ברצונם וידיעתם - בפשטות, נקט המג"א להקל מעיקר הדין.

אכן דעת התהלה לדוד (שי"ח, סק"ו-ז) דגם בישראל מומר שרי למי שנתבשל בשבילו, ומברר כי ההיתר אינו רק משום 'דאין חוטא ולא לו', וכמשמעות דברי המג"א, רק משום דבמוצ"ש אין כבר את ההנאה ממעשה האיסור וזהו טעם ההיתר, וסברא זו שייכת גם בישראל מומר.

וכבר נודע בשערים דעת הכתב סופר (אורח חיים סימן נ') דכ"ז שייך רק אם האיסור נעשה באופן ארעי, אבל אם הישראל מומר מחלל שבתות בקביעות ופרנסתו מזה, בוודאי לא שייך להיתר. וכ"כ בשו"ת שלו: "נראה לי פשוט דדוקא במי שמבשל במקרה בשביל אחר גם שהוא לדעתו ורצונו לא חיישינן שמא יצוה לאחר, דלא ישמע לו ולא שכיח, וכ"כ האי לא קנסו, אבל בנדון שלנו שמבשל הפונדק בקביעות מידי שבת בשבתו לאחרים דמקפידין לאכול מבושל ב"י וזה פרנסתו של פונדק זה תמיד בחול ובשבת בוודאי קנסא קנסו רבנן לאלו שנתבשל בשבילם כמו להמבשל עצמו הגם כי בשביל זה לא יחדלו מלפשוט דהא אוכלים בשבת עצמו, אנו אין לנו אלא קנס חכמים לאסור למבשל במזיד לעולם דה"ה למי שנתבשל בשבילו בידיעתו ולרצונו כבנדון שלנו דשייך שיצוה לו בפ"א דחל עליו קנס חכמים כנ"ל פשוט".

[ולכאורה, לפי"ד התהלה"ד שמתיר גם בישראל מומר, משום שלאחר השבת כבר לא שייך לומר 'דאהנו מעשיו הרעים' ואין כאן הנאה מפעולת האיסור - לא שייך לחלק בין מקרה ארעי למי שפרנסתו בכך, ובכל גווני אין לאסור].

בהמשך דבריו מאריך הכתב סופר דיש בזה גם איסור משום 'לפני עוור'. [ולכאורה, איסור 'לפני עוור' שייך רק במי שקונה באופן ישיר מידי המחלל שבת, וכגון שבא לסעוד אצלו בפונדק, כדוגמא שדן עליה הכת"ס. אבל באופן שהצרכן אין לו קשר ישיר עם מחלל השבת ולא הוא זה שקונה ממנו, לכאורה אין כאן משום לפני עוור, ואין אחריות הצרכן עליו. ויל"ע].

כשרות החלב (מצד הלכות שבת). להלן נפרט את עיקרי האפשרויות והאופנים בהתאם למציאות והנחיות מערכות הכשרות:

**חלב בבעלות יהודי שומר תורה ומצוות** - הוא העדיף ביותר<sup>36</sup>, שסומכים עליו ששומר שבת כדת, ובוודאי נזהר בפעולת החליבה כפי הנדרש ע"פ ההלכה. וכמובן באופן שהינו יהודי יר"ש ובקי בפרטי חליבת הבהמות בשבת באופן המותר. האחריות נתונה ומוטלת על נותני חותם הכשרות לברר הדק היטב כי הרפתן מדקדק בקלה כבחמורה ובקיא היטב בפרטי ההלכות.<sup>37</sup>

**חלב מרפת שבבעלות יהודי שאינו שומר תורה ומצוות** - כאן קיים הבדל בין החלב שנחלב לקו ייצור בהשגחת הבר"ץ העדה"ח, לחלב שבכשרות וועדת מהדרין - הנחיות מערכת הכשרות של העדה"ח כי החליבות יתבצעו רק בפיקוח משגיח יוצא ונכנס, בכל חליבה וחליבה, וגם במהלך יום השבת.<sup>38</sup> תפקידו של המשגיח הוא לברר ולוודאות כי העוסקים במלאכת החליבה הם רק הגויים.

ואילו במערך הכשרות של 'ועדת מהדרין' ההשגחה מבוצעת ברפתות אלו על זה האופן:

**אם אין פיקוח בשבת ברפת** - החלב שנחלב בשבת עובר לקו ייצור כשר (ולא מהדרין) וע"פ המבואר לעיל כי מעיקר הדין יש להכשיר את החלב. אכן מרפתות אלו לא מאשרים את החלב לקו ייצור מהדרין עד לריקון המיכליות ברפתות מהחלב שנחלב בשבת. בבוקרו של יום ראשון עוברים המשגיחים בין הרפתות ומאשרים כי 'חלב-השבת' רוקן וכי כעת החלב שניגר למיכליות

ג) אך כיון שהשאלה נוגעת בדין ישראל מומר לחלל שבתות, באנו למחלוקת הפמ"ג והתהל"ד - דהפמ"ג מחמיר שאסור באופן זה, ותהילה לדוד - מיקל.

ד) ובאופן שהישראל מחלל השבתות באופן קבוע וזוהי פרנסתו - כתב הכת"ס להחמיר מחמת שנקט כהפמ"ג, והוסיף דיש בו גם משום איסור לפני עוור.

ה) אך כל מי שאינו יודע [ואינו מעוניין] שהישראל יחלל השבת עבורו - לדעת הט"ז ורש"ל ועוד, מותר. ולדעת ריב"ש, רעק"א ועוד - החלב אסור בכל אופן לכל מי שנעשה בשבילו וגם באופן שנעשה למכור בשוק.

מכל אילין טעמי עלה בידינו כי בוודאי לא ניתן לקבוע שהחלב אסור מעיקר הדין באופן זה. [ומה גם דחוי לאיצטרופי ג' צירופים נוספים: א' - דעת הפוסקים להקל במקום הפסד וצורך גדול כשיטת רבי מאיר דגם במזיד מותר למוצ"ש (ויש להביא סימוכין לשיטה זו מדברי המג"א, רנ"ג סק"ד). ב' - ספק מעשה שבת, ועפ"י מש"כ הפמ"ג דספק מעשה שבת להקל. וא"כ יש להקל בחלב המשווק לצרכנים שלא נחלב בוודאות בשבת רק ספק הוא זה. ומה גם דבכל אחד מהסעיפים הנ"ל איכא רבוותא שדעתם להקל והוי ספק פלוגתא דרבוותא. ג' - ביטול ברוב - ביטול מיעוט החלב שנחלב באיסור בתוך רוב החלב המותר].

### חלב מהדרין

כל זה מעיקר הדין, אכן יראי ה' חרדים לדברו, וחפצים לצרוך 'חלב מהדרין' ולא זה הנשען על צירופים הנ"ל. וכאן מגיעים אנו לתפקידם של גופי הכשרות בפיקוח על

36 הוראת והנהגת הבר"ץ העדה"ח באופן רשמי, עד לשנת תשע"ז, היתה לקחת את החלב של שבת רק מרפתנים שומרי תורה ומצוות. הוראה זו היתה (גם) בכדי לתמוך ברפתנים שומרי השבת ולעודדם [וכך שמעתי מכמה תלמידי הגר"י בלויא]. כיום, משתמשים העדה"ח גם מרפתות שבבעלות יהודים חילוניים, ע"י פיקוח משגיחים יוצא ונכנס במהלך כל השבת.

37 ובמיוחד לאור מה שנכתב לעיל הערה 34, ואכמ"ל.

38 כפשנ"ת בהערה 20 כך גם הנחייתם בחלב שנחלב ברפתות אלו בימות החול - מצד חלב ישראל.

את החלב מרפתות אלו לקו ייצור מהדרין ניתן רק במוצ"ש ורק אם נבדק ואושר כי החלב נחלב רק ע"י נכרים, החל משלב הפעלת 'מכון החליבה' או תיקון תקלות חשמל וכד'. ובתנאי שהחליבה כולה הושגחה ע"י מצלמות. בכל מוצ"ש מגיעים למשרדי תנובה משגיחים מנוסים הבודקים את החומרים המצולמים ומוודאים שכל החליבות בשבת ברפתות נעשו רק ע"י נכרים וללא התערבות יהודים לא בחליבה, לא בהפעלת המכון ולא בתיקון תקלות. רק בתום הבדיקה והצפייה בתיעוד המצולם מאושר החלב למהדרין. במקרה ומתגלים סטיות מהכללים ההלכתיים - החלב אינו מתקבל כחלב מהדרין.

ונאגר בהם אינו חלב של שבת, כל החלב שנאסף עד לאישור שניתן ע"י המשגיח מוגדר כ'חלב שבת' ואינו נכנס לקווי ייצור של חלב מהדרין.<sup>39</sup> [הרפתות בקטגוריה זו הינם כ-450. החלב שנחלב בהן במהלך ימות החול הינו בכשרות מהדרין, וע"פ שנתבאר לעיל (פרק א') באריכות, כי החלב דינו כ'חלב ישראל' וקיימים ביקורי משגיח יוצא ונכנס מס' ביקורים בחודש, וללא הסתמכות על 'היתר המצלמות'].

**כשיש פיקוח בשבת ברפת - כ-60 רפתות**  
(לא כולל רפתות בכעלות שומרי השבת)  
מפוקחות בסיוע מצלמות לצורך הפיקוח על הנעשה ברפתות בשבת.<sup>40</sup> האישור להעביר

## סוף דבר

לכאורה, ואולי, ניתן להניח ולקבוע ב'פולמוס המצלמות' כי אף שבדין 'חלב עכו"ם' בחלב צאן השייך לגויים - ישנם צדדים לכאן ולכאן, אם ה'מירתת' שבאמצעות המצלמות זהה למירתת שנגרם ע"י 'ישראל יכול לראותו' וכמשנ"ל למעלה בארוכה, והובא הכרעת הפוסקים בזה. הרי שבדין 'מעשה שבת' - שמטרת הפיקוח הינה לוודאות ולברר כי יד היהודי לא היתה ולא נגעה בפעולות החליבה, לכאורה יש עדיפות לפיקוח המתבצע באמצעות מצלמות וידיאו המשרות את כל הנעשה בשטח הרפת במהלך כל שעות היממה, יותר מאשר לביקורי משגיח 'יוצא ונכנס' במהלך השבת. שהרי אין כאן דין 'ראיה' או 'גדרי שמירה' הנתונים לוויכוח אם יכולים להתבצע באמצעים טכנולוגיים, כאן כל מטרת הפיקוח היא לברר את המציאות שהיתה בשבת ברפת ולדעת את כל אשר נעשה שם במהלך יום השבת קודש - למטרה זו, בוודאי ראוי להשתמש בכל אפשרות ובכל טכנולוגיה חדישה שרק תהיה קיימת ותוסיף להידוק הפיקוח המוחלט, 24 שעות ביממה.

לצד זאת גם פשוט וברור ומוכן מאליו כי ההכרעה וקביעת סדרי ההשגחה נתונות לאחריותם ורוחב שיקול דעתם של הרבנים הגאונים, רבני וועדות הכשרויות אשר כל מטרתם ומגמתם היא להביא על שולחן בתי ישראל מוצרים כשרים ומהודרים למהדרין מן המהדרין.



39 ככלל, יש לציין כי מערך הפיקוח לכשרות החלב וסיווגו (כשר/מהדרין) מבוצע באמצעות קידוד אלקטרוני וממוחשב החל משלב איסוף החלב מהרפתות והשינוע למחלבות, והמשך בקליטתו למחלבה והעברתו לקווי הייצור, מה שמונע חששות לשינוי וחילוף בין קווי הייצור ומסלק את רוב רובם של האפשרויות לתקלות.

40 מטרת הפיקוח במצלמות - לוודאות כי אין חילולי שבת במהלך החליבה, אך בוודאי כי מרוויחים בכך גם את החומרה של השבת הלוי והגריש"א להוסיף ביקורי משגיח מס' פעמים בחודש, ברפתות שבכעלות ישראל שאינו שומר תורה ומצוות. בשבת, כאשר אין המשגיחים יכולים לבוא ולרדת לשטח - חומרת תוספת פיקוח זה מתבצעת באמצעות המצלמות.

## מכתב הגאון רבי אברהם צבי הכהן שליט"א בענין הנ"ל

בס"ד ליל תענית אסתר תש"פ.

היה למראה עיני המאמר הרחב והמקיף על עניני כשרות החלב בארה"ק, שנכתב ברוב עמל וכשרון, ע"י ידידי ורב חביבי הרב הגאון רבי משה אהרן אייזין שליט"א, מחשובי התלמידי חכמים בביתר עילית.

עברתי על כל הדברים, ונוכחתי שהרב הגאון הנ"ל פרש כשמלה וביאר היטב, הן את הצדדים ההלכתיים, והן את הנידונים המעשיים, בכל מה שקשור לאופני הפיקוח השונים הנהוגים ע"י גופי הכשרות למהדרין בארה"ק, כדי להבטיח את כשרות החלב, להצילו מחשש חלב נכרים וחלב שנחלב בשבת.

והיות שבזמן האחרון התפרסמו כמה קונטרסים בעינים אלו, שניכר על כותביהם שלא נחתו לברר נכונה את המציאות בשטח, ובאו מתוך כך לכלל טעות ואכמ"ל, עלינו להחזיק טובה מיוחדת לידידי הרב הגאון הנ"ל, שלא הסתפק בליקוט סולת נקייה מכל מה שנכתב בנושא זה, אלא אף דרש וחקר אצל העושים במלאכת ההשגחה ופיקוח הכשרות, עד שהגיע לבירור אמיתי ומקיף, הן בסיכום ההלכתי והן בתיאור נכון ומדויק של המציאות כמות שהיא, וקיים מאמרם ז"ל (ברכות ח' ע"א): "גדול הנהנה מיגיע כפו יותר מירא שמים", וכפירוש השלה"ק (מסכת שבועות נר מצוה פט - צא), שגדול המברר ביגיעה את ההלכה, ועולה בידו להיתר, ממי שמחמיר מספק ומחוסר ידיעה, אף שהוא מחמת היראת שמים שלו. וכל המסקנות שהעלה הרב הגאון הנ"ל להלכה, נכונות מאד לפענ"ד, וראויים הדברים להלכה ולמעשה.

וע"ז באעה"ח לכבוד תורה ולומדיה.

### אברהם צבי הכהן

רב "קהל חסידים" שיכון ה'

ודומ"צ ור"מ בעיה"ק בני ברק





## הרב אברהם הירשמן

## בירור דין חיוב נשים בתפילה (א)

בשמו"ע, בזכירת יצי"מ, בברכה"ת, בברכות השחר, ובפסוד"ז.

## הקדמה

כתב הרמב"ם (תפלה פ"א ה"א וב') מצות עשה להתפלל בכל יום שנאמר ועבדתם את ה'א, מפי השמועה אמרו שעבודה זו היא תפילה, ונאמר ולעבדו בכל לבבכם אמרו חכמים איזו היא עבודה שכלב זו תפילה, ואין מנין התפילות מן התורה ולא משנה התפילה הזאת מה"ת, ואין לתפילה זמן קבוע מה"ת, ולפיכך נשים ועבדים חייבין בתפילה לפי שהיא מ"ע שלא הז"ג, אלא חיוב מצוה זו כך הוא, שיהא אדם מתפלל ומתחנן בכל יום ומגיד שבחו של הקב"ה ואח"כ שואל צרכיו שהוא צריך להן בבקשה ובתחנה ואח"כ נותן שבח והודיה לה' על הטובה שהשפיע לו כ"א ואחד כפי כחו.

מבואר דנשים חייבות בבקשת רחמים משום דהוי מ"ע שאין הז"ג, אולם לענין חיוב תפילת שמו"ע אין מבורר אם נשים חייבות או לא, ובהמשך יבואר כו"כ שיטות בדעת הרמב"ם.

אולם הרמב"ן בהשגותיו לספה"מ (מ"ע ה') חולק עליו וסובר דעיקר חיוב תפילה מדרבנן, ומביא ע"ז כו"כ ראיות מגמ', והא דדרשינן מולעבדו בכל לבבכם אסמכתא בעלמא הוא עיי"ש.

מבואר בפוסקים (עיין שו"ע"ר סי' ק"ו ב' ובמ"ב שם ד') דאי נימא כהרמב"ן דעיקר חיוב תפילה אינו אלא מדרבנן נשים חייבות בכל התפילות.

וכתב המג"א (סי' ק"ו ב') דדעת רוב הפוסקים דתפילה מדרבנן, וכדעת הרמב"ן.

והנה אי נימא דאף במצוה דרבנן אמרינן דנשים אינן חייבות אלא היכי דאין הז"ג, הרי דתפילה הוי לכאורה מצוה שהז"ג, שהרי לכל תפילה מהתפילות איכא זמן מיוחד לשעת התפילה, אלא דמ"מ איכא דס"ל דאף דהוי הז"ג מ"מ נשים חייבות משום דרחמי נינהו, ולהלן יתבאר דאיכא מאן דס"ל דאף תפילת שמו"ע חשיבא מצוה שאין הז"ג, ולאידך גיסא איכא דס"ל דמצוה דרבנן נשים חייבות אף אי הוי הז"ג, וממילא נמצא דאליבא דכולהו דס"ל דתפילה מדרבנן הרי נשים חייבות בתפילת שמו"ע.

פרק א': ביאור סוגית הגמ' עפ"י שיטות הראשונים / פרק ב': מחלוקת האחרונים בדעת המג"א / פרק ג': תפילה הוי מצוה שאין הז"ג מחמת רציפות זמן החיוב / פרק ד': דעת המג"א להלכה בחיוב נשים בתפילת שמו"ע / פרק ה': ברכות ק"ש לנשים / פרק ו': חיוב זכירת יצי"מ לנשים / פרק ז': גדר מצוה שהזמן גרמא / פרק ח': ברכות השחר לנשים / פרק ט': חיוב תפילת ערבית לנשים / פרק י': חיוב נשים בברכות התורה / פרק י"א: אמירת פסוקי דזמרה וברכותיה לנשים / פרק י"ב: בענין אמירת ק"ש ופסוקי תחנונים קודם ברכה"ת / פרק י"ג: סדר תפילה לנשים להלכה ולמעשה

## פרק א': ביאור סוגית הנמ' עפ"י שיטות הראשונים

הז"ג, אי המכוון דנשים חייבות בכל חיוב דרבנן ואף שהז"ג, או דנימא דהמכוון דאין חיובן תלוי רק אי הוי אין הז"ג, אולם לאו בהכרח דחייבות אף בכל חיובים מדרבנן ואף שהז"ג, דאפשר דבכל מילי דמצינו דחייבות הוא משום טעם מיוחד.

והנראה דבהאי מילי פליגי גדולי האחרונים, דהנה לכאורה יש להקשות על הא דאמרין בגמ' (לגירסת רש"י) דטעמא דחייבות בתפילה משום 'דרחמי ניהו', ואי נימא דבכל חיוב מדרבנן נשים חייבות ואף שהז"ג א"כ אמאי הוצרך לטעם החיוב והא תפילה הוי חיוב מדרבנן וממילא אף שהז"ג חייבות, ומינה איכא לכאורה ראייה דאכן האי מילי דחייבות לא הוי מילתא דפשיטא ודוקא משום טעם דרחמי ניהו חייבות ובלא"ה הוי פטירי.

ויעויין מש"כ המהרש"א לבאר וז"ל: 'ומיהו אצטריך למימר דרחמי ניהו דאי לאו הכי לא הוה מתקני רבנן תפלה בנשים ועבדים וק"ל', הרי דבריו ברור מללו דאף דהוי חיוב מדרבנן הרי אי לאו דרחמי ניהו לא הוה מתקני רבנן תפילה לנשים, ומינה נשמע דס"ל בפשיטות דלדעת רש"י אין נשים חייבות בכל מצוות מדרבנן, אלא בדבר שיש בו טעם מיוחד.

איברא דיעויין מש"כ בספר ראש יוסף לבעל הפמ"ג וז"ל: ובדרבנן סובר רש"י אפילו שהז"ג נשים חייבות אלא גריס דרחמי ניהו ונתינת טעם דלא תימא דלא מצי מכוונתו וס"ד ליפטור, הרי מבואר בדבריו דס"ל בפשיטות דנשים חייבות בכל מצות מדרבנן ואף שהז"ג, אלא דהו"א לפוטין משום טעם מיוחד דלא מצו מכוונתו וקמ"ל דחייבות.

וכן הוא נמי בדבריו בפמ"ג סי' ע' א"א א' וז"ל: וכפי הנראה שם דלרש"י מ"ע דרבנן שהז"ג נשים חייבות.

### ענף א': בירור שיטות רש"י וחתום'

#### לרש"י נשים חייבות בתפילה מדרבנן

#### משום דרחמי ניהו

א) איתא במתני' (ברכות כ' א') נשים ועבדים וקטנים פטורין מק"ש 'וחייבין בתפילה'.

ושם בגמ' וחייבין בתפילה דרחמי ניהו, ואיכא דגרסי התם פשיטא (דנשים חייבות בתפילה), ומתריצין מהו דתימא הואיל וכתוב ביה ערב ובוקר וצהרים כמצות עשה שהזמן גרמא דמי (ונשים פטורות), קמ"ל (דחייבות). וכתב רש"י דל"ג פשיטא דהא לאו דאורייתא היא, ודבריו צ"ב דלכאורה אף אי חיוב תפילה לא הוי אלא מדרבנן שפיר שייך לאקשווי דפשיטא היא דנשים חייבות, ומ"ש אי חיובה מה"ת או מדרבנן.

ובתוד"ה בתפילה כתב דרש"י לא גרס האי גירסא, שהרי תפילה דרבנן היא 'ומאי מ"ע שייכא ביה' ומ"מ יש ליישב דהא הלל דרבנן ונשים פטורות מהאי טעמא דמ"ע שהז"ג הוא עכ"ל.

מבואר דתוס' מפרש בדעת רש"י דהא דל"ג פשיטא וכו' משום דבמצוה מדרבנן לא שייך למימר מ"ע שהז"ג, דרק מצוה שחיובה מה"ת תליא אי הוי הז"ג או לא, ולא בדרבנן, וצ"ב דהא רש"י כתב רק דלא שייך למימר 'פשיטא' בחיוב דרבנן, הא ותו לא, ואילו למש"כ התוס' הרי דעיקר מה דלא ס"ל כרש"י הוא תירוץ הגמ' דאף דהז"ג נשים חייבות, ובהמשך יבואר.

אמנם שייך לתרץ דכוונת רש"י על כל הגירסא ולאו דוקא על קושיית הגמ' 'פשיטא', אמנם פשוט דברי רש"י קאי רק על קושיית הגמ' 'פשיטא'.

#### מחלוקת האחרונים בדעת רש"י

#### בחיוב נשים במצוה שהז"ג מדרבנן

ב) והנה יש להתבונן בדעת רש"י דס"ל דמצוה דרבנן לא תליא בהאי מילי אי הוי

אולם עיין במחצית השקל (סי' ק"ו ב') דכתב לפרש דפשיטא דחייבות משום דהוי מ"ע 'שאין' הז"ג, אולם דבריו צ"ע דא"כ הו"ל לגמ' לתרץ דקמ"ל דהוי אין הז"ג, אף דכתיב ביה ערב ובוקר וצהרים, ומאי האי דאמרינן דקמ"ל דחייבות משום דרחמי ניהו, ומפורש הוא לכאורה דאף דהוי מצוה שהז"ג מ"מ חייבות משום דרחמי ניהו (עיין פמ"ג סי' ק"ו משב"ז ב'), ובהמשך יתבאר דברי המחצית השקל.

### ביאור דברי התוס'

(ה) והנראה ליישב דברי התוס', דהא דמקשינן 'פשיטא' היינו משום דרחמי ניהו, דפשיטא ליה לגמ' דמחמת האי סברא 'דרחמי ניהו' הרי דאף דהוי מצוה שהז"ג נשים חייבות, וה"ז כענין דאמרינן בגמ' (קידושין ל"ד ע"א) גברי בעו חיי נשי לא בעי חיי עי"ש, ועלה מתרצינן דמ"מ חידוש הוא, משום דאיכא הו"א למימר דפטורות משום דהוי מצוה שהז"ג, והא הוי חידושא דמתני' דמ"מ חייבות בתפילה דרחמי ניהו.

ועפ"ז מבואר שפיר מש"כ התוס' בדעת רש"י דל"ג פשיטא משום דבמצוה דרבנן לא אמרינן דפטורות משום דהוי הז"ג, דאכן משמעות קושית הגמ' 'פשיטא' הוא דאף דהוי מצוה שהז"ג מ"מ חייבות משום דרחמי ניהו, והיינו דמאחר דרחמי ניהו ליכא פטור של הז"ג, ועלה כתב רש"י דבמצוה דרבנן הא לא שייך למיפטרניהו משום דהז"ג, וממילא אף דרחמי ניהו לא פשיטא לן מילתא דחייבות, ולא תליא חיוביהו אלא בדעת חכמים ובתקנתם, וא"כ במאי פשיטא לן דחייבות ודו"ק.

ועלה כתב התוס' להוכיח מהלל דנשים פטורות משום דהוי מצוה דרבנן דהז"ג, הרי דפטרינן ליה משום דהז"ג, וא"כ הדרא פשיטותא דחייבות משום דרחמי ניהו.

והנה ביאור זה בדברי רש"י מבואר שפיר אליבא דהמהרש"א בדעת רש"י, דאף דלמסקנא דגמ' טעם דרחמי ניהו הוי טעם ראוי לחייב את הנשים בתפילה אף דהוי

וכדעת הפמ"ג מצינו עוד כו"כ אחרונים דס"ל כוותיה, עיין בספר ברכי יוסף להחיד"א סי' רצ"א ח' ובמחזיק ברכה שם, וכן יעויין מש"כ המהר"ם שיק בספר המצות סי' ש"ו, ועיין עוד בשדי חמד מערכת מ' כלל קל"ה.

### אליבא דהמהרש"א בדעת רש"י

#### מבואר הא דל"ג 'פשיטא'

(ג) והנה אליבא דהמהרש"א בדעת רש"י דלאו בכל מצות מדרבנן נשים חייבות מבואר נמי הא דכתב רש"י דל"ג 'פשיטא', דהרי אף דעיקר חיוב תפילה אינו אלא מדרבנן מ"מ בלאו טעם דרחמי ניהו אין הנשים חייבות, ושפיר קאמר רש"י דמאחר דעיקר חיוב תפילה מדרבנן לא שייך לאקשווי 'פשיטא', אולם לדעת שאר האחרונים דלרש"י נשים חייבות בכל מצוות מדרבנן א"כ אמאי קאמר רש"י דל"ג 'פשיטא' והא ודאי דשפיר מקשינן, אחר דתפילה מדרבנן, וצ"ב.

### דעת התוס' דנשים חייבות בתפילה

#### אף דהוי הז"ג

(ד) והנה אליבא דהתוס' דפליג ארש"י וס"ל דאף מצוה דרבנן תליא אי הוי הז"ג אי לא, וגריס בגמ' פשיטא וכו', מבואר דמתני' קמ"ל דאף דתפילה הוי מצוה שהזמן גרמא (כדכתיב 'ערב ובוקר וצהרים') מ"מ נשים חייבות משום דרחמי ניהו, ולכאורה צ"ב מאי האי דמקשינן 'פשיטא' דהא לכאורה הוי הז"ג וחידושא יתירתא אשמעינן דמ"מ חייבות.

ועיין בתוס' הרא"ש דכתב ליישב דאגב דפריך על אחרני פשיטא (היינו על מזוזה וברכת המזון) פריך נמי הכא.

איברא בדברי התוס' לא שייך ליישב האי תירוץ, דהא בא ליישב דלא תימא כרש"י דל"ג פשיטא, ומינה משמע דאליביה מבואר שפיר הא דגרסינן פשיטא.

משום דזמן חיוב ג' התפילות הוי ברצף כל היום וכל הלילה, ומשום נשים חייבות, ועיין שם בפמ"ג דהקשה דק"ש לא הוי מ"ע שאין הז"ג, דמ"מ זמן ק"ש של יום לחוד ושל לילה לחוד, וכן הקשה בספר שאגת אריה (סי' י"ב) עיי"ש, אולם עכ"פ בדעת המג"א מבואר דבכה"ג חשיבא מ"ע שאין הז"ג, וה"נ תפילה הוי מצוה שאין הז"ג, וכאמור.

ולהלן (פרק ג' ענף א', ובפרק ה') יתבאר בארוכה דעת המג"א, ויתבארו עפ"י דברי המג"א בסי' נ"ח ובסי' ע' ובסי' ק"ו עיי"ש.

ועפ"י יש לבאר דהא דמקשינן בגמ' 'פשיטא' דנשים חייבות בתפילה היינו משום דהוי מצוה שאין הז"ג וא"כ פשיטא דחייבות, וכמו שכתב לבאר המחצית השקל המובא לעיל, ועלה מתרצין דמ"מ מאחר דהו"ב זמנים נפרדים איכא הו"א למימר דחשיבא כמצוה שהז"ג, וקמ"ל 'דרחמי ניהו' והכוונה לבאר כזה הטעם דמיקרי מצוה שאין הז"ג לפי שכל ג' התפילות סוג חיוב אחד הוא של בקשת רחמים, וממילא אף דהו"ב זמנים נפרדים מ"מ חשיבא למצוה שאין הז"ג, ונשים חייבות, דאילו הו"ב ג' סוגי חיובים נפרדים לא הו"ב מצוה שאין הז"ג, על אף רציפות זמן החיוב.

ומתבאר ביותר עפ"י מש"כ התוס' בדברי רש"י דל"ג פשיטא משום דבמצוה דרבנן לא אמרינן דפטורות משום דהוי הז"ג, דאכן עיקר קושית הגמ' 'פשיטא' היינו משום דהוי אין הז"ג וממילא פשיטא דנשים חייבות, ולכן קאמר רש"י דל"ג ליה מאחר דהאי מילי דאין הז"ג לא שייכא כלל בחיוב דרבנן.

**עפ"י ביאור זה יתיישבו דברי רש"י**

### לדעת האחרונים

(ז) איברא דהאי ביאור לא שייך לבאר בדברי רש"י אליבא דהמהרש"א, דהרי אליביה במצוה מדרבנן שאין הז"ג ודאי

הז"ג, מ"מ לא שייך להקשות 'פשיטא' וכאמור, אולם אליבא דשאר האחרונים בדעת רש"י דלעולם נשים חייבות במצוה מדרבנן שהז"ג, הרי דקושית הגמ' 'פשיטא' דחייבות משום דרחמי ניהו אינו מבואר, אחר דאף בלא טעם זה נשים חייבות.

ומכל הלין מבואר דרש"י ותוס' ס"ל דעיקר חיוב תפילה מדרבנן, ונשים חייבות משום דרחמי ניהו, אלא דפליגי בגירסת הספרים אי גרסי 'פשיטא וכו'', וביסודו פליגי אי מצוה דרבנן תליא אי הוי הז"ג אי לא, וה"נ מבואר בדברי התוס' דתפילה הוי מצוה שהזמן גרמא.

### ביאור נוסף בדברי התוס'

(ו) איברא דיש לפרש את דברי התוס' באופן מחודש, ועפ"י יתיישב דעת האחרונים, דס"ל לגמ' דנשים חייבות בתפילה משום דהוי מצוה שאין הז"ג, מאחר דבמשך כל המעת לעת הוי זמן תפילה, דהרי מיד בסיום זמן תפילת שחרית בחצות היום מתחיל זמן תפילת מנחה, וה"נ מיד בסיום זמן תפילת מנחה לעת ערב מתחיל זמן תפילת ערבית, וכן בסוף הלילה בגמר זמן תפילת ערבית מתחיל זמן תפילת שחרית, וא"כ לא שייכא למימר ביה דהזמן גרמא לחיוב תפילה, כיון דאין שעה ביום שהוא פטור בה מן התפילה של אותה שעה, וא"כ אין חיוב התפילה תלוי בזמן מסוים, ואף דהו"ב ג' תפילות נפרדות, מ"מ סוג חיוב אחד הוא.

ויסוד דברים אלו מבוארים בדברי המג"א (סי' נ"ח ז') שמביא את מש"כ הכסף משנה בדעת הרמב"ם דמה"ת זמן ק"ש של יום במשך כל שעות היום, והא דקתני במתני' עד ג' שעות היינו רק מדרבנן, והקשה עליו המג"א דא"כ נמצא דמה"ת הוי ק"ש מ"ע שאין הז"ג שהרי חיובה כל היום וכל הלילה 'דומיא דתפילה' כמ"ש סי' ק"ו סעיף ב', והו"ל לחייב את הנשים בק"ש, ואילו בגמ' מבואר דנשים פטורות מק"ש, ומדבריו אלו מבואר דס"ל דתפילה הוי מצוה שאין הז"ג

החיוב משויא לה להיחשב למצוה שאין הז"ג.

אמנם יעויין מש"כ הב"ח (סי' ק"ו) דהרי"ף ס"ל כדעת הרמב"ם דעיקר חיוב תפילה מה"ת, וז"ל: ונראה דלהרי"ף אע"ג דתפילה היא מדרבנן מ"מ איכא תפילה דאורייתא, דחובת התפילה עצמה היא דאורייתא אלא דומני התפילה אינן מה"ת אלא מדרבנן ואסמכוה אקרא, וכש"כ הרמב"ם וכו', והשתא ניחא דברי הרי"ף שכתב דכיון דעיקר תפילה שהיא מ"ע מה"ת אין לה זמן, לפיכך הנשים חייבות, ואע"פ שאית לה זמן מדרבנן לית לן בה, ואחריו נמשך בשו"ע, ואע"ג דבגמ' קאמר דטעמא דנשים ועבדים חייבין בתפילה משום דרחמי ניהו ומביאו ב"י, צ"ל להרי"ף דלא היה כתוב האי טעמא בגירסתו מדלא כתב האי טעמא וכתב טעמא אחריןא משום דמ"ע שלא הז"ג היא עכ"ל.

מבואר בדבריו דאע"ג דחיוב ג' התפילות הוי מצוה שהז"ג מ"מ מאחר שעיקר המצוה מה"ת, ובקשת רחמים אין לה זמן קבוע, ממילא אף כשחז"ל תקנו לצאת יד"ח בקשת רחמים מה"ת ע"י תפילת שמו"ע שוב לא פקע חיוב הנשים ממצוה זו.

ויבאר דמאחר דתקנת ג' התפילות אינו דבר נפרד מעיקר המצוה שהוא בקשת רחמים פעם אחת ביום, אלא דחז"ל תקנו שמצות התורה יקויים באופן של ג' תפילות נפרדים, ממילא לא נפטרו הנשים מחיובן הראשון, אף דלאחר שכבר נתקנו סדרי תפילה ממילא הוו הז"ג.<sup>1</sup>

ולהלן (פ"א י"ז, פ"ב ל"ח, פ"ד ע"ה, פ"ו פ"ח), יתבאר דאיכא רבוותא דפליגי על הב"ח וס"ל דדוקא על תפילת שמו"ע אחת שייך שפיר למימר דאף דבעצמותה הוי הז"ג שהרי יש לה זמן קבוע, עכ"ז נשים חייבות

דנשים חייבות, ורק במצוה שהז"ג קאמר דצריך טעם מיוחד לחייבן, וא"כ אי נימא דהא דמקשינן דפשיטא דחייבות משום דאין הז"ג, הרי דשפיר שייך למיגרסה.

אולם אליבא דשאר האחרונים דס"ל דבכל מילי דרבנן נשים חייבות מבואר שפיר, דכוונת רש"י דל"ג קושית הגמ' 'פשיטא' משום דהוי אין הז"ג (וכדחזינן מתירוצא דגמ' דההוא"א דהוי הז"ג משום דכתיב ערב ובוקר וכו'), דהרי אף אילו הוי הז"ג נשים חייבות ודו"ק.

ונמצא עפ"י דלרש"י ולתוס' מצות תפילה הוי מדרבנן ונשים חייבות, אולם בטעם החיוב פליגי, דלרש"י משום דרחמי ניהו, ולתוס' חייבות משום דהוי מצוה שאין הז"ג, והא דרחמי ניהו לא הוי נתינת טעם לעצם חיובן בתפילה, אלא להא דחשיבא למצוה שאין הז"ג.

## ענף ב': בירור שיטות הרי"ף

### רבינו יונה וחרא"ש

#### לדעת הרי"ף נשים חייבות בתפילה

#### משום דהוי מ"ע שאין הז"ג

ח כתב הרי"ף תפלה ומזוזה וברכת המזון דהוי ליה מצות עשה שלא הזמן גרמא, וכל מ"ע שלא הז"ג נשים חייבות עכ"ל.

מבואר דטעמא דנשים חייבות בתפילה משום דהוי מצוה שלא הז"ג.

ולכאורה צ"ב דהא איכא זמנים מיוחדים לכל הג' תפילות, ומאי האי דכתב דהוי מצוה שאין הז"ג.

ובפשטות י"ל עפ"י המתבאר לעיל (א' ו') בדברי התוס' דמאחר דכל הג' תפילות הוו חיוב אחד של רחמים, אזי רציפות זמן

1 ויבאר ביותר ד"ל דעיקר יסוד תקנת חז"ל של ג' התפילות הוא קיום מצות תפילה מה"ת ג"פ בכל יום, ואף דלאחר שהתפלל תפילה אחת כבר נפטר מחיוב התורה, מ"מ בכל עת שמבקש רחמים הרי מקיים בזה מצוה מה"ת, ומשכך נמצא דבכל הג' תפילות מקיים מצות בקשת רחמים מה"ת, ועפ"י מתבאר שפיר דמאחר דכל תפילה בעצמותה הוי אין הז"ג, לכך אף דהתקנה בכללותה הוי הז"ג, מ"מ נשים חייבות ודו"ק.

דכתיב ערב ובוקר וצהרים וא"כ הו"ו ג' חיובים נפרדים, אמנם מאחר 'דרחמי נינהו' והיינו דיסוד חיובם אחד א"כ נמצא דבמשך כל המעת לעת איכא חיוב של בקשת רחמים, וממילא הוי מצוה שאין הז"ג, ונשים חייבות.

אמנם יש לבאר דבריו באופן אחר דמביא את דברי המשנה דהני ג' דברים נשים חייבות משום דהוי אין הז"ג, ועלה מקשה הרא"ש דאמאי נקט תפילה בין הנהו חיובים דהא לא דמיא להו אחר דתפילה הוי הז"ג, וקאמר דאכן טעם דחייבות בתפילה משום דרחמי נינהו, ונמצא עפ"י דלעולם הוי תפילה מצוה שהז"ג, ומ"מ נשים חייבות משום דרחמי נינהו, וכמבואר מפשטות דברי התוס'.

וכן מבואר בדברי המעדני יו"ט (י"ג צ') דמפרש דהרא"ש קאי כדעת התוס' עיי"ש.

ויעויין מש"כ התוס' הרא"ש (מובא לעיל ד') דהא דמקשינן בגמ' 'פשיטא' דנשים חייבות בתפילה אף דלא הוי פשיטא דהרי הוי מצוה שהז"ג, וקאמר דאידי דמקשינן גבי מזוזה וברכת המזון פשיטא מקשינן נמי כן גבי תפילה, ומבואר דטעמא דנשים חייבות משום דרחמי נינהו, ולא משום דחשיבא למצוה שאין הז"ג, וכמבואר.

### ביאור דברי רבינו יונה

(י) כתב רבינו יונה וז"ל: ואע"פ שהתפלה יש לה זמן קבוע, אפ"ה כיון שאמרו הלואי שיתפלל אדם כל היום כולו כמצוה שאין הזמן גרמא דיינינן לה, ולפיכך נשים חייבות, אי נמי מפני שהיא רחמים.

הנה מהא דקאמר שהתפילה יש לה זמן קבוע וה"נ מהא דקאמר דטעמא משום שאמרו הלואי שיתפלל אדם כל היום כולו חזינן דקאי אג' התפילות ולא אבקשת רחמים, ומבואר דס"ל דחיוב תפילה מדרבנן.

