

בס"ד

ירחון

האוצר

ניסן ה'תשע"ז

חוברת ב'

חברי המערכת

הרב משה בוטון

הרב יוחנן ברנשטיין הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב אריאל דוד הרב יהושע אלבירט

עיצוב שער: י. אליהו 054-8479974

להרשמה לקבלת הירחון,

לשליחת מאמרים והערות ולכל ענייני המערכת

יש לפנות לכתובת הדוא"ל:

HaOtzar5777@gmail.com

לעת עתה הירחון מופץ רק בכתובת הדוא"ל הנ"ל

מפתחות

א בשער האוצר

אוצר פסח – הלכתא ואגדתא

ה שרויה – לא רק לחסידים
הרב ישראל אליהו

ט גדר הסיבת ליל פסח
הרב יצחק מאיר יעבץ

טו תבשילים זכר לפסח ולחגיגה
הרב הלל בן שלמה

כח מדוע אין אומרים הלל שלם בט"ז ניסן?
הרב אוריאל בנר

לד גדר הביטול במצוות המבטלות זו את זו
הרב משה מרדכי אייכנשטיין

מ האם רצוי לומר בפסח תשעים פעם 'ותן ברכה'
הרב אשי ישראל

נ גדרי שכנות
הרב גבריאל יצחק רוונה

נח גלות וגאולת מצרים
הרב משה נוימן

אוצר אורח חיים

צא בעניין עבירת לא תשא בברכה לבטלה
הרב יצחק קושלבסקי

מפתחות

בדין בישול של 'טעם' בשבת
הרב משה קינרייך

בירורי הלכה בדיני תחומין
הרב יהודה וייס

אוצר יורה דעה

בעניין מכשיר למים קרים וחמים אם טעון טבילה
הרב יעקב אהרן סקוצילס

אם מותר לקנות תרופות לביתו לשעת צורך
הרב אלחנן פרינץ

שונות

בגדר חפצא דאיסורא
הרב איתמר לוי

הערות הקוראים לחוברת א'

בשער האוצר

החודש הזה לכם - כח לחדש יהיה לכם

יִשְׁתַּבַּח הַבּוֹרָא וַיִּתְהַלֵּל הַיּוֹצֵר אֲשֶׁר נָתַן לָנוּ תּוֹרַתוֹ תּוֹרַת אֱמֶת, בַּהֲגָלוֹת נִגְלוֹת אֹר יִקְרוֹת אוֹצֵר שֶׁל חִידוּשֵׁי תּוֹרָה יִרְחוֹן "הַאֲוִצֵּר" חוֹבֵרֵת ב', קוֹבֵץ חִידוּשֵׁי תּוֹרָה יִקְרִים בְּכָל מַקְצוּעוֹת הַתּוֹרָה, שֶׁנִּתְחַבְּרוּ בְיַד אֹמֶן, ע"י חוֹבְשֵׁי בֵּית הַמִּדְרָשׁ וְתוֹפְשֵׁי הַתּוֹרָה דִּי בְּכָל אֶתֶר וְאֶתֶר.



החודש הזה לכם - כח לחדש יהיה לכם

נֹאמַר בַּפֶּרֶשֶׁת בֹּא (שְׁמוֹת יב, ב): "הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֵאשׁ חֲדָשִׁים רֵאשׁוֹן הוּא לָכֶם לַחֲדָשִׁי הַשָּׁנָה". וְכָתַב בְּסֵפֶר מִי הַשִּׁילּוּחַ (ח"ב פֶּרֶשֶׁת בֹּא): "הֵיִינוּ כַח לַחֲדָשׁ יִהְיֶה לָכֶם שֶׁתּוֹכְלוּ לַחֲדָשׁ הֵן בְּדַבְרֵי תּוֹרָה וְהֵן בַּהֲנַהֲגָה, נוֹתֵן הַשִּׁי"ת זֶה הַכַּח לְיִשְׂרָאֵל. וְאַף שֶׁנִּרְאָה שֶׁאֵינוֹ מִצְדֵּם כִּיּוֹן שֶׁהוּא הַתַּחֲדָּשׁוֹת, אַכֵּן הַשִּׁי"ת חוֹתֵם עֲצָמוֹ עַל זֶה שֶׁהֵתַחֲדָּשׁוֹת הוּא לָכֶם עכ"ל.

בִּיאֹר דְּבָרָיו, שֶׁאֵמֶנֶם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בִּיצִיאת מִצְרַיִם הָיוּ בְּתַחֲתִית הַמִּדְרָגָה, וְלֹא הָיָה בְּכוּחֵם לַחֲדָשׁ הַנִּהְיָה שֶׁלֹּא לְדַבֵּר עַל הַשְּׂגָה בְּחִידוּשֵׁי תּוֹרָה, וּבִסְיוֹעַ הָעֲלִיוֹן, בָּאוּ לְמִדְרַגַּת הַחִידוּשׁ בְּתוֹרָה, בְּבֵת אַחַת, וְזוֹ הַבְּחִינָה שֶׁל "הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם".

בְּגַמ' שֶׁבֶת (קמ"ז): "...רַבִּי אֶלְעָזָר בֶּן עֶרֶךְ אִיקָלַע לְהִתֵּם אִימְשִׁיךְ בְּתַרִּיָּהּ, אִיעֶקֶר תְּלַמּוּדִיָּה. כִּי הָדָר, אֵתָא קָם לְמִיקְרֵי בְּסִפְרָא, בְּעָא לְמִיקְרָא "הַחֲדָשׁ הַזֶּה לָכֶם" אָמַר "הַחֲרַשׁ הִיָּה לָכֶם", בְּעוּ רַבֵּנָן רַחֲמֵי עֲלֵיהּ וְהָדָר תְּלַמּוּדִיָּה. וְהֵיִינוּ דַּתְנָן רַבִּי נְהוֹרָאִי אוֹמֵר הוּא גּוֹלָה לְמָקוֹם תּוֹרָה וְאֵל תֹּאמַר שֶׁהִיא תְּבֵא אַחֲרֶיךָ שְׁחַבְרִיךְ יְקִימוּהָ בִּידֶךָ, וְאֵל בִּינְתָךְ אֵל תִּשְׁעֵן, תִּנָּא לֹא רַבִּי נְהוֹרָאִי שְׁמוֹ אֵלָא רַבִּי נַחֲמִיָּה שְׁמוֹ וְאָמַרִי לֵה רַבִּי אֶלְעָזָר בֶּן עֶרֶךְ שְׁמוֹ וְלִמָּה נִקְרָא שְׁמוֹ רַבִּי נְהוֹרָאִי שְׁמִנְהִיר

עיני חכמים בהלכה".

דבר גדול למדנו מכאן, שאם בהבנה רגילה היה אפשר לחשוב כי כח החידוש בתורה הוא עניין אינדיבידואלי ואישי, אין זה כך, ואין כח החידוש בתורה אלא ע"י ליבון ופלפול חברים להיות בבחינת "מנהיר עיני חכמים בהלכה", וחרב על הבדים לעוסקים בד בבד הוא עד כדי "והחרש היה לבם".



וזה המעלה של קובץ חידושי תורה המכנס את מיטב חידושי התורה מ טובי הלומדים, שאף שכל אחד יושב בפינתו ומחדש כדרכו, מכל מקום יש בו גם מעלת הכלל, מבחינת "החודש הזה לכם", שבסיוע העליון זוכים לכוח החידוש כמעין הנובע המאיר את כל מחשכי התלמוד וכלל הנושאים מעניני דיומא, כ"אוצר פסח", עד שאר האוצרות בכל מרחבי הש"ס וארבעת חלקי שו"ע, הלכה ומחקר כלולים בדברי אגדה משובבי נפש.

בברכת ה' עמכם גבורי החיל בתורה "בניסן נגאלו ובניסן עתידין להגאל"

מערכת ירחון "האוצר"

ניסן ה'תשע"ז

אוצר פסח

שרויה – לא רק לחסידים ♦ גדר הסיבת ליל פסח ♦
תבשילים זכר לפסח ולחגיגה ♦ מדוע אין אומרים הלל
שלם בט"ז ניסן? ♦ גדר הביטול במצוות המבטלות זו את
זו ♦ האם רצוי לומר בפסח תשעים פעם 'ותן ברכה' ♦
גדרי שכנות ♦ גלות וגאולת מצרים

הרב ישראל אליהו

תל ציון

שרויה – לא רק לחסידים

מנהג ידוע הוא בין החסידים להחמיר באכילת שרויה מחשש שמא הבצק לא נילוש יפה, ונשאר גרגר קמח בפני עצמו, וכשיבואו עליו המים, יחמיצוהו. וכך כתב המשנ"ב (סי' תנ"ח ס"ק ד'): "יש אנשי מעשה שמחמירין על עצמן ואין שורין ואין מבשלין מצות בפסח מחשש שמא נשאר מעט קמח בתוך המצות מבפנים שלא נילוש יפה וע"י השריה יתחמץ. ועיין בשע"ת (סי' ת"ס סק"י) דמצד הדין אין לחוש לזה, דאחזוקי איסורא לא מחזקינן ובפרט בימינו שנוהגין לעשות רקיקין דקים. ומ"מ מי שנוהג בחומרא זו אין מזניחין אותו".

ואולם לענ"ד בזמנינו יש להחמיר מדינא במצות מכונה שלא לשרותם, ואפשר דאף בדיעבד יש לאסור את התבשיל. והיינו מחמת שני טעמים, וכדלהלן:

הא'. נקדים תחילה את תיאור אופן עשיית מצות המכונה. תחילה נשפכים המים והקמח לתוך קערה עם מערביל אשר לש את הבצק באופן ראשוני. לאחר מכן מעבירים את הבצק למכונות העיבוד (פינער). אח"כ עובר הבצק למכונות הרידוד. ובשלב הסופי ניקוב המצות.

והנה כל מבקר במאפיות המצות הנ"ל יראה להדיא שאף לאחר השלב של העיבוד (פינער), הבצק אינו אחיד כלל, ועודנו מתפורר. [והטעם לזה נראה דהיינו משום ששופכים שם כמות מועטה ביותר של מים (כ 350 ססי עבור קילו קמח), והמכונות המעבדות אינם כ"כ חזקים כמו העיבוד ביד]. ואף שאחר הרידוד אין הדבר ניכר כלל על המצה, אלא היא נראית שלימה, אין זה אלא 'הדבקה' של אותם הפירורים אחד לשני, ואין זה ממש עיסה אחידה, ויש בה

קמח שעדיין לא התגבל יפה.

ובאופן זה גם המקילים בדין 'שרויה' אוסרים, ואף בדיעבד. וכמ"ש בשער הציון (סי' תנ"ט ס"ק נ"ט) וז"ל: "ובידוע שנשאר בה קמח יש לאסור אף בדיעבד אם נפלה לתבשיל, וכדמבואר בסימן תס"ג (סעיף ג') וכן כתב הפרי מגדים (אשל אברהם סקט"ז) והגר"ז (סכ"ו)". עכ"ל.

הב'. גם כאן נקדים הקדמה קצרה. והיא, דבמצות מכונה כמעט ולא שייך לנקות את המכונה לחלוטין, ואף אחרי שעות של נקיון, מצאנו פירורים קטנים. והנה ידוע הדין בדיני תערובת איסור והיתר, וכמבואר ביו"ד סי' ק"ט בדין יבש ביבש שנתבטל חד בתרי, ושב ובישלם יחד ונעשו כלל בלח (דקי"ל דבעינן ששים כדי לבטלו). שנחלקו בזה הרשב"א והרא"ש, דהרשב"א אסר (וסברתו, משום שאף בעודו יבש ביבש ס"ל דאסור לאכול את כל התערובת בבת אחת, וכיון שבישלו גורם שבכל אכילה ואכילה אוכל ודאי מן האיסור), והרא"ש התיר (וטעמו משום שאף בעודו יבש ביבש אמרינן דחד בתרי בטיל ונהפך האיסור להיות היתר ומותר לאכלן אפילו כולן כאחד). ופסק השו"ע שם (סעיף ב') כדעת הרשב"א דאם בשלם יחד ואין ששים כנגד האיסור התבשיל אסור.

וא"כ הוא הדין לגבי איסור חמץ. דאף אי אמרינן דאינו חוזר וניעור בין בלח ובין ביבש וכדעה קמיתא שבשו"ע (סי' תמ"ז ס"ד), מ"מ זהו דוקא כשנשארה התערובת ביבשותה, אולם אם התבטל האיסור ביבש ובא לבשל את התערובת בפסח, הוי כאוכל את כל התערובת בבת אחת, וקי"ל ביו"ד דאסור. ואינו מדין חוזר וניעור, אלא מכיון שאם יבשלם פקע הדין דביטול ברוב, ונאסר מחדש כדין לח בלח (ובפסח עצמו הוא במשהו).

והעיר הגאון רבי עזריאל אויערבאך שליט"א (קובץ 'אליבא דהלכתא', גליון פ"ד עמ' כ"ה), דלפי"ז באפיית מצות, דאמנם נקטו אחרונים דקמח בעיסה הוי לח בלח, אבל כל זה כשהתערב בקמח או בתחילת תהליך הלישה, אולם יתכן דאחר גמר הלישה בעת העסק בניקוב המצות, נדבק פירור עיסה שיש בו חשש חימוץ,

האוצר ♦ ניסן ה'תשע"ז

וא"כ הוי כדין יבש ביבש ויש להשגיח שם ביותר, דלדעת המג"א (סי' תמ"ז ס"ק י"א) עפ"י הרמ"א נאסר כמו שהוא, וגם לאחרונים שחולקים (ראה משנ"ב סי' תמ"ז ס"ק ל"ג, וחזו"א סי' קי"ט סק"ה) וס"ל דלדעת הרמ"א אינו חו"נ כלל בין בלח בין ביבש, עכ"פ יהיה אסור לבשל בפסח.

ואמנם לפי זה עולות כמה נפק"מ לדינא^א:

חדא במקום שאין מבשל את כל התערובת בבת אחת בפסח אלא רק מקצת מהתערובת, לא יאסור בפסח במשהו. דכל האיסור בתערובת יבש ביבש שמבשלם אינו אלא כשמבשל את כל התערובת בבת אחת, אבל כשמבשל רק מקצת אין איסור, וכמש"כ הרשב"א (תוה"ב ב"ד ש"א י"ז, א') דהאיסור הוא מחמת שגורם שיתערב האיסור בכל החתיכות, ונמצא שיש כאן ודאי איסור בכל אכילה ואכילה, והוי כמי שאכל כל התערובת בבת אחת. אבל כשאין מבשל הכל בב"א אין כאן ודאי איסור בתבשיל זה, וממילא נשאר הדין ביטול ברוב שהיה מעיקרא. וגם בנדו"ד יש לדון על כל מצה ומצה, אם יש בה פירור חמץ אם לאו, ויש צד להקל. אולם בקמח מצה קשה להקל, משום שכבר טחנו את כל המצות, ושוב התערב אותו פירור בכל ה'קמח מצה'.

ועוד נפק"מ, דבמקום הפסד מרובה יש להקל אף אם בישל את כל התערובת, ולא אמרינן דחזור וניעור. כיון שכל החומרא היא מצד שיטת הרשב"א ביו"ד סי' ק"ט דס"ל דבתערובת יבש ביבש וחזור ובישלה נאסרה התערובת, אולם הרמ"א (שם סעיף ב') כתב שבהפסד מרובה יש להקל כדעת הרא"ש דשרי, והכא נמי במקום הפסד מרובה יש להקל אף אם בישל את כל התערובת בפסח^ב.

א). נפק"מ אלו הביאם הגאון רבי עזריאל אויערבאך שליט"א (שם).

ב). ולענ"ד נראה לומר שאף מרן השו"ע יסכים להאי דינא דהרמ"א דבהפסד מרובה יש להקל, וכדעת הרא"ש. דהנה כתב הב"י ביו"ד (סי' ק"ט), שאם התערב דבר שאינו בטל בששים כגון חמץ בפסח, דעת הרשב"א דכיון שהחמירו בהם לאסורם למעלה מששים אין הפרש בין יבש לבלול, שהרי לא מחמת טעמם בלבד אסרום אלא חומר שהחמירו באיסורין אלו, ולפיכך ככר חמץ שנתערב בפסח עם ככרות של מצה

לסיכום: יש להחמיר במצות המכונה מטעם שאינן העיסה נילושה יפה, ובזה כתבו האחרונים שיש להחמיר אף בדיעבד. ועוד, דשמא נדבק פירור בשלבים האחרונים של העריכה והניקוב, ועודנו בעין, וכשישרוהו במים או יבשלוהו, יתן טעם במים ובשאר המצה, והוי כנתערב בתוך הפסח דאוסר במשהו.



אינו בטל. ודבר ברור הוא שאין זה דרכו של הרא"ש אלא שהוא סובר דלגמרי נתבטל חד בתרי יבש ביבש וחזר הכל היתר גמור ואם כן אף באיסורים שהם למעלה מכדי נ"ט שרי וזהו שהתיר תערובת חמץ ביבש אפילו באכילה, עכת"ד הב"י.

הא קמן דדעת הב"י דהרשב"א והרא"ש אזלי לשיטתייהו, דלדעת הרשב"א דלא אמרינן דההיתר נהפך לאיסור ממילא חמץ אינו בטל במצה יבש ביבש, ואילו הרא"ש דס"ל דההיתר נהפך לאיסור, א"כ לשיטתו אף חמץ במצה בטל יבש ביבש.

ובשו"ע (או"ח סי' תמ"ז ס"ט) כתב, יבש ביבש אף על גב דבשאר איסורים חד בתרי בטיל, חמץ במצה אפילו באלף לא בטיל, וי"א דחמץ שוה לשאר איסורין בזה, ע"כ. והי"א זה הוא דעת הרא"ש. וכיון שהשו"ע הביא את דעת הרא"ש ב"א, יש לסמוך עליו בשעת הדחק. ראה באול"צ ח"ב (מבוא ענף א' אות י"ג), ואין כאן המקום להאריך בכלל זה שהאריכו בו האחרונים. וכיון שהרא"ש אזיל לשיטתו ביו"ד, ש"מ דאף ביו"ד יש לסמוך עליו, דאם בישל להתערובת יש להתיר בשעת הדחק או בהפסד מרובה וכדו' [וזה שלא כמ"ש כמה מהאחרונים (והובאו בכה"ח יו"ד סי' ק"ט ס"ק מ'), דלבני ספרד אין להקל אף בהפסד מרובה, אחמה"ר].

הרב יצחק מאיר יעבץ

גדר הסיבת ליל פסח

א.

כתב הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה (פרק ז, הלכה ח):

ואימתי צריכין הסיבה? בשעת אכילת כזית מצה ובשתיית ארבעה כוסות האלו, ושאר אכילתו ושתייתו אם הסב הרי זה משובח ואם לאו אינו צריך.

וצריך לבאר מקור לדברי הרמב"ם שיש מעלה ושבח להסב בכל הסעודה, בנוסף לחיוב שהוא רק במצה וד' כוסות. מניין לו שיש הידור להוסיף?

בספר חידושי מרן רי"ז הלוי (שם) עמד על שני אופנים בהם ניתן להבין את דין ההסיבה: או שזו מצוה בפני עצמה שתיקנו חכמים להסב בלילה זה, ושעת אכילת כזית מצה של חובה ושתיית ארבע כוסות אינם אלא זמן קיום מצוה זו; או שההסיבה אינה מצוה נפרדת אלא תקנת חז"ל לקיים דווקא כך את מצוות אכילת מצה וארבע כוסות.

לפי האופן הראשון - מחד, אם אכל מצה בלא הסיבה הרי קיים את מצות האכילה והפסיד את ההסיבה, ואף אם יחזור ויאכל כזית מצה בהסיבה לא יועיל, שכן מצה זו שחוזר ואוכל אכילת רשות היא (שהרי מצת מצוה כבר אכל ואף שלא היסב אין בכך חסרון במצוות אכילת מצה). מאידך גיסא, יש טעם לקיים את מצוות ההסיבה בכל אכילתו בלילה זה אף שאינו חייב, ולא נאמרו זמנים אלו אלא לעיקר מצוות ההסיבה.

לפי האופן השני - מחד, אם אכל בלא הסיבה חיסר בעצם מעשה האכילה ויש לחזור ולאכול (גם במצוות מצה שהיא מהתורה, הרי כאן חסרון דרבנן במצווה

גדר הסיבת ליל פסח

דאורייתא, כמו היושב בסוכה ושולחנו בתוך הבית שלפחות מדרבנן נחשב כלא יצא ואכ"מ), ומאידך גיסא, אין מקום להסב יותר ממה שתקנו שכן אין ההסיבה עומדת בפני עצמה אלא פרט היא באותן מצוות.

את דברי הרמב"ם הנ"ל ביאר הגרי"ז כאופן הראשון, שאכילת המצה ושתיית הכוסות הם הזמן שמחויב להסב בו אך אם מיסב יותר יש בידו מצוה, כלומר מצוות הסיבה.

בגמרא (פסחים קח.) נאמר:

אמר רבי יהושע בן לוי: השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב, יצא. מיסב אין לא מיסב לא.

הרא"ש כתב (שם, סי' כ) שאם לא היסב לא יצא וצריך לחזור ולאכול מצה בהסיבה, והיינו שלשון "לא יצא" פירושה לא יצא ידי חובת אכילת מצה, ומזה עולה כאופן השני. וכן בתוספות (שם, ד"ה כולהו) הסתפקו במי ששתה ארבע כוסות בלא הסיבה אם יחזור וישתה בהסיבה, ועולה מדבריהם שההסיבה אינה מצוה לעצמה אלא הלכה באכילת המצה ושתיית הכוסות לאכלם בהסיבה, ואם לא היסב צריך לחזור ולאכול בהסיבה, ותועיל הסיבתו בכזית זה, שהוא הכזית של מצוה ולא הראשון שאכלו בלא הסיבה. אמנם הרמב"ם יפרש שלא היסב לא יצא מצוות הסיבה, וזה מקור דבריו שחייב להסב בשעת אכילת מצה, ומשמע שלכתחילה מצוה להסב יותר. ע"כ תורף דברי הגרי"ז.

לדברי הגרי"ז, אנן זכינן שטרא לבי תרי, שמצד אחד פסק השו"ע (תעב, ז) שאם אכל כזית מצה או שתה ארבע כוסות בלא הסיבה צריך לחזור, ומצד שני פסק הרמ"א (שם) כדברי הרמב"ם שלכתחילה יסב בכל הסעודה, ואפשר שמחמירים לכאן ולכאן.

עוד יש להעיר שחיוב נשים בארבע כוסות התבאר בגמרא (שם) מטעם שאף הן היו באותו הנס, ואם הסיבה היא מצוה נפרדת, למה לא התפרש גם שנשים

האוצר ♦ ניסן ה'תשע"ז

חייבות בהסיבה משום שאף הן היו באותו הנס? ואף שאשה אינה חייבת להסב משום מורא בעלה, אשה חשובה חייבת להסב (גמרא שם; שו"ע שם, ד), ולמה לא התפרש הטעם גם לחיוב נפרד זה?

יתכן לומר דלא פליגי כלל, וגם להרמב"ם מצות הסיבה אינה עומדת לעצמה ואינה אלא תקנה היאך לקיים מצות אכילת המצה ושתיית הכוסות, ומה שכתב הרמב"ם שהמיסב בכל אכילתו הרי זה משובח נראה שמקורו הוא מעצם טעם ההסיבה. ונבאר הדברים.

בהלכות ו-ז כתב הרמב"ם:

בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משיעבוד מצרים. לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מסב דרך חירות.

תקנת ההסיבה היא כדי לנהוג כאילו יצא עתה מן השעבוד לחירות. אמנם גם המיסב שלא כבן חורין קיים את התקנה כחובתה אך לא את טעמה. בגמרא (קח ע"ב) אמר אביי "כי הוינן בי מר זגין אברכי דהדדי" - ודאי שבני חורין אינם מסובים זה על ברכיו של זה, אלא שכיון שלא היה אפשר להם להסב כטעם התקנה, קיימו על כל פנים את הדין להסב כפי החיוב.

בזמן הזה, שאין דרך בני חורין להסב, כתב ראבי"ה (הביאו הטור סי' תעב) שאין מצוה להסב. הרמ"א (שם ד) הביא שנהגו לסמוך עליו לפטור אשה חשובה, וכן סומכים עליו בדיעבד אם שכח להסב ואינו יכול לחזור ולשתות בין הכוסות (משנ"ב סק"כ). ולכאורה קשה על ראבי"ה מגמרא זו דאביי, שגם מי שאינו יכול להסב כבן חורין חייב להסב על ברכי חברו, אף שאין בזה דרך חירות, וזה שייך גם בזמן הזה.

וצריך לומר שראבי"ה סובר שבזמן שהתקנה שייכת באופן כללי, גם מי שאינו יכול לנהוג כבן חורין, חייב על כל פנים לקיים את הדין. אולם בזמן

הזה, שאין כלל דרך חירות להסב, אין שייכת כל התקנה. וצריך עיון.

מעתה, כל איש ישראל הרוצה לקיים מצות הסיבה כצורתה וכמעלתה, בזאת יבחן: אם הוא מיסב כשיעור המחוייב וכיון שכילה הכזית מיד הוא שב וזוקף, הרי שלא היסב כבן חורין אלא כאנוס על פי הדיבור, ומכל מקום יצא ידי חובת התקנה כמיסב על ברכי חברו; אמנם אם מיסב בכל אכילתו, מנהג חירות נהג בעצמו ואז יודע כי גם הסיבת הכזית היתה כמעלתה ועיקר מצוותה.

וזהו שאמר הרמב"ם שהמיסב בכל אכילתו הרי זה משובח, כלומר שהוא משובח על הסיבת הכזית, שנמצא שקיים ההסיבה בדרך שבח ומעלה ולא כיוצא ידי חובה בלבד. אמנם אינה מצוה לעצמה ואם אכל מצה בלא הסיבה יחזור ויאכל ויסב.



ב.

מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא ורבי טרפון שהיו מסובין בבני ברק והיו מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה (הגדה של פסח).

ידועה הקושיה דבשלמא רבי עקיבא לשיטתו (פסחים קכ:): שכל הלילה זמן אכילת פסחים ושאר מצוות הלילה, אך ראב"ע הלא סובר שעד חצות ותו לא ומדוע סיפר כל הלילה? ומתרצים בבית בריסק שעסקו בהלכות הפסח, דאם לא הוי זמן המצוה הרי מצוות תלמוד תורה בידם [ובתוספתא (פסחים י, ח) הובא מעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו מסובין בבית ביתוס בן זונין בלוד והיו עסוקים בהלכות הפסח כל הלילה]. אמנם לפי זה עדיין יש להעיר, למה היו מסובין?

ולפי מה שהתבאר הדברים מאירים, שהרי מי שמיסב כאילו יצא עתה ממצרים אינו מפסיק כשהגיע חצות. הגע בעצמך, לשיטת ראב"ע, איך נהגו

ישראל באותה שנה לאחר חצות הלילה? כלום עסקו בעניין אחר חוץ מיציאת מצרים!? הרואה עצמו כאילו הוא יצא עתה משעבוד מצרים לא יחדל מרוב דברים ושבח והלל גם אם עבר זמן המצוה, נפשו עליו תגיל וכולו אומר שירה.

וזה גם מקור לדברי הרמב"ם שהמיסב יותר ממה שמחויב הרי זה משובח, שהרי שיבחו לחכמים שהיו מסובין כל הלילה ומספרים ביציאת מצרים, ואף לראב"ע שזמן החיוב כבר עבר, שבזה מגלה בעצמו שקיים המצוה בתפארתה כאילו יצא עתה משעבוד מצרים.



ג.

הקשו הראשונים, מדוע לא מברכים על קריאת ההלל בלילי פסחים? רב האי גאון (הביאו הר"ן בפרק ערבי פסחים כו ע"ב מדפי הרי"ף) תירץ שאין אנו קוראין אותו בתורת קורין אלא בתורת אומר שירה, שכך שנינו "רבן גמליאל אומר כל שלא אמר... לפיכך אנחנו חייבים להודות להלל לשבח..." לפיכך, אם בא אדם לברך משתקין אותו.

יתכן לבאר כוונתו, שבכל השנה מברכים על ההלל 'לקרוא את ההלל' או 'לגמור את ההלל'. ולכאורה, הלא הלל אין קוראים או גומרים אלא מהללים - ולמה לא מברכים 'אשר קדשנו במצוותיו וצונו להלל'?

אלא שדבר זה, להלל, בנפש הוא תלוי. ואי אפשר לצוות על כל אדם מישראל, שיהלל באמת ובתחושה פנימית ורגש קודש. על כן, המצוה המחויבת היא לקרוא את פרקי ההלל, ומי שנשאו לבו לקיים המצוה כראוי, ומי שהבינו מדעו לירד לסיבת הדבר ולחוש את עילת ההילול, הוא ירומם את נפשו להלל לפני ה'.

אך בליל פסח, אשר חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים,

הרי כל עניין ההלל הוא להלל, לחוש את גאולתו ופדות נפשו, עד ששמו יתברך יפאר עם עדת חבלו ויעריצנו בהילולו. על כן אין מטבע הברכה ראוי להלל זה, שאינו קריאת הלל אלא הילול.

וזהו שאמרו במשנה, לפיכך אנחנו חייבים להודות להלל. בליל פסח, בזמן שאדם מכין את עומק נפשו לחוש את חירותו, ניתן לצוותו להכין נפשו להלל. ועם זאת הלל הבא ממעמקי הנפש אי אפשר לומר עליו 'וציוונו'. הציווי הוא להכין את נפשו עד שיהלל מאליו. המצווה ועושה הרי עושה הילולו חובה ואין הילולו שלם.



הרב הלל בן שלמה

תבשילים זכר לפסח ולחגיגה

הקדמה

במצב הרצוי, בליל הסדר עלינו לשבת בירושלים המקודשת בתוך החבורה האוכלת את קרבן הפסח, וכך אנו מזכירים כבר שנים רבות בסוף ההגדה "לשנה הבאה בירושלים הבנויה". במסגרת ההנהגה בשנות הגלות, תקנו חכמינו להביא שני תבשילים לשולחן ליל הסדר, שמטרתם להזכיר לנו מה באמת אנחנו צריכים לאכול בלילה זה.

כך נאמר במשנה המתארת את ליל הסדר (פסחים קיד, א), כי מביאים לפני עורך הסדר: "מצה וחזרת וחרוסת ושני תבשילים... ובמקדש היו מביאים לפניו גופו של פסח". המשנה אינה מבארת מה הם התבשילים המובאים, ומדוע מביאים אותם; אולם בירושלמי מבואר, כי תבשילים אלו מובאים זכר לקרבן הפסח וזכר לקרבן החגיגה (וכך גם מבואר באחד ההסברים של האמוראים בנוגע לתבשילים הללו בגמרא הבבלי, וכדלהלן).

במאמר זה נבאר את המנהג להלכה ולמעשה בליל הסדר בהעדר הפסח, על פי המקורות בחז"ל ובפוסקים: אילו תבשילים יש להביא, ואם יש לצלותם או לבשלים.



א.

אילו תבשילים מביאים?

ארבעה אפשרויות מובאות בגמרא בנוגע לתבשילים המובאים:

א. רב הונא – סלק ואורז; וכך היה רבא נוהג, מאחר שיצא כן מפי רב הונא.

האוצר ♦ ניסן ה'תשע"ז

ב. חזקיה – אפילו דג וביצה שעליו.

ג. רב יוסף – שני מיני בשר, אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה.

ד. רבינא – אפילו עצם עם המרק שבו הוא נתבשל.

רק רב יוסף, המחייב הבאת שני מיני בשר, מזכיר בדבריו שהתבשילים הללו הם זכר לפסח ולחגיגה; אולם הר"ן בפירושו על הרי"ף לפסחים שם כותב, כי גם שאר האמוראים מסכימים לדברים אלו, ששני התבשילים באים כזכר לפסח ולחגיגה (כמובא בירושלמי על המשנה ללא חולק); אלא שלפי רב יוסף יש צורך בהבאת שני מיני בשר דווקא, משום שרק בכך ניכרת פעולת ה"זכר" לפסח ולחגיגה, מה שאין כן לפי שאר האמוראים, שאין כל כך היכר בתבשילים הנזכרים על ידם, שהם באים כזכר לפסח ולחגיגה.

וכך מבארים התוספות והרשב"ם במקום בשיטת רב הונא, האומר שיש להביא סלק ואורז, שעל אחת כמה וכמה, שהוא יכשיר שני מיני בשר; וגם בדברי הר"ן אנו מוצאים, שהוא מעלה אפשרות, כי חזקיה המכשיר דג וביצה שעליו, לא יכשיר את הסלק והאורז, משום שהם אינם כל כך חשובים, ועל כן אין הם נחשבים כל כך כמו תבשיל (וגם פחות ניכר בהם "זכר" לפסח ולחגיגה).

כדברי הר"ן נראה ללמוד מדברי רש"י המובאים בספרי תלמידיו (מחזור ויטרי הלכות פסח סימן סט; סידור רש"י סימן שפג; איסור והיתר לרש"י סימן לח), אשר אינו מזכיר כלל את דברי רב הונא, וכך הוא כותב: "ושני תבשילין. אחד זכר לפסח. ואחד זכר לחגיגה. דג ובשר. או ביצה ובשר. ואפילו ממין אחד כגון שהאחד צלי והאחד מבושל. שהרי אמר רבינא ואפי' גרמא ובישולאה חשובין שני תבשילין". כלומר, יש להכריע כדעת רבינא (וכפי שמבאר זאת הב"ח בסימן תעג, שרבינא היה המאוחר לכולם), ואף לפי רבינא יש לומר, כי דווקא עצם ומרק שיש בהם חשיבות של בשר יכולים להיחשב כתבשילים, אבל לא סלק ואורז – ואולי גם לא דג וביצה שעליו (כפי שסובר חזקיה), אלא דווקא בשר.

על השמטת שיטתו של רב הונא יש לעמוד גם בדברי המפרש לתענית (הנקרא בטעות רש"י, כו, ב ד"ה שני תבשילין), המבאר בנוגע לאיסור אכילת שני תבשילים בערב תשעה באב בסעודה המפסקת, כי הכוונה היא כמו בשני התבשילים בליל הסדר: "בשר ודגים, או בשר וביצים שעליו, או דג וביצה שעליו". נראה להבין בדעתו, כי אין כל בעיה באכילת סלק ואורז בערב תשעה באב, משום שאין בהם חשיבות של תבשיל.

אמנם, ניתן לכאורה לומר אחרת: מאחר שהגמרא מביאה את הקפדתו של רבא להביא דווקא סלק והאורז, הרי שתבשילים אלו נאמרו בדווקא – ולדעתו אין להכשיר את מיני הבשר. סברה לדבר כותב הרש"ש על פסחים שם, כי יש מקום להימנע מהבאת תבשילי בשר, על מנת למנוע מראית עין של אכילת קדשים בחוץ. אולם טעם זה אינו נזכר בגמרא, והרשב"ם והר"ן מבארים, כי הקפדה זו של רבא נבעה מחיבתו של רבא לרב הונא, למרות שדבריו נאמרו כדוגמא בלבד – וכדבריהם משתמע מהדגשת הגמרא לגבי רבא שהוא נהג כן הואיל והדבר יצא מפיו של רב הונא, ומשמע מכך, שאף על פי שישנן אפשרויות אחרות שגם הן כשרות, בכל זאת הוא בחר לנהוג דווקא באופן זה.



האם רבא היה מביא בשר לשולחנו?

למרות הנהגתו הנזכרת של רבא להביא סלק ואורז כתבשילים לסעודה, הנחת יסוד המופיעה בדברי רבא עצמו (קטז, ב) היא, שיש בשר לפני אומר ההגדה; שכך אומר רבא: "מצה צריך להגביה, ומרור צריך להגביה. בשר אין צריך להגביה, ולא עוד אלא שנראה כאוכל קדשים בחוץ". כלומר: בשעה שאומרים "פסח, מצה ומרור", יש להגביה את המצה והמרור ולהראותם למסובים, אבל לא את הבשר. אם אכן יש להקפיד דווקא על סלק ואורז, ולא להביא בשר לשולחן, אין מקום לדברים אלו של רבא.

רש"י והרשב"ם במקום כותבים, כי דברי רבא הללו מתייחסים לבשר הנמצא על השולחן כזכר לפסח; והרשב"ם אף מדגיש, כי הכוונה לאחד משני התבשילים המובאים כדלעיל. כיצד מסתדרים דברים אלו עם הנהגתו של רבא?

בשו"ת אגרות משה (אורח חיים חלק א סימן קנו) מבאר, כי דברי רבא הם בהתאם לשיטתו, שלא לקחת בשר זכר לפסח, והוא בא לומר למי שלוקח בשר, כי אסור להם להגביה את הבשר, בגלל חשש מראית העין. בנוגע לסלק ולאורז שהוא עצמו היה לוקח, והוא הדין לתבשילים אחרים שאינם בשר - אין כל חשש. על פי דבריו נראה לומר, שהוא הדין לפי הדעה המכשירה דג וביצה שעליו, שהוא יכול להגביה אותם בשביל להזכיר את קרבן הפסח, ואין בזה כל חשש (אם כי מסתבר גם לומר, שאין בזה כל צורך, אך על כל פנים איסור אין כאן).

אולם נראה, שיש מקום לומר בניגוד לדבריו, כי רבא אכן היה נוהג להביא בשר לשולחנו - ולא כמו הגרסה המופיעה לפנינו בגמרא. זאת, משום שהגרסה שלפנינו נראית תמוהה: הקפדתו של רבא לנהוג כדברי רב הונא אינה מובנת, שהרי רב הונא לא היה רבו של רבא. רבא מעולם לא ראה את רב הונא, שהרי רב הונא נפטר לפני שרבא נולד (ראה בתוספות מנחות לו, א ד"ה אמר רבה).

ובאמת, הרי"ף גורס 'רבה' במקום רבא, ודברים אלו מתאימים לידוע לנו ממקורות שונים, שרבה אכן היה תלמיד של רב הונא (למשל: כתובות סט, א), ולפי גרסה זו, רבה נהג כרבו רב הונא; והמרדכי שם גורס 'רבה בר רב הונא', כלומר, שבנו של רב הונא הקפיד לנהוג כמו שאביו היה נוהג. על פי גרסאות אלו ניתן לומר, כי רבא המזכיר בשר הנמצא על השולחן, סבר כדעת רבו רב יוסף, שמניחים על השולחן שני מיני בשר; וכך גם פוסק הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה (ח, א).



המנהג להלכה

גם השולחן ערוך (אורח חיים תעג, ד) כותב, שמביאים שני תבשילים אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה, אלא שבניגוד לדברי הרמב"ם, הוא מביא מנהג אחר: "ונהגו בבשר וביצה, והבשר נהגו שיהיה זרוע". מנהג זה נזכר בטור (הכותב שההלכה היא שיכול להביא איזה מין שירצה), ולפניו הוא נזכר בספר האגודה (על פסחים דף קיד, ב) הכותב כן בשם הסמ"ק, אם כי בספר סמ"ק שלפנינו הדברים אינם מופיעים. כמו כן, הוא נזכר בספר ה'עיטור' שנכתב לפני כתשע מאות שנה.

גם המאירי בספר 'בית הבחירה' על פסחים כותב, כי זהו המנהג, והוא אף מוסיף בשם מדרש, שיש טעם דווקא לדברים אלו, על פי שמם בארמית: "ביעא ודרעא - כלומר בעא רחמנא ופרוקינן בדרעא מרממא" (ה' רצה ופדה אותנו בזרוע נטויה). מנהג זה מופיע גם בספר 'כלבו', המביא שני טעמים אחרים לאכילת הביצים - א. זכר לאבלות בית המקדש (שהרי ביצה היא מאכל של אבלים); וכך גם כותב הרמ"א (תעו, ב) המביא מנהג זה, ומבאר, שליל פסח תמיד יוצא באותו יום בשבוע בו יחול ליל תשעה באב, וכן, שאנו מתאבלים על חורבן המקדש והעדר קרבן הפסח. ב. משום שביצה קלה לבישול (והיינו שרצו להקל על הציבור ולא להטריחם יותר מדי).

נראה, כי מאחר שדבר זה תלוי במנהג הנועד רק ל"זכר", ואין כאן חיוב המעכב בדיעבד, השולחן ערוך העדיף לנקוט כמו המנהג המצוי, ולחרוג מדרכו הרגילה, לפסוק על פי עמודי ההוראה על פיהם הוא בדרך כלל פוסק (הרי"ף, הרא"ש, והרמב"ם). בביאור פסיקה זו כותב הב"ח, כי יש לפסוק להלכה כמו רבינא (וכדברי תלמידי רש"י הנ"ל), שניתן להכשיר אפילו עצם עם המרק שלו - וביצה לא גרועה מן הרוטב של העצם (וייתכן גם לומר בדעת הרי"ף והרא"ש אשר מביאים את כל הדעות ואינם מכריעים בפירוש, כי הם מקבלים את דעת רבינא, ועל כן גם הטור מכשיר באיזה מין שירצה). בספר העיטור מסביר את המנהג, שהביצה נלמדה

מדברי חזקיה, ואילו הזרוע מדברי רבינא.

ייתכן להבין מדבריו, שמנהג זה נעשה על ידינו משום חביבות דברי האמוראים עלינו, כשם שרבה הקפיד לנהוג כדברי רב הונא – אלא שדברי רב הונא דחויים על ידי יתר האמוראים, כמו שנתבאר, אך אנו יכולים לנהוג למעשה, כדברי האמוראים המכשירים את הביצה ואת העצם – הזרוע.



ב.

צליית התבשילים או בישולם?

במנהג הבאת שני התבשילים זכר לפסח וזכר לחגיגה לשולחן הסדר, לא נזכר בגמרא אם יש מצוה לצלות את התבשילים הללו – בדומה לקרבן הפסח; או שמא ישנו איסור לצלותם, על מנת שלא יבואו לטעות בינם לבין קרבן הפסח. לכאורה יש לומר, כי הדבר תלוי במנהג המקומות: במקום שנהגו לאכול צלי, ניתן לצלות את התבשילים הללו, ואולי גם יש עניין מיוחד לעשות כן; ואילו במקום שנהגו שלא לאכול צלי, אין צולים אותם. אולם מדברי כמה פוסקים משתמע, כי אין לתלות בין הדברים.

בשר צלי זכר לפסח

בביאור דעת רב יוסף בגמרא, האומר שיש להביא שני מיני בשר כותב הרי"ף, שהצלי הוא זכר לפסח והמבושל זכר לחגיגה. כך גם מופיע בדברי רבינו חננאל שם, כפי שמצטטים בשמו התוספות והרשב"ם. יש לציין, שהרשב"ם כותב "רבינו חננאל מרומי", תיאור שהוא אינו מוסיף לגביו בדרך כלל כאשר הוא מצטט אותו (מבדיקה בפרויקט השו"ת עולה, כי רק פעם אחת נוספת בה הוא מצטט אותו הוא מזכיר את מקומו, מרומא, כאשר הוא מזכיר אותו בפירושו לבבא בתרא ששים ושבע פעמים).

ייתכן שהרשב"ם רצה לרמוז, שדברי רבינו חננאל הם בהתאם למנהג מקומו, וכפי שמצאנו לגבי תודוס שהנהיג לאכול גדיים מקולסים, משום שהיו נוהגים לאכול שם צלי, ועל כן אחד מהתבשילים המובאים לשולחן הסדר יכול להיות צלי, כי ברומי היו נוהגים לאכול צלי בלילי פסח (אמנם, רבינו חננאל ברוב שנותיו לא היה ברומי, והוא עבר בילדותו עם אביו מאיטליה לקירואן שבצפון אפריקה).

התוספות (קיד, ב ד"ה שני) אינם מקבלים את דברי רבינו חננאל והם כותבים, כי מאחר שאנו פוסקים להלכה שאף החגיגה באה מן הצלי, כפי שסובר בן תימא – וכפי שנוקטת המשנה בשאלות הבן – "הלילה הזה כולו צלי" (כמבואר בגמרא בפסחים ע, א שהמשנה היא על פי דעת בן תימא), הרי שאין להבדיל בין שני התבשילים הבאים כזכר לפסח ולחגיגה.

היה נראה לומר בדעתם, כי יש לצלות את שני התבשילים; אולם התוספות כותבים, כי יש לבשל את שניהם, ולהבנתם כך היא המשמעות של לשון 'תבשילין', שהם מבושלים ולא שהם צלויים. בדומה לדברי התוספות כותב בעל הגהות מיימוניות בהלכות חמץ ומצה (ח, א), שאין לחלק בין הפסח לחגיגה – אלא שלדבריו הם יכולים להיות שניהם או מבושלים או צלויים (וייתכן לבאר את החלוקה ביניהם גם על פי מנהגי המקומות, אם אלו מקומות שנהגו לאכול בהם צלי או לא).

הנחת התוספות שההלכה היא כבן תימא אינה מוסכמת, והרמב"ם פוסק דווקא כדעת חכמים, שחגיגת ארבעה עשר היא קרבן שלמים (קרבן פסח י, יב), וממילא היא יכולה להיאכל בכל אופן בו נאכל קרבן שלמים, ולא בהכרח צלי (ומסתבר לומר כן גם בדעת הרי"ף ורבינו חננאל הנ"ל).

אמנם, הרמב"ם עצמו גם כן כותב כדברי המשנה "הלילה הזה כולו צלי", והדברים נראים כעומדים בסתירה למה שהוא עצמו כותב, אך יש מקום להבין, כי בדברי הרמב"ם אין אנו מוכרחים לבאר כמו שהגמרא מעמידה את דברי המשנה; ואף לגבי דברי המשנה עצמם המאירי לפסחים כותב, שהעמדת הגמרא

למשנה זו כדברי בן תימא אינה מוסכמת, וניתן לומר שהלשון "כולו צלי" מתייחס לקרבן הפסח בלבד ולא לקרבן החגיגה (שהפסח נאכל דווקא בצליה ולא באופן אחר, מה שאין כן בשאר ימות השנה, שאין הקפדה לאכול בשר דווקא צלי).

ובאמת, ישנה משנה מפורשת (בדף סט, ב) הנוקטת שלא כבן תימא – שלשיטתו החגיגה שווה לגמרי לפסח ומובאת רק מן הצאן ונאכלת רק בזמן אכילת הפסח – ואילו במשנה שם נאמר, כי החגיגה באה מן הצאן ומן הבקר, ונאכלת לשני ימים ולילה אחד.

אמנם, יש מי שכותב בביאור דברי התוספות, באופן שיישב את דברי המשניות, כי אף על פי שאין אנו פוסקים לכל דבר כבן תימא, בנוגע לעניין הצליה אנו פוסקים כמותו, בגלל המשנה הנוקטת כשיטתו בעניין זה (פירוש רבינו מנוח לאחד הראשונים על הרמב"ם, חמץ ומצה ח, ג; ומדבריו נראה, שהוא מפרש זאת בדעת הרמב"ם, הנוקט כלשון המשנה "הלילה הזה כולו צלי" בשאלות "מה נשתנה").



המנהג להלכה ולמעשה

בספר 'כלבו' לרבי אהרן הכהן מנרבונה (נפטר בערך ה' צ; בסימן נ, וכן הוא בספרו 'ארחות חיים' חלק א סדר ליל הפסח אות יד) מופיע המנהג לעשות צלי מזרוע בהמה, זכר לזרוע הנטויה; וכך פוסק השולחן ערוך (תעג, ד): "והבשר נהגו שיהיה זרוע, ונהגו שהבשר יהיה צלי על הגחלים והביצה תהיה מבושלת". הרמ"א במקום מוסיף, כי אף הביצה אינה בהכרח צריכה להיות מבושלת: "והוא הדין צלויה, וכן נוהגין בעירנו" (ובמשנה ברורה מסביר מנהג זה על פי שיטתו של בן תימא, לצלות גם את החגיגה).

בכלבו ובארחות חיים לא נזכר אם המנהג במקומו היה לאכול צלי או לא, וגם בדברי הרי"ף ורבינו חננאל וההגהות מיימוניות, אשר מזכירים מנהג אכילת צלי (אם כי ברי"ף וברבינו חננאל הדבר הוא רק בביאור דברי רב יוסף בגמרא, ואין הוכחה

שכך הכריעו למעשה), לא נזכר מה היה מנהג מקומם. מאחר שהשולחן ערוך מזכיר את האפשרויות השונות לפי מנהגי המקומות (תעו, א), יש לומר, שעצם אפשרות האכילה של הזרוע הצלויה הנמצאת על השולחן לפי המנהג, תלויה במנהגי המקומות השונים, אם נהגו לאכול בהם צלי. ובאמת, המשנה ברורה במקום כותב על פי האחרונים, כי אסור לאכול את הזרוע בלילה, בגלל איסור אכילת צלי.

איסור זה נזכר בשו"ת מהר"י ווייל (סימן קצג), אשר כותב כי אסור לאכול את הזרוע הצלויה אף במקום שנהגו לאכול צלי; ודברים אלו נראים מוקשים, מדוע יש לאסור זאת אף במקומות אלו (ואולי יש טעות דפוס בדבריו).



תבשילי הסדר – מיועדים לאכילה

נראה, כי יש חידוש בעצם האפשרות של הנחת התבשילים על השולחן בלי לאוכלם, שהרי המשנה המתארת את הבאת התבשילים לשולחן, מתארת גם את הבאת המצה והחזרת והחרוסת, וכן את הבאת הפסח בזמן שהמקדש קיים, ופשט הדברים הוא, שכל הדברים הללו הם דברים הנאכלים. כך גם מופיע בטור (סימן קעג), שאת הדברים הללו לא צריך לתת לפני כל אחד ואחד אלא מספיק לתת אותם לפני בעל הבית והוא יחלק לכולם – ומשמע מדבריו, שאת כל הדברים הנזכרים, ובכללם שני התבשילים הללו, עליו לחלק לכולם.

וכך כותב השל"ה (מסכת פסחים נר מצוה, אות לג), כי יש משום חיבוב מצוה באכילה מכל התבשילים, ומסיבה זו הוא מעדיף לנקוט כדברי התוספות הנ"ל, האומרים שעל התבשילים להיות מבושלים ולא צלויים; והביא בשם ספר סדר היום (סידור הקערה של ליל הסדר), אשר גם כן כותב שעל התבשילים להיות דווקא מבושלים ולא צלויים, כדי שלא יהיו דומים לפסח יותר מיד.

לדעה זו מסכימים גם בשו"ת מהרש"ל (סימן פח) ובב"ח (סימן תעג) ובעולת שבת (על השולחן ערוך שם), שגם כן סוברים, כי יש לאכול מהבשר הנמצא על שולחן הסדר, ולדבריהם, דווקא בזה מקיימים את הפעולה של "זכר" לקרבן הפסח (וגם המגן אברהם מביא את דבריהם). דברים אלו מסתברים לאור גרסת הגמרא שלפנינו, בנוגע לאיסור הגבהת הבשר שהוא זכר לפסח "שנראה כאוכל קדשים בחוץ" – חשש שאינו שייך, אם לא אוכלים כלל מבשר זה.

לפי המנהג להניח את הזרוע הצלויה ולא לאכול ממנה, ייתכן לומר, כי בעצם ההימנעות מהאכילה, אנו מזכירים את המצב הרצוי, שהיינו צריכים לאכול את קרבן הפסח (ובדומה להלכות אבלות החורבן, שמשאירים מקום פנוי בסעודה; אם כי ראה במשנה ברורה תקס, ה שבשבתות וימים טובים אין לעשות זאת).

הגר"א בביאורו לשולחן ערוך (סימן תעו) כותב, כי את הביצה אנו אוכלים זכר לחגיגה, ומאחר שאין לנו אפשרות לאכול את הזרוע הצלויה בגלל המנהג שלא לאכול צלי, אנו יוצאים ידי חובת האכילה זכר לפסח, באכילת האפיקומן.



אפשרות: צליית הביצה ולא הזרוע

נראה, כי דברי המהרש"ל והב"ח שעל שני התבשילים להיות מבושלים, מתבססים גם על הבנתם המחמירה באכילת כל דבר צלוי – אפילו ביצים, בניגוד לדברי הירושלמי לפסחים המתירה את אכילתם. אולם אם נקבל את דברי הרמ"א, שעל הביצה להיות צלויה, ונקבל את ההכרעה המקובלת בפוסקים להתיר אכילת ביצה צלויה (ראה בשו"ע תעו, ב ובמשנה ברורה שם), הרי שניתן להביא ביצה צלויה וזרוע מבושלת ולאכול את שניהם.

באופן זה, מקיימים את המנהג הנזכר ברי"ף וברבינו חננאל, של צלי זכר לפסח ומבושל זכר לחגיגה, אלא שבניגוד להבנה המקובלת שהביצה היא זכר

לחגיגה (כפי שמבאר המשנה ברורה את דברי הרמ"א הנ"ל, וכפי שגם כתב הגר"א כנ"ל), יש לומר, שהביצה מובאת כזכר לפסח ואילו הזרוע היא זכר לחגיגה.

הקפדה על חלוקה לשני תבשילים אחד צלוי ואחד מבושל זכר לפסח ולחגיגה, נזכרת גם בספר האורה (ספר פסקים של רש"י אשר נכתב בשמו על ידי אחד מתלמידיו; חלק א אות צ): "וצריך שיהיו בשלחן שני תבשילין, אחד זכר לפסח, ואחד מבושל זכר לחגיגה הבאה עם הפסח" (ואולי השמטת המילה 'צלי' ברישא של דבריו, נובעת מכך שאין דבר מוסכם שבכל מקום ניתן להביא צלי; אם כי על פי שיטת רש"י שנתבארה, בכל אופן מותר לאכול צלי כל עוד הוא אינו מקולס, ובדברי רש"י שהובאו בפרק הקודם נזכר 'צלי' כזכר לפסח, והדברים מתאימים לשיטתו העקרונית בנוגע לעשיית זכר לפסח).

הבנה זו בנוגע לשני תבשילים אלו, גם כאשר אין מדובר בשני מיני בשר, מופיעה בדברי רש"י שנכתבו על ידי תלמידיו, הנזכרים בפרק הקודם: "אחד זכר לפסח. ואחד זכר לחגיגה. דג ובשר. או ביצה ובשר...". על פי סדר הבאת הדברים כאן ניתן גם לומר, כי אכן הביצה המובאת לשולחן הסדר היא זכר לקרבן הפסח, ואילו הבשר (הזרוע), מובא כזכר לחגיגה. וכך גם מופיע בדברי הראב"ה (חלק ב - מסכת פסחים סימן תקכה): "ביצה ובשר או שני מינים אחרים של תבשיל בשר או דג וביצה או צלי ומבושל או גרמא ובישולא, שהיה אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה" (אכן 'צלי' הנזכר בדבריו יכול להיות לאכילה רק במקום שנהגו לאכול צלי, כפי שנתבארה שיטתו לעיל, ובכל אופן, לפי דעתו אין לומר, שיש מנהג בדווקא לאכול צלי); ובדומה לזה בפירוש רבינו יהונתן על הרי"ף: "ביצה ודגים או ביצה ובשר, אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה...".

אמנם, בספר ראב"ן (על פסחים) שנכתב על ידי אחד מגדולי אשכנז בדור שאחר רש"י, מופיעה לשון הפוכה, ממנה משתמע כי הביצה היא הבאה כזכר לחגיגה: "בשר וביצה או דג וביצה אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה הבאה עם הפסח". מכל מקום, אין הכרח לומר, שסדר הדברים בדבריו או בדברי שאר

הראשונים בא ללמד איזה תבשיל מיועד להיות זכר לפסח ואיזה זכר לחגיגה.



לא לזרוק את הזרוע!

במקרה שלא אוכלים את הזרוע בלילה (בגלל המנהג שלא לאכול צלי), יש להיזהר שהזרוע לא תיזרק לבסוף, שהרי פרט לאיסור 'בל תשחית' שבזה, יש כאן גם איסור של ביזוי המצוה, כפי שכותב בספר 'חיי אדם': "ורע עלי המעשה שזורקין הזרוע, והוא ביזוי מצוה. ומצוה להניחו למחר לתוך הצלי שצולין ליום טוב ואוכלין אותו" (ומביא דברים אלו המשנה ברורה תעג, לב).

על פי הדברים הללו יש מקום לומר, כי אם קרוב הדבר לכך שיזרקו את הזרוע ולא יאכלו אותו אם הוא ייצלה, הרי שעדיף לכתחילה לבשל את הזרוע ולאוכלו בליל הסדר, משום שממילא ישנה סברה גדולה לנהוג כן כפי הפוסקים הנ"ל, ולא להניחו בחוץ באופן שהוא יאבד את טריותו ואנשים לא ירצו לאוכלו (וגם אם לא יזרקו אותו ויתאמצו בכל זאת לאוכלו, נראה כי שמחת יום טוב צריכה להביא את האדם לאכול מרצון ולא מדוחק).



ג.

סיכום ומסקנות להלכה ולמעשה

- א. ליל הסדר הוא הזמן בו עלינו לאכול את קרבן הפסח בירושלים.
- ב. בהעדר קרבן הפסח תקנו לנו חז"ל להביא שני תבשילים אחרים אל שולחן הסדר, זכר לפסח וזכר לחגיגה.
- ג. לפחות על אחד מהתבשילים הללו להיות מבשר.

ד. המנהג המקובל הוא להביא זרוע וביצה – זרוע, זכר ל"זרוע הנטויה" בה הוציאנו הקב"ה ממצרים; וביצה, כרמז על אבלות חורבן המקדש והעדר הקרבן.

