

קובץ  
**מנורה בדרום**

במה תורנית לבירורי  
הלכה ומנהג

גליון כא'  
ניסן - תשפ"א

נכתב  
ע"י בני  
התורה בעיר  
אופקים

# קובץ מנורה בדרום

לשליחת מאמרים  
נא להתקשר לפלאפון:  
054-8491733  
או לשלוח בדוא"ל למייל:  
on.skaly@gmail.com  
(לציין: עבור קובץ מנורה בדרום)

י"ל בסיוע מכון גם אני אודך



עימוד ועיצוב



חתימה על עימוד ברמה  
054-8451833

## דבר המערכת

בהודאה מרובה לקב"ה אנו מתכבדים להגיש לציבור בני התורה די ככל אתר ואתר, את גליון חודש ניסן תשפ"א של קובץ **מנורה בדרום** - גליון כ"א, המלא בחידושי תורתם של עמלי התורה בעירנו, עיר התורה **אופקים** - בנושא חג החירות אשר בחודש זה, ובעוד שלל נושאים מגוונים - כמיטב המסורת של חכמי הקובץ.

**נבקש להרגיש** - שליחת מאמרים ותגובות אחר התאריך המצוין בכל חודש, מקשה מאוד על עבודת העימוד, ולעתים אף **מעכבת את הוצאת והדפסת הקובץ!** נבקש מכותבינו היקרים ככל לשון של בקשה, להקפיד על התאריך האחרון המצוין בכל גליון, ולא יעבור - מאמרים שישלחו אח"כ **לא יודפסו!**

ושוב נזכיר, שעיימוד והדפסת הקובץ בס"ד מדי חודש בחודשו תמידין כסדרן ברוב פאר והדר, כרוכה בהוצאות רבות מאוד - אם ציבור קוראינו חפץ בהמשך קיום הקובץ, נבקש מכל מי שיכול לסייע בדבר.

### ואלו כללי הקובץ:

- ♦ שליחת מאמרים לקובץ ניתנת לאברכים בני העיר **אופקים והסביבה**. ולמדור תגובות מתקבלות בשמחה וברצון תגובות אף מאברכים שאינם מכני עירנו.
- ♦ מתקבלים מאמרים הנוגעים לבירורי הלכה או מנהג, וע"כ לכתחלה רצוי להגיע למסקנא הלכתית ברורה בסוף המאמר **[אף שכמובן אינו מתכוון להורות הלכה למעשה]**, או לחילופין **לפלפל** מחודש או **ביאורים** מחודשים בדברי הפוסקים הנוגעים להלכה **[וכמובן שאין צריך להיות בדוקא בענייני או"ח או יו"ד, אלא גם בענייני חו"מ, קדשים וטהרות - וכלכד שיהיה במגמה לאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא]**.
- ♦ **חובה** לכתוב בראש המאמר כותרת ברורה, וכן **כדאי** לכתוב בתחלת המאמר פירוט קצר של מטרת המאמר. **וכן חשוב מאוד** לכתוב בסוף המאמר מסקנא ברורה או פירוט הדינים העולים **[ומומלץ מאוד לחלק את המאמר לפרקים עם כותרות ביניים, וכן עם אותיות לכל קטע - הדבר מקל מאוד על הקוראים, וכן על הרוצה לכתוב מכתב תגובה ולהתייחס לקטע מסוים במאמר]**.
- ♦ **כדאי לדעת** - ניתן לקבל למייל את הקובץ בכל חודש, וכן ניתן לקבל אף את הקבצים הקודמים.
- ♦ הרוצה ליצור קשר עם אחד מכותבי הקובץ ולשאת ולתת עמו **[אף ללא כוונה לשלוח תגובה לקובץ]** יכול לפנות למערכת ולקבל פרטים. ויכולים לנסח בסוף, מכתב תגובה משותף ולשלחו למערכת הקובץ, ואי"ה יתפרסם בגליון הבא.
- ♦ שליחת מאמרים ותגובות לקובץ אדר תתאפשר עד יום **שלישי כ"ד ניסן** - חומר שיתקבל

במערכת אחר תאריך זה לא יתפרסם בחודש הנוכחי (ומ"מ נבקש מהכותבים לא לחכות לרגע האחרון ולהקדים כמה שיכולים).

♦ החומר המתקבל במערכת צריך להיות מוקלד, וע"כ מאמרים ומכתבי תגובה הכתובים בכת"י רצוי שישלחו להקלדה ע"י הכותבים, ובכל זאת ישנה אפשרות לשלוח להקלדה דרך מערכת הקובץ בתשלום עלות ההקלדה.

♦ ומן המותר בפינו לציין שכל חידושי ההלכה הנכתבים בקובץ זה הם על אחריות הכותבים בלבד שרובם לא הגיעו להוראה, וע"כ לא רצוי לסמוך על הנכתב למעשה אלא אחר בירור וליבון הענין היטב, או שאילת מורה הוראה מובהק. ובתפלה ותקווה שלא תצא תקלה מתחת ידינו.

בברכת חג פסח כשר ושמח,

מערכת קובץ 'מנורה בדרום'.

## תוכן העניינים

הגאון רבי אליעזר אינהורן שליט"א

שני דינים בהסיבה ..... יא

הגאון רבי שלמה לוי שליט"א

התבוננות והכנה מעשית לקיום המצוות בליל הסדר ..... יג

הגאון רבי מנחם גולדברג שליט"א

גדר מצות שמחת יו"ט ובדין שתיית יין בחוה"מ ..... כד

הגאון רבי צבי הירש וילנסקי שליט"א

בזמן דסעודה שלישית והנוגע לער"פ שחל להיות בשבת, ובגדרי ברכה שאינה צריכה ..... לה

הרב מרדכי אביכור

בענין דבר שיש לו מתירין ..... מז

הרב אוריאל ראובן אייזנבך

בדין צלית הפסח ע"ג אסכלה ..... מו

בענין הסיום והפדיון לתענית בכורות ..... מח

הרב אהרן גבאי

בירור מקיף במנהג אמירת ברכת מעין ז' בליל הסדר שחל בשבת ..... נב

הרב ישראל גולדברג

באיסור סתירת דברי ההורים ..... פב

הרב גרשון גולד

בטעם אמירת פ' העקידה ..... צא

הרב משה גולדברג

רבית בקנייה בהקפה ("טרשא") ..... צו

הרב קלונימוס גדליה גרינפלד

'אות'-אוהו תפילין [מוצר שכולו אומר כבוד לתפילין] -האמנם? ..... קג

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

האם יש איסור מלאכה בליפוף חוט ברזל בראש שקית כדי לסגור את השקית ..... קט

הרב משה חליוה

בדינא דבית שהוא מלא פירות מוכנים ונפחת דנוטל ממקום הפחת והמסתעף ..... קיב

הרב יצחק ירחי

עובר לעשייתן בברכת המצוות ..... קטז

הרב ערן כברה

בענין האם החיוב ליתן קמחא דפסחא הוי מצד קיום מצות צדקה או דלמא מצד קיום מצות שמחת החג ..... קכג

הרב דוד כהן

בענין כל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט ..... קלב

הרב אביחיל לוי

בביאור אמירת 'כל דכפין ייתי ויכול' ..... קלז

בביאור המשנה הראשונה בפסחים ובזמן בדיקת חמץ ..... קלט

הרב יאיר מינקוס

בדין ברכת בדיקת חמץ.....קמד

הרב נחום מנדלבוים

ליל הסדר- הפדות מעבדות לחירות.....קנז

הרב נריה מרציאנו

בענין עשיית מלאכה באוכלין.....קס

הרב און אברהם הכהן סקלי

בענין כוס חמישי והלל הגדול.....קסט

הרב אליעזר פלקוביץ

חיוב מזוזה בפתח שאין לו היכר ציר.....קעה

הרב שמעון פרידמן

בהלכות לחם משנה.....קעט

הרב זאב פרעס

אי איסור דרבנן הוא בגברא או בחפצא.....קצו

הרב יובל קורסיה

הלכות פסח.....ר

הרב אברהם אהרן קרנובסקי

מצה זו שאנו אוכלים על שום מה?.....רטז

הרב אברהם ישעיהו קשש

בירור מנהג מלבושי יו"ט ['פראק'] בחוה"מ, ובשבת הסמוכה ליו"ט.....רכז

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

אין ביעור חמץ אלא שריפה.....רלא

שאלות בענין שביעית ועוד נושאים .....רלב

הרב יעקב רוזן

בענין הנוסח להפרשת תרו"מ.....רלו

הרב צבי שפטר

בענין ב' קשרים זה ע"ג זה בשבת.....רלח

הרב שרון שרפי

הערות וחידושי דינים להלכה בענייני פסח.....רמה

## תגובות הקוראים

מכתב א'

הרב יוסף אביטבול.....רפט

בענין לימוד בחברותא בזמן מגפה ♦ בענין חיוב השתכרות בפורים ♦ בענין ליל שימורים  
האם שמור מקורונה

מכתב ב'

הרב אוריאל ראובן אייזנבך.....רצ

עוד בדימוי מגילת אסתר לאגרת ולספר ♦ אמירת 'ברוך המבדיל' בשום ומלכות ♦ עוד  
בענין בטל הטעם לא בטלה התקנה ♦ עניית אמן של מי שאינו מחויב אי הוי הפסק  
♦ ממעט תערובת אי חשיב בורר ♦ בטעמי האחרונים באמירת פרשת המן ♦ הזכרת חולה  
בתפלתו ♦ איסור הוצאה בשימוש במים בשבת

מכתב ג'

הרב גרשון גולד.....רצט

בענין לימוד בחזרת הש"ץ



מכתב ד'

**הרב עמנואל מולקנדוב.....שב**

החזרת נוסח 'יום המנוח' למקומו ♦ האם יש מצוה באכילת פירות שביעית ♦ שחיה בברכת מעין ז'

מכתב ה'

**הרב נחום מנדלבוים.....שט**

בענין הכנה במצוות

מכתב ו'

**הרב יוסף פריץ - הרב אוריאל ראובן אייזנבך.....שיא**

בענין חיוב לימוד מקרא, וגדרי תלמיד חכם ועם הארץ





הגאון רבי אליעזר אינהורן שליט"א

ראש ישיבת אופקים

## שני דינים בהסיבה

**אמנם** כתבו הפוסקים - הגרש"ז (ב"הליכות-שלמה" פסח פ"ט סי"ט) והגר"ש אלישיב זצ"ל (בהגדש"פ ע"פ פסקיו עמ' 22) דאף לדעת הרמ"א שבזה"ז (לפי ראבי"ה) לא נהגו להסב (ונשים סמכו ע"ז), אם אכלה את המצה או שתתה את הכוסות בעמידה אי"ז דרך חירות כלל, והוא דרך אכילת עבדים. ויסוד דבריהם עפ"י הירושלמי פסחים פ"י הל"א "א"ר לוי ולפי שדרך עבדים להיות אוכלים מעומד, וכאן להיות אוכלין מסובים, להודיע שיצאו מעבדות לחירות". ונראה א"כ שיש שני ענינים בהסבה: א) לישוב, ב) להסב על שמאלו. ואף שלא נהגו כעת להסב, אבל לישוב גם בזה"ז נהגו (בנ"ח) וע"כ נשים שלא נהגו להסב, אבל לישוב ודאי נהגו. וע"ז נשאר להם חיוב הסבה (כלפי הישיבה). ואף שהיה אפ"ל שדין ההסבה אחד הוא, ואם פטורות מהסבת שמאל, ע"כ אין להם כלל דין הסבה, אמנם במנח"א הגדש"פ (עמ' רמ"ה) כתב דהנה המשנ"ב סי' ת"פ ס"ק א' וז"ל, "ואומרים הלל מיושב, אף שבכל השנה אומרים מעומד בפסח שאני מפני שמיושב הוא דרך הסבה וחירות". ובסי' תע"ג ס"ק ע"א כתב המשנ"ב שאין לומר הגדה והלל בהסבה רק באימה ויראה, ע"כ. וא"כ אין לומר הלל כשהוא מוטה על צד שמאלו כיון שאי"ז אימה ויראה, ועכ"פ צריך לישוב דרך הסיבה וכש"כ לעיל. ומוכח שדין ההסבה יכול להחלק לשנים (ופשוט שרק הסבה ממש היא חסרון באימה ויראה ולא ישיבה).

**בספר** "מקראי קודש" (פסח) סי' ל"א כתב להקשות מהגמ' ברכות לז: בענין האוכל מנחות בעזרה "לקט מכולם כזית וכו', ואם מצה הוא אדם יוצא ידי חובתו בפסח", וצ"ע כיון שאין ישיבה בעזרה, א"כ אכל המצה בלי הסבה וכיצד יצא יד"ח (ועי"ש שדן בדברי הראשונים אם ישיבה לצורך אכילת קדשים ג"כ אסורה וכו'), עי"ש.

**וכתב** שם לתרץ דאכילת מצה במקדש הוי כאכילת תלמיד בפני רבו שיוצא יד"ח בלא הסבה, והוסיף עפ"י דברי הר"מ (מצ"ע כ"א) שבאסור ישיבה בעזרה נכלל ג"כ מורא מוקדש, וזה הרי כל הענין של תלמיד בפני רבו, דמורא רבך כמורא שמיים. וא"כ ישיבה בעזרה, והסבה בפני רבו שניהם מדין מורא (מקדש), עכ"ד.

**והנה** נפסק בשו"ע תע"ב סע' ד' דאשה אינה צריכה הסיבה (במשנ"ב כתב דסתם אשה אין צריכה להסב בשום פעם. וזה טעמו של ה"שאלתות", והוסיף ה"לבוש" שאי"ז דרך כבוד לה, ובשו"ע הרב הוסיף שכיון שכן אי"ז דרך חירות), אמנם נשים בזה"ז חשובות, וברמ"א הוסיף דאעפ"כ לא נהגו נשים להסב כי סמכו על דברי הראבי"ה שכתב שבזה"ז אין דרך להסב. (הגרש"ז אוירבך זצ"ל ביאר למה דוקא בנשים סמכו על דעת הראבי"ה, כיון שעיקר התקנה מעיקרא לא היתה על נשים, ואם הולכים לפי עכשיו כיון שהנשים חשובות, א"כ כעת עכשיו אין דרך כלל להסב).

**ועוד** כתב הגרי"ש שכן הדין בכל הפטורים מהסבה כתלמיד אצל רבו, וכדו', שאמנם ל"צ להסב אבל חייב לישב (וזהו דין הסבה שלו).

**ועפ"ז** שוב יש לעורר במש"כ ה"מקראי-קודש" הנ"ל שבעזרה אין צריך להסב כתלמיד בפני רבו, ואם אכל המנחות לצאת חובת מצה מהני אף שלא מיסב, והלא בעזרה אין ישיבה כלל וא"כ צריך לעכב באכילתו. צע"ק.

**ונראה** לבאר דהנה מחויבים בהסבה דרך חירות, אמנם יש לבאר שענין הישיבה, והסבת שמאל אינם מענין אחד. דהנה התוס' בתחילת ער"פ הקשו מה חידוש שעני צריך להסב, והרי עני הוא בן-חורין. עי"ש מה שתרצו. וראיתי בספר "ממצרים-גאלתנו" (להגרי"פ גולדווסר) שכתב להוכיח שהמושג בן-חורין איננו משום שבן-חורין איננו משועבד, אלא משום שבן-חורין הוא חשיבות, אצילות, ונכבדות, וע"כ סלק"ד של"צ העני להסב, כיון שאין בו נכבדות וחשיבות (כ"מ מכמה פסוקים ש"חורים" הם שרים ונכבדים), והביא שם ראיות ע"ז. ובאמת נראה שא"א לומר שהוא שלילת המושג בפשט של "בן-חורין" היינו לא משועבד, ולא עבד, ויש ע"ז ראיות רבות ("השתא עבדי, בשנה הבאה בנ"ח", "אין לך בנ"ח אלא מי שעוסק בתורה", עי' במפרשי המשנה שחופשי מיצה"ר ואינו משועבד.

עי"ש בתפא"י וז"ל "שרק הוא אינו משועבד, ואינו משועבד לגופניות, וזאת החירות" וכו'. ועוד), וע"כ נראה שבן-חורין כולל באמת את שני הענינים, ומה שחייב אדם לראות את עצמו, או להראות (כהרמב"ם) הוא משום שני ענינים. וזה הרמב"ם כתב שכיון שחייב להראות עצמו חייב בהסבה וזה כולל שני הענינים. וע"כ נראה שמה שצריך לישב זה משום שאינו עבד וכש"כ הירושלמי שעבדים אוכלים בעמידה, אבל הסבה על שמאלו ד"ח משום מעלה ונכבדות.

**וע"כ** זו החלוקה בנשים, שאין עבדות, אבל חשיבות אין כאן ופטורה מהסבת שמאל, אבל לעמוד לא, וכן בהלל שלא יסב שא"א לומר שלא באימה ויראה, שזה חסרון בהסבה וא"א להראות נכבדות בפני ה', אבל אין כאן ענין שלא לישב, שכעת בליל הסדר אין ענין להראות עבדות. וע"כ נראה שתלמיד לפני רבו לא יכול להראות חשיבות ונכבדות (במקום רבים, וחסר במורא) אבל התלמיד איננו עבד, ול"צ לעמוד, אבל בעזרה שם חייב לנהוג בעבדות (בבהמ"ק אנו כעבדים - "לראות פני האדון" וכו'), וא"כ שם בטלה הסבה לגמרי ויכול (ואפי' מחויב) לעמוד וא"כ אף שמורא רבו כמורא שמים אבל אין כאן גדר עבדות ויכול לישב. ודו"ק. (ולפמשנ"ת, בר"פ ער"פ בעני גם בהו"א של"צ להסב אבל לאכול בעמידה ודאי ידענו שלא).



הגאון רבי שלמה לוי שליט"א

רב בית הכנסת 'תפארת תורה'

הערת מערכת 'מנורה בדרום': צירפנו כאן מאמר הכנה לליל הסדר, ממורינו הגאון רבי שלמה לוי שליט"א [אשר נדפס אשתקד ע"י ביהכנ"ס 'תפארת תורה'], מחמת רוב התועלת שיש במאמר זה להכנה נאותה ללילה הקדוש והמרומם הזה, על רוב המצוות היקרות שיש בו.

## התבוננות והכנה מעשית לקיום המצוות בליל הסדר

**השמחה הפנימית הזו** - נובעת מתוך האמונה הפשוטה, לאו דוקא מידיעת כל פרטי ההלכה, או ידיעת כל פרושי ההגדה... אלא מנקודת האמונה הפשוטה ביותר - אני יהודי, אני מאושר - איזו זכות יש לי להמשיך את הדורות מדור יציאת מצרים ולספר לדור הבא מה שסיפרו לנו אבותינו - זה היסוד הראשון להצלחה!

**לשוננו של הגרעק"א** - "בליל פסח ינהג בקדושה ויראה לשמוח במצוות שזיכה אותנו בלילה הזה... אני מבטיח באמונה שמי שיעשה מצוה בחשק, ויחשוב בשמחה - בזו הרגע אני מקיים מצות הבורא, כמעט לא ירגיש מרירות כלל באכילת המרור" - דבריו מתייחסים לאכילת החריין, שהוא באמת מאד חריף, אבל בדרגות אלו לא מרגישים כלל חריפות.

**ואנחנו** רוצים לקחת את דבריו אלינו, שאם מקיימים את מצוות הלילה בשמחה ובחשק, לא מרגישים שום קושי, ומתרוממים אל על, אל פסגות גבוהות, אל נעיונות של קדושה.

### תמצית סדר המצוות שבליל הסדר

**ועתה** נתחיל בחלק של ההלכה - לא בדרך פסק הלכה אלא לסדר את הדברים.

### חלק א' - הכנת הלב לליל הסדר

**נתחיל** קצת בחלק ההתעוררות - ובדברי המנוחה וקדושה תלמידו של הגר"ח מוולאזין - "ומתחילה צריך להכין עצמו לישב בשמחת מצוה ודרך חירות שיהיו הדברים יוצאים מליבו, וע"י זה יכנסו בלב בניו וישרישו שורש פרי יראת ד' ואמונתו כל ימיהם" - מילים פשוטות וברורות - ולפעמים, קשה מאד לקיימם, אבל עד כמה שנחזיר בעצמנו - נתקרב אל המטרה.

**ביאור** דבריו - אם אתה רוצה להצליח בהחדרת יראת ד' ואמונה בד' בילדים שלך - יש לזה תנאי קודם למעשה של עבודה עצמית - תשמח! תמלא את עצמך שמחה פנימית, תתבונן באושר שלך, שאתה בן של הקב"ה, ואתה מבני אברהם יצחק ויעקב, אתה משתייך לעם הנבחר, עם סגולה. אשרינו מה טוב חלקינו. אשרינו שהגענו ללילה הזה ליל שימורים 'משומר ובא מן המזיקים', כמה סגולות של שמירה שיש בלילה הזה, אשרינו שאנו זוכים שהקב"ה מצוה אותנו מצוות ומקדש אותנו במצוותיו, ואנו זוכים לקיימם ובכך פועלים בכל העולמות פעולות עצומות, ומחיים את כל העולמות - שמחה פנימית עצומה!

אחר זה, ובזמן הזה - אין אפשרות לצאת ידי חובה מאכילתן יחד, כיון שמצה בזמן הזה דאורייתא, ומרור הוא מדרבנן, וטעם המרור שהוא מדרבנן מבטל את טעם המצה שהוא מדאורייתא, ולכן אי אפשר לאכלן יחד, ומה שאנו אוכלים כורך - הוא זכר למקדש שלפי דעת הלל היו יוצאים כך ידי המצה.

### פרטי מצוות אכילת מצה

**ביסוד הדין** - אכילת מצה היא כזית אחד, ובו יוצאים ידי חובה מדאורייתא, וזה נפק"מ לדינא כשיש רגישות לגלוטן, או בזקנים וחולים שלא יכולים לקיים את הדרבנן - יוצאים המצה בכזית אחד.

**ולמעשה**, עורך הסדר אוכל בפועל 5 כזיתים של מצה בלילה זה וכדלהלן.

**נסדר בקצרה** את אופן קיום מצות אכילת מצה כנהוג -

**על** הקערה נמצאים שלוש מצות שלימות! - ב"חץ" חוצים את המצה האמצעית לשני חלקים, החלק הגדול יותר מצפינים לאפיקומן.

**וכשבאים** למצות אכילת מצה לאחר ברכת ענט"י, לוקח בידיו את ג' המצות ביחד לפי סדר הנחתם כשהאמצעית חצויה, ומברך המוציא - כך שבידיו גם לחם משנה, וגם את המצה החצויה.

**ואח"כ** - משמיט את התחתונה, ונשאר בידיו עליונה שלימה ואמצעית פרוסה. ואז מברך על שניהם יחד "על אכילת מצה", ובוצע כזית מן השלימה, וכזית מן הפרוסה, ואוכלם ביחד (שו"ע תע"ה ס"א).

**וכתב** המ"ב - "והסכימו האחרונים, דצריך רק להכניס את שני הכזיתים בבת אחת ולרסקם, אבל אין מחויב לבלעם בבת

ובאמת - כל ענייני ליל הסדר בנויים על מסורת אב לנו, וסבא לנכדו, כל משפחה ומנהגיה, כל בית ומנהגו וכל עדה ועדה ומנהגיה, אבל אנו נדבר על היסודות הפשוטים של חלק ההלכה השווה לכל נפש, לזכור ולהזכיר את אופן קיום מצוות הלילה כפי המקובל אצלנו.

**בזמן** הזה שאין לנו ביהמ"ק, ליל הסדר בנוי בעיקר על שני מצוות מן התורה, ומצטרפים אליהן כמה מצוות דרבנן ומנהגים רבים.

**המצוה הראשונה** היא מצות אכילת מצה - לאכול כזית מצה בלילה הזה. וחייבים בה אנשים ונשים משום שאף הן היו באותו הנס, ויש גם היקש לאיסור חמץ. וכן קטנים מגיל חינוך.

**המצוה השנייה** היא סיפור יציאת מצרים בלילה הזה - ומקיימים אותה ע"י אמירת ההגדה.

**ומצוות דרבנן:** מצות אכילת מרור - שבזמן ביהמ"ק וקרבת פסח המצה הזו היתה מדאורייתא, ובזמן הזה היא מדרבנן.

**מצות שתיית ד'** כוסות - רבנן תקנו לשותות על הסדר ד' כוסות:

**א.** קידוש, **ב.** הגדה, **ג.** ברהמ"ז, **ד.** הלל.

**ועוד** נלווים אליהם - חרוסת וקרפס, ועוד מנהגים רבים כאמור, חלקם לעורר התינוקות.

**והנה** מדאורייתא בזמן ביהמ"ק המצה היא - "על מצות ומרורים יאכלוהו", פסח מצה ומרור, כזית מקרבן פסח, כזית מצה וכזית מרור.

**נחלקן** התנאים אם צריך לאוכלם כרוכים ביחד, וזו דעת הלל, או לאכלם בזה

**אומר** הגרשז"א - אם ילד לא יכול לאכול תוך 9 דקות, שלא יברך על אכילת מצה.

**שיעור כזית** - ידוע שיש שיעור כזית גדול ויש שיעור כזית קטן, וזה מורכב מכמה נקודות ואכמ"ל, אבל יש בזה דרגות רבות, והכרעת המ"ב היא שבדאורייתא מחמירים את השיעור הגדול, ובדרכנו יש להקל כשיעור הקטן.

**בלוח** ההלכות והמנהגים כתב שבמצות יד השיעור הגדול הוא כ-28.5 גר', והשיעור הקטן הוא כ-16.5 גר'.

**וכתבו** הפוסקים בזמנינו שמכיוון שאוכל ב' כזיתים כנ"ל, ומעיקר הדין ודאי יוצא באחד, ע"כ סגי שיאכל ב' כזיתים קטנים, כך שבין שתיהם יש כזית אחד גדול ברווח ויוצא בזה את הדאורייתא.

**אכילת** הכזית הראשון (או 2 הכזיתים), וכן אכילת הכורך אוכלים בהסיבה. ובלא הסיבה לא יוצאים י"ח, וצריך שוב לאכול בהסיבה, אלא שבאכילה זו לא יברך שוב, כיון שסומכים על דעת הראב"ה שבזמן הזה אין דרך הסיבה.

**וכאן** המקום להדגיש - שצריכים לשמוח ולהתרגש בזמן אכילת המצה, ולפעמים הראש והלב תפוסים במתח אם עושה מה שצריך, ולכן נשתדל להפיג את המתח ולהגדיל את שמחת המצוה, שהרי כעבור כמה דקות נהיה כבר לאחריה, וחבל להחמיץ!

### הערות חשובות:

**א.** אחת הסיבות שקשה לנו לקיים מצות אכילת מצה היא בגלל שאוכלים הרבה

אחת אלא די שיבלע כזית לערך בבת אחת ואח"כ יבלע השאר, ובדיעבד אפי' בלע הכזית מעט מעט יצא כל שלא היה מתחילת אכילתו עד סופה יותר מכדי אכילת פרס" (ס"ק ט').

**הטעם** שאוכלים ב' כזיתים באופן הזה הוא, שנחלקו הפוסקים אם אכילת מצה מקיימים בשלמה או בפרוסה, יש הסוברים שהשלימה להמוציא והפרוסה למצה ויש הסוברים להיפך - שהפרוסה להמוציא והשלימה למצה, וכדי לצאת ידי כל הדעות פסק השו"ע לאוכלן יחד. כיון שאם יאכל אחד אחרי השני יהיה הפסק. דאם יאכל קודם השלימה - לאלו שסוברים שהמצה היא הפרוסה זה יהיה הפסק. ואם יאכל קודם הפרוסה לאלו שסוברים שהמצה היא השלימה הפרוסה תהיה הפסק בין הברכה לאכילת המצה.

**ואומרים** פוסקי זמנינו שההידור לאכול ב' כזיתים הוא לעורך הסדר, כיון שרוצה לצאת ידי חובת ב' הדעות. אבל בשאר בני הבית הרי בין כך לא יכולים לאכול כזית מן הפרוסה ומן השלימה, אלא מקבלים קצת מהפרוסה וקצת מהשלימה, ולכן אין להם ענין להדר בב' הכזיתים. אלא כל אחד לוקח מצות מן הקופסא ואוכל כזית גדול ולוקח קצת מהפרוסה וקצת מהשלימה ויצא ידי חובתו. (ובוודאי מי שיכול שיהיה לו ג' מצות - עדיף).

**כדי אכילת פרס** - נחלקו בפוסקים ג' זמנים - 2 דק', 4 דק', 9 דק'. וכיון שזו מצוה דאורייתא ראוי להחמיר 2 דקות (זה אפשרי!) ובדיעבד יוצא גם ב-4 דק', אבל השיטה של 9 דק' זה בפשטות רק לחולים או זקנים או ילדים.

הדעות. וטובלים את המרור בחרוסת, ואוכלים בלי הסיבה.

**לפני** אכילת המרור מברכים אקב"ו על אכילת מרור, ולא מברכים בורא פרי האדמה, כיון שכבר בירך על הכרפס ופטר בזה את המרור (ויש שיטות שא"צ לברך על המרור בפה"א כיון שאכל כבר מצה ונחשב בתוך הסעודה).

**ולאחר** מכן אוכלים כורך - וכמו שכבר הזכרנו, לא יוצאים בזה ידי חובת מרור בזמן הזה, אבל זכר למקדש התקינו לאכול כורך כפי שבזמן המקדש היה לפי דעת הלל, ולוקח את המצה התחתונה השלימה וכורך בה מרור ומטבל בחרוסת, ויש לנער החרוסת.

**באכילת** הכורך יש לשער כזית כפי השיעור הקטן כיוון שהוא מדרבנן.

**האכילה** השלישית של המצה היא אפיקומן - לאחר שולחן עורך. לכתחילה אוכלים שני כזיתים כמבואר במ"ב, האחד זכר לקרבן פסח, והשני זכר למצה הנאכלת עמו.

**ומכיוון**, שיש סוברים שבאכילת האפיקומן יוצאים ידי חובת עיקר אכילת מצה, לכן יש לאכול כזית בשיעור הגדול. אמנם בשני כזיתים בשיעור הקטן יש מספיק לשיעור הגדול, וסגי בזה.

**אפיקומן** - יש דין לאכול על השובע, אבל מצד שני שלא יהא אכילה

גסה - שלא נחשבת אכילה. זמן האפיקומן הוא לפני חצות הלילה, דהיינו לסיים את האכילה לפני חצות. האפיקומן נאכל בהסיבה, ואם שכח להסב - לא חוזר לאכול.

**עד** כאן בעניין מצות אכילת מצה בשלשת האכילות.

יותר מהשיעור, ולכן כדאי להכין מראש בשקיות שיעורי כזית מדודים, ואפשר קצת להוסיף לרווחא דמילתא, וכך לא תקשה עלינו המלאכה ונוכל לקיים מצוה דאורייתא מתוך חשק ושמחה ואהבת ד'.

**ב.** עצה מעשית לעורך הסדר - אם צריך לחלק להרבה אנשים, יש לברך את הברכות ועדיין לא להתחיל לאכול. ולחלק את השלימה לחוד לכולם, ואח"כ את הפרוסה לכולם, וכשכולם רגועים יכול להתחיל לאכול. ודבר זה לא נחשב בשבילו להפסק.

**ג.** עצה טובה לעורך הסדר - לאחר שסיימו את ההגדה, לבקש מהציבור לשבת עוד דקה ושתים, ולהסביר בקצרה - מה עושים עכשיו! ומכיון שנתבאר בפוסקים שלא כדאי להפסיק בדיבור עד לאחר הכורך, לכן כדאי להסביר את מה שעושים - מצה מרור וכורך, ואם הכין שקיות, להביאם ולהסביר בדיוק כמה לקחת ושיחכו לקבל גם ממנו.

**זה הכלל** - הבהירות יוצרת שמחה!

### פרטי מצוות אכילת מרור וכורך

**אחרי** אכילת הכזית הראשון של המצה, ניגשים לאכילת מרור. הרבה נוהגים לאכול חסא, יש מחמירים לאכול את הקלחים כיון שהם קצת יותר מרים (וגם לא מצוי בהם תולעים), אמנם יוצאים ידי חובה בעלים אף לכתחילה, כיון שיש בהם מרירות מסוימת.

**שיעור** אכילת המרור - כזית. ומכיון דהיא מצווה דרבנן אפשר להקל בשיעור הקטן, וכפי שמקובל עלה חסה אחד ענק או שני עלים בגודל בינוני זהו שיעור כזית. אפשר קצת להוסיף לרווחא דמילתא, ויש הידור לאכול כזית גדול לצאת ידי כל



## פרטי מצות ד' כוסות

ועתה נעבור למצוות ד' כוסות, שתיקנו חכמים לשתות ד' כוסות על סדר הלילה - קידוש, הגדה, ברהמ"ז והלל.

נזכור כמה פרטים במצווה זו -

א. שתאן שלא על הסדר - לא יצא!

ב. לדעת השו"ע מברכים רק על כוס ראשונה ושלישית, ולדעת הרמ"א - על כל כוס וכוס, ברכה אחרונה לכו"ע רק בכוס אחרונה.

ג. שיעור הכוס - לדעת החזו"א 150 מ"ל (גימ' כוס הגון) לדעת הגר"ח נאה 86 מ"ל (גימ' כוס).

ד. לכתחילה יש לשתות כל הרביעית ביחד בלי הפסק, ועכ"פ לא יותר מכדי שתיית רביעית, ואם שתה ביותר מכדי אכילת פרס צריך לחזור ולשתות, ואפי' בכוס רביעית.

ה. יין צריך מזיגה, ובזמנינו הכל מזוג, יש נידון בפוסקים אם אפשר לשתות מיץ ענבים, ויש מערבים קצת יין, יש מקפידים לערב חצי או לכה"פ שליש יין, לכתחילה צריך יין אדום.

ו. ד' כוסות חייבים לשתות בהסיבה צד שמאל, אם שתה בלי הסיבה - בשני כוסות אחרונות לא יחזור לשתות, כיון שנראה כמוסיף על הכוסות ויכולים לסמוך על דעת הראב"ה דבזמן הזה אין צריך להסב, ובשני כוסות ראשונות - מעיקר הדין צריך לחזור ולשתות בהסיבה, דהרי מותר לשתות בין הכוסות ולא נראה כמוסיף על הכוסות, אבל מכיון שבפועל לא שותים בין הכוסות, לא כדאי לחזור ולשתות גם בין הראשונות, אבל בכוס שני אם שתה בלא הסיבה יחזור וישתה כיון שנמצאים בתוך סעודה ורגילים לשתות.

ולכתחילה - מבואר במ"ב - שיש עצה, שיהא בדעתו לחזור ולשתות בין הראשונות, ואז לא יצטרך לברך, ואז לא נראה כמוסיף, אבל בין שלישי לרביעי, יש עוד טעם לאסור שמא ישתכר.

ז. נשים חייבות בד' כוסות שאף הן היו באותו הנס, וכן קטנים שהגיעו לחינוך חייבים, אבל אינם צריכים לשתות כשיעור, ויכולים להסתפק במלא לוגמיו שלהם, כמו"כ יש ענין לחנך גם קטנים ביותר לשתות מעט יין.

## לתשומת לב

בליל הסדר אנחנו משתדלים לעשות סדר. אבל במציאות אין שליטה על מה שקורה, וצריך לקבל את הדברים כפי שהם, ועל כן כדאי לא לפתח ציפיות מדי גדולות אלא להתאים את הרצונות לנתונים - וזוהי הדרך להגיע אל המטרה!

## חלק ב' - פרטים מעשיים בקיום מצות ספור יציאת מצרים

## מצות ומעלת ספור יציאת מצרים

## בליל הסדר

מצוות עשה מן התורה לספר בלילה הזה ביצ"מ.

לשון הרמב"ם (פ"ז ה"א מהל' חמץ ומצה) - "מצות עשה של תורה לספר בניסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן וכו' ואע"פ שאין לו בן, אפי' חכמים גדולים חייבים לספר ביצ"מ, וכל המאריך בדברים שארעו ושהיו הרי זה משובח".

ובספר החינוך (מצוה כ"א) - "מצוה לספר בענין יצ"מ בליל ט"ו בניסן, כל

שהרי הם לא יכולים לעשות ליל הסדר, ודוקא כאן בעולם השפל אפשר להתרומם.

**ובמובן**, עד שמתחילים להתרומם, ומצליחים קצת להרגיש גבוה, מתחילה מריבה קטנה בין הילדים, או מגלים ששכחו להכין משהו קטן וכדו', וזה יכול להפריע את השמחה. אבל המנצח הוא מי שמצליח להתגבר, ובכל זאת לא לאבד את העשתונות ולנהל את הכל בשמחה ובחשק ובחדוה של מצוה, ולכל דבר ימצא לבסוף הפתרון, אבל לכעס - אין פתרונות!

**במצב** כזה ניתן לזכור ולהזכיר שעם ישראל כולו בכל מקום שהוא יושב עכשיו בליל הסדר, ויש הרבה מאד אנשים בבתי חולים ובמקומות שהתנאים מאד קשים - קצת יותר מהבעיה שכרגע נוצרה כאן, וזה נותן כח ועוצמה לשמוח מאד בחלקנו.

### זמן ואופן אמירת ההגדה

**והנה** כל הליל הסדר' הוא מוגבל בכמה שעות, שהרי בחצות אוכלים אפיקומן, אמנם אח"כ אפשר להמשיך עד עלות השחר, אבל מבחינת עריכת הסדר עיקר התפקיד הוא להגיע ל'חצות' לאחר השלמת היעדים, ולכן צריך קצת תכנון, ואם חצות הלילה הוא 12:47 הרי שכדאי בערך כשעה וחצי או שעתים לפני כן לסיים את ההגדה (עד 'רחצה'), ובאופן שישאר לפחות כשעה לשולחן עורך, כמובן זו תכנית ומסגרת כללית אך בשעת מעשה יכולים להיות שינויים. העיקר - בלי לחץ!

**וכשבאים** לתכנן את ההגדה עצמה שהיא מצות סיפור יצי"מ, אפשר לחלקה לחלקים, ולחשוב על איזה חלק לתת יותר דגש, ועל איזה פחות, תלוי בגיל

אחד כפי צחות לשונו, ולהלל ולשבח לד' יתברך על כל הניסים שעשה לנו שם".

**ובזוה"ק** "והמלך שב מגינת הביתן - בכל לילה ולילה בחצות הקב"ה נכנס לגן עדן ומשתעשע עם הצדיקים, אבל בלילה הזה יורד להיות עם ישראל העושים רצונו במצוות הלילה".

**עוד** בזוה"ק "כל אחד המספר ביצ"מ ושמח בסיפור ההוא בשמחה עתיד הוא לשמוח עם השכינה בעוה"ב, שהיא השמחה הגדולה מהכל שזה הוא אדם השמח באדונו, והקב"ה שמח בסיפור שלו".

**ובספר** מנוחה וקדושה לתלמיד הגר"ח מואלאז'ין "... גם הבן גם האב חפשים בלילה הזה מהטומאה, לכן ציונו ד' לדבר על לב בנינו בלילה הזה המקודש להשריש בלבם אמונת ה'".

זו ההזדמנות שלנו להנחיל את יסודות האמונה לילדינו בזמן המסוגל לזה.

### תחילת הסדר

**ובאופן** מעשי - מתחיל ליל הסדר, הלילה המקודש שבכל העולמות מצפים לבואו - ליל שימורים ליל ציפיה, בעולמות העליונים וגם בעולם שלנו, וע"כ חלה עלינו חובה קדושה לשמח את עצמנו בעבודה עצמית, ובפעולות חיזוניות המעוררות את הפנימיות, ובכך להעביר את אותה שמחה לסובבים אותנו בני הבית, ובזה טמון חלק גדול מהצלחת ליל הסדר.

**בשו"ע** כתוב להתחיל מיד, אבל אין הכוונה להתחיל מיד קידוש אלא להתחיל את התהליך. והחלק הראשון הוא להרגיש שמחה פנימית והרגשה גבוהה שכל המלאכים רואים ומצפים לליל הסדר שלי,

**עצה טובה** - יש את סימני הסדר, ויש בזה סודות גדולים, אפשר לשיר לפני כל סימן את כל הסימנים, ואח"כ שוב עד הסימן שעוסקים בו, וזה מועיל לעורר את התינוקות.

### ביאור סדר ההגדה - הא לחמא עניא

**והנה** ההגדה אינה סידור תפילה, זה סוגיא שחלקה נתקנה ע"י אנשי כנה"ג, וחלקה נתווסף בזמן ביהמ"ק, וחלקה רק לאחר החורבן ובמשך הדורות. ולכן נשתדל לחלק את ההגדה לחלקים ולהגדיר כל חלק, וכמו כל סוגיא. הנוסח שלנו הוא נוסח הרמב"ם, ולכן נשתדל לחלק את ההגדה לחלקים ולהגדיר כל חלק, וכמו כל סוגיא.

**החלק הראשון של ההגדה** - 'הא לחמא עניא' הוא הודעה, שעניינה כהקדמה לפני שמתחילים בסיפור יצי"מ, אמנם נאמרו בזה פרושים רבים אבל הפשטות במילים לפני כל הפירושים הוא כדלהלן.

**כיון** שיש דין לספר ביצי"מ בזמן שמצה ומרור מונחים לפניך, אומרים 'הא לחמא עניא' - זה לחם העוני עליו נסוב סיפור ההגדה, 'לחם עוני' לחם שעונים עליו דברים הרבה, הסיפור מתייחס אליו, ועוד משמעות - לחם עוני - לחם של עניים, וכפי שהיינו במצרים במצב של עוני. ומבאר באבן עזרא שזהו לחם שרגילים היו להאכיל לעבדים כיון שהוא לחם זול ופחות ערך.

**'כל דכפין' וכו'** - אבל עכשיו, עושים פעולות זכר לחרות, ואמירת ההגדה היא ביטוי למצב שלנו כיום לעומת פעם, ועל זה יש לשבח ולהודות, וזהו כל דכפין וכו' - ביטוי לחרות, שכל אחד יכול לבוא ולהתארח אצלי.

**'השתא'** הכא לשנה הבאה בארעא דישאל' - אמנם אנחנו עדין

הנמצאים בשולחן הסדר, ואם רוצים אפשר להציב יעדי זמן על חלקי ההגדה כדי שלא למהר מדי בסוף, אבל זה לא לעכובא.

**וכאן** יש להדגיש, אמירת ההגדה מטרתה להמחיש ולחוות בצורה חיה את ענין יצי"מ, ולכן צריך לספר באופן של המחשה, ולכן אין המקום להרבות בדיוקים בלשון ההגדה, ולהכנס ללומדע"ס של ענייני הלילה, אלא פשוט לקרוא ולהסביר באופן מעניין, ולהוסיף סיפורים והמחשות כיד ד' הטובה עליו, ברוגע ובמנוחת הנפש עם כל החיות.

**בהגדה** של החתם סופר - "שהיה קורא את ההגדה בקול חוצב להבות אש, עד שהיה קולו נשמע למרחוק בקרית חוצות, כל אריכתו היה עם הילדים והילדות הצעירים, ותרגם להם כל מילה לבאר תוכן הענין מבלי לומר שום דרוש כלל".

**ובספר** מנוחה וקדושה - "ודע, שאף אם תעסוק כל הלילה בדברי חידודים בפירושי ההגדה או בפסוקי התורה לא יצאת ידי חובתך, אך ורק להסביר לו היטב מכל דבר עומק הנס וגבורות ה' ויכולתו לשנות הטבע כרצונו ואהבתו לעמו ושמרו החסד לאוהביו לדורותם".

**וכך** באמת נוהגים גדולי ישראל גם בדורותינו, לומר את ההגדה כפשוטה באופן של חיות והמחשה, לבאר ולהמשיך מבלי להאריך בוורטים. אמנם צריך לנהוג בתבונה כאשר הילדים מביאים פירושים וחידודים, ויש ליתן להם מקום וכדי לשייכם לסיפור, והכל בגבולות. והעיקר בקול חוצב להבות אש כמו שנהג החת"ס.

**וזה** לשונו של היסוד ושורש העבודה "... והעיקר של הסיפור היא החדוה והשמחה שבלבו בעת הסיפור".

**ובזה** יסתיים השלב הראשון של סיפור יצי"מ, באופן של תמצות ובקצרה שווה לכל נפש - היינו עבדים ויצאנו.

**עצה לעורך הפדר** - לאחר סיום שלב זה, ואפילו תוך כדי שלב זה, אפשר לעסוק בהמחשות כדי להעשיר את עוצמת הסיפור המתומצת. כגון לתאר את קושי העבדות, איך צעקו מרוב קושי וזעקו, ואח"כ לתאר את היציאה, ענני הכבוד שגיהצו את הבגדים ועוד ועוד - המחשה של שני המצבים, עבדות וחירות. כיון שלפעמים עד שנמחיש בסוף ההגדה את המכות הם כבר ישנו או שלא יהיו ראויים לשמוע.

### ביאור סדר ההגדה - גדרי חיוב מצות הסיפור

**ואח"כ** בא האופן השני - השלב השני של הסיפור בהרחבה יתירה, וקודם לכן מברר בעל ההגדה את גדרי המצוה - מי חייב לקיימה, מתי וכיצד. וכמו כל סוגיא וכל מצוה שבאה לפתחנו, וכדלהלן:

**החלק הראשון** - מי חייב לספר ביצי"מ - ומבאר בעל ההגדה: כולם חייבים. אפילו כולנו חכמים כולנו נבונים כולנו יודעים את התורה, מצוה עלינו לספר ביצי"מ. כל אחד לפי דרגת האיכות של המספר.

**החלק השני** - מתי יש חיוב לספר ביצי"מ - בהגדה הובא המעשה של התנאים בבני ברק שסיפרו כל הלילה, כך שממעשה זה נלמד גם לחלק הראשון שאפי' התנאים חייבים, וגם לזמן חיוב הסיפור.

**החלק השלישי** - גם בחלק זה עוסקים בענין זמן החיוב, אבל לא ביחס למצות הסיפור, אלא למצות זכירת יצי"מ - והנידון

בגלות, אבל יצאנו ממצרים לחרות עולם - אנחנו בני חורין, ונוסכים בנו את התקוה שבשנה הבאה נהיה כבר בירושלים. זו הפתיחה, ההקדמה - ההכרזה!

### ביאור סדר ההגדה - מה נשתנה

**בסיפור יצי"מ** יש דין מתחיל בגנות ומסיים בשבח, ובעל ההגדה מסדר זאת בשלשה אופנים (ודרך שאלה ותשובה).

**הפעם הראשונה** - בתמצות קצר - כדי שיהא ראוי גם לילדים ותינוקות.

**מה נשתנה?** והתשובה עבדים היינו, ומתחיל בגנות במצב של העבדות במצרים, ומסיים בשבח שאח"כ יצאנו ממצרים. וממשיך בעל ההגדה לשבח שרק הקב"ה הוציא אותנו ואם לא היה מוציא היינו נשארים שם, היינו נשארים חלילה במ"ט שערי טומאה, והקב"ה קרבנו לעבודתו והוציאנו לחרות.

**ובענין השאלה של 'מה נשתנה' והתרוץ** ב'עבדים היינו' יש לעזור, וכך העיר מו"ר הגרש"ז אויערבך צוק"ל שבאמירת עבדים היינו צריך להסביר לילדים כיצד מתורצת כל שאלה ששאלו.

**השאלה הראשונה** - מזה - כי בחיפזון גורשנו ממצרים, חפזון שכינה - כדי שלא יכנסו לשער החמישים של הטומאה.

**השאלה השניה** - מרור - על שם שמררו את חיינו במצרים - ויצאנו לחרות.

**השאלה השלישית** - טיבול - הטיבול הראשון להראות חרות והטיבול השני - להמתיק את המרירות.

**השאלה הרביעית** - מסובין - זכר לחרות שהקב"ה הוציאנו לחרות.

מצילנו מידם (וזה חלק מעצם הסיפור), וזהו המסיים בשבח.

**ועתה** ממשיכים באופן השלישי צא ולמד - מהפשט הפשוט יורדים לעומק נוסף, ומרגישים היבט חדש באותו פותח בגנות ומסיים בשבח. וזה על פי הפסוקים בפרשת ביכורים - שלדעת הרמב"ם "כל המרבה הרי זה משובח" קאי על פסוקים אלו.

**ושוב** - נמשיך בדרכו של החת"ס בקול חוצב להבות אש לקרוא להרגיש ולבאר את הפשט בקול ובנעימה בקדושה ויראה, ולפי הענין אפשר בסוף קטעים להמחיש את השעבוד ואת הגאולה כפי הזמן העומד לרשותנו. ובסיום - יש את עשר המכות, ושם כדאי להמחיש כיד ה' הטובה עליו, והכל לפי הענין.

**ולאחר** עצם הסיפור יש הרחבה של בעל ההגדה במנין המכות במצרים ובים סוף לפי החשבון, ואח"כ הפיוט הנודע דיינו לפרט ולהרגיש כל חלק וחלק מהשבח וההודאה על כל הטוב אשר גמלנו.

**ולאחר** זאת מבאר בעל ההגדה את טעמי מצוות הלילה פסח מצה ומרור - ולדעתו לא יצא ידי חובת הסיפור אם לא ביאר טעמי המצוות. ואולי יש כאן הדגשה, שסיפור יצי"מ יש לו תכלית, לא לשם סיפור בעלמא, אלא כדי לזכות לקיים המצוות, וזה כל התכלית בבריאת האדם בעולם.

**ומסיים** - בהמחשה נוספת - 'חייב אדם וכו' כאילו הוא יצא ממצרים, וכך מתוך השבח וההודאה מסיימים את מצות ההגדה בברכה גאל ישראל.

**ומתוך** אותה אוריה של רוממות והתרגשות נגשים (אחרי הדרכה ברורה כאמור

**אם** יש חיוב גם בלילה, וגם לימות המשיח, ובוזה נחלקו ראב"ע וחכמים.

**החלק** הרביעי - למי חייבים לספר, וכיצד מספרים לכל אחד לפי ערכו - כנגד ארבעה בנים דברה תורה.

**ועוד** נוסף חלק חמישי - שהמצווה לא מתחילה מראש חדש, אלא רק בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך.

**עצה לעורך הסדר** - אם נתמקד בחלקים אלו של בירור גדרי וחיוב המצוה לא נוכל לעסוק בסיפור עצמו כראוי. וגם כאן ניתן לעצור ולעסוק בהמחשה תוך כדי ביאור הפסוקים של ארבעה בנים, ולא להאריך בפרושים.

### ביאור סדר ההגדה - הרחבת הסיפור

**לאחר** שסיפרנו בתמצית במה נשתנה ועבדים היינו, והרחבנו בבירור גדרי וזמני חיוב הסיפור, עתה יש אופן שני לסיפור וביתר עומק והרחבה.

**פותח** בגנות - מתחילה היה עבודה זרה, ומסיים בשבח - ועכשיו זוכים לקרבנו המקום לעבודתו. ומרחיבים בפסוקים בספר יהושע כל השתלשלות הענינים מתרח ואח"כ האבות עד יעקב ובניו ירדו מצרימה, ומשבחים ומודים ברוך שומר הבטחתו לישראל, שהקב"ה הבטיח לאאע"ה שיוציא אותנו ממצרים באופן של רכוש גדול וקיים הבטחתו. וזהו אופן שני של פותח בגנות ומסיים בשבח ביתר עומק.

**והיא** שעמדה - אותה הבטחה עומדת לנו עד היום הזה - בחלק הזה אפשר להרחיב בסיפורים על השתלשלות עם ישראל עד היום הזה בכל הדורות כמה שעברו צרות ועינויים, וגם כיום - והקב"ה

לעיל - רצוי לכתוב לעצמו לפני כן בדף ברור מה עושים) וזוכים לקיים את מצוות הלילה מצה ומרור וסעודת יו"ט ואפיקומן.

### ביאור מבנה ההגדה - הלל, נרצה

**ובשלב הבא** - אחרי המצה והסעודה - יש קצת קושי טבעי, השעה מאוחרת ונמצאים אחרי האוכל ושלש כוסות. אבל - זו הפסגה, פורצת השמחה והתחושה שרוצים וחייבים להלל את הקב"ה, בגמ' מסופר שבזמן ביהמ"ק "פקע איגרא" - כולם עלו לגגות הבתים בהלל בשירה ובזמרה, הללו עבדי ה', הלילה היחיד בשנה שיש בו מצות הלל - לילה כיום יאיר לראות את יד ה'.

**ובמאמר הפסוק** - "השיר יהיה לכם כליל התקדש חג", אומרים הלל, והודו - הלל הגדול, ונשמת בהתרוממות הרוח ובקול חוצב ובנעימה וזמרה.

**חז"ל מספרים על גדעון בן יואש**, שיואש היה עובד עבודה זרה, וגדעון אמר - "ואיה כל נפלאותיו אשר סיפרו לנו אבותינו לאמור הלא ממצרים העלנו ה'", ומבאר רש"י 'פסח היה - אמר לו אמש הקריאני אבא את ההלל', ומיד זכה לנבואה והפסוק אומר "ויפן אליו" - הקב"ה בעצמו כביכול - "לך בכוחך זה והושע את ישראל" - גדעון קיבל את כח האמונה דרך אביו הרשע בזמן שקרא הלל בליל הסדר, עד שזכה לנבואה.

**מכאן למדים** אנו את כוחו של ההלל שלאחר ההגדה וקיום המצוות, ולכן

יש להתעורר להתאמץ לשיר ולזמר בכל העוצמה 'פקע איגרא' - פורץ את כל הגבולות. מובא בשם הרב וולבה זצוק"ל, שבכל השנה לא קופצים מדרגות, ורק בליל הסדר קופצים לדרגה גבוהה מאד, ואח"כ במהלך ספירת העומר קונים מדרגה אחר מדרגה עד לזמן מתן תורה.

**ולאחר זה** - נרצה - כיסופין וגעגועין בכל הדורות לביהמ"ק ולגאולה העתידה, ובקשה מעומק הלב מהקב"ה שפעולותינו יהיו במצב של ריצוי - נרצה, נהיה רצויים לפניו בעשיית המצוות בהלל ובהודאה, ונכספים בגעגועים לבניין ביהמ"ק.

**סיפר הרב אליהו דיסקין שליט"א**, שפגש עולה מרוסיה, יהודי שהגיע כבר לגבורות, וניסה לדבר עמו ולהזכיר לו שיש פסח, מצה, ד' כוסות ליל הסדר, ולא נזכר כלום, וכך עבר אתו על כל ההגדה, וכשהגיע לחד גדיא פתאום נזכר ב"אין ציגאלע", והתחיל לשיר, וכך לאט לאט נזכר בכל ההגדה דרך אותו שיר - זו העוצמה של אותה אורה שאנחנו רוצים להחדיר ובעז"ה לדורי דורות עד ביאת גואל צדק.

**ונסיים מעין הפתיחה**, הכל תלוי ברוגע שלנו, וע"י השמחה הפנימית שלנו כך יהיה גם לסובב אותנו בבית, בני הבית והילדים וההורים וכל הסובבים.

**וניזכה עוד השנה** לאכול מן הזבחים ומן הפסחים, אכ"ר.



## טבלת שיעורי מצות יד לליל הסדר

לוח ההלכות והמנהגים (הר' זלזניק)

טבלאות שיעורים לליל הסדר \_\_\_\_\_ לוח ההלכות והמנהגים

טבלה א' - שיעורי מצות יד<sup>26</sup>

מדידה משוערת	בנפח ובמשקל	
מצה דקה - מעט יותר מחצי מצה כ-57% מצה בינונית - כמעט חצי מצה כ-48% מצה עבה - מעט יותר משליש מצה כ-37%	בנפח: 50 סמ"ק <sup>28</sup> במשקל: כ-28.5 גרם <sup>29</sup>	<b>אכילת מצה כזית ראשון</b> [כשיעור חזו"א כחצי ביצה] ומי שיש לפניו ג' מצות, שאוכל ב' כזיתים: יקח לכל כזית כשיעור כורך דלהלן <sup>30</sup>
מצה דקה - מעט יותר משליש מצה [כ-38% מצה] מצה בינונית - כשליש מצה [כ-33% מצה] מצה עבה - כרבע מצה [כ-25% מצה]	בנפח: 33.33 סמ"ק במשקל: כ-19 גרם	<b>כזית ראשון - לחולה שקשה לו<sup>31</sup></b> [כשיעור חזו"א כשליש ביצה] ולחולה שגם שיעור זה קשה לו יאכל כשיעור דלהלן 'המצה בכורך'. ואם ג' קשה לו יאכל כשיעור דלהלן 'המצה בכורך' - לחולה שקשה לו <sup>31</sup> .
מצה דקה - כשליש מצה [כ-33% ממצה]. מצה בינונית - מעט יותר מרבע מצה [כ-28% מצה]. מצה עבה - מעט יותר מחמישית מצה [כ-21% מצה].	בנפח: 28.8 סמ"ק <sup>33</sup> במשקל: כ-16.5 גרם	<b>המצה בכורך [כשיעור הגרא"ח נאה כחצי ביצה]<sup>32</sup></b>
מצה דקה - מעט פחות מרבע מצה [כ-22% מצה] <b>מצה בינונית</b> - כחמישית מצה. [כ-19% מצה] <b>מצה עבה</b> - מעט פחות משישית מצה [כ-15% מצה]	בנפח: 19.2 סמ"ק במשקל: כ-11 גרם	<b>המצה בכורך - לחולה שקשה לו [כשיעור הגרא"ח נאה כשליש ביצה]</b>
<b>מצה דקה</b> - יותר משליש מצה ופחות מחצי מצה [כ-44% מצה]. <b>מצה בינונית</b> - מעט יותר משליש מצה [כ-38% מצה]. <b>מצה עבה</b> - כמעט שליש מצה [כ-29% מצה].	בנפח: 38.4 סמ"ק במשקל: כ-22 גרם	<b>אפיקומן - ב' זיתים<sup>34</sup></b> [כשיעור הגרא"ח נאה וכל אחד כשליש ביצה]
כשיעור כורך הנ"ל	כשיעור כורך הנ"ל	<b>כזית אחד</b>



## הגאון רבי מנחם גולדברג שליט"א

ר"מ בישיבת אופקים

## גדר מצות שמחת יו"ט ובדין שתיית יין בחוה"מ

וזוכים ע"י זה לקירבת אלקים מיוחדת, וממילא לשמחה.

**ומכיון** שהקיום הוא ע"י אכילה וכמש"כ "ואכלת שם", ואין שם אכילה בפחות מכזית, על כן צריך כ"א לאכול מבשר זבחי השלמים, לפחות כזית.<sup>2</sup>

**והנה** מהר"י קורקוס דייק מהרמב"ם (שם ה"ד) שחיוב אכילת שלמי שמחה נוהג בכל יום משבעת ימי הפסח. והביא דכ"כ רש"י (סוכה מ"ח.) דחייב בשלמי שמחה בכל שמונת ימי החג. וכ"כ תוספות. והואיל ושלמים נאכלים רק לשני ימים, צריך לחזור ולהקריב וכפי הנצרך.<sup>3</sup>

**ועפ"ז** הסתפק החזו"א (או"ח סי' קכ"ד לדרך ע"א.) שמא המצוה היא לאכול בשר שלמים שתי פעמים בכל יום, אחת בלילה ואחת ביום, והניח בצ"ע.

## אופן קיום המצוה בזה"ז

**ג)** ובזה"ז שאין בהמ"ק קיים, איתא בגמ' (פסחים קט.) שאין שמחה אלא ביין

**א)** כתב הרמב"ם (פ"ו יו"ט הי"ז) שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים, כולם אסורים בהספד ותענית, וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב וכו' שנאמר "ושמחת בחגך" וגו', עכ"ל.

**ומבואר** שמצות עשה מן התורה של שמחה, נוהגת גם בימי חול המועד. (והזכיר זאת שנית גם בהלכה כ"ב). והובא לדינא במשנ"ב (סי' תקכ"ט ס"ק ט"ז, ובסי' תק"ל סוס"ק א').

## אופן קיום המצוה בזמן הבית

**ב)** ואופן הקיום מבואר בגמ' (פסחים ק"ט.) שבזמן הבית אין שמחה אלא בבשר שלמים. וברמב"ם (פ"א חגיגה) והשמחה שנאמר "ושמחת בחגך" וכו'. השמחה האמורה ברגלים הוא שיקריב שלמים וכו', ואלו הן הנקראין שלמי שמחה, שנאמר "וובחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' אלקיך".<sup>4</sup> ונשים חייבות במצוה זו עכ"ל.

**ומעלת** שמחה זו היא מכח שנעשית לפני ה' (וכמבואר ברמב"ם שם פ"ב ה"י),

א. בגמ' (חגיגה ח:) איתרבי דה"ה שאר בשר קדשים, כגון מעשר בהמה, ולכהנים בשר חטאת ואשם וכו'. אבל אין יוצאים ידי חובתן לא בעופות ולא במנחות, שאינן בשר המשמח. והובא ברמב"ם שם (פ"ב ה"י).  
ב. ברש"י (חגיגה ו: ד"ה שמחה, ז: ד"ה ישראל וד"ה והכהנים) דקדק לכתוב "בשר לשובע". ואולי כוונתו לשיעור כביצה, וע"פ דברי רבי יהודה (ברכות מ"ט:) שביאר "ואכלת ושבעת" אכילה שיש בה שביעה ואי זה זה כביצה. ויותר נראה שכוונתו שלשלימות השמחה בכך שיהא להם בשר בלי הגבלה. ועכ"פ צריך לאכול לפחות כזית.

ג. הלח"מ הביא מתוספות (חגיגה ו:) בשם תוספתא, שעיקר מצות שלמי שמחה נוהגת רק ביו"ט הראשון, אלא שיש לה "תשלומין" כל שבעה. וכתב מהר"י קורקוס שנוסחה משובשת נדמנה לרבותינו בעלי התוספות, ונדחק לקיימה. והנוסחה שבידינו היא המתוקנת, שמצות אכילת שלמי שמחה נוהגת בכל יום מימי החג בפנ"ע, עכ"ד.



אעפ"כ היה חייב לאכול בשר שלמי שמחה. ה"ה בזה"ז, דחייב לשתות יין. [אלא שלפ"ז בשתיית יין בזה"ז, מקיים מצות שמחה רק מדרבנן. ומדברי רוב הראשונים - שיובאו להלן - מתבאר לא כך].

**ולפי** ספיקן של החזו"א שהובא לעיל, יש לדון שגם לענין מצות השמחה ביין, יצטרך כל אדם לשתות רביעית אחת בלילה, ועוד רביעית ביום, בכל יום מימות החג. וכעין זה הובא בשלמי תודה (סוכות עמ' תרנ"ט) בשם מרן הסטייפלר, שמי שאפשר לו, שישתה יין פעם אחת בלילה ופעם אחת ביום.

### אופן קיום מצות שמחה אצל נשים

#### וקטנים בזה"ז

(ד) עד כאן התבאר היאך האנשים מקיימים מצות שמחה בזה"ז. ואילו לגבי נשים, אופן קיום השמחה בזה"ז הוא ע"י בגדים ותכשיטים נאים (וכדאיתא בגמ' שם). ולכאור' להנ"ל צ"ל שגם לגביהן היתה תקנה מיוחדת לשמחה בזה דוקא. וא"כ לכאור' היה צריך לקנות להן בכל יום בגד חדש נוסף. וכמו שחייב אכילת בשר שלמים היה בכל יום בפנ"ע. וכן חייב שתיית יין בזה"ז, הוא בכל יום מחדש.

**אמנם** למעשה הורה הגריש"א זצ"ל שסגי בבגד אחד חדש שקנה לאשתו

שנאמר "ויין ישמח לבב אנוש". והובא לדינא ברמב"ם (פ"ו יו"ט הל' י"ח) וז"ל, והאנשים אוכלין בשר ושותין יין שאין שמחה אלא בבשר<sup>1</sup> ואין שמחה אלא ביין, עכ"ל.

**והנה** בספר שבות יצחק (לרה"ג יצחק דרזי שליט"א, בהלכות פסח פ"י אות ד') הביא בשם מרן הגריש"א זצ"ל וז"ל, דמה שאמרו בגמרא שבזה"ז אין שמחה "אלא" ביין, אינו רק גילוי מילתא שבדרך כלל יין הוא דבר היותר משמח. אלא הוי תקנה מיוחדת לשמחה ביין דוקא. ולכן אף מי ששמח יותר בדברים אחרים, צריך להתאמץ לקיים מצות השמחה ביין. והמצוה היא לשתות רביעית בכל יום מימות חוה"מ וכו', עכ"ל.

**ונראה** לכאורה שהבין שגדר תקנת חז"ל היא שתהא שתיית יין תחת אכילת בשר שלמים<sup>2</sup>. ולכן כמו שבזמן הבית, המצוה היתה עצם מעשה האכילה, ואין אכילה בפחות מכזית. כך על אותה הדרך, קבעו חז"ל שבזה"ז המצוה היא עצם מעשה השתיה, ואין שתיה בפחות מרביעית. ומכאן יצא לו השיעור של רביעית. וכן שהחייב הוא בכל יום בפנ"ע.

**ולכן** גם מי שאינו אוהב יין, ושמח יותר בדברים אחרים, חייב דוקא לשתות בכל יום מימי חוה"מ רביעית יין, לקיים תקנת חז"ל. וכמו שאדם שאינו אוהב בשר,

ד. תכונת היין שהוא מעורר ומשמח (חינוך מצוה ל"א ע"ש). ומחזק ומגדיל את רגש השמחה (גליוני הש"ס פסחים שם). וברש"י (ב"מ ס"ו:) מבואר שהסגולה של "יין ישמח" היא משום שהוא משכר, כלומר מחמת האלכוהול שבו (הובא במקראי קדש פסח ח"ב סימן ל"ה).

ה. הכוונה לבשר חולין. והקשה הבי" (ס' תקכ"ט) מנין שגם בשר חולין משמח. אמנם הבי"ח והדרישה הביאו מקור לזה מגמרא. וע' יש"ש ביצה (פ"ב ס' ה'). וכתב הבאה"ל שבזה"ז אין חובה לאכול בשר, ומ"מ יש בו מצוה. והשו"ע לא הזכיר כלל בשר, ואזיל לשיטתו בבית יוסף.

ו. וסמך לזה מלשון החזו"א במכתבו שנדפס בסוף אבי עזרי קדשים וז"ל, החילוק בין זה"ז לזמן שבהמ"ק קיים (המוזכר פסחים ק"ט) הוא שבזמן המקדש דוקא בשר קודש ובזה"ז שאר שמחות, ואירי בכל שבעה וכו', שאין יין כנגד הקרבה אלא כנגד אכילת קדשים וכו', עכ"ל.

משמיה דהגר"ח קניבסקי שליט"א, שטען שלא משמע כן, כי בגמרא הם דברי רב נחמן, שהיה אחרי החורבן.

### מעיר על השמטת השו"ע

(ו) השו"ע (בסי' תקכ"ט סע' ב') העתיק את לשון הרמב"ם וז"ל, חייב אדם להיות שמח וטוב לב במועד הוא ואשתו ובניו וכל הנלוים אליו. כיצד משמח, הקטנים נותן להם קליות ואגוזים. והנשים קונה להן בגדים ותכשיטים כפי ממונו, עכ"ל. ותמוה דהשמיט שהאנשים אין יוצאים ידי חובת שמחה בזה"ז אלא בשתיית יין.

**ותירץ** הבאה"ל שהשו"ע סמך על מה שהזכיר בסעיף א' שצריך לקבוע את סעודת היו"ט על היין.

וז"ל השו"ע בסע' א', וחייב לבצוע ביו"ט על שתי ככרות, ולקבוע כל סעודה על היין, ובמשנ"ב (ס"ק י"א), על היין, היינו גם באמצע הסעודה, מלבד מה שקידש על היין מתחילה, עכ"ל. ועניינו להחשיב עי"ז את הסעודה, דכל סעודה ששותים בה יין, נעשית עי"ז לסעודה חשובה. ואין זה דין מיוחד ליו"ט דוקא, דה"ה בסעודת שבת וכמש"כ השו"ע בסו"ס ר"נ.

**ועפ"ז** כ' הבאה"ל שמכיון שלמעשה ממילא כבר שותה יין בסעודתו, כדי להחשיב את הסעודה, א"כ כבר שמח בשתיית יין, ולכן לא הוצרך השו"ע להזכיר זאת שנית.

**אלא** שגם אחרי תי' הבאה"ל אכתי צ"ב, כי לקיום הדין לקבוע סעודתו על היין, סגי בשתיית מעט יין, ונמצא דחיוב שתיית

ליו"ט, ומפני שיש לה שמחה בו בכל ימי המועד. וטפי מכך כתב בחוט שני (הל' יו"ט פרק כ"ב עמ' קס"א) דמהני אפי' אם התחילה ללובשו קודם היו"ט, ומפני ששמחתה בלבישתו נמשכת, ושמחה בחידושו בכל לבישה מחדש.

**משא"כ** בשמחת בשר ויין, שהם משמחים רק לשעתן. ומסתבר דה"ה לגבי קליות ואגוזים שמחלקים לקטנים לשמחם, שמשמחים רק לשעתן, ולכן צריכים לחלק להם בכל יום מחדש.

### קושיית מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א

(ה) והנה בקובץ תשובות ממרן הגריש"א זצ"ל (ח"א סי' נ"ז) הובא מכתב מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א, בענין החיוב לשותת רביעית יין בכל יום בחוה"מ. והקשה מגמרא (שמובאת בשני מקומות, עירובין מ: ורד"ה מכל מקום, וסוכה מ"ז: ורד"ה מ"מ), וז"ל הגמ', כוס כל יומא מי איכא. וברש"י, ואין יין מצוי לכל אדם בחולו של מועד, עכ"ל. ומבואר דסתמא דאינשי אין להם כוס יין בימי חוה"מ. ומשמע מזה דליכא חיוב שתיית יין בימי חוה"מ.

**והשיב** לו הגריש"א זצ"ל, שגמרות הנ"ל מיירי בזמן שבהמ"ק קיים, ואז עיקר השמחה היא באכילת בשר שלמים דוקא. ועל זה קאמר הש"ס, כוס כל יומא מי איכא. אבל אחרי שחרב הבית, שאין שמחה אלא ביין, בודאי כל יהודי שומר תורה ומצוות, ידאג שתהיה לו רביעית יין בכל יום מימות החג, לקיים על ידו את המצוה של "ושמחת בחגך", עכ"ד.

**ובדרך** שיחה (ח"א עמ' שפ"ו) הובא

ז. כ"כ חוט שני (שבת ח"ד פרק פ"ה סוס"ק כ') וביאר שרק בזמן הגמרא, שעיקר השתיה בסעודה היה יין, לא

שיעור "רביעית" יין מחמת שמחת יו"ט, לא הוזכר כלל בשו"ע.

**וביותר צ"ב**, דהתינח ביו"ט, דאיכא חיוב סעודה, ומאחר שכבר שותה יין בתוך הסעודה, כדי להחשיב את הסעודה, ממילא מתקיימת בזה גם מצות שמחה.

**אבל** בימי חוה"מ אין "חיוב" סעודה, ואינו חייב לאכול פת דוקא (כמש"כ השו"ע סי' קפ"ח סע' ז'). ואמנם יש "מצוה" לכתחילה לקבוע סעודה על הפת, אחת בלילה ואחת ביום, ומפני שחוה"מ נקרא "מקרא קדש" ולכן מצוה לכבדו באכילה ושתיה וכסות נקיה, ועיקר אכילה הוא לחם. אבל "חיובא" מיהא ליכא (ע"פ הגר"א סי' קפ"ח ס"ק ט"ו, ומשנ"ב סי' תק"ל סוס"ק א'). ומאחר שאין חיוב פת, ממילא ליתא לשתיית יין, להחשיב הסעודה. ונמצא א"כ שהשו"ע השמיט לגמרי את חיוב שתיית יין בימי חוה"מ. והיה מהראוי שיכתוב שאע"פ שאין חיוב פת וסעודה בחוה"מ, צריך עכ"פ לשתות יין מדין שמחה, וכמבואר בגמרא וברמב"ם.

**ואמנם** המשנ"ב (בהל' חוה"מ סי' תק"ל סוס"ק א') כתב וז"ל, וע' לעיל סי' תקכ"ט סע' ב' ובמשנ"ב שם, דמצות "ושמחת בחגך" קאי גם על חוה"מ, "ומבואר שם כיצד משמחין", עכ"ל. הרי שלמד את אופן קיום השמחה בחוה"מ מהאמור ביו"ט, והשווה זה לזה, דכמו שביו"ט צריך לשתות

יין, ה"ה בכל יום מימי חוה"מ. אבל שאלתנו היא, מדוע השו"ע עצמו השמיט דין זה של שתיית יין בחוה"מ?

**לברר** הענין נקדים את דברי הראשונים בגדר מצות שמחה.

### מצות שמחה ביו"ט בשאר מאכלים

(ז) הראשונים הקשו על המבואר בגמ' (פסחים קט.) שבזמן הבית אין שמחה אלא באכילת בשר שלמי שמחה, ממש"כ בכמה מקומות שמקיימים מצות שמחת יו"ט גם בשאר מאכלים של חולין, וכגון (ביצה י') אתי לאימנועי משמחת יו"ט, ומיירי באכילת יונים. ורבי אליעזר צוה לתלמידיו ביו"ט, לכו איכלו משמנים ושתו ממתקים וכו' (ביצה ט"ז). הרי שמקיימים את המצוה גם בשאר מאכלים, שאינם בשר ואינם קדשים.

**ונאמרו** בזה כמה דרכים, והובאו בשאג"א (סי' ס"ה).

(ח) בתוספות (מו"ק י"ד:) מבואר שקיום המ"ע דאו' היא רק ע"י אכילת בשר שלמים. אלא שמדרבנן יש מצות שמחה גם באכילת שאר מאכלים. והגדר בזה, שחז"ל הכלילו גם שאר מאכלים חשובים במצות "ושמחת בחגך".

(ט) אמנם מראשונים אחרים נראה שגם דין אכילת שאר מאכלים ביו"ט, הוא דין דאורייתא. וליישוב קושיא הנ"ל מצינו שתי דרכים.

היתה חשיבות בשתיית פחות מרביעית. אבל בזמנינו ששותים את היין כדי להחשיב את הסעודה, די אפילו בשתיית מעט יין.

ח. ואין לומר שממך על כך שהזכיר בשר ויין בסעיף ג' - שעניינו להזהיר וליתן גבול נכון לשמחה - "אדם אוכל ושותה ושמח ברגל. ולא ימשוך בבשר ויין" וכו' - ומפני שאין זו דרכו של מרן בשולחנו, לכתוב דין וחיוב גמור, רק בדרך אגב.

מדוייק מלשונו (הל' י"ט), אע"פ שאכילה ושתייה במועדות "בכלל מצות עשה" וכו'. וכ"כ בסה"מ (עשה נ"ד) שהענין הראשון שנכלל במצוה, הוא אכילת בשר שלמים, "וכלל באומרו ושמחת בחגך" מה שאמרו ג"כ שמח בכל מיני שמחה וכו'.

**ומבואר** בכל דבריו, שאף שהשמחה האמורה בפסוק "ושמחת בחגך" היא שמחת אכילת שלמים, מ"מ נכללים במצוה גם אופנים נוספים, כ"א לפי מה שהוא.

**והדברים** צ"ב, ומהו הגדר בזה. והיכן מצינו בפסוק שמצות השמחה כוללת עניינים נוספים.

### ביאור דברי הרמב"ם

**(א)** ונראה שהרמב"ם מפרש שגדר מצות "ושמחת בחגך" הוא לעשות מעשים שתכונתם שמביאים את האדם להיות בשמחה.

**ויש** במצוה שני חלקים. החלק העיקרי, שהוא לעיכובא, הוא ניהוג מסוים של אכילת שלמים [וה"ה שאר בשר קדשים] ולאוכלם לפני ה'.

**המקור** לכך ביאר הכס"מ (פ"א מחגיגה) שהוא מילפוטא מהפסוק "וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה'". והנה פסוק זה לא מיירי בשמחת יו"ט אלא בהר עיבל<sup>ט</sup>, אלא שמובא בגמ' כילפוטא וגילוי, לבאר פשט הפסוק "ושמחת בחגך", שאופן קיום שמחה בחג הוא ע"י הניהוג המסויים של אכילת שלמים לפני ה'. ונכלל בילפוטא זו שניהוג זה, הוא חיוב גמור ולעיכובא, דא"א בלאו הכי.

**בריטב"א** ובר"ן (סוכה מב:) מבואר שעיקר מצות שמחת יו"ט מדאו' מתקיימת גם ע"י אכילת ושתיית שאר מאכלים, אלא שלמצוה מן המובחר יש לקיים המצוה ע"י אכילת בשר שלמים, ואינו לעכב. והוסיפו שלפעמים א"א לקיים את המצוה ע"י בשר שלמים. כגון כשחל יו"ט הראשון בשבת, ובשבת א"א להקריב שלמי שמחה, וגם א"א להקריבם מערב יו"ט, כי בעינן זביחה בשעת שמחה. ועל כרחק קיום מצות שמחה מדאו' בשבת זו, הוא רק ע"י שאר מאכלים (וכ"ה לשון הגמ' פסחים ע"א. כשחל יו"ט הראשון בשבת, משמחו בכסות נקיה ויין ישן).

### שיטת הרמב"ם

(י) גם מלשון הרמב"ם (פ"ו יו"ט וסה"מ עשה נ"ד) נראה שמקיים המ"ע דאו' דשמחה, אף במאכלים ואופנים אחרים, אבל מדבריו מתבאר גדר אחר. וז"ל (הל' י"ז), וחייב אדם להיות בהם שמח וטוב לב וכו' שנאמר ושמחת בחגך. אע"פ שהשמחה האמורה כאן היא קרבן שלמים וכו', יש בכלל אותה שמחה לשמחה הוא ובניו ובניו ביתו כל אחד ואחד כראוי לו. כיצד, הקטנים נותן להם קליות ואגוזים ומגדנות וכו'.

**והנה** ממש"כ "כאו"א כראוי לו" - דהיינו שאכילה ושתייה ושאר שמחות - נכללים במ"ע של ושמחת בחגך, מבואר להדיא דס"ל שזה מדאורייתא.

**וטפי** מכך מבואר ברמב"ם, שאכילה ושתייה ושאר שמחות, אינם מצוה נפרדת, אלא נכללים במ"ע דושמחת בחגך. וכן

ט. והעירו בזה רש"י סוכה מ"ב: ד"ה והשמחה, ותוס' פסחים ק"ט. ד"ה וזבחת.

לשני מקומות. בהלכות חגיגה ביאר את פרטי החלק העיקרי של המצוה, שהוא הניהוג המסויים של אכילת זבחי שלמים, שמשתייך אל דיני קורבנות וקדשים, דהוא סוג שמחה מיוחד, של שמחה לפני ה'.

ואילו בהלכות יו"ט ביאר את פרטי החלק השני של המצוה, שהוא לעשות מעשים שתכונתם שמביאים לשמחה, ומשתייכים אל צורת ההנהגה הנדרשת ביו"ט.

**השאג"א** נקט שהעיקר לדינא הוא כהרמב"ם, שדבריו הועתקו גם בטור ושו"ע.

### כל אחד ואחד כראוי לו

**יב)** ועדיין עלינו לברר, איזה מעשים נכללים בחלק השני של המצוה. ומההגדרה שכתב הרמב"ם "כל אחד כראוי לו" דהיינו במה שמביא אותו לשמחה, מבואר שהכל בכלל, ולא רק ענייני אכילה.

**וכך** מתבאר מהגמ', מהא דנשים שמחות בבגדים ותכשיטים. וכן לגבי קטנים, דכתב הב"ח (סי' תקכ"ט) שקליות ואגוזים נועדו לשמחה ולהשתעשע בהם, ומדכתב "להשתעשע" - וכנראה קאי על משחק באגוזים - מתבאר שגם משחקים ושעשועי הילדים, בכלל השמחה.

וה"ה לגבי האנשים, כמבואר בגמ' (פסחים ע"א). שביו"ט ראשון כשחל בשבת וליכא זבחי שלמים, משמחו בכסות נקיה [וביין ישן]. וטפי מכך כתב הרמב"ם בסה"מ וז"ל, וכולל באומרו "ושמחת בחגך" מה

**ומעלת** שמחה מיוחדת זו, היא בכך שנעשית לפני ה' (וכמו שביאר בהל' חגיגה פ"א ה"א ופ"ב ה"י).

**ועוד** נכלל במצוה, לעשות שאר מעשים שתכונתם שמביאים לשמחה. אלא שבחלק השני שנכלל במצוה, התורה לא פירטה מעשים מסוימים, שאותם חייבים לעשות בדוקא. אלא כאו"א יעשה כפי הראוי לו.

**ובאופן** שלרמב"ם "ושמחת בחגך" מצוה אחת היא, שעניינה לעשות מעשים המשמחים. אלא שכוללת שני חלקים. החלק העיקרי והמעכב הוא ניהוג מסויים ומיוחד שחייבים לעשותו. והחלק השני שבמצוה, כולל גם שאר מעשים, שיעשה כאו"א כפי הראוי לו.

**ונמצא** לפ"ז שלרמב"ם הבנה אחרת ממש"כ הריטב"א והר"ן. שלדבריהם עיקר המצוה דאו' של "ושמחת בחגך" נאמרה על אכילה ושתיה, גם של שאר מאכלים. אלא שמצוה מן המובחר לשמחה באכילת זבחי שלמים. ועכ"פ באכילת שאר מאכלים, מתקיימת עיקר המצוה דאורייתא.

**אך** לרמב"ם הוא ממש להיפך. דס"ל שעיקר המצוה היא רק אכילת זבחי שלמים. ומעלת שמחה מיוחדת זו, היא כאמור מכח שנעשית לפני ה'. וזה הוא עיקר המעשה שמחה שאנו חייבים בו. וחלק נוסף במצוה, הוא לשמח כאו"א כראוי לו.

**ושני** החלקים שנכללו במצוה, הם שני דינים ושני עניינים. והרמב"ם חילק אותם

י. מש"כ הראב"ד (פ"א מחגיגה) שנשים אין חייבות בשמחה, כוונתו רק לניהוג המסויים של אכילת בשר שלמים. אבל בשאר מעשים המשמחים, גם נשים חייבות מדאורייתא. והראיה מהא דאין נוהג אכילות במועד, דאתי עשה דברים דשמחה ודחי לעשה דיחיד דאכילות, ומיירי ודאי גם בנשים. הרי להדיא דהמצות עשה דאו' של "ושמחת" לשמח בשאר מעשים, נוהגת גם בנשים.

וז"ל השאג"א (סוס"י ס"ה), שמחוייב כל אדם לשמוח בכל מיני שמחה שיכולת בידו לשמוח בהם, כפי יכולתו ולפי רוב עושרו וכו'. מוטלת מצוה לשמוח בראוי לו, ובמה שנהנה ממנו, עכ"ל"י.

והנה מלשון הרמב"ם מוכח שגם בזמן הבית, כשהיה חיוב הניהוג המסויים של אכילת שלמי שמחה, היה בנוסף לכך גם חיוב לשמוח בשאר מיני שמחות. וכן נקט השאג"א בפשיטות.

### מצות שמחה בראש השנה

יג) ונפק"מ ממשנ"ת, לענין האם נוהגת מצות שמחה ברה"ש. וראיתי במשנת יעב"ץ (או"ח סי' מ"א אות ג') שדייק ברמב"ם הי"ז, שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג "עם שאר ימים טובים" ולכאור' היו"ט הנוסף שיש לנו הוא רק עצרת שהוא יום אחד, ומדוע כתב "ימים" טובים. וי"ל שכוונתו לרמז לראש השנה. וכך הכרעת השאג"א (סי' ק"ב) לדינא, שברה"ש נוהגת מצות שמחה.

והנה ברה"ש אין מצות שלמי שמחה, שנצטוו בה רק ברגלים. וא"כ היאך מתקיימת מצות שמחה דאו' ברה"ש.

ולהנ"ל הביאור בזה, דהרמב"ם בהל' יו"ט מיירי בחלק המצוה של שאר המעשים המשמחים, וזה נאמר גם בראש

שאמרו ג"כ וכו' ולשחוק בכלי ניגון ולרקוד במקדש לבד, והיא שמחת בית השואבה. זה כולו נכנס תחת אומרו "ושמחת בחגך" עכ"ל. (ועי' הערה י"א). ובתוס' יו"ט (רה"ש פ"א מ"ב) בשם הרד"ק, ששם "חג" בפשוטו מורה על מחולות וריקוד וטיפוח, לשמחה"י.

וברמב"ן (בביאורו לסה"מ שרש ראשון אות ט') כתב שבקריאת הלל ביו"ט מקיימים מצות שמחה מדאורייתא.

ובשאג"א (סי' ס"ט) כתב שהשמח בלימודו, מקיים בזה בנוסף למצות תלמוד תורה, גם מצות שמחה, וכמש"כ פקודי ה' ישרים "משמחי לב".

וכדברי הרמב"ם שחייב כל אחד לשמוח כראוי לו, כן מפורש ביראים (מצוה קכ"ו) וז"ל, ומה היא מצות שמחה וכו'. למדנו מכאן שכל שמחה הראוי לאדם, וכל דבר שמחה המשמחו, חייב אדם לעשות ברגל, בכל דבר שלבו מוצא בו שמחה וקורת רוח, באכילה ושתייה ובטיול (ע"פ גמ' פ"ק דביצה), ובכל דבר ששמחה הוא לו, חייב לעשות. ולהלן (מצוה קכ"ז), ולא יין בלבד, אלא כל דבר שמשמח את האדם וכן דבר שנודע ששמחה הוא לו, חייב אדם לעשות וכו'. למדנו שבכל דבר המשמח את האדם, חייב אדם לשמוח ולשמח עמו עניים מחוסרי הוצאת שמחה, עכ"ל.

יא. והקשו דכלי ניגון וריקוד נוהגים רק בסוכות, ורק במקדש, וכמש"כ הרמב"ם בסוף הלכות לולב שהמקור ממש"כ "ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים", ולא מ"ושמחת בחגך" שכולל כל ג' רגלים. ויתכן לומר שאחרי שמצינו בתורה שניגון וריקוד משמחים, ממילא הם בכלל החיוב, של שמחה, בכל הרגלים. יב. ומביא מקור לזה מהו"א של הגמ' (חגיגה י'): ודלמא חוגו חגא, ופי' תוספות מלשון מחולות. ואף למסקנת הגמ' שתחוגו הוא חיוב קרבן, מ"מ אין מקרא יוצא מידי פשוטו, עכ"ד. יג. וצריך להוסיף ולהדגיש ששמחה זו צריכה להיות שמחה עם היו"ט ומחמת היו"ט ולא מפני סיבה אחרת, וכלינא דקרא ושמחת בחגך. ולכן אסור לשמוח ביו"ט בשמחה אחרת שאינה מחמת היו"ט, כי בזה מבטל את המצוה. והמקור לזה מהגמ' (מו"ק ח:): מנין שאין נושאים נשים במועד, שנאמר ושמחת בחגך ולא באשתך.

שאר השמחות, יין ובגדי צבעונין וקליות, היא שמחה בדברים של חול, ושניהם מדאור'.

**המורם** מן הדברים, שבמצות שמחת יו"ט נכללו שני חלקים. והם שני דינים ושני עניינים. והתבארו ברמב"ם בשני מקומות. בהל' חגיגה ביאר את דיני אכילת זבחי שלמים. ובהל' יו"ט ביאר את דיני שאר המעשים המשמחים.

### תכלית המצוה

(טו) והנה ודאי שתכלית מצות "ושמחת בחגך" היא ה**תוצאה** שנהיה בשמחה. אבל אופן הקיום הוא בעצם **עשיית המעשה**, וכל שעשה את המעשה כדינו (ויש בזה שני חלקים וכמו שהתבאר לעיל), קיים מצוותו, אפי' אם לא הגיע ע"י זה להיות במצב של שמחה [וזה בודאי בגלל מניעות מצידו, כגון טרדות ודאגות, ולא מפני שיש פגם בגוף המעשה, שהרי תכונת מעשה זה, הוא להביא כל אדם למצב של שמחה]. וכן לאידך גיסא, אדם שביו"ט כבר נמצא ממילא במצב של שמחה [שיש בה עבודת יוצר הכל], בודאי שאין זה פוטר מלזבוח ולאכול שלמי שמחה, ולשתות יין.

### דברי הרמב"ם בסה"מ שהיין יותר מיוחד בשמחה

(טז) ועדיין עלינו לברר מהו גדר חיוב שתיית יין, בזה"ז. ולעיל (אות ג') הוזכרה אפשרות לבאר שתיקנו חכמים שתהא שתיית יין תחת אכילת בשר שלמים. והוי תקנה

השנה. אבל דין הניהוג המסויים של מעשה אכילת זבחי שלמים, זה נאמר רק ברגלים, שבהם יש מצוה לעלות לרגל, ואז נאמר חיוב לשמוח ע"י אכילת בשר קדשים שנאכל לפני ה'. אבל ברה"ש שאין בו מצות עלייה לרגל, לא נאמר בו הדין של ניהוג שמחה מסויים של אכילת בשר שלמים. אבל עצם הדין שמחה, בשאר מעשים המשמחים, נאמר גם ברה"ש.

**ועד"ז** לפי הריטב"א והר"ן, עיקר מצות שמחה שהיא בשאר מאכלים, נאמרה גם ברה"ש. אבל התוספת, של מצוה מן המובחר בשלמי שמחה, נאמרה רק ברגלים.

### מצות שמחה בליל יו"ט ראשון

(יד) ובית אב לכל זה מדברי הגר"ח מבריסק. דהנה המג"א (סי' תקמ"ו ס"ק ד') כתב שמצות שמחה נוהגת מדאור' גם בליל יו"ט ראשון<sup>1</sup>. והקשו עליו דבגמ' (סוכה מ"ח פסחים ע"א). מפורש שליל יו"ט ראשון התמעט מחיוב שמחה.

**ותירץ** הגר"ח (בכתבים סוף סוכה וע"ע עמק ברכה יו"ט א' בשמו) שליל יו"ט התמעט רק מחיוב שלמי שמחה, ומפני שזמן הקרבתם הוא ביום, ולא בלילה. אבל לענין חיוב שאר שמחות מדאור', שוה ליל יו"ט ראשון לשאר ימות החג, וכדברי המג"א.

**וביאר** הגר"ח דהם שני חיובי שמחה, חדא של אכילת בשר קרבנות, ושמחה זו היא בדברים של קודש ושל שמים. ואילו

(חוט שני עמ' קנ"ט). והשמח עם הבשר והיין מצד עצמם, אין בזה מצוה. והאופן הנכון הוא שהבשר והיין הם רק **אמצעים** שמעוררים לשמוח עם היום טוב. יד. דעת שאג"א (סי' ס"ח) שליל יו"ט ראשון התמעט לגמרי מכל חיובי שמחה מה"ת, ודיני השמחה שמצינו בלילה זה, הם רק מדרבנן.



אלא כאו"א ישמח כפי הראוי לו. והמצוה היא לשמוח בכל מיני שמחה שהיכולת בידו לשמוח בהם, ולבו מוצא בהם שמחה וקורת רוח. א"כ המצוה דאורייתא עצמה, היא הזוקקת שתיית יין, כי הוא יותר מיוחד בשמחה.

**והנה** מי שעשה מעשים המשמחים, ושמח בהם, אלא שהיה היכולת בידו לעשות יותר, ולא עשה. מסתבר שלא ביטל עשה, אלא רק חיסר במעלת הקיום, דהרבה דרגות יש במיני השמחה. ואמנם היה מן הראוי להוסיף ולהרבות במעשים שמביאים לשמחה כפי יכולתו ועושרו. וע"ז זה היה מגדיל את ערך המצוה, הן בכמות והן באיכות. אבל גם מי שלא הרבה בזה כפי יכולתו, סוכ"ס קיים המצוה, אלא שנחסר לו במעלת הקיום.

**ולפ"ז** י"ל ששתיית יין איננה גדר "חיוב", שבלעדיו אין אדם יוצא ידי חובתו. אלא היא גדר "מעלה" בקיום המצוה, שעל ידו מקיימים מצות שמחה באופן היותר מעולה ומובחר.

**והנה** היחיד שהוא חיוב גמור ולעיקובא, הוא רק אכילת שלמי שמחה בזמן הבית. אבל מצד החיוב הנוסף של כאו"א כראוי לו, כיון שעשה איזה מעשה המשמח ואפי' מעשה קל, כבר איננו בכלל מבטל עשה.

**ועפ"ז** נראה לבאר את לשון הגמרא, שהועתקה ברמב"ם, שבוה"ז אין שמחה "אלא ביין". דאין הכוונה דשתיית יין היא חובה גמורה ולעיקובא. אלא לומר שאין שמחה, המעולה ביותר, אלא ע"י שתיית יין.

**והנה** בשבות יצחק (עמ' קכ"א) הביא שהגר"מ פינשטיין זצ"ל אמר שמעלה גדולה היא לשתות יין בכל יום מימי חוה"מ, כדי לקיים בו מצות שמחה כמו שאחז"ל אין

מיוחדת לשמוח דוקא ביין, ובלא יין אין יוצא ידי חובתו, כמבואר בלשון הגמרא שבוה"ז אין שמחה אלא ביין. ולפ"ז דין שתיית יין בזה"ז משתייך אל החלק הראשון שנכלל במצות "ושמחת", דהוא ניהוג מעשה מסויים שחייבים האנשים לעשותו, והוא לעיקובא ובלעדי זאת אין יוצאים ידי חובתם.

**אמנם** מלשון הרמב"ם בסה"מ (עשה נ"ד) נראה שמצות שתיית יין היא מדיני החיוב הנוסף של כ"א כראוי לו. וז"ל, וכולל באומרו "ושמחת בחגך" מה שאמרו ג"כ שמח בכל מיני שמחה וכו'. ומה שיתחייב מהם יותר [הוא] שתיית היין לבד, כי הוא יותר מיוחד בשמחה וכו', עכ"ל. ומבואר להדיא (א) שדין שתיית יין, משתייך אל החלק השני שנכלל במצות "ושמחת", שנצטוינו לשמוח בכל מיני שמחה. (ב) וביין יש חיוב טפי משאר מיני שמחות, מפני שעל ידו מגיעים לשמחה היותר מרוממת, מאשר ע"י אמצעים אחרים.

**ומעתה** י"ל שדברי הגריש"א זצ"ל (שהובאו בשבות יצחק) מיוסדים על דברי הרמב"ם האלה, שמאחר שטבע היין שהוא היותר משמח משאר המעשים, לכן חייבו חז"ל את האנשים לשמוח בשתיית יין דוקא. והוא כפשוטו לשון הגמ', אין שמחה אלא ביין. ולכן גם אדם ששמח יותר בדברים אחרים, צריך להתאמץ לקיים מצות השמחה ביין דוקא כתקנת חז"ל. והמצוה היא לשתות רביעית יין בכל יום מימות חוה"מ.

### מצד שתיית יין אינה חיוב אלא "מעלה"

(יז) ובאופ"א אפשר לומר, שהרמב"ם אין רצונו לומר שהיתה תקנה מיוחדת על כך. אלא מכיון שהתורה לא פירטה מעשים מסויימים שאותם בדוקא צריכים לעשות,



שמחה אלא ביין. ומבואר כדברנו, דאין בזה חיוב אלא רק מעלה.

ולפ"ז בשתיית יין בזה"ז מקיים מצות שמחה מדאו', ובאופן היותר מעולה.

ולפי המבואר ברמב"ם שדין שתיית יין הוא היכ"ת לקיום המצוה של כ"א כראוי לו, א"כ מסתבר דסגי בשיעור שמשמחו, וזה אצל כ"א לפי מה שהוא, וא"צ דוקא בשיעור של רביעית.

ומי שאינו אוהב יין, ואינו משמחו, א"צ כלל לשותות. ויקיים מצות השמחה בעניינים אחרים, שכפי טבעו משמחים אותו.

### עוד נפק"מ לדינא

יח) והנה בחוט שני (עמ' ק"ס) הובא שמה שאמרו בגמ', נשים בבגדי צבעונין, לא בא לאפוקי שאינה שמחה בדברים אחרים, אלא שבדר"כ זה הדבר שהכי משמח אותה. ואם כבר יש לאשתו בגדי יו"ט, ואין לה צורך בבגד חדש, ישמחנה בשאר מיני שמחות שתשמח בהן. (וכ"כ שבט הלוי ח"י סי' פ').

אמנם בלקט הל' יו"ט וחזו"מ (לגרי"א דינר שליט"א פ"א הע' ד') הביא בשם הגריש"א זצ"ל וז"ל, לא מהני לקנות להן ספר לקרוא בו, או פרחים, או מכונה [למטבח] וכד'. דחז"ל הגדירו, ששמחה דוקא ע"י בגד חדש, ולכן אפי' אם יש לה בגד מיוחד ליו"ט, עדיין חייב לקנות לה בגד [נוסף] חדש, ע"כ.

ונראה שהגריש"א זצ"ל אזיל בזה לשיטתו, דכמו שלגבי יין היתה תקנה מיוחדת לשותות דוקא יין. כן עד"ז לגבי בגדים לנשים [וקליות ואגוזים לקטנים], וחייב לקיים את

התקנה כלשונה שנכתבה בגמרא. ואע"פ שודאי יש לאשה שמחה גם בשאר מתנות, אבל כך הוא גדר תקנת חז"ל, שישמחנה דוקא בבגד או תכשיט חדש.

אבל בחוט שני מבואר כדברנו, שבגד חדש הוא גדר "מעלה", כי בזה שמחה ביותר. וכשאין אפשרות לקנות בגד, או כשאינה צריכה בגד, שפיר מקיים את עיקר המצוה גם במתנות אחרות ששמחה בהן.

יט) בשו"ת הלכות קטנות (הובא בגליוני הש"ס למהר"י ענגיל פסחים ק"ט.) דן במי שביו"ט אין לו יין היתר, אלא רק יין של ערלה או כלאי הכרם, אי אתי עשה דשמחת יו"ט ודוחה ל"ת.

ונראה שלדברי הגריש"א זצ"ל, שחז"ל קבעו שתיית יין כחובה גמורה, שבלעדיה אין מקיים מצות שמחה מדאו', יש מקום לדון שעשה ידחה ל"ת. אך לפמשנ"ת, ששתיית יין הוא רק "מעלה" בקיום מצות שמחה, ודאי שאין כאן דין דחיה, דאפשר לקיים שניהם, ולשמוח בדבר אחר שלפי טבעו משמחו.

### שיעור החיוב של שאר מעשים המושמחים

כ) ומעתה יל"ע מהו שיעור החיוב של מעשי השמחה, שמצד הדין של כ"א כראוי לו. ונוגע למעשה, האם צריכים לחלק לקטנים קליות ואגוזים, בכל שעה, כדי שיהיו כל היום בשמחה. והאם צריך לשתות יין כמה פעמים ביום.

ולענין בגדים ותכשיטים, הובא לעיל מהגריש"א והגרנ"ק זצ"ל שסגי בבגד אחד חדש, מפני ששמחת האשה בו, נמשכת כל ימי החג, משא"כ ביין וקליות.

שאני, כי הם מצויים בנקל לכל אדם. אבל היין דמיו יקרים. וא"ש השמטת השו"ע, שלא הזכיר כלל דין שתיית יין בחוה"מ.

### הכרעת המשנ"ב

**(כב)** הכרעת המשנ"ב לדינא שגם בחוה"מ צריכים לשתות יין בכל יום. אמנם אין גילוי בדבריו מהו השיעור. ומטו משמיה דהגרי"ז מבריסק שא"צ דוקא רביעית (הובא בספר אגן הסהר דלהלן). וכן דעת הגר"ק (בחוט שני עמ' קנ"ט) שא"צ דוקא רביעית, כי כל כמות של יין משמחת. ואם יש לאדם שמחה בפחות מרביעית, יכול לצאת בזה. וכן הובא בלקט הלכות יו"ט וחוה"מ (עמ' ל"ז) בשם בעל שבט הלוי, ובשם הגר"ח קניבסקי שליט"א.

**אמנם** דעת הגריש"א זצ"ל שצריך לשתות בכל יום רביעית יין. [והוסיף דשמא סגי במלוא לוגמיו]. ובספר אגן הסהר (חלק א' אות של) הובא שמצא כן לבעל שו"ע הגר"ז בספרו "תורה אור" (מאמר מגילת אסתר עמ' 891) שנקט שצריך לשתות רביעית.

ולפמשנ"ת ששתיית יין היא היכ"ת לקיום שמחה כראוי לו, באופן היותר מעולה, א"כ מסתבר שאין חיוב לשתות כמה פעמים ביום. וגם א"צ בפעם אחת בלילה ופעם אחת ביום. ומפני שאין כלל חובה לקיים את מצות השמחה דוקא באופן היותר מעולה, דענין זה הוא רק גדר "מעלה", ואינו "חיוב".

**ומסתבר** דה"ה לענין חילוק קליות ואגוזים, דסגי בפעם אחת ביום, כי על ידיהם מגיעים הקטנים לשמחה היותר מעולה וחשובה באותה שעה, ואין חובה לשמחם בכל רגע, דוקא באופן השמחה היותר מעולה.

### ביאור טעם השמטת השו"ע

**(כא)** ולגבי שתיית יין, יתכן לומר יותר מכך. דאין כלל חיוב לשתות יין בכל יום מימות חוה"מ (וכמו שהוכיח הגר"ח קניבסקי שליט"א מהגמרא בעירובין וסוכה), אלא סגי באיזה פעמים [ואולי אפי' רק ביו"ט בלבד] ומטעם הנ"ל, דאין בזה חיוב, אלא גדר "מעלה", ואין הכרח לקיים את המצוה דוקא באופן היותר מעולה. וחילוק קליות ואגוזים



הגאון רבי צבי הירש וילנסקי שליט"א

רב בית הכנסת שיויתי ה'

## בזמן דסעודה שלישיית והנוגע לער"פ שחל להיות בשבת, ובגדרי ברכה שאינה צריכה

ואוכל כביצה ומברך שפיר דמי, ולפי זה הא דאמרינן בסמוך קערות שאכל בהן שחרית מדיחן לאכול בהן בצהרים, בצהרים מדיחן לאכול בהן במנחה, לאו דוקא אלא אורחא דמילתא נקט, עכ"ל, דדחה הבה"ג לדקדוק הראשונים דאי"ז בדוקא אלא אורחא דמילתא, ולעולם יוצא יד"ח סעודה שלישיית אפ' בשחרית.

**הרא"ש** בשו"ת כלל כ"ב סימן י"ג הביא ראייה נוספת דחיובה במנחה ולא קודם לכן, וז"ל ומה ששאלת אם מותר לדרוש לכתחלה בציבור שיוכל לעשות סעודה שלישיית בסעודת שחרית ולהפסיק בין מאכל למאכל, דע כי אין לאכול סעודה שלישיית אלא אחר חצות, מדאמרינן בפ"ק דפסחים ד"ג. דארבעה עשר שחל להיות בשבת דאינו מניח לשבת אלא מזון שתי סעודות, והאוכל סעודת שחרית אחר חצות יכול להפסיק הסעודה לשתי סעודות, אבל האוכל קודם חצות אין יכול להפסיק, ואין הצבור בקיאים בזה, עכ"ל, דהוכיח מהא דמשיירין לשבת ערב פסח מזון ב' סעודות בלבד, מוכח דא"א לקיים סעודה שלישיית קודם המנחה, ולאחריה כבר אסור באיסור חמץ, ומשו"כ משייר רק לב' סעודות.

**אבן** הרא"ש גופיה שם בסיומן ד' וכ"כ התוס' שבת קי"ח. לדחות דמהתם אין ראייה, דכיון שאוכל לב' הסעודות ברציפות סגי ליה בשיעור סעודה אחת ול"צ לשייר לזה מזון ב' סעודות, ולעולם אוכלם בהפסק ברכהמ"ז

### הצעת הסוגיא דג' סעודות ומחלוקת הראשונים בזמן סעודה שלישיית

**איתא** בגמ' שבת קי"ז: כמה סעודות חייב אדם לאכול בשבת, שלש, ודרשי לה התם מתלתא "היום", דכתיב ויאמר משה אכלהו היום כי שבת היום לה' היום לא תמצאוהו בשדה, ובראשונים נחלקו בזמני הסעודות, ובפרט אם יוצא בסעודה שלישיית קודם זמן המנחה.

**ויסוד** הדברים במתני' התם וז"ל מצילין מזון שלש סעודות, כיצד, נפלה דליקה בלילי שבת מצילין מזון שלש סעודות, בשחרית מצילין מזון שתי סעודות, במנחה מזון סעודה אחת, עכ"ל, ודקדקו התוס' קי"ח. דזמן סעודה שלישיית הינה מן המנחה מדתני במנחה מזון סעודה אחת, וברא"ש דקדק כן מגמ' להלן דקי"ח. וז"ל ת"ר מדיחין כלים בשבת לצורך שבת, כיצד קערות שאכל בהן ערבית, מדיחין לאכול בהן שחרית, שחרית מדיחין לאכול בהן במנחה, מן המנחה ולמעלה לא ידיחם, עכ"ל, מבואר דזמן סעודה שלישיית הוא במנחה, וכן דקדק במרדכי ועוד.

**אולם** הר"ן על אתר הביא מן הבה"ג וז"ל וכתב הרב בעל הלכות ז"ל שאין חיוב סעודות הללו להיותן כדרכן בשחרית ובמנחה, אלא אפילו מפסיק באמצע סעודה בברכת המזון, ואף על גב דלא מסלק התכא אלא פורס מפה ומברך והדר שרי המוציא

ביניהם. (וכבר העיר בגליוני הש"ס בפסחים על דהרא"ש סותר משנתו.)

**ובמרדכי** הביא חילוק זה מהיראים דסבר דאה"נ יכול לאכול סעודה שלישית בשחרית.

**כתב** הרמב"ם שבת פ"ל ה"ט חייב אדם לאכול שלש סעודות בשבת אחת ערבית ואחת שחרית ואחת במנחה, עכ"ל, מדוקדק דזהו זמנם ולא קודם או לאחר מ"כ.

### שיטת השו"ע והתמיהות בדבריו

**אכן** בשו"ע ס' רצ"א ס"א כתב וז"ל זמנה משיגיע זמן המנחה דהיינו משש שעות ומחצה ולמעלה, ואם עשאה קודם לכן לא קיים מצות סעודה שלישית, עכ"ל, מבואר דסעודה שלישית זמנה מן המנחה ולמעלה לעיכובא, אולם מאידך לא מצינו בדברי השו"ע דסעודת שחרית דשבת יש להיות עד המנחה בלבד, אמנם ידועה שיטת הב"ח ס' של"ד דסעודת שחרית זמנה עד חצות ומש"כ לא יציל מן הדליקה אחר חצות ב' סעודות גם אם לא אכל עדיין להסעודה, מ"מ המשנ"ב שם סק"ב הביא דהפמ"ג פקפק בדבר, ובפרט שהמשנ"ב ס' רפ"ח סק"א דן באיסור להתענות עד חצות בשבת, ואף הביא מהפמ"ג דאם טעם מידי קודם מוסף מותר לו להתאחר עד לאחר חצות, ולא הזכיר כלל מהענין דחייב בסעודה קודם חצות, משמע דלא נקט לדינא כהב"ח, וא"כ צ"ב מאי שנא סעודה שלישית דיש לה זמן לעיכובא, משאר זמני סעודות השבת.

**ובאליה** רבה שם סק"ז הקשה מצד אחר, דהרמ"א רצ"א ס"א כתב ומי שלא אכל בליל שבת, יאכל שלש סעודות ביום השבת, מבואר דשייך לאכול סעודה נוספת ביום השבת במקום זו של לילה, ומאי שנא

דסעודה שלישית לא יוכל לקיים קודם זמן המנחה, דאם אנו אומרים שלכל סעודה יש זמן מסוים בלחוד ומש"כ סעודה שלישית אין לאוכלה קודם המנחה, א"כ גם לסעודת הלילה יש זמן מסוים, ואיך יקיימה ביום השבת, וכתב שם דדוחק לחלק בין קודם זמן חיובה ללאחר, ויל"ע.

**ויעיין** בלבוש רצ"א שכתב וז"ל וזמנה משיגיע זמן המנחה, דהיינו משש שעות ומחצה ולמעלה, ואם עשאה קודם לכן לא קיים מצות סעודה שלישית דעדיין זמן סעודת שחרית הוא, עכ"ל, וצ"ב טעמו, דלכאור' היה לו לומר דקודם לכן לא קיים משום דאי"ז זמן דסעודה שלישית, והוא כתב דלא קיים משום דהוא זמן דסעודת שחרית וצ"ע.

**בשו"ת** מן השמים ס' י"ד כתב בשאלתו וז"ל ועוד שאלתי על המנהג שאנו נוהגין בשלש סעודות להפסיק בברכת המזון ולחזור מיד לאכול ולברך ברכות המוציא, ויש חכמים שאומרים שאין אדם יוצא בזה ממצות שלש סעודות כי אף על פי שמפסיקין בברכת המזון סעודה אחת היא ואין אדם יוצא ידי שלש סעודות אלא אחת בערבית ואחת בשחרית ואחת במנחה, ועל זה שאלתי אם טוב המנהג שאנו נוהגים או אם הלכה כדברי המחמיר, עכ"ל, משמע מלשונו דכתב "סעודה אחת היא" דהחסרון לקיים סעודה שלישית בהפסק ברכה ביניהם אינו משום דאי"ז זמנה, אלא משום דהם יחד חשיבי סעודה אחת, ויל"ע.

### חקירה ביסוד דין ג' סעודות בשבת והנפק"מ בזה

**והנראה** בזה, דהנה בשו"ע רצ"א ס"ה כתב דסעודה שלישית צריך לעשותה בפת, והביא שי"א דסגי בחמשה מיני דגן,

בהפסקת הסעודה משמעות, ואדרבה הוסיף האו"ז דיותר הוא מצטער.

וזה ביאור הלשון בשאלת שו"ת מן השמים דמשמע שהחיסרון באכילת ב' סעודות בהפסקת ברכה בינתיים הנו משום דמ"מ חשיבא סעודה אחת, דסבר דבעי ג' התענוגות ולגבי זה אין משמעות להפסקת הברכה ביניהם.

ויותר חידוש נראה מלשון הלבוש הנ"ל, דמכיון וסעודת שחרית נאכלה בבוקר, שוב אם אוכל קודם חצות לסעודה שלישית, אין היא מתחלקת לעונג נפרד, דעד זמן חצות מצטרפת היא ליחשב סעודה אחת עם סעודת שחרית, ומשום"כ אין יוצא בזה ידי חובתו, וזהו שכתב "דעדיין זמן סעודת שחרית הוא", ועיין.

**נמצא** דביסוד הדין אין זמני סעודות השבת חלוקים, ורק דכל שיאכל בסמוך לסעודה הקודמת לה, אין הסעודה נחשבת לעונג בפנ"ע, ומכיון דדין ג' סעודות עניינו להתענג ג' פעמים אינו מקיים בזה את חובתו.

### ביאור השיטות וישוב שיטת השו"ע

ולפ"ז אמנם הב"ח כתב דסעודת שחרית יש לה להיות קודם חצות ולא מקיים לה לאחמ"כ, וברמב"ם הובא לעיל נמי משמע דכל סעודה יש לה זמן משלה, ויעוין בתשובות שו"ת מן השמים שם מה שהשיבו לו וז"ל אשכילך ואורך, דבר זה מתורת משה רבינו למדנו דכתיב אכלוהו היום כי שבת היום לה' היום לא תמצאהו בשדה, מה הימים מחולקים זה מזה כך צריכות להיות השעות של שלש סעודות מחולקות זו מזו, עכ"ל, משמע דהוא דין בעיקר זמנם, דשעות הסעודה מחולקות ביסודם וכהרמב"ם, ודלא

וי"א דאף בדברים המלפתים את הפת כבשר ודגים, ואף י"א דסגי באכילת פירות, ופסק דהעיקר כסברא ראשונה אא"כ הוא שבע ביותר, ובמשנ"ב סקכ"ב ביאר את שיטת הסוברים דבעי פת, משום דילפינן לג' סעודות מג' "היום" דכתיבי בקרא גבי מן והוא הדין הכא דצריך פת, ויסודו מהטור בשם ר"י, ובדעת הסוברים האחרים דל"צ בדוקא פת כתב המשנ"ב סקכ"ד בשם התוספת שבת דכיון ואין דרך לאכול סעודה שלישית לתיאבון סגי בהכי.

**וביאור** מחלוקתם נראה באופן זה, דיש לחקור ביסוד הדין דילפינן לג' סעודות מקרא דג' "היום", האם בגדרו הוא דין בפנ"ע דבעי לאכול ג' סעודות, ומשום"כ צריך לאכול ג' סעודות דפת דומיא דמן וכהשיטה הראשונה בשו"ע, או דילמא זהו פרט מפרטי מצות עונג דיש לה להיעשות באופן של ג' התענוגות, ומפני שאין דרך לאכול סעודה שלישית ביום לתיאבון כדכתב המשנ"ב הנ"ל, סברו החולקים דהעונג במצב כזה נעשה בשאר דברים.

**ואם** כנים הדברים, יש להוסיף נפק"מ לאידך גיסא, באם אוכל ב' סעודות רצופות באופן שהעונג ייחשב כעונג אחד, דלהצד דהוא דין בפנ"ע דג' סעודות אזי נחשב שאכל סעודות חלוקות, אולם להצד דזה פרט ממצות עונג, מכיון והתענוגותו חשיבא לעונג אחד, אי"ז מתחלק לב' סעודות.

**שוב** מצאתי באו"ז הל' שבת ס' נ"ב שהביא מהגאונים דסברי שיוצא בחלוקת הסעודה לשתיים, והקשה עליהם וז"ל ותו הואיל וטעם ג' סעודות משום עונג הוא וכי בעבור שיברך באמצע סעודה מתענג, יותר הוא מצטער, עכ"ל, מבואר דעד כמה שענין חילוק הסעודות הנו לקיום עונג, אין

כדסבר בקושיתו דזה רק חסרון דעי"כ הוו סעודה אחת כדנתבאר.

**ומאידך** הבה"ג סבר דכל הדין הנו ג' סעודות ביום השבת ואין להם זמן קבוע וכהצד הנ"ל דאי"ז פרט מהלכות עונג שבת בהגדרתו, ומשו"כ יוצא יד"ח סעודה שלישית גם בשחרית ע"י חלוקת הסעודה בברכה בינתים.

**אולם** בדעת השו"ע דלא מצינו שכתב זמן לעיכובא מלבד לסעודה שלישית, וכן המשנ"ב כדדקדקנו לעיל, צ"ל כדנתבאר דלעולם אין זמן מיוחד לכל סעודה, והוא דין כללי דג' סעודות מקרא ד"היום", ורק מכיון שהוא צורה לקיום מצות עונג בעינין דיתחלקו הסעודות לג' התענגויות, ומחמת זה כל שיאכל סעודה שלישית קודם חצות לא יצא יד"ח דאי"ז עונג נפרד מסעודת שחרית.

**ונראה** דגם בדעת השו"ע אם לא יכול לקיים ג' פעמים לעונג, מ"מ מודה דיש

לכה"פ להדין הכללי דג' סעודות מאותו המקור, ותתיישב בזה תמיהת הא"ר מדוע מי שלא אכל כליל שבת אוכל ביום ג' סעודות דמאי שנא זמן דסעודה שלישית דיש לה להיות רק מן המנחה, מזמן דסעודת ליל שבת שיכול לקיימה אף ביום השבת, דלעולם כל חילוק הזמנים דהסעודות אינו אלא כהיכי תימצי שיתחלקו לג' התענגויות, אך בגוונא שלא אכל כליל שבת מ"מ יש לו לאכול ביום לקיים לכה"פ לענין ג' סעודות, ורק לגבי סעודה שלישית כל שאכל קודם הזמן, עדיין מוטל עליו לקיים עונג נפרד מן המנחה ולמעלה, וזהו שכתב השו"ע שלא קיים קודם לכן, ואה"נ ע"מ לקיים עונג דסעודת שחרית יש לו לעשותה קודם חצות להפרידה מהסעודה השלישית כעונג בפנ"ע, אולם אי"ז לעיכובא דלא יאכל אם לא עשה כן, כיון דעכ"פ יש לו לאכול סעודה נוספת לקיים

לכה"פ ג' סעודות. (ועיין פמ"ג א"א של"ד סק"א שדימה את נידון הב"ח אם יאכל סעודת שחרית לאחר חצות, להא דהרמ"א רצ"א כתב דמי שלא אכל כליל שבת יאכל ביום השבת ג' סעודות, מבואר דנקט דזהו דיעבד, ולדברינו הוא משום דלא קיים לעונג כדין, אך מקיים לדין ג' סעודות.)

**ויש** לדקדק כן דהא השו"ע מחד נקט לעיקר דסעודה שלישית טעונה פת, ונתבאר דהוא מחמת דג' פעמים היום זהו דין בפנ"ע המחייב ג' סעודות גם אם אי"ז צורת עונג שהרי אין נאכלת לתיאבון, מבואר דיש גם לדין ג' סעודות בעצם מלבד מה שנתבאר דיש דין ג' התענגויות, ומשו"כ כל שלא אכל באופן של "עונג" יש לו עדיין לאכול מחמת הדין הנוסף, ורק בסעודה שלישית הנאכלת קודם זמן עונג שלה, הגם שמצד ג' סעודות לכאור' קיים וכסברת הבה"ג לעיל, אך מ"מ עדיין יש לו לקיים ג' פעמים עונג.

**אכן** יש להעיר דמהא דלא הביא השו"ע לסוף זמן סעודת שחרית וכן מהמשנ"ב כמובא לעיל, משמע דיכול לאכלה לכתחילה לאחר חצות מלבד ענין איסור תענית בשבת, ולהמתבאר הגם שאם לא אכל קודם חצות נימא שיאכלנה לאחר הזמן ע"מ לקיים דין ג' סעודות ודלא כהב"ח, אך מ"מ היו צריכים להשמיע לנו דעיקר הדין הוא עד חצות ע"מ לקיים גם את הדין עונג דלא תיחשב עונג אחד עם סעודה שלישית, ויתכן לומר דעד כמה שלא אכל סעודה מהבוקר, שוב גם ב' אכילות מחצות מתחלקות לב' התענגויות, וכמו שאוכל סעודה בשחרית וסעודה במנחה ונחשבות לשניים, הוא הדין באם לא אכל כלל ואכל לשניהם אחר חצות מתחלקות לשניים, והוא הדין לגבי אם לא אכל כלילה, דבאכילתו בבוקר ב' סעודות חשיב לעונג ב' פעמים ויל"ע.

וכל מטרת חלוקתם היא לצאת יד"ח להשיטות דסגי בג' סעודות בלבד כהבה"ג ודעימיה, ולזה לא אכפת לן שהוא עונג אחד ול"צ אפ' לקום ולילך וסגי בברכה בינתיים.

### פלוגתת המג"א והמשנ"ב בדיון ברכה שא"צ בחלוקת הסעודה לשתיים

והנה המעיין בדברי המג"א הן בס' רצ"א והן בס' תמ"ד יראה דלא דן כלל מצד ברכה שאינה צריכה, דבמה שמפסיק להסעודה אין בזה חשש וכדמבואר ברא"ש בתשובה כלל כ"ב ד' אחר שפסק הרא"ש שזמן סעודה שלישית מן המנחה, כתב דאם הוא באמצע סעודת שחרית והגיע זמן המנחה יכול להפסיק בברכה ולהתחיל מיד סעודה שלישית, והוסיף וז"ל וכשהוא מפסיק מן המנחה בסעודתו ומברך ברכת המוציא אין כאן משום מרבה ברכות שלא לצורך כיון שהוא מפסיק מפני כבוד השבת לקיים סעודה שלישית, עכ"ל, היינו דכיון שעושה כן לכבוד שבת אין בזה חשש ברכה שאינה צריכה, וכן פסק שו"ע רצ"א ס"ג, אכן בס' רצ"א סק"ח לגבי עיו"ט שחל בשבת כתב המג"א דאם יודע שיוכל לאכול סעודה שלישית אחר תפילת מנחה קודם שעה עשירית אזי לא יחלק סעודת שחרית לשתיים כיון שי"א דהיא ברכה שאינה צריכה, ובמחצה"ש ביאר דכונתו לשיטת התוס' שבת דקי"ח. שכתב דלא לחלק לשתיים משום ברכה שאינה צריכה ודלא כהרא"ש הנ"ל, והגם שנפסק בשו"ע כהרא"ש, מ"מ כתב מג"א דאם אפשר יש לחוש לזה ולאכול סעודה בפנ"ע, ובזה יתבאר מה שלא הזכיר כן המג"א בפתיחה לס' רצ"א לגבי מי שאין לו כי אם מזון ב' סעודות דכתב שאם נמשכה הסעודה עד חצות יחלקנה לשתיים, והוסיף דלפמ"ש"כ בס' תמ"ד יוכל לחלק אפ' בשחרית, ולא כתב להחסרון דברכה שאינה

### הערת מחצה"ש בדברי המג"א לגבי ער"פ שחל להיות בשבת והישוב לדברינו

המג"א ס' תמ"ד סק"א כתב לגבי ערב פסח שחל בשבת דאמנם הרמ"א כתב שיקיים סעודה שלישית בפירות או בבשר ודגים, מ"מ גם בשחרית יפסיק סעודתו לשניים דהא י"א דיוצא בזה ומקורו מהב"ח, (צע"ג דהב"ח גופיה נקט בשל"ד דאין לאכול סעודת שחרית אחר חצות אפ' בדיעבד כנ"ל, ומ"מ נקט בע"פ שחל בשבת להחמיר כהשיטות דיכול לאכול סעודה שלישית קודם חצות, והיא תימה גדולה.) והגר"א כתב דכן עיקר והובאו הדברים במשנ"ב דטוב לעשות כן, ובמחצית השקל העיר דהמג"א גופיה בס' רצ"א סק"ו גבי מש"כ שם השו"ע דמי שאוחז באמצע סעודת שבת והגיע זמן מנחה יכול לחלק סעודתו לשניים בברכה ולצאת יד"ח סעודה שלישית יעו"ש, וכתב המג"א דיש לו לקום ולילך מעט כיון דאותן שנשארים במקומם אי"ז לגביהם אלא סעודה אחת, ומדוע לא כתב כן גם בנידון דידן, דע"פ שחל בשבת שאוכל בשחרית ב' סעודות בהפסק ברכה ביניהם, היה לו למג"א להוסיף דע"מ שייחשב לב' סעודות יש לו לילך מעט בינתיים, ובמחצה"ש נקט דאה"נ וזו כוונתו גם כאן.

**אמנם** לדברינו יתכן לחלק, דהתם איירי במי שאוכל לסעודה השלישית בזמנה, ורק דעדיין אוחז באמצע סעודת שחרית והגיע זמן המנחה, דלזה ע"מ לקיים מצות סעודה כראוי, לא סגי להפסיק ולחלקם לב' סעודות, דכיון שאוכלם ברציפות עדיין יחשבו לעונג אחד, וצריך לקום ולילך קצת בינתיים, אולם בע"פ שחל בשבת דלעולם גם אם ילך לא יחלק את ב' הסעודות לב' התענגויות שהרי סוף דבר שניהם נעשו בשחרית כדנתבאר,



צריכה, וכן בס' תמ"ד סק"א לגבי ערב פסח שחל בשבת דכתב שיחלק הסעודה דשחרית לשתיים ולא הזכיר להחסרון דברכה שאינה צריכה, וטעמו דמכיון והעיקר להלכה כהרא"ש אזי אין בזה חשש שהרי אינו יכול באופן אחר, משא"כ לגבי עיר"ט שחל בשבת שיכול באופן א"א כתב שאם יכול לאכול לאחמ"כ עדיף לצאת ידי שיטת התוס'.

**אולם** המשנ"ב ס' תמ"ד סק"ח לגבי ער"פ שחל בשבת אחר שכתב לדעת המג"א והגר"א דיחלק את סעודת שחרית לשתיים הוסיף וז"ל אך כ"ז אם יש לו שהות לברך בינתיים ולהפסיק איזה שהות כדי שלא יהיה בכלל ברכה שאינה צריכה, עכ"ל, וכן בס' רצ"א סקי"ז הביא לדברי המג"א הנ"ל דמי שיש לו ב' סעודות בלבד אזי באם יגיע לחצות בעודו סועד סעודת שחרית יחלקנה לשתיים ויקיים סעודה שלישית, ובשעה"צ סק"ז כתב וז"ל ולא העתקתי מה שכתב המגן אברהם דיחלק לשנים אפילו קודם חצות כדי לצאת על כל פנים דעת איזה פוסקים דסבירא להו דאף בזה מקיים סעודה ג', דהוא חומרא דאתי לידי קולא, דלפסק השולחן ערוך דאינו יוצא קודם חצות, ממילא היא ברכה שאינה צריכה, עכ"ל, מבואר דאמנם אם הגיע לחצות בעודו סועד לא חשש המשנ"ב לברכה שאינה צריכה, והיינו כהרא"ש דכיון ועושה כן לכבוד השבת לקיום מצות סעודה שלישית אין בזה חשש דברכה שאינה צריכה וכפסק השו"ע דלא כתוס' הנ"ל, אולם באם עושה כן בשחרית דבזה נחלקו הראשונים אם מקיים למצות סעודה שלישית קודם זמן המנחה, סבר המשנ"ב דזו חומרא דאתי לידי קולא דלאותם השיטות כהשו"ע ועוד דסברי שאין יוצא בזה ידי חובתו שוב ברכתו בכלל ברכה

**ויל"ע** מה מועלת ההפסקה, הרי בלאו הכי הפסיק ע"י ברכהמ"ז ונתחייב לברך שוב על סעודתו הנוספת, ואפ"ה סבר המשנ"ב דחשיב ברכה שאינה צריכה כיון שהוא גרם לזה ויכל להמשיך בסעודתו ללא ברכה זו, וא"כ גם אחר ההפסקה נימא דזה בכלל ברכה שאינה צריכה שהיה לו שלא להפסיק.

**ונראה** דהנה סברת מג"א דלא חשיב לה בכלל ברכה שאינה צריכה הינה דעד כמה שפוסקים כהרא"ש דלצורך קיום מצות השבת דג' סעודות אי"ז שלא לצורך, הוא הדין אם עושה כן לצאת ידי חלק מהסוברים דמקיים בזה סעודה שלישית, סגי בזה ליחשב לצורך ושרי.

**וכן** מצינו בכמה דוכתין דשרי לגרום לעצמו ברכה לצאת ידי ספיקות, וכגון בס' ר"ח סקכ"ג לגבי ספק אם הדבר טפל לענין ברכה דמשו"כ פסק המשנ"ב דיברך עליו קודם, הגם שעד כמה שהוא טפל חשיב ברכה שאינה צריכה, מ"מ ע"מ למנוע צד שאוכל בלא ברכה שרי לגרום ספק ברכה שאינה צריכה, וכן בביה"ל סכ"ה ס"ה לגבי ברכת תפילין של ראש יעו"ש מה שהביא מרעק"א, ועוד.

**אכן** בדעת המשנ"ב צ"ב מאי שנא מכל הני דוכתי, דהכא סבר המשנ"ב דכיון שיש שיטות שאינו יוצא סעודה שלישית בשחרית שוב הוה ברכה שאינה צריכה, ולא סגי במה דעושה כן לצאת ידי אותם השיטות דמקיים גם בשחרית.

**עוד** מצינו כע"ז במשנ"ב ס' ח' סקמ"ב גבי מש"כ שו"ע דהלן בטליתו מתחייב



מברכה על המשך אכילתו, שוב בזה שמפסיק בברכה ביניהם הרי הוא מחייב עצמו בברכה שאי"צ, והגם שעושה כן לצאת ידי הסוברים שיכול לסעוד סעודה שלישית בשחרית, מ"מ להשיטות שאינו יכול הרי זה בכלל ברכה שאי"צ וחומרא דאתי לידי קולא היא.

ולזה כתב המשנ"ב שיפסיק בשהייה ביניהם, ונראה הביאור, דע"י השהייה נעשית סעודה נפרדת בעצמותה ועי"כ לא שייך לומר דהיה במצב של פטור ביחס לאותה האכילה, והן אמנם דיכל להמשיך לאכול את כל הסעודה ובזה שפסק גרם ברכה שאי"צ, אך זה דמי ל"יכול לפטור" ולא ל"פטור ועומד" ושרי גם להמשנ"ב במקום ספק כדנתבאר, ועיין.

**שוב** מצאתי בשעה"צ ס' תקנ"ב לגבי ערב תשעה באב אמש"כ הרמ"א שם דהמנהג לאכול סעודה קבועה קודם מנחה ולאחר מנחה אוכלים סעודה מפסקת, וכתב המשנ"ב שם שהולכים לביהמ"ד ומתפללים מנחה, ובשעה"צ דן דאי לאו הכי הוא בכלל גורם ברכה שאי"צ, וציין לזה וכדמוכח ס' רצ"א סק"ו במג"א, יעו"ש, וכונתו דהמג"א כתב שצריך לילך מעט בינתים, והדברים תמוהים ביותר שהרי המג"א לא כתב כן משום ברכה שאי"צ, אלא כמו שכתב דאל"כ "הוה כסעודה אחת" יעוין היטב, ובהכרח נראה דהמשנ"ב סבר בכונת המג"א דסעודה אחת היינו שע"כ יהיה חסרון דברכה שאי"צ, וע"י שהולך אי"ז סעודה אחת ושוב אי"ז בכלל ברכה שאי"צ, ואם כנים הדברים אזי מתבאר מלשון המג"א להבנת שעה"צ דההליכה עושה שאי"ז בכלל ברכה שאי"צ ע"י שנעשו ב' סעודות, ולדברינו הן הן הדברים דכל שהסעודה חשיבא סעודה אחת יש להחסרון דברכה שאי"צ משום דהוא

לברך שוב בבוקר הגם שלא פשט אותה בלילה, ובמשנ"ב הביא מהאחרונים דפליגי שלא יברך, וכתב דאם פשט בבוקר על דעת שלא ללבוש תיכף מתחייב לברך לכו"ע, והוסיף וז"ל ומ"מ לכתחלה אין נכון לעשות עצה זו כדי שיתחייב בברכה לכו"ע משום ברכה שאין צריכה לדעת הפוסקים, עכ"ל, מבואר דהגם שעושה כן לצאת ידי המחייבים ברכה, מ"מ לאותם השיטות הפוסקות חשיב ברכה שאינה צריכה, וצ"ע מאי שנא משאר המקומות הנ"ל דע"מ לצאת ידי ספיקות אי"ז בכלל ברכה שאי"צ.

### יבואר דינן ב' מיני ברכה שאי"צ ונפק"מ בנא לצאת ידי הספק

**וצריך** לחלק בין היכא שהדבר מוגדר כ"אינה צריכה" מחמת שיכול לפוטרה, ובזה מכיון ויש שיטות שאינו פטור מהברכה אזי יכול לעשות באופן שלא יפטר לכו"ע ויוכל לברך, שהרי אינו "פטור" אלא יכול ליפטר, וכגון כשיש לפניו ספק טפל, אזי אמנם לברך על הטפל קודם שמברך על העיקר חשיב שאי"צ כיון שיכול ליפטר בברכת העיקר, אך עד כמה שהדבר ספק נימא דהוא כעין שאינו יכול ליפטר, מחמת הספק, ושרי ליה לברך עליו קודם לכן ולא להכנס לספק, משא"כ היכא דהוא כבר במצב של "פטור" לאותם השיטות, בזה אסור לו לגרום ברכה ע"מ לצאת ידי השיטות האחרות, כיון שלשיטות הפוסקות הוא מברך ברכה שאי"צ שהרי הוא פטור ועומד, ועיין.

**ומשו"כ** סבר המשנ"ב שלפשוט את הטלית וללובשו שוב, כיון שהוא פטור ועומד על המשך הלבשה לאותם השיטות הפוסקות אותו מברכה, חשיב שמחייב עצמו בברכה שאי"צ, והוא הדין לעניינינו כיון שהוא עומד באמצע הסעודה ופטור הוא

במצב של פטור ועומד ולזה לא מהני מה שעושה כך לצאת ידי הספק, ורק על ידי שמפסיק ועושה אותה סעודה בפנ"ע, שוב אינו בכלל פטור ועומד, ומה שהוא "יכול ליפטור" בזה מודה המשנ"ב דכשעושה כן משום ספק אינו בכלל ברכה שאי"צ, ועיין.

ולעיל ביארנו בדברי המג"א דיש חסרון דסעודה אחת מצד ה"עונג" ולא מצד הג' סעודות וכזה יישבנו את הערת מחצה"ש, אולם מהשעה"צ הנ"ל מתבאר לא כך, דכוונת המג"א סעודה אחת היינו לענין ברכה שאי"צ, וצ"ע.



## הרב מרדכי אביכזר

מזח"ס 'מאורי מרדכי' ורב בת"ת 'כח התורה' בבני ברק

## בענין דבר שיש לו מתירין

ואח"כ שרי ללא קשר לביטול, אלא דנאמר דין לא לסמוך על הביטול זמנית כיון שיש לו מתירין ולכן אף דנאמר דין לדחות הביטול אבל אם פירשה חתיכה אחת ודאי שמקילים בספיקא דבמציאות היה כאן ביטול ולא דמי כלל למש"כ הש"ך התם, דודאי איכא איסור וא"כ חד בחד אינו ביטול כלל.

**וראיתי** עוד שמקשים על סברת הרש"ש דאומר כלל, דכל דבדיני ביטול מחמירים בתערובת דרבנן, ה"ה בספק דרבנן יש להחמיר. וא"כ בספק חתיכה הראויה להתכבד ובדבר שבמנין דאינם בטלים ואמר בהו ספק דרבנן להחמיר, ובע"כ דכיון דלא נתבטל שוב לא שייך ספד"ר לקולא - כיון דאיתחזק איסורא. והיכא דהספק על החתיכה לבדה אמרינן ספד"ר לקולא? ולפי מש"כ לעיל א"ש סברת הרש"ש, דרק בדבר שיש לו מתירין דבמציאות חל הביטול ורבנן דחו הביטול זמנית, ועכ"ז רבנן החמירו אף דבמציאות איכא ביטול, א"כ סברא דהחמירו גם בספיקא, אבל בחתיכה הראויה להתכבד דמהני חשיבות החתיכה כדי שלא יפעל כלל הביטול אולם כ"ז בודאי חתיכה הראויה להתכבד, אולם בספק דמספקינן בזה גופא אם החתיכה אסורה או לא אין ראיה דרבנן החמירו בזה.

**עו"ק** דהנה הר"ן כתב רפ"ג דביצה דספק מוכן ביו"ט שני מותר מטעם ספק ספיקא, אע"ג דהוי דבר שיש לו מתירין. כתב הר"ן דמה דקאמר רב אשי אפי' בדרבנן לא בטיל זהו בספק אחד, אבל בספק ספיקא גם

**בגמ'** ביצה דך' ד' ע"א איתא - רב אשי אמר לעולם ספק נולדה ביו"ט ספק בחול הוי דבר שיש לו מתירין, וכל דבר שיש לו מתירין אפילו באלף לא בטיל. וכתב רש"י דכי היכי דמחמירין בתערובת דאינה בטילה ה"ה בספקא דל"א ספיקא דרבנן לקולא. ורש"י לשיטתו אתי שפיר, דכתב דהטעם דדבר שיש לו מתירין לא בטל דעד שתאכלנו באיסור, תאכלנו בהיתר. ולפ"ז מובן - דלא מקילין בספיקא דנמתין עד למחר ויאכלנו בלא קולא. ומקשים מכאן לפירוש הר"ן בנדרים דף נ"ב דכתב דהטעם בדבר שיש לו מתירין דהוא כמו מין במינו ולכן אינו בטל. וק' טובא דכ"ז שייך בביטולים דאינה בטילה אולם בספיקא דמקילים מאי א"ל? והנה הרש"ש כתב דכיון שמחמירים בדשיל"מ דאינו בטל א"כ מוכח דספיקא ג"כ אסורה. דאל"כ נהי דאינה בטילה מ"מ כל חדא תשתרי מספק דלמא לא זוהי שנתערבה. אמנם בש"ך בכללי ספק ספיקא כלל כ"א כתב דל"א ספק דרבנן לקולא כל היכא דאיכא ודאי איסור, כגון שנתערב איסור דרבנן חד בחד, אפילו בנאבד אחד מהם מ"מ אסור.

**ולע"ד** אין סתירה מדברי הש"ך, למ"ש הרש"ש - דחלוק דין ביטול בדשיל"מ דאינו בטל, מדינים אחרים דאינו בטל, כגון חתיכה הראויה להתכבד או דבר שבמנין. ונראה ביסוד הדבר דחתיכה הראויה להתכבד דאין הביטול חל כלל משום חשיבות החתיכה דאינה בטילה, משא"כ בדבר שיש לו מתירין יש ביטול במציאות

א. חדא, לטעמא דרש"י הוא לכ' רק במידה דאכילה, אמרינן עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר אבל בטלטול מוקצה וכגון שאינו רוצה לאכול הביצה שנולדה ביו"ט, אלא לטלטל לסמוך בה כרעי המיטה, דליכא טעמא עד שתאכלנו באיסור - דבשלמא באכילה ע"י ביטול, אבל בטלטול שגם היום וגם למחר רוצה לטלטל ל"ש לומר שיטלטל מחר שהרי גם היום רוצה לטלטל ואם לא יטלטל היום הרי הפסיד את הטלטול של היום. ולטעמא דהר"ן, דהוי כמין במינו, הגם שהנידון נוגע רק לענין טלטול במוקצה, אמרינן בתערוכת זו דהוי מין במינו ולא בטיל, ועי' בת' נ', וב"י אבהע"ז סימן ל"ח, ואכמ"ל.

ב. הנה יש עוד נפק"מ, דמבואר בגמרא דרב אשי הסביר שכאן לא מדובר בתערוכת אלא בספק אם נולדה ביו"ט או בחול וע"ז אמרינן דאפילו דברבנן אמרינן לקולא הכא דהוי דבר שיש לו מתירין אוסרים מספק. והנה בשלמא לרש"י עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר שייך גם על דין הספק אבל לפירוש הר"ן, שלומד משום מין במינו א"כ כל זה שייך רק בתערוכת ולא היכא שיש ספק דרבנן. ועיין בפנ"י שהק' לשיטת הר"ן, ועיין עוד מש"כ הצ"ח.

ועיין עוד שו"ת אחיעזר ח"ב סימן י"ד שכתב דבספק איסור מודה הר"ן לטעם דרש"י עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, ועיין עוד בדברי ר"א ווסרמן בקוב"ש ביצה סימן ד'.

ועיין בצ"ח בחידושו לפסחים דף י"ז ע"ב (סימן ק"ח) שדן שם דדוקא כשאין חזקת היתר אמרינן דברבנן דבר שישל"מ לא בטל אבל אם יש לו חזקת היתר, מוקמינן אחזקת היתר.

רב אשי מודה דיותר בדשל"מ דברבנן, וקשה דהר"ן סתר משנתו, שבפרק ראשון כתב ומיהו בס"ס דאורייתא א"נ ס"ס אפ' דברבנן צ"ע אי אזלינן ביה לקולא או לא.

ועו"ק דהנה הר"ן כתב כשיטת תוס' דף ז' ע"ב, דהקשו התוס' בד"ה כי לא בדק אימור מאתמול, וא"ת הרי ביצה הוי דבר שיש לו מתירין, א"כ הוי ספיקא לחומרא, וי"ל דשאני הכא משום דגם כי ספנא מארעא שכיח דיולדת ביום יותר מבליילה, והר"ן הביא את דברי תוס' מבלי לערער, משמע דס"ל הכי דאזלינן בתר רובא ואילו הר"ן בה"ג לענין הדין לוקח מנכרי, כתב חוכך אני אי אזלינן בתר רובא בדבר שיש לו מתירין.

והנה צריך טעם לשיטת הר"ן דדשיל"מ אינו בטל משום דהוי מין במינו, א"כ לכ' זה שייך דוקא בביטול בתערוכת, וא"כ מדוע הסכים הר"ן לסברת התוס' דאזלינן בתר רובא.

### בטעם דבר שיש לו מתירין, ונפק"מ

#### בין השיטות

הנה בטעמא דדבר שיש לו מתירין אפילו באלף לא בטיל, ידועות שתי שיטות בראשונים, בטעמא דהא מילתא, כנ"ל. רש"י בביצה דף ג' ע"א פירש עד שתאכלנו באיסור (ע"י ביטול) תאכלנו בהיתר ללא ביטול. וד' הר"ן בנדרים דף נ"ה, דהרי לר"י מין במינו לא בטיל, ולחכמים בטיל, והטעם כ' הר"ן, דכיון דאיסור והיתר אמנם דומים בעצמותם, אבל באיסורם לא דמו, והוי מין בשאינו מינו ועל כן בדבר שיש לו מתירין גם האיסור חשיב כמין היתר, והוי כמין במינו וגם חכמים יודו בזה לר"י, עיי"ש דבריו הנפלאים.

והנה יש כמה נפקותות בין טעמא דרש"י לטעמא דהר"ן:

במוקצה הוי דבר שיש לו מתירין.

והנה אי נימא דכל דבר שחוזר לאיסורו לא הוי דבר שישל"מ, ומה שכתוב בגמרא דביצה הוי דבר שישל"מ הוא משום נולד ולא משום מוקצה. והובאו שתי דעות אלו ברמ"א יורה דעה סימן ק"ב סעיף ד'.

ד. עיין בשו"ת הגרעק"א סימן ס"ב שנשאל באחד שאמר קונם אכילת בשר נבילה ונתערבה באחרות, דנדר לא בטל דהוי דבר שישל"מ, מ"מ הכא דאין היתר בלא ביטול גם איסור הנדר בטל, או שנאמר דלגבי הנדר דהוי דהוי דבר שישל"מ לא בטל.

וכן ביצה שנולדה ביו"ט והיא טריפה והתערבה, אי נימא דהוי אין לו מתירין מחמת הטריפה, שנאמר דהוי דבר שיש לו מתירין משום שנולדה ביו"ט ועתידה להיות מותרת לאח"ז בלא ביטול.

ה. ובזה נחלקו הצ"צ והתפארת למשה, ורצו לתלות מחלוקתם בדברי רש"י והר"ן, לטעם דרש"י עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, כיון דלענין מוקצה אפשר להמתין לאחר יו"ט הוי דבר שיש לו מתירין ולא בטיל.

ו. ועיין בשו"ת נוב"י מהדו"ת סימן צ"א וכן בצל"ח ביצה דף ד' שביאר ששיטת הרמב"ם כטעמו של רש"י עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר וזהו טעמא דחמץ בפסח, דהוי דבר שישל"מ שיאכלנו לאחר הפסח. וכן בתערובת מין בשאינו מינו לא בטיל אולם לשיטת הר"ן דהוי מין במינו, א"כ במין שאינו מינו בטיל. וכן בחמץ שכיון שעתיד להאסר לשנה אחרת לא הוי דבר שיש לו מתירין.

[ועיין עוד בצל"ח פסחים דף ז' ע"א שדן באריכות במעות מעשר משום דבר שיש לו מתירין].

ג. המרדכי פסחים פ"ב סי' תקע"ג הביא משם רבי חיים כן דדבר שחוזר לאיסורו מאליו, כגון חמץ שחוזר לשנה הבאה לאיסורו לא שייך לומר דבר שיש לו מתירין, וחמץ שאינו בטל הוא מטעמים אחרים.

והרמב"ם פרק ט"ו ממאכלות אסורות ה"ט, כ' לענין חמץ בפסח דאינו בטל שהרי לאחר הפסח תהיה כל התערובת מותרת וא"כ הוי דבר שיש לו מתירין. וכן כתב בטעם במוקצה, שאינו בטל שהרי יש דרך שיותר.

ובפשטות יש התולים מח' המרדכי והרמב"ם בטעמים של רש"י והר"ן. דהמרדכי ס"ל כשיטת הר"ן וכיון שלשנה הבאה חוזר לאיסורו, ל"ה דבר שיש לו מתירין דכיון שאינו עתיד להיות מותר לעולם הוי כמין באינו מינו.

והרמב"ם ס"ל כרש"י עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר ולפ"ז כיון שלאחר הפסח אפשר לאוכלו הוי דבר שיש לו מתירין.

אלא שיקשה, דלעיל אמרנו בשיטת רש"י שבמוקצה לא שייך הטעם עד עד שתאכלנו בהיתר וא"כ הוי דבר שאין לו מתירין, ולפי הר"ן הוי דבר שיש לו מתירין.

אלא דקשה, שמצד אחד מוכיחים שד' הרמב"ם כרש"י, וא"כ במוקצה לא הוי דבר שישל"מ, ומאידך הר"ם פוסק שגם



## הרב אוריאל ראובן אייזנבך

## בדין צלית הפסח ע"ג אסכלה

בסוגיא, אך מאידך הציע גם לפרש בד' הרמב"ם דאמנא אסור שייגע הבשר במתכת, אך מ"מ לתלות באויר מע"ג המתכת שרי, ודוקא במתכת מנוקבת, דאל"כ אין חוס האש, עולה אלא חוס המתכת המחוממת מן האש, ובזה מבאר ג"כ את לשון הראב"ד שלא חלק על הרמב"ם אלא רק הוסיף על דבריו כדמשמע מלשונו,

**אך** בכס"מ ביאר דלד' הרמב"ם באמת שרי לצלות על המתכת המנוקבת ממש, ויישב את הסוגיא די"ל דהוקשה לרמב"ם דאי כרש"י הו"ל למתני' לפרש נגע במתכת יקלוף את מקומו ואמאי תני דוקא בחרסו של תנור, וע"כ דס"ל לתנא דמתני' דחלוק דין המתכת מן החרס, שוב הוסיף דאפשר ג"כ לבאר בד' הרמב"ם כהבנת הר"י קורקוס הנ"ל דהיינו ע"ג מתכת מנוקבת וכמו רשת, אך באויר בלא שיגע הקרבן במתכת,

**ב.** והעולה מדבריהם דלד' הכס"מ בחד אופן בד' הרמב"ם שרי לכתחילה לצלות את הפסח על הרשת ממש, ולא איכפ"ל דנוגע במתכת, ובאופ"א פי' דיש ליזהר שלא יגע, ולכא' היינו באופן שתולה באויר מע"ג המתכת, ומ"מ עדיין שרי במתכת כמין רשת, ודלא כרש"י, ואילו לד' הר"י קורקוס בחד אופן בד' הרמב"ם שרי לצלותו על הרשת אבל באויר באופן שלא יגע ברשת, ובאופ"א פי' דס"ל לרמב"ם כרש"י, וליכא פלוגתא.

[ויש לדקדק בדבריהם ז"ל דהכס"מ הביא ביאור זה בד' הרמב"ם בראשונה ואח"כ הוסיף "ואפשר דרבינו נמי בלא יגע

**א.** הנה בגמ' בפסחים (עה.) מסקי' דצלית הפסח על האסכלה אע"ג דתנן במתני' דאסורה, מ"מ אם היא אסכלה מנוקבת מותר, ופירש"י "מנוקבת, עשויה כבריחים כעין שלנו ויש חלל גדול בין בריח לבריח ונותן השפוד לרחבו, וכל הטלה נצלה באויר שבין שני בריחים שאין בשרו נוגע בברזל",

ויסודו של רש"י בנוי על המשנה דלהלן (עה:): "נגע בחרסו של תנור יקלוף את מקומו" וכו', דמבואר שם דבעי' "צלי אש" והיינו שרק ע"י חוס האש יצלה הקרבן, ואם נגע בחרסו של תנור הלא נצלה ג"כ קצת מחוס החרס, ולא מחוס האש, וכמו כן דין ד"אין צולין את הפסח לא על השפוד ולא על האסכלה" דתנן הכא (עד.), היינו שיש ליזהר שלא יתחמם מחוס המתכת ויצלה בזה שלא מן האש,

**אלא** דהרמב"ם (פ"ח מקרבן פסח ה"ט) כתב "אין צולין את הפסח ע"ג כלי אבן או כלי מתכות שנא' צלי אש, לא צלי דבר אחר, לפיכך אם היה כלי מנוקב כדי שתשלוט בו האור צולין עליו, ואין צולין אותו בשפוד של מתכת שהרי השפוד חם כולו וצולה מקומו", ומסתימת הלשון לכא' משמע דלא כרש"י הנ"ל, דלא דקדק שלא יגע הבשר במתכות, וכן הבין בדבריו הראב"ד ז"ל שהשיג "אמר אברהם והוא שלא יגע בכלי שהרי אמרו נגע בחרסו של תנור יקלוף את מקומו",

ויעויין בר"י קורקוס שהאריך די"ל גם בד' הרמב"ם כד' רש"י וכמו דמשמע

**אלא** דלכאו' אכתי צ"ב דבפשטות מתכת לוהטת שהאור שולט בה הויא גחלת של מתכת, והיא חמה יותר מחרס של תנור, וא"כ אדרבה יותר יש לנו להקל ולהתיר לצלות ע"ג חרס מאשר ע"ג מתכת, שמתכת הופכת להיות כמו גחלת שיש בה כח עצמי של בישול וצלילה, וכמו אש ממש, משא"כ חרס אינו כן, ואיך פסק הרמב"ם להיפך,

**ושמא** יש לבאר דאמנם יש חילוק בין חרס למתכת במה שהמתכת יותר חמה, אך כאן הלא עסקי' במתכת מנוקבת ואפשר דכיון דיש בה אור אינה מתלהטת כ"כ, משא"כ החרס שאין בו מעלה זו, ושפיר דקדק הכס"מ בלישניה במש"כ "שאין האור שולט בו כמו ששולט במתכת מנוקבת",

**וייש** לחקור לפי"ז היכא דאית לה חרס מנוקב אי שרי ליה ג"כ לצלות ע"ג את הפסח, או לא, ואפשר דחרס אינו מושפע כ"כ מהאור, ואינו כמו במתכת, וא"כ א"א לסמוך בזה על ההיתר דמתכת מנוקבת דלא דמו להדדי בהשפעת האור על ליהוטם,

**ובמה** שלא פירש הכס"מ כלל בד' הרמב"ם דאיירי כרש"י שמכניס הקרבן בין חריצי האסכלה, נראה טעמו משום דבפשטות אסכלה היא רשת מנוקבת עם נקבים ביני ביני, ולא עם חורים כ"כ גדולים שיכול כל הקרבן להכנס בתוכם.

ד. ואפשר עוד לבאר בד' הרמב"ם דיש לחלק בין צליה ע"ג שפוד של מתכת לצליה ע"ג אסכלה של מתכת,

**דהנה** חרס שמתחמם מאש אין חומו משתמר לאחר שמסתלק מהאש, אלא מתקרר והולך, משא"כ מתכת שחומה משתמר עוד קצת ורק אח"כ מתחלת להתקרר, ומסגולת חום המתכת הוא שגם בשעה שהיא מתחממת מהאש כשהיא

מיירי ולישנא דגמ' נקט", ומשמע דלעיקר ס"ל דאפי' נגע שרי, ואילו הר"י קורקוס פירש תחילה די"ל בד' הרמב"ם כרש"י, ורק אח"כ הוסיף דאפשר ג"כ לפרש דלא כרש"י, ומשמע קצת דטפי ניחא ליה שלא לחלק בין רש"י לרמב"ם],

**א"כ** אמנם הכס"מ סובר בד' הרמב"ם דשרי לצלות את הפסח על רשת מנוקבת [באופן שנוגע במתכת, א"נ באופן שלא נוגע], ואילו הר"י קורקוס ס"ל דיש לפרש בד' הרמב"ם או כרש"י או כהכס"מ [אבל באופן שלא נוגע במתכת], מאידך דעת רש"י היא דאין לצלות על רשת מנוקבת, ואסכלה דשרי היינו רק באופן שיש בה מקום להכניס את כל הקרבן בין הנקבים בלא שיגע בדפנות התנור או במוטות מתכת האסכלה, וד' הראב"ד אפשר לפרש כרש"י, ואפשר כרמב"ם וליבא דהר"י קורקוס ז"ל,

ג. ובעיקר הך מילתא הרהרתי עוד דהנה הר"י קורקוס הקשה על שיטת הכס"מ מסברת המשנה דנגע בחרסו של תנור יקלוף את מקומו, ולכאו' היא קושיא עצומה,

**ולכאו'** בד' הכס"מ נראה לבאר דמ"ש "דא"כ לא הו' שתקי בגמ' מלהזכיר כן גבי אסכלה מנוקבת", ר"ל דהרמב"ם הוכרח לזה משינוי הלשון במשנה דתנן ברישא "אין צולין את הפסח לא על השפוד ולא על האסכלה" כו', והדר תני "נגע בחרסו של תנור יקלוף את מקומו", והו"ל למתני "נגע באסכלה יקלוף את מקומו", דסליק מינה, ולכה"פ ליתני "נגע בתנור או באסכלה יקלוף" כו', ומדתני "נגע בחרסו" משמע דוקא חרסו, ומשו"ה ע"כ דיש לחלק בין חרסו של תנור למתכת האסכלה, והביאור בזה הוא "שאין האור שולט בו [בחרס] כמו ששולט באסכלה מנוקבת",

ג"כ חום מצד עצמו, ואף שבשורשו החום הזה הוא מהאש, מ"מ כיון שאין האש מחממת ישירות את הבשר, א"כ ההבל שנמצא כאן ומחמם ג"כ את הבשר אינו תולדת האש כבר אלא תולדת המתכת, וזה כבר לא צלי אש, משא"כ כשהטס מנוקב א"כ גם ההבל השורר כאן הוא מהאש, וממילא חשיב הכל צלי אש, ואף החום הבא מהמתכת עצמה במקום שנוגעת בבשר, וכמו שנתבאר דחום המתכת עצמה הוא חום האש והמתכת רק מעבירה את חום האש,

ומ"מ בשפוד של מתכת אין לצלות את הפסח משום דזה נידון אחר לגמרי דעד כאן היה הנידון על צלית הפסח מעל גבי החרס או המתכת, משא"כ המשנה העוסקת בצליה ע"ג השפוד כונתה שאין לתחוב בפסח שפוד של מתכת (במקום שפוד של רימון) כיון שהשפוד יכול לחמם את הקרבן מבפנים, ובזה לא דמי לחימום האסכלה המנוקבת כיון דחום השפוד בכה"ג אינו רק מהאש אלא מתלהט בתוך עצמו גם מתוך הקרבן שהוא תחוב בתוכו, וא"כ עכשיו שהוא מחמם את הקרבן, אין זה צלי אש, ופשוט, ודוק היטב.

מחממת כנגד זה עוד חפצא אין החפצא מתחמם אליבא דאמת מהמתכת אלא מהאש, והחום שבא מהמתכת הוא ג"כ חום האש, ולא חום נפרד כבר, וחום האש עובר דרך המתכת לחמם את סמוך לו, [ומשו"ה בעצם אין בעיה לחמם ולצלות ע"ג מתכת], אמנם בחרס אינו כן וכגון בתנור של חרס שאין החום בא לחפצא אלא מן האש והחרס אינו כלום בזה אם לא שגיע בו החפצא שאז הוא בודאי רותח ומבשל, ואפילו כשכבר כבתה האש אין חום החרס מבשל כלום אלא רק ההבל שנשאר בתנור הוא המבשל, משא"כ בתנור של מתכת שגם המתכת מפזרת את חומה בכל התנור ולא רק ההבל שנשאר הוא המחמם\*,

ה. ובה מבואר החילוק היטב דהנה יש לפנינו ארבעה נידונים, (א) תנור של חרס, (ב) טס מתכת שאינו מנוקב, (ג) טס מתכת מנוקב, (ד) שפוד של מתכת,

והנה בנידון דתנור של חרס מבואר היטב דכיון דאין התנור מחמם מצד עצמו כלל אלא מכח האש שבו בלבד, א"כ כל זמן שאין הבשר נוגע בחרס אין בזה חשש, ושרי, אך בטס מתכת שאינו מנוקב א"כ הרי מפזר

## בענין הסיום והפדיון לתענית בכורות

דמקילין ע"י סיום בתענית, יש להחמיר עב"פ בפדיון, וצירפתי כמה הערות שנתעוררתי מדי עייני בדברים, וישמע חכם ויוסף לקח.

מאת הה"ג מו"ה יששכר בער קאהן נ"י רב דע' "סענוזשארץ",

בקובץ "תל תלפיות" הנדפס בהונגריה בעיר וייטצען, לפני יותר ממאה שנה, מצאתי הערה מעניינת בעניינא דיומא ותורף הדברים דכשם שיש מנהג להתענות הבכורות בער"פ, כך יש מנהג לעשות פדיון בכורות כל שנה ושנה מחדש בער"פ, ומעורר שם דכיון

א. ואולי זה ג"כ טעם הבישול של כלי ראשון, אף שאינו על האש כמבואר בגמ' (שבת מ:), ואפשר אף דלפי"ז אין דין כ"ר בכלי חרס, וזה חידוש גדול, ולא עיינתי בזה כעת כלל.