ומתבאר דטעמא דנשים חייבות בתפילה משום דגבי תפילה אמרינן דהלואי שיתפלל

בה דלא פקע חיובן מה"ת, אולם לאחר שכבר התפללה תפילה אחת שוב הו"ו שאר התפילות הז"ג ונשים פטורות.

ועיין להלן (ביאור דברי רבינו יונה) דמבואר בדברי הפמ"ג (סי' ק"ו משב"ז ב') דלדעת הרי"ף י"ל דס"ל דתפילה מדרבנן, והא דהוי אין הז"ג משום דהלואי שיתפלל אדם כל היום כולו וכדכתב רבינו יונה עיי"ש.

### ב' ביאורים בדברי הרא"ש

(ט) כתב הרא"ש (ברכות י"ג) וז"ל תפילה ומזוזה וברכת המזון דהויא ליה מצות עשה שלא הזמן גרמא נשים חייבות, אע"ג דבתפילה כתיב ערב ובוקר וצהרים, כיון דרחמי נינהו חייבינהו.

מבואר דס"ל להרא"ש דעיקר מצות תפילה הוי מדרבנן וכש"כ כיון דרחמי נינהו 'חייבינהו' והיינו חיוב מדרבנן.

והנה בדבריו מפורש דעיקר הטעם דחייבות משום דהוי מצוה שאין הז"ג, והא דרחמי נינהו הוי לכאורה נתינת טעם דלא לימא דהוי מצוה שהז"ג, דמאחר דרחמי נינהו הוי מצוה שאין הז"ג וממילא נשים חייבות, ודבריו צ"ב דאמאי אכן הוי מצוה שאין הז"ג והא הו"ו התפילות בג' זמנים נפרדים, עוד צ"ב מהו נתינת טעם 'דרחמי נינהו' לאחשוביה לתפילה למצוה 'שאין' הז"ג, ואין לפרש בדבריו כדכתב הב"ח בדברי הרי"ף דמאחר דעיקר תפילה מה"ת והוי אין הז"ג לכך חייבות נמי בג' התפילות ואף דהוי הז"ג, דהא מבואר דהרא"ש ס"ל דעיקר מצות תפילה הוי מדרבנן, תו דאליבא דהב"ח הא דהוי אין הז"ג משום דעיקר המצוה מה"ת, ואילו בדברי הרא"ש מבואר דמשום טעמא דרחמי נינהו הוי מצוה שאין הז"ג (וקאי אג' התפילות דהו"ו אין הז"ג).

והנראה דיש לפרש בדבריו כעין דמבואר לעיל בביאור השני בדברי התוס', דתפילה הוי אין הז"ג מאחר דאיכא בה רציפות זמן החיוב של כל ג' התפילות, ועלה קאמר דאף

לבקש רחמים לפני המקום, ובאו חז"ל וקבעו גדרי חיוב בתפילה בזמנים מסוימים וכיוצ"ב, אמנם שורש חובת התפילה הוא מצד בקשת רחמים, שזה שייך לכל התפילות בשוה, ועוד זאת שגם בזמנים שאינם זמני תפילה אין זה אלא מצד גדרי החיוב שקבעו חז"ל, אבל מצד סיבת החיוב הוי זמן תפילה בכל עת, כי כל שהזמן מסוגל וראוי לבקשת רחמים, הוי זה זמן 'ראוי' לתפילה, מצד עיקר שורש תפילה.

וזה ייראה בכוונת רבינו יונה דכיון שאמרו הלואי שיתפלל כל היום כולו דיינין ליה כמ"ע שאין הז"ג, דכיון שאמרו הלואי שיתפלל כל היום מוכח שכל היום ראוי לבקשת רחמים, בכך כיון שמצד סיבת החיוב הוי זמן תפילה כולי יומא דיינין כמ"ע שאין הז"ג לענין חובת הנשים, ואף דלענין שאר דברים נקטינן דהוי הז"ג, היינו מצד גדרי החיוב, ולענין נשים מתייחסים אל שורש סיבת החיוב.

ויעויין מש"כ הא"ר (ק"ו ב') להקשות על דברי רבינו יונה דמאי האי דקאמר דהוי מצוה שאין הז"ג משום דהלואי שיתפלל וכו' והא בגמ' אמרינן טעמיה 'דרחמי ניהו וכתב ליישב וז"ל דכוונת הש"ס דרחמי ניהו ומרמז שאין הזמן גרמא, כי הא דהלואי שיתפלל וכו' הוא הטעם דרחמי ניהו כדמשמע בתוס' ר"פ תפלת השחר עכ"ל, מבואר בדבריו דכוונת הגמ' דרחמי ניהו הוא לרמז דהוי מ"ע שאין הז"ג משום דהלואי שיתפלל וכו'.

אולם קצת דוחק הוא בלשון הגמ' שסתמו לומר דרחמי ניהו, ולא פירשו מאומה מענין הלוואי שיתפלל כל היום כולו.

אמנם עפ"י המתבאר בדברי רבינו יונה מבוארים כמין חומר דברי הא"ר דהא דרחמי ניהו מרמז שאין הז"ג, הכוונה דרחמי ניהו הוא שורש חובת תפילה, ומצד סיבת החיוב הוי זמן תפילה כל היום וכענין הלוואי שיתפלל אדם כל היום, ולכן נחשב כמ"ע שאין הז"ג.

אדם כל היום כולו וקאי כשיש לו ספק בתפילה או אתפילת נדבה, ונמצא דחיוב תפילה שייכא כל היום, ומשו"ה אף דג' התפילות הוו בג' זמנים נפרדים וחשיבי למצוה שהז"ג, מ"מ לענין חיוב נשים דיינין ליה כמצוה שאין הז"ג וחייבות, וקאמר נמי עוד טעם לחיוב נשים מפני שהיא רחמים, והיינו אף דהוי מצוה שהז"ג וכאמור, מ"מ מאחר דרחמי ניהו חייבות, וכמבואר לעיל מפשטות דברי התוס'.

והנה מדבריו דקאמר דדוקא משום דאמרינן הלואי שיתפלל וכו' דיינין ליה כמצוה שאין הז"ג, מבואר דמשום רציפות זמן חיוב התפילות לא חשיבא למצוה שאין הז"ג, דאל"ה הול"ל האי טעמא, ובהכרח דלעולם הוי תפילה בעצמותו מצוה שהז"ג, אלא דלענין חיוב נשים דיינין לה לאין הז"ג משום דהלואי וכו', ומדויק הא דקאמר ד'דיינין ליה' כאין הז"ג, והיינו אף דהוי מציאות שהז"ג דיינין ליה לאין הז"ג.

וה"נ מבואר ממש"כ א"נ מפני שהיא של רחמים דס"ל דלעולם לא הוי תפילה מציאות של אין הז"ג, דלא מסתברא למימר דב' התירוצים פליגי אי הוי מציאות של אין הז"ג או של הז"ג, ובהכרח דלעולם הוי תפילה בעצמותו הז"ג, אלא דמ"מ דיינין ליה לאין הז"ג משום דהלואי וכו', או דחייבות משום משום דרחמי ניהו.

אמנם דברי רבינו יונה צ"ב, דהאי מילי דהלואי שיתפלל קאי אתפילת נדבה או אספק וא"כ אמאי דיינין לה לאין הז"ג לחייב את הנשים בכל התפילות, ויעויין מש"כ הלבוש (סי' ק"ו ב') דהוי אין הז"ג משום דכל היום זמנה או היא גופה או תשלומיה, אמנם אף דבריו צ"ע וכי מחמת דאיכא דין תשלומין נימא דעצם התפילה הוי אין הז"ג, עוד זאת דהא דינא דליכא תשלומין אלא לתפילה הסמוכה לה וא"כ נמצא דכל תפילה ותפילה לעצמה לא הוי אין הז"ג.

ואשר ייראה בביאור הדברים, דיש בה בתפילה ב' עניינים, שורש חיוב תפילה הוא

ומבואר נמי דלדברי רבינו יונה י"ל דגרסינן בגמ' 'דרחמי ניהו' ורק מבאר בתרי אנפין כוונת הגמ', אי משום דרחמי ניהו דיינינן ליה לאין הז"ג, אי משום דרחמי חייבות אף דהז"ג.

אמנם עיין מש"כ הפמ"ג (סי' ק"ו במשב"ז ב') דלהרי"ף לא גרסינן דרחמי ניהו דעיקר הטעם משום דהלואי שיתפלל וכו', וכדכתב הא"ר, והנראה דס"ל דדברי רבינו יונה קאי אדברי הרי"ף דקאמר דהא דנשים חייבות משום דהוי מצוה שאין הז"ג ועלה מפרש משום הלואי וכו'.

ונמצא עפ"י דהרי"ף לא ס"ל כתירוקן השני של רבינו יונה, והוי תירוקן רק אליבא דרבינו יונה עצמו דאיהו ס"ל כדעת התוס' דאף דהוי הז"ג חייבות מפני שהיא של רחמים.

וה"נ מבואר דהפמ"ג פליג על הב"ח דמפרש דהרי"ף ס"ל כהרמב"ם דתפילה עיקרה מה"ת, ולדידיה אף הרי"ף מודה דתפילה מדרבנן, ונשים חייבות דחשיבא למצוה שאין הז"ג משום הלואי וכו'.

ועיין עוד מש"כ המעדני יו"ט (על הרא"ש י"ג צ') דנראה דלא הוי לרבינו יונה גירסת הגמ' ולכך מפרש דרחמי ניהו, ומבאר דס"ל כדעת התוס' דמאחר דרחמי ניהו נשים חייבות, אף דהוי מ"ע שהז"ג.

ועיין להלן (פרק ה' פ') דמבואר דאליבא דהמג"א גרסינן בגמ' 'פשיטא' וכו' אף לרבינו יונה עי"ש.

### ענף ג': בירור שיטת הרמב"ם

**מחלוקת האחרונים אם נשים חייבות בתפילת שמו"ע או רק בבקשת רחמים**

לחכם"מ והכפ"ת

דברי הרמב"ם בפ"ו קאי אשמו"ע

(יא) כתב הרמב"ם (תפלה פ"א ה"א וב') מצות עשה להתפלל בכל יום שנאמר ועבדתם את ה' אלוהיכם, ואין מנין התפילות מן התורה ולא משנה התפילה הזאת מה"ת

והאי מילי חזינן בגמ' (ברכות כ"ו א') דאיבעי להו טעה ולא התפלל מנחה מהו שיתפלל ערבית ב', דמאחר דתפילה במקום קרבן וא"כ עבר יומו בטל קרבנו, או דילמא כיון דצלותא רחמי היא כל אימת דבעי מצלי ואזיל, ומבואר דאף דתפילה הוי במקום קרבן מ"מ מאחר דסיבת החיוב הוי רחמי לא אמרינן ביה עבר זמנו וכו' וחשיבא דליכא הפסק בזמן בקשת רחמים, וא"כ ה"נ גבי חיוב נשים ס"ל לרבינו יונה דדיינינן ליה לאין הז"ג.

ועיין מש"כ שם רבינו יונה (ריש פרק תפילת השחר י"ח א' בדפי הרי"ף, ד"ה טעה) גבי תפילת מוסף שאין לה תשלומין, וז"ל דבתפילת שמו"ע שהיא רחמים יש לה תשלומין שאין זמן בקשת רחמים עובר, אבל בתפילת מוסף שאינה אלא שבח כיון שעבר הזמן אין לה תשלומין עכ"ל, והן הן הדברים האמורים דדיינינן ליה לענין זה כעיקר סיבת החיוב שהוא בקשת רחמים.

ונמצא מבואר דב' התירושים בדברי רבינו יונה לא פליגי בעצם הדברים דתפילה הוי מציאות של הז"ג, אלא דתירוקן א' ס"ל דלענין חיוב הנשים דיינינן בסיבת עיקר חיוב תפילה שהוא בקשת רחמים, ואילו תירוקן ב' ס"ל דאף תפילה לא שניא לענין אחשביה אין הז"ג משאר המצוות דדיינינן ליה בעצם החיוב וכל שיש בו זמנים מסוימים חשיבא להז"ג, אלא דמ"מ חייבות משום דרחמי ניהו.

עוד זאת מבואר דשניא האי סברא ממה דמבואר לעיל בדברי התוס' דרציפות זמן החיוב משויא לאחשביה לאין הז"ג, דעפ"י המבואר בדברי רבינו יונה לא הוי מציאות של אין הז"ג דלענין חיוב נשים בתפילה דיינינן ליה לאין הז"ג מחמת יסוד החיוב שהוא רחמים וכמבואר, אולם אליבא דהתוס' הרי גם לאחר גזר זמני החיוב שתקנו חז"ל חשיבא למציאות אין הז"ג, דכ"ה בכל מילי דכשיש רציפות בזמן החיוב הוי אין הז"ג.



רחמים הוי אין הז"ג, ונמצא דהרמב"ם בפ"א ה"ב קאי אבקשת רחמים, ואילו בפ"ו ה"י קאי אתפילת שמו"ע, והא דלא כתב טעם חיובן משום דסמך עמש"כ בפ"א דהוי אין הז"ג, ולפי"ז צ"ל דל"ג בגמ' דנשים חייבות בתפילה 'דרחמי ניהו', דהא עיקר חיובן משום דביסוד חיובו מה"ת הוי אין הז"ג, וכמבואר לעיל.

ויעויין מש"כ הפר"ח ריש סי' פ"ט לבאר דברי הגמ' דמהו דתימא דהוי מ"ע שהז"ג, וקמ"ל דחייבות משום דיסוד המצוה מה"ת הוי אין הז"ג, ולדבריו אפשר דגרסי' 'דרחמי ניהו' כשהמכוון דיסוד המצוה מה"ת הוא בקשת רחמים דהוי אין הז"ג.

ומבואר דביסודן של דברים דנשים חייבות בתפילות שמו"ע מאחר דבקשת רחמים הוי אין הז"ג ס"ל בזה כדעת הב"ח, אלא דבדבריו מבואר דמפרש את דברי הרמב"ם בפ"א דקאמר דלפיכך נשים חייבות בתפילה דהמכוון על תפילת שמו"ע עי"ש.

והאי צ"ע דלכאורה פשטות דברי הרמב"ם בפ"א קאי על בקשת רחמים, ורק בהמשך בהלכה ד' כתב על תקנת תפילת י"ח עי"ש.

### דעת השאנת אריה

(יג) אולם השאנת אריה (סי' י"ד) כתב דאף להרמב"ם גרסינן דרחמי ניהו וקאי על תפילות שמו"ע, דסד"א דה"ל מ"ע שהז"ג ולא ליחייבו אלא בתפילה אחת ביום שחיובו מה"ת ובכל נוסח שירצה שיצא יד"ח בזה מחיוב של תורה, קמ"ל משום דרחמי ניהו חייבין בכל התפילות ובנוסח שתקנו רבנן עכ"ל.

מבואר דפליג על הב"ח והפר"ח וס"ל דלאחר שתקנו חז"ל ג' תפילות הרי דאי לא סברא דרחמי ניהו לא הוי מחייבין להו, והיה נשאר בידם רק בקשת רחמים לצאת יד"ח מה"ת.

וה"נ נמצא לדבריו דבפ"א קאי הרמב"ם על בקשת רחמים וחייבות משום דהוי אין

ואין לתפילה זמן קבוע מה"ת, ולפיכך נשים ועבדים חייבין בתפילה לפי שהיא מ"ע שלא הז"ג.

ולהלן (פ"ו י') כתב וז"ל נשים ועבדים וקטנים חייבין בתפילה, וכל איש שפטור מק"ש פטור מן התפילה, וכל המלוין את המת שאין למטה צורך בהן פטורין מן התפילה, ומבואר דעיקר ההלכה נסוב סביב היסוד דכל מי שפטור מק"ש פטור מתפילה, ומינה דכל מי שחייב בק"ש חייב בתפילה, ועלה כתב דאיכא ב' יוצאים מן הכלל, דמצד אחד איכא נשים דאף דפטורות מק"ש חייבות בתפילה, ולאידך גיסא איכא מלוין את המת דחייבין בק"ש ופטורין מתפילה, כן מבואר מדברי המחבר בסי' ק"ו דכלל יחד דין נשים ומלוין את המת עי"ש.

והנה יש להתבונן מאי דקאמר בפרק ו' הלכה י' דנשים חייבות בתפילה, אי קאי על בקשת רחמים דאיירי בה בפ"א וטעם החיוב משום דהוי מצוה שלא הז"ג וכדכתב בפרק א' הלכה ב', או דקאי על תפילת שמו"ע וקאמר דחייבות, ואי נימא הכי אזי נמצא דמש"כ בפ"א ב' קאי אבקשת רחמים, ואילו דבריו בפ"ו קאי אתפילת שמו"ע.

ויעויין מש"כ הכסף משנה לבאר הא דכל מי שפטור מק"ש פטור מן התפילה דהוא מטעמא דק"ו, דאי ק"ש דאורייתא פטור תפילה דרבנן לא כ"ש, ומדבריו מבואר דס"ל לפרש דקאי אתפילת שמו"ע דחיוביה מדרבנן (דאי קאי אבקשת רחמים ליכא שום ק"ו דתרווייהו הוו חיוביהו מה"ת), ונמצא עפי"ז דנשים חייבות בתפילת שמו"ע, ויעויין נמי בספר כפות תמרים (סוכה ל"ח ע"ב) שכתב דדברי הרמב"ם בהלכה זו קאי אתפילת שמו"ע.

### דעת הב"ח והפר"ח

(יב) הנה לפי מש"כ הב"ח (סי' ק"ו, מובא לעיל ח') בדעת הרי"ף דס"ל כהרמב"ם דתפילה מה"ת והיינו בקשת רחמים, ומ"מ נשים חייבות בתפילת שמו"ע אף דהוי הז"ג, משום דעיקר תפילה מה"ת שהוא בקשת

מתפללות תפילות שמו"ע ערב ובוקר, אולם תפילת שמו"ע אחת חייבות, ולהלן (פרק ב') יבואר דבריו ביותר.

ומבורר בדבריו דפליג על המג"א בדעת הרמב"ם, דלהמג"א נשים אינן חייבות אלא בתפילת שמו"ע אחת דהוי אין הז"ג, ואילו לדבריו תפילת שמו"ע אחת חייבות משום דאין הז"ג ושאר תפילות שמו"ע חייבות משום דרחמי נינהו.

### הפמ"ג פליג על יסודו של הב"ח

#### וס"ל דשמו"ע הוי הז"ג

טו) ונמצא דפליג על השאגת אריה, דאליבא דהשאגת אריה כל התפילות אינן אלא מדרבנן, ורק בקשת רחמים גרידא הוי חיוב מה"ת, אמנם ודאי דאם לא ביקש רחמים והתפלל שמו"ע יוצא יד"ח מה"ת, אולם בעצם חיוב תפילות שמו"ע אין ביסודן חיוב של בקשת רחמים מה"ת, וממילא הול"ל דנשים פטורות לגמרי מתפילות שמו"ע, ורק מצד דרחמי נינהו חייבות להתפלל ערב ובוקר, אולם אליבא דהפמ"ג מצד חיוב התורה חייבות בתפילת שמו"ע אחת, דמיסוד התקנה חייבו חז"ל לצאת יד"ח בקשת רחמים ע"י נוסח תפילת שמו"ע שתקנו הם, ושאר התפילות חייבות משום דרחמי נינהו, (מלבד תפילת ערבית, דלא קבלוהו עלייהו חובה, כש"כ המג"א סי' רצ"ט ס"ק ט"ז).

ונמצא מבואר לדבריו דאליבא דהמג"א דברי הרמב"ם בפ"ו קאי אתפילת שמו"ע אחת<sup>2</sup> והא דלא כתב התם טעם החיוב משום דסמך עמש"כ בפ"א, אולם אליבא דהפמ"ג עצמו קאי דבריו על כל הג' תפילות, והא דלא כתב טעם לחיוב נשים בתפילת שמו"ע, משום דהרי תפילה אחת הוי מה"ת וחייבות משום דאין הז"ג, וסמך עמש"כ בפ"א, דהרי אף בפ"א דביסודו היה יכול לומר טעם דרחמי

הז"ג, ואילו בפ"ו קאי אתפילת שמו"ע והתם טעמא משום דרחמי נינהו, והיינו דאף דהוי הז"ג מ"מ מאחר דרחמי נינהו חייבות.

אלא דצ"ע אמאי לא קאמר הרמב"ם בפ"ו טעמא משום דרחמי נינהו.

### דעת המג"א והפמ"ג

יד) ויעויין מש"כ הפמ"ג (סי' ק"ו משב"ז ב') דהרמב"ם לא גרס דרחמי נינהו, ואילו בפתיחה להלכות תפילה (ריש סימן פ"ט) כתב וז"ל ואמנם בגמ' ברכות גריס דרחמי נינהו וכו', וי"ל דלהרמב"ם נמי פעם אחת חייבין מה"ת, דמ"ע שלא הז"ג, ושאר תפילות חייבין מדרבנן, אף דמ"ע שהז"ג מדרבנן נמי פטורים, כמו הלל, כמ"ש התוס' שם, אפ"ה נשים חייבות הואיל ורחמי נינהו, ומיהו האי טעם דרחמי נמי מדרבנן הוה, ומשו"ה נתן טעם לפעם אחת דחייבות מה"ת, דשלא הז"ג.

ונפק"מ ספק התפלל אף פעם אחת, חוזר ומתפלל, דספק תורה הוה וכו', ועיין מג"א סי' ק"ו כתב אפשר דנשים בפעם אחת די, וממ"ש כאן להך גירסא דרחמי משמע דחייבין בשאר תפילות עכ"ל.

מבואר בדבריו דלאחר שתקנו חז"ל ג' תפילות שמו"ע, אזי כשהתפלל תפילה הראשונה ביום קיים מצוה מה"ת, אולם שאר ב' התפילות אינו אלא מצוה מדרבנן, ומפרש דלעולם גרסי' דנשים חייבות בתפילה דרחמי נינהו' והיינו דמצד דין התורה הרי הן חייבות בתפילת שמו"ע אחת דהוי מצוה שאין הז"ג, דיכולות לבחור להן תפילת שמו"ע אחת במשך היום, אולם מאחר דתפילה רחמי נינהו הרי הן חייבות אף בשאר התפילות ואף דהוי הז"ג.

ובדברי המג"א דכתב דלהרמב"ם יוצא יד"ח בבקשת רחמים, ולכך אין הנשים מתפללות בקביעות, מפרש דכוונתו דאינן

2 והא דכתב דנשים חייבות בתפילה, לאו למימרא דאין יוצאות חיוב בקשת רחמים אלא ע"י תפילת שמו"ע, אלא המכוון דכל עוד דלא בקשו רחמים איכא עלייהו חיוב תפילת שמו"ע, ומבואר כ"ז להלן (פ"ב ל' ל"ג) בארוכה מתוך דברי המג"א והפמ"ג סי' ק"ו ב' עיי"ש.

של הב"ח דתפילות שמו"ע חשיבא עדיין לאין הז"ג מחמת יסוד החיוב מה"ת, דאי נימא דמחמת האי טעמא חשיבא לאין הז"ג הו"ל להמג"א לפרש דהא דכתב המחבר בסי' ק"ו דנשים חייבות בתפילה משום דהוי אין הז"ג היינו משום דבקשת רחמים הוי אין הז"ג, וכדפירש הב"ח את דברי המחבר, ומינה מוכח דפליג על יסוד זה.

והנה בסי' ע' א' כתב המג"א דנשים חייבות בברכת אמת ויציב אחר דחייבות בזכירת יצי"מ מה"ת, ומבואר דאף דברכת אמת ויציב הוי הז"ג כש"כ שם המג"א עכ"ז נתחייבו לברך, אחר דיסוד החיוב מה"ת הוי אין הז"ג דאיכא חיוב זכירה ביום ובלילה, ונמצא מבואר לכאורה דהמג"א נקט להלכה את דברי הב"ח דכל שיסוד החיוב הוי אין הז"ג לא נפטר הנשים מחיובן אף לאחר תקנת חז"ל דהוי הז"ג, אמנם באמת לא דמיא זל"ז, דבאמת ויציב אף דבעצם הוי הז"ג מ"מ אחר דתקנת הברכה הוי נוסח מיוחד לצאת באמירתה יד"ח הזכירה, הרי דכל עוד דחייבת בזכירה מחמת שאין הז"ג לא נפטרה כלל מחיוב הברכה, משא"כ גבי תקנת תפילת שמו"ע דנתקן להתפלל ג' פעמים בכל יום, ולאחר שכבר התפללה תפילת שמו"ע אחת קיימה כבר את מצות בקשת רחמים עפ"י תקנת ונוסח חז"ל, ומעתה תו לא שייך לחייבה בשאר התפילות מחמת חיוב מה"ת של בקשת רחמים, ומשו"ה חשיבא למצוה שהז"ג ואילולי טעם דרחמי ניהו אינן חייבות כלל, ומבואר כ"ז להלן (פ"ב ל"ג, פ"ד ענף ב' ע"ה) בארוכה.

### סיכום השיטות

(יח) המורם מכל הנ"ל דפליגי האחרונים בביאור דברי הרמב"ם ובסברת טעם החיוב, דלכו"ע בפ"א דקאמר דנשים חייבות בתפילה קאי אבקשת רחמים וכדמוכח מפשטות הלשון, וטעם החיוב משום דבקשת רחמים הוי אין הז"ג שהרי אין לה זמן מיוחד ושייכא חיוב זה בכל עת ובכל שעה, מלבד להפר"ח דקאי על תפילת

ניהו ונקט טעם דאין הז"ג שהוא מה"ת, כש"כ הפמ"ג, ולכך לא הוסיף לכתוב טעם נוסף המועיל לב' התפילות הנוספות, רצ"ע.

ומכל הלין מבואר דהפמ"ג פליג על הב"ח וס"ל דאף דבקשת רחמים הוי אין הז"ג מ"מ לא נתחייבו מחמת זה אף בג' התפילות, אחר דג' התפילות הוו הז"ג, דהרי לולי טעם דרחמי ניהו לא היו חייבות בשאר התפילות.

### דעת שאר האחרונים בדברי המג"א

טז) ועיין מש"כ השועה"ר והמ"ב (ק"ו ב'), ומתבאר דס"ל לפרש בדברי המג"א בדעת הרמב"ם דנשים חייבות רק בבקשת רחמים, ואף חז"ל לא חייבו כלל בתפילת שמו"ע (משום דהוי מצוה שהז"ג, כ"מ מדברי השער הציון המבואר להלן פ"ד ענף ב' ע"ב עיי"ש), ועפ"י נמצא דהרמב"ם בפ"ו קאי נמי אבקשת רחמים, ומבואר שפיר דלא חזר לכתוב פעם נוסף את טעם חיובן דהוי אין הז"ג.

ונמצא דפליגי על הב"ח השאגת אריה והפמ"ג ולא ס"ל כוותיהו לחייב נשים בתפילת שמו"ע כלל.

ועיין להלן (פרק ג') בדברי המג"א מבוארים באופן אחר ועפ"י ד בסי' נ"ח, ועפ"י נמצא דדברי הרמב"ם בפ"ו קאי אלתפילות שמו"ע ולא על בקשת רחמים, וטעם החיוב משום דהוי אין הז"ג מחמת רציפות זמן החיוב, דבמשך כל המעל"ע איכא חיוב תפילה, ומבואר הא דלא כתב טעם מיוחד משום דסמך עמש"כ בפ"א, אחר דאיכא טעם אחד לשניהם, ואף שלא הושוו לאהדדי דבקשת רחמים חשיבא לאין הז"ג משום דחיובו אינו אלא פעם אחת ביום בכל עת שירצה ואילו ג' התפילות חשיבא לאין הז"ג משום רציפות זמן החיוב מ"מ יסוד חיובן אחד הוא עיי"ש.

### המג"א פליג על הב"ח

#### ואמת ויציב לא דמיא לשמו"ע

יז) ובכל אופן שנפרש את דברי המג"א בדעת הרמב"ם נמצא מבואר דפליג על יסודו

מבואר דלמ"ד תפילה מה"ת, נשים חייבות משום דהוי מצוה שאין הז"ג, ויש לפרש דבריו כדברי הב"ח דטעם דחייבות בתפילות שמו"ע משום דביסודו הוי חיוב תפילה מצוה מה"ת שאין הז"ג, לכך לא נפקע חיובן אף לאחר תקנת תפילת שמו"ע.

וה"נ לדברי הפמ"ג בסי' ק"ו בדעת המג"א דלהרמב"ם נשים חייבות בתפילת שמו"ע אחת, יש לדחוק בדברי המאירי דקאי אתפילת שמו"ע אחת.

אולם הא יש להקשות על דברי הפמ"ג בסי' פ"ט דפליג על המג"א בדעת הרמב"ם וס"ל דנשים חייבות נמי בשאר התפילות משום דרחמי ניהו, וה"נ לדברי השאגת אריה דס"ל דלהרמב"ם נשים חייבות בכל התפילות שמו"ע משום דרחמי ניהו, ואף דהוי מצוה שאין הז"ג, דהא בדברי המאירי מפורש דטעם דרחמי ניהו קאי דוקא אליבא דמאן דס"ל דתפילה עיקר חיובה מדרבנן, וצ"ע.

### פליגי אי כל הפטור מק"ש

#### פטור מתפילה הוי כללא או לאו

(כ) והנה אי נימא דכוונת הרמב"ם בפ"ו דנשים חייבות בתפילת שמו"ע הרי דהאי כללא דכל הפטור מק"ש פטור מתפילה מבואר שפיר, דק"ו הוא דאי פטור מק"ש דאורייתא כ"ש דפטור מתפילה דרבנן, וכדפירש שם הכסף משנה, אולם אי נימא דחיוב תפילה המכוון בו לבקשת רחמים דהוי נמי מה"ת צ"ע דאמאי אכן ק"ש עדיפא מתפילה דנימא ביה כללא דהפטור מק"ש פטור נמי מתפילה, וצ"ל דאכן לאו כללא איתמר בה מצד הסברא, אלא מציאותן של דברים כך היא, דליכא מאן דפטור מק"ש בגין אונס וכדומה דחייב בתפילה, מלבד נשים ועבדים דמלכתחילה לא נתחייבו בק"ש אחר דהוי הז"ג.

ונמצא מבואר דבהאי מילי פליגי, אי האי מילתא דכל הפטור מק"ש פטור מתפילה הוי כללא או רק מציאותן של דברים.

שמו"ע, ואף תפילות שמו"ע הוי הז"ג עכ"ז כתב טעם דאין הז"ג כשהמכוון על יסוד חיוב התפילה שהוא בקשת רחמים, ומאחר דבקשת רחמים הוי אין הז"ג שוב נתחייבו הנשים אף בתפילות שמו"ע.

והא דכתב בפ"ו דנשים חייבות בתפילה לדעת הכסף משנה והכפ"ת השאגת אריה והפמ"ג קאי אתפילות שמו"ע, ולהפמ"ג בדעת המג"א קאי רק על תפילת שמו"ע אחת, אולם להשועה"ר והמ"ב בדעת המג"א קאי דבריו על בקשת רחמים, ולהמבואר בדברי המג"א עפ"י ד בסי' נ"ח קאי דבריו על תפילת שמו"ע, ואמנם המג"א דכתב דנשים שאינן מתפללות בקביעות סומכות ע"ד הרמב"ם אינו אלא לימוד זכות עליהן שיוצאות יד"ח תפילה בבקשת רחמים גרידא, אחר דאפשר נמי לפרש דהרמב"ם קאי רק על בקשת רחמים (כמבואר כ"ז להלן פ"ג מ"ד מ"ה).

אולם בטעם החיוב פליגי טובא, דלדעת הב"ח והפר"ח טעם החיוב משום דהוי אין הז"ג וכמבואר, אולם להשאגת אריה ה"ט משום דרחמי ניהו, ולהפמ"ג תפילה אחת טעמא משום דאין הז"ג ושאר התפילות טעמא משום דרחמי ניהו, ולהמבואר בדברי המג"א עפ"י ד בסי' נ"ח טעם החיוב משום דאין הז"ג מחמת רציפות זמן החיוב, ולהשועה"ר והמ"ב דמייירי בבקשת רחמים הרי טעם החיוב משום דאין הז"ג.

### צ"ע מדברי המאירי

#### על הפמ"ג והשאגת אריה

(ט) כתב המאירי, יש שפרשו הטעם מפני שהתפילה מ"ע מה"ת, וקביעות זמנים שלה מדברי סופרים, אבל מן התורה אין לה זמן קבוע, והילכך נשים חייבות, ויש שפרשו שאף התפילה עצמה אינה מן התורה אלא מדברי סופרים, ואחרי שגוף המצוה מדברי סופרים והם הם שנתנו לה זמן קבוע היה לנו לפטור את הנשים, אלא טעם הדבר פירושהו בירושלמי כדי שיהא כאו"א מבקש רחמים על עצמו.

בק"ש דפטור מן התפילה, מלבד המלוין את המת, ולא מצד הסברא, והרמב"ם כללו בדבריו דקאמר דכל הפטור מק"ש פטור מתפילה דמינה נשמע דאף כל החייב בק"ש חייב נמי בתפילה והוציא מהכלל מלוין את המת, והמחבר בשו"ע כתבו בפירוש אף דלא הוי מצד הסברא ודו"ק.

אולם אי נימא דכוונת הרמב"ם בחיוב נשים בתפילה קאי אבקשת רחמים דהוי מה"ת, א"כ מה דקאמר דכל הפטור מק"ש פטור מתפילה לא הוי כללא, דהרי תרווייהו הוי חיובייהו מה"ת, אלא כך היא מציאותן של דברים וכאמור לעיל, וא"כ הול"ל נמי דאף החייב בק"ש חייב בתפילה דכ"ה נמי המציאות, וצ"ב.

#### הא דהפריד הרמב"ם בהאי כללא

בין דין נשים לדין דהמלוין את המת

כב) עוד זאת צ"ב, דהרמב"ם חילק ב' האופנים היוצאים מהכלל בב' מקומות, דפתח בדין נשים ועבדים וקטנים, ואילו המלוין את המת כתב בסוף ההלכה, כשהכלל דכל מי שפטור מק"ש פטור מתפילה מפריד ביניהם, ולכאורה הול"ל הכלל ואח"כ ב' האופנים היוצאים מהכלל, וכמו שאכן המחבר סידרו בשו"ע.

אמנם לדעת הכס"מ והכפ"ת ודעימיה מבואר שפיר בדדוקא חילקן, אחר דלא הוי ב' הדינים שוים במה דיוצאין מן הכלל, דדוקא נשים יצאו מהכלל, ואילו מלוין את המת אינו אלא מציאות הדין וכאמור, ומבואר כוונתו דפתח בנשים ובכלל דהפטור מק"ש פטור מהתפילה, ואח"כ קאמר דהמלוין את המת חייבין בק"ש דהוא נפרד מהכלל ודו"ק, אולם לדעת השועה"ר והמ"ב צ"ב.

דין קטנים נקט אנב נשים ועבדים

אף דלא דמיין לאהדרי

כג) והנה לכאורה צ"ע עוד, אמאי כלל קטנים בהדי נשים ועבדים דפטורים מק"ש, והלא גבי קטנים כתב הרמב"ם (ק"ש ד' א')

#### הא דלא כתב הרמב"ם כללא

דכל החייב בק"ש חייב בתפילה

כא) והנה המחבר בסי' ק"ו א' ב' העתיק את דברי הרמב"ם בפ"ו, וז"ל: כל הפטורים מק"ש פטורים מתפילה, וכל שחייב בק"ש חייב בתפילה, חוץ מהמלוין את המת שאין למטה צורך בהם שאע"פ שהם חייבים בק"ש פטורים מתפילה, נשים ועבדים שאע"פ שפטורים מק"ש חייבים בתפילה, מפני שהיא מ"ע שלא הזמן גרמא.

מבואר דאיכא ב' כללים, א' דכל הפטור מק"ש פטור מתפילה, ויוצא מהכלל הם נשים ועבדים שפטורים מק"ש וחייבים בתפילה, ב' כל החייב בק"ש חייב בתפילה, ויוצא מהכלל הם המלוין את המת שחייבים בק"ש ופטורים מתפילה.

ומקור דברי המחבר הם דברי הרמב"ם בפ"ו י' כמבואר בפוסקים שם.

והנה יש להתבונן בדברי הרמב"ם דכתב רק הא דכל איש שפטור מק"ש פטור מתפילה, ואילו הכלל השני דכל מי שחייב בק"ש חייב בתפילה לא קאמר, והמחבר בשו"ע קאמר תרווייהו, ובהכרח דאף הרמב"ם ס"ל הא דהרי כתב את היוצא מן הכלל דהן המלוין את המת דאף דחייבין בק"ש פטורין מהתפילה.

אמנם אי נימא לפרש דהא דקאמר דנשים חייבות בתפילה קאי אתפילת שמו"ע וכדעת הכס"מ והכפ"ת מבואר שפיר, דדוקא הא דמי שפטור מק"ש פטור מן התפילה הוי כללא, מטעמא דתפילת שמו"ע לא הוי אלא מדרבנן ואילו ק"ש הוי מה"ת, וא"כ אם פטור בק"ש ק"ו דפטור משמו"ע, אולם הא דמי שחייב בק"ש חייב נמי בתפילה לא הוי כללא דאפשר דאמנם חייב בק"ש משום דהוי מה"ת ואילו בתפילת שמו"ע פטור אחר דהוי רק מדרבנן, ומבואר שפיר דלא כתבה הרמב"ם, אף דאמנם אמת הוא דכל שחייב בק"ש חייב נמי בתפילה דכ"ה מציאותן של דברים, דלא מצינו מי שחייב

לכתוב רק נשים ועבדים, ורק אח"כ כתב דקטנים חייב לחנכן בתפילה ודו"ק.

**ישוב דברי הרמב"ם**

**אליבא דהשועה"ר והמ"ב**

כד) והנה עפ"י הדברים האמורים דין קטנים כדי נסבא, יש ליישב נמי הא דהוקשה לעיל לדעת השועה"ר והמ"ב דנשים חייבות רק בבקשת רחמים, הא דחילק הרמב"ם בכלל דכל הפטור מק"ש פטור מתפילה בין דין נשים וקטנים לדין המלוין את המת, דמאחר דכתב נמי דין דקטנים בהדיהו והנהו הרי לא שייכא גבי כלל וכאמור, ממילא כתב בתחילה דין דנשים וקטנים ורק אח"כ כתב כלל דשייכא רק גבי נשים ובהמשך כתב דין המלוין את המת ודו"ק.

ונמצא דעיקר ההלכה קאי לאפקועי נשים מדין דכל איש שפטור מק"ש, דאף דפטורות מק"ש חייבות בתפילה, מאחר דתפילה (היינו בקשת רחמים) הוי מצוה שאין הז"ג ואילו ק"ש הוי מצוה שהז"ג, ולעולם לא בא לחדש חיוב חדש על הנשים אחר שכבר כתבה בפ"א, וכלל נמי דין דקטנים בהדי הדדי, דחייבין לחנכן בתפילה, והיינו תפילת שמו"ע.

### **פרק ב': מחלוקת האחרונים בדעת המג"א**

וכתב המג"א (סק"ב) בד"ה מצות עשה, כ"כ הרמב"ם דס"ל דתפלה מ"ע דאורייתא היא דכתיב ולעבדו בכל לבבכם וכו', אך מדאורייתא די בפעם אחד ביום ובכל נוסח שירצה, ולכן נהגו רוב נשים שאין מתפללות בתמידות, משום דאומרים מיד בבוקר סמוך לנטילה איזה בקשה ומדאורייתא די בזה, ואפשר שגם חכמים לא חייבו יותר,

דמלמדין אותם לקרות אותה בעונתה ומברכין לפניה ולאחריה, ומאי האי דקאמר דחייבים רק בתפילה ומינה נשמע דפטורין מק"ש.

