בסייעתא דשמיא

קובץ יט | ניסן תשפ"ד

יו"ל ע"י בית המדרש "**נחלת שמואל**" הקריה החרדית בית שמש

נחלת שמואל

נחלת המועדים
שפתי ישנים

נחלת המועדים
משלחן מלכים

נחלת ההוראה

נחלת המועדים

נחלת הפרשה

נחלת ההלכה

מהדורת הלוי

מערכת "נחלתך"

מאחלת ומברכת בברכת המועדים

לרבותינו אלופי העדה ראשי עם קודש שליט"א

ולראשי הישיבות ורבני הקהילות הנוטלים חלק בראש בנחלתינו

ולכלל הרבנים הגאונים והאברכים המופלגים

המפארים בפירות עמלם את קבצי "נחלתך"

ולכלל לומדי התורה הקוראים והמעיינים

ועימם כל בית ישראל

שיזכו לחוג את חג המצות בשמחה וטוב לבב

ולהתברך בברכת המועד לחיים טובים ולשלום

ונזכה במהרה לאכול מן הזבחים ומן הפסחים בירושלים הבנויה

ונשיר שיר חדש על גאולתנו ועל פדות נפשנו

בקרוב בימינו אמן

ברכות לראש משביר

קובץ זה יוצא לאור בסיועו הנכבד של הרב הנגיד

רבי **חיים יעקב הלוי** הי"ו

פטרון ימי הפגרא בבית מדרשנו

לעילוי נשמת אביו

רבי משה אביגדור בן רבי דוד זצ"ל

אשר כל ימיו טרח בחביבות יתירה בצרכי חג הפסח

ואף שעות ספורות קודם הסתלקותו עסק באפיית המצות ביגיעה עצומה

נלב"ע ג' אדר תשס"ז

ת.נ.צ.ב.ה.

זכות התורה תעמוד לידידנו הרב הנגיד שליט"א לו ולכל בני ביתו

לחוג את חג המצות בדיצה

ולא תמוש הברכה מזרעו וזרע זרעו עד עולם

פתח השער

נחלה בכל קהלכם קדוש

אות זה החודש. אצת מכל לקדש. ובו ישע לחדש:
בוחריך תובעים אותך לקדש. ואתה אותם מקדש. א-ל נערץ בקודש:
גאולתם עתה תחדש. וצורריהם פתאום להדש. וכל פה ירומם ויקדש.
החודש הזה לכם. בכל מושבותיכם. נחלה בכל קהלכם. קדוש: (יוצר לפרשת החודש)

אות זה החודש, אותיות התורה החקוקות באש עמלה ויגיעתה, אותיות העוסקים בתורת זה החודש, וקודשא בריך הוא אותם מקדש, נתונים נתונים המה לפניכם באסיפת קודש זו אשר בידכם, מחברת זאת חוקת הפסח בלולה בכל מיני מגדים חדשים גם ישנים דודי צפנתי לך. ובעמדנו בשערי היכל בית המדרש הגדול 'נחלתך' נפתח באיזה אמרים לכבודה של תורה מעניינא דיומא, ומענין שפתחנו בו מילות הפייט "החודש הזה לכם בכל מושבותיכם, נחלה בכל קהלכם קדוש", והמאמר חתום לכאורה מה ענין נחלה אצל חודש, גם אין מובן חתימת השבח בתיבת קדוש, איך יקושר עם האמור לפניו.

והנראה אמת כי תיבת קדוש נסמכת אצל הנחלה, ושיעור הדברים כי בחודש הזה ניתן לכם בכל מושבותיכם לירש וליקח נחלה, ונחלה זו כל קהלכם שווים בה, ומהי נחלה זו? 'קדוש', א-ל חי וקיים מרומם וקדוש, אשר בחודש הזה נשפע ממרום אור ישע לחדש, וכל הקהל כאחד בוחרים ותובעים אותו יתברך לקדש, ואב הרחמן אץ לקדשנו בקדושתו לשכון בתוכנו ולהיות לנו לנחלה, ה' הוא נחלתך.

ומצאנו בית אב ומקור נאמן לביאור נשגב זה בדברי רבי אהרון הכהן מראגוזה אשר שימש כמגיד מישרים בוונציה לפני למעלה משלש מאות וחמישים שנה, בספר דרושיו 'זקן אהרון' מבאר הוא את עניינה ומהותה של שבת הגדול ונותן טעם על שם מה נקבע שמה כך בישראל.

בדבריו מביא רבי אהרון הכהן זצ"ל מה שאמרו חז"ל בפסיקתא בדרש הכתוב בענין קרבן פסח **'ויקחו להם איש שה לבית אבות שה לבית'** וז"ל **"רבי ברכיה בשם רבי אבין איש נחום: יקחו להם איש – זה הקב"ה** דכתיב ביה ה' איש מלחמה", ומפרש דבריהם הזקן אהרן וז"ל בתוך דבריו "וזהו אומרו ויקחו להם איש, שרמזו ירצה – יקחו להם את הקדוש ברוך הוא שהוא איש מלחמה, כמו שאמר הכתוב 'תקראו לי אישי' **ונקרא איש יען שהוא משפיעם שהוא חלקם בחיים**, והם עזבוהו בגילולי מצרים, עתה ישליכו גילולי מצרים וישובו אל ה', **ועל ידי מצוה זו בשבת זו יקחו השכינה להם למושיע** כי לקוחים יש להם בה".

וממשיך הזקן אהרן לפרש הכתוב ויקחו להם איש וגו' לבית אבות וז"ל "וחזר ואמר לבית אבות וכו', כלומר **מה שאמרתי ויקחו להם איש שהוא השכינה, אינו דבר מחודש להם אלא הוא להם ירושת נחלה לבית אבותם** כי האבות הם היו מרכבה לשכינה כנודע".

והנה משה רבינו אמר לזקנים 'משכו וקחו לכם צאן למשפחותיכם ושחטו הפסח', ומפרש הזקן אהרן עפי"י דרכו דלא פורש משיכה זו מה טיבה אלא שרמז להם שימשכו השכינה שנסתרה מהם, והכוונה על דרך משכני אחריך נרוצה, ירצה משכו לכם משך שפע רצון וברכה מאת השכינה .... **ומה שאמרתי משכו לכם היא המשכה הראויה לכם למשפחותיכם, והיא השכינה אשר היא לכם לאחוזת נחלת חבל ממשפחותיכם** כאמור.

אתה הראית לדעת כי בכח סגולת מצות הפסח והחודש אשר בו יצאת ממצרים, ליקח ולמשוך לכל קהל עדת ישראל את השכינה הקדושה אשר היא חלקנו בחיים, כי ירושת ואחוזת חבל נחלה היא לנו מאבותינו הקדושים. וכבר הביא הבית יוסף בסי' תכ"ט מדברי חכמינו ז"ל במס' סופרים בטעם המנהג שלא להתענות בחודש ניסן "מפני מה אין מתענין בניסן מפני שבאחד בניסן הוקם המשכן ושנים עשר נשיאים הקריבו קרבנם בשנים עשר יום וכל אחד עשה ביומו יום טוב, וכן לעתיד לבוא עתיד בית המקדש להבנות בניסן", הרי שזהו מהותו וענייני של חודש ניסן, חודש הראוי להשראת השכינה בקרבנו, וצדקה תהיה לנו כי נשמור לעשות את כל אשר ציונו אלקינו.

נסיים בדברי המדרש (שמות רבה פט"ו אות לא) "החודש הזה לכם, משל למלך שקדש אשה וכתב לה מתנות מועטות, כיון שבא ללקחה כתב לה מתנות רבות כבעל, כך העולם הזה ארוסין היו שנאמר וארשתיך לי לעולם ולא מסר להם אלא הלבנה בלבד שנאמר החודש הזה לכם, אבל לימות המשיח יהיו נישואין שנאמר כי בעליך עשיך, באותה שעה מוסר להן את הכל שנא' והמשכילים יזהירו כזהר הרקיע ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד". וכתב לפרש הא דאירוסין היו כמו שאמרו אל תיקרי מורשה אלא מאורסה מלמד שהתורה ארוסה, "**והעיקר בזה שהתורה ארוסה לכל מקבליה, וכל החפץ להתיגע בה בכל כוחו זוכה שתבא חכמה בלבו בדמיון נשואים** כמ"ש אילת אהבים וגו', ולעתיד תהיה לכולם במדרגת נשואין ומלאה הארץ דעה את השם".

ולהאמור הרי דבחודש זה ישנו הכח לכל קהלכם להתרומם ולזכות למשוך וליקח לעצמם מקח טוב, ליקח איש זה הקב"ה – לזכות לבחינת נישואין כמ"ש תקראי לי אישי, וזהו על ידי החפץ להתיגע בתורה בכל כוחנו, יזכנו ה' לשמור ולעשות ולזכות לכל המעלות הכתובות בה, ונזכה כולנו במהרה לאכול מן הזבחים ומן הפסחים אשר יגיע דמם על מזבח בית אלקינו לרצון ותחזינה עינינו בשוב שכינתו לציון.

תוכן העניינים

נחלת שמואל

שיעורי רבינו הגדול בעל הדרכי שמואל זיע"א

סימן א'

איסור בל יראה במטמין חמצו בפסח ..... י

סימן ב'

איסור בל יראה בחמץ שאינו שלו שברשותו ..... יד

סימן ג'

איסור בל יראה בחמץ שלו שברשות ישראל חבירו יח

נחלת המועדים – שפתי ישנים

מרן הגאון רבי יחזקאל אברמסקי זיע"א

בענין צליית הפסח ושמירת המצות ..... כד

הגאון הגדול רבי גרשון חנוך פישמן זצ"ל

חיוב בל יראה במקבל אחריות על פשיעה בלבד ..... כו

הגאון רבי זאב הלוי סולובייציק הי"ד

ישוב דעת הרמב"ם דקצירת העומר אינה דוחה שבת אעפ"י שהיא כשרה ביום ..... לה

הגאון הגדול רבי צבי שינקר זצ"ל

הערות בענין הטועה בתפילת שבת ושאל 'טל ומטר' בימות החמה ..... לו

הגאון הגדול רבי אליהו ברוך פינקל זצ"ל

גודל ענין ההכנה לליל הסדר ..... לט

נחלת המועדים – משולחן מלכים

ראש הישיבה הגאון הגדול

רבי ברוך שמואל הכהן דויטש שליט"א

בשמעתתא דאין ספק מוציא מידי ודאי ..... מד

הגאון הגדול רבי עזריאל אויערבאך שליט"א

זמן קיום מצות ארבע כוסות ..... נג

הגאון הגדול רבי דב אהרון זלזניק שליט"א

בגדרי קיום מצות והגדת לבנך .....נז

הגאון הגדול רבי יהושע ארנברג שליט"א

במצות הספירה - קרבן העומר והגדרתו - ומועדי השנה ..... סב

הגאון הגדול רבי יעקב דוד אילן שליט"א

אנוס במילה אם מעוכב בקרבן פסח ..... פ

הגאון רבי מיכאל קופמן שליט"א

בדין אכילת כזית מצה מב' מיני דגן ..... פט

נחלת הדעת

מרן הגאון רבי משה שניידר זצ"ל

את פתח לו ..... קב

הגאון הגדול רבי צבי שינקר זצ"ל

להיות לכם לאלוקים ..... קה

הגאון הגדול רבי צבי רוטברג שליט"א

"כי בשלי הסער הגדול הזה" ..... קיא

המשגיח הגאון הצדיק רבי טוביה נוביק שליט"א

חלק הוי"ה עמו ..... קטו

נחלת ההוראה

מורינו הגאון הרב יוסף חיים קופשיץ שליט"א

בדין מי שאכל מצה בלא הסבה ..... קכד

הגאון רבי יוסף שוב שליט"א

בירורי הלכות בדיני בדיקת חמץ ..... קכז

הגאון רבי דב הכהן רבינוביץ שליט"א

בדין מכירת חמץ והמסתעף ..... קלו

פסקי הלכה למעשה מאת בד"ץ מסורת

הלכות יו"ט וחול המועד ..... קמו

מדריך כשרות מאת בד"ץ חניכי הישיבות

חמץ ותערובת חמץ בפסח ולאחריו ..... קנז

נחלת המועדים

שבת הגדול

הגאון רבי יעקב פישר שליט"א ..... קסו

בדיקת חמץ דשוכר ומשכיר

מכתבי הרה"ג רבי יצחק אריאל זצ"ל ..... קסט

בענין מכירת חמץ באופן שאין המוכר יודע מה כתוב בשטר והמסתעף

הרב מיכאל יהודה ליב צוויג ..... קעא

בביאור שיטת רש"י דאיכא חובת ביעור מל' יום קודם הפסח

הרב מאיר שטיינהוז ..... קעז

בגדר איסור חמץ בפסח

הרב בן ציון קליין ..... קפ

שיעור כבישה בחומץ דלהוי כמבושל לדעת המשנ"ב

חיוב קטנים בארבע כוסות

הרב שמואל הלל יברוב ..... קפב

שימור לשמה במצה

הרה"ג רבי יעקב אדלר שליט"א ..... קצ

מצה כפולה

הרה"ג רבי אהרון קרויזר שליט"א ..... קצז

שולחן ערוך מבעוד יום בערב פסח

הרב יחיאל מיכל לרנר ..... רב

קיום מצוות אכילת מצה בליל הסדר במצה עשירה ובדין אכילתה בערב פסח

הרב יוסף אבא קרויזר ..... רד

בגדר מצוות אכילת מצה בליל פסח

בטעם המנהג ליקח ביצה וזרוע לשני תבשילין

הרה"ג רבי מרדכי יהושע הנפלינג שליט"א ..... רט

בענין חיוב על מצות ומרורים יאכלוהו

הרה"ג רבי נדב פרץ שליט"א ..... רטו

בדין קידוש במקום סעודה בליל הסדר

ברכת חתנים בליל הסדר

הרה"ג רבי פתחיה שטרנברג שליט"א ..... ריח

קיום מצוות במקום סכנה

הרב אליהו רפלס ..... רכ

בענין ספקא דרבנן לקולא בתרתי דסתרי

הרב שמואל גוטליב ..... רכז

בענין חיוב הסיבה

עבדא דמפיק ליה מריה לחירות

ביאור הנהגת המהרי"ל להשתמש במשכונות של עכו"ם בליל פסח

הרב שלמה ערערא ..... רלד

בגדר חיוב שתיית ארבע כוסות של יין

הרב משה כהן ..... רמד

בדין שתיית ארבע כוסות

הרב יוסף גולדשטיין ..... רמז

בענין קריאת שמע שעל המטה בליל פסח

הרה"ג רבי יוסף סימון שליט"א ..... רנא

ביסוד הדין דהפסח נאכל על השובע

הרב אפרים ברוורמן ..... רנו

בדין מי שהיה בדרך רחוקה הנדחה לפסח שני

הרב ברוך שפיגל ..... רסב

זכירת יציאת מצרים

הרה"ג רבי אורן שגב שליט"א ..... רעג

בגדרי מצות זכירת יצי"מ דיום ולילה

הרב אלעזר לוי ..... רפה

ביאור סדר הלל השלם וטעם הדילוג

הרב מנחם קליין ..... רפט

כנגד ארבעה בנים דברה תורה

הרב אלחנן משה לנג ..... רצג

קול דודי הנה זה בא מדלג על ההרים מקפץ על הגבעות

הרב אברהם ישעי' קצלנבוגן ..... רחצ

אתכא דרחמנא סמכינן

הרה"ג רבי מרדכי הולצמן שליט"א ..... דש

מנין היה למצרים רכוש רב לעטר את סוסיהם

הרה"ג רבי אליהו טובולסקי שליט"א ..... שיד

נחלת הפרשה

פרשת תזריע

בענין חיוב כרת על ביטול מילה בישראל ובבן קטורה

הרב אליהו רפלס ..... שיט

בדין ראיית נגעים

הרב אלחנן משה לנג ..... שכב

האם כל מצורע יושב "בדד" בנפרד ממצורע אחר

הרה"ג רבי אליהו טובולסקי שליט"א ..... שכד

פרשת מצורע

בענין חיבורם של מיני הטהרה במצורע ובפרה אדומה

הרב מיכאל יהודה ליב צוייג ..... שכז

בנידון הראשונים אם בעל קרי הוי אב הטומאה או ראשון

בגדר טומאת מעינות הזב

הרב יצחק אלחנן אשכנזי ..... של

פרשת אחרי מות

ביסוד דין שני הוידויים שהתודה אהרן עליו ועל ביתו ועל כל הכהנים

הרה"ג ר' מרדכי יהושע הנפלינג שליט"א ..... שלה

פרשת קדושים

כוונת התורה בילפותא של איסור גילוח הזקן

הגאון רבי יעקב פישר שליט"א ..... שלז

בדין שינוי בגיזות ובולדות ובפרה עצמה

הרב יעקב פרנקל ..... שלט

בדעת הרמב"ם בענין החיוב לדון את חבירו לכף זכות

הרב אברהם ישעי' קצלנבוגן ..... שמג

אין זקן אלא שקנה חכמה

הרה"ג רבי אליהו טובולסקי שליט"א ..... שמט

נחלת ההלכה

בענין חשש תקרובת עבודה זרה בשופרות המיובאים ממרוקו

הגאון רבי חיים רוטר שליט"א ..... שנג

תגובות קוראים

שלא לפתוח הס"ת עד שיגיע אליו העולה לתורה - שעא / האם המברך שהחיינו על דבר א' יכול להוציא את חבירו על דבר אחר - שעא / אמירת שני הזכרות סותרות בהדי הדדי – שעא / וכל זה איננו שווה לי – שעב / בענין כלי שמלאכתו לאיסור שיש בתוכו דבר היתר – שעב / בענין עמוד למגילה – שעג / החושש שימות קודם הפורים אם יש לו לקרוא מגילה מתחילת החודש – שעג / בענין קנין שינוי – שעד / המידה הנכונה לנהוג בחומרה יתירה כשרואים הדבר בחוש – שעה / שומע כעונה בזכירת מעשה עמלק – שעה / מלמד שפרשו ממנו סנהדרין – שעו / תגובה למאמר בענין עשיית עמוד למגילה– שעז /

נחלת שמואל

נחלת שמואל

שיעורי רבינו הגדול בעל הדרכי שמואל זיע"א

סימן א'

איסור בל יראה במטמין חמצו בפסח

פסחים דף ה: ת"ר שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם, מה ת"ל והלא כבר נאמר לא יראה לך שאור בכל גבולך, לפי שנאמר לא יראה לך שאור כו' יכול יטמין, ובפרש"י ד"ה יכול נלמוד ממקרא זה שיטמין את שלו כדי שלא יראנו ודיו דהא לא יראה כתיב עכ"ל, ויקבל פקדונות מן הנכרי, ופירש"י דהא כתיב לך, ת"ל לא ימצא, ופירש"י אסר לך הטמנה שאף היא בכלל מציאה, ואסר לך של אחרים דהכא לא כתיב לך, ומבאר הר"ן דקרא דלא ימצא גלי אלא יראה דראיה לאו דוקא, ובהטמין עובר בשני לאוין לא יראה ולא ימצא.

א. בדעת הרמב"ם

מלשון הרמב"ם והר"ח נראה שהמטמין עובר גם בבל יראה

ובר"ם פ"ד ה"ב הא למדת שחמץ של ישראל אם הניחו ברשותו אפי' טמון ואפי' בעיר אחרת ואפי' מופקד ביד עכו"ם הר"ז עובר משום לא יראה ולא ימצא, עכ"ל. ולשונו מבואר שבהטמין עובר גם בבל יראה, וכן מפורש במ"מ שם בתחלת הפרק שכ' שאם הטמין שהוא עובר בבל יראה ובל ימצא, עכ"ל.

וכן נראה לשון רבנו חננאל שכ' מה שאור האמור בבתים כיון שהוא מצוי בביתו עובר בבל יראה ובבל ימצא ובבל יטמין כו', שאלו כולן נכנסין בכלל דבר המצוי בביתו שאין אדם רואה בביתו אלא דבר המצוי בביתו, עכ"ל. ונלע"ד דלשונו מורה שגם בהטמין עובר נמי בבל יראה.

הכס"מ נקט בשיטת הרמב"ם שהמטמין לוקה רק משום בל ימצא

ומיהו הר"ם ברמזי המצוות מנה שני לאוין נפרדים שלא יראה ושלא ימצא וכ"ה בס' המצוות, ועמד בזה הכס"מ (פ"א ה"ג) מהא דהשריש הר"ם בשורש ט' שאין מונים כפל הלאוין, ומבאר דבאמת אינו לוקה אלא אחת, והא דמנאו לשני לאוין משום דלא יראה זה רק כשנראה לעינים וכדמבואר בר"ם בס' המצוות, ולשון הר"ם (פ"ד ה"ב) שעובר בהטמין בבל יראה ובל ימצא אין הכונה שעובר בכל אופן בב' לאוין עיי"ש.

לשון הרמב"ם מדוקדק מאד דעובר בב' לאוין

וכבר נתבאר דבמ"מ שם מפורש כדקדוק לשון הר"ם דעובר בכל גונא בב' לאוין, וכן מדוקדק מאד בלשון הר"ם (פ"א ה"ב) והמניח חמץ ברשותו בפסח עובר בשני לאוין שנאמר לא יראה לך שאור בכל גבולך ונאמר שאור לא ימצא בבתיכם עכ"ל, ונראה דהר"ם בא לבאר בתחלת ההלכה שגדר הלאו מה שמניח חמץ ברשותו, ועוברים בזה בשני לאוין, וגם משמע שכללא כייל דלעולם עובר בב' לאוין.

מבאר שהרמב"ם מנאם בב' לאוין כיון שהלאו דבל ימצא בא להוסיף איסור

ולכן נראה יותר דהא דנמנה בשני לאוין היינו משום זה שהלאו השני אינו בא רק לחזק האיסור, שבזה השריש הר"ם שאינו נמנה לעוד לאו, אלא

הלאו בא להוסיף אף כשלא נראה בעינים, וכיון שבתורה נתפרש גדר האיסור בב' לאוין לכן נמנה לב' לאוין, ואחרי שנתפרש בתורה שלאו דוקא על הראיה בעינים עוברים, ממילא מבואר שכל הלאו זה על מה שהניח חמץ ברשותו, ולכן לעולם עובר בב' לאוין, ומ"מ אינו לוקה אלא אחת כיון שזה גדר איסור אחד ורק התורה החמירה לפרש אזהרה זאת בשני לאוין וכנ"ל, ולכן עובר ב' לאוין ואינו לוקה אלא אחת, וכדמשמע מלשון הר"ם (פ"א ה"ג) אינו לוקה משום לא יראה ולא ימצא אא"כ קנה חמץ וכו', ולא כתב שלוקה שנים.

גם לסברת הכס"מ צ"ל דמה שהחמץ נראה לעינים אינו משם האיסור דבל יראה

וצ"ע לסברת הכס"מ שבהטמין עובר רק בבל ימצא, אמאי כשזה גם נראה לעינים אינו לוקה אלא אחת, והרי עובר בב' לאוין נפרדין מה שנמצא וגם מה שנראה, שהרי בהטמין עובר בלאו אחד של לא ימצא, והיינו דעל המציאה לבד לוקין, וכיון שיש עוד לאו מיוחד על הראיה שאינו בהטמין, א"כ אמאי לא ילקה שתים כשנראה ונמצא.

וצ"ל גם להכס"מ שגדר הלאו הוא אחד מה שהניח חמץ ברשותו, אלא שלא שייך שעובר בלא יראה כשאינו נראה, אבל אין מה שנראה לעינים משם האיסור, רק כיון שנכתב בלשון ראיה ל"ש לעבור כשאינו נראה.

ולפמש"נ כדעת המ"מ וכלשון הר"ם כיון שגדר ושם האיסור זה מה שהניח חמץ ברשותו, לכן בכל גונא עובר בב' לאוין אע"פ שאינו לוקה אלא אחת וכמש"נ [ועיין פמ"ג (פתיחה כוללת החלק הג' אות טו) שכתב: חוש הראות פוגם מאד כו', וגם למלקות של תורה הרואה חמץ בפסח עובר על ב' לאוין והמטמין בחד לאו, ואפשר דלקה שמונים בעשה מעשה, אע"ג דכתב בשרשיו ברבוי הלאוין לא יתרבו המלקות, בשמות מחולקין כי הא אפשר דלקי, ועכ"מ פ"א].

ב. בשיטת התוס'

שיטת התוס' שאין המטמין עובר אלא בבל ימצא

ושיטת התוס' (דף כא.) ד"ה ואי אשמעינן חיה משום דמצנעא לה ואין עובר משום בל יטמין דנפקא לן מלא ימצא ואין זה מצוי כיון שאין ידוע היכן הוא, וכן משמע בפ"ק כו' דכל כמה דלא משכחת לא עבר בבל יראה עכ"ל, ונראה שיטתם דבהטמין אינו עובר אלא משום לא ימצא, וזה כסברת הכס"מ.

מברר אם להתוס' משכח"ל אופן שיעבור בבל יראה בלבד

וביותר מבואר להתוס', דלהכס"מ מצינו רק אופן שאינו עובר אלא משום לא ימצא, ולהתוס' מצינו נמי שאינו עובר אלא בלא יראה, שהרי סברת התוס' דבאין ידוע היכן הוא אינו עובר בלא ימצא, ונראה לפ"ז דבאינו טמון ממש ורק נמצא באיזה זוית שבבית שא"י לבעל החמץ היכן הוא, דכה"ג אינו עובר משום בל ימצא אלא משום בל יראה דבזה סגי מה שנראה במקומו.

ומיהו נראה דאין כונת התוס' דטמון דוקא שזה מכוסה, ורק כה"ג אינו בבל יראה אלא בבל ימצא, שהרי התוס' בארו הא דשמא ימצא גלוסקא יפה, שאין זה בבל יראה כל כמה דלא אשכח ליה, ולא משמע שחיישינן שימצא מה שטמון ומכוסה, אלא נראה דכל שאין זה נראה לעינים הוה בכלל בל יטמין, ועפ"ז יתכן דלא משכחת לה שיעבור רק בבל יראה בלבד, דכל שלא נראה לעינים זה רק בבל ימצא, וכה"ג כשא"י היכן הוא אין זה מצוי בידו ואינו באזהרה, אבל בדבר הנראה

לעינים לא מגרע מה שאינו מצוי לו, כיון שבמקומו נראה להדיא לעינים חשיב מצוי.

וקצת י"ל דבית גדול שיש לו הרבה זויות או שיש לו הרבה בתים עם הרבה זויות ואין ידוע לו כלל היכן חמץ אינו עובר בבל ימצא, ועיקר נראה כנ"ל דאם החמץ במקומו נראה לעינים ל"ש חסרון מה שאינו מצוי להגברא, דהחמץ בעצמו מצוי ומה שהבעלים לע"ע אינו עומד שם אין זה מפקיע מכלל לא ימצא, ועדיין צ"ע דאולי שייך מקום שהחמץ שם אינו כ"כ נעלם שיהא בגדר לא יטמין ומ"מ אינו נראה להדיא באופן ששייך ע"ז שאינו מצוי וממילא אינו עובר בבל ימצא כי אם בבל יראה וצ"ע.

ביאור סיום דברי התוס' דכל כמה דלא משכחת לא עבר בבל יראה

ויש מקום לפרש גם בדברי התוס' שבהטמין למדנו איסורו משום לא ימצא ולכן באופן שאין מצוי בידו אין שום אזהרת לאו, אבל באופן שעובר בלא ימצא י"ל דעובר נמי בבל יראה כדעת הר"ן והמ"מ כנ"ל, ובזה יהא מדוקדק לשון התוס' שם דכל כמה דלא משכחת לא עבר בבל יראה, אף דפתחו בבל ימצא מ"מ סיימו בלשון בל יראה כיון שעובר גם בבל יראה.

אולם נראה עיקר בלשון התוס' דאזהרת בל יטמין הוא רק משום לא ימצא בלבד, וזה שם הלאו מה שהוא מצוי, וסיום דבריהם בלשון בל יראה כונתם לעיקר האיסור מה שיש חמץ ברשותו, וכעין לשונם דף י: דבודקים שלא יעבור בבל יראה. [ולשיטתם, בפרט אי נימא שכל לאו משכחת בפ"ע, י"ל יותר שבצירוף שניהם ילקה שנים לסברת הר"ם, ולשיטתם בל יראה הוי ניתק לעשה, וגם עיין בשיטתם בעיקר הדבר ברבוי הלאוין בתוס' תמורה ב. ד"ה וסופג את הארבעים, ובר"ם פ"א הלכות תמורה דלוקה אחת על התמורה, וזה פשוט לשיטתו שאין לוקין ברבוי הלאוין, ודברי הלח"מ שם שהר"ם ס"ל כתרוץ השני בתוס' הנ"ל דתרי לאוי צריכי, תמוהין דלהר"ם אדרבה כל שזה סתם כפל זה רק לחזק האיסור וכמו שבאר בשורש ט' וכנ"ל].

ג. בדעת הרא"ש

דעת הרא"ש דבל יראה היינו שלא יהא החמץ במקום הראוי לראיה

והרא"ש פ"ק סי' ט' בהא דאמרו מ"ט צריך ביטול אי נימא משום פרורין, מבאר דעובר בבל יראה ואע"פ שאינו רואה, דהא לא כתיב לא תראה אלא לא יראה, משמע לא יהיה לך חמץ במקום הראוי לראיה, ואע"פ שאין יודע שהם בביתו מ"מ בל יראה איכא' עכ"ל, ומבואר מדברי הרא"ש דלא ס"ל כהר"ן דלא ימצא גלי אלא יראה דראיה לאו דוקא, אלא ס"ל להרא"ש דראיה דוקא בעינן וכסברת הכס"מ הנ"ל, אלא דמפרש הרא"ש דל"צ שהוא רואה החמץ אלא לא יראה היינו שלא יהא לך חמץ במקום הראוי לראיה.

נראה דדעתו שבפירורין אינו עובר בבל ימצא אלא רק בבל יראה

ונראה דמבואר נמי בדברי הרא"ש כסברת התוס' דבל ימצא זה רק כשמצוי אצלו, וזהו הבאור בגמ' כא. דמצנעה לה, וזהו מה שבא הרא"ש לבאר הא דעובר בבל יראה בפרורין אף שאינו רואה אותם, דלכאו' אינו מובן מאי קשיא לי' להרא"ש אם אינו עובר בבל יראה שהרי עובר בבל ימצא, ואינו נראה שהרא"ש בפסקים בא לבאר האמת שעובר נמי בבל יראה דאין זה דרך הרא"ש בפסקיו, וגם הלשון ברא"ש מורה שבא לבאר הא דעובר בלאו בפרורין בעלמא, אלא נראה דס"ל להרא"ש שכה"ג שלא נראה וגם לא מצוי אצלו

אינו עובר כלל וכסברת התוס', ולכן בפרורין דקים לן שאינו מוצא בבדיקה חשיב אינו מצוי ואינו בבל ימצא, והוצרך הרא"ש לבאר שמ"מ בל יראה איכא, וזה שכתב הרא"ש ואע"פ שאינו יודע שהם בביתו מ"מ בל יראה איכא, והיינו דאע"פ שא"י וממילא אינו בכלל בל ימצא מ"מ בל יראה איכא, ואף אם כונת הרא"ש בהא דאע"פ שא"י לאו בדוקא לבל ימצא מ"מ מתבאר כן מדברי הרא"ש שכה"ג אינו בבל ימצא וכנ"ל.

ולמדנו מדברי הרא"ש ששייך שיעבור בבל יראה ואינו בבל ימצא, ומיהו כה"ג דנדון הרא"ש בפרורין להאמת ל"ש דלא חשיבי, וא"כ יתכן דתו לא משכחת היכי תימצי שיעבור בבל יראה לבד, דרק פרורין חשיב יראה ואינו מצוי לו, אבל אופן אחר שהוי בכלל יראה ממילא הוי נמי בכלל ימצא, ורק י"ל דמשכחת לה כמש"כ לעיל באופן שאין זה בגדר מוטמן ואינו נראה להדיא ושייך בזה אינו מצוי וד"ז צ"ע.

ומיהו יש מקום לפרש בדברי הרא"ש שאין כונתו לשאול דוקא על בל יראה, והשאלה היא על שני הלאוין שפירורין אינו רואה ואינו מוצא, ותרוץ הרא"ש שלא כתיב לא תראה אלא לא יראה זה ג"כ על בל ימצא שלא כתיב לא תמצא אלא לא ימצא. אולם יותר נראה שדברי הרא"ש הם על בל יראה דייקא, ושעור דברי הרא"ש והלא בדק ופינה כל החמץ שנמצא אי נימא משום פרורין דקים לן שלא מצא בבדיקה, וזה מתפרש שלא שייך לא ימצא בחמץ הבדוק ולא נמצא שם חמץ, וזהו שכ' ונשארו ועובר בבל יראה ואע"פ שאינו רואה וכו', והיינו דמה שנשארו עובר בבל יראה ובא לבאר דבל יראה יש כאן, [ומ"מ אין זה הכרע גמור בכונת הרא"ש].

מבאר דפליגי התוס' והרא"ש מה נחשב בגדר מוטמן

ובתוס' כה. שם בארו לשיטתם הא דבגלוסקא יפה אינו עובר כל כמה שלא ידע, והיינו דזה רק בבל ימצא וכה"ג אינו מצוי, ומדברי הרא"ש נראה שלא פירש כן בהגמ', ונראה דס"ל דשמא ימצא גלוסקא יפה מתפרש כפשוטו בבל יראה, ואין זה בגדר מוטמן [ובעיקר דברי הגמ' נראה דלהרא"ש לא חיישינן מה שיעבור בשוגג או באונס כי אם בפרורין שודאי שיש שם כלשון הרא"ש].

ונראה דפליגי בזה התוס' והרא"ש, דלהתוס' כל שלא נראה לו להדיא הוה רק בבל יטמין, וכל שלא מצא בבדיקה הוה בבל יטמין, דלא חיישינן שלא יבדוק כהוגן במה שנראה לעינים, ורק מה שמוסתר באיזה זוית, וזה כבר נפיק מבל יראה, אולם להרא"ש נראה שרק מה שטמון ממש או דבר שלא נראה כמו פרורין, אבל מה שלא שמים לב באיזה פינה מוסתרת שפיר הוי בבל יראה שאין זה מוטמן במקומו שם.

ד. איסור בל יראה בחמץ של גוי שקיבל עליו אחריות

להתוס' יש לדון דכיון דנתרבה מלא ימצא אינו עובר אלא במצוי בידו

ויש להתבונן להתוס' דלאו דלא ימצא זה לאו לעצמו כשלא נראה, ואין עוברים עליו כשאינו מצוי בידו, דלפ"ז בחמץ של עכו"ם שקבל עליו אחריות שנתרבה נמי מבל ימצא, ועיין תוס' דף ו. בשם ר"ת דביחד לו בית אף בקבל עליו אחריות אינו עובר משום דלא חשיב מצוי כיון שיחד לו בית ואינו בבל ימצא, ולפ"ז יל"ע באופן שאין ידוע לו החמץ שזה מופקע מבל ימצא כסברת התוס', ובאופן ששייך בבל יראה כעין דמצינו ברא"ש הנ"ל, וא"כ יוצא דכה"ג אינו עובר בחמץ של עכו"ם דחיובו רק משום בל ימצא, ולפ"מ שצדדנו דכל שהוא בגדר יראה ל"ש בזה אינו

מצוי א"כ לא משכחת כה"ג, אבל אי נימא דמשכחת וכמש"נ לעיל צ"ע בזה.

מחלק דבחמץ של עכו"ם באחריות אין גדר האיסור שייך דוקא בבל ימצא

והנראה די"ל דבאמת הר"ז שני רבויים נפרדים, לא ימצא שזה מרבה אף שלא נראה וזהו איסור דבל יטמין, ועוד נתרבה מהא דלא כתיב לך בלאו דלא ימצא שגם על עכו"ם ואין זה שייך לימצא אלא ללך, ומעתה נראה די"ל דחלוק, דבל יטמין שזה לאו על מציאות מיוחדת שאינו נראה רק נמצא, בזה כל שחסר בימצא שאין ידוע היכן הוא אין כאן לגמרי שם האיסור, משא"כ בחמץ של עכו"ם באחריות, שלא שייך לשם יראה וימצא, ורק דבלא ימצא לא כתיב לך, אבל אין כאן גדר איסור מחודש שזה שייך רק לבל ימצא, בזה לא צריך אלא שרק יהיה שייך לגדר ימצא, אבל אין צריך תנאים מיוחדים שיהא ימצא מושלם כיון שעיקר האיסור לא שייך דוקא בבל ימצא, ורק ממה שהתורה לא כתבה לך בבל ימצא נלמד זה.

והנה בתוס' הנ"ל בשם ר"ת דיחד לו בית לא חשיב מצוי וכ"ה בבעל המאור, ועיין ברמב"ן שהביא לדברי ר"ת בלי הא דחסר בלא ימצא, ונראה די"ל דדברי ר"ת ובעה"מ הם רק כלפי שם האיסור של חמץ עכו"ם, שזה כל גדר האיסור מה שהחמץ ברשותך אבל ביחד לו בית אין זה ימצא אצל הישראל, אבל כשהחמץ של עכו"ם ברשות הישראל ובאחריותו, ורק אין זה מצוי ורק נראה וכעין דברי הרא"ש בפרורין וכמש"נ לעיל באופן שלא מפקת מכלל יראה, נראה שגם בחמץ של עכו"ם חייב בקבלת אחריות, דרק בבל יטמין שאין כאן יראה צריך ימצא גמור, אבל בשל עכו"ם שזה בגדר יראה מהיכ"ת שזה יפקע מכלל האיסור של בל יראה. באופן שחלוק מה שנלמד מימצא מה שכל גדרו זה רק נמצא ולא נראה וזה בהטמין, למה שנלמד ממה שלא כתיב לא ימצא לך, שסגי רק שלא מופקע לגמרי מלא ימצא.

וביותר נראה שי"ל שמה שלא כתיב לך בבל ימצא זה רק גלוי מילתא שעובר גם על חמץ שזה לא שלו באופן שקבל אחריות, ואין זה בדוקא בבל ימצא, ודברי ר"ת ובעהמ"א עיקרן כנ"ל שזה חמץ ביד עכו"ם, וזה מתפרש ברוחא שאין זה ימצא, אבל יסוד הדברים דאין כאן כלל גדר האיסור.

סימן ב'

איסור בל יראה בחמץ שאינו שלו שברשותו

פסחים דף ה: ת"ר כו' שנאמר לא יראה לך שאור שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים כו' אין לי אלא בנכרי שלא כיבשתו כו' נכרי שכיבשתו כו' מנין, ופירש"י ד"ה נכרי שכבשתו תחת ידך דהוי ממונו כממונך, והיינו דמה שכיבשתו ושליט עליו יחשב כעין חמץ שלך.

א. בדעת הרמב"ם והרמב"ן במיעוטא דנכרי שכיבשתו ובדין חמץ של הפקר

הרמב"ם פירש דהו"א שכופין את הנכרי לבער חמצו

אולם בלשון הר"ם נראה שפי' אחר לו בזה וז"ל בפ"ד ה"ב 'חמץ של עכו"ם וכו' ואפי' היה של גר תושב שיד ישראל שולטת עליו, אין כופין אותו להוציא החמץ מרשותו בפסח' עכ"ל, וכן הוא בפירוש ר"ח וז"ל 'בנכרי שלא כבשתו כו' שאין בך יכולת למנעו נכרי שכבשתו כו' שאע"פ שיש בך יכולת למנעו שמותר', עכ"ל.

ונראה דמפרשי דנכרי שכבשתו הו"א שכיון שהתורה חייבה להוציא כל אחד החמץ מביתו,

לכן כל מי שבשליטתך צריך אתה לכופו שגם הוא יוציא החמץ [מעין למען ינוח עבדך וכו'], והר"ם פירש זה בגר תושב ששייך יותר לחייבו כיון שהוא יושב עמך, אבל אין זה משום שחשיב כממונו, ודברי הר"ם הם גם כשהחמץ ברשות ישראל דאינו מחויב לבערו וסגי במחיצה, וכמו כן גם שהו"א שכופין את גר תושב להוציא החמץ מרשותו שלו, וזה באור דברי הר"ם.

לשיטתו ליתא לראיית הרמב"ן לענין חמץ של הפקר

והנה הרמב"ן דן להוכיח דיש בל יראה גם בשל הפקר, מהא דצריך קרא מיוחד לנכרי שכבשתו, דהפקר לא אתי מינייהו דכיון דלית לי' בעלים ולאו דאחרים אע"פ שאינו שלך אינו בכלל זה, דאיהו מצי זכי ביה בנפשי' טפי וטפי משכבשתו עיי"ש, וזה רק לפירש"י שע"י שכבשתו חשיב ממונו כממונך, ולפ"ז כ"ש כשיש בביתו חמץ של הפקר, אולם לפירוש הר"ח והר"ם אין זה שייך כלל לחמץ של הפקר, שקרא דנכרי שכיבשתו משום לתא דנכרי שתח"י הוא שאין כופין אותו להוציא חמץ.

ומה מאד מבואר לפ"ז שיטת הר"ם בה"ב הנ"ל שכתב 'חמץ של הקדש או של עכו"ם שהיה אצל ישראל כו' הר"ז מותר, מפני שאינו שלו' עכ"ל. ומפורש דעתו שחמץ שאינו שלו, והפקר ודאי נמי בכלל זה שאינו שלו, שזה מותר, וזה גדר הפטור דשל נכרי ושל הקדש מפני שאינו שלו, וזה לטעמי' דקרא דנכרי שכיבשתו זה שאין כופין גר תושב להשבית חמצו, והרמב"ן מפרש הא דכיבשתו כפירש"י ולכן כתב שמוכח מזה שבשל הפקר חייב.

צדדי הספק בנכרי שכיבשתו לשיטת הרמב"ן

וברמב"ן שם דמוכח מהא דנכרי שכיבשתו דבשל הפקר חייב, ולשונו שכתב שהפקר מצי זכי טפי וטפי משכבשתו נראה שזו ראיה אלימתא, ותו כתב דאפשר שהוא מותר לפי שמצא בירושלמי שהפקר מותר, אבל לא הכריע בזה בדעת הבבלי, וכן בסכום דבריו ז"ל ששלשה מיני ביעור הן כתב דהפקר מותר לשיטת הירושלמי, והיינו דלא ברירא לי' לתלמודא דידן, וצ"ע מהא שהוכיח משכבשתו.

ונראה דיש צד דחמץ של נכרי שכבשתו מכיון שאתה שולט עליו חשיב ממונו כשלך, אבל בשל הפקר שאף אחד לא מתייחס לזה י"ל דלא חשיב לך, ומ"מ משמע דלולא הירושלמי היה נוטה להכריע שחייב אבל מכיון שבירושלמי מבואר שפטור לכן נשאר בספק.

דין חמץ של הפקר לדעת הגר"א

ולדעת הגר"א סי' תמ"ג דעל חמץ של ישראל אחר שברשותו ג"כ עוברים בבל יראה, דרק בשל אחרים ובשל עכו"ם אתה רואה, נראה דגם הפקר בכלל הפטור דאין זה חמץ ישראל, וכמו שבאר הר"ם דמותר מפני שאינו שלו, והיינו דזה גדר הפטור מה שאינו שלו, ומיושב שאלת התוס' הא דלא צריך כאן תרי קראי לעכו"ם ולהקדש, דכאן זה האיסור מה שזה חמץ שלו, ולהר"ם גם בשל ישראל אינו עובר, ולהגר"א נמי דין לך זה חמץ של ישראל, ואין זה פטור של עכו"ם ושל הקדש אלא דצריך חמץ של ישראל, ובהפקר נמי אין זה חמץ של ישראל.

ובפנ"י כתב כן גם לענין הפקר, והיינו דלך ממעט רק עכו"ם והקדש, אבל הפקר לא נתמעט, וזה תמוה מהא דר' ישמעאל דעשאן הכתוב כאילו ברשותו, ואם גם הפקר חייב לא צריך להא דכאילו ברשותו, וסברת הרמב"ן זה רק שהפקר חשיב לך משום דיכול לזכות בזה ושפיר צריך להא דעשאו הכתוב, ואין זה כדברי הפנ"י,

ובבאור הגר"א סי' תל"ד מבואר דמסכים להתוס' דבהפקר אינו עובר, ועמש"כ להלן בזה.

וסברת התוס' נראה דרק קשיא להו דהיאך ממעט עכו"ם והקדש מחד קרא, אבל לפי האמת מבואר כן דקרא נדרש שרק לך עובר, וממילא מתמעט גם של הפקר וכמו"ש דף ד:, ושו"ר בפנ"י שתמה בדברי התוס', ועכ"פ גם מהתוס' נראה שסתם פרושו של אחרים היינו של עכו"ם.

ב. בדעת הגר"א דעובר בבל יראה על חמץ של ישראל אחר הנמצא ברשותו

יש לעיין איך הדין כשבעל החמץ ביטל חמצו

דעת הגר"א כנ"ל דעל חמץ שברשותו של ישראל אחר עובר בב"י, ויש לבאר מה הדין כשבעל החמץ ביטל חמצו, ולהתוס' דזה הפקר א"כ פשוט דהוי חמץ של הפקר, ומיהו יל"ע לשיטת הר"ם דהביטול שזה כעפר ואין כאן הפקר וכן פשטות לשון רש"י וכמש"נ, ובזה י"ל שזה רק כלפי הבעלים מבוטל, אבל החמץ בעצמותו לא מופקע, וכלפי זה שברשותו הוי חמץ של ישראל, ומיהו בפשוטו נראה שמיד עם זמן איסורו הר"ז אסוה"נ אלא שעשאו הכתוב כאילו ברשותו, וכיון שהבעלים כבר קיימו מצות תשביתו א"כ כה"ג לא עשאו הכתוב, ואף אם לא נסבור כהר"ן שזה כל עיקרו של תשביתו, שכה"ג לא עשאו הכתוב כברשותו, מ"מ לכו"ע כיון שקיים מצות תשביתו ואין עליו אזהרת התורה, ממילא כה"ג לא עשאו הכתוב כברשותו, ותו הדר לחמץ של הפקר וכמש"נ.

נראה דביטולו של הבעלים לא מפקיע שם חמץ של ישראל

אכן נראה די"ל בדעת הר"ם, שההלכה שכאילו ברשותו, היינו שאין בחמץ הפקעה של אסוה"נ, וזה כברשותו לאיסורי וקיומי מצות חמץ, לזה אדרבה שכל חמץ מצד עצמותו חשוב כברשותו, וזהו גופי' קיום תשביתו שהחמץ שלו כעפר וכאילו אין לו חמץ, כלומר שדוקא ע"י שמצד עצם החמץ נשאר חמץ גמור של בעלים ישראל, מתקיים בזה מצות תשביתו שהחמץ שלו יהא אצלו כעפר, וממילא בנ"ד שהחמץ ברשות ישראל אחר, י"ל שכלפי מי שזה ברשותו שפיר חשיב חמץ של ישראל ע"י שכאילו ברשותו, וביטולו של הבעלים לא מפקיע שם חמץ של ישראל וכמש"נ, וממילא י"ל שהביטול זה רק כלפי המבטל.

ולבאר יותר, דנראה דהא דלדעת הגר"א עובר בבל יראה מי שברשותו, אין זה ע"י שהבעלים הישראל עוברים ע"ז בבל יראה, וזה הגורם לבל יראה של זה שברשותו, ע"י שיש לו חמץ של בל יראה, אלא נראה דתחלת האסור גם על מי שרק ברשותו החמץ שזה תחלת הלאו של לא יראה, שלא יראה ברשותך חמץ של ישראל, וכיון שיש כאן חמץ שכאילו ברשותו, ממילא מיד חל בל יראה על זה שברשותו שלא פקע ע"י ביטולו של בעל החמץ, וביותר להגאונים שהבעלים אינם עוברים על חמצו שברשות ישראל אחר, א"כ הלאו של בל יראה זה רק למי שהחמץ ברשותו.

וביותר דנראה דעת הגר"א סי' ת"מ דנוטה לדעת הרמב"ן דאינו עובר על חמץ שלו שברשות עכו"ם, ואם נימא דה"ה ברשות ישראל אחר [עמש"כ להלן], א"כ לעולם חמץ של ישראל ברשות ישראל אחר, כל האיסור זה רק על מי שברשותו.

כשנמצא ברשותו חמץ של נכרי שישראל אחר קיבל עליו אחריות

ומה"ט יש לדון לדעת הגר"א, כשנמצא ברשות

ישראל חמץ של עכו"ם שישראל חבירו קבל עליו אחריות, שהישראל שקבל עליו אחריות עובר עליו בבל יראה [ולהסוברים שא"צ ברשותו עובר בפועל בבל יראה], דמ"מ י"ל שזה שהחמץ שברשותו אינו עובר בבל יראה, משום דבעצמותו בעיקר חמץ של עכו"ם הוא, ורק הישראל שקבל עליו אחריות עובר עליו בב"י דנחשב דידיה, וזה דין של הישראל בעל האחריות שנחשב אצלו לא ימצא, אבל כלפי הישראל שהחמץ ברשותו חשיב חמץ של עכו"ם, וכאמור שאין זה דין שלא יהיה ברשותו חמץ שהישראל עובר עליו בבל יראה, אלא תחלת הדין על בעל הרשות שלא יהיה אצלו חמץ ישראל [ודעת הצל"ח דף מ"ט. דחמץ של אחריות אינו בלאו דלא תשחט על החמץ].

ומיהו י"ל שכיון שאחריות משוי לדידיה לענין בל יראה תו הו"ל כחמץ של ישראל, וביותר נראה שאין זה סתם מעוט מגזיה"כ חמץ של עכו"ם, אלא דחמץ של בעלות עכו"ם אין זה החמץ שדברה עליו התורה, אבל כל שזה בפרשת חמץ שבתורה ע"י גורם לממון תו הו"ל חמץ שמוזהר שלא יהא ברשותו, [ואף להצל"ח הנ"ל י"ל כן כמובן].

אכן אם ננקוט נמי כהגאונים שחמץ שאינו ברשותו אינו עובר עליו, י"ל שבחמץ שהוא של עכו"ם, ורק לאיסור חמץ זה שלו, א"כ כל שבכה"ג שאינו עובר עליו אין זה חשיב כלל חמץ שלו, ונשאר בדין חמץ של עכו"ם גם לזה שברשותו.

לשיטתו ודאי יש הפרש בין בתינו לבתי העכו"ם וצ"ע לפי"ז

לסברת הגר"א משמע שפשוט שאינו עובר בשל הפקר וכמבואר בבאור הגר"א תל"ג ס"ו וכן בסוף סי' תל"ד הביא להתוס' דביטול מטעם הפקר, והיינו דרק על חמץ של ישראל חייבים והפקר אינו חמץ ישראל, ויש לעיין לפ"ז במה שהגר"א סי' ת"מ נוטה לסברת הרמב"ן דאינו עובר על חמצו שברשות עכו"ם, והרי כל חיליה דהרמב"ן שאם לא כן אין בין בתינו לבתי הנכרים שום הפרש, ובבאור הגר"א שם העתיק לדברי רמב"ן אלו, וצ"ע שלשיטת הגר"א ודאי שיש הפרש בין בתינו לבתי העכו"ם, שבבתינו עוברים על בל יראה גם בחמצו של ישראל חבירו, וא"כ אין הכרח לדין חמץ ישראל שברשות עכו"ם ועמש"כ להלן בזה.

ג. בדברי הבה"ג דאף חמץ שאינו שלו הכל מצווין עליו לבערו

המשנ"ב מביא ראיה מדברי הבה"ג לשיטת הגר"א

במשנ"ב תמ"ג בשעה"צ ס"ק כ' כתב שכדעת הגר"א שיש חיוב מן התורה לבער החמץ שבביתו אף שזה של ישראל אחר, שמצא כדבריו בהדיא בבה"ג ובהלכות רי"ץ גיאות וכלשון הש"ס ב"ק צ"ח דהכל מצווין עליו לבערו עיי"ש.

נראה דב' הלכות נפרדות הם ודברי הבה"ג לענין מצות השבתה בלבד

ונראה דדינא דהבה"ג ודינא דגר"א שתי הלכות נפרדות הן, ודברי רבנו הגר"א דחמץ שברשותו אף שאינו שלו עובר עליו בבל יראה ובל ימצא אם זה חמץ של ישראל, ונתמעט רק חמץ של עכו"ם ושל הקדש, וזה דין בחמץ שבביתו וברשותו, ודינא דהבה"ג הילכתא אחריתא היא, ודברי הבה"ג אינם לענין לאו דבל יראה, ורק לענין חובת תשביתו וביעור.

והבה"ג שם כתב דהנפקד ישראל מחויב לבער החמץ כמו שאמרו שהכל מצווין עליו לבערו,

והא שהכל מצווין לבערו זה הגמ' ב"ק צח:, ותמן מיירי בגזל חמץ ובא אחר ושרפו בפסח דפטור שהכל מצווין עליו לבערו, הרי דלא קאי בחמץ שברשותו אלא בא אחר מן השוק ושרפו, ולמד מזה הבה"ג דמצות תשביתו מוטל על כל ישראל, ואין זה דין מה שבביתו וברשותו, אלא כל שהיכולת בידו לבערו, ומצות תשביתו נאמר לכל ישראל להשבית החמץ, אבל ודאי דאינו בבל יראה, שזה רק על חמץ שלו או שברשותו, אבל על חמץ של אחר וברשות האחר לכו"ע ליכא ללאוי דבל יראה ובל ימצא.

ונמצא דצדקו דברי רבנו המשנ"ב שהבה"ג נמי ס"ל שיש חיוב על הנפקד מן התורה לבער החמץ שהופקד אצלו, אבל אין זה נוגע לשיטת הגר"א, דדברי הגר"א בחמץ שבביתו שעובר בלאוין דב"י וב"י אף שזה של ישראל אחר, ואילו הבה"ג לא אתי עלה מדין חמץ שברשותו, אלא מדין הגמ' שהכל מצווין לבערו שזה מוטל על כל ישראל להשבית ולבער החמץ, ואדרבה משמע יותר דלהבה"ג אין הנפקד עובר בב"י ורק מחויב לבערו.

בדעת הרמב"ם בחמץ של ישראל אחר שברשותו

ודעת הר"ם נראה דמבואר בדבריו דלא כשיטת רש"י והגר"א בזה, דלשון הר"ם פ"ד ה"ב חמץ של הקדש או של עכו"ם שהיה אצל ישראל אפילו היה עמו בבית הר"ז מותר מפני שאינו שלו עכ"ל, הרי מפורש דהר"ם באר הא דנתמעט של עכו"ם ושל הקדש זה מפני שאינו שלו וא"כ ברור דה"ה של ישראל אחר.

סימן ג'

איסור בל יראה בחמץ שלו שברשות ישראל חבירו

שיטת הרמב"ן מבואר דעובר בב"י על חמץ שלו שברשות ישראל אחר

הרמב"ן בחי' פסחים ובבאורו על התורה מביא דברי המכילתא דדרש מבתיכם דיצא חמצו של ישראל ברשות נכרי שאינו עובר מכיון שאינו ברשותו אלא ברשות נכרי, ונראה דדברי הרמב"ן מבוארים שממעט רק כשהחמץ בבית עכו"ם, ולא בבית ישראל אחר, וביותר מבואר כן בלשון הרמב"ן על התורה שמכריח הדבר [ועיקר ההכרח כתב גם בחדושיו לפסחים שם] ולשונו שם, 'שאם לא תאמר כן כו' למה נאמר בבתיכם כו', אין בין בתינו וגבולנו לבתי הנכרים וגבוליהם שום הפרש, אלא שלא הוזהרנו כלל מן התורה אלא מרשותינו' עכ"ל, ונראה דשפתיו ברור מללו שלא הוזהרנו אלא מרשותינו ולא מרשות עכו"ם.

ובאור דבריו הקדושים, דאף שנראה שס"ל להרמב"ן דאינו עובר על חמץ של אחרים שברשותו, ודין לך נאמר בדוקא על בעל החמץ, זה רק ביסוד האיסור שהתורה אסרה רק חמץ שלו, אבל במה שנתמעט אינו ברשותו שזה תנאי נוסף בהאיסור, זה דין כללי של בתיכם וכל גבולך שרק אם הוציא החמץ מרשות ישראל אינו באזהרה, אבל חמץ שלו שנמצא בבית וגבול ישראל שפיר הוי בכלל האסור, וכמש"נ שעיקר שם האיסור מה שזה חמץ שלו, ורק אם יצא מגבול ישראל אינו בכלל האיסור, כל זה נראה בדעת הרמב"ן.

ביאור לשון הרמב"ן במשמעותא דגבולך

ונבאר בעה"י לשון הרמב"ן על התורה שם, שאם לא תאמר כן, על חמץ שלו עובר בכל מקום ואפי' הפקידו ביד נכרי במדינת הים, ועל של נכרי אינו עובר עליו אפי' בביתו של ישראל, וא"כ למה

נאמר בבתיכם ולא נאמר גבולך, נראה פרושו עפ"י שהביא בתחלת דבריו לשון המכילתא בבתיכם למה נאמר לפי שנאמר בכל גבולך שומע אני כמשמעו ת"ל בבתיכם מה ביתך ברשותך אף גבולך ברשותך, ומבואר דלשון גבולך משמע אע"פ שאינו ברשותו, וזה באור לשון הרמב"ן למה נאמר בבתיכם ולא נאמר גבולך, פירוש שיהא נאמר רק גבולך שמשמעותו אפי' אינו ברשותו, והמשך דברי רמב"ן אין בין בתינו וגבולנו לבתי הנכרים וגבוליהם שום הפרש, פרוש דבריו דאחרי שנאמר בתיכם למדנו שגם גבולך ברשותך כמבואר במכילתא שם, וזה שכ' הרמב"ן אין בין בתינו וגבולינו.

הרא"ש כתב דיש מן הגאונים שאמרו דהמפקיד אצל חבירו אינו עובר בב"י כיון שאינו ברשותו

אבל הרא"ש כתב יש מן הגאונים שאמרו ישראל שהפקיד חמצו אצל עכו"ם או אצל ישראל חבירו, וקבל הנפקד עליו אחריות, הנפקד חייב בבעורו ולא המפקיד אע"פ שהוא שלו כיון שאינו ברשותו, ומבואר דהנך גאונים ס"ל להדיא שגם בהפקיד אצל ישראל פטור ואינו עובר אא"כ זה ברשותו של בעל החמץ, וזה דלא כמש"נ בדעת הרמב"ן, וכן מבואר לדעתם שזה רק כשהנפקד קבל עליו אחריות ואז חשיב ברשותו וגם זה דלא כרמב"ן.

נראה דיש לפרש שלא אמרו הגאונים אלא בשקיבל חבירו אחריות

אכן נראה לענ"ד דיל"פ בדברי הגאונים שהביא הרא"ש, שבהפקיד אצל עכו"ם אה"נ דאינו בבל יראה אפי' אם העכו"ם לא קבל עליו אחריות, דזה ודאי חשיב אינו ברשותו כיון שיצא מגבול ישראל ונמצא בבית נכרי, אבל בהפקיד אצל ישראל חבירו כיון שזה חמץ ישראל ברשות ישראל לא שייך שזה יפקע מאיסור חמץ, ובודאי שאין זה הגדר בדין התורה שלא יהיה לו חמץ שיניחו ברשותו של ישראל חבירו, וכל אחד יוכל להניח חמצו ברשותו של חבירו, ורק כשהלה קבל עליו אחריות דחשיב דידיה לענין חמץ, אז אף שעיקר הבעלות זה מי ששלו ממש, אבל זה שפיר חשיב אינו ברשותו כיון שזה ברשותו של בעל האחריות, דאחריות משוי ליה יותר ברשותו, וביותר י"ל משום דרחמנא חשביה כדידיה ע"י האחריות לאיסור חמץ, ומשום זה גופי' חשיב רשותו להפקיע שלא יחשב ברשות הבעלים, ורק הוא מוזהר משום שזה ברשותו וחשיב נמי דידיה, ולפ"ז שיטת הנך גאונים כהרמב"ן, אלא שהוסיפו שה"ה ברשותו של ישראל חבירו באחריות, והרמב"ן לא גילה דעתו בזה.

פירוש הטור בדברי הגאונים

ואולם הטור בהעתיקו דברי הרא"ש סוף סי' ת"מ כתב וז"ל ישראל שהפקיד חמצו אצל ישראל חבירו או אצל העו"ג וקבל עליו הנפקד אחריות יש מן הגאונים שכתבו וכו', הרי דשינה הטור סדר הדברים וכתב בתחלה אצל ישראל חבירו ואח"כ כתב אצל העכו"ם וקבל עליו אחריות, וזה מתפרש דקבלת אחריות קאי גם בנפקד עכו"ם, הרי דהטור הבין בדברי הגאונים שהביא הרא"ש שאין הבדל בין נפקד ישראל לעכו"ם, והעיקר שהנפקד קבל עליו אחריות וע"י כך חשיב ברשותו של הנפקד, ונראה דלמד כן משום דהכי רהיטת לשון הגאונים ברא"ש שלא חלקו הדבר לשני נדונים, ולא נראה שקבלת אחריות קאי רק בישראל, וכן הרא"ש בהכרעתו, לשונו דדבר פשוט דאע"פ שהנפקד קבל עליו אחריות וכו', ומבואר דזה יסוד שיטת הגאונים משום קבלת אחריות [ועמש"כ להלן בזה].

ולסברת הטור בדעת הגאונים, מבואר המשך

דברי הרא"ש בשם רבנו יונה שמוכיח דלא כהגאונים מהא דוגונב מבית האיש ולא מבית הקדש, והיינו דמוכח דאין הולכים אחר המקום אלא אחרי כח הרשות וכדבארו דבריו ז"ל, וכן הרא"ש דוחה להגאונים דפקדון חשיב ברשותו, וזה מבואר היטב להגאונים דאתו עלה מכח אחריות שע"י כך מופקע מרשות מהבעלים, ולא מה שגוף הבית שייך לאחר, וממילא שפיר דוחים רבנו יונה והרא"ש ומוכיחים דאין החפץ מופקע מרשות הבעלים ע"י שמונח ברשות אחר אף בקבלת אחריות [ומיהו גם לפמש"נ בדעת הגאונים לולא דברי הטור, מתפרש היטב דחית הרא"ש ורבנו יונה כנ"ל, שאין מקום הרשות מפקיע רשות הבעלים, ואם ניתן רשות לנטות בדברי הגאונים מפירוש הרא"ש בדבריהם [ע"ד השאג"א] יל"פ בדבריהם כדאמרן].

ודעת הגאונים דבתיכם דחמץ שאני, דמשם האיסור מה שהניח החמץ ברשותו, ואחריות הנפקד בביתו משוי לה ברשות הנפקד כיון שהכניסו ברשותו ובאחריותו, וגם דהרי גילתה תורה בלא ימצא דחמץ דאחריות משוי לה לדידי', ולא דמי לכח בעלות להקדיש וכיו"ב שאם זה אך נשמר בשבילו חשיב ביתו ורשותו.

בדברי השאגת אריה דדעת הגאונים והרמב"ן דאינו עובר על חמץ שברשות חבירו ואפי' לא קיבל אחריות

וכל זה נראה בדעת הרמב"ן והגאונים הנ"ל, ואולם רבנו השאג"א סי' פ"ג נקט בברור בדעת הרמב"ן דגם בהפקיד אצל ישראל חבירו אינו עובר בב"י, ונקט נמי לברור שכן דעת הגאונים שהביא ברא"ש ולא נקטי אחריות אלא לאיסורא דנפקד, ולפ"ז קבע ששיטת הגאונים והרמב"ן אחת היא עיי"ש, ואריה שאג מי לא ירא, אבל בעניי נראה ברור דעת הרמב"ן כדאמרן, ואין זה שיטת הגאונים כדנתפרש בדבריהם בהרא"ש ובטור, וכן נראה דחוק מאד מה שבאר רבנו השאג"א בלשון הגאונים שנקטי אחריות לאסורא דנפקד.

ביאור דברי הר"ן גבי שוכר ומשכיר

והר"ן בחדושיו בסוגיא דשוכר ומשכיר כתב דשניהם אינם בבל יראה זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו, ומבואר דהר"ן דקאי כשיטת רמב"ן ס"ל דגם ברשות ישראל אחר אינו עובר, וכדברי רבנו השאג"א.

ויש לפרש בדברי הר"ן ששוכר שאין חמצו פקדון ביד השוכר, והבית שכור לשוכר לכל תשמישו, ורק שלא הקנה לו חמצו, וכה"ג חמצו אינו מצוי לו ולכך אינו עובר, וכן משמע שהרי הר"ן בחדושיו שם דף ו. ביחד לו בית כתב זה כחדוש דין ומוכיח כן מהמכילתא דבשל עכו"ם אינו עובר, וכאן בשמעתא דשוכר נקט כן בפשיטות [ועיין חדושי רבנו דוד ובמאירי שנקטו כן שגם ברשות ישראל חבירו חשיב אינו ברשותו, ועיין גם בנו"ב סי' כ' שנקט בדעת הרמב"ן והר"ן שה"ה ברשות ישראל, אבל הנו"ב אינו מביא דברי הרמב"ן על התורה וע"ש שכ' שלפי הנראה אין סברא לחלק בין הנפקד ישראל או לא, ולפענ"ד הסברא בזה מבוארת היטב כמש"נ].

מוכיח מדברי הגר"א דשיטת הרמב"ן דעובר בב"י על חמץ שברשות ישראל חבירו

ולפענ"ד מצאנו תנא גדול דמסייע לדברינו בבאור שיטת הרמב"ן, דרבנו הגר"א בבאורו סי' ת"מ ס"ד בדברי השו"ע שם דישראל שהפקיד חמצו אצל ישראל חבירו או אצל העכו"ם כו' עובר עליו המפקיד, מביא שם דברי הרמב"ן בחומש דמפקיד אצל א"י אינו עובר עליו מד"ת, ונראה דחוץ ממה שעצם לשונו של הגר"א מורה כן, שהרי בשו"ע שם מפורש גם אצל ישראל חבירו,

והגר"א דקדק בלשונו דמפקיד אצל א"י, ומשמע דרק ברשות עכו"ם אינו עובר, עוד יותר נראה שמוכח כן מגוף דברי הגר"א שנראה שמסכים להוכחת הרמב"ן ממה שנאמר בתורה בתיכם וגבולכם, וכבר עמדנו לעיל שהרי להגר"א בתיכם מתפרש שפיר שעובר אפי' בחמץ של ישראל חבירו, ונראה דדברי הגר"א סי' תמ"ג היינו ששלך ממעט רק נכרי, וכאן מתפרשים הדברים שאין בין בתינו לבתי העכו"ם, דהיינו שבבתינו אינו עובר רק בחמץ ישראל ולא של עכו"ם, וברשות עכו"ם עובר בחמץ של ישראל, והכונה כנ"ל לדין בתיכם וגבולכם של ישראל, וזה רק אם הכונה ברמב"ן ברשות העכו"ם בדוקא, והרי שרבנו הגר"א הבין בדעת הרמב"ן כמש"נ בעה"י, [וכבר הביאו שכן גם דעת הגאון בעל ברוך טעם שהרמב"ן ממעט רק רשות עכו"ם], ומ"מ בדעת הרמב"ן עצמו נראה דלא ס"ל כהגר"א בזה, ואין חייבין בבל יראה אלא על חמץ שלו וברשותו.

דין רשותו דחמץ לדעת הרמב"ן

ולסברת הרמב"ן ודעימי', דין רשותו דחמץ לא דמי לדין רשותו של כח הבעלים בממונו, כשאלת הרא"ש הנ"ל, וכבר באר בשאג"א דהכא נמסר לחז"ל לדרוש בתיכם כפשוטו, וביותר הדברים מבוארים לפמש"נ בדעת רמב"ן שזה מפקיע בית של עכו"ם, שזה קפידת התורה בחמץ להוציאו מגבול ישראל, וגם להשאג"א דה"ה ברשות ישראל חבירו היינו כמו שבאר בשאג"א שם דכאן בתיכם כפשוטו, ונראה דמה"ט ס"ל להשאג"א דבתיכם זה ממש בית, ומה"ט כתב שבחמץ עמו בעזרה ג"כ לא חשיב בתיכם, וזה דקשיא לי' לשיטת הגאונים היאך משכחת ללאו דלא תשחט על החמץ דם זבחי, וזה תימה דודאי שידו וכשזה עמו ממש עדיף ממונח בחצירו סתם, וכבר השיג ע"ז הגאון באחיעזר ח"ג, ונראה דהשאג"א לטעמי' דלהגאונים בתיכם כפשוטו ממש, ומ"מ ודאי שפשטות הדברים שכ"ש כשזה עמו ממש, וכדנתבאר בעה"י.

בדין תשביתו בחמץ הנמצא ברשות עכו"ם לדעת הרמב"ן

ונראה דלשון הרמב"ן על התורה מבואר שהתורה הקפידה על החמץ שלא יהא בגבול ישראל, אבל בגבול העכו"ם שרי, ומשמע דגם חיוב תשביתו לא נאמר על זה, דלא משמע כלל שהרמב"ן רק חיפש ומצא הבדל בין רשות ישראל לרשות עכו"ם לענין לאו של בל יראה לבד, ובודאי משמע שזה גדר האיסור שלא להשהות החמץ בגבול ישראל, ובגבול עכו"ם אין קפידא, וכ"ה במקו"ח דלא כהשאג"א, ונראין דברי השאג"א בדעת הסוברים דגם ברשות ישראל אחר ליכא ללאוין דב"י ובל ימצא, ובהא נראה דודאי שיש חיוב השבתה, וכבר נתבאר דעת הבה"ג שיש חובת תשביתו גם על זה שברשותו מדין דהכל מצווין עליו לבערו ובודאי דבעל החמץ מחויב בתשביתו, וזה מבואר מאד להנך ראשונים דבל יראה זה רק אם זה ברשותו, והיינו דהלאו במסוים שנאמר להבעלים זה רק כשזה גם ברשותו אבל מצות תשביתו נאמר לכל ישראל, אולם לדעת הרמב"ן והגר"א דרק ברשות עכו"ם שרי נראה דברשות העכו"ם אינו לגמרי באזהרת התורה ואין גם מצות תשביתו כשזה בגבול עכו"ם.

סיכום השיטות שנתבארו בזה

לדעת רבנו הגר"א מבואר דאזהרת התורה בלאוין דחמץ נאמר לכל ישראל יחד, ובלשון התורה בכל גבולך בפשוטו בכל גבול ישראל, וכל שיש ברשותו חמץ של ישראל הוא באזהרה, וכל שהחמץ ברשות עכו"ם אין זה ברשות ישראל, וגם בעל החמץ לא מופקע מהאיסור שהרי זה

חמץ שלו, והתורה מזהירה לישראל שלא יהיה לכם חמץ ושלא יהא ברשותכם חמץ וכל מי שיש לו חמץ עובר וכל זה בחמץ שלהם אבל של עכו"ם אינו בכלל זה, שהתורה מזהירה לישראל על החמץ ישראל, להרמב"ן האזהרה רק על חמץ שלך שבגבול ישראל ולא עכו"ם [לדעת רבנו דוד להמאירי והשאג"א רק שלו וברשותו], ולהר"ם והרא"ש אין שום מעוט לבית וגבול עכו"ם, וביותר להר"ם בלא ימצא בבתיכם נתרבה גם של עכו"ם, וא"צ לדין שומרין שיחשב רשות ישראל, ואין הפרש בין בית וגבול ישראל ועכו"ם, שכל זה בכלל בתיכם וגבולך, וכשמוציא לרה"ר בלי שום רשות אז אין זה בתיכם וגבולך.

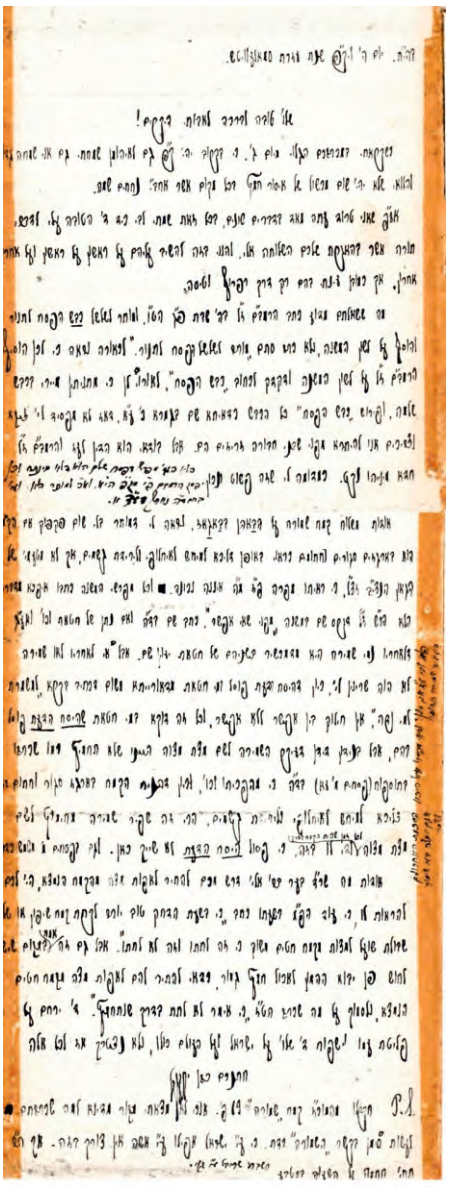
נחלת המועדים

שפתי ישנים

נחלת המועדים - שפתי ישנים

מרן הגאון רבי יחזקאל אברמסקי זיע"א
בענין צליית הפסח ושמירת המצות

מכתב לחותנו מרן הגאון רבי ישראל יהונתן ירושלמסקי זצ"ל
פרסום ראשון מכת"י



בה"ת יום ה' ויק"פ שנת עזרת סמאלעוויטש

שלו' טובה וברכה לאבותי היקרים!

כשקראתי במכתבכם הגלוי מיום ג', כי בקרוב יהי' ק"פ גם לאיהומן שמחתי גם אני שמחה גדולה. והלואי שלא יהי' שום מכשול של איסור חמץ בכל מקום אשר אחב"י נחתים שם.

אע"פ שאני טרוד עתה מאד בדברים שונים, בכל זאת שמתי לבי כיד ה' הטובה עלי לדברי תורה אשר בהאגרת שלכם השלוחה אלי. והנני בזה להשיב עליהם על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון. אך כמובן עינתי בהם רק דרך רפרוף וטיסה.

מה ששאלתם מדוע כתב הרמב"ם ז"ל בה' שבת פ"ג הט"ו, ומותר לשלשל כבש הפסח לתנור והוסיף על לשון המשנה, ולא כתב סתם "מותר לשלשל הפסח לתנור". לכאורה נראה כי לכן הוסיף הרמב"ם ז"ל על לשון המשנה ודקדק לכתוב "כבש הפסח", לאורוי[1] לן כי מתניתין מיירי בכבש שלם, "ופירוש כבש הפסח" כל הכבש כדאיתא שם בגמרא כ' ע"א, דאז לא מפסיד לי' זיקא וצריכים אנו להיתירא מפני שבני חבורה זריזים הם. אבל בודאי הוא הדין לעז והרמב"ם ז"ל חדא מינייהו נקט. כמדומה לי שזה פשוט ונכון.

אודות משלוח קמח שמורה על הבאהן בבאגאז, נראה

1. הערת הג"ר יש"י: הלא בגמ' מפרש דפסח שלם הוא דלא מינתח וכן פסק הרמב"ם פ"י מק"פ הי"א וא"כ למותר הוא. ועי' בתוד"ה נחתך דע"ד א.

לי דמותר בלי שום פקפוק אם הקמח הוא בארגזים סגורים וחתומים כראוי באופן דליכא למיחש לאיחלופי ולירידת גשמים, אך לא מטעמי' של הגאון הנצי"ב זצ"ל,[2] כי ראיתו מפרה פ"ז מ"ה איננה נכונה. וכל מפרשי המשנה כתבו איפכא מדבריו. הלא הר"ש ז"ל דגרס שם במשנה "מפני שאי אפשר", כתב שם בד"ה ואם נתן של חטאת וכו' ואע"ג דלאחריו נמי שמירה היא מדמכשיר בשניהם של חטאת יעוין שם. אבל[3] אי לאחריו לאו שמירה לא הוה שרינן לי', כיון דהיסח הדעת פוסל במי חטאת מדאורייתא משום דכתיב בקרא "למשמרת למי נדה", אין חילוק בין אפשר ללא אפשר. וכל זה דוקא במי חטאת שהיסח הדעת פוסל בהם, אבל בנידון דידן דעיקר השמירה לשם מצת מצוה היינו שלא תחמיץ כמו שכתבו בתוספות (פסחים מ' ע"א) בד"ה כי מהפכיתו וכו', וכיון דהניח הקמח בארגז סגור וחתום באופן דליכא למיחש לאיחלופי ולירידת גשמים, הרי זה שפיר שמירה מחימוץ לשם מצת מצוה לכל זמן שהית הקמח בדרך ודי לו בזה, כי פסול היסח הדעת לא שייך כאן. וגם בפסחים מ' משמע כדברי.

אודות מה שר"ד בער בר' אלי' דרש מכם להתיר לאפות מצה מהקמח הנמצא, הי' לכם להראות לו כי עוד הפ"מ בשעתו כתב "כי בשעת הדחק טוב יותר לקחת קמח שיפון או של שבולת שועל למצות מקמח חטים משוק כי זה לתתו וזה לא לתתו". אבל גם זה אמת במקום שיש לחוש פן יבוא ההמון לאכול חמץ גמור, כדאי להתיר להם לאפות מצה מקמח חטים הנמצא, ולסמוך על מה שכתב הט"ז "כי אימר לא לתת בדרך שנתחמץ". ד' ירחם על פליטת עמו וישפות ד' שלו' על ישראל ועל העולם כולו, ולא נצטרך אז לכל אלה.

חתנכם כבן יחזקאל

תקבלו מהמוכ"ז קמח שמורה 19 פ. אנכי לא מצאתי מקור מדינא למה שכתבתם לעשות סימן[4] בקשר "השמורה" כדת, כי ע"י ישראל אפילו ע"י אשה אין צורך בזה. אך ה"ר תחי' חתמה על השעוה במטבע.

---

2. שו"ת משיב דבר ח"א סי' ל', ז"ל: וכלל גדול בעסק שמורה שא"צ להזהר אלא כפי האפשר בשעת מעשה זו, ואין אומרים שהיה לו לעשות באופן אחר ויהיה משומר ביותר. וכדתנן במסכת פרה (פ"ז מ"ה) הממלא לו ולחטאת ממלא שלו תחלה כו' נותן שלו לאחוריו ושל חטאת לפניו, ואם נתן של חטאת לאחוריו פסול. היו שניהם של חטאת נותן א' לפניו ואחד לאחוריו וכשר, משום שאי אפשר באופן אחר. הרי דנתינה מאחריו אינו משומר יפה מטומאה כמו משלפניו, ובחטאת הא כתיב למשמרת למי נדה, בעינן שיהא משומר ע"צ היותר מטומאה, מ"מ אם רוצה למלאות שני הדליים לחטאת וא"א שיהיו שניהם לפניו, מיקרי גם הא שלאחריו משומר כל צרכו, משום שאי אפשר באופן אחר, ואין אומרים הרי הוא יכול למלאות דלי אחד לעצמו והוא יהיה לאחריו, והדלי עם מי חטאת יהיה לפניו, אלא כיון שהוא רוצה למלאות שני דליים לחטאת, מיקרי בזה האופן משומר יפה. והכי נמי גבי שמורה מן חשש חימוץ כל שאפשר לשמור יותר מחויב לשמור.

3. הערת הג"ר יש"י: פלא וכי ע"ז אנו דנין? ודאי דפסול אבל היכא דעביד שמירה פחותה הסכמת האחרונים דגם במצה בעי שימור לשמה.

4. הערת הג"ר יש"י: חשבתי שתובל ע"י גוי.

הגאון הגדול רבי גרשון חנוך פישמן זצ"ל
מבריסק דליטא, הרב דרוטקי – פולין
חתן מרן הגר"א הכהן דושניצר זצ"ל

חיוב בל יראה במקבל אחריות על פשיעה בלבד

בענין: א. פשיעה בשמירה לעכו"ם. ב. אם שומר קרקעות פטור גם מעצם השמירה. ג. אם פשיעה בשמירה הוא דווקא במזיד. ד. גדר קנין בע"ח במשכון.

תשובה א

ב"ה. לכבוד יד"נ הרב הגאון הגדול והמפורסם וכו' [רבי יעקב ניימן זצ"ל, ראש ישיבת אור ישראל בלידא ובפתח-תקוה]

ראיית השאג"א דחיוב פשיעה לבד אינו מחייב בבל יראה - משיטת הרמב"ם דגם הפטורים משמירה חייבים בפשיעה

א. מכתבו קבלתי. ומה שרוצה לדחות את ראיית השאגת אריה סימן פ"ח דמביא שם ראיה להרמב"ם ז"ל דסבירא ליה בפ"ד מהל' חמץ ומצה הל' ג' דנכרי שהפקיד חמצו לישראל דאינו עובר הישראל על בל יראה עד שיקבל עליו אחריות של גניבה ואבידה, אבל אם קיבל עליו אחריות של פשיעה לבד אינו חייב, כן משמע שם מלשון הרמב"ם ז"ל. **והנה** הרא"ש פליג על הרמב"ם ז"ל בזה ואי"ה לקמן אביא קצת את דעת הרא"ש ז"ל.

ומביא השאגת אריה ראיה לדברי הרמב"ם ז"ל מהא דתניא בפסחים דף [לא.] ישראל שהלוה לנכרי על חמצו לאחר הפסח אינו עובר, משום ר"מ אמרו עובר, ואמרו שם טעמא דר"מ דעובר הוא משום דסבירא ליה כר' יצחק דבעל חוב קונה משכון, ות"ק סבירא הני מילי ישראל מישראל אבל ישראל מעכו"ם לא קנה משכון. והקשה השאגת אריה דנהי דלא קנה משכון אבל מ"מ לא הוי פחות משומר חינם ואמאי לא יעבור, והא דעת הרמב"ם ז"ל הוא דאפילו אלו שנתמעטו משמירה כגון קרקעות והקדשות ושטרות ועכו"ם מ"מ על פשיעה מחויב (**ואף** דהרא"ש פליג בזה על הרמב"ם וסבירא ליה דנתמעטו גם מפשיעה, מ"מ מביא שם השאג"א ראיה דמה שנוגע לעכו"ם יודה הרא"ש דחייב בפשיעה, ואי"ה לקמן נביא את זה בדברינו) **אלא** ודאי מוכרחין לומר כדברי הרמב"ם ז"ל דחיוב פשיעה אינו מחייב לבער את החמץ, ודוקא חיוב על גניבה ואבידה מחייב לבער, לכן אם בע"ח קונה משכון ומחויב בגניבה ואבידה - לכן עובר, אבל אם בע"ח אינו קונה משכון ולא הוי אלא שומר חנם - נהי דמחויב בפשיעה אבל מ"מ אינו חייב לבער דאינו עובר בבל יראה. [עכת"ד השאגת אריה].

כתב השואל דסברת הרמב"ם דהחיוב פשיעה מדין מזיק כיון שהבעלים סמך על קבלתו לשמור, אבל במשכון התורה חייבתו לשמור, ובמשכון דעכו"ם לא חייבתו.

ב. וכתרה"ג דחה את ראיית השאג"א מה שכתב סברא על הרמב"ם דסבירא ליה דכל אלו שומרים שנתמעטו מדין שמירה מ"מ חייבים בדין פשיעה, ולכאורה קשה סברתו כיון דנתמעטו מדין שמירה ולא הוי שומר ואינו מחויב לשמור, למה חייב בדין פשיעה.

וכתב על זה כתרה"ג שסברתו הוא כמו שכתב הרשב"א ז"ל בב"מ דף עג על הגמרא דרב חמא אמר האי מאן דיהיב זוזי לחבריה

למזבן ליה חמרא ופשע ולא זבן משלם ליה כדקא אזיל אפרוותא דזולשפט. וכתב הרשב"א ז"ל דאע"פ דלא הזיק לו בידים, אך מפני שסמך עליו הוי ליה דין ערב ולכן חייב, והכא נמי כותב מע"כ מכיון שסמך עליו לשמור את הדבר ולא שמר - הוי כמזיק, ולכן חייב הרמב"ם ז"ל לשלם בפשיעה, אבל מגניבה ואבידה לא בָּטַח עליו לשמור, דאפילו ש"ש ג"כ אינו מחויב לשמור מגניבה ואבידה ואינו מחויב [אלא] רק לשלם, ולכן חייב הרמב"ם לשלם מטעם זה רק בפשיעה מטעם ערבות, אבל במשכון באמת אינו מקבל עליו המלוה לשמור את המשכון, רק הוא חיוב התורה, וכיון שאין דין שמירה לעכו"ם לכן פטור אפילו מפשיעה, זהו תוכן כוונתו בין שאר הדברים שבתוך מכתבו.

חידוש; דקרקעות שטרות וכו' נתמעטו רק מתשלומי שמירה, אבל השומר חייב לשמרם

ג. והנה מה שכתב [כתרה"ג] שצריך להבין את שיטת הרמב"ם ז"ל [בהל' שכירות פ"ב הל' ג] למה כל אלו שנתמעטו מדין שמירה חייבים בפשיעה, הלא אינם חייבים לשמור, משמע מדבריו [של כתרה"ג] שדעתו דכל אלו שנתמעטו מדין שומרים - אין להם דין שומרים כלל ואין מחויבים בשמירה.

ולבבי לא כן ידמה, דנלענ"ד דדין חיובי שומרים לתשלומים וחיוב שומר לשמירה המה שני מיני חיובים, ואפילו לגבי אלו שנתמעטו מדין תשלומים כגון עבדים ושטרות וכדומה - מ"מ דין חיוב שמירה יש על השומר.[1] דהא לא גרע מפועל שנשכר לעשות מלאכת חברו שמחויב לעשות מלאכתו, והגם ש[הפועל] יכול לחזור בו אפילו בחצי היום, מ"מ כל זמן שאינו חוזר - צריך לעשות מלאכה לבעל הבית שנשכר לו, וכן הכא בדין שמירה, והמיעוט הוא רק שלא צריך לשלם אם נאבד וכדומה, וחיוב אחריות אם הדבר נפסד - זהו חיוב מיוחד שהשומר נתחייב (כמו החברות לבָטוּחַ בימינו אלה) ומחיוב זה מיעטו הכתוב אבל לא מעצם דין חיוב השמירה.

וזה אני אומר אפילו להרא"ש [בשבועות פרק ו' סי' כד] והתוס' [בב"מ דף נז ע"ב ד"ה שומר חנם] דסבירא להו דאף מפשיעה פטורים, וכש"כ לדברי הרמב"ם ז"ל דאמר דעל פשיעה חייבים - דודאי מחויבים בשמירה, ומעצם דין שמירה לא מיעט אותם הכתוב.

וראיה לזה, דהא אם היה ש"ש בבעלים, אף דפטור מתשלומים אם נאבד בפשיעה, מ"מ אם לא נגנב - מחויב הבעלים לשלם לו שכרו, כמו שמפורש בחו"מ סימן ש"א הל' א' שאם נשבע ששמר כראוי שצריך לשלם לו שכרו,

1. בספר חקירות והארות עמוד צח כתב רבינו בקיצור, וז"ל; **הייתי** מחדש ואומר לענ"ד, דדין שומר ודין חיוב תשלומין [על השמירה] המה שני דברים מיוחדים, ואין סתירה בין זו לזו. דהרי רואים בשאילה בבעלים דפטור מתשלומים אפילו מפשיעה [וכמ"ש הרמב"ם פ"ב משאלה ופקדון הל' א], אבל מ"מ חיוב שמירה מוטל עליו בין אם הוא בחנם ובין אם הוא בשכר, דלא שמענו מעולם דשמירה בבעלים לא נחשב לשומר כלל, הרי מכאן דדין חיוב שמירה ודין חיוב תשלומין המה שני דברים, דעל כל שומר יש דין שמחויב לשמור על הדברים שקבל עליו השמירה, אך אם הדבר הוזק - יש עוד דין, דמחויב לשלם עבור שלא שמר או עבור ההיזק - לכל שומר ושומר כדינו, לשומר חנם רק בפשיעה ולשואל אף באונס, ובהדין דשמירה בבעלים פטרה התורה את השומר מאחריות השמירה - דהיינו מתשלומין עבור ההיזק, אבל מעצם דין שמירה שהוא מחויב - בודאי [גם בבעלים] מחויב, אף שפטור מתשלומים

והרשב"ץ סבירא ליה דאפילו פשע נמי חייב לשלם לו שכרו, אך על זה פליג הקצוה"ח בסימן ש"ה סק"ב, אבל היכא דאיתניס וכש"כ היכי דלא נאבד - צריך לשלם לו שכר שמירתו, ואם נאמר דהיכי דפטור השומר לשלם - ג"כ אינו מחויב לשמור, א"כ הרי בטל כל מה ששכר לו להיות שומר שלו, למה צריך לו לשלם, לימא ליה לאו שומר דידי את. ואין לומר דמ"מ מכיון ששמר את הדבר - חייב לשלם כמו היורד לתוך שדה חבירו שלא ברשות, חדא, לא דמי האי תשלום שמשלם כמו אחד ששמר שלא ברשות - לשומר ששכר לו שצריך לשלם לו שכרו לפי תנאו.

ועוד אכתוב לכתרה"ג לשון רש"י ז"ל בהזהב דף נח ע"א ד"ה אגרייהו מיהא לפסיד וז"ל; שהרי נשתעבדו לשומרן מגניבה ואבידה ועל מנת כן היו נוטלין שכר והרי לא השלימו מלאכתן, עכ"ל. הרי דרש"י ז"ל כתב הלשון "שהרי נשתעבדו" ושם קאי על הקדש, הרי לך בהדיא דאף דנתמעטו מחיוב תשלומים - מ"מ יש עליו שעבוד לשמירה.

ועוד ראיה נראה לי מהסוגיא ההיא בב"מ דף נח ע"א דאמרינן שם דהשוכר את הפועל לשמור את הפרה לשמור את הזרעים - דאין נותנים שכר שבת, אבל אם היה שכיר שנה או שכיר שבת - נותנים לו שכר שבת. ובשלומא אם נאמר דיש עליו חיוב לשמור מצד ההתחייבות של שמירה - שייך שפיר לחלק בין שכיר יום לשכיר שנה אבל אם נאמר דאין עליו חיוב לשמור, א"כ השכירות שלו בין כך בטל, איזה חילוק יש בין שכיר יום לשכיר שבת או שנה, ודוק.[2]

מוכיח דסברת הרמב"ם דיש חיוב פשיעה בקרקעות שטרות וכו' - אינה מטעם מזיק

ד. ולפי דברי כתרה"ג דלכן סבירא ליה להרמב"ם דכל אלו הפטורים מתשלומים כגון קרקעות ועבדים ושטרות אבל על פשיעה מחויבים - הוא משום דהוי מזיק ממש כמו שהבאתי לעיל דבריו וכמו שכתב בתוך מכתבו ביתר הרחבה, תקשה לי לפי דבריו למה פשיעה בבעלים פטור אפילו מפשיעה, דלזה גם הרמב"ם ז"ל מודה [בהל' שאלה ופקדון פרק ב הל' א], דאי נימא דפשיעה הוי מזיק גמור - איפה מצינו דמזיק בבעלים פטור, בשלומא אי נימא דהחיוב פשיעה הוא מחיובי שומרים, והא דכתב הרמב"ם ז"ל בהל' שכירות פרק ב הל' ג' וז"ל; יראה לי שאם פשע השומר בעבדים וכיוצא בהן חייב לשלם שאינו פטור בעבדים וקרקעות ושטרות אלא מדין גניבה ואבידה ומתה וכיוצא בהן וכו' אבל פשע בה חייב לשלם שכל הפושע מזיק הוא ואין הפרש בין דין המזיק קרקע לדין המזיק מטלטלין וכו', עכ"ל. אין כוונת הרמב"ם דמזיק גמור הוא, אלא אך מצד שהיה מחויב בשמירה ופשע - נחשב זה למזיק, שייך שפיר לומר דהפטור בבעלים דילפינן - הוא פטור גם על מין מזיק כזה שבא על ידי חיוב שמירה, ויליף את זה מקרא, אבל אי נימא דחיוב זה אין לו שום שייכות לחיוב שמירה אלא הוי מזיק ממש כפי הביאור שביאר מע"כ, איפה מצינו דמזיק

2. א.ה. עיין בנתיבות סי' רצ"א ס"ק ל"ד שחילק בין בבעלים דהוי שומר, לבין קרקעות עבדים ושטרות דלא הוי שומר כלל עי"ש. ועיין באור שמח פ"ד מגניבה הל' י' שביאר שגבי בבעלים נסתפקו התוס' ב"ק דף נז ע"ב, אך רבינו בס' חקירות והארות עמוד צא ביאר דברי התוס' באופן אחר.

ממש פטור בבעלים.[3]

מוכיח דבעכו"ם והקדש מודה הרמב"ם דפטור השומר אף בפשיעה

ה. ועל עצם דברי השאגת אריה שמביא ראיה לדברי הרמב"ם ז"ל מש"ס דפסחים דף [לא.] דאמרינן שם דישראל שהלוה לעכו"ם על חמצו, אם הישראל אינו קונה משכון מהעכו"ם אינו חייב לבער, אף דלכל הפחות אינו גרוע משומר חינם וחייב על פשיעה כמו שכתב הרמב"ם ז"ל (הבאתי לעיל לשונו), וא"כ אמאי לא יעבור על בל יראה אפילו נימא דלא קונה משכון, אלא ודאי מוכרחין לומר כמו שכתב הרמב"ם ז"ל דחיוב אחריות מפשיעה לבד אינו מחויב לבער כי אם חיוב אחריות מגניבה ואבידה, וקשיא מזה על הרא"ש שכתב דגם על חיוב אחריות מפשיעה מחויב לבער, ואף דלכאורה הרי הרא"ש פליג על הרמב"ם בזה דמחייב בפשיעה לכל אלו דנתמעטו מדין תשלומים וסובר דגם מדין פשיעה המה פטורים, מ"מ הביא השאגת אריה ראיה דהרא"ש ז"ל בעכו"ם יודה בזה להרמב"ם ז"ל דמחייב בפשיעה. [עכת"ד השאג"א].

ואף שאיני ראוי להיות אבק תחת רגליו של

---

3. ההתכתבות המקורית היתה בשלשה מכתבים, ובסוף המכתב הראשון כתב רבינו; **אך** לפי דבריו שכתב דהרמב"ם דמחייב בפשיעה הוא מצד דין מזיק ממש אף שאין עליו חיוב ושעבוד של שמירה, נדחה ממילא ראייתו של השאג"א מה שמביא ראיה דש"ח אינו עובר מישראל שהלוה לנכרי על חמצו דלמ"ד דלא קנה משכון אינו עובר, והקשה על זה השאג"א הא מ"מ לא עדיף משומר חנם ולשיטת הרמב"ם חייב בפשיעה. ולפי שיטתו [של כתרה"ג] נדחה ראייתו, דהחיוב פשיעה מטעם מזיק לא שייך לעשותו עליו דין "שלו" לעבור בבל יראה, ולא דמי [ל]היכא דהחיוב פשיעה בא מטעם חיוב אחריות ונחשב הדבר כשלו, ולא צריך לעשות החילוק שכתב [כתרה"ג] דמלוה על המשכון דהוא ש"ח מפני שהתורה מחייב אותו, והוא דוחק לענ"ד, ולפי דבריו [של כתרה"ג] ניחא בפשיטות טפי, אך כל זה לפי דרכו, ולענ"ד כמו שכתבתי. עכ"ל שם.

ובמכתב השני כתב; **ומה** שהקשתי עליו אם פשיעה מזיק ממש א"כ אמאי שמירה בבעלים פטור, היכן מצינו דמזיק בבעלים פטור, **ועל** זה כתב לי וז"ל במכתבו; "תמיהא לי על כת"ר איך נעלם ממנו את הרמב"ם המפורסם כי מזיק שלא בכוונה ג"כ פטור בבעלים" עכ"ל. **תמיה** לי על תמיהתו, וכי לי בלבד נעלם הרמב"ם הזה, הלא גם להראב"ד בפ"ב מהל' שכירות וכל הנושאי כלים של הרמב"ם שם והש"ך בחו"מ סי' ס"ו ועוד ועוד - לכולם נעלם דברי הרמב"ם הנ"ל, דכי קושייתי היא (אמאי פשיעה בבעלים פטור לדברי הרמב"ם אם פשיעה מטעם מזיק) הלא הראב"ד הקשה זאת שם, וכל הנושאי כלים ובפרט הש"ך בחו"מ שם עמלו לתרץ קושיתו, ולפי שיטת הרמב"ם הנ"ל לאו קושיא היא לדעת כתרה"ג. **אך** באמת אודה ולא אבוש; אם לכתרה"ג הוא "רמב"ם מפורסם" אני לא יודע ממנו כלל, וכפי שאני משער בין שיטת הרמב"ם לשיטת הראב"ד נתחלף לו, והם בפכ"א מהל' אישות הל' ט', דהרמב"ם כתב דאשה ששברה כלים בעת עשיית מלאכה פטורה משום שלום בית, והראב"ד כתב דהטעם הוא משום פשיעה בבעלים, והמל"מ הקשה שם על הראב"ד וחילק בין הזיק בכוונה ובין הזיק שלא בכוונה עי"ש, וא"כ משמע משם דשיטת הרמב"ם הוא להיפוך; דאפילו שלא בכוונה נמי ליכא פטור בבעלים, ועיין במל"מ בפ"ה מהל' שלוחין שמביא מדברי מהרש"ך ובשם הרדב"ז דדעת הרמב"ם דחייב, **ועוד**; בע"כ מוכרחין לומר דאפילו לפי שיטת הראב"ד לאו תירוצא - בא' משני אופנים; או שדעת הראב"ד בעצמו הוא שלא כנראה מדבריו, ומה שכתב יש להסביר בדרך אחר, או דנימא דהתם כיון שהוא שומר לא נחשב כמזיק שלא בכוונה, דהא הראב"ד הוא בעל דעה זאת והוא בעצמו הקשה שם בפ"ב מהל' שכירות על הרמב"ם, וז"ל באמצע דבריו; "ואין פושע מזיק, שאם היה כן - פשיעה בבעלים למה פטור", עכ"ל. ומאי קושייתו, הא הוא סבירא ליה דמזיק בבעלים פטור שלא בכוונה, אלא ודאי אין שייכות בין זו לזו, או דדעת הראב"ד בעצמו הוא שלא כמשמע מדבריו, ודוק. כפי ששמעתי מתרצים, וגם לי אקווה לד' שיהיה לי דרך בהראב"ד הזה. עכ"ל. [א.ה. המל"מ בהל' שכירות עמד בעצמו בכל זה, עי"ש ובמגיה ובמהדורת פרנקל, ואולי לכן השמיט רבינו קטע זה במהדו"ב].

השאג"א, בכל זאת נלענ"ד דלא רק הרא"ש ז"ל - אך גם הרמב"ם ז"ל בעצמו יודה דבעכו"ם פטור השומר גם מפשיעה;

וז"ל הרמב"ם ז"ל בפ"ב מהל' שכירות הל' א'; שלשה דינין האמורין בתורה בארבעה השומרין אינו אלא במטלטלין של ישראל ושל הדיוט, שנאמר וכו', יצאו קרקעות ויצאו העבדים וכו' ויצאו השטרות וכו' ויצאו נכסי עכו"ם וכו'. עכ"ל. ושם בהל' ג' הבאתי לך לשונו לעיל ואביא עוד פעם וז"ל; יראה לי שאם פשע השומר בעבדים וכיוצא בהן חייב לשלם, שאינו פטור בעבדים וקרקעות ושטרות אלא מדין גניבה ואבידה וכו' אבל פשע בה חייב לשלם שכל הפושע מזיק הוא וכו', עכ"ל.

משמע מדברי השאג"א דהא דכתב הרמב"ם שאם פשע השומר בעבדים וכיוצא בהן דחייב - קאי גם על נכסי עכו"ם. ולענ"ד היה הדבר פשוט דקאי רק על מה דחשיב הרמב"ם שם אח"כ בדבריו, דהיינו עבדים ושטרות וקרקעות, אבל על נכסי עכו"ם והקדש יודה הרמב"ם ז"ל דפטור אפילו מפשיעה.

והטעם לזה פשוט; דכיון דכל החיוב שכתב הרמב"ם שחייבין בפשיעה הוא מטעם מזיק, ואנו ביארנו עוד לעיל דלא הוי [אלא] רק כעין מזיק, אבל יהיה הביאור בדברי הרמב"ם ז"ל איך שיהיה אבל מ"מ הרי בודאי לא עדיף ממזיק, וכיון דמזיק נכסי עכו"ם והקדש פטורין - איך יכול להיות דעל פשיעה חייבים, דהא אם פשע בהם הרי לא עדיף מאילו הזיק אותם בידים דנמי היו פטורין.

ומזיק הקדש בידים שפטור כתב הרמב"ם ז"ל בעצמו בפ"ח מהל' נזקי ממון הל' א' וגם התוס' כתב כן בהדיא בב"ק דף ו' ע"ב ד"ה שור רעהו, וכן כתבו בב"מ דף מט ע"ב ד"ה פרט למזיק, וכיון דמזיק גמור פטור בהקדש א"כ פשיעה בודאי לא עדיף מיניה.

מוכיח דמזיק עכו"ם פטור

ומזיק עכו"ם ג"כ נלענ"ד דפטור אף שלא מצאתי את זה בעניותי בפירוש, דלא מיבעי למ"ד דגזל עכו"ם מותר - דאפילו לפי הלכה דפסקינן דאסור היינו רק מדרבנן עיין בחו"מ סי' שמ"ח הל' ב' ושנ"ט הל' א' שם בש"ך, דודאי פטור במזיק, אך אפילו למ"ד דגזל עכו"ם אסור מדאורייתא - אבל מ"מ מזיק עכו"ם בודאי פטור. והראיה המוכרחת בזה היא אותה הראיה ממש שמביא התוס' בב"ק ובב"מ שהבאתי לעיל דמזיק הקדש פטור, מהא דתנן במתניתין "נכסים שאין בהם מעילה" ואכולהו אבות קאי אפילו אנזקין דאדם למ"ד מבעה זה אדם - אותה הראיה ממש יש ג"כ למזיק עכו"ם דפטור, דהא באותה משנה תנן ג"כ "בני ברית" וקאי ג"כ אכולהו - גם אנזקין דאדם דצריך להיות דוקא בני ברית אבל של עכו"ם פטור.[4]

וכיון שמזיק עכו"ם פטור אפילו אזיק בידיים,

4. א.ה. בחידושי רבי שמואל רוזובסקי ב"ק סי' ח כתוב בזה"ל, ולכאורה יש בזה סתירה בדברי התוס' מיניה וביה, דהנה בתחלת דבריהם כתבו להוכיח דאדם המזיק פטור בהקדש מהא דתנן במתני' ט ע"ב דדוקא נכסים שאין בהם מעילה חייבים בנזקן, וקאי אכולהו אבות דמתני' ואפילו אניזקין דאדם למ"ד מבעה זה אדם, ולפי ראיה זו גם בעכו"ם יהיה פטור אדם המזיק דהא בהך מתני' תנן נמי דבעינן דוקא נכסים של בני ברית. אולם לפי מה שכתבו בסו"ד דטעמא דאדם המזיק מיפטר בהקדש הוא מדרשה דכי יאכל פרט למזיק, א"כ בעכו"ם דליכא מיעוטא מהיכ"ת יפטר, וצ"ב בדעתם. עכ"ל.

כש"כ וכש"כ אם אזיק רק בפשיעה דודאי פטור, והרמב"ם קאי רק על עבדים שטרות וקרקעות אבל בהקדש ועכו"ם יודה הרמב"ם ז"ל דפטור אפילו מפשיעה.

וחפשתי אח"כ ומצאתי כי התומים מחו"מ סי' ס"ו כתב בהדיא דגם הרמב"ם יודה בהקדש דפטור אפילו מפשיעה מטעמא דכתבנו לעיל,[5] וא"כ ראיה מזה גם לחידוש השני שכתבתי דאף בעכו"ם יודה הרמב"ם ז"ל דפטור מפשיעה, דדין הקדש ודין עכו"ם לדברינו דין אחד להם לענין מזיק.

ולפי זה יש לענ"ד לעורר גם על החק יעקב באו"ח סי' ת"מ ס"ק א שכתב דלדעת הרמב"ם דבפשיעה חייב - עכו"ם שהפקיד חמצו אצל ישראל עובר לדעת הי"א דבאם רק חייב בפשיעה מחויב בבל יראה, ולענ"ד נראה פשוט כמו שכתבתי דבעכו"ם גם הרמב"ם ז"ל יודה דבפשיעה פטור.

דעת הרא"ש בחיוב פשיעה בשומר לעכו"ם (ישוב ראיית השאג"א)

ו. ודעת הרא"ש ז"ל בעכו"ם בפשיעה אם חייב הישראל השומר, בפשטות הרי אם הרא"ש פליג בפירוש על הרמב"ם וכתב במס' שבועות בפרק שבועות הדיינים (סימן כד) דקרקעות ועבדים ושטרות והקדש פטורין גם מפשיעה, וא"כ כש"כ בעכו"ם דביארנו דהרמב"ם ג"כ יודה דפטור מפשיעה - פשיטא דהרא"ש סבירא ליה דפטור מפשיעה.

אך דהשאג"א שם הביא לכאורה ראיה דהרא"ש ז"ל סבירא דחייב בפשיעה, מהא דהרא"ש ז"ל מביא שם ראיה לדבריו דאם רק חייב בפשיעה דצריך לבער - מהא דאמרינן שם בפסחים דף ד' דנכרי שנכנס לחצירו של ישראל ובציקו בידו אינו זקוק לבער, הפקידו אצלו זקוק לבער, וסתם פקדון שומר חינם ואינו חייב אלא בפשיעה, ולמה זקוק לבער, הרי דגם אם אינו מחויב אלא בפשיעה נמי חייב לבער דלא כהרמב"ם ז"ל, ומביא השאג"א מזה ראיה דע"כ הרא"ש סבירא ליה דעכו"ם מחויב בפשיעה, דאם השומר לעכו"ם פטור נמי מפשיעה א"כ איזה ראיה מכאן ממה דתני' דהפקידו אצלו זקוק לבער, דהא התם בעכו"ם מיירי א"כ הרי אפילו הפקידו אצלו נמי פטור מפשיעה, וא"כ אמאי זקוק לבער, וע"כ מוכרחין לאוקמי דבקבל עליו הישראל אחריות בהדיא על פשיעה, וא"כ אין קשיא מזה להרמב"ם, דיכולין לומר להרמב"ם דמיירי בקבל עליו אחריות גם מגניבה ואבידה [עכת"ד].

ולענ"ד אין כח בראיה זו להוציא את דעת הרא"ש ז"ל מפשטותה דהרא"ש יסבור דשומר לעכו"ם יהי פטור גם מפשיעה, ובפרט דביארנו דזה גם דעת הרמב"ם ז"ל.

ולתרץ דברי הרא"ש ז"ל יכולין לומר בפשטות; דהא התם תניא הפקידו אצלו, משמע בחינם, ונהי ודאי מיירי בקבלו עליו אחריות, דאי לאו הכי הרי גם מפשיעה פטור, אבל מ"מ מסתם קבל רק אחריות דפשיעה

---

5. במכתב המקורי (מכתב שני) כתב רבינו; **ומה** שכתב שהפני יהושע הקשה קושייתי, עיינתי שמה וברוך שכוונתי כי באמת גם דעתו שם דבהקדש יודה הרמב"ם דיהיה פטור על פשיעה, ומה שהקשה שם לפי הש"ד וכו' וכותב אח"כ שם מכח קושיא זו "אם לא שנאמר דהרמב"ם לא סבירא ליה כשיטת התוס' דבהקדש יהיה פטור מזיק מלשלם", חדא נראה לי דבפ' ח' מהל' נזקי ממון משמע שם בהדיא דגם הרמב"ם סבירא ליה כתוס', (ובכלל כתב שם רק אליבא דהש"ד וגם על זה נימא דהרמב"ם פליג על תוס'), וכבר כתבתי לכתרה"ג דדעת התומים בדעת הרמב"ם כדברי.

כמו כל שומר חנם, דהלשון "הפקידו" משמע כמו כל פקדון דחייב באחריות, וגם העכו"ם בודאי לא רצה להפקיד אצלו אם לא רצה לקבל אחריות, אבל לומר דקבל עליו אחריות מגניבה ואבידה מהיכא תיתי נאמר כן, הא הפקידו אצלו בחינם ואין דרך של שומר חינם לקבל אחריות של גניבה ואבידה.

לדברינו נסתלקה ראיית השאג"א מהרמב"ם

ז. ולפי זה דביארנו דאצל עכו"ם פטור גם מפשיעה בין להרמב"ם ז"ל וכש"כ להרא"ש ז"ל, ממילא נסתלקה ראיית השאג"א להרמב"ם ז"ל מהא דישראל שהלוה לעכו"ם על חמצו, דאם נאמר דישראל אינו קונה את המשכון אינו זקוק לבער הא הוי עליו שומר חינם, משום דאפילו הוי עליו שומר חינם נמי פטור מפשיעה ולכן אינו זקוק לבער, ודוק.

תשובה ב'*

לכבוד יד"נ הרב הגאון הגדול והמפורסם וכו' וכו'. [להנ"ל]

בשומר לעכו"ם שפשע, אם תפיסת העכו"ם מהני

א. מה שכתב במכתבו תשובה על דברי לעיל, דאפילו נימא דהפקעת הלואתו מותר בעכו"ם, אבל מ"מ חייב לשלם דיש עליו חיוב, ואם תפס לא מפקינן מיניה, ממילא הכא נמי; דאפילו נימא דפשיעה פטור בעכו"ם מכיון דפשיעה מטעם מזיק - ומזיק עכו"ם פטור, מ"מ חיוב יש, ואם יתפוס הוי תפיסתו תפיסה, לכן שייך שפיר לחייבו לבער אם יש חיוב עליו כזה בפשיעה.

נראה לענ"ד דלאו קושיא היא על דברי, דהא דאמרתי לעיל דפטור מפשיעה מטעם דגזל עכו"ם מותר, הוא רק לרווחא דמילתא, דהא הסקתי דאפילו למ"ד גזל עכו"ם אסור נמי אינו מחויב על פשיעה, והטעם הוא מדכתיב "רעהו" ממעטינן עכו"ם, דהא אפילו שור עכו"ם שנגח שור של ישראל נמי היה פטור מצד הדין אילו[לי] הכתוב ראה ויתר גויים כמו שמפורש בגמרא [ב"ק דף לח ע"א, א.ה. עיין במהר"ם שם, ולכאורה הוא מחלוקת בשטמ"ק שם], וא"כ האי "רעהו" פטור גמור הוא, ולא דמי להפקעת הלואתו שיש עליו חיוב מכיון שלקח ממונו.[6]

אם השומר שפשע צריך לשלם לעכו"ם מטעם חילול השם

ב. וגם מה שכתב כתרה"ג דיהיה מחויב

* הערה בכתב ידו: חזרתי ומצאתי בלי שגיאה להלכה

6. במכתב המקורי (מכתב שני) כתב רבינו בזה"ל; **ולא** שייך לומר דאף דמזיק עכו"ם פטור מ"מ מהני תפיסה, דזה לא שייך רק אצל חיוב שאדם מחייב עצמו לעכו"ם כגון שלוה מעות או שעושה חיוב בקנין שמהני לעכו"ם, דכיון דבאמת מחויב אך מ"מ אם לא נותן לעכו"ם לא עובר בלא תגזול ולא תעשוק, על זה שייך לומר סברא דתפיסת עכו"ם מהני (וגם דא צריך עיונא רבה) אבל במזיק עכו"ם אם פטור אין כאן חיוב כלל ופשוט דתפיסה לא מהני. עכ"ל.

ובמכתב השלישי כתב; **מה** שחילקתי בין הפקעת הלואתו למזיק, הקשה עלי מהתוס' והמהרש"א דמשמע דמזיק עכו"ם והפקעת הלואתו דין א' להם. **אני** יכול לתרץ אותו כי יעיין במהרש"ל ומהר"ם מלובלין שמביא בשם הר"ן ז"ל דפטור ממש הוא מטעם דממעטין מרעהו והגיהו בתוס', ולפי הגהה ההיא אין שום ראיה מהתוס', ודוק. **ועוד**, הא דכתב כתרה"ג דתפיסה לעכו"ם יהני אפילו למ"ד הפקעת הלוואתו מותר, כתבתי כבר דדבר זה צריך עיון, וכתרה"ג לא מביא שום ראיות לזה, דאפילו נאמר דחיובין שייכי לעכו"ם, מ"מ אם מותר שלא לשלם את החיובין יכול להיות שגם תפיסה לא מהני.

לשלם מטעם חילול השם, כמו שכתב התוס' בקדושין דף טז דאף דגזל עכו"ם מותר מ"מ כתב התורה "וחשב עם קונהו" שידקדק עם קונהו משום איסור חילול השם, היינו דוקא התם דיש חיוב כיון דאדונו קנה אותו ושילם לו כסף, ובודאי יהיה חילול השם אם יצא ממנו בלא החזרת הכסף, אבל הכא כיון דהוא פטור מצד הדין ובפרט שלא לקח ממנו כלום - לא שייך כאן חילול השם.

ביאור חדש בתוס' בפסחים (דף לא ע"ב ד"ה שקונה);

דהחיוב גניבה ואבידה בבע"ח שקונה משכון הוא מדין קנין ולא מדין שמירה

ג. ומה שכתב דלפי דברי תקשה מה שכתב התוס' בפסחים (דף לא ע"ב ד"ה שקונה משכון) דדינא דר' יצחק דקונה משכון לא מהני אלא לענין דהוי שומר שכר, א"כ היאך קאמר בש"ס דקמפלגי בדר' יצחק, הא לפי דברי לא שייך דין שומר שכר בעכו"ם.

קושיא זו צריכה לפנים, אך הקושיא הזאת היא לאו דוקא עלי, דהא גם כתרה"ג מודה דשומר לעכו"ם פטור על גניבה ואבידה, והחידוש שלי לא היה כי [אם ד]הוא פטור גם על פשיעה אפילו לדעת הרמב"ם ז"ל, אבל לחייב על גניבה ואבידה בודאי לא שייך בעכו"ם, וא"כ מאי שייך לכאורה לומר דסבירא ליה כדר' יצחק והוי שומר שכר, הא גם שומר שכר פטור מגניבה ואבידה.

אך לענ"ד הביאור בדברי התוס' הוא בדרך אחר; דאף דכתבו התוס' דאף דלר' יצחק דסבירא ליה דקונה משכון לא הוי עליה אלא שומר שכר דהיינו דפטור מאונסין, מ"מ נראה דהא דהוי עליה שומר שכר לא מדין שמירה הוא, אך מטעם קנין הוא דמחויב בגניבה ואבידה, דהא בפירוש אמר ר' יצחק דבע"ח קונה משכון, הרי דהחיוב הוא מטעם קנין, אך התוס' כתבו דכיון דהוא בשעת הלואתו לא הוי קנין גמור דליחייביה גם באונסין כמו כל הקונה דבר דאפילו איתניס נמי מחויב לשלם להמוכר, אך כאן הוי קנין קלוש ולא נחשב שלו אלא לענין גניבה ואבידה ולא לענין אונסין, אבל מ"מ בגניבה ואבידה דמחויב לשלם הוא לא מטעם חיוב שמירה אך מטעם דנחשב הדבר כאילו היה שלו והוא חייב לשלם את הכסף לבעל המשכון.

וחיוב זה שייך ג"כ לעכו"ם, דאם אחד יקנה איזה דבר מעכו"ם, האם לא יצטרך לשלם לו, ואפילו יגנבו ממנו [מן הלוקח] את הדבר נמי יצטרך [הלוקח] לשלם [לעכו"ם], והכא נמי כן; אף דלא הוי קנין גמור, מ"מ לענין גניבה ואבידה נחשב הדבר כאילו הוא שלו. וזה לענ"ד פשוט וברור. ויעיין כב' הדר"ג ויראה שכן הוא הבירור הנכון בדברי התוס'.

הטעם שהוצרך למעט עכו"ם משמירה

ד. ומה שהקשה כתרה"ג עלי למה צריך הרמב"ם ז"ל למעט עכו"ם משמירה, מכיון דמזיק עכו"ם נמי פטור.

לאו קושיא היא, דהאם חיוב שמירה מטעם מזיק הוא, הלא דין התחייבות הוא, דאם נאמר מזיק עכו"ם פטור אין יכולין להתחייב בקנין או בלא קנין היכא שמועיל בלא קנין?, וכיון שדין שמירה כולל ג"כ התחייבות לכל שומר כדינו - אם יפסיד הדבר יצטרך לשלם, לכן צריכים מיעוט למעט נכסי עכו"ם מחיוב תשלומים בשמירה.

ואני לא כתבתי אלא לשיטת הרמב"ם ז"ל דכתב דאפילו אלו דברים שנתמעטו מדין חיוב תשלומים בשמירה כגון עבדים וקרקעות ושטרות - מ"מ בפשיעה חייבים משום דין מזיק, על זה כתבתי דבעכו"ם יודה הרמב"ם דגם מפשיעה פטור, כיון דכל החיוב כאן הוא מדין מזיק, ומזיק עכו"ם פטור, אבל אי לא מיעט הכתוב עכו"ם משמירה הייתי מחייב להשומר מצד חיוב שמירה, דהחיוב הזה בלי מיעוט הקרא היה שייך ג"כ בעכו"ם.[7]

דין מזיק הקדש במזיד, ואם "פשיעה" בשומר הוא דוקא במזיד

ה. ומה שרוצה כתרה"ג לתרץ ולומר דאף דהרמב"ם ז"ל בעצמו כתב דמזיק הקדש פטור, היינו דווקא בשוגג, דקרא ד"כי יאכל" מיירי בשוגג, אבל מזיק במזיד סבירא ליה להרמב"ם דחייב בהקדש, לכן סבירא ליה להרמב"ם דפשיעה [של שומר] בהקדש חייב.

אשיב לו על זה; דאפילו אם נדחוק חילוק זה של נזכר בראשונים אפילו ברמיזה, אבל מי יאמר דפשיעה נקרא [דווקא ב]מזיד, דלענ"ד גם שוגג נקרא פשיעה, וראיה לזה דהא "לא ידענא" בכל מקום הוי שוגג דהא מחויב קרבן אפילו אומר מותר, ובשומרים אמרינן בב"מ דכל לא ידענא פשיעותא היא. ודוק.

---

7. במכתב המקורי (מכתב שלישי) כתב רבינו; **מה** שהקשה עלי מה שכתבתי שהקרא צריך להרמב"ם למעט מחיוב שמירה, הקשה עלי הא אני אומר שהדין חיוב שמירה יש. **חושב** אני שלא עיין במכתבי או שהקולמוס חסרה תיבה אחת, אני כתבתי רק דהכתוב צריך למעט מחיוב "תשלומי" שמירה, והדין חיוב תשלומין של שמירה לאו מטעם מזיק הוא, רק מצד חיובין דשייכי ג"כ לעכו"ם [שתי מילים לא ברורות]. עכ"ל.

הגאון רבי זאב הלוי סולובייציק הי"ד
בה"ר ישראל גרשון סולובייציק הי"ד בנו הגדול של מרן הגר"ח

ישוב דעת הרמב"ם דקצירת העומר אינה דוחה שבת אעפ"י שהיא כשרה ביום

מכתב ששלח להגרג"ח פישמן זצ"ל הרב דרוטקי

ב"ה יום ו' פ' אחרי מות תרפ"ז לפ"ק.

..בספר חוט המשולש להגאון רא"י מוולאזין [מדור החילוקים סי' ו] מביא בשם הש"ך יו"ד סי' רס"ב [ס"ק ב] שהקשה על הרמב"ם שפסק בפ"ז מהלכות תמידין ומוספין דין ו' גבי עומר דמצותו להקצר בלילה בין בחול ובין בשבת ואם קצרוהו ביום כשר, והקשה דבש"ס מנחות דף ע"ב ע"א איתא להדיא דלמאן דסבירא לי' דדחי קצירת העומר שבת אם קצרוהו ביום פסול, ומפליג בתוקפה.

וי"ל בזה, דהנה התם במנחות מביא ראי' כך, דאם נאמר דקצירת העומר כשר בדיעבד ביום, אמאי דוחה שבת, יקצור בע"ש ביום.

והנה באמת מאי מייתי ראי', אמאי דוחה ניקצרי' מע"ש, אין הכי נמי דבדיעבד כשר אבל לכתחילה הא צריך בלילה ומשום כך דוחה, וכן העירו שם התוס' (במנחות עב. וז"ל: אמאי דחי שבת נקצריה מערב שבת. ואף על גב דלכתחילה מצותו בלילה, כיון דדיעבד כשר לא הוי דומיא דתמיד דכתיב ביה במועדו לומר דדחי שבת, ומסתברא דדומיא דתמיד בעינן. עכ"ל).

אלא דבזה, היכא דיחסר שלימות המצוה, אם חשיב אפשר לקיים שניהם, זה כמדומני מחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש ביבמות [כ: כא.] גבי ביאת כה"ג באלמנה מן האירוסין אם פוטרת צרתה, אם חשיב אפשר לקיים שניהם משום דאפשר בחליצה, דריש לקיש ס"ל להדיא [שם כא.] דלא חשיב אפשר לקיים שניהם, ור' יוחנן נמי משמע דס"ל דחשיב אפשר לקיים שניהם, דשם דף כ' ע"ב איתא ביאת כה"ג באלמנה רבי יוחנן ור' אלעזר חד אמר אינה פוטרת וכו', וכמדומני דראיתי דהיכי דאיתא סתם חד אמר וחד אמר, מי שהוזכר ראשון הוא בעל המימרא הראשונה, וא"כ רבי יוחנן ס"ל אינה פוטרת, ועוד דהוא בר פלוגתי' דריש לקיש.

וזה ליכא למימר דחליצה במקום יבום לאו מצוה - גרע טפי מכל דיעבד, דמשמע שם ביבמות דהיכא דחלץ מקיים העשה, אלא על כרחך דלא הוי מצוה מן המובחר, כמו כל דיעבד.

והנה שם במנחות [עב.] איתא אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, ונוכל לומר דר' יוחנן לשיטתי' אייתי שפיר ראי', אבל לדידן קושית התוס' [במנחות] שהזכרתי במקומה, וא"כ אין ראי', וא"כ פסק [הרמב"ם] שפיר.

הגאון הגדול רבי צבי שינקר זצ"ל
ראש ישיבת בית דוד

הערות בענין הטועה בתפילת שבת ושאל 'טל ומטר' בימות החמה

א

טעה בשבת והתחיל ברכת חול שלא על הסדר

כתב בשו"ע (סי' רסח ס"ב) דאם טעה בתפילת שבת והתחיל תפילת החול, גומר אותה הברכה, ומתחיל של שבת, לא שנא נזכר בברכת 'אתה חונן' לא שנא נזכר בברכה אחת משאר הברכות וכו'. (ומקורו בברכות כא ע"א).

ונראה דאיירי דהתחיל כסדר הברכות, דהיינו שהתחיל 'אתה חונן' דהיא הראשונה, או שאמר אף כמה ברכות כסדר, דהיינו שאמר 'אתה חונן' ואח"כ התחיל 'השיבנו' וכדו', דבחול הוי כסדר, אבל אם התחיל בשבת שלא בסדר של חול, כגון שהתחיל בשבת מיד לאחר אתה קדוש ברכת 'השיבנו', דבחול בכה"ג פוסק, מסתבר דבשבת אין ע"ז שם התחיל ופוסק ואינו משלים את הברכה, ומתחיל של שבת, כנלע"ד.

ב

טעה והזכיר 'טל ומטר' בשבת בימות החמה

והנה נחלקו הפוסקים במי שהתחיל תפילת חול בשבת, בימות החמה, וטעה ושאל טל ומטר, וגמר הברכה, דדעת ההלכות קטנות [מובא בבאר היטב סי' קיז סק"ז ובשערי תשובה רסח ס"ג] דצריך לחזור ולומר ברכת השנים כתיקונה, ורק אח"כ חוזר לשל שבת. ועיי' בתהלה לדוד (סי' רסח ס"ק א) שהשיג, דהא אם אמר בימות החמה טל ומטר לא אמר את הברכה כתיקונה, דבימות החמה אין אומרים ותן טל ומטר, והוי כאילו לא התחיל את הברכה, וכיון דבשבת נתחייב רק אם התחיל הכא הוי כלא התחיל וא"צ לחזור, ואפי' בנזכר באמצע הברכה ע"ש. ולהלן (סק"ב) הביא עוד דהשלמי ציבור השיג ע"ד ההלק"ט ע"ש. [וע"ע דעת החיי אדם (כלל כח, ז) בזה, וכדלהלן]. וע"ע בחכמת שלמה (עה"ג) סי' קיז ס"ד.

והנה בתהלה לדוד (שם סק"ב) ר"ל דלפי דברי ההלק"ט - דחוזר על ברכת השנים - אם מתחילה המשיך גם 'תקע בשופר', לכאו' חייב לחזור גם ע"ז, כיון דהתחיל בה, וגם אפי' גמר כל השמו"ע לכאו' חייב לחזור על הכל ואח"כ להתפלל של שבת ע"ש, (וע"ש מ"ש ע"ד).

והדברים צ"ב, דמה שייך לחייבו לחזור והא הוי כאילו אמרה שלא כתיקונה, ואי"ז כסדר הברכות, דכיון דלא אמר את ברכת השנים כתיקונה הוי' ברכת 'תקע בשופר' שלא במקומה, ופשיטא דהוי כלא התחיל וא"צ לחזור, וכש"כ אם גמר כל התפילה, ורק בברכה זו שנאמר בה קללה צריך לתקן, (וגם זה צ"ע דאפשר דהוי כלא התחיל וכנ"ל).

---

* נערך מכתבי מורינו ראש הישיבה זצ"ל [ומ"מ לא נתברר אם היו הדברים סוף דעתו להלכה]

ג

טעה ולא הזכיר 'טל ומטר' בשבת בימות הגשמים

והנה לדעת ההלק"ט יש לעיין באירע כן בשבת בימות הגשמים, שהתחיל תפילת חול ולא אמר 'ותן טל ומטר', מה דינו.

ועוד יל"ע אם כבר התחיל אז 'תקע בשופר', דהא בימות החול אם לא התחיל לומר תקע בשופר יכול לומר 'ותן טל ומטר' במקומו (ועי' במשנה ברורה סי' קיז ס"ק טו), אך אם התחיל תקע בשופר דינו דיאמר טל ומטר בשומע תפילה, דהיינו דאף שחייב לתקן את הברכה שלא הזכיר בה טל ומטר, מתקנה בהשלמה בשומע תפילה. ומעתה א"כ הכא בשבת אם לא ימשיך עד שומע תפילה אין לו היכי תימצי לתקן, ואם נימא דע"כ מתחייב לחזור לברכת השנים, א"כ להוי עכ"פ כלא התחיל לומר תקע בשופר (וכנ"ל), אמנם אפשר דכיון דעצם הברכה לא נתקלקלה דהא אפשר לתקנה בשומע תפלה, ומ"מ כאן בשבת כיון דלא נתחייב אין הזכרת מטר מעכבת, ויש ע"ז שם ברכה, א"כ שפיר הוי כהתחיל תקע בשופר וצריך לסיים גם תקע בשופר, ונראה יותר כצד הראשון, ועדיין צ"ע.

איברא דאפשר דכל דברי ההלק"ט רק בשאל מטר בימות החמה, דכיון דהוי סימן קללה בימות החמה, החובה לתקן את הקללה, ולכן גם בשבת דהוי כהתחיל ואמר קללה חייב לחזור מחדש לביטול הקללה, משא"כ אם בשבת בימות הגשמים טעה ולא אמר 'ותן טל ומטר' וסיים הברכה, בזה א"צ לחזור. ודו"ק.

ד

דעת החיי אדם

ובעיקר הנידון במי שהתחיל תפילת חול בשבת בימות החמה, וטעה ושאל טל ומטר - החיי אדם (שם) כתב לחלק בזה, דאם עדיין לא סיים את ברכת השנים יחזור לתחילת הברכה, דכיון שהתחיל צריך לאומרה כתיקונה, אבל אם כבר סיים ברכת השנים לא יאמרה שוב, דאדרבה בזה הוי כלא התחיל, אלא חוזר מיד לשל שבת ע"ש.

וצ"ב, דהא לעיל (בכלל כד סעיף יד) פסק הח"א דאם בחול אמר בימות החמה ותן טל ומטר, לכתחילה חוזר לראש הברכה, ורק בדיעבד אם חזר רק מותן ברכה ג"כ שפיר דמי, [ומ' דהיינו כיון דבדיעבד אפילו אם התחיל הברכה מ'ותן ברכה' יצא], וא"כ כיון שחוזר לראש הברכה, שוב בשבת להוי כלא התחיל הברכה,[1] ולמה יהי' חייב להתחיל ולסיים.

ואם כוונת הח"א בתכ"ד, ובזה שאומר הברכה מחדש הוי ביטול לברכה הקודמת, (עי' בנשמ"א), מ"מ בשבת למה יחזור תוך

1. במקו"א נמצאו דברים נוספים: ואפי' למש"כ החיי אדם עצמו (בכלל כד ס"ד) ובנשמ"א (שם) דאם התחיל מ'ותן ברכה' בדיעבד יצא, ג"כ אין מתיישב, דאם היה אומר דמקלקל רק מותן ברכה ולהלן אבל ראשית הברכה לא נתקלקל, הוי אתי שפיר מש"כ דצריך לחזור ולתקן, אבל לפי מש"כ שם בנשמת אדם דהוי כהתחיל מחדש אף אם התחיל ותן ברכה כיון דבדיעבד יצא אם התחיל הברכה מותן ברכה, א"כ צ"ע דינו. ועי' חזו"א (עי' בחזו"א סוס"י יח) שהזכיר סברא זו שכתבנו, דאדרבה צריך לחזור על כל הברכה כיון דהזכיר בה קללה וע"ש, אך הסברא הזו שכתב הח"א דגם אם התחיל מותן ברכה בדיעבד יצא, לא נזכר בדבריו. ואז ישתנה הדין לפי"ז דהא מיקרי התחיל מתחילת הברכה. ואולי אינו ניכר ביטול הברכה לגמרי אף דבדיעבד יצא אם התחיל מותן ברכה, רק במתחיל מתחילת הברכה אז ניכר

כ"ד, אדרבה ישהה כדי שיהיה חייב לחזור לראש וממילא הוי כלא התחיל ואין צריך לחזור כלל. [ומ"מ גם אם יחזור תכ"ד, אין בזה שאלה של ברכה לבטלה, כיון דבהתחיל מסיים, וא"כ בכ"ג אם משלים הברכה ל"ה ברכה לבטלה].

ה

עוד בפלוגתא זו

ובעיקר הנידון - הנה לכאו' להלכה ספק ברכות להקל, וא"כ יש לנהוג כהשלמי ציבור והתהלה לדוד [ואין לחזור], (וע"ע בחכמת שלמה שם). אך מאידך אינו מוכרח, דיש לדון דלהלכה יהא יכול - ואולי אף ראוי - לחזור (כהחיי אדם), כיון דהרי סו"ס לכו"ע אם יחזור לא תהוי הברכה לבטלה, כיון דקיי"ל דאם התחיל ברכה גומרה, ולהלכות קטנות אף חייב לחזור [גם בסיים] כדי לתקן הקללה. ועיין בזה.

ביטול מה שהזכיר קודם, וצ"ע.

ואפי' אם נאמר דכוונת הח"א כאן על תכ"ד דאז יכול לבטל ה'יותן טל ומטר' וא"כ הוי כהתחיל הברכה, מ"מ להמשיך ג"כ צ"ע אי שפיר למיעבד הכי, כיון דאם לא יחזור תוך כ"ד נעקר כל הברכה, שפיר טפי שלא יחזור תכ"ד ויתבטל הברכה ולא יצטרך לסיימה, וצ"ע. ע"כ [וכדלהלן].

הגאון הגדול רבי אליהו ברוך פינקל זצ"ל
מראשי ישיבת מיר

גודל ענין ההכנה לליל הסדר

כתב הרמ"א (או"ח סי' ת"ל ס"א), המנהג הוא לומר ההגדה במנחה בשבת הגדול, מתחילת עבדים היינו עד לכפר על כל עונותינו, ע"כ.

אולם בביאור הגר"א השיג עליו, מדברי חז"ל (מכילתא בא, וכן בהגדה), "שומע אני מראש חודש, תלמוד לומר ביום ההוא, אי ביום ההוא יכול מבעוד יום, תלמוד לומר בעבור זה, בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך", הרי שאין לומר ההגדה קודם פסח.

והנה בגדר האיסור לומר את ההגדה בערב פסח, מצינו בספר מור וקציעה (סי' ת"ל) שכתב, שהוא כעין איסור אכילת מצה קודם הפסח, וכמו שמובא בירושלמי פרק ערבי פסחים (הלכה א), שצריך לאכול את המצה לתיאבון ומתוך התחדשות, עד שאמרו ש"כל האוכל מצה בערב הפסח, כאילו בועל ארוסתו בבית חמיו", כך צריך גם שיהיה הסיפור מתוך חשק וחידוש.

ומעתה יש לתמוה בדעת הרמ"א, מדוע לא אסר בדומה לזה, גם לדבר מענין סיפור יציאת מצרים בערב הפסח, אף זאת כדי שיוכל לספר את ההגדה בליל הסדר 'לתיאבון'.

וביותר קשה, הלא הרמ"א (תעא, ב) עצמו הוסיף על דברי הירושלמי, שיש נוהגין אף שלא לאכול חזרת בערב פסח, כדי לאכול מרור לתיאבון, וא"כ מה נשתנה אמירת ההגדה מאכילת מצה ומרור.

ונראה בזה, ע"פ מה ששנינו באבות (ו, ג) "ואין טוב אלא תורה, שנאמר (משלי, ד, ב) כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו", ע"כ. וצ"ב, הלא למרות שבודאי התורה היא הטובה הנצחית, אך מכל מקום מצינו עוד דברים רבים בעולם הזה שהם בגדר 'טובים', כמו מאכלים טובים ושאר תענוגי העולם, ומהו שאמרו חז"ל כי אין טוב 'אלא' תורה.

וביותר צ"ב, שאמנם בפסוק מפורש שתורה היא דבר טוב - "כי לקח טוב נתתי לכם", אולם עדיין לא ידענו רמז בפסוק שאין טוב 'אלא' תורה.

וביאר בזה אאזמו"ר בעל ה'דרכי דוד' זצ"ל, כי בכל תענוגות העולם, כגון הנאת אכילה, אם יפריז באכילתו מיד זה יהפך לו לדבר רע, וכן בתיאטראות וקרקסאות, כל דבר הנאה בא במידה, וכאשר מרבים לעשות יתר על המידה, אין בזה עוד שום הנאה.

אך ההיפך מזה בלימוד התורה, לא זו בלבד שהמוסיף להתייגע בתורה שהוא מתענג ונהנה בה, אדרבה, עוד הוא מוסיף הנאה על הנאתו, שהרי לימוד התורה הוא תכלית הטוב, וכל המרבה בלימודה ומתייגע בה, מרגיש את הטוב המתגבר ממנה במתיקות שאין לשער ולתאר. וזהו שנאמר "כי לקח טוב נתתי לכם", היינו שנתתי לכם דבר שהוא 'טוב' בעצם, כאשר לעולם הוא עומד בגדר של "טוב" בלי גבול ומידה, מבלי שהוא נמאס כשאר הנאות העוה"ז, ולכן "תורתי אל תעזובו", שתמשכו אחריה עוד ועוד.

אלא שיש לעיין בעיקר הדברים, שהרי מצינו לכאורה כיוצא בזה בתאוות הממון, אשר

כמה שהאדם משיג ממון הוא מוסיף ותאב להשיג יותר, כדכתיב (קהלת ה, ט) "אוהב כסף לא ישבע כסף", ואמרו חז"ל (קהלת רבה א, לד) "אין אדם יוצא מן העולם וחצי תאותו בידו, יש בידו מנה רוצה מאתים, השיגה ידו מאתיים מתאוה לעשותם ארבע מאות", וכלשון רבינו יונה (סוף שער ב) "אחרי אשר יאסוף ויכנוס, עוד יכסוף לאסוף", וא"כ לכאורה גם ממון הוא דבר 'טוב' בלי מידה, באשר לעולם אינו נמאס.

אולם נראה כי אדרבה, בתאוות הממון החסרון הוא הפוך, שמאחר ורוצה להשיג עוד ועוד ממון, לעולם האדם לא בא לידי סיפוק במה שבידו, וכדברי חז"ל הנ"ל, שאין אדם מת וחצי תאוותו בידו, וכלשון הגר"א באיגרתו שהוא כשותה מים מלוחים שנדמה לו שמרווה צימאונו אבל נהיה צמא יותר, ונמצא איפוא, כי רק תורת ד' זה הדבר היחיד בעולם, שמצד אחד ע"י לימוד התורה הוא שואף תמיד לעוד ועוד, אבל מצד שני האדם גם שמח ומלא סיפוק במה שבידו, ולכך "אין טוב אלא תורה".

וכן פירש הגרע"א (הובא בהקדמת אמרי בינה חלק אה"ע) את הפסוק "שש אנכי על אמרתך כמוצא שלל רב", שאע"פ ששמח בתורה "שש אנכי על אמרתך", מ"מ רוצה עוד כ"מוצא שלל רב" שיש לו מנה רוצה מאתים, הרי שמצד אחד אסור להיות בתורה "מסתפק במועט", אבל מצד שני צריך להיות "שמח בחלקו" במה שכבר זכה להשיג בתורה.

ויש לסמוך ענין זה למה שאמרו בתענית (ז',א) שהתורה משולה ליין, ויש לבאר בזה ע"פ המבואר בגמ' בפסחים (ק"ז,ב), שרבא היה מרבה בשתית יין בערב פסח כדי להרבות התיאבון לאכילת מצה בלילה, ומאידך כתבו התוס' בברכות (לה, ב ד"ה טובא), שאסור לשתות יין בערב פסח מן המנחה ולמעלה, מפני שהיין סועד ומשביע, ויגרום שלא יאכל בלילה מצה לתיאבון, אכן אם רוצה לשתות הרבה יין רשאי, מפני שרק שתיה מועטת משביעה וממלאת את התיאבון, אבל שתיה מרובה של יין, אדרבה, גוררת את התיאבון, וכלשון הגמ' בברכות (שם), פורתא סעיד, טובא גריר.

ויש לבאר דלענין זה נמשלה התורה ליין, כי כאשר לומדים מעט נעשים שבעים - פורתא סעיד, אך מי שלומד הרבה, אדרבה, תיאבונו נפתח בבחינת טובא גריר, וככל שמוסיף על לימודו, כך הוא מגביר בעצמו את החשק והתשוקה ללמוד עוד ועוד.

וכן מובא בשם החזו"א, כי קל יותר ללמוד חמש עשרה ושש עשרה שעות ביממה, מאשר ללמוד חמש שעות למקוטעין, והסיבה כנ"ל, כי זו דרכה של תורה, שככל שמשקיע כל כוחו עמלו ויגיעו בה, כך נקנית לו אהבתה בטבע, ובאהבתה ישגה תמיד וימשך אליה כברזל הנמשך אחר אבן השואבת, אך הלומד למקוטעין, כיון שלא נכנסה אהבתה בליבו כראוי, נאלץ ללחום עם יצרו ולכפות על עצמו ללמוד, וכל סדר נפתח ב'מלחמה' חדשה, הן בתחילת הלימוד והן במשך זמן הלימוד, עד אשר נמצאת עבודתו קשה לסבול יותר מזה המתמיד יום וליל, אשר אינו חש בקושי אלא שרוי בעונג.

ובכך מיושב היטב דעת הרמ"א, שאין מקום לאסור את לימוד ההגדה בערב פסח, כי מאחר ומצות 'והגדת לבנך' היא מדין מצות

תלמוד תורה לבנו, וכלשון המשנה (פסחים קט"ז,א) לפי דעתו של בן אביו 'מלמדו', א"כ יש לומר, כי גם בסיפור יציאת מצרים, לא זו בלבד שהסיפור אינו מגרע בתיאבון של המצוה, אלא אדרבה, ככל שירבה לספר בערב הפסח, יוסיף לעצמו עוד חשק והתלהבות, ויגלה התחדשות והתפעלות בסיפור יציאת מצרים.

ונראה, כי גם לדעת הגר"א שאין לומר את ההגדה קודם הפסח, האיסור הוא באמירת ההגדה כצורתה, דהיינו כשקובעים את נוסח ההגדה בזמן אחר, אבל לימוד עניני הפסח ועומק הגיוניה, לא רק שאין בכך ביטול חידוש הסיפור, אלא אדרבה הוא מגדיל בזה את חדוות הסיפור, וכמו בלימוד התורה, שמי שיש לו מנה רוצה מאתיים, אף זה המרבה לעסוק בלימוד עניני הפסח תתרבה ותגדל בו התשוקה, וככל שיותר מתעסק בלימוד עניני הפסח כך תתגבר בה התשוקה, וממילא כל לימוד תוכן סיפור יציאת מצרים וענין הלילה, הוא בודאי הכנה גדולה ונפלאה לליל הסדר.

ומצאנו כן ביעב"ץ בסידורו בסדר הגדה של פסח, וז"ל, מדומה אני שהקפידו שלא להקדים אמירת ההגדה, עכ"פ בערב פסח **ודאי לא שפיר דמי**, כדרך שיש קפידא על אכילת מצה מבעוד יום, ה"נ מילתא חדתא חביבא ויהבו דעתייהו ושמעו, משא"כ אם הרגילה על לשונו מבעוד יום, כבר נזדקנו הדברים ואין הנפש מתפעלת ממנו כל כך, **עם שבודאי אין לאסור למוד הבנתה מבעוד יום, אדרבה לדעתי מצוה רבה היא לטרוח מקודם לירד לעמקה**, וכך נאה וראוי לכל ירא שמים באמת **לעיין בה** תחלה, אך **לא יוציאנה בשפתיו** בקריאה ממש כסדרה שתהא שגורה על פיו מטעם הנ"ל הברור בעיני, עכ"ל, והן הן הדברים.

ומכאן למדנו, שראוי להתכונן לליל הסדר בלימוד ההגדה והמדרשים, כי מלבד שהוא מכין מה לספר בלילה כדי לקיים 'והגדת לבנך', עוד זאת מעלה יתירה יש לו, שאף הוא עצמו מקיים מצות הסיפור מתוך תשוקה ותיאבון.

נחלת המועדים

משלחן מלכים

ראש הישיבה הגאון הגדול
רבי ברוך שמואל הכהן דויטש שליט"א

בשמעתתא דאין ספק מוציא מידי ודאי

א

פסחים דף ט. במשנה אין חוששין שמא גיררה חולדה מבית לבית וממקום למקום, דא"כ מחצר לחצר ומעיר לעיר אין לדבר סוף. ובגמ' טעמא דלא חזינא דשקל, הא חזינא דשקל חיישינן ובעי בדיקה, ואמאי נימא אכלתיה מי לא תנן מדורות העכו"ם טמאים כו' וכל מקום שחולדה וחזיר יכולים להלוך א"צ בדיקה כו', אמר רבא האי מאי בשלמא התם אימור הוה אימור לא ואם תמצי לומר הוה אימור אכלתיה, אבל הכא דודאי חזינא דשקל מי יימר דאכלתי', הוי ספק וודאי ואין ספק מוציא מידי ודאי.

ואקשו עלה בגמ' ואין ספק מוציא מידי ודאי, והא תניא חבר שמת והניח מגורה מלאה פירות ואפילו הן בני יומן הרי הן בחזקת מתוקנין וכו', ומסקינן דהוי ודאי וודאי דחזקה על חבר שאינו מוציא מתח"י דבר שאינו מתוקן, ולתירוץ שני בגמ' הוי ספק וספק דילמא מעיקרא לא טבילי דילמא הכניסם במוץ שלהם ולא נעשו טבל, ועוד הוזכר בגמ' כלל זה דאין ספק מוציא מידי ודאי לענין הטילה נפל לבור ובגמ' ע"ז ע',א לענין מי שמצא שברי צלמים ויש ספק אם התבטלו עיי"ש.

והנה מלשון הגמ' משמע שיש כאן כלל חדש בפני עצמו האם ספק מוציא מידי ודאי ואינו מצד דין חזקה שנאמרה בכל מקום, ואכן צ"ב למה לא נאמר כאן דין חזקה ולמה הוצרכו לכללא דאין ספק מוציא מידי ודאי, ומדברי התוספות (ד"ה ואם ובעמוד ב' ד"ה ספק) מבואר דהך ספק דהכא הוי ספק הרגיל וקרוב לודאי, ולפי זה היה מקום לפרש שבספק כעין זה לא אזלינן בתר חזקה ורק משום שהוא בגדר ודאי אמרינן דאין ספק מוציא מידי ודאי.

אכן הא גופא צ"ב, חדא מה המשמעות של ספק הרגיל, שאם הכוונה שעל פי רוב אוכלת אותו החולדה וכן בסמוך לענין גררוהו ואכלוהו, הרי גם בזה כללא בידינו רובא וחזקה רובא עדיף', ולא משמע שבזה גופא נידון הגמ' כאן, ובאמת בראש יוסף כאן נקט דזה גופא הנידון בסוגיין דספק הרגיל הוי כרוב ומדאורייתא שרי דרובא וחזקה רובא עדיף, אלא דמדרבנן אסרו בזה משום דאמרינן סמוך מיעוטא לחזקה והוי כפלגא ופלגא ובזה שקיל וטרי הש"ס בסוגיין, אולם הדוחק בזה מבואר שלא הוזכר בסוגיין לא ענין הרוב ולא ענין החזקה, ומלשון הגמ' נראה שהוא נידון בפני עצמו לענין ספק מוציא מידי ודאי.

וכבר הקשה הראש יוסף בעצמו על מהלך זה מהא דכתב הרמב"ם פ"ט מהל' טומאת מת הל' י"א 'בור שמטילין לתוכו נפלים המאהיל עליו טמא דין תורה, אף ע"פ שחולדה

וברדלס מצויין שם אין ספק מוציא מידי ודאי', ומבואר מדבריו שמן התורה הוא טמא ולא רק מדרבנן משום דאמרינן סמוך מיעוטא לחזקה. וביותר קשה שהרי לשיטת הרמב"ם כידוע בכל ספק אזלינן לקולא מן התורה ורק מדרבנן אמרינן דספק דאורייתא לחומרא, וא"כ חזינן דהכא גרע משאר ספיקות דהא מן התורה אזלינן ביה לחומרא וצ"ב טעמא.

ב

עוד צ"ב בסוגיין בהא דאמרינן בסמוך לענין טבל דלא הוי ודאי אלא ספק וספק הוא, ומשום דדילמא מעיקרא לא טבילי כרב אושעיא דמערים אדם על תבואתו ומכניסה במוץ שלה, וצ"ב דאטו לפי זה לעולם ליכא ודאי טבל אא"כ ידוע שלא הוכנס לבית במוץ, והלא בפשטות אמרינן בכמה דוכתין עי' יבמות פ"ח,א שאין עד אחד נאמן בטבל כשאינו בידו משום דהוי עד אחד נגד חזקת טבל, וכן בכמה מקומות הוזכרה חזקת טבל ודוחק לומר דלעולם לא חשיבא התבואה בחזקת טבל אא"כ ידוע שהוכנסה לבית לאחר מירוח ובלא זה הוי רק ספק טבל, דבפשטות משמע שבסתם טבל שנמצא לפנינו אנו דנים חזקת טבל.

עוד צ"ב בהא דאמרינן ספק וספק הוא דילמא מעיקרא לא טבילי וכו', ובפשטות היינו דמשום הכי כד מספקא לן אח"כ אם מעושר או לא הוי ספק ספיקא דילמא לא נתחייב כלל ואת"ל שנתחייב דילמא מעושר, וצ"ב שהרי כללא הוא דלא אמרינן ספק ספיקא אלא כאשר ב' הספיקות שקולים, אבל כאשר ספק אחד אינו שקול כגון שיש רוב לאחד הצדדים לא אמרינן ספק ספיקא כמש"כ התוס' בכתובות ט',א [ואמנם הפני יהושע הקשה ע"ז דלפי הסוברים שספק ספיקא מהני מטעם רוב א"כ אף כאשר הספק השני הוא רק מיעוט סוף סוף כשמצטרף לספק הראשון הו"ל רוב לקולא] ועכ"פ לפי המבואר בדברי התוס' דבעינן ספקות השקולים קשה איך שייך לומר כאן ספק ספיקא, הלא הספק דילמא הכניסה לבית במוץ שלה בודאי אינו בגדר ספק השקול ואינו אלא צד רחוק שכך עשה ואיך שייך לצרפו לספק ספיקא, ועוד קשה דלא אמרינן ספק ספיקא אלא כאשר ב' הצדדים מתירים מב' שמות, אבל ס"ס משם אחד לא הוי ספק ספיקא כמבואר ג"כ בדברי התוס' כתובות שם, והכא נמי הרי ב' הספקות משם אחד. וכיוצ"ב קשה בהא דאמרינן בסמוך לענין שפחה שהטילה נפל לבור דהוי ספק וספק ע"ש, ובפשטות גם זה אינו עומד בכללי הספק ספיקא דבעינן שלא יהיו משם אחד וגם בעינן ספק ספיקא המתהפך, ולכאורה הס"ס שבסוגייתנו אינם עומדים בכללים אלו.

ג

והנה בטעמא דמילתא דהוצרכו הכא לסברא דודאי ולא מוקמינן ליה על חזקה כמו בכל דוכתין, יש לפרש בפשטות שהנידון אם יש חמץ בבית או לא, אינו אלא ספק במציאות ולא בדין ואין שייך חזקה על זה, אף כאשר יש מזה השלכות צדדיות להלכה. ודוגמה לדבר מקוה שיש בו ל' סאה ויש ספק אם נחסרה ממנו עוד סאה, אין שייך להעמידו על חזקה שהיו בו ל' סאין כדי שלא יצטרכו להוסיף בו אלא י' סאין, שכן ל' סאין זו מציאות ולא דין ורק במקוה שיש בו מ' סאה

וספק אם נחסר שייך לומר חזקת כשרות של המקוה, ולכאורה כיוצא בזה בית שיש ספק אם יש שם חמץ הלא אין שום שינוי בדין הבית והנידון רק אם הוכנס לתוכו חמץ.

ומצינו שנחלקו האחרונים ביו"ד קכ"ז לענין חתיכת בשר שלא נוקרה מן הגיד או החלב ובא עד אחד להעיד שהיא נוקרה כראוי האם נחשב עד אחד נגד חזקה, דעת הש"ך דחשיב עד אחד נגד חזקה ואינו נאמן אלא כשהוא בידו, ודעת הט"ז דלא חשיב ע"א נגד חזקה כיון שהבשר עצמו מותר והחלב בלבד הוא שאסור, וכאשר ישנו ספק אם ניטלו החלבים האסורים לא שייך חזקת איסור של הבשר כיון שהבשר לעולם מותר והחלב לעולם מותר והנידון רק אם ישנה תערובת או שהופרדה התערובת, ואכן צ"ב דעת הש"ך ועי' בש"ש (שמעתתא ו' פרק ה) מה שביאר בזה.

ובפשטות נראה מדברי הש"ך ששייך גם חזקה שלא נעשה מעשה להתיר, והיינו כיון שלמעשה הייתה כאן מציאות שמחמתה נאסר לאכול את חתיכת הבשר עד שייעשה מעשה ניקור להתירה, שייך חזקה על מציאות זו שלא נעשה המעשה להתירה. ועל פי זה נראה לכאורה שגם לענין בית שיש ספק אם נכנס לתוכו חמץ, אע"פ שאין שינוי בדין הבית ע"י חמץ שבתוכו, מ"מ שייכת בזה חזקה על המציאות של האיסור והיתר, והיינו חזקה שלא נעשה מעשה לאסור או להתיר ואף זו מכלל החזקות.

ואולי יש לבאר זאת לפי דברי הרמב"ם בפירוש המשניות לנזיר והובא בש"ש ש"ה פ"ג, שכתב ביסוד דין חזקה וז"ל שם: "שהענין יצא לדבר שאין לו תכלית כל זמן שנלך אחר האפשרויות", והיינו שמלבד עצם דין חזקה לתלות כל דבר שנשאר בדינו ובחזקתו, יש עוד הלכה בזה שאין לנו להסתפק לשנות את הדין, שא"כ אין לדבר סוף שלעולם אפשר להסתפק. ומטעם זה אף כאשר אין שינוי מהותי בדין הדבר, אלא ישנה מציאות שמחמתה יש איסור או היתר עד שייעשה מעשה לסתור את המציאות הזו, וכל הנידון רק אם נעשה מעשה להתיר או לאסור, שייך לומר חזקה שהמציאות נותרה כמו שהיא ולא נעשה מעשה לשנות את הדין.

אולם נראה שאין ראיה מדברי הש"ך, שיש לפרש בדעת הש"ך דטעם הדבר דחשיב ע"א נגד חזקה היינו משום דס"ל שיש איסור בפני עצמו על אכילת חתיכה שלא נוקרה, ושפיר מיקרי חפצא דאיסורא. אבל באופן שאין שום דין על החפצא וכל הנידון אם התערב כאן איסור לא שייך חזקה שלא נעשה מעשה לאסור או להתיר, שדין חזקה הוא בחפצא שנשאר בדינו.

והנה כיוצא בזה יש לעיין בהא דאמרינן לעיל ד',א דשייך בבית חזקה לענין הבדיקה, דבית שנבדק הוא בחזקת בדוק ובית שלא נבדק הוא בחזקת שאינו בדוק. ולכאורה מה שייך חזקה שאין בו חמץ, הלא אין כאן שום דין בבית והנידון הוא אם יש חמץ בבית ועובר עליו הבעלים, ועיין בבית יוסף שביאר שהחזקה היא על קיום חובת הבדיקה, ולכאורה לפי דברי הב"י לא הוי חזקה ממש כמו בכל דוכתא שהרי חובת הבדיקה היא דין על הגברא, ולכאורה מה שייך בבית חזקה שלא נעשה מעשה על ידי האדם, ובפשטות הכוונה בזה כמש"נ שכיון שהיתה מציאות

שמחמתה מחויב בבדיקה או שאינו מחויב, שייך לומר חזקה שלא נעשה מעשה לשנות את המציאות כיון שעי"ז יש נפ"מ להלכה, ואף כאן בבית שלא נבדק ישנה חזקה שלא נעשה מעשה בדיקה.

אולם נראה שיש לפרש באופן אחר, שהנה האחרונים חקרו האם חובת הבדיקה היא חובה על הגברא או חובה המוטלת על החפצא דהיינו הבית, עי' ביד אפרים סי' תלב שהאריך בזה. ואם נפרש שחובת הבדיקה היא דין בבית עצמו, שפיר מתבארים דברי הבית יוסף ששייכת חזקה שלא נעשתה חובת הבדיקה, כיון שזהו דין בבית שצריך להיעשות בו מעשה בדיקה והנידון אם כבר הופקע מחיובו או לא.

ומכל מקום כל זה לענין חובת בדיקת חמץ, בזה שייך לומר חזקת בדוק ושאינו בדוק אם נפרש שהחיוב הוא חיוב המוטל על הבית, אבל פשיטא שאין זה שייך אלא לענין חיוב הבדיקה שתקנו חכמים שהוא חיוב בפני עצמו ולא משום שישנו ספק גמור שמא יש חמץ, וכפי שמצינו בפוסקים שאף מקום שנוקה כראוי לא נפטר משום כך מלעשות בו בדיקת חמץ, ויש הסוברים שצריך לבדוק בו בברכה אף בלא להניח בו פתיתי חמץ, וביותר מבואר הדבר בדברי החזון איש שחובת בדיקת חמץ היא חובת חיפוש ועל כן גם מקום שנוקה כראוי מן החמץ שבו מ"מ עדיין מחויב לעשות בו את החיפוש אחר החמץ שהוא חיוב בפני עצמו, ולפי זה ניחא שיש להחשיב את חובת הבדיקה כחיוב על החפצא כיון שהחובה היא במקום עצמו לחפש בו את החמץ.

ועכ"פ כל זה אינו שייך אלא לענין הבדיקה הראשונה המחויבת מכח תקנת חובת הבדיקה, ובזה שפיר שייך לפרש שישנה חזקה, אבל כאשר בית נבדק כראוי והתקיימה חובת הבדיקה ולאחר מכן התעורר ספק אם הוכנס לתוכו חמץ, הרי אין זה ספק בחובת הבדיקה אלא ספק בעלמא אם יש חמץ בבית הזה או לא ודינו ככל הספקות שבתורה, וכפי שכבר העיר בזה בשיעורי מקדש דוד ועל זה מה שייך חזקה שלא נכנס לבית חמץ והרי אין בזה שום שינוי בדינו של הבית, וא"כ בסוגיין דאיירי בבית שנבדק כראוי רק שהתעורר ספק שמא החולדה הכניסה לתוכו חמץ פשיטא שאין שייך חזקה על הבית, שהרי מ"מ לא נעשה בו שום שינוי והנידון רק אם התערב בו חמץ ועל כן לא שייך לדון בזה מצד חזקה, וניחא שלא דנו כאן מצד חזקה גרידא.

ואשכחן כעין זה בתשובות רעק"א סימן פ"ב שדן לענין חתיכה שהתערב בה איסור ואין ידוע אם היה בה ששים כנגדו, ומבואר מדבריו שהנידון אם שייך להעמידה בחזקת היתר תלוי במחלוקת הראשונים האם אמרינן חתיכה נעשית נבילה בשאר איסורים, דאם אמרינן חנ"נ בשאר איסורים נמצא שיש נידון האם החתיכה בעצמותה אסורה או מותרת ושפיר שייך להעמידה על חזקתה, אבל אם לא אמרינן חנ"נ בשאר איסורים נמצא שההיתר בעצמו נשאר בהיתרו אלא שיתכן שנאסר לאכלו מחמת האיסור שנתערב בתוכו, וכיון שהחפצא של ההיתר לא השתנה לא שייכא בזה חזקת היתר, אע"פ שבפועל ייאסר לאכול את החתיכה הזו מחמת תערובת האיסור שנתערבה בה. ועי"ש בדברי הגרע"א שדן שיתכן שכל זמן שהאיסור מעורב בהיתר לכו"ע נחשבת

החתיכה בעצמה אסורה, ע"ש. ועכ"פ חזינן מדבריו שבכל אופן שאין שינוי בחפצא של הדבר אם הוא אסור או מותר לא שייך חזקה, אע"פ שבפועל מחמת התערובת לא יהיה אפשר לאכלו, כיון שסיבת האיסור היא רק האיסור המעורב אבל ההיתר לא השתנה בעצמותו.

ד

ונראה עוד שהדבר מוכח לפי מה שכתב הגר"א בביאורו סי' תל"ט אות א' בדעת הרמב"ם, דהנה בחששא דחולדה פירש רש"י דחזינן שהביאה אותו לבית, אולם הגר"א פירש בדעת הרמב"ם שאף כאשר לא חזינן שהביאה אותו לבית אלא רק חזינן שלקחה חמץ כבר יש לחוש, והנה בכה"ג פשיטא שאין שייך לדון חזקה שהרי הספק שמא אכלה קיים מצד עצם לקיחתה את החמץ, ומה שייך לומר חזקה על המציאות שהיה אצלה חמץ ולא נאכל, שזה בוודאי ספק על מציאות גרידא ואינו ספק על הבית כלל. והרי הדבר ברור שספק על מציאות גרידא אין שייך בו חזקה אף אם לאחר מכן ישנן מזה השלכות צדדיות להלכה, וכמו שבמקוה של ל' סאה אין שייך חזקה שלא נחסר, כיון שמ"מ אינו כשר כעת למקווה, ואין הנפ"מ אלא כמה יצטרכו להוסיף וזה נפ"מ צדדית, כל שכן בזה שהנידון על החמץ שבידי החולדה אם נאכל דלכאורה לא שייך בזה חזקה, ועל כן לא שייך לדון בזה אלא מכח הכלל שאין ספק מוציא מידי ודאי שיבואר להלן בס"ד.

וכן נראה מוכרח מדין נפל שנפל לבור שישנו ספק אם גררתו חולדה, והרי הספק אם נגרר למקום אחר אינו משנה כלל את הדין בטומאה, אלא רק מציאות מקום הטומאה השתנתה ואין שייך בזה חזקה כלל, ובשלמא לפי ההו"א שהנידון אם נאכל שייך לדון שלא התבטלה הטומאה, אבל כאשר הספק אם נגרר למקום אחר לכאורה אין שייך כלל חזקה, ואין זה אלא חזקה על מציאות שהטומאה במקום זה ולא במקום זה, ועל כן לא דנו בזה אלא מצד הכלל של ודאי ולא מכח דין חזקה.

ה

ועוד יש לפרש בטעמא דמילתא שלא דנו בסוגיין משום חזקה אלא רק משום הדין המיוחד של אין ספק מוציא מידי ודאי, משום דבעלמא אשכחן חזקה במקום שהיה הדבר ידוע בהיתרו או באיסורו, אבל באופן שאנו מוצאים את הדבר כשהוא כבר עם ריעותא אע"פ שידוע לנו שקודם לכן לא הייתה ריעותא זו מ"מ לא שייך באופן זה חזקה, ודומה הדבר למה שכתבו התוס' בחולין י"א,א שחזקה שלא נתבררה בשעתה אינה חזקה, ולכן פרה אדומה אע"פ שהיא כבר בת שנה ועברו עליה י"ב חודש אין לה חזקה שאינה טרפה כיון שקודם שנה לא היתה כשרה לפרה, ע"ש. ובהנך גווני דסוגיין הלא כשמצינו את הנידון הוא כבר עם הריעותא, כגון חבר שמת והניח פירות שאע"פ שהפירות היו מתחילה טבל, מ"מ עתה כשאנו באים לדון עליהם, כבר ישנה את הריעותא בחזקה זו שאין החבר מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן, וכן לענין נפל ולענין חמץ עתה כשאנו דנים על הדבר הוא כבר לאחר שיש ריעותא לפנינו, ואע"פ שאנו יודעים שקודם לכן לא היתה בו הריעותא, מ"מ כל שכשאנו דנים עליו כבר ישנה

ריעותא בחזקה זו אין שייך לדון מצד חזקה, [וכן מבואר יסוד זה באבן האזל אישות פט"ז עיי"ש].

ביותר יבואר הדבר לפמש"נ לעיל מדברי הרמב"ם בפירוש המשניות, שיסוד דין חזקה הוא שאם נבוא לדון אחר האפשרויות יצא הדבר לבלי תכלית, וזה שייך רק במקום שאנו מחזיקים דבר להתנהג בו בצורה מסוימת, בזה אמרינן שאין לדון אחר האפשרויות ואין מסתפקים בספקות לשנות את ההנהגה בחפץ זה, אבל אם כאשר אנו דנים על הדבר כבר יש בו את הריעותא אין שייכת סברא זו, כיון שמתחילה אנו דנים על ההנהגה בו כשיש כבר את הספק לפנינו.

ו

לאחר שנתבאר שבסוגיין אין לדון מצד חזקה ועל כן אין לפרש שהנידון מצד רובא וחזקה וכמש"נ, אלא הוזכרה כאן הלכה אחרת שאין ספק מוציא מידי ודאי, יש לבאר עוד מדוע לא אזלינן בזה בתר הרוב, שלפי מה שכתבו התוס' דהנך ספקות דסוגיין הוו ספק הרגיל וקרוב לודאי לכאורה הוי רוב, ואמאי לא אזלינן בתר רובא כמו בכל התורה.

ועוד צ"ב דבגמ' מתרץ דודאי וודאי הוא דחזקה על חבר שאינו מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן, והרי גם בהו"א ידענו שהם בחזקת מתוקנים משום שאין חבר מניח דבר שאינו מתוקן, ומה התחדש למסקנה דמשום הכי הוי טפי וודאי.

והדברים מבוארים בבינת אדם (שער רוב וחזקה כלל ו'), והעולה מדבריו שרוב שעל ידי מעשה לא חשיב רוב גמור, וכעין המבואר בגמ' בכורות כ',א דרוב בהמות מתעברות ויולדות לא חשיב רוב גמור משום דהוי רוב שע"י מעשה ע"ש באורך. וביאור הדברים כך הוא דהנה מצינו ב' סוגי רוב, האחד רובא דאיתא קמן שהוא תלוי במספר ובנידון דכל דפריש מרובא פריש, והשני רובא דליתא קמן כגון רוב בהמות אינן טרפות ורוב נשים אינן איילוניות, ומעלתו היתירה של רוב זה הוא מחמת שכך טבעו של עולם והמיעוט שישנו הוא נגד הטבע הרגיל, והיינו שהרוב סותר את המיעוט ומכריח שלא יהיה מיעוט זה כלל, וכיון שיסוד רוב זה הוא מכח שהטבע הרגיל סותר שתהיה אפשרות אחרת והמיעוט אינו אלא יציאה מן הטבע הרגיל כגון טריפה או איילונית, זה אינו אלא במקום שכן הוא ממילא אבל במקום שהרוב אינו בא אלא ע"י מעשה נמצא שהרוב אינו סותר את המיעוט, שכן עד כמה שלא נעשה המעשה אין סתירה מן הרוב שלא יהיה המיעוט קיים, וכגון רוב מתעברות ויולדות, נהי שכן הרוב מ"מ עד כמה שלא נרבעה אינה יולדת וכאשר אנו חוששים למיעוט שלא ילדה אינו נסתר מן הרוב.

ומצינו כעין זה לענין ספק דפתח פתוח בכתובות ט',א דחשבינן לספק תחתיו ספק גמור, ולכאורה אם נבדוק את כל הנשים שנמצא בהן פתח פתוח בודאי נמצא שרוב הבעילות היו לאו תחתיו, שהרי כמה וכמה שנים לא היתה תחתיו ורק זמן קצר היתה תחתיו ולמה לא נלך אחר רוב הנשים שלא נבעלו, גם באשה זו עצמה מסתבר יותר שנבעלה שלא תחתיו ומוכח בסוגיא שם דלא דיינינן בזה משום רוב, אמנם הביאור בזה שאמנם רוב הנשים בעלות פתח פתוח נבעלו לאו תחתיו, אבל רוב זה אינו סותר את המיעוט שהיה תחתיו ואינו שולל אותו,

ובכה"ג לא חשיב רוב להוציא מן הספק. [וברש"ש שם הקשה למה לא הוי רוב ממש דניזיל בתר רוב הימים ע"ש, אבל עכ"פ מצד רובא דליתא קמן לא שייך לדון בזה כיון שאין הרוב סותר את המיעוט כלל, ועוד שענין רוב אינו מספר אחוזים אלא צדדי הדין וכאן יש רק ב' צדדים או שנאסרה או שלא].

על פי זה יבואר מה שלא דנו בסוגיין מצד רוב, שאע"פ שעל פי רוב חולדה אוכלת משום שכך הרגילות אבל לומר שלא אכלה אין זה סותר את הרוב שלפעמים אינה רעבה ואינה אוכלת, ולא שייך לדון בזה רוב גמור כיון שאינו דבר המוכרח והשולל את המיעוט מכל וכל כמו ספק טריפה או איילונית והוא כרוב התלוי במעשה, אכן מ"מ כיון שבמציאות רוב הפעמים החולדה אוכלת הוי ספק שאינו שקול וכמש"כ התוס' דהוי ספק הרגיל, והיינו שבכללי הספקות עדיף ספק זה משאר הספקות ויש לחוש לו יותר, ויש אומרים שבאופן זה אף לדעת הראשונים החולקים על הרמב"ם וסוברים שספק דאורייתא לחומרא מן התורה אין זה אלא בסתם ספק, אבל בספק כעין זה שאינו שקול ועל פי רוב נוטה לאחד הצדדים לכו"ע לא אזלינן ביה לחומרא מן התורה, ולענין ספק כעין זה הוא שנסתפקו בסוגיין אם אלים להוציא מידי ודאי.

ז

עולה מן הדברים, שהודאי האמור בסוגיין אינו דין חזקה גמורה, משום שלא שייך חזקה על מציאות אף כאשר יש ממנה נפ"מ להלכה, או משום שזו חזקה לשעבר כיון שהנידון הוא לאחר שכבר ישנה ריעותא בחזקה זו, אלא הוא דין אחר של ודאי. ומאידך גם הספק דבסוגיין שכתבו התוס' שהוא ספק הרגיל וקרוב לודאי, אין לדון בו מצד רוב כיון שאינו רוב הסותר את המיעוט וכמש"נ. ועל כן ישנו נידון מיוחד בסוגיין אם אלים ספק הרגיל להוציא מידי ודאי.

וביאור דין זה הוא בכללי הספיקות, שכשיש סיבה ודאית וכנגדה סיבה של ספק יש ללכת אחר הסיבה הודאית, ואין הולכים אחר האפשרויות אלא אחר הוודאות. [וניחא לפי זה מה שמצינו בגמ' חולין י"א,א בסכין שנמצאה בה פגימה דאמרינן עצם ודאי פוגם ועור ספק פוגם ספק אינו פוגם, ואין ספק מוציא מידי ודאי. ובעל המאור שם חילק בין הסוגיא דהתם לסוגיא דהכא, אולם התוספות שם דימו את הסוגיות. ולפי האמור הכל אחד, שגם בסוגין אין הנדון מצד חזקה או רוב, אלא שכל שיש סיבה ודאית לתלות בה איך לתלות באפשרויות ובספק, וה"נ התם כשיש סיבה ודאית לתלות בה את הפגימה אין לתלות בדבר שאינו אלא ספק].

אמנם כל זה הוא כאשר ישנו גדר ודאי, אבל כאשר אין גדר ודאי, ודאי מהני כוחו של ספק הרגיל להתיר, וזהו כללא דספק מוציא מידי ספק.

לפי זה יש ליישב מה שהערנו על מה שמבואר בסוגייתנו דטבל הוי ספק שמא הכניסה במוץ שלה, ותמהנו על כך דבכל דוכתא לא משמע דסתם טבל הוי ספק שמא לא נתחייב משום דילמא הכניסה במוץ שלה. אולם לפי האמור ניחא, שבוודאי בגדרי הספקות דעלמא לא חשיב ספק גמור מה שיש צד רחוק שהכניסה במוץ שלה, אבל כאן בסוגיין הלא ישנו ספק הרגיל שהוא

מעושר, אלא שישנו כלל שאין ספק מוציא מידי ודאי. ולענין להפקיע ממנו שם ודאי שפיר מהני גם צד זה שהכניסה במוץ שלה, ששוב אין זה בגדר ודאי, וממילא חל כאן הדין שספק הרגיל מוציא מידי ספק.

וכן מיושב מה שמצינו שיש בזה ספק וספק, והערנו שבפשטות אין המקרים שבסוגייתנו תואמים לכללי ספק ספיקא, דבעינן ס"ס מב' שמות, וכעינן ס"ס המתהפך וכו' אולם לפי האמור ניחא, שאין הכוונה להתירו מדין ספק ספיקא, אלא ההיתר הוא מדין ספק הרגיל דאלים להתיר אלא שאין ספק אפילו ספק הרגיל מוציא מידי ודאי. אבל כל שיש איזה צד ספק שוב אינו בגדר ודאי, וממילא חל הכלל שספק מוציא מידי ספק, ואין זה כלל מדין ספק ספיקא, וסגי לזה אף ספק שאינו שקול, כיון שעכ"פ כבר מוציא מידי הודאי המוחלט.

ח

על פי האמור יש לבאר את נידון הגמרא לענין חברים, שמתחילה אע"פ שידענו שאין חבר מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן לא היה נחשב אלא ספק מוציא מידי ודאי, ולמסקנה הוי ודאי וודאי. וכבר הערנו שצריך ביאור מה השתנה בזה. אכן הביאור הוא [ושורש הדבר מבואר בבינת אדם] דהנה רש"י ביאר בהו"א "ואתי ספק זה ומוציא פירות הללו מידי ודאי טבל, משום דרוב חברים מעשרין הם מיד קודם שיניחם מתחת ידו" ובמסקנה פירש "התם ודאי וודאי הוא, כי היכי דפשיטא לן דטבילי מעיקרא, הכי נמי פשיטא לן דעשרינהו. ואין גמגום והילוך אחר הרוב בדבר, אלא חזקה ודאי על כל החברים". ומבואר ברש"י שהחילוק הוא דלהו"א הוא בגדר רוב ולמסקנה הוא טפי מהכי.

וביאור הדבר הוא דהנה רוב אינו מועיל ליצור גדר ודאי לענין הכלל שאין ספק מוציא מידי ודאי, שאף לפי השיטות שרוב מועיל בגדר בירור מ"מ אינו בגדר ודאי אלא דין הוא להכריע על פי הרוב, ואף מצינו באחרונים שכתבו שדבר שהוחזק מכח רוב ולאחר מכן ישנו ספק אם השתנה לא חשיבא חזקה, כיון שסוף סוף גם מתחילה לא היה ודאי ולא החזקנו כן אלא מכח רוב. ועל כן לפי ההו"א בגמ' אע"פ שיש רוב חברים מעשרים מ"מ לא הוי בגדר ודאי ואינו אלא בגדר ספק, ועל כן לא מהני להוציא מידי ודאי.

אולם למסקנת הגמרא גדר חברים מעשרים הוי כגדר ודאי. ונראה באריכות לשון רש"י שאין זו ודאות גמורה, שא"כ לא היה צריך להאריך אלא לומר שאינו רוב אלא כל החברים מעשרים ואין כלל מיעוט אחר. אכן נראה דהביאור בזה הוא שכוונת הגמ' לחדש שחזקה על חבר שאינו מוציא מתחת ידו הוי כחזקה שבטבע האנשים שהיא עדיפה מרוב, וכעין חזקה אין אדם פורע תוך זמנו ושאר חזקות שבטבע האדם, שבעצם חזקה זו מלמדת שכך טבעו של אדם ומצד טבעו אינו נוהג באופן אחר, ולא דמי לרוב גרידא ששייך בטבע עצמו מיעוט שונה, אבל חזקה על טבע האדם היינו שכל טבע האנשים כך הוא והמיעוט שמתנהגים באופן אחר הוא כנגד הטבע, ובאופן זה שפיר חשיב בגדר ודאי, שכן מצד הטבע הוא ודאי שיהיה כן.

ונמצא שאין כוונת הגמ' לומר שלא יימלט שום חבר שלא הוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן, ולא זה היה החילוק בין ההו"א

למסקנה במספר החברים שאינם מעשרים, אלא החילוק הוא דבהו"א סברנו שאמנם רוב חברים מעשרים אבל ישנו מיעוט שאינם מעשרים, וכיון שכן אע"פ שרובם מעשרים אינו בגדר ודאי אלא ספק, אבל לפי המסקנא דרוב המעשרים אינו סתם רוב אלא ישנה חזקה גמורה כמו חזקה בטבע האדם שחברים מעשרים ולא מוציאים דבר שאינו מתוקן, ואם ישנו מיעוט שלא עישר הוא נוגד את החזקה הטבעית, וכיון שכן שפיר יש להחשיבו ודאי ולא רק ספק. וזו כוונת רש"י בדבריו שאין גמגום והילוך אחר הרוב בדבר, שאינו רק שיש ספק ומתברר ע"י הרוב, אלא שהחזקה מלמדת שאין כאן ספק אלא כל החברים יעשו כן בטבעם, כמו שאר חזקות שבטבע האדם, ואם ישנו מיעוט הוא כנגד הטבע, ולא מוציא מידי הודאי.

הגאון הגדול רבי עזריאל אויערבאך שליט"א

זמן קיום מצות ארבע כוסות

הטעם שצריך לקדש בליל פסח דוקא משתחשך והנפק"מ בזה

א. שו"ע סי' תע"ב סעי' א'. יהיה שולחנו ערוך מבעוד יום כדי לאכול מיד כשתחשך וכו', אבל לא יאמר קידוש עד שתחשך. ויעוי' בט"ז (סק"א) שביאר דפסח אינו נאכל אלא בלילה, ומצה דומיא דפסח דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו, והקידוש צריך שיהיה בשעה הראויה לאכילת מצה, ולכן צריך לקדש דוקא בלילה. והמג"א (סק"א) ביאר ע"פ התרוה"ד (ח"א סי' קל"ז) דכוס של קידוש הוא אחד מד' כוסות וכולן צריכין להיות בלילה עכ"ד.

ויעוי' במ"ב (סק"ד) שהביא דבריהם ופירש החידוש בדין זה דאע"ג דבשאר שבת ויו"ט יכול להוסיף מחול על הקודש ולקדש מבעו"י כמבו' בסי' רס"ז סעי' ב' (ע"ש במ"ב סק"ה), מ"מ בפסח אינו כן ומהטעמים הנ"ל.

ויעו"ע במהרי"ל (סדר ההגדה סי' ז') דמבו' דס"ל דאינו משום שהקידוש קשור במצה, אלא מטעמא אחרינא דאכילת הירקות צריך להיות בלילה דוקא, כיון שבא בשביל שישאלו התינוקות, וכתיב (שמות י"ג ח') בעבור זה, בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, וכתיב (שם) והגדת לבנך וההגדה צריך לאומרה בלילה, וממילא גם אכילת הירקות בלילה דוקא, ולכן צריך לקדש בלילה. ואע"ג דיכול להתחיל מבעו"י וע"י הקידוש ימשך עד הלילה, מ"מ יש לך אדם שאין מאריך בקידוש, וטיבול ראשון הוא מיד לאחר הקידוש קודם סיפור ההגדה, עכ"ד. ויעו"ע להלן אות ב' מש"כ בדברי המהרי"ל ע"ש.

ובביאור דברי הט"ז, יעוי' בפמ"ג (משב"ז סק"א) שפי' דהוא משום דאין קידוש אלא במקום סעודה. דהנה הט"ז בהמשך דבריו הביא מהמהר"ל מפראג שכתב דאמנם בכל שבת ויו"ט יכול לקדש מבעו"י בתוספת שבת ורק גמר הסעודה צריך שיהיה בלילה (ע"ש הטעם), אולם בליל פסח צריך שגם הקידוש יהיה בלילה. וביאר הט"ז דבריו בזה"ל: ונ"ל הטעם דמצות אכילת מצה היא בכלל הקידוש ובשבילה בא הקידוש, עכ"ל. ופי' הפמ"ג דכוונתו משום דאין קידוש אלא במקום סעודה, ע"ש. ולפי"ז נראה דגם בריש דבריו יל"פ כן דמש"כ שהקידוש צריך שיהיה בשעה הראויה לאכילת מצה, היינו משום דאין קידוש אלא במקום סעודה.

ונראה דאיכא נ"מ בין הט"ז למג"א לענין דיעבד, דלט"ז י"ל דקידוש בלילה הוא לעיכובא כיון דעיקר דינא דאין קידוש אלא במקום סעודה הוא לעיכובא כמבו' בשו"ע סי' רע"ג סעי' ג', וממילא אם קידש בשעה שאינה ראויה לסעודה י"ל דלא יצא יד"ח קידוש, משא"כ למג"א דהוא משום שהקידוש הוא אחד מד' כוסות, נראה דודאי יצא יד"ח קידוש אף שקידש מבעו"י דאע"ג דזמנו בלילה, מ"מ אינו לעיכובא. אמנם לאחר העיון בתרוה"ד (שם), יתכן דגם להמג"א הוא לעיכובא, ע"ש.

אמנם נראה דאפ"ל בכוונת הט"ז באופן אחר. דהנה בפסחים (דף לו.) דרשו עה"פ לחם עוני, לחם שעונים עליו דברים הרבה.

ופירש"י שגומרים עליו את ההלל ואומרים עליו הגדה. ולגבי ד' כוסות קימ"ל (סי' תע"ב ח') דצריך לשתותן על הסדר, ואם שתאן זה אחר זה שלא כסדר, לא יצא. וביאר המ"ב (ס"ק כ"ד) דצריך שיאמר ההגדה בינתיים. ולפ"ז נראה די"ל דמש"כ הט"ז "דמצות אכילת מצה היא בכלל הקידוש ובשבילה בא הקידוש" כוונתו לומר דהקידוש הוא חלק מהמצה מכח הדין דלחם שעונים עליו דברים הרבה וגם אמירת הקידוש בכלל זה.

ומעתה נראה דגם להט"ז אם קידש מבעו"י, יצא יד"ח קידוש כשאר שבתות השנה ורק צריך לשתות עוד כוס משום הד' כוסות שהם קשורים במצה מצד עניית ההגדה וההלל, והכא יחסר לו הקידוש מצד עניית דברים הרבה. ואף בזה י"ל דאינו לעיכובא, וזאת ע"פ המבו' בר"ן בהא דכל שלא אמר ג' דברים אלו "פסח מצה ומרור" לא יצא יד"ח, דאין הכוונה שלא יצא יד"ח כלל, אלא שלא יצא יד"ח כראוי ע"ש, וחזינן דהאי דינא דלחם שעונים עליו דברים הרבה אינו לעיכובא, וא"כ ה"ה לגבי הקידוש י"ל דאינו מעכב.

