

קובץ  
**מנורה בדרום**

במה תורנית לבירורי  
הלכה ומנהג

גליון מ"ז  
ניסן - תשפ"ג

נכתב  
ע"י אברכי  
אופקים  
ותפרח

# 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

קובץ מנורה בדרום לחודש ניסן  
יוצא לעילוי נשמת האיש הכשר  
ירא אלהים ונהנה מיגיע כפיו  
משכים ומעריב לבתי כנסיות  
אשר שימש בקודש כחזן וקורא  
בתורה במשך עשרות שנים

**אברהם כהן (סקלי) ע"ה**

בן שלמה ועישה ע"ה  
נלב"ע כ"ז ניסן תשע"ד

ת.נ.צ.ב.ה





### דבר המערכת

שמחים אנו להגיש לציבור בני התורה די בכל אתר ואתר, את גליון **ניסן** תשפ"ג של קובץ **מנורה בדרום** - גליון מ"ו, המלא בתורתם של בני התורה **יושבי ארץ הנגב**.

ונאחל לכל התלמידי חכמים הכותבים בקובץ זה, ולכל הקוראים הרבים, וכן לכל כלל ישראל - חג פסח כשר ושמח, אשר כולנו נשאב ממנו בעז"ה הרכה התעלות בעבודת ה' בכלל, והתחזקות באמונה וביטחון בפרט, שכידוע חג הפסח הוא המסוגל לכך ביותר.

**וכידוע**, מערכת הקובץ זקוקה לסיוע ממוני משמעותי כדי להוציא לאור את הקובץ בכל חודש ברוב פאר והדר, על כן בקשתנו שטוחה בפני כל הנהגה מהקובץ - אנא, סייעו בידנו להמשיך להעלות את אור התורה במנורה הטהורה, ותירמו ביד רחבה להוצאת הקובץ.

[כמוכן שאפשר להוסיף בתחלת הגליון הקדשה לע"ג, לרפואה, להצלחה וכיו"ב].

### ואלו כללי הקובץ:

- ♦ שליחת מאמרים לקובץ ניתנת לאברכים בני **אופקים** ותפרת. ולמדור תגובות מתקבלים בשמחה וברצון מכתבי תגובה אף **משאר אחב"י בכל מקומות מושבותיהם**.
- ♦ מתקבלים מאמרים הנוגעים לכל נושא בתורתנו הקדושה, ורצוי [אך לא חובה] **בדברי הלכה**. וכמוכן, מלבד דברי מוסר, דרוש או אגדה, שאף שמעלתם כודאי רבה - לעת עתה אין זו הכמה להם.
- ♦ **חובה** לכתוב בראש המאמר כותרת ברורה ואת שם הכותב, וכן **כדאי** לכתוב בתחלת המאמר פירוט קצר של מטרת המאמר. וכן **כדאי** לכתוב בסוף המאמר מסקנא ברורה או פירוט העניינים העולים מן המאמר [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 בדוא"ל את הקובץ בכל חודש, וכן קבצים קודמים, בשליחת בקשה למערכת. ובס"ד גליונות רבים כבר נגישים בתוכנת **איצר החכמה**.
- ♦ הרוצה ליצור קשר עם אחד מכותבי הקובץ ולשאת ולתת עמו [אף ללא כוונה לשלוח תגובה לקובץ] יכול לפנות למערכת ולקבל פרטים. ואם רצו, יכולים לנסח בסוף מכתב תגובה משותף ולשלחו למערכת הקובץ, ואי"ה יתפרסם בגליון הבא.
- ♦ שליחת מאמרים ותגובות לקובץ **אייר**, ותאפשר עד **יום ראשון** - כ"ה ניסן. חומר שיתקבל במערכת אחר תאריך זה לא יתפרסם בחודש הנוכחי, וכל המקדים הרי זה **משוכח** [ובחומר שאינו מוקלד יש להשתדל להקדים כמה ימים לפני כן].
- ♦ החומר המתקבל במערכת צריך להיות **מוקלד**, וע"כ מאמרים ומכתבי תגובה הכתובים בכתי"י **רצוי מאוד** שישלחו להקלדה ע"י הכותבים, ובכל זאת ישנה אפשרות לשלוח להקלדה דרך מערכת הקובץ **בתשלום רגיל של 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

### גנוזות

מכתבי תורה מהגאון רבי משה הרשלר זצ"ל .....טו

### מאמרי הלכה

הגאון רבי שלמה לוי שליט"א

גדר מצות סיפור יציאת מצרים .....כג

הגאון רבי יהונתן טוביה פרלמן שליט"א

בגדרי "תמימות" של הקרבנות - ובפסוקי המוספין .....כח

הגאון רבי דוד שק שליט"א

בגדר אכילת מצה בשבעת ימי הפסח .....מא

הרב אוריאל ראובן אייזנברג

בדין חציצה בסתימה זמנית .....נב

חציצה ברובו שאינו מקפיד מדרבנן .....נה

הרב ישראל מאיר אקוקה

בגדר מלאכת בורר ובעניני מלאכות זורה ומרקד .....נט

הרב יעקב ישראל ביטון

בגדרי רפואה בשבת .....סה

הרב גרשון גולד

בדין ברכת התפילין .....עד

הרב ישראל גולדברג

בענין ברכה לבטלה והפסק בשומע כעונה ..... פא

הרב ישראל צבי גרינברג

טומאת כהנים לאברים (ובדין אברים מושתלים) ..... צד

הרב צבי משה הלוי דוידוביץ

בביאור לאו ד"ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם" - אבן העזר סי' כ"א ..... קה

הרב אליהו הורליק

מליחה בנוצותיו, מליגה, וחליטה ..... קה

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

עניני פדיון הבן והצלת בכורות בני ישראל ממכת בכורות ..... קיב

הרב ישראל מאיר ויינשטיין

בענין הלל בשביעי של פסח ..... קיח  
חידוש דין בדיני הסיבה ..... קכד

הרב חיים חדד

בדיני הגעלת כלים ..... קכה

הרב משה חליוה

בענינא דאכילת בשר ביום טוב ..... קמז

הרב אבינעם טאובנר

חקירות בענין התכוון לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה (שצריך כפרה וסליחה) ..... קנא  
חקירות במצות חינוך לספיקות (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל) ..... קסג

הרב ערן כברה

בענין המביא מאכל המותר משום בישולי גויים במקום אחד, למקום אחר דהוי  
אסור בו משום בישולי גויים, ולהיפך..... קע

הרב אביחיל לוי

בביאור איסור יחוד..... קצ  
בביאור המצוה ליתן מיטתו בין צפון לדרום..... קצד

הרב יאיר מינקוס

דין הלל בפסח וברכתה..... רא

הרב נחום מנדלבוים

מצוות סיפור יציאת מצרים בליל הסדר..... רו

הרב און אברהם הכהן סקלי

'האותיות שאלוני' [ח"ז] - בירור מסורת צורת האותיות הספרדית..... ריא

הרב מרדכי פרוש

חידושים בהלכות תפלה..... רכט

הרב אברהם ישעיהו קשש

יסודות בעניינים שונים [המסתעפים ממסכת נדרים]..... רלב  
ארבעים ושש - מי יודע?..... רנה

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

הטעם שקשרו השה לרע"י המיטה..... רנז

הרב משה אהרן שטיין

בענין עניית אמן..... רסא

הרב סעדיה שריקי

רגיל בענין הוצאה בפיו בסת"ם..... רסה

הרב שרון שרפי

הערות חידושים וביאורים בענייני מסכת ביצה..... ער

### תגובות הקוראים

מכתב א'

הרב אוריאל ראובן אייזנבך..... רפז

נזיר בזימון על הכוס ♦ בענין הנחת בגד תחת ראשו בשינה ♦ שכרות בפורים במידי דמשכר

מכתב ב'

הרב גרשון גולד..... רפט

ליהנות משל חברו בלא רשותו ♦ יין קשה פחד מפיגו?

מכתב ג'

הרב אלחנן כהן טוויל..... רצב

בענין בליעת עור האדם

מכתב ד'

הרב יואל פריץ - הרב אהרן גבאי..... רצד

הערות בנוסח האבודרהם בתפלת י"ח

מכתב ה'

הרב עובדיה יוסף - הרב עמנואל מולקנדוב..... רצו

ברכת ההלל בחנוכה לנשים

מכתב ו'

הרב עמנואל מולקנדוב..... רצט

דין אחשביה בחמץ ובשאר איסורים לבריא ולחולה ♦ האם קטן שהגיע לחינוך מוציא גדול בקריאת המגילה ובשאר המצוות

יא

בדרום

תוכן העניינים

מנורה

מכתב ז'

הרב חיים מלין..... שט

בענין קציצת ציפורן אחת, אם צריך ליטול ידיו

מכתב ח'

הרב נחום מנדלבוים..... שיד

בדין מלאכת לש באבקות נמסות









# גנוזות





## מכתבי תורה מהגאון רבי משה הרשלר זצ"ל

בחודש זה יחול יום היארצהייט של הגאון רבי משה הרשלר זצ"ל, אשר נפטר בל' ניסן תשנ"א. וע"כ מסר לנו נכדו ידידינו הרב מרדכי פרוש שליט"א, כמה מכתבי תורה מזקנו לפרסמם לזיכוי הרבים, והוסיף גם את קורות חייו בקצרה, ומקצת שבחיו. בעז"ה שיהיו הדברים לעילוי נשמתו.

### מעט קורות חיים מרבניו הגאון הגדול רבי משה הרשלר זי"ע

נולד בעשרה בטבת שנת תרפ"ב, להוריו רבי בנימין [ב"ר שלמה ב"ר דוד ב"ר יוסף שמואל ב"ר צבי זי"ע] ומרת הנדל הרשלר בירושלים. לימים התמנה אביו לשו"ב בכפר סבא אשר בשרון, והיה הקטן משה 'גולה למקום תורה' ונשאר בירושלים [וגדל אצל שא"ב הצדיק רבי ברוך מרדכי אטינגר זי"ע]. למד תורה בהתמדה נפלאה ובעמל, וזכה כבר בצעירותו לסיים ולדעת את ששה סדרי משנה, ובהמשך את כל הש"ס תלמוד בבלי, והיה נודע כל ימיו כבקי בכולי הש"ס בעל פה.

למד בת"ת עץ חיים ולאחר מכן בישיבת מיר, והיה מהעשרה ראשונים שפתחו את כולל מיר בירושלים, וזכה להיות מקורב אצל ראש הישיבה מרן הגרא"י פינקל זיע"א.

רבינו הגרמ"ה היה לומד בהתמדה בהיכל ישיבת מיר, ובצהרים היה לומד בבית המדרש עד שמתעייף ואז מניח את הראש על הסטנדר כמה רגעים, כפי צרכו לנוח, ואח"כ ממשיך ללמוד בהתמדה ובעמל ויגיעה, ויודעי דבר מספרים כי פעמים היה הגרא"י פינקל ראש הישיבה מגיע להיכל ישיבת מיר וכשראה שהגרמ"ה נח באותן רגעים, לא רצה להפריעו ממנוחתו ההכרחית לימודו, אלא היה בענוותנותו ואהבת התורה שלו ממתין עד שר' משה הרים את ראשו מהמנוחה, ואז היה נכנס כדי שלא להפריעו מלנוח, ור' משה כשראהו נכנס התבטא: מזל שנכנס רק עכשיו, אילו היה נכנס קודם הייתי צריך לקום מפניו ולהפסיק מנוחתו... ולא ידע כי במתכוון התחשב בו רא"י.

הקשר היה כה גדול ביניהם, עד שגם כששכב הגרא"י פינקל במיטת חוליו אשר נלב"ע ממנו, היה רבינו הגר"מ יושב לפניו וקורא לו (כבקשתו) מספרו 'דברי אליעזר'.

ובן מסופר שזמן מה לפני פטירתו הזמין הגרא"י אליו את הגרמ"ה עם אשתו הרבנית מרת רחל ע"ה, ואז הבטיח לה: כי כל צאצאיה יהיו כל ימיהם בהיכלי התורה ולא יצאו לעבוד, וכך היה כל חייה.

הגרמ"ה למד בחברותא כעשר שנים עם הגאון הגדול רבי חיים גריינימן זיע"א בעמח"ס חידושים וביאורים [וגם כשחלה הגר"מ את חוליו אשר נלב"ע בו, בא אל ביתו הגר"ח גריינימן לבקר], וזכורני כי מו"ז הגר"מ היה משבח באוזניי בהתפעלות את עמל התורה של הגרמ"ה!

עיקר ייעוד חייו ראה בהוצאה לאור את כתבי הראשונים נ"ע אשר עדיין בגנוזות, ואכן ההדיר

והוציא לאור עולם התורה עשרות ספרים חשובים. כגון עליות דרבינו יונה עמ"ס בבא בתרא ב' כרכים, עם הגהותיו המשובחות, שעולם התורה נהנה מהם מאד. אמרו על מרנא הגר"ש רוזובסקי זי"ע ראש ישיבת פוניבז', כי כשהיה לומד בהגהות הגרמ"ה על העליות דרבינו יונה היה יודע ומבין רמיזותיו - כשציין 'ראה בספר' ועוד רשימת מראי מקומות, כי הם היו לפי סדר מסוים - כשתראה פה תבחין בקושיא פלונית אשר בספר הבא מיישבו, וכן הלאה עזה"ד. והיה משבח את ההגהות מאד [אם כי הגרמ"ה עצמו לא היה ניחא לו כששיבחו כל כך את הגהותיו באומרו: קמי פירוש קדמונים הרבינו יונה זי"ע אין זה נחשב].

ועוד ספרים רבים ומשובחים הוציא ב'גנזי ראשונים', גם הוציא סדרת ספרי רפואה והלכה. וכן הקים כולל לעניני ריבית ולבסוף הוציא ספר חשוב מאד, הלכה למעשה תורת ריבית [אשר מספרים כי אחד מגדולי פוסקי זמננו זיע"א התבטא כששמע אודות לימודם זה ג' שנים, א"כ 'אני צריך לשאול אותם הלכה בעניני ריבית ולא להיפך'].

כן היה ממקימי ומתווי דרך של אוצר מפרשי התלמוד שיצא מזה עשרות כרכים על מסכתות רבות.

כן היה ממקימי המושג שיעורי תורה בבין הזמנים, עם ידידו הרב פייסט זצ"ל גבאי ביהכנ"ס סוכטשוב בבית וגן, וקראו לתכנית זאת ראש הפסגה, ומשם נפוצה על כל הארץ, וכיום כל עולם התורה מאיר באור זה, ונוהגים להזמין רבנים לשיעורי בין הזמנים!

נתבקש לישיבה של מעלה בל' ניסן שנת תשנ"א, ומנוחתו כבוד במעלה הר המנוחות, על יד חותנו הגדול ר' אלתר יהודה יברוב זי"ע שהיה מלמד דגול ונערץ בת"ת עץ חיים.

זכותו תגן עלינו אמן!

## מכתב בכמה ענינים ממו"ז הגה"ג הגר"מ הרשלר זיע"א

### בנושאים:

- א. מדוע צריך לכבד אח-גדול, [הרי לא ילדו וכו'].
- ב. אודות חיזוק וזירוז בלימוד תורה
- ג. מה ביאור זקני ת"ח דעתם מתווספת עליהם וזקני ע"ה דעתם מיטרפת, הא חזינן זקני ע"ה שלא נשמעים דעתם מטורפת. היתכן?
- ד. ביאור האוכל ג' סעודות בשבת ניצול מג' דברים.

### וזה תוכן המכתב:

ליל י"ד ליל ביעור ובדיקה תש"נ.  
לנכדי יקירי מרדכי הי"ו,

מכתבך קבלתי ושמחתי על רצונך לחקור ולדעת, וזו מדרגת חכמים שרוצים לדעת בחינת וירא ה' כי סר לראות, ובזה נמדדת מעלת השואלים בפסח מה נשתנה.

**ענין** כבוד האח הגדול, מלבד שזה מצות בוראנו ית"ש וחביבים עלינו רצונו וציוויו, ויש בזה סדר טוב בחיי שופי המשפחה, וכבוד ממדרגת המעלות בגדר "ובהיכלו כולו אומר כבוד", ומעלת המבוגר מחייב את הנמוך והצעיר את הבגרות אף שהאנכיות האישי משלים [א.ה. נר': מלשון השליה] את הצעיר ששואה הוא לזולת ואינו מעריך את הגדול, והערכת הגדולה אפי' במידה קצרה מחייבת האדם להציע הבנה וכבוד, ומעלת המשפחה עמוקה והאוהב את קרוביו עליו מאמר אז יקרא ואני אענה (יבמות סב, א) והנה הוא בסוד המחשבה של הכרת המעלות.

**גם** מה שחזקתי את חיזוק הלימוד, אין זה מצד הזלזול ח"ו, אלא שכלל גדול שבדברים של יסוד יש לשנות ולשנן תמיד, ובגמרא שנכנסו תלמידים של ריב"ז ושאלו לו למדינו אורחות חיים אמר להם כשאתם מתפללים דעו לפני מי אתם מתפללים, ולמרות שהיו חכמים גדולים (ר"ע ור"ט ועוד) וכל החיים עבדו בעבודת הלב-התפילה הלימוד וד' דברים צריכים חיזוק וא' מהם תורה, חזק ואמץ בדברי תורה.

**באשר** שאלת על ביאור זקני ת"ח כל זמן וכו', הטיב הסביר הר"ן בדרשותיו הדרוש העשירי (עמ' קעא, הוצאת פלדמן) וקחהו משם.

**בנוגע** לג' סעודות שניצול וכו' ענין זה עמוק, ודע כי כל אדם יש בו חלופת זמן הנצח ויש לו ענין גוג ומגוג פרטי, והוא ניצול מחוץ האמונה בפרט בהתרוממות של שעת מנחת שבת שהוא בגדר "רעוא דרעוין".

היום ערב חפזון לכן אסתפק בזה ותן לחכם ויוסף לקח  
והעיקר שלא להיות בעצבות כלל וכלל ובפרט בערבי החג  
ששפע של שמחה שופע, ורוח של אמונה וחירות  
מרחיבים את הדעת.  
ושלום משה

ו'פירושה שזקני תורה אשר בבחרותם הניחו תאוות העולם ובחרו הדרך הטובה, כל זמן שמזקינין דעתם מתיישבת עליהם, כלומר שהם מתפייסים יותר ודעתם נוחה במה שהסכימו עליו. והוא, כי בבחרותם אע"פ שהסכימו לעזוב תאוות העולם ומותריו, אי אפשר שלא יניעם בחרותם לפעמים אליהם, ואע"פ ששכלם מנגד לזה ומונעם שלא יהיו נפתים אחריהם, אי אפשר שלא יתאוו עליהם בצד מה, ושתישב דעתן עליהם לגמרי בהיותם בין שני הכחות המנגדים [א.ה. =

הוספת הרב מרדכי פרוש שליט"א: בענין ההסבר של דרשות הר"ן זי"ע שהוזכר במכתב, ברצוני להביאו לפני הקוראים.

הר"ן ז"ל מסביר כי אין כתוב שמחכימים או מיטפשים, אלא מתיישבת עליהם או מיטרפת דעתם, והיינו כי הצדיקים בצעירותם נאבקו קשות עם היצה"ר וכעת בזקנותם שמחים בנצחונם על היצה"ר, אך הרשעים שהלכו אחר יצרם, לעת זקנותם מיטרפת דעתם על כך. וז"ל בקיצור אמרים :

כח השכלי וכח הדמיון (נלענ"ד: פי' הרגש)) אבל כל זמן שמזקינין והתאוות נחלשות , והדמיון רואה שכל מה שדמהו מעניני זה העולם, דבר בטל ואבד וכלה ויכלה בין ידיו, אז אין השכל מנגד וחולק, ולפיכך דעתן מתיישבת לפי שהם רואים בבירור שבחרו הטוב ושהסכימו עליו, ושכל מה שהנאוהו הוא מעניני העולם הוא דבר בטל ושאין לדאוג עליו כלל במה שעזבוהו. אבל לזקני עם הארץ יקרה ההיפך, והוא שבבחרותם נפתים אחר תאוות העולם ודעתם נוחה בעת ההיא ומתפייסת, ואינם חוששים למה שחולק השכל על זה, אבל כל

זמן שמזקינים שהעולם נשמט מהם והם ממנו, הם רואים שכל מה שהתאוו ובחרו בימי בחרותם אפס ותהו ואך שקר נחלו, ומפני זה אין דעתם מתיישבת במה שהסכימו עליו [אלא שאין לאל כח יד שכלם להטות לגמרי מהרגלם הרע לכן הם בין שני הדרכים כספינה המיטרפת בים, והיא הספינה אשר היא בלב ים וגלים מנגדים יניעוה לצדדים הפכיים, וקצרה יד החובל להוליכה לדרך אחר, כן הנפתים בצעירותם ולעת זקנותם קשה להם לפרוש למרות שמבינים בשכלם, לכן דעתם מיטרפת עליהם בזקנותן]."

### מכתב נוסף בענין דינא דמכירי כהונה

**מכתב** זה שלח תשובה להר"ר מאיר בוסקילה משיבת בית שמעיה, בני ברק, ששאל אודות מש"כ רבינו בהערות לספר עליות דרבינו יונה בבא בתרא דף קכג ע"ב, הערה מס' 104 בנושא: דעת הרא"ש במכירי כהונה אין יכול לחזור בו, והוי מוחזק.

**ומובא כאן צילום כתב היד** [וכיון שכת"י ברור ומובן היטב, הוא מובא כאן כצורתו ללא העתקה].











# מאמרי הלכה





הגאון רבי שלמה לוי שליט"א

רב ביהכנ"ס תפארת תורה

## גדר מצות סיפור יציאת מצרים

יש לספר דרך שאלה ותשובה, שע"י השאלה מתעורר לב המעיין, והתשובה יותר נכנסת ללב.

ב'. בזכירה די בעצם ההזכרה של "יציאת מצרים", אך בסיפור יש לספר את כל השתלשלות הענינים, ופותרין בגנות ומסיים בשבח (וכמבואר בגמ' פסחים קט"ז).

ג'. בזכירה די בעצם ההזכרה של יציאת מצרים, אך בסיפור יש לבאר נמי טעמי המצוות וכמבואר בדברי רבן גמליאל (שם) מצה זו על שום מה וכו'.

מבואר מזה צורת המצוה, שבמצות זכירה יוצא ידי חובתו בעצם ההזכרה ואין צריך להאריך כלל, אבל במצות סיפור יציאת מצרים בעינין ג' תנאים: דרך שאלה ותשובה, מתחיל בגנות ומסיים בשבח, טעמי המצוות.

ובהגדת מעשה ניסים (לבעל נתיבות המשפט, בפתיחה להגדה) כותב ג"כ ע"ד דברי הגר"ח, ותוכן דבריו, דבלילה זה בעינין "סיפור מעליא" ולא יוצא בדיבור אחד, דדיבור אחד הוא "זכירה" ואנן בליל הסדר בעינין סיפור, והראיה דהא בכל לילה מצווה בזכירה, וא"כ מה חידשה התורה בכך שצריך לספר בליל פסח, ועל כרחך דבעינין סיפור ולא סגי בזכירה.

ומוסיף הנתיבות המשפט להוכיח כדבריו, דבעינין סיפור ולא סגי בדיבור א', דהא אפי' בנס אחשוורוש בעינין סיפור כל מה שאירע מראש ועד סוף, וכשמחסיר דבר א' לא יצא כמבואר במגילה (יט ע"א). והא בנס

כתב הרמב"ם (פ"ז מחמץ ומצה ה"א) "מצות עשה של תורה לספר בניסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים, בליל חמשה עשר בניסן, שנאמר 'זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים' כמו שנאמר 'זכור את יום השבת'. ומנין שבליל ט"ו, תלמוד לומר 'והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה', בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך. ואע"פ שאין לו בן, אפילו חכמים גדולים חייבים לספר ביציאת מצרים, וכל המאריך בדברים שארעו ושהיו הרי זה משובח".

מבואר ברמב"ם דיש חיוב לספר ביציאת מצרים, והמרבה הרי זה משובח. ויש לדון מהו שיעור המצוה דסיפור יציאת מצרים, שעל ידו יכול לקיים את עיקר המצוה מן התורה, ושהמוסיף עליו אינו מעיקר המצוה אלא הרי הוא משובח.

### גדר המצוה - סיפור

והנה בכל השנה כולה יש מצות זכירת יציאת מצרים. ויש לדון מה נתחדש במצוה של סיפור יציאת מצרים בליל פסח יותר מבכל השנה.

וידועים דברי הגר"ח מברסק זצ"ל (הובא בעמק ברכה) שבכל השנה יש מצות "זכירה", ובליל פסח נתחדש מצות "סיפור".

וביאר הגר"ח שיש ג' חילוקים בין זכירה לסיפור.

א'. בזכירה די בעצם ההזכרה, אך בסיפור

לברך. וכ"ה ברבינו ירוחם (נתיב ה' חלק ד') בשם רבינו פרץ ובעוד ראשונים.

**ובשם** הרשב"א תירץ האבודרהם, שמצוה זו נחשבת מצוה שאין לה קצבה, דהא אפילו בדיבור בעלמא שידבר בענין יציאת מצרים כבר יצא ידי חובתו מעיקר דינא (אלא שכל המרבה משובח), ועל מצוה שאין לה קצבה לא מברכים.

**ומבואר** מדברי שני התירוצים שיוצא ידי חובת הסיפור בדיבור קצר של הזכרת יציאת מצרים, ולא נחלקו אלא אם לא יברך כיון שכבר יצא, או שאינו מברך כיון שאין למצוה קצבה.

**ולכאורה** מדברי הראשונים הללו מבואר דלא כדברי הגר"ח דבעינן סיפור ולא סגי בזכירה.

**וכדברי** הראשונים מבואר שנקט הפרי מגדים (בפתיחה כוללת), שהקשה אמאי בעינן למצות סיפור יציאת מצרים הא כל יום מחויב בזכירת יציאת מצרים. וכתב דוכי תימא דבסיפור יציאת מצרים בעינן באורך ובהצעה, זה לא ניתן להיאמר כלל, דהא נוסח ההגדה הוא מדרבנן, ומן התורה כשאמר ה' הוציאנו ממצרים יצא ידי חובתו. ואף דברי רבן גמליאל דבלא אמירת פסח מצה ומרור לא יצא ידי חובתו, היינו חובה מדרבנן, אבל מדאורייתא אף בלא זה יצא.

### פלוגתת הראשונים בגדר הסיפור

**ונראה** שבאמת יסוד זה של הגר"ח הוא מחלוקת בין הראשונים, וכדלהלן.

**איתא** במתני' (פסחים קט"ז ע"ב) אמר רבן גמליאל כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, ואלו הן, פסח

אחשורוש לא נצטוינו בזכירתו כל לילה, ואפ"ה מצווים אנו לספר כולו ביום שנעשה בו הנס, וכל שכן בנס דיציאת מצרים שגדול ערכו בעיני ה' יתברך עד שצויה לזכור אותו בכל יום ולילה, דבזה ודאי צריך לספר כולו ביום שנעשה בו הנס. ועיין שם עוד.

**וכדברים** האלו מבואר נמי בחיי אדם (כלל ק"ל ס"א) שכתב שבכל הלילות מצווה "להזכיר" יציאת מצרים, אבל בלילה הזה חייב "לספר" המעשה, וכמו שנסדר בהגדה, ולכן אמר רבן גמליאל כל שלא אמר ג' דברים אלו, רצונו לומר הטעם של ג' דברים אלו פסח מצה ומרור לא יצא.

**א"כ** עולה לנו מדברי הנתיבות המשפט, החיי אדם והגר"ח דבליל פסח בשביל לצאת יד"ח מן התורה בעינן סיפור. אמנם בהגדרת הסיפור, כדברי הגר"ח נתבאר ג' תנאים (דרך שאלה ותשובה, מתחיל בגנות ומסיים בשבח, טעמי המצוות), ובנתי"מ נתבאר דבעינן סיפור מעליא מכל מה שאירע מראש ועד סוף, ובחיי אדם נתבאר דבעינן סיפור בג' דברים וטעמיהם, ולכן אמר ר"ג שכל שלא אמר שלשה דברים אלו וכו' לא יצא ידי חובתו.

### גדר המצוה - זכירה

**והנה** הקשו הראשונים, כיון שמצות סיפור יציאת מצרים היא מצוה ככל המצוות, אמאי לא תיקנו חז"ל ברכה קודם המצוה, אשר קדשנו במצוותיו וציוונו לספר ביציאת מצרים, וככל ברכת המצוות.

**ותי'** הראשונים ב' תירוצים. באבודרהם (בסדר ההגדה קודם הא לחמא עניא) כתב בשם הרי"ף, שכיון שכבר יצא ידי חובתו בהזכרת יציאת מצרים שבקידוש כשאמר 'זכר ליציאת מצרים', תו אין שייך

כדרך שואל ומשיב, שכל א' מישראל ישאל על שום מה בא כל אחד מג' הדברים האלו, וישיב עם הטעם והסיבה למה ציוה הקב"ה בהם. וכל מי שאמר הדברים האלה כבר יצא ידי חובתו, והמוסיף בסיפור ההגדות שנזכרו מקודם וזולתם הרי זה משובח וכו'".

**מבואר** מדברי האברבנאל שלא כדברי הראשונים המובאים לעיל שיוצאים יד"ח בדיבור אחד לחוד, אלא כדברי האחרונים דלא סגי בזכירה אלא בעי סיפור. וביאר בשיעור הסיפור המחויב דבעי לומר ג' דברים הללו וטעמיהם, והוסיף עוד דבעי שיהא דרך שאלה ותשובה. ולכאורה כן הוא גם דעת שאר הראשונים שסברו שדברי ר"ג הם לעיכובא בעצם המצוה.

### גדר ושיעור הסיפור

**העולה** לנו בגדר המצוה ושיעורה. דיש מהראשונים הסוברים דהמצוה בליל פסח היא זכירת יציאת מצרים ויוצא יד"ח בזכירה לבד, וכן נקט הפרמ"ג. ובאברבנאל ועוד ראשונים מבואר דבעי דרך סיפור לעיכובא. וכן נקטו הנתיח"מ, החיי אדם והגר"ח.

**ובצורת** הסיפור יש כמה גדרים. האברבנאל נקט דבעינן סיפור ג' דברים וטעמיהם, והוסיף דבעי דרך שואל ומשיב. הנתיח"מ נקט דבעי סיפור הדברים מתחילה ועד סוף. החיי אדם הזכיר שמעכב רק הג' דברים דר"ג. והגר"ח ביאר גדר הסיפור דבעי דרך שאלה ותשובה ומתחיל בגנות ומסיים בשבח וטעמי המצוות.

**ומעתה** יש לדון מהו גדר החיוב באמירת כל ההגדה.

**וביאר** בשו"ע הרב (תע"ג מ"ג) וז"ל "ועיקר

מצה ומרור, פסח על שום מה וכו'. ואומרים כן בהגדה של פסח.

**ונחלקו** רבותינו הראשונים באיזה חובה מיירי, שיטת הכל בו (סוף סי' נ"א) דמיירי במצוות מצה ומרור, שבלא אמירת טעמיהם לא יוצא ידי חובתם. אבל רוב הראשונים נוקטים דמיירי בסיפור יציאת מצרים, שבכדי לצאת ידי חובת הסיפור, בעי שיאמר הנך ג' דברים.

**ופליגי** עוד הראשונים אם לא יצא ידי חובתו היינו דלא יצא אף בדיעבד, או דילמא היינו שלא יצא ידי חובת המצוה כתיקונה, ומ"מ ידי חובת המצוה יצא. שי' הריטב"א הר"ן והמאירי שיצא עיקר החובה, אלא שלא יצא המצוה כתיקונה. אמנם שי' הרמב"ם (פ"ז ה"ה) דלא יצא ידי חובתו אף בדיעבד, וכן הוא בעוד ראשונים (ארחות חיים, כלבו ואבודרהם).

**והנה** האברבנאל (בפי' זבח פסח) כתב על דברי רבן גמליאל "ולפי שלא ידענו מה הוא הסיפור שהוא חובה בלילה הזה שאין ראוי לפחות ממנו כל אשר בשם ישראל יכונה, אם הסיפור כולל כל המאמרים וההגדות אשר קדמו, או כי די במקצתם. ובעבור זה יתקנו מסדרי ההגדה לקרוא באחרונה המשנה הזו שביאר בה רבן גמליאל הדברים שהם חובה גמורה להזכירם בזה הלילה, שאם לא אמרם או חיסר אחד מהם לא יצא ידי חובתו וכו'".

**ומוסיף** עוד האברבנאל לפרש אמאי נקט ג' ענינים אלו "שסיפור היציאה ממצרים יכול ענין הגלות, שמורה עליו המרור, וענין הגאולה, יורה עליו המצה, ומכת בכורות והצלת ישראל, שמורה עליו הפסח. אבל ציוה רבן גמליאל שידרוש אותם

לזכירה מעולה יותר, וזהו שציותה התורה שאחת בשנה לא סגי בזכירה בעלמא, אלא צריך זכירה מעלייתא ע"י סיפור. והיינו שמהות המצוה היא זכירה, וצורת הזכירה היא ע"י סיפור.

**ובזה** מבוארים היטב דברי הרמב"ם שמנה את מצות זכירה ומצות סיפור במצוה אחת, שאף שצורת המצוה בליל פסח היא שונה מצורת המצוה בכל השנה, אך כיון שבמהות המצוה הוה מצוה אחת, א"א להחשיבם כב' מצוות [וכמבואר בדברי הרמב"ם בשורשים (שורש י"א) שאף שלבן ותכלת שבציצית אינם מעכבים זה את זה אפ"ה חשבינן להו מצוה אחת, כי הענין בשניהם אחד למען תזכרו, וכלל הדבר המביא לזכרון מצוה אחת יימנה. והכא נמי כיון שענין ב' המצוות אחד להביאו לזכירת יציאת מצרים, אין להחשיבם כב' מצוות אלא כמצוה אחת].

**והנה** לשון הרמב"ם (פ"ז מחמץ ומצה ה"א) "מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן שנאמר זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים כמו שנאמר זכור את יום השבת". וכן הוא לשון הרמב"ם בספר המצוות (מצוה קנ"ז) "שצונו לספר וכו' ר"ל שהוא צוה לזכרו כמו אמרו זכור את יום השבת לקדשו".

**ויל"ע** במה שכתבו חלק מהאחרונים לזכירה וסיפור חלוקים ביסודם (וכמבואר לעיל באורך), דלכאורה מהא שהרמב"ם מביא מקור מזכור את היום הזה על סיפור יציאת מצרים, מבואר שהזכירה והסיפור אחד.

**אמנם** עפ"י המבואר ניחא, שבאמת מהות

נוסח ההגדה שתקנו חכמים חובה על הכל, הוא מתחילת עבדים היינו עד הרי זה משובח, ואח"כ מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו כו' עד סוף דרוש פרשת ארמי אוכל אבי, ואח"כ פסח כו' מצה כו' מרור כו', בכל דור ודור כו' ואתנו הוציא משם כו' לפיכך כו' עד ברוך אתה ד' גאל ישראל. וכל שאר נוסח ההגדה היא מנהג שנהגו כל ישראל מדורות הראשונים".

**מבואר** בדבריו שלבד חיוב סיפור יציאת מצרים שיוצא יד"ח בג' הדברים וטעמיהם, עוד תיקנו חכמים חובה על הכל לומר את נוסח ההגדה וכמו שפירט, ומלבד חיוב זה שהוא כעין מטבע שטבעו חכמים, יש עוד הוספות שהם בגדר מנהג.

### מהות הסיפור - זכירה

**והנה** הרמב"ם בספר המצוות לא מנה כלל מצות זכירת יציאת מצרים בכל יום, ומנה רק מצות סיפור יציאת מצרים בליל פסח (מ"ע קנ"ז, ובפרטי המצוות ריש הל' חמץ ומצה מצוה ח').

**והא** ודאי שאף לשי' הרמב"ם יש חיוב להזכיר יציאת מצרים בכל יום וכמפורש בדבריו (פ"א מקריאת שמע ה"ג) "ומצוה להזכיר יציאת מצרים ביום ובלילה שנ' למען תזכור וכו'". וא"כ צ"ב אמאי אינה נמנית כמצוה בפנ"ע, וכבר הקשו כן האחרונים.

**ונראה** הביאור בזה (ויסוד הדברים ראיתי בשם הגאון ר' עקיבא קיסטר זצ"ל) שלעולם יסוד המצוה אף בליל י"ד היא "זכירת" יציאת מצרים, אלא שחידשה תורה דאופן הזכירה יהא ע"י סיפור, שהרי כל שמוסיף בסיפור הדברים, הרי הוא גורם עי"ז

המצוה היא זכירה ואין הסיפור אלא צורת קיום הזכירה, ועל כן אף שב' מצוות הן וחלוקים בצורת קיומם, מ"מ במהותם שניהם מצות זכירה, ושייך להביא על מצות הסיפור קרא דזכירה.

**ועל** פי היסוד הנזכר יש לבאר, דכיון שענין המצוה הוא זכירת יציאת מצרים, א"כ אף לימוד ההלכות מביא לזכירה. (ואף שבעי נמי לספר ביציאת מצרים עצמה, אך מ"מ ענין הזכירה מתקיים נמי בלימוד הלכות הפסח).

**ובאמת** מצינו כיו"ב אף בשאר מצוות הזכירה, שמצינו בראשונים שיכול לקיים הזכירה ע"י לימוד ההלכות השייכים לזה.

**דאיתא** בתורת כהנים (בחקותי פרשה א' ג') "וכן הוא אומר זכור את יום השבת כו' שתהא שונה בפוך, וכן הוא אומר זכור אל תשכח את אשר הקצפת כו' שתהא שונה בפוך, וכן לגבי זכירת מעשה מרים וזכירת מעשה עמלק".

**ופי'** הר"ש בפי' הראשון שתהא שונה בפוך, תהא שונה הלכות שבת, ולגבי העגל הלכות ע"ז, ולגבי מרים הלכות נגעים, ולגבי עמלק הלכות מגילה. וכן פירש הראב"ד.

**ואף** שהכא לא די בלימוד הלכות הפסח, אלא בעי נמי שיספר ביציאת מצרים, אך מ"מ חזינו שניתן ע"י לימוד ההלכות להגיע לזכירה.

**ועפ"י** יסוד זה מבואר גם מה שיש לכל אחד מד' הבנים אופן של סיפור בפנ"ע, והיינו משום שעיקר המצוה הוא הזכירה, אלא שאופן הסיפור המביא לזכירה משתנה בין ד' הבנים, ועל כן יש לכל אחד מד' הבנים סיפור בפנ"ע.

**וכן** מבואר הא דיכול לספר לעצמו, ולא מעכב בסיפור שיספר לאחרים. והיינו משום שאין צריך מהות של "סיפור" אלא בעינן סיפור המביא לזכירה, וכל שמספר אף לעצמו באופן המביא לזכירה הרי קיים מצות הזכירה, ובכדי לגרום זכירה מעלייתא אין צריך שיהא "שומע".

### **קיום המצוה בלימוד ההלכות**

**והנה** לכאורה מצות סיפור יציאת מצרים, מתקיימת בסיפור המאורעות דווקא, ואין להלכות פסח שייכות לסיפור יציאת מצרים. אמנם בתוספתא (פסחים פ"י ה"ח) ובהגדה של פסח (בתשובת הבן החכם) מבואר שאף ע"י לימוד הל' הפסח (בתוספת לעצם הסיפור) מקיימים מצות



הגאון רבי יהונתן טוביה פרלמן שליט"א  
ר"מ בישיבת אופקים

## בגדרי "תמימות" של הקרבנות - ובפסוקי המוספין

תוכן הענפים:

- ענף א- הופעת דין תמימים בקרבנות בתורה ובמוספין
- ענף ב- דיוקים בלשון "תמימים" בתורה נביאים וכתובים
- ענף ג- דוגמאות לדיוקי לשון בספרים- ובדינים הנולדים מהם
- ענף ד- בירורים בשינוי לשון הפסוקים של הקרבנות ודינים העולים מהם
- ענף ה- יישובים על חסרון היו"ד השניה ב"תמימים"
- ענף ו- בירור החזרה המרובה על דיני תמימות
- ענף ז- נספח בענינים שונים של לשון "תם"

כא) ופסקו הרמב"ם בפ"א ה"א איסורי מזבח. ובנוסף ישנם כמה לאוים על הקדשת בעל מום, ועל הקרבנות ושפיכת דמו (חינוך רפ"ו והלאה, וברמב"ם ריש ה' איסורי מזבח שמביא הרמב"ם את העשה ואת הלאוין בענין בעל מום).

וקצת צ"ב מדוע חזרה התורה והזכירה שוב ושוב את ענין התמימים בחומש שמות, ויקרא בעניני הקרבנות (שמות כט, א. ויקרא ט, ב. ט, ג. יד, י. כג, יח) ובפר' פנחס ומדוע קבעו חז"ל את דין התמימים בתוך תפילת המוספין שוב ושוב, שהרי עיקר הפסוקים בחומש וכן בתפילת המוספין באים למנות לפנינו את סוגי הקרבנות ומניינם, ומדוע יש להוסיף את הדין הקבוע בכל הקרבנות דבעינן שיהיו תמימים ולא בעלי מום ולחזור עליהם שוב ושוב בתורה ובתפילת המוסף.

ג: והנה על התמיהה על חזרת ה"תמימים" בנוסח התפילה אפשר להמליץ דנוסח התפילה נמשך אחרי פסוקי התורה, וכיון דהתורה כללה את הדין תמימים בתוך הפסוק

### ענף א- הופעת דין תמימים בקרבנות בתורה ובמוספין

א: כל המעיין בתפילת המוספין של שבת, ראש חודש, ראש השנה, יום הכיפורים, והמועדים, ודאי הבחין בדיוק נפלא בציטוט הכתובים של הקרבנות בפר' פנחס (החל מחמישי ועד סוף פר' פנחס).

התורה, והפסוקים שנבחרו לאמרם בענין מוספי המועדים כוללים בתוכם גם את דין הקרבנות - שיהיו "תמימים". יוצא מן הכלל בענין זה הוא חג השבועות שבו אין התורה מזכירה את דין "תמימים" אצל קרבנות החג, אלא רק בסוף, כשהתורה (סוף פכ"ח במדבר) מזכירה את עולת התמיד, שם מוסיפה התורה "תמימים יהיו לכם ונסכייהם" (עי' דרשת חז"ל שם). והשינוי בפסוקים של חג הביכורים צ"ע במה נשתנה משאר המועדים. ועכ"פ בנוסח המוסף של שבועות לא נזכר דין "תמימים".

