

בס"ד

ירחון

האוצר

ניסן ה'תש"פ

גיליון ל"ט

חברי המערכת

הרב משה בוטון הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב אריאל דוד הרב רפאל קליין

עיצוב שער: י. אליהו 054-8479974

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

HaOtzar5777@gmail.com

מפתח האוצר

בשער האוצר א

= אוצר הגנזים =

ברכה שאינה צריכה הגאון רבי יוסף דוד זינצהיים זצ"ל ה

בדיקה וביטול - שיעור מפי הגר"מ גיפטר זצ"ל הרב יעקב ורנר יא

= חמץ ומצה =

האם חמץ נחשב לממונ, ואם נחשב לבעלים בכל איסורי הנאה שלו הרב יעקב דוד אילן יח

חוב הוצאת החמץ הנמכר מן הבית הרב יוסף צברי כד

מכירת חמץ לבן ארץ ישראל שטס לחוץ לארץ הרב אלחנן פרינץ לא

אכילת קטניות בפסח - בין חכמי פריז לחכמי איוורא הרב ירחמיאל ישראל יצחק הלפרין לד

האם יש להקנות את המצה לאורחים הרב מרדכי רבינוביץ מז

בדברי הגר"א על אכילת מצה כל שבעה והנהגה במוצאי החג הרב עמיחי כנרתי ס

מצוות אכילה מדאורייתא הרב מתתיהו גבאי סב

הערות וקושיות: ברכת האילנות - ברכת הראיה או גם הריח - הרב ישראל אליהו * כמה חששות בשרויה - הרב ישראל אליהו ע

מפתח האוצר

= ערבי פסחים =

בגדר סיום מסכת וגדר האחרים המשתתפים, ובמה שהוא פוטר מתעניות עד הרב שלמה ארי' ארנפלד

= ליל הסדר =

מיץ ענבים בליל הסדר הרב יעקב אהרן סקוצילס פח

סיפור יציאת מצרים הרב בניה מינצר צג

ביאור המאמר "עבדים היינו לפרעה במצרים" והקושיות בו הרב ראובן אוחנה קד

ברכה על נט"י בליל הסדר [הוספות ותשובה מהראש"ל שליט"א] קי הרב משה בוטון

לחם משנה בליל הסדר - על שתי מצות שלמות או על מצה ומחצה הרב עמנואל מולקנדוב קיג

בעניין חירות ומצה הרב נתן רוטמן קכז

בעניין אכילת מצה ומרור בזמן הזה ובזמן המקדש הרב אורי אהרן מוריוסף קלז

ברכת השיר הרב שלמה מאיר יאקב קמח

בעניין קידוש ה' שנלמד מן הצפרדעים הרב שלמה זאב פיק קצה

הערות וקושיות: הבדל בין המשנה על סוגי המצה למשנה על סוגי המרור - הרב אהרן הכהן פרידמן רט

מפתח האוצר

בביאור דעת רעק"א בעניין שומרון כעיר מוקפת חומה [מאמר תגובה] ריא
הרב אוריאל בנר

בטעם חיוב נטילה לנוגע במקומות המכוסים, ואם בימינו שייך חיוב זה [תגובה לתגובה] רטו
הרב יוסף פליסקין

הערות וקושיות: משחק סבתא סורגת בשבת [תגובה] - הרב אושרי אזולאי * אם יבוא משיח באמצע חנוכה כיצד
ינהגו [תגובה] - הרב אהרן הכהן פרידמן ריח

כתובת המחברים למשלוח הערות רכא

בשער האוצר

יִשְׁתַּבַּח הַבּוֹרָא וְיִתְהַלֵּל הַיּוֹצֵר אֲשֶׁר נָתַן לָנוּ תוֹרָתוֹ תּוֹרַת אֱמֶת, בְּהַגְלוֹת נִגְלוֹת אֹר יִקְרוֹת, יִרְחוֹן "הָאוֹצֵר" גִּילְיוֹן ל"ח - נִסָּן ה'תש"פ, הָאוֹצֵר בְּתוֹכּוֹ חִידוּשֵׁי תּוֹרָה יְקָרִים בְּכָל מַקְצוּעוֹת הַתּוֹרָה, שֶׁנִּתְחַבְּרוּ בְּיַד אֹמֶן, ע"י חֹבְשֵׁי בֵּית הַמִּדְרָשׁ וְתוֹפְשֵׁי הַתּוֹרָה דִּי בְּכָל אֶתֶר וְאֶתֶר.



בִּימֵים טְרוּפִים אֵלּוּ, בְּצֵל הַהֶתְמוּדוּת עִם הַמְּגִיפָה עוֹלָמִית שֶׁל נִגִּיף הַקּוֹרוֹנָה, אֲנוּ מוֹצִיאִים לְאוֹר גִּילְיוֹן נוֹסֵף שֶׁל יִרְחוֹן הָאוֹצֵר - נִסָּן תש"פ.

מִפְרֶשֶׁת קוֹרַח לְמִדּוֹנוֹ רַבּוּתוֹ, שֶׁהַקְטוֹרֶת עוֹצֵרֶת אֶת הַמְּגִפָּה. כְּמוֹ שֶׁנִּכְתַּב שָׁם (בַּמִּדְבָּר יז, יא-יג): וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל-אַהֲרֹן, קַח אֶת-הַמִּחְתָּה וְתֵן-עָלֶיהָ אֵשׁ מִזֶּל הַמִּזְבֵּחַ וְשִׁים קֶטֶרֶת, וְהוֹלֵךְ מִהֶרָה אֶל-הָעֵדָה, וְכַפֵּר עֲלֵיהֶם: כִּי-יֵצֵא הַקָּצֵף מִלִּפְנֵי יְהוָה, הַחֹל הַנֶּגֶף. וַיִּקַּח אֶהֱרֹן כֹּאֲשֶׁר דִּבֶּר מֹשֶׁה, וַיֵּרֶץ אֶל-תּוֹךְ הַקָּהָל, וְהִנֵּה הַחֹל הַנֶּגֶף, בָּעָם; וַיִּתֵּן, אֶת-הַקֶּטֶרֶת, וַיִּכְפֹּר, עַל-הָעָם. וַיַּעֲמֵד בֵּין-הַמֵּתִים, וּבֵין הַחַיִּים; וַתַּעֲצֹר, הַמְּגִפָּה.

וּבִטְעָם הַדָּבָר יִתְכַּן לֹמֵר שֶׁעֵיקַר סִמְמָן הַמְּגִיפָה הוּא בְּהִתְפַּשְׁטוֹת הַנֶּגֶף, וְהַצּוֹרֵךְ הָעֵיקָרִי הוּא בְּעִצִּירַת הַמְּגִפָּה, וְלֹזֶה צָרִיךְ דָּבָר נִגְדִי הַמִּתְפַּשֵּׁט, כַּקְטוֹרֶת שֶׁעֲנִינָהּ הוּא הָרִיחַ הַטּוֹב, וְהִיא מִסְמַלֶּת אֶת הַיְכּוֹלֶת שֶׁל הָרוּחַ הַטּוֹבָה הָעוֹצֵרֶת אֶת הַהִתְפַּשְׁטוֹת שֶׁל הַנִּגִּיף הָרַע.

(יוֹמָא מִד.) "תֵּנָּא דְּבִי רַבִּי יִשְׁמַעְאֵל, עַל מָה קְטוֹרֶת מַכְפֶּרֶת עַל לִשׁוֹן הָרַע, יְבֵא דָּבָר שְׁבַח־שְׂאִי וַיִּכְפֹּר עַל מַעֲשֵׂה חֹשָׁא". עֲנִינָנוּ שֶׁל הַלִּשׁוֹן הָרַע הוּא שְׁאִמְנָם יְכוֹל לְהִיאֵמַר בְּחִדְרֵי חִדְרִים, אֲבָל עוֹף הַשָּׁמַיִם מוֹלִיךְ אֶת הַקּוֹל וְהוּא מִתְפַּשֵּׁט כְּמִגִּיפָה עוֹלָמִית מִסּוּף הָעוֹלָם וְעַד סוּפוֹ. וְמִי כְּמוֹנוֹ, בְּעֵלֵי הַנִּסְיוֹן, הַיּוֹדְעִים כִּיּוֹם אֶת כּוֹחַהּ שֶׁל הַתְּקַשּׁוּרָה, הָעוֹשֶׂה אֶת כָּל הָעוֹלָם כְּפֶר גְּלוּבִילִי אֶחָד, וּמִתְפַּשֵּׁט כָּל שְׁמוּעָה וְכָל בְּדֵל שֶׁל יָדִיעָה מִסּוּף הָעוֹלָם וְעַד סוּפוֹ בְּמַהִירוֹת הָאוֹר. וְכִנְגַּד אוֹתוֹ לִשׁוֹן הָרַע, בָּאָה הַקְטוֹרֶת מִשִּׁיבַת הַנֶּפֶשׁ, וּמִפִּיצָהּ רִיחַ טוֹב שֶׁל בִּישׁוּם סִמְמָנִים, הָעוֹצֵרִים אֶת הַמְּגִיפָה הַזֹּאת וְשָׁמַיִם לֹאֵל אֶת הַתְּפַשְׁטוֹת הַמַּהִירָה.

וְאֵכֶן, 'כִּי גַר מִצְוָה וְתוֹרָה אֹר וְדָרֶךְ חַיִּים תּוֹכְחוֹת מוֹסֵר', וְאֵין כְּאוֹר הַתּוֹרָה לְהַפִּיץ אֶת הָאוֹר הַטּוֹב וּלְהַבִּיא מְזוֹר לְהַתְּפַשְׁטוֹת כָּל הַטְּלָלִים וְהָרוּחוֹת הָרַעוֹת שֶׁבְּעוֹלָם.



בְּסִיעֵתָא דְּשִׁמְיָא אֲנוּ מְגִישִׁים כָּאֵן גִּילְיוֹן חֹדֶשׁ מְאוּר תּוֹרָתָנוּ הַנִּצְחִית, תּוֹכּוּ רְצוּף אֶהְבָּה מְעַנִּינִי פֶסַח הַבְּעַל"ט.

בְּאוֹצֵר הַגְּנוּזִים: שִׁיעוֹר מִכְתָּבֵי הַתְּלִמִּידִים עַל בְּדִיקָה וּבִיטוּל, מִהֶגְאוֹן רַבִּי מִרְדְּכִי גִיפְטֶר זצ"ל. וְקִטְעַן נוֹסֵף מִתּוֹךְ סֵפֶר מִנְחַת עֲנִי כַּת"י לְבַעַל הַיָּד דּוּד.

בְּאוֹצֵר הַלְכוֹת חֲמֵץ וּמִצָּה: מֵאִמֵּר 'עַל הָאֵם חֲמֵץ נִחְשָׁב לְמִמוּנוֹ, וְאֵם נִחְשָׁב לְבַעֲלִים בְּכָל אִיסוּרֵי הַנָּאֵה שֶׁלִּי, וְכֵן ב' מֵאִמֵּרִים עַל הַלְכוֹת מִכִּירַת חֲמֵץ, בְּנִידוֹן עַל מִכִּירַת חֲמֵץ ב' מְדִינוֹת

שיש ביניהן הפרשי שעות, ובחייב הוצאת החמץ הנמכר מן הבית. מאמר סקירה היסטורי על השתלשלות מנהג איסור אכילת קטניות בפסח בצרפת ובאשכנז. מאמר מסכם על דין לכם במצה, והאם צריך להקנות את המצה לאורחים הבאים להתארח בליל הסדר. חקירות בדעת הגר"א הסובר שאכילת מצה כל שבעה היא מצות עשה מן התורה. ולסיום, מאמר החוקר את דברי מרן החת"ס זצ"ל שאכילת מצה בליל הסדר היא מצות האכילה היחידה שנותרה לנו כיום, לאור עוד מצוות אכילה נוספות שלכאורה נותרו לנו כיום.

באוצר ערבי פסחים: מאמר החוקר את שורש מנהג סיום מסכת הבא לפטור גם בכורות אחרים מתענית בערב פסח.

באוצר ליל הסדר: מאמר המשך בדין ברכה על נט"י בליל הסדר למי שאינו אוכל ב' כזיתות למוציא מצה, עם תשובה מהראש"ל שליט"א בעניין. מאמר מקיף על שיטות הגאונים והראשונים בביאור דין הגמרא על כמה מצות בוצעים בליל הסדר - האם מצה ומחצה, או ב' וג' מצות, כמנהג רובא דעלמא כיום. מאמר בעניין אכילת מצה מרור בזמן הזה ובזמן המקדש מתי הוא מן התורה, ומאמר מסכם בדעות האחרונים לעניין קיום ארבע כוסות במיץ ענבים. ובהגדה: מאמר המתחקה אחר שורש מצות סיפור יציאת מצרים בתורה וההבדל בין מצות זכירה לסיפור, ומקום קיום מצות 'והגדת לבנך' לעומת חיוב הסיפור הכללי. מאמר ארוך המסכם את דעות הראשונים והאחרונים בשאלת ברכת השיר מהי?, וכן מאמר בביאור פיסקת 'עבדים היינו' שבהגדה של פסח. מאמר על קידוש השם הנלמד מהצפרדעים. ולסיום מאמר המבאר את עומק מושג 'חירות' בתורתנו, לעומת משמעותו המערבית המסולפת.

בהמשך הגיליון: בהמשך לגיליון הקודם מאמר בדין נט"י לנוגע במקומות המכוסים - בזמננו, ומאמר בביאור דעת רעק"א בעניין שומרון אם היא עיר מוקפת חומה.

בחג המצות נגיל בדיעות, יסיר ה' מאיתנו כל המגיפות. ונזכה לאכול עוד השנה מן הזבחים ומן הפסחים אשר יגיע דמם לקיר המזבח לרצון. בניסן נגאלו ובניסן עתידים להיגאל אכ"ר.



אוצר הגנזים

ברכה שאינה צריכה ♦ בדיקה וביטול – שיעור מפי הגר"מ גיפטר זצ"ל

הגאון רבי יוסף דוד זינצהיים זצ"ל

רבה הראשי של צרפת, בעל היד דוד, מנחת עני ועוד

ברכה שאינה צריכה*

בברכות פרק אין עומדין (לג, א) אמרינן כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר בלא תשא. ונחלקו הפוסקים אם הוא איסור דאורייתא, או אסמכתא בעלמא. כי דעת התוספות בר"ה לג (ע"א ד"ה הא) דהוא רק אסמכתא, וכן כתב הסמ"ג בהלכות שופר בשם ר"ת¹, וכן דעת הרבה פוסקים². אמנם מדברי הרמב"ם בפ"א מהלכות ברכות (הט"ו) נראה דהוה מדאורייתא, דהוה כנשבע לשוא, וכן כתב בתשובותיו הנקרא פאר הדור בסימן קה וז"ל: ואיסורא דאורייתא שמוציא שם שמים לבטלה. וכן נראה דעת הגהות מרדכי כמו שכתבתי בספרי יד דוד בתמורה ג, וכ"כ רבינו מנוח בפ"ג דהלכות שופר.

ומקורב הגיע לידי ספר מועדי ה' להרב לימודי ה', וראיתי שהביא רא'י, כיון דמוציא ש"ש לבטלה אינו אלא בעשה כדאמרינן בתמורה (ד, א), ואיך יהי' ברכה שאינה צריכה בלאו. וזו אין ראיה, כי י"ל שהסוגיות חלוקות הן, ולפי הסוגיא דברכות באמת מוציא ש"ש לבטלה בלא תעשה והרמב"ם דחה הסוגיא דתמורה מפני'. וכן נראה בסנהדרין (נו, א), וז"ל הרמב"ם (בספר המצות בעשין ד) וז"ל: "ובגמרא דסנהדרין (נו, א) אמרו על דרך ויכוח כו' ואזהרת' מן את ה' אלקיך תירא רצה לומר כו', שיזכיר את השם לבד מבלתי שיברך, ואם תאמר ואיזה עון בזה, נאמר כי הוא עזב היראה, כי מיראת השם שלא יזכיר שמו לבטלה, והי' המענה על זאת השאלה ודחיית זה המאמר כו', ועוד אזהרת עשה הוא וכל אזהרת עשה לא שמה אזהרה, רצה לומר שזה שאמרת אזהרת' מאת ה' אלקיך תירא אינה אזהרה כי הוא ציווי, והוא מצות עשה ואין מזהירין בעשה, עכ"ל. נראה, כי הרמב"ם מפרש כיון שהוא עשה, לא שייך לומר כלל שהיא אזהרה. ואפשר זה ג"כ כוונת הגמרא בתמורה לפי דעתו.

עוד הביא הרב מועדי ה' רא'י, מדתנן בשבועות (מה, א) אחת שבועות העדות ואחת שבועות (ביטוי) [הפקדון] דפסולין לשבועה, ולא קחשיב מוציא שם שמים לבטלה. אישתמיטת ליה אחר

(* מכת"י רבינו, בחיבורו מנחת עני (חלק ג'). אודות פרשת גדולת רבינו, ראה בירחון האוצר (לח) במבוא למאמר נוסף מחידושי בעל היד דוד - 'קינני וסתירה - בתפילת חנה'. חידו'ת אלו הרואים אור בראשית, פוענחו ונערכו ע"י הרב אברהם צבי אייזיקאוויטש שליט"א - מעורכי מאסף ישורון, ופרסומם התאפשר תודות להרב נתן רפאל אויערבך שליט"א, העומד בראש מכון שומרי משמרת הקודש. יהי רצון שימלא הי"ת כל משאלות ליבם לטב ולחיים ולשלום כל הימים. כמו כן, הוספנו מלבד הערותיו של העורך שליט"א, הערות נוספות, כאשר שיבצנו בהם מראי מקומות נוספים, ונעזרנו בהערותיו של ידידנו הרב נתנאל ונדרוולדה שליט"א, יישר כוחו, ויזכה להגדיל תורה ולהאדירה כשאפת לבבו. חידושי רבינו זצ"ל נמסרו על ידי העורך שליט"א, למערכת ספר הזיכרון עדות ליוסף, לזכרו ולע"נ של הקדוש יוסף דב ב"ר חיים ויסמן זצ"ל הי"ד, מתלמידי ישיבת חברון [נעק"ה ע"י מחבלים ישמעאלים, ח' אדר א' תשל"ח]. ומתפרסמים לראשונה במסגרת ירחון האוצר, בתוספת בהשלמת ציונים, שנערכו לע"נ אבינו, עורך ספר הזיכרון עדות ליוסף, הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל (נלב"ע י"ז סיון התשע"ז), ורעהו הקדוש זצ"ל הי"ד. ת.נ.צ.ב.ה.

1. ראה עוד בסמ"ג (לאוין רמ-רמא).

2. ראה עוד בהגהות מיימוניות שבועות (פ"ב אות ב), שו"ע יו"ד (שלד סעיף לו, לח), או"ח (רו סעיף ו').

המחילה שהב"י בסימן פ"ז בחה"מ הביא משם הגהות מרדכי, דהמוציא ש"ש לבטלה פסול לשבועה, ונראה דה"ה דפסול לעדות. ועיין בשו"ת רמ"א (סימן י"ב וסימן י"ג) בתשובת ר' נפתלי, וכ"כ בכנה"ג (סימן לד בהגהות הטור אות י"ח), ואע"פ שבדברי אמת (בקונטרסי' דף לה) תמה על זה, מ"מ כבר כתבתי ליישב שם בתמורה. וי"ל, לדעת המרדכי ושאר הגדולי' כיון דמוציא שם שמים הוה כשבועות שוא, זה נכלל במה ששנה שם במשנה שבועת שוא אינהו וכל אביזרייהו.

עוד הקשה בשם מהר"ש חיון בבני שמואל, דא"כ למה אם מסתפק בברכת המזון אם בירך חוזר ומברך, ואם יברך מספק מצוה, נכניס עצמינו בספק לא תשא. והנה באמת לא מצינו מפורש דאם מסופק בבהמ"ז אם בירך דיחזור ויברך, ואדרבה לכאורא משמע מהא דאמרו בפ' מי שמתו (כ, ב) נשים בברכת המזון דאורייתא או דרבנן, למאי נפקא מיניה להוציא אחרים ידי חובתן, ולמה לא אמר נפקא מיניה אם היא מסופק אם בירכה ברכת המזון, אי מדאורייתא הוא צריכה לחזור ולברך, ואי מדרבנן לא תברך, אלא ש"מ דאפילו בגברי דהוא דאורייתא לא יברכו מספק.³

עיין באחרונים. והנה למדו דין זה לחזור ולברך מספק אם קרא ק"ש⁴ וספק אמת ויציב. ומק"ש אין רא' דאין שם ברכה. ומאמת ויציב י"ל דלא יסיים בברכה, ודלא כמו שכתבו התוספות דבברכה איירי⁵. מיהו אף אם נימא דגם בהמ"ז צריך לברך מספק נמי לא קשיא, דלא מבעיא להסוברים דספק דאורייתא לחומרא מדאורייתא, א"כ מדאורייתא חיובי' עליה רמיא עד שיצא מבית הספק וידע, לקיים המצוה כתקנה. אלא אפילו להסוברים דספק לחומרא הוא מדרבנן, מ"מ י"ל דוקא איסור הספק, שלא אסרה התורה הספק אלא הוודאי כמו ממזר וודאי הוא דלא יבא הא ספק יבא (קידושין עג, א), אבל בספק אם קיים עשה צריך לחזור ולעשות המצוה מדאורייתא.

אמנם אף [אם] נימא דמן התורה פטור ורק רבנן הוא דחייבוהו, הם אמרו לברך וכיון דמצד תקנת חכמים חייב לברך אין כאן לא תשא, ומ"ש זה מכל הברכות בין ברכת המצות בין ברכת הנהנין שכולן דרבנן וכיון שהם תיקנו לא שייך בלא תשא, ואפילו על מצוה דרבנן מברכין כמו שאמרו בשבת (כג, א) והיכן צוננו. וכן כתב הרמב"ם בתשובה (פאר הדור סימן כו) הביאו בכנה"ג (הגהות בית יוסף) ובפר"ח או"ח סימן (ס"ו) [סז, א], כל היכא דהחייב ברוך, כגון ספק קרא ק"ש וספק נטל לולב חוזר וקורא עם הברכות, וכן נוטל לולב ומברך. ומכ"ש כאן בבהמ"ז דהיא גופא המצוה, פשיטא שחוזר ומברך. וכמדומה שהאחרונים האריכו בענין זה, בשמש צדקה ובספר כהונת עולם, ואין בידי קצת ספרי' הללו.

ובמועדי ה' רצה לומר, דכשם דעשה דוחה ל"ת כך ספק עשה דוחה ספק ל"ת. ושוב דחה ממשנה שלימה ביבמות (ק, ב) בספק בן ט' לראשון ספק בן שבעה לאחרון הוא מטמא להן והן

3. ראה עוד בצל"ח (ברכות כ, ב) בשם תשובת שער אפרים (סי' יא, יב), ובמה שהובא בשיעורי הנודע ביהודה על מסכת ברכות (שם. הובא בספר הזכרון - עדות ליוסף).

4. באמת הוא מפורש בירושלמי ריש ברכות. אך כל האחרונים, עד הגר"א בביאורו לשו"ע העלימו עיניהם מירושלמי זה, וצ"ע.

5. כלומר דהתוספות לשיטתם דהוי רק אסמכתא, אבל הרמב"ם יתכן שהוא סובר דבאמת ויציב יסיים בלא ברכה.

אין מטמאין לו⁶. ואני תמה על הרב מועדי ה' דנהירין ליה שבילי דכולה תלמודא, איך לא אישתמיטתי דטומאת כהנים עשה ולא תעשה הוא כדאמרינן בב"מ דף ל' אילמא לכהן והוא בבית הקברות, האי עשה והאי עשה ולא תעשה הוא, ופירש רש"י גבי כהן איכא ל"ת לנפש לא יטמא ועשה דקדושים תהיו, והרי"ף פירש עשה דוקדשתו. וא"כ פשיטא דספק עשה לא דחי ספק ל"ת ועשה, ואפילו ספק עשה לבד לא דחי דאין עשה דוחה עשה. ועוד הרי איכא מחלוקת בזה אי הכהן חייב לטמאות לקרובי כשיש שם ישראל, ויש סוברי שאינו חייב, דלא גרע מישראל (ראה שו"ע י"ד שעג, ה) וכ"כ מהרש"א בסוטה דף ג', וכ"כ הרב ג"א בפ' שמיני על פסוק ויאמר משה אל מישאל ואל אלצפן, מכאן שאין מטמאין למתים. ועיין מ"ש בספרי יד דוד שם בסוטה, ובספר יגל יעקב בסוטה המחבר מהרב מועדי השם. נמצא לדעת הסוברי דאין חיוב לטמאות בלא"ה לא קשה כלל.

עוד הביא הרב מועדי ה' ראי' דאין ספק עשה דוחה ספק ל"ת, מהא דאמרו בשבת קלה (ע"א) ערלתו וודאי דוחה שבת, ולא ספק דוחה שבת. וגם זו אין ראי' דהרי גם שבת עשה ול"ת הוא. וע"ש בתוספות דכתבו, דהך לימוד דערלתו אסמכתא הוא לספק דמסברא ידעין⁷. וע"ש מה שכתבתי בספרי הגדפס, ובספרי קובץ על יד שם. [ושוב ראיתי מ"ש הרב בהשמטו' דף קל"א].

אמנם וודאי אע"פ שראיות אלו של הרב אין מכריעות דספק עשה אין דוחה ספק ל"ת, נראה דכן הוא⁸. וראי' מנזיר שנטמא בספק דבריש פרק שתי נזירים (נזיר נו, ב) מקשה הגמרא, והא עביד הקפה, ומוקי לה באשה וקטן, וכן פסק הרמב"ם (נזירות ט, טו), אלמא דמספק לקיים העשה של תגלחת אינו עובר בל"ת דהקפה. וכן שם באותו הפרק, תגלחת הנגע דוחה תגלחת הנזירות בזמן שהוא בוודאי, אבל בזמן שהוא בספק אינו דוחה. ועוד כהנה רבות.

ומה שכתב הרב דבעי מ"ש מוודאי עשה, אפשר לומר, דהא דעשה דוחה ל"ת קאמר הגמרא ביבמות (ז, א), לאו דל"ת חמירי מניה ואפ"ה דחי, אלא גזירות הכתוב הוא דילפינן מכלאים בציצית או משאר לימודי'. וא"כ אין לנו למילף אלא מה שאמרה התורה בפירושו, אבל ספק עשה לא אמרה דלידחי לא תעשה כיון דחמירי, דכשם דוודאי ל"ת חמירי מוודאי עשה כן ספק לא תעשה חמירי מספק עשה.

ועוד י"ל, כשאמר ר' יהושע בזבחים (פ, א) גבי מתן ארבע שנתערבו במתן אחת, כשנתת עברת על כל תוסיף ועשית מעשה בידך, כשלא נתת עברת על כל תגרע ולא עשית מעשה בידך. ה"ה טוב יותר לבטל ספק עשה בשב ואל תעשה, מלבטל ספק לא תעשה בידים.

וספר הלכות קטנות שהביא הרב אין בידי לעיין בו.

6. ועי' בעונג יו"ט (סי' ע"א) דהוכיח מהכא להפך דספק עשה דוחה ל"ת מהא דבעינן קרא דודאי ולא ספק - הערת הרב נתנאל ונדרוולדה שליט"א.

7. ראה בדברי הפמ"ג בספרו תיבת גמא (פרשת תזריע אות ב'), דנראה שהוא למד דהוה גזירת הכתוב ולא אסמכתא - הערת הרב נתנאל ונדרוולדה שליט"א.

8. אמנם בעונג יו"ט (סי' ע"א) הביא, דהטורי אבן בר"ה (כט, ב) הסתפק בזה, וראה בתיבת גומא (פרשת לך לך, אות ב') מה שכתב בספק עשה אי דוחה ל"ת וודאית - הערת הרב נתנאל ונדרוולדה שליט"א.

ועיין בספר [ה]מכריע (סימן עח), שהאריך לדחות דברי ר"ת דנשים מברכות, ודעתו כדעתי טעם דפלוגתא רבי יוסי ור' יהודה הוא משום בל תוסיף, דר' יהודה ס"ל דאף דאין מכוונת איכא בל תוסיף, וכחד תרוצא פרק המוציא תפלין (עירובין צו, א) דלעבור על בל תוסיף לא בעי כוונה, ור' יוסי סבר דבעי כוונה ולכן מותר לסמוך, אבל כשמברכת על המצות אף לר' יוסי איכא בל תוסיף ומשום ברכה לבטלה, עיי"ש בארוכה. ועיין מה שכתבתי בספרי הנדפס בזה על דברי מהרש"א. ועיין ברכי יוסף (סימן תקפ"ח), וכנראה שאז לא נדפס עדיין ספר המכריע. וספר מחזיק ברכה אין בידו.

והרב ברכי יוסף (או"ח תקפט, ב) העיר על הר"ן, דבסוף ר"ה (ט, ב ד"ה ולענין ברכה) כתב כדברי התוספות, דמשום ברכה שאינה צריכה ליכא דהוה דרבנן, ומזה מוכח דלא שרי ר' יוסי בסמיכה גמורה, ואילו ממ"ש הר"ן ברפ"ב דסוכה (ט, ב מדפ"ר) מוכח דס"ל דר' יוסי שרי סמיכה גמורה אף דהוה מדאורייתא אסור, ע"ש.

ואפשר לומר, דמ"ש הר"ן דמשום ברכה שאינה צריכה ליכא דהוה דרבנן, אין כוונתו דאילו הוה מדאורייתא לא הוי שרינן, אלא האמת נקט. והרי בספר המכריע אף שחולק על ר"ת ס"ל דברכה שאינה [צריכה] מדרבנן, כן יש לומר דלהכי כתב שהוא מדרבנן משום שהאמת כן. ותו דבשלמא בסמיכה אע"ג דאסור לעבוד בקדשים, מ"מ התורה התירה לסמוך, ובשעת סמיכה לא שייך עבודה, א"כ כיון דהתורה התירה לנשים דרשות היא בידם, א"כ לא שייך עבודה כלל. אבל בברכה שאינה צריכה, נהי דהתורה התירה להם לעשות המצוה אבל ברכה מי התיר להם, דהוא איסור בפני עצמו, וברכות אין מעכבות, ולכן הוצרך הר"ן לומר דהוה מדרבנן.

שוב עיינתי בר"ן רפ"ב דסוכה (שם), ואינו מוכח כלל מדבריו דהוא סבר דיש בסמיכה איסור דאורייתא, אע"ג שכתב כגון סמיכה בקרבן שהוא סומך עליו בכל כחו ומשתמש בקדשים, אפשר דסבר הר"ן דגם סמיכה בכל כחו ליכא איסור דאורייתא, אלא איסור דרבנן, כי סמיכה לא מקרי עבודה ממש שיהי' אסור משום עבודה.

ואע"ג דבפ"ב דפרה (מ"ג) תנן, רכב עליה, נשען עליה פסולה משום עבודה, חדא נשען שאני שהוא מונח בכל כחו על הבהמה והוה עבודה, ובפרק ב' דזבים משנה ד' פירש הרמב"ם, ונשען לסמוך בעצם ברוב גופו עליו, וא"כ בסמיכה אע"פ שסומך בב' ידיו בכל כחו, י"ל דלאו עבודה לאסור מדאורייתא. ותו דהרי בסוטה מ"ו (ע"א) אמרינן, דעול פוסל בין בשעת עבודה ושלא בשעת עבודה, אבל שאר עבודות לא פסלי אלא שיהי' כוונתו לעבודה, וא"כ נראה דכל שאין כוונתו לעבודה לא מקרי עבודה, וה"נ בסמיכה אין כוונתו לעבודה אלא לקיים המצוה.

אמנם לפ"ז בגמרא דחגיגה (טז, ב) דמקשה, משום נחת רוח לנשים עבדינן עבודה בקדשים? ומתרץ באקפוי ידיהו, משמע דקושייתו הי' כיון דאיסור דאורייתא הוא איך מתירין לנשים, ומתרץ באקפוי ידיהו דהוה רק איסור דרבנן, ומוכח לפ"ז דלר"ל איסור דאורייתא לא שרינן לנשים, אבל איסור דרבנן שרינן. אמנם אם נאמר דסמיכה בכל כחו לא הוה אלא מדרבנן, א"כ אקפוי ידיהו אפילו מדרבנן אינו אסור, וא"כ קשה דא"כ מוכח דאפילו איסור דרבנן לא שרינן לנשים רק היכי דלא הוה איסור כלל, ורק ר' יהודה אוסר משום בל תוסיף כדעת רש"י ומכריע.

ובלא"ה דברי הר"ן בסוכה קשי', דמאין למד שסמיכה בכל כחו מותר, הא אדרבה הגמרא בחגיגה מסיק דרך באקפוי ידא.

הן אמת דהרב קרבן אהרן בדף ד' כתב, לדעת רש"י בחולין דהי' מתיר סמיכה בכל כחו, ע"ש. ובאמת שכן יראה לכאורא לדעת רש"י כמו שכתבת, כיון דלדעת רש"י האיסור לר' יהודה משום בל תוסיף וזה שייך אם עושה מצוה, אבל באקפוי ידא לא שייך בל תוסיף. אמנם סוגיא דחגיגה קשה, דשם מוכח מהגמרא דהוה באקפוי ידא. והרב קרבן אהרן נדחק בזה וכתב דמיירי בקרבן שאינו שלהן, והא מילתא וודאי דחיק טובא. ועיין בברכי יוסף סימן תקפ"ו.

ואפשר לומר לדעת רש"י, דהא משמע דר' יהודה ור' יוסי בקראי פליגי, דר' יהודה סבר מדכתיב בני ישראל - התורה מיעטה בנות ישראל דאסורין בסמיכה, ור' יוסי סבר דהתורה לא מיעטה, רק מיעטה הנשים מחיובא דאין חייבות כמו האנשים, אבל אם רצו לסמוך סומכין. מעתה קשה, איך אפשר לומר דבאקפוי ידא דוקא מתיר ר' יוסי, אבל סמיכה בכל כחו אסור, וא"כ במאי פליגי ר' יהודה ור' יוסי בפרשא דקראי, דהא וודאי לתרווייהו התורה מיעטה הנשים מסמיכה גמורה, ומאי דפליגי באקפוי ידא זה לא תליא בפרשא דקרא, דהא אף לר' יהודה מדרבנן הוא דאסור, וא"כ התורה לא מיעטה, וא"כ לא ה"ל להסמיק פלוגתייהו בקרא. אלא דבאמת בקרא פליגי בסמיכה גמורה, דלר"י (-דלר' יהודה) ממעט להו, ולר"י (- ולר' יוסי) לא ממעט להו אלא מחיובא ולא מרשות. והך סוגיא דחגיגה אפשר לומר דדיחוי בעלמא היא, דבאמת אף דסמכו בכל כחו נמי שריא. ועיין מה שכתבתי במנחות דף צ"ג, ועיין בחולין דמשמע דאיכא פלוגתא אי סמיכה בכל כחו בעינן.

אמנם התוספות בחולין (פה, א ד"ה נשים) פירשו, דדוקא באקפי ידא מתיר ר' יוסי, וכדאיתא בסוגיא דחגיגה. ואפשר לומר לדעת התוספות דוודאי ר' יהודה ור' יוסי בסמיכה גמורה בכל כחו פליגי בפרשא דקרא, ומן התורה סמיכה גמורה רשות לנשים, אמנם כיון דהוה עבודה בקדשים רבנן אסרוה, אבל אקפי ידא דליכא רק איסור דרבנן העבודה עצמו שרי. ור' יהודה אף בזה אסר דמחזי כסמיכה, אבל לר' יוסי כיון דסמיכה גופי' מדאורייתא שריא, לא אסרו באקפי ידא. וא"כ מוכח דאיסור דרבנן שרי. והרב קרבן אהרן כתב, דלדעת התוספות בר"ה סמיכה גמורה שרי לנשים ואף איסור דאורייתא שרינן, וזה לכאורא כדעת הר"ן. ובאמת מדברי התוספות אין הכרח כל כך כמ"ש הרב ברכי יוסף.

ואפשר עוד לומר לדעת הר"ן בסוכה, מה שכתב דסומכת בכל כוחה היינו מדאורייתא, התורה אמרה רשות אבל חכמים אסרו⁹ כמו שכתבתי.

ושוב ראיתי במשחא דרבוואתי שכתב וז"ל: דדוקא היכא שעוברת על מצות דרבנן שרי, כגון תקיעה שאינו אלא שבות, ואע"ג דבסמיכה יש איסור משתמש בקדשים שהוא איסור דאורייתא, הסמיכה אינו שימוש גמור לאסור מדאורייתא ואינו אלא מדרבנן, ודייקא מלשון ראב"י שכתב, אע"ג דדמי קצת לעבודה בקדשים, וכן הגהות מיימוני בשם ר"ת ושאר פוסקי' דומיא דסמיכה וכו', אע"ג דקצת נראה כעבודה בקדשים, אלמא דאינו משתמש ממש אלא דדמי קצת, עכ"ל.

9. צ"ע מדברי הט"ז בכמה מקומות (יו"ד קיז, א. חו"מ סי' ב'. או"ח תקפח, ה) שאי אפשר לחכמים לאסור מה שהתורה התירה בפירוש. [והרב רועי הכהן זק שליט"א, רצה ליישב דשיטת רבינו כדעת החולקים על הט"ז].

ולא ידעתי כוונתו, דאי כוונתו לסמיכה גמורה דלא הוה משתמש ממש ואינו אסור מדאורייתא, א"כ אין ראי' כלל מדברי ראבי' ומהגמ', די"ל דסברי כהתוספות בחולין וכפשטות הסוגיא בחגיגה דלא שרי רק באקפי ידא, ואי כוונתו ג"כ לאקפי ידא, לא הוה צריך להביא ראי' מדברי ראבי' והג"מ, הרי כן מוכח מסוגיא דחגיגה דבאקפי ידא ליכא איסור דאורייתא, דאל"כ לא הוה משני מידי.



הרב יעקב ורנר

בדיקה וביטול – שיעור מפי הגר"מ גיפטר זצ"ל*

בתוס' בריש פסחים ד"ה אור הקשו דכיוון דצריך ביטול מדאורייתא כדמשמע לקמן, אמאי הצריכו חכמים בדיקה כלל? ותרצו דרק חומרא מטעם שמא יבא לאוכלו. ובסמוך הקשו דמדאורייתא שנא דמבערינן כאן בשביל האיסור חמץ ולא בשאר איסורי הנאה כגול כלאי הכרם וערלה וכו'.

והנה יש להעיר לכאורה על קושייתם משאר איסורי הנאה, דהא מצינו באמת דמדאורייתא מבערינן כל איסורי הנאה, ומשנה מפורשת היא במסכת תמורה, וגם קוברין מדרבנן^(א).

ויש לפרש דהיה קשה מ"מ משם, דבשאר איסורי הנאה לא מצינו דין איסור שהייה או מציאת האיסור בביתו, ורק בשביל שלא יהא נכשל אמרנו דצריך לבער במקום דאיתא חשש תקלה, משא"כ חמץ דנראה דאיתא איסור גופא על שהיית החמץ בביתו אפ' במקום דליכא חששא דתקלה.

ועוד יש לבאר דדיניהם נפרדים באופן זה, שהרי באיסורי הנאה בעלמא לא מצינו שום הכרע או דין שהביעור הוא מצווה בפני עצמה, רק דין עיכוב המכשול כמו שכבר בארנו, משא"כ חמץ דמשמע דאיכא מצווה מיוחדת לבער החמץ מרשותו, ולכן הקשו התוס' מאי שנא מבעלמא.

אמנם מ"מ קשה תחילת דבריהם במה שהביאו ראייה מלקמן כיכר בשמי קורה דמשמע דבודקין מחששא דאכילה, דאפשר לומר דהתם החשש לא משום דינא דחמץ בפסח, רק בשביל חלק האיסורי הנאה שבו, וממילא שאלת הש"ס היתה אם חיישינן שתבוא תקלה לפניו דאפשר יפול ויראה ויאכל, או לא חיישינן לכך, אבל בדין בדיקת חמץ אפשר דליתא לזה החשש.

וי"ל דמסתמא מיירי התם בדין בדיקת חמץ ולא בדיקת איסורי הנאה, דאין סברא כ"כ לומר דחיישינן שיהא נכשל כשהוא מונח על הקורה, ורק בשביל בדיקת חמץ מבעיא לן לקמן, והבן^(ב).

איברא, סוף דבריהם ג"כ קשין כמו הנ"ל, דמה שהביאו ראייה משאור יישרף דאפילו בחמץ נוקשה בודקין בשביל הלא פלוג. ובאמת בתרתי קשה. האחד, כמו שהקשה המהרש"א דאמאי הוצרך כלל להביא העניין דבחמץ נוקשה מותר אחר הפסח, ולא כתבו סתם דמצינו חמץ נוקשה דנשרף? ושנית, יש להעיר כמו שהקשנו לעיל דאפשר דהתם שורפין מטעם איסורי הנאה שבו ולא בשביל דין החמץ שבו.

(*) שיעור שנמסר מפי הגר"מ גיפטר זצ"ל בשנת תשי"ז - סוכם בזמנו ע"י יבלח"א מורי זקני הרב יעקב ורנר, הועתק באישורו מתוך מחברתו מזמן לימודו בבחרותו בישיבת טעלו. ישורון ורנר.

(א). ומצאתי אח"כ שהחזון איש בסימן קכד פסחים הקשה כמו כן, עי"ש.

(ב). ולכן לא כתבו, אלא מן המשמעות משמע כן ולא מדינא.

ויש לומר דאיסורי הנאה אין שורפין אלא אם כן הם אסורים לעולם, כמו כלאים כל זמן שהם בבגד, משא"כ בחמץ נוקשה דמותר לאחר הפסח אין אנו רשאים לשורפו כיוון שהוא מותר אחר כך. ולכן מוכרח לומר דמטעם ביעור חמץ שורפין. ולפ"ז נסתלק קושיית המהרש"א, דאם היה אסור לאחר הפסח, אה"נ אפשר דבאמת שורפין מטעם איסורי הנאה, אבל השתא דחזינן דמותרת אחר הפסח, נגמר ראייתם דמטעם ביעור חמץ שורפין, וצריך לומר דמטעם לא פלוג החמירו ג"כ בחמץ נוקשה.

והנה נחזור לקושייתם הראשונה דאמאי הצריכו בדיקה כלל, ובאמת לשונם קשה, דאמאי לא אמרו: "והא בביטול סגי מדאורייתא" ותו לא?

אבל באמת יש לומר דלעולם התוס' היו מסכימים לדברי רש"י דהבדיקה יותר מועילה מביטול כמו שנכתוב בע"ה לקמן, אבל זה לא היה קשה להם (דביטול יותר מועיל מבדיקה) רק רצו לומר "ואמאי הצריכו חכמים בדיקה כלל", כלומר, למעשה אמאי איצריכו שניהם כיון דבחד סגי, וביטול חייב לעשות? והבן.

ועיין בהר"ן דלומד בשיטת רש"י דבבדיקה ג"כ איתא דין התורה כמו בביטול וילפינן שניהם מתשבתו, ולכן כתב רש"י שבדק דמיירי בלא ביטול, והחידוש הוא שבדיקה בלבד ג"כ סגי מדאורייתא.

ועיין בפני יהושע דתמה על הר"ן דמה הכרע שלו ללמוד כן ברש"י, דאפשר לעולם ביטול העיקר, ובדיקה רק מדרבנן, אבל הצריכו בדיקה מהטעם שכתב הר"ן בעצמו דאפשר לא יבטל בלב שלם.

(אבל באמת הר"ן נשמר מזה וכתב דכיוון דחזינן דלקמן אמרנו "הבודק צריך שיבטל" נראה דבזמן המשנה לא היתה תקנה מחייבת של ביטול, ומדאורייתא בבדיקה סגי. והבן^ג).

אמנם, על עצם הסברות דנימא דלעולם בדיקה תהא יותר מעולה מביטול, כתב הר"ן שני טעמים: א. דאפשר לא יבטל בלב שלם. ב. מחשש אכילה. ועיין בדבריו.

ובספר הצ"ח איתא טעמים אחרים, שהרי דחוקים דברי הר"ן, ולכן כתב הצ"ח שהטעם בבדיקה מעולה משום דעשיית ביטול לא אתי לשיטת ר' יוסי הגלילי לקמן דסבר חמץ מותר בהנאה בפסח, משום דהר"ן עצמו כתב דכל ענין הביטול גילוי מילתא. כלומר, דמדאורייתא לא היה החמץ ברשותו דאסור בהנאה, רק לעניין הלאו שמה התורה ברשותו לעבור ב"י וב"י ולכן מהני ביטול כדי להסיר רק דין הרשות לגבי הלאו. אבל לריה"ג דלא אסור בהנאה, א"כ ברשותו עומד ולא שייך ביטול באופן זה להסיר את החמץ מרשותו. ועיין בדבריו.

ועוד פירש, דלשיטת ר"ש לקמן דאינו אסור בהנאה בפסח עד הלילה ג"כ לא שייך ביטול. דמה שמבטל החמץ בבוקר לחול בלילה ולהסיר את איסור ב"י וב"י מהלילה, לא מועיל להסיר עשה דתשבתו דאסור החמץ באכילה אחר חצות, וממילא בדיקה מהני לקיים גם מצוות תשבתו. עיין בדבריו.

ג. זה אני, ותיירץ באופן אחר ושכחתי דבריו.

איברא, דבריו לכאורה תמוהין: א. דריה"ג ור' שמעון באו וחידשו דינם אחר זמן המשנה ומה שייך לומר דחיישינן לסברתם אם לא היה נתחדש דינם עד זמן ארוך? ב. ועוד קשה על טעם השני שכתב הצ"ח דבבדיקה יכול לקיים מצוות תשביתו ובביטול אינו מסיר רק הלאו בלילה, זהו תימא, דהא שיטת התוס' לקמן (ד ע"ב) דמצוות תשביתו מיירי בהבערה ולא בבדיקה, ומה שייך לומר שמקיים תשביתו בבדיקה?

אבל באמת רצה לומר הכי, דאין הכי נמי בבדיקה ג"כ איני מקיים תשביתו, אבל לכל הפחות לא יעבור עליו, משא"כ ביטול דבין כך איני מקיים את העשה ועוד שעובר ממש על העשה.

אמנם בעצם דבריו יש לדחות מה שכתב דביטול יעבור על תשביתו, דמצוות תשביתו לכאורה אינו שייך במקום דליכא חשש ב"י וב"י, דכל הטעם מתשביתו הוא סייג כדי שלא יעבור עליו בלילה, אבל כאן כיוון שבביטולו מסיר הלאו בלילה, ליכא בכלל דין תשביתו, ועצם דבריו אינם מוכרחין.

עד כאן בארנו העניין מבדיקה, ומכאן ואילך נדבר בעניין הביטול.

לקמן (ד ע"ב) בתוס' ד"ה מדאורייתא, הקשו על פירוש רש"י דכתב דתשביתו הוא הביטול, ולקמן ראינו דלר"ע מתשביתו למדנו מצוות בעור'. אבל בעיקר קושייתם קשה להבין דאמאי לא הקשו מר' יהודה גופא, דהא אמרינן ר"ע כר"י סבירא ליה דאין ביעור אלא בשריפה.

ובאר המקור חיים דמר' יהודה לא יכלו להקשות כלום, דנימא דטעמיה דשורפין מטעם איסורי הנאה שבו אבל מצוות תשביתו בפסח לעולם כרש"י מטעם ביטול. אבל השתא דחזינו דאמר ר"ע בהדיא דמתשביתו למדנו דמבערין, א"כ קשין דבריו. והבין.

ולכן, פי' התוס' דדין הביטול לא מן הכתוב רק מגדר הפקר עי"ש. וע"ע בהר"ן וצל"ח דלמדו ג"כ בשיטת רש"י דביטול מטעם הפקר.

ובאמת הקשה הצ"ח דאמאי הצריכו פסוק לקמן דילפינן מינה שאתה רואה בשל אחרים, והא ק"ו הוא, ומה חמץ שלו מותר בהשבתה, כ"ש חמץ של אחרים? ותירץ דאינו מוכח כן, שהרי י"ל דחמץ של אחרים גרע, דבשלמא בהשבתת חמצו ליכא חיובים עליו כלל, משא"כ כגון שומר חנם יהא חייב באחריות בפשיעה וממילא הייתי אומר דאסור, קמ"ל הילפותא לקמן לפי קצת ראשונים המובאים בהרא"ש דאעפ"כ פטור.

ובחידושי הרמב"ן מצינו שני פשטים בגדר ביטול. האחד, דאין חיוב בחמץ אלא אם כן הוא ממונו, אבל כשבטלו פועל בחפצו דלאו ממונו. ובדברי רש"י באר באופן אחר, שחיוב החמץ אינו אלא כשיש תורת מאכל עליו, וכשמבטל פועל בחפצו דאין בו תורת מאכל.

ועיין במהר"ם חלאווה דהקשה לפי פירוש הרמב"ן ברש"י, א"כ אחר ביטולו אמאי אינו מותר לאכול ממנו? כיון דאין עליו תורת מאכל, אכילת חמץ לא אסורה א"כ יש תורת מאכל עליו.

(ד). אגב, באמת שאר הראשונים הקשו כן ג"כ לרבנן דסברי זורה לרוח או ישליך לים, דמ"מ חזינו דאין מבטלים אותו.
(ה). והקשתי לו, דא"כ מה הכריע רש"י לומר (בדף ה ע"ב) דר"ע כר"י סבירא ליה, אפשר טעמיה משום איסורי הנאה ואפשר שטעמיה משום מצוות תשביתו? ותירץ דלא מצינו שום תנא אחרינא שהיה ר"ע יכול לאחוזו בשיטתו. אבל אה"נ בירושלמי אמרינן דשייך שילמד כתנא אחרינא.

ועוד יש להקשות דלפי דבריו אמאי אין החמץ מסולק מדין טומאה כיון דהשתא ליתא דין מאכל על החמץ? (וכן הקשה בספר אבני נזר ובש"מ).

ועל הקושייה הראשונה יש לומר דכיוון דאוכל אחשביה בדרך אכילה, יש עליו דין מאכל לעבור באכילתו. ועוד יש לומר לתרץ שניהם, דמאי דכתבה התורה דתשביתו מהני להסיר את תורת מאכל מחמצו, זה אינו אלא בדין ב"י וב"י דבביטול פטור. אבל לעניינים חיצוניים לא מהני הביטול הפקיע תורת מאכל שיהא מותר לאכול ממנו אחר כך ושלל יקבל דין טומאה, והבן.

וכן משמע מהספרי המובא בחידושי הר"ן דמדאורייתא כתיב "לא יראה לך- בטלהו בלבך". מוכח קצת דדין הביטול נאמר להסיר איסורי ב"י וב"י.

ומדברי הרמב"ם ביד החזקה נראה דס"ל ג"כ כשיטת הרמב"ן דסובר עצמו, כלומר דמעלת הביטול היא שמפקיע דין ממון מחפצו (עיין פ"ב מהלכות חמ"מ הל' ב) וכתב בסוף דבריו: "שיבטל החמץ מלבו ויחשוב אותו כעפר, וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל, ושכל חמץ שברשותו הרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל". דבריו נראים כהרמב"ן דכיוון דליכא צורך בו כלל או שום השתמשות לא שייך לקרוא לזה ממונו. ונפקא מינה אחת מ"מ תהיה ביניהם. דמלשון הרמב"ם נראה דבאופן זה מקיים מצוות תשביתו כיון דלא היה ברשותו, וכתב "מבתיכם", וזה לא חשיב בתיכם. משא"כ לשיטת הרמב"ן בזה אינו מקיים מצוות תשביתו, כיוון דבמצואות החמץ מונח ברשותו ודריש מאי דכתיב "מבתיכם" שאינו ברשותו ממש ואין ממונו כלל, והבן.

ובאמת סברת הרמב"ם ג"כ מצינו במקום אחר כמו בתוס' גיטין (מג ע"א ד"ה "מי איכא") לתירוצו השני בדבריהם, עיין התם.

ומאי דאמרינן דאליבא דרש"י ביטול מהני להסיר תורת המאכל מחמצו, י"ל דילפינן מהא דכתיב "שאור" כלומר דוקא הקרוי מאכל, בזה חייב, ולכן מהני ביטולו לפוטרו, והבן.

והנה בספר "מגן האבות" בסי' י"ח פ' דמאי דכתבו התוס' דביטול מטעם הפקר, לאו הפקר ממש אלא כעין הפקר, כלומר דהוי כמו עפר המונח לדריסת כלי, ועוד דהוא מבטל הענין שהיה מחשיב החפץ לשלול, ועיין בדבריו.

והנה מדבריהם נראה דלמדו פ' הרמב"ן דמבטל תורת הממון מחמצו גופא בדברי התוס'. (א) גדר הדברים, בפשוטו שיטת התוס' מטעם הפקר בעלמא, כלומר "שמפקיע עצמו ובעלותו" מן החמץ. וכן בארו הר"ן והצל"ח בדברי רש"י. (ב) שיטת הרמב"ן דפועל "בחפץ" שאין בו תורת ממון ושמירה עליו. וכן נראה משיטת הרמב"ם והמאירי בפ' שיטת התוס' (רק פליגי הרמב"ן והרמב"ם במה שהתבאר לעיל). (ג) פירוש הרמב"ן ומאירי ברש"י דמסיר תורת המאכל מחמצו, וממילא ביטולו פועל בחמץ ולא בבעלותו.

וממילא לפי דברינו אתי שפיר פלוגתת רש"י ותוס' בבדיקה בריש פירקים. דהא פירש הר"ב במשניות דהטעם דהצרכי בדיקה קודם ביטול דהא יכול לחזור מביטולו מבעוד פסח ויהא חייב עליו, ולכן, חייב לבדוק. ובאר התו"ט בדבריו דיכול לחזור מטעם "מחשבה מבטלת מחשבה". (עיין ברש"ש בריש פירקין, וע"ע קידושין ט ע"א).

ולפלוג, לפ"ז יש לומר דדוקא לשיטת רש"י דסבר דביטול פועל הפטור בחפץ, אבל בעלותו על חמצו נשארת, אם כן כיוון שהוא עדיין הבעלים יכול לחזור ממחשבתו הראשונה, ולהיחשב עוד למאכל ויהא עובר, ולכן צריך דוקא בדיקה. אבל שיטת התוס' דביטול מטעם הפקר, כלומר שהוא מפקיע עצמו מן החפץ ומסיר בעלותו ממנו, אם כן איך יכול לומר שאחזור ואחשב שיהא עליו דין מאכל כיון דלאו בעלים הוא, וצריך לזכות קודם לכן.

איברא, ה"ה שייך לומר דאפ' לשיטת התוס' דהוה מטעם הפקר אינו מוכרח לומר שמפיקע בעלותו מחמצו דאפשר דדווקא בדבר שבמציאות עושה הפקר ממילא אין בו שום עוד בעלות, מדא"כ כאן אינו מפקיר ממש חמצו רק מחשיב החמץ שלגבי עצמו יהא נחשב כהפקר.

אמנם, מ"מ קשה על התו"ט דהא מ"מ יכול אדם לחשב דבר שאינו מאכל להיות לו למאכל בפסח, ואפ' אינו מבטל מחשבתו הראשונה, וא"כ מאי סברת התוס' דמ"מ היה סגי ביטול? ויש לומר דכל זה לא אמרינן רק אם מצד התורה לא היה נחשב למאכל, דאז יכול לשנות בו ולעשות דין מאכל בחמץ אפילו במחשבתו, משא"כ כאן דלאו מצד עשאו הכתוב שהוא אינו מאכל, ולכן במחשבתו אינו יכול לעשות דין מאכל עליו, והבן.

שמא תאמר, א"כ אדרבא, מה סברת התו"ט דהמחשבה מבטלת מחשבתו הראשונה כיון דלא הוה מצד הכתוב דאינו מאכל? ויש לומר דסבירא ליה דהמחשבה השנייה פועל למפרע, כלומר דחשיב כמו שלא עשה שום מחשבה קודמת. (וסברא זו מצינו בהמהרש"ל בריש השולח בגיטין).

ידוע תמיהת המפרשים על מאי דכתב הרמב"ם דהקונה חמץ בפסח לוקה, ותמהו, והא אין זכייה באיסורי הנאה? וביאר בליקוטי הריטב"א וברמב"ן דמצינו דיש לאדם בעלות באיסורי הנאה ומביאים ראייה ממסכת ע"ז דישאל הקונה ע"ז מנכרי לא שייך ביטול החפץ, ואע"ג דישאל הראשון זכה באיסור, והא ראייה דיש זכייה באיסורי הנאה. (וע"ע באור שמח בהלכות חמץ ומצה דמביא תירוץ זה, וע"ע בתוס' כתובות לג ע"ב ד"ה שור, ובשערי יוסף סימן ט).

ולפלוג, מאי דכתב הריטב"א במסכת סוכה דבלולב שאסור בהנאה יכול לקיים מצוות לולב אע"ג דכתיב "לכם" קרי ליה לכם, היה נראה לומר דהולך בשיטתו דיש בעלות באיסורה הנאה, אבל דבריו קשין, דרק במקום דאיכא גזירת הכתוב אמרינן כן כמו כאן, אבל בסוכות דליכא שום גזירת הכתוב לא היה יכול לקיים מצוות לולב.

ובכלל צריך ביאור לדברי הריטב"א מאי חידש ר"א ב' דברים אינן ברשותו של אדם ועשאו הכתוב כאילו הן ברשותו ואלו הן בור ברשות הרבים וחמץ, והא לדבריו חמץ ברשותו דשייך בעלות באיסורי הנאה.

עד כאן.



חמץ ומצה

האם חמץ נחשב לממונוג, ואם נחשב לבעלים בכל איסורי הנאה שלו ♦
חיוב הוצאת החמץ הנמכר מן הבית ♦ מכירת חמץ לבן ארץ ישראל
שטס לחוץ לארץ ♦ אכילת קטניות בפסח – בין חכמי פריז לחכמי
איוורא ♦ האם יש להקנות את המצה לאורחים ♦ בדברי הגר"א על
אכילת מצה כל שבעה וההנהגה במוצאי החג ♦ מצוות אכילה

מדאורייתא

הרב יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

האם חמץ נחשב לממונו, ואם נחשב לבעלים בכל איסורי הנאה שלו

כידוע, נחלקו הראשונים בכמה מקומות בדין אסורי הנאה - האם הם נחשבים כהפקר או דהבעלים עדיין חשיבי בעלים, והאיסורים רק נחשבים כדבר שאינו ברשותו. ראה בקונטרס מקיף של המרחשת (ח"א סימן א) המביא את השיטות. ובתו"ד הקשה מהגמ' ב"ק מה: דמבואר דאינו יכול להקדיש שור שלו שדינו להסקל מחמת שהוא נגח אדם. ומוכח דאסור"ה אינם שלו, דאם הוי שלו ורק אינם ברשותו להשתמש בהם, וכפי שנקט הקצוה"ח בסימן תו, הרי קדושת הגוף חלה על דבר שאינו ברשותו, כמו שהוכיח הקצוה"ח בעצמו בסימן קיז מדברי הריב"ש [וכן מבואר בזבחים פח.], דאפשר להקדיש ערלה ורק דאינו קרב מדין ממשקה ישראל, וכ"מ בתוס' חולין קמ, א ד"ה למעוטי, דאפשר להקדיש בהמת עיה"נ]. עוד העיר המרחשת שם מלשון רש"י פסחים ו: ש' על הגמ' שני דברים אינם ברשותו של אדם חמץ בפסח ובור ברה"ר, וכתב רש"י ד"ה דלאו דחמץ הוי "אינו שלו".

ומצאתי דבר חדש בס' בית מאיר (באו"ח סימן תלא, וביו"ד סימן רכא), שכתב דאף אם אסור"ה הוי אינו ברשותו, מ"מ באסור"ה דעיר הנדחת, ואסור"ה דשור הנסקל, וכן אסור"ה דחמץ, דמצוותם בשריפה גם מחמת מצות תשבייתו, בזה הוי אינו שלו. וז"ל: "ומה דבחמץ בפסח מקרי לאו ידידיה ע"כ מפני שחייב התורה עליו להשבייתו והוי כרשות אחרים עליו" עכ"ל. וסברא זו רמוזה גם בצ"ח במסכת פסחים בהשמטות לפ"ק, וראה עוד במקור חיים בסי' תלא סק"ג. ובוה נחא דברי רש"י בפסחים הנ"ל, שכתב דחמץ הוי אינו שלו, והיינו דאפי' אם כל אסור"ה הוי שלו ורק דאינו ברשותו, חמץ גרע והוי אינו שלו.

וביאור הדברים נראה דבחמץ וע"ז דין שריפה בהם הוא בעצמותם להכחידם מהעולם, ואין השריפה רק מחמת תקלה שלא יהנו מדבר האסור בהנאה, אלא הם עומדים לשריפה דכך הוא מצוותו. ובשל כך נפקע דין בעלים ידידיה, דבנכסי עיר הנדחת מצוותם בשריפה מחמת היותם ע"ז, וכן בשוה"נ הוי דין נפרד לסוקלם כמו שיבואר להלן, וכן בחמץ חייב לשורפם לר' יהודה בפסחים כא משום קיום מצות תשבייתו, זולת דין אסור"ה שלהם. ולהכי הוי הפקעה מדין בעלות ידידיה, שהרי התורה מצווה להכחידם מהעולם ואיך יחשב לבעלים עליהם. משא"כ בכל אסור"ה, דדין שריפתם בא כדי שלא יהא תקלה בהם, מש"ה חשיב שלו ורק הוי אינו ברשותו.

ויש להוסיף דלענין חמץ דברי הבית מאיר מתאימים יותר לרבי יהודה, דס"ל בפסחים ריש פרק שני כא. דמצוותם בשריפה, אבל לרבנן שם, הסוברים דמפרר וזורר לרות, והוי רק מצוה בגברא שלא יהא לו חמץ, וכדברי המנ"ח במצוה ט ובחי' הגר"ח על הרמב"ם בהל' חו"מ, בזה

י"ל דהא דצריך לפוררו אינו מפקיע דין בעלים ידידה, כיון דל"ה מצוה בחפצא של הכחדת הדבר מהעולם. ודנתי כבר במאמרי באוצר גליון יד עמוד לט ולהלן בגדרי מצוות תשבינו לרבי יהודה ולרבנן, קחנו משם.



דבר שמצותו בשריפה כתותי מיכתת שעוריה

והנה, בהגר"א באב"ע ריש סי' קכד – על דברי הרמ"א בס"א שהביא את הר"ן דבכתב גט על דבר שצריך ביעור מהעולם הגט בטל, כתב דלא מצינו בש"ס שאמרו כתותי אלא באותן שצריכין לבער כמו בע"ז בזה אמרי' כתותי מיכתת שעוריה ולא בשריפת ערלה וכיוצא. ובוה תירץ את קושיית התוס' בסוכה לה, א (ד"ה לפי), שהקשו דנימא דאתרוג של ערלה פסול משום דכתותי מיכתת שעוריה, והתוס' לשיטתם בסוטה כה, ב סוד"ה לאו, דגם בכלאי הכרם אמרי' מיכתת שעוריה. וכוונת הגר"א לישיב דדוקא בעיה"נ הוי דין שריפה בחפצא לאבדו, משא"כ בכל אסו"ה, גם בהנך דטעונים שריפה, דין השריפה בהם הוא כדי למנוע תקלה. וראה בהעמ"ש על השאילתות פרשת מצורע, שאילתא פח, אות יז, שהביא את דברי הגר"א והוכיח כן מהשאילתות שם, והוסיף דבחמץ בפסח ודאי מיכתת שיעוריה, וניחא לדברינו, דבחמץ הוי מצות שריפה בחפצא מדין תשבינו.

ונראה דזו כוונת הריטב"א בסוכה שם, שכתב דליכא חיוב שריפה בערלה. ובוה מיושב תמיהת המנ"ח מצוה רמו על הריטב"א, דאכן כוונת הריטב"א דל"ה מצוה בחפצא אלא עיקרו משום תקלה, וכדפי'. וכן מבואר ברש"י שלהי תמורה לה, א ד"ה כל הנשרפים, שכתב דהנשרפין לא יקברו דילמא אתי איניש ואשכח להו ואכיל להו, והרע"א בגה"ש שם הקשה דאמאי צריך לזה, הא כיון דמצותו בשריפה פשיטא דלא יקבר לבטל מצותה. ומוכרח דכוונת רש"י היא דבכל אסו"ה השריפה באה כדי למנוע תקלה, ושריפה היא המעלה הגבוהה במניעת התקלה ליהנות מהם, ונתבאר עוד בהערותי על תורא"ש סוכה שם הוצאת מוה"ק עי"ש. ואפשר דנ"מ דבערלה, דהשריפה היא משום תקלה, חיוב השריפה הוא על הבעלים, ולא דמי לחמץ וע"ז, דהכל מצווין לבערו, וכ"כ בס' דברי חיים להגר"י מלונטשיץ (סימן א ד"ה בהא) עי"ש.

ובמנ"ח שם מצוה רמו תירץ את קושיית תוס' בסוכה דנ"מ באתרוג של ערלת חו"ל דאינה טעונה שריפה, וכדבריו מבואר בתוס' רי"ד בסוכה שם, דערלת חו"ל מותרת בהנאה ואינה טעונה שריפה. ובתוס' רבינו אלחנן בסופ"ק דע"ז כתב דערלת חו"ל אינה טעונה שריפה דהא ספיקא מותר. והיינו דאפי' אם היא אסורה בהנאה הוי איסור בפ"ע, וכמש"כ במלבושי יו"ט (ח"ב קונט' חובת קרקע סימן א). אולם, רבינו יונה בשע"ת (ש"ג אות פג) כתב דערלה בין בארץ בין בחו"ל מצוה לשרוף אותה באש. וראה בדין שריפת ערלה בשו"ת חת"ס או"ח סימן קפ ויו"ד סימן רפו, ובמהרש"ם ח"א סימן נה, ובראשית בכורים סימן ג.



אפר אסורי הנאה הנשרפים האם שייך לבעלים

ונראה דיש נ"מ בזה. והנה, כל אסור הנשרפין דינם הוא דאפרן מותר, כדאי' במתני' בתמורה לג, ב, ויש לדון אם האפר שייך לבעלים או דהוי הפקר. ולכאורה להנך ראשונים דס"ל דאסור"ה הוי אינו שלו, ובפרט באסור"ה דע"ז וחמץ, דנתבאר דלכ"ע כיון דהוי חיוב שריפה בחפצא לאבדם, י"ל דבשרפן האפר הוי הפקר. אך יש לדון דהאסור"ה מפקיע את הבעלות ואין לדבר שויות לבעלים, אבל כשפקע האסור"ה, דנעשה מצוותן, שוב הוי דבעלים. וכך נראה לכאורה ברשב"א קדושין נו, ב שתירץ על הקושיא דאשה תוכל להתקדש באסור"ה מכיון דאפרן מותר, ותירץ דכי קלי ליה הו"ל כגופא אחרינא ולא זהו מה שקידשה בו הילכך אינה מקודשת עכ"ל. ומשמע דבלא"ה הוי של המקדש, אך י"ל דלתירוץ דהוי כגופא אחרינא זהו הטעם דאינה מקודשת, דל"ה ממון דבעל. וכ"נ בצ"ח בפסחים בהשמטות לפ"ק, שכתב דבכל אסור"ה דשרי שלא כדרך הנאתו, הוי לכ"ע ולא לבעלים. וכן מפורש בריטב"א קדושין שם, שתירץ דכיון דהשתא לית בהו דין ממון אינה מקודשת דכי שריף להו לבערינהו לאו ידידה נינהו וכל הקודם זכה באפרן עכ"ל. ועי' באחיעזר ח"ג סימן א סק"א שהביא מהתומים בסי' קמא סק"ז והחת"ס בשו"ת או"ח קפ דאפר אסור"ה הוי דבעלים.

ובכו"ח לרע"א (תניינא סימן לה אות טז) כתב: "מ"מ לענין קדושין שאני דכל שמגיע לה הנאת ממון מהני, דהרי תוס' והר"ן ס"ל דמשום אפר מקודשת וכן לתוס' משום שלכד"ה, אף דמ"מ לא מקרי ממונו בשביל כך דהרי אמרי' חמץ אינו שלו ועשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו ולא אמרי' דמקרי שלו משום האפר או משום שלכד"ה" עכ"ל. הרי דהרע"א הסביר דלא חשיב ידידה מחמת האפר, אלא דגבי קדושין מהני דחשיב דנהנית מכח הבעל, ויש לדון בזה מדברי התוס' בפסחים כט, ב ד"ה אין פודין, עיש"ה.



אסורי אכילה הנאה שנתערבו ברוב היתר למי הם שייכים

בנחלת צבי (על גליון השו"ע יו"ד סימן צט) הביא להקשות דאסור"ה ליהוי ממון של הבעלים, להנך דמותר לבטל איסור מה"ת, ותירץ דכיון דאסור"ה הוי אינו שלו, כל מי שמבטל והתירו הרי זה שייך למבטל. אמנם, יעוי' בפרמ"ג ביו"ד ריש סימן קט במש"ז סק"א, שכתב דבאיסור שנתערב בהיתר של חברו, מקבל בעל האיסור חתיכה כפי החתיכה שהיתה לו אף שכעת שוה יותר. וכ"נ בנתיבות בסימן רלד סק"ב. ובאור זרוע בע"ז (פ"ה סימן רפז) ובהגא"ש (ע"ז עה, ב) כתבו דבחתיכת נבלה של ישראל אחר צריך לפרוע לראובן חתיכה שלו, והו"ד בעמודי אור סימן נה. והסתפק העמודי אור שם כמה דמים יפרע לו, אם דמי חתיכת נבלה כמו שהיתה שוה קודם שנתערבה שהיו דמיו מועטין, או כפי שהיא שוה עכשיו אחר התערובת, שדמיו כשאר החתיכות הכשרות. והסיק עפ"י הירושלמי דישלם לבעל הנבילה דמי נבילה, ומה ששוה עתה יותר יחלוקו עכ"ד העמודי אור. וכונתו לירושלמי בתרומות פ"ה סוף ה"ב ל, א, דמבואר בדינא דסאה תרומה שנפלה לחולין דיחלוקו, היינו דהבעלים והכהנים מתחלקים בשוין שבין תרומה לחולין. ועי' ברידב"ז ובגליוני הש"ס על הירושלמי תרומות שם, וכן בספרו בית האוצר (ח"ב מערכת ב כלל יח

אות יד דף מח), ובפרי יצחק (ח"א סימן טו ד"ה אכן). ובברוך טעם (שער התערובת דין ג פ"ה) כתבו דמשלם כפי דמי האיסור. וראה עוד בספרו של א"ז "נרות אהרן" על הרמב"ם - לאחד מגאוני ירושלים לפני למעלה ממאה שנה רבי אברהם אהרן פראג זצ"ל - בהל' מאכ"א עמוד קעד שהאריך בזה.

ויש לדון דתליא במח' הראשונים הידועה אם בביטול ברוב האיסור נהפך להיות היתר, ואז נמצא דהשביח את של חבירו, אך להנך ראשונים דשרי לאוכלו רק משום דתולים שהוא ההיתר ובב"א אסור לאכול הכל, שוב לא חשיב שהשביחו אלא רק גורם שיושבח מחמתו. ראה בשו"ע יו"ד ריש סימן קט גבי איסור שנתערב, דמותר לאוכלן אדם אחד כ"א בפ"ע, אבל לא יאכל שלשתם יחד, ויש מי שאוסר לאכלם אדם אחד אפי' זא"ז (כ"ה בתוס' חולין ק, א ד"ה בריה, ובסמ"ג לאוין קמא), ובש"ך הביא מהרשב"א (תוה"ב ב"ד ש"א) דכשאוכל הא' אני אומר זהו של היתר, ואפי' באחרון אני אומר מה שנאכל ראשון היה של איסור וכבר הלך לו וזה של היתר הוא, ועי"ש בט"ז והגר"א באות ה ובפרמ"ג דמבואר דהיינו מדרבנן, אבל מהתורה מותר לאחד לאכול גם בב"א. ובקר"א נזיר לה, ב כתב דלהרשב"א אסור בב"א מהתורה. ועי' בתוס' רי"ד ב"ב לא, ב שכתב דמהתורה באדם א' אסור שלשתם שהרי בבירור אכל חתיכה של חלב, וברא"ש חולין פ"ז סימן לו כתב דלא משום ספקא שרינן ליה אלא משום דגזה"כ דאחרי רבים להטות ונהפך האיסור להיות היתר ומותר לאוכלן אפי' כאחת. וכ"כ בש"מ בזבחים (בש"ס וילנא עג, ב אות ג) דעי' ביטול ברוב הוי כהיתר גמור, והביאו דיש שהיו אוסרין, כמו דין גבילה בשחוטה דמטמאה במשא, וס"ל דצריך לסלק מן הכל כנגד האיסור. ודחה הש"מ דכיון דנתבטל הוי כהיתר גמור והא דנבילה טומאה שאני. ועי' בשע"י (ש"ג פ"ז) ובקו"ש ח"ב (חולין אות לו, וב"ב אות קכו), ובחזו"א (יו"ד סימן לו סק"ד ולהלן).



חיוב סקילה בשור שנגח

בגמ' ב"ק מא: אמרי' דשור תם שהרג אדם בעליו פטורין מחצי כופר דהביאהו לב"ד וכו', ובמהר"ץ חיות שם הקשה דמשכח"ל גם בשור תם גבייה מגופו ע"י הנאה שלא כדרך. וכיו"ב קשה בעיקר דדרשא דשור הנסקל אסור בהנאה מקרא דכתי' בעל השור נקי, היינו נקי מנכסיו, והרי אית ליה זכות להנות בשלא כדרך הנאות? והצל"ח בפסחים שם הקשה בהא דא"א להקדיש שור הנסקל, כדאמרי' בב"ק מה, והרי אית ליה שלכד"ה. ונראה לתרץ עפ"י הבית מאיר הנ"ל, דבשוה"נ מחמת דין וחיוב סקילה הוי אינו שלו, והבית מאיר שם הביא את שון הגמ' ב"ק עא דלאו דידי', וא"כ גם ההנאה שלא כדרך הנאות שייכת לכל מי שירצה, ואינה רק לבעלים.

ונראה דזו כוונת הר"מ בפ"ד מהלכות ע"ז הי"ב במש"כ דעיה"נ הוי כאיסור"ה דשוה"נ, ומה כוונת הרמב"ם בדמיון של עיר הנדחה לשור הנסקל? אלא דשניהם דינם בחפצא הוא לישרף וליסקל, ולהכי הוי אינו שלו [והר"מ אתי לאפוקי מתוס' חולין הנ"ל, דס"ל דאפשר להקדיש עיה"נ]. וכ"נ במאירי ב"ק שם, שכתב דבשוה"נ אינו מוקדש שאין לו בו זכות כלל עי"ש. ולפ"ז ניחא היטב הא דאינו יכול להקדיש שוה"נ אחר גמ"ד, דאסור"ה דשוה"נ מחמת מצות סקילה

עושהו כאינו שלו, ואיכא חסרון בעלות להקדישו. ולפ"ז י"ל דלענין שלכד"ה הוא ל"ש לבעלים כלל ול"ח גביה מהבעלים, דכיון דהוי כהפקר כ"א יוכל לזכות בשלכד"ה, וניחא שפיר כל הקו' הנ"ל. ומה"ט י"ל בנידון הנ"ל דבמבטלו ברוב יהיה שייך למבטל ולא לבעלים, כיון דל"ל זכות בו, וכמש"נ.

והנה, בתוס' בזבחים ע"א (ד"ה אפילו) וסנהדרין פ ע"א (ד"ה בשור), כתבו דאף לר"ת דשוה"נ נאסר בהנאה רק אחר סקילה, ומחיים מותר, מ"מ אינו יכול למכרו אחר גמ"ד דכיון דדינו ליסקל ל"ל דין בעלים. ודבריהם צריכים ביאור. ונראה דהביאור הוא דמחמת דין סקילה שחל בגמ"ד הופקע ממנו דין בעלים למכירה, והיינו דאף שהוא מותר בהנאה ויכול להשכיר לרדיא וכיו"ב, מ"מ דין בעלים למכירה לית ליה. וכע"ז כתב בשפ"א בזבחים שם, דלגבי הבעלים גם לר"ת הוי אסו"ה כדי שיקיים דין סקילה, ולהכי אין הבעלים יכול למוכרו. ומצאתי בצל"ח בהשמטות בסופ"ק דפסחים שם, שכתב דשוה"נ מחמת מצות סקילה ל"ה בעלים, וכן כן גם לר"ת, ומה"ט כ' דלענין שלכד"ה שייך לכ"א ולא לבעלים דהוי כהפקר, עי' בדבריו סיוע למש"כ.

ונראה בדעת ר"ת דה"נ גם מחיים נאסר לאוכלו בתורת בשר, ואין כוונת ר"ת דרק אחר שחיטה חל האיסור, אלא כלשון תוס' בסנהדרין שם דמחיים חל עליהם האיסור לישחט ואם שחטן אסורין דעבדה כעין בשר. וכיו"ב מובא בכתבי הגר"ז בזבחים שם, דגם לר"ת חל בגמ"ד אסו"ה לענין אחר סקילה ורק דבחיות ליכא אסו"ה. ומה"ט דן שם דהגיזה תהא אסורה, והיינו דהוי יוצא מהחי. והרי חזינן דולד שור הנסקל אסור והיינו באיסור יוצא. אמנם, הר"ן בסנהדרין שם כתב דלר"ת דלא נאסר מחיים לא יאסר הולד, ולכך הקשה דאמאי ולד הנוגח אסורה להקרבה. אולם, במנ"ח במצוה נב כתב דהגיזה והחלב של שוה"נ לר"ת יהיו מותרים, כיון דעדיין הוא חי. והאו"ש בפ"ד הכ"ב כתב לדייק מלשון הרמב"ם שכ' דשוה"נ הוי כבהמה טמאה, דהיינו דחלבה וגזיתא אסורין עי"ש.

וביסוד דברינו, דבשוה"נ דאיכא מצות סקילה גרע מכל אסו"ה ולהכי הוי אינו שלו, יש להמתיק את הדברים, דבשוה"נ, שיש לו בעלים, הוי מצות סקילה כעונש על הבעלים, משא"כ בשור הפקר, דין סקילה שלו הוא מדין ובערת הרע וכו'. אמנם, מסתבר דגם בשור הפקר בדין סקילתו נעשה לאיסור הנאה, כיון דיש עליו דין סקילה, אך מ"מ י"ל דבשור שיש לו בעלים כיון דהמצוה והעונש חלים על הבעלים להביאו לב"ד ולסוקלו, זהו המפקיע את דין הבעלות שלו מהשוה"נ, ולהכי גרע מכל אסו"ה.

ועי' ברמב"ן בספר בראשית (ט, ה) שכתב וז"ל: ואין בחיה דעת שתענש או שתקבל שכר ואולי יהיה כן בענין דם האדם לבדו שכל החיה שתטרוף אותו תטרף כי גזרת מלך היא, וזה טעם סקול יסקל השור ולא יאכל את בשרו ואיננו להעניש את בעליו בממון כי אפילו שור המדבר חייב מיתה וכו'. והיינו דחייב שוה"נ הוא מחמת השור ולא כעונש על הבעלים. ולכאורה כוונת הרמב"ן היא דהוי דין לקיים ובערת הרע. וראה במגיד משנה (פ"י מנז"מ ה"ז), שכתב בדעת הר"מ דובערת הרע לא כתיב אלא באדם, וזה נסתר מהגמ' בחולין קלט גבי עוף שהרג את הנפש דבעי להורגו מחמת ובערת הרע ועי"ש ברש"י. ועי' בתש' הרשב"א (ה"א סי' קיד)

שהביא את דברי הרמב"ן, וכתב דגם ר' יהודה, דס"ל דשור דל"ל בעלים פטור ממיתה, מודה דהסקילה אינה קנס לבעלים אלא ס"ל דהוי גזה"כ דהשור נסקל רק בתנאי שיש לו בעלים.

ונראה מוכרח דאכן תרי דיני שוה"נ הם, והרי ילפי' ליה מתרי קראי, דבאית ליה בעלים דין סקילה הוי מחמת הבעלים ומשום ולא ישמרנו דבעי שמירה, משא"כ בשור הפקר דין סקילה גבי הוי מחמת השור לקיים ובערת הרע, והם תרי חיובים נפרדים, וכדיבואר.

והנה שיטת רש"י בכמה דוכתי, הו"ד בתוס' בב"ק מא, ב (ד"ה על פי), דשור אינו נהרג על פי הבעלים דמודה בקנס הוא. והתוס' הקשו דתימה לר"י דהיכן מצינו דהריגת שור הוא קנס. ובאבני נזר אב"ע סימן רלח סקט"ו ובאו"ש בהל' עדות פי"ב ה"ב ד"ה אולם ולהלן פ"כ ה"ז ד"ה אולם תמהו עוד, דהרי גם בשור הפקר דנינן דין שוה"נ, הרי דחיוב הסקילה לאו מחמת בעלים הוא. ובאו"ש בהלכות נז"מ פ"י ה"ו הקשה עוד דאמאי בשור של טרפה אינו נסקל מדין כמיתת הבעלים, והרי גם בלית ליה בעלים נסקל.

ונראה דאכן שני חיובי סקילה יש בשור הנסקל, דבאית ליה בעלים יש דין סקילה מחמת הבעלים ומשום ולא ישמרנו, אבל בשור הפקר דין סקילה הוי מחמת השור, לקיים ובערת הרע. וניחא שיטת רש"י, דשייך פטור מודה בקנס בשור הנסקל, כיון דבשור שיש לו בעלים הוי חיובא דבעלים, ולכן בשור של אדם טרפה אינו נסקל מדין כמיתת הבעלים כך מיתת השור, ואי אפשר לחייבו בסקילה מטעם דלא גרע משור הפקר, דאכן תרי דיני סקילה הם, וכ"נ כוונת האו"ש בהל' נז"מ שם. ומה"ט ס"ל לרש"י דעפ"י הבעלים חשיב מודה בקנס, אף דגם שור הפקר נסקל ולא מוכח הבעלים הוא, וא"כ אמאי מקרי הבעלים בע"ד שהודאתו פוטרת את השור מסקילה, וע"כ דבאית ליה בעלים חיוב הסקילה הוא כעונש על הבעלים שלא שמרו. וכ"כ הברוך טעם בספרו עטרת חכמים בדעת רש"י. והדברים מפורשים בפירוש רבינו אברהם בן הרמב"ם עה"ת בפ' משפטים עה"כ סקול יסקל וז"ל: "אפשר שיובן מסוד זה שיש בו קנס לבעלים באבדן שורו ממנו, ויש בו מוסר לאנשים בגודל עון הרציחה עד כי יעניש עליה גם את החי שאינו מדבר" עי"ש.



הרב יוסף צברי

רב ומו"צ באלעד

ומח"ס ויען יוסף, תורת ערלה, נחלת אבות ועוד

חוב הוצאת החמץ הנמכר מן הבית

ישראל קדושים ומדקדקים במצוות, ונוהרים הם בחומרות ודקדוקים ונקיונות רבים בימי ההכנה לפני חג הפסח, וגם חומרות של אחרוני הפוסקים מקבלות ביטוי במקומות רבים.

אלא שדומה כי כל אותם חומרות והידורים לפסח, נעלמים כאשר מדובר במכירת חמץ. שם מתרגלים הרוב להסתמך על דעות מקילות שנשתרשו בציבור, ובפרט נשכחת דעתו ההלכתית חשובה של מרא דארעא דישאל, הלא הוא מרן השו"ע, ובפרט לדידן, בני ספרד ותימן הצועדים לאור פסיקותיו, בהלכות אלו.

לפיכך, לפי שהמציאות היא שרבים מישראל סומכים על מכירת חמץ, ועושים כך שנים רבות, ודיני המכירה ופרטיה אינם ידועים לרבים, לפי שהם שייכים בעיקר להלכות המצויות בחלק חושן המשפט, שאין יד הכל ממשמשת בהם, חובה עלינו להבהיר כמה פרטים המצויים בענייני המכירה, ולברר בהם את דעתו של מרן השו"ע.

ונראה כי אף לשאר העדות חשוב לדעת את דעתו, כיון שבשאר הלכות הפסח רבים מדקדקים בדקדוקים וחומרות רבות, לפי שאיסור חמץ חמור הוא לכו"ע, ויש בו בל יראה ואיסור הנאה החמור. וא"כ גם לשיטתם מדוע לא יראו להחמיר כדעת השו"ע? ולפיכך, למען הסיר מכשול מדרך עמי ושח"ו לא יהא איסור חכמים שאסרו חמץ שעבר עליו הפסח מזולזל לרבים, נבוא בשורות אלה לבאר את המציאות הקיימת היום בענין המכירה, ואת דעת השו"ע בפרטיה.



חוב הוצאת החמץ מן הבית

רבים נוהגים להשאיר חמץ גמור (כגון וופלים, ויסקי, אטריות ועוד) בארונות הבית, כגון בארונות המטבח העליונים או במחסן שברשותם, ולרשום עליהם "מכור לגוי", ואז להגיע לרב המוכר, ולציין את המקומות בהם השאירו את החמץ. ויש לדעת כי לדעת השו"ע והפוסקים שהלכו בשיטתו, אין הדבר נכון, והם הורו שגם אם עושים מכירת על החמץ, צריך להוציא את החמץ מביתו לרשות אחרת.

ההלכה המפורשת הנזכרת בשו"ע לגבי ענין מכירת חמץ נמצאת בסימן תמ"ח בסעיף ג', שם פסק השו"ע בזה"ל: "חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח, אסור בהנאה אפילו הניחו שוגג או אנוס. ואם מכרו או נתנו לאינו יהודי שמחוץ לבית קודם הפסח, אף על פי שהישראל מכרו לאינו יהודי וידוע בו שלא יגע בו כלל, אלא ישמרנו לו עד לאחר הפסח ויחזור ויתננו לו,

מותר. ובלבד שיתננו לו מתנה גמורה בלי שום תנאי, או שימכרנו לו מכירה גמורה בדבר מועט; אבל מתנה על מנת להחזיר לא מהני" עכ"ל.

תיבות אלה: "שמחוך לבית" הכתובות בשו"ע, מבוססות על דברי התרומת הדשן, המובאות בבית יוסף, ואלו דבריו שם: "וכתוב בתרומת הדשן ח"א סימן ק"כ, מי שיש בידו עניני חמץ, ורוצה לתתם לגוי חוץ לבית במתנה גמורה, ואותו גוי הישראל מכירו ויודע בו שלא יגע בהם הגוי כלל, אלא ישמרו לו עד לאחר הפסח ויחזור ויתנם לו, יראה דשרי, רק שיתנם לו במתנה גמורה בלי שום תנאי, או שימכרם לו מכירה גמורה בדבר מועט, אבל מתנה על מנת להחזיר לא מהני משום חומרא דחמץ, כדאיתא בהגהות מיימון בהלכות שבת (פ"ו אות ב) "עכ"ל התרומת הדשן.

והוסיף הבית יוסף על דבריו: "ונראה מדברי בעל תרומת הדשן בתשובה זו ובתשובה שקודם לה (ס' קיט), דלא מהני נתינת חמץ לגוי, אלא אם כן הוא גוי שמחוך לבית" עכ"ל. משמע דבעינן לתת את החמץ לגוי שגר מחוך לבית היהודי.

יש להוסיף שאת הפרט של הוצאת החמץ מהבית, למדים אנו גם אגב אורחא משיטפא דלישניה דהרא"ש, המובא אף הוא בבית יוסף שם, שכתב בתוך דבריו: "ובלבד שלא יערים. ואיני מבין דבריו, דהא שרי ליתנו לגוי במתנה ולחזור וללקחו אחר הפסח, ואין לך הערמה גדולה מזו, ואפילו הכי שריא מאחר שמוציאו מרשותו לגמרי, ואפשר דשלא יערים דקאמר היינו לומר שלא ימכור לו ולא יתן לו על תנאי" עכ"ל. הרי דפשיטא ליה דכדי שהמכירה תהיה כראוי, צריך המוכר להוציא את החמץ מרשותו.

ומכאן, דאף מה שכתב השו"ע: "לאינו יהודי שמחוך לבית", פשוט הוא שאין כוונתו שעיקר הקפידא היא רק שלא למכור לגוי שדר עמו באותו בית ושיש למכור לגוי שגר לבדו, אלא עיקר הקפידא הנלמדת בתיבות אלה היא שאין להשאיר את החמץ אצלו בבית, גם אם הוא מבצע מכירה עבור חמץ זה.

וכן כתב הב"ח שם: "כתוב בתרומת הדשן בסימן קי"ט, ראוי להורות לתת לגוי מחוך לבית וכו', משמע שצריך שהחמץ עצמו יהא חוץ לבית, וכ"כ במהרי"ל, שלא יהא הישראל כמו נפקד בחמץ מן הגוי. והב"י בשלחן ערוך (סעיף ג') כתב, ואם מכרו או נתנו לגוי שמחוך לבית קודם הפסח וכו', ויש לטעות בלשוננו, שהקפידא היא שהגוי יהא מחוך לבית שאיננו משרת לישראל בביתו, כי אז נראה כאילו לא יצא החמץ מרשות הישראל, ואין להקפיד אם נשאר החמץ בבית הישראל אם לאו, ואינו כן אלא כדפרישית" עכ"ל.

וכן משמע מלשון הלבוש, שג"כ העתיק את לשון "שמחוך לבית" דהשו"ע, וכתב בהמשך דבריו: "שהרי הוציאו מרשותו לגמרי ואינו שלו כלל". ואם היה סגי בעצם המכירה, הרי זה רק "אינו שלו", ומדוע הוסיף הלבוש ג"כ דבעינן "שהוציאו מרשותו לגמרי". ומכאן, שהוא הבין דבעינן נמי דיהא החמץ מחוך לרשות הישראל המוכר.

וכ"כ האליה רבה, שהביא את מחלוקת הפוסקים בדین זה, והעלה להחמיר היכא דאפשר להוציא, וזה לשונו: "שמחוך לבית וכו'. פירש הב"ח, שהחמץ יהא חוץ לבית שלא יהא ישראל

כמו נפקד בחמץ מעכו"ם. והנחלת צבי (ס"א) כתב כשהוא בחדר מיוחדת או מחיצה גבוה עשרה סגי. וכן כתב הט"ז (ס"ד) דייחוד קרן זויות מהני. ומ"מ לכתחילה נראה אין להקל בחמץ גמור, דאין למכור לכותים אם החמץ בבית ישראל אף שמוכר לכותים הכל כדינא. אם לא כמ"ש הב"ח זה לשונו, במדינתנו שרוב משא ומתן ביין שרף ואי אפשר להם למכרם לכותים לחוץ לבית, ובפרט למחזיקים באורנד"א, יש להתיר שימכור לכותים החדר והחמץ שם וכו'. ועל פי זה השבתי למוכרי שכר פה פראג ששאלו למה אסרו כל רבותינו הקודמין למכור לכותים השכר עם המרתף שלהן, ולמוכרי היין שרף שנהגו להתיר למכור. והשבתי דדוקא למוכרי יין שרף שהוא שלהם, שעל הרוב שורפין בעצמן, ואי אפשר להם למכור מחוץ לבית כמו במדינות שהעיד הב"ח, משא"כ שכר שקונין מכותים לא התירו זה כלל, דבקל אפשר להחזיר לכותים, גם שלא לקנות כל כך עד שישתייר על פסח. גם ודאי ראו שיש חשש קלות בזה, דלכל מסור שיכנסו למרתף בפסח לאיזה צורך יום טוב ע"י פתח קטן שיש להם ושאר עניינים, לכן ראו להחמיר בזה מכל וכל" עכ"ל. ויוצא מדבריו כי ענין הוצאת החמץ מן הבית הוא עיקרי וחשוב במכירה, וראו חכמים להחמיר בו, כיון שהחמץ מצוי בביתו של הישראל המוכר.

וכ"כ המחצית השקל שם, דכל קולת מכירת החדר נאמרה רק אם הוא לא יכול להוציא ממנו את החמץ, לרוב כמותו וכדו', וז"ל: "משמע דווקא כהאי גוונא דאי אפשר לו להוציאו הותר, אבל אם אפשר להוציאו מן הבית צריך להוציאו, וכ"כ בספר אליה רבה" עכ"ל.

וכ"כ הגר"ד משרקי בספרו שתילי זיתים (ס"ח) בזה"ל: "והחמץ יוצא חוץ לבית", וציין את מקורו מדברי המג"א, הט"ז והפר"ח.

אולם, דעת הפרי חדש היא כי אע"פ שמן הדין יש להוציא החמץ, וזו עיקר הקפידא בדברי השו"ע, מ"מ אין זה אלא חומרא ולא חיוב מן הדין, וז"ל: "ומה שכתב לגוי שמחוץ לבית. אינו ר"ל שלא יהיה הגוי משרת בבית ישראל, כי אז נראה כאילו לא יצא החמץ מרשות ישראל, אבל אין להקפיד אם נשאר החמץ בבית ישראל אם לא, וכדמשמע מדבריו בב"י (ד"ה ואם מכרו), אלא עיקר הקפידה היא שהחמץ עצמו יהא חוץ לבית, שלא יהא ישראל כמו נפקד בחמץ של גוי וכו'. ויראה דאף אם לא קבל עליו אחריות ואעפ"י שמכרו או נתנו לגוי, כיון שידוע הישראל שהגוי לא יגע בו כלל מחזי כמשהה חמץ בביתו בפסח ואסיר, ומיהו אין זה אלא משנת חסידים, אבל מעיקר הדין שרי וכדכתיבנא" עכ"ל.

וכ"כ הנהר שלום (וינטורה): "אבל דברי הפר"ח נכונים שכתב דמשנת חסידים שנו כאן, דכיון שידוע ישראל שהנכרי לא יגע בו כלל, מיחזי כמשהה חמץ בביתו בפסח" עכ"ל.

דעת המקילים

אמנם, הט"ז (ס"ד), אע"פ שפירש את דברי השו"ע שמצריך להוציא את החמץ מן הבית, וזה העיקר בדבריו ולא שלא ימכור לגוי שדר אצלו בביתו, למסקנה סבר דאי"צ להוציא את החמץ מן הבית, וניתן לעשות לו מחיצה גם בבית היהודי.

וזה לשונו: "לגוי שמחוך לבית. כ"כ ב", דמשמע מדברי ת"ה דלא מהני נתינת חמץ לגוי אא"כ הוא גוי שמחוך לבית ואין הכוונה שהגוי יהי איש נכרי ואין דר בבית ישראל אבל על החמץ אם הוא בבית ישראל אין קפידא, דבר זה ודאי אין לו טעם וריח, דגרע טפי מה שהחמץ בביתו, ותו דבת"ה לא כ' שמחוך לבית אלא מחוך לבית, משמע דעל החמץ אמר שיהיה חוץ לבית ובגוי לא איכפת לן אפי' אם הוא בבית משרת שלו, שהרי בסמוך מתיר אפילו מכיר אותו ורגיל בו ויודע" וכו'.

אמנם מסיים הט"ז: "כ"ז כתבתי לדעת ב"י בשם ת"ה אבל עיקרא דמלתא לא נלע"ד דהא אית' בהדיא פ"ק ד"ז הבאתיו בסי' תמ"ה, דייחד לו קרן זוית לחמצו של גוי אינו זקוק לבער דגוי כי מעייל לדנפשיה קא מעייל משום שנא' לא ימצא בבתיכם, יצא זה שאינו מצוי בידך, ופירש"י שהרי אותו זוית מסורה לגוי, וש"מ דאפי' בבית מהני בייחד לו קרן זוית, אלא ודאי דגם ת"ה לא בא למעט יחד לו קרן זוית דזה קרוי נמי חוץ לבית ישראל כנלע"ד פשוט" עכ"ל.

הרי שאע"פ שמתחילה ביאר בהחלט כי דעת השו"ע היא שחייב המוכר להוציא מן הבית את החמץ שהוא מוכר, ואף דקדק כן מלשון תרוה"ד, בכל זאת נקט בסוף דבריו לקולא, דסגי כשהוא מייחד לו קרן זוית, ואף דחק זאת בלשון תרוה"ד דכאשר מייחד קרן זוית מקרי "חוץ לבית". ואת דבריו העתיק בעטרת זקנים, וכן היקל הנחלת צבי (סק"א). ומשמע דגם כאשר הוא יכול להוציא את החמץ מן הבית, יכול הוא להשאירו בביתו ולייחד אותו עבור הגוי.



טעמי חיוב ההוצאה

בדברי התרומת הדשן עצמו, וכן בדברי הבית יוסף, לא נתבאר להדיא טעם הדבר שצריך להוציא את החמץ מן הבית.

ובעיקר, עולה מאליה קושיית הפוסקים, מדוע בסימן ת"מ פסק השו"ע, שאם החמץ של הגוי נשאר בבית הישראל, יכול הוא לעשות מחיצה ולא להוציאו מביתו, ומדוע כאן, כאשר הוא מוכר את החמץ לגוי מכירה גמורה, לא יכול הוא להשאיר את החמץ בביתו ולעשות רק מחיצה?

ולכן דנו הפוסקים בטעמא דמילתא, והעולה מדברי כולם כי ג' טעמים לדבר, מדוע יש להוציא את החמץ מן הבית:

א. מראית העין – כ"כ המג"א (סק"ד), וז"ל: "שמחוך לבית. פי' גם החמץ יוציא חוץ לבית דאם ישאר בביתו יהא נראה כמקבל בפקדון חמצו של גוי" עכ"ל.

וכן מובא בב"ח הנ"ל טעם זה בשם מהרי"ל: "שלא יהא הישראל כמו נפקד בחמץ מן הגוי".

וכ"כ הפרי חדש טעם זה: "אלא עיקר הקפידה היא שהחמץ עצמו יהא חוץ לבית, שלא יהא ישראל כמו נפקד בחמץ של גוי וכו'. ויראה דאף אם לא קבל עליו אחריות ואעפ"י שמכרו או נתנו לגוי, כיון שיודע הישראל שהגוי לא יגע בו כלל מחזי כמשהה חמץ בביתו בפסח ואסיר" עכ"ל.

וכן הביא במטה יהודה, דיש ב' צדדים בהבנת השו"ע בתיבות "מחוץ לבית", האם בעינין שגם המכירה תהיה לגוי שמחוץ לבית ולא לעבדו, וגם שיוציא את החמץ חוץ לביתו, או שקפדין רק שיהא החמץ חוץ לביתו, ולא משנה למי הוא מוכר, וסיים: "ועכ"פ כיון דקפידא דחוץ לבית הויא קפידא לדעת מרן לשני הצדדין, אע"פ שהאחרונים המגן דוד והמג"א והפר"ח ז"ל הקילו מעיקר הדין אם אינו חייב באחריותו, מ"מ אנו אין לנו אלא דעת מרן, דס"ל דהכא מיגרע גרע, כיון דעיקר החמץ הוא של ישראל, לא דמי לפקדון דעלמא דמהני ביה ייחד לו בית, וגם כיון דידע הישראל שלא יגע בו העכו"ם כלל, מיחזי כחמצו של ישראל, ובעינין שיהא החמץ חוץ לביתו וכדעת הרב ב"ח ז"ל" עכ"ל.

וכ"כ המשנה ברורה (סקי"ב): "אבל כמה אחרונים כתבו דהכא מגרע גרע כיון דעיקר החמץ יודע העכו"ם שהוא של ישראל ולא יגע בו אף על פי שקנהו מחזי כחמצו של ישראל אם היה בביתו" עכ"ל.

ב. שמא יבוא לאוכלו - בספר חוקת הפסח להר"י טייב (ע"ו ע"א) כתב ע"ד השו"ע: "אבל הרדב"ז (ח"ב סי' ר"מ) כתב, דאפילו זכה בו הגוי וחזר והניחו בבית ישראל אסור, ואע"ג דחמצו של גוי עושה לו מחיצה, הכא איכא למיחש כיון דדידיה הוא מעיקרא לא בדיל מיניה" עכ"ל.

וכ"כ המשנ"ב שם: "וגם איכא למיחש שמא יבא לאכלו, דכיון דדידיה הוי מעיקרא לא בדיל מינה ולסברא זו אפילו אם יחד לו בביתו זוית בפ"ע, או שעשה מחיצה עשרה נמי לא מהני" עכ"ל.

ג. קנין משיכה - כתב החק יעקב, כי הטעם דבעינין שיוציא הגוי את החמץ מחוץ לבית הישראל, הוא כדי שיעשה בו קנין משיכה, וז"ל: "ולעניות דעתי טעם של תרומת הדשן פשוט, דאם לא כן במה קנה העכו"ם המתנה, כיון שלא משך החמץ מרשות ישראל", והביאו גם בצמח צדק (ל"א ע"ב). והביא המשנ"ב את טעמו וסיים: "ואה"נ אם כבר הוציא העכו"ם החמץ וקנהו במשיכה לביתו או לסימטא כדין מותר לו אח"כ להכניס החמץ לביתו של ישראל ודי במחיצה עשרה בלבד".

אמנם, יש לציין כי יחיד הוא בדעה זו וטעם זה, ודעת שאר האחרונים נראית שהיא העיקרית בדעת השו"ע והתרומת הדשן, דהכא החמירו בו טפי כשהיה החמץ שלו ושנשאר החמץ בביתו.

ולכן אע"פ שטעם זה לא שייך כ"כ בימינו, שהרב המוכר לגוי את החמץ של כל התושבים, דואג לעשות עמו "קנין מכירה" לבד, מכל מקום שני הטעמים הראשונים הם העיקריים והם השייכים גם בזמנינו, שאם ישאיר אדם חמץ גמור בביתו, הגם שהוא יהיה בארון סגור, הרי יש בזה "מיחזי", וגם שיכולים ילדיו לפתוח את הארון ולטעום מהוופלים שנשארו שם ללא ידיעתו, וא"כ גם חשש הכישלון איכא הכא.



ההנהגה למעשה

על מוכרי החמץ לדאוג לקיים את הדרך הראויה להוצאת חמץ גמור מן הבית לרשות שאינה שלו, למי שנשאר בידו חמץ גמור והוא חס עליו, כגון בקבוקי ויסקי יקרים וכיו"ב. ולכן מנהג רבני העיר אלעד (לדוגמא), לייחד חדר אחד מלשכתם ובו מניחים בקרטונים חמץ גמור, כאשר כל אחד רושם עליהם את שמו, והמוכר מגיע לקחתו אחר החג ואחר רכישת החמץ בחזרה מן הגוי. וכן שמעתי שנהג הגר"נ קרליץ זצ"ל, וכן ראוי להנהיג בכל מקום.

מי שבכל זאת נמצא במקום שמוכרי החמץ לא דאגו לו לפרט זה, ראוי לו שלא ישאיר בביתו כל חמץ ודאי, ולא ימכור חמץ גמור במכירת החמץ, וישאיר את המכירה רק לספקי חמץ ותערובת חמץ וכל כיו"ב.



העולה מן האמור לעיל:

לדעת מרן השו"ע ורבים מן הפוסקים, גם במכירת חמץ יש להוציא את החמץ מן הבית ורק אז למכרו.

ג' טעמים נאמרו בדבר, ושנים מהם שייכים אף לימינו, והם: א. שכאשר משאיר חמץ בביתו, אע"פ שמוכרו, נראה הדבר כחמצו של הישראל שהשאיר בביתו. ב. יש חשש שיבוא לאוכלו ויכשל בו.

וכן סברו כדעת השו"ע התרומת הדשן, מהרי"ל, הב"ח, המג"א, הלבוש, אליה רבה, מחצית השקל מטה יהודה, ושתיילי זיתים ומשנה ברורה.

לדעת כל הפוסקים הנ"ל, אם לא הוציא את החמץ הגמור מביתו, חלה המכירה רק בדיעבד. ולדבריהם, רק באופן שלא ניתן להוציא כל החמץ הגמור מהחדר, כגון במפעלים וכיו"ב, ניתן למכור את החדר כולו ולתת לגוי את המפתח.

לדעת הפרי חדש והנהר שלום, הוצאת החמץ היא חומרא ומשנת חסידים, ואם לא הוציא חלה המכירה מעיקר הדין.

לדעת הט"ז ועטרת זקנים, ניתן להקל להשאיר חמץ בביתו ולייחד לו קרן זוית או בארון סגור, שגם אופן זה נקרא "מחוץ לביתו".

לפיכך, בני ספרד הצועדים לאור פסיקות השו"ע, חייבים לכתחילה לא להשאיר חמץ גמור בביתם, או לחילופין לדאוג להוציא לרשות אחרת, אם יש באפשרותם.

ואף בני אשכנז ראוי שיחמירו כן, מאחר שכן דעת רבים מפוסקי אשכנז, ובראשם מהרי"ל ותרומה"ד עד רבינו המשנ"ב, ואכן כך נוהגים רבים מבני אשכנז שלא למכור חמץ גמור כל עיקר.

ראוי ונכון לכל הרבנים המוכרים חמץ ליידע את הבאים בשעריהם להלכה חמורה זו, בפרט שישראל זהירים במצוות, וח"ו עבור חיסכון פרוטות בודדות יגיעו למכירת חמץ בדיעבד, וזאת לאחר כל עמלם בניקיון הבית ודקדוקיהם בשאר הפרטים.

כְּמוֹ כֵּן, רֵאוּי וּנְכוּן שֶׁהֶרְבֵּנִים בְּכָל אֶתֶר וְאֶתֶר יִדְאֻּגוּ לְהִשְׁאִיר מְקוֹם צִיּוּרִי, בּוֹ יוּכְלוּ הַתּוֹשְׁבִים לִקְיִים אֶת הוֹצָאת הַחֶמֶץ מִבֵּיתָם כְּרֵאוּי.



הרב אלחנן פרינץ

מח"ס שו"ת אבני דרך י"ד כרכים

מכירת חמץ לבן ארץ ישראל שטס לחוץ לארץ

זכיתי זה מספר שנים למכור חמץ לבני שכונתנו. יש אנשים אשר טסים לחוץ לארץ לימי חג הפסח, ושאלתם היא, האם הם יכולים למכור אצלנו את החמץ, שהרי בשעה שיצא הפסח בארץ ישראל, עדיין יהיה פסח בחוץ לארץ (בארצות-הברית), ואם החמץ יעבור שוב לרשותם, הרי הם עוברים על בל ימצא.

נראה דיש לעיין, האם אזלינן בתר מקום הימצאות החמץ או מקום הימצאות הבעלים.

ראשית, אציין כי מי שחמצו נמצא בארץ ישראל, והוא טס מזרחה (כגון למזרח הרחוק, יפן וכו'), עליו למכור את חמצו במקום שזמן איסור חמץ הוא קודם. ולכן ימכור שם (ולא בא"י), וכ"כ בספר מועדים וזמנים (ג, קסט בהגה"ה אות ב) ובהגדה של פסח מועדים וזמנים (דיני מכירת חמץ אות א).

בשו"ת עונג יו"ט (לו) העלה (ע"פ הגמרא בפסחים לב, א), דהולכים אחר מקום בו החמץ נמצא, ולא אחר מקום בו הבעלים נמצאים. וכ"כ בכף החיים (תמג אות יז), וכן דעת הגרי"מ טוקצ'ינסקי בספרו היומם בכדור הארץ (כו, ט) וציין דאפילו הבעלים כבר התפלל ערבית וכבר אמר ההגדה ובירך על אכילת מצה, כל שעדיין לא הגיע זמן איסור חמץ במקום שחמצו נמצא יכול לבטל (ועיין במקראי קודש לגרצ"פ פרנק פסח סי' נה שהזכיר את דבריו). ועיין בשו"ת דודאי השדה (בסוף הספר סי' צט) שהביא מאב"ד בודאפטסט שאיסורא חמץ הוא בחפצא, ולפיכך הכל תלוי היכן נמצא החמץ (ולא היכן הבעלים). אלא דפוסקים רבים חלקו על זה (עיין בנועם, כך טו, עמוד קלג). וע"ע בשו"ת נודע ביהודה (סג, הובא בביאור-הלכה תמג ד"ה 'אסרוהו').

כפי שצינו, רוב הפוסקים חלקו, והעלו דאיסור חמץ הוא לפי זמן איסור חמץ במקום בו נמצא בעל החמץ (האיסור בגברא). כלומר, הכל תלוי במקום הבעלים, וכ"כ בשו"ת חסד לאברהם (מהדו"ק אורח-חיים לה), בשו"ת לבושי מרדכי (מהדו"ת אורח-חיים מז), בשו"ת ארץ צבי (א, פג), בשו"ת אגרות משה (אורח-חיים ד, צד-צה), בשו"ת מנחת יצחק (ז, כה), במקראי קודש (פסח א, נה, א, עו), בשו"ת אבני זכרון (ב, א) ובמועדים וזמנים (ג, רסט בהגה"ה אות ב). וע"ע בשו"ת משנה הלכות (ו, צג), בשו"ת באר משה (ז, קטו), בשו"ת שרגא המאיר (ב, סה, ד, פד), בשו"ת חלק לוי (אורח-חיים קמו), בספר סידור פסח כהלכתו (יא הערה 34) ובשו"ת קול מנחם (אורח-חיים א, שפח).

ועיין בשו"ת חבצלת השרון (א יורה-דעה מז) דהביא מספר מקרים (ונוסף עוד כמה שלא הזכיר שם) שהולכים בתר מקום הבעלים, כגון: מי שהגיע לבר מצוה אזלינן בתר המקום בו הוא נמצא ולא בתר המקום שבו הוא נולד, וכן בברית מילה בנוולד בחו"ל והגיע לא"י אזלינן בתר מקום התינוק⁽⁸⁾, וכן בדין אותו ואתו בנז⁽⁹⁾. ונראה דכן לגבי טבילה (ועיין בהערה⁽⁸⁾), וכן לגבי תשעה באב⁽¹⁰⁾ (וע"ע בהרחבה בעניינים אלו בספר מנחת שמואל כאשכראמן ח"ב סי' יג: קו התאריך לאור ההלכה).