ונראה להוכיח ביאור זה מתשו' הגרע"א סי' א'. דיעו"ש שדן לומר דמותר לנשים להתענות ביו"ט כיון דאיסור תענית נראה דהוא מדין עונג, ומצות עונג הוי בכלל מצ"ע דעצרת תהיה לכם דדרשינן מיניה חציו לד' וחציו לכם, והויא מצ"ע שהז"ג ונשים פטורות. ועפ"ז מצדד לדינא שאם שכחה להזכיר יעלה ויבוא בבהמ"ז אינה חוזרת כיון דאינה מחויבת בסעודה. ויעו"ש בהשמטות שכ' (בסו"ד) דגם הקידוש דיו"ט הוי מצ"ע שהז"ג ונשים פטורות, ע"ש. ולפ"ז לכאו' צ"ב דהא מבו' בגמ' (פסחים קח.) דנשים חייבות בד' כוסות מפני שאף הן היו באותו הנס, ואי נימא דנשים פטורות מקידוש דיו"ט, א"כ היאך יקיימו מצות ד' כוסות דהא כוס ראשון הוא כוס של קידוש, אלא בע"כ צ"ל כדלעיל דהקידוש שייך למצה מדין לחם שעונים עליו דברים הרבה, וכיון שנשים חייבות במצה, ממילא חייבות גם בקידוש דליל פסח.

ויעו"ע בתוס' בסוכה (דף לח. ד"ה מי) שכתבו דמשמע דנשים חייבות בהלל דלילי פסחים משום דמבו' בגמ' (פסחים קח.) שנשים חייבות בד' כוסות ומסתמא לא תיקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל והגדה, וממילא נפקא דחייבות בהלל דלילי פסחים, ע"ש. ומבו' דהד' כוסות מישך שייכי בהלל והגדה, וממילא נראה דנשים חייבות גם בכוס ראשון מדין הלל והגדה.

קידוש מבעוד יום לענין קידוש במקום סעודה ולענין אכילה משעה עשירית

ב. בעיקר הדבר נראה דודאי צדקו דברי הפמ"ג (הנ"ל) דיש כאן חסרון מצד קידוש במקום סעודה כיון דהקידוש אינו בזמן שראוי לסעודה. וצ"ל דמיירי באופן דחשיב קידוש במקום סעודה כגון לשיטת הגאונים דיין נמי חשיב סעודה לדין זה כמבו' בשו"ע סי' רע"ג סעי' ה', ע"ש. וכן באופן שאוכל בציקות של נכרים שאין יוצאים בהם יד"ח דל"ה לשם מצת מצוה ומותרים באכילה כמבו' בפסחים (דף מ.). וכן באוכל מצה מבושלת שאין יוצאים בה יד"ח כמבו' בשו"ע (סי' תס"א ד') ומהני לקידוש במקום סעודה. וכן לשיטות הראשונים שקיום המצוה דאורייתא דאכילת מצה הוא באפיקומן,

ממילא יכול לאכול כזית מצה מבעו"י מיד לאחר הקידוש והוי קידוש במקום סעודה. ואמנם מבו' בשו"ע (סי' תע"א סעי' א') דאסור לאכול פת בער"פ משעה עשירית ולמעלה כדי שיאכל מצה לתיאבון, מ"מ נראה דכל זה דוקא בסעודה אחרת, משא"כ באותה סעודה הוי אכילה לתיאבון ושרי, דהא מבו' בפסחים (שם) דבציקות של נכרים, ממלא כריסו מהם ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה. ולכאו' היאך שרי למלאות כריסו מהן, דא"כ לא יוכל לאכול את המצת מצוה לתיאבון, אלא מוכח דבאותה סעודה אין זה מונע את האכילה לתיאבון.

וכן חזינן בשו"ע (סי' רצ"א סעי' ג') שכתב דאם נמשכה סעודת הבוקר (בשבת); עד שהגיע זמן המנחה, יפסיק הסעודה ויברך ברהמ"ז, ויטול ידיו שנית לסעודה ג' ויברך המוציא ויסעוד, שאם לא יעשה כן לא יוכל לאכול אח"כ אלא אכילה גסה. ובאר המ"ב (סקט"ו) דכל זמן האכילה האיצטומכא פתוחה, משא"כ אחר הסעודה, עכ"ד. וא"כ ה"ה בנד"ד י"ל הכי.

אם השותה ארבע כוסות לאחר חצות יצא ידי חובתו

ג. נתבאר לעיל מהמג"א ע"פ התרוה"ד דצריך לקדש משתחשך משום דכוס של קידוש הוא אחד מד' כוסות וכולם צריכים להיות בלילה.

והנה המהרי"ל (סדר ההגדה סי' ז') תמה בהא דצריכים להמתין עד הלילה, דאי משום שתיית הכוסות שצריכין להיות בלילה דומיא דמצה, א"כ תיקשי לך על ב' כוסות האחרונות שאחר הסעודה דלפ"ז יהיו מחויבים לשתותן קודם חצות ע"ש. ולכן כתב טעם אחר בזה והובא לעיל אות א' ע"ש.

וביאור קושיית המהרי"ל הוא, דהנה בפסחים (קכ:) פליגי ר"ע וראב"ע אם קרבן פסח זמנו כל הלילה (ר"ע), או רק עד חצות (ראב"ע). ומבו' בגמ' דלראב"ע שזמנו עד חצות, אם אכל מצה בזה"ז אחר חצות לא יצא יד"ח כיון דמצה הוקשה לפסח, ע"ש. ולדינא פליגי הראשונים אי קימ"ל כר"ע או כראב"ע, ומשו"ה כתב השו"ע (סי' תע"ז סעי' א') דיהא זהיר לאוכלו קודם חצות. ומעתה אי נימא דהכוסות הם דומיא דמצה דבעי משתחשך, א"כ גם לענין סוף זמנו נימא הכי דצריך ליזהר לשתותן קודם חצות כדין המצה. ובאמת דהתרוה"ד לא נחית לדון בהא דאחר חצות, ובפשטות אפ"ל דאה"נ דלדידיה צריך ליזהר לשתותן קודם חצות. אמנם נראה דקושית המהרי"ל אזלא שפיר על דברי המג"א.

והנה לגבי מצה כתב השו"ע (שם) שיזהר לאוכלה קודם חצות, ומאידך לגבי ב' כוסות האחרונות לא הזכיר שיש ליזהר לשתותן קודם חצות, ואי נימא כהמג"א דמש"כ המח' שיקדש דוקא משתחשך, הוא משום דהד' כוסות צריכים להיות בלילה כדין המצה, א"כ גם לענין סוף הזמן הו"ל להשו"ע להזכיר שיזהר לשתותן קודם חצות וכדין מצה.

ברם בעיקר קושית המהרי"ל דגם בב' כוסות האחרונות נימא דצריך שישתה קודם חצות, ומשמע מיניה דלא נהגו ליזהר בזה, יש להעיר דהמהרי"ל גופיה כתב להלן (שם סי' מ"ז, ובסדר ליל שני סי' ו') דהד' כוסות צריך לשתותן קודם חצות ואם נמשך עד אחר

חצות, עבר זמנם, ע"ש. ולפ"ז נמצא דדברי התרוה"ד ניחא שפיר ובתרווייהו יש להקדימן קודם חצות.

והנה בדה"ח (סי' קכ"ג ג') כתב וז"ל, אם לא אמר ההגדה עד לאחר חצות, יאכל מצה בלא ברכת על אכילת מצה, ולא יברך בפה"ג על כל כוס רק על כוס ראשון, ואחר הד' כוסות יברך ברכה אחרונה, וכן מרור יאכל בלא ברכת על אכילת מרור, דהוא פלוגתא בין הרמב"ם ובין התוס' אם הלכה כראב"ע או כר"ע, ועי' בתשובת הרשב"א סי' תמ"ה, לכן נ"ל דלא יברך, דספק ברכות להקל, ועי' פ"מ בא"א סי' תע"ז סק"א, עכ"ל. ונראה דמש"כ שאין לברך על כל כוס וכוס, טעמו פשוט משום דהא דאנן מברכים על כל כוס וכוס הוא משום דנקטינן דכל כוס הויא מצוה בפ"ע (עי' במ"ב סי' תע"ד סק"ד), וא"כ אחר זמן המצוה, תו לא שייך לומר כן, וכיון שהוא ספק אם עבר זמנו, ישתה בלא ברכה.

ולפ"ז היה נראה דאם נתאחר בשתיית כוס רביעי עד אחר חצות, שוב אין לברך עליה דיתכן שכבר עבר זמנו. ברם נראה דמטעמא אחרינא יש לברך עליה דאית ביה דין נמלך וצריך לברך עליה מצד ברכת הנהנין, דהא בשעה שבירך על הכוס הג' עדיין לא ידע שיתאחר בשתיית כוס הד' עד אחר חצות וממילא לא כוון לפוטרו ולכן צריך לברך עליו. ועוד דאפילו אם ידע שיתאחר בשתיית כוס הד', מ"מ יש לדון דבעי ברכה מצד היסח הדעת, דיתכן לומר שעצם האיסור שתיה בין כוס ג' לד', משווי ליה היסה"ד ומצריך ברכה על כוס רביעי. והיינו דהא דשותה כוס הד' אחר חצות הוא משום שיטת ר"ע שס"ל דזמנה כל הלילה, והרי לדידיה יש איסור שתיה בין כוס ג' לד' (כמבו' בפסחים קיז:) וזה גופא מחייב ברכה.

וכעי"ז דן המהרש"ם (ח"ו סי' ל"ח) במי שאוכל ביו"כ לשיעורין וממתין בין אכילה לאכילה כשיעור אכילה, אם צריך לברך אח"כ שנית, דיש לדון דעצם האיסור אכילה בינתיים (כדי שלא יהיה צירוף לכזית בכדי אכילת פרס) משווי ליה היסה"ד ומצריך ברכה והביא שם מהשו"מ שלדבריו יוצא דחשיב היסה"ד, עש"ב. ולפ"ז ה"ה בנד"ד יש מקום לומר שהאיסור שתיה בין הכוסות משווי ליה היסה"ד על כוס ד' וצריך לברך עליו.

ברם נראה דאין הדבר פשוט, דיעו"ש במהרש"ם דנקיט לדינא דל"ה היסה"ד וא"צ לברך שנית עש"ב. ואמנם יתכן שבנד"ד עדיף טפי משום שכל כוס הוי מצוה בפ"ע כמבו' במג"א (סי' תע"ד סק"א), וזה גופא סיבה לברך על כל כוס וכוס ובכה"ג יתכן דנוכל לצרף את השיטות שהובאו במהרש"ם דחשיב היסה"ד, מ"מ הכא שהוא אחר חצות הר"ז ספק אי איכא מצוה דשמא כבר עבר זמנה. ונמצא מעתה דאם לא ידע שיתאחר בכוס הד' עד אחר חצות, צריך לברך עליה מדין נמלך, אולם אם ידע שיתאחר עד אחר חצות, אלא דקאתינן עלה מדין היסה"ד, נראה דהוי ספק ואין לברך עליה ודו"ק.

הגאון הגדול רבי דב אהרון זלזניק שליט"א
מראשי ישיבת מאור התלמוד
מח"ס בדי הארון

בגדרי קיום מצות והגדת לבנך

בגמ' פסחים קט"ז: אמר רב אחא בר יעקב סומא פטור מלומר הגדה, כתיב הכא 'בעבור זה' וכתיב התם 'בננו זה' מה להלן פרט לסומין אף כאן פרט לסומא. ומקשה הגמ', איני והאמר מרימר שאלתינהו לרבנן דבי רב יוסף מאן דאמר אגדתא בי רב יוסף, אמרו רב יוסף, מ"ד אגדתא בי רב ששת אמרו רב ששת, והיינו דרב ששת ורב יוסף מאורי עינים הוו ואיך אמרו ההגדה בביתם, ומשני דקסברי רבנן מצה בזמן הזה דרבנן, והקשו דרב אחא בר יעקב הוא דאמר מצה בזמן הזה דרבנן, ואסיק הש"ס דראב"י קסבר כל דתקון רבנן כעין דאו' תקון ואילו רב יוסף ורב ששת פליגי על עיקר הילפותא עיי"ש.

ובפשיטות משמע דראב"י ס"ל דסומא אינו יכול להוציא את בני ביתו בקריאת ההגדה כיון שהוא פטור ממצות והגדת לבנך, אולם באמת נראה דגם סומא אע"פ שפטור מלספר ביציאת מצרים מכל מקום מעשה מצוה יש לו, וכמו שהוכיח בדברי יחזקאל סי' כ"ח מהא דאשה פטורה ממצוה ומ"מ מברכת על המצוה לדעת ר"ת וע"כ שיש לה תורת מעשה מצוה, וכן הוא בסומא גם להחולקים על ר"ת, שהרי רב יוסף אמר דמאן דאמר לי הלכה כר' יהודה דסומא פטור עבידנא יומא טבא ואם אין מצותיו מעשה מצוה מה יו"ט יש בזה, וע"כ דחשיב מעשה מצוה.

ולפי"ז ספור של סומא חשיב מעשה מצוה והשומע ממנו הרי שמע סיפור יציאת מצרים, וא"כ יקשה דאף שאינו יכול לצאת השומע יד"ח הסיפור מדין שומע כעונה מכל מקום שפיר יש לו לצאת ידי חובה מדין שומע סיפור יציאת מצרים.

וביאור הקושיא בהקדם מה שכבר בארנו במקו"א דבדין סיפור יציאת מצרים אי"צ דין שומע כעונה, דמצות סיפור יציאת מצרים הוא שיספרו לשומע והיא מצוה מורכבת ממספר ושומע, וגם השומע יוצא דין סיפור יציאת מצרים ע"י ששומע, והרי שני ת"ח מספרין זה לזה והאחד מהן מספר וחברו שומע ואינו מספר לחברו ההגדה, וכן מפורש במ"ב, והיינו דהשומע ג"כ מקיים מצות ספור יציאת מצרים.

ב. איך ינהגו בנים הסמוכים על שולחן אביהם ואורחים המתארחים אצל אחרים האם כל אחד יקרא את ההגדה או שראש הבית יקרא וכולם ישמעו

דהנה במעשה רב סי' קצ"א מובא שהגר"א קרא את ההגדה ובני הבית הקשיבו ובפשטות יצאו בני הבית מדין שומע כעונה וכ"כ במנ"ח דבספור יציאת מצרים יוצאין מדין שומע כעונה וצריך לכוין לצאת והשומע צריך לכוין להוציאם. ויש לעיין דהגר"א לגבי פ' זכור היה נוהג לקרוא בעצמו אע"פ שבכל קריה"ת היה שומע וביאר הנציב"ב ועוד, דכל קריה"ת זוהי מצוה על הצבור ואחד קורא ומוציא את הציבור אבל בפ' זכור המצוה על כל יחיד ויוצא ע"י דין שומע כעונה לכן עדיף שיקרא בעצמו דמצוה

בו יותר מבשלוחו וא"כ ה"נ בסיפור יציאת מצרים וצ"ב.

והנה יש לעיין איך יוצאין הבחורים שאינם מכוונים לצאת ע"י אביהם והרי הם קוראים ההגדה בעצמם ואינם מספרים לשום אדם והם בגדר מספר לעצמו אשר זה רק באין ברירה ובשלמא אברכים שיש להם בנים ומספרים לבניהם ובנותיהם אבל הבחורים צ"ע.

ואם היו יוצאין מאביהם בדין שומע כעונה הרי הסיפור שמספר האב לכולם נחשב גם כאילו הם ספרו ולכן ציוה הגר"א שהם יצאו בדין שומע כעונה. וצ"ע איך יוצאים הבחורים שאינם מכוונים לצאת.

אמנם מפורסם מהבית הלוי בקונטרס חנוכה ששאלו האם בברכת כהנים יוכל כהן אחד לברך ושאר הכהנים יצאו בדין שומע כעונה והשיב דכיון דבעינן בקול רם אין דין שומע כעונה ובפשטות הבינו שהכהן השומע אינו מברך בקול רם ורק מדבר ע"י האוזן ואינו בקול רם . והחזו"א הקשה עליו דאם יש גדר שומע כעונה ע"י האוזן גרידא יקשה השומע קידוש כעונה והיכן הכוס קידוש שלו וכן בקריאת המגילה היכן המגילה של השומע והו"ל קריאה על פה דלא יצא וכן אמאי צריך שיכון המברך להוציאו הרי שמע בעצמו ויצא בזה אשר מכל זה מוכח דדין שומע כעונה הוא שהשומע השומע את המברך יוצא על ידי המברך והגביע של המברך מתיחס גם לשומע. וא"כ ה"נ הבקול רם של המברך מתיחס גם לשומע וכן הכהנים השומעים חשיבי כמברכים בקול רם.

אמנם שמענו ממו"ר הגרי"ד סולוביצ'יק זצ"ל מבריסק שהפירוש בבית הלוי דבעצם ס"ל נמי כדברי החזו"א אלא שאמר יסוד אחר דדוקא במצות שהדין הוא לומר לפני הקב"ה המגילה והברכות אבל בברכת כהנים שצריך להשמיע לבנ"י וכמבואר מדין בקול רם ודין אמור להם בזה לא מהני דין שומע כעונה ואינו יכול לצאת בברכת הכהן האומר בקול רם.

ולפי"ז צ"ע בספור יציאת מצרים דבעינן והגדת לבנך איך יוצאין בדין שומע כעונה הרי צריך לספר לבנים ולהשמיעם ואיך יצאו בני הגר"א מהגר"א וכן צ"ב דבגמ' דפסחים דרב יוסף ורב ששת היו קוראין את ההגדה ובני ביתם שומעים וכן גם מבואר בר"מ דיש קורא ההגדה ופשטות דבני הבית יוצאין בדין שומע כעונה וצ"ב.

ונראה דבדין סיפור יציאת מצרים אי"צ דין שומע כעונה דמצות סיפור יציאת מצרים הוא שיספרו לשומע והיא מצוה מורכבת ממספר ושומע וגם השומע יוצא דין סיפור יציאת מצרים ע"י ששומע והרי שני ת"ח מספרין זה לזה והאחד מהן מספר וחברו שומע ואינו מספר לחברו ההגדה וכן מפורש במ"ב והיינו דהשומע ג"כ מקיים מצות ספור יציאת מצרים .

ויש להוסיף ביאור בזה דהנה חזינן גבי גדעון שנתגלה לו מלאך ביו"ט ראשון של פסח ואז היו בנ"י תחת יד מדין שהשפילו אותם ואמר גדעון למלאך אמש הקרני אבי בצאת ישראל ממצרים אם אבותינו צדיקים היו עשה לנו בזכותם ואם לאו פדנו כמו שהוצאת את אבותינו ממצרים אע"פ שלא היו ראוין. וצ"ב איך יתכן שגדעון לא ידע ממקרא דבצאת ישראל ממצרים אלא ממה שהקרא אותו

אביו אמש וצ"ע. ויש להסביר עפ"י דברי הגר"א בהא דבישעיה פ"ה י"ב והיה כנור ונבל תוף וחליל. שקבלו עונש על כלי הנגינה והיה כנור ונבל וכו' וצריך ביאור למה מגיע עונש חמור כ"כ על כלי הנגינה והסביר הגר"א וזה שמעתי מהגה"צ רבי שלמה ברעודה זצ"ל דכאשר הנביא היה מוכיח את ישראל היה נכנס דברו בתוך ליבם וכמו דברים היוצאים מן הלב נכנסים ללב כמו כן דברי נביא בבחינה גדולה מאד עד שלא יכלו לחטוא. והיו החוטאים מזמינים להם כלי שיר מיוחדים לכבות את היראת שמים שקבלו מהנביא ולכן יש ע"ז עונשים גדולים.[1] עכ"ד. ולפי"ז נראה דבסיפור יציאת מצרים שהקב"ה ציווה לספר הרי זה כדברי נביא שהן נכנסים ללב ונקבעים במחשבת האדם ודעותיו. והשומע מקיים ע"י ששומע הסיפור.

וכן מבואר בר"מ פ"ג מחגיגה לגבי מצות הקהל וז"ל ואפי' חכמים גדולים שיודעים כל התורה כולה חייבין לשמוע בכונה גדולה יתירה שלא קבעה הכתוב אלא לחזק דת האמת ויראה עצמו כאילו עתה נצטווה בה מפי הגבורה שומעה, שהמלך שליח הוא להשמיע דברי האל עכ"ל והן הן הדברים בסיפור יציאת מצרים . ובזה יש להסביר דאפי' כולנו חכמים מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים דאע"פ שיודעים מ"מ ע"י הסיפור שהמספר שליח של הקב"ה נקבעים הדברים בלבו של האדם, ומפני שהכח הזה פג אחרי שנה וצריך לחדש הסיפור בכל שנה ושנה. ולפי"ז נראה דגם ביחיד שמספר לעצמו מתקיים הדבר הזה.

ג. ביאור הסוגיא בדין השומע סיפור יציאת מצרים מסומא

הדרנא לקושיין דמאחר ונתבאר דבדין סיפור יציאת מצרים אי"צ דין שומע כעונה א"כ מה הקשו בגמ' על רב אחא דפטר סומא מלומר הגדה מהא דרב יוסף ורב ששת קראו ההגדה, הלא גם אם הם פטורים מ"מ יוצאים השומעים מהם מדין שומע סיפור יציאת מצרים, כיון דסו"ס תורת מעשה מצוה יש להם.

והנה יש לעיין בעיקר דברי הגמ' שם, דמאי הקשו על רב אחא, תקשה על רב יוסף עצמו, דהא איהו לא ידע בב"ק פ"ז ע"א אם סומא פטור או חייב במצוות ואיך הוציא את בני ביתו, וצ"ע.

ונראה דלפי"מ שנתבאר הרי גם אם הוא פטור מ"מ יוצאין בני ביתו ממנו, ולא קשיא על רב יוסף מדין סומא פטור מכל התורה, דמ"מ יכול לספר הסיפור יציאת מצרים, ורק על רב אחא דאמר שפטור מפני שאינו יכול לומר 'בעבור זה', וס"ל דזה פסול בספור יציאת מצרים, דמי שאינו יכול לומר בעבור זה פסול לספר וא"כ איך יוכל להוציא את בני ביתו בסיפור יציאת מצרים.

ועי' בר"ן קידושין י"ג ע"א בדפי הרי"ף שפירש את הגמ' דפסחים קט"ז ע"ב דשאלת הגמ' אינה על הסיפור יציאת מצרים שבהגדה אלא על הברכות דגאל ישראל איך הוציא רב יוסף את בני הבית, וצ"ב, ונראה

1. ובביאור הגר"א בישעיה שם כתבו רק זה שכלי שיר אלו מזומנים כנגד הד' מרות שבאדם ובכל אחת כח לגרש העצב הנלמד ממרה שכנגדה עכ"ד. והר"ש ברעוודה הוסיף כנראה ממקום אחר.

דס"ל ddרשה דבעבור זה אינו פסול בסומא לספר אלא פטור מסיפור, א"כ שפיר יכול להוציא את בני ביתו מדין מספר ושומע וכנ"ל, אבל הקשו על הברכות דשם בעינן להגיע לדין שומע כעונה וכיון שאינו בר חיובא אינו יכול להוציא את בני ביתו.

והנה כתבו התוס' בר"ה (דף ל"ג ע"א ד"ה הא) דמוכח מגמ' דפסחים דתירצו דקסבר מצה בזה"ז מדרבנן ופרשו דסומא נמי מתחייב בזה"ז מדרבנן ולכן מוציא אחרים ידי חובתן, ומקשה הטורי אבן דהרי רב אחא ס"ל דסומא פטור בזמן הבית גם מדרבנן וא"כ מהי הסיבה דראו רבנן לחייבו מדרבנן בזה"ז יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא, וצ"ע.

ונלענ"ד דבזמן הזה הרי המצה דרבנן אינה משום מצות מצה, אלא חיוב דרבנן מלא תסור, ואין זה נחשב מצה לענין קיום ספור יציאת מצרים אלא דחייבו רבנן בסיפור בלא מצה, וא"כ הרואה בעיניו מקיים ספור בלא מצה וא"כ שפיר יש לחייב סומא ג"כ בסיפור בזמן הזה.

ובהמשך כתבו תוס' בר"ה שם דיש לפרש דסומא פטור גם מדרבנן ומ"מ מוציא משום דבמצות דרבנן גם מי שאינו מחויב יכול להוציא את חבירו, עיי"ש. ובטורי אבן מקשה דבהמשך הגמ' דפסחים כן שאלו דכעין דאורייתא תיקון, והרי מבואר דאי אפשר להוציא גם בדרבנן אא"כ הוא מחויב בדבר עיי"ש.

ונלע"ד דקושיית הגמ' היתה דאי אפשר לומר דמצות סיפור דרבנן היא בלא מצה, דהא כעין דאורייתא תיקון והיינו דרבנן החשיבו את המצה בשעת הספור כדין מצה, וא"כ סומא פטור ואי"ז מעשה סיפור כשר מכיון שאינו רואה המצה.

ולפי מה שנתבאר אין השומעין צריכין להתכוין לצאת הסיפור מהקורא, שאינו מוציא אותם מדין שומע כעונה, אבל הם צריכין להקשיב לדברי המספר כדי שיהיה להם תורת שומע ויצאו ידי"ח.

אמנם בתוס' מגילה י"ט ע"ב ור"ה ל"ג מבואר דפרשו הדין ספור יציאת מצרים, דהשומע יוצא מהמשמיע מדין שומע כעונה וצ"ע, וברשב"ם בפסחים כתב ג"כ שמוציא ידי חובה ומשמע קצת דהוי בדין שומע כעונה, ויש לדחות.

ד. ידון אם בן חו"ל ביו"ט שני בארץ ישראל יוצא יד"ח סיפור ע"י בן ארץ ישראל

יש לעיין בבן חו"ל שבא לא"י אם יוכל לספר ביו"ט שני לבנו שאינו נוהג יו"ט שני, וכן להיפך אם מבקש מהבן שהוא יקרא בהגדה ביו"ט שני, די"ל דכיון שאינו יו"ט אצלו אינו מקיים סיפור יציאת מצרים כלל ואינו נחשב מספר לאביו.

וראיתי בספר מאורי המועדים שכבר נשאל בזה הגרמד"ס זצ"ל, וכתב דמסתבר דאב המספר לבנו אין זה גדר כמו מצות האב על הבן כמילה ופדיון הבן, דהתם חיוב האב כדי שהבן יקיים חיובו להיות נימול ופדוי, משא"כ סיפור יצ"מ הוא כדי שהאב יקיים מצותו בסיפור, ולכן לא נמנה מצות סיפור במשנה בקידושין כ"ט ע"א. ובעצם יש להוכיח כן דהרי מצות סיפור הוא ג"כ בקטן שאינו מצווה בסיפור יצ"מ כלל, מ"מ מצוה על האב לספר לו.

אבל לעצם השאלה הנ"ל יש לדון דמ"מ

אפשר דמצות סיפור הוא לבן שאצלו זהו יום שמצה ומרור מונחים לפניך, דכמו שבסיפור יש תנאי שמצה ומרור מונחים לפניך והיינו שיהיה יום של מצה ומרור, הכי נמי הבן שמספרים לו צריך שיהיה ביו"ט של פסח, ואם אחד יספר לבנו בטלפון שנמצא במקום שאין עכשיו פסח אפשר שאין מקיים בזה מצות סיפור, וצ"ע.

ה. המצוה המיוחדת לבנים הוא דוקא כשאינם יודעים הסיפור

והנה שואלים למה אין נוהגים האבות להזמין את בניהם הנשואים כולם שיבואו לחוג את הפסח אצלם לקיים והגדת לבנך, אבל כד דייקת בר"מ פ"ז ה"ב שכתב "מצוה להודיע לבנים" והיינו דהמצוה המיוחדת לבנים הוא להודיע, ואם הבן כבר חכם ויודע אין עליו מצוה מיוחדת יותר משאר בנ"א.

ודוקא מצות סיפור יציאת מצרים היא אפי' כולנו חכמים כמו שביארנו לעיל, והמצוה הזאת היא שליחות מהקב"ה, ובוודאי המספר לבנו ג"כ מקיים מצות סיפור יצ"מ, אבל אין בזה את המצוה המיוחדת להגיד לבנו.

הגאון הגדול רבי יהושע ארנברג שליט"א
ראש ישיבת כנסת יצחק חדרה

במצות הספירה - קרבן העומר והגדרתו - ומועדי השנה

וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עמר התנופה שבע שבתות תמימת תהיינה: עד ממחרת השבת השביעת תספרו חמשים יום והקרבתם מנחה חדשה לה': (ויקרא כג – טו,טז)

א. בספר החינוך כתב בביאור הטעם והשורש במצוה זו, מצות ספירת העומר, וז"ל, משרשי המצוה על צד הפשט, לפי שכל עיקרן של ישראל אינו אלא התורה, ומפני התורה נבראו שמים וארץ וישראל, וכמו שכתוב 'אם לא בריתי יומם ולילה', וגו', והיא העיקר והסיבה שנגאלו ויצאו ממצרים כדי שיקבלו התורה בסיני ויקיימוה, וכמו שאמר השם למשה 'וזה לך האות כי אנכי שלחתיך בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה', ופירוש הפסוק כלומר, הוציאך אותם ממצרים יהיה לך אות שתעבדון את האלקים על ההר הזה, כלומר שתקבלו התורה שהיא העיקר הגדול שבשביל זה הם נגאלים, והיא תכלית הטובה שלהם, וענין גדול הוא להם יותר מן החירות מעבדות, ולכן יעשה השם למשה אות צאתם מעבדות לקבלת התורה, כי הטפל עושין אות לעולם אל העיקר.

ומפני כן, כי היא כל עיקרן של ישראל ובעבורה נגאלו ועלו לכל הגדולה שעלו אליה, נצטוינו למנות ממחרת יום טוב של פסח עד יום נתינת התורה, להראות בנפשנו החפץ הגדול אל היום הנכבד הנכסף ללבנו, כעבד ישאף צל, וימנה תמיד מתי יבוא העת הנכסף אליו שיצא לחירות, כי המנין מראה לאדם כי כל ישעו וכל חפצו להגיע אל הזמן ההוא. וזהו שאנו מונין לעומר, וכו',

ועל כן הותקן למנות המנין ממה שנעשה בו, והוא קרבן העומר, שהוא קרבן נכבד, שבו זכר שאנו מאמינים כי השם ברוך הוא בהשגחתו על בני אדם רוצה להחיותם, ומחדש להם בכל שנה ושנה זרע תבואות לחיות בו. עכ"ל. [מצוה שו].

ולדבריו נמצא שיום הקרבת מנחת העומר הינו רק כציון זמן שממנו מתחילין לספור, ובעצם היו יכולים לספור מיום שני של פסח, אלא שמן הראוי לספור מדבר שהוא ראשון. אולם באמת אין שייכות עיקר ענין המצוה של ספירת הימים לקרבן העומר כלל. וכל ענינה של הספירה להביע את ההשתוקקות והכיסופין למתן התורה.

ויל"ע דלפי"ז לכאורה מצות הספירה גם בזמן הזה היתה צריכה להיות מדאורייתא, ובגמ' (מנחות דף סו ע"א), אמימר מני יומי ולא מני שבועי, אמר, זכר למקדש הוא, ומבואר דהוא מדרבנן, וכן נקטו רוב הראשונים, וכ"ה דעת ספר החינוך שם, (מלבד שיטת הרמב"ם). ואם כל ענין מצות הספירה היא להביע את הצפייה למתן התורה, מאי שנא זמן בית המקדש מהאידנא. וכמו"כ הרי לא נאמר בתורה שצורת מעשה הספירה היא לקרבן העומר, אלא שמאז מתחילין לספור, וכמו שכתב החינוך שהוא רק כציון זמן, וא"כ מנ"ל שמצוה זו תלויה בקרבן העומר.

ובראשונים הביאו מדברי המדרש, וז"ל,

ובהגדה גם כן אמרו בשעה שאמר להם משה 'תעבדון את האלקים על ההר הזה', אמרו לו ישראל, משה רבינו אימתי עבודה זו, אמר להם לסוף חמשים יום, והיו מונין כל אחד ואחד לעצמו. מכאן קבעו חכמים לספירת העומר, כלומר בזמן הזה שאין אנו מביאין קרבן ולא עומר, אלא מחשבין נ' יום לשמחת התורה, כמו שמנו ישראל באותו זמן, וזה ודאי דרך מדרש הוא, דעיקרא דמילתא זכר למקדש, כדאמר אמימר, אבל מ"מ כל זה מוכיח שאין הספירה עכשיו אלא מדרבנן, וכו'. [ר"ן שלהי פרק ע"פ, וכ"ה בשו"ת הרשב"א ח"ג תשו' רפד, מבעל העיטור]. ויש שהשוו דבריהם למש"כ בספר החינוך.

אולם נראה דאדרבה, שהרי מבואר בדבריהם שעיקר התקנה היא זכר למקדש, ורק הוסיפו טעם ממדרש הגדה לתקנת חכמים, ומשמע שמדאורייתא אין המצוה מטעם זה כלל. ובאמת יל"ע קצת, היאך מצטרף טעם זה לתקנת חכמים, שביסודה היא זכר למקדש.

ובדברי הרמב"ן עה"ת נראה דס"ל דעיקר המצוה שייכא לקרבן העומר הבא בחג הפסח, ולשתי הלחם הבאים בחג השבועות, דז"ל, והנה טעם הפרשה, שיתחיל לספור בתחילת קציר שעורים, ויביא ראשית קצירו כרמל מנחה לשם, ויקריב עליו קרבן, וישלים מספרו בתחילת קציר חטים כעלות גדיש בעתו, ויביא ממנו סולת חטים מנחה לשם, ויביא קרבן עליו. ולכך הזכיר הקרבנות האלה בפרשה, כי הם בגלל המנחות שהם העיקר בחג הזה. (ויקרא כג,טו–טז).

ויל"ע בנוסח הברכה, שתקנו חז"ל 'וציוונו על ספירת העומר', והרי לא סופרים אותו, אלא סופרים ממנו. ויותר היה מכוון לומר **לעומר**, או **מה**עומר, ומהו הלשון **ספירת העומר**, דמשמעותו שסופרים את העומר, והדבר תימה. וביותר צ"ב לדברי החינוך שקרבן העומר הוא רק כציון הזמן, וא"כ מה משמעות נוסח הברכה.

ונראה להתבונן ולטעום במצוה זו בעניות השגתינו.[1]

* * *

ב. והנה יש להתבונן בעיקר היו"ט דעצרת, שקראתו התורה בשני שמות, 'חג הקציר', ו'חג השבועות', והרי שם היו"ט מלמד על תוכנו, דהיינו ששם 'חג הקציר' מתייחס לתבואה הנקצרת בזמן הזה, וזמשנ"א 'וְחַג הַקָּצִיר בִּכּוּרֵי מַעֲשֶׂיךָ' (שמות כ"ג,טז), ומשמעותו כהודאה על היבול הנקצר, וכמו"כ 'חג הסוכות' נקרא בשם 'חג האסיף', ע"ש האסיף שהוא זמן גמר אסיפת הגרנות לבית, וכדכתיב בתורה 'וְחַג הָאָסִף בְּצֵאת הַשָּׁנָה בְּאָסְפְּךָ אֶת מַעֲשֶׂיךָ מִן הַשָּׂדֶה, (שם).[2] ויו"ט דעצרת נקרא בתורה גם בשם 'חג

1. ואפשר שדברינו דלא כביאור החינוך, אך עדיין אינם סותרין דבריו, ועיי' להלן.

2. וכן בדברים (טז,יג) 'חַג הַסֻּכֹּת תַּעֲשֶׂה לְךָ שִׁבְעַת יָמִים בְּאָסְפְּךָ מִגָּרְנְךָ וּמִיִּקְבֶךָ'. וכן ביאר הרמב"ן וז"ל, ופירש 'את חג המצות תשמור' בחדש האביב, שתשמור לעשות חג בתחילת האביב, חזר ואמר והאחר תשמור שיהיה 'חג הקציר בכורי מעשיך', והשלישי תשמור שיהיה 'חג האסיף בצאת השנה', והנה כלם על שם מעשיו מן השדה לתת בהם הודאה לאלקים, שהוא שומר חקות שמים, ומוציא לחם מן הארץ להשביע נפש שוקקה ונפש רעבה מלא טוב. וזה טעם 'אל פני האדון ה'', שהוא האדון המפרנס עבדיו, ובנטלם פרס מלפניו יבאו אליו לראות מה יצום, עכ"ל. (עיי"ש שמות כג,טו).

השבועות', כדכתיב 'וְחַג שָׁבֻעֹת תַּעֲשֶׂה לְךָ בִּכּוּרֵי קְצִיר חִטִּים', (שם ל"ד, כב),[3] דמשמעותו כיו"ט המתייחס לכל השבעה שבועות שלפניו, וצ"ב ענין זה, וכמו"כ היאך זה משתייך לחג הקציר.

ואולם ביותר יש לתמוה, דבחז"ל ביארו לנו בכמה דוכתי דיו"ט דעצרת קאי על שמחת מעמד הר סיני – מתן התורה, וכדלהלן, וצ"ב שבתורה לא הוזכר שמו כלל כיום מתן התורה, וצ"ב.

ג. והנה היו"ט של פסח נקרא בתורה רק בשם 'חג המצות', והוא ע"ש מצותו, ומ"מ נכלל בזה גם 'זמן חירותנו', שמחמת החיפזון אכלו המצות, והיו"ט דחג הסוכות נקרא בתורה בשני שמות 'חג האסיף' ו'חג הסוכות', 'חג הסוכות' הוא ע"ש מצותו, ו'חג האסיף' הוא על היבול הנאסף. ויש לבאר מה השייכות בין אלו שני השמות.

ובפשוטו נראה דמכיון שהוא שעת אסיפת הגרנות שממלאים את הבתים בכל טוב יבול האדמה, ממילא דווקא בעת הזו עלול ריבוי הגשמיות לגרום לשכחה, וכמשנ"א 'פֶּן תֹּאכַל וְשָׂבָעְתָּ וּבָתִּים טֹבִים תִּבְנֶה וְיָשָׁבְתָּ', 'וּבְקָרְךָ וְצֹאנְךָ יִרְבְּיֻן וְכֶסֶף וְזָהָב יִרְבֶּה לָךְ וְכֹל אֲשֶׁר לְךָ יִרְבֶּה', וְרָם לְבָבֶךָ וְשָׁכַחְתָּ אֶת ה' אֱלֹקֶיךָ הַמּוֹצִיאֲךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים', 'וְאָמַרְתָּ בִּלְבָבֶךָ כֹּחִי וְעֹצֶם יָדִי עָשָׂה לִי אֶת הַחַיִל הַזֶּה', (דברים ח',יב–יד,יז), וע"כ ציוונו השי"ת לצאת מדירת קבע אל דירת עראי – אל הסוכה, לזכור את יציאת מצרים שהנחנו השי"ת בענני הכבוד. ולדעת הגר"א בתאריך זה בט"ו בתשרי התחיל מלאכת עשיית המשכן, וחזרו ענני הכבוד לישראל, וקבעה התורה לזכור לענין זה בזמן האסיף.

וכמו"כ הצטווינו ליטול ביו"ט זה את ארבעת המינים שבהם אנו מודים על כל סוגי יבולי הארץ, ואף מנענעים אנו למעלה ולמטה, ולכל הרוחות להודות עמם על הכל. ונמצא שעיקרו של יו"ט הוא להודות על הברכה ביבול האדמה וע"ש כך נקרא שמו 'חג האסיף', ונוסף לו שם 'חג הסוכות' ע"ש המצוה שהתייחדה בדוקא לזמן זה.

ד. ועל דרך זו יתבאר שם 'חג הקציר' שבו אנו מודים על השלמת מלאכת הקצירה, וכמו כן נקרא בשם 'חג השבועות', להודות על כל שבעה שבועות הקציר, וכמו שמפורש בפסוק בירמי' 'שְׁבֻעוֹת חֻקּוֹת קָצִיר יִשְׁמָר לָנוּ', (ירמידהו ה',כד), דהיינו שכל השבעה שבועות מכונות שבועות של קציר, ותחילתם בקציר השעורים הממהרים להבשיל,[4] וסופם בקציר החיטים, וע"ש כך נקרא שמו 'חג הקציר', ועל כך נתקן ונקבע להודות ביו"ט זה. ובמד"ר עה"פ 'וַהֲבֵאתֶם אֶת עֹמֶר', (ויקרא כ"ג,י), הביא הפסוק הנ"ל 'שבועות חקות קציר ישמור לנו', ישמור לנו מרוחות רעות ומטללין רעים, ואימתי באלו שבע שבועות שבין פסח לעצרת, ע"כ,

3. וכן בדברים (טז,ט-י), 'שִׁבְעָה שָׁבֻעֹת תִּסְפָּר לָךְ מֵהָחֵל חֶרְמֵשׁ בַּקָּמָה תָּחֵל לִסְפֹּר שִׁבְעָה שָׁבֻעוֹת', 'וְעָשִׂיתָ חַג שָׁבֻעוֹת לה' אֱלֹקֶיךָ', וגו'.

4. ואמנם על תחילת הקציר שהוא זמן הפסח לא מצינו שנקבע שם היו"ט ע"כ, אע"פ שנאמר שיהיה בזמן האביב, ויתבאר.

ומבואר שכל השבעה שבועות נקראים זמן הקציר, וכמשנ"ת.[5]

אולם עדיין צ"ב משה"ק, שבחז"ל מבואר שיו"ט דחג השבועות הוא ע"ש מתן התורה, וכמו שאמרו בגמ' בפסחים (דף סח ע"ב), אמר רבי אלעזר, הכל מודים בעצרת דבעינן נמי 'לכם', מ"ט יום שניתנה בו תורה הוא, והיינו שחלוק הוא בדינו משאר ימים טובים, להתחייב בו במאכל ובמשתה. וכן בגמ' במגילה (דף לא ע"א), קבעו לקרוא בציבור קריאת התורה שהיא מחובת היום בפרשת 'בחודש השלישי', פרשת מתן התורה.[6] וכן אמרינן בתפילה 'זְמַן מַתַּן תּוֹרָתֵנוּ'. וכן אמרו בירושלמי (ר"ה פ"ד ה"ח), ר' משרשיא בשם ר' אידי בכל הקרבנות כתיב 'חטא', ובעצרת אין כתיב חטא, אמר להן הקדוש ברוך הוא, מכיון שקיבלתם עליכם עול תורה מעלה אני עליכם כאילו לא חטאתם מימיכם. ואילו בתורה בפרשת המועדים לא הזכירה התורה מענין זה כלל, והדבר טעון ביאור.

* * *

ה. בגמ' בר"ה (דף י ע"ב), נחלקו התנאים אימתי נברא העולם, רבי אליעזר ס"ל בתשרי נברא העולם, ורב יהושע ס"ל בניסן נברא העולם, ובתוס' (שם דף כז ע"א), הביאו דרבינו תם אמר דלא פליגי, ואלו ואלו דברי אלוקים חיים, וביאר ר"ת שבתשרי עלה במחשבה, ובפועל נברא בניסן. ובוודאי שה'עלה במחשבה' נחשב להתחלה, [וכעין דבארעא התכנית מוקדמת לבנין, ועליו מושתתת לאחר מכן כל הבניה]. ולפי"ז מה שאמרינן בתפילת ר"ה 'הַיּוֹם הֵרַת עוֹלָם', יתפרש כעין ההריון שלפני הלידה, וכביכול הריון העולם התחיל בתשרי לו' חודשים, ויצא לאויר העולם בניסן.

והנה בשני זמנים אלו נוצרו והתהוו ישראל לעם, שכבר מראש השנה בטלה העבודה מאבותינו במצרים, כמו שדרשו בגמ' (שם דף יא ע"ב), ולאחר ו' חודשים בחודש ניסן יצאו ממצרים, ונבחרו להיות עם ה'. וכבר מר"ח ניסן נקראו בראשונה בשם 'עדת ישראל', כמשנ"א ביום זה 'דברו אל כל עדת ישראל'.

והגר"א בביאורו לשיר השירים עה"פ 'הִנֵּה זֶה עוֹמֵד אַחַר כָּתְלֵנוּ מַשְׁגִּיחַ מִן הַחַלֹּנוֹת מֵצִיץ מִן הַחֲרַכִּים', (שה"ש ב,ט), ביאר שבתשרי עשו תשובה בלב, ואזי התקיים בהם 'מציץ מן החרכים', שעדיין העוונות היו ככותל, אולם כבר הציץ השי"ת אליהם מבעד לחרכים, להכין ולחשב את גאולתם,

---

5. וכן מבואר בפירוש הספורנו (ויקרא כג,ח), וז"ל, והתחיל דבור חג השבועות מן העומר כי מאז מתחיל קציר בעומר וספירת השבועות שהם מענין החג הנקרא חג קציר, וחג השבועות, שבו נתן הודאה לא-ל יתברך על שבועות חקות קציר ששמר לנו, וכו', ובהיות כי הצלחת הקציר תהיה כפי מזג הזמן מתחלת האביב עד הקציר כאמרו 'שבועות חקות קציר ישמר לנו' היה העומר הודאה על האביב כמקריב ביכורי השדה לבעלים והיה הקרבן עמו לתפלה על העתיד והיתה הספירה זכרון לתפלת יום יום והיה חג הקציר הודאה על טוב הקציר וחג האסיף על טוב האסיף, עכ"ל.

6. ואף מפטירין מענינו של יום, וכדפירש רש"י (שם), וז"ל, ומפטירין (ביו"ט שני), בחבקוק - שמדבר במתן תורה 'אלו-ה מתימן יבוא', במתן תורה. (וביו"ט ראשון), במרכבה - דיחזקאל, על שם שנגלה בסיני ברבוא רבבות אלפי שנאן, עכ"ל.

ובניסן עשו תשובה במעשה, ואזי כבר התקיים בהם 'משגיח מן החלונות', שהם פתחים רחבים, ואין משמעות לכותל המפריד, עיי"ש.

ונמצא שמכוון ומדוקדק, שבאותו הזמן שבו עלה במחשבתו יתברך ליצור את כלל ישראל – עלתה במחשבתו לברוא את העולם, ובאותו הזמן שבפועל נוצר ונולד עם ישראל – נוצר ונברא העולם. ופשוט שהדברים מכוונים ומדוקדקים, שמכיון שכל מטרת הבריאה היא בשביל ישראל, וכמו שאמחז"ל (תנחומא ריש התורה), 'בראשית' בשביל ישראל שנקראו 'ראשית', ומכיון שבתשרי הציץ הקב"ה עליהם וחשב לגואלם, כמו"כ כנגד אותו הזמן ממש – עלה במחשבה לברוא את העולם, וכן בחודש ניסן כאשר בפועל נגאלו ממצרים, 'לקחת לו גוי מקרב גוי', כמו"כ באותו הזמן נולדה ונוצרה הבריאה, וביום ר"ח ניסן שלראשונה נקראו בשם 'עדת ישראל', הוא אותו היום שבו נברא האדם, (ולדעת ר"ת זהו לכו"ע). והוא נפלא למתבונן.

ובזה ניחא היטב מה שמקשים העולם, במה שאמרינן בתפילות ר"ה 'זכר ליציאת מצרים', ומה השייכות בין יו"ט דראש השנה ליציאת מצרים, ולהאמור הוא נפלא ביותר, שכל תכנית הבריאה וסדר יצירתה נקבע לפי ההנהגה שתהיה ביצירת כלל ישראל, בתהליך יציאתם ממצרים.

ולדעת ר"ת נמצא שיו"ט דר"ה נקבע על זמן המחשבה לבריאה, ולא על הזמן שבפועל, ויל"פ שהעיקר הוא המחשבה, ו'סוף מעשה במחשבה תחילה'. [ור"ת אמת ותורתו אמת].

ולפי"ז יתפרש ה'בראשית' כהוכחה שבשביל ישראל שנקראו 'ראשית' נברא העולם, שהרי נתכונן ונתייסד זמן הריון הבריאה ולידתה, לזמן הריונם ולידתם של ישראל. וכן נרמז באותיות 'בראשית' לזמן תכנון הבריאה, ב–א'–תשרי, שההתחלה מתייחסת למחשבה, ו'סוף מעשה במחשבה תחילה' שהיה בתשרי, והוא ה'בראשית', ואזי מתוך עצם יצירת הבריאה נחזה אנן בכל מטרתה ותכליתה, שהם עם ישראל שבשבילם נברא העולם, וכוון זמנו כנגד זמן הריונם ולידתם של כלל ישראל, והדברים נפלאים למעיין.

ובפייט 'אֲדוֹן עוֹלָם אֲשֶׁר מָלָךְ, בְּטֶרֶם כָּל יְצִיר נִבְרָא, לְעֵת נַעֲשָׂה בְחֶפְצוֹ כֹּל, אֲזַי מֶלֶךְ שְׁמוֹ נִקְרָא'. ומבואר שיש בזה שתי בחינות, שעוד בטרם הבריאה כבר נקרא **'מָלָךְ'**, ואף שאין מלך בלא עם, וא"כ האיך נחשב למלך בטרם כל יציר נברא, אלא שהמכוון בשם 'מָלָךְ' מלשון מפעיל, והיינו שכבר לפני כן תכנן למלוך, ומבחינתו כבר שייך לתאר תכנית ומצב זה כ'מָלָךְ', [וכן מצינו בנביא (מלכים א–א,יח), 'וְעַתָּה הִנֵּה אֲדֹנִיָּה מָלָךְ', דהיינו שכך היה תוכניתו, עיי"ש]. אולם התואר **'מֶלֶךְ'** נקבע רק 'לְעֵת נַעֲשָׂה בְחֶפְצוֹ כֹּל, אֲזַי **מֶלֶךְ** שְׁמוֹ נִקְרָא. ונמצא כשאמרינן 'ה' מָלָךְ', הכוונה על ההווה שלאחר הבריאה, ו'ה' מָלָךְ', הכוונה על העבר בטרם נוצרה הבריאה דהיינו בתשרי, שמאז כביכול היתה התכנית לבראותו, וקבעה התורה שבכל שנה ושנה בר"ה, יעמידו כלל ישראל את ה'הריעו לפני המלך ה'', וה'תמליכוני עליכם', שהרי הם כוונת ומטרת כל הבריאה, והוא הזמן המכוון כנגד זמן הרת העולם – דהיינו תכנית

העמדת המלכות, ועיי׳.

ושתי הבחינות הללו במלכות, היו מכוונות בעיקר בשביל ישראל שנבחרו להיות עם ה׳, – שהם מעמידי המלכות בבריאה, ושמו נקרא עליהם בשם ׳מלך ישראל׳, ולפי שהדריון שלהם התחיל בתשרי שכבר הציץ עליהם מן החרכים בעודם במצרים, לבטל עול עבדותם ושעבודם, לפיכך נקבע יום זה לתכנון הבריאה, להיות היו״ט של ר״ה, וכמו״כ לומר לפניו מלכויות, שעל ישראל גאוותו. ולפיכך פשוט במה שר״ה הוא זכר ליציאת מצרים, וכהאמור.

ו. ולפי״ז נראה לבאר עוד, שלאחר שנברא העולם והועמד קיומו ע״י יבול האדמה, שבעיקרו הוא ע״י התבואה, אזי מה״ט גופא נקבעו גם זמני הבישול והקצירה של יבול זה כנגד ישראל, שהם סיבת ה׳בראשית ברא׳, וכדדרשו חז״ל הנ״ל עה״פ ׳בראשית׳ בשביל ישראל שנקראו ׳ראשית׳, כמשנ״א ׳קֹדֶשׁ יִשְׂרָאֵל לַה׳ רֵאשִׁית תְּבוּאָתוֹ׳, (ירמי׳ ב,ג), דהיינו שישראל מכונים ׳ראשית תבואתו׳.

והיינו שזמן תחילת בישול התבואה הוא בחודש האביב, (׳אביב׳ לשון ביכור ובישול, כדפירש ברשב״ם שמות יג,ד, ובאב״ע שם מגזירת אב ובכור), ומכוון כנגד כלל ישראל שהתבכרו והתבשלו בזמן זה להיות עם ה׳ כ׳ראשית תבואתו׳, ולאחר מכן נמשך בישולם והכנתם עד למתן התורה, שבכך נשלמה תכלית בחירתם, וכנגד זה נעמד סיום זמן הקציר, וכן נעמד קציר החיטים המיועדים למאכל האדם, שאז הושלמה בחירתם, כדאמרינן ׳אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו׳, ואף כל סיבת גאולתם היתה לצורך קצירתם במתן התורה.

וכל זה נכלל במה שלימדונו חז״ל בדורשם את התיבה הראשונה בתורה ׳בראשית׳ בשביל ישראל שנקראו ׳ראשית׳, כדכתיב בקרא ׳ראשית תבואתה׳, ונמצא שזמן הבריאה מכוון כנגד יצירת כלל ישראל, וגם מהלך וסדר הצמחת התבואה המקיימת את הבריאה מכוון כנגד יצירת וקצירת כלל ישראל.

ובהתבוננות נמצא לפי״ז שהאמת כי לא כלל ישראל נמשלו לתבואה, אלא ההיפך מכך – שהתבואה נמשלה לישראל, דהיינו ש׳כלל ישראל׳ הם ה׳ראשית׳ האמיתית, וכמשל לכך ואף להוכחה על כך, נעמדה התבואה להיות ראשית בישולה וקצירתה בזמן זה, המכוון כנגד זמן יצירת כלל ישראל – שכל הנברא הוא לצורך כלל ישראל.

ולהאמור יש לפרש הפסוק בירמי׳ ׳**קֹדֶשׁ** יִשְׂרָאֵל לַה׳ רֵאשִׁית תְּבוּאָתוֹ׳, שהוא הזמן שבו התקדשו כלל ישראל, שהתחיל בניסן להיגמר במתן התורה, שנהיו ׳מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים וְגוֹי **קָדוֹשׁ**׳, ללמדך שאף סדר הבריאה בשביל ישראל, שאמנם זמן לידתם היה בניסן, אך עדיין היו צריכים להתבשל לקראת הגמר שהיה במתן התורה, והחמישים יום שביניהם היו כזמן קטנות עד שיגדלו ויצאו מקטנות לבגרות, ויוכשרו למתן התורה. והיינו שבאמת גם היו״ט דפסח מכוון כנגד זמן האביב, וכדכתיב ׳שָׁמוֹר אֶת חֹדֶשׁ הָאָבִיב וְעָשִׂיתָ פֶּסַח לַה׳ אֱלֹקֶיךָ כִּי בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב הוֹצִיאֲךָ ה׳ אֱלֹקֶיךָ מִמִּצְרַיִם לָיְלָה׳, וכן נאמר ׳הַיּוֹם אַתֶּם יֹצְאִים

בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב', ומה"ט גם זמן האביב לבישולה של התבואה, מכוון כנגד תחילת זמן בישולם של ישראל בזמן הפסח, וגומרו והשלמתו היה במתן התורה.

ואמנם לא נקרא בשם 'חג האביב', וכל כינוייו בתורה הוא רק 'חג המצות', ואפ"ל שבאמת עיקר היו"ט לא התייחד להודאה על האביב, מפני שעדיין הוא רק תחילת הזמן, ואף השעורים שנקצרים בניסן, מיועדים בעיקרם למאכל בהמה, ומשו"ה לא נקבע שם היו"ט עליהם. ומאידך קבעה התורה את יו"ט דעצרת בשם 'חג השבועות' שאז הוא יו"ט של ההודאה על כל השבועות הללו, ואף על האביב, ודחתה התורה את עיקר ההודאה על האביב לחג הקציר הכולל את כל ההכנה אליו, מבישול התבואה ועד לקצירתה, והיו"ט נקבע לכלול בו את כל השבועות שהם מכונים 'שְׁבֻעוֹת חֻקּוֹת קָצִיר'.[7]

ועכ"פ נמצא שזמן תחילת הקציר וסיומו מכוון כנגד תחילת וסיום קצירת כלל ישראל, וחודש האביב כנגד האביב של כלל ישראל שהתחיל בפסח. ולפי"ז הכינוי של כלל ישראל כ'ראשית תבואתה', מתפרש לאלו שני הזמנים, האביב והקציר, שראשית הבישול וקציר השעורים הוא בפסח, וראשית קציר החיטים הוא בשבועות. [והנה השי"ת מקדים בכל שנה ושנה את בישול וקציר השעורים שעיקרם למאכל הבהמות, עוד בטרם הגיע עת קציר החיטים שעיקרם למאכל האדם, ונמצא שהנהגת השי"ת בכל שנה כדכתיב 'ונתתי עשב בשדך לבהמתך' והדר 'ואכלת ושבעת', ואף אנו הצטווינו בהנהגה זו, ועיי'].

ז. ואפשר אף להוסיף בזה, דגם שם 'חג האסיף' נקבע כנגד שלימותם של ישראל, וכמו שכתב אדוננו הגר"א שאמנם בחטא העגל נסתלקו ענני הכבוד מישראל, אך בט"ו בתשרי חזרו, שבו ביום התחילו להביא הנדבות לבניית המשכן, ואזי יל"פ שזה הוא זמן אסיף התבואה להכניסה לבית, כנגד הכנסת כלל ישראל לבית ה', למשכן, ולעננ הכבוד.

ולפי"ז נמצא שזמני התבואה מכוונים כסדרם לשלשת הרגלים, שהם זמני הריונם ולידתם של ישראל לבית השי"ת, שזמן התחלת הבישול של התבואות הוא בפסח – זמן לידת כלל ישראל, ובישולם שהתחיל בפסח, וגמר הקציר בתבואות – כנגד זמן גמר בחירת כלל ישראל לעם סגולה – במתן התורה, וזמן האסיף – כנגד זמן אסיפתם תחת כנפי השכינה, בצילא דמהימנותא, וכל זה להודיע חיבתם של ישראל, ולהיות מוכח מתוכה של הבריאה את כל תכליתה ומטרתה, שהיא העמדת כלל ישראל.

ח. ולהאמור ניחא היטב מה שחז"ל העמידו את יו"ט דשבועות גם על המתן תורה, ואף משמע שיחדוהו לכך באזכרה בתפילה ובקידוש היום, וכן בקריאת התורה, ובהפטרה, ולחייב לקבוע בו את השמחה

7. ואמנם בדברי הרמב"ן שהובאו לעיל בהערה ב', פי' עה"פ 'את חג המצות תשמור', 'שתשמור לעשות חג בתחילת האביב, וכו', לתת בהם הודאה לאלקים', מ"מ י"ל שאין זה מעיקר היו"ט, ומה"ט לא נקבע שמו על כך, וי"ל.

על מתן התורה, שבאמת בתורה נקבע יו"ט זה על השלמת וגמר יבול הארץ בקצירת החיטים, וסיום קצירת התבואה החדשה של השנה, ושמו 'חג הקציר' וחג השבועות' וכדלעיל, ובוודאי שחייבין אנו להודות בו על כל מה שהכין לנו השי"ת את התבואה לקיום חיינו.

אולם להאמור הרי כל הקציר וזמנו נקבע בבריאה בשביל ובגלל ישראל, ומכוון זמנו כנגד זמן הקציר שהיה לישראל במתן התורה, ולפיכך חייבים אנו להודות אף על **סיבת** קציר התבואה, ואף להזכירו בתפילה ובקריאת התורה, שהוא שורש פנימיות קציר היבול בזמן זה, ואת זה גילוי לנו חז"ל בתקנתם, ואף חייבו בו את השמחה גם על שורש הענין שהוא מתן התורה, ולפיכך ביו"ט זה לכו"ע בעינן נמי 'לכם.

וכמו שאמרו בגמ' (פסחים שם), מ"ט יום שניתנה בו תורה הוא, שהוא שורש זמן הקצירה, שעל כן מתחיבת בו ההודאה בדווקא ע"י מאכל ומשתה, וכמש"כ רש"י שם 'שישמח בו במאכל ומשתה, להראות שנוח ומקובל יום זה לישראל שניתנה תורה בו', ואף בהודאה זו נכללים כל השבועות הקודמים מתחילת תקופת האביב, שבו מתבשלת התבואה, ומתחיל הקציר בשעורים, ומכוונים כנגד כלל ישראל שבתקופת זמן זה התהוותה כל מעלתם, משעת הלידה ביציאתם 'גוי מקרב גוי',[8] ונצרך עוד לזככם, להכשירם ולגדלם עד למתן התורה, וא"כ ההודאה צריכה להיות אף על השבועות שבהם הוכשרו ישראל למתן התורה.

ומה שלא נתפרש להדיא בתורה ענין זה, יש לומר שבאו ללמדנו שהיבול הגשמי בפני עצמו מחייב את היו"ט, ולהודאה להשי"ת בכל שנה על יבול האדמה, וע"כ קבעה התורה את היו"ט שהוא הנגלה לנו בשפע הגשמי, גם ללא השורש הפנימי, וגילו לנו חז"ל ששורשו נעוץ במתן התורה, וחייבו להודות אף על כך, ובוודאי שכשמעמידים את ההודאה על השורש והסיבה, נכללת בכך הודאה גם על כל ההטבות הנובעות מכך.

וכמו"כ ביארנו לעיל שלא קבעה התורה את היו"ט דפסח על בישול התבואה, והאביב, שמכיון שעדיין לא הושלם הבישול והקצירה, נדחתה ההודאה לחג השבועות, שאז מודים גם על כל הלמפרע, וכמו"כ בשורש הדבר וסיבתו, מודים אנו בעצרת אף על השבועות שהכינו את ישראל למתן התורה. והתייחד היו"ט של פסח להודאה על היציאה והגאולה ממצרים, ומה"ט נקרא שמו 'חג המצות', על החיפזון שהיה בשעת הגאולה, אולם היו"ט דשבועות כולל בתוכו גם את ההודאה על החמישים ימי הגדילה של ישראל, וכנ"ל. (ואיתא בספה"ק על ימי הספירה שהם כימי הקטנות, ובזוה"ק מבואר שהשבעה שבועות הם כימי ספירת שבעה נקיים לטהרה).[9]

---

8. ואף נרמז בזה שבשעה זו יצאו מכלל עיבורם בבהמה שמאכלה שעורים.

9. וראיתי בחת"ס רמז נפלא המוצפן בתיבת 'קציר', שהיא בגמטריי ארבע מאות, כנגד ארבע מאות שנה שהיו ישראל צריכים להיות תחת שעבוד מצרים, וחישב הקב"ה את ה'קץ', דהיינו שצירף את האותיות הראשונות של תיבת '**קצ**יר', להוסיפם ל'**יר**', שהם מאתים ועשר שנים, שכבר היו תחת שעבוד מצרים, ובהשלמתם התהוותה תיבת '**קציר**', והרי מטרת השעבוד היתה גם בכדי להכינם לזככם למתן התורה שהוא 'חג הקציר', והוא נפלא עד למאד

ט. וכידוע מש"כ בספר תולעת יעקב לפרש בדברי חז"ל שבעצרת נידונים על פירות האילן, שהכוונה על נשמות ישראל הפורחות מאילנו של הקב"ה, ונידונים בו על התורה, ובוודאי שאין הכוונה להוציא הדבר מפשוטו, אלא ששורש הדין על פירות האילן של שנה זו נעוץ בסיבת גדילת הפירות, שזה מתן התורה שהיה בתקופה זו, ודנים בכל שנה ושנה האם אנו ראויים לזכות בפירות האילן, ותלוי הדבר בקבלת התורה של כל שנה ושנה.

ואמנם כבר בחג הפסח דנו על התבואה, אולם י"ל שאז הוא נידון כללי על התבואה שכוללת גם מאכל הבהמות, וגם זמן זה מכוון כנגד זמן בריאת העולם, וכמש"כ ר"ת שאז בפועל נברא העולם, והדין הוא על קיומו של עולם ע"י התבואה, ואף כל זה כנגד כלל ישראל שבזמן זה נולדו ביציאת מצרים, וצריכים לדון האם הם ראויים שיתקיים העולם בשבילם.

ומ"מ בעצרת נעמד נידון נוסף, והוא על הפירות המתוקנים למאכל האדם, והם פירות האילן, שהוא הזמן בו הושלם גידולם של ישראל בקבלת התורה, שנעשו שלימים בתורה ובמצוות, ובזמן זה שבו נהפכו לאדם המתוקן – דנים האם הינם ראויים למאכל המתוקן לאדם דייקא.[10]

* * *

י. ועפ"י משנ"ת נהדר לבאר ענין קרבן מנחת העומר. הנה שם הקרבן הינו 'עומר' והוא שם מידה, כדי מזון האדם ליום אחד, וכפי שירד שיעור זה במן כדי צרכו של כל יחיד, 'עֹמֶר לַגֻּלְגֹּלֶת', (שמות טז,טז). וצ"ב אמאי נקבע שמו על מידת שיעורו. והנה בפשוטו הבאת המנחה היא כהודאה על ראשית הקציר, וכלשון הפסוק 'כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם וּקְצַרְתֶּם אֶת קְצִירָהּ וַהֲבֵאתֶם אֶת עֹמֶר רֵאשִׁית קְצִירְכֶם', וגו', (ויקרא כג,י), ובפשוטו הוא כעין מצוות הביכורים שהבאתם היא להודות עם הפרי הראשון על כל היבול, ואף מוסיפים בקריאה על הביכורים להודות על כל

10. ובגמ' בר"ה (דף טז ע"א), אמר רבי יהודה וכו', ומפני מה אמרה תורה הביאו שתי הלחם בעצרת - מפני שעצרת זמן פירות האילן הוא, אמר הקדוש ברוך הוא, הביאו לפני שתי הלחם בעצרת, כדי שיתברכו לכם פירות האילן. וצ"ב מה השייכות בין פירות האילן ללחם העשוי מחטה, ופי' רש"י, [בפי' א'], ואני שמעתי דרבי יהודה לטעמיה, דהא אזלא כמאן דאמר בסנהדרין (דף ע ע"ב), עץ שאכל אדם הראשון חטה היתה. [וכ"ה במד"ר (בר"ר טו,ז), מה היה אותו האילן שאכל ממנו אדם וחוה, ר"מ אומר חטים היו, כד לא הוה בר נש דיעה, אינון אמרין לא אכל ההוא אינשא פיתא דחיטי מן יומוי, רבי שמואל בר ר' יצחק בעי קמי רבי זעירא, א"ל אפשר חטים היו, אמר לו הין, א"ל והכתיב עץ, א"ל מתמרות היו כארזי לבנון], דהיינו שקודם החטא היתה החיטה גדילה כעץ ממש.

וי"ע דהא כעת אין החיטה גדילה כעץ, ומה הטעם להביא ממנה, וכמו"כ צ"ב שהרי כבר בחג הפסח דנו על התבואה, ונכללת בה החיטה. ונראה דהנה מבואר בגמ' בכתובות (דף קיא ע"ב), עתידה חטה שתתמר כדקל ועולה בראש הרים, דהיינו שלעתיד כשיתוקן העולם תשוב החיטה לכדמעיקרא להיות כעץ, ולפי"ז י"ל דנכלל בנידון על החיטה תיקון החטא הקדמון, והאם תשוב ותחזור החיטה בשנה זו להיות כבריאתה, שהרי בזמן מתן התורה פסקה זוהמתן, וא"כ דנים על כלל ישראל האם תיקנו את עצמם להתנתק מזוהמת הנחש, וראויים כבר לתיקון המושלם, ולפיכך מביאים שתי הלחם מהחיטה, שכעת ממש דנים על זה גופא האם היא יכולה לחזור לקדמותה, ונמצא שבפסח דנו על התבואה במתכונתה הנוכחית, ובעצרת דנים על החיטה, האם היא תשוב להיות כאילן כדמעיקרא. ובשל"ה הק' (מסכת שבועות פרק דרך החיים, תוכחת מוסר או' ד'), כתב דשתי הלחם הם כנגד תורה שבכתב ותורה שבע"פ, וכן הביא הרמ"א (תורת העולה ח"ב פי"ב), מדברי הזוה"ק, וכן כתב דבאים מן החטה שהיא בגמטריי כ"ב כנגד כ"ב אותיות התורה.

הטובות שעשה השי"ת עם כלל ישראל, וכדאמרינן בהרחבה במדרש הגדה של פסח. וכמו"כ קרבן מנחת העומר בא להודאה על ראשית הקציר, וכן נקרא בתורה 'מנחת ביכורים', (ויקרא ב,יד).

אמנם בקרבן העומר התווסף גדר חדש שהוא **מתיר**, דהרי אסור לאכול ולקצור לפניו, והקרבתו מתירה את התבואה החדשה באכילה, ומשמע שאין גדר איסור החדש כאיסור לזמן עד הקרבתו, אלא שגדר הקרבת מנחת העומר היא בתורת מתיר לאיסור חדש, ופועלת היתר בתבואה. ובגמ' במנחות (דף ד ע"א), ס"ל לרב דכשהקריבוה שלא לשמה נפסלה, משום שהואיל ובאת להתיר ולא התירה, ומבואר שפועלת היתר בתבואה.

ומשמע בחז"ל שיש דמיון בין קרבן העומר לירידת המן, וכמו שנרמז בשמו ובמידתו שהוא כשיעור העומר שירד לכל יחיד, דאיתא במדרש (ויק"ר כח,ג), אמר רבי ברכיה אמר הקדוש ברוך הוא למשה לך אמור להם לישראל כשהייתי נותן לכם את המן הייתי נותן עומר לכל אחד ואחד מכם הה"ד 'עומר לגלגולת', ועכשיו שאתם נותנים לי את העומר אין לי אלא עומר אחד מכלכם, ולא עוד אלא שאינו של חטים אלא של שעורים, לפיכך משה מזהיר את ישראל ואומר להם 'והבאתם את עומר'. ועוד מצינו שכשנכנסו לארץ אכלו משיירי המן שבידיהם עד ט"ז ניסן שבו הקריבו מנחת העומר, ונמצא שהקרבת מנחת העומר היתה כהמשך לאכילת המן, וכדלהלן.

יא. הנה בענין המן מפורש בתורה 'וַיַּאֲכִלְךָ אֶת הַמָּן וגו', לְמַעַן הוֹדִיעֲךָ כִּי לֹא עַל הַלֶּחֶם לְבַדּוֹ יִחְיֶה הָאָדָם כִּי עַל כָּל מוֹצָא פִי ה' יִחְיֶה הָאָדָם', (דברים ח,ג), ובפשוטו הנהגת ירידת המן היתה לחזק בנו את מידת הביטחון, וכמו שהשאירו את צנצנת המן לדורות, וכמו שנאמר בירמי', 'הַדּוֹר אַתֶּם רְאוּ דְבַר ה' הֲמִדְבָּר הָיִיתִי לְיִשְׂרָאֵל', (ירמי' ב,לא), ובמכילתא (בשלח), בשעה שאמר ירמיה לישראל מפני מה אין אתם עוסקין בתורה, אמרו לו אם אנו עוסקין בתורה במה נתפרנס, באותה שעה הוציא להן צנצנת המן ואומר להם 'הַדּוֹר אַתֶּם רְאוּ דְבַר ה' הֲמִדְבָּר הָיִיתִי לְיִשְׂרָאֵל אִם אֶרֶץ מַאְפֵּלְיָה מַדּוּעַ אָמְרוּ עַמִּי רַדְנוּ לוֹא נָבוֹא עוֹד אֵלֶיךָ', אבותיכם שעסקו בתורה ראו מהיכן נתפרנסו ואתם עסקו בתורה ואני אפרנס אתכם מזה, ע"כ.

אמנם נראה שהיה טעם נוסף שטעמו במן, וכבר דקדקו שבפסוק כתיב 'כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם' וגו', ומשמע שלא רק על הלחם, אך גם על הלחם, וצ"ב. ואיתא בספר הליקוטים למהרח"ו (פר' עקב), שהביא להק' היאך יתכן שע"י לחם גשמי וחומרי נשמרת הנשמה הרוחנית בגוף, ומכך באו הפילוסופים לטעות ולכפור בהישארות הנפש, ולומר שבהכרח גם היא חומרית, ונאבדת במיתת האדם [ח"ו].

אולם האמת היא שבכל מזון (וכן בכל חומר), נמצא דבר ה' המקיימו, וחלק זה הוא המקיים את החלק הרוחני שבאדם, שהיא הנשמה, והחומר שבמאכל פועל להחיות חומר הגוף, והחלק הרוחני שבמאכל מזין את החלק הרוחני שבאדם, (ואותו החיבור שיש במאכל יוצר חיבור

למי שאוכלו בין הנשמה לגוף), וזה מה שבא אכילת המן ללמדנו, שכמו שהמן היה מאכל רוחני 'לחם שמים', כמו"כ בכל מאכל יש ממש את 'מוצא פי ה'', עיי"ש שהרחיב בזה, ובענין הברכה.

ולפי"ז כשאמר ירמי' 'הדור אתם ראו דבר ה'', באו ללמדנו שכך היחס לכל לחם, ובוודאי שבהתייחסות שכזו כבר גם אין לו לאדם לדאוג כלל לפרנסה, שכאשר יודעים שבכל הלחם המצוי יש בזה ממש את דבר פי ה', המחייה אותנו בכל רגע, וא"כ כבר אין לכם לחשוש ולדאוג על הפרנסה.

יב. והנה גוף האדם נוצר 'עָפָר מִן הָאֲדָמָה', (בראשית ב,ז), ונשמתו מפי עליון חלק אלו–ה ממעל, וכדכתיב 'וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים', והם נוגדים זה לזה, כאשר הגוף החומרי מושך את האדם ללתתא, והנשמה מושכתו ללעילא, ולכשתתבונן בדבר נראה שעיקר הקושי במלחמה זו נעוץ במה שכל חיותנו היא ע"י המאכל החומרי – הגשמי, וכשניזון האדם ממיני האדמה אזי מצא מין את מינו וניעור, לחזק את הגוף שהגיע מאותו המקום, וממילא נמשך ביותר לתתא אל חומריותו. ולפיכך נצרכים אנו תדיר להתבונן, ולהבין ולהשכיל שבכל חומר גשמי שנמצא – קיים מוצא פי ה' המקיימו.

ולפי"ז יתפרש מש"א חז"ל (מכילתא בשלח), לא ניתנה התורה לדרוש אלא לאוכלי המן, שבכדי שיוכלו לקבל את התורה ולספוג בתוך מעיהם את דבר ה', היו מוכרחים להתנתק ממאכלי הארץ החומרי, ולאכול את המן, שהוא 'לחם שמים', ורק עי"ז יוכלו להזדכך לקבל את התורה.[11]

וכמו"כ אמרו בגמ' בקידושין (דף לח ע"א), עה"פ 'בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אָכְלוּ אֶת הַמָּן אַרְבָּעִים שָׁנָה', (שמות ט"ז,לה), והק' בגמ' שהרי המן התחיל לרדת רק בט"ז אייר, וא"כ נחסר שלושים יום, ותי' בגמ', עוגות שהוציאו ממצרים טעמו בהם טעם מן, ולהאמור המצות היו ג"כ כלחם רוחני כעין המן.[12]

והנה בפסוק בתהילים נאמר 'לַעֲשׂוֹת רְצוֹנְךָ אֱלֹקַי חָפָצְתִּי וְתוֹרָתְךָ בְּתוֹךְ מֵעָי', (תהילים מ,ט), וכדפרש"י שם דהאי מזמור קאי על מעמד הר סיני, כמשנ"א בתחילת המזמור 'אָז אָמַרְתִּי הִנֵּה בָאתִי בִּמְגִלַּת סֵפֶר כָּתוּב עָלָי', בשעת מתן תורה אמרתי לפניך 'הנה באתי אליך' במסורת בריתך 'נעשה ונשמע', דבר זו כתוב עדות עלי במגלת ספר בתורת משה, עכ"ל. ומבואר שהגדירו את קבלת התורה 'ותורתך בתוך מעי', שכאשר נכנסו דברי התורה לתוך המעיים נתקדש גם הגוף החומרי הנצרך להכניס למעיו אוכל חומרי, וכבר אינו מזיקו, וכמש"א במדרש (הובא

11. ואמנם נמשכה ירידת המן גם לאחר מתן התורה, עד בואם אל ארץ נושבת, וי"ל שהמשך ירידת המן היתה גם לצורך קיומם במדבר, וכמו"כ להודיע לדורות עולם שכך היתה ההנהגה במשך ארבעים שנה, אולם תחילת ירידתו היתה לצורך זיכוכם לקבל את התורה, וכמשנ"ת. ואמנם עוד י"ל שאף קבלת התורה לא הושלמה עד כניסתם לארץ ישראל, שהרי הרבה מצוות לא התחייבו בהם רק לאחר שנכנסו לארץ, וכן מבואר ברמב"ן (בכ"ד) דכל התורה משתייכת לארץ ישראל, ושם היא שורשה ועיקר השפעתה, ולפיכך הוצרכו להכשר ע"י אכילת המן עד שנכנסו לארץ, שאז הושלמה אצלם קבלת התורה.

12. ועוד מצינו בגמ' ביומא (דף ד ע"ב), לחד מ"ד שכסהו הענן למשה ז' ימים, ופרש אל תוך הענן כדי למרק אכילה ושתיה שבמעיו לשומו כמלאכי השרת, דהיינו שבכדי לקבל את התורה היה נצרך להתנתק ולהזדכך מכל החומריות.

בתוס׳ כתובות דף קד ע״א), עד שאדם מתפלל שיכנס תורה לתוך גופו יתפלל שלא יכנסו מעדנים לתוך גופו. ע״כ. דהיינו שלאחר שהתחבר לגמרי עם התורה שוב אין החומריות מפריעתו, וזהו מש״א בקידושין (דף ל ע״ב), בראתי יצה״ר בראתי לו תורה תבלין, שכ״ז שרטייה זו עליך אכול מה שהנאתך ממנו וכו׳. ולכאורה יל״ע ממה שאמרו עד שאדם מתפלל וכו׳, וא״כ מבואר שמעדני עולם הם סתירה ללימוד התורה. וצ״ל הא לפניה, והא לאחריה, שבכדי שיכנסו ויספגו דברי התורה בתוכו צריך להימנע מכל המעדנים, אבל לאחר שרטייה זו על גופו, וכבר נספג כולו בתורה, בזה מתקדש כל גופו, שלא להיגרר אחר החומר.[13]

יג. ולהאמור נראה שזהו ג״כ עניינו של קרבן העומר, שבא להתיר את התבואה החדשה, והיינו שבכך מקדש ומכשיר בכל שנה לכל התבואה הנמצאת בשדות, לזככה מחומריותה, שלא נימשך וניגרר אחר החומר, ונחשבת מנחה זו כקומץ הנלקח מכל תבואת השדה, ולהחשיב על ידה את כל התבואה כשיריים למנחה זו, ואכילת התבואה החדשה כאכילת שיירי קרבן מנחה, שעל ידי ההקרבה לגבוה שיעור מזון אכילת אדם ליום אחד, שהוא עומר, בכך נחשב שמכל התבואה נלקח לגבוה להחיל בה תורת שיירי מנחה, לקדש את אכילתה, ובכך גם הותרה לאכילה, שלאחר שהזדככה שוב לא תגרור חומריותה את האדם.

ובזה דימו חז״ל את העומר למן, שע״י קרבן העומר מזדככת התבואה כעין המן, וזמש״א במדרש הנ״ל שאומר הקב״ה כשהייתי נותן לכם את המן הייתי נותן עומר לכל אחד ואחד מכם וכו׳, ועכשיו שאתם נותנים לי את העומר אין לי אלא עומר אחד מכלכם, ע״כ, דהיינו שאותו קרבן מנחת העומר, אעפ״י שהוא עומר אחד, מועיל הוא לכל התבואה החדשה הנמצאת בשדות לזככה מחומריותה, ומשו״ה נקראה בשם ׳מנחת העומר׳, כמידת המן, וכמו״כ מאז שנכנסו לארץ ופסקו מלאכול משיירי המן – הקריבו את העומר.

ולפי״ז מש״א חז״ל לא ניתנה התורה אלא לאוכלי המן, וכמו שנתבאר, כמו״כ הוא ענין קרבן העומר שבא להכנת המתן התורה שמתחדש בכל שנה ושנה, להכין

---

13. וע״ד הפשט, נראה ברור כי כאשר יספוג את העריבות שבתורה, כבר ממילא תפוג ממנו עריבות המעדנים, ואמנם הדגישו חז״ל כל זמן שרטיה זו עליך, ועל זה נאמר ׳התעיף עינך בו ואיננו׳, שדברי התורה צריכים שמירה ככלי זכוכית. ואמנם במדרש הנ״ל שהביאוהו התוס׳ בכתובות שם, סיים דבריו במעשה דרבי שבשעת מיתתו זקף עשר אצבעותיו, ואמר שלא נהנה מהעוה״ז אפי׳ באצבע קטנה, וא״כ משמע שאף לאחר הלימוד ההנהגה צריכה להיות בפרישות.

אולם באמת בצל״ח (שם) ביאר שכוונת המדרש להביא את מעלתו של רבי, שהחמיר ע״ע, ובאמת חיוב הפרישה הוא דווקא עד שיכנסו דברי התורה לתוך מעיו, וכן ביאר את דברי התנא באבות (פ״ו מ״ד), כך היא דרכה של תורה, פת במלח וכו׳, וחיי צער תחיה, וכו׳, ואח״כ אמרו, אם אתה עושה כן אשריך בעולם הזה, וכו׳, ולכאורה הוי תרתי דסתרי שאם חי ׳חיי צער׳ האיך מתקיים בו ׳אשריך בעולם הזה׳. וביאר הצל״ח שהכוונה כהאמור, שכך היא דרכה של תורה, דהיינו שכשרוצה לקנותה נצרך לבחור בדרך זו של חיי הצער, ואח״כ אמר התנא ׳אם אתה עושה כן׳, והיינו דלאחר שאתה עושה כן ׳אשריך בעולם הזה׳, וכבר יכול ליהנות ממעדני העולם הזה, וזהו מה שאמרו במדרש שהשתבח רבי בעצמו, שאף לאחר שכבר עשה כן, מ״מ החמיר על עצמו, עי״ש בכל דבריו המתוקים.

את גופינו להפכו ולזככו להיות כלי קיבול הראוי לקבל את התורה, וכשם שהוכנו כלל ישראל בשעתו מזמן היציאה ממצרים לקראת מתן התורה ע"י אכילת המן ושיירי המצות שטעמו בהם את טעמו של המן, כל החמישים יום עד מתן התורה, כמו"כ בכל דור ודור נעמדת הכנה זו ע"י קרבן העומר.

וכן כשנכנסו לארץ ישראל נשאר בידם שיירי המן עד ט"ז ניסן, ומיד בו ביום הקריבו את העומר, כדכתיב 'וַיֹּאכְלוּ מֵעֲבוּר הָאָרֶץ מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח מַצּוֹת וְקָלוּי בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה', 'וַיִּשְׁבֹּת הַמָּן מִמָּחֳרָת בְּאָכְלָם מֵעֲבוּר הָאָרֶץ וְלֹא הָיָה עוֹד לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל מָן וַיֹּאכְלוּ מִתְּבוּאַת אֶרֶץ כְּנַעַן בַּשָּׁנָה הַהִיא', (יהושע ה,יא–יב), וזהו מש"א הכתוב 'כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם וּקְצַרְתֶּם אֶת קְצִירָהּ וַהֲבֵאתֶם אֶת עֹמֶר רֵאשִׁית קְצִירְכֶם', והיינו שמאז הרי ייפסק לכם משיירי המן, ובא קרבן זה כחלף למן.

ולפי"ז נראה לבאר, שכשם שלכל קרבן יש שיעור זמן לאכילתו, ורק הזמן הסמוך להקרבתו נידון כאכילה ממנו, ולאחמ"כ נעשה נותר, כמו"כ התחדש בקרבן העומר – שהוא לקוח בקומץ מכל התבואה החדשה – להרחיב את זמן אכילת שיריו – שהם התבואה החדשה, ולצרפה אל הקרבת העומר, למשך כל השבעה שבועות, עד העצרת, ובכל זמן זה נידונת התבואה החדשה כעין שיירי הקרבן העומדים לאכילת קרבן זה, ושאכילתה לא תזיק לנפשנו, ואדרבה על ידה נהיה מזוככים ומוכשרים לקבל את התורה בכל שנה ושנה.[14]

וכשמגיע יום החמישים שהוא חג השבועות, מקריבים בתנופה את שתי הלחם – חמץ, שהוא האוכל המגושם יותר, ללמדך שלאחר שמקבלים את התורה, כבר הוכשרו המעיים ואפשר לאכול מכל אשר יחפוץ האדם, שכבר זכינו להתקשר עם דבר ה', בקבלת התורה, ולזכות ל'תורתך בתוך מעי', וכמש"א כל זמן שרטיה זו עליך אכול מה שהנאתך וכו', וכנ"ל.[15] וכמו"כ מבואר שבזמן קבלת התורה ראו את הנשמע, דהיינו שראו בחוש את מוצא פי' ה' המקיים בכל רגע לכל הבריאה כולה.

ונמצא שבאמת העומר בא להתיר, ופועל חלות היתר שזו הקדושה שנעשית ע"י הקרבתו על התבואה החדשה לזככה מחומריותה. והנה הדין שקרבן העומר מתיר להדיוט, וקרבן שתי הלחם מתירים לגבוה, וי"ל דמכיון שבשבועות אלו כל התבואה נידונת כשיירי מנחת העומר, אזי אין ליתן ממנה לגבוה, וכעין הדין דכל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין, ורק לאחר שהביאו את שתי הלחם לגבוה, שוב כבר יכולים להביא לגבוה מכל התבואה

14. ועיי' ברוח חיים (אבות פ"ג מ"ג), שכתב בענין הקרבנות, וז"ל, וענין הקרבן היה כך, כי על ידי האש אשר על המזבח שהוא מלמעלה סר הרע, ונותר חלק הבעלים ומה שנהנין כולו טוב. וכן היה המן היורד מן השמים כולו טוב כי אין רע יורד מן השמים ולכן לא היה בו פסולת ונבלע באיברים. וכן בשר הקרבן נבלע כולו באיברים, וכו', עיי"ש שהוכיח כן. ואמנם לא מצינו באכילת התבואה בימי העומר כן, וכמו"כ אין מצוה באכילתה, מ"מ יש בה בחינת מה כעין שיירי הקרבן לזיכוכה, וכהאמור.

15. ועיי' בבעה"ט שהביא מהמסורה דב' פעמים כתיב בתורה 'על הלחם', על המן, ועל שתי הלחם. ולהאמור י"ל שבאו לרמז ששתי הלחם שהם חמץ גמור, מ"מ קדושתם ע"י קבלת התורה כמו המן.

החדשה, שכבר פקע ממנה שם שיריים, ואמנם יתכן שאין שתי הלחם פועלים היתר לגבוה כקרבן העומר להדיוט, ונקט התנא לשון מתיר אגב גרירא דעומר[16]. ועכ"פ יל"פ כהאמור בטעמא דמילתא.

* * *

יד. ולפי"ז נראה שזה גדר המצוה של ספירת העומר, שהצריכה התורה שכל אחד ישייך את הימים האלו לקרבן העומר, ובכך לקבוע זמן זה כזמן האכילה של הקרבן, ומה"ט נוסח הברכה 'ספירת העומר', ששבעה השבועות הללו נקראים 'ימי העומר' המשויכים לקרבן, וכ"ה להדיא בלשו' הרמב"ם בסהמ"צ (מ' קסא), וז"ל, 'חייב כל אחד ואחד ממנו למנות **ימי העומר**', וכו', וסופרים את העומר דהיינו את ימי העומר, ואומר כך וכך ימים לעומר, ובכך מבטאים שאכילת התבואה בזמן זה היא אכילה המשויכת לקרבן, וכל זה נצרך בכדי לזכך את גופינו כהכנה לקבלת התורה, וכנ"ל.

ולפי"ז האידנא שאין לנו אפשרות לקיים את מצות הקרבת מנחת העומר, ס"ל לרוב הפוסקים שמצות הספירה היא רק מדרבנן, כזכר למקדש, אולם עדיין הימים האלו מכונים **ימי העומר.**

וזה הביאור בדברי הראשונים שהביאו ממדרש אגדה, שאמנם טעם התקנה היא כזכר למקדש, אולם נסמכו גם על מה שישראל שבאותו הדור כשיצאו ממצרים, ספרו ומנו את הימים בציפייה וכהכנה לקבלת התורה, וזה עצמו היה ההכשר וההכנה הרצויה שעי"ז הזדככו והוכשרו לקבל את התורה, ומה"ט אף אנו סופרים ומונים את הימים בציפייה ובכיסופין לקבלת התורה. אולם בדאורייתא המצוה היא לספור מאת הבאת העומר, שאף ענין זה מקושר לקבלת התורה, וכהאמור.

ונמצא שעיקר גדר המצוה היא לקשר את כל הימים האלו שהם שבעה שבועות הקציר לקרבן 'מנחת העומר', ועי"ז אף יכולים להתקשר לקבלת התורה שהיא המטרה הנשגבה והנעלית, ובעצם היינו צריכים להתענות כל אותם הימים שמפסח ועד העצרת, וחס השי"ת עלינו ונתן לנו את קרבן מנחת העומר שיקדש את כל התבואה, ואזי יתאפשר לנו בכל שנה ושנה להתקשר ולהכניס את התורה לתוך גופינו, וכמו שהזדככו לכך אבותינו ע"י אכילת המן, וזכו לשמחת מעמד הר סיני.[17]

ואמנם בחינוך כתב שכל טעם המצוה היא להראות את ציפייתנו למתן התורה, ולהאמור נטינו קצת מדבריו, אולם בעצם הן הן הדברים בטעמם.

* * *

טו. ונראה עוד להוסיף בגדר קרבן מנחת העומר, ובזמנו המוגדר בתורה, כדכתיב, 'וְהֵנִיף אֶת הָעֹמֶר לִפְנֵי ה' לִרְצֹנְכֶם מִמָּחֳרַת

16. ובאמת הרי כל הדין שלא להקריב מהתבואה החדשה עד להקרבת שתי הלחם הוא רק דין לכתחילה, שהרי אם הביא כשר, וכמו"כ י"א שאם כבר הקריבו מהחדש שוב אין איסור בדבר, שעיקר הדין הוא ששתי הלחם יהיו 'מנחה חדשה', ואמנם עיי' בתוס' מנחות (דף מח ע"ב ד"ה כשבי), דדנו האם שתי הלחם מוגדרים כמתיר, ולדעת רב יהיה הדין דבשלא לשמה פסולים, דבאו להתיר ולא התירו, עיי"ש.

17. ואפשר לרמוז שמה"ט מונים גם את השבועות, שהרי אין אדם יכול להתקיים בלא מזון שבעה ימים.

הַשַּׁבָּת יְנִיפֶנּוּ הַכֹּהֵן'. והנה הדין הוא שהאידנא לאחר החורבן – עיצומו של יום מתיר, ונחלקו בגמ' (עיי' מנחות דף סח ע"א), האם האיר מזרח – מתיר, או שרק לאחר שעבר היום – מותר, ויל"ע טובא מה היא סגולת יום זה, והיכן מצינו כזאת שעיצומו של יום מתיר, ואף בזמן שבית המקדש קיים באופן שלא הקריבו את העומר, נקט בשאג"א שהיום עצמו מתיר, (דיני חדש ס' ו'), ומהו גדר הדבר, והיאך מתוקנת התבואה מכח אותו היום, וצ"ב.

וכמו"כ יל"ע בדין הקרבתו שדוחה את השבת, מפני שהוא קרבן שקבוע לו זמן, ומבואר שהוא מחיובו של יום, והנה בשאר הקרבנות שהתייחדו לזמן מסוים, הרי אותו הזמן הוא מועד מקודש המחייב בקרבן, [ואף קרבן פסח שדוחה את השבת, דמ"מ משתייך הוא למועד דחג המצות, ואף נאסר בו החמץ]. אולם קרבן מנחת העומר אינו מדיני היו"ט, ואינו ממוספי היום, [וגם אינו מוזכר בתפילת המוסף כחובת היום], וא"כ יל"ע במה התייחד זמנו להיותו חובת היום הזה, ולדחות את השבת. ומה שאמרה התורה 'ממחרת השבת', ולכאורה אינו אלא כציון הזמן, אך מ"מ משמע שיש לקרבן זה שייכות למחרת יו"ט ראשון של הפסח. ויל"ע בטעמו ובגדרו.

ונראה לפרש שהגדרת יום זה שהוא ראש ותחילת שבעה השבועות המשתייכות לחג השבועות, וכמשנ"ת שיו"ט דשבועות התייסד על כל השבועות שקדמו לו, שזה שמו 'חג השבועות', דהיינו חג על כל השבועות, ואף נכללים בשם 'חג הקציר', וכמשנ"א בירמי' 'שְׁבֻעוֹת חֻקּוֹת קָצִיר יִשְׁמָר לָנוּ', ומודים אנו ביו"ט זה על התבואה, מתחילת בישולה, ועד זמן הקציר, ונתבאר שהכל מכוון כנגד כלל ישראל, שהם 'ראשית תבואתה', שהתחיל בישולם ביציאת מצרים בפסח, והושלם גידולם וקצירתם במתן התורה, והרי זו באמת היתה כל תכלית ומטרת לידתם, וכמו שאמר השי"ת למשה בהתגלותו אליו בסנה, 'בְּהוֹצִיאֲךָ אֶת הָעָם מִמִּצְרַיִם תַּעַבְדוּן אֶת הָאֱלֹקִים', (שמות ג,יב), והיינו שלאחר חמישים יום תתקיים מטרת יציאתם.

ולפי"ז י"ל שממחרת היו"ט דפסח, מתקשרים כל השבועות ליו"ט דעצרת, שמאז מתנוצץ בהם הארת היו"ט דשבועות, וכמו שזכו כלל ישראל לצאת ממצרים מכח העתיד של מתן התורה, והרי כך היתה תשובת השי"ת למשה רבינו ע"ה, ששאל באיזה זכות ייצאו ויגאלו כלל ישראל ממצרים, וא"ל בזכות שיקבלו את התורה, והרי היה בכך חידוש נפלא בהנהגת חסדו של השי"ת, שמשלם מראש על כך, והרי כל שכירות אינה משתלמת אלא לבסוף, והכא כבר שילם לפני תחילת העבדות, וע"ש העתיד, כמו"כ נקבע לדורות עולם שאלו השבועות יכללו ביו"ט של קבלת התורה, וממחרת היו"ט דפסח כבר חל בהם השתייכות ליו"ט דעצרת, והיו"ט ראשון של חג הפסח הינו כחג בפני עצמו על עצם היציאה מעבדות לחירות, וממחרתו מתחילה הארת העצרת להתנוצץ.

וזהו גידרו וסגולתו של יום זה, שמחייב את קרבן העומר, לתקן ולזכך את התבואה החדשה להכנתם לקבל את התורה, והתייחד יום זה כי הוא ראשית קצירכם,

והיינו כראשית קצירת ישראל, כאשר נולדו בט״ו בניסן, והתחיל בישולם והכנתם להשלים קצירתם במתן התורה, והתחייבנו ביום זה בכל שנה בהקרבת קרבן מנחת העומר שנעשה לצורך זיכוך ובישול זה, וחשיבותו וייחודו של יום זה כי בו נעשה בכלל ישראל ראשית הבישול וההכנה להיות ׳גוי קדוש׳ במתן התורה, וכמשנ״א ׳קודש ישראל לה׳ ראשית תבואתה.

ולפי״ז גם כשאין לנו קרבן העומר, נשארת סגולתו וייחודו של יום זה, לינוק מהשפעת מתן התורה המקדש את גופינו שלא להימשך אחר החומר, וכבר מנצנצת בנו קדושה זו מהיום הראשון המשויך לחג השבועות לקדש את גופינו ולהתיר את החדש. ואזי אף שנחסר לנו מקידוש התבואה ע״י קרבן העומר, מ״מ אהניא לקידוש גופינו מבחינת מה לקבלת התורה, והוא נקרא יום הנף, שבו הצטווינו להניף את התבואה כלפי מעלה, וכשאין את קרבן העומר אזי מניף השי״ת אותנו כלפי מעלה, לשייכנו לדבר ה׳ של מתן התורה.

ונמצא לפי״ז שהספירה באה גם בכדי לקשר את הימים הללו לחג השבועות, שבהם מתנצנצת הארת חג השבועות, ואף מכוחה ניתן הדין להביא את העומר ולקדש את כל התבואה כמצורפת למנחה זו, שכל זה מסגולת היום שבו מתחילים שבעה השבועות, ליצור את היו״ט של חג השבועות, וכבר מתחילה ביום זה היניקה ממתן התורה.

וזה שקראתו התורה ׳ממחרת השבת׳, נראה לפרש שבוודאי כל המהלך התחיל מהיו״ט הראשון של פסח שבו הובדלנו והופרשנו לצאת ׳גוי מקרב גוי׳, להיות לעם ה׳, ומכוחו נוצרה האפשרות להכנה של כלל ישראל לקראת מתן התורה, ועל כך נקבע יו״ט בפני עצמו, וממחרתו התחיל בפועל ראשית הבישול וההכנה למתן התורה. וכן מבואר בספה״ק שביו״ט הראשון היה בחינת אתערותא דלעילא, ולמחרתו התחיל אתערותא דלתתא, וזה מרומז ג״כ ׳ממחרת השבת׳, שהשבת היא קדושת שמים, וממחרתה התחיל ההכנה מצדנו למתן התורה, ומנצנץ בו כבר השפעת ׳חג השבועות׳ כראשית הבישול דידן, ואף מכח מתן התורה התקדשו כבר מלמפרע כל הימים הללו, ונמצא שהפסח והשבועות כתרי רעים שאינם מתפרשים מהדדי.

* * *

טז. בגמ׳ (מנחות דף סו ע״א), אמימר מני יומי ולא מני שבועי, אמר, זכר למקדש הוא. והנה מצינו גם תקנת ריב״ז ליטול לולב במדינה שבעה זכר למקדש, ודרשוהו מהפסוק ׳ציון היא דורש אין לה׳, מכלל דבעי דרישה, וכבר ביארנו במק״א שבוודאי אין זה הדין של זכר לחורבן, שאמרו בגמ׳ בב״ב (דף ס ע״ב), לשייר אמה על אמה וכו׳, שהרי נטילת הלולב לא באה כמנהג אבילות, אלא ההיפך הגמור, שבאו לקשרנו עם העבר המפואר, ועם העתיד לבא עלינו מהרה, ושנזכור ונשריש בעצמנו שאנו יהודים של בית המקדש.

וכמו״כ נראה שמצינו מצוות דרבנן כגון תרומות ומעשרות וכדו׳, שלא נאמר עליהם זכר למקדש, ואזי גידרם שמדרבנן השאירום כמו שהיה, ואף שפקעה קדושת הארץ, מ״מ נשאר בה רושם הקדושה,

(וכמו כל דבר קדושה שנשאר בו הרושם לעולם). אולם נטילת לולב הרי גם בזמן שבית המקדש היה קיים לא נהג במדינה כל שבעה, ורק בבית המקדש נטלוהו כל שבעה, וא"כ יל"ע מפני מה תקנו ליטלו במדינה כל שבעה, והרי אינו כלל מצורת המצוה, ועל כך אמרו שהוא זכר למקדש וכדרישה לציון, שבכך אנו מבטאים את שאיפתנו והתקשרותנו לבנין בית המקדש.

וזהו הביאור בדברי אמימר לענין ספירת העומר, שאמנם האידנא אין לנו את כל צורת המצוה, מפני שאין לנו את קרבן העומר, ובהכרח שהתקנה היא כזכר למקדש, וכדרישה לציון. וכעי"ז מצינו בהגדה של פסח גבי מצוות כורך, שלדעת הלל עבדינן זכר למקדש, ואף שאין לנו את צורת המצוה לכרוך את הפסח עם המצה והמרור, מ"מ תקנוהו זכר למקדש, וכדרישה לציון, וכהאמור.

ומ"מ חזינן שחלוקה מצות הספירה, וכמו שכתבו התוס' במגילה (דף כ ע"ב), שלאחר הספירה אומרים יהי רצון שיבנה בית המקדש וכו', ולא אמרינן הכי גבי לולב ושופר, (וברש"ש תמה היכן מצינו מצות השופר מתק"ח), וכתבו לבאר וז"ל, ואחר שבירך על הספירה אומר יהי רצון שיבנה וכו', מה שאין כן בתקיעת שופר ולולב, והיינו טעמא לפי שאין אלא הזכרה עתה לבנין ביהמ"ק, אבל לשופר ולולב יש עשיה. עכ"ל. ונראה בביאור כוונתם דכשיש מעשה אזי אף שטעמו כדרישה לציון, מ"מ יש בזה גדר של מעשה מצוה מדרבנן, שעכ"פ יש לו קצת דמיון למעשה הנטילה של הלולב שהיה במקדש כל שבעה, ומשא"כ בספירת העומר הרי אין בזה שום דמיון לצורת המצוה, שהאיך סופרים את העומר – כשאין עומר, ואזי ע"כ שנתקן כעין בקשה גרידא לבנין בית המקדש, וכל מהותה כדרישה לציון, ומה"ט מוסיפים בה את בקשת היהי רצון שיבנה בית המקדש וכו'.[18]

יז. ונמצא שכל חג השבועות וחג הקציר בשורשו הוא מחמת קציר ישראל שהיה במתן התורה, ואף כל ספירת העומר נעשה כהכנה למתן התורה, ובעצרת הביאו את שתי הלחם, ובשל"ה הק' הביא שהם כנגד שני התורות תורה שבכתב ותורה שבע"פ, וכמו"כ גמטרי' 'חטה' הוא כ"ב – כנגד כ"ב אותיות שבתורה. והם באו חמץ להורות לנו שלאחר שמקבלים את התורה, כבר מזוככים ויכולים לאכול מהחומריות, וכמש"א כ"ז שרטייה זו עליך אכול וכו'.

וזה מה שאומרים בברכת התורה 'אקב"ו לעסוק בדברי תורה', 'והערב נא וכו', ונהיה אנחנו וצאצאנו יודעי שמך ולומדי תורתך לשמה', דהיינו שהאיך ציוונו לעסוק בתורה כאשר כל גופינו חומרי, והאיך נוכל להתקשר עם דבר ה', ועל כן באים בבקשה חדשה, 'והערב נא', והיינו שלאחר שטועמים את הדברי תורה שמתוקים

18. ואפשר שמה"ט פסק אמימר לספור רק את הימים, ואף אם הם העיקר, מ"מ אמאי לא נשלים הספירה בשבועות, ללמדך שאין כאן כלל מעשה ספירה, ונתקן רק כבקשה, ועיין.

19. ומצינו בגמ' בפסחים (דף מב ע"ב), גבי זיתום המצרי, [שעשוי מן השעורים], שמהניא למעיים בזמן זה שמפסח ועד העצרת, ואפשר שהוא הזמן שבו מתקדשת התבואה, וכהאמור. ולפיכך יש לו את הכח גם לרפאות את המעיים.

מדבש ונופת צופים, שוב כבר מאבדים את הטעם בדברים אחרים, ואז מגיעים ללימוד לשמה.

וזה מה שנאמר 'וְעַתָּה אִם שָׁמוֹעַ תִּשְׁמְעוּ' (שמות יט,ה), שאם תקבלו עליכם מכאן ואילך יערב לכם, שכל ההתחלות קשות, והיינו שהקושי הוא לקבל, להיעשות כלי קיבול להכניס את התורה לתוכנו, וזו ההתחלה, וכמשנ"א עד שיתפלל אדם וכו', ומכאן ואילך יערב לכם, שלאחר שנעשים כלי קיבול כבר מתקיים ו'תורתך בתוך מעי', וממילא כבר לא נמשך אחר החומריות. ובספירת העומר עלינו להבין את זה, שבאים להכשיר את גופנו להיות כלי קיבול לתורה.19 ?????

ובאלו השבועות מוטל עלינו להיטהר מטומאתנו, ומהשתייכותנו לחומר, ולהיזכר בצנצנת המן, והמוצא פי ה' הנמצא בכל מאכל, שהוא המקיים לחיינו, ואפשר שמה"ט סופרים גם את השבועות, שהרי מבואר שאין אדם יכול להתקיים שבעה ימים בלא מזון, ואזי בכל שבוע אנו קובעים שחיותנו ממוצא פי ה', והתבואה התקדשה ע"י העומר, וכהאמור. ובכך משייכים ימים אלו לפסח שבו הזדככנו באכילת המצה, ובנהמא דאסותא והימנותא, לזיכוך גופינו, וקידשנו את כל התבואה החדשה, עד השבועות שהוא זמן סיום הקציר, שבו זכינו לראות בחוש את דבר ה', ונעשינו גוי קדוש והוא קציר ישראל, וכמשנ"א 'קודש ישראל לה' ראשית תבואתה'.

וכבר כתב הרמב"ן שהימים האלו נחשבים כחוה"מ בין פסח ועצרת, שמשויכים המה זה לזה, שכל היציאה ממצרים היתה מכח קבלת התורה כמשנ"א 'תַּעַבְדוּן', [ונרמז 'תעבדו' ביום ה'נ'], ומאידך מכח הפסח והמצות והספירה התקדשנו לזכות למתן התורה, והמה כתרי רעים דלא מתפרשין זה מזה. ויהי רצון שיבנה בית המקדש במהרה בימנו, ונזכה לקרבן מנחת העומר שישלים את חלקנו בתורה, שכ"כ נחסר עמנו בזמן הזה, גם מחמת חיסרון קידוש התבואה שהיה מכח הקרבת מנחת העומר. אמן כן יהי רצון.

הגאון הגדול רבי יעקב דוד אילן שליט"א
מר"י כנסת יצחק חדרה

אנוס במילה אם מעוכב בקרבן פסח

שבט לוי מלו בניהם במדבר והקריבו פסח

איתא בספרי (פ' בהעלותך פיסקא סז) "ויעשו את הפסח', בגנות ישראל הכתוב מדבר שלא עשו אלא פסח זה בלבד בשנה השניה ולא עשו כל מ' שנה, ומי היה מקריב שבטו של לוי שנא' ישימו קטרה באפך", והובא בספרי שם מח' דרשב"י ס"ל דרק ישראל לא היו מקריבין אבל שבט לוי הקריב שנא' ישימו קטורה באפך והלוים לא עבדו ע"ז.

ובספרי דבי רב שם ביאר **דשבט לוי** שלא עבדו ע"ז סמכי אניסא והיו מלין את בניהם, אע"ג דלא נשבה רוח צפונית וכו', אבל ישראל עבדו ע"ז וכיון שכן לא היו ראויין לסמוך אניסא, ומש"ה לא מלו שלא נשבה להם רוח צפונית וכו'.

וברמב"ן ורא"ם עה"ת (שם ט',א) כתבו דפסח לא נהג במדבר אלא בשנה זו לפי שלא מלו במדבר והיתה מילת זכרים ועבדים מעכבת בהם וכו', וכ"מ ברמב"ן לשיטתו ביבמות ע"ב,א וכ"נ בתוס' קדושין ל"ז,ב ד"ה הואיל.

ותמה השער המלך (הל' ק"פ פ"ט ה"ט) דבאנוסין אין מילת זכריו מעכבת כמבואר ביבמות ע"א,ב, וצ"ל דשאני ערלת עצמם דמעכב גם באונס, ודוקא על מילת בניו ועבדיו אמרי' ביבמות שם דבאנוסין אינו מעכב את האב והאדון בק"פ, ויבואר בס"ד בסוף דברינו.

ובישרש יעקב ביבמות שם כתב ליישב את קו' השעה"מ דבמדבר שאני דכיון דהם סיבבו האונס לעצמן לא חשיב אונס גמור ומש"ה מילת זכרים מעכבתן.

איך הותר לשבט לוי למול במקום סכנה

ובשו"ת חת"ס או"ח סימן רח ד"ה וראיתי הקשה דאיך שבט לוי מלו במדבר הא הוי סכנה, ועי"ש שהסיק דלשבט לוי היה נס דהיה להם רוח צפונית מבין העננים וכו', ועי"ש עוד בחת"ס שדן אם במקום סכנה צריך למול ומותר לו להסתכן. ובבית יצחק יו"ד ח"ב בהל' מילה סימן צ סק"ב הביא קו' החת"ס, ובתחילה כ' דהא דלא נשבה דהיו נזופין ושבט לוי לא היו נזופין, והוסיף דלא היה מזיק להם בדרך נס ולכן מלו בניהם, ועי"ש שהאריך אם במקום סכנה מותר למול את בנו.

ומצאתי בראב"ד על הספרי בהעלותך שם שכ' וז"ל דשבט לוי לא היו נזופין, והוסיף דבני לוי סמכו על הנס ולא הניחו בעבור זה מלמול, גם צ"ל שכל הצדיקים שהיו בכל שבט כמו כן היו מלים בניהם אבל כיון שלא היה לו רוב שבט לא חשוב להו, אי נמי כיון שלמדו מבני לוי תלו להו בבני לוי וכו' עכ"ל. ומתבאר הטעם דשבט לוי הקריבו פסח במדבר הואיל ומלו דסמכו על הנס.

אכן צ"ע דאיך היה מותר לשבט לוי להכנס לסכנה ולקיים מצות מילה, והרי במקום סכנה אפשר דלא קיים מצות מילה כלל, ובספורנו פ' ברכה עה"כ ואת בניו לא ידע כי שמרו אמרתך כ' דשבט לוי לא הקפיד על חיי בניו במדבר כדי לשמור אמרתך והיא מצות

מילת הבנים אע"פ שהיו מתים רבים מהם וכו', וצ"ע בדבריו לומר דמלו אף שמתו, והא במקום סכנה ליכא למצות מילה כלל.

אם במקום סכנה ליכא למצוה כלל

ובשו"ת עונג יו"ט סימן מא האריך בנידון חולה שיש בו סכנה באכילת מצה דודאי פטור מהמצוה מדין פקו"נ, ודן שם דאם עשה המצוה ואכל מצה לא קיים המצוה כלל, ולהכי בעבר הסכנה חייב לאכול שנית מצה לקיים המצוה עי"ש כל ראיותיו.

והנה ברש"י ביבמות ס"ד,ב ד"ה איסורא וסכנתא כתב גבי מתו אחיו מחמת מילה דכיון דאינו צריך למולו הוי כמילה שלא בזמנה ואינה דוחה את השבת, ועי"ש בישרש יעקב ובחי' רבי מאיר שמחה שעמדו ע"ד רש"י דאמאי במל הוי חילול שבת, הא מ"מ קיים מצות מילה, כיון דהובירר דלגביו ל"ה סכנה, אלא דאין הולכין בפקו"נ אחר הרוב ולכן אינו חייב למול במקום סכנה, אבל במל בשמיני בשבת אמאי הוי חילול שבת.

ונראה דמבואר בזה בדברי רש"י דאכן במל במקום סכנה לא קיים מצות מילה, דכיון דהוי במקום סכנה ליכא למצוה כלל, והעונג יו"ט שם ציין בקצרה לדברי רש"י אלו, ויש להוסיף דבשו"ת בנין ציון (לבעל הערוך לנר) בסימן פז דן במל במקום סכנה דאפשר דצריך הטפת דם ברית, ובדרך אמונה תרומות פי"א ה"ז בביה"ל הסתפק בזה.

לא נצטוו ישראל לקיים המצות במקום שיש מיתה

ונראה בזה דהנה קיי"ל בכל איסורי התורה זולת מג' עבירות החמורות דדינם דיעבור ואל יהרג ובעבר עליהם פטור מדין וחי בהם, שנאמר אלה המצוות אשר יעשה אותם האדם וחי בהם ודרשו חז"ל ולא שימותו בהם (סנהדרין עד,א וברש"י שם ד"ה סברא "דכי אמר רחמנא לעבור על המצות משום וחי בהם משום דיקרה בעיניו נשמה של ישראל"), ואינו נחשב למעשה עבירה, דבכה"ת דדינו דבאונס מיתה יעבור ואל יהרג, איכא ב' פטורי, חדא דין אונס הנלמד מולנערה לא תעשה דבר (נדרים כז), ועוד מילפו' דאלה המצות וגו' וחי בהם, ושני פטורים אלו חלוקים בגדרם, דמדין אונס הוי מעשה עבירה ורק דהוי פטור מעונשין (ויבואר להלן), משא"כ בדין וחי בהם ליכא לעבירה כלל, ולכן גם במצוות עשה כיון דנאמר וחי בהם, אם ע"י המצוה הוא בסכנת חיים אין המצווה קיימת.

וכ"מ בערוך השלם בערך ערל שכתב "**שלא נצטוו ישראל לקיים המצות במקום שיש מיתה** שנאמר וחי בהם", וכן בקרי"ס בהל' יסוה"ת פ"ה הוסיף על מה שכ' הר"מ שם דבכה"ת דיעבור ואל יהרג אם נהרג הרי"ז מתחייב בנפשו, דהטעם כיון דליתא לצווי כלל במקום דנא' וחי בהם, "**וכמו שהוא מצווה לשמור המצות כשאין סכנה כדכתיב ושמרתם את כל מצותו וחי בהם, כך הוא מצווה שלא לשמור כשהוא מסתכן דמכלל הן אתה שומע לאו**".

והא דבפקו"נ דוחה שבת מדין וחי בהם, ולהרבה ראשונים הוי רק דין דחויה, שאני התם דמתרפא ע"י שעובר על חילול שבת, וכמש"כ המנ"ח במצוה רצד סק"ב דמה"ט שו"ט ביומא פ"ה,ב דמנלן דפקו"נ דוחה שבת, והטעם בזה הוא דסד"א דכיון דאין המצוה גורמת לסכנה ל"ש לומר דיעבור דהוי

כדין אין מתרפאין וכו', [וכיו"ב דנו האחרונים דבבן נח אף דאינו מצווה על קדוה"ש כדאי' בסנהדרין עד: מ"מ אסור לו להתרפאות מע"ז דחשיב רצון, ראה בהפלאה כתובות יט, וברע"א ביו"ד סימן סב], דכיון דאין המצוה גורמת לסכנתו, סד"א דלא נאמר כאן דין וחי בהם. ונראה דזהו ספיקו של המשנה ברורה סימן שכח סקל"א אם שרי לחלל שבת כדי להציל מי שרוצים לחייבו לעבור עבירה של יהרג ואל יעבור וימסור נפשו על כך, והיינו כיון דבהנך עבירות ליכא לדינא דוחי בהם, א"כ לא חשיב הצלה, ולהכי א"א לחלל עליו את השבת, והמ"ב כ' "**דאפשר**" דמחללין עליו את השבת, וראה בספרי משא יד ח"א בפ' לך לך.

בחידוש הבית הלוי דהעובר ברצון חייב אף כשהוא אנוס

והנה בבית הלוי עה"ת פ' שמות חידש דהיכא דגם אם לא היה האונס היה עובר מרצון, אף דכעת הוי אנוס, בכה"ג לא מקרי אנוס, והוסיף דגם בפקו"נ בשבת לא מקרי אונס רק לאותם שהיו שומרים את השבת אם לא היה האונס, אבל המחלל שבת כשאינו אנוס, גם במלאכה שהוא אנוס מיקרי מחלל וכו'.

ונראה לי לדון בדבריו דיתכן דדבריו שייכים רק בפטור אונס גרידא, דבזה כל היכא דהיה עושה הדבר גם מרצונו לא חשיב אונס, ועדיף מדין אונס ורצון בכתובות נא: עי"ש בהפלאה שכ' דלא חשיב אונס, אבל היכא דהוי סכנת מיתה ופטור מדין וחי בהם, דנתבאר דבזה ל"ה מעשה עבירה כלל, להכי נראה דגם בכה"ג דהיה עושה ברצון, הא מ"מ כיון דהיה בסכנת מיתה ל"ח למעשה עבירה כלל, וא"כ גם בכה"ג יהיה פטור.

בביאור האחרונים שרוח צפונית נשבה לשבט לוי בלבד

ובשער המלך הנ"ל הקשה דבמדבר כיון דהוי סכנה ולא יכלו למול מדין וחי בהם אמאי מעכבן בפסח, וא"כ למה כל ישראל לא הקריבו פסח הרי היו אנוסין, ואיך כ' הרמב"ן דלא הביאו פסח משום ערלת בניהם ועבדיהם. ומוכרח לומר דהא דאין מלין בלא נשבה רוח צפונית ל"ח אונס גמור, כיון דמחמת דעבדו ע"ז והיו נזופין לא נשבה להם רוח צפונית והוי בדרגה של אונס מחמתם, וכ"כ בישרש יעקב ביבמות שם הנ"ל, [מיהו יש לדחות דרק בפטור אונס אמרי' דהוי מחמתו ל"ח אונס, אבל בפטור וחי בהם דל"ח כלל שהוא מצווה, בזה גם בכה"ג פטור]. אכן שבט לוי שלא עבדו ע"ז היו ראויים לנס ונשבה להם רוח צפונית, ושוב לא היו אנוסים במילה.

וזש"כ הספרי דבי רב [להחסדי דוד] בביאור הספרי דעבדו ע"ז והלויים לא עבדו ע"ז, והיינו דמשו"כ יכלו בני לוי לסמוך על הנס ולמול, ובנ"י לא היו ראויים לכך וזהו גנותם, והיינו דאין הגנות רק שלא עשו הפסח, אלא בסיבה דלא עשו פסח שהיו ערלים ולא היו יכולים למול מחמת שלא נשבה להם רוח צפונית והיה להם סכנה וכנ"ל.

לא נשבה רוח צפונית לא גרע מיומא דעיבא

ונראה לחדש בזה, ובהקדם מש"כ בפי' הספרי לרבינו אליעזר נחום בעל החזון נחום שנדפס מכתב יד והביא מהכלי יקר עד"ז דחסרון רוח צפונית הוי כיומא דעיבא דסמכינן על שומר פתאים ה' ושבט לוי סמכו על זה ובטחו בה', אבל כלל ישראל לא סמכו

ע"ז לבטוח בה' דאכתי בפחזותם של מצרים קיימי וכו'. ועד"ז כתב גם בנהור שרגא ביבמות עב דמוכח בגמ' דבלא נשבה רוח צפונית לא גרע מיומא דעיבא היינו יום המעונן, וכיון דהשתא מהלי' ביומא דעיבא משום שומר פתאים ע"כ דליכא סכנה גמורה וא"כ גם במדבר אם היו רוצים היה אפשר להם למול ול"ה אונס גמור לענין שלא יעכב בהם מילת זכרים, עכ"ד. וכ"כ הנצי"ב בפי' בספרי שם, ועי' עוד באחיעזר אב"ע סימן כג-ב דשומר פתאים ל"ה דין סכנה ממש.

דעת הריטב"א דביומא דעיבא הרשות בידו שלא למול

והנה בריטב"א ביבמות שם שכ' על יומא דעיבא יום המעונן דאמרי' שומר פתאים ה', **דלפום ה"ט מאן דלא בעי לממהל ביומא דעיבא הרשות בידו ושפיר עבד שלא לסמוך על שומר פתאים ה' מ"ה הר"ם, וה"ה שהיה ראוי שלא לימול בשבת ושהוא יום מעונן** עכ"ל, ומשמע יסוד גדול בריטב"א דביום דעיבא ל"ח סכנה גמורה ולהכי הרשות ידו שלא לימול, והיינו דאינו חייב למול והרשות בידו.

וניחא היטב מש"כ דגם בלא נשבה רוח צפונית ל"ה סכנה גמורה, ולהכי שבט לוי מלו ויכלו לסמוך על הנס היינו על שומר פתאים, אבל כלל ישראל לא מלו, ואכן לריטב"א בזה הרשות בידו אם למול, אבל בלא מל חשיב אנוס, ולכא' לא יעכב בפסח, אבל במדבר כיון דלא נשבה רוח צפונית מחמת חטאם להכי ל"ח אונס וכנ"ל.

והנה הריטב"א הסיק **דראוי שלא לימול בשבת**, ונראה ביאור דבריו הוא דלדחות שבת בעי שיהא חייב במצוות מילה, וביומא דעיבא אף דיכול למול ויקיים מצות מילה, מ"מ אינו חייב למול ולהכי אינו דוחה מילתו שבת, ולשון הריטב"א דראוי שלא לימול בשבת, הכוונה דאכן אסור למול בשבת, אלא דיתכן דמי שהוא בעל דרגה ובעל בטחון יוכל למול בשבת, ולפ"ז יש לדון דבשבט לוי דיש להם הנהגת ניסית אפשר שיהיו חייבים במילה בכה"ג, וכיון שכן דוחה שבת אצלהם.

לענין דחיית שבת בינן שיהא חייב במצוה

ובקובץ הערות ביבמות סימן מח סקי"ט (ובחדש אות תנג) כתב בדעת ר"ת המובאת בראשונים ביבמות ריש פרק הערל ע',א דבערל שמתו אחיו מחמת מילה אינו מעוכב בפסח ותרומה, דכיון דמתו אחיו מחמת מילה הוי פקו"נ וליכא למצות מילה ואינו כמו אנוס ולהכי לא חשיב ערל, אבל מודה ר"ת דאם אין לו סכין למול עצמו דאסור בתרומה, והוסיף שם דרש"י ביבמות שם דחולק וסובר דגם במתו אחיו מחמת מילה אסור בפסח ובתרומה, ס"ל דאינו אלא כמו אנוס, ומש"ה אסור בתרומה, אמנם ברש"י ביבמות סד,ב שהבאתי לעיל דס"ל גבי מתו אחיו מחמת מילה דכיון דאינו צריך למולו הוי כמילה שלא בזמנה ואינה דוחה שבת, ונתבאר בדעת רש"י דבפקו"נ מדין וחי בהם ליכא למצות מילה ולהכי הוי כמילה קודם זמנו ואינו דוחה את השבת, ולפ"ז צריך לדחוק בדעת רש"י כאן דס"ל דמ"מ אינו אוכל בתרומה מחמת פסול הערלות שבו, וגם במתו אחיו מחמת מילה נחשב ערל וצ"ב.

ונ"ל בדברי רש"י דאכן גם במתו אחיו מחמת מילה הוי ערל ושייך בו קיום מצות מילה, ואם מל בסכנה אכן אינו צריך הטפת דם

ברית ודלא כספק הבנין ציון הנ"ל, ולכן סובר רש"י דנחשב ערל לאיסור אכילת תרומה, וכוונת רש"י דבמל במתו אחיו מחמת מילה אף שקיים מצות מילה, מ"מ בשמיני **אין מילתו דוחה שבת** כיון דאינו חייב במצות מילה, **דלענין דחיית שבת בעינן שיהא חייב במצוה**, ולא סגי במה שיש לו קיום מצוה וזש"כ רש"י דהוי כמילה שלא בזמנה, היינו כמילה אחר שמיני, דאינו דוחה שבת. ודומה לריטב"א הנ"ל דביומא דעיבא אין מילתו דוחה שבת.

ויש להוסיף כיו"ב את דברי רש"י המפורסמים ביבמות ל"ג,ב ד"ה שחיטה שכ' דאין כאן זרות, ודייק הרש"ש דמשמע דזר השוחט ק"צ בשבת איסור שבת מיהא איכא דלא הותרה שבת במקדש אלא לכהנים בלבד, ועי"ש ברש"ש מה שהביא בשם החכ"צ, וצ"ע דהא שחיטה כשרה בזר ואמאי אין הזר יכול לשחוט את הק"צ בשבת, וביאר הגרי"פ על הרס"ג ח"א עמוד שס (ובח"ב ל"ת קפג) בד' רש"י דלדחות שבת הוא מחמת מצוות וחובת הקרבת התמיד, והמצוה והחובה נאמרה על הכהנים, ומדין הקרבן מצותו בשבת בשחיטת כהנים. עכ"פ מדברי רש"י סמך לדברינו דהדחיה בשבת הוא מחמת חיוב המצוה וה"ד כשהוא חובה ולא כשהוא רשות.

ובזה נראה לבאר דברי התוס' הידועים בכתובות כג. ד"ה עדי שכ' דמשכח"ל נ"מ בעדות שהיא שבויה דבנה יהא חלל ויתחייב סקילה בעבודה בשבת וכו' ותמהו מפרשי הש"ס (ראה מים חיים שם ועוד) הרי חלל עבודתו כשרה, והעונג יו"ט שם בסוף הסימן כ' דכיון דלכתחי' אינו עובד אין עבודתו דוחה שבת, וכעי"ז כ' הדבר אברהם ח"א סימן כו סק"ו, וכן ברש"ש בקדושין יב. מדמי' ליה לרש"י הנ"ל דשחיטת ק"צ דוחה שבת רק ע"י כהן, וה"נ בחלל הוי חילול שבת, ולדברינו ניחא יותר בפשיטות, דהיינו דכיון דלדחיית שבת בעי' שיהא מחוייב בעבודה, להכי בחלל אף דעבודתו כשרה אבל ודאי אינו מצווה לעשות העבודה להכי אין עבודתו דוחה שבת.

ומצינו עוד כיו"ב מש"כ בתוס' הרשב"א משאנץ בפסחים עא, ב שהביא ספק נפלא מרבו הר"י הזקן לענין קרבן תמיד שהקריבו שלא לשמה דדינו דהוא כשר ולא עלו לבעלים לשם חובה כדאיתא בריש זבחים, דכיון דהוי נדבה שוב הוי חילול שבת מחמת שלא יצא ידי חובת תמיד, והיינו דאף דשל"ש הוי שם תמיד עלה כדאי' במנחות פט, ב דטעון נסכים וגזרי עצים, מ"מ הא הוי תמיד של נדבה ולא חובה וממילא אינו דוחה שבת.

וכך משמע גם בר"מ שגגות פ"ב הי"ג: "השוחט בשבת שלא לשמו הרי"ז חייב חטאת", ובכס"מ הביא מקורו בתוספתא פסחים פ"ה ה"ו, דקתני חייב ויקטיר אימורים לערב, והטעם בזה נראה דכיון דהוי קרבן נדבה ואינו מקיים חובת קרבן תמיד להכי אינו דוחה שבת, דהרי לא יצאו ידי חובת תמיד וצריכים הצבור להביא תמיד אחר לחובתם, להכי שפיר הך תמיד נדבה לא דחי שבת. [וספיקו של הר"ש בזה נראה דכיון דהוי קרבן תמיד נדבה, אפשר דדחי שבת, דשם קרבן תמיד דוחה שבת, וראה בספרי משא יד ח"ד פ' ויקרא מש"נ בזה].

במדבר שיכלו למול הוי הערל כטמא

והנה בתוס' חגיגה ד: כ' דבמתו אחיו מחמת מילה ל"א דהוי ערל כטמא, ולכאורה יקשה מסוגין דערל כטמא נאמר גם במדבר, אף דבמדבר היו אנוסין שלא נשבה להם רוח צפונית, אע"כ דשאני אונס דרוח צפונית דפטור ממילה, אבל יכול למול, והוי כיומא דעיבא דכ' הריטב"א דהרשות בידו אם למול או לאו, ולהכי אמרי' אז דערל כטמא.

אונס במילת בניו ועבדיו

ובמש"כ לחלק בין אנוס במילת בניו, לאנוס במילת עצמו, כן כתבו בתוס' ביבמות בר"פ הערל, ועי' במהר"ם ע"ד התוס', וכן במהר"ם להלן שם עא,א במימרא דרבא, ומבואר דבעינן ב' קראי חדא דערל עצמו אינו אוכל בפסח, ועוד דמילת בניו מעכבו.

וביאור הדברים בהקדם מש"כ הרמב"ם בהל' ק"פ פ"ה ה"ה "כשם שמילת עצמו מעכבתו מלעשות פסח כך מילת בניו הקטנים ומילת כל עבדיו בין גדולים בין קטנים מעכבת אותו שנא' המול לו כל זכר ואז יקרב לעשותו ואם שחט קודם שימול אותם הפסח פסול, וכן טבילת אמהותיו לשם עבדות מעכבתו וד"ז מפי הקבלה שהטבילה לשפחות כמילה לעבדים", וצ"ב כוונת הר"מ במש"כ "כשם" וכו' דהרי דין ערל דאסור בק"פ ודין העיכוב במילת בניו ועבדיו תרי קראי נינהו.

והנה בר"מ מבואר כמה חדושים, חדא דהעכוב במילת בניו בק"פ, הוא דוקא במילת בניו קטנים, עוד מבואר בר"מ דגם טבילת שפחותיו מעכבו בק"פ, וכבר יסד הגר"ח ז"ל דהעכוב בק"פ אינו משום המצות מילה המוטלת על האב והאדון, אלא דגזה"כ היא דערלות בנו ועבדו מעכבו, דהא בשפחה ליכא מצוה להטבילה, וע"כ דערלות העבד היא המעכבת, והעכו"ת גופא הוי ערלות דכל הגוים ערלים הם להכי טבילת שפחתו מעכבו, וכעי"ז בשאג"א בסי' נג. [ובר"מ מפורש דגם משום ערלת בניו הפסח פסול, ובק"מ כ' דמקורו מלשון הגמ' עא. דקתני "מעכבת", ובפשיטות מפורש כן מהא דמקשה הגמ' דל"ב לקרא על אכילה כיון דא"ר בעשייה, וע"כ דהפסח פסול, וכ"כ בערוה"נ ובאו"ש, ועי' תוס' מהר"ם עא,א סוד"ה ה"ג שכ' דפוסל משום דהוי כשנה הכתוב לעכב].

ויש להוכיח כדברי הגר"ח ממש"כ הר"מ שם בה"ו וז"ל הקטן אין מילת עבדיו וטבילת שפחותיו מעכבו מלהמנות על הפסח שנא' וכל עבד איש להוציא את הקטן, ובכס"מ יש לתמוה דתני' במכילתא בפ' בא וכל עבד איש וקטן מנין ת"ל מקנת כסף, ונראה שרבינו הוה גריס וכל עבד איש ולא אשה וקטן ע"כ, וכ"ה במכילתא דרשב"י שם, ואי נימא דהעכוב בק"פ הוא משום המצות מילה שעליו, פשיטא דל"ש עכוב בעבד קטן. [וביבמות מח,א מבואר דעבד של אשה מעכבה בפסח, אף דבפשטות אשה פטורה ממילת עבדה דהוי ז"ג, ומוכח דהעכוב בפסח אינו משום החיוב מצות מילה, אלא דהערלות של יליד ביתו היא המעכבת].

אמנם להלן עא,ב מפורש דבהיה אביו אנוס ליכא עכוב בק"פ מחמת ערלות בנו, ומשמע דהעכוב בק"פ הוא מחמת מצות מילת הבן המוטלת על האב, ובאנוס דליכא עליו המצוה אינו מעכבו, ודוקא בערלת עצמו

מעכבו בק"פ גם באנוס, משום דהעכוב הוא מחמת ערלותו, וכשם שערל נאסר בתרומה (ולרש"י הוא גם במתו אחיו מחמת מילה), כך אינו ראוי לפסח, ולהכי בעי' לקרא מיוחד דערלת עצמו מעכבו ולא ילפי' ליה מכ"ש ממילת זכריו, וכמש"כ הריטב"א שם ע,ב והן הם דברי המהר"ם דלהכי בעינן ב' קראי חדא דערל עצמו אינו אוכל בפסח, ועוד דמילת בניו מעכבו, דתרי עניני הם, וכן מבואר בבעה"מ.

ולפ"ז צ"ע ע"ד הגר"ח שכ' דהמעכב הוא מחמת ערלת בנו ועבדו, דא"כ אמאי באונס אינו מעכבם, וכן צ"ע ממש"כ הרמב"ם דרק מילת בניו "הקטנים" מעכבו בק"פ, והר"מ אזיל לשיטתו בפהמ"ש שבת פי"ט דחיוב האב במילת בנו הוא עד שיגדל הבן, וכ"כ המנ"ח במצוה ב' ובמצוה יז, ומשמע דהעיכוב הוא מחמת המצוה מילה שעליו, וא"כ יקשה דאמאי טבילת שפחותיו מעכבו בק"פ.

ולכאורה י"ל דחלוק העכוב בק"פ שנא' בתורה במילת עבדיו למילת בניו, דבמילת עבדיו העכוב הוא מחמת ערלת עבדיו (וכראית הגר"ח מד' הר"מ הנ"ל), דכיון דהעבדים הוי קניינו מעכב ערלת העבד את האדון, אבל אין העיכוב מחמת מצות האדון למולם, וראיה לזה ממש"כ במכילתא בפ' בא יכול גר שנתגייר דבניו הגוים יעכבוהו בפסח, ופי' בזכר יצחק ובחי' רמ"ש בשו"ת סימן מא דבגוי הוי הבן קנין של אביו ולגבי הממונות ל"א כקטן שנולד וכו', ואף דאינו מצווה למולם, ע"כ דס"ד דערלתם מעכבו מדין אדון דעבדיו מעכבים אותו בפסח, ונמצא דלענין עבדים ה"נ העיכוב הוא מחמת ערלת עבדיו שהם קניינו ול"ש למצוה למולם, וניחא הא דס"ד דגם עבד של קטן מעכבו, וכן עבד של אשה מעכבה בק"פ, ומה"ט י"ל דגם היכא דהאדון יהי' אנוס מילת עבדיו יעכבו בק"פ, וכ"נ בלשון רש"י ביבמות שם דדוקא גבי בניו הזכיר דהוא אם היו ראויים משא"כ בעבדיו, וכ"נ בר"מ שהביא האוקימתא דל"ה בשעת עשיה והוי בשעת אכילה כגון שקנה ביני וביני, ולא הזכיר הנך אוקימתת שנא' בגמ' גבי מילת בניו, ומוכח דבעבדיו כה"ג מעכבו אף דהוי אונס, אכן במילת בניו העיכוב הוא מחמת דהאב מצווה למולם, להכי דוקא גבי מילת בניו דהעיכוב הוא מחמת המצות מילה שעל האב, מש"ה באנוס אינו מעכבו.

[ולפ"ז יש ליישב התרגום יב"ע בפ' בא דס"ל דגם טבילת עבדיו מעכבו בק"פ, והיינו דכיון דמל ולא טבל כאילו לא מל, קודם הטבילה אית ליה דין כל הגוים ערלים (וכדמשמע בתוס' לעיל מו, ב) ומש"ה מעכבו בק"פ, אמנם בד' הרמב"ם משמע דטבילת עבדיו אינו מעכבו, שהרי הזכיר רק טבילת שפחותיו, ואפשר דס"ל כמש"כ ברשב"א והריטב"א עא, א גבי גר שמל ולא טבל דנתמעט מפסח, דאיצטריך קרא כיון דמילתו לשם יהדות נכנס קצת בדת יהודית וכו', ומש"ה ס"ל דבמל ולא טבל ל"ל דין ערל לענין זה, והתרגום ס"ל דלמסק' דממעט מקרא דתושב ושכיר, ל"ה גזה"כ גרידא, אלא דילפי' דבמל ולא טבל אית ליה דין עכו"ם לענין ק"פ].

וברש"י עא,ב גבי אוקימתת הגמ' שהיו אביו ואמו חבושין בבית האסורים, כתב דמילת הבן מוטל "עליהם ולא על אחרים", והמהרש"א תמה דהאם אינה מצווה במילת

בנה, ובתרוצו נראה דמ"מ כיון דחייבת בפסח מילת הבן מעכבה, ועי' באור זרוע בהל' מילה סי' צו, ובמהר"ח או"ז סימן יא, ומש"כ ביעב"ץ וחשק שלמה בד' רש"י.

והנה שיטת הקרית ספר בריש הל' מילה דהחיוב המיוחד שעל האב במילת בנו ה"ד במילה בזמנה, אבל במילה שלא בזמנה חיובו הוא כחיוב דכל ישראל, (דכשאין האב מל, החיוב הוא על כל ישראל ולא רק על ב"ד), וכ"כ המחה"ש באו"ח סי' תמד, וביד המלך בהל' מילה, וצ"ע מהמפורש בסוגין דגם מילת הבן שלא בזמנה מעכבו בק"פ, וע"כ דאיכא עליו המצוה המיוחדת דאב, דמש"ה אינו מעכב את כל ישראל, [ובמנ"ח מצוה ב סק"ד כ' דחיוב האב לאחר שמיני נלמד מהא דמעכבו בק"פ, ועי' ברש"י שבת קלב, ב שכ' דנלמד מקרא דהמול לכם כל זכר, ודברי רש"י צ"ב דהך קרא מיירי על חיוב דכל ישראל, ולא על החיוב המיוחד דאב].

ונראה לחדש דבאמת גם במילת הבן העכוב בק"פ הוא מחמת ערלות בנו, אכן בעוד דגבי עבד פשוט לומר דהעכוב הוא מחמת ערלת עבדיו כיון דהוי קנין כספו, ולכן גם היכא דהאדון אנוס ערלת עבדיו יעכבו בק"פ וכמבואר, אמנם בבנו אין לומר דערלות בנו גרידא מעכבו דמה ענין ערלת הבן לאביו, וע"כ דמה שאמרה התורה דמילת "זכריו" מעכבו, הוא רק היכא דזכריו נשארו ערלים מחמתו ובסיבתו, היינו דמאחר דאיכא מצוה על האב למול את בנו, זה עצמו משייך את ערלת הבן עם האב, והיכא דהאב אנוס דאין עליו מצוה במילת בנו, ואין האב הסיבה לערלת זכריו, להכי אינו מעכבו, והיינו דמדיני הק"פ הוא שלא יהיה בקניינו וברשותו עבדים ערלים, או בניו הזכרים שהם ערלים בסיבתו, אבל בעוד שבעבדים בכל גוונא אם הוי ערלים הוי עכוב בק"פ דהאדון, ומשום דהוי קניינו, אך בערלות דבנו מעכבו הטעם הוא משום דלא קיים המצוה למולו.

ולפ"ז נראה דאפי' אם הר"מ יסבור דהחיוב מילה שעל האב במילת בנו הוא לעולם (עי' שו"ת ריב"ש סימן קלא), מ"מ לענין ק"פ שפיר כ' הר"מ דדוקא מילת בניו הקטנים מעכבו בק"פ, דבבנו גדול כיון דהוא מצווה בעצמו תו אין ערלות דידיה מחמת האב דהא איהו מצווה במילת עצמו, ולהכי אין שייכות של ערלותו לעכב את האב.

ובזה מיושב שיטת הקרי"ס הנ"ל, די"ל דגם במילה שלא בזמנה על אף דס"ל דחיוב האב הוא רק מתורת ב"ד, מ"מ מעכבו בק"פ, דדוקא לגבי כל ישראל ל"ש לומר דהך ערלה תעכבם, משום דזהו הגזה"כ דמילת "זכריו" מעכבת, דזכריו שייכי לאב לעכבו, ול"ש לכל ישראל, אבל בדין אב דהמעכב הוא ערלת בנו, גם היכא דחיוב האב הוא רק מתורת ב"ד, שייך לומר דסגי בזה לדין ערלת בנו המעכבת, ודוקא בבנו גדול דכבר הוא מחוייב במילת עצמו, ואין האב סיבה לערלותו להכי אינו מעכב את האב.

וכיו"ב יש ליישב שי' רש"י במש"כ דערלת הבן מעכב את האם בק"פ, דכתב המקנה בקדושין כט,א דפטור נשים במילת הבן ה"ד מחיוב דאב, אבל בקרא דהמול לכם כל זכר דהוי חיוב על כל ישראל, ולא כתי' ביה מיעוטא לנשים ה"נ חייבות, (וכ"נ ברמב"ן וריטב"א בקדושין שם), ושפיר י"ל דמשום הך חיובא מעכב מילת הבן גם את האם בק"פ, ועד"ז יש לפרש כוונת מהר"ח אור

זרוע בסימן יא הנ"ל, אלא דבדבריו מבואר יותר דבליכא אב החיוב הפרטי דאב הוא על אמו עיש"ה.

ולפ"ז יש לדון דאף דבגמ' מבואר דהיכא דהאב הוי אנוס במילת בנו אינו מעכבו בק"פ, היינו דוקא היכא דהאב הי' אנוס בשמיני ולהלן, אבל בגוונא דהאב לא מל את בנו במזיד בשמיני, אף אם בתשיעי יהיה אנוס, ערלת בנו תעכבו בק"פ, דכיון דבשמיני היה עליו המצוה שוב יש לשייך את ערלת הבן לאב, דסיבת ערלות הבן היא מחמת האב, וחל עליו העכוב בפסח מחמת ערלת בנו, ובמנ"ח במצוה יז אות א' ואות ט' ובמצוה רפב אות ח' ד"ה ודע מבואר כן דהיכא דפשע בזמנו ואח"כ נאנס מעכבו, כיון שיצא לזמן הראוי למול אף שאח"כ אינו ראוי, מ"מ יש לו דין ערל גמור, והוכיח מהא דמעכב אכילת הפסח אף דבלילה וגם יו"ט ודאי אינם זמן מילה, וגם אם חל ערב פסח בשבת לא מצינו שיהא חילוק שלא יעכבו מילת זכריו ועבדיו כיון דבשבת אינו ראוי למול וכו', וע"כ דאם היה ראוי פעם אחת ועבר ולא מל ודאי מעכב תמיד וכו', ועמדו בראיה זו גם בקר"א וערוה"נ, ועפי"מ שכ' י"ל עוד דגם בלילה איכא המצוה על האב למול את בנו למחרתו, וסגי בכך לשייך ערלת הבן לאב בכדי שיעכבו בק"פ, ורק היכא דאיכא לאב אונס חשיב דליתא להמצוה ומש"ה אינו מעכבו.

הגאון רבי מיכאל קופמן שליט"א
ר"מ ישיבת פוניבז'

בדין אכילת כזית מצה מב' מיני דגן

דקדוק הקרן אורה בדברי הרמב"ם שמינים חלוקים אינם מצטרפים

כתב הרמב"ם [פ"ו חמץ ה"ד] "אין אדם יוצא ידי חובת אכילת מצה אלא אם כן אכלה מאחד מחמשת המינין שנאמר [דברים ט"ז] לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות, דברים הבאים לידי חימוץ אם אכלן מצה יצא בהן ידי חובתו כו'".

ועיין בקרן אורה נזיר [דף לז, ב] שעמד על לשון הרמב"ם "אלא אם כן אכלה מאחד מה' המינין", דמשמע מלשון הרמב"ם שצריך לאכול את המצה דוקא ממין א' ממיני דגן, שעד כמה שהיה הדין שאף מינים חלוקים מצטרפים היה לו להרמב"ם להשמיע כן.

ואלפי שנים שאלה זו כמעט לא הייתה נוגעת למעשה שלא היו אוכלים אלא מצות מקמח חיטה, ובזמננו הוא נוגע ממש לדינא בהרבה מאוד בתים משום התופעה שנעשה דבר נפוץ שיש אחוזים גבוהים של אנשים שלא טוב להם האכילה של מצות רגילות שעשויות מחיטה, וכפי שהוא נקרא צליאק, והם אוכלים מהחיטה מעט שבמעט, והיום ניתן להשיג מצות שעשויים משיפון שהם יכולים לאכול, אולם המצות האלו שצריכים לעשות אותם לחם עוני ללא שום תוספת אין בהם את המתיקות שיש בקמח חיטה, והשאלה היא לדינא אם אפשר לצרף מב' מינים חלוקים, וכגון שבאים לצרף מקצת ממצתו של בעל הבית שעשוי מקמח חיטה. והקרן אורה עמד בזה על דקדוק לשון הרמב"ם שכתב שאינו יוצא "אלא אם כן אכלה מאחד מחמשת המינין".

וכן כתב המנחת חינוך [מצוה י'] לדקדק בדברי הרמב"ם שאינו יוצא בצירוף של ב' מיני דגן חלוקים. והוא חידוש נשגב מאוד.

תירוץ שתירצו שעיקר הדין הוא בא לידי חימוץ

וראיתי מי שכתב ליישב את הדקדוק של האחרונים בדברי הרמב"ם, שהרי המקור שדין מצה תלוי בה' מינים הוא כפי שדרשו בגמרא פסחים [דף ל"ה,א] "מנהני מילי אמר רבי שמעון בן לקיש וכן תנא דבי רבי ישמעאל וכן תנא דבי רבי אליעזר בן יעקב אמר קרא לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות דברים הבאים לידי חימוץ אדם יוצא בהן ידי חובתו במצה יצאו אלו שאין באין לידי חימוץ אלא לידי סירחון כו'". ומעתה יש לומר שמעיקרא לא נאמר בפסח דין של ה' מיני דגן, אלא נאמר דין שצריך דבר שבא לידי חימוץ, שעל זה הוא שחל שם מצה, וא"כ פשוט ואין צריך לפנים שכל המינים מצטרפים, שהרי לא נאמר אלא דין של דבר שבא לידי חימוץ.

דברי הרמב"ן במלחמות דבעינן שיוסיף מים לכך שיבוא לידי חימוץ

ובאמת שכבר נתפרש הדבר בדברי הרמב"ן במלחמות בפסחים [דף י',ב מדפי הרי"ף] שאף מצה מה' מינים כל שעשו אותה במי פירות בלי מים כלל לא צריך למעט אותה משום הא דבעינן לחם עוני, דכל "בלא מים תיפוק ליה משום שכל שאינו בא לידי חימוץ

אין יוצאין בו במצה וא"ת לשאר מינין נצרכה הא ליתא כו' אין לך דבר שאינו בא לידי חמוץ שיהיו יוצאין בו משום מצה דהא אתקוש". והיינו שיש הלכה מיוחדת במצה שהכשרו תלוי בכך שראוי לבא לידי חימוץ.

ואף שבדברי הרמב"ם נראה בזה שלא כדברי הרמב"ן, וכפי שסתם הרמב"ם [פרק ו' מחמץ ומצה ה"ה] "מצה שלשה במי פירות יוצא בה ידי חובתו בפסח", ויתבאר בדברי הרמב"ם שאין לנו להקפיד על כך שיהיה ראוי לבא לחימוץ, מכל מקום יש לנו לומר שדעת הרמב"ם כפי שכתב בלחם משנה [שם] "דמלא תאכל עליו חמץ לא ממעטינן אלא דברים שאינן באים לידי חמוץ בשום צד ואופן בעולם אבל מצה שנילושה במי פירות הרי המצה היא באה לידי חמוץ אלא שהמים גרמו לה שלא תחמיץ ולא ממעטינן מהאי קרא ודבר נכון הוא", אולם אף לדעת הרמב"ם יש לומר שעיקר הדין אינו תלוי במינים המסוימים האלו אלא במין הבא לידי חימוץ.

להוכיח מדברי הראשונים שנאמר דין לעיכובא שצריך דוקא מה' מינים

אך הדברים קשים להולמם דיעויין בגמרא זבחים דף ע"ח,א שהוכיחו שיש דין טעם כעיקר ממה ששנינו "מתיב רבא עשה עיסה מן חיטין ומן אורז אם יש בה טעם דגן חייבת בחלה ואף על גב דרובא אורז מדרבנן אי הכי אימא סיפא אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח". וכבר האריך הרמב"ן בהלכות חלה [דף ל"א,א] בביאור המשנה "הא מתניתין חזינא לפרושא ולברורה הכא משום דקשיא היא ועמומה, ודאי מדקתני ואדם יוצא בה ידי חובתו בפסח שמעינן מינה דמדאורייתא היא דהויא כשל חטים, כל אימת דאיכא טעמא דחטים, ואף על גב דמערבי בגווה אורז טפי טובא. והכי נמי אסיקנא בגמרא בפרק כל הזבחים שנתערבו דמתניתין אפילו ברובא אורז היא, ואפילו הכי כיון דאיכא טעמא לא בטיל. וכיון דהכי איכא למידק דהא קי"ל כזית בכדי אכילת פרס בטעמו וממשו דאורייתא, הא כל היכא דליכא כזית בכדי אכילת פרס דכ"ע לאו דאורייתא, ונהי נמי דטעמא לא בטיל היאך יוצא בה ידי חובתו בפסח הא עיקרא אורז הוא".

וכתב הרמב"ן [שם] "ואשכחן בתלמוד ארץ ישראל פירושא דמלתא ופרוקא דקא פרישו טעמא דמתני' משום גרירה, והכי גרסינן התם בפ"ק דמכלתין דחלה, כמה דאת אמר תמן אין לך בא לידי מצה וחמץ אלא חמשת המינין בלבד, ודכוותה אין לך נגרר עם כולם אלא חטים ושעורים בלבד, רבי הילא בשם ריש לקיש לא שנינו אלא העושה עיסה מן החטים ומן האורז ואינו נגרר אלא עם החטים בלבד, שמעינן השתא דטעמא דמתניתין משום דאף על גב דעיסת האורז פטורה דלאו לחם היא, ומיהו כי מערב לה בהדי דגן ואית בה טעם דגן הדגן גוררו לעשות הכל לחם להתחייב בחלה, וקסברי בני ארץ ישראל דהאי דינא ליתיה בכוסמין ובשבולת שועל ושיפון אלא חטים ושעורים בלבד הוא שגוררין, מפני שדרך עיסה שנו ודרכן של בני אדם לעשות עיסה משאר המינין עמהן. ועוד כדקאמרי טעמא כמ"ד תמן אין לך בא לידי מצה וחמץ אלא חמשת המינין עמהם בלבד, דהכי קים להו לרבנן והכי בדקו לה, ודכוותה אין לך נגרר עם כולן ליעשות עיסה ולבוא לידי מצה וחמץ אלא חטים ושעורים, ודקים להו לרבנן דאינהו

גוררין ומביאין אחרים לידי מצה וחמץ ולא שאר המינין כו'".

וכתב הרמב"ן [שם] "ודקא מייתי ראיה מהא מתניתין בפרק כל הזבחים דמין בשאינו מינו בטעמא וטעמא מדאורייתא לא בטיל קושטא הוא. ועל הדין אורחא נמי אתמר דאף על גב דחטים גוררין את האורז, אי טעמא בטל דבר שנתבטל מעצמו האיך גורר את אחרים, אלא ודאי טעמא לא בטיל, וכיון דלא בטיל ואיחזי לאיצטרופי בדנפשיה, כגון דאיכא כזית בכדי אכילת פרס, מצטרף לכל עונשין שבתורה, לגבי חלה ומצה נמי גורר את האורז ליעשות לחם כטעמא דפרשינן".

ויתבאר שאף שהאורז נגרר ובא לידי חימוץ על ידי תערובת החיטין והשעורים מכל מקום אין בזה להכשירו למצה, וכל מה שאנו מכשירים אותו למצה הוא משום דין טעם כעיקר שחל השם של החיטין ושעורים על כל העיסה, הא לאו הכי אף שהעיסה באה לידי חימוץ אי אדם יוצא בו ידי חובתו בפסח, שהדין הכשר למצה נאמר דוקא בה' מינים דוקא. ובזה הוא שעומד הערת האחרונים בדברי הרמב"ם שלא ביאר בדבריו שמינים חלוקים מצטרפים.

להעיר מדברי הרמב"ם לגבי חמץ שטרח לבאר שמינים חלוקים מצטרפים

וביותר יש להעיר דיעויין ברמב"ם [פי"ד ממאכלות אסורות ה"ה] "כבר ביארנו שכל איסורין שבתורה אין מצטרפין זה עם זה לכזית, חוץ מבשר נבלה עם בשר טרפה ואיסורי נזיר שיתבארו במקומן, וחמשת מיני תבואה וקמחין שלהן והבציקות שלהן הכל מצטרפים לכזית בין לאיסור חמץ בפסח, בין לאיסור חדש מלפני העומר, בין לאיסורי מעשר שני ותרומות".

ושורש דברי הרמב"ם בברייתא במנחות דף ע',ב שאמרו "התבואה והקמחים והבציקות מצטרפין זה עם זה למאי הלכתא אמר רב כהנא לענין חדש רב יוסף אמר לענין חמץ בפסח ר"פ אמר לענין מעשר שני דאי אכיל ליה חוץ לחומה לקי רבא אמר לענין טומאת אוכלין כו'". אלא שבברייתא לא נתבאר שיש חידוש על כך שהמינים החלוקים מצטרפים, ובלשון הרמב"ם נראה שבכלל החידוש של הברייתא שהמינים החלוקים מצטרפין.

ובזה בודאי שההערה גדולה עד כמה שאנו רואים בדברי הרמב"ם שהוצרך להשמיע לגבי חיוב חמץ שה' מיני דגן מצטרפין, ואיננו נוקטים בפשיטות שכיון שכולם באים לידי חימוץ פשיטא שמצטרפין, א"כ בודאי שהיה לו לכתוב באופן ברור לגבי מצה שכל המינים מצטרפין.

חילוק המנחת חינוך בין נושך לבלול

ועוד יש להוסיף להעיר דיעויין במנחת חינוך [שם] דנראה לדינא שאף אם אינו יוצא במצה מב' מינים חלוקים מכל מקום יוכל לצרף כוסמין עם חיטין או שיבולת שועל ושיפון עם מין שעורין, וכפי שאמרו בגמרא פסחים דף ל"ה,א לגבי תרומה שכוסמין מין חיטין שיבולת שועל ושיפון מין שעורין, וא"כ הוא הדין לגבי מצה.

והוסיף המנחת חינוך [שם] שאם הה' מינים יהיו בלולים זה בזה, והיינו שאם מעיקרא יעשו את המצה מתערובת של המיני דגן אפשר לצאת גם במיני דגן חלוקים, וכפי שאמרו בירושלמי בריש חלה לגבי חיוב חלה

שהחסרון בב' מינים חלוקים היינו בב' עיסות חלוקות שנושכות זו בזו אבל בבלול כל המינים מצטרפים.

ולפי פשוטו דברי המנחת חינוך מופלאים מאוד דהא תינח לגבי חיוב חלה שהוא תלוי בצירוף העיסה יש לחלק אם זה ב' עיסות חלוקות שנושכות או שזה בלול, אבל לגבי אכילת מצה עד כמה שאנו נוקטים שיש מקום להצריך שיאכל דוקא ממין אחד מהו המקום לחלק אם זה בלול או לא.

ויש ללמוד מדברי המנחת חינוך שעיקר הסברא לומר שאינו יוצא בב' מינים חלוקים שזה נחשב כב' אכילות חלוקות, וכל שבכל אכילה אין שיעור כזית נמצא שאין כאן שום אכילה חשובה של כזית, וכעין מה שמצאנו שסובר רבי יהושע [שבת דף ע"א,א] שתמחויים מחלקים לגבי חיוב חטאת, והוא אשר הוצרכו להשמיע שלגבי חיוב מלקות כל אופני האכילה מצטרפים. [ואף רבי יהושע יודה לזה, וכפי שכתב הקרן אורה בנזיר [דף ל"ז,ב] "י"ל דלענין מלקות מודה ר"י דמצטרפין אפילו בה' תמחויין כו'"].

וכן יש ללמוד לכאורה מדברי הרמב"ם שביאר את החידוש שמצטרפים לגבי איסור חמץ ואיסור חדש ב' מיני תבואה חלוקים יחד עם מה שביאר ש"קמחין שלהן והבציקות שלהן הכל מצטרפים לכזית כו'", ולפי פשוטו הסברא לומר שקמחין ובציקות אינם מצטרפין משום שזה נחשב ב' אכילות חלוקות, והכא נמי הסברא לומר שב' מיני תבואה חלוקים אינם מצטרפים משום שזה נחשב ב' אכילות חלוקות, והוא אשר ביאר המנחת חינוך שאם כל המינים יהיו בלולים בודאי יצטרפו.

ולפי דברי המנחת חינוך יש לדון שהחידוש שמצטרפים מינים חלוקים אינו תלוי אם נאמר במצה דין של ה' מיני דגן או שנאמר דין של מין הראוי לחימוץ, שהרי עיקר החידוש שחילוקם הגמור של המינים אינו מחשיב את זה לב' אכילות. ובזה הוא שיש לעמוד בדברי הרמב"ם שלא טרח להשמיע שמצטרפים מינים חלוקים, וכפי שהשמיע לגבי איסור חמץ ואיסור חדש.

דברי הראשונים על המשנה שהירקות מצטרפין

וכתב המנחת חינוך שכבר נמצא בכמה ראשונים על המשנה בפסחים [דף ל"ט,א] "ואלו ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח בחזרת בתמכא ובחרחבינא ובעולשין ובמרור יוצאין בהן בין לחין בין יבשין אבל לא כבושין ולא שלוקין ולא מבושלין ומצטרפין לכזית כו'", דהוא הדין לגבי מצה, וכפי שכתב ברע"ב [שם] "ומצטרפין לכזית - לצאת ידי חובת מרור. והוא הדין בחמשת מיני דגן שמצטרפין בכזית לצאת ידי חובת מצה. ואתרווייהו קאי". ושורש הדברים ברבינו יהונתן [שם] "ומצטרפין לכזית, אם יאכל כזית מרור בין אלו החמשה מינים הנזכרים, אף על פי שאין ממין אחד כזית, וטעם זה אינו כטעם זה, אפילו הכי יצא, כיון דלכולם יש טעם מרורות. והוא הדין דיכול למיתני לענין כזית מצה ומצטרפין חטים ושעורים וחביריהם לכזית, אלא נטר עד סופא שהשלים כל דבריהם הצריכין למצות מצה ומרור. וכל רואה דברי הרבינו יהונתן יראה שהרע"ב דבריו מבוססים על דבריו.

ועיין בדרך זה בר"ן שם [דף י"א,ב מדפי הרי"ף] "ומצטרפין לכזית. לצאת ידי חובתו

ונ"ל דה"ה דהוה מצי למיתני לענין כזית מצה דמצטרפין אלא לגבי מצה פשיטא ליה אבל הכא איצטריך סד"א כיון דאמרירותא קפדינן טעמא דחד מבטל בחבריה קמ"ל דכיון דיש לכולן טעם מרירות מצטרפים".

אולם כתב המנחת חינוך [שם] "דבר זה צ"ע לפע"ד להקל במצות עשה וכל הפוסקים סתמו דבריהם ומביאים כלשון המשנה והם היה להם לפרש דבר זה כמו הר"ן והרע"ב שהרגישו בזה וצ"ע".

לעמוד בדברי המנחת חינוך בטעם שלגבי מרור יצטרף מינים חלוקים אף שבמצה לא מצטרף

ויש לעמוד בסברת הדין לדעת המנחת חינוך עד כמה שלגבי איסור אכילת חמץ סבירא לן שמינים חלוקים מצטרפים א"כ למה לגבי מצות אכילת מצה מינים חלוקים לא יצטרפו.

וביותר יש להעיר בדברי המנחת חינוך עד כמה שמפורש במשנה שמינים חלוקים של מרור מצטרפים איזה טעם יש לומר שלגבי מצה לא יצטרפו מינים חלוקים.

ואפשר שדעת המנחת חינוך לחלק דשאני מרור שעיקרא דמילתא הוא הטעם מרור, וכפי שאמרו בגמרא פסחים [דף קט"ו,ב] "בלע מצה יצא בלע מרור לא יצא", ומשום שעיקר מצות מרור הוא טעם המרירות בפיו, והיא הנותנת שאינו מעלה או מוריד חילוק האכילות, אך לגבי מצה שעיקר היא האכילה, וכפי שאמרו שבלע מצה יצא, הרי שהיא הנותנת לדון שאם זה מוגדר כב' אכילות חלוקות שאינם מצטרפים.

דברי השו"ע שהחסרון בכרכו בסיב משום דחשיב אכילה שלא כדרך

ונראים הדברים בעזהי"ת בהקדם הערה נוספת שהעיר המנחת חינוך, דיעויין בגמרא פסחים [דף קט"ו,ב] "אמר רבא בלע מצה יצא בלע מרור לא יצא בלע מצה ומרור ידי מצה יצא ידי מרור לא יצא כרכן בסיב ובלען אף ידי מצה נמי לא יצא". ועמדו המפרשים הרבה מהו החילוק שבין בלע מצה ומרור שבזה אנו אומרים שיצא ידי מצה, ובכרכו בסיב ובלעו לא יצא.

ועיין בשולחן ערוך [סימן תע"ה, סעי' ג] "ואם כרכם בסיב, ובלעו, אף ידי מצה לא יצא לפי שאין דרך אכילה בכך". והיינו שיש כאן סברא מסוימת בבולע בתוך סיב דלא חשיב דרך אכילה. וכבר הביא המשנ"ב [שם ס"ק ל"ג] מהפרי חדש ד"אם כרך המצה בדבר מאכל ובלע יצא אף על פי שיש הפסק בין המצה לגרונו כיון ששניהם מיני מאכל דרך אכילה בכך [פר"ח]", שהרי לא מיעטנו סיב רק משום דלא הוי דרך אכילה.

דברי הרמב"ם שדוקא מרור טפל למצה

אמנם יעויין ברמב"ם [פ"ו מחמץ ומצה הלכה ב'] "בלע מצה יצא, בלע מרור לא יצא, בלע מצה ומרור כאחד ידי מצה יצא ידי מרור לא יצא, שהמרור כטפילה למצה, כרכן בסיב וכיוצא בו ובלען אף ידי מצה לא יצא". ועיין במגיד משנה ולחם משנה [שם] דנראה בדברי הרמב"ם שיש כאן סברא מסוימת במרור שאינו חוצץ משום שהוא טפל למצוה, וכתב הלחם משנה ד"**כיון דביה איתעביד מצוה אף על גב דלא יצא ידי חובה מ"מ לא הוי הפסק כיון דמעין המצוה הוא** אבל כרכן בסיב דאין הסיב ענין למצוה כלל ודאי דהוי הפסק". ויתפרש בדברי הרמב"ם שאם יכרוך את המצה באיזה מין אחר של

אוכל שאינו שייך לקיום דין האכילה יש, ודלא כפי שכתב הפרי חדש על פי דקדוק דברי השו"ע שדוקא בסיב דאינו מין מאכל הוא דלא יצא.

תמיהת המנחת חינוך בסתירת דברי הרמב"ם

אלא דעיין במנחת חינוך [שם] שתמה בסתירת דברי הרמב"ם, דיעויין ברמב"ם [פ"ג משאר אבות הטומאה ה"ה] "הכורך כזית מבשר נבילת העוף הטהור בחזרת וכיוצא בה ובלעו אף על פי שלא נגע בגרונו ה"ז טמא, כרכו בסיב ובלעו ה"ז טהור". ועיין בכסף משנה [שם] "תוספתא פ"ה דזבים. והטעם נראה דהיינו משום דכיון דחזרת מין מאכל הוא מין במינו אינו חוצץ משא"כ בסיב וכ"כ ר"ש". ויתבאר בדברי הרמב"ם דברים מפורשים כפי המבואר בשולחן ערוך שאין מקום לדון חציצה משום שאר דבר מאכל, וכל מה שדנו משום חציצה היינו בכגון סיב שאינו ראוי לאכילה, והדברים עומדים לכאורה בסתירה למבואר בדברי הרמב"ם לגבי מצה שראוי לדון גדר של חציצה מכל דבר מאכל.

לבאר חילוק נכבד בין גדר הדין של מצוה לגדר הדין של איסור

ונראים הדברים בעזהי"ת שיש לבאר חילוק נכבד בין גדר הדין של איסור לאו שמוטל על האדם מגדר הדין של מצות עשה שמוטל על האדם, שכל איסורי התורה יסודם איסור חפצא, והיינו שאיסור לאו שמוטל על האדם יש בו להגדיר שהמעשה מצד עצמו הוא חפצא של איסור, ומשום כך הזהירה התורה להתרחק מהמעשה הזה, וקטן בן יומו יש עליו איסור ספייה להאכיל אותו חפצא דאיסורא, ואף שהקטן אין לו שייכות למעשה האיסור הזה, דמכל מקום אנו מאכילים אותו חפצא דאיסורא.

ועיין באבי עזרי [שבועות פ"ה הט"ז חמישאה] שביאר שזהו יסוד הדין שאמרו שאף שאין איסור חל על איסור "קוברין אותו בין רשעים גמורים, זהו רק סברא שנחשב לרשע גמור מאחר שיש סיבה שיאסר גם משום איסור השני רק מפני שהאיסור הראשון מעכב ודאי שהוא נחשב לרשע גמור". והיינו שחפצא דאיסורא שאסרה אותו התורה, הרי שהמציאות של הדבר עומד כסיבה לאיסור, והיא הנותנת שאף שאין איסור חל על איסור עדיין יש יותר חמור באיסור הזה שיש בו שתי סיבות של איסור.

אך שיש על האדם מצות עשה אינו מוגדר שהדבר מצד עצמו הוא חפצא דמצוה שיש בו יתרון מעלה, אלא האדם על ידי קיום המצוה שמונח בעשייה שהוא עושה הוא מחדש את החפצא של המעשה מצוה.

וכבר מצאנו שנחלקו אם מצוות צריכות כוונה, וביאור הדברים בדרך זה שהאדם בעשייה שלו בא לחדש את החפצא של המעשה מצוה, והוא אשר יש לומר שמצוות צריכות כוונה, שכל שאינו עושה עם כוונה שעושה מחמת מצות השם לא חל על העשייה שלו שם של מעשה מצוה, וכבר כתבו הפוסקים שאף אם לא צריכים כוונה ממש לצאת ידי מצוה, ובכגון אכילת מצה דעת כמה ראשונים דכו"ע מודו שלא צריך כוונה, מכל מקום אם אינו יודע שזה מצה ושהיום פסח בודאי אינו יוצא, ומשום שמעיקרא לא ראוי לחול על העשייה שלו

של מעשה מצוה.

אולם לגבי איסור לאו הכל מודים שכוונתו אינו מעלה או מוריד, שהמעשה עבירה מוגדר ועומד כמעשה עבירה מצד עצמו, ואף במקום שהוא מתעסק ידועים דברי הגרעק"א [תורעק"א שבועות פרק ב' משנה ה'] שאין זה אלא פטור מקרבן חטאת, ובחלבים ועריות שכן נהנה הוא חייב אפילו במתעסק ממש שאינו יודע כלל שזה איסור. וביותר יש להוסיף בזה שעד כאן לא דנו משום מתעסק באיסורים אלא שהוא מתעסק בדבר של היתר, אך שאינו מתעסק בדבר של היתר לא שייך דין מתעסק משום עצם מה שאינו יודע מהאיסור, ומשא"כ במצוות כל שאינו יודע שהוא אוכל מצה או שזה פסח אין בזה התחלה של מצוה.

דין פחות משיעור באיסורים ומצוות

וכבר ידוע מה שדנו הפוסקים אם כשם שיש איסור לאו בפחות מכשיעור הכא נמי יש מצות עשה על פחות מכשיעור, ובודאי שהשיטה הפשוטה היא שאף שיש איסור על פחות מכשיעור מכל מקום אין שייכות של מצוה על פחות מכשיעור, ויש לעמוד על החילוק שחילקו בזה בין איסורים למצוות, שלגבי איסורים סבירא לן שאף שאיסור התורה נאמר דוקא על שיעור שלם, מכל מקום אין בזה לנקות מאיסור בפחות מכשיעור, ולגבי מצוות סבירא לן שכיון שהמצוה נאמר דוקא על שיעור אין שייכות של מצוה בפחות מכשיעור.

ולפי פשוטו החילוק הוא בדרך הנתבאר שלגבי איסורים מה שהתורה אסרה את הדבר יש בו להורות שהדבר הוא חפצא דאיסורא, והיא הנותנת שאף שבפחות מכשיעור לא נשלם כל חומרו של האיסור, מכל מקום כבר יש על עצם מציאות הדבר שם של חפצא דאיסורא, והיא הנותנת שראוי לאסור אפילו פחות מכשיעור, או משום סברא של חזי לאיצטרופי או משום עצם הגדרת הדבר כחפצא דאיסורא, אולם לגבי מצות עשה המציאות של העשייה אין בו יתרון מעלה כלל, וכל חשיבות העשייה כמצוה הוא משום קיום המצוה שיש בזה, וכל שציווי המצוה נאמר על כשיעור דוקא פחות מכשיעור אינו מעלה או מוריד כלל.

דברי המגן אברהם שלכתחילה צריך לאכול כל הכזית בבת אחת

ויעויין במגן אברהם [סימן תע"ה ס"ק ד] "ומהרי"ל כתב דיכול לאכול מעט מעט ובלבד שלא ישהה באכילתו יותר מאכילת פרס אבל בסעיף ו' משמע דוקא בדיעבד יצא אבל לכתחילה צריך לאכול ביחד וכ"מ בחולין ספ"ז דצריך לבלוע ביחד מיהו במרור יכול לסמוך על מהרי"ל אם קשה עליו לבלוע ביחד ועסי' קע"ב סס"ט".

ויש להסתפק לדינא ממש אם אף לגבי אכילת איסור יש יותר חומר באכילה בבת אחת, ונפקא מינה במקום סכנת נפשות שהאדם צריך לאכול משום אונס של עכו"ם אכילה של איסור, אם יש ענין לכתחילה שלא יאכל את זה בבת אחת אלא בכדי אכילת פרס, וכמו שאנו רואים באכילה של מצוה שלכתחילה יאכל בבת אחת, כך נאמר באכילה של איסור שלכתחילה לא יאכל בבת אחת.

ומקום הנדון לפי מה שנתבאר שחלוק

מעשה מצוה ממעשה איסור, שבמעשה מצוה האדם צריך להגדיר את העשייה שלו כמעשה מצוה, ובזה יש לומר שאכילה שהוא אוכל בבת אחת כזית יותר מוגדר כמעשה מצוה מב' אכילות שאין בהם כזית, ומשום כך לכתחילה יש לו לאכול בבת אחת, אך לגבי אכילה של איסור מנא לן שיש בזה חילוק, וצ"ע.

ספק המשנה למלך לגבי סיב באיסורים

וכבר הבאנו הא דלגבי מצה קיימא לן שכרכו בסיב לא יצא, ועיין במשנה למלך [פי"ד ממאכלות אסורות הלכה י"ב] "נסתפקתי בהא דקי"ל דאם בלע מצה יצא דלא בעינן שיטעום טעם מצה אך אם כרך המצה בסיב דלא יצא דנהי דלא בעינן טעם מצה מ"מ בעינן שיגע המצה בגרונו וכדאיתא בפרק ערבי פסחים, אם נאמר באיסורים דאם כרך דבר איסור בסיב וכיוצא שיהיה פטור דכי היכי דבמצות עשה דרחמנא אמר תאכל אמרינן דאם כרכו בסיב דלא הויא אכילה לפי שלא נגעה האכילה בגרונו ה"נ באיסורין דרחמנא אמר לא תאכל אם כרכן בסיב דלא נגעה אכילת האיסור בגרונו לא עבר אהורמנא דמלכא. ולכאורה נ"ל שהדין שוה אלא שלא ידעתי למה בגמרא הביאו דין זה במ"ע ולא במל"ת וכעת לא מצאתי דין זה בפירוש".

אמנם נראים הדברים במה שהבאנו ממשמעות דברי הרמב"ם דלאו דוקא שכרכו בסיב אלא הוא הדין אם כרכו בכל דבר מאכל אחר חשיב חציצה, ודוקא במרור שהוא טפל למצה לא חשיבא חציצה, שסברא זו אינו שייך כלל לגבי איסור לא תעשה, שלגבי איסור לא תעשה פשוט שכל המקום לדון חציצה היינו בכגון סיב שאינו ראוי לאכילה כלל, ומשום כך ראוי הוא לבטל את החשיבות של האכילה שיתחייב עליה, אולם מה שיכרוך על זה שום מאכל אחר בודאי אין בו לגרע את חיובו, ודוקא לגבי מצות עשה יש לנו לומר שיש לדון חציצה אפילו ממאכל אחר שכרכו בו, והוא כפי שנתבאר בחילוק שבין איסור לא תעשה למצות עשה, שמצות עשה שורשו ויסודו במעשה המצוה שעושה האדם, וכגון במצות מצה במעשה המצוה של אכילת המצה, והוא אשר יש לדון שבמקום שעוטף את המצה במאכל שאין לו שייכות למעשה המצוה של אכילת מצה, נמצא שיש כאן חשיבות של חציצה ביחס למעשה המצוה של אכילת מצה, ויש בזה לגרע את החשיבות שעושה מעשה מצוה של אכילת מצה, שהרי המעשה שעושה אינו מוגדר לגמרי כמעשה מצוה של אכילת מצה.

אולם לגבי איסור לא תעשה שעיקרו של הלאו הוא המציאות האסורה של אכילת האיסור, הרי שסוף כל סוף יש כאן שם של אכילה ומה אכפת לן שאי אפשר לקבוע על האכילה שם של מעשה אכילת איסור, שיסודו של האיסור הוא מציאות האכילה שהוא אוכל, ואינו תלוי בשם העשייה של האדם שהוא מוגדר שעושה מעשה אכילת איסור, וכל מה שנוכל לדון גדר של חציצה היינו בכגון סיב שאינו ראוי לאכילה כלל, שבזה יש לדון חסרון בעיקר החשיבות של המעשה אכילה, בזה יש לנו לומר דלא יחשב אכילה לעבור באיסור לא תעשה.

יישוב תמיהת המנחת חינוך בדברי הרמב"ם

וכבר הבאנו מהמנחת חינוך שתמה בסתירת דברי הרמב"ם שלגבי דין הטומאה של אוכל

נבילת עוף טהור מתבאר מדברי הרמב"ם שיש לדון חציצה רק בסיב שאינו ראוי לאכילה כלל ולא שייך לדון חציצה בשום מאכל אחר, ומאידך לגבי דין אכילת מצה מתבאר בדברי הרמב"ם שיש לדון חשיבות של חציצה בכל מאכל שיאכל מלבד מרור שהוא טפל למצוה.

ולנתבאר יתיישב באר היטב, שהדין טומאה של אוכל נבילת עוף טהור יסודו בעצם המציאות של אכילת נבילת העוף טהור, והיא הנותנת שלא נגרע כלל חשיבות אכילתו משום מה שאוכל עם נבילת העוף טהור שאר מאכלים, שהרי הכל הוא שם אחד של אכילה, ודוקא לגבי אכילת מצה שאנו צריכים שמעשה האכילה יחשב כמעשה מצוה, בזה יש לנו להקפיד אפילו על על מאכל אחר שהוא אוכל ואינו שייך למעשה המצוה, שיש בזה לגרע את חשיבות מעשה אכילה כמעשה של מצוה, וכנ"ל.

דברי המנחת חינוך שהסברא של ביטול משום שלועס ביחד אינו שייך באיסורים

וכבר אמרו בגמרא שאם הוא לועס את המצה עם המרור בזמן הזה דהוי דבר הרשות בא הטעם של רשות ומבטל טעם של מצוה ואינו יוצא ידי חובת המצוה, וכבר כתבו התוספות בזבחים דף ע"ח,א [ד"ה אלא מין במינו בטעמא] דאף דהוי מין בשאינו מינו שלא ראוי לדון בו דין ביטול משום שנותנים הם טעם זה בזה שאני מצה ומרור "דהתם חוזק המרירות הוא דמבטל טעם מצה".

וכתב המנחת חינוך [מצוה ו'] "ונלע"ד דדוקא במ"ע אבל אם אוכל איסור עם דבר הרשות ודאי איסורא איכא אפי' עם דבר מר, ועד כאן ל"א הכא דמבטלין איסורין זא"ז היינו לענין מלקות אבל איסורא איכא, ובפרט במבשא"מ אף בחוזק המרירות מ"מ א"מ את האיסור עיין היטב ותבין".

וביאור הדברים בעזהי"ת שעד כמה שאנו סוברים שאם שניהם היו של מצוה אינם מבטלים זה את זה וכל מה שמתבטל המצוה הוא משום שאכלו עם דבר הרשות, על כרחך אתה אומר שאין כאן ביטול גמור עד כדי כך שיחשב המתבטל כמי שאינו, אלא יש כאן ביטול בחשיבות האכילה כאכילה של מצוה, וא"כ יש לחלק על נכון שכל זה אינו שייך אלא לגבי מצוה שאנו צריכים שהעשייה תחשב עשייה של מצוה, אולם לגבי איסור שעיקר האיסור תלוי במציאות של אכילת האיסור הרי שבודאי הדין נותן שיעבור על אכילה זו.

וכן יעויין במאירי פסחים [דף קטו, א] "וענין בטול מצות זו את זו לאו בטול טעם הוא שהרי אין הטעם בטל בכך אלא שחבוב מצוה מצריך שלא לערב טעם אחר עמו אא"כ היא טעם מצוה שכמותה או חמורה ממנה כו'".

תוספת ביאור בסברת הלחם משנה

וכבר הבאנו סברת הלחם משנה לגבי בלע מצה ומרור שאף שאינו מקיים מצוה במרור שהרי אינו טועם טעם מרור, מקום מקום אינו חוצץ בפני המצה "כיון דמעין המצוה הוא", ולפי פשוטו סברת הלחם משנה קשה להולמו שהרי סוף כל סוף אינו עושה מצוה בבליעת המרור ולמה לא יחשב הפסק ביחס לבליעת המצה, אולם לפי מה שנתבאר שעיקר מה שאנו דנים חסרון משום החציצה הוא בהגדרת המעשה של האדם כמעשה

של מצוה, בזה יש לנו לומר שכל שעצם המעשה של אכילה של המרור נעשה גם כן לשם מצוה אין מקום לדון חסרון בחשיבות של מעשה האכילה של המצה והמרור שהוא מעשה אכילה.

דברי הפרי מגדים בלועס מצה ומרור

וגדולה מזאת מצאנו בדברי הפרי מגדים במה שאמרו בגמרא פסחים דף קט"ו,א שכשם שאין לאכול מרור של רשות עם מצה של מצוה כך אין לאכול מצה של רשות עם מרור של מצוה, אמנם כתב הפרי מגדים [סימן תע"ה אשל אברהם ס"ק ח'] שבמקום שהוא לועס ואוכל מצה ומרור דרבנן ביחד ד"אתי מרור דרבנן ומבטל מצה דין תורה, וצריך לאכול אח"כ מצה לחוד ואח"כ מצה ומרור בכריכה, דמצה דין תורה לא מבטל למרור דרבנן כו'". וביאר בזה הפרי מגדים שאף שהוא אינו יוצא ידי חובת מצה באכילה שהוא אכל אותו עם המרור, מכל מקום מצה זו אינו מבטל את המרור שלא יצא בו ידי חובתו "**דמצה דין תורה לא מבטל למרור דרבנן**". ולפי פשוטו ביאור דברי הפרי מגדים שכיון שאכילת המצה מצד עצמו ראוי לצאת בו ידי חובתו אלא שהמרור שעמו מעכב עליו, אין בזה להפקיע את חשיבות אכילת המצה כאכילה של מצוה, והיא הנותנת שאף שהוא לועס את המצה והמרור ביחד, מכל מקום אף בלעיסה שהוא לועסם ביחד אם באים משום דין ביטול שרשות מבטל את המצוה, וכל שהמצה חשיב אכילה של מצוה אינו מבטל את המרור.

דברי המקור חיים שדן שהמצוה היא בהנאת מעיו

ובזה ראיתי להעיר במה שראיתי שהעתיקו מדברי המקור חיים [סימן תנ"ד ס"ק א] שצידד לומר שלגבי מצות מצה קיום המצוה הוא בהנאת מעיו, שהדבר מפורש להדיא בדברי הרמב"ם שקיום המצוה אינו בהנאת מעיו אלא בהנאת גרונו, שעד כמה שקיום המצוה היה בהנאת מעיו בודאי שלא היה מקום לדון חסרון משום החציצה שיש בכך שבלע את המצה עם עוד מין של מאכל. וכן יעויין במנחת חינוך [מצוה ו'] דפשוט שכל מצוות של אכילה הם תלויים בהנאת גרונו ולא בהנאת מעיו.

ליישב בזה התמיהה במה שלא הוצרכנו להשמיע שה' מיני דגן מצטרפים למצות מצה

ונבוא בזה למה שעמדנו בתחילת דברינו על דקדוק האחרונים בדברי הרמב"ם שלא ביאר להדיא לגבי מצות מצה שהוא יוצא במינים חלוקים, והוא דנראים הדברים שעד כאן לא הוצרכנו להשמיע שמינים חלוקים מצטרפים אלא באכילת איסור, שיסוד האיסור הוא החפצא דאיסורא, ובזה יש לנו לומר שאף שהוא אכל קצת ממין זה של איסור ואכל קצת ממין זה של איסור יש כאן ב' אכילות חלוקות שאין להם שייכות, והוא אשר הוצרכו להשמיע שהם מצטרפין לאיסור, אולם לגבי אכילה של מצוה שהוא עשייה מיוחדת של מעשה מצוה שהאדם בא לקיים את המצוה המוטלת עליו לאכול מצה, נראה שהגדרת המעשה של האדם שהוא בא לעשות את המצוה שנצטוה מצרף את כל האכילות שהם אכילה של מצוה, וא"כ פשוט ואין צריך לפנים שאף שהוא אוכל משום המצוה המוטלת עליו מקצת ממין זה ואוכל משום המצוה שמוטלת עליו מקצת ממין זה

שהם מצטרפים לכך שיקיים בזה מצותו.

ובמה שהוצרכו להשמיע לגבי מרור שהמינים החלוקים מצטרפים כבר הבאנו מדברי הר"ן שהוצרכו להשמיע שאף שעיקרו של המרור הוא בטעם מרור שלו, וכפי שאמרו שבלע מרור לא יצא משום שאינו טועם טעם מרור, והוא אשר הוצרכו להשמיע שאף שטעמי המרור חלוקים לא אמרינן שחילוק הטעמים יגרע, אך עצם הצירוף של מינים חלוקים לצאת בו את המצוה אין בו חידוש, וכנ"ל, והם הם דברי הרמב"ם שלא טרח לבאר שהוא יוצא ידי חובת מצה בב' מיני דגן חלוקים.

דברי האחרונים בחילוק לשונות השו"ע לגבי אכילת פרס

ועיין בשו"ע הלכות יום הכיפורים [סימן תרי"ב סעי' ג'] "אכל, וחזר ואכל, אם יש מתחלת אכילה ראשונה עד סוף אכילה אחרונה כדי אכילת פרס, מצטרפין; ואם לאו, אין מצטרפין". והיינו שהשיעור כדי אכילת פרס נאמר מתחילת האכילה עד סוף האכילה.