לפדות הבכורות בע"פ, וכ' ה"ר דוד ב"ר לוי ז"ל שמא הי' מנהגם בזה לפי שפדאם השם ממכת בכורים, ובירושלמי נזכר שמנהגם הי' שהיו מתענים הבכורות בע"פ, וכבר באר הרב הנזכר טעם מכת בכורים, לפי שהי' כומרי ע"ז שלהם כפי מנהג הקדום שהיתה העבודה בבכורות, ואפשר שהמנהג הי' אף באומות, ואפשר שהרבה הי' מבכורי ישראל בזמן ההוא מן החטאים, [ר"ל שהי' כומרי ע"ז] כמו שנתנבא עליהם הנביא ואמר איש שקוצי עיניו השליכו, ואעפ"כ המקום חס עליהם והצילם ולכך צוה עליהם לפדותם" עכ"ל הכלבו.

**נראה** מדבריו להדיא שלפי המנהג שהי' פודין לא הי' מתענין, ובמקום שהי' מתענין לא הי' פודין, כי התענית וגם

**בשו"ע** או"ח סי' ת"ע כ' המחבר וז"ל "הבכורות מתענין ע"פ בין בכור מאב בין בכור מאם" עכ"ל.

**והנה** אף שהוא הלכה פסוקה מבלי חולק, עכ"ז נהגו העולם להקל לאכול אצל סיום וסעודת מצוה, הגם שבשו"ת תשובה מאהבה הביא בשם רבו הנוב"י שהכריז שלא יקילו בסיום כלל וכלל, אמנם כפי ראות עינינו לא נתקבלו דבריו וכמעט שנתבטל לגמרי דין זה.

**והנה** ראיתי בעטרת זקנים סי' הנ"ל כתב שהמנהג לפדות הבכורים בע"פ, והביא זאת בשם הכלבו, ובראשית ההשקפה תמהתי וכי מצינו פדיון לתענית,

**ועיינתי** בכלבו הל' יו"ט שכ' וז"ל "ונהגו

ב. הנה ידוע דהרמב"ם השמיט זה, ובאמת הוא מחלוקת הירושלמי והמסכת סופרים דזה לשון הירושלמי (פסחים פ"י ה"א) ר' סימון בשם ריב"ל רבי לא היה אוכל לא חמץ ולא מצה, לא מצה מן הדא דר' לוי [דהוי כבא על ארוסתו בבית חמיו] ולא חמץ מן הדא דר"י בן בתירה, ור' תלמיד דר"י בן בתירה הוה, לא תלמידה דר' יעקב בן קודשיי הוה, אלא בגין דהוה בכור, אמר רב מנא רבי יונה אבא הוה בכור והוה אכיל, אמר רב תנחומא לא מן הדא אלא מן הדא רבי איסתניס הוה" כו', ומבואר דמסקנת הירושלמי דטעם שהיה בכור אינו טעם מספיק לנהוג צום וכמנהג ר' יונה, ומבואר ג"כ שהיה ידוע בזה מנהג לבני התלמוד הירושלמי, והוכיחו מהא דר' יונה שאין צריך לחוש למנהג זה, אמנם מאידך במסכת סופרים (פכ"א ה"ג) איתא "אין אומרים תחנונים כל ימי ניסן, ואין מתענים עד שיעבור ניסן, אלא הבכורות שמתענים בערב הפסח, והצנועים בשביל המצה כדי שיכנסו בה בתארה" כו', ומבואר שהיה מנהג כזה לבכורות ואין בו מניעה, [ועי' בתוס' מגילה לא: ד"ה ר"ח, ובשו"ת אבקת רוכל סי' כח, ועוד, דהרבה עניינים אנו נוהגים ע"פ המס' סופרים, ואין שום קושי במה שהמנהג המצוי הוא כד' המ"ס ולא כהירושלמי], ומ"מ מסתמא מחלוקת זו היא יסוד ההשמטה של הרמב"ם ועוד ראשונים למנהג זה, ומאידך האידנא כו"ע נהיגי כהמ"ס.

ג. וכבר קדמו בזה הדרכי משה.

ד. ראה לעיל דאדרבה בירושלמי משמע שאין להחזיק במנהג הזה, ומ"מ ידוע דאצל ראשוני אשכנז היה הרבה ציטוטים משאר ספרי בני א"י כמו המדרשים וכיו"ב שקראום ירושלמי, אע"פ שאינם מגוף התלמוד הירושלמי, ושמא גם המ"ס כלול בגדר זה, אך כמדומה שהמ"ס לא נתחבר בא"י, וי"א שנתחבר בסוריא, ול"ע בזה כה"צ כעת.

שו"ר בהערת המהדיר על הכל בו, [הגר"ד אברהם שליט"א] שהביא מהרא"ש (פסחים פ"י סי' יט), ומרדכי (בפסחים סי' תרי), וטור (סי' תע) בשם הירושלמי, ואולי היה כתוב לפנייהם בירושלמי באופ"א, ומ"מ ציין לד' הראב"י (פסחים סו"ס תקכה) שמשמע שגרס כדלפנינו בירושלמי, דאין לנהוג מנהג זה, ויעזי"ש עוד שהוסיף לציין לד' המאירי (פסחים קז:) בשם הירושלמי והמ"ס שצריך להתענות "לזכר מכת בכורות ותשועת בכורי ישראל" [וסיים בה "וכן נוהגין בקצת מקומות באשכנז ובצרפת, ואין בה סרך הכרח כלל", ומבואר דבזמנו לא היה המנהג פשוט להתענות], וציין שם עוד לשו"ת יוסף אומץ להחיד"א (הנדרמ"ח) בסופו.

ה. והגרד"א הנ"ל הביא דעיי"ז כ' הגר"ב פרענקל ז"ל בהגהותיו לשו"ע.

לפיענ"ד אף שאנו מקילין בתענית לפי שהדור חלוש, עכ"פ אין להקל בענין הפדיון<sup>ט</sup> שהחלש יוכל לומר בזה גבור אני, ויפדה א"ע בסכום הנ"ל ויתן אותו לצדקה לעניי א"י וכדומה, ובפרט כי בעוה"ר בזה"ז רוב בני אדם הם נכשלים בגאווה וכעס, שהוא ענף ע"ז, כאמרם ז"ל כל המתגאה וכל הכועס כאילו עובד ע"ז, ויש לחוש להבכורים שלא יתעורר ח"ו עליהם מעין הגזירה שהי' אז על בכורי ישראל במצרים ואם כופר יושת עליו ונתן פדיון נפשו, ועני יתן כפי יכלתו והשי"ת יצילנו משעות רעות, ואך טוב לישראל,

**ולדעתי** הי' טוב לתקן קופת צדקה לכתוב עליו "פדיון בכורות", ולסבב בכל ע"פ לבית שהוא בכור או בניהם בכורים שיתנו פדיונם, ויחלקו הסך המקובץ חציו לעניי עירו וחציו לעניי ארץ הקדושה.

הפדיון יסוד ושורש שלהם אחד, לפי שפדאם השם ממכות בכורות, ועי' בטור ג"כ הטעם, של התענית שהוא זכר לנס שניצולו ממכות בכורות, וענין הנס שניצולו הוא באמת מפני שהי' עליהם קטרוג לפי שהי' מן החוטאים כנ"ל, לכך מה שניצולו הי' נס וחסד גדול עליהם, ולכן באמת נשאר לדורות המנהג להתענות או לפדות.

**והוא** לפיענ"ד עפי"ד המחצית השקל סוס"י תס"ח שכ' לענין הקזה בעיו"ט וז"ל "ונודע דבכל זמנים שאירע לאבותינו ענין מה כשיגיע זמן ההוא שוב מתעורר קצת מעין אותו דבר וענין ההוא" עכ"ל,

**וזאת** י"ל גם כאן לפי שאז הי' קטרוג על הבכורים, א"כ כל שנה ושנה כשיגיע הזמן ההוא, שוב מתעורר מעין הדבר ההוא<sup>י</sup>, וזאת מכפרין בתענית או בפדיון, שהוא לענ"ד ה' סלעים" כפדיון בתורה. ע"כ

ו. וכע"ז מבואר בדרך ה' לרבי' הרמח"ל ז"ל (ח"ד פ"ז אות ו) "ואולם מלבד הקידוש הזה, הנשער במדרגותיו כפי מדרגת קדושת הימים, יש עוד עניינים פרטיים, מיוחדים לכל זמן מזמנים אלה כפי ענייניו; ושרש כולם הוא סדר שסדרה החכמה העליונה, שכל תיקון שנתקן ואור גדול שהאיר בזמן מהזמנים, בשוב תקופת הזמן ההוא, יאיר עלינו אור מעין האור הראשון, ותחודש תולדת התיקון ההוא במי שקבלו" ולא נתבאר בלשונו הק' להדיא דהוא הדין בקטרוגים, אך מסתבר כך, ואיני בקי בכגון דא.

ז. ולכאנ' יש לפלפל לפי"ז אם יש ענין השנה להקדים את התענית או לבטלה לגמרי, וכמדומה שנחלקו בזה האחרונים.

ח. חידוש עצום, ומהיכ"ת לחייב סכום כזה בכל שנה ושנה על כל בכור ובכור, ושו"ר מהגרד"א הנ"ל שהביא בשם ס' חיים לראש (עמ' יג) שנסתפק בזה, והעלה דמי שיש לו אפשרות יביא ה' סלעים ויחלקם לת"ח.

ט. לכאנ' סברא זו אינה מובנת כ"כ, דהא בעצמו הודה שמקום שנהגו בתענית לא נהגו בפדיון, א"כ מה שנהגו לפטור את התענית בסיום, אינו חשוב כמקילין בתענית, וסעודת מצוה היא לה' כמו קרבן, וא"כ שפיר מהני כמו תענית, ואי"צ לנהוג פדיון לפי"ז, ונראה עוד להוסיף בזה דהנה לא נתבאר מקור ברור, לא ליסוד מנהג תענית הבכורות, ולא למנהג הפדיון, וגם הירושלמי וגם המסכת סופרים רק מעידים על קיום המנהג, ולא על מקורו, והטעמים ניתנו אחר שקם המנהג, ואין מבורר להדיא מה היה באמת מעיקרא שורש הטעם של מייסדי המנהגים הנ"ל,

ונותני הטעמים נתנוהו מדעתם, ולא מקבלה שהיה בידם, ומשמע דס"ל דמכח סברא זו אפשר לחדש מנהג כזה, ועיקר הסברא לפימש"כ הגרי"ד קאהן ז"ל כאן הוא התעוררות הקטרוג על הבכורות בי"ד ניסן, ומשו"ה תיקנו או תענית או פדיון לכפרה,

**אבל** מאותו הטעם יתכן לקבוע מנהג נוסף שהרי סעודת מצוה היא ג"כ כמו קרבן, וממילא יתכן לקבוע באותו יום סעודת מצוה, ולכפר בזה ג"כ על הקטרוג הנ"ל, ושמא הוא שורש המנהג המצוי בדורות האחרונים שכן ס"ל לרבנותינו וקבעו כן.

## מנורה בסיום ופדיון לתענית בכורות בדרום נא

הקרובים מותרים הנה המסיים הוא איש עני וחשיב כמת, ות"ח שמת הכל קרוביו והנח להם לישראל".

(מתוך קובץ תל תלפיות היו"ל ב'וייטצען' ניסן א', שנת ה' אלפים תער"ב סי' צה).

תגובת הג"ר דוד צבי קאטצבורג ז"ל (עורך הקובץ 'תל תלפיות') על הגליון,

"מנהג ישראל תורה היא לעשות סיום על מסכת ושם נותן כל אחד כפי השגת ידו, ובזה יש כפלים לתושיה שמקיים מצות פדיון וגם אוכל על סעודת מצוה, ואף שרק השייכים לאותו סעודה דהיינו



הרב אהרן גבאי

מז"ס 'דינת אהרן' על הש"ס

## בירור מקיף במנהג אמירת ברכת מעין שבע בליל הסדר שחל בשבת

רצאבי שליט"א פוסק עדת תימן, שטרח לעבור על מאמר זה (טרם הדפסתו בשנת תשע"ט) והעיר ותיקן בכמה פרטים, ועודדני לפרסמו לפי שיש בו חידושים חשובים ויסודיים שראוי שיתפרסמו, וכן שלח לי מכתב מיוחד בענין מנהג בני תימן בזה, שהודפס בפרק ב של המאמר, וגם מאמר התגובה שלי בירחון האוצר היה למראה עיניו, והדריכני היאך לכותבה וכן האיר עיני בכמה פרטים וכו'.

בחמלת השם עליי, זכיתי ונשא מאמרי זה, חן בעיני הגאון רבי יעקב חיים סופר שליט"א, ושני שבועות בלבד לאחר פרסום מאמרי, כתב הרב שליט"א, קונטרס חשוב בענין זה בשם 'דברי יעקב חיים' ח"ב, ניסן תשע"ט (ובו פירסם לראשונה מכתב יקר בזה מבעל כף החיים לחזק ולאמץ מנהג זה ולבאר תשובת הרש"ש בעומק חכמת הקבלה) ושם בעמ' יז כתב בזה"ל: והאידנא הנה כבר נדפסו ספרים רבים המאשרים והמקיימים מנהג אבותינו זה, ובטוב טעם ביטלו ודחו לכל דברי המעוררים ונוקפים כנגד מנהג ישראל קדושים... ויבדלו לחיים טובים בספר וישב היום ח"א סימן ח ובספר ברכת מעין שבע ובספר דברי שלום ח"ז וספר רזא דמעין שבע, ומאמר הרה"ג רבי אהרן גבאי שליט"א בקובץ התורני עץ חיים דבובוב גליון ל"א ניסן תשע"ט, והמעין בדבריהם היקרים יראה שאין שום טענה... ושפר קדמי לתועלת הרבים להביא לפני רבותי המעיינים

מאמר זה נדפס לראשונה בקובץ בעץ חיים באבוב ניסן תשע"ט עמ' תנז-תעז, ולרגל ימי הפסח תשפ"א הבאים לקראתנו, ראיתי לנכון לשוב ולפרסם מאמר זה כעת, מוגה מטעויות הדפוס (כי לצערי לא הובא לי להגהה אחר העימוד, ונפלו שם כשלשים טעויות דפוס ועריכה), ובעריכה לשונית מחודשת, וכן כמה תיקונים והוספות קלות, וכן הפניות רבות למאמרים וספרים שנדפסו מאז הוצאת מאמרי ועד עתה, ובנוסף לכך את החלק השני של פרק ד וכן את החלק השני של פרק ז ערכתי מחדש.

אציין כי בירחון האוצר בחודש זה (ניסן תשפ"א), 'פורסם בס"ד תגובה ארוכה על מאמרי, מאת ידידי חביבי הרב אלעזר כהן שליט"א מז"ס 'האמת תורה דרכה', ושם גם יודפס תשובתי באורך וברוחב לחזק דבריי במאמר זה. ומחמת כן השתדלתי שלא לבצע במאמר זה שינויים שיפגעו בהבנת התגובה ההיא, ועיקר ההוספות בהדפסה מחודשת זו הינם בנקודות הצדדיות שלא שייכות במישרים לענין ברכת מעין שבע, [והוספות שכן יש בהם משמעות ישירה לנושא של ברכת מעין שבע, הבאתי כאן בסוגרים, וגם בדרך כלל כתבתי בראשם "ועתה" או לשונות דומים], באופן שיכול המעיין לקרוא מאמר זה רק בגירסתו החדשה הניתנת בזאת, ולמרות זאת לקרוא ולהבין את תגובת הרב אלעזר כהן בירחון האוצר.

הנני להודות למו"ר מאיר דרכי, הגר"י

בשבת קודש (כן חל בשנת תשע"ט, וכן יחול בשנת תשפ"ב), ויש לדון אם צריך לומר ביום שכזה את ברכת מעין שבע - "מגן אבות בדברו", ככל שבת שחלה ביו"ט דלא פלוג רבנן בתקנתם, או שמא ליל הסדר יוצא מן הכלל שהרי עיקר התקנה היתה מחשש שישארו מתפללים בבית הכנסת וינזקו מן המזיקים המצויים בלילות בבתי הכנסת שמחוץ לעיר, אבל ליל הסדר שהוא ליל שימורים ומשומר מן המזיקים ל"ש טעם זה. ונחלקו בזה הפוסקים מערכה לקראת מערכה, עיין טור וב"י או"ח סימן תפ"ז, ושו"ת יביע אומר חלק ב, אורח חיים סימן כה.

**וביום** יש בזה מבוכה גדולה בקהילות הספרדים בין הפשטנים למקובלים, שהרבה פשטנים ובראשם מרן הגר"ע יוסף זיע"א נהגו בכל תוקף שלא לאומרה כפסק מרן השו"ע. ולעומתם רוב המקובלים בדור האחרון נהגו והנהיגו לאומרה [עיין בספר "ברכת מעין שבע בליל הסדר שחל בשבת" של הרב יעקב משה הלל שליט"א ראש ישיבת אהבת שלום, ובסופו שני מכתבים מפורטים, של מרן הרב יצחק כדורי זיע"א זקן המקובלים, ומרן הראשון לציון הרב מרדכי אליהו זיע"א שהסכימו לזה להלכה ולמעשה להנהיג כן בכל מקום, והעידו שכך נהגו גדולי חכמי הספרדים בירושלים, וכן דעת הרב כף החיים סופר ונכדו הרב יעקב חיים סופר שליט"א, וכן דעת הרב ישכיל עבדי וכן נהג והנהיג רבי חיים פלאג'י] ובפועל כיום בהרבה בתי כנסיות נבוכים בזה כיצד לנהוג (ואצל שאר קהילות ישראל כיום, המנהג פשוט שלא לומר, שכן הוא מנהג התימנים וכל הליטאים, ורוב ככל קהילות החסידים, אך יש מעט חצרות חסידיות שהנהיגו לאומרו, ולא התפנית

סיכום הדברים מהמאמר החשוב שנדפס בקובץ עץ חיים הנ"ל אחר שהרב המחבר הי"ו האריך בטוב טעם ודעת מדרך תנו עד דף תעה בבירור כל מנהגי קהילות ישראל... עד כאן מקצת לשונו שם. גם הרה"ג נתן בן סניור שליט"א, מסר לי ברכת יישר כח גדולה על מאמרי, ואמר לי שמודה לי על שזכיתי לקיים ולבסס את דברי רבותינו. עכ"ד.

**ואדגיש** כי ידעתי מך ערכי, ולא באתי חלילה במאמר זה לבטל או להכריע בין המנהגים השונים בזה, שכולם יסודתם בהררי קודש, ונהרא נהרא ופשטיה, ורק הנני להציע לפני חכמי ישראל חידושים חשובים וידיעות חשובות שלא היו ידועים כל צורכם, ובסיעתא דשמיא נתגלו ונתבררו בדור האחרון. וה' יזכנו לעשות הטוב והישר בעיניו כל הימים.

מבוא ורקע כללי. א פרק א': חלוקת קהילות ישראל בתקופת הגאונים והראשונים | פרק ב': הקהילות העתיקות שנהגו לומר מעין שבע בליל הסדר | פרק ג': קהילה עתיקה שלכאורה נהגה שלא לומר | פרק ד: סיכום מנהג קהילות ישראל ודעות הראשונים, וביאור פשט דברי הרש"ש | פרק ה: כללים בהנהגת הספרדים, אימתי נהגו ע"פ מרן ומתי ע"פ האר"י ומתי ע"פ המנהג | פרק ו: האם אומרים סב"ל נגד הרש"ש, ותגלית על שורש שיטת הרש"ש בקבלה | פרק ז: גודל בקיאות האר"י ז"ל בנוסחאות התפילה ודרכו לקיים מנהגי הספרדים | פרק ח: טעמי שאר קהילות ששינו מנהגם בזה | סיכום

### מבוא ורקע כללי

**בהיות** ומתקרבים ימי הפסח, ובחלק מהשנים חל ליל הסדר להיות

האחרונים, והאריך לסתור מנהג קדום זה של אמירת מעין שבע בליל הסדר שחל בשבת.

**ובדרכה** של תורה, יש עדיין מקום לבדוק שוב ולברר הדק היטב מנהג כל קהילה וקהילה בזה, ובס"ד נתחדש כאן מקורות חדשים להרבה קהילות, והשתנתה התמונה בהרבה, ובפרט בנוגע למנהג ישיבות בבל וקהילות המזרח ובזנטיון ומרוקו, ובנוגע לזמן השינוי בקהילות מזרח אירופה, וגם השתדלתי להציג הדברים ולהבליט החלוקה הנכונה של הקהילות, ובתוך הדברים אעיר בס"ד, זעיר פה וזעיר שם, על דברי הרב כהן הנ"ל, ואת זהב בסופה ולא זזו משם עד שנעשו אוהבים זה לזה.

## פרק א': חלוקת קהילות ישראל בתקופת הגאונים והראשונים

**ומקודם** שאביא הממצאים שעלו בידי, מוכרח אני להקדים שהיום אנו רגילים ויודעים שיש שלש עדות שונות בלבד: אשכנזים, ספרדים ותימנים. אבל האמת שבתקופת הראשונים היו הרבה יותר קהילות, שהם שונות זו מזו לא פחות מהשינוי שבין אשכנזים לספרדים, ובפרט בנוסח התפילה כמעט לכל ארץ היה נוסח משלה, השונה משאר נוסחאות בכל שורה ושורה שבסידור לכל אורכו.

**והחלוקה** הנכונה של קהילות ישראל בתקופת הראשונים היא בערך כדלהלן<sup>2</sup>:

• אשכנז ובנותיה - הגדרה זו כוללת הם את קהילות מערב אירופה בגרמניה ובנותיה,

לברר בדיוק מנהג כל חצר וחצר<sup>3</sup>, וכן נהגו לאומרו חלק מקהילות הייקים).

**ואראה** כי טוב לברר המנהג העתיק בסידורים הישנים של העדות השונות, האם נזכר בהם דברים מפורשים אם לומר מעין שבע בליל הסדר שחל להיות בשבת אם לאו, ויש לזה הרבה השלכות: חדא לדעת מה היה המנהג הנפוץ בזה ומהי מסורת העדות בזה, ועוד שכל קהילה שנוכח שהיה בה מנהג מסוים, ממילא כל חכם גדול שהיה בקהילה ולא כתב בזה כלום יש מקום ללמוד משתיקתו שהוא מסכים עמם, ובפרט אם המדובר בחכם שפירט כל סדר התפלה וכדומה.

**ובכן** בדקתי במאגר הסידורים הדיגטלי "אוצר הסידורים והמחזורים", שמכיל תהילה לאל כאלפיים סידורים ישנים של כעשרים עדות עתיקות, שאספתי ומיינתי במשך עשר שנים.

**וגם** עברתי על חלקים נכבדים מן הספר החשוב והמקיף, "האמת תורה דרכה", שחיבר ידידי חביבי אהובי הרה"ג ר' אלעזר כהן שליט"א (להלן אכתוב בקצרה "הרב כהן"), שערך וליקט כל המקורות בספרים מזה (שעל פי העיון מדברי כל הפוסקים בזה, ניתן ללמוד היטב מה היה המנהג בכל קהילה וקהילה), וגם בדק בהרבה סידורים ישנים בעזרת המאגר הנ"ל, והוא הראשון שגילה שמנהג הרבה קהילות עתיקות היה לאומרו (והרבה מאד מראי מקומות חשובים לקחתי משם כלשונם), אלא שלמעשה דעתו שיש לנהוג כהמנהג הנפוץ יותר בדורות

א. לע"ע אציין כי מנהג חסידות וויז'ניץ מאנסי לאומרה (כמבואר במחזור שלהם "מאור החיים", וכאשר ביררתי מכמה יודעי דבר), בניגוד לשאר קהילות וויז'ניץ, ושמעתי שהאדמו"ר מוויז'ניץ מאנסי קיבל בזה את מנהג חמיו, וטעון בירור.

ב. ראה עוד במאמרי: 'הצעת מיפוי ראשוני של נוסחי התפילה השונים', ירושתינו ספר שביעי (תשעד) עמ' רנג - רנו.

• תימן - הוא מנהגי כל בני תימן בתקופת הראשונים, וכיום מחזיקים בהם קהילות הבלדי, ואילו קהילות השאמי שינו רוב מנהגיהם למנהגי הספרדים, רוב מנהגי תימן מבוססים על פסקי הרמב"ם וקצתם מן הגאונים.

• איטליה - מקום שבלי הלקט והרי"ד והריא"ז ועוד, ויש להם נוסח מיוחד, ונוהג עד היום בהרבה בתי כנסיות באיטליה (יש להדגיש, שבשש מאות שנה האחרונות, היו באיטליה הרבה קהילות של יוצאי צרפת אשכנז ספרדים רומניוטים וכו', ואין להחליפם בתושבים האיטלקים המקוריים, המכונים "הלועזים" או "בני רומא", שהמשיכו במנהגיהם עד דורינו אנו).

• רומניא - והם התושבים המקוריים ביוון וטורקיה (=ביזנטיזם), ולאפוקי מ'רומניה' בה' שזה ארץ אחרת של אשכנזים - חסידים. למנהג רומניא העתיק יש סידורי דפוס משלהם, וכן ספר הפטרות שכמעט אין שם הפטרה אחת בשלנו (והתברר שהפטרותיהם הוא שריד של מנהג א"י הקדום שקראו התורה בשלש שנים ולכן היה להם הפטרות שונות לגמרי), ונזכרו מנהגיהם פעמים רבות בכנסת הגדולה בשם "מנהג ק"ק רומניא", ולמנהג זה שייכים מנהג קנדיא וקורפו וסיציליה (=סיציליה המקומי, ולאפוקי המערביים שהתגורר בסיציליה השייכים לנוסח צפ"א הקדום), וגם מנהג כפא רובו כרומניא (אלא שספג השפעות מנוסח פרס הקדום).

וכיום "הייקים", והן את קהילות מזרח אירופה באוסטריה ובונותיה, וכיום פולין וליטא, וכוללת במובן רחב יותר גם את צרפת ואנגליה.

• פרובנס - היא פרובינציא לפי הכתיב וההגיג של זמן הראשונים, וכיום היא נחשבת לדרום צרפת, והיא ארץ מגורי הרב אב"ד בעל ספר האשכול, הראב"ד, ספר הבתים, המאירי, אורחות חיים, רבינו אברהם מן ההר, ועוד רבים, והיה להם נוסח מיוחד שהתפללו בו עד הדור האחרון, (אגב הרב מאמר מרדכי חי בקהילה זו, ולא היה ספרדי ולכן כתב בפשיטות לברך על הדלקת נרות שבת ורק אח"כ להדליק, דלא כמנהג הספרדים בכל 13 מקומות פזוריהם<sup>1</sup>, להדליק ואח"כ לברך, ואין ספק אצלי שהוא מנהג ספרדי שנהגו כבר בספרד קודם הגירוש. אמנם באבודרהם בראש הפרק על הברכות מוכח שבזמנו ברכו לפני, ונמצא שמנהג ספרד הקדום, גם היה כדעת רוב ככל הראשונים והשו"ע).

• ספרד - הם מחוזות קסטיליה וסיביליה [וככל הנראה גם אנדלוסיה, עיין מש"כ בירחון האוצר כז ניסן תשעט עמ' רצב-רצד] שבספרד, מקום האבודרהם וספר מצות זמניות וצידה לדרך, ולשם הגיעו הרא"ש והטור. ולאפוקי מחוז קטלוניה מקום הרמב"ן והרשב"א והר"ן, שנוסח תפילתם מורכב מפרובנס וספרד ואינו מנהג מקורי שם, וכן לאפוקי מחוז ארגוניה שהושפע מעט ממנהג קטלוניה.

ג. א"י, מצרים, מרוקו, תוניס, ג'רבא, אלג'יר על ד' קהילותיה [אלג'יר העיר, קצנטינא, אורן ותלמסאן, גרדיא], לוב, טורקיה, איטליה, בבל, וחלק מבני חלב. [ג.ב. הקהילות שסימנתי בקו תחת טעונות בירור נוסף] והרב יצחק יוסף שליט"א בספריו לא הביא אלא שב[חלק] מארם צובה נהגו כן. וכיון שאנו יודעים שהיה בארם צובה בזה שני מנהגים, ובאופן כללי היו שם שני קהילות שונות: הקהילה הקדומה המוסתערעבית, וקהילת מגורשי ספרד. יש לנקוט שמקור המנהג לברך אחרי שם מקורו מן הספרדים, ולברך לפני מקורו מן המוסתערעבים.

• בגדד - סידור מנהג בגדד הקדום, גינצבורג 1283, ס' 48378, משנת ה' אלפים ש"ד דומה לאר"צ אך שונה ממנה בהרכה פרטים קטנים [ועתה נראה לי, שיותר ראוי להחשיב את אר"צ ובגדד, לשני ענפי נוסח של אותו מנהג, מעין היחס של "צרפת - אשכנז"].

• מצרים - הסידורים הבבליים שבגניזה הקהירית, והם הסידורים העתיקים ביותר שיש כיום בידנו, אבל רובם מושפעים מנוסח סידור רס"ג, ואינם בהכרח משקפים את נוסח בבל הקדום (מה שאין כן סידורי העדות האחרות הנזכרות, ובפרט נוסחי קהילות אירופה דהיינו: אשכנז ספרד פרובנס ואיטליה, לא הושפעו כלל מנוסח רס"ג, והם משקפים בנאמנות את נוסח בבל של תקופת הגאונים שקודם רס"ג, ולכן נוסחם דומה לנוסח סידור רע"ג בכל כתבי היד שלו). סידורי הגניזה הקהירית מתחלקים לכמה ענפים, והעיקריים שבהם: א' הענף הקדום שאני מכנה "מצרים הקדמון" ששרד במספר מועט של קטעי גניזה קדומים מאוד (בין השנים 900-1050) שהוא שייך למשפחת נוסח "צפון אפריקה" (אלא שמצרים נהגו לקצר ולהשמיט הרבה בנוסחאות), ודומה לנוסחי אירופה, והוא הנוסח שנהג במצרים כולה קודם שהתפשט שם נוסח רס"ג. ב' הענף הרווח שאני מכנה "מצרים הקצר", והם רוב קטעי הגניזה מן השנים 950-1100, והם מתפללים לפי נוסח רב סעדיה גאון עם שרידים קלים מנוסח מצרים הקדמון. ג' הענף המאוחר שאני מכנה "מצרים הארוך". והוא רוב קטעי הגניזה המאוחרים מן השנים 1100-1500 שנוסחם מורחב ודומה לנוסח אר"צ-בגדד. ומלבד זאת יש מאות סידורים שנמצאים בפועל בגניזה, אך הם עותקים של סידורים שהגיעו למצרים מאחת מעשרת

• מרוקו - וזהו המנהג של התושבים המקוריים במרוקו עוד מלפני גירוש ספרד, ושמרו על חלק ממנהגיהם בבית הכנסת של 'התושבים' בעיר פאס' עד הדור האחרון, ולמזלנו שרד מקהילה זו סדור כת"י שלם מלפני ארבע מאות שנה השונה מאוד ממנהג ספרד (ועם זאת גם סידור זה הושפע עמוקות מנוסח הספרדים ובערך 80% מהנוסחאות שם הוא כנוסח הספרדיים, ומתוך נוסחו בכמה מקומות מוכח שעמד לנגד כתבי סידור זה, את סידורי הדפוס הספרדים של ונציה המאוחרים לאחר שנת שמ"ד), וכן שרד הגדה של פסח שלימה של מנהג מרוקו הקדום עד ימינו בקהילות תאפיללת (אבל בסידור כת"י הנ"ל רוב ככל נוסח ההגדה עצמה, הועתק ישירות מדפוס ונציה הנזכרים). קהילה זו משקפת את מנהג מרוקו הקדום כהמשך למנהגי הרי"ף ודומיו.

• צפון אפריקה - דהיינו אלג'יר ותוניס ולוב, והוא מנהג לעצמו ושרדו ממנו מעט כתבי יד עם נוסח מיוחד מאוד, קרוב לנוסח מצרים הקדמון מתקופת הגאונים.

• פרס - קהילות פרס ובוכרה, שעד אמצע תקופת האחרונים היה להם נוסח תפילה ארוך "כאורך הגלות", וגם הוא מתקופת הגאונים, וראה בספרי "תפלת שמו"ע לפי נוסח פרס ובוכרה" [ישנו באוצר החכמה] בהרחבה, מנוסח זה שרד כת"י אחד שלם, וכעשרים כת"י קטנים.

• אר"צ - והוא נוסח הקהילה "המוסתערבים" העתיקה באר"צ סידור קהילה עתיקה זו נדפס בונציה רפ"ז ואח"כ ונציה ש"כ, ויש עוד כת"י אחד שלם ועוד חצי כת"י, לאחר מכן עברה הקהילה כולה לנוסח הספרדים.



ולקמן פרק ה' נאריך עוד בזה. [וכדברי הטור כתבו בפשיטות בספר מצות זמניות (הל' פסח שער שביעי) ובצידה לדרך (מאמר רביעי, כלל ג' פי"ב), אבל המנהג לא היה כן, וכמפורש באבודרהם שבאותה התקופה].

ולגבי מנהג מחזו קטלוניה, גם שם המנהג הנפוץ היה לאומרה, כמ"ש רבינו יהושע אבן שועיב בדרשותיו (פ' צו ושבת הגדול) מחכמי קטלוניה תלמיד הרשב"א: "ועל זה כתבו התוספות כי אם אירע פסח ליל שבת שאין סודר החזון תפלת ערבית [מעין שבע] שתקנו מפני המזיקין לאותן שמתפללין בשדות ואנחנו לא נהגנו אלא שסודר אותה". ובששת סידורי קטלוניה שבידינו אין דברים מפורשים לכאן או לכאן (כמו שאמר לי ידידי ר' עידן פרץ נ"י שזכה בשלהי שנת תשע"ט להדפיס סידור שלם כמנהג קטלוניה העתיק). וברוב ספרי חכמי קטלוניה כהרמב"ן והרשב"א לא מצאתי דיון בזה, וגם בספר של תלמיד רבנו יונה לפסח שיצא לאור ע"י מכון אופק לא נמצא דבר בזה, ורק הריטב"א כתב שאין לאומרה, אבל כמקור לכך ציין רק "מקצת בעלי התוספות" וממה שהביא ממרחק לחמו ולא ציין שכן דעת חכמי מקומו, משמע קצת שלא היה כן דעת חכמי קטלוניה, וגם מלשונות הרשב"ש (הובא להלן, פרק ג'), משמע קצת שרק התושבים באלג'יר לא אמרו מעין שבע בליל הסדר, ואילו בני קטלוניה או מיורקה שבאלג'יר אמרוה. ויל"ע. ועכ"פ מנהג

הקהילות הנזכרות לעיל, ואינם משקפים כלל את נוסח מצרים המקומי, ובעיקר מצוי הרבה בגניזה סידורים ספרדיים וסידורים של צפ"א הקדום. וכל זאת מלבד הקטעים הרבים השייכים לסידורי רס"ג ורשב"ן ודומיהם (לצערי במחקר הקלאסי, דנים החוקרים בנשימה אחת, בכל קטעי הגניזה כמעט בלא שום הבחנה, ודין גרמא לשיבושים רבים ויסודיים בכל חקר נוסח התפלה).

ובל' קהילות אלו שייכות למשפחת מנהג קהילות בבל, ומלבד זה יש לנו בגניזה הקהירית הרבה סידורים של מנהג א"י הקדום כפי שנהגו בקהילה בני א"י במצרים, שהיתה כפופה לגאוני א"י, ונהגה לפי התלמוד הירושלמי ולא לפי התלמוד הבבלי.

### פרק ב': הקהילות העתיקות שנהגו לומר מעין שבע בליל הסדר

ולנידון דידן, לאחר העיון היטב בכל ספרי הראשונים וסידורים הישנים, נמצא שהמנהג העתיק בקהילות ישראל היה לומר מעין שבע בליל הסדר שחל בשבת:

**מנהג ספרד הקדום** - אמרו מעין שבע כמבואר באבודרהם בסדר פסח<sup>ד</sup>, אלא שבדור שלפני הגירוש היה המנהג פשוט שלא לאומרה וכדמוכח מלשונות חכמי ספרד שאחרי הגירוש כמו הב"י סימן תפז, והרדב"ז (ח"ד סי' טז), ובהכרח שהשתנה המנהג, וקרוב לודאי שהוא בהשפעת דברי הטור בזה, וכמצוי הרבה,

ד. וזה לשון אבודרהם: "ויש אומרים שאין לומר ברכה אחת מעין שבע בליל פסח שחל להיות בשבת כשאר ערבי שבתות מפני שתקנו אותה משום עם שבשדות שמאחרין לבא כדי שיגמרו תפלתם עם הצבור ולא ישארו שם יחידים משום דשכיחי מזיקין ולילה זו משומר ובא מהם ומכיוצא בהם ומיהו נהגו לאמר". עכ"ל אבודרהם. וכתב "נהגו לאמר" בלשון הווה, והיינו גם בימיו כמוכח לרגיל בספרו, וכן מוכח כאן בב"י שהעיר על דברי האבודרהם שעכשיו אין נוהגים כן, ומוכח שהבין מלשון אבודרהם שבימיו עדיין נהגו כך. ודלא כהרב כהן שצייד לומר שאבודרהם בא להעיד על המנהג הקדום שכבר התבטל בימיו.

**ואמנם** הטור (סימן תפז) כתב בפשיטות שלא לומר, אבל הוא חי רוב ימיו מחוץ לאשכנז (הטור בצעירותו עבר לספרד) וכידוע בנושא זה שיוצא רק פעם בכמה שנים (ממוצע פעם בשנתיים או שלש שנים), מטבע הדברים קשה לנווד וגולה ממקומו לזכור לבדו המנהג בזה, ובפרט שכל יחיד

ויחיד אין צריך לידע המנהג בזה אלא סומך על הש"ץ, ואם הוא מאריך בתפלתו לא אמור לדעת איך נהגו, ולכן מספק לא רצה לזוז מדברי רב ניסים גאון שכתב בפירוש שלא לומר ומשמע שיש מנהג כזה, ומנהג קירואן בתקופת רנ"ג שקול הוא למנהג ספרד או אשכנז, ואחרי שנחלקו המנהגים א"כ אין הכרע גמור ע"פ המנהג ולפיכך הכריע לפי הבנתו הגדולה בסוגיא (ובספרים) שהיו תחת ידו כמעט שלא היה מי שכתב בפירוש להיפך), אבל אין מדברי הטור, ראייה כלל על מנהג אשכנז בזה. וגם אין ראייה גמורה שלדעתו צריך לשנות מנהג אשכנז בזה, ואדרכה אם איתא שידע הטור שדבריו הם בניגוד למנהג אשכנז וספרד גם יחד לא היה שותק מלכתוב כן להדיא, ובדוחק י"ל שלעולם ידע שמנהג אשכנז וספרד אינו כדבריו, ומ"מ לא הוי איכפת ליה לפי שכנגד זה מנהג צפ"א (רנ"ג) ופרובנס (המנהיג שהביא) שלא לומר, ולכן הכריע כפי הבנתו בסוגיא, ומ"מ דוחק גדול שלא הזכיר שדבריו הם בניגוד למנהג אשכנז וספרד, ואין דרכו בכך, ולכן מסתבר יותר כדרך הראשונה [בתגובת הרב כהן שבירחון האוצר חרה אפו מאוד על הנכתב בקטע זה, וע"ש מה שהשבתי על טענותיו בדברים נכוחים למבין].

**ואדרבה** בספרי המנהגים של אשכנז משלהי תקופת הראשונים הן ממזרח אירופה (ספר המנהגים לר"א קלוזנר אות קד

קטלוגיה אינו מנהג עצמאי, אלא מושפע או מספרד או מפרובנס, וכאן שניהם בעבר אמורה, אלא שבחלקים מפרובנס הנהיגו שלא לאומרה, וזה יכל להשפיע על חלק מקטלוגיה, אבל לא מצאנו תיעוד ודאי לכך בנידון דידן.

**מנהג אשכנז וצרפת** - גם היום נוהגין קהילות אשכנז המובהק, כלומר הרבה מקהילות ה"ייקים" מגרמניה ושווייץ וכו' (המכונים "ק"ק פפד"מ", והכוונה לרוב קהילות מערב אירופה בכלל וגרמניה בפרט) לאומרו, ובמחזור רו"ה, ליל א' דפסח, רעדעלהיים תקצ"ב, כתב: "בשבת אומרים ויכולו ובהרבה קהלות אומרים גם מגן אבות". וכ"כ לאומרו בהוספות למנהגות וורמייזא משנת ת"ק (עמ' רלא בנדמ"ח ע"י מכון ירושלים הערות אות ו) וכ"ה במחזור לפסח ושבועות הנדפס באמסטרדם בשנת תקכ"ז ע"פ מנהג האשכנזים, [וכ"ה בליקוטי חיים מנהגי ק"ק נארען (שבצפון מערב גרמניה) בשנת תרע"ג שנדפסו בקובץ ירושתנו ספר עשירי (תשע"ט) עמ' שמא], וכ"ה בעוד הרבה מקורות מתקופה זו.

**וב"כ** לאמרו בראשונים האשכנזים והצרפתים (מחז"ו הנד"מ ליל הסדר סימן י, ועיין באורך מה שבירר בזה יפה הרב כהן בעמ' נא-נב; סידור רש"י סימן תלד; סידור המיוחס לראב"ן), ורק אצל האשכנזים במזרח אירופה - שידוע ששינו בכמה וכמה נושאי את מנהגי אשכנז הקדומים - השתנה בזה המנהג, וכפי שמבואר בספרי כל האחרונים בפולין החל מן המטה משה (ח"ד סי' תל, ח"ה סי' תרו) הלבוש (תפז ס"ד), ועוד הרבה שהביא הרב כהן בעמ' מא-מב, וכן משמע משתיקת הרמ"א, אבל בספרי הראשונים מכל אשכנז לא מצאתי חבר לדעה זו.

ראיתי שזה אינו כי גם האשכנזים באיטליה נהגו לאמרו' וכן נהגו קהילת האשכנזים בסלוניקי שברומניא-יוון, עיין להרב כהן עמ' סו, וזה לשון המחזור הגדול מכל השנה סלוניקי "אף דבטור איתא שאין לומר מגן אבות אנו נוהגים לאומרו וכן באבודרהם".<sup>1</sup> ויותר נראה שכתב כן האגור ע"פ מנהג צרפת שקיבלו מרבו המהרי"ק (האגור נולד וחי באיטליה ורק אביו היה מאשכנז, וגם האגור למד אצל המהרי"ק שהיה בצעירותו בצרפת), וכאמור אפשר שהנהיגו כן בתקופה מאוחרת קצת מחכמי צרפת, ועכ"פ ודאי אין ממנו ראייה למנהג אשכנז שמעולם לא היה בה.

**סוף דבר יש רק שני חכמים מכל אשכנז** שכתבו שלא לומר, ואחד מהם (=ר' איזיק טירנא) כתב שזה נגד המנהג, והטור שקדם לו היו גולה מארצו ומסתמא לא ידע המנהג, ולכן לא הזכיר כלום על המנהג

בנדרפ"ח) והן ממערב אירופה<sup>2</sup> משמע שנהגו כל האשכנזים לאומרו, ואף בספר המנהגים לר' איזיק טירנא שכתב שלא לומר, מ"מ כתב כן בלשון "ונ"ל" ומשמע להדיא שהמנהג לא היה כן, וכרגיל בספרו. ובקובץ מוריה (ניסן תש"ן) נדפסו פסקי חכם קדמון מחכמי העיר ביהם שכתב בפשיטות לומר והוא ממזרח אירופה, [ובצרפת היו מעט מבעלי התוס' שסברו שלא לומר, כמו שהביא בשם "מקצת בעלי התוספות" בריטב"א (שבת כד ע"ב, ר"ה יא ע"ב), וכ"כ רבינו יהושע אבן שועיב (בדרשותיו פ' צו ושבת הגדול) בשם תוספות, ואולי אף הנהיגו כן בפועל במקצת קהילות צרפת].

**והנה בספר האגור** (סימן תתכד) כתב בפשיטות שלא לומר, ומתחילה חשבתי שהאגור הנ"ל כתב דבריו ע"פ מנהג קהילות האשכנזים שבאיטליה, אבל אח"כ

ה. כן משמע מנהגים דק"ק וורמיישא לר' יוזפא שמש סימן מו, וכ"כ להדיא בכת"י של ס' מנהגי מהרי"ל, ששרד בו הקטע על נוסח התפילה בליל פסח, והובא בהערות בס' מנהגי מהרי"ל הנדמ"ח ע"י מכון ירושלים, עמ' קנב. ועיין להלן הע' 6.

ו. ככתוב במחזור כפי מנהג ק"ק רומא, קמחא דאבישונא, בולוניי א, ערבית ליל פסח: "אם חל בשבת... אומר ויכלו וברכת מגן אבות בדברו וחותם של שבת בלבד. וכבר כתבנו הטעם בתפלת שבת. ויש אומרים שאין לומר ברכה אחת מעין שבע בליל פסח שחל בשבת, מפני שתקנו אותה משום עם שבשדות שמתאחרים לבא כדי שיגמרו תפלתם עם הצבור ולא ישארו שם יחידים משום דשכיחי מזיקים, ולילה זו משומר ובא מהם, ומהו נהגו לאמרה. ואפילו בזמן שהיו מקדשים בבית הכנסת, אין לקדש בליל פסח בבית הכנסת להוציא האורחים, כי כלם מקדשים בביתם, כמו שאמרו אפי' עני שבישראל לא יפחתו לו מד' כוסות".

גם סדר המנהגים של כל השנה של בהכ"נ אשכנזים יע"א מנטובה, נכתבו בידי רבי יחיאל מנחם אורבינו, מנטובה תק"ן-תקס"א, בתוך: מן הגנזים, ספר שישי, תשע"ה, עמ' קכז-קכח: ליל ראשון של פסח... כשחל בשבת. לכה דודי, מזמור שיר ליום השבת. בניגון י"ט, ברכו חצי בניגון שבת וחצי בניגון י"ט, וא"א קרוב"ץ, ואומרים ערבית בניגון ימים נוראים, וכן בכל י"ט שחל בשבת. קדיש שלם ויגדל בניגון ליל א' די"ט, ויכולו, ואין אומרים, - ואנו כאן במנטובה אומרים - מגן אבות, במה מדליקין. וקודם העמידה ויכולו ושמרו וידבר משה. [תודתי למורי וידידי רב"ש המבורגר ממכון מורשת אשכנז, על מקורות נדירים אלו, ועוד כמה, ששיבצתי במאמרי, ונתן לי הנ"ל עוד הרבה מראי מקומות ומאפס פנאי לא עיינתי בהם].

ז. וכתב לי הרב ישראל אליהו שליט"א: הפירוש במחזור ההוא הוא מהלכותיו של רבי בנימין ב"ר מאיר הלוי, אשר שאב הרבה ממנהגי מהרי"ל [כמבואר בהקדמת שו"ת מעגלי צדק החדש], וזה מצטרף לאותו כת"י של מנהגי מהרי"ל שנהגו לומר. כך שחוגו של מהרי"ל מסתמא אמרו מעין שבע. עכ"ל.

(והאגור לא היה באשכנז, ורבו הוא צרפתי). ועכ"פ תיעוד על המנהג החדש שלא לומר אין לנו אלא בפולין בראשית תקופת האחרונים בלבד.

**מנהג איטליה** - עד היום נוהגים לאומרו, לפחות חלק מקהילות איטליה דהיינו בתי הכנסת שמתפללים בנוסח איטליה, כמו שכתב ר' יונה פרנקל<sup>ח</sup> במבוא למחזור לפסח עמ' ט הע' 7, והביאו הרב כהן בעמ' עא (אלא שכפי שציין הרב כהן, במאה השנים האחרונות התבטל המנהג באיטליה [לפחות ברובה], כמ"ש הרב אלברטו בקובץ שרידים יח עמ' מח. ולדעתי זה בהשפעת מחזור שד"ל שנדפס בליורנו תרט"ז, שציין מנהג זה בשם "יש נוהגים", ודפוס זה מושפע רבות ממנהגי ונוסחאות הספרדים, וכמדומני שהשפיע הרבה על רוב בני איטליה במאה האחרונה, ואז כבר לא היו שם כמעט רבנים בעלי שיעור קומה, כי ההסכלה עשתה שם שמות כידוע).

וזוה הוא מנהג איטליה מאז ומקדם וכמפורש בשבלי הלקט (סדר פסח סימן ריט) ובתניא רבתי (הלכות פסח סימן מט) ששניהם מגדולי חכמי איטליה ובקיאם היטב במנהגיהם [ועתה במאמרי בירחון האוצר הוספתי שכן מפורש גם בפשיטות גמורה בספר האיטלקי הקדום סדר חיבור ברכות]. (גם הרמ"ע מפאנו במאמר מעין גנים ח"ג סדר של פסח כתב שמקום שנוהגים כן וכו', ולענ"ד כוונתו לקהילת האיטלקים בעירו).

**מנהג פרובנס** - כבר כתב בספר הבתים (שערי תפילה שער שני, עמ' קסט

בנדמ"ח) שקצת מקומות נהגו שלא לאומרו, ומבואר שרוב המקומות שהוא הכיר מתוך פרובנס נהגו לאומרו, וע"ש שמשמע קצת שמנהג קצת המקומות, הוא מנהג חדש, ולכן כתב שאם טעה והתחיל ימשיך "הואיל ואין מבטלין אותה אלא מפני המנהג". גם בספר המחכים, עמ' 6: "ליל של שבת שחל בו יום טוב אפילו היה י"ט מערב שבת אומר ברכה אחת מעין שבע שלא לחלק משאר שבתות". ודוק. גם בארחות חיים (הלכות תפילות המועדים עמ' קעא בנדפס בירושלים תשט"ז) הזכיר בזה שני מנהגים (ובכל בו סימן לה וסימן ק'), כתב רק המנהג שלא לומר, אך כבר הוברר בדורינו, שספר הכל בו הוא מהדו"ק של הספר ארחות חיים, וא"כ העיקר כמשנה אחרונה דיליה).

**והמאירי** (פסחים קט ע"ב) והמנהיג (ספר המנהיג הל' פסח, עמ' תסח) ורבינו דוד מנרבוניה (בספר המכתם בפסחים קט:) כתבו בפשיטות שלא לומר, והוא כמנהג קצת המקומות הנ"ל וביניהם מנהג מרסיליא (כמבואר בספר הקדום מנהג מרשלייאה עמ' 105 ועמ' 159 הוצ' מקיצי נרדמים).

**מנהג מרוקו הקדום** - בכת"י ליידין 94 שהוא סידור מנהג התושבים בפאס מלפני ארבע מאות שנה, ונדפס ע"י ש' אלקיים "ספר סדר פסח", נתיבות תשנ"ט, עמ' ז, כתוב בפירוש לאומרו, וכיון שבאותה תקופה כבר לא היה כן מנהג הספרדים, ע"כ שאינו השפעה ספרדית, אלא כן הוא מנהג מרוקו הקדום, שכאמור בדרך כלל ממשיך המנהגים הקדומים במרוקו שמזמן הרי"ף. ובסידור אהבת הקדמונים שנדפס בשנת תרס"ט, שבו

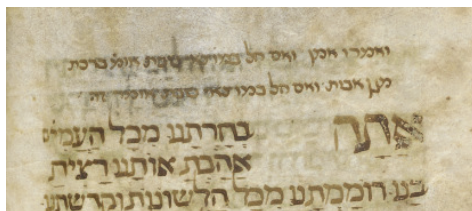
ח. ושאלתי את בנו ר' אברהם פרנקל בהתכתבות אישית, ואמר לי שנראה לו שאביו ז"ל למד זאת מדפוס מחזורי איטליה.

ואין כמעט סידורי רומניא עתיקים. [ובסידור סיציליה-רומניא כת"י המוזיאון הבריטי 11669 ס' 8363, מאה טז-יז, שתואר ע"י: "סרמוניטה, 'נוסח התפלה של יהודי סיציליה', בתוך ספר "יהודים באיטליא מחקרים", י-ם תשמח, כתוב בהוראות בעמ' 140] (הועתק גם במאמר שם עמ' 184) אחרי העמידה "רצה וכו' ועלינו לשבח עם קדיש תתקבל צלותנא", ולא ברור מה כולל ה"וכו'", וגם לא דיבר להדיא מה קורה בשבת, והרי מקובל בשבת להוסיף לפחות ויכולו, וגם בהמשך הפסקה בהוראות לשחרית לא ציין כלום על הוספת יוצר שבת וכדומה, כך שאין ממנו ראיה לשום צד].

**מנהג תימן הקדום** - מנהג תימן בתקופת האחרונים ברור שלא לומר (ורק כת הדרדעים הנהיגו כן בדור האחרון), אמנם מלשון ההוראות בספרי התכלאל הקדומים, משמע מסתימתם שאמרו מעין שבע גם כאן, ראה: מ' גברא בנספחים לספרו "התכלאל המדעי", וסיים שם שהדרדעים משמרים בזה את המנהג הקדום, וכנראה השתנה המנהג אחר זמן השו"ע. וכשדברתי עם מו"ר הגר"י רצאבי שליט"א פוסק עדת תימן, אמר לי שאף שאין זה ברור מכיון שלא שרדו מספיק תכלאל עתיקים, וכמו שמצאנו מנהג אמירת פסוקי רפאני אחר השירה, שברור שהוא מנהג תימני עתיק ולא מן החוץ בא להם, ואעפ"כ לא נמצא זכרו בתכלאל העתיקים שבידינו, ויש לתלות זאת בכך שהתכלאל המוסמכים יותר, היו גם יותר בשימוש, וממילא יותר התבלו ונאבדו, ומ"מ

הובאו מנהגי קהילה זו שבפאס אין כלל מדור לפסח, אבל כנראה עד דורינו יש מעט מקומות במרוקו שנהגו לומר, כמו שהעיד להדיא בספר נתיבות המערב (ביריה תשנ"ח, עמ' 101) ששמע שיש מקומות במרוקו שנהגו לאומרה, ע"ש. ומסתמא מקומות אלו הם קהילות שרובם מן ה"תושבים" המקוריים שנהגו כן, ואילו רוב מרוקו דהיום הם מן "המגורשים" מספרד שחדלו מלאומרו עוד בספרד ודו"ק. נמצא שמנהג מרוקו בזה מעולם לא נתבטל אצל ממשיכיו באופן כללי.

**מנהג רומניא הקדום** - בסידור מנהג קנדיא מהמאה הי"ד (לפני כשבע מאות שנה) כתב להדיא לאומרו: "ואם חל (במוצאי שבת) [בשבת]<sup>ט</sup> אומר מגן אבות וכו'" והנה צילומו



(וסידור זה רובו לפי מנהג רומניא ורק מיעוטו לפי מנהג צרפת), אבל בסידורי רומניא המאוחרים שבידי (דפוס קושטא משנת ר"ע ושארירי וכ"כ בסידור דפוס כפא מלפני שלש מאות שנה) כתבו להדיא שלא לאומרו אבל מסתבר שזה משקף מנהג חדש ברומניא. ובכל בסידורי קורפו הקדומים שבידי לא מצאתי התיחסות לזה,

ט. הסופר טעה וכתב "במוצאי שבת", כי בשורה הבאה כתוב הוראה בלשון זו לגבי ותודיענו משפטי צדקך וכו', ועל כל פנים זו טעות ודאית כי אין מעין שבע אלא בליל שבת.

י. וההשערה שהוא בהשפעת סידור מנהג אר"צ שנדרס בונציה ש"כ, אינה נכונה כאשר יראה המעיין שיש ביניהם כמה חילופים. מפי מו"ר הנ"ל [והארכתי בזה כעת במאמרי במנורה בדרום כסלו תש"פ עמ' קע-קעא].

בנידון דידן יתכן שהמסקנה הנ"ל נכונה, ומ"מ אין בידינו כח לשנות המנהג ע"פ השערות, מה גם שיש בזה סב"ל. עכ"ד. ושוב כתב לי מו"ר מכתב מפורט בזה בחודש אדר תשע"ט וז"ל:

הן אמת שלכאורה נכון הדבר לפי השקפה והסתכלות שטחית שהתכלאל הקדמוניות שלא חילקו, מובן מהם דס"ל לומר ברכת מעין שבע אפילו חל ליל פסח בשבת, אבל כיון שממאות או אלפי תכלאלים שהיו אז, לא שרדו עד זמנינו זולת מעטים ביותר שאולי נער יספרם, א"א לקבוע זאת בהחלט שלא היו לכל הפחות מיעוט שלא אמרוהו אז, או עכ"פ מחזות מסוימים, וניכר הדבר בתכלאל אחרים שלא הגיעו לידינו או בספרים שהיו בשימושם, וזה גרם בעקיפין שבדורות האחרונים נתקבל הדבר אצל כולם. וראיה לדבר שישנם דברים שאינם נזכרים בתכלאל הקדמוניות שבידינו ואפילו הכי ברור שנהגה לפחות חלק מהקדמונים, כגון רפאני וכדלעיל, שזה ודאי מנהג קדום שכן נזכר בזמן הגאונים בסידור א"י הקדום, וכיצד השתלשל אלינו אם לא בצינוורות אחרים שאינם ידועים כיום, כמו כן יש דוגמאות נוספות שנוכר בקצרה, קריאת פרשת קרח וחצי חוקת, שמתברר מדברי מהרי"ו שזה רק חלק מהקדמונים שכן כתב זאת בשם יש נוסחאות, וכגון קריאת התורה בפורים שמהרי"ץ כתב שבכל התכלאל לא מוזכר לכפול הפסוק כי יד וגו', ונתברר שיש תיג'אן שמוזכרים שיש מנהג לכפול את הפסוק ויעש יהושע, וכן ענין

מניעת תספורת בעומר שמצאתי בתכלאל קדום שמוזכר מנהג זה, אפילו בזמנינו יש חכמים שכותבים שלא נהגו בתימן ומתברר שיש שנוהגים כן, כגון אמירת פסוקי ויט ויסע ויבא בקול נמוך, קיצרתי ובל"נ ארחיב בשיעור מוצאי שב"ק פרשת ויקהל שנה זו. בפרט יש להזכיר שספר אבודרהם היה מצוי מאד לחכמי תימן, ועלה רבות על שלחנם, ושם סתם בהדיא שנהגו לאומרו, ואילו זה היה המנהג הפשוט בתימן, היה להם כר נרחב להחזיק ולתמוך המנהג גם נגד השו"ע, בכל אופן ודאי זה לא מדויק לומר שהדרדעים משמרים בזה את המנהג הקדום, כי הוא לא נמשך אצלם במסורת דור אחרי דור, אלא חידשוהו פתאום מדעתם אחרי הפסקה של מאות שנים.

וחפץ ה' בידך יצלח וכו'. כעתירת המוקירך על גודל שקידתך ויתר מעלותיך.

הצב"י יצחק בן כמהר"נ רצאבי יצ"ו.

מנהג ארצות המזרח - בסידור רבי שלמה בן נתן (להלן סידור רשב"ן) שנכתב באזור פרס<sup>1</sup> לפני כתשע מאות שנה, והוא סידור מפורט ביותר, אין שמץ רמז שלא אומרים מעין שבע בשבת של ליל הסדר, ויש ללמוד מכך שלדעתו יש לאומרו, וא"כ מסתמא כך נהגו באיזורו<sup>2</sup>. ושו"ר שכמעט מפורש כן בדבריו בעמ' לב שכתב סדר מעין שבע אינו משתנה בחגים, וז"ל: "כך סדר תפלת מעריב כליל שבת ולא משתנה הסדר הזה אע"פ שיש עמו חג או כיפור לא יוזכר בו". [ועתה ראיתי שכן כתב בעמ' צ'

יא. ראה: א' ארליך, 'נוסח תפילת שמונה עשרה בסידור רשב"ן ושאלת מוצאו של החיבור', כנישתא, ד (תש"ע), עמ' ט-כו; נ; שלמה צוקר ואפרים ווסט, 'מוצאו המזרחי של סידור ר' שלמה בר' נתן וייחוסו המוטעה לצפון אפריקה', קרית ספר, סדב (תשנ"ב-תשנ"ג), עמ' 737-744.

יב. והיינו שאין לומר שלעולם מנהג מקומו של רשב"ן היה שלא לאומרו, אלא שדעת רשב"ן שיש לאומרו, דא"כ היה רשב"ן כותב להדיא לאומרו כדי שלא יגררו בטעות אחר המנהג, ומסתמתו יש ללמוד שלא רק שדעתו כן, אלא כך היה גם המנהג ולכן לא הוצרך לכתוב להדיא כלום.



כרוך בטירחה מרובה, ומ"מ מהרדב"ז (ח"ד סי' טז) משמע שהיו שנהגו כן במצרים בימיו, וכנראה כוונתו ל[חלק מ]קהילת המוסתערבים במצרים [אגב לגבי לשונו החרף של הרדב"ז שם: "וזה שרוצה לאומרה דעת חצוני הוא, ואין ראוי לקרותו מחלוקת, ולא לחוש לו", נראה כמו שביאר יפה הרב אלעזר כהן עמ' עד, שזה משום שחשד הרדב"ז שהוא שריד אצלם למנהג א"י הקדום, שנהג במצרים עד לפני כשבע מאות שנה, ומאידך ידע שרב ניסים גאון שדרכו להמשך אחרי גאוני בבל כתב בפירושו שלא לאומרו, וא"כ סבר שהיו מנהג א"י נגד בבל, ואנן קי"ל כבני בבל בכל דבר. עכ"ד ודפח"ח. אמנם הרדב"ז לא ידע שכן נהגו גם כל הקהילות הכפופות בבל בעבר (ורק ידע שכן נהגו בספרד הקדומה וכנראה סבר שהשתבש שם המנהג בזה) ופשוט].

**מנהג בבל הקדום** - בשלש מאות השנים האחרונות חדלו בני בגדד מלהתפלל בנוסחם הקדום, ועברו לנוסח הספרדי, וממילא פשוט שלא נהגו לומר מעין שבע (והרב כהן הוכיח יפה שלא השתנה מנהג בגדד בזה גם בדור האחרון, וכנראה רבינו הבן איש חי לא רצה לשנות בזה את מנהג בגדד, כי זה דבר התמוה מאוד לרבים והוא חידוש נועז מדיי ולא רצה לעשות מחלוקת וקטטה), אבל אין להוכיח מזה כלום לגבי מנהג בבל הקדום. אבל בסידור מנהג בגדד הקדום כת"י גינצבורג 1283, ס' 48378, משנת ה' אלפים ש"ד, למרות שלצערי חסר אצלי צילום הדף ששייך לערבית ליל הסדר, מ"מ מצאתי שם בשביעי של פסח שכתב ב"פירוש עניין שביעי של פסח": "ומתפללין כערבית" של ראשון לא פחות ולא יותר

שתפילת ערבית בחג האחרון של פסח "כמו בשני הימים הראשונים של החג לא יותר ולא פחות", ומוכח שאין שום חילוק בין ראשון של פסח לשביעי, וכשם שמוסכם שבשביעי של פסח שחל בשבת אומרים מעין שבע, כן יש לדעתו לומר בראשון של פסח. וחשוב לציין שסידור זה כולו בנוי ומיוסד ע"פ דברי וכתבי הגאונים, ויש לדבריו משקל בבירור עקיף של דעת הגאונים לא פחות מדברי רנ"ג בזה.

וכמו כן בסידור מנהג ארם צובה הקדום שנדפס בונציה רפ"ז, לא כתבו כלום בהוראות לליל הסדר, אבל גם בשביעי של פסח וכן בשבועות וסוכות לא כתבו כלום (ובכת"י הקדום של מנהג אר"צ, קיצר אף יותר ואין ללמוד ממנו כלום) ומ"מ מצאתי בס"ד שם בדף רנד שכתבו את "סדר ערבית של יו"ט אחרון" ושם כתבו "ומתפללין ערבית כמו בליל יום טוב ראשון", והרי בשביעי של פסח שחל בשבת ודאי ואומרים מעין שבע והלשון משמע שאין ביניהם שום הפרש.

**ובסידורים הפרסיים** שבידינו, אין אפשרות לברר פרט זה, שכן ערבית של פסח יש רק בסידור פרס השלם (נוסח התפילה של יהודי פרס בכתב יד' - סידור נוסח הקדמון של פרס ובוכרה, שלמה טל, ירושלים תשמ"א), וכמעשה שטן יש כאן וחסר בדיוק כאן שני דפים (וגם במחזור הפרסי מכפא חסר כאן בדיוק דף אחד של ערבית פסח!).

**ובנוגע למנהג מצרים**, לצערי לא הספקתי לבדוק בזה את קטעי הגניזה הבבליים הרבים שבגניזה, מכיון שהדבר

יג. אולי יש לפענח 'בערבית' כלומר יש להפליג בנוסח התפלה שכתוב לעיל בערבית של ליל הסדר.

והרי בשביעי של פסח שחל בשבת ודאי ואומרים מעין שבע ומפורש שאין ביניהם שום הפרש. [ועכשיו הגיע אלי הצילום החסר, ואין שם הוראה מפורשת בזה, ומ"מ כאמור מבדבריו בשביעי של פסח משמע שאין הבדל בין שביעי לראשון].

**ונראה** שהוא מנהג בכל הקדום מזמן הגאונים, שהרי בסידור רב סעדיה גאון (עמ' קי"ד שורה 13) מבואר להדיא שביו"ט שחל בשבת אומרים מעין שבע, וכיון שלא הוציא מן הכלל את ליל הסדר, לא בדבריו כאן, ולא בדבריו לגבי נוסח תפילות פסח (עמ' ק"נ), הרי זה ראייה אלימתא שלדעת רס"ג יש לאומרו, וזה ברור לכל בקי ורגיל בסגנון רס"ג בסידורו, שלא השאיר פרט שאינו מבורר בסידורו בפירוש או בכלל (וגם חוקרי דורנו התפעלו מאוד מן הסדר שבסידור זה, וכתבו שהוא מסודר ב"סדר מדעי"). ודע שהאבודרהם הוא החכם הספרדי האחרון שהיה לו סידור רס"ג, והוא גם החכם הספרדי האחרון שהחזיק וקיים מנהג זה, למרות שידע גם ידע מדברי רנ"ג בזה, שהרי דבריו הובאו להדיא בטור, ואפשר שלא מקרה הוא, אלא שהסתייע אבודרהם משתיקת רס"ג וכנ"ל.

**גם בסידור רב עמרם גאון** לא הזכיר חידוש זה בכלל, אלא שבשונה מסידור רס"ג ששם הראיה יותר חזקה כי להדיא כתב רס"ג בהלכות שבת שגם ביו"ט שחל בשבת אומרים מעין שבע, לעומת זאת בסידור רע"ג לא כתב להדיא בהלכות שבת שגם ביו"ט שחל להיות בשבת אומרים מעין שבע<sup>יד</sup>, ועכ"פ בהלכות פסח לא כתב רע"ג כלום ומכיון שזה סידור מפורט לכל נוסחאות

התפלה ורע"ג דרכו לפרט כל סדר התפלה לפרטי פרטים כגון: "אומר אבות וגבורות וקדושת השם וכו'" וכאן לא הזכיר כלל לא לומר מעין שבע בליל הסדר, הא ודאי יש משמעות גדולה דלא סבירא ליה כלל דעה זו דאילו היה ס"ל חידוש גדול זה ששונה פסח משבועות וסוכות, היה לו לכתוב זאת בסידורו להדיא, ואם לא כתבו משמע דלא ס"ל הכי, ואם כנים דברינו שכן דעת רע"ג, בהכרח שנהגו בישיבות בבל לאומרו, שהרי לא יתכן שיסתום רע"ג שלא כמנהג ישיבות בבל ופשוט.

**[ואמנם רע"ג בהלכות שבועות סימן צ"ה,** הזכיר הדין שלא חותמים במעין שבע אלא בחתימה של שבת ולא בחתימה יו"ט, ולכאורה יש מקום לדייק מזה שרק ביו"ט של שבועות אומרים מעין שבע ולא בפסח. אבל באמת אין מזה שמץ ראייה, שהרי באותו סימן כתב דין נוסף בשם רב נטרונאי בענין חתימת הפורש של ברכת השכיבנו בליל יו"ט, והרי לכו"ע אין צד שרק בשבועות חותמין הפורש ולא בפסח, וע"כ ששתי הלכות אלו הוכנסו כאן, משום שבפסח כבר ממילא יש אריכות גדולה בדיניו, ולא רצה להאריך שם בפרטים שקשורים לכל יו"ט ופשוט. וראיה לזה שגם בליל שביעי של פסח לא כתב רע"ג בפירוש שיש לומר מעין שבע אף ששם לכו"ע יש לאומרו].

**וראיתי** להרב אלעזר כהן, שלאורך כל ספרו טען, שמנהג ישיבות בכל שלא לאומרו, ומזה בנה כל בנינו להרוס ולנתון מנהג רוב ישראל הקדום בזה, וכל חיליה אינו אלא מתשובת רב ניסים גאון, וניסה

יד. וכנראה לא טרח רע"ג לציין זאת משום שזה דבר פשוט, שהרי 'מעין שבע' בא בגלל השבת, ולכן בכל שבת יש לאומרו וממילא גם ביו"ט שחל בשבת יש לאומרו מדין השבת שביום הזה.



ותימן ובגדד) כפופים היו לגאוני בבל, וכל נוסח תפילת הקבע שלהם הינו נוסח בבלי מובהק, שקיבלהו מגאוני בבל, בלי שום שרידים מנוסחי א"י<sup>טו</sup>, ואם כל אלה נהגו לאומרו, א"כ קרוב לודאי שכך היה מנהג רוב בבל בתקופת הגאונים או לפחות מיעוט בבל.

ולמה הדבר דומה למנהג שנוהגים בו כל קהילות יוצאי ספרד בדורינו, ואין אנו ידועים מתי התחדש, שבסתמא יש לנו להעמיד המנהג על חזקתו, ויש לנו לקבוע שכך נהגו כבר בספרד עצמה קודם הגירוש, והחולק על זה הוא זה שצריך להביא ראיה ברורה לכך, וגם יהיה מוטל עליו למצוא סיבה חזקה מה גרם לשינוי המנהג בכל כך הרבה קהילות. ומסיבה זו פשוט לכל חכמי הספרדים בדורינו, שכבר בספרד ביטאו הקמץ בדומה לפתח והצירי בדומה לסגול והק"ח בדומה לחולם, ואין מחפשים לזה שום הוכחה, כי מנהג כל קהילות הספרדים הוא הראיה הכי טובה שכך נהגו בספרד, והחולק על כך הוא המוציא והמחדש ועליו הראיה. וה"נ הכא אם נהגו כן 9 קהילות יוצאי בבל יש לנו לנקוט שכך נהגו כבר בבבל והטוען אחרת עליו ראיה להביא, ובנידון דידן לא נמצא שום ראיה לזה, ואדרבה יש משמעויות חזקות מרס"ג ורע"ג וסידור בגדד להיפך.

להוכיח בהוכחות קלושות ביותר שרנ"ג היה תקופה מסוימת ראש ישיבת בבל, אבל האמת שרנ"ג לא היה כלל מגאוני בבל, אלא חי כל ימיו בתוניס, והוא רבינו חננאל הם תלמידי של ר' חושיאל מארבעת השבויים שהגיעו מאיטליה, ומסורת הישירה של גאוני איטליה אינה אלא ממסורת חכמי א"י (אלא שברוב הדברים שינו מנהגם לפי הוראות בכתב שקיבלו מגאוני בבל, אבל לא היה להם מסורת ישירה מגאוני בבל אלא בפרטים מסויימים בלבד, ולא היה להם מסורת על מנהגי בבל יותר מאשר המסורות על מנהגי בבל שהיו בידי חכמי אשכנז וספרד ופרובנס וכו'), וגם הגאון ר' חיים קלופט שליט"א אמר לי שלדעתו ציינו דווקא על רבינו חננאל שדבריו הם דברי קבלה לומר שאף שלפעמים דבריו אינם כפשט הבבלי, מ"מ יש לחוש לדבריו כי יש לו קבלות מחכמי א"י<sup>טו</sup> (ומ"מ כאן בא"י הקדומה בכלל לא אמרו אף פעם מגן אבות, וכשהנהיגו לאומרו מאוחר יותר, נהגו לאומרו גם בליל הסדר וכבסמוך, ובאמת אין ראיה כלל שרנ"ג קיבל בענין זה מכתב מן הגאונים שבבבל, ולא נזכר בזה תשובה מפורשת מגאוני בבל בשום ספר וגם רנ"ג עצמו לא הביא ולא דן כלל מהי דעת גאוני בבל בזה ואין מדבריו שום גילוי בזה).

**ויש** להוסיף שהרי ידוע שכל הארצות שהזכרנו עד כה (שהם ספרד אשכנז איטליה רומניא פרובנס מרוקו ופרס ואר"צ

טו. אלא שלכאורה דברי הרב קלופט שליט"א צריכים עיון, כי לא רק על רבנו חננאל ציינו זאת הראשונים אלא על כל הקדמונים כולל גאוני בבל עצמם, עיין ליקוט נפלא בזה בספרו של הרה"ג רבי עמנואל אלאוף "הרי"ף - בין ספרד לאשכנז" חלק ט פרק ז עמ' 486-495.

טז. וגם נוסחי הקבע ומנהגי ההלכה של בני אשכנז ואיטליה מיוסדים על נוסחאות ומנהגי בבל, ודלא כהשערות החוקרים בזה, ורוב דבריהם בזה מהבל ימעטו, וכבר הארכתי בזה דיי והותר בהתכתבות ארוכה עם ידידי הרב דוד אריה הילדסהיים, 'האמנם בירכו באיטליה על נר יו"ט והמסתעף לכללות מנהגי ארץ ישראל באשכנז ואיטליה', בירחון האוצר גליון 41 עמ' קנו-קעא, והמשכו בגליון 42 עמ' רפא-רפג, ובגליון 43 עמ' ק-קג, ובגליון 44 עמ' שכח-שמה.

שבסידור כת"י פרמא 1742, שזיהיתי בס"ד כסידור מנהג המערביים שהתגוררו בסיציליה (שמוצאם מן ה'מערב' דהיינו צפ"א, ובעיקר מן העיר ג'רבא ואכמ"ל, והתגוררו בסיציליה ולאחר מכן בסלוניקי וקושטא ומצרים ועוד) ויש להם נוסח מיוחד, ונדפס המחזור שלהם בשם "חזונים - כמנהג המערביים שהתגוררו בסיציליה" בקושטא בשנת שמ"ה, וכולל מאות פיוטים לא מוכרים כלל. ובסידור פרמא הנ"ל בדף ב72 כתוב בהוראות אחרי ערבית פסח: "ואם ליל הסדר בשבת אין אומרים מעין שבע כלל, שמשומר הוא מן המזויקים דכתיב ליל שימורים" (ותודתי נתונה בזאת להרב עזרא שבט, שעזר לי בהשגת מידע חשוב זה בסבר פנים יפות כדרכו).

וגם בני אלג'יר הקדמונים נהגו כן, וכמפורש בשו"ת הרשב"ש סימן שצ"ח, שכתב שכן "נהגו בכאן באלזאיר" ולשון זו אצלו מורה שכ"ה מנהג תושבי העיר מקדמת דנא, והיינו המוסתערבים הנוהגים בד"כ ע"פ הרמב"ם, כמ"ש שם בסימן תרכ"א ועוד (וגם בסימן תכ"א כתב לשון כזאת: "נהגו בכאן", וכו' ושם הוא מנהג שהוא להדיא נגד מנהג אביו ע"ש וע"כ שאינו מנהג מגורשי קטלוניה או מנהג שהנהיג אביו). וכן מבואר בריב"ש סימן לד שכ"ה המנהג, והתשובה שם נכתבה באלג'יר ומופנת לקהילת והארץ שבאלג'יר, וע"כ שכן היה מנהגם (אבל בקטלוניה מוצאו של הריב"ש כנראה לא נהגו כן, וכאמור בפרק ב בערך ספרד).

**אמנם** מ"מ יתכן מאוד שגם בצפ"א אין זה מנהגם מחמת המסורת מדור לדור,

**מנהג א"י הקדום** (שבאופן כללי הוא ע"פ הירושלמי) - בסידור של החזן של בית כנסת "השאמים" שבפוסטאט, היא קהיר, שהיא קהילה שהלכה בכל דבריה ע"פ הירושלמי, וקראו בתורה במחזור של ג' שנים כמנהג א"י הנזכר בבבלי. כתוב להדיא ברכת מגן אבות אחר ערבית של ליל הסדר" (ואחריה השבעתא ליו"ט, שהוא שבע ברכות שלמות מפויטות, כמנהג א"י בכל יו"ט). אמנם יש לידע שבני א"י הקדמונים בתקופת הגאונים והירושלמי בכלל לא אמרו בשבת מגן אבות, אלא אמרו שבעתא רגילה כמו ביו"ט אצלם, ורק במצרים בתקופה מאוחרת עשו פשרה לומר בשבת גם מגן אבות וגם שבעתא, והם בליל הסדר שחל בשבת אמרו מגן אבות ושבעתא, וכאמור, אבל אין מזה ראיה למנהג א"י הקדום בזמן הירושלמי, ואדרבה כנראה קהילת א"י במצרים קיבלה בזה את מנהג קהילת יוצאי בבל שבמצרים, וזה ראיה נוספת שכן נהגו בבבל. ומעתה בטלה השערת הרב כהן שמנהג קהילות ישראל בזה הוא שריד קדום למנהג א"י, שהרי כאמור בא"י הקדומה כלל לא אמרו מעין שבע בשום שבת, ובע"כ צריכים להודות שהוא מנהג קדום מגאוני בבל.

### פרק ג: קהילה עתיקה שלכאורה

#### נהגה שלא לומר

**המקום** היחיד בעולם שלכאורה נהגו מקדמת דנה, שלא לומר מעין שבע בליל הסדר, הוא מנהג "צפ"א הקדום", שהוא כינוי שאנכי מכנה את קהילות אלג'יר ותוניס [ולא מרוקו!], שמבחינת המנהגים נחשבים כמעט לארץ אחת.

**ומנא** אמינא לה ששם נהגו כך. חדא

י. ראה באסופות גליין ד', מאמר מאת ע' פליישר, 'לסדרי התפילה בביהכנ"ס של בני א"י בפוסטאט'.

רק סברא לנהוג כן בשב ואל תעשה כנגד מנהג קהילה אחת בלבד, וצע"ג).

### פרק ד: סיכום מנהג קהילות ישראל ודעות הראשונים, וביאור פשט דברי הרש"ש

עלה בידנו שהמנהג העתיק של כל קהילות ישראל, בכל מקומותיהם, היה לומר מעין שבע בליל הסדר שחל בשבת, שכן נהגו לאורך כמעט כל תקופת רבותינו הראשונים בספרד ובאשכנז ובאיטליה וברומניא ובחלק מפרובנס ובמרוקו ובמזרח (פרס ומצרים), וכן נהגו בני בבל בתקופת הגאונים (כנראה כולם ולפחות חלקם), וכן משמע בסידור בגדד הקדום, וכן נראה להדיא מסידור רס"ג וכן משמע בסידור רע"ג, ורגלים לדבר שכן נהגו בתימן לפני השו"ע, ונתקבל מנהג זה אפילו אצל בני א"י הקדמונים כמפורש בסידוריהם. ומעתה פשוט לענ"ד שזו עיקר ההלכה ע"פ הפשט".

אלא מנהג שהנהיג שם המרא דאתרא רב ניסים גאון מגאוני קירואן שבתונים (ואף שאח"כ קבלו עליהם פסקי הרמב"ם, וכמ"ש הרשב"ש וכנ"ל, מ"מ כיון שהרמב"ם כאן לא כתב להדיא אחרת, המשיכו לנהוג כרנ"ג ולא שינו, ועוד שיתכן שהם לא קיבלו כלל פסקי הרמב"ם בנושאי תפילה ואכמ"ל).

**ובאמת** רנ"ג עצמו, לא כתב להדיא שכ"ה המנהג במקומו, ויתכן מאוד שהוא חידוש מסברת עצמו, וכלשון הרש"ש זיע"א שדברי רנ"ג הם **מסברא**, ור"ל שהוא חידוש מדיליה ואינו ממסורת דור אחר דור (והנה פשוט שרנ"ג מחמת ריחוק המקומות, לא יכל לדעת שמנהג כל ישראל באשכנז ובפרובנס ובפרס ובתימן וכו' לאומרו, וא"כ יש לעיין טובא, אם היה רנ"ג מחדש חידושו גם נגד מנהג כל ישראל, דיש מקום לומר שאפילו בעיני רנ"ג לא היתה זה סברא מוכרחת כ"כ, שיכולה לעקור ולבטל מנהג כל ישראל, אלא

יח. והמור **מאד** להעלות פקפוק במנהג שנהגו בו כל ישראל במסורת רצופה מזמן הגאונים עד סמוך לסוף תקופת הראשונים. וזה לשון הרמב"ן (בספר המלחמות ר"ה דף יב) "ובאמת שכל המפקק בדבר הזה **מבטל** שלשלת הקבלה שזה המנהג מקובל ומוסכם ופשוט הוא בכל ישראל ולא ערער אדם בדבר מעולם" והנידון ברמב"ן שם הוא ממש כמו כאן, שלדברי הרמב"ן שם המנהג העתיק בזמן הגאונים היה שבמוסף ר"ה בתפילת הלחש אומרים רק ז' ברכות, ובזמן הראשונים כבר נשתנה המנהג ברוב המקומות (בספרד ובאשכנז וחלק מן המערב), ונהגו לומר גם בלחש ט' ברכות, ונהגו כן בהוראת הרבה מן הראשונים, וכלשונו שם "ועכשיו נהגו להתפלל ט' ומי שאינו בקי קורא בסידורין הכתובין בסדר היום ואין בזה שנוי עיקר המנהג ואף שהרבה מן הראשונים שנהגו בט' לעולם כמו שמצוי בחבורי תשובותיהם". ומ"מ נתן הרמב"ן אל ליבו ליישב המנהג הקדום ולהראות שהוא המנהג העיקרי, וחכמי הגמ' נהגו כמותו, ואילו ביישוב המנהג החדש די היה לו בכך, שהמנהג החדש אינו שינוי כ"כ מהמנהג הישן, לפי שמי שהוא בקי מותר לו להתפלל ט' ברכות, ורק שהחיוב הוא רק ז' ברכות ע"ש.

ומדבריו אנו למידן הדרך הישרה בבואנו ליישב מנהגי ישראל, שלעולם מוטל עלינו להראות שהמנהג הישן הוא העיקרי, אלא שעם זאת מצוה להראות שגם המנהג החדש יש לו מקום, ובנידון דין החפץ ליישב המנהג החדש שבהרבה קהילות, וסולל דרך שבה יוצא שאסור לומר ברכה זו, ברח מן הדוב ופגע בארי שלפי דבריו נהגו כל ישראל לברך ברכה שאינה צריכה, ועדיף טפי לומר שעיקר ההלכה שמותר לברך ברכה זו, ומ"מ מפני שנוולדו בזה ספיקות הורו קצת חכמי ישראל דשב ואל תעשה עדיף, ולא יצא מהוראה זו מכשול כלל, ורק בשב ואל תעשה לא קיימו התקנה לומר מעין שבע (ובפרט שלפי הפשט אין לה מקום אלא בזמן שהיו בתי הכנסיות מחוץ לעיר אלא שמנהג אבותינו בידנו ואף שבטל הטעם לא בטל המנהג), ומאידך לפי הידיעות שהיו בידם, יפה חששו שאם ימשיכו המנהג לאומרו, אפשר שיברכו ברכה שאינה

**ואמנם** מצאנו שבני אלג'יר ותוניס, מקום משכן כבוד ר' ניסים גאון, נהגו שלא לאומרו, אבל כל המקורות שיש לנו מהם הינם לאחר תקופת רנ"ג וכאמור, ואפשר מאד שזה מנהג מחודש שהונהג ע"פ הוראתו, וגם אם נניח שזה מנהגם הקדום, מ"מ בודאי שיש להכריע כמסורת עשר קהילות נגד מסורת קהילה אחד, ומה גם שמנהג בכל בזמן הגאונים שקול כנגד כמה קהילות [ולכל הפחות יש להניח, שהיה בזה שתי דעות בתוך גאוני בכל גופייהו, ורובם סברו לומר ורק מיעוט קטן סבר לא לומר, ולכן בהמשך עשר קהילות בירכו ורק אחת לא בירכה, אבל ישתקע הדבר ולא ייאמר שלא היה כלל דעה בגאוני בכל לאומרה].

**ולגבי** דעת הראשונים בזה: הסוברים שלא לומר הינ"ט: רנ"ג, מקצת בעלי התוספות, ספר מנהג מרשלייאה, המנהיג, המכתם, המאירי, ספר מצות זמניות, טור, ריטב"א, ספר הבתים, צדה לדרך, ריב"ש, רשב"ש, ספר המנהגים לר' אייזיק טרינא, האגור.

**ולעומתם** הסוברים לומר: סידור רשב"ן, סידור רש"י ומחזור ויטרי, סידור ראב"ן, רוב בעלי התוספות, שבלי הלקט, תניא רבתי, [סדר חיבור ברכות], אבודרהם, ספר הבתים, ר"י אבן שועיב, ספר המנהגים קלויזנר, מהרי"ל. וכן משמע מסידורי רע"ג ורס"ג וכאמור.

**והארחות חיים** הביא שני המנהגים, וסיים "והכל הולך אחר המנהג".

**ויש** לצרף לסיעת רבותינו הראשונים

הסבורים לאומרו, גם את כל חכמי אשכנז ספרד ואיטליה ורומניא עד לפני כש מאות שנה שהיה המנהג פשוט אצלם לאומרו, ואע"פ כן לא העירו על זה שום חכם, ואף שכמובן אין מקום להוכיח בצורה זו על כל חכם וחכם באופן פרטי, מ"מ בודאי רוב החכמים הנ"ל הוי ניחא להו במנהג ונהגו והנהיגו כן בלא שום ערעור, ובמאמרי החדש בירחון האוצר הארכתי הרבה בפרט זה לבססו ולבארו.

**גם הרמב"ם** - שהיה אחרי רנ"ג - לא הזכיר חידוש גדול זה, אף שבימינו במצרים היו הרבה שנהגו לאומרה וכו"ל, וגם ידוע שהרמב"ם נדד בהרבה ארצות, וקרוב לודאי שהכיר הרבה קהילות שנהגו לאומרה, ואם איתא דהרמב"ם ס"ל שזו ברכה לבטלה, לא היה שותק מלהזכירו בפירוש בחיבורו, ואף את"ל שלא הזכירו משום דאינו מפורש בגמ' להדיא, וכדרכו בחיבורו, עדיין יש להוכיח משתיקתו בזה בסדר התפילה שלו שבסוף ספר אהבה, ששם פירט כל התפילה, וכמעט כל הדברים שם אינם כתובים כלל בגמ' [ואדרבה ברכות שכתוב נוסחם בגמ', כתבם הרמב"ם בגוף חיבורו, ומה שאינו אלא מסורת כתב בסדר התפלה ודו"ק], וזה ראיה אלימתא שלדעתו אין שינוי בזה בין פסח לשבועות וסוכות (אבל מן הרי"ף והרא"ש שלא כתבו סדרי תפילה, קשה לענ"ד לדייק מסתימתם טפי משאר חכמים).

**יולענ"ד** לזה כיון הרש"ש זיע"א בתשובתו על השאלה נשאלה לו על ידי

צריכה, ולכן הכריעו לבטל המנהג בשב ואל תעשה, ויפה הורו שאין לדיין אלא מה שענינו רואות. יט. לפי הסיכום של הרב כהן בעמ' מ-מא, השמטתי רק ספר הכלבו (שלא הכריע), כי כיום נודע ונתברר שאינו ספר עצמאי אלא הוא מהדו"ק דארחות חיים וכאמור לעיל פרק ב ערך פרוכנס. כ. מכאן ועד סוף הפרק כתבתיו מחדש כעת בהרחבה רבה ובצורה מדויקת, לאור מה שראיתי כעת בספרו של

מעין שבע, אבל יש גם פרצוף היומי שבו כן שייד, ולכאורה ע"פ הקבלה העיקר הוא הפרצוף הזמנים, אבל מ"מ למעשה א"א לדלג לגמרי על פרצוף היומי ע"ש בהרחבה, ולצערי טרם זכיתי לעסוק בחלק הנסתר דתורתינו, והעתקתי הדברים כמעשה קוף (בעלמא), ובחלק השני בא הרש"ש לבאר איך אפשר לחלוק על רוב מנין ובנין מהפוסקים, ועל זה השיב שבאמת גם על פי הפשט נראה מסתימת התלמוד, שיש לומר מעין שבע גם בליל הסדר, ודברי רב ניסים הם חידוש שנאמרו מסברא ואין להם רמז בתלמוד גופא, ולכן כבר אי אפשר לומר שדברי המקובלים כאן יש להם סתירה מגמרא מפורשת, ונמצא שיש כאן מחלוקת הפוסקים בפשט, ולכן הקבלה תכריע. ע"כ תמצית דתמצית של ביאור תשובת הרש"ש בספרו של הגרי"מ הלל שליט"א.

ומ"מ עדיין יש להבין, איך השיב בזה הרש"ש על השאלה השניה שנשאל מחכמי תונס, שהוא נגד "פסק השלחן ערוך ההולך אחר רוב בנין ורוב מנין", ואילו שאלוהו שהוא נסתר מדברי איזה פוסקים שלמדו כן מן התלמוד, היה מובן התשובה, אבל עתה שנשאל מדעת רוב הראשונים והגאונים, איך מתורץ זה בסתימת התלמוד.

ונראה לי הצעיר לומר שעיקר המונח בכוונת הרש"ש הוא, שכיון שבגמרא אין רמז לחילוק זה, הו"ל לכל הפוסקים הקדמונים לכותבו, ולהשמיענו שאין דברי הגמ' כפשוטם, ונמצא שהרש"ש התכוון להוכיח מסתימת הגמ' שדעת הרמב"ם ורס"ג ורע"ג<sup>כ</sup> ועוד הרבה פוסקים שלא כרנ"ג והבן. ולמשנ"ת יוצא שהרש"ש בעצם

חכמי תונס, והיא נמצאת בין הע"ז שאלות המובאות בספר נהר שלום אות ס"ו, וזה לשון חכמי תונס: "אם יש לומר ברכת מעין שבע בליל פסח כשחל בשבת ולסמוך על הרב חמדת ימים שאומר כן היפך פסק השלחן ערוך ההולך אחר רוב בנין ורוב מנין". עכ"ל. הרי ששאלתם כוללת שני שאלות: שאלה א' האם נכון הדבר שעל פי קבלת האר"י יש לומר מעין שבע בליל הסדר וכפי שכתב בעל חמדת ימים, או שאין זה נכון לפי קבלת האר"י. ושאלה ב' אף אם כך נכון על פי האר"י מ"מ קשה לעשות כן למעשה שהוא נגד "פסק השלחן ערוך ההולך אחר רוב בנין ורוב מנין". ועל שאלות אלו השיב הרש"ש בקיצור לשון כדרכו בקודש (נהר שלום דף ל"ב ע"ב): יום טוב דפסח שחל להיות בשבת צריך לומר ברכת מעין שבע כשאר יום טוב שחל בשבת. אף על פי שנראה שאין לה מקום, מ"מ צריך לאומרה גם בליל פסח שחל בשבת, כיון שהזכרה בתלמוד (שבת כד:) ולא חילקו בין פסח לשאר יום טוב. ואותו חילוק שכ' הר"ן הוא מסברא. עכ"ל רבינו הרש"ש.

וכבר ביאר הגרי"מ הלל בספרו "ברכת מעין שבע בליל הסדר שחל בשבת" בחלק ב', באורך רב (והדברים מבוססים על אדני פז, הלא המה תשובות הכפ החיים והרב עובדיה הדאיה, בביאור דברי הרש"ש הללו), שדברי הרש"ש מתחלקים לשניים: בחלק הראשון כתב הרש"ש להם שאף שלכאורה אין לזה מקום ע"פ הקבלה, מ"מ זה רק לכאורה אבל באמת כן צריך לאומרה ע"פ הקבלה (וע"ש שהאריכו לבאר הענין הזה, שיש בחינת פרצוף הזמנים שבו לא שייד

הגרי"מ הלל הנזכר לקמן בסמוך.

כא. ואף שמסתמא לא היה לרש"ש את סידור רס"ג ורע"ג, מ"מ ממה שכל הראשונים לא הביאו חידוש זה

בודדים בא"י שהמשיכו את מנהגי המוסתערבים שאמרו מעין שבע. ולא נפלאות ולא רחוקה היא שכל זה - או לפחות חלק מזה - צירף הרש"ש בחכמתו הרבה, ולכן הסיק לנכון שגם ע"פ הפשט יש לאומרה.

**ובאן** המקום לציין שישנו חידוש מפורסם של רבינו הרש"ש וסיעתו, וגם הוא בענין ברכת מעין שבע, להורות לומר מעין שבע בכל מנין ומנין אף במקום שאינו בית כנסת קבוע, וכן הנהיגו רבינו הבן איש חי וכל סיעתו. וגם חידוש זה הוא נגד פסק מפורש של השו"ע סימן רסח בשם הראשונים. וגם על חידוש הרש"ש הזה תמחו רבים, עד שנתברר לאחרונה, שפסק השו"ע בזה מיוסד על דעה יחידאית ממש בראשונים, ודעת רוב ככל הראשונים אכן לברך מעין שבע בכל מנין, וכבר האריך בזה ידידי מבקש האמת רבי עמנואל מולקנרוב בספרו החדש "תורת הקדמונים" סימן נא, עמ' שג ואילך ושם סיכם: "ולפי מה שביארנו יש מקום גדול גם עפ"י הפשט לומר ברכה זו בכל מקום לדעת רוב הראשונים הן שמתבאר כן מדבריהם וכמו שהבאנו לעיל והן שסתמו ולא כתבו שום חילוק בזה, ודעת ספר המנהגות והריב"ש דעת יחיד הם, ואף מסתבר מאוד שלא ראו את דברי הגאונים והראשונים הנ"ל" [ואגב דעת לנבון נקל ששני חידושים אלו קשורים זה בזה, שלדעת הרש"ש והמקובלים תקנת ברכת מגן אבות, גידרה בחזרת הש"ץ לערבית שבת (וטעם המזיקים הוא רק טעם היסטורי של התקנה, אבל בפועל גדר תקנת חז"ל תיקנו חז"ל היא שבכל ערבית שבת יש

דעתו שההגדרה של חכמי תונס: "פסק השולחן ערוך ההולך אחר רוב בנין ורוב מנין", אינה מדויקת ומוכרחת, ואדרבה חידוש מסביר גדול כזה היה ראוי לכותבו הרבה פוסקים, וכיון שיש רק מעט מאד ראשונים שהעתיקו כן להלכה, א"כ אדרבה מסתבר "שרוב מנין ורוב בנין" של רבותינו הראשונים לומר מעין שבע, וזה ממש כמו שהעליתי והוכחתי בס"ד לעיל בפרק זה, שכן באמת היה מנהג רוב ככל קהילות ישראל בתקופת הראשונים, ובאמת כיום שיש בידינו ריבוי ספרי ראשונים, וחזינן שרובם ככולם לא העתיקו כלל דברי רנ"ג, ומוכח שרוב ככל הראשונים, הסכימו לנהוג בפועל כמנהג קהילותיהם לומר מעין שבע.

**ויש** להוסיף עוד שהרש"ש יכל בהחלט להכיר ולדעת שמנהג הרבה אשכנזים בימיו היה עדיין לומר מעין שבע (הן על ידי הכרת קהילות האשכנזים בפועל בארץ ישראל, והן על ידי תיירים ושרד"ים מחו"ל, והם על ידי ההוראות בסידורי הדפוס האשכנזים שהיו נפוצים); וכן ידע כמובן דברי האבודרהם והב"י שכן הוא מנהג ספרד הישן; ויתכן גם שבהיותו בתימן עיין הרש"ש בתכלאל עתיקות וישנות ולמד משתיקתם שהם נהגו לברך (אף שבפועל בימיו בכל תימן נהגו שלא לומר); וגם מסתבר שראה דברי שבלי הלקט מאיטליה שכתב לאומרים וגם יכל לדעת על מנהגם בזה מסידורי הדפוס שלהם; ויתכן גם שבבתי הכנסיות של בני מרוקו בירושלים בימיו שהמשיכו לנהוג לפי מנהגי מרוקו<sup>20</sup>, עדיין אמרו מעין שבע; גם יתכן שבזמנו עדיין היו בתי כנסיות

אלא בשם רנ"ג, מוכח בבירור שרס"ג ורע"ג לא כתבו כן להדיא.

כב. עיין עלי הדס עמ' 19-20, ובקונטרס המילואים לספר עלי הדס עמ' נז, כמה מקורות שבתי הכנסיות של עדות המערביים בירושלים המשיכו במנהגי המערביים, ולא נגררו אחר מנהגי הספרדים המקומיים.

## מנוחה ברכת מעין שבע בשבת פסח בדרום עא

היום האיטלקים<sup>כד</sup>, וגם 'התושבים' במרוקו לא ביטלו בזה מנהגם. ואמנם נכון הדבר שבספרד שסמוך לגירוש ולאחר האבדורה שינו ע"פ הטור (כשם רנ"ג), אבל הרי בזמן האבדורה עדיין נהגו כן, אע"פ שידעו גם ידעו דברי רנ"ג, שהרי ספר הטור רגיל עד מאד בפי האבדורה ושאר חכמי זמנו בספרד, וע"כ דס"ל שאין לשנות מנהג ספרד ע"פ דברי רנ"ג שאינו מגאוני בבלי.

**והטעם** ששינו אח"כ את המנהג, אינו כלל משום דברי רנ"ג, אלא הוא כמו הרבה מנהגים ששינו בספרד ע"פ הטור (בנו של הרא"ש שקבלוהו לרבם המובהק), וכמו שהתחילו באותה התקופה גם הספרדים לברך ברכת "הנותן ליעף כח" ע"פ הטור שהזכירה להדיא כמנהג אשכנז. ועין רואה שהברכה מופיעה בהרבה סידורים הספרדים מהתקופה שלפני גירוש ספרד ואחריה, ורק אחרי הדפסת השו"ע חדלו רוב המדפיסים להדפיס ברכה זו, ורק מעטים המשיכו בכל השנים להדפיסה, עד שהחזירוה כולם בערך אחר מאה חמשים שנה, כאשר התפרסמה הוראת האר"י בזה<sup>כה</sup>. ונמצא שהאר"י לא חידש מנהג זה, אלא בסך הכל סמך ידיו וקיים את מנהג

לעשות חזרת הש"ץ מקוצרת). ולדבר זה של גדר תפלת מעין שבע כחזרת הש"ץ, יש מקור נפתח בדברי האר"י והמקובלים וכידוע, וע"ע בספר תורת הקדמונים הנ"ל עמ' שנד בהערה של כותב השורות הללו, שהוכיח כן מממה שמשמע בסידור רס"ג, שמנהגם בבבל היה, שהחזן בברכת מעין שבע עומד במקום המיועד לחזרת הש"ץ בשונה מכל ערבית שאין בה ברכת מעין שבע ע"ש].

**כגפרק ה: כללים בהנהגת הספרדים, אימתי נהגו ע"פ מרן ומתי ע"פ האר"י ומתי ע"פ המנהג**

**הרב** אלעזר הכהן בספרו כתב, שגם כל הקהילות שבעבר נהגו כן, במשך הדורות עמדו וביטלו מנהגם, והוא משער שזה מחמת שנודע להם דברי רנ"ג שדבריו דברי קבלה (ונמשך אחרי השערתו שהיה מגאוני בבלי, ומייצג מסורת הישיבות בבבל, שהם המשך מנהגי האמוראים בבבל) והאריך בזה הרבה.

**אך** אחר המחילה זה אינו מדויק, חדא, שכן נוהגים עד היום האשכנזים הייקים המחזיקים בכל מנהגי אשכנז, וכן נוהגים עד

---

כג. פרק זה נדפס בשינויי סדר ועריכה קלה במנוחה בדרום גליון א, ומקורו הראשוני ממאמר זה, וכאן שב ונדפס במתכונתו המקורית במאמר זה עם מעט שינויים והוספות.

כד. ועכ"פ כך נהגו שם כולם עד אמצע תקופת האחרונים, ואחר מכן כבר אין ראיה כלל מהנהגתם וכנרמז לעיל פרק ב' בערכם.

כה. ראה: מ' חלמיש, 'ברכת הנותן ליעף כח', אסופות א, עמ' ססא-שעז. [והנני להוסיף כעת שהנ"ל בעמ' שסד הביא שהברכה נמצאת בהרבה כתבי יד ספרדיים (רוב כתבי היד שם שאינם גורסים ברכה זו הם של מנהג קטלוניה ואכמ"ל), וכן בכל הדפוסים הספרדיים הראשונים בשנות הר' וכן בסידורי ונציה משנים ש"ו שכ"ד, ובעמ' שעד ציין שכן גם בדפוסים ונציה משנים שעד ש"צ ואמסטרדם ש"צ. ובעמ' שעג הביא שבהרבה מאד סידורים של ונציה ואמסטרדם משנות הש' אין ברכה זו כגון ונציה של"ב שנ"ח (שם גם ציין שאינו בונציה ש"ו, ולכאורה סותר למה שכתב הוא עצמו בעמ' שסד שבונציה ש"ו יש ברכה זו וצ"ע). צירוף כל הנתונים הללו מוליך למסקנה די ברורה והיא שמראשית שנות הדפוס באזור שנות הר"ן ועד שנת ש"ל בערך, היתה הברכה נמצאת בכל (או ברוב ככל) סידורי הדפוס הספרדיים, מאז ונציה המאוחרים שכנראה הראשון שבהם הוא ונציה של"ב, החלו להשמיט ברכה זו ברוב הדפוסים בעקבות פסק השלחן ערוך ואת אמת, אבל עדיין היו מעט סידורי דפוס שהמשיכו להדפיס ברכה זו, וכמו כן משנות הת' כבר



הספרדים עליהם את מרן הב"י לרובם בכל התורה, ושינו כל מנהגיהם על פי פסקיו (ורק בדברים מועטים, ונער יספרם, ראו חכמי הדורות לשמור המנהג הקדום כמו בענין השקיעה דגאונים וכדומה, וכל אחד מטעם מיוחד) ורק כאן חכמי הספרדים חזרו למנהג הישן כי גם האר"י תמך בו, וה"ה לגבי לברך ברכות השחר כשלא נתחייב בהם, שגם בזה מנהג ספרד מאז ומקדם פשוט לברך, וגם האר"י קיימו, ולכן המשיכו המנהג בזה גם נגד השו"ע.

**אבל** אותם הוראות האר"י שהם נגד מנהג הספרדים, הרבה מאוד לא נתפשטו אצל כל הספרדים אלא אצל מיעוטם. ואציין כעת בקצרה כמה דוגמאות: א' בענין לבישת תפילין דרבנו תם אף שלדעת האר"י יש

רוב הספרדים שבימיו, ואכן שיטת האר"י כמעט תמיד לקיים מנהגי הספרדים שבימיו, אף כאשר ידע שאינם עתיקים מאד<sup>1</sup> (וכגון כאן, וכמו המנהג לחלוץ תפילין במוסף של ר"ח, שאיננו מנהג קדמון וכמבואר בספר שרשי מנהג אשכנז כרך ה' עמ' 558-565).

**וכראות** חכמי הספרדים, שגם האר"י קיים מנהג הספרדים לברך הנותן ליעף כח, שבו וחזרו למנהגם ולא חששו לפסק השו"ע<sup>2</sup>, ולפי האמור טעמם פשוט שהרי קיי"ל לא אמרינן סב"ל כנגד מנהג, אלא דלולי דברי האר"י היה ראוי לשנות המנהג עצמו ע"פ השו"ע, וכמו שביטלו כל קהילות הספרדים בפועל את רוב המנהגים העתיקים בגלל פסקי השו"ע, ולא רק בדברים שיש בהם חשש של סב"ל, אלא בפועל קיבלו

בהרבה הדפוסים חזרה ברכה זו, ובשנות הת"ק כבר חזר ברכה זו לרוב ככל הדפוסים. נמצא שברכת הנותן ליעף כוח היתה נהוגה אצל הספרדיים לאורך כל שנות הדפוס בלא הפסק גמור כלל, אלא שהיה כמאה חמישים שנה שהיה הפסקה חלקית, שרוב הדפוסים לא הדפיסו ברכה זו אבל מ"מ מיעוטם המשיכו להדפיס ברכה זו. ומכיון שבאותם שנים סידורי דפוס היו יקרים בדמים ולא נזרקו לגניזה אלא אחר שימוש של עשרות עשרות שנים, אם כן פשוט שבכל קהילות הספרדים לכל תפוצותיהם היה בהישג יד דפוסים ספרדיים רגילים ופשוטים שנכתבה בהם ברכה זו, וכן פשוט בעיני שבכל קהילה היו כמה זקנים "שמרנים" שהמשיכו בפועל את מנהג זה גם נגד השלחן ערוך בבחינת "מנהג עוקר הלכה". ורק לכן מובן איך בסופו של דבר שב והתקבל בכל קהילות הספרדים לברך ברכה זו, למרות שכרוב כלל התורה לא שינו מנהגים ע"פ תורת הקבלה].

**בז.** ובתנאי שהמנהג הקדום לא סותר אותם, אלא הם כמו תוספת, כמו ברכת הנותן, שגם בספרד הקדומה נהגו לברך כמה ברכות שלא הוזכרו בתלמוד, וא"כ גם לדעתם אין שום בעיה לומר הנותן, ופשוט שדעת האר"י שמותר לברך ברכות שלא הוזכרו בתלמוד, וכמנהג בפועל של כמעט כל קהילות ישראל בתקופת הראשונים, ולא חששו לשיטת רבינו אברהם בן הרמב"ם ועוד קצת ראשונים שאסרו זאת. אבל אין לומר שכן היה בנוסח הגמ' המקורי, כי לא נמצא שום ראשון שגרס ברכת הנותן ליעף כח בגמ'.

**בז.** חוץ מקצת מרוקו, וטעמם שגם בזמן האר"י הם לא אמרו ברכה זו ודוק נוכחת יש להוסיף שבאמת אחד המפורסמים בדור האחרון בזה הוא הגר"ש משאש שהוא מן מקצת הקהילות שלא מברכים הנותן, ועין רואה בסידור "זוהר השמש" של הרב משאש שיש שם שינויים מפליגים בנוסח ברכות השחר, וכולם ע"פ נוסח הקדום של התושבים במרוקו, וכנראה בקהילות ההם אמרו ברכות השחר כל אחד בביתו בעל פה, ולכן המשיכו בזה את מנהגם הקדום, ורק בשאר התפלה הנאמרת בבית הכנסת מתוך סידורי הדפוס בזה קבלו את נוסח הספרדים. ובנוסח מרוקו הקדום מסתמא לא היתה ברכת הנותן ליעף כח, וכמו שלא היתה ברוב קהילות ישראל הישנות מלבד אשכנז וספרד. ולפי כל האמור שפיר קהילות אלו לא שינו מנהגם, כי האר"י מעולם לא אמר להנהיג זאת אלא בקהילות שנהגו כן מקדם, ולאותם הנהגים כן חזק הדבר על פי חכמת הקבלה, אבל בודאי גם על פי הקבלה אין חיוב להנהיג זאת, והראיה שגם המקובלים מודים שחז"ל והגאונים לא תיקנו זאת לכל ישראל].



ול"ש בזה ספק, וכמ"ש כמה פוסקים. ומכח זה העלה שכל זה אינו אלא בדברים המפורשים באר היטב באר"י, ולא רק מתוך דיוקים מלשונו ואינו ברור בבירור גמור ע"ש. ולשיטתו פסק גם בנידון דידן, שמי שאין לו מנהג ברור לא יאמר (אור לציון ח"ג פרק ט"ו סעיף כ"ד בהערה). ולשיטתה קאי דלא אמרינן כלל זה אלא באר"י, אבל כלפי הרש"ש ל"ש כלל זה.

**אולם** יש לידע שכל מה שכתבו רבותינו מצוקי ארץ גדולי הספרדים בדורות האחרונים, בביאור וגדרי כלל זה - דלא אמרינן סב"ל נגד האר"י, שרשו נעוץ במה שסברו, שברכת הנותן ליעף כח הוא חידוש מחודש של האר"י, ולא היה כן מנהג ספרד בימיו, והם הבינו זאת מדברי הטור, הכותב להדיא שזה ברכה שנוהגים בה האשכנזים, אבל לפי מה שבררנו בס"ד שלאחר מכן בעקבות הטור, נתקבלה הברכה גם בספרד עצמה, וכך היה בפועל מנהג רוב הספרדים בזמן האר"י (כן הוא בכל סידורי הדפוס שעד זמנם של האר"י והשו"ע, וכגון נאפולי ר"נ וליסבון ר"ן וונציה רע"ט ורפ"ד ועוד, וכן ברוב כתבי היד מלפני הגירוש ועיין לעיל הע' 22).

**ומאידך** עיננו הרואות, שקהילות ספרד לא תמיד קיבלו את חידושי האר"י, וכשאנו בודקים אנו מוצאים שזה בדרך כלל בחידושי האר"י שהם נגד המנהג, א"כ חזינן

להניחם, הנה בפועל עד לפני חמשים שנה 90% מכל יהודי הספרדים בעולם לא לבשו כלל תפילין דרבנו תם אלא רק תפילין של רש"י, שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך, וכן ראיתי להדיא בעלון של הרה"ג ר' יצחק יוסף שליט"א שהעיד בגודלו שעד שעורר על כך מרן אביו זיע"א היו רק מעטים בארץ ישראל שלבשו תפילין של ר"ת. ב' ההגהות הרבות של האר"י בנוסח התפלה, לא התקבלו אצל כלל קהילות הספרדים, אלא רק אצל חלקם הקטן ובעיקר בעיראק וסוריה וא"י, וגם אצל חלק קטן זה מדובר בעיקר במאתיים השנים האחרונות, וראה במאמרי: 'בירורי נוסחאות בתפלת מוסף של שבת', מנורה בדרום, אדר תשפ"א עמ' סא הע' ג. ג' דברי האר"י לכסות תפילין של ראש עם הטלית לבלתי יראו כלל, לא נהגו כן הציבור בכללות בשום קהילה, ובג'רבא הנהיגו כן רק לפני דור אחד. ד' מנהג י"ב חלות הרבה קהילות הספרדים לא נהגו כן, וכגון רוב בני תוניס וג'רבא (אלא שבזה יש לדחות שטעמם כי כבר מהר"ו לא נהג בזה וכעדות בנו מהרש"ו).

**ולפי"ז** נראה שהכלל המדויק הוא שלא אומרים סב"ל נגד האר"י, כאשר היה מנהג כזה בספרד.

**והנה** מורינו הגר"צ אבא שאול זיע"א (אור לציון ח"ב מבוא ענף ה') האריך בענין כלל זה, ושם כתב שטעם הכלל הוא משום שדברי האר"י הם מפי אליהו, והם ודאי גמור

בח. אלא שדוגמא זו היא לבדה אינה מוכרחת, כי מלשונות האר"י בענין זה, לא משמע כל כך שבא לחדש איזה הנהגה, אלא רק לבאר את המנהג המפורסם, ולכן יש מקום גדול לפרש בדברי האר"י שאין כוונתו לכסות התפילין לגמרי, אלא רק בא לבאר למה נוהגים לשים הטלית על גבי גג התפילין, וצריך לברר איך נהגו המקובלים בירושלים בדור שלפנינו, וגם אם נניח שאכן לאמיתו של דבר כוונת האר"י לכיסוי גמור, מ"מ מובן למה הפשטנים לא נהגו בזה כהאר"י כי סוף סוף אינו מפורש לגמרי בדברי האר"י, ורק המקובלים המיישרים כל אורחותיהם לפי האר"י, אולי נהגו גם בזה כפשט לשוננו [תודתי לידידי המקובל הרב יהודה עדס על עזרתו בהבהרת סוגיא זו].

שלא קיבלו דברי האר"י כודאי גמור (או שעכ"פ אין בכוחם לשנות מנהג ישראל, שמנהג עוקר הלכה).

**וא"כ** הדרך המחווה בזה הוא כמשנ"ת, שהיכן שהאר"י מסייע למנהג לא אמרין סב"ל, וזה בצירוף הכלל הידוע דלא אמרין סב"ל במקום מנהג, ורק שהמנהג עצמו היה צריך להשתנות ע"פ השו"ע וכדרך הספרדים בדרך כלל, אבל באותם מקומות שהאר"י כתב כמו מנהג הספרדים, בזה קיבלו הוראות האר"י נגד מרן, וממילא אין חשש סב"ל כי לא אומרים סב"ל נגד המנהג<sup>כט</sup>.

### פרק ו: האם אומרים סב"ל נגד הרש"ש, ותגלית על שורש שיטת הרש"ש בקבלה

**ומעתה** בנידון דידן סברא גדולה היא גם כלפי הרש"ש, שאין ספק שהוא מקובל גדול מאוד, ובעיני רבים נחשב "אריז"ל שני", והוא בגודלו הורה למעשה, לנהוג כאן כמנהג הספרדי הקדום, יש מקום גדול לומר דלא אמרין סב"ל נגד המנהג הקדום שהורה כמותו הרש"ש [וכל זאת בנוסף לטעם הפשוט, שעליו סמכו כל כל גדולי המקובלים שהנהיגו לומר מעין שבע ע"פ הוראת הרש"ש, ולא חששו לסב"ל, וזאת מחמת שהרש"ש להדיא כתב בראש מכתבו זה ובעוד מקומות, שכל חידושו בקבלה הם מיוסדים אך ורק על דעת

האר"י, ואינם מחידושי עצמו, והאריך בזה הגר"מ הלל הרבה מפי ספרים וסופרים בספרו "אהבת שלום", ולכן מקובל בידי חכמי הספרדים שדברי הרש"ש הם כבירור מוחלט מהי דעת האר"י, ולכן לדידן הוי כמו שהורה האר"י להדיא לומר מעין שבע בליל הסדר, ולא אמרין סב"ל נגד האר"י. דכאמור לעיל גם בר מן דין, עצם הכרעת הרש"ש בקבלה, דיי בה אף אילו לא הוציאה מתוך כתבי האר"י.

**ועוד** שנראה לענ"ד שמנהג שנהגו בו כל עשרת קהילות ישראל בעבר, ל"ש לומר בו סב"ל כלל, והוא ק"ו מכב"ל נגד מנהג רג"ל, שאומרים אותו גם כשקהילה אחת נהגה במנהג מסוים ולא שאר קהילות, וק"ו כשכל ישראל נהגו במנהג אחד שבודאי זהו עיקר ההלכה, ואפשר לסמוך ע"ז בכל התורה כולה, וגם בסב"ל, ואין מקום להקשות למה כלל זה לא כתוב בספרי הפוסקים, לפי שלא הוצרכו לכותבו, שהרי מעולם לא היה מקרה שבא חכם וביקש באופן מודע, לשנות מנהג שנוהגים בו כל קהילות ישראל.

[**ויש** להוסיף כעת, דעכ"פ באותם קהילות ישראל שידוע לנו בבירור מדברי הראשונים ומספרי מנהגיהם שנהגו בעבר לאמרו, ולא חששו אז לסב"ל בזה, וכידוע לא אמרין ספק ברכות להיקל במקום מנהג ידוע, לכאורה נראה שאם רואים חכמי הדורות לחזור למנהג הישן מחמת הגלות

כט. וכמדומה שלמה הלך זה כיוון מרן הגר"ע יוסף זצ"ל, בשו"ת יביע אומר ח"ב סימן כה אות יג: "איברא שעכשיו נהגו הכל לברך ברכת הנותן ליעף כח. ומ"מ אינו מוכרח לומר שנהגו כן עפ"ד האר"י ז"ל דוקא. שהרי גם אחינו האשכנזים כולם מברכים אותה, אף על פי שרבים מהם אינם הולכים אחר תורת הסוד שגילה רבינו האר"י ז"ל". עכ"ל היב"א. ולהאמור הסידורים הישנים מוכיחים בבירור בדומה לדבריו, והכח עדיף מנביא.

**אולם** באמת ידוע, שספר פרי עץ חיים הנ"ל, כלול בו כמה מהדורות שונות מכתבי רבי חיים ויטאל, המסומנות בשמותיהם, וקטע המסומן שם "מ"ב" היינו מהדורא בתרא, הלקוחה מתוך הספר של מהרח"ו "אדם ישר", שכבר כתב עליו ר' יעקב צמח שהוא הספר בקבלה החשוב ביותר של מהרח"ו, ומטעם זה כינה אותה מהר"ם פאפירש "מהדורא בתרא".

**ובדור** אחרון, שנחקר הרבה השתלשלות וסדר עריכת כתבי מהרח"ו, העלה החוקר התורני הרב יוסף אביבי שליט"א מחבר הספר 'קבלת האר"י', שרוב ספרי ר' חיים ויטאל הם חידושי האר"י שכתבם מהרח"ו מפיו בחייו וסידרם כמות שהם בהרחבה לאחר מותו, ואילו ספר "אדם ישר" הוא ספר שכתבו מהרח"ו עצמו בזקנותו, ובו **ביאר** עומק דעת האר"י, שכידוע דברי האר"י בהרבה מקומות אינם כפשוטם.

**וידידי** הרב עדס הנ"ל גילה, שלמרבח הפלא הרש"ש תמיד נקט לעיקר את הכתוב בקטעים הללו, שהם כאמור ביאור מהרח"ו ותורת האר"י, וא"כ יפה דחק הרש"ש כל שאר הקטעים שהם ממהדו"ק, ולדעת מהרח"ו עצמו אינם כפשוטו, ועוד גילה ידידי הנ"ל שהרש"ש לא הסתפק בזה אלא אחר שלמד בעיון עצום כל הקטעים השייכים לספר "אדם ישר", שכאמור הם בגדר **ביאור לאר"י**, הבין הרש"ש והסיק איך לפרש דברי האר"י לאמיתותם נגד פשטם הפשטי, והמשיך לפרש שאר דברי האר"י, אף אותם שאין להם התייחסות מפורשת ב"אדם ישר", לפי אותה שיטה שסלל מהרח"ו בספרו "אדם ישר".

נגלות דברי המקובלים, א"כ הדר תוקף המנהג למקומו ולא חייבים לחוש לסב"ל בזה, דהגע עצמך דאם באותו הדור ששינו המנהג היו רוצים אחר חמשים שנה להחזיר המנהג ליושנו, ודאי שיכלו אז לומר דלא חיישינן לסב"ל במקום המנהג, אף שהפסיק לזמן קצר. וא"כ מה לי זמן קצר ומה לי זמן ארוך. אלא שיש לפלפל טובא בזה, וזה לכאורה תלוי בהסברים השונים, שניתן לבאר בהאי כללא דלא אמרינן "סב"ל במקום מנהג", ומכיון שלא זכיתי לע"ע ללמוד סוגיא זו, ולכן אקיים בעצמי דברי חז"ל: "יפה שתיקה לחכמים קל וחומר לטפשים".

**וביון** שכבר דיברנו בענין גדלות הרש"ש, יש בנותן טעם להביא מה ששמעתי מידי"נ המקובל ר' יהודה עדס שליט"א מח"ס "היכל מלך" - סיכום תורת הקבלה של הרש"ש, שיש הטוענים שבאופן כללי ביאורי הרש"ש בדברי האר"י הם מחודשים מאוד, ובפרט שיש הרבה מקומות שהאר"י ב"פרי עץ חיים" (=עץ חיים בעריכת מהר"ם פאפירש) דיבר באותו ענין בהרבה מקומות (נניח לשם דוגמא - עשרה מקומות שונים), ובשבעה מתוכם כתב האר"י בסגנון אחד ובג' בסגנון אחר, ולכאורה אית לן למיזל בתר רובא ולדחוק סגנון הג' מקומות באיזה דוחק, אולם למרבה הפלא הרש"ש באופן שיטתי נוקט לעיקר את פשט הלשון שבמיעוט המקומות ודוחק דווקא את הלשוניות שברוב המקומות, וזה דבר שאומר דרשני, ובאמת מטעם זה יש מעט מקובלים שנטו מדרך הרש"ש, אבל בפועל חזינן שרוב ככל מקובלי הספרדים קיימו וקבלו תורת הרש"ש בקבלה, ומינה לא זעו.

ל. שכאמור מסומנים להדיא כמהדו"ב, אלא שמצוי בדפוסים הרגילים טעויות בציונים אלו, אבל הרש"ש כידוע למד מתוך כתי"מ מדויקים.

רומניא, צפ"א הקדום, מרוקו, מוסתערבים בא"י, קהילות המזרח במצרים ועוד).

**ובימינו** אנו יודעים שכל נוסחאות התפילה שבכתבי האר"י, אינם חידוש שלו, אלא הכרעה שהכריע דעתו הגדולה והרחבה, מתוך כלל הנוסחים שהכיר.

**והמענין** שלמרות כל ידיעותיו וגדלותו, כמעט לא שינה מנוסח הספרדים כלום (אף שבכל שורה ושורה מסידור התפילה, הכיר עשרה נוסחאות אחרות) ולא שינה האר"י בנוסח הספרדים רק כמאה הגהות קלות וקטנות של מילה וכדומה, ועוד כחמש שינויים בולטים. וזה מוכיח את האמור שבאופן כללי האר"י ז"ל הורה להמשיך מנהג הספרדים בדורו<sup>ל</sup>, ולא כפי הרושם שיש לבני דורנו כאילו תורה חדשה מהאר"י תצא.

**ובס"ד** זכיתי לעיין במשך השנים בכל הגהות האר"י לתפילה, ומצאתי לכולם מקורות קדומים לימיו, וגם לכולם יש גם טעם פשטי, ואאריך בזה ברצות ה' בהזדמנות אחרת, ורק אציין כמה גרגרים בקציר האומר. כידוע נוסח ספרד הישן במוסף שבת היה "למשה צוית על הר סיני מצות שבת זכור ושמור ובו צויתנו להקריב וכו'" וכ"ה נוסח הרמב"ם ותימן וחלק מנוסח מצרים הקדמון בגניזה, אבל האר"י שינה לומר את נוסח "תכנת שבת וכו'", וזה נראה קצת תמוה, אבל באמת שכן הוא נוסח כמעט כל קהילות ישראל מלבד ספרד הקדומה

**נמצא** שהרש"ש בנה שיטתו על ספר האחרון - המוסמך של מהרש"ו, והחולק על כללות שיטת הרש"ש הרי הוא חולק על שיטת מהרש"ו, שהוא הוא הצינור הראשי לכל כתבי האר"י שבידינו. עכת"ד ידידי המקובל הנ"ל (והוסיף הנ"ל, שדיבר בזה עם הרב יוסף אביבי הנ"ל, והודה לו בפה מלא שהרש"ש בנה שיטתו על ספר אדם ישר, וכן הודה ששיטת הרש"ש היא שיטת מהרש"ו).

**ודרך** הילוכנו למדנו, שהרש"ש לא רק מקובל עצום היה, ולא רק פוסק עצום בחלק הנגלה, אלא גם ניחן משמים בחוש הביקורת, וגילה וידע היטב את סדר עריכת כתיבות מהרש"ו ומהותם, מה שגילו חוקרי דורינו אחר חקירות רבות ועמל רב. ובאמת היודע יודע שהרבה מחכמי ישראל ניחנו בחוש זה, וכגון הרמב"ן והרמב"ם והיעב"ץ והחיד"א, ועוד רבים רבים (ובמק"א אאריך בזה בס"ד).

## פרק ז': גודל בקיאות האר"י ז"ל בנוסחאות התפילה ודרכו לקיים מנהגי הספרדים

**ודע** שגם האר"י ז"ל, חוץ מעוצם גדולתו בחכמת הנסתר וגדלותו בחכמת הנגלה, גם ניכר מכל הגהותיו לסידור, שהיו פרושים לפניו כל הנוסחאות התפילה שנהגו ברוב קהילות ישראל שבימיו (נוסח הספרדים, קטלוניה, ארגוניה, אשכנז, צרפת, פרובינציא,

לא. ולפי המקובל האר"י עצמו התפלל בנוסח זה שכתב בשער הכוונות, אבל כבר כתבתי במאמרי: 'עוד בענין נוסח יי מלכותיה (קאים) לעלם ולעלמי עלמאי - תגובה לתגובה ומילואים', קובץ בית אהרן וישראל קצ"ח - אב אלול תשע"ח, עמ' קמד-קמו, שיתכן מאד שהאר"י עצמו התפלל בנוסח אשכנז, וכל שער הכוונות הם הוראות האר"י למהרח"ו הספרדי איך יתפלל נכון בנוסחו, מ"מ משער הכוונות עולה שהאר"י הורה למהרח"ו להמשיך מנהגי ונוסח הספרדים ולא אמר לו לשנות אלא מיעוטם ממש.

לדחות מה שהיה ניתן לומר לכאורה, שאף שבכל ברכה זו העיקר כנוסח אשכנז כי יש בו פ"ז תיבות ותואם לדברי הקדמונים, מ"מ לגבי תיבת "בפה" שבוזה רק בנוסח אשכנז כתוב "בפה", ואילו בשאר עדות ישראל כתוב "בפי" וכנכון על פי הדקדוק, א"כ לגבי תיבה זו ראוי לנטות מנוסח אשכנז, ועל זה השיב האר"י לנכון שאין זה מחלוקת נפרדת, אלא אדרבה רק נוסח אשכנז ששמר על פ"ז תיבות, דווקא הוא גורס "בפה" שהוא בגימטריא פ"ז, ובמילים אחרות אין ראייה כלל משאר עדות על פרט זה, ושפיר יש להשאיר גם בתיבה זו את נוסח אשכנז על מתכונתו בלא שינוי (ועיקר ענין פ"ז תיבות מקורו בספרות ההיכלות הקדומה מאוד, והוא הנוסח הקצר ביותר, ולכן יתכן באמת שהוא המקורי כאן).

### פרק ח: טעמי שאר הקהילות ששינו מנהגם בזה

ונחזור לראשונות, שמלבד בני ספרד ששינו המנהג בגלל הטור כדרכם, וכמבואר באורך לעיל פרק ה. גם בתימן שינו המנהג וכנראה בגלל שכ"כ בשו"ע והרמ"א, וברמב"ם אין דברים מפורשים, ולפיכך העדיפו לנהוג בזה בשב ואל תעשה, ובפרט שיש כאן ענין סב"ל (אמנם בעיני מו"ר הגר"י רצאבי נראה הסבר זה דחוק, שהיה מן הראוי להם לקיים מנהגם, ולהסתמך על דברי האבודרהם שהסכים למנהג זה. ולכן לדעת מו"ר מסתבר שהיה מקצת מקומות בתימן שנהגו שלא לומר מאז ומקדם,

בלבד, שכ"ה בנוסחי: רע"ג, רס"ג, רשב"ן, חלק ממצרים הקדמון, אשכנז, פרובנס (וקטלוניה), איטליה, רומניא, צפ"א הקדמון, מרוקו הקדום, פרס, אר"צ, בגדד, רוב ככל קטעי הגניזה הבבלים שבמצרים, ואפילו כמה וכמה קטעי גניזה של בני א"י הקדמונים, סך הכל 15 נוסחאות בבוליות קדומות וגם נוסח א"י הקדום, וכנגדם נוסח ספרד וחלק ממצרים הקדמון בלבד, אלא שהרמב"ם קבע בסידורו כאן כנוסח ספרד ומצרים הקדמון וכדרכו בכמה מקומות (ובעקבותיו נהגו כן בני תימן), [וכעת הארכתי על כל זה במאמר מיוחד: 'בירורי נוסחאות בתפלת מוסף של שבת', מנורה בדרום, אדר תשפא, עמ' ס-עג]

גם נוסח האר"י בברוך שאמר "בפה עמו" במקום "בפי עמו" כ"כ להדיא בספר אור זרוע למקובל ר' דוד נכד הרמב"ן שנדפס בשנים האחרונות, ועוד שכ"ה בפועל ברוב ככל סידורי אשכנז וצרפת הישנים<sup>לב</sup>, והרי האר"י בכל נוסח ברכה זו של ברוך שאמר נקט לעיקר כנוסח אשכנז שיש בו פ"ז תיבות, ולא כנוסח הספרדי הישן שהיה ארוך מאד, וא"כ גם בלא שום טעם קבלי ראוי היה לקבוע גם בפרט זה של "בפה עמו" כנוסח אשכנז בכדי שלא לערבב הנוסחאות בחינם. ומה שהוסיף האר"י שיש טעם ש"בפה" הוא גימטריא פ"ז כמנין תיבות ברכה זו, אין כוונתו שבגלל הגימטריא יש לשנות הנוסח הישן, אלא הגימטריא הזאת היא רק חיזוק לנוסח אשכנז הישן שדחאוהו המדקדקים. וביתר עמקות יש לבאר שכוונת האר"י בזה

לב. ראה מש"כ נפתלי וידר בעניין זה במאמרו 'תיקונים בנוסח התפילה בהשפעת לשונות לועזיות' סיני פא הסרוק גם בפרייקט השו"ת, [ושוב בספרו 'התגבשות נוסח התפלה', עמ' 478], ובפרט מעמוד לו אות ט, שם מוכיח שאין זה חידוש של האר"י אלא כך הוא בכמעט כל הסידורים הישנים מאשכנז וצרפת, ושם גם הוסיף שלא רק כאן הם גורסים כן, אלא בכל "בפי" שבסידור התפלה, המה גורסים "בפה", וע"ש השערה יפה לטעם מנהג כללי זה.

וכמבואר במכתבו לעיל פרק ב ע"ש. במאמרי החדש בירחון האוצר פרק יג הארכתי עוד בזה, ובין היתר כתבתי שם בדרך השערה, שמתחילה היה המנהג בכל תימן לומר, אלא שבבוא לתימן ספר הטור בכתב יד, שהובאו בו דברי רנ"ג, עמדו מקצת הקהילות - הפחות שמרניות שם - ושינו מנהגן שלא לומר, אבל רובם המשיכו את המנהג הישן. אמנם בבוא ספרי השו"ע וב"י, עמדו גם שאר הקהילות ושינו, מאחר שבזמנם כבר היה בזה חילוקי דעות).

**גם ברומניא** נשתנה המנהג בזה וכמבואר לעיל בפרק ב. אך איני יודע כל גילגולי שיטת הפסיקה ברומניא, ולכן קשה לקבוע מאיזה טעם שינו, ואפשר שהוא בהשפעת חכמי ספרד לאחר הגירוש, ומ"מ קשה לדעת איזה חכם שם הנהיג זאת, וגם כידוע לא היו בקהילה שם הרבה חכמים בעלי שיעור קומה באותה תקופה, ובלאו הכי רוב מדור ההלכות בסידור רומניא הנדפס שאוב מדברי הטור, והטור פסק שלא לומר, וא"כ אין כאן שינוי פרטי של מנהג זה בגלל דברי רנ"ג, אלא גם ברוב התורה עושים כדעתם הטור [ועוד שבני קהילה זו מקדם קדמתה לא היו "שמרנים גדולים" ומצוי בסידוריהם הרבה "תיקונים" מוזרים על פי לשון המקראות, וכן במנהגי הלכה שינו לא מעט דברים, ולדוגמא בעלמא עיין במאמרו של הרב סקלי בירחון האוצר בחודש זה, שבכתבי היד של מנהג רומניא מבואר לבטל הכרפס בחרוסת, ואילו בדפוסיהם כבר נדפס בפשיטות לטבל בחומץ, ובמק"א אאריך עוד בענין השינויים שחידשו חכמי רומניא בסידוריהם בעזר השם ובישועות].

**ומה שקצת מפרובנס** שינו המנהג כבר באמצע תקופת הראשונים, וזה לכאורה דבר שיש להתחשב בו, אבל כדאי

לידע שבני פרובנס לא היו "שמרנים גדולים" של מנהגים. ואסתפק בדוגמא אחת שבספר העיטור כתב שבדק בתפילין הישנות מנרבונא (בירתה הרוחנית של פרובנס) ומצא בסדר הפרשיות שם היה כשיטת רש"י (וכמנהג כל ישראל היום, וכן נהגו גם בעבר, כל קהילות ישראל, ואאריך על כך במאמר מיוחד, וראה לעת עתה בבירור המקיף של ידידי הרב מולקנדוב בספרו תורת הקדמונים סימן י עמ' קד-קכט ובהערתי שם בעמ' קכח), ואילו בימיו נהגו כל פרובנס רק כשיטת ר"ת, וכתבו חכמיהם שנהגו כן ע"פ תשובת רב האי גאון (אמנם העיטור שם הוכיח בבירור מהלכות תפילין לרה"ג, שגם רה"ג שיטתו כרש"י, וכ"ה שיטת כל גאוני בבל וכמבואר בספר תורת הקדמונים הנ"ל), הרי ששינו בדבר עקרוני כל כך את מנהגם הקדום, ע"פ תשובה אחת של הגאונים. ועוד אציין שנוסח התפילה של הרמב"ם לא השפיע על שום קהילה בעולם (מלבד תימן וסין), אבל בני פרובנס הושפעו מנוסח הרמב"ם כגון סידור ר"י בר יקר, וכן ראיתי סידור כת"י מפרובנס שציין בשוליים את נוסחי הרמב"ם ואכמ"ל. וגם לגבי אמירת שירת הים קודם ישתבח, המנהג הפשוט בכל קהילות ישראל באירופה (אשכנז, ספרד, איטליה, פרובנס הקדומה) לומר שירת הים קודם ישתבח ולא אחריה, והוא מנהג תפוס בידם מקדם קדמתה, אבל בכל תשובות הגאונים שבידינו מפורש שמנהגם לאומרה אחר ישתבח, ומ"מ כל קהילות ישראל לא שינו מנהגם מלבד בני נרבונא שבפרובנס שהנהיגו אחר זמנו של בעל האשכול לאומרה אחר ישתבח כדעת הגאונים<sup>ל</sup>. וכן לגבי תפלת מוסף בראש השנה, המנהג הפשוט בכל קהילות ישראל באירופה הנ"ל, לומר גם בתפלת הלחש כל התשע ברכות,

שבידנו, מתוך ספרי המנהגים של חכמי אשכנז שנתפרסמו בדורות האחרונים, מתברר שמעולם לא היה בזה שני מנהגים באשכנז בתקופת הראשונים, אלא כולם אמרו (בפשיטות).

**ועב"פ** פשוט שכל אותם החכמים ששינו המנהג בזה, הוא משום שמצאו דברים מפורשים באחד מן הראשונים הקדמונים שמשקלו כמעט כמו הגאונים, והוא רבנו ניסים גאון, וכמעט לא כתוב מפורש אחרת בספר אחר בן דורו (וסידור רשב"נ - שיש לדבריו משקל רב קרוב למשקל דברי רנ"ג - שכתוב בערבית ודאי לא היה להם, וגם סידור רס"ג שגם כתוב בערבית לא היה לרוב ככל חכמי אירופא, וחכמי ספרד שעד האבודרהם ועד בכלל, שהיה להם סידור רס"ג באמת קיימו המנהג, וגם סידור רע"ג לא היה להרבה חכמים מאוחרים באירופא), ועיקר העיקרים שלא היה אז קשר הדוק בין כל קהילות ישראל, ושום חכם בתקופת הראשונים והאחרונים לא יכל לדעת שכך נוהגים כל ישראל בימיו, אלא כל חכם ידע שמנהג מקומו (ומקסימום) יכל לדעת על עוד מקום אחד או שנים) לומר, ומאידך יש כאן דברי רנ"ג המפורשים, שאף משמע קצת מהם שכך המנהג אצלם, וא"א להכריע נגד דבריו רק ע"י מנהג של שני קהילות, וכיון שבסברת הסוגיא הכריעו שלא לומר, א"כ מספק פסקו חלקם דשב ואל תעשה עדיף.

**ומצורף** בזה שאין זה דבר הנוהג ובא בכל שנה ולפעמים יש הפסקה של שבע שנים, ולכן החכמים פחות סמכו על תוקף מנהג זה, כי באמת כאשר באים לדון על תוקף על מנהג מקום אחד, מספיק לטעון שמא היה דור אחד בלי חכם גדול או שהיה דור אחד שהיה בו איזה גלות וגירוש,

ורק בקהילות מסוימות בפרובנס הנהיגו מקצת החכמים לומר בלחש ז' ברכות כדעת הגאונים (עיי' עדות הראב"ד בהשגות הנד"מ לבעל המאור בסוף מסכת ר"ה). וכן לגבי הנחת תפילין בחול המועד בכל קהילות ישראל נהגו להניחה קודם גילוי ספר הזוהר ודברי המקובלים, והקהילה היחידה שידוע לנו שמנהגה הוותיק שלא להניח היא קהילות פרובנס-קטלוניה, וכמו שהארכתי במאמרי: 'הנחת תפילין בחול המועד - מענה למאמר הרב משה שוחט', ירחון האוצר, גליון 16 (סיון תשע"ח), עמ' שסו-שעט, ובמאמרי בירחון האוצר של חודש זה בהערה לאות יג, ודעת לנכון שגם זה שינוי ע"פ המבואר בספרי קצת גאונים (אלא שלגבי פרט זה בלבד, אין בידי הוכחה ישירה שהמנהג הקדום בפרובנס היה להניח, ואינו אלא בגדר סברא מסתברת שהרי כך היה המנהג בכל שאר קהילות ישראל). הכלל העולה שקהילות פרובנס רגילים היו לשנות מנהגיהם הישנים ולהתאימם לאמור בספרי הגאונים, וזאת בניגוד גמור לדרך קהילות אשכנז וספרד וזולתם.

**ומה** שהשתנה המנהג בזה בפולין ובנותיה, קרוב לודאי שהוא בהשפעת ספר המנהגים של ר' איזיק טירנא, שכתב שלדעתו צריך לנהוג שלא לומר, וידוע שספרו השפיע רבות על מנהג פולין, והוא כנראה כתב כן בהשפעת ספר הטור שהיה לו השפעה מכרעת אצל בני מזרח אירופא, ובפרט שגם האגור כתב כך, וגם הוא היה ספר פסיקה נפוץ, ואילו שאר חכמי אשכנז הגדולים כמעט לא כתבו מפורש להיפך, ולכן סבר הוא ועוד מחכמי פולין, שגם באשכנז עצמה היה בזה שני מנהגים, ולכן מחשש סב"ל הנהיגו כאותו מנהג אשכנזי שלא לומר. (ולקושטא דמילתא לפי הנתונים



ונשתבש מנהג נדיר זה לדי ולכן יש מקום לטעון שנפל טעות במסורת המנהג של עדה אחת או שניים בזה, ובפרט אם יש בפועל מנהג הפוך בקהילה אחרת.

**אבל** עכשיו שאנו יודעים מתוך מקורות חלוטים וברורים, שכך נהגו בעשרה קהילות שונות רחוקות זו מזו וקדומות מאוד (ואין אפילו קהילה אחת שיש לה מסורת קדומה ברורה להיפך), קשה עד מאוד להטיל ספק שנשתבש ונשתכח המסורת בכל כך הרבה קהילות, כי סוף סוף לפחות אדם אחד בכל בית כנסת אמור לזכור מה עשו לפני שבע שנים, וגם אם התעורר ספק בבית כנסת אחד, עדיין אפשר לברר אצל הזקנים שבבית כנסת סמוך או הזקנים שבעיר סמוכה, ועוד שבדרך כלל יש דרך פשוטה לברר זאת, ע"פ נוסח ההוראות שבסידורים הישנים, שבהרבה מהן אפשר לדעת מתוך ההוראות מה המנהג בזה, ולכן ודאי שיש גם כאן תורת מנהג, ורק בדרגה פחותה יותר מאשר מנהג בדבר שנוהג ובא כל שנה ושנה ממש [ובמאמרי בירחון האוצר אות ה, הארכתי עוד בפרט זה הרבה, ובין היתר הראיתי שם שאין סיכוי סטטיסטי שתפול טעות משותפת לכל קהילות ישראל

שהרי כל קהילה וקהילה מעשרת הקהילות הנ"ל, נפרדה מחברותיה כבר באמצע תקופת הגאונים, וכבר אין ביניהן השפעות ישירות לתלות בהם את שיבוש המנהג, א"כ לדי תידוק תשכח שקהילה אחת תשתבש זה מקסימום 50 אחוז, ושתי קהילות שישתבשו שתייהן כאחד כבר זה מקסימום 25 אחוז, ושלוש קהילות רק 12.5 אחוז וכו'. ובשכיל ש-10 קהילות שונות ישתבשו יש לזה סיכוי של 0.195% בלבד].

### סיכום:

**מנהג** כל עשרת קהילות ישראל בעבר, היה לומר מעין שבע בליל הסדר שחל בשבת, שכן נהגו לאורך רוב ככל תקופת הראשונים: בספרד ובאשכנז ובאיטליה וברומניא ובחלק מפרובנס ובמרוקו ובפרס ואר"צ ובגדד, וכן נהגו בני בבל בתקופת הגאונים (כנראה כולם ולפחות חלקם), וכן נראה להדיא מסידור רס"ג, וכן משמע בסידור רע"ג, ורגלים לדבר שכן נהגו בתימן לפני השו"ע, וכן מוכח בבירור מלשונות סידור רשב"ן, ונתקבל מנהג זה אפילו אצל בני א"י הקדמונים כמפורש בסידוריהם (ורק אולי

לג. עיין ספר האשכול (אלבק דף ו) שהעיד שהמנהג לומר קודם ישתבח, ומשכן כבודו בנרבונא, וכן מבואר בכל ספרי חכמי פרובנס וסידוריהם, ומאידך ערוגת הבושם הקדמון חלק ד עמ' 64 העיד שבנרבונא אומרים אחר ישתבח, וע"כ ששינו המנהג בזה. ובמק"א אאריך עוד בכל נושא זה לד. [ולחילופין אפשר היה לשער שהיה בקהילה זו, בדור מן הדורות איזה חכם שסמך על דעתו, והכריע לברך ברכה זו על פי סתימת התלמוד והפוסקים, ולא התחשב במנהג מקומו שהיה לא לברך. וסברא כזאת למדתי מתוך דברי הרא"ש בתשובתיו כלל כ סימן כ: "ששאלת: על החסידה. כבר השבתיך על שאלתך, ולא בא אדם בשביל השאלה, והנני משיב לך שנית. דע, כי בארצנו, (ובספרד)[ובצרפת], אין אוכלין עוף המקנן על הבתים ... ומה נעשה למקומות שאוכלין אותם, הם יאמרו לך: עוף טהור נאכל במסורת, ואנו מקובלין שהוא טהור. אבל טוב לחקור אחר קבלתם, שמא אדם אחד סמך על חכמתו ובדק בסימניו והכשירו", ואגב על גוף תשובת הרא"ש הזאת ונוסחה, הארכתי במאמרי: "יחס הרא"ש לנוסח התלמוד של ספרי ספרד", ירושתנו יא (תשפ"א), עמ' רצט-ש. ומ"ג השערה זו שייך לאומרה רק על מנהג קהילות בודדות, אבל בודאי לא שייך לתלות דבר משונה, שבכל קהילות ישראל היה איזה חכם קדום, שעמד ושינה את המנהג, וכולם שמעו לו ואף אחד לא קיים ואימץ המנהג, ועל כרחך שמאז ומקדם נהגו קהילות ישראל לברך ברכה זו, ואינה חידוש מסבא של איזה חכם].



**צפ"א הקדום** דהיינו אלג"ר ותוניס, מקום משכן כבודו של רבנו נסים גאון, לא אמרו, אבל במרוקו הקדום נהגו לאמרו, וכנראה נהגו כן קצתם עד דורינו).

**וכן** דעת הרבה ראשונים, וכמו שכתבו להדיא מעל עשרה ראשונים, וכן מוכח בדעת הרמב"ם (על פי שתיקתו ובצירוף הממצאים מסידורי מצרים בימיו), וכאמור ע"פ שתיקת רוב הראשונים שנהגו כן בקהילתם ולא מיחו בהם כלל, יש להוסיף למספר הראשונים הנ"ל פי עשרה, ונמצא שכן היא דעת רוב מניין ורוב בנין של רבותינו הראשונים, ולכן פשוט לענ"ד שזו השיטה היותר עיקרית להלכה ע"פ הפשט.

**וממילא** מי שנהג בדורות האחרונים לאמרו, וכגון הייקים והאיטליקים ומקצת 'התושבים' במרוקו, שנוהגים כן מקדמת דנה עד היום הזה, וגם הרבה מבתי הכנסת הספרדים בא"י, שהנהיגו כך בדורות האחרונים ע"פ הוראת הרש"ש זיע"א, בודאי ראוי שימשיכו במנהגם, וכן פסק הגר"ב **אבא שאול זצ"ל**, ועוד רבים וטובים.

**וגם** שאר הספרדים והאשכנזים שאין נוהגים כן היום, מ"מ כיון שמנהגם הקדום היה לאמרו, קשה בעיני למחות בידי מי שירצה לומר כן ולהנהיג כן<sup>לה</sup>, כי יש כאן כמה טעמים דלא לומר סב"ל כאן נא. לא אומרים

סב"ל נגד המנהג, וכאן כ"ה המנהג הקדום של הספרדים והאשכנזים. ב. לא אומרים סב"ל נגד מנהג קדום של כל ישראל. ג. לא אומרים סב"ל כאשר המקובלים מאשרים המנהג הקדום]. ואמנם יש בהחלט מקום לדון על כל טעם וטעם, ובפרט שהוא שינוי נגד מנהגם כעת, וכל המשנה ידו על התחתונה. ומ"מ צירופם יחד די בו שלא למחות ודוק.

**ומ"מ** לגבי בני תימן שאין וודאות שכך היה מנהגם הקדום, ואינו אלא בגדר השערה המסתברת, אין להם לשנות המנהג שהרי יש כאן סב"ל, וכן אמר לי מו"ר הגר"י רצאבי שליט"א אחר שדנתי עמו בעיקרי הדברים שכתבתי במאמר זה, ואף עבר כמעט על כל המאמר והסכים עמי בעיקרי הדברים, ולפי דבריו פשוט שגם בני תוניס ואלג'יר שמאז ומקדם נהגו שלא לאמרו, ודאי אין להם להנהיג זאת, ויש להם למחות במי שירצה להנהיג כן אצלם.

**ועב"פ** פשוט שאין לעשות מחלוקת וקטטה בבתי הכנסת בענין זה, לפי שהמחלוקת היא דאורייתא, ותקנת מעין שבע רק דרבנן, וגם אדם הסובר שהעיקר להלכה שאין לברך, יש לו לזכור שאף להסוברים שברכה לביטלה היא דאורייתא, כאן אינו אלא ספק דאורייתא, ואילו מחלוקת היא דאורייתא ודאי.



לה. וכבר הזכרתי בפרק "מבוא ורקע כללי", שדעת רבנים רבים ונכבדים מרבני הספרדים בדורינו, דעתם להנהיג כן לבתחילה אף היכא דלא נהוג כן עד כה, אם כי יש רבים ונכבדים החולקים על זה וכידוע. ולא באתי להכניס ראשי בין ההרים הרמים להכריע בשאלה קשה זו, וכל אחד ינהג בזה כדעת רבותיו.

## הרב ישראל גולדברג

## באיסור סתירת דברי ההורים

- א. שאלה.
- ב. דברי חיוזק בענין היחס הראוי להורים.
- ג. בדברי רש"י בפירוש הכרעת דבריו.
- ד. דעת הפוסקים שאוסרים סתירת דבריו שלא בפניו.
- ה. דעת הפוסקים שמתירים סתירת דבריו שלא בפניו.
- ו. דקדוק בלשון הרמב"ם וביאור שיטתו.
- ז. דקדוק בלשון השו"ע וביאור שיטתו.
- ח. איך הטור היה חולק על אביו.
- ט. הדין כאשר מסרב לבקשת אביו בענייני דעלמא.
- י. הדין כאשר אביו מבקש עכשיו ובנו דוחה לעשות לאחר זמן מעט.
- יא. כיצד ניתן להתווכח עם אביו בדרך לימוד התורה.
- יב. אביו ואמו מתווכחים ונתבקש מהם להכריע.
- יג. מסקנת הדברים ודינים העולים.

כח". ומה הדין אם דוחה רק לאחר זמן ואומר לו "עוד מעט" ואילו אביו אומר לו מיד האם גם בזה עובר.

ב. תשובה: טרם נפתח בדבר הלכה זו, הנה ראוי לעורר הצורך החשוב המוטל על כל בר ישראל לברר את הדין כיצד היא הדרך הנכונה לדבר עם ההורים, אם מותר לו לדחות דבריהם, שהרי מורא אב ואם היא מצוה דאורייתא ואף נאמרה בעשרת הדברות, וגם הוקש למקום, והיא מהמצוות המצויות הרבה.<sup>א</sup>

והקושי בזה שאין על זה "משנה ברורה" וגם המדקדקים בהלכה עלולים להתקשות בעצם הלימוד, והרי אם לא יברר

א. שאלה: פעמים רבות נפגשים אנו בחיי היום יום במציאות מביכה, פעמים שאיננו מסכימים לדברי ההורים ואיננו יודעים כיצד ניתן להשיב ואם בכלל ניתן להשיב, כגון בן השומע דברי אביו וחולק עליו, האם מותר לו לחלוק עליו או לסתור את דבריו בדרך כבוד. וגם כשמסכים עמו יש לשאול האם רשאי לומר שמסכים עמו, ואם יש הבדל בין אם מדבר עמו בלימוד התורה או בסתם מילי דעלמא. ומה הדין כאשר אינו בפניו, ומה הדין כאשר הבן ת"ח והאבא עם הארץ. ומה הדין כאשר מבקש האב איזה בקשה והבן משיב בשלילה האם ביטל מצוות עשה מדאורייתא. וכגון שמבקש ממנו לזרוק האשפה מן הבית, והבן מסרב ואומר "אין לי

א. 76 ויותר חובה מוטלת על בחורים המתגוררים אצל הוריהם תדיר או אלו הבאים מידי פעם לשבתות, לברר את הדין כי המכשלה בהם מצויה.

דכתיב "את ה' אלהיך תירא" וכתוב בהם "איש אמו ואביו תיראו" לפי ששלשתן שותפין ביצירתו והמצער אביו או אמו כאלו ציער השי"ת" עכ"ל.

ג). הנה איתא בגמ' (קידו' לא:) "ת"ר איזהו מורא ואיזהו כיבוד, מורא - לא עומד במקומו ולא יושב במקומו ולא סותר את דבריו ולא מכריעו. כיבוד - מאכיל ומשקה מלביש ומכסה מכניס ומוציא" עכ"ל. וכן נפסק בשו"ע (י"ד רמ"ב). וע"ש דפירש"י "ולא מכריעו - אם היה אביו וחכם אחר חלוקין בדבר הלכה, לא יאמר נראים דברי פלוני" עכ"ל. והקשה הרמ"ה דאינו צריך שהרי כאשר מסכים עם אחר שהוא נגד אביו הרי זה בכלל סותר את דבריו.

ובב"י (שם, וכ"כ בפרישה ס"ד) תירץ וז"ל:

א. י"ל דתרי גווני סותר את דבריו קתני, חד שהוא לבדו סותר את דבריו, וחד שהוא מכריע כדברי החולק עליו.

ב. ועוד י"ל דמש"כ רש"י לא יאמר נראים דברי פלוני, על איזה מהם שיאמר שנראים דבריו נתכונן, שאפילו כשיאמר שנראים דברי אביו נראה כמכריע את דבריו וכדברי הרמ"ה, עכ"ל.

ד). והנה בהל' ת"ת (ה-ו) גבי תלמיד אצל רבו כתב הרמב"ם "ולא ישב במקום רבו ולא יכריע דבריו בפניו ולא יסתור את דבריו" עכ"ל בקיצור. ובב"י (סי' רמ) דייק מדכתב "בפניו" משמע שלא בפניו שרי, וז"ל "משמע דשלא בפניו שרי ברבו וכל שכן באביו" עכ"ל. וא"כ נמצאנו למדין דמותר להכריע את דבריו שלא בפני אביו או רבו.

אמנם בהל' ממרים (ו-ג) גבי כיבוד אב ואם, השמיט הרמב"ם תיבת "בפניו", וכן בטור נמשך אחר לשון הרמב"ם (בסי' רמ

הדין כיצד ראוי להתנהג עלול הוא להיכשל ח"ו עשרות פעמים ביום או בשבוע. ובפרט בדורנו רואים בחוש איך שהותרה הרצועה וזדונות נעשו כהיתר והחוצפה רבתה, והתקיימה נבואת מיכה "כי בן מנבל אב בת קמה באמה כלה בחמתה איבי איש אנשי ביתו" שהדברים צריכים חיזוק (ע"ע במשנה בסוף סוטה). על כן אזרתי כגבר חלצי לברר וללבן הדינים הקשורים לזה.

והנה מצוה זו קשה לקיימה כראוי במיוחד למי שאינו רגיל בכך, ומי שצריך לשנות מעשיו ראוי שיטנה קודם את הגישה, דהיינו שיתבונן היכן מקומו הנכון ביחס להוריו, וגם יתחזק קודם במחשבה להסתכל על הוריו כמו שמשתכל על אנשים חשובים רמי המעלה כמש"כ ברמב"ם (ספר המצוות, מצוה ריא) וז"ל "היא שצונו לירא מאב ואם והוא שיתנהג עמהם כמנהג מי שהוא ירא ממנו שיענישהו כמו המלך, וילך עמהם כדרך שילך עם מי שיפחד ממנו, ויירא מהגיע לו ממנו מה שימאס. והוא אמרו יתעלה (קדושים יט-ג) "איש אמו ואביו תיראו" עכ"ל.

ובספר חרדים (פ"א מצוות עשה אות כו) כתב וז"ל "איש אמו ואביו תיראו מפני צווי ה' ידמה אותם בעיניו כמלך ומלכה ויפחד וירעד מאד מלעבור על רצונם אלא כל אשר יצוו שניהם או אחד מהם יהיה הדבר בעיניו דבר מלך שלטון לא יטה ימין ושמאל דלא שייך לשון מורא אלא באדון או מלך על עבדיו שנאמר "ואם אדונים אני איה מוראי" כו' וכתוב "ירא את ה' בני ומלך". כללו של דבר יתנהג עמהם כמו שהיה מתנהג עם מלך בשר ודם שירא מאד פן יתזו ראשו, אפילו קרעו כסותו ורקקו בפניו והכהו ישתוק ויסבול מפני פחד ה' ומהדר גאונו שהשוה מוראם למוראו

ג) שכן מצינו הרבה בש"ס שחכמים חלקו על אביהם, אלמא שלא בפניו שרי. וכ"כ בערה"ש (רמ-יב). אח"כ מצאתי לזה סמך מדברי המאירי (קידו' לא:): וז"ל "ולא יסתור את דבריו, ופירשו בו דוקא בפניו, וכן אם אביו חולק עם אחרים לא מכריעו בפניו" עכ"ל. אלמא שלא בפניו שרי בתרועהו.

**אמנם** מודה הט"ז (רמב"י) דדעת השו"ע דסתירת דבריו אסורה אף שלא בפניו, אך למעשה כתב דשרי כמש"כ שם הרמ"א (בסעיף ג). ומקור דברי הרמ"א הם משו"ת תרה"ד (סי' רלח) שכתב דאם יש לו ראיות והוכחות לדבריו מותר לחלוק על רבו באיזה פסק או הוראה. ושם בעיקר התשובה הוכיח התרה"ד ממה שמצינו בכמה מקומות בתנאים באמוראים ובגאונים שהיו חולקים על רבותיהם ואבותיהם (בתנאים - רבי חלק על אביו ועל רבו רשב"ג. באמוראים - רבא חלק על רבה שהיה רבו. ובגאונים - הרא"ש חלק על המהר"ם שהיה רבו המובהק). ויש מקום לומר דדילמא דוקא התם דמיירי בלימוד התורה אבל במילי דעלמא יתכן דאסור לסתור גם שלא בפניו.

ז). **שוב** שמתי לב לדקדק יותר בלשון הרמב"ם ומצאתי נפלאות, הנה כבר הזכרנו לעיל דבכבוד רבו כתב הרמב"ם תיבת "בפניו" ואילו בכיבוד אב ואם השמיט, ולעיל ביארנו דלדעת הב"י סמך עמש"כ בכבוד רבו. אמנם יש לדקדק בעוד שינוי לשון, דאילו בכבוד רבו כתב הרמב"ם קודם "ולא יכריע דבריו בפניו" ורק אח"כ כתב "ולא יסתור את דבריו".