א) וכ"כ בשו"ת משנת יוסף (ח, מד). וע"ע בשו"ת שואלין ודורשין (ו, מז). ובספר אלה דברי הברית סי' כו), בשו"ת בצל

אציין כי לגבי שאלתנו, פוסקים רבים העלו דיש להחמיר לכתחילה גם בטר מקום החמץ וגם בטר הבעלים (עיין באגרו"מ ובמנחת יצחק). ועיין בשו"ת היכל הוראה (ה, כז אות ג) שאל יכניס עצמו למחלוקת הפוסקים אי אזלינן בטר מקום הגברא או מקום החפצא, וציין שם דיחמיר בזה לשני הצדדים.

ועיין במשנת יעבץ לגרי"ב ז'ולטי (אורח-חיים יג) שהוכיח שיסוד איסור החמץ הוא לא בגוף החמץ (דזה אינו איסור בחפצא), אלא האיסור הוא על הגברא, וממילא אזלינן בטר מקום בעל החמץ (וע"ע בתשובת בעל הפרי-שדה שהובאה בקובץ וילקט יוסף סי' קיז, שנת תרס"ה. וע"ע במנחת שמואל כאשכראמן ח"ב עמוד שלד).

בספר מקראי קודש (א, סט) מובא בנוסח שטר מכירת חמץ מהגרצ"פ פרנק זצ"ל, שכתב את זמן המכירה "על משך תשעה ימים". אולם בסוף סימן עו כתב: שבתקופה האחרונה מתנים עם הגוי שימכור בחזרה באסרו חג חוץ מהחמץ של המוכרים שהם בני חו"ל ודעתם לחזור. בספר יו"ט שני כהלכתו (פרק יז) מובא שיש מבתי הדין שעושים שתי קניות מהגוי, אחת לבני א"י ואחת לבני חו"ל. וכן נוהג הגר"נ קרליץ. וציין שהגר"מ הלברשטאם אמר לו שמנהג הברד"ץ בירושלים הוא לעשות רק מכירה אחת על עשרה ימים, כדי לכלול יו"ט שני אף במזרח הרחוק.

החכמה (א, לה, סק"ג), בספר הברית (סקל"ו) ובספר פסקים ותשובות (רס"ה אות טו). אלא דאין זה דומה לשאלתנו, שהרי בברית החפצא וגם הגברא נמצאים באותו מקום. ולגבי פדיון הבן למי שנולד בארצות הברית והפדיון בארץ-ישראל, עיין בשו"ת יביע אומר (ה, יורה-דעה כה), בשו"ת בצל החכמה (א, עה-עו) ובשו"ת באר משה (ז, עמוד שלה).

(ב) וכ"כ בזה במשך חכמה (עה"ת פרשת אמור דף קעה), בשו"ת כוכבי יצחק (ב, יא אות טו דף פז), בשו"ת באר משה (ז, קטו עמוד קעב) וכן ציינו בשו"ת אבני דרך (ו, קלה אות ה).

(ג) וכן ציינו הפוסקים לגבי שבעת נקיים באשה שטסה מחו"ל לא"י, דאין היא צריכה להמתין שבעה נקיים מעת לעת, ואם כעת בא"י לילה היא יכולה לטבול, אף שזה פחות שעות מתחילת הספירה. דאין לאדם אלא מקומו ושעתו (בו נמצא), וכ"כ בשו"ת שבט הלוי (ב, צג. ו, קטס אות כו. ובשיעורי שבט-הלוי נדה עמוד רפב), בשו"ת מנחת יצחק (ו, פד), בשו"ת בית אבי (ג, קכא), בשו"ת באר משה (ז, קטו עמוד קעג), בשו"ת משנה הלכות (ז, קמו), בשו"ת משנת יוסף (ח, מד), בשו"ת דודאי השדה (נח), בספר טהרת הבית (ח"ב, סי' יג), בילקוט יוסף (מועדים, ספירת העומר, פרק ח עמוד ריז) ועוד. וכן ציינו גם בשו"ת אבני דרך (ו, קלה אות ה). וע"ע בשו"ת דברי שלום קרויז (תנינא עט) ובספר שערים המצויינים בהלכה (קנד, א).

(ד) שאם התחיל את הצום בארצות הברית, והגיע במהלך הצום לארץ ישראל, איתא בשו"ת אגרות משה (אורח-חיים ג, צו) שיכול הוא לאכול בצאת הכוכבים של אופק ארץ ישראל, דאזלינן אחר המקום שבו הוא נמצא, בין להקל ובין להחמיר, וכ"כ גם בשו"ת פרי אליהו (יז) ובשו"ת בצל החכמה (א, לח אות ח). וכן בשו"ת יביע אומר (י אורח-חיים מב עמוד עו. בחזון-עובדיה תענית עמוד תט. ווהובא בקיצור שולחן ערוך ילקוט יוסף תקנא, יח) ביאר שהכל הולך ע"פ הכלל דאזלינן אחר "מקומו ושעתו", וזו לשונו: "תושב ארצות הברית שאחר שאכל סעודה המפסקת ערב תשעה באב, טס לארץ ישראל, רשאי לאכול במוצאי תשעה באב של ארץ ישראל, כמנהג תושבי ארץ ישראל, ואינו צריך להמתין עוד שבע שעות, שיגיע זמן צאת הכוכבים בארצות הברית, שאין לו אלא מקומו ושעתו, לחומרא ולקולא". וכ"פ גם בשו"ת ברכת יהודה (ג, ל). וע"ע בשו"ת אבני דרך (יא, פג). ובספר רץ כצבי (במעגלי השנה ח"ב סימן יח). ואעיר כי לפי שו"ת תשובות והנהגות (ד, קכב. ה, קסג) יש להשלים מספר שעות, עיי"ש (וע"ע בשיח נחום סי' לו. ובספר ישראל והזמנים הארפענעס ח"א מו, ד).

מעטה לדינא, לפני שטס לחוץ לארץ ימכור את חמצו אצל הרב בארץ ישראל, דהרי אזלינן לחומרא גם בתר החמץ וגם בתר הבעלים. ויבטל את חמצו ויאמר "כל חמירא" קודם זמן איסור חמץ בא"י (ואפילו שהוא נמצא כבר באותה שעה בחו"ל).

באשר לקניית החמץ אחר הפסח, הרב יקנה את החמץ, לפי מה דחיישינן למש"כ בביאור הלכה (תמח, ג ד"ה 'מכירה') בשם בגדי ישע, דכדי שתהא מכירה גמורה בלי הערמה, אחר הפסח כשיחזיר הנכרי החמץ לישראל צריך לקנותו באחד מדרכי הקנינים ולא לקבל ממנו בחזרה סתם. ולכן הרב יקנה מהגוי את החמץ, ויאמר (המוכר שעומד לטוס) בפירוש לרב שהוא אינו ממנה אותו לשליח לקנות עבורו בחזרה את חמצו אחר הפסח אלא עד לאחר שיעברו ימי הפסח בחוץ לארץ. ובשו"ת אגרות משה (אורח-חיים ד, צד) סיים בזה: "ממילא אף שהרב יקנה מהנכרי תיכף אחרי הפסח דבא"י לא יקנה כתר"ה ויהיה של הרב, וכשיבוא כתר"ה בחזרה יוכל לקנות מן הרב". וע"ע בזה בספר נטעי גבריאל (פסח נט, ה) ובספר מכירת חמץ כהלכתו (עמוד קמ הערה טו).

בספר כוס של אליהו (סי' ח) כתב דיכתוב בשטר מכירת החמץ דאינו רוצה לזכות בחמץ אלא בזמן צאת החג בארה"ב. והביא ראיה מדברי הרשב"ם במסכת בבא בתרא (מג, א ד"ה וידי יהו מסולקות) שאדם יכול לומר שאינו רוצה לזכות בדבר שהגיע לרשתו, וז"ל הרשב"ם: "ואין תופס לשון זה אלא בדבר שעדיין לא זכה בו והוא מתנה עליו שלא יהא שלו כשיבוא הזמן שעתיד לזכות באותו דבר, דאין אדם זוכה בדבר בעל כרחו".

העולה לדינא: מי שטס לחוץ לארץ לימי חג הפסח, ימכור את החמץ בארץ ישראל, ויבטל את חמצו ויאמר "כל חמירא" קודם זמן איסור חמץ בא"י. ולגבי קניית החמץ אחר הפסח, יכתוב בשטר מכירת החמץ דאינו רוצה לזכות בחמץ אלא בזמן צאת החג בארה"ב.



(ה) ועיין בחשוקי חמד (על פסח עמוד צא) שדן האם יכול למכור לאחר השעה השישית למי שנמצא מעבר לקו התאריך. (ו) לכאורה יש בשאלתנו גם נפק"מ כלפי מי שיש בבעלותו מניות שיש בהן חששות של חמץ, ולפעמים ההשקעות הן במדינות שונות בהן זמן הפסח הוא שונה מבארץ ישראל, כגון במפעלים בסין שזמן הפסח מוקדם מאשר כאן, והשתא לדעת האחרונים שהולכים אחר מקומו של החמץ, [העונג יו"ט וסייעתו], לכאורה יש לחוש בזה. אכן יש להעיר שמי שעושה מכירת י"ג ה"ז מועיל גם לענין זה.

הרב ירחמיאל ישראל יצחק הלפרין

בני ברק

אכילת קטניות בפסח – בין חכמי פריז לחכמי איזורא

המאמר שלפנינו יעסוק בשורשיו התורניים-היסטוריים של מנהג ההימנעות מאכילת קטניות בפסח בצרפת. ראשונה נפתח בסקירה קצרה על תולדות רבותינו הראשונים חכמי צרפת בתקופה הנידונה, לאחר מכן נעקוב אחר השתלשלות ומקור המנהג ממבט חדש, ולבסוף נוסיף הערה על הנהוג בימינו.

כבר כאן מן הראוי להדגיש שהרקע ההיסטורי נבנה בחלקו על ידי השערות, ואין לראות בו אלא מסגרת לדיון.



"ואחרי ר"ת מלך ר"י בן אחותו (ברמרן) [ברומרוג] ... וגדולים שמשו לפני ר"י הוא האיר עיני החכמים בפילופוליו ובחידושו. ואלו שמשו לפני ר"י ... ורבינו שמשון משנ"ץ ... ורבינו יצחק אחיו, ור' ברוך בר יצחק אשר יסד ספר התרומה, ור' יהודא בר יצחק מפריש ... חוזרני לחכמי צרפת ואחר שנפטר רבינו יצחק מדנפירא [ר"י] מלך רבינו יצחק בר אברהם, ור' שמשון אחיו הלך לירושלים ונקבר תחת רגלי הכרמל בשיבה טובה. אחרי רבינו יצחק {בורמרן} [ברומרוג] [ר"י] מלך רבי יודא בפריש, ורבינו שמשון בשנ"ץ ... אחרי ר' יהודא מלך ר' יחיאל, והרב ר' יודא במילון, והרב שמואל בכרך טיירי, והרב רבינו יעקוב באורלניש קרשביא בדרום, והרב ר' נתנאל [בקינף] [בקינף], והרב ר' משה (באיביה) [באיזורא] ..." (מתוך כת"י המועתק בשו"ת מהרש"ל סימן כט).

"ודבר זה חדשתי אותו בילדותי והרציתי הדבר לפני רבני צרפת אל הרב ר' משה בר' שניאור, ואל אחיו ר' שמואל, ואל הרב ר' יחיאל מפריש, על ידי קרובי הרב ר' יונה" (דרשת הרמב"ן לראש השנה).

"כך נראה בעיני אני המחב' יצחק ב"ר משה נב"ה, ושלחתי דברי אל חכמי פריז ש הרב ר' יחיאל ב"ר יוסף והרב ר' שמואל ב"ר שלמה, והשיב לי הרב יחיאל וזה לשונו..." (אור זרוע ח"א סימן רכה).

בית המדרש בפריז במחצית המאה האחרונה לאלף הקודמת הוקם על ידי בחירי תלמידי ר"י הזקן מדנפיר, לאחר שבשנת ד"א תתקנ"ח הורשו היהודים לחזור לעיר, ממנה גורשו שש עשרה שנה קודם לכן. בשנים אלו עמדו בראשו גדולי התורה ומוסרי השמועה, שהשפעתם לדורות על ידי כתביהם ותלמידיהם לא תסולא בפז.

בראש בית המדרש עמד אחד מגדולי בעלי התוספות - הלא הוא רבינו יהודה שירליאון. בתקופה מסוימת היה עמו גם רבינו ברוך בעל ספר התרומה, שניהם כאמור גדולי מעתיקי שמועתו של ר"י הזקן, שנפטר סמוך לזמן הקמת בית המדרש. אחריהם עמדו בראשו גדול הדור,

רבינו יחיאל מפריז [מפטרית רבי יהודה בשנת תתקפ"ד עד עלייתו לארץ הקודש בשנת ה"א י"ח], ועמו רבינו שמואל ב"ר שלמה, המזוהה כנראה כרבינו שמואל מפלייזא, מחבר הפירוש הידוע על הפיוט 'אלקי הרוחות' ל'שבת הגדול'.

בתקופה זו למדו בבית המדרש רבינו משה מקוצי, בעל ספר מצוות גדול, רבינו יצחק ב"ר משה אור-זרוע [תלמידו של הראב"ה באשכנז] ומהר"ם מרוטנבורג. הסמ"ג והאור זרוע למדו כבר אצל רבינו יהודה, ואחריהם הגיע מהר"ם ללמוד אצל רבינו יחיאל ורבינו שמואל. מהר"ם נחשב אף תלמידו של האור זרוע.

לאחר עלייתו של רבינו יחיאל לארץ הקודש, נשאר בצרפת חתנו, רבינו יצחק מקורביל [עיירה סמוכה לפריז, בה הקים ישיבה] בעל ספר מצוות קטן [שהוא קיצור של הסמ"ג]. ספרו, הסמ"ק, נלמד בכל בתי ישראל בצרפת ואשכנז והיה בידם כשלחן ערוך.

רבינו יצחק מקורביל נפטר בשנת ה"א מ', והמשיך אותו בראש ישיבת קורביל רבינו פריץ ב"ר אליהו, עד לפטירתו בשנת נ"ח. שנים ספורות אחר כך, בשנת ה"א ס"ו, גורשו יהודי צרפת, והמעייין הנובע של תורתה חדל מלהתקיים.

רבינו פריץ קיבל את תורתו מרבינו יחיאל וחתנו הסמ"ק, אך גם מחכמי הישיבה המקבילה בצרפת, הלא היא ישיבתם של שלושת חכמי איזורא: רבינו משה, רבינו שמואל ורבינו יצחק בני רבינו שניאור. וכן מעוד גדולי תורה. יצוין כי כבר הסמ"ק עצמו למד אצל חכמי איזורא.

לפי אחת הגירסאות לדרשת הרמב"ן שהובאה בפתיחה למאמר, רבי משה ב"ר שניאור מאיזורא עמד כנראה גם בראש בית מדרש בעיר מונטפלייר שבפרובנס [איזורא היא בצפון צרפת [נורמנדי], ופרובנס בדרומה]. ייתכן שגירסה זו נתמכת מהעובדה שרבינו יונה, שלמד תורה במונטפלייר אצל רבינו שלמה מן ההר, היה גם תלמידו של רבי משה ב"ר שניאור, נראה אם כן ששניהם לימדו תורה באותו איזור (עיי' ספר שמות חכמים עמ' רסה).

במידה מסוימת שלשת האחים חכמי איזורא הם ממשיכיהם של האחים הר"ש משאנץ והריצב"א, ואילו בית המדרש הפריזאי הוא מיסודו של רבינו יהודה שירליאון. כולם ממשיכי דרכו של גדול בעלי התוספות, ר"י הזקן.

בית מדרש נוסף פעל בצרפת באותם שנים, אך בו לא נעסוק, והוא בית המדרש בקינון של רבינו נתנאל ועוד גדולי תורה רבים (ראה עליהם בספר שמות חכמים עמ' רסב).



כמה עשרות שנים לפני תקופת פתיחת בית המדרש הפריזאי אנו שומעים על איסור שהתפשט מצד דרום של הארץ – מפרובנס, ולפיו אף קטניות הינם בחשש חמץ, כיון שהם תופחים בבישול, ואסורים באכילה בפסח! כבר כעת, נציין כי כל הראשונים בדורות הבאים ביטלו את החשש הזה, הנסתר מפשטות סוגיית הש"ס (פסחים לה.), וקבעו במפורש שקטניות אינם חמץ.

המקור הראשון הידוע לנו בעניין הוא מרבינו אשר מלונגיל, מחכמי פרובנס בעל ספר המנהגות, וכפי שצוטט אצל רבינו מנוח בספר המנוחה הלכות חמץ ומצה פ"ה: "וכתוב בספר

המנהגות ונהגו כל העולם שלא לאכול זרעונים בפסח מפני שהן מחמיצין ועל כן נקראין חמיצין".

רבים יחסו דעה זו אף לכן דורו ראב"ד, שבהגהתו על הרמב"ם פ"ה מהלכות חמץ ומצה הוסיף: "אין דבר זה פשוט ולא הכל מודים בו דנהי דאין עושין חמץ גמור ואין חייבים על חמוצו כרת אבל נוקשא הוי מיהת ואסור". המגדל עוז הביא את השגתו על דברי הרמב"ם, המתיר אכילת קטניות (בהלכה א': "אבל הקטניות כגון אורז ודוחן ופולים ועדשים וכיוצא בהן אין בהן משום חמץ"). אך מכתבי היד עולה כי מקומה של ההשגה הוא על היתרו הפשוט של הרמב"ם בעיסת מי פירות (הלכה ב': "חמשת מיני דגן אלו אם לשן במי פירות בלבד בלא שום מים לעולם אינם באין לידי חמוץ").

אמנם, כמה אחרונים המשיכו להחזיק בדעה כי הראב"ד סובר אף הוא שקטניות מחמיצין. ראה חק יעקב סי' תנג: "ובמגיד משנה שם נראה מבואר שהשיא דעת הראב"ד למה שכתב הרמב"ם שם בדין ב' לענין מי פירות, אבל באמת לפי מה שנרשם השגות הראב"ד שם, ולפי משמעות הלשון משמע דאמיני קטניות קאי, וצ"ע". וכן ספר קובץ על הרמב"ם קיים דעה זו וכתב בין השאר: "ועי' בחק יעקב סי' תנ"ג שכתב באמת דפשוטן של דברי הראב"ד משמע דקאי על מיני קטניות בהלכה א' א"כ יראה דדעת הראב"ד דאורז ודוחן חמץ נוקשה הוי ואפשר שגם הרשב"א היה סובר כן וכן נראה מדברי התוספות פסחים דף מ' ע"ב סד"ה רבא וז"ל שם 'קמח של עדשים דאין דרכם לבוא לידי חימוץ כל כך', ועי' רש"א שם, מ"מ אין הדברים יוצאין מידי פשוטן של דבריהם דנראה דס"ל לדעת הראב"ד לאסור קטניות"].

דעה זו הייתה ידועה גם לריטב"א (פסחים לה.): "הני אין אורז ודוחן לא וכו' עד יצאו אלו שאין באין לידי חימוץ. יש [ש]פי' דה"ק שאינם באין לידי חמוץ גמור להתחייב עליה כרת אלא לידי נוקשה ואיכא עליהו איסור דרבנן מחמץ". אם כי רגליים לדבר שהשגת הראב"ד עמדה לפניו, בתיווך המגדל עוז, במקומה הלא נכון.

אך גם אם מקורו של הריטב"א הוא רק מיקום השגת הראב"ד, הרי שמהר"ם חלאווה (שם) ככל הנראה הכיר מקורות נוספים שהעידו על שיטה זו "וחכמי הצרפתים אמרו מדלא ממעט אלא הני שבאין לידי סרחון שמע מינה דשאר מינין אסורין. וכלל נתנו לדבריהם כל שנתפח בבשולו אסור לבשלו בפסח דקצת חמץ יש בו ולפיכך אסרו תבשיל האורז ותבשיל הזרעונים".

אולי למנהג זה כיוון הרי"ד בפסקיו (שם): "כיון שאין באין לידי חימוץ אלא לידי סירחון, שמע מינה דאפי' חמץ נוקשה לא עבדי ושרו לכתחילה".

רבינו פריץ, בהגהותיו המפורסמות לסמ"ק (מצוה רכב), מתאר אף הוא את המנהג להמנע מאכילת קטניות מבושלות [כי אם במים רותחים]:

"ועל הקטניות כגון פויי"ש ופול"י ורי"ש ועדשים וכיוצא בהם רבותינו [בסמ"ק מצורף - 'רבים'] נוהגים בהם איסור שלא לאוכלם בפסח כלל, וכן נראה כמדומ' ששמעתי על הפולים שלא לבשלם בפסח כי אם במים רותחים מתחלת נתינתן בקדרה. וגדולים נוהגים בהם היתר, ומורי רבינו יחיאל היה נוהג לאכול בפסח פול הלבן שקורין פויי"ש, וגם היה אומר כן בשם

גדולים. ומביא ראיה דאפילו באורז דחשיב ליה רבי יוחנן בן נורי מין דגן לגבי חימוץ, קאמר תלמודא לית דחש לה להא דרבי יוחנן.

מיהו קשה הדבר מאד להתיר דבר שנוהגין בו העולם איסור מימי חכמים הקדמונים דמסתמא לא נהגו בו איסור מחמת חימוץ עצמו דלא טעו בדבר שהתינוקות של בית רבן שלמדו ההלכה יודעין דאיכא בהדיא בפסחים דאין בא לידי חימוץ כי אם מה' המינין, ולכך נראה לקיים המנהג ולאסור כל קטנית בפסח, ולא מחמת חימוץ עצמו כי טעות הוא לומר כן אלא מטעם גזירה הוא וכו'".

רבינו יחיאל מפריז לא קיבל, איפוא, את הטענה שקטניות מחמיצות, שהרי אפילו באורז נפסק להלכה שאינו בא לידי חימוץ. כעת מנסה רבינו פרץ לתת פשר חדש למנהג, אך בל נקדים את המאוחר. כאן נציין רק כי בתוספות רבינו פרץ לפסחים קיד: הביא ראיה שמותר לאכול אורז בפסח ממנהג האמוראים, עיין שם. (אגב, המרדכי בפסחים סי' תקפח כתב את ההגהה הזאת בשם הסמ"ק, אך כידוע דברי רבינו פרץ התערבו הרבה עם דברי הסמ"ק. ראה בהערת מהדורת מכון י-ם על המרדכי השלם).

אין אנו יודעים בברור את גבולות המנהג ואלו מחכמי התורה החזיקו בו, אך נראה שמקורו היה מדרום צרפת אזור מגוריהם של בעל המנהגות והראב"ד. יש לציין כי אף שבשום ספר הלכה אשכנזי או צרפתי באותה עת אין אנו שומעים על הימנעות מאכילת קטניות, הרי שחריג אחד נמצא בדרשה לפסח מאת בעל הרקח שפרסם ר"ש עמנואל (תעודה טז עמ' 246), שם העיד הרוקח שמה שנוהרים מאכילת פולין ועדשים הוא משום שמעורבים בהם גרגרי חיטה. המהדיר הראה שבאותה תקופה השתנו סדרי הזריעה, ואכן היה חשש מעשי של תערובת חיטה בפולין ובעדשים. חשש טכני זה לא נוגע כמובן לנידוננו שהוא במהותו שאלה הלכתית ולא רק פרקטית. (למעשה בספרי המנהגים בכל הדורות מופיעים מיני מאכלים אותם נמנעים מלאכול בפסח דור דור ומאכליו מפני חשש תערובת חמץ, כמו סוכר, דבש, פירות יבשים וכדומה).

מה הייתה עמדת רבינו בית המדרש הפריזאי, מרכז התורה הצרפתי באותה עת?

רבינו יהודה שירליאון לא החמיר להתייחס לקטניות כאל חשש חמץ והיה נוהג לאוכלם, וכך נהגו אחריו גדולי תורה רבים. תלמידו רבינו שמואל מפלייזא [כאמור ההשערה היא כי הוא רבינו שמואל ב"ר שלמה תלמידו של רבינו יהודה ורעו של רבינו יחיאל מפריז] כותב בפירושו על פיוט 'אלקי הרוחות' שנדפס בספר אור זרוע סי' רנו:

"וכן הקטנית מנהג להחמיר שלא לאכלם כי אם כשנתבשלו במים רותחים. ואחר שמעתי כי מורי רבינו יהודה בעצמו היה אוכלם ואחריו נהגו רבים להקל וח"ו כי לא באת תקלה על ידם.

ובשאלות דרב אחאי מצאתי כתוב בסוף הלכות פסח וכל מיני קטנית מותר לבשל בין בפסח בין בשאר ימים טובים, ועוד הוסיף רבי' משה בר' מיימון לכתוב בספרו שאם שרו במים כל היום אינו מחמץ שאינו בא לידי חימוץ אלא לידי סרחון.

ואף כי בעיני הדברים נכונים והמנהג שנהגו אבותינו מחמת טעות ואין במו משום דברים המותרים, אין להקל בהם לפני האוסרים ואפי' בצנעה טוב לימנע ולאסור".

רבינו שמואל קובע ברורות שהמנהג נקבע בטעות, שהרי ההלכה פשוטה שקטניות לא באות לידי חמץ, ואין מניעה לבשלם (להבדיל ממנהג החוששים לחולטם במים רותחים בדווקא). כך גם סבר אחריו רבינו פרץ, כאמור.

אם כן, רבינו יהודה ואחריו רבינו יחיאל ראשי בית המדרש היו אוכלים בפרהסיא את הקטניות ואחריהם נמשכו רבים. בכך כמעט והתבטל המנהג לחשוש לקטניות כחמץ.

אמנם, חכמי איזורא נמנעו מלאכול קטניות, וכן נהג רבינו ברוך בעל התרומה, כך הביא המרדכי (מרדכי השלם פסחים סי' תקפח): "ורבינו ברוך ורבינו שמואל מאיזורא לא היו אוכלין מיני קטניות בפסח, אבל ה"ר יחיאל מפריז היה רגיל לאכול פול הלבן שקורין פי"ש". (ראה במאמרו של ר"ש עמנואל, תולדותיו של ר' ברוך בר יצחק, שנדפס בתרביץ סט [עמ' 429], שהעתיק מכת"י של הסמ"ק עדות על בתו של רבינו ברוך, שלא הייתה מבשלת קטניות: "ועל קטנית כגון פי"ש ופי"ב"ש ורי"ש וכיוצא בהן רבים נוהגים בהן איסור שלא לאוכלו בפסח כלל. וכן כמדומה ששמעתי מהר"ר יוסף שליח ציבור מטרוויש] - ראה עליו בספר שמות חכמים עמ' שלח[בשם אמו בתו של רבי' ברוך נ"ע על הפולין שקורין פי"ב"ש שלא לבשול בפסח כי אם במים רותחין מתחלת נתינתו בקדירה". כת"י זה הובא גם בהערות הגר"ג צינער להלכות פסח של רבינו שמואל מפלייזא [אוצר פסקי הראשונים עמ' פ], ושם יש תוספת: "ומורי רבינו יחיאל מפאריש היה רגיל לאכול פול הלבן וגם היה אומר כן בשם רבינו יהודה").

כאן המקום להדגיש את המובן מאליו, שחשש חימוץ בקטניות הוא רק בבואם במים, ולכן הזהירות הייתה רק בבישול (אף שכאמור הקילו בחליטה), אך לא בקטניות שלא באו במים (ראה על כך בשו"ת אורח משפט סימן קיא). ומעצם העובדה שהקילו בחליטה אנו למדים שאכן החשש היה מחמת חימוץ הקטניות.

על כל פנים, נמצאנו למדים כי בעוד חכמי איזורא [לפחות אחד האחים - רבינו שמואל] וכן רבינו ברוך היו נמנעים מלאכול קטניות, הרי שרבינו בית המדרש בפריז, רבינו יהודה שירליאון רבינו יחיאל, ואף רבינו שמואל מפלייזא, סברו שאין בכך שום איסור. מהשגתם של רבינו יחיאל ורבינו שמואל על המנהג אנו למדים כי אכן השאלה הייתה סביב מעמדם של הקטניות כחמץ.

יצוין כי בשום ספר הלכתי אשכנזי וצרפתי עד לתקופת מהר"ם מרוטנבורג ואף לאחריה, אין אנו מוצאים איסור על אכילת קטניות.



"ואין איסור חמץ בפסח אלא מחמשת המינים בלבד ... אבל אורז ואפונים ושאר מיני קטנית אין בהם משום חמץ. ויש מחמירים באלרו"ז שהוא מסופק להם אם הוא אורז שהתירו בגמרא ... ומורי הרב ז"ל היה אוכלו. וחכמי צרפת ז"ל היו נוהגים בו איסור, ובמיני הקטנית, ובשר יבש וגבינה יבשה, ודגים יבשים מלוחים. וכל זה מדת חסידות" (דרשות רבינו יהושע בן שועיב תלמיד הרשב"א, פרשת צו).

באותה תקופה לא היה טעם אחר למנהג, והטעם המקובל, משום חשש חמץ, לא התקבל על דעת חכמי התורה, כך שעתידו של המנהג היה להיכחד. ואכן, רבינו ירוחם (תולדות אדם וחווה נתיב ה חלק א) כותב כי: "מותר לעשות כל מיני תבשיל מכל המינים בפסח זולתי מה' המינים. ואותם

שנהגו שלא לאכול אורז ומיני קטנית מבושל בפסח מנהג שטות הוא זולתי אם הם עושין להחמיר על עצמן ולא ידעתי למה" (אגב, זו הפעם היחידה בכל ספרו שהוא מכנה מנהג כ'שטות').

מעניין כי בתקופה זו ניסו כמה מחכמי פרובנס למצוא הסברים אחרים למנהג.

כך הביא רבינו מנוח (ספר המנוחה הלכות חמץ ומצה פרק ה):

"וכתוב בספר המנהגות ונהגו כל העולם שלא לאכול זרעונים בפסח מפני שהן מחמיצין ועל כן נקראין חימצי ע"כ. ולא מסתבר לומר שיהיה המנהג תלוי באיסור כלל שאין בשום קטניות בעולם שום חימוץ אלא מפני שאין דרך לאכול קטניות במועד שהרי כתוב ושמחת בחגך ואין שמחה באכילת תבשיל קטנית. ותו דהא אשכחן דפריש ר"ש במסכת חולין (נב.) בפרק אלו טרפות בשמעתא דריסוק אברים חומצי פיישולש, חיפשני סידירש.

ואין ספק שאם רצה לאכול זרעונים בפסח וכיוצא בו משאר מיני קטניות מותר ואין בזה חשש איסור כלל, ואעפ"י שנהגו, דהא אמרינן בירושלמי פרק מקום שנהגו כל דבר שמותר וטועה בו באיסור נשאל ומתירין לו.

אחר זה מצאתי כתוב שיש מין אחד הנקרא ויצאש והם מגרגרים של חטה שמשתנים בארץ בתבניתם וטבעם כמין הזונין שבשנה שאינה של ברכה יוצאת התבואה מדרך היושר וחוזרת זונין מלשון כי זנה תזנה הארץ. ובשנה גשומה חוזרת התבואה ויצאש וקורין אותה ויצאש פורמנטלש ועל כן אסרו כל קטניות וזה הטעם יש לו שורש".

לדבריו אין ספק שהחשש ההלכתי בקטניות הוא טעות [בכך הוא הצטרף לדעת שאר הראשונים, כפי שהובא לעיל]. הסיבה למניעת האכילה היא רק בגלל ביטול שמחת יום טוב (ועיין בשו"ת בית מרדכי [פוגלמן] חלק א ס"ס כט על מנהג ההימנעות מאכילת קטניות בימים-טובים). אמנם, לבסוף מצא טעם שיש לו מקום, שישנו סוג של קטניות שמקורו בעצם מחיטה, וכדי להיזהר ממנו אסרו גם משאר מיני קטניות.

החכם הנרבוני, רבינו דוד ב"ר לוי בעל המכתם, כותב (פסחים לה.) כי טעם המנהג היה אחר. תחילה הוא כותב כי "מכאן [- מסוגיית הגמרא] ראייה שמותר לאכול תבשיל ארו בפסח, שאין בו חשש חימוץ, וכן נמי אמרינן לקמן גבי שני תבשילין סלקא וארוזא. ומה שנהגו קצת הראשונים להחמיר שלא לאכול בפסח לא היה אלא מפני שמתערבין גרגירי חטים דקים שאין ניכרין בו לפעמים". דהיינו סיבה טכנית-מציאותית ולא עקרונית הלכתית, שכן אין להעלות על הדעת שאותם 'קצת ראשונים' חששו שאורז הוא חמץ.

חכם אחר מבני פרובנס, רבינו המאירי, כתב (פסחים קיד.; וראה גם בדף לה.) אף הוא בדומה לזה: "ואין לחוש לדברי האומר שהוא [- אורז] מין דגן, ואף בזמנים הללו נהגו באכילתו בפסח. ואף קצת בני אדם שנוהגים להרחיקו בפסח, לא מצד עצמו אלא מצד שיש בו גרגירים בקליפתם שדומין לחטה ולכם נוקפם שיהיו גרגירי תבואה שמתערבים עמו". המאירי מדגיש שאלו שאינם אוכלים אורז אין זה בגלל סיבה מהותית, אלא רק מחשש תערובת דגן.

אכן, נראה שגם רבינו מנוח וגם המכתם לא קבלו למעשה כחובה את החשש הזה שהעלו כסיבה אפשרית למנהג החוששים, בפרט שאפשר למנוע אותו על ידי ברירה מדוקדקת, וכמו שכתב הריטב"א (פסחים לה.):

"הני אין אורז ודוחן לא וכו' עד יצאו אלו שאין באין לידי חימוץ. יש [ש]פי' דה"ק שאינם באין לידי חמוץ גמור להתחייב עליה כרת אלא לידי נוקשה ואיכא עלייהו איסור דרבנן מחמוץ. אבל מצינו מנהג פשוט בכל ספרד שאוכלין בפסח אורז מבושל וסומכין בזה על דברי הגאונים שאמרו שאינן מחמיצין כלל, וכדאמרינן שאין באין אלא לידי סירחון ולא קאמר שהם נוקשה. וכן משמע מהא דגרסינן בנוסחי דוקני מתני' דלא כר' יוחנן וכו' עד ר' יוחנן אוסר באורז וכו' ומדקאמרינן ר' יוחנן אוסר ש"מ דמתני' שרי לגמרי, וכן הלכה.

ומ"מ צריך להזהר מאד שהרי נמצא עם האורז ממין הכוסמין תמיד ואם נשאר שם אפי' גרגיר אחד נמצא שנאסר הכל בבשולו במשהו, ולכן צריך לבדוק אותו פעם אחר פעם בעיון גדול, דהא לאו אחזוקי איסורא הוא כיון דמילתא דשכיחא טובא. והרבה מן החסידים נמנעו מלאכול מהם בפסח מבושלים מפני ערובים שעולה עמהם".

אולי לכך התכוון הטור (סימן תנג) שכתב: "ויש אוסרין לאכול אורז וכל מיני קטניות בתבשיל לפי שמיני חטין מתערבין בהן. וחומרא יתירא היא זו, ולא נהגו כן" [אגב, מדעתם של הטור ורבינו ירוחם תלמידי הרא"ש נראה שאף רבם לא היה מחמיר באכילת קטניות, וכך אכן נראה מדבריו בשו"ת כלל יט סימן כא].

גם רבינו יונה, בסדר ליל פסח שלו, כתב לגבי האכילה המותרת בערב הפסח: "כל יום י"ד אין אוכלין מצה. אבל ודאי מתחלת חמש ועד תחלת תשע אוכלין כל מיני תבשיל המשביעין, כגון מיני קטניות ואורז ודוחן, ובלבד שיזהר שלא ימצא שם גרעין אחד מחטה ושעורה והזונין, שנקרא גיי"ל בלע"ז, ושכולת שועל ושיפון".

החשש מפני עירוב אורז בדגן היה ידוע [ומסתבר שלא נהג בכל סוגי הקטניות] וחסידים נזהרו בו מאז ומעולם, [כך ראינו גם אצל בעל הרקח], כשם שנוהרו בכל מאכל שעלול להתערב בו חמץ. אך אינו בין החשש הזה לבין איסור קטניות כמעט ולא כלום. מכל המשא ומתן בדברי הראשונים עולה שהאיסור, אם הוא קיים, הוא מהותי ועקרוני בעצם הגדרת מיני הקטניות [יש לציין כי לדעת הרקח (סימן רנו) מותר לאכול חרדל בפסח, וכפי שהביא הט"ז סימן תס"ד על דברי הרמ"א שהשווה [בשם הראשונים, ראה דברי רבינו פרץ להלן] את החרדל לקטניות. ההבדל ברור, הרוקח, גם אם נמנע מאכילת קטניות, היה רק מאותם אלו שיש בהם חשש תערובות דגן ולא ב'קטניות' כהגדרה].



נראה שהמנהג להימנע מבישול קטניות, שיסודו, אליבא דרוב הראשונים, בטעות, וניתן פומבי להיתרו על ידי גדולי הרבנים מבית המדרש בפריז לא יחזיק מעמד. אלא שאז קם רבינו פרץ, שכאמור היה גם חניך ישיבתם של חכמי איזורא שנהגו איסור באכילת קטניות [על קשר אפשרי בינם לבין חכמי פרובנס עמדנו בתחילת המאמר], ונתן פשר חדש לאותה זהירות (בהגותו לסמ"ק רכב. תחילת דבריו הובאו לעיל):

"מיהו קשה הדבר מאד להתיר דבר שנוהגין בו העולם איסור מימי חכמים הקדמונים, דמסתמא לא נהגו בו איסור מחמת חימוץ עצמו דלא טעו בדבר שהתינוקות של בית רבן שלמדו ההלכה יודעין דאיכא בהדיא בפסחים דאין בא לידי חימוץ כ"א מה' המינין. ולכך נראה לקיים המנהג ולאסור כל קטנית בפסח, ולא מחמת חימוץ עצמו כי טעות הוא לומר כן אלא מטעם גזירה הוא דכיון דקטנית מעשה קדרה הוא, ודגן נמי מעשה קדרה הוא כדיסא אי הוי שרינן קטנית אולי אתי לאיחלופי ולהתיר דייסא, כיון דאידי ואידי מעשה קדרה הוא. וגם מידי דמידגן הוא כמו חמשת המינים, כדאיתא בפרק השוכר את הפועלים דקרי לקטנית מידי דמידגן. וגם יש מקומות שרגילים לעשות מהם פת כמו מחמשת המינים ולכך אתי לאיחלופי לאותן שאינן בני תורה. ולא דמי למיני ירקות כגון כרוב וכרשין וכיוצא בהן דהנהו לא דמי כלל לדגן ולא אתי לאיחלופי.

ומנהג הגון הוא לזוהר מכל קטנית כדפרי', ואפילו מחרדל משום דהוי מידי דמידגן. אף על גב דתלמודא שרי אורז זהו דוקא בימיהם שהיו כולם בקיאים בהלכות איסור והיתר, אבל עכשיו בדורות אחרונות ודאי יש לגזור כדפרי'. וגם זה הטעם פירש רבינו סעדיה גאון גבי דין יולדת שחילק בין דורות הראשונים לדורות אחרונים. ואפילו ליתנם במים רותחין מתחלה יש לאסור דילמא אתי לאיחלופי לתת במים קרים".

רבינו פרץ מחדש מדעתו טעם למנהג. לדבריו, נראה שיש לגזור ולאסור מיני קטניות כיון שהתוצרת שלהם עלולה להתחלף עם תוצרת של חיטה. אם יבשלו קטניות ויראו אנשים שאינם בני תורה דייסה לפנייהם בפסח אולי הם יחליפו אותה בדייסה מחיטה. כך גם פת מקטניות, שעלולה להתחלף לאנשים עם פת חיטה, ויבואו לעשות פת מחיטה בפסח ולהתפיח בצק. רבינו פרץ מוסיף חומרא על חומרא, וכותב כי יש לאסור ואף לא לבשל מיני קטניות במים רותחים, שבהם לכאורה אף אם אי מי יטעה ויבשל במים רותחים חיטים יעלה בידו חליטה, שאינה מחמיצה מעיקר הדין, אמנם החשש הוא שמא אותו עם הארץ יקיש מדייטת הקטניות החלוטה ויעשה דייסה מחיטה במים קרים [נראה שאכילת קטניות בלא שבאו במים לא עלתה על דעתו של רבינו פרץ לאסור].

למעשה, אסר רבינו פרץ גם חרדל כיון שהוא "מידי דמידגן", ובכך הוא דומה לחמשת מיני דגן, אף שלא עושים ממנו מעשה קדירה. "מידי דאידגן" הוא לשון הסוגיא בנדרים (נה). שמשווה בלשון בני אדם קטניות לדגן, כיוון ששניהם "אידגן", ומבארים הראשונים שמשניהם עושים כרי.

לסיכום: לדעת רבינו פרץ יש חשש "איחלופי" בין קטניות למיני דגן, הן בגלל התוצרת שעושים מהם, והן בכך ששניהם "מידי דמידגן" וצורתם דומה לחיטים. ולשיטתו יש להרחיב את החשש גם על חליטת קטניות, למרות שגם המחמירים עד אז הקילו בחליטה.

באותה תקופה בצרפת נכתב ספר הנייר, שזהות מחברו עד היום לוטה בערפל. יש מן המקום להניח על קשר בינו לבין רבינו פרץ מקורביל, אך רבו המובחק היה בוודאי רבינו ברוך חיים ב"ר מנחם. רבינו מנחם אביו היה תלמידו המובהק של רבינו שמשון משאנץ, אך גם קיבל תורה מחכמי איזורא, ייתכן לאחר שהר"ש עלה לארץ הקודש [יצוין כי לפי הנראה גדול האחים, רבי

משה, בעצמו היה תלמידו של רבינו שמשון], כך מזכיר רבינו ברוך חיים רבות את רבינו שמשון משאנץ וכן את חכמי איזורא. (על כל זה ראה במבוא לספר הנייר מהדורת מכון ירושלים עמ' 27-29).

מעניין כי הן רבינו ברוך חיים והן ספר הנייר פירשו את טעם ההימנעות מאכילת קטניות בפסח בטעם דומה לזה של רבינו פרץ. כך כתוב בספר הנייר (עמ' מה): "פולין ועדשים מיני קטנית, גאוני עולם הקדמונים אומרים דמותר לאוכלן כשנותנים במים חמין. אמנם רבני צרפת אסרו בכל עניין גזירה אטו דגן מרוח שאנו רגילין לאכול ממנו ולעשות תבשיל, והמחמיר יבורך".

בהגהות כת"י לסידור הסמ"ק (התפרסמו ע"י ר"ד בערגמאן בספר זכרון לרש"ק מירסקי תשרי תשל"א עמ' קפט) נזכרה עדות משמו של רבינו ברוך חיים בטעם מנהג הקטניות: "ואני הכותב נ"י שמעתי ממורי הר"ר ברוך חיים שקיבל מרבו החסיד והעניו הר"ר אברהם, שהטעם מן הפולין שאסורין הוי משום שרגילות בחול לתת קמח לתוכו להיות עב ואתי לאיחלופי בפסח. וזה הועתק מכתב יד אותו הגדול זצ"ל".

לפנינו אם כן טעם מיוחד להימנעות מאכילת קטניות, מפני הדמיון בין הבישול שלהם לבישול של מיני דגן. הטעם ניתן בשם 'רבני צרפת' [אולי הכוונה לרבינו פרץ] ובשם 'רבינו אברהם' (אודותיו ראה במבוא הנ"ל עמ' 23 הערה 17) ובעיקר על ידי רבינו פרץ. אנו יודעים על קשר בין רבינו ברוך חיים וספר הנייר לחכמי איזורא, ועל כך שבניגוד לחכמי פריז, הרי שרבינו שמואל איזורא נמנעו מלאכול קטניות. כאן אנו שומעים על טעם משותף שניתן בשנים אלו (המחצית הראשונה של המאה הראשונה לאלף הנוכחי), על ידי חכמים צרפתים כנראה מאותו בית מדרש.



מכאן והלאה קיבל המנהג משנה חיזוק. דברי רבינו פרץ הובאו בספרי תלמידיו, המרדכי וההגהות מיימוניות, בארחות חיים ובכל בו ומשם לשאר ספרי הראשונים והאחרונים עד ימינו [מעניין כי מיד לאחר שהביא רבינו פרץ את דעתו על אכילת קטניות, המשיך וטען שיש לגזור גם על אכילת דבש, אך דעתו זו לא התקבלה למעשה].

מאז רבינו פרץ קיבל המנהג פירוש חדש ומוכן, והמנהג בצורתו החדשה הוא זה שהגיע לאשכנז בדורם של מהר"ש מגוישטטט ומהרי"ל. וכלשון מהר"ש (סימן מד): "ואף על פי ששאר דברים אין מחמצות, אפילו הכי אסרו חכמים לבשל בקדרה קטנית או שאר מינים כיוצא בה, משום הרחקת איסור, כי אם יבשלו גם כן חטים ואתי לידי דאורייתא".

מעניין לציין כי אף שהחמירו באשכנז באכילת קטניות, הרי כשנשאל מהרי"ל האם מותר להשהות קטניות בפסח השיב (שו"ת מהרי"ל החדשות סי' ג): "[וששאלת מהו] להשהות בפסח מיני קטנית מחמצות, השתא [רבים] אינהו, ר' יחיאל ושאר ארצות מיכל אכלי ליה אנן לא משהינן להו, אתמוה". אם רבינו יחיאל ו"שאר ארצות" מתירים אף באכילה, בוודאי שאנו די לנו לאסור רק באכילה ולא בשהייה.

בסוף תקופת הראשונים מוסר בעל האגור (סי' תשמ"ה) כי "ואני המחבר ראיתי חסידי אשכנז וכל חכמים נזהרין מלאכול כל מיני קטניות בפסח".

הלכה למעשה פשט המנהג (כפי שהובא ברמ"א סי' תנג) להחמיר ולא לבשל מיני קטניות. אמנם, מעמדו של האיסור היה כחומרא, וכלשון החק יעקב: "והסכמת הפוסקים דכל זה הוא חומרא בעלמא, אך היכא דנהוג איסור נהוג ואין לשנות". וכך עד ימינו אצל יוצאי ארצות אשכנז. ניתן לקבוע בוודאות שאילולא טעמו של רבינו פרץ למנהג, החשש לא היה מחזיק מעמד, וכפי שכמעט אירע בעקבות דעתם של גדולי פריז.



לסיכום: הפרדנו בין החשש להמצאות גרגירי דגן בקטניות, שהוא מיסודו חשש טכני, והחסידיים חששו לו בין בקטניות בין במוצרי מזון אחרים, אך לא נקבע כחובה, שהרי לשם כך די בברירה פעם ופעמיים, לבין האיסור המהותי שנהג בקטניות, כנראה על ידי חכמי פרובנס הקדמונים. כמעט כל הראשונים קבעו פה אחד שהמנהג הוא מנהג טעות, שהרי הטעם המקובל שלו היה מפני חשש חמץ בעצם הקטניות, וזה נסתר מסוגיית הש"ס. חכמי פריז ביטלו בפועל את המנהג, ומנגד בעל ספר התרומה וחכמי איזורא המשיכו להחזיק בו. רבינו פרץ, בבקשו להגן על המנהג, מצא לו טעם חדש מפני חשש "אחלופי" בין התוצרת והבישולים של קטניות עם תוצרת החיטה. טעם הגון זה חיזק את המנהג ומכאן והילך הוא התקבל בקרב רבים, עד שנקבע בין מנהגיה היסודיים של יהדות אשכנז מדורו של מהרי"ל.

בשולי הדברים אציין למאמר שפרסמתי בעניין חומרת השרויה (ירושתנו ספר שביעי עמ' ריח-רל), וניתן בעקבותיו לראות קווים מקבילים בין ההימנעות מקטניות להימנעות משרויה (שניהם כמובן מחשש חמץ, הונהגו לאחר חתימת התלמוד ולא פשטו בקרב כל ישראל אך נוהגים בקרב רבים, ובשניהם חששות מציאותיים וגם נידונים הלכתיים). מסקנתי שם הייתה כי ההימנעות משרויה הינה חשש מציאותי ולא מהותי (מעין מה שכתבו הרוקח, הריטב"א והטור הנזכרים לעיל על חששות מציאותיים של תערובת חמץ בחלק מהקטניות). אך למרות זאת יש שצינו כי בהחלט ישנו חשש אתי למטעי בבישול (גם אם לא בשריית) מצות, ואף ישנו מקור יחידאי לכך כבר בדברי הראב"ן (פסחים דף ע"ג) שכתב: "ומיהו אינו טוב לעשות פרפיל שלא יעשו גם מקמח וטוב הוא לאסור זה מפני זה". חשש אחלופי בבישול קמח מצה, וגם בבשול קמח קטניות נזכר כבר בגמ' פסחים מ: לענין 'חסיסי' לפי ביאורי הראשונים השונים לכך, אך לא נפסק מעיקר הדין להלכה (בוודאי במקום שלא שכיח עבדי). עיין שם, וראה גם בכנסת הגדולה (הגב"י אר"ח סימן תסא), על תקנת חכמי עיר אחת, שאשה במקומם טעתה לאחר שראתה את שכנתה משתמשת בקמח מצה לציפוי דגים והלכה היא וצפתה את הדגים בקמח. הכנסת הגדולה מסביר מדוע לא אסרו שם את כל סוגי הבישולים מקמח מצה אלא רק את אלו שרגילים להכניס בימות השנה בקמח רגיל. על כל פנים ניתן לסכם לגבי ההימנעות משרויה בפסח (על פי דברי האחרונים המוזכרים במאמרי שם), שבקמח מצה כמעט ולא שייך חשש מציאותי של חמץ, אך החשש של אתי למטעי במידה מסוימת קיים (גם אם לא נפסק להלכה). מאידך במצה שלמה השורה במים יש יותר מקום לחשש המציאותי, אך חשש אתי למטעי לא

שייך בו. ההערה שתזכר מיד להלן תקפה כמובן גם על החשש של אתי למטעי בבישולים מקמח מצה.



הערה הלכתית לימינו

“עוד שמעתי שאמר, שצריכין ליתן הודאה על מה שלא היה בזמן הגאונים תפוחי אדמה, כי התפוחי אדמה הובאו מאמריקא אחרי הגאונים. כי אם היה מאכל זה בזמן הגאונים היו אוסרים אותו לפסח מחמת גזירת קטניות, מחמת שיכולים לעשות ממנו קמח” (בשם בעל תפארת שלמה מרדומסק. הובא באהל שלמה במהדורה חדשה עמ' ס').

לאחר שלמדנו את שרשי המנהג בימי הראשונים בצרפת, ונוכחנו כי עיקר החשש הוא טעות בין תוצרת קטניות לתוצרת חמץ, יש להעיר הערה גדולה על המנהג בימינו.

בימינו, כמובן, הוכרעה ההלכה שלא לחשוש בקטניות משום חמץ. החשש הטכני של עירוב חיטים בקטניות, שייך בכמה מיני קטניות, אך הוא רלוונטי לכל העדות והחוגים, ולא נראה שאמור להיות התייחסות שונה בין העדות אליו. ועל כל פנים באותם מיני קטניות בהם הוא לא שייך אין לחשוש, וכן להיפך אם החשש של תערובת מיני דגן יהיה קיים גם בירקות ושאר מוצרים שאינם קטניות, יהיה עלינו לחשוש אף בהם.

אלא שאם להלכה אנו מקבלים את הגזירה של רבינו פרץ, הרי שבראש ובראשונה יהיה עלינו לגזור על קמח תפוחי אדמה ומוצרים הנעשים ממנו. שהרי עוגות ולחמים הנעשים מקמח תפוחי אדמה עלולים להתחלף בקל במוצרי חמץ.

בעניין זה יש להביא את דברי החיי אדם (נשמת אדם חלק ב-ג כלל קיט):

“ואפילו במקום דהוי חיי נפש יותר מסתבר להתיר קטניות דאין עושין ממנו קמח במדינתנו ולא אתי למחלף. אבל רעצקע [- כוסמת] שקורין טאטארקע דדרך לעשות ממנו קמח ויש בו כל ג' טעמים שכתבו הפוסקים, אחד, דהוי מידי דמדגן. ב', דיש בו גרעיני דגן. ג', דמתחלף בקמח, מה שאין כן בקטניות דלא מחלף. ועוד דבלתי ספק שאם יראו שמבשלין “גרופין” מן “רעצקע” שיבשלו גם כן גרופין מן ה' מיני דגן ומעולם לא שמעתי להתיר זה.

ושמעתי שבק”ק פיורדא בשנת תקל”א ל”ב שהיה רעב גדול באשכנז הושיבו ב”ד והתירו בולבעס שקורין עדרעפיל [- תפוחי אדמה] כי באשכנז אין אוכלין ג”כ בולבעס כי שם עושין קמח מהם, וגם התירו קטניות אבל לא מיני גרופין”.

מדברי השואל, המובאים בשו”ת שאילת יעב”ץ (חלק ב סימן קמז ס”ד), אנו למדים על קהילה נוספת באשכנז שרצו בה המורים לאסור תפוחי אדמה:

“ובהיותי במנהיים רצו לאסור הפרי הארץ שקורין ערד עפפל או קארטופלין [- תפוחי אדמה], מפני שעושין מהם קמח. ואני עמדתי כנגדם, ביודעי שאין הצבור יכולין לעמוד בזולתם, והוא מאכל עניים, וראיתי המעשה כמה פעמים שבני הכפרים האכילו אותם לבני ביתם

מאין להם לחם ומזון די. ונצחתי אותם ע"י אנשי הקהל שם שצוו על המורה שלא יאסור דבר חדש מה שלא אסרו הרבנים שישבו שם על כסא הוראה, כי לא הי' בעת ההיא אב"ד שם".

המצב בימינו, בו אין אנו חוששים לאכילת מוצרי קמח תפוחי-אדמה בפסח, דהיינו שאיננו חוששים לאחלופי, ומאידך איננו אוכלים קטניות, כי יש עושים מהם פת או מוצרים הדומים לחמץ, הוא ממש תרתי דסתרי. אמנם, בקטניות יש רעותא יותר שכן הם גם "מידי דמידגן", אך אין זה הטעם העיקרי, כמבואר בדברי רבינו פרץ.

תשובה לטענה זו ניתנה בתשובת בעל האגרות משה (אורח חיים חלק ג סימן סג) המפורסמת בעניין בטנים:

"בענין פינאט [- בטנים] אם יש בו חשש איסור מנהג קטנית כ"ד אדר תשכ"ו. מע"כ ידידי מהר"ר יעקב גאלדמאן שליט"א.

הנה בדבר הפינאט שכתבתי שבהרבה מקומות אכלו אותם בפסח וכתר"ה תמה בטעם הדבר משום ששמע שעושין ממנו באיזה מקום גם קמח וגם שמע שנזרעין בשדות כשאר קטניות.

אבל ידע כתר"ה שאין זה ענין כלל שכל הדברים העושין מהם קמח נאסרו ממנהג זה, דאין לך דבר העושין ממנו קמח כתפוחי אדמה לא רק במדינה זו אלא גם ביוראפ במקומותינו וגם בדורות הקודמים ומעולם לא חשו לאסור זה. וכן הטעם שמיני חטים מתערבין בהם שכתב הטור נמי אינו כלל שכל המינים שיש לחוש למיני חטים ושעורים שיתערבו נהגו לאסור, דהא עניס וקימעל שמתערבין בהן מיני חטים ושעורים כמפורש בט"ז סק"א ובמג"א סק"ג וגם איתא שם דקשה לבדוקם ובח"י סק"ט כתב שלא יסמוך על בדיקת נשים וקטנים מצד קושי הבדיקה, ומ"מ לא אסרום כמפורש ברמ"א, וחרדל כתב הרמ"א בסימן תס"ד שנוהגין לאסור דהוי כמיני קטניות אף שאין בו הטעמים. ולכן אין לנו בדבר אלא מה שמפורש שנהגו לאסור וכן מה שידוע ומפורסם.

וגם יש ליתן טעם דדין מה שנאסר במנהג הא אין זה דבר הנאסר בקבוץ חכמים, אלא שהנהיגו את העם להחמיר שלא לאכול מינים אלו שהיה מצוי לאוכלם מפני הטעמים דחשש מיני דגן שנתערבו שקשה לבדוק ומפני שעושין קמחים, אבל כיון שלא תיקנו בקבוץ חכמים לאכול דברים שיש חשש שיתערב בהן מיני דגן ודברים שעושין מהם קמח, אלא שהנהיגו שלא לאכול איזה מינים לא נאסרו אלא המינים שהנהיגו ולא שאר מינים שלא הנהיגו מפני שלא היו מצויין אז, שלכן תפוחי אדמה שלא היו מצויין אז כידוע ולא הנהיגו ממילא לאוסרם אינם בכלל האיסור דאלו מינים שנהגו לאסור אף שיש אותו הטעם ממש דאין למילף ממנהג לאסור גם דבר שלא נהגו לאסור. וכשנתרבו תפוחי אדמה במדינותינו לא רצו חכמי הדור להנהיג לאוסרן, אולי מפני הצורך, ואולי מפני שהטעמים קלושים, עיין בב"י ר"ס תנ"ג, שהר"י קרא לזה מנהג שטות, וגם משמע שהר"ר יחיאל ושאר גדולים היו נוהגין בהם היתר אף במקום שנהגו איסור דהרי ע"ז כתב וקשה הדבר להתיר כיון שאחרים נהגו בהם איסור, לכן חכמי הדורות האחרונים לא רצו להוסיף לאסור עוד המינים שניתוספו אח"כ רק שא"א להתיר מה שכבר נהגו לאיסור. וכן בעניס וקימעל אפשר לא היו מתחלה רגילים לזורעם במקום שזרעו מיני

דגן ולא היה טעם להנהיג איסור ולכן אף אח"כ שהתחילו לזורעם במקום שזרעו מיני דגן שלכן צריכים בדיקה לא רצו לאוסרם שוב.

ולכן גם הפינאטס לא אסרו בהרבה מקומות עוד מכ"ש. ובמקום שליכא מנהג אין לאסור כי בדברים כאלו אין להחמיר כדאיתא בח"י. ולאלו שיש להם מנהג ביחוד שלא לאכול פינאט אסור גם בפינאט אבל מספק אין לאסור. ולכן שייך שיתן הכשר שלא נתערב שם חמץ ויאכלו אלו שלא נהגו בזה איסור. וכן ראיתי שנותנים הכשר על פינאט אויל מהאי טעמא. ידידו, משה פיינשטיין".

התשובה לכאורה קשה בסברא, אך כך היא המציאות לפנינו. כביכול אין אנו חוששים לעצם הטעם של רבינו פרץ (חשש איחלופי), אלא אנו מקבלים עלינו את פרטי המנהג מבלי להוסיף עליו ולגרוע ממנו.



הרב מרדכי רבינוביץ

האם יש להקנות את המצה לאורחים

הקדמה מאת המסדר לדפוס

זכות היא לי לפרסם במאמר זה את רשימות מו"ח, הרב מרדכי רבינוביץ שליט"א (מחבר הספרים: מים ראשונים, ברכת הארץ, צפה הצפית על ערוה"ש, וספרים נוספים). עיקרי הדברים נמסרו בע"פ עוד לפני שנים, אולם לאחרונה ביאר מו"ח את דבריו באריכות בדרשת שבת הגדול ה'תשע"ט. ראיתי חשיבות לפרסמם, הן משום החידוש שבהם, והן משום שיש לחידוש זה נפק"מ להלכה בדבר המצוי בכל בית יהודי.

לתועלת הקוראים, אסכם כאן את עיקר חידושו:

כפי שציין הרא"ש (פסחים פ"ב, סי' י"ח), מסוגיית הגמ' בפסחים (ל"ח, א'; סוכה ל"ה, א') עולה שיש במצה דין 'לכם', ומכיון שכך אין אדם יוצא ידי חובה במצה שאינה שלו. משום כך, כתבו הרקח ורבים מהאחרונים שראוי לאלו שאופים מצות בשותפות להקנות את הקמח והמצות לכל מי שיקבל מצה בסיום האפייה המשותפת^(א). כה"ח ועוד אחרונים כתבו שהקונה מצות ישלם עליהן לפני הפסח, כדי שהן וודאי יהיו שלו^(ב).

כמה אחרונים דנו מדוע לפי"ז לא נהגו העולם להקנות לבילי הסדר את המצה לאורחים, ונאמרו בזה כמה יישובים^(ג). השפת אמת (סוכה לה, א) נשאר בצ"ע על מנהג העולם [ומ"מ בפועל לא נהגו בביתו להקנות את המצה לאורחים]^(ד). היו חכמים בדור האחרון שחששו לכך למעשה:

(א). ראה רקח סי' רפא (הביאו בהגהות מיימוניות הל' חמץ ומצה פ"ו אות ו', ומשם הובא לבית יוסף), ומהר"ם חלאווה (פסחים, לח, א, ד"ה אתיא), ומגן אברהם סי' תנ"ד ס"ק ה', ועוד אחרונים (כה"ח ציין שדין זה הובא בעו"ש, ובפר"ח, ובב"ח, ובשיירי כנה"ג הגהות הב", ובח"י, ובחמד משה, ובשולחן ערוך הגר"י, ובחיי"א כלל קכח אות לה. דין זה הובא גם במשנ"ב ס"ק טו). שו"ר שכן הוא גם בארחות חיים מלוניל (חמץ ומצה, אות קיט) בשם הר"מ.

(ב). שו"ת נחלת בנימין (לרב בנימין ברויאר) סי' צג, וכתב שם שהסכים עמו הכתב סופר; כה"ח תנ"ד ס"ק מא; יביע אומר ח"ט או"ח סי' צד א וכן סי' קא, י; הגדה של פסח ויגד משה (לרב משה כ"ץ), סי' כה, אות ו, ועוד. וראה מה שכתב בזה בספר עוטה אור לרב עמנואל טולידאנו (ח"א, או"ח, סי' יט), וראה משנ"ב תנ"ד, ס"ק טו.

(ג). יש שכתבו שדי בכך שיש לאורח זכות אכילה במצה, ואין צורך שהיא תהיה שלו ממש, ויש מהם שכתבו שמן הסתם המארח מקנה לאורחיו את המצה, ויש מהם שכתבו שאף אם המצה נחשבת גזולה בידו מ"מ בלעיסת המצה קנה אותה הגולן. ראה בכל זה: ריטב"א סוכה לה, א, ד"ה 'אלא מצה' (וכן בחידושי הרא"ה); אמרי בינה הל' פסח סי' כד ד"ה ולכאורה; יד המלך על הרמב"ם חמץ ומצה פ"ו ה"ז (עי"ש במה שכתב לתמוה כיצד יוצאת אשה במצה, שהרי המצה שייכת לבעלה, ובביאורו המחודש לדברי הרמב"ם, והובאו דבריו בציץ אליעזר ח"ב סי' לו, סק"ג, דף צט ע"א. וראה גם צי"א ח"ג סי' טו); שו"ת מנחת יצחק ח"ח סי' מח, סק"א; שו"ת בצל החכמה ח"ד סי' קעב; שו"ת שאלת שלמה לרש"א ורטהיימר, ח"א, סי' צא, בהערה; שו"ת משנה הלכות ח"ח סי' קצא; שו"ת שרגא המאיר ח"ד סי' סב; שו"ת להורות נתן ח"ב סי' כג-כ; רבבות אפרים ח"ד סי' קיב; מגילת ספר לרב אוריאל איזנטל או"ח סי' ס; שו"ת ויען יוסף לרב גרינולד ח"ב או"ח סי' רצב; תשובת הג"ר זלמן נחמיה גולדברג שליט"א שמובאת באתר 'אריאל'; וראה גם במקורות שהובאו בשתי ההערות הבאות, וכן בהערה האחרונה שבמאמר. ראה גם שו"ת שאגת אריה סי' צד.

(ד). שיטת השפ"א למעשה אינה ברורה בעיני, שהרי אף שיש שכתבו שלפי דבריו יש להקנות את המצות (מקראי קודש לגרצ"פ פרנק, פסח, ח"ב, סי' מה, אות ב; הליכות שלמה פסח, פ"ט, ס"ד; ישא יוסף ח"א עמ' קמט; הסדר הערוך פרק ו

בשם הגרש"ז אוירבאך מסרו ש"ראוי למדקדקים להדר בכך" ולהקנות את המצות לאורחים, ור' אליהו דושניצר היה מזהיר על כך. ויש שמסרו שכך נהגו בביתם האור שמח, הרוגצ'ובר, הגר"א סילבר, הגר"ח שמואלביץ, הגר"מ גיפטר, הגר"ש אלישיב, הגר"ש דבליצקי וחכמים נוספים¹⁴ [לעומתם, כתבו פוסקים אחרים שאין צורך להחמיר בזה].

מו"ח מציע דרך מיוחדת בענין זה, שמבארת את מנהג העולם, ומסבירה את שיטת הרמב"ם בנידון. לפי ביאורו המיוחד, הרמב"ם סבר שסוגיית הגמ' לא נפסקה להלכה, ולשיטתו אין כל צורך שהמצה תהיה של האורח.

הערה 36: פסקי תשובות סי' תגד, אות ב; ועוד), מ"מ ייתכן לומר שלדעתו אין לשנות את המנהג (שיש לו תוקף גדול בהלכה, כידוע), וכל דבריו אינם אלא להקשות על מה מתבסס המנהג. כמו"כ, ייתכן שהשפ"א לא הכריע בזה, אלא רק העלה ספק [וביחוד הדבר מסתבר לאור דבריו על הגמ' פסחים, שיובאו להלן בהערה שבסוף המאמר, ע"ש]. שוב שמחתי למצוא כעת כע"ז בספר 'הלכה של פסח' (ח"א שער ח', פרק ח, סעיף ח, הערה כג), שם הביא את דברי השפ"א בסוכה, ומיד הוסיף: "כתב לי הגר"ש מוזסון שעל זה וכיוצא בזה שמע מבעל הפני מנחם מגור שהשפ"א על הש"ס אינו ספר של פסח וכתב דבריו דרך הערה, שהרי ידוע לכל שלא נהגו בביתו ובבית בנו האמרי אמת להקנות המצה בדרכי הקנין".

ה). דברי הגרש"ז אוירבאך מובאים בהליכות שלמה (פסח, פ"ט, ס"ד): "המסובים על שלחן בעל הבית, מנהג העולם שאין זוכים במצה... אך ראוי למדקדקים להדר בכך" [ובהערה שם הביאו שברשימות שכתב הגרש"ז א לעצמו מובא ש"צריכים (!) לכוון בזה, אך מ"מ העירו שהגרש"ז לא עורר על כך בביתו, כדרכו בדברים כגון אלו, שהם חומרא הנוכרת באחרונים שלא כמנהג העולם, ע"ש מה שהביאו בזה. וע"ש שהגרש"ז הסביר את מנהג העולם, ודן בחלק מהסברות שנאמרו בזה, וכע"ז במנחת שלמה ח"ב סי' נח אות כב]. הרב שלמה ואהרמן (ירחון המאור, שנה סא, אב תשס"ח, עמ' צז) כתב שרבו, הג"ר אליעזר זילבר, היה מזהיר לבני קהילתו שהאורחים יגביהו את המצות ג' טפחים כדי לקנותם, והעיד שכן הורו לו האור שמח והרוגצ'ובר כאשר הוא התארח על שלחנם בליל הסדר. את דברי הרב ואהרמן הביא הגר"מ שטרנבוך שליט"א בספרו תשובות והנהגות ח"ה סו"ס קמד, והסיק ש"עדיף להדר כן, וכן אני נוהג", אע"פ שמע שהגר"ז לא הקפיד בזה. ובספרו מועדים וזמנים ח"ג סי' רסו בהערה שבסוף עמ' קנד, כתב "שמעתי שיש מגדולי ישראל... שהקנו לאורחים המצות ואמרו להם לקנותם", ואח"כ יישב את מנהג העולם, ובתשובות והנהגות ח"ב אור"ח סי' רמ כתב שראה בדרשת שבת הגדול של השבט סופר שעורר להיזהר בזה (ולא מצאתי היכן הובא כך בשבט סופר). הגר"א נבנאל (ירושלים במועדיה פסח, עמ' קיד) כתב שדודו, הגר"ח שמואלביץ, היה מקפיד להקנות את המצות לאורחים. ראיתי מביאים שכן נהג גם הגאון הרב מרדכי גיפטר (ישרון, חלק ז, עמ' שלב). בשו"ת פאת שדך (לרב מונק, ח"ב, אור"ח, סי' קג, וציין לדבריו בנטעי גבריאל פסח, ח"ב, פרק צ, כב) כתב שהמנהג פשוט לא להקפיד בזה, ולא שמענו מעולם אצל גדולי עולם שהקנו לאורחיהם. ומ"מ הוא הביא שרבו, ר' אליהו דושניצר, היה מוכיר לבחורים לפני פסח שיכוונו לקנות את המצה מאביהם, והרב מונק נשא ונתן בזה, וכתב לבסוף ש"עלתה בידינו ללמד זכות על מנהגם של ישראל, מ"מ מילתא לא ברירא שפיר, דהא אית ביה כמה עיקולי ופישורי שהוצרכנו ליישבם", וכתב שייתכן שאם מורו היה בחיים הוא היה דוחה את לימוד הוכחות שלו, ולכן סיים ש"אע"ג שאין לדיין אלא מה שענינו רואות, וצריך אני להורות כפי הנראה לענ"ד, והנראה בעיני הוא שיש יסוד מספיק למנהגן של ישראל, וגם המנהג הפשוט עם שתיקת הגאונים מסייעים לדברינו, מ"מ המדקדק במעשיו ראוי לו לחוש לדבר לכתחילה [ואע"פ שאין זה דרכי לכתוב חומרות שלא כפי ההוראה הברורה לענ"ד, כאן יצאתי מגדרי ההוראה מפני מורא מו"ר זצ"ל"]. ובהמשך כתב שנראה שמורו היה חושש להחמיר בגלל דברי השפת אמת "וגם במפתחות האמרי בינה משמע לחומרא" וסיים ש"כדאי לסמוך על המנהג הפשוט ורק המדקדק במעשיו רשאי להחמיר נגד המנהג". הגרש"א יודלביץ (מעיל שמואל, פסחים, דף לח, עמוד צד, טור ד) דן בזה והסיק ש"אורחים ובני הבית... יקנה להם בעל הבית... ויגביהו כל אחד את המצה לשם קנין". יש שהביאו שכן גם דעת הגר"ש אלישיב (גיסו של הגרש"א יודלביץ), שסבר שטוב להקנות את המצה לאורחים [בספר סידור פסח כהלכתו לגרש"ז גרוסמן, ח"ב, עמ' קסח, כתב "ומהגר"ש אלישיב שמעתי דצריך להקנות המצות גם לבניו הגדולים או חתניו שאינם סמוכים על שלחן אביהם", ובספר אשרי האיש ח"ג פרק ס, אות יז, הביא שבקונטרס דיני פסח עמ' 14

כל המובא במאמר, כולל ההערות, הוא משל מו"ח, אא"כ צוין אחרת. עריכת המאמר ופרסומו - על ידי ובאחריות.

שמואל אריה ישמח



א.

כתב הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ו הל' ז') וז"ל: "אין אדם יוצא ידי חובתו באכילת מצה שהיא אסורה לו, כגון שאכלה טבל וכו' או שגזלה. זה הכלל: כל שמברכין עליו ברכת המזון - יוצא בה ידי חובתו, וכל שאין מברכין עליו ברכת המזון - אין יוצא בו ידי חובתו", עכ"ל. וכתב על זה הרב המגיד, וז"ל: "מה שכתב 'או שגזלה', הוא בירושלמי (חלה פ"א סוף ה"ה) 'תני מצה גזולה אסור לברך עליה. א"ר אושעיא: על שם ובוצע ברך נאץ ה'. הדא דתימא בתחלה, אבל בסוף דמים הוא חייב לו, ר' יוחנן אמר: אין עבירה מצוה, ר' יוסי אמר: אין מצוה עבירה. א"ר אילא: אלה המצות - אם עשיתן כמצותן הרי הן מצות, ואם לאו אינן מצות, ע"כ. אבל ראיתי מי שכתב ממה שאמרו 'אבל בסוף דמים הוא חייב לו' שמע מינה מצה גזולה יוצא בה בדיעבד, דהא לא כתיב מצתכם, ע"כ, וסוף הירושלמי אינו נראה כן, אלא לא יצא, והוא שגזל מצה, אבל גזל חטים או קמח ועשאו פת, ודאי יוצא, שקנאן בשינוי, ודמים לבד הוא חייב לו, כך נ"ל". עכ"ל המגיד משנה. וראה גם הג' הרמ"ך.

ובפסקי הלכות עמ' לד מובא בשם הגריש"א ש"לכתחילה ראוי" לנהוג כך, ושנכדו, הר"א רוט, הביא בשמו בגלאט תשס"ו עמ' 29 שמ"מ מצד הדין אין צורך בזה, ושבהגדה של פסח עם פסקי הגריש"א עמ' 26 הביאו שהרופה להדר ולהקנות ודאי יש מקום לזה. ובספר הלילה הזה לרב אלכסנדר אריה מנדלבוים עמ' 17 כתב שהגריש"א נהג להקנות את המצות קודם נטילת ידיים ולבניו הגדולים שאינם סמוכים על שלחנו. בספר ישא יוסף ח"א עמ' קנא ראיתי שהרב אפרתי כתב שהגריש"א לא חשש לזה מעיקר הדין, ולא הזכיר שהגריש"א עורר שטוב להדר בזה. בשו"ת ויברך דוד לרב הרפנס ח"א סי' נז דן בסוגיא זו, והסיק ש"בודאי מן הנכון שקודם שאוכל המצה [ואולי קודם הברכה] יגביה המצה ג' טפחים ויכוון לזכות בו...". בשו"ת דברי שלום (קרויז) ח"ה סי' צו, יישב את מנהג העולם, אך סיים: "לכתחילה נכון שיכוון הבעל הבית להקנות לאורחים ולבנים, וכן הם יכוונו לקנות". הגרא"ל שטיינמן אמר שראוי שכל אחד מהמסובין יזכה במצתו (פרי חיים, גליון ר', וראה שם גליון רסז, הובאו בהגדה של פסח עם חידושי הרב שטיינמן). הגר"ש דבליצקי נהג לומר למסובין להגביה את המצות ולזכות בהן (הגדה של פסח מחשבת בצלאל, עמ' רכז, והשווה האוצר, גליון יט, עמ' שלו, אות קטו). הג"ר אברהם דב אוירבאך שליט"א נוהג לומר למסובין שיקנו את המצות (הגדה של פסח פתחי אברהם, עמ' קטז). בפסקי תשובות (תנ"ד, אות ב) הביא שהשפ"א כתב להקפיד בזה, ושרכים יישבו את מנהג העולם, וסיים ש"טוב ויפה שאורחים ובנים נשואים יתנו איזה סכום עבור המצות", וכע"ז ראיתי בספר מצות מצוה (לרב לינדר, פי"א, ה). בהלכות פסח לג"ר דב ליאור שליט"א (מובאים באתר 'שיבה') כתב ש"צריך" להקנות את המצה לאורחים ולבניו שאינם סמוכים על שלחנו, ובהמשך כתב שאינו מעכב. [בענין האם חומרא זו שייכת גם באשתו, ראה: פאת שדך שם, בסוף דבריו; הליכות שלמה שם, הערה 29; מועדים וזמנים שם; ועוד].

ו). הגר"נ קרליץ שליט"א (חוט שני, פסח, פרק יג, א) כתב שמסתימת הפוסקים מוכח שלא חששו לזה, והוסיף שגם החזו"א לא חשש לזה (והגר"נ נשא ונתן שם בסביבת ההיתר). הסטייפלר לא חשש לזה, משום שהפוסקים לא הזכירו זאת (פניני רבנו הקהילות יעקב ח"א עמ' צט, ועי"ש שהסביר את טעם הדבר כדברי הריטב"א). גם מדברי הגרי"ח זוננפלד נראה שלא חשש לזה (שו"ת שלמת חיים, מהדורה חדשה, סי' רצח). גם באור לציון ח"ג פרק טו, סעיף יו, לא חשש לזה. וראיתי מביאים שכך גם מובא בשם הרב ישראל יעקב פישר (הליכות אבן ישראל מועדים עמ' קעא, ואין הספר תחת ידי). באתר האינטרנט 'בית מדרש לבידור הלכה בנין ציון' מובאת תשובתו של הג"ר אשר וייס שליט"א, בה כתב שאין צורך להקנות את המצות.

ביאור הדברים, דאילו היה תנאי מן התורה שמצוה צריכה להיות שלך ("מצתכם"), כי אז האוכל מצוה גזולה אינו מקיים את המצוה כלל. אבל הואיל ולא כתיב "מצתכם", נמצא שאין תנאי במצוה מצוה שהמצוה תהיה שלו, ממילא כל החסרון באכילת מצוה גזולה אינו אלא מפני מצוה הבאה בעבירה, ומשום הכי אינו מברך על מצוה גזולה לפניה (= הדא דתימא בתחילה) אבל לאחריה (= בסוף), הרי "דמים הוא חייב לו", שע"י לעיסה קנה את המצוה בשינוי, וממילא יכול יהיה לברך עליה ברכת המזון, שהרי הוא מברך על מה שהיה כבר שלו. ועל זה השיג הרב המגיד, שמסוף הירושלמי שאין עבירה מצוה וכו' מוכח שגם משום מצוה הבאה בעבירה לא יוצאים אפילו בדיעבד¹.

מיהו, מש"כ דלא כתיב בענין מצוה דבעינן "מצתכם", צ"ע לכאורה, שהרי בגמרא (פסחים ל"ח, א'; סוכה ל"ה, א') איתא להדיא דבמצוה של מעשר שני לדעת רבי מאיר, דסבירא ליה מעשר שני ממון גבוה, לא יוצאים ידי חובה, ומסבירה הגמרא דזה נלמד מגזירה שוה "לחם" "לחם" מחלה, ובחלה כתיב "עריסותיכם", וע"י הגזירה שוה לומדים שגם במצוה בעינן "מצתכם". ואם כן איך עבר המגיד משנה על זה בשתיקה?

ועיין שפת אמת סוכה ל"ה, א', וז"ל: "אתיא לחם לחם – ומשמע דמסקנת הגמ' כן הוא, ולפי זה צריכין ליהדר במצוה של מצוה שיהי' המצוה שלו [שיהי' לו בו דין ממון] דוקא, ולאורח על שלחן הבעה"ב צריך ליתן לו הבעה"ב המצוה במתנה, ולא סגי מה שהרשהו לאכול דצריך להיות שלו ממש [שיוכל למכרו ולהקדישו, דמתנה שאין יכול להקדישה לא שמה מתנה, כדאי' בגדרים (מ"ח) ע"ש]. והעולם אין נוהרין בזה⁽²⁾ אכן אפשר דהעולם סומכין ע"ד הרא"ש (קידושין פ"א סי' כ') שהתיר לקדש בטבעת שאולה דאדעתא דהכא יהיב לי' שיוכל לצאת בו], עכ"ל⁽³⁾.

ובאמת, הבית יוסף או"ח סי' תנ"ד הביא הגה"מ (חמץ ומצה פ"ו אות ו') בשם הרוקח (סי' רפ"א) שכתב ש"טוב ללמד לומר 'כל מי שיגיע לידו מצוה שלי הרי היא לו במתנה', כדאמרינן בפרק לולב וערבה (משנה בסוכה דף מ"ב, ב') 'מלמדים אותן לומר כל מי שיגיע לולבי לידו הרי הוא לו במתנה', ע"ש⁽⁴⁾.

לכאורה, מדהדגיש הרוקח 'מתנה', ולא הסתפק במתן רשות אכילה, היינו כסברת השפת אמת הנ"ל, דלמסקנת הגמרא בעינן מצוה שלו. אלא, שמלבד מה שנתקשה בזה השפ"א, שאין

1. לביאור הירושלמי בהרחבה, ראה קרבן נתנאל (על הרא"ש פסחים פ"ב סי' י"ח) ס"ק פ', וראה גם בית יוסף או"ח סי' קצ"ו. לביאור שיטת הרמב"ם בסוגיא דמצוה הבאה בעבירה, עי' שו"ת חוט המשולש (וולאזין) ח"ג סי' א'.

2. המוסגר בשפת אמת הוא מאת חתן המחבר, הרב יעקב מאיר בידרמן ז"ל.

3. על אותה שאלה עורר גם האמרי בינה (דיני פסח, סוף סימן כד), וז"ל: "ולכאורה יש להעיר הא דמעשים בכ"מ שבאין אורחים לאכול על שלחן בעה"ב בליל חג הפסח ויוצאין במצוה שנותן לו הבעה"ב שהזמינו לאכול ידי חובת אכילת מצוה, ולהמתבאר דמצוה בעינן שיהי' שלו א"כ צריך שיכוין לזכות בו, דבמה שמזמינו ונותן לפניו לאכול אינו שלו עדיין, כמבואר מנדרים (דף ל"ד) בר"ן ורא"ש שם" וכו', ע"ש מה שכתב בזה.

4. כע"ז כתב גם במהר"ם חלאוה פסחים ל"ח, א': אתיא לחם לחם – כלומר, וכי היכי דגבי חלה בעינן לכם משלכם, והלכך מצוה גזולה נמי כל שכן דאין יוצאין בה, משום הכי צריך ליהדר שלא יתחלף פתו בפת חבירו", ע"ש.

העולם נזהרין בזה, יש לתמוה שדין זה של הרוקח לא הובא כלל בשו"ע^(א). ועוד, שלא מצאנו ברמב"ם דין כזה, וכל זה צ"ע.



ב.

וכדי לעמוד על בירורן של דברים, עלינו לעיין בסוגית הגמרא פסחים לו, ב - לח, א, וז"ל הגמרא:

"אמר רב אסי: עיסה של מעשר שני, לדברי רבי מאיר פטורה מן החלה, לדברי חכמים חייבת בחלה; [לח, א] מצות של מעשר שני, לדברי רבי מאיר אין אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח, לדברי חכמים יוצא בה ידי חובתו בפסח. אתרוג של מעשר שני, לדברי רבי מאיר אין יוצא בו ידי חובתו ביום טוב, לדברי חכמים אדם יוצא בו ידי חובתו ביום טוב.

[היינו שרב אסי טוען שבשלושה תחומים שונים, שיטת ר' מאיר שמעשר שני ממון גבוה, יש לה השלכה הלכתית. דהיינו, לענין חלה, לענין מצה, ולענין אתרוג]

מתקין לה רב פפא: בשלמא עיסה דכתיב 'עריסותיכם', משלכם. אתרוג נמי דכתיב 'ולקחתם לכם', לכם משלכם יהא. אלא מצה, מי כתיב 'מצתכם'!?

[מקשה רב פפא, בשלמא גבי חלה ואתרוג, ניתן להבין למה אין חיוב חלה ולא יוצאים ידי חובת אתרוג אם פוסקים שמעשר שני ממון גבוה, שהרי בשניהם יש דין "לכם", שהאתרוג או העיסה יהיו שלך, שהרי באתרוג כתוב "ולקחתם לכם" ובחלה כתוב "עריסותיכם". אבל במצה, מי כתיב "מצתכם"? ולמה אומר רב אסי שלר' מאיר לא יצא ידי חובה במצה של מעשר שני?]

אמר רבא ואיתימא רב יימר בר שלמיא: אתיא 'לחם' 'לחם', כתיב הכא 'לחם עני' וכתיב התם 'והיה באכלכם מלחם הארץ', מה להלן משלכם אף כאן משלכם.

[על זה עונה רבא או רב יימר, שיש גזירה שוה בין מצה לחלה, וממילא כמו שבחלה בעינן "שלכם" כך גם במצה]

לימא מסייע ליה: 'עיסה של מעשר שני פטורה מן החלה דברי רבי מאיר, וחכמים אומרים חייבת'. לימא מסייע?! היינו הך! הכי קאמר (ליה): לימא מדפליגי בעיסה, בהנך^(ב) נמי פליגי.

[לימא מסייעא הא לכל מילתיה דרב אסי, דמדבחה פליגי באתרוג נמי פליגי. רש"י], או דילמא שאני התם, דכתיב 'עריסותיכם' 'עריסותיכם' תרי זימני^(ג) [אבל התם לכם למעוטי שאול

(א). השו"ע השמיט דין זה, אבל המגן אברהם סי' תנ"ד ס"ק ה' הביאו, עי"ש (הערת המסדר: בהקדמה למאמר הבאתי עוד אחרונים שנקטו כך).

(ב). ברא"ש גרס: 'בהך'. ולפנינו בגמ' סוכה לה, ב: 'בהא'.

(ג). רצונו לומר, דמה שפטר ר' מאיר עיסת מעשר שני מחלה היינו טעמא דאיכא תרי מיעוטי גבי חלה (עריסותיכם עריסותיכם) למעוטי מעשר שני. משא"כ באתרוג, דמיעוטו גזול ושואל אבל לא מעשר שני, הואיל ויש בו היתר אכילה. אמנם, להלכה פסק הרמב"ם שעיסת מעשר שני חייבת בחלה (הל' ביכורים ו, ד), ומעריסותיכם ממעטינן הפקר או הקדש בשעת גלגול העיסה, ראה להלן אות ד'.

וגזול, אבל אתרוג של מעשר שני (האי) [צ"ל: הואיל. רש"ש] דאיתיהיב ליה לאכילה נפיק ביה, ואפילו לר' מאיר. רש"י].

והנה, מרהיטת הסוגיא משמע שרצינו לסייע לרב אסי מברייטא אלא שבסוף דחינו את הסיוע. אבל אין כל זה נוגע לדינו של רב אסי לגבי מצה של מעשר שני, דהואיל ויש גזירה שוה "לחם" "לחם", נשאר הדין במצה כמו בחלה, וכמו שבחלה הואיל וכתוב פעמיים 'עריסותיכם' בעינן עיסה שלכם, כמו כן במצה בעינן שהמצה תהיה "מצתכם".

ועיין רא"ש (פסחים פ"ב, סי' י"ח), וז"ל: "אמר רב אסי מצה של מעשר שני לדברי ר' מאיר אין אדם יוצא ידי חובתו בפסח לדברי חכמים אדם יוצא ידי חובתו בפסח, והא לא כתיב מצתכם, אמר רב יימר אתיא לחם לחם כתיב הכא לחם עוני וכתוב התם והיה באכלכם מלחם הארץ, מה להלן משלכם אף כאן משלכם. משמע מהכא דאין יוצאין במצה גזולה, דרבנן אית להו שפיר גזירה שוה, דגזירה שוה זו מקובלת בפרק רבי ישמעאל (מנחות ע, ב) על ההיא מתניתין דהחיתין והשעורין והכוסמין והשיבולת שועל ושיפון הרי אלו חייבין בחלה, וקאמרי עלה בגמרא 'מנא הני מילי? אמר ריש לקיש אתיא לחם לחם ממצה: כתיב הכא והיה באכלכם מלחם הארץ וכתוב התם לחם עוני, אלא דרבנן אית להו דמצת מעשר שני הוי שלכם, אבל גזולה דלאו לכם היא לא נפיק בה. וכן מוכח מסקנא דסוגיא דקאמר לימא מסייע ליה, מדחכא פליג בהך גמי פליג, שאני עיסה דכתיב עריסותיכם עריסותיכם תרי זימני, וממעטין מינייהו מעשר שני וגזול, אבל הכא גבי אתרוג דלא כתב אלא חד לכם למעוטי שאול וגזול הוא דאתא, אבל מעשר שני דאיתיהיב ליה לאכילה הכי גמי דנפיק ביה, אלמא דלכולי עלמא גזול לא חשיב לכם", עי"ש.

והנה, בקידושין נ"ד, ב', בענין המחלוקת בין ר' מאיר לר' יהודה אי מעשר שני ממון גבוה או ממון הדיוט, מסיקה הגמרא: "אמר רב נחמן בר יצחק הלכה כר' מאיר הואיל ותנן בבחירתא כוותיה", עי"ש. וכן פסק הרמב"ם (הל' מעשר שני פ"ג הל' י"ז) וז"ל: "מעשר שני ממון גבוה הוא שנאמר לה' הוא וכו'", עי"ש (וכן הוא בפירוש המשנה קידושין פ"ב מ"ח: "הלכה כר' מאיר במעשר", עי"ש). ולפי זה, הואיל והלכה כר' מאיר במעשר שני, דהוא ממון גבוה, וכו"ל, והואיל ולמסקנא נשארה הגזירה שוה "לחם" "לחם" מחלה, וכו"ל, אם כן היינו מצפים שהרמב"ם יפסוק שלא יוצאים ידי חובה במצה של מעשר שני, וכו' מאיר וככל הנ"ל.

אבל מה נעשה, וברמב"ם הל' חמץ ומצה פ"ו הל' ח' כתב להדיא שיוצאים ידי חובה במצה של מעשר שני בירושלים עי"ש. ולא זו בלבד, אלא שגם בשני הדינים הנוספים שהביא רב אסי לגביהם מחלוקת ר"מ וחכמים, פסק הרמב"ם כחכמים: בהל' בכורים פ"ו הל' ד' כתב שעיסה של מעשר שני חייב בחלה, ובהל' לולב פ"ח הל' ב' כתב שאם נטל אתרוג של מעשר שני יצא ידי חובה עי"ש. ואם כן, נמצא דהרמב"ם מזכה שטרא לבי תרי, שהרי לר' מאיר שמעשר שני ממון גבוה, קבענו שלא יוצאים ידי חובת מצה ואתרוג, וגם פטורים מחלה, ואילו הרמב"ם מצד אחד פוסק כר' מאיר שמעשר שני ממון גבוה, ומצד שני מחייב עיסת מעשר שני בחלה, ופוסק שיוצאים ידי חובה הן באתרוג של מעשר שני והן במצה של מעשר שני. וכל זה צ"ע.



ג.

והנה, מצאנו באחרונים שתי גישות עיקריות ליישוב פסקי הרמב"ם ז"ל.

יש מן האחרונים שתירצו שבאמת הרמב"ם פסק כר' יהודה, דמעשר שני ממון הדיוט, ומה שכתב בפרק ג' מהל' מעשר שני הנ"ל שמעשר שני ממון גבוה, היינו בגבולין. והוא ע"פ המבואר בסנהדרין קי"ב, ב', בשם רב חסדא, דבגבולין גם ר' יהודה מודה שמעשר שני ממון גבוה, ורק בירושלים חולק הוא על רבי מאיר וסבירא ליה דמעשר שני בירושלים ממון הדיוט (מחנה אפרים הל' בכורים פ"ו הל' ד'; לח"מ הל' חמץ ומצה פ"ו הל' ח').

אבל כמה מן הדוחק יש בתירוץ זה, שהרי לפי זה לא היה לו לרמב"ם לסתום את הדברים ולקבוע שמעשר שני ממון גבוה, בלי לפרט שכוונתו דוקא בגבולין! ומלבד זה האריכו כמה אחרונים¹ להוכיח בראיות ברורות שסתמא דגמרא לית ליה דרב חסדא, אלא דלר' יהודה סבירא ליה גם בגבולים דמעשר שני ממון הדיוט.

לעומת זאת, הרבה אחרונים הלכו בעקבות המהר"י קורקוס (הביאו בכס"מ הל' בכורים פ"ו הל' ד'), ותורף דבריו: דבסוכה ל"ה, א' לגבי אתרוג של ערלה איתא בגמרא שנחלקו רב אסי ור' חייא בר אבין, דרב אסי סבירא ליה שאתרוג של ערלה פסול משום דלית ביה דין ממון (שהרי ערלה אסורה בהנאה), ואילו ר' חייא בר אבין סבירא ליה שאתרוג של ערלה פסולה משום דלית בה היתר אכילה. ומסיקה הגמרא שלכו"ע בעינן היתר אכילה, אלא שלרב אסי לא די בזה, אלא בעינן גם דין ממון, ולדעת ר' חייא בר אבין, די בהיתר אכילה ולא בעינן גם דין ממון. והנה, הגמרא שם קובעת שאיכא בינייהו, בין ר' חייא לבין רב אסי, אתרוג של מעשר שני בירושלים אליבא דר' מאיר, דלדעת ר' חייא בר אבין, הואיל ואתרוג של מעשר שני בירושלים אית ביה היתר אכילה, אע"פ שלר"מ הוא ממון גבוה, מ"מ הואיל ויש בו היתר אכילה, די בזה להיחשב לכם, ואפילו לר' מאיר יוצאים ידי חובה. ואילו לרב אסי, מאחר ולא די בהיתר אכילה אלא בעינן נמי דין ממון, לכן לרב אסי יפסול ר' מאיר אתרוג של מעשר שני בירושלים, דאע"פ שיש בו היתר אכילה, דין ממון אין בו, דממון גבוה הוא. והאריכו האחרונים להוכיח בהרבה ראיות שהלכה כר' חייא בר אבין. ולפי זה, מיושבים דברי הרמב"ם, שלעולם סבירא ליה לרמב"ם כר' מאיר, דמעשר שני ממון גבוה, אלא שבאתרוג, וכן בחלה, וכן במצה, אף שבשלתם בעינן לכם, מ"מ די בהיתר אכילה כדי שייחשב 'לכם'. והיינו כר' חייא בר אבין, וכנ"ל. נמצא לפי זה שנדחו דברי רב אסי בפסחים ל"ח, א' (ובהמשך הסוגיא בסוכה שם), ולעולם מודה ר' מאיר שיוצא ידי חובה באתרוג ומצה של מעשר שני וכן שעיסת מעשר שני חייבת בחלה.

ד.

והנה, הצד השווה בין שני התירוצים הנ"ל הוא שלפי שניהם יש דין "לכם" גם במצה, שנלמד מגזירה שוה "לחם" "לחם" מחלה. אלא שלפי התירוץ הראשון של המחנה אפרים והלח"מ, הרמב"ם פוסק כר' יהודה שמעשר שני ממון הדיוט, וממילא מצה של מעשר שני היא של

יד. קהלת יעקב (קארלין) פסחים ל"ח, מנחת ברוך סי' ק"ב וסי' ע"ד.

הבעלים. ולפי תירוצם של המהר"י קורקוס והרבה אחרונים, הרמב"ם פוסק כר' מאיר שמעשר שני ממון גבוה, ומה דיוצא ידי חובה במצה של מעשר שני, אף שמעשר שני ממון גבוה, הוא מפני שדי בהיתר אכילה כדי להיחשב "לכם".

אבל לכאורה יש לתמוה בזה, דאיך לא מצאנו בשום מקום ברמב"ם הל' חמץ ומצה תנאי פשוט זה דבעינן "מצתכם"? ולשם השוואה, בהל' לולב פ"ח הל' י' כתב הרמב"ם וז"ל: "אין אדם יוצא ביו"ט ראשון של חג בלולבו של חבריו שישאלנו ממנו עד שיתננו לו במתנה", עי"ש. ובהל' בכורים פ"ח הל' ו' כתב הרמב"ם: "המקדיש עיסתו או המפקיר אותה קודם שנתגלגלה, ופדאה או זכה בה, ואח"כ גלגלה, או הקדישה או הפקיר אותה אחר שנתגלגלה, ופדאה או זכה בה, הרי זו חייבת בחלה", עי"ש. ובדרך אמונה שם אות מ': "וכן המקדיש עיסתו – גלגול הקדש פוטר מחלה דדרשי' עיסותיכם ולא של הקדש, וכן עיסת הפקר פטורה מהאי טעמא, ובלבד שתהא הקדש והפקר בשעת גלגול. ומש"כ רבנו לעיל בפ"ו ה"ג דהפקר פטור מתו"מ וחייב בחלה, היינו הפקר בשעת מירוח או הבאת שלישי, אבל לא בשעת גלגול". ובאות מ"ד: "שאין נפקא מינה אם ההקדש וההפקר וגם הזכ"י ה' קודם הגלגול או אחר הגלגול, העיקר שבשעת גלגול לא היתה של הקדש ושל הפקר, חייבת בחלה", עי"ש (וראה עוד בדרך אמונה בכורים פ"ו הל' ה' ס"ק מ'). ואילו לגבי מצה לא מצאנו בשום מקום ברמב"ם רמז לכך דבעינן "מצתכם", והוא פלא לכאורה. ואף שהרמב"ם כתב להדיא שאין יוצאים ידי חובה במצה גזולה, הרי טעמו שם הוא מפני מצוה הבאה בעבירה, וכמו שהבאנו בתחילת דברינו מן הירושלמי חלה (פ"א, סוף הלכה ה'), ולא משום דבעינן "לכם". [ואדרבא, מן הירושלמי הנ"ל מוכח לכאורה שאין דין מצתכם במצה, דאם לא כן, למה פסלו מצה גזולה משום מצוה הבאה בעבירה, תיפוק ליה דלאו "לכם" הוא. ויש לדחות, ואכמ"ל, וראה עוד להלן בשם המאירי].



ה.

והנה, ראה זה מצאתי ברבנו חננאל (פסחים ל"ז, ב' - ל"ח, א') דבר חדש מאד. וז"ל: "אמר ר' אסי עיסה של מעשר שני לדברי ר' מאיר פטורה מן החלה, לדברי ר' יהודה חייבת בחלה, וכן מצה של מעשר שני, וכן אתרוג של מעשר שני אין יוצאין בהן ידי חובה, ודייק מהא עיסה של מעשר שני פטורה מן החלה דברי ר' מאיר וחכמים אומרים חייבת, נימא מדבהא פליגי בהני נמי פליגי, ודחי' דלמא לעולם לא פליגי, ושאני הכא דכתיב עריסותיכם תרי זימני, ואמרי' מדכתיב תרי זימני בעינן עיסה שלכם שתהיה שלכם ממש של חולין ולא של מעשר שני דהא אינו שלכם אלא חשוב הוא כשלמים שהן קדשים והותרו לבעלים לאכלן בירושלים, אבל אתרוג אף על גב דכתיב ולקחתם לכם, למעוטי שאול וגזול הוא דאתא ולא למעוטי אתרוג של מעשר שני, מצה נמי לא כתיב מצתכם ולחם לחם מחלה לא יליף", עכ"ל.

הרי שלדעת הר"ח יש אפשרות ש"לחם" "לחם" מחלה לא יליף, דהיינו שאין בכלל דין "לכם" במצה, דהא לא כתוב בתורה "מצתכם", ואין גזרה שוה "לחם" "לחם" מחלה. דבחלה

בעינן באמת "עריסותיכם" אבל לא במצה. ואם דבר זה נכון במסקנה, מובן היטב למה יוצאים ידי חובה במצה של מעשר שני, וכן למה לא הוזכר ברמב"ם כלל דין כזה דבעינן "מצתכם".

אלא שלכאורה יש לשאול שתי שאלות חמורות על גישה זו: (א) אפשרות זו ד"לא יליף לחם לחם מחלה" נאמרה בגמרא כדחייה בעלמא, לדחות את הלימא מסייע ליה מן הברייתא. ומגלן שאפשרות זו נכונה למסקנה? (ב) ברא"ש (פסחים פ"ב אות י"ח) כתב שהגזרה שוה ד"לחם" "לחם" היא גזרה שוה מוסכמת על כולם, וכדמוכח מהא דמנחות (ע', ב') על המשנה דחמשת מיני דגן חייבין בחלה, ובגמרא שם הסבירו שזה נלמד מגזרה שוה "לחם" "לחם" ממצה, דלמזה כשר רק מין שיכול להחמיץ, דהיינו חמשת מיני דגן, וממילא גם חלה מחוייבת רק מעיסה מחמשת מיני דגן. והנה, הדין הזה שחלה מחוייבת רק מחמשת מיני דגן הוא דין מוסכם, וא"כ גזרה שוה זו היא גזרה שוה שגם החכמים מסכימים לה, ואיך כתב הר"ח ד"לחם" "לחם" לא יליף?!



ו.

והנה, במשנה פסחים (ל"ה, א') שנינו: "חלות תודה ורקיני נזיר, עשאו לעצמו אין יוצא בהן", עי"ש. ובגמרא פסחים ל"ח, א', שואלת הגמרא מנא הני מילי ומביאה שני הסברים: (א) רבה לומד מן הפסוק 'ושמרתם את המצות' דבעינן מצה שמשמרת לשם מצה ולא לשם זבח. (ב) רב יוסף לומד מן הפסוק 'שבעת ימים מצות תאכלו' דבעינן מצה שנאכלת לשבעת ימים, יצתה זו שאינה נאכלת אלא ליום ולילה. אח"כ שואלת הגמרא למה צריכים טעמים אלו, למה לא נאמר שחלות תודה ורקיני נזיר פסולים למצה משום דבעינן מצה שנאכלת באנינות, או משום דהם מצה עשירה, או משום שאינם נאכלים בכל מושבות אלא דוקא בירושלים. ועל כל אחד מן הטעמים האלה יש לגמרא תשובה, עי"ש. והקשו התוס' (ל"ח, א', ד"ה חלות תודה) למה לא הוזכרה הגמרא כלל את הטעם הפשוט דלא יצא משום דבעינן מצתכם? ונדחקו מאד, עי"ש. אולם, לשיטת הר"ח אין כאן קושיא כלל, דהסיבה שהגמרא אינה מציעה שהפסול בחלות תודה ורקיני נזיר הוא משום דבעינן מצתכם, היא משום שבאמת אין דין כזה, דס"ל לגמרא למסקנא שאין גזרה שוה "לחם" "לחם".

ועוד, עיין פסחים ל"ו, א': "תנו רבנן, יכול יוצא אדם ידי חובתו במעשר שני בירושלים, תלמוד לומר (דברים ט"ז, ג') 'לחם עני', מה שנאכל באנינות, יצא זה שאינו נאכל באנינות אלא בשמחה, דברי רבי יוסי הגלילי. רבי עקיבא אומר: 'מצות', 'מצות' ריבה (להתיר מצה של מעשר שני), אם כן מה תלמוד לומר 'לחם עני'? פרט לעיסה שנילושה ביין ושמן ודבש. מאי טעמא דרבי עקיבא? מי כתיב 'לחם עני' (בוי"ו דמשמע מינה אוני רש"י), 'עני' כתיב. ורבי יוסי הגלילי מי קרינן 'עני', 'עוני' קרינן. ורבי עקיבא האי דקרינן ביה 'עוני' כדשמואל, דאמר שמואל 'לחם עני' - לחם שעונין עליו דברים הרבה", עי"ש. ויש לתמוה, היאך לא הוזכר כלל שממעטינן מצה של מעשר שני משום חסרון ד"לכם"? והרי לפי כללי ההלכה, הלכה כר' עקיבא מחבירו, ומאידך הגמרא בקידושין נ"ד, ב', קובעת שהלכה כר' מאיר במעשר שני שהוא ממון גבוה, ואם בעינן "לכם" במצה, איך יתכן שלר' עקיבא יוצאים ידי חובה במצה של מעשר שני? אמנם, אפשר

לומר שהוא מפני שיש בו היתר אכילה, וכשיטת המהר"י קורקוס וסייעתו הנ"ל. אלא שקשה מאד, דאיך לא עוררה הגמרא שם כלל את הבעיה של "מצתכם"? ולפי שיטתנו ע"פ הר"ח, דמסקנת הגמרא היא שאין דין "לכם" כלל במצה, אתי שפיר היטב.

ומצאתי בס"ד ראייה גדולה לכך שלפי המסקנה באמת אין דין "לכם" במצה, וממילא אין גז"ש "לכם" "לחם", והיא מדברי המאירי סוכה ל"ה, ב' (עמ' קכ"ה), וז"ל: "יוצא אדם ידי חובתו בפסח במצה של מעשר שני, שהרי אין כתיב בה לכם"^{טו}. ואף על פי שבתלמוד המערב פסלו מצה גזולה, אלמא מצה (ולולב)[כלולב]^{טז} הוא, אינו כן, אלא ממה שכתוב 'אלה המצות אם כמצות הרי הן מצות אם לאו אינן מצות' (ירושלמי חלה פ"א הל' ה'; והוא מקור הירושלמי למצוה הבאה בעבירה). וכן עיסה של מעשר שני בירושלים אף על פי שהיא ממון גבוה חייבת בחלה ואין מדקדקין בה משום דכתיב ראשית עריסותיכם וזו עריסת שמים היא"^{טז}, "עכ"ל. הרי מפורש במאירי שמה שיוצאים ידי חובה במצה של מעשר שני הוא מפני שאין דין "לכם" במצה, והוא כשיטת הר"ח הנ"ל.

ומוכח מכל זה, שלמסקנא באמת נוקטת סתמא דגמרא שאין ללמוד מצה מחלה בגזירה שוה ד"לחם" "לחם", וכמו שכתב הר"ח. וממילא, שפיר יש לומר בדעת הרמב"ם שאף הוא נקט כן, וס"ל להלכה שאין גזירה שוה כזו, ואין דין "לכם" כלל במצה.

ובזה תירצנו את הקושיא הראשונה שהבאנו לעיל על הר"ח, מנין שלמסקנה נוקטים ש"לא יליף לחם לחם מחלה".

ז.

אלא שעדיין שומה עלינו לתרץ את הקושיא השניה, ולהבין היאך יתכן לדחות את הגזירה שוה "לחם" "לחם", שהרי כבר הוכיח הרא"ש דגזירה שוה זו מקובלת על הכל! וליישב זה על נכון נקדים הקדמה אחת.

בפירוש הרא"ש נדרים ע"ח, א', איתא: "בית שמאי לית להו גזרה שוה – ולקמן בעי הדייטות מנא להו, דאי הו דרשי גזרה שוה למילף נדרים משחוט חוץ להכשיר הדייטות, הו לפי נמי שחוט חוץ מנדרים, דאין גזרה שוה למחצה", עכ"ל.

הרי שלדעת הרא"ש, הכלל שאין גזירה שוה למחצה כולל לא רק שיש ללמוד כל מה שניתן מן המלמד, אלא שהוא כולל גם כן שכמו שלמדנו מן המלמד על הלמד, כן נלמד מן הלמד אל המלמד. וכמו שכתב הרא"ש הנ"ל שכמו שלמדנו נדרים משחוט חוץ מגזירה שוה, כן יש לנו ללמוד שחוט חוץ מנדרים, ומשום שאין גזירה שוה למחצה.

טו. מבואר דלא בעינן "מצתכם" כלל, וכשיטת הר"ח והרמב"ם.

טז. כן נראה לי להגיה.

יז. כלומר, שאף שמעשר שני ממון גבוה, אין זה פוטר אותו מחלה והוא עדיין בכלל "עריסותיכם", ומשום שחלה יש לה היתר אכילה.

אולם, כבר הראו האחרונים^(ח) שמדברי רש"י בכריתות כ"ב, ב', מוכח שהוא חולק בזה וסבירא ליה שאין הכרח לומר שאם יש גזירה שוה בכיוון אחד, מוכרחים ללמוד גם לכיוון השני^(ט). שהרי בגמרא כריתות שם איתא שנחלקו ר' עקיבא וחכמים אם יש דין אשם תלוי על ספק מעילות, דר' עקיבא סבר שמכיון שבתורה באה פרשת אשם תלוי מיד לאחר פרשת אשם מעילות, וכתוב בפרשת אשם תלוי "ואם נפש" וי"ו מוסיף על ענין ראשון, וממילא למדים עליון מתחתון, להורות שגם בספק מעילות יש אשם תלוי. ובהמשך השו"ט של הגמרא איתא דרבנן סברי דתחתון הוא דגמר מעליון לאשם בכסף שקלים, ור' עקיבא סבר אין היקש למחצה, וכמו שלמדים תחתון מעליון כן יש ללמוד עליון מתחתון. ורש"י ז"ל מוחק את המלים "ור' עקיבא סבר אין היקש למחצה" דלאו היינו היקש למחצה, היינו דמשום שמקשים תחתון לעליון אין זה מחייב שמקשים גם כן עליון לתחתון. וממנו נלמד דגם בגזירה שוה למחצה הכי הוי. והיינו, דאין גזירה שוה למחצה פירושו שאם למדנו בגזירה שוה בין אל"ף לבי"ת איזה דין שכתוב באל"ף, ויש עוד דינים ללמוד מאל"ף, אין גזירה שוה למחצה וצריכים ללמוד גם אותם הדינים. אבל לומר שאם למדנו דינים מאל"ף לבי"ת, כמו כן צריכים ללמוד דינים מבי"ת לאל"ף, זה לא אמרינן, דאין היקש למחצה ואין גזירה שוה למחצה אינו מחייב שלומדים זה מזה וזה מזה, עי"ש.

הרי שנחלקו הרא"ש ורש"י בהבנת הכלל של 'אין גזירה שוה למחצה', דלדעת הרא"ש אם מצאנו גזירה שוה בכיוון אחד, דין 'אין גזירה שוה למחצה' מלמד שצריך גם כן להפעיל את הגזירה שוה בכיוון השני, דגזירה שוה היא דו סטרית. אבל רש"י סבירא ליה דגזירה שוה היא חד סטרית, והכלל של 'אין גזירה שוה למחצה' נוגע להיקף הדינים שלומדים מן המלמד, ואינו כולל גם כן שגזירה שוה היא דו סטרית, ושכמו שלמדים אל"ף מבי"ת כן יש ללמוד בי"ת מאל"ף וכנ"ל.