ב: ובאמת, הדין של "תמימות" הוא עשה כללי בכל הקרבנות, ומקורו בפסוק "תמים יהיה לרצון" (אמור שלישי פס' יט -



בסדר העבודה הרגיל בביהמ"ק השלישי, שם שוב ניתנה נבואת יחזקאל בכתוב חסר יו"ד שניה דהיינו "תמימם" (פמ"ה, כ"ג, פמ"ו ד' ו').

**ואגב** נציין דבתהלים (לז, יח) איתא "יודע ד' ימי תמימם" בחסרון היו"ד השניה וצ"ע אם התמימים שבתהלים משמעו ענין "שלימים" או: ענין "צדיקים", ואם פירושו צדיקים אין לזה שייכות עם תמימים דקרבנות שענינם "שלימים".

ו: ראוי להוסיף דהמלבי"ם בפר' פנחס (כט, לא) יצא לברר את הסמיכות של תמימים לנסכים דנזכר כמה פעמים "תמימים יהיו לכם ונסכיהם" ולמד מזה דהתורה ציוותה שבמנחות לא יהיה מום.

### ענף ג- דוגמאות לדיוקי לשון בספרים- ובדינים הנולדים מהם

ז: כדי לבסס את דברינו נביא כמה דקדוקים שדקדקו רבותינו בתוספת או בחסרון אות: ונפתח באות וא"ו: בסוכה (ו: מובאת מחלוקת האם "יש אם למקרא" דקרינן סוכות לשון רבים ואילו הכתיב הוא חסר "בסכת" בלא וא"ו, ולמדה הגמ' מחסרון הוא"ו מקור לענין מנין דפנות הסוכה.

ח: המדרש רבה חיי שרה דקדק את חסרון הוא"ו בשמו של עפרון. אחרי שדרש מאברהם אבינו ארבע מאות שקל כסף ודרש המדרש "נבהל להון איש רע ולא ידע כי חסר יבואנו" דנשמטה הוא"ו משמו של עפרון ויצא נפסד, ו"חסר יבואנו" בשל תאותו לממון.

ט: ויש לציין דבמצות ספירת העומר (ויקרא כ"ג, ט"ו) נאמר "שבע שבתות תמימת תהינה", ונכתב "תמימת" בחסרון הוא"ו.

י: בעל הטורים בפר' פנחס (חמישי) דקדק:

של הקרבנות, על כן הביאו חז"ל בתוך נוסח התפילה את הפסוקים בשלמותם. והראיה לדבר דפסוקי חג השבועות שבהם לא נזכר בהתחלה דין תמימים, לא נזכר ממילא במוסף דין התמימים.

ד: יש לציין שהמילה תמימם נוספה תמיד במקום שהפסוק עורך את המניין של כמה קרבנות ביחד, וכגון שבעה כבשים תמימם או פרים שבעה וכו', ורק בפרשת אמור (שלישי פכ"ב פס' כא וכן פסוקים יט, כ שם) אצל קרבן יחיד מופיע הפסוק "תמימם יהיה לרצון" ופסוק זה הוא המקור לעשה, שצריך הקרבן להיות שלם שאין בו מום.

### ענף ב- דיוקים בלשון "תמימם" בתורה נביאים וכתובים

ה: והנה נמצא ענין נפלא: בכל הפסוקים שבתורה הן בספר שמות, ויקרא והן בקרבנות שבפר' פנחס ללא יוצא מן הכלל בכל הפסוקים מופיעה המילה "תמימם" בחסרון היו"ד השניה. וזאת בהשוואה לריבוי המילה "תמימם" שמופיעה בספר משלי (פ"א, יב, - פ"ב, כא, פכ"ח, י), בב' יודין כלומר "תמימם" ופירש"י (משלי א, יב) דתמימים מלשון שלמים (ולא מלשון "צדיקים") ומעתה צריך תלמוד, מדוע בענין הקרבנות דה"תמימם" בא להורות על שלימות ולשלול בעל מום, - מדוע כתבה התורה "תמימם" בחסרון היו"ד השניה. ללא יוצא מן הכלל, ומה באה התורה ללמדנו בזה.

לחיצוק התמיהה יש להוסיף, שפעם יחידה בכל התנ"ך נזכרה בענין הקרבנות המילה "תמימם" במלואה, דהיינו בשני יודין וזה בנביא יחזקאל (מג, כה) דבבית המקדש השלישי יהיו הקרבנות של חנוכת המזבח "תמימם". איברא, דבהמשך הפסוקים ביחזקאל בענין הקרבנות שלעתיד

הארץ להביא מקורות בהם מוכח דלמדרשים ולראשונים היתה מסורה אחרת מאשר זו שלפנינו.

**וציין** רע"א לאחד מהם המופיע ברש"י חיי שרה (שישי) "ולבני הפילגשים" דלפני רש"י היתה המסורה שהיו"ד השניה ב"פילגשם" מושמטת, ודרש רש"י דאברהם אבינו הוסיף ולקח את קטורה ובאמת היתה זו הגר, ועל כן נשמטה היו"ד השניה מהמילה "פילגשם" לרמז דזו אותה אשה. ולאפוקי דלא תימא דהיו ב' פילגשים.

**איברא** דהמסורה שלפנינו איננה מתאימה עם פירש"י כיון דלפנינו איתא "פילגשים" בשני יודין.

**ועכ"פ** חזינן מדברי רש"י דדייק את חסרון היו"ד השניה והביא מזה ראייה לשיטה דקטורה זו הגר, דחסרון היו"ד רומז דזו אשה אחת, ולא שתיים.

**ב"טעמא** דקרא" (עמ' קסח) לגר"ח קנייבסקי (סוף פנחס פכ"ז ב) דייק דבכל התורה כתוב "נשיאים" מלא יו"ד אחר. חוץ מג' מקומות ובכולם יש נימוק לחסרון היו"ד השניה. וכשעמדו בנות צלפחד לפני ה"נשיאים" - חסר יו"ד. וביאר הטעמא דקרא דבאמת עמדו לפני משה ואלעזר, אלא כיון דהנשיאים היו שם - עמדו לפניהם מצד הכבוד ולכך חסר יו"ד. דלא היתה לנשיאים עיקר עמידה. עוד פירש שבהתחלה שאלו לנשיאים, וכיון שלא ידעו לענות - נכתבו חסר.

**יג:** ב"אמת ליעקב" לגר"י קמינצקי עמד על שינוי המקרא בפסוק "אלקי העברים (ביו"ד אחת) נקרא עלינו" (שמות פ"ה, ג) לבין אלוקי העבריים (בשני יודין) נקרה עלינו (שמות ג, יח). וביאר דבמקום שנכתב "עבריים" בב' יודין בא לבאר דכל יחיד יש

כל עולה הכתוב במועדות כולם חסירים וא"ו חוץ מעולת העצרת שהוא מלאה "עולה" - רמז שבששה בסיון ניתנה תורה.

**בלבוש** או"ח סי' תרס"ד דקדק מהפסוק "כפות תמרים" דנכתב "כפת" בלי וא"ו בא הרמז למנהג להתיר את הקשר מהלולב בהושענא רבא דדוקא ו' ימים בלולב כפות ולא ביום השביעי. (וע"ש דכתב דעיקר הטעם שמתירין הוא משום שמחה).

**הרה"ג** אבינועם טאובנר שליט"א דייק דבמגלת אסתר פ"ח איתא "ליהודים היתה אורה ושמחה וששון" דהמילה ששון באה בחסרון וא"ו. ובפסוק הבא כתוב דליהודים היה ששון, במילוי הוא"ו. וביאר דהתרגום תרגם דהששון הראשון כונתו דזכו שוב לקיים ברית מילה. ובמילה אין אומרים שהשמחה במעונו משום צערא דינוקא. ועפ"ז ביאר את השמטת הוא"ו דהששון רפוי משום צערא דינוקא. ברם, בפסוק שלאחריו מדובר בששון של ישראל על בשורת הישועה, ועל כן הששון מלא. ודברי פי חכם חן!

**יא:** ולאור זה נשוב לדקדוקינו בחסרון האות יו"ד ב"תמימים", דמצאנו בכתובים ריבוי של "תנין" ולפעמים "תנינים" (תהלים עד, יג. קמח, ז) מלא ב' יודין ולעומתם בדברים (לב, לג) כתבה התורה "תנינם" בחסרון יו"ד שניה.

**ועי'** בעל הטורים (ויגש רביעי): "ויגדו לו" חסר יו"ד שלא הגידו ליעקב עד שהתירו החרם, שהחרימו בעשרה.

**ובבעל** הטורים (ויגש סוף שישי) - "ויעמדהו" חסר יו"ד - וכן אצל יהושע - שלא היתה עמידתן שלימה.

**יב:** הרע"א בגליון הש"ס (שבת נה:)

ולמודים כמו שלמד המדרש לקח טוב הנזכר לעיל.

### ענף ד- בירורים בשינוי לשון הפסוקים של הקרבנות ודינים העולים מהם

**טו:** עוד עמנו מקום עיון בפסוקי המוספים דפר' פנחס דבחלקם נאמר הדין "תמימים" לבדו במילה בודדת, ובחלקם איתא "תמימים יהיו" בשתי מילים, ובשלשה מהפסוקים האריכו ונקטו "תמימים יהיו לכם ונסכיהם" דמזה דרשו חז"ל דגם הנסכים צריכים להיות דומים לקרבן ושיהיו מובחרים (כפסק הרמב"ם ריש פ"א וע' רדב"ז שם, וריש פ"ו בהל' איסורי מזבח).

**ובטעם** הא דהנסכים נלמדים מ"תמימים" דנו בספרים, דלכאור' אין שייך ענין של בעל מום בנסכים, וביאר הרדב"ז (ריש פ"א איסורי מזבח) דבנסכים הכוונה שיהיו "מובחרים" ולא יהיה יין מעושן ולא סולת שהתליעה (רמב"ם ריש פ"ו איסור"מ) ומזה יש ללמוד דגם בבחמת קרבן צריך שתהיה "מובחרת" בנוסף לדין שלא יהיה בה "מום".

**ברם,** במהר"י קורקוס (ריש פ"ו איסור"מ) ורש"י במנחות (פז.) ביארו דהא דבעינן "מובחרים" בנסכים, הוא מפני "שאינו מובחר" בנסכים הוי כ"בעל מום".

**ועולה** דנחלקו אם בנסכים יש דין נוסף שנקרא "מובחר" או: "ד"מובחר" שוה ל"תמים". ובטעם המחלוקת נראה דיש לחקור: אם "בעל מום" גדרו שהוי "פגם בשלימות", דאין צורתו כשאר בני מינו, וגם אם אין בו "חסר", וכגון מום של "דוקין שבעין" - וזה שיטת הרדב"ז. וממילא הוכרח הרדב"ז לבאר ד"מנסכיהם" נלמד דיש עוד הלכה נפרדת של "מובחר" בנסכים. וכעת

לו חשיבות ועל כל יחיד מישאל יש השגחה פרטית, ואילו כשנכתב "עברים" ביו"ד אחת בא הפסוק לומר דיש השגחת השם על ישראל כ"אומה" אחת.

**וברש"י** (שם) בשם רש"י ישן דקדק את תוספת היו"ד השניה לרמז על עשר המכות. והיה נראה לחדש באופן אחר: דהיו"ד השניה באה לרמוז על עשרת הדברות, דבזכות עשרת הדברות נקרא עלינו. **עד** כה עסקנו בכמה דוגמאות של חסרון או יתרון של אות אחת.

**יד:** ולהגדיל את תפארת הדקדוק נביא את הא דדייקו רבים בשירת הים: "מי כמכה באלים ה' מי כמכה נאדר בקודש". ותמהו על מילוי הדגש באות כ' הראשונה במילה "כמכה" השניה, שאינו לפי הדקדוק. כלומר לא רק תוספת אות קובע דקדוק לעצמו אלא גם תוספת "נקודת הדגש" צריכה תלמוד.

**וביאר** ה"מנחת שי" ע"פ מדרש לקח טוב (בכתב), "דכשהתחילו בני ישראל לשבח את ה' שיבחו את השבח ד"כמכה" הראשון בשפה רפה, ולבסוף מקירות לבם בפה מלא". ונתחדש בזה ע"פ ישובו של ה"מנחת שי" דהתורה גילתה בזה "סדר שבח" לתמיד ולא רק ליציאת מצרים, דלעולם יפתח אדם ב"שבח רפוי" ומשם תלך ותתחזק מדרגת השבח להיותה "מודגשת". ולא תימה שאחרי ששבחו ישראל את ה"כמכה" השני בדגש, א"כ כשאנו משוררים היום את שירת הים היה לנו להדגיש גם את ה"כמכה" הראשון, ואין אנו עושים כן.

**עוד** נתעשרנו, דלפעמים הענין המתואר בפסוק משפיע וקובע את הטעמים והנקודות, ומשנה את כללי הדקדוק. ואנו הפוגשים את הפסוק באופן המופיע לפנינו לומדים מהדיוקים הבנות בענין המתואר,

בשם שערי אפרים דהביאור הוא: דתמימים יהיו - ולפיכך יהיו "לכם" דהיינו לרצון לכם" וצ"ע.

**יח:** ובספר "מי באר" לג"ר יעקובזון שליט"א בסימן י' בראשית הביא דהרמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ג ה"ה) פסק דעולת העכו"ם אין מביאין ממנה נסכים.

**וגרם** הרמב"ם בתמורה (ב:) דקדשי עכו"ם לא מביאין עליהם נסכים, ומקור הרמב"ם מהפסוק "כל האזרח יעשה ככם" - ודרש "אזרח" - ולא נכרי.

**וע"פ** שיטת הרמב"ם מיושב מה דתמהנו בלשון "תמימים יהיו לכם ונסכיהם", דהנסכים דוקא "לכם" ולא לקרבן בן נח (וע' אריכות בשיטת הרמב"ם בהל' מעשה הקרבנות - בגרי"ז).

**יט:** אמנם כל זה לשיטת הרמב"ם. אבל רש"י (תמורה ב) גרס "ואין מביאים נסכים" ותפס דבן נח מביא נסכים עם הקרבן. והדרא קושיא לדוכתא מה התוספת של "לכם" בפסוק "יהיו לכם ולנסכיהם".

**כ:** וע"ק דגם לרמב"ם צ"ע מה ילמד משני הפסוקים האחרים "דתמימים יהיו לכם" דמה בא ה"לכם" למעט.

**כא:** ונראה ליישב דרש"י בפר' אמור (כב, כה) הביא את הדין דבן נח מותר להקריב בעל מום בבמה. ורק במשכן ובמקדש אין מקבלים ממנו. וע' ברמב"ם איסורי מזבח (פ"א, ה"ו) וכן ברמב"ם מעשה הקרבנות פ"ג דאסור להקריב קרבן בעל מום של נכרי.

**ועפ"ז** יהיה מבואר נפלא הלשון "לכם", דלכן נח אית גוונא בבמה ששם יכול נכרי להקריב בעל מום. ולכן מדוקדק "לכם" - ולא לבן נח, דאית גוונא שבו בן

חזר "הלמד" ולמד על ה"מלמד" דהקרבן בעי שיהיה "מובחר", כלומר "סוג מעולה" בנוסף על כך שלא יהיה בקרבן "חסרון דבעל מום" - דהוי פגם בשלימות.

**ובשיטת** רש"י (מנחות פז.) נראה דפליג וסבר דפסול בעל מום הוי בעצמו פסול "מצד שאינו מובחר" וקצת ראייה ממום של "דוקין שבעין" דאין בו חסרון "ממשי" אלא רק "חסרון מראה", ולכן ביאר רש"י (שם) דפסול "מובחר" בנסכים שוה לפסול "דבעל מום".

**עוד** יש לציין דה"תמימים" המופיע בענין קרבנות חג הבכורים שונה בסידור המקראות משאר המועדות. וע' בפר' פנחס ולא מצאתי מי שעמד בזה. ובתפילת מוסף של שבועות לא נזכר ענין "תמימים", כיון דבחומש מקומו בפסוקים המאוחרים, ואלו לא נכללו בתפילת המוסף.

**טז:** אחר הדברים האלה צריך עיון רב, דהלא לגבי פסול "בעל מום" עיקר הילפותא לפסלו הוא מפר' אמור "תמים יהיה לרצון", ומדוע שבה התורה (בשמות, ויקרא, פר' פנחס כמצוין לעיל) ושוב ושוב מזכירה את הפסול של "תמימים".

**ומצאתי** בענין קרוב לזה דהמלבי"ם פנחס (כח, לא) עמד על הא דהתורה חזרה כמה פעמים על הסמיכות "תמימים יהיו ומנחתם" דלימד שהמנחות יהיו תמימים ולא יהיה בהם מום. ודבריו מחודשים וצ"ב.

**יז:** וכן צ"ב מה רצה הכתוב בג' פסוקים (שם) "תמימים יהיו לכם" מה בא לאפוקי בלשון "לכם". ולא מצאתי מי שעמד בזה.

**ובקונטרס** "עבודת התפילה" ליום כיפור במוסף (לרב בירנבוים) הביא

## מנורה בגדרי "תמימות" של הקרבנות בדרום לג

(לט.) ובמפתח הרב פרנקל (במקום על הרמב"ם) הביאו דהכלי חמדה מצא מקור לרמב"ם ע"פ הסוגיא דבכורות (שם) מהפסוק "תמים יהיה לרצון", שבפר' אמור. וכבר למד הרמב"ם (פ"א איסור"מ) מפסוק זה לפסול בעל מום. וא"כ מדוע ציין הרמב"ם כאן (בהל' יא) את הפסוק "תמימים יהיו לכם", אחרי שקבע הרמב"ם דחסר איבר פנימי אינו בגדר מום, ומה יועיל לזה הפסוק "תמימים יהיו לכם", ועוד קשה דהגמ' בבכורות (לט.) לא נקטה את הפסוק "תמימים יהיו לכם" אלא "תמים יהיה לרצון" בתור מקור לפסול חסרון אבר מבפנים.

**כג:** ולבאר פשר דבר נביא את דברי המנחת חינוך במצוה רפו (ס"ק ג - ד), דדייק מלשוננו של החינוך, דהחינוך פליג על הרמב"ם וס"ל דבחסרון איבר פנימי בגוונא שהבהמה נבראה בכליה אחת וכדומה (ולא שנחתכה כליה אחת - אחרי בריאתה) - בהמה כזו כשירה לקרבן, ודלא כפסק הרמב"ם.

**ובאר** המנחת"ח דמקורו של החינוך הוא בסוגיא דבכורות (לט) דמשמע דלדעת כל האמוראים, בגוונא דנבראה הבהמה כשהיא חסרת איבר פנימי - כשרה לקרבן. ותמה המנחת"ח מנא ליה לרמב"ם לפסוק דלא כסוגיא דבכורות, והוא קושי באמת.

**והנה** נמצא על הפסוק "תמימים יהיו לכם ונסכים" (במדבר כח, לא) בספרי דפר' פנחס וז"ל "מקיש נסכים לבהמה, מה בהמה נפסלת במומים בחסר וביתור, אף נסכים כן".

**ולפי"ז** אית לן מקור נכבד לדברי הרמב"ם מהספרי הזה דפר' פנחס. ומה שתמה ה"כלי חמדה" (הובא ב"מפתח" לרמב"ם)

נח מקריב בעל מום. ורק "לכם" נאסר אם אינם תמימים.

### ענף ה- יישובים על חסרון היו"ד השניה ב"תמימים"

**כב:** וליישב את הערותינו נביא את פסקי הרמב"ם בפ"ב איסורי מזבח (ה"א) בדין קרבן שנשחט וחסר לו כוליה (כליה) או טחול, כלומר: חסרון באבר פנימי נסתר, ואין בו דין טריפה (דהיינו שהבהמה חיה יותר מ"ב חודש גם בהיותה חסרה את האבר), ואעפ"כ הבהמה פסולה, ואע"ג דאינה בעלת מום דאין מום פוסל את הבהמה אלא במום נראה.

**וביאר** הרמב"ם דבחסר איבר פנימי: "אין חסרון באבר שבפנים מום, אלא מפני שאין מקריבין חסר כלל, שנאמר "תמימים יהיו לכם".

**וכבר** הביא הרמב"ם ציור כזה בפ"ב איסור"מ סוף ה"ד: "אבל אם נשבר עצם מצלעותיו כשר מפני שאינו בגלוי" - ועל כן אינו מום, וגם אינו חסר כיון שהצלע קיימת אלא שנשברה.

**ודברי** הרמב"ם מוקשים מיניה וביה, דאם בחסר איבר פנימי אין בזה דין "בעל מום", א"כ מדוע באמת תפסל הבהמה להקרבה, ומה המקור לזה.

**ומה** דהרמב"ם הביא מקור מהפסוק "תמימים יהיו לכם" לא נתבאר מהיכן מקורו בגמ'. ובכל אופן הרי הרמב"ם סותר את דברי עצמו, דהרי הרמב"ם ביאר דחסרון איבר פנימי אינו בגדר "בעל מום" ואיך נפסלנו מהפסוק "תמימים יהיו לכם".

**ועי'** במהר"י קורקוס ובכס"מ, שהביאו כמקור לרמב"ם את הסוגיא דבכורות

פנימי, ובאלו אין חסרון של "בעל מום", אלא "חסרון כלדהו בתמימות" ובא הפסוק ד"תמימים יהיו" להוסיף על הפסול של "תמים יהיה לרצון" - שפסל רק מום שבגלוי, ובא ה"תמימים יהיו" לפסול להקרבה גם כשחסר אבר פנימי, ואע"ג דהוא "חסרון קצת רפוי של תמימות".

**ואפשר** דאית בזה נפק"מ דמי שהקריב בהמה חסרת כליה למשל, אינו עובר בעשה של "תמים יהיה" דהרי הרמב"ם קבע בפירוש, "דאין זה בעל מום, אלא מפני שאין מקריבין חסר כלל". וצ"ע אי עובר בלאוין שנאמרו על בעל מום.

**ואפשר** דאית בזה עוד שינויי דינים בין "חסרון אבר פנימי" לבין מום שבגלוי. ובאמת בסוגיא דבכורות קבעה הגמ' דחסרון איבר מבפנים אינו מתיר לשחוט ולפדות את הקרבן, והספק רק לפסלו להקרבה, ודינה שתשרף וכדפסק הרמב"ם.

**אבל** החינוך דרש את הפסוק להיתר לאידך גיסא ד"תמימים יהיו" רומז ב"חסרון היו" ד"חסרון איבר אינו חסרון בתמימות, ולכך נשמטה היו"ד. דלא תימא כשיטת הרמב"ם דחסרון איבר פנימי נחשב לחסרון תמימים, אלא להיפך דהוי רק "קצת חסרון" ואינו פוגם בכלל בתמימים בגוונא שנברא בחסרון איבר.

**ובזה** ארווחנא לבאר את השמטת היו"ד השניה במילה "תמימים יהיו", וגם נתבאר הא דהרמב"ם הסמיק את הפסול דאיבר חסר מהפסוק "תמימים יהיו" בהתבסס על הספרי. ומיושבת טענת ה"כלי חמדה".

**בה:** בשיטת הרמב"ם נוסף טעמא למילתא דהפסוקים "תמימים יהיו" שבפר' פנחס באו לחדש חסרון נפרד לגמרי מהחסרון

מדוע לא הביא הרמב"ם את הפסוק ד"תמים יהיה לרצון", נראה לחדש ולבאר כעת דמקור הרמב"ם הוא מהספרי, שפסל חסרון אבר פנימי (ודלא כדטען הכלי חמדה דהמקור הוא מסוגיא דבכורות).

**וסדר** הפסולים כך הוא: דבריש ה' איסור"מ פסק הרמב"ם את פסול "בעל מום חיצוני" גם אם אינו חסר, ומקורו מהפסוק "תמים יהיה לרצון". ובפ"ב הי"א פסק את פסול חסרון אבר פנימי ומקורו ב"תמימים יהיו לכם" דכל "חסר" - פסול. וכן בגוונא דיש יתר באברים פנימיים כגון שלש כליות, נפסל רק מצד "תמימים יהיו לכם", ולא מצד "תמים יהיה לרצון", כיון שאינו גלוי. ואם יהיה פסול "יתר" בגלוי אז נפסל הן מצד "מום" והן מצד "חסר" כדפסק הרמב"ם בפ"ב ה"ה דבעל חמש רגלים פסול.

**ועולה** מזה לפי הרמב"ם ד"תמים יהיה לרצון" פוסל מום שבגלוי, ואפילו אין בו חסרון. ואם יהיה מום גלוי, שהוא גם "חסר" אז יפסל בתרתי: מצד "תמים יהיה לרצון" וגם מצד "תמימים יהיו לרצון" ועי' הרחבת דברים לקמן.

**ולדברינו** נחלקו הרמב"ם והחינוך, דהרמב"ם פסק כספרי דפר' פנחס, והחינוך פסק כסוגיא דבכורות. והכשיר את הבהמה בחסר איבר פנימי, ובגוונא שנבראת בחסר איבר פנימי מלידה.

**כד:** אחר הדברים הללו נוכל להציע מהלך בביאור חסרון היו"ד השניה במילה "תמימים" שבפר' פנחס, דחסרון היו"ד מרמז דאין התמימים ענין של תמימות שלימה, אלא "תמימות רפיא", כלומר "שחסר מעט" מהתמימות.

**אלא** דהרמב"ם תפס ע"פ הספרי דהכונה לחסרון אבר פנימי או דהוי יתר באבר

היו"ד השניה דיש דין "תמים רפיא" והוא תלוי במחלוקת החינוך והרמב"ם אם חסרון היו"ד בא להכשיר כשנולד עם חסרון בפנים ולימוד זה הוא לפי החינוך. או: לאידך גיסא: דבא חסרון היו"ד לפסול "חסרון בפנים" וכפי דעת הרמב"ם.

**כז:** ובדרך זו נמשיך להלך, דהיינו לשוטט בגדרי "תמות" ולמצוא סוג פגם שיש בו "גוון של מום" ואעפ"כ כשר הוא לקרבן, ואז יש לנו מקום לפרש את חסרון היו"ד השניה דזה בא לרמוז ש"מום קל ורפוי" כשר דעדיין הוא כלול בגדר "תמים" וכשר.

**כח:** בדין פרה אדומה (ריש פר' חוקת) נאמר "פרה אדומה תמימה אשר אין בה מום" ותמהו כל המפרשים על תוספת הדין "תמימה", אחרי שהתורה ממשיכה להדגיש "שאינן בה מום".

**ובאבן** עזרא (שם) חידש דתמימה בא למעט פרה אדומה "קטנה", כלומר שגוף הפרה שלם אבל קטנה היא. והמעייין היטב בא"ע ובמפרשיו מבין דהא"ע ביאר דפרה אדומה "קטנה בשנים" פסולה. ואין לפרש דהא"ע בא למעט קטנה בגודל דהיינו ננסית, דהרי הרמב"ם בהל' פרה אדומה (פ"א, ה"ב) פסק דפרה אדומה ננסה כשרה כשאר הקדשים. דננסות אינה מום הפוסל בקרבן.

**ובעצם** הנידון של פרה אדומה קטנה בשנים שפסלה הא"ע, הנה נסתפק בזה המשל"מ (בפ"א פרה אדומה ה"א בד"ה ומ"ש חכמים) אם לפוסלה. ובספר הליקוטים (שם הוצ' הרב פרנקל) הביא את דברי הספר חבר בן חיים שהביא ראיה להכשיר מהא דהרמב"ם (פ"א פרה סוף ה"ז) דן בפרה אדומה יונקת, ומשמע דבעיקר הדבר פרה אדומה קטנה בשנים כשרה.

"תמים יהיה" לרצון (דפר' אמור) שבא לאסור בעל מום גלוי.

**דהנה** החינוך בשרשי המצוה (מצ' רפן) ביאר דהאדם מושפע מהמראה הנפסד של המום החיצוני גם אם אין בו "חסר" כמו דוקין שבעין דז"ל החינוך: "כי מזימות בן אדם לא ינוחו ולא יתפשטו במין הפחות כמו בחשוב, כי הלבבות יתעוררו בחשוב ובשלם במינו יותר".

**אבל** חסרון אבר פנימי נראה לבאר דהוי פגם "מהותי" במין הבהמה דהיא חסרה ב"שלימות", שברא הבורא את המין הזה והוי חסרון בחפצא דהקרבן, אבל אינו חסרון ב"הרגשת המתנדב", ובגוונא דחסר איבר חיצוני הוא גם פגם "חסר" נוסף לפגם ד"מום".

**ובמיוחד** יש לבאר כדביארנו כך מפני שבדרך כלל אין החסרון הפנימי נודע עד לאחר השחיטה, ואין לפוסלו מצד "הרגשת האדם", שהרי אינו יודע בו בהתחלה כלל.

**כו:** ואם כנים אנחנו בזה יבואר כעת דהא דבנבואת יחזקאל הנביא (מג, כה) על חנוכת המזבח במילואים של בית המקדש השלישי שיבנה במהרה בימינו (כדנתבאר במלבי"ם), שם באמת תובע הפסוק שלימות של "תמימים" (בב' יודין), ושם יודה החינוך לרמב"ם דחסרון איבר יפסל בחנוכת המזבח.

**אכן**, בהמשך הדינים של מקדש שלישי, המובאים ביחזקאל שם מופיעות המילים "תמימים" בחסרון יו"ד שניה כלפי הקרבת הקרבנות. ויהיה דין ההקרבות במקדש שלישי כמו הדינים של הקרבנות שבתורה - ללא שינוי כלפי דיני "התמימים".

**עד** כאן ביארנו הצעה אחת לברר את חסרון

מיוחדים באדם, וכשרים בבהמה. ושוב נבאר דחסרון היו"ד השניה בא להכשיר סוג מום כזה בבהמה דדי לנו ב"תמימים רפוי וקל" להכשירם.

ל: ועוד בה רביעיה: הנה מצאנו דהגמ' בסוכה (לו.) דנה באתרוג שנימוח, כלומר, שעורו שלם מבחוץ, ונימוח ונמס מבפנים אם כשר לנטילה. ורבו הפירושים בפרטי הסוגיא ואכמ"ל. ובפשטות מדובר באתרוג שנראה שלם לגמרי מבחוץ, ורק מבפנים נמס בשרו, וחדרי הזרע שבפנים שלימים.

**ויצאה** הגמ' לדמות את הנידון הזה דאתרוג נימוח לציור דומה בבהמה שהיא שלימה מבחוץ, ומבפנים נימוחה הריאה, והסימפונות של הריאה קיימות. והשוותה הגמ' את דין האתרוג לדין הבהמה מצד כשרות הבהמה דאיננה טריפה.

**וכבר** תמה הפנ"י מה הדמיון. דהלא בבהמה טריפה כעת היא עדיין שלימה לגמרי ורק דידעינן דלא תחיה. וא"כ כלפי אתרוג תפוח יש להכשירו השתא לנטילה כיון שכעת הוא "חי" ושלם. והאריכו המפרשים למעניתם בביאור הסוגיא ובפסק ההלכה.

**והנה** החת"ס (חולין מ"ח ד"ה העלתה) ביאר מהלך מחודש בפרטי הסוגיא, דעיקר הספק באתרוג שנימוח הוא בשאר ימי החג ונשארה הגמ' בספק מה דינו. אמנם, ביאר החת"ס במה שנוגע ליו"ט ראשון בזה היה פשוט לגמ' דאתרוג הנימוח פסול כיון דביום הראשון הוי חסרון "לקיחה תמה" הנלמד מדרש הפסוק "ולקחתם" מה שאין כן באתרוג התפוח בשאר ימים וכן בריאה שנשפכה כקיתון והסימפון קיים, דשם הוי ספק דרבנן אם נפסל האתרוג והבהמה נאסרה מחמת שסופם להסריח אבל פסול חסר אין בהם, שהרי אתרוג חסר כשר בשאר ימים.

**ולפי"ז** מבואר הא דהרמב"ם ביאר את הפסול "תמימה" בפרה אדומה שתהיה "תמימת אדמות" ולא יכול היה למעט "קטנה בשנים" כמו שמיצט הא"ע.

**וע"פ** חידושו של הא"ע דתמימה בא לדרוש "גדלות בשנים" ולפסול "קטנה בשנים" אפשר דזה יועיל לנו לבאר את חסרון היו"ד השניה במילה "תמימים" שבקרבנות, וללמד דקטנה בשנים כשרה. דהיה צד דקטנות בשנים הויא כמין "מום קל ורפוי" וקמ"ל דעדיין שם תמימים עליו. (וצריך לבדוק בהל' הקרבנות דאולי נזכר להדיא בתורה מהו השיעור הקטן (המינימלי) של שנים לקרבן ואכמ"ל).

**כמ:** ובמהלך שלישי נציע דהנה דיני מומין בכהנים פסק הרמב"ם, למשל (בהל' ביאת המקדש פ"ח, יד) דכהן ננס והוא הקצר ביותר - הרי זה מום הפוסל באדם. ומשמע דננסות יש בה גדר "מום מסוים".

**ולאידך** גיסא לדין קרבנות, בהמה ננסית בגודלה כשרה, דננס הוא מום דוקא באדם ונמנה בפ"ח הנ"ל, ואילו במומי בהמה אין "ננסה" נחשב למום.

**ולפי"ז** ניישב דחסרון היו"ד השניה ד"תמימים" בא לרמז ד"מום קל ורפוי" של ננסות אינו פוסל בקרבנות בהמה, אע"ג דהוא מום באדם.

**ונוכל** להרחיב על דרך זה על עשרות מומים נוספים, שציוורם החיצוני דומה הן באדם והן בבהמה, והם מום באדם ואינם מום בבהמה אע"ג דהיה מקום לפסול גם בבהמה, כיון דהמום שוה בין לאדם ובין לבהמה, ולפי האמת הקרבן כשר במומין אלו. ועי' פ"ח ביאת המקדש שם מונה הרמב"ם תשעים מומים שהם



תמה" (רש"י סוכה לו:) אבל המקילים סוברים דטעם הפסול הוא מצד חסרון "הדר" (ריטב"א סוכה כט:) ולכן הפסול דאינו מפולש הוא דוקא בכאיסר, דבפחות מזה אין בו פסול "הדר".

**והרעק"א** (בכתבים סוף דרוש וחידוש) ביאר דהנקב המדובר נפסל אפילו בנקב שצריך התבוננות ועיון כדי לראותו ואפילו הכי פסול מצד "לקיחה תמה" וכל זה בדין אתרוג.

**והנה** נראה פשוט בסברא דאם יהיה בבהמה נקב הדומה לנקב שבאתרוג, דהיינו שיש בבהמה נקב קטן ומפולש מצד לצד, ובאופן שלא נחסר מבשר הבהמה - בזה נראה פשוט דבכה"ג אינו נחשב למום האוסר את הבהמה לקרבן. וגם פשוט דנקב בבהמה הנראה רק ע"י התבוננות, לא יפסל. ובדומה תמצא במפתח לרמב"ם איסור"מ (פ"ב הי"א) בשם בית יצחק (יו"ד ח"א ס"ב ה') דנקובת הושט והקנה לא היא לא מום ולא חסר. ואילו באתרוג בציור דומה יפסל.

**ויש** להעיר דהחוות דעת (יו"ד, לו) צייר לאידך גיסא דנקב ללא חסרון בריאה - טרף. ובאתרוג להרבה פוסקים - כשר. וטען החוות דעת שאין להשוות בין אתרוג לטריפות, וביאר שם פשוט אחר בסוגיא.

**ובהאי** גוונא זכינן שוב לבאר את חסרון היו"ד השניה ב"תמימם" בבהמה בחסרון ניקב בציורים שהבאנו - כשר בבהמה. ובהשוואה לאתרוג דנפסל, דשם בעינן "לקיחה תמה". וכאמור בביאור שיטת הפוסלים דנקב המפולש שלא נחסר בכשר - פסל באתרוג. ולמדנו דבעינן "תמות" יש דרגות דרגות, ובאתרוג יש דין תמות חמור - מדין לקיחה תמה. ובבהמה רמזה התורה ע"י חסרון היו"ד דנקב כה"ג דהוי "תמים רפוי" - כשר.

וז"ל החת"ס "אפילו אם חסרון מבפנים לא שמה חסרון מ"מ חסר כולי האי ועמד על עורו בודאי שמה חסרון, דאפילו בריאה אי חסר רביעית פסול וא"כ איך משכחת אתרוג שנשפך כקיתון דליתכשר, וע"כ בספק הגמ' (סוכה לו) אשאר ימים קאי, דלא בעינן בהם לקיחה תמה, וחסר כשר בשאר ימים, וא"כ הוי ספיקא דרבנן אי סופו להסריח או לא".

**וזכינן** מהחת"ס להגדרה חדשה ונפלאה דישנן דרגות דרגות ב"תמימות", ובאתרוג ביו"ט ראשון יש הלכה מיוחדת של "לקיחה תמה". ובאתרוג תפוח בשאר הימים והבהמה הדומה לו הנדון הוא רק בדיון פסולו מדרבנן.

**ועפ"ז** אית לן דרך נוספת לבאר את חסרון היו"ד "בתמימם" דבא לרמז דבהמה אין חסרון הדומה "ללקיחה תמה", ודי בדרגת תמימות הפחותה "מלקיחה תמה", ולפיכך בבהמה דנימוחה הריאה איננה נפסלת מצד "תמימות" - לפי ביאורו של החת"ס. דדי ב"תמימות רפיא" להכשירה.

**לא:** ובדרך נוספת אפשר לבאר, ע"פ מה דמצינו שבדיני חסר באתרוג נפסק בסי' תרמ"ח (סע' ב, ומשנ"ב ס"ק ו) דאתרוג שיש בו נקב מפולש מצד לצד, ואין בו חסרון בכשר האתרוג, כגון שניקב ע"י מחט דיש שיטת י"א לפסלו.

**ובשו"ע** סע' ג' הביא את דעת החולקים דגם בנקב מפולש בעינן חסרון כלשהוא. עוד הובאה בשו"ע מחלוקת בגוונא דניקב האתרוג ויש חסרון, האם די בנקב כלדהו או דבעינן שיעור נקב כאיסר.

**וביאר** הנשמת אדם (כלל קנ, א) דהטעם של הדעה דחסרון כל שהוא פסול הוא כשיטת הטור דבאתרוג יש פסול "לקיחה

והביאה פעמים רבות להוסיף את המילה ואת הדין "תמימם", באופנים בהם מובאים חיובים של כמה קרבנות ביחד. והתקשינו א. הרי כבר הודיעתנו התורה את העשה ד"תמימות" מהפסוק "תמים יהיה לרצון". ב. מדוע חזרה התורה על דין "תמימם" שוב ושוב. ג. מדוע באמת נזכר דין "תמימם" דוקא בצירוף של כמה קרבנות יחד.

לד: ונ"ל ע"פ מה דבמקום אחר, (בדין "הקריבהו נא לפחתך" דד' מינים) יצאנו לחדש ע"פ הרמב"ן במלחמות (פ"ג דסוכה) במאי דפליג על בעה"מ דכתב דלולב יבש פסול מצד "הקריבהו נא לפחתך" ודחתו הרמב"ן, דהאחרוג יבש נאה ומשובח, ועולה על שולחן מלכים. ולפיכך אין בו חסרון "הקריבהו נא לפחתך". וחידשנו בתוך הדברים בהבנת הרמב"ן דבדין "נטילת ד' מינים" שנוטל את הד' מינים יחדיו, יש מקום לבאר דהלולב "יציל" על האחרוג היבש כיון דאחד מן המינים הוא חשוב, הריהו נותן "מחשיבותו" לשאר המינים.

ועל דרך זה יש לחקור בדין "תמימם" אם בעל מום הוא "חסרון בחיוב" ועל כן נאסר בהקרבה. או: דחסרון מום הוא חסרון ב"חשיבות ובהידור" על דרך שרשי המצוה שביאר החינוך (במצ' רפז). ובאמת מום הוא רק "חסרון מעלה" לצד זה ולא הוא "פגם בחיוב". ולפי"ז אפ"ל דהיתה הו"א, דאם מביא כמה קרבנות כאחד, כגון בקרבנות המוספים, שמביא פרים אילים וכבשים לחיוב אחד, דאם שאר הקרבנות תמימים, די בזה גם להכשיר את הקרבן שהוא בעל מום, דזהו הוי רק "חסרון מעלה" ויבואו הקרבנות הבאים עמו יחד "להחשיבו" ולהכשירו.

ובטעם שהתורה פסלה - נאמר כצד האחר בחקירה דבאמת "מום" הוי "חסרון

לב: בסעיף כ"ג דלעיל הבאנו את שיטת המנח"ח (רפ"ו, ג) בדיוק דברי החינוך דבהמה שנבראת בכליה אחת וכדו' - דהוי מחוסר אבר בפנים, כשרה לקרבן.

והמנח"ח (ס"ק ד) חידש בדין קרבן של בן נח, שאסור אם מחוסר איבר מבחוץ, אבל אם מחוסר איבר מבפנים מותר לבן נח. ונימק זה בסברא דהרי נח לא היה יכול לדעת בשעה שהכניס את הבהמות לתיבה שחיים ראשי איברים שלהם, מ"מ לא ידע נח את מצב האיברים שבפנים, ועל כרחק דאם חסר איבר מבפנים, אפילו נתהווה החסרון אחרי שנבראו - דהבהמה מותרת לקרבן.

ואילו אצל ישראל הבין המנח"ח בדעת החינוך, דחסרון אבר מבפנים כשר רק אם נבראת כך מתחילה.

ובזה זכינו ליישוב נפלא בהא דהפסוק נקט "תמימם יהיו לכם" והוקשה לנו מהו המיעוט "לכם". וכעת נבאר ד"הלכם" בא לאסור עלינו "מחוסר אבר מבפנים", לדעת החינוך בגוונא שנחסרה איבר אחר בריאת הבהמה, ולרמב"ם בכל גווני. ובא המיעוט "לכם" דלבן נח הותר חסרון איבר מבפנים בכל גווני, ואפילו במשכן ובמקדש. וכל זה בפסוק "תמימם יהיו לכם".