ה. ההבנה הפשוטה היא, שתבשילים אלו מובאים לצורך אכילה – אולם במקומות שנהגו שלא לאכול צלי בליל פסח (כנהוג בקהילות אשכנזיות וגם בחלק גדול מהקהילות הספרדיות), אין לאכול את הזרוע אם צולים אותה.

ו. ניתן לאכול את הביצה אחרי צלייתה – גם במקומות שנהגו שלא לאכול צלי.

ז. מאחר שיש מצוה בהבאת התבשילים הללו, יש להיזהר שלא לגרום להם בזיון.

ח. כמה מהאחרונים הורו לכתחילה לבשל את התבשילים הללו, כדי שניתן יהיה לאוכלם בליל הסדר.

ט. במקרה שלא אוכלים את הזרוע בליל הסדר, יש להקפיד לאוכלה למחרת, ולא לזורקה.

י. הצעה חדשה: צליית הביצה זכר לקרבן הפסח הנאכל צלי, ובישול הזרוע זכר לקרבן החגיגה (שעל פי חכמים נאכלת גם מבושלת) – ובאופן זה ניתן לאכול את הביצה והזרוע לכתחילה בליל הסדר.



הרב אוריאל בנר

מדוע אין אומרים הלל שלם בט"ז ניסן?

בערכין (י:) למדנו על החילוק בין חוה"מ פסח לחוה"מ סוכות לעניין הלל שלם. בסוכות אומרים בכל יום שכן "חלוקין בקורבנותיהן", ובפסח לא שכן קרבנות כל הימים שווים. ויש לשאול, הרי בט"ז ניסן ישנו קרבן ייחודי ליום זה, העומר. כמו שכתב הרמב"ם (תמידין ומוספין פ"ז ה"ג): "בפסח מקריבין קרבן מוסף בכל יום, מיום הראשון עד יום השביעי כמוסף ראשי חדשים, פרים שנים ואיל אחד ושבעה כבשים הכל עולות ושעיר חטאת הנאכלת, ביום שני של פסח שהוא יום ששה עשר בניסן מקריבין יתר על מוסף של כל יום כבש לעולה עם עומר התנופה", אם כן היה מן הראוי שנאמר הלל שלם, שכן ביסודו של דבר ראוי כל יום מבחינת קדושתו לכך, אלא שאינו חלוק בקרבנותיו. [ובמדרש תדשא נקרא יום זה "חג העומר"].



העומר חובת היום או מתיר בלבד?

תירץ בעמק ברכה שזה תלוי במחלוקת רב ורשב"ל (מנחות ד: - ה.) גבי מנחת העומר שקמצה שלא לשמה. לדעת רב פסולה הואיל ובאת להתיר ולא התירה, ולפיו משמע שהקרבת העומר אין בה כלל מעניין חובת היום אלא מתיר לחדש בלבד, ולכן כשלא מתירה, פסולה, ולפי זה לא שייך להתייחס לט"ז ניסן כחג בפני עצמו. אבל לר"ל שסבר שכשרה ושיריה אינם נאכלים עד שיקריבו מנחת אחרת, י"ל שיש בקרבן העומר משום חובת היום, ולכן, אף שלא התירה את החדש, כשרה. ממילא שייך לומר שיאמרו הלל שלם, לכאורה.

והנה שם בדף ה: מובאת דעה שלישית, דעת רבא, שהעומר כשר ושיריו נאכלין כיון שאין מחשבה מועלת אלא במי שראוי לעבודה ופרש"י שקרבן

האוצר ♦ ניסן ה'תשע"ז

העומר אינו ראוי אלא לעבודה זו בלבד, להתיר "ולא משום קרבן אתיא". כלומר, שאף שאין לה משמעות אלא כמתיר, עכ"פ כיון שאין שעורים ראויים לעבודה אחרת, אין בו דין שלא לשמה, ופסק הרמב"ם כדעתו (פסולי המוקדשין פי"ד, ה"ג) וז"ל: "מנחת העומר שקמצה שלא לשמה הרי זו כמי שנעשית לשמה ושיריה נאכלין, מפני שהיא מן השעורים ואין השעורים דבר הראוי לשאר קרבנות". והביא הכס"מ את דברי רש"י הנ"ל כהסבר לדין. ועפ"ז באר במשנת יעבץ (סימן כ"ה) מדוע לא מזכירים במוסף של יום זה את קרבן העומר, כיון שלדעת רבא אין הקרבן אלא מתיר ואינו נחשב קרבן לענין אחר, ולפי"ז מיושב מדוע אין אומרים הלל שלם, שכן אין קרבן העומר נחשב כחלק מחובת היום אלא כמתיר בלבד, ואין כאן שינוי בענינו של היו"ט שביום.

אמנם ישנם ראשונים שפירשו נקודה זו בדברי רבא אחרת שכן רש"י עצמו תמה: "ואי משום מנחת סוטה", כלומר, הרי גם היא משעורים. ותירץ: "לאו ראויה היא דמנחת סוטה קמח ושל עומר גרש ועוד דלאו עבודה היא דלברר עון קאתיא והאי דפסלה מחשבה במנחת קנאות משום דרחמנא קרייה חטאת". וכיון שיש כאן מן הדוחק פירשו תוס' בד"ה ובדבר באופן אחר וז"ל: "ונראה לפרש דחשיב מנחת העומר דבר שאין ראוי לעבודה משום דאפילו לגבוה אסור להקריב חדש קודם העומר" וגם הראב"ד (פסוהמ"ק שם), גרס ופירש אחרת וז"ל: "אלא נוסחא דווקנא לאפוקי מנחת העומר דחדש הוא ואין מביאין מנחות ובכורים קודם לשתי הלחם ואף על פי שקרב העומר והותר באכילה". ופירשו הכ"מ: "ולפי נוסחתו מנחת העומר היינו מנחה שהוקרבה אחר שהביאו העומר קודם שיביאו שתי הלחם". ולפיהם אין בפסיקה כרבא כדי להוכיח שקרבן העומר אינו אלא מתיר. והשאלה שבה למקומה.

במועדים וזמנים (ח"ד רצ"א) ר"ל ג"כ בתחילה שהכבש אין יסודו לחובת היום אלא להתרת חדש ולכן אין אומרים הלל, אך העיר שהעומר אינו רק בשביל להתיר חדש, שכן מבואר בתוס' (מנחות מ: ד"ה קרבו כבשים בלא לחם) קרבן

שהקריבו במדבר מנחת העומר אף שלא היה אז איסור חדש, ומה שהביא מתוס' מנחות, הנה שם נאמר: "בפ' שתי הלחם (לקמן צה.) נמי מוכח שהיה עמהם לחם הפנים במדבר והיו מקריבין מנחת העומר". אלא שהקרן אורה שם באמת תמה^(א): "דבריהם ז"ל אינן מובנים.. דאיסור חדש לא הי' כלל במדבר לכ"ע, ועומר למה הוא בא", משמע שלדעתו פשוט שעיקר ענינו של העומר הוא מתיר. וכתב הגר"ש אלברג זצ"ל בקובץ הפרדס (שנה ס"ג חוברת ט' סי' מ"ט) ליישב בזה, די"ל דיש ב' דינים בעומר: א) הבאת העומר כדי להתיר החדש. ב) מלבד דעומר בא משום שמתיר חדש, הוא בא ג"כ מדין חובת היום. ואיה"נ דבמדבר ליכא כלל האיסור דחדש, אפ"ה מביאין העומר משום חובת היום. ולא קשה קושית הקרן אורה דלמ"ל להביא עומר במדבר כיון דליכא איסור חדש, דחדש נוהג רק בארץ, אבל כיון שאמרנו שהעומר בא גם מחובת היום, דהיום מחייב את הבאת העומר כמו שאר רוב קרבנות אחרים שבאין מתורת חובת היום, הכ"נ עומר בא מדין חובת היום, ושוב במדבר אם כי אין צורך בעומר כדי להתיר האיסור דחדש, אבל דין חובת היום מחייב את הבאתו^(ב). לפי זה לדעת תוס' צריך הסבר אחר לאי אמירת הלל בט"ז ניסן.



חובת היום אך מדין ממחרת השבת

וכתב במועדים וזמנים ליישב בסברא מחודשת שחייב מנחת העומר לא חל מפאת קדושת היום של יום שני של פסח, שאם היה כן היה נכון לומר שיום זה

(א). בשפת אמת שם העיר מכיוון אחר: "ומ"ש התוס' דהי' מקריבין עומר תמוה דכ' קצירכם ודרשי' ולא קציר עכו"ם" ותירץ: "צ"ל דמעט הי' מקום לזרוע אף במדבר".

(ב). עוד הביא מהוריות (י"ג.): "עומר קודם לכבש הבא עמו.. זה הכלל: דבר הבא בגין ליום - קודם לדבר הבא בגין לחם". ולמד מכאן שהם מחובת היום. אך בפשטות עיקר כוונת הדברים היא כמוש"כ המאירי: "עומר קודם לכבש הבא עמו שהעומר חובת היום והכבש טפלה לו". כלומר, הוא עקר החיוב, אך לא ברור אם זה מלמד על כך שאין עיקר ענינו להיות מתיר.

מעולה משאר ימי החג, אלא שיסוד חיובו הוא מפני שזהו ממחרת השבת, כלומר, ממחרת יו"ט ראשון, וזוהי מעלת היום, מחמת יום שלפניו, ולא בגלל עצמו, וממילא אין שייך להחשיבו כחלוק בקרבנותיו לעניין חיוב הלל.

ומצא ראייה לכיוון זה בדברי האבני נזר (או"ח שפ"ד) שכתב: "אשר הוקשה לו בדברי הרמב"ן (בחי' לקידושין לה.) שמנה ספירת העומר בכלל מצוות שאין הזמן גרמא. והענין פלא. ואפשר סבירא לי' לרמב"ן דעומר לא תלתה תורה בזמן עצמו שמקריבין בו. היינו שיקריבו העומר בט"ז בניסן. רק ממחרת השבת מתרגמינן מבתר יומא טבא. אם כן אין זמן ט"ז בניסן גורם". ובזה מתבארים גם דברי המאירי בפסחים (ז.) שאין מברכין שהחיינו על ספירת העומר כיון שנפטר בשהחיינו דיו"ט, שכן יש קשר הדוק בין שני הימים.

מהלך דומה כתב הרב יהושע איכנשטיין (צהר ו'), שיש לחלק בין חובת הרגל לחובת מוסף. הנאמר בפרשת אמור הוא חובת הרגל, והאמור בפנחס בלבד הוא מוסף. וכיון שהעומר מופיע באמור, אין בו דין חלוק בקרבנותיו שכן זה שייך רק במוסף בלבד כמו שרואים בסוכות שבוה נבחן כל יום מחברו, אבל העומר אינו אלא מעניין חובת הרגל הכללית של פסח ונקבע זמנו ביום השני. מדבריו עולה כי החילוק בקרבנות הוא סיבה להגדרת היום כענין בפני עצמו. [יש להעיר, שיש אפשרות ללמוד אחרת את גדר החילוק בקרבנות. כך כתב למשל בפחד יצחק (פסח ו') שליל הסדר מחייב הלל שכן הנס שאירע בו ואכילת קרבן פסח שבו הן החלוק בקרבנותיו מבקר יום ט"ו. ונראה שלדבריו חילוק בקרבנות הוא סימן לעניין אחר, שיש איזה ייחוד בזמן, ולא סיבה כשלעצמה].



נספח לקרבן המוסף

וחשבתי לתרץ באופן נוסף. דהנה הברכי יוסף (אורח חיים סימן תצ) דן בשאלה מדוע לא מזכירים את העומר במוסף וכתב: "ומהר"ם גלאנטי, הובאו דבריו

בשו"ת עדות ביעקב סי' י"א, תריץ דלא שייך לומר מוסף אלא היכא שאותו יום שיש בו מוסף לא היה מחוייב שיפגע בו יום אחר שיש בו גם כן מוסף מצד עצמו, כגון שבת ור"ח, דכיון דאפשר להיות חל בשאר ימים וחל בשבת, הרי הוא ענין נוסף וכו'". ויש שהקשו: "דהרי ר"ה ואנו אומרים את מוספי, גם דאי אפשר לשבעה ימים בלא שבת, והרי כשחל אחד מימי החג בשבת אומרים את מוספי". מסביר החיד"א: "ולק"מ דהרי איכא ר"ח בחדש אחר לבדו, וגם שבת ברוב השבועות הוא לבד, ואינו ענין לקרבן העומר וביכורים דלא משכחת להו ביום אחר". ומביא שכ"כ בהלכות קטנות (ב, רכ"ב): "שאלה מ"ט בר"ה אמרינן את מוספי וביום ב' של פסח אין אומרים. תשובה קרבנות ר"ח יש להם יום מיוחד בלא ר"ה אבל י"ט שני של פסח יום הוא שנתחייב הקרבנות והו"ל כיום כפור וככבשי עצרת". ושמא י"ל לפי זה בתוספת מסוימת, שאין שייך לומר הלל בגלל העומר שכן הוא חלק מענינו של יום ונספח לקרבנות המוסף שהם העיקר, ולא שייך לומר שהמוסף עצמו לא יחייב הלל, ודווקא העומר הנטפל אליו יחייב. אך עדיין צ"ע שכן י"ל דהוי טפל לענין מוסף, וממילא לתפילת מוסף, אך מצד עצמו הוא חשוב ענין בפני עצמו.



שלא יהיה חמור משביעי של פסח

לכן נראה לומר באופן אחר לגמרי, ע"פ דברי הט"ז בסימן ת"צ (סק"ג) שכתב להסביר מדוע אין אומרים הלל בשביעי של פסח: "שבז' של פסח נטבעו המצריים אמר הקדוש ברוך הוא מעשי ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה וכיון שבז' אין גומרין אותו ע"כ גם בחול המועד אין גומרין אותו שלא יהא עדיף מ"ט האחרון". לפי זה לא שייך לומר הלל בט"ז לא מכיון שחסר בו יחוד, אלא כדי שלא יהיה חמור מיו"ט דשביעי. אלא שדברי הט"ז צ"ב וכמו"ש הפרי מגדים: "עיינ ב"י זה טעם המדרש, ובערכין יו"ד ב' הטעם דפסח אין

חילוק בקרבנות, מה שאין כן סוכות". כלומר, שדברי הט"ז בהסבר דין הלל בשביעי וכן דין הלל חוה"מ מיותרים לכאורה שכן נתבאר דין זה בערכין מצד שלא חלוקין בקרבנותיהן. ובמשנת יעבץ (או"ח סימן כ' אות ה') ר"ל שנפ"מ אם לא אמר בראשון, שאז היה מקום להשלים אח"כ אילולי דברי הט"ז, ויש שהסבירו באו"א. עכ"פ לאור הנד"ד, י"ל שהוצרכנו לסיבה זו כלפי חוה"מ, כדי להסביר מדוע בט"ז לא אומרים הלל שלם בגלל חילוק הקרבנות שבו מהיום שלפניו, שכן דבר זה יהפוך את אחד מימי חוה"מ לחשובים יותר מיו"ט וזה לא הגיוני.



הרב משה מרדכי אייכנשטיין

כולל טע"י ישיבת יד אהרן ב"ב

גדר הביטול במצוות המבטלות זו את זו

שאלה: נשאלתי מאדם גדול אחד, היות ונוהג כהגר"א [ועוד מרבתינו הראשונים כבעה"מ שלהי פסחים ודעימא], לקיים מצות אכילת מצה כל שבעה כפשוטו של מקרא (שמות י"ב ט"ו) "שבעת ימים מצות תאכלו", האם יש מקום לדון שא"א לצורך קיום מצות עשה זו לאכול מצה עם דג וכדו' כדרך שנוהגים לאכול בארוחת צהרים או ערב של חוה"מ, דשמא י"ל שטעם הדג של רשות יבטל טעם המצה שהיא מצוה כל שבעה.

וזה אשר השיבתי לו בס"ד טעם להקל בזה, [בתוספת העמקה ביסודות סוגי' זו ועוד נפק"מ לכמה הל' רברבי].



נאמר בגמ' פסחים (קט"ו א'): אמר רבינא אמר לי רב משרשיא בריה דרב נתן הכי אמר הלל משמיה דגמרא לא נכרוך אניש מצה ומרור בהדי הדדי וניכול, משום דסבירא לן מצה בזה"ז דאו' ומרור דרבנן ואתי מרור דרבנן ומבטל ליה למצה דאו'. ואפי' למ"ד דאין מצוות מבטלת זא"ז ה"מ דאו' בדאו' או דרבנן בדרבנן, אבל דאו' בדרבנן אתי דרבנן מבטל ליה דאו'. מאן תנא דשמעת ליה מצות אין מבטלות זא"ז, הלל היא, דתניא אמרו על הלל שהיה כורכן בבת אחת לקיים מה שנא' על מצות ומרורים יאכלהו וכו'.

מבואר בסוגי' דבזה"ז לכו"ע אסור לאכול מצה ומרור בבת אחת, דאתי מרור דרבנן ומבטל ליה למצה דאו', אולם בזמן הבית דנוהג קרבן פסח ואיכא מצוה מה"ת לאכול מרור, אין אסור לכרוך מצה ומרור דמצוות אין מבטלות זו את זו [זו מסקנת הסוגי' לרי"ף ורמב"ם, עי' במאור ורמב"ן במלחמות].

האוצר ♦ ניסן ה'תשע"ז

ויל"ע, דהנה לא מבואר בסוגי' דמיירי שהרבה מרור על המצה, ודלא כלשון ר"ל בפ' התערובת (זבחים ע"ח א') לעניין פיגול ונותר וטמא עי' שם [ובודאי מוכח כן למה שבאר השג"א (ס' ק') דברי הרא"ש דלא בעי במרור מה"ת לאכול כזית משום שלא נא' ביה לשון אכילה לחוד, ורק משום שמברכים על אכילת מרור בעי ביה כזית, והלא בסוגי' מדברים גם על אכילת מרור מדאו']. ולכא' יל"ע האיך יבטל משהו מרור טעם של כזית מצה וצ"ע.

אלא דחזינן מזה שביטול טעם לא בעי כלל רוב כדי לבטל, דזה תוכן דברי רבא בפ' התערובת (שם ע"ט א') דמין במינו ברובא ומין בשאינו מינו בטעמא, דאין מין בשאינו מינו תלוי בביטול ברוב מדין אחרי רבים להטות כלל, אלא כל יסוד ביטולו הוא רק בטעמא.

ויסוד ביטול זה נראה דאינו בחפצא של מה שנתבטל כביטול ברוב, אלא יסודו בביטול שם האכילה, דכל יסוד דין טעם כעיקר הוא מחמת דאמרינן ששם אוכל נקבע עפ"י טעמו [כמבואר ברשב"א בפ' גיד הנשה (חולין צ"ח ב') בשם הראב"ד עפ"י הקרא "חייך אוכל יטעם"], ועל כן כל היכא שבטל טעמו של דבר אינו חשוב לגבי אכילה כאוכל ובטל.

ויסוד דבר זה נראה מבואר ברא"ש שלהי הל' חלה על קושית הרמב"ן בהל' חלה (הל' בכורות וחלה דף ל"א) על הא דמבואר במתני' חלה (פ"ג מ"ז) דפת אורז שעירב בה דגן יוצאים בה יד"ח בפסח וחייבת בחלה, ובסוגי' בזבחים הנ"ל מבואר דתלוי במה שיש בעיסה טעם דגן לחייב הכל בחלה ולצאת בה יד"ח מצה, אולם בירו' פ"ק דחלה מבואר דהוא מטעם שהדגן גורר את האורז שאף הוא בא לידי חימוץ, והק' שם הרמב"ן למה בעי לתרי טעמא.

ודעת הרא"ש שם דאזלינן בתר טעמא משום דטעכ"ע דאו' וכשיטת ר"ת, ומכל מקום בעי לטעם של גרירה דבלא זה א"א לחייב בחלה ולצאת יד"ח מצה דהא לא ממין הבא לידי חימוץ הוא, עיי"ש לשונו.

ולכא' אין מובן, דאי עכ"פ בעי לטעם דבעי לידי חימוץ, מה צריך להא דאיכא טעם דגן וטכ"ע, ואי איכא הטעם דטעם דגן, מה בעי לטעם דבא לידי חימוץ והא טעכ"ע דאו'. וצ"ב.

אלא דנראה למבואר, דיסוד טעכ"ע אינו אלא דאיכא שם אכילה של דגן, דהלא טועם דגן ועיקר שם האכילה הוא עפ"י הטעם, אולם אכתי עצם החפצא אינה חשובה כעיסת דגן וממילא לא תתחייב בחלה, וא"א יהיה לצאת בה יד"ח מצה, ולזה בעי לדינא דגרירה להגדיר עצם החפצא כעיסת דגן, ומה דבעי מ"מ לטעם דבלא כך אין כאן שם מצוה ולא שם אוכל של דגן חשיבא וכמבואר.

וזה תוכן דברי רבינו חיים הלוי בספרו הל' חו"מ (פ"ו הל"ה) עי' שם היטב [רק מש"כ שם (סד"ה ונראה) בדברי הראב"ד דאין ביטול בטעם מצה דהלא קי"ל (פסחים קט"ו ע"ב) דבלע מצה יצא, עי"ש. מאד נפלאותי, דלכא' הוא נגד סוגי' ערוכה דידן דעכ"פ כל שלועס איכא ביטול טעם, ודעת הראב"ד י"ל שאינה רק בתבלין שאינו מבטל וכדברי הר"ן כאן, וצלע"ג].

והנה תוס' (שם ע"ב ד"ה ידי מצה) הקשו על הא דאמרו דבלע מצה ומרור, ידי מצה יצא ידי מרור לא יצא, דטעם מרור הוא לעיכובא משא"כ טעם מצה. והלא כיון ואין יד"ח מרור, יבטל המרור טעם המצה דהוי כרשות לגבי מצווה. וכתבו התוס' דחזינן דאין ביטול אלא על הטעם אבל בבלע לא מתבטל כלל.

ונראה לכא' הביאור כמש"נ שאין כאן אלא ביטול הטעם ושם האכילה שהוא ע"י הטעם כשלועס, ולכן אינו מתבטל לעולם ע"י בליעה, כי בעצם אין כאן ביטול כלל. והא דכתבו התוס' דע"כ בבלע גם אם יהיה רוב מרור לא יתבטל, היינו משום שלא יכול כלל להתבטל כי ניכר מה זה מצה ומה מרור, וגם בלעס יתכן שהוא כך, וכל הביטול אינו אלא על הטעם וזה רק כשלועס, אבל כשלא לועס אין כאן ביטול כלל, דהא לא מרגיש הטעם, ושפיר חשיב אכילה גם בבליעה, דאינו מעכב הלעיסה עצם שם האכילה.

ונפק"מ מזה, דאם ילעס יחד מצה ומרור סתם לא לכוונת אכילה, ואח"כ יחליט בדעתו לבלוע כדי לצאת מצות אכילה, יצא ידי מצה אף שלעס בתחילה, דאינו בדווקא ביטול רק אם הוי הלעיסה גם חלק משם האכילה, אבל אם החליט שרק הבליעה תהיה האכילה יצא יד"ח.

וה"ה לעניין שיעורי אכילה כדי אכילת פרס דדנו אחרו' האם השיעור הוא מהלעיסה או מהבליעה, יהיה תלוי אם רוצה לצרף הלעיסה כי כך עיקר צורת האכילה וקיום המצווה, תצטרף גם הלעיסה לעניין השיעור כא"פ, אבל אם ירצה שלא להחשיב אכילה רק מהבליעה, כי רוצה לאכול ב' כזיתים או השיעור הכפול שאינו נכנס בבית הבליעה בד"כ, ילעס בתחילה ואח"כ יבלע ורק יכוון מאז לשם המצווה, ויש לעי' היטב.

ובמה שהעירונו לעיל דיש מקום עיון לנוהגים כהגר"א (וכבר נזכר במאור בשלהי פסחים ועוד) שמצות עשה של אכילה מצה נוהגת כל שבעה, האם שייך בזה ביטול כגון שאוכל עם דג או בשר כנ"ל.

הנה התוס' זבחים (ע"ח א' ד"ה אלא) הק' עפ"י המבואר שם בסוגי' האיך מתבטלת המצה ע"י המרור הא איכא טעכ"ע של המצה, ותי' שרק מרור שיש לו טעם חזק ומבטל המצה [והעיר ע"כ רעק"א שם מהא דמבואר בתוס' בסוגי' דגם מצה רשות מבטלת מרור דמצווה והלא לה אין טעם חזק כמרור וצ"ע]. עוד תי' התוס' דמיירי שלא אכל אלא כזית בדיוק ולכן מתבטל משהו ממנו ע"י המרור. [ועל התי' השני הקשו התוס' שם להלן (ע"ט א' ד"ה אמרו עליו) דלפי זה יל"ע מה הראיה מהלל אימא שאכל יותר עי' שם].

והרמב"ן תי' (הובא ברבינו דוד ומהר"ם חלאווה) שאינו כלל ביטול טעם רק לעניין מצווה אינו ראוי לערב דבר שהוא כרשות לגבה. ורבינו דוד שהביאו כתב שלא נתחווירו לו דבריו, אלא שיותר נראה שהוא ביטול אכילה ואסרו משום שלפעמים יהיה בו כדי לבטל, או שאסרו מטעם דהוה ככרכן בסיב שאף ידי מצה לא יצא שלא נגע בבית הבליעה שלו, עי' שם לשונו [שצריכה ביאור

מעט].

ועתה נחזי אנן, שלפי התוס' אין כלל להעיר מכך, דהלא אין אוכל בד"כ המצה כל שבעה עם מרור שיש לו טעם חזק המבטל, וכן לעולם אוכל יותר מכזית מהמצה, ובזה אין שייך בזה ביטול למש"כ התוס'.

ולדברי הרמב"ן יתכן שיש לומר, דשאני מצווה חיובית ממש כמצה בליל הראשון שאין ראוי לצרף לה דבר שהוא כרשות לגבה, ממצוה זו שאינה ממש חיובית כמצה כל שבעה שאף היא חשיבה בעצמה כעין דבר הרשות כלשון הרמב"ם (פי"א מברכות ה"ב) לעניין מצוות קיומית. אף שלא משמע שעפ"י הגר"א מצה כל שבעה היא לגמרי מצוה קיומית [דהיינו שרק אם בא לאכול לחם בעי מצה, שנראה שיש כאן עניין בקיומה], אבל מ"מ אינה חובה ממש.

ומלשון רבינו דוד משמע כמו שנתבאר שגדר הביטול הוא באכילה [ורק לא ברור מתי יכול להיות שיבטל אם הוא רבה או לפי הטעם כמש"כ התוס'].

וגם לפי זה [למש"נ לעיל] נראה שיש לצדד שלא שייך ביטול טעם באכילה רק לעניין מצווה חיובית או איסור ממש, אבל ביטול טעם לעניין מצוה בעלמא לא שייך, דהא אין כאן ביטול עצם החפצא אלא שלא חשיב כאכילה, וזה נראה דאינו רק לעניין אכילת מצוה דבעי לשם אכילה, דהלא בעצם אין נכון שאין שם אכילה כלל היכא שנתבטל הטעם, דהלא אפי' בבליעה יש שם אכילה, וע"כ רק לעניין מצווה שלימה ומחוייבת יש להחמיר להחשיב הטעם מכלל המצווה ולדון על ביטולה, וכדחזינן שחשו חכמים לא להפטיר אחר המצה שישאר טעם המצה בפיו שהיא המצווה. אבל לעניין מצה כל שבעה, נראה שאדרבא הסברא נותנת שאין המצווה אלא להחשיב המצה כלחם ידיה, וככל לחם שהדרך ללפת בו כן מצה כל שבעה הליפות בו מכלל האכילה דידה. וכאמור כ"ז מפני שאין כאן ביטול על החפצא אלא רק על הטעם, ועל כן הוא תלוי במשמעות האכילה עם מצת מצוה או מצה כל שבעה.

כן נראה אף שיש עוד מקום למו"מ בזה, והגדול שליט"א הנ"ל הסכים עמי שאין לחוש לכך וכך נהג למעשה.



הרב אשי ישראל

ישיבת 'היכל אליהו', כוכב יעקב

האם רצוי לומר בפסח תשעים פעם 'ותן ברכה'

הקדמה^(א)

בשו"ע (קיד, ח) נפסק ע"פ הירושלמי שאדם שאינו זוכר לאחר הפסח האם אמר בתפילתו 'מוריד הטל' וכן 'ותן ברכה' הרי שכל עוד לא עברו 30 יום מתאריך שינוי הנוסח אנו מניחים שמן הסתם הוא אמר כפי הרגלו הישן, ולכן צריך לחזור על תפילתו.

לפי השו"ע (קיד, ט) האומר תשעים פעם "ואת כל מיני תבואתה לטובה ותן ברכה על פני האדמה" הרי שהרגיל את לשונו לומר כהוגן, ולכן לא יצטרך לחזור ולהתפלל כשאינו זוכר כיצד אמר. פסיקת השו"ע היא כדעת המהר"ם מרוטנבורג, ודלא כשיטת ר' פרץ.

האם לכתחילה ראוי לעשות כך ולומר תשעים פעם 'ותן ברכה'?

הגר"א והט"ז חלקו על פסיקת השו"ע ולדעתם אין לנהוג כך^(ב). כמה אחרונים^(ג) נקטו שטוב לחוש לשיטת הט"ז, ולשיטתם ברור שלא כדאי לנהוג כך.

(א). מתוך ספרנו שו"ת מתנת משה (בעריכה), סימן יא.

(ב). גם לדעת שו"ת הלכות קטנות (ח"א סי' רסג) אין הלכה כדברי השו"ע. יש אולי להעיר ממה שכתב ב'צרור החיים' (תלמיד הרשב"א, עמוד טו, הובא בהגהות מוהר"א אזולאי על הלבוש סי' קיד) שרמב"ן נהג לומר בקול 'מוריד הטל' "כדי שידע אם הזכיר אם לא". הרי שהרמב"ן לא אמר צ' פעמים כדי לצאת מן הספק, ואינה ראייה ברורה.

(ג). שו"ע הרב (ס"ק יא): "וטוב לחוש לדבריהם לכתחילה", ובעקבותיו ב'קצות השלחן' לא הזכיר עצה זאת. בקיצור שו"ע לא הזכיר עצה זאת. ב'בני ציון' (לרב ב"צ ליכטרמן, אב"ד בירות, נפטר בתשכ"ד) כתב: "ולדינא נראה לי כיוון דהר' פרץ חולק על דבר זה - אין ראוי לכתחילה לעשות כן, וכן נראה דעת האבודרהם" (ולא הבנתי היכן ראה כך באבודרהם). בפסקי תשובות הוסיף שכן דעת 'דרך החיים' אך להלן נעיר שאין דבריו בזה ברורים. בפסקי תשובות כתב שכך גם דעת 'פתחי עולם' (ס"ק כד, חובר על ידי הרב

אמנם הביאור הלכה כתב כי בניגוד לדעת הט"ז והגר"א הרי ש"שארי כל האחרונים, רובם וכמעט כולם, העתיקו את דברי השו"ע להלכה", ובמשנה ברורה הוא אף נמנע מלהזכיר כי יש מי שחולק בזה על דעת השו"ע.

אמנם ייתכן שגם לדעת הביאור הלכה יודה השו"ע שאף שעצה זאת אפשרית אולם אין בה עדיפות והידור, ולפיכך הרוצה להחמיר ולחשוש לדעת הט"ז - קדוש יאמר לו. אכן בהליכות שלמה (תפילה ח כו, ובהערות 'ביצחק יקרא' לרב נבנצאל על המשנ"ב) הביא שלפי דעת הגרש"ז אויירבאך "לכתחילה אינו ראוי" להשתמש בעצה זאת של השו"ע, שהרי בכך מכניס האדם את עצמו למחלוקת השו"ע והט"ז, משא"כ אם לא יאמר תשעים פעם שאז לכו"ע יצטרך לחזור על תפילתו.

אמנם לענ"ד נראה שכדאי ומומלץ לעשות עצה זאת, כפי שנפרט.

ראשית ננסה להוכיח כי כך דעת המהר"ם עצמו ובעקבותיו כך גם דעת ה'בית יוסף'. בהמשך נביא כמה וכמה אחרונים הפוסקים כך, ולבסוף נטען כי כך גם עולה ע"פ חישוב הלכתי של "שכרה כנגד הפסדה".



א.

ראשית נוכיח כי לפי השו"ע עצה זאת ראויה לכתחילה:

מקור דין זה הוא בדברי הראשונים שהביאו דין זה בשם המהר"ם

דוב קאראסיק, אב"ד קראלביץ' בשנת ה'תר"נ לערך), אולם ראיתי שאמנם הביא בתחילה את דברי שו"ע הרב אך אחר כך הביא את דברי 'חיי אדם' שחלק עליו. היעב"ץ (בסידורו, ובמו"ק, ובשאלת יעב"ץ ח"א סי' פא) העיר על בעיה מכיוון אחר למי שעושה כדברי השו"ע (לדעתו יש להתחיל מתחילת הברכה, ולכן לדעתו יש בעיה בהזכרת שם ה' כאשר אומר צ' פעמים 'אתה גבור לעולם ה' מחיה מתים...').

(ד). ורבים מהם גם פלפלו ודנו בראיות לדין זה ויישבו את ההשגות עליו (כגון: מג"א, מקור חיים לבעל החוות יאיר, נודע ביהודה, ישועות יעקב, מגן גבורים, שו"ת האלף לך שלמה, שו"ת מהרש"ם, ועוד). ראה רשימה ארוכה של פוסקים שהובאו בספר 'הלכה ברורה' על השו"ע (חלק 'שער הציון', ס"ק נט).

מרוטנבורג.

בתשב"ץ (תשב"ץ הקטן סימן רכ"ה, ובתשב"ץ נוסחת מהר"ם מינץ בסי' שסט) כתב:

"וספק אם אמר 'משיב הרוח ומוריד הגשם' אמרינן בתוך ל' יום - חוזר לראש, דודאי לא אמרו הואיל שאינו רגיל בו. אבל לאחר ל' יום - אינו חוזר לראש, שכבר רגיל בו ולא שכח לאמרו. אבל הר"ם ז"ל היה רגיל לאמרו בשמיני עצרת צ' פעמים 'אתה גבור לעולם משיב הרוח ומוריד הגשם'... ועכשיו אם הוא מסופק אם אמר 'משיב הרוח' אינו חוזר לראש לפי שבודאי אמרו... ומביא ראיה מבבא קמא... והוא הדין לותן טל ומטר שצריך לומר צ' פעמים... [ומיהו לא חזינן לרבנן קשישי מארץ צרפת דעבדי הכי דאין הנדון דומה לראיה...]."

נוסח זה מופיע בהגהות רבינו פרץ על הסמ"ק (מצוה יא הגהה ג):

"ואומר הר"מ ז"ל מרוטנבורג ספק אם אמר 'משיב הרוח ומוריד הגשם' אמרינן בירושלמי בתוך ל' יום חוזר וכו', אבל הר"מ ז"ל היה רגיל לומר ביום שמיני עצרת תשעים פעמים 'רב להושיע משיב הרוח'... ועכשיו אם הוא מסופק אם אמר משיב הרוח אינו צריך לחזור לראש, לפי שבודאי אמרו, ומביא ראיה מבבא קמא...".

בהליכות שלמה (שם) מוזכר מנהג חסידי ירושלים שהיו מזכירים צ' פעמים רק בתחילת החורף ולא בתחילת הקיץ, וזאת משום שבתחילת החורף ממילא המזכיר 'מוריד הטל' בטעות אינו חוזר (וממילא גם לפי הגר"א והט"ז בכל מקרה ל' צ' לחזור ולכן ישנה רק תועלת מהזכרת צ' הפעמים). לכאורה היה מקום להביא לכך ראיה מדברי התשב"ץ והגהות הסמ"ק שהביאו שהמהר"ם היה אומר צ' פעמים רק בתחילת החורף ולא בתחילת הקיץ. אמנם באמת יש כאן ראיה הפוכה:

האוצר ♦ ניסן ה'תשע"ז

שלפי מנהגם לא היו מזכירים בקיץ כלל "מוריד הטל" (אלא "רב להושיע מכלכל חיים"), ולפי מנהג זה אין נפק"מ בין תחילת החורף לתחילת הקיץ (ראה שו"ע קיד, ח-ט)^ה.

עולה אם כן מהתשב"ץ ומהגהות הסמ"ק כי הזכרת צ' פעמים הינה מומלצת, וכי כך נהג המהר"ם עצמו. זוהי אפשרות מועדפת המצילה את האדם מאמירת ברכות לבטלה.

נוסח זה הובא גם בארחות חיים (לר"א מלוניל, ח"א הל' תפילה סי' ק"ב) ובאבודרהם (סדר תפילות של חול, תפילת שמונה עשרה, עמ' מא) ובאגור (הלכות ברכות סי' קנה) ובמנהגים לר"א קלוזינר (שמחת תורה אות סב) ובספר המנהגים לר"א טירנא (שמיני עצרת עמ' קלו) ובמטה משה (סימן קכח).

ההלכה לפיה האומר צ' פעמים שוב אינו חוזר על תפילתו יכולה להתפרש בשני אופנים: היה מקום לומר כי האומר צ' פעמים עומד בספק האם אמר כיאות ומכיון שכך לא יחזור על תפילתו^ו. אולם מכל המקורות משמע שלפי מהר"ם קודם 30 יום הרי יש חזקה שאמר שלא כהוגן, ולאחר אמירת צ' פעמים יש חזקה שאמר כהוגן. לפי"ז נראה שלפחות לפי שיטת המהר"ם עצמו מדובר בעצה לכתחילאית.

לעומת נוסחת התשב"ץ והסמ"ק הרי שבהגהות מיימוניות (על הרמב"ם הל' תפילה י, ח בס"ק ה') מופיעה נוסחה שונה:

"גרסינן בירושלמי דפ"ק דתענית: 'התפלל ואינו יודע אם הזכיר

ה). כן מבואר גם מהאחרונים שעסקו בשאלה מדוע מהר"ם לא עשה כן בפסח (שכנה"ג הגהות הטור קיד ב, שו"ת גינת ורדים כלל א סי' כא, שו"ת פרח שושן כלל א' סי' ב ועוד)

ו). 'ספר הבתים' כתב כי הרי"ף ורמב"ם לא הזכירו את הירושלמי משום שאינם פוסקים כמותו שכן "כל ספק התפלל ספק לא התפלל – אינו חוזר ומתפלל". הרי שלהבנתו החזקה אינה גורמת שיהיה כאן וודאות שלא התפלל כהוגן אלא הדבר נשאר בגדר ספק. כע"ז עולה גם מדברי 'ספר השלחן' (הלכות תפילה שער רביעי) שהביא את הירושלמי והסבירו: "כל 30 יום לאחר הפסח חזקה גשם הזכיר כבתחילה וחוזר מספק".

מוריד הגשם, ר' יוחנן אמר כל שלשים יום בחזקת שלא למוד לאומרו ומסתמא לא הזכיר וצריך לחזור...

והורה מורי רבינו שהרוצה להיות מיד בחזקת למוד שלא יצטרך לחזור ולהתפלל על הספק יאמר כל ברכת אתה גבור עד מכלכל חיים כל כך פעמים כאשר יאמרוה כל שלשים יום וכן ברכת השנים ומיד חזקתו למוד מק"ו, כדאמרינן בבבא קמא..."

מחד אנו מוצאים כי לפי גירסא זאת העושה כך 'חזקתו למוד', ועל כן נראה שדבר זה הוא לכתחילה. מאידך לשונו 'הרוצה להיות...' משמעה שאין זו שיטה מומלצת אלא אפשרות בלבד. ברור מלשונו כי אין זה דבר שבדיעבד, אך ייתכן שגם אין זאת אפשרות מועדפת⁽¹⁾.

הטור (או"ח קיד) ציטט את לשון הסמ"ק:

"והר"ם מרוטנבורק היה רגיל לומר בשמיני עצרת ברכת 'אתה גבור' תשעים פעמים... וה"ר פרץ ז"ל כתב לא חזינא לרבנן קשישי דצרפת דעבדי הכי שאין הנדון דומה לראיה... ואדוני אבי הרא"ש ז"ל היה נוטה לסברת הר"ם".

ובבית יוסף שם כתב:

"והר"ם ז"ל (תשב"ץ קטן סי' רכה) היה רגיל לומר בשמיני עצרת ברכת 'אתה גבור' תשעים פעמים וכו' - כן כתב סמ"ק (סי' יא הגהות אות יג)... וכיון דכתב רבינו דהרא"ש היה נוטה לסברת הר"ם וגם בסמ"ק לא הביא אלא דברי הר"ם - הכי נקטינן".

הרי שהב"י הכריע כשיטת המהר"ם, וגירסתו היא כגירסת התשב"ץ והסמ"ק,

(ז). בחידושי הרשב"ץ (ברכות כט ע"ב) כתב לשון שאינה נוטה לכאן או לכאן: "וכתבו בשם ר"ם דרוטנבורק ז"ל בכדי שיעור ל' יום כגון שאמר צ' פעמים... הוי תוך 30 כלאחר 30, שכיון שהורגל לשונו צ' פעמים אם נסתפק אחר כך בוודאי מה שהורגל בו אמר".

ושלא כגירסת ההג"מ שלא הוזכרה כלל בדבריו.

עולה מכאן לפיכך כי לפי השו"ע ורוב הראשונים המהר"ם ראה בעצה זאת דבר כדאי ומומלץ.

אמנם לפי דברינו יש לעיין בלשון השו"ע שנקט בלשון דיעבדית:

"אם ביום ראשון של פסח אומר ברכת 'אתה גבור' עד 'מוריד הטל' צ' פעמים, כנגד ל' יום שאומר אותו ג' פעמים בכל יום - משם ואילך אם אינו זוכר אם הזכיר גשם הרי הוא בחזקת שלא הזכיר גשם, ואינו צריך לחזור".

לשון השו"ע מורה בפשטות כי מדובר במציאות דיעבדית, אך לכתחילה לא כדאי לעשות כן. מאידך, מדבריו בב"י עולה כאמור אחרת?

ניתן לבאר את הדבר בשני אופנים:

א. אכן לפי המהר"ם הרא"ש והטור (ורוב ככל הדעות, כדברי הביאור הלכה) הדבר הוא לכתחילאי, אולם מכיון שגם לשיטתם אין זו חובה אלא רק עצה טובה ואילו לפי דעת ר' פרץ אדם זה כלל לא התפלל באותם תפילות, לכן פסק השו"ע כי מוטב לחוש לשיטת הר' פרץ מאשר לחוש למידה הטובה לפי המהר"ם. תירוץ זה דחוק ביותר שהרי בדברי ה'בית יוסף' אין רמז לכך.

ב. ניתן לומר כי השו"ע כתב כך כדי להשוות לשונו לסעיפים הסמוכים, עיי"ש, אך גם לשיטתו הדבר מומלץ, וכן נראה לענ"ד.



ב.

ניסינו לטעון כי לדעת השו"ע עצה זאת מומלצת. עתה נראה כי גם מדברי כמה וכמה אחרונים עולה כך:

האוצר ♦ ניסן ה'תשע"ז

א. בחיי"א (כלל כד, ט) כתב: "אם אמר צ' פעמים 'רב להושיע משיב הרוח' כו', וכן בימות החמה אמר צ' פעמים 'רב להושיע מכלכל חיים'... כבר רגיל לומר כפי הרגלו, ולכן אם חוזר ומסתפק, אין צריך לחזור, דמוקמינן אחזקתו. וכן ראוי לעשות בזמן הזה שמתפללין בעונותינו הרבים בלא כוונה ומצוי להסתפק, בכדי שינצל מברכה לבטלה".

ב. ב'ארחות חיים' לרב חיים בוכנר^ח כתב: "ויש לומר בשמיני עצרת... וביום א' דפסח... צ' פעמים, ועי"כ אם הוא מסופק א"צ לחזור".

ג. כן משמע גם באשל אברהם מבוטשאטש (קיד, ט) ובכה"ח (ס"ק נד) שכתבו ש"נכון לומר צ' פעמים" "מהיות טוב... יש זריז ונשכר". ואמנם כתבו זאת על האומר בקיץ 'מוריד הטל' שבזה אינו חוזר בתחילת החורף, אך מדבריהם משמע שגם דברי השו"ע כוונתם להמליץ טוב על שיטת המהר"ם. מקור דברי הכה"ח הוא ב'חסד לאלפים' לר' אלעזר פאפו, בעל ה'פלא יועץ', ושם לא נמצא כלום בענין זה, אלא רק בהגהת בן המחבר (ס"ק קעא), ושם מפורש "וכן ראוי לעשות ביום א' של פסח". כן משמע קצת גם מלשון החיד"א ב'קשר של גודל' (יד, טז).

ד. ב'ברכת הבית' (לגרא"ח איינהארין, סיגעט תרנ"ג, שער מ הערה לח) הביא: "...כתב בשו"ע דטוב לחוש לכתחילה שלא לעשות כן... אבל לי נראה דטוב יותר שיעשה כן כדי שלא יבוא לידי ברכות לבטלה, דיש לחוש הרבה שישכח או שיבוא לידי ספק ויצטרך לחזור. והרוצה לצאת כל הדעות יחזור לעצמו 101 פעמים ובוזה בוודאי יהיה מורגל בכך".

ה. גם מסקנת הביאור הלכה נראית כן, שהרי הביא דעת הרבנו פרץ והט"ז והגר"א ואח"כ כתב בהחלט שרוב ככל הפוסקים חלקו עליהם ולא כתב שמ"מ

(ח). מהדורת מכון זכרון אהרן, י-ם תשס"ג, סי' ו', עמ' טז. ספר זה הוא קיצור מנהגי אשכנז לרב חיים בוכנר (=באכנר), אב"ד לאקנבאך, חבר ל'עבודת הגרשוני' ולתויו"ט שכתב על ספרו "שנתכוון אל האמת הלכה פסוקה" (ראה עליו עוד ב'מוריה' תשרי תשמ"ו עמ' יז).

המחמיר כדעתם קדוש יאמר לו^ט, ובמשנה ברורה כלל לא הזכיר את דעת הגר"א [ואולי משום כך כלל לא הזכיר בביאור הלכה ש'שולחן ערוך הרב' חשש לדעת הגר"א].

ו. שו"ר שב'שולחן גבוה' (סעיף ד) כתב כן במפורש: "יזהר מאוד לומר צ' פעמים כנ"ל, כדי שלא יהיה צריך לחזור אם יסתפק אם לא אמר".

ג.

המחשב את שכרה של אמירת צ' פעמים כנגד הפסדה יראה לענ"ד כי שכרה מרובה מהפסדה, שהרי העושה כן אמנם נכנס למחלוקת השו"ע והט"ז אך מאידך מסתלק מכמה וכמה ספיקות:

א. מי שאינו זוכר כיצד אמר בל' יום הסמוכים לפסח חוזר, אך יש אומרים

ט). אמנם ראה במשנ"ב ס"ק מג שם הביא את דעת הרמ"א שסובר שגם לפי מנהג אשכנז שאין אומרים בקיץ "מוריד הטל" מ"מ ניתן לומר צ' פעמים "רב להושיע מכלכל חיים" וציין המשנ"ב "ויש חולקים על הרמ"א בזה, ונכון לחוש לכתחילה שלא לעשות כן לסמוך על זה, כ"כ בדרך החיים, ובחיי אדם לא משמע כן". הרי לנו שבענין זה בו כמה אחרונים (של"ה ועוד) חלקו על הרמ"א סבר הדה"ח שיש לחוש לדבריהם. ולכאורה נראה שכך גם בענין דעת הגר"א והט"ז יאמר הדה"ח שיש לחוש ולעומת זאת החיי"א יסבור שאין לחוש לזה. אמנם לפי"ז צ"ע למה המשנ"ב לא כתב שלפי הדה"ח טוב לחוש לשיטת הט"ז והגר"א? וצ"ע [ואולי יש לתרץ קושיה זו ע"י קושיא אחרת, שכן המעיין בדה"ח (לג, מב) יראה שייתכן שחששו נובע משיטת הר' פרץ והט"ז ולא משיטת השל"ה, ולא ברור מדוע המשנ"ב הביאו כחולק דווקא על הרמ"א? ואולי י"ל שאכן הדה"ח כתב לחוש לשיטת הר"פ והט"ז אלא שמדבריו למדנו שהוא הדין לענין דברי השל"ה שטוב לחוש לשיטתו ולא לומר צ' פעמים. אמנם תי' זה אינו נראה שהרי בביאור הלכה הביא שהט"ז והגר"א נקטו כר' פרץ ולא צירף להם את הדה"ח]. ייתכן לומר שדה"ח אכן חשש רק לשיטת השל"ה ולא לשיטת הט"ז והגר"א, כיון שלדעתו הראיות שהובאו נגד שיטת הט"ז והגר"א הן ראיות חזקות. בדעת הלבוש יש לדון, שהרי כתב: "וכיוון שבהרגל הלשון הדבר תלוי ואמרו ז"ל שבל' יום כבר הרגיל לשוננו, נוהגים קצת בני אדם לומר בשמיני עצרת ברכת אתה גבור תשעים פעמים...", הרי לנו שכתב שכן נהגו לכתחילה, ומצד שני כתב ש'מקצת בני אדם' נהגו כך, ולא שכך נהגו גדולי ישראל. ב'פניני הלכה' (תפילה, פי"ח, ו) נקט בפשטות (וללא ציון מקור) שטוב לומר בפסח 90 פעם.

שאינו צריך לחזור (תוס' ר"י, ולפי ס' הבתים כך פסקו הרי"ף והרמב"ם).

ב. כמו"כ מצוי פעמים רבות שאדם טועה בל' יום הראשונים ושוב טועה אחרי שעברו ל' יום, ובזה ישנה מח': שכן לחלק מהפוסקים צריך שיעברו ל' יום רצופים ללא שיטעה (מקו"ח, סידור בית עובד, עיקרי הד"ט, בא"ח, והסתפקו בזה המחמה"ש ושו"ת בית דוד, וכ"פ הגר"מ אליהו בהל' חגים נו יז-יח ולמעשה פסק שם וב'מאמר מרדכי' שיחזור ויתנה שאם ל"צ הרי זו תפילת נדבה, והוסיף שאם לא טעה בוודאות אלא רק הסתפק שמא טעה, אף שהספק היה בתוך שלשים יום ולכן חזר והתפלל – בזה לכו"ע יש לו חזקה, ומ"מ כתב כדעת הבא"ח שבזה טוב שיתפלל ויתנה כנ"ל) וי"א שאין הטעות מפסיקה לאותם ל' יום (שו"ת נשמת חיים, פתח הדביר, כה"ח, הגר"ע יוסף ועוד).

ג. עוד מצוי שאחר ל' יום אדם לא הרגיל עדיין לשונו ובזה י"א שחזור (עיקרי הד"ט, בית עובד) וי"א שאינו חוזר (אהל יצחק, פתה"ד ע"פ הט"ז, הובאו בכה"ח ס"ק נב)

ד. לעיתים מצוי שהרגיל לשונו לפני ל' יום וגם בזה ישנה מחלוקת (לעיקרי הד"ט אינו חוזר ולפתה"ד ע"פ כמה אחרונים חוזר).

ה. כמו"כ ישנו ספק בימים הסמוכים לאחר יום ה-30 שעדיין לא אמר 90 פעם 'ותן ברכה' (שהרי בשבת אין ברכת 'ברך עלינו') שי"א שמ"מ חזקתו שכבר אומר כהוגן (א"ר ועוד) וי"א שאולי עדיין חזקתו לטעות (שכנה"ג, וכ"נ מהט"ז והגר"א).

ו. עוד ספק קיים בשנים שחונות כאשר יש צורך לגשם גם אחר הפסח שבזה י"א שהמסתפק שמא הזכיר גשם אחרי הפסח אינו חוזר (הערת הגר"י מלצן בלל"י, וראה לוח דבר בעתו שלפי הביאור הלכה קיד ד"ה 'ואפילו' נראה שה"ה גם בוודאי לו שהזכיר גשם).

בכל הספיקות הללו אם יאמר מיד אחר יו"ט ראשון של פסח שוב ושוב כהוגן (ואפי' יותר מ-101 פעמים) עד שירגיל לשונו – וודאי יצא מדי הספק.

עוד יש מקום להעיר כי הנמנע מאמירת צ' פעמים מסתלק אמנם מלהיכנס למחלוקת השו"ע והט"ז, אך מאידך גורם לעצמו לחזור על תפילתו בשנית ובכך תפילתו הראשונה תהיה לבטלה^י.



סופו של דבר

לענ"ד נראה כי השו"ע ורוב האחרונים נקטו כי מומלץ לומר צ' פעמים 'ותן ברכה', וכך גם עדיף מבחינה הלכתית. שו"ר כי אכן כך נהג בפועל הרב פישר זצ"ל בעל ה'אבן ישראל' (כמובא ב'הליכות אבן ישראל' עמ' קצח).



י). ובפשטות נראה מלשון הפוסקים (שנקטו כשו"ע) שהדבר אפשרי אך לא כתבו שהדבר מומלץ כדי להימנע מברכות לבטלה, ואם כן משמע כסברא הראשונה. וראה ב'פסקי תשובות' שכתב בשם 'ברכת הבית' (שער מ סקל"ח) שטוב להחמיר כט"ז אא"כ הוא מכיר בעצמו שרגיל לא לזכור אם אמר, ולכאורה דבריו תמוהים שכן אם אנו מעדיפים להחמיר כשיטת הט"ז על פני הימנעות מחזרה על התפילה - מאי נפק"מ אם מדובר במקרה חד פעמי או באירוע חוזר ונשנה?! ואכן ב'ברכת הבית' כתב לעשות כן ולא סייג, וצ"ע.

הרב גבריאל יצחק רוזנה

עיר האבות באר שבע ת"ז

גדרי שכנות

לעניין מקח, צדקה ופסח מצרים

א.

הקדמה

בהלכות שונות מצינו ששכן, גם אם אינו בר מצרא ממש, קודם לאחרים. כך הוא במקח וממכר, בקיום צוואה ובמתן צדקה. קדימות זו נלמדת מהכתוב "ועשית הישר והטוב" (דברים ו, יח) והיא נובעת, כנראה, מהעדפת חיזוקם של קשרים קיימים וקבועים היוצרים קרבה ממשית בין איש לרעהו והתורמים לחוסנה של החברה, על פני יצירת קשרים אקראיים וחד פעמיים החסרים את הקרבה האישית המתמשכת ואין בהם מן הגיבוש החברתי.

יש לברר, אם כן, מיהו המוגדר 'שכן', האם די במגורים סמוכים בכדי להיחשב לשכן? מהי מידת הקרבה במקום המגורים העושה אדם לשכן? האם ישנה עדיפות לשכן הקרוב על פני שכן רחוק יותר?

לשם כך נעיין תחילה בסוגיות הש"ס ובדברי הפוסקים הנוגעים לנידון דידן. בהמשך, נעסוק בפירוש רבי עובדיה ספורנו על האמור בפסח מצרים "ולקח הוא ושכנו הקרוב אל ביתו" (שמות יב, ד) ונראה כיצד עשוי כתוב זה, לפי פירושו, להוות בסיס ומקור אפשרי להגדרת מושג השכנות בכלל.



ב.

הגמרא אומרת (ב"מ קח:): "שכני העיר ושכני שדה, שכני העיר קודמין".
ופירש רש"י: "נראה בעיני דלאו בדינא דבר מצרא איירי, אלא להשיא עצה דרך
ישר וטוב למוכר, שאם יש לו שדה למכור ובאו עליה ללקחה שכינים הדירים
אצלו בדירה ושכן שיש לו בשדה ששדותיהן סמוכות זו לזו, וזו שיש לו למכור
אינה סמוכה למצרן, שכני העיר קודמין".

וכן העיר הרי"ף בהלכותיו (שם סה:): "ליכא חד מינייהו בר מיצרא אלא
תרווייהו רחיקי נינהו מהאי ארעא אלא מוקדם הוא דמקדמינן חד אחבריה". וכן
פסק הרמב"ם (הלכות שכנים יד, ה): "כל הרוצה למכור קרקע, ובאו שנים, כל
אחד מהן אומר אני אקח בדמים אלו ואין אחד מהם בעל המצר, אם היה האחד
מיושבי העיר והאחד משכני השדה שכן העיר קודם ... שגם זה בכלל הטוב
והישר הוא". וכך גם בשולחן ערוך (חו"מ קעה, נ): "כל הרוצה למכור קרקע,
ובאו שנים, כל אחד מהם אומר אני אקח בדמים אלו, ואין אחד מהם בעל
המצר, אם היה האחד מיושבי העיר והאחד משני השדה שכן העיר קודם ...
הגה: יש אומרים דלא מקרי שכן אלא אם הוא חברו הרגיל עמו אבל מה שדר
אצלו אינו כלום ויש מי שחולק".

על דברי הרמ"א בהגה "ויש מי שחולק" מעיר הש"ך (שם ס"ק מ"ח): "לא
ראיתי מי שחולק". גם הסמ"ע (שם ס"ק צב) מעיר: "וכן כתב הטור לקמן בסימן
רנ"ג בסעיף מו"ז זה לשונו: כמה אנשים דרים זה אצל זה ואין להן שייכות
ביחד, אלא שכן רוצה לומר חבירו ורגיל עמו במשא ומתן". ומשמע מן הסמ"ע
שנוקט גם הוא כדעה הראשונה. הסמ"ע (שם ס"ק צ) מוסיף ואומר, על סמך
הבנתו את לשון הרמב"ם והשו"ע: "אפילו אינו דר אצלו בעיר סמוך ממש אלא
דר עמו בעיר והשני אינו דר עמו בעיר כלל גם כן שכן העיר מקרי".