אמנם יעויין בשו"ע הלכות פסח [סימן תע"ה סעי' ו'] לגבי אכילת מצה "אכל כחצי זית, וחזר ואכל כחצי זית, יצא ובלבד שלא ישהא בין אכילה לחברתה יותר מכדי אכילת פרס". ומשמעות דברי השו"ע שהדין כדי אכילת פרס נאמר על השהייה שבין אכילה לאכילה. וכבר כתב המגן אברהם [שם סקט"ו] "אינו מדוקדק דצריך שלא ישהא מתחילת אכילה ראשונ' עד סוף אכילה אחרונ' יותר מכא"פ כמ"ש סי' תרי"ב". והעתיק דבריו המשנ"ב שם [ס"ק מ"ב].

אמנם ראה זה חדש ברש"ש בשבת [דף ע"א,א] "בס' ב"א יצא לחלק דאכילת איסור אין מצרף עד שלא ישהה כו' מתחלת אכילה כו' אבל לגבי אכילת מצוה מצטרף אם לא שהה בינתיים אף אם מתחלת אכילה כו' שהה יותר מכדי א"פ כו'". והדברים דברי קבלה דמהיכי תיתי לחלק בהלכה זו של כדי אכילת פרס בין אכילת איסור לאכילה של מצוה שבאכילת איסור נשער מתחילת האכילה עד סוף האכילה, ובאכילה של מצוה יצטרף כל שלא שהה בינתים כדי אכילת פרס.

ונראים הדברים בדרך שנתבאר שחלוק מעשה איסור ממעשה מצוה, שמעשה איסור אין בו אלא את מציאות האכילה של החפצא דאיסורא, ואין בזה גדר של מעשה שהאדם מחדש, והוא אשר יש לומר שבמעשה איסור כל שמתחילת האכילה כבר עבר יותר מכדי אכילת פרס כבר אין שייכות בין האכילות, אולם במעשה מצוה שהאדם מעמיד ומחדש שהוא בא לעשות "מעשה מצוה", ובזה יש לומר שבמעשה מצוה כל זמן שהאדם עוסק במעשה מצוה עצם המציאות של עסק מעשה המצוה יש בו לצרף את כל חלקי מעשה המצוה ליחשב מעשה מצוה אחד, והוא אשר יש לנו לומר שהשיעור בכדי אכילת פרס חוזר על השהייה שבין חלקי מעשה המצוה, אך כל שהוא עוסק ב"מעשה המצוה" יש לנו לומר שהכל נחשב מעשה אריכתא של מעשה מצוה.

נחלת הדעת

נחלת הדעת

מרן הגאון רבי משה שניידר זצ"ל
ראש ישיבת 'תורת אמת', לונדון

את פתח לו

כנגד ארבעה בנים י"ל בדרך דרש, ד' דורות, הא' חכם, מתחכם ונעשה משכיל, בנו הוא כבר רשע ועוזב היהדות, הבן שלו כבר אומר "מה זאת?", כבר אינו יודע מה זה יהדות. אך עכ"פ מרגיש קושיא, שיש על מה להתפלא, אבל בנו כבר אינו יודע אפילו לשאול, כי אינו מרגיש אפילו שזה נוגע לו כלל. – שמא תאמר אבדה תקוותו? לא כן, אלא את פתח לו! תלך אליו ותדבר עמו דברים רכים ותסביר לו, כמו שעשו התנאים הקדושים (עי' ב"מ פה.) שחזרו אחרי בני עמי הארץ, ואחרי זרע זרעם של ת"ח שנתרחקו מן התורה, להחזירן תחת כנפי השכינה, ואנו רואים בחוש כמה סייעתא דשמיא יש בזה, אין זה אלא שאבותיהם בגן עדן מתחננים בעבורם, וזכות אבותם מסייעתם.

וכן יש מעשים מראשונים, כגון שגדול אחד בא למדינה אחת שנשכחה שם לגמרי מצות תפילין, עד שהוצרך להשבע להם בנקיטת חפץ שיש מצוה כזו, ואחר איזה שנים עשה מהם יראים ושלמים, וכן אני יודע רב אחד שבא לעיר שלא היה שם שום לחלוחית של תורה ויראת שמים, אבל הרב ההוא היה פיקח גדול, ותחת אשר היה יכול לעשות חידושי תורה ולכתוב ספרים, או שאר דברים היאותים לת"ח, הוא השקיע כל כוחותיו לקרב אליו את הנוער, ומה היה? גדיים נעשו תיישים, ואחר איזה שנים היו עיקר הבעלי בתים שבעיר מתלמידיו, קובעי עיתים לתורה ומוקירי תורה, וממילא תבינו איך היה לו כח לפעול עבור התורה.

ולהיפך סיפר לי בעל בית א' איך בא לעיר גדולה אחת, שהיה שם רב גאון עצום אשר ספריו ידועים לשם ולתהילה, ובבית הרב מצא רק בחורים אחדים וזקנים אחדים מאנשי העיר, אח"כ הלך לבקר רב אחר באותה העיר, והוא כבר מודרני יודע השפה וכו', ושם היה הבית מלא מאנשי העיר המחכים לדבר עם הרב, ואמר לי אותו בעל בית: "אם אותו הרב בילה מעט זמן ללימודי-חול, והיה קצת לובש מודרני וכו', איזה כבוד היה לו, שהרי בתורה הרב האחר אינו מגיע לקרסוליו ובודאי היו הולכים אל הגדול!", השבתי לו: "טעות גדולה טעית! אדרבא עכשיו יש להם עוד מעט דרך ארץ מן הגאון, מפני שאין מבינים אותו, ודרך אנשים להתיירא מכל מה שהוא זר להם, כמו שמתייראים מחיות מוזרות שמא ינשכו אותם, כך מתייראים מן הרב שמא יקלל אותם וכו', אחרת היה לך לומר, אלמלי היה הגדול הזה מבלה קצת זמן לייסד ולהחזיק ישיבות קטנות בעירו, והיה כותב ספר א' פחות, או אז היה רוח תורה בעיר, והיו באים אליו לדרוש דברי אלוקים חיים מפיו", נתיישב האיש ההוא בדעתו, והודה שהצדק איתי.

משה רבינו ע"ה התפלל שיפקוד ד' איש על העדה "אשר יצא לפניהם ואשר יבוא

לפניהם, ואשר יוציאם ואשר יביאם", המנהיג צריך ללכת בראש, ולא שיפסוק להם מה לעשות והוא ישב בביתו, אלא הוא יהיה ראשון לכל דבר, אבל בזה לא די, אלא צריך להביט לאחוריו אם הם ג"כ באים אחריו, ואן לאו, אז עליו לחזור אליהם ולהוציאם ולהביאם בידים.

אנו חיים בדור כזה אשר נתקיים מה שפירש הצדיק הגרי"ס זי"ע על המשנה "פני הדור כפני הכלב", הכלב הזה רץ לפני אדוניו, והרואה חושב שהאדון הולך אחריו לכל אשר יטהו, אבל כאשר מגיעים לפינה או פרשת דרכים, אז רואים האמת, כי הכלב עומד ומחכה לראות לאן רוצה האיש לפנות, ככה הוא בעוה"ר בדור הזה, פני הדור, מנהיגי הדור, זקוקים להסיב פניהם לאחוריהם, כפני הכלב ההוא, לראות לאן רוצים הבעלי בתים שינהיגו אותם...

לא כן האיש אשר תורת ד' ויראתו בוערים בקרבו, הוא הולך לפניהם, והוא מוליך אותם אחריו לכל אשר יהיה שם רוח התורה ללכת, אבל מתחילה צריך לקנות את ליבם שירצו לשמוע אליו, וזה רק ע"י שיבינו את ערך התורה, שזה גופא בא רק ע"י שילמדם דרך התורה, ולזה צריך באמת התחכמות גדולה ושימת לב, ואפילו להשפיל את כבודו למען כבוד התורה לבסוף.

פעם אחת הייתי עומד בשוק ומדבר עם יהודי אחד, והנה בצד השני של הרחוב עבר נער א' שהכרתי, בחור פשוט בעל מלאכה, ויקרא אלי הבחור "רבי בא נא אלי!", ואני עברתי את הרחוב ודברתי עמו מה שהיה לי לדבר, בשובי והנה האיש הראשון כועס עלי ורוצה לבלעני חיים על שבזיתי כבוד התורה והלכתי אחרי העם הארץ ההוא, תחת אשר היה לו לבוא אצלי ולעמוד בהכנעה עד שאפנה אליו, אמרתי לו תירוץ פשוט, "היום אלך אני אליו, ואז למחר הוא יבוא אלי, ואם לא אלך אני אליו תחילה, אז לעולם לא יבוא אלי", וכך אמרו לו לרחבעם יועציו הטובים, "היום תהיה עבד לעם הזה", אם תהיה להם עבד יום אחד, אז תהיה מלך, ואחר כך תעשה מה שאתה חפץ, אבל אם תעמוד על כבודך מתחילה, אז לא יהיה לך מה לעשות אח"כ, כמו שהיה באמת כאשר לא שמע אליהם אלא אל הנערים אשר בניינם סתירה, שהפסיד עשרת השבטים לגמרי.

כן צריך כל מנהיג לדעת אימתי למחול על כבוד עצמו, ראש ישיבה רוצה שבחורים יבואו אליו לפלפל בהלכה? מתחילה הוא צריך ללכת אליהם לקרבם וליתן להם טעם בתורה, אח"כ כשידעו מה זו תורה, ואיך הוא יכול לתרץ להם קושיות, אז יהיו להם קושיות שלא היו להם מתחילה, ואז ממילא יבואו אליו, אבל אם הוא לא יתחיל, אז לא יהיה לו מה לגמור.

חז"ל לא אמרו "הזהרו בעילויים", אלא "הזהרו בבני עניים שמהם תצא תורה" (נדרים פא), ראיתי הרבה עילויים שרבותיהם טרחו בהם עד מאוד, ורבים מהם לא יצא אח"כ מהם שום תכלית עבור כלל ישראל, היו כמו עילם שזכתה ללמוד ולא זכתה ללמד, "למה זה מחיר ביד כסיל לקנות חכמה ולב אין", ראש אין לא נאמר אלא לב, יש שהוא פקח עד מאוד, וגם בתורה, אבל לב אין לו, ולא יצאו פירות מכל החכמה שלו, אבל בני עניים, אפילו אם לא ידעו כלום, וגם כשרונותיהם לא יהיו כ"כ גדולים, מ"מ לב

נשבר ונדכה יש להם, ואפשר למלאות אותו בתורה ויראת שמים.

קיצור הדבר שמאוד מאוד צריך האדם להשתדל לקרב ילדי עמי הארצות לתורה, ובזה יזכה לשכר שאין לשער, כמו שאמרו חז"ל (ב"מ פה) "אם תוציא יקר מזולל כפי תהיה – כל המלמד את בן עם הארץ תורה, אפילו הקב"ה גוזר גזירה, מבטלה בשבילו", אין לשער המדריגה, ממש מדריגת ל"ו צדיקים, ואיך בא לזה? לא ממה שלומד יומם ולילה, לא ממה שלומד קבלה ומייחד יחודים, אלא ממה שזלזל את עצמו לטפל בבן עם הארץ! ולמה? מפני שהוא אוהבו של הקב"ה באמת!, ולכן הקב"ה ג"כ אוהב אותו ועושה לו רצונו אפילו לבטל גזירה.

ולמה הוא אוהבו של הקב"ה? זה כבר ביאר החפץ חיים זצ"ל בהקדמתו לספר חומת הדת המדבר בעניינים אלה, ומביא מן הרמב"ם ומן הספרי שמצות "ואהבת את ד' אלוקיך" כוללת שיהא אדם הולך ומקרב אנשים לתורה, והטעם כי כאשר תאהב איזה איש, תרצה ודאי שגם אחרים יאהבוהו, כל אם אתה אוהב את הקב"ה באמת, תשתדל שגם שאר בניו יאהבו אותו, וכן מצינו בר' חייא שהלך בעיירות ללמד תורה לילדים, ולבסוף כשעמד הוא ובניו להתפלל, כאשר אמרו משיב הרוח באה הרוח, וכאשר אמרו מוריד הגשם בא הגשם, ואם לא היו שולחים את אליהו הנביא לבלבל אותם, היו עושים תחיית המתים קודם זמנה, וזה לא היה מפני גדלותו בתורה, אלא מפני הרבצת התורה לילדים האלה, שכן אמרו לר"ל "תורה כמותו פלפלת, תורה כמותו לא ריבצת, הרי שכל מדרגתו, ואולי כל הסייעתא דשמיא של תורתו, לא באה אלא מפני זה, (עיין ב"מ פה:).

ממילא כל בחור שרוצה לזכות לסייעתא דשמיא מרובה בלימודו, עליו לתת כבר עכשיו מקצת זמנו כדי ללמד הקטנים ממנו, וגם לפעמים לצאת לשוק ולחפש ילדי ישראל להביאם לתורה, וגם תהיה כוונתו שכאשר יגמור בהישיבה ויצא לעולם, בין אם יהיה רב או משפיע או בע"ב, שיתאמץ אז בכל כוחו לעסוק עם ילדי ישראל להשיבם תחת כנפי השכינה, ואז כבר תיכף יהיה לו סייעתא דשמיא שאין לשער, ותחת אשר מקודם טרח כמה שעות על ענין קשה, עכשיו יבקעו לו מעיינות החכמה וימצא תכף הסברא הנכונה, כי כמו במלכותא דארעא, אם צריכים מומחים לאיזה דבר או למלחמה, וחסר להם, אז מבזבזים אפילו על תמיד קטן הרבה כסף, ונותנים לו הפרופסורים היותר גדולים ללמדו, כדי שיהיה מומחה לתפקידו, כך על אחת כמה וכמה במלכותא דרקיעא, שיתנו סייעתא דשמיא עד אין ערך למי שבא להשלים את החסר ולקרב ליבם של ישראל לאביהם שבשמים, ומשכורתו שלימה לנצח.

הגאון הגדול רבי צבי שינקר זצ"ל
ראש ישיבת בית דוד

להיות לכם לאלוקים

לראות את פני האדון ה'

נתחיל לבאר מהסוף להתחלה. הרגלים הם זמן שאדם צריך לחנך את עצמו להתעלות. כשזכינו והיה את המקדש, אז ההתעלות לבוא למקדש היתה התעלות עצומה, עצם הביאה למקדש היא 'למען תלמד ליראה', בית המקדש העלה את האדם לדרגות גבוהות מאד. כל ירושלים, ובפרט המקדש, 'לראות את פני האדון ה'' - נכנסו לשכינה.

היום אין לנו מקדש, אבל בכל זאת יש אפשרות להתחזק ולהתעלות. וכל אחד צריך לסדר לעצמו, ומי שיודע איך לנצל את הרגלים - זה גורם עליה לבנ"א, ואם לא מנצלים - זה יכול לגרום רח"ל ירידה. 'כדרך שבא לראות - כך בא ליראות'. וממילא צריך לדעת מה דורשים מאתנו להתעלות בפסח.

תכלית יציאת מצרים

הדבר הראשון שכל אחד מבין הוא, היסוד של האמונה זה יציאת מצרים! כל הזמן אנחנו מזכירים יציאת מצרים, 'אני ה' אלוקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים', זה דבר שמוזכר בתורה כסדר, זה היסוד של האמונה. זה דבר ראשון.

דבר שני, ודאי שיציאת מצרים זה היסוד של האמונה, אבל מה שאנחנו כ"כ הרבה מזכירים את יציאת מצרים זה מפני שביציאת מצרים נעשינו לעבדי ה', 'אני ה' אלוקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים - להיות לכם לאלוקים'! אנחנו נהיינו במקום עבדי פרעה לעבדי ה'. זה המהות שיציאת מצרים צריכה ללמד אותנו. להיות עבדי ה'.

וזה כל האדם! 'גדול המצווה ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה' (קידושין לא,א), מבואר בריטב"א (עי' קידו' שם) שהטעם הוא שעבד ה' זה רק מי שמצווה, מי שאינו מצווה הוא לא 'עבד'! ולפני כל מצוה אנו אומרים בברכה 'אשר קדשנו במצוותיו וצונו', אני עבד! אני לא סתם עושה את המצוה, אלא בגלל שאתה ציוות ואני מקבל את הציווי שלך. זה עבד. זה היסוד של כל כלל ישראל, וזה היסוד של הכל, אם יהודי הוא לא 'עבד' - חסר לו בכל המציאות של יהודי.

'ידוע תדע'

ונבאר לאט לאט. נגזר על כלל ישראל 'גלות מצרים', כתוב בתורה אצל אברהם, פשטיה דקרא הוא שאברהם אמר 'במה אדע כי אירשנה', ואז הקב"ה אמר לו 'ידוע תדע כי גר יהיה זרעך וגו' ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה', בפשטות זה הולך על 'במה אדע' (עי' נדרים לב,א), זה פשטיה דקרא, מה הפשט בכך?

עוד כתוב בחז"ל (עי' תנחומא ר"פ ויצא) על יעקב אבינו, שבמראה הסולם הקב"ה אמר לו תעלה אתה על הסולם, והוא פחד, אולי הוא לא יחזיק מעמד, ופחד לעלות. ומבואר בחז"ל שאם הוא לא היה פוחד לעלות, הוא היה עושה עליה לכל כלל ישראל, וג"כ לא היה צריך את כל הגלויות. מה הפשט בזה?

ובאמת, הלוא מי שקצת מבין, 'אמונה' - זה דבר שאין לו סוף, כפשוטו ממש. אין סוף. יש

אמונה יותר חזקה, ואמונה יותר חזקה. אמונה זה דבר בלי סוף. ויש 'אמונה על אמונה', ופירוש הדברים, אני נוטל על עצמי דרגה כזאת באמונה, שאני מאמין בה' שיתן לי את הכוח לעמוד בדרגה הזאת! אולי זה נקרא 'בטחון על האמונה'. זה אמונה על האמונה, אני מאמין בה' שיתן לי את הכוח לעמוד במשימה שאני לוקח על עצמי. ובאמת, להגיע לדרגות גבוהות בעבודת ה', זה כמעט לא מציאותי בלי אמונה חזקה. בנ"א מקבל על עצמו, ומאמין בה' שיעזור לו, ובכח זה הוא מקבל קבלות ומאמין, אז בסיוע האמונה בה' - יש לו סייעתא דשמיא לבצע את הקבלות שהוא קיבל.

המשגיח זכרונו לברכה פעם אמר, שבטחון בעבודת ה' עוד יותר קשה מביטחון בגשמיות, זה דרגה יותר קשה לבטוח בה' ברוחניות מאשר בגשמיות. ולמה, מפני שברוחניות בנ"א אומר לעצמו אני לא שייך לזה לדרגה הזאת, ואיך אני יוכל להגיע אליה. הלוא כל העבודה היא להתחזק בדבר שהוא עוד לא שלם בו, ולקנות גם אותו, וכך האדם עולה מדרגה לדרגה, וממילא כל אדם צריך אמונה שהוא יחזיק מעמד במה שהוא קיבל על עצמו, וכך הוא אכן משיג את מה שהוא קיבל.

ובאמת זה מה שהיה אצל אברהם, זה מה שהיה אצל יעקב, אם הוא היה מאמין יותר בשלמות, ולא היה אומר 'במה אדע כי אירשנה', אלא הקב"ה אמר שכך יהיה, והוא היה מאמין בשלמות, בלי שום אות או מופת, אלא עם אמונה ובטחון שכך יהיה, לא היה צריך את גלות מצרים! כלל ישראל היה מתעלה, הלוא האבות הם השורש של כל כלל ישראל, 'מעשה אבות סימן לבנים', וממילא כל הדרגה של האבות - זה מה שבונה את כלל ישראל.

כוחם של האבות בבנים

הנה ניקח דוגמא, שתבינו טוב. אנחנו לא חושבים ולא מבינים כמה אנחנו 'בנים' על סמך עבודת האבות. יש 'ברית מילה', אנחנו רגילים לזה ולא חיים את זה, מה זה ברית, שני אנשים שכורתים ברית, הלוא ברית זה חיבור מלא, חיבור! שנינו כורתים ביחד ברית להיות אחד, זה 'כריתת ברית'. ולכאו' מה שייך להבין, עושים ברית לתינוק בן שמונת ימים, איזה מעשים טובים הוא עשה שהוא מצווה על ברית?! על סמך מה כורתים איתו ברית, וכי הוא עשה משהו, הוא השקיע משהו?! הלוא יש מצוה לעשות לו ברית, ולכאו' אין התחלה בכלל.

זאת אומרת, שזה הכל כוחו של אברהם אבינו! אברהם אבינו הכניס בכל כלל ישראל, לדורות עולם, קדושה כזאת עליונה, שכל בן שלו ראוי כבר מ'בן שמונת ימים' שהקב"ה יכרות איתו ברית! מי שקצת יתבונן בזה, זה דבר מפליא, כזה כוח שהאבות הכניסו בבריאה, כזה קדושה שהאבות הכניסו לכלל ישראל.

וממילא אם הוא היה מתחזק יותר, והיה מאמין שגם על ארץ ישראל, הקב"ה אמר שיכנסו לארץ, אע"פ שאני לא יודע מה הזכויות לכך, בזכות האמונה הם יזכו לארץ ישראל! אז כלל ישראל היה מתעלה בעוד דרגה, ולא היה צריך את הבירור של גלות מצרים, 'ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה'.

'ארבע מאות שנה'

'ארבע מאות שנה' הם היו במצרים! זה כבר לא ענין שלנו. אני מתכוון שרואים בתורה שהמספר 'ארבע מאות' זה מספר גדול, על עשו כתוב 'וארבע מאות איש עמו', עשו בא עם ארבע מאות, 'ארבע מאות' זה איזה משהו, וארבע מאות שנה היה צריך גלות מצרים.

ובאמת יש בחז"ל, אני לא יודע אם זה שתי דעות בחז"ל או לא, אחרים אומרים שזה שתי דעות, וזכורני שהמשגיח זכרונו לברכה דיבר פעם, ובעצם זה קרוב ליסוד הזה, הוא פעם אמר כך - כתוב על כלל ישראל 'ויאנחו בני ישראל', הם התפללו, ולכאו' הם הלוא ידעו שיש גזירה של ארבע מאות שנה, וא"כ מה יש להם להתפלל? זה כבר לאחר חותם, הגזירה נחתמה שיהיו 'ארבע מאות שנה', ומה יש להתפלל.

והוא אמר אז כך: אמנם יש חשבונות, אבל בנ"א צריך לדעת תמיד, בכל מצב שהוא, שצריך להתפלל! ואפילו שזה לאחר גמר דין, הקב"ה יכול להתחיל לעשות חשבונות להסתדר גם עם הגמר דין... גם את זה אפשר, וממילא תמיד צריך להתפלל. אלו דברים קצת עמוקים.

והלוא באמת אם לא היה מסתדר החשבון - הם לא היו יכולים לצאת, אז התחיל סדר חדש, הקב"ה חישב את הארבע מאות שנה מיצחק, וכמש"כ בחז"ל. אבל נחזור שוב, המהלך הוא כך: בעצם התיקון שהיה צריך להיות הוא להיות במצרים ארבע מאות שנה, זה היה מזכך את ישראל בשלמות להיות ראויים להיות כלל ישראל.

הלוא זה היה הענין של גלות מצרים, עד יציאת מצרים לא היה 'כלל ישראל', וביציאת מצרים נהיה מהות של כלל ישראל, עבדי ה', וכדי לקבל את המהות של כלל ישראל היה צריך את הזיכוך של גלות מצרים במשך 'ארבע מאות שנה', לזכך את החומר, לזכך את כל המציאות, ועי"ז כלל ישראל היו מזדככים כראוי.

סדרי ההנהגה

וכלל ישראל יצאו ממצרים 'בחיפזון', וכידוע הפשט הוא שהם הגיעו למ"ט שערי טומאה, ואם היו נשארים עוד מעט במצרים - כבר לא היה יכול להיות בכלל 'כלל ישראל', כי הם היו נכנסים לשער הנ', ויותר לא היה תיקון, ואז הקב"ה ריחם עלינו ועשה 'סיבוב' כדי שח"ו לא יאבד כל התיקון של כל העולם, ואז העולם היה צריך להיהפך לתוהו ובוהו, כמו במבול.

אם כלל ישראל היה נכנס לשער הנ', ואז אין תיקון, היה צריך להיות מבול, אבל הקב"ה הלוא הבטיח לנח שלא יהיה שוב מבול, ולכן הקב"ה ריחם על כלל ישראל, ועשה חשבונות שכלל ישראל יצא לפני הזמן, עשה חשבונות איך יושלמו ה'ארבע מאות שנה', אבל למעשה כלל ישראל יצא ממצרים לפני גמר התיקון!

ובאמת עוד לא נגמר התיקון, שהם יהיו ראויים בשלמות להיות כלל ישראל, רק כדי שלא יאבד שם ישראל לגמרי, הקב"ה נתן מהלך חוץ לדרך הטבע, שיהיה איתערותא דלעילא אפילו בלי שלמות האיתערותא דלתתא, היה התעוררות מלמעלה בלי שלמות ההתעוררות מלמטה. זה היה יציאת מצרים.

ואמנם אף שהם עוד לא היו בשלמות התיקון,

הם זכו להיות 'כלל ישראל', אבל זה לא נוגע אחד לשני, את החלק שלא גמרו לתקן - זה נשאר על גלויות של כל הדורות! זאת אומרת שבעצם כל הגלויות בכל הדורות זה המשך של גלות מצרים, זה גמר התיקון של גלות מצרים, זה כל הגלויות, וכשנגמור את התיקון, וכלל ישראל יגיע לשלמותו, אז תהיה הגאולה, זה משיח! זה הפשט בביאת המשיח.

אבל כעת עוד לא נגמר יציאת מצרים, כאילו שאנחנו עוד חיים באמצע גלות מצרים במידה מסויימת, שנזכה במהרה לצאת מזה, אבל כעת אנחנו עוד באמצע גלות מצרים, זה התפזרות של הגלות.

והבית הלוי גם מבאר את זה, והוא אומר שכתוב בחז"ל על מה שהם שאלו כלי כסף וכלי זהב 'שלא יאמר אותו זקן ועבדום וענו אותם נתקיים בהם, ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא נתקיים בהם', שואל הבית הלוי, וכי הדאגה זה מה 'יאמר הזקן', הלוא הקב"ה הבטיח שיצאו ממצרים עם כל הביזה?

והוא מבאר כמו שאנחנו מבארים עכשיו באופן פשוט, ההבטחה של 'ואחרי כן יצאו ברכוש גדול', זה רק אם היו יוצאים בזמן ממצרים, בארבע מאות שנה, והיה נגמר התיקון שלהם - אז היה מגיע להם את כל הביזה של מצרים, אבל כיון שיצאו לפני גמר התיקון - לא ע"ז הולכת ההבטחה, אז זה עולה על הגאולה הבאה, במהרה בימינו, שאז יהיה גמר התיקון, כך היה צריך להיות, רק 'שלא יאמר אותו זקן', הקב"ה נתן שלא מן הסדר את ביזת מצרים.

מדרגת ישראל ביציאת מצרים

וברצוני שנתבונן קצת, באמת ביציאת מצרים כלל ישראל קיבל דרגות, שמצד העבודה שלהם לא היה מגיע להם את הדרגות האלו, הלוא כתוב מפורש בחז"ל שעל ים סוף עוד השטן קטרג 'הללו עובדי ע"ז והללו עובדי ע"ז', מה פתאום אתה הולך להטביע את מצרים ולהציל את כלל ישראל, זאת אומרת שמצד המעשים שלהם הם לא היו ראויים לקרי"ס.

ואמנם כתוב שם בחז"ל שהקב"ה אמר שהם עבדו ע"ז מתוך אונס, והם לא דומים למצרים, אבל אעפ"כ הם לא היו בדרגה הראויה למה שהם קיבלו, דנו אותם בשמים לכף זכות, אבל מצד הדרגה שלהם לא היו ראויים לקרי"ס, והקב"ה נתן להם מדרגות על חשבון העתיד, על חשבון קבלת התורה.

וכך מבואר ברמב"ם (פ"ח מיסוה"ת), שזה מה שהקב"ה אמר למשה 'בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלוקים על ההר הזה', משה אמר להקב"ה 'והם לא יאמינו לי', שכלל ישראל לא ראוי ליציאת מצרים, ומבואר בדברי הרמב"ם בהלכות שע"ז הקב"ה אמר לו, נכון שכעת הם לא ראויים, אבל על סמך שהם יצאו ויקבלו את התורה - אני מוציא אותם כעת ממצרים. זה היה המהלך, כדי שיהיו ראויים להיות 'כלל ישראל', נתנו להם מדרגות.

מעלת דור המדבר

ונתבונן, יש כאן משהו פלאי! 'ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל בן בוזי בנבואתו', הלוא 'שפחה על הים' זה הדרגה הכי נמוכה שהיתה במציאות של כלל ישראל, 'שפחה', היא אפילו לא יהודיה, היא היתה שפחה כנענית, ומכוח זה שהיא היתה שפחה

של ישראל היא התעלתה לדרגה יותר גבוהה מיחזקאל בן בוזי במראות הנבואה! אפילו שפחה התעלתה כך, זאת אומרת שישראלית היתה עוד הרבה יותר גבוהה מיחזקאל! זהו דבר מפליא פלאות.

ונחשוב לעצמינו, עוד הרמב"ם אומר בשמונה פרקים (סופ"ד) - אמנם פעם אמרתי אחרת, אבל ראיתי שהרמב"ם שם אומר אחרת - מבואר בדבריו שהם היו בדרגה יותר גבוהה מיחזקאל במשך כל הארבעים שנה! הרמב"ם מדבר על המשך הארבעים שנה, ועל זה הוא אומר שהם היו במדרגה זו, יותר מיחזקאל בן בוזי.

וא"כ אנחנו כבר צריכים להבין איך אפשר להבין את העוונות של דור המדבר, הלוא כל דור המדבר היו בדרגת נבואה יותר מיחזקאל הנביא, ולא רק כלל ישראל - אפילו השפחות שלהם, זה הלוא משהו מפליא! נמצא שהם היו במדבר - בשמים, בכלל לא בארץ, היה ענני כבוד מסביב, כולם היו נביאים, ראו את המרכבה העליונה, הם הלוא היו ממש מלאכים!

ואם נצייר את כל מה שהיה במדבר, הם אכלו מן, שע"ז כתוב בחז"ל (יומא עה,ב) שהוא אוכל שמלאכי השרת אוכלים אותו, זה היה אוכל נקי מגשמיות, כולו רוחניות, היה בירור שכולו קדושה. ומי שקצת יודע, בכל אוכל יש תערובת, יש חלק קדוש וחלק פחות קדוש, וזה הבירור שיש בגוף האדם, לברר את החלק הקדוש שנהפך לדם, ולברר את האוכל מתוך הפסולת. זה כל המהות שהקב"ה ברא את גוף האדם, לברר את האוכל מתוך הפסולת. ובמדבר הם אכלו אוכל בלי פסולת, זה משהו אחר לגמרי, 'אוכל שמלאכי השרת אוכלים אותו'.

א"כ אנחנו כבר מבינים איזה גוף קדוש היה להם, ממש של מלאכים! ואנחנו צריכים להבין, שכל החטאים מה שאנחנו חושבים כפשוטו, זה היה רק לפי דרגתם הגדולה. ודאי שזה היה חטאים, אבל זה היה לפי דרגתם הגבוהה. הם היו הלוא מלאכי עליון, זה היה 'דור דעה'! כמדומני הכוזרי אומר שמבריאת העולם ועד ביאת משיח לא היה כזה דור כמו דור המדבר, זה היה דור של מלאכים.

ובאמת הם לא היו לגמרי ראויים להיות בדרגה העליונה הזאת, את הכל הקב"ה נתן להם מתנה על סמך קבלת התורה.

יציאה מטומאת מצרים בחג הפסח

- - - מי שבאמת רוצה לזכות לתורה, צריך לדעת שמכל השטויות לא זוכים לתורה! הטומאה כ"כ נכנסה בדור שלנו, האמונה חלשה והטומאה גדולה, ובלבול המוחין גדול, ועלינו לדעת שאנחנו נמצאים עמוק מאד בתוך גלות מצרים! גלות מצרים חזרה לנו בכפל כפליים! מה שכתוב שכל הדורות ממשיכים את גלות מצרים, זה לא אומר שזה בכל הדורות אותו הדבר, יש דורות שהדור נהיה יותר מגושם ויותר עם חטאים, ואז הגלות מצרים היא הרבה יותר גדולה! ויש דורות שמזככים את עצמם, ואז הגלות מצרים היא הרבה יותר קטנה, והיום אנחנו נמצאים בכל ה'פח אשפה' של גלות מצרים.

וחג הפסח הוא זמן לצאת ממצרים! זה פסח! וה'יציאת מצרים' הראשונה זה לצאת מכל הדברים, לא לדבר ולא לעסוק בכל דברי השטות האלו, ובפרט שזה דברים שמושכים את הלב. אחד אמר לי פעם, ומסתמא זה נכון,

אנשים שדבוקים בלשמוע חדשות, הוא אמר שלא שייך אצלם להחסיר 'חדשות', זה בחינת 'סכנת נפשות', הוא לא יידע מה שהולך בעולם... אבל נניח לפי השקפתו, מה יקרה אם יידע הכל רק אחרי שבועיים?! מה ההבדל?! אלא יש תאווה לדעת חדשות, להתעניין ולדעת מה שקורה, וזה הכל שטות והבל ממש, דמיונות שווא והבלים!

הדרך לעלות

ומי שיש לו שאיפה לגדול, צריך לנצל עכשיו ב'יציאת מצרים' לצאת מכל הטומאות! פעם שמעתי מראש הישיבה הרב שך זכרונו לברכה, הוא היה בזמן המלחמה העולמית הראשונה, לא זוכר את שם העיר, והיו כל הזמן קרבות, היו מקומות שיום א' כבשו את העיר ויום שני כבשו בחזרה, היה שם 'תוהו ובוהו וחושך על פני תהום', רגע כבשו כך ורגע הרגו כך, 'יומם ולילה לא ישבותו' היו חדשות, ולא מרחוק אלא מהסביבה, בעיירה הזאת הרגו חמישים אנשים... כל היום היה חדשות.

וכל ה'בית מדרש' רקח כמרקחה, וכמובן כמעט לא היה מי שישב ולמד, וגם אם הוא ישב ולמד - בחצי האוזן השניה הוא היה צריך לשמוע את החדשות... והוא ניתק את עצמו מכל העולם, ולא התעניין בכלום! מה אתם חושבים, וכי בחינם גדלים?! הוא במשך כל הארבע שנים של המלחמה לא התעניין בכלום, לא בשום כיבוש ולא בשום דבר! ואפילו ששמעו בומבות בחוץ, שמעו הפצצות, הוא לא זז מהמקום. זהו.

שתדעו לכם, לא גדלים סתם, לא גדלים מהאוויר! ואנחנו ב"ה לא נמצאים במלחמה... אז ודאי שאנחנו צריכים לנצל את יציאת מצרים לצאת מכל הגלות, מכל טומאת מצרים! זה הלוא הכל טומאת מצרים, כל החדשות וכל השטותים וכל ההבלים.

*

ועכשיו יש לנו הזדמנות, זה פסח, זה יציאת מצרים! לצאת מכל הגלות, מכל השטותים והבלים. ובפסח יש איתערותא דלעילא, גם היום! להתפלל ולזכות לאמונה שלמה! ואם בנ"א מאמין בה' - אלו חיים אחרים!

זכורני אצל המשגיח זכרונו לברכה, תשמעו טוב, הוא היה נראה מבחוץ גברא קפדנא, אדם תקיף, ופחדו ממנו מאד, מה הוא יכל לעשות - אני לא יודע... אבל היה ממנו פחד נורא, וחלק מהפחד מסתמא כי היה נראה כמו שאחרים חשבו שהוא אדם תקיף, חמור סבר, עצבני... אבל מי שהכיר את המשגיח מקרוב, ידע שהכל הכל הפוך, הוא היה לב רחום וחנון, כולו רחמנות, כולו רחמים.

וכשהוא נפטר אמר ראש הישיבה זכרונו לברכה - וזה מה שאני רוצה להגיד לכם - אני עוד לא הכרתי אדם כזה שמח בעולם! לא הכרתי אדם שמח כמו האדם הזה. והוא הסביר קצת: האדם הזה כל הזמן חי עם אמונה, כל הזמן חי עם 'בורא עולם', וזה שבאמת מאמין אמיתי - השמחה שלו היא לאין קץ ולאין ערך. והוא אמר שהאדם הזה לא ידע מה זה עצב, לא מה זה צרה, מפני שהוא היה בוטח בה' כל הזמן באמונה. כך הוא התבטא אז. אני מקוה שנוכל להגיד את זה על עוד כמה שנמצאים כאן... אם יתעלו קצת בדרגות באמונה ובביטחון, ובתורה שזה הדבר הראשון. שהקב"ה יעזור שבאמת ננצל את הפסח, לצאת מכל הגלויות.

הגאון הגדול רבי צבי רוטברג שליט"א
ראש ישיבת בית מאיר

"כי בשלי הסער הגדול הזה"

בענינא דיומא דריש שנת תשפ"ד
בזמן התנכלות רשעי ישמעאל על בני ישראל

כאשר ברח יונה הנביא מאת ד' בספינה בים, הטיל ד' רוח גדולה אל הים ויהי סער גדול בים והאניה חישבה להשבר, והטילו גורלות ויפול הגורל על יונה, וידעו אז שהרעה שבאה אליהם היא בגלל יונה, וכתיב ששאלו אותו מי הוא ומאין יבא, והשיב להם יונה "עברי אנכי ואת ד' אלקי השמים אני ירא" וגו', ואז כתוב שאמר להם יונה "**כי יודע אני כי בשלי הסער הגדול הזה עליכם**".

ענין יונה ואשר קרהו, כאשר יונה עמד והציג עצמו בפני נוסעי הספינה, שעברי הוא ואת אלקי השמים הוא ירא, וגילה להם שעברי הוא ויודע הוא כי בשלו הסער הגדול הזה.

ענין זה דיונה משליך אלינו, כי כל סער שיש בעולם צריך לחייב כל עברי ירא ד', לעמוד ולומר 'כי בשלי הסער הגדול הזה', שלא לתלות כל מצב של סער בעולם על כל מיני סיבות ועל כל מיני אנשים, אלא החובה על כל אדם בשעת סער לתלות את ענין הסער כי בשלי הסער הגדול הזה, במצב של סער גדול, על כל אדם לפשפש במעשיו, ולומר כי בשלי הסער הגדול הזה.

הבה נא נבדוק את עצמו, הנה אנו חיים, השתא במדינה זו שאנו נמצאים בה, בסכנת נפשות מוחלטת מיום הקמתה עד היום הזה, הבה נא נבדוק בחורים ובסדקים דידן, על מה סמכנו לחיות כאן, לדור כאן, כאשר אנו מוקפים מליוני אויבים ושונאים נוראים, כאשר בדרך הטבע, המצב מסוכן ביותר, ופשוט לכל בר דעת כי קיומה של המדינה הזאת וכושר עמידתה, הוא בזכות התורה שמגנה ומצלה, ופשוט שבלא התורה ולומדיה לא היה שום סיכוי בדרך הטבע למקום הזה, וכאשר נפשפש בחורים וסדקים דידן, נגלה לחרפתנו ולבושתנו, כי בסתר לבבנו סמכנו על משענת הקנה הרצוץ, הצבא של מדינה זו, אשר כאשר יסמך איש עליו, יבא בכפו ונקבה כלשון הנביא. אמנם כהיום גם מי שעיניו מסומאות רואה בחוש, את הקנה הרצוץ של המגינים והשומרים של מדינה זאת, כאשר אנו נתונים קרוב לשמונים שנה בידיהם של מופקרים, שלרגע לא היתה מחשבתם להצלה ולהגנה, וכל מהלכיהם והנהגתם אינה מכוונת אלא לטובת עצמם, ולבסס את שלטונם, וכך בכל שנות קיומם כאן הפקירו את הציבור באופן החמור ביותר, ומה שחזינו בעיננו בימים האחרונים אינו אלא תוצאה מובנת והכרחית מהפקרותם וממהלכיהם הנלוזים.

והדברים פשוטים מאד לכל מבין בזה, ואין לנו להלין אלא על עצמנו שטומאת המדינה

---

* משא שנשא מרן רה"י שליט"א בשיעור הפתיחה לזמן החורף האי שתא בהיכל הישיבה (מכת"י), ובו דברים כדרבונות בעניני השעה בעקבות עת הצרה שהחלה ביום שמח"ת, והלקח הנוקב ממנה למצבו של עולם התורה בארה"ק מזה למעלה מעשרים שנה וההנהגה עמו. מתפרסם עם הגעת הדברים למעשה בהנפת חרב הגזירה רח"ל על היכלי הישיבות בארה"ק, היל"ת.

הזאת סחפה גם אותנו, אל מצב אשר לא יאמן, ואל ניתוקנו באופן חמור ביותר מעל אמונת אומן בד' אלקינו, מצבנו – מצב בני התורה, הוא השתא בהתדרדרות נוראה, ועלינו להתעשת ולזעוק בקול גדול כי בשׁ֫לָנוּ הסער הגדול הזה. כי בלא שלמות עבודתנו עבודת התורה והתפילה, עבודת הצדקה והחסד, אי אפשר לקיום המדינה הזאת, ולעצם קיומנו אנו כאן, כל הקורא בכאן, צריך לעוררנו ולחייבנו, כי בשלנו הסער הגדול הזה.

(האומנם השתא ברצוני להעמיד את ענין מצבנו הנורא בשעה זאת על דיוקו, הנה מה שראו עינינו ושמעו אזננו בעת האחרונה, הוא בבואה של צורת העמדת המדינה על ידי הפושעים שהעמידוה, שמענו בימים האחרונים על מעשים אכזרים נוראים באנשים נשים וטף, כל מעשים אלו נעשו באכזריות נוראה, לנתק ולנפץ כל זיק של יהדות מגדולים ומקטנים, וקיבלנו שגדול המחטיאו יותר מההורגו, יש בזה הסתכלות שונה של בשלי הסער הגדול הזה, דם הנרצחים הרוחניים בעם ישראל ע"י הרשעים מקימי המדינה הזאת זועק עד לשמים, כי בשלי, העברי אשר את אלקי השמים אני ירא, הסער הגדול הזה – הסער הגדול הזה שהיה בימים האחרונים על הגופים של בני ישראל כאן, הוא תוצאה של הסער הגדול של החורבן הרוחני שנעשה כאן באכזריות נוראה, לעקור מכל וכל, שמץ של עברי אנכי ואת אלקי השמים אני ירא, נורא נוראות).

זה שהשתא ממש בימים אלו קרה מה שקרה אף הוא נמצא תחת הכותרת – "בשלי הסער הגדול הזה", ומן ההכרח להיכנס בזה מעט, להערכות "מדיניות צבאית", שמעלים החוקרים של המצב החומרי הצבאי השתא. שהוא נובע מעצימת עינים ומסמיות עינים מוחלטת, בטיפול בבעיה הנקראת הבעיה הערבית, אשר באטימות מטופשת ניסו לדחות את הקץ לזכות לקמצוץ של שקט מדומה, ובזה הפקירו את החזית האמיתית, ובכל מיני להטוטים, שיחקו במשחקים מטופשים להשיג חיי שעה גשמיים, והפסידו את חיי עולם הגשמיים, ולהטוטים אלו, הביאו בסופו של דבר ליצירת המצב האמיתי לאשורו, וזהו אשר עלה ויצא לפועל בימים האחרונים.

אין אנו באים בזה בפרשנות פוליטית וצבאית, אלא להעמיד זאת כמשל על מצבנו הרוחני, כאשר ניהלנו את מלחמות – מלחמתנו הרוחנית בלהטוטים של התעלמות מהאמת לאמיתה, והתנהלנו בדחיות ובהתחמקויות ממינים שונים, והתעלמנו מיסוד נקודת חיינו, ויצאנו בתרועת "נצחון" [במרכאות] כי התחכמויותינו מצילות את התורה בדורנו כאן במדינת השמד, ומהלכים אלו הטעו אותנו, שהם כביכול מצילים את התורה.

בזמן האחרון הגענו לרגע של אמת, כאשר יצא המרצע מן השק, ונעשה פשוט, שאין מוצא אלא בחורבן התורה, ונתגלתה האמת בכל מערומיה.

יש לציין ולהדגיש ולהפנים כי ענין זה שאין מוצא אלא לגייס את בני התורה בארץ ישראל לצבא השמד ולעקור תורה מישראל, **הוא הוא, הוא בלבד הביא את המצב הנורא שהיה כאן בימים האחרונים כי בשלנו הסער הגדול הזה.**

הגענו למצב הכרחי של מסירות נפש על התורה, וצריך לומר בזה דברים נוראים כדאי וכדאי למסור נפש על התורה, ולהנצל חלילה ממסירות הגופים, ותורה מגנא ומצלא מכל מרעין בישין, נתדבק בתורה בהשקעה גמורה בלימודה של תורה, בעולמה של תורה, ולא יקרב זר אלינו, ובמילוי חלקנו בתורה, נציל בס"ד את כל עם ישראל מכל פורענות ופגע רע.

יש בזה דברים ארוכים, ואי אפשר לפרט הכל מסיבות מובנות, אבל עלינו להעמיד עצמנו בהִבּדֵל באופן מוחלט מהרחוב, ומדעת בעלי בתים רחוביים, ולהתחיל להַפְנִים בתוכנו – בקרבנו, מהלך מחשבה המונחה על ידי תורה בעומק להט תורני, ואז את נפשנו הצלנו, וצריכים אנו לידע **כי בנפשנו הוא**.

והנה מקומות התורה הן הנה המרכז, וכל העולם כולו העולם החומרי אינו אלא הנספח אל מרכז עולם התורה, אצל אברהם אבינו נאמר ויט אהלה, בית אל מים והעי מקדם, הנה בית אל היה מקום חשוב ישוב חשוב והעי בודאי שהיתה עיר גדולה וחשובה, וכשדיברה תורה על אהלו של אברהם אבינו אוהל של אדם בודד, הי' צריך שיכתב דאהלו של אברהם היה מצד בית אל ומצד העי, והתורה העמידה את הדברים איפכא שבית אל והעי והעי היו מצד ים ומקדם בהתיחסות לאהלו של אברהם, המרכז היה אהלו של אברהם ובית אל והעי ערים גדולות אמרה תורה שהם שהיו סמוכים לאהל אברהם.

עוד יש לומר בענין זה, דהנה אמרו בסנהדרין (דף צט, ב) דמי הוא אפיקורס, אמר רב יוסף כגון הני דאמרי מאי אהנו לן רבנן לדידהו קרי לדידהו תנו, א"ל אביי הא מגלה פנים בתורה נמי הוא דכתיב אם לא בריתי יומם ולילה חקת שמים וארץ לא שמתי, [מבואר דמגלה פנים בתורה הוא חמור יותר מאפיקורס, והדברים ארוכים בזה], רבא אמר כגון הני דבי בנימין אסיא דאמרי מאי אהני לן רבנן מעולם לא שרו לן עורבא ולא אסרו לן יונה, [סבורים היינו דהחיצונים – האפיקורסים רוצים קולות – היתרים, ולמעשה הם טוענים דאמאי לא אסרו בר יונה, ודו"ק], ובאמת התשובה בזה דזה שחכמים לא שינו כלום מן התורה הן לקולא והן לחומרא היא היא אהנו לן רבנן, זהו קיום התורה – וקיום העולם.

וזהו שאמר הנביא (ישעיה פרק מ, ח), יבש חציר נבל ציץ ודבר אלקינו יקום לעולם. העולם כולו הוא בר חלוף, העולם כולו הוא זמני, אך ורק דבר אלוקינו הוא הוא בר קיימא עולמית, ואין הכונה בזה רק דברים ספציפיים שדיבר אותם ד', אלא יש לנו דבר אלקינו כללי שהכל נמצא שם – דבר אלוקינו תורתנו הק' אך ורק היא תקום לעולם, והדברים עתיקין ופשוטים.

מעולם לא שרו לן עורבא ולא אסרו לן בר יונה, זהו גופא אהנו לן רבנן – דבר אלוקינו יקום לעולם.

*

והשתא מחובתנו להרבות בתפילה בזעקה אל ד', ואין כוחנו אלא בפה, והחובה היא על כל אחד ואחד להשתפך בתפילה כל אחד ואחד בתפלת יחיד, בכל זמן ועת, ואין בידנו לשער תפלת כל יחיד עד כמה גדולה זכותה להתקבל לפני ד' לרחם על עמו ונחלתו.

וראיתי לבעל היפה עיניים המודפס בסוף המסכתות, שכתב לפרש את הכתוב כי לא

בזה ולא שקץ ענות עני ולא הסתיר פניו ממנו ובשועו אליו שמע, שתורף דבריו בזה, שכתב, "כן תפלת העני נפלא משארי תפלות אף שגם היא מהולה במחשבות זרות, אך בהביטו על מראהו שאיש כזה המעונה ומדוכה יכול להעריך תפילה איך שהיא תעלה לרצון, וזהו ולא הסתיר וגו' שמע". וכונתו שענין העני המוזכר בכתוב הכונה לעניות בכח התפילה, ועל אף שתפלתו מהולה במחשבות זרות, מכל מקום הקב"ה לא בזה ולא שקץ תפילה זו, והקב"ה שומעה, ובפרט כאשר האיש המתפלל מרגיש את ענותו ודכאונו, אז הקב"ה שומע התפילה ומקבלה.

ופשוט שמחובתינו להצטרף בכל עת אל תפילת הרבים בהצטרפות לתפילת הרבים מקירות לבו של כל אחד, כל יחיד ויחיד, וד' ישמע שועתנו ויקבל תפילתנו.

המשגיח הגאון הצדיק רבי טוביה נוביק שליט"א
משגיח ישיבת חדרה

חלק הוי"ה עמו

כל מטרת גלות מצרים והגאולה ממצרים למען 'וידעתם כי אני הוי"ה אלקיכם המוציא אתכם' בכל הילוכי החיים

בתחילת פרשת וארא התורה עשתה הפסקה ממה שנאמר לעיל מיניה, "ויאמר ה' אל משה, עתה תראה אשר אעשה לפרעה", כעת שכל כך נתגבר קושי השיעבוד והרגישו הכל כי אין שום אפשרות להחלץ מיד פרעה בשום אופן ובידו הקשה של פרעה ניתנו ישראל לשליטה מוחלטת, כעת כאשר יראו את שִׁלוחם וגירושם ידעו כולם כי יד הוי"ה היא, תראה מה שצריך לראות, "כי ביד חזקה ישלחם, וביד חזקה יגרשם מארצו". וכמפורש בסוף פרשת בא "כי ביד חזקה הוֹצִאך הוי"ה ממצרים", "כי בחֹזק יד הוציאנו הוי"ה ממצרים".

ומיד – בתחילת פר' וארא, "וידבר אלקים אל משה ויאמר אליו אני הוי"ה". קודם נאמר לו דברי עידוד לדבריו שנאמרו מתוך צערו, וכעת זהו דיבור חדש, "וידבר", דיבור זה לשון קשה, "אלקים" ג"כ זה מידת הדין, "ויאמר אליו אני הוי"ה, וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב בא–ל ש–די ושמי הוי"ה לא נודעתי להם". בדברים אלו השי"ת מלמד למשה רבינו ע"ה את עומק ההנהגה לעתיד, אשר זה היה סיבה לחייב להשתמש בהנהגת קושי השיעבוד, ובכך משה רבינו ע"ה מקבל את התשובה המושלמת לשאלתו הקודמת "למה הרעֹתה וגו' למה זה שלחתני".

אני הוי"ה

כשנאמר למשה "אני הוי"ה", בזה נאמרה התשובה המלאה, על השאלה למה הרעותה לעם הזה, היינו מה התכלית מכך, ועל כך השיבו כי תכלית הנהגת השי"ת ביציאה זו ממצרים את ישראל, לגלות לישראל ולגלות לעולם ע"י הנהגה זו עם ישראל את החידוש שעדין לא נתגלה בעולם בדרכי הנהגת השי"ת, והוא גילוי זה – "אני הוי"ה", לאברהם יצחק ויעקב נודעתי בא–ל ש–די, אבל "ושמי הוי"ה לא נודעתי להם", ז"א הם ידעו את שם הוי"ה מלימוד שלמדם השי"ת שמו, אבל עדין לא היתה הכרה זו מהמציאות של כל ארחות החיים.

משה רבינו מקבל כעת את הידיעה בעומק השליחות והתפקיד שקיבל, שעל ידו השי"ת חפץ לגאול את ישראל. וגאולה זו צריכה להיות באופן בו יהיה גילוי הנהגת ה"אני הוי"ה", היינו הנהגות חריגות מאד – בהם יכירו וידעו כי יש דרכים להשי"ת בהם הינו מחדש מציאויות ומקרים ומצבים שאין שום אפשרות לשערם לפני כן, כי אין המצב הקודם מהוה להיות סיבה להמסובב שקיים כעת. הוא החידוש "אני הוי"ה", מהַוֶּה ומחדש כרצוני, ואין שום הגבלה לאפשרותי לַיֵּשם את רצוני בכל מצב ומצב.

בתחילת העולם כשהשי"ת ברא את הבריאה, "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם וגו', וייצר הוי"ה אלקים את האדם וגו', ויטע הוי"ה אלקים גן בעדן מקדם וישם שם את האדם אשר יצר וגו', ויקח הוי"ה אלקים את האדם ויניחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה" וגו' (בראשית ב, ז – טו), מבואר בתורה שלאדם

הראשון ההכרה בהשי"ת היתה מלאה, הקשר היה קשר ישיר, החל מ"ויצר הוי"ה אלקים את האדם" בחכמה גדולה, חכמתו מרובה ממלאכי השרת.

ומיד הוא מקבל תפקיד 'לעבדה ולשמרה', והוא יודע מה התפקיד, כתוב שמלאכי השרת בקשו לומר לו 'קדוש', והוא מלמד אותם "בואו נשתחוה ונכרעה נברכה לפני ה' עושנו" (תהלים צה, ו), כולנו נבראים של השי"ת. הוא מכיר את השי"ת, ויודע איך פונים אליו, ויודע שיש לו תפקיד לעבוד אותו. אין לנו מושג מה היו ארחות החיים ומה היה שם, אבל זו הבריאה המקורית של השי"ת. כשהשי"ת ברא את הבריאה הוא ברא אותה שהנבראים יכירו את בוראם, הנוצרים יכירו את יוצרם. אבל מאז חלה נסיגה גדולה, כפי המתואר בפרשת בראשית ובפרשת נח, רואים שהאנושות התרחקה מההכרה בהשי"ת.

אני הוי"ה אשר הוצאתיך מאור כשדים

וכשכתוב "ויאמר הוי"ה אל אברהם לך לך" וגו', אנחנו מבינים כי חל שינוי רב משמעות בעולם, וכפי שמבואר במדרשי חז"ל בהרחבה על עבודתו של אברהם אבינו ע"ה מילדותו, להכיר את בוראו, ומאבקיו עם המתכחשים לבוראם, באופן מסור מאד מאד. וכן בהמשך הפרשה בברית בין הבתרים, בסדר עולם מבואר כי היה ה' שנים קודם, "ויאמר אליו אני הוי"ה אשר הוצאתיך מאור כשדים לתת לך את הארץ הזאת לרשתה" (בראשית טו, ז), כאן מרומז שאברהם אבינו לא הגיע לכך בקלות – שהקשר עם הקב"ה יהיה כ"כ חי, הוא הוצרך לאיזה נס פלאי, "אשר הוצאתיך מאור כשדים".

יש להשי"ת עולם שלם, והוא כביכול עוזב את כל העולם ומתמקד באישיות אחת, די לו בבן אדם אחד שהיה נאמן ומסור לאמונה שהוא הכיר, "נדבו לבו להכיר את בוראו" (רש"י חגיגה ג.), והגיע שלב שמפני שהוא מכיר את בוראו לכן הוא סובל מאד, ולא נותנים לו מדרך כף רגל, ומכניסים אותו לתוך כבשן אש, אברהם אבינו עבר 'היתוך', והוא יצא מהכבשן בריה מחודשת, "אני הוי"ה אשר הוצאתיך מאור כשדים לתת לך את הארץ הזאת לרשתה".

התכנית שהשי"ת חפץ בעולמו הוא קבע אותה עם אברהם, כאמרם ז"ל כי נרמז בפסוק "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם" (בראשית ב, ד), כאילו כתוב 'באברהם', היינו דזכות קיום כל הבריאה כולה היא מציאותו של אברהם אבינו ע"ה הנאמן להשי"ת, וכדאי להעמיד מכל הבריאה כולה אדם אחד היינו אברהם אבינו ע"ה, הוא זה שהתמסר לאמונה, ועמד מעבר אחד כשכל העולם מהעבר השני, עד שהגיע למדרגה שהיה צריך למסור את כל ישותו, את כל מהותו, להתמסר אל האמת של האמונה. עליו השי"ת ממשיך לבנות את המשכיות מטרתו מעולמו.

צא מאצטגנינות שלך

ואברהם כבר זקן, ועדין אין לו בן. "ויאמר אברם – בשם אדנות, ובשם הוי"ה (קרי אלקים) – מה תתן לי ואנכי הולך ערירי", אין לו שום טענה ח"ו, הוא מאמין בהשי"ת, וקורא לו 'אדנות', ו'הוי"ה', ו'אלהו"ת', אברהם אבינו מכיר ויודע באמונה שהשי"ת

הוא שם אדנות, ושם הוי"ה, ושם אלקים.

"והנה דבר הוי"ה אליו לאמר לא יירשך זה, כי אם אשר יצא ממעיך הוא יירשך. ויוצא אותו החוצה ויאמר הבט נא השמימה וספר הכוכבים, אם תוכל לספור אותם, ויאמר לו כה יהיה זרעך. והאמין בהוי"ה ויחשבה לו צדקה" (בראשית טו, ד – ו).

מה זה 'ויוצא אותו החוצה', בפרשת ואתחנן כתוב (דברים ד, יט) "ופן תשא עיניך השמימה וראית את השמש ואת הירח ואת הכוכבים כל צבא השמים, ונדחת והשתחוית להם ועבדתם, אשר חלק ה' אלקיך אותם לכל העמים תחת כל השמים", כתוב פה שכשמישהו עומד בארץ ומסתכל לשמים ורואה את השמים והירח והכוכבים זה יכול לבלבל אותו, 'ונדחת והשתחוית להם ועבדתם', כמו שכל העמים הודחו, והם מכונים בשם 'עובדי כוכבים', 'פן תשא עיניך השמימה' ח"ו, שלא יקרה כזה דבר.

וכאן אצל אברהם אבינו "ויוצא אותו החוצה ויאמר הבט נא השמימה וספור הכוכבים", חז"ל אומרים (שבת קנו.) "אמר לו, צא מאצטגנינות שלך", אל תעמוד על הקרקע שאתה נמצא בה ותסתכל על השמים והכוכבים במבט ארצי, אלא תסתכל במבט מבחוץ, במבט שמימי.

והאמין בהוי"ה

אברהם אבינו מקבל הוראה מהשי"ת, "הבט נא השמימה וספור הכוכבים אם תוכל לספור אותם, ויאמר לו כה יהיה זרעך". מבאר רש"ר את הענין כך, בודאי יהיה לך המשך, אבל השי"ת חפץ שההמשך הזה יהיה במבט שמימי, לא במבט ארצי, לא מתוך חשבונאויות ארציות יובן שיהיה לך ילדים, את ההמשכיות שלך צריך ברמה אחרת לגמרי.

הרי "אני הוי"ה אשר הוצאתיך מאור כשדים", המציאות הקיימת שלך כיום לא ניתן להבין אותה בחשבון ארצי, אף אחד לא יכול להבין מדוע אברהם אינו עפר ואפר, הרי זרקו אותו בכבשן, שכל מה שמכניסים שם נהיה אפר, ואברהם יצא חי וקיים. מדוע – כי אברהם נאמן להשי"ת, אחרי למעלה מאלפים שנה מאז גורש האדם מגן עדן, אאע"ה חוזר לגן עדן עלי אדמות, ומחזיר את העולם למצב כמו בששת ימי בראשית, לקשר הישיר בין השי"ת והנבראים, כמו שהיה אצל אדם הראשון.

אמנם אצל אדם הראשון זה לא היה שום פלא, עדין לא היתה שום סטיה בעולם, אבל השי"ת ברא את הבריאה באופן שהאדם יהיה בעל בחירה, ויש לו את כל האפשרות לסטות מהאמת ח"ו, להיות בעולם של שקר, של הבל וריק. יש לפניו עולם של גן עדן, אבל זהו עולם העבודה שלו כעת, וממילא בהכרח שיש את כל האפשרות לסטות משם וליפול.

וכך האנושות סטתה, עד שהגיעו למצב שאם יש מישהו שנאמן להשי"ת – לא מגיע לו פיסת אויר! שמים אותו במקום נטול חמצן לגמרי, בתוך כבשן אש, שאין שום אפשרות לחיות שם, זה מה שמגיע למי שמכיר את השי"ת... ואכן "אני הוי"ה אשר הוצאתיך מאור כשדים", **משם תצמח הישועה!** מכיון שהאדם הזה הוא הנאמן להשי"ת, "והאמין בה'", כבר בעבר הוא האמין בה', כעת השי"ת בונה את העולם מחדש על ידו.

כה יהיה זרעך

אבל איך נבנה העולם הזה – הוא נבנה מחדש, בצורה מחודשת לגמרי, אמנם עלי אדמות, אבל "ויוצא אותו החוצה", "הבט נא השמימה", תסתכל על הכוכבים במבט מלמעלה למטה, ותראה את העולם הטהור והנקי משעת ימי בראשית, אף אחד עוד לא הזיז כוכב ממקום למקום... לכוכבים יש סדר ומשטר, "מונה מספר לכוכבים לכולם שמות יקרא" (תהלים קמז, ד), "ומסדר את הכוכבים במשמרותיהם ברקיע כרצונו", זה מעשה השי"ת, שם אתה רואה את מעשה השי"ת הטהור והנקי, כמו שאדם ראה בגן עדן את כל הבריאה כבריאה של השי"ת.

וכך השי"ת נתן לאברהם אבינו לראות את **כל העולם** מתוך המבט של ראיית הכוכבים, "כה יהיה זרעך", כשיראו את יצחק יוצא לאויר העולם זה יהיה צחוק, שרה אמרה "כל השומע יצחק לי" (בראשית כא, ו), כשאמרו את הבשורה שעתיד להולד בן לאברהם ושרה כולם חייכו, זה היה צחוק, "מי מלל לאברהם היניקה בנים שרה" (שם ז), לא יתכן כזה דבר, אף אחד לא מאמין למציאות הזו. אבל המציאות טופחת על פני כל הצוחקים, עד שקוראים לו 'יצחק', הוא מסמל את כל מה שצחקו קודם, והנה אתה רואה את המציאות המוכחת שהשי"ת הוא אדון העולם, ואברהם ושרה שאף אחד לא נתן להם סיכוי, נולד להם בן.

אומר השי"ת לאברהם, מכיון שאתה בא לקיים את תפקיד העולם והוא ההכרה במציאותי ובנוכחותי בהנהגת והשגחת הנבראים, לכך תזכה כי – "כה יהיה זרעך"! את ההמשכיות שלך – שהוצאתי אותך באופן פלאי מאור כשדים – **יש צורך שתהיה באופן פלאי דוקא.** וגם את ההמשכיות הזו כאומה צריך שתמשיך דוקא בפלאות, "ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם, ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה", מדוע, בשביל שכשתבוא הגאולה יהיה "לכן אמור לבני ישראל אני הוי"ה"! את הגילוי הזה צריך לגלות, גילוי שכעת הוא מוסתר, עדין לא השתמשו בו באופן קבוע ורציף, רק בהזדמנויות נדירות מאד.

ואתכם לקח הוי"ה ויוציא אתכם מכור הברזל ממצרים

אבל מכאן ואילך השי"ת חפץ באומה **שזו תהיה המציאות שלהם!** ישראל צריכים להיות "אתה הראת לדעת כי הוי"ה הוא האלקים אין עוד מלבדו" (דברים ד, לה), "וידעת היום והשבות אל לבבך כי הוי"ה הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד" (שם לט), "פן תשא עיניך השמימה וראית את השמש ואת הירח ואת הכוכבים כל צבא השמים ונדחת והשתחוית להם ועבדתם" ח"ו, הרי "ואתכם לקח הוי"ה ויוציא אתכם מכור הברזל ממצרים, להיות לו לעם נחלה כיום הזה" (שם יט). "מה הוי"ה אלקיך שואל מעמך" (שם י, יב), ודרוש ז"ל (מנחות מג:) מאה ברכות בכל יום על האיש הישראלי לברך.

השי"ת חפץ באומה שכל המשכיותה תהיה **גן עדן עלי אדמות.** גן עדן שאפשר גם לעבור בו ייסורים, אבל יש **אמונה** במדרגה של גן עדן! איך עושים שכל ישראל יחיו באמונה במדרגה של גן עדן, "לכן אמור לבני ישראל אני הוי"ה, והוצאתי אתכם מתחת **סבלות מצרים**", בשביל זה היה צריך **"ועבדום וענו**

אותם", המדרגה של העינוי היתה כ"כ קשה עד שאפילו משה אמר "ומאז באתי אל פרעה לדבר בשמך הרע לעם הזה, והצל לא הצלת את עמך", המצב נהיה עוד יותר קשה.

לזה השי"ת חיכה, שלא תהיה שום היכ"ת שמישהו יוכל לסבור שיש אפשרות לצאת ממצרים באיזשהו חשבון. אין שום אפשרות. כולם יהיו מיואשים ביאוש מוחלט, אין שום היכ"ת לצאת מהמגף המצרי הזה.

אז ממעל הופיע עליהם הרוממות

הרמב"ם כתב נוסח (אגרת תימן) "דע, שמשה רבינו ע"ה בשעה שעמד" – כשבא לפרעה לעסוק בהוצאת העם ממצרים – "היו כל האצטגנינים פה אחד אומרים שאומה זו" העבדים של פרעה "**לא תהיה להם תקומה, ולא ייקל מעליה השעבוד שהיא בו, לעולם**"! כך הראו כל החישובים, בין החישובים הארציים, ואפי' החישובים השמימיים שחישבו האצטגנינים, החרטומים והמכשפים, כולם אמרו פה אחד שאין שום אפשרות, לא היה מישהו בעולם שהיה סבור שיש אפשרות שתהיה לעם ישראל תקומה. "לא ייקל מעליה השעבוד שהיא בו, לעולם". וכמו שאנו אומרים בהגדה, אילו לא הוציא השי"ת את אבותינו ממצרים, אנו ובנינו ובני בנינו היינו משועבדים לפרעה עד סוף כל הדורות.

"ובשעה שחשבו שהיו בתכלית השפלות, אז ממעל הופיע עליהם הרוממות וכו', וכשהיו כולם על מחשבה אחת שארץ מצרים ישלם אוירה, וישמן ויהיו יושביה בתכלית השלוה, אז באו עליהם המכות".

כל זה למה, כדי שיכירו ש"**אני הוי"ה**"! "והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים", מי יכול להוציא? פרעה אמר "מי ה' אשר אשמע בקולו"... "אני הוי"ה, והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים", "אני הוי"ה – והצלתי אתכם מעבודתם", "אני הוי"ה – וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדולים" (שמות ו, ו).

והכל בשביל התכלית – "ואתכם לקח הוי"ה ויוצא אתכם מכור הברזל ממצרים", הכל בשביל שכשיהיה "ולקחתי אתכם", זה יהיה "**לי לעם**"! יש בזה מטרה ותכלית, כי הרי בשביל שלא יהיה עם סובל שמשועבד ועובד, לא צריך לעשות יציאת מצרים, **אפשר לא להכניס אותם לשם.**

ולקחתי אתכם לי לעם

אלא כמו שהשי"ת אמר "ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אתם", כל זה בשביל להחזיר את העולם למצב שיש בו נציגות של אדם הראשון, של ההכרה בהשי"ת, כמו שאברהם אבינו הכיר, כמו שיצחק אבינו נולד, כמו שאדה"ר היה בגן עדן. זה "ולקחתי אתכם **לי לעם**"! איך אפשר להתרומם ממצב כ"כ שפל של "גוי מקרב גוי" (דברים ד, לד), עם בתוככי עם, בלי שום אפשרות לצאת משם.

וכמו שהפליג השי"ת בדבריו "או הנסה אלקים לבא לקחת לו גוי מקרב גוי", יש מי שיוכל לתת איזשהו דמיון למה שהיה כאן?! "במסות באותות ובמופתים ובמלחמה וביד חזקה ובזרוע נטויה ובמוראים גדולים, ככל אשר עשה לכם הוי"ה אלקיכם במצרים לעיניך".

"אתה הראת לדעת כי הוי"ה הוא האלקים אין עוד מלבדו" (דברים ד, לה). כאן בעולם

הזה, בארץ – לחיות ולהכיר שאין עוד מלבד הוי"ה אלקים. להסתכל על כל מה שקורה סביבך, לא במבט ארצי כמו שאוה"ע מסתכלים, לא במבט כמו שראו האנושות שבין דור אנוש ועד דור הפלגה, אלא במבט של אברהם אבינו, במבט של לידת יצחק, במבט של אני הוי"ה אשר הוצאתיך מאור כשדים", כך מוכיחה היציאה ממצרים, **כשרואים עם שלם שיצא ממצרים זהו גילוי אלקי, חי וקיים, עד עולם!**

להיות לו לעם נחלה

כל יהודי שחי מייצג את כל האמת הזו, שהרי 'אילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים, הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים", כמו שאמרו האצטגנינים פה אחד, "אין להם תקומה לעולם"! כך ידעו כל העולם, שאין שום היכ"ת שהעבדים הנגושים הללו יצאו מתחת המגף המצרי.

וכל זה בשביל מה, בשביל שיהיה "לי לעם"! "והייתי לכם לאלקים, וידעתם כי אני הוי"ה אלקיכם המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים". יש כאן תפקיד! כל המציאות שלנו כעם זו המציאות שאנו **עם להשי"ת**, "לי לעם"! בכל הילוכי החיים! כל האזרחות היא כלפי השי"ת!

כשאתה אוכל מלפפון, אתה אומר "ברוך אתה הוי"ה אלקינו מלך העולם בורא פרי האדמה", מה אמרת בזה? "לי לעם"! וכשאכלת לחם ואתה מברך ברכת המזון אתה אומר זאת בצורה יותר מפורטת, חוץ מברכת הזן אתה אומר "נודה לך וכו' ועל שהוצאתנו ה' אלקינו מארץ מצרים מבית עבדים", זאת אומרת שזו כל המציאות שלנו, כל ה'הלוך ילך' של החיים, **אנחנו לא אזרחים בעולם, אלא אזרחות החיים בעולמו של השי"ת!**

ואחרי ש"ולקחתי אתכם לי לעם" אזי "והייתי לכם לאלקים", אחר מתן תורה, אשר יקבלו תורה ומצוות, יש ייעודים גדולים, מטרות ותכליות עצומות, כאן השי"ת יוצר את עולם העבודה החדש, שעוד לא היה כמוהו מאז בריאת אדם הראשון, השי"ת ישרה שכינתו עמנו, יצונו "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" (שמות כה, ח), יכנסו לארץ ישראל המקודשת מכל הארצות, ותהיה קדושת ערים המוקפות וקדושת ירושלים וקדושת הר הבית וכל סדר הקדושות והעבודה, ע"י כהנים בעבודתם ולויים בדוכנם וישראל במעמדם, בשביל ליצור את עולם העבודה הזה – תמורת עולם העבודה שהיה לאדה"ר בגן עדן – צריך ליצור אותו כאן עלי אדמות, וכדי שהוא יהיה עולם העבודה הנכון, צריך ליצור אותו בצורה שיוכלו להכיר באמת הזו, שכל המציאות של האנושות החרותית הזו היא "לי"!

למען דעת כי ה' הוא האלקים

לא שנהיינו אזרחים בעולם, וחזרנו להיות כמו לפני גלות מצרים, ח"ו, היינו ב'כור הברזל', "ואתכם לקח ה' ויוצא אתכם מכור הברזל ממצרים **להיות לו לעם נחלה כיום הזה**", קודם כל ליצור את היצירה של "לי לעם", כדי שיוכל להיות "והייתי לכם לאלקים", שיהיה עולם עבודה של תורה ומצוות וכל סדרי הקדושות. אבל קודם כל צריך ליצור את האזרחות הזו! כמו שאדה"ר היה בגן עדן, קודם כל הוא היה אזרח אצל

השי"ת, ואח"כ נתנו לו תפקיד, "לעבדה ולשמרה" (בראשית ב, טו).

וכדי לחיות נכון, נתן לנו את התפקיד "וידעתם כי אני הוי"ה אלקיכם המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים", **זה חיוב,** להתיחס תמיד שזו המציאות שלנו. יש לנו חיוב זכירה לזכור תמיד שאנחנו יוצאי מצרים, ע"י כל המצוות שנתנו לנו להזכיר את יצי"מ, להניח תפילין, ללבוש ציצית, וכן בכל ההזדמנויות, יש חיוב "וידעתם", לחיות תמיד את הידיעה הזו, "כי אני הוי"ה אלקיכם המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים", וממילא יהיה "לי לעם, והייתי לכם לאלקים".

זה מבהיל כל רעיון, כמה מאמץ כביכול השי"ת התאמץ ליצור את המגף המצרי הזה, בשביל שיהיה 'כור ברזל', שיהיה 'ועבדום וענו אותם', שיהיה 'סבלות מצרים', וכל זה למה, כי בלי זה א"א היה לגלות את ה"אני הוי"ה". אין לעולם תכלית באם א"א לגלות את ה"אני הוי"ה", אפשר 'לסגור' את היצירה... אין בשביל מה להמשיך את העולם.

העולם לא נועד בשביל איזה שעשוע, מתחילת העולם ניתן תפקיד, "ויקח ה' אלקים את האדם ויניחהו בגן עדן, לעבדה ולשמרה", יש כאן מטרה. והבסיס של כל המטרה הוא קודם כל **האזרחות אצל השי"ת.** ואדם הראשון חי כך קודם החטא, אין שום דבר אחר, "עד עתה לדעתי", ובחטא קרה שינוי "ועכשיו לדעתו של נחש" (ב"ר פי"ט ט'), וכעת המטרה היא להחזיר בחזרה את העולם, אמנם עוד לא הגענו לתיקון המושלם, אבל כפי המצב האפשרי, להיותנו עם ישראל יוצאי מצרים מקבלי התורה לדעתו של השי"ת, זהו תפקיד הכתוב ב"וידעתם כי אני הוי"ה אלקיכם המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים".

וידעת היום והשבות אל לבבך

ואחרי המאמץ העצום ליצור את 'כור הברזל', פרעה מלך קשה, מצרים מדינה קשה, ואין שום אפשרות לעשות שום שינוי ברמת היחסים בין המלך הקשה, המדינה הקשה, והעבדים הנגושים הללו, וכל זה למה – בשביל להוציא מתחת סבלות מצרים, להציל מעבודתם, לגאול בזרוע נטויה ובשפטים גדולים, שיהיה "ואתכם לקח ה' ויוצא אתכם מכור הברזל ממצרים להיות לו לעם נחלה כיום הזה", "במסת באתת ובמופתים ובמלחמה וביד חזקה ובזרוע נטויה ובמוראים גדולים, ככל אשר עשה לכם הוי"ה אלקיכם במצרים לעיניך".

אחרי המאמץ העצום להיות בתוך המסגרת הקשה של כור הברזל הזה, אח"כ יש "לקחת **לו** גוי", "ולקחתי אתכם **לי** לעם", מי זה "לי"? 'לי' זה **"אני הוי"ה"**. "אתה הראת לדעת כי הוי"ה הוא האלקים". זהו תפקיד תמידי, "וידעת היום והשבות אל לבבך כי הוי"ה הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד".

היכן האזרחות הזו באה לידי ביטוי באופן תמידי ורציף? אמנם ודאי שבקיום התורה והמצוות, שהרי זה 'ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים', אבל היכן אפשר לחוש כי אכן חיים באזרחות הזו – בברכות הנהנין, ובתפילות. זה מסלול החיים, זו האזרחות, זו תעודת הזהות, וזהו שכתב הרמב"ן ז"ל (סו"פ בא) "ואין לא–ל עליון חפץ בתחתונים מלבד

שידע האדם ויודה לאלקיו שבראו, וכו' ויאמרו לפניו בריותיך אנחנו".

בכל קושי שיש לאדם, בכל חסר, בכל מצב שהוא, יש תפקיד "וידעתם כי אני הוי"ה אלקיכם המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים", ולכן "לא תירא מהם, כי ה' אלקיך עמך המעלך מארץ מצרים" (דברים כ, א), יש לך כתובת! אתה פונה אל השי"ת, אתה חי תמיד את ה"הוי"ה אלקים", 'ברוך אתה הוי"ה אלקינו', "שמע ישראל הוי"ה אלקינו", צריך לחיות בתוך האזרחות הזו, **'וידעתם' זהו תפקיד רציף ותמידי**, בשביל זה היה המאמץ העצום ליצור את הכור הזה, ולגאול משם, כדי שיהיה "ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים".

ה' אלקיך עמך המעלך מארץ מצרים

אמנם המציאות היתה כפי שרמוז בקיצור בתחלת פרשת וארא "ולא שמעו אל משה, מקוצר רוח". זה אינו סיפור שהיה רק אז. זהו גילוי לתת לנו הבנה בתפקיד שניתן לנו לשמוע, היינו כשכתוב לנו בתורה 'וידעתם', אנחנו צריכים לשמוע! אנחנו היום לא נמצאים ב'עבודה קשה'. בשלמא במצרים הם היו בעבודה קשה, ולכן כשהיה קוצר רוח – אף שזו טענה עליהם, כמבואר באוה"ח ובספורנו (ע"ש), מ"מ זה ג"כ לימוד זכות, לכן הם 'לא שמעו'. אבל היום אנחנו לא במצרים, לא בעבודה קשה, יש לנו תפקיד 'לשמוע', אם לא נשמע ח"ו... הרי בגלל זה אנחנו כ"כ הרבה זמן נמצאים באותו מהלך של הגלות, ה'לא שמעו' הזה הוא בעוכרנו.

ה"וידעתם כי אני הוי"ה אלקיכם המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים' זהו חיוב תמידי, מאז שמשה רבינו אמר את זה, והוא אומר לנו את זה גם **היום**, זה כתוב לנו היום בתורה כדי שנלמד **היום** ונשמע **היום**, 'וידעתם' זה חיוב **לנו**! "וידעת היום והשבות אל לבבך"!

כל אריכות הגלות היא מפני ש'ולא שמעו', ממשיכים לא לשמוע ח"ו. התפקיד הוא 'לשמוע', 'והשבות אל לבבך', ויש לזה תוצאות, בכל רצף החיים, בכל תפילה ותפילה, בכל ברכה וברכה, זה בא לידי ביטוי בכל 'עלינו לשבח', בכל 'על כן נקוה לך', זו הצעקה שנצעקת מהדברים, **"וידעתם כי אני הוי"ה אלקיכם המוציא אתכם"**. זהו חיוב תמידי, שצריך תמיד להרגיש אותו.

נחלת התורה

מורינו הגאון רבי יוסף חיים קופשיץ שליט"א
רב בית מדרשנו נחלת שמואל

בדין מי שאכל מצה בלא הסבה

דרשת שבת הגדול התשפ"ג

כתב השו"ע בסימן תע"ב סעיף ז' כל מי שצריך הסבה, אם אכל או שתה בלא הסבה, לא יצא וצריך לחזור לאכול ולשתות בהסבה וכ"כ גם הטור, וכתב הב"י דמקורו הוא מדברי הרא"ש ודייק כן מלשון הגמ'.

והיינו דהרא"ש בסימן כ' כתב "ואם אכל בלא הסבה לא יצא, כדאמר ריב"ל השמש שאכל כזית מצה כשהא מיסב, יצא, משמע מיסב אין לא מיסב לא, ואם אכל בלא הסיבה יחזור ויאכל בהסיבה", עכ"ל וכמו כן כתב הגר"א בביאורו דמקור דברי השו"ע שאם אכל בלי הסיבה לא יצא, הוא מדברי ריב"ל דאמר שרק כשהוא מיסב יצא, ומשמע שאם לא מיסב לא יצא.

והנה המהרש"ם בח"ו סימן ל"ח הביא את קושיית האדר"ת, דבשו"ע משמע להדיא שאם מיד אחר אכילת המצה נזכר שלא אכל מצה, חייב לאכול שוב מצה, וקשה אמאי לא נימא שיאכל מיד כורך כדינו, ותו לא יצטרך לאכול לא מצה ולא מרור, דהנה ידוע דנחלקו הלל ורבנן האם בזמן הבית היו אוכלים מצה ומרור יחד, או שהיו אוכלים כל א' וא' בפני עצמו, ואנן עבדינן כורך ואוכלים את המצה והמרור יחד משום זכר למקדש כהלל, ומה שאין אוכלים את המצה והמרור ביחד היינו משום שאתי מרור שהוא דרבנן בזמן הזה, ומבטל למצה דאורייתא, ולאכול קודם מצה ואח"כ מצה ומרור ביחד נמי א"א, משום שאתי מצה דרשות ומבטל למרור דמצווה, (שהרי כבר אכל את המצה קודם, ומצה דהכא אינה אלא רשות) ולכך אכלינן מצה בפ"ע ומרור בפ"ע, ואח"כ אוכלים שניהם ביחד זכר למקדש כהלל, וממילא קשה דהשתא כשאכל מצה בלי הסבה, הרי שעתה גם המצה היא דרבנן (שחייב לאוכלה שוב מדרבנן משום שאכלה בלי הסבה) וגם המרור הוא מדרבנן, וממילא יוכל לאכול את המצה בהדי המרור דתרווייהו דרבנן, ולא אתי דרבנן ומבטל דרבנן, וא"כ למה לא כתב השו"ע שאם אכל מצה בלי הסבה, יאכל מיד את הכורך ולא יצטרך לא לחזור ולאכול מצה, ולא לאכול מרור בפני עצמו, אלא יאכל את הכורך ודיו.

ובאמת הבנין שלמה בח"ב סל"ד כתב, שכל מה שכתב השו"ע שצריך לחזור ולאכול מצה, זה רק כשנזכר אחרי שכבר אכל מרור, שאז לא יוכל לצאת ידי חובתו באכילת הכורך, משום שכבר יצא ידי חובת מרור, ואתי מרור דרשות ומבטל למצה דחובה, שחייב לאוכלה עתה מחמת שלא היסב, ולכך חייב לחזור ולאכול מצה, אבל אם נזכר קודם המרור שלא היסב במצה, יכול לאכול עתה כורך בלבד ולהיפטר, וכנ"ל.

וע"פ דברי הבנין שלמה הורה א' מן המורים

שחולה שאינו יכול לאכול ב' כזיתי מרור, שיאכל לכתחילה מצה בלי הסבה, וממילא יוכל לאכול רק כזית מרור א' בכורך, אלא שזה צ"ע לעשות כן לכתחי' דהא חייבוהו חז"ל להסב במצה, ואיך יאכל לכתחילה בלי הסבה ויעבור בזה על תיקון חכמים, ותו הא דעת הרמ"א שיש לחוש לדעת הראבי"ה שאין דין הסבה בזמן הזה שאין רגילים בהסבה, וא"כ אם יאכל את הכורך מיד, יש לו לחוש שמא פטור הוא מן המצה משום שאינה צריכה הסבה כדעת הראבי"ה, ואתי מצה דרשות ומבטל למרור דחובה, וכל דברי הבנין שלמה אינם אלא לדעת השו"ע שלא פסק כלל כהראבי"ה, אבל לדעת הרמ"א שחשש לראבי"ה, בודאי חייב לאכול שוב מצה ולא לצאת בכורך, דשמא פטור הוא מן המצה והרי המרור מתבטל במצה, ולכך אין להורות כן למעשה, ויוכל לאכול חסה שאינה קשה לחולה.

ומ"מ כל עיקר דברי הבנין שלמה מחודשים מאוד, דמשמע בשו"ע דבכל גווני היכא שנזכר שלא אכל מצה חוזר ואוכל, ולא משמע שרק אם נזכר אחרי המרור חוזר לאכול מצה, אבל אם נזכר אחר המרור לא יחזור ויאכל, וצ"ע.

והיה מקום לומר בישוב קו' האדר"ת, ע"פ מש"כ רבינו יונה בריש ברכות שהקורא ק"ש אחר חצות לא יצא אפילו מדאו', דכיוון שאסרו עליו חכמים לעשות כן, אף אם עבר ועשה לא מהני משום שחכמים בטלו את המצוה לגמרי, וממילא אינו יוצא אפילו את הדאו', וכעי"ז כ' התוס' בסוכה ג. שהיושב בסוכה ושולחנו בתוך הבית, לא יצא אפי' מדאורייתא, משום שחכמים ביטלו את הדאורייתא, וה"נ אפש"ל שכיוון שחכמים תקנו הסבה, ממילא אם לא הסב לא יצא אפילו מדאו' ולכך אם יאכל את המצה והמרור יחד הרי שיבטל המרור דרבנן את המצה דאו'.

וכן מבואר בדברי הפרי מגדים בסי' תפ"ה אשל אברהם סק"א, שכתב שם לדון במי שנשבע שלא יסב, האם נחשב נשבע לבטל את המצוה מה"ת, וכתב שאף לדעת התוס' בסוכה שכל שעובר על הדרבנן אינו יוצא מדאו', מ"מ אף שעבר על הדרבנן ולא יצא את הדאו', אכתי אינו נחשב מושבע ועומד מהר סיני, כמו בחצי שיעור, ומבואר שנקט בפשיטות שלדעת התוס' בסוכה, אם לא היסב אינו יוצא ידי חובתו מדאו'.

אמנם מסברא היה נראה לחלק בין היכא שהיה שלחנו בתוך הבית או שקרא לאחר חצות, להיכא שלא היסב, דבשלמא כשאסרו חכמים דבר משום גזירה, כגון שאסרו לקרוא ק"ש אחר חצות שמא לא יקרא כלל, או שאסרו לשבת בסוכה כששולחנו בתוך הבית שמא ימשך, שפיר אפש"ל שביטלו את הדאו', אבל כאן שרק תקנו חכמים מצווה להסב, ואינו משום גזירה, לא מסתבר שיתקנו חכמים שאם לא הסב לא יצא מדאו', שהרי אין כאן סיבה לגזור לבטל את הדאו' כדי שלא יעבור על התקנה, ואין כאן אלא מצוה דרבנן כשאר כל המצוות דרבנן, ולא מסתבר שמשום הא מצוה יבטלו את הדאו'.

ולכך נראה לומר באופ"א, דהנה מרן הגרי"ז הלוי בחידושיו על הרמב"ם פ"ז ה"ז האריך לייסד, בדעת הרמב"ם שאם אכל בלי הסבה יצא יד"ח מצה ואי"צ לאכול עוד מצה, אלא

שחיסר מצוות הסבה, דהרי כתב רמב"ם שמצות הסיבה נוהגת בכל הסעודה בלילה הזה, אלא שכתב שחייב בהסבה רק בשעת אכילת מצה וד' כוסות, ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב הרי זה משובח, ואם היה סובר שמצות הסבה היא דין במצה ובד' כוסות, א"כ מה שייך שיהיה מצוה לכתחילה להסב בכל הסעודה, וע"כ שיש מצוה נפרדת של הסבה, וממילא אם אכל מצה בלי הסבה, לא יצטרך לחזור ואלכול מצה, דהא במצות המצה לא היה שום חסרון, ולא זו בלבד אלא דאף לא יהני ליה לחזור ולאכול מצה, דהא את מצות המצה כבר קיים בשלימות ולא חסר לו אלא את מצות הסבה, ומאי יהני שיחזור ויאכל מצה, הא מצה זו אינה אלא מצה של רשות, ואינה מצות מצה, וממילא לא יקיים עי"ז מצות הסבה, ומה שאמר ריב"ל שאם אכל כזית מצה בהסבה יצא, לאו היינו ידי חובת מצה, אלא היינו ידי חובת הסבה, שאם אכל כזית מצה בהסבה יצא ידי חובת הסבה, ואם לאו לא יצא חובת הסבה, ואף אין לו תיקון לזה, אבל ידי חובת המצה שפיר יצא בכל גווני לדעת הרמב"ם ע"ש.

ומעתה אפש"ל, שכל מה שפסק השו"ע שצריך לחזור ולאכול, זהו רק משום שהחמיר כשי' הרא"ש שאם אכל בלי הסבה צריך לחזור ולאכול, אבל לא שהכריע כן לגמרי, אלא שחשש ג"כ לדעת הרמב"ם, ולכך לא כתב שיאכל עתה מצה ומרור יחד, משום דלדעת הרמב"ם שאינו חייב לאכול עוד מצה, אתי מצה דרשות ומבטל למרור דמצוה, וסובר השו"ע שצריך לחוש לדעתו ולאכול מצה לבד ומרור לבד, וא"ש היטב בס"ד.

הגאון רבי יוסף שוב שליט"א
רב ביהמ"ד אנשי ירושלים מודיעין עלית

בירורי הלכות בדיני בדיקת חמץ

דיני הפסק באמצע הבדיקה

שיחה באמצע בדיקת חמץ

בטור (סימן תל"ב) איתא: וכתב אדוני אבי הרא"ש ז"ל יש אומרים שאין לבודק לדבר עד שיגמור כל הבדיקה, ויש מוסיפין עוד לומר שאם שח בדברים שלא מעין הבדיקה שצריך לחזור ולברך, וכל זה איננו שוה לי אלא שיש ליזהר שלא לדבר בין הברכה לתחילת הבדיקה אבל משהתחיל לבדוק לא הוי שיחה הפסק, מידי דהוי אישיבת סוכה וכאדם המדבר בתוך סעודתו דלא הוי שיחה הפסק להצריך לחזור ולברך על ישיבת סוכה וברכת המוציא, ומיהו לכתחילה טוב ליזהר שלא לעסוק בשיחה בטילה עד שיגמור כל הבדיקה כדי שישים אל לבו לבדוק בכל המקומות שמכניסין בו חמץ.

ובט"ז (ס"ק ג') כתב על דברי הרא"ש והטור: וצריך ביאור במה שכתב תחלה יש אומרים שאין לבודק לדבר עד שיגמור כל הבדיקה, ויש מוסיפין שאם שח בדברים שלא מעין הבדיקה וכו', וכל זה איננו שוה לי וכו'. וקשה, כיון שהוא עצמו מסכים אח"כ שיש ליזהר כן עד סוף הבדיקה אם כן היינו רישא, דאותן יש אומרים נמי הכי סבירא להו [כמו שכתב]. וכן הקשה מהרש"ל, ותירץ דבודאי ממה שכתב שאין לדבר ולא חילק בין ברכה לתחלת הבדיקה ובין לאחר שהתחיל לבדוק, אלמא דבחדא מחתא מחתינהו, וזהו ליתא, שבין ברכה לתחילת הבדיקה הטעם משום הפסק, ובבדיקה עצמה הטעם משום היסח הדעת, ועל זה כתב וכל זה אינו שוה לי כו'. עכ"ל.

וקשה דהא ודאי על כל פנים יש חילוק בין לא התחיל עדיין שאז צריך לחזור ולברך, ובין התחיל כבר, אף שיש ליזהר מכל מקום אין צריך לחזור ולברך, אלמא לאו בחדא מחתא מחתינהו. ונראה לי [לתרץ] הקושיא של רש"ל, דבדברי הרא"ש במסקנה נזכר שם טוב ליזהר שלא לעסוק בשיחה בטלה כו' והיינו במה שאין לו צורך בה אפילו [שלא] לצורך בדיקה, אלא יש לו רשות לדבר ההכרחים אף שלא לצורך הבדיקה, כיון שאין כאן משום הפסק אלא מצד שישים אל לבו לבדוק שפיר, ודי בזה אם נזהר משיחה בטילה לגמרי. אבל להיש אומרים דלעיל יש איסור מצד הפסקה, על כן לא נזכר שם שיחה בטילה, אלא שאין לבודק לדבר משמע אפילו הכרחים לו רק שאינה לצורך הבדיקה יש איסור, כן נראה לי ליישב דבריו. ועיין להלן המשך דברי הט"ז.

ובשו"ע (סעיף א') איתא: וטוב שלא ידבר בדברים אחרים עד שיגמור כל הבדיקה כדי שישים אל לבו לבדוק בכל המקומות שמכניסין בו חמץ.

ובפרי מגדים (משבצות זהב ס"ק ג') כתב דמדהשמיט המחבר שיחה בטילה משמע דלא כפירוש הט"ז.

אמנם הט"ז עצמו מסיים שם: אבל חלקי אמרה נפשי דנראה לי דברי היש אומרים נכונים ויש הפסק כשמדבר קודם גמר בדיקה, ולא דמי לסוכה וסעודה שמביא

הרא"ש ראיה דיכול להפסיק באמצע, דהתם אי בעי מסיים שם ולא אכל יותר בסוכה וסעודה, מה שאין כן בבדיקה דלא סגי ליה כל שלא גמר הבדיקה, וממילא כל שלא גמר עדיין אותו החלק נקרא התחלה אצלו, דהא אם לא בירך תחלה מברך עדיין בעת ההיא כמו שכתוב סימן זה סעיף א'. ואע"פ שלענין אם שח אין צריך לחזור ולברך כיון שכבר התחיל בענין, מכל מקום יש לו ליזהר בקיום המצוה שלא יפסיק בקיומה בכל ההכרח לו, ולא סגי בלאו הכי. וכיוצא בזה כתבתי בסימן תקצ"ב לענין שלא להפסיק בשיחה בין תקיעות שמיושב למעומד, ע"ש. וכאן באמצע הבדיקה נראה דהוי ממש כמו באמצע תקיעות שמיושב עצמן שודאי אסור להפסיק ביניהם לכולי עלמא.

ויעוין בנתיב חיים (בגליון השו"ע) ובערוך השלחן (סעיף ג') מה שדחו את דברי הט"ז.

ובשלחן ערוך הרב (סעיף ז') כתב: מכל מקום לכתחילה אין להשיח שום שיחה באמצע הבדיקה אפילו בדברי תורה כי אם מעניני צרכי הבדיקה לפי שיש אומרים שאף המשיח באמצע המצוה הרי זה הפסק וצריך לחזור ולברך כשיגמור המצוה, ואינו דומה למשיח באמצע סעודתו כשיושב בסוכה שאין צריך לחזור ולברך לישב בסוכה לפי שאינו מוכרח בישיבה זו שלאחר השיחה שאם ירצה שלא לאכול עוד ושלא לישב בסוכה הרשות בידו, אבל בבדיקת חמץ מוכרח הוא לגמור את הבדיקה שלאחר השיחה שחייב לבדוק בכל המקומות שמכניסין בהן חמץ ואילו היה שוכח לברך בתחילת בדיקתו היה חייב לברך בגמר בדיקתו לכן גם עכשיו חייב לחזור ולברך כיון שהפסיק בשיחה אחר ברכה הראשונה, וכן כיוצא בזה בשאר כל מצוות שהן חובה ואי אפשר לאדם לפטור את עצמו מהן.

אמנם מדברי השו"ע ושאר פוסקים משמע דלא חששו להפסק באמצע הבדיקה וכמו שכתוב בביאור הגר"א ורק מטעם שישים אל לבו לבדוק בכל המקומות אין להפסיק באמצע הבדיקה.

וכן כתב בערוך השלחן (סעיף ב'): אמנם משהתחיל לבדוק אין איסור מדינא כשדיבר באמצע הבדיקה. ומסיים ומכל מקום נכון ליזהר גם בזה שלא להפסיק בדיבור עד אחר הבדיקה ולא מפני ההפסק אלא כדי שישים אל לבו לבדוק בכל המקומות שמכניסין בהן חמץ. ומדברי הפמ"ג שם נראה דגם בדברים הכרחיים טוב שלא ידבר (ויעוין בדברי המ"ב ס"ק ד' אם חושש לדעות דהוי הפסק).

ובמעשה רב (אות קע"ח) כתב: ומתחיל לבדוק קודם הלילה, מפסיק באמצע בתפילת מעריב ואינו חושש. (ויל"ע אם הגר"א התפלל מעריב באמצע הבדיקה משום שחשש שיעבור זמן מעריב או גם בלי זה התפלל מעריב באמצע).

ברכת אשר יצר ועל הברק והרעם וברוך הוא וברוך שמו באמצע הבדיקה

ולפי המבואר לעיל נראה שאם עשה צרכיו באמצע הבדיקה מברך אשר יצר דבכה"ג לא שייך טעם הפוסקים שיתן אל לבו (והרי מחוייב לעשות צרכיו כדי לא לעבור על בל תשקצו) ואם לא יברך אשר יצר הר"ז חומרא דאתי לידי קולא שעלול לעבור זמן הברכה,

וכן לגבי ברכת ברק ורעם ולענות ברוך הוא וברוך שמו על ברכת חבירו, שהרי יפסיד אם לא יאמר מיד וכ"ש הוא ממה שהגר"א היה מתפלל מעריב באמצע הבדיקה, וגם לדעות דחוששים להפסק י"ל דמותר לברך אשר יצר דלא גרע מפסוקי דזמרה דכתב המ"ב (סימן נ"א ס"ק ח') דמותר לברך אשר יצר באמצע פסוקי דזמרה, וכן לגבי תקיעת שופר הורו רבותינו מרן הגרש"ז אויערבאך זצוק"ל ומרן הגרי"ש אלישיב זצוק"ל ועוד, דמותר לברך אשר יצר בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד (אולם לדעת הט"ז הנ"ל באמצע הבדיקה הוי כמו באמצע תקיעות דמיושב עצמן).

וכן שמעתי ממרן הגרי"ש אלישיב זצוק"ל דמותר לברך אשר יצר ולענות ברוך הוא וברוך שמו על ברכת חבירו ולברך על הברק והרעם באמצע הבדיקה.

וכן בס' חשוקי חמד (פסחים עמ' ק"ט) כתב: האם מותר לכתחילה לברך ברכת אשר יצר באמצע הבדיקה. תשובה בספר אגודת אזוב (הו"ד באוצר ההלכות עמוד ע"ז) כתב דיברך רק אחר שיגמור לבדוק את החמץ, והדברים מחודשים. ויעוין בשו"ת מנחת יצחק (ח"ג סימן מ"ד) דברכת אשר יצר אינה הפסק בין תקיעות דמעומד למיושב, דלא חמיר מהפסק שבין ברוך שאמר לישתבח, דכתב המג"א (סימן נ"א ס"ק ג') דאומר אמן כיון שלא הוזכרה בגמ', ופירש החיי אדם (נשמת אדם כלל כ' סימן ג') דכוונתו שלא נזכרה בגמ' דאסור להפסיק, אלא דהרי"ף כתבו על כן קיל בזה מברכת ק"ש, עיי"ש. ונראה דהכא קיל טפי כיון דהטעם דאסור להפסיק בדיבור אינו משום הפסק באמצע הברכה, דהרי התחיל במצוה כדכתב המשנ"ב (ס"ק ו'), אלא הטעם הוא כמו שכתב השו"ע כדי שישים אל לבו לבדוק בכל המקומות שמכניסים בו חמץ. וממו"ח מרן הגרי"ש אלישיב [זצוק"ל] שמעתי דכל דבר שהוא סדר הדברים שאדם עושהו אין הוא הפסק.

וכן שמעתי מהגה"ק בעל המשנה הלכות זצ"ל דאם עשה צרכיו באמצע בדיקת חמץ יברך מיד ברכת אשר יצר ולא ימתין לברך בגמר הבדיקה שמא ישכח לברך או שמא יפסיד הברכה כגון שיצטרך לצאת לצרכיו עוד פעם.

וכן כתב בחוט שני (פסח עמ' ס"א): מכל מקום מסתברא שמותר להפסיק באמצע בדיקת חמץ לברך ברכת אשר יצר, או לברך על ברכת רעם.

וכן שמעתי מהגאון רבי עזריאל אויערבאך שליט"א והגאון רבי נתן קופשיץ שליט"א דמותר לברך ברכת אשר יצר וברכה על ברקים ורעמים ולענות ברוך הוא וברוך שמו באמצע בדיקת חמץ.

לענות לטלפון באמצע הבדיקה

בקובץ מבקשי תורה (פסח סימן קל"ג ענף ב' אות ה') כתב בשם מרן הגרש"ז אויערבאך זצוק"ל דאם הטלפון מצלצל בשעת בדיקת חמץ אחרי הברכה ובאמצע הבדיקה, מותר להרים את השפופרת ולומר אני באמצע הבדיקה כי אולי זה דבר דחוף. והדגיש מרן זצוק"ל שזה דוקא באמצע הבדיקה ונראה דס"ל למרן זצוק"ל דלא חיישינן להפסק באמצע הבדיקה, רק כדי שישים אל לבו

לבדוק את כל החמץ אין להפסיק, ולכן בדבר דחוף מותר להפסיק דאף אם אין לדבר אפילו דברים הכרחיים מכל מקום בדבר דחוף מותר להפסיק כיון שזה רק דין דלכתחילה כמש"כ בשו"ע "וטוב" שלא ידבר דברים אחרים עד שיגמור הבדיקה.

וכן שמעתי מהגאון רבי עזריאל אויערבאך שליט"א דאם הטלפון מצלצל באמצע הבדיקה אפשר לענות ולומר שאני באמצע בדיקת חמץ.

וכן מהגאון רבי נתן קופשיץ שליט"א שמעתי דאם הטלפון מצלצל באמצע בדיקת חמץ מותר להרים ולומר אני באמצע הבדיקה ואם זה דבר דחוף יכול לענות בקיצור.

כיבוי אור החשמל בעת הבדיקה

בשו"ע (סימן תל"א סעיף א') איתא: בתחילת ליל י"ד בניסן בודקין את החמץ לאור הנר.

ובמשנה ברורה (ס"ק ג') כתב מפני שצריך לבדוק בחורין ובסדקין ואור היום לא יועיל לזה, וכיון שצריך שתהיה לאור הנר קבעוה בלילה מפני שאז אור מבהיק יותר מביום ואפילו במקום האפל.

ובמשנה ברורה (סימן תל"ג ס"ק ב') כתב דלכתחילה אסור לדחות בדיקה עד יום י"ד. וכתב בשער הציון (ס"ק ז') ולא מיבעיא במקום שיש אור יום דאין לדחות דשרגא בטיהרא מאי מהני, אלא אפילו אם הוה בבית אפל הנר מאיר יותר בלילה מביום. ומטעם זה יש נוהגים לכבות את אור החשמל בשעת בדיקת חמץ שאז אור הנר מבהיק ביותר.

וכן שמעתי מהגאון רבי חיים פינחס שיינברג זצ"ל דראוי לכבות את החשמל בשעת הבדיקה.

ובשו"ת שבט הלוי (ח"א סימן קל"ו) כתב: ושאלתך אם אני משתמש לאור האלקטרי בשעת בדיקה הוא ג"כ ע"ד הנ"ל. בדרך כלל אנו רגילים לעשות הכל לאור הנר בלבד. אבל פשוט שאם חסר לנו החשמל לטיב הבדיקה משתמשים בו, כי העיקר הוא לבדוק כדת וכהלכה ואור הנר הוא רק מכשיר למצוה.

וכן כתב בהלכות חג בחג (פסח פרק ה' סעיף ז') דיש מדקדקין לבדוק לא רק את החורין וסדקים לאור הנר אלא אף את החדר לאור הנר דוקא, ומכבין אור החשמל ועושין כל הבדיקה לאור הנר לבדו עיי"ש.

ומהגאון רבי עזריאל אויערבאך שליט"א שמעתי דבבדיקת חמץ כשבודקים את מרכז החדר אין לכבות את החשמל, דהבדיקה כשהחשמל דולק עדיף. אולם כשבודקים בפינות החדר ובחורין וסדקין עדיף לכבות את החשמל, דבמקומות אלה הבדיקה עדיפה על ידי נר לבד בלא אור חשמל.

ובשו"ת רבבות אפרים (ח"ח סימן קצ"ט) כתב: האם צריך לכבות את אור החשמל כשבודק את החמץ אם זה מפריע לבדיקה אז מסתבר דצריך לכבות, ואם זה לא מפריע אז נראה שאין צריך לכבות את החשמל בעת הבדיקה.

בהליכות אבן ישראל (הלכות בדיקת חמץ סעיף כ"א) כתב על הגאון רבי ישראל יעקב פישר זצ"ל דבחדרים בבית היכן שהיה דלוק

נשאר דלוק והיכן שהיה מכובה נשאר כך, לא הדליק ולא כיבה בעת הבדיקה.

וממרן הגרש"ז אויערבאך זצוק"ל שמעתי דרק אור היום מחשיך ומפריע לאור הנר ולא אור החשמל, ולכן אין צריך לכבות את אור החשמל בשעת הבדיקה. וכן שמעתי מב"ב של מרן זצוק"ל דהקפיד להדליק את החשמל בשעת הבדיקה, וכ"ה בשבו"י בשם מרן זצוק"ל וכן כתב שם בשם מרנן החזו"א והאג"מ זצוק"ל ובארחות רבינו שאין צריך לכבות את החשמל בשעת הבדיקה.

וכן שמעתי ממרן הגרי"ש אלישיב זצוק"ל דאין צריך לכבות את החשמל בשעת הבדיקה. וכן בס' באר ישראל (עמ' ל"ג) כתב בשם מרן זצוק"ל דאין צריך לכבות את החשמל כשבודק לאור הנר ובמרכז החדר המואר באור החשמל אף אינו צריך להוביל עמו את הנר, ודומה הדבר למרפסת פתוחה באמצע יום.

וכן כתב בשו"ת אור לציון (ח"ג פרק ז' סעיף ז'): אין צריך לכבות את אור החשמל בשעת בדיקת חמץ.

ובביאורים כתב: יש הנוהגים לכבות את אור החשמל בשעת בדיקת חמץ, כדי שיהא אור הנר ניכר, וכעין מה שאמרו בגמרא (חולין דף ס' ע"ב) שרגא בטיהרא מאי מהני, וראה גם ברש"י בפסחים דף ד' ע"א ד"ה ואור הנר ובטור סימן תל"א. ואין נראה כן, שהרי מי שלא בדק בלילה ובודק ביום, בודק הוא לאור הנר, וכמבואר בשו"ע בסימן תל"ג סעיף א', ומבואר בב"י שם בשם רבינו ירוחם, שאף אם יש בבית אור הרבה צריך לבודקו לאור הנר. ורק באכסדרה וכנגד ארובה שבחדר שאורן רב אין צריך נר כמבואר שם, הרי שאף כשיש אור גדול ביום, שהוא יותר מאור החשמל, הצריכו לבדוק לאור הנר. והרי לא מצינו שיצריכו בבדיקה זו שיאפיל את החדר כדי שאור הנר יהא ניכר. ועל כרחך ששרגא בטיהרא הוא רק ביחס לאורה הרב של השמש, ועוד שהרי צריך לאור הנר לחורים ולסדקים, כגון מתחת לארונות, שלא מגיע אליהם אור החשמל, ושם בודאי ניכר אור הנר ומשתמש לאורו, ועל כן אפילו אם יש בחדר מנורת חשמל שאורה גדול, אין כל צורך לכבותה. וכן מנהגנו להשאיר את אור החשמל דלוק בשעת הבדיקה.

וכן שמעתי מהגה"ק בעל המשנה הלכות זצ"ל והגה"ק רבי שריה דבליצקי זצ"ל והגאון רבי נתן קופשיץ שליט"א דאין צריך לכבות את אור החשמל בשעת בדיקת חמץ.

וכן מהגאון רבי נסים קרליץ זצ"ל שמעתי דאין צריך לכבות את החשמל בשעת הבדיקה. וכן בחוט שני (פסח עמ' נ"ט) כתב: העיקר בבדיקת חמץ הוא לראות היטב בכל המקומות. וגם - צריך לבדוק בנר, ולכן אין צריך לכבות את אור החשמל במקום שבודק לאור הנר כיון שהנר מאיר ומסייע למקומות שמאיר ואין אור החשמל מקלקל כמו אור היום שמקום שקרוב לאור הנר, הנר מועיל לו אף שדולק שם החשמל.

בדיקת חמץ בפנס

בשערים מצויינים בהלכה (סימן קי"א ס"ק ד') כתב: ואי מותר לבדוק החמץ באור החשמל, תלוי ודאי בזה, אי אור זה מקרי נר או לא, דהא קפדי חז"ל (פסחים דף ז' ע"א)

שיהיה דוקא לאור הנר, וחזרו אחרי פסוקים ללמוד משם זה הדין. ושו"ת בית יצחק (יו"ד ח"א סימן ק"כ וח"ב יו"ד סימן ל"א) כתב דאור החשמל מקרי "נר" ומותר לברך עליו "להדליק נר של שבת", וכן כתב בשו"ת מחזה אברהם (סימן מ"א) ועיין לעיל בהלכות שבת (סימן ע"ה ס"ק ז'). ואם כן הכי נמי בנדון דידן מותר לבדוק בו. ואע"ג דגם נר של שמן ושומן וחלב, דודאי מקרי נר ומברכין עליהם "להדליק נר של שבת", ואפ"ה אין בודקין בהם, כמש"כ בשו"ע (סימן תל"ג סעיף ב') התם שאני דהטעם הוא מפני שאינו יכול להכניסם בחורין וסדקין, ולבדוק בין הכלים כן ישפוך השמן והשומן, ושמא יטיף על הכלים ויפסידם. אבל בנר החשמל שפיר יכול להכניסו בחורין וסדקין ולבין הכלים ואינו מתירא מכלום, ואפילו לדברי האחרונים לעיל (בהלכות שבת) שדעתם שלא לברך עליו "להדליק נר של שבת", התם טעמא דידהו, משום דצריך שהישראל בעצמו ידליק הנר וכל מלאכת ההדלקה על הישראל לבדו, ובאור החשמל אין כל המלאכה נעשית ע"י הישראל לבדו, שגם העובדים בבית חרושת שמייצרים הזרם החשמל מסייעים בהדלקה, משא"כ בנידון דידן, אין צריך שהאדם הבודק ידליק נר הבדיקה ואין מברכין על הדלקת הנר, ולא גרע מאכסדרה שלאורה נבדקת כמבואר בגמרא (פסחים דף ח' ע"א) על כן אין שום טעם וסברא לאסור בדיקת חמץ על ידי אור החשמל, ואפילו הכי ישראל קדושים ומצוה הבאה פעם אחת בשנה מהדרים עליה לעשות כמנהג אבותינו לבדוק בנר של שעוה, וגאון הדור ר' אהרן קאטלר זצ"ל כשראה במהדורא ראשונה דברים אלו אמר שהצדק והלכה כן הוא.

וכן בהליכות שלמה (מועדים ח"ב פרק ה' סעיף י"א) כתבו בשם מרן הגרש"ז אויערבאך זצוק"ל דכשאי אפשר לבדוק בנר יבדוק על ידי פנס חשמלי והיינו פנס דק המאיר היטב בחורין ובסדקין, אך לא פנס המאיר בחזקה באופן שמטשטש את הראיה אבל כשאפשר בנר אין נכון כלל לחפש דרכים אחרות אלא יבדוק לאור הנר כדתנן במתניתין.

ובשו"ת רבבות אפרים (ח"ג סימן תקצ"ח) כתב בשם מרן הגר"מ פיינשטיין זצוק"ל שלפעמים יותר טוב לבדוק בפנס כי אפשר להכנס למקומות שנר לא נכנס שם.

וכן ממרן הגרי"ש אלישיב זצוק"ל שמעתי דאפשר לבדוק לאור פנס המאיר היטב. וכ"ה בשבו"י (פרק ד') בשם מרן זצוק"ל דמותר לבדוק לאורו אם הוא דק שמאיר היטב בחורין וסדקים ואינו מסנוור אותו ומנהג ישראל שבודקים לאור הנר. אך מקומות שנבדקים טוב יותר על ידי פנס יבדוק בפנס מיהו אין לבדוק לאור מנורה שאין אורה פונה רק למקום הנבדק כיון שמסתנוור ממנה ואין יכול לבדוק היטב.

ומהגאון רבי חיים פינחס שיינברג זצ"ל שמעתי דאפשר לכתחילה לעשות בדיקת חמץ בפנס.

ובהליכות אבן ישראל (הלכות בדיקת חמץ סעיף י"ב) כתב בשם הגאון רבי ישראל יעקב פישר זצ"ל דאפשר לכתחילה לבדוק החמץ לאור פנס [דאין בהם חשש אבוקה, היות שאינם שורפים, וכן אין החשש שיתיירא להכניסו בחורין ובסדקין] ויכולים שפיר לברך על זה, אלא דיותר טוב שיברך על הנר, ואח"כ יכול לבדוק על ידי פנס.

ומהגאון רבי עזריאל אויערבאך שליט"א שמעתי דבבדיקת חמץ יש לברך ולהתחיל לבדוק בנר שעוה ואחר כך יכול להמשיך ולבדוק בפנס ואם אין לו נר רק פנס אפשר בדיעבד לברך גם על פנס.

ובשו"ת באר משה (ח"ו קונטרס אלעקטרי סימן ס"א) כתב דלכתחילה לא יברך אלא על נר יחידי ואם אפשר על נר שעוה, אבל בדיעבד אם אין לו נר יכול לברך ולבדוק לאור פנס וגם אם מברך על נר שעוה אז במקומות שקשה להכניס הנר בודאי ובודאי ישתמש בפנס לסייעו סיוע שיש בו ממש כי טוב ויפה הוא לבדיקה.

וכן שמעתי מהגאון רבי נסים קרליץ זצ"ל דלכתחילה יש לבדוק בנר דתקנו לעשות בדיקת חמץ בנר. ובחוט שני (עמ' נ"ט) כתב: אין להתיר לבדוק חמץ לאור פנס, מכל מקום כשבודק לאור הנר מותר לו להסתייע גם בפנס.

ומהגה"ק רבי שריה דבליצקי זצ"ל שמעתי דלכתחילה יש לקחת לבדיקת חמץ דוקא נר שעוה אף שנרות חלב בזמננו עושים מחומרים כימים ונפט, ואם נוטף על הכלים אינם נאסרים.

וכן מהגאון רבי נתן קופשיץ שליט"א שמעתי דלכתחילה יש לבדוק בדיקת חמץ דוקא בנר ואם אין לו נר יכול בדיעבד לברך ולבדוק בפנס.

ומהגה"ק בעל המשנה הלכות זצ"ל שמעתי דיש לבדוק בדיקת חמץ בנר, ואף במקומות שקשה לבדוק בנר אין לעשות בדיקת חמץ בפנס.

ובשו"ת אור לציון (ח"ג פרק ז' סעיף ח') כתב: לכתחילה יש להשתמש בנר רגיל של שעוה או פרפין לבדיקת חמץ. ואם אין לו נרות אלו, יבדוק בנר חשמלי צר, כגון פנס חשמלי, הנכנס לחורים וסדקים, אך לא יברך על בדיקה זו.

ובביאורים כתב: בשו"ע (סימן תל"ג סעיף ב') מבואר שיש לבדוק בנר של שעוה, אבל לא בנר חלב או נר של שומן או של שמן, ומבואר בטור שם בשם הרא"ש, שנהגו שלא לבדוק בנר של חלב, שמא יטיף על הכלים, ולא בשל שומן, שמא יטיף על כלי החלב, ולא בנר של שמן, שירא שמא יטיף על הבגדים, ע"ש. ואף בחלב פגום אין לבדוק, שאין אדם רוצה לפגום כלי אכילתו אף בחלב פגום. ועל כל פנים, אף שאין בודקים בנר של שמן שירא שמן יטיף על הבגדים, אין זה אלא בכלי שמן עם פתילה, אבל פתילה ספוגה בשמן שלא נתונה בבית קיבול של שמן, אפשר להשתמש בה לבדיקת חמץ. וכמו שהביא בברכ"י שם אות ט' בשם הרשב"ץ, שפתילת צמר גפן על עץ דק בלולה בשמן דינה כנר שעוה. ע"ש. ונרות של פרפין המצויים כיום, הרי הם כנרות שעוה, שהרי אינם פוגמים את הכלים, ואפשר להשתמש בהם לבדיקת חמץ. ולכאורה היה מקום לומר, שאף בנר חשמלי אפשר להשתמש לבדיקת חמץ, ובלבד שנכנס לחורין וסדקין, וכגון פנס חשמלי צר, כמבואר בפסחים דף ח' ע"א, שצריך שיהא נר הנכנס לחורין וסדקין, אלא שעדיין יש להסתפק לענין נר חשמל, שאעפ"י שלפי פשוטם של דברים כל שמאיר את המקום ואף את החורין והסדקין שוב אין חשש, (וראה בשו"ע שם סעיף א', שאכסדרה שאורה רב, אם בדקה לאור החמה דיו), מכל מקום כיון שמצינו בגמ' דף

ז' ע"ב שדרשו שצריך נר לבדיקת חמץ, משום דילפינן מציאה ממציאה ומציאה מחיפוש וחיפוש מנרות ונרות מנר דכתיב נר ד' נשמת אדם חופש כל חדרי בטן, וע"ש בגמ' שהאריכה בזה שם ובדף ח' ע"א, ואם כן אפשר שיש קפידא שתהא הבדיקה דוקא בנר, ואפשר שלענין זה נר חשמלי לא מהני, ובעינן דוקא נר רגיל שיש בו פתילה. והסליל הנמצא בתוך המנורה לא חשיב כפתילה של נר רגיל, כי אינו דולק, אלא יש בו אש ואינה כלה. ואם כן אפשר שאין לנו להוסיף ולחדש בזה יותר ממה שכתוב. וצ"ע בזה. ועל כן מי שאין לו נר רגיל יבדוק בנר חשמלי, אך מספק לא יברך על הבדיקה.

ברכה על בדיקת כיסים או כלים ומכוניות

ברמ"א (סימן תל"ג סעיף י"א) איתא: והכיסים או בתי יד של בגדים שנותנים בהם לפעמים חמץ צריכים בדיקה.

ובשו"ע (סימן תל"ו סעיף ג') איתא: ישראל היוצא מבית אינו יהודי תוך שלושים יום וכו' אבל אם הוא מפרש או יוצא בשיירא ולא יכנס בפסח בבית יש מי שאומר שחל עליו חובת בעור כיון שהוא תוך שלושים יום, וצריך לבער בית האינו יהודי שהוא יוצא ממנו כדי לקיים מצות בעור אע"פ שהאינו יהודי יכנס לביתו בפסח.

וכתב בחיי אדם (כלל קי"ט סעיף י"ח) בשם החק יעקב (סימן תל"ו ס"ק י"ז) אע"ג שבודק הכיסים ובתי ידים מכל מקום מדכתיב תשביתו שאור מבתיכם משמע דעיקר מצוה הוא לבער מביתו.

וכתב בס' שבו"י (פרק ד' אות ב') דלפי זה משמע דאין לברך אבדיקת כיסים לחוד או שאר כלים כמו מזוודה וכיו"ב דאין עיקר מצות הבדיקה בזה אפשר דלא תקנו ברכה על זה. וכן כתב שם בשם מרן הגרש"ז אויערבאך זצוק"ל שאין לברך על בדיקת כלים בלבד כגון כיסים ומזוודה. וגם מכונית היא כמזוודה גדולה שצריכה בדיקה ואין לברך על בדיקתה וכ"ה שם בשם מרן הגר"מ פיינשטיין זצוק"ל דמכונית שמכניסים בה חמץ צריכה בדיקה אבל אין מברכים על זה.

וכן שמעתי מהגאון רבי נסים קרליץ זצ"ל הגאון רבי עזריאל אויערבאך שליט"א והגאון רבי נתן קופשיץ שליט"א דעל בדיקת חמץ של מכונית אין לברך רק על בדיקת חמץ של בית מברכים.

ומהגאון רבי חיים פינחס שיינברג זצ"ל שמעתי דמכונית שמכניסים בו חמץ יש לברך על בדיקתה.

וכן כתב בשו"ת אור לציון (ח"ג פרק ז' בביאורים סעיף ט'): ויש לדעת שהרכב חייב בבדיקה ככל רשותו של אדם, ומי שאינו בודק אלא את רכבו, חייב בבדיקה בו בברכה, ויבדוק שם כל מקום שיש בו חשש חמץ וכמו שנתבאר לעיל לענין בדיקת מקרר, ולא יסמוך על כך שהרכב נוקה לפני כן.

מהגה"ק בעל המשנה הלכות זצ"ל שמעתי דמי שאין לו בית ובודק רק את כיסי בגדיו יכול לברך על הבדיקה.

בדיקת חמץ למי שלא נמצא בביתו באור לי"ד ניסן

בספר הליכות ביתה להגר"ד אויערבאך שליט"א (סימן י"ח הערה ז') כתב לגבי מי שלא נמצא בביתו באור לי"ד ניסן וביתו חייב בבדיקה כגון שיצא מביתו לאחר י"ד אדר או אפילו יצא קודם י"ד אדר אלא חוזר לביתו בפסח, דעדיף טפי שימנה שליח לבדוק בזמנו ממה שהוא עצמו יבדוק קודם זמנו. דכן משמע מלשון השו"ע סימן תל"ו סעיף א' ובמ"ב ס"ק א'. והטעם משום הפסד ברכה, דלפני הזמן אין מברכין על הבדיקה, ואע"ג שהוא ממילא אינו מברך אלא השליח מכל מקום הבדיקה עכ"פ נעשית בברכה כתיקונה. וכ"כ בשער הציון סימן תל"ג ס"ק ה' בשם החק יוסף דלכתחילה אין לבדוק קודם הזמן משום הפסד ברכה ודלא כדעת שאר אחרונים שם, מלבד היכא דבודק ביתו ומשאיר חדר אחד לבודקו בליל י"ד ובברכה כמש"כ בשו"ע שם סעיף ז'.

וכן שמעתי מהגאון בעל שבט הלוי זצ"ל דעדיף לעשות שליח לבדוק את החמץ בזמנו שהרי רואים דהשליח בזמנו עושה ברכה ובעצמו קודם זמנו אין עושה ברכה.

וכן שמעתי מהגאון רבי חיים פינחס שיינברג זצ"ל הגה"ק בעל המשנה הלכות זצ"ל הגאון רבי עזריאל אויערבאך שליט"א והגאון רבי נתן קופשיץ שליט"א דהיוצא מביתו קודם הפסח עדיף למנות שליח שיבדוק עבורו בליל י"ד משיבדוק בעצמו בלילה שלפני יציאתו לדרך לאור הנר בלי ברכה.

ומהגאון רבי נסים קרליץ זצ"ל שמעתי שיבדוק בעצמו קודם זמנו דמצוה בו יותר מבשלוחו. [ובמנחת שלמה (ח"ב סימן נ"ו) כתב דהבודק חמץ בבית חבירו אבל חבירו לא עשאו שליח אלא בודק בעצמו אף שיש לו רשות לעשות כן מדין ערבות ולהציל את חבירו מעבירה אבל אין זה חשיב שחבירו קיים המצוה ולפיכך אינו רשאי לברך. וזוהי גם כוונת המשנה ברורה סימן תל"ב ס"ק י' במ"ש שהוא השליח גם על הברכה, שאם לא מדין שליחות נהי דמציל אותו מבל יראה אבל אינו יכול לברך עבורו, עכ"ד. אולם אם ידור בבית חבירו בפסח יכול לברך על הבדיקה אע"פ שלא עשאו שליח דחייב לבדוק משום שמא ימצא בפסח גלוסקא יפה ויבוא לאכול ממנה. יעוין במ"ב סימן תל"ג ס"ק מ"ג ובפסקי מרן הגרש"ז אויערבאך זצוק"ל בספר מבקשי תורה - אור אפרים (ענף ב' סעיף ו' ובמעדני שלמה (מועדים עמ' ז')].

הגאון רבי דב הכהן רבינוביץ שליט"א
רב שכונת רמה ד' בית שמש

בדין מכירת חמץ והמסתעף

בירור נפלא על מה שנוהגים כהיום לעשות הן בדיקה והן ביטול והן מכירה לגוי והנפק"מ לדינא

פרק א'

הטעם שנוהגים למכור החמץ
הטעם שצריך בדיקה וביטול

א) **עיין בשו"ע סי' תל"א סעיף א',** בתחילת ליל י"ד בניסן, בודקין את החמץ לאור הנר לאור הנר בחורין ובסדקין בכל המקומות שדרך להכניס שם חמץ, **ועיין עוד לקמן בשו"ע סימן תל"ד סעיף ב',** אחר הבדיקה מיד בלילה יבטלנו, ויאמר כל חמירא דאיתא ברשותי דלא חזיתיה ודלא ביערתיה, ליבטיל ולהוי כעפרא דארעא ע"כ, דמבואר דצריך הן בדיקה והן ביטול.

ב) **והטעם שצריך הן בדיקה והן ביטול,** עיין במשנ"ב (סימן תל"א סק"ב) שהביא דעת הר"ן להלכה, וז"ל, ומן התורה באחד מהן סגי, דכשמבטלו בלבו ומפקירו שוב אינו שלו ואינו עובר עליו, וכ"ש כשבודקו ומחפש אחריו ומבערו מן העולם, אלא שחז"ל החמירו דלא סגי באחד מהן, אלא בשניהם דוקא, לפי שחששו אחר שהבטול תלוי במחשבתן של בני אדם ובדעותיהן, אולי ירע בעיני האדם שיש לו חמץ בעד כמה אלפים להפקיר, ואף שבפיו יאמר שיהיה בטל והפקר וחשיב כעפרא, מ"מ לבו לא כן יחשוב ולא יבטלנו בלב שלם, והרי הוא עובר בבל יראה, שהרי לא הוציא מביתו, ועוד שמא מתוך שרגילין בו כל השנה אם יהיה בביתו ורשותו, גזרינן שישכח ויבוא לאכול, ולכן תקנו חז"ל שאע"פ שמבטל לא סגי, אלא צריך לבדוק לבערו מן העולם, ומ"מ צריך לבטל גם כן, שמא לא יבדוק יפה וימצא חמץ בפסח, ויעבור עליו עכ"ד.

ג) והמבואר דמדאורייתא די או בביטול לחוד או בבדיקה וביעור לחוד, ומדרבנן בעינן תרוויהו, והטעם דביטול לבד אינו מועיל, או משום שמא לא יהיה הביטול בלב שלם, או שמא ימצא חמץ בביתו וישכח ויבוא לאכלו, כיון שרגיל בחמץ כל השנה, [ויש נפק"מ בין הטעמים ואכ"מ], והטעם דלא מועיל בדיקה לבד, שמא ימצא גלוסקא יפה, וישהה מעט קודם שישרפנו, ויעבור עליו מכאן ולהבא בבל יראה ובל ימצא, [אבל בלא שהה אינו עובר כיון שבדק], ולכן תקנו חז"ל שג"כ יבטל ויפקיר חמצו, דשוב אינו עובר כיון דאינו שלו.

א. הטעם שמוכרים לגוי באופן שיש לו חמץ בעין

ד) והנה כהיום המנהג שמוכרים החמץ לגוי, וצ"ע הטעם בזה דהרי כבר עושים הן בדיקה והן ביטול, וא"כ הרי כבר יוצא ידי חובתו, מאחר שכבר הפקיר החמץ [ע"י הביטול], וגם הוציאו מרשותו [ע"י הבדיקה], ובשלמא לאלו המוכרים גם חמץ בעין לגוי ניחא, דהרי על חמץ ידוע אינו מועיל ביטול ובדיקה, אלא

צריך שיוציאנו מרשותו לגמרי, דאל"כ חששו חז"ל שמא לא יהא הביטול בלב שלם, או שמא יבוא לאכלו וכש"נ לעיל, ולכן מוכרים החמץ לגוי, דשוב אין לו על זה חובת בדיקה וביעור, כיון שאין החמץ שלו, ויש לו ע"ז רק דין של עשיית מחיצה, כמבואר בשו"ע סימן ת"מ סעיף ב', ויתבאר לקמן, וכן נראה קצת מדברי השו"ע הרב בסידורו, שכתב דההחמץ הנמכר אינו בכלל ביטול והפקר, ולזאת אם המכירה איו כדין עובר עליו בבל יראה ובבל ימצא, דמבואר דהמכירה חל על החמץ בעין, ועל כל שאר החמץ שאינו ידוע, מהני ביטול ובדיקה, עיי"ש.

ב. הטעם שמוכרים לגוי באופן שאין לו חמץ בעין

ה) אולם כידוע שיש נוהגים שאין מוכרים חמץ בעין,[1] [והוא ע"פ דעת הגר"א שדעתו שאין לסמוך על המכירה כידוע, ומעוד כמה טעמים וכשי"ת לקמן], ועפ"ז צריך עיון למה צריך בכלל למכור החמץ, והלא כבר עושה בדיקה וביעור, וכנראה שצ"ל דמכיון דכהיום מיחדים מקומות שמכניסים שם כלי החמץ וכד', ושוב אין בודקים שם מחמץ, ולכאורה בחמץ שלו אינו מועיל לעשות כן, שהרי חז"ל הצריכו לעשות הן ביטול והן בדיקה היטב בחורים וסדקים, ולהוציא החמץ מרשותו לגמרי, ולכן מוכרים החמץ שלו לעכו"ם, ומכיון שזה חמצו של עכו"ם, לכן מועיל מה שמייחד לו מקום באיזה ארון וכד', וכש"נ בשו"ע שעל חמצו של עכו"ם די בזה שעושה מחיצה, ושוב אין צריך לעשות בדיקה במקום הזה.[2]

ו) או י"ל בנוסח אחר, דעיין בשו"ע סימן תנ"א סעיף א', דמבואר דקדרות שנשתמש בהם חמץ כל השנה, משפשן היטב בענין שלא יהא חמץ ניכר בהם, ומצניען בפסח במקום צנוע שאינו רגיל לילך לשם, כדי שלא יבוא להשתמש בהם בפסח, וטוב לסגרם בחדר ולהצניע המפתח, עיי"ש, דמבואר שמקודם צריך לשפשף היטב כל הכלים, ורק לאחר שכבר שפשף הכלים, עדיין אסור להשתמש בכלי בפסח, ורק ע"ז מועיל שמצניען בפסח במקום מוצנע, ולכן י"ל דגם מה"ט מוכרים החמץ לגוי, כדי שלא יצטרך לנקות היטב כל החמץ מהכלים, אלא מניח הכלי חמץ באיזה ארון ודי, וכמבואר כעין זה בשו"ע סימן תמ"ב סעיף י"א, לענין עריבות שלשין בהם חמץ וקשה לנקותן עיי"ש.[3]

---

1. הטעם שמקפידים שלא למכור חמץ בעין, ועיין במעשה רב הלכות פסח (אות ק"פ קפ"א) שכתב שלא למכור שום דבר חמץ כי אם מכירה עולמית, וכן אחר הפסח אין ליקח מן השוק, מה שאופין מקמח של ישראל ומשמרים וי"ש ושכר של ישראל, כי המכירה גרוע, ע"כ לא יקנה רק שיהא משל א"י או הקמח של ישראל אם אינו לתותה, וי"ש ושכר של ישראל לא ישתה עד שיעשה מחדש, ע"כ.

2. יעוין במשנ"ב סימן תל"ג סקכ"ג, שכתב ותקרות שלנו שתחת גג המושפע, אם דרך להשתמש שם צריך בדיקה, ובאשר שהטרחא מרובה נראה שיש להקל ע"י שימכור אותו המקום עם החמץ שיש שם, ומשמעות דבריו שהדין למכור לגוי, כדי שיפטר מחובת בדיקה, הוא רק דין בדיעבד, וצ"ע דהרי מקיים חובת בדיקה בכל שאר החדרים, וא"כ למה אינו מותר לעשות כן לכתחילה, וצ"ע בזה, ומדברי הפוסקים בכ"מ נראה דיש לעשות כן לכתחילה, וי"ל.

3. וי"ל דאין זה בכלל החומרא שלא נהגו למכור חמץ בעין לגוי, הן משום דזה החמץ הוא אינו ידוע, והן משום שזה רק הוא פירורים, דיש פוסקים דסוברים דאין ע"ז חובת ביעור כלל, והן משום דע"ז שפיר י"ל דהביטול מהני, כיון שזה

ג. הטעם שנהגו למכור החמץ בכל מקום שהוא

ז) אולם עדיין צ"ע על המנהג שנהגו למכור החמץ בכל מקום שהוא, והיינו שהמנהג שהוא מוכר כל החמץ שיתכן ויש לו בביתו, ואפילו במקומות שאינם מסומנים שמניחים שם כלי חמץ, דלמה אין די בביטול ובדיקה לחוד, דהרי מין הדין כל שהפקיר חמצו, וגם בדקו אחריו בחורין ובסדקין, הרי יצא ידי חובתו לכתחילה, דאע"פ שנשאר בביתו חמץ, מ"מ אינו עובר עליו מאחר שעשה הביטול והבדיקה כדין, ומיד כשמוצא החמץ ישרפנו מיד, כדין המוצא חמץ בפסח וכשי"ת לקמן הפרטים בזה.

ח) ויש ליישב דכנראה מכיון שחז"ל הצריכו לעשות הן ביטול והן בדיקה וכש"נ, ואנו חוששים שמא אין אנו עושים בדיקה כדין, לכן מוכרים החמץ לגוי, וכשהחמץ של גוי, הרי די בעשיית מחיצה בלבד, ויתכן לומר דאין על חמץ של גוי כלל החיוב לבדוק בחורין ובסדקין, דהרי י"ל דבאמת מין הדין חמץ של גוי אדם בדיל מינה, אולם מאחר שהוא רגיל בו כל השנה, גזרו שצריך לעשות מחיצה, וא"כ יש לומר דכל זה כשהחמץ הוא בעין, אבל מהכ"ת לומר שיש חיוב לבדוק אחרי חמץ של גוי בחורין ובסדקין, ולכן אנו מוכרים כל החמץ לגוי, כדי שנפטור עצמינו מחיוב הבדיקה, אולם פשוט שלכו"ע בליל י"ד כל זמן שלא מכרו לגוי, חייב לבדוק כדת וכדין, אבל לאחר המכירה י"ל דשוב כבר נפטר מחובת הבדיקה, מאחר שכבר החמץ שייך לגוי, ולפי טעם זה נמצא דהטעם שאנו מוכרים החמץ משום דאולי אין הבדיקה כדין.[4]

ד. עוד טעם בזה.

ט) אולם כידוע שדעת החזו"א להחמיר דאפילו בחמצו של גוי, יש החיוב לבדוק בחורים ובסדקים שמא יבוא לאכלו, וכמו לדידן שצריך לבדוק אחר הביטול, וכשי"ת לקמן, ולפ"ד יתכן דאין הוא מרוויח כלום במכירתו לגוי, ובפרט דיתכן דבנידון דידו שזה חמצו של ישראל ומכרו לגוי, רק בכדי שלא יעבור עליו על איסור חמץ, י"ל דלכו"ע יש עליו החיוב בדיקה בחו"ס, מאחר שלא בדילי אינשי מינה,[5] **ועפ"ז צ"ל דהטעם שעושים הן ביטול והן מכירה לגוי, משום שרוצה דאם לא יחול האחד יחול השני, וכפי שיתבאר לקמן, ואולם נראה שעדיין טעם הראשון קיים, ולכן לכתחילה צריך לפרט כל המקומות שנמצא שם החמץ, כדי שיהא נפטר בבדיקת חמץ, וכ"כ כמה פוסקים להלכה,** ואע"ג דלמעשה חל המכירה רק מחר, מ"מ עיין במשנ"ב בסוף סימן תל"ז דהעולם מקילים בזה, דכל שדעתו למכור, אין חיוב בדיקה.

בלב שלם, ואינו מוכרו אלא לרווחא דמילתא.

4. עיין לקמן בפרק ד' שהארכנו בענין זה.

5. ועיין בתשובות והנהגות (ח"ב סימן ר"כ) שהביא דעת החזו"א הנ"ל, וכתב דבפשטות זה תלוי במחלוקת הראשונים, האם הבדיקה הוא כדי שלא יבוא לאכלו או כדי שלא יעבור בל ב"י, אולם יתכן דלכו"ע אין לו חיוב בדיקה על חמצו של גוי וכש"נ, די"ל דמידל בדילי אינשי מינה.

פרק ב'
בענין היאך יכול להתקיים הן ביטול והן מכירה לגוי

א) עיין לעיל שהארכנו בכמה טעמים על מה שנוהגים לעשות הן ביטול והן מכירה לגוי, אולם אכתי צ"ע בכ"ז היאך יכול להתקיים שניהם, דהרי זה סתירה מינה וביה, דהרי אם ההפקר חל קודם, שוב אין יכול למכור החמץ מאחר שזה כבר הפקר, ואם המכירה לגוי חל קודם, הרי שוב אין לו מה להפקיר, וכידוע מה שנתחבטו בזה גדולי האחרונים בענין זה, ועוד דנו בזה לבאר הטעם שצריך שניהם, הן הביטול והן המכירה לגוי, ועיין במנחת יצחק (ח"ח סימן מ"א) שהאריך בזה לבאר ענינים אלו, והביא דעת הפוסקים, ונעתיק קצת מדבריו, והרוצה לעמוד על הדברים, יעיין שם שהאריך והרחיב בזה מאוד בכל זה.

דעת התבואות שור דהמכירה מועיל רק באופן שביטל החמץ

ב) ידוע דעת התבואות שור בספרו בכור שור (פסחים כא) שהתעורר בזה, וז"ל, דהנה מעיקרא דדינא פירכא על מכירת חמץ הנהוג, הלא מוכחא מילתא דהערמה טובא, שזה הקונה לאו גברא דאורחיה מעולם לקנות כך, וזה אין דרכו למכור כך, ועל הרוב הקונה הוא עני, וקונה בכמה מאות חמץ, כנהוג עתה שאין מוכרים בדבר מועט, ושאר הוכחות טובא, אלא נ"ל כיון דהאיסור מדרבנן הוא, דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי, וכל אחד מבטל חמצו בלב שלם, כמ"ש הפוסקים דצריך ליתן כל ממונו ולא יעבור על לא תעשה, וכ"ש איסור חמור כזה ולא נשאר כ"א איסור דרבנן שצריך לבערו מן העולם, הם אמרו והם אמרו להתיר מכירה זו, עיי"ש.

דעת החתם סופר

ג) ועיין בשו"ת חתם סופר (סימן ס"ב) שנתקשה ע"ז, וז"ל, והנה נראה דדעת הגאון בכור שור דגוי אין דעתו לקנות בכה"ג, והא דנהגינן למכור חמץ בכה"ג משום דהוה נמי דרבנן אחר שביטל, ודבריו צל"ע לכאורה, דממנ"פ אי ביטל כבר שוב איך מוכר לנכרי מה שכבר ביטל והפקיר, ואי מכר תחלה קודם שביטל הרי אין כלום תועלת במכירה זו, ואיך נאמר לכשיבטלנו אח"כ תחול המכירה למפרע זה דבר שאין הדעת סובלו, אע"כ דס"ל דגוי דעתו לקנות כה"ג, ועיי"ש דנראה דחולק על דבריו, וסובר דמכירה לחוד מועיל אע"פ שלא ביטל החמץ כלל, וע"ע בתשובות חתם סופר (סימן קי"ג וסימן קי"ט), וכן דעת עוד אחרונים, וע"ע בשו"ע הרב בסידורו, ואכ"מ.

ביאור החתם סופר בשיטת התבואות שור דמקודם צריך למכור ואחר לבטל

ד) ועיין בחתם סופר שמבאר דעת התבואות שור באופן זה, דמכיון שיש לפקפק הן על המכירה לחוד, והן על הביטול לחוד, ולכן ס"ל להתבואות שור דמקודם צריך למכור החמץ לגוי, ולאחר המכירה יפקיר החמץ על סמך דאולי לא חל המכירה כדין, ואז כיון שהוא מפקיר ומבטל החמץ, זוכה בה הגוי החמץ מן הפקר, ואז חל ההפקר והמכירה כדין, עיי"ש שהאריך בזה, דלדבריו אם הוא מוכר לאחר שכבר ביטל, מלבד דאין במכירתו כלום, דהרי אין הוא יכול למכור אם החמץ הוא אינו שלו, אלא אדרבה בזה שהוא מוכר החמץ לאחר הביטול, הרי הוא מראה בעצמו שלא ביטלו בלב שלם, ולכן צריך בדוקא קודם למכור החמץ, ורק לאח"כ לבטלו כדין, ואז חל שניהם כדינו עיי"ש.

דעת הפוסקים דאפשר קודם לבטל ואח"כ למכור החמץ

ה) אולם עיין בחתם סופר שהאריך בזה להביא דעת הפוסקים, דאפשר מקודם להפקיר ואח"כ למכרו, והיינו הן דאין במכירה אחר הביטול לבטל הביטול שביטל מקודם, והן לענין שאין הביטול צריך להמכירה כלל, והן דאין המכירה צריך להביטול, אלא כל אחד בפני עצמו, מוציאתו מידי כל חשש, והא דעושים שניהם, הוא משום דעל הצד שאחד מהם לא חל כדינו, שיחול השני כדינו עיי"ש, ועיין בשו"ת שבט הלוי (ח"ד סימן מ"ט) שכתב שדעת גדולי הפוסקים דלא כדעת התבואות שור הנ"ל, אלא כל אחד בפני עצמו מועיל, ויכול להקדים איזה שירצה עיי"ש.

ו) ועיין במנחת יצחק שמבאר דהא דלא נוכל לומר דגם אם ביטל מקודם, יכול למכור אח"כ כל החמץ שברשותו, דעל מה שלא יועיל הביטול יועיל המכירה, דהנה יש ב' טעמים במה שגזרו חכמים שאין ביטול לבד מועיל, אלא צריך שיבדוק ויציאנו מרשותו לגמרי, האחד הוא לפי שהביטול וההפקר תלוי במחשבתו של אדם וכו', ואולי לא יפקירנו בלב שלם, לפיכך גזרו חכמים שאין ביטול והפקר מועיל, עד שיוציא את החמץ מכל גבולו, וזה טעם הר"ן, השני הוא לפי שהאדם רגיל בכל השנה בחמץ, ומחמת רגילתו קרוב הוא לשכחה, ולכן אנו חוששים שמא יבוא לאכול ממנו אם יהיה מונח בגבולו בפסח, לפיכך הזהירו לחפש אחריו ולהוציאו מגבולו, וזה טעם התוס', ובזה י"ל דבשלמא לטעם הר"ן, י"ל דמה שחסר זה היינו אם לא ביטלו כראוי ישלים המכירה, משא"כ לטעם התוס', הרי אין שום ספק על הביטול דהוי כראוי, וא"כ אין לו מה למכור, ולכן סובר התבואות שור דמקודם צריך למכור, ואז שפיר י"ל דאם לא הועיל המכירה הועיל הביטול, וכש"נ.

ז) ועיין במנחת יצחק שסיים, דמהיות טוב יבטל עוד הפעם סוף שעה חמישית, שאז הזמן של מכירת חמץ אצל הב"ד, דאז אם כבר מכרוהו החמץ מגלה דעתו שאף שכבר מכרוהו, מ"מ אם לא חל המכירה מאיזה טעם שיהיה הוא מבטלו, ואם לא מכרוהו עוד אף שלא הועיל כלום, כיון שכבר ביטל קודם המכירה מ"מ לא הזיק כלום.

מנהגו של הראב"ד מהר"ד יונגרייז זצ"ל

ח) וכתב עוד, נאמר לו בשם הגאון האדיר מוהר"ד יונגרייז ז"ל, שהי' נוהג אחרי מכירת הב"ד להנכרי לבטל עוד הפעם החמץ שלו, וגדול אחד פקפק עליו, דכיון דכותבין בתוך השטר דחלות המכירה בסוף שעה חמישית, א"כ אם מבטל תיכף אחרי המכירה קודם זמן חלות המכירה לא הועיל כלום, ולכן כתב במנח"י שיש לפרש בהשטר שעל מי שאין רוצה עוד להשתמש מהחמץ, וגם לא להוסיף עוד חמץ בינתים, יחול המכירה תיכף ומיד, ואז ירויחו שיכול לבטל אחר המכירה, וכדעת התבואות שור הנ"ל עיי"ש.

ט) ונראה דמי שרוצה לחשוש לחומרא זו, שיקפיד לכה"פ למנות את הרב לשליח למכור חמיצו לפני הביטול, ואז ירוויח במקצת דעת התבואות שור הנ"ל, די"ל דכיון דמצדו אין עושה שום פעולה לאחר ביטולו, א"כ י"ל דאין זה נחשב כמפקפק על הביטול, וגם יאמר בסוף זמן שריפת חמץ שמבטל את חמיצו.

פרק ג'
הביטול וההפקר איזה מהם חל קודם, והנפק"מ לדינא

א) והנה לעיל הארכנו בהא דאנו עושים הן ביטול והפקר והן מכירה לנכרי, דלכאורה הרי זה אחד סותר לשני, דהרי אם זה הפקר אינו יכול למכור, ואם המכירה חל מה הוא מפקיר, וכתבנו דבפשטות צריך לומר דאנו עושים שניהם מספק, דכיון דיש בהם צד הערמה, ולכן אנו עושים שניהם מספק, כדי שאיזה מהם יחול כדינו, אולם עדיין יש לעיין טובא איזה מהם חל קודם, האם ההפקר או המכירה, ובפשטות צ"ל דהביטול והפקר חלים קודם, דהרי אנו מבטלים הן בלילה בשעת הבדיקה והן בבוקר בשעת השעת השריפה, ורק אח"כ נעשה המכירה, וא"כ בודאי יש לנקוט יותר כהצד דהביטול חל מקודם, ולפ"ז לא חל המכירה כלל, כיון שאין הוא בעלים על החמץ למכרו, מאחר שכבר הפקירו כדין, וכל דין המכירה לגוי, הוא רק על הצד שהביטול לא חל, ולכן אנו עושים מכירה רק לחומרא, אבל לא לקולא.

א. הנפק"מ לענין מצא חמץ בפסח

ב) והנפק"מ בכל זה, לענין מצא חמץ בפסח, דהדין דאם החמץ שייך לישראל אע"פ שביטלו, צריך לבערו מן העולם, [ולא די שיזרקנו באשפה, אם לא שנפסל אז מאכילת כלב], אולם אם החמץ שייך לעכו"ם, צריך לעשות ע"ז מחיצה עשרה טפחים, או לטלטלו כלאחר יד, ולהכניסו למקום המכור לגוי, כמבואר כ"ז בשו"ע סימן תמ"ו סעיף א' וג', ולפי מש"כ דלדידן דאנו עושים הביטול קודם המכירה, וא"כ ודאי דצריך לנקוט לדינא דהביטול חל כהלכתו, וא"כ נמצא דזה נחשב כמצא חמץ של ישראל בפסח, דבכל גווני צריך לבערו מיד, ואינו מותר לסמוך על המכירה רק על החמץ שהיה ידוע לו בשעת הביטול והמכירה, דבזה אמרינן שדעתו היה לסמוך על המכירה.

ב. הנפק"מ לענין מצא אחר הפסח

ג) והנפק"מ השניה, דלפי מאי דקיי"ל דחמץ של נכרי שעבר עליו הפסח מותר באכילה ובהנאה, אולם בחמץ של ישראל אע"פ שבטלו ובדקו, ומצא חמץ אחר הפסח, אסור בהנאה, גזרה שמא יערים, כמבואר כ"ז בשו"ע סימן תמ"ח סעיף ה', והשתא לדידן דמקודם אנו עושים הביטול ורק אח"כ נעשה המכירה, וא"כ בודאי גם בזה צריך יותר לנקוט לדינא דהביטול חל כהלכתו, ולפ"ז אין לו שום דבר מה למכור, וכש"נ דכל המכירה נעשה רק לחומרא ולא לקולא, ולפ"ז אם מצא חמץ אחר הפסח, יהא אסור בהנאה כדין חמצו של ישראל שעבר עליו הפסח.

ג. הנפק"מ לענין מהירות הענין.

ד) מעשה בא לידי באחד שבני ביתו מצא חמץ בביתו, והוא היה במקום אחר, ושאל אותי האם צריך למהר לילך לביתו לבער חמצו, ולכאורה גם זה תלוי דאם זה רק חמצו של גוי, כיון שאין מחוייב לבערו אלא לעשות המחיצה, א"כ בזה אין צריך למהר כ"כ, ויזהיר לבני ביתו לסגור הדלת עד שיגיע, אבל אם נאמר שזה חמצו של ישראל יש מקום לומר דמחוייב יותר מהר לילך לביתו, עיין בזה במשנ"ב (סימן תמ"ד שעה"צ סקל"ב), ואכ"מ.

להלכה למעשה

ה) ולכאורה נראה דתלוי כל אחד לפי דעתו, דאם מקפיד שלא למכור חמץ בעין, א"כ הרי בודאי שאין זה נכלל במכירת חמץ, וא"כ דינו כחמצו של ישראל, אולם באופן שאין הוא מקפיד בזה, ע"ז יש להסתפק איזה מהם חל מקודם, ולכאורה נראה לפי מנהגינו שמקודם מבטלים החמץ ורק לאח"כ מוכרים החמץ, א"כ נראה יותר דדינו כחמצו של ישראל, דהרי כל ענין המכירה הוא רק על הצד שהביטול לא חל כראוי, וא"כ הוא רק לחומרא ולא לקולא, והיינו שא"א לסמוך ע"ז לקולא ולומר דרק המכירה חל, וא"כ נראה יותר שזה נחשב כחמיצו של ישראל שביטלו, ונפק"מ לענין הנ"ל שאם מצא חמץ תוך הפסח מחוייב לבערו מן העולם, ואם מצא לאחר הפסח יהא דינו כחמץ שעבר עליו הפסח, וכש"נ.

פרק ד'
בגדר הדין דצריך לעשות מחיצה על חמצו של גוי, והאם יש חובת בדיקה על חמצו של גוי, והמסתעף

הטעם שצריך לעשות מחיצה לחמצו של עכו"ם

א) **עיין בשו"ע סימן ת"מ סעיף ב',** שצריך לעשות לו מחיצה גבוה עשרה טפחים, כדי שלא ישכח ויאכלנו, ועיין במשנ"ב (סקי"ג) שכתב ואע"ג דבשאר איסורי אכילה והנאה לא בעינן מחיצה, הכי שאני, משום דלא בדילי מיני כולה שתא, חיישינן שלא יבוא לאכלו, להכי בעינן מחיצה להכירא, [ומקורו הוא מדברי המג"א], ובכפיית כלי על החמץ לא סגי, דדלמא ינטל הכלי לצורך תשמישו ויתגלה החמץ, עיי"ש.

ב) והמבואר דהטעם שצריך לעשות מחיצה על חמצו של גוי, הוא משום גזרה שמא יבוא לאכלו, וידוע דמקורו הוא מדברי התוס' בריש פסחים, שכתבו דמדאורייתא די בביטול לחודיה, והא דצריך בדיקה, משום גזרה שמא יבוא לאכלו, וכתבו שם דרק בחמץ יש הדין דבדיקה וביעור, משום דכיון דחמץ לא בדילי מינה כולה שתא, ולכן חיישינן בזה שמא יבוא לאכלו, משא"כ בשאר איסורי הנאה דלא חישינן לזה, והאחרונים העתיקו האי טעם, גם להא דצריך לעשות מחיצה לחמצו של גוי וכש"נ.

האם יש חיוב בדיקה בחו"ס על חמצו של גוי

ג) והנה יש לדון האם יש חיוב בדיקה בחורין ובסדקין על חמצו של גוי, ובפשטות מבואר מדברי האחרונים הנ"ל דשייך ע"ז חובת בדיקה כדי לעשות מחיצה, והטעם דהרי לשיטת התוס' כל החיוב בדיקה בחמצו של ישראל לאחר שביטלו, הוא רק משום גזרה שמא יבוא לאכלו, וע"ז תקנו חז"ל חובת בדיקה וביעור שמא יבוא לאכלו, וא"כ כיון דהא דצריך לעשות מחיצה, הוא ג"כ משום חששא הנ"ל דגזרה שמא יבוא לאכלו, א"כ בזה יש בזה חובת הבדיקה כנ"ל, אלא בחמצו של ישראל הדין שצריך לעשות בדיקה כדי לבערו מן העולם, כיון שהחמץ הוא הפקר, ובחמצו של גוי, צריך לעשות בדיקה, כדי לעשות מחיצה, כיון שהחמץ שייך לגוי וכן מבואר בחזו"א.

ד) אולם אכתי יש לדון בזה, דאע"פ דחז"ל

גזרו שמא יבוא לאכלו, הן על חמצו והן על חמצו של גוי, [והיינו דעל חמצו של גוי, הצריכו לעשות מחיצה, ועל חמצו שלו הצריכו בדיקה וביעור מהעולם], מ"מ אולי י"ל דעל חמצו של נכרי הוא יותר קל, מטעם דהוא בדילי מינה במקצת, כיון שהחמץ שייך לגוי, משא"כ בחמץ של ישראל שביטלו, שהוא יותר חמור, כיון שהחמץ מתחילה היה שלו, וא"כ י"ל דמה"ט גופיה תקנו חז"ל דעל חמצו של גוי די בעשיית מחיצה לחודיה, ועל חמצו של ישראל צריך בדוקא לבדוק ולבער מהעולם.

ה) ועפ"ז יש לפקפק על מה שכתבנו בשם החזו"א דיש חיוב בדיקה בחורין ובסדקים, כדי למצוא החמץ של גוי בכדי לעשות מחיצה, די"ל דחז"ל תקנו לבדוק רק על חמצו שביטלו, דאז שייך שפיר לגזור שמא יבוא לאכלו, כיון דהוא רגיל בחמץ זו כל השנה, והחמץ הוא עתה הפקר, משא"כ באופן שמכר חמצו לגוי, דאז יש מקום לומר שכל הדין שצריך לעשות מחיצה, הוא רק על חמץ ידוע, אולם מנ"ל דיש בזה חובת בדיקה בחורין ובסדקים, לחפש אחר חמצו של גוי, בכדי לעשות מחיצה.

ו) אולם נראה דאפילו אם נאמר דאין חיוב בדיקה בחורים ובסדקים על חמצו של גוי, בכדי לעשות מחיצה, מ"מ אולי יש לחלק בין חמץ דשייך בעקרו של גוי, דע"ז שייך לומר דמיבדל בדילי מינה במקצת, משא"כ בחמץ שלו ומכרו לגוי, דבזה לא שייך כ"כ לומר דהוא מיבדל בדילי מינה, כיון דהחמץ מתחילה היה שלו, ובזה שייך שפיר לומר דיש בזה חיוב בדיקה בכדי לעשות מחיצה, וע"ע לקמן שהבאנו סמוכים לזה מדברי הפוסקים, דיש חילוק בין חמצו של גוי בעיקרו, לחמץ של ישראל שמכרו לגוי.

האם יש חילוק בין חמץ ששייך בעקרו לגוי לחמץ של ישראל שמכרו לגוי

ז) **עיין בשו"ע סימן תמ"ח סעיף ג',** שכתב דאם מכרו או נתנו לעכו"ם שמבחוץ לבית קודם הפסח, אע"פ שהישראל מכירו לגוי, ויודע בו שלא יגע בו כלל כלל, אלא ישמרנו לו עד לאחר הפסח, ויחזור ויתננו לו מותר, ועיין במשנ"ב (ס"ק י"ב) שכתב דמה שהצריכו הכא להוציא החמץ מרשותו, אע"פ שמכרו כבר, והוא אצלו פקדון בעלמא ובלא אחריות, ובעלמא לא מצרכינן בכה"ג אלא מחיצה בעלמא, וכדלעיל סימן ת"מ, כתב בחק יעקב דגם בכאן הדין כן, ולא הצריכו הכא להוציא מרשותו, אלא כדי שיקנה העכו"ם החמץ במשיכה, 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.

ח) אולם עיי"ש שהביא דכמה מן האחרונים כתבו דהכא מגרע גרע, דכיון דעיקר החמץ יודע העכו"ם שהוא של ישראל ולא יגע בו, אע"פ שקנהו מחזי כחמצו של ישראל אם היה בביתו, 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, ועיי"ש עוד שהביא מדברי האחרונים שכתבו דאם יש לו חמץ הרבה, וא"א להוציאם מביתו, ימכור לו גם את החדר, והוה כמו שמכר לו החמץ חוץ לביתו עכ"ד, וכן המנהג כהיום שמוכרים החמץ אם

המקום שהחמץ מונח שם ואכ"מ.

ט) והמבואר דנחלקו האחרונים אם יש לחלק בין חמץ ששייך בעקרו לגוי לחמץ של ישראל, דדעת החק יעקב דאין לחלק ביניהם, ודעת שאר האחרונים לחלק ביניהם, ולכן סוברים דעל חמצו שלו שמכרו לעכו"ם לא מהני עשיית מחיצה, אלא צריך להוציאו מרשותו לגמרי, וא"כ לפי דבריהם הרי שייך לומר כש"נ לעיל דעל חמצו ששייך בעקרו לגוי, לא גזרינן כ"כ שמא יבוא לאכלו, ולכן די בעשיית מחיצה לחוד, ומנ"ל לומר דיש ע"ז חובת בדיקה בחו"ס כדי למצוא החמץ בכדי לעשות מחיצה, ודו"ק.

י) אולם לפ"ז יוצא דעכ"פ בחמצו שלו שמכרו לגוי, שייך שפיר בחובת בדיקה, לחפשו כדי לעשות מחיצה, [ולמכור לו גם מקום החמץ], דאל"כ שייך החשש שמא יבוא לאכלו, כיון דהחמץ היה שלו לא מיבדל מינה, וי"ל דאפילו לדעת החק יעקב ג"כ הדין כנ"ל, דכן הוא פשטות הפוסקים, דעל שניהם יש בזה הגזרה שמא יבוא לאכלו, משום דלא בדילי מינה, וא"כ מנ"ל לחלק ביניהם, ולכן כתבנו בפרק הקודם דמה"ט צריך לפרט המקומות המסומנים שמכניסים שם הכלי חמץ וכד', דאל"כ צריך לבדוק שם ולחפש החמץ בכדי לעשות מחיצה, וכש"ל דעל חמצו של גוי צריך לעשות מחיצה.

פרטי דינים בענין סוג המחיצה שצריך לעשות לחמצו של גוי

יא) ועיין בשו"ע שם שכתב שצריך לעשות לו מחיצה גבוה עשרה טפחים, כדי שלא ישכח ויאכלנו, וכתב ע"ז במשנ"ב (סקי"ג) שכתב ואע"ג דבשאר איסורי אכילה והנאה לא בעינן מחיצה, הכי שאני, משום דלא בדילי מיני כולה שתא, חיישינן שלא יבוא לאכלו, להכי בעינן מחיצה להכירא, [ומקורו הוא מדברי המג"א], וכתב עוד (סקי"ב) שצריך מחיצה גמורה, ולכן לא מהני מחיצה של סדין, לפי שהולכין ובאין תחתיו, אלא צריך שיקשרנו גם למטה.

יב) ועיין בשו"ע הרב (סימן ת"מ סעיף ה') ואם הלך משם הנכרי והניח חמצו מונח בבית ישראל שלא מדעתו, ואין הישראל רוצה להתגרות עם הנכרי, להשליך חמצו מן ביתו לרשות הרבים, צריך שיעשה לפניו מחיצה גבוה י' טפחים, כדי שיהיה לו היכר ולא ישכח על איסור חמץ, ולא יבא להסתפק ממנו, וצריך שתהא המחיצה עשויה מדבר קבוע שחוסמת היא העוברים שם, אבל לא מסדין וכיוצא בו, כיון שיכולין לילך ולבא תחת הסדין, יש לחוש שמא יבואו להסתפק מן החמץ המונח שם, עכ"ד.

יג) ועפ"ז נמצא דמי שמוכר חמצו של גוי, יכול להניחו בארון וכד', אולם י"ל דמכיון שהמחיצה מועיל מדין היכר, וא"כ י"ל דלא סגי כשיניח בארון לחוד במקום שאין הדרך להשתמש שם, אלא צריך שיהיה היכר לזה, דהיינו שידביקו בדבק, או שיכתוב שזה מכור לגוי וכד', והא דמבואר בשו"ע סימן תנ"א שצריך להניחו הכלי חמץ במקום מוצנע, במקום שאינו רגיל לילך לשם, דיש לחלק דהתם איירי בכלי חמץ שלו, ולכן כיון שיש חשש שמא יבוא להשתמש בהם בפסח, לכן צריך להניחם במקום מוצנע במקום שאין רגיל לילך לשם, אבל באופן שמכר החמץ לגוי, דצריך מחיצה להיכרא שלא יבוא לאכלו, [וכש"נ לעיל שצריך שיהיה ע"ז דיני

מחיצה להיכרא], א"כ י"ל דלא די שיניחם במקום שאינו רגיל לילך לשם, אלא צריך שיעשה שם מחיצה להכירא, שלא יבוא להשתמש בהם בפסח, ולכן צריך להדביקם בדבק, או לכתוב מכור לגוי, דרק בזה נחשב המחיצה להיכרא.

האם מותר ליכנס במקום המכור או השכור לגוי

יד) והנה דנו הפוסקים האם מותר ליכנס במקום המכור או השכור לגוי, דעיין בדבריהם שדנו בעיקרם, משום דיש לחוש דמחזי דהמכירה היא חוכא וטלולא, כיון שהוא עדיין משתמש בזה כבתוך שלו, ולכן פסקו שאינו מותר ליכנס אלא בדרך אקראי, שאז נחשב רק כאורח בעלמא, ועדיין קיים המכירה לגוי כתיקונה, וע"ע מש"כ הפוסקים מה נקרא עדיין בדרך אקראי, ויש נוהגים מחשש זו להתנות בשעת המכירה, שיהא רשות לישראל דריסת רגל בבית עכו"ם, וע"ע ואכ"מ.

טו) אולם עדיין יש לדון מצד אחר, שהרי כפי מה שנתבאר לעיל, יש דין לעשות מחיצה על חמצו של גוי, וא"כ הרי אם נכנס שם לקחת איזה חפץ, הרי מבטל בזה תקנת חכמים שהצריכו לעשות מחיצה, ועיין בהליכות שלמה (פ"ו ס"ח) דכתב דמה"ט יש לומר דאפילו בדרך עראי יש להקל רק לצורך גדול, [וכפי זכרוני שלפני רבות בשניהם, הלכנו עם אאמו"ר שליט"א לביקור חג אצל הגאון ר' מענדיל אטיק זצ"ל, והוא נוהג ע"פ דעת החזו"א לעשות מחיצה בינו לבין הספרים, שאין בודק שם מפירורי החמץ, והוצרכו לאיזה ספר לעיין שם איזה דבר, ואאמו"ר רצה לגשת להוציא הספר, ומתחילה אמר לו הגאון הנ"ל, שאינו יכול להוציא הספר, מטעם שזה גזלה מהגוי שהרי הוא מכור לגוי, ואח"כ אמר לו שאינו יכול מטעם שהרי יש עליו הדין לעשות מחיצה בינו לבין חמצו של הגוי, והיינו כסברא השניה שכתבנו].

טז) והיה נראה לחלק בזה קצת, דנראה דהעיקר מה שהצריכו חז"ל לעשות מחיצה הוא רק בחמץ של גוי, המונח בביתו של ישראל, דרק ע"ז תקנו חז"ל לעשות מחיצה, שלא יבוא לאכלו, אבל לא על חמץ המונח בבית עכו"ם, והישראל עובר דרך שם, וא"כ יש לחלק בין מכר כל החדר, או מכר רק הארון, דיש לומר דאם מכר לו כל החדר או כל הבית, הדבר יותר קל במקצת, די"ל דזה נחשב כהחמץ מונח בבית העכו"ם, משא"כ כשמונח בארון דיש לומר דזה יותר חמור, כיון דיש עליו דין דצריך לעשות מחיצה, [או עכ"פ לכפות הכלי על החמץ], ודו"ק בזה היטב, ועדיין צריך בירור בזה, וכתבתי רק

פסקי הלכה למעשה

הלכות יו"ט וחול המועד

ההלכות היו למראה עיני הגאב"ד שליט"א

הלכות מלאכה ביום טוב

מלאכות להכנת המאכלים

א. כל המלאכות – גם אלו שמדרבנן – שאסור לעשותן בשבת, אסור לעשותן ביו"ט, מלבד מלאכת אוכל נפש שהותרה, וזאת בעושה לצורך היום כגון אפיה ובישול וכד'. וישנן מלאכות נוספות שהותרו לצורך היום. ויש מלאכות מאלו שנאסרו או שהוגבל היתרן. (תצה ס"ק א' ג').

ב. היתר אוכל נפש ביו"ט, הוא דוקא במאכלים שלא היה יכול לעשותם מערב יו"ט, או שלצורך המאכל טוב לעשותו ביו"ט עצמו, כדי שלא תפוג חריפותו או טעמו או בשביל שתישמר הטריות. אולם אם יכול הוא להכין המאכל מערב יו"ט, אסור לו מדרבנן, לדחות עשייתו ליו"ט. (תצה א' ומ"ב)

ג. היתה לו אפשרות להכין מערב יו"ט ולא הכין, יכול בדיעבד לעשות ביו"ט, בתנאי שישנה באופן הכנתו מדרך שרגילים להכין. ואם מחמת אונס לא הכינו קודם היו"ט, מותר להכין את המאכל ביו"ט ללא שינוי. (שם).

ד. מותר לכתוש מצות, גם בכלי המיוחד לכך, כי אין טחינה אחר טחינה (קכד ג'). מותר לכתוש שום או בצל או תבלין חריף ביו"ט, שאם יגרר קודם יו"ט תופג חריפותו לגמרי. אבל חריין לא יגרד לכתחילה אלא בערב יו"ט, כי הפגת טעמו מועטת. ואם רוצה לגרד ביו"ט, יעשה שינוי מועט. בכל מקרה אין היתר לטחון בריחיים לפי שעושים בהם לימים הרבה. (תקד א' ד' ובמ"ב).

ה. ברירה לצורך אכילה מותרת. על כן מותר להוציא את העצמות מתוך הבשר ביו"ט. וכן אם נתערבבו אוכל עם הפסולת יכול להוציא את הפסולת מתוך האוכל. היתר זה דוקא אם בברירת הפסולת יש פחות טירחא, אבל כשהפסולת מרובה,

בית דין צדק
מסורת
בראשות הגאב"ד
רבי צבי פרידמן שליט"א

בית דין צדק "מסורת" בראשות רבינו הגאב"ד הגאון הגדול **רבי צבי פרידמן שליט"א**

בית דין לדיני ממונות
מערכת כשרות
רישום נישואים
כשרות סת"ם
קרן פרוטה חמורה
קו ההוראה 03-3722220

ראשי: 03-5700-291 | שלוחות: 03-3722-888 | ת.ד: 32 | פקס: 0732404968

שאז טירחא גדולה להוציאה, יוציא דוקא את האוכל. כאשר יכול היה לעשות את הברירה מערב יו"ט, ולא עשה, כשבורר ביו"ט יקפיד – בכל מקרה – לברר האוכל מתוך הפסולת לצורך אכילה מיידית. (תקי ב' ובמ"ב).

ו. נפלה אבן או כל לכלוך לתוך קמח או לכל מאכל או שתיה ביו"ט לא יוציאנו בידו, אלא יוציא את הלכלוך או האבן עם עוד מאכל. וכן הוא בנפלה חתיכת מצה לתוך קמח. (תק"ו ס"ק יא יב).

ז. אסור לסנן באופן שהדרך לעשות לימים הרבה, אבל מותר באופן שעושים לפי שעה. לכן מותר להטביל שקית תה במים ואח"כ להשהותה באויר עד שירדו ממנה הטיפות (ע"פ ביה"ל תקי ד).

ח. עצמות שנתפרקו מהבשר וראויים גם לבהמה, אם בשבת אירע כן, מותר לטלטלם. אך ביו"ט אסורים בטלטול מטעם "נולד" (תצה סקי"ז).

ט. מלאכות יו"ט, לצורך אדם הותרו ולא לצורך בהמתו, אפי' מוטלת עליו להאכילה. (תקיב סקט"ז).

י. כל זה שהתירו לבשל ולאפות וכד', זה רק לצורך יהודי, אבל לצורך גוי אסור. יהודי המחלל שבת בפרהסיא פעמים שדינו כגוי, ובמקום הצורך ישאל לחכם. ואפי' אם מבשל לעצמו ורוצה להוסיף בשבילם אסור, ובמקום איבה או הפסד ישאל לחכם. (תקיב ס"ק א' ב' ו').

יא. אין היתר להפריש תרומות ומעשרות ביו"ט. אף חלה אין להפריש כאשר נעשתה העיסה עוד לפני יו"ט, אך אם נילוש הבצק ביו"ט מותר להפריש. ובכל מקרה אם התנה מראש מותר לו להפריש תרו"מ וחלה.

טיפול באש ובנרות

יב. היתר הבערה ביו"ט, הוא רק בהבערת אש מאש שכבר קיימת, אבל ליצור אש חדשה, כגון ע"י שפשוף הגפרור בקופסא

בית דין צדק
מסורת
בראשות הגאב"ד
רבי צבי פרידמן שליט"א

בית דין צדק "מסורת" בראשות רבינו הגאב"ד הגאון הגדול **רבי צבי פרידמן שליט"א**

בית דין לדיני ממונות
מערכת כשרות
רישום נישואים
כשרות סת"ם
קרן פרוטה חמורה
קו ההוראה 03-3722220

ראשי: 03-5700-291 | שלוחות: 03-3722-888 | ת.ד: 32 | פקס: 0732404968

אסור. ובדיעבד אם הצית גפרור מותר להשתמש באותה אש. (תקב א' ומ"ב).

יג. אם רואה שעומדת האש לשרוף את הקדרה או את הכלים שבהם נותנים את האוכל וכ"ש אם עלולה לשרוף את האוכל, ואין אפשרות להציל את הכלים או את האוכל אלא ע"י כבויה, מותר לכבות את האש ביו"ט שנחשב מלאכה לצורך אוכל נפש. ואם אפשר לשאול כלי אוכל מאחרים אין היתר לכבות. (תקיד ס"ק ז' ט' יא).

יד. אסור להמיס את תחתית הנרות ע"י חום, כדי להדביקן לפמוטים ביו"ט. (תקיד סקי"ח).

טו. הותרה הבערת אש ביו"ט, גם לשאר צרכי שמחת יו"ט. וע"כ מותר להדליק נר של יו"ט בליל יו"ט. (יש מחמירים שאם אפשר תדליק האשה נרות יו"ט לפני הלילה.) בביה"כ מותר להדליק אפי' ביום, שיש בזה משום מצוה. וכן מותר להדליק נר בברית מילה שיש בזה כבוד מצוה. (תקיד ה' ובמ"ב).

טז. נר נשמה, אם צריך ליום יארצייט וכד' ושכח להדליק מערב יו"ט, ידליק לכתחילה בלילה במקום שמוסיף אור או בחדר שאוכלים בו. ואם נזכר ביום ידליק לכתחילה בביהכנ"ס, ואם אין לו אפשרות יכול להדליק בביתו. (תקיד ה' ובמ"ב).

הוצאה מרשות לרשות ביו"ט

טז. הוצאה ביו"ט, נאסרה כמו בשבת. אולם מותר להוציא לצורך אכילה או לצורך אחר ביו"ט או לשמחת יו"ט. וע"כ מותר להעביר אוכל ממקום למקום או להעביר דברים לצורך שינה ביו"ט, ויוכל לצאת עם תינוקות בעגלה לטייל עמהם. (תקיח א').

יז. ויש מקילים שלכל דבר שיכול למנוע ממנו צער ביו"ט הותרה הוצאה. וע"כ אם חושש להשאיר מפתח במקום מסוים מפני הגנבים והדאגה תמנע ממנו שמחת יו"ט, יכול לקחתו עמו. ויש שמחמירים בזה, ונכון להחמיר.

יח. באשר למחזורים המונחים מכבר בבית הכנסת, לא יחזירם

בית דין צדק
מסורת
בראשות הגאב"ד
רבי צבי פרידמן שליט"א

בית דין צדק "מסורת" בראשות רבינו הגאב"ד הגאון הגדול **רבי צבי פרידמן שליט"א**

בית דין לדיני ממונות
מערכת כשרות
רישום נישואים
כשרות סת"ם
קרן פרוטה חמורה
קו ההוראה 03-3722220

ראשי: 03-5700-291 | שלוחות: 03-3722-888 | ת.ד: 32 | פקס: 0732404968

לביתו כאשר אינו צריך להם, וזאת אף במקום שחושש מאיבוד. אבל מי שלקח סידור לביהכנ"ס, מותר לו להחזירו, כדי שלא ימנע מלהביאו. (תקיח סק"ו).

יט. יציאה מחוץ לתחום אסורה ביו"ט כמו בשבת (תקכח א'). עצה טובה, שבשעה שעושה עירוב חצרות בעש"ק, שיכוון גם ליו"ט. (תקכח סק"א).

בני א"י ובני חו"ל שעקרו ממקומותיהם

כ. בחו"ל נוהגים ביו"ט שני, ודינו כיו"ט ראשון.

כא. בני א"י שבאו לחו"ל והגיעו למקום ישוב יהודי, אסורים במלאכה אפילו כאשר דעתם לחזור, ואפ' בצנעה אסורים. אבל להתפלל, יתפללו בלחש תפילת חול כבני א"י ויניחו תפילין בצנעא. כי זהו דבר בצנעא. ואם אין דעתם לחזור מקבלים כל דיני חו"ל. (תצו ג').

כב. בני חו"ל שבאו לא"י ודעתם לחזור, יתפללו בצנעא תפילת יו"ט שני, וימנעו מכל מלאכה. (תצו סקי"ג).

הלכות חול המועד

ימי חול המועד

כג. מצוה לכבד את ימי חוה"מ באכילה ובשתיה יותר מימי החול. אין "חיוב" לאכול דוקא פת, אך "מצוה" יש להשוותו ליום טוב ולאכול פת ביום ובלילה. (תקל סק"א). גם בלבוש יש לכבדו, וראוי ללבוש בגדים מכובדים יותר מאלו שלובשים בימות החול. (תקל ס"ק א').

תספורת

כד. מצוה להסתפר בערב יו"ט, כדי שלא יראה מנוול ביו"ט, ובערב פסח אסור להסתפר אחר חצות. (תקלא א'). אסרו חז"ל להסתפר ולהתגלח בחוה"מ, אפי' לצורך המועד.

בית דין צדק
מסורת
בראשות הגאב"ד
רבי צבי פרידמן שליט"א

בית דין צדק "מסורת" בראשות רבינו הגאב"ד הגאון הגדול **רבי צבי פרידמן שליט"א**

בית דין לדיני ממונות
מערכת כשרות
רישום נישואים
כשרות סת"ם
קרן פרוטה חמורה
קו ההוראה 03-3722220

ראשי: 03-5700-291 | שלוחות: 03-3722-888 | ת.ד: 32 | פקס: 0732404968

כה. מותר לגזוז את השפם בחוה"מ אפי' בכלי המיוחד לכך, ואפי' אם אינו מפריע לו לאכול, ובלבד שיהא לצורך יפוי הגוף וכבוד המועד. (תקלא ח' ומ"ב).

כו. מותר ליטול צפרנים של יד ורגל אפילו במספרים, זאת לדברי המחבר, אך הרמ"א חולק ואוסר ליטול צפרנים בכלי, ורק בידיו ובשיניו מותר. אכן אם נטלן בערב יו"ט, מותר במועד. (תקלב).

כיבוס

כז. בחוה"מ אסור לכבס אפילו לצורך המועד, ואפילו אם היה אנוס מלכבס קודם החג. (תקלד ס"ק א' ב').

כח. בגדים ומגבות ידים שעומדים להתלכלך בחוה"מ עצמו גם אם מכבסים אותם בעיו"ט, מותר לכבסם בחוה"מ אם רגילים להחליפם תדיר מידי יום, אבל שלא לצורך חוה"מ לא יכבס. מגבות רחצה נהגו למעשה להחמיר ולא לכבסם. (תקלד ס"ק ו' ד').

כט. בגדי תינוקות שרגילים הם ללכלכם, מותר לכבסם בחוה"מ. ואפי' בפרהסיא מותר. כאשר ניכר שבגדי ילדים קטנים הם. (תקלד ס"ק ז').

ל. לגהץ בחוה"מ מותר, אבל גיהוץ שמעצב את הבגד נחשב "מעשה אומן" ואסור. (תקמא ס"ק ט').

דבר האבד

לא. מותר לעשות מלאכה בדבר האבד, ואפי' מלאכת אומן, וישתדל למעט בטירחה. (תקלז א' תקמב סק"ה). הזדמן לו פועל גוי זול במועד, ואם ידחה עד לאחר המועד, יוצרך לשוכרו ביוקר, זה אינו נחשב דבר האבד. (תקמג סק"ב).

לב. לא התירו דבר האבד, אלא כאשר נולד הצורך לכך בחוה"מ, או שלא הספיק לתקן קודם, או שכח לתקנו לפני חוה"מ. אך אם כוון לעשות את המלאכה לחול המועד, אזי אפי' אם עכשו תגרום מניעת המלאכה להפסד, אסור לו

בית דין צדק
מסורת
בראשות הגאב"ד
רבי צבי פרידמן שליט"א

בית דין צדק "מסורת" בראשות רבינו הגאב"ד הגאון הגדול **רבי צבי פרידמן שליט"א**

בית דין לדיני ממונות
מערכת כשרות
רישום נישואים
כשרות סת"ם
קרן פרוטה חמורה
קו ההוראה 03-3722220

ראשי: 03-5700-291 | שלוחות: 03-3722-888 | ת.ד: 32 | פקס: 0732404968

לעשות את המלאכה. (תקמ סקט"ו).

לג. כאשר מסתפק אדם אם יגרם הפסד אם לא יעשה את המלאכה בחוה"מ, אם מצוי שיבוא הפסד, מותר. אכן יראה לעשותה בצנעא. ואם אין הדבר "מצוי" רק הדבר בספק שקול, אסור. ויש אומרים שיעשה את המלאכה ע"י גוי. (תקלז א' ומ"ב).

לד. טרחה יתרה, אסורה אף בדבר האבד (תקלו ב'). במצב שאין בו כ"כ הפסד, לא הותר כי אם מעשה הדיוט. (תקמ סק"ב).

צורך המועד

לה. מותר לעשות מלאכה לצורך המועד אפילו אם אינו דבר האבד, אך בתנאי שיעשה מלאכת הדיוט ולא מלאכת אומן. ולא התירו אלא אם לא כיוון מערב יו"ט לעשות המלאכה בחוה"מ, וזאת כגון שנתקלקל בחוה"מ או שנתקלקל מערב החג ושכח לתקנו. (תקמ ט' תקלו א').

לו. תיקון בגד שצריך לו לחוה"מ מותר, ובלבד שיתפור באופן שניכר השינוי בצורת התפירה. (תקמא ה').

לז. כל המלאכות שהתירו לעשות לצורך המועד, מותר לעשותם רק בתנאי שלא יקבל על זה שכר. ואם אין לו פועלים שמוכנים לעבוד בחינם, יעסיק גויים. לא יכול היה למצוא גויים, יש מתירים ליקח פועלים ישראלים, ולשלם להם שכר. (תקמב סק"ב).

לח. לצורך אוכל נפש, אם אין מצויים לו אנשים שיעשו בחינם רשאי ליתן שכר. וכן ביחס לדבר האבד, אם אין מוצא גוי, יוכל לתת שכר לישראל העוסק בזה. (תקמב א' ומ"ב).

מלאכת אוכל נפש

לט. לצורך אוכל נפש מותר לעשות גם מלאכת אומן, ואף שהדבר כרוך בטרחה גדולה. היתר זה אמור גם בתיקון מכשירי אוכל, כגון תנור אפיה (תקלז ס"ק טו). כמו"כ מותר

בית דין צדק
מסורת
בראשות הגאב"ד
רבי צבי פרידמן שליט"א

בית דין צדק "מסורת" בראשות רבינו הגאב"ד הגאון הגדול **רבי צבי פרידמן שליט"א**

בית דין לדיני ממונות
מערכת כשרות
רישום נישואים
כשרות סת"ם
קרן פרוטה חמורה
קו ההוראה
03-3722220

ראשי: 03-5700-291 | שלוחות: 03-3722-888 | ת.ד: 32 | פקס: 0732404968

לתקן חלון שנשבר, כאשר הוא מגן מפני הקור. כי סבל הנגרם מחמת קור נחשב כאוכל נפש, ש"הכל חולין אצל צינה". (תקמ סקי"ט).

מ. כאשר מכינים אוכל בחוה"מ אין צורך לצמצם בדיוק למה שצריך, ואפילו אם יהיה קצת יותר, מותר. אבל אסור לכתחילה לעשות אפילו מעט בשביל אחר המועד. ואם עשה יותר ממה שצריך, יש אוסרים לאכול מאכלים אלו, ויש שמתירים (תקלג סק"ו). מותר לבשל וכד' לצורך שבת שחלה מיד לאחר יו"ט.

מא. בחו"ל שיש שני ימים טובים, מותר בחוה"מ לבשל ולקנות לצורך יו"ט שני, אע"פ שזה ספק הכנה לחול, וזאת כדי שלא יבואו לזלזל ביו"ט שני של גלויות. (תקלט ס"ק לח).