ולעיל (בסעיף י"ח) ביארנו את הפסוק "תמימם יהיו לכם" ונסכיחם" דמדויק לפי הרמב"ם, דבן נח אינו מביא נסכים לקרבנו. וזכינו אפוא לבאר ב' דיוקים מלשון לכם.

### ענף ו- בירור החזרה המרובה על דיני תמימות

לג: התורה הקדושה בחומשים שמות, ויקרא ופר' פנחס (פירטנו לעיל) האריכה

"תמים", יקריבו עכ"פ בעל מום כדין קרבנות בן נח וקמ"ל התורה דאין להקל.

**וענין** זה שייך רק בעולות, דבני נח אין מקריבים אלא עולות. אבל בחטאת דליתיה בבן נח, פשיטא שצריך תמים. וכבר נא' בפר' אמור דבעל מום פסול. ועל כן דוקא בעולות נזכר דין תמימים להוציא מההו"א דיהיה מותר כעין בן נח. אבל אין כזו הו"א בחטאת דאין חטאת בבן נח.

**עוד** תירץ הגר"ח ק, לר' עקיבא דבעל מום אם עלה לא ירד סד"א דאם אין להם תמות יקריבו עכ"פ בעל מום דהקודש מקבלו בדיעבד, אך זה דוקא בעולה דלא אתיא לכפרה, אלא לדורון, אבל חטאת אתיא לכפרה ואינה באה בנדבה, פשיטא דאם אינו מכפר אי אפשר להביאו.

**ולאור** ב' הביאורים של הטעמא דקרא אפשר ליישב את חסרון היו"ד השניה ב"תמימים" של המוספין דחסרון היו"ד בא לרמוז לקרבן בעל מום ואינו מחוסר איבר שכשר בבן נח. וכן לתירוץ אליבא דר' עקיבא דהרמז הוא על בדיעבד וקמ"ל "תמימים" דאפ"ה בעינן תמימים. וחסרון היו"ד מרמז על דרגת "תמימים" בב' גוויי שהביא הטעמא דקרא שהם "תמים" רפיא" וקמ"ל דגם בכה"ג לא יקריבום.

**לז:** על דברינו הוסיף הרה"ג יוסף שפירא שליט"א דהנה מצינו שהתורה הזהירה פעמים רבות על שמירת שבת, וכנראה הטעם בזה דמצות שבת כל כך עליונה וגם שכיחה, ויש בזה חשש דלמא אתי למיסרך ולהקל בשמירת השבת ולכך הזהירה התורה שוב ושוב על מצות שבת.

**ובעין** זה גם בענין תמימות הקרבנות, שהם שכיחים ויש חשש דלא ישגיחו, לכך

בעצם" ואין בכח שאר הקרבנות הבאים עמו לתקן חסרון זה.

**או:** דהתורה אינה מקבלת את המהלך ש"קרבן אחד יועיל לחבירו", וכיון דכל קרבן נידון בפני עצמו גם כאשר הוא בא בתוך "קבוצת קרבנות" דהווי חיוב מאוחד, ואי אפשר ששאר הקרבנות יתקנו את פגם המום.

**ולא** דמי למשל, שהבאנו מנטילת ד' מינים שאחד מהם יבש. דשם מובן יותר דשאר מינים יועילו למין היבש כיון דזו "מצוה מאוחדת של ד' מינים" ועוד דשם הוי חסרון קל של "הקריבהו נא לפחתך" משא"כ בנידון דידן דהוי חסרון חמור של מום.

**לה:** עוד יש להציע דכשמביא קבוצת קרבנות מוספין היתה הו"א דדי ברוב מהן שהוא תמים וקמ"ל התורה דבעינן שכולם יהיו תמימים ואין די ברוב. ומשל לזה תמצא במשנה אחרונה (פרה פ"ב מ"ה) דהיתה הו"א דפרה שרובה אדומה הויא תמימה כמו בכל התורה שרובו ככולו, וקמ"ל דבעינן אדומה כולה.

**ונמשיך** עוד לפי המהלך הזה דבזה יש גם ביאור להשמטת ה"יו"ד" השניה ב"תמימים" דבאה התורה לרמוז על הציור שנתבאר שאחד מקבוצת הקרבנות היה בעל מום וקמ"ל דגם במצב כזה בעינן "תמימים" ובעינן דכולם יהיו "תמימים".

**לו:** עוד יש לתרץ ע"פ הטעמא דקרא (סוף פנחס) דבכל המוספין כתוב תמימים גבי עולות, ולא גבי שעיר החטאת וצריך טעם.

**ויישוב** הגר"ח קנייבסקי, דבעל מום כשר בקרבנות בן נח, אם אינו מחוסר איבר. ולהכי הו"א דאם אין לישראל

הו"א דיהיה די ברוב אדמומית דהרי בכל התורה רובא ככולא.

ד. רמב"ם ריש פ"א איסור"מ: "תמים" כוונתו - בלא מום גלוי. וזאת ע"פ בכורות (לז). שפירש"י מום רע לא מיקרי אלא בגלוי שמנוולו. וכשיש מום גלוי, אע"ג שאין בו חסרון - הוי מום ופסול.

ה. רמב"ם (פ"ב מאיסור"מ הי"א) תמים - שלא יהיה בו חסרון גם באיבר פנימי - וזה מתאים לשלמים שהזכיר רש"י הנ"ל במשלי.

ו. ברמב"ם (הנ"ל) וכל יתר כחסי דמי כגון שני טחולים בזה טמון יסוד נפלא ד"תמים" בא לשלול גם "עודף איבר", דמי שיוצא מן השורה - אינו תמים.

ז. ויש תמים שגדרו "מובחר" - לענין נסכים, שאין בהם מום (רמב"ם ריש איסור"מ ועי' במפרשים) ברדב"ז (ריש פ"א איסור"מ) אבל רש"י במנחות (פז). פירש דיין גרוע הוי כ"בעל מום".

ח. עוד מצאנו לשון "תם" - יעקב איש תם יושב אהלים. וכן הבן השלישי מארבעה בנים - נקרא "תם".

ונל"ב ד"תם" גדרו הוא שדרכו מיושרת ואין בו "עיקולי" ופשוטי וסיכוכים.

וזה קרוב ל"תמים תהיה עם ה' אלוך" (שופטים), שפירש"י: התהלך עמו בתמימות ותקבל כל מה שיבוא עליך בלי להתאונן ולהקשות קושיות וטענות. ואפשר דענין "תם" הוא הנהגת האדם ביחסו כלפי אחרים, שמקבל בתמימות את כל מה שעובר בין אחרים ובינו.

הזהירה התורה שוב ושוב בכל קרבנות המוספין. ויש להוסיף זה לביאורנו דלפי הרמב"ם ה"תמימים" בא לאסור חסרון איבר פנימי, וזה כנגד דעת החינוך כשנבראה בחסרון איבר, ועוד דעלולים היו להכשירו בדיעבד, ובפרט מפני שחסרון איבר פנימי מתגלה רק אחרי השחיטה, וכיון שכבר עברו כמה "עבודות" בקרבן קודם שנתגלה החסרון, ויש חשש דיקלו בדיעבד, לכך הוצרכה התורה להזהיר ולשוב ולהזהיר.

לח: סיכום הדברים: צעדנו בכמה דרכים שבהם מצאנו דבגדרי "תמימות" ישנן דרגות דרגות, דיש בהם "תמימות שלימה" ומתחתיה "תמימות קלה" ולפי"ז ביארנו את חסרון היו"ד בקרבנות מוספין דבא להורות על תמימות קלה אם בדרך שגם תמימות כזו ראויה להקרב. או: לאידך גיסא דגם תמימות קלה נפסלת להקרבה.

## ענף ז- נספח בענינים שונים של לשון "תם"

לט: בשולי הדברים נעמוד על הכוונות השונות במושג "תמים", בכתובים ובעוד ענינים.

א. רש"י (פ"א משלי) יש תמימים במושג "צדיקים" - "נח איש צדיק תמים".

ב. ויש "תמימים" - שהכוונה לשלמים לגמרי - בלא חסרון (במובן של שלימות "פיזית"). וכן הוא המובן של "לקיחה תמה".

ג. ויש תמימים "באיכות" - כגון פרה אדומה - ששלימה באדמימות. וכן ביארו: רש"י בחומש ורמב"ם (פ"א פרה) וביאר המשנה אחרונה (פ"ב פרה מ"ה) דאלולי תמימה



הגאון רבי דוד שק שליט"א

ראש ישיבת 'משכן התלמוד'

## בגדר אכילת מצה בשבעת ימי הפסח

המקדש קיים מנין, ת"ל בערב תאכלו מצת,  
הכתוב קבעו חובה".

**וביאר** זאת רש"י (עה"ת שם), דיש כאן  
ג' לימודים:

**א.** דביום השביעי אין חובה לאכול מצה,  
וזאת עפ"י הפס' בפר' ראה "ששת ימים  
תאכל מצות".

**ב.** דגם בשאר ששת ימי הפסח אין חובה  
לאכול מצה, וזאת עפ"י המידה שדבר  
שהיה בכלל וכו', מה שביעי רשות, אף  
ששה רשות.

**ג.** דהלילה הראשון חובה, מהפס' "בערב  
תאכלו מצות".

### קושיה על יישוב הסתירה

**בפשטות** ניתן להסיק מל' הגמ' "מה שביעי  
רשות אף ששת ימים רשות",  
דאין כל קיום מצוה כשאוכלים מצה בשאר  
הימים, ורק בלילה הראשון יש חובה ומצוה  
לאכול מצה.

**וצ"ב**, דלפי"ז איך העניין מתיישב עם  
פשטות לשון התוה"ק "שבעת ימים  
מצות תאכלו" שמשמעו לכא' חובה. ואם אין  
כונתו לחובה, צ"ב לשם מה נכתב פסוק זה,  
ומה הפסוק בא ללמדנו.

**שיטות ראשונים דסברי דיש מצוה  
באכילת מצה כל ז'**

**בהקדם** לכל העניין, יובא דעת כמה

**איתא** בגמ' פסחים (קכ', א') וכ"ה ברמב"ם  
(פ"ו מחמץ ומצה ה"א) ובשו"ע  
(תע"ה, ס"ז) דהחיוב לאכול מצה בפסח הוא  
רק בליל ראשון, דנאמר בערב תאכלו מצות,  
אבל בשאר ימי הפסח הוא רשות.

**ועדיין** יש לדון, בגדר אכילת מצה בשאר  
הימים, האם אין בו קיום מצוה כלל.

**או** דנימא, דאע"ג דהוא רשות, בכ"א מתקיים  
בו מצוה.

**ולהצד** דמתקיים בו מצוה, יש לדון מהו  
גדר המצוה.

### בסתירת הפסוקים

**מצינו** סתירה בפסוקי התוה"ק העוסקים  
בזמן חובת אכילת מצה בימי הפסח.

**בפר' בא** (יב', טו') נאמר "שבעת ימים  
מצות תאכלו", ואילו בפר' ראה  
(טז, ח') נאמר "ששת ימים תאכל מצות,  
וביום השביעי עצרת לד' אלקיך לא תעשה  
כל מלאכה".

**הגמ'** בפסחים (קכ' ע"א) עומדת על  
הסתירה ומיישבת, וז"ל "תניא  
כוותיה דרבא, ששת ימים תאכל מצות ובוים  
השביעי עצרת לה' אלהיך, מה שביעי רשות  
אף ששת ימים רשות. מאי טעמא הוי דבר  
שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד, לא ללמד  
על עצמו יצא, אלא ללמד על הכלל כולו  
יצא. יכול אף לילה הראשון רשות תלמוד  
לומר על מצת ומררים יאכלהו. אין לי אלא  
בזמן שבית המקדש קיים, בזמן שאין בית

ראשונים דס"ל דיש מצוה באכילת מצה כל שבעת ימי הפסח.

### שיטת האבן עזרא

**האבן עזרא** כתב בכמה מקומות, דיש "חיוב" באכילת מצה כל ז' (שמות יב', טו'. שמות כג', טו'. ובספרו יסוד מורא שער ד' פ"ה).

**וז"ל** (שמות יב', טו'), "והנה הזכיר על הפסח שבעת ימים תאכל מצות חיוב על דרך הפשט".

**ורכיוון** דדבריו נסתרים מדברי הגמ' בפסחים (קכ' ע"א) דהוזכרו לעיל, לכא' צ"ל דהאבן עזרא כתב זאת בדרך פרשנות הפסוק, דהיינו לולי דברי הגמ', כדמצינו בכמה מקומות בדבריו. וצ"ל דזה כונתו במ"ש "על דרך הפשט".

**ובן הזכיר** "על דרך הפשט" בספרו יסוד מורא (השער הרביעי, אות ג'), כשכתב לדון במצות אכילת מצה, וז"ל, "יש מצות רבות תלויות בזמנים וכו' ויש פעם בשבוע כשבת ופעם בשנה כחג השבועות וכו' ויש שבעת ימים, כמצות. על דרך הפשט כי הם חיוב, כי הכתוב הזכיר ואמר שבעת ימים תאכל עליו מצות" וכו'.

**או** שצ"ל דאין כוונת האבן עזרא לגדר "חובה" ממש, אלא "מצוה".

### שיטת החזקוני

**שיטת** החזקוני (שמות יב', יח') היא, דיש מצוה באכילת מצה כל ז', וז"ל, "יש לך דברים שמקבלים שכר בעשייתם ועונש כשאין עושים אותם כגון מצה בלילה הראשון, ויש לך דברים שאין מקבלים שכר בעשייתם ועונש כשאין עושים אותם כגון מצה מליל ראשון ואילך. ומ"מ מצות,

שבעת ימים מצות תאכלו כתיב כלומר אם אכל מצה כל שבעת הימים קיים הפסוק זה של שבעת ימים מצות תאכלו. לילות מנין כלומר אם אכל כל שבעת הלילות מצה מנין שקיים את הפסוק ת"ל עד יום האחד ועשרים מכל מקום".

**מרן** החת"ס הביא את החזקוני, בתשובותיו, בחידושו על פסחים (ה', א'. ל"ה, א') וגם בדרשותיו (רע"ג טור ג'), ודן ומפלפל בדבריו, ונקט בפשיטות דס"ל להחזקוני דמקיים מצוה באכילת מצה בכל ימי הפסח.

**וז"ל** מרן החת"ס בתשובותיו (יו"ד קצ"א), "דסבירא להו (להרא"ש וחר"ן) כשיטת החזקוני על התורה, דמצוה איכא באכילת מצה כל שבעה, אע"ג דהיא רשות, ואי בעי לא אכיל כלל, ומשום הכי אין מברכין כל שבעה על מצה, מ"מ אי אכיל מצוה קעביד וכבר עשיתי לו סמוכין בחידושי".

**[ויש להעיר]**, דהחזקוני חידש גדר מחודש במצות, דכתב "ויש לך דברים שאין מקבלים שכר בעשייתם ועונש כשאין עושים אותם כגון מצה מליל ראשון ואילך". הרי דס"ל להחזקוני דיש מצות דאין מקבלים עליהם לא שכר ולא עונש.

**ואילו** מרן החת"ס כתב בפשטות דלפי החזקוני יש שכר באוכל מצה בשאר הימים, וז"ל (פסחים ה', א), "כמ"ש החזקוני דאמצות אכילת מצה קאי שיהיה ביום ובלילה עד כ"א לחדש בערב דנהי דקי"ל דששה ימים רשות חוץ מלילה ראשונה מ"מ נהי שאינו נענש אם לא אכלו מ"מ יש לו שכר אם אכל מצה ביום ולילה, ע"ש בחזקוני".

**וי"ל**, דהחזקוני מוזכר גם בפירוש הריב"א עה"ת, ושם מובא לשון אחר מלשון החזקוני עה"ת בדפוס שלנו. וז"ל הריב"א

אלא להשביע רעבו לפי שאינו רשאי לאכול חמץ, ולהשביע נפשו אוכל מצה. ודומה למי שאוכל בהמה טהורה לפי שאינו רשאי לאכול בהמה טמאה שאין מברך אקב"ו לאכול בהמה טהורה. אבל הישיבה בסכה ודאי לא לצורך גופו הוא ולא להשביע רעבו אלא לקיום המצוה בלבד, ולפיכך צריך לברך. וכן כתבו הכלבו (סי' נ'), ובספר המכתם (סוכה דף כז').

**וא"כ** צ"ע טובא על הבעל המאור, אמאי לא יישב קושייתו בפשיטות כדבריהם, דגבי סוכה יש מצוה ולגבי מצה אין מצוה בשאר הימים.

**ולכאז' מוכח מכאן**, דהבעל המאור ס"ל דכשם דיש מצוה בישיבת סוכה כל ז', כן יש מצוה באכילת מצה כל ז'. וכ"כ הברכי יוסף (או"ח תע"ה, סק"ו) בדעת בעל המאור.

### צ"ב גדר האכילה בשאר הימים

**א"כ** מצינו שיטות בראשונים דס"ל דיש מצוה באכילת מצה כל ז'.

**ועדיין** יש לדון בשאלה שהעלינו בתחילת הדברים, דאיך מתיישבת מסקנת הגמ' בפסחים שם, דבשאר הימים דהוי "רשות", עם פשטות לשון התוה"ק "שבעת ימים מצות תאכלו" שמשמעו לכא' חובה. ואם אין כונתו ל"חובה", צ"ב לשם מה נכתב פסוק זה, ומה הפסוק בא להשמיע לנו. ואיך כל העניין מתיישב עם דעת הראשונים דס"ל דיש מצוה באכילת מצה גם בשאר הימים.

### מהלך א' - שיטת הירושלמי

**ניתן** ליישב את לשון התורה, עפ"י דברי הירושלמי בעניין זה.

וז"ל הירושלמי בפסחים (פ"א ה"ד), "ר'

בפרשת בא (יב', יח') "יש לך דברים שמקבלים שכר עליהם בעשייתן ואין מקבלין עליהם עונש כשאינן עושים אותה כגון מצה מלילה הראשון ואילך רשות".

**וצ"ל** דקמיה מרן החת"ס היתה הגירסה בחזקוני כגירסה המובאת בפ"י הריב"א עה"ת.

**ויש** להוסיף, דגם הקוב"ש בסוף קידושין, יובאו דבריו לקמן, נקט בחזקוני דיש לו שכר, ואכן הוא ציין את מקור החזקוני בפ"י הריב"א עה"ת]

### שיטת בעל המאור

**מדברי בעל המאור** (סוף פסחים), ניתן ללמוד דגם הוא ס"ל דיש מצוה באכילת מצה כל ז'. וז"ל בעל המאור, "ויש ששואלין באכילת מצה מה טעם אין מברכין עליה כל ז' כמו שמברכין על הסוכה כל ז', דהא גמרינן מהדדי שלילה הראשון חובה, מכאן ואילך רשות בין במצה בין בסוכה כדאיתא בפרק הישן. ויש להשיב לפי שאדם יכול בשאר ימים לעמוד בלא אכילת מצה ויהיה נזון באורז ודוחן וכל מיני פירות, משא"כ בסוכה שאינו יכול לעמוד בלא שינה ג' ימים והוא חייב לישון בסוכה ולטייל בה".

**ויש** לעיין בדבריו, דלפום ריהטא אין כאן קושיא כלל, דהרי בסוכה אם רוצה לאכול יתחייב לאכול בסוכה, ולכן חייב לברך, משא"כ במצה אין כלל חובה לאכול מצה בשאר הימים, וא"כ צ"ב בקושייתו, מאי ס"ד שיברך ברכת המצות.

**ועי'** באורחות חיים (ח"א הלכ' סוכה אות לו') דהביא את קושיית הבעל המאור, וכתב לתרץ כדברים שכתבנו, וז"ל, "וה"ר שמואל שקלי ז"ל כתב דשאני מצה שאכילתה בשאר ימים אינה לשום מצות מצה

יודה אית ליה עשה ולא תעשה על אכילתו וכו', עשה על אכילתו שבעת ימים תאכל עליו מצות- ולא חמץ, כל ל"ת הבא מכלל עשה עשה" וכו'.

**א"כ** מצינו משמעות לפסוק זה, דלירושלמי הפסוק נכתב כדי ללמדנו דעל אכילת חמץ עובר באיסור כרת לאו, וגם באיסור עשה.

**ולכא'** זה כוונת רש"י בפסחים (כח' ע"ב), וז"ל, "שבעת ימים מצות תאכלו וכו' לא נפק"ל קביעת חובה, דהנהו לאו חובה ניהו, אלא מצות יאכל ולא חמץ".

**ויש** להוסיף דלכא', ס"ל להירושלמי דאין כל חיוב, וגם אין כל מצוה, באכילת מצוה כל שבעה, ועדיין יש לדון בדבר.

### מהלך ב' - שיטת האבני נזר, בדעת הבעל המאור

**ונראה** לומר גדר שונה מדברי הירושלמי, בהבנת הפסוק "שבעת ימים מצות תאכלו", ולפי"ז תיושב השאלה מלשון "תאכלו", המורה מצוה וחובה.

**האבני נזר** (או"ח סי' שע"ז סק"ד) הביא את דברי בעל המאור, והסיק מדבריו כדברינו, דס"ל לבעל המאור דיש מצוה כשאוכל מצוה גם בשאר הימים, והוסיף האבנ"ז לכתוב את גדר המצוה לפי בעל המאור.

וז"ל האבני נזר, "מכל מקום למדנו שאם אוכל מצוה בשאר ימים הוא עושה מצוה כמו שעושה מצוה האוכל בסוכה בכל החג. ומצוה זו היינו שאם אוכל לחם צריך שיהי' מצוה".

**א"כ** מצינו גדר מחודש באכילת מצוה בשאר

הימים, דלדעת האבני נזר, נקט בעל המאור שגדר מצות אכילת מצוה בשאר הימים הוא, כאשר רוצים לאכול פת בפסח, חובה לאכול מצוה, ובזה מקיימים מצוה.

**ולפי"ז** יתיישב לשון הפסוק שבעת ימים מצות תאכלו, ופירושו הוא, דמצוה וחובה לאכול מצוה באם רוצה לאכול פת.

ובזה גם תיושב השאלה הראשונה שכתבנו לעיל להקשות מלשון "תאכלו" שמשמעותה חובה, דאה"נ דהוא חובה גם בשאר ימי הפסח, באם חפץ לאכול לחם.

### מהלך ג' - שיטת רבנו הגר"א המובאת במעשה רב

וז"ל המעשה רב (אות קפ"ה): "שבעת ימים תאכל מצות, כל שבעה מצוה, ואינו קורא לה רשות אלא לגבי לילה ראשונה שהיא חובה, ומצוה לגבי חובה רשות קרי לה. אעפ"כ מצוה דאורייתא הוא.

**וכן** פירשו יום טוב אין צריך אות, פסח במצה סוכות בסוכה. ועוד כמה ראיות.

והיה מחבב מאד מצות אכילת מצוה כל שבעה, וביום טוב אחרון היה אוכל סעודה שלישית, אעפ"י שלא היה אוכל שלש סעודות בשאר יום טוב, מפני חביבות מצות אכילת מצוה שזמנו הולך לו".

[**עניין** ה"אות" שהזכיר בדבריו, כוונתו לדברי התוס' במו"ק, וידון לקמן].

**והמשנ"ב** (תע"ה ס"ק מה') הביא דבריו, וז"ל, "ובשם הגר"א כתבו דעכ"פ מצוה איכא לאכול מצוה כל שבעה אלא שאינו חיוב".

**הא** לן דחידש הגר"א, דאין הפשט דאכילת מצוה בשאר הימים הוי רשות דאם רוצה



## מנורה אכילת מצה בשבעת ימי הפסח בדרום מה

כדעת הרמב"ם שאין לברך והרמ"א (שם) פסק כדעת ר"ת.

### שאלות על מהלך העולם בדעת רבנו הגר"א

ויש לשאול טובא על הבנת העולם בשיטת רבנו הגר"א.

א. דהרי מקור דברי רבנו הגר"א הוא מהפסוק "שבעת ימים מצות תאכלו", וא"כ יקשה טובא, דלשון הפסוק "תאכלו" מורה מצוה וחובה ולא גדר של מצוה קיומית.

ב. ועוד קשיא, דלפי"ז לא תובן תמיהה שאלת המעשה רב. דלאחר שהזכיר את לשון חז"ל שכל ז' הימים הוי אכילת "רשות", כתב לשאול מדוע לדעת רבנו הגר"א הוי בגדר "רשות", והרי לדעת הגר"א זה מצוה.

וקשה, דהרי לפי הבנת העולם בדעת רבנו הגר"א, אדרבה, מיושב טפי הלשון "רשות", דלפי הבנה זו, אין כלל מצוה וחובה לאכול מצה בשאר הימים, וממילא אכילת מצה בשאר הימים הוי "רשות" גמור, ורק אם אוכל מצה הוא מקיים מצוה.

ג. המשנ"ב בהל' סוכה (תרל"ט ס"ק כד') כתה להסתפק לדעת הגר"א דאיכא מצוה לאכול מצה כל ז', האם גם בסוכה איכא מצוה באכילת פת בסוכה כל ז'.

וז"ל המשנ"ב, "נסתפקתי, לפי מה שידוע דעת הגר"א דמצוה לאכול מצה כל שבעת ימי פסח כפשטיה דקרא שבעת ימים תאכלו מצות, אלא דמ"ע הוא רק בערב, משא"כ אח"כ הוא רק מצוה בעלמא, אפשר דה"ה הכא מצוה לכתחלה לאכול פת כל ז' ימים ולברך לישב בסוכה".

לאכול פת יאכל מצה כיון שאסור לאכול חמץ, אלא יש קיום מצוה בעצם אכילת המצה גם בשאר הימים.

וזה כוונת התורה "שבעת ימים תאכל מצות", דבכל שבעת הימים איכא מצוה, ואמנם, כלפי הלילה הראשון נחשבים שאר הימים כרשות, "ומצוה לגבי חובה רשות קרי לה".

### הבנת העולם בדעת רבנו הגר"א

העולם נוהג לפרש את כוונת רבנו הגר"א דהוי בגדר "מצוה קיומית".

דהיינו, מצוה דאין חובה לעשותה, אבל העושה אותה מקיים מצוה.

ואמנם, גדר מצוה קיומית הוא דכל חיוב המצוה הוא רק בהתקיים תנאי מסוים, ואם התנאי לא מתקיים אין חובה להשיג את התנאי כדי להתחייב במצוה (משא"כ במצוה חיובית, יש חובה לעשות ללא כל תנאי).

ובגון מצות ציצת דהיא חובת מנא, ורק בהתקיים התנאי, דהיינו באם חפץ ללבוש את הבגד המחייב ציצית, רק אז חל חיוב המצוה לעשות ציצית.

והנה בנידון דידן, במצות אכילת מצה בשאר הימים, לכא' אין תנאי המחייב קיום המצוה, אלא עצם הבחירה לאכול מצה, גורמת לקיום המצוה.

ודוגמא לדבר, מנשים במצוות עשה שהזמן גרמא, דאע"פ דנשים פטורות בכ"א יכולות לעשות את המצווה. ולשי' חלק מהראשונים נשים יכולות לברך בלשון "וציוונו", דנחלקו בזה הרמב"ם ורבינו תם, ומרן בשו"ע (או"ח סי' תקפ"ט ס"ו) פסק

שהעלינו בהבנת העולם בדברי המעשה רב. גדר מצות אכילת מצה בז' ימי פסח, אין זה "אם אוכל פת" (כהבנת האבני נזר בבעה"מ), ואין זה "מצוה קיומית" (כהבנת העולם במעשה רב), אלא גדר המצוה הוא שזה ראוי ורצוי לעשות, כי רצון ד' הוא שנאכל מצות כל שבעה, אך זה לא חובה.

**וביאור העניין** הוא, דכל מצות התורה"ק רצון ד' הוא שנעשה את המצוה, וגם מצות אכילת מצה בז' ימי הפסח רצון ד' הוא שנעשה את המצוה, אלא דחלוקה מצוה זו משאר מצות התורה, דשאר המצות הוי חיוב גמור ואם לא מקיימן הוא נענש, משא"כ מצות אכילת מצה כל ז' הוי רק בגדר רשות, דאם אינו מקיים אינו נענש, אבל רצון ד' הוא שיקיים את המצוה ויקבל עליה שכר, והוי בגדר "ראוי ורצוי".

### גדר אכילת מצה בז' הימים הוא כגדר הידור מצוה

**גדר מצוה ד"ראוי ורצוי"**, מצינו גם בדין הידור מצוה.

**דיש** ראשונים ומגדולי אחרונים, דס"ל דדין הידור מצוה הוא דין דאורייתא.

**דכן** הוא משמעות דברי הראב"ד על המאור סוכה פ"א באגד לולב. וכ"כ בחי' אנשי שם לרי"ף סוף דברכות בתירוצו ב'. ועי' בשדי חמד (מערכת ז' כלל יב') דהרחיב לדון בעניין זה, וקיבץ שיטות רבות בעניין זה ודן בדבריהם, והביא בשם המהרי"ל דיסקין דכן הוא גם דעת הרא"ש. (ומאידך גיסא, בפפולתא חריפתא היש"ש ועוד, נקטו בדעת הרא"ש דס"ל דהוי דין דרבנן).

**ואמנם** מצינו אופנים דדין הדור מצוה מעכב בדיעבד.

**וקשיא** טובא, דספיקו של המשנ"ב צ"ב לפי הבנת העולם בדברי רבנו הגר"א, דהרי בסוכה פשיטא דאיכא מצוה קיומית לאכול בסוכה כל ז' הימים, דכשאוכל בסוכה מקיים מצוה, דהרי מברכים על כל אכילה "אשר קידשנו במצותיו וצונו לישב בסוכה", וא"כ קשה אמאי תלה המשנ"ב קיום מצוה בסוכה כל ז' בשיטת הגר"א לעניין מצה.

**ד.** המשנ"ב (תע"ה ס"ק מה') הביא דברי הגר"א, וז"ל, "ובשם הגר"א כתבו דעכ"פ מצוה איכא לאכול מצה כל שבעה אלא שאינו חיוב".

**וצ"ב**, למה המשנ"ב השמיט והשאיר את הגר"א כשיטה יחידאה, ולא הזכיר גם את הראשונים שהוזכרו לעיל דס"ל כדעת רבנו הגר"א, כשם שנהג לעשות בשאר מקומות.

**ה.** הקוב"ש (סוף קידושין, אות קמג') כתב לדון בדעת החזקוני, וז"ל, "ובתוס' ריב"א פ' בא כתב בשם חזקוני יש לך דברים שמקבלים שכר עליהם בעשייתן ואין מקבלין עליהן עונש כשאין עושין אותה, כגון מצה מליל ראשון ואילך רשות".

**וכתב** הקוב"ש שם בדעת החזקוני דהוי כמו נשים במצוות עשה דהזמן גרמא.

**וצ"ב**, מדוע הקוב"ש הזכיר רק את שיטת החזקוני, ולא ציין לשיטתו המפורסמת של רבנו הגר"א במעשה רב, דהרי לפי הבנת העולם כוונתם שווה.

### מהלך ד' - עפ"י הבנה חדשה בדעת רבנו הגר"א

**ונראה** לומר גדר אחר ומחודש, בדעת רבנו הגר"א, ובה יתיישבו הקושיות

תאכלו. דלפי"ז יש לקיים לכתחילה את מצות האכילה בגדר "ראוי ורצוי", ושפיר מובן הטעם דהתורה"ק הזכירה כמה פעמים לשון "שבעה ימים" מצות תאכלו, ושפיר מתיישב עם הלשון "תאכלו" דמשמעו ציווי. דאדרבה, לפי הבנה זו, יש ענין לאכול מצה כל השבעת ימים, ואמנם לא בגדר חובה, אך בגדר מצוה דראוי ורצוי.

**ב.** ובזה תובן היטב שאלת המעשה רב, דלאחר דהזכיר את לשון חז"ל שכל ז' הימים הוי אכילת "רשות", כתב לשאול מדוע לדעת רבנו הגר"א הוי בגדר "רשות", והרי לדעת הגר"א זה מצוה.

**וכתבנו** להקשות דלפי הבנת העולם בדעת רבנו הגר"א, אדרבה, מיושב טפי הלשון "רשות", דלפי הבנה זו, אין כלל מצוה וחובה לאכול מצה בשאר הימים, וממילא אכילת מצה בשאר הימים הוי "רשות" גמור, ורק אם אוכל מצה הוא מקיים מצוה.

**אך** לפי הבנה חדשה זו, דהוי מצוה "שראוי ורצוי" לעשותה, מובן מה שכתב לשאול דלפי שיטת הגר"א צ"ב למה הוי גדר "רשות" והרי לדעת הגר"א זה מצוה.

**ג.** ובזה יתבאר היטב ספיקו של המשנ"ב. דהמשנ"ב נקט בדעת רבנו הגר"א דהוי גדר של "ראוי ורצוי", ולא רק גדר של מצוה קיומית.

**וביון** שכן, כתב לדון והסתפק, האם גם באכילה בסוכה יש גדר כזה, ובכל אכילה בסוכה מקיים מצוה בגדר זו, "ראוי ורצוי", או שגדר האכילה בסוכה הוא רק כמצוה קיומית.

**ד.** ובזה יתיישב היטב מה שהמשנ"ב הביא דעת רבנו הגר"א, ולא הזכיר עמו את

ובמו בדין שם הקודש שנכתב בס"ת שלא לשמה, דנחלקו ר' יהודה וחכמים (גיטין כ', א'), וס"ל לר"י דמעביר עליו קולמוס ומקדשו, וחכמים אומרים אין השם מן המובחר. וביאר ר' אחא בר יעקב (בגמ' שם) דאין כאן זה קלי ואנוהו (וביאר המג"א סי' לג' ס"ק ז' שע"י העברת הקולמוס נראה כמנומר), והלכה כחכמים, ופסול אף בדיעבד. (ש"ך יו"ד רע"ו ס"ק ב'. והוסיף הש"ך, דאף לר"י דמועילה העברת קולמוס היינו רק באזכרה אחת, אבל בכל האזכרות לא מועיל דנראה כמנומר, ובכה"ג אף לר"י פסול בדיעבד).

**ומאידך**, מצינו אופנים רבים, דדין הדור מצוה הוא דין רק בלכתחילה.

**כדמצינו** באגד לולב, דאע"פ דלרבנן הוא מטעם הידור מצוה, בכ"א אם לא אגדו כשר (סוכה יא', ב').

**וכן** יש להוכיח מציצין שאינן מעכבין את המילה, דלכתחילה יש לחתוך מטעם זה קלי ואנוהו, ובכ"א איתא בגמ' שבת (קלג', ב') שלא חוזר עליהם בשבת כיון דאינם מעכבין את המצוה.

**וביאר** והבנת העניין בדין הידור מצוה הוא, שד' יתברך חפץ שיעשו הידור מצוה, אלא דלא רצה לחייב זאת בפרטיות לכל, אלא להורות דזה ראוי ורצוי לעשות. וכן הוא הגדר במצות אכילת מצה כל ז', עפ"י הבנה החדשה בדעת רבנו הגר"א.

## ישוב השאלות

**ולפי** הנתבאר מצינו ישוב לשאלות שהעלינו לעיל על הבנת העולם במעשה רב.

**א.** לפי הבנה זו מיושב שפיר הלשון "תאכלו" בפסוק שבעת ימים מצות

דעת הראשונים דג"כ ס"ל דיש מצוה באכילת מצה בז' ימי הפסח.

**והביאור** בזה הוא, דהראשונים והגר"א נקטו ב' גדרים שונים.

**דניתן** לומר בדעת הראשונים, דגדר המצוה הוא כמצוה קיומית, ואין ענין לאכול, ורק אם אוכל מצה מתקיים המצוה, ואילו רבנו הגר"א בא לחדש, דיש גדר חדש של מצוה שהיא רשות, דיש ענין "וראו ורצו" לאכול מצה כל ז', אעפ"י שהוא "רשות".

**ואמנם**, כתבנו דהראשונים והגר"א נקטו ב' גדרים שונים, אך אין הפשט שהגר"א נחלק על הראשונים. דכוונת הדברים היא, דבדעת הראשונים אין הכרח לומר דנקטו דגדר המצוה היא כדעת רבנו הגר"א וניתן היה לומר דס"ל שהוא גדר של מצוה קיומית, והגר"א חידש גדר חדש של מצוה, וגדר זה ניתן לומר גם בדעת הראשונים, וניחא לומר דכ"ע ס"ל כגדר המצוה דחידש רבנו הגר"א.

ה. ולפי הנתבאר, יובן היטב, מדוע הקוב"ש כתב לדון בדעת החזקוני לא הזכיר עמו את שיטת רבנו הגר"א המפורסמת המובא במעשה רב, וכפי שכתבנו לעיל, דניתן לומר בדעת החזקוני, דגדר המצוה הוא כמצוה קיומית, ואין ענין לאכול, ורק אם אוכל מתקיים המצוה, ואילו רבנו הגר"א בא לחדש, דיש גדר חדש של מצוה שהיא רשות, דיש ענין "וראו ורצו" לאכול מצה כל ז', אעפ"י שהוא "רשות".

### ביאור דברי הברייתא דפסחים וכוונת הפנ"י

לפי הגדר המחודש בדעת רבנו הגר"א יתבארו דברי הברייתא בפסחים (כח'), (ב'), ויובן מש"כ הפני יהושע שם בהבנת דברי הברייתא.

וז"ל הברייתא "א"ל רבי שמעון וכו' בשעה שישנו בקום אכול מצה ישנו בבל תאכל חמץ, ובשעה שאינו בקום אכול מצה אינו בבל תאכל חמץ".

**והפני** יהושע (שם) כתב להקשות, דהרי בשבעת הימים דפסח אינו בקום אכול מצה. וז"ל הפנ"י, "אלא דאכתי איכא למידק אם כן מאי קאמר ובשעה שאינו בקום אכול מצה אינו בבל תאכל חמץ דהא ודאי ליתא דהא בכל שבעת ימים אינו בקום אכול מצה לבר מלילה ראשונה דהוי חובה ובאינך רשות, וע"כ צריך לומר דאע"ג דאינן מצוה אלא רשות אפ"ה שייך לישנא דישנו בקום אכול מצה בכל שבעת ימים כיון דכתיב להדיא שבעת ימים תאכל עליו מצות".

**וצ"ב** טובא במש"כ הפנ"י ליישב "דאע"ג דאינן מצוה אלא רשות, אפ"ה שייך לישנא דישנו בקום אכול מצה בכל שבעת ימים, כיון דכתיב להדיא שבעת ימים תאכל עליו מצות", וקשיא טובא, דאם הוא "רשות" איך קוראו "קום אכול מצה".

**ולדברינו** ניחא היטב, דאם נימא דהפנ"י ס"ל ע"ד שכתבנו, דאין זה מצוה קיומית גרידא, אלא שהוא מצוה בגדר "וראו ורצו" לאכול מצה כל ז', שפיר יובן שאלתו ותשובתו.

**דבשאלה** הבין הפנ"י דאעפ"י דהוי בגדר "וראו ורצו" בכ"א א"א לנקוט לישנא ד"קום אכול מצה", דסו"ס לא הוי בגדר מצוה חיובית. ובתשובה מבין הפנ"י דכיון דהוי בגדר "וראו ורצו", שפיר שייך הלישנא ד"קום אכול מצה".

### ראיה לדברי רבנו הגר"א

**ואם** כנים דברינו, מצינו מדברי הגמ' והפנ"י בפסחים, סמך וראיה לדברי

**ונראה** דאין הכרח לומר, דהתוס' נחלקו ביסוד זה, דיש לומר דגם התוס' במנחות ובעירובין ס"ל כיסוד זה, אלא שהתוס' ס"ל דאות הוי רק כשיש חיוב או איסור גמורים, ולא די דיש אפשרות לקיים את המצוה אם ירצה ("מצוה קיומית" כהסבר העולם), וגם לא די דיש מצוה ש"ראוי ורצוי" לאכול מצה כל שבעה, (כפי שכתבנו להסביר), וכגון בסוכות, שאמנם אין חיוב לשבת בסוכה, אך כשרוצה לאכול יש חיוב ומצוה ממש לאכול בסוכה.

**אך בפסח אין חיוב ומצוה לאכול מצה.**

**ולכן** התוס' במנחות ובעירובין נקטו דהאות הוא איסור האכילה, דהוי איסור גמור.

**ואילו** התוס' במו"ק נקטו דהוי אות גם אם יש צד לקיים את המצוה, ("מצוה קיומית"), או דיש מצוה ש"ראוי ורצוי" לעשותה.

**ובזה** גופא נחלקו התוס' במו"ק עם התוס' במנחות ובעירובין, ואין הכרח שנחלקו התוס' עצמם ביסוד שהעלה רבנו הגר"א.

### חקירה בשורש מצות אכילת מצה בשאר הימים

**והנה**, לאחר דנתברר לן דיש שיטות בראשונים דיש מצוה באכילת מצה בכל ימי הפסח, וכן הוא דעת רבנו הגר"א, יש לדון ולחקור בשורש המצוה.

**האם** המצוה הוא סניף וענף למצות אכילת כזית מצה בלילה הא', והוי הרחבת המצוה דלילה הא', או דלמא דהוא מצוה נפרדת, והוי מצוה חדשה.

**אם** נימא דהוא ענף למצות אכילת כזית מצה בלילה הא', החילוק ביניהם הוא,

רבנו הגר"א, ע"ד המהלך המחודש שכתבנו בדעת הגר"א.

**ושמא** לכך נתכוון המעשה רב, במה שהוסיף "ועוד כמה ראיות", לאחר דכתב להוכיח כשיטת רבנו הגר"א, מדברי הראשונים בתפילין בחול המועד דפסח.

### ידון בראית המעשה רב מהאות דפסח

**המעשה** רב כתב להביא ראיה לשיטת רבנו הגר"א, מדברי הראשונים דנקטו דאין מניחים תפילין בחול המועד דפסח משום דהוא אות, דכיון דחייב באכילת מצה.