ואילו בכבוד אביו כתב קודם "ולא סותר את דבריו" ורק אח"כ כתב "ולא מכריע את דבריו", ולכאורה לשון זו מדוקדקת יותר, שהרי אם אסור להכריע את דבריו כל שכן

סתם ובסי' רמב הוסיף תיבת "בפניו" אחר הכרעת דבריו) ומשמע דגם שלא בפניו אסור. אמנם השו"ע (רמ-ב, רמב-טז) העתיק תיבת "בפניו" בשני המקומות ואזיל לשיטתו בב"י דלמדין כבוד אביו בק"ו מכבוד רבו. ובבארות המים (לר' יצחק שאנאי. שם בהל' ת"ת ד"ה אך מה) גם כן התקשה כנ"ל בדברי הרמב"ם, וכתב דצ"ל דסמך עמש"כ בהל' ת"ת ולכן אין לדייק מינה דאסור אף שלא בפניו, ובזה מיושבת שיטת הב"י.

**אמנם** יש לדקדק ממש"כ הרמב"ם תיבת "בפניו" רק על הכרעת דבריו ואח"כ כתב "ולא יסתור את דבריו" בסתמא דמשמע דסתירת דבריו אסור בין בפניו ובין שלא בפניו אבל הכרעת דבריו שלא בפניו שרי, וכנראה הטעם דבעצם הכרעת דבריו הוא דבר טוב שהולך בדרך אביו ותופס כדעתו אלא שאינו דרך ארץ שהקטן מצדיק את הגדול בפניו, שנראה כאילו האב צריך להסכמת בנו וזה גופא פגם בכבודו, ולכן דוקא בפניו אסור אבל שלא בפניו אדרבה שמח בבנו שהולך בדרך ותרופס כדעתו, משא"כ סתירת דבריו הוא פגם בכבודו גם שלא בפניו שאינו תופס כדעת אביו (אף אם לא תגיע השמועה לאביו שבנו חולק עליו). לכן מובן שאסור אף שלא בפניו. שו"ר שכן ביאר שם בבארות המים (ד"ה וכתב מרן). גם בש"ך (רמ-ב) העלה לדינא דלסתור דברי אביו אסור אף שלא בפניו וז"ל "ונראה דסותר דבריו אסור אף שלא בפניו, וכן משמע בדרישה (ס"ד) וכ"כ בהדיא בפרישה (רמב-כ) עכ"ל.

ח). אך דעת הט"ז (רמ-ג), וכן הלכו עמו הח"א (ח"א סז-ח) והבן איש חי (שנה ב, שופטים אות ג. אמנם ע"ש דהזכיר דיש מחמירין אף שלא בפניו) דגם סתירת דבריו מותרת שלא בפניו. וכ"כ בבהגר"א (שם אות

לא כללינהו סתירה והכרעה יחד וגם אינו לא זו אף זו וק"ל" עכ"ל.

(ז). ובדעת השו"ע יש לדקדק, דהנה הבאנו לעיל דברי הב"י (סי' רמב) דאם ברבו הכרעת דבריו שלא בפני שרי כל שכן באביו דשלא בפניו שרי. ועל כן דקדק השו"ע לכתוב תיבת "בפניו" בין בכבוד רבו בין בכבוד אביו, לומר לך דדוקא בפניו אסור הא שלא בפניו שרי. אמנם יש לעיין בשינוי הלשון, דבכבוד אביו כתב קודם סתירת דבריו ורק אח"כ כתב הכרעת דבריו ואחריו "בפניו" ומשמע דקאי אתרווייהו, והיינו לומר דשלא בפניו שרי. ואילו בכבוד רבו כתב קודם הכרעת דבריו ורק אח"כ סתירת דבריו, ותיבת "בפניו" הניח באמצע אחר הכרעת דבריו.

**ונראה** דגבי כבוד רבו העתיק לשון קדשו של הרמב"ם כדרכו בקודש, ואילו גבי כבוד אביו ששם הרמב"ם לא כתב "בפניו" והעתיק לשון הגמ', ראה השו"ע צורך להעתיק לשון הגמ' אלא שהוסיף "בפניו" באחרונה לומר דהכרעת דבריו דוקא בפניו אסור ולא שלא בפניו (והרמב"ם סמך עמש"כ בהל' כבוד רבו כדביארנו לעיל).

(ח). ובגוף הוכחת האחרונים דסתירת דבריו שלא בפניו שרי מדברי הטור שהיה חולק על אביו הרא"ש. יש לדחות דדוקא בחייו אסור לחלוק עליו אפי' שלא בפניו שמא ישמע ויצטער שבנו או תלמידו חולק עליו, אבל לאחר מיתה שכבר לא יצטער שפיר רשאי לחלוק עליו. א"נ אין הטעם משום שמא ישמע ויצטער אלא הבן או התלמיד מצד עצמו צריך לכבד דעת רבו או אביו אף שלא בפניו, אבל לאחר מיתה שכבר אינו קיים לא חשיב חוסר כבוד שחולק עליו כיון שאיננו (ועיין בגמ' סנה' פה: דהמקלל

שאסור לסותרם, ועל כן יש לומר בדקדוק קודם סתירת דבריו ורק אח"כ הכרעת דבריו, וא"כ נבוא ונשאל מדוע בהל' כבוד רבו הפך הרמב"ם את הסדר ממש"כ בהל' כבוד אב ואם וכתב קודם סתירת דבריו ורק אח"כ כתב הכרעת דבריו.

**אשר** על כן נלע"ד דשתי הלשונות מדוקדקים היטב, דבהל' כבוד רבו כאשר הוסיף הרמב"ם תיבת "בפניו" הקדים הכרעת דבריו כדי לומר דיוקא ד"בפניו" (הא שלא בפניו שרי) והיינו דקאי רק על הכרעת דבריו ולא על סתירת דבריו שכתוב אחרי כן, אבל סתירת דבריו אסור בין בפניו ובין שלא בפניו כדעת הש"ך, לכן מובן דיש חידוש יותר בסתירת דבריו על הכרעת דבריו, דסתירת דבריו מוסיף איסור אף שלא בפניו ולכן כתבו באחרונה. א"נ אם היה כותב הכרעת דבריו באחרונה היינו חושבים ד"בפניו" קאי אתרווייהו גם על סתירת דבריו וגם על הכרעת דבריו, ולכן שינה הרמב"ם לכותבו ברישא קודם סתירת דבריו.

**משא"כ** גבי כבוד אביו השמיט הרמב"ם תיבת "בפניו" משום שסמך עמש"כ בהל' כבוד רבו, וכיון שבכללות הענין (קודם שנרד לחלק בין בפניו לבין שלא בפניו) ודאי איסור הכרעת דבריו הוא מחודש יותר מאיסור סתירת דבריו (כמו שהנחנו בשאלה), לכן כתב הרמב"ם קודם סתירת דבריו ורק אח"כ הכרעת דבריו דהוא המחודש יותר. והטעם ששינה הלשון ולא כתב אותו לשון כמש"כ בכבוד רבו, יש לומר דלא רצה לשנות מלשון הברייתא בקידושין (לא:): שהיא מקור הדין שנאמר לגבי כבוד אב ואם. שו"ר בטור (סי' רמב) שנמשך אחר לשון הרמב"ם וביאר הפרישה (רמב"כ) וז"ל "בסימן ר"מ (ע"י דרישה אות ג) כתבתי ד'לא יסתור' אפילו שלא בפניו אסור, ומשום הכי

חשיב כעשיית צורכי ההורים שהבן מחויב בהם). אמנם יש לעיין אם נכנס גם בכלל סתירת דבריו ועובר במצוות "איש אמו ואביו תיראו", דהלא אביו מצטער מזה שאיננו שומע בקולו. וכן אם ציווהו אביו ללכת לישון מוקדם ולפי האמת אין לו תועלת לישון מאוחר, והוא מסרב והולך לישון מאוחר, דמצד כיבוד הורים ליכא דאין זה מעשיית צרכיהם אבל יש לדון מצד מצוות מורא.

**תשובה:** מציאה רבתי מצאתי בספר המקנה (קידושין לא:): וז"ל "נראה דכל דבר שמצוה לו אביו אף בדבר שאין לאביו שום הנאה ממנו שאינו בכלל כיבוד אפי"ה אם אין לבן שום הפסד ממנו זהו בכלל מורא שאם לא ישמע לו הוי כסותר את דבריו. ועיין בי"ד סוף סימן ר"מ בהג"ה אם האב מוחה בבן לא לישא איזה אשה אין צריך לשמוע לו ע"ש, משמע דלדברים אחרים אע"פ שאין לאב הנאה הימנו צריך לשמוע לו" עכ"ל בקיצור.

**שו"ר** שכן הביא בחוט שני (סי' רמ אות ד. וגם שם הביא דברי המקנה) והעלה לדינא דכל ענין שאביו ביקש ממנו אף אם אינו בכלל כיבוד הורים דהיינו שאין בו הנאת הגוף מ"מ צריך לקיים מצד מורא אב ואם, א"כ היה זה שלא בפניו דאז אינו חייב לשמוע כיון דאין אביו יודע מזה (ופשיטא דאם אביו עלול לדעת דצריך לקיים שלא לצערו כאשר ישמע שלא קיים דברו).

**והדברים** צריכים לעורר בנו הבנים יותר ויותר שימת לב שלא נכשל חלילה בכיבוד ומורא אב ואם. ומאידך גם בתור הורים צריכים אנו זהירות שלא לבקש איזה דבר מהילדים כאשר ישנה סבירות גבוהה שלא ישמעו לנו, שע"י כן מכשיל ילדיו בביטול מצוות כיבוד ומורא אב ואם,

אביו או אמו לאחר מיתה חייב וילפי' לה מפסוק, אלמא לולא הקרא הוי פטור).

**וכבר** מצינו שחילק בזה להדיא בתוס' ר"י הזקן (קידו' שם) וז"ל "ומסתברא דכל הני דוקא בחייו", אלמא לאחר מיתה מותר, והרי כל מיתה הוא שלא בפניו, וקצת משמע דדוקא לאחר מיתה הוא דמותר אבל בחייו אף שלא בפניו אסור.

**אמנם** הט"ז (שם) חילק בין בפניו ובין שלא בפניו ואזיל לשיטתו, וז"ל "והא דמצינו בטור ח"מ שהטור חולק עם אביו כמה פעמים היינו שלא בפניו כמש"כ כאן דוקא בפניו אסור" עכ"ל. וקשה דהא לעיל דקדקנו שהעתיק הטור כדברי הרמב"ם, ומשמע דסתירת דבריו שלא בפניו גם כן אסורה, וא"כ קשה איך חלק הטור על אביו.

**אמנם** לפמש"כ לחלק דהנ"מ מחיים אבל לאחר מיתה רשאי לסתור את דבריו א"ש שהרי הטור כתב חיבורו לאחר מיתת אביו (שהרי קראו בספרו "אדוני אבי הרא"ש ז"ל"). ובש"ך (שם) כתב לדחות דדילמא כל אלו שהיו חולקים זה על זה ע"י רשות, ובחזו"א (י"ד סי' קמט) כתב דדוחק הוא. עוד יש לומר ע"פ מה שיתבאר לקמן דאם חולקים דרך לימוד התורה שרי, אבל במילי דעלמא נשאר הדיוק דאין לסתור דבריו אפי' שלא בפניו.

**ט).** **שאלה:** הנה מי שאביו ביקש ממנו איזה דבר והבן עונה לו בחוצפה א"צ לומר דמקרי סותר את דבריו, אך יש לעיין במי שאביו מבקש ממנו איזה דבר והבן משיבו בשלילה, ובעוה"ר הדבר מצוי, כגון שמבקש האב מבנו לפנות את האשפה והבן עונה "אין לי כח", ואפי' עסוק ואף באמצע לימודו, דודאי עובר במצוות עשה ד"כבד את אביך ואת אמך" (דפינוי האשפה ודאי

להיפך וכו' (כלומר, לאפוקי דאסור לומר לו "שטויות" וכיו"ב), כן כתב בפתחי תשובה (שם בריש הסימן) וז"ל "ולא סותר את דבריו - עיין בספר עצמות יוסף (קדו' דף ל) שכתב דהבן עם האב יכולים להקשות ולתרץ ולהסיק מסקנת ההלכה ואין בזה משום סותר את דבריו ע"ש" עכ"ל.

**ויתירה** מזו מצאנו שנחלקו השו"ע והרמ"א וכבר הזכרנו מזה לעיל דלשון השו"ע (רמב-טז) דסתירת דבריו אסורה אף שלא בפניו, וכן דקדק שם הט"ז (ס"ק י'), אך כתב הרמ"א (שם ס"ג) בשם תרה"ד (סי' רלח) שאם יש לו ראיות והוכחות לדבריו שהדין עמו מותר.

וז"ל התרה"ד (שם) "אמנם מה שכתבת אם אין לתלמיד רשות לחלוק על רבו באיזה פסק והוראה, אם יש לו ראיות מן הספר ופסקי גאונים הפך מדעת הרב. נראה ודאי אם הוראות ברורות קצת וצורתא דשמעתא משמע כדברי התלמיד, למה לא יחלוק כך היתה דרכה של תורה מימי התנאים. רבינו הקדוש חלק בכמה מקומות על אביו ועל רבו רשב"ג. באמוראים רבא היה חולק בכמה דוכתי על רבה שהיה רבו כדאיתא במרדכי פ' כיצד הרגל. בגאונים אשירי חולק בכמה דוכתי אמר"ם שהיה רבו מובהק. אין לי לבאר יותר מזה, כי דברים אלו צריכין תלמוד מפה אל פה, נאם הקטן והצעיר שבישראל" עכ"ל.

**ועיין בפרישה** (רמ-ג) שכתב בפירוש דברי הטור וז"ל "לא יאמר נראין דברי

והרי אם מסתבר לו שלא ישיג מבוקשו בין כך נמצא קרח מכאן ומכאן, ועל כן חכם עיניו בראשו לעשות דבריו בשיקול הדעת.

**ולא** לחינם ראה השו"ע (רמ-יט) צורך להדגיש ענין זה, וז"ל "אסור לאדם להכביד עולו על בניו ולדקדק בכבודו עמהם שלא יביאם לידי מכשול אלא ימחול ויעלים עיניו מהם, שהאב שמחל על כבודו כבודו מחול" עכ"ל.<sup>ב</sup>

**י.** ונראה דאם דוחה אביו כגון שאומר לו "עוד מעט" ובאמת מתכוון לעשות, הדבר תלוי, אם אביו משיבו "תעשה עכשיו" הרי זה בכלל סתירת דבריו אף אם יפנה האשפה לבסוף כיון דאביו הגביל רצונו ל"עכשיו" והוא דוחהו לאחר זמן, וה"ה אם לא אמר כלום רק נראה כן מתוך דבריו שרוצה בזה מיד גם כן מחוייב לעשות כרצונו. אך אם אביו מסכים להמתין פשיטא דאין זה סתירת דבריו ורשאי להמתין.<sup>ג</sup> ולכתחילה ודאי ראוי להודרו במצוות.

**יא.** שאלה: האם מותר לבן או לתלמיד לסתור דברי אביו או רבו בדרך לימוד התורה.

**תשובה:** לעיל הרחבנו קצת בדעת הטור ועתה נרחיב יותר. הנה בפשטות הסוגיא מוכח דאם לומד עם אביו או שמדבר עמו בלימוד התורה כמו שמצוי בשולחן שבת רשאי לסתור דבריו כמובן בדרך של כבוד כגון שאומר לו אביו "יש ראייה מהגמ' בכתו' וכו'" ומשיבו "הרי בגמ' שם נאמר

ב. 76 וישנם דרכים טובות לעודד ילדים לשמוע בקול הוריהם. וכגון יבקש אביו דבר שסובר שישמעו לו, ובדרך כלל יישל לילדים תועלת באותו דבר ישמחו לעשות אותו, וכגון יאמר לו לקנות ממתיקים לשבת וכיו"ב ואט אט יתרגל הילד לשמוע בקול הוריו. ונמצא שבמקום להכשילם נמצא מחנכם למצוות וגם מרוויח שישמע בקולו.

ג. 76 ואף אם יודע שאביו ישמח יותר אם יעשה כן מיד, מ"מ סתירת דבריו אין כאן מאחר שאביו הסכים לזה.



פלוני - נראה דהיינו דוקא כשאומר כן בלי ראייה מוכרחת אבל כשיש לו ראייה מוכרחת אזי אין הוא מכריע אלא הדין תורה מכריע ומשום הכי מצינו שרבינו השיג כמה פעמים אדברי הרא"ש אביו וגם בשאר גדולים מצינו כן "עכ"ל. וכנראה כוונתו כדברי הרמ"א האלו.

**ובש"ך** (רמ-ג) דחה ראיית התרה"ד וז"ל "ולענין מה שהביא מהרא"י שם ראייה שכך היה דרכה של התורה מימות התנאים ואמוראים וגאונים בכמה מקומות, י"ל דהיינו בנטילת רשות או שמת וכדלקמן ס"ד וצ"ע" עכ"ל. ובחזו"א (ריש סי' קמט) דחה דברי הש"ך וז"ל בקיצור "ולא מסתבר דכולן מחלו לבניהן ולתלמידיהן, שאין ראוי לעשות כן" עכ"ל (ועיין בכל זה בקובץ מבקשי תורה שלמי אליעזר פ"ג עמ' רח).

**גם** בשו"ת הרדב"ז (ח"א סי' תצה) הלך בדרך התרה"ד והוסיף וז"ל "ויכול לחלוק עליו בחייו בראיות דרך משא ומתן אבל לא יהיה קובע עצמו לדרוש ברבים או לקבוע ישיבה וכו'. ובכלל זה שלא יחלוק על רבו כדרך החולקים לנצח את רבו אלא אומר ראיותיו בפניו אם ישרו בעיניו מוטב ואם לאו ישתוק. ולא יאמר לו כך נראה לי, ובכלל זה לא יאמר לאחרים רבי מתיר ואני אוסר וכן להפך וכן כל כיוצא בדברים אלו. אבל לכתוב לעצמו ראיותיו אפילו שהם כנגד רבו מותר.

**אבל** לכתוב פסק או הוראה לאחרים כנגד רבו בחייו אסור, וכן מותר לחלוק עליו אחר מותו ולפסוק ולהורות כפי ראיותיו ולעשות עליהם מעשה, אע"פ שהם כנגד רבו ולקבוע מדרש ולדרוש ברבים סברתו סתם אבל לא יאמר רבי היה אומר כך ואני אומר כך שזה מלבד שהוא חולק על רבו מבזה את רבו ברבים.

**אבל** לכתוב בספר דברי רבו וראיותיו ודברי עצמו וראיותיו אפילו שהם סותרים דברי רבו דבר זה מותר וכן עשו כל הראשונים ואין בזה בזיון כלל כי הבא אחריהם יבחר לו הדרך הישר והטוב ועל הכל יהיו דבריו לשם שמים. הנלע"ד כתבתי" עכ"ל בקיצור.

**שוב** מצאתי בפירוש ר' חננאל בן שמואל (תלמידו ומקורבו של הרמב"ם. קידושין לא:) שכתב וז"ל "וסותר דבריו - במילי דעלמא", ומשמע דר"ל בדברי תורה שרי לסתור דבריו.

**יב).** **שאלה:** כתב בערה"ש (רמ-יג) וז"ל "וכן נראה עיקר דבר פשוט הוא שאם אביו אומר לו רצוני לשמוע דעתך איך הוא. צריך שיאמר לו כפי הנראה לו, הן בד"ת והן במילי דעלמא, אפילו כשדעתו הפוכה מדעת אביו" עכ"ל. ויש להסתפק בכה"ג שאביו ואמו מתווכחים ומתנצחים ביניהם, ויש להם בן ת"ח, ושואלים לו, וכל אחד מהם מייחל שהבן יאמר כדבריו, וכאן שואל הבן כיצד עליו לנהוג.

**תשובה:** איתא בגמ' (קידו לא:) "שאל בן אלמנה אחת את ר' אליעזר, אבא אומר השקיני מים ואימא אומרת השקיני מים איזה מהם קודם. אמר ליה הנח כבוד אמך ועשה כבוד אביך, שאתה ואמך חייבים בכבוד אביך" עכ"ל. ולכאור' ה"ה הכא כיון דהאב קודם לאם, אם כן גם כאן עליו להצדיק את האב.

**אך** פשוט דיש לחלק, דדוקא התם דמיירי בכיבוד באופן חיובי יש דין קדימה לאב, משא"כ הכא דיש כאן נידון של סתירת או הכרעת דבריו, הרי שיש כאן הלכה דמורא אב ואם ואם מכריע שלא כאחד מהם יש כאן לזול בשני. הרי שלא שייך בזה דין קדימה



גדולי הדורות הם ותלמידהם מוכח שמותר לחלוק בדברי תורה).

**ובעזה"ת** נעלה כמה דוגמאות מעשיות:

ד. ציווהו אביו לפנות האשפה וסירב, עבר על מצוות כיבוד אב שלא כבודו לעשות צרכו ועבר גם על מצוות מורא אב, דחשיב כסותר את דבריו (עיין במקנה לא:).

**ואף** בדבר שאין לו הנאה כלל רק חשוב לאביו כגון שציווה לבנו שלא ילך לישון מאוחר משום ששינה מאוחרת הפסדיה מרובים, והוא מסרב, הרי זה ביטל מצוות עשה של מורא אב (חוט שני עמ' ערב אות ו ע"פ המקנה הנ"ל).

ה. אמנם אם לא סירב ממש לאביו רק ביקש ממנו להמתין, ואביו התרצה בדבר, אינו עובר. אך אם אינו מתרצה לכך, בין אם אמר כן מפורש ובין אם נראה כן מתוך הבעת פניו, הרי זה חייב לפנות האשפה מיד, ואם אינו עושה כן הרי זה בכלל סותר את דבריו וביטל מצוות עשה של כיבוד ומורא אב.

ו. מי שהיה אביו מספר איזה דבר ומוסיף שם כמה עניינים אשר כלל לא היו, בין אם משקר ובין אם מוסיף מחמת שכחה, אין לבן לסתור את דבריו ואף לא להראות פנים שסותר את דבריו, אמנם מותר לומר לו בדרך שאלה (דהיינו בתמיה, ובלבד שיעשה כן בעדינות ולא כמי שמעיר לו ומתקנו) "אבא לא כך וכך היה!?".

ז. וכן אם עבר על איזו הלכה אין לומר לו בפירוש "אבא עברת על הלכה פלונית" שכן אמרו (קידו לב). "הרי שהיה אביו עובר על דברי תורה, אל יאמר לו אבא עברת על דברי תורה וכו' אלא אומר לו אבא מקרא כתוב בתורה כך (ופירש"י - ואומר לו

ועדיפות, ולכן צריך לשתוק ולא לענות. ורק באופן שהוריו אינם מתנצחים ביניהם אלא רוצים לדעת דבר ה' באמת, פשיטא דצריך לומר להם דבר ההלכה בלא שום פקפוק.

יג). מסקנת הדברים ודינים העולים:

א. אסור לסתור דברי אביו או אמו (קידו לא:; ובטוש"ע רמ-ב) שנאמר (ויקרא יט-ג) "איש אמו ואביו תיראו". וכן אסור להכריע דבריו בפניו כגון לומר "כן, אתה צודק" או "אני מסכים עם אבא" וכיו"ב, ואפי' בדברי תורה (אא"כ היה בדרך לימוד התורה כדלקמן שאז תלוי באופן אמירתו).

ויש עוד הרבה לשונות והכלל בזה דתלוי הוא בשפה ובסגנון ובניגון בו נאמרים הדברים, דיש אחד שיאמר ביטוי מסויים שאצלו הוא נחשב כמי שמתפעל מדברי אביו ושמח בהם, ואילו אצל אדם אחר ישמע קצת כנותן הסכמה לדבריו ואסור).

ב. כל זה בפניו אבל שלא בפניו לכ"ע מותר להכריע כדבריו.

ג. וכתב הש"ך (שם ס"ק ב. וכן משמעות דברי הרמב"ם ת"ת ה-ו, וכן פירש בבארות המים שם ד"ה וכתב מרן) שכל זה בהכרעת דבריו אבל סתירת דבריו אסור בין בפניו ובין שלא בפניו, וכן דעת הפרישה (רמב-כ. ולעיל דייקנו דכן משמע ברמב"ם ת"ת ה-ו).

אמנם הרבה פוסקים כתבו להתיר בין בבנו ובין בתלמידו (ט"ז ס"ק ג, בהגר"א ס"ק ג, ח"א ח"א סז-ח, בא"ח שנה ב שופטים אות ג ערה"ש סעיף יב), וכתבו שכן מוכח בכל הדורות שהבן והתלמיד היו חולקים על אביו ורבו (אמנם עיין לקמן דהתרה"ד סי' רלח והרדב"ז ח"א סי' תצה, שממה שנחלקו

בצורת הדברים, דאם נאמר ביחס למעשיו דהיינו שמסביר את עצמו מותר, ואם נאמר ביחס לדברי אביו הרי זה בכלל סותר את דבריו (חוט שני עמ' ערה).

י. כתב הרמ"א (רמ-כה) בשם המהרי"ק (שורש קסו) וז"ל "וכן אם האב מוחה בבן לישא איזו אשה שיחפון בה הבן, א"צ לשמוע אל האב" עכ"ל. וכן כל כיוצא בזה אע"ג דהאב מצטער בכך אין זה נחשב שהבן ציער את האב אלא האב ציער את עצמו, וכמו באב שחומד חפצי בנו שא"צ לתתם לו במתנה, אבל בדברים שאין האב לוקח איזה דבר מבנו ודורש דבר הגיוני וצודק צריך הבן לעשות רצונו אף שאין לו הנאה מזה (חזו"א קמט-דח ובחוט שני עמ' ער).

יא. צריך האב להיזהר שלא להכביד עולו על בנו שמכשילו בכיבוד ומורא, ופעמים עלול להיכשל ב"לא תרדה בו בפרך", וכ"ש בדורנו צריך זהירות יתירה. ומ"מ גם כשהאב מכביד בבקשות קשות וכו' אין זה פוטר את הבן אף שהאב אינו נוהג כשורה, ובמקרה כזה יש להיוועץ עם רבו (חוט שני עמ' ערב אות י).

המקרא כמו שהוא כתוב והוא עצמו יבין שטעה) "עכ"ל.

ה. הלומד עם אביו או שסתם מדבר עמו בלימוד התורה, מותר לסתור את דבריו ובלבד שלא יעשה כן בדרך זלזול (פתחי תשובה י"ד ריש סי' רמ בשם העצמות יוסף קידו' דף ל).

וכבר נשאלו על כך בתרה"ד (סי' רלח והביאו ברמ"א רמב-ג) והרדב"ז (ח"א סי' תצה) ופסקו להתיר והוכיחו ממה שנהגו כן בכל הדורות.

גם בחזו"א (ריש סי' קמט) כתב כן, אך הוסיף שמ"מ אין לסתור דבריו בצורה החלטית כגון לומר לו "זו טעות" רק מותר להקשות עליו. וע"ע בחוט שני (סוף עמ' רעו) שכתב, אב שאומר לבנו דבר תורה והבן דוחה ואומר "אין זה מסתבר כלל" או שאומר לו "הראש ישיבה שלי כבר דחה סברא זאת בשתי ידי" הרי זה בכלל סותר דברי אביו.

ט. אב שמוכיח את בנו, ובנו עונה לו "לא נכון" או "אני לא עשיתי", צריך להבחין



הרב גרשון גולד

## בטעם אמירת פ' העקידה

זכות אבות קודם שחיטת התמיד של שחר כמו ששינו האיר המזרח עד שבחברון להזכיר זכות ישני חברון וכך היו מעקדין הטלה לזכרון עקידת יצחק ואילו. עכ"ל.

**ובדברי היעב"ץ** לא נזכר דיש ענין להזכיר העקידה קודם התפילה, דשפיר י"ל בכוונתו דכמו דבביהמ"ק הזכירו קודם שחיטת התמיד, ה"נ יש להזכיר קודם הקרבנות (וכמו שהביאו האחרונים מהאר"י דיש להקדים העקידה לקרבנות ואכ"מ להאריך בזה). אכן כמוכך שגם בדעת היעב"ץ י"ל דה"ה דיש ענין להזכיר העקידה קודם התפילה ג"כ שתהיה לרצון וכמש"כ הגר"א.

**עוד** הביא הגר"א מקור לזה מהמד"ר וז"ל המד"ר (פכ"ו, י), ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יראה ר' יוחנן אמר אמר לפניו רבון העולמים בשעה שאמרת לי קח נא את בנך את יחדך היה לי מה להשיב אתמול אמרת כי ביצחק וגו' ועכשיו קח נא את בנך וגו' וח"ו לא עשיתי כן אלא כבשתי רחמי לעשות רצונך יה"ר מלפניך ה' אלוקיני בשעה שיהיו בניו של יצחק באים לידי עברות ומעשים רעים תהא נזכר להם אותה העקידה ותתמלא עליהם רחמים. ע"כ.

**ובסדר היום** (בסדר השבת) האריך בזה בדברים נמרצים, וז"ל, ויתחיל בפ' העקידה מפני שאין לנו סמך על מה לסמוך אלא על זכות אבותינו הקדמונים והוא מקיים אותנו בגלותנו ומפני שענין העקידה היה גדול במאוד מאוד בין מצד העוקד בין

א. כתבו הטוש"ע (סי' א') וטוב לומר פ' העקידה וכו'. טעם האמירה יעוין בב"י שכ' ב' טעמים, הטעם הא' כדי לזכור זכות אבות לפני הקב"ה. והעתיקו זאת כל המפרשים.

**ועי'** בביאור הגר"א שכ' וז"ל, כמ"ש רש"י ביומא כ"ח ב' בשם הירושלמי כדי להזכיר זכות אבות מזכירין חברון וכן קודם התפילה. ע"כ. והיינו, שביומא כח: מבואר שבביהמ"ק נהגו שכששואלים את העומד על הגג האיר כל המזרח הוא אומר עד שבחברון, וכ' רש"י וז"ל, ומצינו בתלמוד ירושלמי כדי להזכיר זכות אבות מזכירין חברון. עכ"ל.

**ובדברי הגר"א** יש תוספת על דברי הב"י, דכ' וכן קודם התפילה, דמשמע שיש ענין להזכיר זכות אבות קודם התפילה שתהיה לרצון, וכמו בביהמ"ק שהזכירו קודם העבודה שתהיה לרצון. ודברי הגר"א אלו הם סייעתא למ"ש בליקוטי מהרי"ח, שהביא שיש נוהגים לומר פ' העקידה אחר התפילה, וטען עליהם דצריך לומר בדוקא קודם התפילה כדי שתתקבל התפילה ברצון עיי"ש משכ"ב, ובד' הגר"א אלו מבואר ג"כ כדבריו דצריך לומר העקידה בדוקא קודם התפילה, ויש עוד להאריך בזה ואכ"מ.

**ועי'** במ"ש היעב"ץ בסידורו שג"כ הביא הגמ' דיומא והוסיף עוד דלכך היו מעקדים את הטלה. וז"ל, פ' העקידה והקרבנות צריך לסדר בביהכנ"ס שהוא מקדש מעט בגלותינו וכדרך שהיו מזכירים

הפרשה הזאת היא כל קרן ישראל וזכותם לפני אביהם שבשמים ולכן היא שגורה בפינו בתפילותינו כל היום. ע"כ.

**ופי' מש"כ האברבנאל** "כל קרן ישראל", עי' ביפ"ל שכ' וז"ל, ופי' כל קרן היינו כדכתב הרב ש"ך עה"ת שם לפי שכל האכילות שישראל אוכלים בעוה"ז אינם אוכלים אלא בזכות העקידה כדאיתא בב"ר שם פנ"ו סי' ד' ולזה אנחנו אומרים פ' העקידה בכל יום יע"ש. עכ"ל. אמנם יש מקום לפרש באו"א, דכוונת האברבנאל דזה כל כבוד ישראל וזכותם לפני הקב"ה, וככוונת הכתוב באיכה פ"ב פ"ג שמוזכר שם המילים קרן ישראל וכתב התרגום יקריה עיי"ש.

**וע"ע** באברבנאל שם שהאריך לבאר מה שענין שעקידה זה זכות לכל בני"ל, וז"ל, ולהיות יצחק אבי היחס היה ראוי שבו יפדה אלקים את זרעו כדי שמאותו העת והלאה ייוחדו לשם ית' וכו' וזה אמנם ישלם כשיעשה את יצחק אב היחס קרבן לה' ית' וכו' כאילו נקרבו כולם שמה אחרי שכולם היו בכוח בעת הקרבן וכו' ומפני זה היה ראוי שיזכור לנו הי"ת בעת צרותינו עקידת יצחק כיון שבהקרבתו נקרבנו כולנו במציאות כוחנו וראוי שנזכה גם אנחנו בשכר אותו הפועל הנכבד וכו' עיי"ש באורך גדול.

**עוד** יש להוסיף משכ"ב העוד יוסף חי (פ') מקץ אות ב') וז"ל, פ' העקדה היא קרן קיים לישראל עד סוף הדורות לאכול מפרותיה תמיד בכל יום ויום שאומרים אותה כי עיקר הפעולה המעשית שיצאה מידו של אאע"ה היא העקידה שעקד את יצחק בנו שהוא גבורה ודינא קשיא ובעקדו אותו כוון בכוונה שאמר בזה"ק בפ' אמור בסוד השופר בר"ה במתוק הדינים שנעשים על ידו ולכן כשישראל אומרים פ' העקדה שזוכרים

מצד הנעקד עד שהקב"ה הבטיח לישראל שביום הדין שישראל עומדת בצער מפני המקטרגים והמבקשים עלינו רעה שנזכור עקדת יצחק ובוזה לא נפחד משום ענין ואפילו ענין העקידה אי"צ לזכור אלא שנתקע בשופר ומתוך אותו שופר יזכור לשופר של איל ומהאיל יזכור ליצחק ומיצחק הרי העקידה ומתמלא רחמים בזה על כל עם ישראל אין שטן ואין פגע רע שיוכל עם ישראל וא"כ ראוי הוא לזכור ענין העקידה כל יום ויום קודם שנסדר תפלתנו כדי שיתמלא עלינו רחמים אלקינו שבשמים ויקבל תפלתנו ותחנתנו בחמלה ובעל נפש לא יבטל אותה בשום ענין וגורם טובה גדולה לו ולכל ישראל.

**וכתב** הרשב"י זלה"ה בס' הזוהר [ת"ז בסופו ת"ב קל"ט] וז"ל לא אית מאן דמבטל מותנא מן בני אנשא כקרבן דעקידת יצחק דכתיב ביה ויעקד את יצחק בנו אתקשר מדת הדין ואתעקיד לעילא ולא הוה ליה רשו לקבלא לבי"ד רברבא דאיהו גבורא ועקדת יצחק מעלייא לישראל לאדכרא ליה בכל יומא בגלותא דתגין עליהן מכל מערערין בישין וקלא נפיק ואמר תעש לו מאומה וזכות אבוהון יגן עליהון מרעין בישין. עכ"ל. ועי' גם בהגהות י"נ (אות ט') שהביא על אמירת העקידה את ד' הזוהר הנ"ל.

**ובשו"ע** האר"י (הל' ביהכנ"ס ס"ז) כ' וז"ל, נמצאו בכתבים וכו' כשאומר פ' העקידה שיאמר אותו בכוונה שיש עונות שעושה האדם ובכוונת העקידה יכופר עונו אם שב בתשובה שלימה לפניו ית"ש. ע"כ. ועי' גם במש"כ החיד"א בק' צפורן שמיר (סי' ב' אות י"ג) וז"ל, סגולת העקידה לכבוש הדין ולכן יתאמץ בכוונתה וכתבו ז"ל דאם שב בתשובה בכוונת העקידה יכופר עונו. עכ"ל. ועי' באברבנאל סו"פ וירא שכ' וז"ל,

במצוותו ושמסר נפשו לחולי המילה וסכנתה בזקנותו הוליכו למיתה מפני מצוותו ומזה נדע עד היכן הגיעה אהבת ה' ויראתו כי הנה ענין זה שעשה אברהם לא גרמו לו לא נתינת ממון ולא נתינת נפש כי הוא מופלג מכל מה שאפשר שיהיה במציאות עיי"ש.

**ובהגהות יש נוחלין (שם) כ' וז"ל,** והנה זה הכנעת גוף וממון<sup>א</sup> ונפש לפניו ית' והוא תכלית המבוקש מהאדם וחלק אלוך מעולמו.

**וע"ע** מש"כ החיד"א בקו' צפורן שמיר סי' ב' אות י"א וז"ל, פ' העקידה יאמר בכונה גדולה וישים עיניו ולבו עד כמה מגעת עבודת ה' שאע"ה גמר בלבו בלב שלם ושמח לשחוט בן יחיד אשר אהבו יותר ממנו ולהעלותו עולה ויצחק אע"ה בן ל"ז שנה סבר וקיבל וילכו שניהם יחדיו ברצון גמור, ובמרידות יאנח על קיצרו בעבודתו ית' מאוד מאוד ויתעורר התעוררות קדוש ליזהר מכאן ולהבא ליראה את ה' רצוף אהבה. עכ"ל.<sup>ב</sup>

**ג.** עוד טעם כתב בסדר היום (שם) וז"ל, עוד טעם אחר לאומרו בכל יום משום שבזכות העקידה נשבע יתברך ויתעלה לאברהם "בי נשבעתי נאם ה' וגו' ויירש זרעך את שער שונאי" ואנו מבקשים מאת הקב"ה שיקבץ נפוצותינו מארבע כנפות הארץ ויפקדנו בפקודת ישועה ורחמים שלא ישלטו בנו שונאינו אלא שנשלוט בהם ונקח מהם

בה הפועל המעשי שפעל אאע"ה באמרם "ויעקד את יצחק בנו" תתעורר הכונה שכוון אאע"ה בעקדת יצחק ויהיה מזה גם עתה פעלה מעין הפעל שעשה אאע"ה בזה. עכ"ל.

**ב.** עוד כ' הב"י טעם שני לאמירת פ' העקידה, להכניע לבו לעבודת השי"ת כמו שמסר יצחק נפשו. ע"כ. וגם טעם זה העתיקו כל המפרשים.

**וביפ"ל כ',** דהטוש"ע כתבו ענין זה כאן בסי' א' ולא לקמן בסי' מ"ז-מ"ח ששם מקומו לכאור', ללמדינו מש"כ השל"ה כי מן העקידה ילמוד אדם מוסר לשבירת איזה תאוה כגון לעמוד להשכמה לתורה ולתפילה וכו' ולכן כתב בטור וטוב לומר וכו' בוי"ו מוסיף, כלומר דדין זה דטוב לומר קשור עם דין של מעלה ס"ב דהמשכים להתחנן וכמ"ש השולחן גבוה (סק"ח) לפי דרכו. עכ"ד. (בספר שערים בהלכה כתב לבאר ג"כ עד"ז גם את שאר האמירות שהוזכרו כאן בסי' א' ולא לקמן, כגון פ' המן ועשה"ד וכו' דכולם באו ללמדינו יסודות בעבודת ה' והם המשך למש"כ הטור בתחילת סי' א' המשנה דיהודה בן תימא וכו' עיי"ש.

**ויש** להביא בענין זה מש"כ הרמב"ם במו"נ (ח"ג פכ"ד) הביאו האברבנאל סו"פ וירא, וז"ל, וכבר זכר הרב המורה הלימודים המועילים שלמדנו ממעשה זה האחד כמה היה גדול אהבת אברהם לשם ית' שלא די שעזב את אביו וארץ מולדתו ומשפחתו

**א.** צ"ב איזה הכנעת ממון היה בעקידה, ואולי כוונתו שזה יותר מהכנעת ממון וכד' הרמב"ם הנ"ל, ודוחק.  
**ב.** בספר שערי הימים הנוראים (עמוד קנ"ז, בהערה) למוריני הגרי"ט שליט"א הביא דברים אלו בשם שלחן הקריאה בשם היעב"ץ, ובאמת אי"ז ליעב"ץ אלא לחיד"א וכנ"ל (ועי' בס' שלחן הקריאה שציין גם לחיד"א אלא שציין לחיד"א בס' לדוד אמת ודברים אלו נמצאים בקו' צפורן שמיר וכו"ל), אלא שהמו"ל של סידור בית יעקב ליעב"ץ הוסיפו דברים אלו של החיד"א בסידורו (וכידוע שיש בסידור היעב"ץ הרבה הוספות מבחוק) ואינם ליעב"ץ.

ה' ברחמיו מקבל גוף הבהמה תמורת גוף האדם וכו' אבל הלא באדם נמצא נפש המשכלת שלא נמצא תמורתו בגוף הבהמה וע"ז ה' מקבל מחשבת המקריב שחושב בעת הקרבת הקרבן כאלו אני נשחט וכו' ומזבח בנוי למעלה ומכאל כהן שם ומקריב נשמותיהם ע"ג המזבח.

וזה היה ענין העקידה שבעת העלה את יצחק ע"ג המזבח ויצחק מסר א"ע להשחט ע"ד כבוד שמו היה מחשבה זו כמעשה ומיכאל הקריב נשמתו ע"ג המזבח של מעלה (ויש לרמוז במ"ש "ויעקוד את יצחק בנו וישם אותו על המזבח אשר ממעל לעצים" ר"ל שאז שם אותו לקרבן על מזבח של מעלה שהוא ממעל לעצים וכ"א במדרש תנחומא מהו ממעל שעשה המזבח מכוון כנגד כסא הכבוד שנא' שרפים עומדים ממעל לו ר"ל שיש הבדל בין מעל ובין ממעל מעל הוא ע"ג הדבר וממעל הוא למעלה מן גב הדבר והיל"ל מעל לעצים ומ"ש ממעל לעצים מורה שהמזבח למעלה למעלה<sup>ג</sup>) וה' צוהו על העקידה שיהיה זה הכנה לזרעו שיצטוו על הקרבנות וה' יקבל מחשבה זו של מסירת נפש כמעשה ממש לכן הקדים זה ביצחק שהוא השרש לכל זרע ישראל שהוא הקריב א"ע בפועל ומאז כשאחד מבניו ימסור נפשו במחשבה יזכור עקידת יצחק ששם היה גם נשמת זרעו בכח (עי' בדברי האברבנאל שהובאו לעיל) ויקבל זה כמעשה ממש ע"כ, עיי"ש עוד.

נקמתינו על כל הרעה אשר הרעו לנו כי הוא קצף מעט והם עזרו לרעה. עכ"ל.

ד. עוד טעם לאמירת פ' העקידה כ' בארה"ח, וז"ל בקיצור, כי הנה החוטא שהוא חוטא בשני חלקיו החטא שבמעשה וכו' והחטא שבמחשבה הוא בכח נפשו, כן היה ראוי שיקריב גופו ונשמתו לקרבן וכו' אמנם מחמלת ה' עליו שנגד מה שהיה צריך להקריב גופו הבהמי הוא מקבל ממנו קרבן בהמה אבל נגד מה שהיה צריך להקריב נשמתו וכו' צריך שבעת הקרבת הקרבן ימסור נפשו במחשבתו כאילו הוא העולה על המוקד וכו' ומיכאל כ"ג למעלה ומקריב מחשבה זו לקרבן לה' וכו' ודבר זה הראהו לדורות כי זה עיקר הקרבן הנרצה וכו' ומטעם זה ציוונו האר"י ז"ל לומר פ' העקידה קודם פ' הקרבנות וכו'. ע"כ.

והיינו, שבאמירת פ' העקידה אנו למדים ענין מסירת הנפש במחשבה ועי"ז יאמר פ' הקרבנות בכוונה זאת ויועיל לו שאע"פ שחסר הקרבת הבהמה בפועל לכפר על חטא המעשה, אך יועיל לו שיש לו החלק היותר עיקרי בהקרבה שזהו ענין מסירת נפשו עיי"ש שביאר זאת באורך גדול.

וכ"כ גם בספרו עה"ת פכ"ב פי"ג, וז"ל בקיצור, ומה שקבע בש"ע לומר בכל יום פ' העקידה קודם פ' הקרבנות בארתי בחיבורי ארה"ח סי' א' באורך כי לפי הראוי היה שהאדם יקריב א"ע לקרבן אשה לה' רק

ג. ולפי"ד המלבי"ם, אולי יש לבאר, דלכן נאסרו ישראל בבמות, להיות שעיקר הקרבן הוא מסירת נפשו שמקריב מיכאל כ"ג של מעלה, למעלה, צריך להיות זה דוקא בביהמ"ק של מטה שמכוון כנגד ביהמ"ק של מעלה שעיי"ז שמקריב ומוסר נפשו למטה מקריב מיכאל כנגדו למעלה וכדיבאר המלבי"ם באורך. וי"ל שלכן גויים לא נאסרו בבמות, דהנה יעוין בארה"ח שכ', דבגויים ל"ש ענין זה דמסירת המחשבה, ודוקא בישראל מקריב מיכאל נשמתם על מזבח של מעלה עיי"ש בטעם הדבר. וא"כ בהקרבת גוי מה לי הכא מה לי התם, תמיד הפעולה רק למטה ולא למעלה.

ד. והנה, איתא בפכ"ב פי"ד "ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יראה אשר יאמר היום בהר ה' יראה" ואיתא

הנסיון היה אם יעשה המצוה לשם ה' בלבד בלא תערובות איזה פניה וכוונה זרה והנה היה בזה שתי מצוות שתחלה כשהעלהו קיום מצות ה' שצוה והעלהו שם לעולה ועתה שהורידהו קיים שנית מצות ה' שאמר אל תשלח ירך ומה שקיים מצוה הראשונה בלא שום פניה זרה אי"ז חידוש כי מה היה יכול לקוות לעצמו איזה תועלת מהקרבת בנו יחידו ובודאי עשה זאת רק לש"ש אבל במצוה השנית שצוה להורידו זה היה קשה מאוד שיעשה לשם ה' בלבד וכו'.

**אבל** ה' היודע תעלומות לב ידע כי כמו שעשה מצוה הראשונה רק לשם ה' בלבד כן גם במצוה השניה לא שמח על הורדתו משמחת עצמו בעבור שניצול בנו רק שמח שזכה לקיים שנית מצות בוראו והראיה שהיה קשה בעיניו הורדתו ורצה לעשות בו עכ"פ איזה מום עד שהוצרך להזהירו ע"ז וע"ז אמר כי עתה מן המצוה השניה שקיימת ידעתי כי ירא אלקים אתה כי לא חשכת ר"ל מה שחשכת אותו מן המוות לא היה בו איזה כוונה ומחשבה חיצונית שיעלה על לבך שחשכת ממות את בנך מצד שהוא בנך יחדך לא על כוונה זאת חשכת אותו רק ממני עשית זאת רק למלאות צוויי בלא כוונה אחרת זרה. עכ"ל.

**והנה**, מדברי הישועות יעקב והמלבי"ם נמצאנו למדים על גודל טהרת ליבו של אברהם אבינו שהיה בלתי לה' לבד. וראיתי להוסיף בענין זה בעומק טוהר כוונתו וליבו של אברהם אבינו.

ה. עוד טעם לאמירת פ' העקידה מבואר בישועות יעקב, וז"ל, ולי נראה ביאור הדבר דאם האדם עושה מצוה שאין בה הנאת הגוף כמו תענית ותשובה גוף קיום המצוה הוא יקרה אל מה שחושב בלבד שעושה דבר זה לקיים מצות בוראו אין בזה מהקשוי כ"כ דבוודאי עושה זו לשם ה' דהרי אין בזה שום דבר המעכב מחשבתו שלא יהו לשם ה' אבל אדם עושה מצוה שיש בה הנאת הגוף קיום המצוה אין בה קשוי אבל מחשבתו שהוא רק לשם ה' הוא קשה מאוד דהרי יש בה הנאת הגוף וכו'.

**ובן** בענין עקידת יצחק כי באמת ענין עקידת יצחק הוא ענין נפלא מאוד אמנם שיכוון בה לה' אי"ז חידוש כי א"א לחשוב בהקרבתו רק לשם ה' אמנם בבחינת הקרבת האיל תמורת בן יחידו יש בזה הנאת הגוף והוא עשה בהקרבת האיל תמורת בנו רק לשם ה' כמו בהקרבת הבן ומבואר במדרש שאמר בכל מה שראוי לעשות בבן יעשה באיל ונגמר הענין בלב ונפש ולכך אנו עושין תמיד זכר לעקידה באיל ולא בדבר הנוגע להקרבת הבן והנה כשהאדם משכים בבוקר ונותן הודאה על שהחזיר לו נשמתו לא יחשוב בלבד להנאת עצמו רק שע"י נתגדל שמו של הקב"ה ואמונה לתחית המתים במהרה בימינו כמו שדרשו חדשים לבקרים רבה אמונתך וזהו מענין העקידה שהיה עד"ז והבן זה כי המה דברים נכונים מאוד. עכ"ל.

**ובדומה** למש"כ הישועות יעקב כתב גם המלבי"ם (פכ"ב פי"ב), וז"ל, ובדרושי ארצות השלום כתבתי בזה כי עיקר

---

ברמב"ן לעיל פסוק ב', שכוונת הפסוק לומר בזה, שתהיה זכות העקידה בקרבתו לעולם ולכן היתה העקידה במקום המקדש, עיי"ש. ולפי"ד המלבי"ם נראה דענין זה הוא ג"כ כלול בכוונת הפסוק וכפי"ה הרמב"ן, שבכל קרבן יש מסירת הנפש שמעוררת את ענין עקידת יצחק לקבל את מסירת נפשו כמעשה ממש (וזהו זכות העקידה בקרבתו).

קיים הקב"ה את הבטחתו. וזה י"ל בביאור מה שהוצרך הקב"ה לומר לאברהם קח נא, שביקש ממנו בבקשה שיעקוד שהרי זה תלוי באברהם אם ירצה לעקוד בלב שלם וברצון גמור באופן שנעשה מרצונו שרק אז יהיה שייך שיעקוד באופן שתתקיים הבטחתו של הקב"ה כי ביצחק יקרא לך זרע.

**וידועים** דברי הר"ן בדרשותיו (דרוש שישי) שכל לשון נא לשון בקשה הוא דבאמת הרי הבטיח הקב"ה לאברהם כי ביצחק יקרא לך זרע אלא דעכשיו בקש ממנו שימחול לו על הבטחתו זאת ויעקוד את בנו ואע"פ שאינו מחויב דה' הבטיח לו שיתן לו זרע עיי"ש.

**ולחנ"ל** י"ל עומק בדברי הר"ן דאין כוונת הקב"ה שימחל לו ממש על ההבטחה אלא דאם הקב"ה נתן לו בן שיהיה לו ממנו זרע והוא העדיף לעוקדו אי"ז סותר הבטחת הקב"ה וכנ"ל.

**ומזה** נלמד על טהרת ליבו של אברהם אבינו איך שעקד את בנו ברצון גמור ושלם לקיים רצון ה'. וכתבתי זה אגב גררא דברי הישועות יעקב בטעם אמירת פ' העקידה, שאנו למדים מזה מעלת טהרת ליבו של אברהם אבינו שהיה בלתי לה' לבדו. וה' יזכנו ללכת בדרכיו אכ"ר.

**דהנה**, החיד"א בספרו ראש דוד (פ' וירא ד"ה וזה ירמוז) כ' וז"ל, קח נא את בנך את יחדך אשר אהבת את יצחק ולך לך וכו' ויש להרגיש דתיבות קח נא לכאורה שפת יתר דהול"ל לך אל ארץ המוריה והעלה שם לעולה את בנך וכו' ויש כמה תשובות בדבר אך כפי דרכינו יאמר נא דרמז לו ה' כי אף בציווי זה רעיונוהי יבהלונה דנמצא מפסיד בן יחיד אין האמת כן כי במה שעושה מצוותו יתברך וניחא ליה לקבל עולת יצחק מאברהם הו"ל כאלו אברהם ילד יולך לו והוא לוקח בן מאת ה' מן השמים וזה ירמוז (איוב א' כ"א) ה' נתן וה' לקח הכונה ה' נתן לנו מתנה במה שה' לקח דלקיחתו שמה נתינה וז"ש קח נא את בנך אתה לוקח בן יחיד במה שתעלהו לעולה. עכ"ד.

**ועד"ז** י"ל באו"א קצת, דהנה, באמת הבטיח ה' לאברהם אבינו כי ביצחק יקרא לך זרע, וא"כ, במה שאמר לו לעקוד את יצחק בנו י"ל דכך כוונתו בזה, שאם אברהם יעקוד את יצחק בנו ברצון גמור ושלם הרי שבזה אין חסרון בנתינת הי"ת משום שה' נתן לו בן שיכול לעמוד לזרע ואם ירצה אברהם לעקוד את בנו מ"מ הקב"ה קיים הבטחתו, אמנם אם יעקוד רק מפני צווי ה' נמצא דלא





הרב משה גולדברג

## רבית בקנייה בהקפה ("טרשא")

- א. הקדמה קנייה בהקפה
- ב. איסור מפרש שתי מחירים
- ג. עוד עניינים
- ד. סיכום

מאשר במזומן, בין פירש המוכר בעל פה ובין שפרסם זאת בכתב<sup>1</sup>.

2. חפץ שיש לו מחיר קבוע<sup>2</sup> נקבע ע"י החברה וקל להשיגו במחיר זה בכל החנויות כמו מוצרים שיש עליהם פיקוח ממשלתי (כגון חלב ולחם וכד').

**מוצרים שמחירים נע בגבול מסוים** - מותר ליקרם עד גבול זה<sup>3</sup>.

**ומוצרים שאין מחירם קבוע** - שאז מותר להוסיף (בלבד שלא יפרש שני מחירים ולא תוספת מרובה כדלקמן), כגון מוצר שמורכב מפריטים רבים, הזמנה מיוחדת<sup>4</sup>, מוצרים שצריכים לראותם כדי לדעת מחירם<sup>5</sup>.

### א. הקדמה

**הקונה** חפץ ומקבל אותו מיד ומשלם לאחר זמן (צ"ק דחוי או אשראי וע' הערה אחרונה בסיכום), נמצא ששווי החפץ הוא חוב שחייב הקונה למוכר והרי זו הלוואה שהלווה המוכר לקונה עד שיקבל את הכסף עבור המוצר, ואם הוסיף הקונה כסף וניכרת (ע' הע"א) ההוספה עבור ההמתנה של המוכר, הרי תוספת זו - רבית, ונקרא בלשון חז"ל בגמרא "טרשא" ואם לא ניכרת ההוספה מותר.

**וישנם** שלשה אופני האיסור בהם הרבית ניכרת:

1. מפרש - אם המוכר מודיע בפירוש שהמשלם בתשלום מאוחר - ישלם יותר

א. היינו שמכירה בהקפה (טרשא) מותרת (בגמ' 'טרשא שרי'), ורק באופן שניכר התוספת (באופנים הנ"ל שפירש שתי מחירים, שהמחיר הרגיל ידוע, ושמעלה הרבה), אסור מדרבנן, ובשונה מתשלום מראש (פסיקה-הובא בגיליון הקודם), והלוואת סאה בסאה שאסורים מדרבנן מעיקר הדין, ובענין להיתירים. טרשא בגמ' ב"מ סה. ופ' הריטב"א שם בשם מורו שמשלשון חרש - רבית שלא נשמע שנעשה בסתם וכ"כ הרמב"ן שם חרש מפני שלא פירש 2 מחירים וכ"כ בס' התרומות (שער מו ח"ד, ל בסופו). ובמאירי שם לשון גובה, וביעב"ץ שם מלשון 'טר שא' - שמור חוב.

ב. שו"ע קעג ס"א, בר"פ פ"י, ה"ז-ח. כגון שמפורסם בעיתון או באתר וכד'.

ג. יצא השער או שומתו ידועה (שו"ע קעג,א), ובגיליון הקודם התבארו שיטות בהסבר של "יצא השער".

ד. בר"פ פ"י, ה"יג-טו.

ה. בר"פ שם, ואמרו לי הגר"י טשזנר והגר"י לנדו דהגדר בזה - שגם אם יוסיף המוכר למחיר, לא ניכר התוספת ולא ישים לב הקונה, מכיוון שיש המון סוגים שונים בשוק של מוצרים אלו - כגון כל מוצרי הריהוט.

ו. חוט שני עמ' צד', וכן בתורת רבית פ"ח, ה"ז,ט.

3. מחיר גבוה - אם העלאה מידי גבוהה<sup>ז</sup> אז ניכר שמשלם יותר עבור התשלום המאוחר, ושיעור העלאה הוא עד חומש - 20%, ומעל שיעור זה - אסור, כגון אם המוצר שווה 100 אסור לבקש יותר מ-120<sup>ח</sup>.

תינוק במזומן ישלם עליה 1500 ש"ח, ומי שמשלם בצ"ק דחוי או אשראי 1700 ש"ח, אסור לקנות בצ"ק דחוי או אשראי, ורק במזומן - מותר.

### תשלום לאחר זמן בשער שיהיה

#### באותו הזמן (מצוי בדולר וארו)

\* קיבל הקונה את החפץ לידו ומשלם לאחר זמן, אם מפרש המוכר שישלם כפי שיהיה מחירו ביום התשלום בין אם יוזל המוצר או יתייקר, דינו כמוכר ביוקר לאחר זמן ואינו מותר אלא בשני תנאים<sup>ז</sup>: 1. שלא יפרש שאם ישלם עכשיו יהיה במחיר של עכשיו, ואם ישלם לאחר זמן - ישלם כשעת התשלום. 2. שאין למוצר מחיר ידוע.

**לדוגמא:** אליהו מתעתד לטוס לחו"ל (ארה"ב) לרגל ברית של נכדו.

לצורך כך הוא צריך לקנות דולרים. כשקונה את הדולרים מקבלם מיד, ואמר לו המוכר: שאם ישלם עכשיו יהיה המחיר לפי השער של עכשיו, ואם ישלם לאחר זמן, יקבע השער של שעת התשלום - אסור לשלם לאחר זמן.

**אך** אם אומר לו המוכר שהמחיר יהיה כפי השער של יום מסויים, גם אם ישלם עכשיו - מותר (אפילו שיש למוצר שער)<sup>י</sup>.

**לדוגמא:** מעשה שהיה בחנות למוצרי תקשורת וסלולר שפרסמה: "פלאפון ב-20 ש"ח לחודש" (למשך 36 חודשים = 720 ש"ח), ולא פרסמו מחיר למשלם במזומן, לעומת זאת, מחיר הפלאפונים בשאר החנויות בעיר הוא מקסימום 500 ש"ח בתשלום אחד. נמצא שהעלו את המחיר ב-220 ש"ח (= 44% רווח משווי הפלאפון), אם כן נמצא שהעלו יותר מ-20%, ואסור לשלם באשראי (כן פסק הגר"פ וינד), ונראה שלא יועיל גם היתר עיסקא, שהרי יוצא כ-15% רבית לשנה, וקשה למצא עסק שמרוויח כאלו אחוזים.

### ב. מפרש שתי מחירים

\* אם המוכר מודיע בפירוש שאם ישלם בזמן קבלת החפץ (במזומן) יקבל במחיר זול (גם אם לא נקב במחיר מסויים), או שמודיע לו שאם ישלם לאחר זמן - יקבל מחיר יקר יותר, אסור בשני האופנים לשלם את המחיר היקר<sup>ט</sup>.

**לדוגמא:** המוכר פרסם שמי שקונה עגלת

ז. שו"ע קע"ג, א.

ח. רעק"א קעג שם, דרכי תשובה שם ס"ח, קשו"ע ועוד, בר"פ (פ"י, ה"טז"ז, הע' יח), ובדירות ושאר נדל"ן - מותר אפילו יותר מעשרים אחוז כיוון שפעמים משלם אדם על דירה יותר משוויה - ש"ך (תעג, סק"ב) שאין אונאה לקרקעות (ויש מחמירים בדירה לא למכור במחיר כפול מהרגיל). וכ' קיצור דיני רבית פ"ז, הע' א בשם מהריט"ך, דמותר להעלות עד 20 אחוז מהמחיר הכי יקר בשוק שדרך כמה סוחרים למכור במחיר זה.

ט. הגרנ"ק חוט שני עמ' צב, ברית פנחס פ"י, ה"ז-ח.

י. רעק"א קעג סק"ח, חו"ד שם סק"א, שו"ע הרב ס"ב, הר צבי ס' קלא, בר"פ פ"י, ה"ט.

יא. בר"פ (פ"ט, ה"טז ופ"י, ה"ט). ספר התרומות שער מו' (הובא בש"ך קעג, סק"ג) כ' שאם לא אמר "אם

במחיר - היא כתוצאה מההוצאות שמוציא המוכר כגון עלות פיקדון צ'קים, אשראי וכד' או שכר טרחה ללכת לבנק - מותר<sup>2</sup>, ועיין הערה<sup>3</sup>.

**לדוגמא:** אליהו קנה את הדולרים בחודש ניסן, ומשלם לאחר זמן בחודש סיוון, מותר למוכר להתנות שהשער יהיה לפי שער של חודש אייר (ב-י' בחודש לדוג').

**אך** אם הסיבה שלוקח יותר כי ערך הכסף יורד - אסור<sup>4</sup>, שאז מוכח שלוקח עבור המתנת המעות, ואסור לשלם בצ'ק או באשראי, ומותר לשלם רק במזומן ועיין הערה<sup>5</sup>.

### תשלום לאחר זמן יקר כתוצאה מהוצאות

\* אם החנות פרסמה שני מחירים: אחד זול יותר למשלם במזומן ושני יקר יותר למשלם באשראי או בצ'ק, באופן שהעלאה

מעכשיו בכך וכך" וגם לא קצץ מחיר מפורש, אלא אמר "תן לי באייר כפי שישו או הפירות" הרי זה מותר לכו"ע ולא נקרא שקץ מחיר. וכ' הש"ך דה"ה גם אם היה שער עכשיו לפירות. ועיין רעק"א שם שהקשה מהתוס' (בדף סה: ד"ה והלכתא), שמפורש לאסור מטרשא דר"פ שאסור אם יצא השער עכשיו (של חודש תשרי), אע"פ שלקח להם כשער לאחר זמן (של ניסן). וכן הקשה החו"ד (סוף סק"א) מהרמ"א בסעיף יד' שמפורש שלא כהש"ך, שכ' שם שמותר לפסוק כשער עתידי, רק באופן שלוקח בזמן שפסק, אך אם לוקח לפני וקובע כשער של שעת התשלום - אסור.

וראה אבנ"ז (שו"ת ס' רז') שתירץ שכוונת הש"ך, שקץ בשער מסויים בלבד שלא פירש את השער של עכשיו, שאז יש שתי אפשרויות של שער, ולא הקל הש"ך אלא בקובע שער אחד בלבד ולא משנה מתי ישלם - ישלם כשער זה. ועיין בנתיבות שלום (קעג סע"א, אות ו), בר"י פ"כב ס"טז.

יב. בר"פ (פ"ו, ה"א-ג), (פ"י, ה"ו).

יג. עיין בר"פ (פ"ו, ה"ד) לגבי גובה קביעת אחוזים על שכר טירחא, ובספר התשובות (שאלה רז') ביאר הגר"פ וינד גבי לקיחת אחוזים על החלפת צ'ק למזומן - אפשר לקחת עד 1.5% מסכום הצ'ק, שלוקח עבור הטירחא בהחלפת הצ'ק ללכת לבנק, להפקידו בחשבון וכד' וה"ה לכאן, ובאשראי אפשר עד כ-2% (הגר"מ שוורצבורד) שאלו האחוזים בד"כ המצויים בשוק, והדבר משתנה ממקום למקום.

והגר"ש רוזנברג, הגרש"צ רוזנבלט והגר"מ קארפ אמרו לי שיכול לקחת המוכר כמה שעולה לו, ושנאמן המוכר לומר כמה עלה לו (וע"ע בס' תקנת רבית של הגר"י לנדו פ"ב, ס"ז הע' 64).

עיין ברית יהודה (עיקרי דינים פ"א, הע' יז') שכן אמר לו המנחת יצחק שאפשר להקל בזה לבקש עמלה לפי אחוזים, וכן משמע בספרו מנח"י (ח"ז ס' סד') שעל הטירחא אפשר לשלם לפי אחוזים. והברית פנחס (ספר התשובות ח"ב עמ' תקל) עוד כתב שבזמנינו וודאי לכו"ע מותר לבקש עמלה לפי אחוזים שכיום הבנק דורש פירוט והסבר בכל פעולה וכד' וטירחא זו וודאי משתנה לפי ערך העברה והמשיכה. ושו"ר שכ"כ בתקנת רבית של הגר"י לנדו פ"ב ה"כד, והוסיף בשם הגרש"צ רוזנבלט בשם הגר"ק זצוק"ל- כיון שזהו תמחור מקובל בשוק, כמו שמצינו בחייוך, ואין זה עבור המתנת המעות.

יד. חוט שני עמ' צג'. ונקרא בימינו שהתשלום "צמוד למדד" וכן הורה הגר"א וייס.

טז. בצ'ק מזומן (לא דחוי) ג"כ אסור (בר"פ פ"א, ה"ט). [וע' בשערי תורת הבית (עמ' קצז) כ' הגר"י טשנר להתיר שלא נקרא הלוואה] והסברה לאסור - כיוון שלוקח זמן עד שמפקיד הצ'ק כשהולך למכונה וכן פעמים שהמכונה סגורה או מקולקלת והווי הלוואה דדמי לגמ' ב"מ מו. ותוס' שם ד"ה נעשה, שם מיירי שיש לו מעות בביתו ולווה עד שיבא בנו או עד שימצא מפתח ויהיו לו המעות בהישג יד ונחשב להלוואה. והגר"ש רוזנברג והגרש"צ רוזנבלט אמרו לי שצ'ק מזומן - לא נקרא הלוואה, ודווקא בגמ' לעיל נחשב להלוואה שתלוי בדבר אחר שייתן לו את המעות, משא"כ כאן שיכול ללכת בעצמו לבנק.

והרי שמפקיד צ'ק בבנק, אע"פ שכתוב שנכנס הכסף לחשבון בזמן ההפקדה, עדיין הכסף לא בשימוש (הופך

מותר. וזה מכשול גדול שהרי רב האנשים מפרסמים בתשלום דרך האשראי.

**לדוגמא:** חנות צעצועים פרסמה כי השבוע חל מבצע של 50% הנחה על כל החנות למשל במזומן בלבד. אסור לשלם באשראי או בצ'ק, ורק במזומן מותר.

### ג. עוד עניינים - מכירה שאינה גמורה

\* מכירה שאינה גמורה ויש עדיין זכות לקונה לחזור בו, וגם האחריות עדיין על המוכר, מותר לקחת מחיר יקר יותר בעת התשלום, כיוון שרק אז נגמרה המכירה ועוברת האחריות על הקונה ולא יכול לחזור בו.

**לדוגמא:** בליסינג (השכרת רכב בתכנית מסוימת שבה הקונה משלם כל חודש למשך שנים, עד שהרכב בסוף הופך להיות שלו, ועד אז הקונה יכול לחזור בו ולהחזיר את הרכב, וכמובן משלם מחיר יקר יותר ממחיר מזומן לרכב. אם האחריות על הקונה - אסור וצריך לעשות הת"ע כהלכה, ואם האחריות על המוכר כל

**לדוגמא:** חנן מעוניין לקנות מיטת תינוק, משלם באשראי ומקבל את המיטה מיד, אמר לו המוכר שעלות המיטה היא 2040 ש"ח, ואם ישלם במזומן יעלה לו - 2000 ש"ח.

**כיוון** שזו העמלה (40 ש"ח - 2%) שמשלם המוכר בעבור התשלום באשראי - מותר.

**אך** אם אומר לו המוכר שאם ישלם באשראי יצמיד לו את התשלום למדד, אסור.

### תשלום לאחר זמן יקר כי עושה הוזלה לתשלום מזומן

\* מוכר המפרסם מחיר למזומן פחות ממחיר השוק, היינו שעושה המוכר הנחה ("מבצע"), ולמי שמשלם לאחר זמן ישלם כמחיר השוק יש להחמיר לאסור<sup>1</sup>, ולכן העושה מבצע חיסול וכד' - אסור להתנות מחיר זול רק למזומן.

**מעשה** שהיה בעיתון שפרסם שמי שמשלם מזומן למשרד, מקבל הנחה - יש להחמיר לא לשלם באשראי, ורק במזומן

להיות "נזיל") עד לאחר 3 ימים, וא"כ יש כאן הלוואה על משך זמן זה - שלא תלוי בו.

ואמר לי הגר"ש רוזנברג שכיוון שנכנס לחשבוננו מיד - אין כאן הלוואה.

והגרש"צ רוזנבלט אמר לי שכל זה בצ'ק עם "קרוס" (שני קווים כעין זה - \ \) וברב הצ'קים כתוב גם "למוטב בלבד" בין הקויים. אך צ'ק בלי "קרוס" אפשר לקבל מזומן במקום מבנק בעל הצ'ק, ולכן נחשב מזומן.

ואמר לי הגרמ"מ קארפ שצ'ק לא נקרא הלוואה, שבנ"א סוחרים בזה - חשיב עובר לסוחר (ושו"ר שכ"כ הגרשז"א, הובא בנתיבות שלום קעז, ס"ד, אות נה).

מז. מחנ"א מלווה ס' לא, חכמ"א יו"ד קלט כתבו להתיר. מאידך פת"ש יו"ד קעג בשם התפא"ל, משל"מ פ"ח מלווה, שו"ע הרב עסקא ס' יח' דסמכו על הרמב"ן סה שבכל אופן אסור במפרש שתי מחירים, כ"פ בר"פ (פ"י, ה"ד), חוט שני עמ' צב', בר"י פ"כ ס"ז, ועיין תורת רבית (פ"ח, ה"ה). והורה הגר"א וייס דלכתחילה ראוי להחמיר, אך איננה שיטה דחויה ובשעה"ד אפשר לסמוך. וגבי המעשה, הכריע הגר"פ וינד שפירסום מודעה בעיתון נחשב למכר ולא לפועל. וא"כ אסור להזיל, ושמעתי לומר שאין כאן בעיה של פסיקה מראש אם משלם במזומן, כיוון שאין סיכוי שהמחיר יעלה עד לפרסום (כפי המקובל כיום).

### חפץ שדרכו לקנות באשראי

\* חפץ שדרכו לקנות רק בתשלום מאוחר או בכמה תשלומים (ולא במזומן), יש אומרים שמותר להזיל לו אם ישלם במזומן, ולקחת מחיר יותר יקר למשלם בתשלומים.<sup>2</sup> (ורב המוצרים בזמנינו אפשר לקנות גם בזומן, לכן סעיף זה לא מצוי).

\* בכל האופנים האסורים אפשר לעשות היתר עיסקא<sup>3א</sup>. ומה טוב שיהיה בכל חנות היתר עיסקא, ואם סומכים על ההת"ע נחוץ מאוד שהנותן והמקבל יבינו היטב עיקרון זה שחלק מהכסף הוא הפקדה ונותן הכסף שותף בנכסים עם המקבלי (ועצה טובה שמעתי לומר - שבכל עסק שיש לו חשש רבית ואין לפניו הת"ע, יכול לכתוב בחוזה - שהכל כפוף להת"ע שיש במקום פלוני כגון של בנק פלוני).

ובן יש להזהר במקרה שהרבית מידי גבוהה (כגון קנס מתרבה [היינו קנס עבור כל יום/שבוע איחור] גבוה במקרה של איחור תשלום) שאז לא מועיל ההיתר עסקא ויש לעשות שאלת רב, ושיהיו הרווחים מהעסק לפחות כמו ה"רבית" שהתחייב ליתן.

### ד. סיכום

**לסיכום:** מותר לשלם בהקפה יותר, בלבד באופן שניכרת ההוספה היינו שהמוכר לא יפרש שני מחירים (זול לתשלום מיידי, ויקר לתשלום לאחר זמן), שאין

התקופת השכירות - מותר (כל עוד הרכב לא שייך לקונה).<sup>4</sup>

### היה זקוק לכסף וקונה ע"מ למכור

\* אם היה זקוק לכסף, אסור לקנות חפץ בתשלום מאוחר במחיר יקר (אפילו באופנים המותרים הנ"ל: שלא יצא שער המוצר, לא מעלהו יותר מעשרים אחוז, ולא פירש המוכר הבהל בין תשלום מזומן למאוחר), על מנת למכור בזול יותר לאדם אחר שישלם לו מזומן.

**אולם** אם בשעה שקנה היה בדעתו לקנות לעצמו ואח"כ נמלך (התחרט) - מותר למכור<sup>5</sup>.

**לדוגמא:** יוסי זקוק להלוואה של 100,000 ש"ח, אסור לו לקנות רכב בשווי 115,000 בתשלומים (והרי מחיר זה יקר יותר מתשלום במזומן, אך המוכר לא פירש), על מנת למכור אותו ב-100,000 ש"ח לאדם אחר. אך אם קנה יוסי לעצמו, ואחר שקנה, החליט למכור לאחר - מותר.

### תקנה לעבר ופירש מחיר יקר לאשראי

\* במידה וכבר עבר המוכר ופירש לקונה מחיר יקר לאשראי, רשאי המוכר לומר לקונה שחזור בו מהמחיר הזול למזומן, ומעתה גם התשלום במזומן יהיה יקר כמו התשלום באשראי, במקרה כזה יהיה מותר לשלם באשראי<sup>6</sup>.

יז. שו"ע קעג ס"ד, בר"פ פ"י, ה"כ-כג, תורת רבית פ"ח ס"לט. וע' בר"י עקרי דינים פ"ד ס"כב.

יח. בב"י הובא כן בשם הריטב"א ונפסק כן בחת"ס (שו"ת ס' קלג), בר"פ פ"י, ה"כ-כה.

יט. בר"פ פ"י, ה"א. וכ"כ ברית יהודה עיקרי דינים פ"ד ה"א-יב.

כ. בר"פ פ"י, ה"ה. והגדר בזה שאם יבקש המוכר תשלום במזומן - יהיה לצחוק בעיני כל, ולכן דינו כמו בשכירות שאינה משתלמת אלא לבסוף, ולכן מותר להזיל אם ישלם במזומן. הע' ג' שם.

כא. בר"פ פ"י, ה"כ, חוט שני עמ' צג'. והיום בב"ד של הגר"פ וינד שליט"א אפשר לעשות בקלות ע"י שיחת טלפון לבית ההוראה 025015920, ע"י מילוי טפסים.

כב. בר"פ פ"כ, ה"ה, ועיין שם בסוף הס' הסבר מפורט ומקוצר של ההת"ע.

למוצר מחיר ידוע שאז ניכרת כל הוספה הרבה, וכ' הפוס' דזה יותר מ-20% מערך שמוסיף בתשלום לאחר זמן, ושלא מעלהו המוצר. וראה הע' חשובה<sup>כ</sup>.



כג. הנה מה שנכתב בסיכום הוא מה שכתוב מהגמ' טוש"ע וכל ספרי האח' ברבית, ושמעתי מהגר"א וי"ס שליט"א (יח' שבט התשפ"א, הובא בקול הלשון) לאחר שהקדים כנ"ל, אמר בדומנינו השתנה הדין ו"אפשר להקל בשופי" אפילו לשלם ביוקר בתשלום מאחר באשראי שתוספת ניכרת. והסביר זאת בארוכה בט"ט כדרכו ע"פ 3 יסודות: 1. רבית בהקפה יותר קלה כאמור מרבית בתשלום מידי. שרק באופן שניכר התוספת בעיני הבריות, נאסר. 2. כל מה שקובע בחו"מ בדיני ממונות בין בנ"א הוא ע"פ מה שמוסכם במנהג באותו מקום במיוחד בהסכם בין שני צדדים. 3. במתנ' סה. מרבין על השכר ולא על המכר, היינו שמוטר להוסיף יותר בשכירות, משא"כ במכר, דשכירות משתלמת לבסוף ששם החיוב, ולכן אין רבית שמוסיף יותר, שבסוף הוא זמן התשלום ולא נחשב שהמשכיר עשה "טובה" לשוכר בכך שהמתין לסוף ולכן לא נחשב ל'אגר נטר', משא"כ במכר שאסור להוסיף בתשלום מאחר, שחשיב כרבית, שהמוכר עושה "טובה" לקונה בכך שממתין לו, כיוון שהתשלום היה צריך להיות בתחילה. ועפ"י א' בדומנינו כולם קונים באשראי ונהיה הדבר דמקובל בכל העולם, ואף יש מקומות שקונים רק באשראי, ולדוגמא בוודאי אם התקיים מכר בין מוכר לקונה, וקיבל הקונה את החפץ לידי, וקבעו מחיר, רק שלא קבעו איך ישלם במזומן או באשראי, דהקונה רוצה באשראי, והמוכר מזומן, ועכשיו יבואו לדין תורה, בוודאי הקונה יצדק, שכך מקובל כיום לשלם באשראי וזה שהמוכר מוכן לקבל אשראי ולא דווקא מזומן לא נחשב שעושה "טובה" לקונה. משא"כ בזמנים עברו שהתשלום המקובל היה במזומן, ובהקפה היה עושה המוכר "טובה" לקונה, ואם הקונה הוסיף בגלל זה נחשב ל'אגר נטר'. ולכן ברבית בהקפה, שרק אם נראה כרבית לבנ"א, בזמנינו, וודאי לא נראה כרבית, דאדרבה זה התשלום המצוי כיום ונחשב כאילו הזמן הוא בסוף ולא בתחילה. והוסיף דבהלואה שזה דאורייתא (א.ה וכן בפסיקה ובסאה בסאה שאסור מעיקר הדין מדרבנן) גם אם כולם ינהגו להוסיף על תשלום מאוחר, וודאי יהיה נחשב לרבית, ומה שכולם נוהגים, לא יתהפך להיות, אלא שהתרגלו לעשות איסור ריבית, משא"כ בתשלום בהקפה, שמוטר מעיקר הדין להוסיף, ורק אסרו במקום שנראה כרבית בכך שעושה המוכר טובה לקונה, וכיום כאמור לא נראה כרבית, והביא עוד ראיות מהפוס' על יסוד זה במכירה בהקפה דתלוי במה שנראה לעיני הבנ"א כהוספה, ויש מקומות שלא היה נראה, ואז היה מותר, בית אפרים יו"ד ס' מא שכ' להדיא שרק אם נראה כאגר נטר, אסור, ואם אפשר לתלות בדבר אחר - מותר, שם הביא בא' שקבע שיכול לשלם בכל מקום שרוצה, וכ' לדון שמוסיף על תשלום מאוחר בגלל האפשרות הזו וכן הסכים המהרש"ם (ח"ג קכד) לדבריו. וכן מהאמרי יושר (ח"א ס' קג) שהסכים בתשובה לת"ח שם גבי ענף מסויים שהיה רגילות לשלם בהקפה, וכ' ע"ז שאין בין מכר לשכירות בכה"ג ואין כאן המתנה. והוכיח כן מהרדב"ז (ח"א ס' תצג) שם גבי קניית חטיטין בהקפה בתשלום מאוחר מעט מעט ביוקר, כיוון שכולם נהגו כך וכן המנהג אין בזה רבית, ומכח"ת שאם כולם יעשו רבית יהיה מותר ח"ו, אלא ע"כ כוונתו שדווקא במקד וממכר שזה היה המעשה, לא מתפרש כאגר נטר מחמת המנהג וכנ"ל ודוק.

## הרב קלונימוס גדליה גרינפלד

נציג "משמורת סת"ם" בדרום ומחבר קונטרס 'מאיר עיניים'

ברצוני להודות לידידי הרה"ג ר' משה חליוה שליט"א שהמריצני להעלות הדברים על הכתב. וכן לבמה הנכבדה "מנורה בדרום" שניאותה לפרסם הדברים לזיכוי הרבים. ובס"ד אקוה שהדברים יפורסמו בכל שכבות ציבור שומר המצוות לתועלת הרבים.

זכות הלימוד והחיזוק ממאמר זה הנני מקדיש לע"נ ר' חנוך ב"ר דוד פדון ז"ל

## 'אות' - אוהז תפילין [מוצר שכולו אומר כבוד לתפילין] - האמנם?

מתקבל על הדעת שהרי על כגון דא יש להמליץ את המאמר הידוע "הנח להם לישראל, אם לא נביאים הם אז בני נביאים הם" ו"חדש אסור מן התורה". ואז נזכרתי שאכן ראיתי התייחסות לנושא הזה בדיוק בספרי פוסקי דורנו והנני מביא ציטוטים מדויקים לתועלת המעיינים מבקשי האמת ומשמרי המסורת המסורה לנו מדורי דורות. (איפה שמסומן שלוש נקודות ... השמטתי מילים שלא קשורות לנושא המדובר אבל חלילה לא באופן שהוצאו הדברים מהקשרן).

**מטיתי** המוצהרת במאמרי זה היא להעיר עיני הקוראים לבל יושפעו מפרסומים מסחריים הבאים לחדש דרכים בקיום המצוות (ביחוד ע"י בע"ב שפתח לצורך זה אתר מיוחד באינטרנט עם סרטון הסברה עם שחקן דמוי חרדי שמדגים את אופן השימוש בפנטט...) וידעו את האמת ש"מנהג ישראל דין הוא" ואין לשנות שום מנהג שנהגו בו ישראל ללא דעת תורה מגדולי ישראל שאישרו את השינוי. גם שוחחתי על כך עם מו"ר דומ"ץ דקהילתנו הגר"י טשנר שליט"א שמיד הגיב שלא משנים מנהג.

**בענין** ההמצאה החדשה הקרויה "אות - אוהז תפילין" והוא כמין "קליפס" (תפסן) שמחברים לסוף הרצועה של יד לתפוס את קצה הרצועה במקום לכרכה סביב הכריכות שעל כף היד (כנהוג דורי דורות מסתמא מאז קבלת מצות תפילין בהר סיני) שבא להקל על אנשים מסוימים שמצות תפילין חדשה להם ומתקשים להתרגל להניח נכון (בטענה שהרצועה משתחררת להם לעתים קרובות וגורמת להם הסחת הדעת בעת התפילה עקב הצורך להדק הרצועה כל פעם מחדש). על כן קם בעל תשובה יקר עם פטנט חדשני בצורת תפסן שמלבישים על הרצועה ובו מגנטים חזקים לתפוס את קצה הרצועה באופן שלא ישתחרר כל התפילה.

**ומכיון** שהצליח לקבל כמה מכתבים מרבנים גדולים וחשובים המאשרים שאין כל בעיה הלכתית בשימוש בתפסן הנ"ל ויש מהם שאף ממליצים עליו, נתעוררתי ללמוד את הנושא - כי הפריע לי בעיקר הצד ה"השקפתי" שבדבר, שמגיע יהודי שרק לאחרונה החל להניח תפילין כפי עדותו בפרסומו - ורוצה לשנות את מנהג ישראל קדושים באופן קיום המצוה, דבר שלא

## להלן מספר מקורות מספרי הפוסקים וגדולי ישראל:

**ספר הלכות הגר"א ומנהגיו מהגאון רבי משה שטרנבוך שליט"א** - הל' תפילין עמ' מ"ד סעיף ל"ח: "ראוי לזהר בכריכות סביב האצבע והקשירה אחר כך בשל יד שיש לזה מקור מדינא בביאורו כ"ז ס"ק ח' מייתי ממנחות (לה:): דראב"י היה מקטר על האצבע ואחר כך מתלית להו, והיינו לאחר שקושר על האצבע בשל יד עבד קשר בכף היד לחזקו שם, וזהו כמנהג דידן היום, ויש נוהגים לעשות כעין קשר ממש בכף היד, והיינו שמשימים הרצועה בגמר מה שכתב בכף היד לחזקו שמה, וא"ש, וכן מוכח מדברי הרמב"ם פ"ג הי"ב שכתב "ויכרוך ממנה לאצבעו ג' כריכות ויקשור" הרי דלא סגי בכריכה אלא צריך קשירה דוקא... מיהו לרבנו זצ"ל יש לזהר בכריכות סביב האצבע וקשירה שיש לזה שורש מדינא בש"ס".

**ספר שלחן הטהור מהגה"ק יצחק אייזיק יהודה יחיאל מקאמרנא זצ"ל** - הל' תפילין סי' כ"ז סעיף ה' (עמ' כ"ח): "אחר שיכרוך הרצועות על היד ועל אצבעות צריך לעשות קשר בסוף דהיינו שיתחוב תחיבה אחת ואח"כ יתחוב באותה תחיבה וישים בה סוף הרצועה ויקשור וכן נהג הקדוש מוהרי"י מלובלין ובדיעבד די בשתי תחיבות שלמות דהוי כמו קשירה". ובסי' כ"ה סעיף ח' גם כתב: "יכרוך שבעה כריכות ויכרוך על היד ויתחוב שני תחיבות". ובהערות הוסיף: "ע"כ צריך תחיבה שתי פעמים, או קשירה דאל"כ הוה כאילו לא הניח עדיין של יד".

**ספר מנהג ישראל תורה מטרתו להראות מקור טהור למנהגי ישראל מהרב יוסף לעזרי** [בהסכמת מרן הרב ואזנר זצ"ל

וכ"ק האדמו"ר מסאטמר זצ"ל] - הל' תפילין (עמ' ק"ב): מנהגי הכריכות על גב היד - "נוהגים לכרוך על גב היד כעין שי"ן... והנותר מהרצועה סביב היד שלא יהא תלוי" (ומביא בהמשך את דברי הס' שלחן הטהור דלעיל וספר קצות השלחן דלעיל).

**ספר קצות השלחן להגר"ח נאה זצ"ל** (מנהגי חב"ד), דיני תפילין סעיף י"א (עמ' כ"ב): "אחר שהניח תש"ר יכרוך [מעומד] ג' כריכות על אצבע האמצעי... וכורך המותר על כף היד... ובסוף הכריכות יקשור... ומ"מ נכון שלא להפסיק בשיחת חולין עד גמר כל ההנחה דהיינו אחר שיכרוך ג' כריכות על האצבע ויקשור". ובהערה הוסיף: "מש"כ בסוף הכריכות יקשור, כן הוא ברמב"ם ובשו"ע סי' כ"ז... ונראה מזה שקשירה זו היא מכלל מצות וקשרתם שבה מסתיימת קשירת התפילין שלא יתרופפו ומפני זה כתבנו בפנים שנכון שלא להפסיק בדברי חולין עד גמר הקשירה האחרונה".

**ספר פסקי תשובות להגאון ר' שמחה ב"צ א' רבינוביץ שליט"א**, סי' כ"ז הלכות תפילין עמ' רנ"ד הערה 149: "... קבלה מכמה גאונים וצדיקים לעשות הקשירה על כף היד כעין תבנית יו"ד וכן משמע מתשובת פאר הדור להרמב"ם סי' ע"ב שצריך קשירה ממש (ולא די בתחיבה) ובוזה מקיים בשלמות עיקר דינא ד"וקשרתם לאות על ירך" ולכן נכון שלא להפסיק בדיבור עד אחר גמר קשירה זו".

**ספר פסקי בושם פסקי הגאון ר' מאיר בראנדסדארפער זצ"ל**, עמ' כ"ז פרק ג' לבישת וברכת תפילין סעיף ב': "נהג וכן הזהיר, שבסיום כריכת הרצועה של יד על כף היד יש להזהר לעשות קשר גמור על ידי שיתחוב את ראש הרצועה מתחת להתאספות



סביב הכריכות שעל כף היד, שלא יתפרדו הכריכות. (ובהערות מביא את המקור מהרמב"ם שהובא לעיל), "וכ"כ בהוספות לשו"ע הרב ובסוף הכריכות יקשור ועי' תרומת הדשן סי' מ"ז מש"כ בדברי הרמב"ם, והפמ"ג (סי' ל"ג במ"ז אות ו') כתב דמדרבנן צריך לכרוך על אצבעו ולקשור שם ולהדקו א"כ מדרבנן עד שיעור זה צריך קשירה תמה. ובשו"ת אהל משה להגאון ר' אליעזר משה הורביץ מפנינסק (ח"ב סי' ז') כתב בדעת הרמב"ם, דהקשר שאחר הג' כריכות הוא דאורייתא. והמשמרת שלום (סי' ו') כתב: ויכרוך הרצועה על אצבעו שיהא כקשר גמור.... ובספר מעורר ישנים (סי' כ"ו) כתב שאינו צריך קשר, אלא יכרוך פעם אחת על פס ידו, ויכפול הרצועה שם לבין פס ידו ובין הרצועה אשר כרך עליה וזה הוי קשר וכמו שעושים בגמר הכריכות."

**ספר דעת נוטה תשובות מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א,** הלכות תפילין עמ' קנ"ה קנ"ז מובאות ארבע תשובות בקשר לקשר בסוף הכריכות! ומכיון שיש הרבה להעתיק אציין את עיקרי הדברים וניתן לראות בספר את הכל. "שאלה ש"ב: מה הביאור במש"כ השו"ע (סי' כ"ז ס"ח) ויכרוך ג' כריכות ויקשור, דלא שמענו שנוהגים לעשות קשר בתפילין של יד בסוף הרצועה? תשובה: כריכה בסוף נקרא קשירה עי' משנ"ב סי' תרנ"א סק"ח. [ובהערה הביא תשובת הרמב"ם בשו"ת פאר הדור (סי' ע"ג) שנשאל על קשירה זו אם מוכרח לעשות וענה שזהו קיום ה"וקשרתם" - קשירה תמה וכו' ובהמשך הסביר הראיה מהל' לולב שמה שתוחבים הלולב בתוך ה"קושיקלאך" נחשב כקשירה והיינו דענין הקשר כאן הוא להחזיק את התפילין וכיון שהכריכה והתחיבה

הרצועה הנכרכת בתוך כף ידו ואח"כ יתחוב תחיבה נוספת בתוך התחיבה הראשונה, ואמר שבלא זה אינו נחשב קשר." (מפי בנו הרה"ג יהודה טרייטל שליט"א).

**ספר תשובות והנהגות מהגאון רבי משה שטרנבוך שליט"א,** ח"א עמ' ל"א סעיף ד': "הכריכה וקשירה בכף היד בכלל וקשרתם, ולכן יש נוהגים להקדים לפני של ראש. ובסעיף ל"ח הביא דברי הרמב"ם (פ"ג הי"ב) "ויכרוך ממנה על אצבעו שלש כריכות ויקשור" שלדעתו לא די להניח בכף היד ולכרוך סביב, רק ראוי לקשור שמה דוקא לכל הפחות ב' תכיפות כדין קשירה וכמו שסיים שצריך קשירה וכן מבואר בתשו' פאר הדור הנ"ל דבעי' קשירה אחרי הכריכות ודו"ק. ומסיים: ולכן נראה עיקר להחמיר ולקשור לגמרי השל יד גם באצבע ואח"כ השל ראש. ושמעתי שכן נהג גם הגאון רבי חיים מבריסק זצ"ל ומשמע כן גם בפאר הדור להרמב"ם סי' ע"ג שבזה הוא שנעשה קשירה תמה עי"ש. ולדעתי יש להחמיר בהלכה וכמ"ש אף שלא נהגו כן."

**ספר תפילה למשה אוצר הלכות הנחת תפילין וציצית מהרב משה קרויזר שליט"א,** פ"ב סעיף מ"ד (עמ' ש"ה): "קשירה שעל כף היד. לבסוף לאחר שכרך שלש כריכות על האצבע יקשור את הרצועה, שיש סוברים שההידוק למעלה על הזרוע הוא עיקר הקשר, והקשר שלבסוף על כף היד הוא ג"כ מצוה והוא גמר הקשירה, לכן נוהגים לעשות בסוף הכריכות על כף היד כעין קשר, ויש בזה שני מנהגים: יש שתוחבים את קצה הרצועה תוך הכריכה. ויש שנוהגים לעשות כעין קשר ממש והוא כצורת יו"ד. ויש סוברים דאינו צריך לעשות קשר על כף היד, ומספיק שכורך סוף הרצועה

לחשוב את סוף הרצועה בין כף היד לכריכות שעושים בסיום עשיית השי"ן סביב היד וכאן נשאלת שאלת השאלות: איך אדם שהתחיל להניח תפילין רק לפני שנה וחצי מצליח לשטות - סליחה, לשנות כל כך הרבה יהודים שמניחים תפילין כראוי וכנהוג מימי קדם ולמכור להם קליפס עם מגנטים (שלא משנה עם עטופים ב 100% עור בהמה טהורה או בעור סוסים וחמורים / פלסטיק / סיליקון או כל חומר אחר...) ובכך לשים קץ למנהג ישראל עתיק יומין (שלפי חלק מגדו"י הוא לעיכובא ממש!) רק בגלל שטרם התרגל להניח תפילין נכון מבלי שישתחרר וישיח דעתו בתפילה?! האם אנחנו כה רדודים שסרטון הסברה באינטרנט (או מודעת פרסומת המספרת על אבא ניצול שואה שנפטר לאחרונה שבזכות זה החל בנו להתחזק במצוות "ולומד שיעורי משנה וגמרא אצל בניו של הגר"י אדלשטיין זצ"ל שהיה רבה של רמת השרון 70 שנה", שכל זה לא קשור למוצר אלא בא כדי לעורר אמפטיה אצל הקורא) יערער אותנו ויגרום לנו לרכוש לילדינו מגנטים יקרים ומיותרים שרק מורידים את רמת קיום המצוה?!

**מכל הנ"ל נראה בעליל שמנהג ישראל קדושים דורי דורות היה להצריך תחיבת / תכיפת קצה הרצועה מתחת לכריכות שסביב היד ע"מ לסיים את מצות "וקשרתם" - קשירה תמה. יש אשר הסתפקו בתחיבה אחת (אם נתפס היטב), ויש שהצריכו עכ"פ שני תחיבות (שזה כמו קשירה) ויש שהחמירו להצריך קשירה ממש - תחיבה שניה בתוך תחיבה ראשונה (ויש חסידויות שעושים בסוף הרצועה קשר יו"ד כמו הקשר שבראש הרצועה הצמודה לבית) מכל זה אנו רואים כמה התייחסו גדולי**

מחזיקים הרי זה מהני וכן הוא בערוך השולחן (סי' כ"ז ס"ק י"ט). "שאלה ש"ג: האם דין זה מעכב? תשובה: כן. אאמו"ר זללה"ה הקפיד בזה, וביבורני שכן מבואר בב"י". [ובהערה הביא דעת הגר"א שמה שכתב הרמב"ם ויקשור היינו דבלאו הכי לא קיימי הכריכות, ולכן אין אנו נוהגין לקשור שם כי אינו לעיכוב רק נקט שיחקיים, אמנם הב"י נקט דמש"כ ויקשור היינו על האצבע וכדעת המרדכי דס"ל דמדינא דגמרא צריך לקשור אחר שדרך על אצבעו ודו"ק והסכים רבינו לראייה זו.] "שאלה ד"ש: לא הבנתי מאי טעמא קשר זה מעכב והא סוף סוף קשר התפילין על זרועו, ומה"ת להצריך קשר נוסף? תשובה: אם אינו סוגר בסוף אין זה מחזיק ואין זה קשירה ומעכב. [ובהערה כתב: וכתב רבינו שליט"א דצריך לעשות תחיבה המתקיימת ולא סגי במה שמחזיק הרצועה בידו והיינו דכיון דאין התפילין יכולים לעמוד מצד עצמם אין זה קשירה ומ"מ הוסיף רבינו דאם מחזיק, די (לתחוב) פעם אחת. ומ"מ לשואל אחר הוסיף רבינו שליט"א, דמי שחליץ הכריכות מעל ידו וכגון לברכת כהנים או להגבהה לא יברך כשכורך עוד פעם, דאין זה חיוב קשירה בפני עצמו אלא הוא קיום לקשר התפילין]. שאלה ש"ה: האם מותר להפסיק בדיבור קודם שגמר לעשות הכריכות על אצבעו ועל כף ידו? תשובה: אין ראוי. [ובהערה כתב: והוסיף רבינו שליט"א דאם כרך הרצועות שלא יפלו מותר לדבר, וצריך לומר דמש"כ כאן היינו כשאין הרצועות מחזיקות וחסר בהקשירה ולא גמר הנחתו.]

**לסיכום, את כל המקורות הנ"ל מצאתי בלי לטרוח יותר מדי ואם הייתי מקדיש קצת יותר זמן הייתי יכול למצוא מסתמא עוד ספרים המקיימים את מנהג ישראל לקשור /**

צדדים, צורת האות פ' בכתב כ"י ועוד ועוד, ובל"ג נתייחס אליהם במאמר נפרד בס"ד. כמו"כ אקוה לקבל את תגובתם של הרבנים הגאונים שליט"א שנתנו מכתבים לבעל הפטנט אם לדעתם אכן ראוי לציבור לשנות את מנהגם או שפשוט התכוונו לומר שאין מניעה הלכתית להשתמש בקליפס הנ"ל ליחידים מסכנים שלא מסתדרים אחרת).

**ואסיים** במעשה שהיה עם מו"ר הגה"צ ר' שמשון דוד פינקוס זצ"ל לרגל יומא דהילולא ה-20 שחל השתא, ששמעתי מפי מו"ר הגר"י פרידמן שליט"א ר"י תפרח: פעם - לפני עשרות שנים - הצרכניה היחידה של תפרח היה של ר' גדי אורבך שיחי', שהחליט להכניס מסטיק לבקשת לקוחותיו. הרב פינקוס שהיה גר אז בתפרח, היה - כידוע - מתנגד גדול למסטיק בטענה שכל המסטיקים עשויים מחומר גלם טרף. כשהרב ראה שגדי הכניס מסטיקים, הוא מחה ודרש שלא ימכור. גדי הסביר לו שיש לזה הכשר ויש מי שסומך על זה. הרב לא ויתר. הוא שאל כמה זה עולה, שילם על כל הכמות שהיה שם, והוציא אותם ישר ל---פח... גדי הזמין שוב מסטיקים והסיפור חזר על עצמו שוב, עד שהמוכר הבין שזה לא ילך והפסיק להביא (בעקבות הסיפור הזה היה מעשה עם אחד האברכים בקהילה שראה שמוכרים גרעיני פופקורן מתולעים במשקל והעיר לידידנו ר' יעקב אביטן זצ"ל שעבד שם שזה מתולע ושלא ימכרו אותם שלא יכשלו חלילה הקונים. ר' יעקב - שלא היה בעל החנות - ענה לו שהוא לא יכול לזרוק את זה ושהקונים יבדקו אותם. אותו אברך פשוט קנה את כל הכמות ושפך אותו לפח.) אני מספר את הסיפור שיהיה לע"ג מו"ר ולומר שאילו היה לי כסף מיותר... הייתי רוכש

הדורות על מלה אחת ברמב"ם ובשו"ע "ויקשור" כי בזה משלימים את הנחת התפילין "וקשרתם" - קשירה תמה. [כמו שבהלכות הכתיבה יש הקפדות מחמירות על אופן הכתיבה כדי לקיים מצות "וכתבתם" - כתיבה תמה. וזכיתי להשתתף בשיעור שמסר מרן קדוש ישראל פוסק הדור הרב ואזנר זצוק"ל בתשמ"ו בכנס לסופרים ברחובות מטעם משמרת סת"ם שהסביר שיש שני משמעויות לציווי של כתיבה תמה: א. המשמעות ההלכתית הידועה (מהגמ' בשבת) שלא יעשה בית"ן כפי"ן גמי"ן צדי"ן וכו' כלומר שהאותיות תיכתבנה בשלמותן בכל איבריהן. ב. משמעות שניה: איכות הכתיבה, כלו' ביד ימין (או איטר ביד שמאל), בידי אדם ולא בדפוס וכד'.

**אמנם** לא אמנע מהקוראים את תשובתם של תרי צנטרי דדהבא מו"ר הגר"מ שטרן והגרמ"ש קליין שליט"א שהמה גדולי המורים בענייני סת"ם בדורנו (שהממציא ביקר גם אצלם כמו אצל מורי הוראה רבים אחרים ולא קיבל את אישורם או המלצתם). שאלתי את הרב קליין האם אוכל לומר לאנשים שזו המצאה "טפשית ומיותרת"? והשיב שאפשר לומר "מיותרת". והרב שטרן אמר שהקשירה בסוף הוא רק ענין "טכני" כדי שהרצועה לא תשתחרר וממילא אין בעיה הלכתית להשתמש בתפסן החדש. (גם אני לא מביע שום דעה הלכתית כי לא הגעתי להוראה וכל מאמרי נכתב - כאמור - כדי להאיר עיני הקורא מהבחינה ההשקפתית נגד המגמה המסוכנת שקיימת כל אימת שבאים לשנות את הנהוג דורי דורות.

**(ישנם** מנהגים או פרטי מצוות שעברו שינויים מסוימים במשך הדורות ובפרט בדורנו כגון רצועות שחורות מב'

מהיהודי את כל הקליפסים שלו ושולח אותם  
אחר כבוד למקום מנוחתם של המסטיקים  
מתפרח והפופקורן המתולע... (אם מי  
מהקוראים מכיר גביר שיזדהה עם המטרה  
וניתן לעניינו לעשות זאת לטובת הענין יואיל  
להודיעני. ג.ג.).



הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

מזח"ס 'חסד לאברהם' ושא"ס

## האם יש איסור מלאכה בליפוף חוט ברזל בראש שקית כדי לסגור את השקית

יבואר בדברינו ז' סברות להקל בדין ליפוף ב' ראשי חוט ברזל זה בזה כדי לסגור שקית ולא לחשוש לאיסור הפותל חבלים שלדעת הרמב"ם יש בזה איסור דאורייתא של תולדה דקושר. הסברות נלקטו מדברי הפוסקים אלא שסידרתם וביארתם כפי הבנתי.

רק משום טווה אז אין איסור להפריד ולפתוח את החבל, ורק אם משום קושר אז יש כנגדו מלאכת 'מתיר'. עוד נראה שיש נפק"מ לנידו"ד בין טווה לקושר דלכאורה נראה בסברא שאם זה לא תולדה של קושר אלא של טווה אז בליפוף חוט ברזל אע"ג שנוצר חיבור אבל אין כאן דמיון לטוייה, משום שהליפוף אינו דומה לאומנות של טוייה, אלא רק לאומנות של קשירה [דדווקא חיבור חוטים דקים ועשייתם לחבל בצורה אומנותית דומה זה לאומנות של טוייה אבל לא ליפוף של חוטי ברזל]. עוד יש להעיר דהנה דעת הרמב"ם והרי"ף דקשר אסור דוקא כשהוא של אומן ושל קיימא, והנה ליפוף זה בודאי אינו נחשב מלאכת אומן שהרי זה סתם סיבוב החוט בעלמא וכל ילד יודע לעשותו, וא"כ גם אם נעשה לכמה ימים אינו אסור לדעת הרמב"ם דלשיטתו קשר של הדיוט אסור מדרבנן רק אם נעשה לעולם ולא כשנעשה לזמן, וגם להראשונים דקשר של הדיוט אסור מדרבנן לעשותו לזמן יש לומר דדוקא בקשירה שזה מילתא דשכיחא לקשור לזמן גזרו חכמים קשירה לזמן רב אטו קשירה לעולם, אבל בפתילת חבלים שאין זה שכיח כלל לפתול חבל ע"מ לסתור

**כתב הרמב"ם בפ"י מהלכות שבת הלכה ח' בזה"ל** - הפותל חבלים מן ההוצין ומן החלף, או מחוטי צמר, או מחוטי פשתן, או חוטי שער וכיוצא בהן, הרי זה תולדת קושר וחייב, ושיעורו כדי שיעמוד החבל בפתילתו בלא קשירה שנמצאת מלאכתו מתקיימת. וכן המפריד את הפתיל הרי זה תולדת מתיר וחייב, והוא שלא יתכוין לקלקל בלבד ושיעורו כשיעור הפותל - ועל פי דין זה של הרמב"ם כתבו כמה פוסקים שיש לחשוש לאיסור בליפוף חוט ברזל בראש שקית כדי לשמור אותה סגורה, דכמו שחיבור חבלים דקים זה לזה נחשב תולדה דמלאכת קושר [כשהחיבור מתקיים] כך בחוטי ברזל שהליפוף מתקיים על ידי סיבוב אחד או שניים יש לחשוש שזה נחשב לתולדת קושר. והנה הבה"ל בסי' שיי"ד סעיף ח' כתב שרש"י והטור חולקים על הרמב"ם וסוברים שאין איסור מתיר בהפרדת החבל [עייש"ה]. ובאמת המפרשים הקשו על מה שנקט הרמב"ם שעשיית חבל אסורה משום קושר, ולפי הגירסא שלפנינו בירושלמי מבואר שאיסור עשיית חבל הוא משום טווה, ויש חילוק לדינא בין קושר לטווה לגבי הדין של הפרדת והתרת החבל שאם עשייתו אסורה

אולי בזה לא גזרו חכמים פותל חבלים לזמן אטו פותל לעולם. עוד יש חילוק גדול במהות העשייה של פותל חבלים שבזה נעשה כאן יצירה חשובה של חבל עבה וחזק ע"י מה שצירף הרבה חוטים זה לזה ונעשה כאן דבר חדש ע"י החיבור של החוטים הקטנים, ובזה סובר הרמב"ם שעשייה כזו של חיבור החוטים הקטנים זה לזה בצורה המתקיימת ונעשה בזה חבל עבה היא מלאכה חשובה, אבל כאן בליפוף חוטי הברזל אין כאן שום חשיבות של יצירת חבל עבה שהרי לא זו התכלית של הליפוף אלא רק תפיסת ראש השקית שהוא בא לסגור וממילא אין כאן שום דמיון לעשיית חבלים. \* [ואה"נ אם יבא לעשות חוט ברזל עבה וחזק ויעשה את זה ע"י חיבור וליפוף הרבה חוטי ברזל, בזה יש לומר דדמי לעשיית חבל ויתחייב משום פותל חבלים.] עוד יש חילוק בין פתילת חבל מחוטים דקים שמצד עצמם אינם עומדים בצורתם אלא שצריך אומנות וחכמה לשזור אותם זה בזה ולסבבם בצורה שצורת החבל תחזיק את החוטים הדקים זה בזה ע"י סיבובם זה בזה, ועשייה זו היא תולדה דקושר, אבל בחוטי ברזל מה שכריכת החוטים זה בזה עומדת בצורתה אין זה מחמת איזה חכמה של השזירה זה בזה אלא מחמת שהברזל הוא חומר קשה שנשאר

בצורתו,<sup>2</sup> ונמצא שהחיבור לא נוצר ע"י איזה עשייה חשובה אלא זה כמו קרסים ולולאות שמתחברים זה לזה ואין כאן שום עשייה מיוחדת שתהיה דומה לעשיית קשר. עוד יש טעם להתיר לפתוח ולסגור ראש השקית ע"י חוטי ברזל משום שכמו שמצינו במלאכת בונה שמותר לפתוח ולסגור דלת או חלון שבבית גם אם נועל וסוגר לזמן רב, וטעם ההיתר משום שדלת הקבועה בבית ועומדת לשימוש של פתיחה וסגירה אין בה איסור בונה וסותר משום שצורתה מוכחת עליה שהיא כבר חלק מהבניין ורק שהיא משמשת לסגירה ופתיחה, כמו כן יש לומר שחוטי ברזל שצורתם מוכיחה עליהם שאינם עשויים להשאר בחיבורם זה לזה אלא כל הליפוף שלהם הוא רק כעין דלת ומנעול הסוגר את ראש השקית, עשייה כזו אינה דומה כלל לפותל חבל שהחבל הוא דבר שנעשה כדי להשתמש בו בעודו מחובר וחזק ע"י צירוף החוטים הקטנים ולכן זה נחשב עשייה חשובה דדמיא לקושר שצורתו מוכחת שעומד להשאר מחובר ולכן החיבור של החוטים הדקים לחבל עבה הוא מלאכה, אבל חיבור כזה שצורתו מוכיחה שנעשה ע"מ לפתוח ולסגור דומה ממש לדלתות וחלונות הבית שאין בהם מלאכת בונה גם אם סוגר ונועל את הדלת לזמן מרובה.<sup>3</sup> עוד יש

א. שהרי מי שרוצה חוט ברזל עבה יותר קונה בחנות חוט עבה יותר ואינו טורח לקחת שני חוטים דקים ולשזור אותם זה בזה, ואינו דומה לאומנות של עשיית חבל שזה כל האומנות וכל צורת היצירה של חבלים ליקח החוטים הדקים ולייצר מהם חבל עבה.

ב. ואפשר לומר שלכן דדק הרמב"ם בלשונו והביא חמישה מיני חוטים שמהם עושה את החבל - הפותל חבלים מן החוץ וכן החלף או מחוטי צמר או מחוטי פשתן או חוטי שער וכיוצא בהן - דבא לרמוז שגדר המלאכה הוא לקחת חוטים פשוטים ועשיית חבל עבה מהם, אבל אם יקח חוטי ברזל או סוג גמי שמחמת תכונת החומר נוצר חבל שעומד מחובר אבל אין איזה עשייה מיוחדת וחכמה מיוחדת בעשייתו, ליכא בזה איסור מלאכה דלא חשיב מלאכת מחשבת.

ג. וסברא זו מועילה להתיר דוקא ליפוף החוטים זה בזה שלא בדרך קשר [כמו שכתב הרמב"ם שהחבל עומד בלא קשירה] דבזה אמרינן שחיבור כזה שצורתו מוכיחה שנעשה ע"מ לפתוח ולסגור אינו נחשב חיבור כמו שחיבור הדלת לקיר [כשסוגר הדלת] אינה נחשבת בונה משום שניכר צורתה שנעשית לפתיחה וסגירה. אבל

לדעת הרי"ף והרמב"ם קשר של הדיוט אסור רק אם נעשה לקיימא לעולם. ג] גם להראשונים דקשר לזמן אסור מדרבנן, יש לומר דדוקא בקשירה לזמן גזרו חכמים ולא בפתילת חבל לזמן. ד] אינו דומה פותל חבל שהתכלית היא חיבור החוטים הדקים זה לזה, לליפוף חוטי ברזל שהתכלית היא רק סגירת השקית ואין החיבור תכלית עשייתו. ה] בעשיית חבל יש אומנות וחכמה של שזירת החוטים הדקים בסיבוב שישארו מחוברים זה לזה, אבל בחוט ברזל [שעומד בצורתו מחמת עצמו] אין כאן שום עשייה חשובה ושום 'מלאכת מחשבת' בסיבוב חוטי ברזל. ו] הואיל וצורת עמידת החוט ניכרת שהיא רק כעין מפתח לסגירת השקית ולפתיחתה בדרך נוחה, דמיא לדלת של בית שאין איסור מלאכת בונה בפתיחתה ובסגירתה. ז] דעת האו"ש שכשהחוטים כבר מחוברים בראשם האחד אין איסור בשזירתם זה בזה.

להוסיף את חידושו של האו"ש [שם על דברי הרמב"ם] שכתב שכל דברי הרמב"ם שחיבור חוטים אסור משום תולדת קושר זה רק בחוטים נפרדים אבל חוטים שמחוברים בראשם זה בזה והוא פותל אותם ומחבר אותם לכל ארכם לחבל אחד ארוך אין בזה איסור, [ונראה דדוקא בפותל חבלים שנעשה החבל בלא קשירה בזה חידש האו"ש שחיבור זה ע"י ליפוף החוטים הדקים זה בזה לכן צריך להעשות דוקא בחוטים נפרדים, אבל בעיקר מלאכת קושר לא יחדש האו"ש דקשר בראש החוט יהיה מותר לעשותו, דזה נגד פשטות הראשונים ופשטות הגמ' דמשמע דגם קושר רצועה אחת בראשה חייב משום קושר]. ולפי"ז כאן שהחוט הוא חוט ברזל אחד אלא שמלפף את ראשי החוט זה בזה, לדעת האו"ש אין איסור בזה כלל.

**ונסכם** בקצרה את ז' הסברות להקל בדין זה: א] יש החולקים על הרמב"ם וסוברים שאין בעשיית חבל איסור קושר. ב]



הרב משה חליוה

מזח"ס 'ענפי משה' וש"ס

## בדינא דבית שהוא מלא פירות מוכנים ונפחת דנוטל ממקום הפחת והמסתעף

**שו"ע** סימן תקי"ח (סעיף ט'): בית שהוא מלא פירות מוכנים ונפחת, נוטל ממקום הפחת, ע"כ. ובמ"ב (שם, ס"ק מ"ה, ד"ה ונפחת) כתב וז"ל: אפילו ביום טוב, ולא אמרינן דכיון שהיה בין השמשות סתום ולא היה אפשר ליטול מהם מחמת איסור סתירת בנין אתקצאי לכולי יומא, דאין זה בכלל מוקצה כיון שלא היו מוקצין מחמת איסור עצמן, רק שהיו במקום שאין יכולין לילך ליטלן, ולפי טעם זה אפילו היה הבית בריא מקודם שאין רגילות שיפחת מאליו גם כן מותר ליטול הפירות, וכן הוא הדין במי שיש לו לפתות טמונים בבור ופתחן העכו"ם ביום טוב או בשבת דאין בהם משום מוקצה, אכן אם עשה העכו"ם לצורך ישראל אפילו אם הפירות היו של עכו"ם אסור באכילה ובטלטול עד מוצאי שבת ויום טוב בכדי שיעשה [וצריך ליהדר בזה בימי הפסח כשעכו"ם מביא לפתות לישראל, אם יודע שהגוי פתח הבור היום אסור ליקח ממנו]. ועיין בביאור הלכה (ד"ה בית) דאין להקל בכל זה כי אם בשעת הדחק, עכ"ל. ועי' בכף החיים (שם, ס"ק ס"ד), ע"ש.

**ובביאור** הלכה (שם, ד"ה בית שהוא מלא פירות וכו') כתב וז"ל: עיין משנה ברורה דאפילו היה הבית בריא, כן מבואר במגן אברהם ובשארי אחרונים, דמדסתם המחבר בשלחן ערוך שמע מינה דסבירא ליה כדעת הרי"ף והרמב"ם דבכל גווי שרי, וכסברת הרמב"ם דלא שייך בזה מוקצה וכמו

שהעתקנו במשנה ברורה, ואף דהרא"ש והטור העתיקו לדינא כסברת רש"י דלא התירו כי אם בבית שאינו בנין גמור, רק שהיו מלבנים סדורות בלא טיט, דאין בסתירה זו כי אם איסור דרבנן וכמו שמפרש הגמרא אליבא דרבי מאיר, אבל בבנין גמור יש בו משום מוקצה מחמת איסור דאסור אף ביום טוב, וכן הוא גם דעת הרשב"א [נורק שמתיר בבנין רעוע שמצפה לו שתיפול ולא אסח דעתיה מהפירות], מכל מקום נקט לדינא כדעת הרי"ף והרמב"ם וכסברת הרמב"ם משום שהעתיקו גם כן הר"ן, והמגיד משנה כתב שכן הוא עיקר, וכן מצאתי בחידושי הרא"ה שהעתיק גם כן סברת הרמב"ם לדינא. ומכל מקום לכתחילה נראה לעניות דעתי שאין להקל, שיש הרבה מהראשונים מחמירין בבית שהוא בנין גמור, לבד רש"י ורשב"א והרא"ש הנ"ל, נמצא כן גם ברז"ה [ומביאו המגן אברהם] ובאור זרוע ובמאירי שכולם אחזו כשיטת רש"י, וכן רבינו ירוחם כתב ששיטה זו היא העיקר, ועיין בתוספות שהחמירו עוד ביותר מזה דאפילו באוירא דליבני אינו מותר כי אם לרבי שמעון, וגם דעת הרמב"ם שהביאו להקל. המעיין במלחמות יראה שהביא שם שני תירוצים, ולתירוץ א' מיירי המשנה דוקא כשנפחת מערב יום טוב, עיין שם. על כן נראה לעניות דעתי שאין להקל בזה, וכן בדין הלפתות שהוציא המגן אברהם מסעיף זה, כי אם בשעת הדחק, עכ"ל.



הוא בנין גמור ולכן גזרו בו, וכמו בהניח עירובו בקנה או בשבות של פחות פחות מד"א וכמבואר בסימן ת"ט, וגדולה מזו דעת הריטב"א אף בלבנים סדורות שהוא שבות הקרוב לדאורייתא שהוא דומה לסתירת בנין וכנ"ל, ובע"כ צריך ליישב באחד משני אופנים אלו, דהא מוכח בסוגיא דסותר ממשי אינו עירוב ורק בפסיקת חבל לא גזרו, עכ"ל.

ודוק היטב בזה.

[ועי' בספר גבורת יהודה למו"ר מרן הגר"י שפירא זצוק"ל (חאו"ח, סימן כ"ב ס"ק י', וסימן כ"ג ס"ק י"ט ואילך) מש"כ בהאי סוגי' דבית שנפחת, ובשיטות הראשונים ז"ל בהא, ע"ש באורך].

והנה בספר חידושים וביאורים להגר"ח גריינמן זלה"ה (ביצה, דף ל"א ב', ד"ה לענין הלכה) מייתי למ"ש השו"ע והביאור"ל הנ"ל, ובשלהי דבריו כתב וז"ל: והדבר בהוה במקרה ששכחו והשאירו המנורה הנדלקת עם פתיחת הדלת, ונראה דיש להקל שאין האוכלין שבתוכו מוקצה וכדעת השו"ע. ועוד דהתם עדיף, שהרי סתמא אינו יודע ביהש"מ ששכח, וא"כ דעתו לפתחו ולא אסח דעתו מיני', ועדיף מיושב ומצפה, ואף לר' יהודה י"ל דשרי [ועי' תו' חולין י"ד א'], גם עפ"ר יש טעדיק למנוע הדלקת המנורה ע"י הכנסת דבר דק בין הדלת לכפתור המדליק, עכ"ל.

ובהאי ענינא מצאתי בעזה"י בספר שמירת שבת כהלכתה הנדמ"ח (פ"י, ס"ק ט"ז) דכתב וז"ל: פתח את המקרה בשבת או ביו"ט ונתברר שהנורה שבו נדלקה, או שנגרמו פעולות חשמל אחרות עקב הפתיחה, אין המאכל שבו נאסר באכילה, אבל ישאל שאלת חכם כדת מה לעשות באשר לסגירת דלת המקרה, עכ"ל.

ואיכא לאתויי עלה מהא דכתב בשו"ע או"ח סימן שצ"ד (סעיף ג') וז"ל: נתנו במגדל ונעל בפניו ואבד המפתח קודם שחשכה, אם אי אפשר להוציא העירוב אלא אם כן עשה מלאכה גמורה בין השמשות הרי זה כמי שאבד, ואינו עירוב שהרי אי אפשר לאכלו, ע"כ. ובמ"ב (שם, ס"ק י', ד"ה מלאכה גמורה) כתב וז"ל: כגון שצריך לסתור המגדל או הדלת שיש בו משום סתירת אהל, עכ"ל. ובביאור הלכה (שם, ד"ה מלאכה גמורה) כתב בהא וז"ל: כן הוא לשון הרמב"ם, והשמיט סוגיא דעירובין דף ל"ד דאוסר אף במגדל של לבנים סדורות בלא טיח טיט דאין בו אלא שבות, דמפרש דאתיא הסוגיא שם דלא כרבי, וכמ"ש התוספות שם דלרבי דכל דבר שהוא משום שבות לא גזרו ביה"ש אינו אסור אלא במגדל של בנין [או של עץ שיש בו מ' סאה וכנ"ל] שיש בו מלאכה גמורה בסתירתו, והטור העתיק הגמרא לאסור אף במגדל של לבנים סדורות [ואף בעירובי תחומין משמע דס"ל כן, שציין בסימן ת"ט לדבריו כאן, ואף שעירובי תחומין הוא צורך מצוה לכו"ע], נראה שהוא מפרש כמש"כ הריטב"א דהסוגיא אתא אף לרבי ומשום דלבנים סדורות הוא שבות הקרוב לדומה לסתירת בנין, וכ"כ בק"נ, אבל הרשב"א בחידושו ובעבוה"ק כתב כדעת הרמב"ם וכמ"ש התוס' שהוא דלא כרבי, דלרבי דקי"ל כוותיה אינו אסור אלא בבנין גמור. וכ"נ מהרה"מ בפ"ו. אלא דצ"ע איזה מלאכה גמורה שייך אף בבנין גמור, דהא מן התורה אין חייב אלא בסותר ע"מ לבנות, ושלא ע"מ לבנות אינו אלא מקלקל, ואפשר דחשיב זה סותר ע"מ לתקן דצריך להסתירה משום העירוב שמונח בתוכו (עיין מ"ב סימן ש"מ לענין קריעת מכתב ובה"ל שם), או משום שהוא שבות הקרוב דהא עכ"פ סותר

ובהערה דשם (ס"ק מ"ז) כתב וז"ל: שמעתי מהגרש"ז אויערבאך זצ"ל דאין לחשוש משום מוקצה, דעיין סוס"י תקי"ח במ"א ס"ק י"ד, ואפילו לפי מה שהביה"ל שם בד"ה בית אינו מיקל אלא בשעת הדחק, מ"מ הכא שאני כיון שאפשר להוציא את האוכלין מן המקרר וכדלעיל סעיף י"ד והערה מ' [= עי"ש שדן באיזה אופני היתר לפתיחת מקרר ששכח לנתק את נורתו מע"ש], לפיכך לא אמרינן דאיתקצאי לכולי יומא, ועי' במנחת שלמה ח"א סימן י' סוס"ק א', וגם אין לאסור משום מעשה שבת, דלא מיבעי להסוברים דבאיסור הוצאה לית ביה משום מעשה שבת כיון דלא נעשה מעשה בגוף הדבר, וכמבואר בח"א כלל ט' סי' י"א וסי' שי"ח סעי' א' בביה"ל ד"ה אחת דס"ל כן מעיקר הדין, הה"נ הכא, ואפי' לפי מה שמבואר שם דיש להחמיר מ"מ הכא קיל טפי דלא נעשה שום דבר באוכלין, אלא דיל"ע מהמרדכי מובא סוס"י רנ"ט בב"י לענין עכו"ם שסילק הקדירה בדאיכא גחלים לוחשות מסביבה, דאין לאסור התבשיל משום שהעכו"ם הבעיר הגחלים אשר מסביב לקדירה, הואיל דאפי' בישראל הוא משאצל"ג ואיסורו רק דרבנן, ומשמע דבאיסור תורה אף שלא נעשה האיסור בגוף הדבר דאסור, וכן מבואר בסי' תקי"ח במ"א סוס"ק י"ד, עכו"ם שפתח בור להוציא הלפתות דאסור, אלא די"ל דשאני עכו"ם דאית ביה הטעם שלא יאמר לו לעשות, וטעם זה שייך בכל גוונא. ועיין סי' תקט"ו במחזה"ש ס"ק כ"ו, אולם לא מצינו שחילקו בין ישראל לנכרי רק לענין מוצ"ש לגבי הדין של בכדי שיעשה, אבל לא בשבת עצמה, כי מדין מעשה שבת הרי לא אסור כלל בהנאה, כמבואר בב"ק ע"א ובכתובות ל"ד א', ואפ"ה בנר שהדליקו ישראל בשבת שאסור

ליהנות היינו משום דמשוינן בק"ו מנכרי שהדליק עבור ישראל. עוד יש לחלק דהנידון של המרדכי שאני, דהקדירה והאוכלין כחד חשיבי, ועי' סילוק הקדירה נעשה האיסור, וכן בנידון של המ"א הנ"ל י"ל דהתם עצם פתיחת הבור הוה איסור תורה, ואסור ליהנות מן הפתח אל האוכלין שנעשה ע"י מעשה שאסור מן התורה, משא"כ בני"ד - עצם פתיחת המקרר אינה אסורה אלא שבשעת הפתיחה עושה איסור של הדלקת הנורה, ובפרט שגם אפשר להוציא את האוכלין מן המקרר שלא ע"י הדלקה, והו"ל כנעשתה עבירה צדדית. ובר מן דין י"ל בני"ד דכיון שלא ידע כלל בעת פתיחת המקרר שהנורה תידלק הרי אינו אלא מתעסק בעלמא דקיל טפי משוגג, ואפשר שאף לדעת הרע"א בשו"ת שלו סי' ח' דמתעסק נמי חשיב כמעשה עבירה ע"ש, מ"מ כשמתעסק רק בדין של פ"ר שלא זכר כלל מענין הנורה אפשר דקיל טפי, עכ"ד, עכ"ל, וע"ש היטב.

ועי' נמי בספר ארחות שבת (חלק שני פי"ט ס"ק שס"ה והערה תקל"ט) דהאריכו בהאי ענינא בצדדים וצידי צדדים, והעלו נמי לדינא דמקרר ששכחו לנתק מבעו"י את נורתו ופתחוהו בטעות, דנראה דמותר לטלטל להמאכלים שבו ולאוכלם ואינם מוקצה, ע"ש באורך [וע"ע בספר משמרת מועד עמ"ס ביצה (דל"א ב', ד"ה נוטל ממקום הפחת, ס"ק ג'), ויש לדון בכל זה].

תו דנו הפוסקים אי שרי להשתמש במאכל שהי' בקופסת שימורים או בבקבוק שפתחוהו באיסור ביו"ט, ומשכבר הימים הארכנו בהא בכמה דוכתין, והלום מצאתי בשו"ת שבט הלוי חלק ג' (סימן ל"ה) דכתב בהא וז"ל: אשר שאל בענין פתיחת הפחית בש"ק שאסר החזון איש שבת סימן נ"א אם עכו"ם או ישראל פתחו בשבילו האם מותר

הדעת נוח לאסור גם דיעבד להשתמש בפירות כיון דיש מקילים לגמרי, וא"כ אינו דומה למה שהעיר כב' מסוס"י תקי"ח לענין פתח עכו"ם בור, עכ"ל וע"ש. ועי' נמי בשו"ת אגרות משה (חאו"ח, ח"ד סי' ה'), וציינו לו נמי במ"ב מהדר' דרשו שלהי סימן תקי"ח, וע"ש עוד בכל דבריהם, ועי' נמי בספר תפארת ההלכה מתשובות מו"ר מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א (פרק ו'), דיני מוקצה, עמוד שס"ז ואילך) אריכות דברים בבירור דעתי דמו"ר שליט"א בהאי ענינא, ומאי דדנו קמי' מסוגי' דביצה (דף ל"א ב') וממ"ש בשו"ע ובביאוריה"ל דסי' תקי"ח, ע"ש היטב. ועי' במאי דכתיבנא בעזה"י בגליונות אליבא דהלכתא (גליון נ"ד עמוד פ"ה, גליון נ"ו עמוד ק"ט, גליון נ"ח עמוד קמ"ד וגליון ס' עמוד קמ"א), וזכרון אחד עולה לכאן ולכאן.

להשתמש במאכל שבתוכה, ששמע מת"ח שמותר כיון שלא עשה מלאכה בגוף המאכל. הנה ישנם ב' גזירות בחז"ל, גזירה דמעשה שבת כמבשל בשבת וכדומה, וגזירה דנעשה מלאכה בשבילו, בגזירה מעשה שבת דעת התוס' ומג"א סימן ת"ה ס"ק י"ד דאפי' לא נעשה מעשה בגוף האוכל אסור אם הוא איסור תורה, ובדרבנן באית לי' פירי אחריני, אמנם בנתיב חיים שם ובקרבן נתנאל ריש פ"ד דעירובין בשם הריטב"א דבלא נעשה מעשה בגוף המאכל לא מיתסר, וזה באיסור מעשה שבת, איברא לענין נעשה בשביל ישראל דאסור שמא יצוה לו, בזה לא מחלקינן בין מעשה בגופו או לא, דהא נאסר הובא מחוץ לתחום כמבואר סו"ס שכ"ה ובכמה דוכתא. ובעשה גוי שייך נעשה בשבילו, ובעשה ישראל שייך מעשה שבת באיסור דאורייתא עכ"פ, מ"מ בהא דידן אין



הרב יצחק ירחי

## עובר לעשייתן בברכת המצות

ועלה, בעלייתו אומר ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על הטבילה.

**ופירש** רש"י (ד"ה דאכתי) גברא לא חזי כגון טבילת בעלי קרי, דקיי"ל בברכות שאסור בדברי תורה ובברכה, דעזרא תיקן טבילה לבעלי קריין לדברי תורה, ומשום ההוא טבילה תקון בכל הטבילות ברכתן לבסוף עכ"ל.

**אבל** הרי"ף כתב (שם ד.) בשם הגאונים, דלא אמר רב חסדא אלא בטבילת גר בלבד, שאינו יכול לומר 'אשר קדשנו במצותיו וצונו' עד שיטבול, דמל ולא טבל כאילו לא מל. אבל שאר חייבי טבילות מברכין ואחר כך טובלים, דנדה שלא פלטה שכבת זרע וזב שלא ראה קרי קורין ומתפללים. והר"ן (שם) והתוספות (ד"ה על) בשם הגאונים כתבו עוד, דאפילו רואה קרי קיי"ל דבטלוה לטבילה ידיה כדאיתא בפרק מי שמתו, וא"כ יכול הוא לברך עד שלא יטבול, והוא הדין לפולטת שכבת זרע.

**ונתבאר** שדעת הרמב"ם כדעת הרי"ף, ומשמע מדבריו דברכה לבטלה נמי הוי אם תברך לאחר הטבילה, שכ"כ (שם) אם שחט בלא ברכה, אינו חוזר אחר שחיטה ומברך, וכן אם כסה הדם בלא ברכה או הפריש תרומה ומעשרות, או שטבל ולא בירך אינו חוזר ומברך אחר עשייה, וכן כל כיוצא בזה.

**ב** ומיהו התוס' (שם ד"ה על הטבילה) אחר שהביאו את דברי הגאונים בשם ר"ח,

**א** כתב הרמב"ם בפ"א מהלכות ברכות (הל' ה' ו' ז') העושה מצוה ולא בירך, אם מצוה שעדיין עשייתה קיימת מברך אחר עשייה, ואם דבר שעבר הוא אינו מברך כיצד וכו'. אבל אם שחט בלא ברכה אינו חוזר אחר שחיטה ומברך, וכן אם כסה הדם בלא ברכה, או הפריש תרומה ומעשרות, או שטבל ולא בירך, אינו חוזר ומברך אחר עשייה וכן כל כיוצא בזה. אין לך מצוה שמברכין אחר עשייתה אלא טבילת הגר בלבד, שאינו יכול לומר 'אשר קדשנו במצותיו וצונו' שעדיין לא נתקדש ולא נצטוה עד שיטבול, לפיכך אחר שיטבול מברך על הטבילה, מפני שהיה דחוי מעיקרו ולא היה ראוי לברך, עכ"ל במעט קיצור ע"ש.

**ומקור** דין זה מדגרסינן בפ"ק דפסחים (ז'): דכולי עלמא מיהא מעיקרא בעינן לברוכי [כלומר לפני עשיית המצוה יש לברך] מגלן, דאמר רב יהודה אמר שמואל כל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן. מאי משמע דהאי עובר לישנא דאקדומי הוא, אמר רב נחמן בר יצחק דאמר קרא וירץ אחימעץ דרך הככר ויעבר את הכושי, אביי אמר מהכא והוא עבר לפניהם, ואי בעית אימא מהכא ויעבר מלכם לפניהם וה' בראשם [ופרש"י עובר קודם, כמו ויעבר את הכושי 'קדמו' במיתת אבשלום, ויעבר מלכם לפניהם' יקדים לילך בראש]. ומסקינן התם אמר רב חסדא חוץ מן הטבילה בלבד, משום דגברא אכתי לא חזי, ותניא נמי הכי טבל

אלא שאין למחות ביד הנוהגות לברך אחר הטבילה, כיון דאיכא למימר דלא חילקו בין טבילת גר דלא מצי לברך לא חילקו, וכן בנטילת ידים לא חילקו בין נטילה של אחר בית הכסא דלא מצי לברך קודם. מיהו בנטילה יש טעם אחר לברך אחר נטילה קודם ניגוב, כדאמרינן האוכל לחם בלא ניגוב ידים, כאילו אוכל לחם טמא. וי"מ דבכל טבילות קאמר דגברא לא חזי, דקודם שירד למים אינו צריך לברך דילמא משום ביעתותא דמיא מימנע ולא טביל, ואחר שיורד אז הוא ערום ואסור לברך משום דלבו רואה את הערוה עכ"ל.

**וכדברי התוס'** כתב ג"כ הרא"ש (שם סי' י') וז"ל, ור"י מפרש דאין למחות בנשים שמברכות אחר טבילה ולא קודם, כיון דאיכא גר דלא מצי לברך עד לאחר הטבילה, לא פלוג. והאי טעמא נמי שייך בנטילת ידים, שנהגו לברך אחר הנטילה, לפי שבבקר כשידיו מלוכלכות לא מצי לברוכי עד אחר הנטילה, לכך נהגו לעשות כן אף בנטילה דסעודה. ועוד יש טעם אחר בנטילה, כיון דמברך קודם ניגוב גם זו מצות נטילה, כדאמרינן בסוטה כל האוכל פת בלא ניגוב כאילו אוכל לחם טמא, עכ"ל ע"ש.

כתבו וז"ל: אעפ"כ אומר ר"י דאין לגעור בנשים שמברכות אחר הטבילה, כיון דאיכא טבילת גר דלא מצי לברך לא חילקו, וכן בנטילת ידים לא חילקו בין נטילה של אחר בית הכסא דלא מצי לברך קודם. מיהו בנטילה יש טעם אחר לברך אחר נטילה קודם ניגוב, כדאמרינן האוכל לחם בלא ניגוב ידים, כאילו אוכל לחם טמא. וי"מ דבכל טבילות קאמר דגברא לא חזי, דקודם שירד למים אינו צריך לברך דילמא משום ביעתותא דמיא מימנע ולא טביל, ואחר שיורד אז הוא ערום ואסור לברך משום דלבו רואה את הערוה עכ"ל.

**וכדברי התוס'** כתב ג"כ הרא"ש (שם סי' י') וז"ל, ור"י מפרש דאין למחות בנשים שמברכות אחר טבילה ולא קודם, כיון דאיכא גר דלא מצי לברך עד לאחר הטבילה, לא פלוג. והאי טעמא נמי שייך בנטילת ידים, שנהגו לברך אחר הנטילה, לפי שבבקר כשידיו מלוכלכות לא מצי לברוכי עד אחר הנטילה, לכך נהגו לעשות כן אף בנטילה דסעודה. ועוד יש טעם אחר בנטילה, כיון דמברך קודם ניגוב גם זו מצות נטילה, כדאמרינן בסוטה כל האוכל פת בלא ניגוב כאילו אוכל לחם טמא, עכ"ל ע"ש.

**ג]** והנה ז"ל הטור יו"ד (סי' ר) בברכת הטבילה כתב בה"ג, לאחר שתעלה מן הטבילה תברך אקב"ו על הטבילה, וכן פר"י דאגב טבילת גר שאי אפשר לו לברך אלא אחר הטבילה, תקנו בכל הטבילות לברך אחריהם. והראב"ד כתב שתברך לפניו וכו', וכן כתב א"א הרא"ש ז"ל כשפושטת מלבושיה כשעומדת בחלוקה תברך, ותפשוט חלוקה ותטבול ע"כ.

**הנה** מ"ש על פירוש האחרון שבתוס' שאינו נכון, לענ"ד לאותו פירוש אין הכוונה ד'גברא לא חזי' משום ביעתותא דמיא, אלא אחר שירד למים גברא לא חזי, שאסור לברך ערום. ומ"מ הפוסקים לא הזכירו פירוש זה, וגם הרא"ש לא הביאו, ועיקר סמכו התוס' על פירוש ר"י, ולפ"ז לשון הטור לכאורה צ"ע.

**והב"ח** כתב להליץ בעד הטור וז"ל, ונראה ליישב דדעת רבינו היא, דאי איתא

**והעיר** הב"י על דברי הטור (שם) דמשמע מתוס' והרא"ש, דר"י לא בא לומר

כן והב"י תמה עליו, ונראה שטעמו של הטור ממ"ש תוספות וכן בנטילה כו', ובנטילה מברכין לכתחלה אחר נטילה ה"ה לטבילה, ועיין ברמזים שם עכ"ל. ור"ל דהטור סמך על מה שדימו התוס' זה לנט"י, ואע"פ דכתבו טעם אחר לנטילה, ס"ל להטור דליישב לסברת הגאונים כתבו כן, אבל ר"י עצמו ס"ל דדמי לנט"י, דלכתחילה מברכין אחר נטילה<sup>א</sup>, וכ"כ להדיא ברמזים [קיצור פסקי הרא"ש, שחיבר הטור] וז"ל, וכל הברכות מברך עליהם קודם לעשייתן חוץ מטבילת הגר, ואגב זה נהגו בכל הטבילות ובנט"י לברך אח"כ ע"כ ע"ש.

**ולפ"ז** י"ל דהב"י ס"ל, דכל הדמיון לנט"י לאו מדברי ר"י הוא, אלא דהתוס' כתבו כן למנהג שנהגו כן, ושוב כתבו טעם אחר לסברת הגאונים דיש לחלק בזה, ומטעם זה לא הזכיר מזה ב"י כלום, דלא נפקא מיניה מידי לדינא לסברתו. ולשון הרא"ש כוותיה דייקא שכתב 'והאי טעמא נמי שייך בנטילת ידי' וכו', משמע דסברא דנפשיה הוא ולא מדברי ר"י, ולדינא ס"ל כהגאונים כמ"ש בקיצור הלכות נדה, וכמ"ש הטור בשמו, אלא דהטור ס"ל דהוא מדברי ר"י וכמבואר.

**ומעתה** שומה עלינו להבין את סברת ר"י, דאי ס"ל לכתחילה לברך מקודם הטבילה, אמאי אין לגעור בנשים המברכות אחר הטבילה, שהוא נגד הדין לדעתו, והאיכא בזה חשש ברכה לבטלה כמ"ש הרמב"ם.

דעיקר הדין לר"י לברך קודם טבילה, אמאי כתב דלא לגעור בנשים, ועוד דלמה לו לר"י לומר דאין לגעור בנשים וכו', היה לו לפסוק כמו שהוא עיקר הדין לדעתו, אלא ודאי דלפי שהיה בזמנו בעלי הוראה שהיו גוערים בנשים שמברכות אחר הטבילה, על כן להשיג עליהם אמר דאין לגעור בנשים, דכיון דאיכא טבילת גר לא חילקו וכדין הן עושות כדעת בה"ג. אלמא לר"י עיקר הדין כבה"ג, דאם לא כן לא היה חולק כנגד הגוערין בנשים להתנהג על פי עיקר הדין, ועוד שמענין דס"ל לר"י כיון דכך היה מנהג הנשים משנים קדמוניות על פי בה"ג אין לשנות, אם כן דברי רבינו נכונים במה שכתב וכן פירש ר"י כבה"ג עכ"ל ע"ש.

**ולענ"ד** אכתי לא העלה ארוכה לקושיית ב"י, דנהי דשמענין לר"י דנשים הנוהגות משנים קדמוניות ע"פ בה"ג שאין לשנות מנהגם, מ"מ הבא לימלך מורינו ליה כדברי הגאונים, וגם לשון התוס' שכתבו אעפ"כ אומר ר"י שאין לגעור וכו', משמע כב"י דאורווי מורינו כדברי הגאונים, אלא שאעפ"כ אין לגעור בנשים שמברכות אחר הטבילה. ומה שכתב הב"ח 'דלמה לו לר"י לומר דאין לגעור בנשים וכו' היה לו לפסוק כמו שהוא עיקר הדין לדעתו', תקשי נמי לדידיה ובלא"ה לשון הצריך ביאור הוא.

[**ד**] ובדברי הגר"א בביאוריו לשו"ע אשכחנא פתרי, שכתב אדברי רמ"א שפסק כדברי הטור, וז"ל (שם או' ד) תוס' שם אעפ"כ אור"י כו', אבל הטור כתב בשם ר"י לכתחלה

א. ובספר שערי דעה העיר דעייין לא מתיישב היטב, דהא לדעת בה"ג נראה דלכתחילה אין לה לברך קודם הטבילה, והיינו משום דתחילת התקנה היתה כך ואין לשנות מן התקנה, ולר"י עכ"פ אם תרצה תוכל לברך קודם הטבילה דרך משום המנהג מברכות לאחר הטבילה. וכתב שיותר הו"ל להטור לומר שכן פוסק רש"י, ומיהו בתוס' ברכות (נא). דמשום טבילת גר הוצרכו בכל שאר טבילות לברך אחר הטבילה, ע"ש.

## מנורה עובר לעשייתן בברכת המצוות בדרום קיט

דמעיִקרא לא חזי לא אידחי וכו', אבל ברכת השחיטה קבעו ותקנו עובר לעשייתן, אלא דבהך דבר דאתייליד ביה ריעותא א"י לברך מספק י"ל כיון דאידחי אידחי, ואין חילוק בין אידחי מחמת פשיעה ושוגג או מחמת אונס וכו', ע"ש שהניח הדבר בצ"ע.

**ואבן** קושיא חזקה היא לפי הבנתו בש"ך, דמשיג גם ההג"א שהביא ד"מ לעניין שכח, וכן הבין הדגמ"ר שכתב ז"ל, קיצור דברי הש"ך דקיי"ל כהרמב"ם, שאם שחט בלא ברכה אינו חוזר ומברך משום דסב"ל, וטעמא משום דאידחי אידחי ע"כ ע"ש.

[ו] אמנם הנלע"ד כשנדקדק בדברי הש"ך, נראה דהביא את דברי ד"מ השם הג"א לפסק הלכה, שכתב שכן נמצא למקצת אחרונים. אלא דאח"כ העתיק את סיום דברי הג"א דה"ה לעניין שאר מצוות, וע"ז עיקר השגתו שם, וכן מוכח מהראיה שהביא לדבריו שכתב ז"ל: והכי משמע בפ' ג' שאכלו, דאמרי' התם אמר רבינא הלכך אפילו גמר מלאכול יחזור ויברך, דתניא טבל ועלה אומר בעלייתו ברוך אקב"ו על הטבילה, ולא היא התם מעיקרא גברא לא חזי, הכא מעיקרא חזי והואיל ואידחי אידחי ע"כ, אלמא דדוקא גבי טבילה ודכותיה משום דלא חזי מעיקרא, אבל היכא דחזי מעיקרא ולא בירך לא יברך אח"כ. ואף על גב דבספר 'ברכת אברהם' כתב דה"ה דה"מ לשנויי ליה ולא היא התם ברכת המצות היא כו' אלא דעדיפא מיניה קאמר, אין זה מוכרח כלל, ועוד דהא רבינא ע"כ לא ס"ל חילוק זה, ולא חזינא דפליג עליה ש"ס בהאי ע"ש. הרי שכל השגתו אשאר ברכת המצוות ולזה נסתייע מדברי הרמב"ם, ומ"מ בברכת הטבילה ודכותיה דהיינו ברכת השחיטה לא

[ח] והנה בהלכות שחיטה כתב רמ"א (רס"י י"ט) ואם שחט דבר דאתייליד ביה ריעותא וצריך בדיקה, ישחטנו בלא ברכה וכשימצא כשר מברך על השחיטה ע"ש.

**וכתב** ע"ז הש"ך (שם סק"ג) וז"ל, ובד"מ מביא בשם הג"א פ"ק דחולין, דאפי' בכשרה אם שכח ולא ברך קודם השחיטה יברך אחר השחיטה עכ"ל, וכן נמצא במקצת שחיטת האחרונים, ובהג"א שם סיים דכל מצוות שלא ברך עובר לעשייתן מברך אחר עשייתן כדפי' בברכות עכ"ל, ובפ"ק דברכות כתבו וז"ל היכא דלא ברך קמיה דמצוה מברך אחר המצוה ויוצא י"ח, אכן בסעודה דאסור לאדם שיהנה בלא ברכה, כיון דעבר ואכל והגיע זמן ברכה אחרונה, הואיל ואדחי אידחי א"ז עכ"ל, אכן אין כן דעת הרמב"ם (ר"פ י"א דברכות) שכתב אם שחט בלא ברכה, אפי' הפריש תרו"מ או שטבל ולא ברך אינו חוזר ומברך אחר עשיה, וכל כיו"ב עכ"ל, והאריך הש"ך שם לחזק סברת הרמב"ם, וכתב הטעם דבטבילת גר מברך אחר הטבילה, הואיל וברכות דרבנן הם אמרו והם אמרו, ובטבילת גר הכי תקינו מעיקרא דליברך אחר טבילה, משום דגברא אכתי לא חזי, משא"כ בשאר ברכות שתקנו לברך מקודם, אמרינן הואיל ואידחי אידחי, והאריך שם בזה והביא ראיות לדבר ע"ש. ומשמע דמודה לרמ"א בדין דבר דאתייליד ביה ריעותא, ולא כתב להשיב אלא ע"ד הג"א, שכתב וה"ה בכל המצוות שלא בירך מקודם יברך אח"כ דליתא.

**והקשה** רע"א (בחי' שם) וז"ל, תמהני לפ"מ דמסיק הש"ך להלכה, דבשכח ולא בירך קודם השחיטה דאינו מברך אח"כ, י"ל דה"נ באתייליד בה ריעותא אינו מברך אח"כ, דאינו דומה לטבילת גר דאמרינן כיון



ס"ל כהרמב"ם, אלא כהג"א שאם לא ברך לפניו שיברך לאחריה.

**וטעמו** משום דלא אמרין 'הואיל ואדחי אידחי' אלא במצוות שתקנו לברך לפניהם, ולא לאחריהם בשום פנים, משא"כ בשחיטה דאיכא אופן דע"כ מברך לאחריה, כגון דאתייליד בה ריעותא שאינו יכול לברך לפניו מחשש ברכה לבטלה, ככה"ג לא אמרין הואיל ואידחי וכו' וא"כ גם בשכח לברך לפני השחיטה מברך לאחריה<sup>2</sup>. ונראה דיליף לה הש"ך מדברי ר"י [בסוגיין] שכתב דאין לגעור בנשים המברכות לאחר הטבילה, הואיל ואיכא טבילת גר דאכתי גברא לא חזי, והיינו שאע"פ שתקנו בשאר טבילות לברך לפני הטבילה, מ"מ אם לא ברכה לפניו אכתי לא אידחי לה, הואיל ואיכא טבילת גר וכדאמרן ודו"ק.

[ז] ויש לדקדק בדברי ב"י דס"ל לדינא כסברת ר"י, שהעתיק את לשון הרמב"ם בפרק י"א מהלכות ברכות (ה"ז) שכל חייבי טבילות מברכין עובר לעשייתן חוץ מן הגר, לא העתיק את סיוע דברי הרמב"ם, שאם לא ברך לפניו לא יברך אחריה. וגם בשו"ע (סי' ר) פסק שתברך לפני הטבילה, ואם לא ברכה עלתה לה טבילה, ולא כתב 'שלא תברך אחריה' כלשון הרמב"ם. וכן בהלכות שחיטה (סי' יט) כתב ואם לא ברך כשרה, ולא כתב

שלא יברך אחריה, והרמב"ם כתב בכולן שאין לברך אחריה חוץ מן הגר, ש"מ דלא ס"ל לשו"ע כהרמב"ם בזה אלא כדברי ר"י, דאין בזה חשש ברכה לבטלה וכמ"ש הש"ך, ומשום הכי האריך בב"י לבאר את שיטת ר"י דהלכתא כוותיה, דנשים הנוהגות לברך אחר הטבילה, יש להניח להם מנהגן ודו"ק.

**והרמ"א** הגיה (שם) ויש אומרים שלא תברך עד אחר הטבילה, וכן נוהגים שלאחר הטבילה בעודה עומדת תוך המים, מכסית עצמה בכרדי או בחלוקה ומברכת עכ"ל, והוא כסברת בה"ג ורש"י. והטעם שפסק רמ"א כסברת מיעוט הפוסקים נגד הרי"ף הרא"ש והרמב"ם, י"ל מטעם הכתוב ב'שערי דורא' דהיכא דאפשר לעשות בטהרה עבדינן [והב"ד הדרישה ע"ש], וי"ל דאחר דחדית לן ר"י דאין בזה משום ברכה לבטלה, לא משני מנהגא.

[ח] ועפ"י יש ליישב המנהג שכתבו האחרונים בשם השל"ה, להנהיג שתטבול ב' טבילות ותברך בין ראשונה לשניה ובזה יוצאת י"ח כולם, והיינו הואיל וליכא ברכה לבטלה, ע"כ יש תקנה להנהיג לטבול ב' טבילות, ונמצא דאחר טבילה ראשונה אכתי לא חשיב גמר המצוה ודומיא דנט"י, וכעין שנתבאר בברכת השחיטה<sup>3</sup> ודו"ק.

ב. ויש להוסיף נופך לעניין ברכת השחיטה, הואיל ואיכא למ"ד דכיון דהוי גמר מצות השחיטה, ולדירה הוי כעין נט"י דקודם ניגוב אכתי מיקרי עובר לעשייתן, ונהי דלא פסקינן כן לכתחילה מ"מ מהני לעניין דיעבד היכא דשכח, וה"ה והוא הטעם לעניין דבר דאתייליד ביה ריעותא. ואעפ"י דבשחיטת בהמה ליכא לכיון דהם מ"מ כיון דאיכא שחיטה שאפשר לברך לפניו, א"כ בברכה זו לא מיקרי אידחי ודו"ק.

ג. דו"ל הרמב"ם (פ"א הל' ז) אין לך מצוה שמברכין אחר עשייתה אלא טבילת הגר בלבד שאינו יכול לומר אשר קדשנו במצותיו וצונו שעדיין לא נתקדש ולא נצטוו עד שיטבול, לפיכך אחר שיטבול מברך על הטבילה מפני שהיה דחוי מעיקרו ולא היה ראוי לברך.

ד. ובהכי נתיישב מה שנתקשו האחרונים בסברת השל"ה, דמאי מהני טבילה שניה אחר שנטהרה בראשונה, ואפי' תעשה תנאי יש שכתבו דלא מהני תנאי בהכשר מצוה, ויש להוסיף עוד דמ"מ לא הוי אליבא דכו"ע



## מנורה עובר לעשייתן בברכת המצוות בדרום קכא

לה שלא תברך אח"כ משום דסב"ל. ומ"מ הנהגות לברך אחר הטבילה א"צ לשנות מנהגן כסברת ר"י, ומהאי טעמא הנהגות בשתי טבילות או בשלש ומברכות ביניהם, ושפיר דמי גם לדעת מרן השו"ע.

**והטעם** בזה, הואיל ובשעה שתקנו ברכה על הטבילה, הניחו מקום לברך אחריה בטבילת גר, ובכזה"ג לא אמרינן הואיל ואידחי אידחי. כמבואר בש"ך לעניין ברכת השחיטה, במידי דאתיליד בה ריעותא.

[י] ומעתה יש לדון לעניין הדלקת נרות שבת, אם יש סמך לנשים הנהגות לברך אחר ההדלקה, וטעם הנ"ל לא שייך בזה, דלא מצינו שתקנו כהאי גוונא גבי הדלקת הנר, ובעינן לברך עובר לעשייתן דוקא. ואם לא ברכה קודם, לכאורה י"ל דהואיל ואידחי אידחי, ולכו"ע אין לה לברך אחר הדלקה.

**והנלע"ד** ליישב מנהגן מטעמא אחרינא, והיינו דהדלקת הנר היא לצורך השבת, אלא שא"א להדליק בשבת ולכך מדליקין לפני השבת, ומ"מ אכתי לא הגיע שעת המצוה להיעשות, ושפיר מקרי עובר לעשייתן. ועוד י"ל דאין עיקר המצוה בהדלקת הנרות, אלא שיהו דולקים בשבת, והוי בכלל מ"ש הרמב"ם (שם) אם מצוה שעדיין עשייתה קיימת מברך אחר עשייה, כיצד הרי שנתעטף בציצית או שלבש תפילין או שישב בסוכה ולא בירך תחלה, חוזר ומברך וכו' וכן כל כיוצא באלו ע"ש, וא"כ ה"ה והוא הטעם גם במצות הדלקת הנר.

**כ"ז** כתבתי ליישב המנהג דלא יסתור להלכה, ושאין למחות ביד הנהגות כן, ומ"מ הבא לימלך אורווי מורינן לברך מקודם הדלקה, וכמבואר בלשון הרמב"ם [הנ"ל] 'העושה מצוה ולא בירך, אם מצוה שעדיין

והגאון מהרי"ח כתב בספרו 'בן איש חי' (שמיני ש"ב יט) וז"ל, אף על גב דכתב מרן ז"ל לברך על הטבילה קודם שתטבול, המנהג פשוט כמו שכתב מור"ם ז"ל, שתטבול תחילה טבילה אחת בלא ברכה, ואחר כך בעודה במים תברך אשר קדשנו במצותיו וצונו על הטבילה, ואחר הברכה תטבול שנית, ותשגיח יפה בטבילה שניה זו שתהיה כהוגן כדת וכהלכה. ופה עירנו בגדאד יכוננה עליון אמן, נוהגים הנשים לטבול אחר הברכה שלש פעמים, ויפה עושין שבזה יוצאין ידי חששות הנזכרים בעינים ופה ובשחיית הגוף וכיוצא, שאם לא נעשית יפה באחת תעלה יפה בשנית או בשלישית וכו' ע"ש. והוא ממש כדברינו בסברת השל"ה, דמכוונים שלא תספיק טבילה אחת.

**וכיו"ב** כתב הרחיד"א בספר 'שירי ברכה', שיש מן הספרדים הנוהגים כהשל"ה. וקרא עליהם תגר בספר טהרת הבית (ח"ב עמ' תקיט) וכתב דיש עליהם לשנות מנהגם בלא התרה, דלסברת מרן הוי ברכה לבטלה ע"ש. ולפי המבואר בדברינו שפיר עבדין גם לדעת מרן, דלא ס"ל בזה כהרמב"ם מטעם שכתב ר"י, ומשו"ה לא ערערו הגאונים הנ"ל על מנהג זה, ואדרבא שבחו וקלסו הגאון 'בן איש חי' וכתב שיפה עושין כאמור.

**ט** נמצינו למדין לאור האמור לדעת מרן, דלכתחילה יש להורות לנשים שיברכו מקודם הטבילה, שכן הוא סברת רוב בנין ורוב מנין הפוסקים. ואם לא ברכה מקודם יש להסתפק, דאפשר דמורין לה לברך אחר הטבילה, ואפשר דלא כתב ר"י אלא במקום מנהג שא"צ לשנות, אבל היכא ששכחה אינה מברכת אחר הטבילה, ונראה דאורווי מורינן

**בדרום**

**הרב יצחק ירחי**

**מנורה**

**קכב**

עשייתה קיימת מברך אחר עשייה' וכו', וכן הוא לדעת ר"י לפי הבנת הב"י כמו  
משמע דיעבד אבל לכתחילה אין להורות כן, שנתבאר, כנלע"ד.



הרב ערן כברה

ראש כולל בטחה המרכזי

## בענין האם החייב ליתן קמחא דפסחא הוי מצד קיום מצות צדקה או דלמא מצד קיום מצות שמחת החג

עניים רעבים, שנשענו על כך, עכ"ל, עיי"ש. והוא גם כן כעין זה, עכ"ל. ועוד הוסיף ב"שער הציון" (ס"ק י') דאפשר דמשום זה תקנו קדמונינו בפסח יותר משארי רגלים, שהוא זמן חירות ויושבין מסובין וכל אחד הוא וביתו ברוב שמחה, אין זה כבוד לה' שהעניים יהיו אז רעבים וצמאים, ועל כן נותנין לו קמח על כל ימי הפסח שיוכל גם הוא לספר יציאת מצרים בשמחה. ועוד טעם פשוט דחמץ אינו רשאי לאכול, ומצה אינו מצוי כל כך להשיג לקנות, ואם לא יכינו לו על כל ימי פסח אפשר שישאר ברעב, או יוכל לבא לידי קלקול, ומצאתי זה הטעם ב"מטה יהודה", עיי"ש.

ג) והרי מבואר מדבריו דמנהג ישראל ליתן ממון לקניית חיטים לחלקן לעניים לצורך פסח, והמשתמט מליתן חיטי דפסחא עוון בידו, והטעם כיון שענייהם של עניים נשואות לציבור שיתנו להן כדי צורכן לפסח, וא"כ אם אינו נותן קמחא דפסחא הוי עוון בידו כשופך דמים, ומה שהקפידו הקדמונים בפסח משאר מועדים, היינו מחמת דפסח הוי זמן חירות ליישב עם בני ביתו בשמחה, ואי"ז כבוד שמים שהעניים יהיו רעבים וצמאים<sup>א</sup>, ועוד דבפסח אי אפשר לאכול כל

ענף א' - מביא דעת המשנ"ב דהחייב ליתן קמחא דפסחא הוי מצד קיום מצות צדקה

א) הנה מצינו בהגהת הרמ"א (או"ח סימן תכ"ט סעיף א') דפסק דמנהג לקנות חיטים לחלקן לעניים לצורך פסח, וכל מי שדר בעיר י"ב חודש צריך ליתן לזה, עכ"ל. וב"דרכי משה הקצר" כתב לאתויי דה"אור זרוע" (חלק ב' סימן רנ"ה) כתב דמנהג הקהילות להשים מס על הקהל לצורך חיטים ליתן בפסח לעניים, וכדאמרינן ב"ירושלמי" (פרק קמא דבבא בתרא הלכה ד') לחיטי דפסחא - י"ב חודש בין לישא בין ליתן, פירוש, אם שהה בעיר, והוא עשיר - צריך ליתן, ואם הוא עני - נותנים לו, עיי"ש.