ומעתה, הרי הרא"ש הוכיח שהגזירה שוה של "לחם" "לחם" מקובלת לכו"ע מהא דלמדנו חלה ממצה, שכמו שמצה כשרה רק מחמשת מיני דגן שבאים לידי חימוץ, כמו כן חלה מחוייב רק מעיסה שעשויה מחמשת מיני דגן. והואיל וגזירה שוה זו שממנו לומדים שחלה מחוייבת רק מה' מיני דגן אין עליה חולק, ממילא עלינו גם כן ללמוד מצה מחלה, וכמו שבחלה יש דין של "עריסותיכם" יש לנו לומר גם כן שאף במצה יש דין "מצתכם". אבל כל זה דווקא להרא"ש, לשיטתו, שכל זה כלול ב'אין גזירה שוה למחצה', וממילא כמו שלומדים חלה ממצה כן יש ללמוד מצה מחלה.

יח). מראה הפנים לירושלמי בבא מציעא פ"ה, הל' א', ד"ה הקיש נשך לתרביית; ערוך לנר כריתות כ"ב, ב', ד"ה ור"ע סבר.

יט). ז"ל הערוך לנר (שם): "ור"ע סבר אין היקש למחצה – רש"י מחק זה, ולפי גרסתו מהא ור"ע סבר אין היקש למחצה וכו' עד ור"ע אשם בכסף שקלים לא גרסינן. והנה טעם דרש"י דמחק זה הוא משום דס"ל דאין היקש למחצה לא שייך לענין ללמוד זה מזה וזה מזה אלא לענין למוד הלמד מהמלמד לכל עניניו. אבל בקרבן אהרן בי"ג מדות כתב בפשיטות דגם ללמוד זה מזה וזה מזה הוא בכלל אין גז"ש ואין היקש למחצה, וכן כתוב ג"כ בהליכות עולם. אכן בחוות יאיר סי' ר"ג הקשה עליו מרש"י דכאן, אבל בספר יד מלאכי הביא הגהה שמסוגית הגמרא דב"ב (קכ, ב) מוכח דגם לענין זה מזה וזה מזה אמרינן אין גז"ש למחצה, ושכן כתבו ג"כ התוס' בנזיר (מח, א), ועל פי זה יתיישב הגרסא דכאן שמחק רש"י".

אבל הר"ח יש לומר שסבירא ליה כרש"י כריתות הנ"ל, שאין זה כלול ב'אין גזרה שוה למחצה', וממילא אע"פ שמקובל על כו"ע שלומדים חלה ממצה בגזרה שוה "לחם" "לחם" שאין דין חלה אלא בעיסה מה' מיני דגן, מ"מ אין זה מחייב שלומדים מצה מחלה. והיינו שכתב הר"ח דלא כתיב מצתכם ו"לחם" "לחם" מחלה לא יליף^כ.

ח.

ואם כנים הדברים, אף אנו נאמר שהרמב"ם הולך בעקבות הר"ח וס"ל להלכה שאין שום דין "מצתכם" במצה, ולא ילפינן מצה מחלה מגזרה שוה ד"לחם" "לחם", וככל הנ"ל. נמצא לפי זה, דבאתרוג יש דין "לכם", ומשום הכי אתרוג הגזול או השאול אינו כשר, וכן בחלה יש דין "עריסותיכם", ומשום הכי עיסה שהיתה הקדש או הפקר בשעת גלגול פטור מן החלה. אולם, אתרוג של מעשר שני בירושלים כשר למצוה, משום דקיי"ל כר' חייא בר אבין שדי בהיתר אכילה כדי להיחשב "לכם". וכן עיסת מעשר שני בירושלים חייבת בחלה, משום שיש בה היתר אכילה ודי בזה להיחשב "עריסותיכם". אבל במצה כלל וכלל אין צורך ב'מצתכם' וכו"ל, ומשום כך לא רק שמצה של מעשר שני בירושלים כשרה למצוה, אלא שגם מצה שאולה כשרה, שהרי אין כאן שום דין של "לכם" וככל הנ"ל.

ט.

והנה, עיין ט"ז או"ח סי' תנ"ד סק"ד ומשנ"ב סי' תנ"ד ס"ק ט"ו שמה שפוסל בשו"ע שם (סי' תנ"ד סע' ד') מצה גזולה הוא משום דילפינן מחלה בגזירה שוה ד"לחם" "לחם", מה התם אין אדם מפריש חלה אלא מעיסה שלו דכתיב עריסותיכם, אף כאן כן. ודוקא גזולה, אבל אם שאל מצה יוצא בה, דהא שאל אותה על מנת לאכלה, ולא על מנת להחזירה בעין, אם כן הרי היא שלו ממש, עי"ש. והיינו, שאם ראובן שואל מצה משמעון, ודאי שכוונתו לאכלה, וממילא חייב לו דמים על המצה, והוה שלו.

אולם, התינוח בשואל כנ"ל, אבל מה הדין באורח: האם מי שמתארח אצל חבירו לליל הסדר יש לו כוונה כלשהי "לשלם" עבור האוכל כולל המצה שהוא מקבל?! האם בעה"ב מקנה לאורח את האוכל?!

והנה, בס' בית האוצר (חלק א' כלל קנ"ז) חקר מהר"י ענגיל ז"ל באכילת אורח, האם משלו הוא אוכל או משל בעה"ב הוא אוכל, מי אמרי' דכיון דנותן לו לאכול ממילא קונה אותו והוא שלו, או דילמא לא קני ל' והוא אוכל של בעל הבית שמרשהו לאכול את שלו^{כא}.

(כ). ומוכן מאליו שבוז נתבארו דברי המגיד משנה והמאירי שהבאנו לעיל.

(כא). ועי"ש בבית האוצר, שיתכן לחלק בין איש זר שמתארח על שולחן אחר, לבין בנים המתארחים על שולחן אביהם, דדעתו של אדם קרובה אצל בנו והוא מוכה אותו באכילתו שתהיה אכילתו שלו, ולא ייחשב אוכל את של אביו, משא"כ כשבעל הבית מארח זר על שולחנו, לא מסיק אדעתיה להקנות לו אף את האכילה, והנתינה הסתמית י"ל דאיננה הקנאה, ושפיר אוכל האורח הוה משל בעה"ב ואינו אוכל את של עצמו, עי"ש.

ומפורסמים דברי הר"ן נדרים ל"ד, ב', גבי ראובן שאמר לשמעון "ככרי עליך", היינו שאסור לשמעון לאכול ככר הלחם של ראובן, ואומרת הגמרא שהנפק"מ בכך הוא אם ראובן הזמין את שמעון לאכול אצלו, שאסור לשמעון לאכול את הככר של ראובן, שהרי גם כשהוא אורח הככר נשארת של המארח, ע"ש.

[ועיין ר"ש משנץ מעשר שני פ"א מ"א ד"ה אבל, שאף שאסור למכור מעשר שני, כמו שכתוב שם במשנה, מ"מ אף למאן דאמר מתנה כמכר "בכי האי גוונא שמזמן את חברו שיאכל אצלו מודה דשריא", והיינו משום שאכילת האורח אינה מתנה שקבל מהמארח, אלא שבעה"ב מרשה לו לאכול משלו, וא"כ אין כאן מתנה כלל].

ולפי הבנת הט"ז והמשנ"ב שיש דין "לכם" במצה, א"כ תסתער עלינו שאלת השפת אמת והאמרי בינה בה פתחנו, שאין דרך העולם להקנות לאורחים את המצה, וקשה אם כן איך יוצאים בה?!

אולם, לפי דרכנו שלמסקנה אין דין מצתכם כלל, אתי שפיר היטב מנהג העולם שאינם נוהרים להקנות לאורחים את המצות, דהעולם מסתמך על שיטת הר"ח והרמב"ם והמאירי, שלמסקנה אין דין לכם במצה, וממילא יוצא המתארח ידי חובתו גם במצה של המארח, ותו לא מידכב).



כב). אחר שסיימתי לנסח את כל הנ"ל, שמחתי מאוד למצוא אישור לעיקר דברי בשפת אמת פסחים ל"ח, א', וז"ל: "והנה הרי"ף השמיט להא דר' אסי דסבירא ליה דבעינן במצה שלכם, דגם השתא דאין מעשר שני נאכל אפילו בירושלים, נפקא מינא אם אחד נתן מצה לחבירו רק לאכילה ולא לדברים אחרים, דבכהאי גוונא הוי כמו לר' מאיר במעשר שני. ואינו רחוק לומר דאינו פוסק כוותיה, ובוה מיושב מ"ש התוס' בחלות תודה דתיפוק ליה דבעינן שלכם ואין צ"ל דמייירי כשלא נשחט עליהן הזבח, גם הרמב"ם השמיט להא דר' אסי [דבעינן לכם במצה ובפ"י כ' (פ"ו מה' חו"מ ה"ח) דיוצא במצה של מע"ש]. ומ"ש הרא"ש בשמו דס"ל כן כיון שכתב דאינו יוצא במצה גזולה, יש לרחות דהטעם הוא משום דהוי מצוה הבאה בעבירה [וכ"נ מדברי המ"מ שם] וכו', עכ"ל. הרי שניתן להוסיף את הרי"ף לרשימת הראשונים דלית להו דין "לכם" במצה, וממילא לפי דרכו של מרן מחבר השו"ע ז"ל דהיכא דהרי"ף והרמב"ם חולקים על הרא"ש קיי"ל כוותיהו, שפיר סותם השו"ע להלכה דאין דין לכם במצה, ודו"ק. [הוספת מסדר המאמר, חתן המחבר: אחר העיון והחפוש מצאתי חכמים מועטים, שפסעו גם הם בדרכו של השפ"א (ואף שאין דרכו של מו"ח בזה, מ"מ אציין זאת לתועלת המעינים): א. בספר פסקי תשובה (פיוטרקובסקי, סי' שמא, בהערה) כתב: "יעויין בשפת אמת פסחים לח ע"א שכתב שאינו רחוק לומר דדעת הרי"ף והרמב"ם דלא בעינן במצה לכם, ויעי"ש בחי' המאירי, ובחי' המאירי (סוכה לה). ודו"ק היטב, וכ"מ בפירוש ר"ח לפסחים...". הרי שהביא גם את דברי הר"ח והמאירי. ב. בספר 'למטה יהודה' (לרב דוד אברהם קמפנר, חלק השו"ת, סי' טו, הובאו דבריו בשדי חמד מערכת ל' כלל קמ"א ריש אות כד), כתב שמה שלא נוהרים לשלם על המצות לפני הפסח משום ש"גבי מצה אם אינו שלו אינו יוצא רק מחמת שהוא מצוה הבאה בעבירה, וכיון דמדרבנן הוי שלו תו לאו עבירה קעביד, ובפרט שהמוכר נתרצה ע"ז, ולא בתורת גזל קאתו לידו". על דבריו תמה הגר"ע יוסף (חזו"ע פסח ח"ב עמ' פט) כיצד נשמט ממנו דברי הגמ' 'אתיא לחם לחם' מהם עולה שיש דין 'לכם' במצה!? ושור"ד שהקדימו בתמיהה זו בספר חיי אריכי (לרב אפרים סטאניסלאבסקי, שבסוף ספרו מנחת אפרים, דף קצו, א). אמנם, לפי המהלך של מו"ח מתורצת תמיהתם. ג. בשו"ת משנה הלכות (ח"ח, סי' קצא) הציג כמה ביאורים כיצד יוצא האורח במצה אע"פ שהמארח אינו מקנה לו את המצה, ובין היתר הציג שכיון שהרי"ף השמיט את דין 'לכם' במצה הרי שלא סבר זאת להלכה (ראה גם שו"ת שרגא המאיר ח"ד, סי' סב, ונראה שכוונתו להסבר אחר). יש לשים לב שהשפ"א וכל החכמים שהזכרתי אינם מסבירים כיצד ניתן לבאר לפי דבריהם את סוגיית הגמרא מהן עולה לכאורה שיש דין 'לכם' במצה. ד. שו"ר שהגרי"ד סולובייצ'יק (הררי קדם ח"ב סי' מד) הסביר שהרמב"ם סבר שדין 'לכם' במצה כוונתו רק להוציא שלא תהיה ברשות גבוה, ע"ש].

הרב עמיהי כנרתי

בדברי הגר"א על אכילת מצה כל שבעה וההנהגה במוצאי החג

כתב בספר מעשה רב (הלכות פסח סי' קפה) בשם הגר"א שלושה ענינים מחודשים, ונבוא בס"ד מעט לבארם. וכידוע חשיבות הספר הנ"ל, והמ"ב מביאו כעשרים פעמים בספרו, במ"ב, שעה"צ ובה"ל.

א.

אכילת מצה כל שבעה

"שבעת ימים תאכל מצות, כל שבעה מצוה, ואינו קורא לה רשות אלא לגבי לילה ראשונה שהיא חובה, ומצוה לגבי חובה רשות קרי לה, אעפ"כ מצוה מדאורייתא הוא, וכן פירשו 'יו"ט א"צ אות' פסח במצה סוכות בסוכה, ועוד כמה ראיות. והיה מחבב מאד מצוות אכילת מצה כל שבעה. וביו"ט אחרון היה אוכל סעודה שלישית, אף על פי שלא היה אוכל שלוש סעודות בשאר יו"ט, מפני חביבת מצוות אכילת מצה שזמנו הולך לו".

הנה, רגילים להבין בדברי הגר"א שדבריו הם כדברי החזקוני (שמות יב, יח): "יש לך דברים שמקבלים שכר בעשייתם ועונש כשאינ עושים אותם, כגון מצה בלילה הראשון, ויש לך דברים שאין מקבלים שכר בעשייתם ועונש כשאינ עושים אותם כגון מצה מליל ראשון ואילך. ומ"מ מצות, שבעת ימים מצות תאכלו כתיב, כלומר אם אכל מצה כל שבעת הימים קיים הפסוק זה של שבעת ימים מצות תאכלו" (ויל"ע בדבריו מדוע אין שכר על קיום זה. ובפירוש ריב"א שם כתב בשמו שיש על זה קיבול שכר). וכן משמע גם במו"נ (ג, מג), שהמצוה היא שבעה ימים, וכ"כ כמה מהאחרונים.

ולפ"ז היא מסוג המצוות שנקראות "מצוות קיומיות". וראה היטב במנחת אברהם למרן הגר"א שפירא זצ"ל (ח"א עמ' שעג), שמצוה קיומית היא רק כגון מצוות אכילת מצה בפסח שבעה ימים, אבל יש הרבה מצוות שהן בעצם חיוביות אלא שהן מותנות בתנאי מסויים, כגון מעקה אם יש גג וציצית אם יש ארבע כנפות.

אמנם, אפשר להבין אחרת בדברי המעשה רב. וז"ל ההערות (פעולת שכיר) שם: "עין תוס' דברכות דף כ"ו ע"א ד"ה טעה. ובר"ן פ"ק דשבת סוגיא דלא ישב אדם לפני הספר. וכ"ד רוב הפוסקים שתפילת ערבית מצוה אף על פי שקראוה רשות". ומבואר שכוונת הגר"א לומר שאין היא רשות גמורה, אלא צריך לעשותה, והיא כמו תפילת ערבית למ"ד שהיא רשות, שייסדו לנו תוס' (ברכות כו, א ד"ה טעה ולא התפלל וכו', ב, ד"ה הלכה כדברי האומר רשות ושבת ט, ב ד"ה למ"ד תפילת ערבית רשות): "ונראה לר"י אפילו למאן דאמר תפילת ערבית רשות אין לבטלה בחינם אלא

בשביל שום צורך כמו בשרא המיינייה דהכא או אם יש שום מצוה שאינה עוברת יעשה המצוה ולא יתפלל אף על פי שהמצוה אינה עוברת, אבל בחינם אין לבטלה. תדע שהרי יעקב תקנה ולמה יש לבטלה בחינם. ועוד דאמרינן בפרק תפילת השחר שהיא כנגד הקטרת אברים שהיא כל הלילה דלא מעכבי כפרה אלא מצוה ה"נ תפילת ערבית מצוה. ואין להאריך". וא"כ משמע לפי הגר"א שצריך לאכול מצה כל שבעה, ואינה ממש רשות, רק שאינה חובה גמורה כמצוות אחרות.

וכך משמע גם מערוך השלחן, שאין החידוש כאן שיש קיום מצוה בזה, אלא שזו מצוה וראוי לעשותה. וז"ל בסוף סי' תע"ה: "ודע דכך מקובלני דאע"ג דאין חובת מצה רק בלילה הראשון מ"מ מצוה לאכול מצה כל ימי הפסח כדכתיב שבעת ימים תאכלו מצות. והא דקרו לה רשות משום דמצוה לגבי חובה רשות קרו לה, מפני שאין זה מ"ע אלא רצון ה' שיאכלו בני ישראל מצה כל ימי הפסח".

ויל"ע עוד בגדרי הדבר, וראה לגבי סוכות במ"ב סי' תרלט ס"ק כד, וראה בגדר מצוות אכילת מצה כל שבעה ובהבנת הנהגת הגר"א במעשה רב, מש"כ מרן הגר"ח"פ שיינברג זצ"ל בספר הר המור (לזכר הגר"צ"פ פרנק זצ"ל) פסח עמ' ריא-רטו; ויבלחט"א הגר"מ שטרנבוך שליט"א, בשו"ת תשובות והנהגות ח"ו סי' קיג, הגר"א"י הכהן קוק שליט"א, ר"י מאור התלמוד, בספרו שדה אברהם תחילת סי' כ"ב; הגר"ד כהן שליט"א, ר"י חברון, במוריה ניסן תשע"ח עמ' קלה-קמא; הגר"י בורדיאנסקי שליט"א, משגיח ישיבת קול תורה, בהסכמתו לספר ברית אבות לרב רקובסקי שליט"א, וכן מש"כ בספר מאורי הזמנים עמ' סב-סו.

ומש"כ במעשה רב, שהגר"א חייבב מאד מצוות אכילת מצה כל שבעה, לא התבאר מדוע היתה לו חובה מיוחדת בזה. ונראה שטעמו מפני שהוא קיום רצון ה', אע"פ שאינו חייב ממש, והוא מגדרי מידת החסידות, להבין מהו רצון ה' גם אם לא פורש להדיא לציווי, וראה מסילת ישרים פרק י"ח.

ועוד אפ"ל ע"פ המבואר בגמ' קידושין לא, א בדברי רב יוסף, שתחילה חשב שגדול מי שאינו מצווה ועושה, ואח"כ שמע את דברי רבי חנינא שיותר גדול המצווה ועושה. ולכאורה במצוה זו יש את שני הדברים ביחד, שהוא רשות (ולפחות אינה חובה גמורה), ומאידך יש בו קיום מצוה (ונראה שהסבר זה תלוי בהבנת התוס' והרמב"ן בקידושין שם מדוע גדול יותר המצווה ועושה, ודוק, ואכמ"ל).

ומש"כ במעשה רב שהגר"א היה אוכל סעודה שלישית ביו"ט האחרון, מצד חובת המצוה שהולכת לה, נראה שהוא כעין המנהג שמובא בראשונים ובפוסקים לגבי סוכות, להכנס לסוכה לפני צאת החג ולהפרד ממנה במעט תפילה וסעודה, כדי להראות את קושי הפרידה עלינו. ראה תשב"ץ קטן סי' קמח ורמ"א או"ח סי' תרס"ז, וכן מש"כ בהליכות שלמה לגרשז"א זצ"ל על סוכות עמ' רמב. וע"ע לגאון האדר"ת זצ"ל בנפש דוד סי' יא-יב, איך היה נוהג עבודה זו של "קשה עלי פרידתכם", בהתרגשות ובהתעוררות הנפש, בכל מצוה של זמן כשעומד להסתיים זמנה.

אמנם, בדברי הגר"א לא פורש שאכל סעודה זו בשביעי של פסח דוקא לפנות ערב, אך כמדומה שכך המנהג הנפוץ בזה בזמננו.

ויל"ע האם הגר"א אכל רק מצות באותו זמן, או שגם אכל "סעודה שלישית" כלשון במעשה רב, עם שאר מאכלים. ואולי עדיפה סעודה, מפני המבואר בשו"ע סי' תקכט סע' א ש"לא נהגו לעשות ביו"ט סעודה שלישית", אע"פ שמצד הסברא יותר פשוט כדעת הרמב"ם (שבת ל, ט) שצריך סעודה שלישית גם ביו"ט, ויתכן שאין לשנות מהמנהג אף לחומרא (ואכמ"ל), אבל במקום שיש איזו סיבה לאכול א"כ עדיף טפי לאכול סעודה ממש.

ויל"ע איך נהגו בזה גדולי ישראל בדורות האחרונים, האם אכלו בסוף יום שביעי רק מצות או גם סעודה.

וראה במאמר הרב שטיינפלד שליט"א במוריה ניסן תשע"ח (עמ' תע-תעב ובהערה 2 שם), שהעיר מדוע הגר"א לא אכל מצות גם בסעודה שלישית בשביעי של חג, שאז מסתיים קיום המצוה מהתורה, ורק ביום האחרון של החג אכל. ועיי"ש חידושו בזה, והנפק"מ שאם חל שביעי של חג בערב שבת אין שייך בזה הנהגת הגר"א בסעודה שלישית ביו"ט. וכמדומה שאין המנהג כן, אלא בכל אופן משתדלים לקיים הנהגת הגר"א, גם כשחל שביעי בערב שבת (ואע"פ שאז יש קצת קולא בזה לאכול לפני כניסת שבת, ואכמ"ל). וצ"ל על הערתו מדוע נהג הגר"א דוקא ביו"ט האחרון, שסוף סוף מצוות מצה ממשיכה מדרבנן גם ביו"ט שני של גלויות, ומצאנו שעשו כמה תקנות כדי "שלא יבואו לזלזל ביו"ט שני", ולכן הגר"א לא נהג את הידורו בחיוב מצוות מצה כאשר למעשה המצוה ממשיכה וגם הוא במקום הפסד זלזול ביו"ט שני. וידידי הרב רועי זק שליט"א באר מצד חביבות הדינים מדרבנן, וע"פ מש"כ במעשה רב סי' רכב לגבי שמיני עצרת: "והחמיר מאד בשינה וישיבת סוכה אף של יום שמיני, כי חמורים דברי סופרים מיינה של תורה".

ובענין אלו מצות יוצאים בהם יד"ח המצוה הקיומית ובאיזה אופן, ראה במאמר מרן הגר"חפ"ש זצ"ל שצויין לעיל, בספר הליכות שלמה למרן הגר"שז"א זצ"ל על פסח עמ' שמג-שמד, וכן מש"כ מרן הגר"שז"א זצ"ל במוריה ניסן תשע"ז עמ' ער סע' כח, וכן מש"כ מרן הגר"ח ק שליט"א בספר מועדי הגר"ח עמ' נט-ס, והג"ר אוריאל אייזנטל שליט"א בקובץ קול התורה קובץ ס"ו עמ' קעה-קפא.

הערת הרב מרדכי פטרפרוינד שליט"א^(א):

ויל"ע בהרבה דברים לדעת הגר"א, כגון אם כדי לקיים את המצוה להגר"א צריך לאכול בכל פסח כזית בכא"פ, ואם צריך להקפיד על "לכם" במשך כל הפסח, ולדעת המחמירים במצות מכונה משום לשמה האם יש להקפיד על זה כל הפסח, והאם יש לכוין במשך כל הפסח לשם מצות אכילת מצה (דאולי רק במצוה חיובית אמרין מצוות צריכות כוונה), והאריך על פרט זה לאחרונה חכ"א במאמר בקובץ מוריה ניסן תשע"ט, ועוד. ובזמנו שמעתי מחכ"א שליט"א דאף לשיטת הגר"א שיש קיום מצוה של אכילת מצה כל שבעת ימי הפסח, מ"מ אין צורך להקפיד שלא לאכול במשך הפסח את המצה עם דברים חריפים, מצד שבכך הוא מבטל את טעם המצה ובכך

(א). וע"ע לו במאמרו על זה בקובץ "רוממות", מתורתם של בני רמות א', ניסן תשע"ט.

מתבטלת המצוה, דאף אם טעם המצה מתבטל מ"מ עצם המצה לא מתבטלת, וכמו שמברכים עליה המוציא וברהמ"ז. ובפרט י"ל כן לפי הצד שלשיטת הגר"א אזי במשך כל שבעת הימים מקיימים את המצוה גם במצה עשירה, דנדו"ד ודאי לא גרע ממצה עשירה.

(הערת המערכת: וע"ע על אכילת המצה כל שבעה עם דברים אחרים, האם צריך לחשוש לביטול טעם המצה ע"י דבר של רשות, וכסוגיית פסחים קטו, א, מש"כ הרב משה מרדכי אייכנשטיין שליט"א בקובץ שלנו, ירחון האוצר, ח"ב עמ' לד ואילך).

הנהגת האדר"ת:

והגאון האדר"ת זצ"ל נהג דבר חידוש בזה, לאכול מצות פעמיים בכל יום: "כל ימות הפסח הייתי נזהר לאכול פעמיים בכל יום, אף שבכל השנה איני אוכל סעודה קבועה רק פעם אחת ביום, כדי לקיים מצוות מצה כדעת רבינו הגר"א ז"ל" (נפש דוד עמ' 138). ויתכן שכוונתו לשתני סעודות ביום ממש, מלבד המבואר במ"ב סי' תקל ס"ק א שיש מצוה לקבוע סעודה על הפת בכל יום מימי חוה"מ, אחת בלילה ואחת ביום. ועכ"פ נראה שהוא הרחבה נוספת לדברי הגר"א, שתהיה ניכרת חביבות המצוה, ולכן הוסיף עוד סעודה ביום שהוא יותר מרגילותו, ולא להסתפק באכילת כזית מצה (ויל"ע בלשונו "כדי לקיים"). ואצל הגר"א מבואר שסעודה שלישית ביו"ט האחרון היא רק בגלל שהמצוה עוברת, ולא אכל סעודה נוספת כל יום מימות הפסח.

ב.

טעימת חמץ במוצאי החג

סיום דברי הגר"א במעשה רב שם: "ובמוצאי יו"ט היה משתדל לטעום חמץ וכן חדש באורתא נגהי תמניסר, והיה נמנע לאכול לאחר פסח מצה שיוצאין בה ידי חובתו בפסח, וכל זה להיכרא לעשיית המצוה שאין עושין אותה להנאה אלא מפני גזירת הבורא יתעלה שמו". ויסוד ענין זה, שלא להוסיף על המצוה כדי להראות שאנו עושים מצד הציווי, נמצא בסנהדרין עו, ב לגבי "המחזיר אבידה לנכרי", עיי"ש ברש"י. וכע"ז אפ"ל גם בטעם איסור בל תוסיף, וכמש"כ ר"י בכור שור (דברים ה, ב) לבאר את לשון הפסוק "לא תוסיפו ולא תגרעו": "לפי הפשט נראה גרוע, שנראה שלא עשית השבעה לשם מצוה, שבלא מצוה אתה עושה כמו כן". וע"ע תוס' ברכות לד, א ד"ה מלמדין.

מש"כ שהשתדל הגר"א לטעום חמץ במוצאי יו"ט, יל"ע האם הוא גם כשחל שבת אחרי שביעי של חג, ובשבת ממשיכים לאכול מצה, האם עדיין שייך היכר החמץ במוצאי שבת [וע"ע בדברי הגר"ש דבליצקי זצ"ל בשו"ת שומע ומוסיף עמ' רס"ט, שמה שנהגו כמה אנשים להבדיל על בירה במוצאי פסח על פי הרמ"א בסי' רצ"ו סע' ב', כשחל שביעי של פסח בערב שבת ומבדילים במוצאי שבת אסרו חג, אין לעשות כן, דבזמנינו שלא רגילים כל כך בשתיית בירה, וההידור במוצאי פסח הוא רק כדי להראות שעד כאן היה ציווי ה', א"כ בשנה זו אין לעשות היכר זה, שלא להראות כאילו גם השבת היתה בכלל איסור אכילת חמץ].

ג.

מניעה ממצה במוצאי החג

ומש"כ במעשה רב בשם הגר"א להמנע מאכילת מצה במוצאי החג, יל"ע האם הוא דוקא לשיטתו, שיש מצוה כל שבעה, ולכן במוצאי יו"ט יש היכרא, אבל לשיטות שהוא כל שבעה רשות גמור הרי נפסקה המצוה כבר אחרי הלילה הראשון ומה שייך היכרא במוצאי יו"ט.

ולגבי חג סוכות מצאנו בספר סדר היום, פרק הנהגת מוצאי יו"ט של סוכות: "גם הסוכה יתיר אותה ויסתור אותה, שידעו שלא נעשית אלא למצוותה", ואע"פ שכבר הפסיק בזה שמיני עצרת שלא ישבו בסוכה. וע"ע על ההיכר במוצאי חג סוכות לסיום המצוה, מש"כ בפסק"ת סוף סי' תרסו והערות 5-6 בשם הגר"ח מבריסק זצ"ל בדעת הרמב"ם.

ויל"ע מה הכוונה שהיה הגר"א נמנע ממצות "לאחר הפסח", ולא כתב כלעיל לגבי אכילת חמץ "מוצאי יו"ט", האם ענין זה הוא במשך כמה ימים לאחר פסח. ומחכ"א שמעתי שכוונתו להמנע כל השנה חוץ מפסח, וצ"ע.

וכמדומה שיותר מפורסם ונהוג בציבור היראים כדברי הגר"א בתחילת דבריו, לגבי אכילת מצה כל שבעה ואכילת חמץ במוצאי הפסח, ופחות ידועים דבריו על מניעה מאכילת מצה לאחר פסח (במ"ב הביא רק את הדברים לגבי מצה שבעת ימים, ראה סי' תעה ס"ק מה). ובס"ד ראיתי שכ"כ הגר"מ שטרנבוך שליט"א בתשובות והנהגות (מועדים, פסח) עמ' רצב, ש"אין אנו נוהגין כוותיה (דהגר"א), ואוכלין שיירי מצה אחרי הפסח". ושם באר זאת מצד חביבות המצוה, שחשובות וחביבות עלינו המצות כשיירי מצוה, עיי"ש. ויתכן שהוא גם מטעם מעשי, ששכיח במוצאי החג שיישארו מצות בבית, ואין עדיין מספיק לחם, ולכן לא כ"כ נהגו חומרא זו להמנע מאכילת מצות אז. וע"ע בפסקי תשובות (מהד' חדשה, תשע"ט) סי' תצא.

וממה שכתב במעשה רב הטעם מצד "היכר לעשיית המצוה", מבואר שלא חש לאיסור בל תוסיף בזה, אפילו לשיטתו שיש מצוה קיומית כל שבעה. ואפ"ל שס"ל שאין בכך בל תוסיף, מפני שאין בל תוסיף אלא על מצוה גמורה ולא במצוה קיומית, שהיא רשות (ולא דמי למצוות ישיבה בסוכה, ששם נאסר בשמיני מצד איסור בל תוסיף, ששם היא חובה אם בא לאכול או לישון, והראיה שמברכים עליה כל שבעה "לישב בסוכה"). ויתכן שכך ס"ל למהר"ש מנוישטט (במנהגיו סי' שצד סע' ג, והו"ד יותר מדויק במנהגי מהרי"ל עמ' קמ): "במוצאי פסח בלילה שלאחריו לא היה שום חמץ בביתו של מהר"ש ולא בבית בנו, ולא חשו ואכלו מצה". ומבואר שהייתה הו"א לחשוש בזה, כנראה מצד שנראה כבל תוסיף, ולמעשה לא חשו בבית מהר"ש, לפחות במקרה שלא היה חמץ בבית, ואכלו מצות. וע"ע מועד לכל חי לר"ח פלאגי' פ"ד סי' מב [וע"ע לגבי בל תוסיף כלפי המצוה הקיומית אליבא דהגר"א, מש"כ ידידי הרב יהושע ואן דייק שליט"א בירחון האוצר גיליון כז, וכעת נדפס מחדש בספרו שו"ת מבשן אשיב ח"ב].

אבל במאירי ר"ה כח, ב הזכיר איסור בל תוסיף אם אכל בשמיני של חג מצות בכוונה לשם מצוה, דומיא דסוכה בשמיני, עיי"ש היטב. והיינו שס"ל איסור בל תוסיף חל גם על מצוות אכילת מצות כל שבעה, אע"פ שהיא אינה חובה (ועכ"פ לפ"ז ניתן לדייק מהמאירי שס"ל כשיטת

הגר"א). ויל"ע לשיטתו מדוע לא אסרו חכמים לאכול מצות במוצאי החג, מחשש שיהיה נראה כמוסיף (גם אם לא מתכוון למצוה), כמו שגזרו לגבי סוכה בשמיני של חג, ראה שו"ע סי' תרסו סע' א ומ"ב שם ס"ק ה. ואפ"ל שבמצה לא ניכרת ההוספה, שדרכם של בני אדם כל השנה לעיתים לאכול מצה, כמו שאומרים ב"מה נשתנה". אבל אין דרכם של בני אדם לשבת בסוכה ישיבת קבע, ביחוד בימות החורף [והרב מרדכי פטרפרינד שליט"א הציע שאפשר דהיינו משום שבשנים שאיסרו חג חל בשבת חייבים לאכול מצה, ולכן לא רצו לאסור בכל השנים].

ובספר מנהגים דבי מהר"ם (מנהגים בין פסח לשבועות) כתב: "ונהגו להכניס חמץ תיכף אחר הבדלה לבית ולאכול, שלא יהא כמוסיף על שבעת ימי המצות, ומיהו המונע לא הפסיד". ומבואר שמצד המנהג חששו לבל תוסיף, ולפחות לנראה כבל תוסיף, וכשיטת המאירי ולא כמהר"ש. ומ"מ הסתפקו באכילת החמץ לבטל חשש זה, ולא נמנעו מאכילת המצות.

ואצל הגר"א במעשה רב ההנהגה שונה מדבי מהר"ם הנ"ל, שהוזכר מלבד אכילת החמץ גם מניעת המצוה, ומטעם היכר ולא מטעם בל תוסיף (ומ"מ יתכן שבשורש הדבר היינו הך, ראה לעיל בשם הבכור שור).



הרב מתתיהו גבאי

מח"ס בית מתתיהו ושא"ס
ירושלים

מצוות אכילה מדאורייתא

לכבוד יד"נ, הרה"ג המפורסם מזכה הרבים, רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, מח"ס גם אני אודך ופרדס יוסף החדש על המועדים. שלום רב.

ראיתי מה שהקשה מע"כ שליט"א בדברי תשו' חת"ס חו"מ ס' קצ"ו, שמצות עשה של אכילת מצה משומרת בליל פסח היא יחידה נשאת לנו מכל מצות אכילה שבכל התורה, אין לנו פסח ולא קדשים לא תרומה ולא מעשר עני רק מצוה לשנה. והקשה כת"ר שליט"א בס' פרדס יוסף החדש הגש"פ אות תקל"ה, שהרי גם בעיו"כ יש מ"ע באכילה וכדיליף בר"ה ט' ע"א, מועניתם את נפשותיכם.

א.

לפנ"ר י"ל דהחת"ס אזיל בשיטת הרמב"ם שהשמיטת ד"א דינא דאיכא מ"ע באכילה בעיו"כ, דהשמיטת הא דאמרי' ביומא פ"א ור"ה ט' דכל האוכל בתשיעי כאילו התענה תשיעי ועשרי, וכתב בס' ערוך השולחן (ס' תר"ד ס"ו) שס"ל להרמב"ם דליכא מצוה כלל באכילה בעיו"כ ומש"ה השמיט עי"ש. ומרן הגר"ח קנייבסקי כתב לי בטעמא שהשמיט הרמב"ם מצות אכילה בעיו"כ דס"ל דאכילה בעיו"כ הוי רק עצה טובה, והיינו עצה טובה שיהא לנו כח לצום. וע"ע מש"כ בהשמטת הרמב"ם למצות אכילה בעיו"כ בשו"ת רבבות ויובלות (ח"ד ס' תמ"ג) להגר"א גרינבלאט זצ"ל. וא"כ י"ל שס"ל להחת"ס כהרמב"ם דליכא מ"ע כלל באכילת עיו"כ, והוי רק עצה טובה שיהא לו כח לצום, שזהו טעם אכילה בעיו"כ כמבואר ברש"י (ברכות ח' ע"ב ד"ה מעלה עליו ויומא פ"א ע"ב ד"ה כל האוכל), וכ"כ בשערי תשובה (ש"ד אות י'). א"כ ליכא מ"ע באכילה בעצם, אלא עצה טובה למצות עינוי. אמנם, בשו"ע או"ח ס' תר"ד ס"א פסק שמצוה לאכול בעיו"כ להרבות בסעודה, מ"מ י"ל שס"ל לחת"ס כהרמב"ם שהשמיטת ד"א דינא דאיכא מ"ע. ולמש"כ הערוה"ש ס"ל לרמב"ם דליכא מ"ע כלל בעיו"כ, אף מדרבנן.

אולם, מצאתי בחת"ס שבת קי"א דכתב בתו"ד שמצות אכילה בעיו"כ מד"ס ואסמכוהו אקרא, עי"ש ובחת"ס פסחים ב' ע"א. אמנם, אף אם נימא שס"ל לחת"ס שיש מ"ע מדרבנן באכילת עיו"כ, מ"מ הוי מדרבנן, ולא קשה על דבריו דרק אכילת מצה מה"ת. אמנם, בספר נופת צופים לידידי הרה"ג רבי יהודה קוק (יומא עמ' קי"ח), הקשה בסתירת החת"ס שס"ל שאכילת עיו"כ מדרבנן, ממש"כ בהגהת או"ח ס' תר"ד שאסור להתענות בעיו"כ אפי' תענית חלום, עי"ש ומש"כ לתרץ בס' עקדת משה ח"ד ס"י עי"ש.

ב.

ואכתי פש לן לברורי דעת החת"ס, דהא איכא מצות אכילת כזית ראשון בסוכות דיליף גז"ש ט"ו ט"ו מחג הפסח, כמבואר בסוכה כ"ז ע"א עי"ש. א"כ עצם אכילת כזית ראשון בסוכה הוי מ"ע, ומ"ט כתב החת"ס דמצות אכילת מצה יחידה מכל מצות אכילה?

ונראה בזה ע"פ מה שחקר בשיעורי רבי ברוך בער זצ"ל (ח"ג ענינים ס"א) בגדר הך ילפותא דט"ו ט"ו מחג הפסח, אם המצוה היא באכילה, כאכילת מצה, או דלמא האכילה היא רק היכ"ת לקיים המצוה, דעיקר המצוה הוא הקביעות שתהא בסוכה, לקבוע דירתו בסוכה, והאכילה בסוכה היא חלק מקביעותו. וא"כ י"ל דליכא מ"ע באכילה גופא, והאכילה היא רק היכ"ת והכשר למצות הקביעות שתהא בסוכה, ורק אכילת מצה איכא מצוה בגוף האכילה, ואילו באכילת כזית זהו היכ"ת למצות סוכה. והארכנו בחקירה זו בבית מתתיהו ח"א ס"ז אות י"א עי"ש ובס' ירח למועדים סוכות ס'.



ג.

אמנם ילה"ק ע"ד החת"ס ממש"כ החת"ס עמ"ס שבת קי"א, שביי"ט מצות אכילה דאורייתא, ויליף מושמחת, ועונג אין מפורש בו, והאוכל שלא לתיאבון נהי שלא התענג מ"מ מצות אכילה קיים, ומשא"כ בשבת בעי עונג דווקא. וכתב החת"ס דאף למש"כ הרמב"ם פ"ל משבת, דעונג שבת וכבודו הוא מד"ס דכתיב וקראת לשבת עונג, אין כוונתו שהוא מדרבנן, אלא הוא דאורייתא ממש ואסמכוהו אקרא, ומש"ה כתב הרמב"ם פ"א משבועות דהנשבע להתענות בשבת הוי מה"ת, וחנוכה ופורים מד"ס, עי"ש ובשו"ת חת"ס או"ח ס' קס"ח. וא"כ דס"ל לחת"ס דעונג שבת מה"ת, וכן ביו"ט מצות אכילה מה"ת, א"כ כשאדם אוכל בשבת ויו"ט הוא מקיים מ"ע מה"ת, ומ"ט כתב החת"ס שמצות אכילת מצה יחידה מכל מצות אכילה. אמנם, מצינו בתוס' רי"ד פסחים צ"ט ע"ב דאכילה בשבת מדרבנן, ואכילת מצה מה"ת עי"ש, וע"ע מה שציינתי בזה בבית מתתיהו ח"א ס' ט"ו אות ב' אם עונג שבת מה"ת ואכילה בשבת עי"ש. ומ"מ למש"כ החת"ס, דאכילה בשבת ויו"ט מה"ת, מ"ט כתב החת"ס שמצות מצה היא יחידה במצות אכילה.

וע"כ י"ל אף אם נימא שאיכא מצות עונג שבת מה"ת, מ"מ אין המ"ע בגוף האכילה, כאכילת מצה, אלא עיקר המ"ע הוא שיהא האדם מעונג, ומש"ה כתב השו"ע או"ח ס' רפ"ח ס"ג אם מתענג שלא לאכול, דאכילה בשבת צער לו א"צ לאכול. הרי שאין המצוה בגוף האכילה, אלא האכילה היא היכ"ת לקיום המצוה דעונג, וה"ה י"ל במצות אכילה ביו"ט, אין המצוה בגוף האכילה, אלא ע"י האכילה מתקיימת מצות שמחה דיו"ט, והאכילה היא הכשר והיכ"ת לקיום המצוה דשמחה. וזה הוא מה שכתב החת"ס דמצות מצה היא יחידה, דהיינו שהאכילה גופא היא המצוה.



ד.

אולם יש לדון עוד בדברי החת"ס, שידועה דעת הרמב"ן (מ"ע ג') שיש מצוה מה"ת באכילת פירות שביעית, וכ"כ הרשב"ץ (זהר הרקיע מ"ע ס"ו) עי"ש. וא"כ כשאוכל פירות שביעית מקיים בזה"ז מ"ע מה"ת, ומ"ט כתב החת"ס שרק מצות אכילת מצה היא היחידה מכל מצות אכילה? ולכאורה יהא מוכח מהחת"ס דס"ל דליכא מצות אכילת פירות שביעית, וכמו שנקט החזו"א (שביעית ס' י"ד) עי"ש וע"ע בס' פירות שביעית (פי"ב ס"ח) מה שהביא בזה ובס' כרם אליעזר (שביעית ס' ל"ה).

אמנם, י"ל דאף אם ס"ל לחת"ס כהרמב"ן שיש מ"ע באכילת פירו"ש, מ"מ ס"ל דרק מצה היא מצוה יחידה שהיא מ"ע בגוף האכילה, ואילו אכילת פירו"ש, כתב בשו"ת חשב האפוד (ח"א ס' ס"א) וכ"כ בס' חוט שני (פסח פי"ז, שביעית פ"ה משמיטה), דאף להרמב"ן המ"ע היא משום הלאו דלאכלה ולא לסחורה, היינו שרצון התורה הוא שלא יעשה אדם סחורה בפירות וע"י האכילה מתקיים הדבר, דליכא סחורה בפירות, והוי כמ"ע הבא מכלל לאו עי"ש. וא"כ י"ל דגם באכילת פירו"ש אין האכילה מ"ע בעצם, אלא היכ"ת שלא יעבור באיסור סחורה בפירו"ש, ומשא"כ מצה, שם יש מצוה בגוף האכילה.

ומו"ר הגר"י ליברמן שליט"א, במכתבו אלי (ומובא בקובץ המאור ניסן אייר תשע"ו עמ' י'), כתב דכוונת החת"ס היא שמצה היא היחידה שעצם החפצא של המאכל הוא מצוה לאכלו, שבזמן שביהמ"ק היה קיים היה גם את הקרבנות, שגם בהם עצם הבשר קדוש והיה מצוה לאכלו, ובוה"ז נשאר לנו רק מצה שהיא בגדר זה. משא"כ באכילת פת בסוכה, אין הפת בעצמו מצוה אלא אכילתו בתוך סוכה היא המצוה אבל הפת לבדו אינו כלום, וכן באכילת פת בעי"כ. אולם באכילת פירו"ש להרמב"ן והרשב"ץ הנ"ל הוי מצוה וקדושה בעצם הפירות, וא"כ נצטרך לומר או דהחת"ס לא ס"ל כהרמב"ן, או שהחת"ס קאי על מצוה הנוהגת בכל מקום, ובשביעית הוא רק על פירות הבאים מא"י, משא"כ מצה היא בכל מקום עי"ש. והו"ד גם בקובץ יתד המאיר ניסן תשע"ו (ס' קט"ז).

ועפ"ד י"ל עוד שהחת"ס קאי במצוה הנוהגת בכל שנה ולא אחת לשבע שנים.

והעירני ידידי הג"ר אליעזר רבינוביץ בעל הכרם אליעזר, דעיקר הדבר לומר שיש מצוות אכילת פירות שביעית מה"ת, זה הוא רק לסוברים ששביעית בזה"ז דאורייתא, ועפ"ז י"ל שיש מצוה באכילת פירו"ש מה"ת. אולם, להסכמת רוב הפוסקים, ששביעית בזה"ז מד"ס, ממילא אין מצוה מה"ת של אכילת פירו"ש, רק מצוה מדרבנן, וא"כ מיושבים דברי החת"ס גם מאכילת פירו"ש, (ומובא דבריו בקובץ המאור סיון תמוז תשע"ו עמ' ק"א עי"ש ובקובץ יתד המאיר אייר תשע"ו במכתבים).

וראיתי בספר עקדת משה להג"ר משה פרקש, ח"ד ס"י, במכתבו למע"כ ע"ד החת"ס, וכתב באות ב' דלולי דמסתפינא אמינא דמש"כ החת"ס מ"ע של מצה יחידה מכל מצות אכילה, אין כוונתו על אכילת חולין שכל בר בי רב יודע שיש מצוה לאכילת כזית פת בליל ראשון בסוכות וכן בעי"כ, אלא כוונת החת"ס שמצה יחידה שנשאר מכל מצות אכילה, היינו לאכילה דומיא

דאכילת קדשים, וע"ז מייתי החת"ס אין לנו לא פסח ולא קדשים לא תרומה ולא מעשר שני, היינו מצות אכילה שהיו נוהגות בזמן שהיה ביהמ"ק קיים, וכן מצות אכילת מצה משומרת בליל פסח היא יחידאה שנשארת לנו דומיא דאכילת קדשים עי"ש שכן פירש גאב"ד ערלוי זצ"ל בעל אמרי סופר עי"ש, ובקובץ אוצרות הסופר כ"ז עמ' רס"ד שהובאו דבריו.



הערות וקושיות – חודש ניסן

ברכת האילנות - ברכת הראיה או גם הריח - הרב ישראל אליהו

איתא בברכות (דף מ"ג ע"ב): היוצא בימי ניסן ורואה אילנות מלבלבים אומר ברוך שלא חיסר בעולמו כלום וכו'. והנה, לא נתבאר בגמרא בפירוש מה ההתפעלות שיש באותם אילנות המלבלבים. אמנם בפשטות ההתפעלות היא בעצם ראיית הפרחים המלבלבים, אשר מראים את התחדשות הבריאה לאחר חודשי החורף, וכלשון הגמרא "וחזי אילני דקא מלבלבי". וכ"כ בחידושי הרא"ה (ברכות מ"ג:): "וקבעו ברכה זו לפי שהוא ענין בא לזמן, והוא ענין מחודש שאדם רואה עצים יבשים שהפריח הקב"ה". אולם, יש שיטה מחודשת שכתב תלמיד מהר"ם מרוטנבורג בספר הפרנס (סימן שצ"ו): "האי מאן דנפיק ביומי ניסן פעם ראשונה בשנה, וחזי אילני דמלבלבי שמוציאין ריח טוב, מברך בא"י אמ"ה שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות נאות להתנאות מהם", ולכאורה משמע מדבריו שהבין שהברכה נתקנה על ההתפעלות מלבלוב האילנות וגם על ההנאה מריחן הטוב של הפרחים [ואפשר שהוא למד זאת מסידור דברי הגמרא, שכתבה את דין ברכת האילנות בתוך ענייני ברכת הריח, ומשמע שאף ברכת האילנות היא מענייני ברכת הריח].

נמצא לפי זה שהרוצה לצאת ידי כל השיטות, ראוי תחילה שיריח ויהנה מריח הפרחים, ואח"כ יברך שלא חיסר בעולמו כלום וכו'. ויש לציין כי יהודי אלכסנדריה נהגו לאחר ברכת האילנות ליקח פרח מהאילן ולברך עליו בורא עצי בשמים (הגדש"פ עם פירוש ליל שמורים, עמ' י"ט), ואפשר שעשו כן בכדי לרמוז שברכת האילנות היא גם על הריח (או משום דכיון דאיתעבידא בה מצוה חדא ליעביד בה מצוה אחריתי). וכעין זה כתב בספר לקט הקציר: "ומנהגינו בק"ק טרבלס (במדינת לוב) לברך על אילני לימונים וכיוצא להוסיף ברכת הריח". הרי שהשתרש מנהג זה בכמה קהילות להריח באילן בשעת ברכת האילנות.

ואגב לפי זה יש ללמוד ענין נוסף, דידיעם דברי חלק מהמקובלים שאין לברך ברכת האילנות בשבת מצד בורר, ואכמ"ל. אך לפי הנ"ל לכאורה יש להעיר בזה מצד אחר, שכיון שטוב להריח ג"כ מפרחי האילנות, באנו בזה למחלוקת הראשונים האם מותר להריח בהדס מחובר בשבת. ויש בזה מחלוקת גרסאות בסוכה ל"ז ע"ב, יש שגרסו הדס מחובר מותר להריח בו ויש שגרסו אסור להריח בו, והביאם הב"י בסימן של"ו, ופסק בשו"ע שמותר להריח בו. אולם, הביא הכה"ח (סימן ש"ו ס"ק ס"א) שמנהג העולם להחמיר בזה, וכתב דאפשר דטעמא משום שמא ישכח וימשמש בעלין ויתלשו [ועוד אפשר להציע בטעם המנהג, משום סברת השדי חמד (ח"א מערכת ח' כלל ל"ו), שבעניני גירסאות אין הולכים אחר עמודי ההוראה, משום שהם פסקו כהגירסא שלפניהם ולא משום שיקול דעתם, ואילו היתה לפניהם גירסה אחרת אפשר שהיו פוסקים כאותה גירסה]. וכיון שמנהג העולם להחמיר מלהריח במחובר, ממילא הרוצה להחמיר

ולהריח מפרחי האילנות בזמן ברכת האילנות, לכאורה יש לו להימנע מלברך ברכת האילנות בשבת.



הערות וקושיות – חמץ ומצה

כמה חששות בשרויה - הרב ישראל אליהו

בירחון האוצר (גיליון ב' עמוד ה') פרסמתי בס"ד מאמר בענין מצה שרויה של מצות מכונה, וכתבתי כמה חששות, ונזכרים בקצרה: א. דהבצק אינו מגובל לגמרי ובכה"ג כתב המשנ"ב לאסור שרויה אף בדיעבד. ב. כיון שכמעט מן הנמנע הוא לנקות לגמרי את הכלים, נמצא שאם ישנו איזה פירור שנדבק למצה בשלב הרידוד או הניקוב, הרי שלא נתבטל מדין לח בלח אלא מדין יבש ביבש, שהרי הפירור מונח בפני עצמו על המצה אלא שאינו ניכר, ונפסק ביו"ד סימן ק"ט שדבר שנתבטל ביבש אף שמותר לאכלו מ"מ אסור לבשלו כיון שגורם להוציא את הטעם מהאיסור ולהבליעו בהיתר. וא"כ אם עשה כן בפסח, הרי קי"ל שחמץ בפסח עצמו אפילו באלף אינו בטל. ע"כ קיצור ממה שכתבתי, והרוצה לעיין באורך יעיין שם.

והתעוררתי לחשש נוסף, שאף על הפירורים המתערבים בשלב הלישה לכאורה יש אופנים שהם אינם מתערבים כמו כל לח בלח, שהרי אם נשארו פירורים מיום קודם בקערת הלישה או בצינורות שדרכם נשפך הקמח והמים הרי הם בגדר 'שאור', ומצינו בש"ך יו"ד סימן שכ"ד ס"ק י"ח שהביא מחלוקת ראשונים האם שאור מתערב לגמרי בעיסה או לא, דלתה"ד (סימן ק"ץ) בדעת הרא"ש אין בילה בשאור, ולטור בדעת הרא"ש יש בילה וכן דעת רבינו פרץ והסמ"ק, והוסיף הש"ך (שם ס"ק כ"א) שכן דעת התשב"ץ (שו"ת ח"ב סימן רצ"א סכ"ז) והמהרי"ל (פסח הלכות חלה עמוד פ"ה) להחמיר בזה, ואף שהשו"ע פסק שיש בילה בשאור, כתב הש"ך שיש לחוש לדעת המחמירים. והוסיף הש"ך שם לצדד אף בדעת השו"ע שאמנם ס"ל דמתערב יפה, אך אין בילה מוחלטת. ע"ש.

וא"כ במצות מכונה דידן, שיש חשש שאור, אינו מתערב לגמרי בעיסה. והשורה במים בפסח גורם להעביר טעם מהשאור לשאר המצה, ואינו בטל אפילו באלף. ובפרט בקמח מצה שישנם פירורי מצה מכמה וכמה מצות, וכמעט לא יבצר שאין שם איזה שאור.



ערבי פסחים

◆ בגדר סיום מסכת וגדר האחרים המשתתפים, ובמה שהוא פוטר

מתעניות ◆

הרב שלמה ארי' ארנפלד

בגדר סיום מסכת וגדר האחרים המשתתפים, ובמה שהוא פוטר מתעניות

א.

הלכה פסוקה היא שסעודה שעושים לכבוד סיום מסכת וכדו' היא סעודת מצווה לכל דבריה, והיא מתירה אכילת בשר ויין בתשעת הימים, וכן מתירה הוא את התענית בחלק מסוגי התעניות.

והנה, נהוג לשייר חלק בסוף המסכת לעת הצורך, ובעת הצורך לסיים את אותה המסכת, ורק אז לעשות שמחה וגם סעודה לגומרה של תורה, ולמרות שבינתיים אף התחילו כבר בלימוד במסכת חדשה.

והנה, בהלכות תשעת הימים (סי' תקנ"א ס"י), כשמביא הרמ"א שבסעודת סיום מסכת אפשר לאכול בשר ויין, הביא המשנ"ב (ס"ק ע"ג) מדברי האלי' רבה, וזה לשונו: שאם לא נזדמן בלמוד הסיום, לא ימהר או יאחר משום כך, ואם לא הי' עושה סעודה בשאר ימים אפשר שלא יעשנה נמי עתה, אבל כשנזדמן כראוי מותרים לאכול, עכ"ל. ובפשוטו כוונתו למעט גם מצב כזה, ששומרים את הסיום, כי הרי הוא נחשב שמאחר את הלימוד (ועי' לקמן, משו"ת ארי' דבי עילאי).

ואילו בסימן ת"ע בהלכות תענית בכורות של ערב פסח, מובא במשנ"ב (ס"ק) שסיום מסכת מתיר את התענית, ומסתימת הדברים נראה שאפשר לסיים מסכת גם אם לא בדיוק בזמן הסיום^א, וכן נהיגי עלמא.



ב.

והנה, באלו התעניות שמועיל לפוטרן ע"י סעודת מצווה, מבואר במגן אברהם (סי' תקס"ח ס"י) שגם אחרי הסעודה יכול להמשיך לאכול, וכבר אין לו ניהוגי

א. ועי' בתשו' רעק"א מכת"י (סי' ל"ד), שכותב שהוא רגיל למחות במי שמכוון לסיום המסכת לער"פ בשביל להיפטר מהתענית, והוא מועיל רק אם אסתייע מילתא שסיים בער"פ יכול הוא להזמין אף אחרים, וכן בשו"ת האלף לך שלמה (סי' שי"ז) כתב שסיום שנדחה לא דוחה תענית בכורים, וכן בשו"ת ר"י טייאה ווייל (סי' ל"ח) הביא את דברי האלי' רבה הנ"ל, על דיני תענית בכורים.

ועי' בספר החיים לר"ש קלוגר לסי' תקפ"א, שלתענית של ער"ה כן מהני סיום גם שלא בזמנה, וחילק שתענית בכורים נחשב לתענית מדינא, וע"כ לא יהני ביה סיום שלא בזמנה. ועי' עוד בשו"ת תשובה מאהבה (הובא בילקוט מפרשים בשו"ע יור"ד סי' רמ"ו), שסובר דאדרבא, גם מי שמסיים על הסדר בתענית בכורים, ידחה את סיומו לאחר הפסח, ודרש זאת בק"ו מאבל עיי"ש. אולם המשנ"ב לא חילק בזה, ועי' שו"ת מנחת יצחק (ח"ב סי' צ"ג) מה שהביא בזה ליישב את המנהג.

והנה, גם אם נשווה את התעניות, מ"מ עי' בדברי ספר החיים הנ"ל שכל הסיבה שאפשר לדחות משום שהוא הידור מצווה לעשות את שמחת הסיום ביותר הידור וכבוד, וכן נראה בשו"ת מהר"ם מינץ (סי' קי"ט) המובא לקמן, עיי"ש. ועי' עוד הערה טז.

תענית², בשונה מתשעת הימים, שאחר הסעודה ממשיך האיסור לאכול בשר ויין ואפי' לבעלי השמחה בעצמם, ואע"פ שזהו יו"ט שלהם³. וכמו כן, בשאר התעניות אם בטעות עבר ואכל ממשיך האיסור.

ועיין בספר ארץ צבי ח"א סי' ע"ט מה שמבאר דבר זה.

ונראה עפ"י דבריו שכך הביאור, ויסוד הדבר הוא שיש בכל תענית שני דינים: א. דין תענית. ב. איסור אכילה, וההבדל ביניהם שהדין הראשון הוא דין ביום, שהוא יום תענית, ואילו הדין השני הוא דין בחפצא של האוכל, שאסור לאכול, והוא איסור בכל כזית וכזית. ומה שאסור לאכול גם אם עבר ואכל הוא מכח הדין השני, שיש איסור אכילה, אבל יום תענית הוא כבר לא יחשב, ומימלא מסתמא הוא לא יעלה לו לתשובה וכפרה.

ולפי זה מבאר הארץ צבי דבתענית בכורים, וכן צריך לומר בתעניות שלא באים ע"י נדר או ציבור, וכגון תענית דערב ראש השנה או תענית עשי"ת, אין בימים האלו איסור אכילה, שענין איסור אכילה נובע מתענית שבאה לעינוי וסיגוף, ואילו תעניות אלו הן דין ביום גרידא, שיהי' זה יום תענית. דהיינו, שבתעניות אלו ענין התענית בא בעיקרו להגדיר את היום הזה כיום שונה, וכמו שיש ימים שמוגדרים כיום מיוחד בגלל השמחה שנעשה בהם, וממילא הם נעשים יום טוב ואז כל היום מקבל את המעלה, כמו כן הני הימים באו חז"ל והגדירו אותם לימים מיוחדים, כל יום לפי ענינו. ולדוגמא, כתב שם בארץ צבי שענין תענית בכורים הוא תענית לזכר הנס שנעשה בו לבכורים, ונאמרו בזה עוד כמה טעמים. וע"כ אם עבר ואכל מאחר והוא כבר לא יום תענית אז לא שייך למיסר עליה עוד אכילה היום, דהא איסור אכילה מצד האוכל אין כאן.

ונמצאנו למידידים שיש תעניות שיש בהן איסור אכילה מעבר לדין שביום, ויש תעניות שיש בהן רק דין ביום גרידא. לפי"ז איכא למימר שכל דברי האלי' רבה, שאומר שא"א בתשעת הימים לסיים שלא בזמנה, אלא רק על דרך הלימוד, נובעים מכח איסור האכילה, ולכן יכול אדם לסיים רק ע"ד הלימוד.

וביאור הדבר הוא, דהנה הבאנו שבתשעת הימים לאחר הסעודה גם לבעלי השמחה עצמם חוזר האיסור של אכילת בשר ויין, וא"כ נמצא דאין דין היו"ט שלהם נותן דין ביום, והוא לא גרם היתר בגוף האיסור, אלא שהוא דין באכילת הסעודה גרידא, שעל אף שהאיסור קיים גם בעת הסעודה, מ"מ דין האכילה בסעודת הברית דוחה את איסור האכילה של תשעת הימים. וע"כ סובר האלי' רבה שעד כמה שהאיסור קיים וזה רק דחייה, את הכח לדחות יש רק לסיום שמגיע בסדר הראוי, אבל אם אי"ז זמן הסיום ממש אין בכוחו לדחות את האיסור.

וא"כ יש מקום לומר דזהו רק במקום שקיים איסור באכילה, וצריך כח לדחות את האיסור. אולם, במקום שכל האיסור נובע מהדין של היום, שהוא יום תענית, ובשעה שיאכל האדם יפקע לגמרי האיסור, דהא כבר אין הוא יום תענית, וכמבואר בארץ צבי, בהא גם האלי' רבה מודה

(ב). עי' שו"ת רב פעלים ח"ד סי' ל"ה.

(ג). ושונה מהא דאיתא במשנ"ב הל' תחנון (סי' קל"א ס"ק כ"ה), שגם לאחר הברית בעלי הברית עצמם לא אומרים תחנון באותו היום, דזהו יו"ט שלהם, גם לאחר סיום סעודת הברית.

שבכח שמחת סעודת סיום, גם שהיא לא בזמנה, להפקיע את דין היום, דהא אין כאן דחייה אלא היתר מעיקרו, והראי' דאחרי האכילה הוא יכול להמשיך לאכול, וכמו דנתבאר. ובעז"ה בהמשך יבואר עוד.

ג.

ולתוספת ביאור נראה לדון בדין סיום, אם באמת יש הבדל בין סיום בזמנה לסיום שנדחה לאחר זמן.

דהמע' יראה שבסיום מסכת מצינו בו שני דינים^ד - דהנה, ברמ"א יור"ד סי' רמ"ו סכ"ו כתב רק שיש בו מצווה לשמוח ולעשות סעודה, אולם מצינו שהוא גם נותן הגדרה לאותו היום כיום טוב, וכלשון הגמרא (שבת ק"ח:): אמר אביי תיתי לי, דכי חזינא צורבא מרבנן דשלים מסכתא, עבידנא יומא טובא לרבנן. וכן כותב היש"ש בענין סיום מסכת (סוף פ"ז דב"ק), שהביא ע"ז גם את הגמ' שלא היו ימים טובים לישראל כט"ו באב והטעם מסיק בגמ' רבה ורב יוסף דאמרי תרווייהו יום שפוסקים בו מלכרות עצים למערכה וכו', ופי' לפי שפסקו אותו היום להשלים מצווה גדולה היו שמחים, ונחשב להם ליו"ט, וא"כ השלמת הספר אין לך מצווה גדולה מזו ובפרט הכי שדעתו להתחיל אחר כך ספר אחר, וכן כתב לשם הר"ן שמהא שמעינן שמנהג ישראל הוא לשמוח ולעשות יום טוב להשלמת המצווה, עכ"ל.

ועי' בשו"ת חוות יאיר (סי' ע'), שמאריך בענין מה הן סעודות מצווה, ומביא שהמקור לסעודת סיום הוא משלמה המלך, וכמו שהביאו הב"י והרמ"א באו"ח סי' תרס"ט, ודחה את ראית המהרש"ל, דהתם בגמ' דאביי הוי רק יומא טובא לרבנן, אבל אי"ז סעודת מצווה^ה. אולם, המהרש"ל סמך דבריו גם על האי יו"ט דט"ו באב^ו, וכן הרמ"א עצמו הנ"ל, שהזכיר רק את דין הסעודה, מ"מ בדרכי משה הוא הביא שמקורו מהנימוק^ז ב"ב, ששם למד דין זה מהאי דינא דט"ו באב, ועל אף שמוזכר שם דין יו"ט, וז"ל הנימוק^ז: וגם שהוא מנהג לשמוח בענין מצווה עד שכשהשלימה עושין שמחה ומשתה ויום טוב, עכ"ל. וא"כ הוא פלא על החוות יאיר, דלכא' תמיהתו היא על הרמ"א ולא על המהרש"ל, אלא ע"כ דדין יו"ט הוא תוספת על דין הסעודה ולא להיפך. וקצת צ"ע למה באמת הרמ"א לא הביא את דין היו"ט. מ"מ נמצינו למידים שיש שני דינים דין שמחה וסעודה ודין יום טוב^ח.

(ד). עי' שו"ת מנחת יצחק ח"ח סי' מ"ה בסיס לדברים דלהלן.

(ה). ועי' בשו"ת ראב"ן סי' קס"ח מה שהוציא מדיוק זה.

(ו). ועי' אגרות משה או"ח ח"א סי' קנ"ז, שביאר בהאי גמ' דט"ו באב, דאף שלא מצינו בו לעשות סעודה, מסתבר דאף בזמנם שגמרו ממש המצווה נמי לא עשו סעודה, רק יו"ט בעלמא שלא להתענות, והוא משום דלא היו אנשים מיוחדים שהם עשו כל המצווה, אלא זה מעט וזה מעט עד שגמרו, והוי הגמר לכלל ישראל בכולל, ולא לכל אחד בפרט, ולכן לא חייבו בסעודה, אלא לעשות יו"ט בעלמא לכל ישראל. עכת"ד. וצ"ע, דהרמ"א הביא מהנימוק^ז ללמוד את דין הסעודה מהא גמ' שמוזכר בה דין יו"ט, כמובא בפנים.

(ז). ואולי הוא נפק"מ אם יאמרו תחנן בביהכנ"ס שיש בו סיום ולכח"פ המסיים עצמו, ונחלקו בזה האחרונים. עי' שו"ת פרי השדה ח"ג סי' קפ"ב.

ד.

ונראה להוסיף שאף בדברי המהרש"ל עצמו נראה שיש כאן שני דינים וז"ל: ומהא דפרק כל כתבי משמע דאפי' מי שלא סיים מסכתא זו מצווה רבה שישמוח עם המסיים, דהא אביי אע"ג דהוא גופא לא סיים^ח א"ה עביד יומא טובא לרבנן, ומשמע שהי' מזמין אף אחרים עמו, וכו', ומשמע נמי מהא דאביי דאפי' יחיד שסיים מחויבים אחרים לסיים עמו כהאי עובדא דאביי, וכו', עכ"ל. והובאו דבריו אלו בקצרה בש"ך יור"ד שם. ולכא' נראה שהוא מביא לחדש שני דינים מדינו של אביי, דמשמע שמצווה לשמוח עם המסיים, ומשמע נמי שיחיד שסיים מחויבים אחרים לסיים עמו. וצ"ב מה הם שני הדינים ומה מקורם.

ונראה שיש כאן בהאי מימרא דאביי ג' דיוקים, א, אביי לא הי' מסיים אלא אחד אחר, צורבא מרבנן, ומ"מ לשון הגמ' "עבידנא יומא טבא" מורה שהוא עושה היום טוב, והא לכא' הוא לא המסיים? אלא חזינן שזה עצמו שהוא שמח עם המסיים כאילו היא שמחה שלו, וזהו הדבר הראשון שכתב המהרש"ל: דהא אביי אע"ג דהוא גופא לא סיים, אפי' הכי עביד יומא טבא לרבנן. ב, ומשמע שלא רק הוא הי' שמח אלא אף מזמין עוד אחרים, רבנן, ובזה רואים את גודל השמחה שלו עד כדי שהזמין עוד רבנן שישמחו (ואולי הרבנן היו חבריו של אביי ולא של המסיים). ג, הגם שחזינן שאביי וחבריו שמחו עם המסיים, אבל קשה למה אצלם חשיב ליום טוב, דהלא לכא' היו"ט הוא של המסיים לחודיה, והם שמחים ביו"ט דיליה. וכי נימא שכל מי שנמצא בברית יש לו יו"ט כמו הבעל ברית עצמו? אלא מהא דהיו"ט חשיב כיו"ט לכל המשתתפים, חזינן ביה חידוש גדול בגדר סיום, שאף האחרים שמשתתפים עם המסיים נחשבים למסיימים עמו, ואז הוא יו"ט שלהם מדינם שגם הם מסיימים. וממילא מהא דחזינן שאביי עביד ליה יו"ט לרבנן משמע שהוא חיוב של הציבור, לא רק לשמוח עמו ולאכול בסעודתו אלא אף לסיים עמו^ט.

ובפשוטו הי' נראה שטעם הדבר שנחשב המשתתף למסיים הוא, דכיון שהוא בא לחזק את הלומד והמסיים, וזה נותן לו כח וחזיון, אז הלימוד נוקף גם אליו. אולם, לא נראה שזה הטעם, דא"כ גם כל הני תמכי דאורייתא יחשבו הם למסיימים, ויהי' זה להם יו"ט שלהם גם ללא לשמוע את הסיום עצמו, וזה אינו, וכמו שנביא לקמן. וגם לא נראה שהטעם הוא משום שגם הוא למד איזה חלק מן המסכתא אז הוא כבר שותף ללימוד עצמו, ועד כמה שהי' לו חלק באיזה לימוד מהמסכת הוא נטפל לכל הלימוד, וממילא ייחשב גם למסיים, דא"כ אז גם מי

(ח). עיי"ש ברש"י, דפירש לרבנן דהיינו התלמידים של אביי, וציין שאביי ראש ישיבה הי'. ולכאורה נראה שרש"י בא לבאר מה הייתה סיבתו של אביי יותר מכולם לעשות את היו"ט. ובמהרש"ל שם ביאר דהוא סיבה שהי' לו כאן חיבה יתירה, וכן בס' חדש האביב כתב שאביי עשה זאת בשביל לזרז את התלמידים (ועי' עוד במהרש"א מש"כ בזה). אולם, עי' באגרות משה יור"ד ח"ב סי' ק", שמבאר דכיון שאביי סייעו בלימוד התורה אז הוא נקרא גורם בסיום הזה, אז יש לו גם מעלה בעשיית היו"ט. אולם, אם לא הי' דין על אחרים להשתתף אז גם רב לבד הוא לא סיבה לעשות את היו"ט (ועי' עוד לקמן, מה שהובא מהביאור"ל בשם היעב"ץ, מה שהוציא מחלקו של אביי).

(ט). והא דנאמר שצריך לסיים עמו, נראה פירושו שהוא לומד עמו את סוף המסכת, או לכה"פ שומע הוא את הלימוד ומשתתף ללימוד עצמו, ולקמן נביא שאף צריך להבין את הנלמד (ומקור להא דיש משמעות לשמיעת הסיום עצמו נביא לקמן מהמשנ"ב).

שיהי' שותף ללימוד באמצע המסכת יהי' זה לו יו"ט, וודאי שהוא לא כן¹ (ולקמן נביא עפ"י המהרש"א ועוד אחרונים, שלימוד בצוותא בקבוצה כן מהני, גם כשלימוד רק חלק מהמסכת).

וזה ודאי שאם אדם ילמד לבדו איזה סוף של איזה מסכת ודאי שהוא לא יעלה לו לסיום מסכתא, ורק אם למד עם מי שלמד לכולי מסכתא ומשתתף עמו בסיומו רק בזה הוא יחשב גם לו כמסיים בעצמו, וזהו עיקר חידושו של אב"י. וביאור הדבר, שהאדם בשעה שהוא משתתף בסיום עצמו אין הוא רק שמח בשמחה של חברו, אלא שהוא מראה מעשה שותפות במעשה הסיום, ובזה הוא מראה שיש לו עצמו שמחה במה שהושלמה לימוד מסכת בעולם, והיא שמחה אישית שלו בהשלמת הדבר.

וא"כ פירושם של דברים הם כך, שאם הוא רק משתתף בסעודה יוצא שסיבת הסעודה היא שמחת המסיים והוא רק שמח בשמחתו, ואין לו שמחה עצמית אלא רק מה שחבירו שמח. הוי אומר כביכול אין לו עצמו ענין במה שהושלם איזה לימוד בבריא, אלא שאם לחבירו זה עושה שמח אז גם הוא שמח בשמחתו. אולם, אם הוא משתתף בסיום בעצמו, פירוש הדברים שהוא אישית שמח בהשלמת הדבר, וא"כ הדבר נהי' לשמחה שלו בעצמו. אמנם, גדר השמחה שלו שונה במהותה משל חברו, דחבירו שמח במה שהוא סיים דבר, ואילו המשתתף שמח במה שהושלם דבר. אבל כאן נראה לחדש שכיון דאין זו רק שמחה בשמחת חברו אלא היא שמחה שלו, א"כ כמו שאצל המסיים שמחתו נותנת לאותו היום דין יו"ט, כמו"כ אצל מי ששמח בגוף השלמת הדבר הוא יו"ט אצלו. ויוצא מזה שגם שמחה כזאת היא מספיקה כדי לעשות ליו"ט. ולדוגמא, אדם שמשותף בהכנסת ספר תורה או הוא שמח רק בשמחת מכניס הספר או שהוא שמח בכך שיש עוד ספר בעולם, וזהו דוגמא מעין, והבן.

והנה, ידיק בלשונו של המהרש"ל, שחילק את שני הדינים בצורתם - דעל הדין הראשון שכתב, להשתתף בשמחת הסיום של המסיים, כתב שהוא מצווה רבה, ואילו על הדין השני כתב שמשמע מדינו של אב"י שכאשר יש אחד שמסיים מחוייבים אחרים לסיים עמו. ולדברינו הוא נפלא, דהא בכך שהוא רק משתתף בשמחת חברו נראה שהוא עצמו אין לא ענין ושמחה במה שהושלם מסכת בבריא, והוא חסרון, וע"כ חייב הוא להשתתף בסיום עצמו ולא רק מצווה.

ואם תשאל, מאחר ויש חיוב לשמוח בשמחה עצמית או למאי נפק"מ דינא קמא ומתי נאמר המצווה.

נראה נפק"מ במה שמצאתי דבר חדש דכתב החיים לראש לר' חיים פלאג'י בזה"ל: ומ"מ הבכור האוכל שם יהי' דגמיר וסביר, דהגם דהוא לא למד המסכתא יהי' בר הכי להבין מה שלומדים כעת בסיום המסכת, עכ"ל. והביאו הבן איש חי פ' צו שנה ראשונה אות כ"ה, ונראה דהוא הבין כהנ"ל, שצורת ההשתתפות היא ע"י השתתפות בסיום עצמו, וא"כ צריך שיבין את הנלמד. וא"כ נאמר כך, שאם הוא גמיר וסביר יש לו חיוב להשתתף בסיום עצמו, אולם מי שלא

(י). והגם שיש הסוברים שגם בלימוד מסכת שלא כסדר הוא נחשב למסיים (עי' מנח"י ח"ב סי' צ"ג וכן בשו"ת בצל החכמה ח"ב סי' כ"ח), וגם אי נימא שאפי' אפשר לעשות את הסיום במקום שמסיים ואפי' אם זה אמצע המסכת, אולם זה ודאי שהשתתפות יכולה לבוא רק במה שגורם את הסיום. ואל תאמר שכל לימוד שהוא, גם אם עדיין אין הוא מסיים, זה יחשב לגורם הסיום. ואולי לפי המהרש"א לקמן הוא שאני.

גמיר וסביר עליו נאמר שאין עליו חיוב בזה, ובאמת לא יכול להיות לו יו"ט, וכנ"ל, ומ"מ מצווה רבה עבורו להשתתף בשמחת הסיום.

ואדרבא, שם מהסוגי' נראה מקור לדברי ר"ח פלאג'י הנ"ל, דהא אי' התם דאביי הוי עביד יומא טובא לרבנן בדווקא, דהיו"ט הוא רק לרבנן, למי שיכול להשתתף בסיום עצמו,⁽⁸⁾ אבל מ"מ גם מי שלא יכול להיות לו יו"ט מ"מ יש לו מצווה. וכנ"ל, דמצווה זו ילפינן מעצם זה שאביי עביד את היו"ט, אפי' שהוא לא סיים, והוא משום חלק שמחתו בשמחת השני, דהא מציאות היו"ט אינה סיבה מספקת שהיום ייעשה יו"ט לאחרים.

ואם כנים הדברים, נמצאנו למדים שבדברי המהרש"ל גופיה מבוארים הני שני דינים דלעיל, דין סעודה ודין יו"ט. וכמוש"כ, שיש דין לשמוח עמו, שהוא בדין הסעודה גרידא, ויש דין לסיים עמו, שאז גם למשתתף הוא יו"ט, דנחשב גם הוא למסיים, ונמצא שדין יו"ט יכול להיות לא רק למסיים אלא אף למסיימים עמו⁽⁹⁾.



ה.

והנה, נחלקו רבותינו זצ"ל מה הוא הפוטר מתענית - האם ההשתתפות בסיום המסכת עצמו, או ההשתתפות בסעודת הסיום⁽¹⁰⁾. והמעין בדברי המשנ"ב בהלכות תענית בכורים ידויק בלשונו שני החלקים וזה לשונו בסימן ת"ע סק"י: ויש מקומות שנהגו הבכורים להקל וכו', ולאכול אף בסעודת סיום מסכת, ואף שהבכורים בעצמם לא למדו את המסכת, מכל מקום כיון שאצל המסיים הוא סעודת מצווה מצטרפים לסעודתו, והמנהג שמתקבצים להמסיים קודם שסיים ומסיים לפניהם המסכת ושומעים ומצטרפים עמו בסימומו, ואח"כ עושין סעודה, עכ"ל. מנהג זה הוא מקור לנאמר לעיל, שיש משמעות לשמיעת הסיום עצמו.

ולכאורה נראה שהמשנ"ב טרח לבאר שמעיקר הדין מספיקה ההשתתפות בסעודה, אך הוסיף שהמנהג הוא להשתתף בסיום עצמו. וענין מנהג זה אין הוא סתם מנהג שבא להרבות כבוד התורה, אלא הוא יותר נראה כחלק מהצורה של ההשתתפות בסיום, ונראה שהוא גם יותר סיבה

(יא). ולמהרש"א לקמן ביאור אחר בהא דהובא כאן דווקא רבנן.

(יב). ועוד נפק"מ יש להביא, דהנה עיין בשו"ת אבן השוהם סי' כ', שדן שלכאורה את הקדיש שלאחר הסיום יותר טוב שיאמרו המסיים עצמו, כי הוא חלק מהסיום, והוא צריך לקדום בזה גם אם יש שם אבל. וא"כ, יש לעי' בגוונא שהאבל נמצא ושומע את הגלמוד בסיום המסכת ואף מבין את הדברים, שאז גם הוא נחשב למסיים, וא"כ שוב הוא יקדם למסיים עצמו. ועי' עוד בשו"ת ר' יהודה עייאש או"ח סי' ל"א.

(יג). עי' שו"ת מהר"ם מבריסק (ח"א סי' קל"ג), דמבאר שאם שמע הסיום לחוד ולא אכל מן הסעודה שזה לא מנהג, ואדרבא אם הגיע רק לסעודה שפיר דמי ולא צריך לשמוע גם את הסיום עצמו, וכן סב"ל בשו"ת מנח"י, ועי' עוד במקראי קודש להגרצ"פ זצ"ל ח"ב סי' כ"ב בהררי קודש (שמבאר שעיקר ההיתר הוא פרסום הנס שבא ע"י האכילה).

אולם, בהליכות שלמה פסח פ"ח אות א', וכן מביא בסידור פסח כהלכתו (פי"ד הערה 13*) מהגריש"א, שהפוטר הוא הסיום גרידא וכלל לא האכילה, ויכול אחר הסיום לילך לאכול בביתו, ופליגי על הנ"ל.

נב. עי' בשו"ת מהר"ם מבריסק הנ"ל, דלשיטתו עיקר הפוטר הוא האכילה, ע"כ הוסיף שצריך אף לאכול אכילה חשובה באותה סעודת סיום, דמיני תרגימא גרידא מותר לאכול בתענית בכורים לשי' רבינו יחיאל המובאת בטור, גם ללא היתר סעודת מצווה. וכן עי' בתשובות והנהגות ח"ג סי' קי"ד וח"א סי' ש'.

לפטור מהתענית. ועוד נראה ממה ששינה בלשוננו, דבתחילה כתב שמצטרפים לסעודתו, ולאחר שהביא את המנהג כתב שאח"כ עושיין סעודה, ונראה שהם נהיים לחלק מבעלי ועושי הסעודה. ולפי מה שנתבאר בדברי המהרש"ל הדברים מדויקים היטב, שהלא מצינו שיש שני דינים, וא"כ יש הבדל גדול בין שני סוגי השתתפויות אלו. דאם הוא רק משתתף בסעודה, פירוש הדברים הוא שהשמחה היא של המסיים, אלא שהאחרים, כחברים שלו, משתתפים בשמחתו, ויתכן שיהי' מקום להגביל זאת רק לחבריו האמתיים, ששמחים אתו באמת, ולא סתם אנשים מבחוץ.^(ד) מה שאין כן אם הם שומעים את סיום המסכת עצמו, שאז הם מצטרפים עמו בסיומו, כלשון המשנ"ב (וזהו הלשון שגם מצינו בלשון המהרש"ל בדין השני), והם נחשבים למסיימים בעצמם. ומעתה נימא שאח"כ הסעודה היא מדין עצמי של כל אחד מהמשתתפים, והוא לא חייב להיות חבר של המסיים, כי גם הוא עצמו נחשב למסיים, וכנ"ל, שהוא יו"ט דיליה נמי.

ועי' בכף החיים בסי' ת"ע סק"י, שהביא את דברי הבן איש חי הנ"ל, שצריך שיהי' גמיר וסביר, על דברי המשנ"ב הנ"ל. ונראה דכוונתו שמה שהביא המשנ"ב כתוספת מנהג, ר"ח פלאגי סבר שהוא לעיכובא בשביל לפטור בתענית בכורים. ואולי בהא נחלקו, דלמשנ"ב ההשתתפות בסעודה היא הפוטרת מעיקר הדין את התענית, ורק להידור נוהגים שיחשב אצלו עצמו לסיום בשביל לפטור מהתענית, והבן איש חי סב"ל שהוא לעיכובא, דהוא סובר שעיקר הפוטר הוא ההשתתפות בסיום עצמו.

והנה, עיין בהלכות תשעת הימים בסי' תקנ"א ס"י, דאיתא התם שבסעודת מצווה יכולים לאכול בשר ויין כל השייכים לסעודה. והביא המשנ"ב מהמג"א ס"ק ל"ה, דבסיום מסכת מותרין לאכול אף אותן שלא למדו עמהן, אם היו הולכים ובאים גם בזמן אחר משום ריעות. והוסיף שם בביאורו^(ה) מהסידור יעב"ץ, שכל מי ששייך ללימוד יכול להשתתף, והוסיף עוד בביאורו^(ו) ל, ומ"מ פשוט דאם אותם הבאים מסייעין לעשות הסעודה בודאי מותר, דהוא בכלל מה שאמר הגמ' עבידנא יומא טבא לרבנן, וכוונתו לאב"י, שהי' בעל הסעודה.

ונראה לדון במי שהשתתף בסיום עצמו ושמע את סיום המסכת, אבל אין הוא מרעיו של בעל הסיום שבמשך השנה לא הי' בא להשתתף בסיום, שיכול הוא לאכול, דהא לפי הנתבאר, הוא עצמו נהי' לבעל הסיום, ויו"ט דיליה הוא.



ו.

והנה, מקור הדין שאפשר לסיים מסכת גם לאחר זמן^(ז), הוא בש"ך יורה דעה סי' רמ"ו ס"ק כ"ו, שהביא משו"ת מהר"ם מיניץ סי' קי"ט, שכן עדיף לעשות לכתחילה לכבוד התורה, ואין זה רק ענין של בדיעבד, וזה לשונו: רב או ראש ישיבה שהוא לומד מסכתא עם חבריו ותלמידיו,

(ד). ועי' לקמן, מה שנכתוב לפי המהרש"א.

(טו). עי' שו"ת ר' טייאה ווייל (בן הקרבן נתנאל) סי' ל"ח, שמביא ראי' להא דאפשר להשהות את הסיום, מהגמ' מו"ק ט, שהגמ' דנה למה לא השהו את הסיום של בניית המקדש, ומבואר שם דדווקא ביהמ"ק שיורי לא משיירין אבל שאר מצוות וכן סיום כן אפשר להשהות ולסיים בזמן אחר. ועיי"ש, דהוא מקשה מ"ש המקדש מהמשכן, דמבואר שבניי סיימו לבנותו בכ"ה בכסלו ודחו את חנוכתו לניסן. ולכאורה נראה שחלוק המשכן שהי' מקופל, וא"כ אי"ו בזיון שלא משתמשים

כשיבוא לסוף המסכתא ישייר מעט בסוף עד שעת הכושר, יומא דראוי לתקן סעודה נאה לכבוד התורה, ואז נכון לקבץ בעלי בתים בסיום המסכת וכו', ע"כ.

וראיתי שיש שמביאים^(ז) את דברי האלי' רבה הנ"ל בהל' תשעת הימים כחולקים על דברי המהר"ם מינץ, שסיום שהוא לא על דרך הלימוד חסר במעלת ובשמחת הסיום, ולכן הוא לא יפטור בדיון תשעת הימים. אלא שאם נרצה ליישב שדברי האלי' רבה אינם סותרים לדברי המהר"ם מינץ, נצטרך לומר פשוט שאין זמן עינוי נקרא שעת הכושר. אכן, יש לעיין למה תענית בכורים כן נחשבת לשעת הכושר, והלא יש מנהג להתענות.

והנראה כעת, לאחר כל הנ"ל, לבוא לחדש עפ"י המדויק בלשון המהר"ם מינץ, שעיקר מה דמהני לדחות את הסיום ולסיים לא מיד בגמר לימוד המסכת, אין פירוש הדברים שאנו דוחים את מועד השמחה גרידא, אלא שאנו דוחים את היום טוב, וכלשונו שאנו מחפשים שעת הכושר שיהי' יומא^(ח) דראוי לתקן סעודה נאה. אולם, עיקר השמחה של המסיים עצמו יכול להיות שהוא קיים יותר בשעת הסיום באמת, דכי נימא שכעת הוא ישמח במה שלמד וסיים באמת לפני זמן מה, והלא בינתיים הוא כבר התחיל בלימוד חדש.

ואם כנים הדברים, אולי נוכל להוסיף ולחדש במה שהובא לעיל, דבהני התעניות הקלות מועיל לסיים ואפי' שאי"ז זמנו. ובארנו עפ"י הארץ צבי שהני תעניות כל דינן הוא הגדרה ליום, אולם אין בהן איסור אכילה וענין עינוי וסיגוף, ואין כאן דחיית איסור, אלא היתר מעיקרו. ועתה נראה דגם בזה הי' צריך להיות את דינו של האלי' רבה, ולא שייך לבוא לאכול סתם בסיום הנדחה, ועי"ז ממילא יפקע יום התענית, דהא אין זו באמת שמחה שלימה.

אלא שכל סיבת ההיתר היא כי הוא קובעו כיום טוב, וזהו לכאוי' כן אפשר, דאפי' אם זה לא הזמן של הסיום, מאחר והוא מסיים והוא קובע את זה ליום טוב, הגדרת יום הסיום כיום טוב, גובר על הגדרת יום זה כיום תענית. ובעצם קביעת היום טוב, הוא כבר מתיר מעיקרו את דין התענית גם קודם האכילה, ואין זה רק דחיית של האיסור. ועל כן למרות שאין זה זמן הסיום,

עמו בהיותו מקופל, משא"כ המקדש, שהי' בנוי, הוא בזיון שלא משתמשים עמו. וא"כ, סיום נמי אין כאן שום בזיון במה שהוא משהה אותו.

טז. ועי' בספר החיים לר"ש קלוגר, דביאר דין זה דהסיום הוא מצווה בפנ"ע, והוא לא מצווה לשמוח על הסיום, וע"כ אדרבא ראוי לדחותה לעשות המצווה בזמן היותר נאות, כי אז יעשנה בתכלית השלימות, והוי בכלל הידור מצווה, עכ"ל. והוסיף דלכן לכתחילה ראוי לדחותה ליום התענית, אם באותו היום יהי' הסעודה יותר בשמחה. ועי' עוד בדבריו בשו"ת שנות חיים סי' נ"ב מה שדן בדיון זה, ועי' במה שנכתב בהערה א. ולפי דברים אלו יש להעיר, דלכאורה נראה שמעיקר הדין בעינן לעשות את הסיום מיד כשהוא מסיים, אלא שהותר לדחותו בשביל כבוד התורה. וא"כ, בגוונא שדוחים את הסיום לתענית בכורות, ואז עושים סיום קטן בצורה של לצאת ידי חובה גרידא, לכאוי' אין לזה היתר, כי כל ההיתר שמצינו לדחות סיום הוא רק אם לצורך הכבוד של הסיום, אבל אם לבסוף רק נגרם להיפך, לכאורה אין היתר לדחות.

יז. עי' מנחת יצחק ח"ב סי' צ"ג בתחילת דבריו, והביא שם משו"ת ארי' דבי עלאי, דדברי האלי' רבה נאמרו רק אם המסיים ממנה או ממעט את גוף כל הלימוד. אולם, אם הוא משאיר קצת בסוף המסכת לעת הסיום גם האלי' רבה יודה דהוא מהני, ואף בשביל לסיים בתשעת הימים ולאכול בו בשר ויין. ויש כאלה שכן נוהגים היום בתשעת הימים עפ"י דבריו.

יח. וכבר דיין את הלשון הזה במנחת יצחק הנ"ל, שלכן מהני סעודה להתיר תענית רק באותו היום ולא בימים שלאחמ"כ, ולא שייך בזה דינו של החו"י סי' ע', שבסיום יש גם בימים שלאחמ"כ שם לסעודה סעודת מצווה, עיי"ש.

מ"מ מאחר שאין כאן איסור אכילה, אלא סיבה להגדרת היום כיום תענית, שפיר יכול הוא להעמיד סיבה להגדרה שונה ליום, ויהי' זה יום טוב, וזו הסיבה להיתר מעיקרו.

אלא שאם נימא שכל סיבת ההיתר היא מכח שם יו"ט שיש כאן, ולא מכח מצוות האכילה בסעודה, יש לדון דכל זה לגבי המסיים עצמו, אולם מה נאמר באחרים המשתתפים עמו, ולכה"פ זה הי' צריך להיות מוגבל רק למי שהי' משתתף עמו גם בכל השנה, וצריך שיהי' המשתתף מקרוביו וריעיו של המסיים.

ולכל הנ"ל נראה שאם ישמעו השומעים את סוף הסיום ויהיו שותפים לסיום עצמו, אז בכך הוא נהי' גם אצלם לדין יו"ט, ובכך גם הם יכולים יהיו להתיר מצד עצמם, וללא שייכות לדין של המסיים. ואז אפילו אם לא יהי' להם היתר מצד ההשתתפות בשמחת חברים, וכגון שהם אינם מקרוביו וריעיו, מ"מ מצד עצמם יכולים הם להתיר את התענית. וזו סיבת המנהג שהביא המשנ"ב, ולכן איש חי הוא יהי' לעיכובא.

נמצאנו למידים, שלכתחילה ודאי עדיפא הוא לשמוע את הסיום עצמו ואף להבין את הדברים. ויתכן שבכך האי גוונא באמת לא חייבים לאכול בסיום. וכל מה שהאכילה תעכב הוא רק במקום שהמשתתף אינו מבין, ואז לכאורה מעיקר הדין הוא יהי' צריך להיות מקרוביו וריעיו של המסיים, אבל בגוונא שהוא גם סיים יהי' לו חיוב מצד עצמו לאכול, אבל בזה הוא לא חייב לאכול עם רעיו, ושפיר יכול הוא ללכת לאכול בביתו.



ז.

בעיקר הדבר שהבאנו לעיל מהמהרש"ל, שיליף מהא דלכל הרבנן הוא יו"ט, את דין היו"ט העצמי של המשתתפים, עי' במהרש"א שם שביאר בדרך אחרת, שכשבישיבה של אביי היו לומדים מסכת, אז בדרך כלל רק יחידים היו משלימים את לימוד כל המסכת, ואז הי' עושה אביי יו"ט לכל תלמידי הישיבה, גם לאלו שלא סיימו, כאילו כולם למדו בשלימות עד הסיום.

ונראה שכוונתו היא שאביי בא לחדש דמכיון שבישיבה לומדים כולם בצוותא, אז לכל אחד יש חלק בלימוד חבריו, ובשעה שהי' מי שסיים, אז הגם שלא כולם סיימו, זה נחשב שכולם סיימו יחדיו את אותו המסכת, כי לכולם יש חלק האחד בחלק חבריו.

ואם זה הביאור בדבריו, יצא כאן חידוש, שדווקא בציור כזה, שיש קבוצה שלומדים יחדיו, אלא שרק אחד מתוך הקבוצה מסיים לגמרי, רק אז זה נחשב שכולם מסיימים, ורק אז יחשב לכל אחד יו"ט בעצמו, אבל בכל ציור אחר שמשתתפים בסיום של אחר, לכאורה אין זה הופך את זה ליו"ט אצל המשתתף, אלא רק אצל המסיים בעצמו, והאחרים הם רק משתתפים בשמחת חבריהם.

ומתבארים מדבריו כמה חידושים דלא כהנ"ל: א. שהרבנן הם חבריו של המסיים. ב. שיש מושג של סיום קבוצתי, וזה דין היו"ט שהתחדש כאן. ג. שלפי דבריו אין כאן ראי' לדין היו"ט המחודש שנתבאר בדברי המהרש"ל.

וא"כ מצאנו שני דרכים איך לאחרים יכול להיות דין יו"ט מעצמם, למהרש"ל הוא ע"י שמסיימים עמו, ולמהרש"א ע"י שלמדו עמו בצוותא.

והנה, שם ביור"ד מביא הש"ך בס"ק כ"ז משו"ת מהר"ם מינץ, שגם אבל בתוך י"ב חודש על אביו ואמו יכול להשתתף ולאכול בסעודת סיום. והקשו עליו הרבה אחרונים מהרמ"א בהל' אבילות, (ט) שכותב שנוהגים שאבל לא משתתף בשום סעודה מחוץ לביתו ואף בסעודת סיום.

וכתב ע"ז בבית לחם יהודה שדברי הש"ך עוסקים במקרה כשהאבל עצמו הוא המסיים, ולא אם הוא רק משתתף בסיום של חברו. ויש לעי' מה יהי' הדין אם בתוך הקבוצה שלומדים יחדיו, וכגון אם אחד מבני הישיבה יהי' אבל בתוך י"ב חודש והוא לא יהי' המסיים ממש, האם יהי' מותר לו לאכול בסיום. ולכאורה לפי המהרש"א הוא גם נחשב למסיים מדין עצמו, ולא רק משתתף בשמחת חברו, וממילא יהי' מותר לו להשתתף בסיום, וכמו"כ יהיה מותר לפי המהרש"ל בגוונא שהאבל שומע את הסיום עצמו.

והנה, עיין בבכורי יעקב² שכתב לפי הבית לחם יהודה הנ"ל שבסעודה שעושה החתן תורה מותר לאבל להשתתף, כי כל אחד מישראל סיים התורה ויש לו חלק בשמחת המצווה, והביא דבריו במשנ"ב בס' תרס"ט סק"ח.

ולכאורה יש לעיין, האם מה שהותר לאבל להשתתף בשמחת החתן תורה זהו רק אם באמת למד את כל התורה בשלימות המשך השנה. ולפי דברי המהרש"א הנ"ל אולי אפשר לחדש שלימוד התורה בקריאת התורה לפי סדר שווה ע"י כל עם ישראל מדי שבת בשבת זה נחשב ללימוד בצוותא של כולם יחד³, ולכן גם אם לא כולם סיימו זה נחשב שלאחד יש חלק בלימוד חברו, ולכן כשיש אחד שסיים, והלא הוא החתן תורה, זה נותן לכולם דין שכאילו הם סיימו בעצמם, ולכן מותר לאבל להשתתף.

והנה, מציאה גדולה מצאתי, וכדבר הזה שלמדנו מדברי המהרש"א, מצאתי בדברי הגאון ר' ראובן בענגיס זצ"ל, בפתח דבר לספרו לפלגות ראובן, וז"ל: ואשר ע"כ מלפנים עוד בישראל לשמוח בסיומא דמסכת, וכו', וביותר בשעה שבני החבורה מסיימים איזה מסכת בדיבוק חברים כנהוג בכל תפוז, בהתאסף ראשי עם, גם אלה אשר מרובי טרדותם אין בידם עתותם לשמור את קביעותן דבר יום ביומו, גם חלקם לא יגרע, כי לבד יתר המעלות המפורסמים מלימוד תורה בחבורה וכו', הנה נוסף ע"ז י"ל דחשוב כמו ענין לשותפות לפימ"ש ביור"ד סי' רמ"ו ס"א בהגה, דאפשר להקנות חלק לחברו בתלמודו עיי"ש, ומשתתפין מתחילה לדעת כן שיהי' לכל אחד חלק בשל חברו, ואף אם יטרד מי מהם באיזה פעם לא יגרע חלקו, ואידי דבעי למיקנא גמר ומקנא, וכמ"ש בכתובות (צ"ג) בשניים שהטילו לכיס זה מנה וזה מאתיים השבח לאמצע, ואשר ע"כ גם אלה הבאים לסירוגין לפרקים, נמנין לדבר מצווה לשמוח בשמחת הסיום יחד עם יתר החברים, העומדין על משמרתן תמידין כסדרן, ואחד המרבה ואחד הממעיט כי בכ"ז דעתן

יט). יור"ד סי' שצ"א, ומקורו בב"ח שם סק"ד ד"ה ונוהגין.

כ). או"ח סי' תרס"ט סק"ז.

כא). וסברא מעי"ז מצאתי באגרות משה או"ח ח"א סי' קנ"ז, שדן האם סיום לימוד מקרא נחשב לסיים, ורצה השואל שם להביא רא' מהא דש"ת, וכתב לו שזה אינו רא', דקריאת התורה שהוא קביעות לכל ישראל שאני.

עליהו, עכ"ל. וע"ז הדרך עי' שו"ת ויצבר יוסף סי' ח' אות ב', ועי' עוד בשו"ת מהר"ם שי"ק יור"ד סי' שס"ז.

ויש לציין את דברי השדי חמד מערכת מ' סוף כלל קצ"ח וז"ל: מצווה שעושים אותה הרבה בני אדם בשותפות, כ"א נוטל שכר כאילו עשאה כולה לבדה, ומטעם זה נוהגים כל בית ישראל לעשות חבורת ש"ס, ומחלקים הש"ס בין כמה בני אדם, שכל אחד לוקח מסכת אחת, ועושים סיום פ"א בשנה, ושורת הדין נותנת שיטול כ"א שכר כאילו למד הש"ס כולו עכ"ל. עיי"ש.

ולכאורה הוא מעין המבואר כאן מהמהרש"א, אבל באמת הוא דין אחר, דבמהרש"א מיירי שיש מי שמסיים בשלימות, אלא שלכולם יש חלק בסיומו, ובדינו של השדי חמד מיירי שבין כולם נעשה הסיום, אבל אין כאן אחד שמסיים בפועל בשלימות^(כ). והענין הוא שמבין כולם הושלמה לימוד ש"ס בבריאה, ולכולם יש חלק במה שהדבר הושלם בבריאה והגיע לכלל תיקונו, ולכן לכולם יש גם שמחה שווה בזה (ועי' באגרות משה המצויין לעיל הערה ו, וכן בדבריו המצוינים לעיל הערה כ).



ח.

בעיקר מה שהובא מהרמ"א כמקור לסעודת סיום מדין ט"ו באב, עי' בסי' תרס"ט שהביא הדרכי משה את דין הסעודות לגמרה של תורה בשמחת תורה, מהאי מדרש של שלמה המלך. ולכאורה יש לעיין למה לא הביא את המקור כמו שהביא ביור"ד. ולכאורה נראה מזה ששני דינים יש כאן.

ויש שרוצים לבאר דביר"ד מיירי על גירסה בעלמא וכן מדייקים בלשון רש"י בפ' כל כתבי, דכתב דשלים מסכתא שגרסה, ואילו לגמרה של תורה הוא יותר בעומק. אולם צ"ע, דלא נראה שכל שומעי קריה"ת בשבתות מעמיקים בדברים. ובאמת עיין בעמק ברכה על שמיני עצרת, דכתב שהשמחה בתורה אינה כשמחת יו"ט, ונראה שהוא הבין ששמח"ת הוא בהבנת התורה יעו"ש. אולם, ממטי מהגרשז"א (הליכות שלמה סוף פכ"א) לא כן, אלא שהשמחה היא בעצם הקירבה לקב"ה.

ויתכן דאדרבא, שעיקר הדין בש"ת הוא מוגדר כסיום מצווה ולא כסיום תורה, ולזה המקור ממדרש שיה"ש. וכן עי' במשנ"ב בסי' תרס"ט סק"ו, שהביא מהאלי' רבה, שהגיה על הא דכתיב לגמרה של תורה דה"ה לגמרה של מצווה. וצ"ע אמאי כתב זאת, ואולי הוא הבין דהכא הוא גמר מצווה משום סיום מצוות קריאת התורה, וא"כ אז אדרבא המצווה היא באמת גם בלי הבנה^(כ). אולם, זה לא יתכן, דהא המקור מט"ו באב הוא ודאי ענין גמר מצווה, ועי' תוי"ט תענית פ"ד מ"ח, שהשווה בין דין גמרה של מצווה לגמרה של תורה.

(כב). עי' שו"ת חוות יאיר סי' ע' ד"ה ומ"מ אין צריך ראי', שאחרי שהביא דין סיום רגיל הוסיף וז"ל: וכן סעודת חבורה שלומדים יחד כשגומרים ספר, עכ"ל. ואולי הוא מתכוון שאפי' אם אין אחד שסיים ממש את הכל, אלא שבאותו לימוד בין כולם סיימו את הספר.

(כג). עי' רבינו בחיי בספרו כד הקמח מערכת תורה צ"ג: ד"ה שכר תורה.

ואולי כוונתו של הרמ"א להביא בשמחת תורה דין נוסף, והוא לא רק סעודה סתם, דבלשונו איתא לעשות סעודות גדולות לכבוד התורה. ויתכן שסיום התורה שבכתב, שהיא מקור החכמה, הוא שמחה מיוחדת שבעינין ביה לעשות סעודות גדולות, כי שלימות התורה שבכתב היא שהיא כוללת בתוכה את כל התורה ממש.

ועי' רמב"ן שמות פכ"ד פי"א וז"ל: כי כן חובה לשמוח בקבלת התורה וכו', וכתוב בשלמה החכמה והמדע נתון לך וכו' מכאן שעושיין משתה לגמרה של תורה וכו', ונאמר בדוד ויאכלו וישתו לפני ד' ביום ההוא בשמחה גדולה, עכ"ל. גם בדבריו נראה שיש כאן דין מיוחד של קבלת התורה והי' שמחה גדולה. וכן עי' בלשון האור זרוע סוף הל' סוכה ולולב, שהוא המקור לדברי הרמ"א שם, וז"ל: הנה כשנתן לו הקב"ה חכמה, לכבוד החכמה עשה משתה, ומכאן למד ר' יצחק שהגומר תורה שכולה חכמה, שצריך לעשות סעודה ומשתה, עכ"ל. וא"כ גם שמח"ת הוא סיום קריאת התורה שהוא כקבלת התורה ממש, ולא משום הבנת התורה גרידא, ולכן נמי יש דין מיוחד בחתן תורה שהוא כדוגמת משה כמבואר בהל' קריאה"ת, ואכמ"ל.

ברם, שבדבריו על השו"ע כתב שם הרמ"א רק לעשות סעודת משתה, ואולי מה שהוסיף שקוראים לאחרים לעשות משתה הוא מענין סעודות גדולות, ואולי לכן מותר שם גם לאבל, ולא מהטעם שהובא לעיל מהבכורי יעקב.



ליל הסדר

מייץ ענבים בליל הסדר ♦ סיפור יציאת מצרים ♦ ביאור המאמר
"עבדים היינו לפרעה במצרים" והקושיות בו ♦ ברכה על נט"י בליל
הסדר ♦ לחם משנה בליל הסדר – על שתי מצות שלמות או על מצה
ומחצה ♦ בעניין חירות ומצה ♦ בעניין אכילת מצה ומרור בזמן הזה
ובזמן המקדש ♦ ברכת השיר ♦ בעניין קידוש ה' שנלמד מן הצפרדעים

הרב יעקב אהרן סקוצילס

רב ומו"צ בית הוראה יד הרמ"ה

מח"ס אהל יעקב

ירושלים

מיץ ענבים בליל הסדר

לכבוד ידידי היקר, הגאון החשוב מרביץ תורה לאלפים מתוך עמל ועיון לאסוקי שמעתתא אליבא דהילכתא, ה"ה רבי משה חליוה שליט"א, במח"ס יקרים ונצרכים ענפי משה הרבה חלקים

שלום וברכה וכלט"ס

שוב הבאתם אור לביתי עם חלק חדש מהשו"ת גם אני אודך תשובות הגאון רבי משה חליוה שליט"א שהשיב לידידי הגאון החשוב מרביץ תורה לאלפים, רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, על שאלותיו המחכימות והנפלאות, חלק ד', וראיתי שם עמל ויגיעה של תלמיד חכם אמיתי המברר סוגיות בהלכה לעומק הדברים. מה השאתם לנו לומר חוץ מהמשפט "שירבו כמותכם בישראל", ובפרט בתקופה זו.

בענין מה שהבאתם מהגאון רבי שמואל וואזנר זצ"ל בענין מיץ ענבים בליל הסדר, מצאתי לנכון לצרף כאן את מה שליקטתי בענין זה:

והנה, מצאנו כמה דרכים מדברי הפוסקים בענין אם מותר לשתות מיץ ענבים לכתחילה למצות ד' כוסות בליל הסדר. ובאמת, מאחר שכבר האריכו הפוסקים בכמה ספרים חשובים בענין מיץ ענבים בכל דיני קידוש וכדומה, ואכמ"ל בזה, לכן כאן אנו נציין רק מדבריהם במה שנוגע להלכה למעשה לגבי ד' כוסות.

דעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל

והנה, בספר אשרי האיש (עמוד שצ"ג) ליקט שם כמה ענינים מהגרי"ש אלישיב זצ"ל שהודפסו בכמה ספרים פרטים חשובים, ונביא את דבריו כמו שכתוב שם, וכדאי לעיין במקורות שציינו שם. וז"ל: לכתחילה אין ראוי לקיים מצות ד' כוסות במיץ ענבים שאינו דרך חירות, אכן, אם יערב במיץ ענבים יין במידה שיורגש האלכוהול היטב כה"ג יוצא גם ידי חירות. ולכן יש למזוג כחצי או לכל הפחות כשליש יין (אמיתי מאה אחוז) עם המיץ ענבים דד' כוסות, וזה כדי שיהא שייך בו שמחה. אמנם כל אדם שקשה לו לשתות יין, יוצא יד"ח במיץ ענבים אמיתי שזהו דרך חירות שלו, וכדאיתא בפסחים דף קח ע"ב שיוציאים ביין חדש והיינו מיץ ענבים וכמ"ש במדרכ, עכ"ל.

דעת הגר"מ פיינשטיין זצ"ל

ובספר קול דודי (סימן ג' סעיף ד') כתב מהו טעם יין שצריך, פירש הרשב"ם (דף ק"ח:) ד"ה אל תרא, דהיינו יין המשכר, וא"כ יין שאינו משכר, כמו מיץ ענבים, אינו מן המובחר, וגם ביין כזה אינו יוצא ידי חירות, כמו שאינו יוצא ביין חי בזמן הגמרא כדאיתא בפסחים שם, וידי חירות, פירושו מצוה מן המובחר, וכן פסק הגר"מ פיינשטיין זצ"ל שלא יצא במיץ ענבים ידי חירות. ועוד כתב שם (אות ח') שאפילו אדם שמזיק לו יין צריך לדחוק את עצמו לקיים מצוה מן המובחר, עד שאמרו בירושלמי שקלים (פרק ג' הלכה ב') שהיו מחמירין ביין אף שכאב להם ראשם עד שבועות ולא הקילו במיץ ענבים. אכן נראה שאם יש ח"ו חשש סכנה או אפילו נופל למשכב או אפילו חשש שלא יגמור את הסדר אינו רשאי להחמיר.



דעת הגר"ש וואזנר זצ"ל

עיין בספר קובץ מבית לוי מועדי השנה (עמוד רפ"ט) שהביא את דעת בעל שבט הלוי שליט"א [זצ"ל], שמותר ליקח למצות ד' כוסות מיץ ענבים, ולכתחילה יוסיף לו יין. ואם הוא מיץ ענבים טבעי שמצוי היום, מספיק שיוסיף מעט יין. ומותר להוסיף למיץ ענבים מים בכמות כזאת שנשאר מורגש הטעם היטב והכל לפי הענין [כמובן שאין זה באותה כמות שניתן להוסיף מים ליין, כיון שביין יש טעם חזק יותר].



דעת הגרשז"א זצ"ל

בספר הליכות שלמה (פרק ט' סעיף י"א) כתב שיוצאין ידי חובת ארבע כוסות במיץ ענבים. וטעמו הוא משום דדין מיץ ענבים לענין זה כיון גמור, כי גם על ידי שתיית מיץ ענבים יצא ידי חירות, והרגשת החירות היא עיקר שם יין שחייבו לד' כוסות אבל החוזק אינו מעיקר שם יין לענין זה. וכל שקשה לו לסבול החוזק, אפילו אינו נופל למשכב כלל, ראוי ליקח לכתחילה מיץ ענבים.



דעת בעל הקנה בושם זצ"ל

בספר שיעורי קנה בושם הל' פסח (עמוד קמ"א) כתב, שיראה להכין לליל הסדר יין טוב שיהא בכוחו לשתות, ולפיכך מי שקשה לו בעלמא לשתות יין, יקח יין נוח וקל שיהא השתייה נוחה ועריבה עליו. ומי שאינו יכול גם זה יקח מיץ ענבים.