**וכוונתו** לדברי התוס' במו"ק (יט', א', ד"ה רבי יוסי) וז"ל "הואיל ואוכל מצה ויושב בסוכה אין צריך אות".

**ואכן** בביאור הגר"א או"ח (סי' ל"א סעי' ב') כתב על דברי המחבר "שימי חוה"מ גם הם אות", שהכוונה למצה ולסוכה.

**וקשה**, דהתוס' במנחות (ל"ו ע"ב ד"ה יצאו), והתוס' עירובין (צו ע"ו ד"ה ימים), כתבו שהאות בחוה"מ פסח הוא איסור אכילת חמץ.

**וצ"ע** דלכא' מוכח מכאן דהתוס' עצמם נחלקו בעצם היסוד שהעלה רבנו הגר"א.

**דהתוס'** במו"ק נקטו דהאות בפסח הוא מצות אכילת מצה, ס"ל קיום מצוה באכילת מצה כל ז' הימים, וכשיטת הגר"א, ולכן הוי "אות".

**ומאידך**, התוס' במנחות ובעירובין דלא נקטו דהאות בפסח הוא מצות אכילת מצה (ונקטו דהאות הוא איסור אכילת חמץ), כיון דלא ס"ל דיש מצוה באכילת מצה כל ז' הימים, וכדלא כיסוד שהעלה רבנו הגר"א.

דבליה הא' הוי בתורת חיוב חובה, ובשאר הימים הוי בתורת מצוה בעלמא.

**ויש** לחקור טובא, דגם אם ננקוט כצד ב', דהוי מצוה חדשה ונפרדת, יש לחקור עוד, האם שורש המצוה הוא רצון ה' שיאכלו מצה, או ששורשו הוא רצון ה' למנוע אכילת חמץ, והדרך למנוע אכילת חמץ היא אכילת מצה.

**ויסוד** החקירה הוא, האם זה מצוה ככל מצות עשה דהרי קיים מצות "שבעת ימים מצות תאכלו" דהוי מצות עשה, או דלמא דאמנם אם אכל מצה קיים מצות "שבעת ימים מצות תאכלו", אך שורש וסיבת המצוה הוא קיום הלא תעשה, קיום הלאו ד"לא יאכל חמץ".

### ראיה מדברי הרמב"ם בספר המורה

**ולכא'** יש להוכיח דבאכילת מצה בפסח לא הוי קיום הלאו דלא יאכל חמץ, מדברי הרמב"ם בספר מורה נבוכים.

וז"ל הרמב"ם (ח"ג פרק מ"ג), "אבל אכילת מצה אילו היה יום אחד לא היינו מרגישים בו ולא היה מתבאר ענינו, כי הרבה פעמים יאכל האדם מין אחד מן המאכלים שני ימים או שלשה, ואמנם יתבאר ענינו ויתפרסם בהתמיד אכילתו היקף שלם".

**משמע** לכא' מדבריו, דעניין אכילת מצה שבעה ימים הוא מצד חשיבות אכילת המצה, כי רק "בהתמיד אכילתו" יתבאר ענינו, ואין ענינו קיום הלאו דלא יאכל חמץ.

**והשדי** חמד (מערכת חמץ ומצה, סי' יד) הביא דהדברי שאול (להגרי"ש נתנון) דייק מכאן, דס"ל להרמב"ם דיש מצוה באכילת מצה כל ז'.

**[ואמנם** הרמב"ם בהל' חמץ ומצה (פ"ו, ה"א) כותב דאין מצוה חיובית באכילת מצה בשאר הימים, וז"ל "מצות עשה מן התורה לאכול מצה בליל חמשה עשר וכו'. אבל בשאר הרגל אכילת מצה רשות, רצה אוכל מצה, רצה אוכל אורז או דוחן וכו', אבל בליל חמשה עשר בלבד חובה" וכו'.

**ומזה** דהרמב"ם לא כתב דיש לכה"פ מצוה קיומית, בפשטות משמע דס"ל דאין כלל מצוה באכילת מצה בשאר הימים.

**ויש** שרצו לומר דהרמב"ם רמז בדבריו דיש מצוה קיומית, ראה מקראי קדש פסח (ח"ב עמ' קסט').

**וראה** גם בדברי הנצי"ב, בהעמק דבר (שמות יב', יז'), דכתב לדייק מדברי הרמב"ם בהל' חמץ ומצה (פ"ה, ה"ט), דהרמב"ם ס"ל דיש מצוה באכילת מצה כל ז'.

### נ"מ בצדדי החקירה- חיוב נשים

#### במצות מצה כל ז'

**להמתבאר**, דיש מצות אכילת מצה כל ז', אלא דהוא אינו חובה, יש להסתפק האם מצוה זו שייכת אף בנשים.

**שורש** השאלה הוא, הא דנשים חייבות במצות מצה בלילה הראשון, הוא מטעם דמקשינן דכל שהוא בכל תאכל חמץ, חייב בקום אכול מצה, ואע"פ דאכילת מצה הוא מצות עשה שהזמן גרמא.

**ומעתה**, חיוב נשים לכא' תליא בצדדי החקירה שהעלינו.

**דלצד** הראשון בחקירה דהמצוה הוא סניף וענף למצות אכילת כזית מצה בלילה הא', ממילא י"ל דכיון דמחוייבות באכילת

## מנורה אכילת מצה בשבעת ימי הפסח בדרום נא

קנייבסקי זצוק"ל בעניין זה, והשיב "לכאור' צריכין". ("דולה ומשקה" להגא"ח שצ"גל, עמ' 215).

### תמצית הדברים

חז"ל אומרים שהפסוק "שבעת ימים מצות תאכלו" אינו מתפרש כפשוטו, ולכ"ע אין מצוה "חיובית" לאכול מצה כל שבעה.

והעלינו ד' אופנים בכוונת התורה בפסוק "שבעת ימים מצות תאכלו":

א. הפסוק נכתב ללמדנו שיש גם איסור עשה.

ב. נקט הירושלמי, וכן משמעות לשון רש"י בפסחים (כח' ע"ב).

ג. ולכא', ס"ל להירושלמי דאין כל חיוב, וגם אין כל מצוה, באכילת מצה כל שבעה (ויש עדיין לדון בעניין זה).

ד. כשאוכל פת, יש חובה לאכול מצה.

ה. נוקט האבני נזר בכוונת בעל המאור.

ו. אין כל חיוב, אך יש "מצוה קיומית".

ז. בן נוקטים העולם בדעת רבנו הגר"א.

ח. יש מצוה שראוי ורצוי לאכול מצה כל שבעה.

ט. משמעות בדברי המעשה רב, ובדעת המשנ"ב, ביסוד רבנו הגר"א.

מצה בלילה הראשון, ממילא מחוייבות גם בשאר הימים, דבשאר הימים הוא הרחבת המצוה דלילה הא'.

אמנם, להצד השני בחקירה, שהוא מצוה נפרדת, והוא מצוה חדשה, צ"ל דנשים פטורות ממצות אכילת מצה בשאר הימים, כדין מצות עשה שהזמן גרמא.

אלא דלכא' הדבר תלוי, בב' הצדדים שהעלינו לחקור בצד ב' של החקירה, דהוי מצוה חדשה ונפרדת.

דאם נימא דשורש המצוה הוא רצון ה' שיאכלו מצה, ממילא נשים יהיו פטורות, דהרי הוא מצוה ככל מצות עשה דהזמן גרמא.

אך אם נימא דשורשו הוא רצון ה' למנוע אכילת חמץ, והדרך למנוע אכילת חמץ היא אכילת מצה, נשים יהיו חייבות במצוה, דכיון דשורש וסיבת המצוה הוא קיום הלא תעשה, קיום הלאו ד"לא יאכל חמץ", והוי כמצות לא תעשה, דגם נשים מחוייבות.

וא"כ מצינו נ"מ בין צדדי החקירה שהעלינו לחקור בשורש וסיבת מצות אכילת מצה בשאר הימים, והנ"מ הוא האם מצוה זו שייכת גם לנשים.

וראיתי שנשאל מרן שר התורה הגר"ח



## הרב אוריאל ראובן אייזנבך

### בדין חציצה בסתימה זמנית

מהגוף ממש, ומים שבאים עליה בטבילה, חשובים כנוגעים בגוף ממש, ואינה חוצצת בעדם, ואילו הקפידא מחשיבה את החציצה ועושה אותה כדבר בפני עצמו וממילא הוא חוצץ בין הגוף למים.

**ויש** לבאר לפי"ז דיסוד הסברא בדבר שעתיד להקפיד עליו לאחר זמן שנחשב חציצה כבר מעכשיו, הוא משום שאין זה נחשב שעתיד להחשיבו, אלא שכיון שיודע שעתיד להקפיד עליו, הרי הוא כבר מחשיבו מעכשיו, שבדעתו הוא כבר נחשב חלוק לעצמו, ואינו חלק מהגוף.

**ג]** שיעור הזמן דמקרי 'מקפיד לפעמים'.

**ויש** לדון לפי"ז דיתכן א"כ דאין נפקותא כלל כמה זמן יתעכב עד שיסירנו, סוף סוף כיון שבדעתו להסירו באיזה שמן, א"כ כבר מעכשיו הרי הוא מחשיבו, ונעשה חשוב לחצוץ בין גופו למים, ולפי"ז יצא דבר תמוה דדבר שעתיד להסירו בעוד חמשים שנה מאיזה טעם, הרי כבר עכשיו מתחשב לעצמו, ואינו בטל לגוף, וזה מילתא דתמיהא, דהא יסוד הדין שדבר שמחשיבו נעשה כדבר לעצמו לחצוץ, הוא מכח מה שמצד האמת בדעת בני אדם מתחשב הדבר לעצמו, וא"כ לכאור' הדבר פשוט שבדבר שעתיד להסירו עוד חמשים שנה ודאי הסיח דעתו ממנו ומהחשבתו, ואינו חושבו כלל להיות בפ"ע.

**אלא** דאלת"ה א"כ צריך לברר בכמה זמן שמקפיד עליה נחשבת החציצה לדבר בפ"ע, והיכן הגבול בזה.

**א]** יסוד החומרא ד'מקפיד לפעמים'.

תנן במקואות (פ"ט ט"א) אלו חוצצין באדם חוטי צמר וחוטי שיער ורצועות שבראשי הבנות וכו', והקשה הרא"ש (הל' מקואות פ"י סי' כה) דהו"ל מיעוט שאינו מקפיד, ותירץ דכיון דמקפדת בשעת רחיצה, חשיב שפיר מקפיד, אף שעכשיו אינה מקפדת.

**וכעי"ז** כבר כתב הראב"ד גם בהנ"ל וגם בד' התוספתא ד"השירים והנזמין והטבעות וכו' חוצצין", דקשה דהוי מיעוט שאינו מקפיד, ויישב דכיון שרגילות להסירו בשעת לישה, חשיב מקפיד גם שלא בשעת לישה.

**וייסדו** מזה הפוסקים (טוש"ע יו"ד ריש סי' קצח) דבגדר מקפיד דחציצה, אי"צ שיהיה מקפיד גם בשעת טבילה, אלא אפי' שאינו מקפיד בשעת טבילה, אי מקפיד עכ"פ לפעמים, ג"כ קרי' ליה מקפיד.

**אלא** דלא נתבאר בכמה הוא חשוב כבר 'מקפיד לפעמים', דלכאור' הדעת נותנת שאם פעם אחת בחיים יקפיד עליה, ל"ה חציצה בכה"ג, דאין זה נחשב 'לפעמים', מאידך זה ברור דבמקפיד להסירו כל יום כמה פעמים ודאי חשיב 'מקפיד לפעמים', וא"כ לא נתבאר הגדר בזה.

**ב]** ביאור חומרא הנ"ל.

והנה שורש דין מקפיד יתבאר להלן בעז"ה ע"פ סוגיא דפסחים (מו.) דבלא הקפידא החציצה טפילה ונחשבת כחלק



מבטלין אותו לעשותו כקרקע, בכה"ג פליגי אי בטל כשאין עתיד לפנותו כעת [אף שעתידי לפנותו לאחר זמן] או לא [ובתבן סתם הכל מודים שאינו בטל, דהא סתמיה אינו לעשותו כקרקע, ערש"י], אבל כרים וכסתות שאין הדרך להפכן לקרקע כלל, אפי' אם יבטלם, לא עשה כלום, דבטלה דעתו אצל כל אדם.

**וממילא** אחר שאנו רואים שכך שיערו חז"ל את סדרי הביטול של דבר למקומו, ה"נ יש לומר בניד"ד דהנידון הוא מה נהפך לחלק מהגוף, דאם מקפיד להסירו מיד, חשיב עתיד לפנותו, ובודאי לא בטל, ואם מקפיד להסירו רק לאחר זמן, אבל עכשיו רוצה בביטולו למקומו, חשיב אינו עתיד לפנותו, ופליגי בה ר"י ורבנן, ואם הוא דבר רגילות לבטלו למקומו כעפר, חשיב כעפר סתם דמבוטל לכו"ע.

### ד' בפלוגתא דר"י ורבנן בתבן ואין עתיד לפנותו.

**והנה** בעיקר פלוגתייהו דר"י ורבנן, ברי"ף (סוכה א'): העתיק רק את הדין שתבן ובטלו הוי מיעוט וכ"ש עפר ובטלו, ולא דן כלל בנדון תבן ואין עתיד לפנותו ועפר סתם, ובפשטות צ"ל דכונתו דהלכה כרבנן, וממילא כל זמן שלא ביטל בפירוש לא הוי מיעוט.

**וכן** דקדק הרמב"ן במלחמות על אתר בכונת הרי"ף הנ"ל, דהלכתא כרבנן, וכ"ה בשיטת ריב"ב על אתר, וגם בעל המאור שתמה על השמטת הרי"ף, כתב דלענין דינא

**והנה** מהדוגמא של טבעות שמורידים אותן בשעת לישה אין ראייה להרבה זמן, כיון שבדר"כ בזמנם היו לשים בצק כל יום, ואולי גם כמה פעמים ביום, וכן מהדוגמא של חוטי שיער שמורידים בשעת רחיצה, אפי' נימא שאין מתרחצים כל יום ממש, מ"מ ודאי הוא אחת לכמה ימים בודדים, ותו לא, וא"כ אין לנו ראייה לדבר שעתידי להסירו לאחר זמן.

**והנה** במשנה באהלות (פט"ו) נחלקו ר"י ורבנן (והובאה מחלוקתם גם בגמ' סוכה ד.) בביטול דברים לבית, כגון תבן ועפר, מה נדרש כדי לבטל דבר לבית, אם נדרש שיבטל בפה, או דסגי במה שמבטל מסתמא, או דאפי' ביטול בפה לא מהני, ולגבי ביטול כרים וכסתות לקרקע הסוכה שהיא גבוהה מכ' אמה מבואר בגמ' שאפי' ביטול בפה להדיא לא הוי ביטול דבטלה דעתו אצל כל אדם, אבל אם הביא תבן וכ"ש עפר וביטול הוי ביטול, ורק בתבן ואין עתיד לפנותו ועפר סתם, מחלוקת ר"י ורבנן.

**ורש"י** שם פ' דשיעור ואין עתיד לפנותו הוא כגון בסוכה שאין עתיד לפנותו כל ימי הסוכות, אבל אח"כ רוצה לסלקן, דהשתא מיהת הוי ביטול דרוצה בקיומם במקומם<sup>א</sup>.

**ומבואר** דבעפר דהסתמא שלו הוא שהוא בטל לקרקע, אי"צ כלל ביטול, ומעצם מהותו הוא מבוטל, וא"כ פירש להדיא איפכא, ומאידך תבן שפעמים שמבטלין אותו לקרקע, ופעמים שאין

א. וכע"ז יש לדמות קצת לדין ברכת שהחיינו על משקפיים שידוע בשם הגריש"א (כן מבואר באשרי האיש), וכן מבואר בחוט שני (שבת) שמברכים עליהם שהחיינו, דסוף סוף שמח בחפצא שקנה, ולענ"ד ראייה לזה מהא דאמר' בברכות (לו.) דמברכי' אקימחא דשערי אע"ג דקשה לקויאני, והיינו טעמא משום דסוף סוף איכא הנאת מעיו, וא"כ ה"נ נימא דכיון דסוף סוף השתא רוצה בקיומו, ממילא עכשיו הוא בטל.

הלכתא כרבנן, וכ"כ הרמב"ם (פ"ד מסוכה הי"ג) והרא"ש (פ"א סי' ב')<sup>2</sup>.

והר"ן הביא מאן דס"ל דבעי' לרבנן ביטול לעולם, ואיהו פליג עליה וס"ל דבעי' רק ביטול לשבעת ימי הסוכות, והוכיח כן מדין ביטול דכרי של תבואה (במשנה באהלות פט"ו מ"ז), דאי איירי בבטלו לעולם הרי בטלה דעתו אצל כל אדם כדמצינו גבי כרים וכסתות, ולא מהני ביטול, והרא"ש גם הוא הלך בדרך זו, והוכיח כן דומיא דמיעוט דכותל וחריץ גבי עירובין.

ולכאור' לדעה זו צ"ב מהו אין עתיד לפנותו, וצ"ל שמפרש להדיא דכעת אינו מתכוון לפנותו, ובהמשך יחליט מה יעשה, דבכה"ג עדיף מהניחו בסתמא, דבסתמא אין ידוע כלל כונתו, ויש גם צד שתיכף יקח את החבן, אבל באין עתיד לפנותו לכה"פ יודעין שכעת לא יקחנו.

ובשיטת מאן דבעי' ביטול לעולם<sup>3</sup>, צ"ל שיפרש להך דכרי של תבואה דלא דמי לכרים וכסתות, דפעמים גם כרי של תבואה ג"כ הופך למרמס ולמדרך כף רגל.

ולענ"ד יש הכרח פשוט לשיטת הר"ן והרא"ש, דהא עפר סתם היינו ששפך שם עפר רגיל, והיינו שהגביה את הקרקע ממש, ובודאי לא שייך הו"א שזה לא יתבטל, שמה בין העפר שעכשיו שפך שם לעפר שהיה שם מקודם, ומהיכ"ת דשייך לחלק ביניהם, הא הוי קרקע ממש, ולא 'ביטול' לקרקע בלבד, וע"כ דהנידון הוא על

מציאות שאפי' העפר סתם שהביא לכאן הוא עתיד לפנותו לאחר זמן בפשטות, ותבן ואין עתיד לפנות הוא שמגלה דעתו להדיא שכעת אינו רוצה לפנותו, ועפר סתם היינו שאינו מגלה דעתו מה יעשה כעת, אבל הכל יודעים [ואולי הוא גם מגלה כן להדיא] שהוא עתיד לפנותו לאחר זמן, וצ"ע שיטת החולקים, ועכ"פ ריהטת הפוסקים לדינא כשיטה זו.

עכ"פ הנפק"מ לדין בין ב' הדעות הללו, הוא בביטול לעולם, דלמאן דמפרש דר' יוסי איירי במבטל לעולם, א"כ רבנן דמחמרי, מחמרי אפי' בבטלו לעולם, אבל לדין דנקטי' דר' יוסי איירי במבטל לשבעה, א"כ רבנן דמחמרי ונקטי' כותיהו, לא החמירו אלא בביטול לשבעה, אבל אם ביטל לעולם יודו רבנן דמבוטל לכאור', [ואולי אפי' בתבן אם בטלו לעולם, ויל"ע בראית הר"ן הנ"ל לפי"ז, ואולי יצא מזה נפקותא בין הר"ן לרא"ש, וצ"ע].

## ה) בנידון סתימה בשיניים, ושאר חציצות.

ובאמת מכח כל זה יש לדון בנדון המפורסם שנתעורר בדורות האחרונים אם סתימה בשיניים חוצצת או לא, ולכאור' במושכל ראשון הרי הוא מעונין להסירה בעתיד, וא"כ הוי כתבן ואין עתיד לפנותו, דפליגי בה ר"י ורבנן אי בטל, ונקטי' כרבנן דלא בטל.

אבל באמת יותר מסתבר לדמותה לעפר סתם שבטלו לעולם, דכתבן הוא כעת

ב. ולכאור' היה נכון להורות כר' יוסי לקולא, דהא ר' יוסי וחבריו הלכה כר' יוסי, וצ"ל דסתם משנה הכא רבנן, ור' יוסי בברייתא הוא דקאמר לה, ובטור (או"ח סי' תרלג) כתב לכאור' כר' יוסי, אלא שכבר תמהו בזה כל נושאי כליו, וכבר העירו שכנראה הוא ט"ס.

ג. הרא"ש (פ"א סי' ב') הביא כן בשם הר"ח וראבי"ה, והב"י הביא מהמ"מ שכ"ה גם ד' הר"ף והרמב"ם, ועי' בהערות המו"ל 'שירת דבורה' דאין ראייה מדבריהם.

**אבל** יש לדחות דבשלמא התם סגנון החציצה הוא ג"כ חיצוני, משא"כ בסתימה שהיא נועדה לפעול כחלק מהגוף, וכגון בשעת לעיסה וכיו"ב, ומסתמא טפילה יותר לגוף.

**עכ"פ** בשם החזו"א ידוע שאם קבע זמן להסרת הסתימה הזמנית נעשית לחציצה, ולכא' צ"ב דהדעת נותנת לכא' שכל סתימה שהיא מיועדת להרבה זמן, מה בכך שכבר קבעו לה זמן להסירה, אם הוא יהיה בעוד זמן רב, הרי בדעתו כעת אינה חציצה, וכמו תבן ואין עתיד לפנותו, ולא מקרי מקפיד לפעמים, והוי ליה מיעוט שאינו מקפיד, וקיי"ל דאינו חוצץ, ומ"מ ראיתי בחוט שני (סי' קצח סעיף כד) שהחמיר בזה, וכן הורה לי בזה מו"ר הגרנ"מ רוזנברג שליט"א.

**אלא** דאפי' אם נחמיר בזה, עכ"פ אין סברות החומרא שייכות לא בסתימה קבועה, ולא בשיניים תותבות, ובהם ודאי יש להתיר לטבול בלא שום חשש.

מעונין באמת שיתבטל לקרקע, אבל כבר מעכשיו מתכוון להסירו כשיצטרך אותו, ואילו הסתימה הוא באמת מעונין שתתאחד עם הגוף, ואין לו בה תועלת אח"כ לשימושים אחרים, ודמי טפי לעפר דאפי' בסתמא הוי ביטול.

**אלא** דמ"מ עדיין יש בזה גם סברא להחמיר דבשלמא הא דתבן ועפר עכשיו עכ"פ הוא רוצה שיבטלו לקרקע, אבל הסתימה אינה מיועדת להתבטל לשן, אלא להגן עליה מבחוץ שלא יבואו על מקומה חיידקים ולכלוכים שיזהמו את שורשי השן.

**וצריך** לברר א"כ מה הדין של חציצה שלא נועדה להתבטל לגוף להיות חלק ממנו, אלא להתבטל אליו כשומרת חיצונית.

**ולכא' היא** משנה מפורשת (מקואות פ"ט מ"ב) גבי רטיה שע"ג מכה שהיא חוצצת, ומבואר להדיא דחציצה חיצונית שנועדה רק להגן על מה שתחתיה, חשיבא חציצה.



## חציצה ברובו שאינו מקפיד מדרבנן

דברים שאינן חוצצין להסירם אטו דברים החוצצין, ולכא' כונתו למיעוטו שאינו מקפיד, דגם כה"ג יש להסיר לכתחילה, א"נ י"ל כונתו לדברים שאינם חוצצין כלל, וכגון בגדים רפויים.

**ויש** לשאול דלכא' אם מחוייב להסיר את החציצה מדרבנן ברובו שאי"מ, או

**א] קושיית האחרונים דלעולם הוי מקפיד, מכה החומרא להסירו.**

**סוכה ו:** "דאמר ר' יצחק דבר תורה רובו ומקפיד עליו חוצץ וכו', וגזרו על רובו שאינו מקפיד משום רובו המקפיד" וכו'.

**בשו"ע** יו"ד סי' קצח ס"א כ' הרמ"א דלכתחילה יש להחמיר גם

גופו ממנו ואח"כ יטבול, אבל אם לא היה מקפיד עליו אינו חוצץ ואע"פ שהוא חופה רוב גופו, וכן אם היה הדבר החוצץ על מיעוט גופו אינו חוצץ אפי' היה רוצה בהסרתו ומקפיד עליו, זה הוא דין תורה, וכו', הנה נתברר לך מכל זה שכל שהוא מקפיד עליו להסירו מגופו ומתכוין לזה חוצץ ואפי' היה בשיעור מועט, וכו', וכל שאינו שם ליבו עליו אם הוסר או נשאר אינו חוצץ" וכו'.

וכן בהל' מקוות (פ"א הי"ב) "דבר תורה אם היה הדבר החוצץ חופה את רוב האדם או רוב הכלי לא עלתה להן טבילה, והוא שיהיה האדם מקפיד עליו ורוצה להעבירו, אבל אם אינו מקפיד עליו ולא שם אותו על לב בין עבר בין לא עבר, אינו חוצץ, ואע"פ שהוא חופה את רובו" וכו'.

ומבואר מכל זה דזה תלוי ברוצה להסירו.

מאידך בד' רש"י (סוכה ו: ד"ה אין מקפיד עליו) כתב "אין מקפיד עליו, הוה ליה כגופיה, הואיל ואין סופו ליטלו, ובטיל לגביה ולא חייץ", דמשמע יותר דהעיקר הוא הביטול לגוף הכלי מכח חסרון חשיבותה של החציצה, ומשמע שההסרה היא רק סימן לחשיבותו, ולא סיבת חשיבותו, וא"כ יתכן לפרש כן גם בכל שאר הראשונים הנ"ל.

ויש מזה כמה נפקותות, וכגון במה שנחלקו הראשונים בדבר שדרך העולם שלא להקפיד עליו, אבל הוא עצמו מקפיד עליו, אם הוי חציצה או לא, דלענ"ד לכאור הביאור הוא דפליגי אי בטלה דעתו גם בכה"ג, או דילמא כיון דסוף סוף הוא עצמו מקפיד עליו מי יכול לבטל קפידתו, אבל שמעתי ג"כ

לכתחילה במיעוט שאי"מ הו"ל מקפיד מתוך כך, ונעשה מרובו שאי"מ לרובו המקפיד והוי חציצה מדאורייתא וממיעוט שאי"מ למיעוט המקפיד דהוי חציצה מדרבנן, ושמעתי שכבר שאלו כן בישועות יעקב (סי' קצח שם), ובקובץ הערות ביבמות (עח) בשם הגר"ח סולובייצ'יק הלוי ז"ל, וכן ראיתי בחוט שני (סי' קצח סק"ב ד"ה בשו"ת) בשם האחיעזר (ח"ג ת' לג).

## ב] חקירה בסיבת חלות החציצה במקפיד.

ולענ"ד יש ליישב דבאמת יש חילוק בין קפידא הלכתית לקפידא גשמית רגילה.

ואקדים עוד דיש לחקור בסיבת חלות החציצה במקפיד, אם הוא מטעם שרוצה להסירו, או מטעם עצם הקפידא שמחשיבו.

דהנה בר"ח (סוכה ו:) גרס במשנה במקואות (סוף פ"ט) "זה הכלל כל המקפיד עליו להסירו, חוצץ, וכל שאינו מקפיד עליו להסירו, אינו חוצץ".

וכן בפיה"מ לרמב"ם (מקואות פ"ט מ"ג) כתב "וענין מקפיד שהוא חושש לאותו הדבר ורוצה בהסרתו, ואינו מקפיד שאינו חושש לאותו דבר ואינו שם לב אם ישאר על גופו או לא ישאר, ודע כי כללו של הענין שאם היה הדבר החוצץ על גופו כגון הטיט והבצק ודומיהם מן הדברים החוצצים, חופה את רוב שטח הגוף והוא מקפיד עליו שלא ישאר ורוצה בהסרתו מעל גופו הרי הוא חוצץ ולא עלתה לו טבילה עד שינקה את

ד. ואפי' אם כונתו רק לפרש את המשנה ולא לגרוס ממש (ועי' בחשק שלמה על הר"ח שהבין שגרס כן), אכתי הא ביאר כך את המשנה.

כעריבה, ואפי' אינו מקפיד עליו", ומשמע שמזה שצריך ליטלו לכן איסורו חושבו, ולכן גם נעשה חציצה, ומשמע עכ"פ שסיבת החציצה היא התכנית להסירו, ולא החשיבות, וגם החשיבות נקבעת לפי התכנית להסירו, וזה לכאור' גם לא כפשטות הגמ', וגם לא כפשטות רש"י בסוכה הנ"ל.

### ד] תוספת ביאור בזה.

ונראה להעמיק בביאור הצד שההסרה היא הקובעת את חלות החציצה, דהנה צ"ב מדוע באמת ההסרה תקבע את חלות החציצה, ומה בכך שרוצה להסירו, ונראה פשוט דיסוד הדבר הוא מכח הסברא דכל העומד לינטל כנטול דמי, והיינו דכל זמן שאינו מקפיד להסירו הרי הוא כחלק מהגוף, וכיון שרוצה להסירו הרי הוא בדעתו כמו שנפרד מהגוף ועומד בפ"ע<sup>ה</sup>, וממילא הוא חוצץ, אלא דמדאנתין להכי הרי נתברר לנו להדיא דגם שורש הסברא שההסרה קובעת את החציצה, ג"כ מיוסדת על ההבנה שהחשיבות היא למעשה הקובעת את החציצה, והיינו דתכנית ההסרה מגדירה בדעת בנ"א את הדבר לחשוב ועומד בפ"ע, וממילא זה חוצץ, וא"כ אין זה נכון לומר שההסרה היא הקובעת את חלות החציצה, וגם לא שהיא המסמלת את החשיבות של הדבר, אלא שהיא היוצרת של החשיבות, והחשיבות היא הקובעת את החציצה.

ולפי"ז יש לבאר הענין דברוצה בקיומו דהיינו שמתרצה בקיומו ואינו חושש לו להסירו, הרי אינו חושבו, וממילא

לבאר דתלוי בהנ"ל, דאם החשיבות היא הקובעת הרי בטלה דעתו, ואם ההסרה היא הקובעת איך תתבטל דעתו, ואף דאין הכרח לפרש פלוגתייהו בהנ"ל, מ"מ ודאי יש הרבה נפקותות ע"ד זה.

### ג] ראייה מסוגיא דפסחים (מו). דסיבת החציצה חלה מכח החשיבות, ולא מהרצון להסרתו.

והנה במשנה בפסחים (רפ"ג) שנינו "בצק שבסדקי עריבה אם יש כזית במקום אחד חייב לבער, ואם לאו בטל במעוטו, וכן לענין הטומאה אם מקפיד עליו חוצץ ואם רוצה בקיומו הרי הוא כעריבה", ומבואר מדברי המשנה דברוצה בקיומו הרי הוא ממש כחלק מדופן הכלי (וכן דקדק המשנה אחרונה במקואות רפ"ט ממשנה זו) כדתנן הרי הוא כעריבה.

ובגמ' שם (מו). העמידו רבא ורב פפא דהנידון הוא לגבי חלות טהרה או טומאה, דבפסח איסורו חשוב ובשיעור איסורו הוא חוצץ, אבל בשאר ימות השנה שאין המחשיבו הוא האיסור אלא הקפידא היא המחשיבתו, ממילא אזלי' בתר קפידתו.

ומבואר מזה לכאור' להדיא דחלות החציצה נקבע לפי חשיבות הדבר החוצץ, ולא לפי הרצון להסרתו, והתכנית להסרתו היא רק סימן לחשיבותו, וכדחזי' בגמ' גבי חשיבותו בפסח, אלא דרש"י על אתר (ד"ה וכן להעלות) כתב "וקאמר דבפסח הואיל ובכזית עובר עליה בדפנות, איסורו חישובו, דעל כרחו צריך ליטלו, וחייץ, דלא הוי

ה. ואין לומר דהפשטות היא שזה נפרד מהגוף, ואם אינו מקפיד זה מתחבר לגוף, דאין סברא לומר שמכח מה שאינו מקפיד זה גורם שיתחבר הלכלוך לגוף, אלא אדרבה ההסתכלות הפשוטה היא שזה חלק מהגוף והקפידא מפרידה את זה.

קפידא בעצם החפצא, ואין הגדרתה קפידא כלל מצד האמת, אלא שהיא רק חיוב להסירה, אבל לא מכח קפידת החשבתה, וחשיבותה לעולם לא תיגזר מכח המחויבות להסירה, אלא מכח חשיבותה העצמית בלבד, שיכולה להגזר רק מכח קפידא רגילה, ואף שנתבאר דבחיוב הסרה ג"כ נוצר חשיבות, מ"מ י"ל דבעינן חיוב הסרה שיוטל על עצם החפצא מצד עצמו, ובמידי דרבנן י"ל דאין זה מוגדר חיוב הסרה בעצם החפצא, ודוק.

יכול להתבטל לכלי, אבל כשמקפיד עליו הרי בקפידתו מחשיבו, וממילא יש כאן דבר נוסף שחוצץ בפני הטומאה, וכשם שחוצץ בפני הטומאה חוצץ נמי בפני הטבילה.

וא"כ יסוד הענין הוא שבשעה שמקפיד עליו הרי הוא מחשיבו וממילא נעמד כדבר בפני עצמו וחוצץ בין הכלי למי המקוה, ואין כאן ביאת מים בכולו, אבל כל זה דוקא בדבר שקפידתו מחשיבתו, אבל קפידא הלכתית אינה קפידא המחשבת, כיון שאינה



הרב ישראל מאיר אקוקה

## בגדר מלאכת בורר ובעניי מלאכות זורה ומרקד

וכגון בחופר גומא וא"צ אלא לעפרה דהמלאכה היא עשיית הגומא, והוא אינו צריך את זה, אבל בגוזז שהמלאכה היא הגזיזה, הרי הוא צריך את פעולה זו ולכן הוי צריכה לגופא, וכן בבורר דהמלאכה היא הוצאת הפסולת והרי הוא צריך את פעולה זו, ולכן הוי מלאכה הצריכה לגופא.

**וכן** נראה מהמשך דבריו, וז"ל וא"ת והרי אעפ"כ מלאכה שאצל"ג היא דומיא דחופר גומא וא"צ אלא לעפרה. לא תטעה בזה שהחבלה בכאן היא הדם עצמו שהוא צריך לו וכו' כולן מלאכה הצריכה לגופא היא מפני שהכל דבר אחד והנטילה היא עצמה המלאכה משא"כ בחופר גומא שהבנין בקרקע הוא והוא הנקרא מלאכה".

**והיינו** דבגוזז ובורר הפעולה והמלאכה הם דבר אחד והוא רוצה את פעולת המלאכה, משא"כ בחופר גומא אע"פ שהוא צריך את הוצאת העפר, מ"מ אינו צריך את עשיית הגומא, וכיון שהמלאכה היא לא הוצאת העפר אלא רק הגומא הרי אינו צריך לה והוי אינה צריכה לגופא.

### שיטת הישועות יעקב

**ג** בספר ישועות יעקב (הובא בביאור הלכה סי' שי"ט ס"ג ד"ה לאכול מיד) הקשה אמאי חייב על מלאכת בורר במוציא פסולת מתוך אוכל הא הוי מלאכה שאצל"ג שהרי עושה כן רק לדחות הנזק מעליו, דהוא אינו צריך לפסולת כלל והוי כמוציא את המת לקברו (דף צג:). והביא דברי הבעל המאור

### שיטת הבעל המאור

**א** בעל המאור (דף קו) כל ל"ט מלאכות שהיו כנגדן במשכן, כולן היה בהם צורך לגופן, חוץ מן הזורה והבורר שהוא זורה המוץ מן הגורן ובורר הצרורות מן הכרי, וזה הוא עיקר מלאכתן לדחות המוץ והצרורות וכן חייב עליהן ועל כל תולדה שלהן, אבל שאר מלאכות עיקרן הוא לצורך גופן וכו'.

**מבואר** מדבריו דגדר מלאכת בורר הוא הוצאת הפסולת. וזה הוי מלאכה שא"צ לגופא משום שאין מטרתו הוצאת הפסולת, אלא היא היכי תימצוי שהאוכל יהיה נקי. דגדר מלאכה שאצל"ג הוא שהמלאכה אינה התכלית הנרצת אלא היא רק אמצעי לדבר אחר, ולכן שאר המלאכות הוו צריכות לגופן דהמלאכה היא התכלית וכגון בחורש שהתכלית היא עשיית הגומא וזו גם המלאכה.

### שיטת הרמב"ן

**ב** הרמב"ן בחידושיו (דף קו) הביא שיטות הראשונים דס"ל שמילה הוי מלאכה שאצל"ג וכתב וז"ל, ואין אני אומר כן, דמילה ודאי מלאכה לגופא היא שהוא צריך שיהא אדם זה מהול ומהמדומה לזה הנוטל ציפורניו בכלי וכן שפמו שהוא חייב משום תולדה דגוזז ואע"פ שאינו צריך לגוף הציפורנים והשיער, מלאכה הצריכה לגופא נקראת וכן הזורה והבורר וכו'.

**ביאור** דבריו נראה, דגדר מלאכה שאצל"ג הוא שאינו צריך את פעולת המלאכה

והקשה על דבריו דא"כ נילף מבורר לשאר מלאכות שיתחייב במלאכה שאצל"ג.

**ולכן** כתב שעניין בורר הוא שהאוכל אינו ראוי לאכילה בגלל הפסולת שמעורב בו והמלאכה אינה על ברירת הפסולת אלא על תיקון האוכל וזה הוי מלאכה הצריכה לגופה. וכל זה דווקא בפסולת מתוך אוכל, אבל בשני מיני אוכלים שאין כאן תיקון אוכל, באמת הוי מלאכה שאצל"ג. עכ"ד.

**וכתב** בביאור הלכה (שם) דלפי דבריו מה שהרמב"ם והשו"ע פסקו דיש בורר בשני מיני אוכלים, זה רק לפי מה דפסק הרמב"ם דמלאכה שאצל"ג חייב, אבל לדין שפטור אה"נ שגם בשני מיני אוכלים פטור. והקשה הביאור הלכה דא"כ למה הרא"ש ושאר הפוסקים דסבירא להו דמלאכה שאצל"ג פטור העתיקו דין זה דחייב בשני מיני אוכלים. וכתב דעל כרחך דס"ל דגם בשני מיני אוכלים הוי תיקון המאכל דמתיפה כל מין ע"י ברירת חברו ממנו והוי מלאכה הצריכה לגופה. עכ"ד.

**ויש** לעיין, לדברי הישועות יעקב דגדר מלאכת בורר הוא תיקון המאכל, א"כ בשני מיני אוכלים דלשיטתו ליכא תיקון המאכל א"כ אין כאן מלאכה כלל ואפי' לא מלאכה שאצל"ג, ולמה כתבו הרמב"ם והשו"ע שחייב. (ולכאורה לא מסתבר לומר דיש ב' הגדרות למלאכת בורר).

**ועוד** יל"ע מסברא בדברי הישוע"י, למה בשני מיני אוכלים ליכא תיקון, הא כמו שבפסולת ואוכל מעורבים, הרי האוכל מצד עצמו הוא ראוי לאכילה ורק כיון שיש לידו דבר המעכב אכילתו, שוב הוי אינו ראוי, וא"כ גם אם יש לידו אוכל אחר שמעכב אכילתו, ג"כ אינו ראוי וא"כ הוי תיקון.

**ועוד** יל"ע בדבריו, במה שדחה דברי הבעה"מ מכח הקושיא דא"כ נילף מבורר דגם בשאר המלאכות יתחייב בשאצל"ג, דיתכן לומר דאדרבא ילפינן ממשכן כל מלאכה לפי גדריה והרי במשכן שאר המלאכות היו לצורך גופן ולכן חייב דווקא כשהם דומיא דמשכן, ורק בבורר וזורה שגם במשכן הם היו לא לצורך גופן, בהם אמרין שחייב במלאכה שאצל"ג. ויל"ע בזה.

### מרקד

[ד] בישועות יעקב הביא דברי הבעה"מ גם על מרקד, ויש להעיר דבבעל המאור באמת לא הזכיר מרקד, וע"כ דס"ל דזה באמת הוי צריכה לגופה משום דהוי אוכל מתוך פסולת או משום שהוי מפריד אחד מהשני ויש צורך בזה לאחד מן הנפרדים (ועי' ביאור הלכה סי' שיט ס"ט ד"ה משמרת). ודלא כמ"ש התור"י דלקמן קלה. שמרקד הוי פסולת מתוך אוכל.

**אך** יל"ע דא"כ היכי אמרין בגמ' עג: היינו זורה היינו בורר היינו מרקד, הרי אי תנינן מרקד לא ידעינן זורה ובורר.

**ואולי** יפרש את קושית הגמ' דנכתוב זורה או בורר ונלמד ממנו את מרקד בק"ו. אך מלשון הגמ' לכא' לא משמע כן.

### שיטת הירושלמי

[ה] והנה איתא בירושלמי פרק כלל גדול (דף מט.) היה יושב על גבי כרי ובורר צרורות כל היום פטור וכו'. ופירש הקרבן העדה, שעדיין צרורות בכרי ולא הועיל כלום בברירתו.

**ויל"ע** דבשלמא אי נימא שגדר המלאכה הוא תיקון האוכל, כל עוד לא תיקן האוכל



ליכא מלאכה, אבל לפי דברי הבעה"מ שגדר המלאכה הוא הוצאת הפסולת, מ"ט פטור [הא לכאור' לא הוי חצי מלאכה]. ובפשטות מבואר בדברי הירושלמי דלא כבעה"מ. וכ"כ באגלי טל (זורה אות א סק"ו).

**אך** יתכן לומר דבאמת דברי הירושלמי הם גם לפי הבעה"מ דסברת הבעה"מ היא דהמלאכה היא בהוצאת הפסולת, אך זה רק אם עושה תיקון באוכל וכל עוד יש פסולת, הרי האוכל אינו מתוקן, ולכן פטור.

**והא** דבבורר שמתקן האוכל הוי מלאכה שאצל"ג הוא משום דסו"ס עושה את הפעולה בדבר שאינו מתקן אותו, והפעולה אינה התכלית וכנ"ל. [ועי' ביאור הלכה סי' שמ ס"א ד"ה ומלקט ודו"ק].

### זורה

[ו] עוד איתא בירושלמי (שם) דהרוקק והפריחתו הרוח חייב משום זורה (וכן פסק הרמ"א בסוף סי' שיט). ורעק"א בתשובה (ח"א סי' כ) דן בדברי הירושלמי, וכתב בסוף דבריו דהירושלמי דנקיט חייב חטאת צ"ל דקאי לשיטת ר"י דמחייב במלאכה שאי"צ לגופה וכן שפסיק רישא דלא ניחא ליה הוי דאורייתא, אבל לדידן דהוי דרבנן יש לצדד להקל ע"ש, והביא דבריו במשנ"ב ובביאור הלכה שם.