ב) וכתב ה"משנה ברורה" (ס"ק ו') דאלה המשתמטים עצמם מליתן קמח עניים יש עוון בידם, והנה ידוע שעניי העניים נשואות לזה, וכשהם ישארו בדוחק וברעבון, והוא יעלים עין, בזה ידוע מה שאמר הגמ' (סנהדרין לה.) כל תענית שמלינין בו את הצדקה, כאילו שופך דמים, [ופירש"י שם, רגילין היו בלילי תענית לעשות צדקה, והיו עניי העניים נשואות לכך, ואם ילינו נמצאו

א. ועפ"ז נראה לבאר בהא דכתב השו"ע לאתויי הלכות צדקה בסדר 'יורה דעה' דהוי ממצוות שבין אדם למקום, ולא כתב לאתויי הלכות צדקה ב'חושן משפט' דהוי ממצוות שבין אדם לחבירו, והיינו משום דאי"ז כבוד שמים שהעניים רעבים וצמאים.

ועוד נראה למאי דאיתא בגמ' בב"ב (י.) אמר רבי יוחנן, מאי דכתיב "מלוה ה' חונן דל", אלמלא מקרא

מאכלים, ובפרט פת דהוי עיקר מזונו של האדם, וא"כ אפשר שישאר רעב או שיכשל באיסור חמץ, ונראה בפשטות מדבריו דלעולם צריך ליתן לעניים צדקה אף בשאר רגלים אלא שבפסח יש להזהר ביותר, אבל הא ודאי דאין לפרש בכוונתו דדוקא בפסח הקפידו ליתן חיטי דפסחא, ולאפוקי דבשאר רגלים לא הקפידו ליתן צרכי החג כלל ועיקר, שהרי כיון דמשמע מדבריו דכל המנהג של 'קמחא דפסחא' הוי מדין חיוב נתינת צדקה לעניים, אי הכי מה לי פסח מה לי שאר רגלים, אלא ודאי דהוי חובה אף בשאר רגלים ליתן פת לעניים לצורך הרגל, אלא דבפסח יש להזהר ביותר.

### ענף ב' - מביא דעת ה"משנת יעבץ" בדעת הרמב"ם דהחיוב ליתן קמחא דפסחא הוי מצד קיום מצות שמחת החג

(א) ושוב ראיתי בספר "משנת יעבץ" (או"ח סימן ז' אות א') דכתב דנראה מדברי הרמ"א והפוסקים ז"ל שיסוד המנהג לקנות חיטים לחלק לעניים הוי מדין צדקה, ולפי"ז צריך עיון בדברי הרמ"א דכתב לאתווי דין זה בריש הלכות פסח, והלא דין זה מקומו בהלכות צדקה (יו"ד סימן ר"ג סעיף א') דיש חיוב ליתן לעני די מחסורו אשר יחסר לו, ואף צרכי פסח הוי בכלל די מחסורו אשר יחסר לו.

(ב) ונראה דלעולם חיטי דפסחא אינו מדין צדקה בלבד, אלא דהוי כעין מס, וכהא דמצינו בדברי הרמב"ם (פרק ו' מהלכות

יו"ט הלכה י"ז - י"ח) דכתב דשבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים כולם אסורים בהספד ותענית, וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלווים עליו, שנאמר "ושמחת בחגך וגו'", אף על פי שהשמחה האמורה כאן היא קרבן שלמים וכו', יש בכלל אותה שמחה לשמח הוא ובניו ובני ביתו כל אחד ואחד כראוי לו. כיצד, הקטנים נותן להם קליות ואגוזים ומגדנות, והנשים קונה להן בגדים ותכשיטין נאים כפי ממנו, והאנשים אוכלין בשר ושותין יין, שאין שמחה אלא בבשר, ואין שמחה אלא ביין, וכשהוא אוכל ושותה חייב להאכיל לגר ליתום ולאלמנה עם שאר העניים האומללים, אבל מי שנוצל דלתות חצירו ואוכל ושותה הוא ובניו ואשתו, ואינו מאכיל ומשקה לעניים ולמרי נפש, אין זו שמחת מצוה אלא שמחת כריסו, ועל אלו נאמר "זבחיהם כלחם אונים להם, כל אוכליו יטמאו, כי לחמם לנפשם", ושמחה כזו קלון היא להם, שנאמר "וזריתי פרש על פניכם פרש חגיכם", עכ"ל. והרי מבואר דהא דיש חיוב בחג להאכיל לגר ליתום ולאלמנה עם שאר עניים אי"ז רק חיוב מדין צדקה, אלא הרי זה בכלל קיום מצות החג, למימרא שלא מקיים מצות שמחה בחג אם אינו מאכיל אף את העניים, וכמו שכתב הרמב"ם דידן שאם הוא אוכל ושותה ואינו מאכיל ומשקה לעניים, אין זו שמחת מצוה אלא שמחת כריסו, ולדעת הרמב"ם (שם הלכה י"ט) אף בזמן הזה שאין שלמי שמחה, מכל מקום מצות שמחה בחג הוי מהתורה, והוא בכלל מצות עשה "ושמחת בחגך",

כתוב אי אפשר לאומרו, כביכול "עבד לזה לאיש מלוה", נפירש"י שם, החונן דלים נעשה מלוה להקב"ה וכתוב ועבד לזה לאיש מלוה, עכ"ל, עיי"ש. ולפי"ז כיון דהנותן צדקה לעני הוי נעשה מלוה להקב"ה, הו"ל שפיר בכלל הלכות הלואה לשמים, ושפיר הביא השו"ע להלכות צדקה בסדר "יורה דעה".

מאכיל את העניים ומרי הנפש אינו מקיים רק שמחת כריסו בלבד.

### ענף ג' - בביאור דעת הרמב"ם אימתי הוי שמחת העניים מעכבת בקיום מצות שמחת החג

א) והנה לכאורה תיקשי בדברי הרמב"ם בהא דמבואר בדעתו דסבר דאף בזמן הזה דאין שלמי שמחה, אפילו הכי הוי מצות שמחה מהתורה, וצורת קיום המצוה ע"י שמאכיל העניים ומרי הנפש, ובלאו הכי הוי מקיים מצות שמחה מהתורה, ולפי"ז מסתבר למימר בדעתו דהוא הדין בזמן המקדש שהיו מקיימין מצות שמחה ע"י הקרבת שלמי שמחה, דנמי הוי מחוייב להאכיל את העניים ומרי הנפש, ואם לאו אינו מקיים מצות שמחה, ועפי"ז תיקשי מהא דמצינו בדברי הרמב"ם (פרק ב' מהלכות חגיגה הלכה י"ד) דכתב כשיזבח אדם שלמי חגיגה ושלמי שמחה, לא יהיה אוכל הוא ובניו ואשתו בלבד, וידמה שיעשה מצוה גמורה, אלא חייב לשמח העניים והאומללים, שנאמר "והלוי והגר והיתום והאלמנה", מאכיל הכל ומשקן כפי עשרו, ומי שאכל זבחיו ולא שמח אלו עמו, עליו נאמר "זבחייהם כלחם אונים להם, כל אוכליו יטמאו, כי לחמם לנפשם", עכ"ל. והרי מבואר בפשטות דאף דבקיום מצות שמחה בזמן הבית ע"י הקרבת שלמי שמחה נמי הוי מחוייב לשמח העניים, מכל מקום הוי יוצא ידי חובת שמחה אף אם אינו משמח את העניים, והיינו דנקיט הרמב"ם 'לא יהיה אוכל הוא ובניו ואשתו בלבד, וידמה שיעשה מצוה גמורה', למימרא דאם אינו משמח את העניים אף דהוי מקיים מצוה, מכל מקום אין זו מצוה גמורה<sup>2</sup>, ואי

וא"כ נמצא דבחג הוי חייב להאכיל את העניים מכח ב' חיובים: א) מדין צדקה כמו בכל השנה. ב) מדין קיום מצות שמחת החג, דאינו מקיים מצות שמחה בחג אם אינו מאכיל אף לעניים.

ג) והנפק"מ לדינא בהא דכתב הרמ"א (יו"ד סימן רנ"א סעיף ג') דפרנסת עצמו קודמת לכל אדם, ואינו חייב ליתן צדקה עד שיהיה לו פרנסתו, עכ"ל. ואמנם כ"ז נאמר רק בחייב מדין צדקה, אבל הא דצריך להאכיל לעניים בחג דהוי מדין קיום מצות שמחת החג, דאינו מקיים מצות שמחה בחג אם אינו מאכיל את העניים, וא"כ כמו שלצורכי עצמו של שבת ויו"ט הוי מחוייב ללוות ממון, [וראה בדברי התוס' (ביצה טו.) בד"ה לור], אי הכי הוא הדין דמחוייב ללוות כדי להאכיל את העניים בחג, כיון שלהאכיל עניים בחג הוי בכלל מצות שמחת החג של עצמו, והרי לצורך קיום מצות שמחת החג הוי מחוייב אף ללוות כדי לקיים מצות שמחת החג.

ד) והשתא כיון דחיטי דפסחא אי"ז רק חיוב מדין צדקה, אלא הוי כעין חיוב מס כדי לקיים מצות שמחת החג, לפיכך כתב הרמ"א לאתויי דין זה שיש מנהג לקנות חיטים לחלקן לעניים לצורך פסח בריש הלכות פסח דהוי תחילת דיני המועדים שיש בהן מצות שמחה מהתורה, היינו לומר שהחיוב להאכיל לעניים בחג אי"ז רק מדין צדקה, אלא הוי מהלכות החג דאינו מקיים מצות שמחה בחג אם אינו מאכיל אף לעניים, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דלעולם החיוב ליתן חיטי דפסחא הוי לאו רק מדין צדקה אלא מצד קיום מצות שמחת החג, למימרא דכל שאינו

ב. ונראה לצדד בגדר 'מצוה גמורה' היינו מצוה מן המובחר, וזכר לדבר, מהא דאיתא בגמ' במנחות (צג:) דתנו

הכי מאי שנא שלמי שמחה דאין שמחת העניים מעכבת בקיום המצוה.

(ב) ושמא יש לחלק בין מצות שמחה בזמן המקדש לבין מצות שמחה בזמן הזה, והיינו דבמצות שמחה בזמן המקדש הוי קיום המצוה בהקרבת השלמי שמחה, אלא דמתנאי קיום המצוה הוי צריך לאכול את השלמים, ולפיכך אף דצריך להאכיל את העניים בשלמי שמחה, מכל מקום אין בכח החובה להאכיל את העניים לבטל את קיום המצוה, דהיינו הקרבת שלמי שמחה, תדע, דהא לא מסתבר למימר דאם אינו מאכיל את העניים הוי נפסל הקרבן למפרע, מה שאי"כ במצות שמחה בזמן הזה הוי קיום המצוה באכילת בשר ושתיית יין, ולפיכך כל שאין מאכיל את העניים עמו, אינו מקיים מצות שמחה דאי"ז אלא שמחת כריסו, ויש לפלפל.

(ג) ואלא דאכתי לכאורה תיקשי בדברי הרמב"ם דכתב דכל שאינו מאכיל ומשקה לעניים ולמרי נפש, אין זו שמחת מצוה אלא שמחת כריסו, ועל אלו נאמר "זבחייהם כלחם אונים להם, כל אוכליו יטמאו, כי לחמם לנפשם", ומאידך כתב הרמב"ם דמי שאכל זבחי ו' ולא שמח אלו עמו, עליו נאמר "זבחייהם כלחם אונים להם, כל אוכליו יטמאו, כי לחמם לנפשם", עיי"ש.

והרי חזינן מדברי הרמב"ם דכתב לאתויי האי קרא ד"זבחייהם כלחם אונים וגו'", הן במצות שמחה בזמן המקדש דאם אינו מאכיל לעניים אינו מקיים מצוה גמורה, והן במצות שמחה בזמן הזה דאם אינו מאכיל לעניים דאין מקיים מצות שמחה כלל ועיקר, ואי הכי היאך נפקא ליה מחד קרא למילף ב' עניינים החלוקין בדינן.

(ד) ועוד לכאורה תיקשי למאי דראיתי ב"פני מנחם" (הלכות יום טוב פרק ו' הלכה י"ח) דכתב בביאור האי קרא דהובא בדברי הרמב"ם ד"זבחייהם כלחם אונים להם, כל אוכליו יטמאו, כי לחמם לנפשם", דהיינו כפירוש ה"מצודת דוד" (הושע פרק ט' פסוק ד') "לא יסכו" - זה אמר על בני יהודה מעתה אין לו חפץ בנסכיהם, ולא ינסכו לה' יין, וזבחייהם אינם ערבים עליו. "כלחם אונים להם" - הקרבנות הם בעיניו כלחם הבא להם בגזל אשר מטמא ומתעב את האוכלו. "כי לחמם לנפשם" - הקרבנות שמביאים יותר טוב שיהיה למלא נפשם שהם יאכלוהו, ולא יבוא לבית ה', כי לא לרצון הוא, עכ"ל. ואולם ב"תרגום יונתן" והרד"ק (שם) פירשו בענין אחר, "לנפשם" - לכפרת נפשם, ונראה לי דאף לפירושם יש לבאר דבזמן שבת המקדש קיים מזבח מכפר<sup>2</sup>, ועכשיו שולחנו

רבנן, "וסמך ונרצה", וכי סמיכה מכפרת, והלא אין כפרה אלא בדם, שנאמר "כי הדם הוא בנפש יכפר", אלא לומר לך שאם עשה לסמיכה שירי מצוה, מעלה עליו הכתוב כאילו לא כיפר וכיפר, [ופירש"י שם, כאילו לא עשה מצוה מן המובחר, כדכתיב "וסמך ונרצה", ואפילו הכי כיפר, דכפרה בדם הוא, עכ"ל], עיי"ש. ולפי"ז הוא הדין בנידון דידן, אם אינו משמח את העניים, אינו מקיים מצוה מן המובחר.

ואולם שוב חושבני לדחות מאי דכתב הרמב"ם דחייב לשמח העניים, וכיון דהוי חיוב לשמח עניים לא שייכא למימר דהוי מצוה מן המובחר. ולפיכך נראה לומר דבמצות שמחה ברגל ישנן ב' חיובין בקיום המצות שמחה: א) חובה לשמוח ברגל עם אשתו ובני ביתו. ב) חובה לשמח את העניים עמו ברגל. ומכל מקום אין החיוב לשמח את העניים ברגל מעכב את קיום החיוב לשמוח עם אשתו ובני ביתו, למימרא דאף דצורת קיום מצות השמחה ע"י שמשמח אשתו ובני ביתו עם העניים האומללים, אפילו הכי אינו מעכב בקיום המצוה.

ג. ולכאורה צריך ביאור לפירושו שהרי הרמב"ם כתב לאתויי האי קרא במצות שמחה בזמן המקדש, דאם אינו

צדקה בלבד, אי הכי אמאי כתב הרמ"א לאתויי דין זה בריש הלכות פסח, והלא דין זה מקומו בהלכות צדקה.

**(ב)** ונראה לומר בהקדם הא דלכאורה תיקשי מה הטעם דכתב הרמ"א הלכה זו בהלכות פסח ולא בשאר מועדים, [וכבר בעל ה"משנת יעבץ" נזקק בדבריו ליישב קושיא זו, דהטעם כיון דחג הפסח הוא תחילת דיני המועדים שיש בהן מצות שמחה מהתורה, ולעולם הוא הדין בשאר המועדים, ואכמ"ל]. וכבר מצינו ב"שער הציון" דידן דכתב לבאר הטעם מחמת דהוי זמן חירות ליישב בשמחה עם בני ביתו, ונמצא דעגמת הנפש של העני מרובה ביותר, ועוד דבפסח אי אפשר לאכול כל מאכלים, ובפרט פת דהוי עיקר מזונו של האדם, וא"כ אפשר שישאר רעב או שיכשל באיסור חמץ, עיי"ש. והשתא לפי"ז שפיר מצינו לומר דאף דחיטי דפסחא הוי מצד מצות צדקה, מכל מקום כתב הרמ"א לאתויי דין זה בריש הלכות פסח כדי לזרז על מצות נתינת צדקה זו בפסח ביותר.

**(ג)** תדע, דהנה לכאורה תיקשי אף למאי דנתבאר בדברי ה"משנת יעבץ" דדין חיטי דפסחא הוי חיובו אף מצד הלכות החג דאינו מקיים מצות שמחה בחג אם אינו מאכיל אף לעניים, והא דכתב הרמ"א לאתויי דין זה בריש הלכות פסח, כיון דחג הפסח הוי תחילת דיני המועדים שיש בהן מצות שמחה מהתורה, מכל מקום אכתי לכאורה תיקשי שהרי מצות שמחה אינה מהלכות פסח אלא מהלכות יו"ט, תדע, שהרי מצות שמחה הוי נוהגת בכל המועדים, ועוד שהרי השו"ע (או"ח סימן תקכ"ט) כתב לאתויי

של אדם מכפר, ופירש"י (ברכות נה.) היינו כשנותן לעניים, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דסתמות דברי הרמב"ם בפירושא דהאי קרא מכוונין לפירוש ה"מצודת דוד" דכל שאינו מאכיל את העניים בזמן שמחה הו"ל כגזול את העניים, ואין המצוה מתקבלת ברצון, למימרא דאינו יוצא ידי חובתו, ומכל מקום ניתן לבאר דברי הרמב"ם בפירושא דהאי קרא אף לפירוש ה"תרגום יונתן" והרד"ק ד"לנפשם" - לכפרת נפשם, והיינו דבזמן שביית המקדש קיים מזבח מכפר, ועכשיו שולחנו של אדם מכפר, ולפי"ז כוונת דברי הרמב"ם דכיון דהוי מחוייב להאכיל את העניים בזמן שמחה, והאכלתן הוי מכפרת על האדם, אי הכי כל שאינו נותן לעניים חלקן הוי מאבד כפרתו, והיינו לבר מהא דאין המצוה מתקבלת ברצון, וכמבואר ב"תרגום יונתן" שם, ואי הכי תיקשי היאך כתב הרמב"ם לאתויי האי קרא בשלמי שמחה אחר דאם אינו מאכיל לעניים אי"ז מעכב בקיום המצוה, וצ"ע.

**ענף ד' - בביאור דעת המשנ"ב**  
**דסבר דהחובה ליתן קמחא דפסחא**  
**מצד קיום מצות צדקה, אי הכי מה**  
**הטעם דהרמ"א לא כתב לאתויי דין**  
**זה בהלכות צדקה**

**(א)** ואולם מדברי המשנ"ב מבואר בהדיא בדעת הרמ"א דהחיוב ליתן חיטי דפסחא הוי מצד קיום מצות צדקה בלבד, ולא נזכר בדבריו מאומה דהוי החובה אף מצד קיום מצות החג כלל ועיקר, ולפי"ז לכאורה תיקשי דאי נימא דחיטי דפסחא הוי מצד מצות

מאכיל לעניים, עליו נאמר "זבחיכם כלחם אונים להם, כל אוכליו יטמאו, כי לחמם לנפשם", והיינו דאף בזמן המקדש אין מזבח מכפר עליו אם אינו מאכיל עניים, וצ"ע.ק.

הוא בהדיא בשו"ת כתב סופר (או"ח סימן ל"ט) דכתב בדברי הרמב"ם דידן דפסק דמי שנועל דלתי ביתו ואינו מזמין עניים לשולחנו אין זה אלא מילוי כריסו, עכ"ל. נראה שלא קיים מצות שמחת יום טוב כלל, עיי"ש], אי הכי הרי זה חובה על כלל ישראל בכל מקומות מושבותן, ואי"ז תלוי רק במקום שנהגו בלבד, ולפיכך כתב ה"משנה ברורה" לבאר בדעת הרמ"א דהמנהג ליתן חיטי דפסחא הוי מצד מצות צדקה.

ג) ואלא דאכתי לכאורה תיקשי אף לדעת ה"משנה ברורה" דכתב דמנהג נתינת חיטי דפסחא הוי מצד נתינת צדקה לעניים, אי הכי אמאי תלי לה הרמ"א במנהג בלבד. ושמא יש לומר, דכיון דאין חובה לחזור אחר עניים ליתן להן צדקה, אלא כל שהעני פושט ידו הוי מחוייב ליתן לו צדקה, ואף אין זמן מסויים דהוי מחוייב ליתן לעניים צדקה, וכגון קודם הפסח, ולפיכך כתב הרמ"א דהוי מנהג ליתן צדקה קודם הפסח, למימרא דאף דהוי חובה ליתן צדקה, מכל מקום זמן הנתינה קודם הפסח הוי רק מנהג בלבד.

ד) ואולם שוב חושבני ליישב דברי ה"משנה יעבץ" בהא דנקיט הרמ"א בלישניה דנתינת חיטי דפסחא הוי מנהג בלבד, והוא בהקדם הא דמצינו ב"משנה ברורה" (ס"ק ג') דכתב לבאר דמנהג ליתן חיטי דפסחא הוי מנהג קדום מזמן הגמרא, והובא דבר זה ב"ירושלמי" (פ"ק דב"ב), עכ"ל. וב"שער הציון" (אות ז') הוסיף דכבר תמה בספר "בית דוד" (או"ח סימן ל"ו) בלשון הרמ"א שכתב 'ומנהג', הלא מדינא דגמרא ד"ירושלמי" הוא. ולעניות דעתי אפשר לומר, דמן הדין היה יוצא במצות צדקה אם היו נותנין להעניים מעות שיקחו בעצמם חטים או קמח למצה, להכי קאמר דמנהג לחלק חטים שיהיה מקרב הנייתא, [א"ה,

מצות שמחה בחג בהלכות יו"ט, ואי הכי תיקשי אמאי כתב הרמ"א לאתויי דין חיטי דפסחא דהוי מצד קיום מצות שמחת החג בהלכות פסח ולא בהלכות מצות שמחה ביו"ט. ועל כרחין ליישב לדעתו דהא דכתב הרמ"א לאתויי דין דחיטי דפסחא בריש הלכות פסח כדי לזרז על מצות נתינת צדקה זו בפסח ביותר.

### ענף ה' - בביאור דעת המשנ"ב מה הטעם דלא פירש בדעת הרמ"א דהחייב ליתן קמחא דפסחא הוי מצד קיום מצות שמחת החג

א) אלא דאכתי לקושטא דמילתא לכאורה צריך ביאור אמאי הוצרך בעל ה"משנה ברורה" לאתויי מדנפשיה טעם למנהג דנתינת קמחא דפסחא, והרי טעם המנהג מבואר בהדיא בדברי הרמב"ם דידן דהוי חובה מצד קיום מצות שמחת החג.

ב) ושמא יש ליישב קצת דסבר ה"משנה ברורה" דהא ודאי דאין לומר בדעת הרמ"א דטעמו משום דברי הרמב"ם דצריך ליתן חיטי דפסחא מצד קיום מצות שמחת החג, שהרי הרמ"א נקיט בלישניה ד'מנהג לקנות חיטין', והשתא אי נימא דנתינת חיטי דפסחא הוי מצד קיום מצות שמחת החג, אי הכי לכאורה תיקשי מאי שייכא לנקוט דין זה בלשון מנהג בלבד, הרי לעולם מנהג אינו חובה על כלל הציבור, אלא הרי זה חובה רק במקום שנהגו בלבד, וכדאיתא בגמ' בפסחים (נ.) דאמרינן מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עד חצות - עושין, מקום שנהגו שלא לעשות - אין עושין, עיי"ש. מה שאי"כ אם נתינת חיטי דפסחא הוי מצד קיום מצות החג, למימרא דאינו מקיים מצות שמחה בחג אם אינו מאכיל אף לעניים, [וכן



דהגר היתום והאלמנה הוי נמי אומללים, וכא דמצינו בדברי הרמב"ם (פרק ו' מהלכות דעות הלכה י') דכתב חייב אדם להזהר ביתומים ואלמנות, מפני שנפשו שפלה למאד ורוחם נמוכה, אף על פי שהן בעלי ממוץ, אפילו אלמנתו של מלך ויתומיו מוזהרים אנו עליהן, שנאמר "כל אלמנה ויתום לא תענון", עיי"ש. והיינו דסיים הרמב"ם דמי שנועל דלתות חצירו ואוכל ושותה הוא ובניו ואשתו, ואינו מאכיל לעניים ומרי נפש, ולכאורה צריך ביאור אמאי כתב הרמב"ם דמי שנועל דלתות חצירו ושותה, הרי הוה סגי למימר דמי שאינו מאכיל לעניים, אלא ודאי צריך לומר דהרמב"ם מיירי בב' סוגי בני אדם דצריך לדאוג לשמחתן ביום טוב: א) עניים דצריך להאכילן. ב) אנשים מרי נפש דצריך להכניסן לביתו. והיינו אומרו 'ואינו מאכיל לעניים ומרי נפש', ויוצא לדעת הרמב"ם דלעולם אינו יוצא ידי שמחת החג רק אם מאכיל עניים, ומכניס לביתו מרי נפש אף שאינן עניים, ובכללן אף עניים דצריך להכניסן לביתו, שהרי פעמים שאף הן מרי נפש מחמת שנמצאין לבדן, ודו"ק היטב.

(ח) והשתא לפי"ז אתי שפיר דברי המשנ"ב בהא דכתב לבאר טעם למנהג נתינת קמחא דפסחא דהוי מצד מצות צדקה בלבד, ולא כתב דטעם המנהג אף מצד קיום מצות שמחת החג, והיינו משום שהרמ"א לא כתב לאתווי רק דהמנהג ליתן לעניים קמחא דפסחא, ולא הזכיר מאומה דאף צריך לדאוג לאנשים מרי נפש אף דלאו עניים הן, ושמע מינה בדעתו דלעולם אין הטעם דצריך ליתן קמחא דפסחא מצד קיום מצות החג כלל ועיקר.

(ט) ועפי"ז נראה לדחות בהא דכתב ה"משנת יעבץ" לבאר דחיטי דפסחא אינו מדין

ועוד ראה במשנ"ב (ס"ק ד') דכתב דבמדינותינו המנהג לחלק להן קמח, שע"ז מקרבא הנייתה טפי, עכ"ל, עיי"ש. והשתא לפי"ז לעולם אימא לך דנתינת חיטי דפסחא הוי מצד קיום מצות שמחת החג, ואפילו הכי נקט הרמ"א דין זה בלשון מנהג בלבד, כיון דמצד קיום מצות שמחת החג הוי סגי ליתן לעניים מעות שיקחו בעצמם חטים או קמח למצה, להכי קאמר דמנהג לחלק חטים שיהיה מקרב הנייתא.

(ה) ואלא דהשתא לפי"ז הדרא קושיין לדוכתא אמאי הוצרך בעל ה"משנה ברורה" לאתווי מדנפשיה טעם למנהג נתינת קמחא דפסחא, והרי טעם המנהג מבואר בהדיא בדברי הרמב"ם דידן דהוי חובה מצד קיום מצות שמחת החג.

(ו) ונראה לומר בהקדם הא דכתב הרמב"ם דידן דכשהוא אוכל ושותה חייב להאכיל לגר ליתום ואלמנה עם שאר העניים האומללים, אבל מי שנועל דלתות חצירו ואוכל ושותה הוא ובניו ואשתו, ואינו מאכיל ומשקה לעניים ולמרי נפש, אין זו שמחת מצוה אלא שמחת כריסו, עכ"ל. והרי חזינן מדבריו דלא כתב דצריך להאכיל רק לעניים, אלא הוסיף דצריך להאכיל אף את הגר היתום והאלמנה עם שאר העניים האומללים, ולכאורה צריך ביאור מה הטעם דהוצרך הרמב"ם לכלול את הגר היתום והאלמנה עם שאר העניים, הרי ממה נפשך, דאם מיירי דהגר היתום והאלמנה עניים הן, א"כ בלאו הכי הוי כלולין בתוך שאר עניים, ואם הגר היתום והאלמנה לאו עניים הן, א"כ אמאי צריך להאכילן בתוך שאר עניים.

(ז) ושמא יש לבאר בדעת הרמב"ם דמיירי בגר יתום ואלמנה דאינו עניים, וקא משמע לן דאפילו הכי צריך להאכילן עם שאר עניים האומללים, דהצד השווה שבהן

(ב) ושוב ראיתי בספר "חוט שני" (פסח פרק א' ס"ק ב') דכתב דנראה שאם הטילו בני העיר קצבה על כל יחיד ליתן קמחא דפסח, אי אפשר ליתנו מכספי מעשר, אבל אם לא הטילו בני העיר קצבה על כל יחיד, אפשר ליתנו מכספי מעשר, והטעם משום דקמחא דפסחא לא תקנו חיוב על כל יחיד ליתן מעות, אלא יסוד החיוב לדאוג לצורכי עניים לפסח, ועל כן אפשר ליתנו מכספי מעשר, אבל במתנות עניים החיוב ליתן לעניים, ועל כן צריך ליתן משלו, ולא מכספי מעשר, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דאין גדר החיוב בקמחא פסחא בעצם הנתינה דחייבו כל יחיד ויחיד ליתן מעות לצורך עניים, אלא לעולם גדר החיוב הוא בתוצאה שיהא לעניים קמחא דפסחא, ולפיכך שפיר יכול ליתן לקמחא דפסחא מכספי מעשר שהרי מתקיימת בכך התוצאה שיש לעניים קמחא דפסחא.

(ג) ועפ"י נראה ליישב 'מנהג העולם' דאין סדר גביה קבוע ל'קמחא דפסחא', ואף אין סכום קבוע שמחייבין ליתן לעניים, והיינו משום דאין גדר החיוב בעצם הנתינה דהטילו חיוב על כל יחיד ליתן קמחא דפסחא, אלא גדר החיוב בתוצאה שיהא לעניים קמחא דפסחא, וכיון שהיה עולה ביד הגבאים לגייס את מעות הקמחא דפסחא מהיחידים, לפיכך נשתרש דאין סדר גביה קבוע מכל יחיד ל'קמחא דפסחא', ומהאי טעמא אפשר נמי ליתן 'קמחא דפסחא' אף מכספי מעשר.

(ד) ונראה לפ"י להוסיף דאם לא עולה ביד הגבאים לגייס את מעות הקמחא דפסחא מהיחידים, א"כ אפשר שיכולין להטיל קצבה על כל יחיד, והכי משמע מדברי ה"חוט שני" דכתב בדיון קמחא דפסחא ממעשר כספים, דהוי תלי וקאי אם הטילו בני העיר קצבה על

צדקה בלבד, אלא דהוי כעין מס כדי לקיים מצות שמחת החג, וכהא דמצינו בדברי הרמב"ם דכל מי שאינו מאכיל את העניים אינו מקיים מצות שמחה, עכ"ד. ונראה בפשטות בהא דנקט דנתינת חיטי דפסחא הוי כעין מס, היינו משום דמקור דברי הרמ"א מהא דכתב ה"אור זרוע" (חלק ב' סימן רנ"ה) דמנהג הקהילות להשים מס על הקהל לצורך חיטים ליתן בפסח לעניים, עיי"ש. ואולם למאי דנתבאר בדברי הרמב"ם דלעולם אינו יוצא ידי שמחת החג רק אם מאכיל עניים, ומכניס לביתו מרי נפש אף שאינן עניים, א"כ נמצא דהא ודאי דלא מצינו דדברי ה"אור זרוע" הוי אף מצד קיום מצות שמחת החג, שהרי אין יוצאין ידי חובה בנתינת ממון בלבד.

### ענף ו' - בגדר החיוב ליתן קמחא דפסחא בזמן הזה, ונפק"מ לדינא האם יכול ליתן ממעשר כספים

(א) והנה לענין דינא אף דנתבאר בדברי ה"שער הציון" (אות ז') דהוי חובה ליתן קמחא דפסחא, מכל מקום כבר מצינו בספר "הליכות שלמה" (פסח פרק ב' - דבר הלכה אות ג') דכתב דאף דמצינו בט"ז (יו"ד סימן רמ"ט ס"ק א') דכתב דאין לפרוע חובו ממעות מעשר, מכל מקום מותר ליתן לקמחא דפסחא ממעות מעשר, והטעם הואיל ובזמנינו אין סדר גביה קבוע ל'קמחא דפסחא', ואף אין סכום קבוע שמחייבין ליתן לעניים, לפיכך אפשר ליתנו ממעשר כספים, ואינו נחשב כפרוע חובו בכספי מעשר, עיי"ש. ולכאורה צריך ביאור מה הטעם דלא נהגו לחייב ליתן קמחא דפסחא, והרי ב"שער הציון" כתב דהוי חובה ליתן קמחא דפסחא, וצ"ע.

קלא

**בדרום**

בחיוב קמחא דפסחא

**מנורה**

מכספי מעשר, עכ"ד. ומשמע מדבריו דהטלת  
חובת ליתן 'קמחא דפסחא' על כל יחיד הוי  
תלי מילתא בכל עיר בפני עצמה, ודו"ק.

כל יחיד ליתן קמחא דפסח, דאז אי אפשר  
ליתנו מכספי מעשר, אבל אם לא הטילו בני  
העיר קצבה על כל יחיד, אז אפשר ליתנו



הרב דוד כהן

## בענין כל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט

**וצריך** ביאור ענין זה למה נקרא הדיוט אחר שרוצה להחמיר לעצמו, שלא יגרר בסעודתו ויעבור זמן תפילה, וכ"ש היכא שהתחיל באיסור שלכאו' היה מותר להחמיר ולחשוש ולהפסיק סעודתו ומ"מ משמע שאין לו להפסיק וצ"ע.

**ג)** ובשו"ע או"ח סימן לב' ס"ק י' איתא דאין לשרטט כי אם שיטה עליונה, ואם אינו יודע ליישר השיטה בלא שרטוט ישרטט כל השורות ולא ישרטט בעופרת מפני שמקום השרטוט נשאר צבוע.

**והמג"א** שם ס"ק ח כתב וז"ל ולא אמרו בירושלמי הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט אלא כשעושה אותו דרך חומרא אבל הכא שאינו מכוון לכך שהרי אינו דבר איסור ששייך ביה חומרא ואינו משרטט אלא כדי לכתוב ביושר יותר אינו הדיוט (ב"י) (ועיין רע"א שמקשה על המג"א דהב"י דיבר על החלק הראשון ולא אם אינו יודע ליישר דבזה פשיטא דצריך שרטוט עיי"ש).

**נמצא** דמג"א הגדיר כשעושה דבר כחומרא נאמר כל הפטור מדבר ועושהו אבל כשעושה זאת שלא מדין חומרא אינו נקרא הדיוט, ומסיים המג"א וז"ל ובאמת צריך להתיישב בדבר דמצינו הרבה חומרות שמחמירים על עצמינו ולא אמרינן דנקרא הדיוט ע"ש מה שמסיים בשם היי"ש"ש, (ובש"ך סי' פ"ט ס"ק י"ז הק' על דברי המהרש"ל עיי"ש ואכמ"ל).

**ומצינו** כה"ג בשו"ע סימן תע"ב ס"ק ה', בן אצל אביו צריך הסיבה אפילו הוא

**א)** איתא במס' ברכות ירושלמי פרק שני הלכה ט'. דלמא ר' יסא ור' שמואל בר יצחק הוי יתבין ואכלין בחדא מין אילין כנישתא עלייתא, אתת עונתה דצלותא וקם ר' שמואל בר יצחק מצלויא א"ל רב מיישיא לא כן אלפן רבי אם התחילו אין מפסיקים ותני חזקיהו כל מי שהוא פטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט, א"ל והא תנינן חתן פטור חתן אם רוצה א"ל יכול אנא פתר כר"ג (כגירסת הפני משה) כלומר דמתני' דהכא כר"ג שלא רצה להפטור מק"ש ושאני ק"ש דאית ביה עול מלכות שמים.

**וחזינן** מהגמ' - שאף דבר שהוא לצורך התפילה ולכן קם ר' שמואל להפסיק מאכילתו בכל זאת אינו רשאי, משום שכיון שאמרו חכמים אם התחילו אין מפסיקים, אם יפסיק יש דין של כל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט

**ב)** והנה בשו"ע או"ח סי' רלב ס"ב איתא שלא ישב אדם להסתפר סמוך למנחה עד שיתפלל ולא יכנס לא למרחץ ולא לבורסקי ולא לדין ולא לאכול אפי' סעודה קטנה סמוך למנחה גדולה.

**ובסעיף ט'** כתב ואם התחיל באחת מכל אלו אינו מפסיק אע"פ שהתחיל באיסור והוא שהיה שהות ביום להתפלל וכו' וכתב שם המג"א וכל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט (ומביא שם את הירושלמי) ונמצא עוד תוספת חידוש דהרי בשו"ע כאן מיירי אפי' בהתחיל באיסור מ"מ כיון דהילכתא דאין מפסיקים מי שהפסיק נקרא הדיוט וצ"ב.

## מנורה בענין כל הפטור מדבר ועושהו בדרום קלג

לחזור לסוכה משום טרחה אין לו לחזור לסוכה וצ"ע.

ה) והנה במס' ברכות בדף י איתא במתנ' בית שמאי אומרים בערב כל אדם יטה ויקרא ובבבוקר יעמוד שנאמר בשכבך ובקומך ובית הלל אומרים כל אדם קורא כדרכו שנאמר ובלכתך בדרך וכו'...

ובגמרא שם דף יא. איתא תני ר' יחזקאל עשה כדברי ב"ש עשה, עשה כדברי ב"ה עשה ר' יוסף אמר עשה כדברי ב"ש לא עשה ולא כלום. (הגמ' שם מביאה ראיה לר' יוסף וכו' (עיין תוס' שם בביאור הענין).

והנה הגאון בשנות אליהו (ברכות שם) ביאר את מחלוקתם וזת"ד: שודאי הק"ש אינו מפסיד אך האמוראים פליגי אי עשה מצוה מן המובחר בזה שהטה או לאו דבכמה מקומות אמרינן כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט ובכמה מקומות מצינו שאע"פ שפטור מן הדבר אם עושה הוא מצווה מן המובחר ונראה שכל שהוא מצווה בעצם אלא שלא הצריכו חכמים אם עושהו נותנים לו שכר שעשה מצוה מן המובחר, וכן אמרו בסוכה שהיו מחמירים על עצמן לשתות מים בסוכה, וכן אין צריך לתפילה בתוך הסעודה ואם הפסיק תבוא עליו ברכה.

והא דקתני בירושלמי, סוף פרק היה קורא במעשה דר"י ור"ש היו אוכלין, אתא עונתא דצילתא וקם ר"ש וכו'... א"ל ר"י לא כן איל... כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט א"ל והא תנן חתן א"ל יכול אנא פתור כר"ג משמע דלידין אינו רשאי לעשות משום דכל הפטור וכו'. אינו ראיה משום דא"ל יכול אנא פתור להי כר"ג דדחוי בעלמא אבל לא באמת.

רבו מובהק תלמיד לפני רבו אינו צריך הסיבה אפי' אינו רבו מובהק אלא אם כן יתן לו רבו רשות, וכתב המג"א ס"ק ו, כל הפטור ומיסב נקרא הדיוט (ט"ז רש"ל) ויצא לו דין זה מהירושלמי בשבת ובאמת צריך להתיישב בדבר שהרי כמה פעמים מצינו שמחמירים בדבר שאנו פטורים בו. עכת"ד.

נמצא שהמג"א עצמו הסתפק בגדר דין זה מתי אמרינן דנקרא הדיוט ומתי כן צריך להחמיר, ואכן צ"ע הגדרת דין זה. (ודאי דכל חילוק בדין זה קשור להגדרת הדין עצמו).

ד) והנה בשו"ע סי' תרל"ט סעיף ז' בהגהת הרמ"א איתא שם וכל הפטור מן הסוכה ואינו יוצא משם אינו מקבל עליו שכר ואינן אלא מן ההדיוטות וכתב ע"ז הביה"ל שם בשם הביכורי יעקב דמה דאמרינן דאינו אלא מעשה הדיוטות ואינו מקבל שכר זה דווקא כשפטור בעת הישיבה כדין שמצטער וכדומה ובפרט בגשמים שהם כשפיכת כוס על פניו. שרבו הראה לו שאינו רוצה בעבודתו והוא רוצה לכופר רבו לעבדו שאין זה דרך ארץ אבל מי שפטור משום טרחה לחזור לסוכה כגון שפסקו גשמים בלילה או באמצע סעודתו או בהולך לסוכת חבירו לזה יש קיבול שכר עליו דלא גרע משותה מים בסוכה דאמרינן ה"ז משובח אף שפטור מן הדין. וכל שכן זה שבשעת ישיבה מקיים מצות סוכה כראוי רק שלכתחילה לא היה מחייב ללכת לשם.

והנה דברי הביכורי יעקב המובאים בביה"ל צע"ג דהרי בירושלמי בהאי הלכתא דאם התחילו אין מפסיקים שחכמים פטרו מלהפסיק לצורך התפילה מ"מ אם רצה להפסיק הוי כל הפטור מהדבר ועושהו וא"כ גם בדינו של הביכורי יעקב אם חכמים פטרו

נראה לחלק כן דהרי הפוסקים [שו"ע ונו"כ] לא חילקו בזה.

(ז) ולכן נראה לבאר זאת ע"פ דברי הרמב"ן בקידושין דף לא. דאיתא שם אר"ח גדול מצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה אמר ר' יוסף מריש הו"א האי מאן דאמר לי הלכה כר"י דאמר סומא פטור מן המצוות עבידנא יומא טבא לרבנן, דהא לא מפקידניה, והא עבידנא, השתא דשמעיתא להא דא"ר חנינא גדול המצווה ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה אדרבה מאן דאמר לי דאין הלכה כרבי יהודה עבידנא יומא טבא לרבנן.

והנה בתוס' ד"ה דלא מפקידנא ועבידנא מביא שמכאן מדקדק ר"ת שנשים שמברכות על מצות עשה שהזמן גרמא אע"ג דפטורות לגמרי, דאפי' מדרבנן לא מחייבי, כדמוכח בפרק מי שמתו (ברכות כ:): דאי לאו הכי היכי שמח ר' יוסף והלא מפסיד כל הברכות.

והקשה שם הרמב"ן (לשיטת ר"ת) ואי קשיא והא אמרינן בירושלמי כל העושה דבר שאינו מצווה בו נקרא הדיוט. מתרץ הרמב"ן: התם שעושה דבר שאינו מצווה בו מהתורה כלל שהוא כמוסיף על התורה, אבל מי שעושה את מצוות התורה כתקנן אע"פ שלא נצטווה הוא בהם כגון נשים מקבלים עליהם שכר שכל דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום.

(וקצת צ"ע דבריו למה לא הק' זאת על הגמ' שר"י אמר בהו"א דאי סבר כר"י עבידנא יומא טבא דהא לא מפקידניה והא עבידיניה).

והנה חזינן מדברי הרמב"ן חידוש דכל הפטור מדבר ועושהו אינו משום יוהרא, אלא שהוא כמוסיף על התורה.

וכן הוא כאן פליגי בזה עשה כדברי ב"ש עשה פי' עשה מצוה מן המובחר אף שב"ה סברי שאין צריך להטות מ"מ עשה מצוה מן המובחר כמו בכל מקום שבו. ור"י אמר שלא עשה ולא כלום פי' אין בזה תועלת כלל כי ב"ה סברי שאין מצוה כלל להטות ואין בזה תועלת כלל עכ"ד.

וחזינן מדברי הגאון דס"ל דהירושלמי אינו להלכה ובאמת יש ענין להחמיר בכל דבר שהוא מצווה בעצם, וחזינן גם מדבריו דבירושלמי בהו"א ס"ל דגם מצוה בעצם אין ענין לעשותה ונקרא הדיוט.

(ו) והנה עצם ההלכה, דכל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט צ"ב למה נקרא הדיוט, והאם יש בזה איסור, ובמרדכי בפרק ראשון דמסכת ברכות איתא בשם ראבי"ה המאחרים לקרוא ק"ש ולהתפלל בלילה מיחזי כיוהרא שכל העושה דבר שאינו צריך נקרא הדיוט אא"כ הורגל בפרישות בשאר דברים.

וחזינן מדבריו דהך הלכתא הוי מדין יוהרא, וכן משמע בתשובת שבות יעקב חלק ב' סימן מ"ד וז"ל ובזה מיושב מה שכתבו הפוסקים דלפעמים אמרו הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט ולפעמים אמרו שהחמיר זכור לטוב ולפי זה לא קשה מידי דודאי בהצנע אדם רשאי להחמיר על עצמו משא"כ בפרהסיא דמיחזי כיוהרא ונקרא הדיוט.

והנה אחר כל זה עדיין לא מיושב שאלת הביכורי יעקב דלמה מי שפטור מהסוכה ואינו יוצא נקרא הדיוט ומאידך הלכתא דהשותה מים בסוכה ה"ז משובח וכמו שהק' לעיל ע"ש ואפי' לפי השבות יעקב דחילק לעיל בין ביחיד לציבור אין

## מנורה בענין כל הפטור מדבר ועושהו בדרום קלה

ותפילה הוי מצווה בעצם, ונמצא שהוא מפסיק בשביל תפילה דהוי דין בעצם, אבל הרמב"ן ס"ל דבעצם ההפסקה אין חיוב בעצם וא"כ הוי כל הפטור מדבר ועושהו. (ואולי המחלוקת שלהם בביאור הגמרא עצמה שם למה הפסיק האם כדי להתפלל וכך ס"ל הגאון וא"כ הוי מצווה בעצם, או שחשש שמא יגרר ולכן הפסיק כדי לא להגרר אחר אכילתו, והתפלל תיכף), ועדיין צ"ע.

והנה ק"ק לפי דברי הרמב"ן שהרי הגמרא שם הקשתה מחתן שיכול לקרוא ק"ש, ומאי קושיא והרי ק"ש היא מצווה בעצם לכו"ע רק שיש פטור מסויים לחתן וא"כ לפי הרמב"ן שפיר יכול לקרוא ומאי קושיא הגמרא. ונראה ליישב דכיון דחתן יש לו פטור מסויים רק לו, לגביו אין את עצם המצווה. [דכל העוסק במצווה פטור מן המצווה] ואולי דא"ז רק פטור אלא דכיון דעסוק במצווה מסויימת א"כ המצווה השניה לא שייכת אליו כלל כעת, [ועיין ריטבא בסוכה דף כו כעין זה דבעוסק במצווה אסור לו להתעסק במצווה אחרת ואכמ"ל]. [ובתשובות באר שבע סי' כא' האריך בענין זה וכן בשבו"י חלק ב' סימן מד ועיין פמ"ג סימן לב' ס"ק ח].

(ט) היוצא מהנ"ל

א. כל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט נפסק בב"י הל' תפילין סימן לב' ובמג"א שם ובאו"ח סימן תע"ב ור"ב. וכן משמע מהרמב"ן דנקטינן את הירושלמי להלכה. וכן משמע מתוס' סוטה דף יז.

ב. שיטת הגאון בשנות אליהו דלגבי מצווה בעצם רק שלא הצריכוהו חכמים לא נפסק הלכתא כהירושלמי.

וביאור דברי הרמב"ן שיש מצוות שהאדם הפרטי לא מחייב בזה מסיבה מסויימת אבל החפצא של המצווה קיימת אבל דבר שאינו מצווה מן התורה כלל פירושו לא שיש רק פטור על הגברא, אלא גם שהחפצא של מצווה לא קיים כלל ולכן אשה יש לה פטור מקיום המצווה, אבל המצווה בעצם קיימת לכן לא נאמר הכלל שכל הפטור מדבר ועושהו.

והנה הגמ' בירושלמי, לגבי אם התחילו אין מפסיקים שם גם כיון שחכמים פטרו בהדיא אותו מלהפסיק תו לא הוי שום מצווה בעצם ההפסקה וא"כ אין עמ' לעשות.

(ח) ולפי"ז מיושב קושית הביכורי יעקב המובאת בביה"ל לעיל דלגבי שתיית מים מחוץ לסוכה לא הורו חכמים בהדיא שאין לשותות מים בסוכה או שיש לשותות דווקא בבית, אלא אמרו שמותר לשותות חוץ לסוכה, וא"כ ודאי שאדם רשאי בכה"ג להחמיר ולשותות בסוכה ואפי' מיקרי ה"ז משובח בכה"ג. דחפצא דמצווה יש כאן בשיבת הסוכה רק דהוי פטור לגברא.

אמנם לפי"ז קצת קשה דברי הגאון בשנות אליהו המובא לעיל שכתב שם דכל מצווה בעצם לא נאמר כל הפטור מדבר ועושהו והקשה מהירושלמי דחזינן דאין להפסיק את האכילה משום תפילה ותי' דהירושלמי לא כהלכתא.

ולכאורה חזינן דס"ל דהוי מצווה בעצם הפסקה להתפלל ומהרמב"ן לכאורה חזינן דס"ל דלא הוי מצווה בעצם, ועוד חזינן מהרמב"ן דפסקינן כהירושלמי, ודלא כהגאון.

והיה נראה לפרש שיטת הגאון בזה דס"ל דעצם ההפסקה לצורך התפילה,

קלו

מנורה

הרב דוד כהן

בדרום

ג. טעם דנקרא הדיוט במרדכי משמע דהוא  
מדין יוהרא וברמב"ן משמע דהוא כמוסיף  
ד. מדברי הרמב"ן משמע דבמצווה שקימת  
בחפצא רק הגברא פטור לא נקרא הדיוט  
אומנם אם גם חפצא דמצווה אין נקרא הדיוט.  
על המצוות.





הרב אביחיל לוי

## בביאור אמירת 'כל דכפין ייתי ויכול'

דומה למלך בשר ודם שכעס על בנו וחבשו בבית האסורים וציווה עליו שלא להאכילו ושלא להשקותו והלך אדם אחד והאכילו והשקהו כששמע המלך לא דורון משגר לו ואנן קרויין בנים, דכתיב בנים אתם לה' אלוקיכם אמר לו אתם קרויים בנים וקרויין עבדים בזמן דאתם עושים רצונו של מקום אתם קרויין בנים ובזמן דאין אתם עושים רצונו של מקום אתם קרויים עבדים ועכשיו אין אתם עושים רצונו של מקום אמר לו הרי הוא אומר הלא פרוס לרעב לחמך ועניים מרודים תביא בית אימתי עניים מרודים תביא בית, האידנא וקאמר הלא פרוס לרעב לחמך.

**חזינן** שמלבד הראיה שהביא לו ר' עקיבא מהפס' כשישראל קרויים בנים ודאי שהקב"ה רוצה בטובתם של העניים, ומשא"כ שנקראים עבדים שבזה לא ענה לו ר' עקיבא בסברא, אלא ראה מהפסוק.

**ובקידושין** (לו.) אשכחנא בזה פלוגתא דתנאי דתניא בנים אתם לה' אלהיכם בזמן דאתם נוהגים מנהג בנים אתם קרויים בנים אין אתם נוהגים מנהג בנים אין אתם קרויים בנים דברי ר' יהודה ר' מאיר אומר בין כך ובין כך אתם קרויים בנים שנאמר בנים סכלים המה ואומר בנים לא אמונן במ ואומר זרע מרעים בנים משחיתים ואומר והיה במקום אשר יאמר להם בני אל חי.

**חזינן** דלר' מאיר אף מצד הסברא ללא ראה מהפסוק שמח הקב"ה בצדקה לעניים.

**הא** לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים כל דכפין ייתי ויכול כל דצריך ייתי ויפסח השתא הכא לשנה הבאה בארעא דישראל השתא הכא עבדי לשנה הבאה בארעא דישראל בני חורין.

**ולכאן** צ"ב במה שתיקנו להתחיל את ליל הסדר באמירת כל דכפין ייתי ויכול וכל דצריך ייתי ויפסח שמזמינים את הרעבים והנצרכים.

**ועוד** צ"ב במה שנשמך הזמנה זו לאמירת הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים.

**ועוד** צ"ב במה שנשמך הזמנה זו ובקשת הגאולה ששנה הבאה בארץ ישראל בני חורין.

**ועוד** צ"ב במה שתיקנו אמירה זו יותר משאר מועדי השנה שלא תיקנו בהם בתחילתם ההזמנה לעניים.

**ונראה** לבאר ע"פ הא דאיתא בב"ב (י.) שאל טורנוסרופוס הרשע את ר' עקיבא אם אלוהיכם אוהב עניים הוא מפני מה אינו מפרנסם, אמר לו כדי שניצול אנו בהן מדינה של גיהנם, אמר לו אדרבה זו שמחייבתן לגיהנם, אמשול לך משל למה הדבר דומה למלך בשר ודם שכעס על עבדו וחבשו בבית האסורים וציווה עליו שלא להאכילו ושלא להשקותו והלך אדם אחד והאכילהו והשקהו כששמע המלך לא כועס עליו, ואתם קרויין עבדים שנא' כי לי בני ישראל עבדים אמר לו ר' עקיבא אמשול לך משל למה הדבר

**ומצרים** היתה מלאה עבודת כוכבים. וכמו שמצינו דפרעה עשה עצמו אלוה. וכן היו מצרים עובדים את הנילוס. וכן שהיו עובדים לכבש וכן שהיו עובדי פסילים וכדכתיב בכל אלוהי מצרים אעשה שפטים שמות (יב, יב) ופירש"י של עץ נרקבת ושל מתכת נימסת ונתכת לארץ.

**ובזה** יש לבאר הא דאמרינן הא לחמא עניא דאכלו אבהתנא בארעא דמצרים דהיא היתה ארץ מלאה עבודה זרה ואחר שהוציא הקב"ה את ישראל ממצרים ומהעבודות זרות דהיו במצרים, א"כ אמרינן דכל דכפין ייתי ויכול, כל דצריך ייתי ויפסח דאין ישראל מעלימים עיניהם מן הצדקה. שזה נחשב ג"כ כע"ז.

**ואמרינן** השתא הכא לשנה הבאה בארעא דישאל השתא הכא עבדי לשנה הבאה בארעא דישאל בני חורין. והיינו נמי מהיצה"ר שהוא ג"כ אל זר בגופו של אדם וכדאיתא בשבת (קה: יעו"ש).

**ונראה** עוד לבאר ע"פ הא דאיתא נמי התם בב"ב (י.) תניא ר"י אומר גדולה צדקה דמקרב את הגאולה שנאמר כה אמר ה' שמרו משפט ועשו צדקה כי קרובה ישועתי לבוא וצדקתי להגלות.

**וברמב"ם** בה' מתנות עניים (י, א) כתב חייבין אנו להיזהר במצוות הצדקה יותר מכל מצוות עשה שהצדקה סימן לצדיק זרע אברהם אבינו שנאמר כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו לעשות צדקה ואין כסא מתכונן ודת האמת עומדת אלא בצדקה שנאמר בצדקה תכונני ואין ישראל נגאלין אלא בצדקה.

**ובזה** יש לבאר הא דאמרינן הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים ונגאלו ישראל משם ואמרינן כל דכפין ייתי

**ובזה** ביארו מה כשכשנותנים צדקה מזכירים את ר' מאיר ואומרים אלהא דר' מאיר ענינן.

**ולהמבואר** אתי שפיר דלר' יהודה מצד הסברא אם אין העני עושה רצון ה' היה מקום שלא ליתן לו צדקה, אלמלא הפס', ומשא"כ לר' מאיר דלעולם נקראים בנים לעולם יש מעלה בנתינת הצדקה ואף לעני שלא עושה רצונו של מקום. ואימתי הוא הזמן שישאל עושים זכר שיצאו מעבדות מצרים לעבדות לה' ולהיקרא בנים לה' בני מלכים בפסח.

**ובזה** אתי שפיר במה שפותחים את ליל הפסח באמירת הא לחמא עניא שאכלו אבהתנא בארעא דמצרים ושם היו עבדים לפרעה ואח"כ נקראו בנים למקום.

**וא"כ** כל דכפין ייתי ויכול כל דצריך ייתי ויפסח שמזמינים את כל העניים שהרי נקראים בנים, וא"כ רצון ה' לעשות צדקה עם העניים ואתי כר' מאיר.

**ואף** לר' יהודה אתי שפיר וכמו הפס' שהביא ר' עקיבא לטורנוסרפוס.

**ואמרינן** השתא הכא עבדי לשנה הבאה בארעא דישאל בני חורין, והיינו דאף לר' יהודה שאינם עושים רצונו של מקום נקראים עבדים לשנה הבאה בארעא דישאל בני חורין. והיינו נמי מהיצה"ר. ואז אף לר' יהודה כולם יהיו נקראים בנים.

**ונראה** עוד לבאר ע"פ הא דאיתא בב"ב (י.) דתניא ר' יהושע בן קרחה אומר כל המעלים עיניו מן הצדקה כאילו עובד עבודת כוכבים. כתיב הכא השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל וכתוב התם יצאו אנשים בני בליעל. מה להלן עבודת כוכבים אף כאן עבודת כוכבים.

פרוטה לעני מתברך בשש ברכות והמפייסו בדברים מתברך ב"א ברכות.

**וביאורו** בזה דמרומו בתיבות הא לחמא עניא דהא בגימ' שש וזה בלחמא שהנותן לחם לעני או פרוטה מתברך בשש ברכות. ועניא היינו ען יא שהעונה והמפייס את העני בדברים מתברך בשש ברכות.

**ונראה** עוד לבאר ע"פ מש"כ בטור או"ח תי"ז שהמועדים נתקנו כנגד האבות פסח כנגד אברהם דכתיב לושי ועשי עוגות ופסח היה ושבועות כנגד יצחק שתקיעת שופר של מתן תורה היה בשופר מאילו של יצחק סוכות כנגד יעקב דכתיב ולמקנהו עשה סוכות וי"ב ראשי חודשי השנה שגם הם נקראים מועדים כנגד י"ב שבטים.

**ובזה** יש לבאר שלכן פותחים את ליל פסח בכל דיכפין ייתי ויכול כל דצריך ייתי ויפסח שמדה זו של צדקה והכנסת אורחים ירושה לישראל מאברהם אבינו שחג הפסח הוא כנגדו. וכמש"כ הרמב"ם שצדקה סימן לצדיק זרע אברהם אבינו.

ויכול כל דצריך ייתי ויפסח ובזכות צדקה זו תבוא הגאולה והשתא הכא לשנה הבאה בארעא דישראל. השתא עבדי לשנה הבאה בארעא דישראל בני חורין.

**ונראה** עוד לבאר ע"פ הא דתנן בר"ה (טז.) שבפסח העולם נידון על התבואה.

**ובזה** יש לבאר שלכן בהיכנס הפסח מקבלים ישראל על עצמם מצוות הצדקה דע"ז תתברך תבואת השנה.

**ונראה** עוד לבאר ע"פ הא דאיתא נמי בב"ב (י:) אמר ר' אבהו אמר משה לפני הקב"ה רשב"ע במה תרום קרן ישראל אמר לו בכי תשא.

**ופירש"י** אם באת לשאת ראשם בהגבהה קח מהם כופר לצדקה.

**ובזה** יש לבאר שבפסח שרמה קרנם של ישראל בגאולת מצרים מתחילים במצוות הצדקה, וכן שע"ז תרום קרן ישראל בגאולה השלימה.

**ואיתא** בב"ב (י:) ואמר ר' יצחק כל הנותן

## בביאור המשנה הראשונה בפסחים ובזמן בדיקת חמץ

**ולכאורה** צ"ב בהא דלילה הוא לשון מגונה ובפירש"י כתב לאו משום דלילי דבר מגונה הוא, והא דר' יהושע בן לוי בעלמא איתמר.

**ומיהו** שמעינן מינה לשון חכמים לחזור אחר לשון צח ונקי והיינו דלילה לא דבר מגונה הוא. ומ"מ אור הוי לשון צח ונקי יותר מלילה ומשום הכי פתח באור ולא בלילה.

**ובפירוש** המשניות לרמב"ם כתב נקרא לילה אור כמו שקוראין דברים הרבה

**תנן** בפסחים (ב.) אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר.

**ואסיקנא** בגמ' (ג.) ותנא דידן מאי טעמא לא קתני לילי לישנא מעליא הוא דנקט וכדר' יהושע בן לוי דאמר ר' יהושע בן לוי לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו דהרי עיקם הכתוב שמונה אותיות ולא הוציא דבר מגונה מפיו יעו"ש.

**חזינן** שמה שהתנא פתח באור לארבעה עשר ולא בליל ארבעה עשר משום שאסור להוציא דבר מגונה מפיו.

בהפכך, וכיוון בזה לדבר בלישנא מעליא ולא תהיה פתיחת הספר בשם העדר מן העדרים רצה לומר לילה.

**חזינן** לשיטת הרמב"ם שמשום דמתני' היא תחילת הספר להכי לא פתח בליל ארבעה עשר אלא באור לארבעה עשר והיינו דמשום שלילה הוא לשון העדר הוא לא ראוי מן הראוי לפתוח בו ספר.

**ובר"ן** כתב משום הכי פתח תנא דמתני' לשון אור כדכתיב פתח דברין יאיר.

**וכן** הובא בבעל המאור יעו"ש.

**ובמאירי** נמי כתב מתוך שהוא פתח דבריו ראה לתפוס בו לשון מהודר שבמהודרים. וכדכתיב פתח דברין יאיר.

**ולפי"ז** י"ל דלאו משום דלילה הוי לשון העדר, אלא דעדיף לכתוב באור על שם הפסוק פתח דברין יאיר.

**ובהשגות** הראב"ד על בעל המאור דהביא טעם זה כתב זה הטעם אין לו טעם אלא משום שצריך להקדים לתחילת הלילה שעדיין יש אור היום.

**ובר"ן** כתב שטעם הדבר כדי שלא יתירשל או שלא ישכח יעו"ש.

**חזינן** דלשיטת הראב"ד איכא נפק"מ לדינא בהא דכתיב אור לארבעה עשר ולא כתיב ליל ארבעה, לאשמועינן שצריך להקדים את הבדיקה בתחילת הלילה דעדיין יש מאור היום.

**ולכאורה** צ"ב בשיטת הראב"ד בהא דקאמר בגמ' דהא דלא תני לילי משום לישנא מעליא, ולראב"ד איכא טעם גדול יותר להלכתא שצריך לבדוק דעדיין יש מאור היום ולא משום לישנא מעליא.

**ונראה** לבאר דהראב"ד ס"ל דלישנא מעליא היינו מדלא נקט ליל ארבעה עשר בתחילת הלילה אלא אור לארבעה עשר הוי משום לישנא מעליא.

**אולם** איכא בזה נפק"מ לדינא.

**ונראה** עוד לבאר בהא דתני אור לארבעה עשר ע"פ הא דאיתא בגמ' (ד.) אמר אביי הלכך האי צורבא מרבנן לא לפתח בעידניה באורתא דתליסר דנגהי ארבסר דלמא משכא ליה שמעתא ואתי לאימנועי ממצווה יעו"ש. ולהראב"ד אתי שפיר טפי משום דבדיקת חמץ צריכה להיות דעדיין יש מאור היום של י"ג דלהכי נקט באורתא דתליסר דנגהי ארבסר.

**ונראה** עוד לבאר לפי"ז דמשום הכי פתח במתני' באור לארבעה עשר דאתי למימר דאף אי נימא דלא כחידוש הראב"ד דצריך לבדוק דאכתי יש מאור היום אפ"ה כיון דיש איסור לצורבא מרבנן להתחיל בגירסא בתחילת במוצאי י"ג דהוא ליל י"ד וזה אפילו דאיכא מאור שלושה עשר קודם שהחשיך ליל ארבעה עשר להכי פתח במתני' אור לארבעה עשר ולא ליל ארבעה עשר לאשמועינן להאי דינא דמתחיל אף דעדיין יש מאור י"ג האיסור לצורבא מרבנן לפתוח בעידניה.

**ונראה** עוד לבאר במה שפתח במתני' אור לארבעה עשר ע"פ הא דאיתא נמי התם בגמ' (ד.) אמר רב נחמן בשעה שבני אדם מצויין בבתייהם ואור הנר יפה לבדיקה.

**ובמאירי** הביא מהירושלמי שאור הנר יפה לבדיקה בלילה יותר מביום יעו"ש.

**חזינן** שמה שבדקים בליל י"ד היינו משום שאור הנר מאיר בלילה יותר מביום

ובזה יש לבאר דלהכי פתח תנא דמתני' באור לארבעה עשר ולא ליל ארבעה עשר דמילתא אגב אורחיה קמ"ל שהטעם שבודקים בלילה הוא משום האור שמאיר הנר בלילה יותר מביום.

**ונראה** עוד לבאר במה שפתח תנא דמתני' באור לארבעה עשר ע"פ מש"כ הרמב"ן שמכת ארבה היתה בחודש ניסן וכיון דכל מכה היתה שבעה ימים, א"כ מכת ארבה היתה בר"ח ניסן עד ז' ניסן ומכת חושך היתה מח' עד י"ד ומכת בכורות היתה בליל ט"ו, א"כ לפי"ז בליל י"ד היו מצרים במכת חושך ולבני ישראל היה אור במושבותם וזכר לנס זה פתח תנא דמתני' באור לארבעה עשר, והוי רמז שבי"ד בניסן היה אור לישראל וחושך למצרים.

**ונראה** עוד לבאר ע"פ הא דכתיב בתהילים (ק"ו) במזמור שאומרים בפסח יושבי חושך וצלמות אסירי עוני וברזל כי המרו אמרי אל ועצת עליון נאצו ויכנע בעמל ליבם כשלו ואין עוזר ויזעקו אל ה' בצר להם ממצוקותיהם יושיעם יוציאם מחשך וצלמות ומוסרותיהם יתקן יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. דמינה ילפינן דהיוצא מבית האסורים צריך לברך הגומל.

**חזינן** שהיושבים בבית האסורים נקראים יושבי חושך וצלמות וכשיוצאים משם הוי שיוצאים מחושך לאור. וישראל בפסח שיצאו ממצרים מבית עבדים שהיה להם כבית האסורים היינו דיצאו מחושך לאור.

**ובזה** יש לבאר דלהכי פתח במתני' באור לארבעה עשר והוי כנגד מה שישראל יצאו ממצרים יצאו מחושך לאור.

**ונראה** לבאר עוד שאור בגימטריה עם ד' מנין האותיות הוי מאתים ועשר

שנים כמנין השנים דהיו ישראל במצרים ואח"כ יצאו בפסח.

**והוי** רמז בריש מכילתין לזמן שהות ישראל במצרים.

**ולכאורה** צ"ב מהא דתנן (צט:) ערבי פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך.

**ומאי** שנא הכא דתני אור לארבעה עשר ולא תני אור לערבי פסחים כדהתם.

**וכן** צ"ב דמאי שנא ערבי פסחים סמוך למנחה ולא תני ארבעה עשר סמוך למנחה כדהכא.

**ונראה** לבאר דהכא לא תני אור לערבי פסחים דערבי פסחים משמע מהיום, והיה מקום לומר דמצוות בדיקת חמץ היא קודם אור הבוקר, ולהכי תני אור לארבעה עשר דמשמע בתחילת הלילה.

**ועוד** נראה לבאר דמצוות בדיקת חמץ וביעורו הם קודם זמן קרבן פסח להכי לא תני אור לערבי פסחים ומשא"כ איסור אכילה סמוך למנחה ואסיקנא בגמ' (קז:) דסמוך למנחה קטנה היינו זמן הקרבן פסח ולהכי תני ערבי פסחים ולא תני ארבעה עשר.

**ונראה** עוד לבאר דבזה גופא כיוון רבי ללמדנו דסמוך למנחה היינו סמוך למנחה קטנה, מדתני ערבי פסחים ולא תני ארבעה עשר.

**ונראה** עוד לבאר שמצוות בדיקת חמץ וביעורו אינה משום קרבן פסח, אלא שהיא מצווה שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא. וכן שיש מצוות תשביתו שאור מבתיכם. ולהכי תני אור לארבעה עשר ולא אור לערבי פסחים ומשא"כ איסור

אכילה בארבעה עשר סמוך למנחה הוא כמו דפירש"י והרשב"ם (צט:): כדי שיאכל מצה של מצווה לתיאבון משום הידור מצווה ומצוות אכילת מצה היא בזמן שהקרבת פסח מונח לפניו, וכן דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו. ולהכי תני ערבי פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך ולא תני ארבעה עשר שאיסור זה שייך לקרבן פסח.

**ונראה** עוד לבאר ע"פ מה שיש להקשות בהא דתני ערבי פסחים ולא תני ערב פסח.

**ועוד** הקשו התוס' (צט:): לגירסא דגרסי ערב פסחים אמאי פתח בלשון יחיד וסיים לשון רבים.

**ותירצו** דהיינו ערב ששוחטין בו פסח. אי נמי ערב פסח ראשון ושני.

**ובזה** יש לבאר בהא דתני התם ערבי פסחים ולא תני ארבעה עשר דתני לאשמועינן שדין זה נוהג גם בפסח שני. ובזה נמי מבואר הא דלא תני הכא אור לערבי פסחים בודקין את החמץ לאור הנר, דהיה הו"א דמירי נמי אור לערב פסח שני, וזה אינו דתנן (צה:). שפסח שני חמץ ומצה עמו בבית.

**ונראה** עוד לבאר ע"פ מה שיש ליישב עוד במה דתנא ערבי פסחים לשון רבים ולא ערב פסח ע"פ מש"כ בלבוש או"ח תע"א שבחו"ל עושים שני ימים טובים שצריך גם בערב היום טוב השני סמוך למנחה לא לאכול עד שתחשך.

**ובזה** יש לבאר בהא דתני ערבי פסחים לשון רבים דבא לאתויי גם ערב יו"ט השני של פסח. ובזה מבואר הא דלא תני ארבעה עשר סמוך למנחה שאז היה משמע רק י"ד ודתני ערבי פסחים היינו נמי בט"ו בחו"ל.

**ובזה** יש לבאר נמי בהא דתני אור לארבעה עשר בודקין את החמץ ולא תני אור לערבי פסחים שהיה משמע כהתם שצריך לבדוק את החמץ גם באור לערב יו"ט השני של פסח.

**ונראה** עוד ליישב במה דהקשו התוס' לגירסא דגרסי ערב פסחים ע"פ מה דמבואר התם בתורי"ד שמלבד מה דכל שבעת ימי חג המצות נקראים ימי הפסח גם יום י"ד נקרא פסח כדכתיב ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה לעיני כל מצרים במדבר (לג, ג).

**ובזה** יש לבאר בהא דתני ערב פסחים ואתי למימר דיום ארבעה עשר עצמו הוא נקרא פסח וכן שהוא ערב פסח דיום ט"ו ג"כ נקרא פסח.

**ונראה** עוד לבאר בהא דלא תני אור לערבי פסחים דאחר דחזינן בגמ' דלא תני לילי, משום לישנא מעליא שרוצה לפתוח באור להכי תני נמי לא תני אור לערבי פסחים דערב נמי לאו לשון כל כך מעליא. דמתחיל השמש להערים ולהחשיך. ולהכי תני אור לארבעה עשר.

**ויעויין** במאירי (צט:): דכתב זה דהוא תופס לשון ערבי מפני שזה הפרק מקומו בסוף פסח שני. וזה שכבר ביארנו בפתיחת החיבור שזאת המסכתא ומסכת פסח שני היתה בחיבור רבינו הקדוש מסכת אחת לבד ונקרא שמה מסכת פסחים, אלא שבימי הגאונים חילקוה לשנים ולהיות ידיעת עניני זה הפרק הכרחית העתיקו ממקומו וסדרו בסוף זאת המסכתא. ואמנם אמרו ערבי פסחים רומז אל שני הפסחים ר"ל פסח ראשון ופסח השני על שם דזה היה מונח בסוף הכל כמו שביארנו.

שבערבי פסחים אף לר' יוסי שחולק על ר' יהודה בכל ערבי שבתות וימים טובים ומתיר לאכול עד שתחשך, בערבי פסחים שאני שמודה באיסור משום חיובא דמצה.

**ונראה** עוד לבאר דכיון שבמשנה זו מיירי נמי במצות של ליל פסח כמצות הסיבה ומצוות ארבע כוסות להכי תני ערבי פסחים, ומשא"כ במשנה דבדיקת חמץ דלא מיירי כלל במצוות הפסח אלא קודם הפסח, להכי תני אור לארבעה עשר ולא תני לערבי פסחים.

**ולביאורו** אתי נמי שפיר בהא דתני ערבי פסחים ולא ארבעה עשר.

**ונראה** עוד לבאר ע"פ הא דאיתא התם בגמ' (צ"ט:) דאף לר' יוסי דהלכתא כוותיה דבכל ערבי שבתות וימים טובים אוכל והולך עד שתחשך, בערבי פסחים שאני משום חיובא דמצה שיאכלנה לתיאבון מודה דלא לאכול סמוך למנחה.

**ובזה** יש לבאר הא דתני ערבי פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך ולא תני ארבעה עשר סמוך למנחה דאתי למימר



## הרב יאיר מיינקוס

## בדין ברכת בדיקת חמץ

**והנה** ברא"ש (פסחים פרק א' סי' י') וז"ל "ותקנו לומר על ביעור חמץ, לפי שאחר הבדיקה מיד הוא מבטל, והיינו ביעור לחמץ שאינו יודע לו, ומצניע את הידוע לו, ואוכל ממנו עד שעה חמישית, ואז מבערו מן הבית, ועל עסק זה נגזרה הברכה של בדיקה שהיא תחילת הביעור ונגמר בשעה חמישית", עכ"ל. והביאו הב"י (ס' תל"ב סק"א ד"ה ומ"ש רבינו).

**וכ"כ** בטור (שם) "שבדיקה זו תחילת ביעור, ומיד אחר הבדיקה הוא מבטלו". וכ"כ המג"א (שם סק"א) ובט"ז (שם), וכע"ז כ' במ"ב (שם סק"ג) "כיון דבדיקה זו לצורך ביעור הוי מעין הביעור".

## אי מברכין שהחיינו אבדיקת חמץ

**השתא** מבואר שפיר, דמברכין על מצות בדיקת חמץ, ומברכין "על ביעור חמץ". ויש לדון אי יש לברך ג"כ ברכת שהחיינו, משום דהוי מצוה הבאה מזמן לזמן, או לא.

**ובפשטות** לכאור' צריך לברך כן בכל מצוות הבאות מזמן לזמן. וכך הביא בהגהות מיימוניות (פ"ג מהל' חמץ ומצה אות ב', ופי"א מהלכ' ברכות אות ג') "משערי רב שמואל בן חפני הכהן שיש לברך שהחיינו", וכך הביא ברבינו ירוחם (נתיב ה' חלק א' ד"ה לא) בשם הראב"ד. וכך הביא הטור (סי' תל"ב סעיף א') "מבעל העיטור, דאיכא מאן דאמר דמברך שהחיינו, דהא מזמן לזמן קאתי".

**איתא** במתני' (פסחים דף ב' ע"א) "אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר, כל מקום שאין מכניסין בו חמץ, אין צריך בדיקה".

**ואמרי'** בגמ' (שם דף ז ע"א) "אמר רב יהודה הבודק צריך שיברך, מאי מברך רב פפי אמר משמיה דרבא לבער חמץ, רב פפא אמר משמיה דרבא על ביעור חמץ וכו' והלכתא על ביעור חמץ".

**וכן** פסקו הרמב"ם (פ"ג מהל' חמץ ומצה ה"ו) הטור והשו"ע (סי' תל"ב סעיף א').

**מבואר** דצריך לבדוק חמץ בליל י"ד בניסן, ומברכין על הבדיקה "בא"ה אמ"ה אקב"ו על ביעור חמץ".

## ביאור נוסח הברכה

**וצ"ב** בנוסח הברכה, אמאי מברך "על ביעור חמץ", ולא על בדיקת חמץ, שהרי היא מצוה בפנ"ע לבדוק חמץ, וא"כ לכאור' היה צריך לברך על בדיקת חמץ?

**וכ' בב"י** (שם ד"ה ומ"ש רבינו) ליישב "שאין הבדיקה תכלית המצוה, שהרי מי שבדק ולא ביער או ביטל, לא עשה כלום", וא"כ כל הבדיקה הוא כדי לבערה למחר, ולכן מברך על ביעור חמץ.

**מבואר** שפיר אמאי אינו מברך על בדיקת חמץ, אולם אכתי צ"ב אמאי מברך על ביעור חמץ, שהרי אי"ז ביעור אלא בדיקה?



ומש"ה מסדר להו אכסא דקידושא. וסיים "ומפני זה ג"כ לא מצינו, שהיה מברך שהחיינו על זביחת הפסח". וכ"כ בספרו נתיב חיים (סי' תלב ד"ה ט"ז סק"ב).

**וקשה** על דבריו דמאי דמי עשיית סוכה ועשיית לולב, לבדיקת חמץ, דהרי לדברי המרדכי מיירי דהוה סוכה אחת ולולב אחד לכל הקהל, ולכן אין נראה שיברך וכל הקהל לא יברכו, אלא יסמיכוהו אכוס, ורק בימי האמוראים דהיה כל אחד ואחד עושה לעצמו שפיר מברך, א"כ מבואר דמעיקר הדין כשכל אחד עושה לעצמו, דודאי דיש לו לברך שהחיינו בשעת עשייתו, והרי בבדיקת חמץ אינו כעשיית סוכה ולולה בזמן המרדכי, שאחד עושה לקהל, אלא כל אחד בודק בעצמו בביתו, נואף אי איכא בבית כמה אנשים, ואחד מברך, לא איירי המרדכי בכה"ג, שהרי כך הוא גבי קידוש, שהבעה"ב מברך ומוציא את כל בני ביתו].

**ולכן** קשה דאף דכ' המרדכי דגבי סוכה ולולב, אין מברכין שהחיינו בעשייתו, בדיקת חמץ שאני, דכל אחד בודק לעצמו, וא"כ דמי טפי למה דנהגו בימי חכמים התנאים והאמוראים, שכל אחד עושה לעצמו סוכה ולולב, ובירך על עשיות אלו, נואף מה שכ' גבי זביחת פסח, דמפני זה לא מצינו שהחיינו, לא זכיתי להבין, שהרי לא גרע מכוס דקידוש, דאחד מקדש עבור כל הסועדים, א"כ אי דמי, שפיר היה צריך בעה"ב לברך שהחיינו על זביחת הפסח, ולהוציא את שאר מנויין].

### ישוב שיטת הרא"ש

**הב"ח** (סי' תל"ב ד"ה וא"א הרא"ש) כ' ליישב קושיית המהרש"ל, ע"פ מה שביאר הרא"ש, "דברכה דבדיקת חמץ, אינה באה על מצות עשה שבתורה, אלא על מצות

**אולם** הרא"ש (פסחים פרק א' סי' י') כ' "דלא מברכין שהחיינו, אע"ג דבא מזמן לזמן, כיון דמצוה זו אינה אלא לצורך הרגל, לתקן הבית ולבער החמץ מתוכו לצורך המועד, סמכין לה אומן דרגל, מידי דהוה אעושה סוכה ולולב לעצמו, דמחוייב לברך שהחיינו בעשייתו, אלא דסמכין ליה אומן דרגל", וכ"כ בפסקיו כלל כ"ה סי' ג'), והביאו רבינו ירוחם (נתיב ה' חלק א' ד"ה לא). וכן הביאום הריטב"א (פסחים דף ז' ע"א ד"ה מאי), והטור (סי' תל"ב).

**וכ"כ** ברבינו מנוח (פ"ג מהלכ' חמץ ומצה הלכ' ו'), ובאבודרהם (ח"א שער השלישי ברכת המצות ד"ה ואם).

### קושיית המהרש"ל על הרא"ש

**והקשה** המהרש"ל [הביאו בקרבן נתנאל (פסחים פ"ד סק"י)] על דברי הרא"ש, דאיסור חמץ חל קודם הרגל, ומשעת זביחת הפסח ביום י"ד שהוא חול גמור, ואפ"ה אסור חמץ מן התורה [והכי קי"ל], וא"כ למה לא יברך שהחיינו על בדיקת [וביעור] החמץ, ואינו דומה לעשיית סוכה ולולב שלא קדם מצוותם לרגל?

**ותי'** הקרבן נתנאל ע"פ המרדכי (סוכה סי' תשס"ט) דכ' וז"ל "האידינא לא מברכין שהחיינו אעשיית סוכה, כמו שעשו בימי החכמים והתנאים והאמוראים, לפי שאז כל אחד ואחד עשה לעצמו, לפיכך היה מברך, אבל עתה שאחד עושה לקהל, אין נראה שיברך העושה, והשאר לא יברכו, אלא סומכין אהא דאמרי' בגמ' (סוכה דף מו ע"א), רב כהנא מסדר להו אכסא דברכתא, וכן עמא דבר".

**ולפי"ז** כ' ה"ה הבא מהאי טעמא אין נראה שיברך הבודק, ושאר לא יברכו,

**והוסיף** להקשות מהא דכ' הר"ן בשם הראב"ד, והביאו הרמ"א (סי' תרמ"א סעיף א') שמי שאכל שלא בסוכה לילה ראשונה, אע"פ שברוך זמן בביתו, צריך למחר כשישב בסוכה לחזור לברך שהחינו, אם לא בירכו בשעת העשייה, ע"כ דומן דרגל לא פטר זמן דסוכה כיון שלא ישב בה, וא"כ ה"נ זמן דרגל איך יפטור זמן דביעור, דהרי המצוה אודא לה?

**ונראה** לענ"ד דאפשר ליישב ע"פ מה שכ' הביכורי יעקב (שם) אדברי הרמ"א, דהטעם שצריך לחזור ולברך שהחינו בסוכה למחר, כשאכל בליל החג בבית, הוא משום דלא היתה הסוכה לפניו, ולא נתכוין לפוטרה, ולכן כשבא לאכול בסוכה לא נפטר בשהחינו שברך בקידוש שעשה בביתו, אבל אי היה לו כוונה לפטור את הסוכה, ודאי דהיה נפטר בזה, ואינו חוזר לברך שהחינו בסוכה.

**ולפי"ז** אין לומר דזמן דרגל לא פטר את הסוכה, אלא דתלוי בדעתו דאי דעתו עליה, ודאי דפטר שהחינו דרגל אסוכה, אף כשלא נמצא שם.

**ואפשר** להוסיף ביותר דאף הכא גבי ביעור חמץ, אין לומר דהמצוה אודא לה, דהרי מי שלא ביער קודם הרגל ומצא חמץ במועד, צריך לבער אז, א"כ ודאי דמהני האי ביעור לכל הרגל, ולא הסתיים המצוה במעשה ביעורו, דתכליתו כדי שיהא מבוערת בפסח, וכך כ' במגן אלף (סי' תל"ב סק"א ד"ה ומהרש"ל).

**טעם ב' אמאי אין מברכין שהחינו**  
**הרשב"א** (ח"א סי' שע"ט) כ' דיש נמנעין מלברך שהחינו על בדיקת חמץ, "לפי שאין לו זמן קבוע שהיוצא לדרך

חכמים שהצריכו לבדוק, אף אחר חמץ שאינו ידוע להוציאו מהבית, שמא יבוא לאוכלו אם ישאיר ממנו בבית, א"כ מצות בדיקה זו אינה באה אלא לצורך הרגל, לתקן ולבער החמץ מתוכו לצורך המועד, שלא יהא מוצא שום חמץ שיבוא לאוכלו במועד, וא"כ מצות בדיקה זו אינה אלא לצורך הרגל, ועליה תקנו לברך על ביעור חמץ, ומש"ה א"צ לברך שהחינו, דסמכינן אומן דרגל".

**ובעי"ז** כ' בחק יעקב (שם סק"ד) בשם מו"ח הגאון מוהר"ר וואלף דטעם דבדיקת חמץ הוא כדי שלא יעבור על כל יראה וכל ימצא, דע"ז מדאורייתא אינו עובר עד הלילה, ולא מטעם תשביתו, דחלה אף קודם הלילה (דהיינו משעת זביחת הפסח), ולכן יפה כ' הרא"ש דהבדיקה היא צורך הרגל.

**ובעי"ז** כ' בפרישה (שם) דהא דחמץ נאסר מחצות, היינו משום דאז התחיל זמן זביחת הפסח, ומש"כ לא תשחט על חמץ דם זבחי, הפסח שנשחט אז היה לצורך לילה, וא"כ שפיר מקרי לצורך הרגל.

**והוסיף** דע"כ צריך אתה לומר כן, דאל"כ קשה למה כתיב ז' ימים לא ימצא בבתכם, כיון דאסרה מחצות די"ד, דהוא יותר מז' ימים.

**וב"כ** בט"ז (שם סק"ג) דאותו זמן האיסור מתייחס לרגל, וע"כ יותר טוב לברך בעיקר הרגל ופוטור הטפל לו".

### קושיית הפר"ח וישוב הקושיא

**הפרי** חדש (שם סק"א ד"ה גם) המשיך להקשות על הרא"ש, דבשלמא עשיית סוכה ולולב, כיון שלא נעשית המצוה איכא למימר דסמך לה בשעת המצוה, אבל הכא גבי מצות ביעור, כבר אודא לה, ומה שייך לומר דסמכינן אומן דרגל?

אפילו מתחילת השנה ודעתו לחזור חייב לבדוק". והביאו בטור (סי' תל"ב) והביא כן ברבינו מנוח (פ"ג מהלכ' חמץ ומצה הל' ו') מדברי בעל העיטור, והוסיף הרשב"א (שם סי' רכ"ג) דלכן אין מברכין שהחיינו אביעור חמץ.

וב' עוד דאין להקשות מקריאת המגילה, שאף על פי שמקדימין ליום הכניסה, ויש לה זמנים הרבה ואפילו הכי אומרים זמן, דשאני התם דזמנים אלו שתקנו להם חכמים, לא פחות ולא יותר, משא"כ כאן שאין לו זמן, אלא אפילו מתחילת השנה". והביאו בב"י (סי' תל"ב ד"ה ובעל העיטור), ובב"ח (שם).

### קושיא על טעם זה

**המאירי** (שם ד"ה שאלו) כ' לדחות טעם זה, בשם הראשונים, "דהרי סוכה יכול לעשותה קודם החג, וכשעשאה מברך זמן". ובריטב"א (פסחים דף ז ע"ב ד"ה מאי) הביא "מהרי"ט שם דטעם זה אינו מחוור".

**מבואר** דס"ל למאירי דמאחר ומצינו גבי עשיית סוכה, דאף כשעשאה אותה קודם החג, בכא"פ מברך זמן, חזינן דאף בדבר שאין לו זמן קבוע בכא"פ מברכין בו שהחיינו, וא"כ נימא ג"כ לענין בדיקת חמץ, דאף אי ליכא בו זמן קבוע, בכא"פ אין זה סיבה, שלא לברך שהחיינו.

### ישוב הקושיא

**אולם** כשחשבתי על הדברים, היה נראה דאפשר ליישב שפיר את דברי הרשב"א מקושיית המאירי, דיש לחלק בין סוכה לבדיקת חמץ, דאף דסוכה יכול לעשותה קודם החג, אכתי מהיכי תיתי לומר דאף בעושה סוכה ישנה, דהיינו יותר משלושים יום קודם החג מברך עליה

שהחיינו, דשמא רק בסוכה שעושה תוך שלושים יום קודם החג, מברך שהחיינו, דאכתי מקרי זמנו קבוע, דס"ס סמוך ונראה לחג, ושפיר אפשר לומר דהוי מצוה הבאה מזמן לזמן, משא"כ גבי בדיקת חמץ, דהיוצא לדרך אפי' מתחילת השנה חייב לבדוק, אפשר להבין דהוי מצוה שאינה תלויה בזמן כלל, דהרי מי שיוצא כמה ימים אחר חג הפסח, ועתיד לחזור לביתו רק בערב פסח הבא, חייב כבר לבדוק מחמץ, וא"כ יוצא דהוא מצוה הנגררת לכל השנה, ואינה באה בזמן מסוים, ולכן א"ש מה שביאר הרשב"א, דאין לברך עליה ברכת שהחיינו.

**וכך** מצאתי שכ' בהדיא בריטב"א (סוכה דף מו ע"א ד"ה העושה) וז"ל "העושה סוכה לעצמו אומר זמן, פי' בשעשאה תוך שלושים יום לחג, דחילל עליה חובת סוכה, אבל לא קודם שלושים יום".

**ובן** פסק בביאור הלכה (סי' תרמ"א ד"ה כשעושה אותה) "דדוקא כשעושה אותה תוך שלושים לחג, אבל קודם שלושים אע"פ שכשרה בשעשאה אותה לשם חג, מ"מ לא מקרי שעת עשיה לברך עליה זמן".

**דמבואר** להדיא דאין מברכין שהחיינו אסוכה שעשאה קודם שלושים יום לחג, וא"כ ודאי דיש לחלק בין עשיית סוכה בזמנה משלושים יום קודם החג, לבדיקת חמץ, דהיוצא לדרך אפי' מתחילת השנה צריך לבדוק.

[ומה שהביא הריטב"א (שם) ראייה לדבריו מסוגיא דפסחים (דף ו ע"א) גבי ביעור לא קשיא מידי, דכוונתו להא דיוצא ואין דעתו לחזור, דאי הוא קודם שלושים אין זקוק לבער, ואי הוא תוך שלושים זקוק לבער, ואינו תלוי בנידון דידן, דיוצא ודעתו לחזור].

דאין מברכין שהחיינו על בדיקת חמץ, משום דאין זמנה קבוע, דחזינן בסוכה דיש סוכרים, דאף שעשאה קודם זמנה מברך שהחיינו.

**ולבסוף כ' בפר"ח** (שם) לדחות את דחיית המאירי מסוכה דזמנה אינה קבוע ובכא"פ מברך שהחיינו, וא"כ כך נימא גם גבי חמץ ליברוך אף דאין זמנה קבוע, דהא שאני סוכה ולולב דעיקר המצוה קביע ליה זמן, משא"כ ביעור חמץ דעיקר המצוה לא קביע לה זמן.

**ובליקוטי** שושנים (בטעם שלא תקנו ברכת שהחיינו על בדיקת חמץ עמ' תקס"ז) הביא שהקשה הפקודת אלעזר בשם הכסא אליהו, דאף ביעור חמץ נמי מקרי זמנו קבוע ליה, דהרי עיקר הביעור כדי שלא יעבור בפסח "בבל יראה", והוי כסוכה שקרי קביע ליה זמנא, אע"ג דעשאה קודם החג. משום דעיקר המצוה היא הישיבה, וא"כ ה"ה ביעור חמץ משום דעיקר מצות ביעור היא כדי שלא ימצא חמץ בביתו בפסח, אין לך קביעות יותר מזה?

**ותי' דאכתי יש לחלק בין סוכה לבדיקת חמץ**, דגבי מצות סוכה מקרי קביע ליה זמנא, כיון דאף מי שלא בנה סוכה קודם החג, יש לו לבנותו בחול המועד, ואם עברו ז' ימים של סוכות ולא עשאה, שוב אין לו תיקון לעשותה אח"כ, נמצא שעיקר המצוה של עשיית סוכה זמנה קבוע, משא"כ גבי בדיקה, מי שלא בדק קודם הפסח, צריך לבדוק בפסח, ואף אי עבר פסח ולא בדק, יבדוק אחר פסח, ולכן אין לומר דזמנה קבוע. ולכא"ו יש להקשות ע"ז, דאף דפסקו הטור והשו"ע (סי' תל"ב סעיף א') "לא בדק יום י"ד, וכן לא בדק בפסח, יבדוק אחר פסח, כדי שלא יכשל בחמץ שעבר עליו הפסח, שהוא אסור בהנאה ועל בדיקה שלאחר הפסח לא יברך". בכא"פ

**ואי כוונת המאירי במה שהביא מהראשונים להריטב"א**, קשה דמתבאר דס"ל להריטב"א דאין מברך זמן על עשיית סוכה קודם שלושים יום לחג?

### ביאור מחלו' האבודרהם והריטב"א

**אולם** אפ"ל דכוונת להמאירי לאבודרהם (ח"א שער השלישי ברכת המצות ד"ה והעולם) דכ' "יש אומרים שגם מזה הטעם אין מברכין שהחיינו על ביעור חמץ, מפני שאין לו זמן קבוע, שהיוצא בשירא קודם שלושים יום ודעתו לחזור חייב לבער [וכן העושה ביתו אוצר], וזה הטעם אינו נכון בעיני, שהרי הרוצה לעשות סוכה בריש שתא לשם חג שהיא כשרה, למה מברכין שהחיינו והרי אין זמנה קבוע".

**ומבואר** דס"ל לאבודרהם דלא כהריטב"א, ואף העושה סוכתו לשם חג יותר משלושים יום קודם החג, בכא"פ מברך שהחיינו.

**וכך** ראיתי שהביאו מהמהר"ח אור זרוע (סי' קצ"ה) "דהעושה סוכה או לולב לעצמו יברך שהחיינו, אע"פ שיש לעשות מתחילת השנה, ובלבד שיעשנה לשם חג". ומבואר דס"ל דאף בעשיית מצוה קודם שלושים יום לחג, ובכא"פ מברך שהחיינו [ולא מצאתי את דברי המהר"ח האלו].

**וב' כך** בפרי חדש (סי' תל"ב סק"א ד"ה בטור) דאפשר לדייק מדברי הגמ' (סוכה דף מו ע"א) "דהעושה סוכה לעצמו מברך שהחיינו", דמדקתני לה סתמא משמע אפילו מתחילת השנה, וכן גבי העושה לולב, אע"ג שלא קביע ליה זמן".

**וא"כ** מצינו מי שסובר דמברכין שהחיינו על מצוה אף שלושים יום קודם לחג, וא"כ שפיר מה שכ' המאירי לדחות טעם זה

אין זהו אותו המצוה בדביקת חמץ בליל י"ד, דהרי בדיקה זו הוי מתקנת חכמים שמא ימצא גלוסקא יפה כדאמרי' בגמ' (פסחים דף ע' ע"ב) ופרש"י (שם ד"ה ודעתו) "ומשהה אפילו רגע אחד, ונמצא עובר עליה בכל יראה ובל ימצא", משא"כ בבדיקה שלאחר המועד אינו אלא כדי שלא יתערב לו חמץ של איסור בשל היתר ויאכלנו, והוא אסור בהנאה, כמש"כ בתוס' (פסחים דף י' ע"ב ד"ה ואם) וברמב"ם פ"ג מהלכ' חמץ ומצה הל' ה' ולכן אין לברך על בדיקה זו דלאחר הפסח.

**וא"כ** אין בדיקה זו דלאחר פסח אותו המצוה בדביקה דקודם פסח, והבדיקת חמץ דתקנת חז"ל, הוא דוקא קודם הפסח או בפסח עצמו, אבל לא לאחר מכן, וא"כ שפיר מקרי בדיקה זו קביע ליה זימנא.

**ולכן** נראה לענ"ד ליישב קושית הפקודת אלעזר, דאף דתקנת חכמים בבדיקת חמץ הוא כדי שלא יהא חמץ בביתו בפסח, ויעבור על "בל יראה", בכאו"פ אין זמנו קבוע, דהרי כל המצוה הוא לבדוק שלא יהא חמץ, ואי"ז בזמן קבוע, אלא סמוך לחג עצמו, ואינו דומה לסוכה, דיש זמן עשייה שלושים יום קודם החג, ומי שעושה סוכה בזמן הזה בסתמא, הוא לשם החג ויצא בזה לכו"ע, ואף שיכול לבנותו קודם זמן זה, בכאו"פ יש לו זמן, ולכן מקרי זמנו קבוע, משא"כ גבי בדיקת חמץ, אין זמן מסוים שצריך לבדוק, אלא סמוך לחג, ומה שמי שיוצא בשיירא תוך שלושים צריך לבדוק, אי"ז מדין זמן בדיקה, אלא שהוא זמן דשואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם הפסח שלושים יום, כדאמרי' בגמ' (פסחים דף ו' ע"א), וא"כ שפיר יש לומר דלא דמי מצות בדיקת חמץ למצות סוכה, דמצות סוכה

חשיב זמנה קבוע, משא"כ בדיקת חמץ, וא"ש דברי הפר"ח.

### דחיית טעם זה

**ובעיקר** הטעם שכ' הרשב"א, שאין לברך שהחיינו אבדיקת חמץ, "לפי שאין לו זמן קבוע שהיוצא לדרך אפילו מתחילת השנה ודעתו לחזור חייב לבדוק", כ' ע"ז הרשב"א (ח"א סי' שע"ט) לדחות "מפדיון הבן שאין לו זמן, אלא פודה משלושים יום ואילך, ואפ"ה אומרים בו זמן", וא"כ אין לומר דמשום שאין לו זמן קבוע בבדיקת חמץ, אין לברך שהחיינו, והביאו הפר"ח (סי' תל"ב סק"א ד"ה ובטור).

### טעם ג'

**הובא** לעיל דברי האבודרהם (ח"א שער השלישי ברכת המצוות ד"ה והעולם) די"א שאין לברך שהחיינו על ביעור חמץ, מפני שאין לה זמן קבוע, וכ' זה הטעם אינו נכון בעיני, שהרי סוכה גם כן אין לו זמן קבוע ומברכין בו שהחיינו.

**ולכן** כ' "והטעם הנכון בעיני הוא מה שכ' בתשובת הגאונים, שאין מברכין שהחיינו אלא על דבר שיש בו שמחה והנאה לגוף, והכי אמרינן בתוספתא (דברכות פ"ו הלכה י"ט) ההולך להפריש תרומות מברך שהחיינו, נראה מפני שהוא שמח ונהנה באסיפת פירותיו, וכן מברכין על מקרא מגילה ונר חנוכה, שהם שמחה, דחס רחמנא עלן ופורקין, וכן נטילת לולב יש בו שמחה והנאה לגוף שמריח ריח טוב, וכן תקיעת שופר יש בו שמחה, לפי שבתקיעת שופר יעלה זכרונו לפניו לטובה, וכן פדיון הבן יש בו שמחה, שיצא בנו מכלל נפל, אבל בבדיקת חמץ אין בו שמחה והנאה לגוף, אבל מצטער הוא באיבוד חמצו הנשאר לו ובשרפתו".

**מבואר** דגדר ברכת שהחיינו במצוות הוא שיש לו שמחה והנאה בקיום המצוה, וכיון שבבדיקת חמץ ליכא שמחה, דהרי אינו שמח בחמצו ששרף, לכן אין מברכין ע"ז שהחיינו.

**וב"כ** הרשב"א (ח"א סי' שע"ט) בשם הרבינו פרץ "דאין לברך זמן, אלא על דבר שיש בו שמחה והנאה לגוף, אבל בדיקת חמץ אין בה שמחה והנאה לגוף, שהרי אם יש לו מאה ככרות צריך לשורפם ולאבדם מן העולם, ואדרבה מצטער הוא באיבוד ממונו הנשאר לו ובשריפתו, ועל צער לא תיקנו ברכה."

**וב"כ** ברבינו ירוחם (נתיב ה' חלק א' ד"ה לא) בשם י"א.

**וב"כ** בריטב"א (פסחים דף ז' ע"א ד"ה אמאי) בשם הרא"ה, וכ"כ במאירי (שם ד"ה שאלו) בשם הראשונים. וכ"כ בהגהות הרמ"ך (פי"א מהלכ' ברכות ה"ט), ובארחות חיים (הל' פסח סי' ט"ו) בשם הראב"ד.

### קושיא על טעם זה וישובו

**והקשה** הרשב"א (ח"א תשובה שע"ט) על טעם זה, "לא ידעתי לו יסוד שאם אתה אומר שאין אומרים זמן אלא על מה שהוא נהנה בישיבת הסוכה ונטילת הלולב בארבעת המינים הרעננים, והפסח באכילת המצה והחסה, א"כ מה נעשה ליוה"כ שצריך לברך זמן, ואי מפני הגעת זמן המצוה, גם בדיקת חמץ י"ל כן".

**ולכן** דחה טעם זה, והביאו הפר"ח (סי' תל"ב סק"א ד"ה דטור).

**ותי'** הליקוטי שושנים (עמ' תקס"ג) דמי צערא דגופא לצערא דממונא, וביוה"כ

לית ליה אלא צערה דגופי' מחמת האכילה, ובתוך תוכו יש לו שמחה שעוונותיו נמחלים ביום זה, משא"כ שריפת חמץ איכא צער ממון ששורף בידו את ממונו, ואין לו שמחה באותה שעה, וכדמצינו בירושלמי (סנהדרין פ"ח ה"ח) ממונו של אדם חביב עליו כנפשו, ולא עוד אלא שמעמידו על רגליו, כדאיתא בפסחים (דף קי"ט).

**ולענ"ד** נראה ליישב דבאמת אין שמחה והנאה בקיום המצוות, שהרי מצוות לאו ליהנות ניתנו, ומצוות גזירת מלך הן, ורק במצוות הבאות מזון לזמן, מברך שהחיינו שהחיהו ה' אותו לזמן הזה, כמש"כ הפרמ"ג (מש"ז סי' כ"ב סק"א).

**ולכן** במצוות שיש לו צער בקיומם, אין לברך בהן שהחיינו, שהרי אין בו שמחה על הגעה לזמן הזה, ורק במצוות שאין בהם צער, ואף הנאה מסוימת בקיומה, ודאי דיש לברך שהחיינו, שהציע לזמן הזה. וכ"ז הוא דוקא במצוות הבאות מזמן לזמן, אבל במועדים, אף בלא מצוות החג, צריך לברך שהחיינו שהגיעו למועד הזה, דהוא שמחה שהקב"ה החייהו למועד הזה.

**ולפי"ז** יש ליישב דוקא דמברך שהחיינו על יום כיפור, ואף דאית בה צער הגוף, בכאו"פ יש בו שמחה גדולה על עצם היו"ט [ואף מי שאינו מתענה מברך כן, ואינו על עצם התענית]. משא"כ בבדיקת חמץ, דהברכה היא על זמן המצוה שעושה לו צער, ולכן לא מברך ע"ז שהחיינו, וא"ש דברי הראשונים.

### טעם ד'

**המאירי** (פסחים דף ז ע"ב ד"ה שאלו) הביא מהראשונים דאין מברכין זמן, אלא

הטעם שלא נהגו לברך זמן על בדיקת חמץ, הוא משום שהבדיקה אינה עיקר המצוה, דמן התורה לבד די לא לו, דכתיב "תשביתו שאור מבתיכם", ומתרגמין תבטלון, וכמו ששנינו הרי שהיה הולך לשחוט הפסח ולמול את בנו, ולאכול סעודת אירוסין בבית חמיו, ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו, אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו יחזור, ואם לאו יבטל בליבו, הא למדת שהביטול עיקר המצוה, אלא שהצריכוהו חכמים לבדוק, גזירה שמא ימצא בשוכו לאחר הביטול גלוסקא יפיה ודעתו עליה וניחא ליה שתהא ברשותו כדי שיזכה בה לאחר הפסח, ונמצא עובר עליה בכל יראה ובל ימצא, ועל כן חייבו חכמים לבדוק ולחפש אחריו, א"כ כיון שאין הבדיקה לבד עיקר המצוה, אלא תלוי בביעור, לכן אין לברך שהחיינו אבדיקה. [וכע"ז כ' בב"י (סי' תל"ב ד"ה ומה) דאין מברכין בבדיקת חמץ אקב"ו על בדיקת חמץ, משום שאין הבדיקה תכלית המצוה].

### קושיא בטעם זה וישובו

**ודבריהם** שפיר אמאי אין מברכין שהחיינו אבדיקת חמץ, שהרי אי"ז גמר המצוה. אולם א"כ קשה אמאי אין מברכין שהחיינו, בגמר המצוה, דהיינו בשעת הביטול או שריפת החמץ?

**ובאמת** באבודרהם כיוון לקושיא זו, וכ' "דגבי ביעור חמץ הבדיקה וביטול שעושין בליל י"ד אינה גמר המצוה".

**אולם** אכתי גבי שריפה וביטול דיום י"ד הוא גמר המצוה, וא"כ עליה אפשר לברך שהחיינו?

**ונראה** לבאר דכוונתם, דגבי מצוה שאין שעיייתה גמר מצוה, אין מברך

בגדר שיש בו קצת הנאה, וכ' ע"ז "ונראה לי שמצוה שאין עיקרה לעצמה, אלא להרחקת עבירה, כגון בדיקה שהיא ליוזר ממציאת חמץ, אין בה זמן".

**וב"כ** בארחות חיים (הלכות חמץ ומצה אות ט"ו) "דאין מברכין שהחיינו אלא על מצות עשה גמור, והאי לאו מצות עשה גמור, אלא מצוה הבא משב ואל תעשה ולא תעבור, לאו דלא יראה ולא ימצא".

**וב"כ** במור וקציעה (סי' תל"ב ד"ה שם בב"י) "דלא שייכא זמן הכא גבי ביעור חמץ, ולא אשכחן דכוותה לברך שהחיינו על קיום הלאוין, ואע"פ שיש בו ג"כ מצות עשה דתשביתו, מ"מ הא עשה הבא מכלל לאו דלא יראה ולא ימצא, שניתק לעשה דתשביתו, והוזהרנו עליו כדי שלא לעבור בב"י וב"י, וא"כ אינן הכרחיות לגמרי, דאפשר שלא יבוא לו חמץ, ולכן אף כשמוצא חמץ שמקיים עשה כדי שלא ישל בה, אין הנאה במה שבאה לידו, דלא היתה חובה עליו, והכלל בזה כל מצוה שאין אדם מוזהר לחזור אחריה, עד שתבוא לידו שיקיימנה, אינה טעונה זמן, שאין שמחה כל כך בהזדמנותה".

### טעם ה'

**האבודרהם** (ח"א שער השלישי ברכת המצוות ד"ה והלל) הביא מהרמ"ה דכ' טעם אחר, שאין מברכין שהחיינו אלא על מצוה שעשייתה היא גמר מלאכתה, וגבי ביעור חמץ הבדיקה והביטול שעושין בליל י"ד, אינה גמר המצוה, ורק השריפה היא גמר המצוה, ולכן אין מברכין שהחיינו אבדיקת חמץ.

**וכע"ז** הביא בשבלי הלקט (שבולת ר"ו ד"ה ואחי) מאחיו ר' בנימין נר"ו, שפירש



מברכים עליה שהחיינו, מאחר וכל מהות ברכת שהחיינו הוא שמחה והתרגשות לדבר הזה, שהוא דבר פנימי, וא"כ אמאי אין לברך שהחיינו, אף על דבר שבלב?

**ונראה** לענ"ד ליישב דמאחר ואין מברכין ברכת המצוות על ביטול חמץ משום דהוי דברים שבלב, כמו שכ' בהדיא בטור (ס' תלו) "ונראה שאפילו יודע שיש לו חמץ בביתו, אין צריך לברך [על הביטול], כיון שעיקר הביטול בליבו, ואם מחשב בליבו לבטל סגי, דלא מצינו ברכה על מחשבה שבלב, אע"ג שנוהגין לומר כל חמירא וכו' ". וכ"כ בב"י (סי' תלב סק"א ד"ה ומ"ש רבינו), וכ"כ במ"ב (שם סק"ד).

**וא"כ** הכא שלא מברכין ברכת המצוה, אין לברך ע"ז שהחיינו, כמש"כ בלבושי שרד (סי' תרצ"ב סק"א ד"ה שבת).

**ובטעם** הדבר שאין מברכין על דברים שבלב, כתב במגן האלף (סי' תלב סק"א ד"ה והקשה) דהא קיי"ל בכל המצוות, דמברכים עליהן עובר לעשייתן. וא"כ בעת שמתכוון ורוצה לברך הברכה, יש כבר את המחשבה בלב, וכבר נגמרה המצוה קודם שיברך, ולכן אין מברכין על דברים שבלב.

**ולפי"ז** א"ש דאין מברכין שהחיינו אביטול חמץ, משום דאין מברכין עליו ברכת המצוות.

### סיכום הטעמים

**ובסיכום** דברינו יצא ה' טעמים אמאי אין מברכין שהחיינו אבדיקת חמץ.

**א.** דנפטר בשהחיינו דרגל. **ב.** דאין זמנו קבוע. **ג.** לפי שמצטער בחמצו שאבד. **ד.** שאין מברכין על לאוים, והרחקת אדם מעבירה. **ה.** לפי שאין עשייתה גמר מצוותה.

שהחיינו לא בתחילתה ולא בסופה, דבתחילה אין מברך שמא לא יזכה לסיימה ולקיים המצוה, ובסוף המצוה שאינה סמוכה לתחילתה, אין מברך, משום דרחוקה מתחילתה, ולכן אין לו בה התרגשות, וכמו גבי פרי חדש [ובגד חדש] ההתרגשות הינה באכילה ראשונה [או בלבישה ראשונה], כמו דכ' במ"ב (סי' רכ"ה סק"י"ג), ומי שלא בירך באכילה הראשונה, שוב לא יברך, וא"כ ה"ה במצוה שנחלקת לשני חלקים, אין כבר התרגשות כ"כ בחלק השני, שאינו צמוד לחלק הראשון, ולכן שריפת חמץ וביטולו ביום י"ד, דרחוקה מתחילת המצוה דהבדיקה דליל י"ד, אין מברכין עליה שהחיינו [וכע"ז כ' ביד אפרים (סי' תלב סק"ב בט"ז) דאין מברכין כלל על גמר המצוה].

**[והיוצא** דמי שלא בדק חמצו בליל י"ד, ובודק ושורף ומבטל ביחד ביום י"ג, יש מקום לומר דאח"כ יש לו לברך שהחיינו, וכך אפשר לדייק בדברי האבודרהם, דכ' "שאין מברכין שהחיינו אלא על מצוה שעשיתה היא גמר מלאכתה, וגבי ביעור חמץ הבדיקה והביטול שעושין ליל י"ד אינה גמר", דמיירי רק גבי ליל י"ד.

**ומשמע** דאם מקיימם לבדיקה הביעור והביטול ביחד ביום י"ד, שפיר יש לברך שהחיינו].

### אמאי אין מברכין שהחיינו על ביטול חמץ

**ובשבולי** הלקט (שבולת ר"ו ד"ה ואחי) הביא מאחיו ר' בנימין נר"ו, דאין לברך שהחיינו על הביטול, כיון דהוי דברים שבלב.

**וצ"ב** אמאי משום דהוי דברים שבלב, אין



כתב בשם הרשב"א דברכת שהחיינו בבדיקת חמץ "רשות אם ירצה יאמר אותו, כי יש בו טעם לאומרו כמו העושה סוכה ולולב", וקשה דהרי הרשב"א לפנינו (ח"א סי' רכ"ג, ובסי' שע"ט) כ' להדיא "ואנו אין מנהגינו לומר זמן", דזהו ממש איפכא ממה שכ' הרבינו ירוחם משמו?

**הב"ח** (סי' תל"ב ד"ה ובעל) הרגיש בזה, וכ' ליישב "דמש"כ רשות היינו לומר שכיון שאין בידינו ראייה מוכרחת לאחד מן הסבורות, אין ראוי לבטל מנהג אותן מקומות שאומרים אותו ורשות בידן לסמוך על מ"ד לומר זמן, ואף לכתחילה יכול לנהוג כאותן מקומות שאומרים זמן, ואין ראוי לגעור בו, אבל הוא עצמו לא נהג לומר זמן טפי ולא היה רוצה להכניס עצמו בספק ברכה, ומ"מ לא רצה למחות באחרים וכו'. וזה שכ' בכל בו משם בעל העיטור במנהג' תליא מילתא, אלמא במ"ש רבינו בשם בעל העיטור, דמסתמא רשות הוא, היינו לומר דבמנהג' תליא מילתא, ורשות לכל אדם לנהוג באחד מן המקומות, ואין ראוי לגעור בו ל? בשום אדם שירצה לאומרו או שלא לאומרו".

**ולפי"ז** חשבתי דאפשר ליישב את דברי הראב"ד ג"כ, דהרבינו ירוחם (נתיב ה' ח"א ד"ה לא) כ' בשם הראב"ד שאומר זמן, על בדיקת חמץ. ומאידך הביאו בשו"ת תמים דעים להראב"ד (סי' מ"ט - לא מצאתיו) דכ' דאין מברכין זמן על כל מצוה שאין בה שמחה לגוף, וא"כ משמע דס"ל דאין לברך שהחיינו על ביעור חמץ, וכך כ' בהדיא באורחות חיים (הלכ' חמץ ומצוה סי' ט"ו) בשם הראב"ד, דאין לברך שהחיינו אביעור חמץ, משום שיש הפסד וטורח בעשייתה, וא"כ יוצא סתירה בדברי הראב"ד, אי מברכין שהחיינו או לא?

## סיכום השיטות בהלכה

**העיטור** (עשרת הדברות הלכות ביעור חמץ דף ק"כ עמוד ג') כתב איכא מאן דברך זמן פירוש שהחיינו, דהא מזמן לזמן קאתי, ואיכא דלא בריך דהא לא קבע ליה זמן, דהא מפרש ויוצא בשיירה שדעתו לחזור, ואפילו מראש השנה צריך לבער, ומי שלא אור ארבעה עשר יבדוק שחרית, ובתוך המועד ולאחר המועד, ומאן דברך סבר מידי דהוי אפדיון הבן, דמברך זמן כל יומא בתר שלושים יום, ומסתברא דרשות הוא, ומנהגא דילן לברך, והביאו באורחות חיים (הלכ' חמץ ומצה אות ט"ו).

**מבואר** דמנהג העיטור לברך שהחיינו על בדיקת חמץ.

**ובטור** (סי' תל"ב) הביא את דברי העיטור, וכ' "וא"א דהרא"ש כ' שאין מברך, שהבדיקה היא לצורך הרגל, וסמכין אזמן דרגל".

**וכן** השבולי הלקט (שבולת ר"ו) הביא את דברי העיטור, וכ' "דאין לברך שהחיינו על הבדיקה".

**וכך** בהגהות מימוניות (פ"ג מהלכות חמץ ומצה אות ה', ופי"א מהלכ' ברכות ה"ג) הביא מהשערי רבינו שמואל בן חפזי דכתב לברך שהחיינו, וכ' ע"ז "ואין אנו נוהגין כן".

**וכך** כ' ברבינו ירוחם (נתיב ה' חלק א' ד"ה לא) "דרבינו פרץ כ' שאין לאומרו, שאין יאמר שהחיינו לבער זה מן העולם".

## ביאור שיטת הרשב"א והראב"ד

**ובביאור** שיטת הרשב"א צ"ב, דהרבינו ירוחם (נתיב ה' ח"א ד"ה לא)

**והשתא** ע"פ דברי הב"ח אפשר ליישב ג"כ את הראב"ד, דס"ל שכיון דאין בדינו ראייה מוכחת לאחד מן הסברות, אין ראוי לבטל מנהג המקומות שאומרים זמן, אבל הוא עצמו לא סבר לומר זמן, כיון שלא רצה להכניס עצמו בספק ברכה.

**ושמא** זהו ג"כ כוונת הרמ"ה שהביא הריטב"א (פסחים דף ז ע"א ד"ה אמר) "ויש מקומות שנהגו לאומרו, ואעפ"כ אין לבטל המנהג".

**והוסיף** הב"ח לפי"ז ליישב קושית הב"י (שם ד"ה ומסתברא), דהקשה דמפני שהוא ספק היה ראוי להחמיר ולומר מספק לא יברך? ויישב "דיראה לי לחלק דלענין ברכת שהחיינו דוקא שבאה על שמחת לבו של אדם שזכה לזמן הזה לקיים המצוה, בהא ודאי יש לו רשות לברך, וכדאמר בפרק כל מערבין אקרא חדתא, אבל לענין שאר ברכות אין לברך היכא דאיכא פלוגתא דרבוותא", וכך יישב בדרישה (שם סק"ג).

**דמבואר** דהיכא דגבי שהחיינו, אי איכא פלוגתא, אפשר לברך מספק, ולא צריך לומר דמספק אין לברך].

### הלכה למעשה

**ולמעשה** כ' בפר"ח (סי' תל"ב סק"א ד"ה גם) "ראוי לנהוג ולהנהיג לברך ברכת שהחיינו אחר שבירך על ביעור חמץ, ודלא כהמחבר ז"ל שהשמיט ברכת שהחיינו כנ"ל, ודו"ק".

**אולם** בב"ח (שם ד"ה ובאר) כ' "ולענין הלכה ראוי ונכון לכל אחד שלא להכניס עצמו בספק ברכה, וכך נוהגין שלא לברך שהחיינו בבדיקת חמץ, וסיים דכך כ' בהגהות מימוניות" (פי"א הלכ' ברכות ה"י, ובפ"ג מהלכ' חמץ ומצה ה"ה).

**והביאו** בעטרת זקנים (סי' תל"ב סק"א ד"ה קודם) ובחק יעקב (שם סק"ו) וכ"כ במגן אלף (שם סק"א ד"ה ובאמת) עכ"פ בספק ברכות שומעין להקל.

**וכך** משמע דס"ל לשו"ע מה דהשמיט דין זה דשהחיינו.

**וכך** כ' בט"ז (שם סק"ב ד"ה הטור) דאין לברך שהחיינו בבדיקת חמץ, והביאו בבאר היטב (שם סק"א).

**ובמחזיק** ברכה (שם סק"א ד"ה יברך) הביאו את הפר"ח שהכריע לברך, וכ' "דרבנן בתרא נצבו כמו נד עליו להחזיק כמעוז מנהגנו שלא לברך ולפי מה ששמענו נתפשט המנהג בכל ישראל, שלא לברך כהרא"ש ומרן".

**וסיים** דאף שיש מהראשונים שנהגו לברך, "האידנא דנהוג כולי עלמא שלא לברך, נראה פשוט דהכי נקטינן, לאפוקי הרב פר"ח בזה, וכתב דראוי לנהוג ולהנהיג לברך". וכ"כ בספרו ברכי יוסף (שם אות ג') דהמנהג שלא לברך, וכ"כ בלבוש (שם סק"א) דאין לברך שהחיינו בבדיקת חמץ, וכ"כ בט"ז (שם סק"ב ד"ה הטור) והביאו בבאר היטב (שם סק"א).

**ובבן** איש חי (צו אות ה') כ' "דאע"ג דמצוה זו היא באה מזמן לזמן, אין מברכין עליה שהחיינו, מיהו כתבו האחרונים אם נזדמן אצלו בגד חדש או פרי חדש, יברך עליו שהחיינו, ויכוין לפטור גם מצוה זו".

**וב"כ** בח"ע (פסח הלכות בדיקת חמץ סעיף ה') "אין לברך ברכת שהחיינו על מצות בדיקת חמץ, ומ"מ הואיל וכמה פוסקים כתבו שצריך לברך שהחיינו אבדיקת חמץ, וכן הסכים הגאון בעל הפר"ח, נכון להשתדל להשיג פרי חדש, ולהניחו לפניו בשעת הברכה על ביעור חמץ

היו"ט ביארו התוס' (שם), דסברא בזמן ידידה אע"פ שבירך בחול קודם הרגל, פוטר אף בחג, כי מחמת מועד קאתי, משא"כ גבי פסח דאיכא מצוות הרבה, כגון מצות, מרור, סיפור יציאת מצרים, ד' כוסות, דל"ש לקיימן קודם הלילה, וכמו דכתיב (שמות פ"ב פ"ח) "בראשון בארבעה עשר יום לחודש בערב תאכלו מצות וגו', וא"כ ודאי דלא יהני ברכת שהחיינו דבירך על בדיקת חמץ, על מצוות אלו, ולכן יש לו לחזור לברך שהחיינו שוב בליל הפסח, ולכוין אכל מצוות הלילה.

**ובעי"ז** כ' במנחת שלמה (ח"ב סי' ס' סעיף כ"ד) דאף דעדיף דאשה שבירכה שהחיינו בהדלקת נרות יו"ט שלא תענה אמן אשהחיינו דקידוש, מ"מ גבי קידוש דליל הסדר, שפיר תענה אמן, משום מצוות הלילה, דלא מהני מה שבירכה בהדלקת הנרות, וכך הביאו בהליכות שלמה (מועדים ח"א פ"ט סעיף כ"ב). וכ"כ בשבט יצחק (פסח פ"נ אות ג') בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל, וכ"כ בשבט הלוי (ח"ג סי' ס"ט). וכך כ' בהדיא בפרמ"ג (משבצות זהב סי' תל"ב סק"א ד"ה מ"ש) דאף מי שבירך זמן אבדיקה, יש לחזור לברך שהחיינו ארגל.

**ובך** פסקו בשו"ת בית אב (סימן ס"ב) ובספר מנחת דוד (ח"א סי' ס"ג אות פ"ג).

### סיכום הדברים למעשה

**העולה** מן הדברים, דקודם מצות בדיקת חמץ, יש לברך אקב"ו על ביעור חמץ.

**ואין** לברך כלל בעת ביעור החמץ, או על ביטולו.

**וכן** אין לברך ברכת שהחיינו על ג' דברים אלו אלא דיש לכוין בשהחיינו דליל

שלפני הבדיקה, אך יברך שהחיינו אחר שיתחיל קצת בבדיקה כדי להסתלק מחשש הפסק, ואחר שיגמור הבדיקה יברך ברכת הנהנין על הפרי ואכלו, אבל אין זה אלא ממדת חסידות".

**ובעי"ז** כ' באור לציון (ח"ג פ"ז תשובה ד') "המנהג שלא לברך ברכת שהחיינו בבדיקת חמץ, ומ"מ טוב ליקח בשעת בדיקת חמץ פרי חדש או בגד חדש, ולברך עליו שהחיינו, ולכוין גם על הבדיקה והביעור, ואח"כ יברך על ביעור חמץ ויבדוק, ומי שאין לו דבר חדש, טוב שבשעת ברכת שהחיינו שבלייל הסדר יכוין גם על ביעור חמץ".

\* \* \*

### דין מי שבירך שהחיינו אבדיקת חמץ

**השתא** נותר לדון כיצד ינהג מי שבירך שהחיינו אבדיקת חמץ, אי יחזור לברך שהחיינו שוב בליל פסח, או דילמא דעי"ז נפטר ג"כ ברכת שהחיינו דרגל, כמו דמצינו גבי עשיית סוכה, דמי שבירך שהחיינו בשעת עשייה, דס"ל להתוס' (סוכה דף מו ע"א ד"ה נהנס) וברא"ש (שם פ"ד סי' ג') ובר"ן (שם דף כ"ב ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה ואם), והאורחות חיים (הלכ' סוכה סי' ל"ט) והכל בו (סי' ע"א) דאינו חוזר לברך שהחיינו בליל סוכות, וא"כ שמא ה"ה הכא אי בירך כבר בשעת הבדיקה אינו חוזר לברך שהחיינו בליל פסח, וכך הביא ב' צדדים בחת"ס (פסחים דף ק"ב ע"ב ד, ה ואמר). וכעי"ז הסתפק בב"ח (סי' תל"ב סוף ד"ה וא"א).

**אלא** דלכא"ו יש לחלק דבשלמא גבי סוכות דהשחיינו קאי על מצות הסוכה סגי במה שבירך קודם הרגל בחול, וכן גבי עצם

קנו

מנורה

הרב יאיר מינקוס

בדרום

פסח גם על בדיקת חמץ. [ויש מי שאומר ואף מי שבירך שהחיינו אבדיקת חמץ, יש דמדת חסידות היא להדר אחר פרי חדש או לו לחזור ולברך שהחיינו בקידוש בגד חדש].  
דליל הפסח.



הרב נחום מנדלבוים

## ליל הסדר - הפדות מעבדות לחירות

נדון בהבדל שבין סיפור יציא"מ בליל הסדר לזכירה שבכל יום, ומדוע פסק הרמב"ם את מצות סיפור בליל הסדר ולא את מצות הזכירה שבכל יום, והאם יוצאים יד"ח ע"י פרשת קריעת הים.

### שאלת הבן

התייחד חג הפסח שמקיימים את מצוות החג בלילה ולא ביום, וכבר עמד ע"ז בהגדת הגר"א מוילנא וכתב שזהו שאלת הבן לאביו במה נשתנה- מאי שנא משאר החגים, הרי לולב ושופר מקיימים ביום ולא בלילה, [וע"ש איך שביאר את תשובת האב], ובפרט קשה, דהרי חג החירות הוא על היציאה ממצרים, והיציאה היתה ביום ולא בלילה, כמו מפורש בפסוק שנאמר [פ"ב פס' מ"א]- "בעצם היום הזה יצאו כל צבאות ה' מארץ מצרים", ומה"ט מצינו מ"ד בגמ' בברכות דף ט' ע"א, שלא צריך לסמוך גאולה לתפילה בלילה- שהרי היציאה היתה ביום ולא בלילה, וכן מצינו מחלוקת במשנה האם מזכירין יציא"מ בלילות, וא"כ מדוע דווקא בליל הסדר עיקר הענין והעסק הוא בלילה, הדעת לכאן נותנת שנעשה דוגמת היציאה- מקל ביד ותרמיל על הגב, נהלל ונספר את ההגדה- ביום ולא בלילה?

**הפלא** גם בפס' עצמו, שמיד לאחר שהפס' כותב- "בעצם היום הזה יצאו וגו'", חוזר הפסוק ומדגיש את הלילה- "ליל שימורים הוא לה' להוציאם מארץ מצרים, הוא הלילה הזה", והדבר אומר דרשני, וכי מה היה בלילה שהתורה מדגישה שהקב"ה שמר וציפה לזה- כמש"כ רש"י שם, אחר

שמפורש שהיציאה היתה ביום, ועיין רש"י בחומש דברים בתחילת פרק ט"ז שבלילה נתן להם פרעה רשות לצאת וביום יצאו, וצ"ב מדוע עיקר העסק בלילה?

**עוד** צריך להבין מהי השמחה הגדולה בחג הראשון של פסח, הרי היציאה לא נגמרה עד קריעת הים, וכמו שאומר הגר"י הוטנר זצוק"ל בספר ה'פחד יצחק' דמה"ט נאמר בפסוק 'ויהפך לבב פרעה', שכל זמן שלא נגמרה הלידה שיך חזרה וקלקול בתהליך הלידה, ואם כן מה שיך לחגוג חג על דבר שלא הושלם? ובפרט שאיתא בגמ' במגילה דף י"ג, שלא אומרים הלל אם לא הושלמה הגאולה, וא"כ איך אומרים הלל בליל הסדר כאשר הגאולה הושלמה רק כאשר המצרים תבעו בים?

### ליל הסדר- יציאה לחרות

**בהגדת** בריסק מובא בשם הגר"ח, דיש ב' דברים בגאולת מצרים, הדבר הראשון- 'ממצרים גאלתנו' על העברת רשות ממקום אחד לשני, וכדרך שמצינו גאולת שדה אחוזה, והדבר השני- 'מבית עבדים פדיתנו' שזה הפדיון מעבדות לחירות- השינוי במהותנו, כהחלת פדיון להוציא דבר מקודש לחול וכדו'. ונראה לומר דהחג האחרון דפסח הוא על הגאולה מארץ מצרים דהושלמה ונגמרה בקריעת הים, וכמו

נשוב להיות עבדים, וא"כ הפדות תשאר אך ורק מכוח יציא"מ.

**ראיתי** שהגרש"י בורנשטיין זצוק"ל עמד על מה שהעתיק הרמב"ם בספר המצוות רק את סיפור יציא"מ, ולא את הזכירה שבכל יום, וכתב לישיב, שזכירת יציא"מ אינו נוהג לעתיד לבוא, שהרי נפסק כבן עזאי דמזכירין יציא"מ בלילה ולא בימות המשיח, וא"כ אינה נוהגת לדורות, משא"כ הסיפור י"ל דהוה לדורות, וביאר את דבריו ע"פ דברי הגרא"ב פינקל זצוק"ל שיסד דההגדה היא הודאה והלל, ובהודאה צריך להזכיר גם את הפרטים הקטנים, ומה"ט ינהג סיפור יציא"מ גם לעתיד לבוא.

**אבל** לאור הנ"ל י"ל בפשטות דמה"ט ינהג מצות סיפור יציא"מ לעתיד לבוא, לפי שזה סיפור על הפדות מהעבדות לחרות וזה יהיה אך ורק מכוח היציא"מ, ורק כלפי היציאה ממקום הטומאה- לא יאמרו [לעתיד לבוא] שיצאנו מארץ מצרים אלא שיצאנו משאר הארצות.

**בזה** אתי שפיר נוסח הברכה [ברכות ק"ש שבלילה], 'ויוצא את עמו ישראל מתוכם לחרות עולם', דמה שאנחנו 'בני חורין' ולא עבדים זהו רק מכוח הלילה הזה של פסח, שהרי גם לאחר שנשתעבד אומתנו שוב בגלויות אחרות- לא היינו קנויים לעבדים ונמצא שמאז יצאנו לחרות עולם, [וב"ה שהניח לי לחדש פינה זו].

### הבדל בין סיפור לזכירה

**לפ"ז** נראה להוסיף דבר נפלא, ישוב לשאלת האח' במה שונה זכירת יציא"מ שבכל יום מסיפור יציא"מ שבליל הסדר, ולאור מה שנכתב נראה לומר, דהסיפור שבליל הסדר הוא על הפדות שהתחיל ונגמר בחצות הלילה [וכמו שהבאנו], משא"כ הזכירה

שכתבנו, והחג הראשון -ליל הסדר, הוא על הפדיה מעבדות לחירות שזה תם ונשלם כבר בחג הראשון [ומצאתי שכ"כ בספר משולחן רבי אליהו ברוך בפרשת בשלח עמ' רצ"ג, רצ"ד לגבי אמירת הלל בליל הסדר, ע"ש, וברוך שכוונתו].

**גם** המרור וגם המצה הם זכר לגלות ולא לגאולה [בפשטות, דהרי המצה היא לחם עוני, עיין במה שהארננו בקונטרס 'מים חיים' עה"ת בפרשת שמות] ויש לעיין מדוע מצות מרור הוא רק בלילה הראשון בשונה ממצות מצה שנוהגת בכל שבעת ימי החג, ולדברינו אתי שפיר, דהרי עיין בהגדת הגר"א שכתב דהמרור כנגד החירות מהעבדות והמצה כנגד הגאולה מארץ מצרים, ולפי האמור הגאולה מארץ מצרים הסתיים רק בקריעת הים, ודו"ק.

**לפיכך** אתי שפיר דקיום מצות סיפור ושאר המצוות הוא דוקא בליל הסדר, דהרי החירות מהעבדות היתה בלילה ולא ביום כמו שהביא הגר"ח שם מהילקוט [וכן הוא בירושלמי], שבחצות הלילה פרעה אמר לבנ"י לשונות של שחרור- הרי אתם משוחררים, הרי אתם לעצמכם, והיה קולו של פרעה מגיע לארבע מאות פרסה.

### זכירת יציא"מ לעתיד לבוא

**נאמר** בנביא ירמיה פרק כ"ג, "הנה ימים באים נאם ה' ולא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני" מארץ מצרים כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפונה וגו', ואולי אפשר לומר שזה רק כלפי ה'גאולה' שיצאו מארץ מצרים, שזה נפסק כאשר חזרו לגלויות אחרות, דאפי' שיצאו מארץ מצרים הרי אנו במקום טומאה אחר, אבל כלפי ה'פדות' מעבדות זה ישאר לנו לנצח שהרי גם בשאר הגלויות לא

## נפק"מ לדינא

**שיטת המג"א** [בסי' ס"ז] שיוצאים יד"ח של מצות הזכירה שבכל יום ע"י שאומרים את שירת הים, ואילו בסיפור יציא"מ שבלייל הסדר- מדויק מהרמב"ם שהזכרנו- דלא מהני, שכתב 'מצות עשה לספר בניסים שנעשו בלייל חמשה עשר בניסן' [-כך דייק בספר משולחן רבי אליהו ברוך בפרשת אמור], ואתי שפיר לאור הדברים שכתבנו דמצות סיפור שבלייל הסדר הוא על 'הפדות', בשונה ממצות הזכירה שבכל יום שהוא על 'היציאה', וקריעת הים שייך ליציאה ולא לפדות וכמו שכתבנו, ונפלא.

שבכל יום הוא על היציאה מהשיעבוד וזה התחיל רק ביום, ולכך יש נידון אם מזכירים את זה גם בלילה, ולכך יש מ"ד דא"צ לסמוך גאולה לתפילה בלילה, [והחילוקים שהביא בליקוטי הגר"ח סטנסיל ובעמק ברכה בשם הגר"ח הם רק בהגדרת הדבר, דו"ק בכל זה].

**אלא** דיש להעיר ע"ז מדברי ה'אור החיים' בפ"ג פס' ח', שכתב די"ל שצריך להזכיר גם את נס היציאה שהיה ביום ע"ש, אבל מדברי הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה פ"ז, נראה לדקדק אחרת שכתב- 'מצות עשה לספר בניסים שנעשו בלייל חמשה עשר בניסן' ולא הזכיר את היציאה שהיה ביום, וצ"ע.



הרב נריה מרציאנו

## בענין עשיית מלאכה באוכלין

בהרחבה דאיכא ב' איסורים. האחד, שמולח כמות גדולה של ג' וד' חתיכות יחד, דבזה אסור אף שדעתו לאכול לאלתר, דנראה כמעבד לזמן ארוך. והשני, שמולח חתיכה אחת ומשהה אותה זמן מרובה עד שהמלח פועל בה ונעשה עיבוד, דבזה איכא עיבוד ממש וחכמים אסרו זאת מדבריהם. הביאו המ"ב (שם ס"ק י"ד) להלכה].

**עוד** מצאנו שאין באוכלין משום תיקון כלי, כדאיתא בביצה (דף ל"ג). ואפילו אוכלין שאינם ראויים אלא למאכל בהמה, כגון קש ועלי קנים, מותר לתקנן בשבת לחצוץ שניו, כמבואר שם. וביסוד האיסור לתקן כלי, הדבר תלוי בנידון אם יש בנין בכלים, דאם יש בנין בכלים האיסור משום בונה, אך אם אין בנין בכלים האיסור משום מכה בפטיש. וא"כ מבואר שאין מלאכת בונה או מכה בפטיש באוכלין.

**ועיין** עוד בגמרא בביצה (דף כ"ג) לגבי האיסור מדרבנן שלא להוליד ריח, דדעת רב יהודה שמותר לעשן פירות על גבי חרס דליכא כיבוי. והקשה השטמ"ק (שם) היאך מותר והרי הוא מוליד ריח טוב בפירות, ומבואר בגמרא (שם) שאסור להוליד ריח בבגדים, כדאמרין סחופי כסא אשיראי ביומא טבא אסור דקמוליד ריחא, (פירש רש"י דהוא דבר חדש וקרוב לעושה מלאכה חדשה). ותירץ השטמ"ק דקסבר רב יהודה דבאוכלין לא שייך אלודי ריחא. ולדעת רבה התם שאוסר לעשן פירות ע"ג חרס, בשטמ"ק נראה דפליג בזה גופא וס"ל שיש איסור מוליד אף באוכלין. אכן יעוין ברש"י שפירש

### א. המלאכות שאינם נוהגות באוכלין.

הנה מנין מלאכות שבת הוא ל"ט, ובכללם יש י"א מלאכות שהם מסידורא דפת הזורע החורש הקוצר והמעמר וכו'. ובהנך מלאכות הדבר פשוט שנוהגות אף באוכלין, דכל עיקרם וחשיבות היצירה שבהם היא באוכלין. אכן מלבד הנך מלאכות יש עוד י"ג מלאכות מסידורא דבגד, ו-ז' מלאכות מסידורא דעור, ועוד ח' מלאכות שונות להשלים ל"ט מלאכות, כמבואר במתני' (דף ע"ג). ויל"ע בהנך מלאכות שעיקרם בחפצים כמו בגד ועור, האם הם נוהגות גם באוכלין או שאינם נוהגות אלא בחפצים שאינם אוכל.

**ומצאנו** בענין זה כמה מלאכות שאינם נוהגות באוכלין. דהנה בגמרא (דף ע"ה) גבי מלאכת מעבד, אמר רבה בר רב הונא האי מאן דמלח בישרא חייב משום מעבד, רבא אמר אין עיבוד באוכלין. ולענין הלכה דעת הרשב"א בתורת הבית (בית ג' שער ג') שיש עיבוד באוכלין וחייב מדאורייתא, הביאו המג"א (ס' שכ"א ס"ק ז'). וכן כתב בפסקי הרי"ד. אכן דעת הרמב"ם (פי"א ה"ה) שאין עיבוד באוכלין מדאורייתא, והכי קימ"ל להלכה כמו שנפסק בטור ובשו"ע (ס' שכ"א). ומ"מ אסור מדרבנן למלוח אוכלין, כמו שצינו התוס' (שם) לסוגיית הגמרא לקמן (דף ק"ח), דאמרין אין מולחין צנון בשבת. ובטעם הדבר, הרמב"ם פירש משום דדמי לכובש כבשים שהוא כמבשל. ורש"י (שם) פירש משום שהמלח מעבדן ונעשין קשין והוי תיקון. [ועיין בזה בט"ז (שם ס"ק א')]



סעיף י"ט) להלכה. ובמג"א (שם ס"ק כ"ט) כתב בשם הגהת סמ"ק דהיכא שאין כוונתו להחליק אלא שיגיע לכל המקומות, שרי אף מדרבנן. ועכ"פ מבואר דמדינא דאורייתא אין ממחק באוכלין. ובחיי אדם (כלל ל"ו) כתב שגם אין מלאכת מחתך באוכלין, הביאו המ"ב (ס' שכ"ב ס"ק י"ב) להלכה.

## ב. המלאכות שנוהגות באוכלין.

**אולם** מצאנו סתירה בזה, דהנה במאי דקימ"ל דאין מעבד באוכלין, יעוין במל"מ (פי"א ה"ה) שהקשה מהא דדריש בברייתא במנחות (דף כ"א) "תקריב מלח" ואפילו בשבת. דלמאי איצטריך קרא והא אין איסור תורה במליחת בשר דהוי אוכלין וקימ"ל דאין מעבד באוכלין. והביא מהר"ר יעקב אלפאנדארי שמצא שאלה זו כבר בשיטה המיוחסת לרשב"א במנחות (שם).

**ובן יל"ע** בהא דקימ"ל דאין צביעה באוכלין, מהא דפליגי רב שמואל (דף ע"ה) גבי שוחט משום איזה מלאכה חייב, דדעת רב שחייב משום צובע כיון שבשחיטתו צובע את הבשר בדם, ואמאי הא אין צביעה באוכלין. ובשו"ת חכם צבי (ס' צ"ב) בתחילה רצה לומר דבהא גופא פליגי רב ושמואל, דלרב יש צביעה באוכלין ולשמואל אין צביעה באוכלין, ולכך פסק הרמב"ם כשמואל כיון דקימ"ל אין צביעה באוכלין. וכ"כ בחידושי החת"ס ובהגהות ראמ"ה (שם). אך זהו דוחק, דלפ"ז צריך לומר דרב תנא הוא ופליג על מתני' דלקמן (דף קל"ט) דנותנין ביצה לחרדל לגוון, וכמו שכתב ראמ"ה. ובאמת התוס' רי"ד (שם) כתב שיש צביעה באוכלין כמו שיש עיבוד באוכלין, וזהו לשיתו שפסק כדעת הסוברים שיש עיבוד באוכלין. אך לדין דקימ"ל שאין עיבוד באוכלין, אכתי צ"ע.

דטעמיה משום דמוליד ריח בחרס, ולפ"ז מבואר דלכו"ע מצד עישון הפירות שמוליד בהם ריח אין איסור. וכ"כ בשו"ת חכם צבי (ס' צ"ב).

**ומצאנו** עוד בדברי הראשונים כמה מלאכות שאינם נוהגות באוכלין. דהנה יעוין בשבלי הלקט (ס' פ"ו) שכתב, צריך עיון על הכרום אם יש לחוש עליו משום צובע, ולפי דברי בעל היראים (ס' רע"ד) דאמר אין דרך צביעה באוכלין מותר. הביאו הב"י (ס' ש"כ), וכן פסק להלכה בשו"ע (שם סעיף י"ט). ובדרכי משה (שם) הוסיף, שלפי דברי בעל היראים יש להתיר ליתן יין אדום לתוך יין לבן בשבת ואין בזה משום צובע, ודלא כמו שכתב מהר"ר אברהם מינץ. והביא לזה ראיה מהא דתנן (דף קל"ט) נותנין ביצה במסנת של חרדל, ומבואר בגמרא שעושין כן לגוון שהחלמון יפה למראה וצובע את החרדל, הרי דאין צביעה באוכלין. וכן נקטו הפוסקים עיקר להלכה דאף במשקין אין משום צובע. ואמנם בשו"ת רב פעלים (ח"ג ס' י"א) בשם שו"ת גינת ורדים (כלל ג' ס' ט') כתב לאסור צביעת משקין, [ועיין בשער הציון (ס' שי"ח ס"ק ס"ה) שלכתחילה חשש לשיטות אלו]. אך גם בדבריו מבואר שמעיקר דינא דאורייתא אין צביעה במשקין כמו שאין צביעה באוכלין, אלא דס"ל שמשקין דמי טפי לסממנין ולכן אסור מדרבנן, וכמו שמצאנו איסור דרבנן בעיבוד אוכלין.

**ועיין** עוד במרדכי פרק כלל גדול (ס' שס"ב) גבי מלאכת ממחק, שכתב ללמוד מהא דאין עיבוד באוכלין שגם אין איסור להחליק ולמרח אוכלין. ורק דמספקא ליה לענין איסור דרבנן אם אסור כמו שמצאנו במעבד או שמותר אף מדרבנן, ומסקנתו שהמחמיר תבוא עליו ברכה. הביאו הרמ"א (ס' שכ"א

ומחיקה באוכלין, אלא משום דהוי מקלקל כלאחר יד ושללא ע"מ לכתוב, בצורף זה שאינו מתכוין למחיקה. וצ"ב מא"ש מלאכת כותב ומוחק מכל הנך מלאכות דלעיל שאינם נוהגות באוכלין.

**ולגבי** מלאכת קושר אם נוהגת באוכלין נראה שנחלקו בזה הראשונים. דהנה בגמרא (דף ק"ב) בעובדא דר' ירמיה איפסיק ליה רצועה דסנדליה, אמר ליה רבי אבהו שקול גמי לח דחזי למאכל בהמה וכריך עילויה. ומשמע קצת דמשום דחזי למאכל בהמה אין בו משום קושר. וכן נראה ברמב"ם (פ"ה ה"ד) שכתב, כל שראוי למאכל בהמה מותר לקשור אותו בשבת. ובטעם הדבר, כתב הצפנת פענח (שם) דלא מבטל ליה להתם הלכך אינו קשר של קיימא, וכן משמע מהרמ"ק שהובא בכס"מ (שם). אכן מסתמות לשון הרמב"ם נראה דעצם הדבר שהוא אוכלין הוי סיבה שאין בו משום קושר, דאין מלאכת קושר באוכלין. וכן משמע ברבינו אברהם מן ההר סוכה (דף ל"ג). ולפ"ז אף אם יבטל את המאכל ובדעתו לעשות קשר של קיימא מותר. וכן הביא רע"א בהגהותיו לשו"ע (ס' שכ"ד סעיף ד') מהריק"ש (ס' שי"ז).

**אכן** יעויין ברש"י ובר"ח (דף קי"ב) שפירשו, דהא דקאמר ליה שקול גמי לח דחזי למאכל בהמה, לאו משום איסור קושר קאמר ליה, אלא משום איסור טלטול מוקצה. וצ"ל שלמדו דאין איסור משום קושר כיון שאמר לו לכרוך ולא לקשור. ולפי פירושם מבואר שיש באוכלין משום קושר, ולכן רבי אבהו אמר לו בדוקא לכרוך ולא לקשור. וכן נראה מרש"י לקמן (דף קנ"ז) גבי הא דקשרו את המקידה בגמי, ממה שכתב דלהכי נקט גמי, כיון שראוי למאכל בהמה ולא מיבטל ליה להיות קשר של קיימא

**ובחיי** אדם (כלל כ"ד סעיף ה') ובנשמ"א (שם אות ג') כתב בטעם ההיתר של צביעה באוכלין, משום דאין דרך צביעה בהם. וכן משמע מלשון היראים לפי חלק מהנוסחאות. ולפ"ז כתב ליישב את הקושיא מהא דרב דהשוחט חייב משום צובע, דכיון דניחא ליה בצביעה ואף בחול דרך השוחטים להתכוין לצבוע הבשר, הוי דבר שדרכו לצבוע. ואין להביא ראיה מחלמון ביצה שנותנין לתוך החרדל, דחלמון ביצה אינו ממין הצובעים. ולפ"ז כתב החיי אדם שיהא אסור ליתן כרכום לאוכלין, כיון שהדרך לצבוע בכרכום, ורק באופן שעיקר כוונתו לטעם וממילא הוא דנצבע, דן החיי אדם להתיר.

**אכן** מסתמות שבלי הלקט (ס' פ"ו) בשם היראים משמע שמותר ליתן כרכום בתבשיל אף שכוונתו לשם צביעת האוכלין. וכן כתב הפמ"ג (ס' ש"כ א"א ס"ק כ"ה) להוכיח מהראיה שהביא הדרכי משה מהא דנותן ביצה בחרדל למראה. וכן נקט המ"ב (ס' ש"כ ס"ק נ"ו) עיקר להלכה. ולפ"ז שוב צ"ע מאי טעמא שוחט חייב משום צובע והא אין צביעה באוכלין וכו"ל.

**ומצאנו** עוד שמלאכת כותב נוהגת באוכלין. דהנה המרדכי פרק כלל גדול (רמז שס"ט) הביא בשם המהר"ם דעוגות שכותבין עליהם אותיות יש בשבירתן משום מוחק. ולכאורה יש ללמוד מזה גם לגבי כתיבת אותיות על עוגה שיש בזה משום כותב. ומשמע מדבריו שראוי לחייב מדאורייתא אי לאו טעמא דהוי מוחק שלא ע"מ לכתוב. והביאו הרמ"א (ס' ש"מ סעיף ג') להלכה. ומבואר דעת המהר"ם שמלאכות כותב ומוחק נוהגות באוכלין. וגם הדגול מרבבה (שם) שהתיר למחוק אותיות שע"ג העוגה, לא כתב להתיר זאת מטעם דאין כתיבה

נראה שאסור משום מעשה שבת שעבר על נטילת נשמה, ובאבנ"ז (ס' קע"ג) כתב דמשום איסור אכילת דם. ועיין עוד בשו"ת שואל ומשיב תליתאה (ח"א ס' של"ה) מה שכתב בזה. ובר"ן בביצה (דף י"א) בטעם הדבר דאין מולחין חלבים, כתב דלאו אוכלין גמורין הם ולכן יש בהם עיבוד. ויל"ע אם כוונתו שבמציאות אינם ראויים כ"כ לאכילה, או דכוונתו שמחמת איסורם לאו אוכלין גמורים הם.

**ובדרך** אחרת מצאנו בדברי הראשונים והאחרונים ליישב קושיות אלו. דבכל הנך מקומות שיש מלאכה באוכלין מיירי בחפצא דאוכל גמור, אך כיון שאינו עסוק בתיקון צרכי האכילה אלא בתיקון לצורך אחר, יש בזה משום עשיית מלאכה באוכלין. וכמו שכתב המ"מ (שם) בשם שיטה המיוחסת להרשב"א שתירץ באופן אחד, דהא דיש מעבד בקרבן כיון שהוא עוסק בתיקון הקרבן ולא בצרכי אכילה. וכן כתב הפמ"ג (ס' ש"כ א"א ס"ק כ"ה) ביישוב הקושיא מהא דשוחט חייב משום צובע, דכיון שאין כוונתו לשם אכילה אלא לשם סחורה שיראו שהבהמה נשחטה היום והבשר טרי, לכן יש צביעה באוכלין. ולפ"ז כתב לחדש שאם עושה גוון במשקה כדי שיקנו ממנו, וכ"ש המשימים סמנים בצלוחית מים להעמיד בחלון נגד השמש דחייב, והביאו המ"ב (שם ס"ק נ"ו).

**ונראה** שהראשונים והאחרונים הנ"ל פליגי בעיקר יסוד הפטור של עשיית מלאכה באוכלין. דלפי הדרך הראשונה שהבאנו שחסר בחפצא דאוכל וכו"ל מכמה טעמים, נראה שיסוד הפטור הוא מצד "החפצא", דחפצא דאוכל הוי סוג אחר של מטלטלין שכל עיקרו עשוי לכילוי ע"י אכילה, ולכן אין חשיבות למלאכה הנעשית

דמנתק כשייבש. משמע דבלאו האי טעמא דמנתק כשייבש אסור לעשות קשר בגמי אף שהוא אוכלין. וכן נראה ברמ"א (ס' שכ"ד סעיף ד'). וצ"ב במאי פליגי רש"י והר"ח עם הרמב"ם ורבינו אברהם מן ההר אם מלאכת קושר נוהגת באוכלין. ובעיקר צ"ב בדעת רש"י והר"ח מא"ש מלאכת קושר שנוהגת באוכלין מכל הנך מלאכות דלעיל שאינם נוהגות באוכלין.

### ג. שני דרכים ביסוד הדבר שאין עשיית מלאכה באוכלין.

**והנה** ביישוב הסתירה הנ"ל (אות ב') במלאכת מעבד ומלאכת צובע אם נוהגות באוכלין, מצאנו ב' דרכים עיקריות בדברי הראשונים והאחרונים. הדרך האחת, דבהנך מקומות שמצאנו בהם עיבוד וצובע באוכלין מיירי בכה"ג שחסר בחפצא של אוכל, והוי כעושה מלאכה בחפץ דעלמא שאינו אוכל.

**וזה** באחת משתי פנים. אופן אחד, דמיירי לגבי העור ולא לגבי הבשר, וכמו שכתב המ"מ (שם) ביישוב הקושיא ממליחת קורבנות, דמיירי באופנים שלא הפשיטו את עור הקרבן. וכן כתב הבאוה"ל (ס' ש"כ) ד"ה ליתן כרכום ביישוב הקושיא משוחט, דחייב משום צובע על צביעת העור, וכמו שהביא שם מהאור וזרע. אופן שני, דאמנם מיירי לענין עיבוד וצביעת הבשר, אך אין לבשר זה חשיבות של אוכל כ"כ, כיון שהוא אסור באכילה. וכמו שהביא המ"מ (שם) משיטה המיוחסת להרשב"א, דכיון שקרבן תמיד דמוסף שבת היה כליל ואינו נאכל, לאו כעיבוד אוכלים דמי. וכן כתב בשו"ת חכם צבי (ס' צ"ב) ביישוב הקושיא משוחט, דחייב משום צובע כיון שהבשר הנצבע אסור באכילה. [בטעם האיסור, בנשמ"א (שם)

אין עשיית מלאכה היכא שעוסק ב"תיקון צרכי אכילה".

**וראוי** לציין בכל זה, דמה שביארנו בגריעותא של עשיית מלאכה באוכלין שהטעם כיון שאין האוכלין עומדים לקיום, אין הכוונה בזה לכלל דתנן (דף ק"ב) דבעינן שתהא מלאכתו מתקיימת. דהא עיקר הך מילתא אם בעינן מלאכה המתקיימת הוא מחלוקת הראשונים כמו שכתב החיי אדם (כלל כ"ד) ובמקום אחר הרחבנו בזה. ועוד דאף לדעת הרמב"ם דבעינן מלאכה המתקיימת, יעויין בשער הציון (ס' ש"ג ס"ק ס"ח) שכתב לדייק מלשוננו של הרמב"ם (פ"ט הי"ג) דסגי במתקיימת ליום השבת, ובאוכלין הרבה פעמים המלאכה מתקיימת ליותר מיום אחד. ועוד דרק היכא שהדבר אינו עומד לקיום מצד עצמו מיקרי מלאכה שאינה מתקיימת, אבל היכא שהדבר עצמו ראוי להתקיים אלא שאין דעת האדם לקיימו כמו באוכלין שדעת האדם לאוכלם, לא מצאנו שיש בזה חיסרון דאין מלאכתו מתקיימת, מלבד מלאכות מסוימות כמו קושר בונה ותופר (לפי חלק מהראשונים). ובמקום אחר בענין מלאכה שאינה מתקיימת הרחבנו בזה, ואכ"מ.

**אלא** יסוד זה דאין עשיית מלאכה באוכלין, הוא דין מסויים באוכלין שכל עיקרם ומהותם עומדים לכיליון ע"י אכילה, והוי סוג מטלטלין אחר, וכן"ל בשני דרכים. וע"כ צריכים לומר כן, דהא דין זה דבעינן מלאכתו מתקיימת הוא משנה בריש פרק הבונה, ואילו דין זה דאין עשיית מלאכה באוכלין הוא מחלוקת אמוראים (דף ע"ה) גבי מעבד. ונראה שגם מה שכתב הפמ"ג (שם) דאוכלין אין מתקיים, כוונתו כמו שנתבאר. [וצ"ע בדברי הנשמ"א (כלל כ"ד

בו. וכביאור זה משמע בתוס' רי"ד (דף ע"ה), דלמאי דבעי למימר דאין צביעה באוכלין, כתב לרמות זאת להא דמצאנו בכמה מלאכות שאינם נוהגות אלא בגידולי קרקע, והתם זהו ודאי פטור בחפצא דמידי דלאו גידולי קרקע אינו חשוב, כלשוננו של התוס' רי"ד (שם). אלא שמסקנתו שיש צביעה באוכלין כמו שיש עיבוד באוכלין, דאזיל לשיטתו שפסק דיש עיבוד באוכלין. ועכ"פ מינה נשמע לדידן דאין עיבוד באוכלין ואין צביעה באוכלין, דהטעם בזה משום עצם החפצא דאוכל דגרע משאר מטלטלין, ולכן אין בתיקונו משום עשיית מלאכה.

**ולפי** הדרך השניה שהבאנו, דלעולם מיירי בחפצא דאוכל ואעפ"כ יש בו משום עשיית מלאכה, כיון שאינו עוסק בתיקון צרכי אכילה אלא בתיקון שאר עניינים, מבואר דיסוד החיסרון אינו בחפצא דאוכל אלא "בעסק של תיקון צרכי אכילה", דאין חשיבות לתיקון זה כיון שנעשה למטרת כילוי ע"י אכילה ואין לו קיום. וכביאור זה למד הקה"י (ס' מ'). ולפ"ז באופן שעוסק בתיקון שאר עניינים חייב אף שעושה את המלאכה בחפצא דאוכל, כמבואר בפמ"ג (שם) לפי דרכו. משא"כ לפי הדרך הראשונה דאף בכה"ג שעוסק בתיקון שאר עניינים, כל שעשיית המלאכה נעשית בחפצא דאוכל פטור, כמבואר בשו"ת חכם צבי שם לפי דרכו. ולכן כל הנך ראשונים ואחרונים שהלכו בדרך זו הוצרכו להידחק, דהא דאשכחן מעבד וצובע באוכלין מיירי באופן שחסר בחפצא דאוכל, וכן"ל.

**באופן** שנמצא דלכו"ע יסוד הגריעותא באוכלין משום שעיקרם עומדים לכילוי ע"י אכילה, אלא דפליגי הראשונים והאחרונים האם משום כך אין כלל עשיית מלאכה "בחפצא דאוכלין" או דמשום כך

ס"ק ג') שדן בכל אוכלין גם מצד הכלל דבעינן שתהא מלאכתו מתקיימת].

### ד. יישוב הסתירות בענין זה ע"פ שני הדרכים הנ"ל.

**ועתה** נבוא ליישב את הסתירות בענין זה האם המלאכות שאינם מסידורא דפת נוהגות באוכלין. דהנה בכל הנך מלאכות שהבאנו לעיל (אות א') מעבד צובע מחתך וממרח דאינם נוהגות באוכלין, התם מיירי בחפצא של אוכל גמור הראוי לאכילה. וגם מיירי שעוסק בתיקון צרכי אכילה, כגון שמעבד את האוכל כדי לחזקו ולשומרו לאכילה, או שנותן גוון באוכל ומוליד בו ריח משום שנעים לאוכלו באופן זה. ולכן פטור מדאורייתא ובחלק מהמלאכות אף מותר מדרבנן, דשייך בזה את שני הדרכים הנ"ל ביסוד הפטור של עשיית מלאכה באוכלין.