דעת הגר"י פישר זצ"ל

בספר הליכות אבן ישראל (עמוד קנ"ד) כתבו שפסק הגר"י זצ"ל שלכתחילה יש לקחת לד' כוסות יין, ולא מייץ ענבים, כיון שיש שאלה בזה משום חירות, והעיר בנו יבדלח"ט הגר"י שליט"א ששמע מאביו זצ"ל עוד ראיות שלדעתו בעיני חירות ויין דוקא. ומ"מ היה מורה לשואלים שיוצאים ידי חובות ד' כוסות על ידי מייץ ענבים.



דעת הגר"ש קמנצקי שליט"א

בספר קובץ הלכות הל' פסח (פרק כ' סעיף ה') כתב דאיתא בשו"ע (סימן רע"ב סעיף ב') יין מגתו מקדשין עליו, וסוחט אדם אשכול של ענבים ואומר עליו קידוש היום, וכפשוטו הוא הדין דכשר לכתחילה לענין מצות ארבע כוסות, ואין צריך לשתות יין המשכר דוקא, שלכן יוצאין לכתחילה ידי חובת ארבע כוסות בשתיית מייץ ענבים. ומסתבר דאפילו מי שסובר שצריך יין המשכר, הא עכ"פ מודה שכשיש בו מעט אלכוהול שפיר יוצאין בו לכתחילה, אף שהוא קלוש הרבה וכמעט שאין מרגישין טעם האלכוהול. והרוצה למזוג מייץ ענבים עם מים, אין למזוג בו כמות גדולה של מים, ולא שייך למזוג בו כי אם מעט מים בלבד, ואם הוסיף יותר ממעט מים אין דינו כיון.



דעת מו"ר הגר"מ דייטש שליט"א

כששאלתי את מו"ר שליט"א כיצד מורין למעשה גבי שתיית מייץ ענבים לד' כוסות וכיצד הוא נוהג, השיב לי בתשובה וז"ל קבלה מידינו מגדולי ישראל ששתו לכתחילה מייץ ענבים, וכן נהג מרן מטשעבין זי"ע.



דעת הגר"א נבנצל שליט"א

במשנה ברורה עם הערות ביצחק יקרא (סימן תע"ב סעיף י') כתב דאין צימוקים ויין מבושל יתכן עדדיף על מייץ ענבים, משום דבעינן מידי דמשכר. והגאון רבי צבי פסח פראנק זצ"ל במקראי קודש חלק ג' (סימן ל"ה) כתב שמייץ ענבים עדיף מייץ צימוקים.



דעת הגר"מ שטרנבוך שליט"א

בשו"ת תשובות והנהגות חלק ו' (סימן ק"ט אות ד') כתב דנראה בזמנינו שאין אנו רגילים לשתות יין בימות החול, לכן אפילו מייץ ענבים שאינו משכר, מ"מ אם אין טעמו כטעם שאר מיצים בעלמא, רק יש בו טעם חזק ומרגישים שזהו יין, כבר מרומם ומשמח האדם, וממילא הרי זה דרך חירות ויצא ידי חובתו לכתחילה. מיהו ראוי למצוה דרך ממוצע, והיינו לערב במייץ

ענבים בשיעור שעדיין יהא השתיה עריבה לו וגם ישתנה טעמו לטעם יין, ואז יוצא ידי חובתו לכתחילה דגם השתיה ערבה לו וגם משמחו שהרי מרגיש האלכוהול שביין.



פוסקי הספרדים

בשו"ת אור לציון חלק ג' (פרק ט"ו שאלה ד') כתב שלכתחילה מן הראוי לקחת דוקא יין למצות ארבע כוסות. ומכל מקום מי שקשה לו יכול לקחת מייץ ענבים. וישתדל שלפחות כוס אחת ישתה של יין. ויכול לערב בכוס חצי יין וחצי מייץ ענבים. ולנשים יש להקל לכתחילה לשתות מייץ ענבים.

בספר חזון עובדיה (עמוד י"ג) כתב שמי שקשה לו לשתות יין, יכול לקחת לארבע כוסות מייץ ענבים אע"פ שאינו משכר. ופשוט שיש להקל בזה לנשים, שקשה עליהן מאוד לשתות ארבע כוסות של יין ממש. וכל זה לענין ארבע כוסות, אבל לקידוש והבדלה מייץ ענבים כשר אף לכתחילה.



מנהג גדולי ישראל בשתיית מייץ ענבים

הגרשז"א זצ"ל היה נוהג לשתות מייץ ענבים, משום שהיה קשה לו שתיית יין, ואף שבדרך כלל מזג את המייץ עם יין, מ"מ הורה להדיא להקל במייץ ענבים, וכן נהגו הנשים וכל המסובין בביתו שהיה קשה להם לשתות יין, וכן נהג גאב"ד טשעבין זצ"ל. הגר"מ פיינשטיין זצ"ל היה שותה יין, וכמ"ש לעיל. בחוברת גלא"ט שנת תשע"ג הביאו את הנהגת הגרא"מ שך זצ"ל שהיה שותה יין כל השנים, ולא מייץ ענבים, ורק בשנים האחרונות הוסיפו מייץ ענבים.

בספר משנת אי"ש (קי"ג) כתב שהגרי"ש אלישיב זצ"ל היה שותה רוב השנים יין לד' כוסות (או שני שליש יין ושליש מייץ ענבים, כפי שהיה מורה). ובחוברת גלא"ט (עמוד 101) הובא מנכדו, הרב אריה אלישיב שליט"א, כיצד נהג הגרי"ש בענין שתיית יין, והביא שם סיפור, וז"ל הסיפור: "היה זה באחד הימים לפני פסח, ראיתי את הרב זצ"ל מהרהר, ומשניגשתי אליו הוא שח בפני כי הרופא אסר עליו לשתות יין מתוק, והוראה זו של הרופא גרמה לו לבעיה, שכן בהלכה נכתב שצריך להדר אחרי יין שערב לחיך, ויין יבש לא ערב לו לחיך. הרב המשיך ושאל אם יש לי מה לעזור לו בעניין, ולכך מיד קניתי כמה בקבוקי יין מסוגים שונים וישבתי עם הרב להראות לו יין אחרי יין, והרב כמנהגו עשר פעם נוספת כל יין בנפרד, ניסונו לשלב כל מיני סוגים, ולערבב גם מעט מייץ ענבים שימתיק את העפציות של היין, עד כי בסופו של דבר עלינו על נוסחה ראויה, שיהיה זה יין יבש עם מתיקות כלשהי, וכך שמח הרב שהצליח גם על הידור שזה שיהיה היין ערב לחיך".

בספר הליכות אבן ישראל שם הביא שהגרי"י פישר זצ"ל נהג לקחת יין דוקא לכל ד' כוסות. ולא נמנע מזה, אף שהיה לו קשה לו לשתות יין. ובשנים האחרונות שהתחילו לייצר יין עם אחוז אלכוהול נמוך (כ 4%) לקח יין זה בשביל הד' כוסות.



הרב בניה מינצ

כולל ארץ חמדה קטמון

סיפור יציאת מצרים

זכירה וסיפור

אחת המצוות המזוהות עם חג הפסח היא מצוות סיפור יציאת מצרים, המתקיימת בעיקרה על ידי קריאת ההגדה. חרף מרכזיותה של מצווה זו, יש מהאחרונים שתמהו על ייחודה – מה נשתנה הזכרת ליל ט'ו מהמצווה להזכיר יציאת מצרים בלילות, הנלמדת מהמשנה במסכת ברכות (פ"א מ"ה)^(א): "מזכירין יציאת מצרים בלילות אמר ר' אלעזר בן עזריה הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא שנא' (דברים טז) למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך ימי הימים כל ימי חיך הלילות וחכ"א ימי חיך העולם הזה כל ימי חיך להביא לימות המשיח".

בביאור שורש ההבדל שבין מצוות סיפור יציאת מצרים להזכרת יציאת מצרים מצינו מספר מהלכים בין רבותינו האחרונים^(ב). בשו"ת חת"ס (או"ח טו) ביאר שחלוק דין סיפור יציאת מצרים

(א). המופיעה, לחומר הקושיה, גם בהגדה. וע"ע באחרונים מה שנו"ג בהנ"ל.

(ב). מהלך נוסף, שאינו מפורש דיו בדברי רבותינו האחרונים, הוא שמצוות סיפור יציאת מצרים כוללת קיום של שבח והודאה, בניגוד למצוות זכירת יציאת מצרים. וכמה ראיות לדבר:

הנה, כתב הרשב"ם בפסחים (קטז ע"א): "פתח ואמר. לאחר שאילת הבן התחיל לומר עבדים היינו וגומר הגדה בשבח והודאה כלומר כן עשה לנו הקדוש ברוך הוא שהיינו עבדים והוציאנו משם". וכך מפורש גם בהמשך דברי החינוך שצוטטו להלן: "לספר בענין יציאת מצרים בליל חמשה עשר בניסן כל אחד כפי צחות לשונו, ולהלל ולשבח השם יתברך על כל הנסים שעשה לנו שם". וכך נראה לדייק מלשון הרמב"ם בספר המצוות (עשין קנז): "והמצוה הקנ"ז היא שצונו לספר ביציאת מצרים בליל חמשה עשר בניסן בתחלת הלילה כפי צחות לשון המספר. וכל מה שיוסיף במאמר ויאריך הדברים בהגדלת מה שעשה לנו השם ומה שעשו עמנו המצרים מעול וחמס ואיך לקח השם נקמתנו מהם ובהודות לו ית' על מה שגמלנו מחסדיו יהיה יותר טוב. וכן בהגדה של פסח 'תיקון חג פסח' (מתלמידי רבנו יונה ופרובנס): "ואפילו כלנו חכמים ויודעים התורה: אנו מצווין לספר בשמחה ובהודאות, וכל המספר יותר הרי זה משובח". וכן בהגדה של פסח 'זכר לצדיק' (לרבי יוסף ב"ר צדיק, מחכמי הראשונים): "גם זה ראוי להודיע לבנים שאנו חייבין להודות השם יתברך אשר גאל גופתינו מעבודת פרך וגאל נפשותינו מאבדון והפרישנו מאומות רעות".

ייתכן שכן ניתן לבאר את הגמ' בפסחים (קטז ע"א): "אמר ליה רב נחמן לדרו עבדיה: עבדא דמפיק ליה מריה לחירות ויהיב ליה כספא ודהבא, מאי בעי למימר ליה? אמר ליה: בעי לאודויי ולשבוחי. אמר ליה: פטרתן מלומר מה נשתנה. פתח ואמר עבדים היינו". אמירת 'לאודויי ולשבוחי' פוטרת מלומר 'מה נשתנה' ומהווה קיום בסיפור יציאת מצרים, ולדברינו הדברים מאירים באור יקרות. כמו"כ, מכמה מהראשונים משמע שקיימת זיקה של ממש בין מצוות סיפור יציאת מצרים לאמירת ההלל. וכן ביחס ל'לחם שעונים' עליו דברים הרבה, המאירי מפרש דהוא גם הגדה וגם תחילת הלל, משמע שהם מקיימים ביניהם זיקה. ובתוס' מגילה (כא ע"א ד"ה לאתויי) איתא: "וא"כ צריך למהר לאכול מצה בלילי פסחים קודם חצות ואפילו מצה של אפיקומן שהרי חיוב מצה בזמן הזה הוה דאורייתא אבל בהלל של אחר אפיקומן אין להחמיר כל כך שהרי מדרבנן הוא". משמע, שיש הו"א לחייב להגיד הלל עד חצות, ובפשוט הוא משום דהוא חלק ממצוות ההגדה.

ניתן אולי להציע, שדין ה'הליל' שבסיפור יציאת מצרים מתקשר לתפיסה שמטרת ההגדה היא לחוות את היציאה 'בימים ההם - בזמן הזה', היינו: "כאילו יצאו עכשיו". וממילא מדובר על הלל שחל בעקבות ההצלה של 'כאן ועכשיו'. נקודה

הייחודי לליל ט"ו מדין זכירת יציאת מצרים. ההבדל הוא בכך שמדין הסיפור בעיניו שיוציא מפיו את סיפור ההגדה, בעוד שביחס לזכירה סגי בהרהור בעלמא, וכך מפורש בחינוך במצווה כא: "לספר בענין יציאת מצרים בליל חמשה עשר בניסן כל אחד כפי צחות לשונו".

אבחנה נוספת ידועה בשם הגר"ח מבריסק, ומובאת בחידושו על הש"ס (פסחים קטז ע"א), שם הוא הצביע על ג' חילוקים מרכזיים בין המצוות:

ונראה לומר, שיש ג' חילוקים בין המצווה של זכירת יציאת מצרים להמצווה של סיפור יציאת מצרים: א) לקיים מצות זכירה אין צריך אלא להזכיר לעצמו יצי"מ, אבל בסיפור יציאת מצרים המצווה היא לספר לאחר דרך שאלה ותשובה כדכתיב "והיה כי ישאלך בנך וגו' ואמרת אליו" וכדכתיב "והגדת לבנך וגו'". ובהגדה הבן שואל מה נשתנה והאב משיב עבדים היינו, וההלכה היא שאפילו אם אחד לבדו צריך לשאול לעצמו ולומר עבדים היינו כדרך סיפור לאחר. ב) בסיפור צריך לספר כל ההשתלשלות, וצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח, ולקיים מצות זכירה סגי בזכירת יציאת מצרים לחוד. ג) מצווה לספר טעמי המצוות של אותו הלילה, כמ"ש במשנה (פסחים קטז ע"א) רבן גמליאל היה אומר כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, ואלו הן פסח מצה ומרור, פסח על שום מה וכו' מצה על שום וכו' מרור על שום וכו'.

ברם, עיקר הדבר חסר מדברי גדולי רבותינו. שהרי מספר מקראות מפורשים צווחים שסיפור יציאת מצרים קשור להגדה לבן, דכתיב בספר שמות (יג, ח): "והגדת לבנך" ובכמה דוכתי כתיב "כי ישאלך בנך לאמר" (שמות יג, יד. דברים ו, כ). וכן בהגדה דרשו מפסוקים אלו "כנגד ארבעה בנים דיברה תורה", ומעתה מסתבר שחיוב סיפור יציאת מצרים של ליל ט"ו - הכולל חיוב הגדה לבן - חלוק בכך ממצוות סיפור יציאת מצרים. וא"כ צ"ב מדוע האחרונים מיאנו בהסבר מרווח זה ונטו לכלל חילוקי דינים אחרים.



בין 'והגדת לבנך' ל'סיפור יציאת מצרים'

בכדי להעמיד את דברי האחרונים על דיוקם, יש לבחון את היחס בין מצוות סיפור יציאת מצרים לחובת ההגדה לבן. התייחסות לכך מצינו במכילתא דרשב"י (פרק יג, ג):

ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה מכלל שנאמר והיה כי ישאלך בנך מחר לאמר יכול אם ישאלך אתה מגיד לו ואם לאו אי אתה מגיד לו ת"ל והגדת לבנך אף על פי שאינו שואלך. אין לי אלא בזמן שיש לו בן בינו לבין עצמו בינו לבין אחרים מנין ת"ל ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים.

ונראה שמדרשת המכילתא ניתן להבין שמדובר על שני דינים חלוקים:

דומה לכך העלה בעמק ברכה בביאור ברכת השיר בהלל דליל פסח - וייתכן לקשור זאת לשלב מוקדם יותר: ההגדה לאחר שהיא מזכירה מדברי המשנה "בכל דור ודור חוב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים". וממשיכה לפרט: "ולא את אבותינו בלבד גאל הקב"ה אלא אף אותנו גאל עמהם" - ומייד לאחר כך מופיע דין ההלל "לפניך אנחנו חובים להודות להלל לשבח", ונראה שהם הדברים.

- א. חובת הגדה לבן, הנלמדת מהפסוק "והגדת לבנך".
- ב. חובת סיפור יציאת מצרים, הקיימת אף במקרה שאין בן, וכפי שנלמד מהפסוק "ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים".
- דברים דומים בפירוש המכילתא מצאתי בשו"ת להורות נתן (ח, ט):
- הרי דאיכא בזה ב' מצוות, חדא הגדה לבן ואף שאינו שואלו וזה נלמד מקרא והגדת לבנך, ועוד חיוב זכירה לעצמו ואף כשהוא בינו לבין עצמו, וזה נלמד מקרא זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים.
- דא עקא, כל האמור לעיל נכון במסגרת דברי המכילתא, ברם הלוא סוגיה ערוכה היא לפנינו במסכת פסחים (קטז ע"א):
- תנו רבנן: חכם בנו - שואלו, ואם אינו חכם - אשתו שואלתו. ואם לאו - הוא שואל לעצמו. ואפילו שני תלמידי חכמים שיודעין בהלכות הפסח - שואלין זה לזה.
- דברים דומים לכך מצינו בנוסח ההגדה שלפנינו:
- ואפילו כולנו חכמים כולנו נבונים כולנו זקנים כולנו יודעים את התורה, מצווה עלינו לספר ביציאת מצרים. וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משבח.
- לפי תלמודנו עולה, שחיוב סיפור יציאת מצרים אינו מותנה דווקא בבן, שהרי במידה ואין בן המצווה אינה בטלה אלא מוטלת על אשתו ואף על תלמידי חכמים איש לרעהו. ולא די בכך, אף אם אין השאלה יכולה להישאל כלפי אחרים, אזי מוטל על האדם להגיד לעצמו בדרך שאלה. ואף שמקום היה בראש לטעון, שסיפור האב לבנו הוא אכן קיום של מצווה יחודית בסיפור יציאת מצרים, הכוללת בתוכה אף חיוב סיפור ללא הבן, וכפי שביאר הגר"מ שטרנבוך שליט"א בשו"ת תשובות והנהגות (ב, רלו): "ואף שמקיימין המ"ע דסיפור אפילו בינו לעצמו, מ"מ יש במ"ע זו ענף מיוחד לאב לספר לבנו". אולם, מפשטות הסוגיה משתמע שמדובר על חיוב אחד לחלוטין, וכך נראה שפירש הרשב"ץ במאמר החמץ בתירוץ השאלה המפורסמת - מדוע לא תוקנה ברכה על סיפור יציאת מצרים, וז"ל:
- מה שאין מברכין על ההגדה והיא מצוה קבועה שאפי' [אם] אין לו בן הוא שואל לעצמו ואומר מה נשתנה. לפי שאינה אלא קריאה בעלמא.
- ברם, נראה שסעד לגישת הגר"מ שטרנבוך שליט"א ניתן להביא מדרשה נוספת המופיעה במכילתא דרשב"י (פרק יג, ח):
- והגדת לבנך אף על פי שלא ישאלך אין לי אלא בזמן שיש לו בן בינו לבין עצמו ובינו לבין אחרים מנין ת"ל והגדת לבנך.
- משמע שמאותו פסוק אנו למדים הן את חיוב האב להגיד לבנו והן את החיוב להגיד כאשר אין בן, אלא שאנו נדרשים ללימוד מפורש למקרה שאין בנו שואלו - וממילא מסתבר שיש 'קיום מצווה' ייחודי דווקא בהגדה לבן, אך עדיין היסוד נלמד מפסוק אחד, ומשמע שהם בכלל מצווה אחת ועיקרון אחד.
- אם נסכם, מצינו ג' שיטות ביחס שבין 'והגדת לבנך' לסיפור יציאת מצרים:

א. שיטת המכילתא (אות ג): מדובר על שתי מצוות נפרדות - דין 'הגדה לבן' ודין 'סיפור יציאת מצרים'.

ב. שיטת הסוגיה בפסחים: אין כלל מצווה יחודית לספר דווקא לבן.

ג. שיטת המכילתא (אות ח): קיימת מצווה אחת לספר ביחס לבנו.

השתא דאתינן להכי, ניתן להידרש לדברים המחודשים של שו"ת הרא"ש, אשר מסביר אף הוא את העדר הברכה על סיפור ההגדה:

וששאלת למה אין מברכין על ספור ההגדה. הרבה דברים צוה הקדוש ברוך הוא לעשות זכר ליציאת מצרים ואין אנו מברכין עליהן, כגון הפרשת בכורות וכל המועדים. שאין צריך להזכיר בהפרשת בכורות שאנו עושין אותו זכר ליציאת מצרים אלא שצוה הקדוש ברוך הוא לעשות המעשה ומתוך כך אנו זוכרין יציאת מצרים. ולאו דוקא הגדה בפה אלא אם ישאל מפרשין לו (וזהו ההגדה לבד שזוכרין יציאת מצרים).

דברי הרא"ש לכשעצמם מוקשים לכאורה ודורשים עיון וליבון ממספר כיוונים. לענייננו, העיקר הוא טענתו מרחיקת הלכת בדבר גדר 'סיפור יציאת מצרים', שלדידו אינו מתחייב כלל ועיקר לולי שאלת הבן "ולאו דווקא הגדה בפה אלא אם ישאל מפרשין לו". דבריו עומדים בסתירה לסוגיה שהבאנו מפסחים, אשר שם מפורש שאף ללא בן חל חיוב בסיפור יציאת מצרים. גם במכילתא שהצגנו מבורר שקיים דין נוסף של 'סיפור יציאת מצרים' ללא שאלת הבן. בנוסף, אף במקרה שהבן נוכח כבר שללה המכילתא בהדיא את האפשרות שרק אם הבן שואל חלה על האב חובה לספר לו ביציאת מצרים. וכן מצינו במשנה בפסחים (פ"י מ"ד:): "ואם אין דעת בבן אביו מלמדו", וכן בהגדה: "ושאינו יודע לשאול - את פתח לו. שנאמר: והגדת לבנך ביום ההוא לאמר, בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים".

מעתה, דברי שו"ת הרא"ש תמוהים מעיקרם. על כורחנו עלינו לטעון בשיטתו דעיקר סיפור יציאת מצרים מדאורייתא הוא רק בצירוף ד"כ 'ישאלך בנך' - וחיוב הגדה לבן שאינו שואל, כמו גם חיוב השאלה היכא שהבן אינו לפנינו, הוא מדרבנן בעלמא. וכך ביאר את דברי הרא"ש רבי ירוחם פערלא, בביאור לפיט המצוות של רס"ג (מצווה ג).

ברם, אף שדברי הרא"ש כשלעצמם נתפסים כמרחיקי לכת למדי, מ"מ נראה שמריבוי הסוגיות המפורשות וממנהגי הדורות שעיקר מטרתם הוא לעורר את הקטנים לשאול, וכן להשאירם ערים כל הלילה (ע' בפסחים קח ע"ב-קט ע"א) מבססים אנו את הכיוון שאף לשיטת התלמוד הבבלי השאלה לתינוקות מהווה את עיקר המצווה, בין אם היא נכללת בכלל 'סיפור יציאת מצרים' - אך היא מהווה את ה'קיום מצווה' העיקרי, ובין אם היא מצווה עצמאית. וכפי שטען ר"י פערלא (שם): "ובאמת שכדברי הרא"ש ז"ל נראה ממה שתיקנו כמה שינויים בליל פסח כדי שיכירו תינוקות וישאלו".

יתר על כך, כן מצינו בדברי המשנה ברורה (סי' תעב ס"ק ג), שביאר שמהותם של השינויים מורה על עיקר המצווה:

וישאלו - ר"ל שעי"ז יתעוררו לשום לב על כל השנויים ומנהגי לילה זה וישאלו שאלות המבוארים בנוסח מה נשתנה. ובש"ס איתא כדי שלא יישנו וישאלו. וצריך לעוררם שלא

יישנו עד אחר עבדים היינו וכו' שידעו ענין יציאת מצרים דעיקר המצוה הוא התשובה על שאלת בנו וכמו שנאמר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה וגו' (ולא כמו שעושין איזה המון שאחר אמירת מה נשתנה מניחים לילדים לילך ולישון ואינם יודעים שום תשובה על שאלתם). ומצאתי בשו"ת צמח יהודה (ח"ג סי' קלא), שלא קיבל את המשנה ברורה כפשוטו: "ובודאי טעמא בעי, דנהי דהתורה ציוותה להגיד לבנו, אבל הרי עליו המצוה היא לספר ביציאת מצרים ולא לחנך את הבן", עיי"ש מה שחידש. ולפי דברינו מבואר, דאדרבה: מדיני השינוי אנו למדים דעיקר המצווה אינו רק בדרך סיפור, אלא בדרך של תשובה על שאלת הבן. כפי שכבר קבע המהרי"ל (בסדר ההגדה): "ומאד חביבה מצות הסדר דלא אשכחן דהקפידה תורה על תינוקות יותר מבלילה זו דכתיב והגדת לבנך (שמות יג, ח)". היינו, דעיקר מצוות ההגדה הוא דווקא ביחס לקטנים – אף שגם בלעדיהם איכא בכה"ג קיום מצווה.

אם נחזור ליחס בין 'סיפור יציאת מצרים' לבין 'זכירת יציאת מצרים' – מסתבר שאין ההגדה לבן מהווה את יסוד השוני בצורה מובהקת. שהרי מחד ייתכן שאין כלל חובה עקרונית מצד הבן, ומאידך ייתכן שאלביא דהמכילתא אכן מדובר על יסוד נפרד לחלוטין – והוא דין 'הגדת לבנך', וממילא אין בו בכדי ללמד את היחס שבין 'סיפור יציאת מצרים' ו'זכירת יציאת מצרים'. חרף האמור, לשיטת המשנה ברורה ודעימיה הסוברים שעיקר מצוות 'סיפור יציאת מצרים' מצד 'והגדת לבנך' אתינן עליה, מסתבר עד למאוד שההבדל המרכזי בין המצוות הוא שבלייל ט"ו חל חיוב לספר לקטנים.



וכאן הבן שואל?

והנה, מדברי הרמב"ם בפרק ז מהלכות חמץ ומצה ניתן ללמוד שדין סיפור יציאת מצרים ודין הגדה לבן הם שני דינים החלוקים מעיקרם, וזאת בדומה לדברי המכילתא שהצגנו^ג. וז"ל בהלכה א:

מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן שנאמר זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים כמו שנאמר זכור את יום השבת, ומנין שבליל חמשה עשר תלמוד לומר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך. ואף על פי שאין לו בן, אפילו חכמים גדולים חייבים לספר ביציאת מצרים וכל המאריך בדברים שאירעו ושהיו הרי זה משובח.

מדבריו נראה דאיכא מצווה לספר ביציאת מצרים – החלה אע"פ שאין לו בן, ומקורה הוא מהפסוק "זכור את היום", כפי שאכן מבואר במכילתא הנ"ל. ובהלכה ב כתב רבינו:

מצוה להודיע לבנים ואפילו לא שאלו שנאמר והגדת לבנך, לפי דעתו של בן אביו מלמדו, כיצד אם היה קטן או טיפש אומר לו בני כולנו היינו עבדים כמו שפחה זו או כמו עבד זה במצרים ובלילה הזה פדה אותנו הקדוש ברוך הוא ויוציאנו לחירות, ואם היה הבן גדול וחכם מודיעו מה שאירע לנו במצרים ונסים שנעשו לנו ע"י משה רבינו הכל לפי דעתו של בן.

ג. ואכן, הרמב"ם בסה"מ מ"ע קנו הביא את דברי המכילתא.

כלומר, קיימת מצווה ייחודית התלויה בבנים דווקא הנלמדת מ"והגדת לבנך", וזאת לבר ממצוות סיפור יציאת מצרים שהזכיר בהלכה א, שחלה "אף על פי שאין לו בן"^ד.

ברם, דברי הרמב"ם זוקקים עיון. ראשית, הלוא כלל הדיון במסכת פסחים בא לשלול את ההנחה שחייב השאלה מוטל דווקא על הבן – היות שהוא בנוי על התפיסה שחייב השאלה חל אף ביחס לאדם כלפי עצמו, אך ברור שאם החיוב היה מוטל בעיקרו על הבן אזי גם חובת השאלה היתה מוטלת עליו. כך גם משמע במכילתא, המהווה מקור לדברי הרמב"ם, דמעיקר הדין בעינן את שאלת הקטן, ורק בדיעבד אף הגדול יכול ללמדו ללא שאלה, כפי הנלמד מהפסוק "והגדת לבנך". זאת, בניגוד לשיטת הרמב"ם – אשר מדבריו משמע שעיקר מצוות הגדה לבן אינה תלויה בשאלה כלל ועיקר. והדברים עולים גם בהמשך דברי הרמב"ם, בהלכה ג' מבאר הרמב"ם את הצורך לספר בדרך שאלה:

וצריך לעשות שינוי בלילה הזה כדי שיראו הבנים וישאלו ויאמרו מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות עד שישב להם ויאמר להם כך וכך אירע וכך וכך היה. וכיצד משנה מחלק להם קליות ואגוזים ועוקרים א השולחן מלפניהם קודם שיאכלו וחוטפין מצה זה מיד זה וכיוצא בדברים האלו, אין לו בן אשתו שואלתו, אין לו אשה שואלין זה את זה מה נשתנה הלילה הזה, ואפילו היו כולן חכמים, היה לבדו שואל לעצמו מה נשתנה הלילה הזה.

ברור שכל דברי הרמב"ם מבוססים על הסוגיה בפסחים (קטז ע"א) בדבר החיוב הכללי בשאלה, שאינו חל במיוחד דווקא ביחס לבן, אלא על חיוב שלכל היותר מהודר יותר הוא שהוא יהא מוסב לקטן. זאת, בניגוד לדבריו בהלכה ב המדברים על חיוב הגדה נפרד לקטן אשר אינו קשור לשאלה. ברור שדברים אלו קשורים להלכה א העוסקת בסיפור יציאת מצרים ולא בחובת ההגדה הייחודית, שהרי אף הרבותא המוצגת בהלכה ג "ואפילו היו כולן חכמים" הרי מובאת בהלכה א העוסק בחיוב הכללי לסיפור יציאת מצרים. ומעתה קשה, והלוא פשטות המקורות, וכן משמעות הפסוקים הוא "כי ישאלך בןך" – ומדוע דווקא ביחס למצוות הבן איננה ב'דרך שאלה', בניגוד לחובה הכללית בדבר סיפור יציאת מצרים, אשר כוללת 'דרך שאלה'?

בנוסף, יש לדקדק בשוני בין לשונות הרמב"ם, בעוד שבהלכה א, העוסקת בסיפור יציאת מצרים, הגדיר הוא את המצווה כ"מצוות עשה של תורה לספר", הרי שהחיוב על הבן מנוסח באופן אחר: "מצווה להודיע לבנים". ולכאורה, מה בין 'סיפור' ו'הודעה' – ועל פניו דבר אחד הוא!

מה נשתנה? – למהותה של שאלה

בכדי להבין את חידושו של הרמב"ם בדבר ניתוק השאלה מהסיפור לבנים, עלינו לשוב לראשונות. ויש לשאול על הצורך ב'דרך שאלה' – מה טיב השאלה ומטרתה? האם תפקיד השאלה הוא כגורם המתנה את הסיפור: לשון אחר, תפקיד השאלה הוא לעורר לסיפור^ה. וייתכן

(ד). במנחת חינוך מצווה כא ביאר אחרת את הצורך בשני הכתובים ברמב"ם, אך דברינו מוכרחים לאור דברי המכילתא

שזו לשון "את פתח לו" בהגדה, היינו: מגמת השאלה אצל שאר הבנים האחרים היא לצורך פתיחת ההגדה, אך ביחס לבן שאינו יודע לשאול הפתיחה מוטלת על שכמו של האב. גישה זו עולה באופן המובהק ביותר בדברי שו"ת הרא"ש שהצגנו, שאין כלל חיוב הגדה לולי שאלת הבן. וכך התנסח רבנו דוד בחידושו על פסחים (קיד ע"א): "כדי שיתקינו לפניו הטבול השני כדי שיכיר תינוק וישאל, ויקיים מצות הספור על שאלת הבנים כמצוה וכתורה". לאידך גיסא, ייתכן שאין תפקיד השאלה לעורר לסיפור, אלא שהשאלה עצמה נתפסת כאופן שבו מקיימים את מצוות סיפור יציאת מצרים. היינו, דרך מספרי סיפורים היא בהדגשה ופירוט רבה למדי, וחלק משמעותי מסיפור הדברים הוא לבצע זאת בדרך של 'שאלה ותשובה'. ויעויין בדברי הגר"ח מבריסק שהבאנו (אות א), אשר ביאר כצד הנ"ל.

והנה, מלשונות המכילתא עולה שהסד"א דבעינן 'דרך שאלה' דווקא הוא, שחיוב הגדה יחול רק כתגובה לשאלה "יכול אם ישאלך אתה מגיד לו". אולם, מלשון הסוגיה בפסחים, המעתיקה את חובת ההגדה ביחס ל'בינו לבין עצמו', משמע שאין מדובר על התעוררות לסיפור יציאת מצרים, בחינת 'את פתח לו', אלא על דרך עיצוב עצם הסיפור ביציאת מצרים.

הבדל משמעותי בין שתי ההבנות הנ"ל אנו מוציאים בביאור דברי ההגדה ביחס לשאינו יודע לשאול: "את פתח לו" – מהי משמעות הפתיחה? האם עניינה הוא לימוד הקטן כיצד לשאול, כפי שמפרש שיבולי הלקט בפירוש ההגדה, היינו: אין מקום להגיד את ההגדה ללא שאלת הבן המעורר ומחייב את אמירת ההגדה. ברם, רש"י בפירוש ההגדה (ד"ה את פתח לו) ביאר שהפתיחה היא דרישת ההגדה ופרסום הנס אף ללא שישאל. כלומר, דרך שאלה הוא דין אך ורק בצורת הסיפור, וממילא שאלת הבן אינה כה מהותית. וכפי שביאר הרשב"ץ: "ושאינו יודע לשאל את פתח לו שנאמר והגדת לבנך שאפילו חכם שאין לו בן הוא שואל לעצמו כי המצוה בזה לספר ביציאת מצרים בין דרך שאלה ובין שלא בדרך שאלה". וכשנדקדק, נמצאנו למדים שדברינו הם בכלל דבריו, דאיכא דין 'לשאול את עצמו' אף ביחס לחכם לבדו, דהיינו שהוא דין בסיפור, אך החובה לספר היא "בין דרך שאלה ובין שלא בדרך שאלה" – היינו, בין אם הקטן שאל בין אם לאו, שהרי שאלה של 'דרך התעוררות' אינה מחייבת.

ונראה שהדברים הם נפק"מ אף לאידך גיסא. שנינו בפסחים (קטו ע"ב):

אביי הוה יתיב קמיה דרבה, חזא דקא מדלי תכא מקמיה. אמר להו: עדיין לא קא אכלינן, אתו קא מעקרי תכא מיקמן? אמר ליה רבה: פטרתן מלומר מה נשתנה.

מפשטות סוגיה זו אנו למדים ששאלה ספונטאנית של אחד מהמסובים, אף שהיא אינה קשורה במישרים לעניינו ומהותו של סיפור יציאת מצרים פוטרת מאמירת 'מה נשתנה', וכע"ז ביאר הרשב"ם (שם). אך יעויין בתוס' (ד"ה כדי שיכיר): "כלומר ומתוך כך יבא לישאל בשאר דברים אבל במה ששאל למה אנו עוקרין השלחן לא יפטר ממה נשתנה וההיא דאביי לא פי' הגמ' אלא תחלת שאילתו". דומה שהתוס' תופסים שדין 'דרך שאלה' אין בעיקרו 'לעורר' לאמירת ההגדה, אלא הוא משמש מסגרת ו'דרך סיפור' לעצם מצוות סיפור יציאת מצרים, וממילא שאלה שאינה עוסקת במישרים בענייני ההגדה אינה בכלל המניין. אולם, מפשטות

(ה). דומה שאף פן פדגוגי מסויים יש בדבר, שהלוא בשעה שהלומד מביע עניין יש תועלת רבה ללמוד.

הסוגיה ומדברי הרשב"ם ברור שאף שאלה בדבר השוני בסדרי האכילה פוטרת מאמירת מה נשתנה, שהרי כוחה יפה לעורר לסיפור ההגדה ביתר עניין לקטן. ונמצא שבנקודה זו ממש נחלקו רבותינו הראשונים¹.

ועוד, מצינו בסוגיה נוספת בפסחים (קטז ע"א) ביחס לפטור מ'מה נשתנה': "אמר ליה רב נחמן לדרו עבדיה: עבדא דמפיק ליה מריה לחירות ויהיב ליה כספא ודהבא, מאי בעי למימר ליה? אמר ליה: בעי לאודויי ולשבוחי. אמר ליה: פטרן מלומר מה נשתנה". הקושי בדברים ברור, וכי איזו 'דרך שאלה' מצינו במקרה הנזכר. ואכן, בהרבה כת"י לא מובאת לשון הסוגיה "פטרן מלומר מה נשתנה", וכבר העלי תמר על הירושלמי (פ"י) ביארו את שינוי הגרסא לאור הקושי הנ"ל. ברור שאם השאלה עיקרה הוא מצד 'דרך סיפור' אין מקום לגרוס בסוגיה כפי שמובא לפנינו. דא עקא, שאם עיקר דין 'דרך שאלה' הוא 'היכי תימצ' להתעוררות לספר ביציאת מצרים, אכן יש צד לטעון שאמירתו של דרו, עבדו של רב נחמן – העוסקת בהודאה ובשבח על יציאת מצרים, מעוררת לסיפור יציאת מצרים, וממילא היא פוטרת מ'מה נשתנה' – אם כי אף בדברים אלו יש חידוש רב.

ניתן להוסיף לכך נופך: דומה שהחקירה בדבר תפקיד השאלה בליל הסדר מקרינה אף ביחס לזיקתה לבן, ברור שאם החיוב נובע ביסודו כדברי המכילתא כהתעוררות – אזי הסברא נותנת, אם לכתחילה ואם אף בדיעבד, כדברי שו"ת הרא"ש, ששאלת הבן יפה כוחה לעורר את חיוב ההגדה. דא עקא, מהסוגיה בפסחים עולה באופן מפורש שמימד השאלה מועתק משאלת הבן, אשר כפשטות הפסוקים מהווה 'שאלה מעוררת', לתפיסת השאלה כ'דרך סיפור' – וברור שלפי תפיסה זו אין לשאלה מקום של התעוררות לסיפור: וכי כיצד יש כוח באדם לעורר את עצמו? וממילא היא נדרשת כ'דרך שאלה', והיא אינה קשורה במישרים לבן דווקא, אלא אדרבה, כחיוב מורחב אף ללא בן.

מעתה, מתבארים היטב דברי הרמב"ם. כזכור, מפריד הרמב"ם בין דין הבן, אשר עיקרו ב'הגדה', לבין דין השאלה, אשר קשורה ל'סיפור יציאת מצרים'. דומה שהרמב"ם בדבריו מנסה ליישב להלכה הן את הסוגיה בפסחים והן את דברי המכילתא. מכיוון שהרמב"ם פסק את הסוגיה בפסחים להלכה, מסתבר שהוא הבין שתפקיד השאלה הוא בעיצוב הסיפור, לכן אין פלא שהוא קשר זאת דווקא להלכה א, העוסקת במצוות הסיפור הכללי, החל אף ללא בן. דומה, שהרמב"ם לשיטתו בדבר, כפי שהבאנו שהוא ביאר שעצם השאלה ב'מה נשתנה' מוטלת על מספר ההגדה, אשר עולה אף הוא על בסיס הגישה שדין זה אינו קשור לשאלת הבן דווקא אלא ל'דרך סיפור'.

כעת, נפנה לראות כיצד הרמב"ם למד את דברי המכילתא. מסתבר שהרמב"ם הבין שלמסקנתה בשעה שהיא למדה שחיוב זה חל אף ללא שאלה מהבן מהפסוק "והגדך לבנך", היא לא למדה שיש שלוש מצוות: א. הגדה לבן במקרה ששאל. ב. הגדה לבן במקרה שלא שאל. ג.

(1). ייתכן שדברי התוס' מרחיקים לכת עוד יותר, והם גורסים שמכיוון שדין 'שאלה' הוא 'דרך סיפור', אזי מסתבר שאף 'מה נשתנה' בעיקרה נכללת בעצם החובה לספר ביציאת מצרים. כך מפורסם בשם הגר"ח מבריסק בביאור דברי הרמב"ם חמץ ומצה (פ"ח ה"ב): "ומוזגין הכוס השני וכאן הבן שואל, ואומר הקורא מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות" – היינו, שאמירת 'מה נשתנה' היא בכלל תורף ההגדה, שאף על הקורא לאומרו ואינה מוטלת על הקטן דווקא.

הגדה לאחרים ולאדם כלפי עצמו. אלא שלמסקנה למדה המכילתא שחיוב הבן אינו מותנה בשאלה. לדברינו, הדברים יובהרו ביותר. הרי גישת המכילתא בשלב ההו"א היא ששאלת הבן היא 'שאלה מעוררת', וממילא משעה שהיא קבעה שמהפסוק "והגדת לבנך" לומדים שיש חיוב לאב להגיד לבנו, משמע שאין ההגדה מותנית בשאלה דווקא – וממילא סמי מהכא 'דרך שאלה'. ומשעה שהמכילתא שללה תפיסה זאת, שיבץ הרמב"ם את דין ההגדה לבן, שאינו בדרך שאלה ואינו מדין 'סיפור יציאת מצרים', בנפרד. וכאן, לאחר שהבהרנו את עמדת הרמב"ם בדבר אופיה ומקומה של השאלה, הבן שואל: סיפור זה, טיבו וגדרו ידוע, אך 'הודעה' זו ביחס לבנים, מה טיבה וגדרה?



סיפור יציאת מצרים – לימוד וחוויה

בכדי לבאר את העניין, יש להקדים את דברי תרומת הדשן (קכה), שפסק שהאיסור לאכול מצה בערב פסח אינו חל ביחס להאכלת קטן, מכיוון שאין אנו אסורים לספות לו איסור עשה, אך הוא הוסיף:

אמנם אם הגיע הקטן שיוכל להבין כדלעיל, נראה דאין להאכילו מצה דדרשינן והגדת לבנך כו', ובעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, ואם ימלא הבן כבר כריסו מן המצות, היאך שייך לומר בעבור זה כיון דאין המצה חידוש לו לקטן.

מדבריו של תרומת הדשן עולה בבירור שלכל הפחות חלק מדין סיפור יציאת מצרים תלוי בבנים דווקא, וזאת בדומה לרמב"ם. בנוסף, נראה מדבריו שחובה זו אינה תלויה בשאלת הקטן דווקא, שהרי הוא הבהיר שבענין שהמצה תהא חידוש לקטן, ואף בנקודה זו מצינו דמיון בין דבריו לדברי הרמב"ם. אך עיקר הדבר דורש פשר ותלמוד, מהיכתי תיתי שחלק ממצוות סיפור יציאת מצרים דורש לחדש לקטן, וכיצד הנ"ל נכלל בדין ההגדה.

נראה שבבסיס דברי תרומת הדשן עומדת נקודה עמוקה ביותר. מספר האחרונים כבר עמדו על כך שחלק ממצוות סיפור יציאת מצרים ממוקד דווקא ביחס ללימוד הלכות הפסח. כך עולה מהמכילתא דרבי ישמעאל (מסכתא דפסחא פרשה יח): "ד"א מה העדות והחוקים ר' אליעזר אומר מנין אתה אומר שאם היתה חבורה של חכמים או של תלמידים שצריכים לעסוק בהלכות פסח עד חצות לכך נאמר מה העדות וגו'". וכן מהתוספתא בפסחים (פ"י ה"ב): "מעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו מסובין בבית ביתוס בן זונין בלוד והיו עסוקין בהלכות הפסח כל הלילה עד קרות הגבר הגביהו מלפניהן ונועדו והלכו להן לבית המדרש". וכך גם מתפרשים דברי הגמ' בפסחים (קטז ע"א): "לפי דעתו של בן אביו מלמדו". וביאר זאת תלמיד הרשב"א: "שאם הוא פקח מלמדו הלכות הפסח, ואם לאו מלמדו דברים הפשוטים".

ניתן לבחון זאת בהשקפה מקיפה יותר. כידוע לליל הסדר יש תפקיד כפול. מחד גיסא, מדובר על ערב חוויתי שמגמתו יצירת חיבור עמוק למסורת ולסיפור העל-זמני של עם ישראל. שיאה של חוויה זו, המגיעה להזדהות עד כדי התמוזגות עם בני ישראל היוצאים ממצרים, מנוסחת בצורה תכליתית בדברי הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה (פ"ו ה"ו): "בכל דור ודור חייב אדם

להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים". בנוסף, מדובר על לילה לימודי, אשר במהלכו נמסרים תכנים שנדרשים להילמד ולעבור מדור-לדור, אשר בכללם, כמובן, הלכות הפסח.

השתא דאתינן להכי, דומה שהפן הלימודי-תכני עולה ביתר שאת דווקא ביחס לחיוב של האב ביחס לבנו. כבר לשון המשנה מורה על כך: "ואם אין דעת בן אביו מלמדו". וכן: "ולפי דעתו של בן אביו מלמדו". בנוסף, אחד המקורות היסודיים לכך שחיוב סיפור יציאת מצרים הוא דין לימודי הקשור להלכות הפסח מצינו בתשובה לבן החכם: "אף אתה אמור לו כהלכות הפסח אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן". אף הפתיחה לסיפור ארבעת הבנים: "ברוך המקום ברוך הוא. ברוך שנתן תורה לעמו ישראל ברוך הוא". מתפקדת למעשה מעין 'ברכת התורה', כפי שביאר הרשב"ץ בפירוש ההגדה. בנוסף, במהלך התשובה לבן שאינו יודע לשאול מובאת בהגדה דרשת המכילתא דרבי ישמעאל (בא - מסכתא דפסחא פרשה יז):

והגדת לבנך. שומע אני מראש חדש ת"ל ביום ההוא אי ביום ההוא יכול מבעוד יום ת"ל בעבור זה בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך על שולחנך.

יש ממפרשי ההגדה שמבארים את ההו"א של ההקדמה כמשיקה לחיוב ללמד את הלכות הפסח החל מראש חודש, היינו שהיות וחיוב סיפור יציאת מצרים נושא אופי לימודי, אזי סד"א שהוא יחל אף בתחילת החודש, בדומה ללימוד ההלכות. ממסגרת שיבוץ הדברים עולה שחיוב זה אף הוא קשור לדרשת ארבעת הבנים, וממילא לזיקה עמוקה יותר בין החיוב הלימודי לחיוב האב כלפי בנוי לתפיסה שסיפור יציאת מצרים מבוססת על לימוד הלכות. ושור"ר שכך מפורש בפסיקתא זוטרותא (שמות פרשת בא - בשלח פרק יג):

והגדת לבנך. יכול מראש חודש, יתחיל האב להגיד לבנו הלכות הפסח, ת"ל ביום ההוא, אי ביום ההוא יכול מבעוד יום, ת"ל בעבור זה, בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך.

והם הם הדברים. בנוסף יש להעיר, שכלל המסגרת לארבעת הבנים שכנגדם דיברה תורה נלמדים מדרשות הכתובים - שאף הם משווים תוכן לימודי להגדה.

דומני שהדברים נכונים אף לאידך גיסא. לעיל נדרשנו לדברי התלמוד וההגדה, המחייבים חכמים היודעים את התורה בחיוב לספר ביציאת מצרים, אשר כפי שהצענו מהווים של דין ב'שאלה דרך סיפור' המנותקים מחיוב הבן דווקא. דומה שדברים אלו באו לשלול את הגישה שכלל המצווה גורסת תוכן לימודי בלבד ולא חוויתי כלל ועיקר, וממילא חכמים גדולים היו נפטרים מכך, שהרי אין עליהם ללמוד יותר בענייני הפסח. לכן מדגיש התלמוד וההגדה שמהפן החוויתי של עצם ה'סיפור' מוטלת אף על החכמים דרך שאלה היוצרים חוויה יחודית.

והשתא דאתינן להכי, יבוארו לנכון דברי תרומת הדשן. לדידו, הדין ביחס לבנים בעיקרו דורש חידוש לימודי, והוא מתבסס על הפן הלימודי, אשר בו יש לחדש לבן הקטן. דומה שזוהי אף כוונתו של הרמב"ם, שהרי כבר הוכיח בשו"ת להורות נתן (ט, ט) שלשון 'הגדה' בעיקרה היא לשון 'להודיע דבר חדש' וממי בעיקרה היא לשון חידוש. ולכאורה הם הם הדברים, דהמצווה היא לאלף את הבנים בינה וידע ע"י הקנאת ידיעות ותכנים חדשים. נראה שהרמב"ם בהלכה ב מבאר את עצמו: "מצוה להודיע לבנים ואפילו לא שאלו שנאמר והגדת לבנך, לפי דעתו של בן

אביו מלמדו". היינו, המצווה ביחס לבן בעיקרה היא לימודית. כעת גם ניתן להבין מדוע הרמב"ם סבר ש'דרך שאלה' אינה נדרשת ביחס לבנים, לתפיסת הרמב"ם דין 'דרך שאלה' קשור לאופי הסיפורי של סיפור יציאת מצרים, ואינו קשור כלל ועיקר לחובת ההגדה והלימוד, אשר מוטלת על האב ביחס לבנים.

ודברים נפלאים מצאתי ב'פירוש קדמון' על לשון ההגדה "יכול מראש חודש", ותורף דבריו הוא כשיטת הראשונים שהבאנו דסד"א דמשום דחיוב לימוד ההלכות, אך הגביל פתיחה זו אך לבן שאינה יודע לשאול:

יכול יהא חייב אדם לפתוח פתח לבנו לשאול כמו כן מראש חודש, שכשהוא אומר "והגדת לבנך" איני יודע אימתי.

ונראה שהדברים מתבארים היטב לפי דרכנו בשיטת הרמב"ם, דתרי דינים אתינייהו, דדין זה ד"את פתח לו" אינו בגדר סיפור יציאת מצרים, מכיוון שהוא אינו בדרך שאלה אלא בכלל לימוד יציאת מצרים, וממילא סד"א דיתחייב בו מראש חודש, אך מאידך גיסא ביחס לשאר הבנים השואלים גדר הדין הוא דין ב'סיפור', וממילא אין אף הו"א שחיובו יחול מראש חודש.



הרב ראובן אוחנה

ע"ה"ק צפת"ו

ביאור המאמר "עבדים היינו לפרעה במצרים" והקושיות בו

ראשית, נביא את המאמר במלואו: "עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו ה' משם ביד חזקה ובזרוע נטויה ואילו לא הוציא ה' אלהינו את אבותינו ממצרים עדיין (נ"א: הרי) אנו ובנינו משועבדים היינו לפרעה" במצרים ואפילו כולנו חכמים כולנו נבונים כולנו יודעים את התורה מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים. וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח".

במאמר זה נרצה בס"ד לבאר בעיקר שני עניינים:

א. האמנם אילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים לא היו יוצאים משם לעולם? והרי גזירת העבדות היתה ארבע מאות שנה, כמ"ש בפרשת לך לך (בראשית טו, יג): "ויאמר לאברהם ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה".

ב. מהו החיוב או המצוה להרבות כל כך בסיפור יציאת מצרים ומאיזה דין? וכי אב שמסר את בנו לעבד או את בתו¹ לאמה ונטל מהם את חירותם ופדאם לאחר מספר שנים הם חייבים לשבח את אביהם ולהודות לו ולהכיר לו טובה על החסד שעשה עמהם, או שמא הוא צריך להתנצל בפניהם.

וכן ראיתי לגאון רבי רפאל ברוך טולידאנו זצ"ל, בפתיחה לספר קיצור שלחן ערוך שלו, במה שהקשה לבאר למה חייבנו הקב"ה לזכור יצ"מ בכל יום בק"ש בבקר ובערב, וכי מי שעשה עמנו חסד צריכין אנו לזכור אותו בכל יום תמיד שפלוני עשה עמנו טובה וחסד, ודי לנו לזכור אותו מזמן לזמן, ואם כן די היה לנו לזכור יצ"מ מפסח לפסח שהוא זמן צאתנו ממצרים, ודי בזה... וועוד התיינח בזמן שהיינו על ארצנו ועל נחלת אבותינו, אז היתה זכירת יציאת מצרים מוכרחת, כדי לזכור שהטובה הזאת שאנחנו בה היא מה' יתברך, ולא בכחינו עשינו את החיל הזה, אבל עתה שאנחנו בגלות הזה, למה נזכור יציאת מצרים, הלא עתה אין לנו שום הנאה ממנה, וכמו שאמרו בש"ס (מגילה יד, ע"א) דמתחילה עבדי פרעה והשתא עבדי אחשוורוש, דגם בזמן הזה עוברים כמה צרות על ישראל יותר מגלות מצרים רח"ל, עכ"ל. (הערת הרב רועי הכהן זק: כן הקשה כבר מרנא המהר"ל בגבורות ה' פרק ס"א).

ורבינו הולך ומבאר למה נזכרה יציאת מצרים בכל כך הרבה מצוות (חמישים פעם), ומה היה הטעם והתכלית בכל המכות ובכל מכה ומכה שהיכה הקב"ה את המצרים, בעבור כי ה' לא יעשה אות ומופת בכל דור לעיני כל רשע וכופר, כי בכל אלה היו המצרים מכחישים או

(א). כל מלכי מצרים נקראו בשם פרעה ולא דוקא פרעה שהיה בימי משה.

(ב). מדין תורה האב רשאי למכור את בנו הקטנה לאמה אם היה עני ונדחק לכך [ואין לו שום ברירה אחרת, כדאיתא בחז"ל], אך הוא חייב לפדותה מיד כשיכול.

מסתפקים, אם כן האותות והמופתים הגדולים עדים ונאמנים באמונת הבורא ובתורה כולה ובזה לא יהיה פתחון פה לכופר להכחיש אמונת האלהים, וציוה אותנו שתמיד נעשה אות וזכרון לאשר ראו עינינו ונעתיק הדבר אל בנינו ובניהם לבניהם עד לדור האחרון. וכמו שפירש הרמב"ן בפרשת בא (שמות יג, טז) ע"ש. ע"ש. וכן פירש הרמב"ן בפרשת יתרו (שמות כ, ב) טעם למה פתח ואמר אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים כי הוצאתם ממצרים תורה על מציאות ה' ועל ההשגחה ויורה על האמונה בחידוש העולם וזה טעם אומרו אשר הוצאתיך, כי הם היודעים ועדים בכל אלה. וכן פירש הראב"ע ע"ה"פ שם שאם יבא אפיקורס לערער כי אין אלהים ישים ידו על פיו. ע"ש. וכן פירש רבינו בחיי שם הטעם שלא אמר אנכי ה' אלהיך אשר בראתי את השמים ואת הארץ כי לא ראו בעיניהם ורצה להביא להם ראיה על האלוהות ממה שראו הם בעיניהם בעצמם. ע"ש. וכן כתב בספר החינוך מצוה כא לספר ביציאת מצרים משורשי המצוה לפי שהוא לנו אות ומופת גמור בחידוש העולם. ע"ש.

והנה, ראיתי עוד מה שהקשה בהגדה של פסח בגדי השרד לגאון המקובל רבי יעקב אביחצירא זצ"ל על מאמר ההגדה שם, זה לשונו: והנה גם כן צריכים לחקור ולדרוש בעניין יצ"מ שהקב"ה נחשב בעיניו דבר גדול ופלא עצום, עד שבכל דבר ודבר שמצוה לישראל אומר אני ה' אשר הוצאתיך מארץ מצרים ועוד תחילת עשרת הדברות פתח ואמר "אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים". ומה תפארת ופלא זה לפניו יתברך, והלא בדבר ה' שמים נעשו וברוח פיו כל צבאיו כונס כנד מי הם נותן באוצרות תהומות (תהילים לג, ו-ז). וברגע אחד יכול להחריב כל העולמות ואמאי הפלא של יציאת מצרים דבר דשכיח אפילו בבני אדם דיכולים להילחם ולצאת וכמו שעשו בני אפרים^א וזאת היציאה אינה פלא אצל בני אדם ואפילו נאמר דהמצרים מכשפים גדולים והיה להם כח בכישופיהם לאסור ולקשור כל הנכנס להם שאין לו יציאה, אפילו הכי יש כישוף שמתיר קשר זה. בשלמא קריעת ים סוף היא פלא נגד בני אדם, אבל כנגדו יתברך הכל כאין ויציאת מצרים אפילו כנגד בני אדם מה פלא יש בה? עכ"ל. ורבינו הולך ומבאר ע"פ דרכו ע"פ הקבלה ולא כל מוחא סביל דא. ואין לי הבנה בהם.

ונראה לענ"ד ליישב ע"פ מה שנתבאר בדברי רבותינו, הראב"ע והרמב"ן ורבינו בחיי ובספר החינוך, דאמנם מעשה בראשית ובריאת השמים והארץ גדולים יותר מכל הנסים והמופתים אשר עשה ה' בארץ מצרים וביציאת מצרים, אך הקב"ה מתפאר יותר בהוצאת בני ישראל ממצרים, כי ביציאת מצרים נתגלתה בפועל ממשלת ומלכות ה' בשמים ובארץ, כי הם ראו בעיניהם כי יש אלוה בשמים ובארץ ונתאמתה אצלם האמונה בבורא, ובזה יש לו ית' תפארת מן האדם במה שמספרים ביצ"מ ומודים ומשבחים ומפארים את שמו הגדול. ואין שבח ותפארת גדול להי"ת ושמחה לפניו מאשר לפרסם את אלהותו בעולם. ועוד, על ידי מה שמספרים וככל שמספרים יותר הדברים פועלים על ליבם ומתחזקים יותר באמונתם וכמו שפירש רש"י ע"ה"פ (שמות יח, ח) ויספר משה לחותנו את כל אשר עשה ה' לפרעה ולמצרים וגו'. כדי למשוך את ליבו לתורה.

וראוי עוד להעיר על דברי רבינו, כי בדברי הוזה"ק פרשת בא (דף לו ע"ב-לח ע"א) מבואר שיציאת מצרים לא היתה מתאפשרת ובני ישראל לא היו יוצאים משם לעולם ולא היה עבד

א. כדאיתא בגמ' סנהדרין (צב, ע"ב), שמנו לקץ וטעו. ע"ש.

שהיה יכול לברוח משם, כי המצרים בכוחות הטומאה ובכישופיהם קשרו אותם באופן שלא יכלו להשתחרר מהם, ואף אם היו באים כל מלכי אומות העולם וכל מכשפי העולם וחכמיהם לא היה בכוחם וביכולתם להתיר^ד את קשרי הכישוף ולהוציא את בני מצרים ומעבדותם. אם לא שהקב"ה בכבודו ובעצמו, בהגיע זמן גאולתם, ירד להצילם, כדי לקיים את בריתו ושבועתו לאברהם, גבר עליהם ושיבר את כל כוחות הטומאה והכישוף של מצרים והוציא את בני מצרים. ובזה נראו בעליל בגלוי ובפועל שלטונו וגבורתו של הקב"ה, ואילו לא כן מצרים היתה נשארת ועומדת עדיין בתוקפה עד היום, ולא היו יוצאים משם לא בגבורתם ולא בהסכמת העמים ולא בהשפעת חסד לאומים, והיו נשארים תחת שעבוד המצרים בעבדותם שם לעולם. וכדי להוציא ממחשבה ומדעה זאת פתח בעשרת הדברות "אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים. ולפיכך חייב כל אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים ולספר ביצ"מ לשבח ולהודות לשמו יתברך על כל החסד שעשה עם אבותינו ולנו. וזה לשון הזהר שם: "עד בכור השבי אשר בבית הבור. איננו דנפקין משפחה די בהון עבדין לאסירי דישתעבדון בהון לעלמין לא יפקון לחירו, וברוחצנותא דאלין דרגין סריבו מצראי די בהון עבדו קשרא לישראל דלא יפקון מן עבדותיהון לעלמין, ובהאי אתחזי גבורתא ושולטנותא דקוב"ה ודוכנא לא ישתצי מישראל לדרי דרין, דאי לא הוה חילא וגבורתא דקוב"ה כל מלכי עמין וכ חרשי עלמין וחכמי עלמין לא יפקון לישראל מן עבדותא דשרא קטרין דילהון ותבר כל אינון כתרין בגין לאפקא לון" עכ"ל.

וכן מצאנו בדברי רבותינו ז"ל שישראל באותו הדור היו שקועים במ"ט שערי טומאה ואם היו מתעכבים שם עוד רגע אחד היו נטמעים שם ולא היו יוצאים משם לעולם, ולכן לא היו יכולים להתממה. וכמו שכתב בספר חסד לאברהם לרבי אברהם אזולאי זצ"ל, מעיין שני, נהר נ"ו זה לשונו: ודע שיש מסורת קבלה ביד רבותינו ז"ל שישראל נתלכלכו כל כך בשיקוצי מצרים עד שבערב פסח נכנסו בהיכל מ"ט שאם חס וחלילה היו מתעכבים יותר היו נכנסים בהיכל הנ' ושוב לא היתה להם תקנה עולמית. וזהו סוד אלו לא הוציא הקב"ה את אבותינו משם עדיין אנו ובנינו ובני בנינו היינו משועבדים לפרעה במצרים. עכ"ל. וכן כתב רבינו האוה"ק (שמות ג, ח) עה"פ וארד להצילו ולהעלותו וגו'. זה לשונו: ואם תאמר ומה בכך אם היה גואל אותם קודם זמן זה, עד למה ה' הוציאם בזיבולא בתרייתא בזמן שאם היו מתעכבים קצת היו נלכדים עד שהוצרך למחר ולא יכלו להתממה והיה לו להוציאם בזמן מרוות. הנה למה שקדם לנו כי עיקר הגלות הוא לברר הניצוצות שנטמאו בנ' שערי טומאה... ולזה הוציאם בנקודה האחרונה של מ"ט וקודם שיכנסו לשער הנ' והוא אומרים ז"ל וגאלם מיד. עכ"ל.

ובזה מבואר מאמר ההגדה ואילו לא הוציאנו הקב"ה משם עדיין אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים.



ד). ויש לשאול: א"כ, הא כיצד יצאו בני אפרים? ואולי אפשר ליישב שבני אפרים יצאו קודם לכן ובעקבות בריחתם של בני אפרים או אז התחכמו המצרים וקשרו בכישופיהם שלא יכולים יהיו עוד לצאת משם.

שעבוד בני"י במצרים בסיבתם

אבל עדיין לא מבואר כל כך מהו החיוב לספר ולהעלות על נס את יציאת מצרים להודות להלל לשבח לפאר ולרומם למי שעשה לאבותינו את כל הנסים האלו, הוציאנו מעבדות לחרות ומשעבוד לגאולה, כמאמר ההגדה "לפיכך אנחנו חייבים להודות וכו'". והרי גזירת העבדות והשעבוד כבר נאמרה לאברהם, וגם הבטיחו הי"ת שאח"כ הוא יגאלם והם יצאו ברכוש גדול לא לפני שהוא ידון את המצרים ויעשה בהם שפטים גדולים בעשר המכות (בראשית טו, יד ורש"י שם). ואם כן, כבר היה הכל ידוע וגלוי לפניו יתברך?

ונראה לענ"ד ליישב ע"פ מה שכתב בספר בית הלוי (בהמשך נביא את לשונו), כי גזירת העבדות בברית בין הבתרים שנמסרה לאברהם לא היתה גזירה לא היתה אלא הודעה לאברהם - "ידוע תדע" את אשר יקרה את בניו בדורות הבאים אחריו, שהקב"ה צופה ויודע מראש את כל העתידות. וגזירת העבדות לא היתה מאיתו יתברך אלא בסיבתם של בני ישראל עצמם, מכיוון שאחר שמת יוסף וכל הדור ההוא התערבו בני"י בין המצרים וביקשו להתדמות להם, עד שביטלו אפילו מצות ברית מילה. או אז הקב"ה הפך את לב פרעה ואת ליבם של המצרים לשנא ולהתנכל ולהתנכר אל בני ישראל כדי שהמצרים יתרחקו מהם ויהיו שפלים ובזויים מאוד בעיניהם, ואז פרעה גזר עליהם עבדות. ולולא כן היו בני ישראל נטמעים במצרים.

אולם, חז"ל מנו סיבות אחרות והכי איתא בגמ' נדרים (לב, ע"א) אמר רבי אבהו אמר רבי אלעזר, מפני מה נענש אברהם אבינו ונשתעבדו בניו למצרים מאתיים ועשר שנים, מפני שעשה אנגריא בת"ח⁽¹⁾, ושמואל אמר מפני שהפריז⁽²⁾ על מדותיו של הקב"ה שנא' במה אדע כי אירשנה. ורבי יוחנן אמר שהפריש בני אדם מלהיכנס תחת כנפי השכינה שנא' תן לי הנפש⁽³⁾ והרכוש קח לך.

והנה, גם הרמב"ן עה"ת (בראשית יב, י) פירש בסיבת הגלות במצרים שני טעמים משום שאברהם העמיד את שרה בנסיון גדול עם פרעה ועל יציאתו מן הארץ. וזה לשונו: ודע כי אברהם אבינו חטא חטא גדול בשגגה שהביא אשתו הצדקת במכשול עוון מפני פחדו פן יהרגוהו והיה לו לבטוח בשם שיציל אותו ואת אשתו ואת כל אשר לו כי יש באלהים כח לעזור ולהציל, גם יציאתו מן הארץ שנצטוו עליה בתחילה מפני הרעה, עוון אשר חטא כי האלהים ברעה יפדנו ממות, ועל המעשה הזה נגזר על זרעו הגלות בארץ מצרים ביד פרעה, כי במקום המשפט שמה הרשע והחטא⁽⁴⁾. עכ"ל.

אבל הספורנו שם עה"פ ידוע תדע וגו'. פירש זה לשונו: הודיעו איחור ירושת הבנים "כי לא שלם עוון האמורי"... ועם זה הגיד קורות השעבוד והעינוי העתידיים אז לקצת דורות זרעו בסבלותם, כי אומנם זה לא קרה להם בדורות הצדיקים שכל זמן שאחד מן השבטים היה קים

ה). ופירש הר"ן שם, שהוליכן למלחמה, כדכתיב וירק את חניכיו דהיינו בני אדם שחנך לתורה.

ו). שהרבה להרהר על מדותיו של הקב"ה. ר"ן שם.

ז). ואברהם נתנם לו ואילו עיכבן לעצמו היה מכניסם תחת כנפי השכינה ולא היה לו לעשות כן שהיה לו לגיירם. (רש"י ור"ן שם)

ח). כלומר, במקום החטא שם גם העונש.

לא התחיל השעבוד, אבל קרה כאשר העוו את דרכם, וכמו שהעיד הנביא באומרו "וימרו בי ולא אבו לשמוע אלי איש את שקוצי עיניהם לא השליכו ואת גלולי מצרים לא עזבו ואומר לשפך חמתי עליהם לכלות אפי בהם בתוך ארץ מצרים ואעש למען שמי" (יחזקאל כ, ח-ט). וכל זה הגיד למען ידעו דור אחרון בקבלה כי דבר ה' הוא. עכ"ל.

והנה, אם סיבת הגלות ועונש השעבוד והעינוי של אבותינו במצרים תלויה באברהם אבינו, ובעבורו נענש זרעו, וכמו שמפורש בגמ' שם וברמב"ן שם, איזה חיוב יש על בניו ועל זרעו לספר ביצ"מ להודות להלל ולשבח, אם חטאו הם ולא נענשו בסיבת עצמם. אבל אם השעבוד והעינוי בארץ מצרים התחיל כאשר הם סרו מהדרך ומדרך יעקב אביהם והעוו את דרכם, כמו שפירש הספורנו, אזי ודאי הוא שהם צריכים וחייבים לזכור את חסדי המקום ב"ה ולהודות לו על גאולתם ופדות נפשם.

וראיתי עוד לבעל בית הלוי עה"ת פרשת שמות שעמד על השינוי במזמור (תהילים ק"ה) הודו לה' וכו' שכולו הודאה ושבח לה' על כל חסדיו שעשה לישראל במצרים, אך באמצע המזמור (פס' כה) אומר "הפך ליבם לשנא עמו, להתנכל בעבדיו" ולכאורה הוא לא מובן שאין זה שבח כלל ובודאי לא חסד. וזה לשונו: בתהילים (קה) הודו לה' קראו בשמו הודיעו בעמים עלילותיו שירו לו זמרו לו וגו' ויפר את עמו מאוד ויעצימהו מצריו, הפך ליבם לשנא עמו להתנכל בעבדיו, שלח משה עבדו אהרו אשר בחר בו. לכאורה יש להבין דכל המזמור הולך ומספר חסדי ה' שעשה לישראל מאז היו לגוי, ולמה הזכיר כאן מה שהפך לב מצרים שישנאו אותם, והרי אין זה בכלל הטובות, והרי לכאורה אדרבא בזה הוא מקטין עיקר טובת הגאולה ממצרים, כיוון שבהתחלה לא היו משתעבדים בהם מצד עצמם רק הקב"ה הפך ליבם שישנאו אותם, גם יש להבין עיקר הדבר דלמה הפך ליבם שישנאו אותם, ובעבור איזה חטא הגיע להם כן וכל זה לא נזכר במזמור זה. ובהמשך הולך ומבאר סיבת הדבר שהגיעו לכך: "רק העניין יובן דהנה מסורת היתה בידם שצריכים שישתעבדו במצרים ארבע מאו שנה ואחר שמת יוסף הבינו כולם אשר ימי השעבוד ממשמשים ובאים ומעתה יתחיל הגלות והתחילו לפחד ולדאוג על העתיד, כימי יודע היאך ומה יתנהו המצרים עמהם ועם בניהם אחריהם זמן ארוך כזה, וביקשו עצה לזה והסכימו בעצה להתקרב למצריים ולא להיות מובדלים מהם הרבה ושלא יהיו ניכרים ביניהם כגרים ונכריים... ומשום הכי אחרי שעשו ישראל מעשה ותחבולה להסתיר ההבדל שנתן הקב"ה ביניהם ובין המצריים ורצו להתקרב להם, אז הבדילם הקב"ה על ידי זה שחידש והוסיף שנאה בלב המצריים עליהם כדי שלא יתערבו עמהם וכל זה לא היה בגדר עונש כלל ולא היה מגיע להם שום עונש רק היה בגדר שמירה שלא יתערבו עמהם וכל זה היה לטובתם" עכ"ל.

וכן ראיתי שפירש בספר העמק דבר (שמות א, י) עה"פ ותמלא הארץ אותם. ולחזוק הדברים זה לשונו: ובא הכתוב להקדים בזה סיבת שנאת המצרים וגזירת המלכות, כל זה בא משום שביקשו לצאת מרצון יעקב אביהם שישבו דוקא בארץ גושן כדי שהיו בדד ונבדל ממצרים אבל הם לא רצו כן, ובשמ"ר איתא עוד שפסקו למול מזה הטעם שאמרו נהיה כמצרים דאחר שקבעו דירתם בקרבם מצאו טוב להם להשתוות למצרים ולא יהיו ניכרים שהם יהודים ומשום זה ביאר המדרש שהפך ה' לבם לשנא עמו. עכ"ל.

ומעתה נתבאר לנו החיוב והמצוה להזכיר ולספר ביציאת מצרים כי גזירת השעבוד במצרים היתה בסיבתם, ולא היו יכולים לצאת משם לעולם, לא בכוחות עצמם ולא בכוחות אחרים זולתם, לולא ה' שזכר את בריתו לאברהם וחס על בניו וירד להצילם ביד חזקה ובזרוע נטויה ושיבר את כל כוחות הטומאה והתיר את כל קשרי הכישוף שעשו המצרים עליהם, כמו שנתבאר כל זה בזה"ק שם.

ועוד מבואר בזה"ק רעיא מהימנא שם (דף מ ע"ב-מא ע"א) בטעם החיוב לספר ביצ"מ, שעל ידי זה שבניו של הקב"ה מספרים ביציאת מצרים ומשבחים ומודים לשמו הגדול על כל חסדיו, הקב"ה שמח בכך וכביכול שואב כח וגבורה והקב"ה מתעלה מאותו סיפור ותשבחות בעלומות העליונים לעילא ותתא. וזה לשונו: פיקודא בתר דא לספר תשבחתא דיציאת מצרים, דאיהו חיובא על כל בר נש לאשתעי בהאי שבחא דעלמין... דהאי איהו בר נש דחדי במריה וקוב"ה חדי בהאי סיפורא... כדין אתוסף ליה חילא וגבורתא לעילא וישראל בההוא סיפורא יהבי חילא למאריהון... ובגין כך אית לשבחא ולאשתעי בסיפור דא... ואי תימא אמאי איהו חובתא והא קוב"ה ידע כולא, כל מה דהוה ויהוי לבתר דנא, אמאי פרסומא דא קמיה על מה דאיהו עבד ואיהו ידע, אלא ודאי אצטריך בר נש לפרסומי ניסא ולאשתעי קמיה בכל מה דאיהו עבד, בגין דאינון מילין סלקין לעילא וכל פמליא דלעילא מתכנשין וחמאן לון ואודיאן כולהו לקוב"ה ואסתלק יקריה עליהו עילא ותתא וכו' עכ"ל.

אמנם, אע"פ דאנחנו בעצמנו לא יצאנו ממצרים, אבל זה שאנחנו בני חורין נמשך מיציאת אבותינו ממצרים ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים עדיין אנחנו ובנינו ובניו משועבדים היינו לפרעה במצרים. וכמו דאיתא במתני' (פסחים קטז, ע"ב) בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים שנאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים, ובגמ' שם אמר רבא צריך שיאמר ואותנו הוציא משם. ע"ש.

ויהי רצון שנוכה לגאולה שלמה ויקויים בנו "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות" (מיכה ז, טז).



הרב משה בוטון

ברכה על נט"י בליל הסדר

הוספות ותשובה מהראש"ל שליט"א

אשתקד, בגיליון האוצר לפסח (גיליון כז), כתבתי להסתפק בדין נט"י לסעודה, דמברכים עליה רק אם אוכל כביצה (בלא קליפתה) כמבואר בשו"ע (סי' קנח ס"ב) - האם צריך לאכול את כביצה פת בכדי אכילת פרס, כמו בשאר מצוות המחייבות אכילה, דבעינן שיאכל השיעור בכא"פ. והדבר נוגע למעשה בפרט באכילת מצה, שקשה לאכול כביצה בכא"פ, ואף בליל הסדר יש שאינם מחמירים לאכול כביצה למוציא מצה או לאפיקומן, וא"כ איך בכל זאת מברכים על הנטילה.

וכתבנו שיש בזה ג' שיטות: א. שיש לאכול את כל המצה בשיעור כביצה תוך זמן כדי אכילת פרס [כה"ח ועוד]. ב. שיכול לאכול את שיעור כביצה בזמן כדי אכילת פרס פעמיים (אחד לכל כזית, ואין להפסיק ביניהם) [הגר"ז בפסקי הסידור כפי שביאר בקצות השולחן, ועוד]. ג. דעת האהלי שם (ועוד), שע"פ השו"ע אין הדבר תלוי באכילה, אלא עיקר תקנת נט"י היא מפני הנגיעה בכביצה (שהיא השיעור לקבלת טומאה), ולכן "אין נפק"מ האכילה אלא הנגיעה בידים, וע"כ אם יש שיעור בפת כביצה אף שיאכלה לאט כבר חייבהו בנטילה".

ודחינו שיטה זו האחרונה, מדמצינו בכמה פרטים בהלכות נט"י שחכמים תקנוה רק לאכילה חשובה, ואין הדבר תלוי רק בנגיעה בשיעור שמקבל טומאה, וע"כ שפיר י"ל שגם לא חייבו חכמים נט"י אלא באוכל כביצה בכדי אכילת פרס^(א). ועוד הוכחנו שלא כדברי האהלי שם מדברי הרקח לגבי ליל הסדר, יעו"ש.

ובהמשך הדברים צדדנו שמ"מ יש כמה ספקות לברך ענט"י בליל הסדר, אף אם אינו אוכל כביצה בכא"פ. שכן מסתימת רבים מהראשונים נראה שדעתם היא שיש לברך על נט"י גם לאכילת כזית, ודעת רבים מהראשונים שיש לברך ענט"י לטיבול במשקה - והרי הוא טובל את המרור בחרוסת. ואף בשאר ימות הפסח כתבנו שיש ס"ס לברך ענט"י גם כשהוא אוכל כביצה מצה ביותר מכא"פ, שכן דעת רבים מהאחרונים ששיעור כא"פ משתנה לפי המאכל - וא"כ במצה קשה יהיה השיעור ארוך בהרבה, ודעת כמה פוסקים ששיעור כביצה מצה בלא קליפתה הוא קטן בהרבה (כ 20 גרם)^(ב).

א. וכן יש להוסיף להוכיח מהא דאיתא בשו"ע סי' קסג ס"ב: "המאכיל לאחרים אין צריך נטילת ידיים ואוכל צריך נטילת ידיים אף על פי שאחר נותן לתוך פיו ואינו נוגע במאכל", ולדברי האהלי שם - אדרבה איפכא מסתברא, שהמאכיל שנוגע באוכל יתחייב בנט"י והאוכל יפטר. אלא מוכח דהיכא דתקון רבנן תקון, ואין זה תלוי רק בדיני קבלת טומאה, וכמו שתיקנו נט"י רק למי שאוכל - כן תקנו שרק אם אדם אוכל כביצה בכא"פ הוא יהיה חייב בנט"י.

ב. וכעת מצאתי עוד ספק, אם הוא אינו מפסיק בין ב' הכזיות יותר מכא"פ, לדעת כמה ראשונים (ר"ן יומא ג. מדפי הרי"ף, תוספות כריתות יב: ד"ה מתחלה, ספר החינוך מצוה שיג [עי"ש במנ"ח]) נראה, ששיעור כא"פ לא נאמר אלא לענין הפסקה באמצע האכילה, אבל כל עוד הוא אוכל אף אם הוא מאריך באכילה הרבה יותר מכא"פ - הכל מצטרף לכביצה [ועי' בשו"ת חזון עובדיה סי' כד אות ג].

וע"פ כללו של הרדב"ז במקום שהספק הוא במצוה לא אמרינן סב"ל, וסמכין על האי כללא היכא דיש ב' ספיקות לברך כמבואר בעין יצחק כנוכר שם.

אולם, כעת עלתה לי קושיא אם יש לסמוך בזה על כללו של הרדב"ז, דבמילואים ליביע אומר ח"ט סי' מז, הוסיף עוד פרט אימתי סמכין על כלל זה, דמלבד דבעינן שכן תהיה דעת מרן לברך (או שיש ספק ספיקא במצוה), הצריך שיהיה חזקת חיוב במצוה. דהיינו שלכל הדעות חייב הוא לקיים את המצוה, אלא שנחלקו הפוסקים האם באופן זה מקיים הוא את המצוה, רק אז סמכין על הרדב"ז לקיים את המצוה עם ברכתה. כגון בתקיעת שופר שלכ"ע חייב בה, ונחלקו אם יוצא הוא בתקיעה בשופר שנסדק לאורכו במיעוטו, ודעת מרן להכשיר, בזה סמכין על הרדב"ז ויברך על התקיעה. אולם היכא דאין חזקת חיוב, כגון טלית שיש לה חמש כנפות, שנחלקו הפוסקים האם היא חייבת בציצית, בזה אף שדעת מרן שחייבת אמרינן סב"ל, ואף שהספק הוא במצוה לא סמכין על כללו של הרדב"ז. עכת"ד. וכ"כ בילקו"י (ריש סי' ד וסי' י הערה ב) ובעין יצחק (ח"ב עמ' תכב) עי"ש.^ג

וגם היכא דיש ספק ספיקא לברך, לא סמכין על הא דהספק הוא במצוה ול"א סב"ל - אלא רק היכא דאיכא חזקת חיוב [כגון בספירת העומר], ואף כשהמצוה היא דאורייתא - כמבואר בעין יצחק (ח"ב עמ' תקי) לעניין המתעטף בטלית בליל יוה"כ בין השמשות, שלכתחלה לא יברך, אף שיש ס"ס, דבציצית בלילה אין חזקת חיוב, דיש אומרים דפטור מציצית בלילה [אלא שבחזו"ע (ימים נוראים עמ' רסב בהערה) כתב בלשון המברך אין מזניחין אותו, משום דציצית היא מצוה דאורייתא^ד] עי"ש.

ומ"מ, בנידוננו בכל הספיקות שכתבנו אין חזקת חיוב, דלדעת החולקים בהם אינו חייב כלל בנטילה, ולכן צ"ע אם יש לסמוך עליהם לברך ענט"י למי שאינו אוכל כביצה בכדי אכילת פרס.



ג). יש לדקדק דעפ"ז יש לדחות כמה מהראיות שהביא בעין יצחק (ח"ב עמ' תו והלאה) להא דמרן השו"ע לא ס"ל כהרדב"ז, והן ראיות ב' ג' ה' ו' - שאין בהן חזקת חיוב, דלדעת החולקים שם אין כל חיוב לקיים את המצוה, ואילו שאר הראיות היה אפשר לומר שמרן כן סובר כרדב"ז - היכא דיש חזקת חיוב.

ד). וכן לגבי ברכת כהנים בתפילת נעילה, מפני שהיא דאורייתא כתב בחזו"ע (ימים נוראים עמ' שסח) להקל לסמוך על הס"ס לברך בבין השמשות [אף שאין חזקת חיוב], מטעם "שמניעת נשיאות כפים לברך את העם בתפלת הנעילה תגרום צער לקהל ישראל המצפים לברכה בעת רצון כזאת" וכו'. ועי' בעין יצחק ח"ב עמ' תקז.

ובחזו"ע סוכות (עמ' קלה-קלו) פסק לברך לישב בסוכה למי שאוכל ג' ביצים פת הבאה בכיסנין, אף שאין כאן חזקת חיוב, דלדעת האומרים דבעינן קביעות סעודה לברך לישב בסוכה - שמא הלכה דבעינן ד' ביצים לקביעות. ונראה שהטעם שהוא פסק לברך הוא דיש כאן ב' צירופים מלבד הס"ס: א. שהוא מצוה דאורייתא, ב. דעת מרן השו"ע שקביעות סעודה הוא ג' ביצים [ובזה יש לתרץ למה לא סמך על הס"ס גם לברך על אכילה של כביצה פה"ב (כפי שהקשה בעין יצחק ח"ב עמ' תקז-תקח, עי"ש מה שתירץ), דבזה אין לנו את דעת מרן לברך, ולכן לא סמך על הס"ס, דהרי אין חזקת חיוב].

תשובת מרן הראש"ל שליט"א

בס"ד, ט"ו סיון תשע"ט

לכבוד היקר ה"ה והנעלה ה"ה ר' משה בוטון יצ"ו

בדבר שאלתו לגבי ליל הסדר, אודות מי שקשה לו לאכול הרבה מצה, ומסתפק באכילת שתי כזייתים, האחד מיד בתחלת הסעודה אחרי ברכת המוציא ועל אכילת מצה, והשנית בסוף הסעודה כזית מצה לאפיקומן. האם יברך על נטילת ידים.

הנה י"א שמברך ענט"י גם על אכילת כזית. כמבואר בסידור רש"י (סי' שפ) לענין כזית כרפס בליל הסדר, וכן דעת הגר"א במעשה רב (פסח אות קצא וכ"מ בביאור הגר"א ריש סימן קנח ס"ב). ב. וכ"כ בארחות חיים (ח"א ליל הפסח אות כא) בשם הראב"ד (תשובות ופסקים סימן נו), שאם נזכר אחרי גמר ליל הסדר שלא אכל כזית מצה אפיקומן, יטול ידיו ויברך ענ"י, ויאכל כזית מצה. ג. וכ"כ רבינו מנוח בס' המנוחה (חמץ ומצה פ"ח ה"ט). ד. וכ"מ בהל' ברכות להריטב"א (פ"ג אות יט) שכתב, אם אכל פת כזית טעון נט"י בכלי שיש לו רביעית מכח אדם, ואע"פ שידי נקיות, כמו שאנו עתידים לבאר בע"ה. ע"כ. ה. וכ"כ בברכ"י שם (סק"ד) בשם הרשב"ץ (מאמר חמץ דף לה). וע"ע במחבר"ר שם. וכן דעת כמה ראשונים. ואכמ"ל.

ומה שכתב הגר"ז בסידורו (סדר נטילת ידים לסעודה אות יח) שלא יברך על נטילת ידים, רק אם אוכל כביצה, ואוכל כל כזית בכדי אכילת פרס. ע"כ. אין הכוונה שיאכל אותם תכופים זה אחר זה, אלא די שכל כזית בפני עצמה אוכל בשיעור כדי אכילת פרס.

וע"ע בשו"ת חת"ס (א"ח סי' קז) בדברי הרוקח (סימן רפג) שכתב, ומברכים על נט"י מפני שצריך לטבול טבול שני של במרור, אבל על אכילת מצה שיוצא בכזית, א"צ נטילה, דעל פחות מכזית א"צ נטילה. והביא מרן הב"י (סי' קנח), ובמג"א (סק"ד) כתב, דט"ס הוא, שהרי מצה היא כזית. ותי' החת"ס שהאוכל פחות משיעור בהמ"ז א"צ נט"י, וכמו שא"צ נט"י לפת הבאה בכסנין. והנה בפנים מאירות (ח"ב סי' כז) העלה עפ"ד הרא"ש, דברכת המזון אכילה במעיו בעינן, ולא דמי לאכילה של אסורים שחייב בכזית מצומצם עם של בין החניכים (חולין קג:), דבבהמ"ז כתיב ושבעת, ובעי שישבעו מעיו. ונמצא האוכל מצה כזית מצומצם ונשאר לו בין החניכים כבר יוצא ידי מצה ולחיוב ברכת המזון לא הגיע ופטור מנטילת ידים, ויפה כתב הרוקח ויפה קבע בש"ע בפחות מכזית לא בעי נטילת ידים וכל דברים חכמים קיימין ב"ה. עכ"ד.

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

ונשיא הרבנות הראשית לישראל



לחם משנה בליל הסדר – על שתי מצות שלמות או על מצה ומחצה

בגמ' בברכות דף ל"ט ע"ב: "אמר רב פפא הכל מודים בפסח שמניח פרוסה בתוך השלימה ובוצע, מ"ט לחם עוני כתיב".

ונחלקו הגאונים והראשונים האם רב פפא דיבר על ברכת המוציא, שאע"פ שבשאר שבתות וי"ט יש לבצוע על ב' לחמים שלמים – בפסח אין צורך, משום לחם עוני, או שברכת המוציא עושים גם בפסח על ב' לחמים שלמים, ורב פפא דיבר על ברכת על אכילת מצה, שמשום לחם עוני צריך שתהיה פרוסה בין ב' השלמים.



הראשונים שסוברים שצריך לברך ברכת המוציא על ב' מצות שלמות

רע"ג בסידורו כתב בזה"ל: "ונוטל שתי ככרות ופרוסה ומניחה בתוך שלימה ובוצע משתי ככרות, ומברך קודם המוציא לחם מן הארץ ואינו אוכל, וחוזר ונוטל הפרוסה כשהיא בתוך שלימה ובוצע כמו שאחזו"ל אמר רב פפא הכל מודים לענין פסח שמניח פרוסה בתוך שלימה ובוצע, מה טעם לחם עני כתיב ביה, ומברך וצונו לאכל מצה" עי"ש. ומפורש בדבריו שבברכת המוציא צריך לחם משנה, ככל יו"ט, ודברי ר"פ אמורים רק על ברכת לאכול מצה. וכ"ד הריצ"ג בעמ' ק"ג, שלאחר שהאריך בהבאת דברי הגאונים סיים: "ומה שנהגו להביא ב' ככרות שלימות שלא לשנות מנהג ימים טובים" עי"ש.

וכ"ד רבני אשכנז. וז"ל ראב"ן בחלק השו"ת סי' מ"א: "נשאלתי למה נהגו לעשות ג' מצות למצות, והשבתי לו לפי שצריך לבצוע אחת לב', חציה לאפיקומן והחציה לתת בין ב' השלימות כדי לבצוע על הפרוסה לקיים לחם עוני וכו', ושתי השלימות לקיים לחם משנה דחייב אדם לבצוע על ב' ככרות בשבתות וי"ט עי"ש. וכ"ד ראב"ה בסי' תקכ"ה עמ' 161 [מהדורת רא"א] וז"ל: "ובברכות אמרין הכל מודים בפסח שמניח פרוסה בתוך שלימה ובוצע מפני שדרכו של עני בפרוסה. ויש גאונים מפרשים דאדלעיל קאי, דאף על גב שבשבת בעי לחם משנה – פסח הבא בשבת מצותו לפרוס אחד מן השנים, ויש גאונים מפרשים דאיום טוב קאי, אבל כשבא בשבת בעינן שתי שלימות מלבד הפרוסה. ואני אומר שאין חילוק, דביום טוב נמי תניא ששת ימים תלקטוהו וכו'" עי"ש, הרי שהצריך ב' שלמות גם בליל פסח. וכ"ד הרקח בסי' רפ"ג וז"ל: "כשעושה המוציא אוחז בידו ב' המצות שחייב לבצוע בשבתות ובימים טובים על ב' ככרות שלימות וכו', ומה שמברך על הבצועה על אכילת מצה מפני שדרכו של עני בפרוסה ובפ' כיצד מברכין אמר רב פפא הכל מודים בפסח שמניחין פרוסה בתוך שלימה ובוצע" עי"ש [וכ"כ גם

בדרשתו לפסח]. וכ"כ הא"ז בסי' רנ"ב ושכן המנהג עי"ש. וכ"ד מהר"ם, כמובא בתשב"ץ סי' צ"ט, שהביא את דברי הרמב"ם דסגי בב' מצות דמה דרכו של עני בפרוסה כל ימות השנה והיינו המוציא, וסיים ומיהו מנהג שלנו לעשות ג' מצות עי"ש.

וכ"ד רבני צרפת. כ"ד הרשב"ם בפסחים קט"ז ע"א וז"ל: "ושתי שלימות מייתנין משום המוציא דלא גרע משאר ימים טובים שצריך לבצוע על שתי ככרות ובצוע מאחת מהשלימות" ע"כ. וכ"ד תוס' שם והרא"ש בסי' ל', וכ"ד הסמ"ג מ"ע מ"א ושכ"ד מורו ר"י שירליאון [בתוספותיו לברכות ל"ט ע"ב], וכ"ד תור"פ בפסחים קי"ד ע"א באורך עי"ש, וכ"ד הר"ש מפלייזא בפירוש פיוט אלוהי הרוחות באו"ז סי' רנ"ו עי"ש.

וכ"ה מנהג פרובאנס, והסכימו לו רוב חכמי פרובאנס. כ"כ העיטור בדף קל"ד ע"ד וז"ל: "ומסקנא אמר רבא הכל מודים בפסח שמניח פרוסה בתוך השלימה, תוך דווקא ומניח פרוסה בתוך שני השלימות כמנהגא דילן וב' שלימות צריך כשאר יום טוב" עי"ש, וכ"כ בספר המנהגות וז"ל: "יש מי ששואל למה נהגו להביא ג' מצות וכו' וסיים ויש אומרים כי המנהג שנהגו להביא שלשה משום שבת של פסח קא נהוג דאצטריך לחם משנה ולא פלוג רבנן בין חל יום ראשון בשבת ובין חל בשאר ימות החול" עי"ש. וכ"כ המכתם בדף קט"ו ע"ב וז"ל: "ונהגו העם לעשות שלשה כדי לקיים שתיהן, שיהיו לחם משנה ותהא שם פרוסה, ודייקינן לה מלישנא דגמרא דאמר מניח פרוסה בתוך שלימה ובצוע, ולא שייך למימר בתוך אלא בין שתי שלימות" עי"ש. וכ"כ המאירי בדף קט"ו ע"ב וז"ל: "ועכשיו נהגו ליטול שלש לקיים לחם משנה בהמוציא ולחם עוני בפרוסה וכך כתבוה גדולי הרבנים בפירוש סוגיא זו" [כונתו לרש"י בדף קט"ז ע"א עי"ש], אולם עי' לקמן דעת רש"י למעשה].

וכ"ה בתקוני הוזהר דף ק"ט ע"ב וז"ל: "ולקבל תלת טיפין אלין תקינו תלת מצות בפסח חד מצה דלעילא לברכה בה המוציא, תניינא לחם משנה, תליתא לחם עוני בלא מלחא וכו' בגין דאיהי מצה פרוסה" וכו' עי"ש^(א).



הראשונים שסוברים שצריך לברך ברכת המוציא על מצה אחת ומחצה

אולם, דעת רוב הגאונים אינה כן, אלא שמברכים רק מצה וחצי משום לחם עוני ולא על ב' שלמים. כ"ד בה"ג בהלכות פסח, שכתב: "הכל מודים בפסח שמניח פרוסה בתוך השלמה וכו' והיכא דמקלע פסחא בשבתא בוצע על תרתי ופרוסה" ע"כ. וכ"ד רב נטרונאי גאון, המובאת בריצ"ג עמ' ק"ג, וז"ל: "ולפיין רפתא דלחמא ענייא בשרירא ומברכין המוציא ועל אכילת מצה, והיכי דמקלע פסחא בלילא דשבתא בצע על תרתי ופרוסה" ע"כ. וכ"ד רב כהן צדק [אוה"ג ברכות עמ' 89 ובקצרה בריצ"ג שם] וז"ל: "מהו לברך בפסח על שלימה או על פרוסה. צריך לבצוע על פרוסה והיא בתוך שלימה דאמר ר"פ וכו' אלמא צריך לבצוע על שתיהם" ע"כ. ומבואר דנקיט רק שלימה ופרוסה, כפשטיה דגמ'. ובשערי תשובה סי' רפ"ז בסופה [ומיוחסת

(א). וכנראה הוא הגהה לאחד מן הראשונים, וכעין מש"כ הרמ"ז בהגהות על תיקוני הוזהר דף י"ג ע"א בשם האר"י על מה שמוזכר בתיקונים לומר ועתה יגדל נא כח ה' בשעת הקדיש עי"ש. וראיה לזה דהא דעת האר"י שמברכים על מצה ומחצה – עי' לקמן.

לבעל העתים, כמ"ש אלבק בהערה בספר האשכול עמ' 59 עי"ש] הביא תשובה זו וסיים: "והכי אמר רבינו שבבבל וכך נהיגנא קמיה" ע"כ. וכ"ד מר רב יוסף בר מר רב האיי שהובא בריצ"ג שם, שכתב: "האי דקאמרי מניח פרוסה ובוצע ואיזו מהן בוצע מברך על שתיהן ובוצע איזה שירצה" ע"כ. ומבואר שבוצע על שתיים ולא על ג'. וכ"ד הרס"ג בסידורו עמ' קמ"ה שכתב: "ויקח בידו ככר וחצי ויברך המוציא ואם היה ליל שבת יברך על שתי ככרות וחצי" עי"ש [אע"פ שבפירושו לברכות שנדפס בסוף אוה"ג לברכות פירש כרה"ג בפירושו שם, שאין חובה לבצוע על ככר וחצי אלא רק אם הביאו לפניו פתיתים ושלמים עי"ש - מ"מ גם רה"ג כתב שהמנהג שמביאים ככר וחצי ולכן כתב כן הרס"ג].

וכ"ד רה"ג למעשה, שכתב בפירושו לברכות ל"ט ע"ב [שהובא באורך באשכול עמ' 59 וכן בשא"ר בברכות בקצרה] וז"ל: "אית מאן דמפרש דהא דאמר ר"פ וכו' משום לחם עוני דלא ליבצע אתרתי כשאר שבתות וי"ט אלא ימעט משום לחם עוני וכו' ואיכא מאן דמפרש וכו' דאם כל מה שהביאו לפניו שלמים לא צריך להניח פרוסה בתוך שלמה אלא בוצע על שתי ככרות כשאר י"ט והדין פירושא טפי מקרב, מיהו מנהגא דעלמא בלילי הפסח שמניח פרוסה בתוך שלמה ומברכין וכו'" עי"ש, ומבואר שלמעשה נהגו כן אפילו שלדעתו אין זה חובה.

ובאוה"ג שם בשם רב שרירא גאון [ואלבק מייחסה לבעל העתים]: "והלכה רווחת היא בכל מקום וכו' ובליל פסח על אחת וחצי והן כמו שתי ככרות משום לחם עוני שהיא מחצית וכו'" עי"ש. ועוד בשע"ת סי' רפ"ז: "ואע"פ שפרוסה אחת מהן היינו משום לחם עוני ושתי ככרות קרו להו וכן אנן תנן משמרה ופלגא תרתי משמרות הויין אף הכא נמי שלימה ופרוסה שתי ככרות הויין וכו'" עי"ש, ומבואר דס"ל שגם בפלגא ומחצה, שהוא לחם עוני, מקיימים לחם משנה².

ובחילוף מנהגים שבין בני בבל לבני א"י שהביא הטור בסי' תע"ה [וכן שא"ר] מבואר שלכו"ע בחול היו נוהגים במצה ומחצה ורק בשבת פליגי שאנשי בבל בוצעים בשבת על ב' ומחצה, ואנשי א"י בוצעים גם בשבת על אחד ומחצה. והאו"ז סי' רנ"ב כתב: "לא מצאנו בתלמוד שצריך לעשות ג' מצות של מצוה אלא אדרבה מוכח בירושלמי דלא בעינן כ"א שתיים דאמרינן בירושלמי [ואינו לפנינו אלא זהו ספר ירושלמי הנודע של חכמי אשכנז]³ בפרק ע"פ תני איזו היא ברכת מצה מניח פרוסה ע"ג שלימה ופורס מן הפרוסה ומברך המוציא וטמיש במלחא ולא אכיל עד דמברך על ההיא אומצא דהמוציא על אכילת מצה וכו'" עי"ש. וא"כ גם בעל ספר ירושלמי ס"ל שבוצעים על מצה ומחצה בליל פסח. ובעל ערוגת הבושם (ח"ג עמ' 19) סמך על ירושלמי זה למעשה, וז"ל: "אע"פ שיש רמז לג' מצות מעומר – אין עושין סדר האגדה אלא על שלימה ופרוסה דאר"פ הכל מודים וכו', והכי איתא בירושלמי וכו'" עי"ש.

ומבואר מכל הנ"ל שדעת כל הגאונים, מלבד רע"ג, שמברכים על מצה ומחצה משום לחם עוני ולא על ב' מצות.

ב). ובאוה"ג פסחים עמ' 117 הובאה תשובת רב שרירא גאון לאנשי קירואן ושם כתב רמזים להא דנוהגים לבצוע על ג' מצות עיש"ב. ואינה לרב שרירא גאון, כאשר יראה המעיין מסגנון התשובה, ועוד שסותר לדברי רה"ג הנ"ל, וכמו שכבר עמד בזה ר"א אפטוביצר בהוספות ותיקונים לראבי"ה עמ' 86 עי"ש.

ג). עי' בענין זה במאמרו של ידידי הרב אהרן גבאי בירחון האוצר כ"ז.

וכ"ד הראשונים חכמי ספרד וארצות המזרח וחלק מחכמי פרובאנס; כ"ד ר"ח בפסחים קט"ו ע"ב, שהביא את סוגיית הגמ' בברכות ל"ט הכל מודים וכו', וכתב: "וקי"ל מפני שהוא יו"ט צריך לבצוע על שתי ככרות כשבת דכתיב ביה לקטו לחם משנה הלכך בפסח מניח פרוסה בתוך שלימה ובוצע" ע"כ. ומבואר שמקיים האדם לחם משנה במצה ומחצה. וכ"כ עוד בפירושו לברכות ל"ט ע"ב [כפי שנדפס בפירושו הר"ח לברכות מהדורת לב שמת, עפ"י כת"י ומחז"ו סי' ס'] וז"ל: "הכל מודים בפסח שכתוב בו לחם עוני שמניח פרוסה בתוך שלימה ובוצע בפרוסה כמו עני שאין לו לחם שלם ובוצע בפרוסה, ודרשין נמי לחם עוני דלא ליבצע אתרתי כשאר ימים טובים אלא ימעט מב' שלימים, דצריך בשבת ויום טוב שנים שלימים" ע"כ. וכ"ד הרי"ף בפסחים (דף כ"ה ע"ב מדפי הרי"ף) וז"ל: "הלכך בעינן למיבצע ביום טוב על תרתין ריפאתא שלמאתא כדמחייבין בשבת, ובפסח אתא לחם עוני וגרעא לפלגא דחדא הילכך בצעינן אחדא ופלגא, וכד בצע מנח לה לפרוסה בגוה דשלמתא ובצע דאמר רב פפא הכל מודים וכו'" ע"ש. וכ"ד הרמב"ם הלכות חו"מ פ"ח ה"ו וז"ל: "לוקח שני ריקין חולק אחד מהן ומניח פרוס לתוך שלם ומברך המוציא לחם מן הארץ, ומפני מה אינו מברך על שתי ככרות כשאר ימים טובים משום שנאמר לחם עוני מה דרכו של עני בפרוסה אף כאן בפרוסה" ע"כ. וכ"ד הר"ש בר נתן בסידורו שמביאים מצה ומחצה. וכ"ד בעל העתים, וכמו שהבאנו לעיל. וכ"ד בעל האשכול [ח"א עמ' 59], שהביא את כל דברי רה"ג בפירושו לברכות עם הסיום שהמנהג הוא להביא מצה ומחצה.

וכן מתבאר מדברי בעה"מ בברכות ל"ט, שכתב: "ובפסח אפילו פרוסה של חטין ושלימה של חטין מניח פרוסה בתוך שלימה ובוצע מן הפרוסה משום דכתיב לחם עוני וכו' ומברך על כזית אחד מן הפרוסה ב' ברכות וכו'" ע"ש, ומבואר שלוקח האדם רק פרוסה ומחצה. וכ"ד המאורות בפסחים, שהביא את דברי הרי"ף וכתב: "והאידנא נהגי לאיתויי ג' מצות [וכפי שהעידו שאר רבני פרובאנס] וכו' משום פסח דמקלע בשבת וכו', ועיקר מנהגא הוא שאוחז בידו המצה השלמה והמצה הפרוסה ומברך המוציא והדר מברך על אכילת מצה ובצע מתרוייה ואכיל וכו'" ע"ש. ומבואר שלדעתו עיקר הדין הוא כרי"ף, אע"פ שנהגו בג' מצות. וכ"ד תלמידו ר' מנחם, שהעיר על דברי הרמב"ם פ"ח ה"ח: "ומנהגנו לאחוז הרקיק השלם והפרוס בידינו ולברך המוציא ועל אכילת מצה ולבצוע משניהם כאחד ואוכל" ע"ש. ובספר המנהגי הביא את דברי ה"ג שבוצעים על מצה ומחצה, והוסיף: "והפ"י היינו דאמ' שמניח פרוסה בתוך שלימה ולא אמר בתוך שלימות וכל דבר קטן בתוך גדול קרי בתוך". וכ"כ ר' יעקב בר' משה נ"ע מנרבונא ע"ש. והרמב"ן בלקוטיו לברכות ל"ט ע"ב הביא את דברי רה"ג הנ"ל, וכתב ג"כ שמסתבר שאינו חובה להביא מצה ומחצה אלא אם הביאו לו כן וכמו שצייד רה"ג, אלא שסיים כיון דמנהגא

(ד). הרא"ש בפסחים פ"י ס"ל הקשה ע"ד הרי"ף וז"ל: "ולא נראה דמאי שנא פסח לענין לחם משנה משאר כל הימים טובים שלא יבצע על שתי ככרות שלימים דהא דדרשין לחם עוני לפרוסה היינו אותו לחם שיוצא בו ידי אכילת מצה אבל המוציא פשיטא דעל שלימים בעינן כשאר ימים טובים תדע דאם אין לו לחם עוני כי אם כזית ויאכל אותה באחרונה ויברך המוציא על מצה עשירה פשיטא דתרתין שלימות בעינן, וה"ה נמי אם יש לו לחם עוני לאוכלו בתחלה למה לא יברך המוציא על השלימה הלכך נהגו העם לעשות שלש מצות" ע"כ. ולפי הר"ח הנ"ל נראה ליישב, דבאמת גם בפסח צריך לחם משנה, ולכן אם אין לו לחם עוני – באמת יברך על ב' לחמים בתחלה, אולם אם יש לו לחם עוני – מצוה עליו לקיים לחם משנה בלחם עוני ולא בלחם שלם, ודוק.

הוא - הכי עבדינן למפרס ולאקבועי מצוה בפרוסה ע"ש. ומבואר דס"ל שמביאים מצה ומחצה כמנהג רה"ג. וכן הסכימו לרי"ף ולמנהג רה"ג הנ"ל ר' דוד, הר"ן ומהר"ם חלאוה בפסחים קי"ד [וכתבו שלכן פורסים אותה קודם המוציא בשעת ההגדה, כדי שתמצא פרוסה כשנא לברך וממילא אתי שפיר גם לדעת רה"ג הנ"ל], הרשב"א בברכות ל"ט וכן בתשובה [שו"ת הרשב"א החדשות מכת"י סי' ל"ה] שהביא הב"י בסי' תע"ה, וכן החינוך במצוה כ"א כתב הסדר עפ"י דעת רבותיו [הרשב"א] וכתב שמביאים מצה ומחצה ע"ש. וכן ר' יונה בסדר פסח כתב כרי"ף [וכן מתבאר מדברי תר"י בברכות לדף ל"ט]. וכ"ד הרא"ה בברכות ל"ט, שכתב על דברי רב פפא הכל מודים בפסח שמניח פרוסה בתוך שלמה ובוצע: "פי' כענין שבוצע על הפרוסה, ועליה מברך שתיהן המוציא ועל אכילת מצה. מאי טעמא לחם עוני כתיב ביה. פי' והילכך רשאי לברך על הפרוסה ואתיא שלמה להדור יום טוב. פי' ודעת רבנו האיי גאון ז"ל דדוקא בהביאו לפניו פתיתין ושלמים, לא שתהא חובה בפרוסה" ע"ש, ומבואר שדעתו של"צ ב' לחמים שלמים, אלא שלדעת רה"ג אין חובה בפרוסה. וכן הריטב"א בהלכות סדר ההגדה האריך בזה וזת"ד: ונהגו ליטול שתי מיצות שלמות ופרוסה אחת וכו' ולא אמרו בזה טעם מיושב וגם אינו מעיקר התלמוד כלל וכו' אבל כך ההלכה בלא שום ספק שמברך על מצה שלימה ופרוסה וכו' עיש"ב [וכ"כ עוד בקצרה במסכת שבת קי"ז ע"ב ע"ש]. וכ"כ המ"מ על הרמב"ם שכבר פשט המנהג כדעתו ע"ש. וכ"כ בספר מצוות זמניות הלכות פסח שער ד' ושכ"ד רוב הגאונים ע"ש. וכ"ה בסידורי ספרד וקטלוניא כת"י [עי' לדוגמא בסידור הספרדי הקדום מהמאה הי"ד - כת"י פארמה 29, סרט 27554, ובסידור הספרדי הקדום מהמאה הי"ד-ט"ו כת"י בהמ"ל 4674, סרט 25577, וכן בסידור קטלוניא שהוציא לאור הרב עידן פרץ בשנת תשע"ט] שבוצעים על מצה ומחצה.

וכ"ה דעת חכמי איטליה ומנהגם. כ"ה במדרש שכל טוב בפרשת בא וז"ל: "ונוטל מצה הפרוסה ומניחה בתוך מצה שלימה ובוצע מן הפרוסה דאמר רב פפא וכו', ומאי טעם מניחה בתוך שלימה לקיים ביה לחם משנה וכו' והא דאמרינן מה עני דרכו בפרוסה אף כאן בפרוסה - כלומר לא על שתי שלימות אלא על שלימה ופרוסה, דבשאר י"ט בוצע על שתי שלימות אבל הכא הא כתיב לחם עוני - אתא קרא דא וגרעתה לפלגא חדא מינייהו" ע"ש. וכן מתבאר מדברי הרי"ד בפסקיו לפסחים קט"ז, שהביא את דברי רש"י והרשב"ם שמברכים המוציא על השלמה וצריך לחם משנה, וכתב: "ואינו נ"ל וכו' אלמא במאי דפליגי כל ימות השנה בברכת המוציא מודין בפסח דבצעין אפרוסה [פי' ולא אשלימה]" ע"ש. ונראה מדבריו דפליג על כל דברי הרשב"ם ולא ס"ל כלל שצריך ב' שלמות. וכ"ד ריבב"ן בפסחים כדעת הרי"ף שם. וכ"ה בסידור מנהג רומא כת"י (פארמה 1793 סרט 13017 משנת ה' פ"ו) ובדפוס שונצינו רמ"ו ובולוניא ש', וע"ע לקמן.

וכ"ד חכמי אנגליה. בפירוש ר' אליהו מלונדריש [ירושלים תשט"ז] עמ' ק"נ והלאה הובא סדר ליל פסח לר' אליהו מלונדריש ובעמ' קנ"א כתב יביא הקערה עם ג' מיצות וכו', ובעמוד קנ"ב כתב לוקח הפרוסה ואחת השלימות ומניח הפרוסה תחת השלימה ומברך על שתיהן וכו' וכ"כ הרב מפס וכו' וגריעתיה לחדא ואוקמי אפלגא, אבל לפי דברי רשב"ם נראה שצריך להביא הג' מיצות וכו', לדבריו יניח הפרוסה בין שתי השלימות ומברך על השלימה העליונה ועל הבצוע

ע"ש, ומבואר שהוא עצמו ס"ל כרי"ף. וכן מבואר בדברי ר' יעקב חזן מלונדריש בספרו עץ חיים פ"ד מהלכות פסח שכתב: "ויש בקערה ג' מצות וכו', ולוקח בעה"ב המצה הבצועה ואחת מהשלמות ומברך על שתיהם המוציא ועל אכילת מצה ובוצע משתיהם ואוכל" ע"ש. אולם בתוספות חכמי אנגליה בסוף פסחים נקט בפשיטות שבוצעים על ב' שלמים ע"ש.

וכ"ד ר' מנחם והר"י ט, וכפי שהובא בתוס' ר"י שירליאון ברכות ל"ט ע"ב ובהגמ"י על הרמב"ם אות ו' ע"ש.