ע"י גוי

מב. כל המלאכות שאסרו לעשותן בחוה"מ אסור לעשותן אף ע"י גוי. ואפילו אם קיבל הגוי בקבלנות קודם יו"ט, אסור לו לעשותם בפרהסיא, שחוששים שמא יראה יהודי אחר שהגוי עושה את המלאכה, ויחשוב שנעשה בצווי היהודי, אך בצנעא מותר. לענין דיעבד ראה מ"ב (תקמג).

מג. מותר לצוות לגוי לעשות מלאכה לצורך מצוה, כגון לבנות ביהכנ"ס. ואע"פ שבשבת מחמירים באמירה לגוי לצורך מצוה, בחוה"מ לכו"ע מותר, ובתנאי שיתפללו בו במועד. (תקמג ס"ק א').

בנייה

מד. בניה - אפילו כל שהיא - נחשבת כמלאכת אומן, ואסורה אפוא בחוה"מ אפי' לצורך המועד. (תקמ סק"א).

מה. ודוקא בניה חדשה, נחשבת כמעשה אומן. אך אם התמוטטה גדר הבנויה בין שתי חצרות או מסביב לגינה, יכול לגדור ע"י הנחת אבנים אחת על השניה אבל בלא טיח וטיט שזה נחשב מעשה הדיוט שמותר לצורך המועד, למנוע אנשים מלהיכנס לשם. ודוקא "פרצה" מתקנים, אבל להקיף

בית דין צדק
מסורת
בראשות הגאב"ד
רבי צבי פרידמן שליט"א

בית דין צדק "מסורת" בראשות רבינו הגאב"ד הגאון הגדול **רבי צבי פרידמן שליט"א**

בית דין לדיני ממונות
מערכת כשרות
רישום נישואים
כשרות סת"ם
קרן פרוטה חמורה
קו ההוראה 03-3722220

ראשי: 03-5700-291 | שלוחות: 03-3722-888 | ת.ד: 32 | פקס: 0732404968

הכל בגדר נראה שאסור. (תקמ ס"ק ב' ד').

מו. דלת בכניסה לבית וכיוצא בו, שהמפתח או הציר או המנעול נשברו וכדומה, ואם לא יתקנם עלולים לגנוב, מותר לתקן כדרכו בחוה"מ. ובלבד שלא כיוון מלאכתו לעשותה בחול המועד. (תקמ סקט"ו).

העברת חפצים בחול המועד

מז. אסור להעביר תכולת דירה בחוה"מ. ורהיטים וכלים שניכר שזקוק להם במועד, מותר להעביר. סחורה וכד' לא יעביר ממקום למקום, ובמצב שיפסיד אם לא יעביר, מותר. (תקלה א').

מח. אם עובר מדירה שכורה לגור בדירה פרטית, מותר לו להעביר תכולת הדירה בחוה"מ, כי שמחה היא לו. היה עובר מדירה שכורה שבין גויים לדירה מעין זו שבאזור יהודי, יש ג"כ מקום להתיר להעביר התכולה, ולפי ראות עיני הרב.(תקלה סק"ז).

מסחר

מט. אסרו חכמים לסחור בחוה"מ, אע"פ שמסחר אינו מלאכה כאחת המלאכות. טעם האיסור, כדי למנוע טירחה בחוה"מ. "סחורה" האסורה, היינו קניה או מכירה, כל שאסרו, אף ע"י גוי אסור. (תקלט א').

נ. אם נזדמנה לו אפשרות בחוה"מ להרויח הרבה ע"י מכירת הסחורה, רשאי, ובלבד שיעשה הדבר בצנעא, ויקח מהרווחים לשמחת יו"ט. (תקלט סק"ח).

נא. הזדמן לו לקנות סחורה שצפוי לו רווח ניכר, מותר לקנותה בחוה"מ בתנאי שיעשה הדבר בצנעא, ויוציא מן הרווח הצפוי לשמחת יו"ט. (תקלט סק"ו).

נב. סחורה שאם לא ימכרנה בחוה"מ תתקלקל או ששוויה ירד ועלול להפסיד מן הקרן, מותר למוכרה בחוה"מ. (תקלט ד' וביה"ל).

בית דין צדק
מסורת
בראשות הגאב"ד
רבי צבי פרידמן שליט"א

בית דין צדק "מסורת" בראשות רבינו הגאב"ד הגאון הגדול **רבי צבי פרידמן שליט"א**

בית דין לדיני ממונות
מערכת כשרות
רישום נישואים
כשרות סת"ם
קרן פרוטה חמורה
קו ההוראה 03-3722220

ראשי: 03-5700-291 | שלוחות: 03-3722-888 | ת.ד: 32 | פקס: 0732404968

נג. מותר לו למכור סחורתו בחוה"מ אם ע"י הרווחים יהא לו יותר כסף, ויוכל להוציא יותר כסף לשמח את עצמו בשמחת יו"ט. היתר זה דוקא כאשר הוצאותיו לשמחת יו"ט תהיינה מצומצמות בלא זה, אבל אם בין כה וכה יוכל לשמח את עצמו ברווח, אסור, וזאת גם אם עי"ז יוסיף להוציא יותר. (תקלט ד' וביה"ל – ועיין שם). ההיתר הנזכר אמור בתנאי שתהא החנות סגורה, ופותחה במקצת כשיגיע קונה. (תקלט סקי"ז).

נד. כשמזדמן לו רווח מרובה במועד, רשאי למכור או לקנות, ובלבד שיעשה בצנעא ויוציא לשמחת המועד יותר ממה שהיה בדעתו להוציא מתחילה. (תקלט א' ושע"צ ו').

נה. מי שמוכר דברי מזון שבדרך כלל אינם מתקיימים מיום ליום – כגון ירקות – מותר לו לפתוח את החנות ולמכור כרגיל, וה"ה בדבר שמתקיים, אם ניכר שמוכר דוקא לצורך המועד (כגון מכירת ארבע מינים או מצות). וכיוון שפתוחה החנות לצורך ישראל , אם בא גוי לקנות מוכרים לו. (תקלט י').

נו. מותר להלוות בחוה"מ, וכן מותר לתבוע פרעון חוב בחוה"מ, אפילו אם ימצא את הלווה גם לאחר המועד. הלוואה בצורה מסחרית (ע"י בנקים וכדומה) שעושים כדי להרויח באופנים המותרים, אסורה בחוה"מ.(תקלט ב' יד).

נז. מותר להתחייב בחוה"מ להיות ערב על הלוואה שלאחר המועד (תקלט יג) והמרת מטבע זר נחשבת ל"מסחר" בחוה"מ, ומותרת רק בתנאים שמותרת "סחורה". (תקלט יד).

כתיבה

נח. כתיבה אסורה בחוה"מ כשאר המלאכות. באשר לכתיבה מרובעת (בצורת אותיות של דפוס) יש להחמיר בכל ענין, לפי שנחשבת שדינה כמעשה אומן.

נט. ה"כתב" שלנו נחשב כמעשה הדיוט. ולכן מותר הוא לצורך הרבים, גם כשנעשה לתועלת של אחר המועד. (תקמא א).

בית דין צדק
מסורת
בראשות הגאב"ד
רבי צבי פרידמן שליט"א

בית דין צדק "מסורת" בראשות רבינו הגאב"ד הגאון הגדול **רבי צבי פרידמן שליט"א**

בית דין לדיני ממונות

מערכת כשרות

רישום נישואים

כשרות סת"ם

קרן פרוטה חמורה

קו ההוראה
03-3722220

ראשי: 03-5700-291 | שלוחות: 03-3722-888 | ת.ד: 32 | פקס: 0732404968

ס. כתיבת מכתב ב"כתב רגיל" נחשבת כאמור ל"מעשה הדיוט", ועל כן מן הדין היה לומר שמותרת היא "לצורך המועד". וקבעו הפוסקים כי שאילת שלום חברו ע"י מכתב נחשבת כצורך המועד, הלכך כתיבת מכתב היתה צריכה להיות מותרת מן הדין, אכן למעשה נהגו להחמיר גם לצורך המועד, ולכתוב בשינוי קצת כגון בשורה עליונה עקומה. (ויש שהחמירו יותר וכותבים כל השורות באלכסון. אמנם נהגו להקל כנזכר, והמחמיר יחמיר לעצמו). (תקמה סקל"ה).

סא. אם לא הספיק לכתוב חשבונות שיש לו מערב החג וחושש שישכח, מותר לו לכתוב בכל כתב אפילו אומן, לפי שנחשב לדבר הפסד (ולכתחילה חייב לכתוב החשבונות קודם החג). וכן הדין בכל כתיבה שמבלעדיה יגרם לו הפסד. כיוצא בזה חנווני או שאר מוכרים שמוכרים בהקפה, מותר להם לרשום בחוה"מ. י"א שבכתיבה הנעשית משום דבר האבד צריך לשנות בכתיבה, ובזו שנעשית לשמחת יו"ט אין צריך. (תקמה ס"ק יח לה).

סב. אסור לכתוב שטר הלוואה בחוה"מ, ואם צריך לכסף בחוה"מ, הגם שאינו משתמש בו לצורך המועד, מותר לו ללוות, ויכתוב שטר אם אין המלווה מאמינו. אבל אם אינו צריך כלל את הכסף היום אלא לאחר המועד, לא יכתוב. ואם חושש שאם לא עכשו, לא יוכל לקבל כסף לאחר החג, מותר לו ללוות היום ולכתוב. (תקמה סקל"ז).

סג. מותר לכתוב בחוה"מ חידושי תורה, בין ששמע מאחרים ובין שחדשם בעצמו, אם חושש שישכחם, וגם אם לא ישכח, הלא אם ימתין עד לאחר המועד יגרם לו ביטול זמן (שצריך לחזור וללמוד הענין), הלכך מותר, שכ"ז דבר האבד, אבל ראוי לכתוב בכתב יד שלנו, ואם יצטרך לכתוב אות בכתב מרובע, יכתוב אות שבורה. (תקמה סקמ"ז).

שמחות בחול המועד

סד. להתקשר ב"תנאים" לשידוך (שמכונה היום "אירוסין"),

ראשי: 03-5700-291 | שלוחות: 03-3722-888 | ת.ד: 32 | פקס: 0732404968

מותר בחול המועד. יש שאסר לעשות אז סעודה, אבל שאר האחרונים מקילים בזה. ואם עושה סעודה שלא בבית הכלה, או שעושה שלא בעת התנאים, או שעושה במיני מרקחת, בודאי שאין להחמיר. ומותרים בריקודים ומחולות, ואפי' בבית הכלה. (תקמו א' ובמ"ב).

סה. סעודות אחרות כגון מילה, פדיון הבן ושבע ברכות – מותרות בחוה"מ, כי אין נחשבות כל כך "שמחה". (תקמו א' ד').

בית דין צדק
מסורת
בראשות הגאב"ד
רבי צבי פרידמן שליט"א

בית דין צדק "מסורת" בראשות רבינו הגאב"ד הגאון הגדול **רבי צבי פרידמן שליט"א**

בית דין לדיני ממונות

מערכת כשרות

רישום נישואים

כשרות סת"ם

קרן פרוטה חמורה

קו ההוראה
03-3722220

ראשי: 03-5700-291 | שלוחות: 03-3722-888 | ת.ד: 32 | פקס: 0732404968

בד"ץ חניכי הישיבות בראשות מרן הגאב"ד רבי **מרדכי גרוס** שליט"א
הרב אברהם שלזינגר - RABBI AVRAHAM SHLEZINGER
מפקח כשרות – KOSHER FOOD SUPERVISOR
טל' 972-8-9741153 פקס 972-8-9741154 נייד 972-52-6016272
E-MAIL: sheerit@neto.bezeqint.net

בס"ד

ערב פסח תשפ"ד

חמץ ותערובת חמץ - בחג הפסח ולאחר הפסח

מוצרי מזון ומוצרים נוספים

חמץ גמור, שנשאר בבית יהודי בפסח ולא ביערו כדין, גזירת חז"ל שנאסר עולמית. *חמץ גמור שנתערב* אינו אסור מהתורה אלא מדרבנן ועליו לא נגזרה הגזירה לאוסרו עולמית, ועל כן גם אם עבר ונשאר בפסח בידי יהודי, אינו נאסר לאחר הפסח. **וכאשר מסופקים אם זה חמץ גמור או אינו חמץ כלל, יש לבערו לאחר הפסח.**
אם מסופקים האם החמץ היה ברשות הגוי בפסח, כתב במשנ"ב תמ"ט ס"ק ה' שאם זה נראה [תלינן] שהיה בידי הגוי או שזה לאחר הפסח, מותר לכתחילה. על כן במידה שיתכן שהיה בפסח בידי הגוי [מוצרי יבוא] או שעבר זמן סביר לאחר הפסח ואין זמן היצור ברור, ויתכן בהחלט שזה יוצר לאחר הפסח, תלינן להיתר, ומותר לכתחילה.

קוד יצור - במוצאי פסח מידי שנה מפרסמים קודים של יצורי פסטה המגיע מחו"ל, יש לדעת שפרסומים אלו אינם מדויקים מאחר ששיטת הקודים משתנה מארץ לארץ וכן אין להסתמך על תאריך אחרון לשיווק כיוון שיש מדינות שהתאריך הוא שנתיים מהיצור, אבל יש מדינות שמאפשרות לרשום שלש שנים מהיצור. ולכן אין לסמוך רק על תאריך אחרון לשיווק ככיוון שיתכן שהמוצר משנה קודמת.
ביצורים בארץ מקובל לכתוב קוד שהוא מספר ימים מתחילת השנה הלועזית בשנה זו תשפ"ד יום היצור הראשון [בארץ הקודש] לאחר פסח (כ"ב ניסן תשפ"ד) יוצא ביום 121 מתחילת השנה הלועזית, על כן כל מוצר שקוד היצור שלו הוא החל מ- **121 24** יצורו הוא לאחר חג של פסח תשפ"ד.

נאפה - נטחן לאחר הפסח – הרבה יצרנים מדפיסים את הכיתוב הזה על גבי המוצר, רוב ועדות הכשרות לא מקבלים אחריות על הכיתוב הזה, ויש לשים לב ולעקוב אחר הפרסומים השונים.
בחלק מהמוצרים מצוין "מיוצר לאחר הפסח" או "מקמח שלאחר הפסח", אבל יתכן שמרכיבים נוספים במוצר הם בחזקת ודאי חמץ כגון לתת גלוטן גלוקוזה ועוד, ולעיתים תוספים חומרים אלו הם מעמיד גמור של המוצר כגון לתת המוסף בביסקוויטים וכו'.

נמכר לגוי – ידוע דעת רבינו הגר"א שלא להסתמך על חמץ הנמכר לגוי בערב פסח, וכן נהגו ברבים מקהילות ישראל שלא לאכול חמץ הנמכר לגוי. ומרן הגרי"ש אלישיב זצוק"ל סבר שיש גם בעיה של גמירות דעת של חברות המזון המוכרות חמץ במכירה רגילה, ועל כן בשנים האחרונות רבו החברות אשר עושים מכירת חמץ מעולה [שטר שתקף גם בדיני המדינה] וזה כפי פסקו של הגרי"ש אלישיב זצוק"ל.
על פי דרכו של מורנו מרן הגאב"ד שליט"א ראוי להוציא את החמץ לחלוטין מבעלות המפעל/חברה על ידי מכירה מוחלטת [כל הקניינים האפשריים, תשלום מלא, בעלות מוחלטת של הנוכרי, גם במקרה שהתמורה לא הגיעה במלואה למוכר, שינוי רשות, העברה מלאה לרשות הקונה, חתימה של כל מורשי החתימה בחברה, ביטוח על שם הקונה וכו']. וכן יש חברות ומפעלים שהחלו לעשות כך הלכה למעשה, וזה ודאי כדעת מרנא הגר"א.
בחברת תנובה עושה מורינו הגאב"ד שליט"א מכירה מוחלטת של כל החמץ וספק חמץ לידי הגוי, והחמץ נמצא בפועל ברשות הגוי והכול לפי התנאים המובאים לעיל. לכן גם מוצרי תנובה שהם חמץ גמור כגון יוגרוט טבע ומוצרי מעדנות וכו' ניתן להשתמש לאחר הפסח, מאחר שהם נקנו לאחר החג מידי הנוכרי.

מוצרי יבוא – מוצרים רבים מיובאים מחו"ל ואם זה זמן סביר שהגיע לאחר הפסח, תלינן [דהינו שמעמידים את זה שמסתבר] שהיה בידי הגוי בפסח ומותר לכתחילה. יש מספר מוצרי חמץ הנעשים עבור יבואנים [יהודים] ביצור מיוחד, כגון חמצוצים ומיני מאפה, ומיד בסיום היצור עובר לבעלות ישראל, ודינו ככל חמץ של ישראל, ואי אפשר לתלות שהיה בידי הגוי בפסח, גם אם עדין היה במחסני המפעל של הגוי.

הסבר לרשימה למטה.
חמץ גמור – יש לבערו כדין לפני הפסח. *(ואם נשאר בידי יהודי בימי הפסח, חייב לבערו מיד) נמכר לגוי כדין, מותר להשהות במקום סגור, ומותר לאחר הפסח. אלא שיש רבים הנוהגים שלא להשתמש כלל בחמץ שנמכר*, ועל כן יש להמתין לאחר הפסח ליצור חדש. או לקנות מידי הגוי.
ספק חמץ גמור – דינו כדין חמץ גמור.
תערובת חמץ ודאי – יש לבערו כדין לפני הפסח. לא בערו לפני הפסח, בפסח חייב לבערו מיד, אם מצאו אצלו לאחר הפסח מותר לכתחילה. **אבל אם זה תערובת חמץ שאינה בטלה** *לנוהגים לחשוש בנמכר*, יש להמתין ליצור חדש.
חשש תערובת חמץ - ניתן למכור לגוי לכתחילה לפני הפסח. **ואם** עבר והשאירו בביתו ולא מכר כלל, מותר להשתמש לתחילה אחר הפסח.

בד"ץ חניכי הישיבות בראשות מרן הגאב"ד רבי **מרדכי גרוס** שליט"א
הרב אברהם שלזינגר - RABBI AVRAHAM SHLEZINGER
מפקח כשרות – KOSHER FOOD SUPERVISOR
טל' 9741153-8-972 פקס 9741154-8-972 נייד 6016272-52-972
E-MAIL: sheerit@neto.bezeqint.net

להלן רשימה של מוצרי מזון והבעיות האפשריות בהם ***בחג הפסח*** ודינם בימי הפסח, ***ודין השימוש בהם לאחר הפסח*** לגבי חמץ שעבר עליו הפסח :

חשוב לדעת:
גם מוצרים שאינם מכילים גלוטן עלולים להיות חמץ גמור או תערובת חמץ. ועל כן **לא** ניתן להסתפק בבדיקת המרכיבים כדי לדעת האם המוצר חמץ או לאו, וזה גם אם לא מופיע כיתוב עלול להכיל גלוטן**.**
הכיתוב עלול להכיל גלוטן, אינו אומר שזה מכיל קמח או גלוטן נוסף, **וגם** כאשר יש את הכיתוב "עלול להכיל גלוטן" אין לחשוש, מאחר שזה אזהרה לרגישים לגלוטן, שיתכן שהמוצר נעשה בסביבה לא נקיה לגלוטן**.**

להלן הבאנו רשימה של מוצרים שונים שאינם מזון, והבעיות השונות האפשריות בהם בימי הפסח.

אבקת אפיה	דרך כלל מכיל רק עמילן קטניות
אבקות מרק	**מרק בטעם עוף, ירקות** - העמילן הוא מקטניות, אבל עדין יש חשש תערובת חמץ. ***מרק פטריות ובצל*** דרך כלל מכיל קמח חיטה, ודינו כחמץ גמור
אבקת פטריות, צלי	בחשש חמץ גמור**.**
אבקת משקה צ'יקו	דרך כלל חמץ גמור, מאחר שמכיל דגנים ולתת. יש סוג שעשוי רק מעולש, והוא ספק חמץ.
אבקת פלאפל	דרך כלל חמץ גמור, יש לבדוק עם היצרן
אגוזים ושקדים קלופים	מכילים לעיתים חומרים מונעי חמצון שהם בחשש תערובת חמץ.
אורז	קטניות, והנוהגים לאכול אורז בפסח, נהגו לברור ג' פעמים.
אורז איטריות	קטניות. התוספים אינם בחשש חמץ
איטריות	חמץ גמור
איטריות חומוס ועוד	קטניות
אלכוהול	רוב האלכוהול הנמצא אצלנו בארץ הקודש הוא סינטטי, ביצורים שונים (בחו"ל) יש אלכוהול העשוי מדגנים, וכן העשוי מיין (בחשש יין נסך)**.** בדרך כלל אין אפשרות לדעת ממה הוא מיוצר.
אלכוהול רפואי	פסול מאכילת כלב, ומותר לשימוש חיצוני לכתחילה גם בפסח.
בורגול	בורגול *חיטה שבורה* ספק חמץ. *בורגול גרגרים* (מהיר הכנה) חמץ גמור
בייגלה	חמץ גמור, **ו**דרך כלל מכיל גם לתת שהוא ודאי חמץ, דעת מורינו הגאב"ד שליט"א שאין הלתת מעמיד. יש חברות שמייצרות לאחר הפסח ללא לתת.
בירה	חמץ גמור, מכיל לתת, שהוא חמץ גמור, תהליך היצור של בירה ארוך, על כן בירה מקומית במשך חודשי הקיץ היא ודאי חמץ שנמכר בפסח. הבירה החדשה בשוק מגיעה לקראת חודש אלול. **בירה יבוא** לאחר הפסח, ניתן להשתמש לאחר זמן סביר [מנ"ב תמ"ט ס"ק ה'] אחרי שתלינן [מסתבר] שהגיע לארץ הקודש לאחר הפסח**.**
בשר מעובד [וכן דגים]	החומרים המוספים דרך כלל הם ללא חשש חמץ.
בשר תחליפים	ודאי קטניות, וחשש תערובות חמץ
גבינות	כל הגבינות שהם לא כשרות לפסח, האנזים (שהוא מעמיד) בגבינה יכול להיות חשש תערובת חמץ, ועל כן יש למכרו כדין. או לבדוק עם נותני הכשרות האם האנזים כשל"פ. כיום בתנובה כל הגבינות מיוצרות במשך כל ימות השנה מאנזים כשל"פ.
גלוטן	המוצר גלוטן הוא חלבון החיטה והוא חמץ גמור, יש הטוענים שאינו חמץ, מאחר שאינו יכול לתפוח לעולם, אבל לא הסכימו לזה הפוסקים**.** ומרן הגאב"ד שליט"א כתב שזה חמץ גמור. *גלוטן כתוסף [חו"ג שמופיע ברכיבים]*, מוסף בעיקר ללחם, מוצרי סויה ונקניקיות סויה ,וקרקרים**.** הוא חלק עיקרי במוצר ואינו מתבטל**.** מוצרים רבים אשר מצוין על גבי האריזה **"מכיל גלוטן"** זה לא מדובר על גלוטן שמוסף למוצר כחומר גלם נוסף. אלא בא לציין שיש קמח במוצר. וע"כ הוא חמץ גמור [כיתוב זה מחויב, מאחר שגלוטן הוא מהדברים המסוכנים לחולי צליאק או לאחרים הרגישים לקמח.
גלוקוזה סירופ	תמיד עשויה מעמילן. *גלוקוזה תוצרת הארץ* דרך כלל עשויה מתירס ועל כן זה קטניות (יש יצור קטן לצורך פסח, מעמילן כשל"פ) *גלוקוזה מחו"ל* ובעיקר באירופה יש שנים שרוב הגלוקוזה עשוי מעמילן חיטה, ועל כן זה חמץ גמור. לכן מוצר המכיל גלוקוזה ולא ברור איזה גלוקוזה הוא, הוא בחשש חמץ גמור. [עיין ערך ממתיקים ותחליפי חלב]
גלוקוזה אבקה	ראה גלוקוזה סירופ, למעשה הרוב המוחלט הוא יבוא, והוא בחשש חמץ גמור
גיפלטע פיש	דרך כלל כל היצור כשר לפסח, אם לא מצויין כשר לפסח , יתכן שהוא חמץ גמור.
ג'לי	אבקה וממתקים בחשש תערובת חמץ

בד"ץ חניכי הישיבות בראשות מרן הגאב"ד רבי **מרדכי גרוס** שליט"א
הרב אברהם שלזינגר - RABBI AVRAHAM SHLEZINGER
מפקח כשרות – KOSHER FOOD SUPERVISOR
טל' 972-8-9741153 פקס 972-8-9741154 נייד 972-52-6016272
E-MAIL: sheerit@neto.bezeqint.net

גלידה	*סתם גלידה* אינה חמץ, אלא חשש תערובת חמץ. *גלידה אמריקאית* מכילה אבקת גלוקוזה ועל כן היא בחשש חמץ גמור. *גלידה עם פירורים* וכדומה חמץ גמור.
גריסים	*גריסים בכשרות עד"ח* הם ללא חשש חמץ, *גריסים ממקור לא ידוע* כתבו הפוסקים שהם ספק חמץ מאחר שאין זה ודאי שהשעורה הבקיע בזמן היצור, **ו**אם ידוע שהיה בידי ישראל ולא מכרו היה הרי הוא אסור כדין ספק**.**
גרנולה	חמץ גמור
דבש	טבעי 100, ללא חשש
דגים	קפואים דרך כלל ללא חשש חמץ, ומעושנים בחשש תערובת חמץ.
דגים , [מזון לדגים]	דרך כלל חמץ גמור, ניתן לקנות מזון מיוחד לפסח
דוחן	קטניות
וודקה, ויסקי	ראה ערך משקאות חריפים
וויטמינים	רובם של המוחלט של הוויטמינים הם בחשש תערובת חמץ או ודאי קטניות, וניתן למכרם לכתחילה, וחלקם ודאי חמץ**.** כיום ניתן להשיג חלק מתוספי התזונה בכשרויות מהודרת לפסח**.**
וופלים	חמץ גמור, גם כאלו שנעשו מקמח לאחר הפסח, הקרם הוא על בסיס וופלים ישנים מלפני הפסח. *בשנים האחרונות*, התחילו בחלק מהמפעלים להקפיד שגם הקרם שיהיה לאחר הפסח.
זעתר	זעתר תבלין , דרך כלל זה תערובת עם תבלינים נוספים, וודאי קטניות
חומוס	קטניות. סלט חומוס חשש תערובת חמץ
חומץ	טבעי - בחשש של חמץ גמור. סינטטי ללא חשש חמץ. אבל להשתמש רק עם כשרות לפסח.
חטיפים	יש סוגי חטיפים שהם קטניות בלבד כגון במבה ועוד, יש שהם בחשש תערובת חמץ, ויש שהם חמץ גמור כמו הביסלי לסוגיו השונים.
חיטה יבשה	עיין ערך גריסים**.**
חלב ומוצרי חלב	נכון וראוי לצרוך מוצרי חלב שנעשו מחלב שנחלב לפני פסח. ועל כן יש לשים לב שהכתוב על המוצר [בהזרקת דיו] "כשר לפסח ערב פסח". "כשל"פ ער"פ" מוצרי חלב שמצוינים "כשר לפסח" בלבד. מעיקר הדין ה**ן** מהדרין, אבל יש הנמנעים מאוכלם בימי הפסח. מוצרי חלב המצוינים כשר לפסח רבנות או כשר לפסח קטניות, אינם מהדרין לפסח
חלב בטעמים	חלב בטעמים ובתוספת ויטמינים, חשש תערובת חמץ.
חלב סויה	עיין ערך תחליפי חלב
חלווה	תוצרת הארץ קטניות, תוצרת חו"ל ספק תערובת חמץ.
חמאת בוטנים	טהור – קטניות, לא טהור חשש תערובת חמץ
חמצוצים (ממתק)	כל הסוגים מכילים קמח, והינם חמץ גמור.
חרדל	תוצרת הארץ קטניות, תוצרת חו"ל ספק חמץ גמור.
טבק	סיגריות ונרגילה בחשש תערובת חמץ. טבק הרחה ראוי לחשוש.
טורטיה	**טורטיה תירס** – קטניות, **טורטיה דגן**, חמץ גמור
טופו	טופו נקי קטניות, טופו בטעמים חשש תערובת חמץ
טחינה	גולמית קטניות. טחינה מוכנה, חשש תערובת חמץ
טפיוקה עמילן	סוג שורש המשמש לעמילן, כשר לפסח למהדרין
ירקות מיובשים	חשש תערובת חמץ.
ירקות קפואים ומעובדים	ללא חשש חמץ, (אמנם חייב כשרות מוסמכת, מאחר שבמפעלים משתמשים לעיתים עם חומרים שהם בחשש חמץ, וחובה להכשיר לפני היצור לפסח).
כוסמין	מין דגן, בחשש חמץ גמור
כוסמת	קטניות
כמון	גרגרים. גרגרי כמון יש לברור היטב ג' פעמים. טחון רק בכשרות טובה מאד,
לדר	חשש תערובת חמץ
לפתית	קטניות, לדעת רוב הפוסקים.
לחם	חמץ גמור, יש לדעת, כאשר נכתב שהלחם - **נאפה לאחר הפסח** - בלחם חוץ מאשר קמח, הלחם מכיל מספר רב של משפרי אפיה שהם כולם מלפני הפסח, וחלקם עשויים להיות חמץ גמור. **ו**דרך כלל הם נועדים לשפר את חיי המדף של הלחם או להעשיר את המוצר בחלבון שניטל ממנו בתהליך טחינת הקמח.

בד"ץ חניכי הישיבות בראשות מרן הגאב"ד רבי **מרדכי גרוס** שליט"א
הרב אברהם שלזינגר - RABBI AVRAHAM SHLEZINGER
מפקח כשרות – KOSHER FOOD SUPERVISOR
טל' 972-8-9741153 פקס 972-8-9741154 נייד 972-52-6016272
E-MAIL: sheerit@neto.bezeqint.net

לחם קל	חמץ גמור, חוץ מהקמח, המרכיב עיקרי של לחם קל הוא הגלוטן המוסף בנפרד, עיקר תפקידו של הגלוטן בלחם קל הוא לטעם ואינו בטל, על כן בלחם קל גם למקילים בקמח עצמו, יש לחשוש לחמץ בגלל הגלוטן.
לתת	חמץ גמור, דרך כלל עשוי משעורה נבוטה, [לעיתים רחוקות גם מחיטה] כאשר בתהליך היצור הופכים את העמילן שבשעורה לפחמימות וסוכרים נמסים, בתהליך ארוך הוא מיובש ומופיע כאבקה או כתמצית, הלתת משמש לאפיה בעיקר בלחם בייגלה וביסקוויטים, משקאות חריפים בירה ומשקאות קלים וכן בממתקים, כמו כן תחליף קפה (צ'יקו) מכיל לתת.
מזון תינוקות	***תחליפי חלב,*** חלקם בחשש חמץ, וחלקם ודאי חמץ (גלוקוזה העשויה מעמילן מחיטה). **דייסות,** חלקם חמץ ורובם קטניות. **מחית פירות וירקות,** חשש תערובת חמץ וניתן למכור כדין
מיונז	דרך כלל ודאי קטניות, חשש תערובת חמץ [קיים יבוא של מיונז מארה"ב, העשוי משמן כותנה שזה קטניות]
מלבין קפה	חשש תערובת חמץ
מלח לימון	תפקיד מלח לימון במוצר בדרך כלל הוא לתת טעם, ויש לעשות שאלת חכם על משקאות וכדו' מחו"ל שהיו בידי ישראל [המלח לימון המיוצר בארץ ישראל הוא כשר לפסח כל השנה.] ועיין במאמר ממרן הגאב"ד שליט"א שביאר אמאי מקילים לאחר הפסח במוצרים המכילים מלח לימון. לפעמים תפקידו של מלח לימון, הוא רק לייצב את המוצר, ואז אין דינו מוסיף טעם.
ממתקים	[סוכריות, גומי, וכדומה] יש המכילים קמח [כגון מקלות גומי חמוץ מתוק] שזה ודאי חמץ. ויש המכילים גלוקוזה, (גלוקוזה המיוצרת בארץ זה דרך כלל קטניות, המיוצרים בחו"ל מצוי שזה חמץ גמור), בכולם יש תמציות ותוספות שונים שהם בחשש תערובת חמץ.
ממתיקים מלאכותיים	חשש תערובת חמץ, וודאי קטניות. יש יצור קטן לפסח, ויש להקפיד על זה מאד.
מנות חמות	*איטרות, קוסקוס*, חמץ גמור. *פירה* חשש תערובת חמץ.
מעדני חלב	ללא כשרות לפסח בחשש תערובת חמץ.
מעדן יוגורט טבע	חמץ גמור.
מרגרינה	ודאי קטניות, חשש תערובת חמץ
משחת שיניים	להקפיד רק בהכשר. (וראוי גם כל השנה בהכשר)
משקאות קלים	מכילים תמציות שהם חשש תערובת חמץ, ומלח לימון (עיין מלח לימון)
משקאות חריפים	*וויסקי ובירה*, חמץ גמור. *וודקה* ועוד, רובם חמץ גמור, וחלקם בחשש חמץ וכמעט כולם קטניות. *משקאות אחרים*, בחשש תערובת חמץ. גם אלו שמגיעים ככשרים לפסח. יש לקנות רק עם כשרות מהודרת.
נבט חיטה	חשש חמץ. שמן נבט חיטה, יש האוסרים כחמץ גמור, ויש המתירים לכתחילה.
נבטים	יש סוגים שהם בחשש קטניות , וישנם ללא חשש.
נקניק עוף או בשר	כיום בתעשיות הנקניק אין ודאי חמץ, מאחר שדרך כלל התוספים הם עמילנים צמחיים אחרים.
נקניקיות סויה	חמץ גמור, מאחר שמכילות גלוטן. (עיין גלוטן)
סוכר	**סוכר לבן** – לקנות רק עם כשרות לפסח בגלל חששות קלים בעת האריזה. **סוכר חום** – חשש תערובת חמץ. **סוכר קוביות** – חשש קטניות. סוכר קוביות עם הכשר המיובא לארץ, ניתן להשתמש לפדיון הבן, ולאכול לאחר הפסח.
סבונים וכדו'	חשש תערובת חמץ נוקשה, וכתב על זה מרן הגאב"ד שליט"א אם נפסל מאכילת כלב מותר, ע"כ סבונים תמרוקים ומשחת שיניים וכיו"ב מותרים אחר הפסח.
סודה	מי סודה חשש תערובת (יתכן שהגז ממקור חמץ
סודה לשתיה	ללא חשש.
סוכר וניל	חשש קטניות
סוכריות מציצה	דרך כלל קטניות, תוצרת חו"ל יתכן שהגלוקוזה חמץ גמור. [ראה ממתקים]
סוכריות קישוט	יש שהם חמץ גמור (עמילן חיטה) ויש קטניות.
סיגריות	**סיגריות** בחשש תערובת חמץ, כל הסוגים תוצרת הארץ וחו"ל באותו מצב. ***טבק* לגלגול** בחשש תערובת חמץ, [**קיים *בשוק טבק ללא טעם, שהוא לא בחשש]*** ***נרגילה*** בחשש תערובת חמץ
סיגריה אלקטרונית	המילוי צריך להיות כשר לפסח (וחייב כשרות גם לכל השנה),
סילאן	טהור ללא חשש, סילאן עם תוספות חשש קטניות
סירופ	תרכיז שתיה חשש תערובת חמץ.[לתשומת לב, יש תרכיז בטעם ענבים המכיל מיץ ענבים ולעיתים אינו מהדרין]

בד"ץ חניכי הישיבות בראשות מרן הגאב"ד רבי **מרדכי גרוס** שליט"א
הרב אברהם שלזינגר - RABBI AVRAHAM SHLEZINGER
מפקח כשרות – KOSHER FOOD SUPERVISOR
טל' 972-8-9741153 פקס 972-8-9741154 נייד 972-52-6016272
E-MAIL: sheerit@neto.bezeqint.net

עוגיות יין	חשש חמץ, וחלקם בחששות אף לכל ימות השנה
עמילן	פחמימות הנמצאות במוצרי מזון רבים מהצומח. כאשר הוא יכול להיות עשוי מ - חיטה [חמץ], אורז, תירס [קטניות], תפוח אדמה, וטפיוקה [כשר לפסח] ועוד. כאשר מופיע ברכיבים עמילן, דרך כלל זה עמילן תירס שהוא קטניות, אבל כן יש מספר קטן של מוצרים המיוצרים בארץ אשר עשויים מעמילן חיטה, בעיקר רטבים שונים.
פודינג	חשש תערובת חמץ. בחברת אוסם העמילן הוא קטניות, חברות אחרות יש לברר.
פטריות	**טריות** בחשש תערובת חמץ. (כולל אלו שכתוב על זה כשר לפסח) בשנה זו תשפ"ד יש גידול מיוחד טרי ללא חשש חמץ (חברת חסלט) ***שמורים.*** בחשש תערובת חמץ [גם אלו שנכתב כשר לפסח]
פיצוחים	חלקם קטניות, בארץ ישראל מקובל ברוב המפעלים שבציפוי המלח, משתמשים רק עם עמילן תפו"א כל ימות השנה. בחו"ל הפיצוחים בחשש חמץ גמור.
פירות יבשים	יש הנוהגים לא לאכול בכלל, אלו שנהגו כן לאכול, אפשר רק מכשרות מוסמכת.
פירות מסוכרים	חשש תערובת חמץ.
פירות קפואים	בחשש תערובת חמץ, לעיתים מוספים ויטמין C או מלח לימון.
פריכיות	***פריכיות אורז*** קטניות, **ו**הנוהגים לאכול, יש לברר האם נבדק ג' פעמים כנהוג. . **פריכיות *כוסמת*** קטניות. **פריכיות תערובות אחרות** בחשש חמץ גמור.
קבוקים ובוטנים אמריקאים	חמץ גמור. (בזמן האחרון יש סוג חדש בציפוי עמילן תפו"א, בחשש חמץ, וברכתו אדמה)
קוואקר	רגיל ומהיר הכנה, חמץ גמור.
קוסקוס	חמץ גמור
קורנפלור	קטניות
קורנפלקס ודגני בוקר	ישנם סוגים העשויים מדגנים והם חמץ גמור, ישנם העשויים מתירס אבל מכילים לתת שהוא חמץ גמור ועשוי לטעם. וכולם בחשש תערובת חמץ, וודאי קטניות.
קטשופ	חשש קטניות
קינואה	קטניות
קמח	נחלקו הפוסקים האם בתהליך הרחיצה שלפני הטחינה הוא מחמיץ, וידוע פסקו (האחרון) של מרן הגרי"ש אלישיב זצוק"ל שזה חשש חמץ , וכתב רבינו הגאב"ד שליט"א שיש לברר אצל המומחים כיצד זה נעשה בימינו. ובירור מדוקדק שעשינו אצל המומחים בטחנות הקמח השונות בארץ ובעולם. תהליך היצור בימינו של קמח לבן, הוא שכמעט בוודאי התהליך מביא את הקמח לידי חימוץ גמור**.**
קמח מלא	אינו עובר תהליך זה, ועל כן אינו ודאי חמץ.
קמח מילנו	(קמח חיטה ללא גלוטן) חמץ גמור
קמח אורז/חומוס	קטניות
קמח כוסמין/שיפון	דינו כקמח מלא
קמח קונדיטור	קטניות
קוקוס	טחון ללא חשש. קמח קוקוס – חשש קטניות
קפה	ללא חשש חמץ. קפה בטעמים יש לחשוש לתערובת חמץ.
קפה תחליפים	בחשש חמץ גמור.
קציצות צמחיות	חמץ גמור, מאחר שמכילות בנוסף לגלוטן גם פירורי לחם בכמות גדולה, [ברכתם מזונות] ביצורים שלאחר הפסח מצוין שנעשה לאחר הפסח מקמח שנטחן לאחר הפסח, אבל נשארת בעיית הגלוטן.
קצפת צמחית	[ריצ'] חשש תערובת חמץ.
רטבים	סויה, חמוץ מתוק, צ'ילי, - לעיתים מכיל קמח וזה חמץ גמור, ויש לבדוק את הרכיבים. רטבים ללא *קמח*, בחשש תערובת חמץ
ריבה וקונפיטורה	חשש תערובת חמץ.
שוקולד וחטיפי שוקולד	אלו שלא מיוצרים ביצור מיוחד לפסח. הינם וודאי קטניות. **ו**חלקם חמץ גמור, וכולם בחשש תערובת חמץ,
שימורי ירקות	חשש תערובת חמץ.
שימורי פירות	רוב השימורים מכילים מלח לימון שרובו הוא ספק חמץ, אלא שמטרת המלח לימון הוא לשמר/לייצב, ולא לתת טעם, והוא בטל בשישים על כן לא נאסר, ויש למכור כדין**.**
שימורי דגים	מכיל לעיתים פרוטאינים שמקורם מקטניות [*ממרח טונה* וכדו' בהכשר בד"ץ העד"ח מכיל עמילן קטניות בלבד]

בד"ץ חניכי הישיבות בראשות מרן הגאב"ד רבי **מרדכי גרוס** שליט"א
הרב אברהם שלזינגר - RABBI AVRAHAM SHLEZINGER
מפקח כשרות – KOSHER FOOD SUPERVISOR
טל' 972-8-9741153 פקס 972-8-9741154 נייד 972-52-6016272
E-MAIL: sheerit@neto.bezeqint.net

שלווה	יש מיצרני השלווה מצהירים שתהליך היצור שלהם ללא חשש חמץ. ויש לבדוק אצל נותני הכשרות.
שמן	***כשר לפסח***: זית, קוקוס, אגוזים, דקלים**.** ***שמן קטניות***: חמניות, בוטנים, שומשום, כותנה**.** יש מהם שהם כשרים למהדרין לאוכלי קטניות**.** על פי המידע שבידינו, **אין** כיום שמן קנולה כשר לפסח למהדרין , [מאחר שמסתמכים על ביטולים, ולא חוששים לחוזר וניעור]
שמרים	**יבשים** - ספק תערובת חמץ (השמר הראשוני יכול להיות שנוצר מחמץ), על כן אפשר להשתמש לכתחילה לאחר הפסח**.** **שמרים לחים** – תוצרת הארץ, ללא חשש.
שתיה קלה	חשש תערובת חמץ, וניתן למכור כדין. שתיה דיאט קטניות
תבלינים	רוב התבלינים [ללא תערובת] ללא חשש חמץ., *תערובות תבלינים* למיניהם ייתכן בחשש חמץ.
תה	רגיל ללא חשש. תה עם טעמים בחשש תערובת חמץ.
תוספי תזונה	בחשש חמץ גמור, וודאי תערובת חמץ, על כן חייב כשרות טובה.
תחליפי חלב – משקאות ומעדנים	חלקם חמץ גמור (משקה שיבולת שועל) רובם קטניות, **והן לא** מהדרין גם לאוכלי קטניות כולל משקה שקדים. ואלו שאינם לפסח (גם רבנות) יש למכור כדין. בשעת הצורך, ניתן להשיג יצור מיוחד לאוכלי קטניות.
תמציות טעם וריח	וניל רום ותמציות שתיה ואכילה אחרים , בחשש תערובת חמץ.
תרופות	מכילות דרך כלל עמילן שנועד לדבק, ודרך כלל זה פסול מאכילת כלב, וכן זה ספק חמץ, ספק קטניות, וגם דרך כלל בטל ברוב [לא בשישים] ומעיקר הדין במקום חולי התרופות מותרות**.** **ו**לחוששים, במקום שאין לתרופה תחליף כשל"פ, ייעשה שאלת רב **<u>כמובן שבעת הצורך יש חובה לקחת תרופות על פי הוראת הרופא!!!</u>** ***רשימות של תרופות הכשרות לפסח מפורסמות על ידי קופ"ח, וכן על ידי ועדות הכשרות. כדאי וראוי להצטייד בזה בערב החג כדי להימנע מלחץ מיותר.***
תרופה סירופ	חומרי טעם יכולים להיות חמץ גמור, בעיקר בתוצרת חו"ל. אולם גם תוצרת הארץ זה ספק חמץ, על כן חייב הכשר לפסח, ולאחר הפסח בנמכר כדין ניתן להשתמש
תרופות בשימוש חיצוני	ללא חשש בפסח [גם לחוששים סיכה כשתייה]

<u>כמה ידיעות לחג הפסח</u>

איפור	אודם ושפתון ראוי כשרות לפסח, יתר האיפור שאינו משחה, הוא ללא חשש.
אלומיניום	נייר אלומיניום ותבניות חד פעמי, כאשר זה בכשרות לכל השנה, ניתן להשתמש לכתחילה גם בפסח.
אלכוהול רפואי	שימוש לצורך רפואי, זה ללא חשש
בושם	סוגים טובים כנראה שהם ללא חשש, ויש החוששים.
בר בצק	חשש חמץ
דבק נייר	*נייר*, כאשר הוא בא במגע עם מזון ראוי לחשוש. *דבק סולטייפ (פלסטיק)* ללא חשש**.**
דיאודורנט	*נוזלי ורול, לחוששים שיחה כשתייה, ראוי להשתמש עם הכשר.*
חומרי ניקוי	למיניהם (להוציא סבון כלים), ללא חשש לפסח.
כלים חד פעמי	מפלסטיק (כולל צבעוני) ללא כל חשש בפסח. **כלים חד פעמי מנייר**, ומנז'טים מנייר וכו' צריך כשרות לפסח.
כפפות ח.פ.	רק ללא אבקה, כפפות עם אבקה צריך כשרות לפסח
מגבות נייר	לשימוש ישיר באוכל, ראוי רק עם כשרות לפסח.
מגבונים לחים	ללא אלכוהול אין בזה חשש
מוצרי ניילון ופלסטיק	לא צריך כשרות לפסח **.** גלילים גדולים של ניילון שולחן לעיתים מכיל אבקה וצריך כשרות, ניילון נצמד ראוי שיהיה בכשרות
משחות רפואיות וקוסמטי	רפואי לשימוש חיצוני, לא צריך כשרות. משחות לפצעים בפה, אם מצוי ראוי להשתמש בכשרות קוסמטי לחוששים סיכה כשתיה, רק עם הכשר
מוצרי נייר	הבאים במגע עם אוכל כגון מנג'טים נייר לספיגת שמן וכדו', ראוי שיהיו בכשרות לפסח. מוצרי נייר אשר לא באים במגע ישיר עם אוכל כגון מפיות נייר, אין חשש.

בד"ץ חניכי הישיבות בראשות מרן הגאב"ד רבי **מרדכי גרוס** שליט"א
RABBI AVRAHAM SHLEZINGER - הרב אברהם שלזינגר
KOSHER FOOD SUPERVISOR – מפקח כשרות
טל' 972-8-9741153 פקס 972-8-9741154 נייד 972-52-6016272
E-MAIL: sheerit@neto.bezeqint.net

נר שעווה	נר בדיקה חמץ ונר שעווה – טבעי ללא חשש. ואם הוא עשוי מסויה יש מקום להיזהר שלא ייזל על גבי כלי אכילה.
נוזל כלים	ראוי כשר לפסח.
נרות פרפין	ללא חשש כלל.
סבון ושמפו	לחוששים שדין סיכה כדין שתיה, ראוי כשר לפסח. ישנם מוצרים המכילים חמץ גמור שהוא משמש כעיקר במוצר,, ואין להשתמש במוצרים אלו.
סיגריות	אין להשתמש בהם בפסח, כנ"ל מוצרי טבק לנרגילה וטבק לגלגול, אומנם קיים טבק לגלגול ללא טעם ויתכן שזה כן אפשר בפסח. **סיגריות אלקטרוניות** – רק עם הכשר לפסח (גם כל השנה חייב הכשר)
עוגיות בכשרות רבנות כשל"פ	ישנם סוגי עוגיות ומצה עשירה שהם בכשרות רגילה לפסח, ולמעשה הם בחששות גדולים גם לערב פסח ולימות השנה. וצריך מאד להיזהר בזה.
קיסמי שיניים	ללא חשש. כנ"ל שיפודי עץ. קיסמי שיניים עם טעם, ראוי לחשוש.
קרמים	קוסמטי– לחוששים שדין סיכה כדין שתייה, ראוי עם הכשר לפסח
פחמים	ללא חשש, חומר הבערה לא ברור מהו, על כן להקפיד שלא יבוא במגע עם האוכל.
שיפודי עץ	אין חשש
שמן זית למאור	מותר בהדלקה, אבל ראוי **לא** להדליק בו ללא כשרות לפסח. אלא אם יחזיק אותו במקום סגור ומופרד מהמאכלים, כדי שלא יבואו לידי טעות וישתמשו בו לבישול בפסח.
שמפו ומשחות לתינוקות	אפשר גם ללא כשרות. (אומנם אלו שעשויים עם שיבולת שועל (ודאי חמץ) אין להשתמש בהם בפסח

במשך שנים רבות סייע בידינו בהכנת הרשימות הללו תלמידו הנאמן של רבינו מרן הגאב"ד שליט"א ומו"צ בבית דינו.
הגאון המופלג **רבי יעקב כהן** זצ"ל
וגם השנה על מיטת חוליו בחודש מר חשוון השתדל להגיה את המאמר. ובשיחתנו האחרונה מספר ימים לפני פטירתו אמר לי "אני נכנס לאשפוז היום, אבל לקחתי את הדפים כדי לעבור עליהם".
ולצערו הגדול כי רב הוא, של רבינו מרן הגאב"ד שליט"א,
ולצער בני המשפחה שיח'י ולצערנו אנחנו וכל מוקירי זכרו,
רבי יעקב זצ"ל נלקח לבית עולמו בעש"ק ויצא תשפ"ד
ת.נ.צ.ב.ה.

נחלת המועדים

נחלת המועדים

הגאון רבי יעקב פישר שליט"א
מו"צ בבית ההוראה שע"י ביהמ"ד אהבת תורה מודיעין עלית

שבת הגדול

סי' ת"ל בטוש"ע: שבת שקודם הפסח קוראים אותו שבת הגדול מפני הנס הגדול שנעשה בו וכו'.

[א] **יש** להבין מאי שייך כ"כ דבר זה להלכה (ואף עשאוהו הטוש"ע כסימן בפ"ע בספריהם).

וי"ל שקבעו בזה מה שמקובל בידם ז"ל שמנהג ישראל קדום הוא שבשבת ההיא יש להנהיג דבר נוסף כהכנה לפסח.

[ב] **ויש** חיוב לקיים דבר זה עכ"פ מכח מנהג ישראל או תקנה לישראל. ולא נתבאר דדוקא חובת צבור היא אלא משמע שגם על כל יחיד רמיא.

במק"א (גבי המנעות הנשים ממלאכה בר"ח) כתב בבה"ל ברסי' תי"ז בזה"ל: צ"ע בכוונת המחבר אי עכ"פ מצד מנהג מחוייבות כל הנשים לנהוג כן מצד שהוא מנהג קדום שאמותיהם החזיקו בו כבר וכשאר דברים המותרים שבנ"י קבלו עליהם מזמנים קדמונים שבודאי מחוייבים כל הדורות לנהוג כן, או כוונתו רק לומר דאשה שנוהגת כן הוא מנהג טוב וגם אין רשאה לחזור ממנהג זה וכמו כל מנהג של מצוה שאין להתירו כדמוכח בב"י בשם שב"ל אבל לכתחלה אין כל אשה מחוייבת לנהוג כן אף מצד המנהג פי' אלא כמו שנהגה משעה שגדלה, והביא מה דבשב"ל כתב שקבעוהו לחוק מימות משה רבנו, וע"ע שם.

ובענין אל תטוש וגו' המבואר בפסחים (נ' סע"ב) וע"ע בחכ"א (כלל מ' סי"ג) בהא דיו"ד סי' פ"ט גבי שיעור ההמתנה בין בשר לחלב, ובש"ע באו"ח סי' תקנ"א סי"א גבי מנהג האיסור בבשר שהאוכל פורץ גדר וינשכנו נחש (וכ"כ ביו"ד שחלילה לשנות ופורץ גדר וגו' הפמ"ג בשפ"ד שם סק"ח והערוה"ש ס"ז) (וע"ע בההיא דבש"ע סי' קט"ו גבי חלב נכרים בתש' חת"ס יו"ד סי' ק"ז שבפת"ש סק"ג) – יש לדון לפמש"כ לחלק החת"ס בתש' (חיו"ד סי' קצ"א) ובחי' לפסחים (נ: ד"ה ליכלה) בין מנהג דבקום ועשה דנחלקו הראשונים ז"ל אם מברכים עליו לבין מנהג בשב ואל תעשה דהעובר עליו הוא בקום ועשה דחמיר טפי ובזה לכ"ע מברכים על המנהג, וה"נ בנ"ד.

[ד] **אופני קיום דין זה:** אם כמנהג בני אשכנז כמ"ש מהרי"ל והרמ"א בהגהת ש"ע, באמירת חלק הראשון של ההגדה של פסח בשבת. [בבהגר"א לא ניח"ל (כמ"ש בבה"ל) וכן במו"ק ובסידורו עמו"ש (דיני עד ער"פ ס"ז)]. ואם כמנהג כל קהלות ישראל, שידרוש רב הקהלה ברבים בהלכות פסח.

[וכ"כ מהרי"ל (ריש דיני ל' יום קודם לפסח): ל' יום שואלים בהלכות פסח וכו' ואף אשר עתה רבתה השכחה בגלותינו בעוה"ר נהגו בשבת הגדול להוציא בדרשה חובת צבור. (ושזהו א' מן הטעמים שנקרא שבת הגדול על דרך שנקרא יוה"כ צומא רבה לפי שמאריכין בו בתפלה ותחנונים כך מאריכין כאן בדרשות משום דנפישי וחמירי הלכות

פסח). והפייט אמר 'להוציא חובת צבור' אלמא דחובה היא לדרוש וכו'. ועמדו רבותינו הפייטנים ותקנו את סדרם דרך כללות בקוצר, והיה בו די לראשונים, שוב נתמעטו הלבבות ועמדו פרשנים וכו' וסמכינא (נדצ"ל וסמכו) אהא דכל בעל בית ילמוד הסדר (פי' המכוון של מה סידרו בפיוטים). ובעו"ה מרוב טרדות ומיעוט הלבבות גם זה לא נעשה. ע"כ. הביא תו"ד בשכנה"ג שהובא בברכ"י ושכ"כ בשבלי הלקט (סי' ר"ה). (ומ"כ שבספרו כסא דוד בדרוש ז' כתב: זאת לפנים בישראל נהגו לדרוש קודם הפסח והגם שבגלות בבל נעשה פורים ביום י"ד אין לבטל מה שכבר נהגו. ע"ע במחזב"ר סק"ג). ודברי מהרי"ל דכשחל ער"פ בשבת שמקדימין לדרוש הביאם הא"ר (סק"ב) וכ"כ הח"י (סק"ג) ופמ"ג (במ"ז) וש"א ומ"ב (סק"ב)].

ויש מי שכתבו בזה שהרב ידרוש גם להזהירם על ביעור המעשים המקולקלים ומחמצת הדעות המשובשות ונפיחת המדות הסרוחות. [בסידור היעב"ץ ז"ל עמו"ש (דיני עד ער"פ ס"ה) שביפ"ל וכה"ח (סק"ד). והוא כמעט מוכרח לפ"מ שנכתוב בסמוך על ענין שבת הגדול ביתר בינה בס"ד ודוק. וידוע ומפורסם שכן נהג פו"ה הגר"ש וואזנר ז"ל לדרוש אז לפקוח עינים בדע"ת כנגד נגעי חוסר צניעות ופגעי כלים טכנולוגיים המסוכנים לעבודת בוראנו ית"ש. ודור דור ודורשיו לפי מה שהם].

וגם מתקיים באיזה ענין אחר שיעשהו האדם. [ע"ד קצת בבה"ל (ברסי' תי"ז) שאף לפ"מ דמצאנו שהיה מנהג קדום בישראל וכו' עכ"פ מחוייבת לנהוג לפרוש עכ"פ ממקצת מלאכות ושיהא הבדל בין יום זה לשאר ימות החול ע"ש וה"נ]. נכלל בזה כגון מה שיש שכאשר מברכים איש את רעהו מזכירים שבת הגדול [כגון במקום לומר שבת שלום מבורך אומרים שבת הגדול מברך (כמ"ש במחזב"ר סק"ב שבכה"ח סק"ב שכן נהגו המדקדקים) או שבת הגדול טבא בל"א (הגרמ"מ קארפ ש' וקהלתו)]. וכן אם בכתיבה והדפסה בהזמנות כדנהוג יזכיר עד"מ שהעליה לתורה היא בשבת הגדול פרשת וכו' (כדהשתא בשנת תשפ"ד לקראת בר מצות בני ידידיה הי"ו). [וסמך להנהגות האלה מאה"כ בפר' יתרו זכור את יום השבת וגו' כפמ"ש ר"י שבמכילתא וברמב"ן שם וכ' שמצוה שנצטוינו לזכרו ע"ש (ובכה"ח בסי' קל"ב ס"ק כ"ו)].

[ה] **ענין הזה של שבת הגדול ביתר בינה - וההפטרה**

כיון שאז התחיל הנס א"כ גם בכל שנה יש התעוררות מלמעלה מעין זה (כמ"ש הרמח"ל ז"ל בסוף ס' דרך ה' על כללות הענין שבמועדים) וא"כ **מוטל** על האדם **להתחיל מאז להתרומם** בכוון ענין החג ויציאת מצרים.

[עמש"כ לעיל בשם היעב"ץ ז"ל. ויש לכוון קצת גם לזה הטעם שכתב הלבוש במה שמפטירים בשבת הגדול וערבה וגו' (במלאכי ג) משום דכתיב בה הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא וגו' שהוא דומה לבשורת משה על הגאולה ממצרים והי מעין המאורע בכל שבת הגדול]. [ובמק"א ביארנו על מה שהקפיד לקרא הכתוב את ער"פ יום הראשון (כדפי' במכילתא ובפסחים ד: ה.) שהוא ראשון לחשבון ולקרבת אלקים].

*

נסיון בערבי פסחים

עי' בחיי אדם (כ' קכח ס"לב) ובמ"ב בסי' ת"ס

(ס"ב סק"ז) בשם האר"י ז"ל בענין לטרוח בעצמו באפיית המצות. והדברים קילורין לעינים, עי"ש. וכבכל דבר, זה לעומת זה עשה האלקים. ולא חסר נסיון שהסט"א רוצה להתגרות ח"ו להפיל את האדם ולהפסידו מהשפע הרב. [ושם במק"א כ' על מה שקראו הכתוב לער"פ יום הראשון (כמ"ש במכילתא ובפסחים ד: ה.) שהוא ראשון לחשבון עוונות].

וראוי לדעת שזהו כההיא דאי' במס' גיטין (נב.) הנהו בי תרי וכו' פי' היו שני אנשים שהתגרה בהם השטן שבכל ערבו של שבת היו מתקוטטים ביניהם עד שהגיע לשם רבי מאיר ע"ש. ע"ע במס' שבת (לד.) וש"ע או"ח סי' ר"ס ס"ב. תועלת מעשית היא כדי להכיר את המכשול ולהשמר ממנו לש"ש.

והנה מדברי צדיקי הדורות ז"ל בכיו"ב:

ערב שבת ק' הוא עת מסוכן למחלוקת בין איש לאשתו ושאר בני הבית, והרבה טורח ה'סטרא אחרא' (היצה"ר הוא השטן) לחרחר ריב. והאיש הירא את ה' יכוף יצרו ולא יעורר שום מחלוקת והקפדה, אדרבה יבקש שלום וילך לשלום ויתפלל כהוגן בישוב הדעת (כי הוא זמן גילוי אורות ש"ק בשמים). [ע"פ עבוה"ק להחיד"א ז"ל (מור"ב סי' ד' ס"קמ)].

ובכל בית שהיתה מחלוקת בע"ש לעת ערב או בליל שבת, בדוק ומנוסה כי רעה נגד פניהם. [כה"ח להרח"פ ז"ל (סי' כ"ז ס"לה)]. (הו"ד בפסק"ת סי' ר"נ סק"י בהערה). [עי' עוד במ"ב בסי' רס"ב (סק"ט עפ"ד התו"ש) בשם הזוהר שהזהירו מאוד שלא תהיה שום מחלוקת בשבת ח"ו ובפרט בין איש לאשתו].

על ידי הכעס והקטטות המצויות בעוה"ר בעת ההכנות לשבת מאבדים הברכה שאמרו חז"ל שהמענג את השבת נותנים לו נחלה בלי מצרים וממלאים משאלות לבו (מס' שבת קיח:). [ברכת אהרן בשם הרהר"א מקרלין ז"ל, הו"ד בפסק"ת שם. (כדהבאנו בס' מה טובו, ש' בנין הבית פ"ד סי"א-א' במהדו"ג)]. וכמעט כ"ז שייך גם גבי ההכנות לחג.

מכתבי הרה"ג רבי יצחק אריאל זצ"ל

בדיקת חמץ דשוכר ומשכיר

בסוגיא דשוכר ומשכיר, לא הסתפק הש"ס אלא על מי לבדוק, אך שמא אין בדיקה כלל היה מוכרח לגמ' שיחול על אחד מתרוויהו.

ואע"פ שהשוכר כלל לא רוצה לזכות בהחמץ ואינו יודע עליו (לפום ריהטא) ואינו שלו, ומאידך המשכיר יכול שפיר לטעון שהרי זה אצלו כמי שנפלה עליו מפולת שהרי אם יבקש את החמץ בתוך החג מהשוכר הרי זה ינעול דלת באפיו ויאמר לו אני השוכר והבעלים ושוב לביתך לשלום, אז מדוע שלא יהיה תחילת הצד לדון אם חובת בדיקה קיימת ורק אחריה אם קיימת על מי היא.

ומכאן שאין הדו"ד בסוגיין על שורשי החיוב כלל (ואולי אין דאוריתא באמת על שניהם) רק על פרטי הדינים, שלאחר שפשיטא לגמ' שחמץ של ישראל בבית של ישראל ודאי כללהו רבנן בהתקנה של בדיקת חמץ, ועל שניהם יחד או על בית זה יש חובת בדיקה (וראה רש"י להלן ט. דהנדון בספיקות הוא על הבית בד"ה מיי יימר "ואין ספק היתר מוציא את הבית מידי ודאי איסור") וכל הספק אם יוטל טורח זה על השלו או על הברשותו.

ולכן ביאר רש"י באורך את יסוד הדין דבדיקה דכל כולו אינו אלא דרבנן וממילא בין תבין שהוא דומה למזוזה להקשות ונכון לחלק בתירוץ וכל הפרט הנידון הוא טורח זה על מי מוטל.

ואע"פ שמשמעות הלשון חמירא דידיה ואיסורא ברשותיה משמעו ספיקות דדיני החמץ, אך הראיה ממזוזה וביאורה לדברי רש"י שמילתא דמצוה עליה רמיה נראה שהספק במי להטיל את חובת החמץ הוכרע לחז"ל הקדושים בהכרעת חו"מ ודיני שוכר ומשכיר שבהם, ואע"פ שידעו כי מזוזה חובת הדר אך "השוכר חייב לעשות לו מזוזה" הוא רישא דבריתא והמשכה שם בסוף השואל הוא וכשיוצא לא יטלנה עמו וממילא פירושו של חיב לעשות **לו** מזוזה היינו השוכר חיב לעשות עבור המשכיר והוא לא מהכרעת הלכות מזוזה אלא מהכרעת דיני חו"מ, וכמו ששם בתחילת הסוגיא אמרו מה המשכיר עושה ומה השוכר עושה כך סיימו שמזוזה עושה השוכר למשכיר, ולכן מלתא דמצוה שבבית שאפשר להטילה על שניהם רמיא על השוכר, ודחו שחובת הדר מבררת את דיני השכירות להטילה על השוכר שהוא השייך בה, וכאן הספק יותר שקול, ושניהם שייכים בחובה ובהסכמת שכירות יש התחיבות זה לזה שטורח זה ייעשה ע"י אחד והנידון לדעת רש"י "טורח זה על מי מוטל".

וכששפטו ואמרו עם עד שלא הגיע י"ד על המשכיר, לפום ריהטא בדעת רש"י עכ"פ נראה כי כיון שהוא תלוי גם בהקנינים, הוא שוב מישך שייך להכרעת חו"מ, ולא באה ההכרעה בהאיסור וההיתר ומפני שגבי זה תרויהו שייכי, זה שחמץ שלו וזה שאיסור ברשותו, ונ"מ אם נותן מתנה או אולי גם משאיל ששם אין את התחיבות דחו"מ, וכן אם התנה אחד מהם להדיה לשנוי הדין שיועיל אע"פ שלא יהיה מקח טעות כסוף סוגיין ואם רש"י יסבור כהר"ן בזה ולא

כהתוס' הרי גם בי"ד יכול השוכר להתנות שהבדיקה על המשכיר (ול' רש"י "אתמול" יכול גם להתפרש על בוקר די"ד ולילו) ואינו עובר על תקנת חכמים וממילא גם נ"מ שלישית שבכל גווני אם לא קיים אחד מהם את החו"מ חייב אידך בהבדיקה של האיסור והיתר וכדהעלו הפוסקים.

וגבי ביטול אמנם לדעת תוס' רק המשכיר יכול לבטל ולכן היה סברא להטיל הבדיקה עליו אך אם יש כאן פלוגתא עם רש"י בשורש הכרעת הדין יתכן נ"מ גם בזה בדעת רש"י.

כאילו הוא עצמו יצא עתה משעבוד ממצרים

פסח תשפ"א

התעוררנו בהמשך למה שביארנו שבכל דור ודור חייב וכו', פירושו לא שיש חיוב לראות את העבר כאילו הוא הווה אלא שיצי"מ היתה עבור כל אחד מישראל שיבא, ולא רק שהיה בכלל הדורות שיצאו מדור יוצ"מ, אלא שכאו"א שחי עתה היה בהסיבה של אז בשעתו להוציא את העם ולבחור בישראל, וממילא בכל דור וכו', זהו כי זהו האמת.[1] ועתה התעוררנו שאולי יש סיבה לכל שנה מחודשת ליצי"מ דאז, ואשר זהו ל' הרמב"ם חייב לראות כאילו יצא "עתה", ולא כבעלי הקבלה שאומרים שהארה מתחדשת בכל שנה, דזה יש גם בשאר יו"ט ושם זהו האור של העבר שחוזר בהווה, אך להנ"ל יש כאן סיבה של היום שקורה היום - מפני הלילה הזה בכל שנה.

ולכן הודגש צורת סיפור ושאלה ומה נשתנה כי השנה שעברה איננה "הלילה הזה" של שנה זו, ובכל פעם התחדשות וסיבה נוספת לגאולת ישראל ולבחירתו לעם סגולה - וזה יקר מאד - [והוא סוד קרבן פסח לחידוש היהדות בכל שנה].[2]

*

ענין שיר השירים דבפסח להורות שאמנם הצורתא דהיראה היא השלימות וכמו שמגיעים ובאים אליה בימים נוראים ובחג הסוכות בקריאת המוסרים דקהלת, אך כ"ז בתנאי שתחילת השנה, והילדות והשחרות של האיש הישראלי מושתת ועומד על תחילתו בפסח בשיר השירים!!

---

1. אלא דהנ"מ ליוצאי מצרים בפועל שהם זכו בארץ מחמת היסורים והשיעבוד.

2. הערה מבן הרה"ג זצ"ל: הרצתי הדברים קמיה מו"ר הגאון הגדול ר' שמואל מרקוביץ' שליט"א, ואמר לי שגם הוא דקדק כן מלשון הרמב"ם 'עתה', שמלבד מה שהיצי"מ היא עבור כאו"א, הרי שהיא גם עבור כל שנה ושנה, וציין לד' הרמב"ם פכ"ה מסנהדרין, שאין לדיין לנהוג בהתנשאות על בעלי הדינים, מפני שהם בני אברהם יצחק ויעקב, והם אשר הוציאם הקב"ה ממצרים בכח גדול וביד חזקה, ע"כ תוכן ד' הרמב"ם, ואמר שמבואר מזה היסוד שיצי"מ היא לכאו"א בפרטות ולא רק אגב יציאת אבותינו גם אנו בני חורין, אלא כאו"א חשוב יוצא מצרים מחמת שהוא ג"כ סיבה בפנ"ע ליצי"מ. [דאל"כ אי"ז בנותן טעם לכך שלא יתנשא עליו הדיין מה שנעשה יצי"מ לאבותיו של זה].

הרב מיכאל יהודה ליב צווייג

בענין מכירת חמץ באופן שאין המוכר יודע מה כתוב בשטר והמסתעף

ידוע המנהג בדורות האחרונים שכל א' וא' מוכר את חמצו לגוי קודם הפסח ע"י הרב, ויעוין במחצית השקל בסימן תמ"ח סק"ד שכתב על מנהג זה בזה"ל "וליבי אומר לי דדוקא בימים הקדמונים שהיה דבר זה במכירת חמץ לגוי דרך מקרה, והיה המכירה בלב בין אצל ישראל המוכר ובין אצל הגוי הקונה, אבל עתה בעוה"ר הן רבים עתה עם הארץ שגם בעיניהם הדבר רק מצות אנשים מלומדה ומנהג אבותיהם בידיהם, כ"ש שאין דעת הגוי לקנות כלל, בעניותי קשה הדבר הרבה וכו' והביא דהנ"י בב"מ י. כתב דהיכי דאיכא קנין מן התורה קונה אע"ג דלא ניחא ליה לקנות, ומיהו כתב שהרשב"א חולק על זה, אלא דמ"מ "**כבר יש יתד לתלות בו**" ע"ש.

וכעי"ז כתב העונג יו"ט בסימן כ"ח לגבי מכירת הבהמות לנכרי, שצריך להזהר שיכוון באמת להקנות ולא יעשה רק כמצות אנשים מלומדה, שאז לא יועיל הקנין.

ויש לעיין מאי אכפת לן שהוא אינו מכוון להקנות הא דברים שבלב אינם דברים, ובשלמא אם היה בליבו ובלב כל אדם שאינו רוצה להקנות, הרי שהיתה המכירה מתבטלת, אבל כיון שאין זה בליבו ובלב כל אדם, שהרי רק בעמי הארץ אמרינן שמנהג אבותיהם בידיהם ואינם מכוונים להקנות אלא לעשות מעשה מכירה כמו שעשו אבותיהם, אבל בת"ח אמרינן שמתכוונים להקנות, א"כ הרי אין זה בלב כל אדם שהוא ע"ה, וממילא צ"ב מאי אכפ"ל שאינם מתכונים באמת להקנות.

ומשמע בדבריהם שס"ל שמהות מכירה היינו הסכמת האדם להוציא את החפץ מרשותו לרשות אחרת, ואי לא הסכים בדעתו להעביר את החפץ לרשות אחרת, הרי שאף אם בבי"ד נוציא ממנו את החפץ משום שדברים שבלב אינם דברים, מ"מ אליבא דאמת לא חלה המכירה כל עיקר ונמצא עובר באיסור חמץ בפסח, אלא שעל זה הביא המחה"ש בסו"ד שלדעת הנ"י אין הקנין תלוי ברצונו אלא במעשה הקנין, וע"ז כתב שהוא יתד לתלות בו, אף שאינו עיקר להלכה.

וראיתי בספר סידור פסח כהלכתו (להגרש"ז גרוסמן שליט"א) שכתב בעמוד ק"ל וז"ל ראוי לקרוא את הכתוב בשטר קודם שחותמים על השטר, וכו' ויתכון החותם למכירה גמורה ולא יהיה אצלו רק כמסורת, ובהערה שם הביא את דברי המחה"ש והעויו"ט הנ"ל, וכתב שבדיעבד אינו מעכב שהרי חתם על השטר, וציין לשו"ע חו"מ מ"ה ג' ואה"ע ס"ו י"ג לענין כתובה כשאינו מבין את משמעות השטר.

ויסוד הדברים הוא כדלהלן, דהנה הרשב"א במיוחסות סי' ע"ז נשאל על אופן שהיה אדם חתום על שטר הלואה שנעשה בלעז, וטען הלוה שלא חתם אלא משום שהאמין למלוה, אבל לא קרא את השטר ולא זו בלבד אלא שאינו מכיר הלשון כלל, ואם היה יודע מה כתוב בו לא היה חותם, וכתב הרשב"א שאין

הלוה נאמן, חדא משום שחזקה שודאי קראו את השטר בפניו, ותו דאף אם יודה המלוה שלא קרא הלוה את השטר ולא היה יודע מה כתוב בו, מ"מ מהני משום שכיון שחתם על השטר הרי האמין למלוה על מה שכתוב בו, והוה כמו שליש דאמרינן בגיטין סד. שנאמן, דהיינו שאם הפקיד אדם שטר אצל אחר ויודע שיכול לעשות הנפקד בשטר כרצונו, הרי שנחשב שהודה המפקיד שמוכן לכל מה שיעשה השליש, ואם הפקיד אצלו גט וטוען אח"כ שלא רצה לגרש והשליש אומר שנתן לו ע"מ לגרש, הרי השליש נאמן, דאמרינן שכיון שמסר לו את הגט האמינו על כל מה שיאמר, ונתכון לגרש אם יאמר השליש שהיתה נתינת הגט לגירושין, וה"נ כשחתם על השטר בלי לדעת מה כתוב בו, הרי האמין את המלוה לכל מה שכתוב בשטר, ולא מהני מה שלא ידע מה כתוב בו (והובאה תשובה זו גם בח"א סי' תקפ"ה, ובב"י בחו"מ סי' מ"ה ס"ג ובסי' ס"ח ח' ובסי' ס"ט ד', ופסק כן בשו"ע סי' מ"ה ס"ג וכן הרמ"א בסו"ס ס"ח).

ובח"א סי' תשכ"ט נשאל הרשב"א בא' שבא לגרש את אשתו, ופסקו לו ב"ד שיפרע לה כתובתה, (והיינו תוספת כתובה, כמ"ש הב"ש באה"ע סי' ס"ו ס"ק כ"ט) וטען שהוא ע"ה ולא ידע את התנאים שכתובים בכתובה, וכתבו בשם רבינו מאיר (והב"י העתיק שהוא הרמ"ה וכ"ה בספר צרור הכסף, ועי' כנה"ג חו"מ ס"א) ששומעין לו, והרשב"א כתב שמסתבר שאין שומעים לו משום שחזקה שהעידו עדים בעל פה ועל פיו חתמו בו, ואם אי אתה אומר כן לא הנחת חיוב לע"ה ולא על הנשים, שכולם יטענו כן ומ"מ כתב "אבל מה אעשה שכבר הורה זקן וישב בישיבה חכם עם איש שיבה", והביאו הב"י באה"ע סו"ס ס"ו וכתב "ואיני יודע למה נחבא אל הכלים משום דחזא גברא, כיון דתיובתא לא חזא" ופסק כהרשב"א שאל"כ לא שבקת חיי שכל ע"ה יאמרו כן, וכן הביאו הב"י גם בחו"מ סי' ס"א ופסק כן גם בשו"ע שם סי"ג "מי שטען על כתובת אשתו שהיה ע"ה ולא הבין כשקרא החזן הכתובה והתנאים, אין שומעים לו".

וכן באה"ע ס"ו י"ג כתב השו"ע "במקום שאין רגילים לחתום בכתובה אלא הראויים להעיד, לא יחתום מי שאינו יודע לקרות", וכתב על זה הרמ"א, "ולכן ע"ה שבא לגרש ואמר אח"כ שלא הבין מה שהיה כתוב בתנאים או בכתובה, אינו נאמן, דודאי העדים לא חתמו מה שלא העידו בפניו תחילה על פה".

וצ"ב דבמיוחסות סי' ע"ז כתב הרשב"א שאפילו אם לא ידע החותם מה כתוב בשטר, מ"מ מתחייב בכל מה שכתוב בו משום דהוה כמו שליש, ובח"א סי' תרכ"ט כתב שכל מה שמתחייב זה רק משום שודאי קראו העדים לפניו את השטר, וכן הביא שם את דעת הרמ"ה שבאמת פטור משום שאפשר שלא שמע, ולא כתב לחלוק עליו מכל וכל, ומבואר שאם לא קראו לפניו אינו מתחייב, וכן צ"ב בדעת השו"ע, דבסימן מ"ה ס"ג הביא את דברי הרשב"א במיוחסות, ובסי' ס"א הביא את דברי הרשב"א בסי' תרכ"ט, וביותר צ"ב בדברי הרמ"א, שבסי' מ"ה הסכים לשו"ע, וכ"כ גם בסי' ס"ח, ובאה"ע כתב להדיא שכל מה שהע"ה אינו נאמן, אינו אלא משום שהעדים העידו לפניו בע"פ, אבל אם היה נאמן שלא ידע מה כתוב בשטר, (וכן אם היתה האשה מודה שלא היה יודע, או שהיו באים עדים שלא ידע), לא היה צריך לשלם

את התוספת, ואמאי הא נתחייב על פי דיבורו כמו בשליש.

ובסו"ס ס"ח כתב הרמ"א שאם אינו יודע לקרות חייב בכל "**שהרי גמר בדעתו להתחייב** ולכך חתם עצמו, **ובודאי קראוהו לפניו** והאמין לקורא ההוא", הרי שכתב גם שנתחייב על כל מה שכתוב בשטר, וגם שבודאי קראוהו העדים לפניו, ובזה אפש"ל שס"ל שב' הטעמים אמת, וכמש"כ הרשב"א עצמו במיוחסות שם, אבל על מש"כ באה"ע שכל מה שאינו נאמן זה רק משום שהעדים העידו לפניו, צ"ב כנ"ל הא יש גם את הטעם של נאמנות השליש.

והחת"ס בתשובה (חו"מ סי' ה') כתב ליישב שרק בחתימת ידי עצמו יש את הסברא של הרשב"א במיוחסות שהרי הוא מתחייב כמו שליש, אבל כשהעדים חותמים ליכא סברא זו, ולכך סבר הר"מ שנאמן לומר שלא ידע מה היה כתוב, ומ"מ הרשב"א סבר שאינו נאמן, משום שחזקה שאין העדים חותמים אא"כ יודעים הם את רצון המתחייב, ולכך הוצרך הרמ"א באה"ע דאיירי בכתובה שרק העדים חותמים, לומר שאינו נאמן רק מטעם שהעדים קראו את השטר, וכבר כתב כן הרב בצלאל אשכנזי (בתשובה סי' כ"ד והביאו הכנה"ג בסי' ס"א) שכל דברי הרשב"א שמתחייב בחתימתו, זה רק בחתימת ידו ולא בחתימת עדים, ולכך דעת הרמ"ה שבחתימת עדים נאמן לומר שלא חתם על זה, [מיהו יעויין בש"ך סי' ס"א שכתב גם לגבי חתימת עדים בכתובה שמתחייב אע"פ שאינו מבין לשון השטר, וכמו בסי' מ"ה, וכן משמע שם גם בסמ"ע שכתב שהשתיקה היא כקבלה לקיים על עצמו מה שעושים הסופרים, וכבר תמה עליהם הישועות ישראל בסי' מ"ה שברשב"א משמע שבכתובה חייב רק כי בודאי קראו לפניו ולא משום שמתחייב אף בלא קריאה, וכבר נתבאר שכן הוא להדיא ברמ"א באה"ע סי' ס"ו, וצ"ע].

ולפי כל האמור יתבארו דברי הגרש"ז גרוסמן שליט"א, שהרי שבמכירת חמץ באופן שחותם בעצמו, אף אם אינו מכוון כלל למכירה ואינו עושה אלא כמנהג אבותיו בידו, ואפילו אם אינו יודע כלל מה שכתוב בשטר, מ"מ מהני מכירתו משום שבזה שחותם נתחייב בכל מה שכתוב בשטר כדין שליש, וכמו שכתב הרשב"א במיוחסות והובא בשו"ע מ"ה ג', וא"כ צ"ב מש"כ המחה"ש והעונג יו"ט לפקפק במכירה משום שהעמי הארץ אינם מוכרים אלא משום מנהג אבותיהם, דהא ניחא אם לא היו חותמים בעצמם אלא אמרו לעדים והעדים חתמו, שאז אין כאן התחייבות שלהם למכור, אבל כשחותמים בעצמם כמו שנהוג במכירת חמץ, בזה לכאו' ליכא חששא כל עיקר, דבזה שחותם על השטר, חלה המכירה ככל הכתוב בשטר אף שאינו מכוון לזה, ולכך פסק שבדיעבד אינו מעכב אם אינו יודע מה כתוב בשטר המכירה, (וכגון שאינו יודע מה חמץ ומה לא, או שאינו יודע שמשכיר מקום בביתו לנכרי לעשות קנין אגב וכיו"ב).

אמנם נראה שיש ליישב דעת המחה"ש ודעימיה, ולפי"ז כן יצטרכו להתכוון למכור ולדעת מה כתוב בשטר המכירה, ובלי זה לא מהני.

דהנה יסוד דינו של הרשב"א שע"י חתימת ידו הרי הוא מתחייב על כל מה שכתוב בשטר, הוא משום שדינו כדין שליש

שמבואר בגיטין סד. שהנותן שטר לשליש השליש נאמן יותר מהמפקיד, וסובר הרשב"א שהוא מדין התחייבות שמתחייב שיהיה הכל כמו שיאמר השליש, וה"נ בחתימת ידו מתחייב שיהיה כמו שיאמר בעל השטר, אמנם יעויין בשו"ע בסי' נ"ו ס"ב שאם הפקיד שטר אצל שליש ואומר השליש שהפקיד אצלו בלי תנאי, והעדים מעידים שהיה בו תנאי ולא נתקיים התנאי, שכתב השו"ע שהעדים נאמנים ולא השליש, ומקורו מתשובת הרמב"ן שהובאה בבעל התרומות שער נ"ב, וכ"כ גם בתשובת מיימוני שבסוף ספר משפטים סוף תשובה מ"ד בשם רבינו מאיר, וביאר טעמו שיסוד הנאמנות של שליש אינה אלא משום שהאמינו, והרי אמר בשבועות מא. שאם אמר אדם לחבירו שהוא מאמינו לומר בכל עת שלא פרעו, ובאו עדים שפרעו, אין המלוה נאמן יותר מן העדים, משום שכל מה שהאמינו אינו אלא יותר מעצמו, אבל לא האמינו יותר מעדים, וכ"כ הגר"א שם בסימן נ"ו, וחזינן מדבריהם ששליש אינו התחייבות וקנין לעשות ככל אשר בידו, אלא זה נאמנות שמאמין לשליש יותר מלעצמו.

אמנם יעויין שם בב"י בסי' נ"ה, שהביא שהרשב"א בתשובה (ח"ב שי"ז וכן בח"ג י"ב - קצ"ט) חולק על הרמב"ן ורבינו מאיר, וסובר ששליש נאמן אף נגד עדים, (וע"ש בדרישה ובהערות ואכמ"ל), ואף שהרי אמרו בגמ' בשבועות שהמאמין את חבירו אינו מאמינו נגד עדים, צ"ל סובר הרשב"א ששליש אינו נאמנות אלא התחייבות, וממילא לא אכפת לן שהעדים מכחישים את השליש, שהרי התחייב הנותן שיהיה הכל כמו שאמר השליש, וכדמשמע להדיא מלשונו כאן, וכתב הישועות ישראל (למהר"ר יהושע מקוטנא בסימן מ"ה ס"ג) שלפי"ז כל מה שכתב הרשב"א במיוחסות שהחותם על השטר מתחייב בכל מה שכתוב בו אפילו אם אינו יודע כלל מה כתוב בו, זה רק לשיטתו דס"ל שנאמנות של שליש זה משום שיש כאן התחייבות, אבל לדידן דס"ל כהרמב"ן ורבינו מאיר ששליש זה רק נאמנות, א"כ אפילו שבחתימת ידו על שטר, נחשב שעושה את בעל השטר כשליש, מ"מ ע"י חתימתו אינו מתחייב דבר חדש, אלא שמאמין את מחזיק השטר לכל מה שיאמר.

[ועפי"ז כתב לבאר מה החילוק בדעת הרשב"א בין היכא שחותם הוא עצמו, לבין היכא שהעדים חותמים, שמבואר ברשב"א שהיכן שהעדים חותמים כל מה שאינו נאמן זה רק משום שקראו לפניו, ולא משום שהסכים להתחייב על כל מה שכתוב בו, וצ"ב הא גם אם העדים חותמים כיון שמצוה להם לחתום הרי הוא מסכים להתחייב בכל מה שכתוב בשטר, ולפי דרכו מיושב, שכיון שאין כאן אלא נאמנות, (דאף שהרשב"א סובר ששליש זה התחייבות, מ"מ כתב שחשש לדעת החולקים) וממילא העדים אינם יכולים להעיד על דעת המתחייב אם אינו יודע מה נתחייב, דבשלמא הוא עצמו, ניחא שמותר לו להאמין לאחר ולחתום, אבל העדים אין יכולים לחתום על סמך זה שאומר להם שמאמין לכותב השטר שלא שיקר במה שכתוב בשטר, שכיון שאם יביא עדים שלא נתכון להתחייב על מה שכתוב בשטר לא יתחייב בזה, א"כ אם יעידו שהתחייב בכל מה שכתוב בשטר הרי הם מעידים עדות שקר, דהא פשיטא שאם א' האמין לחברו שכל מה שיאמר שיעשה הוצאות עבורו יצטרך לשלם

לו, ואמר השליח שהוציא כך וכך הוצאות, שאין יכולים העדים להעיד שהוציא כן אף שהלה האמינו, דהא אין העדים עצמן יודעים כמה היו ההוצאות, ואם יבואו עדים שלא היה כ"כ הוצאות לא יתחייב לו כ"כ, וה"נ דכוותה, ושמעתי מאאמו"ר שליט"א שאפש"ל כעין תירוץ זה אף לדעת הרשב"א ששליש זה התחייבות, דכיון שכל ההתחייבות אינה אלא מכח שמצוה להם לחתום ולא משום שחותם בעצמו, מסתבר לומר שאינו מתחייב על ידי העדים אלא למה שהסכים להתחייב ולא לכל מה שיהיה כתוב בשטר, ודו"ק].

ולפי"ז במכירת חמץ לדעת הרמב"ן ורבינו מאיר דקיי"ל כותייהו, לא יהני מה שחותם בשטר אם אינו מבין מה כתוב בו, משום שאף שאם יוציא עליו הגוי את השטר יוכל להוציא ממנו את החמץ משום שהאמינו לכל מה שכתוב בשטר, מ"מ המכירה באמת לא חלה, ואם יביא עדים שיכחישו את הגוי ויאמרו שלא ידע מה שכתוב בשטר, לא יוכל הגוי להוציא את החמץ מידו, וא"כ אף אם אין כאלו עדים, מ"מ כלפי שמיא לא חלה המכירה וקעבר באיסור בל יראה, ולכך כתב המחה"ש שאם אינו מכוון למכור באמת אלא מנהג אבותיו בידו, לא חלה המכירה.

אמנם מלשון השו"ע בסימן מ"ה ס"ג שכתב "הודאה בחתם ידו והשטר בגופן של עכו"ם, והדבר ברור שאינו יודע לקרות, ויש עדים שחתם עד שלא קראו, מ"מ מתחייב הוא בכל מה שכתוב בו", משמע שבאמת מתחייב הוא גם במה שלא ידע שהיה כתוב בו, שהרי היו כאן עדים שלא קרא את השטר, והרי בא בזה לפסוק כדברי הרשב"א במיוחסות, וא"כ אף שקושית הישועות ישראל שהשו"ע גופיה פסק כהרמב"ן ששליש זה נאמנות ולא התחייבות היא קושיא עצומה, מ"מ כיון שבשו"ע משמע שפסק לגמרי כהרשב"א, וכל הפוסקים מלבד הישועות ישראל לא ערערו כלום בדבר זה, א"כ אפשר שיש להקל בדיעבד במכירת חמץ היכא שחתם ולא ידע מה חותם, שנאמר שהמכירה חלה ולא נאסר החמץ, (ואולי אף לולי דעת השו"ע אפשר שיש לסמוך על הרשב"א לענין חמץ שעבר עליו הפסח שכתב המ"ב בסי' תמ"ט שמקילינן בספיקות, וצ"ע), אבל לכתחילה בודאי צריך שידע מה כתוב בשטר ויתכון באמת למכור, לחוש לשיטת הרמב"ן כמ"ש הישועות ישראל, ובפרט לענין האיסור החמור של בל יראה.

וכל זה הוא כשחותם בכתב ידו, אבל אם מצוה לאחר לחתום עבורו, או שמצוה את הרב בעל פה או בטלפון למכור עבורו, בזה בודאי צריך שידע כל פרטי המכירה, ולהתכוון למכור בלב שלם, דהא אין כאן חתימת ידו, ובלאו הכי כתב בראשית ביכורים (לר' בצלאל הכהן בעל המראה כהן סימן ה') שראוי שיחתום בעצמו ולא ע"י שליח, משום שכך יהיה גם כן קנין שטר, שיביא הרב את השטר לנכרי ויוכל הנכרי להוציא את החמץ מן הישראל, ועי"ז חשיב שטר מכירה כיון שיש לו ראיה כנגד הישראל, דאם אינו חותם בעצמו ואין לגוי ראיה כנגד הישראל, אף ששאר קניינים יכולים לחול, אבל לא יהיה כאן קנין שטר כיון שאין השטר שכותב הרב לנכרי שטר ראיה כנגד ישראל זה שאין כאן את חתימתו, (וראיתי מי שהביא בשם הראשית ביכורים שצריך לחתום בעצמו משום שכך

יש יותר גמ"ד, אמנם המעיין שם יראה כמש"כ).

ומי שאינו יכול לבוא אל הרב בעצמו, לכאו' עדיף טפי שלא ימנהו שליח ע"י הטלפון, שאז לא יהיה שטר ראיה כנ"ל, וגם אם לא ידע פרט א' מהמכירה לא יהני לכו"ע, ועדיף טפי שישלח חתימת ידו ע"י הפקס וכיו"ב, שמסתמא נחשב זה לחתימת ידו לגמרי בין לענין שטר המכירה ובין לענין שיש כאן התחייבות גם אם אינו יודע כל מה שכתוב בשטר לדעת הרשב"א, ומד' אבקש שלא אכשל בדבר הלכה ח"ו.

הרב מאיר שטיינהוז, ירושלים

בביאור שיטת רש"י דאיכא חובת ביעור מל' יום קודם הפסח

ובביאור דברי ריב"ב שאסור למכור כותח מל' יום קודם הפסח

פסחים דף כא. בגמ', ב"ש אומרים לא ימכור אדם חמצו לנכרי קודם הפסח אא"כ יודע בו שיכלה קודם הפסח, וב"ה אומרים כל שעה שמותר לאכול מותר למכור, ריב"ב אומר כותח וכל מיני כותח אסור למכור ל' יום קודם לפסח.

ופרש"י דקסברי ב"ש מצוה עליו לבערו מן העולם ולא שיהא קיים ולכך אסור למכור לנכרי אפי' קודם הפסח, והראשונים נתקשו הא לא יראה לך חמץ כתיב, דהיינו ברשותך, וזה אינו ברשותו שהרי מכרו ואיך יעבור עליו בב"י, ובדעת רש"י נקטו האחרונים (הרש"ש והקוב"ש ועוד) שמדין תשביתו מחויב להשבית את החמץ לגמרי ולא סגי דלא יעבור עליו בב"י דצריך להשביתו לגמרי מן העולם, והראשונים נראה דסברי שכל מצוות תשביתו עניינה לעשות שלא יעבור בב"י, וכיוון שמוכר לנכרי ואינו עובר בב"י, בזה גופא הרי הוא מקיים את מצוות תשביתו.

והקוב"ש (אות ק"צ) נתקשה מאי מהני לרש"י שהגוי יאכל את החמץ הא סו"ס הישראל לא קיים את המצווה, ותי' שהדין מוטל על הישראל לדאוג שהחמץ יתבער מן העולם, ולא אכפ"ל שלא הוא בעצמו מכלה את החמץ, דהדין תשביתו אינו דין בגברא שצריך לבער בעצמו את החמץ, אלא הוא דין בחמץ, שצריך האדם לדאוג שהחמץ יתבער מן העולם.

והנה החת"ס באו"ח סי' ק"י הביא לדברי המ"א בסי' תמ"ו שנתבאר שם שאם היה לו חמץ בפסח יכול לבערנו ע"י גוי, ונתקשה החת"ס הא עבר הישראל בב"י וצריך לנתק את הלאו ע"י תשביתו (כמשנ"ת בדף צה. דב"י הוה ניתק לעשה) וכשמבער הגוי אינו מקיים את המצווה ולא עקר ליה ללאו, ולדברי הקוב"ש ניחא היטב דכיוון שדואג שהגוי יבער, בזה גופא הרי הוא מקיים את התשביתו, וכמו לב"ש שאף שסוברים שאסור למכור לגוי בתוך ל' יום, מ"מ מודים שקודם ל' יום מותר למכור, משום שמקיים תשביתו בזה שהגוי אוכל.

ורבינו דוד פי' דטעמא דב"ש אינו משום תשביתו אלא משום שאם מוכר לו הרבה חמץ נראה כמערים שבאמת נשאר שלו אלא שמוכר להפטר מדין בעור חמץ, וב"ה לא חיישי בזה להערמה, ושמעתי להקשות א"כ אמאי בעי שיכלה החמץ קודם תחילת הפסח, ולא סגי בזה שיכלה החמץ עד סוף הפסח, דהרי גם בכה"ג לא מחזי כרוצה לקנותו אח"כ מן הנכרי, וצ"ע .

והמהר"ם חלאוה פי' דטעמא דב"ש הוא שאם מוכר הישראל לנכרי סמוך לפסח, נראה כאילו מכר לו חמץ בפסח, והביא ראיה לזה מהגמ' בשבת דף יח: שהביאה לדברי ב"ש שאסור למכור לנכרי בע"ש אא"כ יכול להגיע לביתו, ושם היינו שמא יאמרו שמכר לו בשבת, ואח"כ מייתי לגמ' דידן דאסרי ב"ש למכור חמץ לנכרי בער"פ, ומשמע שגם זה הוא משום גזירה שיאמרו שמכר לו חמץ בפסח,

(וכע"ז פי' תוס' בריב"ב בכותח אפי' לב"ה)

והנה האחרונים נתקשו לדעת רש"י שהדין תשביתו חל מל' יום קודם, איך מותר לב"ה למוכרו לנכרי, וכתב הקוב"ש באות ק"צ לישב ע"פ דברי הרא"ש בסי' ד' דמתבאר מדבריו דבמכירה לגוי נמי מקיים תשביתו דהרי הוא משביתו מביתו, דהרא"ש שם כתב שאפי' לאחר ו' שעות למאן דמתיר חמץ בהנאה יכול למוכרו לגוי ולקיים בזה תשביתו, (וכבר כתב כן המאירי כאן בדעת רש"י, ע"ש), אלא שנתקשה הקוב"ש לדעת ר' יהודה דאין ביעור חמץ אלא שריפה איך מותר למוכרו לנכרי לב"ה וכן איך מותר לאוכלו, וכ"ת שאין מצוות תשביתו אלא משעה חמישית, והא כתב רש"י בדף כז: גבי יוצא בשיירא שקודם ל' יום כבר חייב לשרוף, ותי' שלעולם מתחילת הל' יום מוטל עליו החיוב להשבית, אלא שחיובו הוא להשבית רק את החמץ שיהיה ברשותו בפסח, ואי שורף לר' יהודה או משבית לרבנן, הרי שבזה גופא הוא מקיים את המצווה, אבל אם מוציאו מרשותו או משבית לר' יהודה, אף שאינו מקיים את המצווה, מ"מ אינו עובר על המצוה, דכיוון שהחמץ הזה לא יהיה אצלו בפסח, אין עליו חיוב לבער חמץ זה, והרי זה כפושט טליתו שאינו מקיים מצוות ציצית וגם אינו עובר, ע"ש.

ולדבריו לכאורה נצטרך לומר לשיטת רש"י דמאי דקאמר ר' יהודה "אין ביעור חמץ אלא שריפה", לאו היינו שאם אינו שורף אלא משבית בכל דבר הרי הוא עובר בעשה, אלא כונת ר' יהודה רק שאם רוצה לקיים מצות תשביתו, אינו יכול אלא ע"י שריפה, אבל אם רצה לפרר ולזרות לרוח כרבנן, רשאי ואינו מבטל עשה בכך, וצ"ע.

אמנם הרש"ש כתב דגי' הראשונים בגמ' לגבי כותח ר' יהודה ולא ריב"ב, וסובר רש"י שר' יהודה ס"ל דלא נחלקו ב"ש וב"ה בדבר זה, ולכו"ע אסור למכור לגוי מל' יום קודם הפסח כשלא יאכלנו הגוי, וה"ה לכאו' דאסור לעשות לו שום כילוי אחר, וכן ביטול ל"מ לדידיה דבעי שריפה דווקא, והא דמותר לאוכלו, כתב רש"ש דהיינו משום שהחום הטבעי נחשב ג"כ שריפה וכשאוכל הוא או בהמתו (ואפי' גוי) ג"כ מתקיימת מצוות שריפה.

ולפי"ז פליגי ר"י ורבנן בתרתי, חדא האם ביעור חמץ בשריפה דווקא או שביעור חמץ הוא בכל דבר, וזה יתכן אפי' לב"ש שיש לו דין תשביתו על כל החמץ מל' יום, דמ"מ לרבנן יכול לבערו בכל דבר, אלא שלמכור לגוי לא חשיב תשביתו כלל, ותו נחלקו דלרבנן ההלכה כב"ה שאין דין תשביתו על כל החמץ ומותר למוכרו לגוי, ור"י ס"ל שלא נחלקו ב"ש וב"ה בדבר זה, ולכו"ע יש דין תשביתו על כל החמץ ואסור למוכרו לגוי מל' יום ולהלן אא"כ יכלה קודם הפסח. ולכאו' לפי"ז יש לו לדעת שיבערנו הגוי ע"י אכילה לו או לבהמתו, דהוה כשריפה, דאי יבערנו ע"י ד"א אסור, דהרי הוא מבטל בזה מצוות תשביתו שזה רק בשריפה לר' יהודה.

ובדעת ריב"ב דכותח אסור למוכרו לגוי מל' יום קודם הפסח, נחלקו הראשונים, דעת רש"י שהוא משום שסבר כב"ש, והא דאמר שרק ל' יום אסור, היינו משום שרק אז יש לו דין לדאוג להשבתתו בפסח ולא קודם לכן, וברבינו דוד מבואר שכיוון שאין ידוע הזמן שבו כלה הכותח קבעו לו זמן ל' יום,

והמהר"ם חלאוה כתב דבאמת במרובה בעי טפי מל' יום, אלא דאמר דאפי' מועט אסור מל' יום משום שמתקיים.

והתוס' כתבו דריב"ב אתי נמי כב"ה, ובכותח ששם בעליו עליו אסור טפי, דחיישינן שיחשדו אותו שמכר את הכותח לגוי בפסח, והא דאסור רק ל' יום קודם ולא יותר מזה, בי' המהרש"ל או משום שאחר ל' יום כבר אין הכותח חשוב כ"כ ואין שם בעליו עליו, או משום שבדרך כלל הרי הוא כלה לאחר ל' יום, ע"ש, והשפ"א פי' שקודם ל' יום א"צ לדאוג לזה שלא יהיה חשד בפסח, ולדבריו ניחא דהני ל' יום אינם ענין מקרי, אלא הוא ככל ל' יום של יוצא בשיירא בדף ו. וכו' שעיקרם הוא שכיוון שצריך ללמוד הלכות הפסח מל' יום קודם הפסח, מאז חל עליו חובה לדאוג להל' הפסח, (וכן ניחא לרש"י, טפי מרבינו דוד והמהר"ם חלאוה).

והב"ח בסי' תמ"ג כתב להקשות על רש"י למה צריך ריב"ב לחדש תערובת חמץ ומ"ש מחמץ גמור, ותו למה נקט כותח ולא נקט תערובת חמץ דכולל כל תערובת חמץ, ותו למה לא אמר אף כותח כיוון דמוסיף על ב"ש, ולכך הוכיח כדעת התוס' שריב"ב איירי לב"ה.

וקושיותיו צ"ב, דהא בפשוטו ריב"ב בא לומר שאף שבכל חמץ וכן בתערובת חמץ צריך לשער בו שיכלה קודם הפסח, כותח שאני שאף שלא יכלה קודם הפסח מותר למוכרו יותר מל' יום קודם הפסח, כיוון שאז אין מוטל עליו מצוות תשביתו, ולכך לא אמר אף, דאדרבה מיקל הוא בכותח יותר ממה שאמרו ב"ש, ולכך נקט דווקא כותח, ולעולם ליכא חילוק בין חמץ גמור לתערובת חמץ, וצ"ע. ועי' בנחלת צבי שכתב לתרץ קושית הב"ח שמב"ש לא הוה ידעינן שצריך כ"כ הרבה זמן, ובא ריב"ב לחדש דבכותח בעי לכה"פ ל' יום, אמנם לפי משמעות הרש"י הוה איפכא, דמסברא הכותח מתקיים זמן רב והיה אסור למוכרו לב"ש אף קודם ל' יום, ואתי ריב"ב לחדש שרק ל' יום קודם הפסח אסור משום שרק אז נתחייב בביעור, אבל קודם לכן מותר למכור אף שלא יכלה קודם הפסח, וצ"ע.

ולענין הלכה כתב רבינו דוד שאף אם נימא כהתוס', מ"מ אין הלכה כריב"ב כיוון דתנא דמתני' אתי לאפוקי מיניה מדאמר ומוכרו לנכרי, ומשמע אף כותח מדלא פליג במילתא, ואדרבא רק לכך איצטריך תנא דמתני' למיתני ומוכרו לנכרי, דאתי לאפוקי מדריב"ב, דמב"ש אין צריך התנא לאפוקי, וכיוון לזה השפ"א מדעתו, ובזה בי' למה השמיט הרא"ש לדינא דריב"ב.

אמנם הב"ח בסי' תמ"ג האריך לפסוק כתוס' וכריב"ב, וכתב שאסור למכור לגוי י"ש שניכר שהוא של ישראל קודם לפסח ל' יום ע"ש, והביא כן גם מהאגודה, והשיירי כנה"ג הביאו וכתב שהוא חומרא יתירה ולא בי' טעמא מאי. והנחלת צבי כתב שמסתימת הפוסקים נראה דלא כהתוס', וקו' הב"ח תי' כנ"ל דבעי ל' יום. והסכימו עמו הא"ר והח"י וכ"פ המ"ב. שלמעשה אפשר למכור לנכרי כל דבר קודם הפסח, ולמשנ"ת יתכן זה גם בדעת התוס', ודו"ק.

הרב בן ציון קליין

בגדר איסור חמץ בפסח

בגמ' בפסחים כח. מייתי מתני' "חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח מותר בהנאה, ושל ישראל אסור בהנאה.

ובגמ' שקיל וטרי מני מתני', עד דמסיק בדף כט. אמר רב אחא בר יעקב לעולם ר' יהודה היא,ויליף שאור דאכילה משאור דראיה, מה שאור דראיה שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה, אף שאור דאכילה שלך אי אתה אוכל אבל אתה אוכל של אחרים ושל גבוה.

ופירש"י דס"ל דחמצו של נכרי מותר בפסח מן התורה אפילו באכילה. והקשו התוס' הא לא שייך במציאות שיאכל חמץ של נכרי, דודאי בשעת אכילה נעשה שלו, ותי' דאכילה לאו דוקא, אלא כוונת רב אחא בר יעקב שחמצו של הגוי מותר בהנאה, אמנם בשיטת רש"י צ"ע טובא, דאינו דומה היתר ראיית חמץ דאחרים, להיתר אכילת חמץ דאחרים, דהיתר ראיה הוא לענין בל יראה ובל ימצא, שהיא חובת גברא להשבית את החמץ, וממילא חמץ שאינו שלו אין עליו חובת השבתה, אבל איסור אכילת חמץ הרי הוא איסור על מציאות החמץ, דמציאות החמץ היא חפצא דאיסורא, ואף אם החמץ הוא בבעלות הגוי, אכתי חמץ הוא, ואיך יכול להיות שיהיה מותר באכילה. וביותר צ"ב דאף התוס' שדחו פירש"י לא דחו אלא מטעם אחר ולא מהטעם שנתבאר, והוא תימה.

והנה בגמ' בפסחים כד: ילפינן ק"ו מערלה לבשר וחלב, ומה ערלה שלא נעבדה בה עבירה אסורה בהנאה, בשר וחלב שנעבדה בה עבירה אינו דין שיהא אסור בהנאה, ומשמע שם שיסוד האיסור בבשר וחלב הוא מחמת שנעשה באיסור, ולפי"ז היה אפשר לומר שגם בחמץ איסור האכילה שלו הוא משום שנעשה בו איסור, ולכך רק חמץ שלא קיימו בו מצות תשביתו, ועברו על ידו באיסור בל יראה ובל ימצא יש בו גם כן איסור אכילה, אבל חמץ של נכרי שלא נעשו בו איסורים כלל, לית ביה איסור אכילה כל עיקר.

אמנם נראה שאין לומר כן, דהא בכל מקום חזינן דאדרבא עיקר חומר האיסור בחמץ הוא האיסור אכילה שבו שהוא בכרת, ודין התשביתו ואיסור בל יראה, אינו אלא נגרר מן האיסור אכילה, וכמ"ש התוס' בריש פסחים דכל החומר של החמץ הוא כדי שלא יבוא לאוכלו, וא"כ אין סברא כלל שאיסור האכילה יהיה רק לחמץ שעשו בו איסור בל יראה, ולא קיימו בו תשביתו, כיון דדינים אלו אינם אלא נגררים מהאיסור אכילה.

ויתכן לבאר דהנה לשיטת ר' יהודה האוכל חמץ שעבר עליו הפסח עובר בלאו, ויש לעיין בזה דבשלמא מאי דהחמץ אסור בפסח, היינו שיש איסור אכילה על כל החמץ שבעולם, אבל אחר הפסח שאין איסור על כל חמץ שהוא, א"כ מאי שנא חמץ שעבר עליו הפסח, מחמץ שנעשה אחר הפסח, הרי שניהם הם ממש אותה מציאות של חמץ, ולא מסתבר שהוא קנס דאו' משום שנעבדה בו עבירה, חדא דלא אשכחן קנס דאו' ותו דהאיתמר בגמ' משמיה דרבא האוכל שאור של נכרי שעבר עליו הפסח לדברי ר' יהודה

לוקה, והתם ודאי לא נעבדה בו עבירה, (וכן הוא למסק' אף לדעת רב אחא בר יעקב), ומוכח להדיא שהאיסור של חמץ שעבר עליו הפסח לר' יהודה אינו משום שנעבדה בו עבירה, והדרא קושיא לדוכתה מהי מהותו של איסור זה שאינו בכל החפצא של החמץ שבעולם אלא רק בחמץ זה.

ולכאו' מבואר דלר' יהודה חמץ בפסח משתנה לחפצא אחרת, של "חמץ בפסח" וזה נשאר בו גם לאחר הפסח, והחפצא הזו היא הנאסרת לאחר הפסח, וחמץ שנאפה לאחר הפסח הוה חמץ רגיל ולא חפצא דחמץ שאסרה תורה.

ולפי זה אפשר לומר דס"ל לרב אחא בר יעקב בהו"א, דחמץ שנאסר בפסח באכילה הוא רק על חפצא מסויים דחמץ שנשתנה מהותו בזמן איסור חמץ, ואותו אסרה תורה באכילה ובהנאה וחייב לבערו ואסור לאחר הפסח, אבל חמץ דנכרי שלא אסרה אותו התורה, אינו אלא כחמץ דשאר ימות השנה, וממילא אין עליו איסור חמץ כלל, דמהות חמץ אינה רק חפצא מסויים של חמץ, אלא מהות של "חמץ בפסח", וכיון שכן יתכן דבחמץ של נכרי לא נאמר בו דין זה של "חמץ בפסח", וממילא לא נאסר חפצא זה מעולם, ושרי אף באכילה לשיטת רש"י.

הרב שמואל הלל יברוב, מודיעין עלית

שיעור כבישה בחומץ דלהוי כמבושל לדעת המשנ"ב

כתב הרמ"א בסימן תמ"ז ס"ה דיש מחמירין שלא למלאות חבית יין וחומץ יין תוך ל' יום לפסח ע"י כלי של חמץ והמיקל לא הפסיד, וכתב במשנ"ב ס"ק עא דמ"מ אם שהה החומץ בכלי של חמץ מעת לעת יהיה אסור דהוי כבישה.

והיינו משום דקיי"ל דכבוש כמבושל, והנה בדין כבישה מצינו ג' חילוקים והם: ציר, חומץ, ושאר משקים. דשיעור כבישה בציר מבואר ביו"ד סימן ק"ה דשיעורו בכדי שירתיח ובמים ושאר משקים שיעור כבישה הוא מעת לעת.

ושיעור כדי שירתיח נחלקו הפוסקים בשיעורו והוא בין שש מינוט לי"ח מינוט.

ונחלקו הפוסקים בדין שיעור כבישה בחומץ אם הוא בכדי שירתיח או דבעינן מעת לעת.

המחבר בסימן ק"ה סעיף א' כתב וְאִם הוּא כָּבוּשׁ בְּתוֹךְ צִיר אוֹ בְּתוֹךְ חֹמֶץ, אִם שָׁהָה כְּדֵי שֶׁיִּתְנַנּוּ עַל הָאוּר וְיַרְתִּיחַ וְיִתְחִיל לְהִתְבַּשֵּׁל, הֲרֵי הוּא כִּמְבֻשָּׁל; וּבְפָחוֹת מִשִּׁעוּר זֶה, לֹא נֶאֱסַר אֶלָּא כְּדֵי קְלִפָּה.

ובבית יוסף כתב בזה והביא דברי הרא"ש גבי ציר וז"ל כבוש בציר כתב הרא"ש בסוף פרק כל הבשר (סו"ס מט) דשיעורו הוי כאלו נתנו על האור כדי שירתיח ויתחיל לבשל אם נכבש בתוך הציר כשיעור זה נאסר כל מה שבתוך הציר ובפחות משיעור זה לא נאסר אלא כדי קליפה כדין מליח הרי הוא כרותח עכ"ל ומשם נלמוד לכבוש בחומץ שעש שישהה כשיעור זה אינו אוסר אלא כדי קליפה עכ"ל הב"י.

ותמה עליו הש"ך דהא ברא"ש עצמו מבואר להדיא דאין כבישה בחומץ בפחות ממעת לעת דכתב (ע"ז פ"ה סי' יא) בשם הריצב"א לגבי עכבר שנפל לשכר או חומץ דאם לא שהה שם מעת לעת אינו אוסר.

ופסקו המחבר לדברי הרא"ש אלו לעיל סימן ק"ד סעיף א' דכתב עַכְבְּרָא דִּמָתָא, מְסַפְּקָא לָן אִם מַשְׁבִּיחַ בְּשֵׁכָר וְחֹמֶץ, אוֹ אִם הוּא פּוֹגֵם. וּלְפִיכָךְ, אִם נָפַל לְשֵׁכָר אוֹ לְחֹמֶץ, בְּצוֹנֵן, וְהֵסִירוֹ שָׁלֵם, אִם לֹא שָׁהָה בְּתוֹכוֹ מֵעֵת לְעֵת, מֻתָּר וכו' הרי מבואר להדיא דשיעור כבישה בחומץ הוא מעת לעת וסתרי אהדדי.

ובשארית יהודה הביא דהבית יוסף בתשובות (נמצא בשו"ת אבקת רוכל סי' רטז) וזה לשונו אני לא באתי ללמוד חומץ מציר להחמיר אלא להקל דבפחות מאותו שיעור לא יאסר אלא כדי קליפה אבל בכדי אותו שיעור לא נחתינא התם לפרושי שזה כבר נתבאר בתחילת הסימן ע"ב (לכאורה הכונה עמוד ב) כי אינו נאסר עד שישהה שיעור יום שלם מע"ל וכמו שכתב הרא"ש ז"ל עד כאן. ולמד מזה דעת המחבר דשיעור כבישה הוא מעת לעת ופחות מכדי שירתיח אינו אוסר אלא כדי קליפה.

אבל כבר השיג עליו הש"ך דהניחא לדברי הבית יוסף בביאורו על הטור אפשר לתרץ כן דכתב ומשם נלמוד לכבוש בחומץ שעש שישהה כשיעור זה אינו אוסר אלא כדי

קליפה אבל למה שכתב בספרו הקצר השולחן ערוך הוא דוחק דכתב וְאִם הוּא כָּבוּשׁ בְּתוֹךְ צִיר אוֹ בְּתוֹךְ חֹמֶץ, אִם שָׁהָה כְּדֵי שֶׁיִּתְּנֶנּוּ עַל הָאוּר וְיַרְתִּיחַ וְיַתְחִיל לְהִתְבַּשֵּׁל, הֲרֵי הוּא כִּמְבֻשָּׁל. הרי דפסק להדיא דשיעור כבישה בחומץ הוא בכדי שירתיח [ועי׳ ביד יהודה דאפי׳ דוחק אינו]. ומ״מ מסיק הש״ך דשיעור כבישה בחומץ הוא מעת לעת ולא בכדי שירתיח [וכן דעת הכנה״ג הפר״ח שו״ת גינת ורדים מנחת יעקב והגר״א והיד יהודה].

אבל היד יהודה כתב דכוונת המחבר באבקת רוכל אחרת היא, דהנה בסימן שלפניה סימן רטו האריך שם המחבר בביאור כבוש כמבושל והביא דעת רש״י דכל מקום דמזכירין כבישה בסתם היינו בחומץ, והביא דבמרדכי הביא בזה ב׳ שיטות בשיעור כבישה אם הוא ג׳ ימים מעת לעת או יום ולילה מעת לעת וע״ז כתב דדעתו בדעת רש״י דשיעורו בכדי שירתיח דהא חומץ ותבלין מרתיחין בשעתן מתוך חידודן אלא ודאי לרש״י לא צריך זמן כלל מטעם חריפות החומץ והתבלין ואפשר נמי שאף שני הדעות הנזכרות במרדכי מודו נמי דבחומץ ותבלין הוי כמבושל לשעתו וכן מצאתי להרא״ש מחמיר בענין שיעור כבישה שכתב בפרק כל הבשר (סי׳ מט) וז״ל ושיעור כבישה כאלו נתנו על האור כדי שירתיח ויתחיל לבשל אם נכבש תוך הציר כשיעור זה נאסר כל מה שבתוך הציר ובפחות משיעור זה לא נאסר אלא כדי קליפה. ומזה הוציא היד יהודה דדעת המחבר הוא בכדי שירתיח ומה דכתב בתשובה רטז היינו דאף דלרש״י אין שיעור וזמן כלל (כדכתב בסימן רטו) מ״מ פחות מכדי שירתיח אין להחמיר יותר מכדי קליפה.

הן אמת, דלפי הגירסא שלפנינו באבקת רוכל איה״נ דאפשר לומר כהיד יהודה, אמנם הרואה יראה דבגירסת השארית יהודה נוסף בתשובה כי אינו נאסר עד שישהה שיעור יום שלם מע״ל וכמו שכתב הרא״ש ז״ל עד כאן. הרי דכתב הב״י להדיא בתשובה דשיעורו מעת לעת, (ואפשר דהיד יהודה לא היה לפניו השארית יהודה אלא ממה שהביאוהו הפוסקים ולכך הקשה עפ״י הגירסא שלפנינו), ועיין בכל זה.

ועי׳ בפלתי דהוכיח ג״כ מרש״י והרמב״ם דהחמירו בשיעור כבישה בחומץ והוא בכדי שירתיח. [ולפי דבריהם פליגי על מקור השו״ע שהביא הגר״א מהירושלמי].

והפמ״ג הביא דבבית ישראל ובבית לחם יהודה כתבו דעת המחבר דשיעורו בכדי שירתיח ומה דכתב בסימן קד דשיעורו מעת לעת, בבית ישראל תי׳ דעיקר שיעור כבישה מדאורייתא מעת לעת ורבנן החמירו בכדי שירתיח ולכך בעכברא דדברא דהוא ספק אי משביח או פוגם א״כ הוי ספק דרבנן ולקולא דרק במעת לעת.

ובבית לחם יהודה תי׳ דלעולם דינא כמ״ש בסימן ק״ה דשיעור כבישה הוא בכדי שירתיח כיון דהוא ספק כבוש וספיקא דאוריתא לחומרא אלא דבסימן ק״ד בעכברא דדברא דהוא ספק אם משביח או פוגם א״כ הוי ספק ספיקא ואף בדאורייתא אזלינן לקולא ולכך נקט המחבר בסימן ק״ד בעכברא דדברא דשיעורו מעת לעת.

דעת המג״א או״ח סימן תמז ס״ק כח ליישב

הסתירה בדברי המחבר דאיכא חילוק בין חומץ חלש לחומץ חזק, דבסימן קד איירי בחומץ חלש ובעינן מעת לעת ובסימן קה הוי חומץ חזק ולכך דינו בכדי שירתיח. [ואפשר דהחילוק הוא מדבסי׳ קד כתב השו״ע שכר וחומץ ובסי׳ קה כתב ציר וחומץ ודו״ק].

[שיעור חומץ חזק כתבו הפוסקים דכששופכים אותו על הארץ הוא מבעבע ומרתיח ועי׳ בערוך השולחן דכתב דחומץ שלנו הוא חומץ חלש אבל במנחת שלמה גבי שטיפת החסה למרור ע״י חומץ כתב דחומץ שלנו הוא חזק].

ועתה נבוא לדון בדעת המשנ״ב אם הוא בכדי שירתיח או מעת לעת

ויש לדון בזה מכמה מקומות

א. בסימן תמז כתב הרמ״א דיש מחמירין שלא למלאות חבית יין וחומץ יין תוך ל׳ יום לפסח ע״י כלי של חמץ והמיקל לא הפסיד וכתב במשנ״ב ס״ק עא דמ״מ אם שהה החומץ בכלי של חמץ מעת לעת יהיה אסור דהוי כבישה. וז״ל ואם הכלי היה מורק ושוטף שרי לכו״ע אם לא ששהה החומץ בתוכו מעל״ע דבחומץ בעינן גם כן מעת לעת ואז אפילו אינו בן יומו אסור דחורפיה משוי ליה לשבח. ובשעה״צ כתב מקור דבריו, ש״ך ביו״ד סימן ק״ה סק״ב וכ״ג שם ופר״ח והגר״א שם וחק יעקב ומקור חיים דלא כמג״א וראיותיו דחה בחמד משה. הרי דלפום ריהטא נראה דעת המשנ״ב כדברי הש״ך וכנראה מדבריו שדחה שי׳ המג״א. [וכן נקטו כמה מפוסקי הזמן בדעת המשנ״ב דדעתו מעת לעת וסתמו ולא הזכירו שאר מקומות].

ב. בסימן תעג ס״ק לח גבי מרור כתב: אבל לא כבושין, היינו אם שרה אותן במים מעל״ע וי״א דדוקא אם כבשן בחומץ וע״כ לכתחלה יש ליזהר שלא לשרות החריי״ן במים מעל״ע ובדיעבד יש לסמוך להקל כשאין לו אחרים משום דבחריי״ן הרי חזינן שעדיין יש בו טעם מרור. ונראה לי דבעלין אין להקל דאפשר דבהו יוצא טעם מרור ע״י כבישה מעל״ע במים.

ג. בסימן תקכז ס״ק טו גבי עירוב תבשילין דבעינן תבשיל כתב: כבוש, דכבוש כמבושל חשיבי ושיעור כבישה במים ושאר משקין הוא מעל״ע ובחומץ וציר אם רק נשרה כדי שיתננו על האור ויתחיל להרתיח חשוב כמבושל וכ״ז אם ראוי לאכילה ע״י הכבישה.

ד. בסימן תרמ״ח ס״ק נד גבי אתרוג כתב: כבוש בחומץ, היינו דבזה אפילו לא שהא אלא כדי שירתיח הוי כמבושל וה״ה כששרה במים או בשאר משקין. ובשעה״צ ס״ק נט וס דכתב, מג״א. עיין במחה״ש דמיירי בחומץ חזק וכ״כ הגר״ז.

ובאמת שמהא דסי׳ תע״ג אפשר דאין להוכיח דשיעורו מעת לעת דלא כתב שיעור מעת לעת אלא גבי מים ולא חילק דברי היש אומרים אלא לגבי במה הוא כבישה, דהא דברי המשנ״ב הם דברי המג״א ואף במג״א סתם כן והרי המג״א ודאי סבר דהוא בכדי שירתיח.

גם מסימן תקכז נמי איכא למימר דליכא הוכחה להאי פלוגתא, דבזה אפשר דכולי עלמא מודי דדי בכדי שירתיח דלא מצינו

מי שחלק בזה ואף בחמד משה דבסימן תמז הביא ב׳ השיטות וס״ק ל׳ שם דחה דברי המג״א הכא כתב רק שיעור כדי שירתיח ולא הביא מי שחולק, והדבר פשוט דבעינן שיהא ראוי לאכילה אלא דבעינן שיהא ע״ז שם בישול וכדסיים המשנ״ב דשיעורו בכדי שירתיח וכ״ז אם ראוי לאכילה.

אלא דעיקר הקושיא היא ממה דכתב בסימן תמ״ז גבי חומץ בכלי מעת לעת דכתב להדיא כהש״ך ודלא כהמג״א, ובסימן תרמ״ח גבי כבישה באתרוג, דפסק כהמג״א דשיעורו בכדי שירתיח ולא הביא חולק ע״ז.

ונראה לישב דהמשנ״ב לעולם נקט כהמג״א דשיעורו בכדי שירתיח אלא דגבי כלי חילק ופליג על המג״א וסבר בזה כהש״ך דשיעור כבישה הוא מעת לעת ולכך בסימן תמז דאיירי גבי חומץ בכלי פסק דשיעורו מעת לעת משא״כ באידך דאינו בכלי נקט באמת לחומרא כהמג״א דשיעורו בכדי שירתיח [ולפי״ז א״ש אף אם פליגי גם בסימן תקכז].

דהנה אף בציר דליכא מאן דפליג דשיעורו בכדי שירתיח מ״מ מצינו שחלוק כבוש בכלי לשאר דברים דגבי כלי חילקו הט״ז והש״ך ופסקו דשיעורו מעת לעת. ובאמת גבי ציר המשנ״ב בסימן תמז ס״ק מב הביא בזה פלוגתא דהמג״א כתב דשיעורו בכדי שירתיח והש״ך סבר דשיעורו מעת לעת וכתב דבמקום הפסד יש לסמוך להקל במה שנעשה קודם הפסח.

הרי לן בציר דליכא מאן דפליג דשיעורו בכדי שירתיח, ואפ״ה סברי הש״ך והט״ז דציר בכלי קיל ושיעורו מעל״ע, ואף דגבי ציר בכלי חשש המשנ״ב לדעת המג״א דשיעורו בכדי שירתיח ורק במקום הפסד קודם פסח הסכים להקל, כדעת הש״ך והט״ז דשיעורו מעת לעת. ומעתה ודאי דחומץ יותר קל מציר, דבזה אף בשאר דברים דעת הש״ך מעת לעת, ולכך בכלי דבלא״ה קיל משאר דברים בזה פסק אף שלא במקום הפסד כדעת הש״ך, ובזה בלבד דחה דעת המג״א דאף בחומץ וכלי דהם ב׳ קולות ומ״מ סבר המג״א דשיעורו בכדי שירתיח.

[וכן נראה בפמ״ג סימן ק״ה דסבר כן, דהנה בשפתי דעת ב כתב וז״ל ובשיעור שירתיח בחומץ המג״א חילק בין חומץ חזק לאין חזק עיין בל״י בסימן קד אות ב׳ ויש להחמיר בחזק עכ״פ. הרי דחזינן דחשש לדעת המג״א, [יש להבין מה שכתב ויש להחמיר בחזק עכ״פ, הא בחלש לא פליג המג״א על הש״ך, אלא צ״ל משום דהבית ישראל והבית לחם יהודה שהביאם הפמ״ג לא חילקו בין חזק לחלש (וע״ע בחמד משה תמז סק״ל מש״כ בשם הט״ז סימן צו סק״ט) ושניהם כתבו דשיעורו בכדי שירתיח לכך כתב דעכ״פ להחמיר בחזק וכדעת המג״א].

ובמשבצות זהב ס״ק ב ד״ה וכבוש כשיעור שירתיח הביא מסימן סט דעת הט״ז (ס״ק מא) והש״ך (ס״ק סח) דשיעור כבישה כדי להפליט מכלי הוא מעת לעת עיי״ש שדן מהו להבליע, נראה דלא חשש כלל לענין להפליט מכלי בכדי שירתיח, וע״ע מש״כ הפמ״ג בסימן פט].

וכן נראה שיטת החוות דעת דהכא נראה בדבריו דבחומץ חזק נקט כהמג״א דכ׳ (חידושים ז ביאורים ו) ״והש״ך מתיר בחומץ ובחומץ חזק יש להחמיר, מג״א באו״ח סי׳

תמז ס"ק כח". הרי דחשש לדעת המג"א. ומאידך במקור חיים סימן תמז (חידושים ס"ק כו) כתב "ואם הכלי היה מורק ושוטף שרי לכ"ע אם לא ששהה מעל"ע דבחומץ בעינן ג"כ מעל"ע, חק יעקב. דלא כמג"א שאוסר בשהה בתוכו כדי שיתן על האש ויתחיל להרתיח אפילו באינו בן יומו". הרי דדחה להדיא דברי המג"א. ותיקשי ממה שכתב בחוות דעת ולפי דברינו א"ש דשאני כלי.

וכן נראה לומר בדעת הגר"ז דג"כ יש לתמוה בדבריו כמו במשנ"ב דבסימן תמז אות נא כתב ומה שבלוע בדופני הכלי אינו נפלט בצונן אלא ע"י כבישה מעת לעת. הרי דלא הזכיר כלל דעת המג"א ונקט רק דעת הש"ך דהוא מעת לעת.

ומאידך באידך מקומות נקט רק לשיעור המג"א דהוא בכדי שירתיח. בסימן תעג אות כט כתב והכבוש הוא כמבושל דהיינו אם נשרה בציר או בחומץ חזק ושהה שם בכדי שאם היו נותנין הציר והחומץ על גבי האור היו מתחילין להרתיח וכן אם נשרה מעת לעת אפילו במים צוננים.

ובסימן תקכז אות יב כתב אפילו הוא חי אלא שנכבש מעת לעת במים או בשאר משקים או שנכבש בחומץ חזק או בציר אפילו לא שהה בתוכה אלא בכדי שאם היו נותנים החומץ והציר עם התבשיל שבתוכה ע"ג האור היה התבשיל מתחיל להרתיח הרי הוא כמבושל כמ"ש ביו"ד סי' קה ואם הוא ראוי לאכילה מערבין בו לכתחילה.

ובסימן תרמ"ח אות כה גבי אתרוג כתב וכן אם היה כבוש פסול שהכבוש כמבושל ואיזהו כבוש כל שנשרה מעת לעת במים או בשאר משקים ומי פירות ואפילו בדבש שדרכו להעמיד דבר הכבוש בתוכו אעפ"כ נפסל האתרוג משום כבוש במעת לעת ואם כבשו בחומץ חזק שהוא חריף מאד אפילו לא שהה בתוכו אלא שעה מועטת כדי שיתן החומץ על האור וירתיח הרי זה כמבושל.

הרי דיש להקשות בזה ג"כ מאי שנא סימן תמז דכתב דשיעורו מעת לעת ובשאר מקומות כתב שיעורו בכדי שירתיח, ולפי דברינו א"ש. אלא דדבר פלא הוא לרואה דדברי המשנ"ב תואמים לדברי הגר"ז, והמשנ"ב לא ציינו אלא באתרוג בלבד וצ"ב.

והשתא א"ש דבסימן תמז איירי לגבי כבוש לפלוט מכלי דבזה סבר כהש"ך ודלא כמג"א ובאידך מקומות דהם לגבי אוכלין בזה סבר המשנ"ב כהמג"א.

ובאמת שאף במג"א חזינן דהם ב' דינים נפרדים דעי' בסי' תרמ"ח ס"ק כב דכתב לענין כבוש אתרוג וציין לסימן תעג וסי' תקכז ולא זכר כלל מהא דסימן תמז דשם כתוב עיקר שיטתו, אלא ע"כ דהם ב' דינים חלוקים ודין דתמ"ז הוא דין בפני עצמו וע"ז כתב המשנ"ב דלא כמג"א, אבל בדינו דכבישה בחומץ בכל מקום פוסק המשנ"ב כהמג"א.

העולה מכל הנ"ל בדעת המשנ"ב דשיעור כבישה בחומץ הוא בכדי שירתיח ובכלי דינו מעת לעת.

חיוב קטנים בארבע כוסות

ומדוע אין מקשין מה נשתנה הלילה הזה ששותין בו ארבע כוסות

ענף א': חיוב קטנים בד' כוסות

פסחים קח: ת"ר הכל חייבין בארבעה כוסות הללו אחד אנשים ואחד נשים ואחד תינוקות א"ר יהודה וכי מה תועלת יש לתינוקות ביין אלא מחלקין להן קליות ואגוזים וכו'. וביאור מחלקותם מבואר בר"ן ובמהר"ם חלאוה דאיירי בתינוקות שהגיעו לגיל חינוך ולכך לת"ק אף תינוקות בכלל חיוב ד' כוסות דחייב בחינוכם ולר"י שאני הכא דבכי הא לא שייך לחנכם במצות דכיון שאין נהנין ושמחין בו אינו להם דרך חירות.

[ובאמת יש לבאר דמצות חינוך אינה רק בשמחת יו"ט אלא גם בד' כוסות גופא, וכדאמרי' נמי בגמ' ידי יין יצא ידי חירות לא יצא, א"כ אף דאין בזה משום שמחה משום ד' כוסות מיהא איכא].

אבל הקרבן נתנאל ביאר בדעת הרא"ש דסבר דאיירי בקטן שלא הגיע לחינוך. דהקשה דמחד משמע מדברי הרא"ש דפסק כת"ק [לכאו' כונתו למה דכ' הרא"ש בסוגיא דהשקה לבניו ובני ביתו דמביא עלה ומיהו מברייתא דמייתי בתר הכי משמע דצריך לכל אחד ואחד כוסו וכו']. ומאידך מביא מעשה רב דרבי טרפון עשה כרבי יהודה, ולכך כ' הקרבן נתנאל בדעת הרא"ש דסוגיין איירי בקטן שלא הגיע לחינוך ות"ק ס"ל דאעפ"כ חייבין בכוסות כדי שלא ישנו וישאלו ולזה קאמר ר"י דמה תועלת ביין כדי שלא ישנו אלא נותן קליות ואגוזים, אבל בקטן שהגיע לחינוך אף ר"י מודה לת"ק כיון דעכ"פ איכא חיובא על האב כמו במצות לולב וסוכה ושאר מצות עשה, והיינו דבקטן שלא הגיע לחינוך פסקינן כר"י אבל בקטן שהגיע לחינוך פסקינן כת"ק.

עוד כ' הקרבן נתנאל ליישב שי' הרא"ש דלעולם אפשר דסבר כהר"ן דר"י פליג אפי' בקטן שהגיע לחינוך, אלא דהרא"ש פסיק כת"ק, וגבי קליות ואגוזים קיי"ל כר"י מדעבד ר"ט עובדא. והיינו דאף דפליגי בהגיע לחינוך קיי"ל כת"ק דחייבין בד' כוסות מ"מ לענין חילוק קליות קיי"ל נמי כר"י משום דרבי טרפון עבד עובדא.

[ועי' תוס' ריש פירקין ד"ה לא יפחתו "אי נמי בבניו ובני ביתו קטנים מיירי שלא הגיעו לחינוך וכו' ומיהו בגמ' משמע שצריך כל אחד ארבע כוסות דקתני הכל חייבין בארבע כוסות אחד אנשים ואחד נשים ואחד תינוקות (הרי דמבואר בתוס' אפי' שלא הגיעו לחינוך) וכו' ויש לדחות וכו' ומשום חינוך].

ענף ב': חיוב אמירת נוסח מה נשתנה

והנה בפסחים קטז. וכאן הבן שואל וכו' מה נשתנה וכו' ובגמ' אמר ליה רב נחמן לדרו עבדיה עבדא דמפיק ליה מריה לחירות ויהיב ליה כספא ודהבא מאי בעי למימר ליה אמר ליה בעי לאודויי ולשבוחי א"ל פטרתן מלומר מה נשתנה פתח ואמר עבדים היינו, ופי' רשב"ם פתח ואמר לאחר שאילת הבן התחיל לומר עבדים היינו וכו', וכן נקט הרשב"ם לעיל קטו: 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 ופי' רשב"ם דתניא לקמן חכם בנו שואלו ואם לאו הוא שואל לעצמו מה נשתנה וכיון ששאלו לנו מה נשתנה אין אנו צריכין לומר מה נשתנה וכו' וכן מבואר בתוס' קטו: ד"ה כדי, אבל במה ששאל למה אנו עוקרין השלחן לא יפטר ממה נשתנה וההיא דאביי לא פי' הגמ' אלא תחילת שאלתו.

וכן ביאר דבריהם בנימוקי הגרי"ב ופטרתן מלומר מה נשתנה פי' לאחר שהבן שואל מה נשתנה שוב אין הקורא את ההגדה צריך לומר מה נשתנה אלא מתחיל עבדים היינו, הרי דעכ"פ צריך שמישהו ישאל את הנוסח מה נשתנה.

אבל בשם המהרי"ל הביא שיטה אחרת דבשאלת למה הגבהת הקערה סגי, ולא צריך כלל למימר מה נשתנה וכן נקט בתוס' רי"ד (על ההגדה) והובא דבריו גם בשיבלי הלקט ותניא רבתי, וע"ע בשיטות אלו בדברי סופרים הלכות יציאת מצרים (על הרמב"ם) פ"ז ה"ג סקל"א, ובסקל"ז ובביאור הלכה ד"ה וכיוצא בדברים אלו. שביאר לשי' הרשב"ם מה עשו אביי ודרו, עיי"ש.

שיטה שלישית לזה הוא דברי הרמב"ם פ"ח ה"ב מחמץ ומצה דכ' וז"ל ומוזגין כוס השני וכאן הבן שואל ואומר הקורא מה נשתנה וגו', הרי מדאמר ואומר הקורא הרי דאף שהבן שואל מה נשתנה לא נפטר הוא מלומר ג"כ מה נשתנה, וביאר ברבינו מנוח דהרמב"ם ס"ל דלית הלכתא כר"נ דהא אמרי' אפילו כולנו חכמים וכו', והכי דייק החת"ס בהגהות לשו"ע סי' תעג סעי' ז', עיי"ש שהק' מגמ' דילן, ועי' בדברי סופרים פ"ז מחמץ ומצה ה"ג סקכ"ט ובעמק דבר שם ס"ק קט"ו שהק' דהוא סתירה בדברי הרמב"ם גופיה דבפ"ז ה"ג מבואר דאי"צ לחזור דכ' וז"ל "וצריך לעשות שינוי בלילה הזה כדי שיראו הבנים וישאלו ויאמרו מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות עד שישיב להם וכו' ולא כ' דיחזור ויאמר מה נשתנה.

ענף ג': מה שאין מקשין במה נשתנה על ד' כוסות

ומעתה נבוא לדון ולבאר מ"ט לא מקשינן בסדר מה נשתנה גם קושיה על ד' כוסות שאין רגילין בכל הלילות.

ועי' ברש"ש שביאר בקושית כולו צלי דאף דמותר לאכול מבושל קודם אכילת הפסח מ"מ אין מביאים קודם הסעודה אלא את הפסח וחגיגה דשניהם צלי וכבן תימא כדהביאו התוס' דהכי מפרשינן בגמ' לעיל. והיינו דמקשה לפי מה שעיניו רואות וכיון שרואה לפניו רק את הפסח והחגיגה שהם צלי ואין כאן מבושל לכך מקשה כולו צלי, ולפי"ז תי' דה"נ הטעם שאין שואל על ד' כוסות דאין רואה לפניו כלום.

והדברים צריכים ביאור דהא שאלת מה נשתנה הוא לאחר מזיגת כוס שני, הרי דהבן יודע כבר על ג' (דאיכא נמי כוס ברכהמ"ז) שהוא כבר שינוי דהרגילות הוא אחת לקידוש ואחת לברכהמ"ז, וכמו שבטיבול עדיין אינו רואה על טיבול שני רק יודע שמטבלין בסעודה וא"כ יהא ב' טיבולים (ולכך שואל), וצ"ב.

וביותר דברש"י והרשב"ם ונימוקי יוסף פי' וכאן הבן שואל, כאן במזיגת כוס שני וכו' מה נשתנה עכשיו שמוזגין כוס שני קודם אכילה, הרי דמבואר דתמיהת התינוק באה ממזיגת

כוס שני קודם אכילה, וא"כ צ"ב מ"ט לא שואלים כן בד' קושיות.

שוב מצאתי ברשב"ץ (על הגש"פ) דעל טיבול שואל כיון שרואה את החזרת על השולחן וודאי יאכלוהו ע"י טיבול, ואינו שואל על ד' כוסות מב' סיבות, א' דאין זה שינו כ"כ כי בכל הלילות אם רוצה לשתות שותה (ובזמנם שתיתם היה על היין). ב' שעדיין לא שתה אלא כוס ראשון.

וכבר מבואר לעיל שצ"ב דהא כבר רואה דמוזגין כוס שני קודם אכילה דאף דרגילין לשתות בסעודה כמה כוסות אבל קודם סעודה לא. (ובפרט לתי' השני דעכ"פ רואה שיהיה לפחות ג' כוסות וכדלעיל), וצ"ב.

ונראה לומר, דהנה אמרי' בגמ' קח: א"ר יהודה וכי מה תועלת יש לתינוקות ביין אלא מחלקין להן קליות ואגוזין בער"פ כדי שלא ישנו וישאלו. ופי' רשב"ם הלא פטורין מן המצות ובר"ן ביאר כלומר דבכי הא לא שייך לחנכם במצות דכיון שאין נהנין ושמחים בו אינו להם דרך חירות.

וכיון דקושיות מה נשתנה הוא גם לקטנים, [וביותר לדעת הרי"ד והשבלי הלקט דמה נשתנה הוא למי שאינו יודע לשאול], וכיון דאין שייך בקטנים לא שאלו.

וליכא לאקשויי ממרור דפוק חזי מאי מצות חינוך יש בכל מצוה, דבד' כוסות מצות חינוך הוא החירות וליכא בקטן, ובמרור החינוך הוא קושי השיעבוד שהיה לישראל במצרים ואיכא.

הרי לנו מבואר לדעת הר"ן דסבר דאיירי בקטן שהגיע לחינוך וא"כ כל טעם הד' כוסות הוא מדין חינוך, א"ש כיון דקטן שאינו נהנה בזה לא שייך חינוך. וממילא אינו רואה השינוי בזה ואינו מקשה.

אבל מ"מ עדיין יש לנו ליישב דעת הרא"ש דהא דעת הרא"ש דאינו מדין חינוך ואדרבה מי שהגיע לגיל חינוך חייב בד' כוסות ואף שאינו נהנה. וא"כ מדקשיא ליה ממרור כיון דשייך ביה ה"נ בקטן שהגיע לחינוך הוא כבר שייך ביה ואף דאיכא קטן שלא הגיע לחינוך בו גם לא שייך אכילת מרור ומהיכא יודע לשאול על תרי טיבולין ועל כולו מרור. וי"ל"ע.

הרה"ג רבי יעקב אדלר שליט"א, בני ברק

שימור לשמה במצה

א.

מתני' פסחים לה. חלות תודה ורקיקי נזיר עשאן לעצמו אין יוצא בהן עשאן למכור בשוק יוצאין בהן. ושם לח. מנה"מ אמר רבה דא"ק "ושמרתם את המצות", מצה המשתמרת לשם מצה יצתה זו שמשתמרת לשם זבח. ובעשאן למכור יצא ידי חובתו דכל לשוק אימלוכי מימלך אמר אי מזדבן מזדבן ואי לא מזדבן איפוק בה אנא, ע"כ. וברש"י ד"ה ושמרתם את המצות עביד לה שמירה לשם מצה כל שימור שאתה משמרה שלא תחמיץ התכוון לשם מצה של מצוה. ולשון הרמב"ם פ"ו ה"ט מצה המשתמרת לשם מצה בלבד. וכוונה זו דלשמה דנו הפוסקים אם היא מה"ת או דרבנן, ופסק הבה"ל ריש סי' ת"ס דהיא דאורייתא.

ובטור סי' ת"ס הביא דעת הגאונים אי מהני לישה ואפי' ע"י עכו"ם או חש"ו בגדול עומד ע"ג, ובב"י הביא עוד ראשונים בזה עי"ש, ויש לבאר במאי פליגי. ובמ"ב הביא ב' הדעות והביא בשעה"צ סק"ד מהריטב"א בשם הרא"ה, דהכא לא בעי עשיה לשם מצוה רק שימור לשם מצה כדכתיב ושמרתם, וזה סגי אפי' באחר עומד ע"ג ומכון לשם מצה וכו', ובתשובת הר' חיים אור זרוע גם כן דעתו נוטה להקל דמצרפינן לזה מחשבת העומד עכ"ל. ויש לעיין האם לפי הרא"ה בעינן גם לטעמא שכ' האו"ז דמצרפינן מחשבת העומד, דפשטות דבריו דסגי בשמירת העומד ובלבד שהוא יכון לשם מצה.

ב.

במנ"ח מצוה י' ובעוויו"ט ח"א סי' ב' ועוד אחרונים הק' מ"ט בעשאן למכור בשוק חשיב כשמירה לשם מצה והרי קי"ל דבדאורייתא אין ברירה ומפורש בגיטין כד. בהיו לו ב' נשים ששמן שוה ואמר ללבלר כתוב ולאיזה שארצה אגרש פסול לגרש בו ומבואר שם דהוא מטעמא דאין ברירה. וביותר, דשם בתוד"ה לאיזו כ' דאפי' למ"ד בעלמא דיש ברירה גם בדאורייתא מ"מ לשמה לא הוי עי"ש. ועוד הוסיף שם בעויו"ט להקשות ממה שפסק בשו"ת רע"א סי' ג' דל"מ תנאי בעיבוד למיחשב לשמה. ותירץ העויו"ט שם וכן תירץ בברכ"ש גיטין סי' י', [וביתר אריכות הובא בשמו בספר גינזי המועדים וכן בשיעורי הגרב"ב גיטין], עפ"י הירושלמי שהובא בתוס' סוכה ט. דב"ה ס"ל דלא בעינן לשמה במצה וכמו דס"ל בסוכה עי"ש. והק' הצל"ח והמנ"ח דהרי היא סוגיה ערוכה בפסחים דבעינן מחשבה לשמה, ותרצו דחלוק דין לשמה במצה מדין לשמה דכה"ת, דבכה"ת לשמה פירושו דמייחד את החפץ לשם מה שעושהו וכדין הזמנה, וכן בגט דנעשה גיטה של פלונית והוא חלות בגוף הדבר שמיוחד לדבר המסוים, ולכן למ"ד אין ברירה לא מהני. משא"כ בכוונת לשמה דמצה שאינו אלא דין כוונה בעלמא וכמצות צריכות כוונה ואינו חלות בחפץ, [אלא רק מפרש את מעשה הגברא], ולכן אין זה תלוי בדין ברירה דסו"ס כיון לשם מצה ואפי' שהי' רק על הספק. וסיים שם בברכ"ש שכיון בזה לדעת מו"ר הגר"ח זיע"א.

וכדברים האלה כתב גם בשערי יושר ש"ג פי"ט וז"ל ונראה ההבדל בין לשמה דמצה לענין לשמה דציצית, דבמצה לא בעינן

התיחדות לשם מצה דעיקר מעשה של הכנת מצה ל"ב לשמה רק השימור בעינן לשם מצה ובשימור ליכא הכנה והזמנה דזהו רק מניעות חימוץ ובכה"ג מהני אם מתכוון על ספק וכו' עי"ש. ולכאו' זהו ממש כמ"ש הריטב"א בשם הרא"ה. ובנובי"ת או"ח ע"ט מסיק באמת דהוא דין שימור בעלמא ודלא כקושיתו בצל"ח. ובקרן אורה מנחות מב. כתב ג"כ דהוא דין שימור לשמו ודלא ככונת לשמה דכה"ת והוסיף שם דמה דלא יוצא בחלות תודה זהו גזה"כ.

והנה באמת גם מסברא באור זה מוכרח, דהרי כוונת הלשמה היא כלשון הגמ' והראשונים, ד"השימור מחימוץ יעשה לשם מצת מצוה". והרי מעשה שימור הוא בשלילה, שלא תחמיץ, ואינו עשיה חיובית במצה, ול"ד לכונת הלשמה דכה"ת. וע"כ דכל הדין הוא שהשמירה עצמה תעשה לשם מצת מצוה. ובעיו"ט שם הוסיף, דמה"ט באמת מועיל כונת גדול עומד ע"ג, דאינו כוונה העושה חלות לשמה, וכמ"ש הריטב"א בשם הרא"ה. ויש לעיין האם כוונתו כלשון שהביא השעה"צ בשם האו"ז, דמצרפינן כונת העומד, דהרי לכאו' לפמש"נ סגי בשמירת העומד ע"ג בלא לצרף כונתו למעשה החש"ו.

והנה המנ"ח שם והחת"ס (בליקוטים בשו"ע ושו"ת קכ"ח) ושפ"א ועוד, הק' דאם כל הדין הוא שמירה מחימוץ מה באור הראשונים דסברי דלא מהני בעומד ע"ג במצה, וביארו דזהו מטעמא ד"אין אדם משמר מה שביד חבירו". ולפי"ז אפ"ל דלכ"ע הוא שימור בעלמא, ולא עשית לשמה. והחת"ס שם חילק בין קצירה שהוא שמירה בעלמא ללישה ואפיה שזה עשיה לשמה. ובאמת כן הוא גם לשון המאירי בפסחים מ. עי"ש.

והעולה לשי' אלו דאם יאמר שעושה לשם מצת מצוה ולא יאמר ששומר לשם מצת מצוה, לכאו' לא יהני.

אמנם יש לבאר דאם יסוד הדין שימור הוא כונת הגברא ולא התיחדות המצה לשמה, אמאי ומ"ט מצה שהעושה לא כיון לשמה לא יוצאין בה יד"ח, והרי המצה היא אותה מצה והעשיה לשמה לא מחילה בה כלום, ואיך דין המצה לצאת בה יד"ח תלוי באם השומר קיים בה מצות שימור או לא, וצ"ב.

ג.

ובספר חידושי רבנו חיים הלוי פ"ו ה"ה מחו"מ כ' וז"ל, והנראה לומר בזה דהנה בעיקר הדין דמשומרת לשם מצה, תרי דיני יש בזה, חדא עצם מעשה השימור דצריך לשמרה מחימוץ שזהו עיקר מצות שימור, ועוד יש בה דין בהחפצא שיחול בה שם משומרת לשם מצה וכדאיתא בפסחים יכול יצא יד"ח בחלות תודה ורקיקי נזיר ת"ל ושמרתם את המצות מצה המשתמרת לשם מצה יצתה זו שאינה משתמרת לשם מצה אלא לשם זבח הרי דאף דיש כאן מעשה שימור גמור שיוכל להועיל גם לענין מצה אבל מ"מ כיון דמשומרת לשם דבר אחר אינה בכלל משומרת לשם מצה, ובע"כ דהוי דין בהחפצא שיחול בה שם משומרת לשם מצה, וכו' עכ"ל עי"ש. וצ"ב דלכאו' דבריו אלה סותרים למה שהביא הברכ"ש בשמו שאינו חלות דין במצה ולא הזכיר דעכ"פ בדעת הרמב"ם ס"ל לגר"ח אחרת וצ"ע.

ושמעתי לבאר בזה, דגם להגר"ח בספרו אין הבאור דדין זה דהלשמה חל במצה נעשה ע"י כונתו והעושה מחיל אותו בכונתו ככל עשית לשמה בכה"ת, אלא דכל הדין הוא דין כונה גרידא וכמ"ש הברכ"ש בשמו, אלא

דע"י כונתו בלבד חל במצה שם מצה המשומרת לשם מצה. ובאמת זהו גם לשון הגר"ח "שחל בה דין משומרת לשם מצה", ומשמע דחל מאליו, והביאור הוא [וכן שמעתי גם מת"ח אחד], דזה עצמו שהעושה קיים במצה זו דין שימור מחימוץ, משוי לה שם וחלות של מצה שנשתמרה לשם מצת מצוה. ובזה אפשר לישב הקושי' שהק' האחרונים דהרי בדאורייתא קי"ל דאין ברירה, ואיך יוכשרו בעשאן למכור בשוק, דאין ברירה הבאור דא"א להחיל חלות מסופקת שתתברר אח"כ, אבל כאן הדין חל מאליו בעצם זה מה ששמרה מחימוץ. ובזה יתישב קצת איך הדין "שימור" שהוא במהותו דין שלילה ומניעה מחימוץ חל במצה.

ד.

ויש לעיין בשי' הב"ח והא"ר שהובאו בבה"ל ריש סי' ת"ס דפליגי על הט"ז [המובא שם ולהלן נאריך בבאורו], וס"ל דאם בעינן שימור לשמה משעת טחינה לא יהני אפי' בעומד ע"ג, האם שייך גם בטחינה את תירוץ האחרונים שביארו שבלישה לא מהני עע"ג מטעם "דאין אדם משמר מה שביד חברו", דלכאו' טחינה לא דמיא ללישה לדין זה, דפעמים החיטים והקמח אינם כלל בסמוך לטוחן, וכמו שחילק באמת החת"ס בין השימור דקצירה שאינו אלא שלא יפול מים דמהני עע"ג דזו שמירה מדבר חיצוני, לבין שימור דלישה ואפיה. או אפשר דס"ל דמהטחינה חשיבא כבר כעיקר עשית המצה וכמו דס"ל לט"ז לגבי הלישה. וכפי שיתבאר להלן טעמו, דס"ל דבעיקר עשית המצה בעינן לשמה כבכל התורה וצ"ב.

אמנם באמת קשה לבאר זאת בדעת הב"ח והא"ר, דהרי תלו הך ספיקא אי מהני גענ"ג בפלוגתא דסי' תנ"ג אי בעינן שימור משעת טחינה, ושם הרי כ' הפוסקים והובא שעה"צ בסקל"ג דבטוחן שלא במקום מים א"צ שימור, וע"כ דס"ל דבטחינה הוא רק דין שימור גרידא ולא עשי' ואפ"ה ס"ל דל"מ בזה עע"ג, וע"כ דהוא מטעמא דאין אדם משמר מה שביד חברו וצ"ב כנ"ל, דלכאו' בטחינה ל"ש הך דינא דא"א משמר מה שביד חברו. וגם אי נימא דשייך, הרי במ"ב בסק"ג לא הכריע במחלוקת בין הריטב"א לרא"ה, ואפי' הריטב"א דס"ל דל"מ גענ"ג, הוא רק מטעמא דס"ל דהלישה אינה רק דין שימור אלא עשית מצה, אבל בטחינה שפסק השעה"צ דשלא במקום מים ל"ב לשימור כלל, וע"כ דהוא דין שימור בעלמא, אמאי לא יהני בגענ"ג. וא"א לומר דס"ל דהטחינה היא מעיקר עשית המצה וכמו דס"ל לט"ז בלישה, ואין הלשמה בטחינה לשם שימור אלא לשם עשית מצה דא"כ לא תליא בפלוגתא דסי' תנ"ג, וצ"ע.

ה.

והנה לכאו' יש להוכיח ממש"כ הבה"ל סי' ת"ס ד"ה וקטן דלכתחי' ראוי לומר לשם מצת מצוה בכל מצה או לומר בתחילת היום כל מה שאעשה. דהרי כל מה דמצינו דבעינן שיאמר שעושה ע"ד ראשונה, הוא רק בעושה חלות ע"י כונתו ומעשיו, ובעינן כונה להדיא על כל המעשים שיעשה אח"כ. משא"כ אם הוא רק כונת הגברא גרידא לא מצינו דאיכא חסרון בחישב לשמה רק בתחילת מעשיו, ודוחק לומר דתליא במח' הראשונים שהביא בסק"ג, דהרי הבה"ל לא תלה א"ז בזה, ובודאי דצ"ב לפי באור האחרונים דלעיל דכ"ע ס"ל דהוא דין שמירה

בעלמא. [וגם עפ"י מש"כ בבאור הגר"ח דשם מצה המשומרת לשמה חל מאליו, לא יתישב דעכ"פ מחשבתו אינה כמחשבת לשמה דכה"ת].

וחזינא דסבירא לי' למ"ב דדין כונת הלשמה בהשימור הוא ככל דין עשית לשמה בכל התורה, וכן מוכח ממש"כ שם בס"ק ד' ובבה"ל שם ד"ה וקטן דאותם אלו הנותנים לקטן לשפוך את המים לקמח שלא כדין הם עושים, דנתינת המים הוא תחילת הלישה כמפורש בהל' חלה עי"ש. ומקורו מהבאר היטב בסי' תנ"ו סק"ד. והרי מעשה נתינת המים לקמח הוא פעולה ההפוכה משמירה מחימוץ, ואין מעשה חימוץ גדול מזה, ואיך אפשר לתת מים לקמח ולכוין שעושה זאת "לשם שמירה מחימוץ". וע"כ דס"ל להמ"ב והבאה"ט דעכ"פ משעת הלישה הדין הוא "עשיה לשם מצת מצוה", ולא שימור לשם מצת מצוה. [אמנם צ"ב דהמ"ב עצמו לא תלה זאת במחלוקת הראשונים שהביא בסק"ג דשם מיירי מלישה ממש וצ"ב].

ולכאו' זו דעת הט"ז ת"ס סק"א במה שחילק דעד הלישה יש רק דין שימור, ובזה סגי בגדול עומד ע"ג, ומלישה ואילך שהיא עיקר עשית המצה יש דין עשיה לשמה, ובזה לא מהני בגדול עומד ע"ג עי"ש.

ובפמ"ג כ' וז"ל ועי' שו"ת רשב"א וכו' כתב וכו' ולמ"ד מעידן קצירה "כל עשיה" צריך לשמה דוקא ובפסחים מ. אמר רבא הפיכו לשם מצוה משמע דכל שימור לשמה בעינן, ועי' ברי"ף וכו' משמע כט"ז דאף למ"ד שימור משעת קצירה בעינן מ"מ א"צ שיעשה לשם מצת מצוה דוקא כ"א מלישה ואילך אבל קודם לכן די בעכו"ם וישראל רואהו שלא בא לידי חימוץ, ומלישה ואילך שעוסק בגוף המצוה בעינן לשמה, עכ"ל עי"ש. הנה נקט בדעת הרשב"א שאפי' הקצירה עצמה הויא מעשה עשית מצה בחיוב ולכך צריך לכון ולא רק לשמירה מחימוץ. ולמ"ב למ"ד דמשעת לישה זהו כבר בנתינת המים. [ולשי' הב"ח והא"ר דמשעת טחינה ל"מ בעומד ע"ג נסתפקנו לעיל מה כונתם].

עכ"פ בדעת הט"ז והמ"ב לכאו' משמע שבעיקר עשית המצה כונת הלשמה היא ככל דיני הלשמה דעשית חלות דכה"ת. וכן הוא לדעת הרשב"א בשו"ת שהביאו הפמ"ג במשבצות סק"א, לשיטות דבעינן שימור משעת קצירה. והנה גם באו"ש פ"ו ה"ח מחו"מ משמע דהדין לשמה הוא ככל התורה, דכתב דבעינן לבעלות כדי להחיל דין לשמה במצה. ופליג בזה על העוי"ט שם דכתב דלא בעינן לבעלות למחשבת לשמה וכשיטתו שזו כונה בעלמא ולא לשמה ככה"ת. וכן הוכחנו דס"ל למ"ב דהוא דין עשיה לשמה ככה"ת וכמש"נ לעיל. ולשיטות אלו לכאו' לא יהני אם רק יאמר שעושה השימור לשמה, וצריך שיאמר שעושה לשם מצת מצוה.

ויש לבאר לשיטות אלו איך ילפינן גם לדין שימור לשמה וגם לדין עשיה לשמה מחד קרא ד"ושמרתם את המצות".

ו.

ומבואר דס"ל להנך שיטות דמ"ושמרתם את המצות" אפשר ללמוד את ב' הדברים. א', שמירה מחימוץ וב', עשיה באופן ש"עושה מצה", שהיא "מצה" ולא חמץ. דהנה ז"ל רש"י בפסחים לו: ושמרתם את המצות עביד לה שמירה לשם מצה. כל שימור שאתה משמרה שלא תחמיץ התכוון לשם מצה של מצוה עכ"ל. והבאור הוא, דצריך להתכוון

לעשות "מצה", והשמירה היא לא רק שלא תחמיץ, אלא לשם שתהיה מצה בחיוב, והמצוה כוללת את כל שלבי העשיה. וס"ל להנך אחרונים, דעד הלישה הוא שמירה גרידא, וסגי שיאמר ששומר לשם מצת מצוה, ומלישה ואילך השמירה היא ע"י הפעולה ש"עושה מצה", וצריך לכון במעשיו אלו שעושה מצה, וצריך שיאמר שעושה לשם מצת מצוה. וע"י ב' החלקים נעשית המצה לשמה, ע"י החלק הא' הוא כמש"נ לעיל [בבאור הגר"ח], שטוחן ע"מ שקמח זה יהיה לבסוף מצה שלא תחמיץ. והחלק הב' שלש ומתעסק בפועל בעשיית המצה, וזה בנתינת המים לבאה"ט ולמ"ב, או בכל העשיה לפמ"ג בשם הרשב"א ולאו"ש.

אמנם לדעת הט"ז דשעת הלישה היא העיקר לדין הכונה, הי' אפשר לחקור, האם הוא מטעם שאז עיקר מעשה עשיית העיסה בפועל, א"ד דהטעם הוא שע"י עיסוקו בלישה בלי שהיות, זו פעולת עשיית ה"מצה" המנועה מחימוץ, ונ"מ איזה לשמה יאמר.

וז"ל הט"ז נלע"ד דוקא לישה ואפיה אסור ע"י עכו"ם דבעינן שימור לשם מצוה ועכו"ם לא עושה אלא ע"ד עצמו אע"פ שישראל עע"ג ומזהירו שיכון לשם מצוה כמ"ש ב"י בשם תשובות הרשב"א אבל הטחינה של החיטים אין איסור ע"י עכו"ם אם ישראל עע"ג ואע"ג דכתב הטור בסי' תס"ג בשם השאלתות דצריך שיהא מנטרא מחימוץ מן כד נפלי מיא עלויה ואי נטרינהו לחיטים עכו"ם חש"ו לא נפיק בי' י"ח היינו משום חמוץ ממילא אם עומד ישראל ע"ג ושומר מחימוץ אין איסור משא"כ בלישה ואפי' דלאו מטעם חמוץ הוא אלא שיכון לשם מצה בזה דוקא אסור בעכו"ם וחש"ו וזה מוכח דהני תרי דינים דהיינו חד דהכא והך דסי' תנ"ג הם של שאלתות ולעיל נקט שימור מחמץ וכאן נקט שימור לשם מצוה אלא ודאי כדפי' והטעם דעיקר עשית המצה היא לישה ואפיה וזה צריך לשם מצוה וכו', עכ"ל.

ופשטות דבריו לחלק בין שימור גרידא לעשית המצה. אמנם עדיין יש לדקדק בלשונו, דבתחילה כ' "משא"כ בלישה ואפיה דלאו מטעם חמוץ הוא", ומשמע דהוא עשיה גרידא, ובסו"ד כתב, "וכאן נקט שימור לשם מצוה" וצ"ב. [ובדוחק אולי כונתו "דלאו מטעם חמץ", כונתו דלא מטעם שמירה מחימוץ גרידא, "אלא שיכון לשם מצה", הכונה לעשית "מצה" דיקא שהיא דבר שאינו חמץ].

ז.

והנה זה פשוט דלפעולת הטחינה עצמה אין שייכות למניעה מהחימוץ, אלא רק שפועל ועושה מצה, וכמו שכ' השעה"צ בתנ"ג סקל"ג שרק ברחים של מים בעינן שימור בשעת טחינה דאז מקרב החיטין למים, וברחים של יד באמת ל"ב שימור בטחינה. ובפשטות מדסתם משמע דא"צ כונה כלל אז, ואפי' לא לשם מצת מצוה, וא"כ השימור הוא כפשוטו רק שלא יחמיץ, ולא שייך לפעולת הטחינה וא"צ שהטוחן עצמו יאמר בשעת הטחינה, וסגי במי שנמצא שם שיאמר, ואפי' אי נימא דס"ל דגם בטחינה איתא לכללא דא"א משמר מה שביד חברו, הרי כמו שכל הזמן שהחיטה עומדת במקום הטחינה ליד המים סגי בשמירה בעלמא וא"צ לומר ששומר לשם מצת מצוה, דהרי אפי' אם הדין הוא שהשימור יהיה לשמה, לא מצינו שבשימור גרידא בלא כל מעשה צ"ל לשמה, ואפי' לדעת הרשב"א שהובא לעיל מהפמ"ג כ' דבכל עשיה בעינן לשמה

דומיא דקצירה.

אמנם בר"ן על הרי"ף מ. כ' וז"ל ומיבעי לי' לאינש לנטורי קמחא דפסחא מעידן קצירה ודאי דלמצוה מן המובחר הכי עדיף שפיר ומיהו אפשר שאע"פ שלא עשה כן אלא שלקח חיטין מן השוק ושמרה לשם מצה יצא י"ח ובגמ' אמרינן דשימור דלישה ל"ה שימור כלומר מקמי לישה הוא דבעי שימור אבל כל ששמר את החיטין קודם לישה יצא וכו', עכ"ל. ומשמע שאפי' בלא כל מעשה סגי שינעול את החיטין ויאמר לשם מצת מצוה.

ועכ"פ גם אי צריך לשמור בשעת הטחינה שלא יבואו מים על החיטין, הטוחן ודאי אינו עדיף על אדם אחר הנמצא שם ושומר, ואין עדיפות שדוקא הטוחן יאמר אז שעושה השימור לשמה. ואי מטעם דהטחינה מחשבא כבר כעשית המצה וכמו דס"ל לרשב"א המובא בפמ"ג שהבאנו לעיל שכבר מהקצירה מתחלת פעולת עשית המצה, סגי שיאמר שעושה לשם מצת מצוה וא"צ שיאמר ששומר לשם מצת מצוה.

ולפי"ז גם לב"ח והא"ר א"צ לומר בשעת הטחינה שהשימור הוא לשם מצת מצוה אלא רק מעשה הטחינה נעשה לשם מצת מצוה. ואם יאמר רק שעושה השימור לשם מצת מצוה לא יהני כלל לשי' אלו. ובודאי בגוונא דטחינה ברחים של יד כדידן דאין שם מים וכמ"ש השעה"צ בתנ"ג סקל"ג. וכן לפמש"נ אם יאמר נוסח זה שעושה השימור לשם מצת מצוה בשעת שפיכת המים לקמח לא יהני, דמעשה זה הוא מעשה חימוץ ולא שמירה מחימוץ וכמ"ש לעיל, וצריך רק שיאמר שעושה לשם מצת מצוה.

ומצאתי במאירי פסחים מ. לגבי שימור מלישה מה שביד העכו"ם, וז"ל וגדולי המפרשים פירשוה אף בפנינו ומה שאמרו חזקה אין אדם משמר מה שביד חברו, ועוד "שאין שימור גמור אלא בלישה לשמה", וכל מצוה שצריכה לשמה פסולה בגוי עכ"ל. ואם נזכה להבין את לשונו אולי זה יהיה גם הבאור בב"ח ובא"ר, דהיכא דבעינן שימור בעינן שיעשה לשמה ובלא"ה חסר בשימור, ולכן רק היכא דבעינן שימור כברחים של מים בעינן לשמה.

והנה ברמב"ן במלחמות פ"ב מפסחים כתב דבעיסה הנעשית ממי פירות לא יצא יד"ח דאינה באה לידי חימוץ. והאחרונים הק' [עי' חזו"א סי' קכ"א], דהרי גם בעודה עיסה ממ"פ צריך לשמרה שלא יפול בה מים דמחמיצין אותה בכ"ש, ושימור זה יעשה לשמה, עי"ש. ולפמש"נ אפ"ל דאפי' דבזמן הלישה צריך לשמור ממים, אבל שמירה ממים זהו שמירה בשלילה וס"ל לרמב"ן דלא סגי בהכי שיקרא עי"ז עשיה במצה "לשמה", וס"ל דרק ע"י מעשה המונע מחימוץ יכול לחול דין לשמה. [ועי' בזה עוד במועדים וזמנים ח"ג סי' רט"ו].

והנה הסתפקנו לעיל בבאור שי' הט"ז שרק מלישה שהוא עיקר עשית המצה ל"מ עע"ג, האם הבאור הוא כפשוטו שזהו עיקר העשיה וכמ"ש לעיל, או דבשעה שלש ולא מניח לעיסה לשהות בלא עיסוק זהו פעולת השמירה בפועל העיקרית וכלשון הגמ' בפסחים שם,"שימור דלישה", ובזה לא סגי בעע"ג, [ונתקשינו בדקדוק לשונו], ועפ"י מה שבארנו בכונת הרמב"ן דלכן בעיסת מ"פ ל"ש שמירה, ובמעשה הלישה כשלעצמו בלי השמירה מהחימוץ שבו לא יכול להחיל ע"י כונתו שם מצת מצוה, ואם זו כונת הרמב"ן אולי זהו גם הבאור בט"ז.

דבשניהם האיסור מפעפע ובדליכא ס' הכל אסור. ומאידך בדאיכא שישים לתי' שני מותר הכל, ולתי' ראשון צריך להניח כדי נטילה וכפי שיבואר להלן.

ושיטת הרא"ה בחי' ובבד"ה ב"ד ש"א (דף כא, א) והריטב"א דאיסור שנצלה עם היתר לא מתבטל בשישים, והו"ד בר"ן וז"ל: אבל הרא"ה ז"ל כתב דאין חלב מפעפע מתבטל בצלי לעולם דבקדרה הוא שמתבטל מפני שהרוטב מוליך האיסור בשוה, אבל בצלי שהוא מפעפע מעצמו אפשר שהרבה ממנו מתכנס במקום אחד הילכך אפילו בששים לא בטיל. אמנם שאר הראשונים חולקים וסוברים דבטל בשישים (ועי' ביאור הגר"א סי' קה ס"ק לא שכ' להוכיח שגם תי' השני בתוס' מודה בזה).

ולהלכה פסק בשו"ע סי' קה ס"ה דמהני ביטול בשישים בצליה דלא כהרא"ה, ומ"מ בעי' במקום שנגע האיסור כדי נטילה אעפ"י דאיכא שישים.[3] ולענין כחוש פסק כתי' ראשון דבכחוש מותר אפי' בדליכא שישים שאין האיסור מתפשט, אלא כדי נטילה סמוך לאיסור, (ראה בזה להלן), אבל הרמ"א שם ס"ה וס"ט פסק לפי מש"כ בדרכ"מ ס"ק ז כ' בשם הגהת ש"ד בשם מהרא"י, והגהמ"י ואו"ה (כלל יד דין ג) דיש לאסור עד דאיכא שישים שאין אנו בקיאין איזה מיקרי כחוש או שמן ויש לאסור בכל ענין עד דאיכא שישים והכי נהוג, ומ"מ כדי נטילה אסור דלמא אינו מפעפע, אולם אי"ז אלא דווקא באיסור חלב או שאר איסור דשייך בו שמנונית, אבל באיסור דלא שייך ביה שמנונית, והוא בודאי כחוש, אינו אוסר רק כדי נטילה. אולם הש"ך שם ס"ק לח כ' דהמנהג הוא דבאיסורי תורה אין מחלקין ולעולם בעי' ששים, אבל באיסור דרבנן כחוש דל"ש בו שמנונית יש להקל. ועי' יש"ש סי' כ"ח ובפרק ח' סי' ע' שכתב בדעת שערי דורא שמליחה וצלי מבליעים בכולו ורק גיד שהוא כחוש אינו מפעפע וע"ש מש"כ בביאור הגמ', וע"ע בט"ז סי' ק"ה סק"ז ובמשב"ז שם.

והנה בהא דאמר שמואל דירך שנצלה בה גיה"נ קולף ואוכל גד שמגיע לגיד, נמצא בזה ג' שיטות, א) האו"ז סימן תנג כתב שמרש"י משמע שקולף עד שמגיע לגיד ממש, והיינו שבצליה הטעם נצמת ואינו מפעפע לבשר כלל. וכ"כ הרמב"ן והמ"מ פ"ז ממאכ"א ה"כ בדעת הרמב"ם, וכ"כ הכס"מ פט"ו ממאכ"א הל"ב, אולם יעוי' שם בלח"מ שכ' שהרמב"ם כ"כ רק לענין גיה"נ ולא לענין שאר איסורים. ב) שיטת תוס' חולין צו, ב ד"ה עד והרא"ש שם סי' כד והמרדכי סי' תרע שצריך להניח כדי נטילה סמוך לגיד.[4] ג) שיטת הרשב"א

3. כ"ה שיטת הרשב"א, והטעם כתב הב"י בסי' ק"ה שבמקום נפילתו נשאר רושם מן האיסור ואינו מתפשט אח"כ בכולו, אולם הפלתי סי' צ"ב סק"ד כתב הטעם "דמי ליימר דהיה מפעפע אולי לא הלכה רק בכדי נטילה", וכ"כ בתורת חטאת כלל ל"ז סעיף א' וע"ש מנחת יעקב סק"א (ועי' רשב"א לעיל ח' ע"ב), ועי' יש"ש חולין פ"ח סי' ע מש"כ לדחות ראית הרשב"א.

4. ומקור הדבר מפסחים עה, ב דתנן נטף מרוטבו על החרס וחזר אליו יטול את מקומו, ולא סגי בקליפה, ותוס' שם רצו לדחות 'דשמא רוטב מתפשט יותר מגיד', אלא שכ' 'ומיהו לא אשכחן בשום מקום שיהא סגי לצלי בקליפה' יעוי"ש באריכות, ויש להעיר במש"כ תוס' לדחות דשמא רוטב מתפשט יותר מגיד, והרי לא רק הגיד אסור אלא גם שומן הגיד אסור וכמו שכ' התוס' בתחילת הדיבור, 'לאו דווקא עד שמגיע לגיד ממש דהא צריך שיניח כדי קליפה סמוך לגיד', וא"כ אף אי נימא דרוטב מתפשט יותר מגיד, אולם אין הרוטב מתפשט יותר משומנו של גיד, ותוס' צז, א ד"ה

בתוה"ב ב"ד ש"א (ד, ב) דסגי להניח כדי קליפה [והוא שיעור קטן יותר מכדי נטילה], וע"ש שכ' דמ"מ ראוי למעשה להחמיר ולהצריך כדי נטילה, וכ"כ הראבי"ה סי' תתקמה והמאירי. ולהלכה פסק בטשו"ע שם ס"ד שצריך כדי נטילה.

ולפי הנ"ל נמצא דלענין מצה כפולה דהוי איסור כחוש, תלוי במחלוקת הראשונים אם באיסור כחוש הטעם מתפשט בכל החתיכה ובטל בשישים קודם הפסח, [ובתוך הפסח שאסור במשהו המצה אסורה], או שאין הטעם מתפשט ואינו אסור אלא כדי קליפה או כדי נטילה, ולפי המבואר לעיל השו"ע פסק דאיסור כחוש אינו מתפשט בהיתר יותר מכדי נטילה ואפי' בדליכא שישים הכל מותר, [ואף הרמ"א מודה דבכחוש בודאי א"צ שישים], א"כ כל המצה מותרת מלבד מקום הכפולה וסמוך לה כדי נטילה.

ואכן הרמ"א באו"ח סי' תסא ס"ה פסק כן, וז"ל: מצה שנתכפלה בתנור ודבוקה עד שאין שולט שם האש, אוסרים אותה תוך הפסח, אבל שאר מצות שבתנור מותרים, וקודם פסח אין לאסור רק מקום דבוקה (תה"ד סי' קכ"ז ופסקיו סימן קמ"ה). וכ' המ"ב רק מקום דבוקה - וסביבו כדי נטילה, והשאר מותר אף דלית בהו ששים נגד מקום הכפל. ובשעה"צ ס"ק נז כ' וז"ל: "כן מוכח מסתימת רמ"א, וכן פסק הט"ז ומהר"ם לובלין ופרי חדש ומהרי"ל ואליהו זוטא וחק יעקב והגר"ז", והיינו כמבואר לעיל דבכחוש אין האיסור מתפשט יותר מכדי נטילה.

והנה יעוי' במג"א ס"ק יב שכ' דמשמע מהרמ"א דאפי' בליכא ששים נגד מקום הכפל שרי, וכ"כ הט"ז ומהר"ם לובלין ומהרי"ל, אולם כ' דהמהרש"ל וב"ח ומהרא"י וכ"מ בד"מ מצריכים ס' נגד הדבוק, אמנם כ' "ומ"מ נ"ל דלא בעינן ס' אלא נגד צד הפנימי היכא שדבוקים להדדי דבצד החיצון שולט האש שפיר" [וא"כ מסתמא איכא שישים נגד מקום הכפל]. אולם יעוי' בשעה"צ שם שהכריע "שאין להחמיר כ"כ בענין מצה כפולה, כיון שלא הוזכר ענין זה בש"ס, ואינו אלא חומרא בעלמא כמו שכ' הט"ז, ויעוי"ש עוד שכ' דלפי הגר"א והפר"ח אין צריך שישים אפי' בחמץ ודאי וכש"כ לענין מצה כפולה.

ומש"כ הרמ"א 'שאוסרים אותה תוך הפסח' והיינו כולה, צ"ע והרי בכחוש אין הטעם מתפשט יותר מכדי נטילה וא"כ אמאי אסור כולה, והמ"ב ס"ק כז כ' לבאר בשם הלבוש "דכיון שהחמץ מחובר במצה בחתיכה אחת חוששין שמא נתפשט טעם החמץ בכל המצה, ואעפ"י שיש במצה ששים נגדו אין מתבטל בתוכה שחמץ בפסח במשהו", ועי' בחזו"א או"ח סי' קכ משכ"כ לתמוה על הלבוש מהרמ"א סי' תסז סי"א מעיסה שנמצאת בה חטה שכל העיסה אסורה אף שאינה חתיכה אחת, ועי' בס' אור החמה שכ' לבאר בדעת הלבוש שאין כונתו שהטעם מתפשט בכל המצה, אלא שכח החימוץ משפיע בכל המצה יעו"ש עוד. אמנם בביאוה"ל (ד"ה אוסרין אותה) כ' וז"ל: דאינו אלא חומרא בעלמא וכמו שכתב הט"ז, דהא ירך שצלאו בגידו א"צ מדינא אלא כדי נטילה, ועי' בביאור הגר"א שכתב דלפי מאי דמבואר לעיל סימן תמ"ז סוף ס"א גם בתוך הפסח אין לאסור אלא מקום דיבוקו וכן הסכים הפר"ח לדינא, ואפשר דמצד המנהג גם הם מודו דיש להחמיר עכ"ל.

והנה בשו"ע שם פסק שאם אפה מצה עם חמץ בתנור אחד ונגעה מצה בחמץ, "שנוטל ממקום שנגעה כדי נטילה והשאר מותר", ולא חילק בין תוך הפסח לקודם הפסח, ומשמע דבכ"ג אין המצה אסורה אלא במקום נגיעתה וכדי נטילה וכ"כ הט"ז והמג"א, אמנם הח"י וא"ר וח"מ כ' להחמיר בתוך הפסח לאסור כולה לשיטת המהרש"ל והב"ח שאף בכחוש האיסור מתפשט בכולה, ובפסח אסור במשהו וא"כ אפי' בדאיכא ששים אסור, (ולפני פסח מותר משום דאיכא ששים), אמנם המ"ב ס"ק כד כ' דלפי מש"כ הגר"א לענין מצה כפולה שאינה נאסרת כדי נטילה יש להקל גם בזה, ובשעה"צ ס"ק מב כ' דגם בפר"ח ומג"א ומא"מ והגר"ז משמע דיש להקל. וכ"מ מהרמ"א שלא השיג על המחבר שבתוך הפסח יש להחמיר כמו שכ' לענין מצה כפולה, והיינו כדכ' הלבוש שדוקא בחתיכה אחת החמיר ולא בב' חתיכות. ואפשר שסמך על מש"כ לגבי מצה כפולה דבתוך הפסח אסור.

ולענין המצות שנגעו במצה הכפולה, הרמ"א כ' דשאר המצות מותרים, [ומש"כ בתרוה"ד סי' קכז דאסרי' לכל המצות, עי' בשו"ת מהרש"ל סי' נז שט"ס הוא ואין אסורה אלא אותה מצה בלבד ע"ש] והטעם לזה כ' הט"ז שם בשם המהרש"ל שאין איסור כחוש יוצא מחתיכה לחתיכה בלא רוטב, אמנם אם נגע במקום הכפל דעת המהרש"ל שכל המצה אסורה, אמנם המג"א כ' שאינו אסור אלא בכדי נטילה, וכ"ה שיטת הט"ז וא"ר והגר"ז והמ"ב סק"ל, וע"ש בשעה"צ ס"ק מט שהביא מהפמ"ג במשב"ז ס"ד שאם המצה נגעה במקום הכפל בעי' נטילה, אבל אם נגעה שלא במקום הכפל אפי' כדי קליפה א"צ להניח שאין בלוע יוצא מחתיכה לחתיכה בלא רוטב.

והנה החזו"א או"ח סי' קכ טו הק' מדוע אם נגעה במקום הכפל אוסרים כדי נטילה, והרי לפי מש"כ המג"א רק הצד הפנימי של הכפל מחמיץ אבל הצד החיצוני דשולט שם האש אינו מחמיץ, וא"כ הרי המצה שנוגעת במקום הכפל מבחוץ הוי כנוגעת בחלק המצה שלא במקום הכפל, ולכאו' יש ליישב דהיות וטעם האיסור מתפשט עד כדי נטילה, א"כ אם המצה אינה עבה יותר מכדי נטילה וכנהוג לעשות, הרי שטעם החמץ מתפשט אף למצה שנוגעת בה מבחוץ עד כדי נטילה ולא דמי לנוגעת שלא במקום הכפל שאין טעם האיסור מתפשט לשם כלל.

ויש לעיין בהרבה דברים שנתבארו למעלה מהא דכ' הש"ך ביו"ד סי' קה ס"ק לח בשם הת"ח דהמנהג להחמיר באיסור תורה אפי' בכחוש גמור דל"ש בו שמנונית כלל, וא"כ מדוע מקילים במצה כפולה קודם הפסח אפי' בדליכא ששים, ועי' בשפ"ד שם שהעיר כן יעוי"ש עוד. ועוד צ"ע בהא דנגעה חמץ במצה דסגי בנטילה, ולפי הש"ך בעי' ששים אפי' בכחוש גמור, וצ"ע.

ועוד יש לעיין מהא דאם נמצאת חטה בקועה במצה אפויה שהביא השו"ע בסי' תסז סי"א ב' דעות אם אסור רק כדי נטילה או כל המצה אסורה, וכ' הרמ"א שנוהגין לאסור כל המצה תוך הפסח, אבל קודם הפסח אין אוסרין רק כדי נטילה, וכ' המ"ב ס"ק הטעם דבפסח חמץ אסור במשהו, אבל קודם הפסח נתבטל טעם החטה בששים. וצ"ע לפי המבואר לעיל דבכחוש אין מתפשט הטעם, א"כ אף בדליכא ששים

מותר, דמה"ט פסק המ"ב לגבי מצה כפולה שאפי' ליכא ששים מותר כל המצה (מלבד כדי נטילה). ואפשר דהכי חמיר טפי ממצה כפולה שאינו אלא חומרא בעלמא כמו שהובא לעיל מהפוסקים המהרש"ל והט"ז והח"י ועוד, אולם חטה שנמצאת במצה חמיר טפי מנגיעה של חמץ במצה, דבעי' ששים בהיתר משא"כ בנגעה חמץ במצה, משום דהוי מחתיכה לחתיכה, משא"כ חטה שנמצאת במצה דהוי כדבר אחד, והובא לעיל בשם הלבוש דמה"ט מחמירים במצה כפולה לאסור כולה בפסח.

הרב יחיאל מיכל לרנר, ירושלים

שולחן ערוך מבעוד יום בערב פסח

בשולחן ערוך סימן תע"ב כתב דיהא שולחנו ערוך מבעוד יום, כדי שלא ישנו התינוקות, והיינו דצריך למהר לאכול כדי שלא ישנו התינוקות, ובשער הציון מפרש דהוא כדי שיראו התינוקות ויחשבו שמיד אוכלים, וכך לא יילכו לישון.

והוא הלכה מיוחדת, שנאמרה במצוות סיפור יציאת מצרים, דחוץ מעצם הסיפור, וחוץ מהמצווה לעשות שינויים כדי לעוררם שישאלו התינוקות, יש עוד דין, והוא לדאוג שהתינוקות לא ירדמו, ובכך יוכלו לקיים מצוות סיפור יצי"מ.

והקשה רבינו הגרמ"ד הלוי זללה"ה (בספר מאורי המועדים), דמה צריך לכתוב את דין זה בהל' פסח, הרי הוא דין ברור הנוהג בכל שבת, וכמוש"כ בשו"ע בסימן רס"ב, יסדר שולחנו כדי שימצאנו ערוך ומסודר בבואו מביהכנ"ס, והרי יסוד דין זה הוא מצד מצוות כבוד שבת, וכל דיני כבוד שבת נוהגים ביו"ט, כמוש"כ השו"ע בסימן תקכ"ט ס"א דמצוות כבוד שבת נוהגת גם ביו"ט, וממילא יש מצווה לסדר את השולחן בעיו"ט, ומה הוצרך השו"ע לכתוב עוד דין מהל' פסח, עכ"ד.