**ובאבי** עזרי (שבת פ"ח הי"א) הקשה על דבריו הא לפי הבעל המאור, בזורה ובורר חייב גם באינה צריכה לגופה גם לשיטת ר"ש.

[ז] והנראה לומר בס"ד, דכל דברי הבעה"מ הם כשמתכוון לברור או לזרות ויש לו תועלת בזה ורק עושה כן ע"י מלאכה שאצל"ג, שבזה אמרינן שזו היא צורת

המלאכה וחייב. אבל במקום שאינו מתכוון לברור או לזרות וכגון ברוקק שאין לו צורך כלל, שוב הוי כשאר המלאכות שמלאכה שאצל"ג פטור [והיינו דבאמת גם לשיטת הבעה"מ אין הגדר שחייב במלאכות אלו גם באצל"ג כמו לשיטת ר"י. שהרי לר"ש פטור בשאצל"ג ומה נשתנו מלאכות אלו משאר המלאכות, אלא הביאור הוא דילפינן ממשכן וכיון שזו צורת המלאכה שהיתה במשכן, לכן חייב, אבל על אופן של אינה צריכה לגופה שלא היה במשכן, בזה הדר הכלל שמלאכה שאצל"ג פטור לשיטת ר"ש כמו בשאר המלאכות]. ושור"ר שכ"כ בדעת הבעה"מ בספר מגן אבות במלאכת זורה וכן בספר חמדת ישראל מלאכת זורה ע"ש.

[ח] עוד י"ל דכל דברי הבעה"מ הם כשמוציא פסולת וההוצאה אינה צריכה לגופה, אבל ברוקק שאינו מוציא פסולת אלא רק מפזר ברוח, בזה לא אמר בעל המאור שחייב במלאכה שאצל"ג.

**ועוד** י"ל דבאמת מדברי הבעה"מ משמע שלא סבירא לן כהירושלמי בגדר מלאכת זורה, שהרי כתב שהמלאכה בזורה ובורר היא לדחות המוך והצרורות, ומשמע שכשאין הוצאת פסולת לא הוי זורה כלל, ואילו לירושלמי חייב גם בפזור בלי הוצאת פסולת.

**ועי'** בתשובת רעק"א שם שהביא דברי הבעה"מ בפ"ג דפסחים (טו: מדפי הרי"ף) די"ד שחל להיות בשבת, החמץ שנשאר אחר אכילתו מפזר וזורה לרוח. ודו"ק.

### שני מיני אוכלין

[ט] עד. ת"ר היו לפניו מיני אוכלים וכו'. וכתב רש"י, היו לפניו מיני אוכלים גרסינן ול"ג שני.

אוכלו, ולכן גם באוכל שאינו חפץ לאוכלו חשיב פסולת].

### שיטת התוספתא

**[א]** תוספתא פי"ז ה"ו, נתערבו לו פירות בפירות וכו' בדק אלו בפני עצמן ואלו בפני עצמן או שליקט מתוכן עפר וצורות. הרי זה חייב.

**מבואר** דשייך בורר אף בשני מיני אוכלים שאינו חפץ לאכול שום אחד מהם. והיינו דגדר המלאכה היא הפרדת תערובת ולכן שייך בורר לא רק באוכל ופסולת אלא גם בשני מינים, ודלא כתוס'.

### שיטת הרמב"ם

**[ב]** רמב"ם פ"ח ה"ב, הבורר אוכל מתוך פסולת או שהיו לפניו שני מיני אוכלין ובירר מין ממין אחר בנפה ובכברה חייב וכו'. ובה"ג, היו לפניו שני מיני אוכלין מעורבין בורר אחד מאחד ומניח לאכול מיד ואם בירר והניח לאחר זמן וכו' חייב.

**והנה** ממש"כ בורר אחד מאחד משמע שיכול להוציא גם את מה שאינו חפץ לאכול. והיינו דס"ל דהוא לא חשיב פסולת.

**ומבואר** מדברי הרמב"ם דגדר בורר הוא הפרדת תערובת ולכן גם בב' מינים אם בורר לאחר זמן חייב, אבל כשבורר לאכול לאלתר, כיון שזו הפרדה לצורך אכילה, יכול להוציא גם מה שאינו חפץ בו, דבין אם מוציא מה שחפץ ובין אם מוציא מה שלא חפץ, ההפרדה היא אותה הפרדה ואין הבדל איזה מין מוציא מחברו [דההפרדה אינה מתייחסת לאחד מהם אלא היא הפעולה שעושה אותם נפרדים].

**וקשה** דא"כ גם באוכל ופסולת המלאכה היא הפרדת התערובת, וא"כ אמאי

והיינו דהברירה היא באוכל ופסולת ולא בשני מיני אוכלין שבורר אחד מחברו.

**ובביאור** סברת רש"י יש לבאר בשני אופנים **א.** דס"ל דבשני מיני אוכלים לא שייך כלל בורר, דבורר הוי רק באוכל ופסולת דכך היה במשכן אבל בב' מיני אוכלים אפי' שאינו רוצה מין אחד, מ"מ לא הוי פסולת משום שהרי באמת הוא אוכל והוי מין אחד, או דבאמת הוי ב' מינים אך בורר אינו בשני מינים אלא דוקא באוכל ופסולת דהכי היה במשכן.

**ולפי"ז** גם בבריתא דלקמן לא גרסינן שני.

**ב.** דבאמת יש בורר בשני מיני אוכלים, אבל לא גרסינן כן בברייתא משום דרב יוסף מוקי לה שבורר בנפה וכברה, ובשני מיני אוכלים אין הדרך לבוררם ע"י כלים.

**[שו"ר בפנ"י]** והנה במש"כ שרש"י ל"ג כן משום דא"כ למה הגמ' לא תי' דהא דבורר ואוכל מיירי בשני מיני אוכלים. ק"ק דמהיכא פשיטא לן דהלכה שמותר].

### שיטת התוספות

**[י]** ובתוס' ד"ה היו כתבו דגרסינן היו לפניו שני מיני אוכלים, דבאוכל מתוך אוכל שייך ברירה, דאותו שאינו חפץ לאכול חשיב פסולת וכן משמע בירושלמי.

**ובפשטות** מבואר בדברי התוס' דבורר שייך דוקא באוכל ופסולת ולכן כתבו שהמין שאינו רוצה לאכול הוי פסולת, אבל בשני מינים שאין אחד מהם פסולת וכגון שאינו רוצה לאכול שום אחד מהם משמע דלא הוי בורר. והסברא בזה, דילפינן ממשכן שהברירה היתה באוכל ופסולת. [וסוברים התוס' דפסולת אינו מצד המציאות שא"א לאוכלו אלא מצד מה שהאדם לא

אסור להוציא הפסולת הא הוי הפרדה לצורך אכילה לאלתר.

**ולא** מסתבר לומר דבאמת המלאכה היא הוצאת הפסולת, ובשני מיני אוכלים הוי תולדה או מעין המלאכה. דלא משמע ברמב"ם שזה תולדה. ועוד שאם מהות המלאכה היא הוצאת הפסולת, א"כ במקום דליכא פסולת, לא הוי אפילו תולדה. וכן לא מסתבר לומר דישנם ב' הגדרות למלאכת בורר].

**והנראה** לומר דהנה צ"ב בעצם ההיתר דלאלתר, דמה נשתנתה מלאכת בורר משאר המלאכות שנתחדש בה היתרא דלאלתר.

**והביאור** הוא ד"מלאכה" אין זה רק הפעולה המציאותית אלא המהות של המלאכה. ולכן כשבורר לאלתר כיון שעושה שלא כדרך הבוררין אין לזה את מהות המלאכה ולכן מותר.

**אבל** כשבורר שלא לאלתר, על זה אמרינן "נעשה כבורר לאוצר" והיינו דזה הוי דרך הבוררין ויש לזה את מהות המלאכה ולכן הוי "מלאכה" וחייב.

**ולפי"ז** בהוצאת פסולת מתוך אוכל, אע"פ שהוי הפרדה לצורך אכילה לאלתר, אך כיוון שמוציא פסולת, הוי דרך הבוררין ובכה"ג אין את סיבת ההיתר דלאלתר ולכן אסור. ומהיינו טעמא גם אסור לבורר אוכל מתוך פסולת לאלתר בנפה וכברה, דאע"פ דהוי הפרדה לצורך אכילה לאלתר, מ"מ הוי צורת ברירה ואסור. אבל בשני מיני אוכלין מותר להוציא גם את המין שאינו חפץ בו, דכיון שמוציא אוכל מתוך אוכל, אין זה דרך הבוררין ואין כאן את מהות המלאכה ולכן מותר.

**יג**] עוד יתכן לבאר, דהנה כתב הב"י (סי' שיט ד"ה והמרדכי) אם בירר והניח לאחר שלוש או ארבע שעות, נראה מדברי הרמב"ם שיש חילוק בין בורר אוכל מתוך פסולת לבורר אוכל אחד מאחר, דבבורר אוכל מתוך פסולת חייב, ובבורר אוכל אחד מאחר לא מחייב אלא א"כ בירר שחרית לאכול בין הערביים וכו'. עכ"ד.

**ועוד** יש לעיין בלשון הרמב"ם, למה באוכל מתוך פסולת כתב נעשה כבורר לאוצר, ובשני מיני אוכלים לא כתב כן.

**והנה** כתב הרמב"ן (סוף ד"ה והתניא) וז"ל ומאן דטרח באיסורא ובירר הפסולת הו"ל כבורר לאוצר שהרי אין דעתו לאכול מה שבירר ולפיכך חייב.

**ומבואר** דסברת נעשה כבורר לאוצר היא משום שמוציא את מה שלא אוכל, וא"כ לכאורה גם בשני מיני אוכלים יהא אסור להוציא את מה שאינו חפץ לאכול. ומשמע דפליג על הרמב"ם בזה.

**ואולי** אפשר לומר בביאור הדברים (ויל"ע בזה) דהנה יש חילוק מהותי בין בורר אוכל מתוך פסולת לבין בורר בשני מיני אוכלים, דאע"פ דבשניהם בורר לצורך אכילה לאלתר, מ"מ באוכל מתוך פסולת יש כאן מעשה ברירה שהרי בתערוכת זו יש פסולת והוא מפריד האוכל מן הפסולת אלא שיש כאן היתרא משום דזה הוי לצורך אכילה לאלתר. אבל בשני מיני אוכלים נראה לומר דאין זה משום לצורך אכילה לאלתר, אלא כיון ששני המינים הם אוכל, וגם את אותו שאינו רוצה לאכול סובר הרמב"ם דאינו נעשה פסולת כיון שבעצמותו הוא אוכל וכנ"ל. א"כ סובר הרמב"ם דכיון שהכל אוכל, אנו דנים שאין כאן שני מינים כלל אלא דבר אחד שמורכב משני מינים

ומשו"ה כאן יכול להוציא גם אם אין דעתו לאכול מה שהוציא].

**אך** כל הא דאמרינן דאנו דנים על המהות הכללית של הדברים ולכן השני מינים הו' דבר אחד, זה רק כשאין לנו סיבה לומר דהם שני מינים [וכגון שבורר ואוכל דאע"פ שאוכל רק מין אחד, מ"מ הוא אינו עושה הפרדה לשם הפרדה ואין רצונו שלא יהיו יחדיו אלא הוא אוכל סוג אחד מתוך האוכל והוי כמו שאכל חצי כמות במין אחד ולכן אין לנו סיבה לדון אותם בשם הפרטי של כל מין אלא אנו דנים אותם בשם הכללי לדבר אחד שהוא אוכל המורכב משני מינים מעורבין] אך כשיש סיבה לדון אותם בפרטות שכל מין הוא דבר אחר מחבירו, בזה אנו דנים אותם לשני מינים שהרי כל מין שונה מחברו. ודו"ק.

**ומשו"ה** כשבורר שלא לצורך אכילה [וכן אם אוכל לאחר זמן דהוי כלא לצורך אכילה] עצם הברירה שלו אומרת לנו לדון אותם כשני דברים שהרי משום זו הוא הפרידן שאינו רוצה שיהיו דבר אחד, ולכן אם בירר שחרית לצורך בין הערביים חייב.

**וכן** כשבורר בנפה ובכברה, עצם המעשה ברירה הזה מוכיח לדון אותם כשני דברים, ומשו"ה חייב. וצ"ע בכל זה.

**מעורבין**. דאנו רואים את השם הכללי של הדברים ששניהם אוכל שהרי אין חילוק במהותם דשניהם עומדים לאכילה, וכיון שכן, אין כאן מעשה ברירה כלל, דברירה היינו הפרדת שני מינים וכיון שאנו דנים הכל לדבר אחד, שהרי סובר הרמב"ם שאין אחד מהם נעשה פסולת א"כ ליכא מעשה ברירה כלל, ומשו"ה יכול להוציא גם את מה שאינו חפץ לאכול.

**וכן** מהאי טעמא חלוק שיעור הלאחר בין אוכל ופסולת לבין שני מיני אוכלים, דבאוכל ופסולת כיון שיש כאן מעשה ברירה ורק יש היתר מצד דרך אכילה לאלתר, לכן צריך דווקא שיהא בצורה של דרך אכילה והיינו שיאכל לאלתר ממש. אבל הרי גם אם בורר ואוכל לאחר שלוש או ארבע שעות הרי גם הוי לצורך אכילה אע"פ שזה לא לאלתר ממש, אך מ"מ כיון שזה לא הוי דרך אכילה [דדרך אכילה היינו שאנו רואים אותו מתעסק באכילה, ולא בברירה לצורך אכילה] על זה אמרינן נעשה כבורר לאוצר וחייב.

**אבל** בשני מיני אוכלים, כיון שההיתר הוא מצד שאין כאן שני מינים ואין מעשה ברירה כלל, לכן כל שהוי לצורך אכילה ליכא בורר ולכן גם בשלוש או ארבע שעות פטור [דלא שייך סברת נעשה כבורר לאוצר



הרב יעקב ישראל ביטון

## בגדרי רפואה בשבת

סממנים בבהמה ודרש רבא הלכה כר' יאשיה ופסקו הרי"ף והרא"ש כר' יאשיה משום דאין אדם בהול כ"כ על רפואת בהמתו דליתי לשחיקת סממנים.

**בשבת** קלד: תניא כוותיה דשמואל אין נותנין חמין ושמין על גבי מכה בשבת אבל נותנין חוץ למכה ושותת ויורד למכה. וברש"י: והיינו דקאמר אבל נותן חוץ למכה דלא מוכחא מילתא דלרפואה.

**בשבת** קח: כי הא דרבין הוה שקיל ואזיל אחוריה דר' ירמיה אגודא דימא דסדום א"ל מהו למימשי מהני מיא בשבת, א"ל שפיר דמי. וברש"י: מהו למימשי מהני מיא - גרסינן, מי אסור משום רפואה דגזור רבנן בכל רפואות בשבת משום שחיקת סממנים ואלו מרפאות את העין. שפיר דמי - דלא מוכחא מילתא דלרפואה עביד, אע"פ שמרפאין שרי דטעמא דרפואה דאיסורא ליתא אלא גזירה שמא ישחוק סממנים דדמי לטחינה שהוא אב מלאכה.

**ובגמ':** מהו למימץ ולמיפתח, אמר ליה זו לא שמעתי כיוצא בה שמעתי. וברש"י: מהו למימץ ולמפתח - לשון אין מעצמין את המת, עוצם עיניו כשהוא רוחץ מהן בשבת, מהו שיסגיר ויפתח עיניו כדי שיכנס מהן לעין. כיוצא בו שמעתי - דהיכא דמוכחא מילתא דלרפואה עביד אסור ומימץ ומפתח נמי מוכחא מילתא.

**ועוד** בגמ' שם: כיוצא בה שמעתי דאמר ר' זירא וכו' ותרוייהו משמיה דאבובא דשמואל ולוי אמרין, חד אמר יין בתוך העין

א. סוגיות הגמ' - ומבאר דאיסור רפואה היינו כשמוכח מילתא שמכוין לרפואה.

תנן בשבת קיא. החושש בשיניו לא יגמץ בהן את החומץ אבל מטבל הוא כדרכו ואם נתרפא נתרפא. וברש"י: מטבל כדרכו מאכלו ופתו בחומץ. ובגמ' הביאה לברייתא דתניא לא יגמץ ופולט אבל מגמץ ובולע, וקאמר אביי דהא דתנן לא יגמץ היינו לגמץ ולפלוט, אבל לגמץ ולבלוע מותר. וברש"י: לא יגמץ ופולט דמוכח דלרפואה היא.

**ועוד** תנן שם. החושש במתניו לא יסוך בהן יין וחומץ אבל סך הוא את השמן, ולא שמן וורד, בני מלכים סכין שמן וורד על מכותיהן שכן דרכן לסוך בחול ר"ש אומר כל ישראל בני מלכים הם. וברש"י: לא יסוך יין וחומץ דאין אדם סך אותם אלא לרפואה.

**בשבת** נג: תניא, בהמה שאחזה דם אין מעמידין אותה במים בשביל שתצטנן, אדם שאחזו דם מעמידין אותו במים בשביל שיצטנן, אמר עולא גזירה משום שחיקת סממנים. וברש"י: במידי דרפואה גזור רבנן דאי שרית שום רפואה אתי למישרי שחיקת סממנים והוא איסורא דאורייתא דהוי טוחן. ובגמ' אי הכי אדם נמי, אדם נראה כמיקר, א"ה בהמה נמי נראה כמיקר אין מיקר לבהמה. וברש"י: אין מיקר לבהמה אין דרך להקר בהמה הלכך כולי עלמא ידעי דלרפואה קמכוין ואתי למישרי שחיקת סממנים. והביאה הגמ' לדעת ר' יאשיה שאין גזירת שחיקת

הרואין ליכא דמודע להו, ואתי למישחק ומש"ה אסר" דבר המוכיח. עכ"ל.

**פירוש** - דהגזירה איננה מפני הת"ח, דת"ח ידעי שאסור לשחוק סממנים, וכל הגזירה היא מפני עמי הארץ שיראו את הת"ח שמתרפא בשבת ויחשבו שמותר להתרפא אף ע"י שחיקת סממנים, ולכן האיסור להתרפא הוא רק אם מוכח שמתרפא.

**ולא** שייך לגזור גם אם לא ניכר מחמת המתרפא עצמו שמא המתרפא הוא עם הארץ, דממ"נ אם לא יבוא לשאול אותנו לא ידע את הגזירה שאסור להתרפאות, ואם יבוא לשאול א"כ במקום לאסור לו להתרפאות מחמת חוסר ידיעתו את איסור השחיקה, יש ללמדו שאסור לשחוק.

**ועל** כן הגזירה היא אף על הת"ח באופן שמוכח, והטעם מפני הרואים עמי הארץ שיחשבו שמותר להתרפאות ע"י שחיקת סממנים.

**ומטעם** זה - אומר התור"ד - מותר אף ליתן את הקילור ע"ג העין בשבת משום שלא מוכחא מילתא דנימוח הקילור במים ונעשית כמו מים.

**והטעם** דצריך לשרותו מערב שבת, י"ל דכיון דההיתר ליתנו ע"ג העין הוא כבר בתחילת השבת, ע"כ הצריכו שישירו כבר מערב שבת שזה שיעור זמן שיחא נימוח ולא יהא מוכחא מילתא. ואה"נ דאם נתן ע"ג עיניו מיד בכניסת השבת יצטרך לשרותו לפני כדי שיחא נימוח.

**וטעמא** דרש"י דחוששין אף למתרפא עצמו י"ל דס"ל דהגזירה שמא המתרפא יורה היתר ויאמר שבמקרה שלו מותר לשחוק וזה שייך אף במי שידע שאסור לשחוק סממנים.

אסור על גב העין מותר, וחד אמר רוק תפל אפי' על גב העין אסור. וברש"י: חד אמר - או אבוה שמואל או לוי. יין בתוך העין - דעמיץ ופתח אסור דמוכחא מילתא. על גב העין מותר - דאמרי לרחיצה בעלמא עבדי. רוק תפל - שלא טעם כלום משניעור משנתו. אפילו על גב העין אסור - דמוכחא מילתא דלרפואה, דאילו לרחיצה מאיס, להכי נקט רוק תפל לפי שהוא חזק ומרפא.

### ב. מחלו' רש"י והתור"ד האם החשש רק על הרואים או אף על המתרפא.

**ועוד** איתא בגמ' שם: אמר מר עוקבא אמר שמואל שורה אדם קילורין מע"ש ונותן על גב עיניו בשבת ואינו חושש. וברש"י: שורה - במים, קילורין - לוזי"א בלע"ז. (ולעיל יח. כ' רש"י, קילור - תחבושת שקורין לוז"א) ונותן ע"ג עיניו - דלדידיה כיון דאצרכוה לשרותה מע"ש איכא היכרא וליכא למיגזר, ומאן דחזינהו סבר דרחיצה בעלמא היא דקסבור שהוא יין.

**וחזי'** בדברי רש"י דהחשש הוא אף על המתרפא, אלא דכיון דאיכא ליה הכירא לא יבוא לשחוק ולא גזרו בכה"ג.

**אולם** התור"ד (שם) כתב בזה"ל: יין בתוך העין אסור ע"ג העין מותר, פי' בתוך העין אסור משום דמוכחא מילתא דלרפואה קעביד, אבל ע"ג העין מותר דמיחזי כרוחץ אותה, ואע"ג דכוונתו לרפואה לא גזרי' ביה משום שחיקת סממנים דת"ח ידע, ולא גזרי אלא מפני עמי הארץ הרואין, ואפי' אי אתי עם הארץ ונמלך אם הוא מותר ליתן יין ע"ג העין לרפואה שרינן ליה שאין לחלק ולומר שלא הותר אלא לת"ח, ואי אמרת כיון דעם הארץ הוא דלמא אתי למישחק סממנים אתה צריך לומר דמודיענן ליה שלא ישחוק, אבל

**ובשו"ע** פסק כרש"י וכמו שיובא להלן בעזה"י.

**ובגמ'** שם: בר ליואי הוה קאי קמיה דמר עוקבא חזייה דהוה מייץ ופתח א"ל כולי האי ודאי לא שרא מר שמואל. וברש"י: כולי האי ודאי לא שרא - דמוכחא מילתא.

**ובשו"ע** (שכח, כ) הביא הני דינים בזה"ל: אין נותנין יין לתוך העין, וליתנו על גביו אם פותח וסוגר העין אסור ואם אינו פותח וסוגר מותר [ובמ"ב ס"ק ס"ז כתב בשם המג"א ושאר אחרונים דהאידנא שאין דרך לרחוץ ביין אסור], ורוק תפל אפי' על גביו אסור דמוכחא מילתא דלרפואה עבד, ובסעיף כא הביא: שורה אדם קילורין בערב שבת ונותן על גבי העין בשבת שאינו נראה אלא כרוחץ, והוא דלא עמיץ ופתח ולא חיישינן משום שחיקת סמנים, דכיון שלא התירו לו לשרותן אלא מערב שבת איכא היכרא. עכ"ל.

**ג. לשי' רש"י והשו"ע מתי יש חשש על עצמו.**

**ויש** להתבונן לשי' רש"י ולפסק השו"ע הלא בכל הסוגיות שהבאנו סגי במה שלא מוכח ולא נראה לאחרים שמתרפא ולא הצריכו היכר בשבילו שלא יבא הוא לשחוק סממנים ומאי שנא כאן גבי קילורין שלא סגי במה שלא נראה לאחרים אלא בעי היכר אף לעצמו שלא יבוא לשחוק.

**ותרצו** העולת שבת (ס"ק כג) והתוספת שבת (ס"ק לג והובאו במ"ב ס"ק סט) דשאני הני סוגיות שה"ל ואמוכח" שבהם הוא משום שמעשה זה לא מיוחד לרפואה דדרך העולם לעשותו אף לשאר דברים ואשר על כן אף האדם עצמו העושה אותם לרפואה יודע שאינו עוסק במעשה רפואה מובהק

וע"כ אין חשש שיבוא לטעות ולחשוב שכשם שעוסק ברפואה זו מותר לו גם לשחוק סממנים, משא"כ גבי קילורין המעשה מיוחד לרפואה בלבד דאין נותנין קילורין רק לרפואה והטעם שאין מוכח הואי מסיבה אחרת שחושבין שאין זה קילורין ע"ג עינו, וכיון שהוא יודע שהוא עוסק במעשה המיוחד לרפואה בלבד אם נתיר לו זה יבוא אף להתיר לעצמו לשחוק סממנים.

**ונמצא** דבמעשה ש"איננו מוכח" משום שאיננו מיוחד לרפואה, אין אף חשש מצד עצמו שיבוא לשחוק. ובמעשה שמיוחד לרפואה יש חשש מצד עצמו גם אם לא ניכר לאחרים ולכן צריך הכיר לעצמו.

**ד. באור "כל האוכלין אוכל אדם לרפואה".**

**בשבת** קט: תנן אין אוכלין אזוביון בשבת לפי שאינו מאכל בריאים, אבל אוכל הוא את יעזור ושותה אבוברואה. וברש"י: שאיננו מאכל בריאים ומוכחא מילתא דלרפואה אכיל ליה, אבל אוכל הוא את יעזור שהרבה אוכלין אותו כשהן בריאים.

**ועוד** תנן שם: כל האוכלין אוכל אדם לרפואה וכל המשקין שותה חוץ ממי דקלים וכוס עיקרין מפני שהן לירוקה, אבל שותה הוא מי דקלים לצמא וסך שמן עיקרין שלא לרפואה. וברש"י: מפני שהן לירוקה - לחולי של ירקון ואינו מאכל בריאים. לצמאו - אם אינו חולה.

**ובגמ'** (קי.) אמרי' כל האוכלין לאתויי מאי לאתויי טחול לשיניים וכרשינין לבני מעיים. וברש"י: לאתויי טחול לשיניים - ואע"פ שקשה לבני מעיים. כרשינין לבני מעיים - ואע"פ שקשה לשיניים כדאמרי' בברכות (מד:) "סד"א כיון שקשים לאדם לאו

אורחיה למיכלינהו אי לאו לרפואה שיש בהם ומוכחא מילתא וניתסר, קמ"ל.

**ויש** לעיין בכוונת רש"י מהו באור הקמ"ל דמחד יש לבאר דהוה ס"ד דמוכחא מלתא וקמ"ל שלא מוכחא מילתא ולכן מותר, ומאידך י"ל דס"ד דכיון דמוכחא מילתא אסורים קמ"ל שמותר אפי' שמוכחא מילתא.

**וצד א'** טעון ביאור מה ההו"א שמוכחא ומה המסקנא ליפוק וליחזי אם בריאים אוכלים אותו שלא לרפואה שאז לא מוכחא מילתא, או שאוכלים אותו רק לרפואה שאז מוכחא מילתא.

**והביאור** דהנה לשון רש"י הוא "לאו אורחיה למיכלינהו" ולא כתב שאין אוכלים אותם, והו"א שחוסר דרך הוא בדרגה של מוכחא מילתא, קמ"ל שאיננו בדרגה שבזה מוכחא מילתא.

**ויש** לדקדק קצת מלשון רש"י כבאור זה, מזה שלא כתב "ולאו אורחיה למיכלינהו" משמע שאף מש"כ דלאו אורחיה למיכלינהו זהו חלק מן הס"ד, וקמ"ל דחשיב שיש דרך לאוכלו שלא לרפואה.

**התהילה** לדוד (ס"ק סב) באר כהצד הראשון דס"ד דמוכחא מילתא וקמ"ל דלא מוכחא מלתא ולכן מותר.

**והמ"ב** (ס"ק קיז) כתב בזה"ל: וכלומר אע"פ שהדבר הזה מזיק קצת לשאר אברים שבגוף כגון הטחול שיפה לשיניים וקשה לבני מעיים וכהאי גוונא, ואם כן מוכחא מלתא שעושה כן לרפואה לשיניים דאי לא הכי לא היה אוכל כיון שהוא מזיק למעיים אפי' הכי שרי דמ"מ אוכל הוא. עכ"ל. ובשעה"צ הביא דמקורו מהגמ'. הרי שכתב להדיא כהצד השני דאע"פ שמוכחא מילתא

שמותר לאוכלו לרפואה כיון דהוא מן אוכל.

**וכן** כתב החמד משה (הובא בתהל"ד ס"ק סג) דהא דדבר שאינו מאכל בריאים אסור לאוכלו ולשתותו לרפואה היינו דוקא אוכלין שאין דרכם לבריא מחמת שאינם ראויים לאכילה, אבל דברים שטובים לאכול אף שאין דרך הבריאים לאוכלו מותר, כיון שבכך שטובים לאכול חשיבי מיני אוכלים.

**והתהילה** לדוד העיר על דבריו מדברי רש"י במתני' "אבל אוכל הוא את יועזר - שהרבה אוכלין אותו כשהן בריאים". דחזי' דתלה ההיתר משום שהרבה אוכלים אותו ולא משום עצם זה שזה מין אוכל.

**הרמב"ם** (כא, כב) כתב בזה"ל: אוכל אדם אוכלין ומשקין שדרך הבריאים לאוכלן ולשתותן כגון הכוסבר והכשות והאזוב, אף על פי שהן מרפאין ואכלן כדי להתרפאות בהם מותר הואיל והם מאכל בריאים. עכ"ל. ואף מדבריו הקשה התהל"ד על דברי החמד משה, דחזי' שתלה ההיתר במה שדרך הבריאים לאכלן ולשתותן ולא במה שהוא מין אוכל.

**הטור** (שכח, לז) כתב וז"ל: כל אוכלין ומשקין שהן מאכל ומשקה בריאים, מותר לאכלן ולשתותן לרפואה אף על פי שהן קשים לקצת דברים ומוכחא מילתא דלרפואה עביד, אפילו הכי שרי כיון שדרך בריאים לאכלן ולשתותן. עכ"ל.

**ולכאוי'** דבריו הק' סותרים זא"ז דבתחילה כתב דמוכחא מילתא, ולבסוף כתב דשרי כיון שדרך בריאים לאכלן ולשתותן.

**וביאר** התהל"ד כמו שביאר בדברי רש"י בדף קי'. דכוונתו דכיון דקשים לשאר דברים הו"א דמוכחא מילתא, קמ"ל



לאוכלן אלא לצורך רפואה דמ"מ כיון דתורת אוכל יש להן אע"פ שאינו אוכלן אלא לרפואה אפי' הכי שרי, כנ"ל. ומבואר בדבריו כהח"מ והמ"ב ד"כל האוכלין" היינו אפי' שאינן נאכלין אלא לרפואה.

**הריטב"א** בברכות לח. כתב וז"ל, והתנן כל האוכלין אוכל אדם לרפואה וכל המשקין שותה ואע"ג דההיא ליתא אלא באוכלין שדרך בריאים לאכול לפעמים ומשום כך אפי' אוכל אותה לרפואה מותר, אבל בדבר שהוא מיוחד לרפואה ודאי לא גזירה משום שחיקת סמנים. עכ"ל. הרי שלמד כהראשונים שמירי כדרך בריאים לאוכלן לפעמים ולכן מותר.

**והנה** לדעות דאף דאין בריאים אוכלים כלל ומוכחא מילתא מ"מ נכלל בדברי המשנה "כל האוכלין" אם הוא מין אוכל. יש לעיין במה חשיב מין אוכל הלא כיון שאין בריאים אוכלים אותו כלל והוא עשוי לרפואה בלבד א"כ הוא רפואה מובהקת ולא אוכל.

**ובדברי** החמד משה מבואר דאם ראוי לאכילה חשיב מין אוכל, ומאכל חולים שאסרה המשנה כאזוביון ומי דקלים וכוס עיקרין אינם ראויים לאכילה. ויל"ע לפי"ז היאך יכלכל דברי המשנה "אבל שותה הוא מי דקלים לצמאו" הא כיון שאין ראוי לשתייה לא שייך לשתות לצמאו. ואולי נתכוין שאינם ראויים לאכילה אלא ע"י הדחק.

**ובלשון** המ"ב אפשר אולי לדייק דאם מזיק קצת לשאר אברים שבגוף חשיב אוכל שהרי כתב "וכלומר אע"פ שהדבר הזה מזיק קצת לשאר איברים שבגוף" אך אם מזיק הרבה לא חשיב מין אוכל.

דלא מוכחא מילתא כיון שדרך בריאים לאכלן ולשתותן.

**ולכאנ'** קשה לבאר כן בדברי הטור דהלא כיון שידעי' שדרך בריאין לאוכלן מה הו"א שמוכחא מילתא, ואינו דומה למה שביאר בדברי רש"י דהלא רש"י דיבר על טחול וכרשינין דבהם ידעי' שיש אנשים שאוכלים לרפואה ולעומתם יש שאוכלים לאכילה ואיכא הו"א ומסקנא, אך כאן הלא הטור לא דיבר על מאכלים מסויימים ודיבר באופן כללי על כל מאכל שטוב לקצת דברים ומזיק לקצת דברים ובזה מה שייך הו"א ומסקנא הלא בכל דבר לגופו יש לבדוק אם מוכחא מילתא או לא.

**ובאר** לי ידי"נ הרב יחזקאל שטרוכליץ שליט"א שבאור דברי התה"ל דבביאורו את רש"י הם שבטחול לשיניים ובכרשינין הרוב אוכלים לרפואה ומיעוט אוכלים לשם אכילה וההו"א שמוכחא היא שמא הרואים יאמרו שהוא מן הרוב וקמ"ל שאין הרואים הולכין בדעתם אחר הרוב ואם דרך לאכלן גם לשם אכילה אפי' שזה מיעוט (אך אין זה מיעוט מועט שסותר הוא את ה"דרך") חשיב שלא מוכח מילתא ושרי. ונמצא דבטחול לשיניים נאמר גדר ברור שהמוכחא מילתא לא נקבע ע"פ הרוב כאשר יש דרך לעשות כהמיעוט וזהו מה שכתב הטור כאן.

**ועכ"פ** מבואר בדברי הטור להדיא דההיתר במאכל בריאים הוא משום שדרך בריאים לאוכלן ולשתותן. וכן העיר על עצמו החמד משה.

**הרשב"א** בברכות לח. (ד"ה ואי ס"ד) כתב בזה"ל, אלא אקשי מדתנן כל האוכלין אדם אוכל לרפואה, דמשמע כל האוכלין ואפי' אותן שאין דרכן של בני אדם

## ה. בביאור "אוכל אדם לרפואה" ו"שותה מי דקלים לצמא"

**בברכות לח.** הביאה הגמ' לדין ברכת השתיתא (מאכל העשוי מקמח קליות שנתייבשו בתנור בעוד שהשיבולים לחים - רש"י), רב אמר שהכל ושמואל אמר מזונות, ובאר רב חסדא שאינם חלוקים, משום שרב דיבר בשתיתא רכה שלרפואה קא עבדי לה ולכן ברכתה שהכל, ושמואל דיבר בשתיתא עבה דלאכילה עבדי לה ולכן ברכתה מזונות. ומקשה רב יוסף על דברי ר"ח היאך קאמרת דשתיתא רכה לרפואה עשויה הלא אמרי' בשבת קנו. ושזין שבוחשין את השתות בשבת ודיברה שם הגמ' בשתיתא רכה ואם היא עשויה לרפואה כיצד בוחשין אותה בשבת הלא רפואה בשבת אסורה, ועונה אביי לדברי רב יוסף: "ואת לא תסברא והא תנן כל האוכלין אוכל אדם לרפואה בשבת וכל המשקין שותה, אלא מה אית לך למימר גברא לאכילה קא מכזין, ה"נ גברא לאכילה קא מכזין. לישנא אחרינא אלא מה אית לך למימר גברא לאכילה קא מכזין ורפואה ממילא קא הויא, ה"נ לאכילה קא מכזין ורפואה ממילא קא הויא.

והיינו דעונה אביי לרב יוסף דלדידך דאם שתיתא רכה עשויה לרפואה היא אסורה בשבת, מה תעשה עם דברי המשנה "כל האוכלין אוכל אדם לרפואה בשבת" ופי' התוס' דמשמע מדנקט כל האוכלין, דאפי' שעיקרו לרפואה שפיר דמי, מדנקט "כל". (ונראה שאף הן הן הדברים דקאמרה הגמ' להדיא בשבת דף קי. כל לאתויי טחול וכרשינין לבני מעיים שעיקרם לרפואה וראויים לאכילה. ותוס' לא ציין לגמ' זו משום שלמד שזה אף הפשט בגמ' ברכות ואי"צ לומר שעוד גמרא אומרת כך). והלא

זה ממש כמו השתיתא, ואף על מתני' דהתם יש לך להקשות רפואה בשבת מי שריא. אלא מאי תצטרך לתרץ דההיתר לאכול דבר שעיקרו לרפואה וראוי לאכילה היינו כשמכווין לאכילה, ולל"ב ההיתר הוא כשמכווין לאכילה ורפואה ממילא הויא, ובביאור ההבדל בין ב' הלישנות באר בחי' הגר"א דלל"ק ההיתר הוא כשמכווין גם לאכילה ואז גם אם בנוסף לכך מכזין לרפואה מותר, ולל"ב ההיתר הוא רק אם מכזין לאכילה בלבד לרעבו ולצמא שאז אם יש לו מיחוש ומתרפא ממילא ע"ז זה מותר.

**ויוצא** לפי רהיטת דברי הגמ' עד כאן דמאכל שעיקרו עשוי לרפואה וראוי לאכילה מותר להל"ק אם מכזין גם לאכילה, ולהל"ב - אם מכזין רק לאכילה. ואמנם לא איכפת לן אם מתרפא ממילא. וביאור דברי המשנה "כל האוכלין אוכל אדם לרפואה להל"ק - היינו אוכל אדם גם לרפואה ולהל"ב - היינו דאוכלם אדם אע"פ שממילא מתרפא מהם.

**וקאמרה** מתני' חוץ ממי דקלים וכוס עיקרים (מאכל חולים) ומשמע שהם אסורים גם באופן שמכווין בהם גם לאכילה להל"ק או אף באופן שמכווין בהם רק לאכילה ומתרפא ממילא להל"ב. אלא דיוקשו המשך דברי המשנה "אבל שותה הוא מי דקלים לצמא" דבשלמא להל"ק אפשר לבאר שאותם אפשר לשתות לכוונת אכילה בלבד, אלא להל"ב שאף ברישא ההיתר היה רק אם מכזין לאכילה בלבד שאז לא איכפ"ל במה שמתרפא ממילא, א"כ זה ההיתר גם במי דקלים שמותר לשתות לצמא ומה זה דתנן "חוץ ממי דקלים".

**ובאר** הביה"ל (שכח, לו ד"ה "אבל אביי") דזה הטעם שכתב רש"י לצמא - אם אינו חולה, והיינו דזה החילוק בין מאכלים שעיקרם לרפואה וראויים לאכילה ויש עליהם

שם אוכל לבין מאכלים שאין עליהם כלל שם אוכל, דמאכלים שיש עליהם שם אוכל מותר לאכלן (להל"ב) אם מכוין לאכילה בלבד אף שיש לו מיחוש ומתרפא ממילא, ומאכלים שאין עליהם שם אוכל מותר לאכלן לכוונת אכילה רק אם אין לו מיחוש כלל ואיננו מתרפא מהן.

**ובטעם** הדבר י"ל דהל"ק ס"ל דאף שאין על זה שם אוכל כלל מ"מ כיון שאינו שותה עצה בשביל רפואה רק לצמא, לא גזרו בזה משום שחיקת סממנים והל"ב ס"ל דכיון שהוא חולה וזהו רפואתו אף אם לא מכוין לזה כלל יאמרו שלרפואה עושה זה. (מ"ב ס"ק יט).

**וכן** דייק האליה רבה (אות מב) את לשון הטור שכתב: וכל שאינו מאכל ומשקה בריאים (והיינו שאין עליו שם אוכל כלל כמי דקלים ואזוביון) אסור לאכלו ולשתותו לרפואה, אבל אם אוכל ושותה אותו לרעבו ולצמא ואין לו חולי שרי עכ"ל, דמשמע דאם יש לו חולי אפי' אוכלו לרעבו ולצמא אסור. (ומש"כ "אסור לאוכלו ולשתותו לרפואה" היינו אם תבוא לו ע"י זה רפואה).

**והביה"ל** הוכיח מדברי הר"ן שהעתיק כל הרש"י שעל המשנה הזו ובכ"ז השמיט מה שכתב "אם אינו חולה" דמשמע דלא ס"ל כוותיה בזה. ואפשר לבאר בשני

אופנים, אופן אחד י"ל דס"ל להלכה כהל"ק דכל האוכלין אוכל היינו אם כוונתו גם לאכילה וגם לרפואה וממילא אפשר לבאר אבל שותה הוא מי דקלים לצמא דהיינו לכוונת אכילה בלבד ואף שממילא מתרפא. ואופן שני י"ל דסבר כהריטב"א בביאור דברי אביי דלעיל.

**בדברי** הריטב"א (והובאו בשיטמ"ק ד"ה "ושווין") מבואר דתשובת אביי לרב יוסף ע"פ דברי המשנה: "כל האוכלין אוכל אדם לרפואה בשבת", זהו טעם ההיתר השתיתא, ודלא כדביארנו עד עתה בשי' רש"י ועוד אחרונים דקא"ל אביי דגם על דברי המשנה יש להקשות כדקשת, ולתרץ דגברא לאכילה מכוין ורפואה ממילא הויא. אלא דברי המשנה הם עצם התירוף, ופירוש המשנה הוא כפשוטה שאוכל לכוונת רפואה ואפי' הכי מותר כיון שדרך בריאים לאכול לפעמים, (והשתיתא הרכה מותרת אף שאותה אין דרך בריאים לאכול מ"מ כיון שעשויה מאותם מרכיבים שעשוי המאכל (דהיינו השתיתא העבה שעשויה לאכילה) ורק מוסיף את אחד המרכיבים יותר ע"כ יש לה שם אוכל ובכלל כל האוכלין אוכל לרפואה היא).<sup>א</sup>

**וביאור** דברי הגמ' "אלא מה אית לך למימר גברא לאכילה מכוין" באר הביה"ל דקאי על הרואים שלא ניכר להם שמכוין

א. זה לשון הריטב"א: אמר ליה אביי ואת לא תסברא, פירוש דכהאי גוונא מותר והתנן כל האוכלין אוכל אדם לרפואה וכל המשקים שותה ואע"ג דההיא ליתא אלא באוכלין שדרך בריאים לאכול לפעמים ומשום כך אפי' אוכל אותה לרפואה מותר, אבל בדבר שהוא מיוחד לרפואה ודאי לא גזרו משום שחיקת סמנים, וא"כ מאי קא מקשה מהא לשתיתא דהיא מיוחדת לרפואה כשעושין אותה רכה ומשום הכי נפקא מדין ברכה שלה, יש לומר דשתיתא שאני מדבר שהוא מיוחד ממש לרפואה מפני שהיא גופה מזון גמור הוא כשהיא עבה, וכשהיא רכה אין בה שינוי מזון אלא שמרבה בה מים וכיון שהיא גופה מזון גמור מותרת בשבת דבכלל כל האוכלין אוכל אדם לרפואה היא. תדע לך דאילו יש כאן חולה שאינו רשאי לשתות יין אלא כשהוא מזוג ביותר, עד כדי שאין שותין כיוצא בו הבריאים ודאי מותר הוא לו יין זה ואפי' מתכוין בשתיתו לרפואה דין גופיה בכלל כל המשקין אדם שותה הוא, אף שתיתא נמי כענין זה הוא. עכ"ל.