**אולם** לגבי מלאכת כותב הבאנו לעיל (אות ב') מדברי הפוסקים שנוהגת באוכלין. ובביאור הדבר נראה, דלא מבעיא לפי הדרך שיסוד הפטור בעשיית מלאכה באוכלין משום שעוסק בתיקון צרכי אכילה, דפשוט שבמלאכת כותב לא שייך טעם זה, כיון שאין הכתיבה מצרכי האכילה. אלא אף לפי הדרך שיסוד הפטור בעשיית מלאכה באוכלין משום שעוסק בחפצא דאוכל (אע"פ שאינו מצרכי האכילה), נראה שבמלאכת כותב לא שייך טעם זה. דרך היכא שענין היצירה שבמלאכה מתייחס לאוכל אמרינן דאין חשיבות לעשיית מלאכה באוכלין, כגון במעבד שהיצירה נעשית באוכל שמחזקו, וכן בצובע שהיצירה מתייחסת לאוכל שמקבל גוון אחר ומיפה אותו בכך, וכן הוא במחתך וממרח. אבל במלאכת כותב ענין היצירה שבמלאכה הוא בצורת האותיות והרישומים שמביעים איזה תוכן, ולכן כשכותב ע"ג

אוכל אין היצירה מתייחסת לאוכל לומר שנפעל בו איזה תיקון, אפילו אם גוף האותיות עשויות מאוכל, דאין האוכל אלא הכי תימצוי בעלמא להעמיד ע"י מלאכה, דא"א שיהיו אותיות פורחות באויר. [כסברא זו לחלק בהגדרת המלאכה בין כותב לצובע, כתב הקה"י (ס' מ') בביאור דברי מרכבת המשנה (פי"א הי"ז) במה שחילק בין צור צורה על נייר לצר בכלי, יעוי"ש].

**ולגבי** מלאכת קושר אם נוהגת באוכלין הבאנו לעיל שרש"י והרמב"ם נחלקו בזה, ונראה שהדבר תלוי בשני הדרכים הנ"ל. ביסוד הפטור של עשיית מלאכה באוכלין. דאם יסוד הפטור משום שעוסק בתיקון צרכי אכילה, טעם זה לא שייך במלאכת קושר, דאין הקשירה נצרכת לאכילה, כגון בהנך אופנים דמיירי בגמרא (דף ק"ב) שקושר גמי בנעלו, וכן לקמן (דף קנ"ז) שקשרו את המקידה. אך אם יסוד הפטור משום שעוסק בחפצא של אוכל, לכאורה גם בהנך אופנים שאינו מתקן צרכי אכילה בקשירתו יש לפטור אותו, כיון שמ"מ הוא עוסק בחפצא דאוכל. ולא דמי למלאכת כותב, דהתם ענין היצירה שבמלאכה לא מתייחס לחפצא של האוכל וכנ"ל, משא"כ במלאכת קושר שענין היצירה שבמלאכה הוא החיבור, וענין זה מתייחס לאוכל שנעשה מחובר.

**באופן** שנמצא דאי"ז כלל בסוגי המלאכות, שיש מלאכות הנוהגות באוכלין ויש שאינם נוהגות באוכלין, אלא הכל לפי הענין האם המלאכה נעשית בחפצא של אוכל ומתקן את צרכי האכילה או לאו. ולפי"ז אף במלאכות מעבד צובע ממרח ומחתך שאינם נוהגות באוכלין, אם ענין היצירה לא מתייחס לחפצא של האוכל יהא חייב. וכמו שהביא הבאה"ל (ס' שכ"א) ד"ה תבוא מהאליה רבה (ס' שיי"ד) בשם הראב"ן, שהממרח נקב

מסוגיית הגמרא (דף ל"ט), דמייתי להאי מתני' כסייעתא לרב יוסף שהמגלגל ביצה חייב משום מבשל. ומהאי טעמא אם בישל בחמה פטור כמבואר בסוגיא (שם) אף שהאוכל נתקן בכך, וכן מהאי טעמא אם הדיח את הקוליים בצונן ונתקן בכך פטור, כמו שדייק הבאווה"ל מהב"י, כיון דבעינן שיהא דוקא דרך בישול באור ובחמין. ומוכח מכל זה דאין מכה בפטיש באוכלין, דאל"כ היה לנו לחייבו אף שאינו דרך בישול באור ובחמין. והכי נקטינן עיקר להלכה דאין מכה בפטיש באוכלין כדמסיק הבאווה"ל שם.

**אכן הרמ"א** (שם) הוסיף על דברי השו"ע, דהוא הדין כל דבר קשה שאינו ראוי לאכול כלל בלא שרייה אסור לשרותו בשבת. וביארו הלבוש (שם) הפמ"ג (שם א"א ס"ק ט"ז) והחיי אדם (כלל כ' סעיף ו') שחיובו משום מכה בפטיש, ולכך אף אם שרה אותו בצונן חייב. ומבואר דס"ל שיש מכה בפטיש באוכלין. ומה שהוכיח הבאווה"ל מסוגיית הגמרא (דף ל"ט) ומהראשונים שהמדיח קוליים האיספנין ומליח הישן חיובו משום מבשל, ואין לחייבו משום מכה בפטיש. כתב הנשמ"א (שם ס"ק ה') דרק היכא שלא היה ראוי לאוכלו קודם ועתה תיקנו והכשירו לאכילה חייב משום מכה בפטיש, וכמו שמדויק מלשון הרמ"א שכתב דבר קשה "שאינו ראוי לאכול", ומקורו מהגהות מרדכי. אבל מליח הישן וקוליים האיספנין שראויים לאכילה ע"י הדחק גם בלא הדחה, אינו חייב על תיקונם משום מכה בפטיש אלא משום מבשל, ולכך מייתי לה בגמרא (דף ל"ט) לענין מבשל. וכחילוק זה כתב גם הפמ"ג (שם א"א ס"ק ט"ז, ויו"ד ס' ס"ח בדיון ה-ב').

**ומבואר** דעת הלבוש הפמ"ג והחיי אדם שיש מכה בפטיש באוכלין, וצ"ע

פי החבית בשומן חייב, והיינו משום שהתיקון מתייחס לחבית ולא לאוכל. וכן אם יעסוק בהנך מלאכות שלא לצורך אכילה, יש לחייבו לפי הדרך של האחרונים שהדבר תלוי אם עוסק בצרכי אכילה. וכמו בשוחט שמטרתו בצביעה לשם מכירה שיראו הקונים שהבשר טרי, ולכן חייב לדעת רב. וכן לאידך גיסא, אף שלדעת חלק מהראשונים מלאכת קושר נוהגת באוכלין, נראה שאם יקשור אוכלין בשביל איזה תיקון בצרכי האכילה, לכו"ע יהא פטור.

### ה. מלאכות הנוהגות אף באוכל גמור ואף שעוסק בצרכי אכילה.

**אולם** אכתי צ"ע מהא דאיתא בברייתא (דף צ"ה) המגבן כגרוגרת חייב, ומבואר בגמרא שמגבן חייב משום בונה. הרי שמלאכת בונה שייכת אף באוכלין. וצ"ב מא"ש מכל הנך מלאכות שהבאנו לעיל דאינם נוהגות באוכלין. וביותר קשה, דהא לעיל (אות א') הבאנו מהגמרא בביצה (דף ל"ג) דאוכלי בהמה אין בהם משום תיקון כלי, ולדעת הרבה מהראשונים היכא שעושה כלי בתחילה יש בנין בכלים, ולשיטתם מוכח שמלאכת בונה אינה נוהגת באוכלין, וצ"ע מהא דמגבן חייב משום בונה.

**ולגבי** מלאכת מכה בפטיש, מצאנו מחלוקת גדולה בין האחרונים אם נוהגת באוכלין. דהנה במתני' (דף קמ"ה) תנן כל שלא בא בחמין מערב שבת מדיחין אותו בחמין בשבת, חוץ מן המליח הישן וקוליים האיספנין שהדחתן זו היא גמר מלאכתן. ולכאורה מהלשון "גמר מלאכתן" משמע שחייב משום מכה בפטיש. אכן יעוין בבאווה"ל (ס' שי"ח סעיף ד') ד"ה והדחתן, שהביא מלשון רש"י הרמב"ם ועוד ראשונים שהחיוב משום מבשל. וכן כתב להוכיח



הרשב"א (דף ק"ב) ליישב למה מגבן חייב משום בונה, והא אין בנין בכלים וכ"ש באוכלין, יעו"ש.

**ובזה** מבואר למה אסור לרסק את הברד ולעשותו למים משום מוליד, כיון שיש יחס שעתה יוצר את החפצא של המים, וכמו שכתב רש"י (דף נ"א) דדמי למלאכה שבורא המים האלו. ולפ"ז מיושבת הסתירה שהקשינו באיסור מוליד אם נוהג באוכלין, דהא דמבואר בביצה (דף כ"ג) שאין משום אולודי ריחא באוכלין, שאני התם שאינו מייצר את החפצא של האוכל אלא רק מתקנו בכך שנותן בו ריח, משא"כ במרסק את הברד שיוצר את המים.

**ולגבי** מלאכת מכה בפטיש, נראה שזו מלאכה ממוצעת בין תיקון לעשייה מחודשת בתחילה. דמחד גיסא עצם החפצא של האוכל היה לפנינו גם קודם עשיית המלאכה, ועתה אינו אלא מתקנו ומכשירו לאכילה. אך מאידך גיסא כיון שקודם הכשרו לא היה ראוי לאכילה ועתה ע"י תיקונו נעשה ראוי לאכילה, יש כאן בחינה של עשיית אוכל בתחילה. ומשום"ה נפלה מחלוקת בין האחרונים האם מלאכה זו נוהגת באוכלין. דעת רוב האחרונים שאינה נוהגת באוכלין, כיון שהחפצא של האוכל היה כבר קודם, בשונה ממגבן ומוליד שמייצר חפצא של אוכל חדש. ודעת הלבוש פמ"ג וחיי"א שנוהגת באוכלין, דמאחר ולא היה ראוי לאכילה קודם ועתה מכשירו ומתקנו לאכילה, יש יחס שעושה אוכל חדש בתחילה, ולא דמי למעבד צובע ממרח ומחתך שהאוכל היה ראוי לאכילה כבר קודם ואינו אלא משבחו ומתקנו.

**והא** דקסבר רב יהודה לקמן (דף קנ"ה) דשוויי אוכלא משוינן, ולא מחייבינן ליה משום מכה בפטיש אף שקודם לא היה

בשיטתם מא"ש מלאכת מכה בפטיש שנוהגת באוכלין מכל הנך מלאכות שהבאנו לעיל (אות א') דאינם נוהגות באוכלין. ואין לחלק בזה ככל הנ"ל, דהא מיירי שעוסק בחפצא של אוכל ובתיקון צרכי אכילה, ואעפ"כ מלאכה זו נוהגת באוכלין. וביותר קשה מהגמרא בביצה (דף ל"ג) דמבואר שאין באוכלין משום תיקון כלי, והרי שיטת רש"י בכמה דוכתי דמתקן מנא חיובו משום מכה בפטיש, אלמא דאין מכה בפטיש באוכלין.

**ויל"ע** עוד מהא דאיתא בברייתא (דף נ"א) אין מרוקין לא את השלג ולא את הברד בשבת בשביל שיוזבו מימיו. ובטעם הדבר פירשו רש"י והר"י מלוניל משום דקא מוליד בשבת ודמי למלאכה שבורא המים האלו. ויעוין עוד בגמרא לקמן (דף קנ"ה) שדעת רב הונא דשוויי אוכלא לא משוינן, ופירש רש"י שם שהטעם משום דמוליד אוכלא בשבת. הרי שיש איסור מוליד מדרבנן גם באוכלין, וצ"ע דזה סותר למה שהבאנו לעיל (אות א') מהגמרא בביצה (דף כ"ג) דאין משום אולודי ריחא באוכלין. וגם בזה לא שייך את החילוק הנ"ל, דהא מיירי שעוסק בחפצא של אוכל ובתיקון צרכי אכילה.

### ו. מבאר דהיכא שיוצר דבר חדש לעולם יש עשיית מלאכה באוכלין.

**ונראה** בזה, שהכלל דאין עשיית מלאכה באוכלין לפי שני הדרכים הנ"ל, אינו אלא באופן שכבר יש לפנינו חפצא של אוכל והאדם עוסק רק בתיקונו להשביחו, כמו במעבד צובע ממרח ומחתך, אבל באופן שע"י המלאכה הוא מייצר חפצא של אוכל חדש, יש חשיבות למלאכתו אף באוכלין וחייב. ולכן במגבן שעוסק בייצור גבינה מתחילתה חייב משום בונה. וכסברא זו כתב

כלי באוכלי בהמה וכו"ל, הרי דאף שעושה יצירה מחודשת של כלי לחצוץ בו שינוי וכדו', אינו חייב משום בונה או מכה בפטיש. וביותר קשה לפי הדרך של האחרונים דכל שעוסק לצורך דבר אחר ולא לצורך תיקוני אכילה חייב, אף שהמלאכה נעשית בחפצא של אוכל, דהא בגמרא בביצה (שם) מירי שעוסק בתיקון כלי ולא בצרכי אכילה, ואעפ"כ מבואר שאין עשיית מלאכה באוכלין.

**ונראה** דהתם מילתא אחריתי הוא ואינו ענין לנידון של עשיית מלאכה באוכלין. דהתם הנידון לאשוויי להאוכל גופא כלי, ובזה איכא סברא דדבר שהוא אוכל לא חל עליו תורת כלי, משא"כ בכל הנך אופנים דלעיל שרק עושה איזה שום תיקון באוכל, כגון מעבד צובע ומחתך, אבל אין כוונתו לאשוויי להאוכל גופא כלי, ולכן בזה פעמים ששייך עשיית מלאכה אף באוכלין. וכסברא זו כתב הקה"י (ס' מ'), יעוי"ש. וכן מבואר בחיי אדם (כלל ל"ו סעיף ג') גבי מלאכת מחתך, דכתב לחלק בין היכא שעושה מהאוכל גופא כלי, דאין בזה משום מתקן כלי ומחתך, לבין היכא שמשמש עם האוכל לתקן כלי אחר, כגון שיש נקב בכלי ונוטל חתיכת פת וחוטכו לפי מידת הנקב, דשייך בזה האוכל מחתך וגם תיקון כלי, כיון דלא בעינן שיחול על האוכל מצד עצמו שם כלי.

ראוי לאכילה. כבר הקשה כן הבא"ה"ל (ס' ש"ח) ד"ה והדחתן לשיטות אלו שיש מכה בפטיש באוכלין. ועיין בשביתת השבת קונטרס מעשה חושב (דיני מלאכה שאינה לקיום אות ג' בסופו) שתיקון, דרך היכא שנעשה שינוי באוכל כמו במבשל וכדו' חייב משום מכה בפטיש, משא"כ התם שלא נעשה שום שינוי באוכל, אלא שהתיר את הפקיע ופספס את הזירין.

**ובזה** מבואר היטב מה שהבאנו לעיל מהנשמט אדם והפמ"ג, דאף דס"ל שיש מכה בפטיש באוכלין כדעת הלבוש, מ"מ כתבו שזהו דוקא באופן שהאוכלין לא ראויים לאכילה כלל, אבל באופן שהיו ראויים לאכילה אפילו על ידי הדחק, אין חייב על תיקונם משום מכה בפטיש. דאע"ג דבעלמא גבי מטלטלין יש חיוב של מכה בפטיש על כל תוספת תיקון, גם אם הכלי ראוי לשימוש כבר קודם, כגון המסתת את האבן ומאן דשקיל אקופי מגלימי, כמבואר בגמרא (דף ע"ה), לגבי תיקון אוכלין שאני ובעינן תיקון גמור שלא היה ראוי לו קודם. כיון דאוכלין גריעי שכל עיקרם עומדים לכליו ואין חשיבות למלאכה שעושה בהם, אלא א"כ יש בחינה של יצירה מחודשת במלאכתו, וכו"ל.

**אלא** שיל"ע בזה מסוגיית הגמרא בביצה (דף ל"ג), דמבואר שאין משום תיקון





הרב און אברהם הכהן סקלי

## בענין כוס חמישי והלל הגדול

במאמר זה אביא בעז"ה דדעת רוב הראשונים שכוס חמישי בליל הסדר הוא רשות, ואם רוצה לשתותו אומר עליו הלל הגדול. ומרוב הטרדות ואפס הפנאי, לצערי לא הספקתי לעת עתה להקיף את כל הסוגיא עד מסקנא ברורה, ע"כ אציג לעת עתה רק את בירור נוסח הגמ' שהיה לפני רוב הראשונים, וכן בירור בדעת רב האי גאון המובא בטור וב"י בס"י תפא, וא"ה אשתדל לכתוב מאמר המשך למאמר זה, ביתר ביאור בדברי הראשונים, ובדין ברכת השיר.

### גירסת הגמ' ודעות הראשונים

**איתא** בגמ' פסחים (ק"ז): "משנה: מזגו לו כוס שלישי - מברך על מזונו. רביעי - גומר עליו את הלל, ואומר עליו ברכת השיר. בין הכוסות הללו, אם רוצה לשתות - ישתה. בין שלישי לרביעי לא ישתה".

**ושם** בגמ' (ק"ח): "תנו רבנן רביעי גומר עליו את ההלל, ואומר הלל הגדול, דברי רבי טרפון, ויש אומרים: ה' רועי לא אחסר".

**וכתב** רש"י שם "הכי גרסינן: רביעי גומר עליו את ההלל, ואומר עליו הלל הגדול". וכ"כ רשב"ם שם.

**וכוונתם**, לכדאיתא בתוס' שם (ד"ה רביעי), וז"ל "רביעי גרסינן ולא גרסינן חמישי, ולה"ר יוסף טוב עלם שכתב בסדרו<sup>א</sup> 'קימעא לשתות מים יכנס, אם חולה הוא או איסטניס<sup>ב</sup>, ואי בעי משתיא חמרא משום

אונס, לומר בחמישי הלל הגדול ישתנס'. תימה, כיון שאוסר לשתות, איך תיקנו כוס חמישי, הא ארבע כוסות תיקנו ולא חמישי", עכ"ל.

**ויש** עוד להתבונן בהבנת תוספות בדעת ר"י טוב עלם, ולכאורה נראה פשטות הדבר דהוה גריס ריט"ע בגמ' 'חמישי', ולא 'רביעי' [וכן נראה שהבין הרא"ש שם, סי' לג].

**ואכן**, המעיין יראה שגירסת רוב ככל רבותינו הראשונים מכל תפוצות ישראל, היתה 'כוס חמישי', ולא 'כוס רביעי', והגירסא שלפנינו בגמ' היא כנראה אחר הגהת רש"י ורשב"ם ובעלי התוס' [וע"כ שאף הם הכירו נוסח 'כוס חמישי', ולכן נזקקו להגהה זו].

**דכן** גירסת הרי"ף שם, וכן ר' חננאל [ולא כהגהה המוטעית של מדפיסי וילנא<sup>ג</sup>].

א. פיוט לשבת הגדול שחיבר ר"י טוב עלם, בו חרוז את הלכות פסח.

ב. ניקוד זה מוכח מהחרוזים.

ג. וכבר העיר בזה בס' אוצר הגאונים, חלק התשובות כאן [בהערה].

המצות], פסקי רבינו אישתרוק [נדפס בישורון י"ב, תשס"ג] ועוד.

וכן גורסים רבותינו האיטליינים - מדרש שכל טוב [פ' בא], ריבב"ן [בפי' על הרי"ף שם], רי"ד בפסקיו, שבה"ל [סי' ריח], תניא [סו"ס מח].

ומנגד, רק אצל רבותינו הצרפתים והאשכנזים נמצאה גירסת 'רביעי' - כאמור כן גירסת רש"י, רשב"ם ותוספות שם. וכ"כ האגודה שם (ע"פ, סי' צז).

וראב"ן בפסחים שם, הביא שמצא בסדר רב עמרם שהרוצה לשתות כוס חמישי יאמר עליו הלל הגדול, ומשמע לכאורה דלפניו בגמ' לא היתה גירסא זו. וכן נראה מפ' ר"ש מפלייזא המובא באור זרוע [סי' רנו], ע"ש.

וראב"ה (ח"ב סי' תקכה) כתב [והובא גם בהגה"מ שם] "ובסדר רב עמרם כתב אם רצה אדם לשתות כוס חמישי, שצמא או שיש שם זקן או חולה שצריך לשתות, לא יאמר הלל הגדול ונשמת כל חי על כוס רביעי, אלא כוס רביעי ישתה אחר גמר הלל מצרים וחתימתו, ועל כוס חמישי יאמר הלל הגדול וחותרם יהללך, שכך אמרו חכמים תניא חמישי אומר עליו הלל הגדול דברי רבי טרפון ויש אומרים ה' רועי לא אחסר וכו' וברוב הספרים רביעי אומר עליו הלל הגדול", עכ"ל. עכ"פ נראה מדבריו שעדיין בחלק מהספרים באשכנז הו' גרסי 'חמישי', ורק חל' מהספרים הוגהו עפ"י הגהת חכמי צרפת ל'רביעי'.

וז"ל הרמב"ם (הל' חו"מ פ"ח ה"י) "ויש לוי למזוג כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול והוא ל' מהודו לה' כי טוב עד על נהרות בבל, וכוס זה אינו חובה כמו ארבעה כוסות". [והרב המגיד והראב"ד לא העירו על גירסתו דבר, ואף המגדל עוז ציין בסתם לפ' ערבי פסחים כמקור הלכה זו].

וכן כתבו רבותינו גאוני בבל - רב סעדיה בסידורו, ורב עמרם בסידורו ושם בשם רב שר שלום ורב כהן צדק (וכ"ה באמת בשם רכ"צ בתשובות הגאונים שערי תשובה סי' רפו, וכן בהלכות גדולות ברלין). וכן נראה שהיא גירסת רב שרירא גאון, ורב האי גאון, כמו שיתבאר לקמן. וכן גרס רשב"ן בסידורו (פ"ט) בשם רב משה ורב סעדיה ורב האי גאונים. וראה עוד בפי' ר"י אלמדארי לרי"ף שם.

וכן גורסים רבותינו מפרובנס - דכן גרסי בעל העיטור (הל' חמצה ומרור), הרא"ש מלוניל בס' המנהגות, הראב"ד ובעל המאור על הרי"ף שם, הר"ר מנוח על הרמב"ם שם, ר' משולם בספר ההשלמה, ר"מ המעילי בס' המאורות, המאירי, ר' ירוחם [נ"ה רח"ד] ועוד.

וכן גורסים רבותינו הספרדים - רי"צ אבן גיא בלהכות פסח, הרמב"ן במלחמות שם, הרשב"א [תש' המיוחסות סי' רב], החינוך [מצ' כא], הר"ן שם, מהר"ם חלאוה, אוהל מועד [שער הפסח ד"ה נ"ח], הריטב"א [בהגדש"פ], ר"י אבן שועיב בדרשותיו [פ' צו שבת הגדול], רשב"ץ [במאמר חמץ ובהגדש"פ], מנורת המאור [פ"ב, הל' חג

ד. כל 'יש לוי' שברמב"ם, אינו כבלשונו שכן ראוי לו, אלא הכוונה שיכול לעשות כך אם ירצה. ראה לדוגמא - הל' תפלה פ"ג ה"ד, ה"ז. פ"ב ה"ח, ה"ד ועוד.

## מנורה בענין כוס חמישי והלל הגדול בדרום קעא

חיצונה כוס חמישי מתקנת רבנן הוא, מיהו לא חובה אלא רשות, ומשום הכי לא אדכרי אלא ארבע כוסות, ומנהג דעלמא כרבי טרפון לומר עליו הלל הגדול".

**ועוד** שם [סי' צ] "ואם ירצה לשתות כוס חמישי אומר עליו הלל הגדול הודו לה' עד על נהרות בבל, וחותם בנשמת כל חי וישתבח והוא ברכת השיר".

**ועוד** שם [ח"ב סי' מו] "ואם יש שם חולה שצריך לשתות חוזר ומוזג כוס חמישי, ואומר עליו הלל הגדול".

**ומאידך** גיסא איתא התם [ח"ב סי' מז] "פעם אחת שכח רבי ולא אכל מצת אפיקומן לאחר סעודתו קודם ברכת המזון ולאחר שברך הוזכר, ולא רצה לחזור ולאכול הימנה, לפי שהיה מיצריך לברך אחריה ברכת המזון ולשתות מכוס של ברכה וכו' ואפילו לאחר כוס רביעי של הלל לא רצה לאכול מצה ולברך ברכת המזון, מפני שהם לא תקנו אלא ארבע כוסות בלבד. אבל כוס חמישי לא תקנו".

**וצע"ג** בכל זה. ואף אם נאמר שהמובא לעיל בתחילה מספר האורה אינו מרש"י, כי אם תוספות מראשונים אחרים [כמצוי בספרים אלון], מ"מ הרי כמה מרבתינו הראשונים כתבו בהדיא דלרש"י חולה מותר לשתות כוס חמישי וכו', ואי לא הוה גריס כן בגמ', מנ"ל הא, וצ"ע.

**באמור**, גירסת רוב ככל רבתינו הראשונים בגמ', מכל תפוצות ישראל - 'חמישי', וגירסת 'רביעי' כפי הנראה היא הגהת רש"י ורשב"ם ובעלי התוספות, והתקבלה בדורות שאח"כ בצרפת ואשכנז [וכאמור, נראה דאף בצרפת הקדומה, בזמן ר"י טוב עלם, קודם רבינו רש"י אור העולם, היתה הגירסא חמישי].

**אמנם** הרוקח [סי' רפג] הביא דיש נוהגים למוזג כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול, ע"ש.

**וכתב** הרא"ש שם (סי' לג) "ת"ר כוס חמישי אומרים עליו הלל הגדול דברי רבי טרפון, וי"א ה' רועי לא אחסר, ורשב"ם גורס רביעי אומרים עליו הלל הגדול דכוס חמישי מאן דכר שמיה, ואם בא לומר כוס חמישי רשות, ואם ירצה יעשה כוס חמישי, הכי הוה ליה למימר - הרוצה לעשות כוס חמישי אומר עליו הלל הגדול. אבל לפי גירסת הספרים משמע דלר' טרפון וי"א כוס חמישי הוה ליה חובה ונהגו העולם לעשות רשות". ומשמע לכאורה דהגירסא לפני הרא"ש היתה 'חמישי' [אלא אי נימא ד'הספרים' כונתו לספרי הרי"ף, והוא דוחק].

**וראה** עוד בפ' 'דעת זקנים' [פ' בא], ו'הדר זקנים' [פ' וארא], מרבתינו בעלי התוס', שסמכו כוס חמישי על לשון 'והבאתי' [וכן נמצא בהשג' הראב"ד על בעה"מ, באבודרהם, ובעוד איזה ראשונים].

**אכן**, יש להתפלא, דבסמ"ג (מ"ע מ') כתב בשם רש"י שחולה יכול לשתות כוס חמישית ואומר עליו הלל הגדול, וכ"ה בסידור רש"י (סי' שפט), ובאיסור והיתר לרש"י (סי' לב). וצ"ע, דאי לאו דגריס רש"י בגמ' 'חמישי אומר עליו הלל הגדול', מנ"ל חידוש זה לחולה מותר, וא"ת דסברא הוא דהתירו לחולה, עכ"פ מנ"ל דיאמר עליו הלל הגדול.

**וגדולה** מזו מצאתי בספר האורה מבית מדרשו של רש"י [ח"א סי' פט], וז"ל "תנו רבנן חמישי (!) גומרין עליו את ההלל, דברי רבי טרפון וכו' ואף על גב דבכל דוכתא לא אשכחן דתקינו רבנן אלא ד' כוסות, מכל מקום כיון ששנינו בזה המשנה

שלום - כוס ה' רשות, אם רוצה לשתות ישתה ואומר עליו הלל הגדול וחזור ואומר עליו יהללוך, וכן סידר רב כהן צדק ורבינו משה, וכ"כ רב עמרם שחזור ואומר עליו יהללוך, יראה מדעתם מי שירצה לעשותו חותם ביהללוך אחר ההלל, ואומר עליו הלל הגדול ונשמת, וחותם ביהללוך, וכיון דאיכא פלוגתא דרבוותא טוב למעט בברכות, ומי שרוצה לעשותו לא יחתום אחר ההלל ויאמר עליו ההלל הגדול ונשמת ויחתום וכ"כ הרי"ף גיאת".

**ופי' הבי'** את כוונת הטור בדעת רב האי - דמאחר וכתב רב האי שלא נוהגים בכוס חמישי, ש"מ דלא הוה גריס כן בגמ'. אלא דקשה דא"כ מאי האי דכתב דמנהגם כרס"ג מנהג יפה הוא, וע"ז תי' הבי' "היינו מפני שרוב הספרים גורסים בבריייתא כוס חמישי וכגירסת הרי"ף והרמב"ם, אי נמי אפילו אם היה גורס רבינו האי גם כן כוס חמישי היה סובר דלרשות קתני ולא למצוה". וסיים מרן בדעת הטור "כי היכי דלרשב"ם אין לעשותו כלל, ה"נ לרבינו האי לדעת רבינו, ומשמע שהוא מפרש כפירוש הראשון שפירשתי בדברי רבינו האי דאילו לפירוש השני לרבינו האי רשות הוי והיכי קאמר על דברי רשב"ם וכן יראה מדברי רבינו האי".

**ובלומר** דנראה דס"ל למרן דבין רב האי ובין רשב"ם ס"ל דאין לעשות כוס חמישי כלל, ונראה דבצירוף שלשאר הראשונים הוי רשות, פסק מרן בש"ע שם

**ואכן,** בדיקה בכתבי היד של התלמוד שבפרויקט 'הכי גרסינן' של פרידברג, העלתה בדומה למסקנות הנ"ל - דבשני כת"י ספרדים<sup>ה</sup>, שני כת"י תימנים<sup>ו</sup>, אחד איטלקי<sup>ז</sup>, וקטע גניזה אחד<sup>ח</sup> הנוסח 'חמישי'. ומנגד, רק בשני כת"י אשכנזים<sup>ט</sup>, ואחד פרובנסלי<sup>י</sup> הנוסח 'רביעי'. וכאמור, קשה לומר שגירסת רוב [או כל] העולם מוטעית.

### דברי הטור והב"י בשם רב האי גאון, ופסק השו"ע

**כתב הטור** (סי' תפא) "כוס חמישי לא הוזכר לגירסת רשב"ם, ואין לעשותו, ולכך פירש שאומר הלל הגדול על כוס ד'. וכן יראה מדברי רבינו האי שנשאל לפניו אשכחן לרב סעדיה שאומר מי שרוצה לשתות כוס ה' יאמר עליו הלל הגדול ויניח יהללוך ויאמר לאחריו, אבל עכשיו באו תלמידים ואמרו שעל כל כוס וכוס צריך ברכה לאחריו כמו לפניו, ואומר יהללוך אחר ההלל, וחותמין מלך מהולל בתשבחות, ושותה כוס ה' ואומרים עליו הלל הגדול וחותמין בנשמת כל חי עד הבוחר בשירי, והשיב, דברי רב סעדיה כן הוא ומנהג שלכם יפה הוא, ואנו לא נהגינן בכוס ה' כל עיקר, והני ת"ח דמברכי אחר הלל ואחר הלל הגדול, דרב סעדיה ודילכון עדיפא מדילהון דלא אמרו רבנן ב' ברכות ע"כ. והעולם נהגו בו לעשותו רשות, וכ"כ רב יוסף טוב עלם שאם הוא תאב לשתות יעשה כוס ה', וכ"כ רב שר

ה. מינכן 6, ביהמ"ל 1608.

ו. קולומביה 294, אנלאו 271.

ז. וטיקן 109 ב'.

ח. CUL: T-S NS 329.559.

ט. מינכן 95, וטיקן 134.

י. אוק' 366.

## מנורה בענין כוס חמישי והלל הגדול בדרום קעג

מתשובת רב האי, כדי להוכיח מדבריו שמותר לשתות אחר ד' כוסות כפי שירצה, וכתב שם הרמב"ן במלחמות "אמר הכותב בכאן לא שמע בעל המאור ז"ל דברי הראשונים ולא ראה הלכות הרב ר' יצחק בן גיאת ז"ל ולא מצא רב מארי גאון גם מן התשובה שכתב לרבינו האי גאון לא קרא ממנה אלא מקצתה כדי שלא יהיה לו תרעומות אלא על דברי רבינו אבל הצריכנו להעתיק דברי ראשונים שכולן פירשו דארבעה כוסות חובה כוס חמישי רשות אם רצה לשתות יקרא ואם לאו לא ישתה", עכ"ל, ומוכח מדבריו דס"ל אף בדעת רב האי בתשובה הנ"ל דשרי למשתי כוס חמישי.

ובן מצינו בסידור רשב"ן (פ"ט) וז"ל "ויש שמאחרין ברכת יהללוך עד ששותים כוס חמישי, ואומרים עליו הלל הגדול, היינו הודו לה' כי טוב כל"ה וכו' אחר כך אומרים ברכת יהללוך, ואחר כך שותים אותו, והורו כך רב משה ורב סעדיה ורב האי גאונים ז"ל".

ומלבד זה, מצאתי בספר מעשה רוקח [לר"א בעל הרוקח] בהל' פסח, שהעתיק תשובת רב שרירא גאון [אביו של רב האי גאון, ושניהם היו גאוני סורא<sup>2</sup>], והובאה תשובה זו בס' אוצר הגאונים (סי' שנד), שהשיב לחכמי קירואן על טעם תקנת ד'

(סע"א) "אחר ארבע כוסות אינו רשאי לשתות יין, אלא מים" - שנראה מדבריו דאין לעשות כלל כוס חמישי, אף לא ע"ד רשות.

אכן לכאורה הדברים צ"ע, דמכמה מקורות אחרים נראה בהדיא דאף רב האי גאון הוה גריס בגמ' 'כוס חמישי', כגירסת רוב הראשונים, וכדלהלן:

בהל' רי"צ אבן גיאת הביא תשובת רב האי הנ"ל במילואה, וז"ל שם בהמשך התשובה "ובתלמוד לא מפרש מאן דניחא ליה ושקיל כוס ואומר עליו הלל הגדול מאי מברך בתריה", עכ"ל, ומדבריו משמע בהדיא דאמנם בגמ' מפורש דמאן דניחא ליה שרי ליה למשקל כוס חמישי וומר עליו הלל הגדול, אלא דלא אתפרש התם אי מברך בתריה.

ועוד כתב שם בהמשך התשובה בענין שתיה אחר סיום הסדר "ועל ענין משתא בתרי" כוס חמישי, לא אשכח בגמרא, ואסיר ודאי מיכל קאמרין אין מפטירין אחר מזה וכוון דבריכנא ברכת המזון לית למיכל מדעם אבל משתא מנהגא ירושת בנים מאבות מן יומי קמאי דלא שתינו מדעם בתר ברכת השיר", עכ"ל, ומדבריו שוב משמע בהדיא שכוס חמישי איתא בגמ' להדיא דמותר לשתותו, אלא שלא נתפרש האם מותר לשתות אחריו.

ועוד מצאנו לבעל המאור שהעתיק מקצת

יא. בהלכ' רי"צ"ג הנדפס ליתא 'בתר', ולפ"ז משמע כביכול מדבריו שענין שתית כוס חמישי גופיה לא התפרש בגמ'. אמנם בהג' יצחק ירנן על הל' רי"צ"ג שם, הוסיף שם תיבה זו מסברא, ובאמת בכתה"י [שיצא ממנו החיבור לאור!] נמצא 'בתר', אלא שהמו"ל לא ראה בעצמו כה"י, ורק הוציאו לאור מהעתקה של חכם אחד מתוך כתב היד כמבואר זה שם בהקדמתו [אמנם, משום מה גם בעל המאור העתיק בלא 'בתר' (ולא התפנית לבדוק כעת במהד' מדויקת), אך מאידך גיסא גם מהר"מ חלאווה העתיק בתוספת 'בתר' כדלקמן, כך שיש לנו ב' מקורות - רי"צ"ג ומהרמ"ח, מול מקור אחד - בעה"מ (שטרם בדקתי מהימנותו מספקים מוגהים)].

יב. ע"ש באוצר הגאונים סי' שנד הע' ז', ואין דבריהם מוכרחים.

כוסות, וסיים "מכאן, ד' כוסות חובה, חמישי רשות, אם רוצה לשתות ישתה, ויאמר הלל הגדול ושתה".  
אלא סתם לא נהגו בזה מכיון שהוא רשות, וכהסבר השני שכתב מרן בב"י. ואכן, לפ"ז צ"ע בכוונת הטור.

**א"כ** נוכחנו כעת דרוב המקורות בדעת רב האי מראים דס"ל דכוס חמישי רשות, וכן הוה גריס בגמ', ומה שלא נהג לעשות כוס חמישי, צ"ל דאינו מפני דס"ל דאסור, **ומסתברא** דאי הוו כל הנך מקורות קמי מרן הב"י, היה מכריע בדעת רב האי גאון דכוס חמישי רשות, וכדרך השניה שכתב בב"י.



הרב אליעזר פלקובין

## חיוב מזווה בפתח שאין לו היכר ציר

בש"ך שחושש לשיטת הי"א (הרמב"ם) לענין ברכה.

ויש לעיין מה הדין כשיש פתח כנ"ל, אבל אין שום דלת [לשיטות המחייבים בלי דלת] או דלת בלי צירים, איך יודעים באיזו צד לקבוע המזווה.

ועי' בשאלת יעב"ץ (ח"א סי' ע) שדן בזה, בתחילה מבאר שגם כשאין ציר או אם הציר בנוי בדיוק באמצע הפתח והדלת מסתובב לשני הצדדים בשווה, מכ"מ יש עוד סימנים להכיר איזה צד הוי הכניסה ("הפנים"). א. אם יש משקוף שבולט בצד אחד ושם הדלת נוקש הוי פנימי. ב. אם בחדר אחד אפשר לנעול את הדלת מבפנים ולא בשני, ג"כ נחשב פנימי. ובסוף התשובה משמע כשליכא שום דרך להכיר יש לקבוע ב' מזוזות\* (ולא לברך). רק לא ברור אם כתב כך דרך פסק או עצה. (ע"ש שנגרר תחילה לעוד נושא בהל' מזווה ובסוף רק חוזר במשפט אחד וכותב "... וכן יש לנהוג בספק הכיר ציר"!).

ובשו"ת הנמצא בסוף ספר מנחת פתים (של הגאון ר' מאיר אריק זצ"ל) סי' כג, דן גם הגאון המחבר בנידון זה, ומסקנתו שיכול לקבוע מזווה אחת באיזה צד שירצה,

מבואר בגמ' מנחות (לג.) דפתח בין בי גברי לבי נשי [בין בית האנשים לבית הנשים] הולכים אחר היכר ציר כדי לידע באיזו צד לקבוע המזווה.

דההלכה הוא שצריך מזווה בימין הכניסה, ודין זה הוא לעיכוב, ובדרך כלל יודעים איזו צד הוא ימין, דכל שנכנס מבחוץ לבפנים, או מחדר "לחדר פנימי יותר" הימין הוא ימין הכניסה ולא ימין היציאה.

רק בציור שיש ב' חדרים שלכל אחד יש כניסה נפרדת מלחוץ ובניהם יש פתח, וא"כ לא ברור איך לדעת איזו חדר הוא החדר שיוצאים ממנו ואיזו הוא החדר שנכנסים אליו, דהלא לפעמים כך ולפעמים כך, חז"ל פסקו שיש להביט איפה נמצא ציר הדלת, הציר הוא בצד הכניסה ובימין של צד זו קובעים המזווה.

נקודה נוספת בהל' מזווה הוא ששיטת הרמב"ם הוא שפתח בלי דלת פטור ממזווה, אבל כל הראשונים חולקים על זה, וסוברים שיש חיוב מזווה בפתח גם כשאין דלת.

והשו"ע (רפו, טו) פסק סתם שיש חיוב מזווה גם בלי דלת, וי"א שרק אחר שקובע דלת חייב במזווה, וע"ש

א. ע"ש שכותב על עצמו שהיה לו כמה ספיקות בבית שלו, ובתחילה קבע מזווה בצד מסויים ואח"כ ציוה לשם מזווה גם בצד השני! וכמדומני שהפוסקים מתרחקים מעצה זו, עי' אורחות רבינו (הוצאה חדשה עמ' רלו כרך ד) מהגר"ק בשם החזו"א "שאלין עושים שתי מזוזות", ועיין בספר מנחת פתים יו"ד (רפט, ג) שיש בזה חשש בל תוסיף אע"פ שמזווה השמאלית הוא לאו מקום מצוה! וכן בשו"ת מנחת אליעזר (ח"ב סי' מ) "אכן לא שמענו מעולם מהגדולים אנשי שם רבותינו לעשות שתי מזוזות גם במקום ספיקות".

לחדר א', בזה הפתח פטור ממזווה.

**ויסוד** שיטתו הוא שהדין שמזווה נקבעת בימין הכניסה הוא לא עוד פרט בתנאי קיום המצוה, כלומר החדר שהוא ד' על ד' ומיועד לשימוש דוירין ויש לו פתח גבוה י' טפחים על רוחב ד' חייב במזווה, וזהו המחייב, רק יש פרט שמקום המזווה הוא מימין הכניסה, ובכשיש לנו ספק איזה צד הוא ימין הכניסה יש לנו ספק איך לקיים מצוה מדאורייתא המוטלת עלינו, אלא חידש הגאון ר' מ. פ. שאין חיוב במזווה בלתי שיהיה ברור או ע"י היכר ציר או צורת השימוש וכדומה, ובלי זה אין כאן פתח המתחייבת במזווה. ועי' בדבריו שם שבנה שיטתו בעיקר על דיוקים בשו"ת בין הרמב"ם לחכמי לונל על שיטת הרמב"ם שפתח בלי דלת פטור ממזווה, והשגת הראב"ד שם.

**ועוד** שמוסיף שאין אפי' חוב לקבוע דלת עם היכר ציר ברור, דכיון שעכשיו לא רובץ על הבעלים חיוב, אין לחייבו לבנות באופן מסויים כדי לגרום חיוב מזווה.

**לסכם** בקיצור: בררנו ג' שיטות מה חייב לעשות אחד שיש לו דלת בין שני חדרים, שלפי ההלכה היכר ציר מברר באיזה צד להניח המזווה, וכאן אין דלת לפתח או דלת בלי היכר ציר.

**א.** שיטת היעב"ץ שראוי לקבוע ב' מזוזות.

ובזה יוצא ידי חובתו בתורת ודאי! והביא שכן פסק הגאון ר' שלמה קלוגר. והוא מביא שתי הוכחות שאפי' אם יש סיבה לחייב הפתח בשני מזוזות זאת אומרת שבכל חדר הוי "כניסה", ולשתי המזוזות הפתח יש עליהם שם של ימין הכניסה, מכ"מ התורה רק ציותה לקבוע חד מזווה על אחד ממזוזות הפתח, ובזה פוטר כל חיוב מזווה בפתח זה, ולומד שיש באמת דרשה בספרי פרשת ואתחנן שמחדש דין הנ"ל!

**ובן** בשו"ת מנחת אליעזר (ח"ב סי' מ) פסק דבכה"ג אפשר לקבוע מזווה באיזה צד שירצה<sup>2</sup>, וגם הוא הביא מהגאון מהרש"ק, שחידש שאין "עיקוב בימין הכניסה רק פסול בשמאל הכניסה" וכיון שכל צד יש ימין הכניסה יקבע בכל צד שירצה.

**אולם** יש שיטה שלישית בסוגיא הזו, לגאון ר' משה פיינשטיין בשו"ת אגרות משה יו"ד (ח"א סי' קעה) שהאריך לחדש שפתח כזה פטור לגמרי ממזווה. רק לפני שאבאר שיטתו אפתח במה שמסיים בו האג"מ שיש ציור שכן הוא מסכים לחייב, אם בין שני החדרים אלו שמדברים עליהן, רוב הכניסה ברור לנו שהוא לכיון מסוים. לדוגמא הוא מחדר א' לחדר ב' ולא להיפך, אם כן קובעים המזווה לצד ימין לחדר ב', אבל אם אפילו לאחד מבני הבית הוי להיפך שאצלם תמיד נכנסים בהרחוב שני ונכנס מחדר ב'.

ב. רק המעיין שם בפנים יראה שדוחה ראיותיו של המנחת פתים, שטוען איך אפשר לומר שיש דרשה לפטור דלת כזה מב' מזוזות, וכי איכא ספק כלפי שמיא, הספק הוא רק לנו איזה הוי ימין הכניסה, אבל לי נראה שטעה קצת בהבנת דברי המ"פ, שהוא דיבר כשיש סיבה ודאית לחייב מזווה לכל צד שאפשר לקרוא כל צד ימין הכניסה ולא קביעות ב' מזוזות מדין ספק, וכמעט בהדיא מתייחס לזה בסוף דבריו שבציור היעב"ץ שהוא רק ספק מחלוקת הפוסקים לא שייך דרשה שהוא הביא.

ג. הגאון המחבר לא הדגיש הפרט הזה ממש בתשובה שלו שצריך להיות ההפך לאחד מבני הדירה, אבל כן נראה לומר בפשטות! ע"ש מאיפה מוכיח דינו שתשמיש שונה של אדם אחד יש לו משקל שוה לתשמיש שאר האנשים.



ב. שיטת ר' מאיר אריק, המהרש"ק, והמנחת אליעזר שדי במזווה אחת באיזה צד שירצה.

ג. שיטת האג"מ שפטור פתח כזה ממזווה אלא אם כן רוב הכניסה לכל בני הבית הוא לכיון אחד! [והמעייין בדבריו שם יראה שגם לא מספיק להחליט לקבוע דלת בעתיד כדי שיהיה כבר נקבע בדעתו איזה צד יהיה ימין כניסה ודאי, אלא כל זמן שלא מוכח מילתא מהמבנה הקיים כמו שהוא עכשיו אין עדיין חיוב מזווה!].

וּבִאֲמַת בשו"ת מנחת פתים הנ"ל, רמז לזה שכתב וכן משמע קצת ירושלמי סוף מגילה. נראה לי דר"ל שמבואר כן שכשיש ספק איזה צד של פתח גדול הוא העיקר ביד הבעלים להחליט איזה צד להניח המזווה, והמזווה הזאת פוטרת "שני החיובים" כשיטתו של המ"פ.

אולם יש עוד פרט שיש ליישב בסיום סוגיא זו, דיש טוענים שיש ירושלמי מפורש על נידון זה גופא, בסוף מסכת מגילה "ר' זעירא בשם שמואל צריך שיהא "שמע" שלה רואה את הפתח. [פ' שלפי מ"ד זה לעיכוב שתחילת הפרשה של מזווה יהיה לצד הפתח ר' ירמיה בשם ר' זעירא כיני מתניתא] הלא זה נסתר מברייטא ציר שיש לו שני פתחים נותן על איזה מהן שירצה האין "שמע" שלה רואה את הפתח.

וּבִקְרֵבן העדה מסביר... שהציר קבוע באמצע ובה שני פתחים אחד לצד חוץ ואחד לצד פנים. ומספקא לן איזו היא דרך ימין הכניסה נותן על איזה צד שירצה, דמה שנקרא לזה כניסה היא לזה שכנגדה יציאה. עכ"ל.

וּמִשְׁמַע כשיש "פתח" גדול שיש כיון אחד או צד אחד להיכנס וצד אחד ליציאה וציר באמצע הפתח דבו זו הדלתות של ב' הפתחים. ולכל צד יש להסתפק אם

ד. ולכאור' גם לפי הדרך הראשונה לפרש הירושלמי לא מוכח נגד חידוש של האג"מ, דאפשר שבציור של הקרבן עדה שיש שני ימין הכניסה ודאית לכל צד של הדלת, רק הירושלמי קבע שמזווה אחת בכל צד שיהי של הציר פוטר שניהם, ואין ספק מהו ימין הכניסה כמו שפירש הקה"ע. [ובאמת כן נ' שפירש הגר"ק גם לפי הציור של הק"ע].

אע"פ שכתבתי ישוב נכון לירושלמי גם לשיטת האג"מ באמת היה קצת תמוה שלא התייחס לזה הגאון המחבר, אבל אח"כ מצאתי התייחסות מפורשת של הר' מ. פ. זצ"ל לזה בספר "מסורת משה" [ליקוט מיומנו של הרב הגאון ר' מרדכי טנדלר שליט"א נכדו של הרב פיינשטיין, שרשם ויכוחים, ומשא ומתן, ותשובות שר' משה

ד. ולכאור' גם לפי הדרך הראשונה לפרש הירושלמי לא מוכח נגד חידוש של האג"מ, דאפשר שבציור של הקרבן עדה שיש שני ימין הכניסה ודאית לכל צד של הדלת, רק הירושלמי קבע שמזווה אחת בכל צד שיהי של הציר פוטר שניהם, ואין ספק מהו ימין הכניסה כמו שפירש הקה"ע. [ובאמת כן נ' שפירש הגר"ק גם לפי הציור של הק"ע].

זצ"ל פסק דרך הטלפון לו ולהרבה רבנים  
אחרים] (כרך א' עמ' שמ - שמא) מביא  
שבאמת העירו להרב מ. פ. על הפסק שלו  
בתשובה מירושלמי הנ"ל, ובתחילה ענה  
שהוא צריך להתיישב בדבר, אבל מסקנתו  
היתה שמשנה לא זזה ממקומה, ועדיין מורה

לפטור פתח כנ"ל, וזאת אע"פ שפשטות  
הירושלמי כפי פי' הקרבן ע. ופני משה,  
משמע דלא כשיטתו, ירושלמי שלא הובא  
בראשונים בסוגיא לא תופסים אותו עיקר  
להלכה, נגד מה שיוציא מן הבבלי  
והראשונים שלנו!



הרב שמעון פרידמן

## בהלכות לחם משנה

אמר הכותב כעת אדבר בדברי הלכה, בענין רם ונישא, ה"ה לחם משנה, וזכר למן אשר שנים שנים ילקטוהו, והכינו את אשר יביאו, פה אבאר ההלכות הרבות, ופרטי הדינים והשיטות, גם אבאר הדינים המיוחדים, אשר בפסח הבא עלינו לטובה נוהגים, וזה החלי בעזרת צורי אלי חי גואליא.

הנה חייב אדם לבצוע על ב' ככרות בשבת<sup>א</sup>. כתוב שני העומר לאחד, ע"כ דזהו לחדש דין והיא מצוה מן התורה, כמש"כ ויהי ביום השישי לקטו לחם משנה שני העומר ויש חולקים<sup>ב</sup>. ויש אומרים דהוי אסמכתא<sup>ג</sup>. ולא כמבואר בש"ס (שבת דף קיז:) וז"ל: אמר ר' אבא בשבת חייב אדם לבצוע על שתי ככרות דכתיב לאחד, ומדוע כתיב לחם משנה והא כבר

א. 76 תודה עצומה להרב הגאון מזכה הרבים און אברהם הכהן סקלי שליט"א על המיום המיוחד, שמביא הרבה אחדות בין בני הקהילה.

ב. 76 כמבואר בש"ס (שבת דף קיז:) וז"ל: אמר ר' אבא בשבת חייב אדם לבצוע על שתי ככרות דכתיב לחם משנה. אמר ר' אשי חזינא ליה לרב כהנא דנקט תרתי ובצע חדא אמר לקטו כתיב. רבי זירא הוה בצע אכולה שירותא.

וכן מבואר בש"ס (ברכות דף טל:) וז"ל: א"ר אבא ובשבת חייב אדם לבצוע על שתי ככרות מ"ט לחם משנה כתיב. א"ר אשי חזינא ליה לרב כהנא דנקיט תרתי ובצע חדא. ר' זירא הוה בצע אכולא שירותא.

ג. 76 כן כתב הט"ז (סימן תרע"ב סק"ב) וכ"כ הרב חת"ס (או"ח סימן מו) וכ"כ בשולחן הטהור לאדמו"ר מקאמאנא (סימן קסז זר זהב סק"א) וכ"כ הרב ערוך השולחן (סימן תרע"ב ס"א). וע"ע בשדי חמד (כללים מערכת ל כלל לז) ובחזון עובדיה (שבת ח"ב עמוד קפ).

וכן מבואר בזוהר (רע"מ פר' פנחס דף רמד:) וז"ל: אלא שית מדאורייתא משום לחם משנה וכו'. עיין שם. ועיין זוהר (רע"מ פר' אמור דף צח.) וז"ל: תרין נהמי בשבת מזונא דחד תרין דעילא ותתא ועל דא כתיב שני העומר לאחד כו'. ע"כ.

ד. 76 כן כתב הרב פמ"ג על הט"ז (הנ"ל) וכ"כ הרב מג"א (סימן רנד סק"ג) וכ"כ בשע"צ (סימן רע"א סק"א) וכ"כ בשו"ת מנחת יעקב (סימן יב). וכן הוכיח בשו"ת מהרי"ל (סימן צד) מהמרדכי, והאבודרהם (בהקדמה) הביאו אליה רבה (סימן עדר סק"ב) והרמב"ן (שבת קיז:) בשם ר"ת שכתבו שנשים חייבות בג' סעודות ובלחם משנה משום שהיו באותו הנס, ומכאן שלדעתם ג' סעודות ולחם משנה הם מדרבנן, כי בדאורייתא לא שייך טעם של היו באותו הנס, וכמש"כ התוספות בפסחים (דף קח: ד"ה היו) ובמגילה (דף ד. ד"ה שאף). וכן משמע מהמשנ"ב (סימן עדר סק"א) שהביא הטעם שנשים חייבות בלחם משנה משום שאף הם היו באותו הנס של המן, ומשמע דהוי מדרבנן דבדאורייתא לא שייך האי טעמא משום שאף הם היו באותו הנס.

ה. 76 כן כתב בשו"ע הרב (סימן רע"א בקונטרס אחרון סק"ב) וכ"כ המשנ"ב (סימן עדר סק"א) דלחם משנה הוא זכר למן כמש"כ לקטו לחם משנה, ועיין לעיל.

ו. 76 כ"כ הראב"ה (שבת סימן קצט) שטעם לחם משנה הוא כנגד זכור ושמור. ונראה להוסיף שזהו שצריך להחזיק ב' הככרות ביחד, ועל פי האר"י ז"ל צריך להחזיק הככרות זו בצד זו שיראה כלחם אחד עם שתי פנים, וזהו מטעם שזכור ושמור בדיבור אחר נאמרו.

שמדליקין ב' נרות בשבת<sup>1</sup>. ואין חשש בב' כיכרות משום זוגות, דשומר מצוה לא ידע דבר רע<sup>2</sup>.

ויכוון במצוות לחם משנה לכפר על מכירת יוסף, כי הגלות שאנו בו הוא על חטא זה, וזה נרמז בפסוק ואני נתתי לך שכ'ם אחד על אחיך, שכ'ם ר"ת ש'בת או ש'תי כ'כרות מ'כפרין, שמכרו את יוסף בעד

שתי כיכרות כסף<sup>3</sup>. ויש אומרים שרק בני בבל היו נוהגים לבצוע על לחם משנה ולא בני א"י כי בני א"י לא רצו לערב את הלחם של ערב שבת אם הלחם של שבת, דהא המן היה יורד שנים אחד ליום שישי ואחד לשבת<sup>4</sup>. וגם ביו"ט חייב לבצוע על ב' ככרות<sup>5</sup>. שהרי גם ביו"ט לא היה יורד המן כמו בשבת

ז. 76 כמש"כ בטור (סימן רסג ס"א) וכ"כ הכל בו (סימן כד) וכ"פ מרן בשו"ע (שם).  
ח. 76 כמבואר בזוהר (רע"מ פר' עקב דף ערב:) וז"ל: תנינא לתקנא שתי ככרות בשבת. עוד שם (דף רעג.) וז"ל: תנינא למבצע על שני ככרות בשבת דאינון רמזין בתרי לוחי אורייתא דאתייהבו וכו' דאתייהבו בשבת זוגות דביומא תליתאה נחתו דביה תרי זמני טוב ובשבת אתייהבת תרין נוקבין לתרין טבין. ואף על גב דאוקמוה דשדים ממונין על זוגות כמה דאוקמוה שני ביצים שני אגוזים? הלכה למשה מסיני שלוחי מצוה אינן נזוקין. ע"כ. וכ"כ ביפה ללב (ח"ה סק"א).

ט. כ"כ מוהר"ח פלאגי ברוח חיים (שם סק"א).  
י. כן כתב הראב"ן (פסחים ד"ה בחלוקת) וראבי"ה (ח"ב פסחים סימן תקכה) וכ"ה בהלכות פסוקות מן הגאונים (סימן קלו) בשם רב שר שלום גאון, ובתשובות הגאונים (שערי תשובה סימן רכב) בשם רב שרירא גאון, ובספר המנהיג (הל' שבת סימן כא) ובאוצר חילוף המנהגים (סימן כא) שרק בני בבל היו נוהגים לבצוע על לחם משנה ולא בני א"י, כי בני א"י לא רצו לערב את הלחם של ערב שבת אם הלחם של שבת, דהא המן היה יורש שנים אחד לערב שבת ואחד לשבת.

ודעת בני בבל נראה לי הקטן בס"ד לומר ע"פ מש"כ בשו"ת דברי יציב (סימן קכח) שמביא יש מפרשים שהעומר של שבת היה נכפל והיו אוכלים בכל סעודה ב' לחמים וזהו לחם משנה, ולפי"ז בלחם משנה אין עירוב לחם של ערב שבת, דבשבת גופא היו אוכלים ב' לחמים. ואמנם בני א"י סברו דלחם משנה היינו שבים השישי המן היה כפול אחד ליום שישי ואחד לשבת בלבד, וכ"כ בספר האלף לך שלמה (סימן קיד). ובלחם שלמה על הראב"ן (אות פג) ביאר הדברים באופן אחר, ולפי"ז גם בני א"י סברו שצריך לחם משנה עיין עליו. ועיין בשו"ת שם משמעון פולק (או"ח סימן יד).

יא. כן פסק הרמב"ם (פ"ל מהל' שבת ה"ט) שדין ג' סעודות ובציעה על ב' כיכרות הוא גם כן בימים טובים. וכ"פ בהדיא בהל' ברכות (פ"ל ה"ד) וז"ל: בשבת ובימים טובים חייב לבצוע על שתי כיכרות. עכ"ל. וכ"פ בסדר רע"ג (ח"ב סימן יט) וכ"פ הרי"ף (פסחים דף כה:) וכ"פ הרא"ש (שם פ"י ריש סימן ל) וכ"פ בשלטי הגיבורים על המרדכי (שבת פרק כל כתבי אמצע אות א) וכ"כ בתוספות (פסחים דף קטז. ד"ה מה). וכן מוכח מהגהת רמ"א (סימן עדר ס"א) שכתב וז"ל: אבל ביום השבת או בלילי יום טוב בוצע על העליונה. וכן הוא בשו"ת הגאונים (שערי תשובה סימן קפו וסימן רכב וסימן רפז) וחמדה גנוזה (סימן נו) וספר העיתים (סימן קנז) ומחזור ויטרי (סימן קיא והל' פסח סימן נה וסימן ס) וסידור רש"י (סימן תצב) וספר הפרדס (סימן פז וסימן צא) ואבודרהם (סדר ההגדה ד"ה הסדר השני) ובהלכות פסוקות מן הגאונים (סימן קנד) ובשבלי הלקט (סימן רלח) וכ"כ הרבינו חננאל (ברכות דף טל: ופסחים דף קטו:) וברשב"ם (פסחים דף קטז. ד"ה אף) ובספר האורה (סימן סט וסימן צ) ובספר האשכול (ח"א הל' נט"ו וסעודה סימן יז) וכ"כ הראב"ן (סוף פסחים) והרוקח (סימן רפג וסימן שכט) והעיטור (הל' מצה ומרור דף קלד:) והמנהיג (הל' שבת סימן כא והל' פסח סימן פב) והרא"ש (פסחים פ"י סימן ל) והמאירי (ברכות דף טל: שבת קיז: פסחים קטו:) והרשב"א (ברכות דף טל:) והריטב"א (שבת קיז:) והמכתם (פסחים קטו:) והמרדכי (פסחים סימן תריא ד"ה ומסלקין) והגהות מיימוני (פ"ח מהל' חמץ ומצה בנוסח ההגדה אות ז) ורבינו מנוח (פ"ז

והיה יורד בערב יו"ט כפלים<sup>יב</sup>. ויש חולקים הסוברים שאין ענין לחם משנה בימים טובים, כי אז היה יורד המן<sup>יג</sup>.

מלבד המצה השלישית הפרוסה בשביל הענין של לחם עוני<sup>יד</sup>.

**ובפסח** שיש ענין לחם עוני י"א שיפרוס על מצה אחת פרוסה ואחת שלימה<sup>יז</sup>. וי"א דאם פסח חל בשבת יש לבצוע על ב' מצות שלימות<sup>יח</sup>. וי"א שבפסח שחל בחול ל"צ כלל לחם משנה<sup>יט</sup>. וההלכה שאף בליל פסח בעינן ב' מצות שלימות ללחם משנה

**גם** הנשים חייבות בלחם משנה, משום שאף הם היו באותו הנס של המן<sup>יז</sup>. ועוד שבכל דיני שבת שוות הנשים לאנשים<sup>יט</sup>. ויש חולקים ואומרים שהמנהג שאין הנשים חייבות בלחם משנה<sup>כ</sup>. ואף ביום טוב נשים חייבות בלחם משנה<sup>כא</sup>. ויש חולקים ואומרים שביו"ט אין הנשים חייבות בלחם משנה<sup>כב</sup>.

מהל' ברכות ה"ד) ור"א ב"ר חיים בספר הפרדס (שער עשירי פ"ו אות יא) ובספר הנייר (דיני סעודה עמוד כו) ובספר השלחן (הל' סעודה שער ב) והכל בו (סימן כד וסימן נח) ובספר צידה לדרך (מאמר א פ"ג אות כו) וכן הביא המגיד משנה (פ"ל מהל' שבת ה"ט) בשם הרי"ף בשם הגאונים. וכן הביא בכסף משנה (פ"ז מהל' ברכות ה"ד).

**יב.** כן כתב הרי"ף (הג"ל) וכ"כ מרן בב"י (שם ד"ה גרסינן) וכ"כ אדונינו הגר"א בביאורו (שם סק"ח) וכ"כ הרב משנ"ב (שם סק"י) ועיין עוד בדברי התוספות (ביצה דף ב: ד"ה והיה).

**יג.** כן הביא בתוספות (פסחים דף קטז. ד"ה מה) וע"ע בתוספות (עירובין דף לח: ד"ה ואין) שיש בזה מדרשים חלוקים.

**יד.** כן הביא הראב"ה (ח"ב סימן תקכה).

**טו.** כן הביא הראב"ה (שם).

**טז.** כ"כ בספר האשכול (ח"א הל' נט"י וסעודה עמוד מ) בשם ההלכות גדולות.

**יז.** כן הסיק הראב"ה (שם) שאין חילוק. וכ"פ מרן בשו"ע (סימן תעה ס"א).

**יח.** כמש"כ רבינו תם בספר הישר (חלק השו"ת סימן ע' אות ד) וכ"כ המרדכי (שבת פט"ו סימן שצז, ובמגילה סימן תשפ) בשם רבינו תם. וכ"כ הרמב"ן (שבת דף קיז:) והמנהיג (הל' שבת סימן נד) ובשו"ת מהר"ם מרוטנבורק (סימן תגע) והר"ן בהלכות (שבת פט"ז דף מד.) ונמוק"י (שם) והאגודה (שבת פט"ז סימן קמא) וכ"כ האבודרהם (בהל' ג' סעודות, ובדיני ברכת המצות ומשפטיהן) וכ"כ המאירי (כתובות דף סג סוע"ב) וכ"כ הריטב"א (שבת דף קיז:) וכ"כ בשבולי הלקט (סו"ס צג) וכ"פ בספר אהל מועד (שער השבת דרך א נתיב ב) וכ"פ בבאר היטב (סימן עדר סק"א) וכ"פ במשנ"ב (סק"א). וכ"כ אחרונים רבים, העולת שבת (סק"א) כנסת הגדולה (בהגהת הטור כאן) אליה רבה (סק"ב) פמ"ג (משב"ז סק"א) שו"ע הרב (ס"ב) חסד לאלפים (סק"א) בא"ח (ש"ב פר' וירא אות טו) ערוך השולחן (ס"ד) יד יוסף (סק"א) כה"ח סופר (סק"ג). **יט.** כן כתב הר"ן (שבת דף מד. ד"ה וכתב) וכ"כ הנמוק"י (שבת דף קיז:) והמאירי (שבת דף קיח.) וכן הביא במחזיק ברכה (סימן רצא סק"ח בד"ה ותבט).

**כ.** עיין שו"ת האלף לך שלמה (סימן קיד) שכתב שהמנהג שאין נשים נוהגות בלחם משנה משום דהוי מצוות עשה שהזמן גרמא עיין שם.

**כא.** כ"כ המנהיג (הל' שבת סימן מה). וכתב בשו"ת שאילת שמואל (סימן יא) שלפי הטעם שנשים חייבות משום שאף הם היו באותו הנס של המן אף נשים יהיו חייבות. וכ"כ בספר פתחי תשובה (סימן קפח וסימן תקכט) וע"ע בכלי חמדה (פר' ויקהל אות א בד"ה ואין) ובשו"ת לחם שערים (סימן ט) ובשדי חמד (אסיפת דינים מערכת יום טוב סימן ב אות ו).

**כב.** בשו"ת הגרע"א (קמא סימן א בהשמטות) כתב דזה תלוי בטעמים, לפי הטעם שנשים חייבות כי לכל עניני שבת איש ואשה שוים א"כ ביו"ט יהיו פטורים, לאלו הסוברים שנשים פטורות ביו"ט ממצות עשה שהזמן גרמא.

כמו ב' כיכרות שלימות<sup>כז</sup>. גם צנימים חשיב שלם<sup>כח</sup>. וכשהכיכר שלם לא צריך שיראה שלם, וא"כ מה שמצוי בחלות שמחמת שנדבקו והופרדו נראה שם כאילו מעט חסר לית לן בה כיון שבעצם היא שלימה<sup>כט</sup>. וכן אם נשבר הכיכר של הלחם משנה יוכל להחזירו לתנור ולאפות המקום ההוא כדי שלא יתראה כפרוס<sup>ל</sup>. ואם נחסר הכיכר בפחות מחלק מ"ח שהוא שיעור הפרשת חלה עדיין חשיב שלם<sup>לא</sup>. ויש אומרים דדוקא

וצריך שב' הכיכרות יהיו שלימות, והוא מעיקר הדין דלחם משנה<sup>לב</sup>. ויש חולקים ואומרים שהוא רק למצוה ואינו לעיבובא כלל<sup>לד</sup>. לכן אם אין לו ב' כיכרות שלימות יקח ללחם משנה ב' פרוסות<sup>לה</sup>. וי"א שאם הפרוסה נעשית במקום אחר זה אינו נחשב כחסר וחשיב כמו שלם, לכן טוב שיקח אחר את הלחם ויפרסוהו שלא בפני הבוצע ואזי יוצא ידי"ח לחם משנה באופן היותר טוב<sup>לו</sup>. וי"א דכיכר ומחצה שפיר חשיב

כג. כ"כ התוספות (ברכות דף טל: ד"ה והלכתא) וכ"כ הרי"ף (פסחים דף כה: ) וכ"כ הרא"ש (שם פ"י סימן ל) ואדוננו הגר"א בביאורו (שם סק"ב) כתב שכן מוכח מהש"ס (ברכות דף טל: ) שבענין לחם משנה צריך ב' כיכרות שלימות עיין עליו. וכן משמע בשו"ת חתם סופר (סימן מו) שדין ב' ככרות שלמים הוא מדאורייתא. כד. כ"כ בשו"ת מקום שמואל (סימן מה). וכ"כ בערוך השלחן (ס"ה) שדין שלם הוא רק מדרך כבוד. וכ"כ בשו"ת דברי יציב (סימן קכו).

כה. כ"כ בחזון עובדיה (שבת ח"ב עמוד קפג, קפז) שמי שאין לו לחם שלם יוכל לבצוע על שתי פרוסות לקיים לחם משנה, וכן אם אחד מן המסובים נתאחר ובא לאחר בציעת המוציא נותנים לו שתי חתיכות פרוסות ללחם משנה, דהא דבעינן שלימות אינו אלא למצוה ולא לעיבובא דהא לא מצאנו לאחד מן הפוסקים שהזכיר דין שלימות דוקא. ואף הרמ"א לא הזכיר מזה כלום בדרכי משה ורק בשו"ע הוסיף להגיה תיבת שלימות ואינו אלא למצוה. ועיין בשדי חמד (כללים מערכת ל כלל כז) ובילקוט יוסף (עמוד תשסח). וכ"כ בערוך השלחן (ס"ה) דשפיר דמי לעשות לחם משנה על ב' פרוסות אם אין לו ב' לחמים, רק שלכתחילה אין לעשות כן כי מדרך כבוד בשלם. וכתב הגרש"ז אירבאך בפניני המאור (מאור השבת ח"ד מכתב מג) שאם אין לו אלא לחם אחד שלם לסעודה שלישית עדיף שיחתכנו לב' ויקיים מצוות לחם משנה, אבל שיעשה כן זמן רב קודם הסעודה.

כו. כן כתב בשו"ת משיב דבר (ח"א סימן כא) שאם הלחם בא מעיקרא פרוס שפיר מקרי לחם. וכתב בשו"ת מנחת יצחק (ח"י סימן כד) שלפי דברי הרב משיב דבר אם יש לו כיכר אחד - יקח אחד ויפרסוהו לשתיים שלא בפניו ויקיים מצות לחם משנה.

כז. כ"כ במנחת יעקב בסולת למנחה (תשובה יב) שכיון שמצות לחם משנה אינה אלא מדרבנן, א"כ נראה שגם כשיש לו כיכר ומחצה שתי כיכרות מקרי, כמו שאמרו כיוצ"ב בברכות (דף ג: ) דאשמורה ומחצה נמי אשמורה קרי ליה. ויש סיוע לדבריו מדברי מהר"י צדק בשו"ת הגאונים (שערי תשובה סימן רפז). ומשמע דעכ"פ דין לחם משנה צריך שלם רק שגם כיכר ומחצה חשיב לב' ככרות שלימות. וע"ע בחזון עובדיה (שבת ח"ב עמוד קפז) ובשו"ת דבר יהושע (ח"א סימן יח) ושו"ת להורות נתן (ח"א סימן יד).

כח. כ"כ בחזון עובדיה (שבת ח"ב עמוד קפז) שמי שאין לו ב' כיכרות שלימות, כי אם כיכר לחם וצנימים נראה שיוכל לצאת ידי"ח לחם משנה בצנימים שאף אם נאמר שאין יוצאים ידי"ח לחם משנה בפרוסות, שאני צנימים שאחר שחתכו את הפרוסות מן הלחם מחזירים אותם לתנור או לטוסטר ונאפות שם פעם שניה ובאופן כזה שפיר חשיב לחם שלם הראוי ללחם משנה.

כט. כ"כ ר' שריה דבילצקי בקובץ אור תורה (אדר תשלז סימן קח).  
ל. ה"ל בהנ"ל דאף דקי"ל דאין אפיה אחר אפיה מהני כיון דסגי לן רק שיראה שלם.  
לא. כן כתב בשערי תשובה (סימן עדר סק"א) שכן הוא לפי דעת הרא"ש (עירובין פ"ז סימן יב) כמש"כ בשו"ת חכם צבי (סימן סב וסימן סג).

בעיני הבריות חשיב כשלם<sup>ל</sup>. וכל שאין החיסרון ניכר ולמראית עין נראה כשלם שפיר דמיל<sup>י</sup>.

**ויזהר** מאוד האדם לברך על הלחם המוציא לחם מן הארץ<sup>ל</sup>. ויכוין בברכה זו על

אם הוצרך להפריש חלה אך בלא<sup>ה</sup> חשיב חסר<sup>ל</sup>. ויש אומרים שבכל אופן לא חשיב שלם<sup>ל</sup>. ואם בכיכר יש חלק שנשרף ונחרך מעט ועומד להחתך יש אומרים דלא אמרינן כל העומד להחתך כחתוך דמי וחשיב כשלם<sup>ל</sup>. ויש חולקים<sup>ל</sup>. וכל שנחשב שלם

**לב.** כן כתב בקרבן נתנאל (עירובין פ"ז סימן יב אות ג) שאם ניטל לשם חלה לא הוי חיסרון ושלא לשם חלה הוי חיסרון אף שהוא כשיעור חלה בלבד. וכ"כ בשו"ת שבסוף ספר מנחת יעקב (סימן יב) שאם הוצרך לחתוך חתיכה קטנה להפרשת חלה או לקלף חתיכה מחמת איסור וכדו' גם כן שפיר דמי כיון שזה חתיכה קטנה ומצד ההכרח, ולא מחמת שהמצוה בזויה עליו עושה אותה הפרוסה. והביא שם שיש חולקים.

**לג.** כן דעת הר"י ז"ל (עירובין דף פא. בתוספות ד"ה כדי) שאפילו חיסרון מועט לא מקרי כבר שלם. ובשו"ת הר הכרמל (סימן ב) הסכים לדברי החולקים המחמירים שבכל אופן לא חשיב שלם.

**לד.** הרב שער אפרים (סימן א) האריך בזה והסיק דלא אמרינן כחתוך דמי ואפילו ביותר מאצבע ויוצאין בו. ובחכם צבי (סימן סב) נראה שמסכים לדעת זקינו השער אפרים. וכן הסיק באליה רבה (סק"ב) ובשו"ת מקום שמואל (סימן מד, ועיין שם בסו"ס ג). ובשו"ת בית דוד (או"ח סימן פ) ובתוספת שבת (סימן עדר סק"ב) ובמחצית השקל (שם סק"א) ובשו"ת מתת ידו (סימן טו) ובשו"ת נחלת בנימין (סימן סב אות ד). ובמשנ"ב (סק"ב) הביא גם כן ש"א שאומרים שיוצאין בזה לענין לחם משנה.

**לה.** כן דעת הערוך השולחן (סימן עדר סק"א) לדחות דברי השער אפרים. וכן פסק בשו"ת בנין עולם (או"ח סימן ט) ועיין במגן גיבורים (אלף המגן סק"ג) שכתב לחלק בין נשרף מעט לנשרף הרבה. וע"ע בשו"ת שאילת משה (או"ח סימן נג) ובכ"ח סופר (סק"ה) ובשו"ת באר משה (ח"ו סימן עו). ועיין עוד בחלקת מחוקק (סק"א) ובבית שמואל (סק"ב).

**לו.** כן דעת הגרש"ז אורבאך (בשמירת שבת כהלכתה פנ"ה הערה כד).

**לז.** כן כתבו החלקת יעקב (ח"א סימן צז) ודבר יהושע (ח"א סימן יז).

**לח.** כן הוא מסקנת התלמוד (מס' ברכות דף לח: ) וכ"פ בטור (סימן קסז ב) וכ"פ מרן בשו"ע (שם). ואף שצריך לברך הברכה כלשון לשעבר ואם אומר "מוציא" כו"ע מודו דלשעבר משמע, ואם אומר "המוציא" פליגי בזה אי משמע לשעבר, בכל זאת מסיק הש"ס לברך המוציא כי המוציא משמע ג"כ לעתיד והכי שפיר טפי, ועוד ענינים נוספים יש בזה ע"פ סוד וכדלהלן.

**וכן** איתא בזוהר (מדרש רות דף קה.) וז"ל: שביעית, לברך ברכת המוציא ולדקדק בה"א וכו'. ובכולן נותן הקב"ה כל העשבים וכל יבולי הארץ ביד ממונים, פרט לאלו שבעת המינים לחם של מאכל בני האדם. ומשום כך צריך לדקדק בה"א של המוציא, שהרי הלחם נמסר בידו ולא ביד הממונים, והוא שמוציא אותו ולא אחר, ולכן המוציא ולא מוציא. ע"כ.

**וכן** איתא עוד בזוהר (פר' תרומה דף קסח.) וז"ל: אלא ודאי כך הוא, בראשונה כשישב אדם על שלחנו לאכול מברך על הלחם המוציא. מה הטעם המוציא ולא מוציא וכו'? אלא, כל הדברים שהם מסוד העולם העליון הנסתר מסתתרת ה' משם - להראות שהרי מעולם גנוז ונסתר הוא. וכל הדברים שהם מהעולם התחתון שנתגלה יותר כתוב בה', שכתוב 'המוציא במספר צבאם' 'הקורא למי הים' כולם הם מסוד העולם התחתון. ואם נכתב בשם הוא כמו הא-ל הגדול. וכאן שהוא בדרך נסתר מסוד העולם התחתון הוא. כיון שמברך אדם שכינה באה לפניו. ע"כ.

**וכן** איתא עוד בזוהר (פר' עקב דף ערב:) וז"ל: פתח ואמר, והיה באכלכם מלחם הארץ תרימו תרומה לה' - במה נתרמת שכינה שהיא ה' של המוציא שבארו עליה בעלי המשנה כל הבוצע צריך לדקדק בה"א? אלא ודאי הרי פרשוה רבותינו של המשנה, מוץ ותבן פטורים מן המעשר, וכשהיא במוץ ותבן היא בבית האסורים ואין לה רשות להרים למ' לעשות עמה מ"ה וזוהי תרומה. תורה שהיא חמישה חמשי תורה שבה ויהי משה בהר ארבעים יום וגו'. ובמוץ ותבן של חטה - עליה בארו רבותינו אילן שאכל אדם הראשון ממנו חטה

שבפת"ד. וי"א שהכוונה למקום ששם התחיל להאפות"ה. ולכן יש להזהר לחתוך מצד העליון ומצד התחתון כדי לצאת כל השיטות בענין"י.

ובן יעשה כשאינן לו פת שלם אלא רק פרוסה"י. ואמנם בפרוסה אין להקפיד לפרוס דווקא למעלה במקום ששלם, והעיקר בפרוסה להקפיד לפרוס מהחלק העליון

הרמז שלעתי"ל תוציא הארץ לחם מוכן"ט. ויזהר להדגיש אות ה' של המוציא שישמע שיש עוד ה' במילו הה', כך: ההמוציא"י. ויזהר בזה מאוד כי בה' דהמוציא יש רמז לתיקון השלם שיבוא בב"א"מ. וסודו גבוה ונישא ורם מאוד"ב.

וכשבוצע את הפת יבצע מהמקום שנאפה ביותר"ג. והוא המקום הקשה

היה, קרב ח"ט שהוא מוץ ותבן שהם כנגד ערלה ופריעה פטור מן המעשר, ואין רשות לאות י' לחבר באות ה' שהם איש ואשה. ולכן כל הבוצע צריך לדקדק בה (באות ה') וצריך לבצוע מהמקום שבישולו יפה משום שבישול הוא גמר הפרי וזה ו' ע"כ.

ובן איתא בתיקוני זוהר (דף לא.) וז"ל: אבל בעוה"ב החטה היא נקיה - היא ולבושה, והיא עשרים ושתים האותיות של התורה, ומשום זה, בהמוציא בעל הבית צריך לדקדק בה' שהיא תהיה נקיה בלי פסולת. ע"כ. ל"כ רבינו בחיי בשלחן של ארבע (ש"א אות יג) וז"ל: ודע, כי מילת המוציא כוללת לשעבר ולהבא וכו'. וירמזו לאותו זמן שדרשו רז"ל (מס' כתובות דף ק"א:) עתידה א"י שתוציא גלוקסאות וכלי מילת וכו' ואנו רומזים בברכת המוציא הזמן העתיד שיהיו מזונותינו בלא עמל ויגיעה ותוציא הארץ לחם ממש - כלחם הזה שאנו אוכלים ומברכין עליו. וכך היה העולם נוהג בזמן אדם הראשון לולא שנתקלה האדמה בחטאו וכו'. ולעתיד בהתכפר החטא ישוב העולם להוייתו. עכ"ל.

וכתב הב"ח (שם סק"ד) דלכן יברך המוציא בלשון שמשמע גם לעתיד לרמז הנ"ל, ומברכותיו של אדם ניכר שהוא תלמיד חכם - שאף שלכאורה עדיף לברך "מוציא", ובכ"ז הוא מברך "המוציא" בשביל להרויח ב' ענינים, גם לשון לשעבר כפשוטו, וגם למשמעות מדרשו לעתי"ל כנ"ל - מזה רואים שהוא ת"ח. עכ"ד.

מ. מהרח"ו בשער המצוות (פר' עקב) ובטעמי המצוות (פר' עקב).

מא. כ"כ בטור (שם ע"פ הב"ח (הנ"ל) דמה שהדגיש הטור לכוון בברכה זו אף שצריך לכוון בכל הברכות, הוא משום דבעצם עדיף לברך "מוציא" וכל מה שמברכים "המוציא" הוא לרמז הנ"ל, לכן צריך להקפיד לכוון כוונה זו כי מחמת זה נשתנה נוסח הברכה.

מב. כ"כ רבינו מהרח"ו (הנ"ל), ותו"ד בקיצור נמרץ, שצריך לומר דוקא המוציא, וגם צריך לדקדק בה' דהמוציא - כאילו יש בתוך מילויה ה' אחרת שהיא המלכות. ובה' ראשונה תכוין שהיא כנגד בינה, ובה' שניה של המילוי כנגד המלכות והוא להשפיע מבינה למלכות, עיין שם עומק סודו.

מג. כמובא בש"ס (מס' סנהדרין דף קב:) וכן מבואר בזוהר (פר' משפטים דף קכא.) וז"ל: ומשום כך, תקנו המוציא ממקום שבישולו יפה, להוציא פת שרוף, אלא ממקום שהוא מוטעם וכו'. ע"כ. וכ"כ בזוהר (פר' עקב דף ע"ב ע"ב) וז"ל: וצריך לבצוע מהמקום שבישולו יפה משום שבישול הוא גמר הפרי וזה ו' ע"כ. וכן פסק מרן בשו"ע (סימן קס"א) וכן הוא בטור (שם) וברמב"ם (פ"ז מהל' ברכות ה"ג). וזהו ע"פ לישנא האחרונה בפירש"י (שם) וכן פירש הרי"ף (מס' ברכות דף לד:) והרא"ש (ברכות פ"ז אות טז) והמאירי (סנהדרין שם).

מד. כמבואר במס' דרך ארץ רבה (פ"ו מ"ה ע"פ גירסת נחל"י שם) וז"ל: לא יפרוס אדם את המוציא במקום הרך אלא במקום הקשה. ע"כ.

מה. כמבואר בפירש"י בל"ק (שם) והכריע רש"י שהוא הפירוש היותר נכון. וכ"כ הרוקח (סימן שכט) והגהות מיימוני (פ"ז מהל' ברכות ה"ג) בשם סמ"ג (עשין כז).

מו. כמש"כ בהגהות מיימוני (שם) וכן הוא הכרעת הפוסקים, הרמ"א על השלחן (שם) ובדרכי משה (סק"א) והב"ח (סק"א) ומרן בב"י (סק"א) ובעל התניא בשו"ע הרב (ס"ב) ובחיי אדם (כלל מב אות יא) ובט"ז (סק"ב) ובמג"א (סק"ב) ובעטרת זקנים (ד"ה ובפת).

מז. כמש"כ הרב כה"ח סופר (סימן קס"ה, ובסימן קסח סקט"ז).



והחתונ<sup>מח</sup>. וי"א דאף בפרוסה יחתוך בחלק שנאפה יפה דהיינו למעלה - שהוא ג"כ המקום המוכרח בפת שלם<sup>מט</sup>.

גם יש לחתוך מעט קודם הברכה כדי שלא יהיה הפסק גדול בין הבציעה לברכה בשביל לבצוע הפרוסה, ויבצע באופן שכשיאחזו בפרוסה תעלה הפת עימו<sup>ני</sup>. וי"א שגם בשבת יש לנהוג כן<sup>ני</sup>. וי"א שבשבת לא יחתוך קודם הברכה, וכן סוברים האשכנזים

ובשביל שידע האדם היכן הוא המקום שנאפה היטב בשביל לבצוע הימנו, לכך המדקדקים רגילים לרשום בסכין קודם הברכה, שלא יהיה הפסק גדול בין הברכה לבציעה עד שימצאו את המקום

מח. כמש"כ הפמ"ג (א"א סק"ב) וכ"כ במשנ"ב (סק"ג).  
מט. כמש"כ בשו"ע הרב (ס"ב).

נ. כ"כ המג"א (סימן עדר סק"א) דהמדקדקים רגילים לרשום בסכין קודם הברכה. וכ"כ הב"ח (סימן קסו ס"ב) בשם מהרש"ל. וכן הביא בעטרת זקנים (סק"ג) ובנחלת צבי (עטרת צבי סק"ג) ובאליה רבה (סק"ב). וביאר במחצית השקל דמה שצריך רשימה הניכרת זה בשביל לסמן המקום שנאפה היטב ובשביל שלא יהיה הפסק בין הברכה לבציעה עד שימצא המקום שנאפה היטב לכך מסמן קודם הברכה. וכתב בקצות השלחן (סימן פב בדי השולחן סק"ז) בשם הצמח צדק שאם אינו מוצא הרשימה, אזי אין צריך לחפשה, אלא כיון שנתן בדעתו איזה מקום נאפה יפה וחותר קרוב לאותו מקום די בזה. ובתורת חיים ביאר (סנהדרין דף קב: ד"ה אמר ליה) לפי שמכל דבר צריך להפריש הראשית לה' כמו שמפרישים ביכורים ותרומה מהתבואה, וכך בכיכר שמברך לשם ה' צריך להפריש חלק לה', וכשם שבתרומה צריך שיהיו שיירי ניכרים, כך בברכה אין לברך על כל הכיכר, אלא צריך שירשום מעט מהכיכר שעליו הוא מברך והשאר הוא שיירי.

נא. הוא הרב נודע ביהודא בצל"ח (ברכות דף טל:) שיצא חוצץ, וכתב שטוב שלא לרשום בסכין כלל עיין שם טעמו. ובתהילה לידו (סימן עדר סק"א) כתב שאפשר שזהו דעת שו"ע הרב שהשמיט דין זה. וכ"כ בספר ישועות יעקב (סימן קסו סק"א) שאין לרשום בסכין. וכ"פ בסידור בית מנוחה (אות יח) וכן מחמיר בכה"ח סופר (סימן קסו סק"ח, וסימן עדר סק"א).

נב. כמו שהביא באורחות חיים בשם הרב מגדל שן (סימן עג) שהשיב על דברי הצל"ח, וכתב שמנהגן של ישראל תורה הוא ואין לשנות. וכ"כ המגן גיבורים (אלף המגן סק"ד). וע"ע בשו"ת בית אבי (ח"ד סימן פא) ובשו"ת מנחת דוד (ח"ב סימן נט אות כה) ובשו"ת שרגא המאיר (ח"ג סימן טו).

נג. כ"כ הרא"ש (ברכות פ"ו סימן יט) והגהות מימוני (פ"ז מהל' ברכות אות ו) בשם המהר"ם, וכ"כ תלמידי רבינו יונה (ברכות דף כז:) וכ"כ התוספות (ברכות דף טל: ד"ה והלכתא) וכ"כ בתוספת רבינו יהודא שירליאון (ברכות דף טל.) בשם רבו, וכ"כ בספר האשכול (ח"א סימן יז עמוד לח) ובסמ"ג (עשין כז) והמרדכי (ברכות סימן קכח) ורבינו ירוחם (נתיב טז חלק ה) ותוס' רבינו פרץ (שם) ונמוק"י (שם) ואירחות חיים (הל' סעודה סימן יא) ובצידה לדרך (מאמר ראשון כלל ג פרק כו). וכן פסק מרן (ברייתא סימן קסו) וז"ל: ויחתוך פרוסת הבציעה, וצריך לחתוך מעט שאם יאחזו בפרוסה יעלה שאר הכיכר עימו, שאם לא כן חשוב כפרוסה, וינחינה מחוברת לפת ויתחיל לברך, ואחר שסיים הברכה יפרידנה כדי שתכלה הברכה בעוד שהפת שלם. עכ"ל. וביאר שם במשנ"ב (סק"ד) דמדינא מברך ואח"כ פורס הכיכר כדי שתהיה כל הברכה על פת שלימה שהוא דרך כבוד לברכה, אך כדי שלא יהיה שיהיו רב בין הברכה לאכילה ויראה כהפסקה, כתבו הפוסקים דטוב לכתחילה שיחתוך בכיכר מעט קודם שמתחיל הברכה, ושיעור החיתוך יהיה מעט היינו שאם יאחזו בפרוסה יעלה שאר הכיכר עימו (ולא להיפך שיחזיק הכיכר והפרוסה תעלה עימו), ויברך, ואח"כ גומר להפריד הפרוסה מן הפת. עכ"ד.

נד. כן כתב בשו"ת מהר"ם מרונטבורק (דפוס לבוב סימן תלב) ובספר תשב"ץ לתלמיד מהר"ם (סימן יח) שמהר"ם היה חותך הפת אף בשבת, אלא שהיה נוהג לחתוך באופן שאם יחזיק בקטן יעלה עימו הגדול, ואי לאו הכי הוי כפרוס ואינו יכול לבצוע עליו בשבת.

משנה: קודם יבצע מהתחונה<sup>נב</sup>. ויש אומרים דדוקא בליל שבת יבצע מהתחונה, אבל ביום שבת או לילי יו"ט - יבצע מהעליונה, וטעמו על פי קבלה<sup>נח</sup>. ויש אומרים שתמיד יבצע מהעליונה<sup>נט</sup>. ודרך האמת ע"פ הקבלה

ההולכים לאורו של רבינו הרמ"א<sup>נא</sup>. ואף שבשו"ע לא הזכיר דין זה, בכל זאת אף אחינו הספרדים צריכין לנהוג כהרמ"א כי כבר הזכיר מרן דין זה בבית יוסף<sup>נב</sup>. ובעת תדע מהו סדר הבציעה של הלחם

נח. כן פסק הרמ"א (שם) שבשבת לא יחתוך בכיכר עד אחר הברכה כדי שיהיו הככירות שלימות. והוא מדברי התוס' (ברכות דף טל: ד"ה והלכתא) והמרדכי (סימן קכח) וכן הביא בדרכי משה (סק"ב) שכן אנו נוהגים. ומ"מ כתב המרדכי שאם שכח וחתך כמו בחול אינו מזיק. וכתב במשנ"ב (סק"י) שהטעם דבשבת ויום טוב לא יחתוך קודם הברכה מפני שצריך לברך על לחם משנה וחיישינן שמא יחתוך כ"כ בעומק שכשיאחז בפרוסה לא יעלה הפת עימו והוי כפרוס ואנן לחם משנה בעינן, ועל כן טוב שלא יחתוך כלל, ואף דעי"ז יצטרך ע"י החתיכה לשהות קצת בין הברכה לאכילה לא חשיב הפסק כיון שהוא צורך אכילה, אלא דבחול מחמירין לעשות על צד היותר טוב. עוד כתב שם (בסקי"א) שמ"מ אם חתך לא מזיק כיון שכל שאוחז בפרוסה ושאר הכיכר עולה עימו הוי כשלם.

ובמג"א (סק"ה) כתב לדייק מדברי המרדכי שאם לא נפלה החתיכה לגמרי הוי לחם משנה. אמנם באגודה (חולין סימן קנ) כתב בשם מהר"ם שאם הפרוסה אינה עולה עימו לא הוי לחם משנה. וכן משמע בשלטי הגיבורים על המרדכי (ברכות פ"ו אות ט) וכן מוכח מהשו"ע לקמן (סימן קסח ס"ב) ובלשון הרמ"א כאן דבעינן חתך בשבת כמו בחול, ואם חתך יותר מידי מקרי פרוסה ואינו לחם משנה, עיין שם במג"א. ובמחצית השקל (סק"ה) דחה ראיית המגן אברהם מלקמן סימן קסח, וכן נראה מדברי הפמ"ג (א"א סק"ה). אמנם במשנ"ב (סקי"א) הסכים לדעת המג"א דבעינן שתהא הפרוסה עולה עימו ובלא"ה ל"ה לחם משנה.

נו. בבית יוסף (שם) הביא דברי התוספות והמרדכי הנ"ל, שבשבת אין לחתוך כלל.

נז. כ"כ הכל בו (סימן כד) בשם יש שנוהגין. וכ"כ מרן בב"י (סימן עדר סק"א) שכן נכון ע"פ הקבלה. וכ"פ בשו"ע (שם) וכ"כ בשל"ה (מס' שבת פרק תורה אור אות לב) בשם הרב תולעת יעקב. וכ"כ מרן הגר"ע יוסף בהליכות עולם (ח"ג עמוד פה) שמנהגו לבצוע מן התחונה עיין עליו.

והנה כתב הט"ז (שם סק"א) שבשביל שלא יהיה עובר על המצוות יקרב אליו התחונה יותר מהעליונה. ובתורת שבת (סק"ב) כתב שאין דין אין מעבירין על המצוות כשמקיים המצוה רק באחת מהם. ועוד שכיון שיש לו סיבה לבצוע דווקא על התחונה אין בזה איסור. וע"ע בשו"ת ארץ צבי (סימן עד) מש"כ לתרץ בזה.

ובמג"א (שם סק"א) כתב דבתחילה יניח למעלה בשעת אמירת ויכולו, ובשעת המוציא יקח העליונה ויניחה למטה. וכן הסיק בכה"ח סופר (שם סק"ב) דע"פ הקבלה של רבינו האריז"ל צריך לבצוע מהעליון [והכוונה לכיכר הימני, כיון שע"פ קבלת האריז"ל אין מניחים ב' הככרות זו על גבי זו אלא זו בצד זו. א"נ י"ל שכוונתו לבצוע מהככרות העליונות ולא התחתונות כדלהלן]. ואנו אין לנו אלא קבלת האריז"ל שקיבלה מאליהו ז"ל. וכן הכריע הרב משנ"ב (שם סק"ד).

נח. כ"כ בדרכי משה (שם סק"א) וכ"ה בהגהת רמ"א (שם). וביאר הלבוש (שם ס"א) דמה שביום השבת וכן ביום טוב אף בלילה בוצע על העליונה שלא כמו בלילי שבת, היינו כיון שהתחונה היא המנהגת ומפרנסת בליל שבת, ודוקא בליל שבת יש בו זה הסוד, אבל ביום השבת או ביום טוב ואפילו בלילה אין בו זה הסוד. וע"ע בעולת שבת (שם סק"א) ובשל"ה (מס' שבת תורה אור אות לב) ובשו"ת הרדב"ז (ח"ג סימן תקפב) ובמגן דוד להרדב"ז (אות מ) ובשו"ת עולת יצחק (רצאבי ח"ב ריש סימן קכב) מש"כ בזה.

נט. כמש"כ הכל בו (סימן כד) וכ"כ בהגהות מיימוני (פ"ח מהל' חמץ ומצה על נוסח ההגדה אות ז) וכן הכריע בב"ח (שם סק"א) ועיין בט"ז (שם סק"א) מש"כ בזה. והרב כה"ח סופר (שם סק"ב) כתב שעפ"י הקבלה צריך לבצוע העליונה בין בסעודת היום בין בסעודת הלילה. ואמנם הגר"ע אבורביע בספר נתיבי עם (עמוד קנ) כתב שהמעין היטב בדברי מרן האריז"ל החי יראה שאין שום הוכחה לבצוע על כיכר העליון ושפיר לבצוע על הכיכר התחתונה כמנהג העולם. ועיין בחזון עובדיה (שבת ח"ב עמוד קע) שפסק דנהרא נהרא

הכברות אך קודם יבצע מהתחתונה<sup>סז</sup>. ויש אומרים שיש לבצוע ב' הכברות דווקא בסעודת הבוקר<sup>סח</sup>. ויש אומרים שינהג כן בב' סעודות ראשונות<sup>סט</sup>. ויש אומרים שיש לנהוג כן בכל הג' סעודות. וכן ראוי לנהוג, כיון שלפי קבלת אדונינו הגר"א כן הוא לפי הזהר<sup>ס</sup>. ועכ"פ לכו"ע אף בסעודה ג' צריך

להחזיק ב' הכברות זו ליד זו ולא זו על גב זו<sup>ס</sup>.

**ולפי שיטות אלו מבואר שלא צריך לבצוע על ב' הכברות<sup>סא</sup>.**

**ויש אומרים שיבצע את ב' הכברות כאחד<sup>סב</sup>.**  
יש אומרים דאמנם נכון לבצוע ב'

ופשטיה. וע"ע בפתח הדביר (סק"ג) ובילקוט יוסף (עמוד תשנ"ה והלאה) ובספר שיבת ציון (ח"א עמוד רנז).  
**ס.** כמש"כ מהרח"ו בשער הכוונות (ח"ב עמוד פד) שכשמברך המוציא תגביה ב' הלחמים העליונים שבאמצע - דבוקים זה בצד זה באופן שפני הלחם הימני לצד ימין ופני הלחם השמאלי לצד שמאל ויהיה נראה כאילו יש לחם אחד אם ב' פנים, וב' ידיך יהיו תחת הלחמים דבוקים זה לזה. וכ"כ מהר"י רקח בספר שלחן לחם הפנים (סימן עדר בדפ"ח עמוד ריט) וכתב שזהו פשרה לצאת ידי כל השיטות, כי דעת המקובלים לבצוע מן התחתונה ודעת הפוסקים לבצוע מן העליונה, לכן נקטו שלא להשים את הכברות זו על גבי זו, ויבצע מן הימין כדי שלא יכנס במחלוקת, וגם זה לפי סודן של דברים. וכ"כ בחסד לאברהם אזוראי (מעין ב נהר מט). וכ"כ באור לציצית (פכ"א ס"א) שכן משמע משער הכוונות, וכתב שם שבשביל לצאת ידי כל הדעות יטה הכברות באלכסון. וכ"כ אדמו"ר הזקן בתורה אור (סוף פר' וישלח) שעל פי הנסתר צריכין החלות להיות זו בצד זו. וכ"כ באורחות רבינו (ח"א שבת אות נה) שמנהגו להחזיק הכברות זו בצד זו ולא זו על גבי זו. ובמטה אפרים (סימן תרכ"ה סמ"ט) כתב בשם האר"י ז"ל שמגביה את ב' הכברות בשתי ידיו ומחבר התחתון של אחד לתחתון של זה כאילו הם אחד ויש לו פנים לכאן ולכאן. וכן מבואר בקיצור הכוונות לרמח"ל (סעודות שבת, בהוצאת גיטלר עמוד קפח) שכתב וז"ל: וכשתברך המוציא תיקח מהד' אמצעים הב' עליונים, ותחברם בשתי ידיך באופן ששוליהם יהיו דבוקים ביחד, עד שישארו הפנים שלהם א' מכאן וא' מכאן, בסוד לחם הפנים שנראה כאילו הוא לחם אחד בב' פנים. עכ"ל. מבואר שב' השולים מחוברים יחד.  
**סא.** כ"כ הטור (סימן עדר ס"א) וכ"כ הרמב"ם (פ"ז מהל' ברכות ה"ג וה"ד) וכן מבואר בפירוש"י במס' שבת (דף קיז: ד"ה בצע) ובמס' ברכות (דף טל: ד"ה אכולא שירותא) שפירש דמש"כ ר' זירא בצע אכולא שירותא אין הכוונה שבצע כל הכברות אלא הכוונה שחתך פרוסה גדולה שיהיה די לכל הסעודה. וכמבואר בגמרא שם (שבת דף קיז:): שזהו משום שכתוב (שמות טז) ויהי ביום השישי לקטו לחם משנה, והלקיטה היא האחיזה ולא כתוב משנה על הבציעה. וכמו שפירש"י (שם ד"ה לקטו) וז"ל: לקטו כתיב. דמשמע אחיזה אבל בציעה לא כתיב משנה. עכ"ל. וכתב בשו"ת הרשב"א (ח"ז סימן תקל) בשם הרא"ש שהבציעה רק על אחד, זכר לזה שהאחד לבו ביום והשני מתקיים למחר ולא הבאיש ורימה לא הייתה בו, ורק בשעת הברכה יחזיק ב' הכברות וזהו משום שכתוב (שמות טז) ויהי ביום השישי לקטו לחם משנה, והלקיטה היא האחיזה ולא כתוב משנה על הבציעה. וכן פסק מרן בשו"ע (שם). וכן הסיק הערוך השולחן (ס"ג) שיש לנהוג כרב אשי ורב כהנא שהבציעה על אחד.

**סב.** כן פירש רב האי גאון הסוגיא שם. וכ"ה ברשב"א במס' ברכות (שם ד"ה רב זירא) ובמס' שבת (שם) שהכוונה במ"ש דר' זירא בצע אכולא שירותא - היינו שבצע כל הכברות.

ובן פסקו לכתחילה הב"ח (שם סק"ב) והמג"א (שם) וכ"ה בלבושי שרד (שם סק"ב) וכ"ה בעטרת זקנים (שם) וכ"ה בשל"ה (מס' שבת פרק נר מצוה אות טל) וכן הביא שם שמהרש"ל נהג כן. וכן הכריע בכח"ח סופר (שם סקט"ז) וכן הוא לפי קבלת הגר"א ז"ל כדלהלן. ובר"ן הביא ב' הפירושים הנ"ל.

**סג.** כמש"כ השל"ה הנ"ל.

**סד.** כן כתב בפרישה (שם סק"ג) ובדרישה (סק"א) שמנהג מהרש"ל הוא דווקא בסעודת הבוקר משום שהיא העיקר. וכ"כ הב"ח (סק"ב) שעכ"פ ביום יעשה כדעת הרשב"א כי כבוד יום עדיף.

**סה.** כ"כ בא"ר (שם סק"ד) וכ"ה בשל"ה (הנ"ל) שבסעודה ג' לא יבצע ב' הכברות.

**סו.** כמש"כ בבאור הגר"א (שם) שהעיקר כמ"ש רש"ל ושל"ה לחתוך שניהם כפירוש הרשב"א ורה"ג אכולא

בידו<sup>ז</sup>. ויש אומרים שלא צריך להקפיד על זה, ודי שבשעה שמברך יהיו ב' הלחמים בידו<sup>עא</sup>. ויש אומרים שבשעת הבציעה צריך שיגעו הלחמים זה בזה<sup>עב</sup>.

**ויבצע** חתיכה גדולה כדי לקיים גם כן דעת הראשונים המפרשים מה שאמר רב זירא בצע אכולא שירותא דצריך לבצוע חתיכה גדולה שתספיק לו לכל הסעודה<sup>עג</sup>. גם

לברך על ב' ככרות בשביל לחם משנה, אף שיש אומרים שאין צריך לבצוע שניהם<sup>סז</sup>.

**וייש** לבצוע על ב' ככרות רק בג' סעודות ולא בשאר סעודות, ולפי זה אי"צ לבצוע בסעודה ג' על ב' כיכרות לפי הסוברים שאין דין סעודה ג' ביום טוב<sup>סה</sup>. ויש אומרים שישבצע על ב' ככרות בכל סעודה שאוכל<sup>סט</sup>.

**וכשבוצע** הלחם צריך שב' הלחמים יהיו

שירותא וכו'. וכן מובא באמרי נועם בשם הגר"א (ברכות דף טל:) וכ"כ עוד הגר"א בביאורו לסימן רצא (סקי"ב) בהדיא דאף בסעודה ג' צריך לחתוך הב' ככרות. וכ"כ במטה משה (סימן תלט). וכ"כ בשערי רחמים (אות פג) לנהוג כדעת אדוננו הגר"א ז"ל בכל סעודה לבצוע על ב' ככרות ונמצא לכל השבת ו' חלות והוא מכון על פי הוזהר. ועיין אורחות רבינו (ח"א עמוד קיג). נחוץ מהטעם להשלים י"ב ככרות וכו' כמבואר להלן, צריך לנהוג כן משום שזה כוונת ר' זירא שצריך לבצוע כל הככרות - שכל שיש לפניו ככרות שלימים צריך לבצועם כמו שיתבאר להלן בס"ד בדעת הגר"א ז"ל. וכן הוא ע"פ הוזהר כמו שיתבאר בס"ד להלן בשיטת הגר"א ז"ל ע"פ הוזהר.

**סז.** כמש"כ הטור בשם אביו הרא"ש (סימן רצא ס"ד) וכן פסק הרמב"ם (פ"ל מהל' שבת ה"ט) ובהגהות (שם אות ט) וכ"כ המרדכי (מס' שבת סימן שצז) ורבינו ירוחם (ח"א נתיב יב) ובתשובות המיוחסות לרמב"ן (סימן רי) ובמגיד משנה (שם) וכן פסק מרן בשו"ע (שם).

**סח.** כמו שדייק במשנ"ב (סימן תקכט סק"ט) וכן דייק בכה"ח סופר (שם סקכ"א) שלדעת מרן דוקא בסעודות המחויבות יש לבצוע על ב' ככרות, ולכן ביו"ט יבצע על ב' ככרות רק בב' סעודות. וכן משמע מהרמב"ם (פ"ל מהל' שבת ה"ט) דאי"צ לחם משנה אלא בסעודות חיוב, נמצא שהסועד ביו"ט סעודה ג' אי"צ לבצוע על לחם משנה.

**סט.** כן הוא על דעת רמ"א (סימן רצא ס"ד) ומשנ"ב (סקי"ח) שחייב לבצוע על ב' כיכרות בכל הסעודות שאוכל בשבת אם סועד הרבה, לפי"ז ה"ה ביו"ט יש לבצוע על ב' כיכרות בכל הסעודות שאוכל ביו"ט, וכן ציין בכה"ח סופר (שם). ומקור דין הרמ"א הוא באבודרהם (דין ג' סעודות) ורמב"ם (פ"ל בהל' שבת ה"ט).

**ע.** כן הוא פשוטיו לשון מרן בשו"ע (סימן עדר ס"א) וז"ל: בוצע על שתי כיכרות שלימות שאוחז שתיהן בידו ובוצע התחתונה. עכ"ל. משמע דבשעת הבציעה צריך לאחוז ב' הככרות. וכפי שדקדק בתפארת אדם (זכרונות שבסוף הספר מערכת ב אות ט) וכ"ה בפתח הדביר (שם סק"ב) והו"ד בכה"ח סופר (שם סקי"ב) והוסיף שכן משמע בשער הכוונות. וכ"כ הבן איש חי (ש"ב וירא אות טו).

**עא.** כמש"כ בשו"ע הרב (שם ס"ב) שרשאי להשמיט השניה מידו בשעת הבציעה, ודי במה שאחז שתיהן בשעת הברכה. וכ"כ באליה רבה (סק"ג) בשם התשב"ץ. וכ"כ במשנ"ב (סק"ג).

**עב.** כ"כ בספר מרא דשמעתא שדי בזה שבשעת הבציעה תהייה שתי החלות נוגעות זו בזו.

**עג.** כ"כ הטור (סימן עדר ס"א) וכ"פ בשו"ע (שם) וכ"כ הרמב"ם (פ"ז מהל' ברכות ה"ג וה"ד) וכן מבואר בפירש"י במס' שבת (דף קיז: ד"ה בצע) ובמס' ברכות (דף טל: ד"ה אכולא שירותא) שפירש דמש"כ ר' זירא בצע אכולא שירותא אין הכוונה שבצע כל הככרות, אלא הכוונה שחתך פרוסה גדולה שיהיה די לכל הסעודה. וכמבואר בגמרא שם (שבת דף קיז:): שזהו משום שכתוב (שמות טז) ויהי ביום השישי לקטו לחם משנה, והלקיטה היא האחיזה ולא כתוב משנה על הבציעה. וכמו שפירש"י (שם ד"ה לקטו) וז"ל: לקטו כתיב. דמשמע אחיזה אבל בציעה לא כתיב משנה. עכ"ל. וכתב בשו"ת הרשב"א (ח"ז סימן תקל) בשם הרא"ש שהבציעה רק על אחד, זכר לזה שהאחד לבו ביום והשני מתקיים למחר ולא הבאיש וירימה לא הייתה בו, ורק בשעת הברכה יחזיק ב' הככרות וזהו משום שכתוב (שמות טז) ויהי ביום השישי לקטו לחם משנה, והלקיטה היא האחיזה ולא כתוב משנה על הבציעה. עכ"ד. וכן הסיק הערוך השולחן (ס"ג) שיש

סוכר<sup>ע</sup>. ודעת המקובלים דאין לסוכר טעם וריח כי מה שייך סוכר במקום מלח כיון שע"פ הקבלה ענין המלח הוא למתק הדין, והסוכר אינו דין לא בשמו ולא בטעמו<sup>ע</sup>. לכן אם אין לו מלח יטבול הפרוסת המוציא

דע כי הלחם משנה יעשה משונה בטעמו ממה שרגיל בימות החול<sup>ע</sup>. גם צריך שתזהר שיהיה מלח על השולחן<sup>ע</sup>. וגם תטביל פרוסת המוציא ג' פעמים במלח<sup>ע</sup>. ואם אין לו מלח יש אומרים שיביא

לנהוג כרב אשי ורב כהנא שהבציעה על אחד. ובכל בו (סימן כד) כתב בשם הר"ש בן הר"ר דוד שהטעם הוא כי הבציעה צריכה להיות כפולה מימות החול זכר ללחם משנה. וכ"ה במדרש תהילים (מזמור צב) שכל מילי דשבת כפול, כמו שני כבשים לקרבן מוסף, וכן ב' לשונות שירה במזמור שיר ליום השבת, וכן לחם משנה, זכור ושמור, וב' נרות שבת.  
**עד.** כן כתב בשל"ה (מס' שבת פרק נר מצוה ד"ה וקראת).  
**עה.** כן הוא מדינא דגמרא (ברכות דף מ.) וכן פסקו הרמב"ם (פ"ו מהל' ברכות) וטור (סימן קסו ס"ה) ומרן בשו"ע (שם).

ובן הוא ע"פ הקבלה כמש"כ מהר"י בשער המצוות (פר' עקב דף מ:) ובשער הכוונות (דף קא.) ובשער הגלגולים (הקדמה טל) ובספר הליקוטים (פר' עקב פ"ח) ובפרע"ח (שער תיקון חצות פ"ד, ובשער השבת פי"ז) וכ"כ מהר"ם פאפיראש באור צדיקים (סימן כג סעיף כח) ומהר"י צמח בנגיד ומצוה (דף יז:) וכ"כ הגהיד"א בציפורן שמיר (סימן ה אות סד) וכ"כ בסולת כלולה (סימן קסו סק"ה).  
וז"ל שער המצוות: אחר שתבצע הלחם צריך לטבול פרוסת המוציא במלח, ותכוון כי לחם ומלח אותיות שוות, אבל השינוי הנמצא בהם, כי הלחם רומז אל ג' היות שהם גימטריא לח"ם והוא סוד ג' חסדים שביסוד, ומלח הוא ג' היות של הגבורות שביסוד הנמתקות. ותכוון למתק הג' גבורות ע"י החסדים ע"י טיבול זה, כי כל מלח הוא קצת מרירות ודין. עכ"ל. וכ"כ בסידור מורינו הרש"ש וסיים בזה"ל: ולכן צריך שתטבול הפרוסה במלח ג' פעמים כנגד ג' היות דלחם הממתקים את המלח, וגם תכוון כי מה שהייתה מ' פתוחה במלח נאלמה ונסתמה פיה בלחם, והוא כנגד הקליפה המסתלקת מעל השולחן ע"י טיבול זה. והמהר"ם פאפיראש (הנ"ל) כתב שע"י טיבול הפרוסה במלח יש תיקון לנפש. ובסולת כלולה (הנ"ל) כתב שהמלח הוא להוציא בירורין מן הדומם.

**אלא** שלפי הטעם המבואר בש"ס (שם) דהיינו כדי שתהא נאכלת בטעם משום כבוד הברכה, כמש"כ בשו"ע הרב (שם ס"ח) ובמשנ"ב (שם סקכ"ז) והוא מפירש"י (שם בסוגיא), ממילא לא צריך דווקא מלח וסגי בכל לפתן וכמש"כ שם השו"ע בהדיא.

**אבל** על פי הקבלה צריך מלח דווקא. ויש לזה ג"כ טעם בנגלה - והוא משום שהשולחן דומה למזבח והאכילה היא כמו קרבן ונאמר על כל קרבן תקריב מלח, כמש"כ בשבלי הלקט (סימן קמא) והר"ד בב"י (שם ד"ה ולא יבצע) וברמ"א (שם). וזה מגין על הפורענות כמבואר בתוס' (ברכות דף מ. ד"ה הבא) ובהגהות אשר"י (שם סימן כב). ועוד דברים גדולים מאוד כמבואר בספרי הקבלה (הנ"ל).

וזה נכון לכו"ע, דאף דאנן קי"ל שע"פ הנגלה אין אנו נוהגים באכילת מלח אחר הסעודה משום שיש בפת מלח כמש"כ מרן בשו"ע (סימן קע סכ"ב), אכתי טוב שיהיה עכ"פ מלח על השולחן, וכמו שפסק המג"א (סימן קסו סקט"ו) וכן הכריעו המשנ"ב (שם סקל"ג) וכה"ח סופר (שם סקמ"ג).

**עו.** כן הוא ע"פ המקובלים הנ"ל, וכמו שסידר הרש"ש (בסידור) וכ"כ מהר"ם פאפיראש באור צדיקים (שם סעיף יז) וכ"כ הגהיד"א בציפורן שמיר (סימן ה אות סד) וכן פסק המג"א (שם סקט"ו) וכ"כ להלכה המשנ"ב (שם סקל"ג) וכה"ח סופר (שם סקל"ז) ובבאר היטב (שם סק"ח).

ואף בשבת שלא שייך חלק מהטעמים ג"כ צריך לטבול פרוסת המוציא, וכ"כ מהר"י צמח בנגיד ומצוה (שם).

**עז.** כן כתב הרב יפה ללב (סק"י).

**עה.** כן השיג עליו כה"ח סופר (סקל"ז) דאחר הסליחה רבה מכבוד תורתו אינו נראה דמה שייך סוכר במקום מלח, כיון שע"פ הקבלה הוא ענין המלח הוא למתק הדין והסוכר אינו דין לא בשמו ולא בטעמו, לא כן המלח כנ"ל, או הלחם כמו שנכתוב להלן.

בלחם עצמו שבצע ממנו זה הפרוסה או פת אחרת, כי גם בלחם יש בו ענין דין כמו מלח כי אותיותיהם שוות ואף הוא גימטריא ג' הויות, ובפרט בלחם כמו שלנו שיש בו מלח ויכוון לטבול במלח שבלחם ולמתקו<sup>ט</sup>. ואף בסעודה ראשונה של חתונה או בראש השנה שיש ענין לטבל הלחם בסוכר לסימנא טבא<sup>פ</sup>, בכל זאת קודם יטבול הפרוסה במלח למתק הדין ואח"כ יחזור וטבול הפרוסה בסוכר לסימנא טבא<sup>פ</sup>. ומצוה זו מוטלת על הנשים להכין מלח בשלחן, וידוע שאשתו של לוט הייתה נציב מלח על אשר לא רצתה להביא מלח על השלחן<sup>פ</sup>. ויש אומרים שאין צריך להביא מלח בשבת<sup>י</sup>.

**וביוון** שעל פי קבלה אף פתי נקי צריך מלח, על כן מטבלין את המצה בליל הסדר<sup>פ</sup>. ויש חולקים ואומרים דאף שבשאר ימי הפסח צריך לטבול המצה במלח, בכ"ז

בליל הסדר לא יטבול המצה במלח<sup>פ</sup>. משום שעיי"ז נחשבת יותר ללחם עוני<sup>י</sup>. או מפני חיוב מצוה לצאת ידי חובתו במצה שאין עימה תערובת טעם אחר כלל, אבל מעיקר הדין אין לחוש לזה<sup>י</sup>. והרוצה לצאת ידי חובת כל השיטות, יש לו לטבול המצה במלח ולכוון למתק הגבורות, ואח"כ ינפץ מעל המצה את המלח ויאכלה בלא מלח לצאת ידי המחמירים<sup>פ</sup>.

**וצריך** לטעום מב' הככרות כזית<sup>ט</sup>. ויש חולקים ואומרים שלא צריך כזית מכל אחד ומספיק טעימה בלבד<sup>ז</sup>.

**ודע** כי ע"פ קבלת האר"י ז"ל שקיבלה מפי אליהו זכור לטוב, צריכין י"ב לחמים בכל סעודה מג' סעודות ו' לחמים מצד ימין השולחן וו' לחמים מצד שמאל השולחן, והו' הימנים יהיו ג' על גבי ג' מונחים כעין סגול וכן יעשה בו' הלחמים שבצד שמאל<sup>ז</sup>. ובזה

**עט.** כן כתב בכה"ח (שם) שאם אין לו מלח יטבול פרוסת המוציא בלחם עצמו ג' פעמים, ויכוון להמתיק ג' גבורות בג' חסדים בכל טיבול גבורה אחת, והטעם משום דהלחם אותיות מלח וגם הוא גימטריא ג' הויות, ונוכל לכנות אותם לג' גבורות גם כן, ובפרט בפת דידן שיש בו מלח, ויכוון למתק המלח שבו, אלא שפרוסת המוציא יכוון שהוא כנגד ג' חסדים ולחם התחתון שמטבל בו נגד ג' גבורות כיון דאי אפשר בענין אחר. עכ"ד.

**פ.** כמש"כ הרב יפה ללב (שם).

**פא.** כן כתב הרב כה"ח סופר (שם).

**פב.** כן חידש הרב חסד לאלפים (סק"ח).

**פג.** כ"כ במנהגי החת"ס (פ"ה אות יב) עיין שם.

**פד.** כדברי מרן בשו"ע (סימן תעה ס"א) וכ"כ בטור (שם) בשם הירושלמי. וכ"כ בדרושת מהרי"ל (סדר ההגדה) דמהר"ש טבל בציעת המוציא במלח ואמר שאפילו מצוות הכריכה מותר למולח.

**פה.** כמש"כ הרמ"א (שם).

**פו.** כן ביאר הטעם בלבוש, וכ"כ במשנ"ב (סק"ד).

**פז.** כן כתב בשו"ע הרב (שם סעיף י).

**פח.** כן הסיק בכה"ח סופר (סק"ד).

**פט.** כן כתב בתשובות והנהגות (ח"ג סימן צ). ובדרך ישרה (פל"ה אות נא) מובא שר' שריה דבילצקי זצ"ל נהג לטבול במלח ולאכול מב' הככרות. ועיין שם בהערות (הערה 15).

**צ.** בשו"ת שבט הקהתי (ח"ב סימן קטו) כתב שמספיק רק טעימה בעלמא ול"צ כזית דווקא. ועיין אורחות רבינו (ח"א עמוד קיג).

**צא.** הערת א.א. הכהן סקלי: ברשות ידידי הרב פרידמן שליט"א, אעיר דבסידור חמדת ישראל למהר"ש ויטאל [בן מהר"ח] העתיק משער הכוונות, וז"ל "ראיתי למורי ז"ל וכו' גם בענין הלחם המסודר עליו צריך להזהר

פירש כוונת הזוהר במש"כ שצריך י"ב חלות  
ו' באתגליא וו' באתכסיא, והיינו שהלחמים  
התחתונים הם הו' באתכסיא והו' הלחמים  
שלמעלה הם הו' באתגליא. וצריך שיהיה

לשם בכל סעודה מהשלש סעודות דשבת על השלחן י"ב לחמים כנגד י"ב חלות של לחם הפנים", והוסיף  
מהרש"ו, וז"ל "אמר שמואל, אני ראיתי למורי ז"ל [א.ה. מהרח"ן] וכו' איננו מקפיד על היות על השלחן  
י"ב לחמים ואעפ"י שהיו לו לחמים מרובים, מכל שכן מי שאין לו לחמים כל כך, אבל היה מקפיד שלא  
לפחות מארבעה לחמים בכל סעודה וסעודה". עכ"ל.

**צב.** כמש"כ מהרח"ו בשער הכוונות (ח"ב עמוד פד) וז"ל: גם בענין הלחם המסודר עליו צריך לזהר לשם  
בכל סעודה י"ב לחמים על השולחן כנגד י"ב חלות לחם הפנים. ותסדרם כסדר זה: ו' לחמים מצד ימין  
השולחן וו' מצד שמאל השולחן, והו' הימנים יהיו ג' על גבי ג' וכן בצד שמאל, והג' שבצד ימין יהיה  
מונחים כעין סגול והג' העליונות מונחים עליהם וכן בצד שמאל. נמצא, כי בצד ימין השולחן יש ד' לחמים  
ב' על גבי ב' אלא שהשנים מופסקים מן השנים האחרים וריוח ואויר ביניהם, כי ה'ב' האמצעיים שהם זו  
על גבי זו הם קרובים לשני חלות הימנים, והב' האמצעיים האחרים קרובים אל ב' החלות השמאלים. ועיין  
שם עומק סודו כמה רב ונפלא הוא. וענין זה הוזכר ג"כ בטעמי המצוות (פר' עקב - בענין הנטילה).  
ולמדו זה ממש"כ בתיקו"ז (תמ"ז דף פז): וז"ל: וצריך שית נהמין מהאי סטרא ושית נהמין מהאי סטרא.  
ורוא דמלה זה השולחן אשר לפני ה' - ז"ה בחושבן ו' ו' דאינון שית פרקין דתריין דרועין ושית פרקין  
דתריין שוקין. ע"כ.

ובן מבואר בזוהר (רע"מ פר' פנחס דף רמד:-ה.) וז"ל: ותריין ההי"ן לקבל שתי הלחם שתי ככרות בשבת,  
י' איהי כביצה לכל חד וחד, מאן איהו בעל הבית דבוצע דא ו' וכו'. ומנלן דלחם הפנים איהו מפתורא  
דמלכא דכתיב וידבר אלי זה השולחן אשר לפני ה' - ז"ה תריסר אנפין. ואוף הכי מאן דאית ליה בעי  
לתקנא ולסדרא על פתורא ארבע ככרות בכל סעודתא דשבת לתלת סעודתי תריסר אנפין, ואי תימא לאו  
אינון אלא שית מדאורייתא משום לחם משנה. אלא לא ניכול למדכר ו' בלא חבריה ו' ו' שית מלעילא  
לתתא ושית מלתתא לעילא לקבל שית דרגין דכרסייא עלאה ושית דרגין דכרסייא תתא שית באתכסיא  
ושית באתגליא, הנסתרות לה 'אלהינו והנסתרות לנו ולבנינו עד עולם. ע"כ.  
והנה כאן מבואר שצריך ד' ככרות לכל סעודה וי"ב ככרות הכוונה לכל הסעודות ביחד, וכמש"כ הרמ"ק  
ז"ל. אמנם מאידך יש גם משמעות שצריך לכל סעודה י"ב ככרות, וכך למד מן האר"י ז"ל, וכן קיבל  
בקבלה ברורה מפי אליהו זכור לטוב.

**ואמנם** צ"ע ממה שמבואר בזוהר (רע"מ פר' עקב דף ערב:) וז"ל: תנינא לתקנא שתי ככרות בשבת. עוד  
שם (דף רעג.) וז"ל: תנינא למבצע על שני ככרות בשבת דאינון רמיזין בתרי לוחי אורייתא דאתיהיבו  
וכו' דאתיהיבו בשבת זוגות דביומא תליתא נחתו דביה תרי זמני טוב ובשבת אתיהיבת תריין נוקבין  
לתריין טבין. ואף על גב דאוקמוה דשדים ממונין על זוגות כמה דאוקמוה שני ביצים שני אגוזים? הלכה  
למשה מסיני שלוחי מצוה אינן נזוקין.

**ועוד** שם איתא בזה"ל: ותריין ככרות לתריין יודין יאהדונהי דאדני איהי יחידה מבעלה בשית יומין דחול  
ובשבת נחית לגבה. ובגין דא בשבת כל נשמתין ורוחין ונפשין נפקין ונחתין וזוגות ואין שטן ואין מזיק  
שליט ביומא דשבתא וכו'. ע"כ. ומבואר מכל זה בהדיא דבשבת יש רק ב' ככרות.

ובן מבואר בזוהר (רע"מ פר' אמור דף צח.) וז"ל: הא אוקימנא שתי הלחם תרתי שכינתי עילא ותתא  
ואתחברן כחדא לגביהון תריין נהמי בשבת מזונא דחד תריין דעילא ותתא ועל דא כתיב שני העומר לאחד  
כו' תריין נהמי כחדא ובגין דשבת איהו רוא דעילא ותתא וכלא איהו שבת אתקריבו תריין נהמי. ע"כ.

ובן מבואר בתיקו"ז (תכ"א דף נו.) וז"ל: וכן צריך לשנויי בנר דליק ובמטה מוצעת ובפתורא כוונא דא  
אם הוה רגיל ביומי דחול לאדלקא שרגא בפתילה חד יוסיף בשבת תניינא ובפתורא אם רגיל לברכא המוציא  
על נהמא חדא בשבת יוסיף תניינא דאינון כוונא דלחם משנה. ע"כ. מבואר בהדיא שצריך רק ב' ככרות.

**אלא** שוודאי שמרן האר"י החי ידע מכל זה וגם שכל מה שקיבל הרב ז"ל הוא מפי אליהו זכור לטוב, ואין



ופני הלחם השמאלי לצד שמאל ויהיה נראה כאילו יש לחם אחד אם ב' פנים, וב' ידיך יהיו תחת הלחמים דבוקים זה לזה.<sup>צו</sup> וי"א שצריך שתחברם בשתי ידיך באופן ששוליהם יהיו דבוקים ביחד, עד שישארו הפנים שלהם א' מכאן וא' מכאן, בסוד לחם הפנים שנראה כאילו הוא לחם אחד בב' פנים.<sup>צז</sup> ותזהר לא להגביה השתי ככרות העליונות מהשתי ככרות התחתונות כדי שישפיעו היו"ד והוא"ו.<sup>צח</sup> ואף כשאומר "המוציא" לא יגביה.<sup>צט</sup> ויש חולקים.<sup>ק</sup>

ואלו הי"ב לחמים הם כנגד י"ב לחם הפנים שהיו בבית המקדש.<sup>צ</sup> לכן טוב להקפיד לאכול על שולחן של ד' רגלים כדוגמת השולחן שבבית המקדש.<sup>צ</sup> גם טוב להקפיד שיהיה אורך השולחן י"ב טפחים ורחבו ו' טפחים וגובהו לא פחות מט' טפחים ולא יותר מיו"ד טפחים.<sup>צה</sup>

**וכשאתה מברך המוציא תגביה ב' הלחמים העליונים שבאמצע - דבוקים זה בצד זה באופן שפני הלחם הימני לצד ימין**

לנו אלא הדברים כפשוטם כפי סידור תלמידו הנאמן מהרח"ו ז"ל. [וגם שיש בידי להשיב על הנ"ל, אלא שקורם צריך לשאול ליודעי ח"ן].

**צג.** כ"כ בשער הכוונות (שם) וכ"כ בפרע"ח (שם).

**צד.** ו כמבואר בתיקון"ז (תיקון מז) וז"ל: ושבת צריך לתקנא ביה פתורא בארבע רגלין כגוונא דפתורא דלעילא דאתמר ביה זה השולחן וכו'. ע"כ. ובשער הכוונות (שם) כתב וז"ל: ענין השולחן ראיתי למורי ז"ל שהיה חושש ומקפיד מאוד וזהיר לאכול בשולחן של ד' רגלים כדוגמת שולחן שבבית המקדש. עכ"ל. וכן הובא ענין זה בטעמי המצוות (פר' עקב - בענין הנטילה).

**צה.** כ"כ בפרי עץ חיים (שער השבת פי"ז).

**צו.** כ"כ השער הכוונות (שם) ובפרע"ח (שם). וז"ל שער הכוונות (ח"ב עמוד פד) שכשמברך המוציא תגביה ב' הלחמים העליונים שבאמצע - דבוקים זה בצד זה באופן שפני הלחם הימני לצד ימין ופני הלחם השמאלי לצד שמאל ויהיה נראה כאילו יש לחם אחד אם ב' פנים, וב' ידיך יהיו תחת הלחמים דבוקים זה לזה. וכ"כ מהר"י רקח בספר שלחן לחם הפנים (סימן עדר בדפו"ח עמוד ריט) וכתב שזהו פשרה לצאת ידי כל השיטות, כי דעת המקובלים לבצוע מן התחתונה ודעת הפוסקים לבצוע מן העליונה, לכן נקטו שלא להשים את הכיכרות זו על גבי זו, ויבצע מן הימין כדי שלא יכנס במחלוקת, וגם זה לפי סודן של דברים. וכ"כ בחסד לאברהם אזולאי (מעין ב נהר מט). וכ"כ באור לציון (פכ"א ס"א) שכן משמע משער הכוונות, וכתב שם שבשביל לצאת ידי כל הדעות יטה הככרות באלכסון. וכ"כ אדמו"ר הזקן בתורה אור (סוף פר' וישלח) שעל פי הנסתר צריכין החלות להיות זו בצד זו. וכ"כ באורחות רבינו (ח"א שבת אות נה) שמנהגו להחזיק הכיכרות זו בצד זו ולא זו על גבי זו.

**צז.** כ"כ במטה אפרים (סימן תרכ"ס סמ"ט) בשם האר"י ז"ל שמגביה את ב' הככרות בשתי ידי ומחבר התחתון של אחד לתחתון של זה כאילו הם אחד ויש לו פנים לכאן ולכאן. וכן מבואר בקיצור הכוונות לרמח"ל (סעודות שבת, בהוצאת גיטלר עמוד קפח) שכתב וז"ל: וכשתברך המוציא תיקח מהד' אמצעים הב' עליונים, ותחברם בשתי ידיך באופן ששוליהם יהיו דבוקים ביחד, עד שישארו הפנים שלהם א' מכאן וא' מכאן, בסוד לחם הפנים שנראה כאילו הוא לחם אחד בב' פנים. עכ"ל. מבואר שב' השולים מחוברים יחד.

**צח.** וכ"כ בשער המצוות (פר' עקב) וז"ל: ולכן אל תגביהם למעלה ותרחקם משתי ככרות התחתונות כדי שישפיעו היו"ד והוא"ו ואח"כ תבצע. עכ"ל.

**צט.** כמש"כ מהרח"ו בשער המצוות (פר' עקב - בדיני הבציעה) שבימות החול צריך להגביה הלחם בתיבת המוציא. וכ"כ עוד בטעמי המצוות (פר' עקב - כוונת האכילה קמא) וכן סידר הרש"ש (בסידורו - ברכת המוציא). אבל בשבת לא יגביה כנ"ל באות הקודם. וכן הסיק ר' שריה דבילצקי בספר פתח עינים החדש (חי"א עמוד לד לדף לז). שמסתימת הדברים בכתבי האר"י ז"ל משמע שאין להגביה.

**ק.** הוא הרב כה"ח סופר (סימן קסז סקל"ב) שכתב, דאף בשבת ויו"ט צריך להגביה בתיבת המוציא, וכתב



והמכילתא וכו', לכן יש שהורו שלא יעשה כן אלא אדם הבקי בטוב חכמת הקבלה<sup>ק</sup>. אבל רוב הפוסקים הסכימו דאף מי שאינו יודע הכוונות - אם רוצה ליישר מעשיו באופן שנוהגים מארי דרזין וליבו לשמים שיהיה חשוב לפני ה' כאילו כיון כל הכוונות - הא מילתא מעלייתא היא<sup>ק</sup>.

ולפי קבלת הרמ"ק ז"ל אין צריכים אלא ד' לחמים, והבציעה תהיה רק על שתיים מהם. ובזה פירש כוונת הוזהר שצריך י"ב חלות דהיינו מכל הג' סעודות, ואלו השתיים שבוצע בכל סעודה הם השית באתגליא והשתיים שאין בוצע עליהם הם השית באתכסיא<sup>ט</sup>.

ואח"כ תבצע הכיכר הימני דווקא<sup>א</sup>. וטוב אח"כ לבצוע ג"כ הכיכר השמאלי<sup>ב</sup>. וסדר זה סודו רם ונפלא מאוד.

וכסדר הזה יש לנהוג אף ביו"ט שחל בשבת<sup>ק</sup>. וככל הנ"ל יעשה ג' סעודות<sup>ק</sup>. ויש אומרים לפי קבלת האר"י ז"ל דמה שצריך י"ב לחמים הוא דווקא בסעודת ליל שבת, אבל בסעודה שניה צריך ח' לחמים ובסעודה שלישית ד' לחמים ובסעודה רביעית ב' לחמים<sup>ק</sup>. וסה"כ חשבון כל הלחמים כמנין שם הוי"ה ב"ה<sup>ק</sup>.

והנה כל אלו הנהגות המקובלים כיון שלא נראה כן מפשטיות סוגית הש"ס

לעשות באופן הבא: בתחילה יניח שתי ידיו על שתי הככרות עד חיבת המוציא ואח"כ יניח השתי ככרות בין שתי ידיו ויגביהם וישלים הברכה בעוד שהם בין שתי ידיו ואח"כ יבצע. ונכ"כ לעשות ביום חול, וכ"כ הרב בא"ח בלשון חכמים (סימן א) שכן צריך לעשות ביום חול. וגם לפי הגר"א שאין בשבת אלא ב' ככרות (כדלהלן) ולא שייך הטעם שכתב מהר"ח (הנ"ל) שאין להפריד בין הככרות העליונות לככרות התחתונות א"כ שפיר צריך להגביה. ודבר זה צריך לשאול לידועי ח"ן.

קא. כ"כ בשער הכוונות (שם) ובפרע"ח (שם).

קב. כמשנ"ת לעיל בריש ההלכה שטוב לבצוע ב' הככרות כדעת הרשב"א ור' האי גאון.

קג. כמש"כ באגרות רמ"ז (סימן לה) וכ"כ בכה"ח סופר (סימן רסב סוף סק"ב).

קד. כמש"כ מהר"ח בשער הכוונות (שם עמוד צט) שיש לנהוג לסדר י"ב ככרות גם בסעודה שניה. וכ"כ (שם עמוד קיב) שיש לנהוג כן גם בסעודה שלישית. וכ"ה בקיצור הכוונות לרמח"ל (סעודות שבת, בהוצאת גיטלר עמוד קפח-ט). וכ"כ הגחיד"א במחזיק ברכה (שם סק"ב) וכ"כ ביפה ללב (ח"ב סק"ב, ח"ט סק"א) וכ"כ הבן איש חי (ש"ב וירא אות טו) וכ"ה בכה"ח סופר (סימן רסב סק"ב-ד). ועיין בשו"ת תורה לשמה (סימן פ) ובאור לצינן (פכ"א ס"א) ובילקוט יוסף (עמוד תשסט) ובמנוחת אהבה (ח"א פ"ח ס"ד) ובשיבת ציון (ח"א עמוד רנא).

קה. כמש"כ בפרי עץ חיים (שם) וז"ל: בענין הלחם המסודר על השולחן צריך שתסדרם שיהיו י"ב לחמים וכו' ובסעודת שחרית מסדר ח' ככרות וכו' ובמנוחה מסדר ארבע ככרות וכו' ובכל אחד מג' סעודות לא ינקוט בידים אלא ב' ככרות ומכוין ומניח להו על גבי תרי אחריני - עליונים נגד י"ו תחתונים נגד ה"ה ולעולם יבצע מימינית. ואחר הברכה מוצ"ש יסדר ב' ככרות ולא ינקוט בידים אלא אחת. עיין שם. וכ"כ הרב כנפי יונה (ח"ב סימן ג) הו"ד בשל"ה (מס' שבת פרק נר מצוה אות מ) וא"ר (שם סק"א).

קו. כ"כ בשל"ה (שם).

קז. כ"כ בא"ר (שם סק"א).

קח. כ"כ בברכי יוסף (סימן כה סק"א) וכ"כ כל הפוסקים ההולכים לאורו של האר"י ז"ל, וזה השקפה כללית על ענינים אלו. וכ"כ בהדיא הרב שערי תשובה (סימן עדר סק"א) לגבי ענין י"ב ככרות. וכ"כ במחזיק ברכה (שם סק"ב).

קט. כ"כ הרמ"ק (על רע"מ פר' פנחס סימן ז) וע"ע מש"כ מוהר"א אזולאי בביאורו לזוהר אור החמה (רע"מ הנ"ל). ולפי"ז מובן מאוד מש"כ ברע"מ הנ"ל שצריך בכל סעודה ד' ככרות, ובמשך ג' סעודות יהיה מספר

שקודם הבציעה היו רק בהעלם ומחשבה ק"א. ויש מפרשים כוונת הגר"א ז"ל שכנגד ו' הככרות באתגליא יש ו' ככרות רוחניות למעלה והם ו' באתכסיא ק"ב.

ויש בכל זה ג"כ טעם ע"פ סוד כידוע שהכל אחד שהאר"י ז"ל בכוונתו וקבלת

ולפי קבלת הגר"א ז"ל אין צריכים בכל סעודה אלא ב' ככרות וכפשטיות הש"ס והכרעת הפוסקים ק". ופירש כוונת הזוהר שכתב שצריך י"ב חלות ו' באתגליא ו' באתכסיא - הכוונה שו' הככרות השלימות שבמשך הג' סעודות הם ו' באתגליא ומה שבוצע כל כיכר לשתיים הם ו' באתכסיא

י"ב ככרות, ומה שמבואר בהמשך שצריך שית באתגליא ושית באתכסיא - הכוונה שב' החלות שבוצעים במשך ג' סעודות הם ו' באתגליא והב' האחרות שלא בוצעים אותם הם ו' באתכסיא. ק". כמש"כ אדונינו הגר"א ז"ל ביהל אור (רע"מ פר' פנחס הנ"ל) וז"ל: י' איהי כביצה לכל חד וחד - ורצה לומר דצריך לבצוע משניהם, וכן הוא בכל הזוהר ורע"מ ותיקונים וכן ס"ל לכל אמוראי דגמרא, רק רב כהנא מדקאמר חזינא ליה לרב כהנא דנקיט תרתי ובצע חדא מכלל דשאר אמוראי לא עבדו הכי וכו'. לא ניכול למדכר כו' - דמילוי ו"ו הוא ו' כמו שמבאר והולך שית כו'. ולכן שתיים עשרה לחם הפנים שתי מערכות. שית באתכסיא - הוא מילוי ו"ו ובאתגליא הוא ו' הראשון. הנסתרות כו' - והם בינה ומלכות באתכסיא ואתגליא, והם נגד שתי הככרות שני ההי"ן כנ"ל. עכ"ל. וע"ע במעשה רב (אות קכג) וז"ל: ובוצע על שתי חלות שלימות דהיינו חותך שניהם ביחד וכן כל סעודה וכן ביו"ט כדעת הרשב"א ז"ל - נמצא לכל השבת כולו ששה חלות ומכוון ע"פ הזוהר. עכ"ל. (וכ"כ בביאור הגר"א לשו"ע והו"ד לעיל).

עוד כתב אדונינו הגר"א ז"ל בליקוטים (דף מב.) וז"ל: ו' ככרות שבג' סעודות שבת הן השפעה לכל ימות החול (היינו בכל סעודה ב' ככרות בלבד) וכן בשם אחרון של מ"ב ב' בכל אחד, כי ג' ימים קמי שבתא וג' אחר כו', ועוד ו' נסתרות לשבת עצמו שהיא כוללת ג"כ וא"ו אבל בהעלם פנימיות. עכ"ל. ולפי דברי הגר"א מובן פשטות כוונת הזוהר בפר' עקב ובפר' אמור ותיקו"ז בתיקון כא (הנ"ל) שצריך דווקא ב' ככרות. אלא שיש להקשות עדיין מהתיקו"ז תיקון מז (הנ"ל) שמבואר בהדיא שצריך שית נהמין מהאי סטרא ושית נהמין מהאי סטרא. אלא שכבר תירץ הגר"א גופיה בזה בפירושו לתיקו"ז (שם דף צד:) דהתם מיירי על שולחן דבית המקדש שתי המערכות, ועיין בדבריו שם עוד.

ק"א. כן פירש המקובל ר' יצחק אייזיק חבר ז"ל בביאורו באר יצחק לליקוטי הגר"א (הנ"ל) וז"ל: דבר זה מבואר ע"פ מ"ש רבינו במ"א שמש"כ ברע"מ בענין הככרות דשבת וכו' ושיטת רבינו בזה שאין צריך אלא ו' ככרות ב' לכל סעודה וכפי שיטתו שצריך לחתוך שניהם. ומ"ש י"ב ככרות היינו שית באתגליא כו' לא זכינו להבין כוונתו, ואפשר שרצה לומר שאחר שיהיו נחתכים יהיה בכל אחד ב' - הם ד' ככרות לכל סעודה ובתחילה בהיותם שלמים אינם אלא ו' בכל הג' סעודות ורק בהעלם ומחשבה יש עוד ו' היינו מה שעומדים להתחלק. וע"ז אמר רבינו שענינם שהם נותנים שפע לכל ימות החול. עכ"ל הנצרך לדידן. (ועיין שם עוד מה שהאריך בעומק סודו).

ועוד כתב בספרו פתחי שערים על עץ חיים (נתיב פנימיות וחיצוניות פתח ה) וז"ל: והוא סוד מ"ש בזוהר פר' פנחס ב"ב ככרות בשבת שית באתגליא ושית באתכסיא וכפי שיטת רבינו הגדול בכתביו שהם ו' ככרות ב' בכל סעודה כפי מספר ימי השבוע ובשבת הם באתכסיא, והוא סוד הארת אמת באלף הו' עלמא דאתכסיא. עכ"ל.

ועוד כתב בספרו בית עולמים (פירוש על האדרא קדישא דף קלט. ד"ה תיקונא) וז"ל: ובת"ת הם י"ב גבולי אלכסון י"ב לחם שית באתגליא ושית באתכסיא בסוד ו"ו, ולכן ו' האמצעי מתחלק לב' באלכסון אבל באתגליא אינו רק ו' אחד ולכן הו' באלכסון מורה על י"ב גבולי אלכסון. עכ"ל.

גם ר' אברהם בן הגר"א (מובא בקובץ ישורון ח"ד עמוד תפב) פירש כריא"ח, שמה שחשב י"ב הם מה שבוצעין כל חלה לשתיים כמו ו"ו שית מעילא לתתא ושית כו'. וכ"ה בהקדמה לביאור הגר"א לזוהר חדש (מדרש רות).

ק"ב. כן פירש ר' שריה דבילצקי (מובא בקובץ ישורון חלק מ עמוד תקט) שהכוונה בדברי הגר"א ז"ל שכנגד

לכאורה צריך להגביה הככרות כשאומר תיבת "המוציא"ק". וצריך להזהר שלא יהיה על השולחן יותר מב' ככרות כיון שאם יהיה יותר מב' ככרות יצטרך לבצוע כולם ומספר החלות לא יהיה מכוון ע"פ הזוהר"ק.

הגר"א ז"ל בזה - הכל הולך אל מקום אחד"ק.

ולפי הגר"א ז"ל צריך להקפיד לבצוע ב' הככרות"ק. ויש אומרים שעל כל פנים קודם יבצע התחתונה קט"ז. וגם בסעודה ג' יזהר לבצוע ב' הככרות קט"ז. ולפי דעת הגר"א ז"ל



ה' חלות גשמיות יש ו' חלות רוחניות למעלה וזה נקרא ו' באתכסיא. קיג. כמש"כ המקובל האלהי קדוש ה' מכובד ר' יצחק אייזיק חבר בספרו מגן וצינה (סוף פ"ג) וז"ל: והעיקר כמש"כ שלפעמים גם המקובלים המפורסמים לא ירדו לעומק דברי הזוהר הקדוש כמו שנודע לנו מדברי רבינו הגדול הגר"א ז"ל מש"כ בענין י"ב חלות לשבת שלא ירדו גורי האר"י ז"ל (והכוונה לאר"י ז"ל בעצמו אלא שנקט בלשון כבוד) לעומק כוונת זוה"ק בזה וכו'. ובאמת כוונתו רק על ששה חלות ב' לכל סעודה וכפי הדין הפשוט מה שאמרו רבי זירא הוה בצע אכולא שירותא שרצה לומר ב' הככרות חתך ביחד כפי פירוש הראשונים וכן פסק רבינו הגדול להלכה גם לענין מצות של מצוה בליל פסח שדעת רבינו הגדול שדי בב' כשיטת הרי"ף והגאונים. וכתב שגם ע"פ סוד הוא כן - כידוע שהכל אחד שהאר"י ז"ל בכוונתו ודברי רבינו הגדול ז"ל בזה הכל הולך אל מקום אחד. וכן קבלנו מרבינו הגדול ז"ל שחלילה לאמור שהסוד האמיתי יסתור הדין המוסכם להלכה הפסוקה על פי דרכי יסודות ההוראה המסורה לנו, רק שאחרונים לא ירדו לעומק החכמה הזאת שבאמת ארוכה מארץ מדה וגו'. עכ"ל.

קיד. כנ"ל בריש ההלכה.

קטו. כנ"ל שם בשם השל"ה.

קטז. כנ"ל בריש ההלכה.

קיי. מבואר לעיל הערה צח, ויש לשאול ליודעי ח"ן.

קיה. כיון שלפי שיטת הגר"א ז"ל פירוש הגמרא הוא שכל הככרות שנמצאות לפניו צריך לבצועם ואם יהיה יותר - יהיה צריך לבצוע כולם ואז יצטרך לבטל המספר המכוון ע"פ הזוהר. וכמו שמובא במעשה רב (שם) שפעם אחד היה מונחים לפניו כמה חלות ובצע את כולן. ולכן צריך להזהר שלא יהיה על השולחן יותר מב' ככרות, שוב ראיתי שכן העירו ג"כ באמרי נועם (שם).

הרב זאב פרעס

מזח"ס 'סימן או סיבה'

## אי איסור דרבנן הוא בגברא או בחפצא

אבוד ולכן אין איסור לשרפו מדין "משמרת" (עיי' תוס' פסחים י"ג. ד"ה שורפין) דהוא דין לשמרו מאיבוד, אך אי איסור דרבנן הוא רק בגברא - אם כן החפץ מצד עצמו אינו אבוד כעת אלא רק הולך לאיבוד ולכן דימו זאת שם לשאר מקרים של תרומה ההולכת לאיבוד.

**והנה** ידועה שיטת הרמב"ם (טומאת מת ט' י"ב, אבות הטומאה ט"ז ה', מאכלות אסורות י"ז י"ז, וכלאים י' כ"ז) דספיקא דאורייתא לקולא מן התורה, ורוב הראשונים (מובאים בשמעתא א' א' וג') חולקים.

**והשמעתא** (א' ג') למד שהמח' היא האם זה וודאי מותר או וודאי אסור, אך הקהלות יעקב (ב"מ סי' ח') והקובץ ביאורים (שמעתא אות ח') ביארו דוודאי במציאות זה נשאר ספק והמח' הנ"ל היא רק בהנהגה - האם לנהוג בזה התר או איסור, [וכעין זה כתב בשערי ישר שער א' פרק ב'], ועיי' שם בנפ"מ שבזה.

**והשתא** לפי הצד שהובא דמהות כל איסורים דרבנן זה רק בגברא ולא בחפצא - אם כן בספיקות דרבנן אף אם נאמר דהדין להקל הוא רק בהנהגה - מ"מ האיסור פקע לגמרי דהא כל האיסור היה רק בהנהגה של הגברא.

**ב.** והנה איתא בב"ב (דף קכו:) - האומר איש פלוני בני בכור לא יטול פי שנים, איש פלוני בני לא יירש עם אחיו, לא אמר כלום, שהתנה על מה שכתוב בתורה.

**א.** תנן (שביעית ב' ד') דאין נוטעין ל' יום לפני ראש השנה של שביעית.

**והסתפקו** בירושלמי (כאן) אם עבר ונטע - האם הפירות נאסרים או לא, ורבי יונה בשם רבי יצחק בר טבלייא בשם רבי לעזר - אין מחדשין על הגזרה, ורבי יוסה בשם רבי יצחק בר טבלייא בשם רבי לעזר אמר - אין מוסיפין על הגזרה.

**וצ"ב** במאי נחלקו אי אין מוסיפין או מחדשין, ואמנם אפשר לומר דלא נחלקו אלא כל אחד אמר את לשונו הרגיל בו, אך מהא דהירושלמי הביא את ב' הלשונות - משמע שאינם שווים, וצ"ב במאי קמפלגי.

**ואפשר** לבאר דנחלקו בחקירה המפורסמת אי איסור דרבנן הוא דין בגברא או בחפצא, דאם הוא רק דין על הגברא - אם כן לאסור את הפירות זה דין חדש שאינו קשור לדין הקודם, וזה נקרא "מחדשין", אך אי איסור דרבנן הוא דין על החפצא - אם כן יש כבר איסור אחד בפירות ורק באים להוסיף עליו עוד איסור בפרי ולכן זה נקרא רק "מוסיפין".

**ובפסחים** (באזור דף ט"ו) יש סוגיא גדולה אי מותר לטמאות תרומה טהורה שדינה להשרף כגון חמץ. ודנו שם מה הדין כשאסור באיסור דרבנן.

**ואפשר** לבאר דהנידון כנ"ל - דאי איסור דרבנן הוא דין בחפצא - אם כן זה דומה לאיסור דאורייתא שהחפץ נחשב

והגמ' אומרת שהמשנה דלא כרבי יהודה שאמר (ב"מ צ"ד.) שאפשר לקדש אשה על מנת שאין לו חיוב שאר כסות ועונה כיון דהוי דבר שבממון, ודוחה הגמ' דהתם האשה מוחלת אך כאן הבן אינו מוחל.

**והרמב"ם** (נחלות ו' א') כתב חילוק אחר - דבירושה יש פסוק מיוחד - "לחוקת משפט", לומר שחוקה זו לא תשתנה על ידי תנאים, [ועיין בשו"ת רעק"א ח"ג סי' י"ד ובחידושי ר' שמואל ב"ב סי' כ"ח מדוע הרמב"ם שינה מסברת הגמ'].

**ובהלכה** י' כתב הרמב"ם דגר יורש את אביו העכו"ם מדרבנן ולכן יועיל תנאי בירושה זו כיון דאין העכו"ם מחויב לשמוע לתקנות חכמים.

**והקשה** מרן הגרי"ז (בספרו שם) מאי איכפת לן שאין העכו"ם מחויב בכך, והא מכל מקום רבנן תיקנו שיהיה בזה ירושה ואם כן במציאות הגר יורש.

**ותירץ** מרן הגרי"ז דהרמב"ם לשיטתו דביאר הטעם דלא מועיל תנאי - כי כתוב בירושה "לחוקת משפט", אך מעיקרא היה צריך להיות שיועיל בזה תנאי, וגם בירושה דרבנן תיקנו דין "לחוקת משפט", אך רבנן לא יכולים להחיל דין זה על העכו"ם אלא רק לעשות הפקר בית דין להוריש לבנו הגר, ולכן העכו"ם יכול להתנות כמו בכל דבר שבממון שהרי אין עליו דין "לחוקת משפט".

**והנה** ידועה מח' הרמב"ם והרמב"ן (בשרש א' בספר המצוות) האם כל דין דרבנן נחשב דאורייתא מחמת לאו דלא תסור.

**וביאר** הגר"ח (מובא בקונטרס דברי סופרים סי' א' ל"ב ובקובץ הערות ט"ז ט') דלכולי עלמא יש לאו דאורייתא על כל איסור דרבנן, ונחלקו הרמב"ם והרמב"ן האם

יש לכל האיסורים דרבנן שם איסור אחד - לא תסור, והעבירה היא בזה שאינו שומע לחכמים ולא בעצם הפעולה, או דלמא דהלאו דלא תסור עושה שהפעולה עצמה היא פעולת איסור ואם כן כל איסור דרבנן הוא איסור אחר וכל איסור הוא איסור מיוחד לפעולה שלו, וכן הוכיחו האחרונים (רווחא דשמעתתא וביאורים והערות לגרש"ז אוירבך) מהשמעתתא (א' ג').

**ובזה** ביאר הגר"ר שמואל רוזובסקי (בחידושי ב"ב סי' כ"ח אות ב') את תרוצו של הגרי"ז הנ"ל, דאי נימא דאיסור דרבנן הוא רק דין על הגברא לנהוג כך ולא שהפעולה נהיית אסורה - אם כן עדיין קשה דאף דהגוי אינו חייב לשמוע לחכמים אך בנו הגר כן חייב לשמוע לחכמים ולהתנהג כאילו שיש בירושתו דין "לחוקת משפט", אך הגרי"ז סבר דרבנן לא תיקנו דין הנהגה על הגברא אלא רבנן עושים שבמציאות יהיה בזה דין "לחוקת משפט", ולכן בגוי שלא שייך לחייבו בדין זה - אם כן באמת אין בו דין זה ולכן בנו הגר אינו חייב לקיים זאת. [כך הבנתי את דברי הגר"ש רוזובסקי בסוגרים שבדבריו הנ"ל ועיין עוד שיעורי ר' שמואל מכות דף ב. אות ו' הערה י"ד].

**ואתי** שפיר דהרמב"ם לשיטתו בזה דסובר שלא תסור אומר שלרבנן יש כח לקבוע איסורים חדשים במציאות וכנ"ל מהגר"ח.

ג. והנה שיטת רבי יהודה (שביעית ט' א') דספחי חרדל מותרים, שלא נחשדו עליהם עוברי עבירה, וחכמים חולקים ואוסרים, ולכאורה טעמם משום דלא פלוג רבנן.

**ובירושלמי** (שביעית ט' א' דף כ"ה.) איתא דרבי יוחנן פסק כרבנן בשביעית ובביצה, ור' חוניא דמן חורון פסק כרבי

ענינים שונים, ואם כן הטעם לאסור בזה הוא רק גזרה אטו ב' ימים טובים הסמוכים להדדי דהם קדושה אחת.

**ואי** נימא דאיסור דרבנן הוא על הגברא - מובן שרבנן תיקנו בשבת ויום טוב הסמוכים - שהאדם ינהג בהם כדין קדושה אחת [ולא צריך שבמציאות הם יהיו קדושה אחת], אך אם גדר איסור דרבנן הוא שבאמת זה מעשה איסור - זה לא יתכן במקרה הנ"ל בשבת ויום טוב הסמוכים כיון דהם לא יכולים להיות קדושה אחת, וזו סברת רבנן המתירים את הביצה, ורבי יהודה סובר שהאיסור על הגברא ולכן שייך לאסור כמו שנתבאר.

**ובחרדל** בשביעית דצריך להיות מותר ויש בו גזרה אטו שאר ספיחין, הניחא אם איסור דרבנן הוא דין על החפצא - אם כן רבנן אמרו שספיחין הם חפצא דאיסורא וממילא אין חילוק בין חרדל לשאר ספיחין. וזו סברת רבנן האוסרים חרדל לשיטתם מביצה דאיסור דרבנן הוא איסור חפצא כמו שנתבאר, ורבי יהודה לשיטתו כנ"ל דאיסור דרבנן הוא איסור גברא ואם כן אין "שם איסור ספיחין" ולכן לא הוצרך לעשות לא פלוג ולאסור את כל הספיחין.

**ובזה** מתיישבות הקושיות הנ"ל, דלכך הירושלמי דימה בין המח' בביצה למח' בספיחי חרדל, ולכן כאשר רבי חוניא לא יכל לחזור בו מדין ביצה - ממילא לא יכל לחזור בו אף מדין חרדל כיון דתליא הא בהא.

**ואתי** שפיר דהרמב"ם (שמיטה ד' ב') פסק דכל הספיחין אסורים באכילה, וסברתו דאיסור דרבנן הוא איסור חפצא וכמו שהובא (באות ב') דכן היא שיטת הרמב"ם בכמה מקומות.

יהודה בשביעית [הנ"ל] ובביצה [דאם נולדה ביום טוב - אסורה בשבת שלאחריה]. ואמר רבי אבא בר זמינא בשם רבי יצחק שמפני זה ירד רבי יוחנן מציפורין לטבריא, דאמר - מדוע הבאתם לי זקן זה שמה שאני אוסר [בשביעית כרבנן] הוא מתיר [כרבי יהודה] ומה שאני מתיר [בביצה כרבנן] הוא אוסר [כרבי יהודה], וכששמע רבי חוניא [לגירסת הגר"א] דרבי יוחנן חולק עליו - רצה לחזור בו, אך כששמע שרב ורבי חייא חולקים על רבי יוחנן לגבי ביצה - נמנע מלחזור בו.

**ובפשטות** משמע דנמנע מלחזור בו בשני הדינים הנ"ל - בביצה ובשביעית, דהא אם חזר בו בשביעית - בטלה קפידתו של רבי יוחנן דנחלק עליו להפך בשני הדברים ולמה רבי יוחנן הלך לטבריא, [דהא מסתבר דרבי יוחנן לא יקפיד כשחולק עליו בדבר אחד].

**וצריך** ביאור מדוע לא חזר בו משביעית דבה לא חלקו רב ורבי חייא על רבי יוחנן.

**ובבל** הסוגיא משמע שדימו בין שני המחלוקות בשביעית ובביצה, וצריך ביאור מה הקשר ביניהם.

**ואפשר** לבאר בס"ד דיסוד מח' רבי יהודה ורבנן בביצה ובשביעית - אחד הוא.

**דהנה** הנידון בביצה שנולדה ביום טוב אי שריא בשבת הסמוכה לאחריה - תליא אי קדושה אחת הם או ב' קדושות כיון דיש דין הכנה שיהיה מוכן מאתמול, וכמבואר בהמשך הסוגיא בירושלמי לקמן הנ"ל, וזה פשוט דרק בב' ימים טובים סמוכים שייך לומר דקדושה אחת הם, אך בשבת ויום טוב הסמוכים להדדי פשוט דלא שייך למימר דקדושה אחת הם דהא הם ב'

להחיל דינים על הגברא, ומכאן זה הם יכולים להפקיע את השעבוד שיש על הגברא, ולכן הוקשה לו רק מכאן הא דשעבודא דאורייתא דהוא דין בנכסים ובחפצא ואת זה אין לרבנן כח להפקיע.