ואולי י"ל בזה, דהנה בגמ' פסחים קט. מבואר דהזמן היחיד שר"ע אמר הגיע הזמן לעמוד מביהמ"ד, הוא בערב פסח וערב יוה"כ, ועיי"ש ברשב"ם דפירש דקאי ממש על ערב פסח, ומשום דצריך שהתינוקות ישנו בערב פסח שלא ירדמו בלילה, ומבואר דבשביל שהתינוקות לא ירדמו, לא סגי במה דיעשו בליל פסח בעצמו, אלא צריך לדאוג לזה מער"פ שישנו, ולא עוד אלא דמבטלין ביהמ"ד בשביל זה, וכמו דמבטלין בערב יוה"כ משום המצווה דאו' של אכילה בעיוה"כ.

ובתוס' שם פליג על הרשב"ם, וס"ל דמה שמבטלין ביהמ"ד הוא דין בליל פסח, ולכאו' הוא משום מצוות סיפור יצי"מ, ולפי"ז לא מצאנו ביטול ביהמ"ד בערב פסח בשביל שישנו התינוקות, ומצאנו זאת רק בדין דאו' כמו אכילה בעיוה"כ.

ולכאו' נראה בשו"ע שפסק כהרשב"ם דמבטלין ביהמ"ד עוד בערב הפסח, דמיד אחרי שכתב שיהיה שולחנו ערוך מבעו"י, כתב דמבטלין ביהמ"ד, ורק אח"כ כתב להטעם דיהיה שולחנו ערוך מבעו"י משום התינוקות, ומהא דהכניס הדין שמבטלין ביהמ"ד בין הדין של יהא שולחנו ערוך מבעו"י לטעם הדין נראה דמבטלין ביהמ"ד גם לערוך שולחנו.

ולפי"ז י"ל דלכן חזר השו"ע לכתוב הדין שיהיה שולחנו ערוך מבעו"י גם בער"פ, אע"ג דמהל' היו"ט גם כן השולחן צריך להיות ערוך כבר מבעו"י, ומשום דבערב פסח התחדש הדין דלצורך עריכת השולחן מבטלים ביהמ"ד.

[ואין לדחות דגם בהל' שבת הביא השו"ע ההלכה דרבא מלח שיבוטא, וחזינן דצריך ליבטל מלימודו גם בשביל כבוד שבת, דהא יש חילוק בין הדין דמבטלין ת"ת לצורך

הכנות לשבת, להדין דמבטלין ביהמ"ד בערב פסח, דהדין שמבטלין ביהמ"ד בערב פסח הוא דין הרבה יותר חזק, וראיה לזה ממקור השו"ע, והוא ר"ע דאמר דיש לעמוד מביהמ"ד בערב יוה"כ משום מצוות יוה"כ, וערב פסח משום שלא ישנו התינוקות, ואילו בערב שבת לא קאמר, ובהכרח דהוא חלוק, ויש חידוש בערב פסח שאין בערב שבת].

הרב יוסף אבא קרויזר, אחיסמך

קיום מצוות אכילת מצה בליל הסדר במצה עשירה ובדין אכילתה בערב פסח

שני איסורים נאמרו בענין האכילה בערב הפסח. חדא במתני' ריש פרק ערבי פסחים, לא יאכל אדם סמוך למנחה עד שתחשך. ועוד בירושלמי, כל האוכל מצה בערב הפסח כאילו בועל ארוסתו בבית חמיו. והובא בתוס' שם, וכדלקמן.

א. בטעם איסורא דמתני'

הנה רש"י והרשב"ם כתבו שהוא כדי שיאכל מצת מצווה לתיאבון. ובפשטות נראה שכוונתם כפשוטו שיהא רעב קצת לאכילת המצה.

אמנם הרשב"ם בריש דברי הגמ' כתב הטעם שלא יבוא לאוכלו 'על השובע'. ומבואר בזה דמש"כ שיאכל המצה לתיאבון אין כוונתו שיאכל המצה במצב שהוא רעב [מעט], אלא רק שלא יהא שבע.

ובזה א"ש מה דאיתא בגמ' והובא בתוס' כאן, דבצקות של נכרים אדם ממלא כריסו מהן ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה, דלכאו' צ"ע טובא לשיטת הרשב"ם הרי למעשה אח"כ לא יאכל המצה לתיאבון. אמנם להנתבאר א"ש היטיב, דאין דין שיהא רעב אלא רק שלא יהא על השובע.

והנה צ"ע לשיטת הרשב"ם ודעימי', מלשון הגמ' לקמן דף קז ע"ב - דילמא אתי למיכלה למצה אכילה גסה. ובפרט שגם הרשב"ם גופי' שם הדגיש להדיא ענין זה, וצ"ע הסתירה בדבריו. וכבר נתקשה כן הרש"ש כאן, עיי"ש בדבריו.

ובאמת הר"ן כאן פירש כפשטות לשון הגמ' שם, דהוא מחשש שמא יאכל אכילה גסה שאינו יוצא בה יד"ח. וכן כתב רבינו דוד, וכ"כ התוס' לקמן קז ע"ב.

ונראה ליישב סתירת דברי הרשב"ם, בהקדם מה שיש להתעורר בדברי הרשב"ם לקמן דף קז ע"ב, דהעתיק שם טעמא דהגמ' משום שלא יאכל למצה אכילה גסה, והקשה אמאי לא אמרי' טעם זה לגבי הפסח שלא יאכל לפסח אכילה גסה, וכתב שאע"ג שמצות הפסח לאוכלו על השובע, מ"מ אכילה גסה מיהא אינה אכילה ובקדשים מזיק הוא וכו'. וצ"ע אמאי לא כתב כן כבר לפנ"כ גבי טעמא דהגמ' שלא יאכל להמצה אכילה גסה, למה רק כשדן לגבי פסח הוצרך להעמיד דאכילה גסה אינה אכילה וחשיב מזיק.

והנראה מזה, דבאמת גבי מצה מאי דחיישי' אינו לאכילה גסה כזו שכבר אינה נחשבת אכילה, אלא חיישינן אפי' רק לדרגא של 'נאכל על השובע', וכמש"כ הרשב"ם כאן, וכ"ז נכלל שפיר בלשון הגמ' - אכילה גסה. אלא דגבי פסח שמצוותו אדרבה להיאכל דווקא על השובע, בזה הוצרך הרשב"ם להוכיח דשייך בזה אכילה גסה, כיון שיש אכילה שאינה נחשבת אכילה. משא"כ במצה המצוה היא שיאכלנו לתיאבון וכשהוא 'על השובע' מגרע במצוה, ודו"ק היטיב. ולפי"ז א"ש היטיב הסתירה בדברי הרשב"ם.

אמנם אכתי יל"ע עוד לשיטת הרשב"ם, שהרי איהו גופי' כתב לקמן בדף קיט ע"ב דהמצה שאוכלים לשם קיום המצווה היא המצה נאכלת באחרונה באפיקומן, ואילו המצה שאוכלים בתחילה שעלי' מברכין אינה לשם מצווה. וא"כ לשיטתו שם דבריו כאן צע"ג, דהרי המצה דאפיקומן דינה שתאכל דווקא על השובע, כדאי' לקמן שם, ואיך כתב כאן שצריך לאכול המצה לתיאבון ושלא על השובע. וצע"ג.

ב. בטעם איסורא דהירושלמי

והנה האריכו האחרונים בטעם איסורא דהירושלמי להעמיד בזה כמה צדדים, ודקדקו מלשון הרמב"ם, ומד' הראשונים. ולא נכנסתי לכ"ז אלא רק להעמיד הטעם הנפסק להלכה.

דהנה הרמ"א הביא בסי' תעא ס"ב בשם רבינו ירוחם, דיש שנהגו שלא לאכול חזרת בערב פסח כדי שיאכל מרור לתאבון. ועוד הביא דיש שנהגו שלא לאכול פירות בערב הפסח כדי שיאכל החרוסת לתיאבון, אלא שכתב שאין לחוש למנהג זה. והנה ע"כ כ"ז הוציאו מדינא דירושלמי הנ"ל, וא"כ מבואר בזה דהוא מטעם שיאכל המצה לתיאבון כדבר חדש ולא כדבר הרגיל בו.

והקשו ע"ז, דאם זהו טעם האיסור, א"כ מאי טעמא מותר לאכול בלילה בציקות של נכרים, הא אכתי עי"ז גורם שלא יאכל המצה לתיאבון אלא כמאכל ישן, וא"כ גם ע"ז שייך הטעם והו"ל לאסור.

[והנה כל קושיא זו שייכת רק אי נימא דבציקות של נכרים הוו בכלל איסורא דהירושלמי, וכמש"כ המהרש"א ע"ד התוס', אבל אי נימא דלא כהמהרש"א (כדמבואר בראשונים), א"ש היטיב].

ונראה, דהנה גם על מש"כ הרמ"א שלא לאכול המרור מבעו"י, גם בזה מצינו בגמ' לקמן קיד ע"ב פלוג' דאמוראי מה מברך אם לוקח מרור לטיבול ראשון, ואליבא דרב הונא שם כתבו התוס' דיכול ליקח איזה מהן שירצה, ול"א דלכתחילה יקח שאר ירקות מחמת סברת לתיאבון [אך עיין בלשון רש"י ורשב"ם שם]. גם לגבי חרוסת נחלקו הראשונים האם בכרפס מטבלין אותה בחרוסת או בשאר מילי, וגם להראשונים דס"ל דמטבילין במי מלח וכיו"ב מ"מ אי"ז בדווקא כמבו' בדבריהם. [חוץ משיטת הטור והרא"ש בשם ר"ת דבדווקא אין ליקח חרוסת משום טעמא הנ"ל שמצוותו עם המרור ואין ליקח ממנו קודם זמנו]. ומבואר מכ"ז, דאף דחיישינן שיאכל מגוף מאכל המצווה קודם זמנו, אבל מ"מ משהגיע זמנו לא חיישי' תו לאיסור זה כלל. והנה אין בכל זה הוכחה גמורה, כיון די"ל דלא ס"ל לכל הני ראשונים את המנהג הנ"ל שהביא הרמ"א בשם רבינו ירוחם, אבל מ"מ יש בזה משמעות חזקה להיסוד הנ"ל.

והביאור בזה נראה, דגדר תקנה זו היא שאסרו את החפצא של המצה כמאכל אסור, דומיא דארוסתו, ולכן כל זה שייך רק בערב פסח, אבל משהגיע זמן היתר אכילתו שוב ל"ש גדר תקנה זו כלל [אף דהטעם עדיין שייך. ויש להוסיף בזה, דבאמת גם הטעם י"ל דאינו שייך כ"כ, עפ"י מש"כ התוס' בד"ה סמוך דבאותה סעודה וכו', וראה עוד במש"כ הגרעק"א ע"ד התוס' ד"ה עד, ודו"ק].

ואין להקשות ע"ז מד' הרא"ש והטור בשם

ר"ת גבי חרוסת, דוודאי התם אי"ז בגדרי האיסור של מצה בער"פ, אלא רק הנהגה לכתחילה, ובאמת לפי דבריהם וודאי מסתבר דשייך זה גם גבי בציקות של נכרים בלילה קודם מצת המצווה. ודו"ק.

אמנם איסורא דמתני' שייך גם בלילה, כדמוכח מדברי התוס' בהמשך העמוד ד"ה סמוך, וכדברי התוס' כתבו נמי תוס' רבנו פרץ [המרדכי] ורבנו דוד. ובמקו"א כתבתי להוכיח כן נמי מדברי האו"ז בהל' שבת, והמג"א הביא דבריו שם להלכה. והטעם בזה, דהתם שגזרו שלא לסעוד בכל ענין ולא דווקא במצה שיוצאין בה יד"ח, שם וודאי ל"ש לומר גדר זה שאסרו המצה כחפצא דאיסורא, והילכך וודאי דאף משחשיכה אסור דאכתי שייך טעם התקנה.

ג. הנפק"מ בין שני האיסורים

והנה בתוס' ריש פירקין נתקשו מאי נ"מ באיסורא דמתני' הא כבר נאסר לאכול מדינא דהירושלמי.

(ויש להעיר, דלכאו' ע"כ צ"ל דכוונת קושייתם היא איפכא על איסורא דהירושלמי שהרי הוא איסור יותר מאוחר שלא נשנה במשניות. אלא שא"כ צ"ב קושייתם, שהרי י"ל שהירושלמי בא לאסור אפי' מתחילת היום או כבר מהלילה [וכידוע נח' בזה הראשונים], ומהיכ"ת שיש דבר הנאסר בזה שלא נאסר בזה. וצ"ל שהי' פשוט להתוס' שכוונת הירושלמי היא שמצה בערב הפסח נאסרה כבר בתקנת בועל ארוסתו בבית חמיו שהיא תקנה קדומה).

וכתבו התוס' דאין לומר דהנ"מ היא במיני תרגימא, שמדינא דהירושלמי וודאי שרי, דאי"ז שייך כלל למצה דמצווה, ואילו בדינא דמתני' נתחדש שאף זה אסור. ודחו זה, כיון דלהדיא אמרינן בגמרא (ד' קז:) אבל מטבל הוא במיני תרגימא. וא"כ מוכח דשרי לאוכלן.

ותירצו התוס' וז"ל, וי"ל דאיירי במצה עשירה דלא אסר בירושלמי אלא במצה הראויה לצאת בה חובתו ואוכלה קודם זמנה אבל מצה עשירה שריא.

והנה יל"ע מה באמת טעם החילוק בין מצה עשירה דאסור לאוכלה בער"פ, למיני תרגימא דשרו באכילה בער"פ. הא לכאו' גם מצה עשירה היא ממש בכלל מיני מזונות, שהרי מברכין עלי' במ"מ, כמו שפסק השו"ע בסי' קסח סעיף ז', וא"כ אמאי אינה נחשבת כמיני תרגימא שמותר לאוכלן.

ותירצו בביהמ"ד, דאין הכוונה למצה עשירה שנילושה כולה עם מי פירות [או עכ"פ בשיעור שכבר מברכין עלי' מזונות], אלא למצה עשירה שיש בה גם מים וגם מי פירות, שאכתי היא בכלל לחם לגבי הלכות ברכות, אבל כבר אינה בכלל לחם עוני, דבשביל דין לחם עוני בעינן שיהא בה רק טעם קמח ומים, וכל שנרגש בה טעם המי פירות כבר אינה בכלל לחם עוני, כמש"כ המשנ"ב בשם האחרונים בסי' תסב סק"ח, ובסי' תעא סק"י.

אמנם יעוי' במג"א סי' תעא סק"ה שהביא דברי המהר"ל בגבורות ד' והב"ח, שכתבו תרוויהו שבמצה שנילושה עם מים ומי פירות יוצאין בה יד"ח בליל פסח בדיעבד. וא"כ לשיטתם ל"ש ליישב כנ"ל. ולדבריהם אכתי צע"ג.

וחכ"א שליט"א תירץ, די"ל דס"ל להתוס'

דכל מאי דשרי מיני תרגימא הוא רק במיני 'תבשיל' מחמשת המינין, שהם פחות משביעין, אבל מאכלים 'אפויים' מחמשת המינין אסור. ולכן מצה עשירה אסורה. והנה דבריו חידוש גדול הם. ובאחרונים [עיין חק יעקב כאן] משמע דמיני תרגימא דשרי הכוונה לכל מה שמוגדר מיני מזונות.

ושוב מצאתי סימוכין גדולים לדבריו, בדברי הרא"ש ב'הלכות פסחים בקצרה' שנדפס בסוף מסכתין, שכתב וז"ל - אבל מיני תרגימא דהיינו תבשיל העשוי מה' מינים וכו' מותר לאוכלן מפני שאין משביעין. הרי דמשמע להדיא דדווקא תבשיל שרי.

ובאמת י"ל דהרא"ש לשיטתו בזה, דבהמשך דבריו הביא את מנהג ר"ת לאכול מצה עשירה בסעודה שלישית בער"פ שחל בשבת, וכתב שהי' אוכל מצה שנילושה במי פירות בלא מים כלל. [וא"ש היטיב דר"ת לשיטתו בזה דס"ל דאפשר לצאת יד"ח סעודה שלישית במיני תרגימא, כדהובא בשמו בתוס' בברכות מט ע"ב ד"ה אי, ובתוס' ישנים יומא עט ע"ב ד"ה מאי. אמנם גם להחולקים יש ליישב מנהג זה אם קובע עליו סעודה]. ומשמע מזה דבמעורב עם מים אסור בכל ערב פסח מדינא דהירושלמי, משום דיוצא בזה יד"ח מצה, וכדעת המהר"ל והב"ח.

אמנם יש מקום לדחות, דטעם ר"ת שלא רצה ליקח לסעודה שלישית מצה שנילושה עם מים ומי פירות יחד הוא משום דבנילוש עם מים ומי פירות ממהר יותר להחמיץ מאשר עם מים לחודי', כמש"כ תוס' והראשונים לעיל לה ע"ב ד"ה ומי פירות, ונפסק בשו"ע בסי' תסב ס"ב. ולא רצה ר"ת להיכנס לחשש זה.

אבל עכ"פ גם אי נימא דאין מכאן הוכחה לשיטת המהר"ל והב"ח, מ"מ מפורש בדבריו להדיא דמצה עשירה היינו עם מי פירות לחודייהו, וא"כ ע"כ החילוק בין מצה עשירה למיני תרגימא הוא כמו שמדוקדק בלשונו שמיני תרגימא זה דווקא תבשיל.

ופלא עצום שלא העירו בכ"ז הפוסקים, דנ"מ בזה למעשה להשיטות שס"ל שמיני תרגימא היינו מזונות מה נכלל בהיתר זה. ובפרט שהחק יעקב כאן כתב שאף להראשונים שמפרשים שמיני תרגימא הכוונה לפירות ובשר, מ"מ גם אינהו מודו דמיני מזונות שרי, ופליגי רק בפירוש המילה. [וצ"ע מקורו].

והראוני דלשון הקרבן נתנאל על הרא"ש בסי' יט אות צ - 'מצה המבושלת בקדירה'. וכעי"ז גם לשון הב"ח בתו"ד. ושכעי"ז גם לשון התוס' ישנים ביומא דף עט ע"ב ד"ה מיני.

אמנם בכל הנ"ל לא כתבו להדיא דדווקא בתבשיל, אלא שנקטו בלשונם כן.

ועוד הוכיחו מדברי התוס' לעיל דף לה ע"ב, שכתב שנסתפק רש"י האם מי ביצים מחמיצים או שהם כמי פירות, והביא דר"ת נהג היתר בדבר והי' נוהג לאכול בער"פ לאחר ד' שעות עוגה שנילושה בביצים. ומבואר דאם מי ביצים יכולים להחמיץ לא הי' אוכלם ר"ת, ואפש"ל דהוא משום שא"כ יוצאין בהן יד"ח במצת מצווה, וממילא יש בהם איסורא דהירושלמי. וא"כ מבואר דמצה עשירה דשרי בער"פ עד סמוך למנחה היא עשוי' ממי פירות בלבד.

אך יש לדחות, וכ"ה פשטות כוונת התוס',

דהוא משום חשש חמץ, וכמשנ"ת לעיל.

שו"ר במרדכי בדף קיט ע"ב, שכתב שבימי הגמ' היו אוכלין מצה עשירה כל ליל הפסח, והיו אוכלין כזית מצה באחרונה לקיים המצווה. ומשמע דמיירי בפת גמור, דהיינו דנילוש עם מים ומי פירות [אך אפשר לדחות דמשום דקבעו סעודתן עליו דינו כפת וברכתו המוציא].

ד. בגוף פלוג' האחרונים אי יוצאין יד"ח מצה בלילה הראשון במצה עשירה

הנה המג"א האריך לחלוק על שיטת המהר"ל והב"ח מכמה ראיות, וחדא מינייהו, דכיון דקיי"ל דבכל יו"ט צריך לאכול פת שחייבין עליו בברכת המזון [וס"ל שהוא מדאו', מחצה"ש], ועל פת שנילושה במי פירות אין מברכין ברכהמ"ז, א"כ מאי רבותי' דקרא דבערב תאכלו מצות [דהיינו אמאי הוצרכה התורה לחייב במצווה זו] הא ממילא חמץ א"א לאכול וע"כ יהא חייב לאכול מצה מדין יו"ט. אלא ע"כ שמצד סעודת יו"ט יכול לאכול פת שנילושה עם מים ומי פרות, שמברכין עלי' המוציא [ואינו צריך לאכול מצה], אבל אין יוצאין בה יד"ח מצוות בערב תאכלו מצות. [ובאמת קו' זו כבר הקשה הר"ן בסוכה דף יב ע"ב מדפה"ר, וכמו שרימז המג"א שם].

ובהגהות רעק"א שם תמה בשם זקנו בעל אותיות דרעק"א הא יכול לאכול בציקות של נכרים, שיצא בזה יד"ח סעודת יו"ט, ואינו יוצא יד"ח אכילת מצה. ואח"כ כתב שם עוד, די"ל דאכל מצה שנילושה במי פירות בלבד, וקבע עלי' סעודה שמברך ע"ז המוציא.

ופלא מאוד, שהמג"א לא הוכיח כדבריו מדברי התוס' הנ"ל, שמדבריו מוכח להדיא שבמצה עשירה אין יוצאין בה יד"ח. וגם רעק"א לא דן בזה כלל לפרש דברי התוס' לפי שיטתו, וצע"ג.

והנה הפמ"ג שם כתב דהלכה למעשה דמי שיש לו רק מצה שנילושה עם מי פירות ומים בליל הסדר, שיאכלנה כיון דהוי ספק האם יוצאין בה יד"ח.

ועוד כתב לחדש חידוש עצום, שבאמת אף מדאו' יוצאין בה לכו"ע ידי חובת מצה, ורק ידי חובת לחם עוני לא יוצאין. דהיינו דס"ל ד'לחם עוני' אי"ז הגדר של המצה המחויבת בליל פסח, אלא הוא דין נפרד מחיוב אכילת מצה בליל פסח, ושני דינים נאמרו במצווה זו. [והוסיף הפמ"ג דאפשר דאפי' מצה שנילושה במי פירות לבד נמי יוצאין בה יד"ח מצה].

והנה לפי"ד הפמ"ג צ"ל בדעת התוס' חידוש גדול, דכל האיסור לאכול מצה בערב הפסח הוא רק מצה שיוצאין בה גם ידי חובת לחם עוני, אבל מצה שיוצאין בה רק ידי חובת אכילת מצה אין בזה איסור. וצע"ט הטעם.

הרה"ג רבי מרדכי יהושע הנפלינג שליט"א

בגדר מצוות אכילת מצה בליל פסח

השו"ע סימן תע"ד ס"א כתב שיבצע מהשלמה העליונה ומהפרוסה משתיהם ביחד ויאכלם בהסבה ביחד כזית מכל אחד וכו'. ויש לעיין כיון דקיי"ל דבמקום שהוא אוכל ב' דברים שאחד מהם הוא רשות ואחד מהם מצוה אמרינן אתי רשות ומבטל את החובה, א"כ ה"נ נימא אתי מצה דרשות ומבטל את המצה דמצוה ואינו יכול לצאת ידי חובת מצוות מצה. וכדמצינו בתוס' פסחים קי"ד. ד"ה אע"פ שהק' מדוע לא אמרינן שהחרוסת דרשות יבטל את המרור של מצוה. [והם תי' שכיון שהוה דבר מועט לא חשיב לבטל את המרור. ותירוצם אינו שייך לענינינו משום שכאן יש כזית שלם, ולפעמים הוא יותר מהכזית השני ואמאי לא יבטלנו].

ואין לתרץ כיון ששווים הם ושייך לצאת יד"ח בשניהם לא שייך לומר שהרשות מבטל את המצוה. דמ"מ תיקשי היכי שיש הבדל בין מעלות המצות זמ"ז, וכגון כשהאחד שמור משעת קצירה, והאחד אינו שמור, דהכא כיון שיש חילוק בכשרותם תו י"ל שהאחד יבטל את חבירו, כמו שרצו התוס שהחרוסת תבטל את המצה.

וכן יש להעיר בהא דקיי"ל בריש ס' תע"ז שלכתחילה טוב שיקח לאפיקומן ב' זיתים אחד זכר לפסח ואחד זכר למצה הנאכלת עמו. והטעם ללקיחת ב' זיתים הוא כדי לצאת את שיטות הראשונים שנחלקו בטעם אכילת האפיקומן, דהרשב"ם ס"ל שהוא כנגד המצה הנאכלת עם הפסח וא"כ הוא מצת חובה, [ויעוין בשעה"צ סק"ד שכ' שלדעת רש"י והרשב"ם באפיקומן יוצאים את עצם המצוה דאכילת מצה אלא שתיקנו לברך בתחילת הסעודה ולכך צריך לכוון בברכת על אכילת מצה לפטור גם את האפיקומן]. אבל הרא"ש ס"ל שהוא זכר לפסח וממילא לא הוי חובה אלא שמביאין אותו לזכר בעלמא. וצ"ב האיך אפשר לאכול את ב' הזיתים יחד והא אתי מצה של רשות ומבטלת את המצה של חובה.

עוד צ"ב לטעם הרא"ש שהוא זכר לפסח, איך ע"י אכילת המצה נעשה זכר לפסח, ואי נימא שהזכר הוא בכוונתו משום שמכוון באכילה האחרונה זכר לפסח, דומיא דפסח שנאכל באחרונה, א"כ מדוע קבעו שיכוון כן דוקא באכילת מצה נימא שיכוין כן בכל אכילה שהוא אוכל באחרונה שתהא לזכר קרבן הפסח, דהא המצה שהוא אוכל עכשיו איננה אכילה של מצוה אלא היא אכילה של רשות משום שכבר יצא יד"ח באכילת מצה שאכל בתחילת הסעודה. וכן הוא להדיא בלשון הרא"ש שכ' לחלוק על הרשב"ם משום שמשמע בגמ' שאין אוכל את האפיקומן עכשיו לשם חובה. וא"כ תיקשי אמאי צריך לאכול דוקא מצה לזכר קרבן פסח, הא מה לי מצה מה לי דבר אחר.

והנה הלבוש בסי' תע"ה ס"ג הק' בהא דקיי"ל בלע מצה ולא לעסה יצא ידי אכילת מצה ובלע מרור לא יצא דטעם מרור בעינן וליכא. והק' כיון דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו ומשמע יאכלוהו על שלשתם קאי אפסח מצה ומרור, א"כ אמאי נחלק בין אכילת מצה לאכילת מרור. ותי' וז"ל ונ"ל ליישב דלא דמי

אכילת מצה לאכילת מרור, דאכילת מצה אע"פ שהיא זכר לגאולה וחרות, מ"מ עיקר אכילתה היא לאכול לשובע למלא את כרסו כשהוא רעב, לפיכך יוצא בה אף בבליעה, דגם בבליעה מתמלא הכרס ואוכל לשובע נפשו, אבל אכילת מרור אינו למלא הכרס אלא זכר לוימררו את חייהם, וא"כ היאך יצא בבליעה ואינו מרגיש טעם המרירות שהוא זכר לוימררו, לפיכך במרור אינו יוצא בבליעה דטעם מרור בעינן ובמצה יוצא דגם במצרים אכלוהו למלאות הכרס עכ"ל.

ונמצא מבואר בדבריו שגדר מצות אכילת מצה אינה מצות אכילה בעלמא שצריך לעשות מעשה אכילה של מצה, אלא המצוה היא שהסעודה של ליל ט"ו תהיה ע"י שיסעד את לבו מאכילה של מצה ותהיה שביעתו בליל פסח ע"י המצה, וכך היא גדר המצוה של אכילת המצה שישבע בה, ויעשה בה את סעודתו, משא"כ גדר אכילת המרור הוא מצוה שיקיים מעשה אכילה של מרור שהוא ע"י אכילת כזית מהמרור, ומ"מ עדיין צ"ב כיון דעל מצות ומרורים יאכלוהו קאי על פסח מצה ומרור, אמאי נחלק בגדר אכילתם.

וידועים דברי המהר"ל והנצי"ב ועוד שס"ל דמהא דכתיב בערב תאכלו מצות ילפינן שיש מצוה מיוחדת לאכול בכל ליל הפסח מצות, ולכך כל כזית שאוכל באותו הלילה הרי הוא מקיים בזה מצות עשה אלא שיכול להפטר באכילת כזית א' של מצה בלבד. וכן מוכח מלשון הרמב"ם שכ' בפ"ו מחמץ ומצה ה"א "מצות עשה מן התורה לאכול מצה בליל חמשה עשר שנאמר בערב תאכלו מצות, בכל מקום ובכל זמן ולא תלה אכילה זו בקרבן הפסח אלא זו מצוה בפני עצמה ומצותה כל הלילה, אבל בשאר הרגל אכילת מצה רשות רצה אוכל מצה רצה אוכל אורז או דוחן או קליות או פירות, אבל בליל חמשה עשר בלבד חובה **ומשאכל כזית יצא ידי חובתו**". ומבואר בלשונו שיש מצוה לאכול מצה בליל פסח, ולמצוה זו אין שיעור וגבול כמה יאכל, אלא שמשעה שאכל כזית יצא, אבל ודאי שבכל מה שהוא אוכל בליל פסח הרי הוא מקיים בזה מצות עשה.

ונראה שיש רמז לחידוש זה בפסוק של בערב תאכלו מצות, שהקדים את הזמן ("בערב") למעשה המצוה ("תאכלו מצות") ולא כתב "תאכלו מצות בערב זה", כמש"כ גבי אכילת הפסח "ואכלו את הבשר בלילה הזה", אלא שבא הכתוב לגלות שבערב הזה יהיה כל מאכלכם מצות, ולכך אף אם בלע את המצה יצא, משום שנהנה בשביעתו, משא"כ במרור, דאמרינן שנאמר בו דין של מעשה אכילה, ולכך צריך שיהיה לו הנאת גרונו.

ולפי"ז א"ש משה"ק בתחילה על דברי השו"ע אמאי לא תבטל מצה דרשות למצה דמצוה, דכיון שיוצא יד"ח של מצוות מצה בכל כזית וכזית, א"כ לא שייך לומר שמצה אחת תבטל את חברתה דכיון שבכל כזית שהוא אוכל הרי הוא מקיים בזה מצוה, תו א"א למחשביה אכילת רשות שתבטל את חברתה שהיא מצוה, ולכך בין ב' הכזיתות הראשונות ובין ב' הכזיתות של אכילת אפיקומן, אינם מבטלות זו את זו דתרווייהו מצוה נינהו.

ובזה אפשר ליישב את שיטת הרא"ש שלכך עושים את הזכר לפסח באכילת מצה, משום שהגדר של מצות קרבן פסח הוא שישבע בסעודתו ע"י בשר הפסח, וכמש"כ רש"י סט: בד"ה ובמועט "שהיה הפסח מועט לאכילת

בני החבורה ואוכלין החגיגה תחילה כדי שיהא פסח גמר שביעתן ותחשב להן אכילה" עכ"ל. הרי מבואר מדבריו שגדר אכילה על השובע ביאורו שע"י אכילתו תהיה שביעתו. ממילא י"ל שכנגד זה תקנו חכמים שגמר שביעתו בליל פסח יהיה ע"י אכילת מצה של מצוה לפי שיש באכילת כל זית וזית מצוה בפני עצמה, וממילא ע"י שתקנו לאכול מצה באחרונה, הרי שגמר השביעה של הסעודה תהיה ע"י אכילת מצה.

ובאמת כן מבואר בסי' תעו ס"א שכ' הרמ"א שלא יאכל ולא ישתה הרבה יותר מדאי שלא יאכל האפיקומן על אכילה גסה. וכ' המ"ב בסק"ו שאף שאפיקומן הוא זכר לפסח והפסח נאכל על השובע דהיינו שהוא שבע כבר ולכן אוכלין את האפיקומן אחר גמר הסעודה, מ"מ צריך שיהא לו קצת תאוה לאכול ואם לאו אין זה מצוה מן המובחר. הרי שגדר האפיקומן הוא שגמר שביעתו תהיה ע"י אכילת המצה, ולכך צריך לכתחילה שיהא קצת תאב כדי שע"י אכילת האפיקומן תהיה גמר שביעתו.

והנה הפר"ח ז"ל בסימן תפ"ה הקשה על מה שפסק המחבר דמי שנשבע שלא יאכל מצה בליל פסח לא חיילא עליו שבועה, משום דהוה נשבע לבטל את המצוה. אמאי לא חיילא שבועה אכזית שהוא מושבע עליו מגו דחיילא אטפי מכזית דאינו מצוה. ותירץ דאי אפשר לכזית בתרא בלא כזית קמא ואכזית קמא הרי הוא מושבע עליו יעו"ש.

ובשם יוסף על הרמב"ם שם הק' דהא אפשר לאכול כזית קמא בלא כוונה ויהיה אכילת הרשות וכזית בתרא בכוונה ויהיה אכילת מצוה, ואם כן נימא מגו דחייל אכזית קמא של רשות חייל נמי אכזית של המצוה, ובשלמא אי אמרינן דמצות אינן צריכות כוונה הוה אתי שפיר דלעולם כזית קמא הוי כזית של מצוה ולא חיילא שבועה. אבל הפר"ח ז"ל בעצמו כתב בסימן תע"ה ס"ד ד"ה והטור וכו' דמצוות צריכות כונה ואם לא כיון לא יצא ידי חובתו יעו"ש, ועוד דכשפירש בהדיא שאינו רוצה לצאת ידי חובתו בכזית קמא דאכיל אלא רוצה לאוכלו לשם רשות, בזה ודאי דאליבא דכו"ע אינו יוצא אפילו למאן דס"ל דמצוות אינן צריכות כונה, דהתם אינו אלא סתמא שלא פירש, אבל כל שפירש שאינו רוצה לצאת לא נפיק ואם כן עדיין קושית הפר"ח ז"ל קיימת דליחול שבועה בכולל.

ותירץ די"ל דאפ"ה לא חייל שבועה בכה"ג משום דלא מצי למיכל כזית מצה בליל פסח שלא לשם מצוה כל שלא אכל עדיין כזית של מצוה, ואפי' נשבע נמי לא חייל שבועה אף על גב דאין איסור לאכול מצה בליל פסח או בערב הפסח שלא לשם מצוה אלא מדברי סופרים (דהיינו שאסור לו לאכול קודם המצה של מצוה כדי שתהא אכילתו של מצוה בתאוה), אפ"ה לא חייל שבועה כיון דנשבע לעבור על דברי סופרים בידים בקום עשה כמו שפסק מרן בשו"ע חלק יו"ד סי' רל"ט ס"ו יעו"ש, וכיון דליתיה בלאו והן לא חיילא שבועה אפי' בכולל כמ"ש שם בשבועות דף כ"ד, אף על גב דהתם איירי באיסורי תורה, מ"מ כבר כתבנו משם מרן בסי' הנזכר דאפי' באיסור דרבנן כל שהוא לעבור האיסור בקום עשה לא חיילא שבועה, והרוצה לאכול מצה בערב הפסח וכ"ש בליל פסח נמי אם אוכלה שלא לצאת בה דמכין אותו עד שתצא נפשו כמ"ש רבינו ז"ל יעו"ש, ואם כן ודאי דלא חיילא שבועה שהרי אין מניחין אותו לעבור

איסור ומכין אותו עד שתצא נפשו כדי שלא יעבור, ודומה למ"ש בריש פרק יוה"כ שאני הכא דכתיב אם לא יגיד והאי לאו בר הגדה הוא כלומר דלא חיילא שבועת העדות אפילו על פסולי עדות דרבנן משום דכיון דאין רבנן מניחין אותו להעיד א"כ לאו בר הגדה הוא יעו"ש ה"ה נמי הכא דכיון דאין מניחין אותו לאכול א"כ לא חיילא עליה שבועה שנשבע לאכול ודו"ק.

ודבריו צ"ע הא לפי שיטת רש"י והרשב"ם עיקר מצות מצה קיומה באכילת האפיקומן, ונמצא שהמצה שאכל מתחלה הרי היא מצה דרשות, ולדבריהם תיקשי אמאי לא יחול השבועה באסור כולל. ובעיקר דבריהם צ"ע הא קיי"ל שיש איסור לאכול מצה בערב פסח כדי שיאכל מצה של מצוה לתיאבון, א"כ מדוע לא יהיה איסור של אכילת מצה של רשות קודם שמקיימים את האכילה של החיוב.

ולהנ"ל א"ש כיון שמצות המצה הוא שיאכל את הסעודה של ליל פסח על ידי המצה, י"ל שאה"נ שעיקר קיום המצוה של אכילת מצה הרי הוא מקיים באכילת האפיקומן, ומ"מ כיון שע"י אכילת כל המצות הרי הוא שבע, נמצא שאכילת מצות אלו סייעו בידו שיסעד את לבו מהמצות, ולכך שפיר מותר לו לאכול מצה קודם האפיקומן, כיון שאין אכילה זו מפריעתו מקיום המצוה, אלא אדרבה מסייעתו לקיום המצוה שיהיה שבע מהמצות, ולכך נמי לא חלה השבועה בכולל, כיון שכל האכילה היא בכלל המצוה, שהכל הוא בשביל שיהיה שבע מן המצות.

והנה נסתפקו האחרונים במי שאין לו בליל ראשון של פסח רק חצי זית מצה ואי אפשר לו בשום צד להמציא אליו שיעור כזית שלם, האם מוטל עליו החיוב עכ"פ לאכול החצי שיעור אשר יש לו. או דלמא כיון שאין בידו לצאת בשיעור כזית שלם, נמצא שהוי אונס בקיום מצוה זו ואינו צריך לאכול אף החצי שיעור אשר לו, דכל חצי שיעור במצות אכילת מצה כמאן דליתא דמי. והיד המלך בפ"ו מהלכות חמץ ומצה ה"א רצה להוכיח ממשמעות לשון הרמב"ם שם שאם אין לו מצה שיעור שלם מוטל עליו החיוב בחצי שיעור, דעינינו הרואות דרבינו דקדק לחלק ושיכל את ידיו בלשון הלכה זו, דפתח סתם דמצות עשה לאכול מצה בלילי פסח ולא פירש דהעשה הוא על כזית, ואח"כ כתב ומשאכל כזית יצא ידי חובתו, ושטחיות לשון זה מורה בפירוש דבאכילת כזית שלם יצא ידי חובת מצוה גמורה, אבל בכל זאת אם אין לו כזית לצאת ידי חובתו לגמרי אזי עכ"פ המצוה עליו לאכול מצה עכ"פ מה שאפשר לו, ואף אם אין בידו רק פחות מכשיעור הרי הוא חייב באכילתו, דמצות עשה על כל בר ישראל לאכול מצה בלילי פסח יעוי"ש מה שהאריך בזה.

והדבר צריך תלמוד מה נשתנה אכילת המצות משאר האכילות ששיעורם דוקא בכזית. ולהנ"ל יש לבאר דכיון שהמצוה הוא שסעודת ליל ט"ו תהא במצות, א"כ אף שיש לו רק חצי זית מ"מ שייך לומר שיש עליו חיוב לאכול מה שיש לו שבזה יתקיים סעודתו, (אמנם עיקר דקדוקו של היד המלך הוא מלשון הרמב"ם שכתב מתחילה שהמצוה היא לאכול מצה בפסח ולא כתב כזית, ולפי משנ"ת לדעת המהר"ל והנצי"ב, הרי בא הרמב"ם לומר איפכא שיש לו מצוה גם ביותר מכזית, ומ"מ לעיכובא הוא בכזית, ויל"ע).

בטעם המנהג ליקח ביצה וזרוע לשני תבשילין

כתב השו"ע (סי' תע"ג ס"ד) מביאין לפני בעה"ב קערה שיש בה ג' מצות וכו' ושני תבשילין אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה, ונהגו בבשר וביצה, והבשר נהגו שיהיה זרוע וכו'. ובמשנ"ב ס"ק כ"ג דב' מיני בשר שפיר דמי אלא דאף בביצה יצא ויש שכתבו דמה שבחרו בביעא כלומר בעי רחמנא למפרק יתנא, ויש שכתבו משום דעושים אנו זכר לאבלות ביהמ"ק שאין אנו יכולים להקריב קרבן פסח, עכ"ד. ובספרים איתא הטעם דבאותו יום בשבוע שחל ליל הסדר יחול יום תשעה באב באותה שנה, לכך מניחים ביצה שהוא מאכל אבלים. ורבים מקשים דהא הסדר מורה על חרות, ואיך מכניסים ענין של אבלות בתוך החרות, עוד יש להבין מה הוא הנתינת טעם שמשום שחל באותו יום ת"ב לכך הוא סיבה שצריך לזכרו היום.

ובאמת צ"ב דהא בפסחים קי"ד: נחלקו כמה אמוראים איזה תבשילים צריך לעשות, וב' אמוראים ס"ל שצריך להיות תבשילים מבשר. ואמאי שבקינן לדברי הרבים ונקטינן כדברי היחיד שס"ל שאף בשני תבשילין בעלמא נמי מהני.

ואפשר לומר שמקור המנהג הוא ע"פ המדרש (איכה רבה פרשה א) עה"פ גלתה יהודה מעוני משום השביעני במרורים, גלתה יהודה מעוני, על שאכלו חמץ בפסח כמד"א (דברים ט"ז) לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני, וכיון שהגלות היה מחמת שאכלו חמץ בפסח ע"כ נהגו לאכול את הביצה בליל פסח כדי לזכור להזהר ביותר מאסור חמץ, דמאחר שבאותו יום בשבוע שחל ליל פסח חל נמי ת"ב ע"כ יוסיף להזהר מאוד מאוד בחומרת אסור חמץ. ולכך נהגו בביצים לזכור ענין זה ולהזהר יותר ויותר באיסור החמץ.

ויעוין בב"י שהביא את דברי הכל בו שכתב שלכך נהגו בזרוע וביצה משום שכיון שביצה בארמית היינו ביעא סימן הדבר דבעי רחמנא למיפרקנא באדרעיה ימינא.

והנה בהגדה של פסח כ' ונצעק אל ה' אלוקי אבותינו וגו' כדכתיב ויאנחו וכו' ומשמע שסיבת גאולת מצרים היתה משום התפלות והצעקות שצעקו בני ישראל אל ה', וצ"ב דכיון שהבטיח הקב"ה לאברהם אבינו בברית בין הבתרים כשבישר לו את בשורת השעבוד אמר לו ג"כ את בשורת הגאולה שאחרי כן יצאו משם ברכוש גדול וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנוכי, א"כ מדוע הוצרכו לתפלה כדי שיצאו ממצרים. ואין לתרץ שכיון שהוריד להם הקב"ה מד' מאות שנה לרד"ו שנה, אפשר לומר שזה היה רק ע"י התפלה, דזה אינו כי בחז"ל מוכח שקושי השעבוד היא היתה הסיבה אשר גרמה להם לקצר את ימי שעבודן במצרים ולא ע"י כח התפלה.

ולכך נראה לבאר שבברית בין הבתרים לא אמר לו ה' שיעשה להם נסים ונפלאות ואותות ויד חזקה וזרוע נטויה, אלא הבטיח לו ה' שיוציאם משם ברכוש גדול ויעניש את הגוי אשר יעבודו, וע"י כח התפלה שהתפללו ושיוועו וזעקו מעומק לבם אל ה', בזה המשיכו את האהבה הגדולה שעשה לנו הקב"ה בכל זמן היציאה ממצרים אותות ומופתים נוראים מאוד.

ובאמת הוא כמעט מפורש בכתוב בפרשת

הביכורים, ונזעק אל ה' אלוקי אבותינו וישמע ה' את קולנו וגו' ויוציאנו ה' ממצרים ביד חזקה ובזרוע נטויה ובמורא גדול באותות ובמופתים, דהיינו שע"י הצעקה מזה נמשכו האותות והמופתים והמורא גדול.

ולפי"ז מבואר היטב שלכך נהגו לקחת זרוע וביצה, כיון שביצה בלשון ארמי הרי הוא ביעא שהוא לשון בקשה, דהיינו כדי להורות שכל הנסים והנפלאות שזכינו, הוא רק משום הביעא דהיינו הבקשת רחמים, ולכך זכינו לזרוע נטויה, ונמצא שהביצה שרומזת על כח התפלה, היא היתה הסיבה לזרוע הנטויה, וממילא בעא רחמנא למיפרקיניה באדרעיה ימינא שזהו הזרוע.

הרה"ג רבי נדב פרץ שליט"א
מח"ס 'נדבת פרץ' על הש"ס
ו'נדבות פי רצה' עה"ת ומדרשים

בענין חיוב על מצות ומרורים יאכלוהו

בפרשת בא פרק י"ב פסוק ח': ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו. וראיתי בפירוש הרמב"ן ז"ל כאן שכתב וז"ל, שעורו, ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ובמצות עם מרורים יאכלוהו, וכן על מצות ומרורים כמו עם, ויבואו האנשים על הנשים, וכן ראשו על כרעיו ועל קרבו, ולא אמר עם ללמד שאינו חובה שיהא כורכן בבת אחת ואוכלן, ויחסר הכתוב בי"ת כמו ירחצו מים, וימת סלד בלא בנים, וילמד הכתוב שאין מצוה במרורים אלא עם אכילת הבשר, אבל המצות חזר וצוה בערב תאכלו מצות אפילו בפני עצמן כדעת רבותינו. ויותר נכון שנאמר כי מצות נמשך למעלה ואכלו את הבשר ומצות, וחזר וצוה עם מרורים יאכלהו לבשר הנזכר. והנה צוה באכילת הבשר ובאכילת המצות ולא צוה באכילת המרורים, רק אמר שיאכלו הבשר עם מרורים, ירמוז שאין במרורים מצוה "רק לאכול הבשר עמהם", ובזמן שאין בשר אין במרורים מצוה, וגם אינם מעכבים הבשר, ואם אכל פסח ולא אכל מרורים ידי פסח יצא "כי המצוה בפסח כמו המצוה במצה" כל אחד צואה בפ"ע, עכ"ל הרמב"ן ז"ל.

ומתבאר מדברי הרמב"ן ז"ל יסוד גדול, דיש הפרש בין מצות אכילת מרור למצות אכילת מצה, דמצות אכילת מצה היא מצוה בפני עצמה ולא מדין הפסח, ואילו מצות אכילת מרור היא מדין הפסח בלבד, ולכן נאמר על מרורים יאכלהו, ולא נאמר על מצות ומרורים יאכלוהו.

[ועיין ג"כ בתורה תמימה כאן אות ס"ח שפירש דלכן בפסח שני נאמר על מצות ומרורים יאכלוהו, כיון שבפסח שני המצה היא כמו מרור שאינה אלא מדין הפסח].

ולכאורה כן מוכח מהא דאמרינן בפסחים דף ק"כ עמוד א' דמצה בזמן הזה דאורייתא ומרור בזמן הזה דרבנן, כיון דבמצה אהדריה קרא בערב תאכלו מצות, ולכאורה הביאור הוא כנ"ל דמצה הוי חיוב בפ"ע ולכן גם בזה"ז חייב, לא כן מרור שאינו מצוה בפ"ע אינו נוהג בזמן הזה. אך באמת אינו הכרח, דיש לומר דלעולם גם מרור הוי מצוה בפ"ע, אלא דמזה שהוקש על מצות ומרורים יאכלוהו ש"מ דאינו נוהג אלא "בזמן" דאיכא פסח. וראיה לזה, דהא רב אחא בר יעקב שם ס"ל דאף מצה בזמן הזה דרבנן, ומ"מ ס"ל דאהדריה קרא בערב תאכלו מצות לערל ולטמא שאינם יכולים לאכול פסח דמ"מ חייבים במצה יעו"ש, וחזינן דגם לרב אחא בר יעקב דס"ל דמצה בזה"ז דרבנן מ"מ ערל חייב במצה, והיינו דלעולם הוי מצוה בפ"ע ומ"מ בזה"ז דרבנן. וה"נ י"ל במרור דהגם דהוי מצוה בפ"ע, מ"מ בזמן הזה הוי דרבנן.

אכן בעיקר דברי הרמב"ן ז"ל הנ"ל דמרור אינו מצוה בפ"ע, לכאורה צ"ע טובא מהגמ' בפסחים (דף כ"ח ב' ק"כ א') דאמרו שם דערל וטמא חייבים במרור, הרי דשייך מצוות מרור גם בלא פסח [ועיין בחזון איש אורח

חיים סוף סימן קכ"ד שהעיר מנא לן לחייב ערל במרור, דהא רק במצה אהדריה קרא]. ועוד צ"ע מהמכילתא (והובא בתורה תמימה כאן) דאמרו שם, וכשם שיוצאין חובת פסח בלא מצה ומרור, כך יוצאים חובת מצה ומרור בלא פסח, ע"כ. הרי דאיכא חיוב מרור גם בלא פסח, וצ"ע.

ועיין עוד בכתבי הגר"ח ז"ל שהאריך בהאי ענינא. שוב עיינתי בספר המצוות להרמב"ם מצוה נ"ו, ולכאורה דבריו סתראי נינהו, דז"ל שם, ואולי יקשה עלי המקשה ויאמר למה תמנה אכילת פסח מצה ומרור מצוה אחת ולא תמנה אותם שלש מצות, אשיבנו אמנם היות אכילת מצה מצוה בפני עצמה הוא אמת כמו שאני עתיד לבאר, וכן אכילת בשר הפסח מצוה בפני עצמה כמו שזכרנו, אבל המרור נגרר לאכילת פסח ואינו נמנה מצוה בפני עצמה, וראיה לדבר שבשר הפסח יאכל לקיים המצוה הן שיזדמן המרור או לא הזדמן, והמרור לא יאכל כי אם על בשר הפסח כאמרו על מרורים יאכלוהו, אבל המרור מבלי בשר לא עשה כלום, ולא נאמר כבר קיים מצוה אחת, עכ"ל. ומתבאר בהדיא מדברי הר"מ שאין מצוה בפ"ע באכילת מרור, ואילו מיד אח"כ הביא הר"מ לשון מכילתא הנ"ל, יכול אין להם פסח לא יצאו ידי חובתם במצה ומרור, הרי אתה דן כו' כך אין להם פסח יצאו במצה ומרור, ע"כ. הרי בהדיא דאף מרור בלא פסח הוי מצוה, וצע"ג. שו"ר להר"י קורקוס ז"ל בפ"ח מהל' קרבן פסח ה"א שהביא דברי המכילתא, וכתב דמרור לאו דוקא, וצ"ע.

וחכם אחד אמר בכל זה דאם נבאר דהדין מרור אינו מצוה עם הפסח אלא עם המצה [וכמו שיבואר בסמוך דלשיטת הרמב"ם הכורך הוא המרור עם המצה], א"כ א"ש דשייך לאכול מרור בלא פסח, אבל לא משום דהמרור הוי מצוה בפ"ע, אלא משום דהמרור הוי מצוה מדין המצה. אבל מלשון הרמב"ם הנ"ל נראה דהמרור הוי דין "בהפסח".

גם יעו"ש בר"מ שהביא ראיה לזה דמרור אינו מצוה בפ"ע מהא דמרור בזה"ז דרבנן, וכתב שהיא ראיה ברורה. ולענ"ד צ"ע, דהא חזינן דאף למ"ד מצה בזה"ז דרבנן, מ"מ טמא אוכל מצה והגם שאוכלו בלא פסח וכמשנ"ת לעיל, וחזינן מזה דמה דבזה"ז דרבנן עדין אינו הכרע דאינו מצוה בפ"ע, וצ"ע.

ועיין ג"כ בכסף משנה ור"י קורקוס ז"ל בפ"ח מהל' ק"פ ה"א שג"כ כתבו כראיית הר"מ, וזה צ"ע וכנ"ל. שו"ר במנ"ח סוף מצוה י"ז שג"כ עמד בדין זה אי מרור הוי מצוה בפ"ע, והרגיש בסברא הנז' דאף אי בזה"ז הוי דרבנן י"ל דרק הזמן גורם דהוי דרבנן, וראיה מרב אחא בר יעקב, יעוש"ה, ומש"כ ליישב בזה עדיין צ"ע.

ועיין בהרמב"ם פרק ז' מהלכות חמץ ומצה הלכה י"ב שג"כ כתב [כדבריו בספר המצוות הנ"ל, וכדברי הרמב"ן הנ"ל] וז"ל, אכילת מרור אינה מצוה מן התורה בפני עצמה אלא תלויה היא באכילת הפסח, שמצות עשה אחת היא, לאכול בשר הפסח על מצה ומרורים עד כאן. וכ"כ הר"מ בפ"ח מהל' קרבן פסח ה"ב.

והנה יעוי' להר"מ בפ"ח מהל' חמץ ומצה ה"ו שכתב, ואם אכל מצה בפני עצמה ומרור בפני עצמו, מברך על זה בפני עצמו ועל זה בפני עצמו, ע"כ. ולכאו' אם מרור לא הוי

מצוה בפ"ע האיך שייך לברך על כל א' בפ"ע [אכן מצאנו כמה דוגמאות שמברכים על חלק ממצוה א', עי' רמ"א בהל' לולב בנוטל ד' מינין וסח ביניהם מברך עליו ברכה בפ"ע, הגם דד' מינים הווין מצוה אחת, וכן בספירת העומר למ"ד הכל מצוה א', ומ"מ מברכין על כל יום, ובמקום אחר כתבתי בזה].

והנה יש לעיין עוד בדברי הרמב"ן ז"ל הנ"ל במה שכתב דלכן אמר הפסוק ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות, ולא על מצות, משום דאיכא חיוב בפ"ע באכילת מצה. ולכאורה קשה, דנהי דאיכא חיוב בפ"ע באכילת מצות, אבל כאן הא מיירי הפסוק לחייב אכילת מצה מדין הפסח, ונפ"מ דלהלל היה כורכן זה עם זה ואוכלן כדאיתא בפסחים דף קט"ו א', והיינו שיש כאן חיוב מדין הפסח.

אכן בחזון איש או"ח סוף סימן קכ"ד מסופק דלהלל אפשר דהחובת כורך נאמר אף בחובת המצה בפ"ע, והיינו דהכורך הוי דין בהמצה לא רק בהפסח. ובאמת דמדברי הרמב"ם פ"ח מחמץ ומצה הלכה ו-ז נראה דהכורך אינו אלא המצה עם המרור, וא"צ לכרוך גם את הפסח, ודלא כפירוש רש"י בפסחים קט"ו א', וא"כ גם מזה נראה דהדין כורך אינו דין מדין הפסח, רק דהוא דין בפ"ע בהמצה ומרור. עוד אפשר לומר דאין הכי נמי להלל המצה הוי חיוב אף מדין הפסח [וזהו החובת מצה דכתיב כאן בקרא], אבל לדידן דא"צ לכרוך וכמו שהתחיל הרמב"ן בתחילת דבריו הנ"ל, י"ל דבאמת החיוב מצה שנאמר בהך קרא אינו מדין הפסח כלל אלא הוא מדין חובת מצה.

[ולפי זה יש לעיין במאי דמטו משמיה דהגר"י מפונוביז' ז"ל דכל הדין דמצה הנאכלת בכל מושבות נאמר רק בחובת אכילת מצה בפ"ע, ולא בחובת אכילת מצה שמדין הפסח, והובא ג"כ בקה"י עמ"ס קידושין סימן ל"ד, ולהנ"ל הרי אין חיוב מצה שעם הפסח].

עוד יש לומר שגם את"ל שיש חיוב אכילת מצה מדין הפסח, מ"מ בעינן שיהא בזה אכילת מצה המתקיימת בה חובת מצה בפ"ע.

[וי"ל דלכן בעינן כזית במצה, ולא כמו מרור שכתב הרא"ש דסגי מעיקר הדין בפחות מכזית כיון דלא כתיב יאכלוהו אלא על הפסח, אבל לגבי מצה קאי הואכלו אף על המצה].

אלא דלכאורה מהא דאף בפסח שני בעינן על מצות ומרורים יאכלוהו, והתם ודאי הוי רק מדין הפסח דהא אין תשלומין למצה, ועוד דאף באכל מצה בפסח הראשון, מחוייב בפסח שני בדין על מצות ומרורים יאכלוהו, א"כ ש"מ דיש כאן חיוב מצה מדין הפסח, וא"כ הוא הדין בפסח ראשון, ועיין. [ועיין עוד בשו"ת אבני נזר או"ח סימן שפ"ג].

ועיין ג"כ לשון הגמ' בפסחים דף צ' עמוד א' במצה ומרור "דהכשרו דפסח הוא" כגופא דפסח דמי, ומשמע מזה דהמצה ומרור בא בשביל הפסח.

הרה"ג רבי פתחיה שטרנברג שליט"א

בדין קידוש במקום סעודה בליל הסדר

איתא בשו"ע או"ח סימן רע"ג סעיף ה', וז"ל כתבו הגאונים הא דאין קידוש אלא במקום סעודה אפילו אכל דבר מועט או שתה כוס יין שחייב עליו בברכה יצא ידי קידוש במקום סעודה, וכתב המ"ב דהיינו שיעור רביעית, אמנם בס"ק כ"ז כתב די"א שאינו יוצא ידי קידוש במקום סעודה אפילו ישתה רביעית, רק צריך לשתות רביעית יין מלבד הכוס של קידוש, והיינו דעת הלבוש והב"ח.

ויש להסתפק בדעתם האם דוקא בשתיית כוס של קידוש סברי כן, משום דסברי דשתיה של קידוש דבעינן לעצם חובת הקידוש אינה יכולה לעלות לחובת הסעודה דבעינן במקום הקידוש, דבעינן שתהא השתיה לסעודה שלא מחמת הקידוש, אבל שתיה של חובה של מצוה ולא של קידוש, שפיר מודו דיכולה לעלות לקיום הסעודה במקום הקידוש, או דלמא לא שנא ואף בזה בעינן עוד רביעית חוץ מהשתיה דמצוה.

ואיכא נפק"מ לגבי ליל הסדר, דכל היוצאים מבעה"ב את הקידוש צריכים לשתות את הכוס אבל לא משום חובת הקידוש דחובת הקידוש הושלם כבר בשתייתו של בעה"ב, אלא משום חובת ארבע כוסות בעו לשתות כל אחד את כוסו, וממילא אי נימא דדוקא משום שתית הקידוש לא הוי קידוש במקום סעודה, א"כ היוצאים ידי חובתם משמיעת הקידוש דבעה"ב שפיר מקיימי קידוש במקום סעודה בכוסם, דהא כל חובת שתיית כוסם הוא רק משום חובת ארבע כוסות ולא משום הקידוש, אבל אם נימא דאין מקיימים בזה קידוש במקום סעודה כיון דמחייבי לשתות להאי כוס, א"כ יצטרכו לשתות עוד רביעית חוץ מהמלוא לוגמיו של הכוס הראשון.

אך אף לצד זה יש להסתפק האם דוקא בכוס ראשון בעינן עוד רביעית, או אף בכוס שני, דאפשר דדוקא בכוס ראשון דהוי כוס של קידוש בעינן עוד רביעית כיון דהוי חובת שתיית כוס דקידוש, ואף דאינו חייב משום קידוש לשתות להאי מלוא לוגמיו, מ"מ חובת ארבע כוסות מחייב לשתות כוס של קידוש, ובשתיית כוס של קידוש לא מצי לקיים את הסעודה הנצרכת לקידוש, אבל בכוס שני אף דהוא חייב לשתותו, מ"מ לא הוי כוס של קידוש, ושפיר מתקיים בזה חובת הסעודה נמי, או דלמא דבשביל קיום חובת הסעודה בעינן שתיה שאינה של חובה דוקא, וכל דהוי שתית חובה מאיזה חוב שהוא אינו מקיים בזה קיום של סעודה.

ונפק"מ בכל זה לגבי מה שמצוי דבליל הסדר בין הקידוש לסעודה יש הפסק רב, ואמהות של ילדים קטנים צריכות להתעסק עמם, ולפעמים צריכות ג"כ לצאת עמם לרחוב להרגיעם או ללכת לבית אחר להביא דברים לצורכם וכיו"ב, דלדעת הרבה אחרונים צריך לחזור ולקדש כמובא במ"ב סימן רע"ג ס"ק יב ובביאוה"ל ד"ה לאלתר, וממילא אי נימא דשתית כוס הקידוש של היוצאים ממהקדש עולה להם לקידוש במקום סעודה, א"כ שפיר יכולים לצאת לצורך הילדים ואינם צריכים לחזור ולקדש, אבל אי נימא שאין יוצאים בזה ידי חובה, א"כ לא יוכלו לצאת ממקומם

עד לאחר הסעודה.

ובענין זה דיצאו בין קידוש לסעודה יש עוד צד היתר דהובא בשו"ת רבנו יוסף מסלוצק סימן ז, בשם רבו וז"ל ואמרתי לכתוב כאן מה ששמעתי מפ"ק אדמו"ר הגאון המפורסם החסיד מוהר"ר חיים זצוק"ל בעל נפש החיים בהיותינו יחד הוציא אותנו בקידוש ליל א' של יו"ט, ואחר הקידוש יצא אחד לחוץ וחזר מיד, ואוושו עליו שצריך לחזור ולקדש כמו דכתב המ"א בסימן רע"ג ס"ק ה' ד"ה צריך דאם יצא ממקומו בינתים צריך לקדש שנית, ואמר מורינו שאין צריך כיון שהניח מקצת חבירים שנתחברו יחד כדי לצאת בקידוש זה וחזר לחבירו, והו"ל כההיא דסימן קע"ח דבהניח מקצת חברים אין צריך לחזור ולברך בשינוי מקום, וא"כ בעניינו נמי דנשארו עוד מסובין במקום הקידוש אין צריך לחזור ולקדש.

אך עצם הדמיון להניח מקצת חברים הוא חידוש גדול, דהתם בסימן קע"ח איירי דכבר קבעו לסעודה או לאכילת פירות ביחד, ולכך בהניח מקצת חברים לא הוה הפסק כיון דהדר לקביעותו, אבל הכא הרי הקביעות ביחד לא הויא אלא על הקידוש, אבל הסעודה עוד לא התחילה, ואיך תהני הקביעות שחוזר אצלן, הא לגבי מה שקבועין גופא עוד לא התחילו בהאי קביעות דהיינו הסעודה, וצ"ע למעשה.

ברכת חתנים בליל הסדר

בשו"ע אבה"ז סימן ס"ב סעיף ט', דאיכא פלוגתא בין המחבר לרמ"א האם מברכין שבע ברכות על כוס ברכהמ"ז או על כוס בפנ"ע דשו"ע סובר דמברכין על כוס אחד והרמ"א סובר דמברכין על כוס בפנ"ע לפ"ז יש לדון מה עבדינן כשיש חתן בליל הסדר דלא מצי להוסיף על הכוסות, והפתחי תשובה מביא בזה ג' דעות, א. דעת הדרכי משה דיברך ברכת חתנים על הכוס של החתן והמזמן יברך ברכהמ"ז על כוס שלו. ב. בחיים שאל כתב בשם יעב"ץ או דבליל פסח ינהג כדעת המחבר ויברך ברכת חתנים על כוס בהמ"ז או דיברך על כוס אחר ברכת חתנים ויניחנו לכוס רביעי. ג. ובספר זכור לאברהם כתב בשם ספר ברכות המים דאחד מן המסובין יברך ששה ברכות על הכוס, ותמה עליהן הפתחי תשובה איך אישתמיט לכל אלו דברי הדרכי משה בסימן תע"ג.

וראיתי דמסופר בספר מרי דעובדא של הגאב"ד הגרמ"א פריינד זצ"ל משמיה דהגה"ק ר' מרדכי נדבורנא זיע"א, דהוה עובדא דהיה לו נכד חתן בליל הסדר ושאלו איך לעשות ואמר להן דיורה להן בשעת המעשה איך לנהוג, ובשעת מעשה הורה לברך על כוס בפנ"ע ברכהמ"ז וכוס שני ברכת חתנים ולאחר הברכות לקח כוס גדול ונתן לב' הכוסות בכוס הגדול ושתה לשניהן ביחד כך דלא הוה מוסיף על הכוסות, והנה עצה זו פשוטה היא עד למאוד, ויש לעיין אמאי נדו מזה כל הפוסקים דלעיל, ואולי אפשר לומר דס"ל דכיון דבירך עליו ברכת חתנים בפ"ע כבר נקבע ככוס בפ"ע א"כ אף דמערבו אח"כ בכוס אחד הוה כמוסיף על הכוסות.

הרב אליהו רפלס, רמב"ש ג'

קיום מצוות במקום סכנה

א.

כתב הרא"ש פסחים פ"י סי' כ"ה לדון למה כשמשתמש במרור לטיבול ראשון (כרפס) אינו חייב להטבילו בחרוסת (ע"ע תוס' שם). וז"ל, "ותי' הר"ר יונה ז"ל משום דטיבול ראשון אינו לחיוב אלא להיכרא בעלמא ורגילין כל השנה שאוכלין חזרת בלא חרוסת ולא חוששים לקפא, גם עתה נמי לא חשו חכמים אם יאכלוהו בלא חרוסת כמו שעושין בשאר ימות השנה, אבל טיבול שני שהוא של מצוה הזהירו חכמים שלא יהא בו חשש סכנה", עכ"ל.[1]

ודברי רבינו יונה אלו הם מה"סדר ליל פסח לרבינו יונה", נדפס עם פי' שביבי אש (להגרש"א שטרן שליט"א), וז"ל שם בעמ' 7, "ואע"פ שאין חרוסת מצוה אלא משום קפא, ואע"ג דכולה שתא אכלינן חזרת בלא חרוסת, היכא דאכיל לה בתורת מצוה תקינו רבנן דלא ליתי קביעות מצוה לידי סכנה. אבל כשאוכל חזרת תחלה עד שמגיע לפרפרת הפת, הואיל ולא כך היא תקנה הקבועה, דהא היכי דאית ליה שאר ירקי מטבל בהן, אין מביאין לפניו חרוסת עד שמגיע לפרפרת הפת", עכ"ל.

דברים אלו נראים לנו מחודשים וכמו שהעיר היעב"ץ בהגהותיו על הרא"ש שם דאיפכא מסתברא, הרי שומר מצוה לא ידע דבר רע, ולה יחשוש לסכנה יותר. ורצוננו לבאר קצת דברי רבנו יונה בכמה אופנים.

ב.

בשו"ת עונג יו"ט סי' מ"א בהגה"ה (מצויין בפי' שביבי אש שם הע' ט"ו) חוקר במי שהיה פטור לגמרי מן המצוה משום סכנה ואעפ"כ עבד ועשה המצוה, האם קיים מצוה או דילמא אמרינן דלא הוה בר חיובא בכלל ואינו יוצא יד"ח. ובתוך הדברים העיר בהגה"ה שזה פירוש דברי רבנו יונה, שהיכא שמקיימים מצוה חוששים יותר שמא יש בזה סכנה **ואז אינו יוצא יד"ח**, משא"כ היכא דאינו מצוה אינו חושש כ"כ.

ופירוש זה אולי אפשר להעמיס בלשון הרא"ש, אבל בלשון של ה"סדר ליל פסח" לכאו' אי אפשר לפרש כן, ששם מעמיד כל החילוק בין חזרת להיכרא וחזרת למצוה שאחד הוא תקנה **קבועה** ואחד אינו תקנה קבועה, דהא היכי דאית ליה שאר ירקי מטבל בהן.

הנה ידוע מש"כ בס' מגילת ספר (סי' כ"ז אות ו') להוכיח שאם רוצים לחשוש לסכנה על צד רחוק מאד אין דיני התורה מגבילים אותו, ואע"פ שמי שאינו רוצה לחשוש לזה (ביום חול) אינו נחשב כספק רוצח ואינו חייב לחוש לכל צד סכנה. וכתב לבאר לפי"ז למה התיר הגרש"ז להוציא חלב להאכילו לתינוק, ואע"פ שיש תחליפים אבל למעשה יש צד רחוק של סכנה, אבל מי שרוצה לתת תחליפים מסיבות שלו אינו חייב לימנע מכך מדין עומד על דם התינוק, ע"ש. והדברים

1. והו' בתוס' יו"ט משניות פסחים שם, ובערוה"ש תע"ה סעי' י"ב. ושוב ראיתי שמובא גם בתשובות מהרי"ל.

לכאו' קשים להבנה.[2] אבל עכ"פ לדבריו מבו' שיטת רבנו יונה.

אבל לענ"ד לאחר קצת עיון נראה דאין בעצם ראיה מדברי ר"י ליסוד של המגילת ספר. כוונת ר"י הוא שבשעת מצוה צריך לחשוש יותר לסכנה, אבל לא כתב שאם אין לו חרוסת אז יבטל מצות מרור ח"ו. והראני ח"א (רבי שלום יוסף מסבכר הי"ו) שהדברים כאלו והרבה יותר חזקים מאלו מפורשים ברבנו יונה ספר היראה (אות רמ"ט במהדו' הגרב"י זילבר זצ"ל), וז"ל:

ואל תברח מעשות מצוה לא בשביל יראת הפסד ממון ולא מפני פחד עונש הגוף, כי כדאי היא המצוה לשמרך מכל היזק, ואם ח"ו יארע לך היזק, נאמן הוא בעל מלאכתך שימלא חסרונך שחסרת בעבורו.[3]

קתני מיהת שאף אם יש סכנה גדולה בדבר

---

2. ודע שאף אם לא נקבל דברי המגיל"ס אבל אף בלא"ה צריך לדון על מנהג העולם בכמה עניני פקו"נ, ובפרט בשעת לידה, שמתירין בני המשפחה ועוד ללכת אם היולדת בשבת משום שהיולדת צריכות אותם וזה נכון אבל אם (ע"ד משל) היה הבית חולים דורש סכום כסף גדול על כל אחד שבא עם היולדת אז לא היינו מחייבין אותם לבוא ולשלם משום "לא תעמוד על דם ריעך", ואע"פ שהיא צריכה אותם, ומבו' להדיא בגמ' שצריך להוציא ממון על מצות "לא תעמוד", עי' שו"ע חו"מ תכ"ד וסמ"ע שם. וקשה מאד לחלק בין פיק"נ ודאי לספק. ואולי י"ל ע"פ מ"ש בשו"ת נודע ביהודה יו"ד תניינא סי' י' דאסור לצוד חיות מפני הסכנה אבל אם עושה למען פרנסה מותר דמותר לעבור מדברות וכדו' כדי להרוויח ממון. וכן בס' שדי חמד (כללים, בי"ת, ערך ביקור חולים סוף אות קט"ז) מביא בשם ספר שולחן גבוה לגבי ביקור חולים לחולי מגיפה דכתב הכנה"ג שיש לבקר אותם, וז"ל השוחן גבוה, ומי שומע לו ליכנס בסכנת נפשות דכתיב במגיפה "ידבק", וכן נוהגין שלא לבקר חולי המגפה **זולת חברת המיוחדים לזה בכסף מלא**, ע"כ. ומבואר דמותר להסתכן לפרנסתו. וכמו שאמרו "בנפשו יביא לחמו" (ועי' ארחות חיים להרא"ש יום ששי פיסקא קי"ג דאסור להסתכן בשביל ממון, ובפי' "השם ארחותיו" להגר"ח קנייבסקי שם הקשה מגמ' חולין צ"א ע"א צדיקים חביבין עליהן ממונם יותר מגופם). וא"כ צ"ל שזה שצריך להוציא כסף על "לא תעמוד" וגם על הזהירות מסכנה, אבל כשזה נוגע לפרנסתו אז הפרנסה קודמת. וצריך אנו לברר הגדרים לזה ועוד חזון למועד בעזהי"ת.

לאחר שנים ראיתי הנידון בשו"ע אבה"ע סי' פ' סעי' י"ב באשה מינקת שמתאוה הרבה לאכול דברים שהם רעים להתינוק, שהרמב"ם ס"ל שאי אפשר להבעל לעכב בידה שצערה דידה קודם והטור פליג עליו, ועי' בכל הנושא כלים שם שדנין האם יש סכנה להתינוק ואם יש אז איך אפשר להתיר לה לסכן התינוק [ובהערות רבי יעקב משה נכד הגר"א הנדפס בשו"ע מהדו' פרעידמאן פירש הענין על **מעוברת** ולא מינקת, ופי' שהעובר אינו נפש ורק בגלל זה צערה דגופא דידה עדיף, ע"ש, אבל השו"ע הביא זה במינקת וכנ"ל], ועי' תשובות והנהגות (חלק ד') שבודאי אין כאן אלא ספק רחוק מאד להתינוק ואי"צ לחשוש מדינא רק שהבעל רוצה להיזהר טפי [והרי העובר ממונא דידיה הוא כמ"ש בגמרא בכ"מ וכמו שמצינו בדמי ולדות] ובזה אמרינן שהוא אינו יכול לעכב בידה שהרי יש לה צערה דגופא. עכ"פ כל הענין צ"ע אבל מפשטות דברי האחרונים נראה שאפי' בחשש סכנה של אחר לא תמיד צריך להיזהר אלא עושה כי אורחיה ואוכל כדרכו ואי"צ לצער עצמו.

3. [בדרך אגב - מכאן מבו' דאפשר שיבוא היזק אלא שאעפ"כ כדאי הוא הדבר, ואין מזה סתירה למש"כ בספרו שערי תשובה שער ג' סי' ל"ג, "לא תגורו מפני איש כי המשפט לאלקים הוא", הוזהרנו בזה להאמין **שלא יקרנו נזק** מצד משפט הצדק כאשר לא נכיר בו פנים כמו שאמרו זכרונם לברכה שלוחי מצוה אינן ניזוקין לא בהליכתן ולא בחזרתם וזהו פרוש "כי המשפט לאלקים הוא", שלא יבואכם נזק בסבתו. עכ"ל. ומבו' שצריך להאמין שלא יבוא נזק כלל. אבל אין בזה קושי, שהרי זה כל היסוד שמעשה ב"ד הוא מעשה הקב"ה בעצמו ואין הדיינים אלא שלוחים, וא"כ בודאי א"א שיגיע מזה שום היזק. וכמו שכתבו הראשונים - רמב"ן רבינו בחיי רלב"ג ספר החינוך - בדין "כאשר זמם ולא כאשר עשה", שאם ב"ד גדול של מוסמכים פוסקים דבר הרי"ז פסק של הקב"ה בעצמו ואף אם העדים שיקרו הרי הרגו אדם הרוג וטריפה, ע"ש. משא"כ בשאר עניני שלוחי מצוה אפשר שיבוא היזק. אבל ראיתי מקשים על השע"ת ממה שמצינו בחז"ל בכמה מקומות שאפשר שיבוא נזק ע"י דין, עי' רש"י סנהדרין מ"ד ע"ב, ובירושלמי מצויין במסורות הש"ס ויפה מראה שם. והארכתי בזה במקו"א האם יש להביא ראיה מהסיפור בשו"ת נודע ביהודה אבה"ע מהדו"ת סי' ע"ב שרשע אחד נקם בעדים ודיינים.]

אעפ"כ חייב האדם לעשות המצוה. וע"ש בפי' מקור יראה (להגרב"י זילבר זצ"ל) שפי' דהא דאמרינן שלוחי מצוה אינן ניזוקין אינו אלא לגבי סכנת מיתה ממש,[4] אבל בודאי אפשר שניזוקין בגוף וממון, ואעפ"כ חייבין לעשות המצוות.[5]

וא"כ יש לבאר דברי ר"י שברא"ש באופן אחר. ואולי חז"ל לא רצו שהם יקבעו שצריך כאו"א לאכול מרור כל שנה ואולי א' מאלף יסתכן בזה וממילא תיקנו מצות חרוסת (מאש"כ כשאין המרור נאכלת למצוה אלא להיכרא בעלמא, על כל אחד ואחד לשמור על עצמו ואין זה ה"אחריות" של חז"ל). אבל בודאי ובודאי אין האדם רשאי לומר שמפני חשש רחוק הוא רוצה לבטל מצוה.

כ"ז לנוסח הרב' יונה כפי שהו' ברא"ש אבל לפי הנוסח של ה"סדר ליל פסח" נראה שבפשטות הביאור בדבריו הוא שאם דנין על מעשה אכילה של מרור של אדם אחד פעם אחת אי"צ לחשוש כלל, אבל אם חז"ל מתקנין **תקנה** שמחייב על ישראל כל שנה א"כ בודאי יש חשש שאיזה אדם באיזה שנה יגיע לסכנה ומפני זה תיקנו טבילה בחרוסת. משא"כ מי שאוכל מרור לטיבול ראשון אינו אוכל בתורת תקנה כלל.

ג.

וח"א (רבי בנציון דייטש הי"ו) העיר לי שע"פ דברי רבנו יונה (עכ"פ כפי שנכתבים ב"סדר ליל פסח") מבו' גם ענין אחר שמצינו בהלכות סוכה. שהרי בגמ' סוכה כ"ט אי' שאסור להכניס מנורה לתוך סוכה קטנה, שמא יתקרב הנר לדופני הסוכה ותאחז בהן האור ותשרף סוכתו (לשון משנ"ב תרל"ט ס"ק ח'), ובפשטות הוי זה מדין סכנה, אבל בגמ' מ"ח אי' שאם בן חו"ל צריך לאכול בתוך סוכתו בתשיעי (הנקרא בחו"ל שמחת תורה) אינו יכול לפסול הסוכה דהוי יו"ט אבל מאידך נראה כמוסיף על המצוה, אלא יעשה היכר להראות דאי"ז סוכה, ואם היתה הסוכה קטנה שאסור להניח בה הנר בשאר הימים יניחנו בה (שו"ע תרס"ו), והדבר צע"ג מה לי שאין עכשיו יו"ט הרי עדיין יש בזה משום סכנה.

והנה המעיין באחרונים יראה שהרגישו בזה ופירשו שבאמת אין בזה סכנה לאדם אלא סכנה לסוכה שמא תשרף ואז אינו יכול לקיים המצוה, או שאין סכנה כלל אלא שהאדם מעצמו מפחד ולא ישב בסוכה כשיש נר ויבטל המצוה (עי' כ"ז בשעה"צ תרל"ט שם בקיצור נמרץ ולענ"ד זה המכוון), אבל עדיין זה דוחק. ולדברי רבנו יונה מבו' היטב, שבאמת יש קצת סכנה אבל אין האדם חייב לחוש לזה. אבל שהתורה קובעת שכל ישראל ישבו בסוכות כל שנה, חז"ל לא רצה שיצא מזה סכנה ומפני כן אסרו להכניס נר.

---

4. וצ"ע ממ"ש שם בסוגיא לגבי לא יחמוד איש ארצכם, שלכאו' קאי על הפסד ממון, ואולי ג"ז נחשב עסקי נפשות מדין עיר הסמוך לספר (עי' או"ח סו"ס שכ"ט) ודוחק הוא. אבל המעיין בגמ' שם יראה שבאמת ההבטחה קאי על הפסד ממון וא"כ באמת צ"ע. שוב ראיתי שבשיעורי מנחת שלמה פסחים שם צידד שכל הלימוד מהא דלא יחמוד איש הוא שיש הבטחה גם על שלוחי מצוה בחזרתן ולא רק בהליכתן, אבל באמת עליה לרגל אינה בדין שלוחי מצוה ממש שהרי שכיחי הזיקא וצ"ל דהוי דין מיוחד בעליה לרגל. וא"כ מתורץ גם קושייתנו. אבל עי' גמ' יומא י"א ע"א שמבו' במפורש שיש דין שלוחי מצוה אינן ניזוקין גם על קנס ממון, ע"ש. וא"כ צ"ע דברי הגר"ב זילבער זצ"ל.

5. אבל כשיש סכנת מיתה אינו מחוייב מצוה. ועי' פתחי תושבה יו"ד ריש סי' קנ"ז (ס"ק ג') בשם תפארת ישראל ברכות א:ג **דמותר** להכניס עצמו לספק סכנה ולסמוך על שלוחי מצוה אינן ניזוקין. אבל לכו"ע אינו מחוייב.

משא"כ אם יבוא יחיד ורוצה לאכול בסוכותו בחו"ל ביום התשיעי, שזה אינו קבוע כלל, לא חשו בזה לסכנה. ועי"ז גופא יהא היכר שאי"ז קיום מצוה. והדברים מאירים בס"ד.

אח"כ שמעתי להעיר מאאמו"ר שליט"א לגבי הסיבת ימין, דאי' בגמ' פסחים ק"ו דהוי סכנה שמא יקדים קנה לושט, ולא מצינו שיש בזה איסור בשאר ימות השנה. עי' טור או"ח תע"ב שמביא שנחלקו הראשונים בטעמא שהסיבת ימין אינו הסיבה, האם משום סכנה או משום שאי"ז דרך הסיבה שצריך לאכול ביד ימין (ומ"ש בגמ' שמא יקדים קנה לושט קאי על אכילה פרקדן). ונפק"מ לגבי איטר, ועי' ב"ח בשם מהרש"ל נפק"מ גם לענין בדיעבד.[6] ובב"י בשם תרוה"ד איתא דנקטינן העיקר כטעמא דסכנה דחמירא מאיסורא.

ומצאתי בס"ד שהדברים מפורשים במור וקציעה להיעב"ץ סי' תע"ב, שתמה על השיטות שהסיבת ימין פסולה משום סכנה שהרי א"כ מאי שנא מכל השנה דלא מצינו שאסור, ובזמן חז"ל אכילה בהסיבה היה שכיחא טובא, והוסיף די"ל דהוי הסיבה פסולה משום דאינו דרך אבל הוי ג"כ סכנה רחוקה מאד דלא חיישינן לזה כל השנה אבל עכשיו שמבטל מצות הסיבה השטן מקטרג ויש סכנתא ג"כ, ע"ש.

עכ"פ מבו' מדברי היעב"ץ שבאמת אין איסור הסיבת ימין כל השנה,[7] והנה היעב"ץ לא ראה מקום לחלק כלל בין אכילה של מצוה לאכילת כל השנה וזה לשיטתיה במ"ש בהערה על הרא"ש והו' דבריו לעיל, אבל לפי שי' הרא"ש בשם רב' יונה באמת י"ל דחיישינן רק במצוה ולא בכל השנה וכמו באכילת מרור וכנ"ל לעיל.

ד.

העולה מכל הנ"ל שיש ד' דרכים לבאר למה יש מקום לחשוש לסכנה יותר בקיום מצוה:

א. על דרך המגילת ספר, דוקא במצוות התורה צריך לחשוש שלא יבוא על ידיהם סכנה ואף במקום שאי"צ לחשוש מדין סכנה בעלמא.

ב. לפי השו"ת עונג יו"ט הואיל שסכנה הוא פסול בעשיית מצוה, צריך לחשוש ביותר לסכנה כדי שלא יפסול המצוה גופא.

ג. לפי דברי רבינו יונה כפי שמובאים ברא"ש, אולי כשחז"ל מצווים לאדם שיעשה מעשה וכדו' הם אחראים על זה וממילא נזהרים שלא יבא על ידיהם סכנה אף בדבר שאין צריך לחשוש לה בעלמא.

ד. לפי דברי רבינו יונה כפי שמובא ב"סדר ליל פסח", אולי כשחז"ל עושים תקנה קבועה שמחייב כל ישראל חיישינן אף לסכנה רחוקה, שהרי מסתבר יותר שא' מאלף מהם יבוא לידי סכנה.

---

6. היינו שאם הטעם משום שאינו דרך אינו יוצא יד"ח אפי' בדיעבד, משא"כ אם הטעם משום סכנה למה לא יצא הרי מאי דהוה הוה, עי"ש. ואין בזה סתירה למ"ש לעיל בשם שו"ת עונג יו"ט שאם מקיים מצוה אע"פ שפטור מפני הסכנה אינו יוצא יד"ח, וא"כ אולי נקשה שאף כאן לא מיבעא ידי הסיבה לא יצא אלא אף ידי מצות מצה לא יצא, זה אינו, דשאני הכא טובא שלא היה פטור כלל אלא שבחר ליכנס לסכנה מרצונו ואין הסכנה הא ע"י המצוה.

7. ועי' חוט שני הל' פסח שהעיר על שמניקים תינוק גם כשמיסב על צד ימין, וכ' לחלק בין שתיה להנקה, ולפי היעב"ץ א"ש. ויש להעיר על היעב"ץ מדברי הרמב"ם הל' דעות פ"ד הלכה ג', לעולם כשיאכל אדם ישב במקומו או **יטה על שמאל**, ע"כ, ויש לחלק. ועכ"פ אין מכאן איסור גמור מטעם סכנה אלא דרך בריאות בעלמא וכמו רוב הדברים שברמב"ם שם.

ה.

לאחר זמן רב בא לידי מאמר חשוב מאת הגאון הגדול רבי יהושע ארנברג שליט"א (נדפס בקובץ "נחלתך" פסח תשפ"ג) שדן באריכות בענין זה. ומביא מ"ש בלקט יושר הלכות חנוכה שצריך לחשוש לסכנה יותר בקיום המצוה משום שאם יבוא היזק ע"י מצוה הוי גנאי לצוה עצמה. וזה על דרך הראשון (המגיל"ס) וכן השלישית (רבנו יונה ע"פ הרא"ש). אבל הקשה מכל מה שמצינו בענין שלוחי מצוה אינן ניזוקין, שכל הענין לכאורה להיפך ממש. וכתב לתרץ שפיר שכל ההבטחה על שלוחי מצוה הוא רק אם אי אפשר לעשות המצוה בצורה שלא יבוא לידי סכנה, משא"כ כשאפשר לקיים שניהם ולהסיר כל חשש סכנה אז אין כלל הבטחה על המצוה ומשו"ה חז"ל חששו אפי' מחשש רחוק כדי שלא יבוא היזק ע"י המצוה דהוי גנאי. ומביא שיסוד הדבר כבר מבואר בדברי החיד"א בפתח עינים פסחים ק"י בסוגיית זוגות בארבע כוסות, ע"ש. ובזה מיושב כל התמיהות, ודברי פי חכם חן.

ויש עדיין מה לחקור בזה מה נקרא "אפשר" לקיים המצוה בלי חשש סכנה ע"י איזה מניעה (כמו טיבול בחרוסת) ומה נקרא "אי אפשר". ועי' רמ"א תנ"ה סעי' א' שמביא בשם המרדכי והגה"מ, דאין לשפוך מים שלנו מכח מת או תקופה הנופלת, ומ"מ טוב לכתחלה להשים בהם ברזל, ע"כ, וכתב המשנ"ב בשם הט"ז, דשומר מצוה לא ידע דבר רע, ולאו דוקא במצת מצוה דה"ה בשאר מצות שצריך לפסח, ומ"מ אם אפשר לו בקל להשיג מים אחרים שלנו נכון לעשות כן בשאר מצות, ומים שהכין למצת מצוה אין נכון לשפכן אף אם אפשר לו בקל להשיג מים אחרים שנראה כמזלזל בזה שכתוב שומר מצוה לא ידע דבר רע, ע"כ.

ולכאו' לפי דברינו יקשה מדוע יש בזה שומר מצוה לא ידע דבר רע, הרי אפשר לעשות המצוה בקל ע"י מים אחרים, וכי יש מצוה להשתמש דוקא במים זו. ויש לדחות דאולי אדרבא זה מה שמוסיף הט"ז **שנראה** כמזלזל, שאליבא דאמת אם אפשר לקחת מים אחרים בקל אין הבטחה שלא יבוא היזק, אבל אצל הרואים נראה שאין זה הטעם ששופך המים אלא משום שאינו סומך על ההבטחה ח"ו, וא"כ חייב לקחת כדי להראות שבוטח וא"כ שוב יש הבטחה היות שאין לו אפשרות אחרת, ודו"ק.

ו.

לאחר זמן אינה ה' לידי דברי הנודע ביהודה (אבה"ע סי' י') בדין קטלנית ביבמה, שכתב שאין איסור לייבם ואין לחשוש לסכנת קטלנית היות ששומר מצוה לא ידע דבר רע, וחולק עם הרבה מגדולי האחרונים שאסור לייבם ונחשב שכיחא הזיקא. וכתב הנו"ב בתוך דבריו שתלוי על האם מצות יבום קודם או חליצה קודם. היינו שאם עדיף לייבם אז אין לחשוש לסכנה, אבל אם עדיף לחלוץ אז אפילו שבודאי יש מצוה גמור ביבום אבל אסור מטעם סכנה, ומבואר כדברינו הנ"ל.

מאידך גיסא בשו"ת חכם צבי ח"א סי' א' מבואר איפכא דסבירא ליה דאסור לייבם משום הסכנה, ונחשב שכיחא הזיקא, והביא ראיה מפרשת יהודה ותמר, שברש"י ורמב"ן מבואר שיהודה דחה תמר מלינשא לשלח לאחר שמת ער ואונן משום איסור קטלנית,

ואף שזה היה במקום מצות יבום. וכתב לבאר שאע"פ שהאבות לא היו מחוייבים לקיים את התורה ועשו המצוות מרוצונם, וא"כ הוי מצי למימר שזה הטעם של יהודה לדחות יבום בפני הסכנה, אבל זה אינו, שהם קיימו כל התורה מפני שהבינו שזה רצון הבורא וא"כ לא גרע זה מכל מצוה דרבנן דיש על כך הבטחת שומר מצוה לא ידע דבר רע.[8]

ולפי דבריו מבואר היפך דברינו, דכל פעם שיש מצוה יש דין שלוחי מצוה, ואף כשאינו מחוייב בדבר כלל ומקיים רק מרצונו, והרי לפני דברינו רק כשאין אפשרות אחרת אלא לקיים המצוה אז יש הבטחת התורה. ואולי יש לדחות שאצל האבות מאחר שהם הבינו רצון ה' לא היה להם באמת אפשרות אחרת.

8. וזה לשון החכם צבי: ואין לומר דשאני מצווה ועושה, דלא תהא גרועה מצוה דאורייתא שרצו אבותינו לקיימה ממצוה קלה דרבנן דאמרינן בה שלוחי מצוה אינן ניזוקין, ואם אנו מצווין על מצות דרבנן מ"לא תסור", הרי כתב הרמב"ן בהשגותיו על ספר המצות דאינו אלא אסמכתא בעלמא ולא תסור לא להכי אתא כלל, אלא שהורשו כל חכמי דור ודור לתקן כאשר יראה בעיניהם לתיקון וסייג, כל שכן באבותינו הקדושים ע"ה שרצו לקיים גופי התורה אשר נשתבח בזה אבינו הראשון ע"ה באמרו "כי ידעתיו ושמרו דרך ה'" כו' ונאמר "עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמרתי מצותי חוקתי ותורתי", ודאי שמי מהם השומר מצוה לא ידע דבר רע, אלא ודאי שאין כאן ענין לשומר מצוה כיון דשכיחא היזיקא, עכ"ל.

והנה עצם הענין של דין האבות לפני מתן תורה ומאיזה דין קיימו המצוות הרי הוא רחבה מיני ים ודיברו בזה כל גדולי האחרונים בספריהם וכבר נתחברו ספרים שלמים על זה. ואעפ"כ הואיל ואתי האי ענינא לידן נימא ביה מילתא זוטא שהא דחידש החכם צבי שהיה להם המצוות בגדר של לפחות דרבנן היות שעשו אותם מכח הבנתם ברצון ה', בספר בית האוצר להגר"י ענגל ז"ל (אות א-ב סוף כלל י"ט) צידד שהיות שקיימו התורה מרצון ולא מחיובא לא היה אצלם הבטחה שלא יבוא תקלה על ידיהם בקיום המצוות, ודלא כמו לאחר מתן תורה שאמרו חז"ל "השתא בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידם, צדיקים עצמם לא כל שכן", ולא הוי כמו מצוה דרבנן שיש בזה הבטחה. וזה אחד מפירושיו על זה שאכל יצחק משחיטת עשו הרשע. והנה לפי דברי החכם צבי לכאורה אינו כן וכמו שיש דין שלוחי מצוה אינן ניזוקן כמו כן יש הבטחה שאין הקב"ה מביא תקלה על ידם, ודו"ק.

הרב שמואל גוטליב, אשדוד

בענין ספקא דרבנן לקולא בתרתי דסתרי כהסבה בארבע כוסות וקריאת המגילה בעיירות המסופקות

א. יביא דברי הרמב"ם והר"ן בדין עיירות המסופקות

כ' הר"מ במגילה פ"א הי"א "עיר שהיא ספק ואין ידוע אם היתה מוקפת חומה בימות יהושע בן נון או אחר כן הוקפה, קוראין בשני הימים שהן ארבעה עשר וחמשה עשר ובליליהם, ומברכין על קריאתה בארבעה עשר בלבד הואיל והוא זמן קריאתה לרוב העולם". עכ"ל.

ובמל"מ כ' בזה וז"ל "בפ"ק דמגילה, וכתב הר"ן וז"ל ולענין עיירות המסופקות אם הם מוקפות חומה מימות יהושע בן נון או לא הורו הגאונים שהולכין בהן אחר רוב עיירות שרובן אינן מוקפות חומה וקורין בהן בי"ד,

ועוד שאפילו תאמר שהוא ספק שקול הו"ל ספק של דבריהם ולקולא ונמצא פוטרו בשניהם ובטל ממנו בודאי מקרא מגילה לפיכך קורא בראשון ופטור בשני ע"כ.

וכונת דבריו נראה דכיון דמן הדין הוי ספק של דבריהם ולקולא אלא דלא אפשר למיזל לקולא דא"כ נמצא אתה פוטרו בשניהם דבכל יומא ויומא איכא למימר שמא אינו חייב ביום זה, מש"ה אמרינן דיקרא בראשון ופטור בשני משום דהוי ספק של דבריהם דשמא נפטר במה שקרא בראשון, ומאי דאמרינן דיקרא בראשון הוא משום דכיון דעכ"פ צריך לקרות יום אחד או בי"ד או בט"ו צריך לקרות בי"ד דתיכף שבאה המצוה לידו צריך שיקיימנה, עכ"ל.

ומבו' בדברי הר"ן דפליג על הר"מ וס"ל דבעיירות הספקות אינו קורא אלא ביד ושוב מיפטר בטו משום סד"ר לקולא.

ב. קו' המל"מ מסתירת דברי הר"ן

ובהמשך דבריו כ' המל"מ וז"ל "אך מה שיש לי לדקדק בדברי הר"ן הללו הוא דכיון דלא מצינא למימר דהו"ל ספק של דבריהם ולקולא משום דא"כ אתה פוטרו בשניהם ומבטל ממנו מקרא מגילה א"כ נחייב אותו שיקרא בי"ד ובט"ו דמאי חזית דנקיל בט"ו טפי מי"ד. והר"ן עצמו בפרק ערבי פסחים עלה דההיא דאמרינן והשתא דאתמר הכי ואתמר הכי כולהו צריכי הסיבה כתב דאע"ג דבעלמא קי"ל איפכא דכל ספיקא דרבנן לקולא מ"מ הכא בעו למעבד הסיבה בכולהו דאי ניזול לקולא אמאי נקל בהני טפי מהני ואי ניקל בתרוייהו הא מיעקרא מצות הסיבה לגמרי ע"כ. ולפי מ"ש הר"ן במגילה ה"נ גבי הסיבה הול"ל שיעשה הסיבה בתרי קמאי דוקא". עכ"ל לע"ע.

וקושייתו ברורה דהר"ן גופי' אמר דהיכא דמעיקר הדין בעינן להקל בשני הצדדים משום סד"ר לקולא, ושוב נמצא דנעקר הדין מכל וכל שוב לא מקילינן כלל אלא מחמרינן בתרוויהו, ולכך בד' כוסות אנו מחמירין להסב בכולן, וא"כ לכאו' ה"נ גבי עיירות הספקות דלא ידעי' אי לקרוא בי"ד או בט"ו ומעיקר הדין היינו צריכים להקל בשניהם ושוב לדברי הר"ן אנו צריכים להחמיר בשניהם, ואמאי גבי עיירות הספקות כ' הר"ן

דסגי לקרוא ביד ושוב מיפטר בטו משום סד"ר לקולא, וצ"ע.

ג. ידון בדברי הר"ן גבי הסיבה בד' כוסות

והנה ראשונה יש לבאר עיקר יסוד דברי הר"ן מה שכ' בפסחים גבי הסיבה דלפי שורת הדין היינו צריכים להקל בשניהם משום סד"ר לקולא.

ולכאו' כוונתו דכשעומד בשני כוסות הראשונים אינו חייב להסב דדלמא לא תקנו חז"ל הסיבה בהם, ומיפטר מהסיבה משום סד"ר לקולא, ואח"כ כשעומד בשני כוסות אחרונים נמי אינו מחויב להסב דדלמא לא היתה תקנת חז"ל עליהם וממילא מיפטרגם בהם משום סד"ר לקולא.

אלא דיל"ע אי באמת דינא הכי דכשעומד בב' כוסות האחרונים ג"כ יש לפוטרו משום סד"ר לקולא, דאף דהן אמת שהוא סד"ר אי מחויב בהם להסב, אכן כיוון דהשתא אי לא יסב בהנך כוסות אחרונים ייצא דביטל בודאי תקנת רבנן להסיבה מכל וכל, וא"כ יתכן די"ל דאף דאמרי' בכ"מ סד"ר לקולא והיכא דלא ידעי' בודאי שהוא מחויב במצווה דרבנן מיפטר מלקיימה, מ"מ אפשר דלא הותר לו לפטור עצמו מן המצווה אלא במקום דאף אי לא יקיים המצווה עדיין הוי ספק אי ביטל מצווה דרבנן דרמיא עליה, דהא מספק"ל אי הוא מחויב כלל במצווה זו,

אכן היכא דהוא ודאי מחויב במצווה זו ורק מספק"ל אי באופן זה שלפניו הוא מקיים המצווה, או דלא הוי קיום מצווה כלל, אבל אי לא יקיים אופן זה נמצא דע"י שימנע מלעשותו ייצא דנתבטלה לגמרי מצוות חז"ל, וזה אפשר דלא הותר לו, דמשום סד"ר לקולא הותר לו להגיע למצב זה דספק אי ביטל המצווה, אבל להמנע מלעשות מה שעי"ז יהי' במצב שודאי נתבטלה מצוות חז"ל, זה לא הותר לו ולקמן אי"ה נוסיף בזה קצת ביאור.

ד. ידון בגדר סד"ר לקולא

והנה לכאו' אין זה ענין לנדון המפורסם אי אמרי' סד"ר לקולא לכתחילה, שנחלקו בזה הראשונים והביאם הפר"ח ביו"ד סי' קי כללי ס"ס אות ד' וז"ל "כתב הרא"ם בביאוריו לסמ"ג לה' מגילה דכי אמרינן ספיקא דרבנן או ס"ס בדאורייתא לקולא ה"מ בדיעבד אבל לכתחילה בין חד ספק בין ס"ס לחומרא ע"כ, ולא נהירא דהא בכל דוכתא מקילינן בחד ספיקא בדרבנן או בתרי ספיקי בדאורייתא ואף לכתחילה וכן מבואר בתשו' הרשב"א סי' תצ"ז והעתקתי לשונו לקמן כלל י"ג ע"ש. וברור הוא ועיין בכלל ב", עכ"ל הפר"ח.

וכן מבו' בתוס' מנחות גבי ספיה"ע דשרי לכתחילה לספור בביה"ש משום סד"ר לקולא, אף דיכול לספור משתחשך ולצאת בוודאי, עי"ש.

דהתם הנדון הוא אי היכא דיכול לקיים המצווה באופן שוודאי יוצא בו, ורק דהוא רוצה לסמוך על הא דסד"ר לקולא ולקיימה באופן שספק אי יוצא בו, וע"ז דנו הנך ראשונים אי שרי ליה לכתחילה כשהוא ודאי מחויב לקיים באופן שיוצא רק מספק, וע"ז כ' רוב הראשונים דשרי ליה משום סד"ר לקולא.

והמחמירים טעמם הוא כפי הנראה ע"ד שנתבאר בשו"ת מוצל מאש והובא בגליון מהרש"א סי' קי דבמצוות דרבנן ל"א סד"ר

לקולא עי"ש, וכנראה כוונתו דדינא דסד"ר לקולא אינו דין הנהגה שבכל ספק בדבר הנוגע לדין דרבנן אזלי' לקולא, אלא גדרו הוא דחז"ל לא חייבו אלא הודאי, והיינו דלא ציוו מי שספק אם הוא נכלל בתקנתם וכיו"ב, אבל לקיים מצוותם בעי' באופן של ודאי, (ועי' במשמר הלוי ברכות שעסק בזה עי"ש בדיוק ל' הגמרא גבי סד"ר לקולא).

[וזהו מעין מה שכ' החוות דעת בריש בית הספק במקור לדעת הרמב"ם שספיקא דאורייתא לקולא וכ' וז"ל "ועוד מנין ליה להרמב"ם דין זה, ולפענ"ד נראה דהרמב"ם הוציא זה מש"ס ערוכה במסכת סוטה דף כ"ט ע"א וכו' מי כתיב "והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל טמא ודאי הוא דלא יאכל הא ספק יאכל" וכתיב כל טהור יאכל בשר טהור ודאי הוא דיאכל אבל ספק לא יאכל כו'", ושם ליכא יתורא, אלמא דכל לישנא דקרא משמעותא על הודאי ולא על הספק, ומזה מוכח נמי דשאני בין היכא דכתב רחמנא קום ועשה לשב ואל תעשה, כגון בכל הלאוין דכתב רחמנא את זה לא תאכלו כגון חזיר וחלב אמרינן חזיר ודאי וחלב ודאי לא תאכל אבל ספק יאכל דומיא דדריש הש"ס דהא דכל טמא לא יאכל דספק יאכל, ובמקום דמזהיר קרא בקום ועשה כגון בתולה יקח אשה, וכן לקיחת אתרוג ואכילת מצה אמרי' דמחויב בודאי ולא בספק כמו דדריש טהור ודאי ולא ספק" עכ"ל) מצה אמרינן דמחויב שיהיה בודאי ולא בספק כמו דדריש טהור ודאי ולא ספק", עכ"ל]. ועי' בהערה כאן מה שיש להוסיף בזה.[1]

---

1. ולכאו' הא אמרי' בגמ' ברכות דאי קרי"ש הוי חיוב דרבנן וספק אי קרא דאינו חוזר וקורא, וחזי' דבספק אי קיים סגי, ואי נימא דבמצוות דרבנן בעי' לעשות באופן של ודאי, אמאי בספק קרא אינו חוזר, והא לא קיים מצוותו בודאי.

ויתכן דיש לחלק בין קודם שקיים חיובו דאז מחויב לעשות באופן של ודאי, דחז"ל ציוהו על אופן של ודאי, ורק דאחר שקיים מצוותו באופן של ספק דאז מספק"ל אי מיפטר כבר מקיום חיובו ושוב אינו מחויב בודאי אז מיפטר משום דשוב י"ל דאינו מצווה מדרבנן כיוון שאינו ודאי מחויב.

ואף זה אכתי אינו ברור, דהא לצד זה דאמרי' דחז"ל לא ציוו אלא על הודאי, וא"כ כל שקיים מצוותו באופן של ספק א"כ י"ל דזה ודאי אינו נכלל במצוות חז"ל דהרי הם לא תקנו אלא על הודאי, וא"כ בקיים מספק הרי ודאי לא קיים תקנתם,

ואכן עמד בזה הגרב"מ אזרחי זצ"ל ובי' דהתם גבי ספק קרא, מספק"ל דלמא קיים חיובו באופן של ודאי, ולהצד שקיים באופן של ודאי א"כ יצא לגמרי ידי מצוות חז"ל, אף אי נימא שציוו לקיים באופן של ודאי, ורק דהשתא מספק"ל אי קיים ופקע חיובו ושוב חזר להיות השתא ספק מחויב ובכה"ג כיוון שאינו ודאי מחויב לא ציווהו כלל חז"ל ולכך מיפטר בכה"ג משום סד"ר ולפי דרך זה שלא ציוו על הספק כלל.

(ובעיקר הדבר אם מי שקיים מצוותו תו חשיב כאינו מחויב כבר, וממילא בספק קיים לא הוי ודאי מחויב ומיפטר בדרבנן, עי' מה שדנו על דברי שו"ת רעק"א אי מחויב בתפילין כשהניח תפילין ספק כשרות אי אמרי' לדידי' דאית לי' חזקת חיוב של מצוות תפילין, ויש שר"ל דלא שייך בזה חזקת חיוב כיוון שגם אחרי שקיים מצוותו הוי מחויב ורק שקיים מצוותו, והוא מחויב כל הזמן ורק דמחמת הקיום מצווה שעשה אינו מחויב בפועל לעשות שנית כיוון דכבר יש בידו קיום המצווה, אבל מחויב הוא לעולם, ול"ה פטור ממצוותו אף שבפועל אינו צריך לקיימה שוב, וא"כ ליכא חזקה קמא כלל כיוון שאין זה שינוי במצב האדם המחויב, ודו"ק).

(ולא שייך זה להא דיצא אינו מוציא בלא דין ערבות, כיון דשם סוף סוף בלא הערבות לא הוי תקיעתו השנית מעשה מצווה כלל כיוון שכבר יצא, וע"י הערבות חזרה תקיעתו להיות מעשה מצווה אצלו כדי להוצאי חבירו שהוא ערב עליו ודו"ק).

אכן באופן שלפנינו שאינו יכול לקיים מצוותו אלא באופן של ספק, לכאו' לשני הצדדים בעינן למיפטרי' מדרבנן דהא הוא ספק אי מקיים בזה מצוותו ובעי' למימר לקולא בין אי הוי משום דההנהגה היא לקולא ובין אם חז"ל לא ציוו אלא על הודאי דלפי"ז ודאי דמיפטר מכל אופן של ספק דעל אופן זה ודאי אינו בכלל ציווי חז"ל.

ועי' עוד באגרות חנוך במכתבו של הגרח"ה קרלינשטיין זצל להגרמ"מ שולזינגר, שהביא דדברי התוס' במנחות דמהני ספיה"ע בביה"ש הוא ודאי דלא כהאי צד שלא ציוו אלא על הוודאי, דא"כ ביה"ש ודאי אינו זמן החיוב דלא ציוו על הספק.

אמנם הכא אנו דנים מצד אחר, והוא סברא חדשה, דכיוון דהשתא אי ימנע מלקיים המצווה באופן של ספק שוב תתבטל בוודאי מצוות חז"ל, ובזה י"ל דכל מה שהותר להמנע מלקיים מצווה דרבנן משום סד"ר לקולא הוא רק היכא דאינו מבטל בזה בוודאי מצוות חז"ל וכמו במקום שאין ידוע אי נצטווה כלל, או היכא דמקיים המצווה באופן שספק אי מתקיימת המצווה עי"ז, דאז אינו מבטל בוודאי מצוות חז"ל, משא"כ בכה"ג שמשום סד"ר יתבטל המצווה מכו"כ, אולי י"ל דלא שרינן ליה.

ה. יבאר דנחלקו בזה קמאי ואפשר דלכו"ע לא אמרינן בזה ספיקא דרבנן לקולא

ודבר זה כבר נפתח ברברבי דהנה הר"ן גבי לולב בשביעי ספק שמיני כ' דאיתקצאי בין השמשות משום דבבין השמשות אינו ראוי עוד ליטלו אף מי שלא נטל עדיין לפי שכיוון שכבר הוא ספק של דבריהם שוב אינו מחויב בלולב.

ומבו' בדבריו להדיא דאף היכא שבלא עשייתו המצווה מספק תתבטל המצווה מכל וכל, מ"מ אינו מחויב לעשות המצווה באופן של ספק, ומשום דסד"ר לקולא דלכן י"ל לנהוג כהצד דלא יקיים בזה מצווה כלל ואינו מחויב ליטול הלולב בזמן שהוא ספק מצווה, ואף להצד שלא ציוו חכמים אלא על הודאי, א"כ הכא שאינו ודאי שמקיים בזה מצוותו ושוב נאמר שלא ציוו חכמים כלל על זה, וודאי אינו מחויב ליטול בזמן זה שהוא ספק ולא ציוו עליו חכמים כלל.

ובשפת אמת בסוכה שם מו: וז"ל "גם עיקר הדין נמי לא ברירא לי דנהי דהוי ס' דרבנן מ"מ כיון דיכול ליקח עכשיו מהיכי תיתי יהי' פטור והגע עצמך וכי נימא במצוה דרבנן שבודאי לא קיים אותה ובא לפניו אתרוג ס' כשר ס' פסול דלא יקחנו דעד כאן לא מצינו בגמ' רק ס' קרא ק"ש [דאע"ג דבידו לקרות אינו חוזר וקורא למ"ד דק"ש דרבנן] דכיון דהוי ס' אם הוא מחויב במצוה דרבנן שייך לומר סד"ר לקולא ולא חייבוהו חכמים על הספק אבל הכא דודאי המצוה רמי עליו והספק היא אם יקיימנה בנטילה זו או לא מהיכי תיתי דלא יטלנו, וצ"ע רב לדינא".

ויש בזה עוד נדון שהביא האבנ"ז ויש לדון אי הוא דומה לזה, ובס"ד הבאנו בהערה.[2]

2. ועי' באבנ"ז כעין זה גבי ס"ס, דכ' האבנ"ז לגבי טומטום להוציא מינו וז"ל בשו"ת אבני נזר חלק או"ח סימן תמא "בהא דטומטום [בהנ"ל] אינו מוציא אפי' מינו הקשו ז"ל דהא ספק ספיקא הוא שמא התוקע זכר ואם תמצא לומר נקיבה שמא גם השומע נקיבה: ונראה ליישב ואמינא מילתא חדתא. שאם הטומטום אינו יודע לתקוע ואינו מוצא מי

וא"כ לכאו' לדברי השפת אמת הוא ממש מח' ראשונים אי אמרי' בכה"ג דיכול לקיים מצווה דרבנן על צד הספק או לבטלה לגמרי, דלהר"ן אמרי' ביה דינא דסד"ר ואזלי' לקולא, ולתוס' לא חשיב סד"ר לקולא בכה"ג, ולא אזלי' לקולא כלל.

ובחוות דעת שם בסי' קי בבית הספק בהערות על הש"ך לסעי' כ' כתב בדעת הר"ן דלעולם לא אמרי' בשום ספיקא דרבנן לקולא אלא היכא שיש בו צד איסור, ובדעת הר"ן כ' דהתם ודאי לא אמרי' ספיקא לקולא דהא איכא חזקת חיוב (וכבר הזכרנו דברי הרעק"א אי בספק קיים מצווה יש חזקת חיוב, ויל"ד אי ה"ה לגבי ספק אי עבר זמן החיוב, וצ"ע), ורק אינו נוטל לולב בשביעי ספק שמיני משום שיש בו צד איסור משום מוקצה, (ובס"ד הבאנו לשונו בהערה [3]).

שיתקע לו רק טומטום. אינו מחוייב לשמוע ממנו. כיון דהוי ספק ספיקא שלא יעשה מצוה בשמיעתו שמא הוא נקיבה. ואם תמצא לומר זכר שמא התוקע נקיבה ולמה ישמע. ואף דאהני לי' שמיעתו ששוב לא יהי' מחוייב מכח ספק ספיקא כנ"ל. משום זה אינו מחוייב לשמוע. דומה לזה כתב המרדכי [בהל' קטנות סי' תתקמ"ד] דמותר ללבוש בשבת טלית בלי ציצית דאין איסור על הבגד רק שגורם שיהי' מחוייב לעשות ציצית ולא יקיים. והא לא איכפת לן כיון שבין ילבש בין לא ילבש לא יקיים מצוה. אין נפקא מינה אם אינו מחוייב או מחוייב ולא יקיים. וכן לדור בשבת בבית בלא מזוזה. וכן כתב הב"ח [יו"ד סי' רפ"ח] שאם אין לו מזוזה מותר לדור בבית בלא מזוזה מטעם הנ"ל. הנה מוכח מדבריהם שאין איסור במה שמביא עצמו לידי חיוב ולא יקיים [וע"ע אבנ"ז יו"ד סי' שפ"א]. וכל שכן שאינו מחוייב להוציא עצמו מחיובו כשלא יקיים מצוה. וא"כ בשמיעת טומטום מחבירו טומטום כיון שספק ספיקא שלא יקיים מצוה אין עליו חיוב בזה. ודו"ק היטב".

ולכאו' הוא דומה לדין סד"ר לקולא דה"נ הרי אם לא יעשה כלל הוא מבטל בודאי המצווה של תקיעת שופר.

אכן יש לחלק בזה דהרי הא דאמרי' דבכה"ג שודאי יבטל מצוותו ל"מ סד"ר לקולא הוא משום דאמרי' דל"ח כסד"ר כיוון שהוא מבטל בודאי המצווה, ושוב ל"ח כספק עובר על דרבנן אלא כודאי עובר, וע"ז לא נאמר דינא דסד"ר לקולא, ודין סד"ר אינו כדין הנהגה בעלמא לנקוט כהצד המציאותי של הקולא, אלא הוא דין דשרי לאדם להיות במצב שהוא ספק מבטל מצוות חז"ל ולא וודאי מבטל, אמנם ס"ס אינו הגדרה בציווי חז"ל אלא הוא הנהגה בעלמא לנהוג כצד הקולא ובזה כיוון דההנהגה היא דלקיים המצווה ע"י ס"ס לא יתקיים המצווה וא"כ אינו מחויב לעשות כן כלל ול"ד לסד"ר לקולא.

3. ובחוות דעת שם בסי' קי וז"ל דאתרוג אינו נוטל בבין השמשות דשביעי שכתב הר"ן סוכה כב ב ד"ה אמר הטעם משום דהוי ספק דרבנן אף דאיתחזק בר חיובא ואין משם ראיה כלל דהתם היינו טעמא כיון דטלטול לולב הוא איסור דרבנן לא דחינן איסור דרבנן מקמי ספיקא, ותדע דאי לא תימא הכי ודאי דהיה צריך ליטול בלא ברכה כמו אם נסתפק לו בשאר ימים אם נטל לולב וכמו במסופק בספירה דסופר בלא ברכה ואף דספק קרא קריאת שמע אינו חוזר וקורא למאן דאמר קריאת שמע דרבנן בברכות דף כ"א ע"א ע"ש הוא מטעם דקריאת שמע אדעתא דחוב איסורא אית ביה כמו בספק התפלל אינו חוזר ומתפלל וכתב הרא"ש ברכות פ"ג סימן טו הטעם אף דמתפלל אדם כל היום כולו בתורת נדבה מכל מקום בספק התפלל אינו חוזר ומתפלל דתפלה אדעתא דחוב איסורא אית ביה.

וכן הוא בקריאת שמע אף דמותר לקרות קריאת שמע כל היום בתורת נדבה מכל מקום בספק אסור כמו בספק התפלל, וכן הוא בכל הברכות דאדעתא דנדבה מותר לברך ולהודות אפילו בהזכרת שמו יתברך כמו שמותר בי"ח ברכות להתפלל בתורת נדבה ואדעתא דחוב אסור אפילו בלא הזכרת שמו דהא אם בירך על הפת בריך רחמנא מלכא דעלמא וכו' יצא ובספק אסור לברך אפילו בכהאי גוונא, ומטעם זה נראה לי לדון זכות על האומרים במעמדות ובקשות ברוך אתה ה' דדוקא דרך חוב אסור דהא חזינן דהרבה פיוטים וזמירות נתייסדו ונתקנו בלשון ברכה והודאה בהזכרת שמו ומה הפרש יש בין ברוך ה' ובין ברוך אתה ה', וכן הדין באמן דמותר לענות אמן שלא לצורך ואמן חוב אסור באמן יתומה, אבל בכל המצות ודאי אם נסתפק חוזר ועושה בלא ברכה, ועל כרחך בלולב הטעם משום דלא דחינן איסורא מטעם ספיקא. עכ"ל.

וא"כ להחוות דעת אף להר"ן לא אמרי' ביה סד"ר לקולא.

וא"כ חזי' דנטיית האחרונים ומקצת הראשונים ולדברי החוות דעת כל הראשונים, ס"ל דבשני כוסות האחרונים לא מצי למיזל לקולא משום סד"ר כלל, וא"כ יל"ע אמאי כ' הר"ן שהיינו מקילים בשניהם דהא בשני כוסות אחרונות לא מצינו להקל.

ו. מה שיתכן לבאר בדברי הר"ן גבי ד' כוסות

ואולי י"ל דהר"ן ס"ל דאף אי אמרי' בכל דוכתי דהיכא דהוא מחויב במצווה דרבנן ויכול לקיימה ע"י ספק לא מצי למיפטר נפשי' מכו"כ, מ"מ בד' כוסות אינו כן דהתם ליכא למימר דהוא מצווה אחת ומספק"ל היאך לקיימה, ושוב לא מיפטר מאופן א' משום סד"ר לקולא. אלא דגבי ד' כוסות הוא ספק בעיקר תקנת המצווה מהי מצוותן אי נתקנה על הראשונות או על האחרונות, והוי כשני ספיקות על שני מצוות דשפיר מצי להקל בשניהם, אף אם נדע אנחנו עי"ז דודאי ביטל מצוות חז"ל בא' מהם, וא"כ כיוון דבאחרונות יש צד לומר דאינו מחויב בהן וא"כ כשאינו מיסב בהם אינו מבטל עי"ז בודאי מצוות חז"ל, דאפשר דלא ציוו ע"ז כלל, ומה שע"י שלא יסב באחרונות אנן ידעי' שודאי ביטל מצוותן זהו ידיעה בעלמא, אבל הוא אינו מבטל מצוות חז"ל במה שאינו מיסב באחרונות.

ולפי"ז אפשר דזהו החילוק בין ד' כוסות לקריאת המגילה דקריאת המגילה יש לומר דהוא חיוב א' ורק מספק"ל כיצד לקיימו, משא"כ בד' כוסות.

ז. לכאו' ביאור זה תלוי ביסוד הגרי"ז גבי חיוב הסיבה

ורק דזה תלוי בדברי הגרי"ז בפ"ז מחו"מ אי חיוב הסיבה הוא דין של חיוב הסיבה על הגברא, ורק קבעו דההסיבה תהיה במצה ובכוסות, אבל אין זה דין במצה ובכוסות, ולפי"ז הוי כמגילה ממש דהוא חיוב על הגברא ורק השאלה היא היאך לקיימו וא"כ שוב לא מצי להקל בתרוויהו ומאי כ' הר"ן.

אמנם אי נימא דהחיוב הסיבה הוא מדיני הכוסות והמצה כמו שדייק שם הגרי"ז בדעת תוס' והרא"ש, וא"כ אכתי י"ל דהספק באיזה כוסות להסב אינו ספק במצווה אחת איך לקיימה וכמו שכ' גבי מגילה, אלא הוא ספק על שני מצוות באיזו נצטוינו, דהספק הוא אי המצווה היתה הסיבה בשני כוסות הראשונים או מצווה אחרת של הסיבה בשני כוסות אחרונים ולא הוי ספק על מצווה אחת.

וא"כ עדיין יש מקום לומר כמ"ש דהא דאמרי' דלא הותר לו לבטל מכו"כ מצווה דרבנן היכא שיכול לכה"פ לקיימה מספק, הוא דווקא בספק באותה מצווה שודאי נתחייב בה איך לקיימה, אבל היכא דהוא ספק בין שני מצוות באיזו נתחייב, וא"כ כל אחת ואחת מצ"ע אינו ודאי מבטלה, דהא דלמא לא נתחייב בה כלל, ורק דע"י שאינו מקיים שניהם ידעי' שממ"נ נתבטלה מצוות חז"ל, אבל הוא בשום זמן לא ביטל בוודאי מצוות חז"ל, ודו"ק.

ח. דרך האחרונים ז"ל בבי' דברי הר"ן גבי ד' כוסות

אלא דהאחרונים [והם הטורי אבן בר"ה והמנ"ח במצווה שא אות ו', ועי' בקוב"ש ב' בהערות על הש"ס] ביארו דברי הר"ן דאין

כוונתו משום ענין צדדי שתעקר תקנת חז"ל אם נקל בשניהם, אלא שהוא דין איקבע איסורא.

וגדר הדבר בי' הגרא"ו שם דכמו בחתיכה א' משתי חתיכות דהוי איקבע איסורא ומשום דכיוון דיש סיבת הנהגה אחת על שני החתיכות וזה א"א דודאי חד מינייהו אינו נכון, שוב לא אמרי' כלל להנהגה זו, ועי"ש שדימה לזה לדברי התוס' גבי ס"ס לשני צדדים בשליא שיצאה מקצתה (ב"ק יא.) ובזה נאמר דשוב ליכא כלל להנהגה זו.

אלא דלפי"ז הדרא קו' לדוכתא מסתירת דברי הר"ן במגילה דהתם הא ג"כ הוי איקבע איסורא ומ"מ אזלי' בחד מינייהו לקולא.

ט. מה שיתכן עוד חילוק בדברי הר"ן בין ד' כוסות למגילה

אמנם יתכן לחלק בין ספיקא דד' כוסות שכ' האחרונים דמדינא דאיקבע איסורא בעי' להחמיר בשניהם ומן הטעם שבי', לבין עיירות הספיקות דמצינן להקל בחד מן הימים היכא דלא תתבטל תקנת חז"ל מכו"כ.

והוא לפי מה דמתבאר בברכות דכ"ז. גבי הא דאמרי' בגמ' דפליגי רבנן ור"י אי תפילת המנחה עד הערב או עד פלג המנחה, ואמרי' התם דעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד, ובראשונים שם הביאו דברי הגאונים דמ"מ אינו יכול לעשות גם כדברי ר"י וגם כדברי חכמים והיינו להתפלל מנחה לאחר פלג המנחה ולהתפלל מעריב קודם הלילה דהוי תרתי דסתרי, אמנם בראשונים שם הביאו לדון אי היינו דווקא באותו היום אינו יכול לעשות כדברי שניהם או דאפי' לעשות ביום א' כדברי חכמים וביום אחר כדברי ר"י ג"כ לא יעשה ומשום דהוו תרתי דסתרי.

ובמאירי שם הביא פלוגתת הראשונים בזה וכ' וז"ל שם "ומכל מקום כתבו הגאונים שאיו לאדם אחד להתפלל מנחה וערבית בזמן זה, מה נפשך אם יום אין לילה אם לילה אין יום, ויש אומרים ששעה ורביע זה משמש ליום ולילה לענין תפלה ובדיעבד אם התפלל בו מנחה וערבית יצא, ונראה כדעת ראשון, ומכל מקום הרי מוסיפים לומר שאם התפלל בו פעם אחת מנחה שוב לא יתפלל בה ערבית שכבר קבלו עליו ביום וכן בהפך, ולמדו מכאן שמאחר שאנו נוהגים להתפלל מנחה בערב אין לנו להתפלל תפלת ערבית בפלג המנחה, ואותם שהיו מתפללים של שבת בערב שבת לא היו מאחרין מנחה לעולם עד זמן זה.

ואיני נסכם לדעת זה כלל, אלא ביום אחד אין ראוי לו להתפלל בו מנחה וערבית אבל מיום ליום אין לחוש כלל, ואין כאן משום תרתי דסתרן אהדד' דבדרבנן לא חיישי', והרי זה כשני שבילים אחד טמא ואחד טהור שהלכו שני בני אדם זה באחת וזה באחרת שאם באו לישאל בבת אחת שניהם טמאים, ובזה אחר זה שניהם טהורים." עכ"ל.

ומבו' בדבריו דבחד ספק על שני ימים לא חישי' לתרתי דסתרי, ולפי"ז אולי יש לחלק דגבי כוסות הוי תרתי דסתרי וחשיב איקבע איסורא כיוון דהוו ביום אחד, משא"כ בעיירות הספיקות דהוא ספק בשני ימים אוי"ל דלא אמרי' בזה דהווי איקבע איסורא ותרתי דסתרי, ולכך מצינן להקל ביום א' מן הימים, ודו"ק.

שו"ר שהקה"י בברכות סי' א' הביא ליישב

בדרך זו דברי הר"ן הנ"ל, ורק הק' דא"כ דבשני ימים לא אמרי' דהוו תרתי דסתרי א"כ לכאו' מצי' להקל בתרוויהו ואמאי כ' הר"ן דמ"מ חייב לקרוא ביום אחד עי"ש.

אמנם יש לדון אי דברי המאירי דלא אמרי' תרתי דסתרי בשני ימים הוא דווקא היכא דהספק הוא בכל יום מצ"ע ורק דיום אחדאנו מקילים כצד זה ויום א' כצד אחר, אמנם היכא דגוף הספק הוא בין שני הימים אפשר דלא אמרי' הכי, דדווקא התם דבאמת בכל יום ויום יש להסתפק בו מצ"ע ואינו שייך לספק של היום השני, ורק דהם תלויים באותם הצדדים, בזה אמרי' דכשהספיקות הם בשני ימים ל"ח כבאו לישאל בב"א ולא מחמרי' בתרוויהו, משא"כ גבי עיירות הספיקות הספק גופא הוא בין שתי הימים ואי לא היה היום השני לפנינו לא היה כלל ספק דכל הספק הוא דדלמא התקנה היא על יום השני ואפ"ל דבזה לא יאמר המאירי דבריו וצ"ע.

הרב שלמה ערערא

בענין חיוב הסיבה

ביאור שיטת הרמב"ם

כ' הרמ"א סי' תע"ב ס"ז: ולכתחילה יסב כל הסעודה. והשיג עליו הפר"ח: ליתא דליכא אלא מצוה מן המובחר, והילך לשון הרמב"ם: ואימתי צריך הסיבה בשעת אכילת כזית מצה ובשתיית ד' כוסות האלו **ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב ה"ז משובח**, ואם לאו אינו צריך. עכ"ד הפר"ח.

והנה הב"ח [תע"ב, ה] הביא מש"כ מהר"ל מפראג דמדקאמר בגמ' השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא דמשמע דיעבד יצא, יראה דדוקא השמש שמשמש לבני הסעודה וא"א לו להסב יוצא באכילת כזית אחד בהסיבה דלגבי השמש הוי דיעבד, **אבל שאר כל אדם יסב לכתחילה כל פעם שאוכל מצה** דכל האכילה של המצה אפי' אוכל הרבה, הכל היא מצוה אחת, ויותר עדיף שתהיה כל אכילתו במצוה, ולפיכך יש לו לאכול כל האכילה של מצה בהסיבה שהוא דרך חירות וכו' וכן פירש הרמב"ם ז"ל. עכ"ד מהר"ל. וביאר הב"ח שכוונתו לדברי הרמב"ם הנ"ל: ואימתי צריך הסיבה וכו' ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב ה"ז משובח ואם לאו אינו צריך.

וצ"ע דלכאורה חילוק גדול יש בין שיטת הרמב"ם לשיטת המהר"ל, א. דהרמב"ם כ': ושאר אכילתו ושתייתו וכו' והמהר"ל כ' רק דיסב לכתחילה כל פעם שאוכל מצה, וה"ט משום דהכל מצוה אחת היא וזה לא שייך לשאר אכילתו ושתייתו, ב. דהרמב"ם כ' ה"ז משובח ואם לאו א"צ, והמהר"ל דקדק מלשון הגמ' דכך הוא הדין לכתחילה. ומשמע דס"ל למהר"ל דמש"כ הרמב"ם "ושאר אכילתו" כוונתו רק לאכילת מצה מלבד הכזית, וה"ט כמש"כ המהר"ל דהכל מצוה אחת היא, ומאי דקרי ליה הרמב"ם "אכילתו", היינו משום דעיקר סעודה בפת, ומיהו לענין "שתייתו" שכ' הרמב"ם אין לומר כן דאדרבה אין להוסיף על הכוסות, ומה ששותה בסעודה אי"ז בכלל המצוה, וצ"ע.

והנה הרמב"ם בפ"ז מחמץ ומצה ה"ו כתב: בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים וכו', ובה"ז כתב: לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות וכו', ובה"ח כתב: אפי' עני שבישראל וכו' ואימתי צריכין הסיבה בשעת אכילת כזית מצה וכו'.

וכ' בחי' הגרי"ז וז"ל: מדברי הרמב"ם האלו מבואר דמצות הסיבה היא מצוה בפנ"ע שיאכל וישתה בלילה הזה והוא מיסב דרך חירות, אלא דחכמים קבעו למצוה זו בשעת אכילת המצה ושתיית הארבעה כוסות, אבל עכ"פ מצוה בפנ"ע היא ולא מדיני המצוה של מצה וארבע כוסות, וכדחזינן דגם בשאר אכילתו ושתייתו אם היסב ה"ז משובח דהיינו דמקריא קיום מצוה של הסיבה וכו', ולפי"ז אם אכל מצה או שתה ארבע כוסות בלא הסיבה אין כאן שום גריעותא בהמצוה של אכילת מצה או ארבע כוסות, רק דלא קיים מצות הסיבה שהיא מצוה נפרדת לגמרי. עי"ש.

ולפי"ז יש ליישב משה"ק החמד משה [סי' תע"ב בד"ה בט"ז] דלכאורה דברי הרמב"ם סותרים זה את זה, דבתחילת דברי הרמב"ם משמע דדין הסיבה הוא בכל האכילה והשתיה כלשון הרמב"ם: לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות [וכדברי הרמ"א דלכתחילה יסב כל הסעודה], ובסוף דברי הרמב"ם שכתב: ואימתי צריכים הסיבה וכו', משמע דדין הסיבה הוא רק בכזית מצה וד' כוסות אלא דבשאר אכילתו ושתייתו אם היסב ה"ז משובח ואם לאו אינו צריך. ותירץ החמד משה דתחילת דברי הרמב"ם איירי בכל אדם דלכתחילה צריך להסב כל הסעודה וכדעת הרמ"א, וסוף דברי הרמב"ם איירי בבן אצל אביו ושמש בפני רבו ותלמיד בפני רבו דאלו אין צריכים להסב אלא בכזית מצה ובד' כוסות, רק למצוה מן המובחר אם ירצו יכולין להסב כל הסעודה, אבל שאר כל אדם חובה להסב כל הסעודה. והדברים מדוקדקים בלשון הרמב"ם שכ' "ואימתי צריך הסיבה", רק בהלכה ח' דאיירי בבן אצל אביו ושמש ותלמיד בפני רבו [כשנותן לו רשות] ועל זה כ' הרמב"ם ואימתי צריך להסב. ובזה מיושב מה שהשיג הפר"ח על הרמ"א שכ' דלכתחילה יסב כל הסעודה. עכ"ד החמד משה.

והדברים מחודשים מאד דסתימת לשון הרמב"ם: "ואימתי צריך להסב" משמע דקאי אכו"ע דלא כ' ואימתי אלו צריכים להסב דנשמע מינה דקאי רק על הנזכרים בה"ח. אמנם לפי מה שיסד הגרי"ז בדעת הרמב"ם י"ל דהרמב"ם נקט תחילה דרך כלל מצות הסיבה דאינו שייך לכזית ומצה וד' כוסות אלא מצוה בפנ"ע שיאכל וישתה בלילה הזה בדרך חירות, ואח"כ כ' הרמב"ם פרטי הדינים משאחז"ל מי חייב להסב ובאלו דברים חייבים להסב ומה הוי מצוה מן המובחר.

ביאור דעת הראבי"ה

המהר"ל הקשה על מש"כ הראבי"ה דבזמן הזה בארצות אלו שאין דרך להסב כל השנה אף בליל הפסח אינו צריך אלא מיסב או יושב כדרכו, וז"ל "ודברי תמיה הן, דמה בכך דאין מיסב כל השנה ואין מראה חירות בעצמו, בלילה הזה מחויב להראות עצמו כאילו הוא בן חורין ולפיכך צריך להסב אע"ג דכל השנה אינו מיסב וכו'".

ובערוך השולחן סי' תע"ב ס"ג כ' דבזמן חז"ל שהיו בני חורין אוכלין דרך הסיבה על כרים וכסתות דרך גדלות ולכך במשנה לא הוזכרה שאילת ההסיבה בשאילת מה נשתנה, אבל עכשיו שאין אנו רגילים להסב, אין לך שנוי גדול מזה, ולכך צריך להסב גם בזה"ז כדי שיראו הבנים וישאלו. עי"ש.

אמנם בהגהות מימוניות פ"ז מחו"מ הביא דעת הראבי"ה באופ"א וז"ל: רבינו אבי"ה כתב שאין אנו צריכים הסיבה בזה"ז שהרי בני חרי אינם מסובין ואדרבה ישיבה כדרכן הויא דרך חירות, וכ"כ גם המהרי"ל, דלדידן דבשאר ימות השנה לא נהגינן בהסיבה, אין לנו לעשותה בליל פסח דמה חירות יש בה, ואדרבה דומה לחולי.

ולפי"ז מיושב תמיהת המהר"ל, דכל תמיהתו הוא לפי מה שהבין בדעת הראבי"ה וכן מבואר בב"ח דבזה"ז **אין חיוב הסיבה** כיון שאין נוהגין כן כל השנה, ועל זה תמה המהר"ל דמה בכך שאין אנו נוהגים כן כל השנה, הרי בליל הזה מחויב להראות עצמו

כאילו הוא בן חורין, אבל לפמש"כ ההג"מ בדעת הראבי"ה וכ"כ המהרי"ל דבזמן הזה אין להסב דאדרבה ישיבה כדרכן הוי דרך חירות, והסיבה דומה לחולי, ממילא אם יסב לא יהיה כלל דרך חירות, ולכך פטור מלהסב, ולא שפטור מלעשות דרך חירות.

עבדא דמפיק ליה מריה לחירות ויהיב ליה כספא ודהבא בעי לאודיי ולשבוחי

איתא בגמ' פסחים קטז אמר ליה רב נחמן לדרו עבדיה עבדא דמפיק ליה מריה לחירות ויהיב ליה כספא ודהבא מאי בעי למימר ליה, אמר ליה בעי לאודויי ולשבוחי, א"ל פטרתן מלומר מה נשתנה, פתח ואמר עבדים היינו. ופירשב"ם פתח ואמר **לאחר שאילת הבן** התחיל לומר עבדים היינו וגומר הגדה בשבח והודאה, כלומר כן עשה לנו הקב"ה שהיינו עבדים והוציאנו משם. וביפה עינים כ' דלא גרסי' פטרתן מלומר מה נשתנה וכ"מ מפי' רשב"ם.

והנה הרמב"ם בפ"ז מחו"מ ה"ב כתב וז"ל: מצוה להודיע לבנים ואפי' לא שאלו שנא' והגדת לבנך. לפי דעתו של בן אביו מלמדו כיצד אם היה קטן או טיפש אומר לו בני כולנו היינו עבדים כמו שפחה זו כמו עבד זה במצרים, ובלילה הזה פדה אותנו הקב"ה ויוציאנו לחירות וכו' והגר"ח פרידלנדר [שפתי חיים מועדים ח"ב עמ' רפ"ט] ביאר דמקורו של הרמב"ם הוא מהא דא"ל ר' נחמן לדרו עבדיה וכו'. ולפי"ז צ"ל דבנו של ר' נחמן היה קטן וכדי להראות לבנו שכולנו היינו עבדים כמו עבד זה במצרים, אמר לעבדו עבדא דמפיק ליה וכו' כדי להראות לבנו משל כיצד עלינו לשבח ולהודות לה' שהוציאנו ממצרים. וזה מש"כ הרשב"ם כלומר כן עשה לנו הקב"ה שהיינו עבדים והוציאנו משם.

אמנם מלשון הרשב"ם שכתב "לאחר שאילת הבן", לא משמע שהבן היה קטן כ"כ שצריך אביו ללמדו שהרי אנו כעבד זה וכשפחה זו, שהרי שאל מה נשתנה, והרמב"ם הלא איירי כשאין הבן שואל מעצמו, אלא ע"כ שהבן שאל מה נשתנה, ומה שאמר ר' נחמן לדרו עבדיה, היינו רק כהקדמה לעבדים היינו, וכן משמע לשון המאירי: מתחיל בגנות ר"ל עבדים היינו כדי שיפרסם את העבדות להגיע ממנו לכבוד שחרורו, **ודרך צחות אמרו** אמר ליה רב נחמן לדרו עבדיה וכו' אמר ליה בעי לאודיי ולשבוחי קמיה מיד פתח ואמר עבדים היינו וכו' עכ"ל. ומשמע להדיא דהיה זה תוספת והרחבה דרך צחות לעבדים היינו, ולכך כ' הרשב"ם לאחר שאילת הבן, דמה שאמר ר' נחמן לדרו עבדיה לא היה אלא משל והרחבה לעבדים היינו ואינו שייך לשאילת מה נשתנה. נמצא לפי"ז דלדעת הרשב"ם היה הבן גדול ושאל מה נשתנה ומה שאמר ר"נ לדרו עבדיה, היה דרך צחות כהקדמה לעבדים היינו.

ושי' הרמב"ם דהיה הבן קטן שאינו יודע לשאול, וקיים בו ר' נחמן את פתח לו ואמר לו כולנו היינו עבדים כמו עבד זה, ושאל לעבד עבדא דמפיק ליה וכו' כדי להראות לבנו כיצד עלינו לשבח לה', ולכך כ' הרמב"ם דאם היה הבן קטן או טיפש אומר לו בני כולנו היינו עבדים כמו שפחה זו וכו' דכך

מקיימים "את פתח לו".

ולפי ב' הביאורים הנ"ל לא גרסי' פטרתן מלומר מה נשתנה. אבל הפר"ח בסי' תע"ג סעיף ז' עמש"כ הרמ"א: וכשהבן או האשה שואלת אי"צ לומר מה נשתנה אלא מתחיל עבדים היינו, כתב וז"ל: זה מבואר בפרק ערבי פסחים [קטו:] דגרסי' התם אביי הוה יתיב קמיה דרבה וכו' א"ל עדיין לא קאכלינן וכו' פטרתן מלומר מה נשתנה וגרסי' תו התם א"ל ר"נ לדרו עבדיה וכו' א"ל פטרתן מלומר מה נשתנה. וכ"כ הגר"א על דברי הרמ"א הנ"ל וז"ל: "שם קטו **קטז** פטרתן וכו'" [ועובדא דר"נ אמר לדרו עבדיה הוא בדף קט"ז]. ומבואר דמה שאמר ר"נ לדרו עבדיה עבדא דמפיק ליה מריה לחירות וכו' וא"ל בעי לאודויי ולשבוחי, הוא במקום שאילת מה נשתנה. וצ"ב דבשלמא בדף קטו: דאביי שאל עדין לא אכלינן וכו' שפיר הוי כמו מה נשתנה. אבל מה שאמר ר"נ לדרו עבדיה, הרי לא היה אלא משל בעלמא, ואיך יצא בזה ידי חובת מה נשתנה. ונראה לבאר דמה שצריך לספר דרך שאלה ותשובה הוא משום שע"י השאלה הסיפור מתיישב יותר על הלב. וכאן ע"י המשל מדרו עבדיה שמרגיש עבדות, הרי נתיישבו הדברים בליבו שהרגיש את הנמשל של עבדים היינו וכו' ויוציאנו וכו' ועל כן עלינו להודות ולשבח להקב"ה, וגו'.

ביאור השייכות בין נתינת הכסף והזהב ליציאה ממצרים

ויל"ע בהא דאמר ליה רב נחמן לדרו עבדיה "עבדא דמפיק ליה מריה לחירות **ויהיב ליה כספא ודהבא**", ומשמע שנתינת הכסף והזהב מישך שייכא ליציאה עצמה, ואין זה ב' דברים שונים, וצ"ב בטעמא דמילתא. וכן במדרש רבה פ' ראה [פרשה ד' פיסקא ז'] איתא: ד"א אגילה בחסדך מדבר בישראל, אמרו ישראל רבש"ע אגילה ואשמחה בחסדך שעשית עמנו שאילו נפרעת מן המצריים ולא נתת לנו את ממונם היינו שמחים, שמחה וגילה יש לנו שנתת לנו את ממונם וכו'. וכן בהגדה אומרים: אילו הרג את בכוריהם ולא נתן לנו את ממונם דיינו וכו' עאכו"כ וכו' ונתן לנו את ממונם, ובכל זה יל"ע מה השייכות בין ענין מתנת הכסף והזהב לענין היציאה.

ונראה לבאר דהנה בפרשת ראה במצות הענקה דע"ע כתיב: וכי תשלחנו חפשי מעמך לא תשלחנו ריקם, הענק תעניק לו מצאנך וגו' וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויפדך ה' אלוקיך, על כן אנכי מצוך את הדבר הזה היום, ופירש"י וזכרת כי עבד היית והענקתי ושניתי לך מביזת מצרים וביזת הים, אף אתה הענק ושנה לו. וז"ל רבינו בחיי: הענק תעניק לו לשון תפארת כלומר עשה לו כבוד ותפארת מממונך מלשון וענקים לגרגרותיך וכו'. עכ"ל, והיינו דהעבד כשיוצא לחירות צריכים לתת לו הרגשת חירות מושלמת שלא יצא כעבד שפל אלא מעניקים לו צאן ובקר וכו' וזש"כ רבינו בחיי: עשה לו כבוד ותפארת, וזהו השבח של "ויהיב ליה כספא ודהבא", וזהו שאמרו ישראל שאילו נפרעת מהמצרים ולא נתת לנו את ממונם היינו שמחים, אבל עכשיו שנתת לנו את ממונם, שמחה וגילה יש לנו שלא יצאנו כעבדים שפלים אלא בכבוד ותפארת.

וזוהי ההבטחה שהבטיח הקב"ה לאברהם אבינו בברית בין הבתרים ואחרי כן יצאו ברכוש גדול, ואמרו במס' ברכות ט: דאמר

הקב"ה למשה בבקשה ממך לך אמור לישראל וכו' שלא יאמר אותו צדיק ועבדום ועינו אותם קיים בהם ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם, דזהו הענין המיוחד ביציאה ברכוש גדול לגדל את ישראל ולכבדם שיצאו בכבוד ותפארת.

ושמעתי לבאר לפי זה מה שישראל בביזת הים לא רצו לזוז משם עד שהסיעם משה בע"כ, כמ"ש רש"י בפרשת בשלח (ט"ו כ"ב) דזהו משום שרצו שתהיה היציאה בכבוד ובתפארת כהענקת עבד עברי, ומה שמשה הסיעם בע"כ, היינו כדכתב הצידה לדרך שם שחשש שיתקיים בהם "וישמן ישורון ויבעט", ודפח"ח.

בענין שימוש במשכונות של עכו"ם

ביאור הנהגת המהרי"ל להשתמש במשכונות של עכו"ם בליל פסח

כ' השו"ע אור"ח סי' תע"ב ס"ב: יסדר שולחנו יפה בכלים נאים כפי כוחו. וכ' המג"א: כל השנה טוב למעט בכלים נאים זכר לחורבן חוץ מליל פסח ירבה בכלים נאים, ומהרי"ל לא היה משתמש במשכונות של עכו"ם כי אם בפסח, וכן מצאתי כתוב בשם מהר"ם דהוי גניבת הגוי ושואל שלא מדעת גזלן הוי וכו', וקשה אטו בפסח מותר לגזול, וי"ל כיון דאין משתמש בהם אלא פעם אחת בשנה לא מקפיד הגוי, ועי' בט"ז ביור"ד. עכ"ד המג"א.

והחק יעקב אור"ח סי' תע"ב כ' וז"ל: וכ' מהרי"ל בהל' הגדה וז"ל: כל ימות השנה טוב למנוע כלים נאים זכר לחורבן חוץ מלילות הסדר זכר לחירות, אפי' כלים הממושכנים בידו מן העכו"ם **מותר לשים על השולחן לשמוח בראייתם**. עכ"ל [מהרי"ל] הרי מבואר להדיא דאף בפסח אין להשתמש בהם כמש"כ מהרי"ל להדיא בהל' הגעלה [אות ט"ו, וז"ל: אך אין נכון להשתמש בשום כלי גוים הממושכנים בידו וכו' אם לא שיטול רשות מן הגוי, דסתמא מקפידין ואסור לגנוב אף דעת גוי, והביאו הב"ח ביור"ד סי' ק"כ], רק להשים אותן על השולחן לנוי בעלמא, ודלא כמש"כ המג"א בשם מהרי"ל דלהשתמש בו קאמר. עכ"ד החק יעקב.

וז"ל הט"ז ביור"ד סי' ק"כ סקי"א: אמנם נראה לע"ד היתר ברור להשתמש במשכון של עובד כוכבים שלא ברשות דלא עדיף מהפקעת הלואתו וכו'. דבפ' הגוזל בתרא פירש"י שאי"ז גזל ממש כי ליכא חילול ה' דלא ידע עובד כוכבים בהדיא דמשקר וכו' וכן ראיתי בקהילות גדולות שבימי חג הסוכות משתמשים בבגדים המצוירים משכונות של עובדי כוכבים לנוי סוכה **ומשאילים לאחרים** רבים וכן שלמים וחלילה לומר דכולהו עבדי איסורא, גם במהרי"ל [דכ' בספר מנהגי המהרי"ל בהל' הגעלה דאסור להשתמש במשכונות של גוים כנ"ל] לא חתם מהרי"ל עצמו על זה אלא המעתיק אפשר ששמע וטעה. עכ"ל הט"ז.

נמצא דג' שיטות בדבר: א. דעת המג"א דאסור להשתמש במשכונות של גוים דשואל שלא מדעת גזלן, אלא דפעם אחת בשנה לא מקפיד הגוי. ב. דעת הט"ז דמותר להשתמש במשכונות של עכו"ם דלא גרע מהפקעת הלואתו, ג. דעת החק יעקב דאסור

להשתמש כלל במשכונות של גוים ואין היתר אלא להניחם על השולחן לנוי.

ויל"ע לדעת החק יעקב מאי רבותא דאפי' כלים הממושכנים בידו מן העכו"ם מותר להשים על השולחן לשמוח בראייתם כלשון המהרי"ל, הא כיון דלית ביה משום גזל פשיטא דשרי. ואולי י"ל דהנה בגמ' ב"מ ל. איתא דשומר אבידה שנזדמנו לו אורחים לא ישטח הכסות אפי' לצורכה או משום שלא תשלוט בה עין רע של אורחים או משום שמא יגנבוה אורחים, וטעם זה שייך גם בכלים נאים, ובמשכון של ישראל י"ל דאסור להשים על השולחן כשיש לו אורחים, ועל זה קמ"ל המהרי"ל דבגוי כה"ג שרי.

ולפי"ז י"ל לדעת המג"א דס"ל דמותר להשתמש פעם אחת בשנה משום שאינו מקפיד, ומבואר בחת"ס דההיתר הוא דוקא במשכונות של גוים ולא במשכונות של ישראל, וצ"ב דכיון דטעמא משום שאינו מקפיד על שימוש פעם אחת בשנה, מה לי גוי מה לי ישראל. אמנם י"ל דהכא איירי היכא דנזדמנו לו אורחים, דבישראל אסור כנ"ל ובגוי שרי.

ישוב קושית המג"א דהמשכונות היו כלי כסף דמשתמש בהן לצורכן

והנה יש מקום ליישב קושית המג"א הנ"ל איך הותר למהרי"ל להשתמש במשכונות של נכרים בליל פסח, דהכלים הממושכנים אצלו היו כלי כסף וכלי נחושת, וממילא ניחא שהותר לו להשתמש כדין שומר אבידה, דהנה בפ"ב דב"מ [כט:] תנן גבי שומר אבידה כלי כסף משתמש בהן לצורכן ובגמ' שם ל. תניא כדרך שאמרו באבידה כך אמרו בפיקדון, ואע"ג דפריך התם פיקדון מאי עבידתיה גביה, ופירש"י: מה לו להשתמש יבא בעליו וישתמש בו ומשני שהלכו בעליהם למדינת הים, מ"מ נראה פשוט דכ"ז שייך דוקא בפיקדון דכשהבעלים בעיר יכולים לבא ולהשתמש עם הכלים, אבל במשכון דהמלוה יכול לעכב את הבעלים מלהשתמש כיון שמחזיק בו לצורך ההלואה, א"כ ודאי דמותר וצריך המלוה להשתמש בכלי כסף לצורכן.

ומצאתי יסוד לחילוק זה בדברי הש"ך חו"מ סי' ע"ב ס"ק קס"ז [עמש"כ השו"ע: המלוה את חבירו על המשכון ופרעו וא"ל תן לי משכוני א"ל לך עתה ובא למחר ואחזירנו לך ונגנב המשכון, אם נגנב קודם הזמן שקבע לו לבא בשבילו חייב המלוה ואם נגנב אחר הזמן שקבע לו לבא בשבילו פטור], וז"ל הש"ך: ז"ל הטור [סוף סי' ע"ב] בשם תשו' הרא"ש דטעמא דמלוה על המשכון הוי שומר שכר משום פרוטה דרב יוסף שמא יבא לו עני באותה שעה שהוא טרוד לשלחו שא"צ ליתן לו [עכ"ל הטור] הלכך אם נגנב קודם הזמן שקבע לו בשבילו נמצא עדיין היה ברשותו וצריך לנערו, ואם נגנב אחר הזמן שקבע לו לא היה ברשותו ולא צריך לנערו **דהוי כשאר פיקדון שאין הנפקד חייב לבערו כיון שברשות המפקיד הוא לבא וליקח ולנערו, ולא דמי למשכון שאינו ברשות הלוה ליקח אותו ולנערו לפיכך צריך המלוה להשתדל בו** וכו' עכ"ל הש"ך. ולפי"ז א"ש דכיון דמותר להשתמש בכלי כסף הממושכנים לצרכן לכך הותר למהרי"ל להשתמש בהן בליל פסח, ומה שעשה כן דווקא בליל פסח היינו משום דבשאר ימות השנה לא רצה להשתמש בכלים נאים זכר

לחורבן רק בליל פסח זכר לחירות היה משתמש בהם.

וכל זה לדעת רש"י דבפיקדון אסור להשתמש אם לא שהלכו בעליו למדינת הים וכ"כ הרמב"ם בפ"ז משאילה ופיקדון ה"ד ובטוש"ע חו"מ סוף סי' רצ"ב, וצריך לחלק בין משכון לפיקדון וכשנ"ת, אבל לדעת התוס' א"ש בפשיטות, דהנה בגמ' שם ל. איבעיא להו לצורכו ולצורכה מאי, וכ' התוס': דווקא בשיטוח כסות מיבעיא ליה וכל דדמי ליה דשמא יניחנה שטוחה יותר מכדי צורכה עד שיתקלקל, אבל בספר אמרי' דקורא בהן אע"ג דצורכו הוא כמו צורכה וכו' **וכלי נחושת וכו' וכלי כסף וכו' אפי' לצורכו מותר** כיון דעל ידי אותו תשמיש אינו יכול לבא לידי קלקול וכו', ובתוהרא"ש מבואר יותר טעמא דמילתא וז"ל: וכלי כסף וכלי נחושת אין מתקלקלין בתשמיש מועט ויכול להשתמש בהן אפי' לצורכו בלבד, משום דניחא ליה לבעל אבידה שישתמש בהן אפי' לצרכו כיון שאינן מתקלקלין, משום דדילמא ישכח ולא ישתמש בהן ויתקלקלו, וכן מוכח מדפריך בסמוך אברייתא דכלי עץ וכלי נחושת פיקדון מאי עבידתיה גביה, ואם לא התירו אלא לצורכו של כלי מאי קשיא ליה, הא כיון שהוא שומר יש לו ליזהר שלא יתקלקל הכלי **שהבעלים סומכין עליו שיזהר שלא יחלידו ואם לא נזהר פושע הוא**, אבל אי שריא אפי' לצורכו לבד אז פריך שפיר דאין לו להשתמש לצרכו אלא עפ"י הבעלים, ומשני שהלכו בעליו למדינת הים **ובשעה שהפקידו לא היה דעתם לילך** ושוב נמלכו והלכו, ומאחר שנתרחקו רוצים הבעלים שישתמש בהם לצרכו כדי שלא יתייאש מלהשתמש וכו'. עכ"ל תוהרא"ש. נמצא לדעת התוס' דבכסות ששוטחה לצורכה ובכלי כסף שמשתמש בהם לצרכן אפי' הבעלים בעיר מותר בפקדון וכ"ש במשכון וכנ"ל. ולצורכו בלבד מותר דוקא בהלכו למדינת הים. ויש להביא ראיה לשי' התוס' דכלי כסף ונחושת משתמש בהם אפי' לצורכו, מדברי הספרי בפ' כי תצא, וז"ל הספרי עה"פ וכן תעשה לחמורו: כלי כסף וכלי נחושת משתמש בהם **לצורכו** אבל לא לשוחקו [והגר"א ז"ל לא הגיה בזה כלום], שוב מצאתי בעמק הנצי"ב על הספרי שכ' דמכאן ראיה לשי' התוס'. אמנם בפי' תולדות אדם על הספרי מבואר דהיה לו גירסא בספרי: כלי כסף משתמש בהם **לצרכם** והביא פירש"י במתני' שם.

ביאור דעת המג"א על פי דעת המחנ"א דהשימוש בכלי כסף משום השבת אבידה

והנה במחנ"א הל' שומרין סי' ל"ה הביא דברי התוס' שכ' דכלי כסף מותר אפי' לצורכו וכ' התוס': ותדע דאי דוקא לצורך הכלי מאי פריך פיקדון מאי עבידתיה גביה כיון שהוא שומר יש לו לעיין עליו שלא יתקלקל, וכ' המחנ"א דמשמע לכאורה דס"ל דהשומר ישנו בכלל שמירתו לעיוני שלא יתקלקל דבר השמור בידו, והקשה על זה ממתני' [שם דף לח.] דפירות אבודים ה"ז מוכרם **מפני שהוא כמשיב אבידה** וכמש"כ הרמב"ם בפ"ז משאילה ופיקדון ה"ד: שזה חובה עליו משום השבת אבידה, ותיפוק ליה דזה חייב בכל הני מפני שהוא שומר וקיבל עליו כל מיני שמירה, וע"כ שרק משום השבת אבידה חייב ולא משום שקיבל שמירה על זה עי"ש.

ולדעת המחנ"א ניחא מה שנתקשה המ"א בדברי המהרי"ל ולא תירץ כנ"ל שהיה מותר

לו להשתמש משום צורך הכלי, דכיון דכל החיוב הוא מפני שהוא כמשיב אבידה, א"כ לכאורה במשכונות של עכו"ם לא שייך טעם זה כיון דאסור להשיב אבידה לעכו"ם אלא במקום שיש בזה קידוש ה', אמנם י"ל דבמשכון כיון שנמצא בידו כדי לגבות בו את החוב אם לא ישלם, שפיר מותר לו להשתמש כדי שלא יתקלקל משכונו, אלא דבישראל חשיב שומר שכר כיון שמקיים בזה מצות השבת אבידה ופטור באותו זמן מלתת פרוטה לעני [כמבואר בטור בשם הרא"ש הנ"ל, ודלא כהיש"ש בפרק בתרא דב"ק שכ' דכיון דהוי גם לצורכו כיון שצריך המשכון כדי שיוכל לגבות בו את החוב לא חשיב מחמת זה שומר שכר, והשיג עליו הש"ך בסי' ע"ב סק"י דאישתמטתיה דברי הטור בשם הרא"ש בסוף סי' ע"ב].

[ובמעיני החכמה כ' ליישב קושית המחנ"א דיש לחלק בין הפסד הבא מחמת ריקבון או עכברים להפסד הבא מחמת התיישנות הכלי, דבהפסד הבא מחמת ריקבון השומר שמר כראוי ואינו יכול למנוע הפסד זה ע"י שמירתו, הלכך המכירה אינה חלק מהשמירה אלא השבת אבידה, אבל שטיחת הכסות והשימוש בכלי כסף הוא חלק מהשמירה שבידו לעשות שלא יתקלקלו, ובזה שפיר חייב השומר].

ביאור הנתיבות בדעת התוס'

והנה בנתיבות סי' רס"ז סק"ד כ' וז"ל: כלי כסף משתמש בהן בצונן ועי' בתוס' שכ' דאפי' לצרכו מותר, ואין להקשות דא"כ יהיה שומר שכר בשביל היתר שימוש שלפעמים השימוש שוה פרוטה, ונראה דכיון דדבר שאין מקפידין עליו הוא, ואפי' אם היה בביתו [של בעל החפץ] היה רשאי ליקח להשתמש בו בצונן בבית בעל החפץ והוי כמפקירו לזה וכו'. עכ"ל הנתיבות.

והנה בדברי התוס' לא נתבאר הטעם דלצורכו מותר בכלי כסף ונחושת, והנתיבות ביאר דעת התוס' דכיון דאין לחשוש שיתקלקלו ע"י השימוש הוי דבר שאין מקפידין עליו, וצ"ע דא"כ מאי פריך פיקדון מאי עבידתיה גביה, הא לפמש"כ הנתיבות אפי' אם היה בביתו היה רשאי ליקח להשתמש בו בצונן בבית בעל החפץ, וכ"ש כשהוא מופקד בידו.

ועוד צ"ע דהנה הש"ך בחו"מ סי' שנ"ח ס"ד כ' דמדברי התוס' פרק אלו מציאות דף כב. ד"ה מר זוטרא מבואר דאם אדם נותן לאכול לחבירו מדבר שאינו שלו אלא של חבירו, אע"פ שיודע שחבירו יתרצה אסור לו לאכלו, דהלכה כאביי דיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש ואע"ג דהשתא ניחא ליה מעיקרא לא ניחא ליה.

ונראה ליישב הקושיא הב' דדברי התוס' בדף כב. איירי בדבר חשוב דעל שאר בני אדם הדרך להקפיד, אלא דלרבנן ודאי היה מרי בר איסק מתרצה אם היה יודע שבאו רבנן לפרדס שלו, ועל זה כ' התוס' דאין לומר שהיה סומך שיתרצה מרי בר איסק כשידע, דהלכה כאביי ואע"ג דהשתא ניחא ליה מעיקרא לא הוה ניחא ליה, אבל בדבר מועט דאין אדם מקפיד עליו בזה שפיר מותר לו להשתמש. אבל הקושיא הראשונה במקומה עומדת מאי פריך פיקדון מאי עבידתיה גביה, וצ"ע.

וכבר נתבאר דעת התוס' עפשמ"כ

התוהרא"ש דניחא ליה לבעל אבידה שישתמש בהם אפי' לצרכו כיון שאינן מתקלקלין, משום דחייש דילמא ישכח ולא ישתמש בהם ויתקלקלו, ולכך פריך פיקדון מאי עבידתיה גביה דאין לו להשתמש לצרכו אלא עפ"י הבעלים, ומשני שהלכו בעליו למדינת הים ובשעה שהפקידו לא היה דעתם לילך, ושוב נמלכו והלכו, ומאחר שנתרחקו רוצים הבעלים שישתמש בהם לצרכו כדי שלא יתיאש מלהשתמש.

ועכ"פ לפמש"כ הנתיבות בדעת התוס' דטעמא דכלי כסף משתמשים לצרכו כיון דדבר שאין מקפידין עליו הוא, ודאי לא קשה קושית המג"א על המהרי"ל אי נימא דכלי כסף היו, שהרי אין מקפידים כלל בשימוש כזה, ומה שלא השתמש בהם בשאר ימות השנה הינו משום שלא רצה להשתמש בכלים נאים זכר לחורבן, ומש"כ המהרי"ל בהל' הגעלה דאסור להשתמש במשכונות של עכו"ם לא איירי בכלי כסף שמשתמש בו לפעמים, דזה הוי דבר שאין מקפידין עליו.

ביאור החת"ס במסירת בגדי החמודות ליעקב בליל פסח

והנה בחת"ס פ' תולדות עה"פ ותקח את בגדי עשיו בנה הגדול החמודות אשר איתה בבית, כ' וז"ל: יש לדקדק איך השתמשה רבקה שלא ברשות עשיו **ואין השואל רשאי להשאיל**, וי"ל דליל פסח היה ומותר להשתמש במשכונות של נכרים כמש"כ מג"א בשם מהרי"ל, ועשיו ישראל מומר הוה ודינו כגוי וכו', עכ"ל החת"ס. ולכאורה אכתי קשה אפי' אם הנפקד מותר לו להשתמש איך הותר לרבקה למסור הבגדים ליעקב וכמו שהזכיר החת"ס בקושיתו דאין השואל רשאי להשאיל.

וצ"ל דשרי כדאמרי' בפרק המפקיד [ב"מ לו.] כל המפקיד על דעת אשתו ובניו הוא מפקיד ולכך הותר לרבקה למסור הפקדון לבנה יעקב.

אמנם יש לדון דכיון דטעמו של המג"א דפעם אחת בשנה אינו מקפיד, א"כ הכא ודאי הקפיד עשיו שלא ישתמשו בפיקדון כדי ליטול ממנו הברכות, וא"כ איך הותר ליעקב להשתמש בבגדים.

עוד יש לדון לדעת הט"ז דבמשכונות של גוים מותר להשתמש דלא גרע מהפקעת הלואתו, דבפשוטו לפי"ז לכאורה א"ש בפשיטות דכיון דישראל מומר היה ודינו כגוי מותר להשתמש בפקדונו [ועי' מחנ"א בהג' על הרמב"ם גזילה ב' שכ' דהפקעת פקדונו של עכו"ם שרי באופן שהיה בידו של ישראל פיקדון של גוי ושכחו].

אלא דאין לומר כן דהא טעמא דהפקעת הלואתו שרי הינו בדליכא חילול ה' כמו שהביא הט"ז מדברי רש"י בהגוזל בתרא, וא"כ הכא שפיר הו"ל למיחש שיראהו עשיו בבגדי החמודות כשישוב מהשדה, וא"כ איכא חילול ה', ואיך הותר לו להשתמש בפקדונו של עשיו.

ביאור המהרנ"ח במסירת בגדי החמודות ליעקב

וראיתי בספר הנותן אמרי שפר למהראנ"ח סוף פ' תולדות שכ' ליישב איך הותר לרבקה לתת הבגדים המופקדים אצלה ליעקב והלא גזל גמור הוא. דכיון דצריך לנער הכסות אחת לשלושים יום כדתנן בפרק אלו מציאות גבי שומר אבידה, הרי שאפשר לומר שבזה

שמסרה את הבגדים ליעקב, קיימה בזה את חובת הניעור, ואע"ג דלבישת הבגדים ליעקב הוי לצורכו ולצורכה מ"מ איבע"ל בגמ' שטחה לצרכו ולצרכה מאי וסליק בתיקו. עכ"ד מהראנ"ח.

ויל"ע טובא בתי' זה: א. דברא"ש מבואר דכיון דסליק בתיקו עבדינן לחומרא ואסור להשתמש בכסות לצורכו ולצורכה. ב. אפי' אם מותר לנפקד לשוטחה לצורכו ולצורכה מ"מ איך הותר לה למוסרו לאחר, ובזה יש ליישב דכל המפקיד על דעת אשתו ובניו הוא מפקיד וכנ"ל. ג. דבדברי המהראנ"ח מבואר דעשיו הפקיד הבגדים אצל רבקה לזמן ארוך, אבל בתרגום יונתן אי': ונסבת רבקה ית לבושי עשיו וכו' **וההוא יומא לא אלבשינון עשיו**, וכן צ"ל לפי המבואר במדרש על פסוק זה: החמודות - מה שחמד מנמרוד והרגו ונטלן וכו', אשר איתה בבית - שבהן היה משמש את אביו וכו' בשעה שהיה משמש את אביו לא היה משמשו אלא בבגדי מלכות אמר אין כבודו של אבא להיות משמשו אלא בבגדי מלכות. ומבואר דבגדי החמודות היו הבגדים שחמדן מנמרוד ובהן היה משמש את אביו תמיד, וא"כ ע"כ צ"ל לפי"ז דהפקיד עשיו את בגדיו רק לזמן זה עד שיחזור לבית אביו לשמשו ואז ילבש את בגדי המלכות, וא"כ פשיטא שבכה"ג ליכא חובת ניעור. גם לפי המבואר בדעת זקנים שהיו מצויירים עליהם כל החיות ועופות שבעולם ונראין כאילו הן חיין וכשהיה בשדה היו החיות והעופות באין אצלו וניצודין מאליהן, נמי לא מסתברא שהפקיד בגדים אלו ליותר מל' יום.

וכעת מצאתי בפרקי דר' אליעזר סוף פכ"ד: עשיו אחיו של יעקב ראה את הכתונת שעשה הקב"ה לאדם ולחוה על נמרוד וחמד אותם בליבו והרגו ולקח אותם ממנו וכו' וכשלבש אותם נעשים בם גם הוא גיבור וכו' וכשבא יעקב מאת פני יצחק אביו אמר אין עשיו הרשע ראוי ללבוש את הכתונת הללו וחפר וטמנם שם וכו'. ומבואר דלא החזיר יעקב את בגדי החמודות לעשיו, וצ"ב טעמא דמילתא אמאי ליכא משום גזל, וצ"ע בכל זה.

הרב משה כהן, רמב"ש ג'

בגדר חיוב שתיית ארבע כוסות של יין

שנינו במשנה ר"פ ערבי פסחים "ולא יפחתו לו מארבע כוסות של יין", ומדייקים התוס' שרק לבעל הבית צריך ליתן יין לארבע כוסות אבל לא לבני ביתו מפני שהם יוצאים ממנו ואינם צריכים לשתות ד' כוסות בעצמם, וכתבו התוס' שזה גם מסברא, דהא מאי שנא מקידוש שאין לכל אחד כוס, וכתבו ושמא גם בקידוש יש לכל אחד כוס כדמוכח לקמן בההוא סבא דחזייה דגחין ושתי, ודחו דבגמ' בעירובין משמע שלא היה כוס לכל אחד.

ועוד הוכיחו התוס' מהגמ' בדף קח: דאמרינן השקה מהן לבניו וב"ב יצא, והוא ששתה רובא דכסא, ומשמע שב"ב לא שתו רוב הכוס, וכן משמע שאין רגילות להשקותם וע"כ שאין צריך שכל א' וא' ישתה רוב כוס, ודחו שאין זה מוכרח דהא אפשר שיש להם ג"כ כוס בעצמם, א"נ דמיירי בבניו וב"ב הקטנים שלא הגיעו לחינוך ואין אשתו בכלל.

והקשה הגר"ח הביאו הגרי"ז בפ"ז מהל' חמץ ומצה איך הוכיחו התוס' מקידוש, דכמו שבקידוש אין צריך כוס לכל א' וא' ה"ה בד' כוסות, הרי בקידוש זה דין בברכה שצריכה כוס, ובזה מובן אמאי מהני כוסו של המברך לכל השומעים, אבל ד' כוסות הרי זה דין שתיית יין, ובזה ודאי מסתבר שכל א' וא' צריך לשתות מן הכוס, דמה שייך להוציא בזה, ומה ענין דין קידוש לדין ד' כוסות.

וכתב הגרי"ז שמכח זה הוכיח הגר"ח ששיטת התוס' שגם דין ד' כוסות זה דין כוס של ברכה ולא דין שתיית יין גרידא, וזהו לכן סברי התוס' בצד זה, שכמו שבקידוש יכול להוציא ב"ב ה"ה בד' כוסות.

וכן הוכיח הגרי"ז מבי' הגר"א בסימן רע"א סי"ד גבי קידוש דצריך שיטעום המברך או אחרים שיעור מלא לוגמיו, והביא שם השו"ע את מח' הראשונים האם שתיית שנים מצטרפת לשיעור מלא לוגמיו שצריך לטעו, שלדעת התוס' מצטרפת ולדעת הרא"ש אין מצטרפת, והביא הגר"א ראיה לדעת הרא"ש דהא מבואר בגמ' גבי ארבע כוסות דאם השקה מהם לבניו ולבני ביתו יצא, והוא דשתי רובא דכסא, ומשמע דאפי' שב"ב שתו את מה שנשאר, נמי בעינן שישתה הוא רוב כוס דהיינו מלא לוגמיו, ואין שתיית בניו ובני ביתו מצטרפת. [וקצת ק' על ראית הגר"א, דהא התוס' צידדו שב"ב זה קטנים פחותים מגיל חינוך, וא"כ אפשר שלכן לא מצטרפת שתייתם, אבל בעלמא מהני צירוף ע"י שתית אחר, ואולי סובר הגר"א שאם היה צירוף בשתיה, אף קטן שלא הגיע לחינוך מצטרפת שתייתו למלא לוגמיו, או דסגי ליה להוכיח מתי' אחד של תוס'].

וכתב הגר"א שלדעת התוס' צריך לומר שמה שאמרו בגמ' והוא דשתי רובא דכסא, היינו שמבין כולם יחד שתו רובא דכסא, ולפי זה יוצא שזה כל החידוש של הגמ' שאף שלא שתה הוא לבד, אלא גם בניו ובני ביתו שתו מ"מ מצטרפת שתיית כולם לשיעור רוב כוס, דהא לפי' זה לא מבואר בגמ' כלל דסגי

לשתות מלא לוגמיו ולא בעי לשתות את כל הכוס, דדלמא לעולם צריך לשתות את כל הכוס, והוא השקה לבניו וב"ב את כל הכוס, וע"כ שכל מה שהגמ' באה לומר זה ששתיית כולם מצטרפת לדין ד' כוסות, ואילו להרא"ש החידוש הוא שאפילו שלא שתה את כל הכוס אלא רק רוב כוס, נמי מהני, ומה שצריך לומר שאת השאר השקה לבניו וב"ב, היינו לומר שאפ"ה לא יצא משום דאין מצטרפים עמו לשתיית הכוס.

ועכ"פ מוכח מדברי הגר"א דס"ל שדין קידוש ודין ד' כוסות שוים הם, ולכן אם בקידוש מצטרפת שתית בניו וב"ב, ה"ה בד' כוסות שמצטרפת, וע"כ שאין צריך לשתות בעצמו את הד' כוסות, אלא העיקר שיתקיים בהם דין הטעימה מכוס של ברכה, משום שכל דין ד' כוסות אינו אלא הברכה על הכוסות ולא השתיה של הד' כוסות.

ולפ"ז אתי שפיר ג"כ דינא דמלא לוגמיו, דמבואר בתוס' דשיעור רוב כוס האמור בד' כוסות היינו כמלא לוגמיו וכמבואר גבי כוס של קידוש דסגי במלא לוגמיו, אף שהדין דקידוש הוא טעימה מדין כוס של ברכה, ומשום שאף בד' כוסות הדין טעימה הוא מדין כוס של ברכה.

וכתב הגרי"ז שדין זה שנוי במח' ראשונים, דהא ברמב"ם פכ"ט הל' שבת ה"ז לענין קידוש מבואר שסגי במלוא לוגמיו, ואילו הרמב"ם בדין ד' כוסות כתב שצריך לשתות רוב הכוס, וסובר הגרי"ז דהיינו אפי' מכוס של כמה רביעיות, וכן היא להדיא שיטת הרמב"ן שהובאה בשו"ע ס"ט שגם בכוס גדול בעינן לשתות רובו, וממילא מבואר ברמב"ם וברמב"ן דס"ל שדין ד' כוסות חלוק מדין קידוש, ובבי' החילוק ביאר הגרי"ז שקידוש זה רק מדין הברכהשהוברכה צריכה כוס ולכן צריך לטעום וטעימה זה מלא לוגמיו, אבל ד' כוסות יסודם זה שתיית הכוס דרך חירות וא"כ צריך לשתות את כל הכוס לכתחילה או לפחות רובו ככולו בדיעבד, ולפי הרמב"ם ודאי שלא יוכל להוציא את ב"ב כדין קידוש, דהא יש דין שתיית הכוס דרך חירות.

והנה בגמ' מבואר שאם שתאן חי ידי יין יצא ידי חירות לא יצא, שתאן בבת אחת, ידי יין יצא ידי ד' כוסות לא יצא, ולפי גירסא זו "ידי יין יצא" היינו ידי חובת שמחת יו"ט אבל גירסת הרמב"ם והרי"ף שידי חירות יצא וידי ד' כוסות לא יצא, וצ"ב מה שייך לא לצאת ידי ד' כוסות ובכל זאת לצאת ידי חירות, וכי שייך חירות בלי ד' כוסות.

ולדברי הגרי"ז ברמב"ם א"ש, דהא לדידיה יש ב' דינים א. דין חירות, וזה לא צריך לפי סדר הברכות אלא עצם הד' כוסות זה דין חירות, ב. יש דין סדר הברכות, ובבת אחת יצא ידי הדין חירות שבד' כוסות, אבל ידי מצות ד' כוסות על הסדר לא יצא, ע"כ תו"ד מרן הגרי"ז זצ"ל.

ורבינו האבי עזרי פ"ז ה"ט הביא את דברי הגרי"ז ותמה עליהם הרי אם יש דין נוסף של כוס אז גם יש שיעור רביעית, דהא כוס בעי רביעית בכל דוכתי, וא"כ איך מבואר בגמ' וברמב"ם דסגי בשתיית רובא דכסא מדין רובו ככולו, והא אין רוב בשיעורים [כמו באכילת מצה ומקוה ודאי שלא שייך רוב]. ולכן נוקט האבי עזרי שגם דין שתיית היין שנאמר בד' כוסות זהו דין בברכה, שיש דין נוסף לשתות את כוס הברכה, דהיינו שבתוך

הדין של כוס של ברכה נאמר גם לשתות את הכוס, אבל זה ודאי שאם אינן כוסות של ברכה כגון ששתאן בב"א, ודאי שלא יצא יד"ח, אבל עדיין יצטרך לשתות את רוב הכוס מדין שתית הכוס ולא סגי במלוא לוגמיו.

ויש שלדון בדבריו דהא דין ברכה אינו מחייב בעלמא שתיית כוס אלא רק טעימה, וכיון שכאן יש דין לשתות את רוב הכוס, ע"כ שזה דין נוסף של שתית הכוס, והדרא קושיא לדוכתה איך שייך לומר דין רובו ככולו הרי יש דין רביעית, ואם נאמר שנתחדש בזה דין שתיית כוס הברכה ולא דין שתיית רביעית ובזה כן שייך רובו ככולו, א"כ גם בדברי הגרי"ז אפשר לומר כן, שהרי לא הזכיר בדבריו שיעור רביעית אלא רק דין כוס, דזהו דין השתיה מדין חירות לשתות כוס יין.

וביותר העיר הבה"ח אלעזר כהן נ"י שביאור זה מוכרח הוא בדברי הגרי"ז שודאי למד כן ברמב"ם, שהרי כתב שאם מחזיק הכוס יותר מכמה רביעיות גם צריך לשתות רוב כוס מדין רובו ככולו ובהכרח שזה לא קשור לרביעית, וא"כ צ"ב טובא קו' רבינו האבי עזרי על הגרי"ז. גם צריך אני לביאור בדברי האבי עזרי איך מבאר הוא לדעת הרמב"ם הא דאמרינן שאם שתאן בבת אחת ידי חירות יצא ולא יצא ידי ד' כוסות, והלא לדבריו לא יצא ידי שום חיוב, ודברי הגרי"ז עצמם מיושבים היטב כמ"ש.

ובדברי האבי עזרי בהבנת הגרי"ז ביאר הבה"ח יצחק מויאל נ"י שהאבי עזרי למד שודאי מצד חיוב שתיית יין מצד עצמו לא שייך שיהיה הדין לשתות כוס יין אלא דין שתיית יין, ובשלמא אם השתיה היא מדין כוס של ברכה ושתיית היין היא שתיית יין של כוס של ברכה א"ש לומר שיהיה דין רובו ככולו, אבל אם שתיית היין היא דין נפרד, זה ודאי דין בשתיה, וממילא בעינן רביעית דלא שייך בזה אלא רק שניתן שיעור ביין כמה צריך שישתה.

ומה שהקשינו מדברי הגרי"ז שהוכיח מהרמב"ם שסובר שאף אם יש כמה רביעיות צריך לשתות את רובו, ולדברי האבי עזרי אין סברא שיצטרכו בכה"ג לשתות את רובו, אפשר לבאר שלמד אחרת מהגרי"ז גם בזה, שהגרי"ז למד שהרמב"ם והרמב"ן הם שוים בדין רובא דכסא, והאבי עזרי למד שלפי הרמב"ם זה רק דין שתיה של רוב כוס מדין שתיה של רביעית, אבל באמת בכוס של כמה רביעיות לא צריך לשתות את רובו של הכוס, [והרמב"ן זה דין נפרד] ולכן הוקשה לו דעת הגרי"ז, אמנם ביאור הגרי"ז לשיטתו אתי שפיר וכמו שנתבאר.

הרב יוסף גולדשטיין, בני ברק

בדין שתיית ארבע כוסות

ידועין דברי הגרי"ז [על הרמב"ם פרק ז' מחמץ ומצה הל' ט'] בבי' מחלוקת הרמב"ם ותוס' בעניינא דד' כוסות דלשיטת הרמב"ם דמלבד דבעינא ד' ברכות על הכוס יש דין בעצם **השתייה** של ד' כוסות. וכמבואר בדף ק"ח: בדין שתה יין חי דכתב הרמב"ם דיצא ידי ארבע כוסות ולא יצא ידי חירות. ובדין שתאן בבת אחת כתב דיצא ידי חירות ולא יצא ידי ארבע כוסות. ומבואר דיש במצות ד' כוסות ב' גדרים ושייך לצאת חד מינייהו לחוד. וביאר בזה הגרי"ז אליבא דהרמב"ם דיש גם דין "שתייה" לשתות ד' כוסות דרך חירות. וגם דין של ד' **ברכות** על כוס. וע"כ בשתאן חי יצא ידי ד' כוסות דלגבי ברכה על יין סגי ביין שאינו מזוג. אך לגבי דין חירות אין זה דרך חירות אם שותה שאינו מזוג. ובאופן השני ששתאן בבת אחת יצא ידי חירות דסוף סוף שתה ד' כוסות אך לא יצא דין ברכה על הכוס משום דשתה בבת אחת. וגם הוכיח ממה דכ' הרמב"ם בפ"ז ה"ט דבעינא לשתות רובא דכסא ולא הזכיר שיעור דמלא לוגמיו. משום דלהרמב"ם מלבד דין ברכה על הכוס יש דין שתייה בפני עצמו וע"כ בעינא רוב כוס.

אך שיטת תוס' דעיקר דין ד' כוסות הוא לומר ד' הברכות על הכוס. וע"כ הזכיר דבעינא לשתות מלא לוגמיו ולשיטתו אין צריך רוב כוס.ולפ"ז ביאר הגרי"ז ג"כ דברי תוס' בריש ערבי פסחים [בד"ה לא יפחתו לו מארבע כוסות] דנסתפקו אם צריך דכולם ישתו מכוס קידוש. וכ' תוס' "וסברא הוא דמאי שנא ארבע כוסות מקידוש של כל השנה שאחד מוציא את כולם ומיהו גם בקידוש שמא היה לכל אחד כוס כדמשמע לקמן וכו'" ואח"כ דחו התוס' דבקידוש אין צריך ליתן לכל אחד ובסוף דבריו כתב להחמיר בד' כוסות ליתן לכל אחד כוס. ובי' הגרי"ז דשיטת תוס' לדמות ד' כוסות לקידוש דהוי דין ברכה על כוס. ובאמת משמע בתוס' דאף דהחמירו בד' כוסות לא חזרו מהדימוי לקידוש ורק מאיזה טעם בעינא להחמיר בד' כוסות ומבואר דהעיקר בד' כוסות הוא הברכה. ולפ"ז פשטות הדברים לתוס' דאין כלל דין של שתייה בארבע כוסות יותר מאשר קידוש.

אך יל"ע בצד זה דעיקר המצווה בד' כוסות הוי הברכות, מגמ' מפורשת בדף קיז: דמבואר דדין שתייה הוי בלי דין ברכות על הכוס דמבואר שם דר' חנן הוכיח לרבא דברכת המזון טעונה כוס ממה שהכוס השלישית הוי לברכת המזון וע"ז השיב לו רבא "ארבע כסי תיקנו רבנן דרך חירות כל חד נעביד ביה מצוה". ומבואר דגם בלי דין ברכה יש הלכה בשתיית כוסות דרך חירות. וצ"ע בדברי הגרי"ז דהוי הלכה בברכות לחוד. וגם צ"ע מהמבואר בדף קח: דשתאן חי לא יצא ידי חירות, ולדברי הגרי"ז דהוא רק דיהיה חשיבות של ברכה א"כ אמאי לא יצא ידי חירות. ובאמת הגרי"ז גופא ביאר דהוי מדין כוס ברכה וכקידוש אך צ"ב מהמבואר עוד שם דבעינן דיהיה טעם יין ודיהיה אדום ואם הכל הוא עניין מחמת הברכה א"כ צ"ע הקפידא בזה. [ויתכן דגם הוי דין ברכה על הכוס מ"מ בעינא דהשתייה יהיה דרך

חירות.] וגם ראיתי מקשים ממה שתוס' נסתפקו בדף קח. דבשתה בלי הסבה אם חוזר ושותה. ולכאורה אם כל דינא דד' כוסות הוא משום ברכה א"כ אמאי יש חיסרון כה"ג דלכאורה הסיבה מעכבת בדברים דהם מעיקר סדר הלילה לאכול ולשתות אך אם השתיה הוא רק כהיכי דיהיה חשיבות לשתייתו א"כ אמאי יחזור אם לא הסב (ובזה אפשר קצת לדחות דכיוון דסוף סוף הוא מסדר הלילה מעכב הסיבה בו.)

וגם יש לעיין אליבא דהרמב"ם דלכאו' להנ"ל דהוי ב' דינים הוי כב' מצוות נפרדות השתייה וברכה. ומ"מ הרמב"ם כתב בסתמא דמילתא דיש דין של רוב כוס ולכאורה היה צ"ל דדין רוב כוס הוא על דין שתייה. וכמ"כ גבי הסיבה צ"ל דהוא רק דין על דין שתייה. ואם הוי ב' דינים חלוקים א"כ באופן דיצא ידי שתייה כגון דשתה בבת אחת ורק צריך עוד כוסות מחמת דין הברכה בכה"ג אפשר דהסיבה לא יעכב וצ"ע.