(א). הטור שם עוסק במימוש צוואה ולא במקח וממכר, הרמ"א והסמ"ע הם המשווים בין השניים.

השכנות מורכבת, אפוא, משני יסודות, יסוד ממשי ויסוד תודעתי. היסוד הממשי הוא עצם המגורים בסמיכות ובקרבת מקום. היסוד השני הוא היסוד התודעתי, הנושא אופי אישי-חברתי והמבוסס על קשר חברי או עסקי. במינוח הישיבתי ניתן לומר שישנם "שני דינים" בשכן, 'דין במציאות' [היסוד הממשי] ו'דין באדם' [היסוד התודעתי].

לפי הסמ"ע, היסוד הממשי הוא יסוד מרחיב, המחיל דין 'שכן' גם על אדם הדר בקרבת מקום לחברו ואף אם אין בניהם סמוכים ממש, ואילו היסוד התודעתי הוא יסוד מצמצם, המפקיע מכלל 'שכנות' בני אדם הדרים בסמיכות אך אין ביניהם יחסי ידידות או מסחר.

משקלם של שני היסודות אינו זהה. הקשר האישי הוא העומד בבסיס הדין המחייב להקדים את השכן והוא המעניק משמעות לעובדה - הסתמית כשלעצמה - של הקרבה במקום המגורים, לעומת זאת הקרבה במקום המגורים אינה אלא מעצימה את הקשר האישי ומבדילה בינו לבין קשרים אישיים אחרים שאינם כרוכים בה. גם במקרים שבהם המגורים הסמוכים קדמו לקשר האישי והם שהובילו ליצירתו, הרי משנוצר קשר זה, הוא - ולא עצם המגורים הסמוכים - העומד בתשתית המחויבות לשכן.

ההבדל בין היסוד הממשי לבין היסוד התודעתי, משקף את ההבחנה הקיימת בין המרחב הממשי לבין המרחב הנחוה. במרחב הממשי אין הבדל בין עצמים ופרטים המוכרים לצופה לבין אלה שאינם מוכרים לו, מעמדם במרחב נקבע לפי מיקומם בו, גודלם, צורתם ויחסם לעצמים ולפרטים אחרים. לעומת זאת, היחיד חווה את המרחב ותופס אותו בהתאם ליחסו שלו לעצמים ולפרטים המצויים בו ולהיכרותו עמם. הלכות קדימויות עוסקות ביחסים בין בני אדם ומעצם טבען הן נקבעות בהתאם למרחב הנחוה, ממילא האדם המוכר הגר בקרבת מקום הוא שיחשב לשכן שיש להקדימו ולהעדיפו גם אם במרחב הממשי ישנו דייר אחר קרוב יותר אך בלתי מוכר.

נמצאנו למדים מכל זה, שגדר 'שכנות' אינו גדר של קרבת מקום גרידא, אלא גדר 'שייכות' של בני אדם זה לזה. המגורים הסמוכים עשויים להעמיק ולבסס את אותה שייכות, אך אין בכוחם בלבד ליצור אותה.

מצינו זכות קדימה לשכן גם בהלכות צדקה: "עניי ביתו קודמין לעניי עירו" (שו"ע יו"ד רנא, ג). לדעת הרבה אחרונים משמעות הביטוי 'עניי ביתו' היא שכניו^(ב). הגר"א בביאורו (שם ס"ק ד) מציין את דברי התנא דבי אליהו (תדבא"ר כז) כמקור לדין זה, שם נאמר (לפי גרסת הגר"א): "בתחילה יפרנס את אביו ואמו. ואם הותיר, יפרנס את אחיו ואחיותיו. ואם הותיר, יפרנס את בני משפחתו. ואם הותיר, יפרנס את בני שכונתו. ואם הותיר, יפרנס את בני מבוי שלו. מכאן ואילך, ירבה בצדקה עם שאר בני ישראל". ואף שם, השכן שאותו יש להקדים הוא זה שיש עמו קשר כלשהו, של רעות או של מסחר^(ג).

מדברי התדאב"ר משמע, שלא קרבת מקום המגורים היא היוצרת דין קדימה לצדקה, אלא המגורים באותה שכונה^(ד) או באותו מבוי. ולפי זה, שכן הגר באותו מבוי קודם לשכן הגר במבוי אחר גם אם ביתו קרוב יותר. קביעה זו עולה בקנה אחד עם הגדרת שכנות כ'שייכות'. שכן, בדרך כלל זיקתו של אדם לדר בשכונתו, חזקה יותר מזיקתו לדר בשכונה אחרת, גם אם ביתו קרוב יותר.

ג.

בדברי האחרונים, מצינו השוואה של דין 'שכן' בצדקה ובמקח, לדין 'שכן'

(ב). לרשימת מקורות ראה: הרב ישעי' שוורץ, משנת המשפט, רנא ג, ס"ק כ (חלק ג, ביתר תשע"ג, עמוד קנז).

(ג). ראה שם.

(ד). ראה: הרב חיים קנייבסקי, דרך אמונה, הלכות מתנות עניים, ז יג, ס"ק ק (כ"א, בני ברק תשמ"ד, קכה:).

שנאמר בפסח מצרים^ה). ונראה שגם להגדרת שכן ככוללת שני מרכיבים, ישנם תימוכין בהלכות פסח מצרים.

על האמור בפסח מצרים (שמות יב, ד): "ולקח הוא ושכנו הקרוב אל ביתו", כותב הספורנו: "אף על פי שיהיו מצריים רבים שוכנים בין בית עברי לבית רעהו, יקרא 'שכנו' אותו העברי שהוא יותר קרוב לביתו משאר עברים".

הספורנו בא ליישב את הכפילות לכאורה שבפסוק. הוא מבאר שהמילים 'קרוב אל ביתו' אינן נרדפות למילה 'שכנו', אלא מגדירות אותה בהקשר הנתון. הכתוב, לפי פירוש זה, קובע שלעניין קרבן פסח, עברי נקרא שכן של העברי שביתו קרוב ביותר אליו, גם אם בין בתיים של השניים מפרידים בתים שבהם מתגוררים מצריים^ו.

תפישת הזהות קשורה קשר הדוק לתפישת המרחב, וכבר מאז ירידתם למצרים הקפידו בני ישראל להתרכז במקומות מסוימים ולא התפזרו ברחבי ארץ גושן. זאת במטרה לשמור את זהותם ולאפשר להם לסייע זה לזה בעת הצורך. על האמור בהגדה: "ויהי שם לגוי - מלמד שהיו ישראל מצוינים שם", כותב רש"י בסידורו: "נאספו כולם בעיר אחת, שלא נתפזרו בערים". הריטב"א בפירושו להגדה שם מרחיב את הדברים וכותב: "מאוספין במקום אחד, שלא נפרדו בערים ולכך היו נראין לגוי אחד. ודייק לה מדכתיב 'לגוי', וזהו ודאי נס מהקב"ה, כדי שיהיו עוזרים לזה לזה, כי הפירוד סיבת הגלות". הסבר דומה מובא גם בשיבלי הלקט שם, בארחות חיים ובעוד ראשונים^ז. עם זאת, מתוך הכתובים עולה שההפרדה בין בני ישראל למצרים לא הייתה מוחלטת, ולמרות

ה). ראה למשל: הרב יצחק זילברשטיין, חשוקי חמד, זרעים, דמאי פרק ו משנה ג, בני ברק תשע"ב עמ' שסח-שסט.

ו). ישנם הסבורים שזוהי דעת רבי שמעון בר יוחאי במכילתא, ראה: הרב אפרים גרבוז, מכילתא הר אפרים, פרשה ג, קו המידה, ד"ה ר"ש בן יוחאי אומר שכנו מכל מקום (הר אפרים, ירושלים תשי"ד, ח:). יתכן שהספורנו עצמו הבין כך את המכילתא והיא ששימשה לו מקור לפירושו.

ז). ראה: הרב מרדכי לייב קצנלבוגן (עורך), הגדה של פסח תורת חיים, ירושלים תשנ"ח, עמ' פח-פט.

שבני ישראל התרכזו במקומות מסוימים, הם חיו גם שם בין המצרים, עובדה שהשפיעה - מן הסתם - גם על תפישת הזהות שלהם.

יציאת מצרים היא תהליך של הוצאת 'גוי מקרב גוי', דהיינו, העמקת ההבחנה בין זהותם של בני ישראל לבין הזהות המצרית שבה היו לכודים. בתהליך זה, שאחד משיאיו הוא הקרבת קרבן הפסח ערב היציאה ממצרים, כרוך גם שינוי בחוויית המרחב. עם התנתקותם של בני ישראל מסביבתם המצרית, נחוות אצלם המרחב שבו הם שהו בצורה שונה מזו שהייתה קודם לכן, שינוי זה התבטא גם בהגדרה חדשה של מושג השכנות ומעתה הוא התייחס לשכן הישראלי בלבד.

חותמו של שינוי זה ניכר בלשון הפסוקים העוסקים בביזת מצרים. בציווי ה' למשה נאמר (שמות ג, כב): "ושאלה אשה משכנתה וגרת ביתה", ושם השכנה היא זו המצרית דווקא. ציווי זה נאמר במעמד הסנה, בשעה שבני ישראל היו משועבדים לפרעה, אז נחשבו המצריים לשכניהם לכל דבר, אולם, כאשר משה מוסר את הציווי לבני ישראל, ערב מכת בכורות, על סף היציאה ממצרים, הוא ממיר את ה'שכנות' ב'רעות' ואומר (שמות יא ב): "איש מאת רעהו ואישה מאת רעותה" ולא מאת 'שכנתה'.

חוויית המרחב המתעלמת מהנוכחות המצרית במרחב הממשי והרואה את בתי ישראל כרצף אחד, נוגעת גם להשראת השכינה בבתים בליל הפסח.

הראי"ה קוק, בקטע מדרשה הפותח בדיון בכתוב (שמות יב, כז) "ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח על בתי בני ישראל ואת בתינו הציל", קובע שמשמעות המילה 'פסיחה' אינה דילוג מעל דבר מה אלא עמידה עליו. בהתאם לכך הוא מסביר שיש לפרש את פסיחתו של ה' על בתי ישראל המתוארת בפסוק כהשראת השכינה עליהם^(ח). בהמשך דבריו מציין הראי"ה, שצורה כזו של

(ח). הרב אברהם יצחק הכהן קוק, מדבר שור, הדרוש הששה עשר, 'ירושלים ה'תשנ"ט עמ' קלט-קמ. מלבד התימוכין שהראי"ה עצמו מביא לדעתו יש להביא לדבריו ראיה גם מדברי רבי יאשיה במכילתא על

השראת השכינה היא חריגה, שכן הצורה הקבועה והרגילה שלה מתאפיינת בקיומו של מתחם קדוש רצוף המוקף במעגלים של קדושה בדרגות נמוכות יותר, ואילו כאן שרתה השכינה בבתים שונים של ישראל שביניהם הפרידו בתייהם של המצרים. אמנם, לדרכנו ניתן לומר שאף כאן נתקיים מרחב אחד רצוף של בתי ישראל, גם אם לא במרחב הממשי אלא במרחב שנחווה בתודעתם של בני ישראל, וממילא אף כאן שרתה השכינה כדרכה במרחב רצוף אחד. יתר על כן, נראה שהשינוי שחל בתודעת המרחב של בני ישראל הוא שיצר את הרצף הנחוץ להשראת השכינה ואפשר אותה למרות שבמרחב הממשי לא התקיים רצף שכזה.

על חשיבות הרצף המרחבי ותפקידו בגיבוש הלאומי והקהילתי עומד הספורנו במקום אחר. בהתייחסו לנטישתן של ערים בארץ ישראל ולהתיישבותם של פלשתים בהם הוא כותב כי "בהפסיק ישוב האומות בין ישוב ישראל היה כמו סדוק ובקוע"^ט. גם במצרים הפרידו בתייהם של המצריים בין בתי ישראל. מבחינה זו עדיין היה ישוב ישראל שם בגדר 'סדוק ובקוע'. שם אמנם לא נדרש סילוק הנוכחות המצרית, שהרי בני ישראל עמדו לצאת משם, אולם, כדי לגבש ולאחד את האומה היה צורך במעשה המדגיש את זיקתם של פרטיה זה לזה במרחב ומתעלם, מבחינה מסוימת, מהנוכחות האחרת בו.

לענייננו, מדברי הספורנו אנו למדים את שהסקנו לעיל מדברי הפוסקים - מושג השכנות מורכב משני יסודות, ממשי ותודעתי. בקרבן פסח מושתת היסוד

הכתוב; 'והיה לכם לאות על הבתים אשר אתם שם וראיתי את הדם ופסחתי עליכם' (שמות יב, יג) - 'אל תקרי ופסחתי אלא ופסעתי' (מכילתא בא מסכתא דפסחא ז) ; הסברו של הראי"ה מתאים לפירוש שמביא הרשב"ץ בפירושו להגדה לפיו ו'פסחתי' פירושו ו'נחתי', (הגדת תורת חיים עמ' קט). התשב"ץ דוחה פירוש זה אולם לפי הראי"ה הוא מתיישב היטב.

ט). בפירושו לכתוב בתהילים "הרעשתה ארץ פצמתה" (תהלים ס, ד), הוא כותב: "שברחו קצת יושבי ערי ישראל ובאו פלשתים לשבת בהן, כמבואר בשמואל (שמואל א לא ז). ולשון 'פצמתה' לשון סדיקה וקריעה, בלשון חכמים: 'כדי ליתן בין פצים לחברו' כי בהפסיק ישוב האומות בין ישוב ישראל היה כמו סדוק ובקוע" (כתבי רבי עובדיה ספורנו, ירושלים תשמג, עמ' קלו).

האוצר ♦ ניסן ה'תשע"ז

התודעתי על עצם השייכות לעם ישראל ואילו בהלכות צדקה הוא נוצר מתוך הזיקות החבריות והעסקיות. קרבן פסח נועד לבדל את ישראל מהמצרים, ולכן די בזהות הישראלית כשלעצמה בכדי ליצור זיקה אישית המשפיעה על תפישת המרחב, ואילו הקדמת השכן ביניי מקח וצדקה נועדה לחזק את הקשרים שישנם בין פרטים שונים בתוך האומה, ולכן קיומם של קשרים כאלה הוא המחייב אותה. עוד למדנו מדברי הספורנו, שלכל הפחות בנוגע לקרבן פסח השכן הקרוב קודם לזה הרחוק, ויתכן שהוא הדין לשאר הדברים שבהם שכן קודם.



ד.

סיכום הדברים

על אדם להקדים את שכנו הן לעניין צדקה והן לעניין מקח וממכר. אמנם, מחד גיסא, לא כל הגר בסמוך מוגדר כ'שכן', אלא דווקא זה שיש עמו קשר כלשהו, חברי או עסקי. מאידך גיסא, גם הדרים בקרבת מקום נחשב לשכנים גם אם אינם גרים בסמיכות ממש. לפי זה, כאשר ישנם קשרים כלשהם עם השכן הדר בקרבת מקום בעוד עם זה הדר בסמוך ממש אין קשרים כאלה, יש להעדיף את השכן הגר בקרבת מקום על זה הגר בסמוך ממש. עוד למדנו שהקרוב קרוב קודם, ויש להעדיף את הגר בקרבת מקום על הגר במרחק גדול יותר.

דיני פסח מצרים נאמרו, אמנם, למקומם ולשעתם, אך הרבה יש ללמוד מהם גם לדורות. כפי שראינו, יש בהם ללמד הרבה גם על גדרי 'שכן' אותו יש להקדים לצדקה ולמקח.



הרב משה נוימן

גלות וגאולת מצרים

א.

פתיחה

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

וידוע להקשות במה נתייחדה מצות סיפור יצי"מ של ליל ט"ו יותר ממצות זכירת יצי"מ שבכל יום ולילה. וביאר הגר"ח זצ"ל ששונה אופן קיום המצוה בלילה הזה בג' דברים: א. בדרך שאלה ותשובה. ב. פותח בגנות ומסיים בשבח. ג. בהזכרת טעמי המצוות. והנה הגר"ח ביאר ההבדל באופן קיום המצוה אמנם עדיין צלה"ב במה שונה תוכן המצוה.

בסדר הגדה של פסח אומרים יכול מראש חודש, ת"ל ביום ההוא. ויעויין בדברי המפרשים שפירשו דקס"ד הכי משום דכתיב ועבדת את העבודה הזאת בחודש הזה, אך ת"ל ביום ההוא ובעבור זה. אמנם א"כ צ"ב למסקנה מה נאמר בקרא ד'ועבדת את העבודה הזאת בחודש הזה'.

ולכשנתבונן בענין מצוה זו נשכיל ליישב תמיהות אלו. הנה כתיב (שמות יב, מב) 'ליל שימורים הוא לה' להוציאם מארץ מצרים הוא הלילה הזה שימורים

לכל בני ישראל לדורותם', וכתב הרמב"ן שימורים לה' - שהיה שמור להוציאם מארץ מצרים. שימורים לבנ"י - שישמרו אותו לעבוד בו באכילת פסח וזכירת הניסים ולתת הלל והודאה לשמו. ומבואר שעבודת הלילה היא לתת הלל והודאה לשמו ע"י סיפור יצי"מ, וא"כ ל"ד כלל למצות זכירת יצי"מ, שכאן הענין הוא לתת הלל והודאה, ולא רק לזכור. ומה"ט נעשה הסיפור בדרך שאלה ותשובה. ופותח בגנות ומסיים בשבח. ובהזכרת טעמי המצוות.

וכן ביאר המלבי"ם (בפי' להגש"פ) הטעם במה קבעו חכמים חובה לשאול מה נשתנה קודם התחלת הסיפור, שאם אין הבן חכם אביו מלמדו לשאול ואם אין לו בן ישאלו גדולים זל"ז ואם יושב לבד ישאל לעצמו.

מפני שבהזכרת השינויים אכילת מצה ומרור אשר מורים על עבדות ומרידות וטיבול והסיבה המורים על הישועה והחירות, יכנוס עי"ז תיכף הרגשה בלב והכרה פנימית להודות ולהלל לשם השם ויתחיל לספר ביצי"מ תיכף בהתלהבות הלב והתפעלות הנפש כי בלא זה תתאחר הכרת הלב והתרגשות הנפש לבוא רק אחרי המשך הסיפור בהיוודע לו המעשים אשר נעשו. אבל בהתעוררו אל השינויים המרמזים תמצית כל המאורע הלא תיכף יתפעל וטרם יכנוס אל הסיפור כבר ימצא את נפשו מחוייבת לספר נפלאות ה' ומעשיו ברינה. ותיכף בהתחלת הסיפור כבר יהיה מחומם ונלהב בהתעוררות פנימית אל הסיפור שהוא שבח ותהילה לחי עולמים. כי לפי ערך העינוי והמרירות ולפי רוב הצרה הקודמת תהיה התודה תולדה מחוייבת מצד הבינה והדעת וחובת הלב, וימצא עצמו מחוייב לספר ביצי"מ מצד עצמו לא כפורע חוב קיום מצות התורה בלבד.

וגם בדבריו מבואר שמצות סיפור יצי"מ בליל הסדר ענינה הוא לתת הלל והודאה לחי עולמים, ומה"ט נעשה הסיפור בדרך שאלה ותשובה, וכן פותח בגנות ומסיים בשבח, הכל כדי לעורר הלב על היפוך הדברים. כמו"כ אמרו ז"ל בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, וההשגה בכך היא עומק ההודאה. ולפ"ז ההלל שבסדר אינו תוספת על ההגדה אלא הוא

חלק עיקרי ממצות הלילה.

וא"כ מבואר שמצות סיפור יצי"מ אינה כמצות זכירת יצי"מ, ולפ"ז י"ל ד'ועבדת את העבודה הזאת בחודש הזה', הכונה היא לזכור ולהתבונן בגאולת מצרים, מה תועלת יש לנו מכך, ובזאת יבוא אל ה'סדר'. על כן חובה להתבונן בענייני גאולת מצרים מראש חודש, עד שיבוא לליל הסדר מוכן ומזומן להודות ולהלל. והנה ככל שנעמיק יותר במה שהושג לנו ביצי"מ, כן יגבר בלב החשק וההודאה לגואלנו על גאולתנו.

החידוש בדברים דלקמן הוא שהושם דגש על חילוק בין ב' עניינים בגאולת ישראל, כך אירע במצרים וכך יהיה לעת"ל.



ב.

מבט כולל על הגלות

כאשר באים לעסוק בגלות צריך לדעת שהיחס אליה הוא כהכנה אל הגאולה, בברית בין הבתרים נאמר לאברהם 'ידע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם', ודרשו חז"ל (ב"ר שם) ידוע בגלותם ותדע בגאולתם, ידוע בפיזורם וידוע בכינוסם, והיינו שהגלות וגאולה הולכים יד ביד ומתוך הגלות מתגלית הגאולה, וגאולה מלשון גילוי, ושניהם מלשון גלגל [מהר"ל], ומתוך כך בא גם הגילוי, כי כל ענין ותכלית הגלות הוא כדי להגיע אל הגאולה והכל הוא לתכלית של גילוי כבוד ה' בעולם ופרסום האמונה והכל מאותו שורש. וכמו שצחק ר"ע בראותו שועלים מהלכים בביהמ"ק ואמרו לו עקיבא נחמתנו עקיבא נחמתנו א' על ה'ידוע' וא' על ה'תדע'^(א).

וכמו דאיתא במדרש (רבה שמות פרשה א' סימן ה') ואלה שמות בני ישראל, על

(א). כך שמעתי מהגר"י דיוויד שליט"א.

שם גאולת ישראל נזכרו כאן, ראובן, שנאמר (שמות ג) ראה ראיתי את עני עמי, שמעון, ע"ש וישמע אלהים את נאקתם, עי"ש איך נדרשים כל שמות השבטים על שם הגאולה. הרי שגם בשעה שהפסוק עוסק בירידת בני ישראל מצרימה שהיא תחילת הגלות כבר מדובר ומרמז על הגאולה כי זהו היחס בין הגלות לגאולה, שכהכנה אל הגאולה באה גלות.

ולא עוד אלא שכל התכלית של הגלות היא הגאולה ולא באה הגלות אלא כדי לבוא אל הגאולה. כללם של דברים לא זו בלבד שעל ידי החושך מתגלה האור, אלא החושך הוא הדרך היחידה לבוא אל האור.

וביאור הדברים, דהנה איתא בגמ' שבת דף עז: מאי טעמא עיזי מסגן ברישא והדר אימרי? א"ל כברייתו של עולם, דברישא חשוכא והדר נהורא. וביאר הגר"א שמתחילת ברייתו של עולם נקבע הכלל דויהי ערב ויהי בוקר דהיינו שלעולם קודם האור בא החושך. וכן נאמר ביום השלישי והנה טוב מאד ואחז"ל טוב זה יצר טוב מאד זה יצר הרע, והכונה שרק על ידי כחות הרע בא לידי גילוי החלק המאד של הטוב. ובפשוטו ההבנה בזה היא שעל מנת להדגיש את האור והטוב יש צורך להחשיך ולהרע. אמנם עומק הדברים בזה הוא שנקבע מהלך בעולם שהטובה באה וצומחת רק מתוך החושך וההסתרה. והיינו שהחושך וההעלם הם מוליכים ומביאים את האור והגילוי.

וכלל זה חל על כל צורת אדם דהיינו הכלל ישראל, שממכה עצמה מתקן רטיה כלומר הצרה עצמה היא ההכנה לישועה ולא שהישועה באה כתשובה לצרה. וכן אחז"ל (ילקוט שמעוני תהלים רמז תרכח) אל תשמחי אויבתי לי כי נפלתי קמתי - אלולי נפלתי לא קמתי כי אשב בחשך ה' אור לי - אלולי שישבתי בחשך לא היה אור לי ומבואר שהנפילה היא אמצעי אל המטרה שהיא הקימה. וכן נאמר שבע יפול צדיק וקם. שבע הנפילות והקימה הם סיבת היותו צדיק.

וראיה לזה^ב) מדברי הרמב"ן (במדבר ג-יד) בבארו מדוע כל שבטי ישראל היו עצומים בפו"ר, ואילו שבט לוי ממועט אוכלוסין. כי ישראל, אשר מררו המצריים את חייהם בעבודה קשה כדי למעטם, היה הקדוש ברוך הוא מרבה אותם כנגד גזרת מצרים כמו שאמר (שמות א יב) וכאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ, כי היה הקדוש ברוך הוא אומר נראה דבר מי יקום ממני או מהם. אבל שבט לוי היו פרים ורבים כדרך כל הארץ ולא עלו למעלה כשאר השבטים, כי עליהם לא חל גזרת השעבוד. ומבואר שהברכה של הריבוי באה דוקא על מי שכלול בגזירה כי רק מתוך הצרה באה ישועה ומי שאינו בצרה אינו בברכה. וההבנה בזה היא, שהצרות והגלויות אינן מקום של ישראל אלא רק דרך לבוא אל המקום המוכן להם אחר הגלות והצרה של כל שעה ושעה. וזהו העומק במה שאמר הכתוב עמו אנכי בצרה, כלומר הקב"ה הוא המביא אותנו אל מצב של גלות וצרות וזה אינו מצב השייך לנו וכשנכיר שזה אינו מקומנו נוכל לזכות ולעלות מעל הצרה.

וכך נאמר הרנינו גוים עמו כי דם עבדיו יקום, ופרש"י לאותו הזמן ישבחו האומות את ישראל ראו מה שבחה של אומה זו שדבקו בהקב"ה בכל התלאות שעברו עליהם ולא עזבוהו, יודעים היו בטובו ובשבחו. וזהו המהלך עמו צולחים כלל ישראל את כל הגלויות והצרות. וכך כתב הרמב"ן (דברים פרק ז, ח) לא מרבכם מכל העמים חשק השם בכם ויבחר בכם, כי מאהבת ה' אתכם בחר בכם, שראה אתכם ראויים להתאהב לפניו ונבחרים לאהבה יותר מכל העמים, כי הנבחר לאוהב היודע לסבול את אוהבו בכל הבא עליו ממנו, וישראל ראויים לכך מכל עם, כמו שאמרו ג' עזים הם, ישראל באומות, כי יעמדו לו בנסיונות, או יהודאי או צלוב. וכוונת דבריו לומר שהזכות שעמדה לאבותינו לצאת ממצרים הוא מה שהיו נאמנים לו בתוך כל הצרות וזו סיבת האהבה אליהם. ולעולם זה השבח שנשתבחה בו כנסת ישראל וכמו שאומרים בהושענות טוענת עולך סובלת סבלך.

(ב). הביא הגר"י קפלן.

ולא עוד אלא שלאחר גמר הישועה מתבהר שהצרה לא הייתה כלל, דהנה איתא בגמרא (פסחים דף נ.) לא כעולם הזה העולם הבא; העולם הזה, על בשורות טובות אומר ברוך הטוב והמטיב, ועל בשורות רעות אומר ברוך דיין האמת, לעולם הבא כולו הטוב והמטיב ושמנו אחד. ובצל"ח (שם) הקשה שהרי בעוה"ב אין כלל רעות אלא רק טובות, וא"כ אין בעסק הברכה הפרש אלא ברעות.

ותירץ, דהנה כתיב (ישעיה יב, א) "אודך ה' כי אנפת בי", והביאור הוא שלפי ש"מפי עליון לא תצא הרעות", ואין דבר רע בא מהקב"ה והכל הוא לטובה, ואפי' הפורענויות שבאות על האדם אינן רעה, אלא טובה לזכך אותו ולהכניע יצה"ר ולטהר הנשמה שיזכה לעולם שכולו טוב, אלא שהאדם בעולם הזה אינו מבין הדבר לאשורו ונדמה בעיניו כאילו הוא רעה, כמו החולה שעושין לו תחבושת ויש לו יסורים והחולה השוטה צועק להסיר התחבושת, אבל החכם סובל בשמחה, וכן יסורי הרשעים הם תחבושת. אמנם אחר מותו שרואה ומבין הטוב האמיתי, וכמו כן לעתיד לבוא כשנזכה לזה במהרה, נאמר ביום ההוא "אודך ה' כי אנפת בי", שנותן הודאה לשעבר על שנתאנף בו הקדוש ברוך הוא לפי שעה להיטיבו באחריתו. וזהו כוונת המאמר כאן, בעולם הזה אומר על בשורות רעות דיין האמת, שסובר שזהו מצד מדת הדין, ולעולם הבא כולו הטוב והמטיב, פירוש שיראה למפרע שכולו היה מדת טובה והיה לו לברך על הכל הטוב והמטיב.

ולפי"ז, הפירוש של גאולה הוא לא שהייתה פעם צרה ועכשיו יש הרווחה. כך חשב פרעה, ולכן הוא חזר לסורו מיד לאחר שנגמרה הצרה וראה כי הייתה הרווחה. אלא הגאולה באה כדי שיתגלה כבוד שמו ית' בעולם, כמו שאומרים בשמו"ע, וגאלנו למען שמך, וכן ומביא גואל לבני בניהם למען שמו. ענין גאולה הוא גילוי שמו ית'. גאולה שאינה מגלה את הנהגתו של הקב"ה, אין זו גאולה, אלא "הפסקה" בעלמא. גאולה היא למען שמו, כי דרכה מגיעים לתכלית כוונת

הבריאה, ותכלית הבריאה היא גילוי הכרת השם. זוהי הכוונה של וגאלנו למען שמך. גאולה היא כניסה למצב אחר, ולא סתם חזרה אל המצב הקודם וכדאמרו (ב"מ מ:): זבון וזבין תגרא איקרי? גאולה בעצם באה מלשון גילוי, כי יש בה את התוספת של כל כוונת הבריאה שהיתה טמונה עד אז.^א והאל"ף שנמצאת באמצע המילה גאולה מרמזת שענין גאולה הוא ההתחלה שנגלית בסוף^ב.

ולפי מהלך זה נבוא עתה לביאור תהליך הגאולה במצרים.



ג.

השלבים בגאולת מצרים

הנה בתחילת פרשת וארא יש תיאור מתומצת הכולל את כל ענייני גאולת בני ישראל ממצרים: **"והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים והצלתי אתכם מעבודתם וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדולים: ולקחתי אתכם לי לעם וכו', והבאתי אתכם אל הארץ"** (שמות ו, ו-ח). ובירושלמי פסחים (פ"י, ה"א) אמרו מנין לארבעה כוסות בפסח כנגד ד' גאולות, והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי.

ויש לדקדק הלשון שאמרו ד' גאולות ולא ד' לשונות של גאולה [כל המפרשים הביאו מימרא זו בנוסח 'כנגד ד' לשונות של גאולה', ואינו מדוקדק].

ועיי' בספר תורה תמימה שדקדק כן, וכתב דלשון זו מכוונת מאד, כי אם נפרש כפשוטו כנגד ד' לשונות של גאולה אין טעם לקבוע בשביל זה ד' כוסות של הודאה, אבל כנגד ארבע גאולות יתבאר היטב. כי כשנעיין יפה נמצא ד' ענינים שונים בד' מאמרים אלו, אשר כל פרט ופרט הוא ענין שלם כשהוא לעצמו וראוי להודאה מיוחדת. וגם הגר"א באדרת אליהו מפרט ד' מיני

ג). כך שמעתי מהגר"י דיוויד שליט"א.

ד). עי' נצח ישראל פ"א.

גאולות:

שלב ראשון הוא 'והוצאתי אתכם סבלות מצרים' - היינו הפסקת השעבוד בידי הנוגשים.

שלב שני הוא 'והצילתי אתכם מעבודתם' - היינו הפסקת היותם עבדי פרעה והרי הם בני חורין.

שלב שלישי הוא 'וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדולים' - היינו עשר המכות שבהם הראה ה' את זרועו לעיני המצרים, ותכלית המכות הוא פרסום עיקרי האמונה שנתגלו בם, וע"י כך נגאלו.

שלב רביעי הוא 'ולקחתי אתכם לי לעם' - היינו שבחר בורא עולם בבני ישראל להיות מגלי מלכות השם בעולם, ושלב זה התחיל במכת בכורות שבה התגלה ש'בני בכורי ישראל', והסתיים במתן תורה, בו נאמר 'והייתם לי עם סגולה ממלכת כהנים וגוי קדוש'.

וישנו שלב חמישי והוא התכלית: 'והבאתי אתכם אל הארץ' - היא התכלית הסופית של הגאולה בשלמות, כאשר העם על הארץ. ויבואר להלן.

ונראה ששני השלבים הראשוניים שהם 'והוצאתי' ו'הצילתי' מתייחסים להפסקת הגלות והשעבוד, וחזרה למצב הטבעי כמו קודם הגלות והשעבוד. דהיינו היציאה מהצרה. אמנם כשמדובר ביחס לגאולה, הכוונה היא למה שבא ע"י הגאולה שלא היה קודם לגלות, שהם 'וגאלתי', 'ולקחתי', דהיינו כניסה למצב חדש. והתכלית היא 'והבאתי' כמו שיתבאר. כללם של דברים, שלבי הגאולה מתחלקים לשתי מחלקות: גאולה גשמית מגלות גשמית הכוללת יציאה משעבוד לרוחה ומעבדות לחירות והם כלולים במה שכתוב 'והוצאתי והצילתי'. וגאולה רוחנית מגלות רוחנית הכוללת פרסום וגילוי ג' עיקרי אמונה ופרסום שישראל הם תכלית הבריאה והם כלולים במה שכתוב 'וגאלתי ולקחתי'. והגאולה השלמה לעתיד לבוא מאחדת ומחברת בקרבה את ב' מיני הגאולות לכדי גאולה

אחת ולכן היא הגאולה השלמה והיא כלולה במה שכתוב והבאתי. וגם אדוננו הגר"א (בביאורו לישעיה ב, ה עה"פ בית יעקב לכו ונלכה וגו') כתב כן דבגאולת מצרים חישב שתי גאולות שהם ד', עי"ש בהמשך דבריו. וכן המהר"ל כתב (גבורת ה' פ"ל) ד' גאולות כנגד ד' שעבודים, גר יהיה זרעך. ועבדום. ועינו אותם. ועוד להיות עם ה'.

ונמצא מכל האמור שמה שאמרו חז"ל (פסחים קטז:): 'בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים', אינו מכוון רק ליציאה מעבדות לחירות, אלא גם ובעיקר לגילויי עיקרי האמונה, ולגילוי 'בני בכורי ישראל'.

ועתה נראה כמה עניינים המתיישבים היטב על פי מהלך זה.

א. כן מבואר חילוק זה ברמב"ם (פ"ז מחמץ ומצה ה"א) שכתב בזה"ל: 'מ"ע של תורה לספר בניסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים'. וכן בהלכה ב' כתב: 'לפי דעתו של בן מלמדו אביו, כיצד אם היה קטן או טפש אומר לו בני כולנו היינו עבדים כעבד זה או שפחה זו ובלילה זה פדה אותנו הקב"ה ויוציאנו לחירות. ואם היה הבן גדול או חכם מודיעו מה שאירע לנו במצרים וניסים שנעשו לנו על ידי משה רבינו', עכ"ל. ומבואר בדבריו שהרמה הבסיסית של יצי"מ היא שבלילה זה פדה אותנו הקב"ה מעבדות לחירות, והיא ראויה לקטן או טיפש, אך עיקר סיפור יצי"מ אינה היציאה בפועל אלא הניסים שקדמו לה, שהם עיקר ניסי יציאת מצרים. ואכן יציאת בני"י ממצרים לא נעשתה בניסים ונפלאות כי אם גורשו ממצרים וכביכול היה זה כבר בדרך הטבע, אך מה שהביא את המצרים לידי כך היה בניסים ונפלאות. והנה תוכן ניסים אלו הוא גילויי האמונה ופרסום שמו ית', כמו שכתב הרמב"ן ויובא בסמוך, הרי שהעמיד הרמב"ם את עיקר מצוות סיפור יציאת מצרים על גילויי האמונה שהראה השם במצרים.

ב. כן יש לדקדק ממה שבכל מקום שמוזכר בתורה יציאת מצרים מופיע הלשון

'מארץ מצרים מבית עבדים'^ה, וכן הוא בנוסח התפילה בשחרית 'ממצרים גאלתנו ומבית עבדים פדיתנו', ולכאורה הוא כפל לשון מיותר, אבל עתה מבואר שהם כנגד ב' גליות וב' גאולות, חד גאולה מגלות גשמית וחד גאולה מגלות רוחנית. הכינוי מצרים מלשון מיצרים מורה על גלות רוחנית של טומאה וכפירה וכן נקראת ארץ מצרים ערות הארץ. והכינוי בית עבדים מורה על השעבוד והנגישה בבני". ושו"ר שעמד על כך הגר"א באדרת אליהו (פר' ראה) עה"פ "ה' אלוקיכם המוציא אתכם מארץ מצרים והפודך מבית עבדים" (דברים יג, ו). ויעויין בפ"י הגר"א למשלי (יד, כח), שפדיון הוא מרצון והוצאה הוא בהכרח, ולפ"ז יש ליתן טעם במה שנקרא שם מוציאך וגואלך על מצרים דהיינו הגלות הרוחנית ואילו על בית עבדים התייחד השם פדיה - פודך, פדיתנו, דהיינו הגלות הגשמית כי אחר שהוכה פרעה אמר להם צאו מתוך עמי. וכן לעת"ל נאמר ציון במשפט תיפדה ושביה בצדקה והם ב' בחינות הנ"ל.

ג. הנה בגמ' (שם) נחלקו רב ושמואל מאי בגנות רב אמר עבדים היינו ושמואל אמר מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו. ויתכן לפרש שנחלקו מה היא עיקר הגאולה, דרב סבר שעיקר הגאולה היא והוצאתי והצילתי, והיינו היציאה משעבוד לרוחה ומעבדות לחירות. ושמואל סבר שעיקר הגאולה היא וגאלתי ולקחתי, והיינו גילוי עיקרי האמונה והיותנו עם קדוש כדאמר ועתה קרבנו המקום לעבודתו.

ד. וכמו"כ נראה שכנגד גאולות הללו אמר רבן גמליאל כל שלא אמר שלושה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו ואלו הן: פסח מצה ומרור. פסח על שום שפסח הקב"ה על בתי אבותינו במצרים, והיה זה במכת בכורות בה נתגלה כי תכלית הבריאה היא 'בני בכורי ישראל', להיות עם סגולה עם קדוש בארץ לדעת אלוקים אמת לקבל תורה מן השמים, ולהיות ממלכת כהנים וגוי קדוש - כנגד ולקחתי. מצה על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ, והיינו

(ה) בא יג, ג ויד. יתרו כב, ג. ואתחנן ה, ו - ו. ו יב, ז, ח. עקב ח, יד. ראה יג, ו. יא.

לזכר החפזון ביציאה ממצרים והוא עיקר הגאולה, כי היו אבותינו שקועים בגלולי מצרים ותועבותיהם עושים כמעשיהם כמאמרם הללו עובדי ע"ז והללו עובדי ע"ז וכ"כ גדלה ההתבוללות ביניהם עד כי אילו התמהמהו שם עוד מעט היו אובדי עולם והיו נשקעים בטומאת מצרים, ואף אם היו יוצאים משם לחירות מה בצע בכל אלה אם היינו ככל הגוים. וא"כ לטובתנו הנצחית הצלחת הנפש עשה ה' חפזון דמצרים שימהרו לשלחנו, ולזכר החפזון נצטוינו על אכילת מצה - כנגד וגאלתי. מרור על שום שמררו המצרים את חיי אבותינו במצרים בשעבודם ועבדותם. ובודאי אין אנו עושים זכר למרירות כדבר בפני עצמו אלא רק כדי לזכור את הקוטביות שבאנו אליה מן המרירות אל רווח והצלה. וא"כ זהו כנגד והוצאתי והצלתי.



ד.

יבואר שכל עצמה של הגלות היה כדי לגלות ולפרסם את האמונה בעולם

ענין הגאולה מפורש בפסוק 'וגאלתי אתכם ביד חזקה ובזרוע נטויה וידעתם כי אני השם'. והיינו דמטרת הגאולה ביד חזקה ובזרוע נטויה היא שידעו כי אני ה'. וכן כתוב מפורש בתחילת פר' בא 'למען תספר באזני בנך וכן בנך את אשר התעללתי במצרים ואת אותותי אשר שמתני בם וידעתם כי אני השם', הרי שמטרת מכות מצרים היא למען תספר, ולמען תדעו כי אני ה'. וא"כ כל הגלות היה כדי לפרסם את האמונה בעולם, ופרעה ומצרים שימשו רק ככלי לכך, ולכן ירדו אבותינו להשתעבד במצרים - על מנת להגיע אל גילויי האמונה שהאירו במכות מצרים עד לשיא הפסגה של גילוי בני בכורי ישראל.

והנה בני ישראל היו שקועים בגלולי מצרים והאמינו בתועבותיהם עד

שאמרו חז"ל שהיו שקועים במ"ט שערי טומאה ואפילו עבדו ע"ז כדאיתא ביחזקאל(כ, ח) 'איש את שיקוצי עיניהם לא השליכו ואת גילולי מצרים לא עזבו'. וטעם הדבר הוא שבאמת הנקודה העיקרית של גלות היא הירידה ממעלת אבותם אל בין האומות להיות שפלים כמותם, וד"ז נלמד ממש"כ הרמב"ן (בהקדמה לספר שמות), שענין הגאולה הוא החזרה למעלת אבותם. ובגלות מצרים ירדו ממדרגת יעקב אבינו שהיה שיא השלמות, עד למ"ט שערי טומאה, וכמעט שלא נגאלו אם היו נכנסים לשער הנ"ו.

ולפי המהלך דלעיל שמטרת הגלות והגאולה הם לחדש בעולם ולפרסם את יסודות האמונה בבורא עולם, יתכן לבאר שעל מנת לחדש בעולם תפיסת עולם כזו של אמונה בבורא עולם, הוצרכו ישראל לרדת ולבטל מהם ירושת אבותם באמונת בוראם, וע"י כך יוכלו ישראל לתפוס בשיא ההכרה את האמונה, כי דווקא מתוך ההעדר והחושך יעלו מעלה מעלה אל אור הבהיר המאיר באמונה שלימה את כל מהלכי ותהפוכות העולם.

וד"ז שגלות מצרים ענינה הוא הירידה מאמונת אביהם וכפירה במלכות שמים, מבואר היטב מדברי חז"ל, דאיתא בגמ' (נדרים לב:) דגלות מצרים באה על ששאל אברהם 'במה אדע כי אירשנה' וכתב המהר"ל (גבורת ה' פ"ט) דלא היה זה עונש אלא תיקון שכנגד פגם האמונה שהיה אצל אברהם, ירדו לגלות על מנת לגלות את האמונה. ומהאי טעמא לאברהם דווקא הובטח 'וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי', דמתוך המכות יתגלה שמו ית', כי זה היה ענינו של אברהם - לפרסם את האמונה. ואפשר דזהו עומק ההבטחה לאברהם 'ואחרי כן יצאו ברכוש גדול' דהירידה לגלות אינה לחינם דסו"ס יצאו עם תועלת ורווח אל הגאולה - לגלות ולפרסם שמו ית' בעולם.

ובזה יש לבאר גם מש"כ הטור (סימן תי"ז) דפסח כנגד אברהם.

והתהליך היה שע"י גילוי יד ה' ע"י האותות והמופתים משכו את עצמם

(ו). זוהר חדש ר"פ יתרו.

מע"ז והכירו כי שווא אלילי מצרים והאמינו בה'. וזה עיקר הטעם שהכביד הקב"ה את לב מצרים מלשלחם ולא היכם מכה אחת ניצחת שישלחום תיכף, כי היה צורך בריבוי הניסים ושדוד המערכה באופנים שונים לנתקם מעט מעט ממקומם, וכל מכה ומכה פעלה על נפשם עד שעמדו על אמתת האמונה.

וזהו מאמר חכמינו עה"פ (ישעיה יט, כב. ועי' מגילה יג:) "ונגף השם את מצרים נגף ורפא", נגוף למצרים ורפוא לישראל (זהר בא לו), זה לעומת זה, דמאותו ענין שהיה מכה במצרים, באה רפואה לישראל - וביחוד בחלקי האמונה. וזהו ענין 'ובכל אלוהי מצרים אעשה שפטים' ומה שייך שפטים בעץ ואבן אך הכוונה שיוודע שבטל כוחם וזהו משפט שלהם [עכ"ד המלבי"ם בפח' להגש"פ]. [והנה הקושיא הראשונה, מדוע העניש ה' את פרעה והלא כבר נאמר וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי, ולכאו' אפ"ל דהקשה ה' את ליבו על מנת שיבואו המכות לפרסם את האמונה בעולם, וככל מקרי העולם שנועדו רק בשביל ישראל. אך א"ל הגר"י דיויד שליט"א שאע"ג דכתיב ראה ויתר גוים, היינו שניטל מהם שכר מצוות, אך ודאי לא פקע מינייהו מהלך והנהגה של דין ואדרבה כאן כתוב דן אנכי דמשמע שהכל במהלך של דין ולא באו מכות על חנם].

ולהוסיף, שנקודת הגאולה ג"כ מתחלת בענין האמונה כי נתייחדו והתבדלו מהמצרים וגדרו עצמן מהעריות מכוח יוסף שגדר עצמו. וכדאיתא (ויקרא רבה לה, ב) 'בשביל ד' דברים נגאלו ישראל ממצרים שלא שינו את שמם ואת לשונם ולא אמרו לשוה"ר ולא נמצא אחד מהם פרוץ בערוה'. וכן אמר בעל ההגדה מלמד שהיו מצוינים שם, והוא דבר נשגב, שמחמת אמונה רעיונית גרידא ללא אחיזה במציאות או הוכחה לדבר החזיקו מעמד בכך, ועל זה נאמר 'זכרתי לך חסד נעורייך'. ועל האמינם בו ביצי"מ ולא שאלו מנין נאכל ואיך נתקיים במדבר, נאמר 'אהבת כלולותייך' וכו'. ובזה גילו את היופי הפנימי הטמון וגנוז במעמקי נפשות ישראל. ובכך נתבררה קדושתם ששמרו על קדושת הברית ומכח זה בא התיקון וההכנה לגאולה. ורק ע"י שירדו כל המדרגות יכלו אח"כ להשיג כל

מ"ט שערי קדושה כי זה לעומת זה עשה אלוקים.



ה.

'וגאלתי' - יבואר היאך התגלו עיקרי האמונה במכות מצרים

ידוע מהקדמונים שעשרת המכות באו כנגד עשרה מאמרות וכנגד עשרת הדברות, כלומר, בעשרה מאמרות מונח כח של הסתר, שכביכול העולם מתנהל מאז בריאתו מכח אותם עשרה מאמרות, ואת תפיסה זו באו עשרת המכות לבטל, שאין הדבר כן. ולגלות שהעולם מתנהל אך ורק על פי הרצון העליון המנהיג ומנהל את העולם בכל עת ובכל שעה.

כי באמת העולם הוא מקום שכחה והסתר, ו'עולם' מלשון העלם, ולא תמיד ברור לכל מי הבעלים של העולם. בעולם הטבעי מרגיש האדם רק את עצמו. עשר המכות באו ללמד שהקב"ה הוא הבעלים, כמו שנאמר בכל מכה לשון 'בזאת תדע' או 'למען תדע כי אני השם'. היינו שבאו המכות להחדיר את הידיעה שאין הטבע, אלא הקב"ה, היסוד העצמאי שנותן כח לטבע בכל רגע. בשעת שליטת המכה היה ניכר מי הבורא באופן של ידיעה ברורה, כי היתה אז כניעת הטבע להשגחת הבורא. במכת ארבה בולט ענין זה במסוים, שם כתוב 'וכיסה את עין הארץ ולא יוכל לראות את הארץ', ואח"כ חוזר על כך פעם נוספת. וכי זה סתם תיאור הרקע? א"כ למה חוזר על זה כמה פעמים? זה בא לומר כי בזמן שליטת הארבה לא נראתה הארץ, אלא ראו רק את הבורא^ז.

וכן כל ענין המכות שבאו על פרעה ומצרים היה כדי לשבור את טומאת הארץ והכפירה של 'לא ידעתי את השם' ובאמת פרעה ומצרים האמינו באלוהים כמו שמוכיח הרמב"ן (ה, ג) מכך שאמר פרעה ליוסף 'אחרי הודיע אלוהים אותך

ז. כך שמעתי מהגר"י דיוויד שליט"א.

וכן איש אשר רוח אלוקים בו'. רק לא ידע את השם המיוחד כמו שאמר 'מי ה' וכן 'לא ידעתי את ה'". וא"כ הכפירה היתה רק בהשגחתו בעולם וסברו שניתן הכוח לאלילים והוא עצמו עשאו לאלוה ככתוב ביחזקאל (כט, ג): פרעה מלך מצרים האומר לי יאורי ואני עשיתיני". וע"ז באו המכות להוכיח היפך דברים אלו.

ומונה הרמב"ן (ס"פ בא) ג' כיתות של כפירה: א. האומרים כי העולם קדמון כיחשו בה'. ב. מכחישים בידיעתו הפרטית ואומרים איכה ידע אל ויש דעה בעליון (תהלים עג, יא). ג. יודו בידיעה ומכחישים בהשגחה ויאמרו עזב ה' את הארץ. וכנגד זה אמר במכות 'למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ', להורות על ההשגחה כי לא עזב אותה למקרים. ואמר 'למען תדע כי לה' הארץ', להורות על החידוש כי הם שלו שבראם מאין. ואמר 'בעבור תדע כי אין כמוני בכל הארץ', להורות על היכולת שהוא שליט בכל אין מעכב בידו, עכ"ל. וכן כתב הרמב"ן בדברים (ה, טו): "כי בעבור היות יצי"מ מורה על אלוה קדמון מחדש חפץ ויכול, על כן אמר אם יעלה בלבך ספק על אחת מאלה תזכור מה שראו עיניך ביצי"מ. וגם כאן הזכיר ג' עיקרים אלו: קדמון, מחדש, ויכול. ואלו הם ג' סימנים שנתן רבי יהודה דצ"ך עד"ש באח"ב.

והיינו שסדר דצ"ך הוא לדעת כי אני ה', ר"ל עצם הימצאות ה' והתחיל ביאור שהחשיבוהו לאלוהיהם, והורה במכת דם כי יש גבוה מעל גבוה, כי ארץ מצרים ארץ של הנהגת הטבע היא, שהרי במצרים משקים ברגל כגן הירק, לא כא"י אשר למטר השמים תשתה מים, לכן במצרים היה נראה שהמים הם מציאות של מים, אך במכת דם נתגלתה המציאות האמיתית שרק מה שה' רוצה הוא קיים, ומים יכולים להיות דם למצרים ובו זמנית גם מים לישראל - אין מציאות טבעית! וכן מכת צפרדע היה ביאור, עד שבמכת כינים הודו כי אצבע אלוקים היא.

ובסדר עד"ש נרמז כי ה' משגיח למטה בדקדוק, ולכן בערוב נאמר והפליתי

והיינו שבא הערוב לרשע ולא לצדיק והיה זה מופת חותך על כך, וכן בדבר היה הבדל בין מקנה ישראל למקנה מצרים, וכן בשחין שלא יכלו החרטומים לעמוד לפני משה מפני שבושו בשחין שעליהם שלא היה במשה וב ישראל.

וסדר באח"ב בא להורות כי אין כה' בכל הארץ והיינו שאין עוד יכולת בלעדיו, ולכן הברד והארבה והחושך היו באופן שמסתיר עין השמש, והיה חשוך לרמזו כנ"ל. אמנם מכת בכורות אינה מסדר המכות של גילויים אלו, אלא היא באה לגלות דבר נוסף, שישראל הם תכלית הבריאה ויבואר בסמוך.



ו.

יבואר שכל עצמה של הגלות היה כדי לגלות שבני בכורי ישראל

נתבאר שהמטרה של הגלות היא הגאולה והמטרה של הגאולה היא פרסום כבוד ה' בעולם ולצורך כך נוצרה ביצי"מ אומה שהיא תשמש לגילוי כבוד ה'. כי רק בשעה שיצאו ממצרים היו ס' ריבוא נפשות ישראל, וכל מה שהיה קודם לכן שבעים נפש ואצל האבות היה זה רק הכנה לבנים שיהיו לעם. ויצירה זו היא באמת כל תכלית העולם. ולכן בפעם הראשונה שבא משה לפני פרעה א"ל בני בכורי ישראל ולא פירש לו יותר, והיינו שא"ל כל העולם נברא רק בשביל העם שישרת אותו וזה עמ"י שנברא בראשית המחשבה וזה ענין הבכור שנולד ראשון. כי בכור היינו מי שעושה את האב לאב ומגלה את הוצאת הפירות של האב^ט. וכלל ישראל נקראים בשם בני בכורי כי הם המגלים את התכלית ע"י עבודתם בקיום התורה.

ויצירת העם המיועד לתפקיד רם ונשגב זה היה דוקא באופן הזה של

(ח). כלי יקר.

(ט). כך שמעתי מהגר"י דינור שליט"א.

ולקחתי גוי מקרב גוי, כי בלי זה במה תהיה לעד ולמופת כי לקחם לגוי. ונאמר גוי מקרב גוי, כי היו ישראל כעובר במעי אמו.¹ שהיו מוקפין בטומאת ותועבת ארץ מצרים, מחוברים למצרים וטפלים להם שאין להם מציאות בפני עצמה². וזה לעומת זה, שכשם שקדושת בכורי ישראל מסמלת ומבטאת את קדושת כלל ישראל, כך מיתת בכורי מצרים מסמלת ומבטאת את טפלותם ושפלותם אל קדושת ישראל.

ומפורש ביחזקאל (כ, ה) ואודע להם בארץ מצרים, שעשו בני"י תועבות ולא פרשו מהם, וברמב"ן משמע ששלח להם ה' שלוחים ולא שמעו לו, ורק למשה שמעו כי אמר 'פקוד פקדתי אתכם'. ומפורש ברמב"ם שעבדו בני"י ע"ז חוץ משבט לוי, וכן כתוב וירעו אותנו המצרים ולא כתוב וירעו לנו והיינו שהחטיאו מצרים את בני"י ולכן כבד לב פרעה כיון שהחטיא את חבריו אין מספיקין בידו לעשות תשובה³. ולכן נאמר למשה והוצא את עמי בני ישראל ממצרים ולא נאמר ארץ, כי הכוונה כאן להוציאם מחטאי מצרים ולכן נאמר עמי כי ישראל אע"פ שחטא ישראל הוא. ואז נאמר לו בהוציאך את בני ישראל תעבדון את האלוקים על ההר הזה, כי במ"ת פסקה זוהמתן לגמרי ותכלית יצי"מ היא למ"ת. ועי"כ יוכלו לבוא אל כל ההבטחות של נחלת הארץ ומתן תורה עד התכלית הסופית של גילוי כבוד מלכותו בעולם באחרית הימים.

ומעתה אין הפשט שהיה עם בני ישראל במצרים ועכשיו ניתנה להם איזו הוספה או מתנה של חרות, שמעתה אינם עבדים אלא בני חורין. אלא יציאת מצרים היתה לידת כלל ישראל. שם ניתנה לנו צורת יצירתנו. ויצירת צורת כלל ישראל דורשת הילול, כמ"ש (ישעיה מג, כא), עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו. לכן כל מציאות האדם - כלל ישראל שקרויין אדם - היא להלל, לשבח, ולספר

(י). ילקו"ש דברים תתכ"ו

(יא). לשון המהר"ל בגבורות ה' פ"ג.

(יב). כלי יקר.

נפלאות השם, כל אשר עשה לנו במצרים לעינינו. לכן יציאת מצרים גופא היא תהלות השם, כי עצם יצירת כלל ישראל בעולם פועל שתהיינה ניכרות תהלות השם. לכן צריך לספר בהילול ושבח של יציאת מצרים, כי אז ניתנה לנו צורה המתאימה למקורנו האמיתי.



ז.

'ולקחתי' - יבואר היאך התגלה שישאל הם תכלית הבריאה

הנה בתהליך גאולת מצרים התרחשה תפנית ביחס של בנ"י לבורא עולם, שכל זמן היותם עבדי פרעה האמינו במציאותו של אל אחד שכן קיבלו במסורת מאבותם כמבואר ברמב"ם הלכות עבודה זרה פרק א כיון שנגמל איתן זה... ידע שיש שם אלוה אחד והוא מנהיג הגלגל והוא ברא הכל ואין בכל הנמצא אלוה חוץ ממנו... והודיעו ליצחק בנו, וישב יצחק מלמד ומזהיר, ויצחק הודיע ליעקב ומינהו ללמד וישב מלמד ומחזיק כל הנלוים אליו, ויעקב אבינו למד בניו כולם והבדיל לוי ומינהו ראש והושיבו בישיבה ללמד דרך השם ולשמור מצות אברהם, וצוה את בניו שלא יפסיקו מבני לוי ממונה אחר ממונה כדי שלא תשכח הלמוד, והיה הדבר הולך ומתגבר בבני יעקב ובנלוים עליהם ונעשית בעולם אומה שהיא יודעת את ה'.

ועל כן נזהרו בני ישראל שלא יתערבו בין המצרים ולהיות מצוינים בלבושם ולשונם. אך משעה שבא משה ואמר 'פקוד פקדתי אתכם' היה היחס אל הבורא עולם לא רק כאלוהים אלא כאלוהי ישראל הבא לגואלם ולקחתם אליו. ושיאה של התרחשות זו הייתה במכת בכורות שהיא בעצם תכלית כל המכות כמו שאמר השם בעת שולחו את משה אל פרעה בפעם הראשונה 'בני בכורי ישראל... הנה אנכי הורג את בנך בכורך'.