דעות הראשונים שמביאים ג' מצות בקערה אולם אוחזים מצה וחצי בשעת ברכת המוציא

והנה, הראשונים הנ"ל דיברו על בציעת המצות שא"צ ב' שלמים, ונראה מדבריהם [ולפחות מחלק מהם] שגם מביאים ב' מצות מעיקרא, אולם מצאנו לכמה מן הראשונים שאע"פ דס"ל שמביאים לפני בעה"ב ג' מצות וחולקים אחת מהם לפני קריאת ההגדה – מ"מ בשעת ברכת המוציא נוטלים רק מצה ומחצה משום לחם עוני, ואת השניה משאירים לכוך.

כ"ד רש"י בספר הפרדס¹ [עמ' נ"א מהדורת ערנרייך], שכתב שבוצע אחת מהג' מצות קודם ההגדה וכו' אולם בהמשך כתב ואומר המוציא על המצה השלימה העליונה ועל הפרוסה משום לחם משנה וכדרכו של עני שאין כל לחמיו שלמין ע"ש [וזה דלא כמ"ש בפירושו לגמ' בפסחים קט"ז ע"א]. וכ"נ דעת הראב"ד, שכתב בתמים דעים ס' ל"א: "ותרתי ריפאתא דמצה שלמה ופרוסה אנא עבידנא לתרתי ברכות על השלמה והכי דרשינא לה בפירקא ואיכא טעמא מעליא כדכתוב בדרשה דילין" ע"כ. ומבואר שהיה מחזיק רק מצה ופרוסה ומברך את שתי הברכות על השלמה. והמאירי בפסחים קי"ד כתב שגדולי המפרשים היו נוהגים לכרוך בשלישית והיו אומרים דרך צחות עניה זו לשוא שמרה ע"ש, ומבואר שהיה נוהג להביא ג' מצות. וביותר מדקאמר לשוא שמרה משמע שלא בירך עליה מדין לחם משנה, דאם באה לשם הלחם משנה מאי לשוא שמרה, דומיא דכל שבת שאין חובה לבצוע על הלחם משנה אלא על לחם אחד, וע"כ שלא בירך עליה כלל.

וכ"ד הריא"ז בפסחים, שכתב: ומברך המוציא על הפרוסה ועוד מברך על אכילת מצה ואוכל ואע"פ שבשאר י"ט מברך המוציא על ב' ככרות שלימות וכו' בפסח וכו' שנאמר לחם עוני ע"ש, וכדעת זקנו הרי"ד, ובתחלה כתב שמביאים ג' מצות ע"ש.

וכ"ד הרשב"ץ במאמר חמץ, שהביא את דברי הרי"ף וכתב: "ונהגו להביא שלש מצות ובוצע האחת ומברך עליה ועל האחרת וכו' ומניחין השלישית לכריכה ואין זה חיוב וכו', והעיקר הוא

(ה). וכן במחז"ו סי' ס' הביא בתחלה שנהגו העם לעשות ג' מצות וכו', אולם לאחר מכן הביא את דברי הר"ח ורב יהודאי גאון, דסגי באחת ומחצה, וכתב והכי נמי משמע הכל מודים וכו' כלומר אחת מהם תהא פרוסה ולא קאמר בתוך השלימות אלא שלימה אחת וכתר מימרא דר"פ הא שמעתא דר' אבא דאמר חייב אדם לבצוע על ב' ככרות בשבת ומשמע בפסח אחת פרוסה ואחת שלימה אבל בשבת שתי ככרות שלימות ע"כ. ומבואר שהוא מסכים למעשה לדעה זו, אולם קטע זה עם עוד קטעים שם הוא רק בכתי"ל, שאינו מעיקר המחז"ו, וכפי שצינו במהדורת אוצר הפוסקים ח"ב עמ' תמ"א ע"ש.

מה שכתב הרי"ף ז"ל דבין בחול ובין בשבת מביא שנים ובוצע אחת וכו' והחשוב הוא להביא שתי מצות ובוצע אחת ומברך על שתיהן יחד המוציא ולאכול מצה והשאר מנהגות עי"ש. ומבואר שהמנהג הוא להביא ג' מצות ולברך על אחת ומחצה. וכן שה"ל בסי' רי"ח כתב: "מתחלה שחוצה את המצה ומניחה בין 'השלימות', ומבואר שיש לפחות ב' שלמות חוץ ממנה, אולם בשעת הברכה כתב נוטל הבקי שתי מצות מאותם הנקראות שמורים שהם בקערה אחת שלימה ואחת פרוסה ובוצע בפרוסה וכו'" עי"ש.

וכן במנורת המאור הקדמון לר' ישראל אלנקוה [שנהרג בספרד בשנת קנ"א] כתב בח"ב עמ' 266: "ונוטל הקערה שבה ה'שלש' מצות, השנים שלמות והאחת פרוסה, ויקח מצה אחת מן השנים השלימות, ויקח הפרוסה וישים אותה תחת השלימה שלקח כבר ומברך המוציא ואל יבצע ומברך על אכילת מצה ויבצע משתיהן כאחת וכו'" עי"ש. הרי שכתב שמביאים שלש מצות, ואעפ"כ מברכים על אחת ומחצה. וגם האבודרהם כתב כן בתחלה שמביאים ג' מצות וחוצים אחת, אולם בשעת הברכה כתב שלוקח מצה שלמה והחצי שהניח בין שתי השלימות ומניח פרוסה בתוך שלימה ומברך על הפרוסה המוציא וכו' ולאחר מכן הביא את דברי רע"ג והטור וכו' עי"ש, ומבואר שהוא עצמו ס"ל שנוטלים אחת ומחצה לברכה. וכן ר' יצחק אלאחדב (מחכמי ספרד בשנות ק"י-ק"צ) בפירושו להגדה של פסח (שנדפס בהגדה של פסח דורות) כתב שהמנהג הפשוט היום בכל המקומות שידענו ושמענו לתקן בערב הפסח קערה גדולה ובתוכה וכו' ושלש מצות משומרות וכו' עי"ש, אולם בשעת הבציעה כתב וז"ל ונוטל מצה ומחצה ונותן פרוסה בתוך שלמה ובוצע משתיהן יחד ומברך המוציא ועל אכילת מצה ואוכל משתיהן יחד כך נהגו וכו' עי"ש.

וכן מתבאר מדברי האברבנאל בספרו זבח פסח בסופו שכתב את סדר הפסח הנהוג בזמנו וביחץ כתב שיש ג' מצות וחוצים את האמצעית, ואעפ"כ כשהגיע לברכת המוציא כתב: "ויבצע מהמצה שלימה ויברך עליה ברכת המוציא ולא יאכל ממנה עד שיקח מן הפרוסה ויברך עליה על אכילת מצה ואז יאכל משתיהן יחד כזית מכל אחד" עי"ש. ומבואר דלא נקיט בתחלה כ"א את השלמה האחת ולא ב' שלמות. וכ"כ בספר סדר היום וז"ל: "ויקח הב' מצות שהם א' של מצוה וחציה של ב' ויברך ב' ברכות זו אחר זו א' המוציא לחם מן הארץ ויכוין בה על המצה השלמה בדעתו ואח"כ יברך אקב"ו על אכילת מצה ויכוין על הפרוסה כי מצה לחם עוני כתיב בה ודרכו של עני בפרוסה" עי"ש.

דעת מקובלי ספרד ורבינו האר"י וגוריו

וכ"ה דעת המקובלים בדור ההוא. כ"ה בספר תולעת יעקב [לר' מאיר בן גבאי, נדפס בשנת ש"כ] שבתחלה כתב שיבצע אחת משלש מצות שבקערה וכו' ולאחר מכן כתב שלוקח מצה שלמה והחצי שהניח בין שתי השלמות ומניח פרוסה בתוך שלמה ומברך המוציא על הפרוסה וכו' עי"ש. וכ"כ בספר היכל הקדש למהר"ם אלבאז' סי' ע"ט (דף נ"ד ע"ב) וז"ל: "ונוטל המצות

(1). חובר בין שנת של"ה-שנ"ט, ונדפס בשנת ת"ג. ודבריו עפ"י הקבלה הם קודם שהתפשטו דברי הרמ"ק והאר"י, וכפי שכתוב בהקדמה שם.

בידו המצה העליונה שהיא כנגד החסד והשניה ר"ל החצי שהוא כנגד הפחד ומברך תחלה המוציא ועל אכילת מצה בבת אחת וכו' עי"ש, ולעיל מיניה כתב שמביאים בקערה ג' מצות עי"ש.

וגם מדברי רבינו האר"י בשער הכונות נראה כן, שאמנם כתב רמז וסוד לג' מצות כנגד חב"ד ושבוצעים את האמצעית וכו' אולם בדף פ"ג ע"ד כתב וז"ל: "וחציה השני שצורתה ד' שהיא כנגד נוקבא אנו מחברים אותה עם החכמה שהיא מצה הא' השלימה ומברכים עליהם המוציא ואכילת מצה המוציא כנגד השלימה ואכילת מצה כנגד הפרוסה" ע"כ. ומדויק להדיא מדבריו שנוטלים רק את המצה ומחצה לברכת המוציא ואכילת מצה. וע"ע בהגהת מהר"ם פאפירש על שעה"כ שם שכתב על דברי האר"י שצריך ג' מצות וז"ל: "הנה לפי שיש מחלוקת בין הר"ף והרמב"ם להרא"ש אם הם ב' מצות או ג' לכן גם הרב בגודל רוח קדושתו לא עירב את הג' עמהם אלא תמיד אמר סודות הב' ואח"כ מבאר סוד הג' בפ"ע כי הב' חובה בלבד 'לכן יש בהם ברכה' משא"כ בג' כי הדעת נקודה ולא ספירה וכו' עי"ש. ומבואר שמלבד שכתב שבעצם לקיחת הג' מצות אין זה חובה גם לפי רבינו האר"י, גם שמעינן מזה שפשוט לו שהברכה היא רק באחת ומחצה ולא בשלישית. וכן מפורש בספר טור ברכת לר' חיים הכהן, מגורי האר"י, בסי' תע"ה אות א' וז"ל: "ולכן בא החיוב להיות מצה אחת שלימה עם הפרוסה וכו', ולכן אע"ג שהוא יו"ט או שחל להיות בשבת אין שם לחם משנה" עי"ש, והוא גופיה בסי' תע"ג כתב באורך שיש ג' מצות בקערה" עי"ש.

וא"כ התבאר היטב שדעת רוב הגאונים והראשונים שיש לבצוע על מצה ומחצה ולא על ב' שלמות עכ"פ בפסח שחל בחול". וגם הראשונים שאמרו להביא ג' מצות – חלקם כתבו שזהו בשביל לקיים מצוה בכל מצה, אבל הבציעה עצמה צריכה להיות רק על מצה ומחצה.



האם בציעה על מצה ומחצה היא רשות או חובה

והנה, בדברי רה"ג שהבאנו לעיל מבואר שיש מחלוקת אם יש 'חובה' לבצוע על שלימה ומחצה ולא על שתיים או שאין חובה אלא שאם הביאו לפניו ב' שלמות – בוצע על שתיהן כשאר יו"ט, והוא נקט שאין חובה לבצוע על שלימה ופרוסה, אולם העיד שהמנהג הוא שבוצעים על אחת ומחצה. וכן הרמב"ן ותלמידיו ס"ל כן, אולם הם כתבו שאנו עושים טעדיקי כדי לברך על שלימה ופרוסה, ולכן בוצעים את המצה לפני ההגדה כדי שכשנבוא לברך עליה תהיה כבר חצויה ונברך על מצה ומחצה.

אולם, מדברי הר"ח שהבאנו לעיל מבואר שהוא נקט כצד הראשון של רה"ג, שיש חובה לבצוע על פרוסה ולא על ב' שלמות, שכתב דלא ליבצע אתרתי כשאר יו"ט אלא ימעט מב' שלמים, וס"ל שמקיימים לחם משנה באחת ומחצה עי"ש. וכ"נ דעת הר"ף, שכתב דאתא לחם עוני וגרעא לפלגא דחדא וכו' – נראה מדבריו שיש ענין בדוקא לא לברך על ב' שלמים, וכן

(ז). ובספר שבת פסח להגאון ר' ישמעאל הכהן בדיני מוציא מצה אות א' דן בדברי הפוסקים בנידון דידן וסיים בזה"ל נמצא דלרוב הפוסקים צריך ג' מצות בשביל לחם משנה וכו' עי"ש. ולפי האמור אין דבריו נכונים, דאדרבה לרוב הפוסקים צריך מצה ומחצה ולא ב' ומחצה, ועכ"פ לרוב פוסקי ספרד וארצות המזרח כן הוא.

פירשו בדבריו כמה מהראשונים: הרשב"א בברכות ל"ט ע"ב הביא את דברי רה"ג וסיים: "וגם הוא ז"ל כתב בשם אחרים ז"ל דלאו מחמת שמעתא דר"ה ור"י אייתיאו לה הכא ולא תליא בפלוגתייהו כלל אלא משום לחם עוני דלא ליבצע אתרתי כשאר שבתות וי"ט משום דאתא לחם עוני וגרעא לפלגא דחדא, וכן עמא דבר" ע"כ, הרי שהעתיק את לשון הרי"ף וכתב שלא יבצע על ב'. וכ"כ להדיא מהר"ם חלאוה בפסחים קט"ו ע"ב שהביא את דברי הרי"ף וכתב: "נראה מדבריו דדוקא פרוסה בעי' משום לחם עוני" עי"ש. וכן מתבאר מדברי הרמב"ם שכתב לוקח שני רקיקין חולק אחד מהן וכו', ומבואר שיש לפניו ב' שלמים וצריך לשבור אחת מהן כדי שלא יהיה שלם אלא אחד ומחצה, וזה כדעת הר"ח והרי"ף הנ"ל.

ועכ"פ אנו שבוצעים את המצה האמצעית קודם ההגדה – לכל הראשונים הנ"ל יש לבצוע על מצה ומחצה ולא על ב' מצות שלמות וכו"ל.



מנהג ספרד וארצות המזרח עד דורו של הבית יוסף

והנה, הב"י בריש סימן תע"ה כתב וז"ל: "הרשב"א בתשובה וכו' ואינו צריך שלש מצות ואף על פי שאמרו מניח פרוסה בתוך שלמה כל שהקטן בתוך הגדול בתוך קרי ליה עכ"ל, ובסוף סימן זה כתב רבינו [הטור] שכן דעת הרי"ף שדי בשתי מצות ושהרא"ש חולק 'וכן נהגו' ע"כ, וכ"פ בשו"ע שם וז"ל: "ויקח המצות כסדר שהניחם 'הפרוסה בין שתי השלימות' ויאחזם בידו ויברך המוציא ועל אכילת מצה וכו'" עי"ש. וכ"כ הרדב"ז בתשובה (ח"א סי' תפ"א) וז"ל: "ועל ענין הברכות 'ומנהגינו ומנהג אבותינו' לשים הפרוסה בתוך שתי השלמות ותופס שלשתן בידו ומברך המוציא ועל אכילת מצה ובוצע יחד מן השלימה התחתונה ומן הפרוסה והכריכה אנו עושין בשלישית ומן הפרוסה השנייה אנו אוכלין באחרונה נמצא כל אחת עושה מצוה וזה מנהג יפה לצאת ידי חובת כל הדעות" עי"ש. אולם, יש לעיין במה שכתבו שנהגו כדעת הרא"ש, דלפי הנראה משאר חכמי הדור ההוא ומהסידורים הנדפסים בתקופתם – נראה שהמנהג הפשוט היה כדעת הרי"ף והרמב"ם וסיעתם לברך על אחד ומחצה, וכפי שנבאר בס"ד^ט.

ח. המג"א כתב 'כל שלשתן', וכתב מחה"ש וז"ל: "דמלשון שו"ע משמע דדי כשאחזו העלינה והפרוסה, דעל אחד מברך המוציא ועל השני על אכילת מצה וכו', אבל ב"ח רש"ל ושל"ה כתבו דצריך לאחזו שלשתן משום לחם משנה וכו'" עי"ש, ולדבריו השו"ע ס"ל כמנהג ספרד לברך על אחת ומחצה, ואתי שפיר טפי. אולם לא זכיתי להבין דבריו, דהרי השו"ע כתב שיקח הפרוסה בין שתי השלימות, הרי שמחזיק את שלשתן. וכ"כ להדיא השולחן גבוה באות ב' וז"ל: "אבל מלשון רבינו [השו"ע] ששינה וכתב הפרוסה בין שתי השלימות משמע דשלשתן צריך לאחזו בידו", עי"ש.

ט. אמנם בהגדה של פסח דפוס ואדי אלחאגרה שנת ר"מ [ההגדה הראשונה שנדפסה] כתוב: "ויקח הקערה שיש בה שתי המצות השלמות והפרוסה ביניהם וישים ידו עליהם ויברך וכו' המוציא וכו'" עי"ש. אולם, נראה שאין זה משקף את מנהג ספרד, דהמעין יראה שההלכות בהגדה זו הן העתקה מילה במילה מהטור בסי' תפ"ו, וראיה לזה שבהמשך גבי אכילת הכורך העתיק המדפיס את דברי הטור 'ואוכלו בלא ברכה זכר למקדש כהלל', ולא כתב שאומר 'זכר למקדש כהלל', כמו שהוא בשאר סידורי ספרד ובשו"ע בסי' תע"ה, וע"כ נראה כנ"ל.

עוד יש לציין שבסידור נוסח פרס הקדום [הוצאת שלמה טל] (עמ' 130) כתוב: "ויקח שתי המצות וחצי המצה שהניח את החצי המצה השבורה בין שתי המצות השלמות ויקח אותן בידו ויברך בין בשבת ובין בחול" עי"ש, אולם אין זה מנהג קדום, אלא הלכות אלו הן עפ"י השו"ע בסי' תע"ה, וכפי שכבר עמד ידידי הרב אהרן גבאי שליט"א בספרו 'תפילת שמונה עשרה לפי נוסח יהודי פרס ובוכרה' עמ' 10 עי"ש.

לעיל הבאנו את דברי מנורת המאור והאבודרהם¹ וכן את דברי האברבנאל [שנפטר כמה שנים לאחר גרוש ספרד, ונדפס ספרו בשנת רס"ה] וכן את דברי ספר תולעת יעקב [נדפס בשנת ש"כ], ואת דברי ספר סדר היום [נדפס בשנת שנ"ט] ואת דברי היכל הקדש [של"ה-שנ"ט] שכתבו שבוצעים על מצה ומחצה עי"ש. הרי שלפני זמנו של מרן הב"י וכן לאחר זמנו בצפת עצמה נהגו בפשיטות לבצוע על מצה ומחצה.

ויש להוסיף שכ"ה בסידורי ספרד מהתקופה ההיא: בסידור דפוס נאפולי ר"נ, וכן בדפוס ונציה רפ"ד², שד"מ ושנ"ח יש הלכות ליל הסדר בשפת הלאדינו, ושם הסדר הוא ממש כמו שכתבו רבני ספרד הנ"ל, שקודם תחלת ההגדה כתוב שם³: "ויקח שלש מצות וישבור את האמצעית לחצי וכו'", אולם בסדר אכילת המצה כתוב שם: "ויקח את המצה העליונה והשבורה וישבור מהשלמה ויגיד ברוך וכו' המוציא וכו', ולא יאכל. וישבור מהחצויה ויגיד ברוך וכו' על אכילת מצה וכו' עי"ש, הרי שאוחזים רק בשלימה ובחצויה ולא בשלימה השניה, אע"פ שהיא נמצאת לפנינו. וכ"ה מנהג בגדד וארצות המזרח וכפי שהוא בסידור כת"י משנת ה' ש"ד (שהמציא לי הרב אהרן גבאי שליט"א ממאגר הסידורים האלקטרוני שלו), ושם ההוראות הן בערבית ותרגום לי הרב יהודה זייבלד שליט"א וז"ל: "ירחצו ידיהם ואחר כך לוקח המברך מצה משומרת, אם היתה שבת לוקח שתי מצות ומחצה, ואם היה בשאר הימים לוקח מצה ומחצה, ומברך עליה בא"י אמ"ה הלמ"ה, ובצוע ומחלק לנוכחים, ואין אוכלים מאומה עד שיברך ברכה שניה, והיא בא"י אמ"ה אקב"ו עא"מ, וטובל במלח ואוכל כל מי שנמצא שם" עי"ש.

הרי שבדורו של מרן הב"י נהגו גם הספרדים וגם ארצות המזרח לברך על מצה ומחצה⁴. וכן בדין, שכ"ה דעת הגאונים, הרי"ף, הרמב"ם, חכמי ספרד וחכמי ארצות המזרח. וא"כ צ"ע מה שכתב הב"י שנהגו כדעת הרא"ש.

י. וכבר נודע מה שכתב הב"י באו"ח סי' תכ"ה וז"ל: "והרב רד"א כתב שאין מדלגין תלתא דפורענותא וז' דנחמתא בשום הפטרה אחרת כלל והוא היה בקי בהני מילי טובא ולכן ראוי לסמוך על דבריו" ע"כ. וכן הרדב"ז בח"ד סי' ר"ח כתב וז"ל: "וכבר ידעת כי מנהגנו בתפלות על סדר אבודרהם שהיה חכם גדול בטוליטולא וכל מנהגנו על סדר טוליטולה" עי"ש.

יא. 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, ומזה שערך את הגהותיו על בסיס סידור זה – נראה שזה היה הסידור הספרדי הנפוץ בתקופתו. וכמו כן הרמ"ק ערך את ביאורו 'תפלה למשה' – ביאור התפלה על דרך הקבלה – על בסיס ונוסח סידור זה, וגם מזה נראה שזה היה הסידור הנפוץ בתקופתם.

יב. במאמרי 'הלכות ליל הסדר בסידור ספרד דפוס ונציה רפ"ד' – קובץ בית אהרן וישראל ניסן תש"פ [בדפוס] – הבאתי את תרגום כל הלכות ליל הסדר בסידור רפ"ד הנ"ל עפ"י תרגומו של ידידי הרב מרדכי ינאר שליט"א – דובר שפת הלאדינו, והוספתי מקורות והשוואות לשאר סידורי ומנהגי ספרד הקדומים עי"ש.

יג. בספר חקת הפסח [לר' משה פיזאנט, מחכמי א"י בדורו של מרן הב"י, נדפס בשאלוניקי בשנת שכ"ט] כתב בתחלת ההגדה [דף ו' ע"ב] בזה"ל: "יעשה המוציא במצה השלימה העליונה, ומן החצי יבצע נמי זכר ללחם עוני מה דרכו של עני בפרוסה אף אתה בפרוסה ויאכלם יחד וכו'" עי"ש. ובהמשך [בדף ס"ב ע"ב] כתב ג"כ בזה"ל: "ואח"כ נוטל מצה שלימה והחצי שהניח בין שתי השלמות ומניח פרוסה בתוך השלימה ומברך וכו'" עי"ש. אולם, בסוף הדברים כתב שם בזה"ל: "וצריך לחם משנה כמו בשבת ולצאת מן המחלוקת מניח פרוסה 'ביניהם' ומברך ונמצאו שתיהן בידו" ע"כ. אולם לפי מה שכתבנו – אם מניח פרוסה 'ביניהם' לא יוצא ידי שניהם, לדעת הרי"ף והרמב"ם לא עשה כדיון, דלא קיים לחם עוני.

ונראה שצ"ל בזה כמ"ש הרחיד"א בשו"ת חיים שאל ח"ב סי' ל"ה וז"ל: "ואל תתמה על זה איך נהגו שלא כדעת מרן ז"ל ובפרט בארץ ישראל דמארי דאתרא הוא; דע דאשכחן כי האי גוונא באהע"ז סי' ס"ב ס"ט שכתב [השו"ע] דאין צריך כוס אחר לשבע ברכות 'וכן פשט המנהג', ועינינו הרואות דהמנהג בארץ ישראל ובארץ מצרים להצריך כוס אחר לשבע ברכות". וכיוצא בזה כתב מרן בגט דנהגו לכתוב בנפשיכי בשני יודין ובעה"ק צפת בזמן מרן נהגו לכתוב ביד אחד וכמ"ש הרב המוסמך מהר"ם גלאנטי ז"ל בתשובותיו סי' ו' וסי' קכ"ד וכתב שם דשאל למרן עצמו על זה. והשיבו אם כך נהגו לא ישנו המנהג ע"ש, והרי אפי' בדבר שמרן כתב שכך נהגו - המנהג בהפך. ויתכן שלרוב קדושתו וטרדת לימודו לא דקדק וסבר שהמנהג כך ואינו כן. והוא הדין בזה שהמנהג היה מקדם שלא ליפול ממוצאי יה"כ עד סוף תשרי ומרן אגב דטריד בגירסיה ומשפטיו עם ישראל לא שת לבו בעת ההיא" ע"כ.

ויש להוסיף שמצאנו כע"ז גם בענין אמירת אתה חוננתנו במוצ"ש, שהב"י בסי' רצ"ד כתב ש"העולם נוהגים לומר [בתחלת הברכה] אתה חוננתנו [ולא מתחילים אתה חונן] ואין זה נקרא שינוי מטבע" ע"ש. ואמנם מצאנו כן בסידור נאפולי ר"נ, אולם בסידור ונציה רפ"ד מתחיל אתה חונן ולאחר מכן אתה חוננתנו, וכנוסח הספרדים בדורות האחרונים. ומצאנו עוד מנהג של כמה מחכמי הדור ההוא שמתחילים אתה חונן ואומרים אתה הבדלת. כ"כ הרמ"ק בסידורו תפלה למשה, וכן החרדים בפירושו לירושלמי לדף ל"ט ע"ב כתבו שמתחילים אתה חונן ולאחר מכן אתה הבדלת בין קודש וכו', וכנוסח האבודרהם ועוד. וכ"ה בסידור בגדד וארצות המזרח משנת ה' ש"ד. וא"כ אין זה מדויק שהעולם נהגו בזמנו של הב"י להתחיל מאתה חוננתנו, אלא רק חלק נהגו כן ורבים לא נהגו כן.

ועוד מצאנו כע"ז בענין חתימת ברכת האירוסין [וכפי שהאריך ידידי הרב אהרן גבאי שליט"א במאמרו במוריה שבט תשע"ח], שהב"י באהע"ז סי' ל"ד הביא את דברי הסוברים שחותרים רק מקדש ישראל וכתב 'וכן אנו נוהגים', אולם בספרד המנהג בתקופתו היה לחתום מקדש עמו ישראל ע"י חופה בקידושין וכפי שהוא בכל הסידורים נוסח ספרד דאז [מלבד המוסתערבים, שנהגו כדעת הרמב"ם לחתום רק מקדש ישראל, אולם לא נראה שהב"י כיון להם בלבד, דהא באו"ח סי' ע"ר גבי במה מדליקין כתב הב"י להדיא מנהג אשכנז והמוסתערב לעומת מנהג ספרד ע"ש. וא"כ, כאן שכתב וכן אנו נוהגים - אין נראה שכונתו רק למוסתערבים].

ועוד מצאנו כע"ז בענין חזרת הש"צ בנעילה של יום כיפור שכתב הב"י בסי' תרכ"ג בזה"ל: "דלדין דמפשינן טובא ברחמי היה צריך להקדים ולהתפלל אותה מבעוד יום הרבה כדי שיגמור החזן חזרת התפלה ביום ולפחות שתהא נשיאות כפים ביום אלא דאם כן היינו צריכין להקדימה מבעוד יום טובא לפי שאנו מרבים בסליחות ואנן בעינן שיתפלל אותה מכי חמינן שמשא בריש דיקלא ולפיכך נראה שיש לשליח צבור לקצר בסליחות ופסוקים שבאמצע התפלה וגם אין לו למשוך בתפלת נעילה כל תיבה ותיבה כדרך שמושך בשאר תפלות" ע"ש. ומבואר מדבריו שהיו מרבים בסליחות ופסוקים ורחמים בחזרת הש"צ וצריך לקצר בזה, וכנראה שכונתו

(ד). אמנם, כבר העיר בספר ישרי לב [חזון] (מערכת כ' אות ד') שאין דברי החיד"א מוכחים בזה, וז"ל: "והדבר קשה לאומרו דהכי משכחת לה שלא נמצא בסעודת מצוה ויכתוב על המנהג מה שאינו, ואפשר דאחרי מותו הבאים אחריו הנהיגו כן קודם שנתפשט קבלת דעתו" ע"ש. וכן העיר בשו"ת יבי"א ח"ט אהע"ז סי' כ"ט ע"ש.

להוספות שנמצאים בסידור נאפולי ר"נ בחזרה של נעילה בסוף הספר פיוטים של ראב"ע למגן, מחיה וקדוש, וכן הפיוט אל נורא עלילה שהספרדים נוהגים לאומרו קודם תפלת נעילה מופיע שם בתוך חזרת הש"צ לפני כתר, ולכן כתב שיש לקצר בזה, אולם בסידורי ונציה רפ"ד ושנ"ח, וכן קושטא ר"צ יש רק הוספה קצרה של ובכן לראב"ע וכן וידוי קצר לר' יצחק בן ישראל, וזה כמנהגנו היום, ולא שייך על זה הלשונות שכתב הב"י הנ"ל שמאריכים ומרבים וכו', וחזינן מינה שהמנהג שכתב הב"י לא בהכרח משקף את המציאות הרווחת בתקופתו, דאדרבה נראה שהמנהג היותר עיקרי היה שאין מרבים ברחמים בנעילה.

וכאן אפשר לומר שכיון שהמנהג היה להביא ג' מצות, ולא ב' מצות כהרי"ף והרמב"ם וסיעתם, אלא שהיו בוצעים למעשה רק על מצה ומחצה – בזה קל יותר להחליף במנהג ולומר שמברכים על ג' מצות שהן ב' ומחצה, דהא כשהב"י הביא את מחלוקת הראשונים בין הרי"ף לרא"ש – לא הביא את הדעה שמביאים ג' ובוצעים על אחת ומחצה אלא או את דעת הרא"ש שמביאים ג' או את הרי"ף שמביאים ב', וכיון שהמנהג כדעת הרא"ש שמביאים ג' – ממילא כתב ג"כ שבוצעים על ג'. וסמך לדבר מדברי הב"י בס' תע"ג על מה שכתב הטור שמביאים קערה ובה ג' מצות כתב הב"י וז"ל בסוף סימן תע"ה כתב שזהו לדעת התוספות והרא"ש, אבל הרי"ף סובר דסגי בשתיים וכן דעת הרמב"ם, והעולם נוהגים כדעת התוספות והרא"ש ע"כ. הרי שהב"י השווה את שני הנידונים – את הבאת הג' מצות בקערה והחזקתם בשעת הבציעה – להדדי, ולא נחת לחלק בין ב' הנידונים. אולם, לפי האמור אמנם מנהג העולם היה להביא ג' מצות, כדעת התוס' והרא"ש, אולם בשעת הבציעה לא אחזו את שלשתן אלא אחת וחצי וכנ"ל.



סיכום הדברים

ולפי הנ"ל נראה שיש מקום גדול לספרדים ועדות המזרח לאחזו רק מצה וחצי בשעת ברכת המוציא ואכילת מצה, דהא כן הוא מנהג ודעת גאוני בבל וא"י, הרי"ף והרמב"ם וראשוני ספרד. והב"י היה צריך לפסוק כמותם, אלא שכתב שהמנהג כדעת הרא"ש וסיעתו, אולם כיון שביארנו שהמנהג לא היה כן אלא כדעת הגאונים וסיעתם – א"כ יש מקום (להמשיך [או לחדש] לנהוג כמותם בענין זה.

ואין לומר שעדיף לעשות כדעת הרא"ש וסיעתו, דהא לדעת הרי"ף והרמב"ם וסיעתם אין זו 'חומרא' ליטול ב' מצות שלמות אלא 'קולא' דהא צריך בדוקא ליטול אחד וחצי משום לחם עוני, ובוה מקיימים מצוות לחם משנה. וכיון שא"א לצאת יד"ח כל הדעות – עדיף לנהוג כרבותינו שאנו נוהגים על פיהם, שהם הרי"ף והרמב"ם וראשוני ספרד, ובפרט שגם המנהג היה כמותם. ועוד שכיון שכן דעת רבינו האר"י, וכפי שהבאנו לעיל – לדעת רבים מפוסקי ספרד עבדינו כרבינו האר"י נגד השו"ע.

והגר"א בביאורו לשו"ע סי' תע"ג ס"ד פסק כדעת הרי"ף והרמב"ם שיש להביא ב' מצות ולא ג' עי"ש, ובשו"ת מנחת אלעזר ח"ג סי' כ"ב האריך להשיג עליו עי"ש. ולהאמור מנהג ספרד

והאר"י היה לעשות כעין פשרה, ולהביא ג' מצות בקערה, אולם לבצוע רק על אחת ומחצה, והמנחת אלעזר לא עמד בחילוק הנ"ל, ודוק.

עצה לצאת יד"ח גם לדעת מרן השו"ע

ונראה שיש אפשרות לאחוז רק מצה ומחצה, ולצאת יד"ח גם לדעת הרא"ש וסיעתו, וכפסק מרן השו"ע, והיא ע"פ מה שכתב הבא"ח ש"ש פרשת בראשית סט"ו וז"ל: "מי שאזניו כבדות ואינו יכול לשמוע, או שבעה"ב זקן ומגמגם בלשונו, וא"א להם לקדש בפ"ע מכמה סיבות הכרחיות - העליתי בסה"ק מקבציאל, שזה האדם שאינו יכול לשמוע הברכה מן בעה"ב, יתן עיניו בכוס שביד בעה"ב שמקדש עליו, ויאמר בלחש ברכת הקידוש כולה בשעה שבעה"ב מקדש וכו', וסמכתי בדבר זה שכתבתי, על מ"ש הרב ברכ"י ז"ל סי' רצ"ה אות ד' בשם מהר"י זי"ן ז"ל, ובנ"ד חשיב דיעבד, כיון דא"א לו לקדש על הכוס בפ"ע ולאחוזו בידו" ע"כ.

הרי שבשעת הדחק א"צ לאחוז את הדבר שמברך עליו בידו אלא נותן עיניו בו ושפיר דמי. וא"כ גם כאן, שאינו יכול לאחוז את המצה השלישית בידו משום שלדעת הרי"ף והרמב"ם וסיעתם אין לעשות כן משום לחם עוני - חשיב שעת הדחק ויכול לתת עיניו במצה השלישית ולהתנות בלבו שאם הלכה כדעת הרי"ף וסיעתו - הרי שהוא מכוין לברך רק על המצה ומחצה שבידו, ואם הלכה כדעת הרא"ש וסיעתו - הרי שהוא מכוין גם על המצה שנמצאת על השלחן שתעלה לו ללחם משנה, ובוזה הרויח, עכ"פ בדיעבד, גם דעת השו"ע שפסק כרא"ש.

אולם, כל זה בחול, אבל כשחל בשבת, אע"פ שגם בזה דעת רבים מהגאונים והראשונים שא"צ ב' לחמים שלמים - מ"מ כיון שבה"ג וסיעתו, מצריכים ב' לחמים שלמים - העיקר כדעתם בזה, בצירוף שא"ר שמצריכים ב' לחמים שלמים גם כשחל בחול.

אחיזת המצה התחתונה בשעת ברכת על אכילת מצה

וכשמברך על ב' שלמות [כגון בשבת או אף בחול, לדעת השו"ע]. המ"ב בסי' תע"ה סק"ב והכה"ח אות ו' הביאו את דעת מהרי"ל ושאר רבני אשכנז דס"ל שבברכת על אכילת מצה משמיט התחתונה ומברך רק על שלימה ומחצה עי"ש, וכ"פ בחזו"ע. אולם, הרדב"ז בח"א סי' תפ"א הביא את דברי האגור [בשם מהרי"ל] וכתב וז"ל: "ולא ידעתי למה הוא מניח השלישית דאי משום מה דרכו של עני בפרוסה הא איכא שלימה ומה לי חדא שלימה ומה לי תרתי אלא כיון דאיכא פרוסה איכא זכר למה דרכו של עני, ותו דאיכא הפסק טובא בין המוציא לאכילה דהא כתבו הפוסקים שצריך לבצוע מן הככר ולהניח הפרוסה ועודה בככר כדי שלא יהיה הפסק בין הברכה לבציעה ויהיה בוצע על השלימה ולא די שאי אפשר לעשות כן במצות הפסח לפי שהן דקות ויבשות ואם יבוא לבצוע מקצת יפסק לגמרי אלא שבא להוסיף שיפסיק ג"כ בהנחת השלימה אלא הטוב שבמנהגים הוא מה שכתבתי למעלה [לברך כל הברכות על כל המצות] ע"כ. וכן מתבאר מלשון השו"ע, שכתב: "ויקח המצות כסדר שהניחם, הפרוסה בין שתי השלימות, ויאחזם בידו ויברך המוציא ועל אכילת מצה". הרי שמברך את שתי הברכות כשכל

המצות בידו. וכן העתיק החיי אדם כלל ק"ל סי"ט את לשון השו"ע, והשמיט את דברי מהרי"ל. וכ"ה בהלכתא גברותא לבעל התפארת ישראל בפ"י דפסחים ע"ש.

וע"כ נראה שלספרדים – כשמברך על ב' שלמות – יש להחזיק את כל המצות עד לאחר ברכת על אכילת מצה ולא להשמיט את המצה השלישית לפני ברכת על אכילת מצה.



הרב נתן רוטמן*

בעניין חירות ומצה

הנה, בחג הפסח כו"ע מודו דל' יום קודם הפסח יש לדרוש בהלכות הפסח. ומוכח מזה שפסח דורש הכנה רבה, ובעיקר מה שדורש הכנה הוא הענין הזה דמה שהאדם רגיל בו וניזון ממנו כל השנה נעשה אסור בפסח^א. ויש להתבונן עוד במה שנאמר (פסיקתא) "חדשו מעשיכם בראשון", ורואים מזה שיש כאן ענין של התחדשות ראשונית וטהורה, שהיא יותר מן ההתחדשות שיש בר"ה, שבר"ה זה נקיון מעבירות וכאן זה הכלל בחסד עליון ואיתערותא דלעילא, שהקב"ה מחדש את כלל ישראל להיות עם קרוב, כנאמר "ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלוקים".

ויש להעמיד בזה נקודה אחת יסודית, בהגדרת עצם הזמן ויסוד חובת האיברים והלבבות שאנו נוהגים בפסח. להגדיר את האופי של הראשית הזה שהוא התחלת בנין כלל ישראל. ולכאורה יש בענין הזה שני חלקים שונים בהגדרה של חג המצות, ויש להתבונן מה החיבור ביניהם. דהנה נאמר ש"כל שלא אמר ג' דברים הללו פסח מצה ומרור לא יצא ידי חובתו", והיינו שאם אומר שני דברים בלבד לא יצא יד"ח, שאם יפרש רק את המרור והמכאובים, או שיפרש רק את חלק השני, של איך נעשה השינוי הגדול ביום הזה שנגאלנו, אין יוצא בזה יד"ח^ב. ורואים אנו ששלימות ההכרה בגאולה היא גם ההכרה בשיעבוד וגם ההכרה בגאולה.

וגאולת כלל ישראל, להבדיל מכל הגאולות האחרות שהיו במשך הדורות אצל עמים אחרים, המבין לעומק מבין שענין השיעבוד לא היה רק לענין עבודת פרך, שרצו לשעבד את כלל ישראל, אלא נתלווה לזה גם הענין של 'אנטישמיות' כפי שזה נקרא בימינו, והיינו שהיה פחד למצריים שהם פחדו מן הכח הגלום בבני אברהם יצחק ויעקב, שחששו מהם "פן ירבה". וכן היה זה מצב של גלות נוראה, שבני חם השפלים שלטו ב'תפארת' של יעקב, ונוצר מצב של "כמעט קט נעקר מה ששתל אברהם" כלשונו של הרמב"ם.

(* נאמר בביהמ"ד 'יוסף חיים' - נווה יעקב בשנת תשע"ח, נכתב ע"י הרב יצחק שינברגר. המאמר לא היה לעיני הרב והוא על אחריות הכותב בלבד.

א). ויש מקום להתבונן ע"ז שכל המטבח שאנו משתמשים בו בפסח, בעצם כל השנה הוא מגועל במאכלות אסורות שאסורות יותר מכל הנבילות והטריפות, שבחמץ אם יתן משהו ממנו במאכל זה נאסר בפסח, אפי' במין בשאינו מינו, ובע"ז ויין נסך נאסר במשהו רק מין במינו.

ב). ומשל לזה מדברי ימי העולם הוא, שידוע ברוסיה שסבלו נוראות שם האזרחים משלטון הצארים, שהיה מלא רשע ודודן, ואח"כ היה מהפיכה קומוניסטית, והיתה שמחה גדולה של חופש ודרור, אבל אח"כ נתברר שנוצר מצב חדש של אימה ופחד, שלימדם סטאלין שכל הצארים לא הצליחו להרוג כמו שהוא הצליח להרוג בהם, והחופש הרוסי נתברר לבסוף שהיה כולו דם ואש ותמורות עשן. ולכן מי שחוגג את יום הישועה הזה, עדיין אינו סימן שזה באמת דבר טוב וגאולה אמיתית, שפעמים זה מצב של 'מרעה אל רעה יצאו', או מן הפח אל הפחת, והיינו למצב יותר גרוע ממה שהיה בתחלה. ודוגמא נוספת לזה הוא מה שידוע שהיה את גאולת הכושים בארה"ב, שהיה להם שיעבוד ועוני של עבדים שהאדונים התעללו בהם, והם נגאלו ויצאו לחירות, אבל אנו יודעים שהמצב שלהם היום אינו יותר טוב, שרבים מהם נמצאים בעוני ומחסור והגיעו לדרדור ופשע, ולכן הם נצרכים לכל מיני מוצרים ומשקאות כדי לחיות את חייהם... וא"כ זה מצב של מן הפח אל הפחת.

וכן היציאה לחירות לא היה כדוגמתה בכל הגאולות - התערבות ישירה של הקב"ה בעולמנו, וכנאמר (דברים ד' ל"ד): "או הניסה אלקים לבוא לקחת לו גוי מקרב גוי במסת באתת ובמופתים ובמלחמה וביד חזקה ובזרוע נטויה ובמוראים גדלים ככל אשר עשה לכם ה' אלקיכם במצרים לעיניך". ולאחר הגילוי הזה הם יצאו למצב חדש ביצי"מ, שהם נעשו להיות "בני בכורי ישראל", ולכן הקב"ה פסח על בתי ישראל במכת בכורות.



הגדרת יציאת מצרים בלשון התורה

והנה, המתבונן יראה שבכל הלשונות דאורייתא של יצי"מ לא מוזכר בשום מקום הלשון של "דרור" או "חופש", כמובא לגבי יובל או שחרור עבד. והלשון של 'חירות' אינו מוזכר כלל בתורה, וכן אין מקורו מלשון תורה אלא לשון חכמים שמובא מלשון זרה.

אלא ענין הגאולה מופיע בתורה כהגדרה ממונית קניינית, שהקב"ה קנה את ישראל להיות שלו, כנאמר (שמות ו' ז'): "ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים וידעתם כי אני ה' אלקיכם המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים". וכן נאמר (ויקרא כ"ה ג'): "כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים אני ה' אלקיכם". וכן מובא בילקוט שמעוני (פרשת שלח רמז תש"ג): "כך כשפדה הקדוש ברוך הוא את זרע אברהם לא פדאן לשם בני חורין אלא לשם עבדים כשיגזור ולא יהו מקבלין עליהן אומר להם עבדי אתם".

ויצא א"כ שההגדרה של יצי"מ זה מה שהם נלקחו להיות לעבדי ה', וזו היא מהות ההלל של יצי"מ, ולכן אפי' אם תהא ישועה יותר גדולה של הצלה ממיתה לחיים, כמו שהיה בפורים, מ"מ מבואר בגמ' (מגילה דף יד.) שא"א לומר הלל, משום דעדיין עבדי אחשוורוש אנן. ורואים מזה שענין ההלל של מצרים זה מה שזכינו להיות עבדי ה', שהגענו לרום המעלה הגדולה להיות משועבדים רק לרצון הנעלה והנפלא של הקב"ה.

וזה ג"כ היה הלשון בטופס השחרור שפרעה אמר לישראל כאשר שחררם ממצרים (ילקוט"ש רמז ר"ח): "התחיל פרעה צוח לשעבר הייתם עבדי אבל עכשיו הרי אתם בני חורין הרי אתם ברשותכם. צריכין אתם להלל להקב"ה שאתם עבדיו שנאמר הללויה-ה הללו עבדי ה'". וכתב רבינו ירוחם, בהגדה של פסח, שקיום הדין של מתחיל בגנות ומסיים בשבח מתחיל במה שאומר "עבדים היינו לפרעה במצרים", ומסיים בשבח - לא נשלם השבח אלא במה שאומר "ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו". שיש לכוון שהדין של "מסיים בשבח" מתקיים בזה שכנגד המצב שהיינו עבדים לפרעה עכשיו זכינו להיות במצב של "קרבנו המקום לעבודתו", שהתעלינו להיות עבדי השם ועבד מלך כמלך, וזהו שמחתם של ישראל.



ג). ודייקו חז"ל את נוסח ההלל המצרי שמבואר מזה שהשליח ציבור שהיה שמעורר כאן את ישראל להלל בהלל היה זה פרעה, ובאמת הוא ש"ץ פסול... אבל באותה שעה ניתן הכח בקולו, שהוא היה הש"ץ שמעורר אותם להיות מהללים את ה' שהקב"ה מרים אותנו מאשפות.

ענין איסור חמץ בתורה

עוד מצינו שמהות המועד של פסח מושתתת על שמו, שהוא נקרא "חג המצות" והיינו שמצות מצה עליה עומד כל הציר של החג ועל בסיס זה מושתת חג המצות, ומהות החג היא על שם המצה^ד. ויש לבאר מהו ענין המצה.

וכדי לבאר זאת יש להקדים בתחלה מהו 'חרי האף' הגדול הזה שיש בפסח על החמץ, והקשה בסדר היום שהרי חמץ כל השנה אנו אוכלים אותו, ובפסח אנו לוחמים נגדו מלחמת חרמה, ומאי שנא. והנה, בתורה מפורש שהטעם של אכילת מצה ולא חמץ ענינם אחד, והוא מה שנאמר (דברים ט"ז ג'): "לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עני כי בחפזון יצאת מארץ מצרים למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך". וכל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה. והיינו שחמץ ומצה ענינם אחד. ומבואר מפשט הפסוק שאי אכילת חמץ ענינה הוא מחמת מה שיצאו בחפזון ממצרים, והיינו שהחמץ הוא סתירה לחפזון.

ויש להבין דבר זה, דבשלמא אם אוכל מצה בפסח שני ביחד עם החמץ ניתן להבין שהלחם, כיון שהוא עיקר מזונו של האדם, לכן יש לא לאוכלו כדי להעמיד את מאכל המצה כעיקר, אבל מלחמת החרמה בחמץ ש"בל יראה ובל ימצא". וכן מה שחייב כרת אם אוכל חמץ בפסח, שמצאנו כך ג"כ באי אכילת קרבן פסח. וקרבן פסח מובן שיש בו חיוב כרת, וזה משום שאין הוא מכיר ברחמי ה' שפסח על בתי ישראל בעת גאולתם. אבל מה ענין יש בזכירת החפזון, שאם אינו זוכר זאת יש בו חיוב כרת.

והחיד"א, בספר שמחת הרגל, כתב מספר טעמי המצות של הרדב"ז, שכתב "חקרנו ובדקנו מהו טעם איסור חמץ ולא מצאנו בו טעם מבואר בתורה מדוע החמירה התורה כ"כ בחמץ, אלא רמז יש בדבר שאור שבעיסה זה יצה"ר". וכ"כ בסדר היום שבשעה שמבער את החמץ, לבד מן הכוונה שיכוון שמקיים את מצות התורה לבער את החמץ, יכוון ג"כ שיש טעם פנימי יותר עליון שמבער הוא מעצמו את שאור שבעיסה הוא היצה"ר.

וכאן עומדת השאלה מהו יצר הרע הזה, שכל השנה הוא כשר ואינו יצר רע אלא רק בפסח. וכן מש"כ הרדב"ז שיש רמז לשאור שבעיסה, עדיין זה צריך להתחבר לטעם שנאמר במפורש בתורה, שהוא ענין ה"בחפזון יצאת ממצרים".



המצה כקבלת עול מצוות

עוד יש להעמיד כאן מה שמבואר בחז"ל שמצות מצה, לפי כל דרשות חז"ל, מתייחסת לכל קבלת עול מצוות של בנ"א, שנאמר "ושמרתם את המצות", ונלמד מזה ושמרתם את המצוות ומצוה הבאה לידך אל תחמיצנה. ואע"פ שקבלת עול תורה בכללות לא הייתה אלא בזמן מתן תורה, מ"מ דורשים חז"ל מענין המצה שיש בזה הוראה כללית לקבלת עול תורה. וכתב הרמח"ל באדיר במרום שהמצה של יצי"מ, כאשר מגיע ו' סיון מתוך ה'מצה' זה נהפך להיות

(ד). ובמיוחד בימינו, שאין קרבן פסח עיקר המועד מתקיים על ענין המצה.

ל'מצוה'. ויש להבין בצורת העבודה למעשה כיצד עושים ומקיימים את כל הענין הזה בתוך אכילת המצה.

ומ"מ רואים אנו שבייסוד כלל ישראל יש ענין שצריך להיות נקי מחמץ, וכן רואים אנו שיש כאן עבודה כנגד יצה"ר, שהימצאותו הוא רק בהתחלה אבל אח"כ אינו קיים. ויש להתבונן מהו יצה"ר זה שקיים רק בהתחלה.



ביאור ענין החפזון שיש במצה

ויש לבאר בזה, דענין המצה מבטא שאנו עושים זכר למצב של עם ישראל מתחילתם, שלא היה מצב שקודם נגאלנו ונעשינו לעם עצמאי, ואח"כ בחרנו לנו אלוה-ה שיהיה אלוקים לעם, אלא 'אין אומתינו אומה אלא בתורתה'^(ה). אלא הסדר של עם ישראל הוא 'הניסה אלוקים לבוא לקחת גוי מקרב גוי', לעולם לא מצינו שבא אלוקים והוא בחר לו עם שהוא יהיה האלוקים שלו, וכאן הקב"ה בחר את עם ישראל כעמו. וכמו שכתב הכוזרי דכמו שנאמר "הוא אמר ויהי" שהקב"ה ברא את העולם, כך ג"כ באותו דרגה היה גם מצב של "הוא ציוה ויעמוד", שהמצוות והציוויים שהוא ציונו היו במהלך של עבדות מוחלטת לאדון, כמו שהבריאה כפופה לו.

ולא יצאנו לרשות עצמינו אלא לרשותו של הקב"ה. ולכך מה שהחמץ מסמל את היצה"ר זה רק בפסח, משום שכל השנה אנו חיים בתוך התמודדות של טוב ורע, אבל ביסוד של עם ישראל הוא נעשה ע"י בחירה ש"הוא עשנו ולו אנחנו ואנחנו עמו וצאן מרעיתו". אנו שייכים לקב"ה שלקח אותנו לעם, וזה מה שכתוב בהגדה "שלא הספיק בצקם של ישראל להחמץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים וגאלם". וכוונת ההגדה בזה, שלא היה כאן מצב שעם ישראל ארגן וסדר את עצמו לצאת לחירות, 'כמנהג בעלי בתים חשובים' ברוגע ובנחת ברוב גאון והדר... אלא יציאת מצרים היתה בחפזון, וחפזון אין ענינו שהוציאו אותנו מהר, אלא הענין בזה הוא המהלך של ב'הילול', והיינו שהקב"ה חטף אותם ממצרים ב'הילול', שאין זה יציאה על דעת עם ישראל אלא על דעת הקב"ה בלבד^(ו).

ובזה ביאר רבינו יונה בברכות (דף ד:) בדרך אחת מה שצריך לסמוך גאולה לתפילה, דתפילה היא עבודה, ואנו מסמיכים את העבודה לגאולה, שזו מטרת הגאולה, בשביל לעבדו ולשמור מצוותיו. וא"כ יוצא דמה שמפורש בתורה ענין המצה הוא שהמצה מסמלת את כלל העבודה המוטלת עלינו, שעם ישראל הולכים אחרי הקב"ה במהלך של "משכני אחרך נרוצה", שהקב"ה משך אותנו אחריו להיות עבדיו.



(ה). ולא כשאר העמים, שקודם מתארגנים להיות לעם ע"י שיוצרים לעצמם תרבות ואדמה וכדו', ואח"כ הם ג"כ בוחרים אלוה שנראה להם, כגון שהוא מבטא קור - מים, או חום - אש, כל אחד לפי הטעם הציבורי שלו...

(ו). וכמו שיש דין בעבד שמטבילו לשם עבדות צריך לתקופו במים, כדי שהטבילה תהיה לשם עבדות ולא לשם חירות, כך היה ג"כ ביצי"מ, היה זה בבהלה לקנותנו מיד לעבדים.

ביאור דברי האריז"ל בסיבת החפזון

ועוד מצינו שנאמר באריז"ל שהגאולה היתה בחפזון משום דלולא זה היו החיצונים נאחזים אף בגאולה עצמה ויש לבאר את דברי האריז"ל הללו, דהיה סכנה גדולה ונוראה שהגאולה תהא במושגים של תרבות מצרים, וזהו מ"ט שערי טומאה, שכאשר חולמים על הגאולה ממצרים זה נעשה במושגים מצריים, שהעבד חושב שהוא ישתחרר ויהיה כמו האדון שלו לאכול בשר שמן ומשובח וכו', ומפרש את הגאולה כמושגי האומה שהיה בה בשיעבוד כל השנים, שחושב שענין ומעלת הגאולה הוא מה שכעת הוא שולט על אדונו במקום שהוא ישולט בו.

אבל עתה, כאשר באו לצאת ממצרים, טמונה בזה סכנה עצומה וגדולה מאד, שיש יצה"ר בתחלת ראשית ישראל שצריכים להזהר ממנו מאד, שאנשים שנמצאים תחת הגויים שנים רבות בשיעבוד, נוצר מצב שהמחשבה שלהם על הגאולה שיהא להם זה על גאולה ביחס לאדונים של אתמול, שרוצים להגאל ולהיות במצב של האדונים שלהם, וזו גאולה במושגים של מצריים". והיינו שהעבדים נעשה בהם מצב שיש להם הערצה להיות כמו האדונים מחמת השנים של המסכנות שהם היו בהם".

וא"כ יש לתקן מצב זה, שהחירות לא תתפרש שהם ברשות עצמם וכמו "אפנדי מצרי"... שלא כל השיעבוד יהא שיצאו מאפילה לרווחה. והנה, המתבונן בהסטוריה יראה שהקב"ה עזר להרבה עמים לצאת משיעבוד לגאולה וכגון הכושים וכדו', שהם יצאו לחירות מן הפח אל הפחת, שגם בחירותם הם נשארו עבדים נרצעים לאותם מושגים וכפי שהובא לעיל. ויש בזה פתגם שיותר קל להוציא את היהודי מן הגלות, מלהוציא את הגלות מהיהודי, שמושגי הגלות נעשים חקוקים אצל היהודי, עד שהגאולה תהא בנוסח של מצרים.

ולכן היה סכנה גדולה על גאולתם של ישראל ממצרים, שהם יחשבו שיוצאים להיות כמו האדונים של אתמול, וזה מאד מאפיין את ההשפעה והתרבות של העבד שרוצה להחליף את המצב שהוא יהיה במקום אדונו. ולכן נגאלו במהלך של 'חפזון', שהגאולה אינה רק שינוי בחיי העוה"ז שלהם, אלא יסוד הגאולה אינו מונח בגאולת הגוף, וכשם שאתמול אכל מצות במצרים, כך כעת אוכל מצות כי הוא עבד של הקב"ה. וענין 'הבהילו' הזה היה בעצם גלגל הצלה להיגאל מהמושגים והתרבות של מצרים, כדי שלא להיות בדעתא שגישתא של מצרים. אלא הקב"ה מוביל את כל המהלך שנדע שאנו שלו ועל דעתו, ואת כל המושגים המצריים יש להשאיר במצרים, וצריך לצאת לעולם חדש, שאנו אחרי הקב"ה באש ובמים. וזו גאולת המושגים.

ולכן אכילת החמץ בהנהגה המעשית זה חמור מאד ויש איסור של "בל יראה ובל ימצא", שלא נחשוב שלצאת ממצרים ענינו שאנו חיים טוב, כמנהג בעה"ב חשובים ע"י שאוכלים לחם משובח, אלא יצאנו רק לעבודת ה'.



(ז). וגם בימינו היו אנשים שחשבו שאנו נהיה עם נורמלי עם מולדת וצבא וכדו', וכך הם מתרגמים את הגאולה, שקולטים את המושג של הגאולה כמו האדונים.

(ח). וכך מצינו שאנשים שהיו שנים רבות תחת יד הגויים, אף כשיצאו מהם בגופניות, עדיין הם שולטים להם על הראש, והם מודדים את מושגי ההצלחה שלהם באותם המושגים של הגויים השפלים שהם היו אצלם.

ענין החירות שיש בגאולה ובמצה

וזהו המהלך של המצה והגאולה כפי שנראה מפשט הפסוקים בתורה.

אמנם, מאידך מצינו ברבותינו שהם 'ניגנו' את כל המהלך של ליל הסדר אחרת, שסידרו לנו חז"ל שעושים זאת במהלך של דרך חירות ולכן יש ד' כוסות, ויש דין הסיבה. וכך חג המצות נקרא "זמן חירותינו" בלשון חז"ל, וכנאמר "ויוציאם משם לחירות עולם". ולכאורה יש כאן סתירה גלויה - האם מצה מבטאת את המצב של עבדי ה', או את המצב של "בן חורין". וסתירה זו כבר מובאת בלשון של טופס השחרור של פרעה שהובא לעיל, שאמר להם "הרי אתם לעצמכם הרי אתם בני חורין והרי אתם עבדי ה'". ולכאורה זה סתירה בקנינים שבתחלה אומר שהם עבדי פרעה ואח"כ בני חורין, ורק ואח"כ עבדי ה'.

והנה, יש לנו שתי הלכות בליל הסדר: האחת היא סיפור יצי"מ. והשנייה היא אכילת מצה. אמנם, אסור לאכול את המצה מתובלת בדבש וכדו', אבל צריך לאכלה מתובלת בטעמה. והיינו מה שנאמר ע"ז "כל שלא אמר ג' דברים לא יצא יד"ח"^ט. ולכאורה אלו שני ענינים שונים: האחד הוא "לחם עוני", והיינו לחם שעונים עליו דברים הרבה ומפרשים אותו, ולכן מספרים את כל ההגדה על כל הלחם הזה, כדי שאכילת הלחם הזה תהא מתוך אמירת ההגדה. ויש הלכה נוספת בסיפור, שצורת הסיפור היא במצה, שיש לספר בשעה שמונח לפניו מצה ומרור.

ויש להתבונן ולהבין מהי עבודת המצה, וכן כיצד כל שבעת ימי חג המצות הם מכח הענין של 'חפזון', שהרי השם "חג המצות" מבטא שכל שבעת הימים עניינם מחמת המצה שנתבאר שמהותה מסמל חפזון. עוד יש להבין בפשט הפסוק, שנאמר "תאכל עליו מצות לחם עני כי בחפזון יצאת מארץ מצרים". ויוצא א"כ שהמצה זה גם 'לחם עוני', וגם 'לחם חפזון', ולכאורה עניות זה ודאי לא זכר לחירות. ויש להבין האם המצה זה זכר לחירות או זכר לעוני. דמזד אחד נאמר שהמצה מסמל את מה "שלא הספיק בציקם של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקב"ה וגאלם", כמבואר בהגדה של פסח, והיינו שאכילת המצה מבטא גאולה ולכן על מצה יש דין הסיבה ועל מרור אין הסיבה. ומזד שני, מבואר שמצה זה לחם עוני, וזה ענין אחר. והרמב"ן מתקשה בזה, ולכן מבאר שהמצה מבטאת שני ענינים, האחד הוא לחם עוני כנאמר "הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים", והשני הוא לחם חירות וחפזון שלא הספיק בציקם להחמיץ.



דברי הגר"א במהלך ה'עוני' שיש במצה

ויש להבין זאת, דלכאורה היה אפשר להבין שיש דין לאכול שני סוגי מצות בנפרד: האחת עם יין ושמן ודבש עם מים, ויש בזה ענין רק שלא יחמיץ, וזה מבטא את החפזון והחירות. ומצה אחרת תהא רק 'לחם עוני', ותהא כולה במהלך של עוני ב"חומר וצורה פועל ותכלית", כמש"כ הגר"א, ש'חומר' מבטא מה שהמצה עשויה מחומר פשוט של קמח ומים בלבד. ו'צורה'

ט). ונחלקו הראשונים במה לא יצא יד"ח האם לא קיים בסיפור יצי"מ, או לא קיים את המצה. והרמב"ן כתב שלא יצא יד"ח ענינו שלא קיים את המצוה כראוי, אבל את עצם המצוה הוא מקיים.

מבטאת את מה שיש במצה צורה של פרוסה, כעני שדרכו בפרוסה. ו'פועל' ענינו שמכינים אותו בצורה של עוני בחפזון, שדוחקים ולוחצים בשעת אפייתו. וזה דרך של עני, משום שעני עובד כל היום בשביל להשיג לו משהו לאכול, שהוא שכיר יום, ובערב הוא בא לביתו וקונה קמח ועצים, וכיון שהם רעבים לכן הוא מיד לש את הבצק, ואשתו מסיקה את בינתיים את התנור באותו זמן כדי שיהא מוכן מיד. ו'תכלית' ענינו שמביאים את הלחם בד"כ בשביל לאכול. אבל כאן, במצה, הוא מצב של "עונים עליו דברים הרבה", שזו צורה של עניות, שדרכו של עני שיש לו רק פרוסה אחת הוא מספר עליה את כל תלאתיו שעבר עליו במשך היום עד שהשיג פרוסה זו.

וביותר יש להבין, שהרי יש דין "מתחיל בגנות ומסיים בשבח", 'משיעבוד לגאולה' 'ומאפילה לאור גדול' שזה כל ענין הבהירות שיש בסיפור של יצי"מ. וא"כ כיצד באכילת המצה אנו מערבים את שני הענינים הללו זב"ז, ולכאורה אנו מבטלים את כל ענין הבהירות של הסיפור, וזה מטשטש את כל המהלך של 'מסיים בשבח', שהרי כל הבירור של הסיפור זה היפוך המצב של מאפילה לאור גדול. ולא ערוב המצב הזה. וצ"ב כיצד שייך זכרון דבר אחד לשני הפכים של עניות וחירות יחדיו.

ובענין זה כבר נשתברו הרבה קולמוסין¹, ועדיין אנו צריכים לפשוטן של דברים מהו הביאור בזה, וכיצד החפזון שיש במצה, יש בו ג"כ את ענין העוני². אמנם זה ברור שהענין המרכזי הוא החפזון, אבל מתלווה אליו הענין של השיעבוד, ויש לבאר כיצד מתלווה לזה ענין ההפוך.

ויש שתירצו ענין זה ע"פ הפיוט של ר' יהודה הלוי שכתב: "עבדי הזמן הם עבדים אבל עבד ה' הוא לבדו חפשי", וזה אינו תירוץ משום שעבד ה' זה דרגה גדולה מאד בחיים, ואף דרגה גבוהה מחירות, אבל כאן מבואר שאנו הולכים בסדר של "משכני אחריך נרוצה", וכן נאמר: "כה אמר ה' זכרתי לך חסד נעורייך אהבת כלולותייך לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה".



ביאור ענין ה'חירות'

ויש להציע כאן מהלך, שבאמת המושג של "חירות" הוא כפשוטו, והיינו שהאדם עושה את מה שהוא רוצה וזו בעצם 'חירות'. והנה, סוגיא זו של החירות נלמדה במאתיים שנה האחרונות בעיון גדול מחוץ לכתלי בית המדרש, ולכן עלינו להביא מדבריהם, כדי להבדיל בין מושג החירות שיש אצלם למה שאנו קוראים חירות.

והנה, במושג של החירות בעולם, מצינו במהפכה הצרפתית, והאמריקאית, ואנשי הצרפתים נתנו לאמריקאים את פסל החירות, שהוא הע"ז החדשה שלהם שהאדם יכול לעשות כרצונו.

(י). עי' בהגדת רי"א חבר (יד מצרים) שכתב שיש ב' סוגי מצה, האחד מה שאנו אוכלים בלילה הראשון, והשני מה שאוכלים כל שבעת ימי הפסח.

(יא). באבן עזרא כתב טעם נוסף של לחם עוני: "ואמר ר' יהוסף האזובי בשם הר' אברהם בן עזרא ז"ל שהיה שבוי בהודו והיו מאכילין אותו לחם מצה ולא נתנו לו לעולם חמץ והטעם מפני שאינו מתעכל במהרה כחמץ ויספיק ממנו מעט וכן היו עושין המצרים לישראל".

והנה, ענין זה הוא הפכי למה שהוא היה אמור להביא בעולם, שאנשים היו סבורים שכל הצער בעולם הוא כמו שסבורים בני הנעורים שלא יגידו להם מה לעשות אלא יעשו הם מה שהם רוצים, והיינו שהאדם צריך להיות ברשות עצמו ולעשות כרצונו. ועל זה נלחמו העמים הנ"ל שהאדם יהיה חופשי לחירותו ויעשה הכל כרצונו, ומחמת כן עשו מהפך להעביר את כל השולטים עליהם, שלטון הפריצים והכומרים אנשי הדת וכו', וכך יצאו לחירות.

אמנם, בפועל נתגלה כמו המאמר 'מה שאדם עושה לעצמו אפי' אלף אויבים לא יכולים לעשות ולהרע לו'. והתגלה שהאדם לוחץ על עצמו בסתירת הרצונות שלו, שיש מצד אחד רצון עכשווי ומאידך רצון ארוך טווח, וכן יש לו רצון רוחני, ומאידך רצון גשמי, וכן יש רצון משפחתי או רצון ציבורי וכך יש אינסוף רצונות מרצונות שונים. ומחמת כן נהיה מצב אצל האדם שהרצונות שלו הם 'כל דאליים גבר', שפעמים רצון אחד מתגבר על חשבון הרצון השני. ובתחילה דבר זה פרנס את כל הפסיכולוגים והפסיכיאטרים, עד שראו שצריך לעשות כן להעמיד אנשי מקצוע בכל עיר ועיר ופלך ופלך, ולבסוף התברר שצריך גם להעמיד יועצים תחת הפסיכולוגים, וגם זה לא הספיק, עד שאמרו שצריך לעשות לכל אחד "מאמן אישי", וזה במקום המכונות שמחליפים את הבני אדם, ועשו שיהיה מאמן לכל אחד זה מימינו וזה משמאלו, עד שיבוא השלישי ויכריע ביניהם... ונהיה מצב שהאדם מתעלל בעצמו יותר ממה שעשו בו כל הפריצים והעריצים ששלטו עליו, דהיינו שכיון שנהיה מצב שהאדם חופשי לעשות כרצונו, ויש באדם כמה וכמה רצונות שסותרים זה את זה, ובדרך"כ הרצון המיידי כובש את הרצון הכללי, ומחד רוצה את הוא את הכסף ומאידך רוצה את ההנאות, ואם רוצה כסף צריך לעבוד קשה מהבוקר עד הערב, ומאידך הרי רוצה להנות. וזה יוצר סתירות רבות באדם, וקשה לאנשים להודות בזה, עד שבטוחים שחסר להם עוד חירות, והע"ז של פסל החירות לא מספיקה להם, ונוצר מצב שלא יכול לעשות את רצונו החפשי אלא רק את מה שהמאמן אומר לו.

ועל מדוכה זו ישבו חכמי (חלם...) וינה שבעה ימים ושבעה לילות מה לעשות למען הצלת האנשים שמתפרקים והולכים, עד שחישבו ומצאו שיש רצון אחד שהוא רצון הרצונות, וכבר כתב כן הרמב"ם בשמונה פרקים בשם הקדמונים, שרפואת הנפש לאדם, אימתי כוחות האדם הולכים ומתגברים אם הוא בעל מחלוקת ברצונות שלו, שרוצה גם את זה וגם את זה, ולא רואה איך הרצונות משתלבים והולכים יחד, מזה נעשה תשוש, שבתוכו יש מלחמת רצונות, דאף הרצון שהתגבר על רצון אחר, גם הוא מותש⁽¹⁾. ולכן אמרו שיש לגלות את רצון הרצונות של האדם, ועל זה לשלב את שאר הרצונות, ואז ליבו יהיה בריא כאולם. אמנם, אותם חכמים קראו רק את תחילת דברי הרמב"ם ולא את סופו, ולכן כדי להגדיר מהו רצון הרצונות נחלקו ואמרו בזה ג' נוסחאות מהו רצון הרצונות, ור' ראובן גרוזובסקי בתחילת הקדמת ברכת שמואל חלק ב' מביא בזה ג' שיטות מהו רצון הרצונות של האדם, וכתב שהגרב"ד היה סתירה מוחלטת לכל הג' שיטות הללו ברצון הרצונות.

(ב). וכגון אדם שרצה לאכול גלידה ומאידך רצה להתענות, אע"פ שהוא נכנע ואוכל גלידה מ"מ הוא עדיין זוכר שמאידך גם רצה להתענות...

והנה, מכיון שנתבאר ג' שיטות ברצון הרצונות, הנה עדיין חזרנו לאותה מבוכה... שהיתה מתחלה מה יהא עם חירות האדם.

ענין רצון הרצונות של כלל ישראל

ולכן נראה לבאר, שהנה נאמר בברכות (דף יז.): "רבון העולמים, גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך, ומי מעכב שאור שבעיסה ושעבוד מלכיות; יהי רצון מלפניך שתצילנו מידם, ונשוב לעשות חוקי רצונך בלבב שלם". ודבר זה מובן בהגיון, שרצון הרצונות של בנ"א הוא שהם קשורים בנקודת תכלית למציאות ההווה שלהם, וכמו שכתב הרמח"ל שכל עלול חושק לעילתו, ולכן עץ ששותלים אותו ליד מקור מים כל השורשים הולכים לכיוון המים כי זה מקום חיותו, ומצינו כך גם בדומם וגם בצומח, וגם אדם צמא חושב רק על מים משום שזה עילתו עכשיו שמקיים אותו.

ומ"מ, נקודת רצון הרצונות של בנ"א זה להיות שייך לקב"ה, לשלימותו הנצחית של הקב"ה, להיות שייך לאותה שלימות. ורצון זה הוא משותף לכלל הנבראים כולם, שהרי כל הנבראים נבראו לכבודו. ואצל האומות נקודת החיות שלהם זה מסביב לענין, אבל כלל ישראל נקודת החיות שלהם זה "בני בכורי ישראל". וכן נאמר (אבות ג' י"ד): "חביב אדם שנברא בצלם חביה יתירה נודעת לו שנברא בצלם", והיינו שהמצב של "חיי עולם" שמפעפע במציאות האדם הוא שנפש ישראל צרורה בצרור החיים, והקב"ה הוא מקור החיים של ישראל, וע"כ אצל ישראל רצון הרצונות הוא החיים, שזהו חיי עולם. וכנאמר "ואתם הדבקים בה' אלוהיכם חיים כולכם היום", וכן נאמר: "לולא האמנתי לראות בטוב ה' בארץ חיים", וכן נאמר "כי טוב חסדך מחיים".

וא"כ, כיון שגלוי הדבר הזה שרצוננו לעשות רצונך וזה בעצמות האדם שזה רצון הרצונות שלו, ומתברר שמה שמשעבד ומטשטש את הרצון הזה הוא השאור שבעיסה. והגר"א (בהגדות דרבה בר בר חנה בב"ב) כתב שכלל ישראל זכו לצאת ביצי"מ מן השאור שבעיסה, שהוא היצה"ר, ולכן זכו לאכול מצה שהיא בלא שאור. וביאור דבריו, שהנקודה של רצוננו לעשות רצונך, אינו רצון לשמור שבת או להניח תפילין, שהם אינם אלא האמצעים המביאים לזה, אלא המכוון בזה הוא שרצוננו להיות שייכים לרצון שלך, והתורה והמצוות הם אמצעים להיות שייך לרצון של הקב"ה. ועל זה ישראל ביציאת מצרים משוררים 'עם זו קנתי', שהם יוצאים למצב של "משכני אחריו נרוצה", שמשמעותו ג"כ מבטא מהלך של 'רצון', שאנו רוצים שרצונו של הקב"ה יהיה רצוננו.

מצב כלל ישראל בזמן יצי"מ

וחושבני שכל אדם צריך לחשוב לעצמו בפסח, על הנקודה הראשונית באיזה מצב כלל ישראל היו בשעת יצי"מ, דאף שכבר היום קיבלנו את התורה וכו', מ"מ חייב אדם לראות את עצמו כאילו יצא ממצרים, ולחשוב ע"ז שהיו צריכים ללכת אחרי הקב"ה אל הלא נודע לגמרי,

הולכים אל המדבר הגדול והנורא שהוא כל כולו במצב של "לא" לפי סדרי עולם הרגילים, ולשם הם יצאו בלא צידה. וידוע הוא שהפחד העיקרי שיש לאדם הוא מן הלא נודע, ומדבר זה הוא מפחד יותר מהכל, שיוצא הוא מתוך המסגרת של כל המוכר והידוע.

וכך גם כלל ישראל לא ידעו להיכן הם הולכים, שאולי יהיה להם נסיון מאת ה', כגון ששבעה ימים הם יהיו בלא אוכל, או שאולי הקב"ה רוצה אותם שיהיו בריאה חדשה של חצי מלאך חצי אדם, או שמא יעברו בירור אחר בירור, כמו שהיה במכת חושך, עד שיביא למתן תורה מתי מעט שיזכו לעבור את כל הבירורים.

וצריך להבין שכלל ישראל באותו זמן לא ידעו כלל מהו המושג של להיות במהלך של קשר עם הקב"ה, שלא היה בזה כל נסיון ברשומות כיצד נראה ענין זה. ובכל זאת הלכו כלל ישראל אחריו, ולא היה כלל מצב של "וילונ" והיו הם תמימי דרך. וכמו שכתב בתנ"ך (אליהו רבא י"ז): "בעטרה שעטרה לו אמו, כשיצאו ישראל ממצרים במדבר, על חררה אחת יצאו ולא היראהו על דרכיו ולא אמרו דבר, אלא היו תמימי דרך בדבר". והיינו שהמצב של כלל ישראל ביצי"מ היה שהם שהלכו למדבר על דעתו ולא על דעתינו.

ואת זה התורה לא יכולה לומר לנו שפסח הוא 'חג החירות', אלא זו הבנה שבאה מצידינו, איך אנו מבינים מהלך זה, שיצאנו ממצרים בבהילו ובחפזון, והיו עמו תמימי דרך, וכן"ל בתנ"ך, ויצאו לפי דעתו ולא לפי דעתנו. וזה בא מצדנו שאנו עושים חג זה לחג החירות, ומסיבים דרך חירות, ואשרינו שזכינו שיצאנו מהמעכב של השאור שבעיסה אל רצוננו לעשות רצונך.



ההכרה שיש בזמן אכילת המצה בהסיבה

ועומק החירות הוא שאנו לוקחים כזית, בשיעור גדול של חזו"א, ואוכלים אותו בזמן הכי קצר, בשתי דקות, וכל זה נעשה בהסיבה, והיה לנו בזה הרגשה בשעת אכילת הכזית, שהנה נאמר בסנהדרין (קח): "אמרה יונה לפני הקדוש ברוך הוא: רבנו של עולם! יהיו מזונותי מרורים כזית ומסורים בידך, ואל יהיו מתוקים כדבש ומסורים ביד בשר ודם". והנה, כנסת ישראל נמשלה ליונה, ובאה ואומרת היא כלפי הקב"ה, כאשר היא נמצאת בחגוי הסלע (כמבואר במדרש, שהיו כן בשעת קריעת ים סוף) "מוטב יהיו מזונותי מרורים כזית", והיינו שיעור גדול של חזו"א ולאוכלו עם כל החומרות בזמן קצר, אבל כ"ז כדאי משום שאנו נמצאים בידיו של הקב"ה, וכנאמר "טוב פת חריבה ושלוה מבית מלא זבחי ריב". ועיקר ההפנמה הוא שאנו הולכים רק אחרי רצונך, וזהו כלל העבודה שמתגלה בפסח^(ג).



(ג). יש להעיר בזה הערה להלכה דהנה, כתב המג"א (הביאו המ"ב בסי' תע"ה ס"ק מ"א וכתב שם בשעה"צ שכ"כ ג"כ הט"ז) דהצירוף של אכילת פרס ע"י שיעור זמן הוא בדיעבד, ולכתחלה עדיף שיהא נבלע כל שיעור הכזית בב"א. וא"כ לפי"ז לכא' עדיף תחילה לאכול כזית בשיעור הקטן ששיעור זה אפשר לבלוע בפעם אחת, ואח"כ ליקח שיעור חזו"א ולאכול בשתי דקות, דיש להזהר שלא יצא חומרו קולו.

הרב אורי אהרן מוריוסף

בעניין אכילת מצה ומרור בזמן הזה ובזמן המקדש

א.

תלמוד בבלי מסכת פסחים דף ק"כ א':

"אמר רבא מצה בזמן הזה דאורייתא ומרור דרבנן, ומאי שנא מרור, דכתיב על מצות ומרורים, בזמן דאיכא פסח יש מרור ובזמן דליכא פסח ליכא מרור. מצה נמי, הא כתיב על מצות ומרורים. מצה מיהדר הדר ביה קרא, בערב תאכלו מצות. ורב אחא בר יעקב אמר אחד זה ואחד זה דרבנן, אלא, הכתיב בערב תאכלו מצות, ההיא מיבעי ליה לטמא, ושהיה בדרך רחוקה, דסלקא דעתך אמינא, כיון דפסח לא אכלי, מצה ומרור נמי לא ניכול, קא משמע לן. ורבא אמר לך, טמא ושהיה בדרך רחוקה לא צריך קרא, דלא גרעי מערל ובן נכר, דתניא כל ערל לא יאכל בו, בו אינו אוכל, אבל אוכל במצה ומרור. ואידך, כתיב בהאי וכתיב בהאי וצריכי.

תניא כוותיה דרבא, ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת לה' אלהיך, מה שביעי רשות, אף ששת ימים רשות. מאי טעמא, הוי דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד, לא ללמד על עצמו יצא, אלא ללמד על הכלל כולו יצא. יכול אף לילה הראשון רשות, תלמוד לומר על מצת ומרורים יאכלוהו. אין לי אלא בזמן שבית המקדש קיים, בזמן שאין בית המקדש קיים מנין, תלמוד לומר בערב תאכלו מצות, הכתוב קבעו חובה".

המבואר מכל הסוגיא הנ"ל, דנחלקו רבא וראב"י בדין אכילת מצה בזמן הזה אי הוי דאורייתא או מדרבנן גרידא. רבא ס"ל דאכילת מצה בזמן הזה דאורייתא, מקרא דבערב תאכלו מצות, דפסוק זה מיותר לדרשה זו, כיון דלזמן הבית יש כבר פסוק דעל מצות ומרורים יאכלוהו. אך ראב"י ס"ל דבזמן הזה הוי מצה רק מדרבנן ולא מן התורה, מכיוון שאין אכילת קרבן פסח, והרי התורה תלתה את החיובים ביחד בפסוק דעל מצות ומרורים יאכלוהו - את הפסח. ואם כן, בזמן שיש את ה-"יאכלוהו" יש נמי את המצות ומרורים, ובזמן הזה, שאין את ה-"יאכלוהו" של קרבן פסח אזי אין נמי אכילת מצה, וכל חיובה הוא רק מדרבנן. ואף שיש עוד פסוק, "בערב תאכלו מצות", כדיליף רבא מקרא זה לחייב בזמן הזה מן התורה, מ"מ ס"ל לראב"י דקרא זה נצרך לדין טמא ושהי' בדרך רחוקה, שהם אוכלים מצה אף שאין הם אוכלים קרבן פסח. ורבא לא צריך ללמוד זאת מפסוק, אלא הוא לומד זאת מסברא, דלא גריעי מערל ובן נכר, שאוכלים מצה אף שאין הם מקריבים קרבן פסח. ולראב"י כן גרע מערל, שאין לו תשלומים, ומשא"כ טמא ודרך רחוקה שיש לו תשלומים בפסח שני, וכמבואר ברשב"ם, ולכן צריך פסוק מיוחד גם ללמד על טמא ודרך רחוקה".

(א). ויש להעיר, מדוע לא נחתה הגמ', או ראב"י, לבאר לנו, מדוע אי אפשר ללמוד טמא ודרך רחוקה מערל וב"נ, כמו שרבא לומד ולא מצריך פסוק מיוחד עבור טמא ודרך רחוקה, אלא רק הרשב"ם הוא שביאר בזה, שיש מעלה בערל וב"נ, שאין להם דין תשלומין. ועוד להעיר בזה, מה יענה רבא לטענת ראב"י [המבוארת ברשב"ם], שבעינן ב' לימודים נפרדים הן לערל והן לטמא וכו', וצ"ב בזה.

אולם, כל זה הוא לענין אכילת מצה, דבזה הוא דפליגי אי הוי מן התורה בזמן הזה או רק מדרבנן. אבל לענין אכילת מרור, שנמי כלול בקרא דעל מצות ומרורים יאכלוהו, בזה ליכא פלוגתא אי הוי בזמן הזה מן התורה, דהרי אף לרבא, דיליף בזמן הזה למצה, הוא מקרא דבערב תאכלו מצות, ובפסוק זה הרי לא מוזכרת כלל אכילת מרור, ופסוק אחר על מרור אין בתורה, וא"כ מנלן ללמוד שיש היום בזמן הזה אכילת מרור.

והנה, בלשון הגמ' כאן מוזכרת ביחד אכילת מרור עם מצה, תחילה, בלימוד של ראב"י דלמד דטמא וכו' דינו כמו ערל, ובשניהם יש חיוב של אכילת מרור ומצה בזמן הבית. וזה תמוה, מנלן לראב"י שיש חיוב במרור לטמא, כיון שטמא הרי יליף מקרא דבערב תאכלו מצות, ובקרא זה לא מוזכר כלל מרור. וכפי שאכן לרבא, דיליף מקרא זה לזמן הזה, הרי יליף כן רק

ואולי בשל כך הגמ' סתמה ולא פירשה מידי בעדיפות זה על זה, וממלא אין לרבא על מה להשיב, דנראה שאין זו סברא מוכרחת כלל, מה דאין תשלומין בזה שלא כטמא ודרך רחוקה, ועי'.

ועוד יש להעיר בכללות הסוגיא כאן דהביאו את הפסוק "על מצות ומרורים יאכלוהו", הנאמר בקרבן פסח שני, ומאידך הסוגיא עוסקת בנידון פסח ראשון, והתם נאמר הפסוק בשינוי גדול, דהתם נאמר "ואכלו את הבשר בלילה הזה, צלי אש ומצות, על מרורים יאכלוהו", והלה דבר הוא.

ואותה הערה מעוררים כבר רבים על מה דנאמר, דהלל ה' אוכל אותם בכריכה אחת שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו, והרי הוא אכלן בפסח ראשון, ומדוע לא הביאו את הפסוק דפסח ראשון הנ"ל. ועי' במצויין במתיבתא מהמהרש"ם ליישב בזאת בסוגיא, אך לא זכיתי להבין את כוונת דבריו העמוקים והקצרים.

ואשר נראה לומר בזה בס"ד. דהנה נראה לאור דברי הגר"ח שיובא להלן, במה שחידש הבנה אחרת בכל מצות המצה, מה שלא הבינו ולמדו כך עד זמננו, כפי הנראה מדברי הש"א שיובא להלן. דאכן יש ב' דינים במצה, חדא מדין אכילת הפסח בלבד, שהוא נאכל עם הפסח כטפל למצות הפסח. ויש עוד דין של אכילת מצה שאינה קשורה למצות אכילת הפסח, אלא הוא מדיני ליל חג הפסח וליל הסדר [ולא מדיני היו"ט, דהרי בכל יו"ט יש לכאורה חובת פת בלבד, אבל החיוב הנ"ל הוא חובת מצה עם כל דיני מצות המצה שיש במצה, כשמורה וכו'].

ואשר לפי זה נראה כך. לולי האי קרא דפסח שני, כפי הלשון הנכתב שם, אזי היינו לומדים שיש רק מצות אכילת מצה כמצוה בפני עצמה, שאינה מדיני קרבן הפסח, ואף שחיוב זה נכתב ביחד עם קרבן הפסח, ברם היות ולשון הקרא דפסח ראשון הוא מכוון באופן שישנה מצות אכילת בשר הפסח, וכן אכילת מצה, ועל שניהם יחד נאמר לאוכלם - על מרורים יאכלוהו את הפסח והמצה. ובוה נשמע שרק המרור הוא מדיני הפסח ואולי גם מדיני המצה. אבל מצד המצה מבואר בהאי פסוק דהוא שווה לאכילת הפסח, ושניהם הם מצוות נפרדות. ואף שלמדנו מבערב תאכלו מצות לרבא דאיכא גם בזמן הזה חובת אכילת מצה, הנה זה רק מלמד אותנו, שאותה חובת מצה שנאמרה יחד עם הפסח, היא אינה תלויה בדוקא בזמן הפסח, וכל שאין פסח אזי גם אין מצות מצה, אלא שיש גילוי בתורה, שמצות המצה אינה תלויה בזמן הפסח.

ברם, לאחר שחזינו בפסח שני שהתורה כתבה שוב פסח מצה ומרור, והתם הרי פשוט שאין חובת מצה מדין הלילה, כיון שאין זה ליל הפסח, אלא רק יש דין תשלומין למצות קרבן הפסח, למי שלא אכלו בפסח ראשון, ומשא"כ המצה ודאי שאכל בפסח ראשון, ואין מה להשלימה. וא"כ, אם כתוב בפסוק זה גם מצה ומרור, אזי בזה גילתה לנו התורה על פסח ראשון, דמה שנאמר התם מצה ומרור עם הפסח, זה גם מדיני הפסח עצמו, ולא רק כמצוה בפני עצמה, דהרי לא יתכן שישתנה גוף המצוה דאכילת הפסח, בפסח שני, דהרי זה רק דין השלמה לפסח ראשון.

ונמצא שכל המקור שלנו להבין שבפסח ראשון, שנאמר מצה עם הפסח, דהוא גם מדיני הפסח, הוא רק מכח הפסוק דפסח שני. דשם זה מוכרח ומבואר בלי שום פקפוק. ואשר ע"כ בסוגיית הגמ' הכא, שדנים על מצה אם היא חובה בזמן הזה מהתורה, או שתלויה היא בדין הפסח, משתמשים אנו בקרא דפסח שני, כי רק ממנו למדנו על פסח ראשון, שהמצה המדוברת שם היא מדיני הפסח, ואשר רק בגלל זה, יש מחלוקת אם יש חובת מצה בזמן הזה מהתורה. [מה שהגני מדגיש תמיד בלשון, "גם" מדיני הפסח, הוא משום מה שאכתוב לבאר (בסוף הענין להלן) ליישב את דברי הגר"ח מסוגיית הגמ' ק"כ ב', דו"ק היטב שם ותבין, אך עתה אפשר להבין, שהוי גילוי על פסח ראשון בהאי קרא דעל מרורים יאכלוהו, דהוא רק מצות מצה מדיני הפסח בלבד, ודו"ק].

לאכילת מצה ולא למרור, וע"כ דאין בפסוק זה לימוד על מרור. וא"כ, מאי שנא ראב"י, דיליף מאותו פסוק לטמא ודרך רחוקה גם לחיוב מרור. וכבר עמד בקושיא זו בנו של הצ"ח בסוף ספר הצ"ח.

ואכן, גם בדברי רבא, דיליף לה לטמא ודרך רחוקה דלא גרע מערל ובן נכר הוזכר יחד מצה ומרור, דהרי יליף התם לענין מרור ומצה, ד-"בו" - בקרבן פסח, לא יאכל טמא וב"נ, אבל במרור ומצה כן אוכלים בו. והנה, בזה לא קשה מדוע כללו גם מרור וגם מצה, אף שנידון הסוגיא והמחלוקת הנ"ל הוא לענין מצה בזמן הזה, וכן בהנידון, דמאי ילפינן מקרא דבערב תאכלו מצות. דמ"מ גופא דהאי קרא דערל וב"נ מיירי לענין מרור ומצה הנאכל עם הפסח, דבזה למדנו דאף שהם אסורים בכשר הפסח, מ"מ מותרים הם במרור ומצה, המוזכרים באותה פרשה ובאותו ענין. ובזה יליף רבא דלא גרע נמי טמא ודרך רחוקה, שהם לא עושים את הפסח ומ"מ חייבים הם במצה ומרור, וכן הוא גם בזמן הזה. וממילא לא צריך קרא דבערב תאכלו מצות כדי ללמד לנו זאת.

וביותר הוא מוכרח לזה, אחר שראב"י למד את ענין מרור ומצה לטמא ודרך רחוקה מקרא דבערב תאכלו מצות, א"כ על כרחך גם הוא צריך לענות לו באותה מדה, דלזה יש ילפותא אחרת, ולכן לא די לו להזכיר רק את ענין המצה.

אבל קשה על דברי ראב"י הנ"ל, שעוסק בלימוד מקרא דבערב תאכלו מצות, כיצד פסוק זה, שכל כולו מדבר בענין אכילת המצות, מלמד על אכילת מרור בזמן הבית לטמא ודרך רחוקה?

ועל כרחך דאין כוונת הגמ' לחיוב מרור אלא רק לחיוב מצה, ומה שהוזכר לשון מרור, הוא משום שהם כתובים יחד בלשון התורה, בקרא דעל מצות ומרורים יאכלוהו, דבו עוסקת הגמ', אם מצה תליא בקרבן פסח או לא, וא"כ הוא הדין לענין מרור. לכן דרך אגב הזכירו זאת.

ומקרא דבערב תאכלו מצות יליף רבא, דהוא בא ללמד שיש עוד מצוה בפני עצמה של אכילת מצה מדין ה-'ערב' דפסח, מלבד החיוב מצה של דיני הפסח, ומכח זה הוא לומד גם על הזמן הזה. דהרי חיוב זה דמצה שאינו מדיני הפסח, לא תליא בשום זמן מיוחד, וע"כ הוא אוזיל על כל הזמנים, כולל זמן הבית וזמן שאין הבית בנוי, וכן בארץ ובחו"ל. ברם, קודם חידוש זה ה' לנו רק את מצות אכילת מצה מדיני הפסח, ומניין לנו שזה מדיני הפסח ולא כמצוה לעצמה, וזה נלמד ונתגלה בפסח שני וכנ"ל. ואשר ע"כ הביאו כאן פסוק דפסח שני, דהוא המקור להבנה זו. ומשא"כ אם היו מביאים קרא דפסח ראשון, אזי ה' מקום לטעות ולהבין כפי הנוסח שכתוב שם, שדין המצה היא כמצוה בפני עצמה, וממילא אינו מוכרח כלל שהוא מיתלא תליא בזמן שהפסח קרב. עד כדי כך, שראב"י אכן לומד כן, שאין חובת מצה בלילה הראשון בזמן הזה, ורק מכח הפסוק דפסח שני למדנו כן, וע"כ מביאים את לשון הפסוק בפסח שני, המלמד לנו על הבנה זו בפסח ראשון, ודו"ק.

ואם ישאל השואל, מדוע בכלל הוצרכה התורה לכתוב נוסח כזה בפסח ראשון, שיש בו מקום לטעות, והרי האמת היא כמו שנתגלה בפסח שני, וא"כ שיכתבו כן ממש כפסח שני?

זה יתיישב היטב לפי מה שנבאר בס"ד את לשון הגמ' בדף ק"ב ב' להלן בסוף הסוגיא, להתאימו היטב עם שיטת הגר"ח. והרעיון בזה בקיצור הוא, דאכן כבר עתה בפסוק דפסח ראשון כיוונה התורה לומר שיש ב' דיני מצה בלילה הזה - חדא מדין הפסח, ועוד כדן נפרד. ואשר ע"כ נכתב הדבר בלשון שמשמעותו היא שיש מצות אכילת מצה בפני עצמה, כמו שיש מצוה לאכל מבשר הפסח כמצוה לעצמה. ודרך פסח שני למדנו שיש מצוה של מצה גם מדיני הפסח, כטפל לקרבן הפסח, וזה מלבד חובת המצה הנפרדת, שכתובה בפסוק זה, לפי הנוסח שנכתב בפסח ראשון. דו"ק היטב כי הוא נפלא בס"ד ובעזרה"ת שמו לעד אמן.

ואכן, כך כתבו בחידושי הר"ן בדף כ"ח ע"ב, וכן שם בחידושי רבינו דוד ועוד, ופלא שנעלם מהצל"ח ובנו שכבר עמדו בזה הראשונים, ולבטח הוא משום שלא היו תחת ידם, שעדיין לא הודפסו.

ברם, המאירי הביא בכמה מקומות (דף כ"ח ע"ב ודף ע"ב), שיטה שהיו חיוב ממש על ערל לאכול מצה ומרור, ולמד כן בדעת הרמב"ם. ועיין להלן בזה.

ברם, כל המבואר בגמ', אף לפי לשון הגמ' כפשוטו שכללו את המרור יחד עם דין המצה, הנה כל זה הוא רק בנוגע לזמן הבית שהי' קרבן פסח, אלא דאיירי בטמא, דרך רחוקה, ערל או בן נכר, שלא מקריבים את הפסח, ומ"מ התחדש בקרא שכן חייבים הם מן התורה באכילת מצה ומרור. אבל עדיין לא מבואר מידי שבזמן הזה יש חיוב לאכול מרור מן התורה. ואף לרבא, שילף את החיוב דמצה בזמן הזה מקרא דבערב תאכלו מצות, ושמפסוק זה יליף ראב"י לחיוב מצה ומרור בטמא ודרך רחוקה בתורת חיוב מן התורה, לפי שיטה אחת כהנ"ל, והרי דחזינן חילוק בין ראב"י לבין רבא בכח הלימוד מפסוק הנ"ל, אם כוחו ללמד אף על מרור מן התורה. ועיין שם בצל"ח מבנו, מה שכתב לבאר את סיבת החילוק בין ראב"י לבין רבא, אך יש לדון טובא בדבריו, ושו"ר שהעירו על דבריו באורח משרים ועוד עיי"ש. ולהלן יתבאר לדרכינו באופן נפלא וברור, בלי דחקים, בס"ד.

והנה, מלבד ב' הערות אלו הנ"ל בגוף החשבון במחלוקת ראב"י עם רבא, יש עוד הערה אחת שמעוררים בזה רבותינו האחרונים. הנה, בשיטת רבא צ"ב, דהרי אינו מוכן למאי נצרך לפסוק מיוחד ללמדנו שגם בזמן הזה שאין הבית בנוי, חייב כל אדם באכילת מצה מהתורה. והרי לאחר שלמד הוא לדין טמא ודרך רחוקה בזמן הבית, שעל אף שאינם מקריבים קרבן פסח, וממילא גם אינם אוכלים מבשר הפסח, דמ"מ הרי הם חייבים במצוות אכילת המצה בליל הפסח. ואת זה למד מהא דגילתה תורה בדין ערל וב"נ שהם נמי חייבים באכילת מצה או גם מרור. ועכ"פ בודאי שבמצה הם חייבים על אף שאסור להם לאכול מבשר הפסח, ושוב אינו תליא בקיום מצות אכילת הפסח בפועל, אלא די לן שהוא בזמן הבית, שהוא זמן הראוי מצד עצמו להקרבת הפסח ואכילתו, אלא דהערלות או הטומאה מונעת ממנו זאת בפועל. ומ"מ התגלה בתורה, דלא איכפת לן מהדין בפועל, אלא די לן בכך שהדין קיים בכח, ביחס לזמן הבית שיש בכח במעשה ואכילת הקרבן דפסח.

ולפי"ז, צריך להיות נמי כן גם בזמן שהבית חרב, דמ"מ הוי זמן הראוי להקרבת הפסח ואכילתו. וזה דווקא אם נקטינן דקדושה שנתקדש בית המקדש קדשה לשעתה ולעתיד לבוא, ומשום כך מקריבין קרבנות על אף שהבית חרב, דעדיין הקדושה של המקדש קיימת, ודי בקדושה זו לצורך הקרבת קרבנות, על אף שהבית אינו בנוי. וכך נפסק להלכה בדברי הרמב"ם הל' בית הבחירה, וא"כ, שפיר כולם היום שייכים באכילת קרבן פסח והקרבתו, וממילא הם גם שייכים במצות אכילת המצה, דלא גרע מערל וב"נ, או טמא ודרך רחוקה בזמן הבית ממש.

אמנם, בדברי רבא י"ל, דהוא, לשיטתו, ס"ל דקדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא לעתיד לבוא, וממילא אין מקריבין אף שאין בית בנוי. ברם, מה נעשה בשיטת הרמב"ם, דמחד הוא פסק דמקריבין על אף שאין הבית בנוי, ומאידך הוא פסק להדיא בהל' חמץ ומצה פ"ו ה"א,

דבזמן הזה מצות עשה לאכל מצה בליל הפסח מקרא דבערב תאכלו מצות, ולכאורה הוי תרתי דסתרי, ועמד בזה באבי עזרי, כפי שהובא בשמו בקובץ מוריה ניסן תשמ"ט עמוד קל"א בדברי הגרב"ש דויטש שליט"א. וכן הובא בשמו בספר אור אברהם מגילה סימן כ'. ובזבחים סימן ל"א. ושם הביא שכמדומה שאמר לו האבי עזרי שהקשה כן למרן הגרי"ז זיע"א, ולא השיב לו בזה מיד.

והנה, עוד התעוררתי להקשות בכעין זה לשיטת ראב"י. לאחר שהוא ביאר שליכא למילף מערל וב"נ שאוכלים במצה ומרור לטמא ודרך רחוקה, וכפי שביאר הרשב"ם, דיש לחלק ביניהם, דמיגרע גרע הטמא ודרך רחוקה בזה דאיכא להו תשלומין בפסח שני לקיים בשלמות על מצות ומרורים יאכלוהו, ומשא"כ בערל וב"נ דליכא להו דין תשלומין, וע"כ דלמא רק בהם גילתה תורה, דחייבים הם עכ"פ במצה ומרור. הנה לאחר דיליף מקרא דבערב תאכלו מצות לטמא ודרך רחוקה דאכן חייבים הם במצה ומרור בפסח ראשון, על אף דיש להם תשלומים בפסח שני, הנה מעתה צ"ב מדוע הוצרכה תורה ללמד בקרא דכל ערל לא יאכל בו, דבו אינו אוכל אבל אוכל הוא במצה ומרור, והרי תיפוק ליה טמא ודרך רחוקה דאיכא בהו קרא דבערב תאכלו מצות המלמד אותנו על חיובם במצה ומרור, וא"כ לא גרע ערל וב"נ דיתחיבו נמי במצה ומרור על אף דאינם באכילת קרבן הפסח, והשתא ליכא שום חילוק, דאדרבא הוא בק"ו, דאם במי שיש לו תשלומין בפסח שני, מ"מ מתחייב במצה ומרור, אזי ק"ו הוא בערל וב"נ דאין להם תשלומין דיתחיבו באכילת מצה ומרור.

אכן, שו"ר שעמד בקושיא זו הרשב"ם גופא בתו"ד, וכתב בזה, דאם הי' כתוב רק קרא דבערב תאכלו מצות, אזי היינו לומדים מכאן רק לערל וב"נ שהם הם החייבים במצה ומרור ולא לטמא ודרך רחוקה, והוא מהטעם הנ"ל, דרק בערל וב"נ מיירי קרא משום דלהם אין תשלומין בפסח שני, באם בסתמא ישארו ערלים וב"נ, ומשא"כ טמא ודרך רחוקה שיכולים עד פסח שני להתקרב ולהיטהר מטומאתו, יעו"ש היטב.

ברם קצת צ"ב בתי' זה, דבשלמא קרא המבואר להדיא בערל וב"נ, אזי איכא למימר מכח סברא, דהוא אכן מלמד רק לערל וב"נ, ואין ללמוד מכך לטמא ודרך רחוקה מטעם הנ"ל, אבל בקרא דבערב תאכלו מצות אין מוזכר בו מידי במאי איירי, וא"כ מה הוא הסכינא חריפתא לבוא ולומר דבא זה ללמד רק על ערל וב"נ, והרי סו"ס תרויהו לא אוכלים מקרבן הפסח, וצ"ב.

ב.

ואשר נראה בכל זה, ובהקדם דברים דלהלן. הנה, מלשון רבא שמרור בזמן הזה הוא מדרבנן אזי מבואר שבזמן הבית, כשהיה קרבן פסח, אזי הוי דין תורה לאכול מרור ובוה ליכא פלוגתא כלל.

אכן, יש לדון בגדר החיוב שהי' מן התורה לאכול מרור בזמן הבית, אם היה זה חיוב נפרד ומצוה נפרדת לאכול מרור, וכמו באכילת מצה, דהוי לכאורה חיוב נפרד ומצוה נפרדת לאכל

את המצה בערב זה, מקרא דבערב תאכלו מצות, או דהוי רק מדיני אכילת הפסח, לאכול נמי מרור באותו מעמד.

והנפקא מינה לכאורה היא בנידון דלעיל, האם בזמן הבית, כשיש חיוב לאכול מצה לטמא או למי שבדרך רחוקה או לערל ובן נכר שאין עושין הפסח, ולרבא ילפינן הכל מקרא דכל ערל לא יאכל בו וכו', ולרבא¹ ילפינן מתרי קראי, האם כלול בחיוב זה גם מרור או לאו. דמפשטות לשון הגמ' מבואר כנ"ל, שיש חיוב גם במרור כמו במצות, ברם בחי' הר"ן וברבנא דוד מובא שמרור שהוזכר לאו דוקא, כיון דפשט הוא שאין חיוב למרור בלי הפסח. הרי דחוינן ב' צדדים אם יש חיוב מרור בזמן הבית בלי קרבן פסח, ותליא לכאורה בספק הנ"ל, האם הוי מצוה בפני עצמה או רק חלק ממצות קרבן הפסח. דאי הוי מצוה בפני עצמה, א"כ הוא כמו המשתמע מלשון הגמ', דיש חיוב גם במרור לטמא וסיעתו, אך אם כמו הצד דהוי חלק ממצות הפסח אזי אין מקום לחיוב מרור לטמא וסיעתו, ומה שהם חייבים במצה הוא מכיוון שבה יש חיוב ניפרד מפסח, מקרא דבערב תאכלו מצות לרבא², ולרבא מקרא דערל וטמא הנ"ל.

והנראה לכאורה בזה הוא, דיש בזה מחלוקת בראשונים, כדלהלן. הנה, ברמב"ם מבואר דאכילת מרור לא הוי מצוה בפני עצמה. והוא בספר המצוות מצוה נ"ו ובידו החזקה פ"ז מחמץ ומצה הי"ב, וכן בפרק ח' מקרבן פסח ה"ב. וכן הוא ברמב"ן עה"ת פרשת בא פרק י' פסוק ח'. וכן משמע לכאורה מהר"ן ורבנא דוד שהובאו לעיל בפשט הגמ' דף כ"ח ע"ב.

אולם, דעת רבינו דניאל הבבלי [הובא בספר מעשה נסים של בנו של הרמב"ם, שאלה ו'] היא שאכן היא מצוה בפני עצמה גם בלי קרבן פסח, רק דבעינן עכ"פ זמן שמקריבים בו פסח, כזמן שהבית בנוי, ולא בזמן הזה, שאין הבית בנוי ואין כלל הקרבת הפסח. ונפ"מ לטמא וערל וסיעתם בזמן הבית, וכמש"נ לעיל. וכן הוא לכאורה ביראים מצוה צ"ו.

וכן היא משמעות דברי המכילתא, דהנה במכילתא פ' בא עה"פ מצות על מרורים יאכלוהו איתא: "הרי אתה דן הואיל והפסח מצות עשה ומצה ומרור מצות עשה, אם למדת שאם אין להם מצה ומרור הן יוצאין ידי חובתן בפסח, כך אם אין להם פסח יוצאין ידי חובתן במצה ובמרור". ועי' נמי בלשון התוספתא פסחים פ"ב הי"ד: "החזרת והמצה והפסח אין מעכבין זה את זה".

והנה, יש מביאים (עיין בברכת אברהם פסחים דף ק"כ, ורינת יצחק על הגדה של פסח) ממרן הגרי"ז זיע"א, שהוכיח בשיטת רש"י דס"ל נמי כהנ"ל, דיש חיוב ומצה מן התורה במרור בזמן הבית גם ללא אכילת קרבן הפסח.

חדא, מדבריו בדף צ"א ע"ב. עיין שם כל הסוגיא³ בדברי רבי שמעון, דס"ד דס"ל דלילה ראשונה רק באנשים חובה במצה ומרור ומשא"כ נשים רשות. ועל זה הקשתה הגמ' דלא יתכן

(ב). תלמוד בבלי מסכת פסחים דף צ"א עמוד ב': "תנו רבנן: פסח ומצה ומרור - בראשון חובה, מכאן ואילך רשות. רבי שמעון אומר: באנשים חובה, ובנשים רשות. אהייא קאי? אילימא אפסח - פסח כל שבעה מי איכא? ואלא אמצה ומרור - אימא סיפא, רבי שמעון אומר: באנשים חובה ובנשים רשות. לית ליה לרבי שמעון הא דאמר רבי אלעזר: נשים חייבות באכילת מצה דבר תורה, שנאמר לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות. כל שישנו בבל תאכל חמץ - ישנו בקום אכול מצה. והני נשים, הואיל וישנן בבל תאכל חמץ - ישנן בקום אכול מצה! - אלא אימא: פסח מצה ומרור - בראשון חובה, מכאן ואילך רשות. רבי שמעון אומר: פסח באנשים חובה, בנשים רשות".

לומר כן בדעתו, דהרי יש לימוד שנשים חייבות במצה כמו שהן אסורות בחמץ. ולזה רצה רש"י אולי ליישב, דכוונת ר"ש רק לאכילת מרור בלבד, שהיא רשות בנשים, ובאנשים חובה בלילה ראשונה, ודלא כת"ק, דס"ל דבלילה ראשון חובה לכו"ע, אבל במצה כן חייבים בלילה ראשונה, וממילא לא קשה מהלימוד מאיסור חמץ בנשים. ולזה דוחה רש"י ואומר שאין לתרץ כן, כיון שאם הן חייבות במצה אזי על כרחך גם במרור כן הוא, כיון דסתמא הם ביחד תמיד, דקרא כתיב על מצות ומרורים. הרי דחזינן מדבריו שחיוב מרור שווה לחיוב מצה בזמן הבית שיש חיוב הפסח.

ולענ"ד איני רואה כאן שום הוכחה מרש"י נגד הרמב"ם, דהרי עסקינן התם באופן שיש חיוב לאכול קרבן פסח באנשים ובנשים, והנידון ברש"י הוא האם מצה ומרור נמי או רק מצה. והרי בזה פשיטא שאין מחלוקת, שיש חיוב שווה בין מצה למרור אף לפי הרמב"ם, דמרור הוי מדיני הפסח ואם יש קרבן הפסח יש נמי חיוב מצה ומרור ביחד, מקרא דעל מצות ומרורים יאכלוהו.

ואכן, יש להעיר מדוע רש"י שם לא סיים את הפסוק במילה "יאכלוהו" וכתב רק על מצות ומרורים, דמשמע מכך שרק ממילים אלו "מצות ומרורים" שכתובות יחדיו אזי יש הכרח לחיוב של מרור כמו מצה, אך לא מחיוב אכילת הפסח שנאמר בהאי פסוק במילים "יאכלוהו. והי' מקום לומר שאכן כוונתו גם לאופן שאין קרבן פסח נאכל, מ"מ מרור הוא ביחד עם מצה בזמן הבית, כיון שהוא חיוב ניפרד ועצמי שאינו תלוי בקרבן פסח באכילתו, היינו לאכול מצה ומרור יחדיו. אכן כל זה לא נתבאר בדבריהם, רק אנו מוסיפים כן עפ"י דקדוק בלשון של רש"י, שעדיין צ"ב בזה, דמדוע רש"י מוכרח לבאר על אופן שאין קרבן פסח.

אכן, שו"ר למי שהוסיף כמה מילים בהביאו את הראיה, דהרי איירי לר"ש שם דס"ל דנשים לא חייבות בקרבן פסח והוי רק רשות אצלם, כמבואר התם בראש הסוגיא, וכדמסקינן שם בגמ' בדעת ר"ש הנ"ל. ואכן זה מוכרח, דהרי דעת ר"ש הובאה כבר בראש העמוד שם, דס"ל דהוי בנשים רק רשות ולא חובה באכילת הפסח. ועתה הרי אין ס"ד לא כן, רק הי' ס"ד דכוונת ר"ש דנשים רשות הולך גם על מצה ומרור, ואילו למסקנא כוונתו רק על פסח ולא מצה ומרור, ודו"ק שם היטב.

ושו"ר הדברים מובאים בהרחבה בהגדה של פסח מבית לוי ח"א והוא העתק מחי' הגרי"ו על הש"ס בענין אכילת מרור. ושם כתב הכרח אחר, שאיירי בכה"ג שאין קרבן פסח, והוא משום שהגמ' מעמידה את הקושיא על ר"ש דפוסר נשים ממצה, דלא יתכן כן בדעתו, דהא בהכרח הן חייבות משום ההיקש לחמץ, שכל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה. ואי נימא דאיירי למ"ד דיש חיוב קרבן פסח בנשים, א"כ מה שהן חייבות במצה הוא לא מהיקש למצה

רש"י שם: "לית ליה לר' שמעון - והא ליכא למימר דליהדר אמרור לחודיה, דסתמא מצה ומרור בהדי הדדי כתיב, על מצות ומרורים, וכשם שנשים באכילת מצה חובה - הכי נמי במרור".