ובביאור הדבר י"ל דשיטת תוס' בצד דרק בעה"ב שותה היא דבאמת אף דיש בד' כוסות דין שתייה מ"מ היה ה"א דרק בעה"ב ישתה. וע"פ מה דיש לומר דגם בקידוש יש דין בעצם השתייה ולא רק דין דיהיה ברכה על כוס. [ושאני מכוס של ברכה דעלמא] וכמבואר בדברי ר"ד פסחים קו. דביאר ענייננא דקידושא רבא "ונראה שאין ברכה של בורא פרי הגפן זו אלא שיהיה אדם קובע סעודתו על היין בשבתות וימים טובים." וכעי"ז יש במאירי. וכן ברמב"ם פ"ל משבת ה"ט דכ' "וצריך לקבוע כל סעודה משלשתן על היין." (ולפ"ז צ"ל דגם בלילה יש דין כזה וכן מבואר בר"ד שם.) ומבואר דעיקר בקידוש הוי דין שתייה. ויעויין בשו"ע הגר"ז סי' ק"צ דביאר עפ"ז שיטת הגאונים דבקידוש בעינא דהמקדש עצמו ישתה הכוס "משום שנאמר זכור את יום השבת לקדשו ואמרו חכמים זכרהו על היין כלומר על שתיית היין לכבוד היום" ונראה מדבריו דבקידוש יש יותר דין שתייה מכל כוס של ברכה.[1] [ויעויין בס' מעגלי צדק פסח דהאריך בזה.]

ולפ"ז צ"ע טובא איך השומעים מקיימים האי הלכתא דהרי לא מצינו דכל שומעי הקידוש צריכים לשתות שיעור השתיה[2] (וגם לפי הידוע מהגרי"ז דבקידוש בבוקר כולם צריכים לשתות מ"מ לא צריכים לשתות שיעור.) ורק המקדש שותה כן. [וי"א דגם אחר יכול לשתות.] וא"כ איך מתקיים הדין של קביעות סעודתו על היין לגבי שאר השומעין.

אך י"ל דבאמת כדי דיחשב דקובע סעודתו על היין מהני מה שרק אחד מהמסובים קובע סעודתו על היין וכשהמקדש שותה מתקיים עניין קביעות יין כלפי שאר המסובין. ומצינו כעי"ז בדברי הרי"ץ גאות [הובא בקושי"ק פסחים ב' אלף ש"ח] דביאר הטעם דמהני שתיית אחד השומעים לדין כוס של ברכה וכ' "כל שאחרים טועמים כטועם המברך דמי". וכן הביאו מדברי הריטב"א הל' ברכות פ"ג דכתב לבאר דשומע ברכה והפסיק השומע בדיבור אין צריך לברך שוב וכ' "ואע"פ שזה שותה וזה אוכל ואחר כן נוטל חברו כוס אחר ושותה ושח בינתים שכיון

1. ויעויין בעניין הבא לחלק דבכוס של ברכה הוי ברכה כלפי כוס אך לא כלפי שתייה.

2. ואף דר"ד והמאירי ביארו לגבי קידוש בבוקר מ"מ כבר נתבאר דלכאורה אותו גדר יש גם בקידוש בלילה

שעשו צירוף ובירך זה להוציאם וטעם הוא מן הכוס הרי הוא כאילו שתו כולם ונפטרו שכן בברכת קידוש והבדלה אם טעם אחד מהם יצאו כולם." ומבואר **חידוש** דשייך גדר דאחד שותה והוי כאילו אחר שותה.[3] ולפ"ז יבואר דגם בדין קביעות סעודה על יין יהני דרק אחד שותה דאף אם הוי מעיקר ההלכה דיהיה **שתיית** יין [ויותר מדין כוס של ברכה דהוי רק גדר דיהיה כלפי כוס.] מ"מ עצם זה דהמקדש שותה הוי כאילו כולם שותים.

ובזה יבואר הצד בתוס' דרק בעה"ב שותה בד' כוסות דאף דתיקנו ד' כוסות דרך חירות דעניינו לשתות מ"מ היה שייך דיתקיים עניין החירות במה שהבעה"ב שותה לבדו. ודומיא דקידוש דחשיב דכולם קובעים סעודתם על היין. דשתייה של אחד חשיבא כמו דכולם שותים. ובאמת בדין ד' כוסות יותר מובן מדין קביעות סעודה על יין הנ"ל כיוון דגם אם נימא דבדין קביעות סעודה על היין אין זה כאילו שותים כולם משום דשם הוי עניין במציאות הדברים דישתו כולם. אך לגבי ד' כוסות דהוי דין פירסום הנס אפי' ררק בעה"ב שותה יותר שייך לומר דמתייחס עבור כולם. [אמנם עדיין הדברים צ"ב דשייך להחשיב דהוי שתייה עבור כולם

ולפ"ז יתבאר הקושיא במה דנסתפקו תוס' אם צריך לחזור ולהסיב ואם העיקר הוא הברכה א"כ מה סלקא דעתין דהסיבה מעכבת. ולהנ"ל י"ל דגם לפי תוס' יש דין של **שתייה** ושיהיה דרך חירות רק מהני לזה מה דרק בעה"ב ישתה. וגם יבואר מה דהובא מדף קיז: דגם בלי דין הברכות יש דין בשתיית ד' כוסות וא"כ איך שייך לדמות לקידוש דבאמת גם בקידוש יש דין שתייה של יין. וגם יתבאר מהקושיה מדף קח: דמבואר שם דינים ביין ויתבאר דהדינים אמורים מחמת דין שתייה.

אמנם לפי הרמב"ם מבואר יותר חידוש דשייך דיתחלק הדינים ומקיים דין אחד בלי השני. אמנם יל"ד דגם להרמב"ם דהוי דינים מחולקים אם נתקיים רק דין שתייה כגון דשתה בבת אחת וע"כ צריך לשתות משום דין ברכות אפילו הכי יהיה הדינים המיוחדים לד' כוסות כגון רוב כוס. דגם לפי הרמב"ם הוי בעצם דין אחד רק פעמים שייך דיתקיים באופן חלקי. אך מ"מ גדר הדין כלפי החלק הנשאר הוא כעין עיקר הדין. [אפילו דאין את טעם הדבר].

הערה בעניין ההנהגות זכר לשיעבוד בליל הסדר

יש לעיין במה דמצינו בהנהגות ליל הסדר דאף דבעיקר בעינא לנהוג הנהגות של גאולה מ"מ יש גם הנהגות של שיעבוד. [וכבר מבואר בגמרא מתחיל בגנות ומסיים בשבח ולשמואל הוא מעניין השיעבוד.] וכבר נתקשו בזה הקדמונים. ויעויין במהרש"א שם דביאר "שביום שמחת לבו של אדם יזכור תחלת שפלותו וגנותו שלא שלא תזוח דעתו עליו". ויש מפרשים דמה דאוכלים מרור דעי"ז יותר מודים על הגאולה דיש יותר גאולה לפי גודל השיעבוד. וכן מו"ר רה"י

3. ואת עצם הדין פסק הרמ"א בסי' קס"ז ו'. אך נחלקו עליו הפוסקים יעויין במ"ב שם. אך עכ"פ אפשר להבין סברת תוס' דיהני דרק בעה"ב ישתה דסבר כהני שיטות.

הגרש"מ שליט"א ציין לי בזה לגמ' בקידושין סו. דינאי המלך אחר שכבש כחלית שבמדבר אכלו מלוחין על שולחנות של זהב כדי לזכור הזמן של בניין בהמ"ק השני דהיו עניים ואכלו מלוחין ומ"מ נתעשרו. ולפ"ז י"ל דזה העניין כמה שיותר מזכירים השיעבוד דעי"ז יותר הודאה על הגאולה.

אך יל"ע במה דמצינו בכמה דוכתי דההנהגות של השיעבוד והגאולה הוי ביחד. וכגון דשותים יין זכר לחירות ומאידך במ"ב סי' תע"ב ס"ק ל"ח מובא דהטעם דשותים יין אדום כדי דיהיה זכר לדם דפרעה היה שוחט. וכן אכילת המרור הוי כנגד המרירות. ומאידך טובלים המרור גופא בחרוסת דלחד מ"ד (פסחים קט"ז.) הוי החרוסת זכר לתפוח דהוא סימן דיולדים בלא עצב. וכן בעניין החרוסת מובא ברמ"א סי' תפ"ג דהחרוסת יהיה עב זכר לטיט. וכן דנותנים בו מעט חומץ או יין אדום זכר לדם. ומאידך במ"ב שם ס"ק מ"ט מובא דעושים החרוסת מתפוחים ע"ש תחת התפוח עוררתיך כדלעיל. וגם מצינו במצה דמחד גיסא הוא "לחם עוני" דאכלו אבותינו במצריים. ומאידך הוא זכר למה דאכלו **כשיצאו** ממצרים. ודודי הגר"י מרקוביץ שליט"א הקשה דאם אכילת המרור הוי להודות על היציאה מהשיעובוד א"כ אמאי אוכלים המרור אחרי המצה.

ויתכן לבאר בזה דאחרי דנשתחררו נתברר למפרע דהשיעבוד גופא הוי כהכשר לגאולה. וביותר דאין זה כהיכי תימצי לשיחרור אלא השיעבוד הוי כחלק ממהות הגאולה.4 ????? וכן ראיתי בהגש"פ מחזה אברהם לרבי אברהם אבוש זצ"ל דכ' "ואח"כ מרור שהיא כנגד עמוד התורה וכו' וע"כ נמשלה לזית שתחילתה מר וע"י כתיתה נעשה מתוק כך דרכה של תורה וכו' ולבסוף אשריך וטוב לך" ומבואר מדברין כעי"ז.

4. ואולי י"ל יותר דאחר דמתברר הגאולה **גם המרור הוי כמתוק** וע"כ שייך דהמרור גופא הוי כחלק מצורת הסדר. וגם יעויין להלן מדברי התורת חיים בחולין דד' כוסות הוי כנגד הזמן דהיו צריכים להשתעבד ולא נשתעבדו. ולפ"ז י"ל דזה הכוס החמישית דגם הזמן של השיעבוד נתברר דהוי כמצב של גאולה.

הרה"ג רבי יוסף סימון שליט"א, חדרה

בענין קריאת שמע שעל המטה בליל פסח

מח' מג"א ולבוש בהטעם שקורא בליל פסח רק פרשת שמע ולא שאר דברים

א. כתב הרמ"א סוס"י תפ"א "ונוהגים שלא לקרוא על מטתו רק פרשת שמע ולא שאר דברים שקורין בשאר לילות כדי להגן, כי ליל שימורים הוא מן המזיקין". ובמג"א בשם המהרי"ו דה"ה שמברך המפיל.

והנה בטעם החילוק שדוקא קרי"ש ולא שאר דברים יעוי' במג"א שם שביאר כי הנך מדינא דגמ' ולא ביטלום, אכן בלבוש כ' דרק שאר דברים שהוו משום שמירה לא קרינן להו בליל שימורים ומשא"כ קרי"ש שעניינה משום קרי"ש דשכיבה, והיינו דתקנו לקרות לפני השינה ולא משום שמירה, אכן במג"א מבואר שאף אי קר"ש הוי משום שמירה מ"מ אין לבטלה כיון דהוי מדינא דגמ'.

יתלה בפלוגת הר"מ והשו"ע בעלמא אי קורא שמע ואח"כ המפיל או איפכא

ב. והנה דעת השו"ע בסי' רל"ט שקורא קרי"ש ואח"כ מברך המפיל ואילו דעת הר"מ שמברך המפיל ואח"כ קורא ק"ש, וכ' המג"א שם בביאור פלוגתתם דהשו"ע ס"ל שקרי"ש משום ד"ת או דהוי דין קרי"ש קודם השינה וחשיב הפסק ולכן מברך המפיל לבסוף, ואילו הר"מ ס"ל שהוי משום שמירה ול"ח הפסק, ולפי"ז אי נרצה לקיים ד' הרמ"א אף לד' הר"מ שקרי"ש משום שמירה ע"כ דהחילוק בין קרי"ש לשאר דברים הוא מפני שלא מבטלינן דינא דגמ'.

[ואף שלכאו' ליל שימורים הוא ג"כ מדינא דגמ' דמה"ט לא חיישינן לזוגות (פסחים קט, ב), מ"מ צ"ל דס"ל להמג"א בדעתם דאין לנו אלא מה שאיתא להדיא בגמ', דאולי זוגות שאני, ואולי התם הוי בצירוף שומר מצוה לא ידע רע, [ועי' פתח עינים שם שעמד באמת למה לא סגי בהאי טעמא גרידא, עיי"ש דמ"מ אין לחז"ל לתקן לכתחילה על סמך זה], וידוע נמי מהגר"א דלא תמיד גילו חז"ל כל טעמיהם].

וע"ע בא"ר ובביהגר"א שם דס"ל שמברכים המפיל קודם קרי"ש והיינו דקרי"ש משום שמירה וכ"כ הא"ר שם, והכא אזלי כהרמ"א, וע"כ כטעם המג"א כאן שלא ביטלו דינא דגמ' דקר"ש.

מיהו צ"ע מהא דקיי"ל בסי' תפ"ז שאין מברכים ברכת מעין ז' בליל פסח שחל בשבת ומשום דהוי ליל שימורים, אף דהוי ג"כ מדינא דגמ', וצ"ע.

בביאור ד' המג"א דאי משום שמירה לא הוי הפסק

ג. אכן הנה הלבוש לעיל סי' רל"ט פסק דמברך המפיל תחילה והכא כ' דקר"ש אי"ז משום שמירה, וע"כ דאף אי משום קר"ש או ד"ת לא חשיב הפסק ודלא כהמג"א, ויל"ע במאי פליגי.

ונראה דהנה באמת יל"ע במש"כ המג"א דאי משום שמירה ל"ח הפסק, ואמאי הא ברכת המפיל נתקנה על השינה, ואמאי רק קרי"ש או ד"ת חשיב הפסק ואילו שמירה ל"ח הפסק. ואכן יעוי' בא"ר שם דלכו"ע ק"ש

משום שמירה, וחזינן לפי"ז דלהשו"ע אף אי משום שמירה הוי הפסק. ושמעתי מהגר"י פישהוף שליט"א דטעמיה דהמג"א דאי קרי"ש משום שמירה אזי הוי צורך השינה, ולהכי לא הויא הפסק בין ברכת המפיל שנתקנה על השינה לבין השינה.

הטעם דד"ת קודם השינה האם עניינו לישן מתוך ד"ת או בכדי לסיים יומו בד"ת

ד. ולפי"ז נראה לבאר בפלוגתת המג"א והלבוש, דהנה יל"ע ביסוד הך דינא שתקנו שיעסוק בד"ת או שיקרא ק"ש קודם השינה, האם עניינו שיישן מתוך ד"ת או מתוך קבלת עומ"ש, ואזי נראה נמי דהוי צורך השינה וכך ס"ל להלבוש ולהכי ל"ח הפסק, אכן בד' המג"א י"ל כמו שהעירוני דהטעם דתקנו כן קודם השינה הוא משום שאז מסיים סדר יומו ותקנו לסיים את היום בד"ת או בקבלת עומ"ש ורק משו"ה נתקן סמוך לשינה, ולפי"ז לא חשיב צורך השינה ולכן הוי הפסק.

דרך נוספת בביאור דברי המג"א

ה. עוד היה נראה בביאור ד' המג"א, דהנה ברכת המפיל יסודה על השינה דמברכים 'המפיל חבלי שינה על עיני', אכן הנה תקנו נמי לומר 'ואל יבהלוני חלומות רעים והרהורים רעין ותהא מטתי שלמה לפניך', ונראה לחדש שנתקנה אף משום שמירה על המזיקים, ולפי"ז א"ש בפשיטות הא דאי ק"ש משום שמירה לא חשיבא הפסק כי הוי מעניינא דברכת המפיל וכברכה אריכתא.

ועי' בשעה"צ שכ' כעין האי סברא על הפסוקים הנוספים שהוו שום שמירה ולהכי הוו כק"ש אריכתא, [ואגב, מה שהוצרך לזה ולא סגי ליה שהם גופא משום שמירה כדכ' כן בטעם הראשון עיי"ש, צ"ל כי לא הוי מדינא אלא ממנהגא].

ועכ"פ למש"כ אי"ז משום דהוי צורך השינה ושייכא רק אי ק"ש משום שמירה ומשא"כ אי משום ד"ת או ק"ש קודם השינה.

ליל ב' דיו"ט בחו"ל האם הוי ליל שימורים

ו. והנה שמעתי לדון מהגר"י הנ"ל האם בליל יו"ט שני בחו"ל ג"כ הוי ליל שימורים לענין שלא יקראו פסוקי שמירה או לא, ורצה לתלות בהנידון אי בשביעית דרבנן יש וצוויתי את ברכתי דהסמ"ע ס"ל שרק אי דאורייתא הוא כן והחזו"א ס"ל שאפי' אי מדרבנן, וה"נ יש לחקור ביו"ט שני דרבנן דלהחזו"א י"ל דהוי ליל שימורים. ואף שבגמ' איתא שבד' כוסות ל"ח לזוגות משום ליל שימורים והרי אף ביו"ט שני הוא כן, ביאר דהא בעצם צ"ע מה הוצרכו לטעם ליל שימורים גבי ד' כוסות תיפו"ל ששומר מצוה לא ידע רע וע"כ שמ"מ לא הוי לרבנן לתקן כן לכתחילה ואך משום ליל שימורים תקנו כן, וכן ביאר החיד"א וכנ"ל, ולפי"ז י"ל שביו"ט שני אף אי לא הוי ליל שימורים מ"מ תקנו ד' כוסות כמו ביו"ט ראשון ומהני לזה שומר מצוה ומשא"כ לענין ק"ש יקראו כרגיל להגן מן המזיקים.

יוכיח מד' הפמ"ג דחשיב ליל שימורים

ז. ומצאתי בפמ"ג כאן בשם הלבוש שכ' להדיא שבב' הלילות קורא רק קר"ש בלא שאר פסוקי שמירה, וכבר מובא כן בלקט יושר לתלמיד התרוה"ד בשמו וכן במנהגים למהרי"ל מובא הך מנהגא בסדר ליל שני של פסח, וחזינן דחשיב ליל שימורים, ואפשר דיש לדייק כן ממה שהובא במנהגים ג"כ

בליל שני קודם מעריב פיוט מערבית שפותח ליל שימורים אור וכו' והוא פיוט שונה מפיוט ליל שימורים חמץ וכו' של יו"ט ראשון.

ידייק מד' המנהגים דליל שני לא הוי ליל שימורים

ח. אכן כבר העירו לדייק מס' מנהגים לר' אייזיק טירנא שבליל ראשון כ' שלא יקרא ק"ש, ואפשר כי ס"ל שאף ק"ש משום שמירה ולא איכפ"ל שהוי דינא דגמ', וכן מפורש בלקט יושר שרבו התרוה"ד לא היה קורא ק"ש רק פסוק של רחמים, אמנם במנהגים שם יש גירסא שיקרא רק פרשה ראשונה ולפי"ז יש לבאר כי הוי מדינא דגמ' או דהוי ד"ת או ק"ש ורק התוספת משום שמירה, ועכ"פ בסדר ליל שני כ' שיקרא ק"ש בלא ברכה ומשמע שחלוק מליל ראשון, ואף שלא קורא בליל ראשון קורא בליל שני, וכן בס' ויגד משה סי' ל"ג הביא מנהג שבליל שני קראו אף פסוקי שמירה ויש לבאר כי לא הוי ליל שימורים וכמשנ"ת.

נפק"מ נוספות לדינא לענין ליל שימורים בליל ב'

ט. ונראה לדון נפק"מ עוד אי בזמן שיקדשו עפ"י הראיה יחול יו"ט שני בשבת ותליא בפלוגתת קמאי פסחים נ"ח. ומשא"כ האידנא דלא בד"ו פסח לא משכח"ל כן, ויש לדון אי יברכו ברכת מעין ז' שנתקנה מפני המזיקין ותליא אי ליל שני הוי ליל שימורים.

וכן נפק"מ למש"כ הלקט יושר שאין מביאים מלח על השולחן בליל פסח כי ענייני להגן מן המזיקין וליל פסח הוי ליל שימורים האם ינהג אף בליל שני. וכן למה שדנו הפוסקים האם יש לחוש בליל פסח לדברים כשעבר עליהם הלילה אסורים משום סכנה האם יהא כן אף בליל שני וכ"ז תליא בהנ"ל.

בפלוגתת קמאי האם מברך המפיל בליל פסח

י. והנה במה שכתב בספר המנהגים הנ"ל שקורא ק"ש בלא ברכה והיינו בלא המפיל, ואמנם ברמ"א ג"כ לא הוזכר המפיל, ורק במהרי"ל ומהרי"ו הוזכר כן, אכן יל"ע אמאי לא יברך המפיל והא הוי ברכה על השינה עכ"פ ויש לברכה.

ויעוי' בכה"ח בשם האר"י ז"ל שבליל פסח היה קורא ק"ש וכל הפסוקים ומ"מ לא היה מברך המפיל וטעמו עפ"י סוד, אך לא משמע שזהו טעם המנהגים.

בביאור פלוגתתם

י"א. והנראה דהנה ל' הגמ' וכ"ה בר"מ הנכנס לישן מברך המפיל וקורא ק"ש, ויש לדייק שתקנו כן מעיקרא רק בהולך לישן ולא במי שנאנס ונרדם, והיינו דאין פטורו רק משום אונס אלא דמעיקרא תקנו רק בהולך לישן.

אכן מסתברא דהנ"מ אי משום ד"ת או ק"ש קודם השינה י"ל דתקנו רק בהולך לישן ומשא"כ אי משום שמירה י"ל דמוכרח בכל גווני.

ומעתה י"ל בד' המנהגים דכיון דקיי"ל שחייב לספר ביצי"מ עד שתחטפנו שינה אזי לעולם הוי מתוך אונס ולא תקנו המפיל בכה"ג, והא דקורא ק"ש בליל שני י"ל דהוא רק משום שמירה דליל שני ל"ה ליל שימורים, [וניחא להגי' שבליל ראשון לא קורא מידי ואף להגי' שקורא רק פרשה ראשונה ונימא כהטעם שהוא לשמירה ומשום דהויא מדינא דגמ' ומשא"כ שאר פסוקי שמירה אבל בליל שני

קרא הכל].

ואפשר שזהו נמי טעם התרוה"ד שלא קרא כלל ק"ש רק פסוק של רחמים, די"ל שפטור מק"ש שהיא מדין ד"ת או דין ק"ש קודם השינה ונפטר משום תחטפנו שינה אבל קורא פסוק של רחמים דבפשוטו הוא לשמירה, ואיך שלא נפרש אנסתו שינה דכ' הר"מ ואף אי הוא פטור אונס גרידא יל"פ כן נמי בד' התרוה"ד.

בד' הלקט יושר בזה

י"ב. אך באמת בלקט יושר אח"כ שם כ' וז"ל זכורני שישן השתי לילות של פסח על ההסיבה שלו, ולא ידוע לי כ"כ טעמו, עכ"ד, והעיר הגר"י שליט"א דיל"פ שפיר כמש"כ מדין תחטפנו שינה, ולכאו' מוכח שהלקט יושר עכ"פ לא פי' כן בכוונתו, וצ"ל שפי' כמו שכתבנו לעיל בכוונתו מדין ליל שימורים.

אכן להרמ"א שכן קורא ק"ש אף דלא הוי משום שמירה או דהוי משום שמירה ולא מבטלינן דינא דגמ' א"כ ה"נ דיברכו המפיל וכדכ' מהרי"ו, וי"ל שמה שהרמ"א לא כ' כן להדיא שיברך המפיל כי פשיטא שנתקן על השינה ורק בק"ש צריך להשמיע או שאי"ז משום שמירה או משום דהוי מדינא דגמרא וכמשנ"ת.

ידייק גם בר"מ שק"ש והמפיל נתקנו בהולך לישן ולא באנוס

י"ג. ואכן בעיקר מש"כ לדון שהמפיל וק"ש נתקנו מעיקר רק בהנכנס לישן, הנה יעוי' בר"מ פ"ז מתפילה ה"ב שכ' דאם אנסתו שינה קורא אפי' פסוק ראשון או פסוקי רחמים ואח"כ יישן ומפורש שבאונס פטור מק"ש, ויל"פ כמו שביארנו דהוי מעיקר דינא, והא דקורא פסוקי רחמים צ"ל שהק"ש מדין ד"ת או ק"ש והפסוקי רחמים מדין שמירה, ומיושב נמי מה שהק' הר"ד עראמה [הובא בס' הליקוטים] דחמירא סכנתא ויש לו לצער עצמו, דלמשנ"ת אכן לא פטרוהו מפסוקי שמירה, אמנם בשו"ע לא מייתי להאי דינא. ונראה ג"כ להוכיח כן ברמ"א כאן שכ' דקורא ק"ש בליל פסח, ואמאי לא נפטר משום אנסתו שינה, וע"כ דלא קיי"ל כן. ובד' השו"ע דלא מייתי דין ק"ש בליל פסח, אפשר כי למעשה אנוס הוא, אמנם בפשוטו לד' השו"ע חייב בהכל אף בליל פסח.

בגדר תחטפנו שינה אי ממש או סמוך לזה

י"ד. ועוד י"ל דתליא אי תחטפנו שינה היינו שיישן ממש מתוך סיפור יציא"מ או שהכוונה סמוך לתחטפנו שינה ולפי"ז אין לפוטרו מק"ש מצד אונס, וכן ראיתי בשם הגריש"א שעל כרחך אין הכוונה דתחטפנו שינה ממש כיון שצריך לברך המפיל ולקרוא ק"ש, וכן הובא מהגרנ"ק דהכוונה עד שיכבד ראשו. שוב ראיתי שציינו לסדר היום שכ' ואם חטפתו שינה ישכב על מטתו וינוח ראשו ואיבריו, אמנם בלקט יושר הביא שהתרוה"ד ישן על ההסיבה [ועי' גם במנהגי החתם סופר שכן נהג החת"ס], וכ' הלקט יושר שלא ראה תלמידיו נוהגין כן והעיר המגיה דאפשר שנח' בהנ"ל ועי'.

במקור הר"מ לדין אנסתו שינה

ט"ו. ואמנם יל"ע בכלל בעיקר מקורו דהר"מ דאנסתו שינה פטור דלא הוזכר זה בגמ' וכן הק' הרד"ע [מובא בס' הליקוטים].

ונראה עפ"י מש"כ הנצי"ב במרומי שדה ברכות ד. [וכן בפי' העמ"ש] דהא בעצם צ"ב

דלא מייתי הר"מ הא דת"ח פטור מק"ש, וביאר הנצי"ב דהר"מ ס"ל דפטור ת"ח הוא כי על הרוב אנסתו שינה מחמת לימודו וה"ה לכל מי שאנסתו, אכן לפירש"י והטור שפי' באופ"א לית לן מקור לזה, וי"ל שכן נקטו הטוש"ע שלא מייתו האי דינא.

בישוב קו' הנצי"ב מהסוגיא בשבועות ט"ו:

ט"ז. ועי' בנצי"ב שם שהק' משבועות ט"ו: שריב"ל קרא הרבה פסוקים אף שהוי ת"ח, וכ' דלפי"מ שביאר בר"מ א"ש כי שם מיירי כשלא אנסתו שינה, ואפשר לדייק כן ברש"י שם שכ' הנכנס לישן.

אכן נראה ליישב עוד ואף לרש"י ותר"י בהקדם ל' הר"מ שבאנסתו שינה קורא אפי' פסוק ראשון או פסוקי רחמים ומדוייק דסגי או בפסוק אחד דק"ש או כמה פסוקי רחמים, וא"ש דבשבועות גבי ריב"ל היו כמה פסוקי רחמים. ועי' בהג"מ שציין על פסוקי רחמים לשבועות ט"ו וכן ציין הכס"מ אך הוסיף לציין לברכות ד. ששם אי' חד פסוקי דרחמי כגון בידך אפקיד רוחי, ולא ניחא למש"כ בד' הר"מ, ואפשר דלהר"מ הי' גי' אחרינא.

שוב ראיתי בא"ר שעמד בעיקר הערת הנצי"ב מריב"ל, ותי' דת"ח רק פטרוהו אבל שפיר יכול לקרוא, וזה מיישב בין לרש"י דרגיל לחזור על תלמודו ובין להר"מ דהוי מדין אונס. ויל"ע אי כוונתו אף לתר"י דתורתו משמרתו דמ"מ שייך להוסיף שמירה, ולפי"ז אף בליל הסדר יהא ענין לקרוא ק"ש, ויעוי' במחה"ש סי' תפ"א שם דאין ראוי לקרוא פסוקי שמירה.

בגדר פטור ת"ח מק"ש

י"ז. ובעיקר הא דת"ח פטור מק"ש יעוי' ברש"י שפי' כי רגיל לחזור על גרסתו תמיד והתר"י פי' כי תורתו משמרתו, ונ' דזה מכוון כנגד ב' הטעמים שהביא המג"א האם משום ד"ת קודם השינה או משום שמירה, דטעם רש"י שייך רק לטעם ד"ת דת"ח שרגיל בגרסתו א"כ בלא"ה יש לו ד"ת קודם השינה ולא תקנו לו ק"ש, ומשא"כ לטעם שמירה יש לחייב אף ת"ח וי"ל דה"ט שקורא חד פסוקי דרחמי דזה רק משום שמירה. אולם לתר"י שתורתו משמרתו הוי טעם לפוטרו רק אי משום שמירה ומשא"כ אי משום ד"ת, ולשיטתו הא דקרי חד פסוקא דרחמי צ"ל או שדבר מועט הצריכוהו לשמירה או שאכן אי"ז משום שמירה אלא הל' נוספת שבעי חד פסוקא דרחמי [ואף לרש"י יתכן כן].

וכן נראה בד' הלקט יושר שכ' שרבו לא היה קורא ק"ש רק פסוק של רחמים, והיינו אי נפרש דבריו שמה שלא קרא ק"ש היינו כי הוי משום שמירה ולא בעינן לה בליל שימורים וע"כ דהוי הלכה נוספת של פסוקא דרחמי, [מיהו לתר"י שת"ח תורתו משמרתו ונימא דהצריכוהו חד פסוק לשמירה א"כ אף הכא י"ל כן] ומשא"כ אי נפרש בכוונתו משום תחטפנו שינה, ועי'.

הרב אפרים ברוורמן, פתח תקוה

ביסוד הדין דהפסח נאכל על השובע

א

תנן בפסחים ס"ט,ב גבי קרבן פסח, "אימתי מביא חגיגה עמו בזמן שהוא בא בחול בטהרה ובמועט", ובגמ' ע',א "אמר רב אשי שמע מינה חגיגת י"ד לאו חובה היא, דאי ס"ד חובה היא תיתי בשבת ותיתי במרובה ותיתי בטומאה, ובמועט מיהו מ"ט אתיא כדתניא חגיגה הבאה עם הפסח נאכלת תחילה כדי שיהא הפסח נאכל על השובע". ומבואר הכא דדין הפסח להיאכל על השובע וע"כ מביא חגיגה עמו כדי שיאכל על השובע. ובטעם הדין דנאכלין על השובע בירושלמי מבואר דהוא דין דרבנן שיאכל על השובע כדי שלא יבוא לשבירת עצם, והוא דין מסוים בפסח שנא' בו ועצם לא תשברו בו, אמנם ברש"י כתב שיהיו נהנין באכילתו ותחשב להן, ומבואר בזה טעם אחר שיהיו נהנין באכילתו, וכן ברמב"ם נראה דהוא דין דאורייתא דכ' בפ"ח ה"ג דמצוה מן המובחר לאוכלם על השובע, ומדלא הזכיר דהוא מדבריהם מבו' דהוא מדאורייתא.

והנה הגרי"ז הקשה דהא דין הוא בכל הקרבנות שייאכלו על השובע כדאי' בחולין שנאמר דין למשחה בכל הקרבנות וע"כ בעי לאוכלן על השובע, ומה נתחדש הכא בפסח דבעי להאכל על השובע, ואמר הגרי"ז דבכל הקרבנות דין זה הוא רק באכילת כהנים ולא באכילת בעלים, משא"כ בפסח נתחדש דהאכילת בעלים צריכה להאכל על השובע. ויליף לה מדברי הרמב"ם דלא כתב דאיכא מצוה באכילת בשר קדשים לישראל, והחזיק דאי ליכא מצוה א"כ וודאי דאין לה דיני אכילה כיון דלא מקיים מצוה בהאי אכילה, והוא החילוק בין אכילת כהנים לאכילת ישראל ועל כן בקר"פ שאכילתו מצוה יש דינים האיך לאכלו כעל השובע וכו'. והביא דדעת רש"י דאיכא מצוה אף באכילות ישראל, והוא בפסחים נ"ט,א ד"ה בשאר ימות השנה.

והנה כל דבריו קיימי בשיטת הרמב"ם דליכא בכל הקדשים מצוה באכילת הישראל, אבל הא דעת רש"י דאיכא בזה מצוה, וברש"י לקמן פ"ו,א איתא דהפסח נאכל על השובע שכן חובת כל הקרבנות, ומבואר דהדין דהפסח נאכל על השובע הוא דין בכל הקרבנות, ונראה בהדיא דאין כוונתו דכן חובת כל הקרבנות באכילת כהנים דא"כ מאי דומיא דפסח לשם, אלא וודאי כוונתו דהוא כדין כל הקרבנות שאף באכילת הישראל צריך שייאכל על השובע ומשום דינא דלמשחה, וכן משמע ברשב"ם קי"ט,ב ד"ה כגון דכתב בביאור הדין דאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן דהוא משום שלא יאבד ממנו טעם הפסח לפי שדינו ליאכל בסוף על השובע וכן כל קרבנות כדכתיב למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלין, ונראה דמדמה לה ממש לשאר קרבנות דבעו להיאכל על השובע. וא"כ יש לתמוה מהו הדין שנתחדש בפסח הא בכל קרבנות דינם הוא להיאכל על השובע.

ועוד יש לתמוה לפ"ז, דא"כ מכיון דכל הקרבנות בעו להאכל על השובע אף באכילת

הישראל א"כ הכי נמי חגיגת י"ד טעונה אכילה על השובע, וא"כ איך אפשר לאוכלה מתחילה כשהוא רעב, וגם מה הועילה לן החגיגה בזה.

והנה יש לתמוה בדין זה דהפסח נאכל על השובע, דבפשוטו הדין הוא שיאכלנו כשהוא שבע, וא"כ תמוה מה דכשהפסח בא במועט אין מביאין חגיגה עמו והיינו משום ששבעין מבשר הפסח, ומאי מהני הא אוכל הפסח כשהוא רעב, ואף א"נ דהוא אכילה אחת מ"מ הא וודאי אין מהני לזה מה שבהאכילה מתקיימת גם אכילה על שובע, דהא אי"ז עוד דין נפרד מהאכילה דיש לקיים בו אכילה על השובע, אלא הדין הוא שהאכילה תהא כשהוא שבע ופשוט, וא"כ וודאי דבעי דכל האכילה תהא על שובע. והמוכרח בזה דדין על השובע היינו שישבע מהאכילה, היינו שישבע מבשר הפסח או הקרבן, וע"כ לזה מהני או שיאכל הרבה בשר פסח עד שישבע ממנו או שיאכל מתחילה בשר שלמים ויאכל באחרונה בשר הפסח וישבע ממנו. ושוב שמעתי כן משמיה דמרן הגרי"ד. וכן מוכיח ל' הרמב"ם בפ"ח מפסח ה"ג ז"ל: "מצוה מן המובחר לאכול בשר הפסח אכילת שובע, לפיכך אם הקריב שלמי חגיגה בארבעת עשר אוכל מהן תחילה ואחר כך אוכל בשר הפסח כדי לשבוע ממנו", עכ"ל. ומוכרח כן נמי דהא דינא שיאכל על השובע הוא מדינא למשחה לאכול כדרך שהמלכים אוכלין, והא וודאי דאין המלכים אוכלין רק כשהם שבעים אלא דרך המלכים לשבוע מאכילתן ומשא"כ שאר העם שפעמים נשארים רעבים.

והנה עוד יש לתמוה לפ"ז דאיך מתקיים על השובע בהשלמים הלא שבע הוא מהפסח, וכי תימא לחדש דמתקיים השביעה בהפסח א"כ אמאי להפסח לא מהני מה שישבע מהחגיגה, ואמאי בעי בסדר זה דווקא.

והנראה מוכרח ומבואר מזה, דבאמת וודאי שבכל הקרבנות דינם הוא להאכל על השובע אף באכילת ישראל ומשום דינא דלמשחה, אשר נאמר בהאי דינא דיש לשבוע מאכילת הקרבן, אמנם בק"פ נאמר עוד דין מסוים שיאכל על השובע, אשר זהו דין שנאמר במצות האכילה, והיינו דמצות אכילת הפסח אינה מצות אכילת קדשים של פסח לחוד אלא יש בה ג"כ מצות אכילה כמצות אכילת מצה ורק ההית"מ להגיע להשם פסח הוא ע"י הקרבת פסח, וזהו החידוש דין שנאמר במצות אכילת הק"פ שישבע מאכילת הפסח, ובאופן דתרי דיני איכא בפסח, חדא דין כללי דכל הקדשים שישבע מאכילת הקדשים, אשר זהו דין שנאמר במצות אכילת הקדשים שיאכל על השובע, ועוד נתחדש בו דין מסוים בדין אכילתו, דבמצות האכילה דלילי פסחים נאמר שיאכלנה על השובע.

וזהו מבואר בהמכילתא פ' בא ומייתי לה בכס"מ שם ד"א על מצות וגו' יאכלוהו מכאן אמרו הפסח נאכל אכילת שובע ואין מצה ומרור נאכלים אכילת שובע, ומדרוצה לומר דמצה ומרור יש להם להאכל על השובכע מהא דהפסח נאכל על השובע א"כ מוכרח דאי"ז מדיני הקדשים שבזה דא"כ מאי השייכות ביניהם, וע"כ דהדין אכילה על השובע בהפסח אי"ז מדיני הקדשים אלא מדיני האכילה וע"כ בעי למיעוטא להא דאין מצה ומרור נאכלין על השובע.

והנה יש להסתפק בדין כל הקרבנות דבעי'

שישבע מאכילתן אם צריך לשבוע מאותו הקרבן דייקא או דאפשר ג"כ לשבוע מקרבן אחר, ונראה ברור דמכיון והוא דין כללי על כל הקרבנות דבעי לשבוע מאכילת הקדשים, א"כ אין צריך לשבוע מאכילת קרבן זה דייקא אלא מהני ליה שישבע מכל קדשים, דהא אין הדין לשבוע מהחטאת או מהשלמים אלא לשבוע מקדשים, וא"כ מ"ל איזה קדשים.

ומעתה הרי מבואר, דבשביל לקיים בהחגיגת י"ד שיאכלנה על השובע לזה מהני גם מה דישבע מהפסח, דהא פסח נמי קדשים הוא, והרי הוא שבע מקדשים, ומשא"כ לפסח לא יהני ליה מה שישבע מהחגיגה, דאם כי דמהני לו זה משום הדין הכללי שיש בו שנאמר בכל הקדשים שיאכלו על השובע, אבל הא עוד נאמר בו דין מסוים במצות האכילה שישבע מהאי אכילה, ולזה וודאי לא מהני מה שישבע מהחגיגה, דהא זהו דין לשבוע מהפסח דייקא, ויותר מזה אינו ממצות הקדשים כלל אלא ממצות האכילה.

והנה לשון הברייתא שמביאה הגמ' תמוה מאד, כדתניא חגיגה הבאה עם הפסח נאכלת תחילה כדי שיהא פסח נאכל על השובע, ומבואר דאף אחר ששמענו לדינא דהבאת החגיגה עדיין לא הוכרח שהיא נאכלת תחילה ועל זה תניא דהחגיגה נאכלת תחילה כדי שייאכל הפסח על השובע, ותמוה דאם עד השתא לא שמענו לדינא דהפסח נאכל על השובע א"כ למה מובאת החגיגה, ולדברי הגרי"ז הוא נמי קשה דהא בלא ששמענו דפסח שאני משאר אכילת ישראל והוא צריך להאכל על השובע א"כ הרי הוא כשאר קדשים ולית ביה כלל דין להאכל על השובע וא"כ אמאי מובאת החגיגה.

ולדברינו הרי מבואר, דבאמת הא בכל הקדשים איכא דינא שייאכלו על השובע, ודין זה ידענו מעיקרא, וסברה הברייתא דטעם הבאת החגיגה כשהפסח בא במרובה הוא בשביל הדין הכללי דכל הקדשים שנאכלין על השובע, ומכיון דבא הפסח במרובה א"כ אינו שבע מהפסח ועל כן מביאין חגיגה כדי שישבע והיינו בכדי לקיים הדין דכל הקדשים נאכלין על השובע, אמנם משום הא לא בעי לאכול הפסח תחילה אלא אפשר נמי לאכול השלמים אחר הפסח דהא כל הטעם הוא כדי שישבע מבשר הקדשים ואפשר לקיים זה בשניהם וגם הא השלמים נמי צריכין שישבעו מהם ואין הפסח עדיף בזה עליהם, וע"ז קאמרה הברייתא דנתחדש עוד דין מסוים בפסח דמדיני האכילה בעי שייאכל על השובע, ולהדין הזה בעי שישבע דווקא מבשר הפסח ולא משאר קדשים דהא הוא דין דייקא לשבוע מהפסח, ועל כן חגיגה הבאה עם הפסח נאכלת תחילה כדי שיהא פסח נאכל על השובע.

והנה תנן בסו"פ איזהו מקומן בדף נ"ו,ב הבכור והמעשר והפסח קדשים קלים וכו' שינה באכילתן הבכור נאכל לכהנים והמעשר לכל אדם ונאכלין בכל העיר בכל מאכל לשני ימים ולילה אחד הפסח אינו נאכל אלא בלילה ואינו נאכל עד חצות ואינו נאכל אלא למנויו ואינו נאכל אלא צלי, ובתו' שם ד"ה הפסח הקשה דאמאי לא תני נמי דהפסח אינו נאכל אלא על מצות ומרורים ועי"ש בתירוציו, והגרי"ז ביאר [ואולי זהו כונת התירוץ האחרון בהתו'] דבמשנה שנו רק דינים שהם מדיני הקרבן כגון עד חצות ולמנויו ומשא"כ על מצות ומרורים שהוא דין בדין אכילת הפסח ולא מדיני הקרבן שבזה,

וביתר ביאור, דבמסכתא זבחים לא שנו רק את דיני הקרבנות ושינוי דיניהם, ומשא"כ דינים שהם מדיני אכילת הפסח הוא שייך למסכתא פסחים.

והנה כה"ג יש לתמוה אמאי לא תני לדינא דהפסח נאכל על השובע, וזה קשה אף להגרי"ז דהא נתחדש בפסח דין להאכל על השובע ואמאי לא תני לה בין הנך חילוקי דינים, ולפ"מ שנתבאר הרי מבואר דדין האכילה דהפסח על השובע שהוא מדיני הקדשים זהו דין כללי בכל הקרבנות וזה אינו דין מסוים בפסח כלל, והדין המסוים שנאמר בפסח שייאכל על השובע הא הרי הוא דין ממצות אכילת הפסח ולא מדיני הקרבן וע"כ לא תני לה באיזהו מקומן אלא בפסחים.[1]

ב

הנה הביאו מהגרי"ז דהקשה כאן בל' הרמב"ם בפ"ח מפסח ה"ג שכתב ז"ל, מצוה מן המובחר לאכול בשר הפסח אכילת שובע, דמשמע מדבריו דכל כמה שיאכל מבשר הפסח בעי לאכלו על השובע ואף בשיאכל יותר מכזית, והא דין זה דשיאכל על השובע שייך רק באכילה שמקיים בה מצוה דע"ז יש דינים כיצד יש לאכלה, וא"כ למה בכל אכילתו בעי שיאכל על השובע.

ולכאורה היה נראה לצדד דלפי דרכו של הגרי"ז בדעת הרמב"ם דזהו דין בהקרבן פסח שנאמר בו שייאכל על השובע, א"כ יתכן דאף שאינו מקיים כלל מצוה באכילת כזית השני אבל מכיון דמדין זה הקרבן הוא שיאכלוהו למשחה על השובע א"כ אף שאין מקיים מצוה בהאי אכילה, אבל מ"מ נאמרה צורה האיך לאכלו, דשאני זה משאר קק"ל שלא נאמרה בהם כלל מצות אכילה וא"כ ע"כ דלא נאמרה כלל צורה האיך לאוכלם, משא"כ קרבן פסח דנאמרה בו מצות אכילה וצורה האיך לאכלו י"ל דאף כשאין מקיים מצוה בהאי אכילה מ"מ צריך לאכלו בצורה הראויה לו, אמנם דברים אלו מחודשים.

אמנם לדברינו דדין האכילה על השובע שנאמר בפסח הוא דין במצות האכילה לאכלו על השובע, א"כ פשוט דכשאין מקיים מצוה באכילתו א"צ לאכלו על השובע, וא"כ אמאי אחר שאכל כזית צריך לאכלו על השובע. ואין לומר דהא עכ"פ איכא עוד דין דאכילה על השובע שנאמר בכל הקרבנות דבעו להאכל על השובע ומשום הא יש לכל הקרבן דין להאכל על השובע, דהא הלא וודאי כל דברי הר"מ דבעו להאכל על השובע הוא מפני הדין המסוים דפסח, דבשאר קרבנות הא תני לה בהל' קרבנות ולא מסתבר דעכ"פ הוסיף דבעי לאכול כל הקרבן על השובע מפני הדין הכללי דכל הקדשים דבעו להאכל על השובע.[2]

ובמק"א ראיתי שנתעורר הגרי"ז מהו שסיים

1. ועדיין ק' דעכ"פ ליתני שם על כל הקרבנות דבעו להאכל על השובע, ואמנם זה ק' נמי להרמב"ם דהוא דין רק באכילת כהנים דעכ"פ ליתני לה רק גבי קדשי קדשים.

2. ואמנם דכל דברינו לא נאמרו בדעת הר"מ, אבל נתעוררתי דשמא אף בדעת הר"מ י"ל דאף דאין מצוה באכילת קק"ל וכדלמד הגרי"ז, אבל מ"מ דין האכילה דלמשחה אי"ז דין שנאמר במצות האכילה דקדשים אלא באכילת קדשים דבעו לאכלם למשחה, וא"כ באמת בכל הקדשים איכא דין לאכול על השובע, ומה דנתחדש בהל' פסח צ"ל כדכתבנו.

שם הרמב"ם דבריו, ואם לא אכל אלא כזית יצא ידי חובתו. וכנראה דתמה אמאי לא כתב הרמב"ם דבעי לאכול כזית, ולמה כתב בנוסח דאם לא אכל אלא כזית יצא ידי חובתו.

והנראה פשוט בביאור דברי הרמב"ם, דהנה נוסח זה שכתב דאם לא אכל אלא כזית יצא יד"ח לא כתב כן רק בהל' פסח, דיעוין בהל' חמץ ומצה פ"ו ה"א דג"כ כתב כן דז"ל שם, מצות עשה מן התורה לאכול מצה וכו' ומשאכל כזית יצא ידי חובתו.[3] והנראה ברור בזה, דוודאי כל כמה שיאכל הכל חשיב אכילה אחת, דבמצות אכילת פסח ומצה לא נאמר לאכול כזית, דהמצוה היא לאכול, וילפו חז"ל דמאכילת כזית איכא שם אכילה, ועל כן משאכל כזית יצא יד"ח דכבר קיים מצות אכילה, אמנם אף מה שיאכל יותר מכזית הכל היא אכילה אחת ומצה אחת דאכילת פסח ומצה, ועל כן פשוט דבכל האכילה בעי שיאכלנה על השובע מכיון דבהכל מקיים מצות אכילת הפסח.[4]

ג

והנה ברשב"ם (קי"ט,ב ד"ה כגון ארדילאי לי) מבואר דהא דאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן הוא משום הדין דהפסח נאכל על השובע, והיינו דאסור לאכול אחר הפסח ומשום דבעי שישבע מהפסח, כן למד בדעתו הר"ן, ותמוה דהא מד' הרשב"ם שם נראה דדעתו דדין אכילה על השובע הוא דין בכל הקרבנות ואף באכילת בעלים וכש"נ לעיל, וא"כ אמאי דווקא בפסח תיקנו להאי דינא כדי שיאכלנו על השובע והא דין הוא בכל הקרבנות, ולא שמענו בשום מקום דיש איסור לאכול אחר אכילת בשר קדשים, ודחוק לומר דהוא משום דעד מתי תאסור עליו דוודאי א"א לאסור עליו עד סיום זמן האכילה של אותו הקרבן. ובאמת דהוא ק' אף לדעת הרמב"ם, דהא עכ"פ איכא מצוה באכילת כהנים ושם בעי שיאכל על השובע, וא"כ אמאי התם לא תיקנו שאין לכהנים לאכול שאר דברים אחר אכילת הקרבנות.

ולפי מה שנתבאר שמא מבואר, דרבנן לא חששו בפסח משום דין הקדשים שנאכל על השובע ועל כן לא תיקנו את זה בשאר הקרבנות, ומה דתיקנו זה בפסח הוא משום דין האכילה על השובע שבמצות האכילה של הפסח ועל כן לא שייך זה בשאר קרבנות. אמנם אינו מבואר למה יתקנו כן מפני מצות האכילה דעל השובע ולא מטעם מצות הקדשים שייאכל על השובע, וצ"ע בזה.

והנה בתמורה כ"ג א' מייתי ברייתא, יאכלו מה ת"ל מלמד שאם היתה אכילה מועטת אוכלין עמה חולין ותרומה כדי שתהא נאכלת על השובע יאכלוה מה ת"ל שאם היתה אכילה מרובה אין אוכלין עמה חולין ותרומה כדי שלא תהא נאכלת על הגסה, וברש"י ביאר דאוכלין עמה אין הכוונה עמה ממש אלא מקודם משום דאין מכניסין חולין לעזרה, אמנם תו' למד כפשוטו דאוכלין עמה

3. יל"ע במה דשינה קצת הרמב"ם לשונו בינם, דבהל' פסח כתב דאם לא אכל אלא כזית יצא יד"ח, ובהל' מצה כתב דמשאכל כזית יצא יד"ח, ויתכן דדבר בהווה, דבמצה אין הדרך לאכול יותר מכזית, משא"כ בפסח דכשבא במועט אוכלים ממנו על השובע כמה זיתים ואין מביאין חגיגה.

4. ולפ"ז מה שאוכל יותר מכזית במצה ופסח אין מקיים יותר מצוה, דהמצוה אחת היא לאכול ויכול לקיימה בין בכזית ובין בעשרה כזיתים.

ואין בזה איסור הכנסת חולין לעזרה עי"ש, והנה לתו' מבואר דמשום דינא דנאכלת על השובע אזי אוכלין עמה חולין ותרומה והיינו דהוא שבע מהחולין והקדשים יחדיו וא"כ מבואר דבדין האכילה על השובע לא נאמר דצריך לשבוע מהקדשים אלא לשבוע מהסעודה, ואף רש"י לא פליג בזה על תו' רק דס"ל דאין שייך הית"מ לאכול החולין עם התרומה משום חולין בעזרה אבל אי לאו משום הא לכא' מודה הוא לתו' דיכול הוא לשבוע מהחולין, וא"כ לפ"ז מבואר דבדין השובע שנאמר בכל הקדשים לא נאמר לשבוע מהקדשים אלא לשבוע מהסעודה, וי"ל לפ"ז דהנה בפסח הא בעי לאכלו דווקא אחר השלמים והא משום הדין הכללי דעל השובע אין צריך לשבוע ממנו דוקא, ואלא דזה נתחדש בפסח דין על השובע מחודש לשבוע מהקרבן הזה דוקא.

ולפ"ז א"כ מבואר מה דבשאר קרבנות ליכא איסור לאכול אחר הקדשים ומשום דין דעל השובע, דהא בכל הקדשים א"צ לשבוע מהקדשים אלא מהסעודה וא"כ אדרבה יאכל דברים אחרים כדי שישבע מהסעודה, ומשא"כ בקר"פ דבעי לשבוע דוקא מהקר"פ על כן אין מפטירין אחריו אפיקומן.

אמנם נראה דליכא כלל ראי' מהברייתא דתמורה, די"ל דבאמת בכל הקדשים הדין הוא לשבוע מהקדשים דייקא, רק מה דבאכילה מועטת שרי [וצריך] לאכול עמה חולין ותרומה, הוא משום דעיקר קביעת אכילתו הוא על הקדשים רק מצרף לה חולין ותרומה כדי לשבוע, וחשיב דהוא שבע מהקדשים, דסעודתו סעודת קדשים היא ואך מצרף לה חולין ותרומה, ושמא דהוא חשיב ממש טפל להקדשים ונקרא דכל סעודתו מהקדשים היא, ושמא נחדש דהוי ממש טפל לענין שמברך על העיקר ופוטר את הטפל. ועכ"פ נראה דבאמת בכל הקדשים הדין הוא לשבוע מהקדשים דייקא וא"כ אי"ז מתרץ מה נתחדש בדין השביעה דקר"פ.

ושוב נתעוררתי דאין כלל לתרץ ברשב"ם ע"ז בחילוקי דינים דעל השובע דפסח משאר קרבנות, דהא מבואר בדבריו דמדמה להאי דינא דעל השובע דבפסח ושמחייב את דין דאין מפטירין אחר הפסח לשאר הקרבנות שדינם להאכל על השובע, ומבואר דהוא אותו דין על השובע. וצ"ע בזה.

הרב ברוך שפיגל, ירושלים

בדין מי שהיה בדרך רחוקה הנדחה לפסח שני

במשנה בפסחים דף צ"ב ע"ב כתוב, "מי שהיה טמא או בדרך רחוקה, ולא עשה את הראשון, יעשה את השני, שגג או נאנס ולא עשה את הראשון יעשה את השני, א"כ למה נאמר טמא או שהי' בדרך רחוקה, שאלו פטורין מהכרת ואלו חייבין בהכרת".

ובגמ' "איתמר היה בדרך רחוקה ושחטו וזרקו עליו ר"נ אמר הורצה רב ששת אמר לא הורצה, רב נחמן אמר הורצה מיחס הוא דחס רחמנא עליו ואי עביד תבא עליו ברכה, ורב ששת אמר לא הורצה מידחא דחייה רחמנא כטמא", ועוד נעמוד בעז"ה על ביאור מחלוקתם.

ובביאור קושיית המשנה, א"כ למה נאמר טמא או שהיה בדרך רחוקה, כתב רש"י וז"ל: בגמ' פריך הא איצטריך דאי בעי למיעבד בראשון לא מצי עביד, אלא אדרך רחוקה קאי דאנוס הוי דלא מצי עביד, וה"נ אמרינן בגמרא, ואי בעי למיעבד ע"י שלוחו עביד כמאן דאמר בגמרא הורצה, והלכך הואיל ושאר אונסין אידחו לשני, אונס דדרך רחוקה ל"ל דאידכר רחמנא טפי מאונס אחרינא, הא דרך רחוקה אנוס הוא שאינו יכול ליכנס כל שעת שחיטה כדאמרינן בגמ' וכו', עכ"ל.

והיינו שרש"י למד ששאלת המשנה היא על הפסוק, למה התורה כתבה דוקא אונס דדרך רחוקה ולא שאר אונסים, ושיטת רש"י שפטור דרך רחוקה זה מדין אונס, ויש לעמוד בשיטת רש"י על כמה נקודות.

א] למה דרך רחוקה זה אונס, והרי המשנה היא כמאן דאמר בגמ' הורצה, וכמו שכתב רש"י להדיא, וא"כ יכל לשלוח שליח.

ב] שלרש"י שהמשנה כרב נחמן, מה הקושיא למה נאמר דרך רחוקה, אולי הא גופא באים לחדש שאפילו שהורצה לא חייבים לשלוח שליח.

ג] שמבואר בגמ' שגם אם יכול לבוא ע"י סוסים ופרדים, בכל אופן יש לו דין דרך רחוקה, כי אין חיוב לבוא ע"י סוסים ופרדים, והיות ובמהלך רגיל לא יכול לבוא חשיב דרך רחוקה ופטור, וא"כ קשה למה הוא נחשב אונס והרי הוא יכול לשכור סוסים ופרדים.

ד] מה המשנה מתרצת שאלו פטורין מהכרת ואלו חייבין בהכרת, וכתב רש"י וז"ל "שאלו פטורין מן ההכרת טמא ודרך רחוקה ושגג ונאנס ואלו חייבין מפרש בגמרא", ובגמ' מבואר שחייבין בכרת הולך על מזיד, ולרב ששת גם על אונן, ועכ"פ קשה לשיטת רש"י, מה מתרצת המשנה, והרי גם אונס רגיל פטור מכרת, א"כ למה התורה כתבה דוקא דרך רחוקה ולא אונס, ומה המשנה כותבת ואלו חייבין בכרת, והרי השאלה לא היתה למה לא כתוב בתורה מזיד, אלא השאלה על שאר אונסים וכדפירש רש"י, ומה התירוץ ע"ז.

ולכאו' צ"ל שהתירוץ של המשנה, שהתורה באה ללמדנו, שאפילו שדרך רחוקה זה לא ממש אנוס, כי יכול לבוא דרך סוסים ופרדים, בכל אופן הוא לא כמו מזיד ופטור מכרת, אבל קשה שא"כ מה המשנה מאריכה לחלק בין אונס למזיד, שהמשנה תכתוב שנאמר

דרך רחוקה לפוטרו מכרת, אבל קשה מה הצד שיהיה חייב כרת, הרי אחרי שהתורה אומרת לו שהיות והוא בדרך רחוקה הוא לא חייב, מה צריך לפוטרו מכרת, ולכאו' מבואר כאן בשיטת רש"י, שדרך רחוקה אין גדרו שהוא לא מתחייב, אלא זה **פטור** אונס, ולכן פטור מכרת אפילו שיכול לבוא ע"י סוסים ופרדים, כי התורה נתנה לו שם אונס, וזה המשנה אומרת שהתורה כתבה דרך רחוקה, היות ואונס יש לו פטור מכרת, אז נתנו לו שם אונס ופטרו מכרת, אבל קצת קשה למה המשנה מעמידה את הנושא על כרת, הרי אם הנושא הוא בגלל הסוסים ופרדים, שידברו ישר על החיוב שלא חייב בכלל, אבל רש"י לשיטתו שזה רק פטור, ולא שלא נאמר חיוב בכלל, אז ל"ק כי כלפי הפטור יותר מתאים לדבר על הכרת ויל"ע בזה.

-ב-

הרמב"ם למד ששאלת המשנה א"כ למה נאמר טמא ודרך רחוקה, היא לא על התורה, למה התורה נקטה טמא ודרך רחוקה ולא כתבה סתם אונס, אלא המשנה באה לבאר למה במשנה חילקו את דין דרך רחוקה מדין שוגג ואונס שיהיה כתוב הכל ביחד,[1] וזה מבאר הרמב"ם בפירוש המשניות להרמב"ם בתירוץ המשנה אחרת מרש"י, וז"ל "כשהיה טמא או בדרך רחוקה בפסח ראשון ולא עשה את השני אינו חייב כרת, לפי שנפטר מפסח ראשון, שנאמר בו לשון כרת ונדחה לפסח שני, שלא נאמר בו לשון כרת, וכששגג או נאנס בפסח ראשון, ולא עשה את השני חייב כרת, כי לשון התורה כל מי שלא היה טמא או בדרך רחוקה ולא עשה פסח כלל חייב כרת, והוא אמרו ית' "והאיש אשר הוא טהור, ובדרך לא היה" וגו' וזה ענין אמרם בכאן אלו פטורין מן הכרת ואלו חייבין", עכ"ל

וביאור הדברים הוא כך, דהנה לקמן דף צ"ג ע"א, נחלקו בברייתא מה הדין בשגג בראשון והזיד בשני, דהיינו שאדם שהיה שוגג בראשון ונדחה לפסח שני כמבואר במשנה, ואח"כ לא עשה את השני במזיד, האם מתחייב כרת או לא, שלרבי חייב כרת, ולר"נ ולרבי חנניא בן עקביא פטור מכרת, והרמב"ם למד שהמשנה שלנו אליבא דרבי שמחייב כרת, והמשנה באה לומר שגם לרבי רק שוגג ואונס חייב אם הזיד בשני, אבל אם היה בראשון טמא או דרך רחוקה והזיד בשני פטור, וכן פסק הרמב"ם בפ"ה מהל' קרבן פסח ה"א "מי שהיה טמא בשעת שחיטת הפסח שאין שוחטין עליו, או שהיה בדרך רחוקה. או נאנס באונס אחר או ששגג ולא הקריב בראשון הרי זה מביא פסח בארבעה עשר לחודש בין הערבים וכו'", ובה"ב "כיצד מי ששגג או נאנס ולא הקריב בראשון אם הזיד ולא הקריב בשני חייב כרת, ואם שגג או נאנס אף בשני פטור, הזיד ולא הקריב בראשון ה"ז מקריב בשני, ואם לא הקריב בשני, אע"פ ששגג ה"ז חייב כרת שהרי לא הקריב קרבן ה' במועדו והיה מזיד, אבל מי שהיה טמא או בדרך רחוקה ולא עשה את הראשון, אע"פ שהזיד בשני אינו חייב כרת, שכבר נפטר בפסח ראשון מן הכרת".

הביאור בעיקר המחלוקת בין רש"י

1. עיין בלחם משנה פ"ה מהלכות קרבן פסח ה"ב שכתב שזה ביאור שאלת המשנה להרמב"ם.

להרמב"ם, שהרמב"ם למד שטמא ודרך רחוקה, זה הפקעה מהחיוב, והיות ואין חוב בראשון ואין כרת דראשון, אז אם הזידו בשני פטורים,[2] כי עיקר הכרת נאמר בראשון, וזה שונה מאונס ושוגג ששם ההגדרה של פסח שני שונה מההגדרה בטמא ודרך רחוקה, ולכן אין ההגדרה שנפטרו מכרת דראשון ואם לא יקריבו פסח שני יהיו חייבים מחמת כרת דראשון, אבל רש"י לשיטתו שכתב שגם דרך רחוקה לר"נ זה מדין אונס, לא יכול לבאר כהרמב"ם כי הוא למד שדרך רחוקה, לר"נ ההגדרה היא שזה פטור אונס, ולא כהרמב"ם שלא התחייב בכלל, ורק לרב ששת לכאו' חייבים לומר שמדחא דחיא שלא מתחייבים בכלל ולכן גם אם שלח שליח לא הורצה כי הוא לא בתורת פסח, וא"כ רש"י לא יכל לחלק את החילוק של הרמב"ם, בעניין כרת בשני, כי אם לרבי חייב כרת על השני, אז גם בדרך רחוקה שהוא מטעם אונס אם הזיד בשני חייב, לכן הוצרך רש"י לבאר אחרת במשנה.

וכשיטת הרמב"ם מצאנו ביתר ביאור בדברי הרע"ב על המשנה, וז"ל "שאלו פטורין מן הכרת, הטמא או שהיה בדרך רחוקה פטרן הכתוב מלעשות פסח ראשון, ועיקר כרת בפסח ראשון הוא, לפיכך אם לא עשו פסח שני פטורים מכרת, ואלו חייבין בהכרת השוגג או האנוס חיבין היו בפסח ראשון, אלא שהשגגה או האונס עכבתן, וכשהזידו ולא עשו פסח שני חייבין בהכרת כדכתיב "והאיש אשר הוא טהור ובדרך לא היה וחדל לעשות הפסח ונכרתה", משמע דעל כל שאר השגגות והאונסין שארעו בראשון, חוץ מטמא ודרך רחוקה חיבין כרת אם לא עשו פסח שני" עכ"ל אבל קצת קשה בדברי הרע"ב, שכתב שאר אונסין חוץ מטמא ודרך רחוקה, ויכול להשתמע מדבריו שלמד כרש"י, שגם דרך רחוקה זה מדין אונס, וא"כ צריך להבין למה זה באמת שונה מכל אונסין, ויתכן לבאר שהרי קשה כמו שהקשינו כבר על רש"י, שהרי זה לא באמת אונס, כי הרי יכל לבוא ע"י סוסים ופרדים, אלא זה חידוש שהתורה הכניסה אותו לדין אונס, ועד כמה שזה חידוש התורה, יכול להיות שההגדרה שהתורה עשתה את הפטור בצורה שלא נאמר חיוב בכלל, ויל"ע.

-ג-

לכאו' הטעם שהרמב"ם לא ביאר כרש"י, כי הרמב"ם פסק כרב ששת, וכמו שכתב בפ"ה מהלכות קרבן פסח ה"ג וז"ל ומי שהיה בדרך רחוקה ושחטו וזרקו עליו את הדם, אף ע"פ שבא לערב[3] לא הורצה וחייב בפסח שני",

2. מקשה הלחם משנה על הרמב"ם, שהרי בגמ' מבואר דאלו פטורים מן ההכרת קאי אף על שוגג ואונס, ואלו חייבין קאי אמזיד, ולרב ששת גם על אונן, ועכ"פ בין לרב נחמן ובין לרב ששת, המשנה הולכת גם על שוגג ואונס, ואילו הרמב"ם חילק בין טמא ודרך רחוקה לשוגג ואונס, וא"כ הרמב"ם לא כרב נחמן ולא כרב ששת וצ"ב.

3. ויש להעיר קצת בלשון הרמב"ם, מה שכתב אע"פ שבא לערב, למה שזה ישנה את הדין עם יבא לערב, ואם משום שהרמב"ם התכוין לזה שצריך שיהיה בר אכילה, הרי לזה לכאו' מספיק שיכול לבא ע"י סוסים ופרדים, וכמבואר בתוס', ולמה צריך שבפועל יבוא וי"ע, ומו"ר הגרא"י סאלאוויציק שליט"א רצה ליישב, שהרי גם להרמב"ם אם הגיע לעזרה בזמן שחיטה מתחייב, אפילו שהיה בדרך רחוקה בנץ החמה, וכפי שיבואר לקמן, וזה אומר הרמב"ם שזה דוקא אם הגיע לעזרה עד לערב, שאז חל עליו חיוב הקרבה וכדיבואר להלן, אבל אם לא יגיע הוא לא בר הקרבה אפילו שיגיע לערב.

עכ"ל.[4] ולכן הרמב"ם לא רצה להעמיד את המשנה כרב נחמן, ובעזה"י יתבאר בהמשך ביתר ביאור מח' רש"י והרמב"ם.

-ד-

המשנה בדף צ"ג ע"ב "איזו היא דרך רחוקה מן המודיעים ולחוץ, וכמדתה לכל רוח דברי רבי עקיבא, ר"א אומר מאיסקופת העזרה ולחוץ", ולכאו' זה ודאי שגם לרש"י שכתב שדרך רחוקה זה מדין אונס, זה רק בשיטת ר"ע, אבל לר"א לא שייך לומר שעומד מחוץ לאיסקופת העזרה ונחשב כאנוס, אלא ודאי שלר"א דרך רחוקה הוא לא בתורת חיוב כלל.

-ה-

הגמ' שם כותבת "אמר עולא איזה הוא דרך רחוקה, כל שאין יכול ליכנס בשעת שחיטה, ורב יהודה אמר כל שאין יכול ליכנס בשעת אכילה", ובדעת עולא שסבר שזה שעת שחיטה, נחלקו רש"י והרמב"ם האם הכוונה לתחילת שעת שחיטה דהיינו חצות, או שהכוונה לסוף שחיטה דהיינו שקיעת החמה, דרש"י כתב בד"ה חמשה עשר מיל וז"ל "וסבירא ליה לעולא, דרך רחוקה כל שאינו יכול ליכנס בשעת שחיטה, כל שעת שחיטה מהלך ואינו מגיע, ושעת שחיטה מחצות היום ואילך וכו', ומיהו זמן שחיטה מתחלת שבע ואילך, ונמשך עד שתשקע החמה ומשתשקע החמה לא, דדם נפסל בשקיעת החמה",[5] דהיינו ששיטת רש"י שהט"ו מיל מתחיל בחצות, שאם בשעת חצות היה מהמודיעים ולחוץ אז הוא מקבל שם דרך רחוקה ופטור, וכן כתב רש"י בדף צ"ב ע"ב וז"ל "שחטו וזרקו עליו ולערב יבוא, ומ"מ בדרך רחוקה הוא, שאין יכול ליכנס בשעת שחיטה, דהיינו כל שש שעות עד שקיעת החמה", ומבואר גם פה ברש"י שהמדד הוא מחצות עד שקיעת החמה,[6] אבל ברמב"ם כתב בפ"ה מהלכות קרבן פסח ה"ט וז"ל "מי שהיה בינו ובין ירושלים, יום ארבעה עשר עם עליית השמש, חמשה עשר מיל או יתר הרי זה בדרך רחוקה, היה בינו ובינה פחות מזה, אינו בדרך רחוקה, מפני שיכול להגיע לירושלים אחר חצות כשיהלך ברגליו בנחת", דהיינו שהרמב"ם למד שהדין דרך רחוקה, זה חל בנץ, אם לא יוכל להגיע עד חצות, וגם אם יכול להגיע לאחר חצות

4. וכתב הלחם משנה שהרמב"ם פסק כרב ששת בגלל שהלכה כרב ששת באיסורא והמהר"י קורקוס מוסיף ועוד שרב אשי אמר מתני' נמי דייקא כרב ששת.

5. ויש להעיר בדברי רש"י, דהרי שיטת רש"י דשקיעה היינו תחילת שקיעה, ודלא כשיטת ר"ת, וא"כ הטעם שא"א לשחוט אחרי השקיעה כי זה לילה, ופסח זמנו בין הערביים, ומדוע כתב רש"י שהטעם משום דדם נפסל בשקיעת החמה.

6. ויש להעיר קצת למה רש"י הוצרך לכתוב ולערב יבוא, הרי הוא מדבר לשיטת עולא שזה זמן שחיטה, אז מה צריך לכתוב ולערב יבוא, ומו"ר הגרא"י סאלאוויציק שליט"א רצה לבאר, שרש"י בא לומר שאם יכול לבוא לזמן שחיטה, אז זה לא דרך רחוקה, כי צריך שלא יוכ לבוא כל שש שעות כמו שכתב ר"י אבל זה ק"ק בלשון רש"י שהיה צריך לכתוב שלא יכול לבוא עד לערב, משמע ברש"י שיש עניין דווקא שיבוא לערב, ויתכן לומר שהיות ור"נ אומר כאן שמי ששולח שליח בדרך רחוקה, תבוא עליו ברכה, אז אם לא יבוא לערב אז לא יקיים מצוות אכילת פסח, וגם אם נאמר שאכילת פסחים לא מעכבא את דין ההקרבה, אבל את דין האכילה לא קיים, ועל דין האכילה לא נאמר דרך רחוקה וכדיבואר בעזה"י לקמן, ולכן הוצרך רש"י לכתוב ולערב יבוא, כי אם לא אז עדיף שיחכה לפסח שני ויוכל לקיים מצוות אכילה, ור"נ לא היה אומר תבא עליו ברכה אם שולח שליח, אם מפסיד את מצוות האכילה.

שזה עדיין זמן שחיטה, אבל היות ולא יכל להגיע בתחילת זמן השחיטה, חל עליו דין דרך רחוקה ופטור.

-ו-

ובביאור מח' הרמב"ם ורש"י נראה פשוט, שזה תלוי במה שהבאנו לעיל, שלרש"י שזה בנוי על דין אונס, אם יכל להגיע תוך כדי זמן שחיטה, אין שום סיבה לתת לו שם אונס, כי הוא יכול להגיע בקלות ולהקריב, אז אין שום סיבה שהתורה תתן לו שם אונס, אבל אם לא יכול להגיע עד השקיעה, פה התורה אמרה שלמרות שיש אפשרות לבוא ע"י סוסים ופרדים לא מחייבים אותו עד כדי כך לטרוח, וזה נקרא שאנוס מלבוא, אבל זה חידוש מיוחד שנאמר בפסח שלא מחייבים אותו להוציא עד חומש מנכסיו ולשכור סוסים ופרדים, אבל בכל התורה אדם מחויב להוציא עד חומש מנכסיו בכדי לקיים את המצווה, אבל הרמב"ם לשיטתו למד, שזה לא מדין אונס, אלא התורה אמרה שאדם שנמצא בדרך רחוקה הוא לא התחייב בכלל בפסח וכמו שכבר ביארנו, וממילא אומר הרמב"ם שמשערים את זה מהנץ, שאז בעצם מתחיל **זמן חיוב** הפסח, ומשערים שאם לא יכול לבוא עד תחילת **זמן ההקרבה,** אז לא מתחיל בכלל בנץ חיוב ההקרבה, ולכן העמיד הרמב"ם שגם אם בהמשך היום הוא יכול לבוא, אבל היות ובזמן תחילת החיוב לא יכול לבוא, אז לא מתחיל בכלל החיוב, ועדיין שומה עלינו לברר במה הנץ תחילת חיוב ההקרבה, אם אין בפועל אפשרות להקריב, ועוד יתבאר בעז"ה בהמשך.

-ז-

בחידושי רבינו חיים הלוי, מעמיד שיש נפק"מ בין שיטת רש"י לשיטת הרמב"ם, שלשיטת רש"י צורת מדידת הט"ו מיל, הוא רק צורה של מדידת ההליכה, דהיינו שמחלקים את השטח שממודיעין ועד ירושלים לשש, ויש כל שעה מקום שאליו מגיעים, וממילא לפי רש"י גם עם בשעת חצות היה רחוק ט"ו מיל מירושלים, ואח"כ רץ או רכב על סוס, והתקדם למקום יותר קרוב, שעכשיו נכון לשעה זו, יש לו אפשרות להגיע בהליכה רגילה עד השקיעה, אז אין לו פטור דרך רחוקה, כי דרך רחוקה אין הכוונה שבשעת חצות אם לא יכול להגיע, לא חל עליו חיוב קרבן פסח, אלא זה רק פטור אונס, והשיעור של ט"ו מיל הוא רק צורת מדידה, שממודיעין ועד לירושלים שזה ט"ו מיל לוקח שש שעות, וממילא אם יותר מאוחר נמצא במקום שיכול להגיע הוא חייב להגיע, וכן משמע מלשון רש"י שכתב היינו **כל שש שעות**, משמע שאם חלק מהזמן יכל להכנס, זה לא פוטר אותו, מה שבהתחלה היה במרחק שלא יכל להכנס, כי למעשה עכשיו יכול להכנס, ואין לו שם דרך רחוקה, וזה רש"י לשיטתו, שדרך רחוקה זה מדין אונס, ולכן אם עכשיו יכול להגיע, אפילו שבחצות לא יכול להגיע, אבל אין חלות בחצות, ולכן עכשיו שיכול להגיע אין לו פטור.

אבל הרמב"ם לשיטתו, שסובר שדרך רחוקה זה חלות על הגברא, שהוא לא מתחייב בפסח, אז זמן חלות השם דרך רחוקה הוא בשעת הנץ, ולכן אפילו אם עכשיו הוא יכול להגיע, לא חל עליו חיוב מחדש, ואפילו אם רץ ועכשיו נמצא במקום שאם יהלך בנחת יגיע עד חצות, עדיין שם דרך רחוקה עליו, ואם הקריבו עליו לא הורצה להרמב"ם שפסק כרב ששת.

ולכאו' גם להגר"ח בשיטת הרמב"ם, הדבר פשוט שכל דין דרך רחוקה לר"ע, זה רק כל עוד שלא הגיע לירושלים, אבל אם הגיע לירושלים חייב להקריב, וזה לא כלול בפטור דרך רחוקה.[7]

-ח-

בעצם דברי הרמב"ם שכתב שמשערים מהנץ החמה, קשה מי אמר שבאמת החיוב מתחיל בנץ, אז נראה לומר שמה שהתורה אמרה להקריב בחצות, אין הכוונה שבחצות מתחיל חיוב קרבן פסח על האדם, אלא באמת זה מתחיל כבר בבוקר, רק זמן ההקרבה הוא מחצות ויש בזה נפק"מ, שבקרבן פסח מלבד עצם קיום המצוה, יש גם חלק מהמצוה לדאוג לזה שתוכל לקיים את המצוה, וכמו שבבל יראה זמן ההשבתה וקיום הבל יראה זה כבר שלושים יום לפני לדאוג שלא יהיה חמץ, וכמו שאומר מו"ר רבינו רה"י ד"כנסת יצחק" חדרה הגר"י ארנברג שליט"א ומביא את לשון התרגום יהונתן,"ותזדהרון מקמי פסחא דלא יתחמי לכון חמיר, בכל תחומכון שובעא יומין", דהיינו שחלק מהבל יראה, הוא לדאוג לפני פסח שלא יהיה חמץ בפסח, אז כך גם לגבי קרבן פסח, החובה של קרבן הוא כבר בבוקר, להתחיל ללכת בשביל להקריב, אבל לפני"ז התורה לא מחייבת אותו, וזה הדין דרך רחוקה, מגדירה לי ממתי מתחיל לי החיוב לדאוג לקיום הפסח, רק אם בבוקר בהליכה רגילה לא יכול לבוא, אבל אם נמצא במרחק גדול, לא חייב לבוא אפילו שבסוסים ופרדים יכול לבוא, כי זה לא נכלל בחיוב, אבל באמת זמן ההקרבה הוא רק בחצות.[8]

ולפי"ז מאד מובן מה שנקטנו לעיל בפשיטות שגם לרמב"ם שנקט הגר"ח שאם בתחילת היום היה רחוק גם אם עכשו יכול להגיע פטור, כי בתחילת היום לא חל עליו חיוב להגיע אז גם אם רץ, ועכשיו יכול להגיע בהליכה רגילה פטור, אבל ברגע שנכנס לירושלים חייב כי זה לא פטור בהקרבה, ולכן עכשיו שיכול להקריב חייב להקריב, וזה רק דין בהליכה שלא חייב להגיע, וכמו שנקטנו לעיל בפשיטות שדין דרך רחוקה לא פוטר מאכילת הקרבן ולכן צריך שיבוא לערב כששולח ששליח לר"נ.

אבל עדיין צ"ב למה הרמב"ם כתב נץ ולא כתב עלות השחר, הרי אם ההגדרה הוא כמו שביארנו תחילת זמן החיוב, הרי תחילת זמן החיוב הוא בעלות, ובשלימא אם זה היה דין בשאר קרבנות היה אפשר לומר, שבעלות עדיין לא מקריבים עד הנץ, אבל היות ומדובר על פסח שזמן הקרבתו מחצות, אז מה יש בנץ, אם יש כזה מושג כמו שאנחנו מבארים, שבעצם זמן חיובו כבר מהבוקר, אז

7. וכן כתב באבי עזרי ומדייק את זה מלשון הרמב"ם אע"פ שבא לערב לא הורצה משמע שאם בא קודם חייב, כי אם לא חייב גם לא הורצה, להרמב"ם שפסק כרב ששת, והאבי עזרי רוצה לחדש, שאם בא אח"כ, אז למפרע אין לו דין דרך רחוקה, ואם שחטו עליו לפני שבא ואח"כ בא הורצה, ויל"ע בזה.

8. הדברים מבוססים על דברי הצל"ח בפסחים דף ג' ע"ב והמנ"ח תמה עליו מ"ש משופר שהחיוב לדאוג לשופר הוא מתחיל הרבה לפני ר"ה ממתי שיכול להביא שופר, וכן קודם סוכות כבר הרבה לפני סוכות צריך לדאוג לד' מינים, ולכן מכריח המנח"ח שדרך רחוקה זה פטור ולא שאין חיוב, אבל לדברינו מיושב שיתכן שזה כל מהות הדרך רחוקה להגדיר כמה התורה מחייבת בחלק של העשיה לדאוג לקיום המצוה וכמו שהתורה לא מחייבת לבוא בסוסים ופרדים ולא שזה פטור למי שלא בא.

לכאו' זה צריך להיות כבר בעלות ולא מהנץ.[9]

-ט-

הגמ' בדף צ"ג ע"א כותבת "ת"ר חייב כרת על הראשון וחייב כרת על השני דברי רבי, רבי נתן אומר חייב כרת על הראשון ופטור על השני, ר"ח בן עקביא אומר אף על הראשון אינו חייב כרת אא"כ לא עשה את השני", ופירש"י דאליבא דרבי אם שגג בפסח אחד והזיד בשני, או גר שנתגייר בין ב' פסחים ולא הקריב פסח שני, חייב כרת, אבל אליבא דר' נתן ור"ח בן עקביא אם שגג בראשון אפי' הזיד בשני פטור מכרת, ור"ח בן עקביא ס"ל יותר מזה, דאינו חייב אא"כ הזיד בראשון ובשני, אבל אליבא דר' נתן אם הזיד בראשון אפי' אם שגג בשני חייב כרת. ואינו נפטר אא"כ שגג בראשון. עכ"פ לדעת רבי חייב כרת על הראשון ועל השני.

הבאנו כבר למעלה באות ב' שהרמב"ם פסק כרבי, ומשיג עליו הראב"ד וז"ל "שנה זה משנתו כרבי, ורבי נתן ורבי חנניא בן עקביא פליגי עליה",[10] אבל הרמב"ם שפסק כרבי ביאר במשנה שיש חילוק בין שוגג ואונס שאם הזיד בשני חייב וכדברי רבי, אבל אונס ודרך רחוקה אומרת המשנה שפטור בהזיד בשני והראב"ד משיג על הרמב"ם, א"א עכשיו סותר את דבריו, ומאי שנא טמא ודרך רחוקה והזיד בשני משוגג או אונס בראשון והזיד בשני" עכ"ל, אבל הרמב"ם למד את הדין הזה מהמשנה ומה שהראב"ד משיג עליו כי הוא למד במשנה כרש"י, מכיון שהראב"ד לא רצה לפסוק כרבי וכמו שכבר הבאנו, וממילא אם פסק כרבי חנניא בן עקביא, אז גם באונס ושוגג, פטור בהזיד בשני, ולכן ביאר במשנה כרש"י.

-י-

הבאנו לעיל שהרמב"ם חילק בין אונס ושוגג שחייב כרת בהזיד בשני, לטמא ודרך רחוקה שפטור בהזיד בשני ויש לעיין מה טעם החילוק, ונראה שצריך לומר שטמא ומי שהיה בדרך רחוקה אינם בתורת פסח ראשון כלל וכמו שכבר כתבנו לעיל בדעת הרמב"ם ולא שייך עליהם חיוב כרת, משא"כ אונס ושוגג, ויל"ע מהו טעם הפטור בטמא ודרך רחוקה יותר משוגג ואונס.

והנה באתוון דאורייתא (כלל י"ג) כתב לבאר שדין אונס בכל התורה אינו דין פטור מקיום המצוה, אלא יסוד הדבר הוא שיש חיוב על האדם, אלא דכיון שהוא אנוס אינו נתבע על כך, וז"ל "ומבואר להדיא דאונס אינו פוטר מחיוב קיום עשה", והיינו דאונס אינו פוטר את עיקר חיוב הקיום, אלא עיקר החיוב קיים אלא דאנוס הוא. ולפי"ז א"ש מאי שנא אונס ממי שהיה טמא ודרך רחוקה, דמי שהיה אנוס היה חייב בפסח ראשון, ולא נפטר מהכרת, ולהכי אם הזיד ולא הקריב בשני חייב כרת כי עדיין נשאר עליו הכרת דפסח ראשון, אמנם מי שהיה טמא ודרך רחוקה, הרי הוא נפטר מחובת קיום קרבן פסח, ולא נאמר בו חיוב כרת כלל, ולכן גם אם הזיד ולא הקריב בשני אינו חייב כרת, וכמש"כ

9. ועיין בשאגת אריה סי' י"ז שעמד בזה ועיין עוד מה שעמד בדברי רש"י.

10. וכתב הלחם משנה שהראב"ד מקשה שהרמב"ם היה צריך לפסוק כרבי נתן דהוא המכריע, כי על החיוב רבי מודה לו ועל הפטור רבי חנניא בן עקביא מודה לו, ועל עצם השגת הרמב"ם ניתן לומר שפסק כרבי מכיוון שהעמיד את המשנה כרבי.

הרמב"ם דחיוב כרת לא נאמר אלא בראשון.

ושמעתי ממו"ר הגר"מ ולדר שליט"א ראש ישיבת דורשי תורה לבאר את דבריו ע"פ המבואר בחי' הגר"ח פ"ה מקרבן פסח ה"ז, דהגר"ח ביאר שם דעת הרמב"ם דקטן אינו חייב בק"פ ראשון, ואם הגדיל בין ב' פסחים מקריב פסח שני, ואם הקריבו עליו בראשון פטור מפסח שני. והק' הנו"כ ברמב"ם שם דהא קטן לאו בר חיובא הוא, וצ"ב א"כ אמאי אם הקריבו עליו בראשון פטור מפסח שני. וביאר הגר"ח דאע"ג דקטן אינו חייב במצוות, מ"מ אינו מופקע מקיום המצוות, ולהכי כיון דהקריבו עליו פסח בראשון הרי הוא פטור מפ"ש, עיי"ש היטב.

ואיכא למימר דה"ה נמי לענין אונס, דאונס אינו מופקע מהמצוות, וודאי לכו"ע בין לר"נ ובין לר"ש אם הקריבו עליו הורצה, כיון דאינו מופקע מהמצוה, אלא דאינו נתבע ע"כ אם לא הקריב. משא"כ טמא ומי שהיה בדרך רחוקה הרי הוא מופקע מחיוב הקרבת קרבן פסח. ולהכי אף אם הזיד ולא הקריב בשני מ"מ אינו חייב כרת כיון דחיוב כרת הוא על מי שלא הקריב בראשון, ובראשון הוא היה מופקע מהקרבה.

וכעי"ז כתב בשערי יושר (שער א' שער הספיקות פי"ב) וז"ל "דכל אונס אינו פטור מן המצוה אלא שמחויב הוא ואנוס בקיומו, אבל טמא והיה בדרך פטור הוא מן הראשון, ומשו"ה אם לא עשה בראשון מחמת אונס אם הזיד בשני חייב כרת, אבל אם היה פטור בראשון כגר שנתגייר בין פסח ראשון לפסח שני אינו חייב כרת אם הזיד בשני, וכמו כן מי שהיה טמא או בדרך רחוקה חשבינן כאילו לא נתחייב בראשון וכו'", עכ"ל.

-יא-

כבר הבאנו שנחלקו רב נחמן ורב ששת, על מי שהיה בדרך רחוקה והקריבו עליו אם הורצה או לא הורצה, רב נחמן אמר הורצה רב ששת אמר לא הורצה, והנה הביאור הנ"ל הוא דוקא לפי רב ששת שאמר לא הורצה, ומבואר שהוא מופקע ממצות ההקרבה, ולכן אינו חייב אם הזיד ולא הקריב בשני. אבל לפי רב נחמן שאמר הורצה לכאו' מבואר שהוא לא מופקע מפסח.

ואפילו שכבר הבאנו לעיל אות ג' שהרמב"ם פסק כרב ששת, ולפי"ז אפשר להגיד שהרמב"ם לשיטתו, אבל לכאו' זה ודאי שהרמב"ם פי' לחלק בין טמא ומי שהיה בדרך רחוקה לשוגג ואונס, גם לפי רב נחמן, שהרי בפיה"מ הרמב"ם סתם דבריו ומשמע שדיבר לכו"ע, ועוד שבגמ' דף צ"ג ע"א כתוב "א"כ למה נאמר טמא, למה נאמר דאי בעי למיעבד בראשון לא שבקינן ליה, אלא אם כן למה נאמר בדרך רחוקה, לפוטרו מן הכרת וכמ"ד הורצה", ומבואר שגם למ"ד הורצה מ"מ הרי הוא פטור מן הכרת, ופטור מן הכרת ודאי היינו אף אי הזיד בשני וכמש"כ הרמב"ם דפטור מן הכרת היינו אף אי הזיד ויל"ע בזה.

-יב-

בגמ' לקמן דף צ"ד ע"א ת"ר היה עומד חוץ למודיעים, ויכול ליכנס בסוסים ופרדים, יכול יהא חייב ת"ל ובדרך לא היה, והלה היה בדרך", וכבר הקשינו לעיל באות א' על שיטת רש"י, למה זה נקרא אונס כשלא בא בסוסים ופרדים, ולכאו' מוכרחים אנו לומר שגם לפי רב נחמן, אין דין דרך רחוקה כדין אונס

דעלמא, וגדרי הפטור הם גדרים שונים, ועוד נראה דרב נחמן לא חולק על רב ששת בעיקר גדר דין דרך רחוקה, דדרך רחוקה לפי רב ששת שדימה לטמא לכאו' הגדר בדרך רחוקה הוא שזה הפקעה מהמצוה ואי"ז אונס, ודוחק הוא לומר שרב נחמן חולק וסובר שאין זה דין דרך רחוקה אלא סתם דין אונס, ויותר נראה שנחלקו רק בדין אם הורצה או לא הורצה, אבל לכו"ע דין דרך רחוקה הוא פטור גמור ואי"ז כאונס, ובכל אופן סובר רב נחמן שהורצה, וצ"ב איך שייך להגדיר שאם הקריב הורצה, אם אנחנו אומרים שדין דרך רחוקה הוא הפקעה מהחיוב, ונראה דהגדרת הדבר הוא דמעיקר הדין הרי הוא פטור, וכלשון רב נחמן "מיחס הוא דחס רחמנא עליו", ומ"מ אי עביד תבא עליו הברכה, וביאור הדבר שכיון שכל הפטור הוא רק דחס רחמנא עליה, אם הוא רוצה להכניס את עצמו לידי חיוב הוא יכול, ולכן אם הקריב תבוא עליו ברכה, ומ"מ כל כמה שלא הקריב הוא נמצא בגדר הפטור, ולכן גם אם הזיד ולא הקריב בשני סבר הרמב"ם שפטור מהכרת.

-יג-

השערי יושר (הו"ד לעיל אות י') כתב שלשיטת הרמב"ם גר שנתגייר בין שני פסחים אפי' אם הזיד ולא הקריב בשני פטור מכרת, כיון שחיוב כרת נאמר רק בראשון, ובפסח ראשון הוא לא היה בר חיובא. והנה כבר נתבאר לעיל שהרמב"ם פסק כדעת רבי, ומבואר שלדעת רבי גר שנתגייר בין שני פסחים ולא הקריב פטור מכרת.

אמנם רש"י דף צ"ג ע"א כתב להדיא בדעת רבי "חייב כרת על הראשון וחייב כרת על השני, חיוב כרת יש על זה ועל זה, ובחד גברא לא משכחת לה דתרי קטלא בחד גברא לא משכחת לה דתרי קטלא בחד גברא לא משכחת לה, וכו' אלא נפק"מ דאם שגג בא' מהן והזיד בחברו חייב, אי נמי לגר שנתגייר בין שני פסחים". ומבואר דלדעת רש"י גם אם בפסח ראשון לא היה בר חיובא בכלל, חייב כרת אם הזיד בשני, כיון שיש חיוב כרת גם על השני בפני עצמו. ופשוט דה"ה אם היה טמא או בדרך רחוקה, סובר רש"י שלדעת רבי חייב כרת אם הזיד ולא הקריב בשני, ודלא כהרמב"ם.

ושורש מחלוקתם הוא דלדעת רש"י אליבא דרבי יש ב' חיובי כרת, חיוב על הראשון וחיוב על השני, וכן מוכח מזה שרש"י כתב דליכא למימר דנפק"מ דאיכא תרי חיובי כרת בחד גברא, כיון דתרי קטלא בחד גברא ליכא, ומבואר דמעיקר הדין הרי הוא חייב ב' כריתות, אלא דתרי קטלא בחד גברא ליכא.., ולכן גם אם יש פטור גמור מן הקרבן בראשון, מ"מ הרי הוא חייב כרת על השני אם הזיד ולא הקריב בשני, מדין הכרת דפסח שני.

אך הרמב"ם סבר דחיוב כרת בשני לפי רבי הוא דוקא מי שהיה בר חיובא בפסח ראשון ולא הקריב, אבל טמא ומי שהיה בדרך רחוקה אין עליהם חיוב כרת וכמבו' בלח"מ פ"ה מק"פ ה"ב, וכן לענין גר שנתגייר בין ב' פסחים וכמו שביאר השערי יושר.

-יד-

תוס' בזבחים דף נ"ו ע"א דן לגבי זמן שקיעת החמה, ותוס' רוצה להביא ראייה מדברי הגמ' בפסחים, וז"ל "ובמי שהיה טמא, (פסחים דף צג ע"ב) נמי הכי משמע דנפסל

הדם בשקיעת החמה, שקודם צאת הכוכבים ארבע מילין, דחשיב דרך רחוקה מן המודיעים, משום דלא מטי לירושלים עד תחילת שקיעת החמה, דקעבר עליה זמן שחיטת הפסח, ויש לדחות ההיא דמי שהיה טמא רבנן עבוד הרחקה כדי שלא יבא לידי הלנת דם, וכדי לזרזם בפסח, והעמידו דבריהם במקום כרת", ולכאו' כל ראיית התוס' היא רק לשיטת רש"י, שהזמן של ט"ו מילין זה עד שקיעת החמה, שזה הוכיחו תוס' שלאחר שקיעת החמה זה לא זמן פסח, אבל לשיטת הרמב"ם הרי זה לא שייך בכלל לשקיעת החמה.

אבל הגרי"ז הקשה למה לרש"י דין דרך רחוקה נמדד עד השקיעה, והרי גם לרש"י לאחר השקיעה זה בין השמשות וזה לא ודאי לילה, וא"כ הטעם שלא שוחט זה בגלל ספק, וא"כ צריך להיות לו דין אונס ולא דין דרך רחוקה, וא"כ כשיכול לבוא בבין השמשות למה יש לו פטור דרך רחוקה ולא חייב לבוא בסוסים ופרדים, והרי זה ספק אנוס ספק דרך רחוקה, ומספק שיהיה חייב לקחת סוסים ופרדים דהרי זה ספק דאו' לחומרא, וממילא אם חייב לקחת סוסים ופרדים מספק אז שוב בוא לא אנוס.

וביאר בזה הגרי"ד שאם נמצא בדרך רחוקה, ובסוף הזמן יהיה לו אונס, אז האונס מצטרף לדרך רחוקה, וחשיב דרך רחוקה ואין זה כסתם אונס דעלמא, והסכים עמו הגרי"ז.

ויש לדון לרש"י מה הדין אם בחצות היה מן המודיעין ולחוץ, ואח"כ רץ והגיע למקום שיכול לבוא עד השקיעה, אבל בהמשך הדרך עכבוהו קרנות שלא יכול לעבור האם לרש"י גם נצרף את העיכוב לדרך רחוקה כי בחצות היה דרך רחוקה ובזה יודה הגר"ח, או שלפי רש"י צריך כלשון רש"י שהבאנו לעיל שאין יכול ליכנס בשעת שחיטה דהיינו כל שש שעות, וממילא פה שחלק מהשש שעות, יכל לבוא אין זה דרך רחוקה אלא אנוס, וממילא יהיה עכשיו חייב לקחת סוסים ופרדים להגיע כי אנוס לא פוטר מסוסים ופרדים.

ולכאו' קשה למה תוס' הוצרך להביא את החשש של הלנת הדם תיפו"ל שלאחר שקיעת החמה א"א להקריב, ולכן גזרו כדי שלא יפסיד את זמן ההקרבה, והנה בתוס' במנחות דף כ' ע"ב כתבו "ויש מפרשים דמן התורה אינו נפסל עד צאת הכוכבים אלא רבנן עבוד הרחקה ופסלוהו מתחילת שקיעה, והעמידו דבריהם במקום כרת לענין דרך רחוקה, כדי שיהו זריזין למהר לבא, ויש להקשות על דברי התוס' למה רק לענין דרך רחוקה העמידו דבריהם, והרי הוא גם לענין הקרבת הפסח, שלא יכול להקריב לאחר שקיעת החמה, והרי גם מי שלא היה בדרך רחוקה, אלא היה בעזרה לאחר שקיעת החמה לא יכול להקריב.

וביאר בזה מו"ר הגרא"י סאלאוויציק שליט"א, שע"כ צ"ל שיש פה גם דין דרך רחוקה שרבנן נתנו לו, כי הרי משום מה שרבנן אסרו להקריב לאחר השקיעה, זה עדיין לא נותן לו דין דרך רחוקה, אלא זה רק אנוס שלא יכול להקריב אחרי השקיעה, כי רבנן אסרו עליו להקריב, ודין אנוס שונה מדרך רחוקה, וע"כ שנתנו לו גם שם דרך רחוקה, נפק"מ שאין חייב כרת בהזיד בשני, וזה לא סתם דין אונס ולכן גם לא חייב לרוץ בסוסים ופרדים, כי הוא קיבל דין דרך רחוקה, אך קשה שתוס' שם במנחות

אומרים, שלא כתבו את זה בכלל דברים שהעמידו דבריהם במקום כרת, משום דאין זה חידוש אם תקון כדי שימהר לבוא ולכאו' לפי"ז יש פה חידוש גדול שנתנו לו שם דרך רחוקה ופטרו אותו מכרת בהזיד בשני.

-טו-

בגמ' בדף צ"ד "היה עומד לפנים מן המודיעים, ואין יכול ליכנס מפני גמלים וקרונות המעכבים אותו, יכול לא יהיה חייב ת"ל ובדרך לא היה והרי לא היה בדרך". וכתב רש"י וז"ל "מפני גמלים וקרונות, והוא היה מביא בניו ובני ביתו עליהן חייב שאין זה אונס שיש לו להשמט וילך יחידי ולשחוט", וצ"ב רב בדברי רש"י, מה הצד שיהיה לזה דין דרך רחוקה, ואפילו אם לא יכול להשמט לכאו' זה אונס רגיל ומה זה קשור לדין דרך רחוקה.

והביאור הוא שרש"י נתקשה, שכיון שלמעשה לא יכול לבוא בגלל הקרונות המעכבים אותו, אז למה חייב והרי הוא אנוס, ובאמת אין כוונת רש"י להקשות שיפטר מדין דרך רחוקה כי לרש"י אין חילוק בין פטור אונס לפטור דרך רחוקה, ולכן פירש רש"י שהכוונה שהיה מביא בניו ובני ביתו, ויש לו חיוב להשמט וזה לא נחשב אונס, ויל"ע לרש"י מה ההו"א בזה שלא יהיה חייב להשמט ולילך, ועוד יש להקשות שמה הגמ' מביאה את הפסוק של דרך רחוקה, מה זה קשור לדרך רחוקה, ונראה דיש ליישב בזה שרש"י לשיטתו שביארנו לעיל שסבר שחידוש התורה בדרך רחוקה הוא, שאפילו שיכול לבוא ע"י סוסים ופרדים, התורה לא מחייבת אותו כ"כ להתאמץ ולבוא, ומחשיבים את זה בכלל אונס, וא"כ היה צד לומר שגם התורה לא תחייב אותו להשמט ולילך מבני ביתו וזה יחשב אונס, וזה אומרת הגמ' שהוא לא בדרך ובתורה כתוב שמי שלא בדרך חייב כרת ואין זה אנוס, ויל"ע בזה.

הרמב"ם למד פי' אחר בדברי הגמ' עיין רמב"ם הלכות קרבן פסח פ"ה ה"ט וז"ל "הלך ולא הגיע מפני שעכבוהו הבהמות בדחקם, או שהיה בירושלים והיה חולה ברגליו ולא הגיע לעזרה, עד שעבר זמן הקרבן הרי זה אנוס ואינו בדרך רחוקה" והראב"ד משיג על הרמב"ם "א"א אינו תופס דרך הגמ'", הכס"מ כותב כותב שכוונת הראב"ד להקשות שהרי בגמ' מבואר שחייב, ואילו הרמב"ם פוטר אותו מדין אונס.

ולכאו' דברי הרמב"ם והראב"ד בזה הוא לשיטתם שהבאנו לעיל באות ט', שהרמב"ם שלמד שיש פטור מיוחד של טמא ודרך רחוקה, העמיד את ציור דברי הגמ' כדבריו, ולמד שהגמ' אומרת שאין לו דין דרך רחוקה, אבל דין פטור אונס יש לו, אבל הראב"ד לשיטתו שלמד כרש"י, שאין חילוק בין דרך רחוקה לאונס א"כ למד שבגמ' מבואר שחייב, ולכן מקשה שהרמב"ם אינו תופס דרך הגמ', וזה גם מה שהכריח את רש"י לבאר את מה שביאר בגמ' דקרונות למרות שקשה עליו כמו שהקשינו שמה הצד שפטור.

הרה"ג רבי אורן שגב שליט"א, בני ברק
מח"ס 'אמרי אש' עה"ת ועל הש"ס

זכירת יציאת מצרים

א
שיטת רש"י

פרש"י, "זכור את היום הזה", למד שמזכירין יציאת מצרים בכל יום.

המנ"ח מצוה כ"א, נעמד על פרש"י הנ"ל, דחז"ל למדו מצוה זו מקרא [ראה ט"ז-ג'] "למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך", וכמבואר במשנה [ברכות י"ב:] דתנן, מזכירין יציאת מצרים בלילות... שנאמר "למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך", ולמה מביא רש"י דרשה זו על כל יום, כיוון דבמכילתא מבואר דקרא זה לא קאי אלא על ליל ט"ו.

הנה כדברי רש"י הנ"ל מבואר במכילתא, [שמות י"ג-ג'] בזה"ל: "ויאמר משה אל העם" [זכור את היום הזה] אין לי אלא שמזכירין יציאת מצרים בימים, בלילות מנין, שנאמר "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך", הרי מבואר להדיא כפרש"י, דילפינן מצות זכירת יציאת מצרים שבכל יום מהקרא של "זכור את היום הזה", אמנם דברי המכילתא עצמם צ"ב, דהרי את זכירת יציאת מצרים בלילות יליף שם מהקרא ד"למען תזכור", א"כ גם את הזכירה ביום נלמד משם.

ויש לבאר, דהנה הך קרא "למען תזכור את יום צאתך" וגו' לא נאמר בלשון ציווי, דבהך קרא רק כתוב הטעם לאיסור אכילת חמץ וחיוב אכילת מצה, "לא תאכל עליו חמץ... למען תזכור", וכן מבואר בפרש"י [ראה ט"ז-ג'] "למען תזכור" על ידי אכילת פסח והמצה תזכור את יום צאתך, מבואר מרש"י, דפסוק זה אינו מדבר ממצות זכירת יציאת מצרים, אלא הוא טעם לאכילת מצה בליל ט"ו, ולכן במכילתא למדו את מצות הזכירה שבכל יום מהקרא ד"זכור את היום הזה", שנאמר בלשון ציווי.

אמנם עדיין מהך קרא לחוד עדיין לא ידענו מתי הוא זמן הזכירה, האם דווקא ביום או גם בלילה, ע"ז דרשו מהקרא "למען תזכור... כל ימי חייך", דבקרא זה כתוב טעם לאיסור אכילת חמץ וחיוב אכילת מצה, כדי שתזכור יום צאתך ביום ובלילה, וחזינן דיציאת מצרים טעונה זכירה ביום ובלילה, מעתה קרא "זכור את היום הזה", [שהוא מקור למצוה זו, וכנ"ל] מתפרש בין ביום ובין בלילה.

אלא שצ"ב לפרש"י הנ"ל היכן כתובה מצות סיפור יציאת מצרים בליל ט"ו, [שהרי לשיטתו קרא ד'זכור' קאי על מצות זכירה של כל השנה] וי"ל דמקורה מהקרא [שמות י"ג-ח'] "והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים" וכמבואר בהגדה של פסח.

והרמב"ם פ"ז מחו"מ ה"א כתב, ד"זכור את היום הזה" קאי על ליל ט"ו, וגם הביא את הפסוק "והגדת לבנך", וכתב המנ"ח שם, דב' הפסוקים משלימים דין המצוה, דאי מפסוק "זכור" הו"א דליל ט"ו הוא כמו בכל יום,

דמזכיר יציאת מצרים בפני עצמו, ואינו מודיע לבנו, ואי מפסוק "והגדת", הו"א דווקא אם יש לו בן, קמ"ל דגם ביחידי מצוה להזכיר.

ב

שיטת הרמב"ם

האחרונים נעמדו למה הרמב"ם והחינוך ושאר מוני המצוות לא מנו את זכירת יציאת מצרים של כל יום למצות עשה, ורק את הזכירה בליל ט"ו מנו למצוה בפני עצמה, הרי היא מצוה מהתורה, כדאיתא בברכות כ"א. ספק אמר אמת ויציב ספק לא אמר, חוזר ואומר אמת ויציב, כיוון שאמת ויציב מצוה מהתורה, ומבואר שם, דמצוה מהתורה היינו שמזכיר בה יציאת מצרים וכמש"כ רש"י שם, שמזכיר בה יציאת מצרים דחיובא דאוריתא היא, וכ"כ הרמב"ם פ"א מק"ש ה"ג ומצוה להזכיר יציאת מצרים ביום ובלילה שנאמר "למען תזכור" וגו'.

מובא בשם הגר"ח שתירץ, דהנה במשנה סופ"ק דברכות, נחלקו ראב"ע וחכמים אם מזכירין יציאת מצרים בלילות, ראב"ע דריש "כל ימי חייך" לרבות את הלילות, חכמים דרשו "כל ימי חייך" להביא לימות המשיח, מבואר דחכמים שאין להם דרש לרבות את הלילות לכן לדעתם אין מזכירין יציאת מצרים בלילות, וא"כ ה"נ לראב"ע שדרש "כל" לרבות את הלילות אין לו דרש להזכיר יציאת מצרים לימות המשיח.

ולפ"ז מיושב דעת הרמב"ם, דאנן קי"ל כראב"ע, ובספר המצוות שרש ג' כתב הרמב"ם, דמצוה שעתידה להיבטל אינה נמנית במנין המצוות, ומצוות יציאת מצרים עתידה להיבטל בימות המשיח.

ולכאורה נראה דאין לומר כפשוטו, דלראב"ע ובן זומא מצוה זו דזכירת מצרים תיבטל לגמרי לימות המשיח, שהרי מבואר ברמב"ם, דאין שום מצוה של תורה בטלה לימות המשיח, דכתב בפ"ב מגילה הי"ח בזה"ל: כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין ליבטל לימות המשיח, חוץ ממגילת אסתר, והרי היא קיימת כחמשה חומשי תורה, וכהלכות של תורה שבע"פ שאינן בטלין לעולם, והראב"ד שם רק השיג דלא יבטל דבר אחד מכל הספרים, [גם נביאים וכתובים] אבל כ"ע מודו דמצוות של תורה אינן בטלות לימות המשיח.

ובחי' הרשב"א [אגדות, י"ב:] הביא דיש שהוכיחו דמהא דבן זומא יראה שמצוות התורה הם לזמן, שהרי ק"ש, ומצות הפסח, והמצה, ומניעת החמץ, הם לזכרון יציאת מצרים, ואם אין מזכירין יציאת מצרים לימות המשיח אף הפסח ואינך בטלין, והרשב"א דחי דבריהם, דהנך מצוות אינן משום חיוב זכירת יציאת מצרים וכיעו"ש.

והוסיף, ומצד מצות זכירת יציאת מצרים ג"כ אין ראיה, דתכלית הזכירה היא, שנזכור בפה הניסים שעשה לנו השם שהוציאנו ממצרים, ממלך רם ועם קשה, אחר היותנו עבדים דלי כח, ועם הזכירה נקבע בנפשותינו שהוא המשגיח והיכול, ועוד שנחזק בנפשותינו מדת הבטחון חוזק רב, וכיוון שזו היא תכלית הזכירה, הנה תכלית זו נשמר בהזכירנו קיבוץ עם ממושך וממורט מעמים נוראים, ותהיה הכוונה ההיא יותר חזקה, הואיל וההזכרה תהיה באותות ובניסים יותר חזקים, וא"כ אין מצוות מתבטלות כלל.

מבואר מדבריו דגם להסוברים דאין מזכירין יציאת מצרים לימות המשיח, אין הפשט שהיא מתבטלת לגמרי, אלא היא נכללת בהזכרה האחרונה, דתהיה יותר חזקה, וביאור הדברים ע"פ מה דאיתא במדרש תהלים פרק קמ"ט, "שירו לכם שיר חדש" אמר הקב"ה כשם שעשיתי אני כל החדשות, אף אתם תאמרו שיר חדש, וביאור שיר חדש, דתהיה מין שירה כזו שיכללו בה כל השעבודים והגאולות שהיו עד העת ההיא.

ובן זומא דאמר אין מזכירין יציאת מצרים לימות המשיח סובר דזכירה זו נכללת בחידוש השירה שיהיה בעת ההיא, וחכמים למדו מהקרא שהיא תשאר בגדר זכירה בפנע"צ, אע"פ שתהיה נכללת בשיר חדש של העת ההיא, עכ"פ נמצא מבואר דלכ"ע אין מצות זכירה של כל יום ויום תהיה בטלה לגמרי לימות המשיח, ממילא נדחה תירוץ הגר"ח.

הצל"ח ברכות י"ג. מבאר טעם הרמב"ם שלא מנה מצוה זו של זכירת כל יום, כיוון שלא נאמרה מצוה זו בלשון צווי, דכתיב "למען תזכור" ולא כתיב "זכור", דמשמע דקאי אדלעיל מיניה על מצות אכילת פסח ועל אכילת מצה, ונתן טעם שע"י זה תזכור את יום צאתך, ואף שבממילא אנו למדים שזכירת מצרים כל יום היא מצוה, מ"מ אינו נכנס בכלל רמ"ח מצוות עשה.

ג

ביסוד חיוב זכירה דיום וזכירה דלילה

השאג"א סימן י"ב, העלה, דאע"פ שקי"ל כבן זומא, דזכירת יציאת מצרים נוהגת מהתורה ביום ובלילה, וביום זמנה כל היום, ובלילה זמנה כל הלילה, מ"מ הוי מ"ע שהז"ג ונשים פטורות ממנה, והטעם, משום דהוו ב' מצוות וב' אזכרות הם, ושל יום אינה נוהגת בשל לילה, וכן של לילה אינה נוהגת בשל יום.

ובמג"א ע'-א' מבואר לא כן, דכתב, דאע"פ שנשים פטורות מק"ש וברכותיה, מ"מ מחוייבים הן לומר 'אמת ויציב' דזכירת יציאת מצרים דאוריתא.

והנה שם-נ"ח [במג"א-ז'] הביא המג"א למש"כ הכס"מ לבאר, למה גבי ק"ש של לילה דרשינן "בשכבך" כ"ז שבנ"א שוכבים, וגבי ק"ש של יום לא דרשינן "ובקומך" כ"ז שבנ"א קמים, והיינו כל היום, אלא בשעה שבנ"א קמים, והיינו עד ג' שעות, ותירץ, אה"נ מהתורה זמן ק"ש כל היום, והא דאמרו בשעה שבנ"א קמים אסמכתא בעלמא.

והמג"א הקשה עליו, דלדבריו נמצא דק"ש הוי מצוה שלא הזמן גרמא, ובגמ' איתא להדיא דהו"ל מ"ע שהז"ג, דלכן נשים פטורות מק"ש, וכן הקשה הפר"ח שם, והוסיף הפר"ח, וא"ת והרי יציאת מצרים, דכתיב בה "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך", וקי"ל כבן זומא, דמריבוייא ד"כל" מרבינן לילות, ונמצא דהו"ל מ"ע שלא הז"ג, ואפ"ה נשים פטורות, ותירץ דלא הוה דרשה גמורה אלא רמז בעלמא, [והיינו מדרבנן].

והפמ"ג [שם א"א-ז'] דחי קושיית המג"א, די"ל ק"ש של יום אין לה זמן אלא ביום, וכן של לילה, ולכן הוה מ"ע שהז"ג, וכ"כ השאג"א שם, דקושיא זו של המג"א אינה כלום, דאפילו את"ל דק"ש של יום זמנה כל היום, ושל לילה זמנה כל הלילה, מ"מ כיוון

דשל יום אין זמנה בלילה, ושל לילה אין זמנה ביום אלא עד הנץ החמה לחוד, הו"ל מ"ע שהז"ג ונשים פטורות.

ובדעת המג"א, שמעתי מהגרח"מ שטינברג שליט"א, דהנה הרמב"ם בסהמ"צ מ"ע י' מנה ק"ש דערבית ושחרית למצוה אחת, וכן בפתיחה להלכות ק"ש כתב, מ"ע אחת והיא לקרות ק"ש פעמים ביום,

ובביאור טעם הרמב"ם כתב הקנאת סופרים [שרש ט'] ע"פ המבואר ברמב"ם שם שרש י"ג, שהמצוות לא ירבה מספרן כמספר הימים שתתחייב בהן המצוה ההיא, וה"נ בכפל מצוה פעמים רבות בכל יום לא ירבה מספרן בשביל זה, באופן שלרמב"ם ק"ש שחרית וערבית הוו ב' מצוות, ורק לענין המצוות נמנו כמצוה אחת, וכנ"ל, וזהו כשיטת השאג"א והפמ"ג דלכן הוו מ"ע שהז"ג, כיוון דשל יום אין זמנה בלילה, וכן איפכא.

והלב שמח [שרש י"א] מבאר טעם הרמב"ם, דהיום מחברן, ויום הוא שנתחייב בזה ובזה, והכל אחד, וי"ל דזהו גם דעת המג"א והפר"ח, ולכן אמרו דאם ק"ש דיום זמנה כל היום וכן דלילה זמנה כל הלילה, הו"ל מ"ע שלא הז"ג, וכן לענין מצות זכירת יציאת מצרים אם נוהג ביום ובלילה סובר המג"א דהוי מצוה אחת, ולא הוי מ"ע שהז"ג ונשים חייבות בה, ולדרך זו נמצא דאם הפסיד ק"ש של ערבית, או זכירת יציא"מ של לילה, אינו יוצא גם בשל יום, כיוון שהכל מצוה וחיוב אחד.

והמג"א הנ"ל הוסיף, דהוי מ"ע שלא הז"ג דומיא דתפילה, כמש"כ בסי' ק"ו-ב', ושם על מש"כ השו"ע דנשים חייבות בתפילה משום דהוי מ"ע שלא הז"ג, מבאר המג"א הטעם, כיוון שמהתורה די בפעם אחת ביום, א"כ מה מדמה המג"א תפילה לק"ש, הא י"ל שאני ק"ש הואיל ובעינן בה פעמים ביום, וכל פעם בזמן אחר, זה ביום וזה בלילה, י"ל דהוי מ"ע שהז"ג.

ובגמ' ברכות כ': אהא דתנן נשים חייבות בתפילה, אמרו, מהו דתימא, הואיל וכתיב בה "ערב ובקר וצהרים" כמ"ע שהז"ג דמי קמ"ל, ולענין תפילה, תפילת שחרית זמנה בדיעבד מעה"ש ועד חצות היום, וכמבואר בשו"ע פ"ט-א', ולענין תפילת מנחה הביא המשנ"ב רל"ג-ב' אחרונים דסוברים דבדיעבד אם התפלל מחצות ואילך קודם שנשלם החצי שעה שאחר חצות יצא יד"ח, ותפילת ערבית היא כל הלילה, באופן שג' תפילות אלו זמנם מתפרס על כל המעל"ע, ואפ"ה הוו מ"ע שהז"ג, והטעם משום דכל תפילה היא חיוב בפנע"צ.

ד
היכן תיקנו חז"ל להזכיר את יציאת מצרים שבכל יום

בברכות י"ב תנן, מזכירין יציאת מצרים בלילות, ופרש"י, פרשת ציצית בק"ש, אע"פ שאין לילה זמן ציצית אומרים אותה בלילה מפני יציאת מצרים שבה, מבואר, דלא פירש כפשוטו, דקאי על זכירת יציאת מצרים בפנע"צ בלא שייכות לק"ש, אלא פירש, דהכוונה לפרשת ציצית כיוון דשם חייבו חכמים לקיים המצוה של זכירת יציא"מ.

ובחי' הרשב"א שם, כתב, דמתחילה קודם שדרש בן זומא שמזכירין יציא"מ בלילות, לא

היו קורין בלילה פרשת ציצית כלל, ומזה אין ראיה דסובר הרשב"א, דתקנ"ח לקיים הזכירה דווקא באותה פרשה, די"ל דעיקר טעם קריאת פרשת ציצית לא מפני זכירת יציא"מ, אלא מפני שהציצית מזכיר את המצוות, אמנם בלילה שאין שייכות לפרשה זו, דציצית אין נוהגת בלילה אין מקום לקרוא פרשה זו, לכן לא קראוה בלילה.

ואחר שנתחדש דמצות זכירת יציא"מ נוהג גם בלילה, מעתה יש לפרשה זו שייכות לקרותה גם בלילה, ולכן קורין גם בלילה פרשה זו, אמנם לא כדי לקיים זכירת יציא"מ דווקא שם, אלא מפני שהציצית מזכיר את כל המצוות.

והרמב"ם פ"א מקריאת שמע ה"ב כתב: ומקדימין לקרות פרשת שמע מפני שיש בה יחוד השם ואהבתו... ואחריה והיה אם שמוע שיש בה צווי על שאר כל המצוות, ואח"כ פרשת ציצית שגם היא **יש בה צווי זכירת כל המצוות**, ושם-ה"ג, אע"פ שאין מצות ציצית נוהגת בלילה קוראין אותה בלילה **מפני שיש בה זכרון יציאת מצרים**, ומצוה להזכיר יציאת מצרים ביום ובלילה, וכו'.

ומבאר הכס"מ, דטעם הסדר לרמב"ם, דמקדים "והיה אם שמוע" מפני שיש בה ציווי על המעשה, ואח"כ "ויאמר" דאין בה ציווי על המעשה אלא על הזכירה, והיינו ע"י ציצית שהוא המזכיר לכל המצוות, ונעמד הכס"מ, כיוון שבה"ג כתב הרמב"ם הטעם שקוראין פרשת ציצית מפני שיש בה זכירת יציאת מצרים, א"כ למה הוצרך לומר בה"ב הטעם שקוראין פרשה זו מפני שיש בה צווי זכירת המצוות, ומיישב, אילו לא היו קוראין אותה אלא מטעם יציאת מצרים לא היו מצרפים אותה עם שמע והיה אם שמוע שאינה מענינם, אבל לפי שיש בה ציווי זכירת כל המצוות, נצטרפה עם פרשיות אלו, וכיוון שנצטרפה בקריאת היום לא חילקו חכמים בין יום ובין לילה, כיוון שיש בה זכירת יציאת מצרים, ומצוה להזכיר יציאת מצרים ביום ובלילה.

העולה מרש" והרמב"ם, דתקנת חכמים היתה לקיים מצוה זו של זכירת מצרים שבכל יום בפרשת ציצית. והשאג"א דיני ק"ש סימן ט' הקשה על הרמב"ם ורש"י הנ"ל, דלשיטתם את "ויאמר" היה להקדים, דזכירת יציאת מצרים נוהג ביום ובלילה, ועוד בקריאתה גם מקיים גוף המצוה דזכירה, משא"כ "והיה אם שמוע" אין בה אלא ציווי המצוה בלבד, ואינו מקיים גוף המצוה ע"י קריאתה.

אכן לפי מה שנתבאר לעיל מהכס"מ בדעת הרמב"ם, דסובר דעיקר מה שתיקנו פרשת ציצית בק"ש לא היה בגלל זכירת יציאת מצרים שבה אלא בגלל שיש בה זכרון כל המצוות ע"י פרשת ציצית, ואגב זה לא חילקו בין יום לבין לילה כיוון שיש בה גם זכירת יציאת מצרים שנוהג גם בלילה, לא קשה קושיית השאג"א מהא דאמר ריב"ק דויאמר נקבע אחר והיה אם שמוע כיוון שאינה נוהגת בלילה, כיוון שעיקר התקנה היה בעבור זכירת המצוות ע"י הציצית וזה אין נוהג בלילה.

והשאג"א נקט דעיקר תקנ"ח לקרות פרשת ציצית בק"ש היה בשביל מצות ציצית שבה, ולא בשביל הזכרת יציאת מצרים, ולצאת ידי זכירת יציאת מצרים של כל יום את זה תיקנו שיוצא בברכת **אמת ויציב** בשחרית, **ובאמת**

ואמונה בערבית.

והשאג"א דקדק כן מדברי הר"ש שבתוס' כ"א. בד"ה ספק, [דאיתא בגמ' שם, ספק אמר אמת ויציב ספק לא אמר, חוזר ואומר אמת ויציב, דהווה ספק דאוריתא, משום זכירת יציאת מצרים], ופירש הר"ש ספק לא אמר לא פרשת ציצית ולא אמת ויציב, וא"כ מסופק הוא אם הזכיר כלל יציאת מצרים, **וכולה מילתא דיציאת מצרים קרי לה אמת ויציב, לפי דטעם אמת ויציב משום יציאת מצרים, והלכך הוי פרשת ציצית בכלל אמת ויציב**, מוכח שסובר דהזכרת מצרים תקנו חכמים לומר באמת ויציב, ופרשת ויאמר היא משום מצות ציצית שבה, ולכן לכולי מילתא דיציאת מצרים קרי ליה אמת ויציב.

וכן משמע מרבנו יונה [א': דפי רי"ף] שכתב בזה"ל: וברכת גאל ישראל נמי אע"פ שהתקינו לאמרה בלילה כנגד יציאת מצרים שהיתה בלילה וכו'.

אבל יש לדחות הראיה, דהנה המאירי י"ב: כתב, מזכירין יציאת מצרים... מזכירין פרשת ציצית בק"ש של ערבית מפני יציאת מצרים שבה, וזהו כרש"י והרמב"ם, ובהמשך הביא, דשאלו, למה אין מברכים אשר קדשנו... להזכיר יציאת מצרים, והמאירי תירץ, **ויצא"מ הרי היא ברכה גמורה בעצמה.**

כוונתו, דברכת אמת ויציב, וברכת אמת ואמונה, הם ברכות שנתקנו על מצוה זו של זכירה, וכמו שהביא שם, דהזכרת יציא"מ בלילי פסח לא לברך עליה לפניה, שהרי אפשר לו לסמוך על אמת ואמונה שכבר ברך וחתם גאל ישראל, ומשמע מדבריו, דמצות זכירה מקיים בפרשת ציצית, כמו שדקדקנו לעיל מדבריו, וזכירה זו שבפרשת ציצית גם תיקנו לה ברכה, והברכה היא אמת ויציב בשחרית, או אמת ואמונה בערבית, וי"ל דזה גם כוונת הר"ש שבתוס' ורבנו יונה.

ובזה יש ליישב מה שנעמד השאג"א בסתירת דברי רש"י.

דהנה שם ח': איתא, פעמים שאדם קורא ק"ש ב' פעמים בלילה, אחת קודם שעלה עה"ש, ואחת לאחר שיעלה עה"ש, ויוצא בהן יד"ח של יום ושל לילה, ועו"ש, פעמים שקורא ב' פעמים ק"ש ביום, אחת קודם הנץ החמה, ואחת לאחר הנץ החמה, ויוצא יד"ח של יום ושל לילה, ואמר ר' זירא ובלבד שלא יאמר השכיבנו, ופרש"י הקורא ק"ש של לילה סמוך לעה"ש לא יאמר השכיבנו, שאין עוד זמן תחילת שכיבה, אלא זמן סוף שכיבה.

והקשו עליו שם בתוד"ה ובלבד, דקודם עה"ש ודאי זמן שכיבה הוא, ויכול לאמר השכיבנו, ועוד למה לא פירש דר"ז קאי אמאי דסליק מיניה, והיינו כשקורא קודם הנץ החמה, וגם ניחא שלא אומר אז השכיבנו, כיוון דלאו זמן שכיבה הוא שכבר עלה עה"ש.

ומבאר השאג"א, דרש"י הוקשה לו דאם ר' זירא קאי על קודם נץ החמה [אחר שעלה עה"ש] קשה על מה שאמר ר"ז דלא יאמר השכיבנו, דמשמע דווקא השכיבנו אינו אומר, אבל אמת ואמונה כן אומר, וקשה כיוון דעיקר תקנ"ח היה לומר אמת ואמונה בערבית מפני הזכרת יציאת מצרים של לילה, ואחר עה"ש יום הוא לכל דבר, וכבר עבר זמן הזכרת יציאת מצרים של לילה, וא"כ גם

אמת ואמונה אינו אומר, ולכן נדחק רש"י ופירש דר' זירא קאי על עה"ש דאז עדיין לא עבר זמן הזכרת יציאת מצרים, של לילה ולכן אמת ואמונה אומר, ורק השכיבנו אינו אומר, כיוון שעבר זמן התחלת שכיבה.

ומוכיח מזה, דסובר רש"י, דזכירת מצרים של לילה תיקנו לאמר בברכת אמת ואמונה, וממילא זכירת מצרים של יום תיקנו באמת ויציב, אלא שהוקשה לשאג"א ממש"כ רש"י י"ג: אהא דתנן מזכירין יציאת מצרים בלילות, ופרש"י שם, בפרשת ציצית, ונדחק השאג"א דרש"י חזר בו.

אבל למבואר לעיל, י"ל דרש"י קאי כשיטת המאירי, וכהר"ש ורבנו יונה [כפי שביארנו שיטתם] דמש"כ הר"ש, וכולא מילתא דיציאת מצרים קרי לי' אמת ויציב, [וכתב המג"א סימן ס"ז-א' דלר"ש מספק יאמר פרשת ציצית וגם אמת ויציב שכולא חדא מילתא היא] הכוונה, שהכל היא ברכה אחת, וכמש"כ המאירי, דכשם שתיקנו לומר זכירת יציאת מצרים בפרשת ציצית, ה"נ תיקנו שיאמר כן גם בברכת אמת ויציב, או באמת ואמונה, [וכמבואר בירושלמי פ"א ה"ו דצריך להזכיר באמת ויציב, יציאת מצרים, ומלכות, וקריעת ים סוף, ומכת בכורים, וכ"ה בתוספתא פ"ב ברכות ה"א] וברכת גאל ישראל קאי על כל ההזכרה שבפרשת ציצית ושבאמת ויציב, באופן דקיום המצוה ע"פ תקנ"ח היא הזכרה בפרשת ציצית [וכן באמת ויציב, ובאמת ואמונה] וברכה על אותה הזכרה, והיינו ברכת גאל ישראל.

וכן נראה מרש"י, שם-י"ג: דתני שם, "שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד" זו ק"ש של ר"י הנשיא, [דהיה שונה לתלמידיו מקודם שהגיע זמן ק"ש, וכשהגיע זמן ק"ש היה מפסיק רק לפסוק ראשון, לקבל עליה עול מלכות שמים] ופליגו אמוראי שם, אם חוזר וגומרה לאחר שעמדו התלמידים, ובר קפרא הוכיח דאינו חוזר וגומרה, מהא דרבי היה שונה כל יום לתלמידים שמועה דאית בה יציאת מצרים.

ופרש"י, במקום פרשת ציצית ואמת ויציב, מבואר מרש"י, דאם לא היה שונה להם שמועה שיש בה יציאת מצרים, היה צריך כשהגיע זמן ק"ש לומר פרשת ציצית ואמת ויציב, [שהרי לבר קפרא אינו חוזר וגומרה אחר שעמדו התלמידים] וצ"ב למה היה צריך להפסיק ולומר גם אמת ויציב, הלא שאר ברכות ק"ש, וכן כל שאר פרשת ק"ש זולת הפסוק הראשון לא היה אומר, כיוון שהיה שונה לתלמידים, וא"כ למה יפסיק לאמת ויציב יותר מהשאר, דהניחא ל"ויאמר" דמקיים בה זכירת יציא"מ מהתורה היה מפסיק, אבל לאמת ויציב למה יפסיק.

ומשמע דזכירת יציא"מ שבויאמר, ואמת ויציב, הכל הוו חדא ברכה, דהתקנה היתה דהזכירה תהיה בתוך ברכה, וכולה חדא ברכה היא, לכן היה חוזר גם על אמת ויציב, משא"כ שאר ברכות ק"ש הוו בפנע"צ, ולא הוו חדא מילתא עם הק"ש, וכן שאר הפרשיות, כל אחת היא בפנע"צ, ולכן לא היה אמרם, אבל ויאמר עם אמת ויציב, דנתקן כברכה אחת, היה אומרם יחד אם לא היה נפטר ממצות זכירה ע"י הלכה בהלכות מצרים ששנה להם.

ולכן כשיש לו ספק אם קיים מהתורה את מצות ההזכרה וספיקו להחמיר, חוזר הוא על המצוה כפי תקנ"ח, והיינו הזכרה עם הברכה

שתיקנו עלה, וניחא דברי רש"י, דלכן סובר דאחר עה"ש אינו אומר אמת ואמונה כיוון דעבר זמן הזכרה של לילה, ואע"פ שאת גוף מצות ההזכרה תיקנו בפרשת ציצית, אבל ברכת אמת ואמונה גם היא חלק מההזכרה, וכיוון שעבר זמן ההזכרה ממילא גם את הברכה אינו אומר, וניחא דברי רש"י ולא סותר את עצמו.

ועוד בלא"ה י"ל בטעם רש"י [דפירש דאינו אומר השכיבנו קאי על קודם עה"ש] דסובר רש"י, דברכות ק"ש זמנם הוא כפי זמן תפילה, וסובר רש"י, דאע"פ שק"ש של לילה יכול לקרות עד הנץ החמה, אבל תפילת ערבית זמנה עד עה"ש, וממילא גם ברכות ק"ש אינו אומרם אחר עה"ש.

והשאג"א מבאר הטעם שאומר ברכת אמת ואמונה אחר עה"ש לתוס' ושארי הפוסקים [אף שעבר זמן ההזכרה של לילה וברכה זו נתקנה משום ההזכרה] כיוון שיכול להזכיר בה יציאת מצרים ואינו דובר שקרים, שהרי גם ביום הוא זמן הזכירה.

אבל דבריו צ"ב, דלכאורה זה ניחא למג"א [הובא באות ג'] דהכל היא מצוה אחת, אבל לדרכו דזכירת יום וזכירת לילה הם שתי מצוות ושתי חיובים נפרדים, מה יועיל אחר עה"ש שיכול להזכיר בה זכירת יום, לומר אמת ואמונה שנתקן כנגד זכירת לילה.

ומה דנקט השאג"א בפשיטות דדין הזכרת יציאת מצרים של יום ולילה תלוי בדין יום ולילה של כה"ת, ולא דמי לק"ש של ערבית ושחרית שתלוי בזמן שכיבה וקימה, ולכן גם אחר עה"ש יוצא יד"ח ק"ש של לילה, כיוון שיש עדיין ששוכבים עד נץ החמה, ברבנו יונה [א': דפי רי"ף] מבאר לא כן.

דמבאר שם, כיוון שלא למדנו זכירת מצרים בלילה אלא מריבוי ד"**כל** ימי חייך", ואין כתוב שם לילה בפירוש, אלא מייתור **כל** דרשינן לי', לכן לא חיישינן אם אין אומרים אותה בלילה ממש, אלא אם הוא לילה לענין תפילת ערבית [ששקעה החמה ואינו יכול עוד להתפלל מנחה] לילה הוי להזכיר יציאת מצרים, והוכיח כן מהא דיוצא ק"ש של לילה קודם הנץ החמה, אע"פ שהוא כבר יום, שכבר עלה עה"ש, יוצא יד"ח ק"ש, כש"כ שמתחיל כבר הלילה אע"פ שלא יצאו עדיין כוכבים ויכול לומר מדת לילה, ורק ק"ש אינו יכול לאמר אז כיוון שתליא בזמן שכיבה ובשקיעת החמה אינו זמן שכיבה לשום אדם.

מבואר מדבריו שחלוק זמן זכירה דיום מזמן זכירה דלילה, דגבי זכירת יום שכתוב בקרא "**ימי**" זה תלוי בדין יום של כל התורה, ומעה"ש ועד השקיעה יכול להזכיר, ומשקיעה ואילך הוא ספק לילה, וגבי זכירת לילה אינו תלוי בלילה של כל התורה, כיוון שדין זכירת לילה נלמד מריבוי ד"כל", וסגי אם זה כלילה לגבי ערבית, או כלילה לגבי ק"ש.

ה
עוד בשיטת הרמב"ם

באות ג' הובא דהאחרונים נעמדו למה לא מנה הרמב"ם מצות זכירה שבכל יום במנין המצוות,

ומובא בשם מרן הגר"ח לבאר בשיטת הרמב"ם, דזכירת יציאת מצרים בק"ש אינה קיום וחובה בפנע"צ, אלא היא חלק מקבלת

עול מלכות שמים שבק"ש.

ובירור הדבר, דהנה בחי' מרן הגרי"ז עה"ת [מפי השמועה אות קמ"ז] נעמד לבאר מה השייכות של זכירת יציא"מ לק"ש, הלא היא מצוה מיוחדת בפנע"צ, דבקרא כתיב, "אני ה' אלהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים **להיות לכם לאלהים**", הרי דתכלית היציאה ממצרים היתה בשביל "להיות לכם לאלהים", נמצא דיש בזכירת יציאת מצרים קבלת עול מלכות שמים, ["להיות לכם לאלהים"] ולכן היא נכללת בק"ש שיסודה היא קבלת עול מלכות שמים.

ובספר פרח מטה אהרן [על הרמב"ם חלק אהבה] הביא בשם מרן הגר"ח, שאע"פ שלרמב"ם כל ג' פרשיות ק"ש הן מהתורה, [בפר"ח סימן ס"ז בד"ה אם באנו, כתב דדברי הרמב"ם מטין דרק שתי הפרשיות "שמא "והיה אם שמוע" הם מהתורה, אבל הפמ"ג בפתיחה להלכות ק"ש כתב, דמהרמב"ם נראה דכל הג' פרשיות הן מהתורה, וכיעו"ש] מ"מ חילוק יש בין פרשיות "שמע" ו"והיה אם שמוע" לפרשת "ויאמר" דפרשת "שמע ו"והיה אם שמוע" קריאתן מדאוריתא מצד עצמן, אבל קריאת פרשת "ויאמר" אינה מצוה מצד עצמה, אלא מדאוריתא יש חיוב לומר איזה פרשה שיש בה זכירת יציא"מ, וחז"ל קבעו לקיים זה דווקא בפרשת "ויאמר", וכן אמרו בגמ' ברכות שם, שבקשו לקבוע פרשת בלק, פרשת רבית, פרשת משקלות, אלא שדחו קביעת פרשיות אלו, וקבעו את פרשת "ויאמר".

והכוונה בזה, דענין זכירת יציא"מ אינה הודאה ושבח על שהוציאנו משם, אלא זכירה זו היא קבלת עול מלכותו, לומר שהוציאנו משם לקבל עול מלכותו עלינו, ועיקר ק"ש היא לקבל עול מלכות שמים ועול מצוות, והיינו ע"י ב' פרשיות אלו דווקא, של "שמע ו"והיה אם שמוע", ועוד צריך להזכיר בק"ש שתכלית יציאתנו ממצרים היתה לקבל עול מלכותו, ולענין זה לא נקבע מהתורה פרשה מיוחדת, אלא אם יאמר פרשה שנזכר בה ענין זה יצא יד"ח, ורק חכמים קבעו שחלק זה שבק"ש יקיים דווקא ע"י פרשת "ויאמר", נמצא דזכירת יציא"מ היא חלק מהק"ש, וכן לא מנאה הרמב"ם כמצוה בפנע"צ.

ובספר נחל איתן הביא מהזוהר פרשת ויקהל, דחשיב שם שש מצוות שמקיים האדם בתפילתו, יראת ה', ואהבתו, וברכתו, וליחדו ,וברכת כהנים, ומסירת נפשו לה', וכולל שם מצות זכירת יציאת מצרים במצות יחוד השם, מבואר דלא חשיב לה מצוה בפנע"צ, אלא היא כלולה בכלל יחוד ה', וזהו כהגר"ח הנ"ל.

אמנם מהלך זה קשה מהגמ' שם-י"ב: דמבואר שם, דרבי שהיה שונה לתלמידיו כשהגיע זמן ק"ש, היה קורא שמע ישראל לחוד, ויוצא יד"ח ק"ש, ומהדר אשמעתא דאית בה יציאת מצרים, ובכך יצא יד"ח מצות זכירת יציאת מצרים דאוריתא, ומבואר דסגי בהלכה דאית בה יציא"מ, וא"צ לזה כלל פרשה מהתורה, ואין זכירת יציא"מ שייכא כלל להק"ש.

ושמא י"ל דפליגי בזה, דהנה איתא לקמן י"ד: דבמערבא בערבית היו אומרים, "דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם אני ה' אלהיכם אמת" , ופרש"י שם, ק"ש של ערבית לא היו קורין בה פרשת ציצית, לפי שאין מצות ציצית

בלילה, אבל מתחילין אותה, ומפסיקין ומדלגים ואומרים "אני ה' אלהיכם אמת", והקשו, הרי צריך להזכיר יציא"מ, כדתנן מזכירין יציא"מ בלילות, ואם לא אמר פרשת ציצית ולא אמת ואמונה היכן מזכיר יציא"מ, ותירצו, דאמר כך, מודים אנחנו לך שהוצאתנו מארץ מצרים... עד גאל ישראל.

מבואר, דענין מצות זכירת יציא"מ, הוא נתינת הודאה על שהוציאנו ממצרים, וכמו שאמרו, מודים אנחנו לך על שהוצאתנו וכו', ודלא כהגר"ח שיסוד המצוה הוא משום קבלת עול מלכות שמים, אך נראה דזהו דווקא לשיטת מערבא, דסברי דהטעם שאומרים פרשת ציצית בק"ש זהו משום פרשת ציצית, [ולכן לא אמרו פרשת "ויאמר" בלילה] ולא משום זכירת יציא"מ דאית בה, משום דסברי דאין זכירת יציא"מ שייכא כלל להק"ש, כיוון שיסודה הודאה על היציאה.

אבל אנן דקי"ל דאומרים פרשת ציצית גם בלילה, הטעם, משום דאנחנו אומרים פרשה זו משום יציאת מצרים דאית בה, וזכירת יציא"מ מצותה היא גם בלילה, דאנחנו סוברים דזכירת יציא"מ היא חלק מהק"ש, וכמש"כ הגר"ח, מעתה י"ל דרבי דיצא יד"ח זכירה בהלכה השייכת ליציא"מ, סבר כבני מערבא, דזכירת יציא"מ היא משום הודאה, ובאמת אין לה שייכות עם הק"ש בדווקא.

אכן מהלך זה של הגר"ח, צ"ב מלשון הרמב"ם, שכתב דפרשת ציצית אומר בק"ש מפני שיש בה ציווי על זכירת כל המצוות, [והיינו מצות ציצית] ולמה לי הך טעמא, הלא להגר"ח עיקר הטעם הוא משום זכירת יציא"מ שיש בה, דהיא מענין קבלת עול מלכות שמים, ואין לומר דכוונת הרמב"ם בזה ליתן טעם למה קבעו דווקא פרשת ציצית לענין זה, [דמטעם זכירת יציא"מ יכול היה לומר פרשה אחרת] דמלשון הרמב"ם בה"ג משמע דהטעם שיש בה זכרון יציא"מ הוא רק דלכן אומרים אותה גם בלילה, וכמו שביאר הכס"מ.

אכן האחרונים כתבו דלא כהרמב"ם בזה, המשנ"ב סימן ע'-א' כתב דפרשת "ויאמר" תיקנו רבנן לאמרה משום זכירת יציאת מצרים, וכ"ה בלבוש שם, ועוד אחרונים, ולפ"ז אפשר לומר את מהלך הגר"ח.

ו

הזמן ביום של זכירת יציאת מצרים

הנה מהתורה זמן זכירת יציאת מצרים של יום הוא כל היום, ושל לילה הוא כל הלילה, ומצינו דרבנן תיקנו להזכיר יציא"מ כשקורא ק"ש בפרשת "ויאמר" לשיטת הרמב"ם ורש"י, או בברכת אמת ויציב, או בברכת באמת ואמונה לשיטת השאג"א, כמו שנתבאר לעיל באות ד'.

ויש לדון האם בכלל תקנ"ח היה, דזמן זכירת יציא"מ לכתחילה הוא בזמן ק"ש, ואפילו באופן שאינו קורא ק"ש או ברכותיה, ויוצא יד"ח זכירת יציא"מ בהלכה שנוגעת ליציא"מ, מ"מ קבעו מדרבנן שזמן קיום המצוה יהיה בזמן ק"ש, או כל תקנ"ח היתה רק שיקיים הזכירה בפרשת "ויאמר" או בברכת אמת ויציב, אבל קביעות זמן לא תיקנו, ואם מקיים הזכירה שלא בק"ש או ברכותיה, יכול לקיים זכירה זו לכתחילה כל היום כפי עיקר הדין.

הנה זה מתבאר מהגמ' י"ג: דקבעו זמן לזכירה בזמן ק"ש, דאיתא שם, דרבי כשהיה

שונה לתלמידים והגיע זמן ק"ש, היה קורא פסוק ראשון לחוד, ופליגי אמוראי שם, האם לאחר שעמדו התלמידים חוזר וגומרה, ובר קפרא הוכיח דאינו חוזר וגומרה, מהא דרבי היה שונה לתלמידים כל יום שמעתתא דאית בה יציא"מ, ואם אמרת חוזר וגומרה למה היה צריך לכך, כשיחזור לגומרה, אז גם יזכיר יציא"מ, ואידך דחי, דטעמו של רבי היה, כדי להזכיר יציא"מ מצרים בזמנה, ופרש"י, בזמן ק"ש. **הרי** מבואר, דאע"פ שאת הזכירה לא הכניס לא בתוך הק"ש, ולא בברכת אמת ויציב, מ"מ חייב מדרבנן להזכיר יציא"מ בזמן הק"ש.

אלא שיש להסתפק, האם כל זה דווקא להמ"ד חוזר וגומרה, הוצרך לבאר כן, דזהו טעמו של רבי, כדי להזכיר יציא"מ בזמנה, אבל אידך מ"ד, שסבר שלא היה חוזר וגומרה, הטעם פשוט למה רבי הזכיר יציא"מ, שהרי אח"כ לא היה חוזר וגומרה, ולא הזכיר שנית יציא"מ, וכמו שבאמת הוכיח מהך דרבי שלא היה חוזר וגומרה, ולא עלה עלה על דעתו לומר, דעשה כן כדי לכתחילה להזכיר יציא"מ בזמן ק"ש, משמע דסובר דלא קבעו זמן לזכירה שיהיה בדווקא בזמן הק"ש.

ובהג"א [פ"ב-ג'] כתב בזה"ל: שמע ישראל... זהו ק"ש של ר"י הנשיא, אפילו למ"ד שהיה **חוזר וגומר פרשת "ויאמר" כדי להזכיר יציא"מ**, היה מהדר אשמעתא דאית בה יציא"מ **כדי להזכיר יציא"מ בזמנה**, מבואר מדבריו, דב' תקנות הוו, א', לקיים זכירת יציא"מ בזמן ק"ש, ב', להזכיר יציא"מ בפרשת "ויאמר", [ופרשת "ויאמר" אמר אחר זמן ק"ש].

ויש לדון היכן היה מקיים את הזכירה מהתורה, האם מיד כשהיה מהדר אשמעתא בזמן ק"ש, ואח"כ כשקרא פרשת "ויאמר" קיים הדין דרבנן של זכירה בפרשת "ויאמר", או עדיף היה לקיים הזכירה כשהיה קורא פרשת "ויאמר", ומעיקרא כיוון לצאת רק הדין דרבנן של זכירה בזמן ק"ש, ולא את הדאורייתא, ואת הזכירה מהתורה כיוון לצאת כשקרא פרשת "ויאמר".

ז
זכירת יציא"מ של כל השנה והזכירה בליל הסדר

הפמ"ג בפתיחה להלכות ק"ש אות ד', נעמד להקשות, כיוון שמחוייב מהתורה להזכיר יציא"מ ביום ובלילה, וכדדרש בן זומא "כל ימי חייך" הלילות, למה לא מנאה הרמב"ם למ"ע בפנע"צ, ועוד כיוון שסיפור יציא"מ היא מ"ע תמיד בכל יום, אחד ביום ואחד בלילה, למה למה מנה הרמב"ם מ"ע בפנע"צ לספר ביציא"מ בליל ט"ו, וגם על הקרא "והגדת לבנך" קשה, הא בלא"ה מחוייב כל לילה בזכירה, ואין לומר "והגדת לבנך" היינו באריכות, שהרי נוסח ההגדה הכל הוא מחז"ל, ואפילו לומר פסח מצה ומרור הוא מדרבנן, דמהתורה בליל הסדר מספיק שיאמר, ה' הוציאנו ממצרים יצא.

ותירץ את השאלה הב', דזכירת לילה של כל השנה שנלמד מריבוי ד"כל" לא נכנס במנין המצוות, ואינו אלא מצוה בעלמא, ונתחדש שזכרון יציא"מ של אותו לילה [ליל ט"ו] הוא מצות עשה, [ויעו"ש דנפק"מ לענין שבועה].

ויש להוסיף עוד, דלפי הצל"ח בשיטת הרמב"ם שזכירת יציא"מ של כל השנה, בין

ביום ובין בלילה, אינה מצוה חיובית, כיוון שלא נאמר בתורה ציווי ע"ז, אלא נאמר "למען תזכור", ולכן לא מנאה הרמב"ם במנין המצוות, י"ל שבליל פסח חידשה התורה מקרא "זכור" שחייב להזכיר יציא"מ בליל פסח.

ומבואר מהפמ"ג הנ"ל שהבין, דזכירת יציא"מ של כל השנה, והזכירה בליל פסח הכל הוא אותה מצוה, ולכן נתקשה, מה נתחדש בליל פסח יותר מכל שאר לילות השנה שג"כ מחוייב בזכירה זו.

והמאירי ברכות [סופ"ק בד"ה והזכרת] הביא דהזכרת יציא"מ בליל פסח בהגדה, יש שהזהיר שלא לברך עליה לפניה, דאפשר לסמוך על אמת ואמונה שכבר ברך וחתם בה גאל ישראל, [והיא ברכה על זכירת יציא"מ בלילה של כל השנה וכמבואר שם לעיל במאירי] וכתב עלה המאירי, ואע"פ שאין הטעם ברור, מ"מ המנהג כך, ויש חולקים ומברכים.

י"ל דבהא פליגו, האם זכירה זו שבהגדה, המיוחדת לליל פסח, היא אותה מצוה של הזכירה של כל השנה, רק כל השנה בלילה היא מצוה מהתורה בעלמא, כיוון שנלמדת מריבוי, ובליל פסח היא מ"ע, וכמש"כ לבאר הפמ"ג הנ"ל, א"כ ברכת גאל ישראל שקאי על זכירת לילה של כל השנה עולה גם לברכה לפניה לזכירה של ליל פסח, כיוון דהוו שתיהם מצוה אחת, והיש חולקים סוברים, דסיפור יציא"מ של ליל פסח היא מ"ע בפנע"צ, בלא שייכות למצות זכירה של כל השנה, לכן היא טעונה ברכה לפניה בפנע"צ ואינה נפטרת בברכת גאל ישראל שקאי על זכירת יציא"מ של כל השנה, והמאירי לא היה ברור לו ענין זה לכן כתב שאין הטעם ברור.

הרב אלעזר לוי, מודיעין עלית

בגדרי מצות זכירת יצי"מ דיום ולילה

א'

תנן בספ"ק דברכות [וכ"ה גם בהגדש"פ] מזכירין יציאת מצרים בלילות אמר ר"א בן עזריה הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא שנא' למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך ימי חייך הימים כל ימי חייך הלילות וחכ"א ימי חייך העוה"ז כל ימי חיי להביא לימות המשיח. ויש לדקדק מהו דתנינן 'להביא' לימות המשיח ולענין הדרשא דבן זומא דדרש כל ימי חייך הלילות לא נקט להביא הלילות כי אם לילות בסתמא וזה צ"ב. [וכבר עמד בזה הגרע"א בתו' למשניות בברכות שם בשם ס' שושנים לדוד ועיי"ש מש"כ לבאר בזה].

ומטו לבאר בזה בשם מרן הגרי"ז זצ"ל דחלוק דין לילה לבן זומא מימות המשיח לחכמים, דהרי אליבא דבן זומא נאמר בקרא ב' מצות חלוקות דיום ולילה ב' מצות הן מצוה להזכיר ביום ומצות להזכיר בלילה, אבל אליבא דחכמים שדרשו לימות המשיח אין הוא דנאמר בקרא מצוה בפ"ע להזכיר יצי"מ בימות המשיח, אלא דנכללת במצות זכירת יצי"מ דעוה"ז ורק דמרבינן מקרא דגם בימות המשיח לא נפקע החיוב להזכיר יצי"מ. ואשר לפ"ז מבואר היטב הא דתנינן להביא לימות המשיח והיינו דמרבינן דמצות זכירת יצי"מ דעוה"ז קיים גם בימות המשיח, אבל לבן זומא דמרבינן מצוה בפ"ע להזכיר בלילות הרי אינו שייך כלל למצוה דזכירה ביום ומשו"ה שפיר לא תנינן להביא הלילות אלא קאמר הלילות בסתמא.

ב'

אכן יש לעי' בזה דהרי מצינו כמה מצות שחיובן פעמיים ביום בוקר וערב או בוקר ובין הערביים ואפ"ה מנאן הרמב"ם למצוה אחת, חדא מצות ק"ש דמצוותה בוקר וערב והרמב"ם מנאן למצוה אחת [יעוי' סה"מ מצוה י' וכ"ה בריש הל' ק"ש], ועוד מצינו לענין הקרבת התמיד דמצוותה בבוקר ובין הערביים והרמב"ם מנאן לעשה אחד [יעוי' סה"מ מצוה ל"ט וכן בריש הל' תומ"ס], וגם מצינו לענין הקטרת הקטורת דג"כ מצוותה בבוקר ובין הערביים ומנאן הרמב"ם למצוה אחת [מצוה כ"ח וכן בריש הל' תומ"ס], וכמו"כ מצינו לענין מנחת חביתי כה"ג דמצוותה בבוקר ובין הערביים ומנאן הרמב"ם לעשה אחד [יעוי' סה"מ מצוה מ' וכן גם בריש הל' תומ"ס], ולכאו' לפ"ז ה"ה לענין זכירת יצי"מ דמצוותה בבוקר וערב אינן ב' מצות חלוקות אלא מצוה אחת היא [ושלא כדברי הגרי"ז הנז'].

ואמנם הרמב"ן בהשגות לסהמ"צ [יעוי' בהשגות שורש י"א וכן בסוף סה"מ במצות הנוספות] כתב דודאי ק"ש קטורת ותמיד כולהו ב' מצות הן חדא משום שזמנו של זה אינו כזמנו של זה ועוד דאין מעכבות זו את זו עיי"ש, ולכאו' לפ"ז ה"ה לענין זכירת יצי"מ ג"כ ב' מצות הן [וכמו שנקט הגרי"ז]. ובזה יש להעיר במש"כ בס' חרדים פי"ב מצוה י"ב בפשיטות דמצות זכירת יצי"מ מצוה אחת למנין ובוקר וערב הם שני ענפי מצוה עיי"ש, וצ"ע דלכאו' לדברי הרמב"ן יש למנותן לב' מצות, והי' אפ"ל דהחרדים נקט כדעת

הרמב"ם בזה, אבל לא כן כתב החרדים להלן שם בסמוך מצוה ט"ז י"ז דמצות ק"ש בוקר וערב ב' מצות הן והביא כן מד' הרמב"ן, הרי דנקט כשי' הרמב"ן ותמוה דלכאו' לפ"ז ה"ה לענין זכירת יצי"מ, וצ"ע.[1]

ג'

והנה בביאור שי' הרמב"ם בכל זה נראה לומר, דכיון דהמצוה בעצמותה אחת היא ורק דהחיוב הוא אחד בבוקר ואחד בין הערביים או בערב, א"כ אינן כב' מצות נפרדות כי אם דכל עונה מחייבת ק"ש וקטורת ותמיד וחביתין לעצמה, וכמו שמצינו כמה מצות אשר חיובן הוא בכל יום דודאי לא נמנה כל יום למצוה בפ"ע, והטעם בזה פשוט דהכל מצוה אחת היא ורק דשיעור החיוב הוא לקיים כל יום מצוה זו וזהו זמן המצוה, א"כ כמו"כ במצות שחיובן הוא בוקר וערב הרי מצוה אחת היא ורק דזמן החיוב הוא בכל עונה, וכמש"נ.

ובזה מיושב היטב מה שהקשה הרמב"ן דלמה מנאן הרמב"ם לעשה אחד הלא אין מעכבות זו את זו, ולהאמור מבואר היטב דהרי כמו שאין מצוה של יום זה מעכבת את מצוה שלמחר דודאי מחמת כן לא נמנה כל יום למצוה בפ"ע כי אם דחיוב המצוה הוא לקיימה בכל יום, א"כ ה"נ חיוב המצוה הוא לקיימה בכל עונה בוקר וערב. אמנם בדעת הרמב"ן י"ל דאין לומר דמצוה אחת הן ורק דזמן קיומם הוא בוקר וערב וכשאר מצות שחיובן הוא בכל יום, דהרי כיון דבוקר וערב ב' זמנים שונים הם א"כ שפיר המצוה דבוקר והמצוה דערב ב' מצות הן, וכפה"נ זהו שהקשה הרמב"ן דכיון דאין זמנו של זה כזמנו של זה ראוי למנותן לב' מצות, ולכאו' צ"ב דהלא גם מצות שחיובן הוא בכל יום אין זמנו של כזמנו של זה ולמה לא נמנה כל יום כמצוה בפ"ע, אבל הדבר מבואר דלא דמי כלל דהתם זמן קיומם שוה בכל יום ויום משא"כ בוקר וערב דזמנם חלוק זמ"ז משו"ה ראוי למנותן לב' מצות.

ד'

שו"ר בס' קנאת סופרים על סהמ"צ מצוה ל"ט שהאריך לתמוה על שי' הרמב"ן דהלא הרמב"ם יסד לן בשורש י"ג שהמצות לא ירבה מספרן כמספר הימים שתתחייב בהן המצוה ההיא וכמו מוספי ר"ח ומוספי המועדים אע"פ שיתחייב בהם בימים רבים אינן נחשבים אלא למצוה אחת עיי"ש, והרמב"ן הודה ביסוד זה בשתיקה שהיא כהודאה, וא"כ תמוה מה ראה הרמב"ן למנות ק"ש קטורת ותמיד לב' מצות ומאי שנא הפסק של קצת שעות ביום אחד להפסק בין יום אחד לחבירו שלא ימנה כל יום למצוה בפ"ע, אלא ודאי כיון שהיא מצוה אחת בעצמותה ומיוחדת בפעולתה לא יחשב ההכפל בה בעתים שונים לריבוי מצות

1. אלא דיש להעיר בזה ממצות הקרבת חביתי כה"ג אשר ג"כ חיובן בוקר ובין הערביים והרמב"ם מנאן למצוה אחת והרמב"ן לא השיג ע"ז כלל, והי' מקום לומר דמנחת חביתין שאני דכתיב ביה מחציתה בבוקר ומחציתה בין הערביים ואם לא הקריב מחציתה בבוקר מקריב כולה בין הערביים [וכמפו' בתוספ' פ"ז דמנחות ה"א אבל אינו מוכרח ובמנ"ח מ' קל"ו נקט בפשיטות לא כן ואכ"מ] וא"כ שפיר מצוה אחת הן, אבל אכתי צ"ע דהלא מ"מ קשה מה שהק' הרמב"ן דאין זמנם שוה ואין מעכבות זו את זו [וכדתנן במנחות דף נ' ב' לענין אם מת הכה"ג באמצע היום דהכה"ג השני מקריב מחצית ממנחה אחרת והמחצית הראשונה הולכת לאיבוד עיי"ש ואכ"מ], וצ"ת.

במספר עיי"ש, והן הן הדברים בביאור שי' הרמב"ם בזה.

אבל בדעת הרמב"ן הרי י"ל דלא דמי כלל המצות שחיובן בכל יום למצות שחיובן ערבית ושחרית, דמצות שחיובן הוא בכל יום הרי זמנם שוה משא"כ ערבית ושחרית שאין זמנם שוה, וכמש"נ. שו"ר בפי' הגרי"פ פערלא על סה"מ לרס"ג מצוה ג' וד' שהאריך ג"כ לחלק בין מצות שחיובן בכל יום למצות שחיובן הוא ערבית ושחרית, ויסוד דבריו דהמצות שחיובן בכל יום לא בא בתורה אלא כמצוה אחת והגם דחיובן בכל יום מ"מ אין מספר הימים שנוהגת בהן המצוה מחלקים אותה למצות חלוקות משא"כ מצוות שחיובן ערבית ושחרית הרי בא בתורה כב' מצות ושפיר נמנין לב' מצות, ודוגמא לזה דאילו היה כתיב מצות ישיבת סוכה ביום ראשון וביום שני כו' ודאי הי' נמנה לכמה מצות אבל כיון דכתיב שבעת ימים הרי זה מצוה אחת עיי"ש באורך בכ"ד.

ה'

אמנם יתכן לומר בביאור שי' הרמב"ם בכל זה באופ"א, דאין גדר המצוה לקיימה פעם אחת ורק דזמן המצוה הוא בכל עונה וכשאר מצות שחיובן בכל יום, אלא גדר המצוה הוא לקיים מצוה זו פעמיים בכל יום ערבית ושחרית, וכן מבואר להדיא מדברי הרמב"ם במנין הקצר ריש הל' ק"ש שכ' מצות עשה אחת והיא לקרות ק"ש פעמים ביום, הרי דאין המצוה לקרוא פעם אחת ורק דזמן המצוה הוא בכל עונה אלא המצוה היא לקרוא ק"ש פעמיים בכל יום. [וכיו"ב מצינו בנוסח הקדושה דמוסף פעמיים באהבה שמע אומרים, וכיו"ב בתפילת והוא רחום ויחון אום המיחדים שמך פעמיים בכל יום תמיד באהבה, הרי דענין הוא במצות ק"ש לקרוא פעמיים ואינו דקורין פעם אחת ורק דזמן החיוב הוא בוקר וערב דא"כ במה נחשב הוא פעמיים, אבל כמובן אינו מוכרח כלל דהרי סו"ס קורין את שמע בכל יום פעמיים ופשוט].

אמנם במצות הקרבת התמיד וכן בקטורת וחביתין אין משמעות לשון הרמב"ם דגדר המצוה הוא לקיים פעמיים בכל יום, אלא המצוה הוא לקיים פעם אחת ורק דזמן החיוב הוא בכל עונה וכשאר מצות שחיובן בכל יום, [דהרמב"ם בכולהו לא כתב אלא דמצוה לקיימן כל יום ולא הזכיר דמצוה לקיימן פעמיים וכמש"כ במצות ק"ש]. אכן צ"ב מהו החילוק בין מצות ק"ש דגדר המצוה הוא לקיימן בכל יום פעמיים מתמיד קטורת וחביתין דגדר המצוה הוא לקיימן בכל יום פעם אחת ורק דזמן החיוב הוא בכל עונה.

ו'

ונראה לומר בזה עפ"י משמעות הכתובים, דלענין קרבן התמיד כתיב את קרבני לחמי וגו' להקריב לי במועדי הרי שכלל שניהם במצוה אחת, וגם לבתר הכי כתיב ואמרת להם זה האשה אשר תקריבו לה כבשים בני שנה תמימים שנים ליום עולה תמיד הרי ג"כ דכלל שניהם גם יחד כמצוה אחת, ורק דאח"כ מפרש קרא דין הקרבתן שלא יקריבום שניהם כאחת אלא את הכבש האחד תעשה בבוקר ואת הכבש השני בין הערביים ואי"ז אלא ביאור המצוה שנאמר בקרא דלעיל מיניה. וכמו"כ י"ל לענין מצות הקטורת דכל הפרשה נאמר בכללות כמצוה אחת דכתיב קח לך וגו' ועשית וגו' ושחקת

וגו' ורק דאח"כ מפרש זמן קיום המצוה והקטיר בבוקר ובין הערביים, וכן לענין מנחת חביתין דכתיב ביה זה קרבן אהרן ובניו אשר יקריבו לה' וגו' הרי דכללן הכתוב כאחד ורק דבתר הכי מפרש דדין ההקרבה הוא מחציתה בבוקר ומחציתה בין הערביים [וביותר לפי המבו' לעיל בהע' ב' עיי"ש"ה].

אמנם במצות ק"ש לא כללן הכתוב כאחד אלא הוזכרו כל אחד בפרט דכתיב ודברת בם בשכבך ובקומך [אע"פ דלא כתיב ודברת בפרט גם על ובקומך], ואשר לפ"ז מבואר היטב המבואר מדברי הרמב"ם דאין גדר המצוה לקרוא ק"ש פעם אחת ורק דזמן המצוה הוא בוקר וערב אלא גדר המצוה הוא לקרות ק"ש פעמיים ביום [כל' הרמב"ם] והיינו טעמא משום דהוזכרו כל אחד בפסוק בפרט וחלוק מתמיד וקטורת וחביתין וכמש"נ.[2]

2. וכ"כ הגרי"פ פערלא בסהמ"צ לרס"ג מצוה ג' וד' בדעת הרס"ג לבאר החילוק בין מצות ק"ש דשי' הרס"ג למנותן כב' מצות ומאידך במצות תמיד קטורת וחביתין מנאן למצוה אחת [ורק דלענין קטורת וחביתין ביאר באופ"א קצת עיי"ש], אבל להאמור י"ל כן גם בשי' הרמב"ם דמנה מצות ק"ש כמצוה אחת דמ"מ חזינן דחלוק גדר המצוה דק"ש דהמצוה הוא לקרוא ק"ש פעמיים בכל יום משאר המצות שחיובן ג"כ פעמיים ביום וכמבואר בפנים באורך בס"ד.

הרב מנחם קליין, בני ברק

ביאור סדר הלל השלם וטעם הדילוג

כתב הטור בהלכות ראש חודש (או"ח תכב) וקורין אותו בדילוג שמתחילין הללויה וקורין אותו עד חלמיש למעיינו מים ומדלגין לא לנו ומתחילין ה' זכרנו וקורין עד ואנחנו נברך ומדלגין אהבתי כי ישמע ה' עד כל האדם כוזב ומתחילין מה אשיב וכו', וכן מובא בסידור ר' עמרם במחזור ויטרי ובאבודרהם, וסתמו דבריהם ולא פירשו ולכאורה יש לתת טעם בדבר, אמנם יש עניין לא לגמור את ההלל שלא יהיה הלל השלם, אך מה טעם בחרו חכמים לדלג דווקא את פסוקים אלו, וביותר יש לתת טעם שמדלגים פעמיים ובשני מקומות והדילוג הוא חציו של פרק שמדלגים שני חצאי פרקים בשני מקומות.

ועי' בכנסת הגדולה הגהות טור אורח חיים סימן תכב שכ' לבאר וז"ל: מה טעם מדלגין פרשת לא לנו ופרשת אהבתי, לפי שקריאת הלל בראש חדש הוא מנהג ולא מצוה. הרד"א ז"ל בסדר תפלת ראש חדש. וזה הטעם אינו אלא למה שקורין אותו בדילוג, אבל מה טעם מדלגין פרשיות אלו ולא אחרות כתוב בספר בנימין זאב סימן שס"א, מפני שפרשת לא לנו ופרשת ה' זכרנו ברוב עניינים שוים, וכן פרשת אהבתי ופרשת מה אשיב שוות במקצת ענינים. עכ"ל.

ועדיין צריך ביאור, דמאי חזית לדלג פרשת לא לנו ופרשת אהבתי שהם הראשונות ולא לדלג פרשת ה' זכרנו ופרשת מה אשיב שהם אחרונות. וכבר הרגיש בעל בנימין זאב בזה, וכתב ואין זה טעם מספיק, אלא די"ל דכך נהגו. עכ"ל.

ואחר דבריו שכתב "פרשת לא לנו ופרשת ה' זכרנו ברוב עניינים שוים, וכן פרשת אהבתי ופרשת מה אשיב שוות במקצת ענינים" מתעוררת שאלה נוספת מדוע דוד כפל את הפרקים לאחר שהם לכאורה שווים ואם הם שונים במה שונה כל חלק בהלל מקודמו.

ובהקדם נבוא לתת טעם בסדר הפרקים היוצרים את ההלל השלם, ההלל בנוי מחמשה פרקי תהילים שנאמרו זה אחר זה ויש בו מבנה מאוד מסודר, מתחיל בשבחו של מקום וכמו כל ברכה שמתחילה בשבח המקום, בברוך אתה ה', וזהו הפרק הראשון בהלל שמדבר על שבחו של הקב"ה באופן כללי: הללו עבדי ה', יהי שם ה' מברך מעתה ועד עולם..ממזרח שמש עד מבואו מהלל שם ה', רם על כל גוים ה' על השמים כבודו: מי כה' אלוקינו...

ולאחר שפתח בשבחו של מקום ממשיך ב"אלוקינו", בקשר של עם ישראל לקב"ה והוא הפרק הבא "בצאת ישראל" שעוסק בקשר של עם ישראל עם הקב"ה ובהשגחתו המיוחדת לעם ישראל: בצאת ישראל ממצרים בית יעקב מעם **לעז היתה יהודה לקדשו ישראל ממשלותיו**: ולאחר מכן הוספה ביותר פירוט על החיבה של הקב"ה לעמו ששידד מערכות טבע להראות חיבתו לישראל.. הים ראה וינס הירדן יסב לאחור: (ד) ההרים רקדו כאילים גבעות כבני צאן: (ה) מה לך הים כי תנוס הירדן תסב לאחור: (ו) ההרים תרקדו כאילים גבעות כבני צאן: (ז) מלפני אדון חולי ארץ **מלפני אלוק יעקב**: (ח)

ההפכי הצור אגם מים חלמיש למעינו מים:

ולאחר הקדמה זו מגיעים למהות ההלל, והוא הודאה להקב"ה על ניסיו והשגחתו עם ישראל עם קרובו בתמידות בכלל ובפרט וזה מתחלק לג' חלקים, שכל אחד מהם מורכב משניים מתחיל בצרה ובתפילה לישועת השם ולאחר מכן עובר לישועת השם.

החלק הראשון הוא על ההנהגה הכללית של הקב"ה על עם ישראל עם קרובו, על צרת עם ישראל ותפילה על ישועת עם ישראל מפני כבוד שמים, (א) לא לנו ה' לא לנו כי לשמך תן כבוד על חסדך על אמתך: (ב) למה יאמרו הגוים איה נא אלהיהם: (ג) ואלדינו בשמים כל אשר חפץ עשה וגו' ישראל בטח בה' עזרם ומגנם הוא:

ובסופו של הפרק ישועות ה': ה' זכרנו יברך יברך את בית ישראל יברך את בית אהרן: (יג) יברך יראי ה' הקטנים עם הגדלים: (יד) יסף ה' עליכם עליכם ועל בניכם: (טו) ברוכים אתם לה' עשה שמים וארץ: (טז) השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם: (יז) לא המתים יהללו יה ולא כל ירדי דומה: (יח) ואנחנו נברך יה מעתה ועד עולם הללויה:

והחלק השני הוא תפילה וישועה של כל אדם על צרתו הפרטית ולא על צרת הכלל:

(א) אהבתי כי ישמע ה' את קולי תחנוני: (ב) **כי הטה אזנו לי** ובימי אקרא: (ג) **אפפוני** חבלי מות ומצרי שאול מצאוני צרה ויגון **אמצא**: (ד) ובשם ה' אקרא **אנה ה' מלטה נפשי:** (ה) חנון ה' וצדיק ואלדינו מרחם: (ו) שמר פתאים ה' דלותי ולי יהושיע: (ז) שובי נפשי למנוחיכי כי ה' גמל עליכי: (ח) כי חלצת נפשי ממות את עיני מן דמעה את רגלי מדחי: (ט) אתהלך לפני ה' בארצות החיים: (י) האמנתי כי אדבר אני עניתי מאד: (יא) אני אמרתי בחפזי כל האדם כזב:

וכמו בחלק הראשון חציו השני של המזמור עוסק בהודאה לאחר שהתפילה נענית.

(יב) מה אשיב לה' כל תגמולוהי עלי: (יג) כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא: (יד) נדרי לה' אשלם נגדה נא לכל עמו: (טו) יקר בעיני ה' המותה לחסידיו: (טז) אנה ה' כי אני עבדך אני עבדך בן אמתך פתחת למוסרי: (יז) לך אזבח זבח תודה ובשם ה' אקרא: (יח) נדרי לה' אשלם נגדה נא לכל עמו: (יט) בחצרות בית ה' בתוככי ירושלם הללויה:

והחלק השלישי הוא גם על היחיד אך בשונה מהפרק הקודם שמדבר על צרת היחיד מול עצמו וכמו שכתוב "**אפפוני** חבלי מות ומצרי שאול מצאוני צרה ויגון **אמצא**:" משא"כ החלק השלישי מדבר על צרת האדם מול אויבים מבחוץ, וכמו שכתוב "**ה' לי לא אירא מה יעשה לי אדם**: (ז) ה' לי בעזרי ואני **אראה בשנאי:** (ח) טוב לחסות בה' מבטח באדם: (ט) טוב לחסות בה' מבטח בנדיבים: (י) **כל גוים סבבוני** בשם ה' כי אמילם.

אך בשונה משני הפרקים הראשונים הפרק השלישי אין הדבר מחולק לשנים לצרה וישועה, וכבר בהתחלה כתוב ה' לי לא אירא מה יעשה לי אדם: (ז) ה' לי בעזרי ואני אראה בשנאי, ולכאורה הביאור בזה שכאשר לאדם יש צרות לנפשו כמו מחלות וייסורים בזו יש תפילה וישועה אך כאשר הצרות הם מאויבים מבחוץ, במידת הביטחון של דוד מיד כאשר נראה שיש צרה מיד איתה מגיע הישועה והביטחון בה' שאין זה צרה כלל,

ומיד אומר דהמע"ה, ה' לא לא אירא מה יעשה לי אדם וממשיך ואומר טוב לחסות בה' מבטח באדם: (ט) טוב לחסות בה' מבטח בנדיבים: (י) **כל גוים סבבוני** בשם ה' כי אמילם. (יא) סבוני גם סבבוני בשם ה' כי אמילם: (יב) סבוני כדבורים דעכו כאש קוצים בשם ה' כי אמילם: וכבר לפני שרואה את הישועה בפועל כבר מודה עליה.

ועל פי זה מתבאר (ע"פ האבן עזרא) הקשר בין הפסוקים בסוף הפרק אשר נראה לכאורה שאין בניהם קשר, וכולם פסוקי בטחון, עזי וזמרת יה ויהי לי לישועה : ופי' הביטחון בה' הוא שהביא לי את הישועה. "קול רנה וישועה באהלי צדיקים", וזה עצמו גרם לכך ש- "ימין ה' עשה חיל:" (טז) ימין ה' רוממה ימין ה' עשה חיל: (יז) ומאחר ואני בוטח בה' "לא אמות כי אחיה ואספר מעשי יה" (יח) יסר יסרני קה- ע"י יסורים שבהם אין הנהגת הביטחון, וכמו שנראה בפרק הקודם "ולמות לא נתנני-ע"י אוייבים:

וכאן עובר לדרגה היותר גבוהה בביטחון שכל מה שנעשה הכל נעשה לטובת האדם. וכמו שמאריך הרמח"ל לבאר שגם מה שנראה רע לעתיד לבא כולם יראו שהכל נעשה לטובה.

(יט) פתחו לי שערי צדק" - פ' שע"י פתיחתם ניתן לראות שכל מה שנעשה הוא בצדק ובדקדוק ולטובתו של האדם, (וכמו צידוק הדין) "אבא בם"-פ' ע"י שהגיע לכך- "אודה קה"-אפ' על מה שלכאורה נראה רע: (כ) זה השער לה' צדיקים יבאו בו: (כא) "אודך כי עניתני" מפני שהעינוי בעצמו הוא לטובה, והוא בעצמו-"ותהי לי לישועה": (כב) "אבן מאסו הבונים **היתה**" לא תהיה אלא היתה שהיא הייתה לראש פינה לראש פנה: ועל ההנהגה המופלאה הזאת שתתגלה לכולם לעתיד לבא שבתוך ההסתר הכל נעשה ע"י הקב"ה לטוב נאמר "מאת ה' היתה זאת היא נפלאת בעינינו": שהוא דבר שמופלא מהשגתינו ולכן כבר עכשיו ביום זה צריך לשמוח אם כל מה שעושה ה' – "זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו:"

ועל פי זה מתבאר שפיר שבימים שאין גומרים את ההלל ומדלגין, חיפשו לקבוע לדלג חלק מהותו שאינו ההלל בשלימות וזה נעשה ע"י זה שמדלגין את החלק של התפילה והצרה ומיד מתחילים מהעניין של ההודאה, ובוודאי שאין זה הודאה שלימה להתחיל מייד ולשבח על הטוב לפני שהרגיש את המצור והמצוק וממנו נושע ואין יכול להודות בשלמות אם לא היה בצרה ונושע ממנה ובאמת אם מדלגין את הצרה חסר במהות ההלל ואין זה הלל השלם.

ואם הדברים נכוחים יוצא דבר מאוד מוקשה שבמקום שדהמע"ה מדבר על צרת עצמו מתפלל ומבקש ואינו מזכיר כלל את עניין הביטחון אך כאשר מדובר על אוייבים מבחוץ נוקט במידת הביטחון וכמעט ואינו מתפלל. וקשה מאוד לומר שאין מידת הביטחון שייכת בצרות ובמצוק שאינם באים מבחוץ.

ואולי יש לומר דהנה בכל עניין הביטחון לכאורה יש סתירה בין זה לתפילה כי אם אדם בוטח בישועה והביטחון בוודאי מביא את הישועה אז מה מקום לתפילה וע"כ צריך לומר שאף שבוטח בהשם מכיוון שיש מצוה להתפלל בשעת צרה ע"כ מחוייב גם להתפלל ולא לסמוך על הביטחון ובפרט לדעת האמב"ם שיש מצווה דאורייתא להתפלל

בשעת צרה. וכאן החילוק שבמקום שהצרה כבר כאן דהיינו היכן שהוא צרת עצמו מחוייב יותר בתפילה ואינו יכול לסמוך על ביטחונו, אך בוודאי שגם שם לאחר התפילה חוזר המקום לביטחון וכמו שאומר דהמע"ה לאחר התפילה : (ה) חנון ה' וצדיק ואלדינו מרחם: (ו) שמר פתאים ה' דלותי ולי יהושיע: (ז) שובי נפשי למנוחיכי כי ה' גמל עליכי:" אך במקום שהאוייבים באים מבחוץ דהמע"ה בגודל בטחונו בהשם אינו רואה בזה כלל צרה, ואז המקום לביטחון הרבה יותר מרכזי בתפילתו, אך אמנם אף שם מסיים דוד ואומר שאעפ"כ צריך להתפלל - אנא ה' הושיעה נא אנא ה' הצליחה נא. ועדיין צ"ב.

הרב אלחנן משה לנג, מודיעין עלית

כנגד ארבעה בנים דברה תורה

כנגד ד' בנים דברה תורה. וכתב הריטב"א וז"ל, כי כל כך רצה לקיים ענין סיפור יציאת מצרים בזרעינו, שהפריש להגיד ולספר לכל בן ובן כפי מה שהוא. ומה הן הארבעה בנים אחד חכם וכו'. וכן ארבעה פסוקים מפורשים בתורה בענין זה ודרשום חז"ל כנגד ארבעה בנים.

ועכ"פ ד' פסוקי התורה שנאמרו על שאלת הבנים ביאר בעל ההגדה שהם כנגד ד' בנים ויל"ב מעתה מנ"ל על כל פסוק דהוא של אותו הבן

חכם מה הוא אומר מה העדות וכו' ואף אתה אמור לו וכו'. ולכאו' קשה, **א.** דבתורה מבוא' והיה כי ישאלך בנך מחר לאמר מה העדות והחוקים וכו' ואמרת לבנך עבדים היינו לפרעה וכו' וא"כ אמאי בעל ההגדה לא אומר לנו להשיב לו מה שכתוב בתורה. **ב.** ותו יל"ע מה נתכוין הבן לשאול אי נתכוין לשאול מה הדינים א"כ מה התורה אומרת לענות לו עבדים היינו, ואם נתכוין לשאול מדוע מקיימים אלו הדינים א"כ מה תשובה היא כהלכות הפסח. **ג.** ועוד יל"ע מה ההכרח דמדובר כאן על הבן החכם.

והריטב"א כבר עמד על קושיות אלו וכתב לבאר דהעדות היינו לשו' עדות כמו פסח מצה ומרור שהם מסמלים על ענינם כמבוא' בהגדה, וחוקים היינו חק בלא טעם לכאו' כמו עצם לא תשברו בו, ומשפטים היינו ערל לא יאכל בו, ורוצה לדעת כל טעמם וענינם ושואף להשיג הכל ממש וזו היא חכמה גדולה, לדעת להכיר מה לשאוף לדעת ולרצות להשיג בלא גבול, ולזה אומר לו כל מה שאמרה תורה עבדים היינו וכו' עד שיבין על בוריו כל ענין הפסח והמצה והמרור, וחובת הייותינו עושים גם חוקים בלא הבנה, ותו דטעם יש לנו בזה כי אף על פי שאכלו המצריים את ישראל לא שיברו את עצמותם ולא כילו אותם וכי תמיד היו מצויינין שם.[1]

---

1. ועי' בחינוך (מצוה ט"ז) בכ"ד הנוראים שם בביאור מצוה זו ונביא כאן מקצת מלשונו שם, שאין כבוד לבני מלכים ויועצי ארץ לגרר העצמות ולשברם ככלבים, לא יאות לעשות ככה כי אם לעניי העם הרעבים. ועל כן בתחלת בואנו להיות סגולת כל העמים ממלכת כהנים ועם קדוש, ובכל שנה ושנה באותו הזמן, ראוי לנו לעשות מעשים המראים בנו המעלה הגדולה שעלינו לה באותה שעה. **ומתוך המעשה והדמיון שאנחנו עושין נקבע בנפשותינו הדבר לעולם.** ואל תחשוב בני לתפוש על דברי ולומר, ולמה זה יצוה אותנו השם יתברך לעשות כל אלה לזכרון אותו הנס, והלא בזכרון אחד יעלה הדבר במחשבתנו ולא ישכח מפי זרענו, כי לא מחכמה תתפשני על זה, ומחשבת הנער ישיאך לדבר כן. ועתה בני אם בינה שמעה זאת, והטה אזנך ושמע, אלמדך להועיל בתורה ובמצוות. דע כי האדם נפעל כפי פעולותיו. ולבו וכל מחשבותיו תמיד אחר מעשיו שהוא עושה בהם, אם טוב ואם רע, ואפילו רשע גמור בלבבו וכל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום, אם יערה רוחו וישים השתדלותו ועסקו בהתמדה בתורה ובמצוות, ואפילו שלא לשם שמים, מיד ינטה אל הטוב, ובכח מעשיו ימית היצר הרע, **כי אחרי הפעולות נמשכים הלבבות.** ואפילו אם יהיה אדם צדיק גמור ולבבו ישר ותמים, חפץ בתורה ובמצות, אם אולי יעסק תמיד בדברים של דופי, כאילו תאמר דרך משל שהכריחו המלך ומינהו באומנות רעה, באמת אם כל עסקו תמיד כל היום באותו אומנות, ישוב לזמן מן הזמנים מצדקת לבו להיות רשע גמור, כי ידוע הדבר ואמת שכל אדם נפעל כפי פעולותיו, כמו שאמרנו וכו'. לכן אתה, ראה גם ראה מה מלאכתך ועסקיך כי אחריהם תמשך ואתה לא תמשכם. ואל יבטיחך יצרך לומר, אחרי היות לבי שלם ותמים באמונת אלהים, מה הפסד

ויש מקשים אמאי החכם שאומר אתכם הוא לא הוציא עצמו מן הכלל, ואילו הרשע שאומר מה העבודה הזאת לכם הוציא עצמו מן הכלל, אך זו אינו קושיא דהחכם לא אומר שאינו רוצה לקיים אלא מיירי על מי שנצטווה, אולם הרשע מוציא עצמו מכלל הקיום ג"כ.

והרמב"ן בפר' ואתחנן שם ג"כ מפרש ע"ד זו אלא שהוא מבאר דזו היא שאלה על כלל מצות התורה כמשמעות הפסוקים שם ותשובת האב ביאר וז"ל, וצוה בתשובת השאלה הזאת, שנגיד לשואל כל ענין יציאת מצרים. והכוונה בזה, הוא הטעם במה שאמר בעשרת הדברות (לעיל ה ו) אשר הוצאתיך מארץ מצרים, כי יתכוון שנודיע לבן השואל כי ה' הוא הבורא והחפץ והיכול כאשר נתבאר לנו ביציאת מצרים. וזה טעם "לעינינו", כי אנחנו היודעים ועדים מן האותות והמופתים שראינו שם כי השם אלהינו הוא האלהים בשמים ובארץ ואין עוד מלבדו, כי כל זה יודע ביציאת מצרים כאשר פירשתי בדבור הראשון (שמות כ ב). והנה ראוי לנו לתת כבוד לשמו, כי הוא בוראנו ואשר הגדיל חסדו עמנו, ויצונו לעשות את החקים האלה הנזכרים בעדות חקים ומשפטים, ליראה אותו בעשותנו העדות זכר לנפלאותיו, לטוב לנו בעשיית החקים כי טובים הם, אין בהם חק שתהיה בו רעה כלל, אף על פי שלא נתברר טעמם לכל, לחיותנו כהיום הזה במשפטים, כי בכללם נחיה, וכלם טובים אין בהם רעה כלל, אבל כלם גורמים חיים טובים בסוף. והנה אנחנו חייבין לעשות רצון הבורא, שהוא אלהינו ואנחנו עמו וצאן ידיו, ואין בכל מצותיו רק טוב. ועוד שתהיה לנו צדקה לפני ה' אלהינו, ויתן לנו שכר טוב בעשיית כל המצות האלו. קרא גמול המצות "צדקה", כי העבד הקנוי לרבו שהוא חייב לעבוד אותו, אם יתן עוד שכר בעבודתו צדקה יעשה עמו.