והנה קודם מכת בכורות אומר משה 'כה אמר ה' כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים', ותרגם אונקלוס אנא מתגלי בגו מצרים. וכן 'ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה' תרגם אונקלוס 'ואתגליתי'. ונראה מכך ששונה אופן הכאת הבכורות משאר המכות, שהיו או ביד חזקה דהיינו ימינו של הקב"ה ור"ל הפסיק להשפיע חיות, או ע"י זרוע נטויה דהיינו שמאלו של הקב"ה ור"ל מידת הדין, אך מכת בכורות היתה על ידי גילוי שכינה שנתגלה הקב"ה בכבודו ובעצמו. וכן אומר בעל ההגדה 'ביד חזקה זו הדבר ובזרוע נטויה זו החרב, ובמורא גדול זו גילו שכינה', והמכוון הוא למכת בכורות, שבה גילה רצונו בבריאה, שהתכלית של הכל זה בני בכורי ישראל, וממילא אין מקום חיות למי שאינו שייך אל הקדושה הזאת.

אמנם קדושת ישראל אינה בנויה על תחילת ההופעה כמו פטר רחם, שהרי כלל ישראל נוצר רק לאחר שכבר היו בעולם שבעים אומות. אלא בכורתו של עמ"י הוא במחשבה, והיינו שהם תכלית הבריאה כיון שהם המיועדים להרבות כבוד שמים בעולם שזהו תכלית הכל. ודוקא משום כך בא לעולם לאחר ע' אומות בהתאם לכלל שסוף מעשה במחשבה תחילה [כאותו אדם הבונה בית לבנו, שרק לבסוף יבוא לגור שם כי הוא התכלית של הבית]. ומובן שההתראה על מכת בכורות באה לפני הכל, כיון שהיא תכלית כל המכות, וכולם כהכנה אליה. ועל כן ראוי שהמחשבה עליה תבוא קודם כל המעשים.

ומבואר בפחד יצחק דתוכנו הפנימי של הנס במכת בכורות, היה הפקעת המצרים מהיעוד של הבריאה ולעומת זאת בא הגילוי של ישראל נועד התפקיד של גילוי כבוד שמים, וכיון שזהו ענין הבכורה בא הנס לידי ביטוי בבכורי מצרים וכנגד זה בבכורי ישראל. ונמצא שקדושת בכור בבנ"י מיצג את הקדושה הכללית של בנ"י, וע"כ הבכור מיוחד יותר לעבוד את השי"ת ולגלות כבוד שמים.



ח.

'חירות עולם' לעומת 'כי לי בני' עבדים'

בעניין הזה שנתגלה בפסח כי בני בכורי ישראל יש להתבונן כי הנה מצד אחד הגאולה נקראת יציאה מעבדות לחרות, וכן בלשון חכמים נקרא החג זמן חרותנו. ומצד שני כל עצמותה של הגאולה היא שנהיה עבדי ה', כמו שנאמר עבדי הם ודרשו ולא עבדים לעבדים, וכן הללו עבדי ה' ודרשו ולא עבדי פרעה.

וכן איתא בקידושין (כב:) והגישו אל הדלת או אל המזוזה ורצע אדוניו את אזנו במרצע. מה נשתנה דלת ומזוזה מכל כלים שבבית, אמר הקב"ה דלת ומזוזה שהיו עדים במצרים בשעה שפסחתי על המשקוף ועל שתי המזוזות ואמרתי כי לי בני ישראל עבדים ולא עבדים לעבדים והוצאתים מעבדות לחירות והלך זה וקנה אדון לעצמו ירצע בפניהם, ע"כ. וצ"ע הלא בשעה שפסח הקב"ה על המשקוף ועל שתי המזוזות כלל לא נאמר מקרא זה דלי בני ישראל עבדים. וע"כ צ"ל דכל המציאות של הוצאתים מעבדות לחירות הינה 'כי לי בני ישראל עבדים'.^(ג) וליישוב התמיהה ביאר הגר"ח"י קפלן שהנה מהותה של חירות הינה להיות 'אני בעצמי', ולא מה שאחרים רוצים שאהיה ולא להיות תלוי בדעת אחרים. ובמצרים היו בני עבדי פרעה כי רצונם היה דבר אחד והוכרחו לעשות דבר אחר, והנה ביצי"מ לא נצטוו לעשות דבר מחוץ לדעתם, אלא נשתעבדו לרצון המצווה, כלומר שעבוד שבכאן הינו גילוי שהרצון והמציאות של ישראל הם להיות כפי הרצון העליון ובוהם הם נעשים עבדי הקב"ה וזה גופא החירות הגדולה שיש. וא"כ ביצי"מ נפעל ונקבע הכלל שהטבע של ישראל הוא להיות עבדי ה'.

וכן מתבאר מאמר הכתוב 'משכני אחריו נרוצה', ופרש"י אני שמעתי משלוחיך רמו שאמרת למשכני ואני אמרתי אחריו נרוצה להיות לך לאשה.

(ג). כך שמעתי מהגר"ח"י דיוויד שליט"א.

ומבואר דקאי על כלל"י ביצי"מ, וזו המציאות של ישראל ביצי"מ 'אחריך נרוצה'. וכן ייסד הפייטן בתפילת טל הנאמרת בבוקרו של חג הפסח 'כנה אחריך משוכה - בטל' דמיוסד על הפסוק הזה משכני אחריך נרוצה דשייך לבוקרו של טו בניסן.

וכן יש ללמוד ממה שנאמר בשיר השירים הנקרא בפסח השבעתי אתכם בנות ירושלים אם תמצאו את דודי מה תגידו לו שחולת אהבה אני: ופרש"י השבעתי אתכם - האומות אנשי נבוכדנצר שראיתם בחנניה מישאל ועזריה מוסרים עצמם לכבשן האש ואת דניאל לגוב אריות על עסקי התפלה ואת דורו של מרדכי בימי המן: מה תגידו לו - שתעידו עלי שבשביל אהבתו חליתי ביסורים קשים ביניכם יבא נבוכדנצר ויעיד יבא אליפו וצופר וכל נביאי האומות ויעידו עלי שקיימתי את התורה: מה דודך מדוד - כך היו שואלין האומות את ישראל מה אלהיכם מכל האלהים שכך אתם נשרפים ונצלבים עליו: שככה השבעתנו - להעיד לו על אהבתך:

ונראה שמהלך זה של גילוי יופי הפנימי הזה בנפשות ישראל תחילתו היה ביצי"מ עד שלעת"ל מכריזים אומות העולם על ישראל 'כי חולת אהבה אני', וזהו סוד של אותו הלילה, ההשתוקקות של ישראל להתחבר ולהתדבק בקדושתו ית' אשר באותו הלילה בחר בנו מכל העמים וקרבנו לעבודתו להיות מגלי מלכותו ית' שמו בעולם.

ומאותה נקודת זמן קיבלנו את הכח לעמוד כנגד כל הלחץ והפיתויים מצד אוה"ע כי בו נתגלה שכל עצמותנו היא להיות כפי הרצון העליון. וכ"כ חזקה היא העצמיות הזאת ומושרשת בטבענו עד ששום דבר לא יכול לגבור עליה והובטחנו כי לא ידח ממנו נידח ונצח ישראל לא ישקר. ויתכן לומר כי מאותה נקודת זמן נקבע וחל בכלל"י המציאות הזאת

כמו שכתב הרמב"ם בהלכות גירושין פרק ב: מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו או עד שנתרחק

האוצר ♦ ניסן ה'תשע"ז

מדבר שאסור לעשותו אין זה אנוס ממנו אלא הוא אנוס עצמו בדעתו הרעה. לפיכך זה שאינו רוצה לגרש מאחר שהוא רוצה להיות מישראל רוצה הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות ויצרו הוא שתקפו וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גרש לרצונו.



ט.

פסח ומצה כנגד ב' מיני הגאולות

לאחר שנתבארו היטב ב' מיני הגאולות של פרסום האמונה ושל בני בכורי ישראל. עתה נראה איך גם מצוות הלילה מסודרות עפ"י"ז. בליל הפסח ישנם ב' מצוות עיקריות הא' הוא לאכול מצה והב' הוא לאכול קרבן פסח. והנה במצות אכילת מצה צריך שיהיה לתאבון דהיינו לרעוב עליה ואילו במצות אכילת פסח המצוה היא שאינו נאכל אלא על השובע. והעמדת ב' עניינים אלו זה לעומת זה ביאר הגר"י דיוויד שליט"א כדלהלן:

עניין אכילת מצה הוא שכשיצאו בנ"י ממצרים נאמר (שמות יב, לט) וַיֹּאפּוּ אֶת הַבֶּצֶק אֲשֶׁר הוּצִיאוּ מִמִּצְרַיִם עֲגַת מִצּוֹת כִּי לֹא חֵמֵץ כִּי גֵרְשׁוּ מִמִּצְרַיִם וְלֹא יָכְלוּ לְהַתְמַהֵּמֶה וְגַם צָדָה לֹא עָשׂוּ לָהֶם. וכתב רש"י: מגיד שבחן של ישראל, שלא אמרו היאך נצא למדבר בלא צדה, אלא האמינו והלכנו, הוא שמפורש בקבלה (ירמיהו ב, ב) זכרתי לך חסד נעורייך אהבת כלולותיך לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה, ומה שכר מפורש אחריו (שם ג) קודש ישראל לה' ראשית תבואתה.

כלומר, השכר על האמונה בו הוא הבכורה שנתגלתה בישראל. ומונח בזה דבר גדול, שבכל מצוה מלבד הציווי ישנו דבר שקודם והוא הרצון המצוה. וזה מה שנאמר ויקח את האדם ויניחם בגן עדן, לקחו בדברים אמרו לו סמוך עלי זה לפני ויצו ה"א את האדם, זה נקרא אמונה בו דבר שאינו תלוי בחשבונות

ואינו בעל גבול. ועל זה הבטיחו הקב"ה למשה בשעה ששאל למה זה שלחתי ואמר לו עתה תראה אשר אעשה לפרעה כי ביד חזקה ישלחם וביד חזקה יגרשם מארצו וכתב רש"י על כרחם של ישראל יגרשם, ולא יספיקו לעשות להם צידה. ולכאורה מה שייך לכאן מה שלא יספיקו לעשות צידה, אבל המכוון הוא שיזכו לאמונה הזאת שעל סמך האמונה לא יעשו צידה. ולא יצטרכו לחשבונות ויהא גילוי כח פנימי פשוט של אמונה ובטחון.

ואילו קרבן פסח כל עניינו הוא הגילוי של 'בני בכורי ישראל'. וא"כ זה סדר הלילה: אכילת מצה שהוא רק ההכרחי ללא חמץ באה מתוך רעבון ולתאבון ומורה על האמונה שעל סמך היא לא הכינו צידה אלא האמינו והלכו וזה חלק האמונה. ואח"כ אכילת פסח על השובע באה לקלוט התענוג של הנצחיות של בני בכורי ישראל.

וב' עניינים אלו הם ממש ב' מיני הגאולות שנתבארו, אכילת מצה שייך אל האמונה, ואכילת פסח שייך אל הגילוי של בני בכורי ישראל. וזהו טעם נפלא בכורך, כי הלא הכח המחזיק ומעמיד את איתנות האחיזה בקב"ה היא ע"י האמונה בו, וזו הרי המציאות של כלל ישראל, מאמינים בני מאמינים כמבואר בשבת צו. ובוז האופן נכרך המצה עם הפסח להיאכל כאחד.



י.

יבואר השלב הסופי - 'והבאתי' בגאולה העתידה

לאור האמור עד כאן נבין עומק דברי קדשם של חכמינו, שהנה כתוב: 'ליל שימורים הוא להשם', ומביא רש"י 'הוא הלילה שאמר לאברהם בלילה הזה אני גואל את בניך', ע"כ. ור"ל דהלילה שבו נתגלה הקב"ה לאברהם בברית בין הבתרים והודיע לו 'ידע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום ועינו

האוצר ♦ ניסן ה'תשע"ז

אותם ד' מאות שנה ואחרי כן יצאו ברכוש גדול' היה זה ליל ט"ו בניסן. וכן הוא בפדר"א פכ"ז הוציא הקב"ה לאברהם החוצה בליל יום טוב הפסח. והנה לא רק שהודיע לו על הגאולה, אלא הוסיף שהגאולה תהיה בלילה הזה, והטעם מפני שלילה מוכן הוא לגאולת ישראל, ומראש נקבעה הגאולה לליל ט"ו, וא"כ לא נקבע החג לליל ט"ו כי בו נגאלו, אלא נקבע הגאולה ללילה המיוחד. ומוטעם הדבר מדוע הודעת הגאולה עצמה היה בליל ט"ו, כי הוא שורש לגאולה.

אמנם לא רק הודעת הגאולה היה דווקא בליל ט"ו אלא גם הודעת הגלות שייכת דווקא לליל ט"ו, כי כמו שנתבאר הגלות היא ההכנה המצטרפת והמוכרחת לגאולה, כי היא יצירת עמ"י שהוא תכלית הבריאה לפרסם ולגלות אלקותו וכבודו בבריאה עד 'ומלאה הארץ דעה את השם'. וא"כ בברית בין הבתרים מונח כל שורשי השרשים של כוונת הבריאה, והקב"ה מגלגל ומסבב מכירת יוסף וירידת יעקב ובניו ושעבודם עד 'ותעל שועתם אל האלוקים'. וכמו שאחז"ל 'וישלחו מעמק חבון' מעצה עמוקה של אותו צדיק. וזהו ליל שימורים שהקב"ה שמר הבטחתו מלשון ואביו שמר את הדבר לראות מתי יקרה הדבר. וכשם שמוכן היה לגאולת ישראל ממצרים, כן שמור הוא לכל גאולות ישראל בכל הדורות, וכמפורט בפיוט ויהי בחצי הלילה בהגש"פ.

וכמאמר חז"ל בניסן נגאלו ובניסן עתידין ליגאל כי מוכן ושמור הלילה הזה לגאולתן של ישראל, עד שנקרא בתורה 'הלילה' אותו לילה הידוע, וכן בלשון חכמים 'היו מסובין כל אותו הלילה', כי בו נתגלה האור הגדול אור היחוד של 'בני בכורי ישראל', שזהו ראשית המחשבה ותכלית הבריאה, היחוד של קוב"ה עם ישראל.^(ד)

ויש לצרף מה שכתב אדוננו הגר"א (בפי' לחד גדיא): "כלל גדול אצלנו שכל הטובות שהיו ושהיו עוד, בין בעוה"ז בין בעוה"ב את כולם ירשנו מאבותינו

(ד). כך שמעתי ממו"ר הגר"י דיוויד שליט"א

בעת שבירך יצחק את יעקב ולולא הברכות חסרנו את כל, והכל היו לעשו. ועל יסוד זה הולך וסובב כל הפיוט חד גדיא" עי"ש בארוכה. ואמרו חכמינו שהיה זה בליל ט"ו בניסן, ונראה מפני שלילה זה מוכן הוא לברכות ישראל. ומה שאמר הקב"ה לאברהם בלילה הזה אני גואל את בניך מכוון הוא לכל הגאולות, כי כל גאולות ישראל אינן רק יציאה מפדות לרוחה אלא כל גאולה מצטרפת היא לתכלית הגאולה - לגלות ולפרסם שמו וכבודו ית', עד הגאולה העתידה בה תושלם המלאכה.

ולהוסיף, שהנה נאמר בתורה והגדת לבנך ביום ההוא בעבור זה. ואחז"ל בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך. והנה שעה זו היא בלילה שנאמר ואכלו את הבשר בלילה הזה על מצות ומרורים. וקראו הכתוב ביום ההוא. וזה מפני שבלילה הזה מונח כל הגאולות עד קץ הימים וכל גאולה היא משולה ליום וגלות ללילה. עד הגאולה האחרונה שנאמר והיה לעת ערב יהיה אור.

והנה הד' גאולות הינן נכסים של עם ישראל שלא יפסקו ממנו לעולם, אבל הגאולה החמישית של ביאת הארץ זכינו לה ונתרחקנו הימנה, אבל התורה מבטיחה שתתקיים לעתיד לבוא בגאולה השלימה. המהר"ל מגלה שחטא המרגלים יצר מציאות חמורה ביותר, מתחילה הבטיח הקב"ה לישראל והוצאתי והבאתי, שהיציאה ממצרים תהיה לארץ ישראל, אך לאחר החטא נוצר מצב שהם שני דורות, ויוצאי מצרים לא הם באי הארץ ובאי הארץ הם לא יוצאי מצרים. וחומרת הדבר היא בכך שמעתה ביאת הארץ אינה עיקר אלא טפל, כי הרי ישראל אומה גם כשהם לא על אדמתם, אבל יציאת מצרים היא עיקר כי בה נעשינו לעם. ויותר מכך, הרי כל הגליות באו מכח אותו חטא, כמו שנאמר וישא ידו להם להפיל זרעם בגוים ולזרותם בארצות, ואילו נכנסו לארץ מיד לא היו יוצאים ממנה לעולם. ונמצא שהיעוד של והבאתי הגם שנתקיים בסוף ארבעים שנה אבל עדיין הוא זמני ולא קבוע, ורק באחרית הימים שישבו ישראל על אדמתם לעולם, זה יהיה מצב קבוע ואז יתקיים היעוד האמיתי של

ההבטחה 'והבאתי'.

ורמז לכך שהבטחה זו עתידה היא, ממה שתיקנו בליל הסדר ד' כוסות כנגד ד' גאולות הללו ולא תיקנו כוס חמישית כנגד גאולה ד'והבאתי', וכתב התורה תמימה (ר"פ וארא) מפני שבהיותנו עתה בגלות והארץ מסורה בידי זרים א"א לישא כוס יין על זה ולזכר זה תיקנו כוס מיוחד לשמו של אליהו לזכרון ורמז שאנו מקוים לביאתו ולגאולת האומה והארץ. וכן כתב המ"ב (סימן ת"פ סק"י) טעם למזיגת כוס זו לרמז שאנו מאמינים שכשם שגאלנו השי"ת ממצרים הוא יגאלנו עוד וישלח לנו את אליהו לבשרנו. ויעויין בפסחים קיז: שנחלקו הראשונים אם צריך לשתות כוס חמישי כנגד והבאתי, ואפשר דמספק מוזגים ולא שותים, אך לעת"ל ודאי יתחייבו בכוס זו.

ואכן מבואר בדברי הגר"א והמהר"ל והרמח"ל שגאולת מצרים היא הכנה לגאולה העתידה. וכן כתיב 'כימי צאתך ממצרים אראנו נפלאות'. ובספר מצוות קטן מצוה א כתב מה שאמרו חכמים (שבת דף לא) ששואלין לאדם לאחר מיתה בשעת דינו צפית לישועה. והיכן כתיב מצוה זו. אלא ש"מ בזה תלוי, שכשם שיש לנו להאמין שהוציאנו ממצרים דכתיב אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך וגומר. ועל כרחין מאחר שהוא דיבור, הכי קאמר, כשם שאני רוצה שתאמינו בי שאני הוצאתי אתכם כך אני רוצה שתאמינו בי שאני ה' אלהיכם ואני עתיד לקבץ אתכם ולהושיעכם. וכן יושיענו ברחמי שנית, כדכתיב (דברים ל, ג) ושב וקבצך מכל העמים וגומר.

וביאור דבריו שתכלית גאולת מצרים היא פרסום וגילוי שמו ית' בעולם. וכמו"כ ישועת ישראל האחרונה תביא לתיקון העולם ולהיפוך לב העמים לעבדו שכס אחד וכח הלידה וההתחדשות של עם ישראל ביצי"מ הוא מעין העת"ל שנא' (צפניה ג, ט) 'כי אז אהפוך אל העמים שפה ברורה לקרא כולם בשם השם'. וא"כ בגאולה העתידה תתממש תכלית היציאה ממצרים.

וכן בתרגום יונתן בו עוזיאל (שמות יב, מב): ד' לילות כתובים בספר הזכרונות

לפני ה', לילה שבו התגלה למברי עלמא. לילה שבו התגלה לאברהם שנאמר ויחלק עליהם לילה. לילה שהתגלה במצרים ולילה שעתיד להיגלות למיפרק עמיה מגלוותהון לדוריהון. וכן הוא במדרש שחלק הקב"ה ליל ט"ו לשניים חציו ליצי"מ וחציו לגאולה העתידה לבוא. ועוד אמרו: 'ליל שימורים שהיה הקב"ה שומר ומצפה לו לקיים הבטחתו להוציאם מארץ מצרים הוא הלילה שאמר לאברהם הלילה הזה אני גואל את בניך'. ומכיון שתכלית גאולת מצרים היא הגאולה העתידה, הרי קאי הבטחה זו הן אגאולת מצרים והן אגאולה העתידה לבוא. וכן אומרים בסדר ההגדה, 'ברוך שומר הבטחתו לישראל, והיא שעמדה לאבותינו ולנו שבכל דור ודור עומדים עלינו לכלותינו והקב"ה מצילנו מידם'.

והן אמת שפרטי הגאולה העתידה הינם על פי מה שהיה בגאולת מצרים, וכשם שבמצרים פסק השעבוד בתשרי ולא נגאלו עד לניסן, וכאמור הכוונה בזה היא שהיה ב' מיני גאולות, וכך לעת"ל תבוא הגאולה בב' שלבים, שמתחילה יבוא משיח בן יוסף לגאול את ישראל מתחת ידי האומות ואח"כ יבוא משיח בן דוד וימלוך^{טו}. וכ"כ הגר"א בביאורו לישעיה (ב, ה) שכשם שהיו ב' גאולות שהם ד' כמו שנתבאר, כך יהיה לעת"ל שיגאלו בגשמיות ואח"כ ברוחניות. ועל כן נאמר פעם ראשון לכו נעלה אל הר ה' אל בית אלוקי יעקב היינו מן השעבוד אל הגאולה ופעם שניה אמר לכו ונלכה באור ה' לעבדו שכם אחד.

וכנגד ד' שלבי הגאולה כן יהיה לעת"ל, דמתחילה יבוא משיח בן יוסף ויגאל את ישראל משעבוד מלכיות, כנגד והוצאתי שפרקו עול השעבוד מעליהם. ואח"כ תהיה מלחמת גוג ומגוג להכרית לגמרי עול הגוים כנגד והצילתי שהיו בני חורין. ואח"כ יבוא משיח בן דוד וישפוך השם את רוחו על כל בשר כנגד וגאלתי, ואז יהיו הגילויים לכל כמו שנתגלו במכות מצרים. ואח"כ מלאה הארץ דעה את השם כמו במתן תורה כנגד ולקחת. והשלב הסופי הוא ביאתן לארץ ואז תהיה המלכות בציון כנגד והבאתי כמו שנאמר והיה השם למלך על כל

טו). הגר"א שה"ש ב, י.

הארץ ביום ההוא יהיה השם אחד ושמו אחד. וכנבואת ישראל על ים סוף תביאמו ותטעמו בהר נחלתך - השם ימלוך לעולם ועד.

וכן נראה מלשון בעל ההגדה שהנה בברכת אשר גאלנו ישנו דבר נפלא, מתחילה מודה על אשר גאלנו וגאל את אבותינו ממצרים וכו', שזוהי הודאה על העבר, ואח"כ עובר לדבר על הגאולה העתידה, שמחים בבנין עירך וששים בעבודתך ונודה לך שיר חדש על גאולתנו ועל פדות נפשנו וחותם גואל ישראל. וצ"ב הא בעינן סמוך לחתימה מעין החתימה, והיאך מסיים בלשון גואל ישראל שהוא לשון הווה. אבל, הגאולה העתידה כלולה בגאולת מצרים, כמ"ש כימי צאתך ממצרים אראנו נפלאות, וע"כ הוא מעין החתימה.

ויש לצרף את דברי המהר"ל, שהנה נאמר (ירמיה כג, ז-ח) "הנה ימים באים ולא יאמר חי ה' אשר העלה את ישראל מארץ מצרים כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפונה ומכל הארצות אשר הדחתים שמה". ובפרק קמא דברכות (יב ב) אמר להם בן זומא לחכמים וכי מזכירין יציאת מצרים לימות המשיח, והלא כתיב "הנה ימים באים וגו'". אמרו לו, לא שתעקר יציאת מצרים, אלא שתהא שעבוד מלכיות עיקר ויציאת מצרים טפל לה. וכתב המהר"ל בהקדמה לספר נצח ישראל דסבירי להו לחכמים שיש זכר ליציאת מצרים אף לימות המשיח, כי איך לא יהיה זכר לסבה עם המסובב, כי מן המדריגה שקנו ישראל כשיצאו ממצרים יקנו עוד מדריגה יותר עליונה, ואם לא שהוציאנו ממצרים, ולקח ישראל לו לעם, לא זכו לאותה מעלה עליונה שיקנו לעתיד, כי יציאת מצרים הוא סבה בעצם אל הגאולה העתידה. ומפני כך, אלו שתי הגאולות הם מתחברים ביחד כאילו הם גאולה אחת.



י.א.

יבואר שההגדה מסודרת לפי ד' מיני גאולות

מתחיל עבדים היינו לפרעה במצרים ומתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו [ומה שבינתיים הוא רק בדין סיפור ואינו מעצם הסיפור], והולך ופורט העינוי והמרירות עד ויוציאנו ה' ממצרים שזה כנגד והוצאתי והצלתי. וביד חזקה ובזרוע נטויה ובמורא גדול ובאותות ובמופתים אלו עשר המכות שהביא הקב"ה על המצרים ונתבאר שענינם הוא וגאלתי. ופורט המכות עד כמה מעלות טובות למקום עלינו ושם מפרט ומבאר מעלות ישראל כנגד ולקחתי. וחותם בגואל ישראל כנגד והבאתי.

ועל ב' גאולות ראשונות אומרים ב' פרקים ראשונים שבהלל המדברים על יצי"מ, כמו שאמרו חז"ל בשעה שיצאו ממצרים אמרו הללו עבדי ה' ולא עבדי פרעה. ושם הולך דוד המלך ומפרט את עיקרי האמונה: שכלפי הגוים רם ה' ועל השמים כבודו. אך אנו אומרים מי כה' אלוקינו שאפילו שמגביה הוא לשבת עכ"ז משפיל לראות, ולא עוד אלא שמקים דל מעפר ומרים אביון מאשפות להושיבו עם נדיבי עמו, ואת עקרת הבית מושיב להיות אם הבנים שמחה.

ורק אחרי הסעודה אומרים הלל הגדול שהוא נאמר על הגאולה העתידה, דבגמ' (פסחים קי"ח) מובא ש'לא לנו' נאמר על חבלי משיח ומלחמת גוג ומגוג, וא"כ מ'אהבתי' ו'מה אשיב' ובעיקר 'מהללו את ה' כל גוים' קאי אגאולה העתידה שלעת"ל שיתגלה כבודו לעיני כל העמים ויגבר עלינו חסדו אז יהללו אותו כל העמים וישבחוהו כל אומות העולם. ולעת"ל יתגלה כי טוב ה' וחסדו היה מעולם ועד עולם. ודבר זה יבינו יותר ישראל, ויותר בני אהרן המעולים מהם, ויותר מהם יראי ה'.

ולעת"ל תשרור באהלי צדיקים קול רינה וישועה ויודו ויספרו חסדו ונפלאותיו אשר עשה, כי אך צדיקים יזכו לראות בגאולה השלמה, ויודו על

שענם והושיעם, לעת הזאת יתגלה כי עמ"י שמאסו במ בוני עולם היא תכלית הכל ולמענה עשו הכל. ואז יתברר כי מיד ה' היה כל צרות והיסורים אף כי נפלא היה ממנו ומכוסה מעיננו. אז יאמרו הכל היום הזה עשה לנו ה' - א"כ נגילה ונשמחה בו ית'. ולכן נאמר אחרי כוס ד', כי שייך הוא לכוס חמישי דוהבאתי כנגד הגאולה העתידה השלמה.



יב.

קריעת ים סוף

הנה בשעה שיצאו בנ"י ממצרים עדיין לא נתבטלו משעבדיהם מן העולם, וגמר ישועתן של ישראל היה רק בשעת קריעת ים סוף שלאחריה ראו את מצרים מת על שפת הים. ויש להתבונן בנס קריעת הים, שהנה תיקנו חז"ל בנוסח התפילה 'ומלכותו ברצון קיבלו עליהם... לך ענו שירה וגו'. 'מלכותך ראו בניך בוקע ים לפני משה זה אלי ענו ואמרו השם ימלוך לעולם ועד', ומבואר שכל עניין קריעת הים היה בכדי שיבואו בנ"י לקבלת מלכות השם יתברך, ואכן לכך הגיעו בשיא פיסגת השירה - שהכריזו כולם יחד: השם ימלוך לעולם ועד. וכן אחז"ל ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל בנבואתו ואמרו יונקי שדיים זה אלי ואנוהו. ומבואר שעיקר הנס היה שנתגלה הקב"ה בנבואה לכל ישראל וע"י כך הגיעו כלל ישראל להכרה שלימה במלכות ה' בעולם עד שאמרו ה' ימלוך לעולם ועד'.

אך עכ"פ נראה שעל הים אירעו ב' מיני ניסים הא' גשמי שנבקע הים והא' רוחני שנראה להם השם, וב' מיני ניסים הללו הם השלמה לב' מיני הגאולות שבהן יצאו ממצרים, נס קריעת הים וביטול משעבדיהם מן העולם הוא נס גשמי שהוא השלמה של והוצאתי והצלתי. ואילו נס גילויי הנבואה וקבלת מלכותו

הוא נס רוחני שהוא השלמה של וגאלתי ולקחתי.

ומעתה צריך עיון למה נצרך כלל נס קריעת הים הלא נס זה של גילוי נבואי וקבלת מלכותו היה יכול להיעשות גם על היבשה. ואילו להצלתם מיד מצרים היה אפשר בדרך של הכאת המצרים כמו בעשר המכות ולא דוקא בנס שנעשה לישראל. ומוכרחים לומר שעיקר נס קריעת הים הינו הניסים הרוחניים אלו, ובהכרח שייעשו דוקא על הים. ויש לעמוד וליתן טעם פנימי בדבר.

הנה מבואר בפחד יצחק (מאמרי פסח לג) על הפסוק 'להשם הארץ ומלואה תבל ויושבי בה כי הוא על ימים יסדה ועל נהרות יכוננה', שהארץ הוא מקום חיות האדם ומסמלת את היותו בעל בחירה ואילו בים אין חיות לאדם ומסמל את ידיעת השם, וכוונת הפסוק שהארץ דהיינו בחירת האדם מיוסד על הים דהיינו ידיעת השם. וניתן להוציא מכך שהיבשה היא יותר קרובה אל הגשמי ואילו הים יותר קרוב אל הרוחני, והנה תוכנו של נס קריעת הים היה שהלכו ביבשה בתוך הים, דהיינו שהיו מונחים ביבשה אך מסובבים ונמצאים בתוך הים, וזהו המקום המתאים ביותר להראות לבני ישראל את מלכות השם כי זהו הנס הרוחני המשלים את הנס הגשמי לשלמות אחת.



אוצר אורח חיים

בעניין עבירת לא תשא בברכה לבטלה ♦ בדין בישול של
'טעם' בשבת ♦ בירורי הלכה בדיני תחומין

הרב יצחק קושלבסקי

בעניין עבירת לא תשא בברכה לבטלה

האם איסור ברכה שאינה צריכה הוא דאורייתא או דרבנן

כתוב בגמרא בברכות (לג, א): "כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא". ונחלקו הפוסקים האם מימרא זו היא מדאורייתא או מדרבנן, ובשדי חמד (מערכת הבי"ת אות קט"ו) האריך מאד למעניתו בדברי הראשונים והאחרונים בזה, ובפתח דברינו נלקוט אחר הכורמים ונביא את עיקר העולה מדבריו ומדברי הפוסקים בעניין זה.



דעת רבנו תם שהאיסור רק מדרבנן

התוספות (ראש השנה לג, א, ד"ה הא) כתבו בשם רבנו תם שמה שכתבה הגמרא שעובר על לא תשא אין זה מדאורייתא אלא מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא הוא. ובכך ביאר רבנו תם הכיצד יכולות הנשים לברך על מצוות עשה שהזמן גרמא למרות שאינן מצוות בדבר כלל, ואפילו לא מדרבנן, והלוא לכאורה יש בזה איסור תורה של לא תשא, אלא על כרחך שאיסור זה אינו מן התורה אלא מדרבנן בלבד, ובנשים שמברכות על מצוות שהזמן גרמא לא גזרו חכמים איסור בדבר [ואת דברי התוספות בזה הביאו הרא"ש (קידושין, פרק א סימן מט) והר"ן (ראש השנה שם ד"ה ולענין ברכה) ותלמידי רבנו יונה (ברכות לט, ב בדפי הרי"ף ד"ה מי שאכל)]. ומביאים התוספות ראיה לדבר ממה שכתוב במסכת ברכות (כא, א) ספק קרא אמת ויציב ספק לא קרא חוזר וקורא, ולא אסרינן מספק משום לא תשא.



דעת התוספות שהוצאת שם לבטלה בלי ברכה חמורה מהוצאת שם לבטלה דרך ברכה

אמנם, התוספות מקשים מגמרא נוספת בעניין זה, והיינו ממה שכתוב במסכת תמורה (ג, ב) שהמוציא שם שמים לבטלה עובר בעשה ואזהרתו מהפסוק "את ה' אלוקיך תירא ואותו תעבוד" (דברים, ו, יג), ומשמע להדיא בגמרא שם שלימוד זה הוא מהתורה ולא מדרבנן. ומיישבים התוספות שאיסור זה נאמר רק אם מוציא שם שמים לבטלה בלא ברכה. וביאור דבריהם, שכאשר מוציא שם שמים דרך ברכה אין בזה איסור מצד מוציא שם שמים לבטלה, דהא לא אמרו לבטלה אלא דרך ברכה לקב"ה.



משא ומתן בדעת הרמב"ם בעניין זה

אכן בדעת הרמב"ם למדו כמה מן הפוסקים שדרשה זו היא מן התורה, וכפי שיתבאר מדבריו דלהלן:

א. בפרק א' מהלכות ברכות (הלכה טו) כתב הרמב"ם וזה לשונו: "כל המברך ברכה שאינה צריכה הרי זה נושא שם שמים לשוא והרי הוא כנשבע לשוא ואסור לענות אחריו אמר". ובשולחן ערוך (סימן רטו, ד) העתיק את לשון הרמב"ם כמות שהיא. אמנם מלשון זה לא ברור האם האיסור הוא מן התורה או מדרבנן ונחלקו בזה האחרונים. יש שדייקו (מעשה רוקח הלכות ק"ש, ב, יג) ממה שכתב שהוא כנשבע לשוא, ולא נשבע ממש, שהאיסור הוא מדרבנן [ועיין בשדי חמד שדחה דיוק זה, שכוונת הרמב"ם היא שאף שאינו נשבע ממש הרי דינו כנשבע]. והמגן אברהם (ס"ק ו) כתב לאידך גיסא, שמלשון זו משמע שהאיסור שיש בברכה שאינה צריכה הוא איסור דאורייתא ודלא כהתוספות, והביא ראיה לדברי הרמב"ם שהאיסור הוא מדאורייתא מהגמרא בתמורה הנזכרת לעיל שיש איסור עשה מן התורה במוציא שם שמים לבטלה. ואף שהתוספות דחו שיש

חילוק בין אומר בלשון ברכה לאומר בלי ברכה, הרמב"ם לא חילק בדבר.

ב. ראיה נוספת מביאים האחרונים מלשון הרמב"ם בהלכות שבועות (פרק יב, ט) וזה לשונו: "השומע הזכרת השם מפי חברו לשוא או שנשבע לפניו לשקר, או שבירך ברכה שאינה צריכה, עובר משום נושא שם שמים לשוא, כמו שביארנו בהלכות ברכות, הרי זה חייב לנדונו...". ובהמשך (בהלכה יא): "ולא שבועה לשוא בלבד אסור, אלא אפילו להזכיר שם מן השמות המיוחדין לבטלה, אסור, ואף על פי שלא נשבע, שהרי הכתוב מצוה ואומר ליראה את ה' הנכבד והנורא, ובכלל יראתו שלא יזכיר לבטלה. לפיכך, אם טעה בלשון והוציא שם שמים לבטלה ימהר מיד וישבח ויפאר ויהדר לו כדי שלא יהיה לבטלה. כיצד אמר השם אומר ברוך הוא לעולם ועד וכיוצא בו כדי שלא יהיה לבטלה". ומתוך לשון זו מדייקים הרבה אחרונים (הובאו בשדי חמד שם) שלדעת הרמב"ם המברך ברכה שאינה צריכה עובר באיסור תורה שהרי השווה להדיא את מי שבירך ברכה שאינה צריכה עם מי שנשבע לשקר וכלל את שניהם בכלל מי שעובר משום נושא שם שמים לשוא.

ג. רבנו מנוח על הרמב"ם (הלכות קריאת שמע, ב, יג, והובאו דבריו בבית יוסף אורח חיים סימן ס"ז) נתן טעם במה שפסק הרמב"ם שאם יודע שקרא ומסופק אם בירך אינו חוזר ומברך שזהו משום שיש להחמיר בדבר מחמת ספק לא תשא, ומשמע שסבירא ליה שהמברך ברכה שאינה צריכה עובר על לאו מן התורה.

ד. ובברכי יוסף (אורח חיים סימן מו אות ו) העתיק את לשון הרמב"ם בתשובה (שו"ת פאר הדור סימן קה) על מה שנשאל במה שנהגו בצור לקרות המגילה ב"ד ובט"ו מספק ומברכים בשניהם, והשיב שמפני הספק ראוי לקרוא גם בט"ו אבל בלא ברכה, "מפני שהיא ברכה שאינה צריכה ואיסורא דאורייתא הוא שנושא שם שמים לבטלה ואין ראוי לעשות כך מפני הספק וזה כלל גדול שבכל מצוה בין דאורייתא ובין דרבנן אם נסתפקנו בה אם יברך או לא עושה אותה בלא ברכה... ולכן ראוי לבטל המנהג" עכ"ד. הרי שכתב במפורש שאיסור זה הוא

מדאורייתא. והביא עוד שהקשה לו חכם אחד מלשון הרמב"ם במקום אחר (פאר הדור סימן כו) שכתב "והם אמרו כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר בלא תעשה" דמשמע שהוא רק מדרבנן. וכתב הברכי יוסף ליישב את הלשון שגם בזה כוונת הרמב"ם לאיסור תורה, ומה שכתב הרמב"ם ש"הם אמרו" היינו שאם חז"ל לא היו אומרים שיש איסור בדבר באמת לא היה כאן איסור מן התורה, משום שאז לא היה נחשב כמוציא שם ה' לשוא ואדרבה היה שכרו איתו אשר בירך לשם כבודו. אולם השתא שאמרו חכמים שהמברך שלא תקנו ברכה אלא בעת הצורך, ממילא אם מברך שלא בעת הצורך קם ליה באיסור של לא תשא.



דעת הגאונים וספר החינוך שחייב מלקות

עוד הביא בשדי חמד בשם ספר פתח הדביר (חלק ג' סימן רפ"ט) שגם בתשובות הגאונים (שערי תשובה סימן קט"ו) משמע שהמברך ברכה לבטלה עובר על לא תשא וחייב מלקות. והקשה שאף אם האיסור הוא מן התורה הלוא אין זה אלא אזהרת עשה כמבואר בתמורה לגבי כל מוציא שם שמים לבטלה, ואמאי חייב מלקות, ולכן כתב ליישב בדוחק שכוונת הגאונים למכות מרדות מדרבנן. אולם בשדי חמד הוסיף להקשות שבספר החינוך (מצוה ל) כתב על מצוות לא תשא וזה לשונו: "ול להיות יראתו על פנינו לחיותנו ולזכותנו חייבנו במצוה הזאת לבל נזכיר שמו הקדוש לבטלה, וענש מלקות על המיקל ועובר עליה". ובדבריו רחוק מאד לפרש שהכוונה למכות מרדות, ואם כן מצאנו חבר לדברי הרמב"ם שיש בהוצאת שם שמים לבטלה איסור תורה משום לא תשא.



תמיהות האחרונים על השיטה שהמברך לבטלה עובר לאו מן התורה

אולם, על דעה זו שאיסור ברכה לבטלה הוא מן התורה ועוברים בו על לא תשא, הקשו האחרונים קושיות רבות מכמה פנים, מגמרא ומסברא:



קושיא מדברי הגמרא שהמוציא שם שמים לבטלה עובר בעשה

א. בגמרא בתמורה (ג, ב) ובגמרא בסנהדרין (נו, א) מבואר שהמוציא שם שמים לבטלה אינו עובר בלאו אלא בעשה ואזהרתיה ממה שכתוב את ה' אלוֹקֶיךָ תִירָא, ולכן אין להעמיד בו חיוב מלקות. ואם כן איך ניתן לומר שהמברך ברכה שאינה צריכה עובר בלאו דלא תשא, והלוא הזכרה דרך ברכה ודאי יותר קלה מאשר הזכרה בלי ברכה, ועל כורחנו לומר שמה שכתוב בגמרא בברכות שהמברך ברכה שאינה צריכה עובר בלאו זהו מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא.

ואמנם יש הרוצים לומר שלחלק מן הראשונים היתה גרסא אחרת בגמרא בתמורה ולפיה יש בדבר ב' לישנות בגמרא, ויש מקום לומר שאליבא דהלישנא הראשונה גם במזכיר שם שמים לבטלה יש איסור לאו דלא תשא וחייב מלקות [בשדי חמד כתב כן מתוך השערה ליישב לפי זה את דברי הראשונים והגאונים שחייבו מלקות במוציא שם שמים לבטלה. ובנשמת אדם (כלל ה, א) הביא שבאמת יש גרסא כזו ברש"י בלישנא אחרינא, וכן בשיטה מקובצת בשם התוספות, וכתב שיש לבאר כן דעת הרמב"ם]. אולם בשדי חמד כתב שעדיין אין זה מיישב את שיטות האחרונים שנקטו שבברכה לבטלה יש איסור לא תשא מן התורה, שהרי מסתמא גירסת האחרונים היתה כגרסתנו. עוד הוכיח השדי חמד מהרמב"ם בספר המצוות (מצוה ד') בעשה של את ה' אלוֹקֶיךָ תִירָא, שכותב להדיא כגרסתנו שמפסוק זה למדנו אזהרה למוציא שם שמים לבטלה, ולא

משמע שיש בזה גם לאו דלא תשא וגם עשה של את ה' אלוקיך תירא.

הצעת השדי חמד שאין כוונת הרמב"ם ללאו מן התורה אלא שחמור מעין איסור תורה

ומטעם זה כתב השדי חמד לפרש שכל מה שמשמע במקומות שונים ברמב"ם שיש איסור לאו במברך ברכה לבטלה אין כוונתו ללאו מן התורה, אלא שאסמכוהו רבנן אקרא דלא תשא וכיון שכן דינו חמור כעין דין תורה. ופירש כן גם בדעת רבנו מנוח שביאר שדעת הרמב"ם להחמיר בספק ברכות משום שהוא מן התורה, שכוונתו שיש להחמיר בספקו כאילו היה דין תורה, למרות שבעצם זהו דין דרבנן. וכן כתב המשנה ברורה (סימן רטו, כ) שאסור לברך מספק בברכות מדרבנן אף לדעת הראשונים שכתבו במפורש שאיסור ברכה לבטלה הוא רק מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא. וביאר בשער הציון שכיון שסמכו בגמרא איסור זה ללאו של לא תשא שחומרתו גדולה מאד כחייבי כריתות ומיתות בית דין וגם עונשו גדול, לכן אסור להחמיר מספק.



תמיהת הנשמת אדם והחזון איש איך יתכן שהמשבח דרך ברכה יעבור בלאו

ב. עוד תמהו האחרונים מסברא, איך יתכן שהמברך ברכה לבטלה יעבור על איסור לא תשא מן התורה, ונביא את לשון החיי אדם (כלל ה' בנשמת אדם אות א') בזה: "ועוד צריך עיון, כיון דמבואר בשתי סוגיות בסנהדרין ובתמורה דהזכרת שם שמים הוא איסור עשה מ"את ה' אלוקיך תירא", ואיך נאמר כשזיה מברך באימה ויראה ודעתו לברך השם מחמת יראתו שמא לא בירך עדיין, יהיה עובר על עשה זו. ואם יאמר כל היום אתה הוא ה' אלוקינו מלך העולם בורא פרי העץ ופרי האדמה וירבה בשמות, מותר לכתחילה, וכשיאמר תחילה ברוך יהיה

עובר על יראת ה', ודבר זה אין בנו כח להבין". ומכח קושיא זו העלה החיי אדם דלכולי עלמא אין עוברים מהתורה אלא אם מזכיר את השם בלא שום ברכה, או אפילו בברכה – רק כשאומר דרך צחוק והיתול, דבזה מסיר יראתו מפניו. אבל אם מברך להודות לה' שברא פרי העץ אף כשלא יאכל כלום, אין כאן איסור דאורייתא כלל, אלא דרבנן אסרו. אכן, המעיין ברמב"ם ימצא שקשה מאד להעמיד את האיסור שכתב רק באופן זה שהתכוון לצחוק והיתול.

גם בחזון איש (אורח חיים סימן קלז אות ה) הקשה כעין קושיית החיי אדם שהרי רשאי אדם לנסח בעצמו איזו תפילה או תהילה לה' ולמה אם יאמר בלשון ברכה שתקנו חז"ל יעבור על איסור מן התורה, ורק מדרבנן יש מקום לומר שאסרו חכמים לומר נוסח זה אם לא למה שתקנוהו. ולכן העלה גם החזון איש שאם אמר ברכה דרך הודאה לה' אינו עובר בשום איסור מן התורה, ומה שאמרו בגמרא שעובר זהו מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא, ופירש כך גם את לשון הרמב"ם והשלחן ערוך. ואף שבגמרא בתמורה מבואר שיש על כל פנים איסור עשה במוציא שם שמים לבטלה, זהו באופן שהוציאו בלי ברכה והודאה, וכמו שכתבו התוספות.

יישוב החכמת שלמה שגודל מעלת הברכה גורם איסור

ובחידושי חכמת שלמה על השלחן ערוך בסימן רטו (להגאון ר' שלמה קלוגר זצ"ל) הביא את תמיהת החיי אדם בזה. וכתב ליישב שאדרבה, גודל מעלת הברכה יותר מאשר סתם שירות ותשבחות גורם את איסורה אם אומרה בחינם. שהרי אנו רואים שהברכה היא כתשלום על הנאות העולם או על המצוות, ומי שלא יאמר מילת "ברוך" בברכה לא יצא ידי חובת תשלומין אף שהודה דרך שבח ושירה. ומכאן שרק מילת "ברוך" הופכת את הברכה לתשלומין. וממילא מובן מה שאסור לומר לשון ברכה באופן שאומרו לבטלה, שהרי הוא כמוסר תשלומין לקב"ה על מה שלא קיבל, והוי כדובר שקרים לפני הקב"ה, עכ"ד בקיצור, עיין שם. אמנם עדיין יש להקשות שאם כן מה תיקן במה שאמר אחר

כך ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. (כדלקמן אות ג).



כיצד אמירת ברוך שם כבוד מלכותו מתקנת את האיסור

ג. הערה נוספת בעניין זה העירו האחרונים (בחיי אדם וכן בחזו"א הנ"ל) שברמב"ם מבואר שאם הוציא שם שמים לבטלה או ברכה לבטלה, ימהר להוסיף שבח לקב"ה כמו "ברוך הוא לעולם ועד", וכדומה, ובוה יתקן את האיסור. ומקור הדברים הוא בירושלמי (פרק כיצד מברכין הלכה א). וקשה, שבשלמא אם הוציא סתם שם שמים לבטלה, ואחר כך יוסיף ברכה, מתקן בזה את מה שהוציא לבטלה, שעתה אמרו כבר וכשבח לה'. אולם אם מלכתחילה אמר בלשון ברכה, מה ייתן ומה יוסיף שאומר אחרי הברכה ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, והלוא כבר מלכתחילה אמר ברוך, עיין שם.

וכתב על זה החזו"ן איש שעל כרחק צריך לומר שחזו"ל תקנו לומר כן גם אחרי שאמר ברכה לבטלה, להראות שזה אסור ונחשב כמוציא שם שמים לבטלה. וגם מכאן הוכיח שברכה לבטלה הוי איסור מדרבנן ולא מן התורה, משום שמהתורה אין מקום לחלק בין אומר ברוך בתחילתו או אומר ברוך בסופו, ואם נאמר שעובר מן התורה גם בלשון ברכה אם כן לא תיקן שום דבר במה שאמר ברוך בסופו.



שאלת הנשמת אדם אם יש איסור להוציא שם שמים לבטלה כיצד

תקנו חזו"ל אמירת ברכות

ד. עוד שואל הנשמת אדם שאם באמת יש איסור מן התורה להוציא שם שמים לבטלה אפילו דרך ברכה, אם כן איך תקנו חכמים מלכתחילה לעבור על דברי

תורה ולכרך ברכות הנהנין ושאר ברכות.



שאלת המנחת שלמה אם אין איסור מן התורה למה אסרוהו חכמים

ה. ובמנחת שלמה (סימן יח אות ט) הקשה לאידך גיסא, שאם מן התורה אין איסור בדבר, מדוע אסרוהו חכמים. וכתב ליישב שדבר זה דומה למה שאסרו חז"ל להשתחוות בתחילת ובסוף כל ברכה בתפילת העמידה, וכתבו התוספות (ברכות לד, א ד"ה מלמדין אותו) שהטעם הוא כדי שלא יבוא לעקור תקנת חכמים, שאם יראו שכל אחד עושה בצורה אחרת יחשבו שאין בדבר תקנה קבועה כלל, ועל זה נאמר כל המוסיף גורע. ובחזון איש (שם בסוף הדברים) כתב על כך שאפשר שאיסור ברכה שאינו צריכה אינו מחמת הזכרת ה', אלא שאין האדם ראוי ליגש אל הקודש תמיד, אלא כפי מה שקבעו חכמים. עוד עורר שם החזון איש מדוע קבעו חכמים את האיסור מצד עבירת לא תשא ולא מצד העשה של את ה' אלוֹקִיךָ תִירָא שהוא עשה גמור מן התורה, עיין שם מה שכתב בזה.



חידוש החוות דעת שאין איסור לומר ברכה בכוונת שבח

ו. ויעויין בחוות דעת (יורה דעה, סימן ק"י בבית הספק על הש"ך סק"כ) אשר כתב לחדש שאם מברך ברכה שלא בזמנה אדעתא להודות ולשבח לה', באמת אין בזה איסור וכמו שמותר להתפלל שמונה-עשרה בנדבה, ורק אדעתא דחובה אסור. ועדיין הדברים טעונים ביאור שהרי לכאורה גם כשמברך אדעתא דחובה כוונתו לשבח והודאה, ומה ההבדל בין חובה לנדבה.



מדוע דימו ברכה לבטלה לשבועת שווא

ואשר יראה בכל זה הוא בשימת לב ללשון חז"ל שאמרו כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא. והפסוק השלם הוא "לא תשא את שם ה' אלוֹקֶיךָ לְשׁוּא", ופשטות הפסוק קאי על שבועת שווא, ואם כן עלינו לבחון מהי שבועת שווא. והנה ידועה המשנה במסכת שבועות (פרק ג משנה ח) איזוהי שבועת שווא – הנשבע לשנות את הידוע לאדם שנשבע על עמוד של אבן שהוא של זהב. ובירושלמי שם מוסיף שגם הנשבע לאמת את הידוע לאדם גם כן הוי שבועת שווא וחייב, כגון הנשבע על עמוד של אבן שהוא של אבן. ופסקוהו הרי"ף והרא"ש (בסוף פרק ג' דשבועות). וטעם הדבר משום שאף שנשבע על אמת מכל מקום הוי שבועה לשווא ולבטלה שהרי ברור הדבר לכל, ולא היה לו לאמת דבר זה בשם ה' הקדוש והנורא.



אמירת ברכה היא הצהרה והכרה באמיתת הדבר

ולפי זה נראה לבאר שהחומרא של ברכה לבטלה היא אכן משום שלא אמרה אדעתא דשבח והודאה אלא אדעתא דחובה, וכמו שכתב החוות דעת הנ"ל. וביאור הדברים הוא במה שנקדים לחדש שגדר הברכות אינו מתן שבח והודאה לקב"ה על ההנאה (או על המצווה), אלא כעין הצהרה והכרזה שהמברך מכיר בכך שמי שנתן לו את ההנאה הזאת הוא ריבונו של עולם. ובאמת הצהרה זו מצד עצמה היא פשוטה וברורה מאליה, ואם אדם ישבע על כך ודאי יהיה בזה משום שבועת שוא, ומאותו טעם עצמו, אם אמר בדרך זו גם בלי שבועה עובר משום לא תשא את שם ה' אלוֹקֶיךָ לשווא, כי נמצא שהזכיר שם ה' לחינם ולבטלה. אולם תקנו חז"ל לומר הצהרה זו לפני שנהנה מהעולם על מנת שיחזק האדם את ההכרה בזה באמצעות ההנאה, וכן לפני שעושה דבר מצווה על מנת לחדד שפעולה זו אינו עושה כפעולה בעלמא אלא כמצוות ה'.

והדברים מתחדדים על פי מה שכתב הרשב"א בתשובה (חלק א סימן תכ"ג) לבאר לשון ברוך וזה לשונו: "וכן ענין הברכה שהכל יברכוהו ויודוהו לומר שהוא המבורך כי מאתו כל הברכות. ומכלל הברכה ההודאה שהוא שליט בכל והכל מאתו הטוב והמיטיב. כמו שאמרו חייב אדם לברך על הרעה כדרך שמברכין על הטובה. שהברכה מלשון ברכות מים ושלטנותו יתברך לא תפסק לעולם".



ביאור דעת הרמב"ם על פי הנ"ל שהוצאת שם שמים דרך ברכה חמורה מהזכרת שם שמים לבטלה סתם

ומעתה מיושב הכל על נכון, דמה שמצינו בגמרא בתמורה שבהזכרת שם ה' לבטלה יש משום אזהרת עשה בלבד, זהו דווקא כשלא אמר בלשון ברכה, אבל אם אמר בלשון ברכה גרע, כי בזה הרי הוא כנשבע לשווא וכמו שנתבאר [וזהו להיפך לגמרי מדברי התוספות שנקטו שאם אמר בלשון ברכה הרי זה עדיף, ואפילו אזהרת עשה ליכא בזה]. ולפי זה יש לומר שיש בברכה לבטלה חיוב מלקות גמור מן התורה, ומיושבים דברי הגאונים ודברי ספר החינוך שהביא השדי חמד שמחייבים מלקות בברכה לבטלה.

ומה שמבואר בירושלמי וברמב"ם שאם אמר ברכה לבטלה יאמר תיכף ומיד ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד ויתקן בזה את האיסור, ביאור הדברים הוא שבאמירה זו מתכוון לשבח לבורא על מה שאמר קודם, ונמצא שהופך את אותה הצהרת שווא שהצהיר קודם לשבח והלל לקב"ה, ומתקן למפרע את האמירה שאמר שלא תהא אמירת שווא, ומועיל תיקון זה אף מן התורה.

ולפי זה אין להקשות נמי הכיצד תקנו חכמים את עניין הברכות מלכתחילה, דמה שחכמים תקנו את הברכה הוא במקום הצורך, שיש בזה תיקון לאדם ולנפשו וכפי שנתבאר, ואם כן לא הוי לחינם ולבטלה, ורק אם אומר את הברכה

במקום שאין צורך בה, אז הוי הצהרת לחינם ולבטלה בלא טעם ועובר משום לא תשא.



מקור לביאור זה בתשובת הגאון רבי עקיבא איגר

ומצאתי לי סמך גדול לביאור זה בדעת הרמב"ם בתשובת הגאון ר' עקיבא איגר (קמא סימן כה) והובאו דבריו בקיצור בשדי חמד. וכתב שם שלפי הרמב"ם יש איסור בברכה לבטלה יותר מאשר במוציא שם שמים בלא ברכה, להיפך מסברת התוספות, וזהו להדיא כמו שכתבנו. אמנם השאיר דבריו כספר החתום ולא ביאר את סברת הרמב"ם בזה, ולפי מה שכתבנו הכל מבואר, בעזרת ה'. ועיין שם שביאר לפי הרמב"ם מדוע בספק ברכת המזון חוזר, ולא אמרינן שכנגד ספק תורה של ברכת המזון יש ספק לאו דלא תשא, דזהו משום שספק תורה לחומרא מן התורה או מדרבנן, ואם כן כשמברך לצאת מספק זה תו לא הוי ברכתו לחינם ולבטלה.



לפי הנ"ל יש חילוק בין ברכות הנהנין והמצוות לבין ברכות השבח

אכן נראה פשוט שכל זה שייך דווקא בברכת הנהנין ובברכת המצוות, אבל בברכות השבח כמו ברכה על ברקים ורעמים וכדומה, ודאי גדר הברכה הוא גדר של שבח והלל לקב"ה, והלוא על כן נקרא שמם ברכות השבח, ואם כן בזה גם הרמב"ם יודה שאף אם בירך ברכה זו לבטלה אינו עובר על לאו דלא תשא. ולפי זה מבואר מאד מה שכתב החוות דעת שאם בירך אדעתא דנדבה לא עשה בזה איסור תורה, והיינו שבאופן זה כיוון מתחילת הברכה לשבח והודאה ולא הוי לבטלה. אמנם, אכתי יש לומר שיש בזה איסור דרבנן, מהני טעמי שכתבו המנחת שלמה והחזון איש הנ"ל (אות ה).