והנראה דאכן דין דקטנים לא אתי להפקיע מהכלל דכל שפטור מק"ש פטור מתפילה, אלא אגב דקאמר דין דנשים ועבדים כתב נמי קטנים לאורויי דחייבין בתפילה (מדין חינוך), דהנה גבי נשים מצינו דכתב הרמב"ם (פ"א ב') דחייבות בבקשת רחמים, ואילו גבי קטנים לא כתב כלל החיוב בזה, ודוקא בפ"ו דקאי גבי תפילת שמו"ע הזכיר קטנים, ונראה דאכן ליכא שום חיוב מדין חינוך לחייב את הקטנים בבקשת רחמים, דלא שייך לחנכן בזה, דפשיטא דלא חייבו לחנכו לבקש רחמים בעלמא, בדבר שאין בו דעת לבקש בעצמו, ודוקא גבי נוסח התפילה שייך לחנכן.<sup>3</sup>

והאי מילי קאי אליבא דכו"ע, דאף אי נימא דכוונת דברי הרמב"ם דנשים חייבות בתפילה קאי רק אבקשת רחמים עכ"ז לענין חיוב קטנים המכוון הוא על תפילת שמו"ע. ועיין בשו"ע סי' ק"ו דהמחבר דייק בלשונו שכתב בתחילה כלל דכל החייב בק"ש חייב בתפילה, ועלה כתב ב' דינים היוצאים מן הכלל בחדא מחתא, ודייק

**ביאור דברי הפמ"ג בדעת המג"א**

**דנשים חייבות בתפילת שמו"ע אחת**

**להשועה"ר והמ"ב אליבא דהמג"א אין**

**נשים חייבות אלא בבקשת רחמים בלבד**

כה) כתב המחבר (ק"ו ב'): נשים ועבדים שאע"פ שפטורים מק"ש חייבים בתפילה מפני שהיא מ"ע שלא הזמן גרמא'.

3 והנה אליבא דהפמ"ג בדעת המג"א דס"ל דהרמב"ם קאי על תפילת שמו"ע אחת, יש להתבונן דלכאורה שאני דין קטנים מדין הנשים, דנשים חייבות רק בתפילת שמו"ע אחת ואילו קטנים חייבין להתפלל ערב ובוקר (עיין שועה"ר ס"ג, ומ"ב סק"ה), ובהכרח דעיקר דבריו קאי לאפקועי נשים וקטנים משאר אנשים, וכאמור, ואף דלא דמיא חיובן לאהדדי.

אמנם אליבא דהפמ"ג עצמו דס"ל בדעת הרמב"ם דנשים חייבות בכל התפילות, ליכא שום ראייה, דאכן לענין החיוב דמיין לאהדדי.

שהגיעו לחינוך חייבים לחנכם, והיינו בתפילות שמו"ע, כש"כ המ"ב ובשועה"ר, וכ"ה בדברי המג"א סי' שמ"ג סק"ב<sup>4</sup>, וא"כ לכאורה אף ריש הסעיף קאי על תפילת שמו"ע ולא על בקשת רחמים גרידא, עוד זאת צ"ע דבסעיף א' קאמר כלל דכל הפטור מק"ש פטור מתפילה וכל החייב בק"ש חייב בתפילה, אולם איכא ב' יוצאים מן הכלל, המלוין את המת אף דחייבין בק"ש פטורין מתפילה ולאידך גיסא נשים אף דפטורות מק"ש חייבות בתפילה, ואי נימא דנשים דחייבות בתפילה היינו בקשת רחמים א"כ אף המלוין את המת דפטורין מתפילה היינו אפי' מבקשת רחמים, והאי מילי צ"ב דהא המג"א מבאר דהא דהמלוין את המת פטורין מתפילה משום דתפילה בעמידה ואין יכולין לשהות כ"כ אבל ק"ש עיקר כוונתה ועמידתה אינה אלא בפסוק ראשון ובקל יוכל לעמוד ולכוין (עיין שועה"ר ומ"ב), ואי נימא דפטורין מתפילה היינו מבקשת רחמים א"כ מ"ש פסוק שמע דק"ש מבקשת רחמים גרידא, והא בתרווייהו בקל יכולין לעמוד ולכוין, ובהכרח דגבי פטור המלוין את המת המכוון על תפילת שמו"ע, וא"כ ה"נ גבי חיוב תפילה לנשים אין המכוון על בקשת רחמים גרידא אלא על תפילת שמו"ע.

### אליבא דהפמ"ג בדעת המג"א

#### נשים חייבות בתפילת שמו"ע אחת

כז) והנה הפמ"ג כתב וז"ל: עיין מג"א, הרמב"ם פ"א מהלכות תפילה הל' א' ב', ולא גרס בגמ' דרחמי, ולפי"ז יצא קולא בנשים די להם בפעם אחת במעת לעת, דהשאר הוה מ"ע שהז"ג מדרבנן, ולא גרס דרחמי נינהו, ועיין מש"כ בסי' פ"ט ופר"ח שם, ועיין הר"ר יונה ברי"ף תפילה מ"ע שלא הז"ג הלואי שיתפלל כל היום עכ"ל.

והרמב"ן סובר תפילה דרבנן וכן דעת רוב הפוסקים, ועיין בתוס' דברכות דף כ' ריש ע"ב, ובסמ"ק כתב שמצוה להתפלל בעת צרה עכ"ל.

הנה בפשטות מבואר דס"ל להמג"א בדעת המחבר דפסק כהרמב"ם דעיקר חיוב תפילה מה"ת, ונשים חייבות בבקשת רחמים פעם אחת ביום משום דהוי מ"ע שאין הז"ג, והא דכתב המחבר דנשים חייבות בתפילה כוונתו לבקשת רחמים פעם אחת ביום, ועל הא קאמר דטעם דחייבות בבקשת רחמים משום דהוי מ"ע (מה"ת) שאין הז"ג, ואילו בתפילות שמו"ע לא חייבום חז"ל כלל, דיותר מבקשת רחמים אינן מחויבות, כן מתבאר בדברי השועה"ר והמ"ב בביאור דברי המג"א עיי"ש.

והנה בשועה"ר כתב ועפ"י סברא זו נהגו רוב הנשים שאינן מתפללין י"ח בתמידות 'שחר וערב' (וכ"ה במ"ב סק"ד) ומבואר דמש"כ המג"א דרוב נשים אין מתפללות 'בתמידות' היינו כל התפילות, דהרי פשטות דברי השו"ע דנשים חייבות בתפילה קאי על כל התפילות, ורוב נשים הא אין נוהגות כן.

ונמצא דמש"כ המג"א 'ואפשר דלא חייבום יותר' היינו יותר מבקשת רחמים, דלא חייבום בתפילת שמו"ע כלל.

### הקושיות והתמיהות בדברי המג"א

כו) איברא דאי נימא הכי צ"ע מאי האי דמאריך המג"א ליישב מנהג הנשים, הול"ל דנוהגות כפסק המחבר דליכא עלייהו שום חיוב תפילת שמו"ע, עוד זאת יש להתבונן דבכל השו"ע בו נכתב 'תפילה' המכוון לתפילת שמו"ע, ואי נימא דהכא גבי חיוב נשים כוונת המחבר לבקשת רחמים לכאורה הו"ל לפרש דבריו ולומר בקשת רחמים, גם צ"ע דבהמשך ההלכה כתב המחבר דקטנים

4 ז"ל המג"א שם באמת אפילו באיסורא דרבנן חייב האב לחנכו כדאיתא בסי' ק"ו, וכוונתו דבסי' ק"ו מבואר שהאב חייב לחנך הקטנים במצות תפילה שהוא מדרבנן, הרי בהכרח דדברי המחבר קאי על תפילת שמו"ע, ולא על בקשת רחמים מה"ת.

מבואר בדבריו דלאחר שתקנו חז"ל ג' תפילות שמו"ע, אזי כשהתפלל תפילה הראשונה ביום קיים מצוה מה"ת, אולם שאר ב' התפילות אינו אלא מצוה מדרבנן, ומפרש דלעולם גרסי' דנשים חייבות בתפילה 'דרחמי ניהו' והיינו דמצד דין התורה הרי הן חייבות בתפילת שמו"ע אחת דהוי מצוה שאין חז"ל, דיכולות לבחור להן תפילת שמו"ע אחת במשך היום, אולם מאחר דתפילה רחמי ניהו הרי הן חייבות מדרבנן אף בשאר התפילות ואף דהוי חז"ל.

אמנם המג"א עצמו (לדעת הפמ"ג) ס"ל דלהרמב"ם ל"ג דרחמי וממילא אין נשים חייבות אלא בתפילת שמו"ע אחת משום דהוי אין חז"ל.

הרי מבואר דס"ל להפמ"ג בדעת המג"א דנשים חייבות בתפילת שמו"ע אחת במשך היום, וא"כ מש"כ כאן הפמ"ג דנשים די להם 'בפעם אחת' נמי כוונתו לתפילת שמו"ע אחת, 'והשאר' היינו שאר ב' התפילות אינן חייבות משום דהוה מ"ע שהז"ג<sup>5</sup>, ולפי"ז מדויק קצת לשון המג"א ואפשר 'דלא חייבו' יתור' דאמנם 'חייבו' בתפילת שמו"ע אחת, אבל 'לא חייבו' יתור' דהיינו עוד תפילות שמו"ע, ומדויק נמי הא דנשים אין מתפללות שמו"ע 'בתמידות', דלעולם חייבות בתפילת שמו"ע אחת, ולכן קאמר דאף תפילה יחידה זו אינן מתפללות בתמידות, מאחר דאומרות סמוך לנטילה איזה בקשה, ונמצא דמש"כ המג"א דרוב נשים אין מתפללות בתמידות היינו אפי' תפילת שמו"ע אחת, דהא לדבריו לפסק השו"ע חייבות עכ"פ

ביאור דבריו, דהמג"א קאמר דהמחבר קאי בדעת הרמב"ם דס"ל דחיוב תפילה מה"ת ונשים חייבות משום דהוי אין חז"ל, ול"ג בגמ' דרחמי ניהו דאי גרסי' לה הול"ל דחייבות בכל התפילות, ולפי"ז נמצא קולא בנשים דדי להן בפעם אחת מעל"ע, דהא שאר התפילות הוי חז"ל מדרבנן ופטורות, אמנם בסי' פ"ט כתב הפמ"ג ביאור אחר בדעת הרמב"ם, דתפילת שמו"ע אחת חייבות מה"ת ואילו שאר התפילות חייבות מדרבנן משום דרחמי ניהו.

והנה בפשטות מבואר במש"כ הפמ"ג בדעת המג"א דנשים די להם 'בפעם אחת' דכוונתו לבקשת רחמים, דדי להן בחיובן מה"ת, ומש"כ 'דהשאר' הוה מ"ע שהז"ג, היינו ג' תפילות שמו"ע שתקנו חז"ל אינן חייבות משום דהוה מ"ע שהז"ג.

אולם יעויין מש"כ הפמ"ג (ריש סי' פ"ט) בפתיחה להלכות תפילה וז"ל: ואמנם בגמ' ברכות גריס דרחמי ניהו וכו', וי"ל דלהרמב"ם נמי פעם אחת חייבין מה"ת, דמ"ע שלא חז"ל, ושאר תפילות חייבין מדרבנן, אף דמ"ע שהז"ג מדרבנן נמי פטורים, כמו הלל, כמ"ש התוס' שם, אפי' נשים חייבות הואיל ורחמי ניהו, ומיהו האי טעם דרחמי נמי מדרבנן הוה, ומשו"ה נתן טעם לפעם אחת דחייבות מה"ת, דשלא חז"ל.

ונפק"מ ספק התפלל אף פעם אחת, חוזר ומתפלל, דספק תורה הוה וכו', ועיין מג"א סי' ק"ו כתב אפשר דנשים בפעם אחת די, וממ"ש כאן להך גירסא דרחמי משמע דחייבין בשאר תפילות עכ"ל.

5 עיין מש"כ עוד הפמ"ג (משכ"ז סי' ד' ט"ו) דלהרמב"ם דתפילה מה"ת הוא עכ"פ תפילה אחת, וכן דעת השו"ע סי' ק"ו ובמג"א שם דתפילה דין תורה, וכזה י"ל סי' רל"ג מנחה דרבנן 'ושחרית דין תורה' וערבית רשות, ומשו"ה בשחרית החמיר יותר, הרי מפורש בדבריו דאליבא דהמג"א בדעת המחבר תפילת שמו"ע אחת חייבין מה"ת, ועיקר חיוב בתחילת זמנו, לכן קבע זמנו על תפילת שחרית, ומ"מ באם לא התפללה שחרית תהא תפילת מנחה דאורייתא.

ועיין נמי מש"כ הפמ"ג (א"א סי' קפ"ג) גבי אי איכא מצות חינוך לקטן בחיוב דרבנן, וקאי על דברי המג"א בסי' שמ"ג ב' המובא לעיל, וז"ל די"ל הואיל ופעם אחת דין תורה תו מחנכין אותו ג"כ בתפילת מנחה, הואיל ויש בו שורש מה"ת, וחזוין דס"ל דתפילת שחרית הוי מה"ת, ורק מנחה הוי מדרבנן, ובפרט להמבואר דאם לא התפלל שחרית הוי מנחה דאורייתא, נמצא דתפילה זו עצמה יתכן להיות דאורייתא.



איברא דמש"כ המחבר בטעמו של דבר 'מפני שהיא מ"ע שלא הזמן גרמא' צ"ב, דאי קאי אתפילות שמו"ע הא הוי הו"ג.

והנראה דמשו"ה הוכרח הפמ"ג לפרש דקאי אתפילת שמו"ע אחת, ומבואר שפיר דהאי תפילה הוי אין הו"ג, אחר דאין זמן קבוע ומיוחד לתפילה זו, דבכל שעה משעות היום ראוי להתפלל תפילת שמו"ע, דכ"ה עיקר תקנת חז"ל לנשים, שבתפילה זו יצאו הנשים חיובן מן התורה של בקשת רחמים בנוסח מיוחד, וכמבואר לעיל.

והא דכתב הפמ"ג בכמה דוכתי (משב"ז סי' ד' ט"ו, א"א סי' קפ"ו ג', הובא לעיל) דשחרית הוי דאורייתא ומנחה הוא דרבנן, וא"כ לכאורה הוי הו"ג, אמנם זה אינו דמבואר כוונתו דלאו דוקא קאמר שחרית מצד זמן שחרית, אלא דכיון דכבר התפלל שחרית נמצא דבאותו יום כבר התפלל תפילה אחת ביום ויצא יד"ח מה"ת ותו הוי מנחה רק מדרבנן, ואי לא התפלל שחרית הוי מנחה מה"ת.

### צ"ע דעת השועה"ר והמ"ב

דמדברי המחבר דמעתיק לשון הרמב"ם מבואר דקאי על תפילת שמו"ע

כט) אולם אליבא דהשועה"ר והמ"ב בדעת המג"א דדברי המחבר קאי רק על בקשת רחמים צ"ע, אחר דהכסף משנה עצמו מבאר דהרמב"ם בפ"ו קאי על תפילת שמו"ע, והמחבר הרי מעתיק את לשון הרמב"ם בפ"ו, ובהכרח דכוונתו על תפילת שמו"ע ולא על בקשת רחמים, עוד זאת צ"ע דהרי דין דקטנים שכתב שם בהמשך דכשהגיעו לחינוך חייבים לחנכם קאי אתפילת שמו"ע כמבואר לעיל א"כ בפשטות רישא דקאמר חיוב נשים קאי נמי אתפילת שמו"ע, והנה לעיל בביאור דברי הרמב"ם מבואר דיש ליישב דברי הרמב"ם אליביהו דעיקרו אתי לאפקועי משאר אנשים דאף דפטורות מק"ש חייבות בתפילה, ולעולם קאי אבקשת רחמים

בתפילת שמו"ע אחת ובא להמליץ על מה שאינן מתפללות כלל ויוצאות יד"ח בבקשת רחמים, וכפי שיתבאר להלן.

ולשיטתו מיושב מה שהוקשה לעיל על דברי המג"א (אליבא דהשועה"ר והמ"ב), דהא בעלמא היכי דכתב המחבר 'תפילה' המכוון לתפילת שמו"ע, מה גם דבאותו סעיף משמע לכאורה דקאי אשמו"ע, דאכן דברי המחבר דנשים חייבות בתפילה קאי על תפילת שמו"ע, וכדרכו בכל השו"ע, ומבואר נמי מה דהאריך המג"א ליישב מנהג הנשים שאינן מתפללות 'בתמידות' תפילת שמו"ע אחת, אף שמעיקר הדין הינן חייבות, וה"נ מתבאר סיפא דהסעיף גבי קטנים דהמכוון דצריך לחנכן לתפילת שמו"ע, וכמו ריש הסעיף גבי נשים דקאי אתפילת שמו"ע (וקאי על עצם החיוב, אף דלא דמיא להדדי, דהרי הקטנים חייבין לחנכן בתפילה ערב ובוקר, ואילו נשים חייבות רק בתפילת שמו"ע אחת במשך כל היום).

### דעת הפמ"ג מבוארת

דהמחבר קאי אתפילת שמו"ע אחת

כח) הרי מבואר דפליגי הפמ"ג עם השועה"ר והמ"ב בביאור דברי המחבר לדעת המג"א דנשים חייבות בתפילה, אי קאי אבקשת רחמים או אתפילת שמו"ע, ומבואר לעיל דפליגי בביאור דברי הרמב"ם בפ"ו דנשים חייבות בתפילה אי קאי אבקשת רחמים או אתפילות שמו"ע.

והנה המחבר העתיק את דברי הרמב"ם בפ"ו וכתב דנשים ועבדים שאע"פ שפטורים מק"ש חייבים בתפילה, והמחבר עצמו בספרו כסף משנה מבאר דקאי אתפילת שמו"ע, דקאמר טעמא דכל הפטור מק"ש פטור מתפילה משום דק"ו הוא דאם ק"ש מה"ת פטור כ"ש דתפילה מדרבנן פטור, ומינה איכא לכאורה הכרח דכוונת המחבר דנשים חייבות בתפילת שמו"ע, והנראה דמשו"ה אכן כתב הפמ"ג לבאר בדעת המג"א דהמחבר קאי אתפילת שמו"ע.

סמוך לנטילה עדיין חייבות בתפילת שמו"ע, דהוא חיוב נפרד מחיוב בקשת רחמים מה"ת (אף דפשיטא דבכל אופן יכולות לצאת בתפילת שמו"ע בבקשת רחמים, ואף האנשים), אולם מאחר דלא חייבם יותר מתפילת שמו"ע אחת נמצא דמשמעות כל עיקר חיובן אינו בעצם תפילת שמו"ע, אלא רק באופן קיום מצות התורה של בקשת רחמים, ומאחר דכבר בקשו ליכא עליהו שום חיוב כלל.

### חילוק בין תפילת שמו"ע אחת לשאר חיובים מדרבנן

לא) אלא דלכאורה צ"ע, דאף אי נימא דחייבם רק בתפילת שמו"ע אחת דעל ידה יקיימו מצות תפילה מה"ת, מ"מ אמאי נפטרו מחיוב דרבנן זה כשכבר ביקשו רחמים, והא איכא עכ"פ חיוב תפילת שמו"ע אחת מדרבנן, ודמיא לברכת קידוש בשבת דמה"ת בכל מילי מקיים המצוה ורבנן תקנו ברכה מיוחדת לכך, ואף אם כבר קידש בדברים עדיין מחויב מדרבנן בברכת קידוש, וא"כ מ"ש גבי תפילת שמו"ע דלאחר שכבר ביקשה רחמים שוב אינה חייבת בתפילת שמו"ע אחת.

והנראה דצ"ל דשאני תפילת שמו"ע משאר הברכות, דיסוד תקנת התפילה הוא דוקא בג' תפילות בכל יום, והוא תקנה אחת, כך שהמתפלל רק תפילה אחת לא קיים את תקנת חז"ל (על אף שקיים מצות תפילה מה"ת), אמנם על הנשים לא החילו חז"ל חיוב זה כלל, ורק אמרו דנשים יקיימו חיוב בקשת רחמים מה"ת ע"י תפילת שמו"ע וכמבואר, וממילא כל שכבר קיימו מצות תפילה מה"ת בבקשת רחמים לא שייך כבר לחייבם בקיום התקנה, דהא מצד התקנה עצמה כל שאינו מתפלל ג' תפילות לא קיים התקנה כלל, ומאחר דלא שייך

עיי"ש, אולם בדברי המחבר אין ליישב זה אחר דמלבד בסימן זה לא קאמר כלל דחייבות, (ושניא מיניה דברי הרמב"ם, דבפ"א קאמר דנשים חייבות בבקשת רחמים), וא"כ פשיטא דאתי לאורויי חיוביהו, הרי מבואר לכאורה דקאי דוקא אתפילת שמו"ע, וצ"ב.<sup>6</sup>

### גדר חיוב תפילת שמו"ע אחת

ל) ומתבאר דעת הפמ"ג בדברי המחבר עפ"י המג"א דנשים חייבות בתפילת שמו"ע אחת, איברא דלכאורה משמעות דברי המג"א אין נראין כן, דהא בא ליישב מנהג הנשים שאומרות רק בקשת רחמים בבוקר, ואינן מתפללות שמו"ע, ומבואר דסומכות על פסק השו"ע דאזיל עפ"י הרמב"ם, ואי נימא דלשיטת הרמב"ם והשו"ע נשים חייבות בתפילת שמו"ע אחת, הא לא הליך בעדם כלום, ועדיין צריך טעמא אמאי אכן אינן נוהגות עכ"פ להתפלל תפילת שמו"ע אחת.

והנראה בביאור הדברים, דאכן חז"ל קבעו שהנשים יוצאות יד"ח בקשת רחמים בתפילת שמו"ע אחת, דהוא תקנת חז"ל באופן קיום המצוה מה"ת של בקשת רחמים, אמנם מאחר שכבר בקשו מיד סמוך לנטילה איזה בקשה כבר יצאו בזה ממילא חיובן מה"ת ושוב אינן מחויבות כבר אף בתפילת שמו"ע אחת, דעיקר התקנה היה שאת חיוב התורה של בקשת רחמים יצאו ע"י תפילת שמו"ע, אולם לא תקנו הדבר באופן חיובי שלא יצאו יד"ח אלא כמו שתיקנוה הם בתפילת שמו"ע שבזה יקיימו חיוב התורה של בקשת רחמים, ולא תקנו כן אלא למצוה בעלמא, אבל באופן שכבר יצאו את חיובם מה"ת בבקשת רחמים תו ליכא עליהו שום חיוב מדרבנן (בצורת קיום מצוה מה"ת), ואמנם אילו הווי עליהו חיוב כל הג' תפילות הרי דאף דכבר בקשו רחמים

6 איברא דיעויין להלן (פרק ג' נ"ב) דאפשר דיש ליישב את דעת השועה"ר, דס"ל דאכן כוונת המחבר קאי אתפילת שמו"ע, והא דכתב דנשים חייבות משום דהוי מצוה שאין הו"ז המכוון על ציפות זמן החיוב, אולם השועה"ר עצמו פליג על האי סברא.

מאשר קיום חיוב בקשת רחמים מה"ע"י הנוסח שתקנו הם, ולא נתחייבו הנשים כלל בחיוב תפילת שמו"ע, דאילו נתחייבו בתפילת שמו"ע הרי דאף דכבר בקשו רחמים לא נפקע חיוב שמו"ע עכ"פ מדרבנן, ובהכרח דלא חייבום יותר מבקשת רחמים בנוסח שתקנו חז"ל לאנשים, ומשכך כשכבר בקשו רחמים ממילא תו ליכא עלייהו שום חיובא דנוסח תפילת שמו"ע, וכאמור.

### אילו אכן נתחייבו הנשים בתקנת תפילת

שמו"ע הרי דממילא נפטרנו לגמרי

מחיוב תפילה אחר דהוי חז"ל

(ג) ויעויין מש"כ הפמ"ג (סי' ל"ח משב"ז א') ליישב קושית המג"א בסי' נ"ח על הכסף משנה דס"ל בדעת הרמב"ם דמה"ת זמן ק"ש של יום כל היום, ורק מדרבנן יש זמן קבוע עד ג' שעות, והקשה דא"כ הו"ל ק"ש מ"ע שאין חז"ל, שהרי כל היום וכל הלילה הוי זמניה, ואמאי קתני דנשים פטורות, וכתב עלה הפמ"ג ליישב עפ"י דתוס' (סוכה ג' א', ברכות י"א א') דכל מה שאסרו חז"ל וגזרו אם עשה המצוה מן התורה ועבר על גזירתן לא קיים המצוה מן התורה גם כן, וז"ל ולפי מש"כ יתיישב דמדרבנן לאחר שעה ד'<sup>7</sup> אין לו שכר מ"ע ק"ש, כי אם כקורא בתורה, הוי מ"ע שהז"ג, אף דזמן רק מדרבנן, ואי"ה יבואר עוד מזה, ובסי' ק"ו במג"א אות ב' מזה.

מבואר בדבריו חידוש גדול, דאף דמצד חיוב התורה נשים חייבות בק"ש, אחר דהוי אין חז"ל, מ"מ מאחר דחז"ל קבעו זמן

לחייבן אחר דשאר התפילות הוו חז"ל ממילא בהכרח לומר דתקנתם ז"ל היתה בעיקרה למצוה בעלמא שיצאו הנשים יד"ח בבקשת רחמים באותו נוסח שמתפללים האנשים, ולא היה זה תקנה חיובית על עצם התפילה לקבוע להן שקיום חיוב התפילה תהא דוקא בצורת תפילת שמו"ע, ולכן אין בכלל תקנתם לשלול שלא יצאו יד"ח בקשת רחמים אלא בתפילת שמו"ע, (באופן שאם בקשו רחמים עדיין לא נפקע מהם חיוב תפילת שמו"ע), אלא שלכתחילה יתפללו כתפילת הציבור, אולם אם כבר יצאו יד"ח בבקשה בעלמא לא הטילו עליהן חוב יתר מזה, משא"כ שאר חיובי דרבנן דאף אם קיים המצוה מה"ת עדיין חייב לקיים תקנת חז"ל, ודמאי לאנשים שאף שכבר בקשו רחמים ויצאו חובתם מה"ת עדיין חייבים בג' תפילות בכל יום, וה"נ הנשים לגבי שאר ברכות שחייבום חז"ל דאף באופן שקיימו כבר את המצוה מה"ת עדיין בחיובן קיימות ודו"ק.

ומבואר דהא דכתב המג"א סי' ע' דנשים חייבות בברכת אמת ויציב היינו אף באם כבר הזכירו יצי"מ עדיין בחיוביהו קיימא.

ויעויין להלן (פ"ד ענף א' ס"א) דעפ"י יסוד זה דג' התפילות הוי תקנה אחת מתבארים נמי דברי הפמ"ג בסי' קפ"ו דקאמר דיש לתפילה שורש מה"ת ודו"ק.

### ביאור ואפשר 'שלא חייבום יותר' להפמ"ג

(לב) ועפ"י המבואר י"ל בהא דכתב המג"א 'ואפשר דלא חייבום יותר, דהמכוון בדבריו אלו דלא חייבום יותר

7 הנה לכאורה הו"ל עד ג' שעות, דהרי זמן ק"ש לא הוי אלא עד ג' שעות, אמנם בדוקא קאמר ד' שעות, ועפ"י דשכתב בסי' נ"ח (משב"ז ב') דמה"ת זמן ק"ש כל היום וחז"ל עקרו קיום החיוב מה"ת דוקא עד ד' שעות, אלא דהקורא בזמנה הראוי דהיינו עד ג' שעות לא מקרי עברין, אולם אף הקורא עד ד' שעות 'בברכותיה' יצא יד"ח ומקרי עברין ואין לו שכר מן המובחר עיי"ש.

הנה בדבריו אלו נמצא מבואר עצה למי שנכשל והפסיד זמן ק"ש רח"ל, שימהר לקרא ק"ש בברכותיה, בתוך ד' שעות, ולא יפסיד המצוה.

אמנם עצם דבריו צ"ע מהא דקתני במתני' הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם שקורא בתורה, ומבואר התם דלא הפסיד הברכות, הרי דלאחר ג' שעות אף שקורא ק"ש בברכותיה לא הוי אלא כקורא בתורה, ולא קיים מצות ק"ש כלל.

תפילת שמו"ע,<sup>9</sup> ומאחר דתקנת תפילות שמו"ע הוי הז"ג ממילא הופקעו נשים מחיוב תפילה ובקשת רחמים לגמרי, ומינה דחזינן דנשים חייבות בתפילה בהכרח דמלכתחילה לא חייבום בעצם חיוב תקנת תפילת שמו"ע, ונשאר בידם חיוב בקשת רחמים, ורק לכתחילה צריכות לקיים חיובן בנוסח זה וכאמור לעיל.<sup>10</sup>

### כל תפילה אחת הוי בעצמותה הז"ג

לד) והנה אף דאליבא דהפמ"ג בדעת המג"א נשים חייבות בתפילת שמו"ע אחת בכל עת שירצו, עכ"ז לא חשיבא מחמת זה לאין הז"ג אחר דליכא זמן קבוע מתי שתתפלל תפילה זו, משום דבעצם תקנת ג' התפילות הותקן זמן מסוים לכל תפילה ותפילה, ומשכך כל תפילה לעצמה הוי הז"ג, ומשום"ה אף נשים שנתחייבו רק בתפילה אחת חשיבא עדיין תפילה זו לכשלעצמה למצוה שהז"ג, דהרי לא הוי

מסוים לקיום המצוה חשיבא מעתה למצוה שהז"ג ונשים פטורות.<sup>8</sup>

ויש לעיין בכוונת דבריו מה דמציין דבסי' ק"ו במג"א אות ב' מבואר ענין זה, על אף דבדברי המג"א והפמ"ג שם לכאורה לא מוזכר כלל שיטת תוס' זו.

אולם לאור המבואר לעיל בדברי הפמ"ג בדעת המג"א דחז"ל לא החילו מלכתחילה חיוב תקנת תפילת שמו"ע על הנשים, אלא דוקא לצאת חיוב בקשת רחמים ע"י נוסח תפילת שמו"ע, יש לבאר בכוונת הפמ"ג, דכוונתו להביא ראיה לדבריו מתפילה דבמילי דאיכא תקנת חז"ל על מצוה מה"ת והוי מעתה הז"ג ממילא נפטרו הנשים מחיוב התורה, דהא אילו אכן החילו חז"ל חיוב תקנת תפילת שמו"ע על הנשים הרי דמאחר דהוי הז"ג הו"ל ממילא לפוטין לגמרי מתפילת שמו"ע, דהא בבקשת רחמים גרידא א"א לצאת יד"ח מה"ת אלא ע"י

8 אמנם דבריו צ"ע, דבמתני' (ברכות כ' ב') קתני דנשים פטורות מק"ש, ומקשינן בגמ' ק"ש פשיטא מ"ע שהז"ג הוא, ומתריצין מהו דתימא הואיל ואית בה מלכות שמים קמ"ל, ולכאורה אי נימא כדבריו הא חידושא יתירא אשמענן דהא דנשים פטורות היינו רק מחמת הזמן שתקנו חז"ל לקרותו בג' שעות ואף דמה"ת הוי אין הז"ג, ואמאי איצריך לגמ' לתרין דמשום מלכות שמים. ועיין עוד מש"כ הפמ"ג ריש סי' נ"ח בפתחה להלכות ק"ש דחז"ל לא תקנו באופן שיעקר לגמרי המצוה מה"ת 'בדואי לא לגרוע באו אלא לקיים דין תורה' עיי"ש, ולכאורה הא בתקנה של זמן ק"ש נעקר לגמרי חיוב הנשים וצ"ע.

אמנם הא פשיטא דלא נקט התם את אשר כתב בסי' ל"ח, וכדחזינן נמי גבי בני ר"ג דמבאר באופן אחר הא דעדיין היו חייבין לקרא ק"ש לאחר חצות, ולא אמרינן דחז"ל עקרו מצות ק"ש בתקנת הקריאה עד חצות עיי"ש.

9 הנה לכאורה אי נימא דאכן ג' התפילות הוי תקנה אחת, אזי לדעת התוס' דחז"ל הפקיעו מצוה מה"ת שלא יצאו יד"ח בהעדר קיום תקנתם נמצא דרק ע"י ג' התפילות מקיימים מצות בקשת רחמים, ואף כשהתפלל כבר תפילה אחת עדיין לא יצא יד"ח אלא בתום כל ג' התפילות, ובאמת שכ"ה דעת הדרך פקודין בהקדמה לספרו עיי"ש, אמנם מדברי הפמ"ג בכמה מקומות מבואר דבתפילה אחת לבד כבר קיים מצות בקשת רחמים, עיין משב"ז סי' ד' ט"ו דתפילת שחרית הוי מה"ת ומנחה רק מדרבנן, ועיין עוד בפתחה להלכות תפילה ריש סי' פ"ט גבי מי שלא התפלל כל היום אם צריך להתפלל בבין השמשות, וכן מש"כ שם גבי ספק התפלל אף פעם אחת דחזור ומתפלל דספק תורה הוה, ועיי"ש עוד, ועיין א"א סי' קפ"ו ג', וכן מהא דכתב גבי רשב"י סי' ק"ו א"א ד' דקיים מצות תפילה בתפילה אחת, הרי מכל הלין מבואר דבתפילה אחת קיים מצות בקשת רחמים ודלא כהדרך פקודין, וצ"ל דאף דג' התפילות הוי תקנה אחת וכל שלא נתחייב בכל התפילות לא חלה עליו התקנה בכדי שייחשב מעתה למצוה שהז"ג, מ"מ לענין שיעקר מצות בקשת רחמים הרי דבתפילה אחת עפ"י נוסח חז"ל כבר קיים המצוה מה"ת עפ"י תקנת חז"ל, ורק מיסוד התקנה שיתפללו ג"פ והאי מילי לא הוי מיסוד עקירת בקשת רחמים ודו"ק.

10 איברא דנמצא דאיכא חילוק בין אנשים לנשים, דדוקא נשים יוצאות יד"ח בקשת רחמים מה"ת אחר דלא נתחייבו בתקנת ג' התפילות, אולם אנשים שנתחייבו בג' התפילות שוב אינם מקיימים מצות בקשת רחמים אלא בתפילת שמו"ע.

ומשו"ה אכן כתב הפמ"ג דבאחת מהתפילות מקיימות מצוה מה"ת ושאר התפילות מדרבנן ודו"ק.

ונמצא מבואר עפ"י דאי נימא דנתחייבו בג' התפילות הרי דבתפילה אחת מקיימות מצות תפילה מה"ת, אולם אילו נתחייבו רק בתפילה אחת מדין חיוב תפילה הרי דממילא נפקע מהן קיום מצות בקשת רחמים מה"ת אחר דהוי הו"ג, אמנם למעשה מאחר דכל עיקר חיובן בתפילת שמו"ע אינו אלא בצורת קיום מצות בקשת רחמים, ממילא לא הופקע מהן בזה חיוב בקשת רחמים, ומשו"ה כל שכבר בקשו רחמים שוב ליכא עלייהו חיוב נפרד מדרבנן בתפילת שמו"ע, וכמבואר.

**ביאור 'ואפשר' שלא חייבם יותר להפמ"ג**

(לו) הנה מכל הלין מתבאר מחלוקת האחרונים בביאור דברי המג"א, אם נשים חייבות לכה"פ בתפילת שמו"ע אחת או רק בבקשת רחמים.

אמנם באמת עדיין צ"ב לשון המג"א דקאמר 'ואפשר' שלא חייבם יותר, דמשמע לכאורה דהמג"א מסתפק בהאי מילתא אי נשים חייבות בשאר התפילות אי לא.<sup>11</sup>

ויעויין מש"כ הפמ"ג (פתיחה להלכות תפילה ריש סי' פ"ט) וז"ל: ולהרמב"ם ז"ל יש קולא דנשים חייבות רק פעם אחת במעל"ע בתפילה, הואיל ומן התורה אין לה קבע ואינך תפילות הואיל ויש להם קבע פטורין, וכמ"ש המג"א בסי' ק"ו אות ב', ומ"ש 'ואפשר' הוא דלגירסת הר"מ ז"ל מהו דתימא כמ"ע שהז"ג 'קמ"ל' היינו דלא הוה ז"ג, אבל די בפעם אחת, דשאר הוה מ"ע שהז"ג מדרבנן וכמו הלל דפטירי.

מבואר כוונתו דאליבא דהמג"א בדעת הרמב"ם ל"ג בגמ' דרחמי נינהו, דא"כ הו"ל לחייב את הנשים בכל התפילות וכמו דס"ל באמת הפמ"ג עצמו, ומאחר דל"ג ליה צ"ל

כאן תקנה מיוחדת ונפרדת לנשים של חיוב תפילה אחת דנימא בה דהאי תקנה הוי אין הו"ג, ואילו עצם יסוד תקנת ג' התפילות הוי תקנה שהז"ג אחר דכל תפילה יש לה זמן קבוע, וא"כ אף המתפללת תפילת שמו"ע אחת לא נהפך מהות התפילה להיחשב חיוב שאין הו"ג, ומבואר שפיר כוונת הפמ"ג, דאי נימא דחייבם בעצם תקנת תפילת שמו"ע הרי דממילא אף חיוב של תפילה אחת הוי הו"ג, וא"כ הו"ל לפוטין לגמרי, ומהא דחזינן דחייבות בתפילה ובבקשת רחמים בהכרח דלא נתחייבו בעצם תקנת תפילת שמו"ע אלא רק קיום מצות בקשת רחמים בנוסח תפילת שמו"ע, ומשו"ה כל שכבר בקשו רחמים ממילא ליכא עלייהו שום חיוב תפילת שמו"ע.

### לשיטת הפמ"ג עצמו

#### דחייבות בכל התפילות

#### לא הופקע מלהיחשב למצוה שהז"ג

(לה) איברא דלכאורה צ"ע דעת הפמ"ג עצמו בפתיחה לסי' פ"ט דפליג על המג"א, וס"ל בדעת הרמב"ם דנשים חייבות בכל התפילות, תפילה אחת מה"ת משום דהוי אין הו"ג, ושאר התפילות אף דהוי הו"ג חייבות משום דרחמי נינהו עיי"ש, ואי נימא דבעצם חלות חיוב תפילה על הנשים ממילא נפטרו מחיובן זה, אחר דנעשה ממילא הו"ג, א"כ הו"ל דחייבות בכל התפילות רק מדרבנן משום דרחמי נינהו, ואמאי קאמר דתפילה אחת הוי מה"ת אחר דעתה לאחר תקנת התפילות לנשים הוי הו"ג.

והנראה דלק"מ, דמאחר דלמעשה נתחייבו בג' התפילות הרי דלא שייך למימר דמאחר דהוי עתה הו"ג הפקיעו חז"ל דשוב לא יצאו בתפילתן חיובן מה"ת, דנמצא דפועל היוצא מעיקר תקנתם אינו אלא שהחיוב שממילא נתחייבו יפקע ממנו מצוה מה"ת ויחול עליו שם מצוה מדרבנן,

11 עיין מש"כ בשו"ת אגרות משה (או"ח ד' ק"א), ואני תמה על לשון זה דאם חכמים חייבם בתפילת י"ח כאנשים איך שייך שרוב נשים ינהגו לעבור על חיוב דרבנן, וא"כ בהכרח שגם חכמים לא חייבו להם.

האנשים, ובפרט למי שמתפללת תמיד דשרי עכ"ל.