רשע מה הוא אומר מה העבודה הזאת לכם. כאן אנו מבינים שמדובר בבן הרשע, אולם צ"ב מדוע אין משיבים לו את תשובת התורה ואמרתם זבח פסח הוא לה', ועוד שבסיפא דקרא כתי' ויקוד העם וישתחוו, וכתב רש"י על בשורת הבנים, וצ"ב מה השמחה הגדולה על הבן הרשע, ותו יל"ע מדוע בכלל התורה הזכירה דווקא כאן מיד ביציא"מ את הבן הרשע, הלוא עתה כולם מאמינים ורואים ומדוע לומר להם שיהיו בנים רשעים.

והריטב"א בביאור ההגדה כתב דמיירי על בנים רשעים תרבות אנשים חטאים בעודם במצריים, שהלוא לא כתי' בקרא זה יאמרו אליכם בניכם מחר אלא ממש עתה, ולבנים הרשעים שהיו במצרים להם עונים כיון שאין הם רשעים ממש אלא הלכו אחרי תועבת מצרים, אבל הרשעים לדורות להם הקהה את שיניו, אולם בשבלי הלקט מבוא' דאכן אומרים לו זבח פסח וכו' אולם כנגד תאוותיך לא יועיל מאומה אלא הקהת השינים.

יש כי אתענג לפעמים בתענוגי אנשים לשבת בשווקים וברחובות, להתלוצץ עם הלצים ולדבר צחות, וכיוצא באלו הדברים שאין מביאין עליהם אשמות וחטאות, הלא גם לי לבב כמוהם, קטני עבה ממתניהם, ומדוע ימשכוני הם אחריהם. אל בני, השמר מפניהם פן תלכד ברשתם, רבים שתו מתוך כך כוס תרעלתם, ואתה את נפשך תציל. ואחר דעתך זה אל יקשה עליך מעתה ריבוי המצוות בענין זכירת ניסי מצרים, שהן עמוד גדול בתורתנו, כי ברבות עסקינו בהם נתפעל אל הדבר, כמו שאמרנו.

ואף אתה הקהה את שיניו וכו'. והביא הריטב"א מהירושלמי שהבן הרשע כועס על עיכוב הסעודה ולכן הקהה את שיניו ושבור תאוותיו, ובסידור רש"י איתא בזה"ל, הקהה את שיניו, כמו ושיני בנים תקהינה כלומר הכעיס עליו, ואמור לו כנגדך דברה תורה, בעבור זה עשה ד' לי בצאתי ממצרים, אני יצאתי אבל רשע כמותך לא היה יוצא ונגאל, אולם מהגר"א איתא דבעל ההגדה כתב לי ולא לו אילו היה שם וכו' בלשון נסתר כי אין רצון התורה שידברו עם הרשע אלא עם הסובבים שלא ילמדו ממנו אולם נראה דעל דרך הדרש אמר כן, דהלוא בעל ההגדה אומר ואמור לו. ולפי דרכינו למדנו מד' רש"י דרך ההנהגה עם הבן הרשע ח"ו שמתוך אהבה גמורה לומר לו את האמת בפנים [בשיניים] אתה רשע והקב"ה לא היה גואל אותך תזהר אתה בדרך לאבדון, ולא לפחד לומר את האמת ושזה מגיע מאהבה וכאב אמיתי עליו בוודאי לשנה הבאה הוא ישאל מה העדות והחוקים וכו' בע"ה.

בעבור זה עשה ה' לי. וכתב רש"י דהיינו בעבור קיום מצוותיו כגו' פסח מצה ומרור, והיינו דרק בזכות זה אנחנו קיימים, וזה עיקר ותכלית חיינו,[2] וכ"כ האב"ע שם וז"ל, בעבור זה, בעבור זאת העבודה שהוא אכילת המצה ולא יאכל חמץ שהוא תחלת המצוות שצוה לנו השם עשה לנו השם אותות עד שהוציאנו ממצרים. והטעם לא הוציאנו ממצרים רק לעבדו, ככתוב בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה (שמות ג, יב), וכתוב אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלהים.

ולפי שהוציא את עצמו מן הכלל כפר בעיקר. וצ"ב דהול"ל ולפי שכפר בעיקר הוציא וכו', וביאר הגרא"ז (אבן האזל מעילה פ"ח ה"ח) דגאון א'[3] אמר לא' מן החופשיים שרצה תשובות על שאלותיו בעניני אמונה וכיו"ב שאין תשובות אלא על שאלות אבל תשובות על תשובות לא שייך, דהיינו אתה החלטת דבר בגלל תאוותיך ולכן אתה מחפש שאלות שהם בעצם תשובות על מעשיך הרעים וא"כ א"א להשיב לך כי אתה רוצה בשאלות, וכמו"כ הרשע הוא הוציא עצמו מן הכלל ולכן הוא כופר בעיקר ולא שיש לו איזה שהיא דעה שגורמת לו לכפור ולכן הוא אינו חפץ בקיום המצוות.

תם מה הוא אומר. והיינו שאינו לא רשע ולא חכם, ולכך עונים לו דבר יותר קל כמש"ב הריטב"א.

ושאינו יודע לשאול וכו' בעבור זה וכו'. והיינו תשובת הבן הרשע, וביאר הארחות חיים (לר"א מלוניל) דהשאינו יודע לשאול הוא ג"כ קצת רשע עי"ש וביאור דבריו לכאו' דכך א' אינו יודע לשאול ועושה מעשיו כבהמה רק במה שאיננו מענין אותו ומה שמענין אותו הוא לפתע חכם גדול עי"ש, ואומנם עונים לו אך אומרים לו עשה ה' לי היינו "בזכותי ולא בזכותך כיון שאינך מתבונן בדרכי השם ובתורתו ומצותיו ובא להעיר שצריך אדם לומר לבנו שיתחזק לעסוק בתורה יום ויום ושידקדק בשמירת המצות בתמימות ואז יהיה מאותם שהשי"ת משנה

2. ועי' ברבינו בחיי שם דבעבור זה הוא בעבור אמירת זה קלי ואנוהו.

3. וידוע דהוא מורו ורבו מרן הגר"ח מבריסק זצ"ל.

הטבעי' להצלתם ולגאולתם ולא בענין אחר".

ביאור נוסף בכל ענין ארבעה בנים

ויש כאן ביאור נפלא של ר' צדוק הכהן הן על הד' ברכות שנאמרו בהקדמה לד' בנים והן על הקידה על בשורת הבנים בבן הרשע, וביאור ענין הד' בנים, ונביא את לשונו בדילוג מעט בע"ה.

ובתחילת דבריו הקשה מה השייכות של ד' ברכות כנגד ד' בנים ועוד מה רבותא בבשורת הבנים על בנים רשעים וע"ז כתב, אך עיקר הבשורה היה להם שאף הבנים רשעים שיוולדו להם לא ידחו מכלל ישראל לעולם כמו שמובא בזוה"ק (ח"א צ"ג א) כתיב ועמך כולם צדיקים והא כמה חייבין אית בהו בישראל וכו' אלא הכי תנא וכו' וכד אתגזרו עאלו בהאי חולקא טבא דקודשא בריך הוא דכתיב וצדיק יסוד עולם כיון דעאלו בהאי חולקא דצדיק ודאי כולם צדיקים וגו' לעולם ירשו ארץ, וכן איתא בגמרא (סנהדרין מ"ד ע"א) בעכן אף על פי שחטא ישראל הוא אסא דקאי ביני חילפי אסא שמו ואסא קרי ליה אף שעבר על כל התורה ומשך בערלתו שרצה שלא יכירו בו שהוא מהול אף על פי כן אמר לו יהושע יעכרך ה' היום הזה היום הזה אתה עכור ויש לך חלק לעולם הבא, וגם איתא במשנה (שם צ' א) שלושה מלכים וארבעה הדיוטות שאין להם חלק לעולם הבא ובגמרא (שם ק"ד ב) דורשי רשומות אמרו כולם באים לעולם הבא חוץ מבלעם, דורשי רשומות היינו שמשיגים הרגשה למעלה משכל אנושי והוא רק כמו רושם, דאנשי כנסת הגדולה אמרו עליהם שאין להם חלק לעולם הבא על פי שכל השגת אנושי. ורק הדורשי רשומות אמרו שיש להם חלק לעולם הבא מחמת שהם מזרע ישראל ואף על פי שחטא ישראל הוא ולא ידח ממנו נדח, ועל הבשורה הזו היו שמחים ועל זה נאמר ויקוד העם וישתחוו על בשורת הזרע שהובטח להם שיהיה לזרעם קדושת ישראל לעולם.

והנה ברוך המקום מרמז לבן חכם שהוא משכיל בתורה ויש לו הכרה בכבוד מלכותו יתברך שמו ועל זה מרמז תיבת המקום ושואל בדרך חכמה שרוצה להשיג טעם וחיות מקדושת מצוות התורה ועל זה בא התשובה אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן היינו שתכניס בו חיות הדברי תורה שלא תפוג טעמו ממנו, וברוך המקום היינו שיש לנו השגה בשכל אנושי בטעם וחיות כבוד קדושתו יתברך שמו.

ועל שאלת בן הרשע בא התשובה אילו היה שם לא היה נגאל, אבל אחר שגאל אותנו ה' יתברך ועשה אותנו לאומה ישראלית מעתה כיון שגם הוא נולד מישראל ונימול לשמונה **לא יועיל לו רשעתו להוציא עצמו מכלל ישראל אף על פי שעשה תועבות ואף על פי שחטא ישראל הוא ויהיה לו תיקון גם על מעשיו**, ועל זה מרמז תיבת ברוך הוא בלשון נסתר שתיבת הוא מרמז על העתיד שנעלם משכל אנושי, כי אין שום השגה בשכלנו איך יוכל הרשע לבוא לידי תיקון אבל ה' יתברך שהוא למעלה מהשגתינו הבטיחנו שלא ידח ממנו נדח.

ועל ענין התם מרמז תיבת ברוך שנתן תורה לעמו ישראל כי על ידי הדברי תורה תוכל להכניס גם בהתם דעת להיות לו השגה קצת בקדושתו יתברך שמו, ועל ענין שאינו יודע לשאול מרמז גם כן תיבת ברוך הוא שלזה גם

כן אין השגת שכל אנושי להשיג איזה צד קדושת ישראל בנפש בור שלגמרי אין בו דעת לשאול ואין לו שום הרגשה בקדושתו, ורק מצד ה' יתברך שהוא למעלה מהשגת שכל אנושי הבטיחנו שגם בנפשות ההם גם כן מכלל ישראל יחשבו ונוכל גם בנפשם להכניס קדושה, ואת פתח לו כי יש בו גם כן קדושת ישראל, עכ"ד הנפלאים והערבים, ונראה דזו היא כוונת הרוקח דכתב דענין ד' ברכות שפתח בהם בעל ההגדה הם כנגד ד' בנים ולפי"ד הגר"צ מבוא' היטב בס"ד.

הרב אברהם ישעי' קצלנבוגן, אשדוד

קול דודי הנה זה בא מדלג על ההרים מקפץ על הגבעות

בביה"ל פרשת בא בקטע המתחיל בד"ה ליל שימורים שם בד"ה ואפשר, הביא ב' מדרשים, במדרש אחד מבואר שבנ"י נגאלו קודם הזמן, ובמדרש אחד מבואר שבנ"י נגאלו בזמן משום שחשבון שנות הגלות התחיל מיצחק.

ויתכן בזה שב' המדרשים לא נחלקו כלל, אלא שכל מדרש מדבר על גזירה אחרת, דהנה בפסוקים בפרשת לך לך מבואר שהיה ב' גזרות על בנ"י, שכתוב, 'ידע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אתם ארבע מאות שנה', ומבואר שהיה גזירה של גרות בארץ לא להם, והיה גזירה של ועבדום וענו אותם.

ולפי"ז אפשר שהגזירה של הגלות הרוחנית היא התחילה מיצחק, וגזירה זו התקיימה לגמרי, אבל הגזירה של השעבוד והעינוי לא התקימה לגמרי, ובנ"י נגאלו באמצע הזמן שלה.

ועפי"ז יבואר היטב מה שגאולת הנשמה היתה גאולה עולמית, משום שגזירה זו של השעבוד הרוחני התקימה לגמרי, ולכך בזה הגאולה היתה גאולה עולמית, אבל הגאולה מהשעבוד הגופני לא היה זה גאולה עולמית, משום שהגזירה של השעבוד הגופני לא התקימה לגמרי, ולכך בזה לא היה גאולה עולמית.

וראיתי עוד בענין זה בספר למיסבר קראי על שיר השירים דברים המתאימים למש"כ, ואלו תו"ד שם בפ"ב פסוק ח' קצת בשינוי, 'קול דודי הנה זה בא מדלג על ההרים מקפץ על הגבעות', לשון הנה הוא לשון חידוש, והוא משום דבאמת עדיין לא זמן הגאולה, וביאת הקב"ה לגואלם כעת חידוש יש בה, אמנם שינוי הלשונות בין ההרים והגבעות, דבהרים נאמר דילוג, ובגבעות נאמר קפיצה, צ"ב, והנה קפיצה פירושה לעבור ממקום למקום באותו מקום ע"י קפיצה ויכול להחשב כהילוך מהיר מאוד, והיינו שהכל קיים אלא שנעשה הכל באופן מהיר, וזהו מלשון כוץ, שהכל קיים במקום קטן, יעויין בהרש"ר הירש בראשית מ"א, ל"ה, ודילוג הוא לעבור ממקום א' למקום ג' ולדלג על הב', [וכן מבואר בפי' צרור המור על שיה"ש שם], ובענין גלות ישראל במצרים נאמר לאברהם תרתי, א' כי גר יהיה זרעך, ב' ועבדום ועינו אותם ד' מאות שנה, והנה בחינת הגירות ביארו חז"ל דהתחילה כבר עם לידת יצחק, ועולה החשבון ד' מאה שנה, יעויין בילקוט בשלח על הפסוק ויושע ה', אמנם ענין השיעבוד לא נתקיים בו בפועל שעבוד של ד' מאות שנה, ולכאורה א"כ הרים הכונה לשעבוד, שהתם הרי דלג על חלק ממספר השנים, ולמעשה לא היה השעבוד ד' מאות שנה, וגבעות הכונה לעצם הגירות, ובאמת היו גרים ד' מאות שנה, אלא שהיתה גירות זו ע"י קפיצה, שמחסדי הי"ת לחשב את זמן גזירת הגרות כבר מלידת יצחק, שיתקיימו כל הגזירת גירות ד' מאה שנה באופן מהיר.

ומתבאר ממש כמש"כ, שבגאולת ישראל היה בחינה של דילוג שמשמעותה חיסור וויתור על חלק מסוים, וזה היה על גזירת

השעבוד, וכמש"כ, והיה בחינה של קיפוץ שמשמעותו מיהור וזירוז של כל הדבר, וזה היה על גזירת הגרות.

ובעיקר ביאור הפסוק יתכן בזה בעוד אופן, דבתרגום שם תרגם וטפן על קצא בגין זכותא דאבתהון דמתילין לטוריא, ושור על זמן שעבודא מאה ותשעין שנין על צדקתא דאמהתון דמתילין לגלמתא, ומבואר דהבחינה של דילוג זה הולך על עצם הקץ, וכן מבואר ברש"י בר"ה דף י"א ע"א בד"ה ואומר, ולכאורה הכוונה שזה הולך על גזירת הגירות, ולפי"ז מתבאר שבאמת גזירת הגירות לא הושלמה, אלא היה בזה בחינה של דילוג וויתור, ויעויין בספר בן יהוידע בר"ה שם, והבחינה של קיפוץ זה הולך על גזירת השעבוד, ולפי"ז מתבאר שגזירת השעבוד התקימה לגמרי באופן מהיר, וזה ע"י קושי השעבוד או ריבוי העם כמו"ש בפרשת דרכים דרוש חמישי, וגם זה מבואר שם קצת בשינוי, יעו"ש בדבריו.

ובעוד אופן אפשר לבאר את דברי היוב"ע, דהנה בחי' הגרי"ז עה"ת פרשת בא כתב וז"ל, והנראה לומר בביאור הדבר, דבאמת שני דברים נאמרו לאברהם בברית בין הבתרים, חדא גזירת גרות ועבדות ועינוי של ת' שנה כדכתיב בקרא, ושנית נאמר לו אז קץ של גאולה, וכדכתיב הוא הלילה הזה לה', ופירשו חז"ל הוא הלילה שאמר לאברהם בלילה הזה אני גואל את בניך.

ולפי"ד הגרי"ז יש לבאר שמש"כ בתרגום 'וטפן על קצא בגין זכותא דאבהתהון' הכוונה בזה למיהור הזמן של הקץ, ומש"כ בתרגום 'ושור על זמן שעבודא' הכוונה בזה למיהור הזמן של השעבוד, אלא שצ"ב לפי"ז איזה בחינה של דילוג היה בזמן של הקץ, ואולי גם חשבון הקץ אי"ז ברור וודאי שמנינו מתחיל מיד מזמן ברית בין הבתרים, והיה שייך עוד כל מיני חשבונות לחשב את מנין הקץ, והיה בזה חסד מיוחד שחישב הקב"ה את זמן הקץ מזמן ברית בין הבתרים, וזה הכוונה שגם בחשבון הקץ היה בחינה של דילוג, וצ"ע.

ויש להוסיף ולבאר לפי"ד התרגום, דהנה בגמ' בסוטה דף י"א ע"ב איתא, דרש ר' עוירא בשכר נשים צדקניות שהיו באותו הדור נגאלו ישראל ממצרים, בשעה שהולכות לשאוב מים הקב"ה מזמן להם דגים קטנים בכדיהן, ושואבות מחצה מים ומחצה דגים, ובאות ושופתות ב' קדירות, אחת של חמין ואחת של דגים, ומוליכות אצל בעליהן לשדה ומרחיצות אותן וסכות אותן ומאכילות אותן ומשקות אותן ונזקקות להן בין שפתים, עכ"ד הגמ', ונראה שהביאור בדברי הגמ' הוא, שבזכות הנשים הצדקניות שעסקו בפו"ר וגרמו לריבוי עצום של העם, בזכות זו נגאלו ישראל, שעי"ז שהיה העם מרובה התקיים במהרה גזירת השעבוד, וכמש"כ הפרשת דרכים שהובא לעיל, וכח מיוחד זה שהיה לנשים הצדקניות שבמצרים, שורשו היה מכח הצדקות של האמהות שהם יסוד האומה, וכח צדקותם הושפע על הנשים הצדקניות שבמצרים, וזה מה שמבואר בתרגום שהקיפוץ על שנות השעבוד היה בזכות צדקות האמהות, והיינו שמכח צדקות האמהות הושפע כח של צדקות בנשות מצרים והם עשו כמעשה המבואר, ועי"ז נגרם שהתקיים במהרה בזמן קצר כל גזירת השעבוד, והדברים מתאמים ומבוארים היטב.

ויעויין בכפות תמרים סוכה דף ל"ח ע"א בד"ה אמנם, שהעיר על מה שמבואר שבזכות נשים צדקניות יצאו ישראל ממצרים, שהרי אמרו שבזכות האבות יצאו ישראל ממצרים, כדכתיב מדלג על ההרים, ולמה שהתבאר בדברי התרגום יש לבאר היטב שכל דבר הולך על ענין אחר של גאולה, שבזכות האבות נגאלו מגזירת הגירות, ובזכות הנשים צדקניות נגאלו מגזירת השעבוד.

ומדברי הקרן אורה בסוטה שם נראה בזה באופן אחר, וז"ל, גמרא, בשעה שהולכות לשאוב מים הקב"ה מזמין להם דגים קטנים כו', יש לכוין דבריהם למה שדרשו ז"ל על הפסוק וינצלו את מצרים, חד אמר שעשאו כמצולה שאין בה דגים, וחד אמר כמצודה שאין בה דגן, והכוונה כי עיקר הניצול היה בהוצאת בלעם מפיהם ניצוצי נפשות קודש אשר נבלעו מאז קלקלו הדורות הראשונים, ועתה בצאתם ממצרים היו ב' אופני הוצאה, האחת אשר נפלו בתוכם מדור דור ע"י קלקול המעשים, והשנית כי גם מה שניתן בהם אז לצורך מחיתם כנודע שאין להם מחיה אלא באמצעות מעט החיות אשר מקבלים המה מן הקודש, גם זה ניצלו מהם, וע"ז נאמרו ב' הדוגמאות, חד אמר כמצולה שאין בה דגים ירמוז על רוב ניצוצי קודש אשר ירדו במצולת מצרים מדור דור, וחד אמר כמצודה שאין בה דגן כי מעט אשר היה להם ג"כ הוציאו מתוכה, כמו שנאמר במצרים לא תוסיפו לראותם עוד עד עולם, וכ"ז נעשה ע"י זכות נשים צדקניות ע"י מעשיהם לשם שמים, ובהליכתן לשאוב מים הקב"ה מזמין להם דגים קטנים להפרות ולהרבות בעליהן, ובזכות זו נגאלו נשמות ישראל ממצרים, עכ"ל, ומבואר בדבריו שזכות הנשים הועילה לגאולת הנשמה, ולפי"ז אפשר שגאולת הגוף היתה בזכות האבות, וגאולת הנשמה היתה בזכות הנשים.

ובעוד אופן יש לבאר את הפסוק בשיר השירים, הנה במעגל"צ פסח בביאורים על סדר ההגדה אות כ' כתב, ולפי"ז נראה דאפילו אם נימא דבכלל הגזירה דועבדום היה כלול ב' דברים, חדא העבודה בפועל, ועוד חלות קנין עבדות, מ"מ חלוקין זה מזה, דמה שנגזר שיהיה עבודה בפועל ד' מאות שנה, לא היה זה דין וזכות של המצרים, וגם אם מחלו על כך מ"מ הגזירה לא היתה מתקיימת, ומשום שדבר זה אינו תלוי כלל במחילתם של המצרים, דהוי זה גזירה של עבודה בפועל על עם ישראל, אלא דעל גזירת עבדות בפועל מהני הך מילתא דקושי השעבוד השלים, אכן הך מילתא דנגזר עליהם שיהיה למצרים דין קנין וזכות ממון של עבדות, הנה בזה לא שייך לומר קושי השעבוד השלים, וכמש"כ לעיל, אלא דע"ז שפיר מהני מה שהמצרים עצמם שחררו אותם, וכמש"כ לעיל, שדבר זה מיתלא תליא במצרים, דמשום הגזירה היה צריך רק שיזכו בהם המצרים חלות קנין עבד, ואם הם עצמם ישחררו אותם, אי"ז סותר להגזירה וכמש"נ.

והוסיף המעג"צ וכתב דמעתה יתכן לומר דמש"כ בילקוט דהקב"ה דילג על הקץ, דזה היה צריך לענין קנין עבדות, דבאמת גזירת ד' מאות שנה נסתיימה, וכמ"ש שם הילקוט, ורק לענין קנין העבדות לא נשלמה הגזירה והיו צריכים עדיין להיות קנוין להמצרים, דעדיין לא הגיע קץ הקנין שלהם, וכמש"נ דאף שגזירת העבדות בפועל נסתיימה משום

שקושי השעבוד השלים, מ"מ עדיין היה להם להיות קנויים לעבדים למצרים, ושוב היה בזה דיני עבד הקנוי, והיו עובדים למצרים, לא משום הגזירה של עינוי, אלא משום קנין העבדות, וע"ז קאמר שדילג הקב"ה על הקץ בזכות אבות, והוא שסיבבו משמים שפרעה בעצמו ישחרר אותם מחלו"ד עבד, וזה נהיה ע"י מכת בכורות, אכן זה לא היה דילוג הקץ באופן שהגזירה לא נתקיימה, אלא דסיבבו משמים שיהיה באופן כזה שהגזירה תתקיים, וכמש"כ לעיל דחלות קנין העבדות היה זה נתינת זכות ממון למצרים, ואם הם עצמם משחררים אי"ז סתירה להגזירה, והא דקרינן בזה דילג על הקץ, הוי זה משום שהיה כאן הנהגה מיוחדת שעל ידה שחרר ישראל מדעתו, וע"י כך נגאלו מהעבדות אף שלא היו קנויים להם ד' מאות שנה, וא"כ היה בזה גם מעשה דילוג על הקץ, ומשום שלא נשלם מנין ד' מאות שנה של חלות קנין העבדות, ושפיר קרינן ביה דילוג על הקץ וגם קיום הגזירה כולה, עכ"ד, ויעוי"ש עוד בכל דבריו בענין זה באריכות.

ולפי"ד אפ"ל את הפסוק, שמדלג על ההרים הכוונה לגזירה של החלו"ד קנין עבדות, שבזה היה בחינה של דילוג כמו"ש המעגל"צ, כיון שהם לא היו בפועל ת' מאות שנה קנויים לעבדים, ומקפץ על הגבעות הכוונה לגזירה של העבדות בפועל, שבזה היה בחינה של קיפוץ, שהתקיימה כל הגזירה בפועל אלא במיהור הזמן.

עוד יש לבאר בזה לפי"ד הגר"א שם שכתב וז"ל, וכן היה שני מיני דילוג וקיפוץ, אחד בדורות כמו שנאמר ודור רביעי ישובו הנה, וזה נקרא קיפוץ, כי הדור הולך זה אחר זה, והזמן נקרא דילוג כי הזמן בפעם אחת, וכאשר חשב הקב"ה לקרב את הקץ ע"י דורות נבלע שבעים שנה יחד, וע"י הזמן חשב מזמן קודם, ורצין השנים מהר, והקב"ה אמר לאברהם שני קיצים שונים, א. ארבע מאות שנה. ב. ודור רביעי וכו', והקב"ה קיצר קיצים הראשונים, שארבע מאות שנה חשב משנולד יצחק, וגם קץ הדורות היה ראוי שיהיה שלמון מיוצאי מצרים, שהרי חצרון מיורדי מצרים היה, והיה נחשון מיוצאי מצרים, עכ"ל הצ"ל.

ומבואר בדברי הגר"א שהיה ב' תנאים לקץ א' עינוי של ד' מאות שנה, ב' עינוי של ד' דורות.

ולפי"ד אפשר לבאר באופ"א קצת, דאפשר שקץ אחד התקיים לגמרי וקץ אחד היה בו ויתור, ולכך על קץ אחד נאמר דילוג שהיה בו ויתור, ועל קץ אחד נאמר קיפוץ שהוא התקיים לגמרי בזמן קצר, ואפשר שקץ השנים התקיים לגמרי ע"י שחישב את השנים משנולד יצחק, ואפשר שקץ הדורות התקיים לגמרי ע"י שנולדו הרבה בזמן מועט, ונמצא שכבר השתעבדו כל הנפשות של אותם ד' דורות, ועוד אפשר שקץ השנים קרוי דילוג, שעי"ז שחישב את השנים משנולד יצחק, נמצא סוף סוף שהיה כאן ויתור על חלק מהשנים, וקץ הדורות קרוי קפיצה, שהוא התקיים לגמרי במיהור הזמן עי"ז שכל הנפשות של ד' הדורות נולדו בזמן מועט והשתעבדו.

ובשיר השירים פרק ב' פסוק י"א כתוב, 'כי הנה הסתו עבר הגשם חלף הלך לו', ובתרגום שם תרגם, ארום הא זמן שעבודא דדמי לסתוא פסק, ושניא דאמרית לאברהם ביני פלגיא ואתקטעו, ע"כ, ולכאו' נראה מלשון

התרגום שכתב על זמן השעבוד לשון פסק, ועל הד' מאות שנה נקט לשון נקטע, שהתרגום סובר שגזירת הגרות של ד' מאות שנה לא הושלמה לגמרי, וע"ז אמר לשון נקטע שגזירה זו נקטעה באמצע ולא הושלמה.

ובפירוש הגר"א כתב בביאור פסוק זה וז"ל, וכן נגזר על ישראל שני מיני פוענויות, שיהיו גרים בארץ לא להם, וגם שיעבוד ועינוי, והגירות אינו קשה מאוד, אבל נפש האדם קצה להיות גולה ולהיות נע ונד, אבל מחמת תמידתן זה עינוי נפש אליו, אבל העינוי לעשות מלאכה שלא הורגלו בה, דהיינו גזירת ועבדום, שנתנו מה שראוי לאשה לאיש, הוא כמו הסתיו שהוא צער גדול שא"א לעמוד בה, וזה שאמר כי 'הנה הסתיו עבר' כינה קושי השעבוד לסתיו שהוא קשה ולאחר שעה עובר, וכן כאן קושי השעבוד לא היה זמן רב, והגשם הוא הגירות בארץ נכריה, כינה בשם גשם, שאין קשה כל כך כמו הסתיו רק טרד אותם כמו הגשם, גם חלף עבר, עכ"ל.

ומתבאר בדברי הגר"א שהסתיו הוא משל לשעבוד הגוף, והגשם הוא משל לגרות, ונמצא לפי"ז שעל גזירת שעבוד הגוף כתוב לשון 'עבר', ועל גזירת הגירות כתוב 'חלף הלך לו', והנה לשון חלף הלך לו הוא לשון גמר חזק יותר, יעויין בפירוש האבן עזרא ויעויין היטב בתרגום שם, ויש לבאר בזה שגזירת השעבוד היא רק עברה אבל לא הושלמה ונגמרה, והיא עתידה לחזור בהמשך הדורות, אבל גזירת הגירות היא חלפה והלכה לה לגמרי, שגזירה זו התקימה לגמרי וחלפה והלכה לו ואינה עתידה להיות עוד, וזה כמש"כ לבאר את פירש הפסוק מדלג על ההרים מקפץ על הגבעות. אמנם מדברי התרגום נראה להיפך, וכמו"ש לעיל.

וברש"י שם בפסוק י"ג ביאר את הפסוק וז"ל, כי הנה הסתיו עבר אלו ארבע מאות שנה דלגתים למנותם משנולד יצחק, הגשם שהוא טרחותו של סתיו חלף והלך לו, כלומר שמנים ושש שנה של קושי השעבוד נגזרו והלכו להם, עכ"ל. ומבואר שרש"י מבאר שהסתיו זה גזירת הגרות, והגשם זה גזירת השעבוד.

ולפי"ד רש"י צריך לפרש, שעבר לשונו הוא שהדבר היה כאן ועבר, ולכך על גזירת הגירות כתוב לשון עבר, שהגירות היתה ועברה, וחלף לשונו הוא נכרת והופסק יעויין באבן עזרא, ולכך על גזירת השעבוד כתוב לשון נכרת, ששנות השעבוד נכרתו ולא היו בפועל כל שנות השעבוד, ויעויין בפי' למיסבר קראי על פסוק זה.

ויש לפרש לפירוש רש"י שפירש שמה שהקב"ה מנה את שנות הגירות משנולד יצחק נקרא דילוג, שיתכן שהבחינה של דילוג וקיפוץ אי"ז ביחס לעצם הגזירה איך היא התקיימה, אלא זה ביחס של איך התקיימה הגזירה בדור של שעבוד מצרים, ולפי"ז גזירת הגירות שלא התקימה לגמרי בדור שעבוד מצרים, כיון שהקב"ה חישב את שנות הגירות משנולד יצחק, זה נחשב ביחס לדור השעבוד כדילוג, שבאמת לא היה בדור השעבוד גירות של ד' מאות שנה וזאת עי"ז שהקב"ה חס עליהם וחישב את שנות הגירות משנולד יצחק, וגזירת השעבוד שהתקיימה לגמרי בדור השעבוד ע"י קושי השעבוד, זה נחשב לקיפוץ שהתקיים הכל בדור השעבוד

באופן של כיווץ שהיה הרבה שיעבוד בזמן מועט.

ובעוד אופן אפשר לבאר את הפסוק בשיר השירים, דהנה יעויין בקרן אורה נדרים דף ל"ב ע"א שמבואר בדבריו שהיה ב' גזירות, א' גירות בארץ לא להם, ב' ועבדום, ג' ועינו אותם, יעוי"ש.

ומעתה לפי"ז יש לבאר שמש"כ בפסוק מדלג על ההרים הכוונה בזה לגזירה של העינוי שהיא מכונה הרים שהיא גזירה קשה כהר, ועל גזירה זו היה דילוג שהיא לא התקיימה לגמרי בשעבוד מצרים, ומש"כ בפסוק מקפץ על הגבעות הכוונה בזה לגזירה של ועבדום שהיא מכונה גבעות שאין היא גזירה קשה כל כך, ועל גזירה זו היה קיפוץ שהיא התקיימה כולה בזמן מועט.

ולפי"ז יש לבאר מש"כ אח"כ בפסוק כי הנה הסתיו עבר הגשם חלף והלך לו, שהסתיו הכוונה בזה לגזירת השעבוד שהיא גזירה קשה כסתיו שהוא קשה, ובזה אמר עבר שרק עבר אבל לא שחלף ונשלם לגמרי, והגשם הכוונה לגזירת השעבוד שהיא גזירה שאינה קשה כל כך והיא מכונה גשם, גזירה זו חלפה ועברה ונשלמה לגמרי.

הרה"ג רבי מרדכי הולצמן שליט"א, רמב"ש ב'

אתכא דרחמנא סמכינן

בטעם שנקראת השבת שקודם פסח 'שבת הגדול'

כתב בשו"ע (או"ח סימן ת"ל): "שבת שלפני הפסח קורין אותו שבת הגדול מפני הנס שנעשה בו ומקורו בדברי הטור בשם המדרש לפי שנעשה בו נס גדול, שפסח מצרים מקחו בעשור ופסח שיצאו ישראל ממצרים היה ביום ה' כדאיתא בסדר עולם, ונמצא שעשרה בחודש היה שבת, ולקחו להם כל אחד שה לפסחו וקשר אותו בכרעי מיטתו, ושאלום המצריים למה זה לכם, והשיבו לשחטו לשם פסח במצוות השם עלינו, והיו שיניהם קהות על ששוחטין אלוהיהם, ולא היו רשאים לומר להם דבר, וע"ש אותו הנס קורין אותו שבת הגדול". ובבית יוסף שם הביא מש"כ בתוס' (שבת פ"ז ד"ה ואותו יום): "וע"כ קורין אותו שבת הגדול, לפי שנעשה בו נס גדול כדאמרינן במדרש כשלקחו פסחיהם באותה שבת, נתקבצו בכורות אומות העולם אצל ישראל ושאלום למה היו עושים כך, אמרו להם זבח פסח לה' שיהרוג בכורי מצרים, הלכו אצל אבותיהם ואל פרעה לבקש ממנו שישלחו ישראל ולא רצו, ועשו בכורות מלחמה והרגו מהן הרבה, הדא הוא דכתיב (תהלים קלו-י) למכה מצרים בבכוריהם".

נמצא שיש ב' טעמים על מה שקראו את השבת שלפני פסח שבת הגדול, טעם אחד על הנס שלקחו את אלוהיהם ולא יכלו לומר דבר, וטעם נוסף על הנס שבעקבות לקיחת הפסח נתקבצו הבכורות והרגו הרבה.

ויש לעיין לשני הטעמים מדוע נקרא בשם **'שבת הגדול'** ולא שבת נס למשל, דמה שייך עניין של 'הגדול' להנך ב' טעמים ודבר זה לא הוברר כ"כ, וכבר עמדו על המדוכה גדולי המפרשים. עוד הקשו המפרשים, מדוע מייחסים את הנס ל'יום השבת', ולא ליום י' ניסן שבו ביום אירע הנס, כשאר מועדים שנקבעו לפי יום החודש ולא לפי יום השבוע, ועוד יש לעיין מה שייכות יש בין לקיחת הפסח להריגת בכורי מצרים דווקא, דמדברי התוס' משמע שהעמידו את העניין של לקיחת השה וקשירתו לכרעי המיטה כהקדמה למכת בכורות והיה בזה עניין מסויים כנגד בכורי מצרים, וכד נדייק בדברי התוס' ניחזי שכתב ש**'נתקבצו בכורות אומות העולם'** ולא רק בכורי מצרים, ומה שייכות יש בין זה לבין בכורי אומות העולם, ועוד יש לעיין מדוע נתקבצו דווקא הבכורים, דבדברי התוס' רואים ששאלו אותם מדוע הם עושים כן עוד לפני שענו להם שיהרוג בכורי מצרים, וא"כ מדוע בתחילה עוד לפני שידעו שעניין זה שייך להם נתקבצו דווקא הבכורים ולא כל המצרים, (ובזה אפשר עפ"י מה שמובא בחז"ל שהבכורים היו כומרים לעבודה זרה) וצ"ב בדבר.

המאבק על הבכורה בין הקדושה לסטרא אחרא

ונראה לבאר זה עפ"י מאמר הכתוב בפרשת שמות כששלח הקב"ה את משה לפרעה (שמות ד-כב): **"ואמרת אל פרעה כה אמר ה' בני בכורי ישראל", ואומר אליך שלח את בני ויעבדוני ותמאן לשלחו הנה אנכי הורג את בנך בכורך"**. ופירש רש"י: **"בני בכורי, ומדרשו כאן חתם הקב"ה על מכירת הבכורה שלקח יעקב מעשו"**.

הרי אנו למדים מזה עיקר גדול, שסיבת וזכות הבאת מכת בכורות על מצרים וגאולת ישראל הוא בזכות יעקב אבינו שקנה את הבכורה מעשו, והסכים עמו הקב"ה באומרו "בני בכורי ישראל", ומאחר שהמצרים שיעבדו בבנ"י הנקרא בכור, נענשו מידה כנגד מידה במכת בכורות, ומבואר נמי שזה היה יסוד המלחמה של המצרים כנגד ישראל בארץ לא להם, מלחמה על הבכורה בין מצרים לישראל ושורשו ממלחמת הדורות בין עשו ליעקב.

ומאז בואם של יעקב ועשו לעולם ועוד במעי אימם התרוצצו ורבו בנחלת שתי עולמות והוא המאבק של הסט"א בכל הדורות כנגד צד הקדושה, ומאבק זה לא פסק עד שיבואו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו, וכל כוחות הטומאה מתאחדים להמשך הלחימה של עשו כנגד יעקב על עקיבת הברכות וכשזה קם זה נופל, והיה כאן מאבק בין בכור מצד הטומאה דשורשו מעשו לבכור מצד הקדושה דשורשו מיעקב וזרעו, למכה מצרים בבכוריהם, ולכן כלל ישראל במכת בכורות שבו יצאו לחרות עולם זכו לניצחון יסודי ועמוק על עניין הבכורה **"בני בכורי ישראל"**.

זמן נתינת הברכות היה ביום ראשון של פסח

ולכשנתבונן בדבר נראה בזה דבר נפלא מאוד, דהנה מדברי חז"ל מבואר דזמן נתינת הברכות של יצחק ליעקב היה ממש בפסח דבפרשת תולדות (כז-ט) כשרבקה אמרה ליעקב להביא המטעמים ליצחק כתוב:

"לך נא אל הצאן וקח לי משם שני גדיי עזים טובים ואעשה אותם מטעמים לאביך כאשר אהב". ופירש רש"י בשם הפרקי דרבי אליעזר: **"שני גדיי עזים, וכי שני גדיי עזים היה מאכלו של יצחק? אלא פסח היה, האחד הקריב לפסחו, והאחד עשה מטעמים"** ע"כ.

ובגמ' אמרו: **"וכי מאכלו של יצחק היו שני גדיי עזים אלא א' לפסח וא' לחגיגה".** ועי' תרגום יונתן בראשית שם: **"תרי גדיי עזין שמנין חד לשום פסחא וחד לשום קרבן חגא"** ועי' פרקי דר"א פל"ב: **"והלא די לו באחד שנאמר** (משלי כ"ג) **צדיק אוכל לשובע נפשו אלא א' כנגד הפסח וא' לעשות לו מטעמים לאכול דתנינן הפסח אינו בא אלא על השובע** ולשון בעל הטורים: **"וקח ב' א' לפסח וא' לחגיגה".**

הרי לנו מדברי חז"ל שזמן גרמא של נתינת הברכות של יצחק ליעקב היה בפסח, ודייקא מתוך מאכל של גדי שהיה קרבן פסח התקיים בעבור תברכך נפשי בנתינת הברכות ליעקב, נמצינו למידים מדברי חז"ל בקשר היסודי שבין פסח לאותם ברכות שזכה יעקב וזרעו אחריו, ומאבק אדירים זה בין עשו ליעקב היה והתחיל בפסח ונמשך עניין זה כשירדו כלל ישראל לגלות מצרים וזה שורש טומאת בכורי מצרים וקליפת פרעה, ומכת בכורות שהכריע את מצרים להוציא בע"כ את בנ"י ממצרים היה בכוח אותם ברכות ובכורה שזכה יעקב וקנה מעשו כמבואר ברש"י.

דברי הגר"א - פיוט 'חד גדיא' מרמז לשני גדיי עזים שהביא יעקב לאביו

ועניין נפלא זה מרומז בפיוט האחרון של ליל הסדר החותם את קדושת הלילה עפ"י מה שמובא מכבשונו של הגר"א בביאור על פיוט **'חד גדיא'**, ומפני חיבת הקודש נעתיק את לשונו וכה כתב בביאורו:

"פי' כלל גדול אצלנו שכל הטובות שהיו ושיהיו עוד בין בעוה"ז ובין בעוה"ב, את כולם ירשנו מאבותינו בעת שבירך יצחק את יעקב, ולולא הברכות חסרנו את כל והכל היו לעשו, 'והסבה להברכות היו שני גדיי עזים', ובגמרא אמרו וכי מאכלו של יצחק היו שני גדיי עזים אלא אחד לפסח ואחד לחגיגה ורבותינו דרשו קח לך שני גדיי עזים טובים טוב לך וטוב לבניך טוב לך שתירש את הברכות וטוב לבניך שיזכו להביא שני שעירים לכפר עליהם ביוה"כ אחד לד' ואחד לעזאזל.

ונראה דהא בהא תליא כמו שהשעירים של יוה"כ א' בא לכפר וא' בא לפייס את השטן שלא יקטרג כך השעירים וכו', וידוע, כל הברכות מסר יעקב אבינו ע"ה לבנו ליוסף, גם הבכורה נתן לו וכשבירך יעקב לבניו בכל השבטים לא נאמר לשון ברכה, וביוסף כתיב ברכות אביך כו' תהיין לראש יוסף, וגם זה ידוע שהשבטים גברה קנאה ביניהם ומכרו את יוסף למצרים כדי לבטל הברכות והבכורה, ונתגלגל הדבר וירדו אבותינו למצרים. וכתיב ואת המטה הזה תקח בידך אשר תעשה בו את האותות וכן יבואר שהיו מחמת המטה וכן ענני כבוד וכל הטובות שהיו בבהמ"ק נקרא על המטה כמו שנעשה בימי משה, משה היה זכות המטה ומשה מסר ליהושע וזה שרמז בעל האגדה היאך נתגלגל הדבר בבואם למצרים ובאיזה זכות נגאלו מה שהיה מראש ועד סוף וז"ש חד גדיא" ע"כ.

נמצא שבחיתום הלילה הקדוש שהכל הולך אחריו אנו מזכירים את יסוד עניין הפסח ששורשו מהאצלת הברכות מיצחק ליעקב, וכדברי הגר"א: **וזה שרמז בעל האגדה היאך נתגלגל הדבר בבואם למצרים ובאיזה זכות נגאלו מה שהיה מראש ועד סוף וז"ש חד גדיא".** והיינו שזכות הגאולה הוא רק בזכות אותם ברכות שסיבתם הוא בגלל שני גדיי עיזים.

אז רוב ניסים הפלאת בלילה

והנה בפיוט **'ויהי בחצי הלילה אז רוב ניסים הפלאת בלילה'** מאריך הפייט[1] בכל הנסים והישועות שאירעו לכלל ישראל בליל הפסח, ולכן ויהי בחצי הלילה, כמו בהלילה בה"א הידיעה, רצה לומר שרוב הניסים שעשה השם יתברך היו בלילה הזה של ט"ו ניסן כדכתיב (שמות י"ב): **"ליל שימורים הוא לה'"**, ודרשו חז"ל (ר"ה י"א:): **"ליל המשומר ובא משמת ימי בראשית לצורך גאולת ישראל"**, והפייטן מונה והולך כל הניסים שנעשו בזה הלילה.

וכוונת פיוט זה להזכיר את הענין של ליל פסח שהיה תמיד במשך הדורות לזמן של גאולה והצלה לכלל ישראל, ובכן ויהי בחצי הלילה אנחנו משבחים ומודים

1. הפיוט אז רוב ניסים הפלאת בלילה מיוחס לר' ינאי ובסידור אוצר התפילות תחילת שבת הגדול: "פיוטי ר' ינאי נזכרו לתהילה בתשובותיהם של תלמידי דונש, ובתשובת רבינו גרשום מאור הגולה שהובאה בשבלי הלקט השלם סימן כ"ח כתב רגמ"ה על הפייטנים: ר' ינאי ור' אליעזר הקליר שהיו מן החכמים ומקיים את ר' ינאי לבני הקליר ועל ר' ינאי ביחוד אמר שהוא פייט קרובות לכל סדר וסדר של כל השנה.

לה' דהיינו במשך הדורות רוב הנסים שעשה להושיע אותנו הפלאת בלילה זה של ליל ט"ו ניסן, שהוא לילה מיוחד לשמירה והצלה של הקב"ה עלינו, ואנחנו מונים את הנסים שעשה ה' בלילה זה.[2]

מאבק שרו של עשו ביעקב אבינו – בליל פסח

ועתה במסילה נעלה בהיגלות לפנינו עוד נדבך בעניין דהנה אחד מהדברים המוזכרים בפיוט הנ"ל שאירעו בחצי הלילה של פסח הוא: **"וישראל ישר לאל ויוכל לו לילה"** וכוונתו מבואר שיעקב נעשה שר על מלאכו של עשו כשנאבק עמו בלילה ונצחו, ובאברבנאל כתב שהפייטן למד גז"ש לילה לילה שזה היה בחצי הלילה של פסח, וכתב בפירוש עיון תפלה דצ"ל שגז"ש זו קבלה היתה בידו דהרי אין אדם דן גז"ש מעצמו.

נמצינו למידים שגם מאבק שרו של עשו וכמו שכתוב בתורה ויאבק איש עמו עד עלות השחר אותו מאבק ביעקב היה באותו לילה המשומר ובא היינו ליל פסח, וצ"ב מה שייך מאבק זה לליל פסח דייקא.

ונראה דלא על חינם היה מאבק הס"מ ביעקב אבינו בפסח דווקא דהנה בהושע (יב ה): **"וישר אל מלאך ויכל בכה ויתחנן לו בית ק-ל ימצאנו ושם ידבר עמנו.** וברש"י שם: **"בכה המלאך ויתחנן לו כשאמר לו לא אשלחך כי אם ברכתני** (בראשית לב)**, מלאך היה מבקש ממנו הנח לי עכשיו, סופו של הקב"ה ליגלות עליך בבית אל ושם ימצאנו ושם ידבר עמנו והוא ואני נסכים לך על הברכות שבירכך יצחק ואותו מלאך שרו של עשו היה והיה מערער על הברכות"** ע"כ.

הרי לנו מדברי רבותינו על מה היה נטוש המאבק בין שרו של עשו הבלול מאש ומים לבין יעקב אבינו, שמאבק זה היה על הברכות שיעקב לקח מעשו והיה שרו של עשו מערער על הברכות וזה יסוד המאבק ביניהם, א"כ ניחא מאוד דמכיון דמעשה לקיחת הברכות ע"י יעקב היה בפסח עצמו, לכן ביום השנה למעשה זה התעורר שרו של עשו להיאבק ביעקב ויוכל לו עד שאמר לו לא אשלחך כי אם ברכתני שיודה לו על הברכות.

דברי הזוהר ביסוד גלות וגאולת מצרים נהמא דמצראי

ונראה להרחיב ולהעמיק ביסוד גאולת כלל ישראל מידי פרעה ומצרים עפ"י מה שנקדים מדברי השם משמואל (הגדש"פ עמוד קיד) שם הביא מה שכתב בזוהר (שמות ג א) חידוש נפלא שישליך אורה על כל יסוד שיעבוד כלל ישראל בכל הגלויות ובפרט בגלות מצרים: **"בפרשתן ג' ע"א אל תלחם את לחם רע עין ואל תתאו למטעמתיו** (משלי כג ח)**. אל תלחם את לחם רע עין בגין דנהמא או הנאה דההוא בר נש דהוי רע עין לאו איהו כדאי למיכל ולאתהני מיניה, 'כד נחתו ישראל למצרים לא יטעמון נהמא דמצראי לא אשתבקו בגלותא ולא יעיקון לון מצראי'"** (אם כשירדו ישראל למצרים, לא היו טועמים את הלחם של המצרים, לא היו נשארים בגלות,

---

2. ועיין בלבוש הל' פסח (סימן ת"פ) שכתב דטעם חלוקת ההלל בהגדה של פסח לשני חלקים, חלק אחד לפני הסעודה, והחלק השני אחרי ברכת המזון, כי החלק הראשון של ההגדה ושל ההלל שייך כולו ליציאת מצרים עם הניסים והנפלאות שקרו אז, אבל החלק השני של ההלל וההגדה מדבר בישועות שנעשו בשאר הגלויות ושיעשו בגאולה העתידה וראה להלן.

ואמנם בשמו"ר (פי"ח יב) אמרינן: **"ליל שימורים שבו עשה גדולה לצדיקים כשם שעשה לישראל במצרים ובו הציל לחזקיהו ובו הציל לחנניה וחבריו ובו הציל לדניאל מגוב האריות ובו משיח ואליהו מתגדלין"** ע"ש ובתרגום יונתן (שמות יב מב) אחרי שמתרגם את הפסוק כתב שם: "כי ארבעה לילות נרשמו בספר הזכרונות לפני הקב"ה, הלילה הראשון שבו נגלה לברוא את העולם, הלילה השני שבו נגלה אל אאע"ה, השלישי כשנגלה במצרים לעשות דין בבכוריהם, הלילה הרביעי כשיתגלה לגאול את ישראל מבין העמים, וזה שאמר הכתוב שם ליל שימורים הוא לה' להוציא את בני ישראל מארץ מצרים, הוא הלילה הזה לה' שימורים לכל בני ישראל לדורותם, משומר מן מלאכי חבלה, מן המזיקים, לכל ישראל אשר במצרים, וכן לגאלם מגלויות לדורותם".

ולכאורה נראה שעל פי המדרשים הללו מיוסד הפיוט אז רוב ניסים הפלאת בלילה שאומרים בהגדה בליל ראשון וכן אומץ גבורותיך הפלאת בפסח בסדר של ליל השני ובאלה אנו מונים את הניסים שקרו לישראל בליל פסח במשך הדורות, גם בתפילת ערבית של ליל שביעי דפסח יש נוהגין לומר את הפיוט המבאר ומוכיח מפסוקים מפורשים שכל הנסים שקרו לאבותינו במצרים יקרו לנו שוב בליל הפסח שלעתיד, והוא מתחיל פסח אמונים ישראל שנאמר עליהם ויאמינו בה' שיר שוררוה ויושע ה' ביום ההוא פסח מצרים פסח בת קול ישמע ממרומים ישראל נושע בה' תשועת עולמים פסח לעתיד. וכן בפיוט זה מסיימים קרב יום אשר הוא לא יום ולא לילה המכוון אל הגאולה העתידה שבניסן עתידים להיגאל באותו ליל שימורים המסוגל לזה וקרב ובא בע"ה.

והמצרים לא היו מצירים להם).

ודברי הזוהר צ"ב רב, דהנה העמיד לנו דיסוד השעבוד והגלות הוא הטעימה מלחם מצרים וצ"ב בתוכן העניין מה שייך עניין אכילה מלחמם של מצרים לגלות מצרים, ועוד צ"ב הרי היו חייבים לאכול מלחמם בכדי להחיות נפשם.

דברי השם משמואל בשם אביו: פסח משולחן גבוה קא זכו ולא ע"י המצרים

וכה הם דברי השם משמואל:

"ענין הפסח ומה שנאכל על מצות ומרורים ומזה נסתעפה גאולתן של ישראל דהנה כ"ק אבי אדומו"ר זצללה"ה הגיד דמאחר 'דפסח משלחן גבוה קא זכי מאז ניתן שפע המזונות וחיות לישראל שלא ע"י המצריים' עכ"ד, ויש לבאר הדברים דהנה בזוה"ק (ח"ב ג) דאי כד נחתו ישראל למצרים לא יטעמון נהמא דמצראי לא אשתבקו בגלותא ולא יעיקון לון מצראי וכו', ויובן עפ"י דברי האלשיך בתפילת יעאע"ה ונתן לי לחם לאכול היינו שיהיה לו לחם לאכול מן הקב"ה בעצמו שלא באמצעות שר הארץ אף בהיותו בחו"ל בבית לבן, וידוע שתפילתו של יעק"א הייתה גם לזרעו אחריו, וא"כ הי' ביד ישראל שלא יטעמון נהמא דמצראי הבא באמצעות שר הארץ אלא במזונות הבאים מהקב"ה בעצמו כתפילתו של יעקב, אבל ישראל מחלו זה, וערב להם לחם הבא באמצעות שר הארץ.

וזהו דברי הזוה"ק לא יטעמון נהמא דמצראי, דבפשיטות אינו מובן שכדי להחיות את נפשם היו מוכרחים לאכול נהמא דמצראי, אלא הפירוש לחם הבא באמצעות שר של מצרים, ומובן שאלמלא כן אי אפשר שתהי' הגלות כ"כ בחוזק, דהנה אמרו ז"ל שהיו ישראל במצרים כעובר במעי בהמה והיינו כמו עובר שאוכל מה שאמו אוכלת, "וע"כ שלטו עליהם כמו ששולטת הבהמה על העובר שבמעיה מפני שאין לו חיות בפני עצמו וטפל אליה", וכל זה י"ל כשאכלו מנהמא דמצראי והי' מאכלם באמצעות מצרים אבל באם לא יטעמון מנהמא דמצראי אלא מהש"י לבדו אי אפשר שיהיו כעובר במעי בהמה שהרי לא היו אוכלין.

והנה כתיב: "כי לא יוכלון המצרים לאכול את העברים לחם כי תועבה היא למצרים וכתיב הן נזבח את תועבת מצרים לעיניהם ולא יסקלונו", א"כ אכילת פסח זה שבא מן הצאן, אי אפשר לומר שזה בכלל נהמא דמצראי שבא באמצעות שר הארץ, שהם הפכים לגמרי לאכילה מ"מ הפכים לגמרי לאכילה זו, ובהכרח שנפרדו מהם להיות להם חיות בפני עצמם וכמו עובר אחר שיצא ממעי אימו, ובזה יובן טעם פסח שבא מן הצאן ולא מן הבקר שהוא חשוב יותר מן הצאן ,כמו שהאריך הפייטן ביוצר ליום שני של פסח, כי אכילת בשר שאר בעלי חיים זולת הצאן איננה תועבה למצרים, וכמו שאמרו אח"כ 'בשבתנו על סיר הבשר באכלנו לחם לשובע' ואמרו ז"ל שלא היו נותנין להם מן הבשר שבסיר אלא לחם לבד היו אוכלין לשובע, א"כ מפורש שגם המצרים היו אוכלים בשר משאר בעלי חיים א"כ לא היתה אכילה זו היפוך להם, ושוב גם אכילה זו הייתה באה באמצעות שר הארץ', ע"כ באה דווקא מן הצאן ובזה באה הגאולה שהם אוכלים, ושוב לא הייתה עליהם שליטה כ"כ.

א"כ בפסח מצה ומרור נכללו השפעות כל מיני מאכל ובאשר הם נאכלים עם הפסח והם טפלים אליו ע"כ כמו בשר הפסח כן גם הם יוצאים מהותם מכלל נהמא דמצראי ובאים רק מהשי"ת לבדו והוא ללמד על הכלל כולו יצא שמעתה זכו ישראל שכל שפע המזונות יהי' להם מהשי"ת לבדו בלתי נהמא דמצראי וזהו דברי כ"ק אבי אדומו"ר זצללה"ה כנ"ל וזה הי' יסוד הגאולה".

ובתורת משה להחת"ס זיע"א פרשת ויגש עמוד רד:

"...ולהוציא מלבו של פרעה העמיד יעקב לפני פרעה ויברכהו ומאותה ברכה עלה נילוס לרגלי פרעה ופסק הרעב וידע פרעה שהוא אוכל וסמוך על שולחן יעקב ולא יעקב ובניו סמוכים על שולחנו ע"ד שכתבתי לעיל יד סמך מלך בבל על ירושלים שהוא נסמך על שולחן שפעת ברכת ישראל".

המבואר מדברי הזוהר וכביאור השם משמואל בשם אביו וכן נראה מדברי החת"ס יסוד ועומק נפלא בעניין שיעבוד וגלות מצרים והוא יסוד כל השעבודים למשך כל הדורות, שבכך שהאדם נסמך על לחמו של אחר הרי הוא קושר עצמו כעובר בירך אימו אל אותו אחר, ובכך הוא נשלט על ידו לחלוטין וזהו העבדות והגלות שהיה במצרים ולולי כן לא היו יכולים מצרים להשתעבד בהם, והרי ע"ז צווח הכתוב ועל פת לחם יפשע גבר, דאם הוא סמוך על שולחנם של אחרים הרי הוא משתעבד להם בכל ישותו וזהו סוד הגלות האמיתי, ולכן המשילו חז"ל את כלל ישראל במצרים כעובר במעי אמו, ומאידך עצם ההינתקות מהם וההסתמכות על שולחנו של הקב"ה היינו שולחן גבוה הרי זה כבר יסוד וסוד הגאולה.

נמצא ביאור נפלא בקשר שבין פסח למאבק הבכורה

ומבואר לפי"ז מאוד מה שייך כאן מאבק על עניין הבכורה והברכות שתלויים הא בהא, דלמבואר ביסוד עניין הברכות והבכורה שיסודה מיהו הגדול שעליו מסתמכים בבחינת 'קטן שאינו סמוך על שולחן אביו זהו גדול', ומי הוא בבחינת **'ורב יעבוד צעיר'**, ובאם כלל ישראל הסתמכו על נהמא דמצראי הרי ששמטו את זכות הברכות מיעקב וזרעו אחריו וכמשנ"ת וזהו עומק דברי הזוהר ודו"ק.

ועיין במהר"ל בספר גבורות ה' (פרק ס') בארוכה שרק בגלל שישראל הם בכור וחלקו של הקב"ה פסח עליהם מכת בכורות, וכ"ה בשער הכוונות דרושי פסח דרוש א': **"לכן שלח לו השי"ת ע"י משה "כה אמר ה' בני בכורי ישראל" לרמוז אל הבן בכור העליון הנקרא ישראל כי קיומו קיים ולא נתבטל ח"ו. והודיעו כי לפי שכבר במציאותו לכן יהיה נענש מידה כנגד מידה במכת בכורות לפי שכפר בבן הבכור העליון יתברך"** וכו' ע"כ.

ובזה מבואר מה שאיתא במדרשים כשמכר עשו הבכורה ליעקב, מיד נאמר עליו: **"הנה קטן נתתיך בגוים בזוי אתה מאוד"** (עובדיה א), שבכך שמכר הבכורה ליעקב גילה שהוא הקטן הנסמך על שולחן יעקב והוא הצעיר ויעקב הגדול, ודוק.

דברי התוס' בברכות: בפסח אין היסח הדעת כי 'אתכא דרחמנא סמכינן' וביאור המ"ב

אכן נראה להרחיב עניין זה עפ"י חידוש גדול שמצאנו בשו"ע סימן תעז ס"ב: **"אם שכח ולא אכל אפיקומן ולא נזכר עד שנטל ידיו או שאמר הב לן ונברך, אוכל אפיקומן בלא ברכת המוציא"**. והיינו דיש שיטות דהאומר הב לן ונברך, הוי היסח הדעת, ואם ירצה לאכול צריך לחזור ולברך, הכא אין צריך לחזור ולברך. והלכה זו מקורה מדברי התוס' בברכות (מב): **"דריש גלותא סמכינן, מי ששכח לאכול אפיקומן ואמר הב לן ונבריך אינו היסח הדעת ד'אנן אתכא דרחמנא סמכינן' ואם שכח וברך ולא אכל אפיקומן א"צ לחזור דכל מצות לשם מצוה עשויות והא דאמרינן ל כי אמר הב לן ונבריך אסור למשתי וכו'"**.

ובמשנה ברורה כתב: **"דאף דבסימן קע"ט יש אומרים דאם אמר הב לן ונברך הוי הסח הדעת ואם ירצה לאכול צריך לחזור ולברך, הכא 'אתכא דרחמנא סמכינן', דאין תלוי בדעתו, דהא צריך לקיים רצון ה', ובודאי השכחה גרמה"**.

ודברי המשנה ברורה דאתכא דרחמנא היינו משום דהוא מצווה ,ושכחתו גרמה לו צריכים ביאור, דדין אתכא סמכינן הוא באורח הסמוך על שולחן בעל הבית שדעת האורח נסמכת ונשענת על דעת בעל הבית, ולכן דעתו נגררת אחר דעת בעל הבית, אכן מה זה שייך להא דעדיין צריך לקיים רצון ה' ומחויב באכילה מצד המצווה ושכחתו גרמה לו, שזה סברא נפרדת, ובדברי התוס' נראה דהוא אותה סברא של אורח אדעת בעל הבית סמיך.

והנה הגרע"א בסי' ת"פ ציין לדברי הגינת ורדים שהקשה קושיא גדולה דהנה בסי' תע"ז א' הכריע המחבר כדעת התוס' בברכות דאתכא דרחמנא סמכינן ואין זה היסח הדעת כלל, ואילו בסי' ת"פ פסק דאם שתה כוס רביעי בלא הסיבה חוזר ושותהו בהסיבה וחייב לברך בופה"ג דהא עקר דעתי' ממשיתי' והוא מדברי הרא"ש בתשו' (כלל י"ר ס"ו), וא"כ נמצאו דברי המחבר סותרין זא"ז דמ"ט לא נימא ג"כ בכוס הרביעי שהשותה בלא הסיבה אינו מברך דאתכא דרחמנא סמכינן ולא הוי היסה"ד, ואדרבה הרא"ש לשיטתו דאף באפיקומן חוזר ומברך ולית ליה סברת אתכא דרחמנא סמכי' וע"ש שהכריע דלא כהשו"ע ואף בכוס הרביעי ששתה בלה"ס וכנ"ל א"צ לחזור ולברך, עכפ"נ קשה מה נשתנה אכילת אפיקומן שבו נאמר שאין הוא מסיח דעתו וא"צ לחזור ולברך כי אתכא דרחמנא סמכינן ואילו בכוס רביעי לא סמכינן אהך סברא.

אכילת המצה וקרבן פסח בליל הסדר – סמוכים על שולחנו של מקום

ונראה לבאר בזה ובהסתמך על כל האמור לעיל שהתוס' גילו לנו כאן יסוד גדול במהות אכילת המצה בליל הסדר, ונקדים דברי המדרש רבה (שמות רבה יט ו): **"משל למלך שעשה משתה לאוהביו אמר המלך אם אין סימנטרי על כל המסובין אל יכנס אחד מהם לכאן, כך האלקים עשה משתה להם, צלי אש על מצות ומרורים מפני שגאלן מן הצרה, אמר להם אם אין חותמו של אברהם בבשרכם לא תטעמו ממנו, מיד כל הנולד במצרים נמולו לשעה קלה, עליהם נאמר: "אספו לי חסידי כורתי בריתי עלי זבח", ורבותינו אמרו והרבה מהם לא היו מקבלים עליהם למול, אמר הקב"ה שיעשו הפסח וכיון שעשה משה את הפסח גזר הקב"ה לד' רוחות העולם ונושבות בגן עדן, ומן הרוחות שבגן עדן הלכו ונדבקו באותו הפסח שנאמר שיר ד' עורי צפון ובאי תימן והיה ריחו הולך מהלך מ' יום, נתכנסו כל ישראל אצל משה, אמרו לו בבקשה ממך האכילנו מפסחך מפני שהיו**

עייפים מן הריח, היה אומר הקב"ה אם אין אתם נימולין אין אתם אוכלים ממנו, מיד נתנו עצמן ומלו ונתערב דם הפסח בדם המילה והקב"ה עובר ונוטל כל אחד ואחד ונושקו ומברכו שנאמר (יחזקאל ט"ז): **"ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמיך" וגו' חיי בדם פסח חיי בדם מילה"** עכ.

מבואר מדברי המדרש ענין מחודש בהבנת ליל הסדר ובאכילת מצה וקרבן פסח, שבלילה זה הקב"ה עושה משתה לאוהביו ואנו בלילה זה סמוכים על שולחנו של מקום באכילת המצות וקרבן פסח וכדברי האבני נזר לעיל שאנו סמוכים על שולחן גבוה וזה סוד הגאולה, ובלילה זה יוצא ריח מגן עדן ומידבקות בקרבן פסח ובמצות, והקב"ה מנשק לכל אחד ואחד ומברכו, עניין המסמל שיא הדביקות להקב"ה והיינו שעצם המצה הנקרא לחם עוני ומסמל את היציאה בחיפזון ממצרים הוא מאכל המסמל את ההשתחררות מעולה של מצרים וטומאתה, וכדברי הזוהר הקדוש שעצם אכילת נהמא דמצראי זה גופא הגלות וזה גורר הגלות, ובאכילת המצה אנו מכריזים על כך שאין אנו עבדי פרעה ואין אנו נשענים ושמים מבטחנו בידי אדם אלא בידו הרחבה והמליאה שהוא זן ומפרנס ומטיב לכל.

וע"ז אמר הכתוב בירמיה: **"זכרתי לך חסד נעוריך אהבת כלולותיך, לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה"**, והיינו שיצאו למדבר בלי להכין צידה לדרך, אלא הסתמכו לגמרי על הקב"ה, ובגין זה נתברך מצה זו שנשאר משייריה עד ט"ו אייר ומאז והלאה אכלו לחם אבירים ולחם שמים ע"י המן שירד משמים.

יושב ברומו של עולם ומחלק מזונות לכל בריה – בעבור שמו הגדול

ועניין זה הוא בהכרה פנימית עמוקה ואמונה וביטחון בה' שהוא הזן ומפרנס לכל הברואים ולא לסמוך חלילה על בני אדם וק"ו רשעים מאומות העולם, ובגמ' פסחים (קי"ח): **"על כוס רביעי גומר עליו את ההלל ואומר הלל הגדול דברי ר"ט וי"א ה' רועי לא אחסר"**, ובהמשך שם: **"א"ר יוחנן ולמה נקרא שמו הלל הגדול מפני שהקב"ה יושב ברומו של עולם ומחלק מזונות לכל בריה"**. ולכאו' צ"ב מה שייכות יש בין ליל הפסח למזמור ה' רועי לא אחסר, ולנתבאר מדברי רבותינו ניחא מאוד, שבליל זה שבו יצאו משליטת יד מצרים ומיד אומות העולם וקבעו עצמם כבן הבכור בבחינת בני בכורי ישראל, וזרעו של יעקב ניצחו במאבק עם עשו בזכות הנך ברכות וכדברי הגר"א בפיוט חד גדיא וזכו לכל הברכות שבירך יצחק מטל השמים ומשמני הארץ, וזה גם יסוד החירות וסוד הגאולה ממילא ניחא מאוד שדייקא אז אומרים אנו הלל זה של מזמור ה' וגו' בנאות דשא ירביצני על מי מנוחות ינהלני, שזה נשמת אפה של היציאה לחירות עולם ואין אנו יותר עבדי פרעה, ואין אנו אוכלים יותר מנהמא דמצראי אלא לחם ה' ונפלא.

ומה מתאימים הדברים בסיום הך פרק: **"תערוך לפני שולחן נגד צוררי"**, שאיתא בחז"ל שהכוונה הוא שיעקב הכין שולחן נגד עשו בכך שלקח הברכות והבכורה מידיו, ולכן אין מתאים יותר מלומר פרק זה בליל פסחים זה, שבו כלל ישראל הסתלקו משולחנו של עשו וערכו שולחן נגד צוררי היהודים, ובמכת בכורות ניצחו את בכורי אומות העולם.

חזינן מדברי חז"ל אלו וממה שתיקנו לעשות עסק רב משלחן הסדר, יש דין להכין את שלחן הסדר ובאמירת ההגדה אנו מסלקים את השולחן ומחזירים את השולחן, שיש כאן יסוד גדול שבליל הסדר אנו באים להתארח אצל הקב"ה במשתה שעושה, ובליל הסדר אתכא דרחמנא סמכינן, והמכוון שבליל הסדר אנו באים להתארח אצל הקב"ה סמוכים על שולחנו של מקום באים לשולחנו של קוב"ה ואוכלים משלו במשך כל השנה אם האכילה היא באופן הראוי זה השולחן אשר לפני ד" אזי הקב"ה בא אלינו, אבל עכשיו בלילה הזה אנחנו באים אליו, אנחנו האורחים של הקב"ה, השכינה שורה אתנו בביתנו וכיון שכך הרי כשאוכלים על שולחן הקב"ה עצם הכניסה לבית זה כבר עולם אחר נמצאים עכשיו בבית המקדש כל הערכים הרגילים משתנים כעת בלילה הזה וזהו היסוד הראשון בליל הסדר שנותן הרגשה אחרת בכל הסדר הידיעה הזאת שכאשר אוכלים את המצה מלבד מה שהמצה היא זכר לחירות זו אכילה על שולחנו של הקב"ה הרגשה יסודית ואמיתית זו היא המפתח לכל עבודת הלילה כי כשאוכלים אצל הקב"ה זה עולם אחר לגמרי ואף גם זאת כשבאים להתארח אצל הקב"ה הכל נעשה על דעתו ורצונו של המארח ישנם הוראות מדוייקות איך וכיצר צריך לנהוג יש הרבה דינים כמו מגלה המצות מכסה המצות מגביה הקערה מחזיק הכוס ועוד לפעמים שוכחים וצריך להתכונן לזה ולהיות ערוכים לכך משום שיש הוראות מדוייקות איך נוהגים אצל הקב"ה יש סדר מיוחד להנהגה בתכא דרחמנא לו שיטול ידיו או לומר הב לן ונברך, ואין כאן היסח הדעת בשום אופן כי אתכא דרחמנא סמכינן.

תפארת שלמה: בפסח, ישראל הם המביאים והמוזגים – על השולחן אשר לפני ה'

ודיוק נפלא במשנה הנוגע לענייננו מצאנו ב'**תפארת שלמה**' במשנה פ' ערבי פסחים: "ואפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב ולא יפחתו לו מארבע כוסות":

"יש לדקדק בלשון המשנה למה נאמר בלשון נסתר ולא יפחתו לו ולא נאמר אפילו עני שבישראל לא יפחות מד' כוסות, ורש"י פירש דקאי על גבאי צדקה המפרנסי' את העניים, אך הנה כל סדר הפרק הזה מדבר בלשון הזה מזגו לו כוס ראשון, וכן הביאו לפניו מצה, וכן במקדש מביאים לפניו גופו של פסח (שם קיד ע"א), הנה כל סדר המשניות האלו מדברים בלשון נסתר, ומי הם המביאים והמוזגין, ולמה נקטו בלשון הזה.

אכן הנה יש לרמוז בדברים הללו כי זהו מוסב על ענין הלילה הזה של פסח אשר כל המצות והסדר וארבע כוסות ואכילת פסח מצה ומרור כולם עולים לגבוה וכל עריכת השלחן ותכונותיו כולו עולה בגופו לגבוה וזה השלחן אשר לפני ד' (יחזקאל מ"א,כב), וכמו שמבואר על דרך זה בזוה"ק פ' פקודי (דף רנ"ב ע"ב), אצל השלחנות של שבת כי מקום יש בהיכלות העליונים כד עייל שבתא מתסדרין כל פתורי דבני עלמא כו' וההוא חיותא עילאה וכו', ועאל בההוא אתר וחמא כל אינון פתורי ואשגח בכל פתורא ופתורא והיך מענגי לי' וכו' ע"ש, הנה זה המעלה העליונה יש לסדר השלחן והמצות בלילה זו שכל השלחן גופו הוא נתסדר למעלה לפני ד' ית'.

וזהו לשון המשנה הביאו לפניו מוזגין לו וכדומה, לפניו הוא לפני ד', שבנ"י מביאים לפניו סדר מצות הלילה בשעה הזאת, וישראל הם המביאין והמוזגין לפני המלך הקב"ה וזהו לפניו כמ"ש ונאמר לפניו שירה חדשה. וזהו הוא לשון המשנה ובמקדש היו מביאין לפניו גופו של פסח, מהו לשון גופו של פסח, אך הנה שאר המצות ומעש"ט של בנ"י הנה אך הרוחניות שלהם וכוונתם עולה למעלה לפני הש"י, אבל כאן היו מביאים לפניו גופו של פסח כולו למעלה כי פסח הוא לד', וכן כל סדר השלחן ואכילת מצה הנה המצה הקדושה כולה לפני ד' כנ"ל.

וזהו שאמרו ואפילו עני שבישראל לא יפחתו לו מלמעלה להשפיע לו הטובות והישועות של גאולת ד' כוסות, וזהו ואפילו מן התמחו"י, כי כל ההשפעות באים ע"י בחי' יסוד עלאה, והוא הנקרא גבאי צדקה האמיתי וע"ד שפרש"י ז"ל התמחוי רמז ת"ם ח"י ו"ה בחי' ת"ם ח"י מפורש בזוה"ק כמה פעמים וזה התמחוי אותיות ו"ה עמהם שהוא בחי' זו"נ להשפיע כל טוב למטה כו' והבן.

הרי לנו מדבריו עוד הוספה כעין מה שראינו מדברי המדרש ונתבאר, דבחג הפסח יש עניין מיוחד של עריכת שולחן לפני ה' ואנו המוזגין והמביאים לפני המלך הקב"ה, והדברים מבהילים.

לפי"ז יואר באור יקרות סברת '**אתכא דרחמנא סמכינן**' דלנתבאר, פירושו שאנו מסובים בסעודה ומשתה שהכין לנו הקב"ה, וזה מסמל את חג החירות ביותר, ולכן מבואר מאוד שלא שייך כאן היסח הדעת בסעודה זו, ומשום דהוי ממש כמו שסמוך על שולחן בעל הבית או ריש גלותא שאין שם היסח הדעת, כי זה תוכן ענינו של סעודה זו, שהיא סעודה של מלך מלכי המלכים והוי מיכלא דמיהמנותא.

ובזה מיושב מה שהביא הרעק"א לתמוה בשם הגינת ורדים דמ"ש שבכוס רביעי אין אומרים כן, דעניין זה נאמר רק על מצה וקרבן פסח ולא על כל מצוות הלילה, ולכן התם הוי שפיר היסח הדעת, והחולקים על השו"ע וסוברים שגם בכוס רביעי לא שייך היסח הדעת אפשר שסוברים שגם כוס רביעי הנאמר עליו מזמור לדוד ה' רועי לא אחסר מכוון לעניין זה שסמוכים אנו על שולחנו של מקום.

הסיבה הפנימית להזכרת טל ביום ראשון של פסח

ובזה נבין מה שידוע שביום ראשון של פסח מתחילים להזכיר מוריד הט"ל, והעירו המפרשים למה בסוכות מבקשים על גשם רק ביו"ט האחרון שמיני עצרת ובפסח מבקשים על טל ביום טוב הראשון, ויש לעיין בפנימיות העניין מה שייך עניין הטל במיוחד ליום ראשון של פסח.

ונראה לבאר עפ"י מה שמובא בזוהר חדש רות שכנגד עשר קללות שנתקלל אדם הראשון, כנגדן נתברך יעקב בעשר ברכות, ובביאור הגר"א כתב: " **וכנגדן נתברך יעקב נגד קללות אדם, והם מטל השמים נגד בעצבון, כי הטל הוא שמחה לישראל כמו שפירש רש"י** (דברים לב ב) עיי"ש.

וחז"ל דרשו הפסוק של מטל השמים על המן, "**הנני ממטיר לכם לחם מן השמים כמו דאת אמרת ויתן לך האלוקים מטל השמים**", וע"כ אמרו בברכות מח: שמשה תיקן ברכת הזן בשעה שירד להם המן לישראל. והקב"ה נתן לנו דבר המתבקש לעולם שנאמר אהיה כטל לישראל שבו כלולים כל הטובות, כי טל אורות טליך

וידוע מה שדרשו חז"ל על כך.

ולפי"ז מיושב שפיר דאחר ניצחון כלל ישראל בפסח ובפורים בזכות הברכות של יצחק, ממילא זכו בברכה הראשונה של מטל השמים שהוא נגד בעיצבון, כי הטל הוא שמחה לישראל ולכן מרבים בשמחה באותם חודשים של אדר וניסן כדברי רש"י, שכתב רש"י **'משנכנס אדר מרבין בשמחה שימי ניסים היו לישראל פורים ופסח'.**

ולפי"ז ניחא מאוד מה שמתחילים הזכרת טל ביום ראשון דפסח, כי יסוד דפסח הוא הזכייה באותו ברכה של מטל השמים כנגד ל"ט קללות המרמז גם לאכילת המן שבו אנו נשענים על ממ"ה שהוא נותן לחם לכל בשר כי לעולם חסדו שזהו הלל הגדול, כי בלילה זה זכינו במשפט הבכורה והברכות שבראשם הברכה של מטל השמים, ולכן מתחילים להזכיר טל ביום זה שהוא דבר המתבקש לעולם, וזה יותר מגשם כידוע, ואנו אומרים הלל הגדול, כי לעולם חסדו, והטל הוא בחינה זו של כי לעולם חסדו, שהוא דבר המתבקש לעולם.

חג הפסח – סגולה לפרנסה

ולמה שנתבאר בארוכה מובן עד מאוד מה שיש סגולה מיוחדת לפרנסה בחג הפסח דכתב בחידושי הרי"ם עניני פסח וז"ל: **"פסח סגולה לפרנסה כי אז יצאו ישראל למדבר שממה מקום שאין שם מזון ובטחו בה' שיספק להם צרכם ומהאי טעמא בפסח נידונים על התבואה ועוד טעם כדאיתא קשין מזונותיו של אדם יותר מקריעת ים סוף' כדאיתא בגמ' פסחים דף קי"ח** ע"כ ולנתבאר מובן מאוד שבימים אלו נקבעו הברכות של מטל השמים וגו' כשייכים לזרעו של יעקב.

ביאור נפלא בטעם שנקרא 'שבת הגדול'

ולנתבאר, נבוא לבאר במה שתמהנו בטעם ששבת שלפני הפסח נקרא שבת הגדול, ומה עוד שמשמע דקשירת השה היה במכוון כנגד בכורי אומות העולם, דלמבואר, אתי שפיר, וזאת עפ"י מה שהובא לעיל בשם השם משמואל: **"והנה כתיב: "כי לא יוכלון המצרים לאכול את העברים לחם כי תועבה היא למצרים וכתיב הן נזבח את תועבת מצרים לעיניהם ולא יסקלונו", א"כ אכילת פסח זה שבא מן הצאן, אי אפשר לומר שזה בכלל נהמא דמצראי שבא באמצעות שר הארץ, שהם הפכים לגמרי לאכילה מ"מ הפכים לגמרי לאכילה זו, ובהכרח שנפרדו מהם להיות להם חיות בפני עצמם וכמו עובר אחר שיצא ממעי אימו וכו' ובזה באה הגאולה שהם אוכלים, ושוב לא הייתה עליהם שליטה כ"כ".**

ומדבריו יוצא שבקשירת השה לכרעי המיטה היה בזה התחלת הגאולה שאין הם אוכלים נהמא דמצראי כדברי הזוהר הקדוש ובזה סימלו ביותר את היותם סמוכים על שולחן אביהם מיום זה והלאה, והנה אמרו חז"ל בגמ' ב"מ (יב) **"לא גדול גדול ממש, אלא גדול הסמוך על שולחן אביו נקרא קטן, וקטן שאינו סמוך על שולחן אביו נקרא גדול"**, מבואר מדברי הגמ' שהגדרה של גדול הוא מי שאינו סמוך על שולחנו של אחר.

וא"כ במסילה נעלה להבין דברי חכמים שקראו לשבת זו שבת הגדול, לרמז לעניין זה שבאותה שבת שבו קשרו את ע"ז שלהם וקהו שיניהם ולא יכלו לומר דבר, זה היה תחילת הנפילה וההוכחה מי הוא הבכור ולמי משפט הבכורה שזוכה בברכת שמים מבלי להיות סמוך ומצפה לשולחנו של אחר, וכשזה עולה זה יורד, ולכן היה בקשירה זו מעשה במסוים כנגד בכורות אומות העולם ולא רק כנגד בכורי מצרים וכמו שדייקנו מד' התוס', כי מאבק זה היה מאבק כללי על השלטון בצנורות השפע הבאים לעולם, ולכן דייקא כאן נזעקו כל הבכורות כי הבינו שכלתה עליהם הרעה, ומאז נקרא שבת זו שבת הגדול, כי הקב"ה זן את כל העולם בעבור שמו 'הגדול', ובטובו 'הגדול' תמיד לא חסר לנו ואל יחסר לנו מזון לעולם ועד.

המן בא בטענה שכלל ישראל אומרים שבת היום, פסח היום

ובזה נבוא ליישב מה שאמרו בגמ' מגילה (יג) אמר המן למלך ואת דתי המלך אינם עושים דמפקי לכולי שתא בשה"י פה"י פירש רש"י שבת היום פסח היום ואנו אסורים במלאכה, ויש לעיין טובא בזה מדוע נקט המן דווקא שבת ופסח ולא שאר המועדים, וודאי אם כלל ישראל אמרו כן יש בזה כוונה נסתרת וצ"ב. ועוד יש לעיין מה שייך לומר דמפקי לכולי שתא, היינו שכל השנה הם אומרים שבת היום ופסח היום, הלא רוב השנה אינו לא שבת ולא פסח וצ"ב. ומדברי המדרשים נראה שעיקר טענתו של המן היה על מה שעם ישראל מתענגים באכילה ושתיה, וא"כ צ"ב מה שייך עניין זה לשבת ופסח דווקא.

אמנם עיין במדרש אסת"ר (ז יב): **"ד"א ישנו עם אחד אמר ליה שניהון רברבן שאוכלין ושותין ואומרים עונג שבת עונג יום טוב. שהן מכניסין פחת בממונו של עולם חדא לשבעא יומין שבתא, חד לתלתין יומין ריש ירחא, בניסן פסח, בסיון עצרתא, בתשרי ריש שתא וצומא רבא**

וחג דמטללתא", נראה שטענה זו היא המשך הטענה של שניהון רברבן שאכילתם מרובה, שניהון לשון שיניים כלומר המן הולך ומונה את מועדי ישראל שבאכילתם הם מכניסים פחת בממון שמכלים את כל האוכל, ובמדרש הביא גם את שאר המועדים ולא רק שבת ופסח, אכן בגמ' הביאו רק פסח ושבת, וצ"ב.

הרה"ק מראפשיץ: יעקב קנה מעשו את יום השבת להתענג בתענוגים

ונראה ליישב בזה עפ"י מה שנקדים חידוש נפלא שמצאנו בספר רביד הזהב פר' בלק (ד"ה לא הביט אופן ג) בשם הרה"ק מראפשיץ זי"ע לפרש מה שאמר יעקב לעשו (בראשית כה-לא): "**מכרה כיום את בכורתך לי**", ומבואר במדרש (ב"ר סג יג) "**מכרה כיום, אמר לו זבין לי חד יום מן דידך**". פירוש, מכור לי יום אחד משלך.

ויש להבין איזה יום ביקש יעקב מעשו, וביאר בדברי קדשו על פי מה שהביא רש"י (כה כב) מאמר חז"ל: "**ויתרוצצו הבנים בקרבה מתרוצצים זה עם זה ומריבים בנחלת שני עולמות**", ומקור הדבר במדרש (ילקוט שמעוני ד"ה מכרה כיום) "**מכרה כיום את בכורתך לי אמרו כשהיו יעקב ועשו במעי אמן אמר לו יעקב לעשו אחי שני עולמות לפנינו העולם הזה ועולם הבא העולם הזה יש בו אכילה ושתיה ומשא ומתן לישא אשה ולהוליד בנים ובנות אבל העולם הבא אין בו כל המדות הללו רצונך טול אתה העולם הזה ואני את העולם הבא שנאמר מכרה כיום את בכורתך לי' כאותו היום שהיו בבטן אמם**".

'מכרה כיו"ם': כ'ולם י'שבעו ו'יתענגו מ'טובך

והנה יעקב אבינו אמנם הסכים שלא להנות מעולם הזה רק כדי חיותו, אולם היות שבשבת קודש יש מצוה לענגו כמו שכתבו (ישעיה נח יג): "**וקראת לשבת עונג**", ואמרו חז"ל (שבת קיח ב): "**מענגו במאכל ובמשתה**", נמצא שאם יעקב יפרוש עצמו לגמרי מכל עניני עולם הזה כי אז לא יוכל לקיים מצות עונג שבת במאכל ובמשתה, לכן ביקש מעשו מכרה כיום את בכורתך לי, ומפרש במדרש זבין לי חד יום מן דידך כלומר מכור לי מחלקך בעולם הזה יום אחד בשבוע שהוא יום השבת כדי שאוכל לענגו בענייני עולם הזה במאכל ובמשתה וזהו שנרמז במה שאמר **מכרה כיום שכן כיו"ם נוטריקון כ'ולם י'שבעו ו'יתענגו מ'טובך**, כלומר שתכלית המכירה היא כדי שביום השבת יוכלו להתענג ולשבוע מטוב העולם הזה" ע"כ.

והנה יש לעיין מה שייך עניין הבכורה לשבת קודש, ונראה לפרש עפ"י מה שידוע מהספה"ק שאכילה בשבת היא בבחינת סמוכים על שולחנו של מקום, שולחן גבוה, ממילא ניחא מאוד וא"ש מה שפירש הרה"ק מראפשיץ שמכרה כיו"ם הכוונה לשבת, ומשום שלמבואר עניין הבכורה הוא מי סמוך על שולחן מי, ממילא ביקש יעקב לקנות ממנו את יום השבת להיות לכל הפחות ביום זה סמוך אתכא דרחמנא.

ומה נפלא לגלות בשם משמואל (ויקרא תרע"ז) שהשווה בין אכילת השבת לאכילת הפסח ממש בעניין זה שכתב וז"ל: "**וקראת לשבת שהגיד כ"ק אבי אדמו"ר זצללה"ה שבקידוש קוראין את השבת מלמעלה כלשון הקורא את חבירו ממקום למקום סעודתא דחקל תפוחין קדישין מקבילה לחלק הגאולה שעל ידי אכילת הפסח אתכא דרחמנא סמיכנא והבן כל זה שאי אפשר לבאר הכל בכתב**" ע"כ.

"כל ברכאן דלעילא ותתא ביומא שביעאה תליין"

ונראה להוסיף בזה שיעקב התחכם בבקשה זו שימכור לו רק את השבת, כי ידע שהשבת מקור הברכה, ואם יהיה השבת לחלקו זה ממילא ישפיע על כל הימים וכל הימים יהיו לחלקו וכדברי הזוה"ק (יתרו פח א): שכל הימים מתברכים מיום השבת "**דההוא יומא מתברכאן מיניה כל שיתא יומין** ואמרו עוד שם: "**כל ברכאן דלעילא ותתא ביומא שביעאה תליין**" לכן יום השבת הוא בבחינת בכור לששת ימי המעשה ועל כך ביקש יעקב מעשו מכרה כיום את בכורתך לי שהיא המצווה לענג את השבת בענייני עולם הזה וממילא יהיו לחלקו כל הימים ולא רק יום השבת כי השבת היא מקור הברכה וממנו מתברכים כל ימי השבוע.

ולפי"ז יואר הכתם הטוב דברי הגמ' על הפסוק כל זה איננו שוה לי שאמר המן שבכולי שתא אומרים שבת היום פסח היום, דלמבואר שורש הברכות שזכינו מיעקב אבינו יסודם משבת קודש וממנו מתברכים כל ימי השבוע וזמן גרמא שבו זכו כלל ישראל באותם ברכות הוא בשבת הגדול שבו קשרו לכרעי המיטה את השה לקרבן פסח וכמשנ"ת לעיל, והמשיך בפסח שבו נגאלו לגמרי משיעבודם ללחם פרעה ומשולחנו באו לשולחן ה', נמצא שמאז עמדה וגם ניצבה הזכות להתענג ולענג עצמנו בגשמיות לצורך מצוות ולש"ש, ממילא ניחא מאוד מה שאמרו ישראל כל השנה שבת היום פסח היום כי רצו לרמז בזה ליציאת מצרים ולהיותנו בני חורין שזכו בברכות שמים מעל וברכות תהום ונתקיים בנו הוה

גביר לאחיך, ואכן כל השנה בכלל זה אך יסודו מתחיל מפסח ושבת הגדול שממנו מתברך כל השנה, ועל דבר זה יצא הקצף מאת המן, ונפלא.

עוד טעם במה שנקרא 'שבת הגדול'

ולפי"ז יש לנו עוד ביאור נפלא מדוע נקרא שבת שלפני הפסח שבת הגדול, כי למבואר באותו שבת שבו כפו את הרע אל תחת המיטה וניצחו את עשו בעניין הברכות והבכורה, דייקא שבת זו גרמה לברכות שיתפשטו אל כל השבוע כדברי הזוה"ק ולכן נקרא שבת הגדול, כי מאז השפעת השבת אינה רק לשבת עצמה, אלא השפעתה מתפשטת לכל ימי השבוע, ולכן נקרא הגדול שהשפעתו אינו רק ליום אחד אלא השפעתו מתפשטת אל כל ימי השבוע, וידוע בשם האוהב ישראל שכל השבתות יונקות משבת הגדול, והדברים מאירים ושמחים.

ועוד אופן נראה ליישב עפ"י מה שנתחדש בטעם שנקרא **'שבת הגדול'**, כי כאמור בשבת זו שבו הוכרעה שאילה זו של מיהו הנקרא 'אחיו הגדול' שבלקיחת הבכורה נקבע שיעקב הוא הגדול ולכן לאה שעמדה לחלקו של הגדולה לגדול דהיינו עשו נפלה לבסוף בחלקו של יעקב, כי הוא היה הגדול ע"י קניית הבכורה, ועניין זה נקבע לזרעו אחריו בשבת הגדול וכנתבאר בארוכה לעיל, לכן קוראים אותו שבת 'הגדול' לרמז לעניין זה שכאן חתם על הבכורה והברכות.

ומכל הישובים הנ"ל אתי שפיר מאוד מדוע נתקן נס זה בשבת ולא ביום החודש כמו שאר המועדים, כי לנתבאר כל עניין הנס שייך במסויים לשבת שהיא מקור הברכה, ובפרט לדברי הרב הקדוש מראפשיץ שמכירת הבכורה הייתה רק ליום השבת, וביום זה שבו נקבע משפט הבכורה לזרעו של יעקב אתי שפיר מדוע קבעו עניין זה בשבת ולא לפי יום החודש, כי זה עיקר עניינו לנתבאר.

מי יתן שבשנה זו נזכה לבער את הרע מהעולם, בימים קדושים אלו המסוגלים לביעור היצה"ר והסט"א וכל הרשעה כולה כעשן תכלה, להעביר גילולים מן הארץ ולתקן עולם במלכות שמים ונזכה לאכול מן הזבחים ומן הפסחים בביאת משיח צדקנו בב"א.

[**והנה על הפסוק** "כי בא סוס פרעה" פירש"י (על פי ביאור השפתי חכמים) שזו הקדמה לפסוק הבא של "ותקח מרים": מתי לקחה את התוף בידה - כשבא סוס פרעה. **אך אינו חלק מן השירה!** ולרמב"ן (עיי"ש בשני פירושיו) זה כעין תאריך וציון זמן על "אז ישיר משה ובני ישראל" (לעיל פסוק א), מתי שרו? - כשבא סוס פרעה. **אך האבן עזרא אומר שזה חלק מן השירה**, ואין השירה נגמרת בפסוק "ה' ימלוך לעולם ועד"! ויש להביא ראיה לדבריו, דפסוק זה הוא באותה "פרשה" **ביחד עם השירה**, וגם נכתב בצורה של שירה "אריח על גבי לבינה ולבינה על גבי אריח" (ראה מגילה טז:); ולאחריו יש הפסק של "פרשה פתוחה", ומתחילה שירת מרים ב"פרשה" חדשה בפני עצמה. ומשמע ששייך לשירה שלפניו, ולא לפסוק שלאחריו!

ולאבן עזרא קשיא, דהרי כבר כתוב "סוס ורוכבו רמה בים" (לעיל שם), ומדוע נכפל "כי בא סוס פרעה"?

ואולי לדברינו, שהכוונה כאן לרמז על ביזת הים שהיתה מהכסף והזהב שהם מרכושו הפרטי של פרעה - שפיר מובנת כפילות הפסוק! וכן מובנת שייכותו להמשך מיד "סוס ורוכבו רמה בים" (לעיל פסוק כא), ול"ויסע משה את ישראל" בעל כרחם מ"סוס פרעה" - ביזת רכוש פרעה!]

*

ונראה דשני התירוצים הנ"ל תלויים בשתי הדעות בגמ' (ברכות ט:, פסחים קיט.) בביאור "וינצלו את מצרים":

לחד מאן דאמר: "כמצודה שאין בה דגן". ב"מצודה" אין מסתירים את הדגן כמטמון, אלא הוא נראה וגלוי, ורק כך ניתן לצוד את העופות. **כך ישראל לקחו רק מהממון הגלוי של מצרים.** ונשאר למצרים את המטמון הנסתר, ואותו לקחו המצריים למלחמה על הים.

ולמאן דאמר השני: "כמצולה שאין בה דגים". ו"מצולה" זה במטמוניות ובעומק הים. **כך ישראל לקחו בצאתם ממצרים גם את מטמוניהם.** ולפי זה מניין היה למצרים עוד ממון כשהלכו להלחם בישראל? - מפרעה ושריו.

*

ג) ובילקוט מעם לועז (הכא) **כתב,** שכשפרעה רדף אחרי בני ישראל קישט את סוסיו באבנים טובות ומרגליות, **ואף פתח את האוצרות שכינס יוסף בשני הרעב, שהיו מלאות כסף וזהב.**

וכעין זה איתא במכילתא (לעיל יד, ו) והובא בילקוט שמעוני (בשלח, אות מא) על הפסוק "ואת עמו לקח עמו": שלקחן בדברים, אמר להם... ועוד שאני אפתח לכם אוצרות כסף וזהב ואבנים טובות ומרגליות ואתן לכם. ועוד איתא במכילתא (לעיל פסוק ט) והובא בילקוט שמעוני (בשלח, אות קט) על הפסוק "אמר אויב וגו' אחלק שלל": כשראה פרעה אמר כולנו שוין בביזה, שנאמר "אחלק שלל", ולא עוד אלא שאני פותח אוצרות כסף וזהב ואבנים טובות ומרגליות ואחלק לכם. [ושם לא כתוב שהיו אלו אוצרות יוסף.]

אך בתנחומא ישן (בשלח, יד) והובא בילקוט שמעוני (בשלח, אות פח) על הפסוק "סוס ורוכבו רמה בים" (לעיל פסוק א) איתא להדיא שפתח להם את אוצרות יוסף: כיון

שיצאו ישראל ממצרים ויצאו המצרים לרדוף אחריהם, אמר להם פרעה: יודע אני שנטלו כספיכם וזהביכם, אלא אל תתנו דעתכם בביזה. מה עשה, פתח תסבריות (אוצרות) של יוסף, אמר להם: טלו לכם כסף וזהב, ונטלו ועיטרו את סוסיהם, שנאמר (לעיל יד, ט) "כל סוס רכב פרעה". [ואפשר שגם פה הפשט כנ"ל שנקרא "סוס רכב פרעה" על שם שקושטו כולם משל פרעה.]

והיכן היה מקום האוצר?

איתא בחז"ל (מכילתא ופסיקתא זוטרתא לעיל יד, ב; ילקוט שמעוני בשלח, אות לו-לז), **שיוסף הטמין את הרכוש שכנס ב"בעל צפון"**. (ועיין עוד בפסחים קיט.! והארכנו בזה לעיל יד, ב). והוסיף בילקוט מעם לועז, שהמצריים ייחסוהו בתור "אליל המועיל לפרנסה", ושישמור על רכושם הרב. ולכן גדולי המלכות הטמינו שם את רכושם העצום, וגם שאר העם. וכשראו שישראל תועים בדרך ליד בעל צפון וחוזרים לאחוריהם, הבינו שבעל צפון ישיב להם את כספם. ולכן חיזקו את לבם לרדוף אחרי בני ישראל.

ואם כן אפשר שכוונת התנחומא ישן וילקוט שמעוני וילקוט מעם לועז **לאוצר הזה שבבעל צפון, שאותו פתח פרעה**, בנוסף לְמה שעיטר את סוסיו במרגליות מאוצרו הפרטי שבבית גנזיו. [אמנם במדרשים הנ"ל איתא **שעם ישראל** הם אלו שמצאו את האוצר הזה, ולקחוהו.]

ולפי זה שפיר מובן מניין היה למצרים עוד ממון עצום - מבעל צפון.

*

ד) ובתרגום יונתן כתב על הפסוק (לעיל יד, ט) "וירדפו מצרים אחריהם וישיגו אותם חונים על הים כל סוס רכב פרעה ופרשיו וחילו" וגו': ורדפו מצרים אחריהם והשיגו אותם כשהם חונים על הים, אוספים מרגליות ואבנים טובות שהוליך פישון מגן עדן לתוך גיחון, וגיחון הוליכם לים סוף, וים סוף השליך אותם על שפתו. כל סוס רכב פרעה ופרשיו וחילו, על פי החירות וכו'. [אמנם בפרשת מסעי (במדבר לג, ח) כתב בתרגום יונתן שבני ישראל אספו את המרגליות לאחר שעברו את הים.]

ולדבריו **"ביזת הים" לא היתה משל פרעה כלל, אלא מגן עדן**, והגיע אל ישראל או לפני קריעת ים סוף או לאחריו.

נחלת הפרשה

נחלת הפרשה

תזריע

הרב אליהו רפלס, רמב"ש ג'

וביום השמיני ימול בשר ערלתו (י"ב,ג')

בענין חיוב כרת על ביטול מילה בישראל ובבן קטורה

כתב הרמב"ם הלכות מילה פ"א הלכה ב', חייב למול את עצמו וכל יום ויום שיעבור עליו משיגדיל ולא ימול את עצמו הרי הוא מבטל מצות עשה אבל אינו חייב כרת עד שימות והוא ערל במזיד, ע"כ. ושמעתי להקשות שהרי כרת הוא למות לפני ששים שנה וא"כ איך אפשר לחייבו כרת כשימות.[1] ובאמת כן הקשה הכס"מ שם בשם הרמ"ך, וז"ל צ"ע לאחר שימות מאי כרת שייך ביה והלא כרת הוא בחצי ימיו, ובחייו נפרעים ממנו, ע"כ. ועי' ערוה"ש סי' רס"ד שכ' שכמה חילוקי כרת איתא ויש כרת הנשמה בגינהם, אבל קצת קשה להבין שלא חילקה התורה כלל בין איסורי כרת ולא רמז שכאן אין הכרת במיתת הגוף.

והראוני דברי בעל השו"ע הרב (באגרת פרק ה'-ו') וז"ל וזהו ענין הכרת, שנכרת ונפסק חבל ההמשכה משם הוי"ה ב"ה וכו' אך גם בחייב כרת ומיתה נשאר עדיין בו הרשימו מנפש האלוקית ועי"ז יכול לחיות עד נ' או ס' שנה ולא יותר וכו' ואמנם זהו בזמן שהיו ישראל במדרגה עליונה כשהיתה שכינה שורה בישראל בביהמ"ק ואז לא היו מקבלים חיוב לגופם רק ע"י נפש האלוקית לבדה וכו' אך לאחר שירדו ממדרגתם וכו' ואזי יכול החוטא ופושעי ישראל לקבל חיות לגופם ונפשם וכו' הכל נשפע לו מהיכלות הסט"א, ע"כ. [עצם פירושו לענין הכרת מבו' כן גם בנפה"ח שער א' פרק י"ח וכפי הנראה לכך נתכוון הרמב"ן שכ' שהוא כמו כריתת ענף מן העץ]. וא"כ מבו' דעיקר הכרת הוא בנשמה ומיתת הגוף הוא תוצאה ולפי"ז גם בחייב כרת בשעת מיתתו יתקיים בו דין הכרת.

שוב ראיתי שבאמת הרמב"ם אינו מזכיר ענין קיצור ימים כלל לגבי כרת בספר המצות שורש י"ד, ושם מציין בעצמו מ"ש בפירהמ"ש ריש חלק וגם שם מוזכר רק ענין כריתת הנשמה. ואף בהלכות תשובה פ"ח ה"ה אינו נמצא, יעו"ש. ועי' אברבנל פ' שלח לך (כ"ב) שהאריך בענין הכרת ומבאר שי' הרמב"ם (דעה ההי') שבאמת הוא ענין רק לנשמה ולא לגוף, ומקשה עליו כמה קושיות ובתוכם שמבו' להדיא בחז"ל בבלי וירושלמי ענין קיצור ימים. ועי' שדי חמד כללים (מערכת כ"ף, סי' צ"ו) שמביא כ"ז ומפרש שבודאי אף הרמב"ם מודה שיש קיצור ימים ומה שמזכיר רק עונש לנשמה הוא מלבד קיצור ימים של הגוף. ומביא לזה ראיה ממ"ש

1. כך שאלני גיסי היקר יעקב ישראל בריל הי"ו, ודברי השו"ע הרב שמובאים להלן הראני אביו, ה"ה חמי הר"ר אלימלך אברהם בריל הי"ו.

הרמב"ם בהל' תשובה ריש פ"ח.[2] עכ"פ קושייתינו על הרמב"ם הל' מילה תלוי על מחלוקת זה בדעתו.

והנה ברמב"ם הל' מלכים פ"י כתב שבני קטורה חייבים במילה בשמיני "ואין נהרגין עליה". ודנו האחרונים בטעם שאינן נהרגין (ע"ש בנו"כ ובשאג"א ריש סי' מ"ט), האם זה משום שאינו בכלל השבע מצוות או מפני שיש היום ספר מי הם בני קטורה (כל זה שליטת הרמב"ם שחייבים מיתה גם על ביטול עשה משא"כ להחולקים עליו דסבירא להו שגם על מצות דינים אינן נהרגין כנודע הפלוגתא בזה). אבל לפום ריהטא יש כאן קושיא עצומה, שהרי ראינו ששיטת הרמב"ם שאין ישראל חייב כרת על ביטול המילה אלא עד שימות, וא"כ מאי שנא בן קטורה שלכאורה ג"כ לא יתחייב עד שימות, וא"כ איך כתב ש"אין נהרגין עליה", וכי אפשר להרוג אדם כשימות.

ואולי כוונת הרמב"ם אינו על גדול שאינו מל את עצמו אלא על אב שלא מל בנו במיום השמיני, ועל זה כתב שאין נהרגין על ביטול המילה בזמנו, אבל צ"ע מאי שנא מישראל, הרי חיובם וחיוב בן ישראל נלמדים מאותם פסוקים, ואצל ישראל אינו חייב עד שלא מל בנו בזמנו, וגם גדול אינו חייב עד שמת בלי מילה.

והנה יש קושיא דומה לזה על הרמב"ם (רוצח ב:ב) שמי שהורג את עצמו אינו חייב מיתה, ותמה הכלי חמדה (נח אות ג') וכי אפשר להרוג המת שהיה הרמב"ם צריך לבאר שאינו חייב מיתה, ועי"ש שפלפל במי שעשה עצמו טריפה אולי יתחייב כבר על הריגת עצמו ואע"פ שעדיין חי. ועי' מנחת חינוך (מצוה ל"ד אות ח') דנפק"מ במי ששובר כלים באותו מעשה לגבי קים ליה בדרבה מיניה. ויש גם שמתרצים דנפק"מ לגבי קבורה, וגם מתרצים ע"פ הרמב"ם רוצח ד:ג אם לא מת מיד, או שקם לתחייה.[3]

אבל כל התירוצים האלו לא יתרצו קושייתנו על מילה בבן קטורה, וצ"ל שהיה הו"א לחייבם מיתה על ביטול יום השמיני, וצ"ע בזה וכנ"ל.

והיה מקום לומר שכוונת הרמב"ם לומר על

---

2. וז"ל הרמב"ם, הטובה הצפונה לצדיקים היא חי העוה"ב וכו' שכר הצדיקים הוא שיזכו לנועם זה ויהיו בטובה זו, ופרעון הרשעים הוא שלא יזכו לחיים אלו אלא יכרתו וימותו. וכל מי שאינו זוכה לחיים אלו הוא המת שאינו חי לעולם אלא נכרת ברשעו ואבד כבהמה וזהו כרת הכתובה בתורה, שני הכרת תכרת הנפש ההיא, מפי השמועה למדו "הכרת" בעוה"ז "תכרת" לעוה"ב. כלו' שאותה הנפש שפרשה מן הגוף בעוה"ז אינו זוכה לחיי העוה"ב אלא גם מן העוה"ב נכרתת. ע"כ.

והשדי חמד (ומביא ג"כ בשם התפא"י בפ' חלק) למד מדברי הרמב"ם שיש גם מיתה בקיצור ימים וגם כריתת הנשמה. אבל האברבנל (כפי הנראה) הבין בכוונת הרמב"ם להיפך, שכל גוף יש לו מיתה אבל לנשמה אין מיתה אלא שבא לעוה"ב, וכל עונש הכרת הוא שיחול המיתה **גם** על הנשמה, וכמו בהמה שאין לו נשמה. אבל המיתה עצמו לאו דוקא שהיא מוקדמת.

ועיין בהערות לירושלמי ביכורים ריש פ"ב במהדורת "ארטסקרול" שצויינו הרבה מקורות בענין כרת. ולכל שאר הראשונים (רמב"ן בפ' עה"ת פ' אחרי מות ובשער הגמול, רבנו יונה בשע"ת, רש"י ותוס' בכמה מקומות ועוד) יש בכרת ענין קיצור ימים, ורק נחלקו האם זה בכל חיוב כרת או במקצתן ובכמה שנים.

3. כדי להיות אומר דבר משם אמרו יש לציין שתירוצים אלו ראיתי בגליון "בנאות דשא" לך לך תשפ"ד במכתבים מאת ר' שלמה זלמן גלוזמן ור' דוד מרגליות.

"בני קטורה" בכללותם ולא על איזה אדם פרטי, היינו שהגם שבעצם הם חייבים במילה וא"כ חייבים ממצות "דינים" (של הז' מצוות בני נח) לעשות בתי דין ושוטרים לכוף האבות למול בניהם ולפי"ז אם אינן עושים כן אלא מבטלים לגמרי ממצות מילה יתחייב כולם מיתה כמו אנשי עיר שכם לדעת הרמב"ם, על זה כתב המרב"ם דאעפ"כ אינן נהרגים על מצות מילה, ודו"ק.

אבל לענ"ד י"ל פירוש אחר, והוא בהקדם דברי הרמב"ם בפירוש המשניות מס' שבת סוף פרק י"ט, וז"ל (במהדו' מכון המאו"ר בתרגום ר"א קורח), וכשגדל הילד והגיע להיות בר חיוב, ירד החיוב מכל אדם ונתחייב הוא למול את עצמו מיד. וכל זמן שאינו מל הרי הוא עובר על מצות עשה עד שימול. וכשימול אפילו מל ביום אחרון לחייו, הרי עשה את המצוה ונסתלק ממנו העבירה. ואם מת כשהוא ערל אזי יהיה מחוייב כרת הנזכר בתורה במי שלא מל. ולא ידוע לי בכל המצות מצוה כגון זו, כלומר שאינו מתחייב עליה עונש עד שימות החוטא בחטאו, עכ"ל.

היוצא מדבריו שבאמת היה צריך להתחייב מיד כשיגדל והוא בר חיוב במצוה זו. אבל אעפ"כ כאן חידשה התורה (לדעת הרמב"ם) שאינו חייב על שימות. והביאור בזה (ע"פ מה שנראה לענ"ד כוונת החזו"א יו"ד ריש קנ"ד) שמצד "מעשה המצוה" של מילה הרי זמנה היא כל יום ויום, וכל יום שעובר הרי הוא מבטל מ"ע, אבל מלבד המעשה מצוה יש גם עצם המצוה על ישראל **להיות נימול כל חייו**. וא"כ מי שמל עצמו ביום אחרון לחייב, הגם שבודאי ביטל רוב המצוה אבל כולו לא, שהרי היה נימול למקצת חייו, ואי אפשר לחייבו, ומחמת כן גם על ביטול המ"ע של כל יום ויום אינו נענש ונחשב כמי שהתאחר לעשות הציווי ולא כמי שביטלו (עי' בזה לשון החזו"א הנ"ל).

וא"כ בודאי כל זה רק על ישראל שהוא בן ברית, משא"כ גוי אפילו כשיתחייב באמת במצות מילה אבל אעפ"כ אין לו אלא מעשה מצוה גרידא, ואם בא לידי חיוב ואינו מקיימו היה צריך להיות נהרג עליו, שאין לו קיום אח"כ של להיות נימול כלל, שאינו בן ברית אף כשנימול, וכנודע מהמשנה (נדרים פ"ג משנה י') על הנודר מן הערלים והנודר מן המולים, יעו"ש. וא"כ יתחייב מיד כשביטל המצוה בזמנו ביום הראשון שהגיע להיות בר חיוב, ועל זה כתב הרמב"ם שאינו נהרג, ואתי שפיר.

הרב אלחנן משה לנג, מודיעין עילית

לְכֹל מַרְאֵה עֵינֵי הַכֹּהֵן (י"ג,יב)

בדין ראיית נגעים

איתא במתני' (נגעים פ"ב מ"ג) כהן הסומא באחת מעיניו או שכהה מאור עיניו לא יראה את הנגעים שנא' לכל מראה עיני הכהן. והיינו דאע"פ שהוא רואה בעין אחת מ"מ מקרא דעיני הכהן ילפינן דבעינן ראיה בשתי עיניו, וילפי' עוד דמראה היינו ראיה שלימה ולא שכהה ונחלש מאור עיניו עד שאינו רואה אלא ע"י הדחק ולא בצורה ברורה כ"כ כשאר בני אדם וכמו שביאר הר"מ שם.

ולכאו' כיון דילפינן דבעינן ראיה שלימה ובעינן שיראה בשני עיניו, א"כ האי דינא דאפי' כהה מאור עיניו אינו רואה את הנגעים היינו אפי' בעין א', וכמו דסומא בא' מעיניו אינו רואה את הנגעים ה"ה נמי בכהה א' מעיניו דאינו רואה אותם דבעינן עיני הכהן וליתא.

אולם התוי"ט כתב לא כן, וז"ל, "יראה לי דתרי עיניו שכהו קאמר, אבל אי כהה חד עינא לא דסומא באחת מעיניו תנן, ולכל מראה עיני הכי דייקא ולא שכהו מראה שתי העיניים", עכ"ל. והיינו דהתוי"ט דייק לשון המשנה דסומא בא' מעיניו תנן אבל כהה תנן מאור עיניו ומשמע שתי עיניו, וי"ע מ"מ מה היא צורת הדרשה לפי"ז, דלכאו' הדרשה צ"ב דאי כשכהה מאור עיניו אי"ז קרוי מראה עיני הכהן וגבי סומא ממעטינן אפי' בסומא בעין א' א"כ מאי שנא.

וכתב התפא"י לבאר צורת הדרשה להתוי"ט, דשמעינן מקרא תרי דיני, חדא דבעינן 'עיני הכהן' שתהיה ראייתו בב' עיניים, ועין כהה נמי עין היא, משא"כ עין שנסמית לגמרי, ומ'מראה' ילפינן דמ"מ בעינן דיהיה מראה ומראה היינו מראה ברור, אך המראה אינו דין בעין אלא הוא דין שיראה ברור, וא"כ אם עין א' רואה ברור ועין א' כהה, יש כאן ב' עיניים ויש כאן מראה, משא"כ אי נסמית אין כאן עיני הכהן, עכ"ד.

ומבואר דס"ל דהמראה אינו דין בעין אלא ישנם ב' הלכות, יש הלכה של מראה, ויש הלכה של עיניים, ואם יש ב' עיניים ויש ג"כ מראה אפי' דאינו אלא מחמת עין א' לא איכפ"ל, ומשום דהמראה אינו דין בעיני הכהן אלא דין שיראה הכהן מראה ברור ואפי' בחד עין סגי להכי.

וכתב התפא"י דלפי"ז נראה דאפי' זקן וכהה מאור ב' עיניו מ"מ אם ע"י משקפיים איהו רואה שפיר יכול לראות את הנגעים, וי"ל מה כוונתו לפי"ז ומה ההכרח כאן, ויש לבאר דכיון שיסד התפא"י בכוונת התוי"ט דהמראה הוא אינו הלכה בעיני הכהן, אלא הוא הלכה שלכהן יהיה מראה ברור, א"כ כיון דיש כאן ב' עיניים, ואפי' דשניהם כהו מ"מ שם עיני הכהן עליהם, ויש כאן ג"כ מראה ברור, ואינו מראה חיצוני כזכרון בעלמא, אלא באמת ע"י הבתי עינים עיניו של הכהן רואות, וא"כ יש לנו לומר לפי דרכו של התוי"ט דהא נמי חשיב מראה הכהן והרי לפניך עיני הכהן ומראה הכהן ושפיר דמי.

אולם דן שם התפא"י אם ראיה מעבר למחיצת זכוכית חשיבא ראיה אם לאו,

דדילמא אם אינו רואה באופן ישיר את הנגע אלא מעבר לעששית לא חשיב ראיה, וכתב לדמות זאת לערוה בעששית דאיתא בברכות (כ"ה.) דאסור לקרא קריאת שמע כנגדה ד'ולא יראה' אמר רחמנא והא חזי, א"כ ה"נ הא חזי.

ויל"ע בזה דלכאו' יש מקום לחלק בין הדבקים, דהא טעמא דערוה בעששית אסורה בקרי"ש כנגדה הוא משום דאכתי נראה כאן ערות דבר, אולם הכא הרי כל כמה דיש לנו מקום להסתפק אם כשאינו רואה באופן ישיר את הנגע אלא ע"י דבר אחר כבר אי"ז למראה עיני הכהן אלא רואה מעבר לזכוכית, א"כ אינו דומה להתם, דהתם יסודא דמילתא דאינו כבוד ואינו ראוי וכיו"ב וע"י זכוכית נמי איתא להאי מילתא, משא"כ הכא הלוא סו"ס אינו רואה ראיה ישירה של הדבר אלא מעבר לעששית ודילמא אי"ז חשוב מראה עיני הכהן.

ועיי"ש עוד שכתב התפא"י להוכיח מדברי הפוסקים דפשיטא להו דראיה מעבר לעששית ה"ז ראיה ואין שום נפק"מ במה שהדבר הנראה נמצא מעבר לעששית דסו"ס רואהו, והביא מדברי השבה"ל (ח"א סי' צ"ט) שהכשיר לקרות בספר תורה שעל אחת מאותיותיו נטף שעוה והאות נראית דרך השעוה, וכן מעשים שבכל יום שקורין בתורה ע"י בתי עיניים, וכן המג"א (סי' תכ"ו ס"ק א') התיר לברך על הלבנה ע"י בתי עיניים וחשיב דרואה את הלבנה, וכן כתב המג"א (סי' תצ"ח ס"ק כ') על הנר במוצ"ש שנראה דרך בתי עיניים שמברכים עליו, עכ"ד.

והנה לגבי נר בעששית הלא באמת דעת הרבה מן הראשונים וכ"כ השו"ע שם דאין מברכים עליו, וכ"כ הביאור הלכה שם לחוש לזה ולא לברך על נר בעששית [ולפי"ז ה"ה לא לברך על ראיית נר דרך בתי עיניים] וכן לגבי מש"כ המג"א לגבי קידוש לבנה כתב שם השעה"צ (ס"ק כ"ה) דלכתחילה יש לו להוריד העששית ולראות הלבנה כמות שהיא, וע"ע במג"א סי' תל"ג ס"ק ד' לגבי בדיקת חמץ, וע"ע שו"ת דובב מישרים (ח"א סי' קכ"ד).

ובהמשך הדברים שם כתב התפא"י לדחות הראיות ולחלק דדילמא אין ראיית נגעים כשרה ע"י בתי עיניים הואיל ויש לחוש שמא לא יראה כראוי, וכמו דאמרינן בר"ה (כ"ד.) דעדים שאמרו ראינוה ללבנה בעששית אין מעידים, והיינו משו' דחישי' לטעות, וא"כ ה"נ חישי' לטעות. וגם בזה יל"ע דדילמא דווקא התם דהוי ראיה למרחוק א"כ כל כמה דהוי דרך עששית חישי' לטעות, אך ראיה מקרוב דרך עששית יל"ע אי חישי' לטעות, וצ"ע.

וראיתי בספרי האחרונים שיצאו לדון אם כשירה ראיית הנגע ע"י ראי, והיינו שנותן מראה כנגד הנגע ורואה את הנגע במראה, ודנו אי חשיב ראיה ואכמ"ל בכל ההוכחות לזה, רק ראיתי שהצפנת פענח כתב להוכיח דאי כשירה ראיה ע"י מראה א"כ מה המקור לחזקה דמעיקרא, מהא דהכהן מטמא אחר צאתו מן הבית ודילמא מוציא הוא את הנגע לראותו בחוץ ע"י ראי, וש"מ דלא חשי' ראיה ע"י ראי.

הרה"ג רבי אליהו טובולסקי שליט"א, רמב"ש א'
מח"ס המסולאים בפז

בדד ישב מחוץ למחנה מושבו (י"ג,מו)

האם כל מצורע יושב "בדד" בנפרד ממצורע אחר

פירש רש"י: "בדד ישב" - שלא יהיו שאר טמאים יושבים עמו. (פסחים סז.). ואמרו רבותינו (ערכין טז:): מה נשתנה משאר טמאים לישב בדד, הואיל והוא הבדיל בלשון הרע בין איש לאשתו ובין איש לרעהו, **אף הוא יבדל**.

בפשטות אין הכוונה שהמצורע יושב בדד ממש, ואף לא ליד מצורעים אחרים.

דזה אינו נכון, דהרי המצורע המוחלט מותר באשתו, ואינו "בדד" ממש (ראה מועד קטן ז:, רמב"ם פ"י מטומאת צרעת ה"ז). וכן מותר לכמה מצורעים לשבת יחדיו, וכמו שמצינו בגיחזי ושלשת בניו, דכתיב (מלכים ב' ז, ג) "וארבעה אנשים היו מצורעים פתח השער", ופירש המצודת דוד: היו יושבים בפתח השער כדין המצורע, כמו שנאמר ["בדד ישב] מחוץ למחנה מושבו". עכ"ל. וחזינן שישבו שם כולם יחדיו כדין.

ויש ליתן סברא בדבר שיכול לשבת עם שאר מצורעים: כשעושים "קבוצת מצורעים" זו בושה גדולה יותר מאשר ישב בדד ממש, כי בכך יש פרסום גדול יותר על חטאו.

אמנם במהר"ץ חיות (בנדרים ז:) כתב: אבל לענין שילוח חוץ לג' מחנות דקיימא לן "בדד ישב", **שאינו יושב אף עם שאר מצורעים**. עכ"ל. וצריך עיון דמניין לו כן, הרי זה נגד פסוק מפורש?

ואולי יש טעות סופר בתיבה אחת, וצריך לומר "שאינו יושב אף עם שאר **טמאים**", וכמו שכתב רש"י הכא.

שוב ראיתי בקובץ עיון הפרשה (גליון קמד, עמוד קיח-קל) שעמדו בזה, והביאו כמה תשובות בדבר:

א) באמת אסור למצורע לשבת עם שאר טמאים, משום שמחלתו מידבקת. וזו כוונת הגמ' בערכין (שהובאה ברש"י) לומר: מה נשתנה מצורע משאר טמאים לישב בדד, **ואפילו לא עם מצורעים אחרים**? הואיל והוא הבדיל בלשון הרע בין איש לאשתו ובין איש לרעהו, אף הוא יבדל. ועתה, כל זה רק במצורע שקיבל עונשו על לשון הרע, או בקיבל צרעת ואינו יודע מדוע, דתלינן שגם עוון לשון הרע גרם לזה. **אבל גיחזי נצטרע בודאי לא עבור לשון הרע, ולכן יכל לשבת עם מצורעים אחרים כמותו.** וזו גופא הוכחת הגמ' בסוטה (מז.) וסנהדרין (קז:) שארבעת המצורעים היו גיחזי ושלשת בניו, שאם לא כן היה אסור לו לשבת עם מצורעים אחרים. ויש כמה פירושים בעבור מה נצטרע:

בגלל שלקח את הכסף מנעמן, וקיללו אלישע "וצרעת נעמן תדבק בך ובזרעך" (מלכים ב' ה, כז), ולכן יכל לשבת עם מצורעים כמותו. (איל המילואים, הפטרת פרשת מצורע; וכעי"ז בדרוש משה פרשת מצורע, באופן השני).

נצטרע על שבועת שוא שנשבע לאלישע (ערכין שם.), ולכן יכל לשבת עם מצורעים כמותו. (המשולש בשערים, שער אשר

לפרשת מצורע; זבחי אפרים, זבחים קיז.).

נצטרע בעוון עבודה זרה, כדאיתא בתנחומא (מצורע, א) שגיחזי נצטרע על שלקח כסף מנעמן ועבר על "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם" (דברים יג, יח), ונאמר (שם ז, כו) "ולא תביא תועבה אל ביתך והיית חרם כמוהו". ובעוון עבודה זרה גם בניו נענשים מחמתו. ולכן בצרעת כזו יכל לשבת עם מצורעים אחרים כמותו. (דרוש משה שם, באופן הרביעי).

ב) מצורע הוא מנודה לשמים (ספר הציוני, פרשת מצורע), ואין יושבין בד' אמותיו חוץ מאשתו ובניו (שו"ע יו"ד סי' שלד סעיף ב). ולכן לשאר מצורעים אסור לשבת אתו, אבל לבניו מותר לשבת אתו. וזה גופא הוקשה לגמ' בסוטה וסנהדרין (הנ"ל) היאך ישבו ארבעה מצורעים יחדיו, והלא מצורע דינו כמנודה? ותירצו שהיו אלו בניו המותרים לשבת אתו. (דרוש משה שם, באופן השלישי).

ג) באהבת יהונתן (לרבי יהונתן אייבשיץ, הפטרת מצורע) ביאר: לגמ' בסוטה וסנהדרין הוקשה מדוע ארבעת המצורעים נשתלחו מחוץ למחנה, והלא שילוח מצורעים נוהג רק בעיירות המוקפות חומה מימות יהושע בן נון (כלים פ"א מ"ז, וברש"ש וברטנורא; מגילה י:, וברש"י), ושומרון היתה עיר חדשה שנבנתה על ידי עמרי (סנהדרין קב:)? ועוד הוסיף לתמוה: היאך שייך כלל צרעת בעם ישראל, והלא הקב"ה ברכנו "כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך" (שמות טו, כו)? ויישב, שיש שני מיני צרעת: צרעת של ישראל אינה מחלה המדבקת, אך מטמאת וטעונה שילוח. ויש צרעת של גויים שאינה מטמאת ואינה טעונה שילוח, אך יש בה מחלה המדבקת. ובגיחזי ובניו דבקה צרעת נעמן הגוי, מהסוג השני שהוא חולי המדבק, ולא נטמאו ויכלו לבוא לתוך המחנה, אך אנשי העיר הרחיקום מהעיר לא מדין שילוח אלא מחמת מחלתם המדבקת. ולכן כשהיה רעב בעיר ובלאו הכי כולם עמדו למות ולא אכפת להם באיזו מיתה, שפיר אמרו המצורעים "אם אמרנו נבוא העיר" (מלכים ב' ז, ד), ולא יסלקונו מחמת מחלתנו המדבקת. וזה ששאלה הגמ': מי היו אותם המצורעים שישבו פתח השער, והלא הם יכלו להכנס לעיר? ותירצו, שהיו אלו גיחזי ובניו שנשתלחו לא משום טומאה.

ולדבריו מיושב, ששאר מצורעים לא יכולים לשבת עם המצורע, כיון שיש בהם דין שילוח. אבל גיחזי ובניו שנשתלחו מחמת מחלה המדבקת ולא מדין שילוח מצורע כן יכלו לשבת ביחד.

ד) בתורת יעקב (לגרי"ח סופר, הכא) ביאר שאין להוכיח מארבעת המצורעים שמותר למצורעים לשבת יחדיו, שיתכן שעשו שלא כהוגן. ואדרבה, ניתן להוכיח להיפך, שאסור למצורעים לשבת יחדיו, כיון שצריך לדון את הרשעים לחובה ולתלות שעשו שלא כדין.

עוד הוסיף, שיתכן שגיחזי ובניו ישבו בריחוק ד' אמות זה מזה.

ה) החיד"א (צווארי שלל, הפטרת פרשת מצורע אות א) מבאר בשם רבני אשכנז שלמצורע אסור לשבת עם שאר מצורעים, והטעם: במצורע נאמר "בדד ישב", שיראה עצמו בודד ויתן אל לבו לשוב בתשובה ולהתרפא (וכעין זה כתב בחינוך מצוה קסט),

ולכן אסור לישב אף עם מצורע אחר. אמנם בגיחזי ובניו לא היה שייך טעם זה, כיון שאלישע קיללו "וצרעת נעמן תדבק בך ובזרעך לעולם" (מלכים ב' ה, כז) ואין להם תיקון להטהר, ולכן יכלו לשבת יחד.

אמנם מצינו דעות שמותר למצורעים לשבת יחדיו:

החיד"א (שם) חולק עליהם, וסובר שלמצורעים מותר להיות זה עם זה. כדאיתא בתורת כהנים (הכא, אות קנז): "בדד ישב", אין לי אלא זה בלבד, מניין לרבות שאר המנוגעים? תלמוד לומר "טמא... בדד ישב". וביאר הרא"ם (הכא) בשם רבי אברהם זוטרא ששאר המנוגעים נתרבו שיכולים לשבת אתו, אבל זב וטמא לא יכולים לשבת אתו. ולכן ביאר החיד"א שאף שמדינא יכולים המצורעים לשבת יחדיו, אך ראוי להם לישב בדד לתת כל אחד אל לבו חטאתו למען ישוב ממנה וירפא. ומה שכתוב שארבעה מצורעים ישבו יחדיו אף שאינו ראוי, זה משום שהיו גיחזי ובניו שצרעתם לא יכולה להרפא לעולם.

והמלבי"ם (הכט, אות קנז) והתורה תמימה (הכא, אות קצב) מבארים מדוע מותר למצורע להיות עם שאר מצורעים: כתוב "בדד" ולא "גלמוד", ויש ראיות מפסוקים שיש הבדל גדול ביניהם: "גלמוד" הוא מרוחק מכל אדם, ואילו "בדד" אינו מובדל מכולם, אלא מהשונים ממנו, ומצינו לשון "בדד" אפילו על אומה שלימה וגם לשבח. ולכן המצורע מובדל רק מהטהורים, וכן משאר סוגי טמאים אחרים, ולא מהטמאים כמותו.

וכן בצפנת פענח (הכא) הוכיח מגמ' ברכות (נד.) שלמצורעים מותר להיות יחדיו, דהגמ' מספרת גבי ניסי ארנון שהיו שני מצורעים שהלכו בסוף מחנה ישראל, והם הודיעו לישראל את הניסים שנעשו להם. ומשמע שהלכו יחדיו ממש. ועיי"ש עוד.

מצורע

הרב מיכאל יהודה ליב צוייג

וּלְקַח לְמְטַהֵר שְׁתֵּי צִפֳּרִים חַיּוֹת טְהֹרוֹת וְעֵץ אֶרֶז וְשָׁנִי וְאֵזֹב (י"ד,ד)

בענין חיבורם של מיני הטהרה במצורע ובפרה אדומה

במשנה בנגעים פי"ד מ"א תנן נטל עץ ארז ואזוב ושני תולעת וכרכן בשיירי הלשון, וכו', ומבואר שיש דין לכרוך את העץ ארז והאזוב והשני תולעת ביחד, ועושה כן ע"י שיירי הלשון, ופירש הרע"ב דהיינו שהלשון יוצא ועודף על עץ ארז ואזוב והיה כורכם בו, "דהוו שלשתם באגודה אחת", ונתקשה המשנה אחרונה מה המקור שצריך לכורכם כולם כאחת.

והנה בפרה אדומה נמי כתיב שצריך להשליך אל תוך שריפתה עץ ארז ואזוב ושני תולעת, וגם בזה אמרו במשנה בפרה פ"ג מי"א שצריך לכורכם בשיירי הלשון, ועל זה מייתינן ביומא מא: ברייתא שאמרו בה הכי, "למה כורכן כדי שיהיו כולם באגודה אחת דברי רבי, רבי אלעזר ברבי שמעון אומר כדי שיהא בהם כובד ויפלו לתוך שריפת הפרה", וחזינן דלדעת רבי איכא דין שיהיו כולם בלקיחה אחת,(ויליף לה מ"ולקח" שתהא לקיחה אחת לכולם כמ"ש רש"י) ולדעת ראב"ש אין דין שתהיה לקיחה אחת לכולם, וכל מה שצריך לכורכם זה כדי שיהיה בהם כובד ויוכלו ליפול לתוך שריפת הפרה.

וכתב המשנה אחרונה דלפי"ז צ"ל שהמשנה בנגעים שאומרת שכולם צריכים להיות באגודה אחת, אתיא כרבי שיש דין לקיחה אחת, אבל לראב"ש רק בפרה צריך לכורכם כדי שיהיה בהם כובד, אבל במצורע שאין דין כובד, באמת אין דין לכורכם, ואף שהרע"ב בפרה כתב כטעמא דראב"ש שהכריכה היא משום כובד, צ"ל שלרוחא דמילתא כתב כן, דהא לדידן בודאי קיי"ל כרבי דהכי הויא סתם משנה בנגעים, וא"כ עיקר טעם הכריכה הוא משום דבעינן לקיחה כאחת ולא משום כובד, עכ"ד.

אמנם מלבד מה שזהו דוחק לומר דראב"ש פליג אסתמא דמתני', ובפרט שהרע"ב פי' כוותיה, ומקורו מהרמב"ם בפיה"מ שם, עוד יש להקשות דהנה בגמ' ביומא שם מייתינן לדברי רב שאמר עץ ארז ושני תולעת שקלטתן שלהבת כשרה, ומותבינן לה מדתניא נתהבהב הלשון מביא לשון אחר ומקדש, ומתרץ אביי שאם האש קולחת צריך להביא אחר, ואם האש נכפפת אינו צריך להביא אחר, ד"אל תוך" קרינן ביה, ורבא מתרץ דכובד תנאי היא, ומייתי לפלוגתא רבי וראב"ש, והיינו שסובר רבא שלרבי לא בעינן כלל כובד משום דלא בעינן שיפלו ממש לתוך השריפה אלא אפילו אם קלטתן שלהבת כשרה, והיינו כרב, והברייתא שאמרה שאם נתהבהב הלשון מביא לשון אחר ומקדש, אתיא כראב"ש דאית ליה דבעינן כובד, משום שאם תקלוט האש את הלשון פסולה.

ושם בגמ' דיינינן האם לשון דפרה בעיא שיעור, ואמר רמי בר חמא דלשון צריכה

שיעור משום דבעיא כובד, ואמר ליה רבא דכובד תנאי היא, וממילא לרבי דלא בעינן כובד, אין הלשון צריכה שיעור, ומסיק התם רבין משמיה דר' יוחנן דלשון בעיא שיעור, וכן פסק הרמב"ם בהלכות פרה ג' ב', ובפשוטו כיון דאמר רבא שכל מה שפרה צריכה שיעור זה רק בשביל הכובד, וראב"ש הוא דאית ליה כובד ורבי לית ליה כובד, א"כ כיון דפסקינן דבעיא שיעור ע"כ דפסקינן כראב"ש, וא"כ ע"כ דראב"ש נמי אית ליה כסתם מתני' דנגעים דהא לא מסתבר דפסקינן דלא כסתם משנה, ור"י גופיה הוא דאית ליה הלכה כסתם משנה, וכן הרמב"ם הרי פסק בהלכות נגעים י"א א' שכורך את העץ ארז והאזוב, אף שפסק כאן דהלשון בעי שיעור, דהיינו משום כובד כמו שאמר רבא.

וביותר דיעויין בחזו"א (פרה ח' י"ב) שכתב שמה שהשמיט הרמב"ם את דברי רב שאמר שאם קלטתו שלהבת כשרה, היינו משום דרב אתי רק אליבא דרבי, אבל הרמב"ם פסק כראב"ש שבעינן כובד משום דר' יוחנן ס"ל כוותיה, ולכך כתב רק "בין שהשליך לתוך גופה בין שהשליך לתוך שריפתה פסולה", ומשמע אבל אם קלטתה שלהבת פסולה ודלא כרב, וכן ראיתי גם בתועפות ראם על היראים (תס"ג ג') שג"כ כתב שהרמב"ם פסק כראב"ש ולכך לא הביא הא דרב, ואי נימא שלראב"ש במצורע אין צריך לכרוך, א"כ תקשי טובא סתירת דברי הרמב"ם שפסק להדיא שאף במצורע צריך לכרוך אף שכאן פסק כראב"ש.

אלא שראיתי בספר לחם יהודה על הרמב"ם (למהר"י עייאש בעל מטה יהודה) שכתב שלעולם הרמב"ם פסק כרבי, שכן דרכו לפסוק תמיד כרבי מחבירו אף כנגד ראב"ש, וכמ"ש הכס"מ בהלכות בית הבחירה ג' י"ב ע"ש, ומה שפסק שבעיא שיעור ה' סלעים משום כובד, היינו משום דס"ל שרבין דאית ליה שיעור בלשון של הפרה פליג על רבא דס"ל שרבי וראב"ש נחלקו האם בעינן כובד, וס"ל דלכו"ע בעינן כובד, אלא דלרבי טעם הכריכה הוא משום לקיחה אחת ולא משום כובד, וכתב שלכך כתב הרמב"ם גם במצורע דבעי כריכה, משום דס"ל שטעם הכריכה שוה בשניהם משום לקיחה אחת, ומבואר שדעתו כמ"ש המשנה אחרונה שכל מה דבעינן כריכה במצורע, הוא רק משום דס"ל כרבי שטעם הכריכה בפרה אדומה הוא משום לקיחה אחת, אבל לראב"ש שבפרה הטעם הוא משום כובד, אה"נ דבמצורע לא בעינן כריכה, ובאמת צ"ל לדידיה שהמשנה בנגעים אתיא דלא כראב"ש, וכן ראיתי גם בחסדי דוד על התוספתא (פרה ג' י"ב) שפשיטא ליה שהרמב"ם פסק כרבי מחברו, ע"ש. אלא שאכתי צ"ב לדעת החזו"א והתועפות ראם שהרמב"ם פסק כראב"ש, אמאי במצורע בעינן כריכה (והמקשן בלחם יהודה שם נמי ס"ל בפשיטות שהרמב"ם פסק כראב"ש, ובאמת נתקשה שם בזה, אמאי בעינן כריכה במצורע דליכא כובד, ע"ש).

והנראה בישוב כל זה על פי מש"כ הראב"ד והר"ש בתו"כ, דבמצורע קרא אחרינא איתא, דהנה בפסוק ו' איתא "את הצפור החיה יקח אותה, ואת עץ הארז ואת שני התולעת ואת האזוב, וטבל אותם ואת הצפור החיה וכו'", ומדכתב רחמנא קיחה לצפור בפני עצמה ולארז ואזוב והשני תולעת בפני עצמן, חזינן דאינהו הוו מאוגדים והוו לקיחה אחת

והציפור אינה באגד עימהן, וע"כ שצריכים אגודה.

ויש להביא ראיה לזה דבתו"כ מייתי לדינא דמתני' שצריך לאגוד את הארז והאזוב והשני תולעת, רק בפסוק ו' שנכתב בו דין הטבילה בדם השחוטה, ולא בפסוק ד' ששם נכתב עיקר הבאת אלו המינים, וע"כ היינו משום דילפינן לה מקרא דהתם, כמו שפירשו הראב"ד והר"ש, וממילא ודאי שבמצורע אף ראב"ש מודה שצריכים אגודה, וא"ש סתמא דמתני' בנגעים כראב"ש, וכן ניחא היטב פסק הרמב"ם אף לדעת החזו"א ודעימיה שפסק כראב"ש, וא"ש הכל בס"ד.

ואגב יש להעיר דבמתני' משמע שהיה מניח את השני תולעת בהדי הארז והאזוב, ובסוף הלשון היה כורך על שלושתם, ובגמ' ביומא קס"ד שהיה חולק את הלשון לשנים, ומסיק שאינו חולק אלא קושר ע"י זנב הלשון, אמנם הרמב"ם בין בהלכות צרעת בין בהלכות פרה אדומה כתב רק שכורך האזוב עם הארז בלשון של זהורית, ולא כתב שגם הלשון עימהם באגודה, וכבר הרגיש בזה המנ"ח במצוה קע"ג לענין מצורע, ובלחם יהודה בהלכות פרה אדומה כתב שסובר הרמב"ם שלמסק' הגמ' שכורך בזנב הלשון, אין הלשון עימהם באגודה, ע"ש וצ"ע.

והנה בהלכות פרה כתב הרמב"ם שאם לא השליכם יחד באגודה, אלא השליכן בזה אחר זה, כשרה, ומקורו מהתוספתא, והחסדי דוד שם וכן השואל בלחם יהודה נתקשו בזה דאי נימא שפסק הרמב"ם כרבי אמאי כשרה הא ילפינן מקרא שצריך לזורקם כאחת, ובשלמא התוספתא איכא למימר שאתיא כראב"ש, אבל ברמב"ם קשיא, ומזה הוכיח השואל שם שהרמב"ם פסק כראב"ש ודלא כרבי, [והשואל שם הביא בשם הר"ש בסופ"ג מפרה דלרבי אפילו בדיעבד פסולה, ולא מצאתי שם, אלא אדרבא הביא נמי להך תוספתא שכשרה וצ"ע], ותי' החס"ד וכן הלחם יהודה שם שגם לרבי דדרשינן ליה מקרא, מ"מ אינו מעכב, ולא דרשינן אלא שלכתחילה צריך לזורקם כאחת.

ונסתפקתי מה הדין לגבי מצורע כשלא כרכם, ואי נימא שאינו מעכב, מה הדין היכא שטבל א' א' ולא טבל כולם כאחת, והנה אי נימא כדעת המשנה אחרונה שהכריכה במצורע היא כמו הכריכה לרבי בפרה, הרי כתב הרמב"ם שאין הכריכה מעכבת, ומבואר בחסדי דוד ובלחם יהודה שזה גם לדעת רבי שס"ל שכן פסק הרמב"ם, וא"כ ה"ה במצורע, (ולדעת השואל בלחם יהודה דלרבי הכריכה מעכבת, הרי א"א כלל לומר כמ"א, שהרי לדידיה הרמב"ם פסק כראב"ש, והמ"א כתב שפסק כרבי, שהרי הצריך כריכה במצורע), אבל לפמשנ"ת דבמצורע קרא אחרינא הוא דאיכא, יל"ע האם בטהרת המצורע הכריכה היא לעיכובא או לא, ולא מצאתי מקור לדין זה, וצ"ע.

הרב יצחק אלחנן אשכנזי

בנידון הראשונים אם בעל קרי הוי אב הטומאה או ראשון

תנן ריש מסכת כלים אבות הטומאות השרץ ושכבת זרע וכו' כתבו הרא"ש והרע"ב (כלים פ"א מ"א) דמדלא קתני בעל קרי ש"מ דאינו אלא ראשון והכי תנן בפ"ה דזבים בעל קרי כמגע שרץ, ובתוס' [נדה כ"ב. ד"ה אלא] הקשו למ"ד בע"ק טומאתו משום רואה ליהוי אב ותיקשי ליה מתני' ותירצו דשמא אפי' אי הוי רואה מ"מ אינו אב משום דרשא.

ולשון הר"ש, "ומדלא חשיב כאן בעל קרי בהדי אבות הטומאות היה נראה דאינו אלא ראשון בעלמא וכן משמע מדתנן בסוף מס' זבים בעל קרי כמגע שרץ, מיהו על כרחין לאו לכל דבר קאמר דאינם שוין למחנותם כדאמרי' בפרק אלו דברים דלטמא באונס איירי ולא קאמר לענין דלא הוי אלא ראשון, וכי פריך בריש המפלת למימרא דנוגע הוי אלא מעתה אלא יסתור בזיבה תיקשי ליה מתני' דהכא דמדלא חשיב ליה אלמא נוגע הוי", עכ"ל.

ופירוש דבריו נראה דאף שבפשיטות היה נראה להוכיח ממתני' דבע"ק הוי ראשון מ"מ מכח הקושיא דא"כ תיקשי ממתני' למ"ד דטומאת בע"ק משום רואה מסיק הר"ש דאין להוכיח כן ממתני' וצ"ל דתנא ושייר, וממתני' דזבים ג"כ אין ראיה דהא לאו לכל דבר קאמר ואדרבה מהגמ' בפסחים דמוקים לה בלטמא באונס יש להוכיח דהוי אב, ומסתבר א"כ דלדעת הר"ש דין בע"ק תלי בפלוגתא דלמ"ד רואה הוי ודאי דהוי אב הטומאה ולמ"ד נוגע הוי אינו אלא ראשון, ועיין לקמן מ"ה שנקט הר"ש בפשיטות דבע"ק הוי ראשון לטומאה, וצ"ע.

ועכ"פ מבואר בר"ש ובתוס' דאי רואה הוי ראוי שיהא אב ולכאו' צ"ע דמהיכי תיתי שיהא אב דאף שטומאתו משום רואה מ"מ הרי לא כתבה בו התורה שיהא דינו כאב לטמא אדם ובגדים ובפשוטו נראה דמוכח מהראשונים דסברי דגדר האב הוא תחילת הטומאה וכיון דטומאתו משום רואה בדין הוא שיהא אב, אולם אכתי צ"ב דבשאר אבות הטומאה כתבה התורה בפירוש או מדרשא שהם מטמאים אדם וכלים וא"כ מהיכי נילף בעל קרי והרי לא נכתב בתורה כלל כזה דכל שהוא אב מטמא אדם וכלים, ונראה דהמחוור יותר הוא לומר דזה ודאי דבע"ק אינו מטמא אדם וכלים ולא אישתמיט תנא בשום מקום למימר הכי ורק יש לדון שהוא כאב לעשות ראשון ושני, [ובזה יובן ג"כ לדעת הר"ש דבאמת הוי אב, דמ"מ לא תני ליה במתני' מכיון דאינו בכלל אבות הטומאות דמתני' שגדרם שמטמאין אדם וכלים, וכבר הרחבתי בזה לעיל].

אמנם עיין אור זרוע [ח"א הל' בע"ק סי' קי"ח] שכתב דמדלא חשיב בע"ק ש"מ דבע"ק אינו אב הטומאה לטמא אדם וכלים ומבואר דהנידון אי הוי כאב הוא לגבי טומאת אדם וכלים, וצ"ל דהראשונים שדנו דבע"ק הוי אב הטומאה ס"ל דאית לן למילפיה במה מצינו משרץ ושכבת זרע ושאר אבה"ט שהוא אב כמותם [דאף

שהתורה לא כתבה הדין ביחס לאב מ"מ הגדרת הטומאה כאב היא סברא וכמ"ש ושייך למילפינהו מהדדי], ואף דמכל חד איכא למיפרך כדאשכחן בכמה דוכתי מ"מ נילף בהצד השוה שהן אב הטומאה ומטמאין אדם וכלים.

אלא דיש להקשות מן הסוגיא דבבא בתרא [ט:] דבעי רב אחדבוי מנלן במצורע בימי ספרו שמטמא אדם ומשני רב ששת לפי שמטמא בגדים ודחי דחיבורין שאני ובעי ר"ש להוכיח כטעמו משרץ וש"ז ודחי דבהדיא כתיב בהו עיי"ש, ולכאו' זהו גופא המו"מ ביניהם דרב ששת ס"ל דזהו כללא דכל שמטמא כלים מטמא ג"כ אדם לפי שהוא אב ורב אחדבוי דחי דבהדיא כתיב ועכ"פ מבואר דליכא למילף אבות מהדדי דא"כ נילף אב דמצורע שיטמא אדם משרץ וש"ז, ויתכן לומר דרב אחדבוי מקשי מנלן דמצורע בימי ספרו אב הוא ודילמא אינו אב אלא קלשא טומאתיה והוי ראשון ודומיא דטבו"י דהוי כשני ודחיית רב אחדבוי היא רק דממה שמטמא בגדים אכתי ליכא ראיה דחשיב אב, [ובתוס' כתבו דבע"ק אינו אב משום דרשא ויראתי להציע דלהאמור יתכן דהדרשא היא מדאיצטריך קרא לרבויי אדם בש"ז ולא ילפי' לה במה מצינו משרץ לאורויי אתא דדווקא ש"ז דאיתרבי הוי אב ולא בע"ק עצמו, ועי' לקמן].

ולמסקנא יליף התם רשב"י מצורע בימי ספרו דמטמא אדם בכיבוס בגדים כיבוס בגדים מימי חלוטו, וכתבו התוס' [ד"ה מה] דבכמה דברים חמור ימי חלוטו מימי ספורו ולא גמר מהיקשא והיינו טעמא משום דלגמרי לא מצי למגמר דהא כתב וטהר דמשמע דנטהר מכמו שהיה מתחלה אלא דוקא להך מילתא גמרי לפי שהן שוין דאין אדם וכלים מקבלין טומאה אלא מאב הטומאה, ולהאמור ביאור דברי התוס' דכיון דבשאר דוכתי כלים ואדם שוין א"כ סברא הוא לאוקמי הקישא למילף דבימי ספרו חשיב אב הטומאה וכשם שמטמא כלים כך מטמא אדם.

אמנם חישבתי דרכי דבפשיטות משמע מלשון התוס' דזה הוי ידעינן דמצורע בימי ספרו הוי אב הטומאה [ורק משו"ה מטמא כלים דהא כללא הוא דאין מקב"ט אלא מאב] אלא דס"ד שלא יטמא אדם משום דכתיב ביה וטהר, והיה נראה לבאר בזה עפ"י דברי התוס' באופ"א דלעולם כללא הוא דאב הטומאה מטמא אדם וכלים ומכח כלל זה הוא דבעו התוס' בנדה למילף דבע"ק שהוא אב הטומאה יטמא אדם וכלים ושאני מצורע בימי ספרו דכתיב ביה וטהר וס"ד דאע"ג דאב הטומאה הוא מ"מ נפיק מכללא מגזה"כ והקישא הוא דאהדריה לכללא.

אלא שבכל האמור עדיין לא מצאתי מנוח דהא גבי שרץ ושכבת זרע נמי קאמר רב אחדבוי דבעי' קרא דמטמאין אדם ולא ילפי' לה משאר אבות הטומאות אף דאינהו ודאי אבות נינהו וגם אין בהם מיעוטא דנפקינהו מכללא, וכי תימא דלרווחא דדיחויא אמרה רב אחדבוי ולעולם גם לולא דכתיב קרא הוה ידעי' בהו דמטמאין אדם הלא ראה זה מצאתי ראיתי מש"כ התוס' בנדה [כ"ב. ד"ה למימרא] דאיצטריך למיכתב טומאת הנוגע בש"ז משום דאדם מבגד לא ילפי' כדאיתא בב"ב ומבואר שלא חילקו בין מצורע בימי ספרו לאב דש"ז.

ונראה דאילולא כתבה תורה בשרץ וש"ז שהן

מטמאין אדם במגע ודאי דלא היינו יכולים למילף לה במה מצינו משאר אבות הטומאה, שהרי אבות הטומאה כמה מעלות יש בהם זה חמור מזה ומנין לנו שהדרגה הקלה ביותר היא שמטמא אדם ובגדים אדרבה נימא דהאב הקל מכולם אינו מטמא אדם אלא כלים בלבד, ודווקא לאחר שפירשה התורה בכל האבות שהן מטמאין אדם וכלים עלה בידינו הכלל דאב הטומאה מטמא אדם וכלים.

והשתא דאתאן להכי מבואר בפשיטות דגבי מצורע בימי ספרו נמי אף דפשיטא לן דהוי אב מ"מ י"ל דהוא קל מכולם ואינו מטמא אדם ובעי' קרא בהדיא, אמנם גבי בעל קרי ליכא למימר הכי שהרי דיני טומאתו לא נכתבו כלל אלא רק עצם הדין שהוא טמא וכיון דטומאתו משום רואה הוי אב מסברא ויש לנו לקבוע דיני טומאתו כפי הכלל שנתגלה ונתפרש בשאר אבות הטומאה.

עוד י"ל דאין כוונת התוס' דנילף בעל קרי במה מצינו משאר אבות אלא דנילף בע"ק בק"ו משכבת זרע, דלמ"ד דטומאתו משום רואה מסתברא שטומאתו עדיפא דומיא דזב שטומאתו חמורה מטומאת הזיבה עצמה [ועי' ריטב"א ב"ב ט: דטומאת הש"ז קלשה לאחר שיצאה, הרי דעיקר הטומאה ביציאתה], ובק"ו ודאי שייך למילף שיטמא כאב וכדאשכחן במצורע בימי חלוטו דכתב הרמ"ה [ב"ב שם] דילפי' שמטמא אדם במגע בק"ו משרץ וש"ז.

שוב מצאתי בספרא [פרשת זבים פ"א,ח] דדריש מ'אשר ישכב עליו הזב' הזב ולא בעל קרי והלא דין הוא הזב טומאתו ממקור ובעל קרי טומאתו ממקור מה הזב מטמא משכב ומושב אף בעל קרי יטמא משכב ומושב ת"ל הזב ולא בעל קרי, ולכאו' ברייתא זו ודאי כמ"ד בעל קרי רואה הוי וי"ל דלהכי דנו הראשונים שיהא בע"ק אב הטומאה ומשום דנילף ליה במה מצינו מזב ונהי דאימעיט ממשכב ומושב משאר מילי לא אימעיט, ויתכן דמש"כ התוס' דאינו אב משום דרשא היינו מהאי דרשא גופא דכיון דנתמעט ממו"מ ממעטי' ג"כ דאינו מטמא אדם וכלים דגדר הילפותא הוא דגלי קרא שבע"ק אינו דומה לזב ואע"פ שטומאתו משום רואה אינו אלא ולד הטומאה [והגדר נראה דהשכב"ז מטמאה בראיה וטומאתו בולדה ממנה], ואולי מהזב אחרינא מתמעט.

בגדר טומאת מעינות הזב

הנה זה ברור שאין גדר טומאת מעינות הזב כטומאת מגע דנימא דטומאת הזב חמירא שהוא מטמא את מעינותיו דא"כ לא היה להם ליחשב כאב הטומאה, לא מיבעיא למש"כ במקו"א [נדפס קובץ נחלתך ו' אדר תשפ"ג] בביאור דעת הערוך ורבינו נתן דאבות הטומאה הם עיקרי הטומאות דודאי צ"ל דהמעינות טומאת עצמם בהם, אלא אפי' נאמר דגם הנטמא במגע הטמא אפשר שיהיה אב הטומאה מ"מ יש להוכיח דאין המעינות מקב"ט מן הזב דהא קיי"ל [עירובין ק"ד:] דכל שאין לו טהרה במקוה אינו נעשה אב הטומאה, וכתב השיטמו"ק [ב"ק כ"ה:] בשם מהר"י כץ דאין להקשות משרץ ונבלה

דהאי כללא בטומאת מגע הוא וא"כ ע"כ דאין טומאת הרוק טומאת מגע.

וכן הוא מפורש בדברי רש"י [חולין ע"א:] שכתב שאין משא אלא למי שהטומאה יוצאה ממנו כגון מת ונבלה ומעיינות הזב אבל טמא מת אע"פ שהוא אב הטומאה אין לו משא, הרי מפורש דטומאת המעינות מגופם באה להם ולא ממגע הזב.

מיהו אין להוכיח יסוד זה ממה שכתבו התוס' [חולין פ"ז: ד"ה כל] דגזרת משקין היוצאין מן הטמא כמשקין שהוא נוגע בהם נצרכה כשיצאו ממנו דרך שפופרת ולא נגעו בטמא ביציאתם ממנו [ואפי' נימא דטעם הגזירה אינו אטו מעינות הזב מ"מ ודאי דלא עדיפי מיניהו], דפשיטא שלא ע"י מגע נטמאו המעינות אלא דסליק אדעתאי לומר דנביעת המעין מן הזב חשובה כמגעו דומיא דמדרסו והיסטו ובמש"כ לעיל נדחתה סברא זו.

והנה בפשוטו הייתי אומר דטומאת המעינות טומאה חדשה בפני עצמה היא וכמו שהשרץ והנבלה מסואבים וטמאים כמו כן מעיינות הזב מאוסים וטמאים שהרי כבר הוכחנו שלא מן הזב קבלו את טומאתם וכהוראת לשון רש"י שדימה מעינות הזב למת ונבלה שהטומאה יוצאה מהם.

אלא שמצאתי ראיתי וחדשות עבורי אני מגיד שדבר מוסכם הוא על כל הראשונים דטומאת המעינות טומאת הזב עצמו היא, דהנה שנינו בבריתא [שבת פ"ד., ב"ק כ"ה:] 'מפץ במת מנין, ודין הוא ומה פכין קטנים שטהורים בזב טמאים במת מפץ שטמא בזב אינו דין שיהא טמא במת', ופירש"י דפכין קטנים של חרס אינן מיטמאין על ידי הזב בשום טומאה דלמדרס לא חזו שאין עשויין לישיבה ועוד שהן של חרס, ובמגע הזב לא נטמאו מפני שכלי חרס אין מיטמאין אלא מאוירן ומתוך שפיהן צר אינו יכול להכניס אצבעו לתוכן ומשו"ה גם אינו מטמאן בהיסט דלהכי אפקיה רחמנא בלשון נגיעה ללמד שכל שאינו מטמא במגע אינו מטמא בהיסט, ואע"פ שאפשר ליגע בחוט השערה ושיער הזב מטמא כדדריש בתו"כ מדכתיב והנוגע בבשר הזב להכי אפקיה רחמנא בלשון נגיעת בשר ללמד דדוקא כלי הראוי לנגיעת בשרו נטמא ג"כ ע"י שערו.

והקשו התוס' [שבת שם ד"ה מה, ב"ק שם ד"ה שטהורין] תימה מנ"ל שלא יטמאו פכין קטנים במעיינות הזב, נהי דבשער הזב לא מטמא הנ"מ בשער שמבשר הזב גופיה נפקא לן טומאת שער הלכך בעינן ראוי לנגיעת בשר אבל רוקו דכתיב ביה בהדיא וכי ירוק הזב בטהור פשיטא דלא בעינן ביה ראוי לנגיעת בשר, וקאי בקושיא.

ולכאו' יפלא מדוע בכדי שנוכל לומר שפכין קטנים טהורים מכל טומאות הזב צ"ל שגם אינן מיטמאין במעינות הזב, ולעולם אימא לך דפשיטא דמקב"ט ממעינות הזב ואעפ"כ מיקרי שהן טהורין בזב דהא המעינות אב הטומאה בפני עצמן הם וכש"כ רש"י שהם כמת ונבלה שטומאתם יוצאה מהם [והגע עצמך הרי שהכניס חוט שהוא חיבור למדרס לתוך פיו של פך קטן טמאהו ואע"פ שטומאת המדרס מכח הזב מיקרי טהור בזב מפני שהזב עצמו אינו מטמאו, וכ"ש מעינות הזב שטומאתן יוצאה מהם].

ומבואר בזה יסוד חדש דטומאת המעינות טומאת הזב עצמו היא וכשם שהוא מטמא

במגעו והסיטו כך הווא מטמא ברוקו, ומשו"ה הוצרכו התוס' להכריח דרוקו מטמא פכין קטנים משום דכתיב בהדיא וכי ירוק הזב בטהור הא אי לאו הכי הוה מדמינן ליה לשערו דאינו מטמא אלא בנגיעת בשרו ומשמע דגדר אחד להם.

ונראה שאין גדר הטומאה דיריקת הזב על הטהור חשובה כאי' נגע בו אלא דטומאת הזב נובעת במעינותיו ונמשכת מגופו אל רוקו והטומאה עצמה שהיתה בגוף הזב קביעה וקיימא במעינותיו והכי קרא שמו מעינות הזב דזהו גדר טומאתו שהזב הוא מקור נשחת ומעין נרפש הנובע ומשפיע טומאה לעולם.

וכן נראה מתירוצו של התוס' הרא"ש [שבת שם] ומיהו פכים קטנים טהורים מליטמא מגוף הזב, וכן תירצו בתור"פ [שיטמו"ק לב"ק שם] .., והיינו דאע"פ דודאי מדקשיא להו מוכח דס"ל שטומאת המעינות טומאת הזב היא מ"מ תירצו דכיון שאי"ז טומאת גופו ממש אלא דטומאת הזב נמשכה וקבועה במעינו שפיר מיקרי טהורין בזב עצמו.

וכפי שחיפשתי במקום שיד כהה מגעת נראה שכך היא הסכמת הראשונים מפרשי הסוגיא דפכים קטנים ואין גם אחד שתירץ קושית התוס' דמעינות לאו טומאת הזב היא אלא טומאה בפני עצמה, אדרבה יש הרבה מהראשונים שמכח קושיה זו דחו פירש"י ופירשו כרבינו חננאל דפכים קטנים כלי עץ נינהו וטהורין מטומאת מדרס הזב. [ועיין מאירי שם, ועיין נדה נ"ה: וכי ירוק יכול אפי' אינו נוגע דמשמע דהזב הוא שמטמא ברוקו כמגעו].

ויש לדון בזה ממה שכתב הר"ש [מ"ג] לצדד שיש לבועל נדה מעינות כנדה ולאחמ"כ מצדד דבועל נדה אינו מטמא אדם לטמא בגדים במגעו ובשיעורי הגרי"מ הפליא בזה היאך יתכן שמעינותיו יהיו חמורים ממנו עצמו ובאמת כבר מצאנו כיוצא בו במנחת חינוך מצוה שע"ב שנסתפק אם יש מעינות למצורע בימי ספרו אף דמבואר להדיא ולא נעלם חלילה מהמנ"ח שמצורע בימי ספרו מטמא כשרץ בלבד, והנה אם טומאת המעינות טומאה בפני עצמה היא יונח לנו מעט דיש מקום לשמוע שטומאת המעינות יכולה שתהיה יתירה על טומאת הבועל עצמו ומאידך י"ל איפכא דפשיטא דאם הבועל נדה אינו מטמא אדם לטמא בגדים במגעו ה"ה למעינותיו שיהיו כמותו ומהשתא י"ל דדוקא אם טומאת המעינות טומאה נמשכת היא שייך שדין טומאתם ישתנה כפי דין טומאת מקורם אולם אם טומאתם היא טומאה בפנ"ע מהיכי תיתי לחדש דיני טומאה חדשים לרוקו של בועל נדה והו"ל למימר דאין לו מעינות כלל, ועיין.

אחרי מות

הרה"ג ר' מרדכי יהושע הנפלינג שליט"א

וְהִקְרִיב אַהֲרֹן אֶת פַּר הַחַטָּאת אֲשֶׁר לוֹ וְכִפֶּר בַּעֲדוֹ וּבְעַד בֵּיתוֹ וְשָׁחַט אֶת פַּר הַחַטָּאת אֲשֶׁר לוֹ (ט"ז,יא)

ביסוד דין שני הוידויים שהתודה אהרן עליו ועל ביתו ועל כל הכהנים

במשנה ביומא לז:-מא: מבואר שבוידוי הראשון היה הכה"ג מתודה על עצמו ועל ביתו, ובוידוי שני היה מתודה על עצמו ועל ביתו ועל אחיו הכהנים, והתוס' ישנים ביומא מג: הק' מדוע בוידוי שני של הפר היה צריך הכהן גדול לחזור ולהזכיר בוידויו את עצמו וביתו, הא כבר התודה עליהם בוידוי הראשון. ועוד יש להקשות מדוע הוצרך הכתוב לומר ולקח את פר החטאת אשר לו ב' פעמים. ואין לומר משום שהוא מעכב כמבואר שם שצריך שיקחנו משלו ולא משל ציבור ואף לא משל אחיו הכהנים ולכך הוצרך הכתוב לשנות עליו כדי ללמדינו שהוא מעכב, שהרי כבר מהא דכתיב ושחט את פר החטאת אשר לו, משמע שבשעת השחיטה צריך שהפר יהיה שלו ואמאי צריך לומר את הלקיחה ב' פעמים.

והנה הרמב"ם פ"ה מהלכות עבודת יום הכיפורים הי"ג כתב וז"ל "פר יום הכפורים אף על פי שכהן גדול קונה משלו שנאמר פר החטאת אשר לו, המקום הפקיר ממונו בו לכל אחיו הכהנים, שאילו לא היה להן בו שותפות לא היו מתכפרין בו, לפיכך אם מת כהן גדול קודם שישחט הפר, הכהן שעומד תחתיו אינו מביא פר אחר אלא שוחט את של ראשון, ואינו חטאת שמתו בעליה שתמות שאין חטאת הרבים מתה, שחט את הפר ומת קודם שיכפר בדמו, הכהן האחר נכנס בדם זה ומכפר בו".

ועפי"ז נראה לבאר, דכיון שעל הלקיחה יש דין שיהיה משל הכהן גדול לכך צריך הכהן גדול להתודות עליו על עונותיו ועל עונות אנשי ביתו, דיסוד הוידוי הראשון הוא דמכיון שגילתה התורה שהקרבן הוא שלו, ממילא יש לו להתודות כמו שיש חיוב להתודות על כל קרבן שהאדם מביא. אבל יסוד הוידוי השני הוא, דכיון שאליבא דאמת הוא נחשב גם כקרבן של כל שבט הכהונה משום שהתורה הפקירה את ממונו לצורך אחיו הכהנים, ממילא הוא נחשב כקרבן הכהנים, ולכך הוצרך להתודות עליו שנית משום שהוא גם קרבן הכהנים, וממילא בעי וידוי עליו כדין כל קרבן הכהנים, וממילא הוצרך נמי לחזור ולהתוודות עליו ועל ביתו, דכיון שעתה מתוודה עליו כדין קרבן כל הכהנים, ממילא מתוודה נמי עליו ועל ביתו, דגם הוא וביתו בכלל השותפים וצריך להתוודות גם עליו בכלל כל השותפים.

וממילא א"ש שלכך כתבה התורה ב' פעמים "ולקח וכו'", דבתחלה כתבה התורה והקריב אהרן את פר החטאת אשר לו וכפר בעדו ובעד ביתו ודרשינן ביומא לו: "וכפר בכפרת דברים הכתוב מדבר, או אינו אלא בכפרת דמים, הרי הוא אומר והקריב אהרן את פר החטאת אשר לו ועדיין לא נשחט הפר". הרי

שכל המטרה שהוא יביאנו משלו היינו שבשעת הלקיחה יהיה משלו כדי שיתודה עליו משום שהוא קרבן שלו, אבל כיון שהתורה הפקירתו לאחיו הכהנים כדי שיתכפרו בו, ולא רצתה התורה שהוא יביא להם משלו, לכך הוצרך לחזור ולהתודות שנית על הקרבן משום קרבן הכהונה, ומ"מ מדגישה התורה ושחט את פר החטאת אשר לו, משום שעיקר הקרבן הוא נחשב כקרבן שלו, ואסור לו להקנותו ממש לאחיו הכהנים.

ובזה א"ש שיטת הרא"ש שס"ל שבוידוי הראשון כשהוא מתודה על ביתו היינו על כל אנשי ביתו וכולל בו אף את בניו, והק' בגבורת ארי התינח בכהנים של דורות בעי ב' וידויין הראשון שהוא מתודה עליו ועל אשתו ועל כל זרעו, והשני בא להוסיף את כל אחיו הכהנים, אבל באהרן גופיה דמשתעי ביה קרא, ב' וידוין למה לי דהא כל כהנים זרעו הן, וכיון דכבר התודה בוידוי הראשון עליו ועל אשתו וכל זרעו הרי הם כבר כל הכהנים, וא"כ וידוי שני למה לי, הא זולת זרעו אין שום כהנים בעולם וכבר התודה עליהם בפעם הראשונה. ולפי משנ"ת א"ש היטב, דהוידוי הראשון הוא משום שיש עליו שם של קרבן שלו, וממילא מהות הוידוי הוא רק עליו ועל ביתו, אבל הוידוי השני שהוא משום שנקרא קרבן הכהנים, בו מהות הוידוי הוא על כל הכהנים שהתורה הקנתה להם את הקרבן, ולכך הוצרך לחזור ולהתודות עליו משום וידוי הקרבן של הכהנים, דאף שהוא וביתו והכהנים זה היינו הך, אבל דינם חלוק זה מזה, דבוידוי הראשון מתכפרים בניו מדין שקרבן שלו, ובוידוי השני מתכפרים בניו מדין שהקרבן מכפר על כל הכהנים משום שהתורה הקנתה להם בו חלק, ולכך אף אהרן עצמו הוצרך לב' וידויין, אף שבשניהם התוודה עליו ועל בניו, ודו"ק.

קדושים

הגאון רבי יעקב פישר שליט"א
מו"צ בבית ההוראה שע"י ביהמ"ד אהבת תורה מודיעין עלית

ולֹא תַשְׂחִית אֵת פְּאַת זְקָנֶךָ (י"ט,כ"ז)

סדר הפרשיות - כוונת התורה בילפותא של איסור גילוח הזקן

בפרשת קדושים (יט, כז): ולא תשחית את פאת זקנך. ובפרשת אמור (פס' ה'): ופאת זקנם לא יגלחו.

עי' פירש"י בפרשת אמור ע"פ הברייתא (דבת"כ ובמכות כא.) שבישראל כתובה לעיל האזהרה לא תשחית וגו' יכול גם לקטו במלקט ורהיטני יהא חייב לכך נאמר כאן לא יגלחו, פי' וילפינן זה מזה אינו חייב אלא על דבר הקרוי גילוח ויש בו השחתה וזהו תער.

והנה זה שנכתב האיסור הזה ופרטיו באופן הזה שחילקם הכתוב בין שתי פרשיות וחלקם גבי הכהנים דודאי יש טעם בזה [וכ"כ בדרשות הר"ן (דר' י"א, ד"ה ואחר שהזהיר וכו' והנה וכו') דאע"פ דרז"ל למדו ליתן האמור של זה בזה ודרשו דה"ה בכל וכו' אני אומר שלפיכך נכתבו אלו הלשונות באלו המקומות בלבד להעיר אותנו וכו'. (והרמב"ן בר"פ מטות כ' שהיתר נדרים לא נתפרש בתורה והטעם שלא יאמרו אלא לראויים להם ויכתבו ברמיזה)].

ונראה שהוא כדי ללמד מכוון רצוי מאת ה' שיתקיימו גם כפשוטם בפני עצמם שני המאמרים לא תשחית את פאת זקנך ולא יגלחו אותן. כמו שידוע דהכי איתא בשער טעמי המצוות (סו"פ קדושים ד' עח.) והביאוהו הפוסקים ז"ל (כגון בשיו"ב לברכ"י ביו"ד סי' קפ"א ס"י, וכה"ח בססי' ש"ג ס"ק קכ"ז) עי"ש ואכ"מ, ומגיד הכתוב שעל אותם הקרובים אל השי"ת יותר ואפשר להם מוטל שלא יגלחו ולא ישחיתו זקנם כלל, לכך מאמר הסתמי לא יגלחו נכתב אצל הכהנים שהם משרתי א-ל (שדיבר הכתוב בהווה כדתנן בפ"ה דב"ק ד' נד: וע"ע להמלבי"ם באילה"ש סי' צ' וצ"א) וה"ה לשאר אנשים אשר נשאם לבם לקרבה אל עבודת ה' יותר ואפשר להם (ע"ד מש"כ הרמב"ם בסוף הל' שמיטה ע"ש).

והגדרת גדרי מצוה כיו"ב כבר נכתבה במחזב"ר לברכ"י (באו"ח סי' קמ"א ס"ב) שהו"ד בשע"ת סי' ק"א (ס"ג בסו"ד), ובשיו"ב ביו"ד סי' קפ"א שם (בקו"א שיי"ש ס"א בשם מהר"י אירגאז ז"ל בדברי יוסף ס"כה), ועי' בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ב סי' מ"ח).

וע"ד משנ"ת בזה כתבו מחכמי הדורות ונכון להזכיר דבריהם. בתשובת חתם סופר (חאו"ח סו"ס קנ"ט) כתב: אבותינו הנהיגו עצמם כן על צד ההכרח וכו' בימי גזירת תתנ"ו וכו' התירו גדוליהם **למכתתים** רגליהם לשנות מלבוש' ולגלח זקנם (כדי) שלא יכירום האויבים, כי אז כבר גילחו הגוים זקניהם על פי מעשה ממלך פולין א' שהיה סריס כמבואר בספרי הימים וכו' על כן נשתרבב המנהג שלא לגדלו כלל רק סימנא בעלמא וכו' אך מופלגי תורה היושבים

בביתם הם מגדלים אותו. ואותם שלפני הגזירה ההיא שברחו לארץ פולין לא באו לכלל זה. (ועע"ש והו"ד ההם בדרכ"ת בסי' קפ"א רס"ק י"ז). והחיד"א ז"ל (עבוה"ק מורה באצבע ס"קלה) כתב: אשרי מי שמניח זקנו וכו' ומי ששרוי בערי **אדום** והוא **סוחר ומוכרח** לספר זקנו יזהר וכו'.

וכתב החזון איש: ע"ד הסם (המשיר) אין זה לבוש ישראל רק למדו מהגוים בגולה (אגרותיו ח"א סי' קצ"ז. ושם בסי' קצ"ח כתב: ואף שפשטה המחלה גם בין התורניים יחיו וכו' ע"ש)[1]. וזה לשון השואל שבשו"ת ישכיל עבדי (ח"ה או"ח סי' נ"ה) בא"ד (בשנת תשי"ד): היות שהם נמצאים בין הגויים האירופיים שגידול הזקן אצלם הוא כחרפה וכיעור והמגדל זקן נחשב אצלם כאיש פראי וחסר נימוס וכו' שלא בטובתם המה מוכרחים להסתפר וכו' להיות להם אפשרות להתעסק עם הגויים להוציא מחייתם לכלכל את עצמם וב"ב וכו'. ובזמן אבותיו לא היה המנהג הזה אצל הגויים כי אז היתה הממשלה ממשלת ישמעאל שגם הם היו מגדלי זקן לא כן בזמן הזה שנתחלפה הממשלה ושלטת שם ממשלה הצרפתית וכו']. (וכתבנו עוד בקונט' דברי אגדה וחכמה, מאמר הסירו את וגו').

עוד נכון להזכיר דברי הנודע ביהודה (מהד"ת חיו"ד סי' פ') בא"ד: אף לפי דבריו יש הריסה גדולה ונתת דבריך לשיעורים היום מגלחים עד העיקר ולמחר יגלחו גילוח כל דהוא וכו' וגם ישאר' שערות שלא הגיע המספרים כלל וישחיתו וכו' (הו"ד בפת"ש ביו"ד סי' קפ"א סק"ד) ע"ש]. (ופשוט שאין חילוק בכ"ז בין רווק לנשוי (עי' גם ביפה ללב והו"ד בדרכ"ת בסי' קפ"א ס"ק י"ח).

1. וכתב בשו"ת רעק"א (מהד"ק סי' צ"ו ד"ה וביותר), כמה פעמים שהבית דין מקבלים עדות ממגולחי זקן ובאמת הטעם שאין יודעים אם גולח במספרים או בסם או בתער. אבל המון עם שמבינים מה בתער מה במספרים וסם המה רואים שהב"ד מקבלים עדות מהם וחושבים שלב"ד ג"כ (יש) הכרה זו וכו'.

הרב יעקב פרנקל

לֹא תַעֲשׂוּק אֶת רֵעֲךָ וְלֹא תִגְזֹל (י"ט,י"ג)

בדין שינוי בגיזות ובולדות ובפרה עצמה

במשנה בב"ק צג: תנן הגוזל עצים ועשאן כלים וכו'. גזל פרה מעוברת וילדה רחל טעונה וגזזה משלם דמי פרה העומדת לילד ודמי רחל העומדת ליגזז.

יש מח' הראשונים בגזל פרה מעוברת וילדה או בגזל פרה ריקנית ונתעברה אצלו, האם את הפרה עצמה קונה ומשלם רק דמי פרה, או שאת הפרה עצמה לא קנה בשינוי, ורק את הולדות והגיזה קנה בשינוי.

א. רש"י וכן הנמוקי יוסף סוברים דקונה רק את הולדות והגיזה, אבל את הפרה עצמה לא קנה דלא השתנה כלום בגוף הפרה, וכן הרמב"ן במלחמות (דף לב בדפי הרי"ף) אומר דמש"כ הבעל המאור שקונה נמי את הפרה וזהו ששנינו במשנה שמשלם כשעת הגזילה דהיינו שגוף הגזילה קנויה לגזלן ומשלם דמים כדמעיקרא, לאו מילתא היא, שהגוזל פרה מעוברת וילדה אין הגוף קנוי לו, שאין שינוי כלל בגוף הבהמה אלא בולד או בגיזות, שאטו נאמר שאם גזל בהמה מלאה והטילה גללים קנאה, וא"כ נמי בבהמה א"א לומר מעיקרא גופה מליא והשתא גופה סריקא.

ב. ושיטת הרא"ש דקונה נמי את הפרה, משום דמעיקרא גופה מליא והשתא גופה סריקא. ואי"ז שינוי החוזר, כיון שלא תהיה מעוברת עוד פעם עם ולד זה שנמצא לפנינו, וכן בגיזה, אע"פ שיכולה עוד פעם ליטען, אבל בגיזה זו כבר לא תהיה נטענת, ולכן הוי שינוי גם בגוף הפרה, ואינו מחזיר אלא את דמי הפרה.

ובנימוקי יוסף הק', דאטו נאמר ג"כ בהטילה גללים דיקנה אף הפרה דמעיקרא גופה מליא והשתא גופא סריקא. הרי הא ודאי דלא, כיון דזה הדרך בבהמה, וא"כ ה"ה בנתעברה, דהרי היא יכולה עוד פעם להתעבר, ואי"ז נקרא שינוי.

ג. והנה הרמב"ם (פ"א מהל' גניבה הי"א) פסק, היתה הגניבה ביד הגנב והשביחה מאליה כגון כבשה שילדה וגזזה, משלם אותה ואת גיזותיה ואת ולדותיה, ואם אחר יאוש ילדה וגזזה, משלם כשעת הגניבה. ע"כ.

היוצא לנו שהרמב"ם סובר שלידה וגיזה אינן שינוי ומשלם גם את הגיזות והולדות, והכל תליא רק ביאוש, דבנתיאש ואח"כ ילדה וגזזה משלם כשעת הגניבה.

והראב"ד השיג עליו וז"ל: א"א נראה לי שזה שבוש הוא, דאפי' שבח שע"ג גזילה דגזלן הוי, וכ"ש גזזה וילדה דקניה בשינוי וכו'. דהיינו שהראב"ד סבר דלידה וגיזה הוי שינוי וכמו דסברי רש"י והרא"ש דלדברי שניהם ודאי לידה וגיזה הוי שינוי, ונחלקו רק בגוף הפרה אי הוי שינוי או לא. ולכך הקשה על הרמב"ם למה כתב שלידה וגיזה אינן שינוי.

אמנם הגר"א בביאורו העמיד שבאמת שיטת הרמב"ם היא דלידה וגיזה לא הוי שינוי, וכן כתב הקצוה"ח (סי' שנ"ד סע"ק א') דדעת הרמב"ם דלידה וגיזה לא הוי שינוי, ומביא ראיה לשיטתו מהגמ' בע"ז (ד' מ"ז) המשתחווה לקמת חיטין מהו למנחות, יש

שינוי לנעבד וקמחן מותר למנחות או אין שינוי לנעבד, אמר מר זוטרא בריה דר' נחמן ת"ש כל האסורין לגבי המזבח ולדותיהן מותרין ותני עלה ר' אליעזר אוסר, ולאו אתמר עלה אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה מח' כשנרבעו ולבסוף עיברו, אבל עיברו ולבסוף נרבעו ד"ה אסור והכא נמי כעיברו ולבסוף נרבעו דמי, הכי השתא התם מעיקרא בהמה והשתא בהמה דשא היא דאחידא באפה, הכא מעיקרא חיטי והשתא קמחא, וע"ש פי' רש"י (ד"ה התם) התם לא אישתני, דמעיקרא במעי אמו קרוי בהמה והשתא קרוי בהמה. דשא היא דאחידא באפה, דלתי הרחם סגורין בפניו ע"ש. ומבואר דלידה לא חשיב שינוי אפי' לגוף הולד, וא"כ ה"נ גבי גזילה לידה לא חשיבה שינוי, וכל מה שנתבאר במשנה שקונים את הגיזות והולדות, זה רק לאחר יאוש, וסובר הרמב"ם שלאחר יאוש קונה את השבח דממילא אפילו בלא שינוי משום תקנת השבים, ובשבח שע"י הוצאה ס"ל נמי שקונה אפילו לפני יאוש משום תקנת השבים. אבל הגזילה עצמה חוזרת בעיניה גם בשבח שע"י הוצאה, וכל מה שקונה הוא רק מדין שבח שע"ג גזילה, ולא מדין שינוי. וזהו מה שממשיך הרמב"ם בהל' י"א, הוציא עליה הוצאות והשביחה, כיון שפיטם אותה הרי השבח של גנב אפי' לפני יאוש, כיון דהוי שבח שע"י הוצאה שקונה נמי קודם יאוש.

והנה ז"ל הרמב"ם (בהל' גזילה ואבידה פ"ב ה"א) "הגזילה שלא נשתנית אלא הרי הוא כמות שהיתה, אע"פ שנתיאשו הבעלים ממנה ואע"פ שמת הגזלן והרי היא ביד בניו, הרי זו חוזרת לבעליה בעצמה, ואם נשתנית ביד הגזלן אע"פ שעדיין לא נתיאשו הבעלים ממנה קנה אותה בשינוי ומשלם דמיה כשעת הגזילה".

ומבואר שהרמב"ם נמי סבר דאיכא דין שינוי בגזילה, אלא שס"ל שלידה וגיזה לא הוי שינוי, אבל בדברים אחרים כגון גזל עצים ועשאן כלים, הוי שינוי וקונה מה"ת אפי' קודם יאוש, ואפי' את הגזילה עצמה קונה, משא"כ בשבח שע"ג הגזילה שס"ל שאינו שינוי, ולכך אם הוא שבח דממילא קונה רק לאחר יאוש, ואם הוא שבח שע"י הוצאה קונה גם קודם יאוש, וכל זה רק מפני תקנת השבים.

ולפי"ז הרמב"ם מוקים סיפא דמשנתינו דהגוזל עצים דאיירי רק לאחר יאוש, ולכן קונה את הלידה והגיזה בשבח שע"ג גזילה מדין תקנת השבים.

והנה הטור (חו"מ שנ"ד) פסק דאם השביחה הגזילה ביד הגנב השבח של הגנב, ולא מיבעיא אי גנב פרה ריקנית ונתעברה וילדה אצלו דהוי הכל של הגנב כולל הפרה גופא דקנאה בשינוי, אלא אפי' גנב פרה מעוברת וילדה אצלו או גנב ריקנית ונתעברה אצלו ועדיין לא ילדה, הכל של הגנב דקנאה בשינוי, דלידה וגיזה ועיבור, כולהו מקרי שינוי בגוף הפרה.

והביא הטור נמי את דעת הרמב"ם שחולק על הרא"ש, ומחלק בין שבח דממילא לשבח דהוצאה, דבשבח דממילא קונה דוקא לאחר יאוש, ובשבח דהוצאה קונה נמי קודם יאוש.

וכתב הב"ח דמה שהרמב"ם סובר דבשבח דממילא קונה דוקא לאחר יאוש, היינו דוקא היכא דאיכא גם קצת שינוי כגון שגנב מעוברת וילדה אצלו דהוי שינוי קצת, ולאחר

יאוש קונה הכל דהיינו גם הפרה גופא, אבל אי ליכא שינוי קצת כגון שגנב ריקנית ונתעברה וילדה, דאי"ז שינוי כל עיקר דריקנית גנב וריקנית מחזיר, בזה אינו קונה כלל, וצריך להחזיר הפרה עצמה לבעלים.

אלא דהדבר תלוי בהא, דאי נתייאש קונה השבח, אבל בלא נתייאש אינו קונה אפי' הגיזות והוולדות.