שיחשבו שמותר לשחוק סממנים, או אף על המתרפא עצמו שיבוא להורות היתר שלמיחוש שלו מותר לו לשחוק. והשו"ע פסק כרש"י שהחשש אף על המתרפא.

ג. אמנם החשש על המתרפא (לרש"י) הוא רק כשעושה מעשה שמיוחד לרפואה בלבד (ואף בגוונא שלא מוכחא מילתא כקילורין) שרק אז יש חשש שיורה היתר לעצמו. - ובאופן זה אם עושה היכר לעצמו לא גזרו חכמים. (רש"י ושו"ע).

ד. במתני' (קט:): תנן "כל האוכלין אוכל אדם לרפואה" ומבואר בגמ' (קי.) וכן בארה הגמ' בברכות לח. ע"פ באור התוס' שם דאיירי באוכלין שעיקרן לרפואה וראויים לאכילה. ונחלקו הראשונים והפוסקים אם מדובר רק במאכלים שיש דרך קצת גם לבריאים לאכלם, והטעם שמותר מפני שלא מוכחא מילתא, או מדובר אף במאכלים שאין דרך לבריאים לאוכלם כלל, ומוכחא מלתא, ומ"מ מותר כיון שנחשבין "אוכלין".

ה. בברכות לח. מבואר דטעם היתר המשנה לאכול האוכלין לרפואה הוא מפני שגברא לאכילה מכיון ורפואה ממילא הויא" ונחלקו הראשונים אם באור ד' הגמ' שהתירה המשנה לאכלן בגוונא שמכוין לאכילה, (עי' בפנים ההבדל בין שני הלשונות בגמ' שם) או שההיתר אף בגוונא שמכוין לרפואה והטעם מפני שהרואים יאמרו שגברא לאכילה מכיון".

ו. הסוברים שמדובר במאכלים שאין דרך לבריאים כלל לאכלן - לא יוכלו לבאר ד"גברא לאכילה מכיון" קאי על הרואים ויצטרכו לבאר ד' הגמ' כפשוטה שמותר רק כשמכוין לאכילה. ולהסוברים שמדובר במאכלים שיש דרך לבריאים לאוכלן ולא

לרפואה ויאמרו גברא לאכילה מכיון, וע"כ מותר. וכיון דלהריטב"א ביאור ה"כ כל האוכלין אוכל אדם לרפואה" היינו שאוכלם לכוונת רפואה, א"כ מעתה י"ל דההיתר לשותות מאכל חולים בדברי המשנה "אבל שותה הוא מי דקלים לצמא" היינו שאוכלם לכוונת אכילה ומותר אפי' מתרפא ממילא.

ובביה"ל הביא שכ"כ ר"ח להדיא וכן משמע מדברי הרמב"ם וכתב דיוצא דדין זה תלוי בפלוגתת ראשונים. וצ"ע למעשה, אולם במ"ב סתם כהאליה רבה שמותר לאכול המאכלים שאינם מאכל בריאים לרעבו ולצמאו דוקא אם אין לו מיחוש.

והנה לכאור' יש להקשות ע"ד הביה"ל דכיון שפי' במ"ב דמאכל בריאים ("כל אוכלין") מותר אף כשמוכחא מילתא כיון שהוא מין אוכל, א"כ לא יוכל לבאר דברי הגמ' "גברא לאכילה מכיון" דקאי על הרואה שיחשוב כן דהלא מוכחא מילתא שזה לרפואה, ויצטרך לבארם כפשוטם שדוקא בכה"ג שמכוין לאכילה מותר לו לאכול מאכל בריאים זה, וממילא במאכל חולים הדין שמותר אף שמכוין לאכילה דוקא אם לא מתרפא ממילא, ולפלא שלא הזכיר דבר זה בביה"ל, וביותר שדבריו בביה"ל נוטים להתיר מאכל חולים אם כוונתו לאכילה אף שמתרפא ממילא. ועוד שכשביאר שמאכל בריאים היינו אף כשמוכחא מילתא דבריו נסובו על דברי השו"ע שהתיר לכוונת רפואה, וצ"ע.

### העולה מן האמור.

א. איסור רפואה בשבת היינו כשמוכחא מלתא שמכוין לרפואה.

ב. נחלקו רש"י והתור"ד האם חשש שחיקת סממנים הוא רק על הרואים עמי הארץ

עג

**בדרום**

בגדרי רפואה בשבת

**מנורה**

מוכחא מילתא - א"כ אין טעם שיהא מותר רפואות, ויצטרכו לבאר ד"גבורא לאכילה  
רק כשמכוין לאכילה דמה גרע אוכלין משאר מכוין" קאי על הרואים.



הרב גרשון גולד

## בדין ברכת התפילין

לומר בשכמל"ו אחר הברכה השניה, מוכח דאע"פ דבני אשכנז נוהגים לברך ב' ברכות, מ"מ מחפשים לרווחא דמילתא לחשוש לשיטות שצריך לברך רק ברכה אחת שלא יהיה לבטלה וכמ"ש המ"ב בסקכ"א.

והנה, באחרונים מצאו תקנה לצאת מידי חשש ברכה לבטלה. וז"ל רע"א בהגהותיו על השו"ע, לכאורה יש תקנה לצאת מידי חשש ברכה לבטלה דבשעה שמברך להניח יכון אי הדין כרש"י אינו מכון לפטור בזה הברכה לשל ראש ואז ממילא שפיר מברך על הראש מצות תפילין ואם הדין כתוס' דמגיע על הראש ב' ברכות אני מכון להוציא בברכה דלהניח גם של ראש. ע"כ.

### דברי הפמ"ג דאין לעשות כן

ויעוין בביאור ד"ה "וטוב", שהביא את דברי רע"א וכתב ע"ז וז"ל, וכבר קדמו העו"ת וכפי מה שביאר הפמ"ג את דבריו, ובארה"ח משמע ג"כ שמסכים לעצה זו, אך בפמ"ג ראיתי שמסיים ע"ז "ואין לנהוג כן" ואולי טעמו כדי שלא ירגיל האדם את עצמו לפקפק אחר מנהגן של ישראל שנתסד על פי שיטות הרבה מהראשונים. עכ"ל.

הרי דאע"פ שכמה מגדולי האחרונים סברו דכדאי לעשות את התנאי הנ"ל, כדי לצאת מידי חשש ופקפק של ברכה לבטלה, מ"מ הפמ"ג כתב דאין לנהוג כן. והמ"ב מצדד בטעמו שהוא כדי שלא לפקפק במנהג.

### מחלוקת הראשונים בדין ברכת התפילין

איתא במנחות לו. "רב חייא בריה דר"ה משמיה דר' יוחנן על תפילה של יד אומר ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו להניח תפילין על תפילין של ראש אומר ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על מצות תפילין אביי ורבא דאמרי תרויהו לא סך מברך אחת סך מברך שתיים". ע"כ.

וידוע שנחלקו הראשונים בפירוש דברי הגמ', דלפירוש רש"י כוונת הגמ' היא, שבלא סך יברך רק ברכה אחת גם על של יד וגם על של ראש, וכן סוברים הרי"ף והרמב"ם והרשב"א.

אבל דעת ר"ת (בתוס' שם ד"ה לא) היא, שגם בלא סך מברך ברכה נוספת על של ראש. וכן דעת הראש"ש ועו"ר.

ולהלכה נחלקו בזה השו"ע והרמ"א, דהשו"ע (סי' כ"ה ס"ה) כתב, "ויניח של יד תחלה ויברך להניח תפילין ואח"כ יניח של ראש ולא יברך כי אם ברכה אחת לשתיים". ע"כ. אבל הרמ"א כתב "וי"א לברך על של ראש על מצות תפילין אפילו לא הפסיק בינתיים וכן פשט המנהג בבני אשכנז שמברכין שתי ברכות וטוב לומר תמיד אחר הברכה השניה בשכמל"ו". ע"כ. ובביאור הגר"א פסק לברך ברכה אחת וכשיטת השו"ע.

### עצת האחרונים לצאת ידי מולם

והנה מדכתב הרמ"א דגם לבני אשכנז טוב

כתב (בסי' כ"ה סקכ"א) שמנהג אשכנז לברך ב' ברכות, הוא עצמו נהג לברך ברכה אחת, וכמו שכתב באורחות רבינו (ח"א עמ' כ"ה) וז"ל, שמעתי מנכדו של מרן הח"ח זצוק"ל שהח"ח בירך רק ברכה אחת בהנחת תפילין. עכ"ל. וכ"כ בספר זורח השמש (עמ' 102) ששמע כן מנכדיו ותלמידיו של הח"ח. וכ"כ הגר"מ שטרנבוך שליט"א בספרו הלכות הגר"א ומנהגיו (הל' תפילין אות ל"ד) ששמע שהח"ח בירך ברכה אחת על התפילין.

**וע"ע** במאיר עיני ישראל (ח"א עמ' 60) שהביא את עדותו של הגר"ר צבי הירש זצ"ל נכד הח"ח, וז"ל, על מצות תפילין לא בירך מעולם, אף שבספרו מ"ב הוא פוסק להלכה כן לברך על מצות תפילין, אבל הוא בעצמו לא בירך, ואף פעם לא הסביר לי את טעמו בזה. ושמעתי מאבי, שכנראה טעמו הוא משום שבעצמו סמך על אביו שפסק לא לברך, רק הוא לפי כללי הפסק שלו פסק במ"ב לברך, אבל לעצמו היה נוהג כמנהג אביו שלא לברך. עכ"ל.

**אמנם** אי"ז ראייה כלל שלא היה מנהג מוחלט לברך ב' ברכות, דודאי מנהג אשכנז בחו"ל היה לברך ב' ברכות ולא היה בזה מנהג אחר (חוץ מהיחידים שנהגו כהגר"א בכל דבריהם). ורק הח"ח באופן פרטי נהג אחרת משום שהיה לו מנהג אבות לברך ברכה אחת כמ"ש נכדו הנ"ל, או משום שהיה מהיחידים שנהגו כהגר"א, וכמו שיובא בסמוך שהעיד תלמידו הרב שלמה בלוך שהח"ח היה מהנוהגים כהגר"א בכל דבריהם.

**דיעוין** בספר הצדיק רבי שלמה (בלוך תלמיד הח"ח, עמ' מ"ד אות ס"ח) שמובא מה שסיפר על רבו הח"ח, וז"ל, אמר לי שכל מה שהח"ח ז"ל היה מספר בשם

## נראה שבא"י יש לעשות כפי עצת האחרונים הנ"ל

**אמנם** נראה לכאורה, דכל דברי הפמ"ג והביאור"ל שייכים רק בחו"ל, ששם המנהג היה בהחלט כרמ"א ולא כשו"ע, ולכן מי שחשש לשיטות האחרות היה נראה כמפקפק על מנהגן של ישראל. אבל בא"י שאין המנהג מוחלט כלל, ורבים וגדולים נוהגים בא"י כשיטת הגר"א שפסק כרש"י לברך רק ברכה אחת וכמו שיובא להלן (ויובא להלן שמרן הגר"ח זצ"ל קרא למנהג לברך ברכה אחת "מנהג א"י" ולמנהג לברך ב' ברכות "מנהג חו"ל"), א"כ איך אפשר לומר שהחושש לשיטת הגר"א והשו"ע מפקפק על מנהגן של ישראל, והא בא"י אין בזה מנהג ברור כלל.

**ועצם** המציאות שיש הלכות שהשתנו בין חו"ל לא"י, הוא דבר ידוע בעוד הלכות, שבחו"ל נהגו באופן מסוים ובא"י רווח מנהג אחר (בד"כ ע"י השפעת תלמידי הגר"א שעלו לארץ "הפרושים"). ודוגמא לזה יש להביא מאמירת ההלל בביהכנ"ס בליל פסח, שמנהג חו"ל היה כפסק הרמ"א שלא לומר ומנהגינו בא"י כשיטת הגר"א לומר עם ברכה. וכן קריאת המגילות שבחו"ל לא הקפידו על קלף ולא בירכו, ובא"י המנהג כהגר"א לקרוא מקלף עם ברכה. וכן לגבי ברכת שהחיינו במילה, שמנהג חו"ל היה כפסק הרמ"א לברך רק בבן הבכור, ומנהג א"י כפסק השו"ע לברך בכל הבנים. וע"ע בס' ארץ חיים בסוף קונטרס הכללים.

**ועד"ז** גם לגבי ברכת התפילין, שאף שבחו"ל היה מנהג מוחלט לברך ב' ברכות, מנהג א"י אינו מוחלט והרבה בא"י נוהגים לברך ברכה אחת.

**[ודרך** אגב, מעניין לציין, שאף שהמ"ב

**ואפשר** להוסיף עוד, שיתכן שמנהג זה הושפע גם מתלמידי הגר"א שהנהיגו לברך רק ברכה אחת וכדעת רבם. **ויש** להוסיף עוד ממנהג רבים מגדו"י שנהגו לברך רק ברכה אחת וכדלקמן (סדר הגדולים הובא בבחינת אין מוקדם ומאוחר בתורה, ונכתב כפי המזדמן:

### מנהג החזו"א זצ"ל

**וכן** נהג החזו"א לברך רק ברכה אחת על התפילין, וכמ"ש באורחות רבינו (ח"ג עמ' קצ"ב) וז"ל, אמר לי הגר"ק שליט"א מרן החזו"א ברוך על התפילין ברכה אחת. עכ"ל.

**וב"ב** בדעת נוטה (הל' תפילין עמ' נ"ט) וז"ל, שאלה: היאך נהג מרן החזו"א בברכה על תפילין של ראש. תשובה: מרן נהג כהגר"א ברוב הדברים וכן מנהגינו והמ"ב לא הכריע רק הביא ב' הדעות. עכ"ל. ובהערה 173 כתבו עוד וז"ל, והוסיף רבינו שליט"א לבאר דאע"ג דהמ"ב (סי' כ"ה סקכ"א) כתב דאנן בני אשכנז ס"ל להלכה כדעת ר"ת אי"ז הכרעה אלא דכן נוהגים בני אשכנז. עכ"ל.

**וע"ע** בדעת נוטה (שם הערה 172), שהביאו שברשימות הגר"ק מהנהגות החזו"א כתב, "על תפילין ברכה אחת כמנהג הגר"א במעשה רב". ע"כ.

**וב"ב** הגר"מ שטרנבוך שליט"א בספרו הלכות הגר"א ומנהגיו (הל' תפילין אות ל"ד), ששמע שמנהג החזו"א היה לברך רק ברכה אחת על התפילין.

### מנהג הקה"י זצ"ל

**וגם** הסטייפלער נהג לברך רק ברכה אחת על התפילין, וכמו שכתב באורחות רבינו

הגר"א היה ממה שקיבל מרבו שהיה תלמיד ר' חיים וואלאזינער ז"ל ונמצא שקבלותיו היו קבלות קרובות למקור. וגם החשיב את עצמו כתלמיד בית מדרשו של הגאון ז"ל, מטעם הנ"ל. והתנהג בכל מנהגי הגר"א ז"ל, עכ"פ שלא ברבים. (כפי תלמידי ר' חיים ז"ל, עיין ספר מנחת שמואל מתלמיד הגר"ח מוואלאזין ז"ל דכתב בזה"ל: "וכן הורה לנו אדמו"ר נ"ע שמי שירצה לקיים דיני הגר"א זצ"ל יקיים בצנעה דווקא"). וסיפר שכאשר בירך הח"ח ברכת המזון בעשרה והוא היה המברך לא היה מסיים בקול בונה ירושלים כנוסחת הגר"א ז"ל, כי אם זולתו מן המסובים היה מסיים זה הברכה בקול. (דרך כלל חתנו ר' הירש ז"ל). עכ"ל.

**הרי** שהח"ח היה מהיחידים שנהגו כהגר"א בכל דבריהם ואין להביא ממנו ראיה לגבי המנהג בברכת התפילין].

### מנהג א"י לברך ברכה אחת על התפילין

**ובאמת** מנהג א"י כבר הרבה דורות הוא לברך ברכה אחת על התפילין, וכמו שמבואר בשו"ת שנות חיים (לר"ש קלוגר) בהשמות להל' ס"ת שבסוה"ס, שמנהג א"י לא כמנהגם בחו"ל אלא מברכים ברכה אחת על התפילין.

**והביא** דבריו בספר ארץ חיים בסוף קונטרס הכללים, וכתב וז"ל, כתב עוד מהר"ש קלוגר שם שהאשכנזים בא"י נוהגים שלא לברך על תפילין של ראש וכפסק מרן ז"ל באו"ח סי' כ"ה ס"ה ודלא כמנהגם באשכנז שהביא מור"ם שם. אפשר שהגאון החסיד השל"ה ז"ל בבואו לא"י הנהיג כן את האשכנזים מדמצינו בשל"ה מסכת חולין דף קי"ב שכתב שראוי גם לאשכנזים שלא לברך וכו'. ע"כ. ועיי"ש עוד משכ"ז.



רובן נוהגין כהגר"א לברך ברכה אחת. עכ"ל.

**עוד** הובא שם ממה שמסר להם הרב יוסף זריצקי שלט"א, וז"ל, וסיפר השואל לרבינו שהוא אומר שתי ברכות ושאלו רבינו האם אתה מחו"ל. וכשלא הבין מה הקשר הסביר רבינו שבחו"ל נהגו כמו המ"ב וכמו שהרמ"א אומר, אבל בא"י ישראל המנהג כמו הגאון. שהוא היה מרא דארעה ישראל. ועושים ברכה אחת. והוסיף לשאול האם צריכים לעשות התרת נדרים? ורבינו חשב רגע ואמר לא!!! המנהג הוא מנהג בטעות. ואכן לאחר בירור הדבר מתברר שכל גדו"י בא"י כולם בירכו ברכה אחת. הרב מברסקי, החזו"א, הרב אלישיב, הרב פישר, הרב אברמסקי, הרב סרנא, עד הרב זוננפלד. ועוד רבנים חשובים בירושלים כולם אמרו ברכה אחת. עכ"ל.

**אכן** יש לציין, שמה שהובא שם שהגר"ק הורה של"צ התרת נדרים כדי לשנות לברכה אחת, יעוין בדעת נוטה (שם) שמוכח מהגר"ק שכן צריך התרת נדרים.

**וע"ע** בספר שמענו כן ראינו (שו"ת ממרן הגר"ק זצ"ל, פ"ג סי' ב'), שמופיע שם בזה"ל, שאלה: שמעתי שהחזו"א בירך על התפילין רק ברכה אחת להניח האם זה אמת? תשובה: אני ג"כ לא מברך רק להניח. כך המנהג של בני אשכנז. ע"כ.

**עוד** הובא שם, שאלה: ובליטא ג"כ היה המנהג כך, אצל בני הישיבות? תשובה: איני יודע, אצלינו כך היה המנהג. עכ"ל.

**עוד** הובא שם בהערה 6 תשובה מכת"י הגר"ק זצ"ל, כמדומא דהמנהג בא"י לומר ברכה אחת כמנהג הגר"א וכן יש לנהוג. עכ"ל.

(ח"א עמ' כ"ה) וז"ל, כמדומה לי שמו"ר לא מברך על תש"ר שמת לי לב כמה פעמים ולא ראיתיו מברך (וכן בשיחתי עמו דבר על חשש ברכה לבטלה בברכה זו, זה היה לפני הרבה שנים, וכן לנכדו אמר שיברך ברכה אחת). ע"כ.

### מנהג הגר"ק זצ"ל

**וכן** נהג הגר"ק זצ"ל לברך רק ברכה אחת על התפילין, וכמו שהעיד ע"ע בדעת נוטה שהובא לעיל.

**וע"ע** בדעת נוטה (שם הערה 173) שכתבו וז"ל, ולאחד ששאל דאביו למדו לברך ברכה א' דרך עלה בידו בלימוד הסוגיא ולא מכח המנהג (ואינו יודע מנהג בית אביו בזה), ואיהו רוצה לשנות ולברך ב' כהכרעת הרמ"א, ואביו אינו מוחה בו מה יעשה. כתב לו רבינו "תמשיך לברך ברכה אחת". ע"כ.

**ויעוין** עוד בספר נתיבות הברכה (של ארגון והגית) בחלק שעל הל' סת"ם עמ' 694, שהביאו שו"ת מהגר"ק זצ"ל, וז"ל, שאלה: התפרסם לאחרונה בשם הרב שליט"א שצריך בא"י לברך על תפילין רק ברכה אחת, ומי שמברך ב' ברכות זה מנהג טעות. כיצד ינהג מי שאבותיו מברך ב' ברכות על התפילין, האם ישנה ממנהג אבותיו.

**תשובה:** כך המנהג בא"י [אבל יכול לנהוג כמנהג אבותיו]. עכ"ל.

**ובעלון** דברי שי"ח (גליון 18, ייש"כ למו"ל שטרח לשלוח לי את הגליון) מופיע בזה שו"ת ממרן הגר"ק (בכת"ק), וז"ל, שאלה: אני נוהג בהנחת תפילין לברך שתי ברכות כמ"ב והעירוני שצריך לברך ברכה אחת כגר"א האם צריך לשנות ולברך ברכה אחת. תשובה: ידוע שיש בזה דעות ובא"י

**מנהג עוד כמה מחכמי ארץ ישראל**

**וכן** נהג הגרי"ח זוננפלד לברך רק ברכה אחת על התפילין. וכמו שהובא בעלון דברי שי"ח גליון 18 (הובא לעיל).

**וכן** נהג הרב מבריסק לברך רק ברכה אחת על התפילין, וכמו שהובא בעלון דברי שי"ח גליון 18 (הובא לעיל).

**וכן** נהג הגרי"ד הלוי סולוויציק ותלמידיו לברך ברכה אחת וכמ"ש בספר וזרח השמש (שם) וז"ל, וכן נהג מו"ר הגרי"ד הלוי סולוויציק זצ"ל, וכל בית הרב ותלמידיו כמו"ר הגאון הגדול ר' בנימין פאלר זצ"ל. עכ"ל.

**וכן** נהג הגרא"ז מלצר זצ"ל לברך ברכה אחת, וכמ"ש בספר וזרח השמש (שם) וז"ל, וכן נהג מו"ר הגר"ש קוטלר זצ"ל ע"פ זקנו הגאון הגדול ר' איסר זלמן מלצר זצ"ל. עכ"ל.

**וכן** נהג הגר"י אברמסקי זצ"ל לברך רק ברכה אחת על התפילין, וכמו שהובא בעלון דברי שי"ח גליון 18 (הובא לעיל).

**וכן** נהג הרב סרנא זצ"ל לברך ברכה אחת על התפילין, וכמו שהובא בעלון דברי שי"ח גליון 18 (הובא לעיל).

**וכן** נהג הגרי"י פישר זצ"ל לברך ברכה אחת על התפילין, וכמו שהובא בעלון דברי שי"ח גליון 18 (הובא לעיל).

**וכן** נהג הגרי"ש אלישיב זצ"ל לברך ברכה אחת על התפילין, וכמ"ש בספר הליכות האיש (הנהגות הגרי"ש"א מנכדו הרב משה ישראלזון, עמ' י"ח) וז"ל, מברך רק ברכה אחת על התפילין. עכ"ל.

**וכ"כ** בספר וזרח השמש (שם) וז"ל, כשהצטתי את הדברים לפני מרן

הגאון הגדול ר' יוסף שלום אלישיב שליט"א (ו' אדר ב' לפ"ק תצוה זכור תשנ"ט) אמר מעמו כדברי, שאחר שפסק הגר"א זצ"ל שלא כפסק הרמ"א זצ"ל אפשר לשנות, והוסיף במתק לשנו "אונד איך מאך אויכעט נור איין ברכה" (וגם אני עושה רק ברכה אחת). עכ"ל.

**וכן** הובא לעיל מעלון דברי שמנהג הגרשי"א היה לברך רק ברכה אחת על התפילין.

**וכן** נהג הגרש"ז אוירבך זצ"ל לברך רק ברכה אחת על התפילין, וכמנהג הפרושים שנהגו כהגר"א, וכמו שמובא בהליכות שלמה (פרק רביעי אורחות הלכה הערה 56) וז"ל, רבנו לא בירך "על מצות תפילין", כדעת רבנו הגר"א וכמנהג הפרושים בא"י. עכ"ל.

**ובמנהג הגר"מ פיינשטיין** זצ"ל נחלקו הדעות. דיעוין בספר וזרח השמש (שם), שכתב וז"ל, וכן נהג מו"ר אבי רכב ישראל ופרשיו הגר"מ פיינשטיין (לברך ברכה אחת). עכ"ל.

**אמנם** יעוין בספר שמעתתא דמשה, בקונטרס שנדפס בסוה"ס בשם שמועות משה (הל' תפילין הערה ז'), שכתב וז"ל, בקובץ קול תורה מביא די"א דרבינו היה נוהג לברך רק ברכה אחת, אולם יש לציין דבתש' חאו"ח ח"ב סי' ק"י כתב לענין הפסק בין תפילין של יד לתפילין של ראש וז"ל ולמנהגינו שגם בלי הפסק מברך על של ראש על מצות תפילין עיי"ש. הרי סתם דמנהגינו לברך ב' ברכות, וכן שמעתי מנכדו הגאון ר' בעריל פיינשטיין שליט"א כשהיה מדבר עם רבינו אמר מסתמא שמברכין ב' ברכות. עכ"ל.

**כך** שמנהג הגר"מ פיינשטיין זצ"ל אינו ברור אם בירך ברכה אחת או ב' ברכות.

### לפי הנתבאר ראוי לעשות את התנאי של רע"א

הרי נתבאר עד כאן באר היטב, שאע"פ שבחז"ל היה המנהג של בני אשכנז מנהג מוחלט לברך ב' ברכות, אך בא"י רבים וגדולים נוהגים לברך ברכה אחת וכדעת הגר"א והשו"ע.

והנה אין כוונתי ח"ו לפקפק על הנוהגים לברך ב' ברכות וכמנהג שנהגו בכל הדורות כמ"ש הרמ"א (אף שיתכן שאפשר לשנות למנהג הגר"א וכמו שהובא לעיל מהגר"ש"א ועוד), דוודאי כך נוהגים היום רוב בני אשכנז גם בא"י (כמדומא), רק כוונתי בכל זה, להראות שבמציאות היום בא"י יש בזה ב' מנהגים, וממילא יש מקום לעשות את התנאי של רע"א.

שהרי הובא לעיל שהביאנוה"ל כתב לא לעשות את התנאי של רע"א כדי שלא ירגיל האדם את עצמו לפקפק אחר מנהגן של ישראל שנתסד ע"פ הרבה מהראשונים". וכבר נכתב, שנראה לכאורה, שזה שייך רק באופן שהמנהג הוא מוחלט לברך ב' ברכות, אבל באופן שאין בזה מנהג מוחלט, אף הנוהגים לברך ב' ברכות יש להם מקום לחוש למנהג לברך ברכה אחת עכ"פ ע"י עשיית תנאי (וכ"ש לפי"מ שהובא לעיל שאף מותר לשנות המנהג ולברך ברכה אחת).

### דברי התו"ה דגם בלא התנה בהדיא הוי כהתנה

והנה, יעוין בשו"ת תשובות ונהגות (ח"ב סי' י"ח) שכתב וז"ל, ונראה שלדין שמבכרים שתים אף אם לא התנה להדיא הוי כהתנה, [שאם הלכה כרש"י יהיה הברכה להניח רק על של יד, ואם כר"ת יהיה גם

וכן נהג הגרמ"ש שפירא זצ"ל לברך ברכה אחת, וכמ"ש בספר זורח השמש (שם) וז"ל, וכן נוהג מו"ר הגאון הגדול ר' משה שמואל שפירא זצ"ל. עכ"ל.

וכן נהג הגר"ש קוטלר זצ"ל לברך ברכה אחת, וכמ"ש בספר זורח השמש (שם) וז"ל וכן נהג מו"ר הגר"ש קוטלר זצ"ל (לברך ברכה אחת). עכ"ל.

וכן נהג הגר"ש דבליצקי זצ"ל לברך על התפילין רק ברכה אחת, וכמ"ש בספר דרך ישרה (פ"ד סי"ב) וז"ל, בברכת התפילין נהג רק בברכת להניח. עכ"ל.

ובענין מנהג הגרא"ל שטינמן זצ"ל, הנה בספר זורח השמש (שם) כתב שמנהגו היה לברך רק ברכה אחת, וז"ל, וכן נוהג הגאון הגדול ר' אהרון יהודה ליב שטינמן שליט"א. עכ"ל.

אך באמת אין להביא ממנו ראיה, דיעוין בספר מאיר עוז (הלכות תפילין, עמ' ל"ג) שכתב וז"ל, מו"ר הגר"ח ק שליט"א נוהג כהגר"א לברך ברכה אחת, וכן נוהג הרב שטינמן שליט"א, אלא שמפני שהוא איטר, שביד אחד כותב וביד השניה עושה שאר פעולות. עכ"ל. כך שאין להביא ראיה ממנהג הגרא"ל שטינמן זצ"ל.

וגם הגרמ"מ קארפ מורה ובא לברך ברכה אחת, וכמו שמוכח בשיעוריו (שיעורי מורינו הגרמ"מ, סת"ם עמ' 102), עיי"ש בטעמו של דבר.

וכן נוהגים עוד רבנים חשובים בירושלים לברך ברכה אחת, וכמו שהובא בעלון דברי שי"ח גליון 18 (הובא לעיל).

וכן נוהגים רבים מהאשכנזים בא"י לברך ברכה אחת על התפילין, וביניהם משפחות חשובות של ת"ח.

על ש"רן דלדעת המברכים שתים, אם הלכה כרש"י כיון שעומדים לברך על מצות על של ראש, מברכין להניח מעיקרא על של יד בלבד וברכה דעל מצות על של ראש, ושוב אין חשש ברכה לבטלה וכו'. ע"כ.

**אכן** דבריו תמוהים לכאורה, דהא מזה גופא שרע"א והפמ"ג והמ"ב ועוד מגדולי האחרונים דנו אם לעשות את התנאי, מוכח דס"ל דבלא עשה את התנאי ל"ה כאילו התנה. ומדבריהם נראה ברור, שכדי לצאת ידי כולם חייב להתנות במפורש.

### דברי הגרמ"ש שליט"א על התנאי של רע"א

**עוד** יש להביא, מש"כ הגר"מ שטרנבוך שליט"א בספרו הלכות הגר"א ומנהגיו (אות ל"ד), וז"ל, ובאמת שעיקר דברי הגרע"א צלע"ט, שהרי ברא"ש הנ"ל מבואר

הטעם שמברכין ב' ברכות, שבתחילת הנחתו מברך ב' ברכות וקאי נמי אשל ראש, וכשמניח של ראש מברך על מצות הואיל וזהו גמר המצוה עי"ש. ולפי"ז הרי אם מכוין להדיא שלא לפטור השל ראש בברכתו גורע בזה, שהרי אף לשיטה זו שמברכין ב' ברכות קאי אברכה דלהניח על של ראש, רק שמברכין על מצוות משום שזהו גמר המצוה, ולכן שפיר כתב הפמ"ג שאין לנהוג כן. עכ"ל.

**וגם** בזה דבריו תמוהים מאוד, דהא רע"א כתב להדיא (הובא לעיל), דיעשה התנאי באופן שיתנה דרך אם הדין כרש"י מכוון לא לפטור את של ראש, אכן אם הדין כתוס', אזי מכוון בברכה דלהניח לפטור גם את של ראש. וכתב שם בהדיא דהיינו משום שלתוס' צריך ב' ברכות על של ראש. והשגת הגרמ"ש אינה מובנת.



הרב ישראל גולדברג

## בענין ברכה לבטלה והפסק בשומע כעונה

א. שאלה.

ב. אם תיקון הכוס וסילוק מהברכה מחייב לסדר ז' ברכות מחדש.

ג. עיקרי הנושאים.

ד. אם שייך ברכה לבטלה בשומע כעונה.

ה. אם רשאויות הנשים לענות אמן.

ו. על מי החיוב של השבע ברכות על החתן או על הקהל.

ז. אם עניית אמן על אותה ברכה שבירך חשיב הפסק.

ח. אם שייך בניד"ד "לתקוני שדרתיך ולא לעיוותי".

ט. הדין היכא דשחו השומעים אחר שטעם המברך.

י. מסקנת הדברים.

והכלה, דמסתמא כיוונו לצאת בברכתי (ומצד שאר הברכות לא הוי הפסק כי נתקנו על הכוס והוי מאותו ענין כמו שעושין בחופה), וכיון שכבר יצאו בברכת הגפן, אידך ברכה הוי לבטלה והוי הפסק, ואם נרצה לחלק דשאני התם דהוי שומע כעונה ובזה לא הוי הפסק, עדיין יש להסתפק על מה שענו אמן אם הוי הפסק דהא כבר יצאו בברכה הראשונה. ושאלתי לחתן הנ"ל ואמר לי כי באמת לא היה מרוכז כולי האי וכיון לצאת בברכתי דמעיקרא, ואח"כ כיוון שוב לצאת בברכת המזמן\*.

ב. תשובה: איברא דדבר זה מאוד מבלבל שכן נדפס בהרבה ברכונים ברכת הגפן תחילה (ועוד שכן נוהגין לברך בחופה הגפן תחילה), וכן שמעתי מכמה אנשים

א. שאלה: כיבדו אותי בשמחת שבע ברכות לברך את הברכה הראשונה "שהכל ברא לכבודו", וקראתי מתוך הברכות שהביאו לי, ושם סידרו את ברכת הגפן בראשונה (כמו שעושין בחופה) וכך בירכתי, ומיד העירו לי הציבור לטעום מהר כדי שלא תהא ברכתי לבטלה וכך עשיתי, מיד אח"כ הוספתי יין כדי לתקן את הכוס, ובירכתי "שהכל ברא לכבודו", והנה אחר שסיימו את כל הברכות, קם אחד מן הציבור ואמר כי יש לברך על הגפן בשנית כסדר הנכון, נענה המזמן ואמר כי באמת לא כיוון לצאת בברכתי ובירך בופה"ג וכיוון להוציא את החתן והכלה, וכן הם ענו אמן וכיוונו לצאת בברכתו ושתו.

ונתעוררתי כי אולי יש כאן חסרון של ברכה לבטלה מצד החתן

א. לאחר שבת שבע ברכות, חזר החתן וסיפר לי כי שוב פעם קרה כן, אך הפעם הוא כבר היה מלומד וכיוון שלא לצאת בברכת הגפן שנאמרה בתחילה שלא כראוי, רק בסוף מה שנאמר ע"י המברך. ועיין לקמן מח' אם הנך ברכות חיובא דחתן או דהציבור, ובשלמא אם הוי חיובא דחתן שפיר יכול לכוון שלא לצאת אלא בסוף, אבל אי הוי חיובא דציבור, אינו מעלה ואינו מוריד בכוונתו, ומ"מ לגבי ברכת הנהנין שפיר מהני לצאת מן המזמן שמברך בסוף דוקא ולא מהראשון.

שהתבלבלו בזה (על כן מי שיש לאל ידו לתקן הדבר בתוך הברכונים להסיר מכשול, יבורך מן השמים), אבל פשוט דלכתח' ראויה ברכה זו למזמן על הכוס אחר השש ברכות<sup>2</sup> (ומברכין על הכוס שבירכו עליה ברה"מ ומכוונין לפטור גם את הכוס שנאמרו עליה השש ברכות בשביל החתן והכלה).

**ויד"נ** הגר"י פנחסי שליט"א רצה לחדש דבציור זה, גם אם כיוונו החתן והכלה לצאת בתחילה, הרי למעשה עקרו את עצמם מברכה זו והתחייבו לסדר כל הז' ברכות מחדש על הכוס, דאף שיתכן כי בעלמא לא מהני סילוק במחשבה גרידא (אלא צריך דיבור או שינוי מקום) אבל כאן מחשבתם מוכחת עליהם מתוך גוף המעשה, שהרי תיקן את הכוס הפגומה וא"כ הוי מחשבה מוכחת, ולכן שפיר יכולים לסדר כל הברכות מחדש על הכוס. וקשה לומר כן דהמחשבה ותיקון הכוס היא של המברך ואילו ההסתלקות מהברכה היא של החתן והכלה. ובלאו הכי אמר לי מו"ר הגרא"מ קניגסופר שליט"א דכיון שבדיעבד גם כוס

פגומה ראויה היא בחפצא לסדר עליה את הברכות, לכן לא מהני מחשבתם להסתלק מהברכה אחר שכבר יצאו.

**ג.** ויש לדון כאן בכמה אנפי:

**א. אם יש ברכה לבטלה ב'שומע כעונה' -** סתם חתן וכלה בדרך כלל אינם בקיאים כולי האי, וכ"ש כאשר הם טרודים בשמחתם, וממילא יש להניח שכיוונו לצאת בברכת הגפן שבתחילה כמו שנתברר לך אח"כ עם החתן בהך מעשה, א"כ כשבירכו שנית על הגפן הוי ברכה לבטלה לדידהו כי כבר יצאו בראשונה. ויש לדון אם ברכה לבטלה הוי הפסק, וגם אם כן, יש לדון אם צריכים לברך פעם שלישית<sup>3</sup>.

**ב. עניית אמן אי הוי הפסק -** אף אי נימא דאין בשומע כעונה איסור ברכה לבטלה ולא הוי הפסק, עדיין יש לדון מצד מה שענו 'אמן', מאחר שכבר יצאו בברכה ראשונה, א"כ עניית אמן הוי הפסק כי איננה צורך הברכה<sup>4</sup> או דילמא מאחר וחשבו שכך הוא סדר הברכות (בשביל הכוס שצריך לברך על

**ב.** דלכאורה היה צריך לברך בכל סעודת חתן וכלה ברכות הגפן תחילה כמו שעושין בחופה, והטעם שנוהגין לאחר את הברכה אחר השש ברכות כתב הב"ש (סב-ב) כדי שלא יהיה נראה שהכוס הוא על ברכת המזון בלבד, לכך מאחרין ברכת הכוס להורות שבא על ברכת חתנים (ואף שהמנהג היום לעשות על שתי כוסות עדיין יש בזה יותר היכר).

**טעם** נוסף כתב בספר המקנה (קו"א סי' סב ס"א ד"ה שם) דהכא איכא תרתין, א' שכבר קדמו הנישואין, ב' שהנישואין גורמין לין שיבוא (דברהמ"ז אין טעונה כוס בתורת חיוב), ומדחי טעם דתדיר קודם. ערה"ש (סב-ב). וע"ע מש"כ בשו"ת להורות נתן (י-צט ס"ק א) בשם סידור דרך החיים (דיני ברה"מ בבית החתן סי"ג) ובמה שהקשה עליו.

**ג.** דעיינן לקמן דכיון שאמירת "ברוך" הוי הפסק א"כ הברכה הראשונה לבטלה היא, ונתחייב לברך שנית, ולאחר שנתחייב אמר רק "אתה" בלא ברוך ולא הוי ברכה. ושמא י"ל להיפך, ד"הברוך" נאמר תוכ"ד ל"אתה" ויכול לשמש גם לברכה הבאה, ואם היא טובה ואינה לבטלה א"כ כבר לא מהוה הפסק, וא"כ יל"ד דחזרה ברכה ראשונה להיות טובה, וא"כ ברכה שניה מיותרת והוי הפסק, ואם הוי הפסק ברכה ראשונה לבטלה, והגענו ל'גלגל החזור'. ומ"מ יש לדון בכל זה אם בכלל שייך ברכה לבטלה כאשר איננו מברך ממז' רק הוא שומע כעונה. ועוד יש לדון אם ברכה טובה מהוה בכלל הפסק.

**ד.** ושאר הברכות לא מהוות הפסק כי הכל נעשה סביב הכוס כמו שעושין בחופה, וכמבואר בפוסקים הנ"ל שכן היה ראוי לעשות בשבע ברכות אי לאו הנך טעמים שהבאנו לעיל במסגרת.

הגפן בסוף) לא חשיב הפסק. ושמה גם לצד זה דהוי הפסק הא מ"מ עד כמה שנדון שעניית אמן הפסיקה לברכה ראשונה א"כ דין הוא שנחשיב את הברכה השניה וממילא נתברר שעניית ה'אמן' היתה כדין.

ג. אם אמרין ב'שומע כעונה' "לתקוני שדרתיך ולא לעיוותי" - עוד יש לדון מצד מה שמצינו בכמה דוכתי (כתר' פה. צט: קידושין מב: ב"ב קסט: דאם השליח עשה שלא כהוגן יכול המשלח לומר לו עשיתך שליח בשביל להועיל ולא בשביל לקלקל, כלומר אפשר דסתם חתן וכלה אינם יוצאים בברכת הגפן כאשר היא ראויה למזמן שיברכנה לבסוף, דכיון שעשו אותו שליח שלהם, מסתמא נתכוונו שיעשה שליח שלהם כפי הסדר הראוי לכתחילה, וא"כ אינם חפצים בשליחות שלא נעשית לכתחילה.

ד. אם יש בכלל הפסק בשומע כעונה - עוד יש לדון דילמא הכא דהמבורך לא הפסיק וטעם מיד מהיין, לכן לא הוא הפסק אצל השומעים כי מצאה הברכה מקום לחול.