בנידון האם הסברא הנ"ל שייכת גם לגבי ברכה אחרונה

ויש להעיר על דברינו שלכאורה ביאור זה בגדר ברכת הנהנין שייך דווקא בברכה ראשונה ולא בברכה אחרונה, דברכה אחרונה לכאורה היא כעין שבח על ההנאה ולא הצהרה שהנאה זו מהקב"ה. אולם גם זאת יש לדחות, שבברכה אחרונה הגדר הוא כעין אמירת תודה על ההנאה על ידי הצהרת ההכרה בנותן ההנאה, ואם לא נהנה נמצא שאין לו על מה להודות והוי אמירתו לבטלה, וק"ל.



הרב משה קינרייך

בדין בישול של 'טעם' בשבת

בישול אחר בישול

המבשל בשבת דבר מבושל, 'בישול אחר בישול', שיטת המחבר (או"ח שיח ס"ד) דבדבר יבש אין בישול אחר בישול, ובלח שנצטנן פחות מחום שהיס"ב יש בישול אחר בישול. והרמ"א (סט"ו) כתב דנהגו להקל בלח שלא נצטנן לגמרי שאין בו בישול אחר בישול.



בדין קלי הבישול

כתב השו"ע (ס"ד) דכלי שני אינו מבשל, לבד מקלי הבישול שאסור ליתנם בכ"ש, ואפילו לערות עליהם מכלי שני. ובמשנ"ב סקמ"ז מבואר דה"ה שאסור ליתנם בכלי שלישי.

וכ' הרמ"א (ס"ה) דבפת יש לחוש שמא היא מקלי הבישול, ולפיכך יש ליוהר לא ליתן פת בכלי שני. וכתב המשנ"ב (סקמ"ב) דה"ה דיש לחוש בשאר דברים שמא הם מקלי הבישול ולא ליתנם בכלי שני, לבד מג' דברים שמפורש בגמ' שמוותרים בכלי שני: תבלין, מים ושמן (ס"י בה"ל ד"ה אסור, ושעה"צ סקס"ח). וכן בלח שנתבשל ונצטנן לגמרי, יש להקל ליתנו בכ"ש (סקל"א וסקל"ט).

ובסקמ"ז כ' המשנ"ב בשם הפמ"ג (סקל"ה) דבכלי שלישי יש להקל ולא לחוש לשאר דברים שמא הם מקלי הבישול, והמעין יראה דהפמ"ג מיקל (ע"פ המג"א תמז סק"ט) גם בעירו מכלי שני, דדינו שוה לכלי שלישי.

לסיכום: דעת המשנ"ב שדברים שהם בודאי קלי הבישול אסור ליתנם אפילו

בכלי שלישי, ובספק קלי הבישול יש להחמיר רק בכלי שני. ותבלין מים ושמן, שבודאי אינם מקלי הבישול, מותר ליתנם בכלי שני. ועירווי מכלי שני דינו ככלי שלישי.



האם תה הוי מקלי הבישול

בישול בתמצית תה

בס' שבות יצחק (בישול סוף פ"ל) כתב בשם הגר"ש אלישיב זצוק"ל שאם הכין תה במים צוננים, אח"כ רשאי לתת את התמצית הזו לכלי שני. דמים אין בהם בישול אחר בישול, והטעם של התה אין בו ממש.

וכדי להבין דין זה, יש לדון בדין בישול בטעם שנפלט, האם הוי דבר שיש בו ממש או לא.



בגדר 'טעם'

בשו"ע (יו"ד צח ס"א) נפסק ש'טעם כעיקר' איסורו מדאורייתא. כלומר שטעם של איסור הנרגש בהיתר שנתערב בו, אוסרו מן התורה. ובחידושי הר"ן (חולין צח:) מתבאר ש'טעם' שייך בשלושה אופנים: א] 'ממשות', כמשקה איסור שנבלע במאכל ואינו ניכר. ב] 'פליטה', כשנתערבה פליטה של דבר אסור, אך האיסור עצמו אינו כאן, וכגון חתיכת נבילה שנפלה להיתר המתבשל, והכירה והסירה. ג] 'טעם', כשנפלט להיתר רק טעמו של האיסור ולא ממשו ולא פליטתו, וכגון 'משרת ענבים' ששרה ענבים במים, ולא נתערב ממשם במים ולא פלטו למים, אלא נתנו במים טעם.

והנה לענין שבת, יש לדון ב'ממשות', 'פליטה' ו'טעים' האם יש בהם משום בישול.

ב'ממשות', וכגון דג שנתבשל כל צרכו, וסחט עליו לימון, וכעת רוצה להניחו ע"ג קדירה מלאה בשבת לחממו. ובתה, יש לדון האם נותן למים 'פליטה' או רק 'טעים', והאם שייך בזה בישול. ולהלן נביא ראיות מדברי הפוסקים לענין זה.



ראיה מדברי השו"ע והרמ"א שיש בישול ב'ממשות'

בשבת (מב.) תנן שכלי ראשון אפילו אם העבירו מע"ג האש מבשל. ובמלח, בגמ' איכא דאמרי שמלח מתבשל אפילו בכ"ש, ואיכא דאמרי שמלח מתבשל רק בכ"ר שעומד ע"ג האש ד"צריכא מילחא בישולא כבשרא דתורא". וכ' הרא"ש (פ"ג יז): "ומשמע דבישרא דתורא לא בשלה בכלי ראשון, ומותר לתת בשר חי לתוך כלי ראשון שהעבירו מעל האור. ומיהו אי מליח ישן הוא אפשר דאסור דממהר להתבשל כדאמרי' לעיל (לט.), ואפי' נמלח מחדש נהי דבשר אינו מתבשל הלחלוחית והמלח והדם שבתוכו מתבשל ונבלע בבשר ואסור".

ועפ"י כ' המחבר (ס"ט) שאסור לתת לתוך כלי שהעבירו מע"ג האש בשר מלוח. והרמ"א כ' שבלא מלוח נמי אסור. ופי' הט"ז (סקי"ג) דבמליח ישן, המלח מרכך את הבשר והוא נעשה עי"ז רך ונוח להתבשל. ואי נמלח מחדש, עדיין אינו מתרכך, וא"כ הסיבה שהרא"ש אסר ליתנו בכלי שהעבירו מע"ג האש, כיון שהלחלוחית שבתוכו מתבשלת. וזו כוונת הרמ"א שכיון שהאיסור הוא מחמת הלחלוחית שבבשר, א"כ אפילו בלא נמלח כלל אסור, והרא"ש נקט מלוח דנפ"מ לאיסור דם. (הט"ז כתב שלסברא זו הודה גם המחבר, והב"ח (ס"ד) נוקט שזו מח' בין המחבר לרמ"א).

וא"כ בדברי הרא"ש מבואר שיש בישול בלחלוחית הבלועה בבשר, וכן פסקו המחבר והרמ"א (לט"ז הלא לא נחלקו בזה, וגם לב"ח הרי המחבר מודה עכ"פ בנמלח שהלחלוחית עם המלח מתבשלת). ולכאור' דין לחלוחית זו כדין 'ממשות'^א.



ראיה מדברי הפמ"ג שיש בישול ב'פליטה'

ברמ"א (ס"ט) כתב ע"פ דברי רבינו שמחה (שהובאו בשבלי הלקט), שאם עבר ונתן מלח לכ"ר ע"ג האש, מותר לאכול את התבשיל בדיעבד, דהמלח בטל בתבשיל. ורבינו שמחה ביאר דהא דלא אמרי' דהוי דשיל"מ ולא בטיל, דהמלח נימוח מיד בתבשיל ורק אח"כ נתבשל, וכלל הוא דהיכא שנתערב ורק אח"כ נאסר אפילו אי הוי דשיל"מ הרי הוא בטל (שו"ע שכ ס"ב). וכ' הפמ"ג (שיח מ"ז סקי"ג): "לפי זה הוא הדין בשר שור כל שכן דצריך שיעור מה, ואם נפל ליורה על גבי אש וסלקוהו מיד י"ל התבשיל נאסר דמפליט מיד ונתבשל אח"כ באין ששים נגד הבשר החי".

מפורש בדברי הפמ"ג שהטעם הנפלט מן הבשר יש בו משום בישול. וטעם זה לכאור' הוא בגדר של 'פליטה'.



ראיה מדברי החו"ד והיד יהודה שיש בישול ב'פליטה'

כתב המג"א (שיח סקל"ה): "נ"ל דאסור ליתן חתיכת בשר רותח לתוך רוטב צונן דכיון שאינו מתערב מבשל כדי קליפה".

ובחו"ד (יו"ד צא ביאורים סק"ה) הביא את דבריו והקשה עליו דבשו"ע (סי"ב)

(א). לפי"ז יש לתמוה בכל דבר יבש דקי"ל דאין בישול אחר בישול, אמאי לא נחשוש לבישולה של הלחלוחית הבלועה בו, ויתבאר אי"ה בסוף דברינו.

איתא: "מיחם שפנה ממנו מים חמין מותר ליתן לתוכו מים צונן מרובין כדי להפשיר", ומהיכי תיתי שבשר רותח יהיה גרוע ממיחם שהתירו לתת לתוכו מים מרובין ולא חששו שמבשל. ותירץ החו"ד: "ואפשר לחלק דבשבת מלאכת מחשבת אסור, וכיון שנבלע הטעם של רוטב בבשר ונתבשל והוא נהנה מאותו טעם אסור, מה שאין כן במיחם דהטעם שנבלע לתוך המיחם ונתבשל אינו נהנה מהן ולא מלאכת מחשבת הוא", וכדברים אלו כתב גם ביד יהודה (קה פיה"א סקי"ב).

וא"כ שמענו מדברי החו"ד שיש בישול בטעם הנפלט מכלי, אי לאו דלאו מלאכת מחשבת הוא. והנה יש לדון אם טעם הנפלט מכלי הוא בגדר של 'פליטה' או של 'טעם'. ובר"ן בחולין שחילק בין שלשת האופנים של טעם, כתב דהמקור ש'פליטה' דינו 'טעם כעיקר', הוא מגיעולי מדין. כלומר מהא שהצריכה התורה במדין להגעיל את כלי הגוים, הרי שהטעם הנפלט חשוב כעיקר ואוסר. נמצא שדעת הר"ן שטעם הנפלט מכלי הוי 'פליטה', וכן מפורש בט"ז (יו"ד צג סק"ב ד"ה כתב הב"י, ועיין פת"ש שם סק"ה בשם שו"ת חו"י).



ראיה מדברי המשנ"ב

במשנ"ב (סקל"ט) ביאר באורך מה היא הדרך הנכונה להכין תה בשבת. ובאופן הראשון כתב דאם עירה מער"ש על עלי התה מכ"ר, ובעת העירו היפך היטב את עלי התה, והריק את התמצית לכלי אחר. למחר יוכל לערות מכ"ר על העלים, שהם דבר יבש ואין בהם בישול אחר בישול. "ואח"כ מותר לו להחזיר גם מי העסענס (התמצית) אלו הצוננים לתוך הכלי זה גופא, וכמו שכתבנו לעיל דדבר לח שנצטנן מותר לו ליתנו בתוך כ"ש רותח". הרי להדיא שאם לא היתה התמצית לח שנצטנן, היה אסור ליתנה בכלי שני. וכבר נתבאר שמים הם א' מג' דברים שמפורש בגמ' שאינם מקלי הבישול, ומותר ליתנם בכ"ש. וא"כ מה

שהוצרך המשנ"ב להתיר לתת את התמצית בכ"ש כיון דהוי לח שנצטנן, היינו מחמת 'טעם' התה.

ויש לדון לעניין נתינת טעם של עלי תה במים, האם הוי 'פליטה' או 'טעם'.



ראיה מדברי האגלי טל

פסק הרמב"ם (פ"ט ה"ה) שהמבשל כמאכל בן דרוסאי חייב, ובלבד שהמאכל התבשל כמאב"ד מב' צדדיו, דמבושל מצד אחד כמאב"ד אינו בישול כלל. ובשעה"צ (סק"ה) הקשה דהמחבר פסק (ס"י) שאסור לערות על תבלין בשבת, ופי' המג"א דמבשל כדי קליפה. ויש מן האחרונים שכתבו שעירוי אינו מבשל אלא כמאכל בן דרוסאי, וא"כ התבלין נתבשל כמאב"ד רק כדי קליפה, ולא מב' צדדיו, וא"כ אין כאן בישול. "ואפשר דמ"מ איסורא דרבנן יש, אבל הוא דבר חדש, וצ"ע בכל זה".

באג"ט (אופה סקל"א ד, סקל"ד א) הקשה ג"כ כקושיית המשנ"ב, ופירש דאסרו לערות על תבלין משום הטעם הנפלט ממנו, והטעם הנפלט מתבשל בכולו. והביא ראיה דיש בישול בטעם, מדברי המג"א (סקל"א) שכתב שמלח נימוח ורק אח"כ מתבשל, הרי שיש בישול בטעם. והנה ראייתו היא מ'ממשות', ויש לעיין האם טעם הנפלט מתבלין הוא 'פליטה' או 'טעם'.



דברי האג"ט בעיקר דין 'טעם כעיקר' בשבת

באג"ט (סקל"א יד) אחר אריכות דברים, העלה שכיון שמכמה דוכתי מוכח שדיני שבת שוים לדיני טהרות, ובטהרות קי"ל שטעם לאו כעיקר (כ"כ התוס' בכורות כב. והר"ש פ"ב טבול יום מ"ג), א"כ ה"נ בשבת טעם לאו כעיקר.

והא דאסור לבשל את הטעם הנפלט מן התבלין, ביאר האג"ט, דהנה נחלקו תנאים בדין ביטול של מין במינו, דעת ר' יהודה שמין במינו אפילו באלף לא בטיל, ודעת חכמים שמדאו' מין במינו ברובא בטיל. ושורש מחלוקתם, ביאר הר"ן בנדרים (נב.) דר' יהודה סובר "שכל דבר שהוא דומה לחבירו אינו מחלישו ומבטלו, אלא מעמידו ומחזקו", וחכמים סברי שאע"פ שהחומרים אינם מתנגדים ומחלישים זה את זה, יש התנגדות של הדינים, שאחד איסור ואחד היתר, וזה גורם את הביטול. ועפ"ז ביאר האג"ט דבשבת, כשנתערב טעם שלא נתבשל בדבר שנתבשל, אין האחד אסור והאחד מותר, אלא שניהם אסורים בביטול בשבת, ואחד מהם תו לא שייך בו ביטול. ועוד דאיסור שבת אגברא קאי. ולכן בשבת לא שייך ביטול, דהיתר בהיתר לא בטיל.

ובשו"ת אבני נזר (או"ח קכט) כתב דאם שפכו מים שנצטננו לגמרי, לתוך רותחין, אסור לבשלם עכשיו ביחד, דאין כאן ביטול. והוסיף עוד דהוי כטומאת משא שאינו מותר משום ביטול, כיון שנושא את כולו. והכא נמי מחמם את כל המים.

הצל"ח (ביצה לט.) כ' דלחכמים דמין במינו בטיל, שייך ביטול לענין הוצאה בשבת. "ואל תתמה על מה שאני אומר לענין הוצאות שבת שיהיה שייך ביטול ברוב, כי לכאורה אף דמעורב ברוב הרי כולו בעין ושייך בו הנחה מה שעקר", והביא מקור דמצינו אפילו לענין טומאת משא ביטול ברוב, דכיון שבטל ברוב הוי כמאן דליתיה. והאג"ט השיג על דבריו, דגם לרבנן אין ביטול בשבת.

והנה בדברי רבינו שמחה שהובאו במג"א (סקל"א) ובבה"ל (ס"ט ד"ה ואם מתבאר ששייך ביטול בטעם בשבת. דהם כתבו דמלח שניתן בשבת לתבשיל בטל, ול"א דהוי דשיל"מ שאפילו באלף לא בטיל, כיון שבנתינתו נימוח מיד ומתבטל ורק אח"כ מתבשל, וכלל הוא דדשיל"מ שנתערב ואח"כ נאסר, בטל.

ואפשר שאף הם מודים ליסודו של האג"ט דאין דין ביטול בשבת. והם סברו דשאני ביטול בששים בלח בלח, שאין ענינו 'חלות' ביטול, אלא דהמועט כמאן

דליתיה, והוי ביטול מציאותי. וכיון שכן אף היתר בהיתר בטל בששים. וכסברת הצ"ח, דאפילו בשבת שייך ביטול היכא דהוי כמאן דליתיה.



בביאור החילוק בין 'פליטה' ל'טעם'

בהשמטות לאגלי טל (אופה סקל"א יג) הביא את דברי הר"ן בחולין שחילק בין שלושת האופנים של טעם, וכתב: "והנה כמו שפשוט בעיני הר"ן דבשריית ענבים לא נתערב אף פליטתו אלא שקלט טעם ענבים אף שלא נפלט מן הענבים שום דבר, כ"ש בתבלין יבשים שלא נפלט מהם כלל לתוך המים רק המים קלטו טעם התבלין". אך כתב דלפי"ז לכאור' לא שייך כלל בישול בשבת בטעם כיון דהוי דבר שאין בו ממש, ומסיק: "ואין פנאי כעת לעיין בזה".

בעיקר דברי הר"ן בחולין, יש להבין איך היא נתינת הטעם של ענבים במים. ולכאור' לא חלוק דין ענבים במים משאר 'כבוש', שאיסור שנכבש בתוך משקה היתר מעת לעת פולט את טעמו אל משקה ההיתר. בחזו"א (או"ח קיז סק"ו) כתב: "דין טעם כעיקר הוא אף בתערובת צונן בצונן כמבואר זבחים עח. וכדאמרו דאיכא מאן דיליף טכ"ע ממשרת, [ואפשר דענבים ששראן במים היינו כבוש וחשוב כמבושל]".

וא"כ לכאור' מתבאר בדברי הר"ן שג' האופנים בטעם הם, 'ממשות' שנשפך איסור לתוך היתר, דילפי' מבשר בחלב, 'פליטה' דהיינו טעם היוצא ע"י בישול, דילפינן מגיעולי מדין, ו'טעם' דהיינו היוצא ע"י כבישה בצונן, דילפי' ממשרת.



העולה לדינא לפי הנ"ל

ואם כנים דברינו, א"כ עד כאן לא דברו הפמ"ג והחוו"ד והמשנ"ב והאג"ט

אלא בטעם שנפלט ע"י ביטול, 'פליטה'. אך טעם הנפלט בצונן, אינו אלא 'טעם'. ועל טעם גרידא כתב האג"ט (בהשמטה שם) דלכאור' לא שייך ביטול בשבת ב'טעם' גרידא, דדומה למוציא שלהבת לרה"ר דפטור דאין בה ממש (ביצה לט. וברש"י ותוס' שם), וגם מסברא טעם לבד הוי כריח שמפורש בגמ' (סב:) שאין בו ממש. והאג"ט כתב שעדיין צריך עיון בזה, לפי שלא ראה סברא לחלק בין פליטה ע"י חום לפליטה ע"י צונן, והיה פשוט לו דטעם הנפלט מתבלין ע"י ביטול, הוא דבר שיש בו ממש ויש בו איסור ביטול.

וגם אם לא כנים דבריננו, ואין החילוק בין 'פליטה' ל'טעם' דזה ע"י ביטול וזה ע"י צונן, עדיין דבר ברור הוא וניכר לעינים שיש מקומות שנתנת הטעם היא בגדר 'טעם' ולא בגדר 'פליטה'.

ודע דאם נכבש דבר במים, וניכר טעמו ומראיתו במים, יש כבוש בפחות ממעל"ע. וראיה לזה, דבתוס' בחולין (קח:) הביאו ראיה לכך שבשר שנפל לתוך יורה רותחת פולט מיד את טעמו, "דדבר הנראה לעינים הוא דפליט, דכשנותנין ירק בקדרה רותחת משתנה מראית המים מן הירק". וא"כ ה"ה בתה, שכמו שכתב האגרו"מ עינינו רואות שהמים מתאדמין גם בצונן, יש כאן 'טעם' שנפלט בצונן. (ועיין יד יהודה (קה פיה"ק סקס"ב) ומשנ"ב (תסז סקס"ב) שיש מקרים שכבוש נותן טעם גם בפחות ממעל"ע).

ועל כן הורה הגרי"ש אלישיב זצ"ל דתמצית שהוכנה בצונן מותר לאחמ"כ ליתנה בכלי שני.



טעם הנפלט והנבלע בכלי

אם שהה משקה בכלי מעל"ע, ורוקנו את הכלי, וכעת רוצים להניח בכלי בשבת דבר יבש מבושל כל צרכו, וליתנו ע"ג כירה. וכן אם רוצים לערות מכ"ר

לתוך כלי זה. יש לדון האם צריך לחשוש לבישול של הבליעות. וכן סכין שבלע בצונן, וכגו' סכין שחתך בה דבר חריף, וחותך בו בשבת דבר גוש רותח, לכאו' יש לדון על הבלע שבסכין שמתבשל כעת.

החוו"ד (צא ביאורים סק"ה) כ' דבטעם הנבלע בכלי אין בישול, דל"ה מלאכת מחשבת, וכ"כ היד יהודה (קה פיה"א סקי"ב), שכתב לענין שבת "דשם אינו אסור זולת אם נעשה איזו פעולה בבישול זה וצריך לו" ורק כשרוצה את הבליעה והפליטה, וכבשר רותח שנתנו ברוטב צונן, אסור.



בהא דבדבר יבש אין בישול אחר בישול, ולא חששו לבישול הטעם הנפלט ממנו

לעיל תמהנו מדוע בכל דבר יבש שאין בו בישול אחר בישול, לא חששו לבישול הטעם הנפלט ממנו, וכן לבישול הלחלוחית הבלועה בו.

והתשובה לזה, דשורש החילוק בבישול אחר בישול בין דבר יבש לדבר לח הוא שבדבר יבש גם כשנצטנן קיים בו השבח והתיקון שנוצר בו ע"י בישולו, ובדבר לח כיון שנצטנן אין בו את כל השבח שהיה בו בעת הבישול, וכמש"כ המשנ"ב (סקכ"ט). ומעתה דבר ברור הוא שגם הלחלוחית הבלועה בדבר יבש, גם בה ניכר וקיים השבח שנוצר ע"י הבישול, דהדבר היבש על הלחלוחית הבלועה בו ראויים לאכילה גם כעת כשהם צוננים, מכח ההכשר שהוכשרו ע"י הבישול. וא"כ גם בלחלוחית הבלועה אין בישול אחר בישול (וכעין דברים אלו ביאר בשביתת השבת פתיחה למלאכת מבשל סקל"ב).

וכעין זה מבואר בשו"ת חת"ס (או"ח עה, ציין לדבריו במשנ"ב סקל"ט) שהביא את דברי שו"ת גינת ורדים שכתב להחמיר לא לתת קפה בכלי שני, מהא דכתב הרא"ש שבסממנים יש בישול לעולם, שבכל בישול מוסיפים לפלוט מצבעם,

וה"נ בקפה בכל בישול מוסיף לפלוט מטעמו. וכ' החת"ס על דבריו: "לפע"ד לא דק במח"כ ואין ענין זה לזה, התם הסממנים אין בישולם לעצמם כלל, ואינם ראויים לשום דבר רק להוציא צבעם שיקלוט הצמר הצבע, ולא שייך אין בישול אחר בישול כי כל שלא קלטו כל צבעם לא נתבשלו. אבל דבר מאכל שנתבשל שראוי לאכול בפ"ע הרי כבר נגמר בישולו, וכשנותנים מרק רותח על קטניות שנתבשלו יבש אין ספק שהמרק קולט טעם קטניות ועל שם כך שופכים עליהם בשבת ואוכלים אותו כך, וכן תרנגולתא דר' אבא בשבת (קמה:) אין ספק כששפכו עליה רותחין אותן רותחין נעשו רוטב ומרק של בשר, והרי כל האיסור שאנו דנים בנו"ט כך הוא שנשפך מים על דבר יבש שכבר נתבשל מ"מ אסור שקולט טעמו (א.ה. כוונתו להביא ראיה מכך שטעם הנפלט מבשר מבושל אוסר לענין איסור והיתר, דטעם כעיקר), ואפ"ה מותר בשבת, כיון שכבר נתבשל מע"ש שראוי לאכול בפ"ע הרי נגמר בשולו, ומה שמוציא טעמו אח"כ לתוך המרק אין בכך כלום". הרי שהחת"ס לא ראה כל חילוק בין דבר יבש עצמו לבין הטעם הנפלט ממנו.



בדין בישול אחר בישול במים

עוד יש להתבונן, דכתב המשנ"ב (רנד סקמ"ט) שבמים חימום זהו בישולם. ומאידך, כתב שם (בסקנ"א) ששייך בהם בישול שאינו 'כל צרכן', וכן מפורש בגמ' (כמו שהביא בבה"ל רנ"ג ס"א ד"ה ותבשיל). ומים שהשהה להדיח בהם קערות, כ' המשנ"ב (רנד סקנ"א) שצריך ש"יתחממו במקצת מבעוד יום", ובמקום אחר (כללא דמילתא' סו"ס רנט) כתב: "שיוכלו להתחמם כחצי חומם מבעו"י".

ובשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד עד בישול כד) כתב: "הנה לא מובן כל כך מה זה כוונה דחצי חמום ושליש חמום במים להחשיב זה מאב"ד, דאם נמדוד בהמדה שמודדין חמימות בזמננו שנקרא טערמאמעטער (מד חום), הרי שליש

החמום כמעט צונן ממש, ואף חצי חמום הוא רק חם קצת, וכדי מאב"ד הא הוא מבושל כל כך דלשיטת הרא"ש ליכא שוב איסור בשול. ומוכרחין לומר דיד סולדת הוא שיעור מאב"ד וזהו שליש בשול מדרך חשיבות אינשי להחשיב למים מים מבושלין שהוא דוקא כשיעלו רתיחות הרבה, ומ"ד חצי בשול גם למאב"ד צריך יותר מעט מיד סולדת²) (וכעין זה מצינו באג"ט אופה ס"ח).

המציאות היא, שלאחר שהגיעו המים לדרגא שהעלו רתיחות הרבה, אם נצטננו לא נסתלק מן המים השבח שנוצר בהם ע"י הבישול. ומרק שהתבשל, אף שכשהוא צונן אינו ראוי לאכילה, כשיתחמם לחום שהיס"ב ישוב להיות ראוי לאכילה, אף אם לא יחממו שוב לחום שמעלה בו רתיחות. וכן כשאדם שותה כוס תה או קפה בטמפרטורה של 60 מעלות, הדרך היא לחמם תחילה את המים לחום שמעלה רתיחות, שהוא סביבות 100 מעלות. ואז המים מתוקנים וראויים לשתייה. וכן כתב בדרשות הר"ן (דרוש ח ההקדמה השלישית): "כי המים כשהוחמו וקיבלו צורת החום, גם כי נתקררו, יקבלו החום שנית יותר בקלות, מפני שהחום הראשון חלחלו ודקדקו חלקיהם, ולכן יקבלוהו שנית בקלות יותר, וביחוד כאשר לא עמדו בקרירותם זמן רב".

ולפי זה צריך להבין את דברי המחבר שהחמיר בדבר לח שיש בישול אחר בישול, דאין כוונתו לעצם התיקון שנוצר ע"י הבישול. שכן התיקון קיים בדבר לח גם כשהוא צונן, כשם שהוא נשאר בדבר יבש גם כשהוא צונן. ואם כוונתו לעצם החימום, צ"ב מהו הנפ"מ בין דבר יבש שהחימום לבד אין בו משום בישול אחר הבישול הראשון, לבין דבר לח שהחימום נחשב לבישול גם לאחר שנתבשל

ב). ונראה להציע דרך בביאור ענין זה, דבפוסקים מצינו שיעור 'צונן' 'חמין' ו'פושרין' (עי' סי' שכו), ושיעור 'פושר' הוא שיעור שלמעלה ממנו הוא חם ולמטה ממנו הוא צונן. ומפורש ברמ"א (יו"ד קפח ב) שחמימות פושרין הוא כחמימות הרוק, וידוע שחום הרוק הוא כטמפרטורת הגוף של האדם. והמדידה ע"פ מד חום מתחילה מטמפרטורת האפס. אך המדידה ההלכתית תתחיל משיעור פושרים, טמפרטורת הגוף, ועד לשיעור שמעלה רתיחות הרבה שדרך בני אדם להחשיב כמים מבושלים. ומעתה נמצא דשליש וחצי בישולו הוא שיעור שהיס"ב.

כל צרכו.

ומצאתי באג"ט (אופה סקי"ט יב) שביאר דבבישול של מים יש ב' חלקים, "הא' מה שהמים נתבשלו ואפי' לאחר שנצטננו אינו דומה מים מבושלים לקודם שנתבשלו, וזה ידוע ברפואה, הב' מה שהם עדיין חמין, וידוע שמים צוננין אין אדם נהנה מהם אלא כשהוא צמא". וכתב עוד (שם טז) שאע"פ שבנצטננו לא נסתלק מהם השבח והתיקון שנוצר בהם ע"י בישול, יש בישול אחר בישול מחמת החימום, שאין אדם נהנה מדבר לח כשהוא צונן.

ועל דרך דברים אלו כתב גם התהל"ד (שיח סקי"ז וסקל"א), שאע"פ שבמים חיים אם חיממם לחום שהיס"ב, הוי בישול כמאב"ד, ואם אח"כ הרתיחם וקירב בישולם חייב. מ"מ בלח שנתבשל כל צרכו ונצטנן, כשמביאו לחום שהיס"ב הוי כמבשלו בישול גמור.

ובפמ"ג (רנד א"א סק"א) ג"כ כתב בסגנון זה, שיש בישול אחר בישול בחלק של החימום, ולא בחלק של התיקון. וז"ל: "ולכאורה נראה דווקא מים ויין ושמן, שאין האש פועל בו להכשיר כל כך, דנאכל חי ג"כ, והבישול הוא החימום, הלכך כל שנצטנן יש בו בישול. מה שאין כן שומן אווז ומוהל הבשר, שאי אפשר לאכול כי אם על ידי בישול, תו אף נצטנן אין בו בישול. אלא מסתימת הפוסקים משמע כל שהוא צלול ולח יש בו בישול אחר בישול בנצטנן, ואם כן הוא הדין צלי קדר המיחל כו".

אמנם האג"ט כתב את כל דבריו אלו רק במים, וס"ל שיש חילוק בזה בין שאר דבר לח לבין מים. ובהשמטות (השמטה א לסעיף ח) חזר בו, וכתב שודאי אין חימום המים לבד חשוב בישול לחיוב, שהרי גם כששותים מים חמים לא שותים אותם אלא אם כן נתבשלו כל צרכן והעלו רתיחות. ואחר שכבר נתבשלו ונצטננו, אם רוצה לשתותם חמין, די בחמוםם לחום שרגילים לשתות בו חמין. ואם נקטינן שאין בישול אחר בישול בלח, כיון שהשבח נשאר גם כשנצטנן, ה"נ במים השבח קיים גם כשנצטנן. אך לענ"ד את אותה סברא ניתן לבאר לא רק

במים אלא בכל דבר לח.



העולה מכל הנ"ל

נמצאנו למדים שאין החילוק בין יבש ללח. אלא החילוק הוא בין שבח שקיים לפנינו, לבין שבח שנסתלק. והסוברים שיש בישול אחר בישול בלח, סברתם היא דבלח יש חשיבות לעצם החימום ולא רק לתיקון של הבישול, וא"כ הא דיש בישול אחר בישול היינו רק בחלק של החימום. ולכן אם מרק מונח ע"ג הפלטה והוא חם בחום שהיס"ב, מותר להזיזו ע"ג הפלטה למקום שיעלה בו רתיחות. וכדברים אלו מפורש לכאן' במשנ"ב (סקכ"ד).

לדעת הרמ"א אין בישול אחר בישול כל שלא נצטנן מבישולו הראשון לגמרי. אך אם נצטנן מבישולו הראשון לגמרי וחימם את התבשיל מעט, ואין היס"ב, אין היתר להוסיף ולחממו. דהרמ"א מיקל רק כשנשתיר בתבשיל חום מבישולו הראשון. אך אם נצטנן לגמרי יש בישול אחר בישול, כן כתבו רע"א (סו"ס רנג) ותהלה לדוד (שיח סקי"ז) ובשו"ת אבני נזר (או"ח קכט).

ויש לדון כשנצטנן לגמרי, וחממו מער"ש לחום שהיס"ב, האם מותר להוסיף ולחממו בשבת לחום שיעלה בו רתיחות. וכן לדעת המחבר, אם נצטנן ולאחמ"כ חממו בער"ש לחום שהיס"ב, האם מותר להזיזו ע"ג הפלטה למקום שיעלה בו רתיחות.

ומצאתי בתהלה לדוד (סקי"ז) שכתב דלפי דעת המחבר דאף דבלח ונצטנן אין בו בישול אחר בישול היינו ביס"ב מבישולו הראשון, אבל אם נצטנן לגמרי מבישולו הראשון יש בו בישול אחר בישול, א"כ אף אם הגיע לחום שהיס"ב, כל המקרב בישולו עד שירתיח חייב. והניח את כל זה בצ"ע.

ולכאן' לפי דברינו, אחר שחימם מאכל לחום שהיס"ב, חזר ויצר את החלק

שנסתלק מהבישול הראשון, התועלת שיש בלח ע"י החימום. ומכאן ואילך, החלק הנוסף של התיקון, מעולם לא נסתלק, ולא שייך כאן עוד בישול.

אמנם לפי מה שכתב בדרשות הר"ן דהשבח הוא יותר ניכר במאכל כשלא שהה זמן רב בקרירותו, א"כ צריך ליתן שיעור בדבר. וכן לפי דברי התהל"ד יש להחמיר כל שנצטנן לגמרי מבישולו הראשון. וע"כ מן הסתם יש להחמיר בזה. אך כשלא נצטנן לגמרי מבישולו הראשון, ודאי יש להקל ולהחזירו אף למקום שיעלה בו רתיחות.



דין הלחלוחית הבלועה בדבר יבש עפ"י הנ"ל

וכמו שנתבאר בתחילת דברינו, הלחלוחית הבלועה בדבר יבש שנצטנן, אחר שנוצר בה התיקון ע"י הבישול, א"כ אין לדון בה אלא מצד התועלת שבחימום שנסתלקה. ותועלת זו היא בדבר לח שעומד בפני עצמו שהצורה שרגילים ליהנות ממנו היא כשהוא חם, אך כשהוא חלק מדבר יבש, הדרך היא לאוכלו צונן. וא"כ לא שייך לחשוש בו לבישול אחר בישול.

וראיתי מי שהביא את דברי המנחת כהן (הו"ד בפמ"ג רנ"ג מ"ז סק"ג) שתבשיל שרובו יבש, אע"פ שיש בו משקה, נידון כדבר יבש ואין בו בישול אחר בישול, וביאר בדבריו שהלחות בטלה לדבר היבש. וכן הוכיח מדברי הב"ח שכתב דהרא"ש סובר שבשר שלא נמלח אין לחוש לבישול של הלחלוחית שבו, ופירש בכוונתו דהלחלוחית בטלה לבשר. וביאר עפ"י שלחלוחית בטלה לדבר שהיא בלועה בו, ולכן אין בישול אחר בישול. וכתב דלכא' דג שנתבשל כל צרכו וסחט עליו לימון, יהיה מותר ליתנו ע"ג קדירה מלאה.

ויש להשיב על דבריו, דלפי מה שביארנו גם המנח"כ שהיקל יותר משאר פוסקים, וס"ל דסגי ברובו יבש, לא היקל כן אלא במבושל שנצטנן, וס"ל דכיון

שרוב התבשיל יבש הרי ניכר בתבשיל בכללותו השבח שנוצר ע"י הבישול. אך בדבר שלא נתבשל כל צרכו, וכי יעלה על הדעת שאם נתן כוס מים מהברז לתוך סיר טשולנט, יהיה מותר להחזירו ע"ג הכירה, כיון שרובו דבר יבש. וודאי לא נאמרו כל דברי המנח"כ אלא במבושל כל צרכו. ומה שהביא מדברי הב"ח, לכאן' הב"ח לומד בדעת הרא"ש שגם הלחלוחית שבלועה בתוך הבשר גם היא אינה מתבשלת בכ"ר שהעבירו מע"ג האש, ומצאתי באג"ט (סקכ"ז) שכתב בתחילת דבריו שהסברא הפשוטה מורה כפשטות הרא"ש שאם הבשר עצמו קשה להתבשל, גם הלחלוחית שבו קשה להתבשל, ואח"כ האריך לברר את דברי הטור.



הרב יהודה וייס

בני ברק

בירורי הלכה בדיני תחומין

עיבור וריבוע העיר

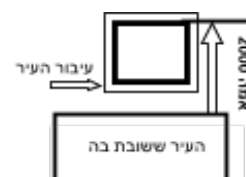
א.

הבלעת עיבור העיר

מבואר בראשונים דהיכא שמובלע בתחומו עיר ועיבורה יכול להבליע ג"כ את העיבור של העיר, ונמצא שגדל תחומו כמידת העיר ועוד ע' אמה מכל צד של העיר, [והיינו להשי' שנותנים קרפף לעיר אחת, ולהשי' שאין נותנים קרפף לעיר אחת יהיה דין זה היכא שמבליע ב' ערים עם הקרפף שביניהם].

והיכא שיש עיר המובלעת בתחומו, וכלה מידת תחומו בקצה הבתים של העיר, לפני הקרפף הנוסף על העיר, כ' הראב"ד דבכגון זה מבליעים בתי העיר בלא העיבור הנוסף עליהם, דאין עיבור להחמיר, וכ"כ הרמ"א (סי' ת"ח ס"א).

ויש לדון באופן זה שכלתה מידת תחומו בקצה בתי העיר לפני העיבור, דמבליע את בתי העיר, האם יכול להבליע את העיבור של העיר בצד הקרוב לעירו, ונמצא שגדל תחומו כפי אורך בתי העיר ועוד ע' אמה של העיבור שבצד



הקרוב לעירו [מסומן בחץ 1], או"ד דכיון דהוספת עיבור לעיר הוא בכל ד' רוחות העיר, כל שאינו יכול להבליע את עיבור העיר בצד הרחוק מעירו, אינו יכול להחשיב כלל שיש עיבור לעיר זו, ולא יוכל להגדיל תחומו ע"י הבלעת העיבור של העיר בצד הקרוב לעירו, ונמצא שיגדל תחומו כפי אורך בתי העיר בלבד.



ב.

הבלעת עיבור של עיר המחוברת לעיר אחרת

השובת בעיר, ובתחומו יש ב' ערים שביניהם ק"מ אמה ונחשבות כעיר אחת, יכול להבליע את שתיהן בתחומו להגדיל תחום עירו, ויכול להגדיל תחומו ג"כ כשיעור העיבור שבין עיר א' לעיר ב' [עוד ק"מ אמה], וכמבואר בראשונים שהיכא שמובלע בתחומו עיר ועיבורה יכול להבליע ג"כ את עיבור העיר להגדיל מידת תחומו.

ויש לעיין לשיטת המחבר דאין נותנים עיבור לעיר אחת אלא רק בין ב' עירות, מה הדין באופן שיש עיר א' המובלעת בתחומו, וסמוך לעיר זו תוך ק"מ אמה יש עיר ב' שכלתה מידתו באמצעיתה ואינו יכול להבליעה, האם יכול הוא להבליע את העיבור של עיר הא' במקום שבינה לעיר הב' כיון דאמרינן לענין עיר הב' אין עיבור להחמיר, או"ד כיון דבעינן לסלק את עיר הב' מחיבורה לעיר הא' בכדי שיוכל להבליע את עיר הא' בתחומו נחשבת עיר הא' כעיר יחידה שאין נותנים לה עיבור, וצ"ע.

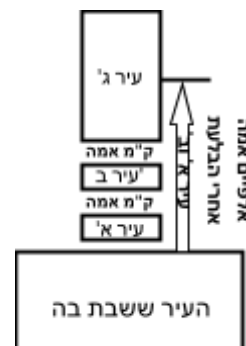
ובאופן שיש אחרי עיר הב' עיר ג' גדולה שכלתה מידתו באמצעיתה מסתברא שכשמבליע את עיר הא' והב' בתחומו יכול ג"כ להבליע את העיבור של עיר הב' [ע' אמה] במקום שבינה לעיר הג', דכיון דאמרינן דאין עיבור להחמיר שפיר יכול לומר לענין העיבור של עיר הג' אין עיבור להחמיר, והרי הוא כמאן דליתא ויכול להבליע את העיבור של עיר הב' בלחוד במקום שבינה לבין עיר הג', ואינו דומה למש"כ להסתפק (לעיל אות א') דאם א"א להבליע את העיבור של עיר אחת בצד הרחוק מן העיר דאפשר שלא מבליעים את העיבור בצד הקרוב לעיר, דלגבי עיר אחת אפשר דכל העיבור חד הוא וכל שא"א להבליע את העיבור מב' הצדדים א"א להבליע חלק מהעיבור, משא"כ הכא אין העיבור של עיר הג' משפיע על העיבור של עיר הב'. [והיינו להרמ"א דנותנים

עיבור לעיר אחת, אבל להמחבר תלוי במש"כ לעיל].



ג.

ריבוע לעיר שלן בה



שי' המג"א (הביאו הביה"ל רי"ס ת"ח) דאף לשי' הרמב"ם

והמחבר שאין עיר שלן בה נחשבת כד' אמות, יכול להניח עירוב מחוץ לעיר ואף כשביתו שבעיר רחוק ממקום הנחת העירוב יותר מאלפיים אמה, ומותר לו ללכת מחוץ לעיר לצד מקום העירוב, [ועוד אלפיים אמה ממקום העירוב והלאה] ואסור לו לחזור לביתו. [ולענין הליכה בתוך העיר שלא לצד העירוב מקודם שיצא מן העיר עי' שעה"צ סק"ה].

והנה בכל עיר שלן בה להשי' שנחשבת כד' אמות, מבואר בחזו"א (סי' ק"י סק"ח) שנותנים ג"כ ריבוע לעיר זו, ויכול ללכת בכל העיר ובריבועה, וכשיוצא מריבוע העיר צריך להכנס לתחום העירוב שהניח. [ולענין עיבור לעיר שלן בה במהר"מ בנעט סי' י"ח כ' שאין עיבור לעיר שלן בה, ובחזו"א שם כ' דיש ג"כ עיבור לעיר שלן בה].

ויש לדון לשי' המג"א דלצד העירוב מותר לו ללכת ואף כשהוא נמצא בעיר במקום שהוא רחוק יותר מאלפיים אמה ואף לולי דין עיר שלן בה, האם איכא ריבוע לעיר זו או לא, ונפק"מ האם יכול ללכת בריבוע העיר קודם שיצא ממנה, או לא.

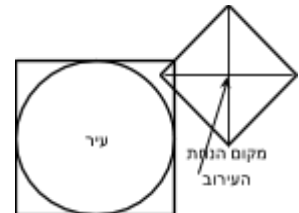
ומקום הספק הוא דאפשר דהא דנותנים ריבוע לעיר שלן בה, היינו משום שיש לו בה שביתה כל דהו מחמת שלן בה, אבל לשי' המג"א שהוא רק היתר הליכה לכיוון העירוב, ואף אם לא לן כלל בעיר, [ומתבסס על הא דכל שהעירוב מונח בתוך אלפיים אמה לקצה העיר אין בזה דין נתגלגל העירוב]

האוצר ♦ ניסן ה'תשע"ז

אפשר שאין ריבוע לעיר זו, וצריך שהאלפיים אמה מהקצה של העירוב יגיעו עד לתוך בתי העיר, ולא סגי שיגיעו עד לתוך הריבוע של העיר.

וכ"ז הוא לענין ריבוע העיר שלן בה, אבל לענין מילוי חלל הקשת של העיר ימ"ל דוהו אף באופן שהניח עירוב מחוץ לעיר ואינו לן בעיר כלל, דמילוי חלל הקשת מעיקר העיר הוא, ואל"כ לא יוכל להמג"א ללכת בעיר רק בין בתיה, אבל בקצה העיר לא יוכל ללכת בין הבתים כיון דהחלל שביניהם נידון כעיר מדין מילוי חלל קשת שאין בין ראשיה ד' אלפים אמה. [ודו"ק בזה להצד שאין ב' ערים מתחברות ע"י כניסת עיר אחת לחלל הקשת של עיר הסמוכה לה].

עוד איכא נפק"מ בנידון האם איכא ריבוע לעיר שלן בה להמג"א, באופן שהקצה של ריבוע האלפים אמה של תחומו ממקום העירוב [קרן זוית של הריבוע] אינם מגיעים עד לתוך בתי העיר אלא רק עד לתוך ריבוע העיר, האם מהני עירובו או לא, דאם אין ריבוע לעירו



נמצא שהניח עירובו רחוק יותר מאלפיים אמה מהמקום שנמצא בו בכניסת שבת ואינו עירוב, אבל אם יש ריבוע לעירו נמצא העירוב בתוך אלפיים אמה לעירו ומהניא העירוב.

ונפק"מ זו אינה שייכת לנפק"מ שכתבנו לעיל לענין הליכה בריבוע העיר, דאף אי נימא דהתם יכול ללכת בריבוע העיר, ימ"ל דבנידו"ד שאין ריבוע העירוב נכנס לתוך בתי העיר אלא רק לריבוע לא מהניא העירוב, וה"ט דנראה בד' המג"א דהטעם שמהניא הנחת עירוב רחוק יותר מאלפיים אמה מביתו שבעיר כיון שקובעים את מקום הנחת העירוב לפי מה שהיה יכול להגיע אליו בבין השמשות קודם חלות העירוב, וזהו לפי תחום עירו, ובנידו"ד שצריך לתת תחום לעירוב בשביל שיהיה העירוב בתוך תחום עירו אפשר דלא מהניא העירוב, וצ"ע.



ד.

ריבוע לרשות היחיד

כ' החזו"א (ק"י כ"א) דהשובת במקום מוקף מחיצות הנחשב כד' אמות, אם הוא עגול מרבעים אותו.

ויש לדון בגדר דין ריבוע רשות היחיד האם שוה לדין ריבוע העיר או לא, ומצינו כמה דינים בריבוע העיר שיש לדון בהם לענין ריבוע רשות היחיד, הא', המניח עירובו בעיבור עירו לא עשה ולא כלום כדאי' במתני', ולהחזו"א ה"ה במניח עירובו בריבוע עירו דלא עשה ולא כלום, ויש לדון במי שמניח עירובו בתוך הריבוע של ביתו, האם מועיל העירוב, או שלא עשה ולא כלום, הב', השובת בעיבור העיר הרי הוא מקבל את תחום העיר כדאי' במתני', ולהחזו"א ה"ה השובת בריבוע של העיר, ויש לדון במי ששובת בריבוע רשות היחיד האם מקבל את תחום רשות היחיד או לא, הג', כ' הגאו"י לדקדק מד' התוס' נ"ז א' שקבוצת בתים שאין ביניהם שבעים אמה ושיריים ואין בהם תנאי עיר [וכגון חמשה בתים] השובת באחד מהם מודדין לו תחומו מקצה הבתים, ויל"ד להצד שב' ערים מתחברות ע"י פגישת ריבועיהם (עי' חזו"א ק"י ט"ז), האם באופן שיש בין הבתים שבעים אמה ושיריים אך ריבועי הבתים נפגשים ג"כ ימדדו מקצה הבתים וכמו בב' ערים שנפגשים בריבועיהם, או לא.

ומסברא ימ"ל דכל ענין ריבוע רשות היחיד הוא רק מדין ריבוע השביתה והיינו למי ששובת ברשות היחיד, אבל כל שלא שבת בתוכה [וכגון שהניח עירוב מחוצה לה (אופן הא' הנ"ל), או ששבת בריבועה (אופן הב' הנ"ל)], או שהנידון לחבר רשויות היחיד (אופן הג' הנ"ל)] אין לה דין ריבוע כלל, ואינו דומה לעיר שיש לה דין ריבוע אף שאינו שובת בה וכמבואר בראשונים דנותנים עיבור לעיר המובלעת בתחומה, וכן יש דין ריבוע לעיר לענין נדרים וערי הלויים, וצ"ע.



ה.

האם אמרינן אין עיבור להחמיר בעיר ששובת בה

איתא במתני' (עירובין ס"א א') אנשי עיר גדולה מהלכין את כל עיר קטנה ואין אנשי עיר קטנה מהלכין את כל עיר גדולה, והיינו דאם יש עיר קטנה המובלעת כולה בתוך התחום של העיר הגדולה, יכול להבליע את העיר הקטנה בתחום העיר הגדולה, ונחשב כל אורך העיר הקטנה כד' אמות למידת התחום של העיר הגדולה, אבל עיר גדולה הנמצאת בתחום עיר קטנה ואינה מובלעת כולה בתחום העיר הקטנה כיון שכלה מידת תחום העיר הקטנה 'באמצע' העיר הגדולה אין אנשי העיר הקטנה יכולים להגדיל תחומם מחמת החלק המובלע בתחומם מהעיר הגדולה.

ומבואר בראשונים דהיכא שיש עיר קטנה המובלעת בתחום העיר הגדולה, וכלו האלפיים אמה של העיר הגדולה בקצה הבתים של העיר הקטנה, הרי הוא מבליעה כד' אמות אע"ג שאינו יכול להבליע את העיבור של העיר הקטנה, וה"ט דלענין זה אמרינן ד'אין עיבור להחמיר', וכיון שאם נידון עיבור לעיר הקטנה יהיה חומרא שלא נוכל להבליע את העיר מתעלמים אנו מעיבור העיר הקטנה.

והנה מה שנתפרש בראשונים דאין עיבור להחמיר היינו לענין עיר שאינו שובת בה, והנידון הוא האם ניתן להבליעה בתחומו או לא, ויש לדון האם דין זה הוא ג"כ לענין עיר ששובת בה או לא, דימ"ל דלעיר ששובת בה נותנים לה עיבור אף אם ימצא שיש לנו חומרא מחמת כן, וכגון ששובת בעיר א', שיש עיר ב' סמוכה לה במרחק ק' אמה, דנעשו ב' הערים כעיר אחת, והשובת בעיר א' נחשב ששובת בב' הערים ומודד תחומו מקצה עיר הב', ודין זה הוא אף אם יהיה לו חומרא מחמת חיבור ב' הערים וכגון שמחמת החיבור נעשית צורת עיר הא' ששובת בה כעיר העשויה כקשת שבין ראשיה יותר מד' אלפים אמה שאין

לה ריבוע ברוח זו, או שאר נפק"מ הגורמות לו חומרא בצורת ריבוע העיר ובמדידת התחום, דיש מ"ל שאינו יכול לומר שכיון שחיבור עיר הב' לעירו היה מחמת העיבור שהוסיף לעירו, הריני אומר דאין עיבור להחמיר ואיני נותן עיבור לעירי, וממילא אין עיר הב' מחוברת לעירי ואין לי נפק"מ בחומרות הנוצרות מחמת חיבור ב' הערים.

והצד לומר כן הוא, דהשביתה נקבעת כפי מה שהיא יכולה להתפשט, ורק לגבי הבלעת עיר בתחומי שקביעת צורת העיר אינה שייכת לשביתה כ' הראב"ד דאמרינן דאין עיבור להחמיר ויכול לקבוע את תחומי ע"י הבלעת עיר בלא עיבורה^(א).



ו.

בדין ריבוע קרפף העיר

הנה משמעות הפשוטה של דברי הטור והרמ"א רי"ס שצ"ח שכשבאים למדוד את תחום העיר, מתחילה מרבעים את העיר, ומקו הריבוע של העיר נותנים לה עיבור ע' אמה, ולא שמתחילה מוסיפים עיבור [ע' אמה] לעיר סמוך לבתי העיר ולאחמ"כ מרבעים העיבור.^(ב)

ולכאור' נראה לפי"ז שריבוע קרנות העיבור שהוספנו על העיר אינו מדין ריבוע העיר, שהרי העיבור אינו ניתן סמוך לבתי העיר אלא סמוך לריבוע שהוספנו על העיר, ואין טעם שדין ריבוע העיר יגרום שנרבע את העיבור שאינו

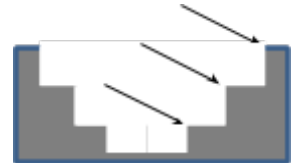
(א). וכן יש לצדד מסברא, דאל"כ יוכל האדם באמצע שבת לחליט האם רוצה הוא שתתפשט שביתתו גם לעיר הב' או לא וכפי הכיוון שרוצה ללכת אליו בשבת, וזה דבר שאינו מסתבר, והואיל ובאמצע שבת אינו יכול להחליט כן, לא מהניא החלטתו בזה אף קודם השבת.

(ב). וזהו דלא כמבואר בחי' המאירי נ"ז א' דמוספים הקרפף לעיר ולא לריבועה, דכתב דעיר עגולה שריבעה אין מוסיפים לה קרפף אחר הריבוע.

מתווסף על העיר אלא על ריבועה, אלא דין ריבוע העיבור הוא מחמת הדין שהתחום צריך להיות מרובע [חוץ ממה שיש דין לרבע העיר], והואיל וכן אנו חוזרים ומרבעים את העיבור של העיר.

והנה באו"ש (פכ"ח מהל' שבת ה"א) כ' דב' ערים מתחברות ע"י פגישתם בזווית העיבור, ואע"ג שהמרחק מזווית העיבור עד העיר הוא יותר מע' אמה, [דיש להוסיף על הע' אמה ב' חומשין לאלכסון העיבור], וכן נסתפק בזה החזו"א סי' ק"י ס"ק כ"ה, ומבואר שהבינו שדין ריבוע העיבור של העיר מעיקר העיבור הוא ולא מדין מדידת התחום, דרך לצד זה שריבוע העיבור הוא מעיקר העיבור יש לדון שיתחברו ערים בפגישת ריבוע עיבורם, דאם הוא מדין מדידת התחום אין שום טעם שיתחברו ב' ערים מחמת פגישת ריבוע התחום של העיר, שהרי תחום העיר אינו מעיקר העיר.^א

ולדברי האו"ש [והחזו"א בתחילת דבריו] שריבוע העיבור אינו מדין ריבוע התחום אלא מעיקר דין ריבוע העיר, יש להסתפק האם הוא דין עצמי שמרבעים את העיבור, וכמו שמרבעים ד' אמות וכל מילי דשבת, או שריבוע זה הוא חלק מריבוע העיר הוא, ונפק"מ באופן שמצד העיר אין נותנים לה ריבוע וכגון בתוך חלל של קשת שהוא יותר מד' אלפים [אם ננקוט שאין דין ריבוע בחלל קשת כזו, ואכמ"ל], וחלל זה הולך בצורה מדורגת [כזה], והרי עיבור נותנים בכל החלל של הקשת ואף כשהוא יותר מד' אלפים אמה וכמבואר בחזו"א סקט"ו, ובאנו לרבע את העיבור שבזווית המדרגה שבתוך חלל הקשת [במקום המסומן בחץ], דאם ריבוע העיבור הוא מדין ריבוע העיר לא ירבעו את העיבור באופן זה, אבל אם הוא דין עצמי של ריבוע העיבור ירבעו את העיבור אף באופן זה.



ג). ולמסקנת החזו"א שאין ערים מתחברות ע"י פגישתם באלכסון העיבור [ודלא כהאו"ש הנ"ל], יש לדון האם חזר בו משורש הבנתו שריבוע העיבור הוא חלק מהעיבור וס"ל דריבוע העיבור הוא מדים ריבוע התחום, וצ"ע.

והנה בחזו"א סי' ק"י סקט"ז מסתפק האם ב' ערים שריבועיהם נפגשים נעשות עיר אחת או לא, וכ' דהדבר צריך הכרע, ויש לדון האם לצד זה שערים מתחברות ע"י פגישת ריבועיהם, פשוט הוא שב' ערים מתחברות ע"י פגישת אלכסון עיבוריהן, או דריבוע של עיבור העיר גרע מריבוע עיר, וצ"ע.

[ועי' בירושלמי פ"ד ה"ו דר"ח בן אנטיגנוס דלית ליה ריבוע התחום מודה בעיבורי עיירות, ובקרבת העדה פי' על ריבוע ד' אמות, ובפני משה ובאו"ש פכ"א ה"א מהל' שבת פי' על ריבוע העיבור של העיר, ודו"ק].



מדידת התחום

ז.

שובת בבית שאין לו דין רשות היחיד

יש לדון במי ששובת בבית שאין לו דין רשות היחיד כגון שיש לו ג' מחיצות ורוח ד' פרוצה במילואה, האם מודד תחומו מקצה הבית, או מהד' אמות שנמצא בהם בתוך הבית בכניסת שבת, והנה בית זה מתעבר עם העיר, והרי בני העיר מודדים תחומם מקצה הבית, ולכאו' כ"ש דהשובת בתוכו ימדוד תחומו מקצה הבית, ודוחק לומר שהיטפלות הבית לעיר שאני. [וכ"ז היינו לענין בית, דאף שאין לו מחיצות לא בטל ממנו שם בית, משא"כ לענין שובת בתוך היקף מחיצות או צוה"פ שכל מה שנחשב המקום כד' אמות היינו רק מחמת היקף המחיצות, כל שבטל ממנו דין רשות היחיד אין משמעות כלל לההיקף].