הנה מש"כ דאיכא ספק דאפשר חייבין בתפילה מדרבנן כמו האנשים הא ודאי דאין כוונתו לשיטת רוב הפוסקים דס"ל דעיקר חיוב תפילה אינו אלא מדרבנן, דהרי קאי בדעת המג"א, ועיקר טענת התו"ש הוא דממ"נ אם נשים אינן מתפללות בהכרח דסומכות על המג"א וא"כ ממילא אסור להן לטעום כלום אחר בקשת רחמים, וא"כ מאי שייכא להליץ בעדם דאיכא נמי דס"ל דכל עיקר חיוב תפילה אינו אלא מדרבנן וממילא כל עוד שלא התפללו לא חל עליהן חובת קידוש, אחר דבאמת אינן מתפללות, ובהכרח דכוונתו דאף אליבא דהמג"א איכא צד למימר דנשים חייבות מדרבנן בתפילת שמו"ע, ועל סמך זה מותרות לשתות בשבת בבוקר, ועפ"י האמור מתבאר שפיר, דדברי המג"א אינן אלא לימוד זכות על הא דלא נהגו להתפלל בקביעות, אמנם להלכה אף לדעת הרמב"ם חייבות בתפילה מדרבנן, וכוונתו דחייבות בתפילת שמו"ע אחת, ואף דהמג"א מליץ בעדם דבבקשת רחמים סגי היינו דוקא אי נימא דחיוב זה אינו מדין תפילה, דלא שייך להחיל דין תפילה על תפילת שמו"ע אחת וכמבואר, אמנם איכא ספק בזה, דאיכא צד למימר דאף תפילת שמו"ע אחת הוי מדין תפילה, ואי נימא הכי הרי דאף דכבר בקשו רחמים עדיין לא חל עליהן חובת קידוש כל שלא התפללו.

ונמצא מבואר עפ"י ד"ל דלעולם נשים חייבות בתפילת שמו"ע אחת, מדין תפילה, וא"כ אף אילו בקשו רחמים עדיין חייבות בתפילה זו מדרבנן, אלא דמ"מ יש ללמד עליהן זכות אחר דיש לפרש דתפילת שמו"ע אחת לא הוי מדין תפילה, ומשכך כל שבקשו רחמים שוב פטורות מתפילת שמו"ע.

ועפ"י יש ליישב נמי הא דהוקשה לעיל דאליבא דשיטת התוס' בסוכה הו"ל לפמ"ג למימר דכל ג' התפילות נשים חייבות בו

דההו"א היא דאחר שחייבום בתפילת שמו"ע אחת הרי דהוי הז"ג אחר דכל תפילה לעצמה הוי חיוב נפרד של זמן מסוים ומשכך נשים פטורות, ואינן חייבות אלא בבקשת רחמים, קמ"ל דחיוב תפילה אחת הוי אין הז"ג, וכמבואר דעיקר החיוב הוא שאת בקשת רחמים יצאו יד"ח ע"י תפילת שמו"ע ודו"ק.

ועפ"י צ"ל דהא דכתב המג"א 'ואפשר' דלא חייבום יותר היינו משום דאיכא למימר דהא דחייבום בתפילה אחת הוא חיוב בעצם תקנת תפילת שמו"ע, אלא דמ"מ לא חייבום בכל התפילות, ומשכך אף שבקשו רחמים עדיין חייבות הן בתפילת שמו"ע זו וככל תקנת חז"ל שתקנהו על חיוב מה"ת דאף שכבר קיימו המצוה מה"ת עדיין חייבות מדרבנן בעצם התקנה, ועלה קאמר דאפשר דלא חייבום יותר מאשר קיום מצות בקשת רחמים בנוסח שתקנו הם וכאמור.

#### ביאור נוסף עפ"י הפמ"ג סי' רפ"ט

(לז) ויש להוסיף דאמנם באמת לאו בהכרח דהמג"א עצמו ס"ל כדעת התוס' בסוכה דאין יוצאים יד"ח מה"ת אלא עפ"י תקנת חז"ל, ד"ל דס"ל דאף לאחר תקנתם אפשר לצאת יד"ח אף כשאינו מקיים המצוה ע"ד שתקנו הם, ואי נימא הכי הרי דיש לפרש בדברי המג"א ד'אפשר' שלא חייבום יותר משום ד"ל בכוונת דברי הרמב"ם דאכן נשים חייבות בכל ג' התפילות ולא רק בתפילת שמו"ע אחת, והמג"א אינו אלא מליץ זכות בעד הנשים שאין נוהגות להתפלל את אשר נפסק בשו"ע דחייבות בתפילה.

ועיין מש"כ הפמ"ג סי' רפ"ט בשם התוספת שבת דנשים יוצאות באיזה בקשה כמ"ש המג"א סי' ק"ו, א"כ לדידהו אסורות לשתות בבוקר שבת מים אחר שאמרו קצת בקשה הוה כהגיע חובת קידוש, ועלה כתב הפמ"ג וז"ל: וי"ל דיש דעת הראב"ד ז"ל (דס"ל דמותר לאכול קודם קידוש דיום), עם 'ספק' דאפשר חייבין בתפילה מדרבנן כמו

ויעויין להלן (פ"ד ענף ב' ע"ב ע"ו) דמבואר דהמ"ב נקט כדעת הב"ח, וא"כ לדידיה אכן יש לפרש הא דכתב בלשון 'ואפשר' דמורה דאילולי לימוד זכות על הנשים הו"ל לחייבן בתפילה, והיינו כסברת הב"ח, ושם מבואר דבשער הציון מקשה מ"ש תפילה דלא חייבום ואילו גבי יצי"מ חייבום עיי"ש.

ואשר ע"כ ייראה דאתי לאפקועי דלא נימא דעכ"פ יתחייבו בתפילת שמו"ע אחת כדעת הפמ"ג, אחר דבקשת רחמים מה"ת הוי אין הז"ג א"כ שוב נתחייבו הנשים בתפילת שמו"ע אחת, וקמ"ל דאפשר דלא חייבום יותר מבקשת רחמים, ואף תפילת שמו"ע אחת פטורות.

איברא דמלשון המג"א שכתב 'ואפשר' שלא חייבום יותר מבואר לכאורה דמצד הסברא הו"ל לחייבן אלא דמ"מ אפשר דלא חייבום, ולכאורה עפ"י המבואר לעיל בדעת הפמ"ג דתקנת ג' התפילות הינה תקנה אחת ולא שייך לחייב מצד תקנת התפילה רק בתפילת שמו"ע אחת, וא"כ היאך נוכל לומר דמצד הסברא חייבות בתפילת שמו"ע אחת, והנראה דצ"ל דהשועה"ר פליג על האי סברא, וס"ל דהו"ב' תקנות נפרדות, א' תקנת נוסח התפילה ב' תקנת ג' התפילות, וממילא אף דלא חייבו את הנשים בתקנת ג' התפילות מ"מ לא נפקעו מתקנת נוסח התפילה, ומשכך אילולי דאפשר דלא חייבום יותר אכן היו חייבות בתפילת שמו"ע אחת.

כמו"כ לעיל מתבאר דאף אליבא דהפמ"ג בדעת המג"א שפיר שייך לפרש עפ"י דבסי' רפ"ט דנשים חייבות בתפילת שמו"ע אחת מדין תפילה.

### צ"ע דעת הפמ"ג

לט) המורם מכל הנ"ל דפליגי הנהו רבוותא בדעת הרמב"ם בפ"ו שכתב דנשים חייבות בתפילה אי קאי אבקשת רחמים או על תפילת שמו"ע, אמנם בדעת המחבר מבואר בפשטות דכוונתו דחייבות בתפילת

משום דרחמי נינהו, ואמאי כתב דתפילה אחת הוי מה"ת, והרי לאחר שתקנו חז"ל ג' התפילות וזמניהם נעשה ממילא מצוה שהז"ג ונשים פטורות, אמנם להאמור יש ליישב דמלכתחילה תקנו תפילה אחת מדין תפילה לצאת בו יד"ח מה"ת, והוסיפו בו עוד ב' תפילות משום דרחמי נינהו, וממילא לא נעקר מצות בקשת רחמים, וכל מה דהוקשה אינו אלא אי נימא דתפילה אחת לא הוי מעיקר תקנת תפילה ודו"ק.

ויעיין להלן (פרק ג', ענף א') מה דמבואר דברי המג"א באופן אחר ועפ"י דבריו בסי' נ"ח, ושם מתבאר דאכן דברי המג"א אינו אלא לימוד זכות על הנשים אף שמעיקר הדין חייבות בתפילה אף לדעת הרמב"ם דתפילה מה"ת, עיי"ש.

### ביאור 'ואפשר' שלא חייבום יותר להשועה"ר והמ"ב

לח) והנה אליבא דהשועה"ר והמ"ב דס"ל בדעת המג"א דנשים חייבות אך ורק בבקשת רחמים, יש לפרש דהא דקאמר בדרך ספק 'ואפשר' דלא חייבום יותר, משום דאיכא למימר דאף דג' התפילות הוו הז"ג מ"מ נשים חייבות, אחר דהוא תקנה מדרבנן באופן קיום מצוה מה"ת של בקשת רחמים, וכש"כ הב"ח בדעת הרי"ף והרמב"ם (מובא לעיל פרק א' ענף ב' ח'), ועלה קאמר די"ל דלא חייבום יותר מבקשת רחמים.

אמנם יעויין להלן (פ"ו ענף ב' צ') דהשועה"ר פליג לגמרי על הב"ח, ולא ס"ל דבדבר שהז"ג נתחייבו הנשים מחמת המצוה מה"ת שאין הז"ג, ומשכך ליכא למימר דאתי לאפקועי מדעת הב"ח, אחר דהלשון 'ואפשר' מורה דלעולם הו"ל לפרש להיפך ודו"ק.

והנה הן אמנם דהמג"א עצמו (סי' ע' א') נקט כדעת הב"ח גבי ברכת אמת ויציב, אמנם יעויין להלן (פ"ד ענף ב' ע"ה, ופרק ו' ענף ב' פ"ח) דגבי תפילה פליג ולא ס"ל כהב"ח.

שמו"ע, וכפי דמבאר המחבר עצמו בכסף משנה.

### צ"ע הא דלא הגיה הרמ"א

#### דנשים חייבות בכל התפילות

(מ) אמנם מה דצ"ע, דמבואר דאי נימא דחייב תפילה מה"ת הרי דנשים נפטורות בבקשת רחמים או להפמ"ג בתפילת שמו"ע אחת, אולם אי נימא דחייב תפילה מדרבנן וכדעת התוס', הרי דנשים חייבות בכל התפילות משום דרחמי נינהו, והנה כתב הפמ"ג (סי' ק"ו א"א ב') וז"ל: והר"ב בהג"ה סובר כמה פעמים דתפלה דרבנן, עיין סי' נ"ה במג"א אות ז' ומ"ש בפריי שם, וא"כ צ"ע הא דשתיק הרמ"א להמחבר ולא קאמר דנשים חייבות בכל התפילות ולא די להן בבקשת רחמים או בתפילת שמו"ע אחת.

אמנם הפמ"ג עצמו כתב בכ"מ דהרמ"א ס"ל כהמחבר דתפילה מה"ת, וצ"ע, ומבואר להלן (פרק ד' ענף א').

ולהלן (פרק ג' ענף א') בביאור דברי המג"א עפ"י ד' בסי' נ"ח מתיישבות ומתבארות כל הנ"ל עיי"ש.

והנה הפמ"ג כתב בדעת המג"א דהא דנשים אינן חייבות אלא בתפילת שמו"ע אחת, משום דשאר ב' התפילות הוי הז"ג.

איברא דלכאורה לשון המג"א לא משמע כן דכתב ואפשר שגם חכמים 'לא חייבו' יתור' דמובנו דאף דהו"ל לחייבן עכ"ז לא חייבו' מלכתחילה כלל, ואי נימא דהוי מצוה שהז"ג פשיטא דפטורות (דהא קאי אליבא דהרמב"ם דל"ג דרחמי נינהו, כמבואר בפמ"ג), הרי לכאורה מבואר מדברי המג"א דפטור נשים משאר ב' התפילות לאו משום דהוי הז"ג, ובהכרח לומר דכוונת המג"א להמליץ על מנהג הנשים שאינן מתפללות בקביעות דקאי על כל התפילות, דאף דהו"ל לחייבן מצד דהוי אין הז"ג, מ"מ מלכתחילה לא חייבו', וצ"ב.

(אמנם אי נימא לפרש כדלעיל דחייבו' בתפילת שמו"ע אחת מדין תפילה, יש ליישב דהא דקאמר המג"א דלא חייבו' יתור לא קאי אב' תפילות, אלא על תפילת

המשך יבא אי"ה





הרב יצחק מאיר שיינר

## בענין שתה ד' כוסות מכוס שאין בו שיעור

נשאלתי בליל הסדר אשתקד מאברך שגמר לערוך את הסדר והתברר לו שהגביע ששתה בו את הד' כוסות לא היה בו שיעור רביעית לכל הדעות (הגביע היה בו שיעור הגר"ח נאה ז"ל מצומצם, והיה דבוק בתוכו דבר שמיעט משיעורו). ונפשו בשאלתו האם כמו דסגי בדיעבד בשתיית רוב הרביעית ה"נ סגי בדיעבד בכוס שיכול להכיל רק רוב רביעית.

והנה דין זה הוא ברור בשו"ע (תע"ב ט') ששיעור הכוס הוא רביעית, וא"כ אם הכוס ששתה בו אינה מכילה רביעית אזי לא קיים מצוות שתיית ד' כוסות. אמנם הדבר היה עוד לפני עלות השחר, והשאלה הייתה מה עליו לעשות עתה.

נחשב שקידש על יין זה, וא"כ בנידון דידן בליל הסדר שלא היה דעתו לשתות עוד יין עד שיגיע לכוס שני ויברך עליו שנית בפה"ג, וכמבואר בסי' רע"ג ג' דראוי להיזהר שלא לשתות בין ראשון לשני וכו' ומביא המ"ב דכן מנהגינו, וא"כ לא יחשב שקידש גם על הבקבוק ולא יצא.

ואף דהדין הוא בהלכות קידוש דאם נשפך הכוס קודם ששתה מביא כוס אחר ושותה ויצא ידי הקידוש (סי' רע"א ט"ו), וא"כ שמא י"ל גם בליל הסדר כן דהרי אם ישפך הכוס קודם הטעימה ימלא כוס נוסף וישתה וא"כ אפשר דנחשב לכן גם כאן שדעתו לשתות ואפשר להחשיב את הבקבוק כקידש עליו. אך זה אינו דא"כ בגוונא דהט"ז תמיד יחשב שדעתו לשתות כי הרי אם היה נשפך הכוס היה לוקח אחר.

(ואין להקשות דבנשפך הכוס קודם הטעימה פסק בשו"ע (רע"א ט"ו) דיביא כוס אחר ואף שלא היה בדעתו לשתות מברך בפה"ג וא"צ לחזור ולקדש עי"ש, הרי דאף דלא היה בדעתו לשתות מברך בפה"ג ויצא ידי קידוש, וא"כ מדוע דינא דהט"ז הוא דוקא בהיה דעתו לשתות ממנו, נימא אף אם לא היה בדעתו מ"מ שיברך בפה"ג ויצא. דהחילוק הוא פשוט דהתם בנשפך הרי עשה קידוש על יין כדינו ורק חסר הטעימה וע"ז סגי כה"ג, משא"כ בדינא דהט"ז שקידש על המים ובעינן את היין האחר כדי להחשיב את עצם הקידוש

א. והנה בטרם נדון על הד' כוסות צריך ראשית לדון מה עם חובת הקידוש, שהרי הלכה זו שצריך כוס שיש בו רביעית נאמרה גם לענין קידוש (סי' רע"א י"א), וא"כ לא יצא נמי חובת קידוש ועליו עתה לשוב ולקדש.

אלא שלכאורה יש לדון עפ"י דברי הט"ז בסי' רע"א במעשה שהיה שעשה קידוש על כוס שסבר שהוא יין ונמצא שהיה מים, דכתב הט"ז שאם היה בשעת הקידוש מוכן לפניו יין לשתות בכלי על השלחן או על הספסל, אז ודאי אין צריך לא לבפה"ג ולא לקידוש שנית אלא ישתה המוכן לפניו דהוי כאילו קידש על כל היין שמוכן לפניו עי"ש. ואף דיש החולקים עליו וסוברים דזה לא מהני לקידוש וכן משמע במג"א וכן נקט המקו"ח, מ"מ השו"ע הרב וכן המ"ב (שם ס"ק ע"ח) הביאו את דברי הט"ז להלכה. ולפי"ז י"ל לכאורה גם בגוונא דידן כיוון דהיה בקבוק יין לפניו על השלחן הרי זה נחשב שקידש גם על היין שבבקבוק ובוזה יש שיעור ויצא ידי חובה, ולשתיית הכוס סגי ברוב הרביעית ששתה.

ב. אלא דיש לעיין בזה, דהט"ז שם כתב דאם היה דעתו לשתות מהיין שלפניו אח"כ א"צ לקדש שנית וכו', (לשון הט"ז שהיין מוכן לשתות, אך המ"ב מביאו בהאי לישנא, כי זו הכוונה), ומשמע דדינא דהט"ז הוא דוקא כשהיה בדעתו לשתות עוד, אבל אם לא היה בדעתו לשתות עוד לא מהני ולא

כל זמן שלא חשב בפירוש לשתות הוי כהסיח דעתו".

ולפי"ז ספיקא דנידו"ד אם יצא ידי חובת קידוש על ידי היין שעמד לפניו בבקבוק תליא בספיקא דהשער הציון האם כה"ג יש לברך על היין שלפניו או לא, דאם נחשב שהסיח דעתו ודאי לא יחשב כחלק מהקידוש ולא יהני גם לשי' הט"ז. והנה כבר נתבאר דיש החולקים על הט"ז, ובשו"ע הרב (בקו"א) והמ"ב (בשעה"צ) שנקטו להלכה כט"ז ציינו דזה גם מטעם דספק ברכות להקל, וא"כ יל"ע כיצד הדין כאן שמלבד הספק על עצם הדבר אם הדין כט"ז, יש ספק האם בכלל שייך כאן דינא דהט"ז עפ"י ספיקו של השעה"צ, והוי א"כ ספק ספיקא לחיובא בדרכנן, דדנו בו אחרונים כמבואר בדרכי תשובה סי' ק"י ס"ק רצ"ד ועי' בבר האלמוגים סי' קס"א ממור"ר הגר"א גנחובסקי זצ"ל דמביא את השיטות בזה, ומסיק דסוגיא דעלמא דלענין מצוה מחמירים ואף יכול לברך עליה ואם הספ"ס רק על ברכה בזה נקטינן לקולא עיי"ש, והשאלה האם כך נקטינן למעשה, וכן כיצד נחשב מצוות קידוש האם כמצוה או רק כברכה.

והנה המ"ב שם (תע"ג) בתוך המ"ב הביא רק את הצד דבעמד לפניו בכוס ראשון נפטר מברכה אף בסתמא ורק בשעה"צ הביאו כספק, משמע לכאורה דנוטה יותר דנפטר מברכה (וראה בסי' תע"ב במ"ב סקכ"א).

אך באמת גם אי נימא כהאי גיסא דשעה"צ דנחשב כסתמא (דודאי לא יותר מזה) עדיין הוי בגדר ס"ס, כי כל האי דינא שמקילים להלכה דסגי בסתמא לענין ברכה כנגד שי' הרמ"א ועוד הוא מפאת דיש כמה שיטות המקילים וספק ברכות להקל (עי' מ"ב ר"ו כ"ו), וא"כ עדיין הוי ס"ס לחומרא, האם אין הלכה כט"ז, ואף אם הלכה כט"ז שמא הלכה כשיטת הרמ"א שסתמא הוי כאין דעתו לשתות.

וכ"ז כמובן רק אם נאמר שדין הקידוש כדין הברכה, וכיוון שבברכה מקילין בסתמא

שיחשב שקידש על יין בהא מהני רק אם היה דעתו לשתות מן היין ופשוט ועיי"ש בט"ז).

והיוצא מן האמור דאם בעינן דעתו לשתות לא יצא לכאור' ידי קידוש. אלא דהנה יש ג' אופנים, יש שהיה בדעתו לשתות, ויש שדעתו היתה להדיא שלא לשתות, ויש סתמא שלא חשב כך או כך. ולענין ברכה ראשונה מתי היא פוטרת דברים נוספים נחלקו הפוסקים אם בעינן שיהא דעתו להדיא על כך או דסגי אף בסתמא. והמ"ב בסי' ר"ט ס"ק ח' מביא דלהלכה דיש להקל כהפוסקים שדבר שעמד לפניו בשעת הברכה חלה הברכה בסתמא על הכל ולא דוקא אם היה דעתו להדיא, ולכן אם בירך בפה"ג ונמצא מים ושותה יין שהיה לפניו בכל גווני א"צ לחזור ולברך עיי"ש, ויל"ע לפי"ז בדינא דהט"ז לענין קידוש דאמרינן דרק אם דעתו לשתות הרי זה נחשב כחלק מהקידוש, האם להלכה בעינן בזה בדווקא שיהיה דעתו להדיא לשתות כי רק כה"ג זה מצטרף לקידוש, או שדין הקידוש כדין ברכת הנהנין, ואם לגבי הברכה יש להקל גם בסתמא ה"נ לענין הקידוש.

והנה גם אם נימא דדינו כמו דין הברכה, וגם לגבי קידוש יחשב אף בסתמא שקידש על כל היין שלפניו, ולא בעינן שתהא דעתו להדיא לשתות עוד. מ"מ פשוט דכ"ז הוא רק בסתמא, אבל אם בדעתו היה להדיא שלא לשתות יותר, בזה ודאי שעליו לברך שוב, וכן לא יצא ידי קידוש וכמו שנתבאר. וא"כ עדיין יש לדון כיצד אנו מחשיבים את המקדש בליל הסדר האם הוא נחשב כ'סתמא' וממילא בנשפך כוס הקידוש או בנמצא מים לא יברך שוב, וכן לדינא דהט"ז יחשב שקידש על כל היין ויצא יד"ח בנידו"ד, או דלא נחשב כסתמא אלא כדעתו שלא לשתות.

ומצאנו שהמ"ב בשער הציון (תע"ג ס"ק י"ח) נסתפק בדין זה, במקדש בליל הסדר ורוצה לשתות יין נוסף שעמד לפניו האם לא יברך עליו בפה"ג אף בסתמא, או "אולי דכיון דאין רגילות לשתות בין הכוסות א"כ

הוי נמי ספק ספיקא לחומרא וכו"ל, האם הדין כט"ז, והאם אמרינן אתכא דרחמנא.

אך באמת נראה דכאן לכו"ע לא שייך 'אתכא דרחמנא', דהנה בסי' ת"פ פסק בשו"ע שאם שכח ולא היסב בשתיית הכוס הרביעי, צריך לשתות פעם אחרת בהסיבה 'ומברך לפניו בפה"ג לפי שהסיח דעתו מלשנות עוד', וכבר העיר שם הגרע"א למה לא נימא גם בזה 'אתכא דרחמנא סמכינן'. ועכ"פ כך נפסק להלכה באין חולק (רק דלדין מקילים כראבי"ה). והחילוק שיש לחלק בין אפיקומן לכוס רביעי בלי הסיבה הוא, דבאפיקומן הרי דילג על דבר שהוא חלק מהסדר בזה אמרינן אתכא וכו' כי דעתו לעשות כל מה שצריך (ועיי"ש במ"ב ז"ה) צריך לקיים רצון ה' ובודאי השכחה גרמה לו שיטול ידיו וכו' ולא הסיח דעתו לגמרי), אבל בשתה הרי עשה את הכל רק שלא היה כדבעי וחשב שכן, לכן זה נחשב היסח הדעת.

ומו"ר זצ"ל בבר האלמוגים סי' נ"ב מביא חילוק כזה בשם המהרש"ק בספרו 'קרבן פסח' סי' תע"ז (ואפשר דהגדרת החילוק הוא דבאפיקומן היה דעתו מתחילה על הכל ואח"כ שכח והסיח דעתו, ע"ז מהני אתכא דרחמנא דלא נחשב היסח הדעת, ומשא"כ בכוס רביעי דכיוון בברכה רק על כוס זה בלבד ועתה רוצים שיהא 'נמלך' לכוס נוסף, ע"ז לא מהני), וא"כ נדו"ד ודאי דומה לכוס רביעי דהרי עשה קידוש וחשב שעושה כדבעי וכיוון רק עליו, וכה"ג ל"א אתכא דרחמנא, ולכן אם צריך 'דעתו לשתות' לא יצא יד"ח.

ד. עוד יש לן לדון מצד אחר שאפשר דנידו"ד אינו דומה לדינא דהט"ז, דבדינא דהט"ז באותו כלי שעמד לפניו עם יין ודאי היה בו רביעית, אחרת לא מהני מידי, ובין אם שתה מאותו הכלי או ששפך את היין לתוך הכוס שקידש בו (לאחר שרוקן ממנה המים) שמכילה רביעית, א"כ גם השתיה היתה מכלי שיש בו רביעית, משא"כ בנידו"ד השתי' לא היתה מכלי שיש בו

ה"ה בקידוש, אך אם נימא דלגבי קידוש בעינן דוקא שיהא דעתו להדיא לשתות, וכדמוכח קצת מהא דהמ"ב מדגיש בשם הט"ז שצריך שיהא דעתו לשתות למרות שהט"ז כתב רק 'מוכן לשתות', והמ"ב לא הוסיף והעיר דלדין אף בסתמא יהא הדין כן, משמע דצריך דוקא דעתו לשתות, וא"כ בנידו"ד ודאי לא יצא ידי קידוש, וכדחזינן דספיקו של השעה"צ רק אם הוי כ'סתמא' אבל 'דעתו לשתות' ודאי לא הוי. (זולת אם היה מכוון להדיא כן לשתות בין הכוסות, כמובא במ"ב תע"ב כ"א, אך הוא לא חשב כך).

ולא מסתברא לומר דדין דעתו לשתות של הט"ז הוא אחרת מאשר לענין הברכה והכא יהא סגי שדעתו לשתות מזה בהמשך הסדר בכוסות הבאים. דבפשטות זה אינו כי מה שצריך שיהא דעתו לשתות הוא כדי שיהא עתה קשר בין היין לקידוש, אבל מה שאח"כ יעשה לא מהני.

ג. אלא דאף אם נימא דבעינן דווקא דעתו לשתות עדיין יש לדון, דהנה בסי' תע"ז פסק בשו"ע דאם שכח לאכול אפיקומן וכבר נטל ידיו לברכה"ז או שאמר הב לן ונברך, אוכל אפיקומן בלא ברכת 'המוציא'. והיינו אף דמבואר בסי' קע"ט ד"א דהב לן הוי היסח הדעת וכן נט"י הוי היסח דעת, הכא 'אתכא דרחמנא סמכינן' והיינו דלא תלוי בדעתו אלא בדעת רחמנא לכן לא נחשב היסח הדעת. וא"כ לכאורה י"ל כן גם לנידו"ד דלא מהני היסח דעתו ד'אתכא דרחמנא סמך' ויחשב שלא הסיח דעתו משתיית היין בבקבוק כדי שיוכל לצאת יד"ח הקידוש. (ולא דמי לספיקא דשעה"צ הנ"ל כי שם מיררי בשותה סתם).

אלא דהטור מביא שם דעת הרא"ש ואבי עזרי החולקים וסברי דצריך לברך המוציא ולא אמרינן אתכא דרחמנא, והא דהמחבר פסק דלא מברך מבאר השעה"צ דהיינו מטעם ספק ברכות להקל. וא"כ יוצא שגם אם נימא דבעינן דעתו לשתות דוקא מ"מ

שלמה פסחים שם. ולפי"ז אף אם נימא דמטעם הנ"ל יש לדמותו לט"ז ונאמר דאף דהוי ס"ס לחיוב עדיין אין לחיבו, מ"מ מצד ששתה מכוס שאין בו רביעית לא יצא ידי קידוש, שהרי שתיית הכוס מעכבת.<sup>1</sup>

אך מאידך בבה"ל (רע"א ט"ו) לגבי נשפך הכוס קודם שיטעום דמביא כוס אחר ומברך עליו וכו', כתב הבה"ל דנראה דאף דלא נשפך לגמרי אלא אם לא נשאר מלא לוגמיו צריך להביא כוס אחר עיי"ש, משמע דאם נשאר מלא לוגמיו סגי בשתיית האי כוס לחוד אף דיש בו פחות מרביעית, ודבריו צ"ע דבמ"ב שם ס"ק נ"א מביא את המג"א לדינא שצריך לשתות מכוס שיש בו רביעית וצ"ע. אך עכ"פ יש לדקדק מדברי ביה"ל אלו דסבר דאין זה מעכב בדיעבד.

ה. ולכאורה האי דינא דהמג"א דבעינן שתיה מרביעית תלוי בפלוגתא אחרת, דהנה בכל דבר הטעון כוס לא סגי בזה שמחזיק הכוס בידו ואומר את הקידוש או הברהמ"ז דבזה עדיין לא נחשב שאמר על היין (עי' תוס' רי"ד עירובין מ'), אלא בעינן דווקא שישתה הכוס. ומצינו שתי דרכים בזה, ד"א דברכת היין (בפה"ג) שאומר היא זאת שמחשיבה ומקשרת את הקידוש וההבדלה שיחשב שאמר על הכוס, והברכה לא באה כדי שיוכל לשתות אלא היא כחלק מהקידוש וההבדלה להחשיבו על היין (ולשיטה זו מה שצריך לשתות זה רק שלא יראה כגנאי לברכה, עי' רש"י עירובין מ'), וי"א דהשתיה היא העיקר והיא המחשיבה את זה לאמירה

רביעית, שהרי לא שתה מהיין שלפניו אלא את הכוס שהחזיק בידו.

והנה בשו"ע יוצא שאפשר לשפוך מעט מהכוס שקידש עליה לפני השתיה אף שלא ישאר שם רביעית בעת השתיה, דכ"מ מהרא"ש, אך המג"א (רע"א ס"ק כ"ד) מביא מתוס' (פסחים ק"ה:) ומאגודה דצריך שהטעימה תהיה מכלי שיש בו רביעית. (וז"ל התוס' שם: "בכוס חובה כגון וכו' וקידוש צריך לשתות מכוס שיש בו רביעית הלכך לא אפשר למיטעם בידיה או בכלי אחר"), וכך פסק בשו"ע הרב וכן נקט המ"ב. אמנם עדיין יש לדון האם כוונתם שזה מעכב אף בדיעבד ולא יצא ידי קידוש כה"ג, וא"כ גם לדידן לא יועיל שעמד שם הבקבוק כי השתי' היתה מכוס שאין בו רביעית, או שמא בדיעבד יצא בכל גווני כל שהקידוש עלה על רביעית (מהיין שלפניו) וגם שתה רוב רביעית מהכוס שבידו.

ומפשטות הלשון בשו"ע הרב (רע"א כ') ויהא נזהר שיהא נשאר בכוס זה רביעית כדי שיטעום מרביעית שאין כוס של ברכה פחות מרביעית", משמע לכאור' שזה מעיקר הדין, וא"כ הוא מעכב. וראיתי בשש"כ (ח"ב הערה ע') דמביא בשם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל דתוס' דסברו דבעינן לשתות מכוס שיש בו רביעית כי היה להם הדבר פשוט כן כי זה כלול בכלל הדין ששיעור כוס של ברכה הוא רביעית עיי"ש, וא"כ הרי זה מעכב בדיעבד כמו השיעור של הכוס ולא יצא ידי קידוש. וכן משמע במנחת

1 והנה ראיתי ב'קידושא רבא' ממו"ר הגר"מ לוריא שליט"א דדן במנהג העולם המקדשין בשבת בבוקר על יי"ש, דלדעת המג"א גם המקדש על היי"ש בעי לשתות מלוא לוגמיו, אולם הט"ז פליג, דכיוון דדרך העולם לשתות מיי"ש פחות ממלוא לוגמיו חשיבא שתיה של הנאה. והנה אף דהמ"ב פסק כמג"א מנהג העולם להקל בזה כט"ז. אלא דצ"ע הא דנהגו שמקדשין על כוס קטן שאין בו שיעור, והרי כל מה דנחלקו זה רק לגבי שיעור הטעימה אך הכוס ודאי צריך כשיעור. וכבר דן בזה בשו"ת מהרש"ם (ח"א קע"ה), והביא שם שהעיד לפניו ת"ח שראה שהרה"ק מרופשיץ זי"ע קידש בשחרית על כוס קטן של יי"ש שלא היה בו רביעית וצ"ב הטעם. ובקידושא רבא שם הביא ליישב עפ"י הט"ז הנ"ל שאם הבקבוק לפניו הרי כולו נבגי דברכתא נינהו והוי כאומר הקידוש על כל היי"ש שלפניו וכו' יש רביעית, ולגבי השתיה הרי סמכין על הט"ז דסגי בפחות ממלוא לוגמיו. אך למבואר צריך שגם השתיה תהיה מכוס שיש בו רביעית א"כ הישוב דסמכין על הט"ז צ"ע. אלא אם נימא דסמכו גם בזה על החולקים דלא בעי שתיה מרביעית או שבדיעבד לא מעכב.

שיש בו רביעית. עדיין יש לדון אולי שייך כאן דינא דהט"ז מצד אחר, דהנה לפני בני ביתו וכן לפני הילדים שחלקם אף הגיעו לחינוך עמד כוס מלא יין עם שיעור, והנה יש הנוהגים שהאב עושה קידוש, ובני הבית, עכ"פ הנשים, יוצאים ממנו ושותים את כוסם. אך יש הנוהגים כליל הסדר שכולם אומרים את הקידוש יחד בחדא מחתא. והנה אם בני הבית יצאו מהקידוש שלו לכאורה יש מקום לומר דכה"ג מהני לדעת הט"ז, כי הכוס שעמד לפני בני המשפחה שהיה עם שיעור יחשב שעל זה נאמר הקידוש, וכוס זה הרי אף נשתה ע"י אחד השומעים. ואף דלשיטת הגאונים בקידוש חייב המקדש עצמו לטעום מ"מ בדיעבד סגי בשתיית אחד השומעים.

אלא דעדיין יש להסתפק בזה, דמ"מ המקדש עצמו הרי לא היה דעתו לשתות מכוס זה, וא"כ אולי גם כה"ג זה לא יוכל להחשב שהקידוש נאמר על כוס זה. מאידך אחד מהיוצאים יד"ח כן היה דעתו לשתות ואפשר דסגי כה"ג. והנה הרמ"א (בסי' רע"ב) כתב דהנודר מן היין יכול לקדש ואחר ישתה, מוכח דאף שהמקדש אין דעתו לשתות מן היין אין זה מעכב, וסגי דאחד השומעים שותה.

אלא דעדיין יש לעיין שמא יש לחלק בין הנודר המקדש כיוון דמחשבתו בשעת הקידוש היא דמקדש על יין מסויים, כה"ג י"ל דהמחשבה משייכת את היין לקידוש ובזה מהני גם אם בדעתו שלא הוא ישתה אלא אחר. אבל בגוונא דהט"ז שנמצא מים בהא הרי לא חשב שמקדש על יין אחר, מ"מ חידש בזה הט"ז דאם עמד לפניו יין ודעתו לשתות ממנו זה גם מחשיבו בכלל היין של הקידוש, ולכן אם לא היה בדעתו לא מצטרף. בזה אפשר שדווקא כשהיה בדעת המקדש עצמו לשתות מהני להחשיבו ולצרפו אל הקידוש. וא"כ בניד"ד דלא חשב שמקדש על היין של בני הבית, אזי רק אם היה דעתו לשתות ממנו או נחשב שקידש עליו, וזה הרי לא היה דעתו לשתות א"כ לא

על הכוס, והברכה אינה אלא ברכת הנהנין כדי שיוכל לשתות (ועי' ברשי ר"ה כ"ט: ויש בזה אריכות גדולה ואכ"מ), ועי' בשו"ע הרב סי' ק"צ שמביא את שתי השיטות והנפ"מ עיי"ש.

ולכאורה גם דינא דהמג"א דהשתיה צריכה להיות מכוס שיש בו רביעית תלויה בזה דאם העיקר השתיה מובן שצריך אז את הרביעית, ולפי"ז מסתבר שאף יעכב בדיעבד כי זה המחשיבו לאמירה על היין. אך אם העיקר הוא הברכה והשתיה אינה אלא רק שלא יהיה גנאי מה נפ"מ כמה יש בכוס בעת הטעימה. והנה בשו"ע הרב שם בס"י ק"צ כתב דמספק מקילים כשני השיטות, וא"כ כאן לכאורה אם זה תלוי בהאי פלוגתא יש להקל בדיעבד. אך בשו"ע הרב בהאי דינא פסק להדיא כמג"א שצריך שיהא רביעית בעת שטועם ומשמע אף בדיעבד כמש"כ וצ"ב.

(ולכא' יש עוד נפ"מ בפלוגתא הנ"ל, האם השתיה צריכה להיות מהיין שעליו נאמר הקידוש או סגי ביין אחר. דאם העיקר הברכה, והשתיה אינה אלא רק שלא יהיה גנאי לברכה, מה נפ"מ מה שותה. אך אם הענין הוא השתיה א"כ צריך לכאורה את אותו היין, וא"כ יש לן עוד לדון האם נידו"ד גרע מדינא דהט"ז דהתם מיירי שהיה כלי עם יין על השלחן ושתה אח"כ את אותו היין, והשתיה היא מאותו היין שנעשה עליו הקידוש, אבל בנידו"ד וכן במקדש ביי"ש מה ששתה אין זה היין והיי"ש שעליו נחשב שקידש כי הרי לא היה בו שיעור והקידוש היה על היין שבבקבוק. אלא דלגבי זה מצאנו דמקילים ונפסק כן בשו"ע, דבנשפך הכוס יכול לשתות כוס אחר (ועי' בב"י ובמ"א) אף דהקידוש לא היה על מה ששותה. וצ"ב דבזה מקילים ובשתיה משמע בשו"ע הרב דבעינן דוקא מכוס של רביעית, ומשמע א"כ דאין זה קשור לפלוגתא הנ"ל).

ו. ועדיין אף אם נימא דלא יצא ידי קידוש מדינא דהט"ז מפאת דאין דעתו לשתות או דהוי ס"ס לחומרא או מפאת דלא שתה מכוס

דברי החזו"א (או"ח סי' כ"ט) דכתב דמוכח מדברי הגרע"א שאם שנים מקדשים על כוס אחד ודאי לא קיימו המצוה על הכוס, והטעם, או דאין יכול לצאת כשהכוס ביד חברו או שאין שנים מברכים על כוס אחד עיי"ש. ולפי"ז בניד"ד לפי הגרע"א והחזו"א ודאי לא מהני היין של בני ביתו, הספק הוא לדעת המג"א הסובר שאומרת לעצמה את כל הקידוש, וכך נפסק בשו"ע הרב, האם פליג בדין זה או דטעם אחר לו דסובר ששייך לצאת בשמיעה ואמירה ביחד ולגבי הכוס יש לסמוך על השיטות שיוצא יד"ח בשמיעה גם כשלא מבין וא"כ אין זה היתר לדין.

ולסיכום, האם יצא מדינא דהט"ז מצד הבקבוק שעמד שם, אם דין הקידוש הוא כדין הברכה הוי ספק ספיקא לחומרא, ואם נימא שצריך דוקא דעתו דלשתות אזי לכא' לא יצא ידי קידוש וכן אם להלכה מעכב שתיה מכוס שיש בו רביעית אז גם לא יצא. ומצד היין שעמד לפני בני הבית לדעת הגרע"א והחזו"א לא יצא ולדעת מג"א יש לדון.

ח. כל זה לענין הקידוש, ועתה נדון לענין מצוות ד' הכוסות, בפשטות מה שהיה צריך היינו לשתות עתה ד' כוסות ולומר מעט הגדה בין כוס לכוס. דבבה"ל (תע"ב ח') מביא פלוגתת ב"י ופר"ח בשותה שלא על הסדר, דלב"י יצא בדיעבד אם שהה בין כוס לכוס ולפר"ח לא יצא אף בדיעבד. וא"כ לשי' הפר"ח לא יועיל אם ישתה עתה, מ"מ עליו לפחות להרוויח את שי' הב"י ולשתות עוד ד' כוסות (ויאמר מעט הגדה בין הכוסות כמבואר שם במ"ב).