ה. ונתחיל בנידון אם שייך בכלל ברכה לבטלה ע"י שומע כעונה. הנה נח' הראשונים במי שנמצא באמצע תפילת הלחש ושומע קדיש או קדושה, מה צריך לעשות, ונעתיק את לשון התוס' (ברכות כ: ד"ה עד) "וכתב רש"י (בסוכה פ' לוח"ג לח: דאדם המתפלל ושומע מפי החזן קדיש או קדושה אינו יכול להפסיק ולענות עם הצבור אלא ישתוק וימתין מעט דשומע כעונה. וי"ל דלכתחלה אין לעשות כן דענייה חשיבא טפי הדור מצוה. ור"ת ור"י היו אומרים דאדרבה אי שומע כעונה הוי הפסקה אם שותק". ומ"מ נהגו העם לשתוק ולשמוע וגדול המנהג" עכ"ל. ורגילים לומר דנח' בגדר שומע כעונה אם הוא כדיבור ממש, וכאילו יש כאן שני סוגי דיבור, אחד בפה, ואחד בשמיעה (דעת בית הלוי, בקו' על חנוכה בסוף ספרו') או דילמא אין זה דיבור שלו רק חדית לן רחמנא דמתייחס אליו כעין שליחות (דעת החזו"א א"ח כט-ג').

וראה בצ"ח (ברכות כא: על התורה"ה עד שלא) שכתב דלפי מה שהסיק שם לעיל (כ:) דקי"ל הרהור כדיבור דמי לכל התורה מלבד שבועות ונדריים דבעינן ביטוי שפתים דוקא, א"כ יוצא דליכא חסרון של

ה. וכ"כ בספר האגור (סי' לח) וז"ל "פסק הרשב"א שיכול להפסיק בין של יד לשל ראש לענות קדיש וקדושה אבל צריך לחזור ולברך על של ראש ואפילו הפסיק ושומע, דשומע כעונה" עכ"ל (ועיין בלשון הרשב"א בתשובה ה-יג, שהביא בב"י כה"י אחר שהביא דברי האגור).

ו. ע"ש שכתב מכח זה דא"א לכהן לברך את העם ע"י שומע כעונה, כיון דבעינן ב'קול רם' וליכא. וכן מוכיחים מהר"ג וצובר (צפנת פענח סוף ח"ג בהשמטות) דכתב דטעם המנהג שאומרים כל הקהל עשרת בני המן, כי יש דין לומר בנשימה אחת ובשומע כעונה א"א לצאת ע"י בנשימה אחת (דאילו לטעם דהוי כעין שליחות ליכא חסרון, דהא הבעל קורא עושה בנשימה אחת).

ז. וז"ל בקיצור "וכיון דענין שומע כעונה הוא התאחדות השומע והמשמיע זה בדיבור וזה בשמיעה עד שמתייחס גם הדיבור למצות השומע, לכן אף במצות שאינו יוצא בדיבור כל שהוא אלא שצריך תנאים בדיבורו, מ"מ יוצא בשמיעה" וכו' עכ"ל. וע"ש שהוכיח מקריאת התורה פ' זכור, דבעינן קורא מתוך הקלף וליכא בשומע כעונה, וכן הוכיח הנצי"ב בספרו משיב דבר (א-מז). וראה בקה"י (ברכות סי' יג סוף אות א) ובאבי עזרי (מהל' נשיאות כפים פי"ד הל' יא) שתירצו דסוף סוף הוי שמיעה של קריאה מתוך הכתב. ויש תולין במח' הגהות יש נוהלין (מובא בשע"ת רצו-ג) ושו"ת הגרע"א (סי' ז, ומוזכר בבה"ל רעא-ב ד"ה דאיתקש) אם בעינן שהמקדש יחזיק את הכוס, עיין בשו"ת תשובות והנהגות (ו-נב).

ברכה לבטלה בהרהור כיון דמקור ברכה לבטלה הוא מ"לא תשא"ח.<sup>ט</sup>

**אמנם** העיר דיש צד לומר דשומע כעונה הוי חמיר טפי מהרהור, ולכן אדם שמכוון לצאת בברכה והוא כבר בירך, עובר בברכה לבטלה. ולמעשה כתב לתלות ספק זה במח' רש"י ותוס', דלפי תוס' הוי ברכה לבטלה, ולפי רש"י לא הוי ברכה לבטלה, וכיון דקי"ל (טוש"ע קד-ז) כרש"י, אלמא גדר שומע כעונה לא חשיב כמדובר ממש, וא"כ אין כאן ברכה לבטלה.

**ולבאורה** היה יכול להמשיך על פי דרכו, דגם התוס' יכולים להודות דליכא איסור ברכה לבטלה בשומע כעונה, דאף דדמי כעונה ממש, מ"מ לא הוי בכלל "ביטוי שפתיים", דהוי כמו דיבור בלי ביטוי שפתיים. עכ"פ למדנו מדברי הצ"ח דלהלכה אין לחשוש לברכה לבטלה בשומע כעונה (וע"ע לקמן).

**ונראה** דכן יש להוכיח מתוך דברי הבאר היטב (כה-יא), שהרי מי שהניח תפילין של יד ועדיין לא הניח של ראש ושמע קדיש או קדושה כתב השו"ע (כה-י) שלא יענה ואם ענה צריך לחזור ולברך (ברכת "להניח") על של ראש. וכתב הבאר היטב לחדש דאם לא בירך בעצמו ממש אלא חבריו בירך בשבילו והוא רק יצא ע"י שומע כעונה, שפיר יכול לענות לכתחי' לקדיש

ולקדושה ואח"כ לברך שוב פעם. אלמא ס"ל דשומע כעונה אינו כעונה ממש, דהרי בעונה ממש אסור לענות ולהביא עצמו למצב של ברכה שאינה צריכה.

**אמנם** הבה"ל (שם ס"י ד"ה אם שמע) חלק עליו וז"ל בקיצור "ואינו נראה דהלא יוצא בברכת חבריו אינו עדיף מאם מברך לעצמו ובברכת עצמו אם פסק אפילו לאיש"ר חוזר ומברך ואינו יוצא בברכה ראשונה וא"כ הוא גורם ברכה שאינה צריכה" וכו' עכ"ל. ומשמע דשומע כעונה הוא כעונה ממש, אמנם פשוט לדחות, דאע"ג דשומע כעונה אינו כעונה ממש, מ"מ כיון שנפטר כבר בברכת חבריו, ממילא אם יענה לקדיש או לקדושה יצטרך לברך פעם נוספת ונמצא גורם לעצמו להגיע לברכה שאינה צריכה.

**והנה** דברי הצ"ח מפורסמים טובא ולא ראיתי ולא שמעתי מי שחולק בדבר. אח"כ מצאתי בתשובות והנהגות (ו-נב) שכתב לדחות דברי הצ"ח בין לשיטת רש"י ובין לשיטת התוס', וז"ל "אמנם אפשר לומר דלכו"ע גדר שומע כעונה היינו דחשיב כמוציא דיבור מפיו, והא דס"ל לרש"י דמפסיק לשמוע קדושה, היינו משום שרק דיבור הנשמע חשיב הפסק, משא"כ בנד"ד שרק מצד הדין נחשב כמדובר, אמנם בפועל אין כאן דיבור בפיו, ולא הוי דיבור הנשמע, אי"ז חשיב הפסק.

ח. ברכות (לג.) וכ"פ הרמב"ם (ברכות א-טו והעתיקו בשו"ע רטו-ד) וז"ל "כל המברך ברכה שאינה צריכה הרי זה נושא שם שמים לשוא והרי הוא כנשבע לשוא ואסור לענות אחריו אמר" עכ"ל.

ט. ותוכן דבריו שם, דנח' רבינא ורב חסדא אם הרהור כדיבור דמי, והרמב"ם בהל' ברכות (א-ז) פסק שבכל הברכות יצא בין שהוציא בשפתיים בין שבירך בלבד, וכתב הכ"מ אלמא ס"ל כדעת רבינא דהרהור כדיבור דמי. והקשה הצ"ח ממה שפסק הרמב"ם בהל' שבועות ובהל' נדרים כדעת שמואל דאינו חייב עד שיוציא בפיו, אלמא ס"ל דהרהור לאו כדיבור, ותיריך דלמד הרמב"ם דין הרהור כדיבור בכל התורה נלמד מסברא, ושאיני שבועות דאיכא קרא לבטא בשפתיים. ומכאן זה כתב לחדש דאין איסור ברכה לבטלה בהרהור כי איסור זה נלמד מלתא ד"לא תשא".



(וכ"ש לנוהגים לומר "קיים את הילד" וכו') קודם הטעימה, מוכח דאפילו תפילה זו לא נחשבת הפסק, עכ"ד.

**ויש** לדחות, דדילמא דוקא שם לא הוי הפסק, כיון דגם לגבי המקדש וגם לגבי השומעים הוי צורך, ודמי למי שמברך המוציא ומסופק אם חסר מלח, ואומר הביאו לי מלח, ואח"כ נתברר לו שלא היה צריך מלח, פשיטא דלא הוי הפסק כי הוא צורך הברכה לפי דעתו דאז, לכן לא מקרי היסח הדעת, משא"כ בניד"ד שכבר יצאו בברכת הגפן אין להם לענות אמן אחר ברכת הגפן של המזמן, דאצלם לא הוי צורך כלל.

**ובן** ראיתי מוכיחים מדברי הרמ"א (כה-ה) שכתב דהמנהג דמברכין על תפילין של ראש, ומ"מ טוב לומר לאחר מכן "ברוך שם" וכו'. וקשה הלא אף דמעיקר הדין פוסקים דשל ראש בעי ב' ברכות, מ"מ עד כמה שחוששים קצת ואומרים בסוף "ברוך שם", אלמא יש חשש קטן שמא יש כאן ברכה לבטלה, וא"כ קשה הרי הוי הפסק לברכת "להניח תפילין" שבירך בראשונה (שהרי מברך על של ראש על "מצוות תפילין" ורק אח"כ מניח על ראשו) אע"כ דמשום שכך נהגו הוי כחלק מסדר ההנחה ולא הוי הפסק<sup>י</sup>.

**אמנם** יש לעיין ממה שנחלקו הפוסקים לגבי נשים, אם רשאיות לענות אמן על

**ועוד** י"ל דלכו"ע שומע כעונה אינו כמוציא דיבור בפיו, ומ"מ ס"ל התוס' דכשמפסיק באמצע שמו"ע לשמוע קדושה הוי הפסק, דאף דלא חשבינן ליה כמדבר, מ"מ כיון דהשמיעה חשובה (או משום דהשמיעה עצמה מועילה כדיבור, או משום דע"י השמיעה מועיל אמירת חבירו בשבילו) הוי השמיעה הפסק עכ"ל.

(ה). **ועתה** נדון מצד מה שענו 'אמן' אי הוי הפסק. הנה ח"א רצה להביא ראיה ממה שנח' הפוסקים לגבי ברכת שהחיינו בליל ב' דראש השנה (ראה ברא"ש ר"ה ד-יד, ובטור סי' תר), וכן מצינו בתקיעת שופר ביום השני. וכדי לצאת חובת כל השיטות, נהגו כעצתו של הרא"ש לקחת פרי חדש או בגד חדש ולברך עליו שהחיינו.

**וקשה**, דבשלמא בברכת שהחיינו הרווחנו שעכשיו היא בודאי לא לבטלה, אבל מה נעשה עם ברכת הגפן דהשתא היא בספק לבטלה, דעד כמה שנחשוש לשיטה שלא מברכים שהחיינו א"כ נמצא שהפסיק סתם באמצע הקידוש בברכת שהחיינו שלא קשורה לקידוש<sup>א</sup>. אע"כ מוכח מזה דאין זה נחשב הפסק כיון שעושה כן בשביל הקידוש, כמו כן י"ל בניד"ד דלא הוי הפסק כיון דעושה כן בשביל סדר הברכות על הכוס. וביותר יש להוכיח ממה שהנהיגו הגאונים לברך בברית מילה על הכוס אף שמדינא דגמרא ברכת "כורת הברית" אינה טעונה כוס

<sup>י</sup>. ואף שמבואר שם באותה הלכה שאם אינו מוציא פרי חדש או בגד חדש שיברך שחיינו כי כך היא עיקר ההלכה, מ"מ קשה בשביל מה עושין כל זה אם לא כדי להרוויח דברכת שהחיינו לא תיעשה לבטלה לכ"ע, ובזה גופה הלא מפסידין שלדעה שאין מברכין שהחיינו א"כ ברכת הגפן תיעשה לבטלה, וא"כ שב ואת עדיף, ומוטב שיברך שהחיינו אחר שיטעם מן היין.

<sup>יא</sup>. ושמעתי שמתחמת כן היה הגרא"ל שטיינמן נהג בליל ב' דראש השנה לעשות קידוש על יין חדש שחייב בברכת שהחיינו, ובכך יצא מכלל ספק.

<sup>יב</sup>. ואין לדחות דשאני התם דהברכה חלה כבר על של יד משום דקי"ל דמי שהפסיק כדיבור בין הנחה של יד לשל ראש צריך לחזור ולברך ולא דמי לשחיטה (ששוחט כמה בהמות בזא"ז) ששם הכל אותה מצוה. ואפי'

ברכת שהחיינו של המקדש אף שכבר בירכו שהחיינו בהדלקת הנרות. וכבר דן בזה בשו"ת הר צבי (א-קנד) ושם הסכים עם דעת השואל דיש בעיה לנשים לענות אמן על ברכת שהחיינו (וע"ש שהעיר להחמיר יותר מזה דאף השמיעה לבד עושה הפסק).

**אמנם באג"מ** (א"ח ד-כא אות ט) הביא דברי השואל שם (הג"ר שלום יחיאל מגדלוביץ') דאין לנשים לענות אמן על ברכת לישב בסוכה אם יושבות חוץ לסוכה כמו שלא עונות אמן על ברכת 'שהחיינו'. והשיב דאין המנהג כן אלא אדרבא המנהג הוא שעונות אמן כמו בברכת שהחיינו דאף שמברכות בעת ההדלקה שהחיינו, בכל זאת עונות אמן על ברכת שהחיינו של המקדש, אלמא לא חשיב הפסק כי אצל המברך לא היה הפסק.

**וב"כ במנח"ש** (ב-ס אות כד) וז"ל "ובעיקר הדבר נראה דלענות אמן על ברכת שהחיינו בקידוש ולשתות מן היין גם כשכבר בירכה שהחיינו בהדלקת הנר אין זה בגדר של הפסק הואיל וכך הוא בדרך כלל סדר של קידוש ולכן אין הפסקת אמן כזה קרוי הפסק, דאל"כ איך לא הזהירו הפוסקים על נשים שאינן יושבות בסוכה וטועמות מהיין של קידוש לבל יענו אמן על ברכת לישב בסוכה של המקדש, וכן לגבי קידוש של שבועות שלא לענות אמן על שהחיינו של המקדש אם כבר ברכו בשעת הדלקה, וגם המ"ב לא הזכיר שביו"ט שחל להיות במוצש"ק שלא יענו אמן על ברכת מאורי האש אשר לשטתו (בבה"ל סו"ס רצו) אין

זה שייך לאמצע ההבדלה<sup>3</sup>. ומה שכ"ת שואל במיוחד על ליל הסדר נראה דהשהחיינו שייך עכ"פ על הרבה מצוות הנוהגות רק בלילה עכ"ל<sup>4</sup>.

**וב"כ באור לציין** (בהערות לפ' יח ד"ה והנה יש) דלא שמענו מי שמוחה בזה שאם הנשים יושבות מחוץ לסוכה, שלא יענו אמן, אלמא לא היה הפסק ושפיר מותרות לענות אמן כיון שאצל המברך לא היה הפסק. ודין זה כתב לבאר ע"פ סברת הרוקח (מובא בב"י סי' קסז) שהביא הרמ"א להלכה, שאם שחו השומעים אחר שטעם המברך אף שהם לא טעמו לא היה הפסק כי נגזרים ויוצאים אחר ברכת המברך, וכיון שלמברך לא היה הפסק, ממילא גם אצל השומעים לא היה הפסק, ועל זה סמכו לענות אמן על ברכת לישב בסוכה של המקדש.

**ולבאורה** לא דמי, דהלא התם אם שחו השומעים קודם שטעם המברך אינם יוצאים בברכתו, וכאן הרי שחו בעניית אמן, וכנראה רק למד משם גדר דין שומע כעונה, דרואים מדברי הרוקח דאין השומע נחשב כמברך ממש וכמוציא מפיו, אלא עיקר הברכה עושה המברך, ואצל השומעים רק מתייחסת הברכה, וכיון שאין הפסק אצל העיקר ממילא אין הפסק אצל הטפל, ולכן אף שענו אמן כיון דנמשכים אחר המברך ואצלו זה חלק בלתי נפרד מהקידוש, לכן שפיר יוצאים בברכתו על אף שעונים אמן.

**ובשבט הלוי** (ג-סט) בא עם חידוש, ע"ש שהסכים בעצם עם סברת השואל

בענה אמן דעת המ"ב (כה-לה) שצריך לחזור ולברך.

יג. כוונתו להקשות דבשלמא בכל מוצ"ש אין חסרון כל כך, דאין הנשים שותות מן ההבדלה, אבל בקידוש הרי שותות מההבדלה וא"כ היה הפסק לברכת הגפן.

יד. אעפ"כ הגיה שם שנהג תמיד בביתו לפני הקידוש להזהיר את הנשים שלא לענות אמן אחרי ברכת שהחיינו.

למד דהחיוב ברכה הוא על הקהל המתאספים שם. מאידך כתב הנוב"י דודאי עיקר המחייב הוא על החתן, והביא שכן כתב הרמב"ם בתשובה, אשר על כן בנישואי חרש וחרשת אין לרב לברך ברכת חתנים. ולפי דבריו הרי עניית אמן הוי הפסק. ואמרו לי כי קשה לומר כן דבמציות מסתמא הקהל שמעו הברכה וענו אמן ואולי רק מיעוטא דמיעוטא התכוונו שלא לצאת בהגפן.

**עוד** העירו לי דאם נחשוש לברכה לבטלה בשומע כעונה אזי אם נתכוונו לצאת מעיקרא בברכה ורק אחרי ששמעו השינוי בברכה כיוונו שלא לצאת, א"כ יש כאן בעיה של ברכה לבטלה. ונלע"ד דעד כמה דאינם רוצים בברכה אחרת א"כ התברר דמעיקרא לא היה שליח לא של החתן ולא של הציבור, כי לא רצו בברכה עם חתימה שאינה כהוגן.

(ז). אלא דאכתי יש לדון כאן בסברא חדשה, דדילמא כיון שענו אמן בדיוק על אותו נוסח ברכה שיצאו בה דילמא לא הוי הפסק. דהנה בב"י הביא דנח' ראשונים אם ענה לקדיש וקדושה (שהיא מצוה עוברת) בין תפילין של יד לתפילין של ראש, אם צריך לחזור ולברך על של ראש. הרא"ש (הל' תפילין סי' טו) שו"ת הרשב"א (ה-יג) וספר האגור (סי' לח) כתבו דהוי הפסק וצריך לחזור ולברך (ויש חילוק שבראש כתב דאסור לענות ואילו באגור כתב דאפשר לענות אלא שצריך לחזור ולברך, וברשב"א סיים דעדיף לצאת בשומע כעונה ע"ש). מאידך המרדכי (הלכות קטנות, תפילין רמז אלף סט בהגהה כתב הרי"ף) כתב בשם ר"ת

שיש בעיה של הפסק אלא שכתב לחדש דבליל סוכות ובליל פסח אין בעיה, וטעמו משום דהנשים אין דעתן בשעת ההדלקה על מצות מצה או סוכה אלא על קבלת יום טוב<sup>טו</sup>, ולכן בליל סוכות שיש מצות ישיבת הסוכה (ונהגו לברך על קיום המצוה וגם שהחיינו אף על מצוות שהזמן גרמא שאינן מחוייבות) וכן בליל פסח יש מצוות אכילת מצה<sup>טז</sup>, שפיר יכולות לענות אמן ולכוון על ברכת שהחיינו של המברך<sup>יז</sup>, משא"כ בליל שבועות אינן יכולות לענות אמן. שו"ר שכן דעת הגריש"א (שו"ת אשרי האיש ג-כו אות א. מעדות הרה"ג רא"צ ישראלזון שליט"א, בנתיבות ההלכה גליון י"ג עמ' לח).

**ובניד"ד** כיון שכבר יצאו בברכת הגפן הראשונה, מה שמברך עתה המזמן אינו מענין השבע ברכות אלא הוא חיוב חדש שלו מצד ברכת המזון שטעונה כוס (והוא הרי לא כיוון לצאת בברכת הנהנין של המברך הראשון, ולכן חייב לברך הגפן). ולכן בניד"ד מה שענו אמן הוי הפסק.

**אמנם** כל זה רק אי נימא דחיוב השבע ברכות קאי אחתן כשיטתו הנודעה של הנוב"י (תנ' אה"ע סי' א) אבל אי נימא דקאי אקהל כשיטת הגרעק"א (ריש י"ד על הט"ז שם ס"ק יז בא"ד על ישראל) תלוי מה כיוונו הקהל, דאם כיוונו שלא לצאת בברכת הגפן הראשונה א"כ לא חשיב שלוחם ושפיר יכולין לברך ולסדר שבע ברכות על הכוס כראוי לכתחילה. דדעת הגרעק"א דאף בנישואי חרש הרב מברך את הברכות כיון דהברכה אינו מוטלת על החתן דוקא, אלמא

טו. ע"ש שהעיר שאולי צריכה לכוון כן להדיא שלא לצאת בשהחיינו על שאר מצוות הלילה.

טז. עיין לעיל בדברי הגרש"א שכבר העיר בזה דעכ"פ מהני ברכת שהחיינו למצוות הלילה.

יז. אמנם ע"ש שלא התיר בשופי רק כתב דמאחר ואינן מברכות בעצמן ממש רק שומעות הברכה מפי המקדש, שפיר יכולות לחלק שהחיינו לשנים, אחד בהדלקה על החג, ואחד בזמן הקידוש על המצוות.

ומסתימת דבריו משמע דאין הבדל אם הוא עונה על אותה ברכה או על ברכה אחרת.

**וראה במ"ב** (כה-לה, וגם בבה"ל ס"י ד"ה אם שמע) דסתם כדעת המג"א שצריך

לברך שוב פעם, וא"כ בניד"ד עניית אמן הוי הפסק וצריכים לחזור ולברך שוב פעם. אמנם ציור דידן שונה מפסק המג"א, דהתם הרי ענה אמן סתם על ברכה אחרת של חבירו והוי הפסק, אך כאן ענה אמן על אותה ברכה שבירך ודילמא כה"ג לא הוי הפסק. אמנם גם בזה כתב המ"ב (שם) וז"ל "ואפילו לענות אמן על ברכה זו גופא כגון לענות אמן על ברכת תפילין שמברך אחר אסור אם לא שחבירו מכויץ להוציאו בברכה זו (תשובת דבר שמואל והגרע"א בחידושו דלא כפנים מאירות עי"ש).

**א"ב** מפורש התייחס המ"ב לציור דידן ודעתו דהוי הפסק כיון דלא הוי צורך הברכה אפי' שלא הסיח דעתו מהענין (שהרי אמן זה פי' אמת ונכון הדבר דהקב"ה ציוונו להניח תפילין). ומשמע דאם ענה אמן צריך לברך מחדש כמו שפסק להדיא לגבי העונה על ברכה אחרת. והביא כן בשם הדבר שמואל והגרע"א, שו"ר שכ"כ בדרך החיים

שרשאי לענות אמן ולא הוי הפסק, וטעם הדבר כתב וז"ל "אחרי שאין יכול להניחם עד שיענה עם הצבור ואין הפסק אחרי שצורך הוא זה לו וצריך להקדימו" עכ"ל.

**ובשו"ע** (כה-י) פסק דלא יפסיק לענות עמהם אלא שותק ושומע ומכוין למה שאומרים, אך לא הזכיר מה הדין אם ענה, ונח' בזה הפוסקים, דעת הט"ז (שם ס"ק ח) דלא יברך על של ראש שכן יש לחשוש לדעת המרדכי בשם ר"ת שהביא בב"י. אך דעת המג"א דצריך לחזור ולברך שכמש"כ הרא"ש הרשב"א והאגור שהביא בב"י וכ"כ הגר"ז (שם ס"ק כא), וכתב במחה"ש דאף שדעת המרדכי להחמיר, המג"א לא חשש לדבריו מאחר והיא דעת יחיד"ט.

**ולפ"ז** כתב הפמ"ג (א"א, נא-ג) דאם בירך על המצוה ושמע ברכה מאחר וענה אמן קודם שקיים את המצוה, אם צריך לחזור ולברך באנו למחלוקת הט"ז והמג"א, דלדעת הט"ז לא הוי הפסק, ולדעת המג"א הוי הפסק. והביא דבריו בשעה"צ (רטו-ב). וא"כ בניד"ד תלוי בפלוגתת האחרונים, דלפי הט"ז לא הוי הפסק כי אם לא יענו אמן עכשיו יפסידו את ה'אמן', ולפי המג"א הוי הפסק.

יח. ולא זכיתי להבין סברא זו, דאף שהיא מצוה עוברת וצורך הוא לו, מ"מ אינו מענין התפילין ומדוע מה שהוא מוכרח לעשות לא יחשב הפסק. אטו אם יצטרך אדם לעשות פעולה הכרחית שלא סובלת דיחוי וזמנה מופלג, וכגון אם נפל הילד וצריך לדבר עמו להרגיעו ולטפל בו, ומיד כאשר סיים את הכל, ניגש לתפילין של ראש, וכי אין זה הפסק כי הפסיק בדבר שהיה מוכרח להפסיק לו. וכנראה למד דההפסק מגיע מצד הסח הדעת, ודעתו דהיכא דעושה הדבר כי מוכרח לו (וגם אינו זמן ממושך כל כך) דעתו עדיין למה שעושה ורק עונה בעל כרחו, ולכן ס"ל דבכה"ג לא הוי הפסק.

יט. וקצת קשה לי שמחשיב זה כדעת יחיד, דהא המדרכי הביא כן בשם ר"ת, אלמא גם ר"ת וגם המדרכי סוברים כן. ובארחות חיים (הל' תפילין א-יז) הביא שכן דעת הר"ש דדוקא שיחת חולין עושה הפסק ולא קדיש וקדושה. אמנם ע"ש שליקט הרבה פוסקים דס"ל דהוי הפסק. וכנראה החשיב המג"א שיטה זו כשיטת יחיד מאחר שהמדרכי מביא בשם ר"ת ולא למד כן מצד עצמו, ודעת הר"ש אפשר דלא שמע דהיא כדעת המדרכי. עוד אפשר דאף שבמקום חשש ברכה לבטלה חוששים למעטים מול רבים, מ"מ סבר דסברת המדרכי מחודשת טובא, וכיון דהפשטות דצריך לחזור ולברך כדעת רוב הפוסקים לכן הורה דיש לחזור ולברך.

הפסק, דאכתי חשיב הויה אחת (כי זה מאותו ענין של ההנחה). וגם כאן לא זכיתי להבין, דאם כוונתו דלא הוי הפסק הוא רק מצד דבעינן הויה אחת אבל מצד הברכה הוי הפסק וצריך לחזור ולברך, קשה, שהרי התיר לענות אמן, ואם היה זה מחייבו לברך מחדש הרי שגורם לעצמו לברך ברכה שאינה צריכה וא"כ מוטב שישתוק ולא יענה אמן.

**ולבאורה** צריך לומר, וכן שמעתי מכמה חכמים דיש לחלק, דהציור של הפ"מ בתפילין היה אחר שכבר הניח של יד, וא"כ מצאה הברכה מקום על מה לחול ואז ההפסק לגירא יותר קל, ולכן כיון דהפסיק בדבר שקשור לענין התפילין אכתי לא חשיב הפסק לגבי זה, אבל אה"נ אם עדיין לא היה מניח של יד היה אסור לענות אמן גם לדעת הפ"מ כמו שכתב לגבי ברכת הגפן, משא"כ אם ענה אמן על ברכה אחרת דאז הוי הפסק גמור ומפסיק גם לשל ראש (אף דהברכה חלה כבר לענין של יד), ואכתי צ"ע.

**עכ"פ** בניד"ד פשיטא דאין לחתן לענות אמן לכתח"י מאחר שכבר יצא בברכת הגפן שבתחילה. ולענין דיעבד נראה בפשטות מדברי המ"ב (כה-לה) שהבאנו לעיל, דהוי הפסק גמור וצריך לחזור ולברך, אמנם אמר לי מו"ר הגרא"מ קניסופר שליט"א דודאי הוי הפסק אבל לא ברור שהקל המ"ב גם לגבי לברך מחדש, דיתכן שמה שהעתיק דברי הד"ש והגרעק"א הוא רק לענין לכתח"י ולא לענין דיעבד (וגם הגרעק"א לא כתב להדיא דצריך לחזור ולברך. אמנם בפ"מ בח"ב סי' ה משמע דצריך לברך).

(ר' יעקב מליסא, ע-ה) והפמ"ג (א"א רו-ד').

והנה כתב המ"ב דדעת הפנים מאירות (א-נט) שרשאי לענות אמן כי היא אותה ברכה, ושם מיירי במי שהניח תפילין של יד ורוצה לענות אמן לפני שהניח של ראש. ויש להקשות סתירה, דהפנים מאירות (ח"ב סי' ה) בעצמו כתב להדיא שלא יענה על ברכת חבירו קודם שטעם אף שהיא אותה ברכה ממש, ולפיכך גינה המנהג שהיו יושבים חבורת אנשים ומברכים הגפן וכל אחד עונה על של חבירו קודם ששתו ע"ש.

**ואין** לומר דחזר בו שהרי השערי תשובה העתיק דבריו בסי' כה שרשאי לענות אמן על ברכת להניח תפילין, וכן העתיק דבריו בסי' קסז שאין רשאי לענות אמן על הגפן אף שהוא בירך אותה ברכה. וראיתי בדעת תורה שהקשה נכדו בהערות סתירה זו, וכתב ליישב דיש לחלק בין ברכת המצוות לברכת הנהנין. ותמוה טובא, דמאי שנא הלא גם בברכת המצוות יש דין עובר לעשייתו, וגם בזה מודה הפ"מ שאם יענה על אמן אחר הוי הפסק.

**אח"כ** ראיתי במטה אפרים (סי' תרכה) שהקשה גם כן סתירה זו, וכתב ליישב, דמש"כ הפ"מ בתפילין היא סברא מיוחדת בתפילין, שהרי במצוות תפילין יש דין שלא להפסיק בין הנחה של יד לשל ראש (וזה מלבד הבעיה של הפסק בין ברכה להניח לבין ההנחה של ראש) כי כתוב בתורה "והיו" ובעינן הויה אחת לשניהם שנייהם בזמן אחד, ועל זה כתב הפ"מ דאין עניית אמן על ברכת להניח של חבירו מהוה

כ. ומה שהביא בשש"כ (פרק מח הערה לח) דדעת הפמ"ג בכלל הפוסקים דהוי הפסק גמור, נראה שאין כוונתו שכן דעת הפמ"ג, רק ר"ל שכ"כ שם, שהרי חיבור 'אשל אברהם' כתב על דברי המג"א ועל כן אוזל בשיטתו, ויתכן שבסתם חיבור היה מזכיר דברי החולקים והיה חושש לדבריהם (וכן ראיתי פעם מקשים סתירה בדברי הפמ"ג ויישבתי דחדא כתב בפ"י על הט"ז ואידך כתב בפ"י על המג"א ואזיל לשיטתם).

**ובמנח"ש** (א-יח ס"ק יא) הצדיק את מעשה האדר"ת לפי שכך הוא המנהג שמסדר הקידושין לא טועם מן היין, אלמא סבירא לן דלגבי ברכת הגפן בודאי הוי שליח שלהם וברכת הגפן<sup>כ</sup> חשיב כברכת המצוות לענין זה, ולכן לא צריך לטעום. ועוד הא אצל החתן והכלה הרי הוא גם ברכת הנהנין שהרי בסוף שותים מן היין, אשר על כן לענין זה שפיר חשיב המברך שלוחם, ולכן שפיר אמרי' הכא לתקוני שדרתיך ולא לעיוותי.

**וע"ע** בהר צבי שכתב להוכיח דהיכא דיוצא בדיעבד לא אמרי' סברת לתקוני שדרתיך, וראיתו מהמל"מ (אישות ז-כ) שמסתפק שמי שעשה שליח לקדש לו אשה והלך השליח ועשה בה ספק קידושין או קידושין דרבנן, אי חשיב כשנוי מהשליחות. ועד כאן לא הסתפק אלא היכא דגם בדיעבד יש צד שאינה מקודשת (ונפ"מ שאם יבוא אחר ויקדשנה תהא ספק מקודשת, ולכן יש צד שלא ניחא ליה בשליחות) אבל בציור שהיא בודאי מקודשת רק שלא עשה כהוגן לא הסתפק המל"מ, וכנראה משום דס"ל דכה"ג בודאי מהני שליחות כיון דעכ"פ בדיעבד מהני בתורת ודאי, והכא נמי בדיעבד מהני שהכל במקום הגפן, וכ"ש הכא דאם לא יסכים החתן תהא ברכת המסדר קידושין לבטלה, לכן מסתבר שלא יקפיד החתן כדי שתהא לברכה על מה לחול.

**והמנח"ש** דחה דבריו דאכתי לא דמי, דהתם עכ"פ המשלח רוצה בחלות הקידושין ואם ירצה יוכל לקדשה שנית בתורת ודאי, אבל הכא אם יסכים

**וראיתי בשש"כ** (פרק מח הערה לח"כ) שכתב דדעת הגרשו"א לחשוש דעניית אמן לא הוי הפסק כי יש כמה סוברים דלא הוי הפסק וסב"ל (ודלא כהמ"ב דסתם לברך). ולעיל הבאנו דדעת הט"ז (כה-ח) לחשוש דעניית אמן לא הוי הפסק, וכן דעת כה"ח (קסז-סא) וקצה"ש (לז-כג).

**ח.** ועתה נדון מצד הסברא אם אמרי' "לתקוני שדרתיך ולא לעיוותי". ראה בהר צבי (בהגהות על הטור אה"ע סי' סב) שהביא מעשה בגדול אחד (מיוחס לאדר"ת) שסידר קדושין וטעה ובירך על היין "שהכל נהיה בדברו", ותכף כששם לב לטעותו חזר ובירך מחדש בפה"ג, וכשנשאל לאחר מכן, דהא קי"ל (ברכות מ., בטוש"ע רי"א) "ועל כולם אם אמר שהכל נהיה בדברו יצא", השיב הואיל והוא רק שליח על הברכה וברכה כזו לכתחלה היא שלא כהוגן, הוי שנוי בשליחות ויכול המשלח לומר שהוא רוצה בברכה שהיא לכתחלה, וכיון שבטלה השליחות שפיר מחויב הוא לחזור ולברך כהוגן.

**ובהר צבי** השיג עליו דטעות היא בידו, כי כבר יצאו בדיעבד בברכת שהכל של המסדר קידושין, וא"כ הוי ברכה לבטלה, דלא מיבעיא לשיטת הגרעק"א (ריש י"ד על הט"ז שם ס"ק יז בא"ד על ישראל) דמסדר הקידושין איננו בגדר שליח של החתן (אלא חיוב הברכה הוא על המתאספים שם, וחידוש דאפי' לא שמע החתן יצא י"ח), אלא אפי' לשיטת הנוב"י (תנ' אה"ע סי' א) דהמסדר קידושין הוא בגדר שליח של החתן (כי חיוב הברכה היא שלו), מ"מ שפיר י"ל דהיכא דיוצא בדיעבד לא בטלה השליחות.

**כא.** ע"ש שהרחיב את הסוגיא ומשם מצאתי דברי המט"א והדע"ת.

**כב.** ולא דוקא 'הגפן' גם 'שהכל' יכול להיחשב ברכת המצוות, שהרי עושין קידוש גם על שכר, ולא שמענו מהפוסקים דהיכא דעושה קידוש על שכר דחייב לשתות בעצמו.

כי בספר פתח הדביר (רו-א) הביא משו"ת הרדב"ז החדשות (ח"ב, בלשונות הרמב"ם סי' קכג) דפשיטא ליה שהמברך ברכה בטעות באופן שיוצא בה בדיעבד, גם השומעים ממנו נפטרים בברכה זו. והעיר בפתח הדביר על דבריו מתוך דברי הפמ"ג (הנ"ל) דמשמע דס"ל להיפוך דרשאים השומעים לברך שנית.

**וכתב** על זה בהר צבי וז"ל "ולענ"ד נראה שאין דברי הרדב"ז סותרים לדברי הפמ"ג, ויש לחלק בזה בין אם הטעות של המברך הוא כשר בדיעבד לדברי הכל כנידון של הרדב"ז, ובין אם הטעות הוא ספיקא דדינא אם יצא המברך, שבכגון זה כתב הפמ"ג דלא יצא השומע ומטעם שלא הרשה אותו אלא להיות שליח לברך כראוי ולא בספק" עכ"ל.

**והנה** לעיל הבאנו דברי הצ"ח דליכא איסור ברכה לבטלה ע"י שומע כעונה, וכאן משמע דאם יצאו אינם רשאים לברך שנית ואינה סתירה, דאף דליכא איסור ברכה לבטלה, מ"מ אסור לאדם להביא עצמו לידי ברכה שאינה צריכה, ולכן נקטו הנך פוסקים שלא יברכו שנית כי בודאי יצאו בברכת משלחם הואיל וכשרה היא בדיעבד<sup>כג</sup>.

**ונחזור** לעניינו, הנה בניד"ד דבדיעבד אפשר לברך הגפן בתחילה ובפרט הכא שכבר כיוונו לצאת ולא ידעו כי יש בעיה, אין לברך שנית ואף לא ע"י שומע כעונה כי יצאו בברכה הראשונה.

(ט). עוד יש לומר דאף אם האמן הוי הפסק

לצאת בשהכל הרי הוא מפסיד את הברכה שלא כהוגן, וא"כ שפיר י"ל כאן סברה דלתקוני שדרתיך<sup>כד</sup>.

**מאיך** כתב דבאמת יש להוכיח כדברי ההר צבי מדברי הפמ"ג (מ"ז ריד-א) שהסתפק במי שבירך (להוציא את עצמו ואת חבריו) על מאכל שבירכתו נתונה במח' הפוסקים, כגון מי פירות, שנח' בו הפוסקים אם ברכתו העץ או שהכל (ראה בשו"ע רב-יא), והוא בירך עליו העץ, הנה המברך בודאי יצא בדיעבד כי סב"ל, אך יש להסתפק מה דין השומעים אם רשאים לברך שנית שהכל ולצאת בתורת ודאי, והשיב "לכאורה י"ל דרשאים כי הרשו אותו להיות שליח לברך כראוי ולא בספק" עכ"ל.

**ומבואר** ממש כסברא זו דאמרי' לתקוני שדרתיך, ולכן שפיר יכולין לברך שנית. וממה שכתב חידושו שיברכו השומעים באופן שיש צד שלא יוצאים בדיעבד, אלמא דוקא שם אית לן למימר לתקוני שדרתיך וכלשון הפמ"ג "לברך כראוי ולא בספק" אבל במקום שבודאי יוצאים וכגון בהך מעשה שבירך המסדר קידושין שהכל, אינם יכולים לטעון לתקוני שדרתיך, ושפיר חלה שליחותו.

**שו"ר** בהר צבי בחלק או"ח (סי' קב) שהאריך בענין זה, ובעצמו הביא דברי הפמ"ג הנ"ל וגם את דברי המל"מ הנ"ל, ושם הסתפק במי שבירך בשביל כולם על פרי שברכתו העץ, וטעה המברך ובירך האדמה, דהמברך בעצמו בודאי יצא בדיעבד, אבל יש להסתפק מה דין השומעים. והביא

כג. וע"ש שכתב דמה שתצא הברכה של המסדר קידושין לבטלה איננה טענה כי מצינו שיכול אדם לגרום שתהא ברכת חבריו לבטלה כדי שיצא כהוגן.

כד. ודלא כהבאר היטב (כה-יא) שהבאנו לעיל דס"ל דאם בירך ע"י שומע כעונה רשאי לעשות לענות אמן על ברכת חבריו אפי' שעושה הפסק, ולברך שוב פעם בעצמו.

מ"מ הכא שאני כיון שהמברך כבר טעם מהיין והיה לברכה על מה לחול. דהנה דעת הרוקח (סי' שכט) דאם שחו השומעים אחר שטעם המברך א"צ לחזור ולברך כיון שכבר מצאה לה הברכה מקום לחול אצל המברך, ולכן גם השומעים יצאו בברכתו<sup>י</sup>. והב"י (קסז-ו) דחה דבריו וכתב דודאי צריך לחזור ולברך וסיים "וזה נראה לי ברור". אבל הרמ"א (קסז-ו) פסק כדעת הרוקח. ובמ"ב (ס"ק מג) הביא הרבה אחרונים שדחו את דברי הרמ"א והעלו להלכה דצריך לחזור לברך כדעת הב"י, ושם בבאור הלכה שלל דעה זו שאין לחזור ולברך מכל וכל, ולפיכך גרס אחרת בדברי הרוקח וכתב דאף הוא מעולם לא התכוון שאם שחו השומעים לא הוי הפסק, וראה הערה כ"י.

י). מסקנת הדברים: ידוע יסוד הצל"ח (ברכות כא:): דברכה לבטלה בשומע כעונה תלוי במח' ראשונים, ולהלכה קי"ל כדעת הסוברים דאין זה הפסק כמו דיבור. ובשו"ת התשובות והנהגות (ו-ג) כתב דאין דבריו מוכרחין. אך יש בעיה של הפסק כי ענו אמר, ואם החיוב הוא של הציבור כשיטת הגרעק"א (ריש י"ד על הט"ז שם ס"ק יז בא"ד על ישראל) לא הוי הפסק, כי סדר הברכות הנאמרים על הכוס לא עושה הפסק כמו שמצינו בפוסקים לגבי נשים

שעונות על ברכת שהחינו על אף שכבר יצאו בשעת ההדלקה, אמנם דעת הנוב"י (תנ' אה"ע סי' א) דהחיוב רמי על החתן ולא על הקהל וכיון שיצא י"ח אין לו לענות אמר אחר ברכת המזמן. ואין לומר כאן סברא לתיקוני שדרתיך כי בדיעבד אפשר לברך הגפן גם קודם הברכות כמו שעושים בחופה (והיכא דיוצא בדיעבד לא אמרי' סברא לתקוני שדרתיך. הר צבי סי' קב, ובהגהות על הטור אה"ע סי' סב, וכמבואר להדיא בפמ"ג מ"ז ריד-א). ומ"מ אף אם הוי הפסק עדיין י"ל דלדעת הרוקח (סי' שכט) אין חסרון של הפסק היכא דשומע כעונה והמברך כבר טעם, וכן פסק הרמ"א (קסז-ו). אמנם דעת הב"י (שם) והבה"ל (שם) דאין הלכה כהרוקח.