ח.

רשות היחיד שבטלו מחיצותיה בשבת האם יכולים להבליעה בתחום

רשות היחיד המובלעת בתחום העיר הרי היא נחשבת כד' אמות למדידת התחום ומגדילים התחום כפי אורך הרשות היחיד, וכדינא דעיר קטנה המובלעת בתחום עיר גדולה שנחשבת כד' אמות, וכן מבואר ברמב"ם פכ"ז ה"ה מהל' שבת.

ויש לדון ברשות היחיד המובלעת בתחום העיר שיש לה פתח הרחב יותר מי' אמות, ויש לה שער בלא צורת הפתח, וכשהשער פתוח בטל מהמקום שבתוך ההיקף דין רשות היחיד, ואינה נחשבת כד' אמות להגדיל התחום, ובכניסת שבת השער היה סגור ונפתח באמצע שבת, האם יכולים להגדיל התחום על ידה כשהשער פתוח, ואיכא כמה צדדים בזה, הא' דצריך שיהיה השער סגור כל השבת, הב' דצריך שיהיה סגור כל ביה"ש וכן בכל הזמן שהולך האדם מחוץ לאלפיים אמה מעירו על סמך הבלעת רשות היחיד זו, הג' דנקבע רק לפי מצב השער בזמן בין השמשות, הד' דנקבע לפי הזמן שנמצא האדם מחוץ לתחום, ולא איכפ"ל האם בביה"ש היה סגור או פתוח, וצ"ע.

ואם נימא דכשהשער פתוח אינה נחשבת כד' אמות, ואין בזה דין הותרה, נמצא שהלך האדם בשבת בהיתר למקום המרוחק יותר מאלפיים אמה מעירו, והיינו מחמת הבלעת הרשות היחיד זו שבביה"ש ובשעת הליכתו היה השער סגור, ובאמצע השבת כשנפתח השער נמצא שרחוק הוא מהעיר ששבת בה יותר מאלפיים אמה, ואסור לו לזוז מד' אמותיו, והוא דבר מחודש, וצ"ע. [כל הנידון בזה אם נימא דדלת בלא צורת הפתח אין לה דין מחיצה, ונחלקו בזה הפוסקים, ומשכח"ל נידון זה לכו"ע ברשות היחיד שנפלו מחיצותיה בשבת].

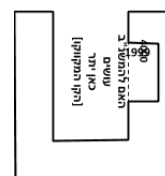


ט.

עיר העשויה כקשת בתוך רגל של עיר העשויה כקשת

עיר העשויה כקשת שבין ראשיה יש יותר מד' אלפים אמה דעת הרבה מהראשונים שעושים לה יתר במקום המתקצר מד' אלפים אמה, וכן פסק הרמ"א, והיכא שאין בין ב' ראשי הקשת מקום המתקצר מד' אלפים אמה [וכגון שעשויה כמין ח] ומגג הקשת עד היתר יש פחות מאלפיים אמה דעת התוס' שעושים לה יתר בין ראשיה, והיכא שבין ראשי הקשת יש יותר מד' אלפים אמה ומגג הקשת עד היתר יש יותר מאלפיים אמה דעת הטור (שצ"ח ס"ד) והחזו"א שעושים לה יתר מתקצר באלפיים אמה הסמוכים לגג הקשת, וברמ"א השמיט דין זה, וכ' הביה"ל (ד"ה וי"א) שהרמ"א פסק דאין עושים יתר מתקצר באלפיים אמה הסמוכים לגג הקשת.

ויש לדון לדעת המשנ"ב שאין עושים יתר בתוך חלל הקשת באלפיים הסמוכים לגג הקשת מה יהיה הדין בעיר העשויה כקשת או כגאם שבין ראשיה יש יותר מד' אלפים אמה ומגג הקשת עד היתר יותר מאלפיים אמה, וברגל הקשת יש חלל שהמרחק בין ב' ראשי החלל [לצד חלל הקשת הגדולה] הוא יותר מד' אלפים אמה, אך המרחק מעומק החלל עד קצה החלל שלצד חלל הקשת הגדולה הוא פחות מב' אלפים אמה, האם נידון חלל זה לעצמו, וימתחו יתר בין ב' ראשיו לסוגרו ככל עיר העשויה כקשת שהמרחק מגג הקשת עד היתר הוא פחות מאלפיים אמה, או"ד דחלל זה נידון כחלק מהחלל של הקשת הגדולה, והרי הוא כיתר מתקצר של ב' אלפים אמה דלדעת המשנ"ב אין מותחים יתר באופן זה.



[והנה יש נידון בכל עיר העשויה כקשת שבין ראשיה יותר מד' אלפים אמה האם יש דין ריבוע לרגלי הקשת בצד של חלל הקשת, ולכא' אם אין דין ריבוע לרגלי הקשת לצד חלל הקשת אפשר דאף להטור והחזו"א לא נמתח כלל יתר

לחלל הנ"ל הנמצא בתוך רגלי הקשת, [וכן להמשנ"ב אף אם יהיה חלל זה נידון כיתר סופי וכצד הא' שכתבנו], מיהו אינו מוכרח, ודו"ק].

י.

דין הבלעת ריבוע העיר בעיר הסמוכה לעיר אחרת

מי שיש עיר קטנה המובלעת בתחומו כגון שאורכה ה' מאות אמה, וסמוך לעיר הקטנה במרחק ק' אמות יש עיר אחרת גדולה שאינו יכול להבליעה בתחומו, הרי הוא יכול להבליע רק את העיר הקטנה בלא העיר הגדולה כיון דאמרינן אין עיבור להחמיר, כמבואר בראשונים וברמ"א סי' ת"ח ס"א לענין עיבור העיר.

והנה אם ירבעו את העיר הקטנה המובלעת בתחומו יוכלו להגדיל תחומו בעוד ק' אמה של הריבוע שהתווספו לעיר, ויש לדון האם באופן הנ"ל שיש עיר סמוכה לעיר המובלעת יכולים להבליע גם את הריבוע של העיר הקטנה המובלעת בתחומו, או"ד דאינו יכול להבליע רק את בתי העיר הקטנה בלא ריבועה, ועי' לעיל אות ה' שנסתפקנו בדין אין עיבור להחמיר האם נאמר דין זה לענין עיר ששובת בה או לא, ולהצד דליכא דין זה בעיר ששובת בה נראה שאינו יכול להבליע את ריבוע העיר הקטנה וכצד הב', הואיל ולהשובתים בעיר הקטנה ליכא ריבוע לעירם בפני עצמה, אלא ריבוע עירם כולל את העיר הגדולה [שהרי אינם יכולים לומר אין עיבור להחמיר, ונמצאת עירם מחוברת לעיר הסמוכה], ונמצא שריבוע עירם בפני עצמה אינו הריבוע האמיתי של העיר, וכיון שאינו הריבוע אמיתי לעיר אין שייך לדון לענין הבלעה בתחום של עיר אחרת שיש לעיר ריבוע כזה.



ולפי"ז משכח"ל שיהיה עיר מובלעת בתחומו [עיר א' בציור], ורוצה להבליע ג"כ את ריבועה, ואין בכל הד' רוחות של העיר המובלעת עיר אחרת סמוכה לה תוך קמ"א אמה, וכמדומה הוא שיכול הוא להבליע את העיר ואת ריבועה, ואין זה נכון כיון שבמרחק ר' אמות מהעיר שרוצה להבליע יש עיר אחרת [עיר ב' בציור], שאמנם אינה מחוברת בחיבור בתים לעיר שרוצה להבליע, אך הריבוע של עיר זו הרחוקה נפגש עם העיר שרוצה להבליע [או עם ריבועה], ועל הצד שערים הנפגשות בריבועיהם נעשות כעיר אחרת [עי' חזו"א ק"י סקט"ז שנסתפק בזה], נמצא שלא יוכל להבליע את הריבוע של העיר המובלעת בתחומו, כיון שאין זה הריבוע האמיתי של עיר זו לגבי השוכתים בעיר, שהרי אם מתחברות ערים ע"י פגישת ריבועיהם שביתתם גם בעיר המחוברת לעירם בריבועה, ואינם יכולים לומר בזה אין עיבור להחמיר וכנ"ל.



יא.

יצא לדעת מעיר שלא שבת בה והחזירוהו נכרים האם נחשבת לו כד'

אמות

איתא בשו"ע סי' ת"ה ס"ח דמי שיצא מעירו לדעת והחזירוהו נכרים אף שהפסיד תחום עירו כיון שיצא לדעת, מ"מ לא הפסיד עירו ונחשבת לו כל העיר כד' אמות ומהלך בכולה [ומקורו מד' הרא"ש בשם ר"מ רי"פ מי שהוציאוהו],

ויש לדון האם דין זה שאינו מפסיד עירו כשיצא ממנה לדעת הוא רק בעיר ששבת בה, או אפי' בעיר שאינו שוכת בה אלא נחשבת לו כד' אמות מדין עיר שלן בה, והיינו שהניח עירוב בעיר א' ולן בעיר ב', ולאחר לינתו בעיר ב' יצא ממנה לדעת והחזירוהו נכרים אליה, האם נחשבת לו כד' אמות, או שהפסיד

הדין שנחשבת לו כד' אמות כשיצא ממנה לדעת.

עוד יש לדון במי שהיה בכניסת שבת ברשות היחיד שלא קנה בה שביתה [וכגון שביתו בעיר הסמוכה לרשות היחיד זו בתוך אלפיים אמה דנקנית שביתתו בביתו כמבואר במשנ"ב סי' ת"ט סקל"ט ובשעה"צ אות ל"ו, או באופן שהניח עירוב בעיר הסמוכה לרשות היחיד זו] ויצא מתחומו וחזר לרשות היחיד זו, האם יכול להלך בכולה כיון ששבת באויר מחיצות או לא, ועי' בנו"ב או"ח תניינא סי' מ"ט.

ובעיקר דין יצא לדעת והחזירוהו נכרים שאינו מפסיד עירו יל"ע האם זהו רק כשהיה בעיר בכניסת שבת, או"ד דכל שנקנית שביתתו בעיר אינו מפסידה כשיצא מתחומו, ונפק"מ באופן הנ"ל שהיה בכניסת שבת מחוץ לעיר, והניח עירוב בעיר או שביתו שם, ויצא לדעת מתחומו והחזירוהו נכרים לעיר שנקנית בה שביתתו האם נחשבת היא כד' אמות כיון שקנה בה שביתה, או"ד דכיון שלא היה בה בבין השמשות אינה נחשבת לו כד' אמות.



יב.

היוצא מתחומו מחמת פיקו"נ מהו תחומו באמצע הדרך

היוצא מתחומו בשבת מחמת פיקוח נפש יש לו אלפיים אמה מהמקום שהגיע אליו כדאי' בשו"ע סי' ת"ז, ויש לדון במי שהגיע בשבת מחמת פיקו"נ לביה"ח הנמצא מחוץ לתחומו, ונשלח מבית החולים זה לבי"ח אחר מחמת שאין באפשרות בית החולים שהגיע אליו לטפל בו, ובית החולים הב' נמצא בתחום בית החולים הראשון שהגיע אליו ומחוץ לתחום של המקום ששבת בו, האם מקבל את תחום ביה"ח הראשון או השני.

וצדדי הנידון בזה, דימ"ל דכיון שיצא להציל בביה"ח הראשון, כל זמן שלא

יצא מאלפיים אמה של בית חולים זה אינו מקבל תחום נוסף, וימ"ל דאזלינן בתר גמר ההצלה, וקונה השביתה בביה"ח השני ששם נעשית הצלתו, וכל עוד לא הגיע לשם הרי הוא כבאמצע הדרך להצלתו ואינו קונה תחום כלל, ואסור לצאת מהיקף ביה"ח הראשון שלא לצורך ההצלה.

ומשכח"ל כמה אופנים בזה, כגון שא"א כלל לטפל בו בבי"ח הראשון וטעה בהגעתו לשם, כשלא טעה בהגעתו אלא שמסיבה חיצונה א"א לטפל בו, כשטיפלו בו במקצת, ועוד כמה גווני.



עירוב תחומין

יג.

הנחת עירוב בתוך עירו

הנמצא בכניסת שבת בעיר ומניח עירוב בתוכה לא הועיל כלום בעירובו, כדאי' במתני' ס' ב', אמנם, יתכן אופן שמרויח ע"י עירובו, והיינו כשקצה עירו נכנס לתוך ריבוע או לתוך חלל קשת של עיר אחרת [המרוחקת מהעיר שגר בה יותר מקמ"א אמה ואינה נחשבת עיר אחת עמה], דאף אי נימא דאין ב' הערים נחשבות כעיר אחת מחמת כניסת חלק מעיר אחת לריבוע או לחלל הקשת של עיר הסמוכה לה, אכתי מקבל הוא את התחום שבת ב' הערים וכמבואר בחזו"א (סי' ק"י סקט"ז במוסגר) דאף אם אין ב' ערים נעשות עיר אחת ע"י פגישת ריבועיהם, אכתי השובת בעיר במקום הנכנס לריבוע של עיר אחרת הרי הוא מקבל את שביתה ב' הערים.

ומשמע בחזו"א דדין זה שמקבלים את תחום ב' הערים ע"י שביתה במקום המשותף היינו למי שנמצא במקום זה, אבל מי שגר בעיר שלא במקום המשותף אינו מקבל את שביתה ב' הערים, ואף דבלא הנחת עירוב במקום המשותף

האוצר ◆ ניסן ה'תשע"ז

מתפשטת שביתתו בכל העיר כולל המקום המשותף, צ"ל דכיון שעיקר שביתתו היא בביתו שבעיר שלא במקום המשותף, אין בכח התפשטות השביתה בכל העיר לקבל גם את שביתת העיר השניה שאינה נחשבת עיר אחת עם עירו, אבל כששובת ממש במקום המשותף הרי הוא מקבל את שביתת עירו כיון ששובת בה, וכן את שביתת העיר השניה כיון ששובת בריבועה, דהשובת בריבוע העיר הרי הוא מקבל את שביתת העיר.

והנה בפשטות דין זה שמקבלים את שביתת ב' הערים אינו רק למי שנמצא שם בכניסת שבת, אלא ה"ה דהמניח שם עירוב יש לו את שביתת ב' הערים, דאע"ג דתנן הנותן עירובו בעיבורה של עיר לא עשה ולא כלום היינו משום שאין לו שום תועלת וריוח בעירוב דבלא העירוב ג"כ יכל ללכת לצד העירוב כמו מקודם הנחתו, משא"כ בנידו"ד שמרויח ע"י העירוב שמקבל את תחום של העיר השניה שפיר י"ל דחייל העירוב, ונמצא שיש לו את תחום העיר שהיה בה בכניסת שבת, וכן את העיר שבריבועה הניח את העירוב.

ויש לדון בעיר המוקפת מחיצות שהקצה של היקף המחיצות נכנס לתוך הריבוע או חלל הקשת של עיר הסמוכה לה, האם השובתים בעיר המוקפת מחיצות שלא במקום המשותף מקבלים את שביתת ב' הערים או לא, [עה"צ שאין נחשבות ב' הערים כעיר אחת], דימ"ל דכיון דרשות היחיד כמאן דמליא נחשבת עיקר שביתתו בכל היקף המחיצות וכאילו שובת ממש במקום המשותף, ואינו דומה לשובת בעיר שלא במקום הנכנס לריבוע של העיר הסמוכה.

ואי נימא דאף ברשות היחיד הנכנסת לריבוע עיר הסמוכה השובתים ברשות היחיד במקום שאינו נכנס לריבוע העיר הסמוכה אינם מקבלים את שביתת העיר הסמוכה, אם ירצו לקבל את שביתת ב' הערים יצטרכו להניח עירוב בתוך הרשות היחיד במקום הנכנס לחלל הריבוע של העיר הסמוכה, [והנחת עירוב מהניא דלא גרע משובת בעיר ומניח עירוב במקום זה דמקבל על ידו את שביתת העיר הסמוכה וכנ"ל], ונמצא לפי"ז שבכח הנחת עירוב בתוך רשות היחיד

ששובת בה לתת לו מה שלא קיבל ע"י שביתתו ברשות היחיד זו, וצ"ע.



יד.

הנחת עירוב לאדם שלא מדעתו כשאנו מפסיד בכך

איתא במתני' (עירובין פ"א ב') שאין מערבין לאדם שלא מדעתו, כיון שכשמניח לאדם עירוב לרוח אחת הרי הוא מפסיד לרוח אחרת, ואין חבין לו לאדם שלא לדעתו, ונפסק בשו"ע סי' תי"ד ס"א.

והנה מבואר בחזו"א (סי' ק"י סקט"ז) דהשובת במקום המשותף לב' ערים הרי הוא מקבל את התחום של ב' הערים, וכגון עיר א' שהקצה שלה נכנס לחלל הקשת של עיר ב' הסמוכה לה, ונמצא בכניסת שבת בעיר א' במקום הנכנס לחלל הקשת של עיר הב', יש לו את שביתת עיר הא' מחמת מה שנמצא בתוך עיר זו, וכן יש לו את שביתת עיר הב', כיון שנמצא ג"כ בתוך חלל הקשת שלה [באופן שעושים יתר לחלל הקשת], ובפשיטות אין חילוק בזה בין היכא שהוא עצמו נמצא בעיר א' במקום הנכנס לחלל הקשת של עיר ב', או שהניח שם עירוב, ואף אם ביתו בעיר א' הוא שלא במקום הנכנס לחלל הקשת של העיר הסמוכה לה, הרי הוא יכול להניח שם עירוב בעירו במקום הנכנס לעיר הב' ולקבל גם את התחום של עיר הב', [וישאר לו ג"כ את תחום עיר הא' וכנ"ל].^ד

ולפי"ז נמצא שיכול אדם להניח עירוב עבור חבירו שלא לדעתו, והיינו באופן שאדם גר בעיר א' שלא במקום הנכנס לחלל הקשת של העיר הסמוכה לה, יכול אדם אחר להניח עבורו עירוב בתוך העיר במקום הנכנס לחלל הקשת

ד). ובעיקר דברי החזו"א שהשובת במקום המשותף לב' ערים הרי הוא מקבל את התחום של ב' הערים יש לדון האם הם נחשבות לגביו ממש כעיר אחת, ולגביו יהיה להם ריבוע כאחד, וימדוד תחומו מהריבוע המשותף לב' הערים, או"ד דכיון דלגבי השובתים בכל אחת מערים אלו אין ב' הערים נחשבות כעיר אחת לא שייך לתת לשובת במקום המשותף ריבוע משותף לב' הערים, וצ"ע.

של עיר הב' ויקבל חבירו גם את התחום של עיר הב', דבאופן זה אינו מפסיד כלום בהנחת עירוב זו, דנשאר לו תחום עירו כפי שהיה לו לולי העירוב, ורק מרויח שמקבל הוא גם את התחום של העיר הב'. [אמנם להצד שכתבנו בהערה 3 שהמניח עירוב במקום המשותף לב' ערים יש לו ריבוע עצמי לב' הערים, א"א להניח לאדם עירוב במקום המשותף לעירו ולעיר אחרת שלא לדעתו, כיון שלפעמים יש הפסד בשינוי צורת ריבוע עירו וכגון שיש הבלעות הקיימות כנגד ריבוע עירו ולא כנגד צורת ריבוע ב' הערים, וכן לענין הבלעות כנגד קרנות הריבוע, וכן משכח"ל שיהיה מקום הריבוע של עירו כעיר העשויה כקשת מחמת ריבוע ב' הערים].

ואפשר שכל ד"ז שאפשר להזיז לאדם את השביתה מביתו למקום אחר באותה העיר אינה מועלת כשאין דעת האדם להדיא לכך, וצ"ע.



טו.

הרחקת מקום השביתה ממקום הנחת העירוב

איתא בגמ' (עירובין ל"ד ב' ועוד) דאפשר להניח עירוב במקום אחד ולקנות השביתה בסמוך למקום העירוב, ונפסק בשו"ע סי' ת"ט ס"ב ובביה"ל שם ד"ה במקום, ומבואר בתוס' [עירובין ל"ד א'] שצריך שהמרחק בין מקום השביתה למקום העירוב לא יהיה יותר מזמן הילוך בין השמשות, וכ' החזו"א (סי' ק"י סק"ט) דמשמע בתוס' ששיעור הילוך ביה"ש לענין זה נקבע לפי הילוך בינוני ולא מהני מה שיכול להביא העירוב למקום השביתה בזמן בין השמשות ע"י שירוק, [ולפי"ז לכאו' א"א להפריד את מקום השביתה מהעירוב יותר מ-720 מטר לשיעור האמה הקטן ויותר מ-855 לשיעור האמה הגדול, ולא מהני מה שבמציאות כהיום ניתן ללכת בזמן ביה"ש יותר משיעור זה, וצ"ע].

ויש לדון האם צריך שיהיה באפשרות המערב ללכת ממקום העירוב למקום השביתה, או סגי במה שאדם אחר יכול ללכת, ונפק"מ בזקן או חולה שאינם יכולים ללכת בזמן בין השמשות מרחק של ג' רבעי מיל. [ואף שאין צריך שיוכל בפועל ללכת, שהרי כל אדם המערב ומפריד מקום השביתה מהעירוב ג' רבעי מיל הרי הוא נמצא בכניסת שבת בביתו ואינו יכול להגיע בזמן בין השמשות למקום העירוב ולמקום השביתה, מ"מ אנו דנים דאילו היה במקום העירוב היה באפשרותו להביאו למקום השביתה, ובכה"ג שהוא זקן או חולה לא היה באפשרותו דבר זה], וצ"ע.



טז.

בדין נתגלגל העירוב

מבואר בתוס' (ל"ה א' ד"ה נתגלגל) דצריך שיהיה העירוב מונח בתוך אלפיים אמה לעירו, אבל היכא שהעירוב מונח רחוק יותר מאלפיים אמה מעירו אינו עירוב, ואף אם קובע מקום השביתה בתוך אלפיים אמה לעירו, ולא מהניא מה שנמצא העירוב בתוך אלפיים אמה למקום קביעת שביתתו וגם הוא יכול להביאו בבין השמשות למקום השביתה, כיון שתקנת רבנן היא שהעירוב צריך להיות בתוך אלפיים אמה למקום האדם, וכ"כ החזו"א (סי' פ' ד"ה רמב"ם) בדעת הרמב"ם.

עוד כתב החזו"א (סי' ק"י סקכ"ד) דהמניח עירוב מחוץ לעיר במקום שאינו רשות היחיד יכול לקבוע את הכיוון של ריבוע התחום כרצונו, ומרוויח בזה שיכול להרחיק העירוב ממקומו 2800 אמה שזהו שיעור אלכסון של ריבוע התחום, ומבואר דדין הנ"ל של נתגלגל העירוב שצריך שיהיה העירוב מונח בתוך אלפיים אמה למקומו אינו נקבע לפי מקום האדם דהיינו שצריך שיהיה העירוב בתוך אלפיים אמה לעירו, אלא נקבע הוא לפי מקום העירוב, והיינו

דצריך האדם להיות בתוך אלפיים אמה למקום העירוב, וכל שקובע את כיוון השביתה באלכסון נמצא הוא בתוך תחום העירוב עד 2800 אמה.

והנה איתא בגמ' (עירובין ל"ד ב') דאפשר להניח עירוב במקום אחד ולקנות השביתה בסמוך למקום העירוב, ונפסק בשו"ע סי' ת"ט ס"ב ובביה"ל שם ד"ה במקום, ויש לדון במי שמניח העירוב במקום הרחוק ממנו יותר מאלפיים אמה, וקובע כיוון השביתה באלכסון שע"ז נמצא הוא בתחום העירוב, דמבואר



בחזו"א דמועיל העירוב, אלא שמפריד הוא את מקום השביתה ממקום הנחת העירוב, דנקבע אלכסון תחומו ממקום שביתתו ולא ממקום העירוב, ונמצא שהעירוב מונח בריחוק יותר מאלפיים אמה מעירו, ואינו מודד 2800 אמה ממקום העירוב, האם מהניא העירוב כיון

דסו"ס מונח הוא בתוך השטח שבין עירו למקום קניית שביתתו, או"ד כיון דתיקנו רבנן שצריך העירוב להיות מונח בתוך אלפיים אמה למקומו כדי שיחול וכמש"כ התוס' לא הוי עירוב, ואינו דומה למי שקונה שביתה במקום העירוב וקובע השביתה באלכסון דכיון שקיבל את ה 2800 אמה ממקום העירוב אין בזה חסרון של מניח עירוב מחוץ לתחומו. ואי נמצא דמהניא העירוב בכה"ג יל"ע האידך יקבע דין נתגלגל העירוב באופן זה, ואיכא בזה כמה צדדים, וצ"ע.



בדיני עיר ובית

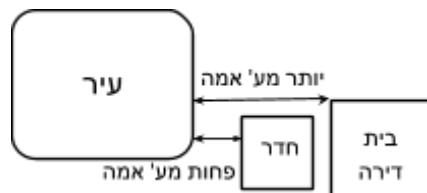
י"ז.

בדין בית דירה המתעבר עם העיר

דעת החזו"א בכמה מקומות (סי' ק"י סק"כ סוד"ה ובח"ס ובסי' קנ"ו בהשמטות לסי' שצ"ח) דבורגן המתעבר עם העיר היינו כשיש בו שימושי דירה כאכילה ואפשר

גם שינה, וכ' עוד (סי' ק"י סק"כ ד"ה מהא) דבית מקורה דומיא דחצר וכגון ב' חדרים פנימי וחיצון ופנימי משתמש בו פיתא ולינא, וחיצון משתמש בו כשימושי חצר לבית, גם החיצון בכלל בית דירה כיון דהוא ראוי לדירה וגם משמש לפנימי, עכ"ד.

ויש לדון לשיטתו באופן שיש בקצה העיר בית מגורים [בודד שאין לו דין עיר בפני עצמו] הנמצא ברחוק יותר מע' אמה מהבית האחרון שבעיר, ואינו נחשב חלק מהעיר, אמנם בסמוך



לבית זה - בינו לעיר - יש לבעל הבית חדר המשמש אותו לשימושים של הבית [לבשל, ביה"כ וכדו'] אך אין בו שימושי אכילה ושינה, והמרחק מחדר זה עד הבית האחרון שבעיר הוא פחות מע' אמה, האם נחשב חדר זה כבית דירה כיון שהוא חלק משימושי הבית, וממילא הבית מגורים ג"כ מחובר לעיר מחמת חדר זה, או"ד כיון דסו"ס אין החדר משמש לאכילה, אינו יכול להתעבר עם העיר, ונמצא שהבית מגורים אינו חלק מהעיר.

ומשכח"ל כמה אנפי בזה, הא' באופן שהחדר הנ"ל נמצא סמוך ממש לבית אלא שהכניסה אליו אינה דרך הבית אלא דרך החצר, הב' באופן שהוא חדר בפני עצמו המנותק לגמרי מהבית ונמצא כמה אמות סמוך לבית [בין הבית לעיר], הג' באופן שיש תקרה ההולכת בין הבית לחדר אלא שבין הבית לחדר עובר מקום שאינו משמש לדירה [וכדוגמת ב' דירות בבנין באותה קומה, שחדר המדרגות מפסיק ביניהם].

עוד יל"ד האם יש חילוק בכל זה בין אופן שב' החדרים נמצאים בתוך חצר המתוקנת במחיצות כדין, לאופן שאין שם מחיצות, [לשיטת החזו"א שאין חצר מתעברת עם העיר].

ויש מקום לדמות דין זה לבית שבים, דאיתא בגמ' דבית שבים מתעבר עם העיר כיון שראוי לפנות בו כלים שבספינה, והביאו השו"ע סי' שצ"ח, וסתמות

האוצר ♦ ניסן ה'תשע"ז

הדברים נראה דזהו אף כשאינו משמש לדיורים [וכ"כ באבני נזר ש"ב ב'], ובנידו"ד כיון שמשמש חדר זה את דיורי הבית לא גרע מבית שבים, אמנם בחזו"א נגעים (סי' ט' סק"ט) כ' דמיירי שהיה בבית שבים בית דירה, ולכאו' ה"ה דבנידו"ד לא יתעבר חדר זה עם העיר, אא"כ נחלק בין שימוש של פינוי כלים דלא סגי בהו להחשיבו חלק מהבית דירה להתעבר עם העיר, לשימושים של מטבח וביה"כ וכדו' דמהנו טפי להחשב חלק משימושי הבית.

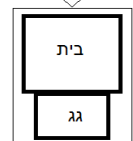


יח.

דין חצר מקורה

דעת החזו"א (סי' ק"י סק"כ ד"ה מהא) דאין חצר מתעברת עם העיר כיון שאינה מקורה, אמנם בית מקורה אף שמשמש בו כשימושי חצר לבית הרי הוא נטפל לבית דירה כיון שהוא ראוי לדירה ומשמש את הבית, עכ"ד.

מחיצות החצר



ויש לדון בחצר שיש לה מחיצות, וחלקה מקורה באופן שאין הקירוי מגיע עד המחיצות, האם המקום שתחת הקירוי נידון כבית למדוד ממנו, כיון דיש כאן תקרה ומחיצות, או"ד כיון דסו"ס אין מחיצות סמוכות לתקרה, ויש לחלק בזה בין היכא שהמחיצות רחוקות מעט מן הגג או רחוקות הרבה, וצ"ע הגדר בזה.



אוצר יורה דעה

בעניין מכשיר למים קרים וחמים אם טעון טבילה ♦ אם
מותר לקנות תרופות לביתו לשעת צורך

הרב יעקב אהרן סקוצילס

רב ומו"צ בבית הוראה יד הרמ"ה

בנשיאות הגה"צ רבי מתתיהו דייטש שליט"א

מח"ס "אוהל יעקב" ז' כרכים, ושא"ס

ירושלים

בעניין מכשיר למים קרים וחמים אם טעון טבילה

לכבוד ידידי הגדול והחשוב הגאון הנפלא רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א מח"ס גם אני אודך ופרדס יוסף החדש על המועדים, ושא"ס, שלום וברכה וכל טוב סלה, בדבר השאלה המצויה ששאלתם שנוגע למע"כ למעשה בענין טבילת כלים, האם המכונה שקנית "תמי 4" "מיני בר" חייב בטבילה, ואם כן כיצד טובלים אותו הלא יש בתוכו כרטיס דיגטלי שאם הוא יתרטב ממי המקוה המכונה לעולם לא תעבוד, ולכן יש לעיין מהו העצות להפטר מטבילה? באתי כאן לכתוב את הנלענ"ד בס"ד.



ענף א

גדר כלי סעודה ומציאות כלי "תמי 4"

והנה גדר כלי החייב בטבילה הוא כמו כלי שנמצא על השלחן בעת הסעודה וכגון כוס קערה וסכו"ם, או כלי שמכשיר את האוכל לאכילה כגון קדירה, ראה בגמ' עבודה זרה (דף ע"ה:). ובנוסף לכך כל כלי שנוגע באוכל (מים) ישיר חייב בטבילה, אבל כשאין הכלי נוגע באוכל פטור מטבילה וכמו שמבואר מדברי השו"ע (סימן ק"כ סעיף ד, ה) ובש"ך וט"ז שם.

אלא שמצאנו שהביא השו"ע (סעיף ה') שנחלקו הראשונים והאחרונים לגבי

כלי שמכשיר את האוכל וצריך תיקון אחר כדי להכין את המאכל האם כלי כזה חייב בטבילה או לא, והביא שם דוגמא כגון סכין של שחיטה שמכשיר את האוכל שמותר לאוכלו אלא שצריך לעשות פעולה נוספת לאכול אותו. ונחלקו השו"ע ורמ"א אם חייבים בטבילה או לא, ולדינא נוהגים לטבול אותו בלא ברכה.

מיהו לפי זה בנידון דידן שהמכונה מחמם את המים לכוס קפה לשתייה וכדומה, לכאורה אין כאן מח' שו"ע ורמ"א לענין אם חייב בטבילה, אלא שכו"ע יודה שהוא מכונה שמכשיר את הקפה ומוכן לשתייה.

ואע"פ שיש שמוספים חלב מ"מ זה נחשב מוכן לפי רוב אנשים, וגם אפשר לשתות אותו כך ולא נחשב כשתיה על ידי הדחק. ועי' בפתחי תשובה שם (ס"ק ח') שהביא מהשאלת יעב"ץ דרחיים שטוחנין בהם הפולין שעושים מהם משקה הקפה נראה דחייבין בטבילה, כיון דעדיף מרחיים של פלפלין. והוסיף דלכאורה צריך טבילה בלא ברכה כיון דהקפה עדיין צריך בישול. ועי' ברעק"א שכתב דענין זה אי רחיים הזה צריך טבילה בברכה, תלוי במח' ט"ז וש"ך, דלהט"ז צריך טבילה בלא ברכה, ואילו להש"ך לא בעי טבילה כלל כיון דלא חזי לדבר אחר.

ועי' בדרכי תשובה (ס"ק נ"ט) שהביא אחרונים דפסקו גם כן דרחיים שטוחן בו קפה שאין צריך טבילה. ועוד הביא שם מספר זרע אמת דמותר להשתמש בכלי שטוחנין בה קפה בלא טבילה מטעם ספק ספיקא דפלוגתא, אמנם יש שהשיגו עליו שאין הספק ספיקא עולה יפה לפטרן מטבילה, ולכן צריכין טבילה בלא ברכה.

ויוצא מכאן שהמכונה להכנת מים חמים או קרים לשתייה או להכנת קפה ותה נחשב ככלי סעודה לכל הדעות, ומה שיש לעיין כעת הוא מאחר שבתוכו יש צינורים שמחממים את המים ומכין את מים שהם עשויים מזכוכית או מתכת לכן יש חיוב טבילה במכונה זו, וכיון שהכרטיס דגטלי יתקלקל מיד אם יתרטב

ממים לכן יש לעיין מהו העצה להפטר מטבילה.

[ובמקרה שהצינורות עשויים מפלסטיק לפי הרבה פוסקים פלסטיק פטור מטבילה, ולכן בכה"ג בודאי יש לסמוך עליהם. הנה לענין כלי פלסטיק לכאורה יש סברא גדולה לחייבם בטבילה, כיון דיש להן תקנה להתיכם ולעשות מהן כלי אחר, אולם בכל זאת נקטו החזון איש, הגר"מ פיינשטיין והגר"י הענקין זצ"ל דאין צריכים טבילה, הובאו בספר טבילת כלים (פרק י"א סעיף קמ"ז), וכן בשו"ת חלקת יעקב חלק ב' (סימן קס"ג) ובשו"ת מלמד להועיל יור"ד (סימן מ"ט) ובשו"ת יביע אומר חלק ד' (סימן ח') ובשו"ת ציץ אליעזר חלק ז' (סימן ל"ז) ובשו"ת חיי הלוי חלק ד' (סימן נ"ו אות ג'). ובשו"ת באר משה חלק ב' (סימן נ"ג) ג"כ כתב דאין לטבול כלי פלסטיק, והוסיף, דאין לומר שיש לטובלם משום גזירה דכלי זכוכית, זה אי אפשר לאומרו, דכלי זכוכית גם כן אינו אלא דרבנן, והפלסטיק אינו דומה כלל לזכוכית, ולכן אין להחמיר להטבילם כלל. והרוצה להחמיר ולטבול אין קץ לחומרות, ומי יעכב בידו לטבול בלא ברכה, אבל יותר טוב לפסוק שלא להחמיר ולא לעשות ולהוסיף חומרות בכדי. ואח"כ ראיתי תשובות הגאונים שליט"א דזמנינו, שזה אומר בכה וזה אומר בכה ולא ראיתי לחזור מפסקי אחר שעיינתי בדבריהם, עכ"ד. ועי' בספר אורחות הבית (פרק ט' סעיף ג') שהביא הרבה פוסקים שסוברים דכלי פלסטיק אינם חייבין בטבילה כיון שלא גזרו עליהם חיוב טבילה.

מיהו עי' בשו"ת מנחת יצחק חלק ג' (סימן ע"ו-ע"ח) שכתב דיש להטבילם בלא ברכה, וטעמא דמילתא משום מה שמבואר בדרכי תשובה (ס"ק י"ד) בשם ספר אהל אברהם לענין כלי עצם שיש להם תקנה אם נשברו, ולטבול בלא ברכה משום דבשו"ת מלמד להועיל שם נקט דיש לדון כיון דבכלי זכוכית גזרו חז"ל על הטבילה, לכן אולי לא גזרו רק על כלי זכוכית ולא על שאר כלים שאפשר להתיכם, וכן ראה בספר מסגרת השלחן לענין כלי פורצלן שיש להם תקנה כשנשברו, שיטבילם בלא ברכה, ויש עוד כמה ספיקות עיי"ש. ועי' בשו"ת

חיי הלוי שם שהביא דכן נקט הרב דסקוורא זצ"ל, והביא שם דשמע מהגר"ש וואזנר זצ"ל שיש להקל, אך לכתחילה אם אינו קשה לו ודאי יש להטבילם בלא ברכה. ועי' בשערים מצויינים בהלכה (סימן ל"ז ס"ק ד') שכתב דיש לטבול כלי פלסטיק עם ברכה. ועי' בשו"ת קנין תורה חלק ב' (סימן פ"ד) שכתב שנתפשט המנהג להטביל כלי פלסטיק בלי ברכה, כיון שאפשר להתיכם ולחזור לעשות מהם כלים. ובשו"ת ודרשת וחקרת חלק א' יורה דעה (סימן י"ב) הביא מח' גדולה בזה, והסיק דנראה דהרוצה להחמיר יחמיר לעצמו ולטבול הכלי בלא ברכה, והמיקל לא הפסיד. הא חזינן מכל הנ"ל דרוב רובם של הפוסקים הקילו בזה, ואע"פ שיש מחמירים מאחר ואי אפשר לטבול את המכונה יש לסמוך על המקילים].



ענף ב

דעת המהרי"ל דיסקין - חיוב טבילה בכלי איחסון

ובאמת יש לעיין אע"פ שהכלי ודאי חייב בטבילה שמא יש לפטור אותו מטבילה על פי שיטת המהרי"ל דיסקין קו"א (סימן קל"ו) שכתב דהקונה כלי מנכרי ובתוכו אוכלין אינו צריך לרוקן את הכלי ולטבולו, אלא יכול להשאיר את האוכלין בכלי ולהוציאו ממנו כדרכו, וסברתו משום דאין זה בגדר שימוש, אלא הוא רק כשב ואל תעשה. ולפי זה יש לעיין שמא הוצאת מים חמים וקפה מהמכונה אינו אלא כשב ואל תעשה ופטור מטבילה מטעם זה בלבד.

ונראה לדמות נידון דידן עם מה שכבר דנו הפוסקים לגבי כלי האחסון אם בעינן טבילה או לא, שיש לומר שהוא לא נחשב ככלי סעודה אלא הוא כלי שמאחסן את המאכלים ומשקים שלי לזמן מה, ומה שאני מוציא מאכל ממנו לא נחשב כמשתמש עם הכלי אלא נחשב כמעשה ריקון בעלמא.

והנה לענין דעות המקילים בכלי אחיסון, עי' בחידושי רעק"א ריש (סימן ק"כ) שהביא משו"ת בית יהודה (סימן נ"ב), וכן הובא ביד אפרים שכתב לגבי צלוחית של זכוכית שמקלפן מבחוץ בסיב דקלים שעושים למשמרת כדי שלא ישבר אין צריך טבילה, ולא מחמת שהסיב מציל רק לפי שאין משמשין לשתות בהם ממש ככוסות, וגם אין מבשלים בהם כקדירות, ולכן לא חשיבי כלי סעודה, ודמי לחביות וכדומה שמכניסים לקיום שאין צריך טבילה, ולא ראה נוהרין לטבול. ועי' בערוך השלחן מה שכתב בזה.

ועי' בשו"ת ציץ אליעזר חלק ח' (סימן כ"ו) שפסק להקל בזה, והוסיף דגם הגאון רבי בנימין דיסקין זצ"ל היה סומך על הבית יהודה עכ"פ בכלי זכוכית, דבשו"ת מהרי"ל דיסקין קו"א (סימן ה' אות קל"ו) הביא דאמו העידה על אביו שלא הצריך להטביל צלוחיות, שהם בקבוקים שלא שותים מהם. ובקונטרס קיצור הלכות טבילת כלים (סעיף ע"ב) הביא דעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל דכלי המיועד רק לאחסון אוכל או משקה כגון בקבוקים וכדומה אין לברך על טבילתם, מכיון שלא אוכלים מהבקבוק אלא מכניסים ממנו לכלי אחר, ואין זה דומה לסיר שאע"פ שלא אוכלים ממנו מ"מ הוא מכשיר את האוכל לאכילה.

אמנם מאידך מצאנו שם דעות המחמירים, עי' בבן איש חי פרשת צו (סעיף ט"ו) שכתב דכלים שמכניסים בהם יין ושכר לקיום דינם ככלי מתכות, ואם קנה מעכו"ם יטביל אותם ויברך כסברת הרב בית דוד ודלא כהבית יהודה, וכן המנהג פה בעירנו, ואין כאן חשש ספק ברכות להקל, עכ"ד.

ובדרכי תשובה (ס"ק ו') הביא מספר מגדים חדשים אות א' שהביא דברי היד אפרים, וסיים דנראה להחמיר לטבול בלא ברכה, או יטבול עם כלי אחר המצריך טבילה בברכה.

ועי' בשו"ת מנחת שלמה חלק ב' (סימן ס"ו אות ז') שהביא מחלוקת אחרונים בזה, והוסיף שהשיטות שסוברים דיש לטבולם הוא דוקא בבקבוקים אלו שלא מביאים אותם על השלחן בשעת סעודה לצורך שתיה על ידי עירוני לתוך כוסות

אלא שמחזיקים אותם תדיר רק לקיום, ובכגון דא יש לטובלם בלי ברכה. אולם מלחיה נראה דהוי ממש כלי סעודה וטעונה ברכה, עכ"ד. וכן דעת הבאר משה זצ"ל לטבול הכלי בלא ברכה, וכמ"ש בספר פתחי הלכה (עמוד קס"ה).

ובספר מעדני אשר (סימן קנ"ג) שהביא דברי הבן איש חי שם שהצריך טבילה עם ברכה, וגם שהקיצור שו"ע הביא מחלוקת ולכן הכריע לטבול הכלים בלא ברכה. והנ"מ המצויה בזה היא בכלים שמאכסנים בהם סוכר, מלח ותבלינים, ומהם נותנים לתוך הקדירה או לתוך כלים קטנים יותר. אבל אם לפעמים לוקחים מכלי האחסון ונותנים לתוך הצלחת או הכוס, בזה גם הבית יהודה יודה דצריך טבילה בברכה אפילו אם אין דרך להביא את כלי האחסון לשולחן האוכל, דלא עדיף מקדירות משפכות וברזות דגם כן אין מביאין אותן לשולחן ובכ"ז מיקרי כלי סעודה כיון שהאוכל מגיע מהם ישירות לסעודה.

ומ"מ אפילו לדעת המקילים שם לענין כלי אחסון אם נחשב כמשתמש את הכלי או לא, לכאורה בנידון דידן נראה שאין לדמות להך מח' בכלל, אלא דהכא כו"ע מודה שהוצאת מים מהמיחם נחשב כהשתמשות של הכלי. וטעם הדבר משום שבכל פעם שמוצאים כוס מים נכנסים מים אחרים לתוך המכשיר בפסיק רישא, ואפילו את"ל שאינו מתכוין בזה, מ"מ בעל המכונה מעוניין בזה שמתמלא שוב עם מים חמים, וממילא נחשב כהשתמשות של ישראל, אפילו אם רוצים לומר שהוא כאינו מתכוין אלא המכונה רק היכי תמצא להוציא מים עבורו.

ואח"כ ראיתי בשו"ת מנחת שלמה חלק ב' (סימן ס"ו אות י') שכתב דנחשב שימוש הכלי אך התיר מטעם אחר שכתב דלענין קופסאות שימורים דאף דלאכול מהכלי ודאי חשיב כהשתמשות, מ"מ נראה דיותר לאכול ממנו בלי טבילה מתרי טעמי, א' קופסא סגורה ומסוגרת אשר הדבר הסתום הוא לא כעין פקק כיון דכמו שהיא סגורה אינה ראויה לשום שימוש, לכן כמו שאסור לפתוח כלי סתום בשבת אם כוונתו להשתמש אח"כ כלי משום טעמא דחשיב כעושה

כלי בשבת, ה"ה דחשיב בנידון דידן כנעשה כלי על ידי ישראל ופטור לגמרי מטבילה, אולם אין להקל מפני שאין זה כל כך ברור. ב' כיון שאין מחייבין להוציא מיד את המאכל מהכלי של נכרי מסתבר דה"ה נמי שמותר לאכול מהקופסא שהרי אינו מכוין שישאר אצלו כלי סעודה שהרי מיד כשיגמור לאכול יזרקנה לאשפה, ממילא מותר שפיר לאכול ממנה שהרי גם החזקת המאכל כל הזמן בתוך הכלי גם כן חשיב השתמשות ואפילו הכי שרי מפני שלא חייבו חכמים להוציא מיד את המאכל וה"ה נמי דשרי להוציא דרך אכילה. אבל לעשות מעשה ולהעמידו על האש נראה דאם עדיין היא סגורה שרי, אבל לפתוח ולהעמיד על האש הדעת נוטה לאסור ורק מפני טעם הראשון מסופקני ואינו יודע להכריע, עכ"ד. וכעין זה מובא בשמו בספר שש"כ (פרק ט' הערה מ"ב), וכן עי' בתיקונים ומלואים שם. ועי' בשו"ת חלקת יעקב יורה דעה (סימן מ"ג).

היוצא מכל הנ"ל, שאין לפטור את המכונה הנ"ל משום שהוצאת מים ממנה לא נחשב השתמשות הכלי וממילא לא נחשב ככלי סעודה, אלא שהחידוש של המהרי"ל דיסקין לא היה נאמר בנידון דידן, כיון שמאחר ואין הכלים האלו מיועדים רק להריק כוס אחד של מים וכדומה, וממילא מיד כשמוציא מים לכוס ראשון מתמלאת המכונה במים חדשים לכן שפיר ניחא לבעלים בזה וכל מה שמוציאים אח"כ נחשב כהשתמשות במכונה, ויש לעיין בזה. מיהו על דברי מהרי"ל דיסקין בלבד קשה לסמוך לפטור הכלי מטבילה, ובפרט שלא ברור אם הוצאת המים ממנו נחשב כהוצאת המים מהמכונה או לא.



ענף ג

פירוק הכלי על ידי אומן ישראל

והנה עוד נצדד להקל לפטור את מכשיר "תמי 4" מטבילה על ידי העצה

שאומן ישראל יפרק אותו בצורה שסתם ישראל (הדיוט) לא יכול לתקנו, ואז יהא נחשב כישאל שעשה הכלי וממילא פטור מטבילה. אלא שיש לעיין אם באמת עצה הזו מוסכם להלכה למעשה לרוב הדעות.

הנה הפתחי תשובה (סימן ק"כ ס"ק א') הביא מהחכמת אדם (כלל ע"ג דין י"ג) שכתב לגבי יורות גדולות שמבשלין בו שכר נראה דצריכין טבילה, ואע"פ שקובעין אותו בקרקע דינו ככלי. ונראה דאין להם תקנה אלא שיטבילם או שינקוב בהם נקב גדול כדי שיתבטל מתורת כלי ואז יתקן אומן ישראל, עכ"ד.

וביאר דבריו בבינת אדם (אות ס"ו) דכמו שלחומרא כתב הבית יוסף בשם הר"מ דכלי שניקב בשוליו ונתבטל מתורת כלי, אם תקנו חייב טבילה דפנים חדשות באו לכאן, כך גם לקולא אם נתבטל מתורת כלי ותקנו אומן ישראל חייב טבילה.

ומבואר מדבריו שדוקא אומן ישראל ולא סתם איש יכול לפרקו ולתקנו, ולכן להוציא ולהכניס בורגים אינו נחשב כתיקון על ידי ישראל ופשוט הוא.

ועצה זו מועיל דוקא אם הקלקול או הפירוק מצריך מעשה אומן לשוב ולתקנו, דסתם פירוק שאפשר לתקנו על ידי מעשה הדיוט לא פוטר מטבילה, דכיון שגם גבי קבלת טומאה בכלי של פרקים אין הפירוק מפקיע ממנו את הטומאה, וכפי שמצינו במטה שנטמאה במשא במסכת כלים (פרק י"ח משנה ט').

ובאמת בספר מטבח כהלכה (עמוד 257) הביא מה שהורה הגרי"ש אלישיב זצ"ל בגדר קלקול הנצרכת כדי לפטור כלי מטבילה, והוא קלקול ברמה כזו שצריך מעשה אומן לתקנו, וכיון שקלקול הכלי צריך להיות ביטול מגוף הכלי, לכן לחתוך התקע אינו מבטל את הכלי. וכן דעת הגרשז"א זצ"ל בשו"ת מנחת שלמה חלק ב' (סימן ס"ו אות ד') שחוט החשמל והתקע שהם מחוץ להכלי אינם חשובים כחלק מגוף הכלי ולא סגי בפירוקם, אולם חוטי החשמל שבתוך הכלי ממש שפיר חשיבי כגוף הכלי. וכן אמר לי הגר"י שוב שליט"א שכך שמע

מהגאון רבי שריה דבליצקי שליט"א ומהגאון רבי עזריאל אויערבאך שליט"א, וכן שמעתי ממו"ר הגאון רבי מתתיהו דייטש שליט"א במח"ס נתיבות אדם ואב"ד שכונת רמת שלמה ירושלים. לפי זה אם עושים קלקול חשוב על ידי אומן ישראל שיפרק את הכלי ששוב אינו יכול להשתמש בו ושוב מתקנו שפיר נחשב כמעשה יצירה על ידי ישראל ופטור מטבילה.

אמנם בקובץ מבית לוי חלק י"ד הביא תשובה מאת הגאון רבי משה שאול קליין שליט"א שהעלה לתמוה על החכמת אדם הנ"ל, והעלה שאין לסמוך עליו למעשה, ושוב בשו"ת שבט הלוי חלק י' (סימן קכ"ח) כתב להסכים עם דבריו שאין להקל ולפרק כלי ולחזור ולתקנו על ידי אומן ישראל, עי' שם תוכן הדברים.

אכן בשו"ת מנחת יצחק חלק ט' (סימן פ"ג) נשאל שם אודות טבילת טוסטר חשמלי והשיב שכבר האריך בזה בחלק ה' (סימן קכ"ו אות ב') שנותנים את זה על ידי מתנה לעכו"ם, ולאחר זמן אם על ידי איזה קלקול שאי אפשר להשתמש בו רק על ידי תיקון ישראל שוב אין צריך טבילה, וכדעת החכמת אדם. ובספר הכשרות כהלכה (עמוד רע"ו) הביא ששמע מהגר"מ שטרנבוך שליט"א ועוד גדולי הפוסקים שמיעצים שיהודי יפרק כל הכלי בצורה שאי אפשר להשתמש בו וירכיבו מחדש ואז פטור מטבילה. וכן כתב לי הגאון רבי יוסף ליברמן שליט"א במח"ס משנת יוסף שיש לקחת אומן ישראל שיפרק את הכלי באופן שלא נוכל להשתמש בו יותר ואח"כ לתקנו.

ועי' בשו"ת באר משה חלק ד' (סימן ק') שכתב לגבי טבילת טוסטר חשמלי שיתן לישראל אומן לפרקו ולהרכיבו בחזרה ונקט כן על פי דעת החכמת אדם.

והורה הגרי"ש אלישיב זצ"ל ומובא בספר מטבח כהלכה (עמוד 257) שניתן לפטור מכשירי חשמל שונים מטבילה על ידי עשיית מעשה קלקול בגוף המכשיר באופן שאין ראוי לשימוש, ולאחר מכן כששב ומתקנו לא חוזר להתחייב בטבילה שהרי לאחר הקלקול נגמרה מלאכתו על ידי ישראל ברשות

ישראל. ובעצם די בקלקול בגוף המכשיר כדי לפטור גם את החלקים שמרכיבים על גבי המכשיר החשמלי.

הרי לפנינו מח' גדולה בין גדולי הפוסקים אם מצרפים את דעת החכמת אדם או לא, והמיקל יש בו הרבה על מי לסמוך, ואף המחמיר בזה כדעת השבט הלוי ועוד יש לצרף עוד כמה עצות כמ"ש בסמוך.

ואח"כ ראיתי בספר מעדני אשר או"ח (סימן קנ"ו אות ג') שכתב יישוב לדברי החכמת אדם אליבא דכו"ע, וכתב שם וז"ל: ונראה דלמרות שהחכמת אדם תלה דבריו בשיטת הר"מ דאזיל בתר המעמיד שאינם מוסכמים, [דהמחבר לא פסק כמותו והרמ"א סמך עליו רק בצירוף ד' הריצב"א דאזיל בתר האומן] מ"מ דברי החכמת אדם מוסכמים לכו"ע. דלכאורה כל שנתבטל הכלי על ידי הנקב, חזר הכלי להיות דינו להיות כנסכא של מתכת, וכל מה שנחלקו הפוסקים באמן ישראל המתקן כלי הוא רק בכלי השייך לעכו"ם, דכיון שהנסכא שייכת לעכו"ם אינו פשוט לפטור מטבילה בגלל שותפות ישראל, אבל כשישראל קנה את הכלי והכלי הפך לנסכא ברשותו, הרי זה ככל נסכא שקנה מגוי שלא מתחייב בטבילה גם לאחר שעושהו הישראל לכלי. ומה שהביא החכמת אדם את דברי הר"מ היינו רק להוכיח שעל ידי נקב אבד ממנו שם כלי ופנים חדשות באו כאן, אבל עצם דינו של חכמת אדם לא תלוי בפלוגתא זו כלל.

ומזה נובע מנהג העולם כשיש חשש שהכלי יתקלקל בטבילה (כגון כלי דידן או שאר כלי חשמלי, נותנים הכלי לאומן ישראל לפרקו באופן שהדיוט שאינו אומן לא יוכל להחזירו ובוה מתבטל ממנו שם כלי, ובהחזרת האומן ישראל נמצא שישראל גמר את הכלי ופטור מטבילה. אלא דיש להקפיד שיתבטל ממנו שם כלי, שכן גם אם הכלי החשמלי אינו תקין לא מתבטל ממנו שם כלי אם עדיין יש לו בית קיבול היכול לשמש עבור אכסון וכיו"ב.



ענף ד

הקנה לגוי בתורת מתנה

והנה יש לעיין האם נוכל לפטור את הכלי מטבילה על ידי הקנה לגוי, דהיינו שנותן את הכלי לגוי כמתנה או לעשות איזה קנין עם הגוי שיהא שלו על מנת להחזיר את זה לישראל או להשאיל את זה ממנו אח"כ ואז תהיה פטור מטבילה.

ובאמת מן הראוי להקדים שכתב המרדכי (פרק ב' ביצה סימן תרע"ז) שמי ששכח ולא הטביל כלי מערב שבת או מערב יום טוב יתן הכלי לגוי במתנה ויחזור וישאלנו ממנו והוי ליה כשואלו מן הגוי דאין צריך טבילה, וכתב הבית יוסף (סימן ק"כ סעיף ט"ז) שתיקון זה אפשר לעשות אפילו בימי החול כשאין מצוי מקוה מים להטביל בו.

וכן נפסק בשו"ע שם שאם שכח ולא הטביל כלי מערב שבת או מערב יום טוב יתנו לגוי במתנה ואחר כך ישאלנו ממנו ומותר להשתמש בו. והרמ"א שם כתב שאפילו בחול יעשה כן במקום שאין לו מקוה. ונראה מדבריהם שיכולים להשתמש עם העצה הנ"ל בכל כלי שאינו יכול לטבול בין אם הוא נמצא במקום שאין בו מקוה ובין סיבה אחרת כגון דא שאם יטבלנו בתוך מים מיד יתקלקל לעולם.

ובאמת יכולים להביא ראיה יותר מדברי השו"ע שעצה זו הוגנת, דהרי נחלקו הראשונים מובאים באו"ח (סימן שכ"ג) דבפרק ב' במסכת ביצה (יז:) תנן חל להיות אחר השבת בית שמאי אומרים מטבילין את הכל מלפני השבת ובית הלל אומרים כלים מלפני השבת ואדם בשבת ובגמרא דכולי עלמא מיהת כלים בשבת לא מאי טעמא אמר רבה גזירה שמא יטלנו בידו ויעבירו ארבע אמות ברשות הרבים הא תינח בשבת ביום טוב מאי איכא למימר גזירה יום טוב אטו שבת, רב יוסף אמר גזירה משום סחיטה אמר ליה אביי תינח כלים דבני סחיטה נינהו

כלים דלאו בני סחיטה ניהו מאי איכא למימר אמר ליה גזירה הני אטו הני, רב ביבי אמר גזירה שמא ישהה ופירש רש"י אי שרית ליה לאטבולינהו ביום טוב משהי להו עד יום טוב שהוא פנוי ואתי בהו בתוך כך לידי תקלה להשתמש בהן תרומה, רבא אמר מפני שנראה כמתקן כלי.

וכתב הרא"ש (סי' יב) וזה לשונו: "והביא הרי"ף (י) טעמא דרב יוסף וטעמא דרב ביבי ושביק טעמא דרבה וטעמא דרבא ותמיהני למה האריך לפרש משנה זו מה שיין טבילת כלים האידנא ועוד לפי הטעמים שכתב מותר להטביל כלים חדשים ביום טוב הילכך נראה דטעמא דרבה עיקר דהלכתא כוותיה לגבי רב יוסף וכן מצינו זה הטעם גבי שופר ולולב ומגילה (ר"ה כט:) וכן רבא בתראה הוא ומאלו שני הטעמים אסור להטביל כלים חדשים ביום טוב". עכ"ל.