**ועיין** עוד בענין זה בכתם פז ב"מ צ. אות ב' וגיטין טז: טז. בענין חוזר וניעור בטומאה וטהרה אות ד' ופסחים דף ז. אות ב' וב"ב דף כ. ודף ק: ודף קכ: ובפנקס הכללים ח"א הוספות א' 2 וב' 2. ובכתם פז שביעית פרק ד' הלכה ב' ופרק ו' הלכה א' בענין מדור הגויים.

**ואפשר** לומר דבחקירה זו נחלקו הבית יוסף והמגן אברהם ורעק"א המובאים במשנ"ב סי' י"ג סוף ס"ק י'.

**ועיין** עוד בסוגיא ב"ב קע"ה: דשעבודא דרבנן לא נחשב מוחזק.

**ואכמ"ל.**

### תמצית:

**ביאור** החילוק בין מחדשין למוסיפין - דתליא בגברא וחפצא,

לטמאות תרומה שאסורה מדרבנן,

ספק דאורייתא מן התורה,

**אי** גר מחויב בתקנה דרבנן שעל אביו הגוי, תליא בגברא וחפצא,

**הקשר** בין ספיחי חרדל בשביעית לביצה שנולדה ביום טוב, ביאור פסק הרמב"ם,

**שעבודא** דאורייתא מיניה ידידה הוי דין בגברא.

**אמנם** מהלך זה אינו מסתדר עם מה שפסק הרמב"ם (שביטת יום טוב א' י"ט) דביצה שנולדה ביום טוב אסורה בשבת שלאחריו, דמבואר מזה דאיסור דרבנן הוא איסור גברא וכנ"ל.

**וצריך** לומר דהבבלי חולק על הירושלמי שדימה את ב' המחלוקות הנ"ל.

**והראיה** - דקיימא לן כרבי מחבירו ולא מחביריו (עירובין מ"ו: וב"ב קכד: קכה:) ואם כן ספיחי חרדל אסורים כרבנן, ומאידך גיסא פסקו בבבלי (ביצה דף ד:) כרב דאוסר ביצה הנ"ל.

**ומוכח** מזה דהבבלי סובר דאף אי איסור דרבנן הוא איסור בחפצא כדמוכח מספיחי חרדל, מכל מקום שייך לאסור ביצה כי רבנן יכולים להחשיב גם שבת ויום טוב כקדושה אחת. נוכל המהלך הנ"ל הוא רק בדעת הירושלמי שדימה בין ב' המחלוקות], ואתיין שפיר כל פסקי הרמב"ם.

**ד.** אידי דאירינן בחקירה זו אי איסור דרבנן הוא דין בחפצא או דין בגברא, יש להביא בזה פנינה נפלאה.

**דהחינוך** (מצווה תע"ז בסוף) הקשה איך שייך לומר דשביעית [שמיטת כספים] בזמן הזה דרבנן, והא קיימא לן (קדושין י"ג:) דשעבודא דאורייתא.

**והקשה** בכתר כהונה (סי' נ') דאף אי שעבודא דרבנן - מ"מ הגבייה מיניה ידידה היא וודאי מדאורייתא ועליה יקשה איך רבנן עקרוהו, עיין שם פלפול נפלא ליישב דברי החינוך.

**ואפשר** לומר דהחינוך סבר דכח רבנן הוא



## הרב יובל קורסיה

## הלכות פסח

## א. ביעור חמץ כשזורק לבית הכסא

**כתב המשנ"ב** (סימן תמה ס"ק ה) - אכן אם משליכו לבה"כ הרי הוא כמבוער מן העולם לגמרי כיון ששום אדם לא יוכל ליהנות ממנו ואין צריך לפרוץ קודם שמשליכו אפילו הוא פת קשה וכיו"ב ובלבד שלא ישליכו שם לפני חזיר שאסור להאכיל לבהמה אפילו היא של עכו"ם והפקר וכמש"כ בסימן תמ"ח ס"ו אבל כשאינו משליכו שם לפני חזיר אף על פי שסופו לבוא לשם אין לחוש לזה. עכ"ל. וכתב החזו"א (ס' ק"ח ס"ק ג) שאין דין זה אלא לפני זמן איסורו. אבל אחר שש שעות שחייב לבער מן העולם לא מועיל בזה, שאמנם חשיב כיחדו לשיבה וטח פניו בטיט ובטל מתורת אוכל, מ"מ עדיין לא חשוב אבוד מן העולם ועדיין ראוי לחזיר ולהסקה, וראוי גם לכלב ע"י ניקיון. ובשו"ת אורל"צ (ח"ג פרק יד הערה ב) כתב, ואולם מלבד שלדעת החיי האדם והפרמ"ג יש בהשלכה לבית הכסא משום ביעור, ואף בתוך זמן איסורו, נראה שאפשר להשליך בזמנינו לבית הכסא אף לדעת החזו"א, ומשום שנראה שדברי החזו"א הם על בתי הכסא שבזמניהם, שהפסולת נשארת באותו מקום ולא עוברת למקום אחר, והחמץ נמצא במקום שניתן לקחתו משם, ושייך שיהא ראוי לכלב ע"י נקיון. אבל בבית הכסא שבזמנינו, שהכל מתנקז ויוצא מרשותו, והחמץ מתגלגל עם הפסולת ונפסד, ונאבד לגמרי, ודאי שנחשב הדבר כביעור, ומקיים מצות תשביתו. שהחמץ אבוד ממנו ומכל אדם. ע"ש. וכ"כ

בשו"ת קנין תורה בהלכה (ח"ב ס' פו) שאינם עוד בעולם כלל ואין הכלב יכול לחפש אחריו, רק שלא קיים מצות שריפה ועכ"פ עדיף מזורקו לים. ודעת הגרי"ש אלישיב (אשרי האיש פרק נו, ו) שאם אדם מצא חמץ והוא חולה ואינו יכול לשרוף את החמץ כדין וגם אינו יכול לתתו לשליח שישרפנו, יזרקנו לבית הכסא.

## ב. אכילת חמץ אחר הפסח שנמכר כהלכה

**מנהג** ישראל למכור חמץ ואפילו חמץ בעין כמו שהאריך להוכיח בשו"ת חתם סופר (ח"א ס' ק"ג ויו"ד ס' שי) להצדיק את המכירה על אף שזה נראה הערמה כמש"כ הב"י בס' תמח. וסיים החת"ס וכל אפין שווין שהמכירה גמורה היא וכל המפקפק ראוי לגערה ע"ש. אמנם ידוע שיש מפקפקים במכירת חמץ הנהוגה היום. ולכן כתבו כמה פוסקים שראוי לא למכור חמץ גמור. כ"כ באורל"צ (ח"ג פרק ט, א) שאפשר למכור את החמץ לנכרי במכירת חמץ הנהוגה כיום. ויצניע את החמץ במקום סגור. אולם טוב לכתחילה שלא להשאיר מוצרי חמץ ברשותו כלל, אלא אם כן יש לו כמות גדולה של חמץ, וכגון בעלי מכולת וכדומה, שימכרו את החמץ לנכרי ויעשו מחיצה בפני החמץ. וכ"כ בשם החזו"א והגרי"י קנייבסקי זצ"ל (ארחות רבינו פסח, יט, כ).

**וכתב** בשו"ת תשובות והנהגות (כרך א ס' שט) - ששמע מפי אחד האדמו"רים זצ"ל שמקפיד לאכול חמץ הנמכר, וטעמו



דכמו שאוכלים בשמיני שרויה ומצות פשוטות כדי להוכיח שאינם חמץ, שאם לא כן גם בשמיני היו נזהרין, ע"כ שעיקרו הוא רק חומרא בעלמא, כך בחמץ הנמכר אוכל הוא כדי להוכיח שאפילו חוששין על המכירה בפסח, אבל לא עד כדי כך לומר שהמכירה לא חלה ודינו כחמץ שעבר עליו הפסח, ובית ישראל המוכרים עברו ח"ו באיסור חמץ שעבר עליו הפסח, ועלינו להדגיש שזהו רק חומרא שלא לסמוך על המכירה, ולא שנאמר שמדינא אינו מועיל עד שאפילו לאחר הפסח אוסרים, אבל רבים מחמירים כהגר"א שלא להקל בכל חמץ הנמכר שלא לאכול אחר הפסח. עכ"ל. ובנטעי גביראל (פרק כא הערה ו) הביא שאצל האדמו"ר בעל הצמח צדק מכרו חלה במכירת חמץ כדי שיהיה מה לאכול במוצאי פסח. והגה"צ ר' צדוק הכהן הקפיד על מי שחיפש עבורו אחר הפסח י"ש שלא נמכר קודם הפסח, שהרי המכירה הועילה לאיסור דאורייתא ואיך לא תועיל עבורו.

**ובאגרות** משה או"ח (ח"ד ס' צה) כתב שאין סברא להחמיר אחר הפסח שלא לאכול חמץ שמכר חנווני ישראל לנכרי במכירת חמץ כנהוג שמא לא היתה המכירה בלב גמור, משום שהוא דברים שבלב שאינם דברים, ואנן סהדי דליכא אף במושעים וכ"ש בסתם בני אדם דמה שיכולים לתקן שלא יעברו איסור הרי יש אדרבא חזקה דלא שביק היתרא ואכלי איסורא כדאמר רבא בחולין דף ד' ע"א, ואף אם נימא שבזה"ז ליכא חזקה מ"מ אנן סהדי לא הוי וממילא אף אם לא היה בלב גמור הוא דברים שבלב שאינו כלום לבטל המכירה. ע"ש. ובחזו"ע (עמ' ע בהערה ד"ה ואם) הביא דבריו ולמד מזה שאף שהחנווני אינו בחזקת שומר תורה אך מראה תעודה שמכר את החמץ אין סברא

להחמיר ע"ש. וכ"כ הגרש"ז אויצרבך (פסח פרק ו, ט) שמותר לכתחילה לקנות מוצרי חמץ שנמכרו קודם הפסח לנכרי, אף אם היו שייכים למי שאינם שומרי תורה ומצוות, אם ידוע בבירור שמכרם כפי הסדר הנהוג. וראה בהערה שם שמ"מ המדקדקים משתדלים לבער כל חמץ בעין שבביתם ולא לכוללו במכירה לנכרי (אם לא שהחמץ מרובה כמו בעל חנות וכד') מפני שאר פקפוקים שיש במכירה, ומטעם זה יש מחמירים עוד שלא להשתמש לאחר הפסח בחמץ בעין שנמכר לנכרי, אך גם הם לא ינהגו כן אלא לעצמם ולא כהוראה לרבים. ובארחות הלכה (43) כתבו שהיה עובדא שהגרש"ז לא הרשה שיפרסמו סימני תאריכי הייצור כדי שידעו להחמיר בדבר, שיש בזה סרך הטלת דופי בתוקף המכירה שנהגו בה גאוני הדורות שלפנינו, והרוצה להדר ולהחמיר יברר הדברים בעצמו.

**וראה בחוט שני** (פסח עמ' קב-קג וקיב) שהעלה שמן הדין מותר למכור וכן נהגו כדעת החת"ס, מ"מ רבים מקפדים שלא למכור חמץ גמור. ואפשר לסמוך לכתחילה על המכירה בפירוורים או בספק חמץ או להפטר מבדיקת חמץ. וכן בדברים שהם דרבנן במקום שביטל את החמץ, אך בחמץ דאורייתא אע"פ שביטל יש בזה גררא דאורייתא. והוסיף שיש מקפידים שלא לקנות לחם טרי משום הדבוק בכלים, וממתינין עד אחר המחזור הראשון. ומסתמא עד למחרת ביום נגמר המחזור הראשון. ע"ש. משמע קצת מדבריו שכיון שחמץ שאחר הפסח אסור מדרבנן אם לא מכר או לא ביער (אף שביטל החמץ. ש"ע תמח, ה), א"כ אפשר לסמוך לכתחילה לאכול לאחר הפסח חמץ שנמכר. שהרי באיסור חמץ דרבנן התיר לכתחילה למוכרו. וכ"כ הג"ר שמואל אליעזר

שטרן בקובץ שערי הוראה (ח"ג עמ' פ) שיש רבים שמהדרים לא להשתמש לאחר הפסח בחמץ שנמכר לגוי. ובאמת שמעיקר הדין מותר להשתמש דהרי חמץ לאחר הפסח הוא איסור דרבנן. אבל מ"מ המהדר תע"ב.

### ג. למכור קמח ולקנותו לאחר הפסח

הנהגה הפוסקים דנו על הקמח המיוצר בזמנים הקדומים, שיש עליו תורת חמץ כיון שהיה נהוג להשרותם במים. עי' במשנ"ב ס' תנג (ס"ק כד וכז). אכן, החזו"א והסטייפלר זצ"ל היו נוהגים להשתמש בקמח שנמכר לנכרי אחר הפסח ולא חששו לחמץ. ודעת הגריש"א (חוברת גלאט תשנ"ט עמ' 87 ואשרי האיש פרק סב, ז) שחטים שהורטבו לפני הטחינה, יש בו שתי קולות, א. שאינו חמץ גמור אלא ספק, ב. גם אם החמץ לא החמץ כולו רק חלקו ונחשב חמץ בתערובת. ולכן מותר להשתמש בו אפילו לא נמכר כדין. אמנם אם נמכר כדין יכולים אף המהדרין להשתמש בקמח זה. ובחוט שני (סוף עמ' קיא) כתב שקמח אע"פ שאינו ודאי חמץ ויש בו חשש רחוק של חמץ מ"מ מי שנשאר לו מעט קמח לא כדאי לו להכנס בחששות של מכירת חמץ. אמנם הנפה אע"פ שא"א לנקותה נוהגים בזה לסמוך על המכירה. וכן מי שיש לו הרבה קמח סומכים על המכירה. ובאורל"צ (ח"ג פרק יא הערה ב') כתב שבזמנינו לותתים את החטים ברותחים לפני הטחינה, והם בחזקת חמץ גמור ואסורים. ומי שאינו סומך על המכירה כיום, לא ישהה בביתו קמח זה. ואם שהו קמח זה ולא נמכר אסור ליהנות ממנו. ובתשובות והנהגות (ח"ה סימן קיג) כתב וז"ל- תמוה הדבר מה שנהגו כמה יחידים להחמיר למנוע לאכול לחם מטעם זה בשעה שבשעת הדחק הקמח כשר אפילו למצות מצה (דרובו ככולו לא נתבקע), ולאחר הפסח

החשש הוא רק מפני חמץ שעבר עליו הפסח שאינו אלא קנס מדרבנן, ולא שכיח כלל שמתחמץ, ותמוה הדבר ופלא להחמיר בזה, דאף שבחמץ ממש החמירו הגר"א זצ"ל והגרע"א זצ"ל אפילו נמכר, אבל בקמח שנטחן מחטים שלא נתבקעו כלל כמו שהמצב היום ברוב טחנות הקמח, המחמיר לאחר הפסח גם בדיעבד לכאורה הוא מן המתמיהין וכמ"ש. (ולפי השמועה הרי שרק מיד לאחר הפסח אופין בקמח שנטחן לאחר"פ, אבל אח"כ שכבר אין נזהרין לדרוש כן הם מוציאים ממחסנים קמח ישן שנמכר לנכרי בפסח ואופין בו). עכ"ל. וכ"כ הרה"ג משה ויא (ספר פסח כשר תשע"ה עמ' 34) שלדעת מומחים רבים בתהליך הליתיה הנהוג בימינו החיטה אינה מגיעה לחימוץ. ולפי זה נמצא שההמנעות משימוש בקמח שנמכר לגוי הרי זוהי חומרא (ספק אם התחמץ) על גבי חומרא (ספק אם נמכר כדין) באיסור דרבנן (חמץ שעבר עליו הפסח). ויש לדעת שעיקר הפרסומים שנושא הינם תוצאות של תחרות מאפיות וסוחרים, ולא דוקא מצד ההלכה. עכ"ל.

### ד. קוסמטיקה בושם שמפו וחומרי

#### ניקוי משחת שיניים וכד'-

**כתב בשו"ת תשובות והנהגות** (ח"ה ס' קכז) שמוצרי קוסמטיקה ובושם ושמפו מצוי בהם אלוהול ופסולת אלוהול ונהגו להחמיר שלא להשתמש בהם בפסח, (דאפי' שנפסל מאכילת כלב, חיישינן להנך דס"ל דאמרינן סיכה כשתיה גם בשאר איסורין). ויש מהדרין שלא להשתמש במטהר אור שמצוי שהוא ריח דחמץ (והיינו אלוהול ופסולת אלוהול) או אפי' בחומרי ניקוי שיש בהם חמץ אף על פי שזה נפסל מאכילת כלב, (דשי' השואל ומשיב דאפילו שנפסל מאכילת כלב, מ"מ לאותו הנאה שלא נפגם

אסור ליהנות ממנו). ע"ש. וכתב עליו בילקו"י (פסח מהדורות ח"ב תשע"ז עמ' רכה וראה בעמ' רלג) שאין מנהג כזה אצל הספרדים. שנותן טעם לפגם מותר אף בפסח. ולא שייך בזה סיכה כשתיה כיון שאינו מעוניין שהשמפו ישאר על גופו אלא מיד באים המים ומעבירים השמפו מעל גופו. ע"ש. אך תירוץ זה לא יגהה מזור לגבי שאר מוצרי קוסמטיקה שכן מעוניין שישאר על גופו. אכן בחוט שני (עמ' צה) הסביר שאחשביה שייך רק באכילה שמחזיר לו שם אוכל, אך בסיכה לא שייך דין אחשביה. ולכן העלה שמותר להשתמש בסבון לרחיצה או לרחיצת כלים, והוסיף שנוהרים שלא לשים סבון זה בכלי אכילה. וה"ה לענין תמרוקי נשים או חומר שמנקה עדשות, משחות שיניים ומי פה וחומרי ניקוי יש להקל, אם ידוע שבודאי נפסל מאכילת כלב מלפני פסח. וע"ש בעמ' צז. וכ"כ בקובץ שערי הוראה (עמ' קלח) בשם הגרש"ז אויערבך שאין כל חשש חמץ בסבון ושמפו. וכ"ה בשלמי מועד (עמ' שכח) בשם הגרש"ז שמותר להשתמש בסבון בפסח שודאי נפסל מאכילת חמץ. ומ"מ הרב החמיר על עצמו. ונע' בהליכות שלמה (פסח עמ' סה) שמה שנותנים הכשר לפסח על דברים שאין בהם חשש חמץ כל עיקר ה"ז חוכא ואיטלולא ואין לעשות כן].

**ודעת הגריש"א** (אשרי האיש פרק נח, טו) שמעיקר הדין לא צריכים הכשר. אך כיון שיש מחמירים (שנפסל מאכילת כלב היינו רק ע"י עצמו ולא ע"י תערובת ויש מחמירים שאם אפשר להפריד ע"י כימקלים והחמץ יחזור ראוי להיות ראוי דינו כראוי לאכילה) ולכן ראוי להחמיר ולקחת עם הכשר. והוסיף, שכל זה אמור רק לעניין שימוש בפסח עצמו, אך לפני פסח כשרוצה לקנות את ביתו ואפילו המטבח מותר גם בלי

הכשר לפסח. ושם (הלכה טז) כתב שסבוני רחצה וקרמים וכד' כבר נפסלו מאכילת כלב, מ"מ כיון שסכין אותם על הגוף ויש מחמירים שסיכה כשתיה, ויש מחמירים אחשביה גם ע"י תערובות ויש מחמירים שאפשר להפריד החמץ, וגם מורחים אותם על הידים והפנים ויש חשש שמא יגיע משהו לאוכל, לכן מן הראוי משום חומרא דפסח להשתמש רק עם הכשר. וראה עוד בילקו"י (ס' תמב עמ' תרמג) שהביא משו"ת קנה בושם (ח"ג ס' כו, כז) שמותר לתתחילה להשתמש בסבון בפסח לניקוי כלים שיש בו חשש תערובת של חמץ. והוסיף, שבמציאות נראה לכאורה שמחמת חריפות ופגם התערובות, נפגם החמץ שהיה שם עד שלא שייך לחזור ולהפרידם שיהיו ראויים לאכילה.

**ובאורל"צ** (ח"ג פרק ח, ו) כתב, שסבונים, משחות שיניים, משחות כלים וחומרי ניקוי, בשמים ותמרוקים, אינם ראויים לאכילה כלל, ואין בהם חשש חמץ בפסח, ומותרים בשימוש בפסח ואינם צריכים הכשר. ובהערות כתבו שהעיקר להלכה שסיכה אינה כשתיה אלא בדבר הראוי לאכילה ולא בדבר פגום. וכל דין סיכה כשתיה הוא מדרבנן, לא נוסף לומר מדסך ביה אחשביה, אלא כל שנפסל מאכילת כלב קודם זמנו, מותר ליהנות ממנו בכל צורה, ואף דרך סיכה. ועל כן אין צריך להחמיר ולחזר אחר סבונים וחומרי ניקוי, בשמים, ותמרוקים שאינם ראויים אף לאכילת כלב שיהיו דוקא כשרים לפסח. ואף משחת שיניים שפסולה מאכילת כלב מותר להשתמש בה בפסח. ואין לחוש שמא יבלע ממנה. שכיון שלא מכוין לאכילה, לא שייך למימר מדאכליה אחשביה. [ומשמע אף משחה שיש לה טעם, דלא כש"כ בספר הליכות מועד-

פסח עמ' קה]. והוא הדין לענין אודם שנפסל מאכילת כלב, ונותנים אותו על השפתיים, (באופן שאין בעיה מצד צניעות), שאין לחוש בו משום חמץ בפסח, שאף שלפעמים נבלע עם האוכל, כיון שאין מכוונים לאכילה שרי, וכמו שנתבאר, ואין צריך לחזר שיהא כשר לפסח דוקא. וכל שכן שמותר להשהות אותו, ואין צריך לזורקו או למוכרו לנכרי, שכן לענין שהיה, כל תערובת חמץ שאינה בעין, ואינה ראויה לאכילת אדם, אף שראויה לכלב מותרת בשהיה, כמבואר בשו"ע בסימן תמ"ב סעיף ד'. ע"ש. ונכ"כ באורל"צ ח"ה על יו"ד פרק לב עמ' רמא שאף בשאר ימות השנה מותר להשתמש במשחת שיניים בלי הכשר כלל. וכן הוא בשו"ת הר צבי יו"ד ס' צה שאף אם האיסור לא נפגם לגמרי יש להתיר וכ"ש שהאיסור פגום לגמרי ע"ש טעמיו].

### ה. נייר וצלחות פלסטיק

**כתב בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ה, קכה)** שנתברר לו שעיקר עשיית הנייר מעצים, אבל בהרבה סוגי נייר משתמשים בעמילן, שנעשה מחטים או שיכולת שועל או תירס או תפוח אדמה, ומצוי שהעמילן נעשה מחטים ובפרט במדינות שיש שפע חטים, והעמילן הוא כחמשה אחוז בתוך הנייר, וכיון שהוא מעמיד אין בזה דין ביטול. ולשיטת המהר"ם שיק דס"ל דרק מאכל שנתעפש ונתקלקל מאכילת כלב מותר אבל חמץ שהעמידו להנאה אחרת לא פקע תורת חמץ מיניה אפי' אם אינו ראוי לאכילת כלב. א"כ גם בזה שהעמידו להשתמש בו לחיזוק הנייר, לא פקע תורת חמץ מיניה אף שנפסל מאכילת כלב, ולכן צריך לזהר שלא יגע אוכל חם בנייר שיש בו עמילן שלא יבלע טעם העמילן. ואף שרוב הפוסקים מתירים כשנפסל מאכילת כלב, חביב לנו איסור חמץ בפסח לצאת לכו"ע. וסיים,

שלמעשה יש לזהר שלא יגע אוכל חם בנייר שיש חשש שיש בו עמילן, וכן אין להשתמש בצלחות מנייר אלא בהכשר, או בצלחות פלסטיק חד פעמי, וכן יש שמניחים על השולחן ממש מפיות נייר וראוי לזהר שאוכל חם לא יגע בהם. ע"ש. וכן בחוט שני (עמ' צו) כתב שיש להחמיר משום שאף שעכשיו כשהוא בתוך הנייר פסול מאכילת כלב, מ"מ אם יפלוט הבליעה של החמץ לתוך המאכל אפשר ששפיר יפלוט טעם הראוי לאכילת כלב. ובילקוני' (ס' תלג עמ' שצח) כתב, שכל זה אינן אלא חומרות חשובות אבל לא מעיקר הדין, דמאן יימר לן שקיבלנו על עצמינו להחמיר בכאלה חומרות וחששות רחוקות ואין לדבר סוף. בפרט שכל זה הוא רק ספק וגם נפסל מאכילת כלב. וא"צ ללמד לאחרים להחמיר חומרות שאין בהם חשש ע"פ הדין. לכן פשוט שמפות נייר אינם צריכים הכשר לפסח מכמה טעמים. ע"ש. ודעת הגריש"א (אשרי האיש ח"ג עמ' שפ) שגליונות נייר יתכן שיש בהם עמילן, ואם הם נוגעים באוכל ראוי לקנות עם הכשר. אבל כלי פלסטיק חד פעמיים אין בהם כל חשש. [חשוב לציין שאף כוסות קרטון חד פעמי וכד' אין ברור שיש חובה לכ"ע לקנות עם הכשר. שידוע דעת החזו"א (יו"ד ס' מד אות ד) שכל כלי חדש חייב להגעילו משום שמורחים אותו בשומן אסור. וכן נראה דעת שו"ת הר צבי (יו"ד ס' קי). אמנם יש שמתירים לכתחילה- ציץ אליעזר (ח' יב ס' נה). משנה הלכות (ח"ז, קיב. וח"י, קז לעניין נייר אלומיניום). יבי"א (ח"ו, י). מנחת יצחק (ח"ד ס' קיב). וכן דעת האורל"צ (ח"ה פ"מ, ה). ודעת הגרי"ש אלישיב (אשרי האיש ח"ג פ' נג, לב) שאין חיוב דוקא להגעיל, אלא סגי בניקוי יסודי היטב ולהרתיח בתוכו מים עד שיגלשו מעבר לדופני הכלי. ודעת הגרש"ז (הליכות שלמה

פסח פ"ג הערה ד) שישים מעט מים בכלי ויעמידנו ע"ג האש עד שיתחמם ודאי כל הכלי משני הצדדים בשיעור יד סולדת. וע"ע בספר הכשרות כהלכה (ח"א עמ' שטו) שדעת הגר"מ אליהו שיש לשפשף לפני השימוש בסבון וליפה. וע"ע בספר הכשרות עמ' פד ושערי תורת הבית עמ' פב].

את האבק של הקמח החודר לתוך גוף המיקסר שיש חשש שמא בשעת השימוש בפסח יצאו פירורי חמץ לתוך המאכל. או שיאטום היטב את המקומות שיש חשש שיצא משם אבק חמץ. ואמנם קשה מאד לאטום את המקומות הנז' במיקסר, לכן כתב באורל"צ שאין להשתמש במיקסר. ע"ש.

### ו. הכשרת מיקסר

**באור** לציון (ח"ג פרק י, ט) פסק שאין להשתמש בו בפסח, ויש להצניעו לאחר הפסח. וביאר בהערות, שלכאורה היה די בניקוי המערבלים, אם לא השתמש במיקסר בדברים חמים, וכל שכן אם יגעילם. (וראה בשו"ע בסעיף י"ז ובבאה"ל שם ד"ה צריכים). אולם נתברר על ידי מומחים שחודר אבק קמח לתוך גוף המיקסר, ויש חשש שכשישתמשו בו בפסח יפול האבק על האוכל. ואם יאטום את המקום, הדבר יזיק למכשיר, וגם קשה לאטום. ולכן יש להמנע מלהשתמש במיקסר שהשתמשו במשך השנה בקמח, ואף אם יחליף את החלקים, ומשום אבק הקמח החודר למכשיר. ובקובץ מבית לוי (ניסן תשנ"ו עמ' יב ותשנ"ט) כתבו בשם הגר"ש וואזנר שמצוי מאוד שמתאסף החמץ בתוך גוף המכשיר, ולכן כשרוצה לנקות לפסח צריך לפתוח את המכשיר ולנקותו היטב. ולגבי חלקי המכשיר, חלקי פלסטיק אין להכשיר כלל (כנראה טעמו לפי מש"כ בעמ' יג שמנהג העולם לא להגעיל כלי פלסטיק שכן ידוע בשם החזו"א). וחלקים ממתכת במטחנה שטוחנים שם גם חמץ טעונים ליבון קל לכתחילה. והחלק שיש בו הרבה נקבים או חריצים הכשרם בהגעלה. ובילקו"י (ס' תמב עמ' תרלג) כתב שאם רוצה להשתמש במיקסר ינקה אותו, ואחר הניקיון יפתח אותו בין החלקים כדי לנקות

### ז. הגעלת מיחם שיש בו אבנית

**כתב באורל"צ** (פ"י, ה בהערות) שנראה שאין לחוש לכך ואין צריך להסירו, שכיון שהטעם שהחלודה מעכבת בהגעלה (ש"ע תנא, ג) היא שמא יש באותו מקום ממש מן החמץ והחלודה מכסתו, א"כ בנידון דידן אין לחוש לכך, שהרי כאן לא נתנו חמץ אלא על הכיסוי, ומועילה הגעלה לדוד. ובילקו"י (ס' תנא עמ' שנט בהערה) כתב שישתדל להוריד את האבן. ואח"כ הביא דברי האורל"צ והוסיף שבספר חקת הפסח (להגר"א פרץ, ס"ה, יא) כתב שיותר נראה שאין צריך להסיר אבנית מן הקומקום כי נחשבת האבנית ככלי אבנים דמהני להם הגעלה [עיי' משנ"ב תנא, יח]. ע"ש. וכן דעת הגרשז"א (הגעלת כלים פ"ג הערה שפה והליכות שלמה פסח פ"ג, יב) שאף אם נצטברה בתוכו אבן סיד לבנה קשה שא"א להורידה מגעילו בכלי ראשון וכשר. וזאת משום שאין לחוש שמא נכנס לשם פיורור למץ ונתכסה ע"י האבן, שיש לתלות שכבר נפגם טעמו. וכן דעת הגר"ש (אשרי האיש פנ"ג, ג) משום שנעשה כמו כלי אדמה שמותר להגיעלן ע"ש.

**אמנם** לדעת החזו"א (או"ח ס' קב ס"ק ב) דס"ל שלא מועיל הגעלה לכלי אבנים. ועפ"ז כתב בחוט שני (פ"י עמ' קיט) שלכאורה אבנית דינה ככלי אבנים שלדעת החזו"א אינו מועיל הגעלה. ולכן צריך להסיר

להגעילים בחמי האור אף על פי שאין חמים כל כך כמו חמי טבריה.

### ט. הכשר מגבות ומפות שלהן

הנה ברמ"א (ס' תנא, יח) נפסק ששקים ישנים נוהגים בהן היתר ע"י כבוס (כלומר בחמין ואפר וחביטה. משנ"ב ס"ק קו). וצריך להתיר כל התפירות שבהן קודם הכבוס. ע"ש. אמנם בכיבוס במכונת כביסה בימינו התירו הפוסקים גם בלי התרת התפירות. כ"כ באור לציון (פ"י הסוף הערה י') שמותר להשתמש בפסח במפת בד שהשתמשו בה במשך השנה אחר שהיא נקיה. ובחזו"ע (עמ' קס) שמועיל כיבוס יפה במים חמים שהיד סולדת בהם. והגרי"ש אלישיב (מגילת ספר יו"ד עמ' 40 ואשרי האיש פרק נג, יח) שמועיל כביסה בחום של 40-45 מעלות. וכן דעת הגר"מ פיינשטיין כפי המובא בשמו בספר הלכות פסח (להגר"ש איידר פט"ז הערה לה). וכ"ה בקובץ מבית לוי (ניסן תשנ"ו עמ' יג) בשם הגר"ש וואזנר, שמפות שהשתמשו בהן במשך השנה אם אפשר לכבס ברותחים צריך לכבס בהרתחה. ומפות שא"א להרתח [טרלין וכדו'] ישתמשו רק עם כסוי ניילון על גביהן. ע"כ. וכך איתא באשל אברהם (בוטשאטט ס' תנא סעיף יח) והביאו בדעת תורה שם, שמפות קל יותר משקים, שמפות שעל השלחן שכיח פירורים שיותר נקל לנקות, ובפרט שאין אוכלים על המפות במקום התפירות, וכשיש איזה תפירה באמצעה אינה כתפירה שבסוף או מהצד שיש כפל הבגד זה על גבי זה במקום התפר שלא ינותקו חוטי האריגה, וסומכים את עצמם על שרואים שהכיבוס בנהרות שמנקה כל המקומות גם בהתפירות מכל הלכלוכים שהיו נראים, ובפרט אם במים חמים ואפר מנקים ג"כ שאז נראה שנשאר נקי. עכ"ד.

האבנית לפני ההגעלה. וכן דעת הגרי"י פישר (אבן ישראל ח"ז ס' כא) שלא מועיל הגעלה לכלי שיש בו אבנית שיש לחוש לפירור חמץ שנשאר בו וכיסהו. ואף אם יסירו את האבן ע"י כימיקלין מ"מ את הברז [של המיחם] אי אפשר לנקותו ואפשר שנשאר שם פירור חמץ ויאסרו כל המים בפסח. ונראה שהכל לפי העניין, שאם יכול להוציא את האבנית גם מהברז שפיר דמי גם לדעת האוסרים].

### ה. כלי שחזמו מגיע ליותר ממאה מעלות

יש לדון בכלי הצריך הגעלה אך כשמשתמשים בו הוא מגיע ליותר ממאה מעלות כגון שרגילים לטגן בו בשמן או סיר לחץ. הגרש"ז במנחת שלמה (תניינא ס"ס נא) כתב שאין לחוש לכך, דא"כ איך סתמו דסגי תמיד במים שהם מעלים אבעבועות, הרי ידוע שיש מיני נוזלים שאינם רותחים ומעלים אבעבועות אלא בדרגת חום שהיא יותר ממאה מעלות, וגם ידוע שתלוי אם הרתיחה היא על הר גבוה או במקום שהוא נמוך מאד, וע"כ דלא חיישינן להכי וה"נ בסיר לחץ. עכת"ד. וכ"כ בחוט שני (פ"י ס"ק ח עמ' קכד). והוסיף, שמשום שלא מצינו חום יותר ממאה מעלות על כרחך שאמדו חז"ל שחום של מעלה רתיחות מוציא את הבליעות שנבלעו ע"י בישול בכל חום שהוא. וכן העלה בשו"ת בצל החכמה (ג, נה) שחום המים שמעלים רתיחות והם על גבי האש מועילים להפליט איסור שנבלע בכלי ע"י מים או משקין אפי' כשנבלעו באמצעות חום יותר גבוה. ובחשוקי חמד (פסחים עד) כתב בשם הגרי"ש אלישיב שהביא ראייה לכך, מהמבואר בשו"ע (סימן תנב ס"ה) ובמשנ"ב (ס"ק כד) שכלים שנטרפו בחמי טבריה יכול

הכיריים או השיש שהסיר של פסח עלול לגעת שם בעודו חם או שהאדים חמים עלולים לעבור, יש להקפיד לכסות את הקיר שליד השיש. ע"ש. וכ"פ בילקו"י שם. ובשו"ת תורה לשמה (ס' תקט) כתב שמנהג העולם לסייד את ביתם לפני הפסח משום שבפסח מצויין בבית משא"כ בסוכות. ולכן נהגו כן לכבוד יו"ט שידורו בחג בסידור חדש ונקי. ע"ש. ובילקו"י שם כתב שמה שלא נתן טעם למנהג מהש"ע הנ"ל משום שאין מנהג זה חובה. (אך בכל זאת ק"ק שכן יכול לכתוב שזה עוד מקור למנהג).

#### יא. ויטמינים

**כתב בשלמי מועד** (עמ' שכט) בשם הגרשז"א שאף שיש בו תערובת חמץ אפשר שכיון שאותו חמץ שממנו נעשה הויטמין עובר תהליך כימי שע"כ נפסל החמץ מאכילת כלב, וגם בגמר תהליך הייצור הויטמין עצמו אינו נעשה לאכילה, רק נעשה ראוי לאכילה ע"י תערובת של דברים אחרים, אין לו תורת חמץ. ואין לומר אחשביה שייחשב כמו מאכל בפנ"ע ויחול עליו תורת חמץ. ומה שבעל המפעל החשיב חמץ זה להשתמש בו, אין בכל כלום שכאשר הקונה קונה אותו הוא בתערובת וע"י תערובת ליכא אחשביה ולכן לגבי תינוקות מותר לתת להם ויטמין זה בלי חשש. וכ"כ בשש"כ (פרק מ הערה קצד). והביאו להלכה בילקו"י (תמב עמ' תרמה). וכ"כ בהליכות שלמה (פ"ד הערה 43) שהרב הורה למעשה למאכלים של תינוקות שנודע שויטמין מסוים שבהם יש בו תערובת חמץ דהואיל והחמץ בפני עצמו נפסל בשעת העיבוד מאכילת כלב ורק ע"י התערובת ראוי לאכילה, לכן כיון שהכמות מועטת מאד יש להקל בזה לתינוקות בלבד ויזהרו לייחד להם כלים מיוחדים לכך. ובאורל"צ (פ"ח הערה ב) כתב

ולפי דבריו, במכונת כביסה של ימינו פשיטא שמותר להשתמש במפה בלא חשש.

#### י. ניקוי הקירות וצביעת הבית

**כתב מרן השלחן ערוך** (ס' תמב סעיף ו) נהגו לגרר הכתלים והכסאות שנגע בהם חמץ, ויש להם על מה שיסמוכו. וכתב המשנ"ב (ס"ק כח) שר"ל דאין ללעוג על המנהג לומר שהוא מנהג שטות וחומרא יתירא אלא יש לזה סמך מן הירושלמי דאיתא שם הטח ביתו בצק חייב לבער. ועיין בשע"צ שם שאין זו ראייה גמורה דהתם כשטח על הכותל כעין שטחין בטיט דיכול להתקבץ כזית במקום אחד, אבל לא בנגיעה מועטת. והענין, דישראל קדושים הם ונהגו להחמיר אפילו במשהו. ע"כ. וכתב בחוט שני (פ"ב ס"ק י עמ' סו) שמכך שיש ראייה מהירושלמי למנהג חזינן שגם מנהגי ישראל אינם סתם מנהג שנהגו להחמיר, אלא כל מנהג הוא רק אם יש לו סמך ומקור. והוסיף שملשון הש"ע שכתב נהגו משמע שמחוייבים בזה מתורת מנהג. אך מלשון המשנ"ב לא משמע כך אלא רק שיש לתרץ את הנוהגים כן. וסיים שצ"ע. אמנם בילקו"י (תמב עמ' תרכז) פשיטא ליה שגם מלשון הש"ע שכתב שיש להם ע"מ שיסמוכו, מוכח שאין זה מנהג מחייב לכולם ובפרט שלא מצינו מנהג זה בפוסקים של גדולי הספרדים. עוד כתב בחוט שני שם שהמנהג הוא רק במקום שמצוי שדבוק שם חמץ כגון במטבח (חרסינות שבכיוורים וכיוצ"ב) או הכסאות שמשתמשים בהם בזמן אכילה וכיוצ"ב, אבל בשאר הקירות אין צריך לגרר החמץ. וכן דעת הגריש"א (אשר האיש פרק נג, לח) שכל זה רק כשרואים חמץ כמו במטבח או ליד השלחן וליד הכיריים. אבל שאר הקירות שאין עליהם שום לכלוך של חמץ אין על זה מנהג. אבל הקיר שליד



שיש להזהר בויטמינים, שמצוי בהם חמץ, וכגון ויטמין סי. ואם הם ראויים לאכילה, אסורים הם אף לחולים שאין בהם סכנה, ורק כשאננם ראויים לאכילה מותר לחולה שאין בו סכנה לאוכלם.

**אמנם החוט שני** (פרק ז עמ' צה) כתב שויטמינים שיש בהם חמץ אין להם היתר של חולה. ובתשובות והנהגות (ח"ג ס' קכד) פסק שאין להתיר ויטמין שמעורב בו מעט מחמץ. אף שמערבין לפני פסח ובטל בכמה אלפים, כיון שחשוב ורוצה דוקא התערובות ע"כ חוששני שלא בטל וכמ"ש, ובחמץ בפסח שקבלנו ע"ע חומרות והדורים הרבה, בודאי ראוי לחשוש כן.

### יב. ניקוי ספה

**בהליכות שלמה** (פ"ו הערה 40 עמ' קלז) נשאל הגרש"ז אודות ספה שיש בה חורים שדרכם נכנס חמץ לחלקה הפנימי וכשתוחב ידו לשם מוציא תדיר פירורי חמץ אך א"א לנקותה לגמרי. והורה דכיון שיכול להגיע להחמץ בעי מחיצה (מלבד הביטול) ולכן יפרוס עליה מפה וכד' באופן שיכוסו כל החורים כיסוי המתקיים (ולכשיעשה כן מותר אף להשתמש בספה בפסח כרגיל). עכ"ל. והקשו על זה מהא דאיתא בש"ע (תלח, ב) שאם יש חמץ בבור אין מחויב להעלותו אלא מבטלו בלבו ודיו. וזאת משום שנחשב כחמץ שנפל עליו מפולת (משנ"ב ס"ק אלא מבטלו בלבו ודיו. וזאת משום שנחשב כחמץ שנפל עליו מפולת (משנ"ב ס"ק טו). ולכן גם כאן בספה נחשב הדבר כאילו נפל עליו מפולת. ואינו חייב לכסותו. ואינו נכון לענ"ד, ראשית שכתבו האחרונים (עיי' במשנ"ב ס"ק יד וטו) שאם רגיל להשתמש בבור מחויב לבער. וכן אם הטמין בידיים על דעת שישאר שם עד אחר הפסח

אסור. כלומר, שרגיל להשתמש אע"פ שלא הטמין בידיים. והטמין בידיים אע"פ שאינו רגיל להשתמש תמיד אסור. ולכן גם בספה אע"פ שלא הטמין שם חמץ בידיים מ"מ רגיל הוא להשתמש בספה במשך השנה. וכנראה ההסבר הוא שבמקום שרגיל להיות שם כמו בספה, אך אינו רגיל לעשות פעולה של הוצאת החמץ, מ"מ מחויב לבדוק ולעשות מחיצה.

**ועוד** הא דאיתא בש"ע שם סעיף ז שחור שבין יהודי לחבירו, כל אחד בודק עד מקום שידו מגעת והשאר מבטל בלבו, ודיו. ושבין יהודי לא"י אינו צריך בדיקה כלל, שמא יאמר כשפים הוא עושה לי ונמצא בא לידי סכנה. וכתבו האחרונים (ע' משנ"ב ס"ק ל) שביום מחויב לבדוק לאור היום שבזה לא יבוא העכו"ם לחשדו. ולפ"ז כתב הגרש"ז (שם פ"ה הערה יא) שאף בגל של אבנים חייב עכ"פ להתבונן שם ביום ע"י הסרת אבנים באופן שלא יסתכן. ועוד מצאתי בחזו"א (תחילת סימן קלד) שכל מקום שטורח עליו לבדוק יכול למכור החמץ לגוי. ואם ידוע לו שיש שם חמץ יעשה מכירה ומחיצה י' טפחים [עיי' לקמן בגדר זה].

### יג. לסגור הארון שיש בו חמץ

#### ולחננס למקום שמכר בו החמץ

**כתב הגרש"ז** (הליכות שלמה פ"ו, ח) שיש להמנע מלהכנס במקום המכור או מושכר לנכרי, שהצניע שם החמץ וכליו אם לא לצורך גדול. והסביר (ס"ק יב) שאף שמדינא אינו אסור מ"מ הרי עיקרה של המחיצה להפרידו מאותו מקום, ואם יכנס ויצא וישתמש באותו מקום וכד' הו"ל המחיצה כחוכא ואטלולא, ואף שהתנה עם הנכרי שיהא מותר ליכנס לשם מ"מ הרי עדיין בעי מחיצה. וע"ש שגם סגירת דלת



ע"י דבק מועיל כמו נעילה עם מפתח (ש"ע תנא, א) כיון שגם ע"י דבק יבא לזכור שאסור לפתוח בפסח.

**ובחזו"א** (תחילת סימן קלד) כתב שחר שמכר לנכרי אפשר שאין צריך סגירת הדלת ואף אם נכנס בו באקראי לית לן בה דהא לא אסרו חכמים לכונוס לביתו של נכרי בפסח. ולפי זה כתב בחוט שני (פ"ח עמ' קח) שלפי נוסח המכירה שעושים עם הגוי כל זמן שהגוי לא מוחה מותר להכנס למקום המושכר כמה וכמה פעמים להשתמש בחפצים שנמצאים שם, שמכר את הדבוק בכלים, כגון להוציא ולהשתמש בכלים, תנור, מיקרוגל שכבר מכר לו ב"ג ולהשתמש בהם בערב פסח ולהכנס לשם בפסח. וכן אם שכח איזה דבר במקום שהשכיר לגוי, יוכל להוציאו בפסח ואין עצם החמץ של הגוי דאין מוכרים לו אלא כלים שדבוק בהם החמץ. ע"ש. [ודבר חידוש הוא, שהרי החזו"א לא התיר בכל מכירה אלא כשמכר את החדר לגוי. אבל אם רק מכר את החמץ שנמצא בארון או בחדר לא התיר בזה החזו"א. ואף שמוכר לו בקנין אגב או משכיר המקום לגוי, מ"מ כתב שם בטעם ההיתר שלא אסרו חכמים לכונוס לביתו של גוי. משמע רק אם מכר במכירה גמורה את החדר לגוי נחשב כביתו ומותר להכנס לבית של גוי. רצ"ע]. ובילקו"י (תמח עמ' רעו) הביא דברי הגר"ש וכתב, שצ"ע בזה, בפרט כאשר נכנס לשם באופן חד פעמי. וראיתי בשם כמה גדולים שהקילו בזה באופן חד פעמי. עכ"ל.

### יד. בדיקת חמץ לפני יום י"ד

**ישנה** מחלוקת באחרונים אם בדק את החמץ ביום י"ג אם חייב לחזור ולבדוק שוב ב"ד. המשנ"ב (ס' תלג סק"א) פסק שדעת

רוב האחרונים שאם בדק בליל י"ג לאור הנר שבלילה אור הנר יפה לבדיקה, ונזהר היטב שלא להכניס חמץ א"צ לחזור. והרוצה להחמיר ולבדוק ב"ד לא יכרך אז. וכ"פ בכה"ח (ס"ק ב, פב) ובחזו"ע (עמ' מ). וכתב בילקו"י (ס' תלה עמ' תקיב) שאף לכתחילה, אם קשה לו לבדוק הכל בליל י"ד, יכול להקדים לבדוק כמה ארונות וחדרים כמה לילות קודם, כאשר בודק בלילה לאור הנר (או פנס), ואחרי כן סוגר את המקום באופן שאין חשש שיכנס שם שוב חמץ גם לא על ידי תינוקות. ויסמוך על זה שמשאיר חדר אחד בשביל בדיקת חמץ בליל י"ד. ע"כ. ונראה שבדיעבד אם בדק לפני י"ד ולא נזהר כ"כ לשמור על החדר, דחייב לבדוק שוב באותו חדר או ארון כיון שיכול מאוד להיות שנכנס לשם חמץ בפרט כשיש ילדים קטנים והא דאיתא בש"ע ס' תלח ס"א איתא, שאם תינוק נכנס לבית בדוק ולחם בידו ומצא פירורים אינו צריך לחזור ולבדוק שחזקתו אכלו, ואלו הפירורים שנפלו ממנו בשעת אכילה, שדרך התינוק לפרר. וכתבו המשנ"ב (סק"ז) והכה"ח (ס"ק יג) שדוקא באופן זה שמצא פירורים אינו צריך לחזור ולבדוק. אבל אם לא מצא פירורים אין לתלות שאכלו דאין ספק מוציא מידי ודאי חמץ וצריך לחזור ולבדוק אותו חדר שראה שנכנס שם התינוק. ע"ש. ולכן גם כאן שאינו רואה פירורים וכד' ולא נזהר לשומרו. ודומה למה שכתב המשנ"ב ס"ס תלג שאף שבדק כסי הבגדים, צריך לחזור ולנערם בשעת הביעור, שמא חזר והכניס בהם חמץ.

**בחוט שני** (עמ' סד) כתב- ולמי שקשה לבדוק את כל חפצי ביתו והארונות בליל י"ד בניסן, מותר לו לבדוק את הארונות שמכניסים בהם חמץ בלילות הקודמים לליל י"ל אחרי שרוחצים ומנקים

את המקומות הנ"ל בלילה לאור הנר ובלא ברכה, ובדיקה זו נעשית בקלות אחרי הכיבוד שרואים בהסתכלות בעין רגילה אם אחרי הנקיון יש עדיין פירורים הנראים מיד לעין, וזוהי בדיקת חמץ כהלכתה. או יכול ליקח את המגירות והמדפים והכסאות לאחר שכיבדם ורחצם היטב, ולבודקם לאור היום בקלות שרואה בהסתכלות בעין רגילה, ואז יכול להכניס למקומות אלו מצרכי מזון וכלים של פסח. ואז בליל י"ד אינו צריך לחזור ולבדוק. ע"כ. ובהערה, הביא בשם מרן החזו"א זצ"ל שאחר שניקו היטב את הארונות לפני י"ד ניסן והניחו עליהם נייר נקי לפסח, מותר להניח עליהם מוצרי פסח ואין צריך לבדוק את הארון, מפני שהנייר יש לו תורת מחיצה. ע"ש.

### טז. ביעור חמץ במקום שקשה לבדוק ולבער

**כתב בחוט שני** (פסח עמ' סח) - שיש מקפידים שיש להם פתחים המוצאים אויר קר, ונכנסים לשם פירורים ושאריות מזון. ולפעמים נפלט גם פירורים שנמצאים בתוכו. והנה לענין פסח, יש בזה שני ענינים. א. תערובת חמץ, דהיינו אם נכנסו לשם פירורי חמץ במשך השנה, אפשר שהם נפליטים לתוך מאכלי הפסח. ב. בדיקת חמץ, דהא בכה"ג הרי צריך לבדוק חמץ כל העת גם בימי הפסח שהרי זה מקום שמכניסים בו חמץ, ובדיקת החמץ של לפני הפסח לא מהני לאחר מכן שהרי אפשר שפולט פירורים גם אחר כך. והנה אם אפשר לפתוח את מקום הפירורים, ודאי שמחויב מדין בדיקת חמץ לפתוח ולנקותו לפני פסח. ואם הוא באופן שאי אפשר לפתוח והוי דומיא דחמץ שנפלה עליו מפולת כיון שאי אפשר להגיע אליהם, וממילא לפני הפסח אי אפשר לחייב אותו לבדוק ולבער. אלא רק דנשאר החשש

שלא יפלוט בפסח חמץ וכיון דאין זה שכיח אלא אפשר שימצא חמץ סגי לעטוף היטב את מאכלי הפסח באופן שלא יגיע בשום אופן פירורי חמץ למאכלי פסח. עכ"ל. ודעת הגרי"ש אלישיב (שבות יצחק ח"ד עמ' ו' אשרי האיש פרק נד, יד) שמקום שקשה לבודקם, ישפוך לתוכם חומר שפוגם את החמץ ופוסלו מאכילת כלב. ע"ש. והרה"ג שמחה רבינוביץ מח"ס פסקי תשובות בתשובה בקובץ שערי הוראה (חלק יב עמ' צא) האריך במקרה שיש חמץ בתוך סדקי ארונות כבדים או בתוך מכשירי חשמל שאין ידו של אדם מגעת. וסוף דבר העלה, שאין צריך להזיז או לפרק הארונות או מכשירי החשמל, אלא די בביטול. אך צריך להניח איזה כיסוי שלא יראה את החמץ. ואם ניתן (בלי שיתקלקל הכלי) יתיו על החמץ חומר פוגם מאכילה, ושוב ליכא איסורא להשהותו אפילו כשרואהו ואפילו יד אדם מגעת אליו כדין חמץ נוקשה. אך יש לשים לב לפירורים במקום שיש אפשרות שיפלו למקום אכילה (כמו במקרה) שאז ישפוך עליו חומר פוגם מאכילת כלב. ע"ש.

### טז. מעלת תפלת ערבית בליל פסח

**תפלת ערבית של ליל פסח** מעלתה גדולה מאוד על פי הסוד יותר משאר תפילות השנה כש"כ בכה"ח (סימן תפז, לו) בשם האר"י שהסיבה שאומרים הלל בליל פסח בערבית משא"כ בשאר ימים טובים, היא משום ששאר יו"ט ושבת עולים העולמות במדרגות מדרגה אחר מדרגה בכל תפלה ותפלה. משא"כ בליל פסח שעולין בפעם אחת כל המדרגות ע"י תפלת ערבית. ע"ש. ולכן יש להשגיח להתפלל תפילה זו בנחת כמונה מרגליות, ובהכנעה, ובשמחה גדולה ובניגון. ויתן בלבו שמחה גדולה על הגאולה ביום זה באופן שלא תהיה לו שמחה

בחיינו כמו בליל פסח. זה היום עשה ה' נגילה ושמחה בו. (אורל"צ סוף פרק טו בהערה). וכתב בספר חמדת ימים (פסח פ"ו) שעת רצון היא להעלות בתוקף חוסנה של תפלת ערבית העולה היא למעלה מכל תפלות השנה, כל אותם התפלות אשר פיגל בהם. אשר זה מחסדו וטובו יתברך עמנו לבלתי ידח ממנו נדח ע"ש.

### יז. מגיד

**כתב** בספר חמדת ימים (פסח פרק ו) וז"ל, ואף הנשים חייבות בכל מצוות הנוהגות באותה הלילה, שאף על פי שהיא מצות עשה שהזמן גרמא מכל מקום אחר שאף הן היו באותו הנס תקנו חכמים שיהיו חייבות בכל המצוות הנוהגות באותה הלילה, ותהיינן אזניהן קשובות אל קריאת ההגדה ולבלתי ערוך שיחתם בעת קריאתה חס ושלום וכל שכן שלא ילכו אנה ואנה אפס לשמוע בסיפור הנס וישועת ה', וכל איש ישראל כל ישעו וכל חפצו ומגמת פניו לא תהיה רק לספר בגדולת הנס ולפרסמו לבני ביתו ולנשותיהם יותר מהם על אודות שדעתן קלה וקרובות להכחיש הדבר ולא יאמינו בנס. עכ"ל. וע"ש מעשה נורא שהיה בזמן המהרח"ו.

**נכון** שלא להסתפק באמירת ההגדה לבד, שהילדים אינם מבינים כל כך, אלא לספר להם סיפורים לכל ילד כפי מדרתו, שלכל אחד יספר סיפור יצי"מ כפי השפה המדוברת אליו. (ילקו"י עמ' שמו).

### יח. הימנעות ממריבה בליל הסדר

**כתב** מרן החיד"א (מורה באצבע סימן ז אות רח) וז"ל וְיִרְאָה שֶׁהִלִּילָה הַזֶּה מֵאִירָה כְּשֶׁמֶשׁ בְּתוֹקֶף אִוֵּרוֹת עֲלִיּוֹנִים וְעַל כֵּן הִיִּצְה"ר עוֹשֶׂה לוֹ פוֹתָחוֹת וּמִבְקֵשׁ עֵלִיָּה לִיכְנֹס בְּאֶחָד מִבְּנֵי הַבֵּית אוּ בְּמִשְׁרַתוֹ וְהַחֲכָם עֵינָיו בְּרָאשׁוֹ,

תנעול דלת לפניו, ויעביר הכל, מוציא מצה ומכניס אהבה. ואשריו. וכ"כ במחזור בית הבחירה (לג"ר אברהם חמוי מחכמי ארם צובא דיני הסדר אות יז). וכתב עוד, שלא יסיח דעתו מקדושת החג ובפרט בלילה הזה, ואפילו רגע קטון. ויהיה מהיר במלאכתו מלאכת שמים לעשות את חג הפסח כהלכתו ככל חוקתיו, ויתן בקולו קול עוז לאל אלים נאדר בקודש הילולים. עכ"ל. וכתב באורל"צ (ח"ג פרק טו הערה י) שאין בכל הימים יום שמחה גדול כיום זה. וירחיק מאוד כל עצבות או רוגז לעומת השמחה הגדולה שיש לשמוח ביום זה. ואף אם זה לעומת זה יבואו לו נסיונות של כעס וכדומה, יקטינם בעיניו כשיתבונן בגדלות יום זה. וכיון ששורש היותנו לאומה שבחר ה' הוא בלילה זה, הרי שעיקר החינוך לבנים הוא בלילה זה, שיחנכם לבנים לעם ה', ויזכו מתוך כך לתורה ומצוות.

### יט. להזהר מלהפסיק בדיבור בשעת ההגדה

**כתב** מרן החיד"א (לב דוד סוף פרק ל אות ו) מה טוב ומה נעים מנהג יראי ה' שלא לדבר שיחת חולין מעת הקידוש עד גמר ההלל, כי הכל יחוד גמור ושלם, ואין להפסיק בנתיים. וכ"פ הגר"ח פלאג'י (מועד לכל חי פ"ד, יד). ובכח"ח (תעג, קלג). ובחזו"ע (עמ' נז) בשם סדור עץ חיים למהר"י צאלח שאסור להפסיק בדבור באמצע ההגדה רק לצורך גדול. ונכון להחמיר גם כן שלא לעשן סיגריות באמצע ההגדה וההלל. ע"ש. (וזה מבלי להכנס לנידון אם מותר לעשן ביו"ט).

### כ. אמירת סימני הסדר

**טוב** לומר בפה את הסימנים של ליל הסדר דהיינו קדש ורחץ וכו'. כלומר קודם

קידוש יאמר קדש וקודם הרחיצה הראשונה יאמר ורחץ וכן כל הסדר. כי נרמזו בו סודות גדולים ונפלאים מאוד. (יסוד ושוורש העבודה שער ט פ"ו. כה"ח תעג, לב). ומנהג הגר"ע יוסף זצ"ל היה לשורר את החרוזים הללו בנעימה. וכל פעם בלחן אחר כדי לעורר את המסובים. (ילקו"י ס' תעב עמ' פג). וכן טוב לומר את כל ההגדה בקול רם. (כה"ח תעב, קכז).

### כא. צורת ההסיבה

**בצורת ההסיבה** כתב באורל"צ (פרק טו, א) שבמקום שצריך הסיבה, צריך להטות גופו לצד שמאל לפחות לזוית של ארבעים וחמש מעלות. ע"ש. אמנם אין זה מוסכם. דהנה בספר לקט יושר (ח"א עמ' פד עניין ד) כתב שמנהג רבו בעל התרומת הדשן שבליל פסח כשאכל מצה של מצוה היה מהפך ראשו לצד שמאלו, מעט למטה, ועיניו למעלה מעט, והיה יושב במורא כמלך. וכ"כ הרש"ש (סוכה ג) שמנהגם היה כשהיו מסבים לא היה בפישוט כל הגוף, אלא שראשו וצוארו וקצת גופו הסמוך לו היו בזקיפת אלכסון קצת על משענת הכותל או ראש המטה. ועוד כתב המהרי"ל והובא באחרונים דאם סומך עצמו על ברכי חבירו גם זה מיקרי הסיבה אבל לא על ברכי עצמו דמיחזי כדואג. ומוכח שאין ההסיבה כ"כ בשכיבה, אלא מטה עצמו מעט. וכ"פ בילקו"י (ס' תעב עמ' קטז) שכ"כ בקובץ משנת יוסף (גליון ד ס' מה) שהוכיח בטו"ט מהראשונים שאם יסב כ-45 מעלות הוי שכיבה ולא הסיבה ולא יצא י"ח. וכן היה מנהגו של הגר"ע יוסף להסב מעט. ע"ש. וכן העלה בשבות יצחק (פסח פ"ט ס' ב עמ' רב והלאה) דהסיבה אינה שכיבה על מטה, אלא יושב ורגליו לארץ ונשען קצת על שמאלו. ודעת הגר"ש אלישיב זצ"ל (אשרי האיש

פרק ס, כד) כשיושבים על כסאות מסיבים ע"י שמטה ראשו ורוב גופו לצד שמאל וישען על משענת הכסא או על כרית. והרב היה מסב על מיטה ומניח לצידו כרים עד לגובה הכתף ונוטה קצת. ע"ש. ובשבות יצחק שם כתב בשם הגריש"א, שיטה עצמו מעט ולא יטה עצמו הרבה במדה שלא מרגיש בנוח לישיב כך. ובהערה יז הוסיף שהחזו"א והגר"ח קנייבסקי מנהגם לישיב על מטה לנטות קצת. ומנהג הגרש"ז איננו מטה (הליכות שלמה פ"ט הערה 135) היה להיסב כשהוא מוטה על ידיה הכסא שעליה הונח כרית.

**ובתשובות** והנהגות (ח"ה ס' קלט אות ג) כתב שיש מדמין שיש הידור מיוחד להסב במטה כפשוטו, והיינו כששוכב ממש ראשו וגופו במטה. ולכאורה נראה שכאשר שוכב ממש אינו דרך אכילה ושתייה. ודרך הסיבה היינו שפושט לחוץ לפניו את הרגלים לבד כדרך שכיבה, אבל לצורך הראש שמים משענת ונשען עליה מצד שמאל, ובזה הוי הסיבה מעולה כדרך מלכים כפי שנהגו כן הפרסיים, שהמטות שלהם כן (עי' ברכות מז ב). ואולי בדיעבד נקרא הסיבה גם אם שוכב כולו במטה ממש או על ספה ויוצאים, אבל מצותה היא כדרך מלכים שיושב נשען לשמאלו ורגליו לבד פשוטות לפניו לגמרי, ובזה דוקא מקיימים עיקר מצות הסיבה. עוד כתב שם (אות א)- נראה לעורר על אופן קיום מצות הסיבה שרבים אין מקיימים המצוה כלל, שסבורים שאם יש כר לידו והוא מטה לצד שמאל קיים מצות הסיבה, והאמת היא שרק אם נשען על כסא או מטה נחשב הסיבה, אבל כשיושב ומצדד בשתייתו ולא נשען לא יצא, וכן איתא בכתובות (קיא) ששיכיבה בלי סמיכה עמידה נוחה הימנו, וצריך שגופו וראשו שניהם יהיו

נשענים על צד הכסא, או אפילו אם נשען על ברכי חבריו יצא, ומצוה ליזהר ולהזהיר ע"ז.

**והמשנ"ב** (ס' תעב סק"ז) ביאר שהסיבה היינו ראשו מוטה לצד שמאל על המטה או על הספסל וכרים תחת ראשו אצל השולחן. וביאר בחוט שני (עמ' קפז ד"ה הדרך) שאין כוונתו דסגי להטות הראש לבד בלי הגוף, דוראי עיקר ההסבה שגם גופו מוטה, אלא החידוש הוא דאף שמטה גופו ויש כרים תחת גופו, מ"מ צריך גם כשראשו מוטה לשמאל שיהיה כרים גם תחת ראשו. והרה"ג יוסף זליכה (רבה של פרדס כץ) בקובץ פעמי יעקב (ניסן תשנ"ד עמ' מג) ביאר דברי המשנ"ב שר"ל שראשו נוטה לצד שמאל ותחת צד שמאל יש כרים, והעיקר שלא יהיה נוטה באוויר אלא נסמך על כרים. ובסוף דבריו כתב, שהוא מציע להשען על משענת הכסא, כשהכסא עומד באלכסון לצד הגוף וכל חלק העליון של גופו מצד שמאל נתמך במשענת.

### כב. סגולת מה נשתנה

**בספר** בית אהרן (מקרלין פסח דף עט' ע"ב ד"ה בפסח) כתב, דמה שכתוב 'כאן הבן שואל' פירוש שואל הוא לשון שאלה ובקשה. ר"ל כאן יכול הבר ישראל לשאול ולבקש מאביו שבשמים כל מה שצריך ולקבל חיות על כל הדברים בלילה הזה, ולהשיג מה שלא עמל ויגע על זאת. ע"ש. והביאו בספר ישועות חכמה (בחוסן ישועות פסח סי' קיח). ובספר משנת שכיר (ליל הסדר) כתב שבספר כורסייא דאליהו ממקובל קדוש מירושלים הביא בשם בעלי מקובלים, דע"י שאילת מה נשתנה גורמין פתיחת הלב לתורה, ועל כן נהגתי בביתי שכל המקובצים אצלי בליל הסדר, כל א' וא' שואל מה נשתנה ומתפלל שיהיה לו לפתיחת הלב,

ואחר גמר כל הנאספים גם אני בעצמי אומר מה נשתנה. (ילקו"י פסח ח"ג עמ' שעה).

### גג. אכילת המצה בבת אחת

**בדבר** אכילת מצה, על אף שהמג"א (תעה, ח) שצריך לבלוע השני זתים ביחד אא"כ קשה עליו. והעתיקו המשנ"ב (ס"ק ט) והבא"ח (צו, לד). מ"מ רבים מהאחרונים אין סוברים כן, דאין צריך להחמיר בזה ויכול לאכול כהרגלו בכל השנה רק שיקפיד לאכול בתוך שיעור אכילת פרס. כמו שהאריך בזה בשו"ת תזו"ע (ס' כה). וכ"פ מאחרוני זמננו, כן היה מנהג החזו"א (הנהגות לחזו"א ס' קכג, ואורחות רבינו ח"ב עמ' סו שכן נהג החזו"א והסטייפלר). הגרש"ז אויערבך (הליכות שלמה עמ' רפג). והגר"מ פינשטיין (הגדה של פסח עמ' רפא). ובטבעת המלך להגרע"י (מאור ישראל ח"ג סוף עמ' רכט) העיד שהגר"י צדקה זצ"ל על אף שכל השנים החמיר בזה מ"מ בשנה שיצא שו"ת חזו"ע ועיין בתשובה הזו הדר הוא והקל בזה.

### כד. לעסוק בהלכות הפסח

**חייב** אדם לעסוק בהלכות הפסח וביציאת מצרים, ולספר בניסים ובנפלאות שעשה הקדוש ברוך הוא לאבותינו, עד שתחטפנו שינה. (ש"ע תפא, ב). וכתב המהר"ל (בסוף פירוש ההגדה שבספר גבורות ה' סוף פרק סה) שכך יש לעשות לכל אדם לעסוק ביציאת מצרים כל הלילה אם הוא אדם שאפשר לו להיות בלא שינה. והגר"ח פלאג"י (חיים לראש עמ' קה) הביא בשם ספר יוסף עליכם שאין הכוונה שיש חובה על כולם ללמוד עד אור הבוקר, אלא הכוונה שאם ירצה ללמוד חייב ללמוד בדברים דיניי פסח יצי"מ. והוסיף הגר"ח שאם יודע בעצמו שלא יוכל להתפלל כראוי

שחרית ויחלש כחו ויהי נים ולא נים הרי יצא שכתו בהפסדו ויותר טוב ושכתב וערבה שנתין. וכ"פ בספר פסח בציון (עמ' תכח). ובחוט שני (עמ' ריג) שכתב שכיון שלא כתוב 'עד שירדם' שאז הוא פטור מדין אונס, אלא פירוש 'עד שתחטפנו' הוא שאם השינה טורדתו כגון שראשו כבד עליו אין צריך ללחום עימה ומותר לילך לישון. ע"ש ובעמ' כט (אות ב') כתב הרב שמוכח שיש חיוב לעשות בהלכות הפסח אף אחר שסיים את הסדר ולא ללמוד דברים אחרים.

### כה. צורת סיפור יציאת מצרים

**כתב** בדרשות החתם סופר (עמ' רסה ד"ה מצוה) שאין להתפלפל בהלכה בליל הסדר אלא אך לספר בניסי ה' ונפלאותיו. ע"ש טעמו. ובספר מנהגי החת"ס (פרק י' אות טו) כתוב- כל אריכתו היה עם הילדים והילדות הצעירים, ותרגם להם כל תיבה ותיבה בהגדה וביאר תוכן הענין ולא אמר שום דרוש כלל. ע"כ. ובשו"ת בצל החכמה

(ח"ו ס' מז) כתב שדבר זה תליא באשלי רברבי. שלפי הטור וש"ע (לעיל באות הקודם) משמע שיוצא יד"ח מצות סיפור יציאת מצרים גם בהלכות הפסח. אך לפי הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ו הלכה א וב) והסמ"ג (עשין מא) נראה שהחיוב הוא לספר בנסים ונפלאות שאירעו לאבותינו במצרים. ולא הזכירו כלל לימוד הלכות הפסח. והסיק להלכה, שאף שיש מצוה ללמוד הלכות הפסח, מ"מ אינו יד"ח עד שישפר גם מנסים ונפלאות שעשה ה' לאבותינו ביציאת מצרים. ע"ש.

**בחוט שני** (עמ' לא) כתב שמסתברא שהלכות הפסח שיש לעסוק בהם בליל הסדר הם דוקא מצות השייכים לפסח כמו קרבן פסח, הלכות מצה. אבל לא הלכות רבית או שבת שגם הם זכר ליציאת מצרים. והלכות חמץ אפשר דכיון שיש לו שייכות עם הלכות מצה מיקרי שפיר הלכות הפסח לענין זה.



הרב אברהם אהרן קרנובסקי

## מצה זו שאנו אוכלים על שום מה?

- א. ביאור דברי רבן גמליאל 'כל שלא אמר וכו'
- ב. האם דברי הב"ח אמורים גם על אכילת מצה
- ג. שאלות בביאור הפסוקים
- ד. החילוק בין פסח מצרים לפסח דורות
- ה. ביאור המקראות וכוונת המצוה למעשה
- ו. שיטת הרמב"ם

בפשטות שבאכילת המצה חייבים לכוין את טעם המצוה ובלא זה לא יצא ידי חובתו, אמנם יש לדחות שהחובה המדוברת היא חובת אמירת ההגדה, שחלק מההגדה היא ההסבר מדוע אנו אוכלים מצה בלילה זה, וזה שאמר כל שלא 'אמר' שצריכין לומר כן, אך באכילת המצה עצמה אין חובה לכוין את טעמה.

**ובאמת** זו מחלוקת ראשונים, הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ז ה"ה) כתב אחר שהביא דברי רבן גמליאל 'ודברים האלו כולן הן הנקראים הגדה', והביא בעמק ברכה (דיני הגדה אות א) בשם הגר"ח מבריסק לדייק שאמירת שלשה דברים אלו הם מדין ההגדה לקיים את מצות סיפור יציאת מצרים.

**ובן** כתב מפורש המאירי (פסחים דף קטז. ד"ה ר"ג) רבן גמליאל אומר כל מי שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, ר"ל שלא הפליג בספור זה בכדי הראוי אלא אם כן פירש טעמן של שלש אלו.<sup>2</sup>

**א.** מצוות עשה מן התורה לאכול מצה בליל ראשון של פסח, אם לא כיון לצאת ידי חובת המצוה, אף על פי כן יצא ידי חובה (שו"ע או"ח סי' תעה ס"ד).

**כתב** הב"ח (או"ח סי' ח ס"ז, סי' תרכה ס"א) שכשטעם המצוה כתוב בתורה עיקר המצוה וקיומה תלויה בכונתה שיכוין בשעת קיום המצוה, מה שאין כן בשאר המצוות יוצא ידי חובתם אף על פי שלא יכוין בה דבר, כי אם שעושה המצוות לשם ה' שציוה אותו לעשותם.<sup>3</sup>

**ואם** כן לכאורה גם לגבי מצות אכילת מצה בליל ראשון של פסח שמבואר בפסוקי התורה בכמה מקומות את טעם המצוה, יש מקום לומר שלהידור ולקיום המצוה בשלמות ראוי לעשות כן.

**ובאמת** לכאורה זהו פשטות דברי רבן גמליאל בהגדה 'כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, מצה זו על שום וכו'', ומבואר

א. עי' משנ"ב סי' ח ס"ק יט אם זה לעיכובא.

ב. וכן כתב בשבלי הלקט סי' ריח, מחזור ויטרי, ראב"ן (פירושם להגדה), וכן כתבו הרשב"ץ (פירוש ההגדה), קרית ספר (חמץ ומצה פ"ז), בנין ציון (סי' ל), תפארת ישראל (פסחים יכין פ"י אות לג).



**אמנם** ברש"י (פירוש על סדר ההגדה) וברמב"ן (מלחמות ה' ברכות ב:):

מבואר שאמירת ג' דברים אלו הם בכדי לקיים מצות פסח מצה ומרור כהלכתם, ולא יצא ידי חובתו כוונתו ידי חובת מצוות אלו.<sup>1</sup>

**אמנם** הפרי חדש (סי' תנח סק"ה) כתב שרק בפסח הוא דין דאורייתא אבל במצה ובמרור הוא רק דרבנן, לפי שלא הוקשו מצה ומרור לפסח אלא לענין אכילה אבל לא לשאר דברים, ומה שכתבו התוס' שהוקשו הוא רק מדרבנן.

**הבנין** ציון (סי' ל) הוכיח שזו גם שיטת תוס' (פסחים קטז. ד"ה ואמרתם) שכתבו שמקור הדין של רבן גמליאל לומר כן, הוא מהפסוק (שמות יב כז) 'ואמרתם זבח פסח הוא לה', פי' באמירה, שצריך לומר פסח זה שאנו אוכלין, ואיתקש מצה ומרור לפסח וצריך לומר נמי מצה זו ומרור זה, מבואר שזה מצוה בגופו של פסח, דהיינו חלק מהמצוה של אכילת הפסח והוא הדין למצה ומרור.

**ובדעת** הראשונים שסברו שאין יוצא ידי חובה כראוי אבל אין מעכב, ביארו האחרונים<sup>2</sup> שהם למדו שכל עיקר דין זה אינו אלא מדרבנן ולכן אינו מעכב.

**ויש** בזה לכאורה כמה נפק"מ לדינא, אם אין לו פסח מצה ומרור אם צריך אעפ"כ לומר כן מדין ההגדה, ובבנין ציון (סי' ל) כתב שנפק"מ אם צריך לומר כן בפסח שני שאין בו דין סיפור יציאת מצרים<sup>3</sup>, ויש בו פסח מצה ומרור, ויש שכתבו שנפק"מ אם יש בזה מצות 'והגדת לבנך' שאם זה מדין פסח מצה ומרור אין בזה והגדת לבנך.

**ב.** הב"ח כתב כן על ג' המקומות הכתובים בשו"ע שיש חובה לכיין את טעם המצה בקיום המצה, ציצית תפילין וסוכה, אמנם יש לעיין מדוע באמת לא כתבו כן גם על מצוה זו של אכילת מצה שלכאורה כתוב מפורש בתורה טעמה של מצוה זו, ובפשטות יש לומר וכך משמע להדיא מדברי הב"ח, שרק על המצוות שכתוב את הטעם באופן של 'למען', וג' מצוות אלו כתוב בהם למען וגו', שבזה אפשר לומר שכוונת הטעם הוא חלק מקיומה של המצה כדברי הב"ח.

**עוד** מבואר בראשונים<sup>4</sup> שדינו של רבן גמליאל הוא מדאורייתא שהרי נלמד מפסוקים. וכן כתב הערוך לנר (שם) שכן נראה

**אמנם** המצה היחידה שיש בה טעם שכתוב בה 'למען' מלבד ג' מצוות אלו, היא אכילת מצה, ככתוב (דברים טז ג) "לא תאכל

ג. וכן כתבו הרוקח והארחות חיים (פירושם להגדה), כל בו (סי' נא), הרשב"ם (פירוש להגדה), אבודרהם (סדר ההגדה), הר"ן (על הר"ף פסחים קטז: ד"ה כל, סוכה כח: ד"ה אמרו).  
ד. ועי' בשפת אמת (פסחים צה. ד"ה במשנה הראשון) שדן בכך אם יש בפסח שני דין סיפור יציאת מצרים.  
ה. ארחות חיים (סדר ההגדה) ואבודרהם (סדר ההגדה).  
ו. וכן כתב הגנזי יוסף (פסחים קטז: ד"ה כל), שזה כפי שכתב הב"ח שמצוה המפורשת טעמה בתורה, חלק מקיום המצה הוא לפרש את טעמה, ולא סגי במחשבה לחוד שהרי כתוב 'ואמרתם', נמצא לפי דבריו שמצה אף יותר חמור משאר המצוות כציצית תפילין וסוכה, שיש דין אמירה בפה במצה.  
ז. בכורי יעקב (סי' תרכה סק"ג), חידושי הלכות (תוספאה סי' ה), לחם שמים (פסחים פ"י מ"ה), וכן נקט הפרי מגדים (פתיחה כוללת, קריאת שמע הערה ד).



בדיעבד, שהרי אם לא אמר דברים אלו לא יצא ידי חובתו, ומבואר אם כן מדבריו שגם אכילת מצה כלול במצוות שאם לא כיון את טעם המצוה לא יצא ידי חובה.

**אמנם** הרבה ראשונים<sup>1</sup> כתבו שאין פשט דברי רבן גמליאל 'לא יצא ידי חובתו' אלא שלא יצא ידי חובתו כראוי אך אין זה מעכב בדיעבד.

**אולם** הערוך לנר (סוכה כח. ד"ה במתניתין) הוכיח מדברי תוס' (סוכה ג. ד"ה דאמר) שאמרו שם א"כ לא קיימת מצות סוכה כראוי פירושו שלא יצא ידי חובתו כלל, והוא הדין כאן לא יצא ידי חובתו כלל<sup>2</sup>.

ג. משום כך שומה עלינו לתור בין פסוקי התורה העוסקים במצות אכילת מצה ולדלות מהם את טעמי המצוה, כמו כן נעיין בדברי חז"ל ללמוד ולדעת מהם מה הם אמרו על טעמי המצוה, כדי שבזמן קיום המצוה נוכל לכוין לטעמה האמיתי של המצוה ועל ידי זה נזכה שהמצוה תהיה שלימה בדינו, ונקדים מספר שאלות בכתובים:

א. כבר בפסח מצרים נצטוו אבותינו "ואכלו את הבשר בלילה הזה עלי אש על מצות ומרורים יאכלוהו" (שמות יב ח), ונשאלת השאלה על שום מה המצות שהם אכלו? ועל שום מה המצות שאנו אוכלים?

עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עני כי בחפזון יצאת מארץ מצרים למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך", ואם כן חזרה קושייתנו למקומה מדוע מצות אכילת מצה לא מנויה בין המצוות שעליהם דבר הב"ח.

**וראיתי** בספר ויבא יהודה שתירץ על כך שמכיון שכתוב בפסוק 'כל ימי חיך' משמע שלא הולך על אכילת מצה בפסח שהיא אינה כל ימי חיך אלא פעם אחת בשנה, עוד כתב שבפסוק זה יש רק איסור אכילת חמץ, ואכילת מצה כל שבעת הימים היא רשות ואינו הולך על מצות אכילת המצה בליל ראשון של פסח<sup>3</sup>.

**אמנם** ברש"י (דברים טז ג) לא משמע כתירוצים אלו, שכתב 'למען תזכור' - על ידי אכילת הפסח והמצה את יום צאתך, משמע להדיא שזה טעם למצוה של ליל פסח.

**ובן** בהגדת דברי שאול לבעל השואל ומשיב כתב להוכיח כדלעיל, שמדברי רבן גמליאל יש ראייה לדברי הב"ח שהרי טעם מצות אכילת מצה מפורש בתורה, וגם בזה כתוב 'למען', ולכן מן הדין צריך לכוין כאן את טעם המצוה<sup>4</sup>.

**ובן** כתב בבכורי יעקב (סי' תרכה סק"ג) לבעל הערוך לנר שהוכיח מדברי רבן גמליאל לדברי הב"ח שזה מעכב אף

ח. כן כתב הבני יששכר בדרך פקודיך (מ"ע י חלק המחשבה אות א), שמשום טעם זה רבן גמליאל לא הביא פסוק זה.

ט. וכן כתב הדרך פקודיך שם.

י. הרמב"ן (מלחמות שם), הר"ן (שם), הר"ד בדרכי משה סי' תעג אות יט), ריטב"א (פירושו להגדה), שיטה מקובצת (ברכות מד. ד"ה ובירושלמי).

יא. והוסיף שהתוס' הלכו בזה לשיטתם בפסחים (קטז: ד"ה ואמרתם) מה שהובא לעיל מספרו בנין ציון (סי' ל) שזה חלק מעשיית המצוה ולכן זה גם מעכב.

ב. כתוב בפסוק (שם יב יז) "ושמרתם את המצות כי בעצם היום הזה הוצאתי את צבאותיכם מארץ מצרים", מה הקשר בין מה שביום הזה הוצאתי, לבין הציווי לשמור את המצות?

ג. עוד כתוב (שם יב לד) "וישא העם את בצקו טרם יחמץ, משארותם צררת בשמלתם על שכמם", מהו בצק זה? ומדוע הוא לא החמיץ? מה זה 'משארותם'? ומדוע זה על שכמם?

ד. עוד כתוב (שם יב לט) "ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עגת מצות כי לא חמץ כי גורשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה", היכן הם אפו? ומדוע זה לא חמץ? ומה הקשר לזה שגורשו ולא יכלו להתמהמה?

ה. כתוב (דברים טז ג) "שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עני, כי בחיפזון יצאת מארץ מצרים, למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך", מדוע נקראת המצה 'לחם עוני'? מי היה בחיפזון? ומה פשר הטעם לאכילת המצה 'כי בחיפזון יצאת'? ומדוע זיכרון החיפזון יגרום לזכור את יום היציאה מארץ מצרים?

ו. רבן גמליאל היה אומר כל שלא אמר ג' דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו וכו', מצה - על שום שנגאלו אבותינו ממצרים (פסחים פ"י מ"ה), מה הקשר בין המצה לגאולה?

ז. רבן גמליאל היה אומר כל שלא אמר ג' דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו וכו', מצה - על שום שנגאלו אבותינו ממצרים (פסחים פ"י מ"ה), מה הקשר בין המצה לגאולה?

ח. רבן גמליאל היה אומר כל שלא אמר ג' דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו וכו', מצה - על שום שנגאלו אבותינו ממצרים (פסחים פ"י מ"ה), מה הקשר בין המצה לגאולה?

ט. רבן גמליאל היה אומר כל שלא אמר ג' דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו וכו', מצה - על שום שנגאלו אבותינו ממצרים (פסחים פ"י מ"ה), מה הקשר בין המצה לגאולה?

י. רבן גמליאל היה אומר כל שלא אמר ג' דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו וכו', מצה - על שום שנגאלו אבותינו ממצרים (פסחים פ"י מ"ה), מה הקשר בין המצה לגאולה?

יא. רבן גמליאל היה אומר כל שלא אמר ג' דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו וכו', מצה - על שום שנגאלו אבותינו ממצרים (פסחים פ"י מ"ה), מה הקשר בין המצה לגאולה?

יב. רבן גמליאל היה אומר כל שלא אמר ג' דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו וכו', מצה - על שום שנגאלו אבותינו ממצרים (פסחים פ"י מ"ה), מה הקשר בין המצה לגאולה?

יב. אלא שבהגדה נוסף 'מצה זו שאנו אוכלים על שום מה'.  
יג. וכן כתב השבלי הלקט (סדר פסח סי' ריח בשם רבנו ישעיה), וכן כתב האברבנאל (זבח פסח) באופן הראשון.

אמיתתה, לכן הערים ה' לצוות להם במצרים את המצוה הזו, ולהיותה המצוה הראשונה שנצטוו בה היו זריזים עליה מאוד ולשו עיסותיהם בחשבם שיהיה להם פנאי לאפותם במצרים, וקודם שהספיקו לאפות באו פרעה ועבדיו לילה ויאמר קומו צאו מתוך עמי, ויצאו בחיפזון גדול וישאו את בצקם צרורות בשמלותם על שכמם כי לא יכלו להתמהמה והיו בני ישראל ונשותיהם חרדים ומצטערים על עיסותיהם שמא יחמיצו ויחטאו לאלוקים במצוה הראשונה שצויה אותם, וכאשר הגיעו לסוכות ויכלו לאפות את בצקם, בדקו ומצאו שלא החמיץ, ואז הכירו וידעו שבחיפזון גדול יצאו ושהגדיל השי"ת לעשות עמם נס, וההיכר לזה הגיע אליהם בעבור שנצטוו באותה המצוה קודם היציאה.

**ובאופן** נוסף ביאר שמכיון שבפסוקי התורה מבואר שהמצה מורה על שני דברים, מצד א' על העוני והשעבוד, ומאידך גיסא על הגאולה המהירה, ובראות רבן גמליאל סתירה זו, התירה באומרו שהמצה שנצטוו עליה בפסח מצרים אינה מאותו הטעם של המצה שאנו אוכלים, שהמצה בפסח מצרים היתה לזכר הגלות והעינוי שיצאו ממנו זה עתה, שעתה שהם כבר לא משועבדים אף שהם עדיין במצרים הם אוכלים את אותו הלחם דרך חירות, והמצה שאנו אוכלים לזכר החיפזון והגאולה, וזה מה שאנו אומרים בתחילת ההגדה 'הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים' היינו

שאכלו בפסח מצרים שזה היה אז מטעם לחם עוני, אבל מצה שאנו אוכלים עתה בפסח דורות הוא זכר לגאולה שלא הספיק בצקם וכו'.

**המהרש"א** (שם) כתב בדרך אפשר שגם בפסח מצרים כיון שהיו צריכים לאכלו בחיפזון, גם להם לא היה זמן להחמיצו, ואם כן הם אכלו מצה מאותו טעם שלא יכלו להתמהמה.

**עוד** ביאר המהרש"א (שם) שהטעם שלא יכלו להתמהמה הוא על איסור אכילת חמץ כל שבעת ימי החג, אבל אכילת המצה בליל פסח הוא מטעם אחר, שחמץ הוא רמז על סטרא דשמאלא כמו שאמרו 'שאור שבעיסה מעכב', וכמו שבמנחה אסור שיהיה בה חמץ שהיא קדש קדשים ואין ראוי שיהיה בה חמץ מסטרא דשמאלא, והוא הדין בליל פסח כיון שנתקדשו כל ישראל להבדיל בין ישראל למצרים, וליל שימורים הוא מן המזיקין וסטרא דשמאלא מלהדבק בקדושה<sup>יד</sup>. אלא שקשה לפי זה הגירסא שלנו בהגדה מצה 'זו שאנו אוכלים', אמנם לפי הגירסא במשנה שלא כתוב מצה 'זו שאנו אוכלים', אתי שפיר שאכן מדברים על איסור חמץ כל שבעה, אלא שזה חלק מאמירת ההגדה כפי שהתבאר לעיל.

**ה**. ישנם שני דרכים עיקריות בדברי רבותינו הראשונים בביאור המקראות ומה שהיה בפועל במצרים, ולכאורה שני דרכים אלו

יד. ולפי זה לכאורה בפסח מצרים אמרו מצה זו שאנו אוכלים על שם העבדות והשעבוד.

**בנוסף** לכך מבאר שם מה שכתוב שלא הספיק להחמיץ 'עד שנגלה אליהם מלך מלכי המלכים' וכו', שהרי ההתגלות היתה במכת בכורות, ומה שלא הספיק בצקם להחמיץ היה למחרת בבוקר כשיצאו ממצרים, אלא פי' 'בעוד' שלא הספיק להחמיץ בעוד שנגלה אליהם ממ"ה, שכל הזמן הזה של ההתגלות לא הספיק בצקם להחמיץ, ובאופן אחר כתב שהולך על ההתגלות של עמוד הענן בסוכות, שהרי ההתגלות במצרים לא היתה לעיני העם, וכמו שכתוב ויסעו מסוכות וגו' והי' הולך לפניו יומם וגו', וכן כתב הספורנו.

טו. לאחר מכן מאריך לבאר ענינים אלו על פי דרך האמת.

תלויים בשני הגירסאות בדברי רבן גמליאל.

**א.** הרמב"ן (שמות יב לט) מבאר את פסוק זה "ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עגת מצות כי לא חמץ עגת מצות כי לא חמץ כי גרשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה וגם צדה לא עשו להם", שהסיבה שהיה להם מצות ולא חמץ הוא משום שבני ישראל נצטוו כבר מליל אמש וכל אותו היום שלא לאכול חמץ, ולכן הם אפו דוקא מצות, ולפי זה אין קשר בין המהירות לזה שלא החמיץ, משום שזה על פי הציווי שאסורים לאכול חמץ, אלא שהכתוב מספר שהם לא הספיקו לאפות בבית את המצות כי גורשו, ולכן אפו בדרך או בסוכות שהגיעו לשם בשעה קלה.

**עוד** כתב הרמב"ן (דברים שם) שבאמת אוכלים את המצה לזכר ב' דברים, א' לזכר העוני, וכמו שכתב רש"י (דברים שם) שהוא לחם עוני שמזכיר את העוני שנתענו במצרים<sup>12</sup>, ב' לזכר היציאה 'כי בחיפזון יצאת',

**בענין** החיפזון, מבואר במכילתא (שמות יב) שהיה חיפזון משולש, גם חיפזון של מצרים שגרשו אותם מארצם, גם חיפזון של ישראל, וגם חיפזון השכינה. וביאר הנצי"ב (הגדה של פסח אמרי שפר) שהחיפזון של מצרים היה בלילה שאמרו כולנו מתים ורצו לגרש את בני ישראל מיד, וחיפזון של ישראל היה ביום למחרת כשלמצרים כבר לא היה חיפזון שראו שכבר לא מתים עוד, אבל

ישראל פחדו על כל מה שהשאלו מהצמרים שמא יודע להם שהם בורחים ואינם מתכוונים לשוב אחר ג' ימים, וחיפזון השכינה היה למהר להוציאם בטרם יהיה מאוחר, אף שמידת הדין לא נתנה להוציאם.

**וקשה** הא להרמב"ן אכול מצות משום הציווי לא לאכול חמץ, ומה הקשר בין המצה ליציאה בחיפזון?

**וצריך** לומר שאמנם הטעם לאי החמצת העיסה במצרים אינו משום שלא הספיק בצקם להחמיץ, אבל העובדה היא שיצאו בחיפזון ממצרים, ככתוב 'כי בחיפזון יצאת ממצרים', ובאמת לא הספיק בצקם להחמיץ גם אילו היו רוצים בכך, והרי כל מצה נאפית בחיפזון כדי שלא תחמיץ, ולכן חייבה התורה לאכול מצה לסמל את החיפזון של יציאת מצרים, והמצה עושה כן על ידי מהותה שהיא עשויה בחיפזון.

**ובן** כתב הספורנו על הפסוק (שמות יב יז) "ושמרתם את המצות" שהמצות מורות על מהירות, שהם לא מחמיצים משום מהירות עשייתם, וזה זכר לגאולה שדבר שהיה צריך לקחת כמה ימים להתקבץ כל עם ישראל למקום אחד כדי לצאת, קרה כל כך מהר, וזה מאמר הכתוב "כי ביום הזה יצאתם" היינו שהכל קרה ביום אחד.

**אך** יש להקשות הרי החיפזון הוא פרט אחד מכל ניסי יציאת מצרים ומדוע דוקא את הפרט הזה צריך לזכור על ידי אכילת המצה?

<sup>12</sup> ודבר זה מתבטא בארבעה דברים: גם באיכות העיסה שמצה היא של קמח ומים לבד, וגם שמצה צריכים לאפותה במהירות שלא תחמיץ כדרך שלא נתנו להם הרבה זמן בשעת השעבוד לאפות את לחמם, ועוד שמצה שהיא קשה זמן העיכול שלה ארוך יותר ועבדים ועניים שאין להם מה לאכול נותנים להם לאכול מצה שבה זמן העיכול ארוך וממילא באכילה מועטת הם שבעים זמן רב, ובנוסף הדין הוא לאכול ממצה פרוסה ולא ממצה שלימה 'מה דרכו של עני בפרוסה אף כאן בפרוסה'.

החיפזון לא הספיקו לאפותו.

ומדוייק לשיטה זו לשון הפסוק 'תאכל מצות כי בחיפזון יצאת' היינו שטעם אכילת המצה הוא על עצם היציאה שבחיפזון היתה.

ורוב המפרשים מבארים ד'משארותם צורות בשמלותם' אתי על שיירי מצה ומרור מליל אמש ששמו על שכמם לחיבוב המצוה, נמצא שנשאו אתם על שכמם ב' מיני מצה, המצה מאתמול והמצה הטריה.

אמנם באור החיים הק' (שמות יב לט) כתב דאתי על המצות של הבוקר שהכינו לדרך ונשאו על שכמם דהיו צריכים להתעמל בזה כל הזמן שלא יחמיץ, וכדברי הרמב"ן שהוא מסיבת איסור חמץ שהיה להם.

ב. הדרך השניה בביאור המקראות ורש"י בראשה. דהחיפזון הוא זה שגרם לכך שלא הספיק הבצק להחמיץ ולכן נעשו מצות מהבצק שלשו בבוקר דלא היה זמן להתממה עד שזה יחמיץ, ואף על פי שלכו"ע באותו יום היו אסורים באכילת חמץ שהרי נחלקו התנאים (פסחים צו:) אם בפסח מצרים נאסר עליהם חמץ רק יום אחד, וזו דעת ר' יוסי הגלילי, ולחכמים נאסר להם כל שבעה, אך סבירא ליה כר' יוסי הגלילי דרק אותו היום היה אסור, ומכיון שלא היו אסורים במלאכה הם רצו לאפות באותו יום לחם חמץ שיהיה להם למחרת צידה לדרך", ומהחיפזון הבצק לא החמיץ ונאפו להם מצות".

וראיתי בהגדה לילה כיום יאיר לבאר בב' אופנים, אפשר לומר שהחיפזון היה לבטא את אהבת השי"ת אלינו, שהיה שומר הבטחתו לישראל לגאלם משעבוד מצרים, והיה הקב"ה שומר ומצפה מתי יבוא הקץ ועת הגאולה, ומיד כשהגיע העת לא עיכבנו אפי' רגא כמימרא, וזה עיקר גדול שיש לזכור על ידי אכילת המצה.

ועוד יש לומר על פי מה שידוע מהאריז"ל שבני ישראל היו שקועים במ"ט שערי טומאה, ואם היו מתעכבים עוד רגע אחד היו שוקעים גם בשער הנ' ולא היו יכולים עוד לצאת משם, נמצא שהחיפזון הוא העיקר שבניסים כי בזכות החיפזון זכינו לכל הגאולה.

נמצא שמלבד הזכר לשעבוד שיש במצות, זה זכר לגאולה, ולפי זה אתי שפיר דוקא גירסת המשנה על שום 'שנגאלו אבותינו ממצרים', שהמצה היא זכר לעצם הגאולה.

ובשיטת הרמב"ן מבואר בתרגום יונתן על הפסוק 'יאפו וגו' דלא היה להם זמן לאפות את הבצק, ולכן שמו הבצק על ראשיהם והשמש אפתה את הבצק, ואין עניין לזה שהבצק לא החמיץ בגלל המהירות.

והיינו שאת הבצק שלשו בבוקר כדי לאפות אותו באופן שלא מחמיץ שכך נצטוו כדי שיהיה להם לחם צידה לדרך, משום

יז. אכמ"ל להאריך בשיטות מתי נאסר להם החמץ, דמלבד ב' השיטות בגמרא יש שאומרים שלא נאסר כלל, ויש אומרים רק בלילה, ויש אומרים יום י"ד וליל ט"ו, ובשיטות האם ומתי נאסרו במלאכה, ובשיטות אם נאסרו בכל יראה ובל ימצא, עי' בזה ר"ן שם, תוס' יו"ט פסחים שם, רא"מ שמות יב לד. לחם שמים פסחים שם, צל"ח פסחים שם, ומלבי"ם שמות שם.

יח. וכן כתבו התוס' רי"ד (פסחים שם), מהר"ם חלאווה (שם), ור"ן (על הרי"ף שם).

הסיפור גם של העוני וגם של הגאולה.

**בנותן** טעם להוסיף מה שראיתי בספר שיח יצחק (בורדיאנסקי, סדר ההגדה) לבאר דגם העוני וגם הגאולה הם אותו עניין ממש, וכמש"כ בשערי תשובה (שער ב אות ה) שהחושך סיבת האורה כמו שכתוב (מיכה ז ח) "כי נפילתי קמתי כי אשב בחושך ה' אור לי", ואמר חז"ל (מדרש תהלים פכ"ב) אלמלא נפילתי לא קמתי, אלמלא ישבתי בחושך לא היה אור לי, ובעת חרותם וגאולת נפשם צוים לאכול מצה זו זכר לחרות להורות שהעבדות עצמה יסוד גאולתם וחרותם.

**הנצי"ב** (העמק דבר דברים טז ג, הגדה של פסח אמרי שפר) מבאר באופן אחר את ההבדל בין הגירסא של המשנה מצה על שום שנגאלו, וגירסת הרא"ש שהיא הגירסא בהגדה על שום שלא הספיק וכו', שהגירסא של המשנה היא לזמן שבית המקדש היה קיים והקריבו קרבן פסח, ובזה היה עיקר הזיכרון של יציאת מצרים, בנס שפסח ה' על הפתח, וזה היה עיקר הסיפור איך היה, אבל אודות המצה לא דברו הרבה כי אם תודה על הנס שגאל הקב"ה והוא כמו לחמי תודה שמביאין על הנס.

**אבל** משחרב בית המקדש וישראל בגולה הוא להיפך נשארה לנו רק אכילת המצה ואין עיקר הסיפור על ענין הפסיחה אלא על שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ, וזה נלמד מהפסוק (דברים טז ג) 'לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עני כי בחפזו יצאת מארץ מצרים למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך', ונתבאר בגמ' (פסחים כח) שלומדים מפסוק זה אכילת מצה בזמן הזה, וכאן כתוב את ענין החיפזון, ולכן אנו

זזה אתי שפיר עם גירסת הרא"ש במשנה 'על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ וכו'.

**וכך** מבאר הרשב"ם (שמות יב יז) הפסוק 'ושמרתם את המצות כי בעצם היום הזה וגו'' דאז היה הבצק שלא הספיק להחמיץ, וזה כי בעצם היום הזה שאז קרה המעשה הזה.

**וכתב** הספורנו (שם יב לט) שלא הספיק להחמיץ מקוצר הזמן שנסעו מרעמסס לסוכות ששם אפו את הבצק.

**וכתב** עוד (דברים טז ג) שזה העניין בלחם עוני דלא היה להם פנאי בשעת השעבוד להשהות עיסתם עד שתחמיץ מפני נוגשים אצים, והוסיף שתמורת אותו חיפזון העוני היה אח"כ חיפזון הגאולה, כעניין 'והפכתי אבלם לששון'.

**ולפי** זה זהו 'וישא העם את בצקו טרם יחמץ' שהמצריים לא הניחום לשהות כדי חימוץ כלשון רש"י שם.

**ובעצם** ב' השיטות הם אותו שורש, גם על הגאולה שהגיעה במהירות וחיפזון וזה הסמל של הגאולה, וגם כן חלק מהזיכרון של היציאה זה לזכור ג"כ ממה יצאנו מהשעבוד והעוני, ובדבר אחד זוכרים את שניהם.

**אלא** שהחילוק הוא שלשיטת הרמב"ן וסיעתו המצה היא רק 'סמל', שהרי גם לגבי העוני כתב שהוא זכר לעינוי שהיו בלחם צר ומים לחץ, ולא מצד שגם בשעבוד לחמם לא החמיץ, וגם לגבי הגאולה הוא סמל לצורת הגאולה. משא"כ לשיטת רש"י וסיעתו המצה היא בעצמה חלק מעצם

וכן כתב התוס' ר"ד (פסחים שם ד"ה מצה) שהיינו הך, וכתב בהון עשיר (משניות פסחים שם) שהביאור בזה הוא כמשנת"ל דהרי אם היו נשארים אפילו רגע אחד היו שוקעים בשער הנ' ולא היו יכולים עוד לצאת, וממילא המהירות שלא הספיק בצקם להחמיץ ועל שם שנגאלו הוא היינו הך שמשום המהירות נגאלו.

**הצ"ח** (דרושי הצ"ח דרוש מ אות יא)<sup>2</sup> ביאר בסתירת דברי הרמב"ם, שבני

אומרים את הגירסא מצה זו שאנו אוכלים על שום שלא הספיק וכדו"ט.

**נמצינו** למדים עכ"פ שישנם ד' מיני מצה: הלחם עוני שאכלו בשעבוד, המצה שאכלו בליל פסח, המצה שלשו בבוקר לקחת לדרך, והמצה שלנו.

ה. אמנם הרמב"ם כתב את שני הגירסאות, בפ"ז ה"ה כתב כגירסת המשנה, ובפ"ח ה"ד כתב כגירסת הרא"ש וההגדה, ומשמע שלא סבר שיש חילוק בדבר בין הגירסאות,

יט. ועי' בהעמק דבר שם איך שמבאר שכל הפסוקים שם מרמזים על זמן הגלות, דברים נפלאים. עוד ביאר בהגדה שם דברים נפלאים, שיש בחיפזון ג' כוונות, חיפזון דמצרים שהיה בחצות הלילה, ופחדו מאוד כי אמרו כולנו מתים, חיפזון דישאל בבוקר, כי מצרים לא פחדו עוד שראו ששוב אינם מתים, אבל ישראל פחדו שמא יודע למצרים מחשבותם שלא לשוב עוד, וחיפזון דשכינה כדא"י במכילתא, באשר לא היה מידת הדין נותנת להוציאם אבל ההכרח היה למהר להוציאם באותה שעה, ועל כל זה יש לחקור ולספר כל אחד לפי כוחו, ובטעם השינוי בעיקר הסיפור, שראוי לדעת דעיקר תכלית סיפור יציאת מצרים בפסח וזכירת יציאת מצרים בכל יום הוא ענין אחד, והרי זה כמו שאדם מספר לבנו מעשה שתכליתו מביא לידי מוסר, והרי לא יכלה בכל יום זמן ארוך לספר המעשה בשלמות, על כן אחר שסיפר בטוב טעם באריכות פעם אחת אחר כך בכל יום מזכיר לו רק קצה הענין שעליו כוונתו, ואחר שנה שלמה חוזר ומספר המעשה למען יחדש בלבבו את ההתפעלות ממנו, כך צוה הקב"ה לספר בליל פסח ולהגיע לתכלית הענין, ואחר כך די לנו לזכור בכל יום יציאת מצרים, ומה המטרה, לדעת שהקב"ה משגיח על מעשינו ועל כל צרכינו, וכמבואר בתורה 'וידעתם כי אני ה' אלוקיכם', ומסיפור יציאת מצרים יתבאר לנו עוצם ההשגחה העליונה, ובאשר לא נשתוו הליכות עולם של ישראל בהיותם בארץ ישראל להליכות עולמם בהיותם מפורזים בארצות לא להם, על כן נשתנה הענין שאליו מטרת הכוונה, בהיותם בארץ ישראל היה כל אופן פרנסתם על עבודת אדמתם, ועבודת האדמה היה תלוי בשביתת הארץ בשנה השביעית ובתרומות ומעשרות, והיה לנו להאמין בדבר הנפלא ושקשה להאמין בו בדרך הטבע, כששני שכני השדה בא"י א' מקיים המצוות התלויות בארץ וא' לא מקיים, והמקיים מבורך בכל מעשיו והלא מקיים נשלחת מארה בתבואות שדהו, והיה קשה להאמין שהוא בהשגחה ותולין בסיבה חיצונית שהוא באופן הזריעה וכדו', משום כך אנו מזכירים כי כן היה גם במצרים שפסח ה' על הפתח, בבית אחד שלט הדבר ובבית שכנו לא שלט הדבר, מעתה יש לנו להאמין כן ההשגחה בא"י באשר עיני ה' בה מראשית השנה ועד אחרית שנה, אבל בהיותם בארץ לא להם ועיקר פרנסתם אינו תלוי בעבודת האדמה וההשגחה נוהגת בעסק עם הגוים, יותר יש להשריש בלב את עסק החיפזון דמצרים שהיו גם המה נחפזים ויראים שמאלוקי ישראל, והיא העומדת לעם ה' בכמה מקומות ובכמה עתים, וגם חיפזון דישאל שהיו יראים שמא יטלו המצרים מהם את מה ששאלו מהם, וכך עסק ישראל בכמה מקומות ועתים, וכשם שהקב"ה משגיח שלא יודע למצרים למען יצאו בשלום, כך עלינו לבטוח בו שלא יעזבנו ולא ימצאו ידם לקפחנו, וחיפזון דשכינה בא להודיענו שגם מאז היינו עלולים להיות בגלות משום שלא הגיעה שעת הכושר לצאת בזמנו אלא בחיפזון, ומה שנחפזה להוציאנו לפני הזמן הוא כדי שלא נאבד ביניהם בהיותנו עוד בלי תורה, ע"כ הוציאנו ה' ונתן לנו את תורתו המשמרת אותנו שלא נשקע בין העמים ויכולים אנו לשבת ביניהם כל משך הגלות החיל הזה, ושם ישראל לא יאבד באשר לא תשכח התורה מפי זרעו ובהגיע עת הגאולה לא בחיפזון נצא ולא במנוסה מפחד אומות העולם ננוס, (ישעיה נב יב) 'כי לא בחפזון תצאו ובמנוסה לא תלכו כי הלך לפניכם ה' ומאספכם אלהי ישראל' ע"כ.

כ. יש"כ להר"ר יעקב ישראל ברס שליט"א שהראני זה ונעזרתי בדבריו.



ישראל נשתעבדו שעבוד כפול במצרים, עבודת הגוף בחומר ובלבנים, ועבודת הנפש, שנפשות ישראל נשתקעו בטומאת מצרים. וגם גאולתם היתה גאולה כפולה, גאולת הגוף מהעבדות, וגאולת הנפש מחלאת זוהמת מצרים. וגאולת הגוף היא דבר הנראה בחוש, אבל טומאת הנפש וגאולתו נצרכת לראיה והוכחה, מאחר שאיננה דבר המורגש. ולכאורה יש לתמוה מדוע נעשתה יציאת מצרים בחפזון גדול, שבצקם לא הספיק להחמיץ עד שנגלה הקב"ה בעצמו וגאלם, והרי כבר נחו מעבודת הגוף, שהרי כבר בראש השנה של אותה שנה פסקה העבודה מאבותינו במצרים (ר"ה יא.). ועל כרחך שהחפזון זה היה בשביל גאולת הנפש, שאם היו ממתנינים רגע נוסף כבר היו שקועים בעומק הטומאה בלי שיוכלו לתקנם<sup>כא</sup>, ומזה יש ראייה גדולה לגאולת הנפש.

היא גאולת הנפש, ולכך יש להביא ראייה על גאולת הנפש, מכך שלא הספיק בצקם להחמיץ עד שנגלה עליהם הקב"ה בזריות וגאלם, והיינו משום שאם לא כן היו נטמעים בטומאה<sup>כב</sup>.

**הערוך** השולחן (הגדה של פסח ליל שמורים ד"ה מצה זו)<sup>כג</sup> ביאר על פי דברי רבא בגמרא (פסחים קכ.) שבזמן הזה שאין קרבן פסח אכילת המרור היא מדרבנן, משום שנאמר בקרבן פסח (במדבר ט יא) 'על מצות ומרורים יאכלוהו', ומשמע שדוקא בזמן שיש פסח יש מרור, אך המצה היא מדאורייתא, משום שנאמר (שמות יב יח) 'בערב תאכלו מצות'. ומבואר שיש שני דינים באכילת מצה, מצה שבאה עם הפסח והמרור, ומצה שהיא חיוב בפני עצמו, גם בזמן שאין פסח.

**וביאר**, שדברי רבן גמליאל במשנה נאמרו בזמן הבית, שהרי לא נאמר במשנה 'פסח שהיו אבותינו אוכלים', אלא 'פסח על שם שפסח המקום' וכו', ובזה אומר 'מצה על שם שנגאלו אבותינו ממצרים', שאכילת המצה עם הפסח היא על שמחת הגאולה, וכעין שאוכלים לחמי תודה יחד עם התודה, והביא כאן הרמב"ם את דברי המשנה. אמנם דברי הרמב"ם בנוסח ההגדה נאמרו על הזמן הזה, שהרי נאמר בהם 'פסח שהיו אבותינו אוכלים בזמן שבית המקדש היה קיים',

**ובזה** ביאר את החילוק בין דברי המשנה לנוסח ההגדה ברמב"ם, שהמשנה הביאה את דברי רבן גמליאל שאמר את דבריו בזמן הבית, שהיתה לנו גאולת הגוף, והיינו צריכים לשבח גם על גאולה זו, ולכך אמר את דבריו בסתם 'על שם שנגאלו ממצרים', והיינו גאולת הגוף והנפש, והרמב"ם כאן העתיק את לשון המשנה. אך דברי הרמב"ם בפרק ח' הם על זמן החורבן, שאין לנו הנאה מגאולת הגוף מאחר שעדיין אנו משועבדים לגויים, ועיקר הגאולה כעת

**כא.** ראה בדברי הרמב"ם (ע"ז פ"א ה"ג) 'עד שארכו הימים לישראל במצרים, וחזרו ללמוד מעשיהן ולעבוד כוכבים כמותן וכו', וכמעט קט היה העיקר ששתל אברהם נעקר וחוזרים בני יעקב לטעות העולם ותעיותן, ומאהבת ה' אותנו ומשמרו את השבועה לאברהם אבינו עשה משה רבינו רבן של כל הנביאים ושלחו'.

**כב.** וכתב הצ"ח (שם), שאף על פי שבפרק ח' (ה"ד) התחיל הרמב"ם את דבריו לגבי זמן המקדש, שכתב 'פסח זה שאנו אוכלים', ואם כן יש לתמוה מדוע כתב אחר כך 'מצה זו שאנו אוכלים על שם שלא הספיק בצקם' וכו', מאחר שטעם זה נאמר רק בזמן החורבן. יש לומר שמכל מקום דבריו הם גם בזמן הזה, כמו שסיים 'ובזמן הזה אומר פסח שהיו אבותינו אוכלין בזמן שבית המקדש קיים'.

**כג.** גם זה נעזרתי ע"י הר"ר יעקב ישראל ברס שליט"א.



רכה

**בדרום**

מצה זו על שום מה?

**מנורה**

בצקם של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקב"ה וגאלם מיד, ומשום כך ציונו הקב"ה 'בערב תאכלו מצות' (שמות יב יח), כדי לקובעו חובה גם כשאינן בית המקדש יי.

ולגבי זה נאמר 'מצה זו שאנו אוכלים על שום מה', שהרי אי אפשר לומר שהטעם הוא כמו בזמן הבית, מאחר שהפסח נתבטל וכל שכן שהמצה שעומה נתבטלה, ועל כרחק שהטעם הוא 'על שם שלא הספיק



---

כד. ועל פי זה ביאר את דברי הרמב"ם בתחילת נוסח ההגדה 'נוסח ההגדה שנהגו בה ישראל בזמן הגלות כך הוא, מתחיל על כוס שני ואומר בבהילו יצאנו ממצרים', שבזמן הגלות יכול אדם לתמוה בכוס שני שבו מתחיל השינוי משאר המועדים, מה יש לשמוח על הגאולה, והרי גם עתה אנו בגלות. ולזה מקדימים 'בבהילו יצאנו ממצרים', ומזה מוכח שנגאלנו גאולת הנפש, ועל זה יש לשמוח.

הרב אברהם ישעיהו קשש  
מח"ס 'קובץ מיסודות הש"ס'

## בירור מנהג מלבושי יו"ט [פראק'] בחוה"מ, ובשבת הסמוכה ליו"ט

הנה מצינו חילוקי מנהגים בקרב בני התורה אם יש ללבוש בחוה"מ בגדי יו"ט [-פראק'], או בגדי שבת, או רק יותר חשובים משל חול, ונתתי אל לבי לברר ענין זה משרשי ההלכה. עוד יל"ד בשנה זו שיו"ט חל במוצ"ש האם יש להקדים ללבוש בגדי יו"ט כבר משבת.

מקורו, ולכאור' מקורו הוא ממש"כ הרמב"ם (סה"מ מ"ע נד) "ובכלל אמרו "ושמחת בחגך" ג"כ לשמחה בהם במיני שמחה, ומצוה לאכול בשר ולשתות יין וללבוש בגדים חדשים", וכן ביאר המג"א (סק"ד).

**נידון הפוסקים במלבושי חוה"מ, אם הוא כשל יו"ט או שבת או יותר מחול**

**ב.** ובענין הלבוש שיש ללבוש בחוה"מ דנו הפוסקים, דהמג"א (סי' תקל) כ' "כתב התניא" חייב לכבדו במאכל במשתה ובכסות כשאר יו"ט עכ"ל, ומהרי"ל לבש הקט"א ומטרו"ן של שבת, ובמשנה רפ"ד דסוכה אמרי' ההלל והשמחה ח' ימים" כו', עכ"ל.

**ויל"ע** בכוונת המג"א שהביא ד' התניא שצריך ללבוש מלבושי יו"ט, וממשיך דהמהרי"ל לבש מלבושי שבת, ולכאור' זה מחלוקת, שהרי ראינו דבשו"ע מבואר דמלבושי יו"ט יותר נאים משל שבת. ועי' בפמ"ג שכ' ע"ד המג"א "עי' סי' תקכט

**ב' דינים במלבושי יו"ט, א' מדין כבוד ב' מדין שמחה**

**א.** בשו"ע (ר"ס תקכט) כ' "מצות יו"ט כו' וצריך לכבדו ולענגו כמו בשבת כו', ובגדי יו"ט יהיו יותר טובים משל שבת". והנה מדברי המשנ"ב עולה שיש ב' ענינים בלבישת מלבושים נאים ביו"ט, א' מדין 'כבוד', וכמש"כ בסק"ד (ובשעה"צ ס"ק ה' ור') עפ"ד הרמב"ם (פ"ו משביתת יו"ט הט"ז) דכשם שמצוה לכבד השבת ולענגה, כך כל הימים טובים נאמר בהם "מקרא קודש", ובמה אתה מקדשו במשתה ובמאכל ומשתה וכסות נקייה (ע"פ ציון הגר"א לדרשת התו"כ והש"ס שבת קיט.).

**ב' מדין 'שמחה'**, דבזה ביאר המשנ"ב (ס"ק יב) טעם השו"ע שצריך שבגדי יו"ט יהיו יותר נאים משל שבת, דזהו ג"כ בכלל שמחה (ומקור השו"ע הוא מהג' מיימוניות פ"ו מיו"ט אות כ' דכ"מ בירושלמי פ"ק דקידושין). וע"ז לא גילה השעה"צ את

א. תניא רבתי, לא' מגדולי הראשונים (ומיוחד לר' יחיאל ב"ר יקותיאל ב"ר בנימין הרופא מאיטליא מזמן הרא"ש והרשב"א, וע"ע על זהותו במבוא שבהוצאת מוסד הק"ק).

ח' ימים, דמבואר דדין שמחה נוהג גם בחוה"מ ומה"ט יש ללבוש מלבושי יו"ט, וכן הביא המשנ"ב (תקטט, טז) את דברי הרמב"ם (פ"ו מיו"ט הי"ז) דגם חוה"מ הוא בכלל המועד לענין שמחה, ורק לענין כבוד ועונג כ' דאינו כיו"ט. [ואמנם קו' השעה"צ נכונה על לשון התניא שכ' דחייב 'לכבדו' בכסות כשאר יו"ט, ומשמע דמדין כבוד אתי עלה, אך לדינא לא קשיא דחייב עכ"פ מדין שמחה וכדביאר המג"א].

### **ביאור דחוה"מ קל לענין שמחה כדאשכחן לענין דין כבוד**

ד. וצריך לפרש בכוונת המשנ"ב שדימה ב' הנידונים, דנקט מסברא דכשם דחזי' דלענין דין כבוד חוה"מ קיל מיו"ט עצמו, ה"נ לענין דין שמחה חוה"מ קיל טפי מיו"ט, וע"כ א"צ ללבוש מלבושי יו"ט אלא סגי שיהיו יותר נאים משל חול. וכן תירץ לי מורינו הגר"י טשזנר שליט"א.

**אמנם** ודאי שיש ענין להוסיף במצות השמחה כמה שיותר, וזהו מש"כ השעה"צ דמהרי"ל דעבד לנפשיה הוא דעבד, אך מדינא אין חיוב. וזה גופא יהיה גם הביאור במג"א שאחרי שהביא דברי התניא הביא מנהג המהרי"ל שלבש בגדי שבת, והערנו דלכא' זה מחלוקת דלתניא צריך ללבוש מלבושי יו"ט, ולפמשנ"ת שיסוד הדין הוא מדין שמחה הרי אין חיוב מסוים איך צריך לשמוח [חוץ ממה דאי' בגמ' בבשר ויין], ולכן אין לזה גדר ברור.

במג"א ד', וצ"ע י"ל בגדי יו"ט עכ"ל. ולכא' כוונתו להקשות קושיא זו<sup>2</sup>.

**ובמשנ"ב** העתיק דברי המג"א ש"חייב לכבד חוה"מ במאכל ובמשתה וכסות נקייה, שלא ינהג בהם מנהג חול, ומהרי"ל לבש הקט"א של שבת ע"כ. ובשעה"צ ביאר דבכוונה השמיט מש"כ התניא 'כשאר יו"ט' דא"צ להחמיר בזה כ"כ, וע"ש שהאריך להוכיח דדין 'מקרא קודש' דחוה"מ קיל טפי מיו"ט, וע"כ כ' דא"צ ללבוש מלבושי יו"ט ושבת אלא העיקר שלא ילבש בגדי חול, וכ' דמה שהמהרי"ל לבש בגדי שבת לנפשיה הוא דעבד.

**נמצינו** למדים שיש לכא' ג' שיטות איזה בגדים יש ללבוש בחוה"מ: א. לתניא - כיו"ט. ב. למהרי"ל - כשבת<sup>3</sup>. ג. למשנ"ב - יותר מכובדים משל חול, אך א"צ שיהיו מכובדים כשל שבת ויו"ט.

### **קושיא ע"ד השעה"צ דתיפול"ל שיש דין שמחה בחוה"מ**

ג. וצ"ע לכא' ע"ד השעה"צ, שבכל אריכות דבריו שם דן רק מצד הנידון של 'מקראי קודש' אי קאי גם על חוה"מ, ובזה מסיק דאמנם קאי גם על חוה"מ אך הוא יותר קל מיו"ט ע"ש, ולכא' צ"ע שהרי נת"ל שיש דין נוסף בלבישת מלבושים נאים ביו"ט - מדין שמחה, והרי דין שמחה נוהג בכל ימי המועד, וזוהי בעצם כוונת המג"א שהמשיך להביא את המשנה בסוכה דההלל והשמחה

ב. והעירני הרה"ג ר' משה חליוה שליט"א לעיין במש"כ בספרו על עניני חוה"מ (סי' ב), ושם הביא מס' חול המועד כהלכתו (פ"א סי"ט הערה ב) שלמד בכוונת הפמ"ג שאכן 'יש לומר' שלבש בגדי יו"ט, אך איהו חלק ע"ז ופתח הר"ת שיש ללבוש בגדי יו"ט, והיינו שזה חלק מהקושיא.  
ג. וכ"כ החיי אדם כלל קו ס"א, ואשל אברהם בוטשאטט סי' תקנא ד"ה בהגהה אין מחליפין, וכ"כ בנמוקי אור"ח.

**ובאופ"א** שמעתי ליישב ד' השעה"צ, דהשמחה היא כשמוסיף על המצב הרגיל, ולכן ביו"ט שדומה לשבת ששניהם אסורים במלאכה צריך להוסיף בשמחה ע"י בגדים יותר חשובים משל שבת, אך חוה"מ שדומה ליום חול שהרי מותר במלאכה לכן סגי שהבגדים יותר חשובים משל חול כדי שיהיה שמחה.

### לענין מעשה

ה. ולענין מעשה ראיתי בסו"ס שלמי שמחה בילקוט שאלות שנשאל מרן הגר"ק שליט"א איך ההנהגה למעשה בענין זה, והשיב: "כמדומה שנוהגים גם בחוה"מ בבגדי יו"ט" (מס' ענינו של יום עמ' 11). ובמקו"א (ס' דולה ומשקה עמ' רד) נשאל אם יש לגעור במי שלובש פראק בחוה"מ<sup>1</sup>, והשיב: "יש שנוהגין כן"<sup>2</sup>.

ומקור המנהג ללבוש בגדי יו"ט לכאו' הוא משום שחוששים לשיטת התניא. ועוד שמעתי לבאר ע"פ מה שאמר מרן הגר"ק שליט"א דמי שאינו מקיים מצות "ושמחת בחגך" בבשר ויין צריך לשמוח בבגדים נאים כמו נשים שמשמחים אותן בבגדי צבעונים, ולפי"ז בזה"ז שרובא דעלמא אינם שמחים כ"כ בבשר ויין, לכן מחזירים אחרי בגדים חשובים כדי לקיים מצות השמחה בחג.

### בדברי הגמ' בשבת דשינוי בגדים הוי דרך כבוד, ובר' הבן יהוידע

ו. והנה המקור ששינוי המלבוש הוי דרך

'כבוד' הוא מהגמ' בשבת, דבדף קיג. דרשו מ"וכבדתו מעשות דרכיך" שלא יהא מלבושך בשבת כמלבושך של חול. ובדף קיד. אי' עוד -מנין לשינוי בגדים -]שהוא דרך כבוד לפני המקום -רש"י] מן התורה, שנאמר "ופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים", ותנא דבי רי"ש לימדך תורה דרך ארץ בגדים שבישל בהם קדירה לרבו אל ימוזג בהם כוס לרבו. ובבן יהוידע (קיד.) הקשה מה הנידון בגמ' בדף קי"ד דאצטריך לילפוטא מ"ופשט את בגדיו", הרי בגמ' בדף קי"ג כבר דרשו כן מ"וכבדתו".

**ולפו"ר** לא קשיא כלל, דזה גופא הגמ' באה להוכיח, דמנ"ל שיש לדרוש מ"וכבדתו" לענין מלבושין, ולהכי מיייתי מ"ופשט את בגדיו" דמהתם חזי' שהוא דרך כבוד.

**והבן** יהוידע תירץ דמ"וכבדתו" משמע דאם יחליף בגדיו והם שווים לבגדיו של חול אסור כיון שאין ניכר בזה כבוד השבת, דהרואהו סבור שהוא לובש בגד של חול, אך מפסוק זה ד"ופשט את בגדיו" שמענין דאפי' אם הם שווים במראהם וצורתם וחיובותם סגי.

**ודבריו** צ"ע דברש"י פי' בדרשת הגמ' "ולבש בגדים אחרים והוציא את הדשן -הזקיקו הכתוב ללבוש בגדים פחותים בשעת הוצאת הדשן שאינה עבודה חשובה כדי שלא ימאסו בגדיו החשובים שעובד בהם עבודת אכילה ושתייה כגון קיטור וניסוך",

ד. לא הבנתי מה הצד שיש לגעור בו, דהרי גם לפי משנ"ת דאף מצד דין שמחה אין חיוב ללבוש בגדי יו"ט, אך ודאי שאם רוצה להוסיף בשמחה תע"ב, וכעין מש"כ השעה"צ על המהר"ל דלנפשיה הוא דעבד.  
ה. ובס' ענפי משה (שם) הביא מכמה אחרונים שצריך לייחד בגד נפרד לחוה"מ ור"ח [שאינם של יו"ט וחוה"מ], ושאל למרן הגר"ק שליט"א אם כן צריך לנהוג למעשה, והשיב "סגי" [והיינו דא"צ לזה בגד מיוחד].

תקט, ד, מקובץ מבקשי תורה יום טוב עמ' ריב) שאפילו אם שבת חלה בערב יו"ט יש ללבוש את בגדי ה'יו"ט מע"ש, שכן אם ילבשם רק ב'יו"ט הוא זלזול בכבוד השבת. ושוב הראוני שכ"כ בס' שונה הלכות הנדפמ"ח עם הערות תורת המועדים שכן אמר הגר"ח"ק שליט"א בשם אביו הקה"י זצ"ל [והוסיף דאין בזה משום מיעוט שמחה ל'יו"ט כיון שבכל שבת אינו לובש בגדי יו"ט וא"כ אין מתמעט השמחה במה שלובש שבת א'] [וכן הביא בס' תורת השמחה בשם מרן הגר"ש אורבאך זצ"ל].

**וילה"ע** ע"ז שבכף החיים (תקט, כג) משמע שלא חשש לזה, שכתב שבשבת הסמוכה ל'יו"ט מלפניו ילבש הבגדי יו"ט בשבת בעוד היום גדול, או שלא ילבשם עד שיהיה לילה ודאי, דאם ילבש סמוך לחשכה נראה כמכין משבת ל'יו"ט, ומשמע שנקט בפשיטות שא"צ ללבוש הבגדי יו"ט מתחילת השבת.

**וכן** בבן איש חי (שנה א' פר' צו בהלכות ע"פ שחל בשבת ס"ד) כ' "בגדי מועד ילבשום בשבת זו אחר מנחה" [וכמו"כ כ' שיחליף הכתונת שלבש מפני שאכל עמה חמץ, אך במכנסים וטלית אין חשש זה], ולכא' כוונתו ככה"ח דהוי כהכנה. אך העירוני לעיין בס' 'מישרים אהבוך' (עמ' רצז) ששאל את מרן הגר"ח"ק שליט"א מהו טעם הבא"ח, והשיב "שלא לבייש את השבת", אך למעשה כ' לו הגר"ח"ק (עמ' רסב) שיש ללבוש הבגדי יו"ט לפני שבת, וכפי שנת"ל שיטתו. וע"ש עוד (עמ' קס) שהביא שכ"כ הגר"ש דבילצקי זצ"ל (מאסף אוצרות ירושלים חלק לד עמ' תקלח) שמנהג

עכ"ל, ומבואר דהשינוי בגדים הוא לא בבגדים שוים אלא בחשובים ופחותים.

**עוד** צ"ע דהבן יהוידע סותר את דבריו, דאיהו גופיה כ' לעיל (ק"ג). שצריך שיהיה לו בשבת בגד חשוב יותר משל חול. ואולי י"ל דכשהגיע לדרך קיד. חזר בו. ועי"ל דמעיקר הדין אכן סגי בשינוי בגדים שוים כשמייחד א' רק לשבת, אך ודאי שיש יותר ענין של כבוד בבגד חשוב יותר.

### בדין שבת הסמוכה ל'יו"ט אם יש ללבוש בה מלבושי יו"ט

ז. ועפ"ז שהנידון בשינוי בגדים הוא דרך כבוד, יל"ד ב'יו"ט הסמוך לשבת, האם יש ללבוש בגדי יו"ט גם בשבת - דאל"כ הוי כזלזול בכבוד השבת דניכר שמכבד יותר את ה'יו"ט.

**וראיתי** שבסה"ז דרור יקרא (עמ' שמו) מובא שהגר"ש אלישיב זצ"ל הורה שכאשר חל יו"ט בע"ש צריך להמשיך ללבוש הפראק גם בשבת משום שאם יחליפנו הוי זלזול לשבת.

**ונשאל** ע"ז מרן הגר"ש"א זצ"ל האם זה דוקא במוצאי יו"ט שאז ניכר הזלזול שמוריד ומחליף, או דה"ה כאשר קם בשבת בבוקר צריך ללבוש הפראק והשיב: זה זלזול בשבת שמראה שקדושת השבת פחותה. - אם יו"ט ושבת מופסקים ביניהם זה משהו אחר, אך כשהם תכופים יש בזה זלזול בשבת, עכ"ד.

**ויותר** מזה הורה הגר"ח קנייבסקי שליט"א (הובא בהערות דרשו על המשנ"ב

ז. כפי שיצא בחג השבועות בשנה שעברה.

ז. כפי שיוצא כעת בחג הפסח.

העולם ללבוש בגדי יו"ט לפני שבת<sup>ה</sup>.

ויל"ע אם יש להקל שלא ללבוש הבגדי יו"ט מכניסת השבת מכמה טעמים, א. שבכף החיים משמע שלא חשש כלל לענין של בזיון היו"ט (וכן יל"פ בכוונת הבא"ח). ב. שבבן איש חי ע"פ ביאור הגר"ח ק שליט"א מבואר שלחשש זה סגי ללבוש בשבת מבעוד היום גדול. ג. בער"פ שחל בשבת יש חשש שידבק חמץ לבגדי היו"ט. ד. יל"ע אם יש להקל במקום שאין מקפידים על ענין זה [שכמדור' כן המציאות], דאם ילבש פראק הוי מיחזי כיוהרא וכן שונה מכולם, וצ"ע.

ושאלתי את מורינו הגר"י טשזנר שליט"א איך לנהוג בזה למעשה, ואמר לי דאיה"נ לכתחילה יש ללבוש הפראק מכניסת השבת, אך למעשה אברכים מתביישים לעשות כן כדי שלא ייראו מזור, כיון שרוב האנשים לא מקפידים ע"ז [מחוסר ידיעה], וע"כ אפשר להקל ללבוש משבת בצהרים בעוד היום גדול שאז זה ג"כ מהני שלא יהיה כזלזול בשבת, והכל לפי המקום והענין. [ואולי לאחר שהנידון מתפרסם מע"ג במה חשובה זו האברכים כבר לא יתביישו... וצ"ע].



ח. וציין לעיין עוד בשו"ת ציץ אליעזר חלק יד סי' לד ב, ה וסי' לז סוף ענף ב, ובשו"ת נשמת ישראל ח"א סי' שצח, ס' ערב פסח שחל בשבת פי"ט ס"ו ופי"ב סכ"ז ומילואים עמ' רמג על הע' טו, ולא עיינתי כעת בכל זה. עוד הביא שם מהגר"ר בן ציון מוצפי שליט"א שאין איסור הכנה בלבישת בגדי יו"ט סמוך לחשכה כי נהנה בלבישתם גם בשבת, ומש"כ הבא"ח שילבש אחרי מנחה הוא משום שבבבל היה דרכם ללכת לביהכנ"ס מבעוד יום.

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ  
מח"ס "גם אני אודך" וש"ס

## אין ביעור חמץ אלא שריפה

**ולפירוש** ר"ת בתוס' שם (בד"ה אימתי) "בשעת ביעורו", היינו בשעה שש, כיון שאינה מצוה לבערו אלא מדרבנן, השבתתו בכל דבר, ולא רק בשריפה, נמצא דבערב פסח שחל להיות בשבת לר' יהודה, לפירוש ר"ת ישבית חמץ בכל דבר כגון מטיל לים וכדו', קודם סוף שש.

**ולפרש"י** יוכל להשביתו בכל דבר, בשעה חמישית (וכנ"ל), וזה עדיף מלהשהות החמץ עד אחרי שש שעות, ואז להשביתו בכל דבר (לפרש"י), מפני שאפשר שיעבור על תשבתו, וגם יש חשש מה שכתבו התוס' (הנ"ל) דאתי למיכל מיניה. עיי"ש. ודו"ק. ואתי שפיר.

**(ב)** ועוד יש ליישב בס"ד ע"פ מה שכתב הרש"ש ריש פרק כל שעה (בדיבור השני), דלר' יהודה דקסבר אין ביעור חמץ אלא שריפה, יסבור שבאכילה שהאדם אוכל החמץ הוי כשריפה, מפני שחום הטבעי אשר בבעל חי המעכל המזון הוי כשריפה. עיי"ש.

**ולפי** זה י"ל דבערב פסח שחל להיות בשבת, יאכל כל חמצו, ולא ישאיר שום חמץ, ונמצא שקיים לר' יהודה מצות שריפה.

**(ג)** והראתי הדברים הנ"ל ל ידידי הגר"ט שולזינגר שליט"א, והוסיף לי על דברי הרש"ש שהבאתי, שבאמת דברי הרש"ש צ"ע דהא ר' יהודה יליף שריפה בחמץ מנות, וא"כ האם נותר אפשר להאכיל לבהמה, כשהבהמה בהמת הפקר דאינו נהנה בכך,

**בגמרא** פסחים (דף כ"ז ע"ב) תניא א"ר יהודה אין ביעור חמץ אלא שריפה וכו', אמרו לו כל דין שאתה דן תחילתו להחמיר וסופו להקל אינו דין, לא מצא עצים לשורפו יהא יושב ובטל והתורה אמרה תשביתו שאור מבתים. ע"כ.

**בקונטרס** "טוב הארץ" ל ידידי הגאון רבי טוביה הלוי שולזינגר שליט"א, רב ואב"ד קרית אתא, (בני ברק סיון תשנ"ט, הערה י"ט), אחרי שהביא דברי הגמרא הנ"ל, כתב וזה לשונו, ויש לעיין לרבי יהודה דאין ביעור חמץ אלא שריפה, ערב פסח שחל להיות בשבת איך יתקיים מצות ביעור ? עכ"ל.

**(א)** ונראה ליישב בס"ד דהרי אמרין לעיל (דף י"ב ע"ב) אמר ר' יהודה אימתי שלא בשעת ביעורו, אבל בשעת ביעורו השבתתו בכל דבר. ע"כ.

**ומבואר** דר' יהודה דסבר דאין ביעור חמץ אלא שריפה, "דבשעת ביעורו", דהיינו לפרש"י שם, אחר שש שעות שהוא מוזהר מן התורה השבתתו בכל דבר.

**ולפרש"י** גם בשעה חמישית יכול להשביתו בכל דבר לר' יהודה, וכמו שכתב הרא"ש בפרק כל שעה (סוף סי' ג') וזה לשונו, ואף לפירוש רש"י בשעה חמישית מודה שמבערו בכל דבר. עכ"ל. (עיי"ש). ובקרבן נתנאל אות ח', וע"ע בטור או"ח סי' תמ"ה, ובבית יוסף שם).

(ועיין בשער הציון הלכות פסח סימן תמ"ח  
ס"ק ע"ה שהביא מהפמ"ג שהסתפק אם  
מותר להאכיל איסורי הנאה לבהמת אחרים  
או בהמת הפרק). עכ"ד.

## שאלות בענין שביעית ועוד נושאים

**(ב) האם יש דין קדימה לברך קודם  
על פירות שביעית? והטעם?**

**ראה** בדרך אמונה (רפ"ה בבאה"ל),  
ובאול"צ (רפ"ב), דהביאו שיש שרצו  
לדייק מדברי הרמב"ן בהשגותיו לספר  
המצוות דיש מצוה דאורייתא באכילת פירות  
שביעית, אך הביאו דהחזו"א חולק בזה, וכן  
פסקו לדינא - דאין מצוה באכילת פירות  
שביעית [נראה בזה עוד בתגובתו של ידידי  
הרב עמנואל מולקנדוב שליט"א שתתפרסם  
אי"ה בגליון ניסן תשפ"א של מנורה בדרום,  
שהאריך להביא לזה סיוע מדברי ראשונים  
נוספים]. ולפ"ז, מאחר ואין מצוה באכילתם,  
לכאורה אין בהם דין קדימה.

**אך** י"ל דאף שאין מצוה לאכול פירות  
שביעית, מ"מ הרי יש בהן בכל זאת  
קדושה, וא"כ מסתבר דכן יש להקדימם  
לברכה. ורמז לדבר - דהא יש ענין לברך על  
הפת שעירבו בה, כיון דאתעביד בה מצוה  
חדא. ואולי העומק בדבר זה, דכיון שנעשתה  
בחפץ זה מצוה מסוימת, א"כ נשאר בו איזה  
רושם מסוים של קדושה, ואף כאן, מאחר  
ויש בפירות אלו קדושה מסוימת, ע"כ יעשה  
בהם גם את מצות הברכה.

והיה מקום לומר דדמי ממש להא, דהרי  
בפירות אלו נעשתה מצות שמיטת  
הקרקע, א"כ ממש אתעבידא בהו מצוה. אך  
יותר נראה דאינו חפצא דמצוה ממש, דהרי  
כל מה שנעשה בהם הוא רק המנעות  
מעבירה [עבודת הקרקע בשביעית], וכמו  
שלא יעלה על הדעת לקרוא לכל גידולי  
הקרקע חפצא דמצוה - משום שבגידולם

הנה נתחדשו לי בעז"ה כמה שאלות בענייני  
שביעית, ובענייני שבת וברכת האילנות,  
ושלחתי השאלות לידידי הגר"א הכהן סקלי  
שליט"א, והרי התשובות ששלח לי:

**לידידי** וחביבי הרה"ג גמליאל הכהן  
רבינוביץ שליט"א, מח"ס גם אני  
אורך וש"ס,

**מצורפות** תשובות, לשאלות ששאלני כת"ר:

**(א) האם מותר לעשות ויטמינים  
מפירות שביעית?**

**אמרינן** בשביעית 'לאכלה' ולא למלוגמא,  
ולפ"ז נראה דאין לעשות מפירות  
שביעית העומדים לאכילת אדם - ויטמינים.  
ואף דלמעשה אוכלם, מ"מ לא שמענו חילוק  
בדין זה, שיהיה רק באיספולנית וכיו"ב ולא  
באכילה, ועוד שפסק הרמב"ם (פ"ה ה"י)  
דאף 'להקיא' אסור, ופי' הגר"ח ק שליט"א  
בדר"א "שאוכל יותר מדאי כדי שיקיא דהוי  
ג"כ כעין רפואה", הרי דאף דמ"מ אוכלו,  
מ"מ מאחר והוא לצורך מלוגמא אסור  
[ודוחק לחלק משום דהתם אחר שמקיא  
נפסדים האוכלים, דא"כ הל"ל למימר האי  
טעמא, ולא משום דדמי למלוגמא].

**ומלבד** זה, מסתבר שבתהליך ייצור  
הויטמינים, רוב רובו של הפרי  
הולך לאיבוד, ורק נלקח ממנו תמצית  
מועטת מאוד. ולא דמי לתבלין של שביעית  
שאחר שבישולן יכול לזורקם, דהתם מיירי  
שלא נשאר בגופן עוד טעם, והווי כעץ  
בעלמא, אך בניד"ד בודאי שיש בגוף הפרי  
עוד טעם וממשות.



## מנורה שאלות בשביעית ועוד נושאים בדרום רלג

מצוה וא"כ ראוי ונכון לקנות פירות אלו בדוקא. ומ"מ מסתבר שאינו צריך לבזבז ע"ז ממון או לטרוח עבור זה יותר מהרגיל [וכ"ש שנמכרים לעתים במחיר מופקע, שאולי יש לחוש בכה"ג לסחורה בפירות שביעית, ואף אם מעיקר הדין מותר, מ"מ קצת נראה דמכוער הדבר].

### ה) האם יש ענין מיוחד לברך על אתרוג שקדוש בקדושת שביעית, יותר מאתרוג רגיל?

ע"י מ"ש בשאלה ב', ונראה דה"ה להכא, דמאחר ויש בו קדושה, א"כ יקיים בו גם את מצות ארבעת המינים.

### ו) האם מותר לקחת החיסון סמוך לשבת, שיתכן שלא ירגיש כל כך טוב אחרי החיסון, ויפגום בעונג שבת?

פסק מרן בש"ע סי' רמח, דאין להפליג בספינה ג' ימים קודם השבת, מאחר וכל ג"י ראשונים יש למפליגים צער ובלבול [מ"ש בלשוננו 'מחלת יס'], ויתבטלו ע"ז מעונג שבת. אמנם פסק שם דלצורך מצוה מותר להפליג, והטעם בב"י שם משום דהעוסק במצוה פטור מן המצוה. וא"כ בניד"ד, אי ס"ל דיש בחיסון מצוה, א"כ שרי לקחתו אף לפני השבת, אף שע"כ יתבטל מעונג שבת. וכ"ש ממה ששמעתי שאצל איזה אנשים תופעות הלוואי מן החיסון יכולות להמשיך לעתים אף כמה ימים, וא"כ לא מצינו זמן שיוכל לעשות את החיסון. עכ"פ נראה דהרוצה לחכות עם החיסון ליום ראשון לא הפסיד, כיון דמסתבר שאין כ"כ סכנה בזה, ואין הבדל אם יעשה את החיסון ביום זה או אחר, בפרט אם שומר על כל הזהירויות - כמסכה, וריחוק וכיו"ב [דהרי רוב האנשים ההולכים

נמנע מלזורעם כלאים, ולחרוש בהם בשור וחמור וכיו"ב, מכיון שהוא המנעות מעבירה בעלמא, ה"נ בניד"ד.

ומ"מ כאמור, מאחר ויש בהם קדושה מסוימת נראה מסברא דראוי להקדימם, אך פשוט דה"מ דוקא ששויים לפירות האחרים מצד שאר גדרי ההלכה - כגון שאין לפניו מין ז', או שקודם בפסוק, וכן אין לפניו מין חביב, או מברכה מבוררת, כיון שרוב דינים אלו הם מדינא דגמ', וכאמור רק בשוים יקדים פירות השביעית.

### ג) אחד גזל מחבירו פירות שביעית, והחזיר לו פירות רגילים, וטוען הנגזל שיש לו ענין מיוחד לאכול פירות שביעית, האם הצדק עמו? והטעם?

מסתבר שלא, דכיון שאין בהם שווי ממוני גבוה משאר פירות לפי האמת, וכן כאמור אין מצוה באכילתם, א"כ אין יכול לכוף את חבירו להחזיר לו פירות שביעית.

### ד) האם יש ענין לקנות פירות שיש בהם קדושת שביעית, ואם כן, כמה צריך לטרוח עבור זה, וכמה ממון יש לו להוציא, שלפעמים זה יותר יקר בהרבה מפירות רגילים?

מאחר וכאמור אין מצוה באכילתם, א"כ נראה שאין ענין לקנותם, ואין צריך לטרוח בזה או להוציא ממון יותר מהרגיל. ומ"מ, מאחר וע"י שיקנה פירות שביעית, מחזיק ידי החקלאים השומרים שמיטה כהלכתה, ואם לא יקנו הפירות - יכולים חלק מהחקלאים לחזור בהם וח"ו לעבוד בקרקעותיהם בשביעית, או לסמוך על היתר מכירה [אשר אף שיש מתירים, מ"מ בודאי אינו מהודר], א"כ נראה ששמיע בזה לעושי

להתחסן לא הלכו מיד בהזדמנות הראשונה שנקרתה לפנייהם, ודחו את כל שאר הדברים, אלא כפי הנוחות, כשהיה להם זמן פנוי וכיו"ב, וא"כ, הלא תהיה כהנת עכ"פ כפונדקאית]. אך איני מבין ברפואה, ע"כ הראוי שישאל רופא אם יש סכנה בדחיית החיסון, ואם יש אף סכנה קלה בדחייתו, בודאי שרי לעשותו אף סמוך לשבת.

(ז) יש בובה חדשה בשם "קופלה" היוצאת על ידי מלכות וקסברג, זו בובה שעובדת עם בטריה וכל מילה שהיא שומעת היא אומרת אותו דבר, זה ממש נפלא מאוד. ושאלתי אם בשבת שכחו לסגור הכפתור של הבובה [זה לא עם אור], ועתה אם ישירו זמירות שבת, הבובה גם תשיר אותו דבר. השאלה אם מותר לטלטל הבובה לחדר אחר סגור או שמותר לסגור הכפתור וזהו זה ?

הנה בובה זו לכאורה דינה ככלי שמלאכתו לאיסור, וא"כ כלי שמלאכתו לאיסור מותר לטלטל לצורך מקומו [ולא נראה שבובה זו נחשבת מוקצה מחמת חסרון כיס, אף שמסתמא מחירה יקר, דמאחר ובודאי נותנים לילדים לשחק בבובות כאלה, ע"כ ליכא למימר דקפדי עליהו כולי האי].

אלא דיש לדון אם כה"ג מקרי צורך מקומו, דאמנם המקרה הרגיל הוא שצריך להשתמש ממש באותו מקומו של החפץ, אמנם בניד"ד אינו צריך ממש את המקום שהבובה מונחת בו, אלא שעצם המצאותה בחדר זה מפריעה לשימוש בכל החדר, והשאלה אם שימוש בכל החדר נקרא לגבי הבובה 'צורך מקומו'.

והנה יש להביא ראיה, מדפסק מרן בש"ע סי' שח (סע' לד) וז"ל "כל דבר מטונף וכו' אם היו בחצר שיושבים בה, מותר להוציאם לאשפה או לבית הכסא, ואפילו בלא כלי".

ומצאתי ללבוש שם שכתב "כל דבר מטונף וכו' אם היו בחצר שיושבים בה מותר להוציאם לאשפה או לבית הכסא ואפילו בלא כלי, הואיל וצריכין למקומן דהיינו כל החצר שהם בה".

ובעי"ן בעולת שבת שם (ס"ק סב), וז"ל "ואפילו בלא כלי - פירוש משום דהוי כמו צריך למקומן". ועוד לקמן (ס"ק סד) "הטעם משום דדבר המטונף הוא כמו אבן שאסור בטלטול כי אם לצורך מקומו".

הרי בהדיא דהבינו דגרף של רעי הנמצא בחצר ומפריע את השהות בה, מקרי לצורך מקומו, אף שאינו צריך ממש את מקום הגרף, אלא שמפריע את השימוש בכל החצר, בהימצאותו באמצע החצר.

אכן יש לתמוה לכאורה, דהרי גרף של רעי דינו כמוקצה מחמת גופו, שאסור לטלטלו אף לצורך גופו ומקומו, וא"כ לא ברורה כוונתם במה שהחשיבוה בכה"ג כטלטול לצורך מקומו.

ומצאתי בס"ד באליה רבה שם, וז"ל "ועולת שבת כתב הטעם דהוא כמו אבן שאסור לטלטלו כי אם לצורך מקומו ע"כ. ולא דק, דאבן אסור אפילו לצורך מקומו עיין סעיף ז', ונ"ל דהוא הדין גרף או עביט". וכ"מ בפמ"ג (א"א ס"ק נח), וז"ל "ובלבוש (סע' לד) הטעם באותה חצר דהוה צריך למקומה, צ"ע, דבכלי שייך זה, לא באבן וכדומה".

י, שהביא דברי הפוסקים בזה, ע"ש בדבריו, ומשמע שם דבניד"ד לכ"ע שרי לסלקו.

**ולמעשה**, הנלענ"ד שיטלטל בובה זו לחדר אחר, דהוי טלטול כלי שמלאכתו לאיסור לצורך מקומו דשרי [ואם רוצה להדר, יטלטלנה בשינוי או ע"י קטן].

**ח) האם אדם יכול לאסור למי שיש טלפון לא כשר, לברך על ברכת האילנות על האילנות שבחצירו? השאלה אם יכול לאסור לברך גם אם עומד מחוץ לגדר של ביתו ?**

**מסתברא** דאין אדם יכול לאסור על חבריו להסתכל עליו או על ממונו, והיזק ראייה שנאסר [עי' חו"מ סי' קנד], היינו שמחמת שאדם פותח חלון לחצר חבריו וכיו"ב, גורם לו הזק שממעט את תשמישו בחצירו, שאינו יכול להשתמש שם תשמישים צנועים, אך את עצם ההבטה בו אינו יכול למנוע ממנו. ואף בקדשים, אמרינן דבמראה אין מעילה (פסחים כו.).

**וא"כ**, כיון שאין אדם יכול לאסור על חבריו להביט באילנותיו, נראה פשוט שאינו יכול לאסור על חבריו לברך עליהם, מאחר וכל עיקר ברכה זו היא שבח והודיה לבורא עולם, על חידוש הבריאה בחודש האביב.

**אכן** הרואה יראה, דלא חלקו עליהם בעצם הגדרת מקרה זה כנצרך למקומו, אלא רק אם בכה"ג מועיל צורך מקומו, וא"כ משמע דלכ"ע מקרי צורך מקומו בכה"ג, וא"כ ה"נ בניד"ד מקרי צורך מקומו, כיון שעצם המצאות הבובה בחדר זה, מפריעה לכל היושבים בחדר, ובכה"ג דהוא מוקצה מחמת איסור שרי לטלטלו מחמת מקומו. ואכן זכורני שראיתי פעם למי מגדולי הפוסקים, שכתב שאם יש טלפון נייד וכיו"ב שמצלצל בחדר [כגון שעון מעורר] ומפריע ליושבי החדר, יכולים לטלטלו לחדר אחר, דמקרי מחמת מקומו.

**ולא** ילחץ על הכפתור לכבותו, לא מיבעיא לדעת החזו"א דסתירת מעגל חשמלי הוא איסור דאורייתא של 'סותר' [אך לא עיינתי כעת אי ס"ל כן אף במעגל חשמלי שאינו מחובר לקרקע, ואולי עכ"פ יקרא סתירת כלי], אלא אף לשאר הפוסקים דס"ל דהוי איסור דרבנן, עכ"פ איסור זה לא הותר לצורך בשופי, בעוד שטלטול הכלי לצורך מקומו מותר בהדיא. ומה גם שעצם הלחיצה על הכפתור יתכן ונקראת טלטול, וא"כ לא הרויח דבר, ועוד, שקשה ללחוץ על הכפתור ולא להזיז הבובה ממקומה. והרצתה להדר יוציאנה מהחדר בשינוי או ע"י קטן.

**שו"ר** בס' פסקי תשובות, סי' שח ס"ק



## הרב יעקב רוזן

## בענין הנוסח להפרשת תרו"מ

התרומה וא"כ זה מדויק שנשאר חולין 0.98 ואחר כך קורא שם מעשר על זה ועל שאר המעשר הסמוך לו בכרי ושוב מקדש את ה- 0.98 לתרומת מעשר.

**אבל** כשמתבוננים אי אפשר לומר כך כיון שאת התרו"ג הוא מחיל בשם "והשאר", א"כ לא שייך להגיד אחד ממאה, שהכמות שישאר לאחר שאני אפריש משהו שאין לו שיעור בדיוק, ואני קורא השאר, כיון שהכמות של התרו"מ תלויה בתרומה והתרומה תלויה בתרו"מ שזה גלגל שלא מתחיל ולא נגמר<sup>א</sup>. אלא חייבים לומר שהיותר ממאה הכוונה היא למאית ממה שיש עכשיו בכל הכמות ואז זה מוגדר. והיִתָּר הוא בתור "השאר" שזה תרו"ג ולכן ההבנה היא למסקנא כמו שתירץ הר"ש בתירוצו השני שבאמת יש פה קצת יותר לתרו"ג וכראב"ג.

**ולפ"ז** יש להעיר בנוסח להפרשת תרו"מ שנפוצ בשם החזו"א שכתוב אותו אחד ממאה ועוד תשעה חלקים כמותו יהיה מעשר ראשון וזה לא בדיוק כיון שהאותו אחד ממאה עכשיו הוא קצת יותר וא"כ אם אתה אומר עוד תשעה חלקים כמותו קראת שם למעשר ראשון יותר מעשירית וזה מרבה במעשרות ותני המרבה במעשרות מעשרות מקולקלים.

**ולכן** צריך לומר אותו אחד ממאה ועוד השיעור הנצרך למעשר ראשון יהיה

**דמאי** פ"ה מ"ב, הרוצה להפריש תרומה ותרומת מעשר כאחת נוטל אחד בשלושים ושלוש ושליש ואומר אחד ממאה ממה שיש כאן הרי זה בצד זה חולין והשאר תרומה על הכל, ומאה חולין שיש כאן הרי הוא מעשר ושאר המעשר סמוך לו זה שעשיתי מעשר עשוי תרו"מ עליו ומעשר שני בצפוננו או בדרומו ומחולל על המעות.

**המפרשים** מעירים (ר"ש ועוד) שהרי לאחר שהפריש תרו"ג לא צריך להפריש אחד ממאה לתרו"מ אלא קצת פחות שזה אחד ממאה מתשעים ושמונה שהוא 0.98 כיון שנשאר 98 סאין ומה מעשר 9.8 סאין. ומעשר מן המעשר 0.98 א"כ למה המשנה אמרה זה שעשיתי מעשר עשוי תרו"מ. ואומר הר"ש שהוא לא קורא שם מעשר לכל השליש אלא קצת פחות ולכן גורסים במשנה מהחולין ולא מאה חולין דהיינו מאית ממה שנשאר לאחר הפרשת התרומה אבל זה קשה כיון שהוא לא קובע כמה מהחולין, ובסוף אומר הר"ש עוד תירוצו שאותו יתר הוא בתור עין יפה שלפי רבי אלעזר בן גמלא מותר להרבות בתרומת מעשר וגם ניטלת באומד כמו שכתבו במנחות (כד:).

**ולכאורה** היה אפשר עוד ליישב כך, שכשאומר אחד ממאה הוא מתכוון למאית שישאר לאחר שיקח את

א. ואע"פ שבירושלמי משמע כן כמו שאמרנו אבל אין כוונת הירושלמי שזה כוונת הנוסח של אחד ממאה אלא רק ביחס שאין התרו"מ חלה על התרו"ג ולכן גם לגבי חלה אין התרו"מ חלה על התקלה.

## מנורה בענין הנוסח להפרשת תרו"מ בדרום רלז

בהפרשה ונתינה שאז יש ללוי בתוך המעשר חלק שהוא טבל למעשר שני ועני אבל בקריאת שם לחוד אם הוא מרבה אין כאן קלקול כיון שבאמת לא חל יותר רק חל בדיוק כמו שצריך כי אי אפשר להחיל שם מעשר יותר מעשירית.

**אבל** לכתחילה ודאי שצריך לומר 'ועוד השיעור הנצרך למע"ר' ואז הוא מחיל מעשר בצורה מדויקת.

מעשר ראשון כמו שכתוב במשנה, ושאר המעשר סמוך לו ואז זה חל מדויק והוא לא מרבה במעשר. וכן הוא הנוסח בספר של תרומות ומעשרות של הרב עובדיה זצ"ל וזי"ע, וכן לם להבחל"ח הנוסח של ר' משה שטרנבוך בספרו אורחות הבית, שלא אומרים תשעה חלקים. אמנם אם אמר אותו אחד ממאה ועוד תשעה חלקים כמותו לא קלקל כיון שכל הדין של מרבה במעשרות זה



## הרב צבי שפטר

## בענין ב' קשרים זה ע"ג זה בשבת

קשרים זה על זה דאין אנו בקיאים איזה מיקרי קשר של אומן דאפי' בשאינו ש"ק אסור לקשרו וה"ה להתירו וכן נוהגין ומ"מ נראה דבמקום צערא אין לחוש ומותר להתירו דאינו אלא איסור דרבנן ובמקום צער לא גזרו. ובמשנ"ב סקי"ג ז"ל: דיש ליהזר וכו' פי' כיון דלרי"ף ורמב"ם אסור לכתחילה באומן אפי' כשמתיר בו ביום ואין אנו בקיאים מהו קשר של אומן ומסתברא דכל קשר שקושרין אותו הדק היטב הוי של אומן לכך אנו נזהרים בכל קשר שהוא של שני קשרים דשני קשרים הוי קשר אמיץ עכ"ד. ומקור הך דינא הוא משלט"ג פ' א"ק.

**ובחיי"א** הביא בכלל כ"ז ס"ב לדין השלט"ג וכתב אח"כ וז"ל, מה שאין דרך להתיר בכל יום כמו הכתונת שמחליפין משבת לשבת אסור לקשור ולהתיר, ומ"מ אם דרך לעשות עניבה ובלא כוונה נקשר דינו כקשר שעשוי להתיר בכל יום עכ"ל. ודינו של קשר של העשוי להתיר בכל יום כתב קודם לכן וז"ל קשר העשוי להתיר בכל יום אין להתיר אלא במקום צער עכ"ל בקיצור.

**ואשר** מבואר, דבקשר שנעשה מאליו אינו נידון לזמן בינוני אלא שעשוי להתיר בכל יום אך אין להקל בזה משום מעשה אומן אלא במקום צער. וכן נקטו הפוסקים בדעתו.

**ובמשנ"ב** סי' שי"ז סקכ"ג הביא דין החיי"א וז"ל, אם אינו רגיל להתיר הקשר של הכתונת אלא משבת לשבת אסור לנתק כמו דאסור להתיר ומ"מ

**במשנה** ר"פ אלו קשרים מבואר דיש ג' סוגי קשרים קשר האסור מן התורה, וקשר האסור מדרבנן, וקשר שמותר לקושרו לכתחילה, וכן הדין לענין התרתן. ונחלקו הראשונים בביאור החלוקה בזה: א. שיטת רש"י והרא"ש שהחילוק תלוי בשיעור הזמן של הקשר עד שיתירנו, דקשר העשוי לעולם או לזמן ארוך [ב"י בשם רבינו ירוחם בעומד לחצי שנה או שנה] אסור מהתורה, וקשר לזמן בינוני אסור מדרבנן, וקשר העשוי לזמן קצר [שיעורו כ"ד שעות, ובמקום הצורך יש להקל עד שבעה ימים (ביאור"ל שי"ז ס"ד)] מותר לקושרו לכתחילה. ב. שיטת הרי"ף והרמב"ם שתלוי בב' נתונים, בשיעור הזמן, ובסוג הקשר, דבקשר של קיימא היינו שעומד לעולם והוא מעשה אומן חייב, ואם אינו קשר ש"ק ואינו מעשה אומן מותר לקשרו לכתחילה. [ובקשר לזמן בינוני שאינו מעשה אומן נחלקו הפוסקים בדעת הרמב"ם ועי' חי' המאירי ר"פ אלו קשרים ובפיה"מ להרמב"ם ובפי' הרע"ב וגליון הגרע"א ובשלט"ג ובנו"כ לשו"ע]. ולהלכה נקטו הפוסקים להחמיר כב' השיטות. והעולה למעשה: א. אסור מעשה אומן אף לזמן קצר, ב. אסור מעשה הדיוט לזמן בינוני, ג. מעשה הדיוט לזמן קצר מותר לכתחילה. ויש בזה עוד פרטים כמבואר בפוסקים.