[ואכתוב כאן מה שהתעוררתי לדקדק בלשון הגמ', דתחילה כשהביאו את דברי חכמים, אזי הלשון הייתה "פסח ומצה ומרור", והיינו דיש ואו החיבור בין פסח למצה, ואילו למסקנת הגמ' בביאור דברי חכמים ור"ש, אזי נשתנה הלשון, בזה שהשמיטו את האות ואו הנ"ל וכתבו רק "פסח מצה ומרור", והלה דבר הוא. ולא נתפנית לחפש באם עמדו על דקדוק לשון זה, ועי' היטב בדקדוק זה].

אלא מקרא דעל מצות ומרורים יאכלוהו, דדין המצה הוא מדיני הפסח שבאה עמו, ומי שחייב בפסח חייב נמי במצה שבאה עמו יעו"ש.

ברם, לענ"ד אין זה מוכרח, כיון שהדין הוא שאין המצה והמרור מעכבים את קיום וחובת אכילת הפסח, אף שהם באים עמו והם מדין הפסח וכדדרשינן במכילתא, וא"כ שפיר יתכן שנשים חייבות בקרבן פסח מקרא המחייבן בזה, כפי שהביאה הגמ' שם בראש העמוד, ומ"מ הן אינן חייבות בחיוב המצה שעמה, כיון דהוי זמן גרמא ואין זה מעכב את חיובם בפסח ולא הוי סתירה כלל בכה"ג. ורק דהקשו בגמ', דלא יתכן לפוטמן ממצה מחמת זמן גרמא, היות ויש היקש לאיסור חמץ. אבל להקשות מהא דעל מצות ומרורים יאכלוהו, אינה קושיא אלימתא, היות ואין המצה מעכבת את הפסח. ואם יש סיבה לפוטמן ממצה מחמת דהוי מצוות עשה זמן גרמא, אזי הן יישארו בחיוב הפסח בלבד.

שוב התבוננתי דאין זו קושיא כלל, דלא יתכן לומר שהן יהיו פטורים ממצה זו מחמת זמן גרמא, דהא אין זה חיוב ומצוה לעצמה כלל, שנימא ביה פטור זמן גרמא, אלא זה הוא מדיני הפסח ואכילתו, שנאכל הוא על מצות ומרורים. ואם חייבות הן בפסח אזי על כרחך גם במצה שעמו הן חייבות, דאינו דין לעצמו שנימא ביה פטור זמן גרמא. וא"כ צדקו דברי מרן הגרי"ז זיע"א.

אלא דצ"ב מדוע לא נחית מרן הגרי"ז להכריח כמש"נ לעיל ההכרח לזה, דהא עסקינן בדברי רבי שמעון, והוא ס"ל בהאי סוגיא כולה דאין חובת נשים בקרבן פסח, ויליף לה מקרא^ג יעו"ש. ברם שוב התבוננתי, דלכאורה גם דברינן אינם מוכרחים כלל, דהרי כל מאי דמבואר התם בר"ש הוא רק דנשים בפסח רשות ולא חובה, והיינו דשפיר הרי יכולות לאכול מקרבן הפסח בתורת רשות, ויהי' על זה תורת קיום מצוה דקרבן פסח [והרי מפורש כן בדברי רבי שמעון בריש הסוגיא התם, דאף דאין נשים חייבות, והיינו דאין שוחטין עליהן לעצמן, מ"מ הרי הן נטפלות לאחרים בקרבן פסח]. ועל כה"ג הנידון, אם גם מצה היא רשות או לאו, וכן מרור בדברי רש"י, ועל זה שפיר כתב, דלא יתכן לומר שאם באו הנשים לקיים ברשות את מצוות הפסח, אזי הן אינן חייבות לאכול עמו את המרור, אלא רק את המצה, היות שמצה ומרור תמיד באים ביחד עם הפסח, ולא שייך קיום דין הפסח רק עם מצה בלי מרור. ובזה חלוק דין הנשים מטמא ודרך רחוקה וערל וכו', דהם אינם אוכלים כלל מקרבן הפסח, וכל אכילתם רק במצה ומרור, ועל זה הנידון האם חייבים הם במרור מהתורה, על אף שהם לא אוכלים מן הפסח, דזה יהיה רק אם יש חיוב של מרור בפני עצמו ואינו מדיני אכילת הפסח כשיטת הרמב"ם. שו"ר שכיוונתי בפשט זה בדברי רש"י לדברי שו"ת בית שערם מכתב יד, סימן י"ז, ד"ה צ"א ב' פסח, יעו"ש.

ג). תלמוד בבלי מסכת פסחים דף צא ע"ב: "גופא: אשה, בראשון - שוחטין עליה בפני עצמה, ובשני - עושין אותה טפילה לאחרים, דברי רבי יהודה. רבי יוסי אומר: אשה - בשני שוחטין עליה בפני עצמה, ואין צריך לומר בראשון. רבי שמעון אומר: אשה, בראשון - עושין אותה טפילה לאחרים, בשני - אין שוחטין עליה כל עיקר.

ורבי שמעון: כתיב בראשון איש - איש אין, אשה לא. וכי תימא, אי הכי אפילו טפילה נמי לא - אהני ליה במכסת נפשת לטפילה. וכי תימא: אפילו בשני נמי - מיעט רחמנא בשני, דכתיב חטאו ישא האיש - איש - אין, אשה - לא"

ואשר לפי זה מבואר היטב מדוע לא הוכיח מרן הגרי"ז כהנ"ל, אלא רק מהא דהגמ' לא שאלה להוכיח שחייבים במצה עם הפסח מקרא דעל מצות ומרורים יאכלוהו. וכמו דרש"י עבד כן לאכילת מרור, כך הגמ' היתה צריכה להוכיח כן לענין אכילת המצה שעם הפסח. ואשר מוכרח הוא דרבי שמעון מדבר בכה"ג שהן לא אוכלים את הפסח כלל, גם לא משום רשות וגם לא כטפלות לאנשים. ומ"מ איכא בדברי רש"י חובת אכילת מצה ומרור יחדיו. ודו"ק היטב בזה. וזה דלא כהבנת השו"ת בית שערם הנ"ל ברש"י, שהוא מיירי באוכלות הנשים מקרבן הפסח על אף שהן אינן חייבות.⁷

ועוד עלה ברעיוני ליישב באופן אחר, דהנה ה' מקום לומר דאין הכרח לומר כמו שרצינו לומר. דהיינו, ששאלנו לעיל, דמה הצד לומר אחרת בדברי רבי שמעון, הרי הוא ס"ל מפורש התם דנשים לא חייבות בקרבן פסח, וא"כ אם מצאנו ברש"י דמ"מ חייבות הן גם במרור מהא דחייבות גם במצה, דעל כרחק הם ביחד מקרא דעל מצות ומרורים, על כרחק דחייב המרור הוא חיוב בפני עצמו ואינו מדיני הפסח. וא"כ מדוע לא הוכיח כן מרן הגרי"ז זיע"א. ומדוע הוצרך להוכיח דבריו מכח דברי הגמ', דלא הקשתה מהא דעל מצות ומרורים יאכלוהו.

ד. אלא דעדיין יהי' קשה קושיא אחרת בדברי רש"י גופא, ולא נתיישב זה בדברי הגרי"ז. והוא מה דהקשו הרש"ש והשפת אמת כאן במקום על דברי רש"י הנ"ל, שכתב שמוכרח הוא לר"ש לחייב נשים במרור כמו שהן חייבות במצה מהיקש לחמץ, והוא משום דכתובים יחדיו בעל מצות ומרורים. וז"ל הרש"ש: "ק"ל הא לרבא (לקמן ק"כ) מצה בזה"ז דאורייתא ומרור דרבנן ונשים נמי כיון דא"ח בפסח לר"ש דינייהו כמו אנשים בזה"ז ועמש"כ (לקמן קט"ו) בס"ד. וכן הוא בשפת אמת: "צ"ע דהרי מצינו כן דאע"ג דמצה בזה"ז דאורייתא מ"מ מרור דרבנן א"כ נשים גם בזמן הבית כיון דלר"ש פטורות מפסח הו"ל כאנשים בזה"ז".

ואכן ה' אפשר ליישב את דברי רש"י מקושיא חמורה זו, בדרך שכתבנו בפנים, והוא בתרי אנפי שדחינו את ראית הצפנת פענח מגוף הגמ', דלא כהרמב"ם. והיינו דאפשר לבאר את דברי רש"י דלא דמי לסוגיא דדף ק"כ בערל וטמא וכו', דהתם הם לא אוכלים כלל מקרבן הפסח, וכן בזמן הזה, לא אוכלים כלל מקרבן הפסח. אבל הכא הנידון דברי שמעון, או שאוכלות הנשים את הפסח בתורת רשות, לקיים מצוות על מצות ומרורים יאכלוהו, וכפי שביאר נמי בבית שערם ליישב קושיא זו על רש"י. או כפי הדרך האחרת שהצענו, דכל דברי רבי שמעון עתה לפי הס"ד סובבים כטענה על חכמים לשיטתם שנשים בפסח חובה.

אלא דבזה נרויח מצד אחד את הקושיא הנ"ל על רש"י, אך נפסיד את דברי הגרי"ז והוכחתו מדברי רש"י דלא כהרמב"ם. ואם ניישב את הגרי"ז כמו שרצינו לדחות ביאורים אלו, כפי שנתכווין הגרי"ז בדבריו הקצרים, אזי מאידך תישאר לנו קושיית הרש"ש והשפת אמת הנ"ל. ונמצא שכך או כך, או שדברי הגרי"ז קשים בהבנתו את רש"י, או שדברי רש"י קשים לפי הבנתו את רש"י, ודו"ק.

ברם, מה שעולה ברעיוני בס"ד ליישב את דברי רש"י מקושיית הרש"ש והשפת אמת באופן שיתאים גם להבנת הגרי"ז זיע"א בדבריו, הוא באופן שנאמר כך. יש השוואה בין הפטור של נשים מקרבן פסח אליבא דרבי שמעון מקרא דיליף לה למעט החיוב בנשים, לבין הפטור של טמא ודרך רחוקה, וכן ערל. ואיך שלא נבאר את הפטור בהם, אם משום אונס, דאנוסין הם מחובת קרבן פסח, או טעם אחר, מ"מ שווים הם בגדר הפטור. וממילא נימא, דכמו שמצאנו בטמא ודרך רחוקה וערל, שהם אליבא דרבא בקום אכול מצה ומרור מדינא דעל מצות ומרורים יאכלוהו, על אף שהם לא אוכלים מן הפסח כל עיקר, ופטורים הם ממנו, מ"מ כיון שהבית בנוי, ויש אכילת הפסח בישראל, אזי לא נפקע חיובם מאכילת מצה ומרור, כפי שיבואר להלן בפנים לשיטות שמחייבים בהם מהתורה במצה ומרור יחדיו. וא"כ כן הוא בנשים, דנימא דלא גריעי מהם, וכפי שלמד רבא על טמא ודרך רחוקה דלא גרע מערל וב"נ. ובזה חלוק מהזמן הזה, דליכא כלל קרבן פסח בכל ישראל, דרק אז מתחלקת חובת המצה מהמרור, דמצה הוא מקרא דבערב תאכלו מצות, שהוא חיוב נפרד, ולא בתורת חובת המצה של קרא דעל מצות ומרורים יאכלוהו, ומשא"כ מרור, דליכא ביה קרא לחיוב מיוחד על הזמן הזה. ובזה יתאימו דברי רש"י אף לפי הבנת הגרי"ז בדבריו, דכל הוכחתו מרש"י דלא כהרמב"ם, היא רק בנוגע לזמן הבית במי שאינו אוכל מקרבן הפסח, מהטעמים הנ"ל, ודו"ק היטב בזה.

ברם נראה לומר, דיש מקום גדול לבאר את דברי רבי שמעון, שהם אילו ביחס לרבנן, שאמרו וכללו בדבריהם את הפסח המצה והמרור, ועל זה אמרו רבנן דפסח ודאי חובה בלילה הראשון, אבל מצה ומרור רק בלילה ראשון חובה. ועל זה בא רבי שמעון וטוען דגם לשיטתם דנשים חייבות בקרבן פסח, דהרי לא חילקו בין נשים לאנשים. הנה, זה רק בפסח אבל מצה נשים פטורות, ועל זה כל נידון הסוגיא, וכן רש"י לענין מרור. וא"כ יש גם חיוב קרבן פסח. ושוב ליכא ראייה כלל.

ועל זה באו הכרח דברי הגר"ז זיע"א דלא יתכן לבאר כן, דא"כ מדוע לא הוכיחו בגמ' מקרא דעל מצות ומרורים יאכלוהו, אזי מוכרח דלא אזיל על רבנן, אלא הוא לשיטתו, דאין חובה לאכול את קרבן הפסח.

ועיין שם בחי' הגר"ז זיע"א, שהוכיח עוד מדברי רש"י בדף ל"ט ע"א ואכמ"ל.

ואחר זמן ראיתי שהצפנת פענח מוכיח מגמ' זו כנגד שיטת הרמב"ם שס"ל שדין המרור אינה מצוה בפני עצמה אלא תלויה היא בקרבן פסח. דהרי הסוגיא שם בדף צ"א עוסקת למ"ד שנשים אינן חייבות בקרבן פסח ומ"מ חייבות הן במצה ומרור. ונראה כוונתו בזה בתרי אנפי. חדא, דפשטות לשון הגמ' בדברי חכמים הוא לכלול מצה ומרור יחדיו, דחובה היא בין אנשים ובין נשים בלילה הראשון, ועל זה סובבים דברי רבי שמעון, דלית ליה חובת פסח לנשים, ומ"מ הוכרחה הגמ' דאיכא להו גם חובת מצה דהוקש לחמץ. וממילא, כוונת הגמ' היא דהן חייבות גם במרור, כפי שהוזכר אצל חכמים, דכן הוא גם לר"ש אחר דחיית הגמ' דהוקש לחמץ. והכוונה בזה, דהוקש נמי מרור למצה, מקרא דעל מצות ומרורים יאכלוהו, וכפי שהבין השאגת אריה סימן ק', שנאריך בדבריו במאמר אחר. אכן מלבד זה, הרי אפשר נמי לדקדק כן ממסקנת הגמ' בדברי רבי שמעון, דהוא בא לחלוק על חכמים רק על דין פסח שהם קבעו אותו לחיוב גם לנשים, ולזה פליג דרך אנשים חובה ולא גם הנשים. ומשמע דמודה ר"ש לחכמים בענין המצה ומרור, שהזכירו חכמים לחיוב גם את הנשים, דבזה מודה גם ר"ש לשיטתו שאין פסח, דמ"מ חייבות הן במצה ומרור. הרי לנו בסוגיית הגמ' דלא כהרמב"ם.

אכן, לפי מה שנתבאר לעיל, הרי דאפשר לדחות את ראייתו מגוף דברי הגמ', ולהציל את הרמב"ם מקושיא זו. וזה כב' האופנים שביארנו לעיל. חדא, דכוונת ר"ש לחיוב מצה ומרור רק בכה"ג דהנשים רוצות לקיים את מצוות אכילת הפסח בטפלים לאנשים בתורת רשות, ולזה הן מוכרחות לקיים את מצוות הפסח עם מצה ומרור כאנשים, ולא דמי לנידון של הרמב"ם באנשים שלא אוכלים כלל מקרבן הפסח. ובאופן אחר ביארנו, דאפשר לפרש את דברי ר"ש כבאים על דברי חכמים שמחייבים נשים בקרבן פסח ומצה ומרור, ועל ר"ש פליג, דאף לשיטתם אין חובה לאכל מצה ומרור לפי הס"ד בגמ', עד שהסיקו בגמ' שאכן כוונתו להשיג לגמרי על חכמים שאין נשים בכלל חיוב הפסח כלל ועיקר.

ועתה נוסיף באופן שלישי, דיש לדחות זאת, שנימא גם כאן שמרור שהוזכר הוא לאו דוקא, אלא אגב המצה הוזכר, וכפי שראינו בקמאי שדחקו כן בסוגיית הגמ' בדף ק"כ ע"א הנ"ל. ואשר על כן הוצרך מרן הגר"ז להוכיח דוקא מרש"י בסוגיא זו, שאיירי בהדיא על מרור וכדלעיל, ובצירוף דקדוק קושיית הגמ' במצה מהא דכל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכל מצה.

ובזה לא מוכח מידי מגוף הגמ' דלא כהרמב"ם אלא רק מדברי רש"י בלבד, וככל הנ"ל. דמכח קושיית הגרי"ז על הגמ', שהזכירו רק ההיקש לחמץ, בזה לא די להוכיח דלא כהרמב"ם, דבזה י"ל דאה"נ מה שהוזכר מרור הוא רק בחכמים ולא ברבי שמעון, והוא כל כוונתו לדון רק על מצות בלבד, לפי ההו"א של הגמ', וגם למסקנא מה שהוא מודה לחכמים הוא רק בנוגע למצות. ומאידך גם מרש"י בלבד אין הוכחה, וכפי שנתבאר, דאפשר לבאר את דבריו בתרי אנפי וכנ"ל. וע"כ רק בצירוף דברי הגמ' עם רש"י איכא הוכחה ניצחת דפליג על הרמב"ם, ודו"ק היטב בזה.



הרב שלמה מאיר יאקב

ברכת השיר

במשנה בפסחים ק"ז ע"ב: "רביעי - גומר עליו את הלל, ואומר עליו ברכת השיר"^(א).

ובגמרא פסחים דף ק"ח ע"א: מאי ברכת השיר, רב יהודה^(ב) אמר: יהללך ה' אלהינו^(ג), ורבי יוחנן אמר: נשמת כל חי^(ד).

א. למה נקראת ברכת השיר, בפשוטו כי היא ברכת שיר ושבח לבורא על גדולתו ורוב חסדו, וכעין זאת כתב רשב"ם, שעסק בברכת השיר למאן דאמר יהללך: וזו היא ברכת השיר דמתניתין כלומר ברכת השבח, ועיין עוד להלן, שדברי הרשב"ם נסובים גם לשיטת רבי יוחנן, שברכת השיר היא נשמת, אמנם, בתוספות, גבי ברכת השיר לרבי יוחנן שהיא נשמת, כתבו: וקורא נשמת כל חי ברכת השיר לפי שבשבתות אומרים אותו אחר פסוקי דזמרה, ע"כ, ומשמע שהיה קשה להם למה נקראת נשמת עם ישתבח ברכת השיר, וצריך תלמוד למה נדו התוספות מהדברים הפשוטים, שמכיון שברכה זו עיקרה שבח ושיר לבורא קרויה היא ברכת השיר, גם כל ביאור התוספות הוא לדבריהם, שכבר בתקופת התנאים אמרו נשמת אחר פסוקי דזמרה, שהרי כבר במשנה כינוהו ברכת השיר, וכזאת דקדק מדבריהם גם בשו"ת משכנות יעקב או"ח סימן ס"ז [והוזכר נשמת בשבת בזוהר תרומה ובויקהל], וממקצת גאונים נראה שהיא הנהגה מאוחרת, ובאליה רבה סימן תפ ס"ק א האריך לפרש את דברי התוספות, ועיין עוד בתפארת ישראל - יכן פסחים פרק י משנה ז אות מה, ובספר המנהגות (לרבי אשר מלוניל דף ד עמוד א) כתב, בטעם ברכת השיר: ונראה בעיני כי ברכת התורה הוא דין שיברך בפתיחה וחיטימה שאנו מברכין אותו על המתנה הגדולה שנתן לנו, אבל ברכת ישתבח ויהללך אינו כן, ועל כן נקראת ברכת השיר שאינה דומה לשאר ברכות, וכזאת באורחות חיים חלק א דין מאה ברכות אות מ, ועיין היטב ברמב"ן פסחים ק"ח ע"א.

ב. ספר המנהגי הלכות פסח עמוד תק ותקא גרס רב יהודה אמר רב, אך כעת לא נמצא חבר לגרסא זו.

ג. הנה, יש ברכות רבות שכל נוסחתן הוזכרה בתלמוד, וזה מלמדנו שהברכה לא הייתה ידועה ומצוייה ועל כן היא נשנתה כולה, או שנחלקו והוסיפו וגרעו בטופס הברכה, ויש ברכות שדבר מהן והוזכר רק שמן, כי גוף הברכה היה ידוע לכל ואין צריך לשנותו, וכאן גבי ברכת השיר אמרו שתמא יהללך או נשמת כל חי, והנה, ברכת יהללך ידועה לכל, שהיא הנאמרת במקום שנהגו אחר ההלל, וידועה היא, ומשמע שגם ברכת נשמת כל חי היא ידועה לכל, ואם לראשונה בא רבי יוחנן ללמדנו את טופס ברכת השיר, היה לו לומר כל נוסחה, אלא משמע שהנוסח היה ידוע ורק בא רבי יוחנן ללמדנו שנשמת היא הנאמרת כברכת השיר, וזו טענת האחרונים הלמדים שנשמת בשבת היא תפילה קדומה, וכמו שעולה מדברי התוספות, שהיא נקראת ברכת השיר על שם זה שהיא נאמרת בסוף פסוקי דזמרה, ובהמנהגי דיני תפילה עמוד נא הבין שזה חלק מברכת ישתבח, ובבית מדרשו של רש"י הובא להלן שהוא מיסוד אנשי כנסת הגדולה, והובאו הדברים גם במדרכי פסחים הסדר בקצרה רמז תריא, האורה, הפרדס, סידור רש"י ואיסור והיתר לרש"י, אמנם, בספר העיתים סימן קע ומיבעי ליה לאינש למימר נשמת כל חי כמו שנהגו עלמא למימריה בשבתות ובימים טובים משום דנשמת כל חי מימי רבנן דהוראה איתקין שהרי היא נזכר בתלמוד כמו דגרסינן בערבי פסחים [ק"ח] מאי ברכת השיר רב יהודה אמר יהללך ור' יוחנן אמר נשמת כל חי, ע"כ, משמעות דבריו שאמירתה בשבת היא מנהג, ויסודה מבוואר בברכת השיר של ליל פסח, ובתלמידי רבינו יונה על הרי"ף ברכות דף כד ע"א ולא הזכיר הודאה של נשמת כל חי מפני שאין אמירת נשמת כל חי מבורר כמו הלל וברכת המזון אלא מנהג הגאונים, רא"ה ריטב"א ברכות ל"ד ב, גם ברמב"ם סדר התפילה הוזכר כמנהג.

ד. הנה, בירושלמי לא בואר ברכת השיר מה היא, ושמא לא היה דבר מחלוקת, ובעלי תמר (פסחים פרק י הלכה ו) על דברי הירושלמי "כשהקב"ה עושה לכם ניסים תהו אומרים שירה". כתב: משמעות סתמא דירושלמי דסובר שברכת השיר הוא יהללך שבסוף הלל שנקרא שיר, כדעת רב יהודה בבבלי. כי נראה קשורה עם הפסקא דמתניתין, ואומר עליו ברכת השיר. וכן בקטעי הגניזה נמצא רק ברכת יהללך. וידוע שבמצרים הרבה בתי כנסיות נהגו לפי נוסח א"י, ראה בהגדה הוצאת גולדשמיד ירושלים תש"ך, ע"כ, אמנם, לפי זה עולה דבר פלא שדווקא בארץ ישראל נהגו כשיטת רב יהודה, האמורא הבבלי, ושלא כדברי רבי יוחנן, מרא דארעא דישראל.

ובפשוטו לרב יהודה ברכת השיר היא רק יהללך, ולרבי יוחנן ברכת השיר היא רק נשמת, וכן סוברים הרבה ראשונים^ה.



פרק ראשון

דעת הרשב"ם ומנהג צרפת ואשכנז

כתב הרשב"ם בפסחים דף קיח ע"א: ורבי יוחנן אמר נשמת כל חי. אף נשמת, דהיינו ברכת השיר דמתני', דאילו יהללך אנו אומרים בכל יום שאומרים בו את ההלל ומאי שנא ליל פסח דנקט אם לא להוסיף עוד ברכה אחרת, והיינו דאמר הלכה כרבי יוחנן בתרוייהו, וקבעוהו לאחר הלל הגדול שצריך לאומרן כדלקמן, דהשתא איכא ברכה בכל חדא וחדא והכי הוויא מילתא שפיר, כך נראה בעיני ע"כ.

מבואר בדברי רשב"ם: א. דרבי יוחנן אמר אף נשמת כל חי, ובא להוסיף על יהללך^ו. ב. סברת רב יהודה שברכת השיר יהללך, שכך היא הברכה אחר כל הלל, אבל רבי יוחנן בא להוסיף ברכת נשמת שברכת יהללך אומרים אחר כל אמירת הלל, ומה חידוש המשנה בליל פסח. ג. ברכת יהללך אחר הלל וברכת נשמת אחר הלל הגדול. ד. מדברי הרשב"ם ניכר שהוא בא ליישב את המנהג בזמנם^ז לומר גם יהללך וגם נשמת, ולפיכך נימק בפירושו שלפי יסודו שרבי יוחנן מוסיף מובן מנהגנו לומר גם נשמת וגם יהללך. והנה, פירושו של הרשב"ם בדברי רבי יוחנן שהוא בא להוסיף, לא בא במסורת מרביתו כאשר כתב הרשב"ם בסוף דבריו "כך נראה בעיני"^ח.

ה. וכן יש לדקדק מתשובות הגאונים החדשות - (עמנואל אופק סימן לו) וזה לשונם: כי בענין ברכת השיר שאלו (פסחים קיח, א) מאי ברכת השיר ואפליגו בה דחד אמר נשמת כל חי, ואידך אמר יהללך, ואעפ"י שהלכה כמאן דאמר יהללך, כו', ע"כ, ומדוקדק שדמאן דאמר נשמת הוא רק נשמת ממה ששנאה קודם למאן דאמר יהללך, ולא שייך לומר אף נשמת אלא אם כן הוזכרה ברכת יהללך תחילה, ועיין עוד להלן, שהרשב"ם לשיטתו גבי דין כוס חמישי, ונמצא שמסתבר להוסיף להכריח את כל חולקי הרשב"ם בדין כוס חמישי שמפרשים שרבי יוחנן אמר נשמת בלבד, והגאונים לשיטתם בדין כוס חמישי.

ו. יש להוסיף שמצינו כעין זה, שרב יהודה אומר נוסח ברכה ובא רבי יוחנן להוסיף על הברכה, בברכות דף נט ע"ב ותענית ו ע"ב גבי ברכת ההודאה על הגשמים: מאי מברכין, אמר רב יהודה: מודים אנחנו לך על כל טפה וטפה שהורדת לנו, ורבי יוחנן מסיים בה הכי: אילו פינו מלא שירה כים וכו' אין אנו מספיקין להודות לך ה' אלהינו, עד תשתחוה, והנה, לפי המדוקדק לעיל (הערה ג) שברכת נשמת ידועה היא, יש לבאר שמה שהוצרך רבי יוחנן לומר את הנוסח של התוספת בברכת גשמים, למרות שהיא חלק מברכת הנשמת הידועה, ויש לומר שבא רבי יוחנן ללמדנו איזה חלק מהנוסח הידוע של נשמת מוסיפים בברכת ההודאה על הגשמים, ועיין עוד ברכות דף יא ע"ב: מאי מברך, אמר רב יהודה אמר שמואל: אשר קדשנו במצותיו וצונו לעסוק בדברי תורה. ורבי יוחנן מסיים בה הכי: הערב נא ה' אלהינו את דברי תורתך בפינו ובפיפיות עמך בית ישראל ונהיה אנחנו וצאצאינו וצאצאי עמך בית ישראל כלנו יודעי שמך ועוסקי תורתך, ברוך אתה ה' המלמד תורה לעמו ישראל, אך גבי ברכת השיר הלשון הוא רבי יוחנן אמר נשמת, משמע רק נשמת, והנה, הלשון מסיים בה נשמת לא שייך גבי ברכת השיר, שבברכת גשמים וברכות התורה, התוספת של רבי יוחנן באה כהמשך הברכה הקודמת, ואילו בנשמת הוא תוספת ברכה, אבל מכל מקום היה לומר רבי יוחנן אמר אף נשמת, ולא לומר רבי יוחנן אמר נשמת.

ז. אך עיין להלן שמפיט היוצרות הנאמר בשבת הגדול משמע שהמנהג היותר קדום, גם בצרפת, היה כרב יהודה, לומר רק סתם הלל בחתומת יהללך.

והנה, מה שכתב רשב"ם "והיינו דאמר הלכה כרבי יוחנן בתרוייהו" אינו מובן. היכן נאמר הלכה כרבי יוחנן בתרוייהו? ובאמת בדקדוקי סופרים הגרסא "והיינו דאמרין לתרוייהו, דהלכתא כרבי יוחנן"^ז. וביאור הגרסא, שלפיכך אנחנו נוהגים לומר שניהם גם יהללך וגם נשמת, מפני שהלכה כרבי יוחנן, והרי רבי יוחנן בא להוסיף ולומר גם נשמת. וכן הביא התוספות רי"ד [מהדורה תליתאה] את דברי הרשב"ם [וכעין גרסא זו בהגהות מרדכי פסחים ל"ח ע"ב בשם הקונטרס [רשב"ם] והלכתא כרבי יוחנן ולכך אמרין תרוייהו, ע"כ]^ח.

והנה, בעיקר דברי הרשב"ם שכתב, ורבי יוחנן אמר נשמת כל חי. אף נשמת, דהיינו ברכת השיר דמתני', דאילו יהללך אנו אומרים בכל יום שאומרים בו את ההלל, ומאי שנא ליל פסח דנקט, אם לא להוסיף עוד ברכה אחרת, ע"כ. יש לתמוה הרבה, שהרי על כרחך טענה זו אינה מוסכמת על רב יהודה, שגם לדעת הרשב"ם לרב יהודה אומר רק יהללך, כמו בכל אמירת הלל, ולא חש לטענה שיהללך אומרים בכל הלל^א. ובדעת הרשב"ם יש ליישב, שהיה ברור שהפשטות היא כדברי רב יהודה, שהברכה שאחר הלל היא יהללך, ורבי יוחנן וודאי לא יבוא לעקור את ברכת ההלל הידועה. רק הוקשה לרבי יוחנן שמשמעות המשנה היא שהיא באה לחדש ברכה אחרת "ברכת השיר", ולהוסיף על הברכה הידועה. ונמצא אם כן, שהרשב"ם בא להמתיק את פירושו שרבי יוחנן בא להוסיף, מה נשתנה דעת רבי יוחנן שפירש שבא להוסיף ברכה, מדעת רב יהודה שכוונתו לברכה אחת.



בדעת רב יהודה שברכת יהללך היא ברכת השיר

הנה, כתב הרשב"ם יהללך נשמת כל חי וגומרין בו בא"י מלך מהולל בתשבחות וזו היא ברכת השיר דמתניתין כלומר ברכת השבח, ע"כ, ותמהו^ב בדברי הרשב"ם, הרי לרב יהודה ברכת השיר היא יהללך בלבד, ולא יתכן לומר שלרב יהודה סבר אף נשמת, שהרי כתב הרשב"ם שלרבי יוחנן אף נשמת, ואם כן מה ההפרש בין שיטת רב יהודה לרבי יוחנן? גם איך יכול באומרו יהללך גם נשמת, בשלמא לרבי יוחנן יש לפרש אף נשמת, שמסדר התלמוד סידרו אחר דברי רב יהודה שכבר הזכיר יהללך, ובדפוס ווילנא הגיהו ומחקו מדברי הרשב"ם את תיבות נשמת כל חי, אבל בכל הדפוסים וכתבי היד ישנו. אמנם, דברי רשב"ם ברורים ומתבאר יותר בגרסא יהללך ונשמת כל חי, גומרין אותו בא"י מלך מהולל בתשבחות, וזו היא ברכת השיר דמתניתין, כלומר ברכת השבח, ע"כ, והרשב"ם לא עוסק לא בשיטת רב יהודה לחוד ולא בשיטתו של רבי יוחנן בלבד, אלא בא לפרש למה ברכות הללו, הן ברכת יהללך לרב יהודה והן ברכת נשמת לרבי יוחנן, נקראת ברכת השיר, וביאר הרשב"ם שהואיל וחתומת ברכות

(ח). ועל כרחך נסובים דברי רשב"ם הללו על פירושו שרבי יוחנן בא להוסיף, שזה החידוש היחיד בפירושו.

(ט). וכן העירוני שהיות וכ"ה בכל הכת"י ובראשונים בשמו, הרי שהנוסח הנדפס "והיינו דאמר הלכה כר"י בתרוייהו" הוא טעות סופר.

(י). וכן הוא במהר"ם חלאווה קיח ע"א בשם הרשב"ם ופסק לר' יוחנן דבעי' תרוייהו.

(יא). והנה, התוספות שהוכיחו שרבי יוחנן מוסיף נשמת, לא הביאו את הוכחת הרשב"ם. ויתכן שזה לדעתם [עייין בדבריהם, הובאו להלן], שמבואר היטב למה אין מקום לטענת הרשב"ם, כמו שביארו את שיטת רב יהודה.

(יב). ובהגהות חוות יאיר על רש"י שבריי"ף כתב על זה: וצריך עיון מאוד כל פיסקא.

הללו היא בא"י מלך מהולל בתשבחות, ראויה היא להיקרא ברכת השיר, וזה סיום דברי הרשב"ם וזו היא ברכת השיר דמתניתין,

ומכל מקום, יש לעיין למה הן כונו ברכת השיר רק על סמך חתימתו, והרי בתוכנו הברכות הללו, יהללך ונשמת, ברכות שיר המה, ויש לבאר שהן כונו ברכת השיר, ואין הברכה אלא בחתימה שאומר בא"י מלך מהולל בתשבחות, ואחר כך בא הרשב"ם בדיבור הבא לעסוק בשיטת רבי יוחנן, כי בשיטת רב יהודה אין לו כל דבר חידוש, כי ברור שברכת יהללך נאמרת לבדה, ובשיטתו של רבי יוחנן בא לומר דבר חידוש שבא להוסיף נשמת על ברכת יהללך והזכרות שני ההלל.

ולפי ביאור זה בדברי הרשב"ם אנו למדים שחתימת יהללך וחתימת נשמת חתימה אחת היא, ושתייהן נחתמות בא"י מלך מהולל בתשבחות.

התוספות (ד"ה מאי) התקשו לדעת רב יהודה, שברכת השיר היא יהללך, מה החידוש בכך שהוא אומר ברכת השיר, הרי אחר כל הלל אומר יהללך? ותירצו: א. אחר כל הלל תלוי במנהג, ובמקום שלא נהגו אין אומרים, ואילו בליל פסח אומרים בכל מקום. ב. אף במקום שנהגו אין אומרים אלא בהלל הנאמר ביום, ולא בהלל הנאמר בלילה, ובליל פסח אומר יהללך אף שהוא לילה.



דעת הטור בדברי הרשב"ם

הנה נתברר מפשטות דברי הרשב"ם ומהראשונים שהביאוהו, שפסק ההלכה לומר גם נשמת וגם יהללך הוא מכוח זה שהוא פסק כרבי יוחנן, ורבי יוחנן סובר שאומרים שתי ברכות. אולם, בטור (אורח חיים סימן תפ) כתב: ואומר עליו ברכת השיר, ופליגי מאי ברכת השיר רב יהודה אומר יהללך וחותרם מלך מהולל בתשבחות רבי יוחנן אומר נשמת כל חי וחותרם בישתבחה, וכתב רב אלפס מנהגא כרב יהודה ורשב"ם כתב כיון דלא אתמר הלכתא לא כמר ולא כמר עבדינן כתרוייהו וחותרמן בהלל בא"י מלך מהולל בתשבחות ואומר הלל הגדול ונשמת וחותרם בא"י מלך מהולל בתשבחות. וזו דעה מחודשת בדברי רשב"ם, נגד הרשב"ם שלפנינו ושאר ראשונים שהביאוהו. ואפשר שהטור למד כן מדברי אביו הרא"ש (פסחים פרק י סימן לב), שכתב בזה הלשון: כתב רב אלפס דמנהגא דעלמא כרב יהודה. ורשב"ם פירש דעבדינן כתרוייהו וחותרמן בהלל ברוך אתה ה' מלך מהולל בתשבחות, ע"כ. וכעניין הזה כתב תלמיד הרא"ש רבינו ירוחם (תולדות אדם וחווה נתיב ה חלק ד דף מד טור א).

והיה מקום לבאר בכוונתם שאין המכוון משום ספק כמו מי ההלכה, כדברי הטור, אלא "עבדינן כתרוייהו" פירושו כשתי הברכות שהזכרו בדברי שניהם. וקיצר בפירוש הדבר שזה נובע מכוח פסק וודאי כרבי יוחנן שמצריך שתי ברכות, כי פלא הדבר שהייתה לרא"ש גרסא אחרת בדברי רשב"ם, ודברי הטור צריכים תלמוד, אך עיין בהערה^(ג).

(ג). וכן תמה באליה רבה סימן תפ בזה הלשון: וקשה הא בתוס' פסחים דף קי"ח [ע"א ד"ה ר"י] פירשו דמ"ד נשמת אף נשמת קאמר, דאי לא תימא הכי אנו כמאן עבדינן ע"כ. הרי דאין סברא לעביד כתרוייהו, רק דעבדינן כמ"ד אף נשמת, וכן הוא פירוש רשב"ם וכמ"ש מהרש"א, ע"כ. והיה לו להקשות מגוף דברי הרשב"ם, אך שוב נראה שיש לדון שהייתה

עוד יש להקשות להבנת הטור, שהיות שלא נאמרה הלכה לא כרב יהודה ולא כרבי יוחנן עושים כדברי שניהם, איך יש מקום לשתי ברכות. ובשלמא לדעת הרשב"ם שלפני שאר הראשונים, רבי יוחנן עצמו אמר להנהיג שתי ברכות על שתי הלל, אבל לדברי הטור איך אפשר להוסיף ברכה מספק?¹ ועוד שמפסיק בהלל על ידי ברכת יהללך, ונמצא שאין ברכת נשמת על הלל, רק על הלל הגדול, והרי אם רבי יוחנן אמר רק נשמת על כרחך שאת ההלל עצמו הוא מסיים עם ברכת נשמת, ואיך יאמר הנשמת אחר הלל הגדול.

עוד יש לעיין בדעת הטור, שכתב שמספק יש לו לברך שתי הברכות יהללך ונשמת, מה המקור לכך שרב יהודה ורבי יוחנן נחלקו אפילו דיעבד. שמא הכל מודים שאם בירך ברכה אחרת יצא, כיון שסוף דבר מברך מעניין שיר, ואם כן כיון שכבר בירך איזה ברכה הכל מודים שיצא ידי חובתו. ואנו למדים מדברי הטור או שהאמוראים החולקים סוברים שאין יוצא בברכת חבירו, והוא חידוש, או שאף שכבר יצא באיזה ברכה דיעבד, עדיין יש מקום להוסיף ולברך לצאת לכתחילה, ודבר זה צריך תלמוד. ועל כל פנים לצד זה יצא שאין מוכרח לברך שתי הברכות דיעבד².

עוד יש לעיין בדעת הטור, שכתב כיון שלא נאמרה הלכה כדברי מי עושים כדברי שניהם, הרי יש כללי הפסק במחלוקות האמוראים והדבר ידוע שרבי יוחנן ורב יהודה הלכה כרבי יוחנן, ובוזה יש לפרש טעם הרשב"ם [אשר לפנינו ובשאר ראשונים] שפסק כרבי יוחנן [כי אם רב ורבי יוחנן הלכה כרבי יוחנן, קל וחומר במקום רב יהודה תלמיד רב, ואין בתקופת רב יהודה עדיין הכלל שהלכה כבתראי]. ועיין עוד בכלל זה בהרחבה בדעת הגאונים הרי"ף והרמב"ם.

ובספר המנהיג (הלכות פסח עמוד תק) הביא את דברי הרשב"ם בזה הלשון: ורבינו שמואל כתב דעבדינן ככולהו תנאי וככולהו אמוראי, ועל כוס רביעי יגמור ההלל, וחותם בברכת השיר יהללך כרב יהודה אמר רב ורבי יוחנן דאמר נשמת כל חי היינו ברכת השיר דמתני', דאילו

למקצת ראשונים גרסא אחרת ברשב"ם, שהתוספות כתבו מדעתם לומר שרבי יוחנן מוסיף נשמת. ואם כך מפורש ברשב"ם וכגרסא שלפנינו, היה להם להביא זאת בשם רשב"ם, אך יש לדון שעיקר דבריהם הוא להוכיח הדבר מהמנהג, אבל יסוד הדברים כבר הוזכר ברשב"ם, וזה דוחק, וביותר שבמשמעות ההגהות מיימוניות (הלכות חמץ ומצה פרק ח אות כ) שהתוספות הם המחדשים שרבי יוחנן מוסיף, ואלו דבריו: אמנם נהגו לומר זה וזה והתוס' פירשו דר' יוחנן מוסיף אדרב יהודה לומר נשמת כל חי אחר יהללך, ע"כ, ואם כן, שמא בנוסח האחר בדברי הרשב"ם הוא כמבואר בטור. וכדברי הטור כן הוא גם בספר האגור (הלכות ליל פסח סימן תתיו), שכל לשונו שווה למובא בטור, וכן הוא בשלטי הגיבורים (כ"ו ע"א מדפי הרי"ף אות ג'), ולשון הטור הובאה גם בבגדי ישע על המדרכי.

יד. אמנם, מצאנו כעין זאת גבי ברכת התורה, בברכות דף יא ע"ב מבואר מחלוקת האמוראים מה היא ברכת התורה, ולבסוף הנהיג רב פפא הלכך לימרינהו לכולהו, והיינו שמספק הוא הורה לומר את כל הברכות ולהוסיף ברכה נוספת עם שם ומלכות, אך עיין שם בפני יהושע, ועיין עוד להלן בשיטת השבולי הלקט סימן ריח.

טו. והנה, קושיית רבינו חיים כהן למה יחתום שתי פעמים בעניין אחד, והיות שהקושיא היא על פירוש רשב"ם ממילא משמעותה משתנית לפי ההבנה בפירוש רשב"ם, כי אם נאמר שלרשב"ם שתי הברכות הן מתיקן חכמים ממילא קושיית רבינו חיים כהן נסובה על פירוש הרשב"ם - איך יעלה על הדעת שיחתום שתי פעמים בברכה שעניינה אחד, אבל לפשטות הטור, שיסוד הרשב"ם הוא משום ספק כמו מי לפסוק או כרב יהודה או כרבי יוחנן, תתפרש קושיית רבי חיים כהן כך - איך מספק פירש הרשב"ם לחתום בשתי ברכות, עוד יש להקשות קצת לפירוש הטור ברשב"ם ששתי הברכות מספק, אם כן מה ענין הגדול בין יהללך לישתבח היה לו לומר מספק את שתי הברכות, ובפרט לרבינו חיים כהן, שאינו חותם אלא בישתבח, ולפירוש הרשב"ם, שחתום בשתייהן, יש לפרש שבשל כך אומר האדם שני הלל, כדי שתהיה ברכה על כל אחת ולא יהיה כברכה לבטלה.

יהללך בכל יום שיש בו הלל אמרין ליה, ומאי שנא ליל פסח דנקט, אלא בא להוסיף עוד ברכה אחרת לאחר הלל המצרי, וקבעוה אחר הלל הגדול שיאמר מזמור לדוד יי' רועי לא אחסר, ושיר המעלות האחרון שבכולם, והלל הגדול כ"ו חסדו וברכת השיר נשמת וחותרם בישתבח, וכן מנהג צרפת, ע"כ.

ולכאורה מבואר בדבריו כדברי הטור, שעושים גם כרבי יוחנן וגם כרב יהודה, אך זה לא יתכן, שהרי הוא הביא את ההוכחה שרבי יוחנן בא להוסיף על ברכת יהללך וכלשון המנהג בא להוסיף עוד ברכה אחרת לאחר הלל המצרי. ואם נאמר שרב יוחנן אמר רק נשמת בלבד, ואומרים יהללך רק מספק, אם כן לא שייך עניין הוספה כלל.

[והנה, זו לשון הרא"ש בתשובה (שו"ת הרא"ש כלל יד סימן ה): וכוס רביעי גומר עליו הלל ואין מברך לפניו, ואומר עליו ברכת השיר, דהוא: יהללך. ומי שרגיל לומר נשמת כל חי, לא יחתום ביהללך, אלא אומר כל יהללך עד אתה אל וחתום בנשמת כל חי, דלמה יחתום פעמים בברכה אחת. וכן הוא ברא"ש פסחים הלכות פסח בקצרה.]

והנה, במה שכתב הרא"ש מי שרגיל לומר נשמת כל חי, לכאורה יש לתמוה, אם יש לפסוק כרבי יוחנן גם מי שאינו רגיל מחויב בדבר, ומה שייך להניח הדבר לרגילות (גם אם נאמר שהרא"ש מחייב מספק לומר שניהם, הרי זה כבר דינא ולא מונח למנהג). אבל הביאור פשוט, שבאמת שהרא"ש כתב את עיקר הדין, ולא הניח את הדבר לרגילות, אלא הביא את מחלוקת הרי"ף והרשב"ם, ובדעת רשב"ם סבירא ליה כהכרעת רבי חיים כהן לא לחתום ביהללך. והרא"ש בא מאשכנז, מקום שנהגו כרשב"ם, לספרד, שהמנהג היה כרי"ף והרמב"ם לומר יהללך לבד, לכן הוא בא לומר למי שרגיל לומר נשמת, דהיינו שהוא נוהג כמנהג אשכנז, יעשה כהכרעת רבי חיים כהן לא לחתום ביהללך].



המנהג בצרפת כרשב"ם

והתוס' כתבו כפירוש הרשב"ם שרבי יוחנן בא להוסיף נשמת, ואחת היא ראיתם - שאם לא נפרש כן כמו מי אנחנו, שנוהגים לומר גם נשמת וגם יהללך, עושים, הרי זה לא כרב יהודה ולא כרבי יוחנן. וזה לשון התוספות (פסחים דף קיח ע"א ד"ה רבי יוחנן אמר נשמת כל חי): נראה ה"פ אף נשמת כל חי אחר יהללך, דאי לא תימא הכי אנן כמאן עבדינן?

וכבר העיד בספר המנהג (הלכות פסח עמוד תק תקא) שכדברי הרשב"ם נוהגים בצרפת. וכך גם היה באשכנז, שהרי כך הורה בספר הרקח (הלכות פסח סימן רפג). וגדולה מזו אנו למדים מדברי האור זרוע (חלק א - הלכות קריאת שמע סימן מג) שכתב: ור' חיים כהן צדק לא היה חותרם ביהללך בא"י מלך מהולל בתשבחות, אלא היה מתחיל בנשמת עד ישתבח וחותרם, כי שתי חתימות למה בברכת השיר, כי יהללך לא נתקן כי אם בעבור ברכת השיר, ואלמלי המנהג היה כשר הדבר לעשות כן. ע"כ. מבואר שהמנהג היה לחתום פעמיים ורבינו חיים כהן עקר המנהג, והא"ו לא חפץ לעקרו וכן כתב רבינו שמואל מפלייזא (הלכות פסח אוצר פסקי הראשונים על פסח עמוד

קמ"ד): והעולם נוהגים לחתום בשניהם, [וכן נראה ברקח בדעה ראשונה, שהוא סובר כרשב"ם^(ט)].



פרק שני

קושיית רבי חיים כהן ושיטתו

רבי חיים כהן^(ט) תמה על המנהג הקדום לומר שתי ברכות ולחתום בהן: א. בתוספות שלפנינו תמהו בשמו (פסחים דף ק"ח ע"א) משום דלישנא דברכת השיר משמע חדא ברכה. ולא הוקשה להם עצם העניין לחתום בשתי ברכות. ב. ואילו כל הראשונים^(י) שהביאו את קושיית רבי חיים כהן תמהו על עצם הדבר שתי חתימות בעניין אחד למה? הרי חתימת יהללך וחתימת ישתבח הכל עניין אחד, ולמה נכפול בשתי חתימות? [וכבר הזכיר הפרי מגדים^(י) (אורח חיים אשל אברהם סימן תפ ס"ק ב) את חילוק הקושיות בין התוס' לרא"ש].

לפיכך סובר רבי חיים כהן^(י) שאומר יהללך ללא חתימה, וחותרם רק בנשמת, דהיינו בישתבח, שהוא סוף ברכת נשמת^(יא).

טז). בספר הרקח (הלכות פסח סימן רפג) ומוזג כוס רביעי ומתחיל שפוך חמתך וגומר הלל ואומר ברכת השיר יהללך כרב יהודה. ורבי יוחנן אומר נשמת כל חי. לאחר שמסיים הלל אומר הודו לה' עד הודו לאל השמים ואחר כך נשמת כל חי בפי במקלות. ומברך פרי הגפן, ע"כ, משמע שאומר שתי ברכות גמורות על כוס רביעי [אף שלא פירש להדיא החתימות], אך לא מבורר בדבריו אם זה משום שהוא סובר שרבי יוחנן אמר אף נשמת, או שעושים כדברי שניהם וכך משמע הלשון שאומר ברכת השיר כרבי יהודה, ומשמע שמכוח דברי רבי יהודה בא, ולא משום דברי רבי יוחנן [אך קצת יש לדחות שהביא את דברי רב יהודה שבהם נתפרשה ברכת יהללך], עיי' לקמן בדעת הטור.

יז). תלמידו של רבינו תם. הוזכר בכמה מקומות בדברי נכדו הסמ"ג בכינוי רבינו חיים כהן גדול: בעשין סימן קפד-קפה וקצא-קצב ורלא, ובתוספות מעילה טו ע"ב ד"ה ואפילו, וגבי נידון יהללך במרדכי תריא. כונה גם רבי חיים כהן צדק בכמה מקומות בתוספות בבא בתרא ע"ד ע"א צ"ב ע"ב, ובמהר"ם מרוטנבורג ובאור זרוע ובמרדכי ובתוספות ר"י מפאריש ע"י, ועיי' עוד בתוספות כתובות דף קג ע"ב: והרב רבי חיים כהן היה אומר אילמלי הייתי כשנפטר ר"ת הייתי מטמא לו.

יח). ספר מצוות גדול (עשין סימן מא), ספר אור זרוע (חלק ב - הלכות פסחים סימן רנו, וחלק א - הלכות קריאת שמע סימן מג) [וזה לשונו: כי שתי חתימות למה בברכת השיר כי יהללך לא נתקן כי אם בעבור ברכת השיר], רא"ש (פסחים פרק י סימן לב), מרדכי (פסחים סדר של פסח רמז תריא), רבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה נתיב ה חלק ד דף מד טור א), טור (אורח חיים סימן תפ), האגור (הלכות ליל פסח סימן תתיו), ובראבי"ה (חלק ב - פסחים סימן תקכה) רמז לקושיא זו ולא הזכיר את המקשה, רבי חיים כהן, ושיטתו, אמנם, באגודה (פסחים פרק י קי"ח ע"א) הביא את קושיית התוספות שלפנינו שברכת השיר משמע ברכה אחת.

יט). אבל מהרא"ש משמע דרבי יוחנן אמר רק נשמת ולא יהללך, שכן כתב דרשב"ם פירש דעבדינן כתרווייהו (גירסת הרשב"ם שלפנינו ד"ה ור' יוחנן אינו כן, ועיי' רש"י אצל הרי"ף כו, א ד"ה ר' יוחנן ומהרש"א ד"ה פרשב"ם ואליה רבה ס"ק א, יע"ש), ומה שכתב בשם רש"י שעל הרי"ף כידוע אין זה לרש"י וזו העתקה מרשב"ם, כמבואר בכל הלשון של הדיבור, והב"ח הגיה להשוות את הדבר לגמרי, והוסיף תיבות אף נשמת בתחילת הדיבור.

כ). בכל הראשונים מקור שיטה זו בדברי רבי חיים כהן, מלבד ההגהות מיימוניות (הלכות חמץ ומצה פרק ח הלכה י) שהעתיק תוס' שהיו לפניו שהקושיא היא בשם התוס', רק סיים בדבריהם שגם כך היה נוהג רבי חיים כהן. וזה לשונו: והתוס' פירשו דר' יוחנן מוסיף אדרב יהודה לומר נשמת כל חי אחר יהללך ולא יסיים ברכה של יהללך ויתחיל מיד נשמת שאם לא כן מברך בסוף יהללך ובסוף נשמת נמצא ברכה אחרונה לבטלה וכן היה נוהג ר' חיים כ"ץ ע"כ.

כא). וזה לשון נכדו של רבי חיים כהן בספר מצוות גדול עשין סימן מא: ורבינו חיים כהן אבי אמי לא היה חותרם בסוף הלל [בברכה], כי די בחתימה של ישתבח, ושתי חתימות בעניין אחד למה.

והנה, כל הראשונים מעת עלות קושיית רבינו חיים כהן קבלו את קושייתו, והלכו בדעתו שלא לחתום ביהללך, למעט האור זרוע שלמרות שסבר וקיבל לקושיית רבינו חיים כהן, לא אבה לשנות את המנהג וכך כתב על שיטתו של רבי חיים כהן (בהלכות קריאת שמע סימן מג): ואלמלי המנהג, היה כשר הדבר לעשות כן, ע"כ. והראבי"ה^(כב) והמרדכי^(כג) שיישבו את קושיית רבי חיים כהן. וזה לשון הראבי"ה^(כד) (חלק ב - פסחים סימן תקכה): ואין זה בכלל אין חותמין בשמים, שאינן דבר אחד הלל ונשמת כל חי, שפעמים אומר זה בלא זה. ואילו במרדכי כתב^(כה) (פסחים סדר של פסח רמז תריא): מיהו נראה דשפיר חותמין ביהללך דהא לא קיימי תרוייהו אחד ענינא, דחתימה דיהללך קיימא אהלל, ודחתימה דישתבח קאי אהלל הגדול.



הרשב"ם עצמו חש בקושי הדבר לומר שתי ברכות

הרשב"ם עצמו נתקשה, לשיטתו שרבי יוחנן בא להוסיף ברכת נשמת על ברכת יהללך, איזה מקום יש לשתי ברכות זו אחר זו? ולפיכך כתב הרשב"ם שברכת נשמת אינה באה מיד אחר הלל, כי אחר הלל כבר יש את ברכת יהללך, אלא אחר יהללך אומר הלל הגדול, וברכת נשמת היא על הלל הגדול. וזו לשון הרשב"ם: וקבעוהו לאחר הלל הגדול שצריך לאומרו כדלקמן, דהשתא איכא ברכה בכל חדא וחדא והכי הוא מילתא שפיר, ע"כ. אלא שעדיין יש להקשות, שאמירת הלל הגדול לא הוזכרה במשנה, אלא כך אמרו רביעי - גומר עליו את הלל, ואומר עליו ברכת השיר, וגומר עליו את ההלל, פירוש על הלל, ועל אמרו ואומר עליו ברכת השיר. וגם הרשב"ם סמך את דבריו על הנאמר בברייתא להלן: תנו רבנן רביעי גומר עליו את ההלל, ואומר הלל הגדול, דברי רבי טרפון. והרי עדיין הברייתא לא הובאה, וכבר פירש רשב"ם שדברי רבי יוחנן נסובים על הלל הגדול, שעדיין לא הוזכר כלל בתלמוד. ועוד יש להעיר, שאם מבואר בברייתא שמחויב אדם באמירת הלל הגדול על כוס רביעי, אם כן ברור שגם לרב יהודה חייב לומר עליו הלל הגדול, שלא נחלקו אלא ברכת השיר מה היא, ולא איזה הלל אומר, ואם כן גם לרב יהודה מחויב לומר הלל הגדול.

אם כן, עולה לדעת הרשב"ם שהמחלוקת בין רבי יוחנן לרב יהודה אינה רק מה היא ברכת השיר שהוזכרה במשנה, אלא אם הלל סתם והלל הגדול מצורפים לעניין אחד ודחתימה אחת להם, כדעת רב יהודה, או ששני עניינים הם עם שתי ברכות חלוקות. ובאמת מפורש במהרש"א שרבי יוחנן בא לחלק את ההלל הגדול מההלל סתם, וזה לשונו: דרבי יוחנן ברכה אחרת בא להוסיף, וקבעוהו לחלק הברכות, דהיינו ברכת יהללך אחר הלל, וברכת נשמת אחר הלל הגדול, ע"כ. אמנם, מלשונו משמע שעל ידי תוספת הברכה קבעו לחלק את ההלל, ולא שההלל הגדול שונה במהותו וטעון ברכה אחרת, ועיין.



(כב). רבו של האור זרוע. ושמא נמשך המנהג על פיו, ולא סבר האור זרוע לישבו של רבו.
(כג). [מצאצאי הראבי"ה] למרות שרבו מהר"ם נהג כרבי חיים כהן, אמנם, עיין הערה לקמן שמרדכי זה הוא העתק של רבינו פרץ.

(כד). הובא בהגהות מיימוניות הלכות חמץ ומצה פרק ח הלכה י.
(כה). מרדכי זה, הוא העתק של תוספות רבינו פרץ.

הרשב"ם לשיטתו שאין כוס חמישי

וכל דברי רשב"ם שברכת יהללך על הלל סתם, וברכת נשמת על הלל הגדול, שייכים רק לגרסת הרשב"ם, שכתב הרשב"ם¹: הכי גרסינן ת"ר רביעי גומר עליו את ההלל ואומר עליו הלל הגדול². ובא להוציא מגרסת הרי"ף [פסחים דף כו ע"ב], הגאונים³ והרמב"ם שגרסו: חמישי אומר עליו הלל הגדול. ונמצא שהם לשיטתם אינם יכולים לקבל את פירוש רשב"ם בדברי רבי יוחנן, שברכת נשמת היא על הלל הגדול, והם יפרשו שרבי יוחנן סובר שברכת השיר היא ברכת נשמת לבדה, וכמפורש בראשונים רבים. והדבר מבואר בטור (אורח חיים סימן תפא): כוס חמישי לא הוזכר לגירסת רשב"ם ואין לעשותו, ולכך פירש שאומר הלל הגדול על כוס ד', ע"כ. וכפי שנתבאר שכל יסוד רשב"ם לומר הלל הגדול על כוס רביעי, הוא מכוח גרסתו שכוס רביעי אומר עליו הלל הגדול.

והנה, דעת הרי"ד כשיטת הרשב"ם, שאומר על כוס רביעי הלל יהללך הלל הגדול ונשמת, ומכל מקום גרסתו כוס חמישי אומר עליו הלל הגדול, ואם כן איך פסק לומר הלל הגדול על כוס רביעי? אכן, דעת הרי"ד כשיטת בעל המאור, שמה שאמרו כוס חמישי אומר עליו הלל הגדול אינו להלכה, כי במשנה אמרו ארבע כוסות ותו לא, ואין זו אלא דעת יחידאה של רבי טרפון בלבד, ולפיכך להלכה שפיר אומרים הלל הגדול על כוס רביעי. וזה לשון הרי"ד בפסקיו: ת"ר, חמישי אומר עליו הלל הגדול דברי רבי טרפון. ואין הלכה כר' טרפון, שאין מוזגין כוס חמישי, אלא בכוס רביעי אומר הודו לאחר שגמרו את ההלל.

והנה, רבי חיים כהן במחלוקתו עם רשב"ם לא הוציא מסדר הרשב"ם אלא את החתימה של יהללך לבדה, אבל כל הסדר השנוי ברשב"ם שאומר הלל ואחר כך יהללך, ושוב הלל הגדול ונשמת, זה מוסכם גם לרבי חיים כהן. ואם כן, נמצא שלשיטתו אומרים יהללך ללא חתימה אחר הלל, ושוב הלל הגדול ונשמת, וכן מבואר ברא"ש (פסחים פרק י סימן לב), ובטור (אורח חיים סימן תפ) כתב בזה הלשון: וה"ר חיים כהן לא היה חותם ביהללך בא"י וכו', אלא היה אומר עד כי מעולם ועד עולם אתה אל, והיה אומר הלל הגדול ונשמת כל חי וחיותם, כי למה יחתום ב"פ

כו). וכבר כתב כן זקנו רש"י: הכי גרסינן: רביעי גומר עליו את ההלל, ובראב"ן פסחים מביא בשם רב עמרם גאון את ענין כוס חמישי ואת נוסח הברייאא חמישי גומר עליו את ההלל, וכנראה שהגרסא לפני ראב"ן היתה כהכי גרסינן שברש"י [ואפשר שזו כבר הייתה גרסת קדומה, או שהיא כבר הוגהה על ידי רבותיו של רש"י].

כו). וכך הסכימו התוספות פסחים דף ק"ו ע"ב ד"ה רביעי. ובראב"ן (חלק ב - פסחים סימן תקכה) כתב: וברוב הספרים רביעי אומר עליו הלל הגדול [אפשר שכך הוא רוב ספרים שבימינו, אחר הכרעת הרשב"ם ותוספות].

כח). רב עמרם גאון (הובא בראב"ן, והביא כן גם בשם מר רב שלום גאון), תשובות הגאונים - שערי תשובה (סימן רפו), רבינו חננאל, רבינו יוסף טוב עלם בסדר הפסח (הובאו דבריו להלן), ספר האורה (חלק א [פט], דין לשתות בין הכוסות), הלכות רי"ץ גיא (הלכות פסחים עמוד שכב). וכן הסכימו הראשונים: הרי"ה, הראב"ד בכתוב שם (כ"ו ע"ב בדפי הרי"ף), הרמב"ן, המאירי, חידושי הרי"ן (פסחים דף ק"ח ע"א), ספר העיטור עשרת הדיברות - הלכות מצה ומרור (דף קלה טור ג), ספר הרקח (הלכות פסח סימן רפג) [בשם יש אומרים, ונראה שהוא סובר כרמב"ם, שאין חתימה אחר נשמת לדעה זו. ויש לדחות כי כוונתו בחתימה, למרות שהוא מביא שהיה מנהג לומר אחר הנשמת גם את הפיטום, ובדעה ראשונה שברוקח נראה שסבירא ליה כעין שיטת הרשב"ם, עיין לעיל], ספר שבולי הלקט (סדר פסח סימן ריח), אורחות חיים (חלק א סדר ליל הפסח אות לו), וכן הוא בפסקי הרי"ד. אך עיין בגוף הדברים, שהראשונים הסוברים שאין הלכה כרבי טרפון, ורק לרבי טרפון יש כוס חמישי, שפיר יש לומר שלדידן אומרים הלל הגדול על כוס רביעי, וכאשר כתב הרי"ד, ועיין עוד במאמר חמץ לרשב"ץ.

בענין אחד, וכן היה נוהג א"א הרא"ש ז"ל, ע"כ. ויש לעיין מה תועלת באמירת יהללך ברכה ללא חתימה אחר ההלל, אם שני ההלל דבר אחד הוא יאמר רק ברכה אחת לבסוף, ואם עניינים חלוקים הם למה לא יחתום ביהללך, שהוא אחר הלל סתם [וזה טענת המרדכי למה יחתום ביהללך, הובאו דבריו לעיל]. ורחוק לומר שהן אמת ההלל טעון ברכת יהללך, אלא שחתימת נשמת מועילה לברכת יהללך. ועוד, שאם מועילה החתימה ליהללך למרות הפסק הלל הגדול, תועיל גם ברכת נשמת להלל, ואל יאמר כלל יהללך, ומה תועלת לומר ברכת יהללך ללא חתימה. [ואין לומר שכל שיטת רבי חיים כהן לומר יהללך, עיקרה לא לומר יהללך כלל, רק שהוא לא רוצה לעקור לגמרי המנהג לומר יהללך, ולפיכך הותיר את אמירת יהללך ללא החתימה, שאין כאן ברכה לבטלה. זאת, מפני שמשמעות הדברים היא שגם רבי חיים כהן מודה ליסוד הרשב"ם שרבי יוחנן בא להוסיף ברכת נשמת ולא להחסיר יהללך]. אמנם, יש לדקדק בדברי חלק מהראשונים, שבהביאם את דברי רבי חיים כהן לא הזכירו בשיטתו שאומר גם הלל הגדול. ואפשר לומר בדעתם שאומרים יהללך ללא חתימה ומיד אחר כך נשמת בחתימה בסוף ישתבח, ולפי זה הרי זה כמדרך ברכה אחת המורכבת מיהללך ונשמת כאחד^(ט) [וזה כמבואר בפירוש המשנה לרמב"ם, עיין להלן בהרחבה, אלא שלדעת הרמב"ם לרב יהודה ברכת השיר היא רק יהללך ולרבי יוחנן רק נשמת, אלא שיכול לערב הברכות ולומר שניהם, ולרבי חיים כהן רבי יוחנן בא להוסיף ולהרחיב ברכת השיר ולומר שנוסחתה יהללך ונשמת^(ז)].

ויש בראשונים מעין שיטת הרשב"ם, שהנה הרשב"ם ביאר שברכת יהללך להלל, וברכת נשמת להלל הגדול, ושניהם [גם הלל וגם הלל הגדול] נאמרים על כוס רביעי, אך יש בראשונים הסוברים שאומרים רק הלל בכוס רביעי ובכל זאת אומרים שתי ברכות זו אחר זו, ברכת יהללך וברכת נשמת וחותרים בשניהם. כן דעת ספר שבולי הלקט (סדר פסח סימן ריח). ויש לעיין בטעם הדבר, מה טעם יברך ברכה אחת ברכה. ומלשון שבולי הלקט משמע שמספק עושים כדברי שניהם, זה לשונו: ואומר עליו ברכת השיר, ואמרינן עלה בגמרא, מאי ברכת השיר, רב אמר יהללך ורב יוחנן אמר נשמת כל חי, ונהיגין למיעבד כתרווייהו וחותרין יהללך ואח"כ אומר נשמת כל חי וחותרין מלך מהולל בתשבחות, ע"כ. אך זה תמוה שמספק יברך שתיים. ונראה שגם התשב"ץ (במאמר חמץ לרשב"ץ) רמז לדעה זו שהיו אומרים שתי הברכות בזו אחר זו ללא הלל הגדול [כך נראה מכך שלא הזכיר אמירת הלל הגדול כלל, וכן מקושיתו], וזה לשונו: ויש שחותמין [ביהללך וגם חותמין] בנשמת כל חי עד חי העולמים. וקשה מעט שאיך חותמין שני

כט). ויש לעיין היטב בלשון הפוסק אם בדווקא השמיט את הלל הגדול, מכיון שמדינא אינו נאמר, או שלא הזכירו כי הדבר ידוע שנאמר ולא נתעסק אלא בעיקר הברכות. ועיין גם בשו"ת הרא"ש (כלל יד סימן ה): וכוס רביעי גומר עליו הלל ואין מברך לפניו, ואומר עליו ברכת השיר, דהוא: יהללך. ומי שרגיל לומר נשמת כל חי, לא יחתום ביהללך, אלא אומר כל יהללך עד אתה אל וחותרם בנשמת כל חי, דלמה יחתום פעמים בברכה אחת. וכן הוא ברא"ש פסחים הלכות פסח בקצרה. והנה, לא הזכיר אמירת הלל הגדול אף על פי שהרא"ש כתב להדיא בפסקיו בפסחים (פרק עשירי סימן לב) לומר הלל הגדול.

ל). ואפשר שרבי חיים כהן בעיקר הפירוש היה מודה לרמב"ם, שאף אם רבי יוחנן אמר רק נשמת אפשר לומר גם יהללך, אך מכיוון שדברי רבי חיים כהן נטובים על דברי התוס', שסברו שחותם גם בנשמת גם ביהללך, ולדבריהם על כרחך מחויבים לפרש שרבי יוחנן אמר גם נשמת, כי מסבירא אין לומר שתי ברכות, ורבי חיים כהן אחר פירוש התוס' שהוכרחו לומר כן בדעת רבי יוחנן, בא לפרש לפי פירושם, שאין כוונת רבי יוחנן לחתום בשתייהן.

פעמים זו אחר זו "מלך מהולל בתושבחות". אחת ביהללך ואחת בנשמת כל חי, ע"כ [ויש לדקדק בקושיתו, שלא הוקשה לו עצם שתי הברכות, רק הוקשה לו על החתימה של מלך מהולל בתושבחות, איך יאמרו שתי פעמים, ועיין לקמן בדעת הראב"ה בזה].

והנה, לכאורה דברי השבולי הלקט כדברי הטור, שמספק עושים כדברי רב יהודה ורבי יוחנן, אמנם הדבר חלוק, שהטור והרא"ש הביאו שברכת יהללך להלל, וברכת נשמת להלל הגדול, והם שני הלל הטעונים ברכה לכל אחד ואחד, אבל דעת השבולי הלקט היא שאומרים רק הלל, וממילא אין מקום לשתי הברכות כי אם מספק.

והנה, התשב"ץ (במאמר חמץ לרשב"ץ) הביא את דעת רבי חיים כהן ותמה עליו, וזה לשונו: ויש שלא היו חותמין ביהללך כלל (עד שאומר נשמת כל חי). וגם זה אינו נראה נכון. שיהללך היא ברכת השיר ותקנו אותה בחתימה, ע"כ. והנה, קושיית התשב"ץ אין לה מקום לפי ההבנה בשיטת רבי חיים כהן שהוא סובר כעיקר שיטת הרשב"ם, שרבי יוחנן מוסיף נשמת על ברכת יהללך, וטענת רבי חיים כהן היא שעל כרחק אין מקום לשתי חתימות וזו צורת התקנה שיחתום רק בסוף נשמת, ואם כן הוא עושה ממש כתיקון חכמים, ויתכן שכוונת התשב"ץ להקשות שהן אמת שהסובר לגמרי כרבי חיים כהן עושה כהלכה, אבל הרוצה לצאת כל הדעות, גם דעת רב יהודה שברכת השיר היא יהללך, וגם דעת רבי יוחנן שהיא נשמת, היות שדעת הגאונים והרי"ף והרמב"ם היא שיהללך היא ברכת השיר, אם ירצה להחמיר ולהוסיף נשמת ולחתום רק אחר נשמת, הרי הוא מפסיד את עיקר ברכת השיר לדעת רב יהודה, שהיא יהללך, ואין תקנה לצאת ידי שניהם, ובאמת מבואר בתשב"ץ (אות קל"ה) שהוא סובר לעיקר שההלכה כרב יהודה, שיהללך היא ברכת השיר, ונמצא שהנוהג כרבי חיים כהן מפסיד את ברכת יהללך. אמנם, דעת הטור [וכך הביא מהרא"ש] ששיטת רבי חיים כהן היא לצאת ידי שתי הברכות גם נשמת וגם יהללך, ועליו תקשה קושית התשב"ץ שביהללך אין חתימה, ומפסיד חתימת יהללך. ויש ליישב את דעת הטור, שכיון שחותמים לבסוף אחר נשמת הרי החתימה עלתה גם ליהללך, ומה שהוסיף עוד שבח לא מנע מהחתימה לחול גם על תחילת הברכה, שהיא יהללך.



התפשטות המנהג באשכנז אוסטרייך ופולין כרבי חיים כהן

ודעת המהר"ם מרוטנבורג כרבי חיים כהן^(א), וכן דעת תלמידו הרא"ש ובנו הטור, שפסקו כרבינו חיים כהן, וכן נהגו גם רבים באשכנז. וכן נהג המהרי"ל^(ב) (מהרי"ל מנהגים סדר ההגדה אות מ"ב^(ג)) ותרומת הדשן (הובא אצל תלמידו לקט יושר חלק א [אורח חיים] עמוד צד ענין ו). וכן כתב ספר

לא). בספר מנהגים דבי מהר"ם ובסדר פסח ספר תשב"ץ קטן (סימן צט): ומברך קודם קריאת ההלל לקרא את ההלל וכן לאחר שפון חמתך וכו' אז הוא מברך לקרא את ההלל. ואינו אומר יהללך כי אם מעולם ועד עולם אתה אל ובישתבח חותם בברכה אבל ביהללך אינו חותם כי מה לו לחתום בברכה אחת ב' פעמים, ושותה כוס רביעי לאחר שיאמר כי לו נאה כדי שלא יהא צמא קודם שישכב.

לב). ואלו דברי המהרי"ל בתשובה: וביהללך אין חותמין, כך פסקו כולו רבתינו, וכן ראיתי כל רבתינו נוהגים חוץ ממהר"א ז"ל שחתם על פי ראב"ה שבמרדכי וקשה עלי שתסמוך עלי הדיוט, ותשנה ממה שנהגת עד כה ע"פ אבא מורי ז"ל ויתר גדולים.

האגור (הלכות ליל פסח סימן תתיו) שהמנהג באשכנז כרבי חיים כהן [למרות דעת המרדכי שיכול לחתום בשתי הברכות]. וכן הוא בספר המנהגים (טירנא), ובלבוש (סימן תפ), וכן דעת הב"ח (סימן תפו), ודעת המהרש"ל, והביא המגן אברהם (סימן תפ) לדעת המהרש"ל^(ג) והב"ח, וכן עולה מדברי הט"ז (סו"ס תפ"ו) וכן הוא במהרש"א (פסחים קי"ח ע"א), ובחזק יעקב (סימן תפ ס"ק ד)^(ד), ועיין עוד באגודה (פסחים פרק י קי"ח ע"א)^(ה).



במהות ברכת יהללך לדעת רבי יוחנן לשיטת הרשב"ם

הנה, ברכת יהללך הנאמרת אחר כל אמירת הלל, מקורה במשנה סוכה דף לח ע"א: לברך - יברך, הכל כמנהג המדינה. ואמרו בגמ' לט ע"א: לברך יברך. אמר אביי: לא שנו אלא לאחריו, אבל לפניו - מצוה לברך. והנה, בגמרא לא מבואר הנוסח של הברכה שאחר ההלל, אבל מבואר בכל הראשונים שהדבר פשוט שהיא ברכת יהללך, ולא הוזכר בראשונים מי שיאמר שהברכה שאחר ההלל היא ברכת השיר. וממילא, הדבר תלוי במחלוקת האמוראים ברכת השיר מה היא אם יהללך או נשמת [אלא מקצת פוסקים אמרו שמקור ברכה שאחר ההלל, שהיא יהללך, היא ברכת השיר לדעת רב יהודה].

לדעת הרשב"ם רבי יוחנן בא להוסיף ברכת נשמת, ואינה במקום יהללך. ויש לדון בדעת רשב"ם אם ברכת יהללך היא מדין ברכת הלל, וכמו שבהלל של כל השנה כולה חותם ביהללך, או שמודה רבי יוחנן לרב יהודה שיהללך הוא מדין ברכת השיר, רק בא להוסיף ברכת נשמת [ולהנ"ל יתכן שבא גם ליתן חילוק בין הלל סתם להלל הגדול].

והנה, הרשב"ם ביאר בדעת רבי יוחנן שבא להוסיף נשמת: דאילו יהללך אנו אומרים בכל יום שאומרים בו את ההלל, ומאי שנא ליל פסח דנקט, אם לא להוסיף עוד ברכה אחרת, ע"כ. ויש לפרש בכוונתו שברכת יהללך נאמרת מחמת הלל שבכל יום, וכן נראית דעת התרומת

(ג). שו"ת מהרש"ל (סימן פח בחרוזי הסדר): וישפוך, יגמור בהלל, יסיים נשמת, חתום ישתבח, ע"כ [ויש לעיין לגבי השמטתו את הזכרת יהללך, ואפשר שזה נכלל באמרו יגמור בהלל, והיינו עם אמירת יהללך, אך לכאורה משמע אף בחתימה. ויש לומר מהנוסח חתום ישתבח, מבואר שהחתימה היא רק בישתבח. ועדיין יש לעיין שלא רמז על אמירת הלל הגדול. אמנם אם רוצה לשתות כוס חמישי הזכיר שיאמר הלל הגדול על כוס חמישי, וזה לשונו: ואם ירצה עוד לשתות יין, א"כ יסלק הלל הקטן וזהו הסתם ההלל, ולא יחתום ההלל, וישתה, ואחר כך יעשה כוס חמישי להלל הגדול, דהיינו כי לעולם חסד, והפסוק של רננו צדיקים אינו שייך לו, אלא הוא מן המזמור אחר, חתום יזכור קדוש, ר"ל יחתום בישתבח, ע"כ. ומבואר בדבריו שלמנהג אשכנז עיקר החתימה בישתבח, גם מבואר במשמעות דבריו שהחתימה היא של ישתבח. וכן מבואר גם בדברי תלמיד מהרש"ל רבי יעקב ב"ר יוסף (נדפסו דבריו בספר זכור לאברהם שנת תשס"ב תשס"ג עמוד קנ"ט), אך לא ביאר מה היא החתימה האחת.

(ד). וכן הגר"ז שולחן ערוך (הרב) אורח חיים סימן תפ כתב: שמנהג העולם במדינות אלו כרבי חיים כהן, וכן הוא בנוסח ההגדה שבסידורו, ושוב הביא שיש נוהגים בבית יוסף, וכן כתב חיי אדם חלק ב-ג (הלכות שבת ומועדים) כלל קל אות טו כרבי חיים כהן, וכן בסידור דרך החיים כרבי חיים כהן. אמנם בערוך השולחן (אורח חיים סימן תפ) כתב שהמנהג בבית יוסף [והוא שבסידורו ובמקומו נתפשט בבית יוסף].

(ה). אחר הביאו את דברי רבי חיים כהן, כתב: ומיהו יש גאונים חותמין בשתיהן, וראיתי נוהגין כרבינו חיים ז"ל. ע"כ [ודרך האגור לקרוא לגדולים בשם גאונים, ואין המכוון לתקופת הגאונים, וכמו שמוכח מהאגודה בברכות (פרק א אות יח). ויש גאונים האומרים דפרש"י טוב כמו תרגום, ע"כ, ומוכח מתוכו שמאחר תקופת רש"י הוא, ובנידונינו שמא כוונת האגור לגאונים שחותמים בשתיהם, לבעל האור זרוע].

הדשן, שפסק לנהוג כרבי חיים כהן, וזה נימוקו (בלקט יושר חלק א [אורח חיים] עמוד צד ענין ו): מלחתו"ם ביהללו"ך ישמו"ר מילול"ו. כך כתבו הגאונים בשם ר' חיים כ"ץ שלא היה חותם ביהללוך, משום דאין חותמין בשתיים דחתימות ישתבח שבסוף נשמת, וחתימת יהללוך הכל חתימה אחת הן, ולכך חותמין בסוף על שתיים. ואף על גב דשאר גאונים פליגי [עליה] ולא חשבי לה חתימה בשתיים, יראה כיון דשנו חכמים דבהלל דכל השנה מקום שנהגו לברך אחריו יברך, הכל כמנהג המדינה, אם כן אין קפידא אי בצרינן להאי ברכה דאינה תלויה אלא במנהג היכא דאיכא למיכללה בהד' אחרוני דכוותה, ואף כי אין מרבין בברכות בפלוגתא דרבוותא, ע"כ. ומבואר בדבריו שהבין שברכת יהללוך היא מחמת ברכת ההלל, ואינה מחמת ברכת השיר, ולפיכך היא תלויה במנהג, כמו בכל הלל, ומחמת זאת בא התרומת הדשן לפסוק שאין לומר ברכת יהללוך, מאחר שבלאו הכי היא תלויה במנהג.

וכן מבואר בדעת המהר"ל, שבא ליישב את קושיית רבי חיים כהן שהובאה בתוס', שהקשה על פירוש רשב"ם שאין יחתום בשתי ברכות גם ביהללוך וגם בנשמת, והרי לשון התנא במשנה ברכת השיר לשון יחיד. וכתב המהר"ל (בספרו גבורת ה' פרק שישים וחמשה): והנהגים שלא לחתום ביהללוך משום דאמרינן ואומר עליו ברכת השיר, ולפיכך אמרו דחדא ברכה משמע ולא ב', קשיא מנלן שלא לחתום ביהללוך, דהא ברכת השיר דמתני' הוא נשמת אליבא דרבי יוחנן, ואילו מן יהללוך לא איירי כלל, דודאי יש לומר כמו בכל מקום אחר ההלל שאומרים יהללוך, גם התוספות פירשו שיש לומר נשמת וגם יהללוך מפני שאומרים אותו אחר ההלל תמיד, ורבי יוחנן תרתי סבירא ליה יהללוך וגם ברכת השיר, ואם כן בין לרב יהודה ובין לרבי יוחנן ראוי שיהיה חותמין ביהללוך כמו אחר ההלל, ע"כ^(ז). ומבואר בדברי המהר"ל שברכת יהללוך היא מחמת ברכת ההלל, ואינה עניין כלל לברכת השיר, ולא עוד אלא שכלל בדבריו שגם לרב יהודה שכל ברכת השיר היא רק יהללוך, גם היא מחמת ברכת ההלל.

אמנם, בדעת הרשב"ם יתכן שאין הכרח לומר שברכת יהללוך היא מחמת ההלל, ושפיר יש לומר שהוא משום ברכת השיר, ומה שכתב הרשב"ם שברכת יהללוך נאמרת בכל הלל, ומה החידוש בליל פסח, כוונתו שלשון התנא ברכת השיר משמע שבא לפרש ברכה מחודשת מהברכה הנהוגה אחר כל הלל, ועיין.

ובריטב"א (תחילת הגדה של פסח לריטב"א) בא להוכיח שהלל הנאמר על הכוסות אינו מדין הלל, וכך כתב: ועוד מה ששנינו רביעי גומר עליו את ההלל ואומר עליו ברכת השיר עד שנחלקו עליו (שם ק"ח א') מאי ברכת השיר ומר אמר יהללוך ומר אמר נשמת כל חי, והלא כיון שגמר את ההלל ידוע שהוא יהללוך, והיה לו לשנות ומברך עליו לאחריו, ולמה אמר אמר עליו ברכת השיר, גם היאך עלה על הדעת לומר שהוא נשמת כל חי. הריטב"א בא להוכיח מעצם הנידון של 'מה היא ברכת השיר' שאין כאן חובת הלל כשאר הלל הנאמרים^(ז), אלא דרך שירה^(ח), ולכן קרו לברכה שעל כוס רביעית שהיא אחר חצי אחרון של ההלל ברכת השיר, ולא

לו). ובפרי מגדים (אורח חיים אשל אברהם סימן תפ) כתב שדבר זה היה נראה דוחק לתוס', זה לשונו: דדוחק להם לומר דאין צריך להזכיר ברכת הלל הואיל ובכל פעם אומר, כמו שכתבו בד"ה מאי, דזה נראה להם דוחק.

לו). כשאר ימים שאומרים בהם הלל, שאז תקנו חובת הלל.

היה פשוט כלל שהיא ברכת יהללך, שאין דין אמירת יהללך כאן מחמת הלל כלל, ומאותו טעם גם שיטת רבי יוחנן שברכת השיר היא נשמת, ולא יהללך - הנאמר אחר אמירת הלל.



פרק שלישי

דעת הגאונים, הרי"ף והרמב"ם

כתב הרי"ף (פסחים דף כו ע"ב לדפי הרי"ף): ומנהגא דעלמא כרב יהודה בתרוייהו, בברכת השיר ובהלל הגדול [בברכת השיר כרב יהודה שהיא ברכת יהללך, ובהלל הגדול שהוא מהודו עד על נהרות בבל].

ויש לעיין למה הלכה כרב יהודה, הרי לפי הכלל היה צריך להיות הלכה כרבי יוחנן, כי רב ורבי יוחנן הלכה כרבי יוחנן הלכה כרבי יוחנן^(ט), קל וחומר רבי יוחנן במקום רב יהודה תלמיד רב [ויש גורסים שרב יהודה אמר את השמועה בשם רב, וגם לדבריהם הרי הלכה כרבי יוחנן לגבי רב]? ונראה לומר שבשל כך דקדק הרי"ף לומר ומנהגא דעלמא, דהיינו שאין כאן מחלוקת בדבר הלכה, אלא יש את נוסחת רבי יוחנן [אולי הנוסח בארץ ישראל] ונוסחת רב יהודה [אולי הנוסח בבבל], והמנהג הוא לומר בנוסח של רב יהודה, וכמו בהרבה ברכות שנקבע הנוסח כפי הנהוג. וכבר הקשה כן בספר המנהיג (הלכות פסח עמוד תק) וזה לשונו: והלכתא כרב יהודה וכן מנהג בשתי ישיבות. ואף על גב דרב ורבי יוחנן [הלכה כר' יוחנן] נהגו העם כרב יהודה אמר רב, ע"כ. ויש לפרש דבריו כפי שנתבאר, שהכל שייך למנהג, וכמבואר ברי"ף. וכן בהלכות רי"ץ גיאת (הלכות פסחים עמוד שכד) כתב שעלמא דבר כרב יהודה^(י) [והיה מקום לומר שאף על פי שעל פי הכללים הלכה כרבי יוחנן, יש לילך אף בעניין הלכה כמנהג העם, וכמו שמצינו בתלמוד שהלכה כיחידים מחמת מנהג העם, אבל אין זה מסתבר כלל, בפרט שזה לא הוזכר בתלמוד^(יא)].

לח. וכלשון הריטב"א: אלא ודאי אין הללויה נאמר על כוס שני ולא לנו על כוס רביעי מטעם חובת הלל, אלא כדרך שיר, שתקנו על כל כוס ענין בפני עצמו כפי מה שהוא.

לט. וכן כתב הרשב"א שבת דף ז ע"א: ומיהו קיימא לן כרבי יוחנן דאמר כו', משום דרבי יוחנן לגבי רב קיימא לן כרבי יוחנן וכל שכן לגבי רב יהודה דהוא תלמידיה דרב, אבל הרמב"ם ז"ל (פי"ד מה"ש ה"ו) פסק כרב יהודה ולא ירדתי לסוף דעתו, ואולי כו', איך נסמך עליה לדחות דברי רבי יוחנן דהלכה כמותו בכל מקום לגבי רב ושמואל וכל שכן לגבי רב יהודה תלמידם, ע"כ, והנה, במגיד משנה הלכות שבת פרק יד כתב בטעם הרמב"ם ופסק רבינו כרב יהודה דהוא בתרא, ע"כ, ואינו מוכרע, כי המגיד משנה עצמו נסמך על טעם נוסף [ולא שייך לגרסא שדברי רב יהודה בשם רב].

מ. ולשון סדר רב עמרם גאון (הרפנס) סדר פסח: והלכה כרב יהודה. וכן מנהג בשתי ישיבות, ע"כ. וכן פסקו בתשובות הגאונים החדשות - עמנואל (אופק) סימן לו: הלכה כמאן דאמר יהללך.

מא. אמנם, בדברי רש"י שבת דף י עמוד ב מבואר תוקף המנהג גם אחר חתימת התלמוד, וזה לשונו, ואף על גב דרב חסדא בחוץ לארץ הוה - לא ילפינן מהכא דמתנות נהוגות בזמן הזה, דהאידנא נהוג עלמא כתלתא סבי: (ברכות כב, א) כר' יאשיה בכלאים, וכר' יהודה בטבילת בעלי קריין לתלמוד תורה, וכר' אלעאי בראשית הגז, שהיה אומר: אינו נהוג אלא בארץ, וכן מתנות, בימי רב חסדא אכתי לא נהוג כר' אלעאי, ובימי רב נחמן בר יצחק נהוג כוותיה בראשית הגז ולא במתנות, והשתא קא חזינא דנהוג אף במתנות, וכי היכי דאחזו במנהג בראשית הגז בימי רב נחמן ולא מחינא בהו ונהגנא כולא כוותיה, השתא דנהוג אף במתנות - לא משנינן מנהגא, ועיין עוד טור וש"ע יו"ד סימן ס"א. [הערת הרב רועי הכהן זק: וע"ע בהרחבה רבה במאמרי על נושא זה בירחון האוצר גיליון ל"ז].

ויש לציין לדברי סדר רב עמרם גאון (הרפנס) סדר פסח, שכתב גבי המחלוקת מה הוא הלל הגדול, שגם בזה נחלקו רב יהודה ורבי יוחנן ועוד אמוראים, ופסקו הגאונים והרי"ף כרב יהודה, וזה לשון רב עמרם גאון: וכך אנו נוהגין כרב יהודה, ואעפ"י שחלוקין חכמים אחרים, רבי יוחנן דאמר משיר המעלות ועד על נהרות בבל, אעפ"י כן מנהג שתי ישיבות עושין כרב יהודה, ע"כ. ומשמעות הדברים היא שאף על פי שלפי כללי הפסק היה לפסוק כרבי יוחנן, מכל מקום מנהג שתי ישיבות כרב יהודה.

ויש לסייע דבר זה מתשובת רב האי גאון [הובאה בראשונים] בהלכות רי"ף גיאת (הלכות פסחים עמוד שכד), דכיון שלא אמרו חכמים לברך שתי ברכות השיר, אלא רב יהודה סבר יהללך וכל עמא דבר כותיה, רבי יוחנן אמר נשמת כל חי ולא דבר עמא כותיה, ואמר לה חדא ניהו אחד זה ואחד זה²²). ולא עוד אלא דהוה ידיע מנהג דלכון וסבר דברכה אחת אינה צריכה, ע"כ. ומבואר בדבריו שהפסק כרב יהודה שורשו ממנהג, וכן יש לדקדק במה שקבל על מנהג התלמידים [שהוזכר בשאלה] שהייתם מברכים רק ברכה אחת, ואף שידוע להם ממנהגם גם איזו ברכה [והיא יהללך] אלא שמכל מקום אין העיקר איזו ברכה, כי אין עיכוב וקפידא אם יהללך או נשמת, אלא העיקר שיברך איזו ברכה. ומפורש עוד בדברי רב האי כהבנה הפשוטה בתלמוד, שרב יהודה סובר יהללך בלבד, ורבי יוחנן סובר נשמת בלבד, ושלא כדברי הרשב"ם וסיעתו, שרבי יוחנן בא להוסיף אף נשמת²³). ודעת הרמב"ם כדעת הגאונים והרי"ף, ואלו דבריו (הלכות חמץ ומצה פרק ח הלכה י): ואחר כך מוזג כוס רביעי וגומר עליו את ההלל, ואומר עליו ברכת השיר והיא יהללך ה' כל מעשיך וכו'.

ויש לתמוה ממה שכתב הרמב"ם בפירוש המשנה (פסחים פרק י משנה ז): וברכת השיר, היא נשמת כל חי עד סופה. וכן גם יהללך עד סופה נקראת ברכת השיר. ואם צירף שתייהן הרי זה משובח, ע"כ. והנה, לא הכריע בפירוש המשנה מה הוא ברכת השיר, והוסיף עוד שאם צירף שתייהן הרי זה משובח. ויש לבאר בדעת הרמב"ם שהוא סובר ששתי הנוסחאות ברכת השיר הן, ולא נחלקו שאם אמר הברכה האחרת לא עלתה לו, אלא כל אחד מהאמוראים הזכיר ברכה אחת, ויתכן שגם נהגו במקומו לאמרה, ולכן לעניין הלכה שניהם חשובים ברכת השיר. ובזה מתיישב היטב מה שלא הזכיר הרמב"ם בפירוש המשנה שיש מחלוקת מה היא ברכת השיר, אלא קבע ששתי הברכות ברכת השיר הן. ומבואר היטב למה ראוי לכוללן יחד, כי שתייהן עניני שיר הם, ומשובח להרבות בעניין השיר והשבח. ומה שבספרו קבע להלכה רק את ברכת יהללך, יש

מב). בהערות יצחק ירנן (מאת ר' יצחק דב הלוי במברגר מווירצבורג) על הרי"ף גיאת חדא ניהו. גם לשון זה משובח בהעתקות, והענין מובן דמברכין רק יהללך או רק ברכת השיר, אבל על שתייהן ליכא מאן דאמר. ובהערות דבר הלכה הערה רג כתב על דברי יצחק ירנן, ואני אומר שגם הלשון הזה אינו משובש אלא שבמקום ואמר צ"ל ואמרי לה חדא ניהו, כלומר שיש אומרים דלא פליג ר' יוחנן ארב יהודה, אלא דמר דמר דאמר חדא, ואם כן מה דעדינן כרב אין זה נגד הכלל דרב ור' יוחנן הלכה כרבי יוחנן, ע"כ. וזה כעין מה שנתבאר, שבתפילות ובנוסח הברכה אין אלו מחלוקות להלכה, אלא אומר אחד מהנוסחאות.

מג). אמנם, מדברי מהר"ם חלאווה פסחים דף קיח עמוד א, שכתב אחרי שיטת רש"י ורשב"ם שכן צריכה להיות ההלכה לפי הכללים, ואלו דבריו, וכן נראה עיקר. אלא שנהגו לומר יהללך בלבד והמנהג מבטל הלכה. וכן כתב הרב אלפסי ז"ל. ומנהגא דעלמא כרב יהודה, ע"כ, משמע מדבריו שמנהג הרי"ף והגאונים כרב יהודה הוא בתורת מנהג מבטל הלכה, אבל לפי המבואר אין כאן עקירת הלכה על ידי מנהג, אלא שבענייני נוסח הברכה הולכים אחר המנהג.

לומר שהיה נהוג לומר לברכת השיר יהללך, וכמו שהזכירו הגאונים שכך היה המנהג, אבל אמת היא שאם יאמר נשמת עלתה לו^{מד} [עיין במעשה רוקח פרק ז הלכה י].

והנה, מה שכתב הרמב"ם שמשבח לומר גם נשמת וגם יהללך, נראה ברור במשמעות דבריו, שאין כוונתו לומר שתי חתימות לשתי הברכות, אלא יצרף לברכה אחת גם יהללך וגם נשמת. על כל פנים מבואר בדברי הרמב"ם שיש מקום לצרף את יהללך לנשמת, ולא אומרים שאין טעם לאומרם כי כבר הוזכרו כל שבחי יהללך בנשמת וישתבח.

והנה, לא נתבאר בדברי הרמב"ם באיזו ברכה יחתום [להנחה שחותם רק בברכה אחת] והדעת מכרעת שאין קפידא באיזה נוסח יחתום אם בחתימת יהללך או בחתימת ישתבח. ומכל מקום נראה שאם הוא מסיים בנוסח ישתבח חותם בחתימת ישתבח, ואם הוא מסיים בברכת יהללך יחתום בנוסח יהללך, ועיין.

וכדעת הגאונים, הרי"ף והרמב"ם מפורש בהרבה ראשונים: רי"ף גיאת (הלכות פסחים עמוד שכו), ספר העיטור (עשרת הדיברות - הלכות מצה ומרור דף קלה טור ג, ושם בהלכות הלל דף צד טור א), וכן מתבאר מדברי הראב"ד שהוא בספר המנוחה^{מה}, ומפורש ברבינו יהונתן (על הרי"ף פרק ערבי פסחים ק"ז ע"ב), במאירי^{מו} ובריטב"א^{מח}, ומפורש באורחות חיים (חלק א סדר ליל הפסח ובספר כלבו סימן נ), בספר השולחן (לתלמיד הרשב"א, הלכות סעודה שער ז), בספר אהל מועד (לרבי שמואל ב"ר

מד). ואף שעדיין יש להשיב שהיה לו לרמב"ם לפרט ברכת השיר מה היא, יהללך או נשמת, ולהוסיף שנהגו לומר ברכת יהללך.

מה. ספר המנוחה לרבינו מנוח הלכות חמץ ומצה פרק ח הלכה י שהביא את דברי הראב"ד, שאין לומר יהללך ככוס חמישי על הלל הגדול, כדברי הגאון [רב סעדיה], אלא יאמר יהללך על כוס רביעי על הלל סתם, משמעות הדברים שאין שם ברכה אלא ברכת יהללך.

מו. בית הבחירה למאירי פסחים דף ק"ז ע"ב: ואחר כך מוזגין לו כוס רביעי וגומר עליו את ההלל ואומר עליו ברכת השיר ר"ל יהללך שהוא ברכה לאחריו ואף על פי שבשאר מקומות כל לאחריו תלוי במנהג בכאן קבעוה בתקנה. מז. ועיין עוד בחידושי הרמב"ם פסחים דף ק"ח ע"א, ואינו מוכרח, ועיין עוד בשו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ם סימן ר"ב, זה לשונו: עוד הם סומכין לומר: דלפיכך מברכים לאחריו: יהללך. דאם לא היו מברכין לפניו, לא היו מברכין לאחריו. ולפי ששנינו, פרק בא סימן: כל הטעון ברכה לאחריו, טעון ברכה לפניו. ועוד, למה לא היתה ברכת יהללך, פותחת בברוך. אבל מפני שבידך לפניו, הויא ברכת: יהללך; ברכה הסמוכה לחבירתה, ע"כ. אף שאפשר לומר שהראיה היא לשיטת רב יהודה אבל הם סוברים שהחתימה היא נשמת כרבי יוחנן, משמעות הלשון שכך נוהגים וגם לא משמע לדחות שחותמים גם בנשמת גם ביהללך, ויותר מבואר כן בחידושי הר"ן פסחים דף ק"ח עמוד א [וכן הוא בר"נ על הרי"ף כ"ו ע"א] מאי ברכת השיר רב יהודה אמר יהללך, מדמברכין בלילי פסחים לאחר קריאת ההלל יהללך משמע שמברכין לפניו לגמור את ההלל כשם שמברכין בכל הימים שגומרין אותו, ע"כ. וכן מוכח מהמשך דבריו, שפסק שהלל הגדול מקומו על כוס חמישי, ובוודאי שהוא אינו סובר כרשב"ם [אלא אם כן הוא סובר שמברך שניהם מספיקא].

מח. הגדה של פסח לריטב"א: וממלאים לשתות כוס רביעי, ומתחיל ואומר שפוך חמתך על הגוים עד שחותם בא"י מלך מהולל בתשבחות, ע"כ. פשוטם של דברים כסתם הלל, כי אם מוסיף הלל הגדול, נשמת, ישתבח, היה לו לפרש. ובתחילת דבריו הביא את נידון גדרי ההלל וברכת השיר, וכתב הריטב"א בלשון הזה, ועוד מה ששנינו רביעי גומר עליו את ההלל ואומר עליו ברכת השיר עד שנחלקו עליו (שם ק"ח א') מאי ברכת השיר ומר אמר יהללך ומר אמר נשמת כל חי, והלא כיון שנגמר את ההלל ידוע שהוא יהללך, והיה לו לשנות ומברך עליו לאחריו, ולמה אמר ואומר עליו ברכת השיר, גם היאך עלה על הדעת לומר שהוא נשמת כל חי. מפורש שברכת השיר היא יהללך, והצד של נשמת הוזכר בדבריו רק כצד שעלה על הדעת [למרות שזו שיטתו של רבי יוחנן]. וכן בחידושי הריטב"א סוכה דף לט ע"א, חידושי הריטב"א נדה דף נא ע"ב ומשמעות הדברים שסובר שהמחלוקת היא או יהללך או נשמת.

משולם ירונדי) שער הפסח (דרך ה נתיב ו), ובספר מצוות זמניות הלכות פסח^{מט} ובתשב"ץ (מאמר חמץ לרשב"ץ אות קל"ה). ויש לציין שאף הרא"ש בשו"ת^נ בדיני הסדר נקט בפשיטות [מסתבר לפי מנהג המקום בספרד] שברכת השיר יהללך, רק הוסיף שמי שנוהג לומר נשמת [כוונתו גם נשמת] אל יחתום ביהללך.

והעולה מכל הראשונים שהמנהג בספרד היה כדעת הגאונים, הרי"ף והרמב"ם. ואף תלמידי גדולי הראשונים, כתלמידי הרשב"א, הריטב"א תלמיד הרא"ה והרשב"א^{נא} כתבו בפשיטות המנהג לומר רק יהללך. וכמו שהעיד המנהיג (הלכות פסח עמוד תקא) על המנהג: אך מנהג ספרד ופרובינציא כרב יהודה אמר רב כאשר כתבו רב עמרם ורבינו האלפסי ז"ל.



דעת הגאונים אף בכוס חמישי אין אומרים נשמת ובדברי הראב"ה

כתב בסדר רב עמרם גאון (הרפנס) סדר פסח: ואם רוצה לשתות כוס אחד אחר ארבעה כוסות, חוזר ואוחז כוס חמישי ואומר עליו הלל הגדול וחוזר וחותם ביהללך. שכן שנו חז"ל תניא חמישי אומר עליו הלל הגדול, דברי ר' טרפון. וכפל דבריו בהמשך הדברים: מכאן למדנו שארבעה כוסות חובה, חמישי רשות, אם רוצה שותה ואומר עליו הלל הגדול ואם לאו פטור. וצריך לומר אחר הודו לאל השמים כי לעולם חסדו, יהללך וכו' וחותם. וכך שדר רב כהן צדק גאון ז"ל. עכ"ל. וכן הוא בתשובות הגאונים - שערי תשובה סימן רפו: ואם רוצה לשתות כוס אחר ארבע כוסות חוזר ואוחז כוס חמישי ואומר עליו הלל הגדול וחוזר וחותם ביהללך ה' אלהינו וגו'. ועיין עוד בדברי הגאונים בהלכות רי"ץ גיאת (הלכות פסחים עמוד שכב).

ובספר העיטור (עשרת הדיברות - הלכות מצה ומרור דף קלה טור ב-ג): כוס חמישי אומר עליו הלל הגדול, ואיזה הלל הגדול, אמר רב יהודה מהודו עד נהרות בבל, ורב יהודה נהגו בשתי ישיבות, וחוזר וחותם יהללך. וכן שדרו ממתבתא. ויפה הוא לחתום בישתבח עד מלך מהולל בתשבחות, ומסתברא דרבי טרפון לא פליג אמתניתין דמדקאמר לא יפחתו ש"מ אם בא להוסיף מוסיף, מידי דהוה אקריאת התורה דתקינו ו' ז' ומוסיפין עליהם. לרב שר שלום כוס חמישי רשות, ואם רצה לשתות ישתה ואחר הודו אומר יהללך. עכ"ל. אלא שהוסיף בתוך הדברים בזה הלשון: ויפה הוא לחתום בישתבח עד מלך מהולל בתשבחות. והזכיר רק ישתבח ולא הזכיר נשמת. וזה תמוה, שלא מצינו עניין להזכיר רק ישתבח, ועל כרחו שכוונתו גם לנשמת, שהיא תחילת ישתבח. ועוד מה עניין להוסיפו על יהללך רק בכוס חמישי? ועל כרחך כוונת האומר "ויפה הוא לחתום בישתבח", פירושו שיאמר רק נשמת ובסופה ישתבח, ולא יהללך. ולפי זה, דברים הללו הם ממש כשיטת התלמידים המובאת בשאלה לרב האי גאון, אך יש לעיין אם יש עניין שישתבח יאמרו כבר בכוס רביעי, ובאמת זו טענת רב האי על שיטת התלמידים.

מט). לרבי ישראל ב"ר יוסף תלמיד הרא"ש הלכות פסח, ומבואר שלא נתפשט אצלו מנהג הרא"ש בזה.

נ). שו"ת הרא"ש כלל יד סימן ה: וכוס רביעי גומר עליו הלל ואין מברך לפניו, ואומר עליו ברכת השיר, דהוא: יהללך. ומי שרגיל לומר נשמת כל חי, לא יחתום ביהללך, אלא אומר כל יהללך עד אתה אל וחותם בנשמת כל חי, דלמה יחתום פעמים בברכה אחת. וכן הוא ברא"ש פסחים הלכות פסח בקצרה.

נא). וספר השולחן לעיל, שהוא תלמיד הרשב"א, וכן הוא בחידושי תלמיד הרשב"א פסחים קי"ז ע"ב, וכן מבואר מדברי מהר"ם חלאווה פסחים קיח ע"א ומפורש בדבריו בדף קכא ע"ב..

ובראבי"ה (חלק ב - פסחים סימן תקכה) כתב בזה הלשון: ובסדר רב עמרם כתב אם רצה אדם לשתות כוס חמישי, שצמא או שיש שם זקן או חולה שצריך לשתות, (ו)לא יאמר הלל הגדול ונשמת כל חי על כוס רביעי, אלא כוס רביעי ישתה אחר גמר הלל מצרים וחתמתו, ועל כוס חמישי יאמר הלל הגדול וחותם יהללך, ע"כ. ושוב התקשה הראבי"ה איך יחתום יהללך גם על כוס רביעי וגם על כוס חמישי, וברכה אחת תהיה להלל המצרי ולהלל הגדול. ולכן כתב: ונראה לי שמה שאמר הגאון חותם יהללך שרוצה לומר שיאמר אחריו נשמת כל חי וחותם מלך מהולל. ושוא ניהוגם אחרי נשמת כל חי לומר יהללך אחרי ישתבח וכו', שקשה לומר שחתמה אחת יאמר להלל מצרים ולהלל הגדול, ע"כ. וחדש בדברי רב עמרם גאון שתמיד יחד עם נשמת וישתבח אומרים גם יהללך, ויהללך הוא גם חלק מברכת נשמת. אולם, לשון רב עמרם גאון, שהזכיר רק יהללך, כמו שהזכיר יהללך של כוס רביעי, משמעו שהמכוון ליהללך בלבד, ולדברי הראבי"ה העיקר [נשמת וישתבח] חסר מן הספר. גם כל הראשונים הרבים שהביאו את דברי רב עמרם גאון לא הזכירו אלא יהללך בלבד, ונראה בדבריהם שהם סוברים שחתמה אחת להלל המצרי ולהלל הגדול, והגם שהוא כופל אותה ברכה על כוס אחר אין כאן חסרון, כי אמר שתי הילולים שונים, ועיין להלן בדברי הטור.

ויש לדקדק בדברי הראבי"ה שלא הוקשה לו אלא על כפילות יהללך, אבל מה שגם יהללך וגם ישתבח [לשיטת הראבי"ה] חותמים באותה ברכה אין כאן קושי איך חותם על שני ההלל באותו מטבע, כי הנוסח שקודם החתימה הוא עיקר גדול בברכה, ואם כאן אמר רק יהללך ובברכה האחרת הוסיף בשבח הרי זה כברכה אחרת שאין כאן כפילות.

עוד יש לתמוה בדברי הראבי"ה⁽²⁾, שהעתיק את דברי רב עמרם גאון בזה הלשון: אם רצה אדם לשתות כוס חמישי, שצמא או שיש שם זקן או חולה שצריך לשתות, (ו)לא יאמר הלל הגדול ונשמת כל חי על כוס רביעי, ע"כ. והדברים תמוהים, כי מעולם לא אמר רב עמרם גאון שיאמר הלל הגדול ונשמת בכוס רביעי [ולפשוטם של דברים אף לא בכוס חמישי, וכנתבאר לעיל], וכן בדברי הראבי"ה עצמו מוכח שהוא לא גרס כן בראבי"ה, גם מפורש בסדר רב עמרם גאון בסדרו לומר בכוס רביעי הלל סתם בחתימת יהללך. כתב טור אורח חיים הלכות פסח סימן תפא, אחרי הביאו דיני כוס חמישי לדעת הגאונים רב שר שלום⁽³⁾ רב עמרם⁽⁴⁾ רב כהן צדק⁽⁵⁾ ורבינו משה⁽⁶⁾, ואלו דברי הטור: יראה מדעתם מי שירצה לעשותו, חותם ביהללך אחר ההלל, ואומר עליו הלל הגדול ונשמת וחותם ביהללך, ע"כ. ועיין בדברי הבית יוסף. אולם, עיקר דברי

נב). הובא גם בהגהות מיימוניות הלכות חמץ ומצה פרק ח הלכה י.

נג). דבריו הובאו ברי"ף גיאת (הלכות פסחים עמוד שכב) בזה הלשון: הכי אמר מר רב שר שלום כוס ה' רשות הוא אם רצה לשתותו ואם לאו פטור דארבעה כסי תקינו רבנן דרך חירות מכאן למדנו שד' כוסות חובה חמישי רשות. ואילו בספר העיטור (עשרת הדיברות - הלכות מצה ומרור דף קלה טור ב-ג) הביא בזה הלשון: לרב שר שלום כוס חמישי רשות ואם רצה לשתות ישתה, ואחר הודו אומר יהללך, ע"כ, משמע מדבריו שאומר יהללך.

נד). בסדר רב עמרם גאון: ואם רוצה לשתות כוס אחד אחר ארבעה כוסות, חוזר ואוחז כוס חמישי ואומר עליו הלל הגדול, וחוזר וחותם ביהללך. וכפל דבריו הובא בהערה הבאה.

נה). דבריו הוזכרו בסדר רב עמרם: מכאן למדנו שארבעה כוסות חובה, חמישי רשות, אם רוצה שתה ואומר עליו הלל הגדול ואם לאו פטור. וצריך לומר אחר הודו לאל השמים כי לעולם חסדו, יהללך וכו' וחותם. וכך שדר רב כהן צדק גאון ז"ל. והובא הדבר גם בהלכות רי"ף גיאת (הלכות פסחים עמוד שכב).