והרמב"ם בפרק ד' מהלכות יום טוב (הי"ז - יח) כתב טעמא דרב ביבי, והרב המגיד נתן טעם למה כתב טעם זה והניח האחרים. וכתב עוד בשם הרשב"א (ע"ה"ק ש"ג ס"ד) שאין מטבילין ביום טוב כלי תשמיש הניקחין מן הגוים הצריכין טבילה, והוא ז"ל כתב דאף על פי שיש מקום לומר דלהרמב"ם שרי עם כל זה אפשר שגם הוא מודה בכך. והכל בו כתב בהלכות יום טוב (כא ע"ג) כלים הלקוחים מן הגוים כיון שהן צריכים טבילה נראה לומר שאסור להטבילן ביום טוב ויש מתירין ע"כ.

וכתב הבית יוסף שם וז"ל: "ולענין הלכה כיון דלהרי"ף והרמב"ם משמע דשרי להטביל כלים חדשים ביום טוב הכי נקיטין, מיהו כיון דאפשר בתיקון שכתב המרדכי שאכתוב בסמוך נכון לחוש לדברי האוסר ושלא להתיר כי אם על ידי אותו תיקון היכא דאפשר. כתב המרדכי בפרק ב' דביצה (סי' תרעז) מי ששכח ולא הטביל כלי מערב שבת או מערב יום טוב יתן הכלי לגוי במתנה ויחזור וישאלנו ממנו והוה ליה כשואלו מן הגוי דאין צריך טבילה" עכ"ד.

ובשו"ע או"ח (סימן שכ"ג סעיף ז') הביא ב' דעות הנ"ל בראשונים וסיים בדבריו וכן בדרכי משה דירא שמים יצא ידי כולם ויקנה אותו לנכרי ויחזור

וישאלנו ממנו, וכיון שכלי של נכרי ששואל ביד הישראל אינו צריך טבילה, לכן יוכל הישראל להשתמש בכלי זה ששואל כעת בידו.

ולכאורה לפי זה היה נראה להקל בשופי למי שאינו יכול לטבול כלי משום איזה סיבה כגון נידון דידן שיכול להקנות את הכלי לגוי ויחזור וישאלנו ממנו ושפיר פטור מטבילה לעולם. מיהו יש לעיין כיצד מותר לעשות כן להקנות כלי לגוי שלא נמצא ברשות הגוי בכלל אלא הוא עומד ברשות הישראל ולא זו משם לעולם, האם בכה"ג זה נחשב כקנין של גוי אמיתי.

ובאמת הט"ז (סימן ק"כ ס"ק י"ח) העיר על דברי השו"ע שם דנראה לו דהאי תקנה אינו אלא לפי שעה, דהיינו לאותו שבת או בחול כל זמן שאין לו מקוה, אבל לאחר שבת או כשיזדמן לו מקוה כיון שישתקע לעולם ביד הישראל ודאי הוי כלקוח מידו ולא עדיף ממשכון גוי ביד ישראל ודעתו לשקועי דצריך טבילה כמ"ש השו"ע (סימן ק"כ סעיף ט'). הרי לנו להדיא מדברי הט"ז שבמקום שהישראל חושב שעושה עצה הוגנת לעצמו הוא רק מחייב את עצמו יותר בטבילה, אלא שסיים שם לטבול הכלי בלא ברכה. עכ"פ רואים שלהשתמש עם העצה הנ"ל לא כל כך מסתבר לכל הדעות, וגם אין זו עצה מספקת לכלי שרוצים לפטור אותו מטבילה לעולם.

אמנם מי שרוצה לסמוך על זה לסניף להקל לכאורה יש לו הרבה על מה לסמוך, דהנה בחידושי רעק"א (ריש סימן ק"כ) הביא מספר כנה"ג שהתיר למי שיש לו כלי גדול של יין שאי אפשר לקחתם לטבילה, וכתב העצה שיתנם לגוי במתנה ויחזור וישאלם ממנו, ונראה שהיו עושים כן לעולם. ועוד מצאתי בדרכי תשובה (סימן ק"כ ס"ק קי"ב) שהביא מספר שלחן גבוה שנקט כן. וכן ראיתי בשו"ת מנחת יצחק חלק ה' (סימן קכ"ו אות ב') שהביא דברי הדרכי תשובה כהוראה למעשה. ובספר טבילת כלים (פרק ד' הערה כ"ו) כתב שכן שמע מהגר"ע יוסף זצ"ל שכך נהג לגבי כלים של אולמות לשמחות.

ואע"פ שנחלקו בזה גדולי הפוסקים אם נוהגים כן למעשה לצרף סניף הנ"ל

לפטור את הכלי מטבילה בפרט במקום שאין אומן ישראל שיכול לפרקו שפיר עבדי. ובשיעורי הגרי"מ רובין שליט"א במח"ס ארחות שבת הוסיף עצה לצאת אליבא דכו"ע והוא שיקנה את הכלי לנכרי ולשוב ולשכור ממנו את הכלי ולשלם לו דמי שכירות קבועים מידי שנה. ובוזה נראה דלכו"ע אין חשש.



ענף ה

שותפות עם גוי

ובנוסף לצדדי ההיתר הנ"ל יש לעיין בעוד אופן שנוכל לפטור את עצמינו מלהטביל את המכונה, והוא על ידי אם ישראל עושה שותפות עם גוי בהכלי, שאז יהא פטור מטבילה, ולכאורה כעצה זה יועיל, אלא שיש לעיין במקור הדין אם באמת הוא מוסכם לכל הפוסקים להקל על פי שותפות עם גוי.

והנה כתב הרמ"א (סימן ק"כ סעיף י"א) ישראל ועובד כוכבים שקנאו כלי בשותפות אין צריך טבילה. וטעמא דמילתא משום שכל עוד שיש שם עכו"ם אין הטבילה מועלת. ונראה שכאן בנידון דידן גם הרמ"א מיקל ולא דוקא אם קנו הישראל והגוי בשותפות אלא אפילו אם קנה הישראל מתחילה ואח"כ מכר חלקו בשותפות עם הגוי שנחשב כשותפות הפוטרת מטבילה כיון שמאותו טעם הוא פטור.

ויש לעיין לדעת הרמ"א שם האם הישראל והגוי צריכים להיות שותפים במחצה או שהישראל צריך שיהא לו בעלות ברוב הכלי, או שמא סגי אפילו בכל דהו של בעלות גוי, כל עוד שהוא במקצת בעלות אצל גוי פטור מטבילה. והנה מוכח מדברי הש"ך (ס"ק כ"ד, כ"ו) ובעוד אחרונים שאפילו אם אינם שותפים במחצה על מחצה אלא הישראל יש לו רובו של הכלי והנכרי יש לו רק מיעוטו מכל מקום אין צריך טבילה אע"פ שקנאו הכלי מנכרי דכל שיש לעכו"ם

חלק בו עדיין טומאתו עליו ואין טבילה מועלת, והוסיפו שאם חזר הישראל וקנה החלק מהגוי חייב בטבילה.

אמנם בשו"ת חלקת יעקב יורה דעה יורה דעה (סימן ל"ז אות ב') הביא שם לענין טבילת כלים בבית חרושת, ואין אופן להטביל הכלים, כיון שהם גדולים ביותר, ועצה ליקח נכרי להיות שותף להחברה, ולפטור מטעם שותפות עכו"ם, ולמעשה הבית מאיר פקפק על הקולא של שותפות, ועוד אפילו אם העכו"ם יהיה לו מניות בחברה וכדומה, ואין היתר זה מספיק שרק חלק קטן כזה נהיה שותף עם הגוי כדי לפטור מטבילה כדין שותפות, ולא שייך שותפות בכה"ג, אלא צריך שיהא דבר משמעותי, עי' שם.

ולמעשה נראה להכריע כסתימת האחרונים שכל עוד שיש להגוי שותפות אפילו כל שהוא פטור מטבילה, וכן השיב לי בתשובה הגר"א נבנצל שליט"א. והשיב לי בזה הגר"א שליזנגר שליט"א שהשתתפות של גוי הוא אפילו במשהו. וראה בש"ך ס"ק כ"ד דאפילו אם היה לעכו"ם רק חלק בה קודם וטבלם, ולאחר מכן קנה הכלי לגמרי, הרי הטבילה הראשונה לא עלתה לו כפי שכתבנו דהיתר כאן שותפות אפילו מועטה.

והנה נחזור לענינינו בנוגע לשותפות ישראל וגוי לפטור הכלי מטבילה, האם העצה הנ"ל מוסכם לכל הפוסקים. עי' בבית מאיר שהביא טעם מדוע האו"ה פוטר כלים של שותפות מטבילה, ופקפק על דברי הרמ"א דאע"פ שכל האחרונים נקטו דינו של הרמ"א להלכה, מ"מ מי התיר להשתמש בהכלי, ואדרבה נימא לחומרא דצריך טבילה, עיי"ש אריכות שלו.

אכן בדרכי תשובה (ס"ק צ"ב) הביא מספר ערך שי שהשיב על כל דברי הבית מאיר והעלה דהעיקר נכון לדינא כמ"ש הרמ"א דבכל מקום דישראל ועכו"ם שותפות לא צריך טבילה. ובערוך השלחן (סעיף נ"ג) כתב שסיבת הפטור היא כיון שכלי בשותפות אינו דומה לכלי מדין, ולכן אין צריך להטבילו. ועי' בחלקת בנימין ביאורים ד"ה ישראל ועכו"ם, מה שהאריך בדברי הבית מאיר.

ובשו"ת מנחת שלמה חלק ב' (סימן ס"ו אות י"ג) וכן מובא בספר מעדני ארץ שביעית (סימן ט"ז אות י') כתב לתרץ קושיית הבית מאיר, שכל איסור השימוש בכלי אינו אלא מדרבנן, כדי שלא ישכח לטבלו, אך כאשר טבילתו, לא תועיל לא גזרו חכמים, וממילא מותר להשתמש בו לכתחילה. ולכן הואיל ולכלי זה לא מהני טבילה שפיר מותר להשתמש גם בלא טבילה.

ומעתה אע"פ שרוב רובם של הפוסקים נקטו כפשטות של הרמ"א, מ"מ בנידון דידן יש חסרון גדול שלכאורה אינו פוטר את הכלי מטבילה, והוא שאין הגוי משתמש בכלי כלל, ולפי דברי הט"ז יורה דעה שם, וכן באו"ח שם שצריך שהגוי ישתמש בכלי לפטור אותו מטבילה לכן בנידון דידן אין להקל.

מיהו נלענ"ד עצה פשוטה אע"פ שיש מקום להחמיר בכה"ג, מ"מ לאלו שיש לו משרתת עוזרת בית גויה וכדומה שמגיע לביתם לנקות (וכמו שמצוי בחו"ל ובכמה מקומות באר"י), אפשר למכור חלק של הכלי אליה והיא כמובן לא ישתמש בכלי באופן שיאסר ח"ו, אבל למלאות מים מהכלי וכדומה שפיר יוצאים ידי פוסקי האחרונים שמחייבים שהגוי ישתמש בהכלי עצמו. וכן הסכים עמי הגאון רבי אבגדור נבנצל שליט"א, ושמעתי שכן מייעצים עוד מורי הוראה שליט"א. אולם עדיין יש מחמירים בזה וסוברים שהוא היתר חלש, וכמו שכתב בשו"ת מלמד להועיל חלק ב' (סימן מ"ז) דהעושה כן אין רוח חכמים נוחה הימנו, ובודאי ת"ח לא יתן עצה כזו להפטר ממצוה זו על ידי הערמה, ולכן תמיד כדאי להשתמש עם עצות הנ"ל בצירוף עצות אחרות.



ענף ו

כלים המחוברים לקרקע אם פטורים מטבילה

יש לעיין אם כלי הנ"ל ועוד כלים הדומים לו פטורים מטבילה מעצם הדבר

שהם מחוברים לכותל על ידי התקע החשמלי, האם הכלי נחשב כמחובר לקרקע ולא נחשב עדיין ככלי או לא אומרים כך.

והנה לגבי כלים הכבדים וכדומה המחוברים לקרקע מצאנו הרבה אחרונים שפטרו אותם מטבילה וכמ"ש בשב יעקב (סימן ל"א), וכן נקט הערוך השלחן (סעיף ל"ט) וז"ל ודע דלא ראינו מעולם שיטבילו היורות של ברזל או של נחשת הקבועים בהתנורים שמחממין בהם הרבה חמין ואין לומר מטעם דהמחוברים לתנור והתנור מחובר לקרקע ודינם כקרקע ולא ככלי שהרי קיי"ל דתלוש ולבסוף חיברו הוה כתלוש לענין הכשר זרעים. וכן הקילו על פי הנ"ל כמה מפוסקי זמנינו עי' בית אבי חלק א' (סימן קי"ד) שכתב דלפי"ז כיון דא"א להשתמש בנידון דידן רק אחר החיבור לזרם האלקטרי הנבנה בכותל הבית המחובר לקרקע וכלי כיו"ב אינו מקבל טומאה, לכן מסתבר לומר דא"צ טבילה כיון דהכלים נעשים מעיקרא רק להשתמש באופן זה לחברם לזרם האלקטרי שבבנין הבית ונעשים להשתמש עם הקרקע ואינם מקב"ט כלל, עכ"ד.

וכן בשו"ת חלקת יעקב יורה דעה (סימן מ"א) שכתב דכיון דאי"א להשתמש במתכת הלזה רק ע"י חיבור לחשמל שבכותל הוי כנעשה לשמש עם הקרקע דלא מקבל טומאה, וממילא אי"צ ג"כ טבילה.

אמנם עי' בחכמת אדם (כלל ע"ג סעי' י"ג, בינת אדם כלל פ"ה) וז"ל: "היורות הגדולות שמבשלין בו שכר נראה לי דצריכין טבילה ואף על פי שקובעין אותן ומחברין אותן לקרקע מכל מקום דינו ככלי ונראה לי דאין להם תקנה אלא שיטבילם או שינקוב בהם נקב גדול כדי שיתבטל מתורת כלי ואז יתקן אומן ישראל כדלעיל סימן ד' (והארכתי בתשובה) אך לפי מה ששמעתי שהשכר שמבשלין בו אינו ראוי לשתייה כלל עד שמסננין אותו ואם כן דומה לסימן ט' ואפשר על זה סמכו העולם שאינם טובלים אותן".

וכן כתב בשו"ת שבט הלוי חלק ב' (סימן נ"ז אות ג') וז"ל: "ואשר שאלת בענין דוד שמבשלים בו מים ע"י אלקטרי האריך להתנהג בזה בענין טבילת כלים כי

חלק האלקטרי שבו יכול להתקלקל על ידי המים בשעת טבילה.

כבר נשאלתי ע"ז וכיו"ב הרבה פעמים, ופשוט דאם הוא קדרה שמבשלים בו או שאר כלי סעודה עפ"י המבואר יו"ד סימן ק"כ אין שום היתר לפטרו מטבילה מחשש קלקול חלק האלקטרי, ושכיחי היום מחבתות ברזל שצולים בהם בתוכם ע"י רשת חוטי האלקטרי שבתוכו שבודאי יתקלקל ע"י המים לא ראיתי שום עצה להשתמש בו רק אם יקבעו החוטים אחרי הטבילה או יתקנו אותם שוב, ואל ישיאך לבך להתיר עפ"י מי שרצה לומר דכיון דמחוברים ע"י החוט לכותל נקרא כלי המחובר לקרקע שפטור מן הטבילה, דלענ"ד זה הבל ורעות רוח דהא גופא דכלי תלוש שחברו לקרקע דפטור מן הטבילה ג"כ מפוקפק ועיין ביד אפרים יו"ד שם ובס' ערוך השולחן שם סל"ט ובד"ת ס"ק ה', והא דידן פשיטא דעפ"י הלכה לא נקרא מחובר לענין זה לפטרו מטבילה ואין להאריך בפשוט". עכ"ל.

ובאמת הרבה פוסקים החמירו בזה שאי אפשר לומר שכלי חשמלי שמחובר לכותל על ידי חוט החשמל נחשב כמחובר לקרקע וממילא חייב בטבילה. ונציין כאן לדברי הפוסקים שהעירו על אלו שסומכים על זה להקל.

עי' בשו"ת באר משה (ח"ד סי' ק') וז"ל: "ומה שאומרים שרב אחד פסק דכל אלו כלי עלעקטרי פטורים מטבילה, לפי שמחברים אותו לכותל ע"י חוט, ודינם ככלי המחברים לקרקע שפטורים מן הטבילה. אינני מאמין שדברים כאלו יצא מפי רב בעל דעת, והוא שטות מעיקרא, ואין שום צורך להשיב עליו". עכ"ל.

ועי' עוד בשו"ת תשובות והנהגות חלק א' (סימן ת"נ) שכתב דיש פוטריין טוסטער כיון ששימושו כשמחובר לקרקע, ודבריהם תמוהין כיון שהדיוט מכניס ומוציא ועומד לכך אין זה חיבור גמור ליהוי כקרקע, וצריך טבילה כדין.

ובשו"ת אור יצחק חלק ב' יורה דעה (סימן י"ז אות ג') שנשאל לגבי כלי חשמל האם יש להתיר לפוטרם מטבילה במה שאולי חשובים כמחברים לקרקע

על ידי חוט החשמל, ואף שהוא חיבור קלוש, מ"מ כיון שאינם יכולים לעבוד בלא חיבור זה יתכן שנחשבם כחיבור חשוב. וכתב דמה שחשב השואל שכלי חשמל חשוב כמחובר לקרקע ואינם צריכים טבילה, לא נראה כלל. הניחא אם היו ממש מחוברים אז לא בעי טבילה, אבל מה שחוטי החשמל שבכלי, אופן שימושם הוא על ידי שמחברים אותם לחוטי החשמל שבקרקע, זה רק אם אי אפשר בשום אופן להחוטי החשמל שבקרקע להיות בלתי מחוברים לקרקע דאז אולי היה מקום לסברת המקילים, אבל בודאי שזה לא נכון. וכן נקט הגר"ד פיינשטיין שליט"א והגר"ח קניבסקי שליט"א.

ונראה על פי כל הנ"ל שאין לסמוך על זה להקל, וכן הוא הסכמת רוב גדולי הפוסקים, והרוצה לצרף אותו טעם בתור סניף להקל רק על פי שאלת חכם כי כ"כ בשו"ת מנחת שלמה חלק ב' (סימן ס"ו אות ד') לגבי חיוב טבילת כלי חשמלי שיש לצרף דעת האומרים דבלאו הכי אינו טעון טבילה הואיל ועיקר תשמישו של הכלי הוא בשעה שמחובר על ידי תקע עם הקרקע מיקרי מחובר לקרקע, וגם בצירוף עם פירוק כזה שמבטל את הכלי מתשמישו ואינו ראוי לשימוש אלא על ידי אומן שיתקנו חושבני דאפשר לפטור בכה"ג מטבילה. ועי' עוד בספר טבילת כלים להגר"צ כהן שליט"א (פרק ד' הערה כ"ד).



העולה לדינא (וכן עוד כמה ענינים הנוגעים לדינא למי שרכש מכונה הנ"ל)

כלי חשמלי שיש לו כרטיס דגטלי שאי אפשר להכניסו לתוך מים כיון שבודאי יתקלקל, יש לפרקו מלהיות כלי על ידי אומן ישראל דוקא ולא על ידי הדיוט, וכגון חשמלאי ישראלי שיבטל אותו מתורת כלי ואח"כ ירכיבו החשמלאי מחדש, וייחשב על ידי זה ככלי שנעשה על ידי אומן יהודי, שפטור מטבילה.

ואם אי אפשר לפרקו על ידי אומן ישראל, יתנו במתנה לגוי ואח"כ ישאלנו ממנו, והוי כמשתמש בכלי של גוי שאינו חייב בטבילה, ומותר תמיד להשתמש בו. ויש אומרים שאפשר למכור חלק מהכלי לגוי שיהיה כלי זה בשותפות עמו שאז פטור מטבילה.

ביקרא דאורייתא

ידידך יעקב אהרן סקוצילס

במח"ס אהל יעקב



תשובות הרבנים שהשיבו לי על זה בכת"י

הגר"א נבנצל שליט"א

תשובה: אין כאן רק הוצאת מים, כי הכלי מבשל המים לקפה. ונתינה לגוי היא עצה טובה. ובתשובה אחרת כתב לי שסומכים על שותפות אפילו אם אין הגוי משתמש בו בכלל.



הגאון רבי יהודה טשזנר שליט"א, גאב"ד אופקים

תשובה: א. גם בארץ ישראל יש שאלות כאלו שמביאים מכשירי חימום משוככלים מחו"ל, והגבאי בית הכנסת שואלים מה דינם לגבי טבילה ובדרך כלל קשה לטבלם.

ויש כמה צדדים להקל וכל רב יש את הקולא שלו ומ"מ אין הדבר ברור להיתר.

ב. ישנם רבנים האומרים לתת הכלי במתנה לגוי ושוב לבקש את זה ממנו

האוצר ♦ ניסן ה'תשע"ז

בחזרה בהשאלה, וכלי של גוי אינו חייב בטבילה. אולם יש אומרים שדבר זה מועיל רק לזמן קצר ואחר זמן מה הגוי רואה שלא מחזירים לו הכלי ומבין שזו רק הערמה ומתייאש מהכלי והיהודי זוכה בו, והכלי מתחייב שוב בטבילה.

ג. יש אומרים לקלקל את הכלי באופן שצריך מומחה לתקנו, ויתקנו יהודי, ועל ידי זה נהיה כלי שנעשה על ידי יהודי ופטור מטבילה. אולם גם זה על פי רוב אינו עצה מעשית, כי קשה לקלקל את הכלי כל כך כדי לפוטרו מטבילה, כי צריך לזה קלקול רציני, כגון לעשות בו חור המבטלו משימוש, ועפ"ר מפחדים לקלקלו כל כך או שלא ניתן לקלקלו כל כך, שמא לא יתאפשר לתקנו אח"כ. ועוד שאינו דבר מוסכם שקלקול הכלי פוטרו מטבילה (עי' קובץ מבית לוי חלק י"ד עמוד ע"ד) תשובת הגר"ש וואזנר זצ"ל שאין זה מועיל. ובכלי חשמלי פשוט בדרך כלל הרבה יותר קל לטבול את הכלי כדינו ושוב לייבשו היטב לפני השימוש, מלחפש כל מיני עצות לפוטרו מטבילה. אולם במכשיר אלקטרוני שמתקלקל במגע עם מים איני יודע איך לנהוג בו.

וחשבתי צד להקל, שהרי כדי שהמכשיר יפעל צריך לחבר צינורות המים לאפסקת המים במקום, וחיבור זה נעשה על ידי אינסטלטור יהודי, ועל ידי מלאכה הכלי נעשה על ידי יהודי. אמנם טענו הת"ח, שזו מעשה הדיוט ואינו פוטר מטבילה, אבל איני יודע, שאף אם למעשה זו מעשה הדיוט, אבל עפ"ר מזמינים בעל מלאכה לחבר המכשיר כדי שיהיו בטוחים שהדבר נעשה באופן מקצועי, ועדיין צ"ע.



הגר"א שליזנגר שליט"א

מכשיר דיגיטלי אי אפשר להטבילו כיון שיתקלקל מיד, העצה לעשות גמר מלאכה על ידי יהודי, או להשכיר את המכשיר לגוי, ולקבל אפשרות שימוש וכן נוהגים.

אבל בזה אין חילוק שהוצאת מים נחשב לכלי ממש, אם הוא לא דיגיטלי ובאופן שלא יתקלקל, בודאי טעון טבילה. אבל אם יש חשש שיתקלקל, צריך לעשות כמו שכתבנו.



הגר"י רוטנברג שליט"א, במח"ס מנחת פרי

שלח לי מה שכתב בזה וז"ל: הנני כותב הנראה לענ"ד בדבר מתקן שתיה חשמלי הנקרא "מיני בר", מכשיר זה מחובר באופן קבוע לנקודת מים בכותל שדרכה מוזרמים מים לתוך המכשיר ואחר הסינון נכנסים לקערות מיוחדות המיועדות אחת למים קרים ואחת למים חמים, ולאחר לחיצה על אחד הברזים יוצאים המים לתוך כוס כשהם ראויים לשתיה קרים או חמים, ושאלתכם האם קערות אלו טעונות טבילה.

לכאורה יש לפטור מכשיר זה מטבילה על פי דברי השב יעקב (סימן ל"א) המובא בקצרה בפ"ת יורה דעה (סימן ק"כ ס"ק ו') וביתר אריכות בהגהות יד אפרים שם, דכל המחובר לקרקע הואיל ואינו מקבל טומאה אינו צריך טבילה, ומכשיר זה מחובר בקביעות לברז מים המחובר לקיר. [ויש מי שכתב דכל מכשיר חשמל שדרך שימוש על ידי התקע לקרקע פטור מטעם זה, יעוי' בשו"ת חלקת יעקב (יורה דעה סימן מ"א), אך דבריו אינם נראים שחיבור זה של השקע יעשה את הכלי מחובר לקרקע וכ"כ בשו"ת שבט הלוי חלק ב' (סימן נ"ז)].

אך רבו החולקים עליו יעוי' בשו"ת גדולי טהרה (סימן י"ז) שכתב דאין לזה שורש בש"ס לדמות טבילה לטומאה ואדרבה כיסוי של כלי קיי"ל בשו"ע שם סעיף ה' דצריך טבילה ואילו לענין טומאה שנינו במשנה דהכיסויים טהורים, ורק לענין אי אזלינן בתר המעמיד למדו הפוסקים מטומאה אבל לא לענין אחר, וכן בשו"ת יהודה יעלה למהר"י אסאד יו"ד (סימן רט"ז) דחה דברי השב יעקב וכ"ה בחידושי חת"ס ליורה דעה דהך טבילה גזירת הכתוב ולא תליא בטומאה

וטהרה. ועוד הקשו דהא קיי"ל דתלוש ולבסוף חברו הוי כתלוש עכ"פ לדיני דאורייתא יעוי' בערוך השלחן (סעיף ל"ט).

אלא שהערוך השלחן שם כתב דמ"מ יש לומר דאינו בכלל כלי סעודה דכלי סעודה לא מיקרי אלא כשמטלטלין אותם ממקום למקום, ועוד דכל כלי שהוא גדול מדאי והוא עשוי שממנו ישפכו לכלים קטנים אינו נקרא כלי סעודה והוא כלי אוצר, ולכן לא ראינו מעולם שיטבילו חביות גדולות של מתכת האוצרים ברוז מים או שאר משקין, דכיון שהיא גדולה יותר מדאי אינה נקראת כלי סעודה, דכלי סעודה הוי מה שמשתמשין אצל התנור ובבית המבשלות ובשלחן האכילה ולא הכלים הגדולים שיש להם מקום מיוחד בפני עצמו, עכ"ד. ולדברי יש להקל במכשיר זה שיש לו מקום בפני עצמו ואינו מטלטל ממקום למקום ולא הוי בכלל כלי סעודה.

אך נראה דמכל האחרונים הנ"ל דפליגי על השב יעקב מוכח נמי דלא ס"ל סברת הערה"ש. וכ"כ בחכמת אדם (כלל ע"ג דין י"ג) וז"ל היורות הגדולות שמבשלין בו שכר נ"ל דצריכין טבילה ואע"פ שקובעין אותו ומחברין אותו לקרקע מ"מ דינו ככלי, ונ"ל דאין להם תקנה אלא שיטבילם או שינקוב בהם נקב גדול כדי שיתבטל מתורת כלי ואז יתקן אומן ישראל כדלעיל סי' ד', אך לפי מה ששמעתי שהשכר שמבשלין בו אינו ראוי לשתייה עד שמסננין אותה וא"כ דומה לסי' ט' ואפשר על זה סמכו העולם שאינם טובלים אותן, עכ"ל. והאריך בזה בבינת אדם שם וגם מה שכתב בנוגע למנהג העולם הניח בצ"ע דהרי לא גרע מסכין של שחיטה.

וכ"ה בכנה"ג המובא בגליון רעק"א (יורה דעה שם סעיף א' ברמ"א) בחביות גדולות שאין יכול להטבילן במקוה מחמת גדולתן שהביא בשם כמה גדולים שבכלי מתכת ודאי דצריך טבילה עי' שם. היוצא מדברים דלא ס"ל סברת הערוה"ש.

וראיתי בשו"ת מנחת יצחק חלק ח' (סימן ע' אות ב') שכתב דאף שחלקו על

השב יעקב במה שכתב לדמות טבילת כלים לטומאה מ"מ בנוגע למחובר בקרקע נראה דנקטו הפוסקים כוותיה להלכה למעשה, ודבריו צ"ע דמהאחרונים והחכמ"א הנ"ל מוכח דגם במחובר לקרקע הצריכו טבילה. אלא שהמנחת יצחק הוסיף דגם למהר"י אסאד שדחה דברי השב יעקב, מ"מ מוכח מדבריו דבריו שא"א להשתמש בה רק בשעת חיבורה לקרקע לא היה מחמיר.



העולה לדינא

אם הקערות מן ממתכות אמנם יש צדדים להקל לפטור מטבילה, אך נראה דיש להחמיר בזה, ואם קשה להטבילם יש עצה שיהודי ינתק את חיבור המים בתוך המכשיר הביא מים מהברז לקערות או לנתק את הצינור המוליך מים מן הקערה אל הברז החיצוני ולחזור ולתקנו ובכה"ג מקרי שגמרו ביד ישראל ופטור מטבילה.

ואם הקערות מפלסטיק ודאי דאין להחמיר לטבלם, כי הרבה אחרונים פוטרם מלטבלם

וכן נוהגים רוב העולם, וא"כ גם למחמירים בכה"ג שיש כמה צדדים להקל ודאי פטור מלהטבילם.

ויש להוסיף דאמנם מטו משמיה דהחזון איש וכ"כ בשו"ת אגרות משה יורה דעה חלק ג' (סימן כ"ב) דאסור לשתות במלונות ומסעדות וכדו' בכלים שלא הוטבלו אף דאין באפשרותו להטבילם ואין עליו החובה, מ"מ כיון שכל האיסור להשתמש בלא טבילה הוא דרבנן אף בכלי מתכות וכמו"ש הישועות יעקב ביורה דעה (סימן ק"כ ס"ק א') וכ"כ הביאור הלכה בסימן שכ"ג (סעיף ז') בד"ה מותר. א"כ כל זמן שלא נתקו את חיבור המים והחזירהו כנ"ל, יש להקל לבחורים להשתמש

בעניין מכשיר למים קרים וחמים אם טעון טבילה

קסט

במכשיר, דלגבי דרבנן ודאי אפשר לצרף כל הני אחרונים הנ"ל דמכשיר זה פטור מטבילה.



הרב אלחנן פרינץ

מח"ס "אבני דרך"

בית שמש

אם מותר לקנות תרופות לביתו לשעת צורך

לכבוד ידידי הדגול, איש דעת וספר, אשר עמלו ומרצו בתורה הקדושה הרה"ג
כפיר ברוך דדון שליט"א.
שלומך ישגא לעולם.



במה שדן כת"ר בגיליון מרי"ח ניחוח (350) בשאלתו של ידידי הרה"ג
גמליאל רבינוביץ (מח"ס גם אני אודך, ופרדס יוסף החדש על המועדים) האם מותר
לקנות תרופות ולהניחם בבית לעת הצורך או הוי כפתיחת פה לשטן חס ושלום.
והעלה במסקנת דבריו:

"מותר לקנות תרופות ולהניחם בביתו ח"ו לעת הצורך, ואין בזה
משום פתיחת פה לשטן. ומ"מ אם חושש בכל זאת לדבר, טוב
שיאמר בפיו שקונה תרופות אלו בין היתר לעשות בהן גמ"ח לכל
מי שיבא ויבקש תרופות אלו, וישמח לתת לכל נצרך להן
בהשאלה, ובזה חותם פה שטן לבל ישטין, כי בעשיית חסד יזכה
לרפואה וחיים לו ולכל בני ביתו, באשר ה' איתו".

נלענ"ד לחלק בין קניית תרופות שכיחות כאקמול ונורופן שאת זה רשאי
לקנות לביתו, לבין קניית תרופה שאין לו צורך כעת ואף לא אמור להיות צורך
בזה ע"פ חייו עד עתה, ולמה שסתם יקנה, כגון: תרופה נגד קרישת דם.

ומה שהביא ראיה כת"ר מהמובא בבית יוסף (יורה דעה שלט) בשם שו"ת

הריב"ש (קיד) שהבריאיים הנוהגים לקנות קבר או תכריכין לעצמם בחייהן, אין חוששין בזה לפתיחת פה לשטן. לענ"ד לא ניתן ללמוד מכאן (אף שעצם דין קניית קבר בעודו בחיים מותר כפי שהארכנו בשו"ת אבני דרך ו, קסה). והטעם שלא ניתן ללמוד מדין זה, הוא מפני שקבר זהו דבר שכל אדם יצטרך בסוף ימיו, מה שא"כ תרופות של מחלות שהוא אינו חולה בהן והם אינן שכיחות, למה לדמות ולומר שברור שיצטרך (לתרופה כמו שברור שיצטרך לקבר). כמו כן, בעניין קניית קבר ישנם סיבות מיוחדות להיתר, כגון להיקבר במקום ששייך לו (עיין ויקרא רבה ה, ה. שו"ת משנה-הלכות ד, קפא. שו"ת דבר יהושע ג, נח).

כמו כן, לגבי הדימוי של ביטוח חיים שהותר, יל"ע טובא דשם הדיון הוא בביטחון בה' מול השתדלות (וע"ע בזה בדברינו בשו"ת אבני דרך ב, לב אות ד). ולא הוזכר מצד פתיחת פה לשטן.

וביחוד דדבריו מחזקים את שיטתנו, שהרי כת"ר הביא: "שכל דבר שהוא נצרך לעת הצורך אין בו משום פתיחת פה לשטן, שהרי יתכן אולי ויצטרך אותו, וכעין זה כתב בספר שלחן הלוי בעלסקי (א עמוד ריב), להוכיח מכמה תקנות חז"ל לאשה בכתובתה, שאם תתאלמן או תתגרש, תהיה לה קרקע מיוחדת לכסף כתובתה, ולא חששו בזה לפתיחת פה לשטן", ודברים אלו הם דברים שכיחים ומצויים. אך לא כל תרופה שיש בחנות היא שכיחה ומציאותית לקנות.

כמו כן, ראייתו מצפורה שכתוב (שמות ד, כה): "ותקח ציפורה צור", ומפורש בזוה"ק (לך לך עמ' צג:), שלקחה עמה תרופה. ומכאן כתב כת"ר "וכי מדוע לא חששה לפתיחת פה בלקיחת תרופה עמה, אלא שהדבר היה נצרך לעשיית ברית מילה", ברור דבזה אין חשש כי ידוע שאחר הברית התינוק חולה ונוזק לתרופות, ועל אחת כמה וכמה כאשר נמצאים בדרך. וממילא היא עשתה את הנדרש עליה להתכונן לדבר שכיח ומצוי.

וה"ה לגבי מה שכת"ר כתב שבתחילת פרשת בשלח נאמר (שמות יג, ח): "וחמושים עלו בני ישראל", ופרש"י שלקחו כלי נשק. והעיר כת"ר: "מדוע לא

חששו לפתיחת פה, ואולי לא יצטרכו כלל להלחם, אלא שהיה הדבר נצרך".
ודבריו הם אכן שיטתי, שההליכה במדבר באותה זמנים היתה מסוכנת (ולא לחינם
תיקנו ברכת הגומל להולכי מדבריות), שכן היו עמלקים שחטפו בדרכים (בעיקר
במדבריות) אנשים והביאו אותם להיות עבדים במצרים. וממילא כיוון דזה היה
דבר שכיח, לכן היו צריכים כלי נשק. וע"ע במה שכתבנו לגבי קביעת תור
לרופא חצי שנה מראש (ח, תרד).

כמו כן, החשש של "אל יפתח אדם פיו לשטן", אינו רק בדיבור, אלא גם
במעשים. שכן מצינו בגמרא בגיטין (ז, ב) רבי שמעון בן לקיש אמר אלו תלמידי
חכמים שמראין הלכות שחיטה בעצמן דאמר רבא כל מילי ליחזי אינש בנפשיה
בר משחיטה ודבר אחר. וביאר המהרש"א (שם בחידושי אגדות): "ויותר נראה
לפרש דמרעי מזליה כענין אל יפתח אדם פיו לשטן ואם הדיבור מביאו לידי כן
כל שכן המעשה". וכן מצינו בשו"ת הרדב"ז (תשובה תנב ותקעא) שדן אם מותר
לעיטוף כעטיפת אבל בשבת, ועיי"ש בלק"ט (סג-ד) שהעלה שברית כרותה
לשפתים אפשר דזהו גם לעושה מעשה (וע"ע בקובץ ויען שמואל יג, י).



העולה לדינא

מותר לקנות תרופות שכיחות כאקמול ונורופן ולהניחם בביתו לעת הצורך
ובזה אין לחוש כפתיחת פה לשטן. אולם תרופות שאינן שכיחות (כגון: אדם בריא
לא יקנה תרופה לניווט שרירים או לסכרת או אי ספיקת כליות וכדו') אין לקנותם
ולהניחם בביתו דהוי כפתיחת פה לשטן חס ושלום.



שונות

◆ בגדר חפצא דאיסורא ◆

הרב איתמר לוי

בגדר חפצא דאיסורא

א.

חלות איסור

לפי פשוטו היה נראה לפרש אזהרות התורה כציווי עשייה לאדם כיצד לנהוג, וכאשר נאמר איסור אכילה בדבר מסוים פירושו שהאדם מצווה להימנע מפעולה של אכילת דבר מסוים.

אך סוגיות הגמ' מוכיחות לא כן, לדוגמא, סוגיית איסור חל על איסור, אם נבין איסור אכילת נבלה כציווי לגברא שלא יאכל נבלות, והנבלה המסוימת אינה אלא אמצעי לעבור על הציווי שלא לאכול נבלות, א"כ קודם להבנת העניין מפני מה אין איסור חל על איסור, צריך לבאר במה שייך האיסור לחתיכה זו, דמה לי שבאכילת חתיכה זו ייפגש בב' איסורים? הא מ"מ אין לזה שייכות לחתיכה כלל! ומפני מה שעת חלות האיסור תלויה בזה שמתה הבהמה ביו"כ? והרי כאשר הגדיל ניתנו לו כל מצוות התורה שלא יאכל חזיר ולא יאכל נבלה, והחתיכה המסוימת אינה אלא אמצעי לעבור באיסורים אלו!

ואם יצווה עליו אביו להימנע מאכילת דבר פלוני ולאחר מכן תצווה עליו גם אמו, פשיטא דלא אמרינן אין איסור חל על איסור ושיעבור רק בציווי הראשון, כי אין התכלית בחתיכה עצמה שלא תאכל רק העניין הוא שמיעה בקול אביו ובקול אמו. ומה שנתאחדו יחד בחתיכה אחת אינו כלום, דהאכילה אינה אלא אמצעי לעבור באיסור. וה"נ בכל האיסורים שאינם רק ציווי לאדם כיצד לנהוג ומעשה העבירה אינו אלא אמצעי לעבור בציווי, הלא לא היה משמעות לאיסור הקיים בחתיכה, ובוודאי לא לזמן מיתת הבהמה שאין לאדם אלא האזהרה לשמור את מצוות התורה. וחזי' שאין האיסורים מתפרשים כציווי לאדם כיצד

לנהוג, אלא שיש 'יחס' בחתיכה עצמה כאסורה, וזמן האיסור הוא בזמן שנעשתה לחתיכה אסורה.

ובהרבה מקומות רואים שיש דבר הנחשב כמותר אע"פ שהאדם עובר עבירה בעשייתו, ונחשב האיסור כאריא דרביעא עליה, ולדוגמא, יבמה האסורה בלאו ועשה אם בא עליה היבם לא קנאה (כדאיתא ביבמות דף כ:), משום שאין קניין תופס ביבמה שאסורה עליו. ומ"מ אין הדבר אמור אלא באיסור אישות, אבל אם נפלה לפניו ביו"כ ובא עליה, אע"פ שעובר בכרת אין הקניין בטל, משום שאין האיסור גורם ביטול הקניין, שכן הקניין הוא לקיחת אישות, ומה שאסורה בביאה משום יו"כ אי"ז גורם לאשה להיחשב כאינה ברת אישות. ובתוס' (יבמות דף ב'.) מבואר דאף כשבא על יבמתו נדה נמי קנאה, והיינו נמי מה"ט שאיסור נדות הוא כאיסור חיצוני כלפי איסור ייבום.

ואם איסורי התורה אינם אלא ציווים לאדם כיצד לנהוג, נמצא שאין לנו אלא לדון במעשה זה אם הוא מותר או אסור, והיה לנו לומר שקניין הייבום נמנע בביאת איסור משום שכל שמעשה זה אסור אין האישה נקנית.

ואותו חילוק מצינו לעניין חופה שאינה ראויה לביאה, שלדעת הרמב"ם (פ"י מהלכות אישות ה"ב) אינה קונה, ומ"מ כ"ז לא נאמר אלא בנדה שהאשה אסורה, אבל אם עשה חופה ביו"כ או כאשר האשה אסורה עליו בנדר אין הדבר פוגם בקניין החופה, והיינו משום שאין האיסור לבוא על האשה מונע הקניין, אע"פ שהטעם שחופה שאינה ראויה לביאה אינה קונה הוא משום שלא נמסרה לו ע"י החופה, מ"מ כאשר עשה חופה במודרת או ביו"כ נחשב שנמסרה לו האשה לביאה, ומה שאינו יכול לבוא עליה אי"ז אלא אריא הוא דרביעא עליה.

ובגמ' גיטין (פ"ה.) מבואר שיש חילוק בגירושי חוץ בין משייר ביאת חייבי כריתות לביאת חייבי לאוין, דביאת חייבי כריתות בלא"ה אסורה ואי"ז שוור, וביאת חייבי לאוין חשיבא שוור כמו שפי' רש"י שם. וחזי' דחלוקה הביאה בין חייבי לאוין לחייבי כריתות, דלכך ל"ה שוור בחייבי כריתות, [ואין הטעם משום

האוצר ♦ ניסן ה'תשע"ז

שנתווסף כרת על חייבי לאוין, דבגמ' שם מבואר דתלוי בתפיסת קידושין ולכך שיור של נכרי ל"ה שיור אף שאינו בכרת, דבל"ה ל"ת בה קידושין - ולר"ע נמי ל"ה שיור]. וחזי' שיש חילוק בין צורת איסור הביאה שבחייבי לאוין לחייבי כריתות, [וכ"כ באבנ"מ (קל"ז ז') עי' שם]. והיינו משום שביאת חיי"כ נחשבת כביאה אסורה בלא שיור כיון שאין בה בלאו הכי תפיסת קידושין, ולכן לא אכפת לן אם תהיה אסורה גם משום אשת איש, שמ"מ אין בביאה זו תוספת איסור במה שנאסרת משום אשת איש, ואילו ביאת חיי"ל כלפי איסור אשת איש שהיא בכריתות חשיבה כשיור כיון ועכ"פ יש בה תפיסת קידושין, ועל כן כשנאסרת משום אשת איש נחשב כתוספת איסור, אע"פ שלא נשתייר בה תפיסת קידושין בפועל, ואם יקדש אותה יתפסו קידושין, מ"מ לעניין הביאה עצמה חשיב שיור. והיינו משום שלגבי עצם אישות נחשבת הביאה כאינה מופקעת והאיסור בפועל של ביאה אינו מפקיע אותה מלהיחשב ברת אישות.

עוד יש להביא מהא דאסור להכניס עצמו לפיקו"נ מדאורייתא לדעת כמה ראשונים, (עי' ר"ן שבת נ"ג.). ואם כל האיסור הוא מה שלא נשמע לציווי, איזה איסור יש בזה? הרי ע"י פיקו"נ בטל הציווי והמעשה שעושה הוא מעשה המותר. ובוודאי אין איסור להפוך איסור להיתר, רק הביאור בזה דאף אחר שנכנס לפיקו"נ לא השתנה הגדרת הדבר מדבר האסור לדבר המותר, ואע"פ שהמעשה עצמו מותר עדיין האדם מוגדר כאוכל דבר אסור, אלא דאין לו להימנע מאכילת דבר אסור ולאבד נפשו בכך, אבל מ"מ גוף הדבר נשאר דבר אסור, ולכן אסור להכניס עצמו לפיקו"נ, כי גם אחר הפיקו"נ האדם אוכל דבר אסור, ורק הפעולה עצמה נעשית פעולה המותרת כי אין לו להימנע מדבר איסור בשביל פיקו"נ. אבל אם כל האיסור היה רק על הפעולה עצמה, הרי הפעולה נעשית לפעולת היתר ע"י הפיקו"נ, ואיזה צד איסור יש בפעולה.

וכן מבואר בדין אין מבטלים איסור לכתחילה דלדעת הראב"ד (הובא בראשונים חולין צ"ח:) הוי מדאורייתא, ומאיזה טעם ייאסר אם אחר הביטול כבר

אינו מוזהר? וכשם שהנשאל על תרומה לא חשיב כמבטל איסור וכן שחיטת אבר מן החי ועוד כהנה רבות, ומבואר דאיכא חפצא דאיסורא שאסור לו לבטלו, והיינו דאע"פ שהותר למעשה באכילה, לא השתנה גוף הדבר להיות דבר המותר, כי חלב הנמצא בתערובת אינו נהפך לשומן, ומצד גופו שפיר מתקיים בו מצב האיסור, אלא שהאדם באי ידיעתו אינו מוזהר על האכילה כי עומד לפניו הדבר כתערובת, ונמצא שאע"פ שהותרה לו הפעולה מ"מ הדבר בגופו נשאר כדבר אסור כי לא נשתנה גופו, וזהו איסור ביטול איסור שאין לו להביא מצב של אכילת דבר האסור, כי ע"י הביטול עומד הדבר האסור לאכילה אע"פ שלא נשתנה גופו.

וסוגיית הגמ' בתמורה (דף ד:): בעניין אי עביד לא מהני, אין לה מקום אי נימא שאין בתורה אלא ציווי של הימנעות מעשיית הפעולה, גם אי נימא שעבירה על דין תורה היא סיבה לקנוס את האדם שלא תחול עשייתו, אבל אין להמציא דבר זה מסברא בלא לימוד מפסוק, ואיך אמרו כן מסברא דאי עביד לא מהני, ובגמ' תמורה שם מבואר דלמ"ד אי עביד לא מהני אי"צ ללמוד מפסוק שאונס שנצטווה "ולו תהיה לאשה" וגירשה חייב להשיבה משום דכל ימיו בעמוד והחזר קאי, ומדין אי עביד לא מהני יתחייב להחזיר גרושתו. ואם הלאו דלא יוכל לשלחה כל ימיו אינו אלא אזהרה שלא יעשה מעשה גירושין, איך יתחייב על ידו להחזיר את גרושתו, דמה ענין החזרתה לעשיית מעשה העבירה.



ב.

חפצא דאיסורא

וזהו העניין הידוע בשם חפצא דאיסורא. ולדוגמא [האריך בזה מו"ר הגר"ח שרייבר בספר דעת מזמות], ממזרת אסורה בביאה לכל העולם משום שנאמר

האוצר ♦ ניסן ה'תשע"ז

(דברים כג, ג): "לא יבוא ממזר בקהל ה'", ומ"מ אנו מבינים שאין האזהרה לממזר שווה לאזהרה לכל העולם, ואם יבואו ב' עדים להעיד על קרובתם שהיא ממזרת ייפסלו משום קרובים, ומ"מ עדים בעלמא אינם נפסלים במה שאוסרים עצמם בביאה על אשה זו, והיינו משום שכלפי איסור הביאה אי"ז אלא כעדות איסורים בעלמא שאינה פוסלת קרובים, ורק מה שנפסל הממזר בגופו נחשב עדות קרובים. וה"נ לעניין הזמה, אם מעידים עדים בשקר על אדם שהוא ממזר מדין "כאשר זמם" היו נעשים בעצמם לממזרים לולא מיעוט מקרא, כמבואר ריש מכות, ומ"מ מה שנאסרים כל העולם בביאה אי"ז זממה, ואף אשתו של הממזר שנאסרת עליו אין בעדותם זממת ממזרות עליו, ואין לדון בה זממה אלא משום שהפסידה בפועל את בעלה ואי"ז אלא כעדות של נתנסך יינך. כי לגבי האשה ליכא אלא איסור בעלמא על בעלה ואין לה שייכות לעצמות איסור ממזרות.

דהיינו שאנו מבינים שכאשר נאמר לאו דלא יבוא ממזר בקהל ה', אי"ז איסור בעלמא שלא לעשות מעשה ביאה בממזרת, שבוה שווה הממזר לכל העולם, אלא שבאיסור זה נקבע מעמדו של האדם שפסול מלבוא בקהל, ומעשה הביאה אינה אלא מעשה העבירה, שבביאה זו מביא הממזרת לקהל ואינו נוהג בה מה שאמרה תורה שממזר לא יבוא לקהל.

וכן הוא אף לעניין איסורים, אין האיסור במניעת מעשה מסוים אלא נאמר בו תוכן מסוים בדבר שמופקע מאכילה או מהנאה וכיוצ"ב, ונעשה הדבר אסור בגופו ומופקע מהאכילת האדם, וזו היא סוגיית איסור חל על איסור, שחל על החתיכה בעצמותה איסור שמופקעת מאכילה.

ובספר בית היין חקר אם בכל איסור נקבע קודם הדבר כחפצא דאיסורא ונצטווה האדם שלא לאכול את החפצא האסור, או דילמא ליכא אלא קביעת העניין עצמו שהדבר אסור ומופקע מן האדם, וכאשר עושה האדם מעשה ואוכל חתיכה האסורה היא גופא עבירת האיסור מה שאינו נוהג בו את הראוי בגופו להיות דבר אסור.

והוכיח דאין לומר כדרך הא', דא"כ נמצא שנעשה האדם עבריין במה שלא נשמע לציווי שנאמר לו לעשות, ולפ"ז אף נתכוון לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה הרי הוא עבריין גמור, שהרי היה מצווה להימנע מאותה אכילה ולא נשמע לציווי שנאמר לו, וא"כ אמאי בכה ר"ע כי מטי להאי קרא כמבואר בנזיר כ"ג. והרי על האזהרה עבר ככל עבריין ופשיטא דבעי כפרה! וע"כ דאין באיסור אלא קביעת גוף העניין שהדבר אסור והעובר עליו מבטל האיסור, וכל היכא דליכא איסור בגוף הדבר לא פעל מיד.

וזהו דינא דאיסור"נ אינם ממון, דאין הטעם כמידי דממילא שע"י שהדבר אסור ממילא אין לאדם תשמיש בדבר ואינו שווה פרוטה, אלא האיסור עצמו מפקיע את שם הממון מן הדבר, כי ממון הוא דבר העומד לתשמיש האדם, ודבר זה שאסור בהנאה הפקיעה אותו התורה מתשמישים והאיסור עצמו מפקיע את שם הממון ממנו.

וכן מבואר ברש"י (פסחים ז.) בהא דאמרי' שם המקדש משש שעות ולמעלה ואפי' בחיטי קורדנייתא אין חוששין לקידושיה. וכת' רש"י שם: "ואף על גב דאתי איסור הנאת חמץ דרבנן דשש ומפקע קידושי תורה ושרי אשת איש לעלמא, הא מתרצינן בכמה דוכתין כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, והפקר בית דין הפקר, והם הפקירו ממונו".

ומבואר דאף לאחר שאסור הדבר בהנאה קשיא לרש"י מ"ט אין קידושי קידושין, ולא אמרי' כיון שסו"ס אסור לו הדבר בתשמיש ממילא אינו שווה פרוטה. והיינו משום שמ"מ יכול לעבור על האיסור ושפיר יש לו שווי בשוק.

ויש שפי' בדברי רש"י דאיסורי דרבנן אינם איסורי חפצא אלא איסורי גברא בלבד. אמנם גם מזה לבד יש להוכיח שאין הטעם שאינו שווה פרוטה משום שאינו עומד לתשמיש, שהרי שווי הדבר הוא לפי מה שעומד בפועל לתשמישים, ואם איסור משווי ליה כאינו שווה ע"י שאין האדם משתמש בו מה אכפת לן אם האיסור הוא גברא ולא חפצא, הא מ"מ אין היתר לאדם להשתמש

בחפץ.

אך באמת בדברי רש"י מבואר יותר מזה, שהרי לא הק' רש"י אלא איך איסורי הנאה דרבנן מבטלים קידושין דאו', וש"מ שאם היו הקידושין דרבנן לא היה מקשה רש"י כיצד בטלים הקידושין, ואם הטעם שאין האיסור מבטל הקידושין הוא משום שאינו אלא איסור גברא, היינו משום שכל שהאיסור אינו בחפצא נחשב כעיקוב חיצוני שאין בו כדי למנוע תפיסת קידושין, וא"כ מפני מה יכול להפקיע קידושין דרבנן, שאם איסור דרבנן הוא איסור על הגברא כאיסור חיצוני אינו יכול לעכב גם קידושין דרבנן, דהוי אריא הוא דרביעא עליה כשם שאם יצווה עליו אביו לא לקדש אשה לא יופקעו הקידושין וכפי שיתבאר להלן.

וביאר בזה מו"ר הגר"ח שרייבר (בכורות אות ל') דהא דאיסורא"נ אינם ממון אין זה כתוצאה מן האיסור, דע"י שהאדם אסור אין הדבר ממון, אלא גוף האיסור מפקיע ממנו את שם הממון, כי האיסור קובע את עצמות הדבר כאינו עומד לתשמיש והנאה, ובוה כבר בטל ממנו שם הממון, כי ממון הוא דבר העומד לשימושים.

ואיסור דרבנן אף הוא קובע את הדבר כדבר האסור, אלא שאינו אסור אלא מדרבנן, ולכן המקדש באיסורא"נ דאו' אינה מקודשת מדאו', כי לא ניתן לאשה ממון, שהדבר בעצמותו נחשב כמופקע מתשמיש והנאה ואינו ממון כלל, אבל איסורא"נ דרבנן כלפי דאו' שפיר חשיב כבר תשמיש שהרי מדאו' ליכא איסור כלל, אבל כלפי דרבנן נחשב כמופקע מתשמיש והנאה ואינו ממון, ולכן לעניין קידושין דרבנן שפיר י"ל דאינו ממון ומדינא לא חלים הקידושין, אבל לעניין דאו' לא יועיל טעם זה ללא סברת אפקעינהו.

[ידועים דברי הריטב"א בפסחים שם ועוד מקומות דאינה מקודשת משום דאין בממון שווה פרוטה, ובקידושין (נ"ו:) כת' דמה"ט חלוק מקדש בעדים הפסולים מדרבנן למקדש באיסורא"נ דרבנן, דאיסורא"נ דרבנן אינם שווים פרוטה

ולכן גם מדאו' אינה מקודשת, אך נראה שגם הוא לא התכוון שע"י שבפועל אין תשמיש אין הדבר שווה פרוטה, והאריך בזה הגרש"ר בפסחים (שם סי' ו') ואכ"מ].

ויש להוסיף עוד שכ"ז רק באיסור בגוף החפצא, שהאיסור קבע את הדבר כמופקע מאכילה או מהנאה. אבל באיסור גברא בלבד שרק האדם מנוע מאכילה כגון שציווה עליו אביו שלא לאכול את הדבר, אף שהדבר אסור לא ייחשב הדבר כאינו ממון, כי אי"ז אלא כאיסור חיצוני ואריא הוא דרביעא עליה (שהרי אין בכוח אביו לקבוע איסור בעצמות המאכל אלא לצוות עליו כיצד לפעול), ולא נהפך עי"ז להיות אינו ממון.

עוד יש להביא מטומאת אוכלין, שאין דבר האסור באכילה מקבל טומאה עד שיחשוב עליו לאכילה. ובפשטות היה נראה שהוא כתולדה מאיסור האכילה, דכיוון שהדבר אסור אינו עומד לאכילה ורק ע"י המחשבה מעמיד אותו האדם לאכילה. אך בגמ' בכורות (י) מבואר לא כן, דר"ש ס"ל דרק מי שאין בו שני סימנים טעון מחשבה, אבל בעלי סימן אחד אינם טעונים מחשבה, ואם הצורך במחשבה הוא כתולדה מן האיסור, הרי שאין טעם לחלק בין סימן אחד לב' סימנים, שהרי סו"ס הדבר אסור באכילה.

וידוע להביא מדברי הגמ' הללו דסימנים הם סיבת האיסור. אמנם יש להוסיף שסיבה אין הכוונה לטעמא דקרא שלכן אסרה התורה, כי בזה עדיין אין טעם לחלק לעניין מחשבת אוכלים בין סימן אחד לב', דאין טעם לומר שדבר האסור מב' סיבות יותר מופקע משם אוכל מאשר דבר האסור סיבה אחת.

והביאור בזה הוא כפי שנתבאר, דהפקעת שם האוכל מהדבר אינה כתוצאה מן האיסור, ומצד האיסור הרי יכול לאכלו על אף איסורו, ואם יאמר לו אביו שלא לאכול מין מסוים לא ייחשב הדבר כאינו אוכל לגביו. ואילו באיסור אכילה של התורה, קבעה התורה את הדבר בעצמותו כאינו עומד לאכילה, והאיסור מפקיע ממנו בעצמותו שם אוכל, דנקבע בגופו שאינו עומד לאכילה.