### א. בדין קשר שנעשה מאליו וגדר מעשה אומן

**כתב** הרמ"א סי' שי"ז ס"א: וי"א דיש ליהזר שלא להתיר שום קשר שהוא שני

אומן. [ובקש"ק אף לחיוב] ולפי"ז לא ס"ל הטעם דהחזו"א להקל בקשר שנעשה מאליו והוא כמש"כ.

**ולדעת החזו"א** דהוא חומרא בעלמא לאסור בב' קשרים, יל"ע מהו מעשה אומן שחייבים עליו, וממילא מאי גרע בב' קשרים שאינו מעשה אומן, וביותר יש להקשות דהא מקור הך דינא דב' קשרים זע"ז הוא משלט"ג ר"פ א"ק ושם כתב בדעת הרי"ף והרמב"ם "קצת נראה דודאי מחייבין אפי' בקשר אחד העשוי לקיים כל עוד שהוא מעשה אומן" הרי מבואר דאף קשר אחד יש אופן דחשיב מעשה אומן ובודאי ב' קשרים מהודקים לא גרע.

**אולם** הפשוט בדעת החזו"א עפ"י מש"כ השלט"ג שם וז"ל, וקשר חוט התפירה לא ידענא אי מיקרי מעשה אומן או לאו כיון דאפי' שאר בנ"א שאינם אומנים וחייטין כך עושין בראשי החוט של תפירה קשר אחד עכ"ל. ומבואר להדיא דדין מעשה אומן אינו תלוי רק בחוזק הקשר שהוא הדק היטב אלא הוא קשר של אומנים. וראי' זו ראיתי בספר שערי בינה להגר"צ קושלבסקי שליט"א, והגדיר דבעי' קשר שהוא דרך האומנים, וע"ש עוד הביאור בזה. ולפי"ז מבואר היטב דעת החזו"א דב' קשרים זה ע"ג זה הוא חומרא בעלמא ומשום דלא די בקשר הדק היטב אלא בעי' שיהי' דרך האומנים.

**אולם** בביאורו"ל סי' שיי"ז ד"ה הקושר משמע דלא בדרך האומנים תליא וז"ל, מעשה אומן נקרא כשהקשר חזק מאד וכו' היינו שלא יהי' ניתר בשום אופן מעצמו כדרך האומן היודע אופן תיקון עשייתו ומעשה הדיוט הוא כשהקשר אינו עשוי בטוב שיוכל לפעמים במשך הזמן להיות ניתר מעצמו עכ"ל. ומבואר דס"ל

אם דרכו לעשות עניבה ובלא כוונה נקשר דינו כקשר שעשוי להתיר בכל יום [ח"א] עכ"ל. ומשמעות דבריו שאין בזה משום קשר לזמן בינוני, אך לא כתב להתיר מצד האיסור במעשה אומן, ומשמע שדינו כקשר העשוי להתיר בכל יום שדינו שאסור לכתחילה ורק במקום צער מותר.

**והנה החזו"א** או"ח סי' נ"ב סקי"ז כתב בדין קשר שנעשה מאליו וז"ל, ונראה דאפי' שלא במקום צער מותר, דהא דנהגו שלא להתיר ב' קשרים זה ע"ג זה חומרא בעלמא הוא דהא קושרת אשה מפתח חלוקה כו', ע"כ בב' קשרים זה ע"ג זה איירי, ומשמע דאי אפשר שיהי' בזה מעשה אומן ובעשה עניבה וממילא נעשה קשירה ודאי אין כאן מנהג בזה ויש להעמיד על הדין עכ"ל בקצרה. ומבואר דפליג על משמעות הח"א וס"ל להתיר אפי' שלא במקום צער ומשום דכל הך דינא דב' קשרים חומרא בעלמא הוא.

**והנה** במשנ"ב מבואר דלא ס"ל כהחזו"א במש"כ שהוא חומרא בעלמא, שכתב "מסתברא דכל קשר שקושרין אותו הדק היטב הוי של אומן לכך אנו נזהרים וכו' דשני קשרים הוי קשר אמיץ". וכ"מ במש"כ בהקדמה לסי' שיי"ז וז"ל ונתבאר לקמן בסוף הסימן בהגה מהו מעשה אומן ע"כ, הרי דס"ל דמש"כ הרמ"א בב' קשרים [או קשר אחד בראש חוט שדינו כב' קשרים] זהו מעשה אומן, [וביותר דשם איירי לענין חיוב ואעפ"כ כתב דזהו מעשה אומן]. ובקשר אחד בראש חוט שדינו והגדרתו כב' קשרים כתב בסקט"ו וז"ל, דינו כשני קשרים דאז מתהדק שפיר ומקרי קשר של אומן, ובביאורו"ל כתב דינו כשני קשרים וכו' דזהו מעשה אומן עכ"ל. הרי מבואר להדיא דעתו דאי"ז חומרא בעלמא אלא זהו מעשה

קש"ק, וזה סייעתא לשיטת הח"א והמ"ב ועי' בפ"י הרע"ב למשניות ובגליון רע"א].

**והנה** במש"כ הרמ"א דאין אנו בקיאים איזה מקרי קשר של אומן כתב המג"א סק"ד: "מיהו נראה מלשון הרי"ף שהוא קשר שקושרין אותו הדק היטב" וכתב ע"ז המחזה"ש, "הלשון מהופך שכתב השלטי הגיבורים דאין אנו בקיאים מהו מעשה אומן מיהו מדברי הרי"ף נראה שהוא קשר שמהודק היטב ולכן שני קשרים זה על זה שהוא מהודק היטב הוי מעשה אומן ולכן אפי' שאינו ש"ק יש לאוסרו לדעת הרי"ף" עכ"ל. ומבואר באר היטב דס"ל דב' קשרים הוא מעשה אומן ומדינא אסור לדעת הרי"ף ולא מחומרא בעלמא.

**והפרמ"ג** סק"ד כתב: "דוקא קשר הדק היטב אין אנו בקיאים וכו' וכ"ת להרמב"ם ספק דרבנן לקולא י"ל ספק ידיעה לא מקרי ספק" ומבואר דס"ל דמדינא אסור בב' קשרים. וכן בלבו"ש כתב ע"ז "מיקרי קשר של אומן" ע"ש עוד ועד"ז כתבו בא"ר והגר"ז.

**נמצא** שמש"כ החזו"א דב' קשרים הוא חומרא בעלמא ומחמת זה היקל בקשר שנעשה מאליו שא"פ לא ס"ל כן ה"ה המחזה"ש הפרמ"ג הלבו"ש בא"ר הח"א הגר"ז והמשנ"ב אלא ס"ל דאסור מדינא, והובא לזה סייעתא מפיה"מ להרמב"ם ומהל"מ.

**והנה** בשערי בינה כתב להתיר עפ"י מה שיסד מהשלט"ג דהגדר של מעשה אומן הוא קשר שדרך האומנים לעשות, הוב"ד לעיל, וכתב שכן דעת הרמב"ם והמ"מ ע"ש, ולפי"ז כתב דבקשר שנעשה מאליו ודאי לא שייך לדון בו מצד מעשה אומן ומשו"ה מותר לכתחילה להתירו. וכבר

דמעשה אומן ומעשה הדיוט תלוי בחוזק הקשר ומעשה אומן הכוונה כדרך האומן היודע אופן עשייתו, [ראי' זו ג"כ ראיתי בספר הנ"ל]. ובזה אזיל לטעמי' במ"ב שמבואר דב' קשרים זע"ז חשיב מעשה אומן וכמשנ"ת. [ועי' ביאורה"ל שם ד"ה או שקשר].

**ונמצא** מעתה, דהנידון אם מותר להתיר קשר שנעשה מאליו תליא בגדר מעשה אומן. דלחזו"א הוא באופן שדרך האומנים בכך, ולהמ"ב הגדר שהוא קשר חזק שלא יהי' נותר מעצמו.

**ובח"א** מבואר אף בזה כהמשנ"ב שכתב (שם) וז"ל, קשר העשוי להתיר בכל יום לא מיקרי קשר ומותר לקשרו להתירו, ומ"מ כיון דיש אומרים שכל קשר שקושרין אותו בקשר מהודק שיכול להתקיים כך לעולם מקרי של קיימא לכן אין להתיר וכו' ע"כ. הרי דמבאר שיטת הרמב"ם דהאיסור במעשה אומן הוא משום שכל קשר שיכול להתקיים לעולם מקרי של קיימא ומבואר דדין מעשה אומן יסודו מצד מה שהקשר יכול להתקיים לעולם והוא פרט נוסף בחלק של קשר של קיימא, [שו"ר מובא שכ"מ בביאורה"ל הנ"ל ז"ל "אין בטל ממנו שם קשר קיימא עי"ז" ע"ש] ובזה אזיל לטעמיה שאסר בקשר שנעשה מאליו. [ומיושב בזה מש"כ הרמב"ם בפיה"מ דבקשר של קיימא חייב ולא הזכיר מעשה אומן, ולדברי הח"א ניחא, דאף מעשה אומן משום קשר של קיימא אתינן עלה. וכן ידוקדק מש"כ הר"מ פ"י הל"א-ב לגבי קש"ק ואינו מעשה אומן פטור, ולגבי קשר של אומן ואינו ש"ק כתב אסור. וגם ניחא בזה מש"כ הל"מ בדעת הרמב"ם דהגמ' קרי לאינו מעשה אומן קשר שאינו של קיימא והוא תמוה, ולפמשנ"ת ניחא דאינו מעשה אומן הוא משום שאינו



שאינו מעשה אומן כדרך האומנים אסור, וא"צ אלא שיהי' קשר הדק היטב כמעשה אומן וזהו קשר אומן, וכן בשלט"ג באופן דקשר אומן לזמן שינה לשונו וכתב קשר אומן ומשמע כמש"כ.

**ונמצא** לפי"ז דמעשה אומן הוא כדרך האומנים מ"מ כשאסרו קשר אומן לזמן קצר הוא אף כשאינו דרך האומנים, [אולם במשנ"ב משמע דלא ס"ל כדרך זו בשלט"ג הן מלשונו והן ממש"כ דברי השלט"ג לחיובא בשל קיימא ומ"מ התבסס על דברי השלט"ג במש"כ שהוא הדק היטב וכמש"כ בשעה"צ] וא"כ אין להתיר מטעם החזו"א ומטעם הגרצ"ק, ואף אם נימא שלא כדברינו בביאור השלט"ג מ"מ כבר נתבאר דעת כל הפוסקים בזה דלא ס"ל להנך טעמי, וא"כ עולה לכאור' כדברי הח"א דאין להתיר בקשר הנעשה מאליו אלא במקום צער.

**שו"ר** בספר מנוחת אהבה שהיקל בדין ב' קשרים, ותמך שיטתו בכך שהרמב"ם והשו"ע לא ס"ל דחשיב מעשה אומן, דהא כתבו דרסן בהמה אין זה מעשה אומן, והרי ודאי שקושרין אותו הדק היטב. וכן הביא מספר יוקח נא שהוכיח כן ממש"כ הר"מ והשו"ע דקשר דחבל דלי אינו מעשה אומן, וכו"ע ידעי שהוא קשור בהידוק ע"ש. ולפי דעת החזו"א דמנהג שנהגו בב' קשרים א"ש. ורק דיתכן לסמוך עמש"כ בברכ"י דבגלילותיו לא נהגו. וכתב בחזון עובדי' ח"ה עמ' נ"ח דיש להקל במקום צורך. אולם לפמשנ"ת בדעת השלט"ג דהגזירה בקשר של אומן והוא קשר מהודק אף שאי"ז מעשה אומן, א"כ אף להרמב"ם והשו"ע אין להקל בזה. וכ"ד החיד"א לאסור מדינא בב' קשרים מהודקים. ועי' מרומי שדה פ' א"ק דאף מעשה אומן ממש אם הדיוט עשאו לזמן מועט מותר להתירו ועי' בר"ן שם.

נתבאר לעיל חבל אחרונים דלא ס"ל כן, אלא דהגדר בקשר של אומן הוא שהוא מהודק היטב וא"כ לדבריהם אין להקל אף מטעם זה.

## ב. עוד בדין מעשה אומן לזמן וקשר שנעשה מאליו

**והנה** השלטה"ג (שם) כתב בדעת הרי"ף והרמב"ם וז"ל, כל קשר שהוא כמעשה אומן אע"פ שאינו קשר של קיימא אסור לקשרו בשבת וכן להתירו וכו' וקשר של אומן לא נתברר לי היטב היאך הוא מיהו נראה מלשון האלפסי הוא קשר שקושרין אותו הדק היטב עכ"ל. ולכאור' תמוה אמאי לא נתברר היאך הוא הלא נתבאר לעיל דשיטתו שכל קשר שדרך האומנים לעשותו זהו מעשה אומן וכן בגמ' איתא כמה אופנים של מעשה אומן. ומהו שכתב שהוא קשר שקושרין אותו הדק היטב.

**ואשר** נראה בזה, דהגזירה היא על כל קשר שהוא כמעשה אומן, כלומר שהוא דומה למעשה אומן, והכי דייקא לשונו שכתב "כל קשר שהוא כמעשה אומן" וגזרו ע"ז משום מעשה אומן לקיימא. והגדר הכולל בכל מעשה אומן שכל מה שכלול בגדר זה אסור לא נתברר, וע"ז כתב שהוא קשר שקושרין אותו הדק היטב וממילא בכל קשר שהוא מהודק אסור לקשרו.

**ולפי"ז** יש לבאר לשון הרמב"ם רפ"י מהל' שבת שכתב וז"ל, הקושר קשר ש"ק והוא מעשה אומן חייב וכו' אבל הקושר קשר של קיימא ואינו מעשה אומן פטור, וקשר שאינו ש"ק ואינו מעשה אומן מותר לקשרו לכתחילה, וקשר שאינו ש"ק אם קשרו קשר אומן ה"ז אסור עכ"ל. ויש לדקדק דפתח במעשה אומן, ובקשר של אומן לזמן כתב קשרו קשר אומן, ולפמשנ"ת ניחא, דאף

**ובא"ר** כתב וז"ל, ונראה להקל אפי' לאיזה צורך כל שעשוי להתיר בו ביום. וזה לשון רבינו ירוחם חלק י"ד, אפי' שיהיו קשורין רבים וכו' עכ"ז מותר לכתחילה לקשור כולם ולהתירם מאחר שהם קשרים שקשורין אותם לדעת ולהתירם תמיד בכל יום עכ"ל הא"ר. ומבואר דס"ל להקל אפי' לאיזה צורך. ונראה שסמך ע"ז בצירוף רבינו ירוחם שהביא אח"כ. אולם לפמש"כ לעיל מהרבה אחרונים דכל מה שהקילו הוא משום דבמקום צער לא גזרו, ואף הגר"ז שהתיר מטעם ב' ספיקות וכדלעיל לא הזכיר אלא במקום צער, והמשנ"ב לא הביא דברי הא"ר בזה, וממילא נראה דקשה מאוד לסמוך בזה.

**[ונראה עוד]**, דאף דעת הא"ר לא ברירא בזה. שכתב להקל לצורך כל שעשוי להתיר בו ביום, וכן הביא מרבינו ירוחם, ועי' במשמרת מועד שהביא משמעות לשון הראשונים להקל דקשר שעשוי להתיר באותו יום אינו מעשה אומן כלל שאין דרך אומן בכך. **[ובא"ר בסק"א** כתב דאומן מסתמא עושה לקיימא]. ולפי"ז י"ל דהא"ר איירי דוקא באופן שכתב שעשוי להתיר בו ביום, ולא כמש"כ לגבי קשר אומן לזמן בסק"ד "לכך אנו נזהרין אפי' כשיתיר בו ביום". וי"ל דשם הוא בקשר שאין בו רגילות תמידית להתיר באותו יום ורק שכשקושר עתה כן דעתו, ואף אם לא נסמוך על קולא זו בעלמא [וכן מבואר בחי"א שאין קולא בזה] יש לומר שהא"ר לא היקל כ"א באופן זה, וא"כ ודאי שאין להקל לכל צורך, ובלא"ה נתבאר דשא"פ לא ס"ל להקל בזה.

**ובשע"ת** הביא בשם הברכ"י וז"ל, בגלילותינו פשט המנהג לקשור שני קשרים בחגורתו אשר במתניו שאינו ש"ק והוא של הדיוט ולית דחש לה אלא

**שו"ר** בספר הלכות שבת בשבת במלאכת הקושר והמתיר סט"ז וז"ל התרת קשר שנעשה שלא בכוונה וכו' י"א דמותר בזה אפי' שלא במקום צער ע"כ ובהערה כתב טעמא דהחזו"א והוסיף עוד טעם וז"ל דכיון דכל דין ב' קשרים זעג"ז משום דהוי מעשה אומן אזי קשר שנעשה שלא לדעת אין לו דין של קשר אומן דיסודו בקשר אומן מתחילת עשייתו ולכן שרי לשלט"ג עכ"ל.

**ולאור** דבריו נתעוררתי שוב לדון דאף לפמשנ"ת דהשלט"ג ס"ל לאסור קשר הדומה למעשה אומן י"ל דקשר שנעשה מאליו אינו דומה למעשה אומן כלל ואינו כלל צורת קשר של אומן שנעשה לדעת ולא גזרו בזה אך נראה דלשאר הפוסקים שהבאנו שזהו מעשה אומן שהוא יכול להתקיים לעולם וכמבואר בח"א ובמשנ"ב שדן ב' קשרים לחיובא וכן בביאור"ל בשם הט"ז אין להקל מטעם זה וי"ל דרמז לזה הגרמ"ק שליט"א במש"כ ד"שרי לשלט"ג" אך לא לשאר אחרונים וגם יעוין שם בספר שדקדק בלשונו לגבי חיוב כתב מעשה אומן ולגבי איסור כתב קשר של אומן.

### ג. אופנים שהותר להתיר ב' קשרים זעג"ז

**והנה** בהא דהותר בב' קשרים זה ע"ג זה להתירם במקום צער כתב בביאור"ג דהוא משום דבמקום צער לא גזרו על שבות, וכ"מ לשון הרמ"א שכתב דבמקום צער לא גזרו, וכן לשון הלבוש, וכ"מ במלבושי יו"ט שדימה לדין מפס מורסא שהותר במקום צער, אך הגר"ז כתב דהיתר דמקום צער הוא משום דהוא מעין ב' ספיקות חדא דלא ברירא ד' קשרים הוא מעשה אומן, ועוד דלרש"י והרא"ש שרי אף במעשה אומן.

דמילתא ביאר דמבואר בהרבה מן הקדמונים דהחיוב במתיר הוא דוקא בע"מ לקשור [וכ"כ הלבוש] ומשו"ה מקילינן במתיר שלא ע"מ לקשור אך בקושר אסור אף במקום צער ולפי"ז יהי' אסור אף במתיר ע"מ לקשור אם הוא במקום צער. עכ"ד. שו"ר בקרבן נתנאל פ' א"ק אות נ' שג"כ ס"ל חילוק זה.

**ולפי"ז** י"ל דבזה פליג ספר הזכרונות, דס"ל כפי שנקטו בדעת הרמב"ם דחייב אף במתיר של ע"מ לקשור וכבשאר מלאכות סתירה, והלבוש לטעמי' דבעי' מתיר ע"מ לקשור, וכן י"ל דדעת רבו הרמ"א.

**והנה** בדין מתיר ע"מ לקשור יל"ד אם הוא באופן שההתרה לצורך קשירה אחרת, או דאף בלא זה כל שמתיר ע"ד לקשור אח"כ חייב, וה"ה בשאר מלאכות סתירה כגון קורע וכו', וכתב בזה באבנ"ז סי' קפ"ו כתב וז"ל, אנהרינהו לעיינינן בלבוש סי' ש"מ וכו' דאותיות הכתובים בצד דפי הספרים או על גביהן כשפותח יש חשש חטאת דמוחק האותיות והוא ע"מ לכתוב דעומד לחזור ולסגור. הרי דאף דאין הפתיחה כדי לכתוב רק כדי ללמוד כיון שעומד לכתוב חשיב ע"מ לכתוב ואף שאין הכתיבה שני' טובה יותר מבתחילה חייב למ"ד מלאכה שאצל"ג חייב עכ"ל. וביאר לפי"ז הא דקורע בחמתו ועל מתו חייב משום דעוד מסתמא לחזור ולתפור והביא רא' מתוס' עי"ש. ובביאורה"ל סי' ש"מ סי"ד ד"ה ולא, רמז לביאור זה ע"ש, וכן בקה"י לשבת כתב ביאור זה. ע"ש.

**ובביאורה"ל** סי' שי"ז ס"א ד"ה דינו הק' לשיטת הרא"ש דבעי' מתיר ע"מ לקשור מאי מק' בדקי"ב הברייתות אהדידי לגבי מתיר לימא דחיובא הוא במתיר ע"מ לקשור ובריייתא דפטרה משום דאיירי במתיר שלא ע"מ לקשור עכ"ד. ויל"ד בקושי' זאת, אולם לפמשנ"ת י"ל דכיון

מיעוטא דמיעוטא דבטלי במיעוטי' עכ"ל. ולא נתבאר באיזה אופן היו קושרים ב' הקשרים, ואם נימא שכוונתו לחלוק על כל הפוסקים שאסרו ב' קשרים זה עג"ז מלבד מה שקשה לומר כן גם א"א להקל בזה נגד כל הפוסקים והמשנ"ב, י"ל עפ"י מש"כ במשמרת מועד דבקשר העשוי להתיר בכל יום אינו מעשה אומן כלל ומשו"ה היקל בזה.

**ובע"א** ביארו באחרונים עפ"י מש"כ בלבוש' דבב' קשרים שאינם מהודקים כלל מותר לקשור, וכן מבואר בפרמ"ג דדוקא הדק היטב אסור [ודין זה אינו מוסכם עי' באורחות שבת בזה] וא"כ י"ל דהמנהג לקשור ב' קשרים לא איירי שהי' קשור הדק היטב וכן מסתבר שהרי רגילים להתירו ועי' בר"ן פ' אלו קשרים דבסנדל שרגילים להתירו בכל יום אין עושין מעשה אומן, ויש לבסס מכך גם מש"כ במשמרת מועד שאין דרך לעשות קשר העשוי להתיר בכל יום במעשה אומן, ובעיקר לפמש"כ לעיל בדעת השלט"ג דאסרו בקשר הדומה למעשה אומן ובכיה"ג אינו כ"כ.

**והנה** במה שכתב הרמ"א להקל במקום צער להתיר ב' קשרים זעג"ז, המג"א הביא מספר הזכרונות שאסר בזה. וכדעת הרמ"א כתב גם הלבוש. ובשו"ת חוות יאיר סי' קס"ד התיר רק בצער גדול ע"ש האופנים אולם בביאורה"ג ובמלבושי יו"ט מבואר שהוא כדין מפסי מורסא שלא גזרו במקום צער

**וראיתי** בזה עוד חידוש שהביא הגר"י זילברשטיין שליט"א מספר המנורה הטהורה, דמה שהיקל הרמ"א במקום צער הוא דוקא בהתרת ב' קשרים, אך אסור לקשור ב' קשרים זעג"ז אף במקום צער, ולכך כתב הרמ"א "ומותר להתירו" ולא הזכיר הקשירה [וכ"ה בלבוש], וטעמא

בחזו"ע דס"ל ג"כ כדעת הא"ר להקל בכל מקום צער.

ג. בקשר שנעשה מאליו כגון שנתכוין לעשות עניבה ע"ג קשר ונהפך לקשר ונמצאו ב' קשרים זעג"ז, בחי"א משמע שדינו כקשר העשוי להתיר בכל יום שאין להתירו אלא במקום צער, ובחזו"א כתב להתיר אף שלא במקום צער, וטעמו דב' קשרים זעג"ז חומרא בעלמא ובכה"ג אין מנהג, אולם שאר פוסקים לא ס"ל כטעמו של החזו"א אלא דהוא אסור מדינא, ה"ה המג"א הט"ז המחז"ש הפרמ"ג הלבושי שרד הא"ר הח"א הגר"ז והמ"ב, והובא לדבריהם גם סייעתא מהרמב"ם מהמל"מ. ודעת השלט"ג הובא סתירה בזה, ולפמ"ש"כ לישב לא ס"ל טעמא דהחזו"א.

ד. הובא טעם נוסף להתיר בקשר שנעשה מאליו, והוא דאי"ז חשיב מעשה אומן, וטעם זה כתבו הגר"צ קושלבסקי והגרמ"מ קארפ בדעת השלט"ג ונתבאר דדוקא בדעת השלט"ג נאמרו דבריהם ואף בזה יש מקום לדון, שו"ר כדבריהם בשם ספר שולחן עצי שיטים, אך בט"ז בחי"א ובמשנ"ב מבואר דלא ס"ל להך טעמא אלא דעיקר מעשה אומן תלוי אך בחוזק הקשר [שהוא של קיימא עי"ז], והובא סימוכין לשיטתם מהרמב"ם והל"מ.

ה. עוד הוזכר מש"כ הלבושי שרד דב' קשרים זה עג"ז שאינם מהודקים אין איסור להתירם, וכ"כ בפרמ"ג דהאיסור רק בהדק היטב, ואין דין זה מוסכם ועי' באורחות שבת בזה.

דהדרך שבהתרת מנעל אח"כ קושרים שוב בלבישה שאח"כ חשיב ג"כ מתיר ע"מ לקשור ודו"ק.

ולפי"ז יצא חומרא דאין להתיר ב' קשרים ע"מ לקשור אף במקום צער ואף שאין התרת הקשר לצורך יצירת קשר טוב יותר. אך למעשה בספרי הפוסקים לא הובאה שיטת המנורה הטהורה בזה וחז"י דלא חשו לה. [והמשנ"ב בלא"ה לא ס"ל דבעי' מתיר ע"מ לקשור וממילא לא ס"ל לכל זה]. וכן לא הביאו לדברי המג"א בשם ספר הזכרונות לאסור במקום צער].

**סיכום** הדברים בדין ב' קשרים זה ע"ג זה [וה"ה קשר בראש חוט] שנקשר להתירו בו ביום.

א. חיישינן לשיטת הרמב"ם האוסר מעשה אומן לבו ביום אין להתירו או לקשרו דמסתברא שהוא מעשה אומן או עכ"פ ספק.

ב. במקום צער דעת הרמ"א להקל, ובמג"א הביא מספר הזכרונות לאסור ולא הובאו דבריו בשאר פוסקים. ובמנורה הטהורה כתב לאסור בקושר או במתיר ע"מ לקשור וממילא להסוברים דלא בעי' מתיר ע"מ לקשור אף במתיר שלא ע"מ לקשור ס"ל דאסור אף במקום צער. שו"ר שכ"מ בק"נ פ' א"ק אות נ'. ודעת הא"ר להתיר בכל צורך ושאר פוסקים לא הקילו בזה, ויתכן דאף הוא לא היקל אלא כשדרך להתיר הקשר בכל יום, ולא כשדעתו להתיר בו ביום קשר שדרכו לזמן. ובחוות יאיר מבואר דרק בצער גדול התירו. ובמשנ"ב נקט בכ"ז כהרמ"א, ולא ס"ל לחלק בין קושר למתיר. שו"ר ראיתי



הרב שרון שרפי

## הערות וחידושי דינים להלכה בענייני פסח

- (א) בביאור יסוד השם "חג המצות" ובגדרי עבודת הימים למעשה
- (ב) בביאור דין "שבת החודש"
- (ג) בביאור דין "שבת הגדול"
- (ד) בביאור מה שנהגו לבדוק חמץ בהעברה בעלמא
- (ה) בגדר הלאו דב"י וב"י
- (ו) בביאור יסוד ההיתר לשתיית מים מן הכנרת בפסח
- (ז) הערות קצרות בהלכה
- (א) אם מותר לאכול "מצת חמץ" מר"ח ניסן
- (ב) בענין בדיקת חמץ לפני ליל י"ד
- (ג) בענין נוסח הביטול
- (ד) אם יש חשש בישול בב"ח בשריפת חמץ
- (ה) בגדרי שימור מצה
- (ו) בגדר חובת האב בתענית בכורות תחת בנו הבכור
- (ז) אכל מצה בליל הסדר בלא ברכה
- (ח) סתירת דברי המ"ב בענין אכילת מרור
- (ט) אם מי שלומד הלכות הפסח מקיים מצות סיפור יצ"מ
- (י) בקושיית הגר"ח קמיל זצ"ל בסתירה שבין ניסי גאולת מצרים לגאולה העתידה
- (ח) נספח - עשר דרגות החמץ זו למעלה מזו (וכללי איסור חמץ)
- (ט) הערות נחוצות למעשה
- (א) מה צריך לכוון בברכת האילנות
- (ב) יסוד החזו"א בדין הגעלה
- (ג) עצה טובה לקונים תנור חדש
- (ד) עצת הסטייפלר לבדיקת חמץ כדין
- (ה) לא לבטל לפני שהחמץ נשרף
- (ו) בענין מלאכה בערב פסח
- (ז) אין חובה למלאות את הכוס עד הסוף (בפרט בליל הסדר)
- (ח) עצה למי שרעב מאוד בזמן קריאת ההגדה
- (ט) בענין כמות הכזיתים שצריך לאכול
- (י) סגולה בדוקה לשידוך

יד-טו) "שלוש רגלים תחוג לי בשנה, את חג המצות תשמור שבעת ימים תאכל מצות כאשר צויתוך למועד חודש האביב".

(א) בביאור יסוד השם "חג המצות" ובגדרי עבודת הימים

נאמר בתורה בפרשת משפטים (שמות כג),

והנה חג הפסח נקרא בתורה בשם "חג המצות" בלבד, ואילו השם "פסח" מופיע בתורה רק כשם קרבן החג (יעויין רש"י (בא יב, יא) על הפסוק "פסח הוא לה" - שהקרבן קרוי פסח).

ויש לעיין ביסוד שם זה, שהנה מוצאים אנו שכל מצוות החג סובבות סביב החמץ והמצה (איסור אכילה והנאה מחמץ, ב"י וב"י, מצות עשה להשבית את החמץ ומצות אכילת מצה). ובאופן שכל החג ויסודות

#### א. בביאור השם "פסח":

הנה נחלקו הראשונים בביאור השם פסח. רש"י (שמות יב) פירש שהוא מלשון דילוג וקפיצה (וכמו "ופסח ה' על הפתח"), ואילו האונקלוס והראב"ע פירשו שהוא מלשון רחמים וחמלה. (ובמחלוקת זו כבר נחלקו תנאים במכילתא "ופסחתי עליכם - רבי יאשיה אומר, אל תקרי ופסחתי אלא ופסעתי, שהקב"ה מדלג על בתי בניו במצרים. רבי יונתן אומר, ופסחתי עליכם, עליכם אני חס ואיני חס על המצרים"), וצ"ב מהו שורש מחלוקת הראשונים ביסוד השם "פסח".

והנה נחלקו רש"י והתרגום בעוד שתי מחלוקות.

**א** "ואכלתם אותו בחיפזון, פסח הוא לה" - ופירש"י, שהכוונה לחיפזון של ישראל ביציאה (וסיפר הכתוב את שעתיד להיות). ואילו התרגום פירש דקאי על חיפזון השכינה (והוא מחלוקת תנאים בברכות ט.), דז"ל היונתן בן עוזיאל, "ותיכלון יתיה בבהילו דשכינת מריה עלמא, מטול דחייסא מן קדם ה' לכון הוא".

**ב** "כי לי בני ישראל עבדים, עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים" (בחר כה, נט). ונחלקו בביאור המילה "אשר" אם היא במשמעות סיבה (בגלל) או תוצאה (ולכן). והיינו, האם כוונת הפסוק היא, שבנ"י הם עבדי ה' בגלל שה' הוציאם ממצרים - או להיפך - כיון שבנ"י הם עבדי ה', לכן הוציאם ממצרים. ונפק"מ - אם נחשבו ישראל עבדי ה' כבר במצרים או רק לאחר היציאה.

דהיונתן בן עוזיאל כתב, "דילי אינון בני ישראל משועבדין לאוריית, עבדי אינון דאפיקית יתהון פריקין מארעא דמצרים", והיינו, שקנאם ה' מפרעה משעבוד עבודה - לשעבוד לימוד תורה, והוציאם כשהם משוחררים כבר ("פריקין"), כלומר שנחשבו משוחררים ועבדי ה' ללמוד תורה כבר במצרים. ונמצא שפירש "אשר" כתוצאה, שכיין שבנ"י הם עבדיו לכן הוציאם ממצרים.

ואילו רש"י פירש, "כי לי בני עבדים" - שטרי קודם, כלומר, שה' קנה את ישראל לעבדים ע"י שהוציאם ממצרים (שכל עוד שלא הוציאם בפועל, עדיין לא קנאם לגמרי (בקנין שטר היציאה) מפרעה, שעדיין הם בשליטת המצרים). ולפי זה יתפרש הפסוק כך, שה' קנה את ישראל לעבדים בגלל או ע"י שהצליח להוציאם מפרעה וממצרים.

ונראה שג' המחלוקות אן אם החיפזון הוא של ישראל או של השכינה. בן אם פסח הוא דילוג או רחמים. גן אם ישראל נחשבו עבדי ה' עוד במצרים או שרק ע"י היציאה - היא מחלוקת אחת.

דהנה זה ודאי, שאף שבגאולת מצרים זכו ישראל במתנות רבות (וכגון שחרור מעבודת פרך, ביזת הים ומצרים ועוד), מ"מ אין ספק כי הזכייה הגדולה של יציאת מצרים היתה מה שנעשו בנים למקום ו"שאר בשר" למלך מלכי המלכים, שאין לך זכייה למעלה הימנה (וכלשון התומר דבורה - "מה אעשה להם לישראל והם קרובי, שאר בשר לי עמהם. וכתוב (תהילים קמח) "ישראל עם קרובו - ממש קרובה יש לו עמהם ובניו הם").

אלא שיש לחקור מאימתי וכיצד נקנו ישראל לקב"ה (שזה ודאי שכל עוד נמשך השעבוד היו עדיין קנויים לפרעה). ונראה דבזה פליגי, והוה שורש מחלוקת רש"י והתרגומים.

דז"ל התרגום (על הפסוק "ליל שימורים הוא לה"), "כד איתגלי מימרא דה' על מצראי בפלגות ליליא, הות ימינא מקטלא בוכריהון דמצראי, וימיניה משיזבא בוכריהון דישראל, לקיים מה דאמר כתבא "ברי בוכרי הינון ישראל".

ומפורש, שע"י מכת בכורות נקנו כל ישראל ונעשו בנים למקום, שאז התקיים למעשה ובפועל הפסוק "בני בוכרי ישראל" (המתייחס לכל העם). ומכיון שכבר במצרים נעשו קרובים לה', הרי שיחסי קרובה מולידים רגשות אהבה וחמלה, ולכן "ופסחתי עליכם" לתרגום הוא במובן של רחמים וחמלה. ומכיון שעוד לפני היציאה היו ישראל בניו של מקום, לכן החיפזון להוציאם היה של ה', שמא יכנסו לשער הנ' ויאבד את בניו.

ענייניו, כולם סובבים סביב החמץ והמצה, ואשר על כן נקרא אף שם החג בתורה דוקא בשם "חג המצות".

והנה הטעם שאנו נוהרים מחמץ ואוכלים רק מצות, הוא משום שבזמן היציאה ממצרים מיהרו המצרים לשלח את ישראל מפחד מכת בכורות ולא הספיק בצקם של אבותינו להחמץ ונעשו עוגות מצות ולא חמץ.

ולכאורה הוא דבר פלא, למה זה כ"כ חשוב מה אכלו אבותינו בשעה שיצאו ממצרים, והרי עיקר העניין הוא מה שנגאלו ויצאו מעבודת לחירות. ומה איכפת לי מה אכלו, וכי אם היו אוכלים לחם לא היו נגאלים.

ועוד קשה, דתינח אם היינו אוכלים מצה רק "זכר" למה שאכלו אבותינו ביציאה, אמנם למה זה גם קובע את שם החג - "חג

המצות", וכי אם היו אוכלים ביציאה עוגות היה נקרא שמו "חג העוגות".

והבלתי יאומן קורה לפנינו, אנו מנקים את הבית (כחודש לפני), בודקים חמץ מבערים חמץ ומוכרים חמץ, ומקפידים בחמץ במשהו, משתטחים על הרצפה ומחמירים, ואוכלים כל החג רק מצות - רק בגלל אותה "ארוחה" ביציאה. וכאילו במכוון כל זרקורי החג הוסטו מעניין הגאולה אל אותה ארוחה צדדית, ובה עיקר ההתעניינות וממנה כל החג (ונתאר לעצמנו את פסח ללא איסור חמץ). וכל רואה יפלא - הלא דבר הוא.

### גאולת מצרים - כולי האי ואולי ובין הפטיש לסדן

והנראה בזה, ע"פ מה שכתב הבית הלוי (דרוש ד) בשם האריז"ל, שיציאת מצרים היתה לפני הזמן שנקצב להם (ארבע

אמנם שיטת רש"י היא שהקנין היה כאמור ביציאה, שבזה הראה ה' את כוחו להפקיע מרשות פרעה. וכיון שבמצרים עדיין לא נקראו בניו למקום, הרי שעדיין לא היו בפועל רגשות של חמלה ורחמים המיוחדים לבנים, ולכן פירש"י "ופסחתי" במשמעות של דילוג, וממילא היה החיפזון של ישראל וכפי פשוטו של מקרא.

ב. בביאור השם "מצה":

ובמאמר המוסגר יש לעיין אף בשם מאכל זה, למה נקרא שמו "מצה". שהנה השורש מ.צ.ה בלשון הקודש הוא במשמעות של ריב ומלחמה ("הן לריב ומצה תצומרו" - ישעיהו נח, "אוהב פשע אוהב מצה" - משלי יז, "והנה שני אנשים עברים ניצים" - שמות ב), ויש לעיין מה ענין מצה למלחמה, וכי מי נלחם כאן, הקמח עם המים או המים עם הקמח.

עוד יש לעיין, כיון שיצאו אבותינו לחירות ולאור גדול, למה אותו "לחם עוני" הוא מאכל החג, וכי כך חוגגים חג של חירות - בלחם של עניים.

והנראה אולי לומר, כי הנה למתבונן הרי שאין בין חמץ למצה כמעט כלום, אותו הקמח ואותו המים, ולמה זה חמץ וזה מצה. אלא שההבדל הוא שבכדי לייצר מצה צריך לעבוד כל הזמן, ללוש ולהילחם כל העת בעיבוד חומר הבצק. לא כן בחמץ שאין צריך לעשות כלום, אלא רק להניח לבצק להיות כפי שהוא. מנוחה ולא עמל, הנוחה ולא עבודה - הם המחלקים בין חמץ למצה.

ומכאן שמו של המאכל "מצה", שליצורו נדרש כל הזמן עמל ומלחמה בחומר, ודוקא אכילת מצה כלחם עוני (=עני במרכיבים - רק קמח ומים) היא החירות האמיתית, כי יש בה אכילה רק כדי קיום הגוף ולא לתענוג שאינו הכרחי, והיא חירות הנשמה מכבלי החומר. ואכן זהו "מאכל החג" - לחם של חירות, להורות שיציאה ממצרים רק לשם מנוחה מעבודה - עדיין אינה חירות, והחירות האמיתית היא השמירה מהחמץ ותולדותיו.



מאות שנה), שהוצרך הקב"ה להוציאם לפני הזמן, בכדי שלא יכנסו בשער הנ' ואז לא יוכלו לצאת עוד.

**ונמצא**, שגאולת מצרים היתה בין הפטיש לסדן.

**מצד אחד**, עדיין לא הגיע הזמן לצאת, שעדיין לא נשלמו ארבע מאות שנה של שעבוד שנקצב להם (לנקותם ולזככם, על מנת להכניסם לקבלת התורה). ומצד שני, הרי שאי אפשר להשאר יותר, שכיון שהגיעו למ"ט שערי טומאה, יש חשש שבכל רגע יכנסו חלילה בשער הנ' ולא יוכלו לצאת יותר ממצרים לעולם.

**ואם** מוסיפים לזה, את הקטרוגים הרבים והגדולים שהיו על עם ישראל בזמן היציאה (מה נשתנו הללו מהללו, שכולם עובדי ע"ז, שבזמן היציאה היו ישראל נדונים בדין קשה בבי"ד של מעלה אם להנצל או להאבד בים עם המצרים - יעויין רש"י בשלח יד, יט ממכילתא), הרי שיציאת מצרים בהנהגת המשפט הרגילה, היתה ללא ספק משימה לא פשוטה בעבור עם ישראל.

**ולמדנו**, שגאולת מצרים היתה כולי האי ואולי, ועל חבל דק ובין שתי קצוות.

**מצד אחד** - כל זמן שיכולים היו ישראל להשאר במצרים - הרי שעדיף לעשות כן, שיציאה לפני הזמן גוררת בעקבותיה מיד - קטרוג ענק שאי אפשר לעמוד כנגדו. (שיעויין אור החיים (בשלח יד), על הפסוק "ויאמר ה' אל משה מה תצעק אלי" שביאר, שאמר ה' למשה שכל כך גדול כח המקטרג עד שידי ה' כבולות מלהושיעם, ואשר על כן אין מקום גם לתפילה), ויציאה מוקדמת גם מחייבת השלמת השעבוד ע"י ד' גלויות אח"כ.

**ומצד שני** - צריך להוציאם מיד ברגע האחרון, לפני שיכנסו בשער הנ'.

**הנהגה** זו של הילוך בין שתי קצוות, להשאר עד הרגע האחרון הניתן - ובהגיע הרגע להוציאם לאלתר, היא שהולידה את היציאה החפוזה ממצרים, שכל עוד היה אפשר למשוך את שהותם של ישראל במצרים - הרי שעשה ה' כן, ובהגיע הרגע שלא היה ניתן כבר להשאר, הוציאם ה' במהירות ואלתר. ויעויין בתרגום יונתן בן עוזיאל, על הפסוק (בא יב, יא) - "ואכלתם אותו בחיפזון" שכתב וז"ל, "ותיכלון יתיה בבהילו דשכינת מארי עלמא, מטול דחייסא מן קדם ה' לכון הוא". והיינו דשורש חיפזון המצרים שדחקו בישראל למהר ולצאת, היה בעצם חיפזון השכינה שכל כך חסה ודאגה לעם ישראל.

### חיפזון השכינה = אהבה

**הנהגה** זו - מלבד מורכבותה הרבה, הרי שהיא מקפלת בתוכה את לב הגרעין של הישועה, ואת הכח והסיבה המניע את הגאולה - קשר האהבה האינסופי - בין קודשא בריך הוא לכנסת ישראל, שעל אף היותם בלא זכויות כלל ובקטרוג עצום ונורא, הוציאם ה' ברחמים עצומים ולפנים משורת הדין, ועל אף שלא נגמר תיקונם בשעבוד מצרים ולא היו מוכנים לקבלת התורה.

**אהבה** עצומה זו - שהולידה גאולה בחיפזון (ומתוך דילוג על קטרוגים) היא היא העומדת מאחורי איסורי חמץ ומצה, שהרי לולא חפזון זה לא היה אפשר להגאל (וכפי שנתבאר, שאי אפשר היה לצאת לפני הזמן הקצוב, והיציאה התאפשרה רק רגע לפני שער הנ' - דבר שהוליד בהכרח יציאה בחיפזון, שבדרך אחרת לא היו יוצאים לעולם), וחיפזון זה - הוא שגרר אחריו את



לכלום, אלא כדי "לקדש את חודש ניסן", וא"כ פתח בכד וסיים בחבית, דמתחילה כתב דענין ד' הפרשיות הוא לזכרון דברים, ובפרשת החודש סיים שהוא כדי לקדש את חודש ניסן, וא"כ אין כאן זיכרון, וצ"ע.

### וכי תקנו לקדש את ניסן מדרבנן?

עוד יש להבין, מהו ענין "לקדש את חודש ניסן", שהרי בפועל אין אנו מקדשין כיום את החודש. והמ"ב בעצמו לכאורה נתקשה בזה על אתר, והעיר שאין זה עיקר הקידוש, שעיקר הקידוש הוא בזמן שהיו מקדשין הבי"ד על פי הראייה. וא"כ צ"ע, איזה קידוש הוא זה, וכי תקנו חז"ל לקדש את ניסן מדרבנן, וצ"ע.

### כח הבריאה של ניסן

והנראה בזה, דהנה נחלקו תנאים (ר"ה י: ) אימתי נברא העולם, לרבי אליעזר בתשרי נברא העולם ולרבי יהושע בניסן. ובתוס' (שם כז: ד"ה כמאן) כתבו בשם ר"ת - דאלו ואלו דברי אלקים חיים, שבתשרי עלה במחשבה לבראותו ובניסן נברא בפועל. והיינו דכו"ע לא פליגי שנברא העולם בניסן, אלא דפליגי אם אזלינן בתר התכנון (מחשבה) והוא עיקר הדבר, או דלמא העשייה בפועל הוא העיקר.

ואכן בר"ה אנו אומרים "היום הרת עולם", והיינו מלשון הריון שהוא תכנון והכנה ללידה בפועל (ויתכן שלכן נקרא ר"ה "יום הזכרון", והיינו בחינת מחשבה למה שיהיה אח"כ. ומעניין שיום הדין דר"ה, הוא דוקא ביום "שעלתה במחשבה" לברוא, ואין הדין ביום שנברא בפועל, ואכמ"ל כי אין זה מקומו). ואכן, רואים אנו בניסן בכל שנה ושנה, תהליך של צמיחה והתחדשות, וכאילו בכל פעם נברא העולם מחדש. העצים

איסורי החמץ והמצה, שרק מחמתו - בצקם לא החמץ ואכלו רק מצות.

### יסוד ושורש החג - החמץ והמצה

ולמדנו, ש"איסורי החמץ והמצה" מקפלים בתוכם את כל סיפור יציאת מצרים, ומה שאכלו אבותינו ברגע היציאה הוא מרכיב סיפור הגאולה, שאם היו משתהים אפילו עוד רגע קט, ובצקם היה מחמץ - לא היו נגאלים לעולם.

ונמצא, שיסוד ושורש חג הפסח הוא "החמץ והמצה", באשר אותה סעודה ברגע היציאה היא היא מעמיד הישועה - וממנה כל החג, באשר אכילת המצה וההמנעות מחמץ מקפלים בתוכם את סיפור האהבה המופלא שבין קודשא בריך הוא לכנסת ישראל, והיא היא יסוד ושורש גאולת מצרים, ועל כן נקרא החג דוקא בשם זה - "חג המצות".

### ב) בביאור דין שבת החודש

כתב המ"ב (תרפ"ה סק"א), "בשבת הרביעית קוראים "פרשת החודש, וזמנה בשבת הסמוך לר"ח ניסן, כדי לקדש חודש ניסן דכתיב החודש הזה לכם ראש חודשים. אבל אין זה עיקר הקידוש, כי עיקר הקידוש הוא בעת ראיית הלבנה שמקדשים אותו הבי"ד, ואין הקריאה הזאת אלא מדרבנן.

### המ"ב פתח בכד וסיים בחבית

ולכאורה דברי המ"ב צ"ע, שהרי כל ענין ד' הפרשיות הם זכר לעניינים שהיו נוהגים מקדם (וכלשון המ"ב שם, תקנו ד' פרשיות לזכרון ארבעה דברים - זכר למחצית השקל, לזכור מעשה עמלק, וזכירת ענין טהרת מי חטאת שמהרה יבנה ביהמ"ק), אמנם פרשת החודש לכאורה אינה זכר

מלבלבים ופרחים נפתחים וצצים, וכל הבריאה מתעוררת וקמה לה מתרדמת החורף ע"י כח הבריאה של ניסן שחוזר ומתחדש בכל שנה.

**אכן נראה שיש כאן עומק,** דמלבד שנברא העולם במעשה בראשית בניסן, נראה שבחודש זה אף נכנס העולם למהלך חדש, בבחינת בריאה רוחנית מחודשת ויומא קא גרים, ונבאר הדברים.

### עולם בחסד ולא בזכות

**דהנה** בגמרא (פסחים קיח.) איתא, דמאז שנברא העולם ועד יציאת מצרים העולם היה קיים **בחסד ולא בזכות**, שהיה העולם עומד בלא תורה ולא היה מה שיעמיד ויקיים אותו (דאלמלא בריית יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמת), והעמיד הקב"ה את העולם **בחינם**, בלא תורה ומצוות. (ויעויין שם בגמרא, שזהו מזמור קלו בתהילים, שיש בו כ"ו פעמים "כי לעולם חסדו", שהוא כנגד כ"ו דורות שהיו מברית העולם ועד יציאת מצרים, שהקב"ה זן בחסדו).

**והנה אם נחקור,** מתי היה הרגע המדויק שבו נכנס העולם למהלך חדש, שבו העולם עומד **בזכות ולא בחסד**, עולם המתחיל

לקיים מצוות ומעמיד מכח מעשיו את מציאות העולם, **נמצא** שהיה זה בר"ח ניסן.

**וביאור הדברים,** דהנה אף שוודאי שכלל חיובי המצוות ניתנו בהר סיני

במתן תורה, הרי כבר הקדים להם הקב"ה כמה מצוות לפני מתן תורה (וכמו המצוות שנצטוו במרה). ומ"מ המצוה הראשונה שנצטוו היתה קידוש החודש (רש"י תחילת בראשית "לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מ"החודש הזה לכם" שהיא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל).

ואמרו בגמרא (שבת פו:), **שציווי זה נאמר בראש חודש ניסן, ובתוס' (פסחים ו: ד"ה ממאי)** ביארו, שהוכחת הגמ' היא מכך ש"החודש הזה" הכוונה למולד הלבנה שהראה הקב"ה למשה.

### מר"ח ניסן - מהפך עולמי - עולם

#### שחי בזכות עצמו

**ונמצאנו** למידים, שבר"ח ניסן חל מהפך הסטורי, שביום זה נכנס העולם למהלך חדש בבחינת בריאה מחודשת, שעד כאן היה העולם כחולה מונשם שאינו מתפקד בזכות עצמו, ומעתה מתקיים הוא מכח מעשיהם של ישראל - בזכות ולא בחסד, וכחולה שהסירו ממנו את הקביים ומכשירי ההנשמה, וקם ומתהלך בעצמו על רגליו.

ג. ואף שקדמו למצוה זו מצוות מילה, גיד הנשה וז' מצוות בני נח שאף ישראל נתחייבו בהם (בפרט לשיטת הרמב"ן (ויקרא כד, י) דאף לפני מתן תורה היה להם שם ישראל, דלא כרבותינו הצרפתים), כבר כתבו הראשונים (רא"ש, ריב"א וברדעת זקנים), דגיד הנשה נאמר רק ליעקב אבינו, ומילה וז' מצוות לא נאמרו לבני ישראל, שהרי עדיין לא יצאו מכלל בני נח. (ואף לשיטת הרמב"ן י"ל, דמאז שבא אברהם בברית היו נחשבים אמנם כישראל, אבל רק לגבי "שם ישראל", אך עדיין לא היה בהם "קדושת ישראל", ולא נשלמה גירותן עד הר סיני, והמצווה הראשונה שנצטוו לאחר גיורם השלם ורור מעלתם היתה קידוש החודש (גרנ"ט כתובות סימן כח).

ד. ויש לציין, שעניין זה גופא - שמאז ר"ח ניסן מעשיהם של ישראל מקיימים את העולם, הוא גם יסוד עניינה של מצוה קידוש החודש, שבי"ד של ישראל למטה הוא הקובע את המועדות ושאר ההכרעות דיני התורה (ומכח פסיקת בי"ד), ונפעל למעלה מה שפועלים ועושים כאן למטה.

### לזכור שההגה בידיים שלנו

וזו אולי כוונת הקריאה דשבת החודש, "לקדש" את חודש ניסן. והיינו, לזכור ולידע כי מזמן זה ואילך בכל שנה ושנה, מעשינו הם הפועלים את אירועי העולם לטוב ולמוטב, והיא נקודת האור שנתחדשה בר"ח ניסן, ואותה תקנו לזכור ולקדש".

### ג) בביאור דין "שבת הגדול"

**כתב השו"ע** (תל, א) "שבת קודם הפסח קורין אותו "שבת הגדול" על שם הנס שנעשה בו".

**ויש** לעיין איזו הלכה למדנו כאן בשו"ע, ולמאי נפק"מ כתבה המחבר.

**והנראה** בזה, דהנה ישנם שתי סתירות מפורסמות בחז"ל בענין יציאת מצרים.

### אם נשתנו ישראל מהמצרים או לא

**א]** איתא בחז"ל (שמות רבה א), "בזכות ג' דברים נגאלו אבותינו ממצרים, שלא שינו את שמם ולא את לשונם ולא את מלבושם". ומאידך איתא בחז"ל (מדרש תהילים טו) שביציאת מצרים קטרגה מידת הדין "מה נשתנו הללו מהללו, הללו עובדי ע"ז והללו עובדי ע"ז".

**וקשה**, מהו הקטרוג "מה נשתנו הללו מהללו", וכי לא ראתה מידת הדין שאלו לשונם לשה"ק, ושמם ולבושם כבני תורה. ואין לומר שהיה הכל רק תחפושת חיצונית ומבפנים היה הכל רקוב, שאם כן למה נחשב דבר זה (שלא שינו לבושם

### בר"ח ניסן מתחדש העולם בתרתי

**ומעתה אפשר** לומר, שכשם שבכל שנה ושנה מתחדש בניסן כח הבריאה הגשמי מחדש (וניכר הדבר בהתחדשות הבריאה מתרדמת החורף), כמו כן מתחדשת לה ומאירה מחדש - אותה הארה שבאה בעקבות חיוב המצוה הראשון, שהכניסה את העולם להנהגה רוחנית חדשה, מהלך של בריאה הקיימת בזכות קיום תורה ומצוות, עולם הקיים בזכות עצמו.

### המצוה - לבי"ד, תוכן המצוה - לנו

**ויתכן** אולי לפרש, כי זוהי כוונת חז"ל במה שתקנו לקרוא פרשת החודש, "בדי לקדש (מדרבנן) את חודש ניסן", והיינו שאף שמצוות קידוש החודש דאורי"י היא מצוה שנמסרה לבי"ד לענין כלל החודשים, מ"מ תקנו לנו כאן חז"ל לזכור את תוכן המצוה המקפל בתוכו את השינוי שעבר העולם בנקודת תחילת ניסן. ועניינה של הזכירה הוא - לקדש ולהחשיב (באמצעות קריאת התורה) את מה שקרה לראשונה בר"ח ניסן - שהעביר הקב"ה את הגה העולם לידיים שלנו, לזכור ולהפנים את ענייניו של חודש ניסן, דכשם שמקדשים את חודש ניסן ע"י בי"ד, כמו כן "אנו" מקיימים ומעמידים את מציאות העולם, כשכח זה מתחדש בישראל בכל שנה ושנה בר"ח ניסן גופא. ומה רבה היא האחריות ומשקל המעשים, דכפי מעשינו כך יהיו המאורעות והמקרים המתרחשים בעולם, וכבר כתב הנפש החיים (ש"א פ"ג), "דע מה למעלה - ממך, שהכל מידך ומחמתך".

ה. ר"ח ניסן ובין הזמנים:

**ומחייבים** הם הדברים כפליים, בפרט בתקופה זו דניסן שעולם התורה יוצא ל"בין הזמנים". שעלינו לזכור כי בעיקר על לומדי התורה העולם עומד, ועל אף טרדות החג יש לשנס מתנים ולעמוד על המשמר, כי כאמור מר"ח ניסן - ההגה בידיים שלנו.

ולשונם) כדבר שבזכותו נגאלו, וצ"ע.

### אם יצאו ישראל ממצרים בזכות או בחסד

**ב**] איתא בהגדה של פסח, "ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים, עדיין אנחנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים. והקשו הראשונים, שהרי נאמר בתורה (לך לך טו), שנשבע הקב"ה לאברהם אבינו בברית בין הבתרים, שיגאל את בניו ממצרים. ואם כן קשה, כיצד אפשר לומר שהיינו נשואים משועבדים לפרעה במצרים. ותירץ הריטב"א, שהכוונה שלולא ההבטחה שהבטיח ה' לאברהם, לא היה מוציאם כיון שלמדו ממעשי המצרים וקלקלו עצמם לדיוטא תחתונה (מ"ט שערי טומאה), והיו בלא זכויות כלל, ולא היה מגיע להם שיגאל אותם, ומשמע שנגאלו בחסד ולא בזכות.

**אלא** שמאידך הביא רש"י (בא יב, ו מהמכילתא), שבזכות דם פסח ומילה נגאלו ישראל, שנאמר מתבוססת בדמך (בשני דמים), ואומר, "גם את בדם בריתך שילחתי אסיריך מבור אין מים בו". ומשמע שנגאלו בזכות המצוות ולא בחסד, וצ"ע.

### "הרצון" - נקודת המבחן

**והנראה** בזה, דהנה אדם היורד לדיוטא תחתונה, אף אם הרבה לפשוע, כל עוד שרוצה לחזור לדרכו הראשונה, הרי שעדיין לא נשתנתה מהותו ואכתי טוב הוא, אלא שנתגבר עליו יצרו ביותר, ויש סיכוי שיום אחד יחזור בו מדרכו הרעה. אמנם ברגע שאינו רוצה לחזור למצבו הראשון ובוחר בדרך חדשה מרצונו החופשי, הרי שניתן לומר עליו, כי הוא השתנה וסלל לו מרצונו דרך חדשה, ופנים חדשות באו לכאן.

כי הרצון הוא נקודת הזהות האמיתית של האדם, מיהו ומה מניע אותו.

וכן במצרים, אף שירדו למ"ט שערי טומאה, כל עוד לא שינו את לבושם ולשונם, אות הוא וסימן מובהק כי עדיין רוצים הם בזהותם היהודית ולא הפכו למצריים. וזוהי הזכות מחמתה נגאלו אבותינו, שהראו בעליל כי אף שחטאו, מ"מ נשאר בזהותם הראשונה, ורצו להגאל, ואשר על כן אף נגאלו. (ובאמת אלו שלא רצו לצאת, לא נגאלו ומתו במכת החושך).

**ובאמת** שאם דנים אנו מצד הזכויות, הרי שלא היו לישראל באותה העת כל זכויות ולא זו בלבד אלא שנשתקעו במ"ט שערי טומאה, והיו בבחינת "ואת ערום ועריה". ואכן מידת הדין קטרגה, ולא רק על היותם מלאי חובות, אלא שלרוב ירידתם הגדולה - טען שרו של מצרים, שכבר הפכו ישראל ממש למצריים ונתבטל שם ישראל הקודם (יעדין רמב"ם סוף פ"א מהלכות ע"ז "וכמעט קט היה העיקר ששתל אברהם נעקר"). ולא נשתנו הללו מהללו, שכבר נכנסו לשער הנ' - הוא שער המינות והאפיקורסות. שהנתפס למינות מתהפך בהשקפתו ורצונו, ואין זה רק כעוד חטא בעלמא, אלא שנתהפכו ממש למצריים ואינם רוצים להגאל עוד.

**ובכדי** לבטל את הקטרוג, צווה ה' אותם, שיקחו שני מצוות שיסודם מסירות נפש - דם פסח ודם מילה (שסכנה למול ולצאת, וסכנה לשחוט את אלהי המצרים), ובה תופרך טענת מידת הדין האומרת שאין ישראל רוצים להגאל. שאי אפשר לו לאדם לקיים מצוה במסירות נפש תוך שהוא מסכן את עצמו, אלא אם כן רוצה

## פרסומי ניסא - ע"י קריאת "שם" לשבת זו

וכתב השו"ע בזה, שרצו חז"ל לפרסם נס זה ותחילת גאולת מצרים, ואשר על כן לפרסומי ניסא, קבעו בזה הלכה למעשה, שיהיו הדורות הבאים קוראים לשבת זו בשם מיוחד "שבת הגדול", שע"י כך יהיו נזכרים בהצלחתם של ישראל בביטול הקטרוג, וברגע המדויק בו החלה הגאולה.

## ד) בביאור מה שנהגו לבדוק חמץ בהעברה בעלמא

כתב השו"ע (תלא, א), "בתחילת ליל י"ד ניסן בודקים את החמץ לאור הנר בחורין ובסדקין בכל המקומות שדרך להכניס שם חמץ".

והנה תקנה זו דרבנן לבדוק "בחורין ובסדקין" ובכל המקומות, דורשת זמן רב וטרח, וכן כתב המ"ב (תלב סק"ח), "לכתחילה לא יסמוך בבדיקה אלא על אנשים מי"ג שנה ואילך, לפי שהבדיקה כהלכתה יש בה טורח גדול ויש לחוש שמא יתעצלו ולא יבדקו יפה".

ולפי"ז צ"ע, על מה סמכו העולם כיום לבדוק בהעברה בעלמא (ורק טומנים עשרה פתיתים לקיים המנהג), וכיצד יוצאים בזה החיוב דרבנן של בדיקת חמץ. שאם בדיקה זו כאמור דורשת טרח גדולה, הרי שלכאורה לא קיימו תקנת חז"ל. (וכבר הביא השערי תשובה (סוף סימן תל"ג) שהמוני העם מקילין לבדוק דרך הבערה).

## חמץ שאינו ב"חורים ובסדקים" - אין בו חיוב בדיקה

איתא במשנה (ריש פרק כל שעה - פסחים כא.), שכל זמן שמותר לאדם לאכול

באמת ובכל מחיר להיות יהודי ולהשאר בזהותו הראשונה.

## הבטחת הגאולה - רק לזרע ישראל

ובזה נראה שיתיישבו הסתירות לכאורה בחז"ל.

דאכן לא היו לישראל זכויות במצרים ויצאו בחסד גמור, וכפי שכתב הריטב"א לעיל, שמצד מעשיהם לא היו ישראל ראויים לגאולה. אלא שלא הבטיח ה' לאברהם אבינו לגאול אלא את זרע ישראל (ואף שלא היו ראויים), ולא את מי שרצה בבחירתו שלא להגאל ונתהפך להיות חלק מהאומה המצרית. ונמצא, שע"י קיום המצוות של פסח ומילה במסירות נפש, הוכיחו ישראל על היותם עדיין "זרע ישראל" ועל רצונם האמיתי בגאולה, ועל כן נגאלו אף שהיו בלא זכויות ובמ"ט שערי טומאה.

## שבת הגדול - אתחלתא דיציאת מצרים

ומעתה, אם נבוא לחקור מתי בדיוק (ומתוך עומק של שעבוד וקטרוג) החלו בפמליא של מעלה להניע את גלגלי הגאולה קדימה, הרי שהיה זה באותה שנה בשבת י' בניסן, עת שלקחו ישראל שיהיה לבית לקיים מצות הפסח מתוך סכנה ומסירות נפש, שבזה הראו סימן מובהק על רצונם האמיתי להגאל ועל היותם עדיין זרע ישראל, ובזה נתברר כי אכן ראויים הם לגאולה.

ולזה נקרא שמו "שבת הגדול" - מפני הנס שנעשה בו, והיינו שהצליח ה' מעשה לקיחת השם ע"י ישראל, ולא נתבטלה המצוה ע"י כעס המצרים, והצליחו ישראל להוכיח קבל עם ועדה על רצונם הגדול בגאולה, והחל שלב היציאה בפועל.

## ג' סוגי מקומות הם

**ונמצא** לפי זה, שישנם ג' מקומות שדיניהם חלוקים.

**א** מקום אין מכניסין בו חמץ, שאינו טעון בדיקה כלל.

**ב** מקום שמכניסים בו חמץ בחורים ובסדקים, שצריך בדיקה חמורה בליל י"ד לאור הנר בברכה.

**ג** מקום שמכניסין בו חמץ, אבל לא בחורים ובסדקים, שצריך כיבוד ונקיון בעלמא, לפי שאין כאן חיפוש ממש בחורים וסדקים.

## לימוד זכות

**ועל** פי זה נראה שיש לנו לימוד זכות הגון על המון העם, שמקילים לבדוק בהעברה בעלמא, בלי לבדוק היטב בחורים ובסדקים.

**דצריך** לומר, כיון שניקו היטב קודם ליל י"ד, בניקיון חשוב ויסודי (תוך שימוש בחומרי ניקוי חריפים בחורים ובסדקים), הרי שאף שכל בית בישראל הוא בית שמכניסים בו חמץ בחורים ובסדקים, מ"מ ע"י הניקיון הכל כך יסודי, יש לומר שחמץ זה נמצא או שנפגם, וכבר אין בבית חמץ בחורים ובסדקים. וממילא בהגיע ליל י"ד אין חיוב בדיקה חמור על הבית, וסגי בהעברה בעלמא לראות שאין חמץ מצוי ונגיש לבני הבית.

**ואשר** על כן מקפידים המון העם על מנהג הטמנת עשרה פתיתים בחורים ובסדקים, דכיון שניקו באופן יסודי את הבית מכל חשש חמץ, יש לומר שאינם חייבים כלל בבדיקה (ואינם יכולים לברך). ולכן מטמינים הפתיתים כראוי, וממילא חזר הדין של חיוב בדיקה המקורי עם ברכה.

(עד סוף זמן אכילת חמץ), מותר לו גם להאכיל לבהמה לחיה ולעופות. והקשטה הגמ', למה לי למיתנא בהמה חיה ועופות, ומספיק שיאמר אחד מהם. ותירצה הגמ', שאם היה כתוב רק בהמה, היינו אומרים שרק לבהמה מותר להאכילה חמץ סמוך לזמן האיסור, כיון שאוכלת במקומה, ואם נשאר חמץ הבעלים רואים ומבערים. אבל חיה שדרכה להצניע במקום סתר את מה שמשירתה, היינו אומרים שאסור להאכילה חמץ סמוך לזמן האיסור - קמ"ל שמותר.

**והקשו התוס'** (פסחים כא. ד"ה ואי אשמעינן בשם רשב"א), איך באמת מותר להאכיל לחיה שדרכה להטמין, והא תנן (ט:): דמה שמשיר יניחנו בצינעא, כדי שלא תיטול חולדה בפניו ויהא צריך בדיקה אחריו, וכ"ש שאסור ליתן בפניהם. ותיצו התוס', דיש לחלק בין חולדה שמגדלים בבתים, שהיא מצניעה בחורים ובסדקים (ואם נטלה חמץ צריך לחזור ולבדוק), לשאר חיות שאין מצניעות כל כך.

**ודברי התוס'** לכאורה צ"ע, דמה לי שחיה אינה מצניעה כולי האי, והרי סו"ס יש לו בביתו חמץ שאינו יודע היכן הוא, ויתחייב שוב בבדיקה, וצ"ע.

**ולכאורה מוכח מכאן**, שכל חיוב הבדיקה שהטילו חז"ל (בלילה ולאור הנר), הוא רק בחמץ שיתכן ונכנס לחורים וסדקים, ועל כן מחוייב לבדוק לאור הנר בחורים ובסדקים. אמנם בחמץ שנמצא בבית ואינו בחורים ובסדקים לא הטילו חיוב בדיקה ודי בנקיון בעלמא (כיבוד), כדי לוודא שאין חמץ מצוי ונגיש לבני הבית, ולכן אף לא חיישנן באכילת חיה שאינה מצנעת בחורים ובסדקים.

ומ"מ מסתפקים בהעברה בעלמא כיון שיש מבני הבית שיוודע היכן הפתיתים ולא יבואו לידי תקלה.

### ה) בהגדרת הלאו דב"י וב"י

**כתב הרמב"ם** (חמץ ומצה פ"א ה"ב) המניח חמץ ברשותו בפסח, אע"פ שלא אכלו עובר בשני לאוין, שנאמר לא יראה לך שאור בכל גבולך (בל יראה), ונאמר שאור לא ימצא בבתיכם (בל ימצא).

**ובהלכה ג' כתב**, ואינו לוקה משום ב"י וב"י אלא א"כ קנה חמץ בפסח או חימצו כדי שיעשה בו מעשה. אבל אם היה לו חמץ קודם הפסח ובא הפסח ולא ביערו, אלא הניחו ברשותו, אע"פ שעבר על שני לאוין אינו לוקה מן התורה, מפני שלא עשה בו מעשה.

### שיטת הרמב"ם בגדר הלאו דב"י - והקושי בו

**ובפשטות** מבואר מדברי הרמב"ם, שב"י וב"י הוא לאו שאין בו מעשה, ומשום דגוף האיסור הוא על המצאות החמץ ברשותו, ומצב זה שחמץ ברשותו בפסח אין בו מעשה. אלא דאם זו כוונת הרמב"ם, הרי שדבריו קשים מאוד בסברא<sup>1</sup>, דכיון שעצם האיסור אין בו מעשה, מה מועיל שקנה חמץ, דנהי שגרם שיהיה לו חמץ בפסח אבל אין עצם האיסור משתנה בשל כך, ולעולם נשאר לאו שאין בו מעשה, וצ"ע.

**עוד קשה**, דלכאורה דברי הרמב"ם הם

כנגד גמ' מפורשת (מכות ד' ע"ב) דלאו שאין בו מעשה אין לוקים עליו, ומשמע דאין לוקים עליו כלל ובשום צד ואופן, ולשיטת הרמב"ם, הרי ששייך מלקות באם יעשה מעשה.

**וכבר** הקשה כעין זה המנחת חינוך (מצוה רנ"ח), גבי האיסור להשהות בביתו משקולות חסרים, דכתב הרמב"ם (גניבה פ"ז ה"ג) שאם עבר והשהה אין לוקים עליו ומשום דהוי לאו שאין בו מעשה, וקשה, דאמאי לא כתב הרמב"ם שאם קנה או עשה משקולות חסרים ילקה, כשם שאם קנה חמץ בפסח לוקה, וצ"ע.

### תמיהה בשיטת התוס' - שמותר להחזיק חמץ בפסח, אם חושב לבערו

**והנראה** בזה, דהנה התוס' (כ"ט ע"ב ד"ה רב אשי בסופם), כתבו להוכיח, דהמשהה חמץ בפסח ע"מ לבערו, אע"פ ששהה החמץ זמן טובא בביתו, אינו עובר עליו, כיון שסו"ס עומד לבערו מן העולם, ומשום דהוי לאו הניתק לעשה דתשבינו.

**והנה** דברי התוס' צריכים ביאור, דכיון דהלאו הוא על עצם מציאות דחמץ ברשותו, מדוע לא יתחייב לבער מיד שהרי בכל רגע ורגע עובר איסור ומהיכן ההיתר להחזיק חמץ בפסח.

**וביותר** הקשה השאגת-אריה (סי' פ"א) דמה ענין ניתק לעשה לעצם האיסור, דגם אם נאמר שאין מלקות ומשום דהוי לאו

1. ויעויין בשער הציון (תלב אות יב) שכתב, "ובפתחי תשובה הביא בשם עמק הלכה, דכאיהם שהמנהג לכבד ולנקות הבית מכל חשש חמץ קודם ליל י"ד, יש למנהג זה יסוד מדינאי". ונראה שדבריו מאירים ע"פ יסוד דידן, דניקיון יסודי בכוחו לסלק חיוב בדיקה, באשר אין עוד חמץ בחורים ובסדקים, ועל כן בכדי לקיים מצות בדיקה בברכה, מוכרחים מדינא למנהג הפתיתים.  
2. כן העירו האחרונים יעויין דברי יחזקאל סי' כ ועוד.



הניתק לעשה, אבל אין הניתק לעשה מבטל את עצם האיסור למפרע, וכל זמן שאינו מבער עובר באיסור. ודומיא דגזילה הוא, דבגזל חפץ ואינו משיבו, אף שודאי אינו לוקה ומשום דניתק לעשה דוהשיב את הגזילה, מ"מ זה פשוט שכל זמן שהגזילה בידו עובר באיסור, ואיסור זה לא יתבטל לעולם, ואיך התיר התוס' להחזיק חמץ בפסח על דעת שיבערנו אח"כ, וצ"ע.

### "בל יראה ובל ימצא" - מה בדיוק אסור לעשות

והנראה לייסד בזה בס"ד, דהנה יש להתבונן בלאו זה דב"י, מה אסרה התורה לעשות.

דהנה נחלקים המה מצוותיה של תורה למצוות עשה ולמצוות לא תעשה. ומצוות עשה פירושו - דהתורה מצוה את הגברא לקום ולפעול מעשה, ומצוות לא תעשה פירושו - שהאדם מצדו פועל איזו שהיא יוזמה או פעולה (בין במחשבה, דיבור או מעשה) ועליה מזהירה התורה "אל תעשה", פירוש - בטל את אותה פעולה ואל תיזום כדוגמתה, וזהו לא תעשה (וכגון בלה"ר - אל תדבר, ובמחשבות - אל תהרהר), ולעולם בלאוין, איירינן בפעולות שהאדם נוקט מצדו.

והנה, אם באים אנו לדון כה"ג בלאו זה דב"י, הרי שגדר לאו זה קשה להולמו, שהרי אין האדם פועל כאן מצדו (בכל רובד

שהוא) כלום, וכגון שיש ברשותו חמץ בפסח, ובאה התורה ומצוה - לא תעשה כן, וכי מה פעל האדם (בפסח) שעליו אמרה תורה - לא. (דחיוב לקום ולשרוף הוא ענין לעשה דתשבייתו), ומהו המכוון בגדר הלאו שאמרה התורה ב"י.<sup>ח</sup>

### גדר חדש בלאו דב"י (העולה מדברי הרמב"ן)

והנה, ידועים הם דברי הרמב"ן במה שכתב להגדיר מחדש את איסור ב"י.

דהנה כתב הרמב"ן (ד: ) בביאור ענין הביטול וז"ל - "אלא כך אני אומר, שהביטול מועיל להוציאו מתורת חמץ ולהחשיבו כעפר שאינו ראוי לאכילה, והיתר זה מדברי ר' ישמעאל הוא, דאמר לקמן (ו' ע"ב) שני דברים אינם ברשותו של אדם ועשאו הכתוב כאילו ברשותו (ואחד מהם חמץ משש שעות). לומר - שכיון שלא הקפידה התורה אלא שלא יהיה "שלו" ברשותו, ואיסורי הנאה אינן ממון, ולא קרינן ביה "לך" (וא"כ לעולם לא יעבור אדם בב"י, דמשעה ששית נעשה איסורו ואינן שלו), ובדין הוא שלא יעבור עליו בכלום. אלא שהתורה עשאתו כאילו הוא ברשותו לעבור עליו בשני לאוין (ב"י וב"י, וכל כך למה, וכי מה עשה) מפני שדעתו עליו ו"רוצה בקיומו". לפיכך זה (שמבטל החמץ) שהסכימה דעתו לדעת תורה ויצא לבטלו (שלא רק שיהא בו דין ממון אלא) שיהא "מוצא לגמרי", שוב

ח. ואין להקשות מנותר, דלכאורה אף שם האיסור הוא על המציאות שנשאר בשר הקרבן ברשותו, ואין האדם פועל כלום. דכבר כתב החנינך (מצוה קמ"ג) דצוותה התורה לכל יותיר לפי שמביא הבשר לקלקול בשחייתו, וע"כ ציוותה לשורפו להגדלת מעלתו לכל יזדלזל. ונמצא שאם הותר הריהו כפוגם ומקלקל הקרבן, ולזה אמרה התורה לא תותר ממנו, פירוש, לא תפעל קלקול וזלזול בקרבן. וכן בשחיית משקולות ומידות (מצוה תר"ב) גדר המצוה הוא הרחקת הגזל והתרמית ובזה שמחזיק משקולות חסרות (אף שאינו משתמש בהם) פועל ומאפשר רמייה.



החמץ. ומבואר שפיר מדוע נחשב ב"י כמצוות לא תעשה, שבזה שהגברא פועל ורוצה בקיום

### ביאור היתר התוס' - דבמחזיק חמץ ע"מ לבערו, אין את צורת האיסור

ובזה נראה לבאר דברי התוס', שהמשהה חמץ ע"מ לבערו אינו עובר עליו, והיינו לא רק שאינו לוקה, אלא שמותר להחזיק חמץ כשבדעתו לבערו לאחר זמן. והביאור, דכיון שתוכן הלאו דב"י אינו על המציאות שחמץ ברשותו, אלא על מה שרוצה בקיום החמץ, הרי שבזה שעומד עליו לבערו אין לך "אינו רוצה בקיומו" גדול מזה ואין כלל לצורת האיסור.<sup>1</sup>

וחדשו התוס', דשאני ניתק לעשה בחמץ מניתק לעשה בגזילה. דבגזל האיסור הוא על שמושל בממון חבירו, ואף שאינו לוקה כיון שיכול לבטל שלטונו ולהשיב, מ"מ כל זמן שאינו עושה כן, הרי שמחזיק ממון שלא כדין ואסור. אמנם בחמץ שיסוד האיסור הוא מה שרוצה בקיום החמץ, נמצא שהניתק לעשה לא רק באפשרותו להפקיע ממלקות, אלא שאם חושב בפועל ממש לבערו - הרי שאין כאן לצורת האיסור - ויכול להשאיר החמץ ברשותו, כיון שסו"ס אינו רוצה בקיום החמץ.

ולאפוקי ממצב שרוצה כעת בקיום החמץ, אלא שלאחר זמן נמלך לבערו.

אינו עובר עליו, דלא קרינן ביה לך, כיון שהוא אסור ואינו רוצה בקיומו, עכ"ל.

ומדברי הרמב"ן למדנו הגדרה חדשה באיסור ב"י, דהנה כתב דזה שאמרה תורה "לא יראה לך" אין סוף כוונתו מצד דין הממון, דהא משש שעות בעל כרחו אינו ממון ונמצא שאין אפשרות לעבור בלאו זה. אלא כוונת התורה היא "שיהא החמץ מוצא לגמרי" דהיינו שלא די שאינו ממון אלא "שלא יהא רוצה בקיומו". ומי שעובר על רצון התורה ורוצה בקיום החמץ (וכגון שאינו מבטלו) התורה מחשיבה את החמץ כ"שלו".

וזהו לא יראה "לך", והוא תורף איסור ב"י - והיינו - "אל תרצה בקיום החמץ".

והנה, אף שצריך עדיין לבאר מדוע ייחשב החמץ כשלו כשאינו שלו (ממונית), ומהו המכוון ברצון התורה שלא ירצה בחמץ, שהרי היכן מצינו שציוותה תורה על עצם "הרצון", ועד כדי שלא לרצות בקיום מציאות האיסור (וכמו שאין איסור שלא לרצות "דם"), שהרי להניח חמץ ברשותו - מותר (וכמו שיתבאר לקמן) אלא שאסור "לרצות בקיומו", אבל אין זה מקומו, ולא כתבנו כאן אלא ההגדרה הדינית העולה בזה.<sup>2</sup>

ונתחדש בזה, דבאיסור ב"י נחשב האדם "פועל" ע"י רצונו בקיומו של

ט. ושמעתי מקשים, דלכאורה הרמב"ן כאן פליג על הרמב"ם (פ"ו משמונה פרקים), דס"ל דבמצוות שמעיות כחוקים (להבדיל ממצוות שכליות כגזל ורציחה), הלכה כרשב"ג, שאל יאמר האדם אי אפשר לאכול בשר בחלב וכו' אלא איפשי ומה אעשה ואבי שבשמים גזר עלי. כלומר שבמצוות שאין האדם יכול להשיגם מדעתו לולי שגזרה עליו התורה, אין התורה אומרת לאדם שלא לרצות באיסור, אלא רק אוסרת את עצם החפצא, ולעולם לא את "הרצון" לחפצא האיסור. ומדברי הרמב"ן עולה דלא כן, שאכן ישנה מצוה שמעית (ב"י), שהתורה אומרת לאדם "אל תרצה" באיסור, וצ"ע. ואין כאן אפילו התחלת קושיא, דעירוב מושגים שנינו כאן, דהרצון שם הוא התאוה לדבר, וכאן מיידי מצד הרצון לקיים ממנו, ופשוט. וכן נראה דעת ראשונים נוספים, דיעוין תוס' רבינו פרץ ד: ד"ה אך וז"ל "כיוון שמחזר עליו לבערו הרי

דזה דמי לגזל - דעבר איסור ואינו לוקה, כיון שסו"ס ניתק לעשה, ומיושבת קושיית השאגת אריה.

### ישוב שיטת הרמב"ם - שבקנה חמץ בפסח, גוף האיסור (הרצון) הוא במעשה, ועל כן לוקה

ואחר כל זאת נבוא לבאר שיטת הרמב"ם.

והנה ראשית יש לציין, דאף דפשטות לשון הרמב"ם מורה שלמד דב"י לא חשיב ניתק לעשה (יעויין שער המלך שם בכמה ביאורים, וכגון מפני שאין עשה מנתק שני לאוין ועוד), והא דאינו לוקה הוא משום דהוי לאו שאין בו מעשה ודלא כתוס', מ"מ בהבנת יסוד האיסור דב"י יש להוכיח דלמד כהרמב"ן והתוס' שאין האיסור על המציאות אלא שצוותה התורה "שלא ירצה בקיום החמץ" וכיון שאין בו מעשה ממש לא לקי.

### ראיות שאף לרמב"ם גדר ב"י הוא כרמב"ן

וראיה ראשונה לדבר, מלשון הרמב"ם (בספר המצוות ל"ת רי') וז"ל, "המקיים" חמץ בפסח עובר בשני לאוין על בל יראה ובל ימצא. ולכאורה הו"ל לכתוב "מי שנמצא ברשותו חמץ בפסח", ומהו שכתב "המקיים". אלא ע"כ שאין הלאו על מציאות החמץ ברשותו, אלא על שחשיב "רוצה ומקיים" החמץ.

וראייה נוספת, ממה שכתב (חו"מ פ"ג ה"ח) וז"ל - "לפיכך אם לא ביטל קודם

שש, ומשש שעות ומעלה מצא חמץ שהיה דעתו עליו, הרי זה עבר על לא יראה ולא ימצא "שהרי לא ביער ולא ביטל", עכ"ל.

ודבריו האחרונים "שהרי לא ביער ולא ביטל" כסיבה וטעם מדוע עובר בלאו צ"ב, שהרי מה שעובר בב"י הוא משום שהחמץ ברשותו, אלא שאם היה מבטל לא היה נחשב שהחמץ ברשותו, (שהרי הפקירו), ואמאי כתב שעובר על ב"י "כיון שלא ביטל", והרי הדברים הפוכים, וצ"ב.

אלא ע"כ דאין עיקר האיסור בעצם המצאות החמץ ברשותו, אלא במה "שמקיים ורוצה" במציאות החמץ. ולכן כתב, דכיון שלא ביטל, הרי שמוכח שרוצה בקיום החמץ וע"כ עובר בלאו זה, ומדוקדק לשון הרמב"ם.

ומעתה אתא שיטת הרמב"ם כמין חומר, דכיון שגופו של איסור הוא על רצונו בקיום החמץ, נמצא שאם קנה חמץ מלפני הפסח, וממילא נמצא חמץ ברשותו בפסח, הרי שיש כאן אכן רק מחשבת רצון להחזיק החמץ ואין כאן מעשה. אמנם אם קנה או חימץ עיסה בפסח - הרי שהרצון אינו רק מחשבה אלא כולו מעשה, שמעשה החימוץ גופו - הוא רצון של קיום החמץ. וכיון שהרצון אתא במעשה, הוי לאו שיש בו מעשה ולוקה, ואתי שפיר שיטת הרמב"ם בזה.

ומעתה יש להוסיף ולהבין, דחלוק הלאו דב"י בחמץ ממידות ומשקלות.

דבשהיית המשקלות אין האיסור על הרצון בהם או בקיומם, שהרי כתב

הוא כמבוער" (וחזר על כך כמה פעמים). וצ"ב, מה ענין דעתו לבערו עד כדי להחשיבו כמבוער, והרי חמץ ברשותו. וצ"ל דרבינו פרץ למד, דיסוד האיסור הוא על רצונו בקיום החמץ, וכשמחזר עליו לבערו הרי שאין רוצה בקיומו ואין עוד איסור וע"כ חשיב כמבוער (דעצם השהיית החמץ אינה אסורה).

בחמץ כל השנה, ואעפ"כ התיר המ"ב לשנות את המים ע"י סינון.

### צ"ע איך מועיל סינון למי באר - שנתערב בהם משקה חמץ

ולכאורה צ"ע, מה עוזר הסינון, והרי "כבוש כמבושל", שהחמץ שנמצא במים פולט טעמו למים (ע"י כבישת המים), ונמצא שכל המים אסורים (יעויין בבאר היטב אות לד במעשה דהט"ז, שכבישה במים אוסרת, וכן כתב המ"ב עצמו בתחילת סקס"ז), וצ"ע.

ועוד ובייחוד, אם שפך משקה חמץ לבאר המים (כבירה), הרי שנתערב הכל ונאסר ולא יועיל בזה סינון, שממשות משקה חמץ נמצא בתוך המים, וצ"ע.

(ואולי יש לדון על פי הפת"ש (יו"ד סט סקל"ג) שחידש, שבמים מחולפים (כנהר) אין כבישה, דכבוש כמבושל הוא רק אם עומד מעת לעת באותם מים. ומ"מ לא יועיל כלום, שהרי החשש הוא מעירוב משקה חמץ בעין, ולא רק מבליעת טעם).

ולא תאמר שהוא רק היתר המהרי"ל, שיעויין בב"י (סוף תסז שהביא בשם האגור), וז"ל, "יש להזהר למי שמשמש מבארות בפסח, שאין נזהרין מהם כל השנה, ובפרט מבארות של גויים שיש לחוש שמא יש חמץ בבור, שיש לסנון את המים בבגד נקי, בכל פעם ששואב. ועוד צווה (המהר"י מולין), לתקן ברזות חדשות בכל החביות, עכ"ל. וכתב על זה הב"י, "ודבר זה של ברזות חדשות חומרא יתירה היא".

ושמעית מינה דס"ל לב"י, שסינון הברז מן הבארות, אינה חומרא ומ"מ מועילה היא להנצל מאיסור חמץ. אלא שמ"מ צ"ע כאמור איך מועיל הסינון. ובפרט שלא

החינוך (מצוה תר"ב), שאף כשאינו משתמש במ כלל למדידה (ואינו חפץ ברמייה) - עובר. אלא שהתם אסרתו תורה - על שפועל ומאפשר היכי תימצי לרמייה בעולם (לכשמאן דהוא ישתמש בהם). ובזה לעולם אף שקנה או עשה את אותן משקלות - האיסור נותר בלא מעשה, והוא מה שגורם אפשרות של תרמית. ומשא"כ בחמץ שהוא על "רצונו בחמץ", וכשחמץ עיסה בפסח הרי שגופו של הרצון ע"י מעשה בא, וחשיב לאו (רצון) שיש בו מעשה, ודו"ק.

### ו) בביאור יסוד ההיתר לשתיית מים מן הכנרת בפסח

הנה בסוגיא זו כבר דשו בה רבים, אם יש מקום לחומרא שלא להסתפק ממימי הכנרת בפסח, לאחר שנודע שמשליכים שם חמץ בעין, בין חמץ מוצק (כלחם לדגים), ובין חמץ נוזלי (כבירה ושאר משקאות), והרי קי"ל (תמז, א), דחמץ אפילו באלף אינו בטל, וא"כ נאסרו להם לכאורה כל המים שבכנרת בחג הפסח. (לשיטת השו"ע בסתם (שאינו חוזר וניעור), דוקא ע"י חמץ שהושלך בפסח, ולשו"ע בשם יש חולקים ולרמ"א (שחוזר וניעור), אף ע"י חמץ שהושלך לפני הפסח.

והנה הרבה היתרים הלכתיים וסברות להתיר, נאמרו בספרי האחרונים בזה.

והנה כתב המ"ב (תסז סוף סקס"ז, בשם המהרי"ל), "מי שרוצה לשאוב בפסח מבארות של עכו"ם או מבארות של ישראל שלא נזהר בהן מחמץ כל השנה, נכון שיסנון המים בבגד נקי בכל פעם ששואב".

ולכאורה הוא ממש נדון דנן של מימי הכנרת, שאף אותה באר מוחזקת

להתיר את מימי הכנרת, שיש בה תוספות של היתרים (המובאים בספרי האחרונים).

## ז) הערות קצרות בהלכה

### א) אם מותר לאכול "מצות חמץ" מר"ח ניסן

כתב בהגדה של פסח "איילת השחר" (למרן הגר"א) שטינמן זצ"ל - עמוד יז) וז"ל, "המ"ב (תעא סק"ב) מביא שיש נוהגים שלא לאכול מצה מר"ח ניסן. והנה מנהג זה מסתמא שייך גם ב'מצות חמץ' הנמכרים בזמנינו בכל ימות השנה. דאע"פ שהם חמץ, מ"מ הטעם של מצות אלו שוים לטעם מצות הנאכלים בפסח", עכ"ל.

ולכאורה יש לדון בחידוש זה.

### האיסור לאכול מצה בער"פ, ומחלוקת הפוסקים בטעמו

הנה ידוע שאסרו חז"ל לאכול מצה בערב פסח, וכפי שהובא בירושלמי (פסחים פ"י ה"א) "אמר רבי לוי, האוכל מצה בערב פסח כאילו בא על ארוסתו בבית חמיו, והבא על ארוסתו בבית חמיו לוקה".

אלא שבטעם האיסור נחלקו הפוסקים. יש שכתבו, שהוא כדי שיאכל מצה לתיאבון, והיינו שלא יתרגל לטעם המצה, ואז בלילה תהא האכילה בעיניו כחדשה ויאכל יותר לתיאבון, וכעין האיסור (במשנה ריש ערבי פסחים) שלא לאכול דברים משביעים סמוך למנחה קטנה בערב פסח, כדי שיאכל מצה לתיאבון (וכן נקט בקרבן העדה על הירושלמי שם). ויש שכתבו, שהטעם הוא כדי שיהא 'היכר לאכילתה', והיינו שיהא ניכר שאוכל אכילת המצה בליל הסדר לשם קיום המצוה, ואם מקדים אכילתה

חילק הב"י בגודל הבאר ואף לא הצריך שתהא הבאר נביעת מים חיים, אלא אף במים מכונסים ע"י אדם, וק"ו בן בנו של ק"ו לנדון דידן של מימי הכנרת.

ומדהתירו הב"י והמ"ב בכל הבארות - בלא הבדלי גודל, או סוג המים (בין נובעים או מכונסים ע"י אדם), אין מוצא לכאורה - אלא לומר - שם"ל לב"י דמעיקרא לא נאסרו המים. אלא שמ"מ צריך סינון מדינא, מחשש שתייה של חמץ מוצק כפירורי לחם.

### יסוד הריטב"א - אין איסור משהו במים המחוברים לקרקע

והביאור בזה נראה, ע"פ יסוד הריטב"א (ע"ז מז. ששמעתי לפני שנים), דבמים המחוברים לקרקע אין איסור משהו, וכן הודה לריטב"א הלכה למעשה רבו הרא"ה, ע"י מעשה שזרק הכומר מים שנתנסכו לע"ז לבאר מים של ישראל (במטרה לאסור את המים ולהצמיאם למות), דתנן (שם עג.), שמים של ע"ז שנתערבו במים של היתר, אוסרים אפילו במשהו, והתיר הרא"ה את המים בשתייה, והביא הריטב"א ראייה ליסוד זה מן הגמרא שם.

והביאור בזה כתב הריטב"א (שם עג. ד"ה והא דקתני), דכל החומרא שאוסר אפילו במשהו היא דרבנן, והם לא אסרו אלא דומיא דיין ביין והיינו בתלוש, אבל לא במים מחוברים (ויתכן דלא גזרו רבנן אלא בהווה, שהדרך לערב היא רק בתלוש), ומסתבר שהוא הדין והיא המידה גם באיסור חמץ.

ויהיה הביאור אשר יהיה, מ"מ הלכה למעשה, נראה פשוט שאם התיר הב"י את מי הבארות ע"י סינון ק"ו שיש

מהבוקר, הרי שכשאוכל שוב מצה בלילה, נראה הדבר כאילו אוכל לתאוותו בלבד, שכשם שאכל בבוקר המצה לתאוה, כך גם בליל הסדר (וכן מפורש ברמב"ם חמץ ומצה פ"ו הי"ב).

**והנפק"מ** בין השיטות הוא דיון הפוסקים (שזכה לפרסום רב לפני כשבעים שנה), אם מותר לאכול בערב פסח מצה אשר טעמה כטעם מצה ממש, אלא שאין יוצאין בה י"ח בליל הסדר, וכגון שנאפתה שלא לשמה (יעיין בזה בשו"ת אבני נזר סימן ש"פ, הגרשז"א בשמירת שבת כהלכתה ח"ב פרק נו הערה מז, מקראי קדש לגרצ"פ פראנק פסח ח"ב, שו"ת מנחת יצחק ח"ח סימן לז).

**דאם** טעם האיסור הוא כדי שלא יתרגל לטעם של מצה ויאכל מצה בערב לתיאבון, א"כ גם מצה שלא לשמה אסורה, שסו"ס טעמה כטעם מצה. אמנם אם טעם האיסור הוא שיהא ניכר שאוכלה בלילה לשם מצה, הרי שזה שייך רק במצה שיוצאים בה י"ח בליל הסדר, שאם אוכל בבוקר בצקות של נכרים לא יאמרו שכשם שאכל בבוקר לשם תאוה, נראה שגם אכל מצת מצוה בלילה לתאוה, דמה ענין זה אצל זה, שסו"ס שני מינים הם"א.

**והנה המ"ב** שם, כתב להלכה בטעם האיסור רק את שיטת הרמב"ם, כדי שיהא היכר לאכילתה, ולא הביא כלל את הטעם כדי שלא יתרגל לטעם המצה. ולפי זה, יש לדון שמעיקר הדין יהא מותר לאכול אפילו מצה שהיא חמץ גמור, ואף שטעמה כטעם מצה, שהרי ניכר היטב ההבדל לכל, שסו"ס זה חמץ וזה מצה.

**וכן** נראה לדייק ממה שכתב המ"ב (בשם אחרונים בסוף סקי"ב), שמצה נפוחה או כפולה, אף שמחמירין בה לחשבה כחמץ, מ"מ אסור לאכלה בער"פ, דבכלל מצה היא מעיקר הדין. ושמעית מינה, דבכלל האיסור הוא רק דבר שנחשב למצה מעיקר הדין, אמנם מצה חמץ שהיא חמץ גמור (שהרי לא השגיחו בבצק כלל), ובכל אופן בודאי שאינה מצה מעיקר הדין, לכאורה אינה בכלל האיסור.

### 'מצת חמץ' היא לכאורה לחם דק

**אלא** שבר מן דין יש לדון, שאף לטעם המחמיר 'כדי שיאכל מצה לתיאבון' ולא יתרגל לטעם של מצה, מ"מ נראה פשוט דאילו יהא תבשיל אשר טעמו כטעם מצה, הרי שבודאי שיהא מותר לאכלו בער"פ, ולא נחמיר בו שמא יתרגל לטעם המצה שיש בו. והכא נמי, כל התקנה דער"פ היתה רק

יא. ראיית הגרשז"א לאיסור:

וידועה היא ראיית הגרשז"א העצומה, לאסור אכילת מצה (ואף שאין יוצאין בה י"ח) בער"פ. דהנה כתב הטור (תנח) בשם הירושלמי, שמצת מצוה אשר יוצאים בה בליל הסדר היא רק מצה אשר נאפתה לאחר חצות יום י"ד (ויליף לה מדין קרבן פסח שעשייתו רק מבין הערביים ואילך). והנה המקור גופא לאיסור אכילת מצה בער"פ, הוא אותו ירושלמי, וא"כ יש לתמוה איזו מצה אסר הירושלמי לאכול בערב פסח (מעלות השחר), והרי כל המצות שנאפו לפני חצות היום הם פסולות למצות מצה, ובהכרח שהירושלמי אסר אכילת מצה בער"פ אף במצה שאין יוצאין בה י"ח, ובהכרח שיסוד האיסור הוא לא לאכול מצה אשר טעמה כטעם מצת מצוה, ובכדי שלא יתרגל לטעם המצה, ואפילו אם לא יוצאים בה י"ח, והיא לכאורה ראייה אלימתא, ופלא שלא קדמוהו בזה.

במאפה הנחשב למצה, אמנם מצת חמץ היא לכאורה סוג של לחם הנאכל כל השנה אלא שצורתו צורת מצה (דאף ששמה מצה, הרי זה רק מפני שצורתה כצורת מצה), ולא גרע מקרקרים או מציות שאף הם נאפים כרקיקים דקים ונחשבים כסוג של לחם. והכא נמי מצת חמץ היא לחם הנאפה כרקיק דק, ואף שטעמה כטעם מצה לכאורה אינה בכלל התקנה, וצ"ע.

### (ב) בענין בדיקת חמץ לפני ליל י"ד

**כתב המ"ב** (תלא סוף סק"א), שאף שבדיקת חמץ ביום לא מהני, מ"מ אם בודק בלילה לאור הנר, כיון שבלילה אור הנר יפה לבדיקה, מועילה הבדיקה אפילו קודם ליל י"ד, ואין צריך לחזור ולבודק בליל י"ד (ובתנאי שזהר היטב שלא יכנס שוב חמץ).

**עוד כתב השעה"צ** (אות ה), דלשיטת הגר"א והפר"ח (ועוד פוסקים), יכול לעשות כן אף לכתחילה, להקדים ולבודק בלילה קודם ליל י"ד, אם באמת מתכוין לשם בדיקה.

### יישוב קושית החוק יוסף על הגר"א

**אכן** הביא שם שבספר חק יוסף פקפק על שיטה זו, דאף שמצד הבדיקה אין קפידא בזה (כיון שסו"ס בודק לאור הנר כדון), מ"מ הרי מפסיד הברכה (שלא תקנו ברכה אלא לבודק בליל י"ד - רמ"א תלו), ואיך כתב הגר"א שיכול לבודק אף לכתחילה. ודמי לערום שקי"ל שלא יתרום לכתחילה (תרומות פ"א מ"ו) ומשום שאינו יכול לברך בלא בגדים, וצ"ע.

**והנראה** לכאורה ליישב בזה שיטת הגר"א בפשיטות, דשאני הכא בדיקת חמץ של קודם ליל י"ד, שעדיין לא הגיע זמן החיוב (של בדיקה בברכה), ולכן לא נחשב שמפקיע עצמו מברכה (שאף ששייכת חובת

בדיקה מדין שלושים יום קודם החג וכגון למפרש או יוצא מביתו, מ"מ לא חייבו ברכה אלא בבודק בליל י"ד, ונמצא שחיוב בדיקה בברכה עדיין אין). ומשא"כ בתרומה שהגיע זמן ההפרשה וחובת הברכה, ועל כן אסור להפקיע את החיוב.

**עוד נראה** לכאורה דאולי קושית החוק יוסף מעיקרא ליתא, דלא כתב הגר"א שמי שבודק קודם ליל י"ד מקיים בזה מצות בדיקה, אלא רק כתב שהבדיקה מועילה שלא יצטרך לבדוק שוב (כך מפורש בדברי המ"ב, יעו"י"ש), ומשום שע"י הבדיקה הפך המקום למקום שאין מכניסין בו חמץ, ומכיון שאין כאן קיום מצות בדיקה לא איכפת לן מה שאינו מברך. (דאטו אסור לאדם להמנע מלהכניס חמץ לביתו כל השנה או להפוך את ביתו למקום שאין מכניסין בו חמץ באופן תמידי, באופן שלא יתחייב בבדיקה ובברכה בליל י"ד). ומשא"כ בערום התורם, שבתרומתו הרי הוא מקיים מצוה ועל כן אסור לו להפקיע את הברכה.

**עוד העירני** הרב יורם ואקרט שליט"א ליישוב נכון, ע"פ מה שכתב המ"ב (תלב סק"ד), שמי ששכח ולא בירך בשעת הבדיקה יכול לברך למחרת בשעת השריפה (שהרי סו"ס מברך 'על ביעור חמץ'). וא"כ פשוט שהבודק קודם ליל י"ד אינו מפסיד ברכה, שהרי יכול לברך למחרת בשעת השריפה, ומשא"כ בערום שמפסיד הברכה לגמרי, ונפלא.

### אם הבודק קודם י"ד מפקיע עצמו

#### ממצות חכמים

**ונראה** שעל פי ביאור הגר"י ואקרט, יש ליישב ברווח הערה אחרת על שיטת הגר"א.

שמאז כל חמץ שנמצא עומד לשריפה (מלבד המעט שמשיירים לאכילה בבוקר), ונמצא - שמאז ליל י"ד התחיל מעשה הביעור ושפיר יש לברך, ומשא"כ בחמץ הנמצא קודם, שרובא דאינשי לא מבערים כיון שעדיין משתמשים בו.

ולזה ס"ל לגר"א, שמתור לכתחילה לבדוק לפני ליל י"ד, כיון שמקיים כראוי דין הבדיקה לאור הנר כתקנת חז"ל. ומה שאינו מברך לא איכפת לן, שלא תקנו ברכה על הבדיקה אלא על הביעור, והרי עתיד לברך על הביעור בזמנו ביום י"ד כשישרוף את החמץ, ואינו מפקיע עצמו משום חיוב.

ומה שאין כן, במוכר חמצו לגוי ויוצא מביתו לכל הפסח, שכיון שכבר נתחייב בבדיקה (תוך ל' יום) ואינו בודק כלל, הרי שעושה שלא כדין להפטר מהבדיקה - שסו"ס מפקיע עצמו (בהיתר) מחיוב הבדיקה שרבץ עליו, וק"ל.

### ג) בענין הבדלי נוסח הביטול (בין בני ספרד לאשכנז)

כתב השו"ע (תלד, ב) "אחר הבדיקה מיד בלילה יבטלנו ויאמר 'כל חמירא דאיתא ברשותי דלא חזיתיה ודלא בערתיה' (ובביטול היום יאמר 'דחזיתיה ודלא חזיתיה דבערתיה ודלא בערתיה' - שם סעיף ג), ליבטיל ולהוי כעפרא דארעא".

ובמ"ב (סק"ח) כתב, שנכון שיאמר 'לבטיל ולהוי הפקר כעפרא דארעא'.

והנוסח הנהוג אצל בני ספרד (וכפי המופיע בסידורים), הוא לומר כנוסח המחבר 'ליבטיל ולהוי כעפרא דארעא', אלא שבפעם השלישית מוסיפים כנוסח המ"ב 'ליבטיל ולהוי הפקר כעפרא דארעא'.

דהנה ראיתי לפני כשנה באחד מהעלוניס שהקשה (כמדומני בשם ראש ישיבה אחד) על שיטת הגר"א הערה עצומה. דהנה אף שחייב בדיקה חל כבר מיום הפורים (שו"ע ומ"ב תלו, א סק"ב, מהדין ד'שואלין בהלכות הפסח קודם לפסח שלושים יום'), היינו רק למי שלא יהא בביתו בליל י"ד, וכגון המפרש והיוצא בשיירה, שאינו יכול לבדוק בזמנו ועל כן בודק קודם הזמן. אמנם מי שיהיה בביתו בליל י"ד ויכול לקיים את חיוב הבדיקה בזמנו, איך מותר לבדוק לכתחילה קודם, והרי מפקיע עצמו מחיוב בדיקה של ליל י"ד, שציוו חכמים לכלל ישראל לבדוק דוקא בלילה זה (ולכן רק אז גם מברכים).

ודומה הדבר למה שהעירו הפוסקים, במי שמוכר חמצו לגוי קודם הפסח ויוצא מביתו לכל הפסח בלא שניקה או בדק כלל, שאף שאינו מתחייב בבדיקה כיון שאין לו חמץ כלל (וכן לא חיישינן שיתקל בו ויבא לאכלו, כיון שלא יהיה בביתו כל הפסח), מ"מ לא טוב הדבר, שהרי מפקיע עצמו מחיוב בדיקה, שהרי כבר נתחייב בבדיקה מיום הפורים (ולכן כתבו ששייר חדר אחד לבדיקה). והכא נמי בענייננו, איך כתב הגר"א שמתור לבדוק לפני ליל י"ד לכתחילה, ונשאר בצ"ע.

### חיוב הברכה 'על ביעור חמץ' - על הביעור ולא על הבדיקה

ולהאמור מיושב ברווח, דנראה שס"ל להגר"א וסיעתו, דאין הברכה 'על ביעור חמץ' על עצם הבדיקה, אלא שתקנו ברכה על השריפה והביעור (ונוסח הברכה 'על ביעור חמץ' יוכיח). ומה שתקנו לברך כבר בליל בדיקת חמץ, הוא מכיון



והנה טעם מנהג זה יש לפרש בפשטות, שלענין עיקר הנוסח אזלינן בתר דעת המחבר, אלא שלחומרא והידור מוסיפים אף את נוסח אשכנז (שהרי לעיקר דין ביטול פשוט שבפעם אחת סגי, אלא שחוזרים ג' פעמים לחיזוק הענין).

**אלא** שנראה שתוספת עומק יש בזה.

### המחלוקת ביסוד 'נוסח הביטול' - יסודה במחלוקת ראשונים

**שהנה** ידוע שנחלקו הראשונים בגדר ביטול חמץ - דעת הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ב ה"ב), שהביטול הוא גופא מצות 'תשביתו' שבתורה, שמשבית החמץ ע"י שמבטלו בליבו ודיו (וכן הוא בתרגום: 'תשביתו' - 'תבטלון'). ועניינו, כתב הרמב"ם שם, "שיחשוב אותו כעפר וישים בליבו שאין ברשותו חמץ כלל, ושכל חמץ שברשותו הרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל".

**אכן** רבותינו הצרפתים (תוס' פסחים ד: ד"ה מדאורי' בשם ר"י, הג"מ שם בשם ר"ת, ורמב"ן בשם רבותינו הצרפתים) כתבו, שאין הביטול בכלל 'תשביתו' (שתשביתו מתקיים דוקא ע"י ביעור החמץ מן העולם), אלא שהוא בתורת 'הפקר', שמפקירו ומוציאו ע"י הביטול מרשותו. ונלמד מהאמור "ולא יראה לך", ודרשו - 'שלק אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים. וזה שהופקר אינו שלך'.

**ונמצא**, ששורש המחלוקת בעיקר נוסח הביטול בין המחבר לרמ"א, יסודו במחלוקת הראשונים בגדר ביטול. שהמחבר כדרכו נקט כשיטת הרמב"ם, ואילו הרמ"א נקט כשיטת רבותינו הצרפתים.

**אלא** שבזה יתבאר לכאורה חילוק נוסף בין המנהגים.

### מדוע בני ספרד מבטלים ג' פעמים, ובני אשכנז רק פעם אחת

**שהנה** דו"ק ותשכח, שכמעט בכל הגדות האשכנזים מובא שאומרים את נוסח הביטול רק פעם אחת, ואילו בכל הגדות וסידורי הספרדים אומרים את נוסח הביטול ג' פעמים, ויש להבין מהי סיבת ההבדל.

**ונראה** פשוט, דאם יסוד הביטול הוא "הפקר", הרי שבעלי החמץ נדרשים כאן להפקיע את בעלותם על החמץ. וכמו שבכל פעולה קניינית אין צורך בחזרה על הפעולה (שאם הקנין חל - הרי שהוא חל), הכא נמי בביטול החמץ סגי כשמפקיר את החמץ פעם אחת.

**אמנם** אם יסוד הביטול הוא "להחשיבו כעפר", הרי שאין זו פעולה קניינית שהאדם פועל, אלא תוצאה הבאה מאופן התייחסות הגברא אל החמץ, בכך שהוא מבטל אצלו את ערך החמץ. ומכיון שטבע האדם מתנגד לזה (להחשיב גלוסקא טעימה וחמץ בעל ערך רב - כעפר), הרי שיש צורך כאן בעבודה יסודית פנימית עד שיתיישב הדבר בליבו באמת. ואשר על כן תקנו רבותינו הספרדים לומר נוסח זה ג' פעמים, למען חיזוק הדבר והשבחו אל הלב כראוי.

**ועל פי** זה יומתק מנהג בני ספרד, לענין האופן בו נהגו לשלב את נוסח אשכנז בנוסח הביטול (שאומרים פעמיים ביטול 'כעפרא דארעא', ורק פעם אחת ביטול בנוסח 'הפקר'). דלענין נוסח הביטול 'כעפרא דארעא' (נוסח המחבר העיקרי), כיון שיש בו צורך בחזרה לחיזוק השפלת החמץ, הרי שחוזרים פעמיים על נוסח זה המנהג. אלא שבפעם השלישית אומרים רק פעם אחת כנוסח בני אשכנז, שהרי די בפעם אחת בכדי לפעול הפקר, ובכך יוצאים ידי כל השיטות.



אלא בדבר הטעון בישול, אבל בשר וחלב שכבר נתבשלו לא שייך בהם האיסור, ד"אין בישול אחר בישול" גם בבשר בחלב. והכא נמי בשריפת חמץ, כיון שאין דרך לזרוק לאש חמץ (בשרי או חלבי) לא מבושל, על כן אין בזה כל חשש.

### אם יש בישול אחר בישול - בבשר בחלב

ולכאורה יש לפקפק טובא בטענות האברכים.

[א] ביחס לטענה השניה "שאינ בישול אחר בישול" בבשר בחלב, הרי שהדבר לא פשוט כלל. דיעויין בפמ"ג (יו"ד פז בשפתי דעת סק"ב וסקי"ח) שנקט שיש בישול אחר בישול בבשר בחלב, ואפילו שבשבת אין בישול אחר בישול, שאני התם שהדבר תלוי בשם מלאכה, וכיון שהאוכל מבושל ומתוקן לא שייך לגביו עוד תיקון ומלאכה. ומשא"כ בבשר בחלב שהאיסור תלוי במעשה בישול בלבד, ולכן בין שנתבשלו מקודם הבשר והחלב ביחד, ובין שנתבשל הבשר בפני עצמו והחלב בפני עצמו, יש איסור מן התורה לחזור ולבשלם יחד (וכן כתבו במפורש בשו"ת שבות יעקב ח"א סימן לח, וביד אפרים סו"ס פז).

ויש מן הפוסקים שכתבו לחלק בזה, דבשר שבושל בחלב מותר לחזור ולבשלו, אבל המבשל בשר מבושל עם חלב מבושל - חייב (גליון רעק"א סק"א, ושו"ת התם סופר סימן פב).

והנה, כיון שאין דרך לזרוק לשריפת חמץ - בשר בחלב שנתבשלו באיסור מקודם, אלא שזורקים לאש בשר חמץ (אפוי או מבושל) ולאחריו חלב חמץ (אפוי או מבושל), הרי שאפילו לדעת רעק"א יש בזה בישול אחר בישול.

### ד) אם יש חשש בישול בשר בחלב בשריפת חמץ

מטין משמיה דהגר"י אורדנטליך זצ"ל (רב ביהכ"נ איצקוביץ' בב"ב) להעיר, בענין סדר שריפת חמץ הנהוג בשריפות חמץ ציבוריות, שמצוי שהאחד מביא חמץ בשרי (קציצות בשר או שניצל בפירורי לחם), והשני מביא חמץ חלבי (בורקס חלבי או פיצה), וכולם משליכים את חמצם לאותה האש. והנה ידוע שבשר בחלב נאסר אפילו בבישול בלבד ואף בלא אכילה או הנאה (יו"ד פז, א). ואשר ע"כ כתבו הפוסקים (יעויין שו"ת יביע אומר ח"ד יו"ד סימן ו באורך), שטבח יהודי העובד לפרנסתו במסעדה של גויים, יזהר שלא להדליק את האש תחת התבשיל במסעדה של גויים (ואף שלא טועם כלום), שיש בזה חשש איסור תורה.

וא"כ הכא נמי, המשליך חמץ חלבי למדורת האש שיש בה כבר חמץ בשרי (או להיפך), הרי שגורם שיתבשלו יחדיו הבשר והחלב, ולכאורה צריך היה לייחד לשריפת חמץ - מדורה לחמץ בשרי ומדורה לחמץ חלבי, ולא ראינו שנוהגים כן אף מהיראים לדבר ה'.

ושאלתי דבר זה למורינו ראש הישיבה הגר"י הורוביץ זצ"ל (באמצע שיעור כללי בענין ביעור חמץ), וענו האברכים לאלתר דלא קשיא מיד, דלא מקרי בישול אלא בדבר שכוונתו לתיקון (וכמבשל אוכל בסיר), אבל בזרק בשר בחלב לאש שכל כוונתו היא לביולו ולביעור מן העולם, פשיטא שלא מקרי בישול (ונראה היה שהסכים רה"י עמם).

עוד יישבו, דלא שייך איסור בשר בחלב

## אם יש איסור בישול לאיבוד

**ב]** וביחס למענתם הראשונה, שאין שם בישול בדבר שתכלית בישולו הוא כילוי, אף כאן אין הדבר פשוט כלל, דהנה יעויין שו"ע (או"ח שא, מו) שכתב שאסור ליתן בשבת בגד רטוב כנגד האש, כיון שחום האש מבשל את המים הספוגים בבגד. (ומקורו מהמרדכי סוף פרק כ דשבת).

**וכתב המ"ב** (ס"ק קס"ט) דהוא אסור מן התורה. ולא חשיב דבר שאינו מתכוון, כיון שניחא לאדם שיתבשלו המים שבבגד, בכדי שהבגד יתייבש, ואף אם כוונתו רק להתחמם אסור, דהוי פסיק רישא - שעה"צ אות רי).

**ולמדנו מכאן**, שאף שבודאי שאין חשיבות לעצם המים (שבתוך הבגד) המתבשלים, ואף שהבישול כאן הוא למטרת כילוי ואיבוד המים, אעפ"כ יש כאן איסור בישול מן התורה, וחזינן דאף בישול לאיבוד יש בו איסור תורה. וא"כ הכא נמי בשריפת חמץ יאסר לזרוק בשר וחלב על מנת לאבדם.

**ואין לומר**, דשאני ייבוש הבגד - דאף שהבישול הוא לאיבוד - חייב, כיון שיש בבישול המים צד תועלת, שסו"ס הבגד מתייבש, ונתקיימה מחשבתו, וחשיב מלאכת תיקון וחייב, דהא גם בשריפת חמץ יש תיקון ותועלת, שנתקיים רצונו בקיום מצות ביעור של החמץ (ולכן גם אין בבישול החמץ משום דבר שאינו מתכוון, שהרי ניחא לו בשריפתו).

**ואדרבה**, לשיטת הפמ"ג וסיעתו הרי שהמור בשר בחלב משבת, דבשבת נאסרה רק מלאכה שיש בה תיקון (ולכן לכו"ע אין בישול אחר בישול' בשבת), אמנם בבשר בחלב עצם המעשה נאסר ואפילו בלא צד

תיקון (ולכן לפמ"ג יש בב"ח בישול אחר בישול), וא"כ אם בשבת בישול לאיבוד נאסר מן התורה, כל שכן שבאיסור בשר בחלב יאסר הדבר.

**סוף דבר**, לא ברור לכאורה מדוע אין מקפידים על הפרדה בין בשר לחלב בשריפת החמץ, וה' יאיר עינינו.

## ה) בגדרי שימור מצה

**איתא** בפסחים (לח:): "אמר רבה אמר קרא 'ושמרתם את המצות' - מצה המשתמרת לשם מצה. ולמדו חז"ל מכך, שישנו חיוב לא רק לשמור את המצה שלא תחמיץ, אלא שבשמירה שאתה משמרה שלא תחמיץ - התכוון לשם מצה של מצוה.

**ומכאן** נולד השם 'מצה שמורה'. שאף שפשוט שאין מציאות של מצה שלא נשמרה מחשש חמץ (וא"כ אין מצה שהיא לא 'מצה שמורה', שאם לא נשמרה מחמץ ויש בה ריעותא, אינה מצה כלל אלא ספק לחם), מ"מ כוונת התורה בשמירת המצה - אינה רק על שמירה מציאותית מחמץ אלא על כוונת מחשבה, שיהא כל תהליך השימור "לשם מצת מצוה". (אכן כל זה רק ביחס למצות המצוה, שרוצה לצאת בהם י"ח בליל הסדר, אמנם בשאר מצות סגי בשמירה מחמץ ללא כוונה, אלא שישראל קדושים הן, ונהגו לעשות שימור 'לשם מצה' בכל המצות (מ"ב תס סק"ב).

**הנה ישנם ארבעה שלבים** בתהליך הכנת המצות לפסח. א] קצירה ב] טחינה ג] לישת ד] אפיה, ונחלקו הדעות בגמרא (מ). מאימת חובת כוונת שימור זו, אם משעת לישת או כבר משעת קצירה, ופסק השו"ע (תנג, ד), שלכתחילה יעשה שמירה משעת

## מדוע דיני השמירה בקצירה וטחינה קלים מלישה ואפיה

ומבואר מכל החילוקים האלו, שדיני השמירה בקצירה וטחינה קלים יותר, וצ"ע למה, שהרי פסק המחבר כדעות שלכתחילה יש להקפיד ולשמור 'לשם מצת מצוה' כבר משעת קצירה.

ומה שבעיקר צ"ע הוא, דהנה בכל דיני התורה דין לשמה הוא דין בעשייה, שצוותה התורה לעשות פעולות מסוימות 'לשמה', וכגון בציצית וגט או בעבודת הקרבנות שבעינן לעשות את קשירת הציצית, כתיבת הגט ושחיטת הזבח 'לשמה'. אמנם במצה לא צוותה התורה לעשות המצה 'לשמה', אלא רק לשמור 'לשמה', וחיוב שמירה אינו 'מעשה', אלא השגחה בשב ואל תעשה שלא יכנס המזיק (מים) לחיטים, וכמו בכל חיובי שמירה דנזיקין שאין צריך מעשה בפועל, אלא רק שימת לב שלא יבא המזיק (דאף אם קשר שורו בשלשלאות של ברזל או נעל בפניו, מ"מ אין חיוב לעשות מעשה אלא רק שיהא שורו שמור). וא"כ, כיון לא צריך לעשות המצה לשמה (ואין דיני לשמה בעשייה), למה לא יועיל שהגוי יעשה המצה, והשמירה לשמה יעשה היהודי כשעומד על גביו, וצ"ע.

ונראה שהתשובה עצמה כתובה בשעה"צ

קצירה, ולפחות משעת טחינה, ובשעת הדחק משעת לישה"ב.

## ד' חילוקים להלכה - בין קצירה וטחינה לעומת לישה ואפיה

והנה המעיין בטושו"ע (תס, א) ובפוסקים, יראה שישנם לפחות ארבעה חילוקים ברורים בין דיני הקצירה והטחינה לעומת דיני הלישה והאפיה.

א] כתב השו"ע שם, שאין לשין ואופין ע"י גוי וחש"ו, ודייק הט"ז (שם), דדוקא לישה ואפיה לא מהני ישראל עומד על גבו, אבל בקצירה וטחינה סגי בשמירת גוי וחש"ו (כשישראל עומד על גבן).

ב] הכריע הביה"ל (ד"ה אין לשין), דשימור מצה 'לשם מצוה' מדאוריין, הוא רק מלישה ואילך, ולפני כן הוא רק מדרבנן.

ג] כתב הביה"ל (שם), דכוונת ה'לשמה' לכתחילה בפה, ובדיעבד סגי בכוונה להדיא במחשבה, אבל סתמא לא מהני. אבל בקצירה וטחינה יש לדון שמהני אף בסתמא.

ד] כתב המ"ב (סוף סק"ג, בשם המשכנות יעקב), דאף לדעת המקילין להתיר בגוי וחש"ו - בישראל עומד על גבן, הוא דוקא במזהירן כל שעה, ולענין קצירה וטחינה קל יותר.

יב. הערה בלשון המ"ב:

אלא שקשה לי על המ"ב (שם סק"א) שכתב "המצות שאוכלין בשתי הלילות הראשונות - הם צריכים שמירה יתירה, ולא די לנו במה שאין לנו ריעותא של חשש חימוץ, אלא שצריך שימור יתירא לשם מצת מצוה, כדכתיב 'ושמרתם את המצות', והיינו שצריך שישמור 'לשם מצוה', עכ"ל. ולבאורה קשה, דמהו 'השמירה היתירה' שכתב ביחס למצות המצוה, שהרי לא מצינו חובת שמירה מיוחדת למצות מלבד הכוונה בשמירה 'לשם מצת מצוה', ומגלן לחדש תוספת שמירה (שאין מצה כשמירת שור המזיק שיש בו חילוק בין שמירה מעולה לשמירה פחותה). ועוד, שאף לשון המ"ב קשה. שהנה בתחילה דבריו כתב שמצות המצוה צריכות 'שמירה יתירה' כאמור, ובסוף דבריו הביא דרשת הפסוק שמספיק שישמור 'לשם מצוה', ולא הזכיר תוספת שמירה, וצ"ע.

ובזה יתיישבו אל נכון החילוקים בין לפני לישא לאחר לישא להלכה.

### חיוב השמירה לשמה - שני צורות לו - לפני לישא ואחרי לישא

דלהלכה למעשה פוסקים אנו דדין חיוב השמירה לשמה - נחלק באמת לשניים - לפני לישא ולאחר הלישא. דלפני הלישא הוא חיוב שמירה בעלמא ללא עשייה, ולכן פסק הט"ז, דאף לדעת המחבר יכול גוי לקצור ולטחון מצות, דהשמירה לשמה מחמץ נעשית ע"י הישראל העומד ומפקח על גביו. אכן לאחר הלישא לא מהני עשיית הגוי, ששם השמירה היא ע"י מעשה, וגוי לא שייך בעשייה לשמה.

ולכן הכריע הביה"ל כראשונים דשימור לשם מצה מדאורי" - הוא רק מלישא ואילך. דסברי הנך ראשונים, שלא מצינו בתורה חיוב לשמה שלא ע"י עשייה, ושמירת המצות ע"י עשייה היא רק לאחר הלישא כאמור. אכן לפני הלישא הוא רק חיוב שמירה לשמה (בלא עשייה) מדרבנן.

ועל זה הדרך יתבארו שאר הקולות שישנן בקצירה וטחינה לפני הלישא.

### (ו) בגדר המנהג בתענית בכורות שהאב מתענה תחת בנו הבכור

כתב השו"ע (תע, א) "הבכורות מתענין בערב פסח". ובמ"ב (סק"א) כתב בשם הטור, שהוא זכר לנס שניצולו ממכת בכורות.

### מעשה בגרוש

והנה מעשה בגרוש שהתחתן בשנית עם ריוקה, ונולד לו ב"ח ניסן בשעט"ו מ' בן בכור מאשתו השניה, ובאופן שיש לו כעת שני בנים בכורים קטנים, האחד מאשתו הראשונה, והשני מאשתו הנוכחית (הגרוש

(תס אות ד), שהביא את שיטת הרא"ה (שהובאה בחידושי הריטב"א), שאכן סובר שלעולם מהני גוי בעשיית המצה כשישראל עומד על גבן, ומשום "דהכא לא בעי עשייה לשם מצוה, אלא רק שימור לשם מצוה כדכתיב "ושמרתם", וזה סגי אפילו באחר שעומד על גבן, ושומר לשם מצוה". וסיים הריטב"א שם, "שכן היה דן הרא"ה להלכה ולא למעשה".

ולכאורה כיון שסברת הרא"ה כ"כ נשמעת (שבאמת לא הצריכה התורה במצה עשייה לשמה), וא"כ מדוע לא הכריע כן אף למעשה, וצ"ב.

### השמירה בקצירה וטחינה - ע"י השגחה ממים, בלישא ואפיה - ע"י זריזות המעשה

והנראה לומר, דזהו גופא ההבדל - בין קצירה וטחינה לעומת לישא ואפיה. דבשלב הקצירה והטחינה עדיין לא באו החיטים במגע עם מים, ולכן פעולת השמירה היא פשוטה ואינה ע"י מעשה כלל, וכל כולה נעשית ע"י השגחה שלא יבואו מים מבחוץ. אמנם מלישא ואילך שכבר באים החיטים במגע עם המים, הרי שכאן לא סגי בהשגחה בשב ואל תעשה, אלא שהשמירה גופא נעשית ע"י מעשה הלישא והאפיה בלא נתינת אפשרות של הפוגה הגוררת בעקבותיה חימוץ.

ונמצא, שאף שלא הצריכה תורה עשייה בשמירת המצות, היינו דוקא בקצירה וטחינה שעדיין לא הגיעו המים אל החיטים, אמנם מלישא ואילך אין אפשרות לשמירה אלא ע"י מעשה, ולכן הסתפק הרא"ה שאולי נחשב הדבר שרצון התורה הוא אכן עשייה לשם מצוה, וכמו בציצית וגט, ולא יועיל לזה חש"ו וגוי.

מקום שחייבו חכמים לקטן להתענות, שאפילו בתענית יוה"כ אין הקטנים חייבים. ואם הקטן אינו צריך להתענות, מדוע צריך האב להתענות במקומו, וצ"ע.

**והנראה** בזה בהקדם הערה נוספת, שהנה הביא המ"ב (סק"א), שתענית הבכורים הוא זכר לנס שניצולו ממכת בכורות, וכבר העירו הספרים שאדרבה, אם הוא מחמת הנס שאירע להם, למה לעשות תענית והרי להיפך, סעודה גדולה צריכים היו לעשות לשמח ולחירות על הצלתם.

### תענית בכורות - "פרסומי ניסא" ע"י תענית

**והנראה** בזה, שהנה כבר מצינו שכשחכמים מתקנים לעשות "פרסומי ניסא", פעמים שעושים זאת ע"י הדלקת נרות או שתיית כוסות, ופעמים שמפרסמים את הנס ע"י תענית, וכמו בתענית אסתר שהיא חלק מעיקרו של נס (לשון הרא"ש תענית פ"ב אות כד, ויעויין באורך במה שכתבנו, במאמר על תקנת "תענית אסתר" בקובץ מנורה בדרום אדר פ"א).

**ונראה**, שאף כאן תקנו לפרסם את נס הצלת הבכורות ע"י תענית, להורות שה' שומר ומציל בניו עושי רצונו. וכיון שבמציאות אף בכורות קטנים היו בסכנת מיתה במכת בכורות במצרים, ואין גוזרים תענית על קטנים, הרי שהטילו את חובת פרסום הנס של הקטן על אביו (שסו"ס ניצול בנו הקטן ממות לחיים, ומחוייב לפרסם ולהודות). ונמצא, שאף שקטן פטור מתענית, מ"מ חייב אביו (שאינו בכור), לפרסם את נס בנו ע"י שמתענה, אבל לא שמתענה האב במקום בנו (שהרי אין שום חיוב על הקטן

עצמו אינו בכור). והנה נפשו של האב בשאלה מה יעשה בערב פסח שנה זו, שהרי כתב הרמ"א (שם בסעיף ב'), דאף שבכור קטן אינו מתענה בערב פסח, מ"מ נהגו שהאב מתענה תחת בנו עד שיגדל (ואם האב בכור בעצמו - האם מתענה תחת בנה הבכור).

**ומעתה** מה נעשה בנדון דידן, שהרי יש לאב שני בכורות בבת אחת, ומי נימא שתענית אחת של האב תעלה לשני בניו, או שעל בנו הראשון יתענה הוא, ועל בנו השני תתענה אמו, שאין תענית אחת עולה לשני בכורות, וצ"ע.

**ולכאורה** יש להביא ראייה מדברי הרמ"א גופא, ממה שכתב שאם האב בכור בעצמו, האם מתענה תחת בנה. ולכאורה למה לא נאמר שתענית האב תעלה גם עבור בנו, אלא דמכאן מוכח שאין תענית של אדם אחד עולה לשני בכורות.

**עוד יש לעיין**, אם יוכל האב להפטר מחיובו זה, ע"י שיבקש מבניו הקטנים לסיים מסכתא (וכגון לאחר כמה שנים לכשיגדלו), דמי נימא דכשם שהקטנים פטורים באופן זה, כמו כן יפטר האב (שהרי כל תענית האב היא תחת בניו).

**והראוני** שבהגדה של פסח (מבית לוי), מובא בשם הגרי"י, שאכן אם הבן הקטן עשה סיום, האב פטור מלהתענות תחת בנו.

### למה האב מתענה במקום בנו, והרי קטן פטור מתענית

**ובעיקר הדבר** יש לעיין, מה פשר המנהג (שכתב הרמ"א) שהאב צריך להתענות תחת בנו, והרי לא מצאנו בשום

בזה), אלא שכך נהגו מעיקרא - שיתענה האב בכדי לפרסם את נס בנו.

שתי בניו, ולא צריכה האם להתענות.

### ז) אכל מצה בליל הסדר בלא ברכה

**מעשה** בראובן שהוזמן להסב עם רבו בליל הסדר, ובהגיע עת אכילת המצה, התרגש מאוד ראובן מהמעמד ולא שמע היטב מרבו את הברכה הראשונה של 'המוציא לחם מן הארץ'. ונפשו בשאלה אם יצא י"ח, כי שמע אומרים כי הדבר לעיכובא.

**הנה** מה ששמע ראובן כי יש אומרים שלא יצא י"ח, הרי ששמעו נכונה, דהנה כתב לחדש הגר"ש קלוגר (בשו"ת האלף לך שלמה או"ח סימן שכא), שהאוכל מצה בליל פסח בלא ברכת 'המוציא' לא יצא י"ח, כיון שהאוכל בלא ברכה נחשב לגזול, והוי מצוה הבאה בעבירה באיסור גזל דרבנן, ולא יצא י"ח.

**והנה** לכאורה יש לדון בחידוש זה טובא, בכמה הערות.

**א]** הנה לדברי הגרש"ק אף יתחדש, שמי שאכל לחם בלא ברכת המוציא, לא יברך ברכת המזון. וזה על פי מה שפסק השו"ע (קצו, א), שהאוכל דבר איסור אינו מברך עליו לא ברכה ראשונה ולא ברכה אחרונה. ותמוה לומר שיפטר מחיוב דאורייתא בגלל חסרון ברכה.

**ב]** ידועים דברי הגרעק"א (שו"ת ח"א סימן קעד) במה שהוכיח מהירושלמי, דבאיסור גברא אין חסרון של מצהבב"ע, ולכן הקורע על מתו בשבת יצא י"ח קריעה - אף שחילל שבת, ואילו הגזול לולב (דהוא איסור חפצא) לא יצא י"ח, דהוי מצהבב"ע. וא"כ באכל מצה בלא ברכה אין חסרון במצה, אלא בגברא במה שלא בירך, והרי שלירושלמי (ופסק הרעק"א), שפיר יצא י"ח.

### חידושי דינים במנהגי התענית בבכור קטן

**ועל** פי זה נראה, דקטן בכור המסיים מסכתא אינו פוטר את אביו, שהרי לא הטילו חז"ל (כדרכם) שום חיוב על הקטן בזה, ונמצא שאף שיפה עשה שסיים מסכתא, מ"מ לא פטר עצמו משום חיוב, ואכתי חיוב האב - לפרסם את נס בנו ע"י תענית עומד במקומו. ומה שאין כן בבכור גדול החייב בתענית, יכול לפטור חיובו ע"י סיום מסכתא, דסעודת מצוה דוחה תענית שהיא רק מנהג דרבנן.

**עוד** נראה לחדש, דשאני דין התענית החל על האב (שהוא גדול ובכור), שהוא דין תענית בעצם (ומקורה במסכת סופרים), אלא שטעמה הוא כדי לפרסם את הנס. ומשא"כ בבן קטן שאין דין תענית בעצם על האב (שסו"ס אינו בכור), אלא שנהגו שגם בזה יתענה כדי לפרסם את הצלת בנו.

**ולפי** זה נראה לחדש, שאב בכור שיש לו קטן בכור אינו יכול לפטור בתעניתו גם את בנו הקטן (וכפי שכתב הרמ"א, שהמנהג בזה שאמו מתענה), כיון שאי אפשר לקיים שני חיובים שונים (תענית עבור האב הבכור ותענית עבור בנו הקטן) בתענית אחת, אמנם אב שאינו בכור שיש לו שני בכורות קטנים, שפיר יכול בתענית אחת להתענות בעבור שני בניו, שסו"ס בשניהם אין האב מחוייב בעצם, אלא כדי לפרסם את נס בנו, וא"כ שפיר יכול לפרסם שתי הצלות בתענית אחת, ודוק בזה.

**ולפי** זה, בנדון דידן של הגרוש עם שני בניו הבכורים, יוכל לכאורה להתענות בעד

עצמו ולשתות לקיים מצות ארבע כוסות".  
**ובמ"ב** (סקל"ה) כתב, שמה שחייב המחבר בשתיית יין למרות שמזיק לו, היינו שהיין מצער וגורם לו מיחושים בעלמא, שבזה צריך לדחוק עצמו ולשתות. אך אם כתוצאה משתיית היין יפול למשכב - לא דיבר ופטור.

**והטעם** כתב השעה"צ (אות נב), משום שאין זה דרך חירות, ופשוט א"כ שפטור.

**ולכאורה צ"ע**, למה לי הטעם "שאיין זה דרך חירות", ותיפוק ליה שבמקום חולי לא חייבו רבנן. דמדברי המ"ב משמע, שכל פטור חולה מיין הוא רק מכיון שאין זה דרך חירות, הא אם היה זה דרך חירות היה חייב, ואף אם היה חולה מכך, וצ"ע.

**ובר** מן דין יש להקשות, שהמ"ב לכאורה סותר דבריו. שלגבי שתיית יין כתב שחולה פטור רק מטעם שאין זה דרך חירות (הא לאו הכי - חולה חייב), ואילו במצות מרור (תעג סקמ"ג) כתב, שחולה אף שאין בו סכנה פטור מאכילת מרור (ורק ילעס מעט ל"זכר" בעלמא). וקשה, שהרי אין במרור "דרך חירות" כלל, ולדברי המ"ב למה שלא יתחייב החולה, וצ"ע.

### יין במקום חולי - אינו פטור מחיוב, אלא שאין את צורת המצוה

**ואולי** בדוחק יש ליישב, דכוונת המ"ב היא, שביין במקום חולי - לא רק שיש פטור, אלא שאין כלל לצורת המצוה. וביאור הדברים, שאף שבודאי שבמקום חולי לא גזור רבנן, והכא נמי ביין - פשוט שאם יפול למשכב - פטור, מ"מ הכא אין צריך אפילו לזה. אלא כיון שבעינן ביין 'דרך חירות', הרי שבחולה אי אפשר לקיים את המצוה, שחסר בצורתה, ולכן כתב המ"ב שהיא

(והוכחה פשוטה היא, שחסרון ברכה אינו פסול בחפצא הנאכל, שהרי אונן אוכל בלא לברך, ומי התיר לו איסור גזל, שהרי אונן פטור רק ממצות עשה ולא התירו לו איסורים. אלא מוכח מכאן דאיסור גזל של חסרון ברכה, הוא רק תוצאה של חיוב הגברא בברכה, ואונן שפטור מברכה - אין לו ממילא איסור גזל, ומוכח שחסרון ברכה הוא רק דין בגברא).

**ג]** ובעיקר חידוש הגרש"ק שהאוכל בלא ברכה נחשב לגזלן, לכאורה הדברים תמוהים. דיעויין רש"י (ברכות ריש כיצד מברכין לה:): שפירש "בכל הנהגה מן העוה"ז בלא ברכה כאילו גזול להקב"ה וכנסת ישראל" שגזול את הברכה ולא פירש שהוי גזלן על עצם המאכל. ואף למהרש"א שם שפירש שגזול את המאכל, סו"ס הוי רק "כאילו" גזל, ואין כאן ממש איסור גזל, שהרי המאכל בבעלותו הגמורה, וצ"ע.

**ד]** וגם אם נסכים לעצם הדין דחשיב גזלן והוי מצהבב"ע, הרי שהיא מחלוקת הפוסקים אם יש מצהבב"ע באיסור דרבנן (מחלוקת השער המלך והרמ"ע מפאנו בגזל לולב ממציות חש"ו - הובא בשדי חמד (ח"ד עמוד 162 ד"ה וגם), וספק בדרבנן לקולא.

**ה]** ועוד, דכל מחלוקת הפוסקים הנ"ל, היא בעבר האיסור דרבנן במזיד, אך אם עבר בשוגג (כגון הכא שהפסיד ברכה מחמת התרגשות או שכחה), כתב השדי חמד שם, דלכו"ע יש מקום להכשיר.

### ח) הערה בדברי המ"ב בענין שתיית יין ואכילת מרור בחולה

**כתב** השו"ע (תעב, י) "מי שאינו שותה יין מפני שמזיקו או שונאו, צריך לדחוק



סברא פשוטה, ואין צריך להגיע אף לא לדין פטור מדרבנן.

### (ט) אם מי שלומד הלכות הפסח - מקיים מצות סיפור יציאת מצרים

**כתב השו"ע** (תפא, ב) "חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח וביציאת מצרים ולספר בניסים ובנפלאות שעשה הקב"ה לאבותינו עד שתחטפנו שנה".

**ידוע** מה שכתב הגרי"ז לחדש, דאף הלומד הלכות הפסח מקיים בזה את מצות סיפור יציאת מצרים, והוכיח דבר זה מן התוספתא (סוף פסחים), שרבן גמליאל וזקנים ישבו כל אותו הלילה ועסקו בהלכות הפסח. והרי שמקיימים בלימוד ההלכות את סיפור יציאת מצרים.

**ולכאורה צ"ע**, מה ענין לימוד הלכות לסיפור יציאת מצרים.

**והנראה** אולי בזה, ע"פ מה שכתבנו לעיל במאמר הראשון (בביאור השם דחג המצות), דלכאורה כל איסורי החמץ וחיובי המצה אינם קשורים בעצם כלל לגאולת מצרים, דמה ענין במה סעדו אבותינו ביציאה (אם חמץ או מצה) ולעצם הגאולה, וכי אם היה בצקם מחמיץ לא היו נגאלים.

**אלא** שנתבאר שם, שאכן צורת הגאולה החפוזה היא מעיקרי הגאולה, ע"פ מה שביאר הבית הלוי (בדרשה ד ע"פ האריז"ל), שיציאת מצרים היתה לפני הזמן הקצוב להם (ארבע מאות שנה), אלא שהוצרך הקב"ה להוציאם לפני הזמן בכדי שלא יכנסו לשער הנ' (ואז לא יוכלו להגאל יותר).

**וביארנו** שם, כי כל ענין החמץ והמצה הוא יסוד ושורש הגאולה, כי אילו היה בצקם מחמיץ לא היו נגאלים, כי היו

מחמיצים את רגע היציאה ונכנסים חלילה בשער הנ'.

**ונמצא**, שאכילת המצה וההמנעות מחמץ, מקפלים בתוכם את כל סיפור יציאת מצרים, שבזה זוכרים אנו את נס היציאה המופלא, שעל פי הנהגת המשפט הרגילה לא היתה מתאפשרת (מחמת חסרון זכויות וקטרוג עצום), ורק באהבת ה' האינסופית לבניו גאלם תוך שהוא פוסח על מצבם הרוחני הקשה, בחיפזון רב ברגע האחרון.

**ויתכן**, שלכן רק בחג זה, העוסק בהלכות הפסח מקיים מצות סיפור יציאת מצרים, באשר הלכות החמץ והמצה, מכריזים אף הם על הניסים והנפלאות שעשה ה' לאבותינו ביציאה ממצרים.

### (י) כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות (קושיית הגר"ח קמיל זצ"ל)

**הנה** מורינו ראש הישיבה הגר"ח קמיל זצ"ל, היה רגיל להביא מה שהקשו רבותינו האחרונים סתירה בין שני עניינים הנוגעים לגאולה העתידה.

### ניסי מצרים וניסי הגאולה העתידה - מי גדול יותר

**שהנה** מצד אחד כתוב (מכא ז, טו), "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות", ומשמע שהניסים והנפלאות שיהיו בגאולה העתידה הם כמותם ניסים שהיו לאבותינו בשעת יציאת מצרים, ובפשטות המשמעות שיהיו שוים בכמותם ואיכותם.

**אכן** מאידך ידועים דברי הרס"ג שהוכיח שניסי הגאולה העתידה יהיו גדולים פי כמה וכמה מניסי מצרים. שהרי כל ניסי מצרים ניתנו לכלל ישראל מכח הבטחת ה' לאברהם אבינו "וגם את הגוי אשר יעבודו



שבגאולה העתידה הניסים יהיו גדולים יותר וכדברי הרס"ג).

### ישוב חדש - קושיא אולי מעיקרא ליתא

והנה לולי דבריהם של גדולי עולם אלו, היה נראה אולי לומר דקושיא מעיקרא ליתא.

### גאולת מצרים וגאולה העתידה - גאולה אחת מתמשכת

שהנה כתב הרמח"ל (במאמר החכמה), שגאולת מצרים לא היתה גאולה חד פעמית אלא שהיא גאולה מתמשכת, שהגאולה האחרונה היא המשך לגאולה הראשונה, ושניהם יחדיו הם יחידה אחת המכוונת לביעור הרע מן העולם ולתיקון הכללי.

וביאור הענין, כי בשעבוד מצרים היו ישראל סגורים בתוך ארבע קליפות הטומאה מבלי אפשרות לצאת (וזהו תוקף גלות מצרים - שהיו ישראל סגורים לחלוטין בלא כל אפשרות בריחה, שמצרים מלשון 'מיצר'). ויציאת מצרים היתה תחילת הגאולה ע"י הבקעת הקליפות (ובריחה מהם), והגאולה העתידה היא סוף הגאולה ע"י כבישת הקליפות (השתלטות עליהם) וביעור הרע מן העולם<sup>יג</sup>.

וז"ל הרמח"ל שם, "והנה האיר להם הקב"ה בכוחו הגדול ושיבר את ארבע הקליפות והוציא את ישראל מתוכן. והנה ענין זה

דן אנכי" (לך לך טו, יד). וטען הרס"ג שאם מהבטחת ה' בשתי אותיות (ד-ן) נראו לכלל ישראל ניסים בה עצומים, אז בגאולה העתידה שנאמרו בעניינה הרבה כ"כ הרבה נבואות, על אחת כמה וכמה שיהיו ניסים גדולים יותר בכמותם ואיכותם פי כמה וכמה מיציאת מצרים.

וצ"ע אם אפשר ליישב את שני העניינים יחד, או שאכן יש כאן סתירה.

### ישוב המשך חכמה

ובספר משך חכמה (פרשת בשלח עה"פ בשירת הים "עושה פלא"), הביא בשם סבו הר"ר חנניה שכוונת הפסוק "כימי צאתך וכו'", הוא לענין יחסי, שכמו שביציאת מצרים ניסי הגאולה היו כפלא ביחס להנהגת הטבע, כך בגאולה העתידה יהיו הניסים כ"כ גדולים, עד שניסי מצרים יראו לגבם כטבע, ולעולם אכן ניסי הגאולה העתידה יהיו גדולים יותר.

### ישוב הגר"ח קמיל זצ"ל

אמנם מוריני הגר"ח יישוב אחרת, שכוונת הפסוק במיכה (להשוות את ניסי מצרים לניסי הגאולה העתידה) הוא לענין מטרת הניסים. שכמו שניסי מצרים נועדו בכדי לרומם את ישראל שיהיו מוכנים לקראת מתן תורה, כך גם יהא אותו סוג של נפלאות בגאולה העתידה, שהניסים שיראו אז ינתנו בכדי לגדל את כלל ישראל. (ובודאי

יג. הקבלות בין גאולה ראשונה לאחרונה:

ואכן למתבונן ישנם הקבלות רבות בין גאולה ראשונה לאחרונה: א] בשניהם (עד זמן הגאולה ממש) זהות הגואל אינה ידועה. ב] בשניהם הגואל יושב במלכות (משה אצל פרעה, ומלך המשיח אצל גדולי רומי (סנהדרין צח.). ג] בשניהם הגואלים הם שניים (משה ואהרן, משיח בן יוסף ובן דוד). ד] פסוקים המשוים בין שני הגאולות וכגון - "הן גאלתי אתכם אחרית כראשית" (קדושת תהי). בגאולה ראשונה נאמר "כי בחיפזון יצאת ממצרים" (דברים טז), ובגאולה העתידה נאמר "כי לא בחיפזון תצאו" (ישעיהו נב). ה] עוד

במצרים היה התחלה בלבד, שיצאו ישראל מהן. אך סוף הכל צריך שיהיה שישלטו ישראל עליהם וכבשון לגמרי, וזה יהיה לעתיד לבא".

ולפי זה נראה דקושיא מעיקרא ליתא, דאף שלעתיד לבא יהיו הניסים גדולים יותר וככל דברי הרס"ג, מ"מ שתי הגאולות אינם עומדות זו כנגד זו, כשני עניינים שונים

המתחרים זה בזה לראות מי יגבר, אלא שהם כיחידה אחת. וזהו גופא כוונת הפסוק "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות", שבא רק לומר שהגאולה העתידה תשלים ע"י נפלאות את שהחלה גאולת מצרים להפליא בביעור הרע מן העולם, ולעולם באמת נפלאות הגאולה העתידה יהיו גדולים יותר, ודו"ק.

(ח) נספה - כללי איסור חמץ - עשר דרגות החמץ זו למעלה מזו (מן החמור לקל)

סוג החמץ	דוגמא	איסור אכילה והנאה	איסור לקיים (ב"י וב"י)	דינים מדרבנן	האם נאסר כשעבר עליו הפסח
1 <b>חמץ ממש</b> (בעין)	לחם, בירה, ויסקי	אסור בכל שהוא, בכזית ענוש כרת	כן	אין	כן
2 <b>שאור</b> אפילו שנפסל מאכילת כלב (מחמת "חמיצותו") ולא מחמת עיפוש	מחמצת או שמרים	כנ"ל	כנ"ל	אין	כן
3 <b>תערובת חמץ</b> ויש בתערובת כזית חמץ "בכדי אכילת פרס"	תערובת עם פירורי לחם	כנ"ל	כנ"ל	אין	כן
4 <b>תערובת חמץ</b> ויש כזית חמץ בתערובת, אבל לא "בכדי אכילת פרס"	תערובת פלאפל	אסור באכילה בכל שהוא, ואינו ענוש כרת	כן (שו"ע תמב - א)	אין	כן

5	<b>תערובת חמץ ואין בתערובת "ממשות" חמץ כלל, אלא רק "טעם" חמץ (בן יומו)</b>	תבשיל כשר לפסח שנתבשל בסיר חמץ בן יומו נקי	אסור באכילה בכל שהוא, "דטעם" כעיקר" דאורייתא	מחלוקת החק יעקב והאחרונים (תמב סק"א)	אין	אין חמץ שעבר עליו הפסח על טעם (מ"ב תנא סק"ה)
6	<b>תערובת חמץ שיש פחות מכזית חמץ</b>	פודינג סחלב	אסור באכילה (דחמץ) אסור בכל (שהוא)	אין (ביה"ל תמז - יא)	אסור לקיימו מדרבנן (שמא יבוא לאוכלו)	אין (שאין איסור ב"י)
7	<b>חמץ נוקשה (אינו חמץ גמור ומ"מ ראוי לאכילה בשעת הדחק קצת)</b>	דבק (של פעם) העשוי ממים וקמח	מותר	אין	כנ"ל (כיון שראוי קצת)	כנ"ל
8	<b>תערובת חמץ שנתבטל החמץ ביטול גמור מדאורי" (מין במינו ברוב, ובשאינו מינו בשישים)</b>	מרק כשר לפסח שנפלה לתוכו טיפת בירה	מותר (שנתבטל) החמץ (לגמרי)	אין	אסור לקיימו מדרבנן שסו"ס ראוי לאכילה וכ"ש שאסור לאכלו	כנ"ל

9	תערובת חמץ שאינה ראויה לאכילת אדם (ואפילו שהכזית חמץ בעצמו ראוי)	"תערובת" אוכל לדגים	מותר שאין כאן "אוכל אדם" ואינו ראוי לחמץ עישות אחרות	אין	מותר לקיימו (כי אין חשש שיבא ומ"מ אסור לאוכלו מדרבנן כיון "דאחשביה"	כנ"ל
10	חמץ שנפסל מאכילת כלב (לפני זמן האיסור) מחמת "עיפוש" ממש	בושם, שמפו, קרם ידיים	נחשב עפר ואין כאן איסור	אין	מותר לקיימו ואסור לאוכלו מדרבנן כיון דאחשביה	כנ"ל

### כללי איסור חמץ

כלב ונפגם לגמרי, ומותר אף באכילה (מן התורה). [ב] שאור שנפסל מאכילת כלב מחמת חמיצותו (כאוכל ששפכו עליו כמות גדולה של חרף או מלח - שנותר באיסורו, כיון שנחשב עדיין כאוכל אף שכלב לא אוכלו (ביה"ל תמ"ב בסופו).

א). בפסח ג' מצוות עשה, וד' מצוות לא תעשה. ג' מצוות עשה - לאכול מצה בליל הסדר, לספר ביציאת מצרים באותו הלילה ולהשבית חמץ בערב פסח. ד' לא תעשה - לא לאכול חמץ כל שבעה (כולל איסור הנאה), לא לאכול תערובות חמץ כל שבעה, כל יראה וכל ימצא.

ובמילים אחרות - יש שאור וחמץ שנפסלו מאכילת כלב בעצם, וזהו חמץ שנפסל מחמת עיפוש, ויש שאור וחמץ שלא ראויים לאכילת כלב מחמת שכלב לא אוהב לאכול אותם, וזהו חמץ גמור שחייבים עליו כרת.

ב). חמץ חמור מכל האיסורים שבתורה שנאסר באכילה, בהנאה ובקיום (ב"י וב"י), וענוש כרת על אכילת כזית (אכילה נאסרה מן התורה בכל שהוא).

ה). חמץ שנפסל מאכילת כלב (בעצם), דינו כעפר בעלמא (ר"נ), ומותר מן התורה (ובתנאי שנפסל לפני זמן איסורו), מ"מ חכמים אסרוהו באכילה בלבד כיון דאחשביה.

ג). אף שבכל האיסורים בתורה, אם נפסלו מאכילת אדם - מותרים, בחמץ - אסור עד שיפסל מאכילת כלב, והטעם, "ששאור" ענוש כרת על אכילתו אף שאינו מאכל אדם (כיון שיש עליו שם אוכל).

ו). חמץ שנפסל מאכילת אדם בלבד - נאסר רק אם הוא חמץ בעין, כיון שסו"ס ראוי להחמץ עיסות אחרות (ודמי

ד). שני מצבים באיסור שאור. א) שאור שנתעפש - והוא שאור שנפסל מאכילת

(תמוז סק"א), וכן מנהג התימנים. ג] אמרינן חוזר וניעור רק בתערובות לח בלח (הרמ"א שם, וכשיטת תרומת הדשן בסימן קיד), וכן מנהג האשכנזים.

### ט) הערות נחוצות למעשה בענייני הפסח

#### א] מה צריך לכוון בברכת האילנות

יעויין קובץ "מנורה בדרום" (גיליון ט ניסן תש"פ עמוד קג), שביארנו כוונת פשט הברכה (ע"פ מה שנתבאר שם באורך), שאין כוונת הברכה לשבח על הנאת הפריחה והלבלוב (וכפי שסוברים האנשים, שאחרת למה תקנו ברכה רק באילנות מאכל, והרי גם בעצי סרק יש לבלוב מהנה).

#### שבח ברכת האילנות - על הנאה עתידית

אלא צריך לכוון לשבח את ה' - על שמפרחים אלו שאנו רואים, עתידים לצאת פירות מתוקים להנות בהם בני אדם (ועל הנאה עתידית זו - אנו משבחים).

ועניינה של הברכה היא לשבח לקב"ה על מידת טובו הגדול, שלא נתן מזון לבני אדם רק כדי קיום (וכגון אוכלין ממין אחד ובצבע וטעם אחד), אלא שלא חיסר בעולמו כלום, ונתן לנו מזון מגוון מכל המינים הצבעים והטעמים, על מנת שנהנה מהם. שברא בו בריות טובות (בהמות עופות ודגים מן החי) ואילנות טובים (פירות מן הצומח) להנות בהם בני אדם.

ותקנו ברכה זו דוקא באילנות, אף שכוונת השבח הוא על כלל המזון העולמי, משום שבפריחת האילנות ניכר ביותר, חידוש הנתינה, וזהו "אילנות מלבבין",

לשאור), אבל אם הוא בתערובת - מותר מן התורה כמו שאר איסורים (ובזה שווה חמץ לשאר איסורים), כיון שאינו ראוי לחמץ עיסות אחרות.

ז). כל תערובת חמץ (הראויה לאכילת אדם) שאין בה כזית חמץ, אין בה איסור ב"י וב"י (ביה"ל תמוז, יא), ופשוט שאסורה באכילה והנאה.

ח). תערובת חמץ שאין בה ממשות חמץ, אלא רק טעם - אסורה באכילה והנאה (דטעם כעיקר דאורייתא). ונחלקו האחרונים אם מותר לקיימה (מ"ב תמב סק"א).

ט). חמץ נוקשה - הוא דבר שאינו חמץ גמור, ומ"מ ראוי לאכילה קצת.

י). כל חמץ שיש בו חשש שמא יבוא לאוכלו (ואפילו ראוי לאכילה רק קצת וע"י הדחק, ואפילו אם נתבטל איסורו מן התורה), מ"מ אסרו חכמים לקיימו בפסח - שמא יבוא לאוכלו. אך אם אינו ראוי לאכילת אדם (אף שראוי לבהמה), כיון שאין חשש שיבא לאכלו, מותר להשהותו בפסח אף מדרבנן.

יא). אף במקום שמן התורה החמץ נתבטל ונחשב כאינו, מ"מ אסרוהו חז"ל באכילה ובהנאה וממילא בקיום, דאף שנתבטל מן התורה - מדרבנן לא התבטל, דחמץ מדרבנן אפילו באלף לא בטיל.

יב). חמץ שנתבטל לפני הפסח, אם אומרים בו שחוזר וניעור, יש בזה ג' שיטות. א] שאינו חוזר וניעור כלל בשום מצב (שו"ע תמוז, ד בסתם, וכשיטת רש"י ובעל העיטור), וכן נוהגים רוב הספרדים. ב] חוזר וניעור בכל מצב (שו"ע שם בשם יש חולקים, וכשיטת הרמב"ם והרשב"א), לבד מאם לא נתערב ממשות האיסור אלא טעם בעלמא, שאז לכו"ע לא אמרינן חוזר וניעור - מ"ב

בשאר איסורים שנטל"פ מותר (יו"ד סימן צג), גם הרמ"א מיקל לילך אחר רוב תשמישו של הכלי.

**ונפק"מ** למתארחים בבין הזמנים בבתי הארחה (או צימרים), אף שיש להניח שהמתארחים לפנייהם השתמשו בכיור או בשיש שלא כהלכה, מ"מ א"צ לעשות להם הגעלה, דאזלינן בתר רוב שימושם שהוא במים קרים, ויכול להסתפק בנקיין יסודי בלבד (או שיסמוך על נקיין המקום, שודאי מנקים בין אורח לאורח).

### רוב שימוש אינו מפקיע דין הגעלה

**ב** כתב החזו"א (או"ח סימן קיט סקט"ו ד"ה ולהאמור), דאף לשיטת המחבר שהולכים בתר רוב שימוש (או אף לרמ"א בשאר איסורים כל השנה), כלי שהשתמש בו בחמץ מיעוט פעמים, ורוב שימוש בכשר (וכגון פלטה חשמלית או מיחם שרק לעיתים הניח עליה חלה או פיתה), חייב הכשרה לפסח כפי בליעתו (וכגון בפלטה הנ"ל - ליבון), דרוב שימוש אינו קובע אם צריך הכשר, אלא רק את אופן ההכשר, וכגון שאם בלע איסור ברוב הפעמים בנוזלים לא יצטרך ליבון, אמנם אם בלע איסור רק פעם אחת לא נאמר שאינו צריך הכשר כיון שרוב פעמים לא בלע חמץ, אלא די בפעם אחת של בליעת איסור להצריך הגעלה כדינו.

**ומבאן**, שכל כלי שבלע חמץ אפילו פעם אחת, אף אם שאר שימוש היה רק בכשר (וללא חמץ כלל) חייב הכשר לכל הדעות, ולא מועיל בזה דין "רוב שימוש".

### ג עצה טובה לקונים תנור חדש

הנה דעת השו"ע (תנ"א, ד), שחמץ מקרי "איסורא בלע" וממילא כלי שבלע

דבבשר דגים וירקות אין ניכר חידושם, שמצויין כל הזמן.