אלא שיש לעורר בזה, שבס' תע"ד נפסק ברמ"א דמברכין על כל כוס, והטעם כ' המג"א וכן בשו"ע הרב דכיון דכל כוס הוא מצווה בפני עצמו לכן הוא מחייב ברכה לעצמו. וא"כ הכא דלפר"ח לא הוי מצווה לא יכול לברך על כל כוס וישתה הכוסות ללא ברכה. וא"כ יש להסתפק דמאן יימר דמותר לו לשתות ד' כוסות בלי ברכה, דממ"נ אם

יצא ע"י היין של בני הבית. (כלומר יש להסתפק היאך הדין בגוונא דהט"ז שנמצא מים והיה שם יין אך אין דעתו לשתות ממנו, ומ"מ אחד השומעים כן היה דעתו לשתות מאותו יין, האם בזה סגי שיחשב שהמקדש קידש על יין זה). ועדיין יש לומר דשאני הכא דהיה בידיעתו שבני הבית שותים יין זה כיון של קידוש, ושמא בזה סגי.

ז. וכ"ז דברנו כשכולם יצאו יד"ח מהאב, אך באמת בבית זה השואל המנהג שכולם אומרים יחד, וכל אחד יוצא מקידוש של עצמו, וא"כ אף אם נימא דבאופן הקודם כשרק האב מקדש מהני, בכה"ג מסתברא דכיון דכל אחד אומר לבדו, אין אפשרות לשייך את היין של בני הבית לקידוש של האב. אלא דמ"מ אם נימא דבאופן הנ"ל מהני הכוס של בני הבית ונחשב שהוא קידש עליו, א"כ עדיין יש להסתפק היאך הדין בעומד כוס יין על השלחן (דמעיקר הדין לא צריך להחזיק ביד) ושתים אומרים עליו באותו זמן את הקידוש ואחד שותה, האם גם השני יוצא, כי יחשב כלפיו כמו שהוא קידש ואחר שתה, או כיוון דגם האחר קידש ואף שתה, אין השתיה מתייחסת אל השני כלל. ואם נימא דמהני בכזה אופן, אזי גם כאן י"ל דיחשב ששניהם עשו קידוש על אותו כוס ואחד שתה.

והנה המג"א בס' קצ"ג כתב דאשה השומעת קידוש ולא מבינה לשה"ק דיש שיטות דלא יוצאת בשומע כעונה, נכון שתאמר מילה במילה עם המקדש עיי"ש. והיינו דיחשב שהיא עושה לבד קידוש ולא תצטרך להגיע לשומע כעונה. ולכאורה כיצד זה מועיל הרי אין שם אלא כוס אחד של המקדש, מוכח א"כ דשנים יכולים לעשות קידוש על כוס אחד וסגי דאחד שותה. אלא דהגרע"א בתשו' ח"א סי' ז' כבר הק' כן על המג"א, דאם אומרת בעצמה א"כ יוצאת לבד בקידוש וכיצד יש לה יין של קידוש, ולכן מסיק הגרע"א שכיון שאת הפתיחה וסיום ודאי מבינה לכן שאת זה תצא בשמיעה עיי"ש. והראני בני שיחי' את

הכוס נשאר רק חובת השתיה, וכך יוצא גם לשי"י הב"י הנ"ל.

ואם נימא דלא יצא ידי קידוש, גם יתר דיני האמירה לא יצא, מלבד ההגדה דכוס שני דשרי בשתיה אחריו ויצא כט"ז הנ"ל, א"כ כוס ראשון ודאי חייב ויקיים בו גם דין אמירה של הקידוש. וכן יכול לומר ההגדה בלי ברכה. וכוס שלישי, אם יטול ידיו יוכל לברך על הכוס. לקיים גם אמירה על הכוס דברהמ"ז ויברך בפה"ג. ובכוס רביעי שלא קיים אמירה על הכוס, יכול לומר עתה הלל אך בפשטות ללא הברכה. אך השאלה היא אם זה יחשב שמקיים דין האמירה על ההלל כפי שתיקנו חכמים ויצא אף לדעת הפר"ח ויוכל אף לברך בפה"ג על כוס הרביעי, כי לכאור' כבר קיים אמירת סדר ההגדה והלל. ואם נימא דיכול לברך, יש לעיין גם בכוס שני שכבר יצא ידי אמירה על הכוס, האם אמירת ההגדה עתה יכול להחשיבו שוב כעל הסדר ויוכל לברך בפה"ג אף לפר"ח.

ועוד יש לעיין, שהרי אדם זה עומד אחר אכילת אפיקומן ויש איסור אכילה. וצ"ע אם כה"ג שרי לאכול שוב ויאכל אח"כ עוד מצה לשם אפיקומן כמובא במ"ב. ולענין שתיית הכוסות לאחר האפיקומן הוי פלוגתא אם יש איסור בשתיה (ראה מ"ב תע"ח), והא דיין לכו"ע אסור לאחר אפיקומן כמבואר בסי' תפ"א, זה רק כדי שיהיה ער ויספר כל הלילה ולכן פשיטא דלקיום מצוות כוסות שרי.

העליתי את הספיקות שהתעוררו בזה על שלחן מלכי רבנן, שיוור בזה כיצד צריך לנהוג הלכה למעשה.

הוי מצוה יש חובת ברכה, ואף דמספק לא יכול לברך, מנלן שמותר ועדיף לקיים מצוות רבנן של השתיה מספק, שמא עדיף לקיים את הדרבנן שיש לברך על כל כוס, ואם לא יכול לא ישתה ולא יעבור על זה מספק. (ואמנם יש עצה שיראה לגרום היסח דעת וכדור' בין הכוסות ויוכל לברך).

אך יש להביא ראי' דכה"ג מקיים את מצוות השתיה ואף דלא יכול לברך, דהנה באמת יש סיבה נוספת שאין לברך, דהרי מיירי לאחר חצות וד' כוסות דינו ככל מצוות הלילה שנחלקו אם מצוותו עד חצות או עד עלות ושמא מצוותו רק עד חצות, וכתב לכן בסידור דרך החיים (קצ"ד ג') דאם שותה אחר חצות כיוון דהוי ספק לא יברך בפה"ג על כוס רביעי. (למעשה העולם לא נוהג כך) וחזינן עכ"פ מדבריו דשותה ללא ברכה, ולא אמרינן שלא ישתה כיוון דמספק אי אפשר לברך.

והנה ידועים דברי הגרי"ז המבאר בדברי הרי"ף והרמב"ם שבמצוות ד' כוסות יש שתי ענינים א, מצוות שתיית ד' כוסות, שבזה מראה דרך חירות. ב, כיוון שתקנו מצוות שתית הכוסות כבר הוסיפו דין של אמירה על הכוס שכל כוס גם יאמרו בו קידוש והגדה וכו'. והנה אם נימא דמהני הכא דינא דהט"ז ויצא ידי קידוש ה"נ יש לומר דיצא גם שאר עניני אמירה שיש בד' כוסות, אך לגבי מצוות השתיה שיש, בזה ודאי לא יהני דינא דהט"ז, והשאלה האם ניתן להפריד ולקיים רק חלק אחד. והגרי"ז בביאורו לרמב"ם סובר ששייך לקיים חלק אחד בלא השני וא"כ אם קיים הלה מצוות אמירה על

הרב זעליג לייב קליין

## הסיבה בשעת הגדה והלל

עצמו, כאשר בעי הסיבה ממילא לא יעמוד, כיון דכך דרכו של ליל פסח, וממילא ההלל דכוותה בלא יוצא מן הכלל.

אשר יראה דאה"נ לפום טעמא דלא אטרחוהו י"ל דמסתייא בזה דלא יעמוד, אבל גם לא יסב, אבל לטעמא משום דדרך ליל פסח בהסיבה וחירות, הרי זו סיבה להסב שפיר גם בזה. וכנראה מד' השל"ה דלא הבין כך ד' התניא בזה, אלא דמה"ט דדרך ליל פסח בהסיבה משמש כטעם להא דלא אטרחוהו, ולא דתרי טעמי גינהו, אלא כהשלמה, כלומר בהיות כללות זה הלילה בהסיבה, לכן כאן התחשבו בהטרחתו, לבל יצטרך לעמוד. אשר כיון דמשיתוף ענין טירחא הוא ממה שבעיקרו באמת הו"ל לעמוד, לכן אין לנו כ"א כדי טירחא ולא עוד, והיינו דבריו ז"ל.

אמנם ז"ל הט"ז בזה: ומה שקורין בליל פסח מיושב מתוך שחולקין אותו אין מטריחין אותו לעמוד, ועוד שאז דרך הסיבה וחירות. ויש במשמע דב' טעמים נפרדים הם, משום טירחא ומשום דרך חירות ושלא משום טירחא, וכדבריו העתיק שם במשנ"ב, וכסתימת דבריו בסי' ת"פ שלא הזכיר כלל ענין טירחא, אלא כי הישיבה בעצמה משום קיום חירות והסיבה, ובאמת לשונו הוא לשון החק יעקב שם, וכ"ה בדבריו סי' תע"ג ס"ק ד', יעו"ש. (ואמנם צ"ע לחדש כן, דמדין הסיבה תהא האמירה בישיבה גרידא. ואמנם שמעתי אומרים דבזמה"ז אף גבי נשים להראבי"ה דאין מסיבים, וגם האנשים, מיהא לא יעמדו, דזה שפיר מופקע. נראה בזה דגם הישיבה מכלל ההסיבה, ואלא דההטיה תוספת חיונית היא, אבל הא מיהא יש בעיקר הישיבה משום סרך הסיבה, ולכן גם לפ"ד הראבי"ה העמידה מעכבת גם האידנא. והנה יסתייעו מד' המשנ"ב הנ"ל).

כתב המשנ"ב (סי' תע"ג ס"ק ע"א): וקורא כל ההגדה, ואין לומר בהסיבה רק באימה ויראה [של"ה].

והנה עיינתי בפנים דברי השל"ה פסחים - נר מצוה, ודבריו שם הם כלפי דין ההלל, בטעם דבליל פסח אי"צ מעומד, ודלא כבעלמא דבעי עמידה דוקא וכמבואר בסי' תכ"ב סעי' ז', על זה הביא בשם ס' תניא רבתי סי' ל"ב, מתוך שחולקים אותו ואין קורין אותו כולו ביחד, אין מטריחין אותו לעמוד. ועוד, שהרי יושב על השלחן וכוס בידו, שמא תטרף דעתו מתוך סעודתו ויפול הכוס מידו. ובשם הר"ר מאיר ז"ל מצאתי, לפי שדרך לילי פסחים דרך הסיבה וחירות, אין מטריחין אותו לעמוד, עכ"ל. על כן, אע"פ שיושב ישב באימה וביראה ולא מוטה, ויאמר הלל בכוונה וביראה, ע"כ. כלומר דהוי מילתא גבי הלל, שמעיקר הדין הו"ל להיות מעומד וכבעלמא, אך כיון דלא אטרחוהו בזה לכן אינו עומד, הא מיהא הצריך, דאף דיושב, מיהא אל יטה אלא ישב דרך יראה. ובפשוטו אינו ענין כ"א גבי הלל אשר מעיקר הדין דינו בעמידה אלמלא טעם האמור בזה, אבל משאר כל ההגדה לא משתעי. ואמנם כך העתיק בבאה"ט ס"ק כ"ז, באמירת הלל אין לישב מוטה אלא באימה ויראה, הנה נקט 'הלל' דייקא, ולא הזכיר שאר כל ההגדה.

איברא, דגם גבי הלל גופא, זה שהעלה השל"ה מדעתו שלא יטה, דלכאורה היינו שאינו מיסב, אלא יושב בלבד, הא חדתא. ואמנם יעו"י במשנ"ב סי' תכ"ב ס"ק כ"ח בטעם דאין עומדים בהלל דליל פסח, שדרך לילי פסחים הוא דרך הסיבה וחירות (שבלי לקט), [והזכיר זאת להלן סי' ת"פ ס"ק א' בפסח שאני מפני שמיושב הוא דרך הסיבה וחירות], וכ"ה בט"ז שם ס"ק ד' שאז דרך הסיבה וחירות. ופשטות המכונן הוא זה



ומדבר כלפי שכינה, י"ל די שב באימה ויראה, אבל שאר זמן הסיפור, בדברו לבני ביתו, הא מהיכ"ת. וסתמת דבריהם נראה כוונתם על כל סדר ההגדה, (ובפרט ד' המשנ"ב דקאי על דברי הרמ"א). וי"ל דזה אתי שפיר היטב לפמשנ"ת לן בעיקר גדר כל ענין דין זה הלילה בסיפור יצי"מ, דיסודו מדין שבח והודאה והכרה בטובת השי"ת עמנו, (ובזה נבדל מהזכרה שבכל לילה), ואשר לפ"ז הנה גם בדברו עם בנו ובני ביתו ועם זולתו, אה"נ דיש כאן סיפור, אבל במהותו הר"ז גם דברים כלפי השי"ת, כאשר בזאת משבחו, ואי"ז סיפור בעלמא בשיחה עם אנוש כערכו גרידא, אבל משותף עם מבט כלפי מעלה, בעודו מספר שבחו לפני קהל, לכן שפיר רואה שכינה כנגדו עומד לצידו המקשיב לדברי שבחו הנאמרים לכבודו בפני הרבים, וממילא מכיר היות השכינה אז, (וכן נראה מד' הזוה"ק הנזכר בסדר ההגדה (רע"מ בא מ' ע"ב) פקודא דא וכו', יעו"ש בכל הענין, ותראה כן), ולכן נקט דבעי תנאי אמירה בדברים כלפי מעלה, באימה וביראה, כיון דמקשיבים לדבריו, וזוהי השמעה כלפי שמיא וכמשנ"ת, ודו"ק היטב.

והן דגם אכילת מצה, קיום מצוה כלפי שמיא היא, ועכ"ז מיסב, והוא כי כך צורת מצותו וכל זה אכנים, וא"כ כך י"ל גם בסדר ההגדה. אבל חלוקין הן, דמצה של מצוה, רק עולה לגבוה, אבל אינו עשייה כלפי מעלה, לא כן ההגדה והסיפור, עצם דבריו מכוונים ממנו כלפי מעלה, כמו עין א' נישא למרום, בהדי זה שמספר לבנו וב"ב וכמש"ל, ולפיכך לעולם שאני, דבזה לא איתקן הסיבה מעיקרא, ודו"ק.

אם כי לעולם היה מקום לצדד דלא כך, הא מיהא כך י"ל אליבא דידהו. אך כמו שכתבנו אם לדין תשובה, ואין הדברים מוכרחים, אף לא מד' השל"ה. (ואמנם ז"ל הלבוש שם סי' תכ"ב סעי' ז', משום שהוא בהסיבה ודרך חירות לא הצריכוהו לעמוד. הנה לא הזכיר טירחא, ואלא שהוא בהסיבה

איברא, דאכן המעיין בפנים התניא, וכ"ה בשבה"ל סי' קע"ג יראה כד' השל"ה, דכולהו טעמי באים עם היות דמה"ט לא אטרחוהו, ואשר אה"נ משום כלל דרך חירות, לא אטרחוהו בהסיבה. ונמצא דמ"ש הט"ז ועוד, לא משום דאינתיק מטעמא דטירחא, אלא משום כסברא נוספת למה התחשבו בטירחא האמורה כבר, והוי סיבה נוספת, מלבד מה שכתב תחילה משום דחולקין אותו, אבל לעולם תריוויהו בהדי הא דמה"ט לא אטרחוהו, ודו"ק. (ואם רהיטות ד' המשנ"ב בסי' ת"פ לא מטיין כן, וכמ"ש מקור דבריו מד' הח"י, עכ"פ כ"ה האמת כמבואר למעיין בפנים הדברים).

עכ"פ כמש"כ אין הדברים אמורים כ"א בעניינא דהלל, ממה דמתנגד לכללא דבעלמא לעמוד, דכיון דאך משום טירחא הוא, לכן מסתא שלא יעמוד, אבל לאו כל כמיניה להסב משום כך וכמשנ"ת. אבל בכללות ההגדה דלאו משום דין הלל הוא, אין הכרח זה, ומהיכ"ת שלא יסב, ולא בזה משתעי השל"ה וכמש"כ.

ושב עיינתי, וראיתי שקדמו בזה להמשנ"ב הגר"ז בסי' תע"ג סעי' מ"ח שכתב בזה"ל: 'אף על פי שקריאת ההלל היא מעומד כמו שנתבאר בסי' ת"כ מכל מקום ההלל שבלילה זה קורין אפילו מיושב לפי שכל מעשי לילה זה הוא דרך חירות לפיכך אין מטריחין אותו לעמוד, ומכל מקום לא יקרא ההלל וההגדה כשהוא מוטה על צדו אלא ישב באימה וביראה'. הנה מפורש בדבריו זאת, מלבד ההלל, גם בהגדה. וכך גם הביא הא"ר ס"ק ל"ד בשם השל"ה, דבאמירת ההגדה אין לישב מוטה אלא באימה וביראה (ולשון הגר"ז כנראה בעקבותיו). וקדם לו הח"י בס"ק ל"ה דאין לומר ההגדה בהסיבה רק באימה וביראה, (והוא כלשון המשנ"ב ממש). וכנראה דהוא הוא מקור השמועה, ואמנם צ"ע כנ"ל.

ואמנם מעיקר הסברא, תינח בשעת ברכה, דאשר גאלנו, שמכלל ההגדה, שמברך אז

המזון, ואם היה מיסב בכל הסעודה הרי זה משובח, ע"כ. הנה מפורש בדבריו להסב בכל ההגדה, ואמנם לא זו, אף זו, גם באמירת ההלל, דרך הסיבה גמורה, זו הטעונה בד' כוסות. ואמנם אולי פלוגתא היא בין הקדמונים, כי לא חש לטעמא דטירחא כלל, אלא כי באמת דינו בהסיבה ממש, בכולהו, ולכן גם שפיר יסב בכל.

ודרך חירות, משמע שהיא הנותנת, דעל עצם ההלל קאי, ויש להבין דבאמת כי יסב בזה כדרכו דרך החירות, וכרהיטות ד' הח"י וכמש"ל).

ואמנם ז"ל המאירי (פסחים ק"ח א'): ארבע כוסות כולם צריכין הסבה, הן שתייתם הן הדברים שהם מסודרים עליהם, ו"ל קידוש וקריאת ההגדה וקריאת ההלל וברכת



## הרב משה קוטקס

## הקבורה החדשנית במתקני 'קלקר'

ב'קבורת-שדה' ב'קבורת מכפלה-זוגית' וב'כוכי מנהרות הר המנוחות'

הקדמה / א. בירור המציאות. / ב. דין קבורה במתקני קלקר מעל גבי האדמה. / ג. דין קבורה במתקני קלקר מתחת לפני האדמה, כשהנפטר מוקף מכל צדדיו בקלקר. [בירור דין קבורה בתוך האדמה ב'ארון' בסוגים שונים]. / ד. דין קבורה במתקני קלקר מתחת לפני האדמה, כשתחת הנפטר אין קלקר. / ה. השימוש ב'יריעה גיאוטקנית' [Geotextiles] בקבורת מכפלה מבטון. / ו. חומרת שינוי מנהגי הקבורה. / ז. סיכום.

## הקדמה

הקבורה החדשנית עם 'קלקר' - ב'קבורת שדה' ב'קבורת מכפלה' וב'כוכים'

מקדמת דנא היה נהוג לקבור את הנפטר ע"י הנחתו ע"ג האדמה עצמה (בלא ארון), הן בחו"ל כפי שהעידו הראשונים והאחרונים<sup>1</sup> עד הדורות האחרונים, והן באר"ק מקדמת דנא וכפי שהעידו כמה מרבני ירושלים, וכפי שנהוג עד היום בח"ק ותיקין. בשעת הקבורה הניחו את הנפטר ע"ג הקרקע כאשר מסביבו הונחו אבנים בצמוד לדפנות הקבר, ולאחר מכן כיסו את הנפטר באבנים שטוחות שהונחו ע"ג האבנים שסביבו, ומיד לאחר מכן מכסים אותם בעפר. [בחו"ל היו שנהגו להשתמש בקרשים מעץ במקום האבנים]. קבורה זו נהוג לכנותה 'קבורת שדה'. בתקופה האחרונה ניתנה הוראה ע"י הרשויות לאפשר שימוש מקלקר [פוליטיסטרין מוקצף Expanded polystyrene] -, במקום האבנים הנ"ל.

כמו"כ נעשה שימוש ב'קלקר' באופן יותר נרחב, ונקדים בקיצור. בשנים האחרונות החלו הרשויות לדרוש ולאליץ את חברות הקדישא לבצע את הקבורה בצורה המכונה 'קבורה רוויה'. וכבר התפרסמו כמה מאמרים שדנו בענין כשרות הקבורה הרוויה לסוגיה. [קבורה בקומות ובכוכין מבטון, 'מוריה' ניסן תשע"ו. הקבורה ב'מכפלה-זוגית', מוריה שבט תשע"ז. 'קבורת מת ע"ג מת - האם מותרת לכתחילה', מוריה ניסן תשע"ז. 'הקבורה בכוכי מנהרות הר המנוחות', 'בית אהרן וישראל' שבט-אדר תשע"ח<sup>2</sup>].

למעשה הגם שהציבור לא מעוניין בקבורה בקומות ובכוכין מבטון מעל האדמה, מ"מ בתחילה היתה התעניינות סביב 'קבורת מכפלה-זוגית', וב'כוכים' שבמנהרות הר המנוחות. [להלן נתארם בקיצור]. וזאת משום שחשבו שסוגים אלו הם באדמה עצמה. ואכן כבר התפרסמו במאמרים הנ"ל שהסוגים הנ"ל, רובם ככולם, הם למעשה מבנים מבטון, ולכן יש בהם כמה בעיות גדולות [גם עבור מת אחד], ע"ש המציאות וההלכה בסוגים השונים. [וזאת מלבד בעיות אחרות שישנם בסוגי קבורות אלו - גם בהיותם כעפר בתוך האדמה, וכמפורט במאמרים הנ"ל].

1 למעט מקומות שהרשויות מנעו זאת, ולמעט מקרים מיוחדים שגם עליהם דנו הפוסקים וכדיבואר בפנים.  
2 כל מאמרים אלו - יחד עם מכתבי גדולי ישראל קובצו בקונטרס 'הקבורה בקומות במכפלות ובמנהרות' (ירושלים תשעט). ניתן לקבלו בדוא"ל mk345345@gmail.com.

כעת הגדילו לעשות ולאחרונה החלו בכמה בתי עלמין באר"י לבצע את סוגי הקבורה הנ"ל בצורה חדשנית, לפיה הנפטר מוכנס ונקבר בתוך מתקן העשוי מקלקר.<sup>3</sup> השיטה החדשנית קיימת בין בקבורה המתבצעת במבני קומות מעל פני האדמה ובין בקבורה המתבצעת מתחת לפני האדמה. [וגרשמה כ'פנטט רשום' במשרד המשפטים]. ראוי לציין כי ישנם חלקות בהר המנוחות שכבר החלו להשתמש בשיטה זו. במאמר זה ננסה לדון בהיבטים ההלכתיים ובהשלכות של הקבורה החדשנית.

אודה בזה לת"ח שליכנתי עמם את עניני המאמר,<sup>4</sup> וביקרוהו והעירו הערותיהם המועילות, וכן לרבני ח"ק, מנהליה, מהנדסיה, ועובדיה, על עזרתם בכירור המציאות וההלכה.<sup>5</sup>

### א. בירור המציאות

בתחתית הקבר קיימת יציקת בטון,<sup>6</sup> וכך נוצר מצב שאף הנפטר התחתון מוקף בבטון מכל צדדיו.

ראשית נתאר בקצרה את הצורה המכונה 'קבורת מכפלה-זוגית' ו'קבורת כוכים'. ולאחמ"כ את הקבורה ב'קלקר'.

בשיטה החדשנית החלו להשתמש בתבניות של 'קלקר' דחוס ועבה (כתחליף לתבניות הבטון), ואחר שמכניסים מתחתון מכסים אותו בפלטת קלקר, ע"ז שכבת עפר, מעליה המת העליון, ומעליו שוב פלטת קלקר. וכך נוצר הבדל מהותי בין הנפטר העליון שמוקף מכל צדדיו ואף מתחתיו בקלקר [ורק קצת עפר עליו]. לבין המת התחתון שמוקף קלקר רק מארבעת צדדיו ועל גביו, ואילו מתחתיו יש קרקע עולם, או בטון [בירושלים]. [ובין מכפלה למכפלה ישנם 3 ארובות, שבהם עפר שממנו יוצאים נקבים לתוך הקלקר]. וגם אופן זה מתבצע קבורה בין בקרקע עולם ובין במבני קבורה שנבנו מעל פני האדמה. וראה תמונות ושרטוט.

'קבורת מכפלה-זוגית': קבר עמוק המיועד ל-2 נפטרים שמוכנסים אל הקבר מלמעלה (בדומה ל'קבורת שדה'), ונקברים זה ע"ג זה. קבורה זו החלה בקרקע עולם, וכיום רובה היא במבני קבורה מ'בטון' שנבנו מעל פני האדמה. ע"י תבניות בטון שמשמשות דפנות לקבר. לפי הוראות הרשויות חובה לחצוץ בין המת העליון לתחתון באמצעות יציקת בטון דקה ויריעה 'גיאוטקסטי' (Geotextiles) - [יריעה העשויה מסיבי פוליפרופילן או פוליאסטר, והוא חומר שאוטם ומבודד]. וכך נוצר מצב שהמת העליון מוקף מכל צדדיו ואף מתחתיו בבטון. ישנם מקומות [בהר המנוחות] שגם

3 ה'קלקר' מכיל כ- 97% אויר, ושוקל 3% ממשקל מבנים טרומיים מבטון מזוין, משקלו המרחבי נע בין 20-50 ק"ג למ"ק. הסיבה לשימוש בקלקר, הוא כיון שהוא יותר זול, יותר נוח מבחינה טכנית, ואף חוסך משאבים בעת הקמת מבנה קבורה (הקלקר הוא חומר קל, וממילא המעמסה על עמודי היסוד ועל קורות הביסוס פוחתת בצורה משמעותית).

הוא מיוצר מ'נפט' שמקורו מבטון האדמה, בדומה לפלסטיק. ולהלן יבואר אם הוא חומר המתכלה ונקרב [בפרט באדמה], או לא, ויש בזה נפק"מ גדולה לענין קבורת מת.

4 המאמר התברר לע"נ אאמו"ר ר' זאב ב"ר משה יונה קוטקס. נלב"ע כ' מרחשון לסדר 'וימת אברהם וכו' ויקברו אותו'. תשס"ב. תנצב"ה.

5 הג"ר מרדכי ברנט שליט"א רב ח"ק נתניה בארה"ק. לידידי הרה"ג רבי יצחק ב"ר מיכאל לוי שליט"א שליכן ובירר עמי - הן מציאותיות והן הלכתית - חלקים נרחבים במאמר זה ובשאר מאמרי בענינים אלו. וכן לידידי הרה"ג: רבי משה יהודה הלפרין, רבי מנחם זילברפרב מח"ס שיעורי לשה"ר, רבי מרדכי ישראל חברוני, רבי מיכאל פביאן, רבי מרדכי הלוי פטררוינד מח"ס נתיבות הוראה, רבי אלעזר קהלת רב ק"ק תימן הר נוף י-ם. ראשי מהנדסי ועובדי הח"ק בכמה ערים.

6 כפי שבירורתי אצל בוני המכפלות, וכן הבאתי תמונה במאמרי "הקבורה במכפלה-זוגית", מוריה שבת תשעז.



תמונה 4: מנהרות הר המנוחות החדשות. הקברים המוכנים בקרקע הם מכפלות מקלקר מצופות מלמעלה בשכבת בטון דקה [ומעל הקלקר שמכסה את המת - שכבת עפר]

ולפי מה שיתברר להלן, כשהמתקנים הם מעל האדמה, ובאופן שהמת מוקף מ'קלקר' מכל הצדדים, הרי"ז כארון ע"ג האדמה שאי"ז קבורה כלל. וכשהמתקנים הם בתוך האדמה, הרי"ז כארון סגור בתוך האדמה, שאף דהוי קבורה מ"מ אין קיום מצות 'ואל עפר תשוב', וי"א שנוגדת את עיקר מצות קבורה ועיקר תקון האדם, ומעכב כפרת המת וגורמת לו צער עונש הדין, ובפרט בארון העשוי מחומר שאינו נרקב, כמו פלסטיק או 'קלקר'. [ובנוגע לחו"ל למקומות שהרשויות דורשות ארון, יבואר להלן].

תיאור 'קבורת כוכים' [המכונה בפי הרשויות 'קבורה בקומות' או 'קבורת סנהדרין']:

קבורה בתוך כוכי בטון העשויים באופנים שונים וכדלהלן, זה לצד זה וזה ע"ג זה, כמו ארון עם מדפים ותאים. [יש מקומות שהכוכים נבנו סמוך לצלע ההר, ויש מקומות שנבנו בלא שום חיבור מהצד



תמונה 1: תבניות קלקר עבור קבורת מכפלה-זוגית



תמונה 2:  
תבנית  
קבר קלקר  
עבור מכפלה  
מבט מלמעלה

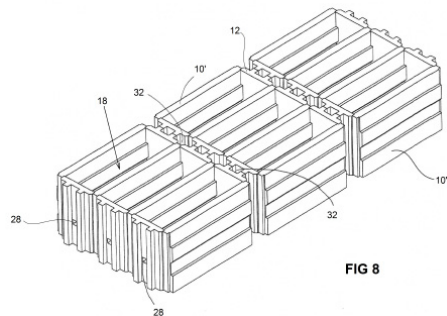


FIG 8

שירטוט 3: של מבנה מכפלות הקלקר [שורטט ע"י ממציאן] וכל מת מכסים בפלטת קלקר



תמונות 6-7: כוכי קבורה מקלקר (נצבע בשחור) בכוכים שמעל האדמה [מעל מדפים מבטון מונחים כוכים מקלקר, זה לצד זה, והסירו את רוב התחתית, ובמקומה שפכו שכבת עפר ע"ג הבטון עצמו].



תמונה 8: כוך קלקר (הקלקר נצבע בשחור) במנהרות הר המנוחות, ובתחתיתו שכבת עפר [ותחתית בטון], והמשטח הלבן שבפנים מיועד כפה"ג לסתימת הכוך אחר הכנסת הנפטר

לקרקע עולם אלא כעמוד-אנדרטה בפני עצמה, ויש מקומות שנבנו בקירות של אולמות מקורים, ולאחרונה נבנו כוכים אלו במבני קבורה שהוצמדו לקירות המנהרות שתחת הר המנוחות].

בשיטה החדשנית החלו להשתמש בתבניות של 'קלקר' דחוס ועבה, בשילוב עם בטון כך: יוצקים מבנה עם מדפי בטון, שמעליו מניחים 'כוכין' מקלקר זה ליד זה. כל כוך מורכב מתקרה וקירות בלא תחתית [מלבד פתח הכוך, שבו יש מסגרת מקלקר גם מלמטה], כשהמת מוכנס מהצד ומושכב על שכבת עפר שע"ג הבטון. [אופן זה קיים בין במבני קברים שתחת כיפת השמים, ובין במבני הקברים החדשים שהוצמדו לקירות המנהרות החדשות שתחת הר המנוחות<sup>7</sup>]. לאחר הכנסת הנפטר מחזירים את הקלקר לפתח הכוך. ולאחר שמשפחת הנפטר עוזבת את המקום, חוזרים העובדים ומקבעים את הקלקר למקומו באמצעות חומר איטום והדבקה שמורחים מסביב לפתח הכוך.<sup>8</sup> במועד 'הקמת המציבה' מצמידים אל הקלקר לוח העשוי מאבן שיש, שעליו מופיע הכיתוב המציין את שם הנפטר. ראה תמונות 5-10 מהר המנוחות.



תמונה 5: במנהרות הר המנוחות מכינים כוכי קלקר להניח זה בצד זה

7 כמתואר בלווי תמונות במאמרי 'הקבורה בכוכי מנהרות הר המנוחות', בית אהרן וישראל שבט-אדר תשע"ח.

8 השלט הזמני עם פרטי נפטר מודבק אף הוא אל הקלקר, כפי שרואים בתמונה 10 (בכוך העליון השמאלי).

קבורת שדה: את קבורת שדה שהיתה נהוגה עד כה, תיארונו לעיל. לאחרונה הוצע להשתמש במקום ב'לבנים' - במשטחי 'קלקר', הן בצדדי המת והן מעליו. כשהמת עצמו מושכב ע"ג עפר. [ראה חוזר מנכ"ל משרד הדתות תשע"ח 2]. ולפננו יתברר אם יש בזה חסרון כיון שהמת נמצא על הקרקע.

במאמר זה השקעתי רבות לברר המציאות ולפיה את ההלכה, אכן יתכנו שינויים בין עיר לעיר ובין ח"ק לח"ק, וכן אצל כולם בעתיד.

### ב. דיין קבורה במתקני קלקר מעל גבי האדמה

כשמתקן הקלקר עם המת לא מונח בחפירה בתוך האדמה, אלא מעל פני הקרקע, והמת מוטמן בתוכו כשתחתיו קלקר [כגון המת העליון במכפלה], וכן מצדדיו, וכן מעל גביו. באופן זה המת מנותק לגמרי מהקרקע, ונמצא שקבור בארון שע"ג האדמה שבזה מפורש דינו בגמ' סנהדרין מו: שאינו מקיים מצות קבורה ועובר משום כל תלין.

וזה יותר חמור מאשר מכפלות מבטון שנבנות מעל הקרקע, ויבואר בהקדם המבואר במאמרי 'מכפלה-זוגית' [בליווי תמונות], קובץ מוריה שבט תשע"ז, ובו תיאור של בנית המכפלות מבטון מעל פני האדמה, דלכאורה הוא כמו בנית כוכין מבטון מעל פני האדמה, בפרט כשיש בטון גם תחתיו. ודין כוכי בטון מעל פני האדמה - לסוברים שאינה קבורה כלל ועכ"פ שחסר בכפרה של המת, ה"ה במכפלות מבטון, וה"ה בנד"ד במכפלות מקלקר. גם לאלו שציידו דחשיב קבורה כיון שבטון עשוי מעפר - זה הרי לא שייך כלל בקלקר, ופשוט.

והגם שעשוי מנפט שמקורו באדמה, מ"מ אינו מועיל כדמוכח מהאג"מ (יו"ד ח"ג קמב, סוף אות א) גבי ארון פלסטיק בתוך



תמונה 9: סתימת פתח הכוך ג"כ מקלקר  
[בד"כ הוא שלם, רק כאן הוא נשבר מעט]



תמונה 10: כוכי הקלקר הנ"ל  
בהר המנוחות מעל האדמה

דגש חשוב שמסר מהנדס קבורת הקלקר: כל קבורת הקלקר היא חדשה, ואין בה כל ניסיון איך היא תחזיק בקבורת מת, בפרט במתים זה על גבי זה. וא"א לדעת איך זה יחזיק את עומס המתים עם כל הנוזלים והגזים שמשתחררים מהמתים בזמן עיכול הבשר. וכן את כל האנשים המהלכים מעל כל המתקן. ואף שניסו לעשותו חזק, מ"מ ניסיון עד כמה צריך, אין עדיין. ונקודה זו חשובה מאוד גם הלכתית, דמלבד ביזוי המתים שיכול להיות אם יקרוס כל המבנה ח"ו, הרי שיש בזה גם השלכה הלכתית, דהר"ן (סנהדרין מו:) כתב הטעם שקוברים מת בקרקע הוא 'מפני שהיא תכלית הענין שאין לך גניזה גדולה ממנה'. ממילא במקום שיש חשש שיקרוס המבנה ח"ו, יש לחוש שאין זה 'גניזה' כראוי.



ואינו נחשב כאילו יש כאן מתקן בתוך גבעת עפר. אלא להיפך כיון שיש רק קצת עפר נחשב שמעל מתקן קלקר יש קצת רגבי אדמה. ויתכן שתלוי בעובי שכבת הבטון, ואיך שהדבר נראה בשעת בנייתו.

לסיום בירור אופן זה, נדגיש שגם אם נחשיבו כמחובר לקרקע, מ"מ כ"ש שיש בו את הבעיות שיתוארו בסמוך על קבורה בארון של קלקר.

### ג. דין קבורה במתקני קלקר מתחת לפני האדמה, כשהנפטר מוקף מכל צדדיו בקלקר

גם באופן שמתקן הקלקר עם מת מונח 'בחפירה בתוך האדמה', אף שהכל בתוך האדמה, מ"מ כלפי המת העליון, הרי הוא כמוטמן בארון קלקר, כיון שבכל צדדיו וגם תחתיו יש את הקלקר. ולפנינו יתברר דין קבורה ב'ארון' בתוך האדמה בכלל, וארון מ'קלקר' בפרט. [חלקם כבר התפרסמו על ידי, וכעת נערכו מחדש ביתר בירור ותוספת].

#### דין קבורה בקרקע ובארון

מבואר בגמ' סנהדרין (מו:): שמצות קבורה היא לקבור את המת בתוך האדמה ולא בארון ע"ג האדמה מהפסוק 'כי קבור תקברנו'. והיה אפשר להבין שכ"ז בארון מע"ג האדמה, אבל בארון בתוך האדמה לא התפרש במפורש. אבל מצינו בירושלמי (כלאים ט ג) שרבי ציוה בצוואתו 'ותהא ארוני נקובה בארץ'. ופירשה הרמב"ן (תורת האדם, שער הסוף-ענין הקבורה): פ' שיטלו הדף התחתון שבארון וישכיבוהו על הארץ שקבורת קרקע מצוה. והוסיף: ולא תימא משום חביבותא דארץ ישראל - [משום (דברים לב, מג) וכפר אדמתו עמו, עי']

האדמה עצמה, דחילק להדיא בין בטון שהוא עפר, לבין פלסטיק, הגם שפלסטיק מיוצר מנפט, ועד כדי כך שכתב לגבי ארון מבטון שבתוך האדמה שגם באופן שמותר וכדלהלן, מ"מ כתב: 'אך אולי כדי שלא יטעו למילף מזה להתיר לקבור בארונות של מתכות ויעשו גם ארונות מפלסטיק, טוב לתקן שיורידו תחלה את הקופסא של הבטון לבדו וכו' ואח"כ יורידו את ארון המת לשם וזה כדי לתקן'. עכ"ל. וראה להלן טעם הדבר.

[יצוין שאם יעשו את מתקן הקלקר באופן של 'כלי', לא מועיל גם אם יהיה עשוי מעפר ממש, וכדכתב האג"מ (יו"ד ח"ג קמב, א) דהקבור בארון - אפי' העשוי מאדמה - המונח ע"ג הקרקע אינו קבורה.<sup>9</sup> ולפי"ז גם לא יועיל שיחברו חיבור גמור לקרקע, כיון דחקקו ולבסוף קבעו לא הוי חיבור, ורק יש לדון מצד כלי המשמש עם הקרקע, והארכתי בזה ובמסתעף במאמרי 'הקבורה בכוכי מנהרות הר המנוחות' הנדפס בקובץ בית אהרן וישראל שבט-אדר תשעח].

אמנם חכ"א טען שהיות שמעל מתקן הקלקר מניחים שכבת בטון דקה, הרי דין הבטון כעפר ונחשב שכל המתקן מכוסה עם עפר, והרי"ז כבניית כוכי קבורה בתוך גבעת עפר מלאכותית, שמסתבר שדינו כקובר בתוך הקרקע. עכ"ד. והנה ראשית, גם בגבעת מלאכותית - אין הדבר פשוט, ויש שתלו זאת במחלוקת לענין עפר תלוש ולבסוף מחובר אם נאסר בהנאה מדין המת או לא, שהיא מחלוקת רבנו ישעיה והטור (יו"ד סי' שסד) - עי' שו"ת בית יצחק (יו"ד ח"ב סי' קס-קסא), ושו"ת מנחת יצחק (ח"י סי' קכב), וע"ע באג"מ (יו"ד ח"ג סי' קמב), ואכמ"ל. גם אם נניח שגבעת עפר מלאכותית דינה כקרקע, מ"מ יתכן שהציפוי בטל למתקן הקלקר, כיון שהעיקר זה הקלקר,

9 וז"ל: מסתבר שבכלי אדמה אף שלא נצרפו בכבשן כיון ששם כלי עליו לא נחשב קבורה בקרקע, וקבורה בארון דאיתא בסנהדרין דף מ"ו ע"ב שלא סגי קבורה בארון אלא דוקא בקרקע, שמשמע על כל מין ארון אפילו מאדמה אין לקבור כשהוא ע"ג קרקע אלא דוקא בקרקע ממש. עכ"ל.