הטור תמוהים - היכן מצינו בדברי הגאונים הללו שיאמר נשמת בכוס חמישי, ולא הוזכר בכל אלו הגאונים שהביא הטור הזכרת נשמת? וכתב הב"ח (אורח חיים סימן תפא): ומה שהזכירו כל הגאונים בדבריהם יהללך, היינו משום דכתב הרי"ף (כו ב) דמנהגם כרב יהודה דברכת השיר היינו יהללך ולא נשמת, ואם כן צריך ליישב שמה שהצריכו לומר נשמת אחר הלל הגדול בכוס חמישי ולחתום ביהללך היינו משום דלא שייך לחתום ביהללך אחר הלל הגדול גרידא, לפיכך צריך לומר נשמת תחלה וק"ל, ע"כ. ולא נתבררו דבריו מי גילה לנו שיש שייכות בין הלל הגדול לנשמת, ודברי הטור הם כעין דברי הראב"ה, אלא שלדעת הטור חותם ביהללך ולראב"ה בישתבח [ויש עוד צד בראב"ה, שמנהג הגאונים שלעולם אומרים יהללך אחר נשמת, וזה ברור שאין לומר בדעת הטור, שמבורר בדעתו שאין סובר יהללך בכל מקום אחר נשמת]. והנה, בדברי הגאונים שהוזכרו בטור בדברי רב עמרם מפורש שאומר הלל הגדול וחזור ואומר יהללך על כוס חמישי, ואילו בדברי רב משה גאון לא הוזכר שאומר יהללך, אלא הלל הגדול בלבד, ומהראשונים שהביאו זאת יחד עם האומר יהללך, משמע שאין כאן מחלוקת בדבריהם וגם לדעת רב משה אומר יהללך. אולם, יש לעיין במקור הדבר, שהרי הבית יוסף כתב בזה הלשון: ודע שרבינו משה שהזכיר כאן רבינו אינו הרמב"ם אלא רב משה גאון דאילו להרמב"ם אינו אומר שום ברכה על כוס חמישי וכמבואר בלשוננו, ע"כ. והנה הן אמת שדברי רבי משה שבטור הן דברי רבי משה גאון, כמבואר במקורות, אך ראיית הבית יוסף ממה שבדברי הרמב"ם לא הוזכר חתימה בכוס חמישי, אינה מובנת, כי גם רב משה גאון לא הזכיר אלא אמירת הלל הגדול.

וביזרר לשבת הגדול^(ט): ובכריעי הלל מצרי לתנו. כל יטעום כלום באישונו: קמעא לשותות מים יכנס. אם חולה הוא או אסטנס. ובעי למשתי חמרא משום אונס. לומר בחמישי הלל הגדול ישתנס. וזה מורה כדברי הגאונים, שבכוס רביעי הלל מצרי בלבד ומסתמא בחתימת יהללך, וכרב יהודה, ואם רוצה כוס לשתות עוד יאמר הלל הגדול ומסתמא הוא בחתימת נשמת. והיות והפייט הוא מקדמוני צרפת נמצא שגם המנהג הקדום ביותר בצרפת היה כרב יהודה לגמרי, דסתם הלל הוא בחתימת יהללך.



מנהג התלמידים בתשובת רב האי גאון: המנהג הקדום ביותר לאמירת נשמת

[אמנם בכוס חמישי]

בתשובת רב האי גאון (הובאה בהלכות רי"ף גיאת הלכות פסחים עמוד שכג, ובטור או"ח סימן תפ"א): ועכשיו אתו תלמידים לקמן ואמרו כי על כל כוס וכוס צריך ברכה לאחריו^(טז), כמו שצריך לפניו, ואומר יהללך אחר הלל וחותרמין האל המלך המהולל בתשבחות, ונסבין כוס ה' ואומר עליו

(ט). דבריו הובאו ברי"ף גיאת (הלכות פסחים עמוד שכב) בזה הלשון: וכן אמר מר רב משה אי נחא ליה למישתי ה' אומר עליו ההלל הגדול ואי נמי דמתרמי בדוכתא אחריתי ואמרי הלל הגדול אמר בהדיהון ושתי.

(טז). לרבינו יוסף טוב עלם, הובא גם בתוספות פסחים קי"ז ע"ב ד"ה רביעי וברא"ש פסחים פרק י סימן לג ובטור תפ"א.

(נח). להוציא מדעת רב סעדיה גאון, שאם בא לשתות כוס חמישי יניח מלומר יהללך אחר הלל בכוס רביעי, ויאמר על כוס חמישי הלל, הגדול וחתום או ביהללך.

הלל הגדול עד סופיה דמזמורא וחותמין בנשמת כל חי ברוך הבוחר בשירה וזמרה חי העולמים ושותה, ע"כ. והנה, יש שלוש דרכים מה לעשות: דרך רב עמרם גאון וסיעתו היא לשתות כוס רביעי, הלל ויהללך, כוס חמישי הלל הגדול ויהללך; דרך רב סעדיה גאון, שלא היה נוח לו לומר יהללך שתי פעמים (על כוס רביעי ועל כוס חמישי), וזה גם מה שהוקשה לו לראבי"ה על רב עמרם גאון, אלא שפתרון רב סעדיה גאון הוא לא לחתום בכוס רביעי כלל. והוקשה הדבר לתלמידים הנ"ל, כי הכוס טעונה ברכה^(ט), ולכן נהגו התלמידים לומר הלל ויהללך בכוס רביעי, ובכוס חמישי הלל הגדול ונשמת^ס, ונמצא שיש ברכה על כל כוס וכוס, ואין כאן כפל ברכת יהללך. ובאמת שהראבי"ה פירש כזאת בדעת רב עמרם גאון [עיין לעיל], אלא שקשה לפרש כן בדברי רב עמרם גאון. ורב האי גאון בתשובתו^(א) מפרש את טעם רב סעדיה גאון למה אין לעשות כמנהג התלמידים, שחותמין גם ביהללך בכוס רביעי וגם בנשמת בכוס חמישי, וביאר את דעת רב סעדיה גאון [הסובר כי אין חותמין אלא בכוס אחד ורק ביהללך], כי יש בברכת השיר מחלוקת מה היא, אם יהללך או נשמת ונהגו שהיא יהללך, ואם כן אין מקום לברכת נשמת [וגם אין מקום לכפול יהללך, וכפי שנתבאר לעיל]. וכל דברי רב האי הם שלא כדברי הרשב"ם, דהרשב"ם סבירא ליה שלרבי יוחנן ברכת השיר היא גם יהללך וגם נשמת, ומבואר היטב למה אומרים שתייהן, אבל גם מנהג התלמידים אינו מתיישב על פי שיטת הרשב"ם כי רב יהודה ורבי יוחנן שנחלקו בברכת השיר, בברכת השיר הנאמרת על כוס רביעי נחלקו, ודבריהם נסובים על המשנה שהזכירה ברכת השיר בכוס רביעי, והתלמידים נהגו לומר ברכה אחת על כוס רביעי והאחרת על כוס חמישי, וזה שלא כמו אחד מן האמוראים. וגם אם נאמר שהם סוברים שהמחלוקת בין רב יהודה לרבי יוחנן בעניין ברכת השיר איננה לעיכובא, והכל מודים שיוצא בברכה האחרת, עדיין הדבר תמוה, כי אם כל כוס מחויבת בברכה, ואי אפשר לכפול את אותה ברכה, היה לתלמוד לפרש שמברך ברכה אחרת על כוס חמישי. וגם קשה, שסוף דבר הרי צריך לשנות את הברכה ממה שאמר בכוס רביעי, ואם כן אין כל מחלוקת בין רב יהודה לרבי יוחנן, שהכל מודים שהוא אומר את שתי הברכות, רק אולי נחלקו מה אומר ברביעי ומה אומר בחמישי.



(ט). וכתב רבינו מנוח (ספר המנוחה הלכות חמץ ומצה פרק ח הלכה י): וכתבו מקצת הגאונים שמי שאומר הלל הגדול על כוס חמישי צריך לחתום יהללך. והראב"ד כתב דלאו סמכא הוא דהיכא שביק הללא שהוא חובה בכלהו יומי דהללא וחתום בהלל הגדול דאי בעי אמר ואי בעי לא אמר ובשאר יומי ליכא עליה חתימה כלל, ע"כ. ולדעת רב סעדיה גאון יש לומר שהוא סובר שברכת יהללך על ההלל הגדול נסובה גם על ההלל שבכוס רביעי. והראב"ד, שהבין שאין ברכת יהללך שייכת כלל על ההלל, תמה אם כן איך יעזוב את ההלל העיקרי ויניחו ללא ברכה.

(ס). ונראה שדעת התלמידים היא שווה למה שכתוב בספר העיטור (עשרת הדיברות - הלכות מצה ומרור דף קלה טור ב): כוס חמישי אומר עליו הלל הגדול ואיזה הלל הגדול אמר רב יהודה מהודו עד נהרות בבל וכרב יהודה נהגו בשתי ישיבות וחזרו וחתום יהללך. וכן שדרו ממתבתא, ויפה הוא לחתום בישתבח עד מלך מהולל בתשבחות, ע"כ, עיין לעיל ביאור הדברים.

(סא). ואלו דברי רב האי: דכיון שלא אמרו חכמים לברך שתי ברכות השיר, אלא רב יהודה סבר יהללך וכל עמא דבר כותיה ר' יוחנן אמר נשמת כל חי ולא דבר עמא כותיה, ואמר לה חדא ניהו אחד זה ואחד זה. ולא עוד אלא דהוה ידיע מנהג דלכון וסבר דברכה אחת לשיר אינה צריכה. והני תלמידים דקא חזו לברוכי אחר הלל הראשון וזה אחר הלל הגדול דמר רב סעדיה ודילכון עדיפא מדילכון דלא אמרו רבנן שתי ברכות.

פרק רביעי

ברכת השיר בבית מדרשו של רש"י

בספרים המיוחסים לבית מדרשו של רש"י יש סתירות בעניין ברכת השיר. במחזור ויטרי הלכות פסח (עמ' 254-310 סימן סה הלל. נרצה): וחוזר ומוזג כוס רביעי. ואומר עליו לא לנו עד גמר הלל. וחותם ביהללך: וחוזר ואומר הלל הגדול. ברכת השיר. וחותם בנשמת כל חי. דנשמת כל חי היא ברכת השיר. ששנינו בערבי פסחים. ע"כ.ל. וכן כתב הראב"י בשם רש"י (ראב"י"ה חלק ב - פסחים סימן תקכה): ובשם רש"י ראיתי שאחרי הלל מצראה וחתומה שהיינו ברכות השיר אומר הלל הגדול ושוב נשמת כל חי דאית ביה חתומה. ופולגתא היא מאי ברכות השיר, ע"כ. וכזאת גם סידור רש"י סימן שפ"ס²⁰, ובסידור רש"י סימן תלה"ס²¹, ובאיסור והיתר לרש"י סימן לא. וכן מבואר בספר האורה חלק א [פח] דין ארבע כוסות, ומן כד מברך בין שלישי לרביעי לא ישתה, ואתסר ליה עד דאמר הלל הגדול וברכת שיר, ע"כ [מבואר שהלל הגדול על כוס רביעי]. וכן המשמעות בספר האורה חלק ב [מד] סדר ערוך לרבינו שלמה ז"ל. אמנם, יש לדחות שהמכוון שהלל הגדול בכוס אחר [חמישי], אך אז היה לו להתנות ולומר שהיינו דווקא ברוצה, שהרי אין חיוב בכוס חמישי.

ולמבואר בדברים הללו המנהג הוא ממש כמבואר ברשב"ם, שעל כוס רביעי אומר הלל יהללך הלל הגדול נשמת. אמנם, עדיין יש לעיין במה שאמר שנשמת כל חי היא ברכת השיר, והרי גם יהללך הוא חלק מברכת השיר, וכמבואר ברשב"ם, שרבי יוחנן בא להוסיף נשמת על יהללך. אכן, לפי המבואר במהר"ל [הובא לעיל] ברכת יהללך לרבי יוחנן אינה נרמזת בברכת השיר, אלא היא נאמרת כמו אחרי כל הלל, ומבואר היטב הלשון שברכת השיר היא נשמת.

אך יש לתמוה, שלכאורה יש סתירה בדעת רש"י, שבספר האורה חלק ב [מו] ארבע כוסות [מקודם מפרט את אמירת ההלל]: וכשמגיעין לאנא, קורא הגדול לבדו אותן שני מקראות, וכופלן, והן עונים אחריו כל קריאה וקריאה, ומשם ואילך קורין כולם כאחד עד מלך מהולל בתשבחות, ומברך בורא פרי הגפן, ושותה כוס רביעי, ואם יש שם חולה שצריך לשתות חוזר ומוזג כוס חמישי, ואומר עליו הלל הגדול הודו לאלהי האלהים, עד על נהרות בבל עשרים וששה כי לעולם חסדו, ושוב אומר ברכת השיר שהוא יסוד תיקון אנשי כנסת הגדולה. נשמת כל חי וישתבח עד מלך חי העולמים, ע"כ. וכפל דבריו בספר האורה חלק א [צ] סדר הפסח, וכן הוא בסידור רש"י סימן שפט, ובאיסור והיתר לרש"י סימן לב, ובמחזור ויטרי הלכות פסח (עמ' 254-310 סימן סה הלל. נרצה): וחוזר ומוזג כוס רביעי מיד ואומר לא לנו ה' לא לנו עד גמר הלל, וחותם ביהללך, וחוזר ואומר הלל הגדול. וחותם בנשמת כל חי ובישתבח, דנשמת כל חי היא ברכת השיר, ע"כ.

סג). בזה הלשון: וחוזר ומוזג כוס רביעי מיד ואומר לא לנו ה' לא לנו עד גמר הלל, וחותם ביהללך, וחוזר ואומר הלל הגדול. וחותם בנשמת כל חי ובישתבח, דנשמת כל חי היא ברכת השיר, ע"כ.

סג). בזה הלשון: ואומר הלל על כוס רביעי, ואחר כך הלל המצרי, ואחר הלל המצרי הלל הגדול הודו לד' כי טוב כי לעולם חסדו, ואומר נשמת עד מלך אל חי עולמים, ע"כ. הנה לא כתב מפורש שאחר ההלל אומר יהללך, ונמצא אם כן שיש כאן דעה מחודשת [והיא כדעת הגר"א במעשה רב. אלא שיותר נראה להשוות את הדברים עם שאר המקורות, ולא הזכיר יהללך, כי זה נכלל באמירת ההלל שתמיד חותמת ביהללך. ובספר המנהגים (לרבי אברהם חילדיק מנהגי חודש ניסן - מנהגי ליל הסדר וחג ראשון של פסח) כתב, ומוזגין כוס רביעי ואומר שפוך חמתך על הגויים עד לא קראו, ואומר הלל הגדול, לא לנו, כי לעולם חסדו כ"ו פעמים עד נאווה תהילה, נשמת עד חי העולמים, ע"כ. גם כאן נראה שהוא סובר שלא אומר כלל יהללך, ויש לדחות כנ"ל].

310-254) סימן עג. ומבואר שבכוס רביעי אומר רק יהללוך, ואינו מחויב להזכיר כלל ברכת נשמת והלל הגדול, רק זקן או חולה הצריכים לשתות אומרים הלל הגדול ונשמת על כוס חמישי. וזה סותר לדברים שהוזכרו לעיל באותם ספרים. ועוד יש להקשות, שגם בדברים הללו נאמר ושוב אומר ברכת השיר שהוא יסוד תיקון אנשי כנסת הגדולה. נשמת כל חי וישתבח עד מלך חי העולמים, ע"כ. ויש לתמוה, אם נשמת היא המכונה ברכת השיר, איך אפשר שלא לאמרה על כוס רביעי, והרי במשנה מפורש שברכת השיר נאמרת על כוס רביעי? ועוד, שסתם אדם [שאינו זקן וחולה ואינו שותה כוס חמישי] גם אינה אומרה כלל, כי הוא לא שותה כוס חמישי.

וכן מבואר בספר האורה (חלק א [פט] דין לשתות בין הכוסות): תנו רבנן חמישי גומרין עליו את ההלל, דברי רבי טרפון, ויש אומרים ה' רועי לא אחסר [תהלים כ"ג א'], ואף על גב דבכל דוכתא לא אשכחן דתקיננו רבנן אלא ד' כוסות, מכל מקום כיון ששנינו בזה המשנה חיצונה כוס חמישי מתקנת רבנן הוא, מיהו לא חובה אלא רשות, ומשום הכי לא אדכרי אלא ארבע כוסות, ומנהג דעלמא כרבי טרפון לומר עליו הלל הגדול, ופליגי נמי רבנן עד היכן הלל הגדול, מהודו עד על נהרות בבל, מיהו מאן דבעי לאפרושי ולמימר על כוס חמישי דברי שירות ותשבחות הרשות בידו, ובלבד שיאמר בכללם הלל הגדול, ע"כ. מבואר שהלל הגדול אינו בכוס רביעי, אלא בכוס חמישי, וגם לא הזכיר ברכה בכוס זו.

וכן משמע בדברי הרמב"ם, שכתב (הלכות חמץ ומצה פרק ח הלכה י) ויש לו למזוג כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול, והוא מהודו לה' כי טוב עד על נהרות בבל, וכוס זה אינו חובה כמו ארבעה כוסות, ע"כ. וכתב הבית יוסף אורח חיים סימן תפא בדעתו: דאילו להרמב"ם אינו אומר שום ברכה על כוס חמישי וכמבואר בלשוננו, ע"כ.

ויש פלא נוסף במחזור ויטרי, שבהלכות פסח (עמ' 254-310) סימן צז כתב, ומוזגין כוס רביעי להלל. ויאמר שפוך חמתך על הגויים. הלל הגדול. המלך. נשמת כל חי. ומברכין בורא פרי הגפן ושותין ומברכין על הגפן ועל פרי הגפן. ולא הזכיר הלל סתם על כוס רביעי. והנה, גם באחד מהראשונים, בספר המנהגים לרבי אברהם חילדיק^(ט) (מנהגי חודש ניסן - מנהגי ליל הסדר וחג ראשון של פסח) כתב: ומוזגין כוס רביעי ואומר שפוך חמתך על הגויים עד לא קראו, ואומר הלל הגדול, לא לנו, כי לעולם חסדו כ"ו פעמים עד נאוו תהילה, נשמת עד חי העולמים, ויהי בחצי הלילה, ואמרתם זבח פסח, כי לו נאה, לשנה הבאה בירושלים, ויברך בפ"ה ושותה כוס רביעי בהסיבה וכן כל המסובין, ע"כ. [ומבואר עוד בדבריו שכל הפיוטים שנוהגים לאמרם בסוף ההגדה הכל היה חלק מההלל הנאמר על כוס רביעי, וכן משמעות ספר המנהגים (קלוזנר) סימן קיז: ועל הרביעי אומר הלל המצרי ושאר ההגדה]^(ט). ויתכן שהמכוון בדברי המחזור ויטרי הוא שאומר

(טד). בן דורו של המהר"ם מרוטנבורג.

(סה). והנה, לכאורה יש להקשות הרי זה הפסק בין הברכה לשתית הכוס, וכבר התקשה בזה בשו"ת מהרש"ל (סימן פח) על נוסח המחזורים, וזה לשונו: ולא כטופסי המחזורים שכתוב בהן שיברך כוס רביעי אחר אז רוב ניסים ואומץ גבורתך שזהו אינו מן הראוי כי כל הד' כוסות נתקנו על שבח ברכה שלפניו כוס ראשון אקידוש, שני אברכת גאלנו, שלישית אברכת המזון, רביעית אברכת הלל דהיינו בסוף החתימה, וכן משמע מדברי הטור אצל השאלה ששאלו לרב האי גאון על דברי רב סעדיה כו' ע"ש, עכ"ד [הובאו דבריו בב"ח וט"ז סימן תפ]. אך באמת יש להקשות גם לדידן, כי כוס שלישית היא

משפוך חמתך ואילך, כנוסח שהיה אצלם, שמיד אחר שפוך חמתך היה החצי הלל הנוטר מלא לנו ואילך. ובדברי ספר המנהגים הנזכר שכתב קודם הלל הגדול ואחר כך לא לנו, יש לומר שהמכוון הוא שאומר הלל הגדול, ופירט שקודם אומר השלמת הלל המצרי מלא לנו ושוב את ההלל הגדול שהוא הודו כו'.

ובראב"ן בסוף פסחים כתב: ד' גומר עליו את ההלל, ואומר עליו ברכת השיר יהללך ה' אלקינו כל מעשיך ונשמת כל חי, והלל הגדול, ע"כ. והנה הזכיר את הסדר הלל יהללך נשמת והלל הגדול, ונמצא שאחר הלל הגדול אין שום ברכה, וברכת יהללך ונשמת נאמרות בזה אחר זה קודם ההלל הגדול, אלא אם כן נהפך את הדברים ונאמר שכוונתו לומר ההלל הגדול קודם נשמת. ושוב הביא הראב"ן את דברי הגאונים [רב עמרם גאון ומר רב שלום גאון] שזקן או חולה ישתה כוס חמישי אחר שיאמר עליו הלל הגדול, ואם כן כיון שלשית ראב"ן כבר אומר הלל הגדול על כוס רביעי הרי הוא כופל את הלל הגדול! ועוד יש לתמוה, שהראב"ן הביא את דברי רב עמרם, שחותם על הלל הגדול שבכוס חמישי יהללך [לדברים כפשוטם, ודלא כפירוש הראב"ה עיין לעיל] ונמצא אם כן שהלל הגדול ראוי להיחתם ביהללך. ויש לעיין לפי זה בכוונת דברי הראב"ן, האם ברכת נשמת באה אחר הלל הגדול, או שהדברים באים כסדר המבואר בראב"ן, הלל סתם ושתי הברכות יהללך ונשמת כאחד, ואחריהן הלל הגדול ללא כל ברכה.

ומכל מקום אין להקשות בספרים הללו ממקור אחד למשנהו, כי כבר נודע שכל הספרים דבי רש"י הם גם ספרי ליקוט, שיש בהם שיטות רבות מדברי חכמים שונים¹⁰.

על ברכת המזון, והרי הכל נוהגים להוסיף הרבה אחר גמר ברכה רביעית, ולא חשו להפסק [וכזאת יש לדון בכל ברכת זמון על הכוס, אלא שאנחנו פוסקים שאין זה חיוב ומעכב]. ומבואר שכל שמוסיף על עניין הברכה, אין כאן חסרון, כמבואר להלן מדברי הטור. אמנם, היה מקום לחלק ולומר שהאומר הרחמן הרי הוא כממשיך ברכה רביעית, וכן מוסיף דברים אחר חתימה, מה שאין כן בברכה רביעית שהרי הוא כמאריך הברכה שאין בה חתימה. אך עדיין קצת קשה באמירת הפסוקים יראו את ה' שאומרים אחר ברכת המזון. והנה, איתא בשם הגרי"ז לעשות כמפורש ברמב"ם, להסמיך את ברכת אורח לברכה רביעית, שהוא סובר שברכת אורח היא חלק מברכה רביעית שיש אורח המברך, ואם נאמר שכל הרחמן הרי הוא חלק מברכה רביעית, נמצא שגם אם אומר ברכת אורח אחרי הרחמן עדיין הוא בכלל ברכה רביעית. וכל זה מבואר במשא ומתן בין רבינו יחיאל לרבינו יעקב בעל הטורים, בני הרא"ש, בטור אורח חיים הלכות בציצית הפת, סעודה, וברכת המזון סימן קפט" כתב אחי ה"ר יחיאל ז"ל נהגו להאריך בברכת הטוב והמטיב הרחמן בכמה גוונים ולא ידעתי מאין בא זה להרבות בבקשה בין ברהמ"ז לברכת בפה"ג ואפשר שנהגו לעשות כן מהא דאמרו (ברכות מו א) אורח מברך יר"מ וכו' ע"כ ונ"ל שאין בזה משום הפסק וגדולה מזו מצאנו בברכת המילה שמתפללין על הילד באמצע הברכה אחר שבירך בפה"ג ומפסיק בין ברכה לשתייה, ע"כ דברי הטור וכזאת בספר אבודרהם ברכת הלחם זמון ברכת המזון [ויש לטעון שגם הטור ואחיו רבינו יחיאל סוברים שהרחמן אינו מברכה רביעית, אלא שהוא אינו הפסק, ושםא סבר גם רבינו יחיאל שברכת אורח אינה מברכה רביעית, אלא רק אינה הפסק, ודברי הגרי"ז נאמרו בשיטת הרמב"ם]. על כל פנים, עדות המהרש"ל על טופסי המחזוריים מורה שהמנהג הקדום היה לברך בורא פרי הגפן רק אחר הפיוטים. ובאמת כן הוא מנהג המהר"ם מרוטנבורג (בן דורו של רבי אברהם חילדיק), והובא במגן אברהם (סימן תפ ס"ק ג), שאחרי שהביא את דעת מהרש"ל הוסיף: ומהר"ם היה שותה אחר הפיוטים ואחר כי לו נאה כדי שלא יהא צמא כשישכב וכן הוא בסידורים, ע"כ. ומקורו בספר תשב"ץ קטן (סימן צט) ובספר מנהגים דבי מהר"ם סדר פסח: ושותה כוס רביעי לאחר שיאמר כי לו נאה כדי שלא יהא צמא כשישכב, ע"כ. וכן כתב החק יעקב (סימן תפ) שכך המנהג, ובאליה רבה (סימן תפ) הזכיר רק את מנהג מהר"ם, והובא הדעות גם במשנה ברורה (סימן תפ ס"ק ו).

10. כך העירוני, אך אין זה תקף לכל המקורות הנזכרים, ושוב ראיתי שרבי אריה גולדשמידט (במוריה קל"ז שנה כה ו-ח) עמד על הסתירה בין הסדר הקצר לרש"י לבין הסדר הארוך באשר לאמירת הלל והלל הגדול, ב"ארוך" הורה רש"י

קיצור הדעות שנאמרו בספרים מבית מדרשו של רש"י [כמבואר לעיל שחלק מהן דעות סותרות]: א. דעת רב עמרם גאון כוס רביעי יהללך, כוס חמישי באם ירצה [חולה או זקן] הלל הגדול יהללך. ב. כדעת רשב"ם שבכוס רביעי הלל יהללך הלל הגדול נשמת. ג. בראב"ן הלל יהללך נשמת הלל הגדול, [ויתכן שאין זה בדווקא]. ד. עיין עוד בהערות לעיל.



פרק חמישי

חתימת ברכת ישתבח של ברכת השיר

עד כאן הובאו הדעות האם ברכת השיר היא יהללך או נשמת, אבל הבית יוסף סימן תפ"ו יצא לדון בדבר החדש, ואלו דבריו: מה שכתב [הטור] וגומר ההלל ואומר יהללך וכו' עד וחותם מלך מהולל בתשבחות. כבר נתבאר בסימן ת"פ שזהו דעת ה"ר חיים כהן ושכן היה נוהג הרא"ש (דיני פסח בקצרה קלה ע"ד, שו"ת כלל יד סי' ה). ויש לדקדק כיון שחותם ברכת ישתבח יש לו לחתום בהבוחר בשירי זמרה שהיא חתימת ישתבח, ומדכתב רבינו בסימן תפ"א גבי עכשיו באו תלמידים דבכוס רביעי אומר יהללך וחותם מלך מהולל בתשבחות, ובכוס חמישי חותם בנשמת כל חי [עד] הבוחר בשירי זמרה, איכא למידק איפכא דכיון דהתם אדכר הבוחר בשירי זמרה והכא לא אדכר אלא מהולל בתשבחות דלא קאמר הכא שיחתום אלא עד מהולל בתשבחות בלבד, ע"כ. תוכן קושיתו הוא - איך אמר הטור לחתום מלך מהולל בתשבחות, הרי כיון שהוא אומר ישתבח יש לו לחתום חתימת ישתבח, שהיא מסתיימת בהבוחר בשירי זמרה, והוסיף להוכיח שבתוך דברי התלמידים בתשובת רב האי שהוזכרה בטור סימן תפא מבואר שחתימת ישתבח של ברכת השיר היא הבוחר בשירי זמרה. ומבואר עוד שמה שכתב כאן הטור לומר מלך מהולל בתשבחות היינו שזה סיום הברכה ולא תחילתה, שאם לא כן היה לו לפרש, כמו שכתב בסימן תפ"א. ושוב הביא הבית יוסף שמצא בכמה ראשונים שחתימת ישתבח של ברכת השיר היא עד מלך אל חי העולמים, ולפי מבואר לעיל בדברי הרשב"ם כתב הרשב"ם מפורשות שחתימת יהללך ונשמת שווה והיא בא"י מלך מהולל בתשבחות, ועיין להלן מדברי הראשונים.

והנה, בחתימת ברכת ישתבח שלנו לא אומרים כלל מלך מהולל בתשבחות, והעולה לכאורה לפי זה שמה שהזכיר הטור בסימן תפו מלך מהולל בתשבחות היא ממש חתימת יהללך, אבל בטור אורח חיים סימן נד מבואר שחותמים ישתבח במלך מהולל בתשבחות, אלא שמוסיף בה עד דברים חי העולמים, וכבר העיר שם במור וקציעה סימן נד בזה הלשון, בטור. וחותם בא"י

לחתום ביהללך ואינו מזכיר אמירה נוספת, וזהו המנהג שהיה נהוג בתקופת הגאונים עד דורו של רש"י, ואילו ב"קצר הורה רש"י לומר אחר יהללך הלל הגדול נשמת וישתבח, כמנהג הצרפתי המובא בראשונים בשם רש"י והמבוסס על פירושו לפנינו ברשב"ם וגירסתו בגמ', האפשרות היא כי הסדר הארוך נשנה כנהוג בבית מדרשו של רש"י בלשון שקיבל מרבותיו, וכדרכו לשנות עפ"י בה"ג ורע"ג, ואילו הסדר הקצר נשנה לאחר שנשתנה המנהג עפ"י גירסתו של רש"י בגמ' לפנינו, יש להניח כי אף בצרפת עד דורו של רש"י נהגו כן, ונשתנה המנהג באמצע ימיו, זו היא אפוא הסיבה לשינוי כסדרי רש"י. בסדר הארוך שנה לתלמידיו המנהג שהיה נהוג עד אז וכדרכו תמיד לשנות עפ"י בה"ג ורע"ג, ואילו הסדר הקצר נשנה אחר שנשתנה המנהג במקומו עפ"י הגירסא המובאת גם ברשב"ם\ שאף היא יש לה מקור בגאונים, וזהו המנהג המובא בראשונים בשם רש"י ונשתרש בצרפת ואח"כ בכל קהילות אשכנז, מלבד החתימה ביהללך.

מלך מהולל בתשבחות. כך היתה נוסחא שלהם בישתבח, ע"כ¹⁰. ולפי זה, אין הכרח שמה שהזכיר הטור מלך מהולל בתשבחות היא חתימת ברכת יהללך, אלא אפשר שזו חתימת ברכת ישתבח והזכיר רק את תחילת החתימה, אלא שזה בא הבית יוסף לפרש שאין לומר שכוונת הטור להזכיר רק את תחילת החתימה, שהרי בסימן תפו פירש היטב עד סוף הברכה. וממה שכאן אמר רק מלך מהולל בתשבחות משמע שיותר לא ימשיך¹¹.

והנה, הראב"ה (חלק ב - פסחים סימן תקכה) כתב גבי כוס רביעי: ושוב אומר נשמת כל חי, וחותם מלך מהולל בתשבחות. ע"כ. משמע שחתימת ישתבח היא מלך מהולל בתשבחות [ואף על פי שלא הזכיר ישתבח הדבר מוסכם בראשונים שחתימת נשמת היא ישתבח]. ושוב, בהמשך הדברים הביא הראב"ה דעת רב עמרם גאון, שאומר הלל הגדול ויהללך בכוס חמישי, וכתב על זה הראב"ה בזה הלשון: ונראה לי שמה שאמר הגאון חותם יהללך, שרוצה לומר שיאמר אחריו נשמת כל חי וחותם מלך מהולל. ושם ניהוגם אחרי נשמת כל חי לומר יהללך אחרי ישתבח וכו', ע"כ. קיצור הדברים: הראב"ה סובר שמה שכתב רב עמרם שגם בכוס חמישי יחתום ביהללך לא יתכן, כי הוא כבר אמר יהללך על כוס רביעי, ולכן העמיד דבריו שהמכוון ביהללך, זה לנשמת בחתימת מלך מהולל. ואם נאמר שברכת נשמת מסיימת במלך מהולל דהיינו כמו ברכת יהללך, מובן שאפשר לדחוק בדברי רב עמרם שאף שהזכיר יהללך המכוון רק לחתימת יהללך דהיינו מלך מהולל, אף שעיקר הברכה היא נשמת וישתבח. אולם, אם נאמר שכל חתימת ישתבח שונה לגמרי, איך אפשר להעמיס בדברי רב עמרם, שאמר 'יהללך', שהמכוון לנשמת וישתבח. וכן משמע מהאפשרות הנוספת שהעלה ראב"ה, שמנהגם היה לומר יהללך אחר ישתבח, ואינו במשמע שהוא מחדש בדעתם שתמיד שינו את החתימה, אלא החתימה היא בין כך אותה חתימה, רק שנהגו להוסיף יהללך. וכן מפורש בראב"ה (חלק א - שאלות ותשובות סימן קסח), שכתב בזה הלשון: וישתבח שמך לעד מלכנו הוי סמוכה, וחתמינן בה מלך מהולל בתשבחות, ע"כ. מבואר שלעולם חתימת ישתבח היא במלך מהולל בתשבחות.

אם כן, מבואר בדבריהם שחתימת ישתבח שווה היא. ומבואר בדברי הראב"ה שאף שהוא נקט לעולם רק 'מלך מהולל בתשבחות', הכוונה היא לחתימת ישתבח. ואם כן, אף בדברי הטור יש לומר כזאת, שכוונתו היא לחתימת ישתבח, אלא שהבית יוסף אמר שזה דחוק, שהרי בסימן תפא פירש סוף חתימת ישתבח, וכאן לא פירש, משמע שבדווקא קאמר. ולכאורה יש לדון בהכרח הראיה. ויש ללמוד את פירוש דברי הרא"ש והטור מדברי רבינו ירוחם, תלמיד הרא"ש, שהביא מתחילה (תולדות אדם וחווה נתיב ה חלק ד דף מד טור א): רשב"ם כתב דעבדינן כתריוהו וחותמין בהלל בא"י מלך מהולל בתושבחות. ואומר הלל הגדול ונשמת כל חי וחותם שנית בא"י מלך מהולל בתושבחות, וה"ר חיים לא היה חותם ביהללך כיון שהיה לו לחתום בסוף נשמת כל חי, ע"כ. ובהמשך הדברים (טור ג) כתב רבינו ירוחם: אחר שבירך ברכת המזון מוזגין לו כוס רביעי וגומר עליו ההלל וחותם ברוך אתה יי מלך מהולל בתושבחות, ומי שרגיל לומר נשמת

10. עיין ט"ו סימן תפ"ו שציין לנוסח חתימת ישתבח המבואר בטור סימן נ"ה.

11. ועיין להלן דברי האברבנאל, שחתימת ברכת השיר לרבי יוחנן, אף שהיא נשמת וישתבח היא רק מלך מהולל בתשבחות.

כל חי^ט אינו חותם אלא פעם אחת בישתבח, ע"כ. משמעות דבריו היא שמה שכתב בתחילה, שחותם מלך מהולל בתשבחות, היא החתימה הרגילה של ישתבח, שאם בא לומר שיחתום רק מלך מהולל [וכפשטות דבריו מתחילה, וחותם שנית בא"י מלך מהולל בתשבחות], לא היה לו לסתם בהמשך הדברים שיחתום פעם אחת בישתבח, שמשמע חתימת ישתבח הנהוגה כל פעם שאומר נשמת.

וכן הוא בספר המנהגים (טירנא) ליל הסדר: ומוזגין כוס רביעי ואומר עליו שפוך והלל וכו'. ואין חותמין ביהללך רק אחר נשמת וישתבח וחותמין בחי עולמים כי למה לי לחתום תרי זימני. ע"כ. ודבריו עדות על המנהג באשכנז^ט. וכן במנהגי מהר"ש מנוישטט סימן שב: ועוד דרש שאין לחתום בברכת הא' בתושבחות כשאומר יהללך, אלא ימתין עד אחר שאמר ישתבח, ואז יש לחתום גדול בתושבחות. והנה גם הוא חתם כחתימת ישתבח [שהנוסח גדול בתשבחות]^{טז}. ויש להוסיף שבתשובת רב האי בהלכות רי"ץ גיאת (הלכות פסחים עמוד שכג) איתא: ואומר יהללך אחר הלל וחותמין האל המלך המהולל בתשבחות ונסבין כוס ה' ואומר עליו הלל הגדול עד סופיה דמזמורא וחותמין בנשמת כל חי ברוך הבוחר בשירה וזמרה חי העולמים, ע"כ. ואין זה כלשון התשובה שבטור, שכתב: וחותמין בנשמת כל חי עד הבוחר בשירי, ע"כ. וכדברי הטור בשם התלמידים, שעל כוס חמישי אומר כל חתימת ישתבח, יש גם במחזור ויטרי הלכות פסח (עמ' 254-310) סימן עג, באיסור והיתר לרש"י סימן לב, בסידור רש"י סימן שפט ובסידור רש"י סימן תלה הביא זאת, שאומר זאת על כוס רביעי אחר שאמר הלל סתם אומר הלל הגדול בחתימת ישתבח. וכן באורחות חיים חלק א סדר ליל הפסח [ובספר כלבו סימן נ]: כוס חמישי יאמר עליו הלל הגדול מהודו לה' כי טוב עד על נהרות בבל ואח"כ אומר נשמת כל חי וישתבח עד חי העולמים.

ובספר העיטור (עשרת הדיברות - הלכות מצה ומרור דף קלה טור ג): כוס חמישי אומר עליו הלל הגדול ואיזה הלל הגדול אמר רב יהודה מהודו עד נהרות בבל וכרב יהודה נהגו בשתי ישיבות וחוזר וחותם יהללך. וכן שדרו ממתבתא, ויפה הוא לחתום בישתבח עד מלך מהולל בתשבחות, ע"כ. משמע מדבריו שחותם ישתבח במלך מהולל ותו לא. וכן בתחילת הדברים, שם הביא את הגמרא, כתב: ואומר עליו ברכת השיר ר"י אמר יהללך ר' יוחנן אמר נשמת כל חי וחותם בישתבח ומדקאמר ברכת השיר ש"מ ברכה היא וחותמין עליו מלך מהולל בתשבחות. ע"כ. אך יש לפרש בדבריו שהמכוון הוא לתחילת הברכה אך יש לסיימה, ומה שכתב עד מלך

טז. הנוסח לקוח מלשון רבו, בשו"ת הרא"ש כלל יד סימן ה: ומי שרגיל לומר נשמת כל חי, לא יחתום ביהללך, אלא אומר כל יהללך עד אתה אל וחותם בנשמת כל חי. וכן הוא ברא"ש פסחים הלכות פסח בקצרה.

ע. על כל פנים באוסטרייך.

עא. ובספר מהרי"ל (מנהגים) סדר ההגדה [מו]: כשאמר מהר"י סג"ל יהללך דבסיום הלל לא היה חותם בברכה, ואמר עד מעולם ועד עולם אתה אל. וכשאמר ישתבח היה חותם, וכן בא"ח מנהג הר"ר חיים כ"ץ והרא"ש, ע"כ. והדברים ידועים שתלמיד המהרי"ל, מחבר המנהגים, תיעד כל דבר קטן כגדול בהליכות המהרי"ל, אם הוא ראה בהם איזה חשש חידוש, ולכן כל לשונו הסתמי כשאמר ישתבח היה חותם, סתמו כפירוש, שהיא חתימת ישתבח, ולא חתימת יהללך. וכמו שמתבאר משאר מנהגי אשכנז וכל סידורי ומחזורי אשכנז הקדמונים, ועיין היטב הלשון בלקט יושר חלק א (אורח חיים) עמוד צד ענין ו.

מהולל המכוון הוא עד החתימה, המתחלת במלך מהולל. וכן בספר שבולי הלכט סדר פסח סימן ריח ואח"כ אומר נשמת כל חי וחיותמין מלך מהולל בתשבחות^(ב).

ובספר הנייר (ו. הלכות פסח): אחר שקרא הלל המצרי והגיע להודו ולאנא יאמר הלל הגדול שבכולם והאחרים יענו אחריו ופותח ביהללך וקורין כולם כאחד וחותרם במלך מהולל בתשבחות. ותקנו אנשי כנסת הגדולה לומר אחריו נשמת וישתבח וחותרם במלך אל חי העולמים. ובספר המנהגים (חילדיק מנהגי חודש ניסן - מנהגי ליל הסדר וחג ראשון של פסח): נשמת עד חי העולמים.



מסקנת הבית יוסף כעצת רבי מאיר עראמה

והבית יוסף (אורח חיים סימן תפו) סיים בזה הלשון: אחר כך מצאתי בהגהות מיימון החדשות (פ"ח אות כ) ופיר רש"י ור' יוסף טוב עלם (יוצר לשבת הגדול בפיט אלקי הרוחות) שאם היה חולה או איסטניס וצריך לשנות ימוזג כוס חמישי, ויאמר הלל הגדול ואומר נשמת וישתבח עד מלך אל חי העולמים וכ"כ סמ"ג (עשין מא קיה ע"ג) וכל בו (סי' נ יד.) ולאפוקי נפשין מספיקא שמעתי בשם מהר"ר מאיר נ' עראמה ז"ל^(ג) שגומר את ההלל ואינו אומר יהללך כלל, ואחר גמר הלל אומר הלל הגדול ונשמת כל חי וישתבח עד ומעולם עד עולם אתה אל, ואז יאמר יהללך עד מלך מהולל בתשבחות, וייטבו בעיני דבריו לצאת ידי ספק, ואף על פי שאינו ממש כמו שכתבו הפוסקים, מכל מקום כיון דנפקי בהכי מידי ספיקא, שפיר דמי. עכ"ל.

וכך פסק בשולחן ערוך (אורח חיים סימן תפ): כוס רביעי מתחיל לא לנו וגומר עליו את ההלל; ואינו אומר יהללך, אלא אומר אחר גמר ההלל הגדול שהוא מהודו ליי עד על נהרות בבל, שהם כ"ו כי לעולם חסדו, ואחר כך אומר נשמת כל חי וישתבח עד ומעולם ועד עולם אתה אל, ואז יאמר יהללך עד מלך מהולל בתשבחות^(ד).

ויש להקשות הרבה: למה מספק אי אפשר לסיים כחתימת ברכת ישתבח, הרי תחילת חתימת ישתבח היא ממש כחתימת יהללך [לפי גרסת הטור והרא"ש, ולא על זה הייתה תלונת הבית יוסף, וחתימת ישתבח לנוסח הספרדים מתחילה מלך גדול ומהולל בתשבחות, וכל נידון הבית

עב). וכן מתבאר מלשון רבינו שמואל מפלייזא (הלכות פסח אוצר פסקי הראשונים על פסח עמוד קמ"ד): וחותרם בברכת השיר יהללך וחותרם מלך מהולל בתשבחות אמר ר' יוחנן אומר נשמת כל חי וחותרם בישתבח מלך מהולל בתשבחות והעולם נוהגים לחתום בשתייהם, ע"כ.

עג). בספר קורא הדורות פרק ג כתב: ובנו של הרב בעל העקידה הוא הרב ר' מאיר בן עראמה, וקורים אותו הרב המאירי, והיה חכם גדול וחבר ספרים, ומכלל ספריו שחבר ס' פי' על תהילים ושמו מאיר תהלות, ובא לעיר שאלוניקי ונפטר שם. ואני הכותב דוד זכיתי לבקר על קברו. והרב מהר"י קארו ז"ל מביא אותו בבית יוסף בטור אור"ח סימן תפ"ו, שכ"כ שם: ולאפוקי נפשין מספיקא שמעתי בשם מהר"ר מאיר עראמה שגומר את ההלל וכו', ע"ש. וגם הרב מהרש"ם ז"ל מזכיר אותו בחלק ח"מ ס' רצ"ט על ענין אם נוהגים עכשיו דינא דבר מצרא: כי כן הסכימו החכמים הקדמונים קדושים אשר בארץ החיים המה לבד החכם השלם כמהר"ר מאיר נ' עראמה ז"ל בק"ק שלו ארגון וכו', ע"ש. וזה הרב היה לו בן חכם גדול ושמו ה"ר יעקב בן עראמה, ונפטר בשאלוניקי בלא בנים וירש אותו ה"ר אשר הכהן בן ארדוט שהיה בן אחותו, ועיין עוד בשם הגדולים מערכת גדולים אות מ [כה] מה' מאיר עראמה.

עד). ומה שכתבו כן גם בשם האר"י [עיין בספר יסוד ושוורש העבודה שער הצאן סוף פרק ו'], אין לזה מקור מוסמך.

יוסף היה רק על הסיום עד חי העולמים, וחתימת האשכנזים אל מלך גדול ומהולל בתשבחות]. ומה בכך שהוא מוסיף עוד דברים בחתימה, וכי הוא עוקר בכך את חתימתו הכשרה שאמר בתחילה [ורחוק שיש כאן הפסק בין החתימה לשתיית הכוס].

גם עצם הדבר לא מובן, כי ההוספה ראויה היא לתוכן ברכת ישתבח, וההוכחה היא שכל פעם חותמים כן. וזו טענה על עצם דקדוק הבית יוסף לשנות חתימת ישתבח ממה שנהוג לחתום בישתבח כל השנה, ומפני מה תשתנה החתימה הרי הברכה היא ממש אותה ברכה ולמה נשנה את החתימה. וביותר כיון שבתלמוד אמרו בסתם לרבי יוחנן שברכת השיר היא נשמת וישתבח, והרי אנו יודעים ברכת ישתבח וחתימתה בכל השנה^(ח), והיא חתימת ישתבח המלאה, ואם היה צד שברכה זו תשתנה היה לתלמוד לבאר שמשונה היא חתימת נשמת של לילי פסחים מחתימת ישתבח של כל השנה, וברור שאם לא אמרו כך החתימה שווה לגמרי, וגם הבית יוסף עצמו, מצד הסברא, טען שצריך לחתום בחתימת ישתבח, כלשונו בתחילת הנידון: ויש לדקדק כיון שחותם בישתבח, יש לו לחתום בהבוחר בשירי זמרה שהיא חתימת ישתבח, ע"כ. אלא שהבית יוסף עצמו, מחמת שינוי הלשון שבטור, שפעם הזכיר כל חתימת ישתבח [בסימן תפ"א], ופעם נקט מלך מהולל בתשבחות בלבד [בסימן תפ"ו], דקדק הבית יוסף שעל כרחך במקום ששנה הטור מלך מהולל בלבד, אין זו חתימת ישתבח, ולולא הדקדוק בשינוי בנוסח הטור היה מסכים הבית יוסף שאם נאמר לשון מלך מהולל בתשבחות, עדיין יש לפרש שנקט רק תחילת החתימה, וזה מורה שבעיקר הדבר מסכים הבית יוסף עם דעת האחרונים שנוקטים שכל מי שהזכיר רק מלך מהולל כוונתו עד סוף החתימה ונקט רק ההתחלה, או שתמיד חתם רק מלך מהולל, וכן היא דעת הט"ז^(ט), והסכמת החק יעקב סימן תפ"ס"ק ד, והם יישבו את דקדוק הבית יוסף.

עוד מבואר בבית יוסף שאם צריך לחתום עד חי העולמים וחתם רק מלך מהולל חסר בחתימה, וגם זה חידוש. ועוד יש לעיין בפתרון הבית יוסף כדרך רבי מאיר עראמה, שאומר יהללך אחר ישתבח וחותם מלך מהולל, הרי אם ברכת ישתבח ראויה היא שתיאמר, וחתימת יהללך שבסוף תהיה גם על ישתבח, אם כן חסר הוא בחתימה, שנוסח ישתבח הצריך חתימה כוללת יותר, וזה שיש שם את נוסח יהללך בינתיים לא מנע הצורך בחתימה הראויה, והרי ברור הדבר שחתימת יהללך הולכת גם על ישתבח [כי כל דברי הבית יוסף נסובים על דברי הטור, והטור פסק כרבי חיים כהן שברכת יהללך אינה טעונה חתימה, ומטעם כי היא נפטרת בחתימת ישתבח].

עה). לדעת התוספות בפסחים, שברכת השיר היא נשמת הנאמר כל השנה, והמה הביאו את שיטת רבינו חיים כהן, שהבית יוסף עוסק בשיטתו.

עו). בסימן תפ"ו, והט"ז בא לבאר למה נקט הטור בסימן תפ"א את סיום הברכה, ואילו בסימן תפ"ו, לא נקט אלא מלך מהולל בתשבחות, וזה לשונו: ולעיל סי' תפ"א דנקט חתימת ישתבח עד הבוחר בשירי, הוכרח לתת סימן זה כיון דאמר שם קודם לזה שחותם אחר יהללך מלך מהולל בתשבחות, והיינו חתימה דיהללך שאינו חותם אלא בזה בלבד, ע"כ הוצרך לומר כאן סימן אחר לחתימת [ישתבח] לא במלך מהולל בתשבחות, כי היכי דלא ליתי למטעי דהוא כמו חתימת יהללך, ע"כ. ואין בזה צורך, כי הטור בסימן תפ"א הוא העתק על פי תשובת רב האי, שם הלשון הוא עד חי העולמים, ואילו בסימן תפ"ו מקורו מהרא"ש, שם הלשון מלך מהולל בתשבחות.

עוד קשה על עצת רבי מאיר עראמה, שאומר הלל הגדול מיד אחר הלל ויהללך רק אחר ישתבח, והרי מבואר בדברי הראשונים [הרשב"ם, שעל דרכו מיוסדת שיטת רבי חיים כהן, ועוד, עיין לעיל באורך], שיהללך נסוב על ההלל, ונשמת-ישתבח על הלל הגדול, ואיך יחבר את ההלל עם ההלל הגדול, וכל הראשונים הללו הקפידו שיאמר יהללך מיד אחר אמירת ההלל, ולעצת הבית יוסף אומרה רק אחר ישתבח שאחר הלל הגדול, והוא פלא [אמנם, לשיטות שמספק אומרים גם יהללך וגם נשמת אין זה קשה]. ודוחק גדול לומר שמה שאומר יהללך אחר ההלל, לדעת רבי חיים כהן שאינו חותם, אינו עיקר לדינא אלא נותר כמנהג בעלמא, שאם כן יכול גם לדלגו [ואדרבה, הבנת הב"ח ועוד, שהוא חותם בישתבח מלך מהולל מפני שזו גם חתימת יהללך, והבית יוסף עוד הפך את ברכת יהללך לעיקר שבה חותם], ופשטות הדברים היא שלדעת רבי חיים כהן חתימת נשמת נסובה גם על יהללך, למרות הפסק ההלל הגדול שאחר כך.

ועוד תמוה, היכן מצינו שתי ברכות בזו אחר זו, וחותם באחרונה, וכאן אומר ישתבח ואינו חותם, ושוב יהללך וחותם, ורבי חיים כהן לא אמר, אלא שיהללך ממש סמוך להלל. ואדרבה, יש לדון לדעת רשב"ם, שסדר הדברים הוא הלל יהללך בחתימה, הלל הגדול נשמת ישתבח בחתימה, מה הדין בשכח ולא אמר יהללך אחר הלל, וכעת עומד אחר הלל הגדול האם יאמר עכשיו שתי ברכות ברצף בחתימה. ונראים הדברים שבאופן זה כבר הפסיד את ברכת יהללך המיוחדת להלל, ויאמר רק נשמת ויشتבח. ואם כן, דון מינה לדעת רבי חיים כהן, שיסודו בדעת רשב"ם, רק שינה בפרט זה שאין ראוי לחתום אחר יהללך, אם כן בלא אמר יהללך, אין מקום ליהללך אחר הלל הגדול, ובפרט אחר שכבר אמר נוסח נשמת-ישתבח, והדבר צריך תלמוד.

והנה, אף שעיקר דברי רבי מאיר עראמה, שהסכים עמהם הבית יוסף, צריכים תלמוד, יש להם עיקר גדול בדברי הרמב"ם בפירוש המשניות שכתב (פסחים פרק י משנה ז): וברכת השיר, היא נשמת כל חי עד סופה. וכן גם יהללך עד סופה נקראת ברכת השיר. ואם צירף שתייהן הרי זה משובח, ע"כ. והנה מבואר היטב שיכול לומר שאת שתי הנוסחאות ביחד. וגם לבית יוסף הרי הוא אומר את נוסחת נשמת ויהללך כאחד, אך הדרך שבא הבית יוסף למסקנא זו היא על פי שיטת רבי חיים כהן, שמדינא [או מספיקא] צריך לומר גם יהללך גם נשמת, ולדברי רבי חיים כהן יהללך הוא על הלל, ונשמת על הלל הגדול, מכל מקום סוף דבר הרי הוא אומר את שתי הברכות, שהוא דבר ראוי ומשובח לדעת הרמב"ם. אך עדיין יש לעיין שלדעת הרמב"ם אין אומרים כלל הלל הגדול בכוס רביעי [רק בכוס חמישי אם יחפוץ לשתותה], מכל מקום יתכן שאף לדעת הרמב"ם אין חסרון בהוספת הלל הגדול, עיין בזה. עוד יש לעיין שיתכן שגם לדעת הרמב"ם לא נתבאר שיאמר את הנוסח בעירוב, כעצת רבי מאיר עראמה, דהיינו שאומר נשמת ישתבח ושוב יהללך, אך מכיון שהרמב"ם לא ירד לפרט כיצד אומר שניהם, משמעות הדברים היא שבכל אופן שאומר זה הגון. ואם כן, נמצא תנא דמסייע לנוהגים כרבי מאיר עראמה והבית יוסף [אף שהרמב"ם בא מעניין אחר, וכמתבאר]. כל זה אם הביאור בדברי הרמב"ם בפירוש

המשנה הוא שכוללים את שתי הנוסחאות בברכה אחת, אבל יתכן שכוונתו היא שאומר שתי ברכות, אבל הדבר רחוק לומר כן בדעת הרמב"ם, עיין לעיל באורך⁽¹⁾.

דעת הב"ח

כתב הב"ח (אורח חיים סימן תפ"ו): כבר כתבתי בסימן ת"פ (עמ' קמד סע' א ד"ה ומ"ש שגם⁽²⁾) דהטעם הוא כיון שהחתימה חוזרת גם על ההלל חותמין במלך מהולל בתשבחות לדברי הכל, ואין שום חולק בזה, ומה שכתב בסימן תפ"א (עמ' קמה) גבי עכשיו באו התלמידים וכו' דבכוס חמישי חותם בנשמת כל חי הבוחר בשירי זמרה, שאני התם כיון דהחתימה אינה על ההלל שכבר חתם עליו ביהללון בכוס רביעי, ועכשיו הוא שחותם אחר הלל הגדול ונשמת, לפיכך סבירא להו להני תלמידים דחותם בהבוחר בשירי זמרה כמו בכל שבתות וימים טובים כשאומרים אותו אחר פסוקי דזמרה, וכ"כ בסמ"ג (עשין מא קיח ע"ג) וכל בו (סי' נ יד א) והגהות מיימוני (פ"ח אות כ) שאחר כוס חמישי חותם במלך אל חי העולמים, אבל כשאינו שותה כוס חמישי שאומר הכל על כוס רביעי דברי הכל שחותם במלך מהולל בתשבחות, כן נראה לי ברור, ואין שום מחלוקת בחתימת כוס רביעי כמו שעלה על דעת בית יוסף וה"ר מאיר ערמאה ז"ל.

והנה, כל טענת הב"ח, שיש לחתום בישתבח רק מלך מהולל, היא רק לדעת רבי חיים כהן, שברכת ישתבח וחתומה נסובה גם על יהללון שאחר ההלל, אבל לדעת הרשב"ם והראשונים, שאומר על כוס רביעי הלל יהללון הלל הגדול נשמת-ישתבח, אם כן אין חתימת ישתבח נסובה על ברכת יהללון והלל, וצריך לחתום אחר ישתבח עד חי העולמים, כמו לסוברים שאומר הלל הגדול וישתבח בכוס חמישי⁽³⁾. ואם כן, יש לתמוה הרבה, שהטור (אורח חיים הלכות פסח סימן תפ) עצמו כתב בדעת רשב"ם שחותם מלך מהולל בתשבחות. ואלו דבריו: ורשב"ם כתב כיון דלא אתמר הלכתא לא כמר ולא כמר עבדינן כתרווייהו וחותמין בהלל בא"י מלך מהולל בתשבחות,

עז). האברבנאל הביא תחילה בהגדה יהללון, כמנהג שהוזכר ברי"ף, ושוב כתב בזה הלשון: ורשב"ם כתב כיוון דלא איתמר הלכתא לא כמר ולא כמר עבדינן כתרווייהו, ועם היות רב יהודה ורבי יוחנן חולקים בברכת השיר מה היא, הנה העניין המכוון בשניהם אחד, ולכן תהיה החתימה בין למר ובין למר מלך מהולל בתשבחות, ע"כ, יתכן שנחת לדעת הרשב"ם וצורת החתימה, כי היה כבר מי שנהג בזמנו כרשב"ם, ויש לדון בכוונתו בנוסח החתימה. ויתכן שהוא סבר בשיטת רשב"ם שהחתימה אחת בלבד, וכעין שיטת רבי חיים כהן, והכריע שהחתימה מלך מהולל בתשבחות לדברי הכל, שענין ברכת השיר שווה לשניהם, ולכן הנהג כרשב"ם יחתום בנוסח יהללון, כי היא גם חתימת רבי יוחנן על נשמת. אך עיקר דבריו צריכים תלמוד, אם הוא סבר שתמיד חלוקה חתימת ישתבח, למה כאן היא תשתנה לחתימת יהללון, ואף שותיהן ברכת השיר, וכי הבוחר בשירי זמרה אינה חתימה ראויה לברכת השיר. וקשה לומר שהבוחר בשירי זמרה משמעותו בעיקר על אמירת המזמורים, שהם שירי שמחה, מה שאין כן בברכת השיר, שאין עיקרה אלא הברכה, כי בפשטות שירי זמרה אינו מכריע על עיקר המזמורים. ושם נאמר שכוונת האברבנאל שבעלמא חתימת ישתבח שווה לחתימת יהללון, עיין היטב בדבריו.

עח). ב"ח אורח חיים סימן תפ ומה שכתב שגם בנשמת חותם מלך מהולל בתשבחות. היינו משום דלא שייך לחתום בהבוחר בשירי זמרה אלא כשאומרים אותו אחר פסוקי דזמרה בשבתות וימים טובים, אבל כיון שעיקר החתימה היא על ההלל צריך לחתום במלך מהולל בתשבחות, ועיין בתוספות (שם ד"ה רבי יוחנן).

עט). ורחוק לומר שגם לרשב"ם חתימת ישתבח נסובה גם על יהללון אף שחותם בשניהם, גם עדיין קשה מדברי העיטור כמבואר לקמן.

ואומר הלל הגדול ונשמת וחותם בא"י מלך מהולל בתשבחות, ע"כ. וכן יש לתמוה מדעת הראב"ה, שסובר כעין שיטת הרשב"ם והזכיר בחתימת ישתבח רק מלך מהולל. וכן יש להשיב מדברי ספר אבודרהם (בסדר ההגדה ופירושה), שכתב: ואם רצה לשנות כוס חמישי אומר עליו הלל הגדול שהוא הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו הודו לאלהי האלהים וגומר ואומר נשמת כל חי וחותם בישתבח עד מלך מהולל בתשבחות, ע"כ. מפורש גבי כוס חמישי שתפס את הלשון עד מלך מהולל בתשבחות, ולדברי הב"ח היה לו לומר עד חי העולמים [ומאידך, בספר המנהגים (לרבי אברהם חילדיק^פ) מנהגי חודש ניסן - מנהגי ליל הסדר וחג ראשון של פסח] כתב: ומוזגין כוס רביעי ואומר שפוך חמתך על הגויים עד לא קראו, ואומר הלל הגדול, לא לנו, כי לעולם חסדו כ"ו פעמים עד נאווה תהילה, נשמת עד חי העולמים, ע"כ. אף שנראה שהוא סובר שלא אומר כלל יהללך, בכל זאת חותם אחר הלל הגדול חתימת ישתבח, אך יש לדחות שכוונתו לומר שאחרי לא לנו חותם כמו חתימת שאר הלל ביהללך, ועיין]. ועיקר הקושי בדברי הב"ח הוא במה שכתב שכל מה שכתב הטור לומר עד חי העולמים זה רק בדעת התלמידים שאומרים נשמת-ישתבח בכוס חמישי. והנה, העיטור כתב כדעת אלו התלמידים, וזה לשונו: וכן שדרו ממתיבתא ויפה הוא לחתום בישתבח עד מלך מהולל בתשבחות, ע"כ. הרי שנתפס לשון מלך מהולל בתשבחות גם על כוס חמישי.

עוד קשה, כי רבי חיים כהן מקשה על דעת רשב"ם, הסובר הלל ויהללך עם חתימה ושוב הלל הגדול בחתימת ישתבח, ולפירוש הב"ח היינו חתימת חי העולמים. ורבי חיים כהן לא שינה מדברי רשב"ם אלא את הפרט שאין חותם ביהללך. אולם, לדברי הב"ח, שכתוצאה ממה שאין חותם ביהללך משתנה חתימת ישתבח, היה לו לרבי חיים כהן לפרש שלשיתו צריך לחתום אחר ישתבח רק מהולל בתשבחות. ומשתיקת כל הראשונים, שהביאו את טענת רבי חיים כהן ואמרו שרבי חיים כהן חידש שלא חותם ביהללך, מבואר שאין שום שינוי בחתימת ישתבח לדעת רבינו חיים כהן.

ובעיקר דברי הב"ח יש לעיין - מה החיסרון אם יחתום על חתימת חי העולמים, הרי סוף דבר הוא הזכיר גם מלך מהולל בתשבחות. והנה, אף אם ברכת יהללך עצמה אינה צריכה לחלק החתימה של חי העולמים, וההוכחה לכך שבאמת היא חותמת רק במלך מהולל בתשבחות, מכל מקום מה חיסרון יש בדבר? וביותר יש לתמוה, הרי מצד ברכת ישתבח היה צריך לחתום חי העולמים, והראיה לדעת הרשב"ם יודה הב"ח שחותם כל הברכה, ואם כן למה נחסיר את החתימה הראויה לברכת ישתבח, ותועיל החתימה הכוללת גם לברכת יהללך וגם לנשמת-ישתבח? וצריך תלמוד.

ובעיקר הדבר, שנתבאר שלדעת רבי חיים כהן חתימת ישתבח היא מועילה כחתימה על יהללך, כן מתבאר בדברי התרומת הדשן (לקט יושר חלק א [אורח חיים] עמוד צה ענין א), שהביא לשון הפיוט וחות"ם בשב"ח ז"ה והמצר"י בכלל"ו, וביארו - כלומר חותם בישתבח, וכללו בו חתימת יהללך שהוא חתימת הלל המצרי כדפי' ע"כ. משמעות הדברים שחתימת ישתבח היא חתימת היהללך.

(פ). בן דורו של המהר"ם מרוטנבורג.

ועיין עוד לעיל דקדוק מדברי הרשב"ם, שמשמעות דבריו היא שחתימת יהללך וחתימת נשמת-ישתבח חתימה אחת היא וחתימת שניהן בא"י מלך מהולל בתשבחות.

טעויות בברכת השיר

במאמר מרדכי (סימן תפא) [על פי העולה מדברי הט"ז שם] ובהגר"ז (סימן תפ) כתבו שלדעת הבית יוסף, אם שכח וחתם בישתבח, יאמר אחר כך יהללך בלא חתימה, הובאו דבריהם במשנה ברורה (סימן תפ ס"ק ד). ואין לזה מובן, מה תועלת יש באמירת יהללך ללא חתימה, וגם רבי חיים כהן לא אמר לומר ברכת יהללך ללא חתימה, אלא משום שהוא סובר שיש בחתימת ישתבח על כל הנאמר מקודם, ונחשב שיש חתימה גם על יהללך, אבל לומר נוסח יהללך ללא חתימה כלל, אין כאן ברכה כלל, ולא עלה לו דבר מברכת יהללך. ואולי באמת הם מודים שאין תועלת ברכה בדבר כלל, אלא יאמרנו כשבח והודיה [ואם כן ברור שאין כאן חיוב לאמרו], ומותר לומר שבח זה אף על פי שאינו חותם בברכה, ואין כאן הפסק בין חתימת ברכת השיר לכוס [ועיין במ"א ת"פ ס"ק ג' ועיין מה שנתבאר באורך בעניין ההפסק].

וכן לדעת רבי חיים כהן כתבו במאמר מרדכי (סימן תפא) [על פי העולה מדברי הט"ז שם] והגר"ז (סימן תפ), הובאו דבריהם במשנה ברורה סימן תפ ס"ק ה: ולפי מנהג זה אם בשעה שאומר יהללך שכח וחתם בא"י מלך מהולל בתשבחות שוב לא יחתום בישתבח אלא יאמר הלל הגדול ונשמת וישתבח עד מעתה ועד עולם, ע"כ דברי המשנה ברורה. והנה, בזה יש לעיין הרבה, כיון שדעת רבי חיים כהן [לדעת הרשב"ם ורוב ראשונים, כמפורש באורך לעיל] שהלכה כרבי יוחנן וצריך לחתום ברכת השיר בישתבח, על הלל הגדול, איך יאמר הלל הגדול ללא ברכה לאחריו, והרי בזה נחלק רבי יוחנן על רב יהודה, שרב יהודה אמר יהללך בחתימה ותו לא, שבזה נסתיימה ברכת השיר, ובא רבי יוחנן ואמר שלא די בברכת יהללך לברכת השיר, אלא צריך להוסיף ולומר הלל הגדול בחתימת ישתבח. והנה, הן אמת שבא הטועה לכלל ברכה שאינה צריכה [ואפשר אף לבטלה] אבל עדיין לא עלתה בידו חובת ברכת השיר כתיקונה, ומחויב הוא לומר את הברכה בשלימותה, ואיך נבטלו מלהשלים ברכת השיר?

והנה, לדעת הבית יוסף בטעה וחתם בישתבח, שפסק שיאמר אחר כך יהללך ללא חתימה, גם היה מקום לטעון הרי צריך שתהיה חתימה ביהללך, וההוכחה לכך, וכי לחינם אומרים יהללך אם מספיק חתימת ישתבח, וכיון שכן בטעה וחתם בישתבח, איך ישאיר יהללך ללא חתימה. רק בזה יש לדון שבדיעבד מועילה חתימת ישתבח להלל, ואין מקום לשתי ברכות באותו עניין בזה אחר זה. אבל לשיטת רבי חיים כהן, שברכת ישתבח היא אחר הלל הגדול, נמצא שאין שום ברכה אחר הלל הגדול, ואין מקום לומר שברכת יהללך שאחר הלל תועיל להלל הגדול שאומר אחר כך. ויש עוד להוסיף ראייה לדבר מגוף דברי הבית יוסף, שהיה שהוא נסתפק אם חתימת ישתבח היא הבוחר בשיר, או מלך מהולל, עשה כדברי רבי מאיר עראמה. ואם יש תועלת באמירת יהללך בחתימת מלך מהולל, ואחר כך הלל הגדול וישתבח ללא חתימה, למה שינה הבית יוסף הסדר כל כך, והזיז יהללך ממקומו, היה לו לעשות כזאת. ועל

כרחק שהכל מודים שצריך שתהיה החתימה לבסוף אחר הלל הגדול. ואם כן, מגלן שבדיעבד יצא ידי חובת שלמות ברכת השיר, הכוללת חתימה אחר נשמת.

והנה, מקור פסק המאמר מרדכי הוא מדברי הט"ז סימן תפא, שבא לבאר את המשא ומתן בין השואלים לרב האי גאון, ואלו דברי הט"ז: ולי נראה דהכי קאמר דודאי שאין חתימה על הלל, אלא בתחילה היה חתימת הבוחר בשירי שייכא גם על הלל שאמר בכוס ד', כמו שהברכה אחרונה שהיא על הגפן שייכא גם על כוס ג', הוא הדין בזה החתימה, אבל לפי שאמרו התלמידים שצריך על הגפן על כל כוס, אם כן גם חתימה של הבוחר לא שייכא רק על הלל הגדול של כוס ה', לא על הלל של כוס ד' ואין לך חתימה על הלל לפ"ז, על כן חתמו בכוס ד' במלך מהולל, ובכוס ה' בהבוחר בשירי, והשיב על זה דלא יפה הוא דלא אמרו רבנן שתי ברכות פירוש שתי חתימות אלא א' מהם, ע"כ [וכעין דברי הט"ז בדרכי משה]. ולפי זה כתב שגם לדין בטעה אין מקום לחתום שוב בברכה, כי אין שתי חתימות אלא אחת [ולא נתבררו לגמרי דברי הט"ז, מה מנהגו האם כבית יוסף או כרבי חיים כהן, והמאמר מרדכי כתב שתי אפשרויות להגיה בדברי הט"ז].

ויש לתמוה הרבה, שדעת הגאונים מבוארת שהם סוברים שלרב יהודה ברכת השיר היא רק יהללך ולרבי יוחנן רק נשמת. ובאו התלמידים לומר יהללך בכוס רביעית ונשמת בכוס חמישית, ועל זה השיבם רב האי שלא שמענו ברכת השיר אלא אחת, או יהללך או נשמת, ולא שייך לומר את שתי הברכות כשני האמוראים. וכל זה לדעת הגאונים, אבל ההולכים בדעת רבי חיים כהן, שדבריו הם על פי שיטת הרשב"ם שרבי יוחנן בא להוסיף נשמת על יהללך, אם כן שתי הברכות הן מעיקר הדין. ורבי חיים כהן רק נחלק על הרשב"ם שאין שייך לחתום בשתי הברכות, וחתימת ישתבח, שהיא חתימת נשמת, נסובה אף על יהללך. ואם כן אין מקור כלל לדין הט"ז מתשובת רב האי גאון.

והנה, גם שיטת הבית יוסף מיוסדת על שיטת רבי חיים כהן, שבא לנהוג כדברי הטור בשם רבי חיים כהן לגמרי, אלא שמכיוון שנסתפק בחתימת ישתבח אם מלך מהולל בלבד או עד חי העולמים, עשה כעצת רבי מאיר עראמה, אבל ביסוד שיטתו צריך שיאמר גם יהללך וגם ישתבח. ולכן בעיקר הדין בטועה בברכת השיר וחתם מיד ביהללך, לדעת רבי חיים כהן, והבית יוסף שהולך לשיטתו, יש לדון כמו שנתבאר לעיל, שלדעת רבי חיים כהן אם חתם ביהללך, יתכן שיצטרך לחתום שוב בברכת ישתבח^(א), ולבית יוסף יש להסתפק בדבר והדין נוטה שאין צריך לחתום ביהללך [ומכל מקום יראה שאף על פי שדברי הבית יוסף מיוסדים על שיטת רבי חיים כהן, נראה שלא הלכו בספרד אחר שיטת רבי חיים כהן, אלא מפני שבלאו הכי אין כאן ברכה נוספת אלא מאריך בברכת השיר, ואין כאן חסרון במה שמאריך הברכה, וכעין המבואר בפירושו המשנה לרמב"ם, אלא שלפירושו המשנה לרמב"ם אין מוסיף הלל הגדול, אבל לא

(פא). ויש להעיר שהגהות מיימוניות הלכות חמץ ומצה פרק ח אות כ, כתב בשם התוס' בזה הלשון: ולא יסיים ברכה של יהללך ויתחיל מיד נשמת, שאם לא כן מברך בסוף יהללך ובסוף נשמת, נמצא ברכה אחרונה לבטלה, ע"כ. ומבואר שהברכה האחרונה היא לבטלה, ולא אומרים שאחר שכבר חתם ביהללך עדיין יש לו לחתום אחר ישתבח, ומשמע שלא כנתבאר, ויתכן לומר שדעת התוס' שבהגהות מיימוניות שאין אומר הלל הגדול, אלא אומר גם יהללך וגם נשמת אחר הלל, וכאן אין מקום לחתימת ישתבח, אחרי שכבר חתם אחר ההלל ביהללך.

במקום שייולד משיטה זאת צורך לברכה נוספת, כמו בטעה ולא אמר יהללך וכדומה, או חתם אחר יהללך במקום שנהג כרבי חיים כהן. ולגבי ברכה וודאי ילכו אחר הרי"ף והרמב"ם ודעת הגאונים ורבים מראשוני ספרד, עיין לקמן]. ויש להוסיף שאף שהבית יוסף עשה כדברי רבי מאיר עראמה מחמת הקושי בחתימת ישתבח, מכל מקום אחר העצה נמצאה דעתו מסכמת לעיקר דברי הרמב"ם. ואם היה משאיר כמנהג לומר יהללך ללא חתימה אחר הלל, לא היה זה כדעת הרמב"ם, שאין לנו מקור ברמב"ם אלא להאריך בנוסח הברכה, לא לומר ברכה ללא חתימה ושוב הלל הגדול וברכה נוספת.



בדברי הפרי מגדים סימן תפ

פרי מגדים (אורח חיים אשל אברהם סימן תפ): ראיתי לבאר קצת. בפסחים קי"ח א' רב יהודה אמר ברכת השיר יהללך (היא ברכה אחרונה אחר הלל), ורבי יוחנן אמר נשמת, ופירשו התוספות ד"ה רבי יוחנן אמר, אף נשמת, דאם לא כן אנן כמאן עבדינן, יע"ש. אבל מהרא"ש [שם פ"י סימן לב] משמע דר' יוחנן אמר רק נשמת ולא יהללך, שכן כתב דרשב"ם פירש דעבדינן כתרוייהו (גירסת הרשב"ם שלפנינו ד"ה ור' יוחנן אינו כן, ועיין רש"י אצל הרי"ף כו, א ד"ה ר' יוחנן ומהרש"א ד"ה פרשב"ם [וא"ז] [ואליה רבה] ס"ק א, יע"ש). והמעין ברא"ש יראה דאחר הלל חותם יהללך מלך מהולל בתשבחות, ואחר נשמת ג"כ אומר ישתבח ומסיים מהולל בתשבחות, וזהו שכתב וחותם שנית, יע"ש. ועל זה כתב ורבינו חיים כהן לא היה מסיים אחר הלל מהולל בתשבחות, כיון דבעי למחתם אחר ישתבח, ושתי חתימות בחד גוונא למה לי, משמע אחר ישתבח חותם מלך מהולל בתשבחות. ונראה לי הטעם כיון דבסימן תע"ג מבואר בטור שיש ספק אי מברך ברכה ראשונה קודם הלל, כיון שחולקין אותו מקצתו קודם אכילה, ומספק ראוי שלא לברך, א"כ ברכה אחרונה מלך מהולל בתשבחות שהיא סיום ברכת הלל אנו אומרים אותה אחר נשמת ומתחילין ישתבח ומסיימין בברכת הלל, לא בהבחר בשיירי זמרה. ואין לומר הואיל ואין אנו מברכין לפני הלל א"כ יש לסיים אחר נשמת בסיום ברכה דפסוקי דזמרה הבוחר בשיירי זמרה, דכל הטעון ברכה לאחריו טעון ברכה לפניו, כמו שכתב הר"ן ז"ל שם קי"ח [כו, ב ד"ה אבל], יע"ש, זה שבוש, דאנן מספיקא לא מברכין לפניו, מה שאין כן לאחריו וודאי ראוי לסיים מלך מהולל בתשבחות. ועיין ב"ח [סימן] ת"פ [ד"ה ומ"ש שגם] וסימן תפ"א [ד"ה ומ"ש שהעולם] וסימן תפ"ו [ד"ה ומ"ש וגומר] העלה ג"כ כך.

הפרי מגדים הביא את דברי התוס' ודברי הרא"ש, שאף שלשניהם אומר גם יהללך וגם נשמת, יש חילוק ביניהם, שלתוס' רבי יוחנן בא להוסיף נשמת, ולרא"ש רבי יוחנן סובר רק נשמת, אלא שאנחנו מספק עושים כשניהם רב יהודה ורבי יוחנן, גם יהללך וגם נשמת. וכתב הפמ"ג שבדברי הרא"ש בדעת רשב"ם מבואר שחותם גם ביהללך גם בנשמת מלך מהולל בתשבחות, ועל זה טען רבי חיים כהן איך יאמר פעמיים את חתימת מלך מהולל בתשבחות^{פב},

פב). ובמאמר חמץ לרשב"ץ (אות קל"ה) כתב: ויש שחותרין [ביהללך וגם חותמין] בנשמת כל חי עד חי העולמים. וקשה מעט שאיך חותמין שני פעמים זו אחר זו "מלך מהולל בתושבחות". אחת ביהללך ואחת בנשמת כל חי, ע"כ. מבואר שהקשה איך אומרשתי פעמים מלך מהולל בתשבחות, אף שמפורש בדבריו שאומר את חתימת ישתבח, כי גם בחתימת ישתבח נחשב שכל מלך מהולל בתשבחות.

ולכן כתב שרבי חיים כהן לא היה חתם מלך מהולל בתשבחות אחר יהללך, רק אחר ישתבח היה חותם מלך מהולל בתשבחות. ושוב כתב ליתן טעם לדברי הרא"ש מה נשתנה ברכת ישתבח של ברכת השיר שיחתום במלך מהולל בתשבחות, ולא בהבוחר בשירי זמרה, כי יש מחלוקת בדין ברכה שקודם ההלל, ומספק אין מברכים ברכה שלפניה, אבל בוודאי ראוי שתהיה ברכה שלאחריה של הלל, וברכה אחרונה של הלל, שהיא יהללך, חותמת במלך מהולל בתשבחות. ואין להשיב כמו שלפניה לא מברכים, הוא הדין שלא נברך לאחריה, על פי הכלל שכל שאין טעון ברכה לפניו אין טעון ברכה לאחריו, זו אינה טענה כלל, כי מה שאין מברכים לפניו לא מפני הכרעת הדין אלא מספק, אבל לאחריה ראוי להזכיר ברכת הלל לצאת השיטות שההלל טעון ברכה [ואין כאן ברכה לבטלה, כי בוודאי טעון ברכה אחר ההלל לפחות מדין ברכת השיר, ואם כן יאמר כבר בנוסח שיעלה גם לברכת ההלל שלאחריה].

ועדיין יש לעיין, שלדעות שאין הלל זה טעון ברכה, אם כן תקנת חז"ל הייתה לחתום עד חי העולמים, כברכת ישתבח, וממילא בחותמו רק מלך מהולל בתשבחות, לא עשה כשלימות תיקון חכמים לדעה זו. ומי לחשנו שעדיף לעשות כן, ולחתום רק מלך מהולל בתשבחות? וביותר יש לעיין למה הדבר תלוי בדין ברכת הלל שלפניה, הרי יכול לומר בפשטות ולשני הצדדים אם ברכת יהללך שאומר זה משום שרבי יוחנן אומר אף נשמת, אם כן חייב לומר יהללך בתורת וודאי, ולכן יש לו לחתום מלך מהולל בתשבחות אחר ישתבח, כי ברכת יהללך חותמת במלך מהולל בתשבחות. וכן לצד שאומר מספק גם ברכת יהללך, שחושש גם לדעת רב יהודה, אם כן יש לו לומר את חתימת מלך מהולל בתשבחות, כי היא חתימת יהללך, וזאת אף אם נפסוק בתורת וודאי שאין מברך לפני ההלל.

ועוד יש להבין בדבריו, שנקט בדברי הרא"ש שחותם מלך מהולל בתשבחות, ומשמע בדברי הפרי מגדים, שכל טענת רבי חיים כהן, היות שהוא חותם מלך מהולל בתשבחות, גם אחר יהללך גם אחר ישתבח, לכן יש לטעון היאך יחתום ממש אותה חתימה מלך מהולל בתשבחות בזה אחר זה. ויש לטעון - אם כל טענת רבי חיים כהן היא רק בגלל היותו חותם את אותה חתימה פעמיים, מנין לו לרבי חיים כהן שחותם את אותה חתימה? והרי כל הביאור שחותם בישתבח מלך מהולל בתשבחות, ביאר הפרי מגדים כי צריך שיעלה מספק לברכה שלאחר ההלל, ואם מברך יהללך וחותם מלך מהולל בתשבחות, יותר אין צריך לחתום מלך מהולל בתשבחות אחר ישתבח, ויכול לחתום בנוסח הרגיל. ואם תאמר, כך הייתה המסורת אצל רבי חיים כהן בשיטת הרשב"ם, שגם ביהללך וגם בנשמת חותם מלך מהולל בתשבחות, אם כן מה הוצרך הפרי מגדים ליתן טעם לחתימת מלך מהולל בתשבחות אחר ישתבח משום ברכת ההלל? אלא שיש לבאר שהיות שדעת הרא"ש [לסברת הפרי מגדים] היא שכל שתי הברכות נובעות ממה שעושים כדברי שני האמוראים, אם כן ברור שברכת ישתבח חותמת במלך מהולל בתשבחות, כי הוא נסובה גם על ההלל [רק צריך להוסיף, שאין חתימת מלך מהולל בתשבחות נצרכת רק אחר ברכת יהללך, אלא מחמת ההלל. ואף לרבי יוחנן שאין אומר יהללך, ישתבח טעונה חתימת מלך מהולל בתשבחות, כי ישתבח כוללת גם ברכת הלל שלאחריה]. ועוד יש לטעון, אם כל חתימת מלך מהולל בתשבחות אחר ישתבח היא משום ברכת ההלל, מה טעון רבי חיים כהן על הרשב"ם, ושמא הרשב"ם הוא מהסוברים שאין מברך לפני ההלל כלל?

ושוב כתב פרי מגדים בדעת התוס', ואלו דבריו: ועיין תוספות שם קי"ח א' ד"ה רבי יוחנן ותבין דברי הקישור מה שכתבו דרבי יוחנן מוסיף הוא, דפשיטא דברכת הלל יש לומר לבסוף כמו בכל פעם, כמו שכתבו בד"ה מאי, יע"ש, והוסיפו להוכיח דאם לא כן כמאן עבדינן (ולא ניחא להו לומר כתרוייהו עבדינן), ולפי זה כתבו דעל כרחק אין מסיים בב' ברכות, כרבינו חיים כהן, וא"כ אחר נשמת אומר ישתבח וחותם בסיום ברכת הלל מהולל בתשבחות, ולמה קורא ברכת השיר, ובשלמא אי רבי יוחנן פליג ואומר נשמת לחוד ומסיים בשירי זמרה וזה ברכת השיר, מה שאין כן עכשיו, לזה אמרו נשמת גופא קורא ברכת השיר הואיל ואומרים אחר פסוקי דזמרה, ולזה סיימו דבריהם שרבינו חיים כהן לא היה חותם אחר יהללך דברכת השיר "חדא" משמע, ולא סיימו כהרא"ש דב' ברכות בחד גוונא למה ל', די"ל אחר יהללך חותם מהולל בתשבחות ואחר ישתבח בשירי זמרה, לזה כתבו שזה אי אפשר דא"כ הוה ב' ברכות, וברכת השיר משמע "חדא" ברכה (דדוחק להם לומר דאין צריך להזכיר ברכת הלל הואיל ובכל פעם אומר, כמו שכתבו בד"ה מאי, דזה נראה להם דוחק).

הפמ"ג הביא את דברי התוס', שנקטו שרבי יוחנן אמר אך נשמת, וכתב ששתי ראיות לתוס': האחת שיהללך יש לומר כמו כל פעם, והשניה שאם רבי יוחנן אמר לומר רק נשמת, אז אנחנו, שאומרים את שתיהן, כמו מי אנו עושים [הנה, התוספות לא הזכירו אלא את ההוכחה השניה, אנן כמאן עבדינן, והפרי מגדים חידש בדעתם שיש להם עוד ראיה, ובנה זאת על דבריהם בדיבור הקודם, שעסק בדעת רב יהודה]. וכתב הפרי מגדים שלא נוח לתוס' לדחות את הראיה השניה בכך דאנן עבדינן כתרוייהו, גם כרבי יהודה וגם כרבי יוחנן [וכמו שנקט הרא"ש, לדעתו, והטור], כי זה דוחק. והנה, התוס' באו להוכיח כדעת רבי חיים כהן ממה שאין שתי חתימות ממה שכתוב ברכת השיר בלשון יחיד, ואם יש שתי חתימות הרי זה ברכות השיר. ודוחק להם לומר שברכת יהללך שאחר הלל אין צורך להזכירה כי היא נאמרת אחר כל הלל. ולא יכולים היו התוס' להוכיח כשיטת רבי חיים כהן כהוכחת הרא"ש, דהנה טענת הרא"ש [לדעת הפרי מגדים] היא על החתימה הכפולה מלך מהולל בתשבחות בשתי ברכות בזו אחר זו, וכל זה שייך רק לדעת הרא"ש, שכל אמורא סובר רק ברכה אחת, ואם כן ברור שהחתימה שאחר ישתבח היא מלך מהולל, כי היא הולכת גם על ההלל, אף שלא אומר יהללך, וממילא החתימות של יהללך ושל ישתבח שוות, והן מלך מהולל בתשבחות. לעומת זאת, לדעת התוס' שרבי יוחנן עצמו סובר שתי ברכות יהללך ונשמת, יכול לחתום ביהללך מלך מהולל בתשבחות, ואחר ישתבח הבוחר בשירי זמרה, ואין כאן כפילות בחתימות. ובאמת, קודם חידוש שיטת רבי חיים כהן, שהיו סבורים התוס' שחותם גם ביהללך גם בישתבח, חתימת ישתבח הייתה הבוחר בשירי זמרה, ולפיכך היה ברור לתוס' מפני מה היא נקראת ברכת השיר, כי מוזכר בחתימה הבוחר בשירי זמרה. אולם, אחר חידוש רבי חיים כהן, שאין חותם ביהללך וחתימת ישתבח נסובה גם על יהללך. ממילא על כרחק חתימת ישתבח היא רק מלך מהולל בתשבחות, כי לא יתכן שתועיל חתימת הבוחר בשירי זמרה, לברכת יהללך. ואם כן, ממילא הוקשה לתוס' למה היא נקראת ברכת השיר, ועל זה הוצרכו לומר שברכת ישתבח עצמה מכונה ברכת השיר, היא הואיל ונאמרת אחר פסוקי דזמרה.

ודברי הפרי מגדים מחודשים הרבה, שהוא סובר שאם בחתימה מוזכר שיר [דהיינו הבוחר בשיר] זה מספיק לכנותו ברכת השיר^(פג).

ומה שכתב הפרי מגדים, אחרי שהביאו את דעת התוס', שרבי יוחנן בא להוסיף נשמת, בזה הלשון: ולפי זה כתבו דעל כרחק אין מסיים בב' ברכות, כרבינו חיים כהן, ע"כ. יש לפרש שכל טענת התוס' ש-'ברכת' בלשון יחיד משמע רק ברכה אחת, היא אחר ההנחה שרבי יוחנן סובר שמוסיף נשמת, אבל לדעת הסוברים [הרא"ש לדעת הפרי מגדים והטור] שמספק עבדינו כתרומתו, אין מקום לטעון שברכת משמע ברכה אחת, כי באמת כל אמורא סובר רק ברכה אחת, אלא שאנחנו עושים כדברי שניהם ואומרים שתי ברכות.

עוד יש לתמוה הרבה בדעת הפרי מגדים והב"ח, הסוברים שאם צריכה החתימה להיות נסובה על יהללך או על הלל, חייב לחתום מלך מהולל בתשבחות, ואין לו לחתום חתימת ישתבח. ויש לתמוה, כי למה נמחק טופס ישתבח, שהמטבע שלו הוא חתימת הבוחר בשיר, מפני ברכת יהללך, הרי אחר נשמת וישתבח הנוסח ההגון הוא חתימת ישתבח עד חי העולמים, ומפני מה חתימת הלל תגבר? וביותר, שחתימת ישתבח כוללת את ענין חתימת מלך מהולל בתשבחות, לא מיבעיא גרסת הטור ועוד, שאף ברכת ישתבח מתחילה בנוסח מלך מהולל בתשבחות, שאין מובן מה גורע במה שמוסיף וממשיך את החתימה, אלא אף לנוסח שלנו אל מלך גדול ומהולל בתשבחות, אף שהנוסח קצת שונה מהותו שווה למלך מהולל בתשבחות, וכפי שנתבאר לעיל מכל הראשונים שלא חשו לדקדוק חילוק הנוסחאות.



בדעת הט"ז

הט"ז בסימן תפ"ו כתב לחלוק על דקדוק הבית יוסף בדברי הטור, שחתימת ישתבח שאחר הלל הגדול שונה מכל חתימת ישתבח, וכתב לבאר שהטור בסימן תפ"ו נקט בתחילת חתימת ישתבח לנוסחתו, וברור שצריך לסיים את החתימה, ולא הוצרך הטור כאן לומר את הדבר הפשוט, את כל נוסח חתימת ישתבח, מה שאין כן בסימן תפ"א הוצרך לכתוב את סוף החתימה, מכיוון שהוא הזכיר מקודם את חתימת יהללך, שהיא רק מלך מהולל בתשבחות. ואם נאמר גם אחר ישתבח מלך מהולל בתשבחות, נבוא לידי טעות שהחתימות שוות. והנה, תירוצו קשה, כי הטור בסימן ת"פ הביא את דברי הרשב"ם, שחותם מלך מהולל בתשבחות אחר יהללך, ושוב אומר הלל הגדול וישתבח וחותם במלך מהולל בתשבחות, ולדעת הט"ז היה לטור לפרש שלא נשווה את החתימות [וכעין קושיא זאת עיין לעיל בדעת הב"ח]. ודוחק לומר שכיון שאומר הכל על כוס אחת הדברים ברורים שחתימת ישתבח שונה משל יהללך, אבל בסימן תפ"א שישתבח על כוס חמישי, אין לחוש בדבר. ויש להוסיף עוד להקשות מדברי העיטור שהביא כעין שיטת

(פג). ובעיקר הדבר למה נקראת הברכה ברכת השיר, יש לומר שהלל חשוב שיר-שירה, וכן מבואר בתלמוד בבלי פסחים דף צה ע"ב: הראשון טעון הלל באכילתו וכו'. מנא הני מילי? - אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק: אמר קרא השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, לילה המקודש לחג - טעון הלל, לילה שאין מקודש לחג - אין טעון הלל, ובש"ת חוות יאיר סימן רכה שכתב שמוה הטעם נקראת יהללך ברכת השיר, ועיין עוד בחידושי הגר"ז ערכין דף י ע"ב, ועיין לעיל הערה א.

התלמידים בטור תפ"א, ולא הזכיר בחתימה עד מלך חי העולמים. ולכן הקרוב לומר הוא כעין שיטת הט"ז, שאין כאן דקדוק לשון בטור, ובסימן תפ"ו שמקורו בתשובת רב האי גאון, שם הוזכר הלשון עד חי העולמים, נקט לשון המקור, ובסימן ת"פ ובסימן תפ"ו נמשך אחר לשון אביו, ורק בדרך הזאת יתיישבו כל הדיוקים בלשונות הראשונים.

והנה, כתב הפרי מגדים באשל אברהם סימן ת"פ שהט"ז פוסק כבית יוסף שהביא את עצת רבי מאיר עראמה, וכוונתו לט"ז סימן תפ"א. והנה, אף שריהטת הלשון משמע שפוסק כבית יוסף, על כרחך יש טעות סופר בדבריו, וכמו שכתב הפרי מגדים במשבצות זהב שם, ומכל מקום נקט הפרי מגדים שיש להשוות את דבריו עם דעת הבית יוסף. אכן, בספר מאמר מרדכי כתב שיש שתי אפשרויות להגיה בדברי הט"ז, או כבית יוסף או כשיטת רבי חיים כהן. ונראה שעל כרחך ראוי לומר בדברי הט"ז כדעת רבי חיים כהן ולא נוקט כדברי הבית יוסף, שהרי הט"ז בסימן תפ"ו כתב דברים ברורים שאין מקום לקושיית התוס', והיות שעצת רבי מאיר עראמה לא נוצרה אלא כפתרון למבוכ הספק של האחרונים מה היא חתימת ישתבח, והיות שלדעת הט"ז אין כל ספק, אין מקום לנהוג כן.



מנהג אשכנז וצרפת הקדום הוא דעת רבי חיים כהן בחתימת ישתבח ודיון בדעת

מהרש"ל

יש לציין שבכל המקורות הקדומים מבואר שמנהג אשכנז, וצרפת אחר ששינו את המנהג מדעת הרשב"ם לחתום גם ביהללך גם בנשמת, נהגו כרבי חיים כהן. וגם בפולין נהגו כעיקר שיטתו של רבי חיים כהן כמבואר בשו"ת מהרש"ל (סימן פח בחרוזי הסדר): וישפוך, יגמור בהלל, יסיים נשמת, חתום ישתבח, ע"כ. ויש לעיין בטעם השמטתו הזכרת יהללך, ואפשר שזה נכלל באמרו יגמור בהלל, והיינו עם אמירת יהללך, אך לכאורה משמע אף בחתימה. ויש לומר שמהנוסח חתום ישתבח, מבואר שהחתימה היא רק בישתבח. ועדיין יש לעיין שלא רמו על אמירת הלל הגדול. אמנם, באם רוצה לשנות כוס חמישי הזכיר שיאמר הלל הגדול על כוס חמישי, וזה לשונו: ואם ירצה עוד לשנות יין, א"כ יסלק הלל הקטן זהו הסתם ההלל, ולא יחתום ההלל, וישתה, ואחר כך יעשה כוס חמישי להלל הגדול, דהיינו כי לעולם חסדו, והפסוק של רננו צדיקים אינו שייך לו, אלא הוא מן המזמור אחר, חתום יזכור קדוש, ר"ל יחתום בישתבח, ע"כ^{פד}. ומבואר בדבריו שלמנהג אשכנז עיקר החתימה היא בישתבח, גם מבואר במשמעות דבריו שהחתימה היא של ישתבח. ומבואר גם בדברי המהרש"ל שהוא הלך בשיטת רבי חיים כהן, שעל פי שורת הדין ברכת השיר טעונה שתי ברכות, רק אין לחתום בשנים, כי למה יאמר שתי חתימות. והבין המהרש"ל שהוא הדין אם הוא מחלק לשתי כוסות, ואומר יהללך כל כוס רביעית, גם אינו חותם, והוא למד זאת מדברי רב סעדיה גאון, שסובר שאין לחתום יהללך גם על כוס רביעי גם על כוס חמישי. אך לכאורה יש לחלק, שכל דברי רב סעדיה נאמרו לשיטתו, שלעולם ברכת השיר היא יהללך בלבד, ואם כן אין מקום לכופלה, אבל

פד. בעמודי שלמה למהרש"ל על הסמ"ג עשה מ"א עמוד קי"ח ע"א/עמוד קכ"ו במהדורת מכון ירושלים ציין לדברי הטור תפ, ובמקצת נוסחאות העתיקים.

לדעת רבי חיים כהן, שברכת השיר מורכבת משתי ברכות, יתכן שאם הוא מחלק לשתי כוסות יחתום בשתייהן, כוס רביעי ביהללך וכוס חמישי בישתבח [אך האמת היא שרבי חיים כהן עצמו, שהולך בשיטת הרשב"ם והתוס', לא סובר כלל כוס חמישי, ולדבריו של רבי חיים כהן על כוס אחת הוא אמור לברך את ברכת השיר, שהיא כוללת גם יהללך גם נשמת בחתימת נשמת. אולם, המהרש"ל תפס כן גם בשיטת רבי חיים כהן והוא חידוש]. ועיין עוד בדברי הדרכי משה והט"ז סימן תפ"א.

ובאמת, נמצא במנורת המאור, הסובר כשיטת רבי חיים כהן, ובכל זאת כתב, וכתב עוד שם ואם רצה לשתות כוס חמישי, לא יחתום ביהללך אחר ההלל, ושותה ואינו מברך לפניו ולאחריו, ואומר הלל גדול ונשמת כל חי וחותרם בא"י מלך מהולל בתשבחות, ושותה כוס חמישי, ע"כ. שיעור דבריו: לא יחתום ביהללך על ההלל שאומר בכוס רביעי, ועל כוס חמישי אומר הלל הגדול ונשמת בחתימה. ומבואר שאף לשיטת רבי חיים כהן אין לחתום ביהללך, והדבר צריך תלמוד, וכנ"ל, שעד כאן לא אמרה רב סעדיה גאון אלא לשיטתו.



בדברי המגן אברהם סימן תכב באמירת הלל בתוך פסוקי דזמרה

כתב המגן אברהם סימן תכב ס"ק ו': ואם בא לבית הכנסת סמוך להלל, יקרא הלל תחלה עם הציבור, ואח"כ יתפלל, (ל"ח) ואפשר כשהוא אומר פסוקי דזמרה מותר להפסיק באמצע לקרא הלל עם הציבור דלא גרע ממזמורים שמוסיפין בשבת^פ, מיהו נראה לי דאז לא יברך על ההלל לא בתחלה ולא בסוף, כיון שאומר ברוך שאמר וישתבח, אם כן היאך יברך ב"פ, וכיוצא בזה כתבו בהגדת פסח, לכן דוקא בהלל דר"ח יעשה כן כיון דהרבה פוסקים שלא לברך, אבל בימים שגומרים ההלל לא יאמר אותו באמצע פסוקי דזמרה^פ, ע"כ.

והנה, מה שכתב המגן אברהם וכיוצא בזה כתבו בהגדת פסח, ע"כ, ביאר במחצית השקל בזה הלשון: והר' חיים כהן לא היה חותם בהלל ביהללך בא"י כו' אלא היה חותם אחר נשמת כל חי. כי למה יחתום ב' פעמים בענין אחד עכ"ל. וקי"ל כהרר"ח כהן. והוא הדין הכא, ע"כ. מבואר שכל טענת המגן אברהם מבוססת על קושיית רבי חיים כהן, שטען לא לברך שתי פעמים, והוא הדין בהלל וישתבח. ולכאורה בנידון המגן אברהם הכל מודים שלא יברך שתי

פה). אמנם, לדעת העיתים (סימן קע) שאין ראוי להוסיף בין ברוך שאמר לישתבח דבר, ואפילו נשמת ושירה הרחיק לאחר ברכת ישתבח, הוא הדין שאין לומר הלל, אלא שלא קיימא לן כדעת העתים ומוסיפים מזמורי תהילים ושירה וכל מה שבכלל זמרה יקרא.

פו). והביאו מקור נכבד לדברי המגן אברהם, שיוצא בברכת ברוך שאמר לברכה ראשונה של הלל, מתשובת רש"י במחזור ויטרי סימן רכז: אבל אני איני מברך עליו לא עם הציבור ולא ביחיד. לפי שאינו אלא מנהג. ואין מנהג צריך ברכה. כדאמר' בסוכה פ' לולב. שקיל חביט חביט ולא בריך. קסבר ערבה מנהג נביאים הוא. כו'. לפיכך איני מברך עליו אשר קדשנו במצותיו וציונו. אבל אני מברך עליו ברוך אתה י"י אלהינו מ"ה המהולל בפי עמו משוכב ומפואר בשירי דוד עבדך ברוך אתה י"י מהולל בתשבחות. ולאחריו יהללך כדרכה, ע"כ, ומבואר מדברי רש"י שיוצא בברכה כעין ברוך שאמר על הלל, והנה, ממה שמברכים תמיד ברכת וציונו בלבד, ולא ברכת שבח כעין ברוך שאמר, מבואר שעדיף לברך ברכת וציונו מאשר ברכת שבח, ואכן אין ראיה להלל המחויב, שיתכן שראוי לברך על הציווי אשר קדשנו וציונו, ולא לצאת בברכת ברוך שאמר, שהיא ברכת שבח בעלמא.

פעמים, שעד כאן לא טען הרשב"ם שיש לברך שתיים אלא שאומר הלל וחותרם ביהללך, ושוב מתחיל בהלל הגדול וחותרם בישתבח, אבל בנידון המגן אברהם אומר הלל בין ברכת ברוך שאמר לישתבח, ואיך יברך שהוא בתווך בין ברכה שלפניה לברכה שלאחריה.

ויש להקשות, כיון שהלכה כרבי חיים כהן, והמגן אברהם השווה את נידונו לכוס רביעי, גם אם הוא לא חותרם בברכת הלל מכל מקום ראוי שיאמר יהללך אחר ההלל, כמו שאומר בהגדה יהללך אחר ההלל ללא חתימה, וחתימת ישתבח מועילה ליהללך, והוא הדין בנידון המגן אברהם. והנה, במי שסיים את כל פסוקי דזמרה ועומד ממש קודם ישתבח, יתכן שאין ראוי לומר יהללך, כי כבר אין פסוקי דזמרה שיאמר אחריהם ישתבח, ולפיכך ראוי שמיד אחר ההלל, שנחשב גם למזמורים, יאמר ישתבח, וכל זה שייך רק לדעת רבי חיים כהן, שאומר הלל הגדול אחר יהללך ושוב ישתבח¹⁵. אולם, לדעת הבית יוסף, ויש שנהגו כמותו, אומר יהללך, ששייך להלל, אחר מיד אחר ישתבח, ואם כן הוא הדין כאן יאמר יהללך ללא חתימה ושוב ישתבח בחתימה. ויתכן לומר שכיון שהמגן אברהם הגביל את דבריו להלל של ראש חודש, שיש בו דעות אם מברך עליו, לפיכך אין ראוי שיאמר יהללך בתוך הברכות מספק [אבל עיין לקמן בביאור דברי המגן אברהם מאי שנא הלל דראש חודש מיום שגומרים בו את ההלל], והיה מקום לומר שאף לדעות הסוברים שוודאי מברכים על הלל של ראש חודש, אין ראוי לומר יהללך בתוך הברכות, כי ברכות הלל של ראש חודש ממנהג הוא, ואל יכנסו בתוך ברכות חובה, אך ברכות ברוך שאמר וישתבח עצמן שנויות במחלוקת אם מנהג הן או מדינא דגמרא. והנה, בעיקר דברי במגן אברהם שסיים: לכן דוקא בהלל דראש חודש יעשה כן, כיון דהרבה פוסקים שלא לברך, אבל בימים שגומרים ההלל, לא יאמר אותו באמצע פסוקי דזמרה, ע"כ. והנה, המגן אברהם לא ביאר למה לא יאמר אותו בתוך פסוקי דזמרה, רק אמר שבמקום שהברכה על ההלל וודאית אין לעשות כן. ובמשנה ברורה סימן תכ"ט ס"ק ט"ז כתב בזה הלשון: וכל זה בהלל דר"ח שיש פוסקים דאין לברך עליו אבל בימים שגומרים את ההלל דאז חייב הוא בברכה לכו"ע אין לו לומר באמצע פסוקי דזמרה שלא יפסיד הברכות, ע"כ. ומקור הדברים במחצית השקל.

ואינו מובן, כיון שיוצא בברכת ברוך שאמר וישתבח אינו מפסיד הברכות, ואף שסוף דבר לא בירך ברכות ההלל אין זה חשיב הפסד¹⁶. ודוחק לומר שראוי יותר שיברך את ברכתו

(15). עיין מגן אברהם סימן תפ"ט ס"ק ב.

(פח). ואכן, בשבת דף קיח ע"ב כינו את פסוקי דזמרה בשם הלל: אמר רבי יוסי: יהא חלקי מגומרי הלל בכל יום. איני, והאמר מר: הקורא הלל בכל יום - הרי זה מחרף ומגדף... - כי קאמרינן - בפסוקי דזמרה. ובגאונים למדו דין הפסק בפסוקי דזמרה ממה שקראוהו הלל, ובתשובות הגאונים החדשות - עמנואל (אופק) סימן לג ואם תאמר תינה בין ברכה לברכה שאסור לספר אבל בין פסוקי דזמרה מניין שאסור לספר, לפי שקראו רבותי' הלל נאסור לספר בהם שכך גרסנו בפרק כל כתבי הקדש (שבת קיח, ב) אמר רבי יוסי יהא חלקי מגומרי הלל בכל יום וכו', והלל אסור להפסיק בתוך קריאתו שאפי' בהשבת שלום לנותנו אסור בימי גמר קריאתו דאמר (ברכות יד, א) רבא ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל בין פרק לפרק פוסק באמצע הפרק אינו פוסק, והאי פוסק לשאלת שלום מפני שדבר גדול הוא משום גזלת העני בבתיכם (ישעיה ג, יד, וראה ברכות ו, ב) אבל לאישתעוויי אסיר בין בהלל בין בפסוקי דזמרה. ובדברי הגאונים אף ברכת ברוך שאמר כונתה כברכת ההלל, בתשובות רב נטרונאי גאון - ברודי (אופק) אורח חיים סימן ט ומברך ברכה הראשונה של הליל שהוא ברוך שאמר עד מלך גדול בתושבחות, ע"כ. ומכל מקום אין ללמוד מכינוי זה שמהות ההלל ופסוקי דזמרה שוות הם, ואדרבה הגמרא בשבת מוכיחה שמהות אחרת לפסוקי דזמרה הנאמרים כל יום מאשר הלל.

הברורה, שהיא ברכת ההלל, ורק בהלל דראש חודש, לצאת דעת הסוברים שאין מברכים, יאמר בתוך פסוקי דזמרה ותעלה לו ברכת ברוך שאמר וישתבח, שגם אם נאמר שהוא מפסיד את הברכות עדיין יש לו תקנה לומר יהללך ללא חתימה, כדרך שאומר בפסח בכוס רביעי לדעת רבי חיים כהן. והנה, כל זה הוא לצד שדעת רבי חיים כהן היא על דרך הפשטות ברשב"ם, שברכת יהללך ונשמת מדינא, שרבי יוחנן אמר אף נשמת, אבל לדעת הטור, שמספק מברכים גם יהללך וגם ישתבח, יתכן שאין תקנת יהללך ללא חתימה דרך לכתחילה שהרי לא נתקן כך מתחילה, אלא רק נעשה מחמת הספק. ויתכן עוד שהפתרון הוא רק לברכת יהללך, שהיא ברכה שלאחריה, ובפרט שאינה עיקר הברכה, שאף ביום שגומרים את ההלל אינה אלא בתורת מנהג, אבל הברכה העיקרית, הברכה שלפניה, אין לה תקנה בתוך פסוקי דזמרה אלא לסמוך על ברוך שאמר, וזה אינו ראוי לכתחילה.

ואפשר שהאחרונים מבינים בדברי המגן אברהם שבאמת מי שאומר הלל בתוך פסוקי דזמרה מפסיד את ברכות ההלל, רק עדיף שיפסיד את הברכות ויאמר הלל עם הציבור, כי יש אומרים שאין הלל בראש חודש כי אם בציבור. ואם תאמר, אם בין כה הוא אינו מברך, אז שיאמר אחר כך הלל ביחידות, יש לומר שאינו מקיים את עיקר ההלל, שאינו מתקיים אלא בציבור, וגם לדעות שאין ברכה בהלל של ראש חודש ראוי מטעם זה לאומרו בציבור.

אך זה דחוק, שהרי מקורו של המגן אברהם מליל פסח, ושם וודאי יוצא בברכת ההלל על ידי ישתבח, ושם לא שייך לומר שמפסיד את הברכות, ועיין^פ. ויתכן לפרש את דברי המגן אברהם בעניין אחר מהמחצית השקל, שלכתחילה אינו ראוי שיוסיף מזמורים בתוך פסוקי דזמרה, למרות שמעיקר הדין מותר, ולכן בימים שגומרים את ההלל, שיכול היחיד לומר את ההלל בברכות אין לו לומר הלל בתוך פסוקי דזמרה, ועיין בחיי אדם חלק ב-ג (הלכות שבת ומועדים) כלל קיח סעיף ט'.

ויש להעיר עוד לדברי הב"ח, שאם אומר ישתבח אחר הלל חותם בברכת מלך מהולל בתשבחות בלבד, ואם כן מנידון המגן אברהם משמע שחותם כחתימת ישתבח [והמגן אברהם ת"פ הביא לדברי הב"ח]. ויש לומר שעד כאן לא אמר הב"ח אלא במקום שצריך לברכת יהללך מדינא, כמו בלילי פסחים [או מספק לדעת הטור], אבל בברכה שלאחריה של סתם הלל, שאינה אלא מנהג, אין צריך לחתום כברכת יהללך [אך עיין בדברי הלקט יושר^צ]. ובפרט שאין אומר הוא יהללך ללא חתימה, ונסמך רק על ברכת ישתבח, לא שייך שיאמר רק חתימת יהללך ללא גוף הברכה [ועיין לעיל, בעיקר הטענה למה לא יאמר יהללך ללא חתימה]. ומכל מקום, מתבאר בדברי המגן אברהם שברכת ישתבח עם חתימת ישתבח, מועילה לברכה שלאחריה של הלל במקום יהללך, אפילו לדעת הב"ח בהלכות פסח.

עוד יש לדון בדברי המגן אברהם, שהוא סובר שברכת ברוך שאמר וישתבח מועילים להלל, אם מועיל על כל פנים בדיעבד גם למי שאומר הלל במקומו אחר שמונה עשרה ופותח בברוך שאמר וחותם בישתבח. והדבר תלוי אם כוונת המגן אברהם היא שברכות ברוך שאמר וישתבח

פט). אך אפשר שעדיפה ברכת וצינו מברכת שבח בעלמא, ולכן בימים המחויבים לא יאמר את ההלל בפסוקי דזמרה. צ). חלק א (אורח חיים) עמוד צד ענין ו, ומה שנתבאר בדבריו לעיל.

עולות להלל, או שהן אינן עולות והוא מפסיד את הברכות, רק שאין יכול לברך שתי פעמים, וגם אם עולות לו הברכות יתכן שזה רק אגב ברכות פסוקי דזמרה, אבל לבוא ולברך רק על הלל ברכות שאינן של הלל אין לזה מקום, ואינו מוכרע^(א).



ביאור דעת הגר"א

המעשה רב (הלכות פסח סוף אות קצ"ב) כתב בזה הלשון: שפוך חמתך והלל וא"א יהללך כלל רק הודו ונשמת וישתבח, וחותרם בברכת ישתבח^(ב) ע"כ. והנה, בכל הראשונים אין סימוכין לדעה זו, ואין מי שיאמר לומר נשמת וישתבח ללא יהללך, ומאידך יש לדעה זו מקור גדול בתלמוד, שבמחלוקת רב יהודה ורבי יוחנן אם ברכת השיר היא יהללך או נשמת, פסק רבי יוחנן שאומר נשמת, וכדעות הראשונים, המפרשים דברי רבי יוחנן כפשוטם שרבי יוחנן אמר נשמת בלבד, ולא בא להוסיף נשמת על יהללך.