**(ויעויין שם באורך, שברכה זו היא "בת הזוג" של ברכת "שככה לו בעולמו" על ראיית בריות טובות ואילנות טובים, וניתקנה על שנתן לנו ה' הנאה מראיית מראות אלו.**

**ונמצא**, שברכת "שככה לו בעולמו" הוא שבח על שברא לנו ה' עולם בעל מראה יפה ומגוון, ואילו "ברכת האילנות" הוא שבח על מזון עצום ומגוון שנתן ה' להנות בהם בני אדם, יעוי"ש).

### ב' הערות בענייני הגעלה

**הנה** נחלקו השו"ע והרמ"א (תנ"א סעיף ו) בענין אופן הכשר כלי אם הולכים בו אחר רוב תשמישו (המחבר וכדעת הרי"ף והרמב"ם), או שאזלינן אף בתר מיעוט שימוש וצריך להכשירו תמיד לפי הבליעה החמורה (הרמ"א וכדעת המרדכי).

**ויסוד** מחלוקתם דלשיטתם אזלי, דהמחבר דס"ל דנטל"פ בפסח מותר, וא"כ מדין תורה אף אם בלע הכלי איסור גמור, הרי שלאחר כ"ד שעות מותר דטעמו פגום, אלא שגזרו בו רבנן אטו אינו בן יומו, וכשגזרו הלכו בו אחר רוב שימוש ולא הצריכו מטעם גזירה לחוש למיעוט שימוש. אמנם הרמ"א ס"ל דנטל"פ בפסח אסור אפילו בדיעבד (תמ"ז סעיף י), ולכן אע"ג שטעם הבליעה החמורה נפגם, הכלי אסור בשימוש עד שיוגעל לפי הבליעה החמורה.

### בשאר איסורים מודה הרמ"א למחבר

**א** אמנם כל שהחמיר הרמ"א לילך אחר מיעוט שימוש הוא רק בפסח, דדוקא בפסח החמיר לאסור נטל"פ (תמז, י), אך

את עצמו מכמה טעמים, ולא הספקתי ללבן עמו את הסוגיא, ועוד חוזן למועד.

### ד] עצת הסטייפלר לבדיקת חמץ כדן

הנה יעויין לעיל מה שכתבנו בגדר "בדיקת חמץ", ומה היתה כוונת חז"ל כשחייבו "לבדוק" ולא לנקות.

והנה על מנת להקל על הבדיקה מבלי לפגום באיכותה, שמענו ממורינו רה"י הגר"י הורוביץ זצ"ל, עצה שקיבל מהסטייפלר זצ"ל, כיצד לקיים מצות בדיקה כראוי וכרצון חז"ל, לפי ערך כוחות דורינו. שהנה כיון שהנוהג הנפוץ שמתחילים לנקות לפחות כשבוע לפני הפסח, אשר על כן כדאי, שלאחר נקיון כל מקום או חדר (לפני ליל י"ד), יקח נר (או פנס) ויבדוק בלילה כבדיקת חמץ (בלא ברכה), ואז יתהפך המקום למקום שאין מכניסין בו חמץ (ובתנאי מפורש שנוהר שלא להכניס לשם שוב חמץ), ולא יצטרך בדיקה בהגיע ליל י"ד.

ובאופן זה, בעה"ב מצמצם מאוד את המקומות אותם יצטרך לבדוק בליל י"ד, שישאר לו לבדוק רק מטבח וסלון או מקומות קטנים, ואז בנקל לבדקם בליל י"ד.

עוד הוסיף רה"י זצ"ל ואמר עצה נוספת (המובאת בשו"ע עצמו תלב, ב, והמתאימה יותר לבתים עם ילדים קטנים, שלמרות הנקיון המוקדם קשה לשמור שלא יכניסו שוב חמץ, ועל כן העצה הקודמת אינה מתאימה), והיא שיחלק את הבדיקה לכמה אנשים, כשכל אחד (או שניים) בודק חדר אחד, ויצאו בברכת בעה"ב ויתפזרו לבדוק איש במקומו. ובאופן זה שכל אחד בודק במשך 10 דקות, אם ישנם למשל

חמץ בלא נזלים צריך ליבון חמור (יעויין מ"ב סקכ"ח באורך).

ועל פי זה הרוצה להכשיר את תנור האפיה, יצטרך מעיקר הדין לעשות לו ליבון חמור (שהחמץ נבלע בתנור ע"י אפייה בלא נזלים) והוא חום של 371 מעלות (האגרות משה זצ"ל, הובא בספר הגעלת כלים עמוד תמה ד"ה והנה בתנור).

והנה תנור ביתי רגיל מגיע לכל היותר ל-250 מעלות ולא חשיב ליבון, אלא שהמתירים מסתמכים על כמה קולות (לצורך שמחת יו"ט), וכגון שחמץ מקרי' היתרא בלע' ודי בליבון קל, וכן שאופים על גבי תבניות ולא בגוף התנור ממש, וגם מנקים עם חומרים פוגמים.

והנה יצא בשנים האחרונות תנור הנקרא "תנור פרוליטי", והוא תנור ככל התנורים אלא שיש לו תכנית נוספת של ניקוי עצמי בחום של כ-500 מעלות (ע"פ היצרן), ועל פי רוב אינו יקר יותר מתנור רגיל מאותו הדגם אלא במעט (תוספת של כ-300, וזהו כמחיר של כל טוסטר אובן גדול שממילא קונים לאפיה בפסח).

ולכאורה הוא פתרון מצויין למי שמתכוון לקנות תנור חדש, שיוכל להשתמש בתנור נוח לאפיה בפסח, כמו בכל ימות השנה (במקום לקנות טוסטר אובן כמעט באותו המחיר). כיון שמלבן עצמו הרבה מעבר לליבון חמור, וניתן להשתמש בו לכתחילה בפסח (לאחר הפעלת תוכנית הניקוי), ככלל ימות השנה, וכן נוקטים להלכה ולמעשה כמה מפוסקי דורינו.

אלא שלפני שליחת המאמר לדפוס, נודע לי מידידי הרב ישראל מאיר מורגנשטרן שליט"א, שיש לפקפק באופן הכשרת התנור



כחמישה מקומות, הרי זה כמי שבדק במשך כחמישים דקות, והוי בדיקה מעליתא. ובלא להסתמך על "סתמא לשמה". ובזה יקיים מצות עשה מן התורה (שהיא רק פעם אחת בשנה) כראוי.

## ו] בענין מלאכה בערב פסח

הנה ידוע ומפורסם האיסור לעשות מלאכה בערב פסח אחר חצות (שו"ע תסח, א). וצידד הביה"ל (ד"ה מחצות), דעיקר הטעם הוא כטעם הירושלמי, לפי שהוא זמן שחיטת הפסח, ויום שמביאים בו קרבן הוא כיו"ט האסור מדרבנן במלאכה, ואף בזמן הזה שאין קרבן, עדיין האיסור במקומו עומד.

והשנה שערב פסח חל בשבת, מותר לעשות מלאכה בערב שבת אחר חצות היום, כיון שאינו זמן הקרבת קרבן פסח (וכלל האיסורים הנוהגים בער"פ לא נוהגים השנה). ובכל אופן, איסור מלאכה בערב פסח אחר חצות, קל יותר מאיסור עשיית מלאכה בחול המועד (כמבואר במ"ב ס"ק ה וז), וכל מה שמותר בחוה"מ ודאי שמותר בער"פ אחר חצות.

## עשיית מלאכה קודם חצות

אכן מה שפחות מפורסם, הוא האיסור לעשות מלאכה לפני חצות, שהנה כתב השו"ע (שם סעיף ג), שאף שברוב המקומות נהגו לעשות מלאכה אף בירושלים, מ"מ זהו דוקא אם התחיל במלאכה קודם נץ החמה, מלבד מלאכת תפירה כיבוס ותספורת, שהתירו חכמים לעשותם קודם חצות, כיון שנצרכים מאוד לציבור.

ולפי זה, בשנה שער"פ חל ביום חול, אסור (לדעת השו"ע) להתחיל במלאכות חדשות מנץ החמה של יום י"ד (מלבד ג' המלאכות שהתירו), ואף אם רוצה לעשותן

כחמישה מקומות, הרי זה כמי שבדק במשך כחמישים דקות, והוי בדיקה מעליתא.

## ה] לא לבטל לפני שהחמץ נשרף

כתב הרמ"א (תלד, ב), "אין לבטל ביום אלא לאחר ששרף החמץ, כדי לקיים מצות שריפה בחמץ שלו".

וכוונתו, שאין לומר את נוסח הביטול ביום מיד לאחר זריקת החמץ לאש, כיון שמיד כשמבטל (ע"פ הנוסח) יוצא החמץ מרשותו ונהפך להפקר, ונמצא שהחמץ שנשרף אינו שלו, ולא קיים כלל מצות תשביתו, שהרי צריך לקיים מצות שריפת חמץ בחמץ השייך לו.

ובאמת שהיא טעות נפוצה וכ"כ מצויה לדאבון לב, שפוק חזי שרוב האנשים הבאים לשריפת חמץ אינם ממתנינים עד לשריפת החמץ ממש, אלא מיד עם השלכתו לאש פותחים באמירת נוסח הביטול, ומבטלים מחוסר ידיעה מצות עשה מן התורה.

ולכן יש לעורר את הבאים לשריפת החמץ, שימתינו עד שישרף כל החמץ לחלוטין ויעשה כפהם (כמבואר במ"ב תמה סק"א), ולממהרים, לכל הפחות שישרף כהוגן בזית חמץ, שמקיימים מצות ביעור בכזית (מ"ב תמה סק"י).

כמו כן מומלץ מטעם זה, שלא לזרוק חמץ העטוף בנייר כסף וכדומה, שאז האש אינה שולטת כראוי בחמץ, ופעמים שאינו נשרף כלל, אלא יפתח את כל האריזות וישליך את החמץ עצמו אל האש.

ובמובן שיש לכוון לקיום מצות שריפה והשבתת החמץ (לקיים "אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם" - ע"י

לצורך המועד או לצורכו הפרטי, ואף אם יסיים את המלאכה קודם חצות היום.

**ואם** התחיל במלאכה קודם הנץ של י"ד, מותר להמשיך ובתנאי שעושה אותן לצורך המועד.

**והרמ"א** חולק ומתיר כל מלאכה קודם חצות, ואף מלאכות גמורות ובשכר שאינן צורך המועד, אלא שאם הגיע חצות חייב להפסיק אף באמצע המלאכה (מ"ב שם).

### והיוצא מכך להלכה: (בער"פ שחל ביום חול)

**א**] לדעת השו"ע, קודם חצות בער"פ (שחל ביום חול), אסור להתחיל לעשות תיקונים או שיפוצים בבית ואפילו לצורך המועד. כמו כן אסור להתקין מנורה חדשה, להתקין מאוורר או מזגן גם אם הם נחוצים לחג. ולרמ"א מותרים בכל אלה.

**ב**] לאחר חצות אפשר להקל ע"י גוי אפילו במלאכה גמורה, או בחינם ולצורך המועד במלאכה שאינה גמורה. ואם הוא מעשה הדיוט מותר גם בשכר.

**ג**] ולכן מי שלא הסתפר לפני חצות יכול להסתפר ע"י גוי בשכר, או לעשות על ידו מלאכה גמורה בשכר, וכן כל מלאכה המותרת בחוה"מ מותרת גם כאן.

**ד**] ולפי זה צריך לשים לב כשקונים אחר חצות היום, לקנות רק מוצרים או ביגוד לצורך המועד (יו"ט או חוה"מ), וכפי המותר בקניות בחוה"מ עצמו.

### ז] אין חובה למלאות את הכוס עד הסוף (בפרט בליל הסדר)

**כתב הרמ"א** (קפג סוף סעיף ב), "כוס

של ברכה ימלאנו שיהא מלא על כל גדותיו".

**וכתב המ"ב** (סק"ט בשם הט"ז ואלוה רבה), שאין צריך למלאו כל כך עד שישפך ממנו על הארץ בשל כך, דאף שאינו מלא ממש - שם מלא עליו, יעו"ש.

**והביא השעה"צ** (שם אות ח) ראייה לכך, משיטת ר"ת (הובא ברא"ש פרק שלשה שאכלו סימן לה).

**ונראה** להביא ראייה נוספת לשיטת הט"ז והא"ר, מהגמרא עצמה (ברכות נא). גבי עשרה דברים שנאמרו בכוס של ברכה, ואחד מהם הוא 'עיסור', "דרב חסדא הוי מעטר ליה בנטלי", ופירש"י, כשהיה מגיע לברכת הארץ היה מוסיף עליו. כלומר, שהיה שופך מיין אחר לתוך כוס של ברכה, וזהו עיסור של הכוס. ואם תאמר שהיה הכוס מלא על גדותיו ממש, איך יכול היה להוסיף עליו. אלא ודאי שלא היה מלא ממש, ואפילו הכי מתקיימת בו המעלה הרביעית של 'מלא'.

**ומכאן** מודעה לכל המתלכלכים והחוששים להתלכלך כתוצאה מן ההסיבה הלא מורגלת בליל הסדר (וידוע לי שישנם אף כאלה שלא מסבים כהלכה (ויתכן שאף לא יוצאים י"ח) מחשש לטינוף בגדי החג החדשים). וכל זה בא להם כיון שממלאים את הכוס על כל גדותיה, ובאמת שבצורה שכזו כמעט שלא ימלט שלא יתלכלכו כתוצאה מן ההסיבה (ובפרט לשותים בכוס צר ומלא).

**ואשר** על כן יש להודיע בזו, כי אין כל חובה לעשות כן, שאף אם ממלא את הכוס כמעט עד השפה מקרי כוס מלא, ויסבו בלא חשש.

## ח] עצה למי שרעב או צמא מאוד בזמן קריאת ההגדה

**כתב בחזו"ע** (פסח חלק ב עמוד לא), שלאחר ששתה כוס הקידוש בהסבה, אם היה רעב יכול לאכול אחר הקידוש פירות ואורז, אך לא ימלא כריסו מהם שהרי צריך לאכול מזה לתיאבון.

**והנה** כתב השו"ע (תעג, א), שפסח שחל במוצ"ש ושכח להבדיל בקידוש ולא נזכר עד שהתחיל ההגדה, ישלים ההגדה עד גאל ישראל ואח"כ יבדיל.

**ומבואר**, שאסור לאכול ולשתות באמצע ההגדה, ואפילו לא אכילה או שתייה של מצוה (כהבדלה), ועל כן לא יבדיל באמצע ההגדה, אלא רק לאחריה. וכתב הביה"ל (שם סעיף ג ד"ה הרשות בידו), דכל שכן שאין לאכול ולשתות אז אכילה או שתייה של רשות.

**ומ"מ** נראה, שכוונת הרמב"ן והר"נ בביה"ל הנ"ל, הוא רק למשקים חשובים וכגון יין ומיץ פירות, אבל מים נראה שמותר לשתות באמצע ההגדה אם צמא וקשה לו.

**והנה** ידוע שיסוד ועיקר לילה זה הוא המצוה לספר ביציאת מצרים ("והגדת לבנך") ע"י אמירת ההגדה, וענין זה - בכדי שיעשה כראוי מצריך יישוב הדעת ומנוחת הנפש, ובעיקר זמן בנחת וללא גורם חיצוני כלשהוא שילחץ ויאייץ את סיום ההגדה (וכמה חיזוק באמונה וסיפוק ישנו לאחר קיום מצוה זו, אם נעשתה כראוי).

**ואשר** על כן, מי שבמשך היום לא אכל בצורה מסודרת (פחות מצוי השנה שערב פסח חל בשבת), ומרגיש בעצמו שמחכה רק שההגדה כבר תסתיים... (וחבל מאוד, שהחכם עיניו בראשו שלא להפסיד

מצוה יקרה כזו של פעם בשנה, רק בגלל תכנון וארגון לקוי של סדר היום), עדיף שיעשה כעצת החזו"ע, לאכול מעט לאחר הקידוש ובזה ירויח מצוה דאורי"י כראוי, וחיזוק גדול באמונה לכל השנה.

**ולבאורה** היא גם עצה טובה (ולא רק היתר), שלאחר הקידוש יתבונן עורך הסדר במסובים שלפניו (ילדיו הקטנים, בניו הגדולים ושאר אורחים), ויבחן מה מצבם אם מוכנים הם כראוי לקיום מצות הגדה. ואם יראה לנכון הרי שיעשה אתנחתא קלה, ויאפשר למי שרעב לאכול מעט להשקיט רעבונו (ולא הרבה, כדי שיאכל מזה לתיאבון), ובזה יבטיח בס"ד את ההנאה והתועלת המרובה של כלל המסובים מלילה זה, והוי מחשב שכר מצוה כנגד הפסדה.

**(ולענין ברכה אחרונה, כתב החזו"ע שם, שיברך לאחר אכילתו 'בורא נפשות'. ואף שבכל ימות השנה נחלקו הפוסקים בכה"ג אם יברך ברכה אחרונה, היינו טעמא כיון שיש ספק שמא האכילה שקודם הסעודה באה לפתוח את תאוות האכילה, וחשיבה כל אכילה אחת וברכת המזון פותרתה, ומשום שסועד את סעודתו העיקרית מיד אח"כ (יעויין מ"ב קעו סק"ב)).** אמנם אם סועד כ-40 דקות לאחר אכילתו (כמו בליל הסדר), לא שייך לומר שאכילה זו באה לפתוח דרכי התיאבון, שאין קשר בין אכילה זו לסעודה, ולכן לכו"ע יברך 'בורא נפשות', ואח"כ יטול ידיים לכרפס.

## ט] בענין כמות הזיתים שצריך לאכול

**כתב השו"ע** (תע"ה, א) "יטול ידיו ויברך על נטילת ידיים, ויקח המצות כסדר שהניחם, הפרוסה בין שתי השלימות, ויאחזם בידו ויברך 'המוציא' ועל 'אכילת מצה', ויאכלם בהסיבה ביחד כזית מכל אחד.

(והטעם, כתב הביה"ל (ד"ה ויברך), דאיכא פלוגתא בין הפוסקים אם 'ברכת המוציא' הוא על השלימה ו'המוציא מצה' על הפרוסה או להיפך, ולכן פסק המחבר שיאחז שתייהן בידו ויברך ויבצע משתייהן).

**וביתר ביאור,** הנה זה פשוט שמן התורה - בכדי לצאת י"ח אכילת מצה, די לאכול כל מצה שהיא, אלא שמדרבנן צריך לאכול כזית דוקא מהמצה שברכנו עליה 'על אכילת מצה' (שלכן תקנו רבנן ברכה זו). אלא שזה גופא נחלקו הראשונים (הרא"ש והרשב"א - הובא בב"י שם) על איזו מצה תקנו רבנן לברך 'על אכילת מצה'. דהרא"ש ס"ל, דתקנו לברך על המצה העליונה (שהיא והתחתונה ביחד הם 'לחם משנה', אלא שתמיד בלחם משנה בוצעים העליונה ולכן תקנו לברך על העליונה). והרשב"א ס"ל, דתקנו לברך דוקא על הפרוסה שהיא לחם עוני. ולכן לצאת ידי כל השיטות כתב המחבר שיאכל כזית גם מהעליונה וגם מהפרוסה. עוד כתב המחבר, שיאכל את שתי הכזיתים יחד, שאם יאכלם בזה אחר זה, הרי שאכילת הראשונה היא הפסק בין הברכה לאכילת השניה.

### לבוצע - שתי כזיתים, לשאר המסובים - כזית

**ולבאורה,** כיון שמשורת הדין אין צורך באכילת 'כזית' אלא מאותה מצה שבירך עליה על אכילת מצה' (שמלחם משנה די בטעימה), ורק מפני הספק על איזו מצה מברכים 'על אכילת מצה' - כתב השו"ע שיאכל כזית מכל אחת ואחת, הרי שכל זה שייך רק במי שיש לפניו קערת הסדר (עם ג' מצות), אולם לשאר המסובים שכפי המנהג כיום אין לפניהם ג' מצות, חזר

עיקר הדין ולדידם די בכזית אחד, ואין ענין סתם לאכול שתי כזיתים (אלא אם כוונתו לחיבוב ולתוספת מצוה), והעולם נוהגים להחמיר לאכול שתי כזיתים אף בשאר המסובים, וצ"ב למה.

**והנה ידועים דברי הביה"ל (ד"ה כזית מכל אחד)** שכתב להעיר, שדברי המחבר תמוהים מאוד. שלדבריו צריך לאכול למצות אכילת מצה שתי כזיתים, וזה לא מצינו בשום מקום, דבש"ס לא נזכר אלא כזית, ואם מצד מחלוקת הראשונים (שצריך לכוון הברכה למצה), הרי זה רק כדי שלא יראה כעושה מצוות חבילות חבילות, אבל פשוט ששתי המצות הן כמצה אחת ודי בצירוף כזית משתייהן. והניח בצריך עיון. (אלא שתמיהתו היא אפילו על בעה"ב הבוצע, וכל שכן על שאר המסובים).

**ואכן,** בספר אורחות רבינו הקהילות יעקב (ח"ב עמוד ע) מובא בשם החזו"א שפסק הלכה למעשה שדי באכילת כזית אחד, חלק מהשלימה וחלק מן הפרוסה. וכך נהג הוא עצמו לאכול רק כזית. ואמר להגר"ח קנייבסקי שליט"א, שעושה כן לא בגלל שקשה לו אכילת שתי זיתים, אלא שכן הוא הדין.

וזה דבר חידוש, שהרי הרמ"א לא חלק על המחבר בזה, ואף הביה"ל שפקפק בדברי המחבר, הניח השגתו בצ"ע למעשה, ולא כתב לאכול רק כזית. וכמדומה שהחזו"א הוא היחיד שהכריע הלכה למעשה כנגד דעת המחבר (אפילו בבעה"ב הבוצע).

### י] סגולות לשידוך בליל הסדר

**כתב** בספר "דרך השידוך" (אות כ-כא), שקבלה איש מפי איש מרבי אליהו לאפיאן וצ"ל, כי משפחה המעוניינת שאחד

מבניה יתארם במהרה, שאחד מבני המשפחה יניח בחול המועד את הזרוע שהיה מונח על השולחן בליל הסדר, בתוך הכיס הימני (עטוף בניילון) של חליפת הבחור הרווק ללא ידיעתו, וכאשר הרווק ילבש את חליפתו ויגלה את הזרוע בכיסו, מובטח לו שעד חג הפסח הבא, הוא יהיה מאורס.

**סגולה נוספת:** למחרת ליל הסדר יתנו לרווק המדובר לאכול את הזרוע. (עד כאן מהספר הנ"ל).

**ולכאורה** אי אפשר לקיים שניהם, שאם ביו"ט יאכל הרווק את הזרוע, לא ישאר מה להניח לו בכיס בחול המועד. ומ"מ יכולני להעיד כי בעיני ראיתי מי שעשו לו

סגולה זו (להניח הזרוע בכיס), ואכן נתארס באותה שנה.

**ובספר "דרך כוכב מיעקב"** (עמוד יד) כתב, שמשפחה המעוניינת שאחת מבנותיה תתארס במהרה, יתנו לבת המדוברת לפתוח את הדלת לפני אמירת "שפוך חמתך על הגויים". וכתב שם, שבתים רבים מעידים שעשו כך ונושעו.

**ובספר "מנחת תודה"** (להרב גדליה הוניסברג עמוד 57), הביא בשם הגר"ח קנייבסקי שליט"א, שאדם שעדיין לא מצא את הזיווג המיועד לו, יחזר אחר עשיית זימון, שכן המזמן בברכת המזון הוא "סגולה לזיווג".







# תגובות הקוראים







מכתב א'

הרב יוסף אביטבול

בני ברק

הדין אם אמרינן שומר מצוה לא ידע דבר רע בתלמוד תורה, הנה הארכנו בזה בס' שערי יוסף בהל' נגיף הקורונה ח"א דדין זה נאמר רק שלומדים תורה לשמה, והבאנו שם להקת פוסקים שסוברים כן.

ומ"מ בלא"ה לא הבנתי מדוע שייך בזה דין של תורה ומגנא ומצלא, דהרי סו"ס כיון דהוא רק חברותא ושניהם שמים מסיכות קיל יותר, וראה עוד במה שכתבתי בזה בספר גם אני אודך מתשובתי, חלק א'.

ב). במאמרו של הרב שמעון פרידמן בעמ' רכג רכד במה שדן אודות ההשתכרות בפורים, ראה מש"כ בקונ' שער יוסף פורים.

ג). במאמרו של הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בענין ליל שימורים שמור מן המזיקים, האם שמור גם מהקורונה, הארכתי לו בתשובה, ונדפס בקובץ באר התורה מס' 94 עמ' 20 מש"כ בכ"ז.

בברכת התורה

הצב"י יוסף אביטבול

מח"ס שערי יוסף וש"ס

בני ברק

לכבוד מערכת קובץ מנורה שבדרום, שלוי וברכה, ראיתי הקובץ מנורה שבדרום מס' כ, לחודש אדר, חודש שמרבים בו בשמחה, בשמחתה של תורה, וכמ"ש "פיקודי ה' ישרים משמחי לב" ושמחתי לראות קובץ מלא בדברי הלכה, מבני התורה והחבורה בעיר אופקים, שזוכים ללבן הסוגיות אליבא דהלכתא, שהוא דבר שרק מתי מעט זוכים לו, וכל זה יוצא לאור בס"ד בסיועו של מכון "גם אני אודך" בראשות הגאון המפורסם רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א ראש ממלכת התורה "גם אני אודך" אשר מצודתו פרוסה על כל העולם כולו, לזיכוי הרבים בדבר ה' זו הלכה, הן שלא יגיעו לידי טעות ומכשול בהלכה, והן לזכות את הבני תורה, למען יגדיל תורה ויאדיר, ויהי רצון שיזכה להמשיך ולהגדיל תורה ולהאדירה, עד ביאת משיח צדקינו במהרה בימינו אמן.

א). במאמרו של הרב דוד כהן שליט"א בדיון לימוד תורה בחברותא בזמן מגיפת הקורונה, ושם הביא תשובת הגאון הגדול הרב חיים יוסף דוד ווייס שליט"א מו"ץ ק"ק קהל ייטב לב אנוורפן, יעו"ש, והנה בעיקר

מכתב ב'

הרב אוריאל ראובן אייזנבך

לכבוד הקובץ הנפלא המפציע מדי חודש  
בחדשו בכל מקומות מושבותינו,

### א. עוד בדימוי מגילת אסתר לאגרת ולספר

אשיבך כי ר"ת כתב שמגילה יש לה כל דין ס"ת חוץ מדבר אחד שנקראת אגרת שאם הטיל בה ג' חוטי גידין כשרה אבל לכל שאר דברים יש לה דין ס"ת וכו'.

וכן בטור (או"ח סי' תרצא) כתב "ורבינו תם ז"ל כתב כיון דנקראת ספר נותנים לה כל דין ספר תורה חוץ ממה שמפורש בהדיא דהיינו שאם הטיל בה ג' חוטי גידין כשרה אבל לכל שאר הדברים היא כס"ת לענין עיבוד לשמה וכו' הכל כספר תורה".

ומבואר דשיטת רבינו תם דאין שום דמיון לאגרת במגילת אסתר מלבד דין התפירה דמקילינן בה, אבל בביאור הגר"א ז"ל כל המעיין יראה דלא זו היא דרכו,

דהנה השו"ע (סי' תרצא ס"ב) העתיק דברי הטור בשם רבינו תם וז"ל "ודינה כספר תורה לענין היקף גויל וחטוטרות חתי"ן " וכו',

וכתב על זה בביאור הגר"א "ודינה כספר תורה כו', מרדכי והג"מ בשם רבינו תם, וכמו שכתב הר"ן בשם הרמב"ן דמגזירה שוה דכתיבה נלמד דבעיקר הכתיבה דינה כספר תורה, ונכתב ואמת ללמד אף תקון הכתיבה כמו שרטוט דינה כספר תורה, ונכתב ספר ללמד אף דבר שאינה גופה כגון התפירה דינה כספר תורה, והקילו בה לפי שאינה גופה ממש בתפרה בשלשה חוטי

בגליון הקודם (גליון כ' אדר תשפ"א לפ"ק) כתבתי (בעמ' נד, נו - נח) דדעת הגר"א כר"ת דמדמין מגילת אסתר לספר תורה לכל מילי, ולאגרת רק לגבי תפירתה, ומכאן זה רציתי (שם עמ' נד) להצדיק דברי הדמשק אליעזר שכתב שהגר"א חשש לדעת ס' התרומה שיש להקפיד במגילת אסתר על מ"ב שיטין, ומשו"ה לא עשה מגילה בת "א שיטין,

שוב עיינתי בעיקר דעת הגר"א ז"ל שנית לברר אם באמת ס"ל כר"ת הנ"ל, דמתחילת דבריו בביאורו לסי' תרצא ס"ב משמע לכאור' דס"ל כר"ת, וכנ"ל, וזהו הרושם העולה מקופיא בדבריו, אלא דלכאור' יש לפקפק בזה וכדלהלן,

הנה שיטת רבינו תם ז"ל הובאה בכתבי הראשונים, ושם הובאה שיטתו כמו שנתבאר לעיל בעז"ה דס"ל דלכל מילי מדמינן לה לס"ת ורק לגבי תפירתה מדמינן לה לאגרת:

וז"ל המרדכי (מגילה סי' תשצה) "וכן פי' ר"ת דמגילה צריכה עיבוד לשמה וכו', ובכל עניינה היא כס"ת, מלבד [מה] שהתלמוד דימה אותה לאגרת שאם הטיל בה שלשה חוטי"ן וכו'.

וז"ל הגה"מ (פ"ב ממגילה אות נ') "תשובה ממחר"ם זצ"ל (ד"פ סי' שנה) בקוצר

כו', ולכן אמרו שהקורא פושט כאגרת שהיא דבר שחזן מגופה שלכן אמרו הקורא את המגילה עומד כו' מה שאין כן בתורה, ובפרק שני דמגילה בירושלמי מה בין ספרים למגילת אסתר שהספרים נכתבין בכל לשון כו' משמע הא לכל דבר זה וזה שוין, ושם פרק שני סוף הלכה ב' כתוב אחד אומר ספר וכתוב אחד אומר אגרת הא כיצד קל הקילו בתפירתה כו' משמע דדוקא בתפירתה הקילו ולא בשאר דבר".

**ומבואר** מדברי רבינו ז"ל דמודה לעיקר טענת רבינו תם דמדמינן לה לכל מילי לספר תורה, אבל בכל זאת זה מוגבל ומוגדר רק לענייני גוף המגילה, ואפי' התפירה כיון דאינה לגמרי מגוף המגילה הקילו בה קצת, אבל לגבי הקריאה שפיר מקילינן בה והוכיח כן מלשון המשנה "מה שאין כן בתורה" דזה גופא מה שהתנא בא להשמיענו, דלגבי הקריאה לא מדמינן לה לס"ת,

**אלא** דאכתי צ"ע לכא' דאע"ג דשפיר שמעי' דלא מדמי' קריאת המגילה לקריאה בס"ת, מ"מ מהיכא תיתי לדמותה לאגרת, הלא אליבא דאמת אין איזה דימוי בעצם לאגרת, ויסוד הדימוי לאגרת הינו שבאגרת אין דינים וכללים כיצד לכתבה, וזהו משמעות לשון הירושלמי הנ"ל "קל הקילו" וכו', דהיינו שבאגרת אין קביעת דינים בדוקא ובדקדוק, ולכן עד כמה שאין לנו דימוי לס"ת ממילא דינה כאגרת דהיינו שאין בה דקדוקי הלכה, אבל אפילו לפי זה אין לנו שום מקור לדמותה לאיזה מנהג מיוחד של קריאת אגרת, [ורצוני לומר דיסוד הדימוי לס"ת הוא דימוי חיובי, ואילו הדימוי לאגרת הוא דימוי שלילי, דהיינו רק שאינו דומה לס"ת, וממילא מהיכ"ת לחדש דימוי חיובי באגרת], ומהיכא תיתי חידשו לפי

דימוי זה את המנהג לפשטה כאגרת, שהוא בודאי מנהג חיובי.

**ושמא** זה כונת הרמב"ם והשו"ע שכתבו שטעם המנהג הוא כדי לפרסם הנס, דאליבא דאמת מודו דמקור המנהג הוא מבוסס גם כן על מאי דמדמינן לאגרת, וכמבואר בגאונים, אלא דהוקשה להו לרמב"ם ושו"ע דאי משום הא מהיכ"ת לחדש מנהג חיובי הדומה לאגרת, הלא כל הדמיון לאגרת הוא רק לבאר שאינו דומה לס"ת, ולא ליצור דמיון ממש לאגרת, ומכח זה חידש הרמב"ם דעל כרחך טעם המנהג הוא לפרסם הנס, ורק הוצרך לבאר דלא תקשה ליה דהא מדמינן ליה לספר תורה ובספר תורה לא פושטים כך בקריאתו, ולזה ביאר דבכגון דא לא מדמינן לה לס"ת אלא לאגרת, ור"ל דאין דין לדמות את המגילה לס"ת אלא בגוף המגילה אבל לא בקריאתה, ובקריאתה שפיר עבדי' איך שירצו, דהא כאגרת היא דהיינו שאין לה דקדוק הלכה, וממילא שיר יתכן לחדש מנהג לפשטה כאגרת משום רסום הנס, כללו של דבר טעם המנהג הוא לפרסם הנס, והדמיון לאגרת אינו דמיון חיובי שכשם שאגרת פושטים כך אותה יש לפשוט, אלא דמיון שלילי, שכשם שאין לה דמיון לס"ת לגבי קריאתה כך אין לה דמיון לס"ת לענין זה ושפיר נהגי' לפשטה שלא כספר תורה.

**ובזה** מבוארין דברי רבינו הגר"א ז"ל בבירור, דעל מה שכתב השו"ע (בסי' תרצ ס"ז) דנוהגין לפשטה כאגרת בקריאתה משום פרסום הנס, כתב "מנהג, דנקרא אגרת כמש"ש יט א' ועמ"ש בסי' תרצא ס"ב". ור"ל דהמנהג יתכן רק משום דלכל מה דאינו חלק מגוף המגילה היא נקראת אגרת, ולא משום דהיא נקראת אגרת מצד עצמה אלא

שמשום שנקראת אגרת אין לחוש לדמיון לספר תורה.

**כללו** של דבר לד' רבינו תם ורוב הגאונים אין לנהוג את המנהג לפשטה כאגרת משום דס"ל דחוץ מתפירת המגילה דמפורש בגמ' דמדמי' לאגרת יש לדמותה לספר תורה לכל ענין אחר, ואילו ד' הרמב"ם והשו"ע והגר"א היא דאף על גב דהאמת היא כדעת רבינו תם דבכל ענין מדמינן לה לספר תורה מ"מ היינו דוקא לגבי גוף המגילה, אבל לגבי קריאתה אין לחוש לדימוי לס"ת הנ"ל, ושפיר יש לקיים המנהג.

**ונראה** להוסיף בזה עוד דממה דהוצרכו הגאונים כולם להזכיר את מנהגם בזה ולשלול את המנהג לפשטה כאגרת, על כרחך שכך היה המנהג מצוי בזמנם, ואם בזמן הגאונים כבר היה המנהג בישראל מצוי כך, ע"כ דהוא היה קיים כבר מזמן האמוראים, וא"כ דחיית הגאונים למנהג זה היא משום דס"ל דהוא מנהג בטעות לפי מסקנת הגמ', ויש לבטלו, ולפי"ז הרמב"ם והשו"ע והגר"א לא חידשו כלום נגד הדורות הקדמונים להם, אלא אדרבה החזירו עטרת המנהג הקדמון מזמן האמוראים לקדמותו, וביארוהו דעד כאן לא מסקי' בגמ' דדמי לספר תורה לכל מילי אלא לגבי כתיבתה מגילה ותפירתה שהם בגוף המגילה משא"כ מנהג זה שהוא שייך לצורת קריאת המגילה ולא לעצם גוף המגילה בכה"ג לא משמי' לה לס"ת, והוסיפו לבאר ג"כ טעם המנהג שהוא לא משום דמדמי' לה לאגרת, דזה אינו דימוי חיובי וכנ"ל, אלא משום פרסום הנס.

**ולפי"ז** אמנם לא דקדקתי כהוגן במה שכתבתי דדעת הגר"א כר"ת, דלהנ"ל דעתו כר"ת רק לגבי מילי דכתיבה, אך מ"מ צדקו דברי הדמשק אליעזר שיש כאן עוד טעם להמנע ממנהג עשיית מגילת

אסתר י"א שיטין כיון דלד' הגר"א מדמינן כל ענייני כתיבת המגילה לס"ת וא"כ הלא ס"ת יש לעשותו יותר מי"א שיטין כמו שהארכתי בגליון הקודם בעז"ה, וה"נ מניין השיטין במגילה הוא מענייני כתיבת המגילה ויש לעשותו כמו בס"ת,

**ובעיקר** דין זה הרהרתי כעת ראייה נאה לשיטת הגר"א הנ"ל, דהנה בגמ' (מגילה ז.) מבואר דמעיקרא לא נשלחו אלא אגרות, ואח"כ בשנה שנייה בקשה אסתר מהחכמים שיקבעו לדורות, ואף דרש"י פי' בגמ' שם דהיינו שבקשה שיקבעו ליו"ט, יעויין ברש"י על המגילה (ט לב) דהיינו שיקבעו בין כתבי הקדש (ובביאור סתירה זו יש לבאר דעיקר בקשתה הי' שיקבעו על שמה יו"ט, אבל כיון דאם לא יקבעו בין כתבי הקדש לא יקבע ג"כ היו"ט לדורות ויבואו הדורות האחרונים ויפקפקו על מה שאינו מפורש, כללה בבקשתה ג"כ שיקבעו בתוך כתבי הקדש, ודוק לשון רש"י דבגמ' פירש כן על עצם בקשתה, ובמגילה פירש כן על "ונכתב בספר").

**ולפי"ז** יש לבאר דכיון ד"ונכתב בספר" בא לומר דהסכימו החכמים לצרף את המגילה לשאר כתבי הקדש, א"כ ע"כ דלכה"פ הצירוף צריך להיות בדרך של ספר, דהיינו שענייני הכתיבה יהיו בצורה של ספר, וכמו כן יש לבאר דגם התפירה צריכה להיות כמו ספר דהא התפירה היא הצירוף עצמו, ובהכרח צריכה להיות כמו ספר, ואף דאין חובה כלל לתפור את המגילה לשאר כתבי הקדש, מ"מ עיקר הצירוף הוא ודאי בדרך זו, ובכך ודאי מתפרש לישנא ד"ונכתב בספר", שנכתב יחד עם שאר הספרים דהא דב' של "בספר" היא בפת"ח דהיינו בתוך הספר הידוע, ולא כתיב בשו"א, שאם באמת היה כתוב בשו"א היה שייך לומר דהיינו

כל זה דוקא במידי דתלוי לגוף המגילה כיון שהיא נעשית חלק מהספר הידוע (ר"ל כ"ד כתבי הקדש), אבל מידי דאינו תלוי בגוף המגילה כגון קריאתה אין שום טעם לדמותה [לספר תורה],

**שוב** הרהרתי דכל זה כבר מבואר בד' הגר"א ז"ל הנ"ל להדיא בקיצור אמרים ודוק.

שכותבים אותה בדיני ספר, אבל השתא דכתיב "בספר" בפת"ח ע"כ היינו שצריך לעשותו בתוך הספר הידוע, ומשו"ה הוכרחו רק להורות מזה דדיני התפירה צריכים להיות כדיני ספר, אבל תו לא שמעינן מיניה, ורק מ"מ כיון דסוף סוף אין חובה לתפירה עם שאר ספרים אין להחמיר בה לגמרי כדיני ס"ת, ולכן הקילו בדימוי התפירה לס"ת [אבל

## ב. אמירת ברוך המבדיל בשם ומלכות

סגי אף באמירה בעלמא ואמאי הוצרכו לקבעה בדוקא בתפילה.

**ובמו** כן צריך ביאור בניד"ד שמבדיל רק בפיו ולא בתפילה או על הכוס דבעי להבדיל אח"כ גם בכוס ובתפילה, הלא אחרי שכבר הבדיל בפיו מה העניין שיבדיל שנית על הכוס, דכיון דסוף סוף דין ההבדלה כבר נתקיים אצלו, מאי אהני במה שמבדיל שנית, ואדרבה להוי ברכה לבטלה אחר שכבר יצא יד"ח הבדלה.

**ובמו** כן יש לתמוה באמת מדוע אחר שחזרו וקבעוה על הכוס השאירו את תקנת ההבדלה בתפלה על מקומה, ומה הענין בזה.

**והנה** בירושלמי בברכות (פ"ח ה"א) איתא "דאמר ר' אחא בשם ר' יהושע בן לוי מלך יוצא ושלטון נכנס מליון את המלך ואח"כ מכניסין את השלטון", ומבואר דענין ההבדלה הוא ענין של כבוד המלכות (ולזה כשיו"ט חל במוצ"ש מבדיל תחילה ואח"כ מברך זמן לפי דעה זו), והובאו דברי הירושלמי הללו ברשב"ם בפסחים (קב: ד"ה ושמאל), ומאידך ברש"י בשבת (קנא:) כתב על ההבדלה בפיו דהיא "להיכרא בעלמא

**במה** שהביא הגר"ע מולקנדוב שליט"א בליקוטו הנפלא (עמ' שכה) את דברי הגאונים והראשונים דס"ל דיש לברך המבדיל בשם ומלכות.

**הנה** זה כמה שנים שנתעוררתי לזה, ומעיקרא הו"א דכיון דכ"ה דעת רוב מובהק מרבותינו וכן דעת קדמונינו הגאונים ז"ל ומאידך י"א דאין לברך בשו"מ, א"כ משום סב"ל נימא דאין ראוי לסמוך על היתר זה כלל, ולצאת יד"ח הבדלה רק בתפילה או על הכוס, וכמו שהעלה הרה"כ שליט"א והביא כן גם מהבני ציון (סי' רצט אות יז), אלא שבזמן האחרון הדרי בי וכדלהלן.

**דהנה** בעיקר סוגיא דהבדלה צריך לבאר במאי דנקטי' בברכות (לג.) דאף שהבדיל בתפילה צריך להבדיל שנית על הכוס, וה"ה איפכא שאם קדם והבדיל על הכוס קודם תפילתו מאיזה טעם, ג"כ צריך להבדיל שנית בתפילה, דבגמ' מבואר דכך היה סדר התקנה דמעיקרא קבעוה על הכוס הענו קבעוה בתפילה חזרו והעשירו חזרו וקבעוה על הכוס, ולכא' צ"ב מדוע כשהענו קבעוה בתפילה הלא להמבואר בשבת (קנ:)

למה שהצריכו להבדיל דוקא על הכוס או בתפילה ולא סגי לן באמירה בעלמא, ומאידך יש ג"כ עניין לעשות איזה מעשה שקובע את סוף איסור המלאכה, ולכן כשם שקבעו את קבלת השבת בהדלקת הנרות, כך קבעו את צאתה בהבדלה, אלא דלזה כבר אי"צ חשיבות דוקא, וסגי באמירה בעלמא, וממילא אי"צ דוקא על הכוס דסגי לענין זה בהיכרא בעלמא, ובדיבור בלחוד.

**וא"ש** לפי"ז כל הנ"ל דמה שהוצרכו כשהענו לקבוע את ההבדלה בתפילה ולא סגי להו באמירה בעלמא הוא משום דבעינן ג"כ ללוות בדרך כבוד את המלך, ולזה באמירה בעלמא לא סגי, ומה שמבדיל אחרי אמירת ברוך המבדיל שנית על הכוס ובתפילה הוא ג"כ משום דלא הועיל באמירתו אלא להיכר בין איסור מלאכה להיתר מלאכה, אבל ללוות את המלך הרי לא עשה כלום, כי אין באמירה זו משום כבוד המלך, ומה שהשאירו את תקנת ההבדלה בתפילה על מקומה ולא בטלוה אחר שהחזירו את תקנת ההבדלה על הכוס, הוא ג"כ מבואר דכיון דזה משום כבוד המלכות אין מבטלין כבוד המלכות, דמעלין בקודש ואין מורידין, ומה שפירש"י שהבדלה היא להיכרא בעלמא ללוות את המלך, אפשר דתירתי קאמר, גם ללוות את המלך וגם להיכרא בעלמא, ובא לבאר הטעם דאחניא ליה אמירת ברוך המבדיל שלא על הכוס משום דטעם ההבדלה היא מתרי טעמי וכו"ל, והכא מתקיים טעם אחד מהם וכו"ל, דהיכר בין איסור מלאכה להיתר מלאכה שפיר מתקיים בזה.

**ודאתינן** להכי נראה לענ"ד דכיון דגם הסוברים דבעי לברך בשם ומלכות ברכה זו, מודו דטעם הברכה היא להיכרא בעלמא להבדיל בין זמן איסור מלאכה לזמן היתר מלאכה, א"כ גם אם

ללוות את המלך, ולכאו' דברי רש"י טעונים ביאור דבירושלמי הנ"ל משמע שהוא ענין של כבוד המלכות, וכשבאים לכבד א"א לעשות רק היכר בעלמא, ודבריו סותרים מיניה וביה, דאם הוא רק בצורה של היכר בעלמא א"כ אינו כבוד למלך, ואם הוא כבוד למלך צריך לעשות כסדרו על הכוס, וכעיקר הדין, ולא בצורה של היכר בעלמא.

**עוד** צריך בירור בעיקר איסור עשיית מלאכה במוצ"ש, דלכאו' מעיקר הדין כבר בצאה"כ צריך להיות מותר לעשות מלאכות, דאז אליבא דאמת מסתיים היום השביעי, ומסתיימת חובת השביתה, והנה בכניסת השבת יש מצוה להקדים ולקבל את השבת, ושורש הטעם לזה לכאו' אינו משום כבוד שבת אלא משום הרחקה מהאיסור שלא ליכנס לספיקות דחילול שבת, ובאמת זה גופא ג"כ כבוד השבת כמובן שמרחיקים מאיסוריה, ולכאו' משום אותו הטעם יש לעשות כן גם ביציאת השבת, וכל זה מבואר בפוסקים.

**והנה** באמת נהוג עלמא לקבל שבת בהדלקת הנרות, וכמבואר בגמ' בשבת (לה:), ונראה דהטעם לזה הוא כדי לקבוע איזה מעשה בשעת חלות השבת ואיסור המלאכה כדי שבזה יוגדר זמן קבלת השבת, כי כשאין לנו מעשה שמגדיר את כניסת השבת אז קשה בדעת בני אדם לחוש באמת וליזהר ממלאכות, וכשם שקבוע לנו בכניסת השבת איזה מעשה שיוצר אצלנו בדר"כ [ולא מעיקר הדין] את קבלת השבת, לכאו' היה צריך לקבוע איזה מעשה שבו ג"כ יוצאת השבת.

**ודעת** לנכון נקל דלפי כל זה מבוארין הדברים כולם דאליבא דאמת יש בהבדלה ב' עניינים, האחד הוא כבוד המלך שמלוין אותו וכמבואר בירושלמי, וזה הטעם

שלא יעשה דלא כמה שנראה לכאור' עיקר הדין [דהיינו לברך בשו"מ], אף שבלא"ה איך שיעשה אינו מעכב, ומותר אח"כ במלאכות, מ"מ עדיין למה לו להכנס לספיקות בדרך ההנהגה הנכונה.

לא אמר בשם ומלכות עדיין סוף סוף היכרא קעביד, ומשו"ה שפיר אהני בזה, והותר במלאכה.

ומ"מ נראה לענ"ד דאעפ"כ עדיין ראוי להדר ולצאת יד"ח ההבדלה בתפילה באופן

### ג. עוד בענין בטל הטעם לא בטלה התקנה

**אבל** הגר"א ז"ל בביאורו פי' דטעמו של מרדכי היה משום שחשש לשלומו בגלל היחס שהיה בינו לאסתר, ועל דרך שאמר אברהם לשרה אמרי נא אחותי את.

**ולפי"ז** הוסיף דזה גופא בא המקרא ללמדנו שהרי בפסוק ט' כתוב "וישנה ואת נערותיה לטוב בית הנשים" וע"כ שכבר לא היה צריך לחוש כולי האי, אבל אעפ"כ מלמדנו המקרא דאסתר המשיכה להקפיד על ציוויו של מרדכי ולא הסתמכה על סברתה, וזהו ענין שאע"פ שבטל הטעם לא בטלה התקנה, והדבר מדוקדק היטב בלשון הפסוק עצמו דכתיב "כי מרדכי צוה" כו', דמשמע שזה כל הטעם, ודוק.

**והוסיף** על זה דהוא הדין והוא הטעם בקרא דלקמן, ששם זה כבר היה אחרי שנבחרה ובתוך ימי המשתה שלה, וכבר היתה רצויה, ואעפ"כ גם שם הנוסח הוא "אין אסתר מגדת מולדתה ואת עמה כאשר צוה עליה מרדכי" וגו', ומבואר דהטעם שלא הגידה את עמה ומולדתה היה אך ורק מטעם אחד והוא "כאשר צוה עליה מרדכי", ואולי יש להוסיף בזה דזה גם הביאור בהמשך הפסוק "ואת מאמר מרדכי אסתר עושה כאשר היתה באמנה אתו", שבא הפסוק לבאר דצורת הציות של אסתר למרדכי לא נשתנתה וכשם שבשעה שהיתה באמנה אתו היינו בקטנותה שהיה צריך לגדלה, שהוא

**הנה** בגליון טז הארכתי בעז"ה בענייני גילוי משקין, והבאתי ראיות לדעת הגר"א ז"ל בזה, ונתארך הדיבור בזה בעז"ה בגליונות שאח"כ במדורי התגובות, וביני עמודי דבי מדרשא רבו העוסקים בזה, ומתוך כך הראני ידידי הר"ז גרז שליט"א מה שמצא בביאור רבינו הגר"א ז"ל ביאור נפלא במגילת אסתר על דרך הנ"ל.

**דהנה** במגילה כתוב (ב י) "לא הגידה אסתר את עמה ואת מולדתה, כי מרדכי צוה עליה אשר לא תגיד", ופירש"י "כדי שיאמרו ממשפחה בזויה היא וישלחוה, שאם ידעו שהיא ממשפחת שאול המלך היו מחזיקים בה", והתרגום פי' "ומטול מה פקדה דלא תחוי, מטול דחשב בלביה מרדכי, ושתי דעבדת יקרא לנפשה ולא צבית למחמי שופרא למלכא ולשליטיא דן יתה דינין בישין וקטיל יתה, ולמה לא חויאת אסתר עמה דתולדותה, דלמא רגיו עלה מלכא וקטיל לה ומשיצי עמא די היא מיניה, לכן פקד יתה דלא תחוי עמה ותולדותה".

**ולפירש"י** קשה א"כ מ"ט אח"כ כתוב שנית (שם כ) "אין אסתר מגדת מולדתה ואת עמה כאשר צוה עליה מרדכי" וגו', הלא שם כבר החזיקו בה אפי' שלא ידעו מי היא, וכמו כן לפי התרגום שהחשש הוא שמא כשיכעס עליה אחשוורוש ינזקו כל ישראל בעבורה, ג"כ קשה מדוע נכתב הפסוק השני הנ"ל.



לשון "אומן", ואת הקטנים כמובן אי"צ להסביר להם מדוע מצווים לעשות כך וכך, ואין להם דעת להקשות ולפעול לפי דעתם, אלא כל מה שקבלו הוראה לעשות, עושים בעינים עצומות, וזהו כנ"ל ד"אע"פ שבטל הטעם לא בטלה התקנה".

#### ד. עניית אמן של מי שאינו מחויב אם הוא הפסק

תמוה לומר דאם יש בזה טעם של סב"ל יסתמכו על הצד שצריך, ולא יהיה הפסק, וע"כ דגם הסוברים טעם זה, אין זה הטעם העיקרי אלא לכונ"ע הטעם העיקרי הוא הראשון, ורק יש שהוסיפו ג"כ עוד טעם נוסף, דסוף סוף גם השו"ע גופיה לא ברירא ליה דאין מברכין ורק משום סב"ל הוא דפטר לה.

**ונראה** דנפק"מ בין ב' הטעמים הוא לד' הגר"א ז"ל דס"ל אין מברכין לא משום סב"ל, אלא מעיקר הדין [ונדרכו שהשתדל מאד בהכרעת הספיקות], דלד' הראשונה לא חשיב הפסק, ולד' האחרונה חשיב הפסק, אבל להנ"ל כונ"ע מודו לסברא ראשונה, וא"כ ליכא נפקותא בין הטעמים לדינא לכאור'.

**הגר"י** מינקוס שליט"א האריך בטוטו"ד כדרכו לבאר דיני ברכות המגילה ודן (בעמ' קסה) אם ספרדי יכול לצאת יד"ח ברכות המגילה של יום מאשכנזי שמפסיק בברכת שהחיינו, ואם אפשר לו לענות אמן, והביא כמה פוסקים שהתירו, והמעייין בדבריהם יראה שאין טעמיהם שוים, דבאמת יש להם בזה ב' סברות יש שהתירו משום שאינו הפסק כל שהוא מענין הקריאה, ואע"ג דלגביה לאו צורך חשיב, ויש שהתירו משום דגם השו"ע גופיה משום סב"ל פטר לה, וא"כ ודאי זה חלק מהעניין של הקריאה, ורק מספק אין מברכין.

**ולכאור'** טעם הראשון מסתבר טפי דהא לפום טעמא דסב"ל א"כ מאותו הטעם לא יענה אמן משום דמכניס עצמו לספק הפסק, ועוד הלא אם למעשה יוצר כאן הפסק,

#### ה. ממעט תערוכת אי חשיב בורר

החמשה הנותרים אסור לעשות זאת, ומוכח דפליג אסברת החוט שני הנ"ל, וא"כ לד' החו"ש מותר לנער ריבוי מלח שנדבק לפת, ולד' החו"ב אסור.

**ולענ"ד** נ' דלא דק הרה"כ שליט"א וכו"ע מודו דניעור הנ"ל יש להתירו, וטעם החו"ש מסתבר, ואף בלעדיו אמינא דשרי מטעם אחר דהא אין כאן שום תערוכת לפנינו, אלא המלח רק מונח ע"ג הפת אך אינו מעורב בה כלל ופשוט כן לכאור',

**ומ"מ** בעיקר דבריו יש חילוק ברור בין תורף דברי החו"ש לתו"ד החו"ב ומסתברא

**הגר"י** גולדברג שליט"א טען (בעמ' צו) שנחלקו החוט שני והחידושים וביאורים בדין ממעט תערוכת אי חשיב בורר או לא, דלד' החוט שני (שבת ח"ב סו"ס א' עמ' סו) יסוד דין בורר בב' מיני אוכלין הוא שרוצה באחד ומואס בשני א"כ זה שמואס בו נעשה כפסולת, אבל במקום שרוצה רק למעט את התערוכת א"כ סוף סוף ניחא ליה עדיין בעצם התערוכת, ושניהם עדיין נחשבים אוכל לגביו, ואילו החידושים וביאורים (שבת יד-יח) כתב דמי שהיו לפניו כ' תפוחים וי' רימונים ורוצה למעט מן התערוכת ה' רימונים אפי' שרוצה בהישארות



באופן של עצמים גדולים כמו תפוחים ורימונים, דבכה"ג כשיש רק כ' רימונים וי' תפוחים כל לקיחת תפוח או רימון מורגשת יותר ומשפיעה ממש על שם התערובת שכאן ויש על זה כבר שם של תיקון, וחשיב מלאכה לד' החו"ב, ויתכן שלזה גם החו"ש יודה, ודוק.

דלא פליגי כלל, דהחו"ש איירי באופן של פירוורים קטנים או עצמים קטנים המעורבים זה בזה, ובוה אף שממעט את התערובת אין בזה בחירה מובהקת של מין פלוני על פני מין אלמוני, ואין לזה חשיבות ושם של תיקון התערובת, וברו שאין זה מלאכה, וגם החו"ב יכול להודות לזה, ואילו החו"ב איירי

### ו. בטעמי האחרונים לאמירת פ' המן

משום שע"י זוכה ומתפרנס מיגיע כפיו ולא ממתנת בשר ודם, ואילו טעם הגר"א ז"ל והישועות יעקב [בשם המדרש] ושאר רבותינו שהביא שם הוא משום שע"י זה זוכה שלא יצטרך לעמול בעצמו על פרנסתו, והקב"ה יזמן לו פרנסתו ברוב חסדו.

ידידי הגר"ג גולד שליט"א האריך כדרכו בדברים נפלאים ומתוקים בעניין פ' המן ונתעוררתי מתוך דבריו דיש חילוק בין האחרונים בטעמי האמירה הזו, וידידי הנ"ל עירב כולם ביחד, ויש ליתן ריוח ביניהם, דטעם המעיל צדקה (שהביא בעמ' פו) הוא

### ז. הזכרת חולה בתפילתו

יג, ובמה שהוספתי על זה בעז"ה במדור התגובות בגליונות יד וטז, לדל' הגר"א והיעב"ץ וכ"ה סתמא דגמ' [ובד' הזוה"ק ביאר ידידי הנ"ל ביאור נפלא, הבאתו בתגובה הנ"ל שבגליון טז] יש להעדיף שלא להזכיר שם החולה כלל דאדרבה מעורר עליו בזה קטרוג ח"ו, וא"כ בהכרח לקרותו החולה בסתם, וא"כ אולי גם מסתלק חששו של הגר"מ הלברשטאם ז"ל, ויש לפלפל.

במה שהביא הגר"מ חליוה שליט"א בעניין הזכרת החולי של החולים במי שברך לרפואתם, הדברים לכא' תמוהים דהא להמבואר בגמ' גבי רבא מוכח דביום השני כבר היה מפרסם את חליו, [גם] כדי שיתפללו עליו, ומשמע דהיינו ע"י הזכרת שמו, ומהיכ"ת להוכיח מיומא קמא.

ובעיקר הענין יעויין עוד במה שהאריך ידי"נ הגר"ז גרז שליט"א בגליון

### ח. איסור הוצאה בשימוש במים בשבת

לצינורות כרמלית משום גדול כבוד הבריות, ושוב הקשה לו בנו נ"י דהיכא דאין היתר דכבוד הבריות הדר דינא לאסור שימושים בכיורים, שמא יש ליישב דרך לכלוך שרי וכעין הא דמלאכת מלבן, דבכה"ג לא חשיב מלאכה כלל,

ומה שדן איך אפשר לפתוח את הברז הלא מביא בזה מים חדשים מכרמלית

הגר"ע כברה שליט"א פלפל בחכמה אי שרי להשתמש במים בשבת הלא כשנשפכים לכיור ממשיכים משם לרה"ר, והעלה סברא דהו"ל כמוציא מרה"י לרה"י היכא שהצינורות רחבים מד' וגבוהים י', ונתעוררתי דלפי"ז לכא' צריך לעשות עירוב עם כל המשתמשים ברה"י הזו.

ומה שיישב את היתר השימוש היכא דזה

לרה"י, הנה מנהג הרבה מדקדקים ליתן דוד מים גדול ע"ג הגג ובזה משתמשים כל השבת, אך מי שאינו מקפיד ומדקדק כן, הנה הרה"כ שליט"א רצה ליישב בעוד אופנים, אך אכתי קשה שמביא כמו כן מים מחוץ לתחום, וזה כבר יותר חמור.

[אגב אעורר במה שהביא מד' החזו"א (או"ח סי' קד סק"ב) שכ' דפתיחת הברז שרי משום שחידש דהצינורות נחשבים כמקום פטור, ועוד הוסיף טעם "וכל שכן שאין מביאין בידים אלא בפתיחת הברזא", ומבואר בדבריו דס"ל דהפעלת איזה דבר ע"י אמצעי לא חשיב מעשה, וזה נפק"מ כידוע להרבה ענייני עשיה "לשמה" שיש

בתורה, ונראה דחלוק דין הוצאה בזה משאר מצוות, דבהוצאה האיסור הוא לעשות מלאכה חשובה שבעיני האדם הוא מרגיש שיצר כאן משהו, אבל פתיחת הברז אינה אלא כהסרת מונע שמונע מהמים לזרום, ואין בזרימת המים עצמה ג"כ איזה מלאכה, ולא דמי להדלקת חשמל באופן של הסרת מונע, דעצם ההדלקה היא מלאכה, אפי' אם אינו מעשה גמור שלו, כל שזה תוצאה ישירה ממעשהו, ואין צד שלא יתבצע מעשהו ע"י פעולתו, חשיב כמעשה גמור שלו, אך כאן אפי' אם נשייך את המעשה אליו הלא סוף סוף אין בזה שום מחשבת יצירה, ודוק בזה היטב].



מכתב ג'

הרב גרשון גולד

## בענין לימוד בחזרת הש"ץ

לכבוד הקובץ החשוב "מנורה בדרום",

שמכוונים משמע במ"ב סקי"ח שרק לכתחילה צריך לחוש שאין תשעה מכוונים) או לאידך גיסא כשיודע שגם אם לא יכוון לא יהיו תשעה שמכוונים לש"ץ וכמו שהביא במאמרו הנ"ל (עמוד קכ"ו) מהתשובות והנהגות ח"א סי' ק"ו].

ב. עוד כתב וז"ל, עוד נקודה חשובה שיש להבהיר. אי"ז נכון לומר שהטעם שאסור הוא רק משום הרואים וכו', אלא עיקר הטעם שיש חשש מאד סביר, שבגלל שקיעתו בלימוד יענה אמן יתומה או אמן חטופה. וזה הטעם שכתבו כל האחרונים וכו' ובזה אזדא לה ההיתר שכ' הרב גולד בסו"ד, לחלוק על הפוסקים שאסרו אף הרהור מד' המשנ"ב. עכ"ד בקיצור.

הנה ודאי שדבריו נכונים, רק שכונתי היתה, שבאופן שיכול לכוון לסוף הברכה וכאופן שכ' המ"ב סקי"ז, בזה דנתי אם מותר או אסור והבאתי מכמה אחרונים לאסור דאין לערב תיקון בתיקון, וכתבתי דמצד זה מדינא אין לאסור. וצודק כת"ר דהייתי צריך לפרש יותר דכ"ז דווקא באופן שכ' המ"ב שיכול לכוון לסוף הברכה.

ג. עוד כתב וז"ל, עוד טעם לאיסור הוא משום שיש להקשיב לחזרת הש"ץ כש"כ בש"ע. וכ"מ מעורר כמש"כ בס"ד בתש' שם באות ה'. ע"ש. עכ"ד. ומה"ט דעתו לאסור אף הרהור בד"ת מדינא.

הנה הרב יובל קורסיה שליט"א זכה להקיף את הנושא החשוב של לימוד בחזרת הש"ץ בטוטו"ד (וכדרכו בשאר סוגיות) בקובץ מנורה בדרום גליון י"ח, ובגליון י"ט כתבתי להוסיף בזה מספר נקודות, ועי"ז זכינו שוב לדבריו של הרב הנ"ל בגליון כ', והעיר על חלק מהדברים שכתבתי, וזאת תגובתי בס"ד.

א. כתב (בעמ' שמ"ה) וז"ל, מה שהקשה הרב גולד, שיש לתמוה על האחרונים שאסרו ללמוד בחזרת הש"ץ שהרי ברא"ש מפורש להיתר. אין כאן תימה כלל. שהרי הרא"ש בתש' והובא להלכה בטוש"ע (קכ"ד, ד) פסק שהקהל יש להם לשתוק ולכוין לברכות שמברך החזן ולענות אמן. א"כ ישנה סתירה בין דבריו בתש' לבין ההנהגות הנ"ל. ולכן כמה גדולים חפשו דרכים ליישב הסתירה. עכ"ד. ועוד האריך בזה.

והנה באמת יש סתירה בד' הרא"ש ממש"כ בתש' שיש לקהל לשתוק ולהקשיב לש"ץ, ואין שום קושיא על הפוסקים שכ' לאסור ללמוד מצד ד' הרא"ש בתש', אלא שאני כתבתי לתמוה על הפוסקים שכתבו לאסור ללמוד משום שמא ילמדו ממנו ע"ה לדבר שיחת חולין, שהרי גם בתש' לא כתב לאסור מטעם זה אלא כדי שלא יהיו ברכות הש"ץ לבטלה, נויש בזה נ"מ גדולה, כגון שיודע שיש כבר תשעה שמכוונים לש"ץ (וגם אם לא יודע ברור שיש תשעה

גמור כדאיתא בסעיף ז' ומשום זלזול בתפילה, וע"ז שפיר שייך לומר דהרהור אין לאסור מדינא דבכה"ג ליכא חשש דילמדו ממנו ע"ה.

וזה הביאור במש"כ האורחות חיים להתיר ללמוד גם לכתחילה, דס"ל דכיון דזה רק דין לכתחילה יש להתיר בלימוד. וכ"כ בהדיא הגר"ק בביאורו לאורחות חיים וז"ל, דמאחר שאינה אלא חומרא בעלמא יש להקל בדבר מצוה וכו' ועי' מ"א ומ"ב אור"ח סי' קכ"ד ס"ד שיש להחמיר אף בד"ת או בדבר מצוה ע"ש והוא שלא כדעת רבינו ז"ל. ע"כ. וחזינן דכל מה שצריך לכיון לש"ץ אי"ז אלא "חומרא בעלמא", וע"כ ס"ל לאור"ח להתיר גם לכתחילה ולמ"ב לכתחילה יש לאסור, אך גם למ"ב זה רק דין לכתחילה.

שו"ר במ"ב הוצאת דרשו (סי' קכ"ד הערה 27) שכו' ע"ד המ"ב וז"ל, ולפי"ז משמע שיותר להרהר בד"ת כיון שאינו ניכר וכ"מ לקמן (סי' קכ"ה סק"א) שכו' שבקדושה לא ירהר בד"ת ומשמע שבשאר חזרת הש"ץ אין איסור וכ"כ הגר"ק (תורתו יהגה ח"ב בתש' אות כ"ח) אלא שהוסיף שאין ראוי לנהוג כן. עכ"ל. ונראה בס"ד ממש כמ"ש לעיל.

ד. עוד בענין זה רציתי להוסיף הוספה חשובה, דאיתא במהרי"ל הל' תפילה אות ג' וז"ל, היה רגיל לשאת עמו ספר ארבעה טורים לבית הכנסת והיה לומד בו כל זמן שמאריך ש"ץ בניגונים וכו'. ובשינויי נוסחאות נוסף בזה"ל, והיה לומד בספר כל שעת תפילת הש"ץ. ע"כ (ועי' בקובץ המאור סיון-תמוז תשס"ט עמ' נ"ד משכ"ב וי"ל על רוב דבריו ואכמ"ל).

ואם גרסא זו נכונה, הרי לנו דעת המהרי"ל כדעת האורחות חיים

הנה ודאי צודק בדבריו וצריך לכוון לש"ץ וכמו שביאר בטו"ד מד' הראשונים, ואף לא להרהר בד"ת וכמו שביאר מד' המ"ב שכו' (בסקי"ז) על כן יש לזהר וכו', אך מה שנ"ל בזה, דהנה, לכאורה יוקשה טובא עמ"ש הרמ"ע דאין למחות ביד הלומדים בחזרת הש"ץ והנח להם והאריך שם רק בענין עניית האמן, הא לכאור' מלבד ענין עניית האמן יש גם הלכה לכיון לש"ץ וכנ"ל, וגם צ"ב מה שמבואר באורחות חיים (לביאור הגר"ק ודעמיה וע"ע להלן אות ד') דיותר ללמוד לכתחילה בחזרת הש"ץ הרי ישנה הלכה לכיון לש"ץ, דלדברי כת"ר נצטרך לומר דהאורחות חיים פליג על ההלכה דיש לכיון לש"ץ.

וגם שבד' המ"ב יש לתמוה, שכו' שאם הלומדים יפנו ללימודם ע"ה ילמדו מהם וכו', ואם יש חיוב לכיון לש"ץ למה הוצרך לאסור רק מטעם ע"ה ולא משום האי דינא גופא דצריך לכיון לש"ץ, ומש"כ כת"ר דכונת המ"ב דאף מי שיטען שיכוון לענות אמן כראוי מ"מ יש עוד חשש שילמדו ממנו וכו', לא נלע"ד, דהא, במ"ב נראה דאם יכון לענות אמן סגי בזה אם לא שילמדו ממנו, וא"כ משמע, שמצד ההלכה דיש לכיון לש"ץ אין טענה. אמנם זה צ"ב וכנ"ל.

ונ"ל, דאה"נ, דלכתחילה ההנהגה הראויה היא להקשיב לש"ץ וכמבואר בראשונים שהביא כת"ר, אלא, שאי"ז בגדר חיוב גמור דמי שלא עושה כן קעביד איסורא וזה בגדר שכו' הרמ"ע דאף דטוב שלא יתעסקו בדברים אחרים אך איכא בזה משום הנח להם, ולכן המ"ב שכו' דלא יפה הם עושים לא כ' למנוע משום ההלכה דיש לכיון לש"ץ דהא כ' הרמ"ע דאיכא בזה הנח להם, אלא שמטעם אחר כ' שיש למנוע דילמדו מהם ע"ה לדבר שיחת חולין שזה איסור

שא

בדרום

הרב גרשון גולד

מנורה

דברי האורחות חיים בקובץ מנורה בדרום  
גליון י"ט במדור תגובות עיי"ש.

בברכה שתזכו להגדיל תורה ולהאדירה  
גרשון גולד

דמותר לכתחילה ללמוד בחזרת הש"ץ  
(ובד' המהרי"ל ודאי אין לפרש כמו שרצו  
חלק מהפוסקים לפרש באו"ח דמיירי  
בשאלה נחוצה וכדו'). אמנם בזמנינו ודאי  
אסור ללמוד בחזרת הש"ץ וכנתבאר על

מכתב ד'

הרב עמנואל מולקנדוב

פתח - תקוה

## החזרת הנוסח יום 'המנוח' למקומו

לומר מוספי 'מנוח', וא"כ אין ראייה מגירסתו לדידן דאמרינן 'יום', שצריך לומר 'השבת' ולא 'המנוח', ודוק. ובמוסף של שבת [עמ' קי"ב] בקטעי גניזה המובאים בהערה שם איתא את מוספי יום 'השביעי' הגדול וכו' עי"ש. ויתכן שהרס"ג לא רצה לכתוב לא 'יום המנוח' ולא 'יום השבת', ולכן כתב תחלופות לנוסחאות הנ"ל.

**אולם** דעת רובא דרבוותא של הגאונים והראשונים שאומרים יום 'המנוח' הזה בכל דוכתי ומהם; רע"ג בכל המקומות - בענין הפטרה, מוסף שבת, הפטרת ר"ח, קידוש פסח, מוסף פסח שבועות וסוכות, וכן במוסף יוה"כ [וכ"ה בריצ"ג עמ' ס"ב בשם רע"ג שאומרים את יום 'המנוח' עי"ש]. וכ"כ האשכול ח"א עמ' 146 בשם רב שר שלום גאון עי"ש [וע"ע בספר שרידים מהגניזה עמ' צ"ד שכנראה היא התשובה הנ"ל], והובא גם בספר מנהג מרשיליא עמ' 113 [וכ"ה שם בשאר התפלות בהמשך] עי"ש. וכ"ה בר"ה בביצה ט"ז, ר"ש ב"ר נתן בסידורו בתפלת אתה יצרת ובהגש"פ. וכ"ד הרמב"ם בסדר התפלות בכל דוכתי וכן בתשובה [בלאון סי' קפ"ד].

ידידי הרב אהרן גבאי האריך בקובץ מנורה בדרום אדר תשפ"א כיד ה' הטובה עליו בבירור נוסח הברכה האמצעית של מוסף שבת. אולם יש עוד ענין שיש לברר והוא הנוסח את מוסף יום 'המנוח' הזה או יום 'השבת' הזה;

**נוסח הספרדים והאשכנזים** בדורות האחרונים הוא את מוסף יום 'השבת' הזה וכו'. אולם נראה שהנוסח המקורי הוא יום 'המנוח' הזה, וכפי שנבאר בס"ד;

**הנוסח** את יום 'השבת' נמצא כמקור קדום בסידורי איטליה בכת"י קדומים<sup>א</sup>, וכ"ה בסידורי רומא המודפסים ומהם שונצינו רמ"ו, ונציה רצ"ו, בולוניה ש', ועוד<sup>ב</sup>.

**ובסידור** הרס"ג בעמ' ק"ל בתפלת אתה יצרת של שבת ור"ח הנוסח את מוספי יום השבת הזה וראש החדש הזה וכו', ולכאורה גירסתו היא יום 'השבת'. אולם בקטעי הגניזה המובאים בהערה שם הנוסח הוא 'את מוספי שבת ויום ראש החדש הזה' עי"ש, ולפ"ז לא גרס 'יום השבת', אלא 'מוספי שבת', ובודאי שאין

א. מלבד כת"י אחד משנת ה' כ"ה שבתפלת מוסף של שבת איתא שם יום 'המנוח', אולם בשאר המקומות כגון בתפלות החגים ור"ח שחל בשבת איתא שם יום 'השבת'.

ב. ומה דאיתא בשה"ל סי' רצ' וצריך לנקוב בו להדיא את יום 'המנוח' - זוהי העתקת דברי רש"י בסידורו סי' קע"ד, וכפי שפתח שם שה"ל 'ובמנהגות הגאונים זצ"ל מצאתי וכו', והם דברי רש"י הנ"ל.

ג. ודלא כחק יעקב בסי' תפ"ז, וכמו שהקשו עליו כבר הא"ר והברכ"י ועוד.

מ"מ יום השבת לא מתקרי ע"כ, הרי שבזמנו רק באוסטריך אמרו יום המנוח, ומהרי"ל גופיה ס"ל לומר יום השבת. וכ"ה במנהגים לכל השנה לר' שמואל מאולמא [בזמן שלאחר מהרי"ל] שנדפס ב'מוריה' ניסן תשס"ט [גליון שמז-שמח] עמ' כ"ג יום 'השבת' עי"ש. וכן הוא בכמה מחזורי אשכנז קדמונים בדפוס ומהם טורין [רפ"ה], ר' הירץ [ש"כ], מעגלי צדק [שכ"א], הדרת קודש [ונציה שנ"ט] ועוד.

**בפרובנס** רוב החכמים כתבו את הנוסח יום 'המנוח' ומהם המנהיג בכמה מקומות [עמ' ק"ע, קע"ט ושנ"ב במהדורת מוה"ק], הרי"ל מלוניל בביצה ט"ז, המאירי בשבת כ"ד ובחיבור התשובה מאמר ב' פ"ב, ר' מנוח פ"ב מהלכות תפלה ה"ה גבי תפלת המועדים עי"ש, ורי"ו בכמה דוכתי. והארח"ח בקריאת ס"ת אות נ"ב לגבי ההפטרה כתב שאומרים את יום השבת, וי"א יום המנוח עי"ש. ובתפלת המועדים אות ג' ואות ט' גרס את יום השבת. ובסידורי פרובנס כת"י - בשמונה מתוך עשרה שבדק עבורי הרב אהרן גבאי הנוסח הוא יום 'השבת' [והם: כתב יד לונדון 698; פריס 590; פריס 673; פרמה 1740; בהמ"ל 4058; קזנטונה 2740; לונדון 18690; בהמ"ל 4601]. ובשנים האחרים יום 'המנוח' [והם וטיקן 474; פריס 608]. ויתכן שגם שם בתחלה היה הנוסח יום המנוח, ולאחר מכן שינו כבר בתקופה קדומה מאד ליום השבת.

**וב"ד רש"י** בשבת כ"ד ע"א ובעירובין מ' ע"ב וביצה י"ז ע"א וכן בשאר ספרי דברי רש"י פעמים רבות בכל המקומות שאפשר עי"ש. וכ"ה בתוס' בברכות מ"ד, וכ"ה בר"י בר' יקר עמ' קי"ג גבי מוסף שבת ועמ' קל"ג גבי קידוש של יו"ט עי"ש. וכ"ה בספר עץ חיים מלונדריש בסדר התפלות פעמים רבות.

**וב"ד חכמי אשכנז** הקדמונים ומהם ראב"ן בביצה פרק ב' [יום המנוח], ראב"ה בריש סי' תקס"ה [יום המנוח, וי"ג יום המנוח], הרוקח בפירוש התפלות בענין הפטרת שבת ר"ח ג' פעמים את יום המנוח, וכ"ה בדרשת הרוקח לפסח"ה. וכ"ה באו"ז סי' תנ"ח גבי ר"ח שחל בשבת עי"ש. וכן מצאתי בסידורי אשכנז המערבי [משנת ה' מ'] והמזרחי [משנת ה' ס'], בתפלת ר"ה את יום 'המנוח' הזה ואת יום הזכרון הזה.

**אולם** בתקופה מאוחרת יותר שינו בהדרגה באשכנז ליום 'השבת'; הא"ר בסי' תפ"ז סוף אות ו' הביא שבאגודה במסכת ביצה אות כ"ה, ברש"י על הרי"ף ביצה ט' ע"א ובספר המנהגים [טירנא] בסדר ר"ה, הנוסח הוא יום 'השבת'. ובמהרי"ל הלכות תפילת יום טוב כתב וז"ל ואמר מדקרא רש"י [שבת כ"ד ע"ב, עירובין מ' ע"ב, ביצה י"ז ע"א] יום המנוח, סעד לבני אושטרייך שאומרים בתפלתם את יום המנוח. ופליאה היא שמניחין לשון הקרא זכור את יום השבת. וכי תימא יום טוב נמי מתקרי שבת,

ד. אע"פ שבעירובין מ' ע"ב פעם אחת איתא ביום 'השבת' עי"ש, מ"מ סמי חדא מקמי פעמים טובא בפירושו ובסידורו ובשאר ספריו.

ה. ואע"פ שבספר הרוקח סי' ש"ב בתפלת המועדים גרס את יום 'השבת', נראה שהעיקר הוא כמו שכתב בשאר המקומות הנ"ל.

ו. שמחברו הוא ר' ישראל בר' יואל זוסלין מחכמי אשכנז בדור שלפני מהרי"ל, וכפי שהאריך הרב אברהם חבצלת ב'מוריה' רי"ז-רי"ח [אייר תשנ"ג] עי"ש.

**בקטלוגיניא** כל החכמים שמצאנו הזכירו יום 'המנוח' ומהם ר' יונה שהביא הטור בסי' רפ"ד, תלמיד הרמב"ן בביצה ט"ז, הריטב"א בעירובין מ', ספר השולחן הלכות תפלה שער ו', ספר הפרדס סדר פסח, הרשב"ץ בתשובה ח"ג סי' רפ"ב ובספרו יבין שמועה במאמר חמץ דף ל"ז ע"א, והנימוק"י בשבת כ"ד ע"א. ובסידורי קטלוגיניא כת"י בכת"י א וג' [לפי הסדר בסידור קטלוגיניא מהדורת עידן פרץ] הנוסח יום 'המנוח', וכ"ה בעוד כת"י אחד שמצא הרב אהרן גבאי. אולם בכת"י ב, ד, ה, ו ובכת"י נים 13 הנוסח יום 'השבת'. אולם לפי הנראה הנוסח יום המנוח הוא העיקרי גם שם, והנוסח יום השבת הוא הגהה מאוחרת<sup>1</sup>.

**ובספרד** הנוסח יום 'המנוח' נמצא גם אצל חכמי הדורות וגם בסידורים עד לפני כ-300 שנה; כ"ה בספר מצוות זמניות הלכות פסח והלכות יוה"כ, בטור בסי' רפ"ד, תפ"ז, ת"צ ותרס"ג ע"ש. באבודרהם בהפטרות שבת, בהפטרות ר"ח שחל בשבת<sup>2</sup>, בתפלת ר"ה ובמעין המאורע בברכת מעין ג', בספר אגודת אוזב לר' יצחק האזובי בתפלת פסח ויוה"כ, בהגדה של פסח [פסח דורות] לר' יצחק אלאחדב בסדר הקידוש ע"ש, בספר מנורת המאור [אלנקוה] בסדר תפלת פסח ובהזכרת מעין המאורע במעין ג', בספר

זכר צדיק בתפלות וקידוש הפסח. וכ"ה בספר היכל הקדש למהר"ם אלבאז במוסף של שבת ובתפלות הפסח ע"ש. וכ"פ השו"ע בסי' רפ"ד, תפ"ז, ת"צ ותרס"ג. וכן הוא הנוסח בסידורי ספרד כת"י ובסידור ונציה רפ"ד וברמ"ק בסידורו תפלה למשה. וכ"ה הנוסח במחזור אר"צ רפ"ז, ובסידור כמנהג רומניה [קושטא ר"ע].

**ובספר עקדת יצחק** [עראמה] פרשת בראשית שער ד' כתב וז"ל אשר לסגולה הזאת דקדקו אנשי כנה"ג וכל הגאונים אשר מעולם בכנוי זכרון השבת לומר את יום המנוח הזה ולא יאמרו את יום השבת בזה"ש כמו שיבא ענינו יפה בשער נ"ה בעזרת ה' אשר הוא ענין נכבד מאוד אשר א"א לאדם להגיע להצלחה זולתו ע"כ. ובפרשת ויקהל שער נ"ה כתב וז"ל ולפי שהעיקר שהכל תלוי בו הוא ענין המנוחה אשר לזכרונה צוה על הנופש והמרגוע כמו שאמרנו הקפידו אנשי כנה"ג וכל חז"ל אשר מעולם בכל התפלות לפרש ולומר את יום המנוח הזה ולא זכרו שבת סתם לפי שמלת שבת תכלול שני הענינים בטול המלאכה וענין מנוחת הנפש, והיה עיקר המצוה אל המנוחה הנזכרת בדברות הראשונות שנאמר בהם וינח ביום השביעי להוציא מלבן של אפיקורסים כאשר כתבנו בשער הנזכר. תדע

ז. הערת הרב אהרן גבאי: יש לסייע דבר זה מכך שרוב ככל אותם סידורי קטלוגיניא הגורסים "יום השבת", הם גם מוסיפים את המשפט של המנצפ"ך שכבר הוכחתי במאמרי פרק ב אות ג שאינו מקורי, ואילו כל אלה הגורסים יום המנוח גם לא גורסים הוספת המנצפ"ך (כתב יד א ג וניו יורק גורסים יום המנוח ולא גורסים הוספת המנצפ"ך, כתב יד ד ו נים גורסים יום השבת ומוסיפים המנצפ"ך, ורק כתב יד ב גורס יום השבת אע"פ שאינו מוסיף המנצפ"ך).

ח. ושם הביא את דברי ר"ת שאמר על המוסיפים ביעלה ויבוא ועל יום המנוח הזה מנוח עם הארץ היה ע"ש, וכבר דקדק מזה הברכ"י בסי' תפ"ז דס"ל לר"ת בעלמא לומר את יום המנוח.

ט. הוספת הרב גבאי: כלומר כוונת בעל עקידת יצחק להקשות, למה לא בחרו מתקני נוסח התפלה הקדמונים בשום מקום בסידור התפלה את המטבע "יום השבת" אלא רק או "יום השביעי" או "יום המנוח" או "שבת". וניכר שנמנעו במכוון מן הלשון "יום השבת". ופשוט.



רגלים ושל ימים נוראים חילוף נוסחאות, דבישנים כתוב את יום המנוח כפרש"י ז"ל, ובחדשים כתוב את יום השבת, ואולי משיצא אור רש"ל בעולם שתמה על רש"י [והיא תמיהת מהרי"ל הנ"ל] חזרו לכתוב את יום השבת לישנא דקרא, וכן מורגל בפי כל שלוחי צבור שבעיר הזאת שאלוניקי ע"ש. הרי שהמנהג הקדום נשאר גם אחרי תקופת השו"ע לומר יום המנוח, והשו"ג תלה זאת בדברי מהרי"ל ומהרש"ל.

**אולם** נראה יותר שסיבת השינוי היא עפ"י דברי ספר נגיד ומצוה שכתב בעניני הפסח וז"ל בשבת ויו"ט אין לומר בהם יום המנוח הזה כי אם בשבת או בחג. סימן אמר לי מורי ז"ל מנוח ע"ה היה ע"כ. וע"ע בכה"ח סי' תפ"ז אות ח". אולם כבר נודע שאין לסמוך על כתבי האר"י אלא על מה שכתב מהרח"ו בספריו, והוא לא כתב זה, והרי רבינו האר"י היה מתפלל בסידור ונציה רפ"ד כנודע, ואם היה מגיה הנוסח היה כותבה מהרח"ו. ועוד שלא יתכן שרבינו האר"י אמר את הסימן הנ"ל וכמ"ש הכנה"ג על האומרים כן שתמה לומר כן על רבותינו הגאונים והרמב"ם ועוד, בלשון של 'עם הארץ'. ועי' בברכ"י בסי' תפ"ז שכתב שבעל השמועה הנ"ל [בכנה"ג] התחלף לו עם מה שאמר ר"ת ביטוי זה על האומר יום המנוח בר"ח שחל בשבת ביעלה ויבוא עי"ש. ועוד שגם אם נאמר שרבינו האר"י אמרו - מ"מ

שכן תרגם אונקלוס שנת שבתון יהיה לארץ שנת שמטתא שהיא שמיטת העבודה ובטולה, אמנם שבת שבתון לה' תרגם שבת נייחא, והכוונה אל הכנוי הזה רצוני יום המנוח הזה נפלא מאוד, ואלו עלתה בעיון מי שהיה משתדל שיאמרו את יום השבת הזה בתפלות ודאי היה יושב ודומם ומודה לדברי הראשונים המתקנים הקדושים אשר בארץ יתפאר זכרם מעולם ועד עולם ע"כ. וע"ע באברבנאל בפרשת כי תשא שכתב גם כדברי העקדת יצחק הנ"ל בשני הענינים שיש בשבת ביטול מלאכה ומנוחת הנפש וכתב שה' כיון שינוח וינפש האדם ביום המנוח הזה וכו' עי"ש, ונראה שכיון ג"כ לנוסח הנ"ל.

**והכנה"ג** בספרו פסח מעובין אות קל"ב וז"ל וקצת מהמדקקים הנוהגים לומר את יום השבת הזה, אומרים על דרך צחות 'מנוח עם הארץ היה', כלומר מי שאומר את יום המנוח ולא את יום השבת, הוא ע"ה. ולא שפיר עבדי, שאינו ראוי לומר ע"ה, אחר שרש"י ז"ל מאור הגולה כתב שאומר את יום המנוח, וכן הוא שגור בפי הכל. ובקושטאנטיני"ה נתגדלתי, ואין גם אחד שיאמר את יום השבת, אלא כולם אומרים את יום המנוח, וכן שמעתי לכל הרבנים, וכן הוא מורגל בפי ע"כ. ובשולחן גבוה סי' תפ"ז אות ו' הביא את דברי החבי"ב הנ"ל וכתב: וראיתי בסידורים שלנו של שלש

י. הערת הרב אהרן גבאי: וע"ע בספר תפלת חיים [רימור] עמ' ק"צ שניסה להתחקות אחר מקור דברי האר"י הנ"ל, ובדק לצורך זאת עשרות כתבי יד של ספרי קבלה, והביא שם מכתבי יד ספר נגיד ומצוה שציין מקור קטע זה 'עץ חיים', ומבואר שם בהקדמתו שכונתו לכת"ק מהרח"ו שהיה בידי מהר"ש ויטאל, אבל כתב יד זה שרד עד ימינו, ונדפס על ידי מכון אהבת שלום בשם 'שער התפלה', ואין שם זכר לקטע זה. וכמו כן בספר נגיד ומצוה הביא בתפלת מוסף שבת עוד הגהה על קדושת כתר שלא לכפול תיבת 'אחד', וגם שם ציין שמקורו מעץ חיים וגם זה אינו לפנינו, ואדרבה בשני ההגהות נוסח ונציה רפ"ד כנוסח הישן ולא ציין מהרח"ו שנוסח האר"י שונה בהם מנוסח רפ"ד, ואכן בשני הגהות אלו נוסח הישן של כל קהילות ישראל היה כונציה רפ"ד ואין דרך האר"י להגיה הגהות נגד נוסח כל ישראל, וכנראה אין מנוס מלקבוע שנפל טעות

**בברכה** האחרונה של ההפטרה: על התורה ועל העבודה וכו' ועל יום 'המנוח' הזה שנתת וכו'.

**בתפלת** מוסף של שבת וכן של שבת ור"ח או שבת ומועד: ומוספים כהלכתם את מוסף יום 'המנוח' הזה וכו'.

**בתפלות** יו"ט שחל להיות בשבת וכן בקידוש: ותתן לנו וכו' את יום 'המנוח' הזה את יום טוב וכו'.

**בברכת** מעין ג': ורצה והחליצנו ביום 'המנוח' הזה"א.

לא אמר כן עפ"י הסוד אלא טעם פשטי כמו ששמע הכנה"ג טענה זו עפ"י הפשט ובכה"ג הוי כמחלוקת רגילה ואין לזה תוקף של דברי רבינו האר"י כיון שלא עפ"י הסוד אמרה.

**וע"כ** נראה שכיון שאצל הספרדים הנוסח הפשוט היה יום 'המנוח', ואף כתבו לזה העקדת יצחק והאברבנאל טעמים והקפידו שלא לשנות, ולא מצאנו טעם כעיקר לשנות נוסח זה ליום 'השבת' - הנכון יותר לומר יום 'המנוח'.

והמקומות בהם יש לומר כן הם;

### האם יש מצוה באכילת פירות שביעית

**הנה** הרמב"ן במצות עשה ששכח אותן הרב מצוה ג' מנה והיתה שבת הארץ לכם לאכלה - ולא לסחורה, ושהעושה סחורה

**הרב** אוריאל ראובן אייזנבך דן בגליון אדר תשפ"א האם יש מצוה באכילת פירות שביעית, ואמרתי להרחיב מעט בזה.

כל שהיא במקורות ספר נגיד ומצוה, ובאמת שמועה זו אינה מעץ חיים אלא מכתבי החברים, ואינה מוסמכת, והמקובלים המאוחרים שסמכו על זה לא סמכו אלא משום שסמכו על עדותו שכך כתוב בגוף העץ חיים של מהר"ח ויטאל.

**א.** 76הוספת הרב גבאי: יישר כוח על כל הברור, וכן אני נוהג זה עידן ועידנים. ומלבד כל המקורות שהביא הרב הכותב יש להוסיף: שכן הנוסח "יום המנוח" לא רק בדפוס מנהג אר"צ אלא גם בשני כתבי היד של מנהג אר"צ: אוקספורד 1146 ס' 16710; סינסינטי היברו יוניון קולג' 407, ס' 18689, [א תשנ"א לשטרות] ה' ק"ע, וכן בסידור כתב יד בנדר משנת ש"ד, ובסידור כמנהג רומניה [קושטא רע"ח], [וכן בסידורי קורפו הישנים כגון פריס 606 מהמאה ה"ד. וכן ברוב סידורי צפ"א הקדום (כת"י משנת קפ"ו, בהמ"ל 4531 ס' 25433 עמ' 8; רומא קונסטנזה 3085, ס' 85 דף 3. אבל בכ"י פרמה 1741, ס' 12968 איתא 'השבת') { ובפרס בכתב יד הידוע בשבת הנוסח "יום השביעי" כמו רס"ג ורשב"ן, אבל בכת"י השני ניו יורק, בהמ"ל 5432, ס' 37176, כתוב "יום המנוח".

ובקטעי הגניזה בחיפוש בטקסטים המקולדים בפרוייקט הגניזה פרידברג מצאתי יותר מחמשים תוצאות בקטעי גניזה של "יום המנוח" ובחיפוש "יום השבת" מצאתי רק קטע אחד בודד (Budapest, MTA 34) וכן מצאתי הנוסח יום השבת בקטע ENA 2145.3 וכן בקטע קדום המושפע ממצרים הקדום Heb. f. 34.10-20 וכמדומה שגם שאר הקטעים הנ"ל קשורים קצת לנוסח מצרים הקדמון, ומאידך יש קטעים של מצרים הקדמון שכתוב בהם יום המנוח כגון T-S NS 121.8.

**באופן** שרוב ככל עדות ישראל גרסו בעבר "יום המנוח" והם: ספרד, אשכנז, חלק מפרובנס, רומניא, צפ"א הקדום, אר"צ-בגדד, וחלק מפרס. ויש נוסח "יום השביעי" כ"ה ברס"ג (וקטעי הגניזה המושפעים ממנו) וכן ברשב"ן בחלק מהתפילות, וכן הוא בחלק מפרס.

ונוסח "יום השבת" כנוסח קדום לא מצאנוהו אלא בנוסח איטליה וחלק ממצרים הקדמון בלבד, ואולי גם בחלק מפרובנס ורק בתקופה מאוחרת הוא נכנס לאשכנז וקטלוגיה.

ומכיון שאצלנו הספרדים עד לפני כמה דורות עדיין החזיקו בנוסח "יום המנוח" (כן הוא עדיין בדפוס

אבל 'מצוה' אין בזה. וכן מתבאר מדברי התוס' רי"ד בנדרים נ"ח ע"א וז"ל והאי איסור אכילה דאמרינן - לא שיהו אסורין באכילה ממש שכל פירות שביעית מותרין באכילה כדכתיב והיתה שבת הארץ לכם לאכלה אלא שצריך לאוכלן בתורת שביעית לאכלה ולא לסחורה ולא למלוגמא ושאר משפטי שביעית המפורשין במסכת שביעית עי"ש, וכו"ל. וכ"נ מפה"מ לרמב"ם שביעית פ"ח שכתב וז"ל לפי שאמר ה' ואת ענבי נזיריך לא תבצור, ואי אפשר לומר שרצונו בפסוק זה לאסור הבצירה לגמרי, שהרי כבר התיר אכילתם באמרו והיתה שבת הארץ לכם לאכלה עי"ש, הרי שנקט שפסוק זה בא 'להתיר' לאכול, שלא נאמר שיש איסור אכילה כמו שיש איסור בצירה.

**אמנם** בספר עץ הדעת טוב למהרח"ו בפרשת בהר כתב בזה"ל גם ירמז כי לא די שאין איסור בדבר זה אלא אדרבה הוא מצוה, לפי שבאופן זה אדרבה מתקיים שבת לה' היטב כי בהיות לכם מה לאכול תוכלו לעסוק בתורה עי"ש, ומבואר מדבריו שיש מצוה באכילת פירות שביעית, אלא שנתן טעם כדי שיהיה לנו איך לעסוק בתורה. ויש לדון בדבריו האם כשיש לנו מקור אחר כמו פירות חו"ל וכדומה, האם גם יש מצוה לאכול פירות שביעית, או שאין מצוה בעצם אלא יש מצוה שנאכל ונתקיים בשביעית, ואם יש דרך אחרת - אה"נ אין מצוה לאכול מפירות שביעית בדוקא.

**אולם** עכ"פ בדברי הראשונים הנ"ל מבואר שאין מצוה אלא היתר באכילת פירות שביעית, ונראה שכן עיקר, וגם חזינן

בפירות שביעית עובר בעשה זה עי"ש. והמגילת אסתר שם הבין בדעת הרמב"ן שיש מצוה באכילתם עי"ש. ומקורו כפי שנראה מדבריו בהמשך הוא מהרשב"ץ בזהר הרקיע אות ל"ו שכתב וז"ל והרמב"ן ז"ל הוסיף מצוה אחרת בזה והיא 'האכילה לפירות שביעית' עי"ש. וכן העתיק החרדים בפנ"ז אות י"ט כלשון הרשב"ץ הנ"ל עי"ש.

**אולם** כבר כתבו האחרונים לדחות את הפירוש הנ"ל ברמב"ן, ובודאי שאין זו כונתו, אלא כפשט דבריו שמי שעושה סחורה בפירות שביעית עובר בעשה, וכפי שכתב הרמב"ן פעמים רבות בהשגותיו לספר המצוות [עי' למשל בשרש ו'] שכשאמרו כל צפור טהורה תאכלו זו מצות עשה - אין הכונה שיש מצוה באכילת צפור טהורה אלא שמי שלא אוכלה אלא אוכל טמאה עובר בעשה, וכן במצות הלואה לגוי בריבית ועוד, וגם כאן כונתו כן היא.

**ובאמת** שמפורש בכמה ראשונים שכונת התורה באמרה והיתה שבת הארץ לכם לאכלה היינו 'להתיר' את האכילה ולא 'לצוות' עליה; כ"כ בפירוש ר"י בבור שור שם וז"ל לאכלה לא לסחורה וכו' 'ומיהו באכילה מותר' עי"ש. וכ"ה יותר מפורש בפירוש ר' חיים פלטיאל שם וז"ל הכי דרשינן אף על פי שאסרתיו לך - באכילה והנאה לא אסרתי לך. תימא מה צריך קרא מהי תיתי לאסור באכילה והלא לא כתיב ביה לא יאכל. ותמ"ה דאולי דה"א דאסור משום לא תאכל כל תועבה, כל שתעבתי לך הרי הוא בבל תאכל עי"ש, הרי שנקט שהיה הו"א לאסור באכילה וע"ז התורה 'מתירה',

אמסטרדם ועוד) והשתנה בטעות כי חשבו שכ"כ האר"י בעץ חיים והתברר שאינו כן, לכן יש מקום גדול להחזיר הנוסח הישן. ובפרט שכן דעת מרן הב"י וכן נראה מדברי החיד"א בשו"ת ברכה ומחזיק ברכה סימן תפז, אבל בקשר גדול סימן כד אות ב לא פסק כן וצ"ע

שאינן בזה 'רצון התורה' שיאכלו פירות שביעית, אלא הוא 'היתר' של התורה, כמו שאין 'רצון התורה' שנאכל בהמות וחיות ועופות וכדומה.

שאינן בזה 'רצון התורה' שיאכלו פירות שביעית, אלא הוא 'היתר' של התורה, כמו

### שחיה בברכת מעין ז'

בביאור ברכת מעין ז' וכפי שיראה המעיין בסידור ר' הירץ במקורו, וכמו שלפנינו אין בדברי הרוקח בסידורו בזה מאומה מענין הכריעות [ולזה העירני הרב יוסף רפאל סאסי], אולם עכ"פ כך דעת ר' הירץ והאחרונים הנ"ל, וא"כ יש לנו כאן דעת השואל בשו"ת ר' אלעזר, ר' הירץ במחזורו, וכן בעל המחזור בשנת ש"ס [שהיו ת"ח וגדולי הפוסקים התפללו בסידורם], המקור חיים וכן בעל שו"ת זכרון יהוסף שם והוא העיד גם שכן המנהג, ולא מצאנו מי שיאסור אלא מהאחרונים המאוחרים כמו שו"ת לבושי מרכי מהדו"ב סי' צ"ז אות ב' ועוד כמה מאחרוני זמנינו, אולם אין דבריהם מכריעים כנגד הקדמונים הנ"ל, וע"כ נראה שלמעשה יש לשחות בתחלת הברכה ככל חזרת הש"ץ.

וי"ש לצרף עוד לסניף את דברי ר"א בספר המספיק בעמ' 119 שכתב שאף ב"ח מותר לכרוע בכל ברכה ומה שאמרו מלמדים אותו שלא ישחה הכוונה שאינו חייב לשחות אבל אם רצה מותר, ומה שאמרו הכורע בהלל ובהודאה ה"ז מגונה רק שם כן הוא ולא בשאר מקומות או שאין הלכה כן ואין כל החכמים מודים בזה עי"ש, ולפ"ז אף אם אין חובה לכרוע - איסור אין בזה, ואע"פ שהשו"ע בסי' קי"ג פסק לא כך - מ"מ חזי לאצטרופי לסניף בעלמא.

וא"כ נראה שהעיקר למעשה הוא שיש לשחות בתחלת ברכת מעין שבע בליל שבת.

בקובץ מנורה בדרום אדר תשפ"א דנו חכמי הקובץ בענין שחיה בברכת מעין שבע, והעלו לעיקר שיש לשחות בתחילתה, עי"ב.

וי"ש לחזק דבריהם, שכן האריך בספר בירור הלכה ח"ד סי' רס"ח שמצינו כבר בקדמונים שכתבו כן וכמו שנבאר;

בשו"ת ר' אלעזר מטרשקון [מרבני פרוכנס לפני כ-700 שנה] סי' פ"ה כתב ר' אליעזר השואל וז"ל ש"צ היורד לפני התיבה ערבית של שבת ואומר ברכה אחת מעין שבע אם שוחה בה תחלה וסוף או אין שוחה כלל כי לע"ד שוחה בה תחלה וסוף ויודיעני מורי, והשיב לו וז"ל זה לי עשרים שנה שאלתי את פי רבתי ואבותי אם יכול לעקור רגליו בברכת מעין שבע ואם כורע בה יהבינן לה דין תפלה ורפיא בידיהו ע"כ, ומבואר שהשואל פשיטא ליה שיש לכרוע והמשיב מספקא ליה ובכל כי האי אמרינן אין ספקו של המשיב מוציאו מידי ודאו של השואל, וא"כ יש לנו כאן דעת חד מקמאי דס"ל שיש לכרוע.

ובספר מקור חיים לבעל החוות יאיר בסי' רס"ח כתב וז"ל וכורע בתחלת הברכה כמו ב"ח, ועי' בפירוש מחזור ונציה בשם הרוקח ע"כ. ובסידור ר' הירץ [בשנת ש"כ] כתב וז"ל וצריך שיכוף בתחלת הברכה, רוקח ע"כ. וכ"ה במחזור הדרת קודש [ונציה ש"ס] עי"ש. ואם כי נראה שדברי הרוקח המוזכרים במחזור ר' הירץ לא קאי על הכריעה הנ"ל אלא קאי אלקמיה שם

מכתב ה'

הרב נחום מנדלבוים

לכבוד הרב המופלא הגר"י פריץ שליט"א,

שמחתי לראות את תשובתו של מעכ"ת בגליון י"ט - זכתה חבורתנו הקדושה הנמנת על דבר מצוה, דגברא רבה מהנושאים עול הקהילות שבגולה, אשר בכבודו ובעצמו כבוד הרב שליט"א נושא ונותן עמנו, והוא לנו כבוד ואורה ווענותך תרבני".

זכורני ימים מקדם שזכיתי ללמוד עם האח של מעכ"ת הצעיר והנמרץ הגר"א, בהיותנו על ספסל הלימודים בישיבה בעיר חיפה והרבה לדבר בשבח ותהילה של אחיו הגדולים היושבים בפנמה ומצודתם פרוסה בארץ הקודש.

ולגופן של דברים אכתוב דבר ראשון, שהדין אשתו כגופו בהכנה לשבת, לא נמצא בשו"ע הגר"ז, וכמו שהעיר מעכ"ת, אלא הדבר נמצא בערוך השולחן סי' ר"נ סעיף ג'.

ולגבי מה שכתב בספרו החשוב והיקר 'פריו יתן' שדין תפילה בציבור הוא חיוב גמור, כך הפשטות וכן מבואר בפוסקים, ולכך כולם תמהים על לשון 'ישתדל' [וכמו שהרחיב בשו"ת אג"מ או"ח ח"ב סי' כ"ג, ח"ג סי' ז'], וראיתי בשו"ת מנח"י סי' ו', שביאר את הלשון 'ישתדל' דהיינו לענין תפילה בביה"כ, וכבר ידוע שיטת הגר"ח מבריסק שבאמת סובר הלשון כפשוטו שאין חיוב, ומה שכתב מעכ"ת בעניינינו בענין ההכנה לשבת לכאן נראה בפשטות שאין חיוב וגם לשון הרמב"ם שכתב בלשון חייב הוא חידוש וכמו שהוכיח הערוך השולחן

מזה שהגמ' מביאה שרק חלק מהחכמים עסקו הכנה לשבת משמע שהשאר לא עשו זאת בעצמם וע"כ שזה להידור מצוה, ע"ש, וגם הביאור הלכה שם שהבאנו במאמר הנזכר מתקשה מאוד בדעת הרמב"ם, ויש לעיין בזה.

ומה שהביא מהספר 'הסבא קדישא' זוהי ידיעה מענינת, שהסבא קדישא זיע"א, עשה את כל ההכנות לשבת בעצמו ולא הסתפק בדבר אחד, וכדמשמע בגמ' שדי בדבר אחד להכין לשבת מזה שהחכמים עשו כ"א דבר אחר, וישר כוח על ידיעה זו.

ולחדד את הענין [בסוגית 'הכשר מצוה'] נוסף ונאמר, דמצינו גם הכשר מצוה דהוה כמצוה עצמה, וכמבואר בתרומת הדשן בסי' ק"ב, דכאשר א"א בענין אחר-הכשר מצוה הוה בכלל המצוה [והוכיח מזה שמברכים על הדלקת נרות חנוכה בער"ש].

וכתב בקובץ הערות סי' י"ג אות ו', דרך הכשר מצוה שהוא חלק מהתוצאה, כגון - שחוט ובשל לי בכיבוד אב שזה גורם להנאת אביו, בזה אמרינן דהכשר מצוה זה חלק מהמצוה, ולא מחמר להביא את הדבר לאביו, ע"ש בדבריו, והביאור נראה ע"פ דברי הקוב"ש בח"ב סי' כ"ג אות ו', שיש מצוות שהמעשה הוא הקיום, כתקיעת שופר, ויש מצוות שהקיום בתוצאה ולא בגוף העשיה, כגון פדיון שבויים ופריעת חוב, ובאלו אפשר לומר שהמעשה [-הכשר המצוה] הוה חלק מהמצוה, ובאמת כך ביאר בקובץ הערות שם באות ב', את דברי

התה"ד, שבדבר שקיום המצוה בתוצאה בזה אמרינן - שמעשה המצוה המביא לתוצאה הוה בכלל המצוה, ויש לדון במצות צדקה האם הנתינה נחשבת 'להכשר' מצוה (וכמש"כ הקוב"ש על פדיון שבויים ופריעת חוב), או שזה 'מעשה' מצוה, ועיין].

**ובזה** בפשטות היה ניתן לישוב את הרא"ש שם בסוגית ברכת חתנים, שמשמע מלשונו שגם הקידושין נחשב למצוה ולא רק הכשר מצוה, וזה צ"ב, איך זה מסתדר עם דבריו שם שקיום המצוה רק בפ"ו? ורואים שאפי' שמדובר בהכשר מצוה - גם הכשר מצוה חשיב ונכלל במצוה.

**אמנם** ברא"ש אי אפשר לבאר כך, דמפורש בדבריו שם שבקידושין אפשר לקיים בענין אחר את מצות פ"ו ולא צריך לזה את הקידושין, ע"ש, וא"כ הקידושין אינם

חלק ממצות פ"ו, ונשאר קשה הלשון ברא"ש שם שכתב שיש מצוה בקידושין, וצ"ל לכאור' דכונת הרא"ש מה שאין מברכים באירוסין על 'מעשה המצוה' לפי שהקיום עדיין לא נשלם [וע"ע בתוס' בפסחים דף ז', ע"א, שהוכיחו מזה שאחר מברך ברכת האירוסין - שאין הברכה על קיום המצוה, ע"ש], ויש לעיין ולפלפל האם ברכת המצוות היא על מעשה המצוה או דלמא על קיום המצוה [ונפק"מ כאשר קיום המצוה הוא לא בשעת עשית המצוה, ולא ראיתי מי שעמד בזה, וצ"ע].

**אסיים** בברכת התורה שתזכה להגדיל תורה ולהאדירה, לזכות את ישראל בכל מקומות מושבותיהם, ברכת הבורא תהיה בביתכם, בקהילתכם, בעשיתכם המבורכת והעניפה, ורבים יאותו לאורכם.

מכתב ו'

הרב יוסף פרץ - הרב אוריאל ראובן אייזנבך

הרב יוסף פרץ

פנמה

### בענין חיוב לימוד מקרא, וגדרי תלמיד חכם ועם הארץ

ספר יונה ביוה"כ, וספר עובדיה בזמנו, ושאר הפטרות, והפסוקים המובאים בש"ס, כמדומני שרוב מוחלט של העניינים נלמדים, ואין כמעט סוגיא בנביאים וכתובים שלא נתקלו בה, לפחות באופן של ידיעה שטחית, באופן שלא יהיו בגדר עם הארץ. ואפשר שכל זה כלול בדברי ר"ת, דהיינו שהביא בחשבון כל זה כדי שיספיק לימוד התלמוד. ועיין. ושור"ר בריטב"א בע"ז שקדמני בזה ע"ש. ובלאו הכי הש"ך יו"ד סי' רמ"ה סק"ה פסק כר"ת, וע"ש שאירי באופן שלא למד כלל תנ"ך בצעירותו. אמנם לדין בני ספרד לא יועיל כיון שאנן אתכא דמרון קא סמכינן.

**ועב"פ** ודאי מודינא למור שמן הראוי ללמוד דברי הנביאים ועתידותם באופן מסודר, עם גדולי המפרשים, כרש"י והרד"ק, כדי שתהיה תורת ה' תמימה בפיהם. ותורת משה יש ללמוד עם רש"י וכמו שכתב מר"ן השו"ע סימן רפ"ה, ואם יוסיף הרמב"ן והרא"ם ימצא רוב נחת בלימודו. וז"ל מרן אאמו"ר נר"ו בספרו אהלי שם יו"ד סי' רמ"ו ס"ד על דברי הרמ"א שהביא דברי ר"ת: ונראה שמכל מקום יש ענין ללמוד כל חמשה חומשי תורה ואת כל הנביאים והכתובים וגם את כל המשנה, ואז ישקיע את זמנו בתלמוד בבלי וירושלמי. ולא כאלו שעוסקים בכמה מסכתות ואינם יודעים כלל בנביאים ובכתובים, וגם חלק מהמשניות לא למדו מעולם, נראה שאין זו דרך ישרה

**[מכתבי** תגובה, כהמשך להתכתבות שפורסמה בגליון הקודם].

**כבוד** ידידי ואהובי החריף ובקי טובא הרה"ג אוריאל ראובן נר"ו יאיר ויזהיר כאור הבהיר.

**שלום** וברכה,

**נהנתי** ממכתבו, שהראה נפלאות מתורתו, בחריפות ובקיאות, ממש אשרי יולדתו. ובו האריך בכבוד תורתנו הקדושה וחיוב לימודה, ויהי רצון שיעשו דבריו רושם על צעירי הצאן, ויהגו בתורה שבכתב עד שידעוה על בוריה.

**והנה** עיקר כניסתנו לנדון זה הוא בענין האם סתם בני תורה של זמנינו גדרם "עם הארץ" שנישואיהן בבחינת נישואי עם הארץ וענבי הסנה. ולזה טענתי שאפשר לסמוך על דברי ר"ת כדי שלא להגדירם כ"עמי הארץ". ובאמת שבלאו הכי על עצם לימוד תורה שבכתב, הרי חמשה חומשי תורה כולם לומדים שמו"ת ושומעים קריאת התורה, אע"פ שאינו לימוד בעיון הנצרך ודאי שסגי לידיעה בשטחיות מספקת כדי שלא יהיו בבחינת עם הארץ. ועל לימוד נביאים וכתובים, המגילות קוראים אותם בבית הכנסת בזמנם [הספרדים קוראים שיה"ש איכה אסתר ורות, והאשכנזים גם קהלת], ותהלים מסתמא קוראים לעיתים בצרה, וכן

התורה, לכאורה מצד עצם הידיעות אין חילוק בין אם ילמד קודם מקרא ואח"כ משנה ואח"כ תלמוד, או ישלש, שכיון שהוא עמל בתורה לפי הסדר מה רע בזה, וא"ת שאולי ימות ולא למד השאר, מה בכך, הרי אנוס הוא, [ואינו עניין לקושיית הגמ' ופשוט]. אמנם כאן יש דין מחודש שלא יעשה כן אלא ישלש, ואפשר הטעם כיון שכל הלימודים נצרכים לאדם, ולכן יחלק ויקבל מכולם, אי נמי יש סיעתא דשמיא יותר כשלומד כל הלימודים ומקשר תורה שבכתב בתורה שבעל פה. אבל מצד עצם מצות ידיעת התורה אין נפקא מינה הסדר. באופן שאינו דין בידיעת התורה אלא בלימוד התורה, ולכן מובן דברי הרמב"ם והראשונים שיש להשקיע יותר זמן בלימוד התלמוד מאשר מקרא ומשנה.

ומה שהעיר על המקובלים הערה נפלאה היא. ועיין שו"ת אור לי לבעל שדי חמד סי' מ' שהעיר בזה, וציין לארצות החיים במאיר לארץ סי' א' ס"ק לו שתירץ ודחה תירוצו, ע"ש. והנלע"ד לתרץ לפי מה שמצאתי להרב מעשה רוקח על הרמב"ם (פ"א הי"א), שדייק ממנו שכל דין שילוש נאמר על היום בלבד, ובלילה יש חיוב קביעות עיתים אבל אינו בכלל השילוש. וכן מוכח מדברי רב עמרם גאון שקבע לימוד איזהו מקומן וברייתא דרבי ישמעאל בשביל השילוש, ובלילה לא קבע. ומשמע שסגי ביום. ואע"פ שיש לדחות, עכ"פ כך יסברו המקובלים.

אור כ"ח שבט תשפ"א, יום היא"צ של מ"ז כמוהר"ר יוסף פרץ זלה"ה מח"ס תהלתו בפי.

באהבה רבה

יוס"ף

שיבור לו אדם, ואין ראוי הדבר שתלמיד חכם היודע ש"ס ושולחן ערוך לא יהיה לו ידיעה כלל בחלק גדול מהתנ"ך, וחלק גדול מהמשניות. עכ"ל.

**אלא** שהדיון שלנו היה על בדיעבד ולא על לכתחילה.

**וכעת** נדון על הדברים הנפלאים שכתבתם במאמר לעולם ישלש אדם.

**מה** שכתבתם שהדרשה של ושננתם ושלשתם אינו אלא אסמכתא בעלמא מדרבנן, כ"כ הלבוש. אמנם לפי זה שאינו אלא אסמכתא, כבר אין הכרח שהאסמכתא איירי על אב על הבן, שאפשר שרק למדו מאותו פסוק, ואיירי על אדם לעצמו, וכלשון הגמרא לעולם ישלש אדם לימודו, ולא ישלש לימודו את בנו.

**מה** שכתבתם החילוק בין שתי הסוגיות, קצת דחוק, שהרי בשניהם הלשון ישלש אדם, ואיירי בגדול. ובעיקר החילוק שכתבתם על ידיעת התורה ולימוד התורה. כבר האריכו בזה האחרונים בפילפולים רבים ונכבדים. ופשטות הדברים דאיירי בשניהם. אמנם בקטן הרי כבר אמרו בן חמש למקרא בן עשר למשנה ובן ט"ו לתלמוד, באופן שלפני ט"ו לא שייך לשלש, ורק אח"כ צריך להמשיך ולחזור על לימוד מקרא ומשנה שלא ישכחם [כ"כ מהרש"א בע"ז]. ויש עוד דין שמחמת לימוד התורה צריך ללמוד שלשת הלימודים כל יום, ולזה תיקנו פרשת התמיד ואיזהו מקומן וברייתא דרי"ש לקיים השילוש. וכבר כתבו הראשונים ששילש לאו דוקא, אלא כל אחד לפי צרכו.

**והנה** אם יש אדם גדול שלא למד כלל ורוצה להתחיל לקיים מצות ידיעת



## תגובת הרב אוריאל ראובן אייזנבך

להו"כ הגאון המפוי ר' יוסף שליט"א  
שלמא רבא מאה"ק,

אע"ג דלא ידע מאי קאמר"ע"ז יט.),

ג. מה שכתב "כמדומני שרוב מוחלט של העניינים נלמדים, ואין כמעט סוגיא בנביאים וכתובים שלא נתקלו בה, לפחות באופן של ידיעה שטחית",

לענ"ד שגה בזה מאוד מאוד, ואדרבה רוב ענייני התנ"ך לא נזכרו בתלמודים כלל, וגם מה שכן נזכר הוא זעיר שם זעיר שם באופן שאין למעיין התלמודי דרך לדעת את יסודות העניינים עצמם, ואם מסתמך על זה תורתו הזו נעשית קרעים קרעים, ובודאי שאינה מתקיימת בידו, והרבה טעיות ראיתי בימי חלדי בהבנת מקראות מתוך חצאי ציטוטים שראו בני בי מדרשא ולא ידעו לא מיניה ולא מקצתיה בעיקרי העניינים המבוארים באר היטב לכל הלומד אפילו בהעברה בפנים התנ"ך, והדבר פשוט לכל מאן דעייל להא.

וההפטרות עצמם הלא מספר יהושע נוהגים להפטיר רק ג' הפטרות (וכולם בתחילת הספר), ומספר שופטים יש ג"כ רק ג' הפטרות, ובספר שמואל שהוא אחד הספרים הכי גדולים בכל התנ"ך (קרוב לשמונים עמודי כתיבת סת"ם) יש רק ח' הפטרות, ובספר מלכים שהוא יותר גדול משמואל יש ג"כ רק ח' הפטרות, וגם ישעיהו שרוב ההפטרות הם ממנו הלא יש בו רק כ"א הפטרות, ולעומתם יש בו יותר מחמשים עמודי כתיבת סת"ם, וירמיהו שיש בו ט' הפטרות יש בו קרוב לשבעים עמודי כתיבת סת"ם, ויחזקאל שיש בו קרוב לששים עמודי כתיבת סת"ם יש בו רק ט' הפטרות, וכן תרי עשר שיש בהם קרוב לחמשים עמודי כתיבת

בענין מכתבו האחרון על לימוד המקרא וידיעתו, יש לי מעט צרי נוסף בזה, ואשרי הדור שהגדולים כמותו שומעים את הקטנים, ומעודדים את צעירי הצאן לצאת למלחמת מצוה להשיב מלחמה שעה, וכמבואר בברכות יט: "מקום שיש וכו' אין חולקין" וכו', יעוי"ש, וכך היא דרכה של תורה "אפי' האב ובנו הרב ותלמידו כשיושבין ועסקין בתורה" וכו' כמבואר בקידושין ל: , ואדר"נ פ"א ה"א, ויעויין היטב בבאר שבע בסנהדרין קי. וציין לזה הגרע"א ב"יור' סי' רמ סעיף ב.

א. העירני א' מחור"ר עירנו דאפי' אי נימא שבני תורה של זמנינו גדרם "עם הארץ" אכתי יש בחתונתם סעודת מצוה כי כל מה שנתבאר בגמ' שאינו סעודת מצוה הוא נישואי ענבי הגפן בענבי הסנה אבל ענבי הסנה בענבי הסנה, אין בזה פגם, ושפיר הוי סעודת מצוה, ויש לפלפל.

ב. מה שכתב דמגילות והפטרות קוראין בבית הכנסת הלא מה שהבעל קורא קורא בקול רם בקהל, לכאן אין לזה משמעות מצד ידיעת התורה אם אין הציבור מדקדק לשמוע הכל ולהתבונן באיזה שהיא התבוננות אפי' קלה שבקלות לכה"פ בפשטא דקרא, ופירוש התיבות, ולוואי שיעשו כן.

ולא דמי לקריאת שמו"ת שאכן קוראים את כל הפרשה, [וגם בזה איני יודע אם הכל מתבוננים במה שקוראים, או שזה כבר קצת לכה"פ אצל חלק מהקהל כמצות אנשים מלומדה ובבחינת "גרסה נפשי לתאבה"(תהלים קיט כ) דדרשי' "לגרס איניש

ומי ידע את נאומיהם הנוראים של מלכי יהודה לפני מלחמותיהם, נאומו של אביה בן רחבעם במלחמתו עם ירבעם בן נבט ועשרת השבטים, ותפילת אסא במלחמתו עם זרח הכושי הנ"ל, ותוכחת חנני הרואה על מעשי אסא הנ"ל, ודברי יהושפט בחצר החדשה [וזכר קל מאד לזה יש בפסחים צב. ואין למעיין שום דרך להבין את גודל המעמד ע"פ הגמ' שם, ועוד אולי קצת זכר לזה במגילה י.: וגם לזה אין זכר עם עיקר מה שארע שם].

ועוד הרבה מאד דוגמאות יש שרוב ענייני התנ"ך לא נודעו כלל למעיין התלמודי, והאריכות למותר ותמיהני על כת"ר שסמך על זה.

ד. ומה שציין כת"ר לד' הריטב"א שקדמו בזה, תמיהני איך הוציא כן מדברי הריטב"א וחס ליה לרבינו הריטב"א לומר דברים משוללים כ"כ כה"ג, וכמו שהארכתי בעז"ה ודוגמאות יש הרבה יותר ממה שהארכתי, ולענ"ד כל המעיין בדברי הריטב"א יראה שלא מיניה ולא מקצתיה, ואעתיק לשון הריטב"א ז"ל הנצרך לעניינינו למען יוכל המעיין לשפוט ביני ובין כת"ר בהבנת דברי רבינו הריטב"א ז"ל:

"ואומר רבינו נר"ו שאין זה אלא בתחלת תלמודו של אדם, אבל כשהאדם עומד על תלמודו ודאי צריך שיתן רוב זמנו בתלמוד ושישלים פרשיותיו עם הציבור בכל שבת, ויעיין מעט בנביאים וכתובים לפעמים וכתבו בשם רב עמרם ז"ל כי מפני מימרא זו נהגו העם בכל יום שחרית לקרוא פ' של תורה את קרבני לחמי וזהו מקרא, ואח"כ פ' איזהו מקומן משום משנה, ואח"כ ר' ישמעאל אומר משום תלמוד, כדי שיצאו בזה

סת"ם יש בו רק ט"ו הפטרות. והמספרים מדברים בעד עצמם.

ובן המצב בספרי הכתובים שרובם המוחלט ודאי לא מצויים לא בין הלומדים ולא בין התלמודים, רוב ספרי משלי ואיוב כמעט ולא נזכרו בתלמודים, ורוב סוגיותיהם לא נתקלו בהם הלומדים ומי ידע מהו "לעלוקה שתי בנות", או מהו "כקש נחשבו תותח", ו"רוטפש בשרו מנוער", וכיו"ב מקראות שרק מי שבאמת למד מתוך התנ"ך הגיע אליהם.

ורוב ספרי דניאל עזרא ונחמיה לא נזכרו בתלמודים, ומי ידע מיהי נועדיה הנביאה, ומיהו גשם הערבי, ועם מי סנבלט החורוני היה מחותן, ומה זמם לעשות לנחמיה, ומה זה "בבקקר חרס", ומיהו "עילם אחר".

וספר דברי הימים בכלל תלוש מן הלומדים ומי ידע שבני שמעון ומנשה הכו את "שארית הפליטה לעמלק" [ומה הביאור בזה בעניינא דיומא], ולהיכן הלכו מארץ ישראל בני שמעון ואף שיש לזה זכר בב"ב (קכג:): מי בדק וידע שכל זה היה בדורו של חזקיהו המע"ה.

ומלחמות בני ראובן גר וחצי מנשה בימי שאול עם ההגריאים ושאר צאצאי ישמעאל על כל המזרח מי ידעם, ולא נזכרו כלל בחז"ל.

ומלחמת אסא המע"ה עם זרח מלך הכושים ומליון אנשיו, שגם כן אין לה זכר בתלמודים. ועל כעסו של אסא המע"ה על חנני הרואה ע"ה ושנתנו בבית המהפכת מי שמע ומי ידע, שגם לזה אין זכר בתלמודים.

והתיקון הכללי שהיה ביהודה בזמן יהושפט המע"ה מי שמע זכרו.

ה. ומה שציין לד' הש"ך הלא כבר הארכתי להביא דברי האחרונים בני ארצות אשכנז שחלקו על הש"ך ודחוהו, וצייתי ג"כ לדחיות התולדות אדם על טענות הש"ך, וטענתו עוד שהש"ך יחידאה הוא נגד כל רבותיו וחבריו<sup>א</sup>, וכדאי מאד לכת"ר לעיין לכה"פ בחלק מהמקורות שצייתי שם, לראות להיכן דעת גדולי רבותינו ברובה המוחלט נוטה.

ו. ומה שהודה דראוי ללמוד את כל התנ"ך, נלענ"ד לדקדק עוד דאינו רק ראוי אלא חובה גמורה, ולכה"פ כדין ידיעת שאר חלקי התורה, שהאריכו רבותינו בגדול החיוב ללמוד את כל פינות התורה ויותר מהם, וקודם בהרבה לכל הסגולות הידועות בזמנינו ללמוד מסכתא פלונית לישועה פלונית, וכיו"ב, או שלומדים מסכתא שאין הציבור מורגל בה שהיא כמת מצוה, וכיו"ב, טענות רבות ונאות, ואת יסוד תורתנו הקדושה הניחו בקרן זוית, וכבר ידועה המליצה שנאמרה על הרבה מהלומדים בזה"ו, שהם צורבא מרבנן ועם הארץ דאורייתא, רח"ל.

ז. ומה שעורר דהחילוק בין ב' הסוגיות דקידושין וע"ז הוא דחוק, הלא כל מעיין נזקק לפעמים לדחוק הלשון וליישב התמיהות, ולו יש לכת"ר תירוץ אחר שמתיישב יותר טוב הנה הדלת פתוחה כדרכה של תורה, אבל א"א לדחות תירוץ קצת דחוק כל זמן שהוא מיישב את הקושי היטב בסברא ישרה והגונה.

ח. ומש"כ כת"ר שליט"א שמצד עצם ידיעת התורה אין הבדל אם לומד לפי הסדר או

ידי חובה אותם שאין להם פנאי כל היום ללמוד" וכו'.

והדברים מבוארים לכל, שדין שילוש היום נאמר לד' הריטב"א ורבו ז"ל בתחילת לימודו של אדם, דהיינו כשעדיין לא למד את התנ"ך והמשנה שאז מחויב ללמוד בדרך השילוש את כל התנ"ך והמשניות, ואחר שלמד הכל וכבר אינו מוגדר "בתחלת לימודו", אלא מוגדר כבר "עומד על תלמודו", דהיינו שיודע את מה שלמד דהיינו את התנ"ך והמשניות, אז פטור מעיקר הך דינא דשילוש היום, ואעפ"כ עדיין חייב ללמוד לפעמים נביאים וכתובים, ואין לו לסמוך על ההפטרות והמקראות הבלולים בתלמודים, והטעם לזה הוא פשוט משום כל הנ"ל שבאמת אין בלימוד התלמודים זכר לרוב הנ"ך.

[ואין זה עניין לשיטת ר"ת הסובר שגיי ליה בלימוד התלמודים, וסברא זו לא נזכרה בריטב"א, וטעם ר"ת אינו משום שיש ללמוד בשילוש את כל התנ"ך אלא ללמוד מעט מהתנ"ך כל יום מפני הסגולות שבהם, ואין כן דעת הריטב"א ז"ל הסובר שצריך ללמוד בתחלת לימודו של אדם את כל התנ"ך].

ומה שהתיר לסמוך על לימוד הקרבנות הלא הדברים מבוארים בדבריו להדיא שאין היתר זה אלא למי שאין לו פנאי ללמוד כל היום, אבל מי שבלא"ה לומד עוד במהלך היום אינו יכול לתלות באילן גדול הלא הוא רבינו הריטב"א ז"ל בזה, שלא יצאו הדברים מקולמוסו מעולם, וכנ"ל.

א. ובאו שם למניין גדולי האחרונים: ה"ה השל"ה ואחיו בעל יש נוחלין, ור"א לונטשיץ בעל הכלי יקר (בספרו עוללות אפרים), והסמ"ע ומהרש"א וב"ח.

המעשה אשר יעשה, שכבר כל הלימודים נצרכים לו,

וגם כת"ר מודה בזה שמ"מ אין לו ללמוד בבית אחת הלכות קימת האדם וציצית ותפילין ובה"ש ופסוד"ז וברכות ק"ש וק"ש, ותפילה וקריאה"ת וביהכ"נ, וסעודה ובהמ"ז וברכות ושאר סדר היום, ושבת ומועדים ואה"ע וחז"מ ויו"ד על כל חלקיהם הכל בבית אחת, וכשם שעליו ללמוד עם איזה שהוא סדר עליו בכל מקרה לעשות סדר שיכלול גם את התורה שבכתב בתוכו ובפרט שכל יסודות האמונה הברורה והישרה נלמדים מתוך התנ"ך אפי' בקריאה שטחית, ומסתמא גם כת"ר מסכים לזה, ויתכן שזה כלול בדבריו שליט"א.

מ. מה שציין לשו"ת אור לי ראיתי והואר לי, והדברים נפלאים שם בטוטו"ד, אבל מה שרצה כת"ר שליט"א ליישב ע"פ דברי המעשה רוקח, לא ראיתי דבריו, אבל בריהטת הסוגיא ודאי לא משמע כן, ומה שהביא ראיה מד' רע"ג ז"ל, לא הבנתי מה הראיה הלא כיון דס"ל לרע"ג ז"ל דסגי באמירה אחת ביום ואי"צ כל רגע ורגע לשלש (ולא כד' רש"י והרמב"ם) א"כ ברור דסגי ליה באמירה אחת ביממה, ומהיכ"ת להצריך דוקא אמירה אחת ביום ואחת בלילה.

י. ובעניינא דיומא הרהרתי הערה מעניינת, הנה מורגל בפי העולם שיש כרכין המוקפין חומה, ויש עיירות גדולות, והנה בכל התנ"ך לשון ריבוי של עיר הוא "ערים", ובלשון חז"ל הוא "עיירות", א"כ המשמעות של "עיירה" בלשון חז"ל אינו כמו שמורגל בלשונינו בזה"ז, שעירה היא כמו יישוב כפרי וקטן, אלא שהיא עיר לכל דבר ואין בכלל מושג "עיירה", דבלשון יחיד הוא "עיר", ובלשון רבים הוא "עיירות"

שלומד הכל בבית אחת, ויש דין מחודש שצריך ללמוד הכל בבית אחת, ומכאן סברא זו הוצרך לבאר למה העדיפו חז"ל ללמוד הכל בבית אחת ע"פ הצד ללמוד לפי הסדר, ולענ"ד לק"מ דאליבא דאמת מסתברא דעדיף ללמוד לפי הסדר כדי שיבנה לעצמו בנין שלם ומתקן, ולא יהא כאותם הלומדים גמ' מתוך דברי הראשונים, ושו"ע מד' האחרונים, וזו וזו לא נתקיימו בידם, וידועה גם בזה המליצה על אותו לומד שבא לחבירו וחיידה בפיו מנלן שמשא ואהרן היו אחים, והביא חבירו ראיה מדברי הקצוה"ח שדן בנאמנותם להיות עדים ביחד, שהרי מחד גיסא הם אחים ומאידך גיסא הם נאמנים, ומכללא שמע"י דהו"ו אחים, איזה חרפה היא זו, וברור שהתורה חוגרת שק על המצב הזה.

ואף כי יש הרבה צידוקים להמשך המצב הקיים, אבל כבר ידוע מה שאמר מו"ר רה"י הגראי"ל שטיינמן ז"ל שאמנם יש ירידת הדורות אבל למה לאחזו מזה, ומדוע שלא ישאף כאו"א להתעלות מצד עצמו ולא להסתמך על הכלל של ירידת הדורות, וידוע שנאים הדברים למי שאמרן, שאם היה מרן ז"ל מסתמך על הכלל הנ"ל לא היינו זוכים לאורו הגדול בדור יתום כזה, וזה כל עיקר מה שהנחיל לנו בדורנו זה.

ומה שהורונו חז"ל לשלש ימינו בלימודינו, הלא כבר נתבאר בעז"ה דאין הכונה לתחילת לימודו של אדם, ואדרבה בתחילת לימודו של אדם יש ללמוד לפי הסדר וכמבואר להדיא ברמב"ם, ומ"מ מודינא לכת"ר דיתכן שאדם שבגיל מבוגר שב בתשובה שלימה ועוזב דרכיו ורוצה ללמוד תורתנו הקדושה כפי שהיא מצוה, שיש לו ללמוד בדרך השילוש כדי שמחד גיסא ילמד את יסודות תורתנו ומאידך גיסא ידע את

(ויעויין עוד בשופטים י ד, וברש"י שם, ודוק היטב ברד"ק).

**ולפי"ז** החילוק בין עיירות גדולות לכרכין המוקפין חומה הוא לא בגודל אלא במבנה, שאלו מוקפות חומה ואלו לא, ובביאור הלשון כרכין נראה אליבא דאמת שנקראין כן מפני שהחומה כורכתן, א"כ כפל הלשון "כרכין המוקפין חומה", לכאור' תמוה שהרי זה חוזר על עצמו, שכבר תיבת כרכין המשמעות שלה היא שהן מוקפות חומה, ומה שהמשנה כפלה הלשון אין זה כפל לשון כלל, כיון שהמוקפות חומה קאי על ההמשך שהכרכין האלו הם מוק"ח מימות

יהושע בן נון, ור"ל דכל שאינן מוק"ח מימות יב"ן חשבי' להו כשאר עיירות, ורק כרכין שהוקפו חומה בימות יב"ן חשיבי' לניד"ד ככרכין, א"כ באמת הכופל לשונו בדרך לימודו וסותם ואומר "כרכין המוקפין חומה", יש בזה טעות וכפל לשון.

ושוב אחתום בהתנצלות מרובה על העיכוב בתשובתי לרוב המרדנות בשאר הסוגיות, בהערכה מרובה מארץ הקודש ישאו שלום הרים לעם עדי יבא גואל ויקבץ נדחינו, הכו"ח בין גאולה לגאולה אור לי"ט אדר ה' אלפים תשפ"א לפ"ג פה ק"ק אופקים. אוריאל ראובן אייזנבך.

### תגובת הרב יוסף פרץ

כבוד ידידי הרה"ג אוריאל ראובן נר"ו

**קבלתי** אגרתו העטורה בקול מלחמה, יצא לקראת נשק, דרך קשתו כאויב, נאמנים פצעי אוהב. והנה כל דבריו כתובים בהשכל וברעת, אמנם לא זה הנדון, אלא הנדון הוא האם סגי בזה כדי שלא יקרא עם הארץ, וודאי שמי שלא יודע "מלחמות בני ראובן גד וחצי מנשה בימי שאול עם ההגריאים ושאר צאצאי ישמעאל על כל המזרח", לא בגלל זה יקרא עם הארץ. וזהו כל הדיון כאן.

**וודאי** לא ניהא ליה למרייהו דתימא דכל בחורי ישיבות יקראו עם הארץ. והנה ידוע בשם הקה"י שבת שלמדה בבית יעקב נחשבת בת תלמיד חכם אע"פ שאביה עם הארץ. ומקורו בפוסקים שכתבו שעם הארץ הוא מי שאינו מדקדק במצוות, ולכן בת שלמדה בבית יעקב מסתמא מדקדקת במצוות. והוא הדין לאיש שאם הוא מדקדק במצוות וירא אלקים, סגי בזה כדי שלא יקרא עם הארץ, וכבר רמזתי זה במכתבי הקודם.

**ואין** הדיון שלנו מהו דרך הלימוד, הדיון שלנו הוא האם בלימוד שלומדים כפי הנהוג כיום סגי כדי שלא יקרא עם הארץ. וזה מה שבאתי להאריך שסגי בזה.

**וגם** מה שכתבתם שהאחרונים חלקו על הש"ך. מה יושיענו זה, האם נוכל לומר שמי שעושה כהש"ך הוא עם הארץ? ודאי שגם החולקים על הש"ך חולקים רק מהו דרך הלימוד.

**באופן** שדבריהם נכונים אבל המסקנא טעונה בירור.

**ומה** שהערתם על לשון "כרך" היא הערה נאה, נאין הדברים למי שאמרם.

החותם באה"ר מארץ מרחקים, לבי במזרח ואני בסוף מערב. יה"ר שיזכנו ה' להסתופף בחצרותיו.

כ"ד אדר תשפ"א, פה פאנאמא.

יוס"ף

## תגובת הרב אוריאל ראובן אייזנבך

ובעיקר החשש בהזמנות לחתונות הבאתי שם פתרונות אחרים, ועוד שמעתי אח"כ פתרון דאפי' אם נקרא להם ע"ה הלא גדר ענבי הגפן בענבי הסנה הוא מה שמגדיר את הסעודות האלה לסעודות שאינן של מצוה והיינו ת"ח עם ע"ה, אבל ע"ה עם ע"ה הדר דינא דחשיב שפיר סעודת מצוה, ומסתבר כן, וגם בנות הסמינרים לא נחשבות בגלל תורתם ומעשיהם לבנות ת"ח, דעדיין יתכן לקרות את אבותם ע"ה, ומ"מ כנ"ל אין לדמות גדר ע"ה מסוגיא אחת לחברתה.

ב. בגליון כ' עמ' שלג השיג כת"ר על עצם ההגדרה ששימוש ת"ח לא מצוי בבחורי זמנינו, משום שלימוד התלמוד נחשב ג"כ כשימוש, ולא כתב כן בהחלט אלא רק שיש לדון בזה, ועוד הוסיף להשיג על מה שבחורי זמנינו לא נקראים "קרא" ו"שנה", דלפי דברי ר"ת שלימוד התלמוד בבלי חשיב ג"כ כלימוד מקרא, א"כ בחורי זמנינו שעוסקים בתלמוד חשיבי ג"כ כעוסקים במקרא, וכ"ש במשנה, והסיק מכח כל הנ"ל דממילא חשיבי כל בחורי זמנינו כת"ח.

ג. שם בעמ' שלד אות ז' השבתי על דבריו שלימוד התלמוד חשיב כשימוש ת"ח, משום שעיקר הכונה בשימוש ת"ח הוא לידע כיצד להוציא ההלכה מתוך שרשי הסוגיות עצמם, ולא רק לזכור מה הורה חכם פלוני בהלכה פלונית ולדקלם אותה במקרה דומה, והוכחתי כך שם מלשונות הרמב"ם וציינתי כמו כן לד' רש"י בכ"ד, ולא ציינתי היכן, אבל יעויין לכה"פ ברש"י ב"מ לג: אהך ד"הוי זהיר בתלמוד ששגגת תלמוד עולה זדון", וכמעט שזהו פשט המאמר עצמו בהכרח, גם בלא דברי רש"י שם.

להו"כ ידידי הגאון המופלג זך הרעיון הרי"ף שליט"א מחכמי התורה בגולת פנמה יע"א.

קיבלתי אגרתו האחרונה ומיהרתי כמין ימא לטיגא להשיב אמרים אמת בפיצוי, דברי נועם וריצוי, לסדר סדר המערכה, עד אשר חמתו שככה, להעמיד הדברים על אפנם, בל יתערער חסנם.

הנה עורר כתה"ר שליט"א על שהדיון נסתבב ע"י מסובב הסיבות לבירור דרך הלימוד, תחת אשר לפנים היה הנידון מהו גדר עם הארץ, ועל זה חזר ועורר דגדר ע"ה אינו תלוי בסדר ורמת ידיעותיו, אלא לדרגת דקדוקו במצוות, ואצרך בכאן קיצרו של הדר"ח שיבואר על ידי זה כל סדר הסיבוב שנסתובב בכל המו"מ שנתהלך בינינו בעז"ה.

א. ידי"נ הג"ר ראובן אשרזון שליט"א עורר (והו"ד במאמרי בגליון יט עמ' טו) על שאפשר למצא פתרון לבעיית ההזמנות לחתונות שהם סעודות מצוה שנעשין בכך כמנודין לשמים, וזה אם נגדיר את בני הישיבות כע"ה שאין נישואיהן סעודות מצוה כמבואר בפסחים (מט.), וזה ע"פ הסוגיא בברכות (מז:): דנקטי' כאחרים ד"אפי' קרא ושנה ולא שימש ת"ח ה"ז ע"ה", ואין מצוי כ"כ ביניהם בזה"ז בעו"ה לא קרא ולא שנה ולא שימש ת"ח (שהוא זה שיודע להבין דבר מתוך דבר, ולהורות מתוך כך הלכה, וכדלהלן), וכבר אז תיכף ומיד דחיתיו שאין לדמות דין ע"ה מסוגיא אחת לחברתה, וכדמוכח עכ"פ לגבי גדר ת"ח בכ"ד (וציינתי שם לשבת קיד, תענית י:, ברכות ה., ויז:),

ללימוד כל מקצוע, וכגון שאם היה לומד ט' שעות ביום, יחלקן לג' למקרא וג' למשנה וג' לתלמוד, וע"ז קאמר דאח"כ אי"צ כ"כ הרבה זמן למקרא ומשנה אלא רק יקבע מעט לזה ומעט לזה אבל לא עלה על דעתו שיבטל מהם לגמרי), נזזה בודאי גם כונת השו"ע שהעתיק לשון הרמב"ם כולה, דהיינו גם שבתחילת לימודו ילמד שליש מקרא שליש משנה ושלש תלמוד, וגם שאח"כ יקבע לזה זמן מועט, ועל זה נסו בו ד' הרמ"א שהביא את ד' ר"ת דסגי בלימוד התלמוד, דזה רק חלופה ללימוד המקרא והמשנה למי שכבר אחר תחילת לימודו, אבל מי שעדיין בתחילת לימודו לא עלה על דעת הרמ"א להקל עליו לשמטו ממצות ידיעת המקרא והמשנה, וחובת שילוש ימיו ממש],

**ועוד** שרוב בנ"א בשבילם לימוד המקרא והמשנה גם בהמשך לימודם הוא כמו תחילת לימודם, כיון שמעולם לא למדוהו, ובפשטות גדר תחילת הלימוד היינו שעוד לא למד, ואחר תחילת הלימוד הוא בשעה שכבר סיים לימודו הראשוני, ורובא דעלמא לא עסקו ברוב התנ"ך אפי' בהעברה בעלמא, דוק ותשכח.

**ועוד** דעדיין בין כך ובין כך כל זה שייך לגבי הנידון אם מקיים מצות שילוש, אבל לגבי הגדרת מהות האדם כ"קרא" ו"שנה", הרי ברור שלא יתכן לקרא לאדם שבפועל לא קרא ולא שנה "קרא" ו"שנה", ולא איכפת לן מאיזה טעם לא קרא ולא שנה, אם מבחינה השקפתית כל שהיא, או מדס"ל בטעות דנפטר מחיוב ידיעת המקרא ע"י לימוד התלמוד.

**ושם** בעמ' שלה אות ח' הוספתי להשיב על דבריו לגבי לימוד המקרא שאין לדמות דברי ר"ת העוסקים בדין הגמ' (קידושין ל., ע"ז יט:) ש"לעולם ישלש אדם שנותיו שליש במקרא שליש במשנה שליש בתלמוד" ואינו עניין לגדר מהות האדם, לעניין גדר מהות האדם האם נקרא "קרא" ו"שנה", ומלבד זאת הוספתי דדברי ר"ת לכאו' אמורים רק גבי המשך לימודו של האדם והיינו שכבר יודע את המקרא והמשנה אבל מי שלא למד עדיין את המקרא והמשנה לא נאמרו בו דברי ר"ת הנ"ל, וחייב עדיין לשלש ממש את שנותיו כדינא דגמ'.

**ד.** שם בעמ' שלה חזר על משנתו דלימוד התלמוד בהבנה חשיב כשימוש ת"ח, ודייק כן מרש"י בחולין (מד:) שלא הזכיר כ"כ את ההוראה מתוך הסוגיא בדבריו.

**ובן** העיר שמד' השו"ע (יו"ד סי' רמו ס"ד) משמע שבתחילת לימודו יש את דין השילוש, ואח"כ כבר אי"צ לשלש, וע"ז קאי הרמ"א דלד' ר"ת אי"צ לשלש כלל.

**עוד** העיר דגדר ע"ה אינו מי שלא קרא ולא שנה ולא שימש ת"ח, אלא מי שלא מדקדק במצוות, ולפי"ז כל מי שמדקדק במצוות יצא מכלל ע"ה.

**ה.** שם בעמ' שלו – שמב הארכתי טובא להוכיח מד' חז"ל וגדולי רבותינו ראשונים ואחרונים ז"ל חדא שמד' הרמב"ם מוכח שגם אחר תחילת לימודו חייב להמשיך לקבוע לו זמן ללימוד קבוע של המקרא והמשנה, ורק נפטר מגדר השילוש של שליש ממש מהיום (והרמב"ם לשיטתו דבתחילת לימודו צריך לקבוע שליש ממש מהיום

א. וזה נכון אלא שלכלל ת"ח ג"כ לא בא, וראה בזה להלן אות ט'.



[ולא הוספתי שם אך יש כעת להוסיף דכמובן ראייתו מרש"י בחולין לגבי שימוש ת"ח, לכאור' אינה ראייה חדא דברש"י בב"מ מבואר איפכא וכנ"ל, ועוד דגם בדבריו בחולין אפשר לבאר כן, ואין הכרח שבדוקא השמיט את עניין ההוראה שם, ועוד דעכ"פ מד' הרמב"ם ודאי מוכח כוותי, ופלא על כת"ר שעל זה לא השיב כלום].

ו. ושוב לא נח ולא שקט והשיב עוד על דברי (במכתב מתאריך כח שבט ה'תשפ"א לפ"ג, ויתפרסם בעז"ה בגליון זה, גליון כא) חדא דעיקר הנידון היה האם להגדיר את בחורי זמנינו כע"ה ועל זה רצה בדוחק לסמוך על דברי ר"ת, להוציאם מכלל ע"ה.

ועוד דהא אליבא דאמת רוב מוחלט של העניינים בתנ"ך נלמדים, ואין כמעט סוגיא בנביאים וכתובים שלא נתקלו בה, לפחות באופן של ידיעה שטחית.

והוסיף עוד שמצא שהש"ך (יו"ד סי' רמה סק"ה) ס"ל כותיה דאין דין שילוש לד' ר"ת אם לומד התלמוד, וחילק בזה בין הספרדים לאשכנזים אם יש לסמוך על ד' הש"ך הנ"ל.

ז. ואף אני עניתי לנגדו חדא שכבר כתבו האחרונים דדברי הש"ך הללו יחידאי נינהו ורוב חבריו ורבותיו חלוקים עליו, וממילא עכ"פ לד' רוב מוחלט של הראשונים והאחרונים א"א לסמוך ע"ד ר"ת הנ"ל כיון שאינם אמורים לגבי תחילת לימודו של אדם, ובחורי זמנינו לגבי הא חשובים כתחילת לימודם.

ועוד הארכתי בדוגמאות וראיות ברורות

ונאמנות אשר כל בעל שכל יודה כי אדרבה ההיפך הוא הנכון ורוב העניינים בתנ"ך לא נלמדים, ורוב הסוגיות בנביאים וכתובים לא נתקלו בהם מעולם, אפי' בהעברה בעלמא.

ח. וע"ז השיב כעת דהנידון לא היה מהי דרך הלימוד אלא מה גדר עם הארץ, ובודאי מי שלא ידע על איזה מלחמה במלחמות ישראל לא נקרא בגלל זה עם הארץ, ועיקר הדיון הוא האם בלימוד המקובל כיום סגי כדי שלא יקרא ע"ה, או לא.

ועוד עורר דאם בנות בית יעקב הוגדרו ע"י מרן הקה"י ז"ל כבנות ת"ח, כ"ש שבחורי זמנינו לא גריעי מיניהו, ולא יקראו ע"ה.

ט. וע"ז אשיבנו בעז"ה חדא דכמדומה דדברי מרן הקה"י ז"ל לא נאמרו לגבי הגדרת בת ת"ח, אלא לגבי דין "יבדוק באחיה", שבזה בזה"ז סגי בבדיקת חברותיה בסמינר, דעדיפי מאחיה כיון שעיקר חינוכה שם, וחברותיה לניד"ד חשיבי כאחיה, אבל לגבי הגדרת בת ת"ח יתכן שהדברים שונים (אם כי כמובן אין הכרח), אבל אפי' יהיבנא דנאמרו הדברים גם לניד"ד עדיין לא הבנתי מה ענין זה אצל הבחורים, הרי שם הענין הוא החינוך, והגדרת ת"ח וע"ה בבנות הוא במידות ובירא"ש שלהן, אבל בבחורים ההגדרה היא בתורתם, ואם לא למדו היאך יקראו ת"ח.

ומה שעורר דהנידון היה על הגדרת עם הארץ ולא על דרך הלימוד, והודה בדברך הלימוד הדברים נכונים, הנה אם

ב. וגם אני אולי יכול להודות בזה, אבל הנידון לא היה על מלחמה אחת אלא על רוב התנ"ך שאינו ידוע ללומדי התלמוד כלל, ואין ההודאה ממין הטענה.



וגם אני בענ"ד מודה לו בזה משום שבסוגיא בברכות הנ"ל (מז:): לכאור' קשה דלאחרים משמע שזה ענין של ידיעת התורה, ואילו שאר התנאים שם משמע דס"ל שזה ענין של דקדוק המצוות, וכמו כן במתני' דדמאי (פ"ד מ"א) מבואר דע"ה בשבת נאמן על המעשרות משום שאימת שבת עליו, וזה תמוה דמה עוזרת אימת שבת אם אינו יודע ההלכה, וכמו כן כל גדרי חבר ונאמן השנויים בפ"ב דדמאי (מ"ב ומ"ג) אין עניינם אצל ידיעת התורה כלל, אלא רק על דקדוק ההלכה [ודוק שם (במ"ג) שלא נחלקו רבנן אר"י אלא מטעם אחר, ולא מטעם דקדוק ההלכה], וכן הא דאמר ר"ע מי יתן לי ת"ח ואנשכנו כחמור, ואם אינו יודע כלום מה איכפ"ל מהת"ח, וע"כ משום דידע ורק בעט וזלזל במדקדקים, וע"כ דגדר ע"ה הוא לא שאינו יודע את התורה, אלא שאינו מדקדק בהלכה, אדרבה מזלזל במדקדקים,

**וכשבאים** להגדיר מהות האדם אם הוא ת"ח או ע"ה בוחנים את התייחסותו לדקדוק ההלכה, שהת"ח דרכם לדקדק על עצמם, וליזהר מאיסורים, ואילו עם הארץ כשמו כן הוא שדומה לארץ, ואינו מבחין הגדרות וחילוקים דקים ואין לו הרגשים עדינים בדקדוק ההלכה, ובהכרעתה, וממילא כשרואה את הכרעותיהם של החכמים לפי גודל חכמתם, מתעשש לבו בקרבו ובא לידי זלזול בהם, ובזה מיושב דגם הא דאחרים אינו ענין אצל ידיעת התורה, אדרבה זה גופא מה שבא אחרים לבאר דאין כאן ענין אצל ידיעת התורה, אלא הענין הוא דקדוק ההלכה, ולזה מגיעים ע"י שימוש ת"ח, שמבינים את דרך ההוראה כהוגן ובזה באים לידי דקדוק ההלכה ויושר הדין בחדות ההבחנה.

נשוב לתחילת המערכה הנטושה כאן נראה ידיד'נ הגר"ר אשרזון שליט"א רצה ליישב המנהג של ההזמנות לתזונות ע"י הגדרת הבחורים כע"ה, ובעצמי תיכף דחיתיו דאין ענין ע"ה דסוגיא אחת לע"ה דסוגיות אחרות, וכתה"ר עזרר גבי עיקר הסוגיא דע"ה דברכות שאינו נוגע לפי דחייתי הנ"ל לניד"ד ורצה להגדיר באופ"א את גדר ע"ה ות"ח, וס"ל דסגי בלימוד התלמוד, וממילא רצה לדחות באופ"א את דברי ידי'נ הגר"א שליט"א הנ"ל, אך בעיקר דבריו לא הסכמתי כלל, והוכחתי בראיות ברורות דלגבי סוגיא דברכות ודאי רוב הבחורים נקראים ע"ה, וכמבואר להדיא בגמ' שם, אך כנ"ל אין זה נוגע לגדרי ע"ה בסוגיות אחרות [ועיי' שם בתוס' הערה שבוודאי נוגעת למעשה לפי"ז, וצריך ליזהר בזה שלא ליתפש ברשת הצפונית].

**א"כ** מבואר לכל כי אכן אני סבור שהדיון על דרך הלימוד אינו נוגע לגדר נישואי בחורי זמנינו, אבל לדידה אדרבה טפי נראה שנוגע הדיון הנ"ל לגדר הנישואין הנ"ל, דהא מדהוצרך להגדיר באופן חדש את גדר הת"ח וע"ה בברכות, משמע דלא קיבל את דחייתי, ודוק.

**ובעיקר** דבריו אשוב לעזרר דעדיין לכלל פשר דבר לא בא דהאף אמנם שהצליח להוציא לשיטתו את בחורי זמנינו מגדר ע"ה ע"י שינוי הגדרת ע"ה, הלא עכ"פ לכלל ת"ח עדיין לא באו אם לא קראו ולא שנו,

**גם** נתפלאתי מדוע מתעקש כאן לשנות את גדר ע"ה ות"ח הלא כת"ר בעצמו העיר [ראה לעיל אות ד'] דגדר ע"ה אינו תלוי בידיעותיו התורניות אלא בדקדוק ההלכה,

ולענ"ד לסמוך על לימוד התלמוד ביחס לגדר מהות האדם אי אפשר, וכמו כן הטעם שגדר ע"ה תלוי בדקדוק ההלכה ג"כ לא אהני כיון דאפי' אם מדקדק בהלכה ויצא מכלל ע"ה, עדיין לכלל ת"ח לא בא, כל זמן שלא קרא ושנה ושימש ת"ח כראוי, וע"כ הטעם הוא כנ"ל.

**אקוה** שדייקתי בהעתקת דברי כת"ר ובהכנתם, ולאשר אם טעיתי שלא תלין עמי משוגתי, אנא ימחול הדר"ג וישלח השגותיו על הנ"ל, וייש"כ לאורייתא, המברכו בלב ונפש חפצה מברכות ארץ הקדש באהבה גלויה

**אוריאל ראובן אייזנבך**

פה ק"ק אפקים ת"י, אור לכ"ו אדר ה' אלפים תשפ"א לפ"ג.

**אגב** אעיר מאי דנתעוררתי כעת עוד ראיה לכאור' דשרי ללמוד מקרא בלילה מהא דכתובות קג: דלאחר ל' יום מפטירתו של רבי הוו ספדי ביממא וגרסי בליליא, ולפום מאי דקיי"ל דין שילוש היום במקרא משנה ותלמוד, ע"כ גרסו במקרא ג"כ בליליא, לכה"פ למאן דס"ל דלא נפקי' בקרבנות ובלימוד התלמוד, אשמח לשמוע דעת כת"ר בזה, ומסתמא כבר עמדו בזה ושו"ת אור לי להשד"ח כעת אינו ת"י, ומסתמא כבר עמדו בזה רבותינו ויישבו, ודברי כת"ר משמחים כל לב והנני מצפה להם.

הנ"ל.

ומ"מ עדיין אין בזה תועלת דהא אפי' אם באמת רוב הבחורים מדקדקים במעשיהם כמו הת"ח, עדיין מסתמא לא יצאו אלא מגדר ע"ה אבל לכלל ת"ח איך יבואו אם לא למדו את יסודות התורה, ושרשיה, ומ"מ לעיקר הנידון שדן ידי"נ הגר"א הנ"ל כבר דחיתיו מטעם אחר וכנ"ל.

### כללו של דבר

**א.** דין שילוש הימים במקרא ומשנה ותלמוד, רוב מוחלט של ראשונים ואחרונים סבורים שנוהג אף לאחר תחילת לימודו של אדם באיזה דרגא שהיא, וכ"ש בתחילת לימודו של אדם, ובתחילת לימודו של אדם אין עצה מלבד עצם הלימוד של כל התנ"ך והמשנה, וכל זמן שלא סיים לא יצא מגדר תחילת לימודו בזה (והש"ך דפליג יחידאה הוא, וחלוקים עליו גדולי הדורות שלפניו ושל אחריהו כמו שכתבו האחרונים), וגם כת"ר שליט"א לכאור' מודה בזה, ורק רצה לסמוך על הש"ך לגדר בחורי זמנינו אבל בעיקר דרך הלימוד הודה דעיקר כנ"ל.

**ב.** לענין היתר הזמנות החתונות בבחורי זמנינו אי"צ להגדיר את הבחורים כע"ה, כי אין להשוות גדרי ע"ה מסוגיא לסוגיא, ויש כמה טעמים להתיר את הנ"ל, ולד' כת"ר שפיר יש להשוות גדרי ע"ה מסוגיא לסוגיא אך אעפ"כ אין נקראין בחורי זמנינו ע"ה מטעם שלומדים תלמוד שכלול במקרא ומשנה ותלמוד, ובמקו"א כתב כת"ר מטעם שגדר ע"ה אינו תלוי בידיעת התורה אלא בדקדוק ההלכה,

ג. וגם בזה יש לבדוק כל מקרה לגופו כי בעו"ה בדור עקבתא דמשיחא דידן יש גם בין בני התורה כל מיני מזלזלים בדרגות שונות בהלכה, אם בגלל שלא נח להם לקיימה, ואם בגלל שהיא מחודשת אצלם, ואם בגלל שלא מקובל כ"כ לעשותה, ומכונים בלשון העם "קאקטער'ס", הקב"ה ישמרנו מהם ומהמונם בכל שום וחניכא דאית להו.