יותר לשכב על העפר ממש שנאמר כי עפר אתה ואל עפר תשוב. עכ"ל. ונראה דעיקר דין קבורה שתהיה בקרקע, ולא רק מצוואת רבי.

וכ"כ להדיא בערוה"ש (שם ב): מיהו אע"ג דבכה"ג אינו עובר עליו, מ"מ עיקר מצות הקבורה שגוף האדם יושכב על הקרקע ממש כדכתיב (קהלת יב ז) וישוב העפר על הארץ כשהיה, וזהו עיקר תיקון האדם. עכ"ל.

ונטעים שאף שהארון בתוך הקרקע, מ"מ יש כאן כעין חציצה בינו לבין הקרקע, ואעתיק בזה לשון חד מקמאי רבנו חיים פלטיאל עה"ת (דברים לב, מג) בהתייחסו למעלת קבורה בעפר אר"י וז"ל בתו"ד: ואי משום דטמון בעפר והרי ארון ותכריכין מפסיקין בנתים ואחר שירקבו ארון ותכריכין הרי מעורב רקובות עם עפרירותן. עכ"ל.

ובהמשך יבוארו עוד ב' נקודות: א] שהזוה"ק החמיר מאוד להניח את המת בעפר למי שלא תיקן ברית קודש כיוסף הצדיק, והובא בפוסקים. ב] שאין לקבור בארון משום שהבשר לא נרקב במהרה, ובפרט בארון שעשוי מחומר שלא נרקב במהרה.

### תמיהת הפוסקים

#### על מנהג הכהנים והבכורים

מכח הנ"ל תמה הלבוש שם על מנהג הכהנים בזמנם לעשות ארונות שלימים, וכן תמהו הפרישה, ובתורת חיים (סנהדרין לח.), [והוסיפו גם ממנהג הבכורים]. ותירץ הש"ך: יולפי מש"כ בדרישה (-צ"ל פרישה סק"ח) דבזמנינו שנותנים חרסית על פיו ועיניו הוי במקום עפר דבזמנם, ניחא, עי"ל דא"א לארונות שעושין עכשיו שלא יהיו נקובים בצדדים ובנקב סגי כדאיתא בטור ופוסקים. ונראית כוונתו ביישוב הא' דאין חיסרון בזה שהוא בארון עץ סגור כיון שיש חרסית שדינו כעפר על עיניו ובזה שפיר מתקיים כי עפר אתה.

כתובות קיא.] אלא אפילו בחוצה לארץ דכתיב ואל עפר תשוב.

וסיים הרמב"ן: נמצינו למדין שהעושה ארון למת ומניחו בבית הקברות אינה קבורה, ובכלל מלין את מתו הוא ועובר עליו, ואם עשה ארון וקברו בקרקע אינו עובר עליו, ואף על פי כן יפה הוא לקברו בארץ, דקבורת ארץ ממש מצוה כצוואתו דרבי ואפי' בחו"ל. עכ"ל.

ושוב הקשה: ומה שנהגו חכמי ישראל בתלמוד בארונות. ויישב: לאחר עיכול הבשר הוא כדאמרינן בירושלמי, או שהיו נוקבין ארון לארץ. ע"כ. וכוונתו ביישוב ראשון לירושלמי (מו"ק א ה): בראשונה היו קוברין אותו במהמורות (פי' בשוחות עמוקות), נתעכל הבשר היו מלקטין את העצמות וקוברין אותם בארונם, אותו היום היה מתאבל, למחר היה שמח, לומר שנינוחו עצמות אביו מן הדין. והובא בשו"ע (יו"ד שסג ד). אבל קבורה ראשונית אסור בארון. וביישוב שני, כוונתו לצוואת רבי לנקוב הארון, וכפי שפירשה הרמב"ן גופיה וכדלעיל, שצויה להסיר דף תחתון.

ובר"ן סנהדרין (מו:): כתב: וכן היה מנהג התלמוד בקבורת הכוכין שהיו נותנין שם את המת כשהוא מונח בארון אבל מפני שאמר הכתוב 'כי עפר אתה ואל עפר תשוב', ואמרו בהגדה שהעפר הוא רפואתו, טוב לקיים בו קבורת קרקע ממש שלא בהפסק וכן מנהגנו בגירונ' ובגלילותיה. עכ"ל.

והטור (יו"ד שסב) העתיק לרמב"ן, וכ"פ בשו"ע, ובבהגר"א ציין להנ"ל.

#### עיקר מצות קבורה בקרקע בלא ארון

רמב"ן נראה שלקבור בקרקע עצמה בלא ארון היא מצוה 'אל עפר תשוב', ודין 'יפה', ובכלי חמדה (חיי שרה ב') העתיקו שבל"ז לא מקיים מצות קבורה בשלימות. [וכנראה הבין את הלשון 'יפה', מלשון יופי של שלימות]. ובלבוש כתב: זמ"מ יפה לקוברו בקרקע ממש אפילו בחו"ל, דסתם קבור בארץ ממש משמע, ועוד דנוח לו למת

### סכנה לנפש שקבורה בארון

בחכמ"א (קנח א) כתב: 'ויש מקומות שמניחים כהנים ובכורים בארון לחשיבות, והוא מנהג רע, דאע"ג דהאחרונים למדו זכות כיון דא"א שלא יהיה בארון נקבים מן הצד ובנקב סגי, מ"מ עדיין לא פלטו ממה שהחמיר בזהר מאוד שלא להניח שום אדם בארון אלא שידוע ששמר ברית קדש כיוסף הצדיק שנא' ויושם בארון, אלא יותר טוב לקברו בקרקע. עכ"ל.

וכונתו לזוה"ק (ויקהל ריד:) ותוכנו בקיצור (ע"פ מתוך מדבש) הוא: בכה ר' אבא וכו', ומי שפגם את הברית קודש ונכנס בארון לאחר מיתתו וכו' אוי לו שפגם אותו במותו במה שנכנס לארון, אוי לו מאותו עונש המוכן לו וכו', אוי לאותה בושה שנוקמין ממנו נקמת עולם, ואינו נטהר מזה לעולם וכו'. עכ"ד. [והמשך דבריו יבואו בסמוך]. וכן הזהירו המקובלים, והביאם הגר"ח פלאגי (נפש חיים אות א סי' צ"ב).

ובערוה"ש (שם א-ג) כתב: 'התורה הקפידה שגוף האדם יהיה טמון בקרקע כדכתיב ואל עפר תשוב וכו' ואם נתנו בארון וקברו בקרקע וכו' אע"ג דבכה"ג אינו עובר עליו מ"מ עיקר מצות הקבורה שגוף האדם יושב על הקרקע ממש כדכתיב וישוב העפר על הארץ כשהיה וזהו עיקר תיקון האדם וכו' והזהיר והמקובלים האריכו הרבה בזה ופשטא דקרא כן הוא וכו' ולכן אצלינו המנהג הפשוט להשכיב את הגוף על העפר ממש וכו'. עכ"ל. וכן העיד בספר עלי תמר (נולד בפולין תרנ"ו, פסחים פ"ח ה"ח, מו"ק פ"א ה"א) שהמנהג בחו"ל להניח המת ע"ג העפר ממש ולא בארון. וכן נהגו בחו"ל כבר מאות בשנים, ע"י היטב במהר"ל מפראג בגור אריה (במדבר יט טז) דכתב במפורש שנהגו בזמנו לקבור כמו שצויה רבי, להניח המת בלא ארון אלא בקבר עם כסוי מלמעלה ומהצר. וגם בלבוש ובש"ך הנ"ל מוכח כן, דרך לכהנים ולבכורים עשו ארונות משמע

ויישוביו צע"ג כפי שתמה ב'שבט יהודה' שם (לבעמח"ס מטה יהודה על או"ח שמביא המ"ב בכ"מ), על יישוב א': צ"ע דימויו לדרישה כיון דדבריו נסכו על הטור, על המנהג שנהגו בזמן הגמ' שהמת הונח בכוך שבמערה מתחת האדמה, ובכ"ז צריך להניח עליו עפר, וע"ז כתב הדרישה שבזמננו החרס הוא במקום עפר, אבל בכה"ג שהוא בארון עץ ולא מונח על האדמה מהיכ"ת דסגי בקצת חרסית על עיניו. והניח בתימה. ועוד יש להעיר דמהפרישה עצמו שתמה ע"ז ולא יישב לפי דבריו בחיבורו הדרישה, מוכח שאינו מועיל לנד"ד.

ועל יישוב הב': תמה בשבט יהודה שמש"כ הטור בשם הירושלמי שהארון תהיה נקובה משמע שהנקב למטה ולא סגי מהצר. [ועוד יש להקשות דברמב"ן ובטור פירש מילת 'נקובה' - להסיר את כל הדף התחתון, ומפורש שלא מועיל נקב], ועוד הוסיף שאין ראיה מהירושלמי כיון דאיהו מיירי לאחר עיכול הבשר, ואין ראיה לקבורת מת שהוא לפני שנתעכל.

ועל עצם מנהג הבכורים הוכיחו האחרונים שאינו מנהג קדום הוא, במנחת פתים (אריק, על השו"ע שם) הוכיח מגמ' בכורות (יב:) שאין חילוק בקבורה בין בכור לסתם אדם. ובספר 'הכנה דרבה' (לגר"מ גרינוואלד אב"ד חוסט, אות לג) הוכיח מרבי עצמו שהיה בכור (וכ"ה בירושלמי ריש ע"פ, הע' המהדיר במהדו"ב), וצויה להסיר דף תחתון, וכע"ז צויה הוא עצמו אף שהיה בכור.

ואכן למעשה הפוסקים לא סמכו על יישובים הללו, הן האחרונים שתמהו על המנהג וכו"ל, הלבוש, הפרישה, והתו"ח הנ"ל, והן האחרונים אחרי הש"ך, החכמ"א (להלן), ערוה"ש (להלן), בעל יש"א ברכה (להלן), ובהכנה דרבה הנ"ל כתב שהיישובים הנ"ל שינויי דחיקי, וכן ראה בשו"ת אפרסקא דעניא (ח"א קצה). וכן רואים ממנהג חו"ל ואר"י רבות בשנים.

שלכולם לא עשו כן, וגם עליהם תמה הלבוש וכנ"ל.

### המנהג מכריע את החלכה

מבואר שהמנהג הפשוט הוא לקבור את המת ע"ג עפר ממש ולא בתוך ארוך כלל גם לא נקוב, הן בחו"ל מאות בשנים, כעדות הר"ן סנהדרין שם על מקומו, וכעדות המהר"ל מפראג, עד התקופה האחרונה שלפני השואה, כעדות הערוה"ש, וספר עלי תמר (נולד פולין תרנ"ו), והן באר"י זה רבות בשנים כעדות הראשל"צ היש"א ברכה, והגשה"ח.

ממילא גם אם נניח דנידוננו תלוי במחלוקת הפוסקים, מ"מ מפורש בגמ' ובפוסקים בהרבה מקומות, שיש כח למנהג להכריע את ההלכה במקום מחלוקת או ספק<sup>10</sup>, וא"כ יש לן מנהג ברור שמכריע נידון זה. וממילא גם הש"ך ועמיה יודו שיש להקפיד ע"ז, דהא כל מה שנדחק הוא בגלל המנהג שהביא הלבוש, ועד כמה שכבר לא נהגו כן, אלא אדרבה הקפידו להיפך, ממילא לכו"ע יש להקפיד על הדבר.

וטעם למנהג אר"י שלא מכסים המת בעפר ישירות, אלא ע"ג אבנים שטוחות (באלטעס) הנתמכות באבנים שבצדדים [ואם אין אבנים מניחים קרשים], וכמ"ש בגשה"ח (שם אות ד), מקורו בלבוש (י"ד שסב, ב) שמכסים המת בדף ולא להשליך על פניו ישירות עפר מפני שהוא בזיון לו [והוא עפ"י רב נטרונאי גאון המובא בטור (שם), וכן הביאו הש"ך], אמנם גם ע"ז כתב החכמ"א (שם סי' ב) וז"ל: 'ומ"מ מי שיש לו עפר ארה"ק מפזרין על גופו, והעיקר על ברית הקדש ואין בזה משום בזיון', וכ"כ בערוה"ש (שם סעי' ג): 'ולכן אצלינו המנהג הפשוט להשכיב את הגוף על העפר ממש וליתן עליו קרשים'<sup>11</sup> ועפר, ובטור כתב בשם

וכן באר"י רבות בשנים קוברים את כל המתים בלא שום ארון, וחז"י שהקפידו לא להסתמך על הנך שינויי דחיקי, ומנהג זה 'מזמן הקדמונים', כפי שהעיד הראשל"צ בעל היש"א ברכה בספר שמחה לאי"ש (נולד תקע"ז, י"ד סי' א), וציינו בגשה"ח (לגרימ"ט, ח"א פט"ז אות א סק"ג). ושם בשמחה לאי"ש הביא לזהר הנ"ל לקבור בקרקע עצמה וסיים: 'ואחר ראות דברי הזה"ק הללו, איך לא יסתמר שערות האדם, איך יערב אל לבו ולהניח המת בארון'. ושלכן הקפידו בירושלם בזה. [וע"ש יישוב תמיהת הלבוש].

ובילקוט יוסף (אבלות מ"ה קבורה א) כתב: וכן נהגו בירושלים, שהמתים המובאים בארונות מחו"ל להקבר בירושלים, מוציאים אותם מן הארון וקוברים אותם בקרקע, ואנשי הח"ק מכינים חומר חיטי [ליזול] להעביר את הריח אם יהיה. ומה שיש הרוצים לשנות מן המנהג לקבור עם הארון, יש בזה משום פגיעה בכבוד המתים, שבודאי רצונם להטמן באדמת ישראל, ועוד שהוא נגד המנהג המקובל בישראל. ולכן יש לעמוד על המשמר שלא לשנות דבר מן המנהג הקודם, ולא לפרוץ בכגון אלה במנהגי ישראל הקדמונים וכו'. עכ"ל. ומקורו שם יבי"א (ח"ז י"ד לד, א) עפ"י הר צבי (י"ד רסט).

ומבואר כאמור בחכמ"א דעל דברי הזהר, לא מועיל נקב, אלא צריך להניח המת על העפר ממש.

10 ע"י מנחות (לב), יבמות (קב). ועוד, ירושלמי (יבמות ז ג), רמב"ם (סנהדרין ו ב, שמיטה ויובל י ו), רמ"א (חור"מ כה, ב) עפ"י תשובת הרשב"א. ומנהג כזה המכריע את ההלכה שונה מסתם מנהג ולא מועילה לו התרה, כמבואר במהרשד"ם (י"ד מ) שהובאה בפר"ח (תצו מנהגי או"ה ב). והאריך בזה ידידי הגרי"מ פטרריונד במאמרו בעץ חיים (באבוב) ניסן תש"פ.

11 כעדותו על קרשים, כתב גם בעלי תמר הנ"ל, והעיר שהוא בשונה ממנהג ארה"ק שמניחים אבנים. [וע"ש מה שהעיר עפ"י על האו"ש פי"ז מטו"מ, וע"ע עין יצחק (י"ד לגב)].

לעכל הבשר מהר'. עכ"ל. ומקורו מתשובת הרשב"א ח"א סי' שסט. וביאר הט"ז (סק"ג) 'שנאמר בשרו עליו יכאב, כל זמן שבשרו עליו יכאב, אינו נוח מן הדין'. עכ"ל. וע"ש בשלחן גבוה.

ויתכן שזה הכוונה במיוחד להר"ן הנ"ל: ואמרו בהגדה שהעפר הוא רפואתו, טוב לקיים בו קבורת קרקע ממש שלא בהפסק. עכ"ל. ש'רפואתו' אולי הכוונה שכך מתעכל הבשר ומתכפר במהרה.

וביערות דבש (ח"ב דרוש יא) ביאר שזה טעם צוואת רבי להסיר דף תחתון של הארון כדי שיכלה גופו בארץ, ובוזה ביאר גרסת המדרש (ב"ר ק ב) והירושלמי (סוף כתובות) שציוה כן 'מפני המבול', שהכוונה מלשון 'בלה', שכך גופו יכלה וירקב בארץ במהרה.

ומה שמצינו בחז"ל (שבת קנב:;) עה"פ רקב עצמות קנאה, שמי שלא קינא לא נרקב, ומבואר שיש מעלה לא להרקב, אין הכוונה לבשר אלא לעצמות, כמבואר בפסוקים שהביאה הגמ', וכן פי' הג"ר אלעזר משה הורוויץ בב"ב (יז). את תירוץ התוס' בב"ב שם (ד"ה שבעה) שהביא גמרא זו, ויסוד הדברים כבר כתב המהרש"א ב"ב שם, ועיקר הדבר לחלק בין עצמות לבשר מפורש בזוה"ק הנ"ל (רק דלא נתפרש שם אם בצדיק זה שונה). ורק ז' צדיקים לא שלטה בהם רימה כמבואר בגמ' ב"ב שם, וטעם הדבר שאצלם זה שונה התפרש יפה במלבי"ם פ' ויחי (בראשית נ ב) אהא דיוסף ציוה לרופאים לחנוט את אביו ובוזה מנע עיכול הבשר ע"ש. [אלא דהמהרש"א כתב שתוס' לא כיון לזה, היות דבגמ' שבת שם לא משמע כן, היות וקאמר ליה ליקום מר לגויה דביתא, וכן עי' ביעב"ץ בהגהותיו ב"ב שם (מהדורת וגשל), ולכאז' יש לדחות הראיה ושהכוונה לעצמות, וכן מצאתי מפורש בספר הקדמון עבודת הקודש (לרבי מאיר גבאי, שנת ה'ש"כ, ח"ב פכ"ח), שהכוונה לעצמות, ושאיין הגמ' חולקת על הזהר. ומ"מ לעניננו, בלא"ה כ"ז לא נוגע

הגאון דליתן עפר על פניו יש בזיון ולא נכון לעשות כן ולא כל המקומות שוין בדבר ע"ש ומיהו מעט עפר שנותנין כיון שלטובתו עושין אין זה גנאי דדווקא הרבה עפר יש גנאי [פרישה אות ו], ועתה נהגו ליתן מעט מעפר א"י. עכ"ל.

### ארונו של יוסף

אלא שיש לתמוה מכ"ז מיוסף שנקבר בארון, כמפורש בתורה (ויחי נ כו) ויישם בארון במצרים. ועמדו ע"ז האחרונים, עי' שפתי כהן עה"ת (לגורי הארז"ל) שם, חכמ"א הנ"ל וערוה"ש שם, אבנ"ז דלהלן. ועל מש"כ הרמב"ן ר"פ חיי שרה, ע"ש בכלי חמדה.

### הנפש מתייסרת כשהבשר לא נרקב מהר

איתא בפסוק באיוב (יד כב): 'אך בשרו עליו יכאב ונפשו עליו תאבל'. ודרשו חז"ל וכדלהלן שכל זמן שבשר המת קיים יש דין על הנשמה ואין לו עדיין כפרה.

כן מבואר בזוה"ק פ' שלח (ח"ג דף קע). שכל זמן שבשר האדם קיים בקברו, יכול השטן לקטרג, משנתעכל הבשר, הגם שהעצמות קיימות, אינו יכול לקטרג, ואין עליו יותר דין. וראה עוד בסמוך בשמו.

והיא משנה מפורשת בסנהדרין (מו). נתעכל הבשר וכו', ופירש"י: כבר נתכפר במיתתו ובבזיונו. ובגמ' (מז:;) מבואר שרק אחר העיכול יש כפרה. וברמב"ם (בפיה"מ סופ"ו): 'לפי שאין מתכפרין עונותיהם אלא עד שיתאכל הבשר'. [ומה שיש מ"ד בגמ' שם דכפרה, מכי חזו צערא דקברא פורתא, עי' באג"מ דלהלן שהוא רק בהרוגי ב"ד].

וזה מש"כ בירושלמי הנ"ל: נתעכל הבשר מלקטין העצמות וכו' למחר יהיה שמח לומר שנמלטו עצמות אבותיו מן הדין. ע"כ. וביאר הפרישה (יו"ד שסב יא): 'כל זמן שבשרו עליו יכאב נפשו עליו תאבל, ואם כלה הבשר שוב אין נפשו עליו תאבל'.

וכן מבואר בפוסקים, דכתב הרמ"א (יו"ד שסג ב) וז"ל: 'מותר ליתן סיד עליו כדי

מבטל עיקר מצות קבורה. (ערוה"ש). [ב] אין בו קיום מצות 'ואל עפר תשוב' (רמב"ן). [ג] ע"פ קבלה צריך להיות בעפר למי שלא תקן ברית קודש. (זהר שהובא בפוסקים). [ד] צריך להיות בעפר כדי שהבשר ירקב במהרה. (ר"י אייבשיץ ע"פ חז"ל, וכ"ה בזהר), וכ"ש לא להקבר בארון שלא נרקב במהרה. (צל"ח).

נקבים או מעט עפר. אם מועילים להסיר החסרונות הללו: הש"ך לימד זכות שבכה"ג אין חסרון א'-ב'. והאחרונים הנ"ל לא קבלו דבריו, והוסיפו שחסרון ג' עדיין קיים. ועל חסרון ד' יבואר להלן דג"כ לא מועיל.

כעת יש לברר האם יש הבדל מאיזה חומר עשוי הארון, גם בזמן חז"ל שקברו בארון. וכן יש לברר אם לפי הש"ך יש חילוק מאיזה סוג עשוי הארון כדי שיועילו בו נקב.

### ולכן איסור גדול

#### לקבור בארון שלא נרקב מהר

כתב האג"מ (יו"ד ח"ג קמג) בהתייחסו לקבורת כוכין מעל האדמה שהיתה מצויה אצל הגויים והרפורמים בארה"ב, ונקראה 'מאזליאום', כתב כמה חסרונות, ואחד מהם וז"ל: 'וגם איכא עוד איסור דכל זמן שלא נתעכל הבשר לא נתכפר עדיין והוא נידון, ולאחר עיכול הבשר איכא כפרה כמפורש וכו' - [והעתיק את הרמ"א והט"ז הנ"ל] וכו' וא"כ למנוע העיכול עושין רעה גדולה להמת שהוא איסור גדול לצערם דהא בשביל שיש להמת צער חרדת הדין אסור לפנות מת ממקום שנקבר כדכתב הש"ך וכו' אף שהוא רק צער של חרדת הדין, ורק על זמן קצר דהא רואה שאין מביאין אותו לדין, וכ"ש מניעת העיכול שהוא צער דעונש הדין ממש,

לרובא דאינישי שאינם בדרגת הנך צדיקים<sup>12</sup>].

### לבן אין לקבור בארון

#### [ובפרט כשאינו נרקב מהר]

ולכן כתב בזה"ק פ' ויקהל (ריד): [בהמשך לדבריו שהבאתי לעיל], שאפי' מי שלא פגם בברית קודש וכנ"ל, ודלכן עליו לא נאמרו הדברים הנוראים הנ"ל, מ"מ אם יודע בעצמו שאינו נקי וטהור מכל פגם בעולם, יותר טוב שלא יכנס בארון, מטעם זה שכ"ז שהבשר לא מתעכל הנשמה נידונה בגיהנום ולא נכנסת למנוחתה. וכ"כ בזהר (תרומה קנ"א): בין על צדיק ובין על רשע, והביאו במעבר יבך (מאמר ב כז). [ועי' שמחה לאי"ש הנ"ל על חילוק הלשונות בזה"ק בב' המקומות הנ"ל].

וכן ביאר הצ"ח בגמ' ברכות (יח): 'איני יכולה שאני קבורה במחצלת של קנים' וז"ל: שכל זמן שבשר הגוף קיים אין הנפש יכולה להפרד ממנו עד שיכלה בשר הגוף לגמרי ואז עולה הרוח למעלה, ולכך המצוה לקבור בקרקע כמבואר בסנהדרין (מו): כדי שירקב הגוף מהרה, ולכך התכריכין הם של פשתן הכלים ונרקבים מהרה שלא יעכבו רקיבת הגוף. וזו שנקברה במחצלת של קנים שהיתה אמה עניה ולא היה סיפוק בידה להלבישה תכריכין של בגדי פשתן, וקברה אותה בעיטוף מחצלת של קנים, וזהו אינו מתרקב כל כך בנקל, נשאר גם הגוף קיים בבשרו ולא היתה יכולה להפרד ולעלות למעלה וכו'. עכ"ל. והביאו המלבי"ם ר"פ חוקת.

### העולה לענין קבורת ארון

העולה שישנם בארון כמה חסרונות: [א] שאינו קבור בארץ ממש (לבוש). ולכן

12 ועל מה שמפורסם שהגר"א היה גופו שלם כשהעבירו את קברו לבית הקברות החדש בוויילנא כ- 150 שנה אחר פטירתו לערך - מהעיון בעדויות המוסמכות של המשתתפים בהעברת עצמותיו עולה, שהעידו 'שהיה שלד גופו שלם', עדות תלמיד הגר"ש שקאפ מוויילנא להג"ר יעקב אדלשטיין זצ"ל (ספר הגאון ח"ג עמ' 1145), דהיינו שעצמותיו היו שלמות ומחוברות זל"ז, וזה דבר גדול, אבל על הבשר לא העידו שהיה שלם. [ורק הוסיפו (שם) ששערותיו מעל מצחו שהיו זקופות ותלו זאת בהקפדתו על תפילין כל היום, ולפי"ז היה שם קצת בשר, ויל"ע].

עוד טעם דוקא לעץ, כיון שצומח מהאדמה דינו כאדמה, כ"כ בשו"ת תשובות והנהגות לגר"מ שטרנבוך (ח"ד רעד, אבלות ג' הע' ח).

### ארון פלסטיק או קלקר

מזה אנו למדים שגם לפי הנהוג בזמן המשנה לקבור בארון, מ"מ אין לעשותו מחומרים שאינם נרקבים במהרה. ולכן יש לברר מהי המציאות בזה בחומר המכונה 'קלקר'.

על הקלקר - התפרסמו כמה מאמרים, שבהם נכתב שהוא יכול להחזיק מעמד אפילו יותר מאלפי שנים בלי להתפרק. כיון שהוא דוחה חומצות, מלח, וחומרי קורוזיה. רק בשמש הוא לא עמיד, וגם בעלי חיים יכולים לנגוס בו ובקיבה שלהם הוא מתפרק. ולכן בהמלצות איטום מתחת לאדמה, מומלץ להשתמש גם בקלקר. ע"כ. ועל הפלסטיק - הוא חומר המיוצר מנפט ועשוי מולקולות בעלות קשרים רבים. הדבר מקנה לו עמידות גבוהה, אך גם גורם לכך שהתפרקותו איטית ביותר ונמשכת מאות שנים. ע"כ.

ולפי"ז נבין מש"כ בשו"ת אג"מ (יו"ד ח"ג קמב, סוף אות א) כתב דאין להתיר ארון ממתכת או מפלסטיק, ועד כדי כך שכתב לגבי ארון מבטון שבתוך האדמה שגם באופן שמותר וכדלהלן, מ"מ כתב: 'אך אולי כדי שלא יטעו למילף מזה להתיר לקבור בארונות של מתכות ויעשו גם ארונות מפלאסטיק, טוב לתקן שיורידו תחלה את הקופסא של הבטון לבדו וכו' ואח"כ יורידו את ארון המת לשם וזה כדי לתקן'. עכ"ל. ויש להוסיף שהוא אף שפלסטיק מיוצר מנפט שמקורו באדמה. ולפי"ז ה"ה בקלקר, שהגם שמקורו מנפט שבאדמה, יאסר לקבור בו.

### ארון חרס

לפני שנברר דין קבורה בארון מ'בטון' בתוך האדמה, נקדים דין ארון 'חרס'.

וגם על המשך זמן גדול שאסור. ומסיים שם: 'לבד החטא הגדול שיצטרו להמתים שאף תשובה לא יועיל עד שירצה את המת וימחול לו'. עכ"ל.

### ארון עץ

כתב הרמב"ם (פ"ד מאבל ה"ד) בתיאור קבורת כוכין שבזמן התלמוד [שהיו תחת פני האדמה]<sup>13</sup> וז"ל: '...ומחזירין העפר והאבנים עליו, ויש להן לקבור בארון של עץ. עכ"ל. והעתיקו הבי" (יו"ד שסב, ב). וכוונתו בכתבו 'ויש להן' שאפשר לקבור בארון, ולא שהוא חובה, שהרי מפורש במקורות הנ"ל דעדיף בלא ארון כלל, כן פירשו השד"ח מערכת ר"ה סי' א ד"ה חזר (ל-ד). [וכן יוכח המעיין בדבריו במקומות רבים שכוונתו בלשונות 'ויש להן' או 'ויש לו', לא שכך צריך לעשות, אלא שכך אפשר לעשות, כך שמעתי].

ומש"כ ארון עץ מפורש שאין לקבור בסוג אחר, ונו"כ לא ציינו מקורו. אבל בכמה ספרים מצאו מקורו ה"ה ב'כל בו-אבלות' (גריןוולד, ח"ב עמ' 85), ובשו"ת דבר יהושע (ח"א לב), ובקריית מלך (להגר"ח קניבסקי שם) שציינו למדרש ב"ר (יט ח): 'בתוך עץ הגן, א"ר לוי רמז לתולדותיו שיהיו ניתנין בארונות של עץ'. ויש להוסיף שבהגהות הרד"ל על המדרש שם כתב וז"ל: ולא של אבן, בכדי שיתעכל במהרה הבשר עם העצם. עכ"ל. וכן מבואר ברש"י נזיר (נא). דעץ טבעו להתרקב בקרקע. והטעם לזה ביארו בספרים הנ"ל, דכתיב כי עפר אתה ואל עפר תשוב ולמדו חז"ל מהכפרה למת היא ע"י עיכול הבשר וכמשנ"ת לעיל, והטוב ביותר לעיכול הבשר הוא שהמת נמצא בעפר וכדכתב הרמב"ן בפ"י הירושלמי וכו"ל, ואם לא בעפר ממש, עכ"פ יש ליתנו בארון עץ שנרקב באדמה כמו עץ, וגם בזה יש לנקוב את הארון וכו"ל.

13 ודעת לנכון נקל שאין שום קשר בין כוכין אלו שהיו תחת פני האדמה, לכוכין שבונים כיום מעל האדמה, להתבאר ד"ז במאמרים שזכרו בהקדמה למאמר.

בשנים, א"כ יתכן דלא מהני ארון חרס. [ובלא"ה העירוני שאין לדמות חרס לחרסית כיון שישנם כמה פירושים בראשונים בפי' מילת חרסית שנזכר במשנה ובחז"ל (כגון עי' ר"ש כלים פ"ג מ"ז, ותו"ט חולין פ"ו מ"ז, ועוד)].

וכן מצינו בשו"ת חת"ס להדיא דלא מהני ארון מחרס, דכתב (יו"ד סי' שנג) בשאלה של פניו עצמות לקבר אחר איך יעשו, האם יקברו את כולם יחד בארון אחד או בנפרד, וסיים: 'אבל בגובה - [לרוחב] בין ארון לארון צריך דוקא הפסק עפר שראוי שיתעכל כל העליון אבל להפסיק במחיצה של חרס בגובה אינו נכון דאינו ממחר להיות עפר ומצוה שיעשה עפר כדכתיב כי עפר אתה כמ"ש הטור וב"י סי' שס"ג. עכ"ל. ומבואר דאפי' מחיצה של חרס מעל המת לא מהני, כ"ש ארון שלם מחרס. וביאר בשו"ת דבר יהושע (לגר"י אהרנברג, ח"א לב, ו) דס"ל דבחרס אין את הקיום של 'ואל עפר תשוב', וביאר טעמו דודאי מודה דחרס דינו כעפר כדמצינו בגמ' חולין (פח). דחרס דינו כעפר לגבי כסוי הדם, אלא דס"ל דהיות דבשביל הכפרה צריך להפוך העצמות לעפר, וזה ע"י לחות העפר מה שלא שייך בחרס כיון שהתייבש בתנור.<sup>14</sup>

### ארון אבן

על ארון אבן, עי' משנ"ת לעיל (ב'ארון עץ) בשם ב"ר והרד"ל, וכן לעיל (ב'ארון חרס') בשם מסכת שמחות והספרים דבר בעתו, כל בו-אבלות, ודברי יוסף.

ומה שמבואר בירושלמי פסחים (פ"ח ה"ח) שליקטו עצמות בארונות אבן ועץ, ובקה"ע ובפ"מ ביארו שארון אבן דינו כקרקע - בשו"ת אג"מ (יו"ד ח"א רס, ח"ג קמב, א) שאין הלכה כירושלמי בזה אלא

כאמור שהרמב"ם הזכיר רק ארון עץ, אמנם במסכת שמחות (פי"ג) איתא ארון שפינהו אסור בהנאה, ואם היה של אבן יקבר, ושל חרס ישבר, ושל עץ ישרף, ונפסק בשו"ע (יו"ד סג ה), ובידבר בעתו (לוינון, נ"י תש"ז, עמ' 49) רצה להוכיח מזה שדרכם היה לקבור גם בארון של חרס אבל גאוני דורו דחוהו: א] בספר כל בו אבלות (גרינוולד, שם עמ' 86 בהערה) כתב שהמעין שם יראה שמדובר על העברת עצמות המת אחר עיכול הבשר לקברי אבותיו ואת העצמות העבירו בארון אבן או חרס. [וכן מבואר בירושלמי פסחים ח, ח שליקטו עצמות בארונות אבן ועץ]. והוא כדחיית הרמב"ן הנ"ל על דברי הירושלמי במו"ק שקברו בארון. ב] בשו"ת דברי יוסף (להגר"י קאנוויץ, חתן הרידב"ז, יב) כתב לו: כי אפשר שלכתחילה אין לקבור אלא בשל עץ כמפורש ברמב"ם הנ"ל, בכל זאת הדין של איסור הנאה נוהג בדיעבד אפילו בשל אבן ומיני מתכות. עכ"ד. אמנם לעיל הבאנו מהש"ך שיישב מנהג הכהנים לעשות ארון עץ שלם ובתירוץ א' כתב 'ולפמ"ש בדרישה (סק"ח) דבזמנינו שנותנים חרסית על פיו ועיניו הוי במקום עפר דבזמנם, ניאח'. וכבר הבאנו מה שתמחה עליו, ומ"מ היה מקום לומר דאם חרסית מהני כמו עפר, ה"ה אם כל הארון עשוי מחרס. ומאידך יש לדחות, דכל מה שמצאנו בדברי הדרישה הוא כשגופו על האדמה ממש, אבל מהיכ"ת שיהני אם כל הארון עשוי כך, וגם לפי הש"ך שהביא דבריו באופן שהמת בתוך ארון (עץ), מ"מ כל דבריו הם לפי מה שסבר שמספיק עפר על פיו ועיניו, אבל לפי דברי גדולי האחרונים שהביא הש"ך שהתקשו בזה, וכן לפי האחרונים שאחריו הנ"ל שלא סמכו על זה, והצריכו שהמת יהיה כולו באדמה, וכפי המנהג הפשוט זה רבות

14 ומה שהתקשה למה החת"ס לא הזכיר שחולק בזה על הדרישה והש"ך, והניח זאת בשאלה (ורק נחית לבאר מה סברתם), לדברינו יתכן דלא פליגי וגם הם מודו דמחיצה שלימה מחרס או ארון שלם מחרס לא מהני. אמנם בשו"ת אג"מ שאעתיק בסמוך (לענין בטון) מבואר דלמד מדברי הש"ך בשם הדרישה דגם ארון שלם מחרס מהני. וע"ע בשו"ת עין יצחק (יו"ד לגב) מה שהזכיר בתו"ד.

הגר"מ פיינשטיין: חיוב מחאה

על קבורת בטון בתוך האדמה

אמנם מ"מ בעל האג"מ הבהיר בע"פ כן, דנשאל על תשובתו שהקל לקבור בתוך הבטון שבתוך הקרקע, האם הוא רק בדיעבד כפי שנשאל שם שעשו כן מפני חדירת הגשמים, או גם לכתחילה, והשיב - כמובא בספר י"ד משה' (תשובות האג"מ לר"י דרדק) ע"י מכתב נכדו, שהוא רק בדיעבד, כיון שלכתחילה צריך לקבור בקרקע ממש, ואמר שאף שבטון נחשב כקרקע, מ"מ אינו קרקע ממש. עכ"ד. והוסיף בתשו' נוספת שם: שיש למחות על דבר זה, אף שיתכן שלא ישמעו לו. עכ"ד. [עוד אמר, דכשקוברים שם, יש ענין ליתן שם עפר, ע"ש]. וכע"ז בס' מסורת משה - פסקי בעל האג"מ שרשם נכדו (ח"א עמ' שעד): 'ושאלתי רבנו בשביל הרב גינזבורג מאגודת הרבנים אודות ביה"ק של ישראל שעשה חוק שיהיה הבור של הקבורה או מכוסה לגמרי עם מלט או מכוסה מג' צדדים ורק רצפתו לא מכוסה, ואמר רבנו לא ידוע מהו השאלה, אבל אם אפשר למחות צריכים להגיד קודם כל, שאינו כדין שזה נגד מנהג ישראל, אבל לדינא בטון נחשב כקרקע ג"כ, ורק שאין בו המעלה שנקב שזה מעלה לפי הנהגת ישראל וממילא אולי יש מעלה שהרצפה אינה מכוסה'. עכ"ל ספר מסורת משה. ויש לידע אם כוונתו למחות נגד הבטון גם כשהוא רק מהצדדים ולא ברצפתו. ונפ"מ לאופן שיש קלקר רק מהצדדים ומעל גביו ולא מתחתיו.

ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ה סס' צא) אסר בקיצור כיון שלא נהגו כיום לעשות ארונות מאבן או מחרס, ה"ה מבטון, וגם כדי לא לעשות חדשות.

ועי' בסמוך אודות בטון מזוין [אייעזב-בעטאן].

### ארון מתכת

למתבאר בחז"ל וברמב"ם שגם לנהוג בזמן המשנה לקבור בארון, מ"מ אין

כבבלי. [ומה שנמצא במעורות קבורה עתיקים ארונות מאבן, אולי היה זה אחרי ליקוט עצמות, וכמו דחית הרמב"ן הנ"ל].

אמנם יש להעיר שגם אם אין לעשות ארון אבן, מ"מ אפשר לכסות את המת עם אבנים כמפורש ברמב"ם הנ"ל דלמרות שהצריך שהארון יהיה מעץ, ודייקו המפרשים שלא משאר סוגים, מ"מ כתב להדיא דאפשר לכסות באבנים ועפר, וביאר בשו"ת עין יצחק (יו"ד לגב), דדינו כעפר גבי"ז.

### ארון בטון

ארון מבטון [מלט, צעמענט-] עפר ומים ואבני חצץ קטנות המעורבים זב"ז: אם חרס מהני וכו"ל, כ"ש בטון, דחרס הוא עפר ומים שנצרך בכבשן ובטון הוא עפר ומים צונן. אבל אם חרס לא מהני וכו"ל, יש לדון דמ"מ בטון דינו כעפר. אמנם כ"ז מצד דין עפר שבו, דבטון יותר דומה לעפר מאשר חרס, אבל לפי סברת החת"ס הנ"ל [ולביאור הדבר יהושע הנ"ל], דאינו ממחר לעשות עפר ואין בשר המת ממחר להתעכל, ה"ה בטון דלא מהני.