והיוצא לנו מדברי הב"ח דלדעת הרמב"ם איכא גם דין שינוי וגם דין שבח לאחר יאוש, כלומר דאם היה ג"כ שינוי קצת כגון שגנב מעוברת וילדה, קונה אף הפרה, וכ"ש גיזות וולדות, כיון דהיה שינוי קצת, אבל בלא היה שינוי קצת כגון שגנב ריקנית ונתעברה אפי' לא ילדה, אי"ז נקרא שינוי דריקנית גנבה וריקנית מחזירה, וממילא אינו קונה את הפרה אפי' לאחר יאוש, דאי"ז שבח שע"ג גזילה, ורק את הגיזות והולדות דהוו שבח, קונה מדין שבח שע"ג גזילה, וזה דלא כדעת הגר"א שסובר דדעת הרמב"ם דאפי' שינוי קצת אין בלידה וגיזה. ומה שקונה בשינוי דממילא לאחר יאוש הוא רק מדין שבח, והגזילה תמיד חוזרת בעיניה אפי' בשבח שע"י הוצאה.

ולכאו' מה שהכריח את הב"ח לומר בדעת הרמב"ם דשבח דממילא תליא בשינוי קצת, הוא משום דבהמשך אומר הטור וז"ל: ואם אחר יאוש השביחה משלם כשעת הגניבה, כיצד גנב או גזל פרה מעוברת ונתייאשו הבעלים ואח"כ ילדה, משלם דמי פרה העומדת לילד והפרה והולד ישארו לגנב, גזל או גנב פרה ריקנית ונתיאשו הבעלים ונתעברה אצלו, משלם כשעת הגזילה, כיצד אם ילדה כבר בשעה שהבעלים תובעים אותו, הולד של הגנב, ואם עדיין לא ילדה שמין לגנבה ונוטל השבח מן הבעלים ומחזיר לו הפרה עם עוברה ע"כ. ולכאו' מאי חילוק איכא אי גנב פרה מעוברת וילדה שקונה גם גוף הפרה עם הולד, לגנב ריקנית ונתעברה דתליא רק בשבח, דקודם לידה מקבל רק דמי שבח, ולאחר לידה מקבל את העובר.

ולפי פי' הב"ח א"ש, כיון דבגנב מעוברת וילדה הוי נמי שינוי קצת, לכן קונה נמי גוף הפרה וכן קונה את הגיזות והולדות מדין שינוי, אבל בגנב ריקנית ונתעברה אצלו אי"ז שינוי כלל, והוי רק שבח, ושבח ללא שינוי לאחר יאוש, קונה רק את השבח מפני תקנת השבים, וממילא לאחר לידה קונה נמי הולד, וקודם לידה קונה רק דמי שבח. והלכה זו הכריחה את הב"ח לחלק בשבח דממילא לאחר יאוש בדאיכא שינוי קצת.

ובאמת שדעת הב"ח הוא דעת יחידאה, וכו"ע לומדים בדעת הרמב"ם דאי"ז תליא כלל ועיקר בדינא דשינוי, אלא הכל תליא רק ביאוש ותו לא, ובשבח דממילא בעי יאוש כדי לקנות את השבח. ובשבח שע"י הוצאה קונה נמי קודם יאוש. ולשיטתם ק' איך יסבירו את הרמב"ם שמחלק בגנב מעוברת וילדה ונתייאשו הבעלים שקונה הכל כולל הפרה גופא, לגנב ריקנית ונתעברה דמקבל רק שבח. וצ"ע.

ד. והנה בגמ' ע"ז (מו:) בעי רבי בר חמא המשתחוה לקמת חיטין מהו למנחות יש שינוי בנעבד או אין שינוי בנעבד וכו'. ת"ש כל האסורין לגבי המזבח ולדותיהן מותרין ותני עלה רבי אליעזר אוסר וכו'. והיינו שיש מח' בהו"א של הגמ' אי בנעבד ולדותיהן מותרין למזבח, דת"ק סובר דהולדות מותרין

משום דהוי שינוי, ור"א אוסר. ובתוס' (ד"ה כל) הקשו דמשמע הכא דשינוי אינו מועיל כלום לגבי האם, וגבי שינוי קונה בגזל למאן דאית ליה שינוי קונה תנן גזל רחל וילדה גזילה חוזרת בעיניה ואינו משלם אלא דמי הפרה, אלמא מהני שינוי לגבי האם, ויש לחלק דלגבי תקנת השבים דוקא מהני ולא לגבי מזבח.

והיינו דבהגוזל עצים דאיירי בגזל, איכא תקנת השבים ולכן קונה נמי את האם, משא"כ במזבח דאין תקנת השבים אינו קונה את האם.

ולכאו' קשה ממ"נ, דאי אמרינן דנעשה שינוי בבהמה, אמאי אמרינן דאיכא תקנת השבים, והרי זה שינוי בגוף הפרה, וא"כ זה שינוי מדאו' ולא רק מפני תקנת השבים, ואי אמרינן דאין שינוי בבהמה כלל, א"כ אמאי איכא תקנת השבים, הרי אין כאן שינוי, ולא נאמר תקנת השבים כשאין שום שינוי, ובע"כ צ"ל דהתוס' סברו שלידה וגיזה זה שינוי, אלא דבגיזות ובולדות השינוי הוא שינוי שאינו חוזר, כיון דא"א להחזיר אותו למצב הקודם, אבל בפרה עצמה הוי שינוי החוזר כיון דחוזרת ומתעברת, ודלא כהרא"ש שסובר דבפרה נמי הוי שינוי שאינו חוזר, משום דא"א להתעבר עם אותו עובר שנמצא לפנינו, דהתוס' סברו שכלפי הפרה זה כן שינוי החוזר, ולכך כתבו התוס' דהכא בהגוזל עצים קונה את האם משום תקנת השבים, דתקנת השבים נאמרה להדיא בשינוי החוזר, כדאמרינן בב"ק סז..

והנה המנחת חינוך במצוה תקע"א כתב דלגבי מזבח החמירו טפי לאסור, ולפי"ז אפשר לתרץ קושית התוס' דאה"נ דהוי שינוי גם בנעבד, אלא דמ"מ במזבח החמירו טפי ולכן אסור להקריבה למזבח.

וכן לפי התירוץ הזה דבמזבח החמירו טפי, אין ראיה לשיטת הרמב"ם מהא דהביא הקצות מע"ז דאמרינן שלידה אינה שינוי בולד, כיון דבמזבח החמירו טפי ולכן וולדותיהן אסורין, אבל לענין גזילה אפש"ל דכן הוי שינוי.

ה. ולפי"ז יוצא לנו ד' שיטות בדין שינוי בגוף הפרה ובגיזות וולדות. שיטה א'. (רש"י רמב"ן ונימוקי יוסף), בגוף הפרה עצמה אין שינוי כלל, ורק בגיזות וולדות הוי שינוי, ובהו הוי שינוי שאינו חוזר.

שיטה ב'. שיטת הרמב"ם. לידה וגיזה לא הוי שינוי כלל, אפילו בגיזות ובולדות, וכ"ש בגוף הפרה עצמה, והכל תליא ביאוש, דאם נתיאש קנה השבח, ואם לא נתייאש לא קנה השבח, (ולב"ח בעינן נמי שינוי קצת). ובלא נתייאש קונה רק שבח שע"י הוצאה, ולא שבח דממילא.

שיטה ג'. שיטת התוס', לידה וגיזה הוי שינוי שאינו חוזר, וגוף הפרה הוי שינוי החוזר כדמוכח מע"ז מו:.

שיטה ד'. שיטת הרא"ש דבין בגוף הפרה ובין בגיזות ובולדות הוי שינוי שאינו חוזר. בולדות כיון דאינם יכולים לחזור למצבם הקודם, ובפרה כיון שאינה יכולה להתעבר בולד זה שנמצא לפנינו.

הרב אברהם ישעי' קצלנבוגן, אשדוד

בְּצֶדֶק תִּשְׁפּוֹט עֲמִיתֶךָ (י"ט,ט"ו)

בדעת הרמב"ם בענין החיוב לדון את חבירו לכף זכות

ברמב"ם ביד החזקה בפרק כ"א מהלכות סנהדרין הל' א' כתב וז"ל, מצוות עשה לשפוט השופט בצדק, שנאמר בצדק תשפוט עמיתך, עכ"ל, ובפי' הגרי"פ פערלא על הרס"ג בעשה צ"ז בד"ה איברא ראיתי, כתב דמדברי הרמב"ם ביד החזקה דכתב דהמצוות עשה דבצדק תשפוט עמיתך, זהו דיש מצוה להשוות את הבע"ד, מבואר דחזר בו הרמב"ם ממש"כ בספה"מ דכלול במצוה זו אף מצוה לדון את חבירו, וכתב דכן מבואר אף בסמ"ג, דאין כלול במצוה זו מצוה לדון את חבירו, וצ"ב מהו יסוד נידון זה, ומה סבר הרמב"ם בספה"מ דכתב דכלול במצוה זו אף מצוה לדון את חבירו, ומה סובר הרמב"ם ביד החזקה דשיטתו דאין כלול במצוה זו מצוה לדון את חבירו.

והנה בגמ' בסנהדרין דף ו' ע"ב איתא, ר"א בנו של ריה"ג אומר אסור לבצוע וכו', ר' יהושע בן קרחה אומר מצוה לבצוע, עכ"ד הגמ'.

ונראה דבסה"מ היה ס"ל לרמב"ם דאין מצוה לבצוע, ומשום כן היה ס"ל דהך קרא לא מיירי כלל בדינא דפשרה, אלא מיירי בכל דין, ולכך סובר הרמב"ם דיש ללמוד מהך קרא דיש מצוה לדון את חבירו, אבל ביד החזקה ס"ל לרמב"ם דיש מצוה לבצוע, וכמו שפסק הרמב"ם בפכ"ב מהל' סנהדרין הל' ד', ויעויין במהרש"א בח"א שבועות דף ל' ע"א ובמשך חכמה פרשת שופטים שכתבו, דאי יש מצוה לבצוע, א"כ הך קרא דבצדק תשפוט עמיתך מיירי בדינא דפשרה, ואי הך קרא מיירי בפשרה, ודאי דלא נאמר בהך קרא דיש מצוה לדון את חבירו, ולכך ביד החזקה ס"ל להרמב"ם דאין כלול בהך קרא דבצדק תשפוט עמיתך, מצוות עשה לדון את חבירו, ואע"ג דילפינן מהך קרא דיש מצוה להשוות את הבע"ד, ואפילו דהך קרא מיירי בדינא דפשרה, י"ל שזהו משום דאין שום סיבה דדין זה יהיה קיים דוקא בפשרה, אלא אדרבה בדין שאינו של פשרה דבעינן בו יותר אמת, יש בו יותר סיבה להצריך להשוות את הבע"ד, אבל הא דיש מצוה לדון, אפ"ל דזהו רק לדון דין פשרה, משום שזהו דין שיש בו משפט ושלום, וכמבואר בגמ' לעיל דף ו' ע"ב, וא"א ללמוד מפסוק זה דיש מצוה לדון את חבירו.

ולפי"מ שנתבאר יש לבאר עוד, דהנה מצינו עוד חילוק בין שי' הרמב"ם בספר המצוות לבין שי' ביד החזקה, דהנה בסה"מ כתב הרמב"ם, דבכלל מצוה זו של בצדק תשפוט עמיתך, לדון כל אדם את חבירו לכף זכות, אכן בשי' הרמב"ם ביד החזקה מצינו דכתב הל' זו בהלכות דעות בפרק ו' הל' ו', עי"ש, ונראה מזה דשיטתו דאי"ז חובה לדון כל אדם לכף זכות, אלא זהו רק הנהגה טובה, וכן בפיהמ"ש באבות בפרק א' משנה ו' כתב דזהו רק הנהגה טובה, עי"ש.

ובחפץ חיים בעשה ג' בבמ"ח ביאר את שי' הרמב"ם, דהרמב"ם מחלק בין אדם שמכירו דאינו רשע, דבאדם זה יש מצוה עשה מה"ת

לדונו לכף זכות, וזהו דברי הגמ' בשבועות ודברי הרמב"ם בסה"מ דהוי דן את חברך והיינו דוקא חברך, לבין אדם דאינו מכירו, דבאדם זה אין מצוה מה"ת לדונו לכף זכות, אלא זהו רק הנהגה טובה, וזהו דברי המשנה באבות, ודברי הרמב"ם בפיהמ"ש באבות, דאמרינן שם דהוי דן את כל האדם לכף זכות, והיינו דיש הנהגה טובה מדרכי החסידות לדון כל אדם ואפי' שאינו מכירו לכף זכות.

אמנם יעויין בספר עלי באר בעשה ג', מש"כ להשיג ע"ד החפץ חיים, דבספרא הדרשה היא דהוי דן את כל האדם לכף זכות, עוד השיג ע"ד הח"ח מדברי הרמב"ם בהל' דעות פ"ה הל' ז', שכתב שם הרמב"ם דמידותיו של ת"ח לדון לכף זכות, ומבואר דס"ל להרמב"ם דלדון לכף זכות אי"ז חובה, אלא רק ממידותיו של ת"ח.

עוד יש להעיר דבמסכת כלה רבתי פרק ה' איתא, והוי דן את חברך לכף זכות, ויעוי"ש דמיירי התם במילי דחסידות, ומ"מ לא כתוב אלא הוי דן את חברך, ולא קתני את כל האדם, וע"כ צ"ל דאת חברך לאו היינו דוקא אחד דמכירו דהוא כשר.

ובאמת נידון זה אי חברך היינו כשר, או דיכול להיות דהכונה אפי' לאדם שאינו כשר, זהו מחלוקת הרש"י והתוס' בסוכה דף ל"ט ע"א, עי"ש בתוס' ד"ה הלוקח, וע"ע בפי' המשניות להרמב"ם הוצאת מכון המאור, דגי' הרמב"ם במשנה היא כהתוס', ומתבאר בזה דשי' הרמב"ם דחבר לאו היינו בדוקא אדם כשר, עי"ש, ויעויין עוד בענין זה במג"א סי' ת"ק ס"ק ג', ובפרי חדש שם, ובנו"ב מהדו"ת אבה"ע סי' ל"ח.

עוד יש להעיר ע"ד הח"ח הערה חזקה, דלפי"ד הח"ח דלהרמב"ם יש חיוב מה"ת לדון את חבירו לכף זכות, א"כ מדוע השמיט הרמב"ם הל' זו מספרו היד החזקה.

ואשר נראה בזה, הנה במהרש"א בחי' אגדות בשבועות שם, ביאר את דרשת הגמ' בשבועות, דדרשינן מקרא דבצדק תשפוט עמיתך, דלא יהיה א' עומד וא' יושב, ולא יהיה א' מדבר כל צרכו, ולא' יאמר קצר דבריך, דכל דרשה זו היא דוקא למ"ד דאין מצוה לבצוע, דלהך מ"ד א"א לפרש את הפסוק דבצדק תשפוט עמיתך דהצדק הוא על גוף המשפט, וע"כ מפרשינן את הפסוק דהצדק הוא דלא יהיה א' עומד וא' יושב וכו', אבל למ"ד דיש מצוה לבצוע, א"כ הבצדק מתפרש על גוף המשפט, ודרשינן מקרא דבצדק תשפוט עמיתך דיש מצוה לדון דין של צדקה, והיינו דין של פשרה.

וצ"ע, דהנה שי' הרמב"ם דיש מצוה לבצוע, ויליף לה מקרא דבצדק תשפוט עמיתך, וכמו"ש לעיל, ומ"מ ברמב"ם בהל' סנהדרין בפרק כ"א הל' א', פסק הרמב"ם הך הלכה דלא יהיה אחד עומד ואחד יושב, ויליף לה מקרא דבצדק תשפוט עמיתך, וזהו דלא כהמהרש"א, וצ"ב באמת מה יענה הרמב"ם על טענת המהרש"א.

ונראה, דהנה בספר קיקיון דיונה עמ"ס שבועות שם, כתב דיש לדקדק בלשון הפסוק דבצדק תשפוט עמיתך, דהקדים את הבצדק לתשפוט, ולכאו' היה צריך להיות כתוב, תשפוט בצדק עמיתך, וכתב שם דזהו מקור הגמ' לדרוש דלא יהיה אחד עומד ואחד יושב וכו', והיינו דדורשת הגמ' דהצדק צריך להיות קודם המשפט, דזהו הדין דלא יהיה

אחד עומד ואחד יושב, דזהו צריך להיות עוד קודם תחילת המשפט.[1]

ולפי"ד נראה דב' דרשות הגמ' מקרא דבצדק תשפוט עמיתך, דלא יהיה אחד עומד ואחד יושב וכו', וכן דחובה לדון את חבירו לכף זכות, הם, דהדרשה דיש חובה לדון לכף זכות, דרשינן ממשמעות גוף הפסוק דמשמע דהצדק צריך להיות בגוף המשפט עצמו, ומהא דרשינן דיש חיוב לדון לכף זכות, דבזה הצדק הוא בגוף המשפט, דשופטים את החבר לצדק, ומהא דהקדים הכתוב את תיבת בצדק לתשפוט, וכתב בצדק תשפוט עמיתך, ולא כתב תשפוט בצדק עמיתך, דמשמע מהא דבעינן דהצדק יהיה לפני המשפט, דרשינן דלא יהיה אחד עומד ואחד יושב וכו', דזהו צדק דלפני המשפט, וכמש"כ הקיקיון דיונה.

ומעתה נראה דזהו אף ביאור דברי הרמב"ם דפסק להלכה, דמהך קרא דבצדק תשפוט עמיתך ילפינן לדינא דפשרה, וילפינן אף דאסור דבדין יהיה אחד עומד ואחד יושב, והקשנו דלפי"ד המהרש"א דאי דרשינן מהך קרא דיש מצוה לבצוע, לכאו' אין כלל מקור ללמוד מהך קרא את הדין דלא יהיה אחד עומד ואחד יושב, והנה לפי"מ דנתבאר מדברי הקיקיון דיונה דבהך קרא יש ב' לימודים, א. דין צדק בגוף המשפט, ב. דין צדק קודם המשפט, יבואר היטב הא דדריש הרמב"ם להנך ב' דרשות מקרא דבצדק תשפוט עמיתך, דמהא דמשמע מקרא דיש דין צדק בגוף המשפט, יליף הרמב"ם לדינא דפשרה, דזהו צדק בגוף המשפט, ומהא

---

1. ולפי"ד נראה לבאר עוד, הנה בספר בן יהוידע בשבועות שם העיר ע"ד הגמ' בשבועות, דאמאי קתני בגמ' ב' ציורים, א. דלא יהיה אחד עומד ואחד יושב, ב. ולא יהיה אחד מדבר כל צרכו ואחד אתה א"ל קצר דברך, הא כיון דקתני דלא יהיה אחד עומד ואחד יושב, ידעינן כבר מכ"ש דלא יהיה אחד מאריך דבריו ולאחד א"ל קצר דברך, ע"ש מש"כ בזה.

ולפי"ד הקיקיון דיונה יש לפרש דנקט ב' דוגמאות לבאר את הפסוק, דמהקדים הכתוב צדק למשפט משמע, א. דבעינן צדק במשפט, וכפשטות משמעות הפסוק, ב. דבעינן צדק קודם המשפט, דלכך הקדים צדק למשפט, וזהו דאמרינן דלא יהיה א' עומד ואי יושב, דזהו צדק דקודם המשפט, דזה נעשה עוד קודם תחילת המו"מ, ולא יהיה א' מאריך דבריו ולאי א"ל קצר דברך, דזהו צדק דבמשפט, דצדק זה נעשה בשעת המו"מ, [אכן פשטות צדק של משפט, זהו צדק בגמר דין, דלשון משפט זהו גמ"ד, וכמו"ש במק"א].

ולפי"ז יבואר היטב, דהנה בתו"כ על הפסוק דבצדק תשפוט עמיתך, מובא הדרשה בזה"ל, בצדק תשפוט עמיתך, שלא יהיה א' מדבר כל צרכו ואי אתה א"ל קצר דברך, ושלא יהיה א' עומד ואי יושב, עכ"ל, והנה הקדים התו"כ את הדרשה דלא יהיה א' מדבר כל צרכו ולאי א"ל קצר דברך, לדרשה דלא יהיה א' עומד ואי יושב, וזהו דלא כהברייתא דשבועות, דשם דריש קודם לדין דלא יהיה א' עומד ואי יושב, ואח"כ דריש לדין דלא יהיה א' מדבר כל צרכו ולאי א"ל קצר דברך, ובאמת צ"ב מדוע הקדים התו"כ את הדרשה דלא יהיה א' מדבר כל צרכו ואי א"ל קצר דברך, לדרשה דלא יהיה א' עומד ואי יושב, דהא כפי סדר המשפט הדין דא' עומד ואי יושב הוא מוקדם לדין דא' מדבר כל צרכו ואי א"ל קצר דברך, דא' עומד ואי יושב, זהו עוד קודם תחילת המשפט, ואי מדבר כל צרכו ואי א"ל קצד דברך זהו בשעת המו"מ, כבר אחר תחילת המשפט.

ולפי"מ שנתבאר יש לבאר היטב הא דהקדים התו"כ את הדרשה דלא יהיה א' מדבר כל צרכו ואי א"ל קצר דברך, קודם הדרשה דלא יהיה א' עומד ואי יושב, דהדרשה דלא יהיה א' מדבר כל צרכו ואי א"ל קצר דברך, היא עיקר הפשט בפסוק דבצדק תשפוט עמיתך, דזהו צדק בשעת המשפט, אבל הדרשה דלא יהיה א' עומד ואי יושב, זהו רק דרשה מדיוק לשון הפסוק דהקדים צדק לתשפוט, ולא כתב תשפוט בצדק עמיתך, ולכך מקדימה הגמ' את הלימוד שלא יהיה א' מדבר כל צרכו ואי א"ל קצר דברך, דזהו עיקר הפשט בפסוק, ללימוד של הדין דלא יהיה א' עומד ואי יושב, שדין זה נפק"ל רק מדיוקא דקרא.

דמשמע מהפסוק דיש דין צדק קודם המשפט, יליף הרמב"ם לדין דלא יהיה אחד עומד ואחד יושב, דזהו דין צדק דקודם המשפט.

ולפי"ז יבואר היטב הא דבסה"מ כתב הרמב"ם דמקרא דבצדק תשפוט עמיתך, ילפינן דיש חובה לדון את חבירו לכף זכות, וביד החזקה לכאו' נראה דחזר בו הרמב"ם מהל' זו, דבסה"מ דס"ל להרמב"ם דאין מצוה לבצוע, א"כ יליף ממשמעות הקרא דיש צדק בגוף המשפט, דיש חובה לדון לכף זכות, דזהו צדק בגוף המשפט, אבל ביד החזקה דס"ל להרמב"ם דיש מצוה לבצוע, א"כ יליף ממשמעות הקרא דיש דין צדק בגוף המשפט, דיש דין לעשות פשרה, וממילא לא אייתר ליה קרא לדרוש דיש מצוה לדון לכף זכות, ולכך באמת לא פוסק כן הרמב"ם להל' ביד החזקה דיש מצוה לדון לכף זכות.

ויעויין עוד בתועפות ראם על ספר יראים בסי' קפ"ז סוף אות א', דהביא בשם הגרא"ד, דדייק מסוגית הגמ' בשבת בדף קכ"ז, דלא ס"ל להגמ' שם את הדרשה דדרשינן מקרא דבצדק תשפוט עמיתך, דיש מצוה לדון את חבירו לכף זכות, עי"ש.

אכן אי נימא דבאמת הרמב"ם ס"ל להלכה, דילפינן מקרא דבצדק תשפוט עמיתך שיש מצוה לדון לכף זכות, וכמש"כ בסה"מ, וכמו שנקט החפץ חיים, יש לבאר עוד, דהנה בתו"כ בפרשת קדושים, דריש מקרא דל"ת רכיל בעמך אזהרה למוציא שם רע, ואיתא שם בתו"כ, דר' נחמיה מבאר דאמאי נכתב איסור מוצש"ר בתוך פרשת איסורי הדיינים, בזה"ל, א"ר נחמיה כך הוא מנהגם של דיינים, בע"ד עומדים לפניהם, ושומעים את דבריהם, ומוציאים אותם לחוץ, ונושאים ונותנין בדבר, גמרו את הדבר הזה, מכניסים אותם, והגדול שבדיינים אומר איש פלוני אתה זכאי, איש פלוני אתה חייב, ומנין שכשיצא אחד מן הדיינים, לא יאמר אני מזכה וחברי מחייבים, אבל מה אעשה ורבו עלי, לכך נאמר לא תלך רכיל בעמך, וכן הוא אומר הולך רכיל מגלה סוד ונאמן רוח מכסה דבר, עכ"ל, ומבואר דר"נ מבאר דנסמך איסור מוצש"ר לפרשת איסורי הדיינים, לפי שאיסור זה מצוי בדיינים.

והנה כדברי התו"כ איתא נמי במתני' דסנהדרין סו"פ ג', דקתני במתני' שם, ומנין שכשיצא לא יאמר אני מזכה וחבירי מחייבים, אבל מה אעשה שחבירי רבו עלי, ע"ז נאמר לא תלך רכיל בעמך, ואומר הולך רכיל מגלה סוד, עכ"ל המשנה.

אכן ברא"ש וברי"ף הביאו דין זה דאסור לדיין לומר אני מזכה וחברי מחייבים, והביאו ע"ז את הפסוק דהולך רכיל מגלה סוד, ולא הביאו את הפסוק דלא תלך רכיל בעמך, וצ"ב מדוע השמיטו פסוק זה.

ובתיו"ט על המשנה שם ביאר, דהרא"ש והרי"ף לא גרסו במשנה את הפסוק דלא תלך רכיל בעמך, אלא רק את הפסוק דהולך רכיל מגלה סוד, [וכן הוא באמת בנוסח המשנה של הרמב"ם, שי"ל עתה מחדש ע"י מכון המאור], וביאר התיו"ט את המחלוקת בין המשנה דלא מביאה את הפסוק דלא תלך רכיל בעמך, לבין התו"כ דמביא ע"ז את הפסוק דלא תלך רכיל בעמך, דהם נחלקו ביסוד האיסור של רכילות, האם כל איסור רכילות זהו דוקא היכא שהוא אומר דיבור שהוא יכול לגרום ריב ומדון, וגם כוונתו לרגל

ולגרות מדון, או דאיסור רכילות זהו אף היכא דאין כוונתו בדיבורו לרגל ולגרות מדון, אלא כל שהוא אומר דיבור שדיבור זה יכול לגרום ריב ומדון, הרי הוא עובר בדיבור זה על איסור דרכילות, דהמשנה דלא מביאה לקרא דלא תלך רכיל בעמך ס"ל דכל איסור רכילות זהו רק היכא דהוא אומר דיבור שיכול לגרום ריב ומדון, וגם כוונתו לרגל ולגרות ריב ומדון, ולכך לא מייתי תנא דמתני' לקרא דלא תלך רכיל בעמך, משום דהדיין שאומר אני מזכה וחבירי מחייבים, אין כוונתו לרגל ולגרות ריב ומדון, אלא כל כונתו זהו רק להחניף לו, ולכך מייתי רק קרא דהולך רגיל מגלה סוד, דזהו קרא במשלי דילפינן מיניה דמ"מ אי"ז הנהגה ראויה וישרה, אבל התו"כ ס"ל דאיסור רכילות זהו אף היכא דאין כוונתו לרגל ולגרות ריב ומדון, אלא כל שהוא אומר דיבור שדיבור זה יכול לגרום לריב ומדון, הרי הוא עובר על איסור רכילות, ולכך מייתי התו"כ לקרא דלא תלך רכיל בעמך בדיין שאומר אני מזכה וחברי מחייבים, דאע"פ שאין כוונת הדיין לרגל ולגרות ריב ומדון, אלא כל כוונתו היא רק להחניף, מ"מ אפי' בכה"ג יש איסור רכילות, [ויעויין עוד בענין זה בזרע חיים ח"א סעיף ב' אות ד', שדן בזה באריכות].

ולכאו' היה נראה לבאר דיסוד מחלוקת זו, אי איסור רכילות זהו אף היכא דאין כוונת המספר לרגל ולגרות מדון, או דכל איסור רכילות זהו רק היכא דכוונת המספר לרגל ולגרות מדון, תלי' במקור איסור רכילות, דהנה בגמ' בכתובות בדף מ"ו ע"א, פליגי תנאי במקור איסור רכילות, דאיכא למאן דיליף לה מקרא דלא תלך רכיל בעמך, ואיכא למאן דיליף לה מקרא דונשמרת מכל דבר רע, והנה אע"פ דבגמ' שם מיירי על מוצש"ר, מ"מ יעויין בחפץ חיים בריש הלכות רכילות דכתב דזה קאי נמי על רכילות, ונראה דאי ילפינן לאיסור רכילות מקרא דלא תלך רכיל בעמך, א"כ ע"כ דיש איסור רכילות אף היכא דאין כוונתו בסיפורו לרגל ולגרות מדון, דהא אי ילפינן מהך קרא איסור רכילות, צריך לפרש דאמאי נסמך איסור רכילות לפרשת איסורי הדיינים, וצ"ל דזהו משום דהך איסור מצוי אצל הדיינים, וכמו שביאר ר"נ בתו"כ, וא"כ ע"כ דאף באופן דהדיינים רגילים בו, יש בו משום איסור רכילות, ואע"פ דאין כוונת הדיינים לרגל ולגרות ריב ומדון, אכן אי ילפינן לאיסור רכילות מקרא דונשמרת מכל דבר רע, א"כ שפיר י"ל דכל האיסור זהו דוקא היכא דכוונתו בסיפורו לגרות ריב ומדון.

אכן צ"ע בשי' הרמב"ם, דהנה הרמב"ם בהל' דעות פ"ז ה"א, פסק דילפינן לאיסור רכילות מקרא דלא תלך רכיל בעמך, ומאידך פסק הרמב"ם בהל' סנהדרין פכ"ב ה"ז, דדיין שאומר אני מזכה וחבירי מחייבים, אינו עובר על איסור רכילות, אלא עובר רק משום הולך רכיל מגלה סוד, ולכאו' ביאור שי' זהו כמש"כ התיו"ט, דס"ל להרמב"ם דכל איסור רכילות נאמר רק היכא דכונת המספר בסיפורו לרגל ולגרות ריב ומדון, וזהו צ"ע מדוע ס"ל להרמב"ם כן, הא כיון דס"ל להרמב"ם דקרא דלא תלך רכיל מיירי באיסור רכילות, א"כ היה צריך להיות דיסבור הרמב"ם דאיסור רכילות זהו אף היכא דאין כוונת המספר בסיפורו לרגל ולגרות ריב ומדון, וכמו"ש לעיל, דאל"כ האיך יבאר הרמב"ם את סמיכות לאו דרכילות לפרשת איסורי הדיינים.

אכן אי נימא דבקרא דבצדק תשפוט עמיתך

נאמר מצוה לדון לכף זכות, יש לבאר את שי' הרמב"ם היטב, דהנה יעויין בחינוך במצוה רל"ה ורל"ו, ומבואר שם ששורש מצוות לדון לכף זכות ושורש המצוה של"ת רכיל זהו אחד, יעוי"ש, ומעתה י"ל דאיסור רכילות נסמך למצוה דבצדק תשפוט עמיתך דכתיב בקרא דלעיל מינה, ומשום דשורש איסורם א' הוא.

והא גופא דנסמך המצוה שלדון לכף זכות לפרשת הדיינים, יש לבאר פשוט, משום דענין זה שלדון לכף זכות, מצוי ביותר אצל הדיינים כשהם דנים, וכמו דמצינו באבות פרק א' משנה ח' יעוי"ש ברע"ב, ששנה התנא לדיינים שיהיו דנים את כל האדם לכף זכות.

ולפי"ז יש לבאר עוד, דהנה בגמ' בכתובות שם איתא, אזהרה למוצש"ר מנין, ר' אלעזר אמר מלא תלך רכיל ר' נתן אמר מונשמרת מכל דבר רע, ובשי' ר"א דלומד מקרא דלא תלך רכיל אזהרה למוצש"ר, לכאו' נראה דהוא מוקי לקרא דוקא במוצש"ר, ולא באיסור רכילות ולשה"ר דקלים טפי מאיסור מוצש"ר, ועיין בבאר מים חיים בהלכות לשה"ר כלל א' אות ג', ולפי"ז צ"ע אמאי נסמך איסור זה לפרשת איסורי הדיינים, דא"א לפרש מה דפי' ר"נ בתו"כ, אכן לפי"מ שכתבנו יש לבאר היטב, די"ל דזה נסמך למצוה של לדון לכף זכות שכתוב לעיל מינה, וכמו"ש לעיל לפי שי' הרמב"ם.[2]

---

2. ובעיקר מש"כ התיו"ט לדון האם בדיין שאומר אני מזכה וחברי מחייבים יש איסור רכילות, ותלה נידון זה במה שיש לדון, האם איסור רכילות הוא רק היכא שכוונתו לגרות ריב ומדון, או שאיסור רכילות הוא אף היכא שכל כוונתו רק לנקות את עצמו, דמ"מ היכא שע"י דבריו יגרם גירוי ריב ומדון יש בזה משום איסור רכילות, יעויין בתפארת ישראל שם אות מ"ג שכתב וז"ל, ר"ל אפי' מגלה רק סוד שהיה אצל הב"ד שהוציאו כל אדם לחוץ, גם כדי לבלי להודיע מי מחייב ומי מזכה, 'והרי הב"ד מוכרחין לילך בתר רוב דעות, וכפי דת התורה', אפי"ה נקרא גם כן רכיל, שגורם שישנא חבירו למחייבו, ולהכי לא מייתי קרא דלא תלך רכיל בעמך עכ"ל.

ומדבריו נראה שמה שבכה"ג אין משום לא תלך רכיל, זה משום שכל האיסור של לא תלך רכיל זה דוקא שראובן מספר לשמעון שלוי נהג כלפיו ש'לא כדין', אבל בכה"ג שהכל היה כדין, אין בזה משום לא תלך רכיל, ויתכן שהביאור בזה הוא, משום שבכה"ג זה פחות מגרה ריב ומדון, וצ"ע.

ונמצא לפי"ד התפא"י, שהנידון האם יש איסור רכילות בדיין שאומר אני מזכה וחברי מחייבים, הוא, האם היכא שאין הוא מספר שחבירו נהג כלפיו שלא כדין, גם בכה"ג יש איסור רכילות או לא.

וכדברי התפארת ישראל נראה מדברי הגמ' בב"ק דף צ"ט ע"ב, דאיתא שם, ההוא מגרומתא דאתאי לקמיה דרב, טרפיה ופטריה לטבח מלשלומי דמי, פגעו ביה רב כהנא ורב אסי בההוא גברא, אמרו ליה עביד בך רב תרתי, מאי תרתי, אילימא תרתי לגריעותא, דאיבעי ליה לאכשורי כר' יוסי בר' יהודה, וטרפה כרבנן, ואי נמי כרבנן, דאיבעי ליה חיובא לטבחא, ומי שרי למימר כי האי גונא, והתניא, לכשיצא לא יאמר אני מזכה וחבירי מחייבין, אבל מה אעשה שחבירי רבו עלי, ועל זה נאמר הולך רכיל מגלה סוד, עכ"ד הגמ'.

והנה בהך עובדא לא באו ר"כ ור"א לנקות את עצמם, ואע"פ כן מביאה הגמ' את הפסוק של הולך רכיל מגלה סוד, ולא מביאה הגמ' את הפסוק של לא תלך רכיל, ומבואר דאף בכה"ג שאין כוונתו לנקות את עצמו, אין בזה משום האיסור של לא תלך רכיל, וצ"ל ע"כ כדברי התפארת ישראל, דכיון שלא אמרו ר"כ ור"א על רב שהוא עשה שלא כדין, לכך אין בזה משום האיסור של לא תלך רכיל, דכל האיסור של לא תלך רכיל זה רק בכה"ג שראובן מספר לשמעון שלוי נהג כלפיו שלא כדין.

הרה"ג רבי אליהו טובולסקי שליט"א, רמב"ש א'
מח"ס המסולאים בפז

מִפְּנֵי שֵׂיבָה תָּקוּם וְהָדַרְתָּ פְּנֵי זָקֵן וגו' (ויק' יט,לב)

אין זקן אלא שקנה חכמה

ההכרח שאין לפרש "זקן" - זה קנה נכסים

רש"י: "מפני שיבה תקום" - יכול זקן אשמאי? תלמוד לומר "זקן", אין "זקן" אלא שקנה חכמה.

ובשפתי חכמים מבאר: דיליף "זקן" מ"זקני ישראל" (שמות ג, טז; במדבר יא, טז), שהיו חכמים. ולא מנוטריקון "זקן - זה קנה".

ואמנם הם שתי דעות בגמ' קידושין (לב:), דלתנא קמא לומדים גזירה שוה "זקן" מ"אספה לי שבעים איש מזקני ישראל" (במדבר שם). אך לר' יוסי משמעות המילה "זקן" היא: שקנה חכמה. ופירש"י: ולשון נוטריקון דיבר הכתוב. "זקן" - זה קנה. ור' יוסי לומד שהקנין הוא חכמת התורה מקרא (משלי ח, כב) "ה' קנני ראשית דרכו" - תורה.

אמנם יש להבין לדעת ר' יוסי: מניין לו שהקנין נאמר בדווקא על תורה, אולי מדובר שקנה שאר נכסים. וכדמצינו להלן (כב, יא) "וכהן כי **יקנה** נפש קנין כספו". או על מי שנשא אשה, [שגם כן נכללה ב"נפש **קנין** כספו" (כדפירש"י שם)]. **ואם כן מצינו לשון "קנין" לא רק על חכמת התורה!**

ועוד, איך מהנוטריקון "זה קנה", בסתמא, ידעינן שהכוונה על קנין תורה?

ועוד, אם ידעינן כן מסתמא ד"זה קנה", אזי מדוע נצרך לפסוק "ה' קנני ראשית דרכו"?

ותירץ המהרש"א (בקידושין שם), דהנה איתא באבות (פ"ו מ"י) דיש חמשה קנינים שקנה הקב"ה בעולמו: תורה, שמים וארץ, אברהם, ישראל, בית המקדש. וכיון שסָתַם מהו הקנין, אמרינן שהוא **תחילת הקנינים** - תורה. דכתיב "ה' קנני ראשית דרכו, קדם מפעליו מאז". ולכן סתם "קנין" הוא תורה. וזה יליף מקרא ד"ה' קנני ראשית דרכו".

אמנם לא זכיתי להבין, דבמסכת אבות מדובר בקנינים שקנה הקב"ה, והראשון היה קנין התורה. אבל כאן מדובר באדם שיכול לקנות גם דברים שונים מאלו הארבעה הנותרים. ומניין ללמוד מן הקב"ה שסתם "קנין" הוא הראשון בקניני הקב"ה - התורה?

וכפשוטו יש לבאר מדוע סתם "קנין" הוא תורה: כשהאדם קונה שאר נכסים, **אין לו כל שייכות וקשר פנימי עם הנכסים,** אלא נקרא "אדם בעל נכסים". הוא בפני עצמו, ואין הנכסים חלק ממהותו. ואפילו בקנין אשה, שיש בזה קשר רוחני, "והיו לבשר אחד" (בראשית ב, כד) וכן שאשתו כגופו (ברכות כד.; בכורות לה:; וכעי"ז בסנהדרין כח:), **אך עדיין היא אינה "חלק ממנו" וממהותו ממש,** ונקרא "בעל אשה הוא" (שמות כא, ג).

מה שאין כן התורה נהפכת לחלק ממהותו ואישיותו של התלמיד חכם, וכעין שדרשה הגמרא בקידושין (לב:, וברש"י שם), שאדם הלומד תורה, בתחילה התורה היא **"תורת ה'"**, אך לאחר מכן היא **"תורתו"**.

ולכן כתיב (תהלים א, ב) "כי אם **בתורת ה'**

חפצו, **ובתורתו** יהגה יומם ולילה". וזהו "תורה דיליה היא". **ולכן שפיר הכא שכשכתוב "זה קנה" מדובר בקנין שעבור זה צריך לכבדו באמת, וזה קנין התורה, ההופך את מהותו לטובה.** ולזה הביאו אסמכתא מהקב"ה, שטרם לכל קניניו קנה תורה, כיון שהיא העיקרית מכולם!

עוד יש ליישב: שונים שאר קנינים מקנין תורה: כל נכסים שקנה אדם, ניתן ליטול אותם ממנו בעל כרחו, **פרט לתורה, אשר אי אפשר ליטלה ממנו אלא נשארת קנינו לנצח!** וכמעשה המובא בחז"ל (תנחומא תרומה, ב; וכעי"ז בתנחומא ישן תרומה, א) בחכם שנסע בספינה עם סוחרים, ולגלגו עליו איה סחורתו, וענה להם שהיא מוחבאת. ולפתע שדדום שודדים ויצאו נקיים מנכסיהם, וכך עלו ליבשה. אך החכם הרבי"ץ תורה שם, וכיבדוהו ונתנו לו ממון. ואמר החכם לסוחרים: את סחורתי אי אפשר לאף אדם לגנוב! **ואם כן זהו ה"זה קנה" האמיתי!**

ומשום כך שפיר שינוי הלשון: הקונה נכסים נקרא "**בעל** נכסים" וכן הקונה אשה נקרא "**בעל** אשה", כיון שכמו בבעל יתכן שאשתו לא תשאר אתו לנצח אלא תתגרש ממנו, כך נכסיו של אדם יכולים ללכת ממנו ולא ישארו אתו עוד. אבל התלמיד חכם נקרא "**בן** תורה" - שהוא כיחס בן לאביו שהוא בנו לנצח, ואי אפשר לבן להתגרש מלהיות בנו של אביו, כך התורה קשורה בו לנצח.

עוד יש ליישב, דזיל בתר טעמא: מדוע צריך לכבד אדם, **וכי בגלל שהוא קנה נכסים הוא חשוב באמת?** הרי לפעמים יש לעשיר מזל הרבה יותר משכל. [ואף ש"רבי מכבד עשירים" (עירובין פו.), כבר פירש שם הגליון הש"ס בשם ליקוטי מהרי"ל, דרבי היה עשיר מופלג, ורצה להרגיל את העם שיכבדוהו [לרבי] לא בגלל תורתו, אלא בגלל עושרו, דלא רצה רבי להשתמש בכתרה של תורה, ולכן כיבד הוא עשירים אחרים. אך בשם הרבי מקוצק מפרשים לאידך גיסא: "מכבד" ביאורו "מטאטא" שבו מכבדים את הבית (כמו בביצה כב:, ועוד). וכך רבי טיאטא וסילק מעליו את העשירים רודפי הכבוד, ולא כיבדם...]

וכן אדם שקנה אשה לעצמו, אין סיבה לכבדו, דמה מעלתו מחבירו הנשוי, או מחבירו שלא הגיע לגיל י"ח לחופה, או ממי שבדרך למצוא זיווגו! [ובפרט שכבר נגזר עליו "בת פלוני לפלוני" (סוטה ב.), והקב"ה עזרו בזה למצוא את אבידתו.]

- ורק על **קנין תורה שבא בעמל ויזע**, על זה שייך היטב הציווי לכבדו!

נחלת ההלכה

נחלת ההלכה

היות ובזמן האחרון נתעורר החשש לתקרובת ע"ז בשופרות הבאים ממרוקו ונתקיימו אסיפות מורי ההוראה בנידון זה אנו מביאים עתה את הנידון בענין זה ונוגע למעשה בעוד שיש אפשרות להתכונן לקראת ראש השנה הבעל"ט

הגאון רבי חיים רוטר שליט"א
דומ"צ אלעד

בענין חשש תקרובת עבודה זרה בשופרות המיובאים ממרוקו

בס"ד, י"ב אדר א' תשפ"ד

להו"כ הגאון הגדול רבי **אליהו הכהן מונק** שליט"א דומ"ץ וראש בית מדרש להוראה וכולל "שער המשפט" לדיני ממונות ומחשובי מרביצי התורה בבני ברק.

שלו' רב וכטו"ס, גי"ה קיבלתי בדבר כשרות השופרות המיובאים ממדינת מרוקו, וגם ראה ראיתי את מאמרו הנכבד שפורסם ב"אהל המשפט" גליון פ"ז, במדור "אהל ההלכה", ובא אני בזה לקיים את רצון פמעכ"ת לכתוב לו את אשר נלע"ד בזה.

[א]
תמצית הנידון

ואקדים בקצרה דעד לפני כמה עשרות בשנים שהעולם היה פחות תעשייתי לא היו צריכים לייבא כלל שופרות לארץ ישראל, אולם כהיום בא"י ששוחטים כבשים כשהם קטנים, והם כמעט ולא גדלים לאילים, [וכדתנן פרה (פ"א מ"ג) דעד י"ב חודש נקרא כבש ומחודש י"ג נקרא איל, ובחודש הי"ג נקרא פלגס, וע"ע בב"ק (ס"ה ע"ב) "איל בן יומו קרוי איל"], וכשהוא בגיל שהוא עדיין כבש הקרניים קטנות מאוד ואינן ראויות כמעט לשופר, כך שאין מהגידול המקומי באה"ק די סיפוק קרנים לשופרות, וגם יש היום ב"ה ריבוי דרישה לשופרות יחידים כציבור, ולכן נאלצים לייבא ממדינות ערב קרנים מאילים לתעשיית השופרות, ועוררו המעוררים שיש כאן שאלה של ע"ז מכמה טעמים, שהוא חשש גם בדיעבד, הן מצד עצם איסור ההנאה והן מצד דכתותיה מיכתת שיעוריה, וכדלהלן.

ואחר העיון נראה דיש כאן כמה חששות חמורות: א. ששוחטים לצד מזרח דרום לכיון עיר "מכה" בסעודיה, ב. שאומרים קודם שחיטה "א-ללה וואכבר" ואיכא חשש שכונתם בזה גם לכבוד נביאם דבכה"ג הוי ע"ז, ג. שרבבות קרנים ויתכן אפילו שרוב הקרנים לשופרות המגיעים ממרוקו מקורם מחג הקרבן שלהם, שאז שוחטים גם מליוני כבשים ואילים, ובאנו בזה לחשש פסול גמור, מתרי טעמי, חדא מחמת חשש תקרובת ע"ז וכדלהלן, ועוד דאדרבה דאם כוונתם לשמים חל עליה קדושת קרבן, וכשנתנבל בשחיטת העכו"ם בסכין פגומה או בשאר אופני שחיטה המנבלים שוב אסור בהנאה כדין "קדשים שמתו", ועוד בה שלישיה, מחמת שמלבד כל הנ"ל הרי שחגא זו כל ענינה הינו היפך זכרון עקידת יצחק רח"ל כידוע, ומאוס לגבוה ולמצוה.

והנה שאלה זו מעולם לא עלתה על שלחן מלכים מאן מלכי רבנן, וכמש"כ דרק לפני כמה עשרות שנים התחילו לייבא בצורה המונית קרנים לשופרות ממדינות ערב, ורק עכשיו עוררו המעוררים שאלה זו, וכל גופי הכשרות שנותנים הכשר לשופרות לא ישבו על מדוכה זו קודם שנתנו ההכשר. וכפי ששמעתי מזקני העדה יוצאי מרוקו יודעי דת ודין תרועה, לא היה מלפנים במרוקו ושאר ארצות ערב שאלה כזו

לגבי שופר או עורות לקלף ותפילין ורצועות, כי לקחו ועשו הכל משחיטה יהודית שהיה להם בשפע, וביותר לגבי שופר שנהגו להדר ולקחת רק מאיל שנשחט ע"י יר"ש ובדוקא שנבדק גם מטריפות ונמצא כשר, אע"פ שמצד עיקר ההלכה לא בעינן רק ממין "המותר בפיך" כדפסק ברמ"א (או"ח תקפ"ו ס"א) וגם נבילה וטריפה כשר, [דלא עדיף מתפילין, כמש"כ במ"ב (שם סק"ח), ושם כ' דיש מכשירין גם בבהמה טמאה, דלא בעינן בשופר כלל "מן מהמותר בפיך"], אבל נהגו סלסול בעצמם מפני חומרת ומעלת השופר דלזכרון אתי וכלפני ולפנים דמי, ולכן לא באה שאלה זו אל שולחן המלך גם תמול גם שלשום, וע"כ חובה כפולה ומכופלת לתת את הדעת ע"ז, ואקוה שבס"ד לא אכשל בדבר הלכה.

[ב]

פלוגתא לגבי הישמעאלים, הכרעת הטור ושו"ע לגבי יין נסך

ידוע שנחלקו קמאי אם בני ישמעאל הם עובדי עבודה זרה, דבספר האשכול (ח"ג סימן נ"ח) הביא לשון תשובת הגאונים "כך ראינו ישמעאל האידנא עובד ע"ז הוא, אף שאינו מכיר שעובד עבודה זרה" וכו', וכ"כ בשבלי הלקט (ח"ב דין יין נסך) בשם רבי נחשון גאון, וכ"כ המאירי (ע"ז נ"ז ע"א) בשם "חכמי ספרד", וכתבו הראשונים הנ"ל שכן מפורש בגמ' ע"ז (י"א ב) שחמשה בתי עבודה זרה קבועים וא' מהם ב"ערביא", ויעוי' חולין (ל"ט ע"א) הנהו טייעי דאתו וכו' וברש"י שם דמוכח דהישמעאלים עובדי ע"ז, ויעוי' להלן בזה. ויעוי' בשו"ת הרדב"ז (אלף קכ"ג, ח"ד סימן צ"ב) שהביא לשון הריטב"א וז"ל: "והוי יודע שאמונת הישמעאלים אע"פ שהם מיחדים [את השם], ע"ז גמורה חשיבא ליהרג ואל יעבור" וכו', וכעי"ז כתב בחידושי הר"ן סנהדרין (ס"א ע"ב) "וגם המשוגע של הישמעאלים וכו' דין ע"ז יש להם לכל דבר איסור של ע"ז" וכו', יעי"ש ולהלן, ויעוי' בית יוסף (חו"מ סימן רמ"ט ס"ב) דגם ישמעאלים הוו כעובדי ע"ז, והובא בש"ך (יו"ד סימן קנ"א ס"ק י"ח).

אבל להלכה פסק הטור יור"ד (סימן קכ"ד ס"ו) בשם הרמב"ם (פי"א ממאכ"א ה"ז), שאינם עובדי ע"ז, [וכ"כ הרמב"ם בתשובה לבנו (סימן ס"ט) ובאגרת תימן, וע"ע בהל' מלכים (פי"א ה"ד) ובס' המפתח שם], ולכן הורה בשם הגאונים שמגע יין שנגעו בו אסור בשתיה, אבל מותר בהנאה, וכ"כ הטור (שם) בשם הרשב"א בתורת הבית "לפיכך יש מהגאונים שהתירו יינן של ישמעאלים בהנאה, שהדבר ידוע שאינן עובדים עבודה זרה", ובב"י שם הביא כעין זה משו"ת הרשב"א (ח"ד סימן ק"ז).

ואמנם בשו"ע (שם סימן קכ"ד ס"ו) פסק "כל עובד כוכבים שאינו עובד אלילים יינו אסור בשתיה ומותר בהנאה, ומגען ביין שלנו שוה ליינם שאסור בשתיה", ולא כתב להדיא דהישמעאלים אינם עובדי ע"ז, ואולי חשש להני שיטות שדינם כעובדי ע"ז, שהרשב"א עצמו כ' רק "יש מהגאונים" ומשמע דרוב הגאונים פליגי, [וכמנהג ירושלים וכולהו ארעא קדישא, שהביא החיד"א בברכ"י (שיורי ברכה סימן קכ"ב סק"א) "לאסור מגע ישמעאל אפילו בהנאה", עי"ש]. אולם בט"ז (שם ס"ק ד) כתב להדיא "כגון הישמעאלים", ובש"ך (ס"ק י"ב) כ' דהמחבר השמיט התיבות "כגון הישמעאלים" דס"ל דלאו דוקא ישמעאלים, אלא כל גוי שאנו מוחזקין בו שאינו עובד ע"ז אינו אוסר היין בהנאה, ועי"ש בביאור הגר"א (ס"ק י"ג) ומה שציין לדבריו שם (סק"א). עכ"פ חזינן דהושוו להלכה, דישמעאלים לאו עובדי ע"ז נינהו. וכ"כ הרמ"א (יו"ד סימן קמ"ו ס"ה), וכ"כ המשנה ברורה (סימן קכ"ח ס"ק קל"ד) שדת הישמעאלים שאינם עובדים עבודת גילולים.

[ג]

שחיטה ל"אל קיבלא" אסור משום תקרובת, והקושיא מיין נסך

והנה כתב השו"ע (יור"ד סי' ד' סעיף ז')

"ישמעאלים שאינם מניחים ישראל לשחוט אלא אם כן יהפוך פניו לא"ל קיבל"א [הג"ה - דהיינו שיהפוך פניו נגד מזרח] כמנהג חוקותיהם, אינו דומה לשוחט לשם הרים, ומ"מ ראוי לבטל המנהג ההוא ולגעור במי שעושה כן". וכ' הט"ז (סק"ח) והש"ך (סקי"א) דהטעם דלא נאסרה השחיטה, משום "דזה מחשב וזה עובד" לא אמרינן. והיינו דהכא איירי שהישראל שוחט, ורק הישמעאלי מכריחו לשחוט לצד א"ל קיבל"א, ולכן לא נאסר. ומקורם טהור מדברי שו"ת הרשב"א (ח"א סי' שמ"ה) שכתב שזהו הטעם להתיר אם שחט ישראל, וכ"כ בביאור הגר"א (סק"י).

הרי דאם הישמעאלי עצמו שוחט לצד "אל קיבלא" נאסר כדין תקרובת ע"ז, מדלא הותר בישראל רק מטעם "דזה מחשב וזה עובד לא אמרינן". וכ"כ להדיא בפמ"ג שם (משב"ז סק"ח ושפ"ד סקי"א), וז"ל: "ולפי זה היכא דהישמעאלים גופייהו שוחטין כן, אסורה בהנאה". הרי דדינם של הני ישמעאלים השוחטים לצד א"ל קיבל"א כעובדי ע"ז. ולפי"ז צ"ב דנמצא דהרשב"א והשו"ע וכל הני פוסקים הט"ז והש"ך וביאור הגר"א,לכאורה סותרים דברי עצמם, מה שכתבו לעניין יין נסך דהישמעאלים אינם עובדי ע"ז, ולכן יינם אסור בשתיה אבל מותר בהנאה.

וכן צ"ב בדעת הרדב"ז, שבתשובה (ח"א סימן קס"ב) מבואר שהסכים כדעת הרשב"א לעניין ישראל שהישמעאלי אומר לו לשחוט לצד "אל קיבלא", וכפסק השו"ע הנ"ל, ואילו בתשובה (ח"ד סימן אלף קפ"ג-צ"ב)האריך שהישמעאלים אינם עובדי ע"ז ומ"מ הוא לישראל ביהרג ואל יעבור, יעוי"ש. וזה צ"ע שהרי כיון ששוחטים לצד אל קיבלא הוו עובדי ע"ז, וכנ"ל.

[ד]

תירוץ העין יצחק, צ"ע מסתימת הרשב"א, ודעת הפמ"ג

איברא דכבר הקשה קושיא זו הגאון רבי יצחק אלחנן ז"ל בשו"ת עין יצחק (ח"א או"ח סי' י"א אות ד'), וכתב לתרץ דבגוף תשובת הרשב"א מבואר דדרכן של הישמעאלים לשחוט דוקא נגד המזרח דמחשבין דבר זה לדברי רוח שלהם תועלת וכו', א"כ אינן עובדים ע"ז בשחיטתן למזרח רק דהוי כמו שוחט לרפואה וכיוצא בה מדברי הבאי שאומרים וכו', וכמבואר ביור"ד (סימן ד' סעיף ה') דאסורה באכילה, ולכן הוכרחו כאן לומר הטעם משום זה מחשב וזה עובד לא אמרינן כדי שיהיה מותר אף באכילה, עכ"ד. ולפי"ז אין זה שום סתירה כלל למה שכתבו כל הפוסקים וגם הרשב"א בעצמו, דישמעאלים אינן עובדי ע"ז. ולפי"ז אם אמנם ישחוט הישמעאלי עצמו לצד "א"ל קיבל"א" יהיה אסור באכילה [מלבד האיסור לאכול משחיטת נכרי], אבל אינו אסור בהנאה, דלאו ע"ז ממש הוא.

אולם מה נעשה דמסתימת דברי הרשב"א משמע דמסכים עם השואל שיש בשחיטתם משום ע"ז, דאל"כ לא הוי שתיק ליה וטפי הול"ל שאין בו משום ע"ז. וז"ל השואל: "וכשמעי הדבר [כשיבא הישראל לא יניחוהו לשחוט אא"כ ישחוט לצד האל קבלה כחוקתם] חרה לי, לפי שאין די שיש בזה משום לא תלכו בחוקות הגויים, "אלא שיש בזה אף משום עבודה זרה", אחר שהם חושבים אותו רוח לתועלת" וכו', עיי"ש. ומבואר להדיא דמשום האי טעמא שחושבים אותו לתועלת הוי עבודה זרה, ולא דמי לשוחט לרפואה ושאר דברי הבאי שחושב שיש בדבר איזה טבע רפואי סגולי, שהרי מה ששוחטין ל"אל קיבלא" הוא מחמת אמונתם שיש שם איזה קדושה, ולכן הוי ע"ז, וצ"ע. [ועי' בר"ן סנהדרין (סא ע"ב) דג"כ כתב דמה שנותנים הידור במשוגע של הישמעאלים יש בו משום ע"ז, שאי"ז סתם הידור אלא כענין עבודה של אלהות היא עבודתן, עיי"ש ולהלן].

ועוד דלהדיא כתב בפמ"ג הנ"ל, דלפי דברי הט"ז והש"ך [וביאור הגר"א] ע"פ הרשב"א, דטעם ההיתר כששוחט הישראל ע"פ הישמעאלי

משום דזה מחשב וזה עובד לא אמרינן, "היכא דהישמעאלים גופייהו שוחטין כן אסורה בהנאה", הרי להדיא דלא כהעין יצחק דאסור רק באכילה, וס"ל דבכה"ג הוי עובדי ע"ז. וכ"מ בדרכי תשובה (סימן ד' ס"ק ס) ע"פ דברי הרדב"ז (ח"א קס"ב), דאם הישמעאל עצמו שוחט למזרח אסור בהנאה.

[ה]

שחט לסגולה לשם "שר של הרים" או דבר שאינו מחובר לקרקע

ועוד דאפילו אי נימא כדעת העין יצחק דהוי כשחיטה לתועלת ורפואה ושאר דברי הבאי, ואין דינם כעובדי ע"ז, מ"מ הבהמה עצמה אסורה בהנאה כדין זבחי מתים תקרובת ע"ז, עכ"פ מדרבנן. דהרי פסק השו"ע (שם סימן ד' ס"ו) "השוחט לשם שר של הר או לשם שר א' משאר הדברים, בין ששחט לשם מיכאל השר הגדול בין ששחט לשם שר של שלשול קטן שבים וכו', הרי זה זבחי מתים ואסור בהנאה", עכ"ל. ובביאור החילוק בין שוחט להר עצמו דאסור רק באכילה, לבין שוחט לשר של הרים דאסור בהנאה, עי"ש בב"י ע"פ דעת הרמב"ם והרשב"א, דג' דינים חלוקים נאמרו בזה. דאם כונתו לעבדם אז גם בשוחט להר עצמו נאסר כדין תקרובת, ואם כונתו רק לסגולה ולרפואה אז בשוחט להרים עצמם אסור באכילה ומותר בהנאה, אבל בשוחט לשר או למזל של הרים או מלאך אפילו למיכאל שר הגדול וכו' אסור בהנאה, ואפילו אם כונתו רק לסגולה ורפואה בעלמא ולא לשם "עבודה" כלל, כמפורש כ"ז בב"י (סימן ד) וט"ז (סק"ז) ובש"ך (סק"ח) ובבאר הגולה (אות י"א) וביאור הגר"א (סק"ט).

ויסוד החילוק בין שוחט ל"הרים" לבין שוחט ל"שר של הרים", עי"ש בב"י בשם הרשב"א ובדעת הטור ע"פ הרמב"ם, דחלוק אם הוא תלוש או מחובר, דדרשינן בגמ' (ע"ז מ"ה ע"א) מקרא דכתיב "על ההרים אלוהיהם" וממעטינן "ולא ההרים [עצמם] אלוהיהם", ולכן כששוחט לשם דבר שהוא מחובר לקרקע כמו ההרים עצמם, אינו נאסר כדין תקרובת. אבל בשוחט ל"שר של הרים", או למיכאל שר הגדול וכו', שהם דברים רוחניים מופשטים ואינם מחוברים לקרקע כמו ההרים, אז נאסר בהנאה עכ"פ מדרבנן, גם אם אין כונתו לעובדם אלא לסגולה בעלמא, עי"ש היטיב מילתא בטעמא, ובדעת רש"י ודעת ר"י ופלוגתא בדעת הרמב"ם, אבל כן הוא דעת הטור ופסק השו"ע, עי"ש בב"י ובט"ז (סימן ד' ס"ק ז), ובב"ח שם דהוא מדאורייתא.

אשר לפי"ז בשוחט ל"אל קיבלא", "לצד" מזרח, שהוא דבר מופשט ואינו מחובר לקרקע, הוי ממש כשוחט ל"שר של הרים", או לשם "מזל הים" או "מזל ההר", שהדין הוא ש"אף על פי שלא נתכוין לעבדן אלא לרפואה וכיוצא בה משאר דברי הבאי", מ"מ "הרי זה זבחי מתים ואסור בהנאה" כלשון השו"ע. והיינו דאפילו אם נימא כהעין יצחק דהשחיטה לצד מזרח אין בה ע"ז ממש, שאינו מתכוין לעבודה כלל, [וגם נימא דאינו מתכוין לתועלת מצד "כח" קדושה וכדו'], אלא לתועלת וסגולה בעלמא, אבל מ"מ נאסר בהנאה כדין שוחט לשר של הרים שאינו מחובר.

ואכן לגבי הנידון שם בשו"ת עין יצחק, אם מותר לעשות בית כנסת במקום ששימש עבור "מסגד", דתלי ליה שם אם הישמעאלים הם עובדי ע"ז, שפיר י"ל לשיטת העין יצחק דלא מיקרו עובדי ע"ז, די"ל דשחיטתם למזרח הוי רק לתועלת וסגולה ודברי הבאי בעלמא, וכמש"כ העין יצחק שם. אבל לגבי הבהמה עצמה שנשחטה בדוקא למזרח, בכל גווני דינה כזבחי מתים ואסורה בהנאה עכ"פ מדרבנן, כדין שוחט לדבר שאינו מחובר לקרקע דאפילו שוחט לסגולה בעלמא אסור בהנאה. וכ"ש לפי פשטות סתימת הרשב"א שהסכים עם השואל דהוי עבודה זרה, דמשמע דס"ל דשחיטה למזרח ל"אל קיבלא" של הישמעאלים חמירא יותר משוחט לשר של הרים לתועלת, כיון דיש להם קפידא בזה מצד דתם וסבורים שיש בזה קדושה, או שכונתם

לכבוד נביאם, והוי ע"ז ממש ולא רק לסגולה ותועלת, וכדלהלן בדעת הר"ן ובדעת התבו"ש, ונאסר לכו"ע מדאורייתא כדין תקרובת. [וע"ע במש"כ בשו"ת שערי חיים (יור"ד בכת"י) בדין תפילה בבית תיפלתם].

[ו]

דעת התבואות שור בשוחט לכבודו כדי להפיק תועלת

והנה בשמלה חדשה (יור"ד סימן ד' ס"ה) ובתבואות שור (שם סקכ"ג), ייסד דכל מה דאמרינן דשוחט להרים לשם רפואה ותועלת דאינו נאסר אלא באכילה, ורק בשוחט לשר של הרים נאסר בהנאה, כל זה דוקא כאשר "אין כונתו שמכבד את ההר בשחיטה זו וכו', רק כונתו שע"י שחיטה זו "מכריח" [כח בבריאה] לאיזה ענין לרפואתו וכדומה לזה", דאז לא הוי ע"ז ונאסר רק באכילה. אבל "כל היכא שכונתו לכבדו", והיינו "שמכבד את ההר", אפילו לא נתכוין לשם אלוהות, רק כונתו לכבדו "מאיזה טעם יהיה מה שיהיה", כגון להפיק מזה תועלת רפואי או סגולי או כל סיבה אחרת, "הוי ליה עבודה זרה דאורייתא", ושוב ממילא הוי תקרובת ע"ז ממש מדאורייתא. והבהמה נאסרת לא רק מדרבנן אלא מדאורייתא, ולא רק באכילה אלא גם בהנאה, כדין כל תקרובת ע"ז דהוי זבחי מתים.

וכתב בתבו"ש שם, שהדברים מפורשים ברמב"ם (פ"ב מע"ז ה"א), וז"ל: "עיקר הציווי בעבודה זרה שלא לעבוד אחד מכל הברואים וכו', ואע"פ שהעובד יודע שד' הוא האלוקים, והוא עובד הנברא הזה על דרך שעבד אנוש ואנשי דורו תחילה, הרי זה עבודה זרה". ולעיל מינה (פ"א מע"ז ה"א), ביאר הרמב"ם טעות דור אנוש, שהיו מזבחים ומשתחוים לצבא השמים, לא על דעת אלוהות כלל, כי אם לשם כבוד בעלמא, שהיו אומרים שזהו רצון השם לגדלם ולכבדם, "כמו שהמלך רוצה לכבד עבדיו והעומדים לפניו, וזהו רצונו וכבודו", עכ"ד. הרי דזביחה או השתחויה שנעשית לשם כבוד, אף אם אינו מקבלו באלוה ואינו עובד עבודה של אלוהות, הוי עבודה זרה ממש. ואין נפ"מ אם עושה כן כי טועה שזהו רצונו של מלך, או כדי להפיק תועלת רוחנית או סגולית, וכל שמשתחוה או שוחט לשם כבוד הוי ע"ז גמורה. עי"ש בשמ"ח ותבו"ש, שכ' שחילוק זה היה פשוט בעיני כל הפוסקים ז"ל קמאי ובתראי, ולכן לא ביארוהו מפורש.

ומעתה א"כ כששוחטים לצד עיר מכה ו"אבן הכעבה", גם אי נימא שאינם מתכונים שחיטה לע"ז ממש, אלא "לתועלת" בעלמא, וכמש"כ העין יצחק, וגם נימא דהוי כ"שוחט לשם הרים" עצמם ולא כשוחט "לשר של הרים" ודלא כמש"כ, הא מ"מ סו"ס הוי "לכבוד", ולא ש"מכריחים" אותו להביא תועלת, וכדחילק התבו"ש, וא"כ הוי עכ"פ בכלל ע"ז דדור אנוש, ותו אסור משום תקרובת.

ובחדושי הר"ן סנהדרין (דף ס"א ב' ד"ה יכול כהמן) כתב לחלק בין השתחואה למלך מפני הכבוד, לבין השתחואה של אלוהות דהוי ע"ז "אע"פ שאינו עושהו אלוה ממש", וע"ז כ' וז"ל: "ולמדנו מכאן שהקדשים של כותים וגם המשוגע של הישמעאלים, אע"פ שאין טועין אחריהם לעשותן אלוהות, הואיל ומשתחוים לפניהם השתחואה של אלוהות, "דין עבודה זרה יש להן לכל דבר [ו]איסור של עבודה זרה", שלא בהידור לבד משתחוים מפניהם, שאין הידור למתים, אלא כענין עבודה של אלוהות היא עבודתן", עכ"ל.

ומשמע דס"ל דישמעאלים לאו עובדי ע"ז בעיקר אמונתם, וגם משוגע שלהם אינו בגדר אליל, שמאמינים באמונת היחוד והוא רק נביא אצלם, וכדכתב "שאין טועין אחריהן לעשותן אלוהות". וכ"כ להדיא להלכה בר"ן ע"ז (כ"ו ע"ב מדפי הרי"ף) בשם הרמב"ן בשם הגאונים "דישמעאלים הללו דלא פלחו לעבודת כוכבים מגען מותר בהנאה אבל לא סתם יינם", [וע"ע להלן]. אבל מ"מ כיון "שאין הידור למתים" ולא

שייך להשתחות להם השתחואה של כבוד, ואם בכל זאת משתחוים לכבודו בהכרח שיש כאן סוג של "השתחואה של אלוהות", וממילא "דין עבודה זרה יש להן לכל דבר איסור של עבודה זרה".

ולפי"ז כ"ש כששוחט כדי לכבדו, אע"פ שאין כונתו לעבודה ולשחוט לפניו קרבן, אלא שעושה כדי לכבדו, מ"מ יש לזה דין עבודה זרה "לכל דבר ואיסור של עבודה זרה". וזה אתיא מק"ו מהשתחואה של כבוד, שכתב הר"ן שאע"פ שיש מציאות של השתחואה לאדם שאינה ע"ז, ומ"מ כיון שאין הידור למתים, תו הויא כ"השתחואה של אלוהות" אע"פ שכונתו רק לכבוד, ומעתה ק"ו בשחיטה שלא מצינו מציאות של שחיטה לאדם חי לכבודו, שאם שוחט לכבוד ולהידור למתים, בודאי הוי בגדר ע"ז וזבחי מתים כפשוטו וכלשונו.

ונמצא לפי"ז דהיכא ששוחטים ב"חג הקרבן" שלהם לכבוד נביאם, הוי ממש באיסור עבודה זרה לדעת הר"ן ואסור משום תקרובת. וה"ה י"ל נמי כששוחטין ל"אל קיבלא" לצד מכה, הוי בגדר ע"ז מצד זה עצמו דהוי לכבוד מתים, ושוב אסור משום תקרובת, וכמש"כ לעיל בדברי שמלה חדשה ותבואות שור.

ויעוי' כעי"ז בספר "מחולת מחנים", [ספר זה הובא בביאור הלכה סו"ס ק"נ], שכ' שכל כבוד ומורא, שנותנים לאדם או חפץ אפילו של קדושה, לא מצד ציווי התורה, הוי בכלל ע"ז ממש, והובאו דבריו להלכה בספר ויואל משה, עמ' שנ"ט, מאמר ישוב א"י אות קמ"ו. ועי' עוד בשו"ת צי"א (חי"ח סימן מ"ז) ובשו"ת דברי יציב (יור"ד סימן מ' ואו"ח סימן צ' אות ב') דס"ל דגם המסגדים של המוסלמים הוי כבית ע"ז ממש, ומברך ע"ז ברוך שעקר ע"ז מארצנו, עי"ש.

[ז]

הדרא קושיא לדוכתא, ובדברי חידושי הר"ן

אלא דלפי"ז הדרא קושיא לדוכתא, איך נכלכל כאחת הא דיש בשחיטת הישמעאלים לצד מזרח משום ע"ז, ומאידך מה שקיי"ל לגבי יין נסך דאין הישמעאלים עובדי ע"ז, ומגעם אוסר את היין רק בשתיה ולא בהנאה, וצ"ע.

ועוד שגם לפמש"כ הפרי תואר (סימן י"ט ס"ק י), וכדלהלן, שכיום יש להם שיתוף ונתערבה אמונתם וחשודים שכשאומרים "אלל"ה וואכב"ר" כונתם על נביאם והוי ע"ז, א"כ הדר דינא שיינם אסור גם בהנאה, וזה לא שמענו.

וכן לפמש"כ בחידושי הר"ן דהשתחואה שלהם לכבוד נביאם, אע"פ שאינו אלוה אצלם ומתכוונים רק לשם כבוד, מ"מ כיון דאין הידור למתים הוי "השתחואה של אלוהות", ודין ע"ז יש לזה לכל דבר ואיסור ע"ז, א"כ נמצא דכולם בכלל האיסור של ע"ז, ואיך הותר סתם יינם ומגעם בהנאה. וצ"ע.

וביותר צ"ע, שהרי כפי שכבר הובא לעיל, להדיא כתב הר"ן בע"ז (כ"ו ע"ב מדפי הרי"ף) בשם הרמב"ן בשם הגאונים, "דישמעאלים הללו דלא פלחו לעבודת כוכבים מגען מותר בהנאה אבל לא סתם יינם", ושם (כ"ט ע"א מדפי הרי"ף) בשם הגאונים ד"בזה"ז שאין העובדי כוכבים בקיאין בטיב עבודת כוכבים ומשמשיה אלא שמנהג אבותיהם בידיהם אפילו מגען מותר בהנאה", ושם ע"ז פ"ה (ל"א ע"א מדפי הרי"ף) "וכבר כתבנו למעלה וכו' שבזה"ז יש להקל ולומר דסתם יינן מותר בהנאה", ושם (סוד"ה גרסינן) הביא להלכה דעת הרמב"ם "שדימה אלו הישמעאלים לגר תושב נ"ל להלכה שמייחדין אצלם יין ואין חוששין לספק מגען" וכו' עי"ש, וע"ע בר"ן שם סופ"ק (ז' ע"א מדפי הרי"ף) לגבי גוי בזה"ז שאין רגילין להשבע בעבודת כוכבים עי"ש. וכן בחידושי הר"ן ע"ז (נ"ז ע"א), הביא דעת הרמב"ן בשם הגאונים "דישמעאלים הללו דלא פלחי ע"ז מגען מותר בהנאה אבל לא סתם יינן", ועי"ש שהביא דעת הגאונים דכל הגוים בזה"ז שאינם בקיאין בטיב ע"ז ומשמשיה אין מגען אסור בהנאה, ושוב הביא דעת הרמב"ם

(פי"א ממאכ"א ה"ז) לחלק בין הנוצרים לישמעאלים שיינם אסור בשתיה ומותר בהנאה עי"ש, וכן שם (נ"ט ע"ב) הביא דעת תשובות הגאונים לגבי גויים בזה"ז שרק מנהג אבותיהם בידיהם, ודעת הרשב"א דפליג בזה עי"ש.

וא"כ כ"ז צ"ע, דסתרי אהדדי, ואיך נימא דהותר מגע יינם של ישמעאלים בהנאה, אחר שכתב להדיא בחידושי הר"ן בסנהדרין (ס"א ע"ב) "וגם המשוגע של הישמעאלים, אע"פ שאין טועין אחריהם לעשותן אלוהות, הואיל ומשתחוים לפניהם השתחואה של אלוהות, **"דין עבודה זרה יש להן לכל דבר [ו] איסור של עבודה זרה"**, וא"כ איך הותר מגע יינם בהנאה. [מיהו י"א שחידושי הר"ן על סנהדרין אינו לרבנו ניסים מגירוני ז"ל, עי' בכללי התלמוד לרבנו בצלאל אשכנזי ז"ל שהסתפק בזה, ובשם הגדולים להחיד"א ( ) ובקובץ הערות יבמות להגרא"ו בפתח הספר ובמבוא לחידושי הר"ן ע"ז לר"א ליכטנשטיין (עמ' 16-15)]. וצ"ע.

[ח]

חילוק יסודי בין תקרובת ע"ז לבין יין נסך, משום חיבת ניסוך

ואשר נראה לומר בזה דהטעם דמגען ביין אינו אוסר בהנאה הוא משום שבעיקר אמונתם הוא אמונת היחוד ואינם עובדי ע"ז ממש, שאין להם פסל ודמות וגם אינם מזבחים ומקטרים ומנסכים לע"ז, ורק שמשתבשים ועושים פעולות וטקסים שיש בהם משום ע"ז, כמו השחיטה לצד "אל קבילא" שהוא כמנהגם היום לכיוון מכה, וגם מערבים באמונת היחוד את נביאם כמש"כ הפרי תואר וכדלהלן. ולכן כשהם עושים פעולה כגון שחיטה לצד "אל קבילא" נאסרה הבהמה גם בהנאה, וכן כשאומרים קודם השחיטה "אל וואכבאר" לדעת האוה"ח הק' בפרי תואר שנשתבשו וכונתם גם לנביאם, נמי נאסרה הבהמה כדין תקרובת, וכן כששוחטים או משתחוים לכבוד נביאם כמו "חג הקרבן" שלהם הוי ע"ז גמורה לדעת הר"ן, אע"פ שאין כונתם לעבודה זרה ממש אלא לכבודו, וכדלהלן.

אבל לגבי יין נסך, דיסודו הוא בתרתי - איסור שתיה משום גזירת פיתם ויינם משום בנותיהם, ואיסור הנאה במגעם מחשש שניסכו היין לע"ז בכוונה בגלל "חיבת ניסוך", בזה תלוי האיסור במציאות החשש, [כדכתבו הפוסקים כעי"ז לגבי עובדי כוכבים בזה"ז, יעוי' ט"ז יו"ד סימן קכ"ג סק"א ובמש"כ להלן], ולכן רק "עובדי עבודה זרה" ממש, היינו שעיקר אמונתם עבודת אלילים וביסוד דתם עובדי ע"ז, אסרו יינם בהנאה מחמת "חיבת ניסוך", אבל הישמעאלים שאינם "עובדי ע"ז" בעיקר אמונתם, אלא שמשתבשים ועובדים לע"ז במעשים שיש בהם משום איסור ע"ז, וכיוון שאין בדתם חיוב או מצוה להקריב ולנסך לע"ז, ואדרבה ע"פ דתם מאוס הוא היין גם לעצמם, תו ליכא חשש שמא ניסך היין לע"ז. והוי ככל הני מילי שאין בהם חשש ניסוך, כמו יין מבושל דמותר, כיון שאין הדרך לנסכו, כמבואר בגמ' ע"ז (ל' ע"א) ובשו"ע (יו"ד סימן קכ"ג ס"ג). והיינו בהכרח דלא גזרו גזירה מוחלטת שכל עובד כוכבים יינו ומגעו אסור בהנאה, וכמש"כ הראשונים בנידון אם נגע שלא בכונה, דאין בזה משום דבר שבמנין שצריך מנין אחר להתירו אפילו בטל טעמא, דמלכתחילה לא אסרו אלא משום חיבת ניסוך, ולכן כל שאין בהם חשש ניסוך וחיבת ניסוך לא נאסר מגעם בהנאה רק בשתיה, וא"ש הכל.

[ט]

דיוק לשונות הרשב"א והתשב"ץ

והדברים מדוייקים בלשון הרשב"א בתורת הבית (הובא בב"י שם): "ומשום חשש ניסוך לא גזרו אלא בגוי עובד עבודה זרה "שמנסך", אבל כשאין עובד עבודה זרה לא היתה גזירה" וכו'. וכעי"ז בחידושי הרשב"א (ע"ז ס"ד ע"ב) "אבל הישמעאלים **שידוע שאינם מתכונים לנסך** מותר בהנאה", ושם להלן ""דאינהו לית בהו חיבת ניסוך" וכו'. וכעי"ז כתב הרשב"א לגבי איסור לייחד יין בבית עכו"ם, "כל מי שדרכו לנסך אין

מייחדין אצלו יין אפילו שעה אחת וכו', [שאנו חוששין שמא נגע ביין וניסך], וישמעאלים לאו עובדי ע"ז הן ומותר לייחד אצלם אבל לא להפקיד" (טושו"ע סימן קכ"ח ס"א), ובב"י שם הביא לשון תשובת הרשב"א [ל"י מקורו] "מי שנודע לנו שאינו עובד ע"ז מייחדין אצלו יין ברשותינו, דכל "שאינו מנסך" סתמא דמילתא לא נגע". עכ"ל. הרי שזהו עיקר נקודת ההיתר לגבי הישמעאלים, שלמעשה אינם מנסכים, ואין עיקר נקודת ההיתר רק מצד זה עצמו שאינם עובדי ע"ז בעלמא.

ובשו"ת תשב"ץ (ח"א סימן נ"ו) ביאר יותר היתר הנאה ביין שנגע בו ישמעאלי, והוסיף סברא כיון שהיין אסור ע"פ דתם, "שהרי אינן עובדין עבודה זרה, ואינן מנסכין את היין, אדרבה מאוס הוא להם ואסור". ועוד שם (ח"ב סימן מ"ח) "דלאו עובדי עבודה זרה הם, אדרבה היין הוא אסור להם ונמאס, והיאך ינסכוהו ויהיה להם חיבת הניסוך בדבר הנמאס להם". הרי דלגבי איסור "יין נסך", האיסור וההיתר נקבע לפי חיבת ניסוך וחשש במציאות שניסך.

ואע"פ שעובדי ע"ז ממש אוסרים בהנאה אפילו אם אינם מנסכים, לדעת הרשב"א גופיה והשו"ע (סימן קכ"ג ס"א) שסתם כוותיה, וכדלהלן אות י', וכן הוא לשון הרשב"א בתוה"ב הארוך (בית ה' שער א') לגבי היתר מגע הישמעאלים בהנאה, וכ' שם בתו"ד "אלמא כל שידענוהו שאינו עובד עבודת גילולים אינו בכלל גזירות הללו", והיינו לשיטתו דליכא היתר הנאה בעובד ע"ג אפילו אם אינו מנסך. מ"מ בהכרח צ"ל דכיון דעיקר ההיתר שלא גזרו באינו עובד עבודת גילולים הוא משום "שאינו מנסך", וכלשונות הרשב"א דלעיל, לכן שפיר י"ל דישמעאלים שדתם ואמונתם כנגד עבודת גילולים, וגם כששוחטין לצד מזרח אין כונתם לעשותן אלוהות, ואינם חושבים כלל שבכך הם נכללים כעובדי עבודה זרה, אלא שע"פ ההלכה הוו כמקריבין לע"ז, מ"מ מגעם מותר בהנאה כיון שסו"ס אינם מנסכים, וכלשון הרשב"א (ע"ז ס"ד ע"ב) "אבל הישמעאלים שידוע שאינם מתכונים לנסך מותר בהנאה". [ואע"פ שעיקר ההיתר הוא דדמי לגר תושב שקיבל ע"ע שלא לעבוד עבודה זרה, כמפורש ברשב"א, ושלכן ס"ל להרשב"א דעובדי ע"ז בזה"ז אע"פ שאינם מנסכין מ"מ מגע יינם אסור בהנאה, כיון דלא דמו לגר תושב שאינו עובד ע"ז, וכדכתב בביאור הגר"א (סימן קכ"ג סק"ד) וכדלהלן, מ"מ שאני דינם של הישמעאלים, כיון דבכללות פורשים מעבודת אלילים ומאמינים באמונת היחוד ומשברים הפסילים כמש"כ הרמב"ם, ולכן אע"פ שיש בטקסים שלהם מעשים שיש בהם "דין עבודה זרה", אין מגע יינם נאסר בהנאה, דזיל בתר טעמא, וכיון שסו"ס ליכא חשש ניסוך לא גזרו, וכמש"כ הרשב"א בתורת הבית שם. [דבלא"ה לא דמו ממש ל"גר תושב" שקיבל ע"ע שלא לעבוד ע"ז, שיינו כשמנו לאיסור הנאה, שהרי אפילו לדעת הרא"ש שמגע גר תושב מותר בשתיה, מ"מ ישמעאלים לכו"ע מגעם אסור בשתיה, כמוש"כ המהרש"ל והובא בפרישה (סימן קכ"ד ס"ק י"א), ושאני איסור הנאה דתליא בחיבת ניסוך].

והחילוק הזה בעצם העבודת אלילים, מפורש גם בלשון החידושי הר"ן: "וגם המשוגע של הישמעאלים, **אע"פ שאין טועין אחריהם לעשותן אלוהות**, הואיל ומשתחוים לפניהם השתחואה של אלוהות, **דין עבודה זרה יש להן לכל דבר ואיסור עבודה זרה**, שלא בהידור בלבד משתחוים מפניהם, שאין הידור למתים, **אלא כענין עבודה של אלוהות** היא עבודתן", עכ"ל. הרי דחילק בין "אלו שטועין לעשותן אלוהות", לבין אלו "לאין טועין אחריהן לעשותן אלוהות", למרות שהם נכשלים ב"השתחואה של אלוהות" שאמנם יש לזה "דין עבודה זרה יש להן לכל דבר, אבל עדיין הם בגדר "**כענין** עבודה של אלוהות היא עבודתן". דהיינו שיש חילוק בין הני שעיקר האמונה והדת שלהם היא עבודת גילולים, כאשר טועין לעשותן אלוהות, לבין הני שפרשי באופן

כללי מע"ז ו"אין טועין לעשותן אלוהות", אע"פ שלטקס ההשתחויה שלהם יש "דין עבודה זרה", משום שאמנם כונתם להשתחואה "של כבוד", אבל כיון שאין "הידור למתים", הוי כעבודה זרה לכל דבר. וכמש"כ דשפיר י"ל דגם לדעת החידושי הר"ן, הישמעאלים מגע יינם מותר בהנאה, וכמש"כ הר"ן בכמה דוכתי וכנ"ל, אע"פ שיש להם טקסים של ע"ז, כיון שבעיקר דתם "אין טועין אחריהם לעשותן אלוהות".

ומינה י"ל דגם לדעת הרשב"א אם נמצא דהישמעאלים יש במעשיהם משום איסור עבודה זרה, וכדברי השואל בשו"ת הרשב"א וכנ"ל, מ"מ אינם בגדר "עובד עבודה זרה שמנסך", שהרי קמן שלית בהו "חיבת ניסוך" ואינם מנסכים כלל גם לכבוד נביאם, ולכן מגע יינם אסור בשתיה אבל מותר בהנאה. משא"כ לגבי איסור תקרובת, כל שאנו חוששים למחשבת ע"ז בשחיטתם, ע"י שחיטה ל"אל קיבלא", או אמירת "אל וואכבר", וכ"ש שחיטת קרבן לכבוד נביאם, נאסר באיסור תקרובת, אע"פ שבעיקר אמונתם הם מייחדים ואינם עובדים לאלילים ופסילים.

[י]

ראיות לחילוק זה

וכעי"ז ממש מצינו, לגבי גויים בזה"ז [נוצרים באירופה] שעובדים ע"ז אלא שאינם בקיאים בניסוך, דפליגי בזה קמאי, ופסק הרמ"א (סימן קכ"ג ס"א) "ובזמן הזה שאינו שכיח שהאומות מנסכים לעבודת כוכבים, י"א דמגע עובד כוכבים ביין שלנו אינו אסור בהנאה רק בשתיה וכו' וטוב להחמיר", [וכן ברמ"א (סימן קכ"ח ס"ד) לגבי עו"כ ששהה בבית ישראל והיה שם יין בלא שמירה דאסור היין, וכ' "הג"ה וי"א דבזה"ז שאין העובדי כוכבים מנסכין אפילו אינו נתפס כגנב שרי"]. וביארו הפוסקים סיבת ההיתר – יעוי' בטור וב"י שם ובט"ז (שם קכ"ג סק"ב) ובש"ך (שם סק"ג) דכיון ד"אינן רגילין לנסך לע"ז, והוו לענין ניסוך כאילו אינן יודעין בטיב ע"ז ומשמשיה, והוו כתינוק [גוי] שעושה יין נסך לאסור בשתיה ולא בהנאה", עכ"ל הטור בשם רשב"ם. ומבואר דאע"ג דהם עובדי ע"ז ממש, [יעוי"ש בב"י שהק' דהא חזינן שהגלח שלהם עושה ניסוך, ותירץ שהוי תקרובת ולא ניסוך, הרי דאע"ג שמקריבים ממש לע"ז], מ"מ לגבי איסור יי"נ בהנאה תליא בחיבת ניסוך, וכיון דסו"ס אינם רגילים לנסך ואינם בקיאין בניסוך לא חיישינן למגען לאסור בהנאה, דתליא במציאות, וכלשון התוס' בע"ז (נ"ז ע"ב ד"ה לאפוקי) "דלא גזרו אלא על המנסכים".

ואפילו להחולקים שם, ומכללם הרמב"ם והרא"ש, וכן הרשב"א שפסק גם בזמננו לאסור רחיצה לחולה בסתם יינם, [וכדדייק הש"ך (סימן קכ"ח סק"ד), יעוי"ש היטיב ובמש"כ להלן בס"ד], וכן סתימת המחבר בשו"ע לאסור, כמש"כ בביאור הגר"א (סימן קכ"ג ס"ק ד). היינו משום דכיון דהם עובדי ע"ז ממש לפסילים וצלמים, הוו בכלל הגזירה דיי"נ גם אם בפועל אינם מנסכים, וס"ל להני רבוואתא דלא מצאנו היתר במגע יין אלא ב"גר תושב" שאינו עובד ע"ז כלל. אבל בישמעאלים דאית בהו תרתי להיתירא, שגם אינם עובדים לפסילים ובעיקר אמונתם פרשי מע"ז, וגם שאפילו שנכשלים בפועל באיסור ע"ז בשחיטה ל"אל קיבלא" ושיבוש אמונתם עם נביאם, עדיין מרחקים את הניסוך לגמרי, בזה שפיר י"ל דדמו לגר תושב עכ"פ לגבי ניסוך, כיון שסו"ס אין בהו חשש ניסוך כלל, ואדרבה תועבה היא אצלם, וכנ"ל. ולכן השו"ע שסתם להחמיר (בסימן קכ"ג ס"א) בעכו"ם [נוצרים] בזה"ז שאינם מנסכים, וגם פסק כהרשב"א (בסימן ד ס"ו) להחמיר בשחיטת "אל קיבלא", מ"מ סתם להקל (בסימן קכ"ג וסימן קכ"ד) במגע ישמעאלי שאינו אוסר רק בשתיה ולא בהנאה. [וכן סתם להקל שמייחדים יין אצלו, בסימן קכ"ד וסימן קכ"ח], וא"ש.

ובבן איש חי (שנה ב' פרשת בלק אות ה), כ' לדון דגם נוצרים פרוטסטנטים יהיה דינם כישמעאלים

לגבי יי"נ, כיון דאין להם צלם ודמות שעובדים לה בבתי תיפלתם, [והיינו לכאורה אפילו לדעת השו"ע (סימן קכ"ג ס"א) דנוצרים שהם עובדי ע"ז באמונתם, אע"פ שאינם מנסכים בפועל מ"מ יינם אסור בהנאה, וכדלעיל]. ויעוי' בשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ק ח"ג סימן ע"ב) שכ' להתיר מהאי טעמא לעשות מבתי תיפלתם של פרוטסטנטים ביהכנ"ס, והובא בדרכ"ת (סימן קמ"ה סק"ג), וראה גם שו"ת אור לציון (ח"ה פרק מ"א שאלה א) לעניין יין נסך. והתם ודאי הוי ע"ז בעיקר אמונתם, אלא שכיון שאין להם "עבודה" לע"ז בד' עבודות וגם אין להם צלם ודמות, תו אינם בכלל חשש יין נסך לאיסור הנאה דתליא במציאות. ויעוי' בשו"ת בנין ציון (ח"א סימן ס"ג) שנשאל ג"כ ע"י אותו השואל בשו"ת שואל ומשיב, והשיב לאיסור דמה לי אם מכניסים אליל או מתפללים לאליל, עי"ש. והיינו דודאי עובדי ע"ז הם, ומ"מ בבא"ח צידד דלגבי יי"נ דינם של הפרוטנסטים כישמעאלים, דזיל בתר טעמא. ולכן שפיר י"ל גם להיפך בישמעאלים, דאף אם נמצא שנשתרש אצלם כמה מיני טקסים שיש בהם ע"ז לגבי דיני תקרובת, מ"מ לגבי איסור הנאה דיי"נ אינם בכלל, דבחיבת ניסוך תליא מילתא.

ובדומה לזה מצינו לגבי האיסור לסחור עמם ג' ימים קודם יום אידם, דפסק הרמ"א (יו"ד סימן קמ"ח סעיף י"ב) דבזה"ז שאינם עובדי ע"ז רק ממנהג אבותיהם שרי מפני הדוחק, וכן לגבי האיסור ליתן לו מתנה ביום אידם, שבזה"ז מותר מפני דרכי שלו', וכעי"ז בהרבה מקומות וכדציין להו הש"ך (בסימן קכ"ח סק"ד). ואע"ג דודאי עובדי ע"ז נינהו גם בזה"ז עכ"פ בשיתוף, וכדפסקו השו"ע והרמ"א (או"ח סימן קנ"ו סוס"א, יו"ד סימן קמ"ז ס"ג, חו"מ סימן קע"ז סעיף נ' ובסמ"ע שם ס"ק צ"ב), לגבי איסור להשביעם משום "שם אלוהים אחרים וגו' לא ישמע על פיך". וכ"כ הש"ך (סימן קנ"א סקי"ז) להדיא, דהצלם הוי ע"ז שאסור להשכיר ביתו אם הם מכניסים שם הצלם.

והחילוק ברור, דודאי עובדי ע"ז נינהו ויש לעבודתם שם ע"ז ואיסור תקרובת, וכמפורש ברשב"א שהובא בב"י, ובב"י (ריש סימן קכ"ג ס"א) דמה שמנסכים הוי תקרובת ע"ז, ומ"מ כיון דהטעם שאסור לסחור עמם וליתן להם מתנה דילמא אזיל ומודי לע"ז, זה אין שייך בזה"ז שאינם אדוקים כ"כ, וזיל בתר טעמא והמציאות. ומינה דה"ה לנידון דישמעאלים דאפילו שנשתרש אצלם טקסים ופעולות שיש בהם משום ע"ז ואיסור תקרובת, מ"מ שרי יינם בהנאה, דזיל בתר טעמא שאינם מנסכים וכנ"ל.

אמנם פשוט דכד עבדי אלו הפעולות שיש בו משום ע"ז כגון השחיטה ל"אל קיבלא", ואמירת "אל וואכבר" קודם השחיטה לדעת פרי תואר, והשתחואה וקרבן לכבוד נביאם לדעת חידושי הר"ן והשמלה חדשה ותבו"ש, ודאי הוי באיסור ע"ז ואיסור תקרובת בהנאה.

[יא]

דעת הפרי תואר והפמ"ג והמציאות בזמננו

ועיי"ש בפמ"ג שמביא את דברי הפרי תואר (שם סימן ד' סקי"א), שכתב שבירר אצל "הוגי דתם" שורש המנהג שלהם לשחוט למזרח ואמרו שהוא לשם השם שהשכינה במזרח, וכמו שאנו מתפללים למזרח, וגנבו מאתנו ענין זה, ולכן שוחטין למזרח וכו', וע"ז כתב הפמ"ג שמדברי הרשב"א דכתב הטעם להיתר בשחיטת ישראל משום דזה מחשב וזה שוחט לא אמרינן, משמע דלא כהפרי תואר עיי"ש. ויעוי' בספר יד יהודה (יו"ד סימן ד) שסמך לדינא על סברת הפרי תואר, וכתב דהרשב"א לא היה בקי במנהגן יעוי"ש, וכ"ז צ"ע שהרי כל מקור היתר סתם יינן של הישמעאלים בהנאה הוא מהרשב"א שכתב שאינן עובדי ע"ז, כמפורש בטור וב"י (יו"ד סימן קכ"ד ס"ו), ואיך ניקו ונימא דבהיתרן בקי ובאיסורן לא בקי ואסר ללא יודעין ח"ו, אתמהה, ואין לנו מקום להקל אחר דברי הרשב"א והשו"ע המפורשים והכרעת הפמ"ג שהוא בתראה.

ויש להוסיף שאם אכן נימא דנשתנה מנהגם וכונתם מימות הרשב"א לימות הפרי תואר, א"כ עכ"פ כהיום שידוע הוא ששחיטתן אינה ל"מזרח" דוקא, שזהו מקום שכינה, אלא שוחטים ומתפללים וכורעים ומשתחוים לכיוון "מכה" שבסעודיה שזהו המקום המקודש להם, [וכבר בזמנו בשו"ת תשב"ץ (ח"ג סימן קל"ג) כתב שהם שוחטים "לצד דרום", וזה ודאי אינו "צד שכינה"], א"כ לכו"ע הדר דינא דהרשב"א שרק אם הישראל קעבר ושחט לצד זה מותר משום דזה מחשב וזה שוחט לא אמרינן, אבל אם ישחוט הישמעאל בעצמו נאסר, ולזה מסכים גם הפרי תואר, שלא נחלק אלא משום שאמרו הוגי דתם שכונתם למזרח שהוא צד שכינה כדידן, אבל בזמננו שברור ששוחטין ומשתחוים לצד מכה ולא למזרח בעלמא צד שכינה, לכו"ע הוי בחשש ע"ז ואסור בהנאה.

[יב]

איסור אמירת "א' וואכבר" לדעת הפרי תואר

איברא דלדעת הפרי תואר בעצמו, בלא"ה אסורה שחיטתם כתקרובת ע"ז, דיעוי' בפרי תואר (סימן י"ט סק"י) שכתב לחוש לאיסור ע"ז לומר קודם השחיטה "אללה וואכבר" דמי יימר דלא משתפי נבואת נביאם בזה עיי"ש, וכ"כ שם בשמו בפמ"ג (סימן י"ט משב"ז סק"ד) וז"ל: "וכן הפרי תואר צעק ככרוכיא דהוה כחוקת הגויים ומי יודע אם מכוונין לעבודה זרה", עי"ש. הרי דלא הוציא הישמעאלים ומנהגיהם מתורת ע"ז, אלא רק לגבי שחיטת "אל קיבלא" כפי מה ששמע מהוגי דתם שאין הכונה לכבוד נביאם או בית טומאה שלהם, רק לצד שכינה כדידן. אבל בגונא שידעינן בבירור שכונתם לשחוט לצד מכה לכיוון "אבן הכעבה" ולא לצד שכינה, או ששוחטים באמירת "אל וואכבר" ומכונים גם לנביאם, וכ"ש בשוחטים קרבן ממש לכבוד נביאם, הוי לכו"ע בחשש תקרובת ע"ז שאסור בהנאה.

וז"ל האוחה"ק בספר "פרי תואר"(שם) בתו"ד:"ותו אחר שנניח הנחה סוברת דכונת הדברים ["אללה וואכבר"] הם "א-ל כביר", עם כל זה מאן מוכח אמאי קאי, והגם דכתב רמב"ם באגרותיו לבנו כי ישמעאל מיחדים, עם כל זה מי יאמר דלא משתפי נבואת נביאם, ותו האידנא ערבוב גדול יש בדת של ישמעאל וכולן נסמכים יחד, ועוד מי יאמר שאין כונתם באומרם "וואכבר" על נביאם, כי לפי דעתם הוא כביר, והגם דמתפרשא להו מילתא דקאי אקב"ה, דילמא אינהו לא ידעי כונת הדברים על בוריין, ולעולם הקובע להם הדבר לא כן יחשוב, או גם ליודעים בטוב דברים לאשר יכונו, אפשר שיודעים כי הכונה היא על ההוא אשר הביא להם הדת כפי שכלם" וכו', עי"ש היטב.

וביאור לדבריו הק', דהישמעאלים המוסלמים קודם שחיטתם אומרים "ביסמלא" הנקרא גם "בסמיה", ובנוסף אומרים גם "אכבר", כמש"כ הפר"ח והפרי תואר. וה"ביסמלא" הוא נוטריקון "בשם הא' הרחמן והרחום", ולהבדיל אא"ה הוא כעין ברכה דידן, וזה נוסח "ברכה" שהם אומרים קודם שחיטה וגם קודם אכילה וכן לפני כל פעולה חשובה, וכן קודם התיפלה וגם בנוסח התיפלה עצמו וגם כותבים אותו בפתיחת אגרות וכדו', כמו "בעזה"ש" או "בס"ד" אצלינו. אבל "א' וואכבר" זהו כעין קריאה והכרזה שאומרים בדר"כ קודם שחיטה, או הריגה עבור דתם בין אנשים בין בהמות, [ובמסורתם שכך אמר משוגע שלהם קודם ששחט וערף ראשי היהודים הגברים בעיר "קוריט'ה" רח"ל], והוא כעין הקדשה ו"יחוד המעשה" שזה נעשה בשבילו ועבורו.

ולכן כשסומכים המוסלמים על שחיטת היהודים, [הנקרא אצלם "בשר חלאל"], סגי להם בברכת המצוה דידן, שיש בו שבח הבורא ואינם מקפידים בדוקא על הנוסח של ה"ביסמלא" שלהם, [מלבד בתימן שאסרו כהניהם לאכול משחיטת ישראל כלל, וכן בפרס-איראן כמש"כ בכף החיים (יו"ד סימן ל"ט ס"ק רכ"א) שלכן הקילו שם בסירכות

במיעוך ומשמוש כדעת הרמ"א (סימן ל"ט סעיף י"ג), כי הגויים לא קנו את הטריפות]. אבל מאידך, הם דורשים בנוסף לברכה, גם אמירת "א' וואכבר". ובפשוטו הוא אמירה להקב"ה שהרי גם הם מייחדים, והפר"ח דן בזה רק מצד הפסק בין ברכה לשחיטה, אבל הפרי תואר חשש בזה לשיתוף וגם שכונתם לנביאם. והיינו שאפילו שמתפללים ומאמינים בא' אחד, אבל עיקר מה שעושים ודבוקים בדתם הוא מחמת האמונה בנביאם ובכוחו, ולכן כשקוראים את הקריאה הזאת בשחיטה [או במלחמה כשהורגים ושוחטים עבור דתם] מתכונים גם לנביאם והוי ע"ז, וכלשונו הק' "כי הכונה על ההוא אשר הביא להם הדת כפי שכלם". והוסיף לאסור גם אם הישמעאלי המסויים הזה אין כונתו לנביאם, מ"מ סתמא כונתם כפי מחשבת קובעי דתם. ולכן אסר הפרי תואר ליהודי לומר זאת, אפילו שכונת היהודי הוא רק להקב"ה, מפני שמאיס מאוד. ויש פוסקים שהקילו בזה מפני הדוחק שהיהודי יאמר כן, כי הוא ודאי כונתו להקב"ה. אבל עכ"פ הא מיהת, בשחיטת המוסלמי עצמו כשקורא "א' וואכבר" חיישינן לדעת הפרי תואר, דהוי כעין יחוד המעשה עבור נביאם ולכבודו, ותו הוי בחשש תקרובת.

[יג]

שחיטת הישמעאלי עצמו לצד "אל קיבלא"

עוד נראה מוכרח בדעת הפרי תואר, דכל מה שנחלק (בסימן ד' סקי"א) על הרשב"א ושו"ע, הוא רק בשוחט הישראל לצד מזרח, שאסרו הרשב"א והשו"ע לכתחילה דנראה כע"ז והתירו בדיעבד משום דזה מחשב וזה עובד לא אמרינן, וע"ז ס"ל להפרי תואר דכיון דבעיקרו סיבת השחיטה לצד מזרח הוא מפני שהשכינה שם, כפי שאמרו לו הוגי דתם, א"כ אין כאן כלל "נראה לעבודה זרה" או דרכי האמורי וחוקות עכו"ם, ומותר גם לכתחילה. אבל הישמעאלי עצמו ששוחט לצד מזרח, בהכרח שגם לדעתו הוא אסור לגמרי. שהרי הפרי תואר עצמו ס"ל (בסימן י"ט סק"י) שהישמעאלים הם בחשש עובדי ע"ז בשיתוף, וכן שבדורות אלו הם מעורבבים בדעתם וכונתם לכבוד נביאם כשצועקים "א' וואכבר", וכדהובא לשונו הק' לעיל, ואם כך בהכרח שגם אי נימא דשחיטתם למזרח הוא משום ש"שכינה במזרח", אבל הא מיהת כונתם בשחיטת המזרח גופא ל"שיתוף" או לנביאם, ותו הוי בחשש ע"ז ותקרובת ע"ז, אפילו בלא אמירת "א' וואכבר".

דאם לא נימא כן, א"כ סתרי דבריו הק' אהדדי, דמחד גיסא (בסימן ד' סקי"א) כ' דשחיטתם למזרח מפני שכינה, ומאידך גיסא (בסימן י"ט סק"י) כ' דאמונת היחוד שלהם ובשחיטתם איכא חשש שיתוף וגם דבזמננו משתבשים ומכונים גם לכבוד נביאם, אשר לפי"ז ממילא גם אם כונתם במזרח לכבוד שכינה הא מיהת הוי ע"ז בשיתוף שלכו"ע אסור לישראל. ובהכרח כמש"כ דכל מה שנחלק הוא רק לגבי הישראל השוחט, וס"ל דליכא בזה חוקי עכו"ם ונראה כשוחט לע"ז אחר שעיקר כונתם משום שכינה, אבל הישמעאלי עצמו ששוחט למזרח הוי גם לדידיה כשחיטה לע"ז בשיתוף.

ונמצא שגם לדעת הפרי תואר וגם לדעת הפמ"ג שחיטת ישמעאלים אדוקים בדתם אסורה, הן מצד אמירת "א' וואכבר" שכ' הפרי תואר להדיא דחיישינן שכונתם בשיתוף ולכבוד נביאם, והסכים עמו הפמ"ג, והן מצד שחיטה עצמה לצד מכה, וכדעת הפמ"ג שאסורה בהנאה, וכמש"כ שגם לדעת הפרי תואר אם שחטן הישמעאלי עצמו אסור מה"ט גופא כמו אמירת "א' וואכבר", אפילו אם היו שוחטים לצד מזרח כנגד שכינה, וכ"ש בזמננו שאין שחיטתם כלל לצד מזרח מקום שכינה, אלא שוחטים לצד מכה ואבן הכעבה.

[יד]

"קיר הקיבלא" וגומחת ה"מח'ראב"

ובעיקר הדבר לא ידעתי מדוע רבינו הפרי תואר

זי"ע האמין להוגים בדתם שאין כוונתם בזה לכבוד נביאם ומקום טומאתם, אלא אדרבה לשם השם שהשכינה במזרח שגנבו ידיעה זו מהיהודים, דהלא "אשר פיהם דבר שוא וימינם ימין שקר", ועי' בנדה (מ"ה ע"א). ועוד שהתרגום של "אל קיבל"א" הוא "כיוון התפילה", [ו"קיבלא" הוא כפיה"נ מלשון "תפילה", עי' תרגום אונקלוס עה"פ (שמות ב' כ"ד) "ותעל שועתם אל האלוקים" - "וסליקת קבלתהון קדם ד'"]. וכהיום ידוע שבכל מסגד יש "קיר הקיבל"א", דהיינו הקיר לכיוונו מתפללים ומשתחוים, שבמרכזו ישנה גומחה קבועה בכותל הנקראת "מח'ראב", הפונה במכוון לצד העיר מכה, וביתר דיוק אל עבר "אבן הכעבה" השחורה, אל מולה הם מתפללים וכורעים ומשתחוים רח"ל. וכך גם כיוון השחיטה, הוא אל עבר מכה ומקום טומאתם "אבן הכעבה".

ותראה שבשו"ת הרשב"א (ח"א סימן שמ"ה) וברמ"א (סימן ד' ס"ו) כתבו שהם שוחטים "לצד מזרח", וכן הוא בשו"ת הרדב"ז (ח"א סימן קס"ב), אבל בשו"ת תשב"ץ (ח"ג סימן קל"ג) אע"פ שהביא את הרשב"א, כתב שהם שוחטים "לצד דרום". ואין בזה סתירה, כי במדינות השוכנות למערב סעודיה, התיפלה והשחיטה לצד מזרח, אבל המדינות הצפוניות והצפוניות מערביות פונים לצד דרומית מזרחית, והמדינות שהם צפוניות מזרחיות לערב הסעודית כגון בבל ופרס – עירק ואירן, מתפללים ומשתחוים ושוחטים לכיוון דרום או דרומית מערבית, וב"כווית" ו"עמאן" לצד מערב, וב"תימן" לצד צפון. וכלל הדבר, שהם כולם פונים לצד "אבן הכעבה" אשר בעיר "מכה" שבמדינת סעודיה, שלשם הם גם עולים לרגל. והרשב"א היה בברצלונה שבספרד שהיא במערב ומעט צפונית ל"מכה", והרשב"ץ היה באיי מיורקה ליד ספרד, ואחר הגירוש [הראשון בשנת ה'קנ"א] היה באלג'יר שאף הם עדיין מערבית צפונית למכה, ובשניהם כיוון "אל קיבלא" הוא לצד מזרחית דרומית. וכן הרדב"ז שהיה במצרים שהיא מערבית לסעודיה [וקהיר הוא מעט מערבית צפונית ממכה], וכן מדינת "מרוקו" מקום הולדתו של האוה"ח הק' היא במערבית מעט צפונית ל"מכה". ולכן בכל המקומות שם, היו הישמעאלים שוחטים ומתפללים לצד "מזרח", או בהטייה דרומית מזרחית, ומר אמר חדא ומר אמר חדא, ולא פליגי במציאות.

ונמצא דעכ"פ בזמננו שהדבר גלוי וידוע בכל העולם ש"אל קיבלא" שלהם וכן ה"מח'ראב" במסגדיהם, אינו לצד מזרח בדוקא, שהוא גם "צד שכינה", אלא לצד מכה ו"אבן השחורה" שבתוך ה"כעבא", הדר דינא דהרשב"א והשו"ע לכו"ע, גם לדעת הפרי תואר, ותו יהיה אסור בהנאה כאשר הישמעאלי שוחט בעצמו, וכהכרעת הפמ"ג.

[טו]

היתר הפתחי תשובה בשם הרדב"ז

והנה בפתחי תשובה (יו"ד שם סימן ד' סק"ד) כתב: "עיין בתשובת הרדב"ז החדשות סימן קס"ב, שכתב שבזמננו אין לחוש כלל לזה שאינם מקפידים בזה, ע"ש", עכ"ד.

ובפשוטו משמע כונת הפ"ת, שלדברי הרדב"ז אין בזמננו את ההלכה של השו"ע בשם הרשב"א, כיון שעתה אין הישמעאלים מקפידים בכלל על שחיטת מזרח. ויעוי' בהגהות והערות הגרא"ש רבינוביץ ז"ל על העין יצחק שם (הוצאת מכון ירושלים, או"ח ח"א, עמ' ת"ה), שגם מדבריו נראה כן בדברי הפתחי תשובה. וכעי"ז בדרכי תשובה (יו"ד סימן ד' ס"ק ס) הביא בשם ספר חוקי דעה (יו"ד סימן ד' אות פ"ח) "דמדברי הפת"ש נראה דאפילו אם הישמעאלים גופייהו שוחטים מותר בהנאה", עכ"ד.

אבל כ"ז צ"ע, דהרי הרדב"ז היה מוקדם בזמן מעט ממרן הב"י, ונמצא דהשו"ע שהביא דין הרשב"א פליג עם הרדב"ז במציאות הדברים אם הישמעאלים בזמנם מקפידים על שחיטת א"ל

קיבל"א אם לאו, וכפי שכבר הק' כן בהגהות על עין יצחק (שם), וי"ל. ואמנם בצדק כבר העיר בדרכ"ת שם, וכ' "אבל המעיין בלשון הרדב"ז שם יראה דדוקא כשהישראל שוחט בפניו למזרח הוא דאין לחוש, אבל כשישמעאל שוחט בפניו למזרח חיישינן, שכל הטעמים שכ' להקל בזה"ז לא שייך אלא כשישראל שוחט וכמבואר למעיין בדבריו שם", עכ"ל הדרכ"ת.

והיינו דאדרבה, דהרדב"ז כ' שם שבמצרים לא נהגו להקפיד שלא לשחוט הישראלים לצד מזרח, וכ' ג' טעמים להיתר, חדא דהרשב"א אסר רק כשהישמעאלי אומר לו, אבל כשהישראל עושה כן מעצמו ליכא איסורא כיון דהרואה אומר איתרמויי איתרמי ליה ולאו דוקא, ועוד שבתי המטבחיים עשויים כבר מלכתחילה שהשחיטה כלפי מזרח והישראל שעושה כדרכו שוחט ממילא למזרח, ועוד כ' טעם דכיון דמוכרחים לעשות כן, דאל"כ אין מי שיקנה האחוריים ועלול לבוא לידי איסור לכן לא נהגו להקפיד.

וחזינן להדיא ברדב"ז ממש להיפך, דאדרבה הישמעאלים הקפידו מאוד על עצם השחיטה שתהיה דוקא אל קיבל"א לצד מזרח, גם בזמנו ומקומו של הרדב"ז, עד שבלי זה לא יקנו מהם הבשר, ועוד שכל בתי המטבחיים במצרים כבר מכוונים בבנינם ובסדרם שהשחיטה לצד מזרח, ורק שהישמעאלים לא עמדו עליהם בשעת שחיטה לומר להם, כיון שבין כך עשו כן, הן מפני רצונם למכור חלקי האחוריים לנכרים והן מפני שכך הוא סדרן של בתי המטבחיים ממילא. [ולשון הפ"ת שכ' בשם הרדב"ז "שבזמננו אין לחוש כלל לזה שאינם מקפידים בזה ע"ש", צ"ל דכונתו שהישמעאלים אינם מקפידים להיות בשחיטת הישראל ולומר לו בפירוש לשחוט למזרח, ולכן אין לישראל לחוש ומותר לו לשחוט מעצמו למזרח, כיון דהרואה מימר אמר אתרמויי וגם ששוחט בבית המטבחיים כדרכו לפי סידורם בלא היכר כלל, וכדכתב כ"ז הרדב"ז בתשובה וכנ"ל]. ואדרבה משמע להדיא ברדב"ז שאם אכן הישמעאלי אומר לו בפירוש בשעת שחיטה להפוך פניו לצד מזרח אסור לעשות כדבריו גם בזמננו, וכדעת הרשב"א ופסק השו"ע. וכ"ש שהישמעאלי עצמו אם ישחוט כשפניו למזרח בדוקא, שפיר י"ל דחיישינן לכונתו והבהמה נאסרת בהנאה, וכדין שוחט למזל או לשר של הרים, או כדין תקרובת ע"ז ממש, וכמשמעות הרשב"א והפוסקים, הט"ז והש"ך וביאור הגר"א, וכדברי הפמ"ג והדרכי תשובה, וכנ"ל.

[טז]

איסור הנאה מחמת חשש "קדשים שמתו"

והנה לבני נח יש גם בזמן הזה דיני קרבנות בבמה, כדאיתא בגמ' זבחים (קט"ו ע"ב), ואע"פ שלישראל ליכא היתר היום להקריב קרבן בבמה, וכדתנן (שם קי"ב ע"ב) "באו לירושלים ונאסרו הבמות ולא היו להם עוד היתר", וכן הוא ברמב"ם (פ"א מבית הבחירה ה"ג), אבל עכו"ם יש להם גם כיום בזה"ז היתר קרבנות בבמה, וכדתניא (זבחים קט"ו ע"ב) "ונכרים בזמן הזה רשאין לעשות כן", ופרש"י "דלא נאסרו להן הבמות", ובגמ' (שם קט"ז ע"ב) בעובדא דאיפרא הורמיז אימיה דשבור מלכא שדרא קורבנא לרבא" וכו', והורה להם להקריבו בעצמם יעוי"ש, ובירושלמי (פ"א ממגילה הי"ג) "אנטונינוס שאל לרבי מהו לבנות מזבח, אמר ליה בניהו וגנוז אבניו", וכ"ה ברמב"ם (פי"ט ממעה"ק הט"ז) "והגויים מותרין להקריב עולות לשם בכל מקום והוא שיקריבו בבמה שיבנו". והיינו דרק ישראל הוזהרו משום "שחוטי חוץ", אבל עכו"ם נשארו גם בזה"ז בדיני בני נח, וגם בחוץ הוי הקרבה מעליא ושם קרבן, וכמש"כ בחזון איש (קדשים קמא סימן מ"א סקי"ד) ואבי עזרי (רביעאה, פסוה"מ פי"ט הט"ז).

ומפורש בשו"ת תשב"ץ (ח"ג סימן קל"ג) ש"כבש פסחם", דהיינו מה ששוחטים המוסלמים ב"חג הקרבן" שלהם, יש לו דין "קרבן במה" ושם "קדשים". וז"ל הרשב"ץ שם: "ואם זה הכבש הוא

כעין פסח זכר לעקידה "הרי הוא קרבן", וגוים רשאין להקריב קרבנות בבמה שלהם אם אינה מצוה קבועה להם, ואם כן ישראל השוחטה הוא שוחט קדשים בחוץ וחייב כרת אפילו בקדשי גוים, וכן האוכל ממנו הוא אוכל קדשים בחוץ", עכ"ל עי"ש.

אשר לפי"ז באנו לחשש גדול, על מרבית השופרות המיובאות ממרוקו, שכפי הנשמע רובם הגדול הוא ממה ששוחטין בחג שלהם הזה, הנקרא אצלם "חג הקרבן", שכל ראש בית אב שוחט קרבן בהמה, ואז יש מליוני שופרות מאותם ששוחטים כבשים ואילים. ומאחר שיש כמה וכמה פסולים במעשה הקרבן שלהם, פסולים המעכבים גם בקרבן במה, כגון שאין מקריבין במזבח בנוי, [עי' רמב"ם (פי"ט ממעה"ק הט"ז) "והוא שיקריבו בבמה שיבנו", ובקרית ספר (שם) "דאינה העלאה בלא בנין", וברש"י (זבחים קט"ז ע"ב) ד"ה הא דמסקי ימא שרטון וכו' עי"ש], וכן שהם שוחטין בסכין פגומה, וכן שאר פסולי שחיטה "דרסה" ו"שהיה" וכו', [אי נימא דגם בבמת עכו"ם בעינן שחיטה ולא סגי בנחירה - עי' במשך חכמה (ויצא פל"א נד) ושו"ת בית יצחק (יו"ד סו"ס ד') ובבית האוצר להגר"י ענגיל (ח"א כלל ל"ט), שהוכיחו דבקדשי במה גם נכרים בעו שחיטה כדין, ועי' בשו"ת חלקת יואב (יו"ד סימן א) וכלי חמדה (נח פ"ז ד) ובס' המפתח על הרמב"ם שם], וכן שאין עושין קבלת הדם בכלי שרת [עי' מקור ברוך ח"א סימן ב' וח"ב סימן כ"ד ד"ה אמנם], וכן שאין עושין זריקה והקטרה וממילא לא הותר הבשר, [ועוד פסולין אחרים], ותו הוי כ"קדשים שמתו" שאסורין בהנאה אע"פ שאין בהם מעילה מדאורייתא.

ודעת רש"י בקדושין (דף נ"ז ע"ב) דקדשים שמתו אסורין בהנאה מדאורייתא, "דמי יתיר הנאה שנאסר בה מחיים אחרי שאין דמו נזרק", ובאור שמח (פ"ד ממאכ"א הי"ז) הוכיח כן ממכילתא (פ' משפטים), ובקהילות יעקב (קדושין סימן מ"ד) כתב ע"פ שיטת מהרי"ט אלגאזי (פ"ה דבכורות אות ל"ז), דגם לדעת התוס' (קדושין שם ד"ה מה) דקדשים שמתו אסורין בהנאה רק מדרבנן, זה רק מצד דין "קדשים שמתו", אבל עכ"פ אסורים בהנאה מדאורייתא מצד "פסולי המוקדשין", שאפילו שנפדו אסורים בגיזה ועבודה ואסורים בהנאה מדאורייתא, עי"ש היטב.

[יז]

חשש תקרובת ממש

ונמצא דיש כאן איסור הנאה בכל אופן, שהרי בחידושי הר"ן (סנהדרין ס"א ע"ב) כתב להדיא דכל השתחואה שלהם יש בה מחשבת ע"ז, כיון שעושים לכבוד נביאם המת, עי"ש, ואם כך כ"ש קרבן ממש שעושים לכבוד נביאם דהוי ממש תקרובת לדעת הר"ן, אפילו שמאמינים באמונת היחוד וכמש"כ הר"ן להדיא. ונמצא דממ"נ הוי איסור הנאה, דאם מחשבתם לכבוד נביאם או בשיתוף וכדעת הפרי תואר, א"כ הוי ממש תקרובת ע"ז ואסור בהנאה לרוה"פ מדאורייתא, ואי כונתם לשמים הוי קדשים שלא הותרו, או קדשים שמתו שאסורין בהנאה הם וצמרם ועורם וקרניהם וכו'.

ואליבא דאמת אפשר דתרוויהו אית בהו, שהקדשם הקדש לגבוה, שהרי מאמינים באמונת הייחוד, וכונתם להקריב קרבן לד', וכמש"כ התשב"ץ להדיא, אבל מאידך מעשיהם בשיתוף ובמחשבת לכבוד מתים, דהוי ע"ז ותקרובת ע"ז, וכדעת רבוואתא הנ"ל, וכדכתבו להדיא הר"ן הפמ"ג והפרי תואר. ובפרט ששוחטין אותם לכיוון מכה, ובחגם זה הם מקפידין ע"ז ביותר, וגם האינם אדוקים מכריזים קודם שחיטת הקרבן "א' וואכבר" כמצות דתם, וגם סתם מעשיהם הוא על דעת דתם וכהניהם הם עושים. ונמצא דהוו שופרות דאיסורי הנאה, מדאורייתא או מדרבנן.

[יח]

תבנא לדינא

תבנא לדינא שעכ"פ היום שברור לנו מנהגם

ששוחטים לכיוון מכה, אז אם שחט הישמעאל בעצמו דליכא סברת "זה מחשב וזה שוחט", אז לכו"ע אסורה הבהמה בהנאה, כדין תקרובת ע"ז, וכמש"כ הפמ"ג להדיא, וכמדוייק מהרשב"א והט"ז והש"ך וביאור הגר"א, וכמש"כ דבכה"ג גם הפרי תואר מסכים להשו"ע לאסור. והפרי תואר עצמו ס"ל לאסור בלא"ה מצד מה שאומרים קודם שחיטה "אל וואכבר", וחיישינן דכוונתם גם לכבוד ונאסר מצד זה עצמו, אפילו שאינם שוחטים לפניו ממש בתורת עבודת פנים, וכמ"כ השמלה חדשה ותבואות שור.

ועובדא ידענא מבן דודי הרה"ח רבי אהרן יודא לייב בערקאוויטש ז"ל שהיה ראש השוחטים אצל הגרמי"ל ז"ל בב"ב, שפעם אחת כשנסעו לשחיטת בקר בחו"ל, שוחט אחד אמר בבוקר קודם ברכת השחיטה איזה "אמירה" והכרזה, וכשסיפרו זאת להגרמי"ל הורה מיד להטריף הבהמה ששחט וגם פסל את השוחט יותר מלשחוט, עם כל העיכוב שנגרם כמה ימים בשחיטה עד שהגיע שוחט אחר במקומו מא"י, ואע"פ שהיה בזה הפסד מרובה. וא"כ עאכו"כ וק"ו בן בנו של ק"ו בשחיטה של ישמעאלי לצד מכה והאבן השחורה, מצורף לקריאת "א' וואכבר", דודאי יש לאסור הבהמה גם בהנאה, כדין תקרובת, וכ"ש כששוחטים כן לשם קרבן ב"חג הקרבן" שלהם. וכדאסרו להדיא הר"ן והפמ"ג והפרי תואר.

[יט]

מסקנא דמילתא

אשר עלה בידינו מכל הנ"ל:

פסק בשו"ע (או"ח סימן תקפ"ו סעיף ד'): "שופר "של תקרובת עבודת כוכבים וכו' לא יצא, משום דאינה בטילה עולמית", ובמ"ב (סקי"ט) כ' "פירוש בהמה שהקריבוה לקרבן לפני ע"ז ועשו מקרניה שופר" וכו', עכ"ל. והיינו דכיון דאסורה בהנאה עולמית, ואין לה היתר ע"י ביטול, כתותי מכתת שיעורא, והשופר פסול.

ושופרות אלו המיובאות ממרוקו, ע"פ מה שנתבאר לעיל בארוכה, יש בהם כמה וכמה חששות של איסורי הנאה, וכדלהלן:

א. דשחיטת ישמעאלי "לצד מזרח" לדעת הרשב"א ושאר הפוסקים, שחיטתו אסורה בהנאה, וכהכרעת הפמ"ג. וכ"ש בזמננו שידוע ששוחטים גם חולין לכיוון מכה וה"אבן השחורה" שבתוך ה"כעבה".

ב. גם אם כונתם בשחיטה רק לתועלת, דעת השמלה חדשה ותבו"ש, שכיון שהתועלת באה ע"י שנותן כבוד לכח בבריאה, הוי ע"ז כמו "דור אנוש", והוי תקרובת ממש ואסור בהנאה.

ג. גם אם היה רק לכונת תועלת בעלמא, מ"מ שחיטה ל"צד" מסויים, שהוא דבר מופשט, הוי כשוחט ל"שר של הרים", שאסור גם באכילה וגם בהנאה, עכ"פ מדרבנן.

ד. כשאומר הישמעאלי קודם השחיטה "אללה וואכבר", דעת הפרי תואר שיש בזה חשש ע"ז לע"ז, וכ"כ בפמ"ג.

ה. כאשר השופרות הם מ"חג הקרבן" שלהם, שעושים לכבוד נביאם, הוא בחשש תקרובת ע"ז גמורה, ע"פ דעת חידושי הר"ן, שאע"פ שהישמעאלים אינם עובדי ע"ז, מ"מ כל מה שעושים לכבוד נביאם המת הוא "באיסור עבודה זרה לכל דבר [ו]איסור", וממילא אסור בהנאה.

ו. לפי המפורש בשו"ת תשב"ץ להרשב"ץ ז"ל, ש"זבח פסחם" ב"חג הקרבן" שלהם, הוא "קרבן במה", וישראל השוחטו עבורם כשוחט קדשים בחוץ וחייב מיתה וכן האוכלו, א"כ כיון שהוא נפסל בשחיטתם מכמה סיבות שנתבארו לעיל, הוי כ"קדשים שמתו" וכ"פסולי המוקדשים" שאסורים בהנאה, בשרם ועורם "וקרנותיהם" וטלפיהם, ולרוב הפוסקים אסורים בהנאה מדאורייתא.

ז. ובלא"ה זה מאוס לגבוה, וגם שכביכול עושים "זכר לעקידה" לפי אמונתם שמהפכים דברי אלקים חיים רח"ל, עי' במ"ב (סי' תרמ"ט סקכ"ח) ובשו"ת מהר"ם שיק יור"ד (סי' י"ג).

[כ]

השופרות מארגנטינה

ולקראת ראש השנה דהאי שתא, כאשר התעוררו המעוררים, הגיעו לאה"ק כמות מסוימת של שופרות מארגנטינה, ולדברי הרבנים שם השופרות מגיעים מבית מטבחיים בדרום המדינה, שאוסף עבורם אלפים רבים של שופרות ממה שנשחט שם כבשים ואילים. ואומרים שאחת לחודשיים בערך נעשית שם שחיטה עבור מוסלמים, אבל אינו ידוע אם הם שוחטים כבשים או בקר, ואם הם אדוקים בדתם ששוחטים למזרח או אומרים "א-ל וואכבר" קודם שחיטה.

ועוררו בזה דכיון דבמפעל יש גם שופרות משחיטת המוסלמים, א"כ לא אמרינן בזה כל דפריש מרובא פריש, כי היכי דלא אמרינן ביטול ברוב בתקרובת ע"ז, וכמש"כ הפנ"י דהיכא דלא מהני ביטול ברוב לא אמרינן זיל בתר רובא.

ושוב התבוננתי דיש לדון להתיר מדין כל דפריש מרובא פריש (שו"ע סי' ק"י סעיף ו'), ודין זה נאמר גם במקום דלא אמרינן ביטול ברוב, כדמוכח מזבחים (עג ע"ב) "אלא ניכבשינהו דניידי ונימא כל דפריש מרובא פריש", עיי"ש ובע"ז (לד ע"ב) ושם (מ' ע"ב). וע"ע בדרכ"ת (סי' ק"י סק"ס) דדין ביטול ברוב לא מועיל קודם שנודע האיסור, משא"כ מרובא פריש מועיל אף קודם שנודע האיסור, עי' בשו"ת רב פעלים יור"ד (ח"א סי' כ"ג) בד"ה ואחר הדברים והאמת וכו', שמבאר עניי"ז בטוטו"ד.

איברא דהיכא דהנידון לקיים מצוה, צריך המצוה להיות ודאי ואפילו אלף ספיקות לא מהני, עי' בשו"ת שואל ומשיב מהדו"ק (ח"ג סי' פ"ז) וכעי"ז ג"כ כתב (במהדורא תליתאה ח"א סי' קס"ז) ובשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' קכ"ה) והרחיב בזה בשו"ת דברי יואל (סי' פ"ח אות ו') וכ"ה בספרו ויואל משה (מאמר ב' אות ס') עיי"ש.

מיהו הני שופרות מארגנטינה וכיו"ב, כיון שאין יודעים כלל אם היה בפועל שחיטת ישמעאלים, וגם שלדברי הרבנים שם המפעל מוציא השופרות למקום מסויים מחוץ למפעל שמתאסף שם קמא קמא דאתי לידיה, ולא איתחזק כלל איסורא דבשעה שהוציא למקום האיסוף לא ידעינן אם התקיימה כלל שחיטה של מוסלמים, וגם שלא נתברר כלל אם הם אדוקים בדתם ששוחטים ל"אל קיבלא" או אומרים "אל וואכבר", ולכן נראה דבהני שופרות שהגיעו מארגנטינה א"צ לחשוש. [ושוב שמעתי שהבית מטבחיים בארגנטינה, שמשם לקחו השופרות בהאי שתא, הוא באיזור שאין כמעט מוסלמים בכל האיזור, ואין מקום כלל לחשוש שבאו מוסלמים לשחוט שם].

אבל השופרות במרוקו ודאי יש לחוש מדינא שרובם הוו בחשש איסור, וגם הוו קבוע, ובפרט שלפי הנשמע רובם של השופרות הם מ"חג הקרבן" שלהם, ולדברי המעוררים כהיום רובם שם במרוקו שוחטים ל"אל קיבלא" לצד "מכה" בדוקא, וכן מקפידים על אמירת "אללה וואכבר", ובפרט בשחיטת הקרבן שלהם, הוי שאלה של תקרובת ע"ז. וכ"ש אם זה ממש הקרבן שלהם, שאז סתמו באיסורא הוא, הן מצד זבחי מתים, והן מצד קדשים שמתו, וכנ"ל, וליכא היתירא אם לא בהשגחה קפדנית במקום, וכולי האי ואולי.

[כא]

שופר דלזכרון הוא כלפני ולפנים דמי

והנה הגם ששערי תירוצים וחילוקים לא ננעלו, אולם כבר כתב בעל המאור בר"ה (י' ע"א מדפי הרי"ף) דבמצות תקיעת שופר יש לאפוקי נפשיה מפלוגתיה, דכיון דזכרון ישראל לאביהם

שבשמים הוא. וע"ע שם בגמ' (כו ע"א) דקרן פרה פסולה לשופר, דאין קטגור נעשה סניגור, ושם אמרו" כיון דלזכרון הוא כבפנים דמי". וכמה הלכות ומנהגים נאמרו בזה בר"ה בין על המאכלים ובין על המלבושים, ועי' בב"ב (יד ע"א) בתוד"ה שבהן וכו', ובמט"א (סי' תר"י סעיף י"א) ובאלף למטה (שם סק"ז).

ועוד דאיתא בר"ה (טז ע"א) "אמר הקב"ה תקעו לפני בשופר של איל, כדי שאזכור לכם עקידתו של יצחק, ומעלה אני עליכם כאילו עקדתם את עצמכם", וא"כ איך אפשר לתקוע משופר מחג הקרבן של הישמעאלים שהופכין דברי אלקים חיים, לדברי טומאה וכפירה שלהם בענין עקידת יצחק הס מלהזכיר.

ועוד דאיתא (שם) בגמ',למה תוקעין בר"ה וחוזרין ותוקעין כדי לערבב השטן, ובויק"ר (פכ"ט פ"ג) בשעה שישראל תוקעין בשופר הקב"ה הולך מכסא דין לכסא רחמים, עיי"ש. ואיך שייך דבר זה שיעשה ע"י שופר, שיש בו שאלה חמורה של ע"ז. וידוע מה שהשיבו מן השמים בשו"ת מן השמים (סי' כ"ח), דכל המיקל בכל חשש של ע"ז מקילין לו ימיו, וכל המחמיר מאריכין לו ימיו ושנותיו. ועיי"ש עוד (בסי' י"ז) ששאל על סתם יינם אם אוסר במשהו, או אם יבטל בששים, והשיבו אע"פ שסתם יינם גזירה היא החמירה תורה עליו כיין נסך, שהרי החמירה תורה בעבודה זרה יותר מכל איסורים שבתורה, דכתיב (דברים ז' כ"ו) ולא תביא תועבה אל ביתך, "וכל הזהיר ומחמיר בגזירה שגזרו חכמים זוכה ליום הדין", וע"ע שם (בסי' ל').

ומכיון שיש עוד כשמונה חודשים עד לר"ה תשפ"ה הבעל"ט אין לנו כלל לדון אם בדיעבד יוצאים בזה ידי חובה, דבדיעבד פירושו לאחר שנעשה מעשה, אולם לכתחילה אין לעשות בדיעבד, דא"כ אי"ז בדיעבד, ולעשות לכתחילה בדיעבד זהו איסור גמור, עי' במהרי"ק (שורש ל"ט), ובשו"ע או"ח (סי' תקי"ז סעיף ב') ובמ"ב שם, ואכמ"ל. וכבר הורה זקן בעלי ההוראה בעל השבט הלוי ז"ל, דאין להכשיר ל"ציבור" דבר שהוא בדיעבד, וכמדומה שכן היה קבלה בידו ממרנא אור העולם בעל החת"ס ז"ל. וע"כ צריך לפעול ולהפעיל את כל מי שיראת השם בליבו, לראות איך ניתן להסיר מכשול זה ולדאוג שיהיה לר"ה הבעל"ט שופרות כשרים שופרא דשופרא, לעשות רצון אבינו שבשמים בין מעיקר הדין ובין באופן דלכתחילה, שזה גם מעיקר הדין, ושח"ו הסניגור לא יהפוך לקטיגור רח"ל.

ואדרבה ע"י שנקיים המצוה כתיקונה השי"ת ירחם עלינו, "הס קטיגור וקח סניגור מקומו", ויקבל ברחמים וברצון סדר תקיעותינו.

מנאי ידי"ע אסקופה הנדרסת

עבד לעבדי ד'
חיים רוטר

תגובות קוראים

שלא לפתוח הס"ת עד שיגיע אליו העולה לתורה

במה שכתבנו (בקובץ יח עמ' כג) מדברי הפוסקים ז"ל **שלא לפתוח הס"ת עד שיגיע אליו כל מי שעולה** לתורה ושאין לבעל קורא להתנצל לנהוג להיפך כדי שידע בעצמו היכן להראות בס"ת למי שיעלה אליו וכו'. כמו כן נראה שאין לנהוג להיפך כדי שיסתכל בינתים בס"ת לחזור על הקריאה בטעמיה היטב (כדטען בעל קורא א') כי אע"פ שמותר להכין קריאתו בס"ת (ובפרט כשצריך דוקא מתוך הס"ת) מ"מ הני מילי כשלא יעשה היפך מההנהגה הראויה בצבור שקבעוה הפוסקים ז"ל משום כבוד התורה, שאין ליחיד לשנותה.

יעקב פישר

האם המברך שהחיינו על דבר א' יכול להוציא את חבירו על דבר אחר

הרב אפרים ברוורמן שליט"א הביא את חידושו של הפמ"ג שהמברך שהחיינו צריך לכוון על כל מצוות היום כדי שיוכל להוציא בזה את חבירו, וכתב שעפי"ז אם א' מברך שהחיינו על דבר א' לא יוכל להוציא את חבירו שצריך לברך שהחיינו על דבר אחר, וי"ל בדמיון זה, דדלמא צריך רק כונת משמיע להוציא את השומע במה שהוא רוצה לצאת, אבל אם מכון להדיא להוציאו באותו דבר שבו שהוא רוצה לצאת, דלמא מהני אף אם הוא בעצמו אינו יוצא באותו דבר, דסוף סוף יש כאן כונת משמיע להוציא את השומע במה שהוא צריך לצאת בו, ולא מסתבר שנחשב אינו מחויב בדבר, כיון שבעצם נחשב כל א' מחוייב בשהחיינו אם יזדמן לו, אלא שאינו יכול לברך כשאין עליו חיוב, וכאן שיש עליו חיוב מצד אחר, למה לא יוכל לברך ולהוציא את השומע במה שהוא צריך לצאת.

ומש"כ בפשיטות שיש דין חצי הלל גם בר"ח טבת משום שחז"ל לא תקנו על כל חודש בפרטות אלא תקנו בכללות על כל ר"ח, הנה ידוע שקריאת ההלל בר"ח אינה תקנת חכמים אלא מנהגא בעלמא, ועל מנהג שפיר שייך לומר שיש מנהג על כל חודש בפני עצמו, דהא אין כאן תקנה כל עיקר, וכיון שבר"ח טבת לא היה 'מנהג' לקרוא הלל דהא מדינא יש בו הלל, מנין לנו שאם אינו יודע אלא חצי הלל יוכל לקוראו בברכה, ועוד ילה"ק דאטו בר"ה שאין קוראים בו את ההלל משום שספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפניו, אם קרא את ההלל בברכה לא עבר על איסור ברכה לבטלה משום שבכל ר"ח יש תקנת הלל?, וצ"ע.

והנה בסו"ד הביא לדברי רבינו הגרי"ז שדן אם עבדים חייבים במגילה, ואמר שאם הסברא של אף הן היו באותו הנס מהניא לבטל את הפטור של מצות עשה שהזמן גרמא, הרי עבדים נמי חייבים, והקשה הא "מצד קיום המצוות של אשה ועבד הם ראויים להפטר", נראה ליישב שהרי לא מצינו בעבד כלל שיש בו פטור של מ"ע שהז"ג, אלא שכל חיוב עבד במצוות הוא משום שיליף לה לה מאשה, וממילא חייב רק במה שאשה חייבת, וא"כ אי נימא שהסברא של אף הן היו באותו הנס עושה שאצל נשים לא יהיה זה מ"ע שהז"ג, א"כ מנ"ל שיהיה פטור לגבי עבדים, ומיושבים היטב דברי הגרי"ז.

אלחנן שילוני, ירושלים

אמירת שני הזכרות סותרות בהדי הדדי

למערכת הקובץ הנכבד נחלתך, ראשית אבוא בברכת יישר כח גדול על הקובץ המכובד והמרומם לו אנו זוכים כלל בני התורה מידי חודש בחדשו, חזקו ואמצו להגביר חשקת ואהבת התורה בקרב יושבי אהל.

הנה בקובץ יח בענייני חג הפורים הובא מאמר

מאת הרה"ג ר' מאיר שליט"א בבירור כל שיטות הפוסקים בענין התחיל סעודתו ביום זה וגמרה ביום אחר, והביא שם שדעת הט"ז שיכול לומר את ב' ההזכרות, והביא ראיה מדין יקנה"ז, ונתקשה בזה למה הבדלה סותרת את הקידוש של יו"ט, ומאי שייאטיה לענין רצה ויעלה ויבוא, ונראה לומר בדעת הט"ז דס"ל שהבדלה מהותה היא להוציא ממנו את השבת, ולא יתכן להביא את היו"ט ורק אח"כ להוציא את השבת, משום שהסדר צריך להיות שהיום הקודם יוצא ורק אח"כ נכנס היום הבא, וכמו שכתב "הבדלה השייכת אחר השבת קודם שחל יו"ט", והיינו שאף שמיד שיוצאת השבת חל היו"ט, מ"מ סדר הדברים הוא שקודם מוציאים את השבת ואח"כ מכניסים את היו"ט, וכאילו יש זמן בין השבת והיו"ט שבו עושים את ההבדלה, וכיון דמ"מ חזינן שלא קפדינן להקדים הבדלה לקידוש, ע"כ שלא אכפ"ל בתרתי דסתרי, ודו"ק.

ומה שסיים דמהכא קשה על המ"ב מנ"ל דלהט"ז לא קפדינן במה שנראים כסותרים, הא ביקנה"ז ליכא סתירה, לא הבנתי דהא הט"ז שהביא ראיה מיקנה"ז בודאי סבר שיש שם סתירה אם כמשנ"ת או מטעם אחר, אבל עכ"פ חזינן שזו היא דעת הט"ז, ומאי ק"ל על המ"ב שלמד מהט"ז שלא אכפ"ל במה שסותרים אהדדי, ואדרבא מה שהביא מהפמ"ג שתירץ את הראיה מיקנה"ז שקדושת שבת הלך לה, צ"ב דא"כ איך הביא מזה הט"ז ראיה כל עיקר, וצ"ע.

אהרן מ. אלעד

וכל זה איננו שווה לי

נהניתי מאוד מדבריו המחכימים והמאירים של הגאון ר' יצחק חיים פוס שליט"א, והנה ראיתי בדבריו שהביא קושיא מדוע אמר המן וכל זה איננו שווה לי, ומפני מה באמת לא היה שוה לו כל הכבוד בגלל שמרדכי לא השתחוה לו, והנה פשטיה דקרא הוא שלא רק כל הכבוד שעושים לו לא היה שווה לו, אלא גם כל כבוד עשרו ורוב בניו וכבוד המלך וכו', ולא זו בלבד אלא שאמרו במגילה טו. שכל גנזיו של אותו רשע היה חקוקים על לבו ועל כל זה אמר "וכל זה איננו שוה לי", ועל זה יל"ע אם התירוצים שהביא מתרצים למה כל זה לא היה שוה לו, ובעיקר הקושיא ראה בגמ' שם לגי' הב"ח שמקשה ממש קושיא זו "וכי משום דרואה מרדכי יושב בשער המלך אמר וכל זה איננו שוה לי", ועל זה מתרץ כדרב חסדא, דאמר רב חסדא זה בא בפרוזבולי וזה בא בפרוזבוטי, והיינו כדפירש"י שכיון שהיה המן עבדו של מרדכי, הרי כל הכסף והזהב שלו, וכל בניו וכל כבודו אינו שוה לו כלום כיון שהכל שייך למרדכי, וכנראה שהמקשים סברו שע' פנים לתורה, ונכלל בקרא ג"כ שכל הכבוד לא היה לו שוה לו משום שמרדכי לא היה משתחוה לו, והיינו כביאורים שהביא, וצ"ע.

אליעזר רובין, בני ברק

בענין כלי שמלאכתו לאיסור שיש בתוכו דבר היתר

יישר כח גדול על כל הקובץ המיוחד העומד להרבות תורה בכמות ובאיכות באופן נפלא ביותר, ואמרתי לעמוד על דבר א' שנתעוררתי על ידו, דהנה הרה"ג ר' נדב פרץ שליט"א האריך בבקיאות ובעיון לדון בגדר כלי שמלאכתו לאיסור, וכתב שם שלדעת רב יהודה שכלי שמלאכתו לאיסור אסור אף לצורך גופו, א"כ אף אם ישים בו בשבת שום יהיה אסור, דכיון דרבנן אסרוהו הרי שמקצה דעתו ממנו, מיהו יש לדון בזה, דאי ישתרי ליה ע"י שישים בו שום, א"כ אינו מקצה דעתו ממנו, דראוי לו לטלטול ע"י שימת שום, ומה שבסיס לדבר האסור בשבת, אסור בטלטול גם אם שם בו דבר המותר, היינו מטעם שנטפל להאיסור ולא מטעם הקצאה, שהרי ראוי לשים בו דבר היתר ולטלטלו, (ודנו בזה האחרונים ואכמ"ל),

ועכ"פ חזינן מדעתיה דהא פשיטא ליה שלדידן שכלי שמלאכתו לאיסור שרי לצורך גופו ואינו מוקצה, אף אם ישים את השום בשבת יהיה מותר לטלטלו, וזה מכבר שהסתפקתי בענין ההיתר של מדוכה שמונח בתוכה שום שנחשבת מלאכתו להיתר, וכמו כן סיר שיש בתוכו דבר מאכל שמותר לטלטלו, האם זה רק כשמונח אותו השום שנידוך במדוכה ואותו המאכל שנתבשל בסיר, או גם כששמו בו אח"כ שום ומאכל, ולדעת הרא"ש שההיתר הוא משום שבכלי שמלאכתו לאיסור יש היתר טלטול אגב היתר כמו מת אגב ככר ותינוק, פשיטא שמותר בכה"ג, אבל לדעת הרשב"א שכשיש בתוכו את ההיתר נחשב מלאכתו להיתר, יש לעיין אם דוקא כשהדבר הנידוך והמתבשל בתוכו, שאז אמרינן שמלאכתו היא לבשל בו ולהניח את המאכל בו עד שיאכלנו והוה בזה מלאכתו להיתר, או דלמא שנחשב שמלאכתו נמי להניח בתוכו דברי היתר, וא"כ יהיה מותר גם אם מונח בתוכו דבר היתר אחר, (והנ"מ למעשה שהיתה לי האם מותר למלאות קומקום במים כדי שיהיה אפשר להשתמש במים אלו בשבת או לא), ומדברי הגרנ"פ משמע דפשיטא ליה להתיר בכה"ג, [מיהו שוב התבוננתי דדבריו שם הם רק בשיטת הגרע"א שקאי אליבא דהרא"ש, אמנם מכלל דבריו משמע דס"ל להתיר למעשה וצ"ע].

ומשה"ק שם מהיכא פשיטא ליה לביאור הלכה ששברי עריבה מותר לטלטלם גם מחמה לצל, הא בפשוטו תליא בספקו דהפמ"ג בשברי כלי שמלאכתו לאיסור, לא ידעתי מאי ק"ל, דהא בפשוטו עריבה היא מלאכתו להיתר ולא לאיסור, ובהא פשיטא שמותר לטלטל אף מחמה לצל, וצ"ע.

בברכה שתזכו להמשיך להגדיל תורה ולהאדירה בעיון ובהיקף

יעקב עזרן, בני ברק

בענין עמוד למגילה

נהניתי מאוד מכל הגליון הנפלא והמרומם אשר כל הרואהו אומר ברקאי, ואמרתי לעמוד בזה על דבר א', דהנה ראיתי שהרב מיכאל צוייג שליט"א האריך לדון כיד ד' הטובה עליו בענין המנהג שכתב הרמ"א שלא לעשות עמוד למגילה, וכתב להציע שאולי הוא מפני שנקראת אגרת, וע"י עמוד נראית כספר ולא כאגרת, ויש לציין שכבר הדמשק אליעזר על הביאור הגר"א בסי' תרצ"א כתב לבאר כן המנהג ע"ש, וכעי"ז ראיתי מובא בספר אגרת הפורים שהביא מדברי הגרח"ק שמנהג החזו"א היה שלא לעשות עמוד למגילה, וכתב שם בשם הגרח"ק שבדוקא לא עשה החזו"א עמוד למגילה, משום שנקראת אגרת ולא נקראת ספר, ואיני יודע אם הטעם הזה הוא מהחזו"א בעצמו או שכן ביאר הגרח"ק, ועכ"פ גם הוא ס"ל שבדוקא אין לעשות עמוד למגילה, (אלא שהלשון הכתוב שם צע"ט, דודאי מגילה נקראת נמי ספר ולא רק אגרת, כדכתיב "ונכתב בספר", וכן אמרו במגילה יט. אלא כונתו שמשום שנקראת אגרת נהגו באשכנז שלא לעשות לה עמוד), וצ"ע שכל הראשונים כתבו לעשות לה עמוד, ואף המהרי"ל שכתב שהמנהג שלא לעשות לה עמוד, לא כתב אלא מטעם שמקילים שאין לה דין כתבי הקודש, (שבזה פסק המ"א בסי' קמ"ז דלא כוותיה, אלא כהרמב"ם שיש לה דין כתבי הקודש ומטמאה את הידים) ולא מטעם שנקראת אגרת, וצ"ע.

בברכה שתזכו להפיץ ולהרבות תורה בישראל

חיים מאירוביץ, מודיעין עילית

החושש שימות קודם הפורים אם יש לו לקרוא מגילה מתחילת החודש

ראיתי בקובץ הנפלא והמיוחד לימי הפורים, שהובאה בו מחלוקת בין הגר"ח קמיל להגרש"ד פינקוס זצוק"ל האם חיוב הכפרים בי"א י"ב י"ג הוא משום שבזה הם מקיימים את החיוב של

י"ד, או שזה חיוב בפני עצמו שיש חיוב בימים אלו.

וראיתי הלכה ונזכרתי מעשה, דבן דודי הבחור היקר שלמה בן ר' ברוך מרדכי זצ"ל כשהיה בימיו האחרונים בתוקף מחלתו אחר ר"ח אדר, וכבר ידע בעצמו שיתכן שכבר יסתלק מן העולם קודם הפורים, (וכמו שהיה באמת שנלב"ע י' אדר התשפ"ג), נסתפק האם חייב לקרוא את המגילה מר"ח אדר כמו מפרש ויוצא בשיירא או לא, (והדברים מפליאים, שאפילו בשעה שהיה יודע בנפשו שעומד קודם המיתה, לא היו כל מעייניו אלא בקיום המצוות בדקדוק ההלכה).

וחשבתי שהדבר תלוי בפלוגתא זו, דלדעת הגר"ח קמיל שכל חיוב הקריאה של הימים המוקדמים הוא קיום החיוב של י"ד, א"כ כאן שבי"ד כבר יהיה פטור ד"במתים חפשי", א"כ לא יהיה מחויב לקרוא מר"ח, אבל לדעת הגרש"ד פינקוס שיש חיוב עצמי של הימים שקודם י"ד, א"כ גם כאן יהיה לו חיוב לקרוא בימים שהוא בעולם, [וכמדומה שבהליכות שלמה במהדורות הישנות נדפס שהיה מעשה בפורים המשולש בירושלים (שאז קוראים בה את המגילה ביום ו' שהוא י"ד), שהבעל קריאה במקום א' נסתלק לעולמו אחר קריאת המגילה, והורה הגרש"ז שכל מי ששמע ממנו חייב לקרוא עוד פעם, דהחיוב בי"ד אינו אלא לקרוא את הקריאה של ט"ו, וכיון שבט"ו היה הבעל קורא פטור משום במתים חפשי, לא היה בכוחו להוציא את הציבור ידי חובתו, והיינו ממש כמשנ"ת בשיטת הגר"ח קמיל, אמנם במהדורות חדשות השמיטו מעשה זה, ושמעתי שזה מפני שבני הגרש"ז פקפקו במעשה זה, וצריך לברר הדבר].

אמנם שוב ראיתי בדברי הרה"ג ר' מרדכי הנפלינג שליט"א שהאריך להוכיח דטעמא דהירושלמי שקוראים מתחילת החודש, אינו משום חיוב קריאת המגילה, דודאי חיוב זה אי אפשר לקיימו קודם י"א י"ב י"ג, אלא קריאה זו היא משום חיוב מחיית עמלק, וחיוב זה נוהג בכל החודש כולו משום דכתיב והחודש אשר נהפך, ולפי"ז מסתבר שחיוב זה בודאי נוהג מתחילת החודש ואינו החיוב של י"ד, ולכך בעובדא הנ"ל יתחייב לקרוא מתחילת החודש משום זה, ולא ישאר הספק אלא בקרא בתחילת החודש ושוב הגיע י"א בחודש, האם יהיה חייב לקרוא שוב משום שמא לא יהיה בעולם ביום י"ד ויקיים עתה את חיוב קריאת המגילה ולא רק את חיוב מחיית עמלק, או שאינו חייב בזה משום שאינו חייב בחיוב של י"ד, וזה יהיה תלוי כנ"ל בפלוגתת הגר"ח קמיל והגרש"ד פינקוס.

ויהיו הדברים לעילוי נשמתו הטהורה של בן דודי הבחור היקר שלמה גרשוני זצ"ל

מיכאל יהודה ליב צווייג

בענין קנין שינוי

הרב שלמה ערערא שליט"א הביא בשם הפרי יצחק שכתב שבשינוי דממילא קני טפי מבשינוי מבידים, משום שבשינוי בידים איכא למימר אי עביד לא מהני משא"כ בשינוי דממילא, וצל"ע הא כתבו התוס' בתמורה ד: שבאופן שאם נעשה מאליו קני, אף אם נעשה בידים קני, דלא שייך למימר אי עביד לא מהני אלא באופן שכל עיקר החלות לא היתה אלא ע"י עשייתו, אבל היכא שאף לולי עשייתו היתה החלות נפעלת, א"כ דל עשייתו מהכא והוה כאילו נעשה מאליו דמהני, וא"כ ה"נ אי שינוי מאליו היה קונה אף שינוי בידים היה קונה, וצ"ע.

ומש"כ הרב ערערא שליט"א בישוב דברי רש"י שליכא קרא אלא על שינוי בידים, לא הבנתי, הא קושית הפרי יצחק היתה שמוכח בבהמה והזקינה ששינוי דממילא קני, ואיך אפש"ל בדעת רש"י ששינוי דממילא לא קני.

גם מש"כ להקשות על דעת רש"י שכתב בדעת ר' חנינא ששינוי דממילא לא קני, דמה יעשה בבהמה והזקינה, וכתב לתרץ ע" דברי רבינו פרץ

והתוהרי"ד ששם אינו שינוי הניכר כ"כ, ותמוה הא רש"י כתב שלר' חנינא לא קני משום שהוא שינוי דממילא, ולא משום שאינו שינוי הניכר, וביותר צ"ב בדעת הרבינו פרץ, שבדף סה: כתב כרש"י שסברת ר' חנינא היא ששינוי דממילא לא קני, ובדף צו: כתב כהתוס' רי"ד שסברת ר' חנינא היא משום שאין זה שינוי כ"כ, וצ"ע.

בנימין פרידמן, ביתר עילית

המידה הנכונה לנהוג בחומרה יתירה כשרואים הדבר בחוש

בקובץ יח הובאו דברים הנשגבים מאת הגאון רבי יצחק חיים פוס שליט"א בשם חמיו הגאון הגדול רבי זלמן נחמיה גולדברג זצ"ל, בהעמדת ההרגש היהודי במצוות התורה על מכונו, ובהעמדה נפלאה של כל הדינים היוצאים מיסוד זה.

וראיתי להביא בזה מש"כ הגאון הגדול רבי יחזקאל אברמסקי זיע"א בחזון יחזקאל סופ"ק דקידושין אהא דאמרו בירושלמי בחגיגה ב' א' שאמר אלישע-אחר שאינו יכול לחזור בתשובה משום שרכב על סוסו ביוה"כ שחל בשבת אחורי בית קדשי הקדשים, וכתב על זה וז"ל "אמנם במעשה אשר עשה אין בזה איסור מו התורה, אבל בהנהגתו זו נבעו מצפוני לבו ש"לית בחילו" לשנות ארחו, אחרי שקדושת המקום של בית המקדש לא עשתה עליו רושם ולא ירד מן הסוס, קדושת הזמן של יום הכיפורים לא פעלה עליו שיעזוב את הסוס, וגם המחזה המרומם של אלפי רבבות ישראל אשר עמדו שם בתפילה ועיניהם נשואות השמימה, לא השפיע עליו שיפרוש מן הסוס ולא יפרוש מן הציבור, ואם שלש אלה לא שינו את דעתו, אות הוא ש"לית בחילו", ואין עוד שביב בחובו שיעשה שלהבת י-ה".

ויעויין בדרשות משמר הלוי ח"ב עמוד שע"ו שהביאו וכתב על זה "אמנם לרכב על הסוס ביום הכיפורים שחל להיות בשבת זה איסור דרבנן, אבל אלישע הרגיש בעצמו שאין לו שום ניצוץ של רגש יהדות, אם הוא רואה שעומדים רבבות אלפי ישראל בעבודת היום הקדוש –יום הכיפורים, ויום כיפור שחל להיות בשבת שזו הקדושה הכי גדולה שיכולה להיות, ואחורי בית המקדש שזה המקום הכי קדוש, וכולם בלי קנאה ובלי תחרות כולם מרוממים ומסירים מעליהם את מעטה החומר, כמלאכים ממש ללא שום מחשבה אחרת, והוא לא מתרגש מזה, זה סימן שאין בו ניצוץ שיכול להתלבות בשביל שהוא יחזור בתשובה, אין לו רגש יהודי", והדברים מפליאים ומחייבים.

בברכה מרובה על כל ריבוי דברי התורה הנפלאים

י. רבינוביץ, ירושלים

שומע כעונה בזכירת מעשה עמלק

התפעלנו מאוד מהקובץ הנפלא והמיוחד שיש בו ריבוי תורה בצורה שאין לה אח ורע, רציתי להוסיף רק איזה דבר קטן במש"כ הרה"ג רבי שמעון ברגר שליט"א לדון ולפלפל בגדרי מחיית עמלק, וכתב שם להקשות אמאי יוצאים בזה ידי חובה בשומע כעונה, ולא אמרינן שיש חיוב פרטי על כל א' וא' להזכיר בעצמו, ותו אמאי צריך עשרה ולא מהני שיצא א' בפני עצמו במצוה זו, ולכאו' יש לומר, דכיון דכתיב "כתוב זאת זיכרון בספר", ודרשינן מינה שיש חיוב קריאה מתוך הספר, א"כ ילפינן מינה שזה חיוב של קריאת התורה, והרי קריאת התורה היא דבר שבקדושה, וילפינן במגילה כד: שכל דבר שבקדושה צריך עשרה, וממילא ילפינן נמי להא דמהני נמי שומע כעונה, דבכל קריאת התורה יש דין שומע כעונה, ואף אי בק"ש ובספירת העומר אין דין שומע כעונה, כאן יש שומע כעונה, משום דגלי לן קרא שהחיוב של קריאת זכור הוא דין קריאת התורה שכל מהותה הוא שא' קורא וכולם שומעים.

ובלאו הכי נמי י"ל דלא קשיא מספירת העומר, משום ששם לשיטות שאין יוצאים בשומע כעונה היינו משום שאיכא קרא מיוחד לזה,

דכתיב "וספרתם" שתהא ספירה לכל א' וא', ואף בק"ש למהר"ם אלשקר כתיב ודברת בם, והיינו כל א' וא' בפני עצמו, אבל אין כאן גילוי כללי שכל מצוה שצריל לעשותה בעצמו א"א לצאת בה ע"י שומע כעונה.

בברכת התורה

דוד ויינשטיין, ירושלים

מלמד שפרשו ממנו סנהדרין

בקובץ יח הביא הרב אלעזר לוי שליט"א את דברי היערות דבש שכתב שמה שפרשו מקצת סנהדרין ממרדכי היינו משום שמלך אינו יושב בסנהדרין, והקשה על זה חדא הא לא היה לו דין מלך ממש, ותו אמאי לא פרשו כל הסנהדרין, ולכאו' אפש"ל שקושיא חדא מיתרצא בחברתה, דרוב הסנהדרין סברו שלא היה לו דין מלך לזה, ולכך לא פרשו ממנו, ומיעוט הסנהדרין סברי שכן היה לו דין מלך לדין הישיבה בסנהדרין, ולכך פרשו ממנו.

ואף שלא היה מלך ממש, מ"מ הרי הטעם שאין המלך יושב בסנהדרין מבואר בגמ' בסנהדרין יט. שהוא משום שיראים לומר אחרת ממנו, ולכך סברי הנך מקצת סנהדרין שאף במרדכי שייכא סברא זו שיהיו יראים ממנו לומר איפכא, ולכך פירשו ממנו.

בברכה שתזכו להמשיך להגדיל תורה ולהאדירה

מאיר יעקב פולק

הרה"ג רבי יוסף סימון שליט"א, חדרה

תגובה למאמר בענין עשיית עמוד למגילה

נהניתי ממאמרו הנפלא של הרה"ג מיכאל צוייג שליט"א בענין עשיית עמוד למגילה וראיתי לישא וליתן קצת בדבריו. א. במה שעמד בהמקור לעשיית עמוד לכתבי הקודש דבשלמא בס"ת כ' השע"ת בשם השב יעקב שהטעם לב' עמודין הוא בכדי שלא יגעו בס"ת ערום [וכ"כ הבני יונה יו"ד רע"ח] אבל בכתבי הקודש שלא מצינו ב' עמודים אלא עמוד א' יל"ע מ"ט. והביא מרש"י בסוגיא דב"ב דמשמע דהוא מפני כבוד כתבי הקודש שלא יגללו ע"ג עצמן בלבד ושהרשב"ש כ' דהוא משום זה קלי ואנוהו ואפשר שגם רש"י נתכוון לזה ולעת עתה לא מצאתי בסוגיא שם מה שציין בשם רש"י בהאי עניינא.

ב. ואמנם באמת שנח' קמאי אי בשאר כתבי הקודש איכא איסור נגיעה ערום דבב"י סי' קמ"ז הביא ד' התוס' ב"ב י"ד. והאגודה דאסור ליגע אף בשאר כה"ק ולשיטתם שפיר י"ל דטעם עמוד בכתבי הקודש הוא בשביל שלא יגע ערום וסגי לזה אף בעמוד א' ואזי אף בס"ת סגי מצד זה בעמוד א' והא דב' עמודים הוא טעם אחר וכדכ' החזו"א ידים סי' ח' סק"ב [והו' בליקוטים לב"ב שם] דכיון שהקילו בס"ת שנגללין לאמצעיתן מפני כבוד הציבור שלא יצטרכו לגלול [וכ"ה בר"י מיגש ור"ן ב"ב שם] לכן בכה"ג שבד"כ הם באמצעיתן עדיף טפי שיהיו ב' עמודים ועי' לקמה סי"ג דנביא כן ממהרי"ל. [ומה דבנביאים אי"ז כך צ"ל כי בזמנם היה מצוי טפי ספרא דאפטרתא עי' גיטין ס. ולא היה צריך גלילה לתחילתו דאין לו דין ספר ולפי"ז מובן למה נביאים האידנא הצריך הגר"א במעשה רב סי' קל"ו ב' עמודים ומיושב קו' הרש"ש ב"ב י"ד. דבגמ' נ' דשאר ספרים נגללין לתחילתן ובעמוד אחד עיי"ש] ועי"ע בב"ח סי' תרצ"א שביאר החילוק דכל ס"ת בעי ב' עמודים מס' עזרה שסגי בעמוד א' וביאר דרק במה שרגילות לקרוא בעי ב' עמודין וכ"ה במרדכי בהל"ק דס"ת תתק"ס [וס' עזרה לרש"י היו קוראין בו רק ביו"כ והקהל ולתוס' לא היו קורין בו] ולהנ"ל ניחא דרק במה שרגילין לקרוא יש טורח ציבור והקילו לגלול לאמצעיתן [ואפשר דאף לטעם דלא יגע ערום י"ל דבעצם סגי בעמוד א' ורק דכשרגיל לקרוא מצוי טפי שיגע לכן בעי ב' עמודים]. אכן להסוברים שהאיסור רק בס"ת ולא בשאר כתבי הקודש עי' ד"מ ורמ"א שם וכן אזיל השב יעקב שם עכצ"ל כטעם הרשב"ש הנ"ל.

ג. וכן לד' השולחן גבוה שהביא שם דטעם עמוד במגילה הוא כי נקראת ספר ולעיכובא והיינו דצורת ספר הוא עם עמוד ע"כ שאף בס"ת סגי מצד זה בעמוד א' ומה שבעי ב' עמודים הוא או כהחזו"א וכנ"ל או דנימא דטעם לא יגע ערום הוא סיבה לב' עמודים ואזי ע"כ אזיל כהשי' שכתבי הקודש ליכא איסור נגיעה ולכן שם בעי רק עמוד א' מצד זה קלי ואנוהו וכהרשב"ש ובמגילה מלבד טעמא דנוי [לא מיבעיא להר"מ דהוי כה"ק אלא אף למהרי"ל דלא הויא כה"ק י"ל דגם בזה שייך נוי מצוה דהוי ספר מכ"ד ספרים ול' רשב"ש דנוי הוא לספר] איכא נמי טעמא דספר ולעיכובא.

ד. וכן נראה להוכיח מד' המהרי"ל דכ' שמגילה לא בעי עמוד כי אינה מכתבי הקודש ונראה דלא אזיל שעמוד מטעם ספר דהא מגילה איקרי ספר וכן לא אזיל מטעם נוי כהרשב"ש דהא זה שייך אף במגילה וע"כ דאזיל דטעם עמוד כדי שלא יגע ערום וס"ל דרק בכה"ק איכא הך איסורא וכשי' תוס' ואגודה דנוהג הך איסור בכל כה"ק ולא במגילה דאינה כה"ק וכדהתיר שם מה"ט להדיא ליגע בה ערום ומבואר דמצד שלא יגע ערום סגי בעמוד א' ובס"ת צ"ל כטעם החזו"א לעיל. ולפי"ז יפה יישב את קו' המקו"ח על

מהרי"ל מהא דנוהג במגילה כל דיני ס"ת דהך סימן דאי"ז מדין כה"ק אלא מדין ספר דמגילה וכהגרי"ז מיהו עי' לקמיה סט"ו דאי"ז כלל כוונת המהרי"ל ויישבנו קו' המקו"ח באו"א.

ה. ועוד יש לומר בהא דבס"ת בעי ב' עמודים ובשאר ספרים סגי בעמוד דאי נימא דדין עמוד הוא מדין האיסור ליגע ערום בכה"ק הנה יעוי' בתוס' שבת י"ד. ד"ה האוחז דלשונם קצת משמע דלאו דוקא ס"ת דהא כל כתבי הקודש תנן במס' ידים דמטמאין את הידים ודייק בס' קסת הסופר [לבעל קיצוש"ע] בחקירה י"ט דעיקר האיסור בס"ת ורק החמירו בשאר ספרים אגב ס"ת וי"ל דודאי דב' עמודים מהני טפי לאיסור נגיעה ואלא דרק בס"ת שהוא עיקר האיסור הצריכו ב' עמודים ומשא"כ בשאר ספרים שאי"ז מעיקר דינא סגי בעמוד א' דג"כ מועיל שלא יגע ערום.

ו. ובמה שכ' לבאר הטעם דמגילה לא בעי עמוד לד' רמ"א כי נקראת איגרת וע"י עמוד מיחזי כספר גם אני הייתי סבור לומר כן ובנוסח אחר והוא דעמוד הוא מדין ספר [כדכ' כבר השולחן גבוה וס"ל דהוא לעיכובא והכה"ח בקול יעקב והאול"צ חששו לדבריו לענין ברכה] ולהשו"ע אזלי' בתר ספר דמגילה ולהרמ"א אזלי' בתר איגרת ונח' דהנה הרמב"ן ור"ן מגילה י"ח: ביארו דלדברים בגופה כספר ודיו איכא דין ספר וכן דברים שבה ואינן מגופה ממש כתפירה ג"כ יש דין ספר שבעי גידין ולא חוטי פשתן וי"ל דלהשו"ע עמוד דמי לחוטין שביריעות דנדון כגופה [ובפרט לשי' רמ"א ביו"ד רע"ח דעמוד מעכב] ולהרמ"א נדון כדבר שחוץ מגופה ולכן אזלי' בתר איגרת [ועי' בשע"ת שם שכ' שרק לדברים שבשעת כתיבה יש דין ספר ומשא"כ לאחר כתיבה כהא דליגוע בה ולפי"ז לכאו' עמוד כלאחר כתיבה אמנם בראשונים כ' נוסח אחר וכנ"ל].

והנה לפי"ז לא צריך לומר שאיגרת הוי סיבה מיוחדת שלא יהא עמוד כי מיחזי כספר אלא רק דלא בעי עמוד וניחא מה שהביא המחמירים לעשות לה עמוד [ואגב כ"כ גם בנזירות שמשון סי' תרצ"א דהירא דבר ד' יעשה עמוד וכ"ה במנהגי החת"ס וכן הביאו שנהג הגריש"א ועי' לקמיה סי"ז שנביא כן מהיוסף אומץ].

ז. אכן לפי"ז צ"ל נמי ששאר כה"ק שבעו עמוד היינו כי נקראו ספר ולא איגרת ועי' בעמק ברכה עמ' נ"א שפשיט"ל כן ושלכן פוסל שם בחסירות ויתירות דלא כהג"ר הירש מראדין שו"ר שד' האגרו"מ ה' ל"ו להכשיר בכה"ג וד' הגריש"א [הל' חג בחג שבועות עמ' קמ"ט] ושבה"ל ב' קמ"ז לפסול. ובאמת שלכאו' נח' בזה ב' תי' התוס' שבת קט"ו: האם שאר ספרים בעו ספר ודיו ובתוס' מגילה ט. ומנחות ל"א: אזלי כהתי' דבעי ספר ודיו [ובפשוטו כן נראה במגילה י"ט. דכל דין ספר ודיו במגילה יליף משאר ספרים]. ומה שלא הובא להדיא בר"מ ושו"ע צ"ל כי אין נפק"מ בזה דלא נהגו במגילות בקלף ולהפטרה סגי בספר הפטרות או חומש [אבל מה שבעמק ברכה שם תלה זאת בב' הדעות ברמ"א יו"ד רע"א תמוה דשם איירי רק על כתיבת השם ובפשוטו אפי' לא מספר שלם].

ח. ולפי"ז יתכן עוד במאי דרק ס"ת בעי ב' עמודין דלעולם ספר מצריך ב' עמודים אלא שהנ"מ בספר מעליא אבל שאר ספרים אף אי איקרו ספר מ"מ לא הוי ספר גמור דאף אי בעי ספר ודיו לא בעי אשורית לרבנן אלא רק לר"י כדכ' התוס' שבת שם וכן מוכח מהעמק ברכה בשם הג"ר הירש דנימק דאין פסול חסירות בשאר מגילות כי נראה כספר שלם והרי בס"ת לא אמרי' כן וע"כ דהתם בעי ספר גמור ועפי"ז י"ל דלכן רק שם בעי ב' עמודים משא"כ בשאר מגילות סגי בעמוד א' לדין ספר דידהו. ואפשר דאף להרשב"ש שעמוד הוא נויו דספר י"ל דבס"ת שהוי ספר גמור נויו מצריך ב' עמודים ומשא"כ שאר ספרים.

ט. ועפי"ז נראה לבאר נמי מה שהביא בתוס' מע"ר שהגר"א עשה אף למגילה ב' עמודין ויתכן כי ס"ל כהבני יונה ושב יעקב שבעי ב' עמודין שלא יגע ערום והחמיר כן אף בנביאים כן וכן מגילה [וש"מ דס"ל שאסור ליגע ערום אף בכה"ק ומגילה] ואף דהש"ס לא החמיר בזה היינו דסגי בעמוד א' [כדלעיל מהקסת הסופר שעיקר האיסור בס"ת] ולא בעי ב' עמודין אבל יש מקום להחמיר ולהדר בזה. אכן להנ"ל שעיקר דין ספר הוא בב' עמודין החמיר הגר"א מה"ט אף בכה"ק ואף במגילה מדין ספר שבה וכמושנ"ת.

י. כמו כן במה שהוצרך לבאר דאיגרת הוי סיבה לא לעשות עמוד הוא רק אי נימא דטעם עמוד מדין נוי ולפי"ז יש להעיר דלהנ"ל שלמהרי"ל טעם עמוד הוא שלא יבוא ליגע ערום א"כ אי נקשה להסוברים שמגילה כה"ק ואין ליגע בה ערום דליבעי עמוד, אזי לא מסתבר דיהני טעם דאיגרת שביאר דהיינו דבדוקא לא יעשו כן, ולכאו' לא יועיל זה לבטל דין עמוד [ורק על טעם נוי יועיל וכנ"ל] ורק על דין ספר יהני ואזי סגי דרק אי"ז סיבה להצריך עמוד משא"כ שאר כה"ק דנקראו ספר כנ"ל.

י"א. שוב מצאתי בדמשק אליעזר סי' תרצ"א סק"ב שביאר ד' הרמ"א דמגילה לא בעי עמוד כי נקראת איגרת ואין דרכה בעמודים ולשונו שם ג"כ רק דא"צ עמוד וכמושנ"ת. ועי"ע בביאורי הג"ר נפתלי הירץ הלוי על המעש"ר סי' קל"ו דביאר ד' הרמ"א ג"כ מדין איגרת אך לשונו שם דכיון שנקראת איגרת לא נוכל לעשותה שוה לשאר ספרים ולכן אין עושין לה עמוד לחלקה משאר ספרים ולא כ' כי אין דרך איגרת בעמודים או כי מיחזי כספר.

ומה"ט נמי ניחא מה שביאר שם עוד בד' הגר"א שכל נביא בעי ב' עמודים כמעש"ר שם ומגילה בעי עמוד א' כדס"ל בהגהותיו לשו"ע בסי' תרצ"א וביאר הגרנ"ה דבשאר ספרים שנח' קמאי אי בעי עמוד בסופו או תחלתו אזלי' לחומרא ובעי ב' עמודים ובמגילה שנקראת איגרת נחתי' חד דרגא ומחמירים רק כהשי' המחוורת שי' רוב קמאי דבעי עמוד בסופה ואי הטעם כי באיגרת לא בעי עמוד או סיבה לא לעשות עמוד ל"ש ישובו בד' הגר"א.

י"ב. מיהו בעיקר ד' הגרנ"ה דעבדינן ב' עמודים לחוש לכו"ע יל"ע מה מרויח הא המצריכים עמוד בסופו הוא משום דכבוד הספר וחשיבותו לגוללו לתחילתו כדכ' רמב"ן ורימ"ג ב"ב שם והמצריכים עמוד בתחילתו הוא כל' הב"ח שהסוף ישמור לתחילתו וכשעושים ב' עמודים ונגלל לאמעיתו לא הרווחנו מידי וא"ש טפי' ד' הב"ח וט"ז שמספק לא עבדינן מידי והק' הפמ"ג נעביד תרווייהו וכהגרנ"ה ולמש"כ א"ש.

י"ג. שוב נתבוננתי בד' מהרי"ל וראיתי שיוצא מדבריו כמושנ"ת דהביאור בהנדון אי בעי עמוד או לא הוא אי אזלי' בתר ספר או איגרת [ולא דתליא בכה"ק וביארנו לעיל שכוונתו דיסוד דין עמוד כי לא יגע ערום] דהמהרי"ל הביא תחילה לד' הגה"מ דעושין עמוד א' למגילה כדרך שעושין שנים לס"ת משום דס"ת כיון שנגללת לאמצעיתה לכן צריכה שנים בל מגילה שנגללת מראשה לסופה די לה באחד [שעושין בסופה] ומבואר בלשונו דאף בס"ת יסודו הוא עמוד א' ומה שבעי שנים היינו רק כי נגלל לאמצעיתו כמו שהבאנו לעיל ס"ב מהחזו"א וכן מבואר בלשונו דמגילה בעי עמוד כס"ת וכ"ה בל' הטור ריש תרצ"א בשם ר"ת דכיון דמגילה נקראת ספר נותנין לה כל דין ס"ת חוץ מהמפורש כהא דהטיל בה ג' חוטי גידין אבל לכל השאר כס"ת וכו' עמוד בראשה וכו' הכל כס"ת עכ"ל ומקורם בתשובות מהר"ם מרוטנבורג [ד"פ שנ"א] הרי דעמוד מדין ספר.

י"ד. אכן המהרי"ל שם כ' יישב מה שלא נהגו כן וז"ל משום דאית למ"ד מגילת אסתר לא ניתנה ליכתב ע"י הנבואה ולא מיתקרי ספר הרי דפי' הטעם דמהא דלא ניתן ליכתב מוכח דלא נדון

כספר והיינו דנדון כמגילה ולהכי לא בעי עמוד והוכיח מהא דלא נזהרים מליגע כמו בס"ת והיינו דלא דינינן לה כספר אלא כאיגרת [ולפי"ז מדבשאר ספרים בעי עמוד מוכח דאזיל כהפוסקים שאסור ליגע בהם ערום וכן שנדונים כספר ומשמע כד' הפוסקים לעיל שאף שאר מגילות נדונים כספר ונפק"מ לענין חסר ויתיר]

ט"ו. וראיתי עוד [במילואים למעש"ר רמ"ג בהערה] שדייק בלשונו דמהרי"ל דכ' משום דאית למ"ד לא ניתנה ליכתב ולא כ' להדיא רק כהך מ"ד ולעולם מוכיח שאף למ"ד ניתנה ליכתב הוא כן כי לא פליג שנקראת ספר ומודה שנקראת איגרת ולהכי אף לדידיה לא בעי עמוד.

מ"מ כיון דלמהרי"ל הטעם כי לא איקרי ספר א"כ ל"ש ליישב קו' המקו"ח דאמאי נוהג במגילה שאר דינים דס"ת וייישב הכותב [הו' לעיל ס"ד] דכל הדינים הם מדין ספר.

ט"ז. ומה שנראה בישוב קו' המקו"ח הוא כמו שכ' קמאי דרק לדברים שבגופה איקרי ספר ושאר כל הדינים בהך סימן הם בגוף המגילה ותפירתה מבואר בקמאי דהוא בה ולא בגופה לכן סגי במקצת גידין ומקצת חוטי פשתן ועמוד ס"ל לרמ"א שגרע ונדון כמחוץ לגופה וכדביארנו לעיל ס"ו ודו"ק [ואפשר לבאר עוד לפי"ז בשי' הגר"א שנביא ב' עמודים כס"ת ומגילה עמוד א' וי"ל דהוי כדבר שבה ואינו בגופה וכדכ' קמאי על תפירה שלכן מקצת בגידין כספר ומקצת בפשתן כאיגרת שסגי לה במקצת חוטין וה"נ הכא סגי רק בעמוד א' כספר ולא בעי ב' עמודין וכאיגרת של"צ עמוד ועי'.

א"נ י"ל כמו שכ' שהבאנו מהשע"ת שרק לדברים שבשעת כתיבה יש דין ספר ומשא"כ לאחר כתיבה כהא דליגוע בה ולפי"ז לכאו' עמוד כלאחר כתיבה. ועי"ע במט"י שיישב דדוקא לדברים המעכבים השוו לס"ת ובל' חג בחג העיר למנהגנו שמשוים לס"ת אף במה שלא מעכב ותי' כתי' קמא שכ' עיי"ש.

י"ז. ונתבאר א"כ שפיר מקמאי מהר"ם בשם ר"ת והו' גם במרדכי ומנהיג ואו"ז הגה"מ טור ומהרי"ל דיסוד דין עמוד הוא מדין ספר דמגילה וא"ש מאי דשייך לקריאת המגילה עד שדן השולחן גבוה שהוי לעיכובא אי עמודי ס"ת מעכבים כדנ' ברמ"א סי' רע"ח וחשו הכה"ח בקול יעקב והאול"צ לדבריו שלא יברך ע"ז ושיחזור ויקרא בלא ברכה.

ומצאתי כן עוד ביוסף אומץ [למוה"ר יוזף יוזפא ראש הדיינים בפרנקפורט לפני כד' מאות שנה] וז"ל בסי' תתרצ"א דאין העולם נזהרין לעשות עמוד במגילה וכו' ולא ידעתי במה רב גובריה דמהרי"ל לבטל הלכה פשוטה [ואף חלק אין עושין והוא כנגד כל הפוסקים] רק שמסופקני אם הדברים האלה למצוה או לעכב לכן נ"ל דמספק אל יברך על המגילה הזאת דסב"ל והעושים כן צריכין ליתן את הדין שמפני הוצאה מועטת אין מקיימין מצוה זו כדינה כל שנה.

קובץ זה מוקדש לעילוי נשמת

הגאון רבי **אברהם דוד** בן רבי אהרון **גרודז'ינסקי** זצ"ל

לא מש מאהלה של תורה ומגדולי השקדנים בישיבת מיר

נסתלק לבית עולמו מתוך טהרה בערב שבת קודש מתן תורה כ"ג שבט תשפ"ד

תהא נשמתו צרורה בצרור החיים

נתרם על ידי בני משפחתו זכות התורה תעמוד להם ולזרעם עד עולם

לעילוי נשמת

הגאון הגדול **רבי אליהו** ב"ר שמואל לייב **שווי** זצ"ל

ראש ישיבת פילאדלפיא

נלב"ע באחד לחודש הראשון תשס"ה ת.נ.צ.ב.ה.

הונצח ע"י אחד התלמידים

הגאון הגדול רבי **יהודה אריה** בן רבי שלמה **הרשלר** זצ"ל

מראשי ישיבת בית מתתיהו

נלב"ע ז' ניסן תשע"ז ת.נ.צ.ב.ה.

הונצח ע"י בני משפחתו

הגאון הגדול רבי **צבי** בן רבי יצחק **שינקר** זצ"ל

ראש ישיבת בית דוד

נלב"ע ג' ניסן תש"פ ת.נ.צ.ב.ה.

הונצח ע"י בני משפחתו

לעילוי נשמת

מרת **יהודית מסעודה**

בת אסתר תרז **אשכנזי** ע"ה

נלב"ע ח' ניסן תש"פ

ת.נ.צ.ב.ה.

לזכות רבינו ראש הישיבה הגאון הגדול

רבי **ברוך שמואל בן לאה** הכהן דויטש שליט"א

לרפואה שלמה במהרה

בתוך שאר חולי ישראל

הקובץ יו"ל בסיוע עירית בית שמש - בברכת ישר כח והצלחה מרובה לכל המסייעים

פונים אנו בזה בקריאה של חיבה אל כלל לומדי התורה די בכל אתר ואתר להטעימנו מצוף נועם אמרי תורתם להגדיל תורה ולהאדירה

הקובץ הבא לחודשים אייר סיון יצא בעזהי"ת לקראת חג השבועות הבעל"ט

חבורות ומאמרים ניתן לשלוח לקובץ הקרוב בנושאים הבאים

א. חבורות ומאמרים בענייני ספירת העומר וחג השבועות

ב. בענייני פרשיות השבוע אמור - קרח ובהלכות שבת

תאריך אחרון לשליחת מאמרים:

יום ל"ג בעומר - י"ח אייר

חבורות ומאמרים, תגובות והערות, ניתן לשלוח במייל:

n09090707@gmail.com

תגובות והערות קצרות בלבד ניתן לשלוח גם בפקס: 153-265-28253

תרומות והנצחות - בעמדות נדרים פלוס ע"ש ביהמ"ד נחלת שמואל בקטגוריית גליון נחלתך