והנה, הטעם לפסוק כרבי יוחנן הוא פשוט ומבואר, שהלכה כרבי יוחנן לגבי רב יהודה, וגם ראשוני אשכנז פסקו כרבי יוחנן, אלא שהם פירשו שבא להוסיף.

לא נצרכה אלא לבאר ולברר מפני מה פסק כן ולא אמר לעשות כקדמונים. והיה מקום לומר בפשיטות שכן עולה לפי כללי התלמוד לפסוק כרבי יוחנן, וכן מסתבר היה לו לפרש כדעת הגאונים שרבי יוחנן אינו מוסיף, אלא סובר נשמת בלבד. מכל מקום נראה שאין הדבר מספיק, כי גם אם נאמר כן, עדיין יש לדון, שהיה ראוי לעשות כקדמונים אם אין חסרון בתוספת הדברים.

עוד יש להוסיף שעדיין אין זה לגמרי כרבי יוחנן לסוברים שרבי יוחנן אמר נשמת בלבד, שלראשונים אלו לדעת רבי יוחנן אין אומר הלל הגדול כלל על כוס רביעי, ואילו לפי המבואר במעשה רב אמר הגר"א הלל הגדול-הודו קודם נשמת, ואין זה מוכרח [עיי' בהערה^(א)].

והנראה, שהנה המנהג הקדום באשכנז היה לברך ולחתום גם ביהללך וגם בנשמת, והראשונים ערערו על הדבר כדברי רבי חיים כהן, וכיון שלענין הלכה סוף דבר התקבלה טענת רבי חיים כהן, עקרו את המנהג הוא לחתום בשתי הברכות, ואמרו לברך גם יהללך וגם נשמת ולחתום רק חתימה אחת אחר ישתבח. והגר"א סובר שאין תועלת באמירת יהללך ללא חתימה, ומה ענין לומר שתי נוסחאות של ברכה בברכה אחת, וכטענת המהר"ל (בספרו גבורת ה' פרק שישים וחמשה) וזה לשונו: ולפי זה קשה מאוד אם כן למה אומרים יהללך אם אין חותמין אחריו, דמה

צא). ועיין עוד בספר הזכרון אש תמיד עמוד תקמב-תקמג בשם הגר"ח מברסק מה שדן בעיקר דברי המגן אברהם. צב). בחיי אדם חלק א כלל יט סעיף ו: ועוד נראה לי דבשבת מחוייב לומר "נשמת" והיא נקראת ברכת השיר, ומוטב שידלג מזמורים. ואם אין שהות כלל, יאמר ברוך שאמר ותהלה לדוד ויאמר נשמת וישתבח. ונראה לי דאסור להתחיל בשבת ישתבח אלא דוקא נשמת. וכמדומה ששמעתי כן בשם הגר"א שנשמת נקראת ברכת השיר (כדאיתא בע"פ שם). צג). עיין לעיל בהרחבה, שמה שכתב רשב"ם שאומרים הלל הגדול על כוס רביעי, הוא לתרץ איך אומרים שתי ברכות, ועל זה תירץ שברכת נשמת היא על הלל הגדול, ולסוברים שלרבי יוחנן אין אומרים אלא ברכה אחת, אין צורך לחדש אמירת הלל הגדול על כוס רביעי. אך הדבר תלוי גם בגרסת הרשב"ם רביעי גומר עליו את ההלל ואומר עליו הלל הגדול, ע"כ, ואם כן, יתכן לפרש את דעת רבי יוחנן שברכת נשמת בלבד, ומכל מקום אומר גם הלל הגדול.

נזכר יותר ביהללך, יותר ממה שנזכר בישתבח, בשלמא אם חותמים ביהללך, י"ל מפני שנוהגים לחתום אחר ההלל לכך צ"ל יהללך, אבל אם אין חותמין אם כן למה לי יהללך, ע"כ^ד). ולכן סובר הגר"א שאין מקום לשתי ברכות, ואם כן ראוי לומר רק ברכה אחת, אך עדיין לא הוכרע איזו ברכה יאמר אם יהללך לבד או נשמת לבד, ונראה שעדיף לומר נשמת שזאת השארת המנהג על כנו, שהרי מאז שנתקבלה דעתו של רבי חיים כהן, חתמו בנשמת בברכת ישתבח, ואמרו יהללך ללא תועלת, לדעת הגר"א, ולכן הוא הוציא את אמירת יהללך. ועוד יש להוסיף להעדיף את ברכת נשמת על פני יהללך, כי ביארו ראשוני אשכנז שהלכה כרבי יוחנן, ואף על פי שלדעתם רבי יוחנן בא להוסיף נשמת, אחר שכבר ממילא יצאה ברכת יהללך, שהרי אין חותמים בה, עדיין יש לקבוע שהלכה כרבי יוחנן כפירוש שרבי יוחנן לא בא להוסיף [וגם בלאו הכי עדיף לפסוק כרבי יוחנן לגבי רב יהודה, ומה שכל הגאונים וראשוני ספרד פסקו כרבי יהודה, זה מפני שכך היה מנהגם, אבל מנהג אשכנז היה לומר גם נשמת, ואין כאן קביעת הלכה של הגאונים אלא הלכה מחמת מנהג, והמנהג הזה לא נתפשט באשכנז^ה], ובפרט לפי מה שנתבאר לעיל, שגם לדעת הגאונים אין מעכב אם יאמר נשמת ולא יהללך]. ומה שאומר גם הלל הגדול, אף אם נאמר שאין הכרח מדעת רבי יוחנן לאמרו מכל מקום אין חסרון בדבר, ויותר יש לומר שלגרסת רשב"ם יש לאמרו אף אם נפרש כרבי יוחנן שברכת נשמת לבדה. ולא סבירא ליה להגר"א לעשות כעצת רבי מאיר עראמה, וכבר נתבאר לעיל באורך הקושי בעצה זו, הן אמת שלמבואר שם לדעת הרמב"ם בפירוש המשנה יש מקום לכלול בנוסח הברכה את שתי הנוסחאות וכמבואר לעיל.



פרק שישי

שמועה בשם הגר"ח מבריסק שמסתבר שאינה מכוונת

בהגדה מבית לוי (חלק ב' קובץ הוספות עמוד קי"א) מובאת הנהגת הגר"ח מבריסק, שלא היה אומר יהללך, רק אחר נשמת היה אומר ישתבח ואומר בחתימת ישתבח שתי חתימות אחת של יהללך מלך מהולל בתשבחות ושוב ממשיך בחתימת ישתבח^ז. ואין זה מובן, כי הוא רצה לעשות כן לצאת כל השיטות, והרי לא הזכיר יהללך כלל, ונמצא עוקר את השיטה הסוברת שברכת השיר היא יהללך. גם לא מובן מה העניין לחתום בחתימת יהללך אם אין מזכיר כלל יהללך.

צד). והמהר"ל מחמת טענה זו השיב את המנהג הקדום, כדעת הרשב"ם וסיעתו שהיו חותמים גם ביהללך אחר הלל וגם בנשמת אחר ישתבח.

צה). ואף אם נאמר שגם בתחילה המנהג באשכנז היה לומר רק יהללך ורק אחר כך נוסף נשמת בברכה, יש לומר שכבר נהגו לומר נשמת, ואין כאן חיוב לחזור למנהג הראשון.

צו). אלו הדברים שהוזכרו שם: לא היה אומר "יהללך" אחר הלל. ולאחר "נשמת כל חי" היה אומר "ישתבח", ומסיים בנוסח הזה "בא"י מלך מהולל בתשבחות אל ההודאות אדון הנפלאות הבוחר בשרי זמרה" וכו', כדי לצאת בזה שני השיטות שהובאו בפוסקים, שיטה אחת שצריך לסיים כמו בהלל "יהללך" שבו חותמים "מלך מהולל בתשבחות", ושיטה אחרת שצריך לסיים כמו בפסוקי דומרה "ישתבח" שבו חותמים "אל ההודאות אדון הנפלאות".

הנהגת הגר"ח מבריסק במסורות מדויקת

והאמת שאין השמועה מדויקת כלל, ובכל המקורות^(צ) גם להנהגת הגר"ח אמר יהללך, וכך שמעתי מתלמידי בני הגר"ז מבריסק^(ח), שנהג ממש כעצת רבי מאיר עראמה שאומר הלל הגדול, נשמת ישתבח עד חתימה, יהללך וחתימת יהללך שהיא מלך מהולל בתשבחות, ותכף הוסיף את המשך החתימה כחתימת ישתבח עד הסוף. ויש טוענים שכך היה נוהג הכתב סופר^(ט) [ויש האומרים שכך היה אף מנהג אביו החתם סופר].

וטעם הנהגה זו, שהוא עושה ממש כהכרעת הבית יוסף, אלא שלפי פסק הבית יוסף נמצא שלא חתם חתימת ישתבח, ולהנהגה זו חתם גם בשל ישתבח, ומועילה חתימת ישתבח, אף שהוא הפסיק בינה באמירת יהללך. והנה, להנהגת הגר"ח נמצא שסוף דבר האריך בחתימת יהללך למרות שחתימת יהללך קצרה. וביאור הדבר הוא שכיון שהוא אמר את חתימת יהללך, שהיא מלך מהולל בתשבחות, מה בכך שהוסיף דברים אחר חתימתו, ולגבי הפסק ברור שאין לחשוש כי וודאי הוא מעניין ברכת השיר, וברור.

ויש לדון האם בתוספת אחר השלמת החתימה אין חיסרון. ובשער הציון סימן ר"ח ס"ק נ"ב האריך לפסוק כרוב ראשונים שאין לחתום על המחיה ועל הכלכלה, וקצת משמע שיש חיסרון בדבר, ולכאורה הרי הוא מוסיף אחר השלמת החתימה, ואין כאן חיסרון, והאם נלמד מדבריו שהוא סובר שיש גריעותא גם בהשלים חתימתו, או שמא הוא רצה להעמיד את עיקר הנוסח על מכונו, למרות שלא תהיה ריעותא בתוספת ועל הכלכלה^(פ). אמנם, יש מקצת אחרונים שחששו בהוספת ועל הכלכלה שזו כחתימה בשתיים^(א), אך מכל מקום אין דבריהם מוכרעים^(ב), אכן,

(צ). סדר הערך פרק קו הערה 20, נפש הרב עמוד קפח, שם מבואר שמקור המנהג בישיבת וואלוז'ין, והנה, בנוסח הראשון בספר נפש הרב נראה שהנהגת הגר"ח הייתה לגמרי כרבי חיים כהן יהללך ללא חתימה ובתחתימת ישתבח לכלול שתי החתימות של יהללך ושל ישתבח בכך שחותם הנוסח של ישתבח הפותח במלך מהולל בתשבחות, ושוב תקנו שם העניין את על פי הגדת הגר"ד].

(ח). דודי, רבי יעקב שפירא שליט"א (ר"י וואלוז'ין ירושלים), ועיקר עדותו על מנהגו של הגאון רבי מאיר סולובייצ'יק בן הגר"ז, ועיין גם בלשון ספר הררי קדם (בעניני המועדים חלק ב' סימן קנ"ז אות ב' עמוד שכ"א): הנה מרן הגר"ח נהג לצאת שתי הדעות גם יחד, ואמר יהללך לאחר שגמר הלל בלי לחתום בו, ושוב אמר נשמת וישתבח, ובחתימת ישתבח היה חותם שתי חתימות, א. כהנוסח של יהללך בא"י מלך מהולל בתשבחות, [ולא אל מלך גדול בתשבחות], ב. והיה מוסיף עוד בחתימתו אל ההודאות אדון הנפלאות הבוחר בשירי זמרה מלך אל חי העולמים, ע"כ. דהיינו, חתימת יהללך ואחר כך חתימת ישתבח.

(ט). בהגדת כתב סופר ירושלים תנש"א עמוד קמ"ט, ובעמוד קמ"א הראה את המקור ממנהגי חתם סופר החדש וכך הוא בהגדת כתב סופר מונקטש תרס"ו. [עיין שם אם החתימה היא אל מלך, ואם כן יש כאן שינוי בהוספת תיבת אל מברכת יהללך, ודומה למנהג החותמים לגמרי בישתבח], והמנהג הקדום באונגטרן וכל סביבותיה כמנהג אשכנז על פי רבינו חיים כהן, וכך הוא גם בהגדת ארץ הגר הנדפסת מחדש.

(ק). ויש לדון לגבי עניית אמן אחר המשך חתימה מיותרת, ובפרט שהאמן אחר תוך כדי דיבור מעיקר החתימה, ומכל מקום הרי זה מעניין החתימה.

(קא). ספר גן המלך סימן קמח, שו"ת מעשה אברהם סימן מא, חסד לאלפים סימן כח אות יא, כף החיים סימן ר"ח אות נ"ו, יריעות האהל על אהל מועד שער ברכות, שו"ת ישמח לבב חלק יורה דעה סימן כה,

(קב). ויתכן שכל הראשונים שלא גרסו ועל הכלכלה אין זה מחמת חיסרון חתימה בשתיים, אלא שכך הוא תיקון חכמים שסגי בעל המחיה, וכשם שאינו חותם גם ועל תנובת השדה.

מעצם הדבר שיש חיסרון של חתימה בשנים אנו למדים שגם אם הוא סיים את נוסח הברכה הרי הוא מקלקלה בתוספת שאינה הגונה. ולפי זה יש לדון אם ברכת יהללך ראויה רק לחתימת מלך מהולל בתשבחות ותו לא, שכל שיוסיף אחר החתימה המשך חתימת ישתבח הרי הוא מחסר, ועיין.

והנה, גם בעצה זו יש לדון, מה היא באה לתקן. הרי בבית יוסף מבואר שאם הוא מסיים ביהללך אין צורך בחתימת ישתבח [אך עיין לעיל באורך, לתמוה על דברי הבית יוסף בזה], ואולי הגר"ח סבר בזה שלא כבית יוסף, אלא לשיטתו יש חיסרון בחתימה גם כשהוא מסיים ביהללך^ק. אך אם כן עדיין לא נתברר הדבר, שאם עצה זו נכונה, להוסיף את המשך חתימת ישתבח אחרי חתימת יהללך, מה כל חרדת הקדמונים, עד שהוצרכו הבית יוסף ורבי מאיר עראמה לעקור את המנהג ולשנות משיטת רבי חיים כהן. והרי מכוח זה שאין אפשרות לחתום חתימת ישתבח אחר יהללך, באו להפך את כל הסדר [אלא אם כן נאמר שלא שייך לשלב שתי החתימות אחר ישתבח כמו אחר יהללך].

אלא שיש לומר שמנהג ספרד, ורבי מאיר עראמה והבית יוסף מכללם, שכל חתימת ישתבח פותחת במלך גדול ומהולל בתשבחות, ואם כן, אין את הנהגת הגר"ח אלא למנהג אשכנז, שפותחים את חתימת ישתבח ממש כחתימת יהללך, במלך מהולל בתשבחות. אך עדיין יש להעיר, שלדעת הטור, שנוסח כל חתימת ישתבח פותח בחתימת יהללך מלך מהולל בתשבחות, ואם כן לגירסתו נוח להמשיך חתימת יהללך, דהיינו מלך מהולל בתשבחות, ולומר את המשך חתימת ישתבח^ק.

והנה, יש שנהגו^ק כעצה זו, והם חותמים אחר יהללך ממש כחתימת ישתבח, וכה חתימתם אל מלך גדול ומהולל בתשבחות, אל ההודאות אדון הנפלאות, הבוחר בשירי זמרה מלך אל חי העולמים. והנה, במקום חתימת יהללך שהיא מלך מהולל בתשבחות חותם, אל מלך גדול ומהולל בתשבחות, וטוען שאין זה מגרע מחתימת יהללך^ק שאין זה שינוי המעכב^ק. ולהנהגה

קג). ובהגדת שיח הגר"ד פלפל שלהנהגה זו, מלבד פתרון החתימה, יוצא גם ידי שיטת הרשב"ם, שצריך שתי חתימות, והוא דבר חידוש.

קד). עיין להלן מנהג רבי שריה דבילצקי זצ"ל.

קה). רבי שריה דבילצקי זצ"ל הגדת מחשבת בצלאל [מהדורת תשע"ז, ובמהדורת תשע"ח הערה 427], ובמהדורת תשע"ט עמוד קפו הערה רל"ו, ובכתיבת ידו של הגר"ש בירחון האוצר ניסן תשע"ט גיליון כ"ז עמוד ח.

קו). אמנם, בהגדת שיח הגר"ד עמוד צ"ו כתב, ונראה עוד לבאר את מנהג הגר"ח זצ"ל דאם חותמין את ברכת ישתבח כפי נוסחתינו קל מלך גדול בתשבחות וכו' אז ברכה זו קאי רק על נשמת וישתבח ואין היא חוזרת גם על יהללך דהרי זהו החתימה של ישתבח וברכה זו אינה שייכת כלל ליהללך וממילא דאינה חוזרת עלי' וא"כ אם חותם בנוסח זה אז יוצא בזה לפי שיטת רבינו חיים כהן שחותמין רק בנשמת וישתבח ולא ביהללך אבל אין יוצאים ידי חובה בנוסח שלנו לפי דעת הרשב"ם, ע"כ, והדברים אינם מובנים, שאף שהיא חתימת ישתבח, אם יש בכללה חתימת יהללך למה לא תועיל לחתימת יהללך.

קז). ונימוקו עמו, בהערה שם: ואף אם צריך חתימת יהללך בלבד, אין פגם במה שממשיך הברכה כי הוא כמוסיף אחר הברכה. ואם ברכת השיר היא נשמת וחתימתה בישתבח הרי אמר ישתבח וגם חתימת ישתבח, ומה שהוסיף נוסח יהללך באמצע ברכת ישתבח קודם החתימה אין כאן קלקול כי יש כאן תוספת מעניין הברכה, ע"כ, והנה, הוא הוסיף לבאר שיוצא גם ידי הפוסקים לגמרי כרבי יוחנן [שהיא שיטת הגר"א למבואר], ודבר זה לא חשש לו כלל הבית יוסף, שהרי לא אכפת לו לפסוק לגמרי כרבי חיים כהן כמנהג ספרד בעת ההיא, אלא שהיה מסופק בדבר נוסח החתימה.

זו יקשה יותר כל הנ"ל, שאם אפשר בחתימת ישתבח למה עקר הבית יוסף את הוראת רבי חיים כהן, הרי בלאו הכי חותם הוא בחתימת ישתבח ובספר תשובות והנהגות (כרך ד סימן קג) כתב: לעניות דעתי נראה דבליל הסדר אפשר להחמיר ולצאת לכולי עלמא, והיינו שיאמר הלל ויהללך בלי חתימה, ואח"כ נשמת וישתבח בלי חתימה, ולבסוף יאמר יהללך עם חתימת הלל מלך מהולל בתשבחות, ותיכף גומר "א-ל מלך גדול בתשבחות א-ל הודאות אדון הנפלאות הבוחר בשירי זמרה מלך א-ל חי העולמים" ובוה יצאנו ידי כל השיטות שהחתימה בשניהם, וראיתי שכבר העירו עצה זאת.

והוא דבר חדש, לומר יהללך שתי פעמים, גם הזכיר בחתימה אל מלך גדול ומהולל בתשבחות, ואין זה מנהג הגר"ח.



סיכום עיקרי השיטות

מנהג הגאונים וראשוני ספרד:

אומרים יהללך מיד אחר הלל כמו כל הלל, לא הוזכרה כלל אמירת הלל הגדול, הנימוק הלכה כרב יהודה שברכת השיר היא יהללך, ולא הוזכרה אמירת הלל הגדול על כוס רביעי, כך מבואר גם באחרוני ראשוני ספרד בהגדת הריטב"א וכן הוא במאמר חמץ לרשב"ץ אות קל"ו^(ח), וכן הוא בהגדת אברבנאל^(ט).

מנהג קדמוני אשכנז וצרפת:

אומרים הלל ואחריו יהללך בחתימה, הלל הגדול ואחריו נשמת בחתימת ישתבח, הנימוק הלכה כרבי יוחנן שברכת השיר היא נשמת, ופירוש דעת רבי יוחנן שבא להוסיף נשמת וכוונתו להוסיף נשמת אחר אמירת הלל הגדול.

דעת רבי חיים כהן:

כדעת רשב"ם^(ק) אלא שהסיר את החתימה מיהללך, ואחריו התפשט המנהג באשכנז וצרפת כדעתו [אלא שהב"ח כתב בדעת רבי חיים כהן לחתום חתימת יהללך ולא חתימת ישתבח, ואחרונים רבים חולקים, ונתבאר באורך שהעיקר שיחתום בחתימת ישתבח].

מנהג ספרד בתום תקופת הראשונים כרבי חיים כהן:

כך מתבאר בדברי הבית יוסף^(יא), ומדברי המנורת המאור (פרק ב - תפילה הלכות חג המצות עמוד 268^(יב)), ובספר סדר היום (סדר ההגדה וכוונתה)^(יג).

קח. אך נראה מדבריו שכבר נפוצו מנהגים נוספים, אבל מכריע לומר יהללך בלבד, על פי דעתו, שהעיקר שיהללך היא ברכת השיר.

ט. ובסוף דבריו הביא גם את דברי הרשב"ם.

קי. דהיינו הלל יהללך ללא חתימה, הלל הגדול וישתבח בחתימה.

קיא. וכן קצת משמעות באברבנאל שאף שנוסח ההגדה שלו הוא יהללך בלבד, הביא את דברי הרשב"ם ונחת לפרש שהחתימה לדברי הכל, גם לרבי יוחנן שברכת השיר היא נשמת, בחתימת יהללך שהיא מלך מהולל בתשבחות, ונמצא שלדבריו אין את כל ספק הבית יוסף בנידון החתימה.

דעת הבית יוסף כרבי מאיר עראמה:

הבית יוסף, מתוך ספיקתו בחתימת יהללוך לדעת רבי חיים כהן, נהג כעצת רבי מאיר עראמה לומר הלל, הלל הגדול, נשמת, ישתבח ללא חתימה, יהללוך בחתימה, ואחריו נמשכו עדות המזרח^{קיד}.

המנהג באשכנז אחר השולחן ערוך:

ברוב המקומות באשכנז המשיכו לנהוג כרבי חיים כהן^{קטו}, רק במקצת מקומות החל לנהוג כעצת רבי מאיר עראמה שקבלה הבית יוסף, עד שכיום ברוב המקומות נוהגים כמסקנתהבית יוסף.

דעות נוספות באשכנז מהר"ל כרשב"ם והגר"א דרך אחרת:

המהר"ל האריך להחזיר דעת הרשב"ם לקדמותה, ואילו הגר"א חידש דרך אחרת לומר הלל ללא יהללוך כלל ושוב הלל הגדול נשמת וישתבח. בדברי המהר"ל מבואר שהחזיר דעת הרשב"ם והמנהג הקדום בגלל הקושי בדעת רבי חיים כהן, ולעיל נתבאר באורך בדברי הגר"א שמסתבר שמקור הנהגתו בקושי בדעת רבי חיים כהן, רק שהוא אינו סובר לנהוג כדעת רשב"ם לחתום בשנים.

טענה עצומה על מנהג אשכנז היום ובמנהג ספרד:

כבר נאמר שמנהג אשכנז כיום, שכמעט כולם נוהגים כיום בבית יוסף היפך המנהג הוותיק, ויש טענה עצומה על כך. הנה, הנימוק לעזוב את המנהג כרבי חיים כהן, זה מחמת טענת הבית יוסף שיש ספק בחתימת ישתבח, אם היא כחתימת יהללוך או חתימת ישתבח. ושורש הספק של הבית יוסף הוא מחמת הסתירה בדברי הטור בנוסח החתימה, אבל אחר שנתברר כי בכל המקורות מבואר שהחתימה גם לשיטת רבי חיים כהן היא חתימת ישתבח, אם כן אין כאן כל ספק, ואין שום סיבה לסור מן המנהג. כך מתבאר מדברי הראשונים, וכך הוא הנוסח בכל הגדות אשכנז הקדומות^{קטז}, אף במקומות בספרד שנהגו כדעת רבי חיים כהן מבואר בסדר היום מבואר שאמרו חתימת ישתבח, אך בדברי המנורת המאור מבואר שחותם מלך מהולל בתשבחות.



ק"ב). ד"ה ויטול ידיו, וכתב עוד שם: ואם רצה לשתות כוס חמישי, לא יחתום ביהללוך אחר ההלל, ושותה ואינו מברך לפניו ולאחריו, ואומר הלל גדול ונשמת כל חי וחותם בא"י מלך מהולל בתשבחות, ושותה כוס חמישי, ע"כ, שיעור דבריו לא יחתום ביהללוך, על ההלל שאומר בכוס רביעי, ועל כוס חמישי אומר הלל הגדול ונשמת בחתימה.

ק"ג). ויתכן שמנהג ספרד נפוץ על ידי הטור.

ק"ד). עיין גם בפסח מעובין הלל, ויש מי שכתב דבהלל אינו חותם יהללוך, ואומר הלל הגדול ונשמת כל חי עד כי מעולם ועד עולם אתה אל, ואומר יהללוך ה' כל מעשיך, וחותם מלך מהולל בתשבחות. וכתב הרב ז"ל ב"י [סי' ת"פ] שזהו הנכון. וכן הוא מנהגנו, וכן סדרתי.

ק"ט). עיין לעיל בדעת רבי חיים כהן פירוש מקצת האחרונים.

ק"ט). ועיין בפרי מגדים ת"פ הביא שכך יש בסידורים ותמה עליהם, שהפמ"ג טוען שצריך לחתום מלך מהולל בלבד.

הרב שלמה זאב פיק

מחבר ספר אהבת שלמה

בעניין קידוש ה' שנלמד מן הצפרדעים

א.

למדנו במסכת פסחים (נג, ע"ב):

תא שמע, עוד זו דרש תודוס איש רומי^(א): מה ראו חנניה מישאל ועזריה שמסרו [עצמן] על קדושת השם לכבשן האש - נשאו קל וחומר בעצמן מצפרדעים, ומה צפרדעים שאין מצווין על קדושת השם כתיב בהו ובאו [ועלו] בביתך [וגו'] ובתנורין ובמשארותיך. אימתי משארות מצויות אצל תנור - הוי אומר בשעה שהתנור חם, אנו שמצווין על קדושת השם - על אחת כמה וכמה.

והנה, פירש רש"י שם: "מה ראו - שלא דרשו וחי בהן - ולא שימות בהן." והקשה עליו התוספות הרא"ש שם (מהד' ר"א שושנה, מכון אופק, ירושלים תש"ס, עמ' תשצ"ח): "וקשה דהיינו דוקא בשאר עבירות?" אבל בע"ז הדין הוא יהרג ואל יעבור! ועוד הקשו התוספות שלנו שם על רש"י:

וקשה דהא בפרהסיא הוה ומסקינן בסנהדרין (דף עד.) דלכולי עלמא בפרהסיא חייב למסור עצמו אפילו אמצוה קלה אז איך דרשו "וחי בהם"?

לכן תירץ ר"ת שזה לא היה ע"ז אלא אנדרטא:

ומפר"ת דצלם זה שעשה נבוכדנצר לאו ע"ז הוה אלא אינדרטא שעשה לכבוד עצמו ולכך קאמר מה ראו וכן משמע מדכתיב לאלהך לית אנחנא פלחין ולצלם דדהבא לא נסגוד משמע דאלהא ידידיה וצלמא תרי מילי נינהו ואתי נמי שפיר הא דאמרינן באלו נערות (כתובות לג:) אלמלי נגדו לחנניה מישאל ועזריה פלחו לצלמא ואי ע"ז הוה ח"ו שהיו משתחוים לו.^(ב)

ממילא אין כאן דין של יהרג ואל יעבור, ובכל זאת הם מסרו את נפשם, שהרי למדו את זה מן הצפרדעים, שמסרו את נפשם.

אולם, עדיין קשה, איך אפשר ללמוד למסור את נפשם במקום שאין בו חיוב למסור את עצמם, שהרי לפי ר"ת זה לא היה ע"ז?

א). לדיון מתי חי תודוס איש רומי - אם בזמן הבית או אחרי החורבן, ראה מסכת ברכות שגרס "שלח ליה שמעון בן שטח" ומשמע שתודוס חי בזמן הבית. אולם ראה דק"ס שם שבכ"י מינכן ובעוד כ", וכן בדפוסים ישנים, כתוב "שלחו לו חכמים" כמו הנוסח בפסחים וכביצה ובעוד מקורות מקבילים, וראה עוד הערת בעל הדק"ס שם בברכות. סיכום של כל הנושא נמצא בבית מרדכי לרב מרדכי פוגלמן, ח"ב, סי' יד.

ב). אולם תוס' שם ממשיכים ושואלים על ר"ת: "ומיהו לשון פלחו לא אתי שפיר", וראה בתוס' הרא"ש בפסחים שם, מה שתרצו.

והנה, מצאנו ששיטת התוס' היא שיש רשות למסור את הנפש במקום שאין חיוב וכדבריהם במסכת עבודה זרה, (כו, ע"ב, ד"ה יכול):

ואם רצה להחמיר על עצמו אפי' בשאר מצות רשאי כמו ר' אבא בר זימרא דירושלמי שהיה אצל גוי א"ל אכול נבלה ואי לא קטלינא לך א"ל אי בעית למיקטלי קטול ומחמיר היה דמסתמא בצנעא הוה.

וכן הוא בעוד מקורות מבעלי התוספות, כגון בספר מצוות קטן, מצוה ג: ופירשו רבותינו (סנהדרין ע"ד) בע"ז וגילוי עריות ושפיכות דמים. ואפילו בצנעא יהרג ואל יעבור, ושאר מצות בצנעא יעבור ואל יהרג... אבל מדת חסידות שלא יעבור. וכך למדו מן הצפרדעים – מה הצפרדעים שאין מצווים על קדושת השם – כך, אנו שמצווים על קדושת השם – על אחת כמה וכמה שאפשר להחמיר ולמסור את נפשינו במקרה שבו אנחנו לא חייבים.

בתוס' יש עוד תירוץ:

ור"י מפרש מה ראו שלא ברחו שהרי קודם המעשה היו יכולים לברוח כמו שעשה דניאל כדאמר בחלק (סנהדרין צג.) ג' היו באותה עצה.

לפי זה, הר"י מודה לרש"י שהצלם של נבוכדנצר היה ע"ז ממש, ולא כשיטת ר"ת. בכל זאת, לא היה חיוב של יהרג ואל יעבור מפני שהייתה להם את האפשרות לברוח מן הסכנה. ואולי הר"י למד שזו כוונת רש"י "שלא דרשו וחי בהם" מפני שהיו יכולים לברוח כמו שברח דניאל. בכל זאת, הם למדו מן הצפרדעים שלא לברוח. גם כאן אפשר ללמוד שהתוס' הם לשיטתם, שלמדו שאפשר למסור נפשם על דבר רשות, שהרי מותר לברוח, ואולי חייבים לברוח, והם לא ברחו, לכן זה היה רשות, ולמדו מן הצפרדעים למסור את נפשם על דבר של רשות.

נמצא שכל המחלוקת בין ר"ת ור"י הוא אם יש כאן ע"ז: לפי ר"ת לא היה כאן ע"ז, ולפי הר"י היה כאן ע"ז, אבל היה אפשר לברוח.

אולם, קשה לרש"י – הרי הוא סבור שהיה כאן ע"ז, ובכל זאת לא הציע כמו הר"י שהיה אפשר לברוח. יתר על כן, לא נראה שיש ליישב את רש"י כמו שהציע הר"י וכנ"ל, שהרי פשטות הלשון של "שלא דרשו וחי בהם" פירושו שיעבור ולא יהרג בכל מקרה, אפילו לא בורחים. ואם כן, איך דרשו וחי בהם – הרי על ע"ז אין דרשה של וחי בהם?

והנה, יש ליישב את רש"י על פי דברי המהרש"א בחידושי אגדות שם:

והנראה לקיים פירש"י ולא תקשי הא אמרינן בע"ז אל יעבור ויהרג דאפי' נוטלין את נפשך איכא למימר דתודוס לא ס"ל הכי אלא ס"ל כרבי ישמעאל דפליג דקאמר בפרק בן סורר (עד.) מנין שאם אומרים לו לאדם עבוד ע"ז שיעבור ואל יהרג ת"ל וחי בהם וגו'.

ומה שהקשו עוד דהא פרהסיא כ"ע מודו יהרג ואל יעבור כדאיתא פרק בן סורר (שם:) י"ל דלאו קושיא היא דלא פרהסיא הוה דלא הוה שם עשרה מישראל בצלם שהעמיד בבקעת דורא וכדאמרי' גבי נעמן שלא היו עשרה מישראל בבית רמון דליכא פרהסיא אלא

בעשרה מישראל כדכתיב ונקדשתי בתוך בני ישראל והיה אלמלא נגדוה כו' אתיא כפשטיה כיון דלא היה פרהסיא לא נצטוו לקדש השם ולא היו סובלין יסורין ונגדא דקשין ממיתה, אבל שמסרו עצמן למיתה אף על פי שלא היו מצווין לקדש השם קאמר הכא דנשאו ק"ו מצפרדעים כו'...^(א).

לפי זה, אליבא דרש"י היה כאן ע"ז ממש, והם לא היו יכולים לברוח, אלא שתודוס איש רומי סבור כר' ישמעאל שאין דין יהרג ולא יעבור בע"ז, אלא וחי בהם, ולא היה כאן פרהסיא, וממילא זה מה שלמדו מן הצפרדעים – למסור את נפשם במקום שלא חייבים, וכמו שהעלינו לפי שיטת התוס' הנ"ל. נמצא שרש"י, ר"ת ור"י למדו אותו דין מן הק"ו – שלמרות שאין חיוב למסור נפשם, אבל בכל זאת יש קיום של קידוש ה' אפילו בדבר של רשות.

אולם, אולי רש"י סבור כשיטת הרמב"ם בהלכות יסודי התורה (הד), החולק על שיטת התוס', וכתב: "כל מי שנאמר בו יעבור ואל יהרג ונהרג ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו..." ואם כן, לכאורה אין ללמוד מן הצפרדעים למסור את הנפש על דבר רשות. אמנם, הנימוקי יוסף במסכת סנהדרין (יח ע"א בדפי הרי"ף) פסק כשיטת הרמב"ם, אבל כתב שבמקרים מיוחדים רשאי לקדש השם:

וכל היכא דאמרי' יעבור ואל יהרג אין לו למסור שעצמו למיתה על קדושת השם ואם מסר הרי זה מתחייב בנפשו אבל אם הוא אדם גדול וחסיד ירא שמים ורואה שהדור פרוץ בכך רשאי לקדש השם ולמסור עצמו אפילו על מצוה קלה כדי שיראו העם וילמדו ליראה את השם לאהבו בכל לבם והיינו דאמרינן [פסחים דף נג ב] מה ראו חנניה מישאל ועזריה שהפילו את עצמן לכבשן האש פירוש ולא השתחוו לצלם שהרי לאו ע"ז היתה אלא אנדרטי של מלכים לכבוד בעלמא אלא מתוך שהיו רובן טועין וסבורים שהיתה ע"ז היה קדוש השם במה שעשו.

וכן הובא בבית יוסף יורה דעה (סימן קנז). ממילא אם רש"י סבור כמו הרמב"ם, אז נלמד כמו הנמוקי יוסף שאם יש תועלת במסירת נפשם, ואז הם היו רשאים למסור את נפשם גם בדבר רשות וכמו שהעלינו לפי שיטת התוס'.

לסיכום: לפי ר"ת אין כאן ע"ז, ולפי ר"י ורש"י יש כאן ע"ז, אבל לפי הר"י היה אפשר לברוח ולפי רש"י אין כאן חיוב מסירת נפש מפני שתודוס איש רומי סבור כר' ישמעאל. לפי שלשתם אפשר ללמוד כמו תוס', שחנניה מישאל ועזריה למדו מן הצפרדעים שאפשר למסור את נפשם במקום שאין חיוב – לפי ר"ת שזה לא היה ע"ז ממש, לפי ר"י שהיו יכולים לברוח, ולפי רש"י אליבא דתודוס איש רומי מפני שאין חיוב למסור את נפשם בע"ז, שזה לא בפרהסיא. ואם הם סבורים כמו הרמב"ם, שבדבר רשות אין למסור את נפשם, אולם במקום של תועלת לציבור אפשר למסור את נפשם, אז כך כולי עלמא למדו מן הצפרדעים שיש תועלת בקידוש ה' שלהם

(א). סוף דברי המהרש"א: "ומיהו האי ק"ו פריכא הוא דהצפרדעים גם שלא היו מצווין על קידוש השם מ"מ קדשו השם כיון דלא נצטוו על וחי בהם וגו' אבל חנניה וחביריו גם שהיו מצווין על קדוש השם בפרהסיא מכל מקום הכא בצנעא דלא היו מצווין על קידוש השם לא הוה להן למסור עצמן כיון דנצטוו על וחי בהן וכה"ג מצינו דילפינן ק"ו אף על גב דפריכא הוא דמכניסין הפריכא בק"ו".

ולכן מותר. אם כן, אין מחלוקת ביניהם במה למדו מן הצפרדעים – שאפשר למסור את נפשם על קידוש ה' באיסור ע"ז, כאשר אין חיוב של יהרג ואל יעבור.



ב.

אולם לכאורה, קשה, שהרי איך אפשר ללמוד שום דבר מן הצפרדעים שהרי אינם מצווים בשום מצוה וכן אין להם שום בחירה, וכמו שהקשה הגאון רבי יוסף שלום אלישיב זצ"ל: הק"ו צ"ב וכי היה לצפרדעים בחירה והרי כיון שאמר הקדוש ברוך הוא שיכנסו לתנורים דכתיב בקרא א"כ הרי הם נכנסים שם והרי אין להם דעת ואיך שייך ללמוד מהם? עד כדי כך שהאחרונים (המהרש"א) שואלים איך למדו מהצפרדעים שהרי אין להם מצוה של וחי בהם והלא לא שייך כלל בהם שום מצוה ושום בחירה ואינו ענין כלל.⁽¹⁾

הגריש"א הוסיף ואמר:

ונקדים כאן מה שמבואר שבשכר שלא יחרץ כלב לשונו זכו הכלבים שאמרה תורה לתת להם הטריפות שכר על שתיקתם וגם זה קשה הא לא היה לכלבים בחירה שאין להם דעת והקב"ה אמר ושתקו אלא כך נקבע בבריאה בטובו יתברך דכיון שנעשה על ידם דבר טוב נותנים להם שכר וה"נ יש במדרש שוחר טוב שהצפרדעים שנכנסו לתנורים קיבלו שכר שלא מתו אחר שנגמר מכת צפרדע ויש מדייקים כן בפסוק דכתיב ומתו הצפרדעים מן החצרות ומן הבתים לא כתוב מן התנורים. ועכ"פ אנו רואים שעשו דבר טוב שלכן קבע הקדוש ברוך הוא להם שכר.

ואכן כך הוא, אמנם במדרש תהלים (שוחר טוב; בוכר) מזמור כח לא כתוב שהם מסרו את עצמם על מנת להינצל:

ד. אולם השווה לאלשיך הקדוש (שמות פרק ז, כח): ואחר כך, בדעתם למעטם ממזוני, יהיה ובתנורין ובמשארות. שאמרו רבותינו ז"ל (שמות רבה י ג), שהיו נכנסים בתנורים, לצנן אותם ולמלא כרסם מבצקות של מצריים, אשר היה כל לחםם לנפשם. כי הוא יתברך נתן בהם דעה גם לזאת, ומה גם לרבותינו ז"ל (שמות רבה י ג) האומרים שבדעת גמורה עשו, לעשות רצון קונם. והוא מאמרם ז"ל (שם), שהיו הצפרדעים נכנסים תוך התנור עודנו בוער באש לצננו, ושמם נשאו קל וחומר חנניה מישאל ועזריה, כמפורש בשמות רבה (שם). ועוד הוסיפו במדרש שוחר טוב (ילקוט רמז קפב), כי הצפרדעים שנכנסו בתנורים ההם לא שלט נורא בגשמהו. וראוי לשית לב, מה ראו על ככה רבותינו ז"ל, לומר כי עשה נס הוא יתברך לצפרדעים, שילכו במו אש ולא יכו, וגם אין נראה מזה רמז בכתוב.

אמנם הנה זולת ייתור אומרו יעלו הצפרדעים, שהקשינו שהוא מיותר. וגם שאומר ירידה בלשון עליה. עוד ראוי לשית לב אל אומרו ובמשארותיך אחר אומרו ובתנורין, כי הלא לפי הטבע כל עוד שיש בצק במשארות, לא ילכו אל התנורים לאכול לחם האפוי, ומה גם כי לחםם לנפשם יחמו בתנור, ואין לך בריה בעלת בשר ודם שלא תברח מן האש. ועל כן, מהראוי יאמר ובמשארותיך תחלה, ואחר כך ילכו אל התנור, אחר הצטננו, לאכול כל אשר הצילו ויאפו בהתמהמה. אך אין זה, כי אם שעוד הבצק בהצטננה במשארותם, מלוש בצק עד חומצתו, שעדיין התנור בוער באש, היו נכנסים בתוכו לצננו. ויוצאים משם, והולכים אל משארותיהם לאכול את בצקם. כי הוא יתברך אינו מקפח שכר כל בריה, הן הפילו עצמם בתנור אש לעשות רצון קונם, גם ה' עשה את שלו והוציאם מן האור, וזהו ובתנורין ובמשארותיך. ולבתי יפלא בעינינו השכלתם זאת לעשות רצון קונם, על כי הטיבו אשר דברו רבותינו ז"ל (ילקוט שם, פסיקתא זוטא שמות ז כט), באומרם צפרדע צפור שיש בו דעה. מלבד הטעם הנכון שכתבנו בשערים, בטעם סדר המכות ומספרם למה נתן הוא יתברך דעה בהם, ושילכו עצמם באש.

מיד השליכו עצמן לכבשן האש, לקדש שמו של הקדוש ברוך הוא, ומניין דרשו חנניה מישאל ועזריה להשליך נפשם על קדושת השם, נשאו קל וחומר מצפרדעים, מה כתיב בהן, ובתנורין ובמשארותיך (שמות ז כח), אימתי משארת מצויה אצל התנור, בשעה שהוא חם, מלמד שהיו הצפרדעים משליכות עצמן לתוך התנור, ויורדות לקדש שמו של הקדוש ברוך הוא, ומה פרע להם הקדוש ברוך הוא, כל הצפרדעים שבמצרים מתו, שנאמר וימותו הצפרדעים מן הבתים ומן החצרות ומן השדות (שם ח ט), ואותן שירדו לתנור לא מתו, מפני שמסרו עצמן לשריפה, לקיים גזירתו של הקדוש ברוך הוא, לפיכך עלו חיים מן התנור, וירדו ליאור, שנאמר רק ביאור תשאנה (שם ז). תודוס איש רומי אומר דרשו חנניה מישאל ועזריה ואמרו ומה אם צפרדע שאין להם זכות אבות, ועל ידי שמסרו עצמן על קדושת השם ניצולו, אנו בני אברהם יצחק ויעקב, ונצטוינו על קדושת השם, ועתיד ליפרע לנו שכר שלם, על אחת כמה וכמה שאנו חייבין למסור נפשינו על קדושת השם.

ממילא על פי זה הסביר הגריש"א:

והנה ר"י מפרש שהיה להם לחמו"ע ברירה לברוח ועל זה שואלת הגמרא מה ראו שלא ברחו ועל זה למדו מהצפרדעים שלא לברוח אלא למסור נפש ומסירות נפש יש בזה נוחותא וטיבותא כלפי שמיא והראיה שנקבע שכר ע"ז הטובה הגדולה. ובאמת זה חידוש גדול שיש חיוב למסור נפש אף במקום שיש לו ברירה לברוח.

ואם כן, מה הטיבותא כלפי שמיא? נראה שיש ללמוד כמו הנמוקי יוסף הנ"ל, שע"י זה שאדם ימסור נפשו יהיה תועלת גדולה וקידוש השם לחיזוק הדת. אמנם, לעיל למדנו שיש רשות (ולשונו של הנמוקי יוסף "רשאי") למסור עצמם לקידוש ה' כאשר לא היה חיוב, וכגון שהיה אפשר לברוח, המדרש, והגריש"א זצ"ל בעקבותיו, למדו שיש חיוב למסור את עצמם לקדש שם שמים. ונראה שזו כוונת הגריש"א שיש חידוש גדול – לא שהם היו רשאים למסור את עצמם אלא שלפי המדרש הם היו חייבים למסור את עצמם, וזה נלמד מן הצפרדעים, שהם היו חייבים למסור את עצמם לפי ציווי ה' במכת הצפרדעים.

ג.

על פי דברי המדרש שוחר טוב, מצאנו כיוון אחר בשפת אמת שם במסכת פסחים (ד"ה בגמ' מה ראו חמ"ו):

...ואפ"ל קצת בדוחק לפמ"ש (במד' שה"ש) בפסוק זאת קומתך דמתה לתמר דמתחילה מסרו עצמם חמ"ו ע"ד לעשות להם נס ע"ש ולפ"ז י"ל כוונת הגמ' מה ראו כו' היינו ע"מ סמכו שיעשה להם נס וזה למדו מדכתי' בצפרדעים בתנורך ובמשארותיך דמשמע שאחר שבאו לתנור חם יצאו אח"כ לעיסה א"כ ניצולו הם מן האש ע"י שעשו שליחות בוראם אף על גב דהם לא נצטוו על ק"ה היינו שהם עשו רק בטבע שכך גזר השי"ת אעפ"כ כיון שעשו מצות בוראם ניצולו מן האש אנו שנצטוינו ועושינן לקיים מצותו ית' על אחת כו"כ שיעשה לנו נס.

אולם, דבריו סותרים למה שלמדנו שמסרו את נפשם על מנת שלא לקבל פרס. אולם מצאנו בספר הישר שכך למד אביו של ר"ת [ספר הישר לר"ת (חלק החידושים), סימן שנד]:
מה ראו חנניה מישאל ועזריה שמסרו עצמן לתוך כבשן האש. זהו פירו' כלומ' על מה שמכו שבטחו בנס שינצלו מן הכבשן שלא יזוקו כלום שהיו אומ' לנבוכד נצר אלהא דאנחנא פלחין ליה יכיל לשיובותנ' מאתון נורא יקידתא. שנשאו קל וחומר מצפרדעים ומה צפרדעי' שמסרו עצמן לכבשן האש לא ניזוקו כלום אנו על אחת כמה וכמה... הרב ר' מאיר זצ"ל.

וכן הוא בתוספות רי"ד במסכת פסחים שם:

שם מה ראו חנניא כו' פירש המורה שלא דרשו וחי בהם ולא שימות בהם וקשיא לי והכתיב בכל נפשך ועוד בפרהסיא אפי' על מצוה קלה אמרה תורה ונתקדשתי בתוך בני ישראל מסור עצמך וקדש את שמו ונראה לי דעל שסמכו על הנס קאמר מה ראו שסמכו על הנס ואמרו לנבוכדנצר הא איתי אלהנא די אנחנא פלחין יכיל לשיובותנא מן אתון נורא יקידתא ומן ירך מלכא ישיזיב ואף על פי שלא סמכו על הנס שחזרו ואמרו והן לא וגו' מ"מ בוטחים היו שהקב"ה יעשה להם נס שאמרו לו הדברים הללו וזה למדו מן הצפרדעים שהיו נכנסים בתנור ולא היו ניזוקים: [מהדו"ל]

וכן הוא במהר"ם חלאווה מסכת פסחים שם:

...ואית דאמרי על מה בטחו שינצלו מן התנור. ואכולהו מהדר מצפרדעי' ולהאי פירושא בתרא משום דאשכחן בצפרדעים שמסרו עצמן ונצלו דכתיב וימותו הצפרדעים מן הבתים מן החצרות מן השדות ואלו מן התנורים לא כתיב דלא מתו.
לפי דבריהם, הק"ו מן הצפרדעים היה שאע"פ שאין להם דעת ובחירה והם מסרו נפשם ולא מזוקן, אנו, שמצווים על קידוש ה', על אחת כמה וכמה שלא נזוקו בכבשן האש.



ד.

הצפרדעים לא רק מסרו את עצמם לתוך התנורים אלא קפצו מעצמם לתוך התנורים, ואולי יש מקום ללמוד מהם שלא רק להימסר על קידוש ה', אלא לקדם ולקפוץ לתוך האש, וזה מה שחנניה מישאל ועזריה למדו מן הצפרדעים – לקפוץ מעצמם ולהתאבד על קידוש ה', וכך משמע מדברי מהר"ם שיף במסכת פסחים שם:

מה ראו חנניה מישאל ועזריה שמסרו עצמן [על קדושת השם לכבשן האש נשאו ק"ו בעצמן מצפרדעים מה צפרדעים שאינן מצווין על קדושת השם כתיב בהו ובאו בביתך ובתנור ובמשארותיך אימתי משארות מצויות אצל תנור הוי אומר בשעה שהתנור חם אנו שמצווין על קידוש השם על אחת כמה וכמה ע"כ] קשה מה קושייתם למה לא ימסרו. ומה שפירש"י למה לא דרשו וחי בהם וכו' הא אמרינן בסנהדרין דף ע"ד ע"א בשעת הגזירה היכא שמכוונים להעביר על דת אפילו על ערקתא דמסאנא לא משנינן (מיהו י"ל כיון דאנדרטי הוי עדיף מערקתא דמסאנא שהוא שינוי במלבושיו וזה אינו רק לעבודה ולכבוד המלך) רק

יאמר ע"ד שכתוב בדניאל והאנשים וכו' מגו שביבין דאתון נורא כו' (אמר המעתיק לא מצאתי פסוק זה בדניאל אבל כוונת ומשמעות הכתובים שמה דניאל ג' כ"ב הוא כי שם כתיב גובריא אילך כו' קטל המון שביבא די נורא) דהיינו לא היה יכול לבא שום א' לכבשן האש להפיל אותן שם א"כ מה ראו שמסרו עצמן כו' ומתריך דילפי מצפרדעים כו' שהלכו מעצמן.

וכן מבואר ביערות דבש חלק א דרוש ג:

ויש לדקדק במה דאמרינן [פסחים נג ב] מה ראו חנניה מישאל ועזריה למסור עצמם לכבשן האש, ואמרו שדרשו ק"ו מצפרדעים. ועיין בתוס' שנתחבטו הלא הוא בכלל יהרג ואל יעבור. יהיה הפירוש איך שיהיה, מעולם לא היו חנניה מישאל ועזריה משליכים עצמם לכבשן אש לולא ק"ו מצפרדעים, וא"כ קשה המוני עם שלא ידעו הק"ו ההוא, ולא למדו היטב כמו הצדיקים גבורי חיל, למה יענשו:

אמנם הענין נראה ליישב קושית התוספת דפירוש בגמרא צ"ל דפירשו או צ"ל הגמרא כך, דאמרינן (ע"ז יח א) בר' חנניה בן תרדיון שאמרו לו אף אתה פתח פ"ך שתכנס בך האש, אמר מוטב שיטלנו מי שנתנו בי ואל אחבול בעצמי, וכתבו תוספות, בשעת שמד נהגו להקל לשחוט בניהם ובנותיהם מפחד שח"ו יעבירו אותם על דת, ואמרינן במדרש [ב"ר פל"ד - יט] אך דמכם לנפשותיכם אדרוש, יכול כחנניה מישאל ועזריה וכו', וצ"ל דגם הם היה להם פחד אולי יכו אותם ויעבירו אותם על דת, כמאמרם [כתובות לג ב] אילו הוו נגדי לחנניה מישאל ועזריה הוו פלחא לצלמא, כי היו מפונקים מנוער מזרע מלוכה, ואין להם כח לסבול יסורין, לכך בהגיעם לכבשן אש, מהרו והשליכו עצמם לכבשן אש, ולא המתינו עד שהשליכו אותם הגוים לכבשן אש, כדי ליפטר מידי נבוכדנצר לבל יתעולל בהם בהכאות, ולא עשו כמו רחב"ת הנ"ל, וכן מורים פסוקי דניאל [דניאל ג'] כי אנשים ההמה אשר קרבו לכבשן להפילים נשרפים מחום, השליכו עצמם לכבשן אש לקידוש השם: וזהו מה ראו חנניה מישאל ועזריה שהשליכו עצמם לכבשן אש, ולמה לא המתינו עד שהשליכו אותם, ע"ז קאמר דלמדו קל וחומר מצפרדעים שקפצו מעצמם לתנורים.

והנה, לרעיון זה יש השלכות למעשה, וכדברי תוספות במסכת עבודה זרה (יח ע"א) והובא ביערות דבש הנ"ל:

ואל יחבל עצמו - אור"ת דהיכא שיראים פן יעבירו גויים לעבירה כגון ע"י יסורין שלא יוכל לעמוד בהם אז הוא מצוה לחבל בעצמו כי ההיא דגיטין (דף נז:) גבי ילדים שנשבו לקלון שהטילו עצמם לים (וע"ע תוס' גיטין דף נז: ד"ה קפצו^(ה)).

(ה). וזה לשונם של תוס' שם: "קפצו כולן ונפלו לתוך הים - והא דאמר במס' ע"ז (דף יח.) מוטב שיטלנה מי שנתנה ואל יחבל בעצמו הכא יראים היו מיסורין כדאמרינן (כתובות דף לג:) אלמלי נגדו לחנניה מישאל ועזריה פלחו לצלמא ועוד דע"כ היו מענין אותן ולא היו הורגים אותן." וכן הוא בתוספות הרא"ש בגיטין שם: "קפצו כולן ונפלו לתוך הים. לא תיקשי לך הא דאמרינן מוטב שיטלנה מי שנתנה ואל יחבול הוא בעצמו, דשאני הכא שהיו יראים שמא ייסרו אותם כדאמרינן אלמלא נגדו לחנניה מישאל ועזריה פלחו לצלמא, ועוד שע"כ היו מענין אותם ולא היו הורגים אותם."

וראה תוספות הר"ש משאנץ (בשיטת הקדמונים) במסכת עבודה זרה (יח ע"א):
מוטב שיטלנה מי שנתנה ואל יחבל בעצמו. אור"ת דבמקום שמתירא פן יכריחוהו לעבור
על דת שרי כהנהו דפ' הניזקין שנשבו לקלון וקפצו לתוך הים. ועוד אמרי' במדרש יכול
כשאול ת"ל אך.

וכן הוא בתוס' רבינו אלחנן (בנו של הר"י) למסכת ע"ז שם:
מוטב שיטלנה מי שנתנה ואל יחבול הוא בעצמו, ואו"ר יעקב דהיכי דחובל והורג את
עצמו מחמת שמתיירא שלא יכפוהו הגוים ע"י איסורי' ומכות ומיתה רעה יותר לעבור ע"ד
תורה וירא שלא יוכל לעמוד בהם מותר כגון קפצו כולם ונפלו לתוך הים דגיטין (דף ג"ז):
דאע"ג דמשם אין ראייה כ"כ שע"כ הי' יכולים השבאים לנהוג בהם קלון כדאסר שנשבו
לקלון מ"מ סברא היא דשרי ומצוה היא.

שים לב לסוף דבריו: "מ"מ סברא היא דשרי ומצוה היא". הרי לפי דבריו זה פשוט שיש
להתאבד על קידוש ה', אלא מניין לו שזה מותר ומצווה היא? ראה סוף הפרק הבא.
ובאמת, כך נפסק להלכה ע"י בעלי התוס' וכמו שנמצא בפסקי תוספות גיטין פרק ה -
הניזקין: "רטו, בשעת גזירות מותר להרוג את עצמו כשדואג מן היסורין". הרי זה נפסק הלכה
למעשה ע"י בעלי התוס'.



ה.

הנימוק שתוס' נתנו הוא שמדובר במי שמפחד שלא יעמוד תחת לחץ העיניניים, וישתמד,
ולכן מותר להתאבד על קידוש ה'. ברצוני להציע נימוק אחר למה מותר להתאבד על קידוש ה'.
הנה כתוב בספר מצוות קטן מצוה ג:

לאהוב שמו של הקדוש ברוך הוא בכל לב כדכתיב (דברים ו') ואהבת את ה' אלהיך בכל
לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך, וזו היא עבודת הבורא מאהבה. בכל לבבך, כמו שדרשו
רבתינו (ברכות נ"ד) בשני יצרך, פי' שישנה אדם יצרו הרע המבקש תאותו לעזוב הכל למען
תאות עשות מצות הבורא. ויש לו לשמוח בעשיית מצות קונו כאילו אכל ושתה ומילא
כריסו מכל טובות והנאות שבעולם. בכל נפשך, שיחשב עליו נפשו לכולם שלא ימנע
מעשות מצות הבורא בשביל סכנת נפשו. ופירשו רבתינו (סנהדרין ע"ד) בע"ז וגילוי עריות
ושפיכות דמים. ואפילו בצנעה יהרג ואל יעבור, ושאר מצות בצנעה יעבור ואל יהרג (אם
ירצהו). אבל מדת חסידות שלא יעבור. ואין לומר מאחר שאמרו חכמים (שם) יעבור ואל
יהרג אם יעבור פיהם גם דמו הנה נדרש⁽¹⁾, כי מאחר שכוונתו לשמים צדקה תחשב לו⁽²⁾,
וראיה משאול שמסר עצמו למיתה ואמר לנערו, פגע בי ואל יתעוללו בי הערלים, שנתכון
לש"ש. וראיה מרבינו יהודה חסיד שהזהיר לתלמידיו שלא לילך לחופה מפני לסטים

(1). כלומר יש לחשוש לשיטת הרמב"ם בהלכות יסודי התורה (ה, ד) [הובאה לעיל בפרק א]: "כל מי שנאמר בו יעבור
ואל יהרג ונהרג ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו....

(2). והוא כשיטת תוס' במסכת עבודה זרה, (כו, ע"ב, ד"ה יכול) גם הובאה לעיל בפ"א.

שבדרך והלכו ובטחו במה שידעו להזכיר את השם הלכו והזכירו ונצולו בחזרה אמר להם אבדתם העולם הבא אם לא תשובו בלא שום הזכרת השם ותמסרו נפשכם להריג' והלכו ונהרגו.

הרי הדין של קידוש ה' מקורו במצות אהבת ה'י, שהוא בכל נפשך. הרמב"ם בהל' יסודי התורה ובתחילת דבריו בספר המצוות, מסר תיאור לקיום המצוה של אהבת ה' ואיך לפתח אותה. גם הצירוף של ידיעת ה' קשור לזה, שהרי לפי גודל "הידיעה" יש רב אהבה.

מה טיב האהבה הזאת? הרמב"ם בהל' תשובה י, ג, נותן משל של אהבה בין איש לאשה: "כאלו חולה חולי האהבה שאין דעתו פנויה מאהבת אותה אשה והוא שוגה בה תמיד בין בשבתו בין בקומו בין בשעה שהוא אוכל ושותה, יתר מזה תהיה אהבת ה' בלב אוהביו שוגים בה תמיד... והוא ששלמה אמר דרך משל כי חולת אהבה אני, וכל שיר השירים משל הוא לענין זה".

הרי באהבה שבין איש לאשה, יש תחושה של האדם שהוא ממוזג, ומאוחד ומשולב עם בחיר לבו. יש כמיהה, כיסופים וגעגועים למציאות אישית מליאה ומושלמת³. הדבר מתבטא לא רק ברגש ותחושה אלא גם באופן פיזי, וכמו שהתורה קבעה את טיב הקירוב בין איש לאשתו (בראשית ב, כד) "על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו וידבק באשתו והיו לבשר אחד".

כעת, צריך לתת את הדעת ללשון המקרא בענין זיווג זה (בראשית ד, א) "והאדם ידע את חנה אשתו ונתהר ותלד את קין..."; וכן בראשית ד, יז: "וידע קין את אשתו ונתהר ותלד את חנוך..."; בראשית ד, כה: "וידע אדם עוד את אשתו ותלד בן ותקרא את שמו שת...". הרי שהידיעה אינה רק שכלית, אלא גם פיזית שהאדם מתמוזג עם אשתו והידיעה היא מוחשית מאוד. לפי זה, יש מקום לומר שהוא הדין עם אהבת ה', שהאדם משתוקק להקב"ה ורוצה כביכול להתמוזג עם הקב"ה באופן פיזי. אלא דבר כזה אי אפשר בהאי עלמא, שהרי רק ע"י המוות אפשר להגיע לדרגה כזאת. אבל אכן בשעת אונס, כשדורשים מן האדם לחלל שם שמים, האדם יכול להגיע לידיעת ה' כזו. נמצא שבמצות אהבת ה' כלול גם ענין קידוש ה'. אמנם, הרמב"ם למד מצות קידוש ה' מן הפסוק "ונקדשתי בתוך בני ישראל" (ויקרא כב, לב). אבל יש מבועלי התוספות שלמדו את המצוה מן הפסוק: "ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך" (דברים ו, ה), שהרי זו האהבה הגדולה ביותר, שהאדם משתוקק להתמוזג כביכול עם הקב"ה. וכך אפשר להבין את דברי הסמ"ק הנ"ל:

בכל נפשך פירוש שיחשוב נפשו עליו ללכו של לא ימנע מלעשות מצות בוראו בשביל סכנת נפשו, פירשו רבותינו (סנהדרין עד) שזה בעבודת זרה וגילוי עריות ושפיכת דמים ואפילו בצנעא, ושאר עבירות אפילו בצנעא יעבור ואל יהרוג אם ירצה.

(ח). ראה הרחבה בפרק "קיום מעשה המצוה במצות אהבת ה'" אהבת ה' בספרי אהבת שלמה, בני ברק תש"ע, עמ' 12-3.
(ט). ראה בספרו של מ"ר הגר"ד הלוי סולובייצ'יק מבוסטון, *Worship of the Heart*, עמ' 135; ובתרגום לעברית (הנ"ל הע' 4), עמ' 135-134.

ואולי מטעם זה, בעלי התוספות התירו ליהודים לקיים קידוש ה' אפילו לא רק בשעת השמד ולא רק בג' עבירות חמורות של שפיכת דמים, עבודה זרה או גילוי עריות וכמו שהסמ"ק המשיך שם:

אבל מדת חסידות הוא שלא לעבור, ואין לומר מאחר שאמרו חכמים יעבור ואל יהרוג אם יעבור פיהם גם דמו הנה נדרש, כי מאחר שכונתו לשמים צדקה תחשב לו...⁹.

למה זו מדת חסידות? מפני שהאדם רוצה להתמזג כביכול עם בוראו ולקיים בפועל את אהבתו כלפי הקב"ה, וכל כוונתו היא לשם שמים, להתאחד עם אדונו¹⁰. ונראה שזה תוספת הסיפור של ר' יהודה החסיד, שהרי היהודים האלו היו צריכים לרצות לקיים מצות אהבת ה' ולהתמזג כביכול עם הקב"ה.

ואולי זו כוונת תוס' ר' אלחנן בסוף דבריו: "מ"מ סברא היא דשרי ומצוה היא" – יש מצווה מפני אהבת ה' ולכן אולי לא רק מפני הפחד של מכות וכו' מותר להתאבד אלא גם יש ענין חיובי בזה – שהוא מקיים מצוות אהבת ה'.



1.

ונראה שיש נפקותא פשוטה בין הפירוש שלי, שיש כאן קיום של אהבת ה', לבין הנימוק של תוס', שמדובר במי שמפחד שהוא לא יעמוד בלחץ ויעבור על איסור ע"ז. והיא – האם מותר להרוג ילדיו ואשתו על קידוש ה'? לעיל ראינו ביערות דבש שהוא הזכיר היתר בעניין זה. הדבר ברור בדברי חידושי הריטב"א למסכת עבודה זרה (יח ע"א):

הא דאמרינן בהגדה דר' חנינא בן תרדיון מוטב יטלנה מי שנתנה ולא אחבול בעצמי. כתוב בגלינוי התוספות שהיה אומר ר"ת דהיכא שמתירא שלא יכריחוהו לעבור על דת מותר לחבול בעצמו, והכי איתא במדרש (ב"ר ל"ד י"ד) כתיב (בראשית ט' ה') אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש מכאן אזהרה לאדם שלא יחבול בעצמו. יכול אפי' כשאול מלך ישראל, פירוש שחבל בעצמו מפני שהיה מתירא שמא יעבירוהו על דת, תלמוד לומר אך מיטע, דבכי האי גונא שרי, ומכאן לומדין לשחוט הנערים בגזירות מפני העברת הדת, ע"כ

(י. הסמ"ק מצורף (ירושלים תשל"ג, עמ' נא, אות ד) מעיר כאן: "ורמב"ם לא פירש כך אך פירש הנהג על שאר עבירות בצניעא ואינו עובר דמו נדרש ועוד האריך" (יסודי התורה פ"ה ה"ד). נציין שבמצוה ו הסמ"ק עוסק ישירות במצות קידוש ה', ושם הוא קיצר מאוד, אבל הסמ"ק מצורף (עמ' נז-נח, אות יט) האריך עם ציטוט מדברי הראב"ה המצדיק אלו ששוחטים הילדים בשעת גזירה. מאידך, הרמב"ם למד את עצם מצות קידוש ה' מן הפסוק "ונקדשתי" (יסודי התורה, פ"ה ה"א) ורק פרטי דינים נלמדו מן הפסוק של "ואהבת" (שם, ה"ז). על הקשר בין אהבת ה' כמצוה לבין ואהבת כמקור לדיני קידוש ה', ראה הנצי"ב במשיב דבר, ח"א, סי' מה. עוד על שיטת הנצי"ב באהבת ה', ראה ספרו של ידידי, הרב צבי אלימלך נויגרשל, תורת הנצי"ב: בירורי סוגיות במשנתו, ירושלים תשס"ג, עמ' צח-ק, אולם לא הודקק לדברי הנצי"ב בתשובה זאת, ובמיוחד בסוף דבריו בתשובה.

יא. ראה בספרו של הרב, *Worship of the Heart*, עמ' 141-142; ובתרגום לעברית (הנ"ל הע' 4), עמ' 139-140 ראה עוד את דברי הרב בספרו: *Out of the Whirlwind* (Jersey City, N.J.: KTAV Publishing House, Inc., 2003). עמ' 197-198 שם דן הרב בכמיהה להתמזגות בין האדם לבין הקב"ה (בתרגומו לעברית: מן הסערה: מסות על אבלות, יסורים והמצב האנושי, תרגם א' שנקא, ירושלים תשס"ד, עמ' 164-165).

מצאתי בגליוני התוספות, והם דברים שצריכין תלמוד ועיון גדול, אלא שכבר הורה זקן, ושמענו בשם גדולי צרפת שהתירו כן הלכה למעשה.

היה נראה לי לומר, שאם לומדים מצוות קידוש ה' מאהבת ה', היה נראה לומר שרק מותר להתאבד, אבל זה לא מתיר להרוג את האשה או ילדים על קידוש ה'. אבל אם ההיתר להתאבד הוא מפני הפחד של מכות או מיתה משונה או אפילו שיעבירו אותם על הדת בעל כורחם, אז נראה שיש מקום להתיר גם לרצוח את הילדים על קידוש ה', כמו שנמצא בריטב"א הנ"ל.

אמנם, נמצאת ביקורת על זה בדעת זקנים מבעלי התוספות בראשית פרק ט פסוק ה:

ואך את דמכם וגו'. אזהרה לחונק עצמו ואמרו בב"ר יכול אפי' כחנניה מישאל ועזריה ת"ל אך פירוש יכול אפילו כמו אלו שמסרו עצמן לקדוש השם שלא יוכל לחבול בעצמו אם הוא ירא שלא יוכל בעצמו לעמוד בנסיון ת"ל אך כי בשעת השמד יכול למסור עצמו למיתה ולהרוג עצמו. וכן בשאול בן קיש שאמר לנערו שלוף חרבך ודקרני בה וכו' ת"ל אך שאם ירא אדם שמא יעשו לו יסורין קשים שלא יוכל לסבול ולעמוד בנסיון שיכול להרוג את עצמו. ומכאן מביאין ראיה אותן ששוחטין התינוק בשעת הגזירה. ויש שאוסרין ומפרשים כן יכול כחנניה וחבריו שכבר נמסרו למיתה ת"ל אך אבל אינו יכול להרוג את עצמו יכול כשאול שמסר עצמו למיתה ת"ל אך פי' שאינו יכול לחבול בעצמו כלל ושאול שלא ברשות חכמים עשה, מהר"ש בר אברהם המכונה אוכמן. ומעשה ברב אחד ששחט הרבה תינוקות בשעת השמד כי היה ירא שיעבירו על דת והיה רב אחד עמו והיה כועס עליו ביותר וקראו רוצח והוא לא היה חושש. ואמר אותו רב אם כדברי יהרג אותו רב במיתה משונה וכן היה שתפסוהו גויים והיו פושטין עורו ונותנין חול בין העור והבשר ואחר כך נתבטלה הגזירה ואם לא שחט אותן התינוקות היו ניצולין^(א).

והנה מצאנו תשובה למהר"ם מרוטנבורג (דפוס ברלין סימן רעג) ובה הוא הודף כל ביקורת על מעשים אלו^(ב):

יהודי אחד שאל את מהר"ם שיחי' אם צריך כפרה על ששחט אשתו וד' בניו ביום הרג רב בקובלינש עיר הדמים כי כך בקשוהו, יע"ן ראו כי יצא הקצף מלפני ד' והתחילו האויבים להרוג בני אל חי הנהרגים על קדוש השם, וגם הוא רצה להרוג את עצמו במיתתם אלא שהצילו ה' על ידי גוים.

וכתב לו לא ידענא שפיר מה אידון ביה כי ודאי ההורג עצמו על יחוד ה' רשאי לחבול בעצמו, ואמר [בראשית רבה לד, יג] יכול כשאול ת"ל [אך]. ואמר [גיטין נז, ב] מעשה בד' מאות ילדים וילדות שנשבו לקלון וכו' עד והפילו עצמם בים. וכן [שם] גם היא עלתה לגג ונפלה ומתה יצתה בת קול ואמרה אם הבנים שמחה, וכהנה רבות. אבל לשחוט אחרים צ"ע למצוא ראיה להתיר. ומשאול אין ראיה לאיסור (מהרי" [אחר] שצוה דוד להרוג אותו

(יב). נראה שויכוח זה משקף את שתי הגישות שהוצגו בעניין קידוש ה' בערי הריינוס בתתנ"ו בחיבורו של הרב מתניה יוסף בן-גדליה, "חכמי שפייר בימי גזרות תתנ"ו ולאחריהן: קורותיהם, דרכם בהנהגת הציבור ויצירתם הרוחנית בשלהי המאה ה-11 ובראשית המאה ה-12". רמת-גן, תשס"ו, עמ' 63-71.

(יג). ראה מקבילות בספר סיני וליקוטים, סימן תנא (תתתרנה), ובתשובות פסקים ומנהגים, ח"ב, סי' נט (עמ' נד).

וכן) את] איש גר עמלקי שאמר [שמואל ב א, טז] אנכי מותתי משיח ד', [דדילמא מלך משיח] שאני. ועוד דבלאו הכי [היה] חייב מיתה דדואג האדומי היה, כדכתיב [שם] דמך על ראשך דמים בנוב עיר הכהנים.

מיהו דבר זה פשט התירא כי שמענו ומצאנו שהרבה גדולים שהיו שוחטים את בניהם ואת בנותיהם, וגם רבינו קלונימוס עשה כן בקינה המתחלת אמרתי שעו ממניא. [מני] ונ"ל להביא ראיה להתיר דכי היכי דאמר [ב"ר שם] יכול כשאול ת"ל [אך], הכי נמי נימא דההורג את חבירו על קידוש השם מותר, דבההוא קרא כתיב [בראשית ט, ה] ומיד האדם ומיד איש וגו', [ו] אך [ד] רישא דקרא קאי אכולי' קרא דבתר'ב דבתריה. והא דנענש דואג, י"ל כדפי'.

ומי שמטעינו כפרה הוא מוציא לעז על חסידים הראשונים, ואחרי שכונתו היה לטובה מרוב אהבת יוצרנו יתברך שמו פגע ונגע [במעמד] עיניו, גם הם חלו פניו על ככה, לא דמי לההוא דפרק החובל [ב"ק צב, א] [סימא עינו ושבר כדו] [סמא עיני ושבר כדי] דחייב, דהכי ודאי [מהכי] [מחלי] מאהבת הבורא ואין להחמיר עליו כלל. [וצור ישראל ינקום נקמתינו ונקמת תורתו ונקמת דם עבדיו השפוך במהרה בימינו ויראו עינו [עינינו] וישמח לכינו] מאיר ברבי ברוך.

מלבד שהמהר"ם הודף את הביקורת על מעשים אלו, הוא גם מוסר את נימוק הזה: ...ואחרי שכונתו היה לטובה מרוב אהבת יוצרנו יתברך שמו פגע ונגע [במעמד] [במחמד] עיניו, גם הם חלו פניו על ככה, לא דמי לההוא דפרק החובל [ב"ק צב, א] [סימא עינו ושבר כדו] [סמא עיני ושבר כדי] דחייב, דהכי ודאי [מהכי] [מחלי] מאהבת הבורא...

משמע שגם אם לומדים מצוות קידוש ה' ממצות אהבת ה', יש ללמוד היתר להרוג את הילדים מפני שהם גם רוצים לקיים מצוה זו, ואם כן, אין הנפקותה שהצעתי קיימת.

דברי המהר"ם הובאו בנימוקי ר' מנחם מרזבורק: "דין מי ששחט אשתו ובניו בשעת הגזירה אין להחמיר עליו כלל, כ"ש שאדם רשאי להרוג עצמו על קידוש השם" ובהם דוחים את הביקורת שהובאה בדעת הזקנים הנ"ל.

אמנם, הים של שלמה בפרק ח של מסכת בבא קמא הסתייג מדברים אלו ורק התיר קידוש ה' באופן פסיבי שהרי הוא התנגד לכל מעשה רציחה, אבל הוא הבין את ההשתוקקות לקיים את המצוה ולכן כתב: "ומ"מ יכול להצית את הבית, כדי שישרפו הוא ובניו בעת הגזירה, וזה אינו קרוי חובל בעצמו. אלא כמו שהניח עצמו ליהרג, וזהו מותר".



ז.

לפי היערות דבש לומדים מן הצפרדעים ק"ו להתאבד על קידוש ה'. על פי דברי הסמ"ק הנ"ל שמקור של קידוש ה' הוא ממצות אהבת ה', אולי אפשר להציע פשט אחר בקל וחומר,

והרי אין להם בחירה ודעת. והנה בעניין מצוות אהבת ה' כתוב בשפת אמת לפרשת נצבים - שנת [תרל"א]:

וזה"ל¹ התירוך האמיתי על קושיית הרמב"ם איך שייך מ"ע ואהבת וכדומה דברים התלויין בלב. אך כי נטבע האהבה להשי"ת בלב כל איש ישראל. אך ורק צריך האדם שלא להתדבק בתאוות למשוך אהבה לרע שע"ז נסתר נקודה האמיתית. ובשמרו את עצמו יתמשך ממילא אחר הש"י בכל לבו ונפשו כנ"ל.

נמצא שעצם האהבה מוטבע בתוך האדם, בלב כל איש ישראל. לכן למעשה, לגבי עצם מצוות האהבה אין כאן מעשה מצוה. אולם, על פי דבריו היה מקום לומר שאמנם אין מצוה ב"קום ועשה", אבל יש כאן איסור עשה, לשמור"ם את עצמו "שלא להתדבק בתאוות למשוך אהבה לרע" - בדומה למצות שחיטה שיש איסור עשה שלא לאכול בשר שאינו שחוטא. אולם יותר נראה לומר שאין כאן איסור עשה, אלא אכן יש כאן עשה, להקים משמרת נגד היצר הרע. ועוד, אם כבר האדם נגוע בתאוות שאינו יכול לאהוב את הקב"ה, מסתבר שהוא יהיה חייב להסיר תאוות אלו. נמצא שמעשה המצוה הוא להקים משמרת כנגד היצר הרע ו/או להסיר תאוות שיש לו, ומיד יהיה לו הקיום שבלב של אהבה. אמנם, הקיום הזה הוא אוטומטי, הוא חל ממילא, מפני שהוא מוטבע בטבע האדם, וכל המצוה היא לגלות אותו.

לפי דברים אלו, אולי אפשר להציע פשט בק"ו מן הצפרדעים:

ומה צפרדעים שאין מצווין על קדושת השם שהרי אין להם דעת ואין להם בחירה כתיב בהו ובאו [ועלו] בביתך [וגו'] ובתנורריך ובמשארותיך. אימתי משארות מצויות אצל תנור, הוי אומר בשעה שהתנור חם, הרי שהם קיימו את צו ה' באופן טבעי למרות שזה כנגד האינסטינקטים שלהם; אנו שמצווים על קדושת השם ויש לנו בחירה ודעת, והרי אנו חייבים במצוות אהבת ה' שהיא יסוד של מצוות קידוש ה', ורק צריכים להסיר את המכשולים והאהבה תבוא באופן טבעי, ונהיה נדבקים בהקב"ה, על אחת כמה וכמה שיש לנו לעשות את זה. הרי כך נהיה דומים לצפרדעים, שהם עשו את הכל על פי צו ה', וכך אנו מצווים בצו ה' על פי בחירה, ואם נסיר

(יד). קודם קטע זה נמצא הסעיף הזה: "העדותי בכם כו' פירש"י ז"ל כלום שינו שמים וארץ מידתם כו'. ולכאורה מאי רא' מהם שאין להם בחירה. אך עכ"פ מובן כי מדרך הטבע להיות נמשך כל דבר אחר הש"י וציויו. א"כ וודאי לא נגרע האדם מזה רק שניתן לו בחירה יצ"ט ויצה"ר. ואם לא יגבור הרע על הטוב ממילא מצד עצמו ימשך אחר הטוב ככל הנבראים. ומזה מובן ולך ה' החסד כו' תשלם לאיש כמעשהו. וקשה מה החסד כדכ' בגמ'. אך גם מי שעושה טוב הוא מהש"י ורק שהוא נקי ולא נמשך אחר היצה"ר ממילא נתעורר הפנימיות שנתן הש"י באדם לטוב כנ"ל. וא"כ הכל רק חסד הש"י".

טו). וכדברי רש"י דברים יג, א: "תשמרו לעשות - ליתן לא תעשה על עשה האמורים בפרשה. שכל השמר לשון לא תעשה הוא, אלא שאין לוקין על השמר של עשה", דהיינו שהוא איסור עשה. אמנם כאן לא כתוב "השמר", אבל עצם הימנעות נובעת ממצות "ואהבת" לכן קראתי לזה איסור עשה ודומה ל"השמר" כזה. כעין דבר זה - לגבי מצות אמונה בה' - נמצא בקובץ מאמרים של הרב אלחנן וסרמן הי"ה, במאמרו על אמונה, ירושלים תשנ"א, בענין אמונה: אמונה במציאות ה' היא תולדות השכל הישר, ורק יצרו של האדם הוא שמעבירו על דעת קונו, ולכן המעשה מצוה של אמונה הוא שאדם מוזהר לא לתור אחרי תאוות לבו, והמצוה היא על דרך השלילה, כעין איסור עשה של לא תתור על לבבכם. ראה דברי ר"א בן-פורת, "אמונה ודעות כמצוות: לדעת הרמב"ם ולדעת ר' חסדאי קרשקש", סיני, כרך קכ, אב-אלול תשנ"ז, עמ' ריח-ריט. ואולי זאת כוונת השפת אמת כאן, לגבי אהבת ה'.

המניעים, האהבה לה' תהיה טבעית כמעט אינסטינקטיבית, אז על אחת כמה וכמה נקיים את מצוות קידוש ה'.



הערות וקושיות – ליל הסדר

הבדל בין המשנה על סוגי המצה למשנה על סוגי המרור - הרב אהרן הכהן פרידמן

במסכת פסחים יש לנו שתי משניות שעוסקות בסוג המצה ובסוג המרור שיש לאכול בפסח. המשנה בדף ל"ה א' עוסקת בסוג המצה שיש לאכול, והמשנה בדף ל"ט א' עוסקת בסוג המרור שיש לאכול. ויש דמיון רב בין המבנה של שתי המשניות האלו. אמנם, יש גם כמה הבדלים בין המבנה של שתי המשניות האלו, וברצוני לעמוד על אחת מהן.

במשנה לגבי מרור כותבת המשנה "ומצטרפין לכזית", דהיינו, שניתן לצרף את כל חמשת הסוגים שנזכרו במשנה שיוצאים בהם חובת מרור לכזית, ואילו המשנה לגבי מצה לא כותבת "ומצטרפין לכזית", שניתן לצרף את כל חמשת מיני הדגן לכזית. ונשאלת השאלה, למה לגבי מרור ראתה המשנה צורך להשמיע חידוש זה ולא לגבי מצה.

ונראה לבאר בפשיטות, שהרי מבואר בגמ' (שם קט"ו ב'): "בלע מצה יצא בלע מרור לא יצא", והטעם הוא דאין דין לטעום טעם מצה, אבל יש דין לטעום טעם מרור. ולפ"ז מובן למה השמיעה המשנה חידוש זה רק לגבי מרור, שכן במרור יש דין של טעם מרירות, ויתכן שבעירוב מינים שונים ישתנה הטעם מאשר אם הוא אוכל כל ירק לבדו, ובשילוב הטעמים יצא טעם שאיננו מר, או לפחות אינו מר מספיק כדי לצאת בו חובת מרור, ולכן הוצרכה המשנה להשמיע שאעפ"כ יצא. אבל לגבי מצה, שאין דין של טעם מצה, פשוט שמצטרפין לכזית, ולא הוצרכה המשנה להשמיע את זה.



הרב אוריאל בנר

בביאור דעת רעק"א בעניין שומרון כעיר מוקפת חומה [מאמר תגובה]

הרב שלמה יאקב, במאמרו על פורים בעיר שומרון, הביא את דברי שו"ת בנין ציון (החדשות סימן ס): "מה שראיתי בתוספות רע"ק... קושיא על מה שפרש"י פתח השער כמו שנאמר מחוץ למחנה מושבו הרי שומרון לא היה מוקף חומה מימות הושע בן נון כמבואר (מלכים א' ט"ז) ודין שלוח מצורע אינו רק במוקף מימות יב"נ. והשיב לו דנזהר בזה התרגום יונתן שתרגם ויקן את ההר וזבין ית כרכא והיינו דס"ל מכח קושיא זו דגם מקודם היה כרך גדול אלא שעמרי חיזק הבנין וקרא שם העיר שומרון. וא"כ י"ל דכרך היה מוקף מימות יהושע עכ"ד. ותמהתי על גודל בקיאתו של הגאון ז"ל, איך לא הזכיר שהגמרא בסנהדרין (דף ק"ב) מתנגד לזה דאמרינן שם אר"י מפני מה זכה עמרי למלכות מפני שהוסיף כרך א' בא"י שנאמר ויקן את ההר וכו' ואם כדברי הגאון שכבר היה כרך גדול מוקף חומה ממימות יהושע בן נון איך יאמר שהוסיף כרך בא"י, ואם נאמר ג"כ שתרגום יונתן חולק על זה מה שלא ברור כ"כ אכתי יקשה קושית החכם על פי הגמרא".

כדאי להזכיר שני גדולי ישראל שענו על השאלה ואמרו שגם חיזוק עיר נחשב כהוספת עיר, ועל כך דיברה הגמרא בסנהדרין.

הראשון הוא הרב מרדכי גימפל יפה מרוז'ינוי, שהיה אחד מגדולי הדור^(א), ועלה בזקנותו לארץ לפני כמאה וארבעים שנה. למקום מגורים בחר הוא את המושבה החדשה יהוד ולא את ירושלים, והוא הסביר במכתב לאדר"ת את שיקוליו בהעדפת מקום זה על ירושלים. בין השאר הוא כותב (אגרות לראי"ה עמוד תקמ"ו): "... וגם אם יזכני ה' לחזק המושב, לפי דעתי לקבוע מושב חדש הוא ענין גדול, כמרו"ל שעמרי זכה... ועיין תורע"ק על משניות כלים... שהיה תחילה ג"כ עיר ורק הוא חיזק המושב והגדילו". כלומר, שהוא למד מרעק"א, כאמור, שגם חיזוק הוא כהוספת עיר. ויש כאן מעבר לתירוץ לקושיה, אלא רואים שהוא נקט זאת כדבר פשוט, שע"פ זה הוא הנהיג את עצמו למעשה ממש. ויש לשים לב, מהו החיזוק עליו מדבר הרמ"ג יפה, חיזוק רוחני, נפשי וכדומה לאנשים שהלכו במסירות נפש ליישב מקום חדש ומבודד שתנאי החיים בו לא היו פשוטים, והוא כגדול בישראל השרה מרוחו עליהם, ואף פתח שם ישיבה שאליה באו בחורים ממקומות אחרים. ואין זה כחיזוק שחיזק עומרי את שומרון, שהוא חיזוק חומרי, מן הסתם. והיה פשוט לרמ"ג שכל סוג חיזוק הוא בגדר הדבר שעליו נאמר שהוא כהוספת עיר בארץ ישראל^(ב). ובכלל יש לדון שמא חיזוק רוחני וגשמי הם היינו הך, שכן החיזוק

(א). חשיבותו של הרמ"ג בעיני גדולי הדור מתבטאת למשל במה שמסר הרב חרל"פ: "להספד על הגאון רבי מרדכי גימפל, בא הגאון רבי יהושע ליב דיסקין שלא היה בא לכל הספדים ולכבודו של הנספד הגדול שמע את ההספד במידה על רגליו במשך כשלוש שעות" [לנתיבות ישראל ב, ל"א].

הרוחני מוסיף זכויות לקיומו של המקום, וגם נותן באופן גלוי כוחות לעמוד באתגרים, כמוכח במקרים רבים בדורות האחרונים ואכמ"ל.

והשני הוא האדמו"ר מהוסיאטין, בספרו אהלי יעקב (עמוד שי"ב), שכתב: "ולמה אמרו מפני שהוסיף ולא תפסו לשון הכתוב לומר מפני שבנה כרך אחד, רבותא אשמעינן כרכים רבים היו בא"י והוא הוסיף עוד אחד, ולכאורה אין לזה חשיבות כל כך - ולכן אמרו הוסיף, ר"ל בזה שכל בנין בא"י חשוב מאוד אפילו נבנה בידי אדם כעומרי, ויונתן תרגם ויקן את ההר... והנה השמיענו יונתן בן עוזיאל רבותא עוד יותר גדולה בזכות חיוזק הבנין הגיע למלכות".



מניעת רוב גוים נחשבת כהוספת עיר

תירוצ' נוסף כתב הרוגוצ'ובר (ספר הזכרון לר"י הוטנר עמוד תש"א): תוספות (כתובות מה ע"ב) מחדשים: "דהא עיירות המוקפות חומה משתלחין מצורעים מהם כדאמרין במסכת כלים (פ"א מ"ז) וכשהיא רובה עובדי כוכבים אין משתלחין משום דבטלה קדושת חומה". לפי זה יש לומר שאף שהייתה שומרון בנויה אבל "מצווה ליקח מבני נח משום כדי שלא יהיה רובה ב"נ וח"ו נפקע הקדושה ע"י, לכן זה כבוש א"י", ועל פי זה הסביר: "עיין סנהדרין ק"ב דלכך זכה עומרי למלכות מפני שהוסיף כרך בא"י, ואף דבאמת היא הייתה מן העיירות המוקפות חומה ולכן גיחזי ובניו היה בפתח העיר..." כלומר, קנייתו נחשב כהוספה עיר, שכן בלעדיה הייתה פוקעת קדושתה.



בניית העיר הישנה שנחרבה היא שנחשבת הוספת עיר

כתב הרלב"ג: "ויקן את ההר שמרון - ר"ל ההר שבנה בו עיר שמרון ולפי שהיה שם אדני ההר שמר קרא שם העיר שמרון וזה אות כי היה שם עיר שמה שמרון קודם זה אך עתה בנאה עמרי". וכתב על זה הרב חיים אלעזרי בספר דרכי החיים (עמוד רכ"ג): "לפי דבריו אפ"ל, שעומרי הוסיף עיר... לפי שהעיר שהייתה מקודם נחרבה, והוא בנה עיר חדשה באותו מקום, וא"כ יש לה דין של עיר מוקפ"ח מימות יהושע, ויתכן לומר שהחומה הקודמת נשארה אחרי

ב). משהו על השפעתו ניתן ללמוד ממכתבו של רי"מ פינס לנצי"ב, בנסיון לשכנעו לבוא ולגור באחת המושבות: "עוד בת ציון מתיפחת וי ליה דחסרית גברא רבא כבוד הרב הגאון מורנו הרב מרדכי גיכפל זצ"ל והנה בת קול מנהמת כיונה עברי נחומים לאמר מנעי קולך מבכי הנה מלכך יבוא לך צדיק ונושע הוא כבוד מורנו שיח' אשר גמר בדעתו לעלות ולשכון בחצרין נשען על שמועה זו הנני בא בהצעת דברים לפני כתר"ה בי אם בחר בציון יאזה למשכן לו באחת המושבות הרעיון הזה עלה על לבי אחרי רואי עין בעין את הפעולה הנכבדה אשר האציל כבוד הרב המנוח הרמ"ג ז"ל בשיבתו ביהוד, מלבד מה שהישיבה הזאת גרמה לשביעית שלא תתחלל בפרט, הנה עוד גרמה רבות לחיוזק התורה והדת בכל המושבות. הוא ז"ל כשמש עמד במרכז וגם בלי נשמע קולו יצאו קויו בכל הקולוניות. גם הפקידות נחתה מפניו ותהי זהירה מאד במעשיה לבלי הכאיב לבו בעיני הדת. כללו של דבר רואה אני ברור כי ביאת צדיק עשתה רושם אולם אהה כשם שביאתו עשתה רושם טוב כך יציאתו עשתה רושם לרעה וכל האנשים אשר בהפקרא ניהא להן, ויהיו עוינים מאד את התגברות רוח הדת במושבות הנה שמחים עתה על פטירתו של אותו צדיק כאילו הוסר מפריע מעל דרכם" (הרב מיהוד עמוד 59).

שחרבה העיר". מעניין לציין שבאותו פרק במלכים (פסוק ל"ד) נאמר: "בְּיָמָיו בָּנָה חִיאֵל בֵּית הָאֱלֹהִים אֶת־יְרִיחוֹ" וגם כאן מדובר בבניה מחדש של עיר שחרבה.

ידידי הרב עמיחי כנרתי (המאיר לארץ עמוד 34) הראה שאף אם העיר לא חרבה לגמרי נכון לומר שהוא בנה ושהוסיף עיר: "נראה לומר שכרגיל גם פה רעק"א במילים קצרות התכוון ליישב קושיה זאת דהנה איתא במגילה ד' ע"א שלוד ואונו וגיא החרשים מוקפות חומה מימות יהושע בן נון הוד ועל שאלת הגמרא מפסוקים שאלפעל ואסא בנו ערים אלו התירוץ אמר ר"א הני מוקפות חומה מימות יהושע בן נון הוו חרוב בימי פילגש בגבעה ואתא אלפעל בננה, הדור אינפול אתא אסא שפצינהו, ופרש רש"י- החזיק את בדקיהן ומוכח שלשון בנין וממילא גם הוספה שייך גם בשיפוע ותיקון ולכן כשעמרי חזק הבנין כלשון הרעק"א נחשב לו כהוספת עיר בארץ ישראל^(ג).

עוד הוסיף שם תירוץ אחר: "יתכן ליישב בדרך נוספת הפסוק מציין בתור בעליו הקודם של ההר את שמר לא ברור בדיוק מי הוא אדם זה והאם בכלל היה מישראל. אם שמר היה גוי אפשר לומר שעצם קניית העיר ממנו והעברתה לשלטון ישראל נחשבה לעמרי כהוסיף כרך אחד בא". הגמרא בכתובות ק"י אומרת על דוד המלך שאמר בי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עבוד אלוהים אחרים... וכי מי אמר לו לדוד לך עבוד וכר אלא מגיד שכל הדר בחו"ל כאילו עובד ע"ז. וצריך ברור שהרי רש"י שם כתב וכן כתב רד"ק בשמואל ועוד, שדוד היה אז אצל אכיש מלך גת ופשוט שגת כלולה בארץ ישראל וע"כ צריך לומר שחיסרון הריבונות היהודית שם החלישה את שם ארץ ישראל".



שומרון עיר פרוזה שהוקפה חומה

הנה, במלכים א' (י"ג, י"א) נאמר: "ונביא אחד זקן ישב בבית אל ויבוא בנו ויספר לו את כל המעשה אשר עשה איש האלהים היום בבית אל את הדברים אשר דבר אל המלך ויספרום לאביהם". ובמלכים ב' פרק כג (י"ז-י"ח) נאמר שיאשיהו ניתץ את המזבח בבית אל, ואחר כך כתוב: "ויאמר מה הציון הלז אשר אני ראה ויאמרו אליו אנשי העיר הקבר איש האלהים אשר בא מיהודה ויקרא את הדברים האלה אשר עשית על המזבח בית אל: ויאמר הניחו לו איש אל ינע עצמתיו וימלטו עצמתיו את עצמות הנביא אשר בא משמרון". משמע שהנביא המוזכר במלכים א' בא משמרון, וכתב הרד"ק: "ותחלת ישיבתו בשמרון היתה כמו שכתוב בדברי יאשיהו הנביא אשר בא משמרון ובא לבית אל וישב שם". והקשה על זה: "ואף על פי שלא היה באותו הפרק עיר שמרון בנויה עדיין שהרי עמרי בנה את העיר" ושני תירוצים בפיו: "היה שם מתחילה פרוו ועמרי קנה ההר ובנה שם העיר או שהיה שם מתחילה כמו שתרגם יונתן ויקן את ההר וזבן ית כרכא אלא שעמרי חזק הבנין וקרא לעיר שם אחר". עפ"ז כתב בספר רינת יצחק (שם), שיש הסבר נוסף לדברי הגמרא בסנהדרין שהוסיף כרך "דאע"ג שהיה שם עיר פרוזי הוא

(ג). בשו"ת הרי בשמים [חלק ג (מהדורא תליתאה) סימן מד] העיר: "הא דמצין ביבמות ס"ג. שפיץ ולא תבנה וא"כ נשמע דשיפוע לא הוי בנין. י"ל דלגבי בנין גמור לא חשיב שיפוע כבנין אבל מסתמא בעלמא י"ל דקרינן לשיפוע בנין".

עשאה לדרך". אך לכאורה הסבר זה אינו מתאים לדברי רעק"א שנקט כתרגום, שכן אם הייתה עיר פרוזה, אינה עיר מוק"ח מימות יהושע.



הרב יוסף פליסקין

בטעם חיוב נטילה לנוגע במקומות המכוסים, ואם בימינו שייך חיוב זה [תגובה לתגובה]

בס"ד, אדר תש"פ

למע"כ הרב ינון בר כוכבא שליט"א

במש"כ בגיליון האוצר הקודם. ראשית, יש"כ גדול על שת"ח כמותו שם עינו וליבו לעיין בדברים בעיון ובעומק להעיר ולהאיר, וכן על תוספת הידיעות הרבות בנושא. הדברים שכתבתי הם מתוך קונטרס שעומד לצאת לאור בעתיד אי"ה, ולכן כל הערה היא לתועלת גדולה. ואכתוב בעז"ה מה שיש לי להשיב על דבריו:

א.

מה שהביא מדברי המשנ"ב סקנ"ד שאם הולך יחף ברגליו אפשר דהוי בכלל מקומות המגולים. הנה, מקורו מהפמ"ג סימן צ"ב מ"ז סק"ב. אמנם, הנה בשו"ע סימן ד' סעיף כ"א כתב: צריך להיזהר בתפילה או באכילה שלא ליגע בשוק וירך ובמקומות המכוסים... אבל מקומות המגולים בראשו ובפניו ומקום המגולה שבזרועותיו אין להקפיד. וכתב בפמ"ג א"א סק"ג: אין [להקפיד] – ומיהו ברגלו אפילו הולך כך [מגולה] אסור כבסעיף י"ח. ע"כ. ומש"כ שכן מבואר בסעיף י"ח, בודאי כוונתו למש"כ השו"ע "הנוגע ברגליו". ומבואר להדיא שהפמ"ג למד שמה שנתחדש בנטילה דנוגע ברגלו היינו כשהרגל מגולה. ולכאורה הוא סותר לדבריו בסימן צ"ב.

ויתכן ליישב, ואת יסוד הדברים ראיתי בספר פי כהן, שהפמ"ג נקט שמש"כ השו"ע נוגע ברגלו, הוא רק לגבי שוק וירך שברגל, ולכן כתב בסימן ד' שבהם אפילו הולך יחף אסור. אבל בסימן צ"ב נסתפק הוא על כף הרגל, ויתכן שזה גופא ספיקו, אם מש"כ השו"ע נוגע ברגלו כולל גם את כף הרגל, או שכוונתו רק לשוק וירך, וא"כ אם כף הרגל מגולה אי"צ נטילה. וממילא, גם מה שהביא המשנ"ב דברי הפמ"ג, אין כוונתו לדברי השו"ע "נוגע ברגלו".

ועכ"פ בודאי אין להוכיח מדברי הפמ"ג במקום אחד כאשר במקום אחר הוא סותר את דבריו. ובפרט שבסימן ד' כתב הפמ"ג בלשון ודאי, וכתב להדיא שבזה מיירי השו"ע, ואילו בסימן צ"ב כתב בלשון אפשר, ולא הזכיר את דברי השו"ע. ואף שהמ"ב הביא רק את דבריו בסימן צ"ב, מ"מ לכאורה כוונתו ג"כ למה שנתכוון הפמ"ג.

ב.

מה שהאריך בדברי הארחות חיים. הנה, אף שהדברים נפלאים, אבל לענ"ד הם קשים מאוד להולמם, דאם כל סיבת הנטילה הוא רק משום מקומות המכוסים, מדוע כתב האו"ח דוקא "נוגע ברגלו", ולא כתב נוגע בידו, או נוגע בגופו, שכולל בפשיטות כל מקומות המכוסים שבגוף. וקשה מאוד להבין שבמש"כ "נוגע ברגלו" כוונתו היא שילמדו שנוגע בכל מקומות המכוסים שבגוף צריך נטילה. ומה שהקשה מהו שהוסיף "וחלץ אותו לאלתר", יתכן שבאמת לא היה הדרך בזמנו להיות יחף תמיד, אלא רק לעתים. והנה, באמת בארחות חיים גופא לא נזכר כלל דין נטילה בנוגע במקומות המכוסים, ויתכן שהוא סבר שדוקא כשהרגל מגולה צריך ליטול, מחמת הזוהמא שנדבקת לה [דומיא דחולץ מנעלו], ולכן הוא הדגיש שדוקא אם חלץ את הנעל לאלתר, צריך נטילה, אבל אם היא מכוסה אי"צ נטילה.

ואף שגם דברים אלו וגם שבאות הקודם עדיין דחוקים מצד עצמם, מ"מ בכל זה יש הכרח גדול ליישב דברי המשנ"ב, אשר מע"כ השאירם בצע"ג.



ג.

ומה שהוכיח עוד מדברי המשנ"ב שחופף ראשו אינו משום רו"ר, וכתב שלדעתו אין נכון לחלק בין ראש לגופו. הנה, חילוק זה אינו מדילי, אלא הבאתי את דברי המשנ"ב בסימן קס"ד שהנוגע בראשו אי"צ נטילה, ומבואר שהמשנ"ב נקט שאינו בכלל מקומות המכוסים.



ד.

ובאשר האריך בעיקר חיוב נטילה במקומות המכוסים בזמנינו. הנה, אף שגם אני כבר עמדתי בזה ולא נתברר לי מהו המקור לחיוב הנטילה במקומות המכוסים, ואף אם ננקוט שתלוי במציאות אם יש זעה וכו' עדיין צ"ב מהו המקור לזה, דלא מסתבר שחידשו כן הראשונים מדעתם. ומ"מ מדברי כל הפוסקים מבואר שהם נקטו שדין זה הוא בגדר תקנה שיש ליטול, אף שבודאי שורש התקנה הוא משום מלמולי זעה, אבל התקנה עצמה לא היתה שיש ליטול כשהיד מלוכלכת, אלא כשנוגעים בכל מקומות המכוסים שבגוף.

חדא, יש ללמוד כן מדברי הפוסקים שהביא מע"כ שאף אחר הרחיצה צריך נטילה, ואף אצל חלק מהפוסקים שנקטו שאי"צ נטילה, הרי בזמן פוסקים אלו כבר לא היה הגוף מלוכלך כבזמן הראשונים, ומ"מ הם נקטו לדבר פשוט שעצם הדין קיים, אלא שלאחר הרחיצה יתכן שלא נתקנה נטילה מעיקרא.

וכן יש ללמוד מדברי האחרונים והמשנ"ב סעיף ד' סעיף כ"א, שפירטו היכן הם המקומות המחייבים נטילה. ולכאורה, מה יש לדון בזה? הלא יש לבדוק בפועל אם היד מלוכלכת. וכן מדברי החזו"א בקוב"א אגרת ד': למעלה מפרק הזרוע של יד מקום מכוסה, אף שרבו מגולי כל היד בטלה דעתם. עכ"ל. והרי באופן שהיד מגולה, בודאי לא שייך כלל מלמולי זעה. ואף

הפוסקים שדנו בענין זה, כהאג"מ ועוד, לא דנו שבכה"ג אין זעה בפועל, אלא מצד שיתכן שע"ז לא היתה כלל התקנה.

המבואר מכל דברי הפוסקים שנקטו לדבר פשוט שגדר החיוב הוא מצד תקנת חז"ל, ושוב אין מקום לדון אם היד מלוכלכת בפועל, אלא מה נכלל בתקנה.

ואסיים בברכה מרובה לעמלי התורה והוגיה

יוסף פליסקין



הערות וקושיות – אורח חיים

משחק סבתא סורגת בשבת [תגובה] - הרב אושרי אזולאי

שאלה: ישנו חוט שנקרא 'סבתא סורגת' והילדים עושים עמו כל מיני צורות ללא קשירה, האם מותר בשבת לשחק בזה. ומה הדין לעשות מזה 'צמה' כאשר מפרקים אותה מיד כדרך המשחקים?

תשובה: הראוני המשחק הזה, וראיתי שברובו אינו בנוי על קשירה אלא סיבוכ החוטים בצורה שאינה של קשירה וכך משחקים עמו, ודמי לקשר עניבה, שלא חשיב קשר כלל ומותר לקשרו אף אם מהדקו יפה ודעתו שיתקיים כן תמיד, ומותר לעשות גם כמה עניבות זו על גב זו, והיינו שאינו תוחב את קצה החוט אלא מכניס את אמצע החוט כמין לולאה ומהדק (עי' ש"ע סי' שיו"ס"ה וביאור הלכה שם ד"ה עניבה ובמ"ב שם ס"ק כט. ועי' בחזו"ע שבת ח"ה הל' קושר ומתיר ס' יג). וכ"פ האחרונים. וכן דמי לאזיקונים, שאינו קושר דבר בדבר ושרי לעשות כן בשבת (וכתבנו ע"ז בעבר. וכ"פ בחזו"ע שם סי"ח).

ולגבי לעשות צמה מהחוט הזה. עי' בש"ע (סי' שג סכ"ו) שאסור לקלוע האשה שערך בשבת ולא להתיר קליעתה והאיסור הוא מדרבנן דדמי לבנין. וכן אסור להתיר הקליעה דדמי לסותר, ע"ש. והרמב"ם (פרק י' מהל' שבת ה"ח) כתב: הפותל חבלים מן ההוצין ומן החלף או מחוטי צמר או מחוטי פשתן או חוטי שיער וכיו"ב, הרי זה תולדת קושר וחייב. ושיעורו כדי שיעמוד החבל בפתליתו בלא קשירה שנמצאת מלאכתו קיימת, ע"כ. ונראה שמכיוון שהוא עשה קשר זה על מנת לפתוח ולסגור וזהו דרך השימוש, אין זה בכלל פותל חבלים, והוי דומיא שמותר לפתוח דלת וחלון שבבית, שהוא בונה וסותר, אך מ"מ כיון שהם עומדים לכך, אין בזה מלאכת בונה או סותר. וה"ה הכא, בנדון החוט הנ"ל, דאף דהוי כעין פותל פתילים, מכיון שהוא עשוי לפתוח ולסגור, אין בזה מלאכת קושר ומותר לפותחו ולהתירו בשבת.

ושאני קשר שהאדם חושב להתירו לאיזה זמן, שאין זה נחשב שעומד לפותחו ולסגורו מפני שהקשר הוא קשר מצד עצמו רק שבדעתו להתירו, משא"כ בחוט הנ"ל, כל הצורה של הקשר היא באופן שהוא עומד להיפתח ולהיסגר, וכגון שעושים בצורה לא מהודקת וכדו', הרי שהקשר מצד עצמו מוכח שעומד לפתוח ולסגור ולא רק שבדעתו להתירו. וכ"כ בחוט השני (הלכות קושר, עמ' רכח).

ויש להוסיף דמה שאסרו בצמה הוא משום שכך היה הדרך להשאירה כמה ימים, לכן נראה כבונה. משא"כ חוט זה, שהדרך היא לקשור ולהוריד לאחר מספר שניות או דקות, ליכא בזה בונה. וע"ע בספר אשרי האיש להגרי"ש אלישיב (שבת, הל' קושר ומתיר, עמ' ער). [ובטעם מדוע אין בקליעת השיער משום בונה עי' באור שמח על הרמב"ם שם מש"כ בזה]

שו"ר שנחלקו הפוסקים האם מותר ללפף חוט ברזל או סרט פלסטי בראש השקית אם דעתו להתירו. לדעת השו"ת אור לציון (ח"ב עמ' רכו) מותר לפותלו ולהתירו, וכ"כ בשו"ת דברי חכמים

(עמ' קכד) בשם הגר"מ פיינשטיין והגר"ח"פ שיינברג. ואילו השש"כ (פ"ט אות יג עמ' צא) כתב בשם הגרשז"א זצ"ל לאסור. ובשו"ת יביע אומר (ח"ט עמ' רסב אות קסא) הביא מחלוקתם וסיים וצריך עיון, אבל בחזו"ע (שבת ח"ה עמ' עז) העלה להתיר, ע"ש.

ויש עוד להוסיף שאף אי נימא שאסור לעשות 'צמה' מחוט זה, מכיון שהאיסור מדרבנן, יש לצרף סברת הראשונים דשרי אף למספי לקטן בידיים איסור דרבנן, ומכל שכן דלעיל ביארנו שאין בזה איסור דקיל טפי, וממילא אין חיוב להפרישו (עי' ש"ע סי' שמג ונו"כ, שו"ת חזו"ע סי' מג, לזית חן סי' שמג, ודו"ק).

הלכך להלכה, חוט הנקרא 'סבתא סורגת' אשר הילדים עושים עמו כל מיני צורות ללא קשירה, וכן עושים עם חוט זה מעין 'צמה' ומפרקים אותה מיד תוך כמה שניות או דקות, מותר בשבת לשחק עם חוט זה ואין בזה איסור, ומכל שכן שאם רואים את הקטנים משחקים בזה שאין צורך להפרישם.



הערות וקושיות – חקר ועיון

אם יבוא משיח באמצע חנוכה כיצד ינהגו [תגובה] - הרב אהרן הכהן

פרידמן

בקבצי האוצר האחרונים הועלה הנושא, שדן הגאון רבי גמליאל רבינוביץ שליט"א בעניין אם יבוא המשיח באמצע חנוכה איך ינהגו כב"ש או כב"ה. בשולי הנושא הנ"ל יש לדון גם שידוע מספרי חסידות שיום האחרון של חנוכה, הנקרא "זאת חנוכה", סגולתו גדולה יותר מכל ימי החנוכה. ובטעם הדבר, לפחות ע"פ הנגלה, יש לבאר בב' אופנים, א', מכיון שנס חנוכה היה שמעט שמן הספיק להרבה ימים, נמצא שכל יום שדלק הנס היה גדול יותר, והנס הכי גדול היה ביום אחרון של חנוכה, ומכיון שהנס באותו יום היה הנס הגדול ביותר, והשפעות שהיו "בימים ההם", הם חוזרים גם "בזמן הזה", לכן גם בזמנינו ההשפעות והניסים הגדולים ביותר מגיעים ביום אחרון של חנוכה. אופן נוסף שיש לבאר, שעצם הנרות יש בהם כוח להשפיע ברכה, ולכן ביום אחרון של חנוכה, שמדליקים בו את מספר הנרות הגדול ביותר, בו יש את השפע הגדול ביותר. ונפ"מ בב' הסברים אלו היא מתי לבית שמאי יהיה היום עם הסגולות הגדולות. לטעם א', גם לב"ש זה יהיה ביום האחרון של חנוכה, ולטעם הב' לב"ש דווקא היום הראשון של חנוכה הוא יהיה היום בעל הסגולה הגדולה ביותר. ועתה, אם נאמר שכשיבוא משיח יעשו באמצע כדעת בית שמאי, נמצא שלא יהיה יום שידליקו בו ח' נרות, ולא יהיה את היום ואת ההשפעה

של "זאת חנוכה". כמובן שכ"ז לפלפולא בעלמא, ובע"ה שיבוא משיח צדקנו, ההשפעות והברכות שיהיו בכל יום יהיו עצומות וגדולות, אף יותר מיום "זאת חנוכה" שבזמן גלותינו.

אהרן הכהן פרידמן

מודיעין עילית



כתובת המחברים למשלוח הערות:

הרב יעקב דוד אילן
ilanyakov@bezeqint.net

הרב יוסף צברי
y0548401330@gmail.com

הרב עמיחי כנרתי
esa@etrog.net.il

הרב משה בוטון
moshe@botton.com

הרב עמנואל מולקנדוב
e9074716@gmail.com

הרב שלמה מאיר יאקב
0504174084a@gmail.com

הרב אוריאל בנר
baneruri@gmail.com