אמנם באג"מ יו"ד ח"ב (סס' עח) השיב בענין 'בקבר במקום שמצוי מים אם יש לעשות בהקבר דפנות ורצפה מצעמענט (-בטון)' השיב: 'דצעמענט (-בטון) הוא ג"כ עפר ונחשב קבורה בקרקע'. וכן בתשובתו יו"ד ח"ג (קמב, א) השיב על ביה"ק שמחמת הגשמים נופלים דפנות הקבר, ולכן נותנים ארון המת בתוך קופסא של בטון (צעמענט), ואותה מניחים בתוך הקרקע. והשיב: 'בטון הוא כדין עפר ובקרקע שהוא בטון היא קבורה מעלייתא כמו בקרקע של אבנים וכו', ועי' בפרישה (סק"ח) שהחרסים שנוהגין בזמננו ליתן על פיו ועיניו הוי במקום עפר והובא בש"ך (סק"א), אף שחרסית הוא משברי כ"ח שנצרכו בכבשן וכ"ש בטון שהוא מעפר קרקע כזה שלא נצרכו בכבשן אלא במים צוננין' עכ"ל. וע"ע בסמוך בשמו.



והמציאות כיום בבניית כמה מסוגי הקבורה בבטון שמשמשים בבטון מזוין במחיצות האופקיים (העומדים), כגון בכוכין שמעל האדמה, וכן שבמנהרות הר המנוחות, ואין פוצה פה.

### ארון עץ מצופה בחומר אחר

בתשובות והנהגות לגר"מ שטרנבוך (ח"ד רעד, אבלות ג, הע' ח) כתב: ראוי הדבר שלא יהא צבוע, שמא צבע יש בו ממש ומפסיק, ואף שלנאותו אינו חוצץ, מכל מקום מבואר ברמב"ן במסכת ר"ה דכשצריך נגיעה אף שאין חציצה, מ"מ חשיב לא נגע, וטוב ליהוי נגיעה ממש, ולכן עץ כמו שהוא ממש עדיף, אבל לא נהגו כן. עכ"ל.

### האם מועיל להניח עפר בתוך הארון

יש לברר אם בסוגי הארונות שאין לקבור בהם וכמשנ"ת, האם מועיל לפזר מעט עפר בתוך הארון - בלא לנקב את הארון.

והנה מצינו את האפשרות לתת קצת עפר ברמ"א (יו"ד שסג א): יש נוהגין לתת מעפר א"י בקבר, ויש למנהג זה על מה שיסמוכו. ע"כ. אמנם אין קשר לנידוננו, דשם הוא כלפי המעלה להיקבר בעפר אר"י משום 'וכפר אדמתו עמו' כמפורש במדרש שעליו סמך הרמ"א. אבל עדיין לא שמענו מצד נידוננו. ולכאור' נראה כך: כלפי המצוה של 'ואל עפר תשוב': מסתבר שלא סגי בהכי, והראיה מדבריו בעצמו שהצריך להסיר דף תחתון של הארון ולא אמר שיניחו עפר בארוננו, שזה דבר יותר קל. ובש"ך בתי' הא' לימד זכות דמהני ע"פ הדרישה, וכנ"ל שהשבט יהודה תמה שאין שייכות לדרישה. [ובלא"ה התבאר שהאחרונים לא סמכו על תירוציו להלכה]. וכלפי דעת הלבוש שצריך להיות 'קבור בקרקע ממש': פשוט שלא מהני מעט עפר זה. וכלפי מה שבארון הבשר

לעשותו אלא מעץ ולא מחומרים אחרים. שאין דינם כעפר, אין לעשות ארון ממתכת. כ"כ באבנ"ז (יו"ד תעב, ו), ע"ש, וכ"כ האג"מ הנ"ל, וכ"כ בשו"ת דבר יהושע (שם) והביא מהגמ' חולין פח: גבי כיסוי הדם בעפר, דאין מכסין בשחיקת כלי מתכות, כיון דאינו עפר. וכ"כ בכל בו-אבלות (שם) לגבי מתכת בחריפות גדולה, והוסיף עוד טעמים לאיסור (חוקות הגויים, לא לשנות מנהג המתים, ועוד).<sup>15</sup>

### בטון מזוין [אייזען-בעטאן]

השתא דאיתנין להכי שאין לקבור במתכת, ה"ה בברזל, ולפי"ז יש לברר דין בטון מזוין שמניחים בו ברזלים דקים או עבים.

ונקדים שמועצת הרבנות הראשית (תשמ"ו) התנתה במפורש שגם באופנים שבונים כוכין מבטון (אפי' שהם בתוך אדמה), יש להקפיד שהבטון המשמש למחיצות בין הכוכין יהיה ללא זיון של ברזל, הן המחיצות האנכיים (השוככים) והן האופקיים (העומדים), ורק בקירות התומכים החיצוניים. ע"כ. וכוונתם שמה שבטון נחשב כעפר הוא רק בבטון העשוי מעפר ומים ואבנים לחוד, אבל בבטון מזוין [אייזען-בעטאן] שיש בו ג"כ ברזלים המחזקים אותו נחשב כמתכת כיון שהוא המעמיד. וכפי שדנו הפוסקים במקואות, ויש שהחמירו - עי' דברי יואל (למהר"י ט"ב מסאטמר, סי' עז), חבצלת השרון (ח"ג לג), מנחת יצחק (ח"ב כב, ח"ד מא), קנין תורה (ח"ב א) ועוד, אמנם הרבה הכשירוהו - עי' דובב מישרים (ח"א צ, וח"ג פז), חשב האפור (ח"א קנ), טהרת יו"ט בכ"מ בשם כמה פוסקים, והביא כ"ז בפתחי מקואות (בלוי, פ"א הע' ע). ובספר מקואות (להאדריכל ר"י שנברגר עמ' 104) חילק בין סוגי זיון שונים.

15 ומה שזכר בכ"מ לגבי דינים אחרים מת שנקבר בארון 'מתכת' עי' ברמב"ם (בהל' טו"מ ונזירות וכדלהלן), והרי לעיל מבואר ברמב"ם שקוברים רק בארון עץ, וכן עי' בחזו"א (יו"ד ריג, א סוד"ה אומנם), עכצ"ל דהכוונה אם קבור כן - וכעין דחית ס' דברי יוסף דלהלן, או שכוונתו אחר ליקוט עצמות - וכדחית כל בו-אבלות דלהלן עפ"י הרמב"ן הנ"ל, ולא נכנס לדין קבורה.

שעכ"פ לא יתנו קלקר בין מת תחתון לעליון, אלא אבנים כנהוג. וכ"כ לי רב ביה"ק גדול במרכז הארץ שלאחר שהתברר לו שקוברים שם עם קלקר מכל הצדדים, דיבר עמם קשות, והוא יעשה הכל שתיפסק זאת החרפה. עכ"ד. ומה שהמת לא שוכב ישירות על הקלקר, אלא יש עפר בינו לבין הקלקר, אם זה מועיל, זה תלוי לכאן בנדון הנ"ל אם מהני ליתן עפר בתוך ארון שאין לקבור בו. ובנוגע למת תחתון, יבואר בסמוך.

אמנם כפי שנמסר לי ישנם נקבים בצדדי קירות הקלקר, שעל ידם מחובר החול שתחת הנפטר - לארובות חול שבין מכפלה למכפלה, והארובות מחוברות שבסופו של דבר לקרקע עולם שתחת המכפלה. דהיינו תחת הנפטר התחתון שנמצא על הבטון [כגון בירושלים] ישנה שכבת חול שהיא מחוברת ע"י נקבים לארובה שבצידה. וכן תחת מת עליון שנמצא על משטח הקלקר המפסיק ביניהם, ועליו שכבת חול שהיא מחוברת ע"י נקבים נוספים לארובה הנ"ל.

וזה יהיה תלוי בנדון הנ"ל אם גם להש"ך שמועיל נקב בארון, אם הוא מועיל להסיר את הבעיה של עיכול הבשר.

ומ"מ ודאי שע"ז שייכים דברי בעל האג"מ הנ"ל, שיש למחות על קבורה זו שהיא נגד מנהג ישראל, וראה בסמוך חומר הענין בשינוי מנהג המתים.

עוד העירני הגר"מ ברנט שבמקומות שהמכפלות הללו בנויות תחת כיפת השמים, ואין להם תחתית בטון אלא עפר, ויורדים גשמים, מסתבר שהארובה עם הזמן תתרוקן מהעפר כיון שהגשמים יחלחלו באיזה דרך [מהצדדים וכדומה] ויסחפו את העפר שבארובות. [אבל במנהגות הר המנוחות, שהם עם קירוי, לכאן אי"ז שייך, ואולי יהיה שייך לקברים שסמוכים לפתח והגשמים שירדו שם יחלחלו לאדמה שלידם]. וצריך בירור.

לא נרקב במהרה, וכ"ש בארון שעשוי מחומר שלא נרקב מהרה: יש לברר המציאות, אבל סביר להניח שמעט עפר זה אינו כמו להניחו בתוך עפר ממש, וכן ראה בסמוך כמה עדויות מזמננו. וע"ע לעיל בשם ספר י"ד משה.

## האם מועיל נקבים

### בארון שאינו נרקב מהרה

יש לברר אם לפי"ד הש"ך הנ"ל שמועיל נקב בארון האם יועיל בנד"ד, דכל דבריו הם כלפי 'ואל עפר תשוב', וע"י נקב יש איזה קשר לעפר, [וגם ע"ז התבאר שברמב"ן לכאן מבואר לא כדבריו], אבל בדבר שהחסרון הוא שהבשר לא מתעכל מהרה כיון שחומר ארון לא נרקב מהרה לא מצאנו שיועילו נקבים, ומסתבר שעדיין הבשר לא מתעכל שם במהרה. וכן נראה ביערות דבש הנ"ל שביאר שטעם הסרת הדף משום עיכול הבשר, מבואר דנקב בעלמא לא מועיל לזה. [ובעץ יוסף על המדרש (בר"ק ב) הביאו ליערות דבש כך: או להסיר הדף התחתון 'או שיעשו נקבים הרבה בנסר התחתון', דלמד דמועילים נקבים, אבל הרבה ובתחתית]. וכן קיבלתי כמה עדויות על מתים שנקברו בכוכי בטון, והונחו על שכבת עפר, והכוכ חובר עם נקבים לארובות עפר, ולאחר שנה או יותר הוצאו מקברם כמעט שלמים [ואחת מהם לא שמרה מצוות], מה שמורה שלא התעכל הבשר. ובלא"ה התבאר שהרמב"ן והטור הצריכו להסיר את כל הדף התחתון. וכן התבאר שהחכמ"א הביא מהזוה"ק בחריפות נוראה על מי שאינו נקבר בעפר.

### העולה לענין קבורה במכפלות מקלקר

לאחר שהתברר שאין לקבור בארון סגור מקלקר, אין לקבור ב'מכפלות' אלו כיון שהמת העליון נמצא כולו בתוך קלקר. וכן אמר לי הגר"מ ברנט שהורה לביה"ק אחד שביקר שם וראה את המכפלות מקלקר, ולא היו שומעים לו לחדול מלבנותם, ואמר להם

וכנ"ל, ואין ראייה לקלקר שאינו נרקב במהרה וכנ"ל].

ויש להעיר בזה דברמב"ם הנ"ל מבואר, דלמרות שהצריך שהארון יהיה מעץ, ודייקן המפרשים שלא משאר סוגים, מ"מ כתב להדיא דאפשר לכסות באבנים ועפר, וביאר בעין יצחק (יו"ד לג, ב) דדינו כעפר, וצ"ע. ונראה לבאר דגם הכיסוי צריך שיהיה מעפר ולא מחומר אחר כיון שכל המת צריך להיקבר בעפר, אכן יש דין נוסף שיתעכל, וזה סגי להתקיים בעפר שתחת המת, ואילו מעליו סגי שיהיה לו דין עפר. ודוק היטב.

ומסברא נראה דלאור האמור לעיל שטוב למת שיירקב במהרה, ממילא גם אם שוכב על עפר ומצד זה יכול להירקב, מ"מ מסתבר שכל סביבתו משפיעה, וכאן שיש קלקר מהצדדים מסתבר שבזה נרקב יותר לאט.

**במכפלות:** בנוגע למת עליון התבאר לעיל. ובנוגע למת תחתון, אם יש עפר דינו כפי שהתברר כעת, ואם יש בטון כמו בירושלים, אין לקבור במכפלות אפי' לא מת אחד, כיון שהמת נמצא על בטון. ולמתבאר שעפ"י החת"ס [ושכן הורה בעל האג"מ לכתחילה] אין לקבור בארון מבטון, כיון שהמת אינו נרקב במהרה.

**בכוכים:** שנעשים באופן זה, כמוכין שיש בהם את כל החסרונות שבכוכין מבטון מעל פני האדמה, עי' במאמר הגר"ג ליכט מוריה ניסן תשע"ו, דלהרבה שיטות אינו קבורה ועכ"פ חסר בכפרה. ובאופן שהוא במנהרות, דינם כמבואר במאמרי 'הקבורה במנהרות הר המנוחות' קובץ בית אהרן וישראל שבט תשע"ח. כאן שיש קלקר שאינו נרקב במהרה לכאור' חמיר טפי, אלא כיון שתחתיו אין קלקר [ברוב הכוך, למעט המסגרת שבכניסה לכוך], תלוי בנדון הנ"ל. אכן כיון שתחתיו יש בטון, הרי שלמתבאר שעפ"י החת"ס [ושכן הורה בעל האג"מ לכתחילה] אין לקבור בארון סגור מבטון, כיון שהמת אינו נרקב במהרה, ממילא גם אין לקבור באופן זה כיון שהמת נמצא על בטון.

## ד. בירור אופני הקבורה כשהקלקר רק בצדדי וע"ג המת, ותחתיו עפר

כאמור לעיל ב'בירור המציאות', האופנים שיש קלקר רק מהצדדים הם: אופן א' - בקבורת מכפלה: כלפי המת התחתון [אמנם בירושלים, אין תחתיו עפר אלא בטון]. באופן ב' - בכוכים: שמעל פני האדמה, וכן כוכים שבמנהרות החדשות שבהר המנוחות. באופן ג' - בקבורת שדה: עפ"י חזור מנכ"ל משרד הדתות, ישנה אפשרות לעשות כן במקום האבנים שהיו נהוגים עד כה. ולהאמור שארון סגור מקלקר אינו טוב, יש לברר כה"ג שתחתיו אין קלקר.

והיה מקום להביא ראייה מהחת"ס דלעיל שכתב שלא להפסיק בין מת למת בחרס כיון שלא נרקב, ומשמע שמכל צדדיו צריך שיהיה חומר שנרקב. ולפי"ז קלקר, דכאמור אינו נרקב באדמה, גם לא טוב. אמנם הג"ר מרדכי ברנט, דחה לי שכוונת החת"ס דבכה"ג החסרון לא כלפי המת התחתון אלא כלפי העליון, שיוצא שמתחתיו ומעליו יש חרס, אבל אה"נ כלפי התחתון אם הוא מושכב ע"ג הקרקע ליכא כל חסרון. אמנם הוסיף שאין ראייה גמורה מהחת"ס, כיון דאיהו מייירי באופן שנשארו רק עצמות, כך שהוא אחר עיכול הבשר, ואין ראייה לנד"ד שקוברים מת עם בשר שצריך את העפר להתעכל.

ושמעתי להוכיח ממה שנהגו בארה"ק להניח אבנים בצדדיו ועל גביו, ולכאור' אבנים לא נרקבים, וכמ"ש לעיל מהרד"ל שאין לקבור בארון אבן. ויש לדחות לדחות דס"ל דבארון אבן שרי כיון שדינו כקרקע, וכדלעיל שקברו בזמן התלמוד באבן, וביארו מפרשי הירושלמי שדינו כקרקע, ומצאתי שכ"כ בעלי תמר' על הירושלמי (פסחים ח, ח) לבאר מנהגינו להניח אבנים מהצד, משום שדינו כקרקע, [ומכח הירושלמי תמה על הרד"ל], ולפי"ז אין ראייה לנד"ד. [ומה שנהגו בחו"ל להניח בצדדיו קרשים, אף שאינו עפר, י"ל שעכ"פ טבעו להירקב

קכ ד"ה בכל). ובשו"ת מהר"ם שיק (חו"מ נו) כתב שאין לשנות שום שינוי אצל המתים, לא לכבודו דאז מבזה שאר מתים, וכ"ש שלא לגנאי, וע"ע בשו"ת נהרי אפרסמון (יו"ד קלח). וכ"כ בחריפות בשו"ת יבי"א (ח"ז יו"ד סי' לד, א).

### שינוי מנהג המתים חמור משאר מנהגים

כתב הגרי"ש אלישיב (קובץ תשובות ח"ב סי' סד) בנוגע לקבורה בקומות שע"ג הקרקע, אחר שכתב נימוק מהותי אחר [שהתברר היטב במאמרי בביאור תשובתו, שנדפס ב'עומקא דפרשה' (רמת שלמה תשע"ב), ומחדש עם הוספות בקונטרס 'הקבורה בקומות מכפלות ומנהרות', י-ם תשע"ט] וז"ל: 'זאת ועוד, ההצעה הנ"ל לבנות בתי קברות בבנין של מספר קומות היא שינוי ממנהג הקבורה שנהגו בה עד כה, ועי' דודאי השדה סי' ל דמנהג מתים הוא חמור משאר מנהגים ע"ש'. עכ"ל. בדודאי השדה שם (להגר"א דייטש זצ"ל מגדולי הונגריה) הוכיח כן מהגמ' בסנהדרין (מו:) שהקב"ה קבר את משה רבנו גם אין מצוה דאו' לקבור, והטעם כדי שלא לשנות מהמנהג, מזה הוכיח עד כמה הדברים חמורים. וכיסודו והוכחתו באופן כללי, כתבו הגר"א ראם (מגדולי ירושלים) בהסכמתו לזיבולא בתרייתא' (ברגמן), בשו"ת חלקת יעקב (ברייש, יו"ד סי' רג אותיות ד, י), ובשו"ת בית אבי' (לגרי"א לייבעס, ח"ג יו"ד קי).

### המשנים מנהג המתים -

#### גורמים פורענות למתים רח"ל

עוד כתב ב'דודאי השדה' שם, שהמשנה את מנהג המתים הרי"ז גורם פורענות ועונש ל'מת', וביאר הטעם. ע"ש. וכן מבואר בבית שלמה (ח"ב יו"ד רכז) שציין שם. והביאו גם בספרו שו"ת פרי השדה (ח"א מח). [ובשו"ת בית אבי' (שם) הביא בנוגע לשינוי מנהג אחד הנוגע למתים, מגליון מהרש"א (יו"ד רמו) שאפי' מנהג טוב שהנהיגו רשע

### ה. בירור "יריעה גיאוטכנית"

#### (Geotextiles)

כאמור בהקדמה, בקבורת מכפלה, גם זאת העשויה מיציקת בטון [ולא מקלקר], הוראת הרשויות להפסיק בין המת העליון למת התחתון, מלבד ע"י יציקת בטון, עם "יריעה גיאוטכנית" (Geotextiles), והיא יריעה העשויה מסיבי פוליפרופילן או פוליאסטר, והוא חומר שאוטם ומבודד. (ראה חוזר מנכ"ל משרד הדתות תשע"ח 2). כך שמהצדדים יש מחיצות בטון, ותחת מת עליון יש את היריעה הזאת.

ולאחמור, שאין לקבור בארון מחומר שלא נרקב כגון פלסטיק או קלקר כיון שכך לא מתעכל בשרו במהרה, ה"ה ביריעה זאת, כיון שהיא אטומה ומבודדת. ואף שבצדדים אין את יריעה זאת מ"מ יש בטון, וגם בבטון - המת לא נרקב במהרה, וכנ"ל בשם החת"ס והאג"מ.

### ו. אין לשנות ממנהג הקבורה

ואחר כל הנ"ל גם באופנים שאין הלכה מפורשת המונעת קבורה בסוג זה, הרי שאין ספק בזה שאסור באיסור חמור לשנות שום מנהג ממנהגי הקבורה.

### המשנים ממנהג המתים -

#### סכנה ל'חיים' רח"ל

המשנה מנהג המתים הרי"ז גורם סכנה ל'חיים' רח"ל, כ"כ בבית לחם יהודה בגליון שו"ע (יו"ד סי' שנב): 'ואין לח"ק לשנות מנהגם משום בזיון שאר מתים הקודמים ושמעתי שפעם א' עשו מיטה חדשה ויהי אח"כ בר מינן מתים כמה וכמה תינוקות והיו תולים משום זה'. ואף דמירי על שינוי לטיבותא דבזה גורם לבזיון ופגיעה במתים קודמים, מ"מ ה"ה וכ"ש שינוי לגריעותא שבזה גורם פגיעה במתים חדשים, וכן מבואר בשו"ת טוב טעם ודעת למהר"ש קלוגר (תליתאה ח"ב סי' רלה), ובשו"ת הגאון מהר"א גוטמאכר - אדרת אליהו (יו"ד

כמה דרגות בכשרות ובהידור והם לא איכפת להם להדר ואכ"מ לפרט, אבל למה לנו לעשות חדשות יותר ויותר, וחורבא נפיק מזה בהמשך הזמן וכמו שאנו רואים עכשיו שאומרים מה שהקילו הרי כבר מותר ועכשיו נחדש עוד איזה חידוש שאינו בגדר שינוי ממה ששינו כבר, והיום אומר לו עשה כך שינוי קטן שאינו בגדר שינוי, ומחר אומר לו עשה כך, ממה שנשתנה כבר עשה שינוי קטן שאינו בגדר שינוי, ובעניי אני רואה היאך זה הולך בכל פעם שצריך תירוצים אחרים להכשיר מה שעולה על דעתם. ע"כ.

ולאחרונה ממש ראינו מה שקורה כשעושים שינויים בקבורת המת, שיש שרצו לקיים ליקוט עצמות בזמננו, מה שהוא בזמננו איסור חמור כפי שיצאו חוצץ גדולי דורנו<sup>16</sup>, וביותר מזה, באחת מה'ועדות' של הרשויות הועלתה הוצעה שאם יש מחסור במקומות קבורה, שיתחילו לשרוף את הגופות, ה' ירחם.

### לסיכום:

בתקופה האחרונה החלו בכמה ביה"ק [כולל ירושלים] לבצע קבורה חדשנית באמצעות מתקן 'קלקר' [פוליסטירן מוקצף - Expanded polystyrene]. הן בקבורת שדה רגילה והן בסוגי הקבורה שהתחדשו בשנים האחרונות, כוכים ע"ג הקרקע, ומכפלות-זוגית. להבנת הסיכום ההלכתי להלן צריך לראות קודם לכן את ההקדמה ואת בירור המציאות [בליווי התמונות], כדי להבין המציאות.

כשהמתקנים הם מעל האדמה: ובאופן שהמת מוקף מ'קלקר' מכל הכיוונים, הרי"ז כארון ע"ג האדמה שאי"ז קבורה כלל. כשהמתקנים הם בתוך האדמה: הרי"ז כארון סגור בתוך האדמה, שאף דהוי קבורה מ"מ יש כמה חסרונות גדולים וכדלהלן.

בקבורה בתוך הקרקע בארון סגור ישנם כמה חסרונות: א] שאינו קבור בארץ ממש (לבוש). ולכן מבטל עיקר מצות קבורה, ועיקר תקון האדם. (ערוה"ש). ב] אין בו קיום מצות 'ואל עפר תשוב' (רמב"ן). ג] ע"פ קבלה צריך להיות בעפר למי שלא תקן ברית קודש. (זהר שהובא בפוסקים). ד] צריך להיות בעפר כדי שהבשר ירקב במהרה. (ר"י אייבשיץ ע"פ חז"ל, וכ"ה בזהר), וכ"ש לא להקבר בארון שלא נרקב במהרה. (צל"ח).

ולכן קבורה בארון העשוי מחומר שאינו נרקב: כמו פלסטיק או 'קלקר' יש בו חסרון גדול כיון שמעכב את כפרת המת וגורם לו צער דעונש הדין. ואיסור גדול לצער המתים בזה

אסור לנהוג בו וכ"ש מנהג רע. ולצערנו הדברים נוגעים כיום בהרבה מהמקרים].

### כיום רואים בחוש

#### מה גורמים השינויים בקבורה

ואסיים את המאמר עם מה שסיים הגר"מ ברנט רב ח"ק נתניה, את דבריו בענין זה: למעשה רואים שמתחדשים תמיד קולות חדשים על הקבורה המסורה לנו שעליה אין פקפוק, ולא די בזה אלא שעם הזמן נעשית הקולא הזה כהיתר לכתחילה ממש, וע"ז באים להוסיף עוד קולא, וחוזר חלילה, ה' ירחם עד שעכשיו באים להתיר דברים שא"א לפרסמם. וע"כ לענ"ד שיש לאסור מלעשות כל ההמצאות החדשים וכו', ואף על מה שעשו כבר כתבו הרבה גדולי ישראל שלא לשנות מהמקובל, שלא לעשות, רק מחמת אלו שמקלו יגיד לו ואכלו קורצא ב' מלכא שטוב והגון לעשות כן, עמדו הם וחייבו את הח"ק לעשות כן שיש להכניס כך וכך בכל דונם וע"כ צריכים לעשות קומות, ואף בזה

16 ורק אציין לטעם שנהגו בזה בזמננו, עי' 'שיטה לתלמיד רבי יחיאל מפריז' (מו"ק ח., קובץ ש' קמאי מו"ק עמ' קג), שו"ת שרידי אש בקונטרס פיגוי עצמות (מהדורת וינגרט, ח"ב סי' ק אות כו) בארובה, עלי תמר על הירושלמי (מו"ק פ"א ה"ה). ואכמ"ל.

ותשובה לא מועילה לזה עד שיפייס אותם. (אג"מ). ונפ"מ למכפלה-זוגית מקלקר כלפי המת העליון, כיון שהוא נמצא כולו בקלקר [כשתחתיו מעט עפר תלוש]. וראה בסמוך. וכן נפ"מ לקבורת מכפלה [גם מבטון, כשבין המת העליון לתחתון ישנה יריעה אטומה שנקראת 'יריעה גיאוטכנית' (Geotextiles), שהיא יריעה העשויה מסיבי פוליפרופילן או פוליאסטר, והוא חומר שאוטם ומבודד. כך שמהצדדים יש מחיצות בטון, ותחת מת עליון יש את היריעה הזאת.

ואם מועיל לנקב את הארון שבקרקע מהצדדים - כלפי חסרון ראשון: הש"ך לימד זכות שיועיל, ובשבט מיהודה תמה שבטור [וברמב"ן] שלא מועיל. כלפי חסרון שני: צ"ע. כלפי חסרון שלישי: לא מועיל [חכמ"א]. וכלפי חסרון רביעי ובפרט בארון שלא נרקב: נראה ביערות דבש שלא מועיל, והטעם כיון שגם בזה נרקב באופן איטי. [ובנוגע לחו"ל למקומות שהרשויות דורשות ארון, ואין אפשרות להעביר את המת למקום אחר, יסירו דף תחתון של הארון ועכ"פ יעשו נקבים בתחתיתו, וכך עושים יודעי דבר בשעת הקבורה עצמה]. ונפ"מ למכפלה-זוגית מ'קלקר', כלפי המת העליון באופן שיש בה נקבים לעפר, והעפר ישאר שם בצורה קבועה. ובפנים התבארה המציאות בזה.

ואם מועיל להניח מעט עפר בתוך הארון שבקרקע, תחת המת: כלפי חסרון ראשון: לא מועיל. כלפי חסרון שני: הש"ך לימד זכות שמועיל, ובשבט מיהודה דחה את מקורו, וכן נראה ברמב"ן שלא מועיל. כלפי חסרון שלישי: לא מועיל [חכמ"א]. כלפי חסרון רביעי ובפרט בארון שלא נרקב: נראה מסברא שלא מועיל. ונפ"מ למכפלה-זוגית מ'קלקר', כלפי המת העליון שמונח על עפר.

ומנהג חו"ל ואר"י מאות בשנים לא לסמוך ע"ז אלא הקפידו מאוד להניח המת על העפר ממש.

וכ"ז כשהמת מוקף מכל צדדיו מקלקר, אבל כשתחת המת יש עפר ורק מצדדיו או מעל גביו יש קלקר, אין חסרונות א'-ג' הנ"ל, וגבי חסרון רביעי צ"ע, ומסתבר שמ"מ נרקב יותר באופן איטי, וצ"ע. ונפ"מ לקבורת שדה החדשנית שבמקום אבנים בצדדים וע"ג, מניחים משטח קלקר, וכן למכפלה-זוגית מקלקר כלפי המת התחתון [בבית קברות שמניחים המת על עפר].

כשהמת נמצא על בטון, ומסביביו ועל גביו בטון או קלקר - והוא בתוך הקרקע: כלפי חסרון ראשון - ע"פ החת"ס אין בבטון יש חסרון זה, ולפי האג"מ אין. כלפי חסרון שני - צ"ע. כלפי חסרון שלישי - צ"ע. כלפי חסרון רביעי - לפי החת"ס וגם לפי האג"מ יש חסרון זה. ונפ"מ למכפלה-זוגית בירושלים שהמת התחתון ע"ג בטון. וכן לכוכים מקלקר שנמצאים ע"ג מדפי בטון במנהרות הר המנוחות.

אבל כשהמת נמצא על בטון, ומסביביו ועל גביו בטון או קלקר - והוא מעל פני הקרקע: הר"ז כקבורה בקומות וכוכים שגדולי הדורות האחרונים יצאו חוצץ נגדה, כשחלקם כתבו שאינה קבורה כלל, וחלקם כתבו שחסר בכפרה [שהוא א' מטעמי מצוה קבורה בגמ' סנהדרין מו: וע"ש ברש"י], והאריכו אודותיה במאמרים שצוינו בהקדמה. ונפ"מ למכפלה-זוגית מבטון או מ'קלקר', שצורת עשייתה מעל פני האדמה, והארכתי גביה מציאותית והלכתית, במאמר הקבורה במכפלה-זוגית, מוריה, שבט תשע"ז. ונוגע גם למת התחתון.

אין לשנות מנהג המתים: גם באופן שאין חסרון בעצם מהות הקבורה או עניניה. כתבו האחרונים שאסור לשנות מנהג המתים והוכיחו מהגמ' ששינוי מנהג המתים יותר חמור משינוי שאר מנהגים, ועוד כתבו שיש בזה ח"ו סכנה הם לחיים והן לנפש המת. וכיום לדאבוננו אנו רואים מה קורה כשעושים שינויים בקבורת המת וכפי שהתבאר בפנים.

דגש חשוב, שמסר מהנדרס קבורת הקלקר. שכל סוג קבורת הקלקר היא חדשה, ואין בה כל ניסיון איך היא תחזיק בקבורת מת, בפרט במתים זעג"ז. וא"א לדעת איך הוא יחזיק את עומס המתים, עם כל הנוזלים והגזים שמשחררים מהמתים בזמן עיכול הבשר ה"י. וכן את כל האנשים המהלכים מעל כל המתקן. ואף שניסו לעשותו חזק, מ"מ ניסיון עד כמה צריך, אין עדיין. וד"ז חשוב מאוד, דמלבד ביזוי המתים שיכול להיות אם יקרוס כל המבנה ח"ו, הרי שהטעם שקוברים מת בקרקע כיון 'שאין לך גניזה גדולה ממנה' (ר"ן). לכן כשיש חשש שיקרוס המבנה, יש לחוש שאי"ז 'גניזה' כראוי.

יה"ר שיקויים בנו במהרה 'ובלע המות לנצח ומחה ה' אלקים דמעה מעל כל פנים' ונאמר אמן.



# לשון חכמים

הרב הושע רימון

## בירור וביאור הפסוקים בסדר קריעת ים סוף

"וברוח אפיך נערמו מים, נצבו כמו נד נוזלים, קפאו תהומות בלב ים, אמר אויב ארדוף אשיג גו', נשפת ברוחך כסמו ים צללו כעופרת במים אדירים"

א יש להתעורר בכמה הערות:

א. מסדר הפסוקים נראה דמתחילה הרוח הקפיאה את המים, ואז "אמר אויב ארדוף..." ואח"כ הרוח המיסה והפשירה את המים, וזהו נס גדול שהרוח עשתה דבר והפוכו. ועוד יותר הנס גדול, שהרי "רוח אפיך" היא רוח חמה, [בתהילים פ"ח ט', "עלה עשן באפו ... מנשמת רוח אפך"], וכאן הרוח החמה הקפיאה את המים.<sup>1</sup>

והאב"ע (פסוק כ"ח כ"ט) פירש שבאמת היו שתי רוחות, רוח שייבשה, ורוח שהמסה, וכששבו המים ויכסו לכל חיל פרעה ... ובני ישראל הלכו ביבשה בתוך הים, היה פלא בתוך פלא, כי במקום שהיו ישראל עוברים היה רוח קדים מייבש, ובמקום פרעה וחילו היתה רוח להמס המים שנקרשו, ושני המקומות קרובים, וזש"כ "וברוח אפך נערמו מים" - זאת הרוח היתה עם ישראל, וכתוב "נשפת ברוחך כסמו ים" - זו היא שטיבעה המצריים.

גם הדעת זקנים עמד בזה, והוא כתב, דרך העולם חוס ע"י חוס, וברוח האף שהוא חם, המים הקפויים מתלחלחים ונעשים צלולים, וע"י רוח הפה שהוא קר נקרים ונעשים גליד, וכאן ע"י רוח אפו של הקב"ה נקרחו המים וקפאו, וע"י נשיפת רוח פיו נצללים, הרי שני נסים גדולים, ולכך כתיב "מי כמוך" שני פעמים.<sup>2</sup> ומבואר דגם הוא למד דהיו שתי רוחות שונות, אלא דהוא הוסיף דהיו אלו רוח האף ורוח הפה, וכל אחת פעלה היפך דרך הטבע.<sup>3</sup>

ויש להעיר, דבתחילה אמר ברוח 'אפיך' נערמו מים, ולבסוף אמר נשפת ב'רוחך' סתם, ולא פירש באיזו רוח, ובשלמא אם זו אותה רוח, י"ל דסמך על מה שהזכיר תחילה דזו היא 'רוח אפיך', אבל אם הן שתי רוחות היה לפסוק לפרש איזו רוח היא, וכמו שפירש ברוח הראשונה, [לפי הדעת זקנים הרוח השניה היא רוח 'פיו', ובדוחק י"ל דכשאמר 'נשפת' מובן ממילא דהיא רוח פיו].

1 ז"ל רש"י: וברוח אפיך, היוצא משני נחירים של אף. דיבר הכתוב כביכול כשכינה דוגמת מלך בשר ודם, כשאדם כועס יוצא רוח מנחיריו, וכן (תהלים יח) עלה עשן באפו, וכל אף וחורון שבמקרא אני אומר כן, (דברים ז) חרה אף, לשון שריפה ומוקד, שהנחירים מתחממים ונחירים בעת הקצף, נערמו מים. ממוקד רוח שיצא מאפיך יבשו המים.

2 הכונה ד"מי כמוך" הכפול כתוב מיד לאחר נשפת ברוחך וגו', והיינו מהטעם הנ"ל.

3 וילה"ע דבתהלים שם כתוב "ואש מפיו תאכל", ומבואר דגם רוח פיו היא חמה.



ב. עוד חידוש בדבר, שדרכם של מים כשקופאים להשאר שטוחים על הארץ, וכאן נערמו ונעשו כנדר, וע"כ דמתחילה הרוח הפכה את המים לערימות, והעמידה את הנוזלים כנדר, ורק לאחר מכן היא הקפיאתם, וכן יש לדייק בפסוק, "נערמו מים נצבו כמו נד נוזלים", ולכאורה תיבת נוזלים יתירא, אלא שבא לספר גודל הנס, שעוד בעודם נוזלים נצבו כמו נד.<sup>4</sup>

ג. "וברוח אפיך ... קפאו תהומות", לא פירש איך הרוח פעלה על המים להקפיאם, [דהיינו נשיבה], אבל לבסוף כשנפשרו המים פירש דהיה ע"י "נשפת". עוד יש להעיר, דכאן אמר את התוצאה "קפאו תהומות", אבל לבסוף כשנפשרו המים לא נזכר במפורש שהם נפשרו, אלא רק שע"י "נשפת" "כסמו ים".

ד. "וברוח אפיך נערמו מים ... נשפת ברוחך כסמו ים", עיקר הענין הוא שבתחילה נערמו המים, ולבסוף כסמו ים, וצ"ב מה הוצרך לספר שהדבר נעשה ע"י רוח.

ה. "נשפת ברוחך", הרמב"ן כתב שהוא כמו נשבת, דב' ופ' מתחלפים, וכונתו על דרך "ישב רוחו יזלו מים", וצ"ע מדוע באמת לא אמר 'נשבת ברוחך', ורש"י פירש דנשיפה הוא מלשון הפחה, ויל"ע שהרי נשיפה - הפחה אינה ארוכה כנשיבה אלא קצרה<sup>5</sup>, ומה ענינה לכאן שצריך להפשיר את המים.

## ב

א. בתרגום אונקלוס עה"פ "נערמו מים" תירגם, חכימו מים, ויל"ע לאיזה צורך הוצרכו המים להחכים, ומה עשו עם חכמתם, ומדוע הפסוק קרא לחכמת המים עורמה, והלא עורמה משמשת בדרך כלל למעשה תחבולה.

ב. ובחזקוני פירש 'חכימו מים' עפ"י"מ דכתיב בפ' עקב, אשר הציף את מי ים סוף על פניהם ברודפם אחריהם, דהמים רדפו אחרי המצרים.<sup>6</sup>

וילה"ע על דבריו, דמסדר הפסוק נראה ד"נערמו מים" היה לפני "קפאו תהומות", ואילו כשמי ים סוף רדפו אחרי המצרים היה זה לאחר שהמים כבר הפשירו, גם לא נתיישב בדבריו מדוע קרא לחכמת המים עורמה, דאיזה תחבולה היה ברדיפת המים אחרי המצרים.

## ג

א. ונקדים בדברי הגר"א באדרת אליהו ט"ו ח', וברוח אפיך נערמו מים, האדם הוא קרוץ מחומר, רק הקב"ה עשה עמו חסד ויפח באפיו נשמת חיים, ויהי לנפש חיה, ונתוסף בו על

4 "נוזלים" הוא היפך הקפוא, וכנאמר "משליך קרחו כפיתים ... ישב רוחו יזלו מים".

5 לגבי נשיפה, ע' רש"י פ' ויחי (בראשית מ"ט י"ז), שפיפון, הוא נחש, וקרוי כן על שם שהוא נושף, כמו (בראשית ג') ואתה תשופנו עקב, וברש"י פ' בראשית שם, תשופנו, כמו (ישעיה מ') נושף בהם, כשהנחש בא לנשוח הוא נושף כמין שריקה, ולגבי הפחה, ע' פ' וארא פ"ט, פ"ח כבשן, דבר הנפח מן הגחלים עמומים [אפר], לשון הפחה, שהרוח מפיתן ומפריחן, ובתהלים "ה', כל צורירי יפח בהם, וברש"י, בהפחת רוח הוא מפית בהם, והם נופלים לפניו, ובפסחים צ"ב ב', מנפח בית הפרס, ופירש"י, מנפחו בפיו, ואם יש עצם גדול יראנו, ועצם כשעורה נדחה בנפיתו, אבל נשיבה היא ארוכה, כדכתיב, משליך קרחו ... ישב רוחו יזלו מים, ולהפשיר קרח צריך נשיבת רוח ארוכה.

6 בהג' רח"ד שעוועל (הוצ' מה"ק) בפ' בשלח ציון 86 כתב, במנחת שי תמה דבפסוק כתוב, אשר הציף את מי ים סוף על פניהם ברודפם 'אחריכם', ואולי סמך על מה דאיתא במכילתא עה"פ ומצרים נסים לקראתו, מלמד דבכל מקום שהיה המצרי נס היה הים רץ כנגדו, והחכם ברכר כתב, החזקוני סבר על המ"ם סופית שברודפם שהיא כינוי הפעול, ברדוף אותם (את המצרים) אחריכם, ר"ל שסערת הים מול פני המצרים התחילה מאחורי מחנה ישראל, באופן שלא הופרע מהלך ישראל, ע"כ, ולפ"ז יל"פ לשון החזקוני ברדוף המים אחרי המצרים שהיו אחריכם, ע"כ.

ויש להוסיף, לדבריו המכילתא דכשהיה המצרי נס היה הים רץ כנגדו, יתפרש הפסוק "ומצרים נסים" ואז הים בא "לקראתו".