ובזה ס"ל לר"ש לחלק, דכיוון שהתורה חילקה האסורים בעלי סימן אחד מן האסורים שאין בהם סימנים כלל, י"ל שבעלי סימן אחד לא הופקעו כ"כ משם אוכל, ואע"פ שאסורים עדיין שם אוכל עליהם.

ובגמ' ביצה (י"ב:) אמרי' דמבשל גיד ביו"ט לב"ש עובר באיסור הבערה, ולב"ה אינו עובר דאמרי' מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, והטעם דלב"ש עובר באיסור ולא אמרי' שיכול לאכול את הגיד על אף איסורו לכאן הוא משום דע"י שהדבר אסור שוב אינו עומד לאכילה, והוי כתוצאה מן האיסור, דע"י שנאמר שלא לאכלו ממילא אינו עומד לאכילה, ולעניין זה לא אכפת לן מאיזה טעם הדבר אסור, ואף אם ייאסר ע"י איסור חיצוני ככיבוד אב מ"מ לא ייחשב הדבר כצורך אוכל נפש דמ"מ אסור לאדם לאכלו וסתמא דמילתא אינו עומד לאכילה כי בפועל לא יאכל ע"י ישראל.

אך חזי' לא כן, דהנה בשאגת אריה (סי' ס"ד) כת' (לגבי הואיל ואי מיקלעי אורחים) דהיכא דאסור הדבר באכילה מדרבנן אינו עובר בבישול באיסור דאו', ואין המלאכה אסורה אלא מדרבנן, דהיינו אע"פ שבפועל לא יאכל הדבר ע"י האורחים כיוון שאסור מדרבנן אי"ז סיבה לבטל סברת הואיל ואי מיקלעי אורחים דמ"מ חזי להו, אבל בדבר האסור מדאו' שפיר עובר באיסור במלאכה עצמה דאין הדבר ראוי לאורחים, וחזי' דאי"צ שבפועל יאכל הדבר ע"י האורחים אלא סגי במה שראוי לאורחים, והא דבאיסור דרבנן חשיב ראוי לאורחים אין הטעם משום דהוי איסור גברא בעלמא והוי כאריא הוא דרביעא עליה, דא"כ לא היה עובר באיסור מלאכה אף מדרבנן, ובשאג"א מבואר דמדרבנן שפיר עובר באיסור.

והגרעק"א בתשו' (סי' ה') הביא דברי השאג"א הללו, והק' על דבריו דאף דבעלמא דרבנן אינו גורם לאסור הדבר מדאו', הכא שאני דהדבר תלוי אם יאכל בפועל או לא, וכיוון דהדבר אסור מדרבנן הרי לא יאכל ושוב היה לו להיאסר מדאו'. אמנם כדברי השאג"א מבואר ברמב"ן (חולין י"ב:).

והביאור בזה הוא כפי המתבאר לעיל, דהגדרת הבישול אם הוא לצורך אוכל נפש הוא הגדרה בגוף הדבר, אם נחשב כמבשל לאכילה או לא, ומה שבפועל לא ייאכל אי"ז טענה, כשם שאם בסוף לא אכל את הדבר אין המלאכה הופכת למפרע למלאכת איסור, דמצד הבישול שפיר נעשה לאוכל, ואין הנידון אלא בהגדרת המלאכה עצמה אם היא לצורך אוכל או לא, וכן סברת הואיל ומיקלעי אורחים, אינו תלוי בביאת האורחים בפועל, דמ"מ מצד הבישול גופיה שפיר יכול להתקיים לאוכל נפש, ולעניין זה לא אכפת לן שהדבר אסור בפועל באכילה, דמ"מ אכתי מצד גוף הדבר שפיר עומד לאכילה ויכול גם לעבור באיסור.

והא דדבר איסור לא חשיב אוכל נפש היינו מן הטעם שנתבאר, שהאיסור קובע את הגדרת הדבר גופו כמופקע מאכילה שאינו עומד לכך, ואי"ז תוצאה ממה שאסור לאדם לאכול את הדבר, אלא שהאיסור קובע את הדבר כאינו עומד לאכילה, וממילא אי"ז מלאכת אוכל נפש. וזהו טעם דברי הרמב"ן והשאג"א דאיסור דרבנן קובע את המלאכה כאסורה מדרבנן, דלגבי דרבנן חשבי' ליה בגופיה כאינו אוכל וממילא המלאכה אינה מלאכת אוכל נפש, ומ"מ לגבי דאורייתא חשבי' ליה שפיר כאוכל אף שבפועל אסור לאדם לאכול. ואכה"מ להאריך עוד בעניין זה.

ויסוד זה שהאיסור הוא המפקיע את ההנאה מצינו בריטב"א (ר"ה כ"ח). שכתב דתקע בשופר של איסוה"נ לא יצא משום שאם לא נהנה אין כאן איסורא, ואם יצא ידי חובתו בע"כ עביד איסורא, מוטב הוא לומר שלא יצא. וכע"ז כתב ביבמות (ק"ג:) בחליצה בסנדל של ע"ז, ופי' שם דכיון דהנאתו תלויה ביציאתו אית לן למימר לא יצא ולא נהנה, וכ"כ הרמב"ן שם.

ואין כוונתם לדינא דאי עביד לא מהני, דהא מבואר בגמ' דליכא נפק"מ בפלוגתא אי עביד מהני או לא מהני אלא חזרת ריבית בלבד. אלא הכוונה דבדינא דאיסוה"נ לא נאמר איסור עשייה שלא ליהנות מדבר זה, אלא נאמר

שדבר זה מופקע מהנאה, ורק שהנהנה בידיים מן הדבר הרי העמיד את הדבר להנאתו ועבר על האיסור הקובע את הדבר כמופקע מהנאה. וכל זה בהנאה הבאה ע"י מעשה, שבמציאות נהנה מהדבר, דהיינו שסותר את דינו של החפץ שלא תהיה בו הנאה, אבל כאשר ההנאה אינה הנאה מציאותית אלא ע"י שיוצא ידי חובת מצוה, התם הא גופא ימנע את קיום המצוה, שהרי מדיני החפצא שלא יהיה לו הנאה בה.

ואין ספק שגם בזה יהיה תלוי בצורת האיסור, ופשיטא שאם ייאסר לחלוץ משום שע"ז פוגע באיסור במקום אחר, כגון שציווה עליו אביו שלא להנות מדבר זה, לא נאמר סברא זו דאית לן למימר לא יצא ולא יהנה, שהרי מצד עצם הדבר לא חסר מידי כדי שייצא ויהנה, ומה שע"ז עובר איסור במקום אחר לא ישנה את הגדרת הדבר ויפקיע את ההנאה וכפי שיתבאר עוד להלן, ורק בדבר האסור בגופו שמופקע מהנאה, בזה יש סברא לומר שבעצמותו מופקע מהנאה, וכל זמן שלא נהנה בידיים נשאר הדבר כאינו עומד להנאה ואיכא למימר לא יצא ולא יהנה.

עוד הביא שם מו"ר הגר"ח"ש הא דאמרי' בפסחים (כ"א:): דחמץ שחרכו קודם זמנו מותר בהנאה וחמץ שחרכו לאחר זמנו אסור בהנאה. וחזי' דע"י חריכה כבר אינו חשוב כחמץ, ומ"מ אם כבר נאסר אין האיסור פוקע ממנו עד שיישרף לגמרי, והיינו משום שחל דין בחפצא שאסור בהנאה ואין לו היתר בחריכה בעלמא. וכן מצינו בע"ז (ס"ח). דנבלה שהייתה סרוחה מעיקרא אינה אסורה, משום דעפרא בעלמא היא, ואילו נבלה שהסריחה בעי קרא למעט שאינה אסורה, וחזי' שאין האיסור כציווי לגברא שלא יאכל נבלה, שאם כך היה אין לנו אלא לדון מהי נבלה שאסרה תורה אבל לא ייתכן לחלק בין היכא דחל מעיקרא להיכא דלא חל.

וביאר העניין מדוע אסור החמץ גם כשנחרך או הנבלה גם כשסרוחה, ביאר שם דע"י האיסור נקבע הדבר בעצמותו כדבר האסור, וחתיכה זו בעצמות שמה

חמץ או נבלה, וכל זמן שעדיין אותה חתיכה דמעיקרא היא לא יפקע ממנה האיסור, ורק היכא דפנים חדשות באו לכאן (מצד המציאות) ואי"ז אותו חפצא דמעיקרא בטל שם האיסור ממנה, אבל כל זמן שעומדת בצורה דמעיקרא אכתי שם איסור עליה, אף דמעיקרא לא היה חל עליה איסור אם הייתה במצב זה.



ג.

הצורה והתוכן של האיסור

ומכ"ז חז"ל שדבר האסור אין עניינו ציווי לאדם כיצד לפעול, אלא האיסור קובע את הדבר בעצמותו כאסור אצל האדם, ולכן נחשב כמופקע בעצמותו מתשמיש אכילה והנאה, וחילוקי ההגדרות שישנם דברים אסורים המוגדרים כמותרים ואריא הוא דרביעא עלייהו כמו נדה שמועיל בה קניין הייבום, הוא מהטעם הזה, כי אשה שאינה ראויה אין הכוונה אשה שאסור לעשות בה מעשה ביאה, אלא אשה שמוגדרת בעצמותה כאינה ראויה לאישות (וכפי שיתבאר עוד), ובזה עלינו לדון בכל מקום לגופו האם תוכן האיסור מפקיע רק את מעשה הביאה מן האשה או שמפקיע אותה מאישות. ולכן נדה שאינה מופקעת בעצמותה מאישות ואין ביאתה אלא כאיסור בעלמא לגבי ייבום אין בזה כדי למנוע את קניין הייבום ממנה, דלגבי הקניין חשיב כאשה המותרת.

ואמנם יש לשאול על כל עניין זה גופא, כיצד נעשה הדבר לאסור בעצמותו ע"י איסור התורה, והרי התורה אינה קובעת תוכן מחודש בדברים, אלא מצווה לאדם כיצד לנהוג, וכיצד ייעשה הדבר לאסור בעצמותו עי"ז. וכן לעניין איסורי דרבנן, מה לי שציוו רבנן על כך, אכתי כיצד ייעשה הדבר בעצמותו לדבר האסור.

והתשובה לזה שהגדרת דבר כעומד לאכילה או מופקע ממנה אינה מציאות

פיזית מוחלטת שמוכרחת להיות קיימת בעצמות הדבר ובעצם מציאותו, אלא זהו הגדרת הדבר, והגדרת דבר היא ביחס למקומו ומצבו של האדם, [כשם שמצינו קונם שאוסר על עצמו נכסי אחרים והוי איסור חפצא, ובודאי לא פעל מידי בדבר שהרי אינו בעלים ע"ז, אלא מה שהוא בעלים על עצמו להעמיד עצמו כמרוחק מן הדבר משווי ליה כאיסור חפצא לגביה]. וציווי התורה הוא שמעמיד את האדם כמרוחק מן הדבר ונחשב הדבר כאסור לגביו, וייתכן שייחשב הדבר כאינו אוכל לגבי אדם אחד וכאוכל לגבי חברו, ואע"פ שאיסורו"נ אינם ממון מ"מ לגבי נכרי שפיר חשיב ממון, ואם יגזול חברו ממנו ממון האסור בהנאה לישראל ייחשב כגזול גמור, והיינו משום שלא נצטוו הנכרים באיסורים אלו אלא ישראל בלבד. והתורה ורבנן אינם קובעים בעצמות הדבר, אלא באדם, שע"י הציווי שונה מעמדו אל מול הדבר, ונחשב הדבר כאסור לגביו.

ואמנם לא כל ציווי יש בו כדי לקבוע איסור חפצא בדבר, ורק סמכות שהיא כבעלות על האדם, שהאדם כפוף אליה, יכולה לקבוע את מקומו ומצבו של האדם כלפי הדבר. יש חיוב לאדם לקיים דברי אביו, ואעפ"כ אי"ז כסמכות היכולה לצוות ולקבוע לו מצוות חדשות, אלא שחייב האדם לשמוע לקול אביו. ואילו סמכות רבנן אי"ז כציווי בעלמא שמצווה שלא לסור ממנו, אלא רבנן הם סמכות הלכתית שיכולה לקבוע לאדם את הנהגתו מול הדבר.

ומשל לזה ממה שמברכים על מצוות דרבנן וציוונו להדליק נר של חנוכה, דהיינו שמברכים על תוכן המצווה שעליה ציוו חכמים, ואין ספק שאם היו מברכים על מצוות כיבוד אב לא היו מברכים בכל פעם על המעשה הפרטי שעליו נצטווה הבן, אלא הייתה הברכה על העניין הכללי של מצוות כיבוד אב, והיינו משום שגם אחרי ציווי אביו אין המעשה אלא היכ"ת לקיים ציווי אביו, אך אין חיוב על המעשה הפרטי שאותו עושה האדם.

ואילו סמכות רבנן אי"ז רק ככיבוד אב אלא יש בכוחם לקבוע את עצמות הדבר לאסור לעם ישראל – וזהו כח רבנן שהם הסמכות לכלל ישראל ויש

תוקף לפסק שלהם כמחייב, ואף מצינו שבכוחם להוציא יהודים מכלל ישראל, כמבואר בגמ' יבמות י"ז. לא זזו משם עד שעשאו גויים גמורים, וכתב שם המאירי "ומכאן היו קצת רבותי חוככין לומר שכל משומד בזמן הזה גוי גמור הוא ואין חוששין לקדושינו" ובחת"ס בהערות לשו"ע או"ח סי' ל"ט כתב "ונראה לפענ"ד שיש כח בכלל ישראל להוציא המורדים מכלל האומה ויחזרו לגוים גמורים אף להקל". והביא שם מהפקר בי"ד הפקר עיי"ש.

ושאני מכיבוד אב שאינו סמכות על הבן לקבוע לו גדרים וגבולות, ואי"ז אלא מצווה בעלמא שהבן חייב בכבוד אביו, ולדוגמא אם יאמר לו אביו שלא יקח אשה פלונית, אפי' שכאשר מקדש אותה עובר באיסור במה שאינו נשמע לציווי של אביו, מ"מ לא נאמר דמה"ט לא יתפסו בה קידושין, ואפי' לדעת ר"ע שכל אשה האסורה אין קידושין תופסים בה ואיכא למ"ד דאפי' אשה האסורה באיסור עשה אין קידושין תופסים בה, מ"מ כל זה אמור רק באשה האסורה באיסור אישות, ומוגדרת בגופה כמופקעת מאישות, אבל אשה שבקידושה עובר בכיבוד אב פשיטא שמקודשת כי אע"פ שנצטווה ע"י אביו שלא יקדש אשה זו עדיין לא נעשית האשה עי"ז למופקעת מאישות, כי אין כח בציווי האב לקבוע בעצמות האשה כמופקעת מאישות, ואי"ז אלא מצווה על המעשה החיצוני שלא ייעשה, ואין בזה כדי למנוע את תפיסת הקידושין באשה. ולעומת זאת במקום שיאסרו רבנן אשה לקידושין תיחשב כלאו בת הויה מדרבנן, והיינו משום שיכולים לקבוע לאדם את האשה הזו כלאו בת הויה ומדרבנן לא יתפסו בה קידושין.

וכן הוא לעניין דחיית איסורים, דהנה בקובץ הערות (סי' ג') חקר (בשם הגרש"ש) בהא דלא תפסי קידושין בעריות האם הוא [תוצאה] מחמת שאסורים בביאה, או שמאותה סיבה עצמה שאסורים בביאה ה"ה דלא תפסי קידושין.

דהיינו, האם עצם האיסור שאמרה התורה אינו אלא שאשה זו אסורה בביאה, אלא שכאן באה סברא בדיני קידושין שאם אין המקדש מצליח לקחת

את האשה בקידושין לא עבד מידי והוי כקידושין שאין מסורין לביאה, [ואילו בחייבי לאוין או בנודרת לא חשיבא גוף הביאה כמנועה ממנו כ"כ, ולגבי הקידושין הוי כנמסרה לו הביאה ואריא הוא דרביעא עליה].

או דילמא יש כאן חפצא אחת שאשה זו היא אשה אסורה ואיסור זה כולל גם איסור ביאה וגם איסור קידושין, דהיינו שנקבעה אשה זו כאשה אסורה ומנועה ממנו, ומניעה זו היא בדרגה כזו שאף לקיחת קידושין מנועה ממנו, ואי"ז דין מדיני הקידושין אלא מדיני האיסור שבאשה. והוכיח הגרא"ו מכמה וכמה מקומות כהצד הב' שהוא מדיני האיסור עצמו [והביאו לזה עוד ראיות - ובחינוך (מצווה ר"ו) כת' דהמקדש אחות אשה עובר באיסור, והיינו שהקידושין הם גוף האיסור ואי"צ תוצאה דממילא שאינו מצליח לקדש אשה האסורה], והיינו שנאמר בתורה שאשה זו היא אשה האסורה ומופקעת מאישות, ולא רק הפקעת אישיות שבמעשה הביאה בלבד, אלא אף קניין האשה מופקע ממנו.

[והוא העניין הידוע (כ"כ הגרי"ז במכתב שבסוף הספר וכ"כ הברכ"ש ריש יבמות) דנדה אינה ערוה בעצמותה אלא ביאתה ביאת ערוה, דהיינו שאיסור נדה לא קבע את האשה בעצמותה כאשה האסורה שקשרי האישות עמה אסורים, ואין האשה מוגדרת כמופקעת מאישות, אלא שצורת קיום האישות באופן זה אסורה, ואי"ז איסור אלא על הביאה ולא על עצם קשר האישות עם האשה, ובתמורה כ"ט: אמרי' דאתנן נדה ל"ה אתנן זונה משום דאתנן זונה אמר רחמנא והאי לאו זונה היא, וחלוקה בעניין זה מכל ערוה אחרת. וכן לא נעשית זונה בביאתה אפי' לר"א דס"ל פנוי הבא על הפנויה עשאה זונה, והיינו משום שאין היא ערוה בעצמותה ואין פגם בעצמות האשה בביאה זו, דהמעשה החיצוני הוא שאסור שאין ראוי קיום אישיות באופן זה, אבל עצמות קשר האישות אינה אסורה].

והנה גם לעניין אי תפיסת קידושין אמרי' עשה דוחה לא תעשה, [סתמת הגמ' בכתובות (מ').] שהק' מ"ט באנוסה חייבי לאוין לא אמרי' עשה דוחה לא

תעשה משמע גם לר"ע דס"ל דקידושין לא תפסי בחייבי לאוין], ובתוס' (יבמות ט'). הק' אמאי חייבי לאוין כערווה לר"ע לפוטרה מייבום ואמאי לא אמרי' עשה דוחה לא תעשה, וכן דנו התוס' (שם ג'): דנילף מייבום שמתיר איסור אשת אח דעשה דוחה ל"ת שיש בו כרת, והיינו שכל חלות הייבום שנעשית אשתו עיי"ז אף שהיא ערווה עליו משום אשת אח הוא בכח עשה דוחה לא תעשה. [וכן מבואר בגמ' (שם ג'): דשייך לענין דחייה אלא שהגרש"ש פי' שרק להו"א סברו כן].

וגם אחר דין ייבום לא נדחה לגמרי דין ערווה שבאשת אח, אלא שבכל מקום שעומדת לפניו כיבמה נדחת הערווה מפני הייבום, ולא בטל שמה כערווה לגמרי אלא רק בכח דחיית העשה, ולכן לדעת רש"י לא תפסי קידושין של היבם ביבמתו משום דקאי עליה באשת אח, ולולא קרא דנעשית כאשתו לכל דבר היתה נעשית ערווה אחר גירושין כמבואר בגמ' (שם דף כ.). והתוס' (שם ח:) דנו שלולא נעשית כאשתו לכל דבר כל ביאה שנייה תיאסר משום אשת אח, ותי' דסברא הוא דלא אמר רחמנא יבוא עליה לגרשה, והיינו שהעשה ניתן לו שתהיה עמו עד גירושיה וממילא מכלל העשה לדחות האיסור כל זמן שהיא אשתו, וכפי שהק' התוס' דא"כ נתיר גם חייבי לאוין וכמבואר כ"ז בתוס' רא"ש שם.

והטעם לזה הוא, דהא דערווה מופקעת מאישות אי"ז כנכרית דלאו בת הויה היא כלל, ואין ספק שמה שנחלקו הראשונים ביבמות (מ"ט:) אם ערווה רק מונעת קידושין מלחול או גם מפקיעה קידושין, לא דנו כן אלא לענין ערווה, אבל פשיטא שאם הייתה נעשית נכרית היו הקידושין פוקעים, כי ערווה לא חסר לה מעצם תנאי האישות, אלא שהאיסור הוא כמעכב על האישות, שטומאת העריות מעכבת האישות מלחול, כי אין קיום לאישות בטומאת עריות, וע"י שנאסרה בלאו שיש בו כרת נקבע בה הפקעת האישות, דנקבע בה שהיא אשה אסורה ומנועה ממנו, וכ"כ נמנעה ממנו שאפילו קידושיו לא יתפסו בה

לפי שאין יכול לקחתה ולקובעה לאשתו כאשר עומדת עליו באיסור אישות - ושאני מחייבי לאוין דאינה אסורה עליו בדרגה שתמנע אישות, וכפי שנתבאר לעיל שהחילוק אינו רק בתפיסת הקידושין אלא בצורה של מניעת הביאה בעצמותה ולכן גט חוץ מחייבי לאוין הוי שיוור ולא חוץ מחייבי כריתות - וכאשר יש עשה הקובע שאשה זו תילקח לו לאשה עשה זה קובע שתהיה לו בה הויה, והויא בדין עשה דוחה לא תעשה.

ואמנם אם היה אביו אומר לו לקחת אשה שאין לו בה קידושין לא יועיל בזה עשה דוחה לא תעשה, דאף אם תותר לו הביאה היינו משום דאף שאשה זו לאו בת הויה היא, מותרת לו הלכיתה משום עשה דכיבוד אב, אבל לא תיעשה אשה זו לבת הויה ע"י מצות כיבוד אב, וממילא לא יתפסו בה קידושין, וכן אם לשם פיקו"נ יוצרך לקדש אשה בוודאי לא יחולו קידושין, כי אין הפיקו"נ קובע את עצמות האשה למותרת אלא שמותר לעבור על האיסור, ולעניין אי תפיסת קידושין לא יועיל מה שמותר ע"י פיקו"נ.

משא"כ עשה המורה שאשה זו תילקח אליו לאישות, אי"ז כציווי בעלמא שיעשה מעשה לקיחה באשה זו, אלא תוכן העשה הוא שאשה זו תהיה לו והעשה קובע אשה זו לבת הויה, אלא שכנגד העשה האומר שתהיה לו לאשה עומד הלאו המפקיעה אותה מלהיות לו לאשה, ובזה הדין הוא שעשה דוחה לא תעשה ושפיר יכול לקחתה לו לאשה.

וכן להיפך, אשה שאינה בת הויה אין הטעם משום שעפ"י דין אסור לקחתה, אלא שבדין נקבע מעמדה של האשה כמופקעת מאישות, וגם אי לא תפסי קידושין בחייבי עשה כל זה באישות שאסורה בעשה, שהעשה קבע שאישות ידידה צריכה להתקיים עם אחרת לא עם זו, אבל אם יצווה עליו אביו שלא לישא אשה אע"פ שעובר בעשה אם נושא אותה לא תופקע אשה זו מהויה, כי מה שמצווה בכיבוד אב שלא לקחת אשה זו לא יעשה אותה לאשה שאינה בת הויה וכפי שנתבאר לעיל.

וכן עשה דולו תהיה לאשה, אע"פ שלא נשתנה דבר בגופה של אשה להיעשות לאשה המותרת במה שנאנסה על ידו, מ"מ הא גופא שציוותה התורה על לקיחת אשה זו, ואי"ז כציווי חיצוני לפייס את האשה, אלא ניתנה המצווה על גוף הלקיחה, הרי שיש בזה כדי להעמיד האשה הזו לפניו כאשה הראויה, ואע"פ שהאיסור במקומו קאי יתפסו בה קידושין משום עדל"ת.

כיוצא בזה מבואר בתוס' במנחות (מ'): שכתבו משמיה דר"ת דכלאיים בציצית מותרים גם בלילה אע"פ שאינו מקיים מצוות ציצית בלילה, ונודע לפרש דברי התוס' שהדחייה היא בחפצא. ואבאר הדברים: אין ספק שגם אם היה עשה דכיבוד אב דוחה את לא תעשה, והיה אומר לו אביו ללבוש כלאיים ביום לא היו ניתנים בלילה, והטעם משום שבגד זה אסור לו ללבישה, ומה שאומר לו אביו ללבוש הרי הוא מחויב ללבישת הבגד אע"פ שמצד איסור כלאיים אינו עומד ללבישה, אלא שכל לבישה ולבישה מותרת לו משום שיש בה קיום מצוות כיבוד אב, והלבישה בעצמותה עדיין מוגדרת לבישת דבר אסור, כי עצמות איסור הלבישה אינה ניתנת ע"י הוראת אביו, ורק שכל מעשה לבישה מצד עצמו אינו נאסר משום שיש בו כיבוד אב, ולכן אם רק תהיה לבישה שאין עליה מצוות כיבוד אב יאסר בדין כלאיים כבתחילה. וכיוצא בדבר אם לשם פיקו"נ יוצרך ללבוש כלאיים לא יותר למקום שאין פיקו"נ, דע"י פיקו"נ לא ייעשה הדבר בעצמותו לבגד אלא שיותר לו ללבוש כלאיים אע"פ שאינם עומדים ללבישה.

ואילו מצוות ציצית שאני, דמצוות ציצית אינה כציווי חיצוני שמצווה כל שעה לזכור מצוות ה' ע"י נתינת ציצית בבגדו, אלא במצוות ציצית נתנה התורה מצווה על עצמות הלבישה, וכאשר אמרה התורה לתת ציצית בבגד, המצווה אינה נשארת בשמיעה לציווי דבר ה' לעשות מעשה זה, אלא ישנו תוכן למצווה שדבר זה יהיה לו בגד ללבישה. וכאן מגיעה סוגיית עשה דוחה לא תעשה, שמצד אחד קאי בל"ת דכלאיים המורה שד"ז לא יהיה לו ללבישה ומאידך אית

ליה עשה שיהיה לו בגד זה ללבישה, וכיון דעשה דוחה לא תעשה הרי נקבע החפצא כבגד העומד ללבישה, ולכך לא אכפת לן גם על זמן שאינו מחויב במצוות ציצית, דכיון שהנידון הוא בעצמות הבגד אם עומד ללבישה או לא, ודין הכלאיים קבעו בו ענין חפצא אחד על יום ולילה כבגד שאינו עומד ללבישה, ממילא כיון שהדין דעשה דוחה לא תעשה שוב נקבע כבגד העומד ללבישה, ומותר בלבישה אף כשאין בו קיום מצווה דציצית.

ובראב"ד בתו"כ (ריש ויקרא) כתב, דלר"י ור"ש דנשים סומכות רשות היינו אפי' סמיכה בכל כחם שיש בה עבודה בקדשים, שכך נתנה תורה לאנשים חובה ולנשים רשות והנשים דומיא דאנשים לכל מצוות עשה שהזמן גרמא אע"פ שיש בה איסור תורה כגון ציצית של תכלת לנשים. ולפ"ר הדבר צ"ע, מהו 'עשה דרשות', אם לא נצטוו בזה ממילא אין מצווה שתדחה את הלאו, וכיצד רשות יכולה לדחות איסורים.

וביאר דבריו נראה שכאשר נפטרו נשים ממצוות עשה שהזמ"ג אין הכוונה דהוו כנכרים לענין זה וליכא מצווה כלל אלא הוי רשות. דהיינו שבמצווה נאמר שכלאיים אינם עומדים ללבישה לישראל, ומאידך נאמר דין ציצית שיהיה הבגד ללבישה, וענין זה הוא דבר הנקבע בגוף החפצא איך עומד לגבי ישראל, ואין לו שייכות לחיוב בפועל שהוטל לתת ציצית בבגד, וחייב זה לא הוטל אלא על האנשים ולא על הנשים, דלגביהו מצוות עשה שהזמ"ג לא הוי אלא רשות דאינם נכפים לקיים המצווה. אך גוף החפצא דמצווה שייכא בהו ולכן אמרי' בהם עשה דוחה לא תעשה.

[ומשל לזה, קטן פטור מן המצוות אבל אינו כנכרי, וכל מצוות שחלות מאליהן יש גם בקטן, דהא יבמה נופלת לפניו ליבום מחמת מצוות ייבום ואם היא ערווה נפטרת אצלו מייבום משום שאסורה עליו באיסור ערווה, ואשת אח אינה נפטרת משום דאמרי' בה עשה דוחה לא תעשה דמצוותו בכך.

וכן לעניין שמיטת כספים, מבואר בגמ' גיטין ל"ז. דלולא הא דבי"ד אביהם

של יתומים הייתה הלוואתם משתמטת משום מצוות שמיטה. והיינו שהמצוות נאמרו גם לקטן אלא שאינו נכפה לקיומם דאין לבקש ממנו עשיית מעשה אבל החפצא דמצווה שייכת אצלו, ולכן אם המצווה חלה מאליה גם קטן בכלל. ומסתברא דהיכא דאיכא עשה לקטן לאכול אכילת איסור ואצל גדול כה"ג איכא עשה דוחה לא תעשה, ה"ה דמותרת ספייה לקטן, דאף דאינו חייב בקיום מ"מ החפצא שייכת אצלו].

ויש להוסיף עוד על עניין זה דעניין חפצא דאיסורא הוא איסור של גוף הדבר ביחס לאדם, דהיינו שהחתיכה המסוימת עומדת כמנועה מהאדם ואינה עומדת לאכילה לגביו, ומאידך גם האדם עומד כאסור וכמנוע מן הדבר, וכאשר מבואר בדברי הראב"ד שהובא בראשונים יבמות ל"ג. לעניין אין איסור חל על איסור, שאיסור נבלה חשיב כחל קודם יו"כ משום שיש עוד נבלות בעולם שאסורות על האדם, ואין ספק שטעם זה אינו מועיל להחשיב את החתיכה עצמה כאילו חל בה האיסור קודם לכן, וגם אין הטעם הוא משום שנצטווה האדם על כך מרגע גדלותו, שלעניין זה אין קדימה של נבלות ליו"כ וחלים שניהם בבת אחת.

אלא כוונת הראב"ד היא שאיסור נבלה חל על האדם במה שעומד כמנוע מאכילת נבלות, ודבר זה לא חל על ידי שנצטווה להימנע מאכילה, אלא ע"י שעומד בפועל כמנוע מאכילת נבלות, ועניין זה חל ע"י שיש בעולם נבלות האסורות לו, ולכן איסור נבלה חשוב כקודם ליו"כ כי כבר עמד קודם לכן כמנוע מאכילת נבלות, אע"פ שבחתיכה המסוימת לא חל האיסור עד שתיעשה בפועל לנבלה.



ד.

הואיל ואישתרי

ב' צורות אלו של האיסור מצד החפצא דאיסורא ומצד הגברא מצינו בסברת הגמ' לעניין הואיל ואישתרי, שבגמ' בקידושין (כ"א:) סבר רב דיפת תואר מותרת אף בביאה שנייה משום דהואיל ואישתרי אישתריא, דהיינו שהיתר יפת תואר מצד עצמו אינו אלא בביאה ראשונה, ומ"מ יש להתיר אף ביאה שנייה משום הואיל ואישתרי, ואי"ז סברא שכך התירה התורה בדין יפת תואר, אלא כלשון הגמ' דע"י שהותרה ביאה ראשונה מותרת האשה ממילא אף בביאה שנייה, והטעם בזה הוא כפי שנתבאר, דאין האיסור בעשיית מעשה מסוים, שבוזה אין טעם שאם הותר איסור אחד יותר עוד איסור אחר, אלא שכל יסוד האיסור הוא שאשה זו עומדת כמנועה ממנו ואסורה עליו, והמעשה אינו אלא צורה לעבור על האיסור, שבביאה הוא לוקח אליו את האשה המנועה ממנו, וכאשר הותרה לו הלקיחה בזה גופא ניתנה האשה ללקיחה לרשותו, שאי"ז היתר של מעשה, וכשם שבמעשה ביאה בעלמא ה"ה כלוקח אליו את האשה האסורה, כך גם כשהותרה ביאה אי"ז היתר למעשה המסוים, אלא שבמעשה בהכרח נלקחת אליו האשה, ואם הותר המעשה הרי שנמסרה אליו האשה להיות לו, וממילא מותר לו נמי כל מעשה בה, שהרי היא כבר ברשותו.

[ורק שאם המעשה בעצמותו יוגדר לא כלקיחת האשה בהיתר, אלא כהיתר יצר הרע, לא ייחשב שהותרה לו האשה, אלא הותר לו יצר הרע, והוי כמו כיבוד אב שגם אם היה בו עדל"ת לא הייתה האשה נעשית מותרת, ורק המעשה מותר כי עי"ז מקיים כיבוד אב, וזהו טעמא דמאן דפליג וס"ל דביאה שנייה אסורה, והיינו משום שגם ביאה ראשונה מוגדרת כהיתר מפני יצר הרע, ולא היתר בגוף לקיחת האשה, וכמבואר ברשב"א שם].

והנה היתר זה הוא היתר באשה המסוימת, שע"י שהותרה לו בביאה ראשונה

נמסרת לו גם לביאה שנייה כי כבר חל היתר בגופה.

ומצינו גם הואיל ואישתרי על הגברא, הוא מה שאמרו במנחות מ"ג: דאיצטריך לאשמועינן איסור כלאיים בכהנים, דלא נימא הואיל ואישתרי להו כלאיים בשעת עבודה, שלא בשעת עבודה נמי שרי, קמ"ל נהי דאישתרי להו בשעת עבודה שלא בשעת עבודה לא אישתרי.

והתם אי"ז היתר על בגד מסוים שהותר ללבישה של הכהנים, אלא דס"ד דעי"ז לית להו איסור כלאיים כלל, והיינו מן הטעם שנתבאר, דתחילת צורת האיסור היא במה שהגברא עומד כמנוע ומופקע מעניין זה, וכשם שבמקום שנאסר במקצת נבלות נחשב שחל עליו כבר האיסור לדעת הראב"ד, והיינו משום שעומד כמנוע מאכילת נבלות, ממילא כאשר הותרו לו בגדי כלאיים לא חשיב כמנוע מלבישת כלאיים, שהרי בשעת עבודה אין ההיתר על בגד מסוים בלבד, אלא כל בגד שמשמש לעבודה הותר, ונמצא שאין האדם עומד כמנוע מלבישת כלאיים, וממילא בטל כל האיסור לגביו ואין קיום לאיסור כלל.

ודחיית הגמ' נהי דאישתרי בשעת עבודה וכו', אין הגמ' חוזרת בה מגוף הסברא של הואיל ואישתרי, אלא דהא גופא שההיתר הוא על שעת עבודה, יחלק את מצב ההיתר ממצב האיסור, שאין האדם עומד כל שעה כמנוע מכלאיים, ואה"נ בשעת עבודה באמת אינו מנוע מכלאיים, ושלא בשעת עבודה עומד במצב אחר ואז שפיר יש להחשיבו כמנוע מכלאיים.

וכעי"ז מצינו בגמ' (ביצה י"ב.) בסברת מתוך שהותרה מלאכה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, וכת' הראשונים דמ"מ בעי' שיהיה צורך קצת כדי להתיר, והנה אותו צורך קצת הרי אין בו להתיר מצד עצמו, ורק ע"י סברת מתוך הוא מותר, וצ"ב ממ"נ אי סברת מתוך מתירה גם מלאכה שאינה צורך יו"ט מ"ט לא תותר כל מלאכה, ואם אי"ז סברא להתיר מלאכה מאי מהני מה שיש במלאכה צורך קצת. אך הביאור הוא כש"נ דעיקר ההיתר של מתוך אינו סברא של היתר במלאכה עצמה, דמה שהותרה מלאכה אחת אין בזה כדי להתיר מלאכה אחרת,

אלא דע"י שהותרה המלאכה במקצת מקומות הרי ממילא אין האדם עומד כמנוע ושובת ממלאכה זו, ושוב אין תכלית בשמירת מקצת מלאכות, כי כל עיקר עניין מניעת המלאכה היא במה שעומד האדם כמנוע מעשיית מלאכה, וכל שהותרה לו במקצת מלאכה זו, ממילא יש להתיר כל המלאכה שהרי אינו מנוע ממלאכה זו, אלא דהא גופא שיש צורה להיתר במה שהמלאכה היא לצורך יקבע את ההיתר רק על שם הצורך, ומה שאינו צורך הוא מצב אחר ועמידה אחרת של האדם שזה לא הותר מעולם, ולזה מהני צורך קצת, דכל שיש בו צורך קצת ה"ה מכלל ההיתר ואמרי' ביה מתוך שהותר לצורך הותר שלא לצורך.

עוד מצינו הואיל ואישתרי שע"י שהותר איסור אחד מותר נמי איסור אחר, וזהו הואיל ואישתרי הידוע האמור בגמ' יבמות (דף ז'): ובזבחים (ל"ב:) דע"י שהותר איסור אשת אח הותר נמי איסור אחות אשה, וע"י שהותרה כניסת מצורע לביהמ"ק תותר נמי כניסת בעל קרי, והתם בעי' שיחול ההיתר קודם לאיסור, ואי"ז סברא בגוף היתר מצורע שבכחו להתיר גם טומאות אחרות.

והתם אי"ז הואיל ואישתרי על החפצא עצמה כההיא דקידושין, שע"י שהותר האיסור הותר לגמרי, שהרי יש ב' שמות באותו חפץ, שהרי האשה אסורה באיסור אשת אח ואחות אשה, ופשיטא שלעניין הקל הקל אם ייאנס מלבוא על אשה האסורה בעריות, ויהיו לפניו אשה שאסורה באיסור אשת אח בלבד ואשה האסורה באשת אח ואחות אשה פשיטא שחייב לבוא על האסורה באיסור אחד. וגם אי"ז סברת הואיל ואישתרי כההיא דכלאיים שהרי אין לאדם היתר מכל עריות, ושאר נשים דעלמא אסורות לו.

והואיל ואישתרי דהתם הוא ע"י צירוף ב' הסברות הללו יחד, דהנה נודע שהואיל ואישתרי איסור אחד אישתרי נמי איסור אחר אינו אמור אלא היכא דב' האיסורים הם משם אחד, אבל אם הותר איסור אשת אח ולאחר מכן נדרה הנאה ממנו אין אומרים הואיל והותר איסור אשת אח הותר נמי איסור נדר

ממנו, (ואף חי"ל דעלמא אינן ניתרות בסברא זו כמש"כ האחרונים), ורק אשת אח ואחות אשה ששניהם משם אחד שייכת סברת הואיל ואישתרי.

ומה שאיסור אשת אח ואחות אשה נחשבים שם אחד, היינו משום ששניהם אסורים משום טומאה, ואע"פ שבוודאי חלוקים שמות הטומאה ושם אשת אח ושם אחות אשה הם ב' שמות חלוקים, מ"מ תרומתהו אסורים משום טומאה, ויסוד העניין הוא מה שהאדם מקומו להיות בטהרה וה"ה מופקע מטומאה, והשמות החלוקים של טומאה אינם אלא צורות איך לפגום בטהרה, אבל יסוד כל מושג הטומאה הוא ביחס לאדם הטהור שמקומו להיות בטהרה, ושמות הטומאה הם שמות חלוקים לפגום בטומאה, אבל העניין הוא אחד שכל שעה האדם מקומו להיות טהור ואין לו להתקרב לטומאה. [וגם אדם שננטמא עדיין מקומו להיות בטהרה ע"י טבילה, ולכן שפיר יכול לקבל טומאה אחרת לולא סברת שבעה לה טומאה, אבל אם באמת ע"י הטומאה היה משתנה מקומו להיות בטומאה לא היה מקום לטומאה לחול, וכדאמרי' כל מי שאין לו טהרה במקומו אינו נעשה אב הטומאה].

ועי"ז נבוא לסברת הואיל ואישתרי, שעיקר ההיתר הוא היתר על האשה בעצמותה שהותר שם איסור אשת אח שלה כההיא דקידושין, והיתר זה אין לו שייכות כלל לאיסור אחות אשה, ואיסור אחות אשה במקומו קאי, אלא דע"י שהותרה לו האשה אע"פ שהיא אשת אח, נמצא שמקומו להיות עם אשה זו בטומאה, ושוב ממילא יש להתיר בה אף איסור אחות אשה, דע"י שהותרה לו על אף טומאתה כבר אין האשה עומדת לפניו כמופקעת בטומאתה, והוי כהואיל ואישתרי האמור בכלאים, דכל שאינו מופקע ממנה בטומאתה אין מקום לאיסור לחול עליו.

וה"נ לעניין איסור כניסה לביהמ"ק, שיסוד האיסור הוא במה שהאדם מורחק מבית המקדש בטומאתו, ומקום האדם בביהמ"ק הוא רק בטהרה, וכל שחל לו היתר כניסה לביהמ"ק בטומאה, וחייל ביה שמקומו להיות בביהמ"ק על אף

טומאתו, שוב ממילא יש להתיר גם טומאה אחרת, כי ע"י שהותרה לו הכניסה לביהמ"ק בטומאה כבר אינו עומד כמורחק מביהמ"ק בטומאתו, ואין מקום לשום איסור טומאה לחול.



ה.

ספקות

עניין זה של חפצא דאיסורא סובב גם כל ענייני ספקות, ובהקדם עניין אחד, אע"פ שנתבאר שאיסורי התורה קובעים יחס בחפצא כדבר האסור, מ"מ לא בכל מילי אמור עניין זה, ואין העניין אמור אלא במקום שקבעה התורה דבר מסוים כדבר האסור, כי כאשר אמרה התורה לא תאכל נבלה נקבעה בזה הנבלה כאסורה בעצמותה ומופקעת מאכילה.

אבל ישנם איסורים שרק ציוותה התורה באזהרה כללית שאינה כוללת עניין מסוים, כדוגמת לאו דבל תשקצו, שאינו מורה על דבר מסוים כאסור, אלא אזהרתו כללית שלא ישתקץ האדם, וכל מילי שהאדם משתקץ בו כקרנא דאומנא ומ"ר הוא בכלל האיסור, ואף תלוי לפי ידיעת האדם, שאם יסבור על דבר מסוים שהוא קרנא דאומנא וישתה ממנו יעבור על איסור דאו', דסו"ס הוא משתקץ בו, וכן להיפך אם שותה מקרנא דאומנא ואינו יודע מכך לא עבר במידי שהרי אינו משתקץ באי ידיעתו. והאריך בזה בבית היין.

ואע"פ שגם שרצים הזהירה התורה באיסור שיקוץ, מ"מ כל שהזהירה התורה בפרטות הוי חפצא דאיסורא מצד עצמו ואינו תלוי בידיעת האדם, כי כאשר אסרה התורה עכבר משום השיקוץ שבו, הוחלט איסורו בגופו להיות דבר האסור בעצמותו ואין לו שייכות עם ידיעת האדם, כי השיקוץ הוא בגופו של העכבר ואף אם אין האדם יודע מכך עובר באיסור אכילת עכבר, ואילו האיסור הכללי

של בל תשקצו לא נאמר אלא על שיקוץ האדם, ועניין זה תלוי בידיעת האדם בלבד.

והחילוקים ביניהם הם לכל דיני התורה, שאיסור שהוא בחפצא אינו חל על איסור אחר דאין איסור חל על איסור, ואילו איסור כללי שאינו בחתיכה עצמה ל"ש ביה טענת אין איסור חל על איסור, כי אין לו שייכות עם החתיכה עצמה, והאיסור הוא הפעולה המביאה שיקוץ, ובזה אין הדבר אלא היכ"ת שישתקץ בו האדם, ודמי למה שנתבאר לעיל דלגבי כיבוד אב ואם ל"ש דינא דאין איסור חל על איסור.

ומצינו עוד כה"ג לעניין לאו דלא תשים דמים בביתך, דבית חייב במעקה ומלבד זאת הזהירה התורה באזהרה כללית משאר סכנות ולמדו מזה שאסור לאדם לגדל כלב רע בתוך ביתו ואסור להחזיק סולם רעוע.

ובגמ' ב"ק (נ"א.) אמרי' דבית פחות מי' אינו חייב במעקה משום דכל פחות מי' לאו שם בית הוא, והנה אין ספק ששם בית אינו טעם להקל האיסור ממנו, ואין ספק שלעניין איסור לגדל כלב רע אין משמעות לשם כלב או לשם סולם שיש בדבר, [ועי' חזו"א חו"מ (ליקוטים סי' י"ח)], כי אין תכלית בדבר עצמו, אלא האיסור הוא הסכנה, ואין לסכנה שייכות עם שמות של דברים.

והחילוק מבית הוא משום שבית טעון מעקה בגופו, והזהירה התורה באזהרה פרטית על הבית לשמור הבית מן הסכנה ולתת בו מעקה, ועל שאר סכנות הזהירה התורה באזהרה כללית למנוע אותן סכנות, ובשאר סכנות אין התכלית אלא מניעת הסכנה בפועל וכל שאינו מביא סכנה בפועל ליכא מידי [ואפשר דמהני גם שמירה חיצונית על הכלב שעיי"ז אינו מזיק עוד וכל כה"ג], ובית שאני שקבעה התורה בעצמותו חיוב נתינת מעקה, ובזה תלוי כבר בשם בית שעליו חייבה התורה, והן אמנם דפשיטא דלא נפק משאר סכנות, ואם בפחות מי' יש בו סכנה יתחייב למנוע הסכנה ממנו כשאר מילי, אלא שכבר אינו תלוי בגדרי חיוב בית ואי"צ לשים מעקה דווקא ואפשר שיועיל גם שלט להרחיק

ממנו הבאים.

והנה כל הכרעות של ספקות כחזקה ורוב נראה פשוט שאינם אמורים אלא בכה"ג שיש דבר האסור בגופו, דלעניין בית שספק אם נתנו בו מעקה איכא חזקת חיוב ולא ייפטר עד שיידע שיש בבית מעקה, ואחר שנתן מעקה איכא חזקה בגופו שפטור מנתינת מעקה, ואילו לעניין סולם שספק נתרועע וכלב שספק נעשה מסוכן, נראה פשוט של"ש לדון בהם חזקת היתר, כי אין הכלב והסולם אסורים, אלא הסכנה היא שאסורה, דע"י שמביאים סכנה אין לו להשתמש בהם ולהסתכן, והסכנה היא עניין המתחדש כל שעה, דע"י שבשעה זו הסולם רעוע ה"ה מביא סכנה, ולכן ל"ש לדון בו חזקה דמעיקרא שאתמול היה מותר, כי גם כעת אין בו איסור בגופו, ואילו על הסכנה ל"ש לדון חזקת היתר דכל שעה יש לנו לדון אם כעת יש סכנה [ורק ייתכן לדון משום חזקת הגוף שלא נתרועע הסולם ואינו נוגע לעניין].

וכן נראה דל"ש לדון בהם משום רוב, דעניין רוב אינו מצד הסבירות שאינו פוגע באיסור כפי שהוכיחו ממקומות רבים, וכאשר יש תערובת של י' חתיכות שמתוכם ו' מותרות ופרשו ו' חתיכות תולים כולן בהיתר ויכול לאכול כולם בב"א אף בלא דין ביטול ברוב, ובוודאי מצד הסבירות לא מסתבר שכל החתיכות שפרשו הם מן ההיתר.

ועניין הרוב הוא קביעת הדבר שלפנינו, אם חתיכה זו עומדת לפנינו כחתיכה מותרת או אסורה, וכיוון שבכל חתיכה לעצמה יש יותר צד היתר מצד איסור, הרי שעומדת לפנינו כחתיכה המותרת, ובזה יל"ד בכל חתיכה לעצמה אין עומדת לפנינו, וכיוון שעל כל חתיכה וחתיכה יש רוב, ממילא נקבע שם כל חתיכה כחתיכה המותרת.

וכ"ז שייך רק כאשר דנים על הגדרת החתיכה בעצמותה כיצד עומדת בפנינו, אבל כאשר נתערב סולם רעוע בין סולמות שלמים, הרי אין הנידון אם יש על הסולם שלפנינו שם איסור, שהרי אין שום איסור בעצמות הסולם, ורק השימוש

בפועל אסור שעל ידו באה סכנה, וכה"ג אין לזה שייכות לתערובת כלל, שהרי קירוב הסכנה הוא עניין שבמציאות ואינו מתבטל, וכל שיש צד שמא באה סכנה יש לחוש לצד זה, ולא אכפת לן שבהגדרת הסולם קרוב שמו להיתר.

ופשוט שכ"ה אף לעניין ביטול ברוב, דעניין ביטול ברוב הוא במה שאין החתיכה עומדת לפני האדם בעצמותה אלא כחלק מן התערובת, וממילא אין הגדרתה עצמית אלא ביחס לכלל החתיכות, וכיוון שרוב החתיכות היתר נמצא שאין הדבר עומד בפני האדם כדבר האסור אלא כחלק מכלל חתיכות ההיתר, ואין החתיכה חולקת שם איסור לעצמה [ואע"פ שבוודאי לא נשתנה עצמות החתיכה להיות מותרת, והא קמן דלדעת הראב"ד איכא ביטול איסור מדאו' ולא חשיב כהופך דבר האסור למותר, והיינו משום שהחתיכה בעצמותה אינה ניתרת ע"י התערובת, אלא האדם הוא שאינו פוגש באיסור, ולגביו אין הדבר עומד כאסור ואכ"מ להאריך בעניין זה].

וכ"ז שייך רק כאשר דנים על עצמות שם החתיכה, אבל בסולם שאין שמו אסור או מותר, והאיסור אינו אלא הסכנה הבאה על ידו, כה"ג אין להתיר במה שנתערב בשאר סולמות, דמ"מ באה סכנה על ידו ועניין זה לא נתבטל כלל, ושם סולם רעוע אינו צורת האיסור אלא הסכנה של האדם שבאה על ידו, וכה"ג ל"ש לדון על ביטול כלל.



הערות הקוראים

◆ הערות הקוראים לחוברת א' ◆

הערות הקוראים לחוברת א'

הערות על מאמרו של הרב ישראל אליהו "הערה בדין קריאת
שאר המגילות בברכה" (עמוד ט"ו)

הערה א'

קשה על דברי הרב שכתב שרק מגילת אסתר נקראת מגילה, שהרי ברות
רבה (סוף פרשה ח' סימן א') דרשו את הפסוק (תהלים מ, ח) "במגלת ספר כתוב
עלי" על מגילת רות ואיכה.



הערה ב'

מש"כ להעיר על קריאת שאר מגילות בברכה, ממה שמצינו לכאורה שרק
"מגילת אסתר" נקראת מגילה. י"ל ע"ד דרוש קצת, ע"פ הידוע שלשון "מגילה"
הוא הגילוי של ההסתר ["אסתר"], ולכן עיקר שם "מגילה", הוא למגילת אסתר
דייקא. [וכבר כתבו מעין זה בירחון שם בשם הגר"נ רוטמן שליט"א (עמוד ע"ה)].

ובזה י"ל עוד טעם לשבח למה שנא' בגמ' מגילה (יט:): "הקורא מגילה
כתובה בין הכתובים לא יצא יד"ח", שא"א לקרוא מגילה שענינה הוא הגילוי
של אסתר מתוך הכתובים שענינם הוא דווקא הכיסוי ולא הגילוי כפי המבואר
בפ"ק דמגילה (ג). שלא תרגמם רב יוסף מפני שיש בהן קיצו של משיח בספר
דניאל. וראוי להאריך בזה אך לא כאן המקום.



הערה על מאמרו של הרב יצחק קושלבסקי "בעניין הדר קבלוה בימי אחשוורוש" (עמוד י"ז)

הערה

במה שדן שם באורך בדברי הרמב"ן שבת (פח.) שהק' שאם הייתה מודעא רבה לאוריתא עד ימי מרדכי ואסתר, האיך נענשו על עברם התורה, ואם יכולים להיענש מגזירת מלך, מאי מודעא איכא, וכתב הרמב"ן שאכן לא נענשו אלא על עברם הברית שהיתה על א"י אם לא ישמרו התורה, ועוד שלא מסרו מודעא, אבל בימי יחזקאל לאחר החורבן אכן מסרו מודעא, והדר קיבלוה עי' שם.

ולכא' דברי הרמב"ן תמוהים שאם כן האיך נגזרה עליהם גז' כליה בימי אחשוורוש, והא כבר מסרו בשעה זו מודעא, אמנם מינה וביה יל"ע, האיך כפה אותם באמת הקב"ה על מ"ת, וכן הלא הקרא ביחזקאל (כ, לב - לג) שממנו הוכיח הרמב"ן עפ"י האגדה בפרק חלק שמסרו מודעא בזמן גלותם אומר: "העלה על רוחכם היו לא תהיה אשר אתם אמרים נהיה כגוים כמשפחות הארצות לשרת עץ ואבן. חי אני נאם ה' אלוקים אם לא ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחמה שפוכה אמלוך עליכם". ולכאורה האיך אפשר לומר שלא היה אפשר להענישם מאחר שמסרו מודעא.

ומה שנראה שיש לחלק בין עונש לכפיה, שאמנם להעניש לא היה להענישם מאחר שמסרו מודעא, אולם לכפות עליהם הר כגיגית היה אפשר גם אפשר, והיינו בחימה שפוכה אמלוך עליכם, וגז' המן שהייתה כלשון הגמ' מגילה (יב.): "אף הקב"ה לא עשה עמהן אלא לפנים". ודו"ק.

ועי' עוד בגוף המאמר שבאר את השינוי הגדול שנעשה לאחר "הדר קיבלוה" שהתורה הפכה מלהיות עסק של שכר ועונש ששיך בה מודעא, לעבודת ה' לשמה וקבלה ברצון בכל המצבים ובכל הגלויות, ויש להוסיף

שנעשה זה ע"י מה שהבינו שהבוי"ת לא עשה עמהם אלא לפנים, ואין כאן עונש לשם עונש אלא שהם מוכרחים לתורה כי ע"י כך נעשה תיקון העולם במלכות ש-ד-י.



הערה על מאמרו של הרב אשי ישראל "האם בימי הפורים היו רוב ישראל בארץ?" (עמוד כ"ד)

הערה

מה שכתב לחדש בד' הרמב"ן שרוב בני יהודה היו כבר בא"י בזמן נס פורים, ומה שאמר המן (אסתר ג, ח): "ישנו עם אחד מפורד ומפורד בין העמים" קאי על רוב בני ישראל (ממלכת השומרון - י' השבטים).

קשה לכאורה, שהרי המן כיוון להשמיד ולהרוג ולאבד את היהודים - עם מרדכי, כלומר את בני ממלכת יהודה ולא את בני ממלכת ישראל.



תשובת המחבר

הכותב הניח שלא ייתכן שבני עשרת השבטים ייקראו "יהודים", שהרי הם אינם מבני ממלכת יהודה.

אכן כך ניתן להסיק בפשטות מדברי הפרשנים שנקטו ש'איש יהודי' (אסתר ב, ה) פירושו מבני ממלכת יהודה (רש"י, ראב"ע, ר"י נחמיאש, ר' בחיי).

אולם הנחת הכותב תמוהה בעיני, שהרי לפי הנחתו נהיה מוכרחים לומר שלפי כל הפרשנים גזירת המן לא כללה את עשרת השבטים. הדבר ייתכן אם נניח שעשרת השבטים לא היו תחת שלטון אחשורוש, אולם הרמב"ן שבשיטתו

עסקינן כתב במפורש (בספר הגאולה, שאת דבריו הבאנו במאמרנו) שעשרת השבטים היו תחת שלטון כורש מלך פרס. כך גם דעת נכדו הרלב"ג בפירושו לעזרא ו, כא (וראה גם בקובץ 'חצי גבורים' ט, ניסן תשעו, עמ' רלד, ובהערות שם).

הנחתו של המשיג איננה נכונה לענ"ד, שהרי אין הכרח שלדעת הרמב"ן רק בני ממלכת יהודה קרויים "יהודים". ייתכן לדוגמא שהרמב"ן סבר כשיטת ר"מ חלאיו (נדפס בתוך מגילת אסתר מהדורת 'תורת חיים') שכתב: "איש יהודי היה בשושן הבירה - כל ישראל ייקראו 'יהודים' על שם יהודה, מפני ש'יהודה גבר באחיו ולנגיד ממנו'... כי 'היהודים אשר בכל מלכות אחשורוש' יראה משיקול הדעת כי כולם או רובם היו מעשרת השבטים... ובהרבה מקומות בזאת המגילה לא יקראם רק 'יהודים', ועל כן מרדכי נקרא 'יהודי' כמו ששאר ישראל נקראו..."

ר' אליעזר אשכנזי בפירושו 'יוסף לקח' (אסתר ב, ו) הביא את דברי רש"י הנוקט שבני ממלכת יהודה הם שנקראו 'יהודים' והקשה שלפי זה גזירת המן הייתה רק על "מתי מספר... ולא הייתה כוללת כל הגולה". משום כך הוא נוקט בדרך אחרת: "אבל ידמה שכל זרע ישראל אחרי שגלו מלכי ישראל ולא נשאר לאומה הישראלית מלך זולת יהודה - הנה היו נקראים כולם 'יהודים' על שם המלך שנשאר לאומה ישראלית... גזירת המן הייתה כוללת כל האומה הישראלית, שכולם היו נקראים 'יהודים'..."