ידי כן חכמה ושכל, וכן היה כאן במי ים סוף<sup>7</sup>, וז"ש וברוח אפיך אשר נפחת במים, נערמו מים נתחכמו המים, כתרגומו חכימו מיא, נעשו גם הם חכמים, ונצבו כמו נד וקפאו תהומות בלב ים, אז אמר אויב ארדוף, כי פרעה תחלה היה במורא גדול מפני מי הים, ועתה אחר אשר ראה כי קפאו תהומות, אז היה בטוח ואמר אויב ארדוף אשיג, כי הדרך הוא טוב מאד עכ"ל.

ולפ"ז לא הרוח הקפיאה את המים, אלא המים שהחכימו ["נערמו"] הבינו להתייצב "כמו נד", [וכ"כ בהדר זקנים, דחכימו מיא, היה אשר נצבו כמו נד], ו"קפאו" היינו שהקפאו את עצמם<sup>8</sup>, והוצרך הכתוב לספר דהיה ע"י רוח, דזה גופא היה נס גדול, שנכנסה רוח חיים במים.<sup>10</sup>

ב. ונראה ע"פ דברי הגר"א דמה שכתוב בסמוך "נשפת ברוחך" אין הכוונה שהיתה רוח שבאה להפשיר את המים, אלא דהקב"ה נשף ב'רוח אפו' שהיתה בתוך המים להוציאה משם, ואז בטלה חכמת המים וחזרו לטיבעם והפשירו, ושוב לא נצבו כמו נד אלא נפלו ו"כסמו ים", ומדויק מאד לשון "נשפת", ועל דרך שפירש"י דנשיפה היא הפחה, דזה הספיק להוציא את הרוח הראשונה ממקומה, ונראה להכריח דנשיפה לא באה להפשיר את המים, שהרי במים שקפאו מרצונם הרוח לא תוכל להפשירם, כיון שהם יחזרו ויקפאו את עצמם, ובפרט לפי"מ שכתבנו ד"קפאו" אין הכוונה לקרח, אלא שנתקשו כאבנים.

ג. ומעתה מיושבות כל ההערות שכתבנו, ונבאר:

א) כאמור לא היו בים רוחות שפעלו כלל, לא רוח חמה ולא רוח קרה, לא להקפאת המים ולא להפשרתם, אלא המים שקיבלו רוח חיים נתמלאו חכמה ונצבו כמו נד, וגם הקפאו את עצמם, ולבסוף 'נשפת' להוציא מהם את הרוח חיים וממילא יצאה חכמתם, וחזרו למצבם הטיבעי ונפשרו, ואז 'כסמו ים', וזהו שתרגם אונקלוס "נערמו מים", חכימו מיא, והיתה זו תחבולת 'ערמה', וכדברי הגר"א דמתחילה היה האויב במורא מפני מי הים, וכשהמים נתחכמו להתייצב כמו נד ולקפוא, ראה האויב יבשה והיה בטוח ואמר ארדוף אשיג<sup>11</sup> ואז חזרו המים לטיבעם ויכסו את הרודפים<sup>12</sup>.

7 וע' תהלים י"ח ט"ז, ויגלו מוסדות תבל מגערתך ה' מְנַשֶּׁמֶת רוח אפך, דייקא 'מְנַשֶּׁמֶת' ולא מנשימת.

8 ואולי לזה גם הכונה באיוב ל"ז י', מְנַשֶּׁמֶת אל יתן קרח, וגם שם דייקא 'מְנַשֶּׁמֶת' ולא מנשימת.

9 ומה שכתוב קפאו תהומות 'בלב ים', יתפרש כגובה הים, ודוגמתו ביחזקאל כ"ח, "אמור לנגיד צור ... יען גבה לבך ותאמר ... מושב אלהים ישבתי בלב ימים", וברש"י, עשה לו באויר על הים כמין שבעה רקיעים וישב לו על העליון.

10 ויש להוסיף, "קפאו" אינו בדוקא שהפכו לקרח, אלא נהפכו לגוש, ויתכן דזו כונת רש"י כאן שפירש, קפאו, כמו (איוב י') וכגבינה תקפיאני, [ל' המצ"צ שם, דבר צלול שיתהפך להיות עבה וגוש נקרא הקפאה], שהוקשו ונעשו כאבנים, והמים זורקים את המצרים על האבן בכח.

11 וכע"ז ברבינו בחי, חכימו מיא, כאילו התחכמו כאשר קמו כנד להמציא בים דרך לעבור גאולים, ולנער את המצריים בתוכם כשישבו לאיתנם, אלא שרבינו בחי לא סובר שהמים עצמם עשו זאת, ולכן הוסיף 'כאילו התחכמו'.

12 מן הראוי להעתיק כאן מש"כ הרש"ש בתמורה רפ"ה, התו"ט כתב בשם הרמב"ם דתחבולה שאינה להחיר תקרא מרמה, ולפ"ז קשה לי הפיוט דיום ליבשה שיסד הר"י הלוי, הטבעת בתרמית רגלי בת ענמית [ענמית זוהי מצרים, וכמ"ש בפ' נח פ"י, ומצרים ילד את לודים ואת ענמים], ולפישמ"כ התו"ט דבלשון תורה מצינו מרמה גם לעורמת היתר א"ש קצת, וראיתי להמפרש דפירש בתרמית של מצרים, ע"כ. ומצאתי בס' משמר הרש"מ (שולזינגר, ח"ו סי' ס"א) לפרש [מכח קושיא אחרת] 'תרמית' שלא בדרך רמיה, אלא כי היכי דאמרינן מופעל בנה 'תבנית', הכי נמי אמרינן מופעל רמה 'תרמית', והוא מל' רמה בים, כלומר הטבעת בדרך של רמה בים.

13 ויש להעיר, שבפסוק כתוב, וברוח אפך נערמו מים, נצבו כמו נד נוזלים, קפאו תהומות בלב ים, ולכאורה תיבת נוזלים יתירא, ובפשטות י"ל דהיא לתפארת המליצה, אמנם באמת י"ל באופן אחר, דהנה נוזלים הוא

(ב) הערנו דבתחילה אמר "ברוח אפיק", ולבסוף אמר "ברוחך" סתם, עוד הערנו דעיקר הענין הוא שבתחילה נערמו המים ולבסוף כסמו ים, ומה הוצרך לספר שהדבר נעשה ע"י רוח, ולדברינו מיושב היטב, דבא לספר על גודל הנס ובאיזה אופן נעשה, דמתחילה היה כעין "ויפח ... נשמת חיים", וכשנערמו המים והחכימו הם נצבו כמו נד וקפאו, וכל זה להטעות את המצרים, ולאחר שהמצרים נכנסו למים נשפת ברוחך, וזה גופא גרם שכסמו ים, וצללו כעופרת במים.

(ג) בפסוק כתוב "נשפת", ולא 'נשבת' [כפסוק ישב רוחו], ולהנ"ל הסיבה היא דבאמת לא היתה כאן נשיבת רוח, אלא נשיפה להוציא מהמים את הרוח חיים שבהם.




---

היפך הקפוא, וכמ"ש ישב רוחו יזלו מים, ובא הפסוק לומר דנצבו בעודם נוזלים, ולדברי הגר"א הוא מבואר היטב, דהמים נתחכמו להתיצב על עומדם בעודם נוזלים, [דאם היו קודם קופאים שוב לא היו יכולים להתיצב], ורק אח"כ קפאו תהומות, וצ"ע דשמא באמת המים הניצבים לא קפאו, ורק אותם שנשארו על הארץ קפאו.

# הערות

## בענין לשונות לעז בתורה

כבוד קובץ בית אהרן וישראל

בקובץ שנה ל"ה גליון ב', כסלו טבת תש"פ (ר"ו), בענין מאמרו של הרב שמחה עקשטיין שליט"א, על דברינו בענין לשונות לעז שהובא בפ' רש"י על התורה, ע"ד רש"י פ' וישלח פל"ה פי"ח, ד"ה בן אוני. וע"ד רש"י פ' נשא פ"ה פ"ב, ד"ה טמא.

א. בענין ד' רש"י פ' וישלח פל"ח פ"ה, ד"ה בן אוני, בן צערי, שכתבנו דאוני יש לו שני משמעויות, דבלשון ארמי הוא ל' צער, ובלשון"ק הוא ל' כוח. והעיר ע"ז, שמדוע השמיט רש"י שזה ל' ארמי, וגם שהרי שתי המשמעויות בשוה במקראות, ומהיכי תיתי לומר, שזו בלשון ארמי וזו בלשון"ק וכו'.

ראה בפ' רש"י על הבר"ר פ"ב ט' [הוא פ' המיוחס לרש"י], שכתב שם ד"ה קרא לו בנימין, בלשון"ק בלשון המקרא, אבל בן אוני לשון ארמית וכו'. הרי מפורש יוצא בפ' רש"י, דאוני הוא לשון ארמית, והיינו דזהו כוונת הבר"ר, בר צערי בלשון ארמי, דקאי על אוני. וכן חזינא בפ' המהרז"ו שם, דדעת המדרש, שאוני על הצער הוא לשון ארמי, ולפי"ז קראתו בלשון צער ובארמית וכו'. וברור ופשוט, שזו היא ג"כ כונת רש"י עה"ת, שכ' בן צערי, שהוא לשון ארמי, אף שלא העתיק זה להדיא. ומה שטען מנין לנו מסקנה זו, ומהיכי תיתי לומר דזו לשון ארמי וזו לשה"ק. איני יודע מה פסול בזה, דמכיון דאוני מצאנו בו שתי משמעויות, אפשר דחד לשון ארמי, כמן בן אוני, שהוא לשון ארמי וכנ"ל, וחד לשה"ק, כמו ראשית אוני, ועוד דוגמאות, ובכל מקום הדבר מתפרש לפי ענינו, ופשוט. איברא דיש מפרשים, דקראתו בן צערי, בלשון ארמי, וכמ"ש בפ' מדרש רבה המבואר, ובפ' יפה תואר, וכן חזינא ברד"ל בב"ר שם, שכמדומה שכן כוונתו. אכן בדעת רש"י, פשוט דבן אוני הוא לשון ארמי, וממילא הוא אחד מלשונות לעז שכ' בתורה ודוק.

והנה מ"ש דצער אינו נמצא בלשון"ק כלל ואינו נמצא במקרא, ורק התרגומים מלאים ממנה, כמו בפ' בראשית פ"ג פט"ז, הרבה ארבה עצבונך, אסגאה אסגי צעריכי, ושם, בעצב תלדי בנים, בצער תלדי בנין, ועוד דוגמאות שהביא בזה. הראוני לס' התשבי לר' אליהו בחור, שמדבריו הובא בגדולי האחרונים, שכ' באות צ', צער, ל' צער ומכאוב, ולא נמצא במקרא, אך בתרגום, בעצב תלדי בנין, בצער תלדי בנין, ותמה דכל לשון קלון וקללה שבמשלי, מתורגם בלישנא צערא, וזה כדבריו. והנה עי' איוב פ"ח פ"ז, והיה ראשיתך מצער ואחריתך ישגה מאוד, ובמצודת דוד ובמצודת ציון שם, פ' לשון מעט, וכמו הלא מצער היא, וכן באיוב פי"ד פכ"א, יכבדו בניו ולא ידע ויצערו, וברש"י ימעטו, ובמצודת ציון, כמו הלא מצער היא וכנ"ל, ובמלבי"ם שם, ויצערו, מענין מצער כמו צעיר וכו', ונכלל בו ג"כ ענין צער ועי'. ועי' גם בירמיה פ"ל פי"ט, ולא יצערו, וברש"י ימעטו. ועי' אבן עזרא פ' וירא פי"ט פ"כ, מצער, קטנה, מגזירת צעיר. והנה אי הוי מגזירת צעיר, א"כ אינו ענין לצער. וראה גם בהושענות, בהושענא כהושעת בלוד, ציער פלשת בחרון אף ונושע, ועי' בכ"ז.

ב. בענין ד' רש"י פ' נשא פ"ה פ"ב, ד"ה טמא, מה שהעיר על דברינו, דרש"י בא לבאר ד' האונקלוס, תיבת טמא, דהוא לא לשון טומאה כבעלמא, רק לשון טמא, וזה לשון ארמי, דא"כ חסר במקרא תיבת טמא וכו', והביא כן מהר"ם ומהגור אריה, דד' רש"י קאי על לנפש, וכן מהדברי דוד להט"ז, שכתב דלכ' פ' הך טמא שנוכר כאן בפסוק, פירושו עצמות, כמו שחיק טמא, אבל זה אינו, דא"כ יחסר במקרא תיבת טמא, והכי יש לו לומר, כל טמא טמא לנפש, ויהיה טמא קמא טומאה ממש, והטמא השני פירושו עצמות, אע"כ דטמא הנזכר בפסוק הוא כפשוטו טומאה ממש, וע"ז אמר התרגום מסאבא, ומ"ש רש"י

טימי לשון עצמות, הוא מה שנוכר בתרגום, והוא פי' על תיבת לנפש, שתיבה זו מורה על עצמות אדם שמת כבר, ואין שם רק עצמות וכו' עכ"ד ע"ש, וא"כ אינו ענין כאן ללשונות לעז שבתורה. והדרנא בי, והדר הוא לכל חסידיו הללויה.

והנה מה שנקטו כאן ל' עצמות, ולא ל' בשר. עי' גם בפ' בהעלותך פ"ט פ"ו, ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם, וגם שם באונקלוס תי' לטמי נפשא, וזה היה בשנה השנית ביי"ד ניסן, כמפורש בקרא שם פ"ז, ועי' סוגית הגמ' בסוכה דכ"ה ע"א, דשי' ריסה"ג, דקאי על נושאי ארונו של יוסף, וא"כ נחא דנקט עצמות, וכן לשו' ר"ע שם, קאי על שהיו עסוקים בנדב ואביהוא, ובתוס' שם ד"ה מישאל, דשלדן היתה קיימת, ולכך נקט עצמות, אבל למ"ד דעוסקין במת מצוה, וברש"י שם, דאפילו מתיהן נמי מת מצוה קרי ליה, ועי' בריטב"א שם, צ"ב מדוע נקט עצמות, וכן כאן דאיירי ביום שהוקם המשכן, כמ"ש רש"י שם, מדוע נקט דוקא עצמות, ותינה אי קאי על ארונו של יוסף, נחא דנקט עצמות, אבל אי קאי על נדב ואביהוא, שמתו באותו יום שהוקם המשכן, מדוע נקט דוקא עצמות, וצ"ל דכאן בפ' נשא, קאי לכר"ע על עצמות יוסף. ועי' בדברי הרא"ם ובגור אריה, ובדברי דוד להט"ז כאן וצ"ע.

בברכת מודים דרבנן

ובברכת התורה

שלמה הלוי פראג

## בענין כל תוסף במזוזה

### בדלת שספק אם מונחת שם מזוזה

לעורכי הקובץ החשוב 'בית אהרן וישראל' שלו' שלו'. ייש"כ על גיל' כסלו-טבת האחרון המלא וגדוש בתורה וחכמה, כדרכם הטובה של גיליונות 'בית אהרן וישראל'. רציתי להעיר לענ"ד על הבירור ההלכתי של ידידי הרב דוד בריזל שליט"א, ראש כולל ומורה הוראה מחסידי קרלין במודיעין עילית, בענין דינה של מזוזה ש'אברה' בתוך הקיר במהלך שיפוצים, אם צריך לטרוח ולמצוא אותה - או שאפשר פשוט להתעלם ממנה ולקבוע מזוזה נוספת על מזוזת האבן החדשה שמכסה את הקיר המשופץ (עמ' סא ואילך בגיליון הנ"ל). המחבר מברר את השאלה על צדדיה השונים, ולבסוף נוטה להקל שאין לחשוש בקביעת מזוזה חדשה ל'בל תוסיף' בין השאר מפני שנחלקו האחרונים אם יש חובה לראות את המזוזה או לא - הפוסק החשוב בעל 'יד הקטנה' קבע שצריך שהמזוזה תיראה או לפחות יישאר איזשהו רושם ממנה, אפילו חריץ בקיר, ומזוזה שאינה נראית כלל אין מקיימים בה את המצוה, ואם נצרף את דעתו לספיקות נוספים - קובע המחבר שניתן להקל ולהסתפק במזוזה חדשה, ואין צריך להרוס את הקיר החדש ולמצוא את הישנה. אולם לענ"ד אי אפשר לצרף את דעתו של בעל 'יד הקטנה' אפילו לספק, מפני שרוב ככל האחרונים חולקים על דבריו וקובעים שאין להם מקור בש"ס ובפוסקים; הגע עצמך, במצות ציצית שנאמר עליה בפירוש 'וראיתם אותו וזכרתם' וכו' הראייה של הציצית אינה מעכבת, ובדיעבד בוודאי שיוצאים ידי חובה גם אם הציצית מוסתרת כל היום מתחת לבגד, הייתכן שמזוזה שאינה אלא 'אות' בלבד כיסויה יפסול אותה בדיעבד, בלי שיש לכך מקור מפורש בקדמונים? אולם אני הקטן הייתי מצרף ספק אחר לספיקות שמנה המחבר ובגללם נוטה להקל: אחרי שיפוצ מסביב כזה, שבו בנו על הקיר שבו הייתה קבועה המזוזה הישנה קיר אחר, קיים סיכוי סביר שהמזוזה נפגעה ונפסלה, וספק זה חזי לאיצטופי לסברות האחרות מדוע אפשר להתעלם מהמזוזה הישנה ולקבוע חדשה, ובה לצאת ידי חובת מצות מזוזה בלי לחשוש ל'בל תוסיף'.

ושוב יישר כוחם של הכותבים והעורכים בגיליונות המשובחים של 'בית אהרן וישראל'.

חק' יואל קמין

עורך 'המעין'

מכון שלמה אומן, ישיבת שעלבים

## בענין עמידה בעשרת הדברות ובישוב לשון הפסוק 'והמן נרחף אל ביתו אבל וחפוי ראש'

בקובץ ר"ז הביא הרב ישראל דנדרוביץ קושיית העולם על לשון הפסוק במגילת אסתר "והמן נרחף אל ביתו אבל וחפוי ראש", שלפי המבואר בגמרא ש'חפוי ראש' הוא מכך שזרקה בתו על ראשו עציץ של בית הכסא, ו'אבל' הוא על מיתת בתו אחר שנפלה מאיגרא לארעא, א"כ הו"ל להקדים בפסוק חפוי ראש קודם האבלות.

ונ"ל ביאור הענין באופן פשוט ביותר, שאמנם בסדר הדברים ה'חפוי ראש' היה מקודם, אבל כשבאים לתאר את מצבו בהגיעו לביתו אחר שהתרחשו לו ב' פורעניות פשיטא שהאבלות היא החמורה ולכן נמנית ראשון.



עוד בקובץ הנ"ל העיר הרב גרשון גולד בענין עמידה בעשרת הדברות. ויישב מנהג העולם בזה שעומדים גם בכמה קריאות אחרות. וראיתי להעיר ולהוסיף נופך שיש ג' פעמים בשנה שקוראים פרשת עשרת הדברות, דהיינו א) ש"ק פרשת יתרו ב) חג השבועות ג) ש"ק פרשת ואתחנן, ובכל פעם יוצא שקודם קריאה זו מקדימים קריאה אחרת שעומדים בה - להראות שאין עומדים רק בעשרת הדברות. והוא כדלהלן: א) ש"ק פרשת יתרו - מקדימים ועומדים בשבת קודש הקודמת - כשקוראים פרשת שירת הים. ב) חג השבועות - מקדימים ועומדים בחג הכי סמוך לו (בא"י) דהיינו בקריאת שירת הים של שביעי של פסח. ג) ש"ק פרשת ואתחנן - מקדימים ועומדים בקריאת י"ג מדות של קריאת ויחל בתשעה באב במנחה - שלעולם חל בתוך שבוע של פרשת ואתחנן. נמצא שבכל פעם שעומדים לקריאת עשרת הדברות סדרו חכמינו ברוב חכמתם שמקדימים קריאה שעומדים בה.

**אברהם מנחם קונלמן**

## בענין זכר למן בשבת

בסימן רמ"ב מביא הרמ"א: "יש שכתבו שבמקצת מקומות נהגו לאכול מוליתא שקורין פשטידה בליל שבת זכר למן שהיה מכסה למעלה ולמטה ולא ראיתי לחוש לזה".

והביאור הלכה (ד"ה זכר) מקשה: "לכאורה מנהג זה תמוה לרבים, דמה ראו לעשות בשבת זכרון למן שלא ירד". והתוספות בפרק ערבי פסחים כתבו דמשום שלא ירד המן יש לעשות זכר לו והוא דחוק. ואח"כ מביא עוד תירוץ לפי דשבת בראשית הוא דוגמת שבת שלעתיד לבוא שהוא יום שכולו שבת ומסיים שם דכבר אמרו חז"ל דעל שם זה נקרא שחקים שבו שוחקים מן לצדיקים לעתיד לבוא, ולכך שפיר יש לעשות בשבת זכר למן ההוא.

והנה עוד יש לתרץ ע"פ דברי הזוהר הקדוש (פרשת יתרו אות תמ"ד) וז"ל: "זכור את יום השבת לקדשו, רבי יצחק אמר כתיב ויברך א' את יום השביעי, וכתיב במן ששת ימים תלקטוהו וביום השביעי שבת לא יהיה בו, כיון דלא משתכח מזוני, מה ברכתא אשתכח ביה [ופירושו: כיון שאינו נמצא בו מזון מהו הברכה שנמצאת בו], אלא הכי תאנא כל ברכאן דלעילא ותתא ביום השביעאה תליין, ותאנא אמאי לא אשתכח מנא ביומא שביעאה, משום דההוא יומא מתברכאן מיניה כל שיתא יומין עלאין וכל חד וחד יהיב מזוניה לתתא כל חד ביומוי מההיא ברכה דמתברכאן ביומא שביעאה" [ופירושו: אלא כך למדנו, כל הברכות שלמעלה ולמטה תלויות ביום השביעי, ולמדנו מדוע לא היה המן יורד ביום השביעי, משום שמיום זה מתברכים כל ששה ימים וכל אחד ואחד נותן מזון למטה כל אחד ביומו, מברכה ההיא שמתברכים ביום השביעי].

נמצא שכל ירידת המן נובעת מברכת השבת, ולפי זה מובן היטב ענין עשיית זכר למן בשבת.

**פישל שמעיה**

ביתר עילית

## בענין שבועת היסט לקטן

בקובץ באו"י (גליונות מד-מה-מו), כתב הרה"ג ר' זלמן דישון בהרחבה מרובה אודות ענין שבועת היסט. אי עיקר התקנה היא משום אין אדם תובע אלא א"כ יש לו, דנקטי' הכי בוודאות שהתביעה מחייבת לכה"פ שבועה. או דילמא דהך חזקה אינה אלא ספיקא, ועיקר התקנה היא כיון שהלה תובע והוא משוכנע שיש לו, צריך לישבע לו כדי להפסיק דעתו.

וכתב שם בתוך דבריו [גליון מד] לבאר עפ"י דבריו מח' הראשונים בענין שבועת היסט לקטן, ואלו דבריו: והנה כתב הרמב"ם [פ"ה מה' טוען ה' י'] דהטעם דנשבעין היסט על טענת קטן, שלא יהא כל אחד גזול ממנו, ומדייק מכאן האבן האזל דהא דהוצרך הרמב"ם לחדש טעם בתביעת קטן שלא יהא כל אחד גזול ממנו, היינו משום דבקטן ליכא החזקה דא"א תובע א"כ יש לו עליו, ולכן חידש טעם אחר שלא יהיו גזולים ממנו. וכן הוא בהגהות מהרי"ג ס' צ"ו. אך עיין בהגהות ר' העשיל מקראקא בס' צ"ו דבקטן יש החזקה דא"א תובע א"כ יש לו. ולכאורה יש לתלות שאלה זו בניד"ד. דאי הוי חזקה א"א תובע רק בגדר ספק, אפשר לומר דאיכא גם בקטן. אבל אי הוי חזקה זו בגדר ודאי, לכאורה בקטן אין חזקה המבררת דאין אדם תובע א"כ יש לו עליו. עכ"תו"ד.

והנה נראה דאכן יש ב' צדדים למטבע בענין שבועת היסט לקטן, כאשר הרחיב לבאר, וב' הצדדים מבוררים בדברי הראשונים. הרמב"ם פירש דהוי תקנה מיוחדת שלא יהיו גזולים את הקטן, וז"ל הרמב"ם טוען ונטען פרק ה' ה"י: הורו רבותי שאין נשבעין על טענת קטן שבועה של תורה אבל שבועת היסט נשבעין, ואפילו היה קטן שאינו חריף לענין משא ומתן נשבעין היסט על טענתו, שלא יהיה זה נוטל ממנו כשהוא קטן ויילך לו בחנם ולזה דעתי נוטה ותקון עולם הוא, נמצאת למד שהקטן שטען על הגדול בין שהורה במקצת בין שכפר בכל בין שהיה שם עד בין שלא היה שם עד, הרי זה נשבע היסט. עכ"ל.

וכן הוא בשו"ת רדב"ז חלק ד סימן רל (אלף שא): ומסתברא דנשבעין להם שבועת היסט דרב נחמן משום תקנתא דידהו דהא ודאי בכלל תקנתן היא שאם לא כן תקנתם היא קלקלתם דאינהו לא ידעי לאזדהורי ונמצאו אוכלים את שלו.

מאידך הצד השני, אין צריך לדברי ר' העשיל, שכבר מצאנו כן בדברי הר"י מיגאש מסכת שבועות דף מב עמוד א וז"ל: ואם תאמר וכיון דטענת קטן לאו כלום היא היכי מחייבת עליה שבועת היסט והא קיימא לן דשבועת היסט לא מחייבה אלא על טענת ברי. נהי דטענת קטן לאו טענה היא לענין שבועת התורה דהיא שבועה דתליא בהודאת הנתבע ואי נמי בהעדאת עד אחד, משום דהודאת נתבע אי נמי העדאת עד אחד לא מחייבין שבועה אלא לאחר טענה והאי לאו טענה היא. אבל לענין שבועת היסט דבלאו הכי נמי משתבע טענת קטן לגבי טענה היא דהא מכל מקום קא טעין ואמר מנה לי בידך אי נמי ברי לי דמנה לאבא בידך. ולא תימא הני מילי בקטן דחריף דמקחו מקח וממכרו ממכר ובמטלטלין אבל קטן דלא חריף לא אלא אפילו קטן דלא חריף נמי נשבעין על טענתו שבועת היסט דמקח וממכר הוא דבעינן חורפא כי היכי דלא ליפסיד אבל לענין טענתיה מאי חורפא בעינן לענין טענתיה הילכך אף על גב דלא חריף נמי נשבעין על טענתו שבועת היסט. ע"כ.

ובאלו ב' השיטות מבוררים דבריו בטוב טעם. דהנה הרמב"ם הביא שיטתו בשם רבותיו, וידוע כי הרבה מדבריו מובאים בשם הר"י מיגאש, וכן כתב שם בהגהות מיימוניות שדין זה הוא מהר"י מיגאש וכן מפורש בס"ה. ולעיל הובא שיטה אחרת לגמרי בשם הר"י מיגאש, שהרמב"ם ביאר דהוי תקנה חדשה מפני תיקון העולם. והר"י מיגאש ס"ל דאין צריך לכל זה, שמעיקרא דדינא דתקנת היסט סגי בטענה כה"ג. אכן המבואר הוא לכאורה, דהרמב"ם קיבל הוראת רבו הר"י מיגאש דנשבעין היסט לקטן ואפילו עדיין לא הגיע לעונת הפעוטות. [דלא כהרבה ראשונים דבעינן דווקא הגיע לעונת הפעוטות לכה"פ]. וזה מורה באצבע שאין צריך לטענה בריאה מצד הקטן. ומכאן - כמו שכתב הגר"ז דישון - פנה כל אחד לפום שיטתו. הרמב"ם הבין דענין היסט הוא משום חזקה ברורה שוודאי טענת התובע יש בה דברים. וא"כ ענין זה אינו שייך בקטן, שזה ברור לו שאין טענת הקטן ברי כמשנת". ולפיכך חידש טעם חדש דתקנתא בשבועת היסט זו. משא"כ הר"י מיגאש ס"ל דטענת היסט היא שכל טוען אפילו אם אינו מחייב שבועה מ"מ ספק זה שהוא מעורר בנו מחייב שבועת היסט. וא"כ טענה קלושה כזאת יש גם לקטן.

ויסוד זה שטענת הקטן ודאי אינה בברי, מבורר היטב בהרחבה בר"י מיגאש שם, ותורף דבריו באמצעם כך הם: ודייקא נמי מדקתני אין נשבעין על טענת קטן אלמא שבועה דאתיא מחמת טענה הוא

דאין נשבעין, משום דעיקר ההיא שבועה מחמת טענת התובע והודאת הנתבע במקצת אי נמי העדאת עד אחד הוא דאחייב בה, והאי כיון דליכא טענה דהא טענת קטן לאו כלום היא, הוה ליה לענין ההוא אודיתא דמוד' כמשיב אבידה, ולענין עד אחד נמי הוה ליה כעד אחד הבא שלא במקום טענה שאין שם שבועה, ומשום הכי איפטר ליה מההיא שבועה ואיחייב ליה בשבועת היסת דהא בלא אודיתא ובלא עד אחד נמי מחייב נמי שבועת היסת בתקנתא דרבנן כו'. אבל שבוע' שומרין דליתא מחמת טענה דהא טענת שמא היא אלא מחמת שמירה היא כיון דשמר לקטן נתחייב לו בשבועת השומרין דלא גרע מגדול. עכ"ל. [ועדיין יש לדקדק בהבנת דבריו הקדושים של הר"י מיגאש בזה שאין טענתו טענה, אם נפרש דקטן דבריו כשמא, וכן המשמעות בריטב"א בסוגיין, וא"כ מוכח לומר דהר"י מיגאש מחייב היסת אף בשמא וכו']. אולם יש שדייקו בדברי הר"י מיגאש שהקטן טענתו ברי, אלא שהיא קלושה. וצ"ב בגדר הדברים ועין ברכ"ש ב"מ. וא"כ צ"ל שלשאר שבועות לא סגי טענה קלושה ולחייב היסת סגי, ג"כ ע"פ הנ"ל, דאין כאן חזקה ברורה ומבוררת שאין אדם תובע אא"כ יש לו בוודאות.]

וכן מבואר גם בדברי הרמב"ם, שס"ל נמי שטענת הקטן קלושה ולכן כל היכי דבעי טענה אין נשבעין לקטן. משא"כ היכי דלא בעינן טענה. כמו שכתב בהלכות שכירות פרק ב' הלכה ז': קטן שהפקיד ביד גדול או השאילו הרי זה הגדול נשבע שבועת השומרים לקטן, הורו רבותי שאין זה נשבע בטענת הקטן כדי שנאמר אין נשבעין על טענת קטן שכל השומרין שבועתן שבועת שמא היא.

אך צד שלישי מבואר ג"כ בראשונים, דבאמת אין חסר כלל בטענת הקטן להיות ברי. כמבואר בחידושי הרמב"ן מסכת שבועות דף מב עמוד א: ומיהו כיון דאמרין בשמעתין בדר' אליעזר בן יעקב דקטן שטען טענת ברי בטענת אביו והודה הלה במקצת חייב כדבעינן למימר קמן, ש"מ דברי ידיה ברי הוא הילכך משיבעין היסת אטענתיה משהגיע לעונת הפעוטות, עכ"ל.

וכן כתב בחידושי הרשב"א מסכת שבועות דף מב עמוד א: ומ"מ נשבעין היסת על טענת קטן בעלמא דהא דפסטה תורה בקטן לאו משום דלא חשבינן ליה טענת ברי אלא גזרת הכתוב הוא והלכך אף על גב דאין שבועת היסת אלא על טענת בריא נשבעין על טענת קטן, עכ"ל.

ולפי דבריהם צ"ל דהא דאין נשבעין לקטן היינו טעמא דאין נתינתו מחייבת שבועה ולכן לא חייב שבועה על שמירת חפציו [ולפי"ד יל"ע מדוע פטור בתביעת מודה במקצת דגזילות וחבלות שאין בהם דין נתינה, ואכמ"ל]. ולפיכך בשבועת היסת פשיטא דיש לישבע, שהרי היא באה בהדיא היכי דליכא שבועה מה"ת, אך בכל זאת מפני תביעת הברי של התובע היא מחייבתו שבועה.

ולפי"ז מבואר ג"כ מחלקותם בענין גיל קטן, שלפי דבריהם אינו נשבע היסת רק משהגיע לעונת הפעוטות דרך אז חשיב טענתיה טענת ברי לחייב היסת. ורק הר"י מיגאש והרמב"ם דס"ל דאין חיוב היסת מחמת טענת ברי דתובע - כל חד לפום שיטתיה, ס"ל דאפילו לא הגיע לעונת הפעוטות נשבע היסת. לא מיבעיא להרמב"ם דהוי תקנה מיוחדת שלא יגזלו את הקטן. אלא אפילו להר"י מיגאש הרי מ"מ ס"ל דאין צריך טענה ברורה המחייבת היסת כאשר נתבאר.

ומעתה אף שנתבאר ב' הצדדים כמו שכתב הכותב, מ"מ במש"כ לדקדק בדברי ר' העשיל אין הכרע בדבריו. שהוא כתב סתמא דיש חזקה אין אדם תובע אא"כ יש לו. ואפשר דס"ל כהרשב"א והרמב"ן, דיש ברי לקטן, ולא כאשר כתב דמחייב היסת אפילו בספיקא בעלמא. אלא שסברא זו שכתב היא השופכת אור ונותנת ביאור להבנת מחלקותם של הרמב"ם והר"י מיגאש כאשר נכתב לעיל.

### אהרן בוקשפן

כולל חושן משפט בביהכנ"ס בית אהרן  
עיר העתיקה טבריה ת"ו.

## הערה בענין מכירת חמץ

לכבוד מערכת הקובץ הנכבד נודע בשערים המצויינים בהלכה בקרב הארץ, בית אהרן וישראל. יש להעיר על המכירה שאנו נוהגים היום, לפי המבואר בשו"ע (סי' תמ ס"א) שאפילו חמץ של נכרי ממש שמונת ברשותו של ישראל, אם עדיין חייב הישראל באחריותו של החמץ אם ייגבד או ייאבד, חייב לבערו מדין תורה, אף אם עשה לו מחיצה והשכיר את המקום. כמו שלמדנו בגמרא מהכתוב 'שאור לא



ימצא בבתיכם', שמשמע אפילו אם השאור אינו שלו לגמרי גם כן אסור מן התורה להשאירו בביתו. (מיהו עכ"פ מיירי בשקיבל עליו אחריות ואחשביה קרא כשלו עיי"ז, דבפקדון בעלמא שלא באחריות ליכא איסורא להשהות מדכתיב קרא אחרינא 'לא יראה לך' ודרשינן שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים. מ"ב סי' תמ סק"א). ובפרט לשיטת הרמב"ם (פ"ד מהלכות חמץ ומצה ה"ד) המבוארת בשו"ע שם, שאף אם לא קיבל עליו כלל אחריות, אבל העכו"ם הוא אלם שאם ייפסד החמץ יגבה ממנו מומן, בכהאי גוונא כבר חייב הישראל לבערו אף שמדובר בחמץ של נכרי ממש.

וא"כ בזמנינו, אף שאנו מוכרים את החמץ לעכו"ם, ועושה לו מחיצה, מכל מקום כיון שעכשיו בארץ ישראל אין אנו מוכרים את המקום לנכרי (מחמת האיסור למכור לנכרי חניה בארץ ישראל הנלמד מהפסוק 'לא תחנם') אלא רק משכירים אותו לו, א"כ עדיין יצטרך לבערו. ואף שאיננו מקבל על עצמו אחריות בפירוש, אמנם הרי אם ייפסד החמץ או ייגנב לא ישלם לו הנכרי עבור החמץ, לפי מנהגינו שאין אנו מקבלים ממנו בערב פסח את הממון אלא רק פוסקים עמו שישלם עבור החמץ כפי השומא. וא"כ דומה ממש למה שכתב הרמב"ם והובא בשו"ע הנ"ל, שבזה הוא כמו שקיבל על עצמו אחריות.

(ושיטת הרמב"ם, ביאר המגיד משנה שם, שמקורו הוא מהנאמר בגמרא (פסחים ה:), שאמר רבא לבני מחוזא בעירו חמירא דבני חילא, שהם אנשי הצבא שהיה החמץ שלהם והיה מונח בבית ישראל, משום שאילו ייגנב או ייאבד יוצרכו הישראל לשלם להם, ולמד שתשלומים אלו היו שלא מן הדין אלא באונס, ואף על פי כן נקרא החמץ שלהם לענין צוריקים לבערו. ובהשגות הראב"ד שם השיג על הרמב"ם).

ומצאתי במקור חיים שהעיר כן מכת דברי השו"ע והרמב"ם הנ"ל על המכירת חמץ שלנו. וכתב שלפי"ז באמת חייב למכור את המקום לנכרי, ואם הוא רק משכירו לו לא מועיל. (ואמנם במגן האלף שם, דן לתרץ שאף בשכירות יועיל, ולא הבנתי תירוצו. עיי"ש). וא"כ יש בזה יותר מחומרא סתם שלא למכור חמץ ממש לנכרי אם הוא עדיין מונח אצלו בבית אף אם הוא מייחד לו מקום ומשכירו לנכרי. (ובמפעלים הגדולים שמוכרים הרבה חמץ, שם מועיל, שהרי שם משכירים את כל המקום לנכרי, ושוב אינו נקרא שהחמץ הוא ברשותו של הישראל, וגרע מבית משכיר לנכרי רק חדר אחד).

ולכאורה מה שבמשנה ברורה לא העיר כן הוא משום שבחו"ל היו מעבירים את החמץ שמכרו לגוי לרשותו של הגוי, ולא היו משאירים אותו בדרך כלל בבתיים. וגם מי שהשאיר את החמץ בבית, היה מוכר את מקומו לגוי. אבל עכשיו בארץ ישראל שכאמור אין נוהגים אלא להשכיר את המקום בבית לגוי, ממילא לשיטת המקור חיים עוברים על כל יראה דאורייתא. ושוב מצאתי שבביאור הלכה סימן תמח בד"ה בדבר מועט לענין הקנינים שעושים במכירה, הביא את דעת המקור חיים הנ"ל לענין קנין אגב בחמץ, וכתב עליו שלדבריו לא משכחת לה למכור לנכרי באגב כשאנים צבורים על הקרקע ממש אלא אם כן כבר שילם לו הגוי את כל הממון עבור החמץ, כי אם עדיין חייב לו חלק מהממון, הרי אם יאבד החמץ לא ירצה העכו"ם לשלם לו מה שמגיע ממנו, ולפי הרמב"ם שכשהעכו"ם אלם וכופהו לשלם הרי הוא כבאחריות הישראל, א"כ גם כאן נחשב כמו שהוא באחריות ישראל, ולכן צריך שיהיה החמץ דווקא צבור על הקרקע ממש, ואז כשמקנה לו את הקרקע הרי החמץ כמו בביתו של הנכרי ממש, ואז אינו עובר עליו בבל יראה. אמנם הביא שם שהנשמת אדם והשדי חמד חולקים עליו, דהיינו שחלקו על סברא זו - שבשביל זה שלא ירצה העכו"ם לשלם לו מה שמגיע ממנו בזה נקרא שהחמץ באחריותו - אלא סוברים שבזה לא מיקרי שהחמץ באחריותו אף להרמב"ם. ועל כל פנים לא הכריע שם הביאור הלכה בזה האם הלכה כהמקור חיים או כמותם, וממילא ודאי שש להחמיר שלא למכור במכירת חמץ דידן שעדיין לא שילם העכו"ם את רוב הממון עבור החמץ, וגם החמץ נשאר עדיין בבית הישראל, אף אם ישכיר את מקומו לעכו"ם.

בברכת התורה

**ואב וולף מקובר**

פה בני ברק יע"א