ושמעת' סברא מחודשת מידידי הגרא"י ה"ר שליט"א דשפיר יכולין החתן והכלה להסתלק מהברכה הראשונה ולכוון לצאת בברכה חדשה, משום דשאני ברכת הנהנין מכל הברכות המחייבות שהרי בברכת הנהנין אין דין שאם יצא מוציא משום דאין אדם מחוייב לברך ברכת הנהנין עד שיהנה, ומה שאפשר לצאת י"ח בברכת חבריו זה רק כשחבירו אוכל בעצמו וזה מדין שמצטרף ונטפל לברכת המברך. ולכן אמר

כה. וב"כ הריטב"א (פסחים ז:): והראב"י"ה (סי' קיב). ודבר זה מצוי בילדים ששחים אחר שברך אביהם, וכן מצוי במשפחות שאינם הדוקים במצוות, שעושים קידוש ואחד מברך לכולם והם שחים אחר ברכתו. ולפי דרך זו יוצא שאין זה הפסק לשומעים (אם שחו אחר שטעם המברך), ועל כן האומר להם לברך בשנית הרי זה מכשילם בברכה לבטלה לפי דעה זו.

כו. וכתב דאף הרוקח לא התכוון לומר חידוש זה, כי יש שם טעות סופר (ע"ש שגרס "והשיח" במקום "והשיחו"). ולענ"ד אם היה רואה דברי הריטב"א והראב"י"ה שאמרו כן במפורש לא היה מתקן הגירסא בדברי הרוקח. דהבה"ל יצא מנקודת הנחה דסברת הרוקח לא ניתנת להיאמר על כן גרס אחרת בדבריו, אבל אם היה רואה שיש עוד ראשונים שאמרו כן במפורש, בודאי לא היה מופקע אצלו שכך סובר גם הרוקח (וכעין זה מצינו כבר בסימן זה בטענת המג"א על דברי הרמ"א שאם היה רואה דעת הראשונים החולקים על הרוקח לא היה פוסקו להלכה. וא"כ נימא גם להיפך, דאם היה רואה שאין הרוקח דעת יחיד היה חושש לו לכתחילה).



דמי שיצא בברכת הנהנין מראובן יכול  
לעקור עצמו וללכת לשמוע את הברכה  
מחדש משמעון ולכוון לצאת ממנו, שבזה  
שחזר ושמע את הברכה משמעון סילק את  
עצמו מהטפילות לראובן, ורוצה עכשיו  
להצטרף לברכתו של שמעון. ולכן גם כאן  
יכולים לנתק עצמם מברכתו של הראשון  
ולהתחבר לברכתו של המזמן.



## הרב ישראל צבי גרינברג

## טומאת כהנים לאברים (ובדין אברים מושתלים)

**המעשה והנידון:** צווחה מקפיאת דם הרעידה את קירות הבית של משפחת כהן. הילד יענקי בן ה-5 שמעודו שאף לעזור לאמו לבשל לכבוד שבת, ניצל את ההזדמנות שאמו הלכה לרגע לשכנים וטיפס על כסא ועלה לשייש ואצבעו נקטעה רח"ל מהמכונה החשמלית. הרב כהן שבדיוק נכנס בדלת, הזעיק את אנשי ההצלה שהגיעו תוך דקות ספורות ועמלו לחסום העורקים ולחברו את המקום הפגוע.

**תוב"ד** שאנשי המד"א עוסקים בחבישה, אמר אחד מאנשי המד"א לילד הצווח שעוד מעט תגדל לו אצבע חדשה, אך איש אחר מאנשי המד"א אמר לאביו שצריך לבדוק אם עדיין אפשר לחבר את האצבע הקטועה או שיצטרכו להשתיל לו אצבע ממקום אחר.

**הרב** כהן עלה אם בנו לאמבולנס כשהוא מחזיק בידו את האצבע כשהיא עטופה במעטפת סטרילית. באמצע הנסיעה לפתע קפא הרב כהן על מקומו. הרי הילד הוא כהן ואבר מן החי מטמא, וצריך לברר אם אפשר בכלל לחבר לו את האצבע. חיוורון פשט בלחיי כשהוסיף להרהר דהיאך הוא עצמו מחזיק את האצבע הרי הוא נטמא במשא, ועוד שיש כאן טומאת אוהל בתוך האמבולנס שמתמאת אותו ואת בנו, ע"כ המעשה.

**ויש לדון:** א- האם אבר מן החי מטמא. ב- את"ל שהוא מטמא, האם הוא מטמא גם באוהל. ג- האם אצבע חשיב אבר. ד- האם מותר לחבר את האצבע בחזרה.

ה- האם מותר לו לשהות בביה"ח ולהתאשפז לצורך זה. ו- אם האצבע אינה ראויה לשימוש יותר רח"ל, האם צריך לקבורה. ז- האם מותר לקחת להשתלה ממת. ח- אם מותר לקחת ממת, האם זה רק ממת גוי או גם ממת יהודי (ומה הדין אם המת ספק יהודי ספק גוי). ט- האם מותר להשתיל בכהן אצבע ממת. י- אחרי שהשתילו בו אצבע ממת האם זה עדיין מטמא. י"א- אי נימא דמותר לחבר לו את האצבע או להשתיל אצבע ממת, האם זה נידון כאצבע שלו ויוכל לכרוך עליה תפילין. י"ב- האם יוכל לעבוד בבית המקדש לכשיגדל. י"ג- אי נימא דאינו יכול לעבוד בביהמ"ק, האם גם הוי חציצה ואינו יכול לטבול ולהיטהר מטומאה ולהיכנס לביהמ"ק. י"ד- האם אפשר להיכנס עם אצבע של מת וגוי לעזרה.

**כתוב** בתורה "וכל אשר יגע על פני השדה בחלל חרב או במת או בעצם אדם או בקבר יטמא שבעת ימים" (במדבר י"ט, ט"ו). הגמ' בנזיר (נג:) דורשת את כל הפסוק, ואת המילה "בחלל" דרשין זה אבר מן החי (ופירש"י בחלל זה אבר הנחלל מן החי-הנקצץ מן החי. ובתוס' פירשו דהכי משמע, אבר שנפל מגוף החי ונחתך). ומהמילים "או במת" דרשין זה אבר הנחלל מן המת. מבואר שאבר מן המת ואפילו אבר מן החי מטמאים כמו מת.

והנה ראשית יש לדעת מה מוגדר אבר, וזה מבואר בתוספתא באהלות (פ"א ה"ג) דהכי איתא שם כל שיש בו גידים ועצמות ה"ז אבר, ושאינן בו גידים ועצמות אינו אבר.

מִן הַמֵּת שֶׁהוּא טָמֵא, שְׂרָבִי אֲלִיעֶזֶר אוֹמֵר לֹא אָמְרוּ אֵלָּא עַל אֶבֶר מִן הַחִי, אָמְרוּ לוֹ וְהִלָּא ק"ו וכו'. ופירש הרע"ב הָא דהעידו עַל אֶבֶר מִן הַמֵּת שֶׁהוּא טָמֵא, אִיירִי שֶׁאֵין בּוֹ כְּזִית. דְּכִזִּית מִן הַמֵּת לַעֲוֹלָם מִטְמֵא לְדַבְרֵי הַכֹּל כִּמְתַּעַצְמוֹ. וְלֹא נִחְלַקְנוּ אֵלָּא עַל אֶבֶר קָטָן שֶׁאֵין בּוֹ כְּזִית, וְדַעַת ר"א שֶׁרָק בֶּאֱבָר מִן הַחִי אֵין שִׁיעוּר אֲבָל אֶבֶר מִן הַמֵּת בְּעִי שִׁיעוּר כְּזִית. וְהַעֲדִידוּ הַתַּנְאִים שֶׁאֵינוֹ כֵּן, אֵלָּא גַם אֶבֶר מִן הַמֵּת שֶׁאֵין בּוֹ כְּזִית מִטְמֵא, כִּיּוֹן שֶׁהוּא אֶבֶר שֶׁלֵּם.

**ובמשנה ג'** שם איתא, כִּזִּית בָּשָׂר הַפּוֹרֵשׁ מֵאֶבֶר מִן הַחִי, ר' אֲלִיעֶזֶר מִטְמֵא ור' יְהוֹשֻׁעַ ור' נַחוֹנְיָא מְטַהְרִים. **עצם כשעורה** הַפּוֹרֵשׁ מֵאֶבֶר מִן הַחִי, ר' נַחוֹנְיָא מִטְמֵא ור' אֲלִיעֶזֶר ור' יְהוֹשֻׁעַ מְטַהְרִין.

**הרמב"ם** (פ"ב מטו"מ ה"ג) פסק את כל הַנִּלְ, וז"ל אֶבֶר שֶׁנִּחְתַּךְ מִן הָאָדָם הַחִי הֵרִי הוּא כִּמְתַּעַצְמוֹ, מִטְמֵא בְּמַגַּע וּבְמִשָּׁא וּבִאֲהָל וכו'. בְּד"א כִּשְׁהִיָּה הָאֶבֶר שֶׁלֵּם כִּבְרִייתוֹ בָּשָׂר וּגִידִים וְעֲצָמוֹת וכו'. חֲסֵר מִן הָעֶצֶם שֶׁל אֶבֶר כֹּל שֶׁהוּא, הֵרִי הָאֶבֶר כֹּלֹו טְהוֹר. חֲסֵר מִבְּשָׂרוֹ, אִם נִשְׁאָר עָלָיו בָּשָׂר שֶׁרָאוי לְהַעֲלוֹת בּוֹ אֲרוּכָה בְּחִי וִיתְרַפָּא וִישְׁלֵם, ה"ז מִטְמֵא בְּמַגַּע וּבְמִשָּׁא וְאֵינוֹ מִטְמֵא בִּאֲהָל. וּבָשָׂר הַפּוֹרֵשׁ מִן הַחִי טְהוֹר, וְכֵן עֶצֶם בְּלֹא בָּשָׂר הַפּוֹרֵשׁ מִן הַחִי טְהוֹר, עכ"ל.

**ושם** (פ"ג ה"א-ב) כתב הרמב"ם ז"ל אֵלּוֹ מִטְמֵאִין בְּמַגַּע וּבְמִשָּׁא וּבִאֲהָל, הַמֵּת וכו'. וְכִזִּית מִבְּשָׂר הַמֵּת וכו'. וְאֵלּוֹ מִטְמֵאִין בְּמַגַּע וּבְמִשָּׁא וְאֵין מִטְמֵאִין בִּאֲהָל וכו'. אֶבֶר מִן הַמֵּת שֶׁחֲסֵר בְּשָׂרוֹ אוֹ עֲצָמוֹ וְלֹא נִשְׁאָר בָּשָׂר כְּדִי לְהַעֲלוֹת אֲרוּכָה, אוֹ שֶׁחֲסֵר הָעֶצֶם אַע"פ שֶׁיֵּשׁ עָלָיו בָּשָׂר כְּדִי לְהַעֲלוֹת אֲרוּכָה וכו'. וְעֶצֶם אֶחָד אֲפִילוֹ כִּשְׁעוּרָה וכו', עכ"ל.

וּבִסְפָּרִי (פ' חוקת) אֵיתָא, ד"א מָה מֵת בָּשָׂר וּגִידִים וְעֲצָמוֹת אִף אֲבִמָּה"ח בָּשָׂר וְעֲצָמוֹת וּגִידִים בְּבִרְיָתוֹ. וְשִׁיעוּר גִּדּוֹל הָאֶבֶר הַמִּטְמֵא, מִבּוֹאֵר בְּמִשְׁנָה בִּאֲהָלוֹת (פ"א מ"ז), דֵּאֵיתָא שֶׁם, הָאֶבֶרִין אֵין לָהֶם שִׁיעוּר אֲפִילוֹ פָּחוֹת מִכְּזִית וכו'. מִטְמֵאִין טוֹמְאָתָן (וּפִירֵשׁ הָרַע"ב הָאֶבֶרִים צָרִיךְ שִׁיְהִיָּה בָּהֶם בָּשָׂר גִּידִים וְעֲצָמוֹת, וּבִכֶּךָ הוּא נִחְשָׁב אֶבֶר).

**ור"ן** הָאֶבֶר שֶׁמִּטְמֵא גַם בִּאֲוָהֶל, וְכִדֵּאֵיתָא בְּמִשְׁנָה בִּאֲהָלוֹת (פ"ב מ"א) אֵלּוֹ מִטְמֵאִין בִּאֲהָל, הַמֵּת וְכִזִּית מִן הַמֵּת וכו'. אֶבֶר מִן הַמֵּת וְאֶבֶר מִן הַחִי שִׁישׁ עָלֵיהֶן בָּשָׂר כְּרָאוי (וְהֵינּוּ כְּדִי לְהַעֲלוֹת אֲרוּכָה), ע"כ. וְאִם אֵין עָלֵיהֶן בָּשָׂר כְּרָאוי מִטְמֵא בְּמַגַּע וּבְמִשָּׁא וְאֵינוֹ מִטְמֵא בִּאֲוָהֶל, וְכִדֵּאֵיתָא בְּמִשְׁנָה שֶׁם (פ"ב מ"ג), אֵלּוֹ מִטְמֵאִין בְּמַגַּע וּבְמִשָּׁא וְאֵין מִטְמֵאִין בִּאֲהָל וכו'. אֶבֶר מִן הַמֵּת וְאֶבֶר מִן הַחִי שֶׁאֵין עָלֵיהֶן בָּשָׂר כְּרָאוי. וְכ"כ גַּם בְּמִשְׁנָה שֶׁם (פ"א מ"ח). וְיַעֲוִין בְּגַמ' בְּנִזִּיר (נר). דִּילְפִּינָן לֵה מִהֲפָסוּק "וְעַל הַנֶּגַע בְּעֶצֶם אוֹ בַחֲלָל אוֹ בְּמֵת אוֹ בְּקִבְרָה". דְּמַהֲמִילִים אוֹ בַחֲלָל דְּרַשִׁינָן זֶה אֶבֶר הַנִּחְלָל מִן הַחִי וְאֵין בּוֹ לְהַעֲלוֹת אֲרוּכָה. וּמֵאֵלּוֹ בְּמֵת דְּרַשִׁינָן זֶה אֶבֶר הַנִּחְלָל מִן הַמֵּת. וְיַעֲוִ"שׁ.

**עוד** אֵיתָא בְּמִשְׁנָה בִּאֲהָלוֹת (פ"ב מ"ה), אֵלּוֹ שֶׁאִם חֲסֵרוֹ טְהוֹרִין, כְּזִית מִן הַמֵּת וכו'. וְאֶבֶר מִן הַחִי שֶׁחֲסֵר עֲצָמוֹ. וּפִירֵשׁ הָרַע"ב שֶׁאֲפִילוֹ אִם נִחְסֵר כֹּל שֶׁהוּא מִעֶצֶם גְּדוּלָּה שֶׁבִּתּוֹךְ הָאֶבֶר מִן הַחִי, כִּבְרֵי אֵינוֹ מִטְמֵא מִשּׁוֹם אֶבֶר מִן הַחִי.

**והנה** הִבָּאנוּ לַעֲלוֹת שֶׁבְּמִשְׁנָה מִבּוֹאֵר שֶׁאֶבֶר מִטְמֵא אֲפִילוֹ כִּשְׁהוּא פָּחוֹת מִכְּזִית, וְכֵן הָרִיז בֶּאֱבָר מִן הַחִי, אִךְ לִגְבֵי אֶבֶר מִן הַמֵּת פְּלִיגִי תִנְאִי בְּמִשְׁנָה בְּעִדּוּיֹת (פ"ו מ"ב), וְהִכִּי אֵיתָא שֶׁם, הָעִיד ר' יְהוֹשֻׁעַ ור' נַחוֹנְיָא בֵּן אֲלִינָתָן אִישׁ כֹּפֵר הַבְּבִלִי עַל אֶבֶר

**עוד** כתב הרמב"ם (שם פ"ב ה"ו-ז) ז"ל מה בין אבר מן החי לאבר מן המת, אבר מן החי בשר הפורש ממנו ועצם הפורש ממנו טהורין. ואבר מן המת בשר הפורש ממנו ועצם הפורש ממנו כפורשין מן המת השלם ומטמאין בשיעורן. ובין אבר מן החי בין אבר מן המת אין להם שיעור עכ"ל.

**היוצא מהדברים:** בשר מן החי ועצם מן החי בפני עצמם, אינם מטמאים כלל. ובשר מן המת בפ"ע מטמא בכזית אפילו באוהל, ועצם כשעורה בפ"ע מטמא רק במגע ובמשא ולא באוהל. איבר שלם בין מן החי ובין מן המת שיש בו בשר וגידים ועצמות, אפילו אם הוא פחות מכזית מטמא אף באוהל. ואם נחסר באבר מן החי מהעצם שבו אפילו כל שהוא כבר אינו מטמא, ואם נחסר מהבשר, הרי זה תלוי, דאם בעלמא הבשר הזה מעלה ארוכה ומתרפא הוי טמא, ואם לא, האבר טהור. ובאבר מן המת הדין הוא ג"כ כך, אלא דאם יש באבר בשר כזית הרי זה סיבה לכשעצמה שיטמא גם באוהל, וכן אם יש עצם כשעורה מטמא במגע ובמשא ולא באוהל.

**והנה אם האצבע חשיב אבר,** יעוי' במשנה באהלות (פ"א מ"ח) דאיתא שם, מאתים וארבעים ושמונה אברים באדם, שלושים בפיסת הרגל ששה בכל אצבע וכו' שלושים בפיסת היד ששה בכל אצבע. ויעו"ש במפרשים שאין זה באצבעות לבד אלא גם בפיסת היד והרגל, ונראה דנחלקו המפרשים על המשנה היאך מחשבים זאת, ויעו"ש בתוס' אנש"ש.

**(והנה כל זה באופן שנקטעה האצבע רח"ל,** אבל אם נשארה קצת מחוברת אין כאן טומאה כלל, וכדאיתא במשנה בחולין (קכא:) האבר והבשר המדולדלין באדם טהורין. וכ"פ הרמב"ם (פ"ב מטו"מ ה"ו),

והוסיף שאע"פ שאין יכולים לחזור ולחיות. ולגבי טומאת מגע בשעת פרישת האבר (בכגון שאין טומאת אוהל), יעוי' במשנה בכריתות (טו:) שמוכי שחין שאיברייהן נופלים (כדפירש"י שם) דהיינו אברים מדולדלים, ולא רצו להיות מאוסים ברגל, היו הולכים ערב פסח לרופא והיה חותך האבר עד שמניח בו כשערה והיה תוחבו בקוץ המחובר לכותל ונמשך ממנו ונתלש האבר. ובגמ' מקשינן שבשעת פרישתן נטמא לאדם, ומתריצין, כדקאמר ר' יוסף בניתזין בכל כוחן שו"ר בטעם ודעת על הרמב"ם שכתב שאם סכין חתכה את האבר, הרי הוא נטמא גם אם ניתז בכל כוחו, משום טומאה בחיבורין, וכ"כ ההפלאה בכתובות (דף ל:), ותמוה מה שנסתפק המשך חכמה (פ' מטות) אם יש טומאה בחיבורין לאמה"ח).

**ולענייננו נמצא,** שאם נחסר מהאצבע הקטועה קצת מהעצם או שנחסר מהבשר באופן שאינו מעלה ארוכה, מותר להרב כהן להיות עם האבר באוהל (באמבולנס) וכן מותר לו להחזיק את האצבע. אך מכיון שנתבאר לעיל שיש שלושים אברים בכל יד ששה בכל אצבע, וצ"ע היאך מחלקים את זה, א"כ הוי חשש דאורייתא, ועל כן היה צריך ליזהר מלנסוע עם האצבע (אם אין פיקו"נ), וכן עובר על איסור כשמכניס האצבע לאמבולנס ומטמא בנו בטומאת אוהל, שלמרות שהוא בעל מום אסור לטמאותו. והיה צריך לשלוח את אשתו בפני עצמה עם האצבע לבית החולים (ושתכניס זאת בלי שיטמא אותם, ויעוי' לקמן), כיון שאשה אינה מצווה על טומאת מת, וכמש"כ רש"י בריש פרשת אמור מהתו"כ עה"פ "אמר אל הכהנים בני אהרן ואמרת אלהם לנפש לא יטמא בעמיו". ופירש רש"י, אמור ואמרת להזהיר גדולים על

להכנס אף לכתחילה לאוהל המת למרות שיתכן והיא מעוברת בזכר).

**והנה** לכא' יותר פשוט להוציא את האצבע הקטועה למרפסת, או לסוגרה באחד החדרים עד שכל הכהנים יצאו וזה מסתמא יקח פחות זמן מאשר להוציא את כולם, אלא דחשבתי דיש כאן עדיין טומאה מצד סוף טומאה לצאת אלא דשוב חשבתי בזה דיש לתלות זאת בב' פלוגתות, א' כמד' ראיתי מי שהביא מחלוקת אם יש דין סוטל"צ בדבר שאינו חייב בקבורה כגון מת עכו"ם. ב' יעוין לקמן מחלוקת אם צריך מדינא לקבור אבמה"ח. וצ"ע.

**עוד** יש להוסיף, שלאחר שהכניסו את האצבע לאמבולנס היה אסור לאחיו הכהנים ליגע באמבולנס מבחוץ, (ע"פ ברכת האהל בשם שו"ת שאג"א החדשות סי' י"א ושכן משמע במג"א סי' ת"ט) עוד יש להוסיף, דיל"ד שנהג האמבולנס אם הוא כהן גם אם לא נטמא באוהל יל"ד שנטמא מצד היסט שמסיע את האצבע (עפ"ד החוט שני).

**אלא** דיל"ד בכל הענין שהרי כהן מותר להיטמא לקרוביו, (וכמש"כ בתורה "כי אם לשארו הקרב אליו לאמו ולאביו ולבנו ולבתו ולאחיו") וא"כ אין להרב כהן ובניו בעיה להיטמאות לאצבע הקטועה, אך באמת זה אינו, וכדאיתא בבביתא (נזיר מג:) לה יטמא, לה (אחותו הבתולה) הוא מטמא ואינו מטמא לאיבריה, לפי שאינו מטמא / לאבמה"ח של אביו וכו'. ופירשו התוס' כלומר שאף באביו הקרוב יותר אינו רשאי לטמאות לאבר אביו. וכ"פ הרמב"ם (פ"ב מאבל הי"ד) ז"ל "אין הכהן מטמא לאבמה"ח מאביו וכו' וכן שאר הקרובים", עכ"ל ויעו"ש.

הקטנים. בני אהרן אף בעלי מומין במשמע. בני אהרן ולא בנות אהרן. וברמב"ם (פ"ג מאבל הי"א-י"ב) כתב בנות אהרן לא הוזהרו על טומאת מת וכו' כהן קטן הרי הגדולים מוזהרים שלא יטמאוהו וכו' אבל אביו צריך לחנכו בקדושה.

**עוד** יש להוסיף, שבשעה שקרה הדבר היה צריך האב לשלוח את בניו הזכרים למקום שלא יטמאו באוהל (כגון למרפסת תחת כיפת השמים). ואם אין פיקו"נ, היה צריך לצאת גם הוא עצמו. ולגבי הילד בן ה-5 הפצוע, הרי זה תלוי, דאם הוא בר הבנה לאיסור טומאת כהן היה צריך להוציא אותו גם כן (אם אין חשש פיקו"נ וכו"ל). אך אם הוא לאו בר הבנה יכול להשאירו עם אמו במטבח, אך להכניסו עם האצבע לאמבולנס אסור כיון שהוא מטמא אותו בידים. (ויעוין באבי עזרי (פ"ג מאבל ה"ה) שהמטמא כהן קטן ג"כ לוקה (ודלא כהמנח"ח מצ' רס"ג). אלא דיל"ד דהמלקות למטמא כהן זה רק לישראל המטמא, וצ"ע).

**וכל** זה מבואר במשנ"ב (סי' שמ"ג סק"ג) שכתב ז"ל, ודע, דשיעור החינוך במ"ע הוא בכל תינוק לפי חריפותו וידיעתו בכל דבר לפי עניינו וכו' אבל החינוך בלא תעשה וכו' הוא בכל תינוק שהוא בר הבנה שמבין כשאומרים לו שזה אסור לעשות או לאכול. אבל תינוק שאינו בר הבנה כלל אין אביו מצווה למנעו וכו' וכן אם הוא כהן אי"צ להוציאו מבית שהטומאה בתוכו, אא"כ הוא בר הבנה אזי מצוה על אביו להוציאו כדי להפרישו מן האיסור מחמת מצות חינוך. ולהכניסו בבית שהטומאה בתוכו וכו' אסור אפילו בתינוק שאינו בר הבנה עדיין וכמו שנכתוב לקמיה. עכ"ל. (ויעו"ש עוד שאשת כהן מעוברת מותרת

**והנה** אם היה נטמא באופן שהיה אסור לו להיטמאות **במזיד** היה מאבד מעלת כהונתו, וכמש"כ השו"ע (או"ח סי' קכ"ח סמ"א) נטמא למת שאינו מז' מתי מצוה פסול מן הדוכן ומכל מעלות הכהונה עד שישוב ויקבל שלא יטמא עוד למתים עכ"ל (אומנם בביאה"ל שם צידד דדוקא במועד לכך ולא בפעם אחת, יעו"ש)

**והנה** כשבאים כעת להשתיל בו **אצבע**, אם משתילים בו את האצבע שלו, לכאורה מטמאים אותו במגע (וכן באוהל). והעצה לזה, כתב החוט השני לשפשף קצת מהאבר באופן שירד ממנו קצת ואז כבר ודאי אינו מטמא. אבל אם ישתילו בו אצבע ממת, גם לאחר שיפשף צריך שלא יהא בו עצם כשעורה או בשר כזית.

**והנה** היה מקום לומר דכל זה נוגע לא רק לילד כהן אלא גם לילד ישראל כדי שיוכל להיות בתלמוד-תורה עם אחיו הכהנים באוהל אחד. אלא שבאמת כל הנידון כאן הוא רק על שעת החיבור של האבר, אבל אחרי שהאבר נהפך לחי אינו מטמא כלל (אפילו אם נלקח ממת). וכפי שהוכיח לזה האגרו"מ (יו"ד ח"א סי' ר"ל) בראיה נפלאה מהא דנדה (דף ע:): דשאלו אנשי אלכסנדריא את ר' יהושע בן חנניה, בן השונמית מהו שיטמא (ופירש"י לאחר שהחיהו אלישע מי חשוב כמת), וענה להם מת מטמא ואין חי מטמא, ובגמ' חשיב לה שאלת בורות.

**והנה** באגרו"מ שם כתב להחזיר את החיבור בהשתלה ממת עכו"ם למרות שזה טמא מצד אבר מן המת (שאף אם ישפשף האבר כנ"ל, אכתי טמא מצד כזית בשר המת או עצם כשעורה), דהנה מצד הנגיעה אינו מטמא דהוי נגיעת בית הסתרים, מכיון שהרופאים מדביקים את בשר המת מבפנים בתוך הרגל, אלא דיש לטמאו מצד משא,

דבזה מטמא אף בביה"ס (נדה מ"ב). והנה לשיטת ר"י ור"ש והרא"ש ותוס' אינו מטמא כל עוד אינו מזיז את הרגל, אך לשיטת הרמב"ם נטמא גם כשלא זז ממקומו, אך רוב הראשונים פליגי על הרמב"ם, וצ"ע על הרמב"ם מקושייתם. ועוד מת עכו"ם לפי היראים אינו מטמא כלל, א"כ באופן שתופרים וקושרים הרגל שלא תזוז עד אחר התפירה הוי ספק ספיקא, ספק אחד שמא עכו"ם אינו מטמא, ואף את"ל דמטמא, שמא כשאינו מזיז הרגל אינו נטמא בטומאת משא.

**סיבת** היתר נוספת, בר"ש סוף מקוואות מבואר דהא דבלוע אינו מטמא אינו גזיה"כ בעלמא אלא הוא משום דבטל אגב גופו, וא"כ ה"נ אף שאינו בלוע, אבל מ"מ דבר שהוא צורך הגוף ומניחו להיעשות חלק מגופו יש לו להתבטל אף שהוא גלוי, דעיקר הטעם הוא משום דבטל לגופו, וה"נ בטל לגופו.

**עוד** הביא האגרו"מ ראייה שכשהוא בטל אינו מטמא, דהנה במשנה בחולין (קכב). איתא אלו שעורותיהן כבשרן (מטמאין כבשרן. רש"י), עור האדם וכו'. וכולן שעבדן או שהילך בהן כדי עבודה טהורין, חוץ מעור האדם. ובגמ' אמר עולא דבר תורה עור אדם טהור, ומה טעם אמרו טמא, גזירה שמא יעשה אדם עורות אביו ואמו שטיחין. ואיכא דמתני לה אסיפא, וכולן שעבידן וכו' טהורין חוץ מעור אדם. אמר עולא דבר תורה וכו'. וברמב"ם נפסק כל"ב, שעור האדם טמא מדאו' אבל כשעיבדו או אפי' שהלך כדי עבודה שהוא מקצת עיבוד טהור מדאו', והטעם הוא משום דביטלן. ובגמ' שם מבואר שגם אם ביטל באופנים אחרים ה"ז בטל. וכשמניחים בשר המת בתוך בשר הרגל להדביקו אין לך ביטול גדול מזה, ויש לומר שאפילו אם רק התחיל התפירה ה"ז בטל.

שכתוב כל הורג נפש וכל נוגע בחלל תתחטאו (וכתב רש"י אלמא מיטמו), ומתריצין, דלמא אקטיל חד מישראל. ורבינא תירץ נהי דמעטינהו קרא מטומאת אוהל (וכמש"כ אדם כי ימות באהל ואין עכו"ם קרוין אדם) אבל בטומאת מגע ומשא מטמאים. וכ"פ הרמב"ם (פ"א מטו"מ הי"ג) שאין מטמאין באוהל, ויעוי' בכס"מ שביאר למה הרמב"ם פסק כרשב"י נגד רבנן.

**שו"ר** שו"ע ורמ"א (סי' שע"ב ס"ב) וז"ל קברי עכו"ם נכון ליהזר הכהן מלילך עליהם (מהר"ם ותוס' פ' התקבל) אע"פ שיש מקילין (רמב"ם והג"מ בשם ספר יראים). ונכון להחמיר. עכ"ל ויעוי' בחיד' הגרעק"א שציין לתשובת ושב הכהן שאוסר מדינא. והגרע"א בכו"ח (תנינא סי' י') כתב ראוי להחמיר אם אינו שעת הדחק כגון שבת ויו"ט. (הובא בברכת האהל). ועכ"פ מכיון שגדולי הפוסקים לא אסרו זאת מדינא לכן האגרו"מ היקל בזה לצורכי רפואה.

**ואם** לא היה היתר, על אף שהקטן אינו מצווה אבל הרופא המטמא עובר איסור (עי' רמב"ם פ"ג מאבל ה"ה שאם הכהן מזיד, המטמא קאי בלפ"ע, ואם הוא שוגג, המטמא לוקה). והובא לעיל שהאיסור הוא גם בכהן קטן.

**ובעת** יש לדון האם יכול לילך להתרפאות בביה"ח, שהרי במשך הזמן ודאי יטמא למתים ונפלים ואברים רח"ל, ויעוי' בשו"ע יו"ד (קנ"ז, א) שעל כל העבירות אין צריך למסור נפשו חוץ מג' עבירות חמורות. והרמ"א כתב שצריך למסור כל ממונו כדי לא לעבור בלא תעשה. והש"ך (סק"ג) הסתפק בסכנת אבר, אי דמי לממונו ולא יעבור או דמי לנפש ויעבור, וכתב הש"ך "ונראה לקולא". והפמ"ג (שכ"ח סק"ז) כתב

אבל לטעם הנ"ל לפי הר"ש במקוואות זה רק כשנגמר התפירות.

**והנה** לטעם הר"ש אין כאן טומאה אפי' מדרבנן, ולטעמא דעולא יש לדון שמא יש כאן את הגזירה דרבנן, נמצא **שטומאה דאו' ודאי** ליתא אלא רק ספק טומאה דרבנן. עוד כתב האגרו"מ שאם הוא לא יזוז אבל הרופאים יזיזו אותו, לתוס' יטמא ולרש"י והר"ש והרא"ש לא יטמא.

**ועל** כן סיים האגרו"מ ז"ל ולכן לדינא, כיון שהרופאים חותכין ועושין נקב בתוך הרגל ושם מדביקים את בשר המת ותופרין אח"כ את החתך יש להתיר וכו' אף אם נשאר בשר המת גלוי מקצתו לחוץ נמי נבטל להגוף ונטהר, אבל צריכין לקשור את רגלו באופן שלא יוכלו להזיזו קודם שיתפרו כל התפירות. ואם אפשר לעשות באופן שגם הרופאים לא יזיזו צריך לעשות דוקא באופן זה. ואם א"א יש להתיר כיון שהוא בשר מת עכו"ם מצד ס"ס עכ"ל.

**לפי** הבנתי בדבריו, אם אינו מזיז יש לסמוך על הסוברים שאין בזה טומאת משא ולכן יש לקשור את רגלו, ולכאור' ה"ה אם עושים לו הרדמה, וצריך גם שהרופאים לא יזיזו, כיון שלתוס' נטמא באופן זה. ולאחר גמר התפירות אף שעדיין אין זרימת דם והאבר לא התחיל לחיות מ"מ כבר התבטל לגוף ויכול להזיזו. ואחרי שהוא חי כבר פשיטא שאין בו טומאה.

**אלא** שקשה, הרי אכתי לפני שמחברים לו את האבר יש כאן טומאת אוהל, אך זה לא קשיא, דהנה בגמ' ביבמות (ס:--סא.) מיייתנן ברייתא דשיטת רשב"י דקברי עכו"ם אין מטמאין באוהל שאינם קרויים אדם. ומבואר שם בגמ' דרבנן פליגי. וההוכחה שמטמאים באוהל היא ממלחמת מדין

**עוד יש כמה סניפים ידועים:**

ד- שיטת כמה ראשונים שאם נטמא וחוזר ונטמא באותו יום אין בזה איסור מה"ת, והשלטה"ג כתב שבזמנינו שאין לנו אפר פרה אין חילוק בין אותו יום ליום אחר ולעולם הוי דרבנן.

ה- י"א בדעת הראב"ד שכהן טמא אינו מוזהר מה"ת על טומאה נוספת אף ביום אחר.

ו- לפעמים מצרפים לסניף דעת הסוברים שכהנים בזמנינו הם רק ספיקי כהנים כיון שאין להם כתב יחוס.

**וכתב** התשוה"נ שיש להתיר לו להתרפאות בביה"ח אם יש רגלים לדבר שהם יותר מומחים מרופא פרטי (וזה בענ"ד קצת תמוה להתיר בגלל זה), אלא דיזהר שכל הזמן דלת חדרו תהיה סגורה, ולא ישאר שם לצרכי התאוששות ומנוחה (ויעו"ע באגרו"מ (שם סי' רכ"ט) שהתנגד לצרף כמה מהסניפים הנ"ל להקל בע"א).

**יש** לדון האם צריך לקבור אבר מן החי-ויעוין בנובי"ת (יו"ד סי' ר"ט) שכתב שבאמה"ח אין מצות קבורה, ומה שקוברים הוא להציל מטומאת כהנים, אך באגרו"מ (שם סי' רל"א ורל"ב) הוכיח מהגמ' בנזיר (מ"ג) דלר' יהודה איצטריך קרא שלא יטמא לאמה"ח של אביו, ואם אי"צ קבורה הרי אפילו למת שלם אסור להיטמאות, ויעו"ש. לכן פליג על הנוב"י וחייב לקבור אבמה"ח ואף בשר מן החי, אלא דיכול גם לשורפם.

**יש** לדון האם מותר לקחת להשתלה ממת ואת"ל שמותר, האם רק מגוי או אפילו מיהודי. והנה במס' ע"ז (כ"ט:) ילפינן דמת אסור בהנאה בגז"ש מעגלה ערופה, דעגלה ערופה אסורה בהנאה דכפרה כתיב בה

דאף שלגבי שבת אסור לעבור אפילו בסכנת אבר, שאני שבת דחמיר.

**ויעוי'** בחוט שני (סוף הלכות טומאת כהנים) שכתב שיש מחלקים בין דין אונסים אותו לדין מתרפאין, שכשאונסים אותו אינו צריך למסור, ומש"כ לגבי שבת שלא יעבור איסור, זה לענין מתרפאין. וסברא זו כתובה בתשוה"נ (ח"ו סי' רל"ה) ולסברת חילוק זה בעניינינו יהיה אסור. והחוט שני נשאר בצ"ע (יעו"ש). אך בתשוה"נ למרות שלפי החילוק הנ"ל יש לאסור, כתב להקל. וטענתו היא שהיום נהוג לחלל שבת גם על סכנת אבר, וכתב שכנראה זה משום שהרופאים בזמנינו סבורים שכמעט אין סכנת אבר שאין בה גם חשש זיהום לכל הגוף, ואף שלא משמע כן בגמ' בע"ז (כו:), אולי נשתנו הטבעים.

**ואמנם** סברא זו היא דחוקה, וכנראה לכן כתב התשוה"נ עוד סניפים להקל:

**א-** ר"ת והמאירי סוברים שמחללים שבת על סכנת אבר.

**ב-** אבר במקום גלוי יש בזה משום בזיון, ולתוס' בברכות כבוד הבריות דוחה לאו אפי' בקום עשה, ובפרט אם נכנס לביה"ח כשכעת אין שם מת דנמצא שגם אם ימות שם מת הוי איסור בשוא"ת.

**ג-** הדלתות בביה"ח נסגרות ע"י קפיצים, ודעת הש"ך ועוד כמה פוסקים שדלת חוצץ בפני הטומאה גם אם היא נסמכת על צירי ברזל. ומצד סוף טומאה לצאת, דעת הש"ך ועוד פוסקים שזה רק דרבנן, ואיסור דרבנן מותר לסכנת אבר. ואף דאכתי יש חשש שמא הדלתות יהיו פתוחים לרגע ותעבור טומאת אוהל, זה רק ספק, והמנח"ח התיר לכהן להכנס למקום ציבורי שספק אם יטמא שם מדין ספק טומאה ברה"ר.



חשיב דרך הנאתו מכיון שא"ז דרך הנאה  
דכל אדם אף שעומד לזה).

**ובעת** יל"ד האם האיסור גם במת גוי, ויעוין  
בשו"ע רס"י שמ"ט שכתב, מת בין גוי  
בין ישראל ותכריכיו אסורים בהנאה. אך  
המל"מ (פי"ד מאבל הכ"א) האריך וכתב דהן  
אמנם הרשב"א והריטב"א והרא"ה פסקו  
לאיסור, אך כנגד זה הרמב"ן הסתפק,  
והרמב"ם והתוס' סוברים שמותר, ויתכן  
שכ"ה גם דעת היראים. וכדבריהם מפורש  
בירושלמי דשבת (פ"י ה"ו) שכזית מת  
עכו"ם שהוציאו חייב עליו דחזי לכלבו.  
(ובמגיה למל"מ כתב דהמל"מ אמנם כתב  
דהרמב"ן הסתפק בזה, אבל בנוסחא שלא  
היתה לפניו כתב הרמב"ן שבמס' שבת יש  
ראיה להיתר, והרשב"ש ציין לירושלמי הנ"ל  
(שד"ח).) ויעוין גם בביהגר"א על השו"ע  
דפליג על השו"ע.

**ויעו"ע** באגרו"מ (חיו"ד סי' רכ"ט) שכתב  
ז"ל ונמצא שהמתירין הם הרבה  
ומפורש זה בירושלמי, והאוסרין שהביאו  
דהוא הרשב"א הרי ביותר מקומות מתיר  
בפשיטות. והרמב"ן שהביא המל"מ שמסתפק  
הרי בתוה"א מתיר וכו' ונשאר רק הרא"ה  
שבשיטמ"ק כתובות דף ס' והריטב"א שמביא  
המל"מ נגד כל הני, שלכן שלכן יש להורות  
לצורך גדול כלרפואה כהמתירין בהנאה במת  
עכו"ם, וכהש"ך בנקה"כ והגר"א, עכ"ל. עוד  
יש לציין שיש סוברים שזה איסור דרבנן,  
ובסכנת אבר מותר לעבור על איסור דרבנן  
(ע"י פתחי תשובה שם).

**והנה** בהשתלה לצורך חולה שהוא בסכנת  
נפשות או אפילו ספק פיקו"נ, אם אי  
אפשר ממת גוי מותר אפילו ממת ישראל  
וכמ"ש הנובי"ת (יו"ד סי' ר"י), אלא דהדגיש  
שם דדוקא שהחולה לפנינו אבל לצורך

בקדשים (והגז"ש היא שבעגלה ערופה כתוב  
ויערפו את העגלה בנחל" ובמת כתוב "ותמת  
מרים", מה התם אסור בהנאה אף מת אסור  
בהנאה). ויש לדון האם האיסור הזה הוא גם  
בהנאה שלא כדרך הנאתו.

**ויעוין** בהג' הגרעק"א לשו"ע בשם הג"ו  
דאסור ואף אם זה לצורך חולה.  
ויעוין באגרו"מ (שם) שהאריך בזה בתשובה  
לאחד שכתב קונטרס, ומה שהבנתי מדבריו  
(שלא בעיון הנצרך) שבקונטרס שם ר"ל  
דכיון דילפינן איסור"נ במת מעגלה ערופה  
ועגלה ערופה ילפינן מקדשים, אם כן כיון  
שבקדשים האיסור הוא רק בדרך הנאתו, אז  
גם בע"ע ומת מותר שלא כדרך. והאריך  
האגרו"מ לדחות דבריו, דלהרמב"ם אסור  
בקדשים אף שלא כדרך (ודלא כהמל"מ)  
ואמנם לרש"י ותוס' מותר, אך דעת  
המהרש"א בשיטת התוס' דאסור.

**ואחר** שהאריך עוד, כתב שם (אמצע ענף  
ד') ז"ל **נמצא לדינא**, אף שלהמל"מ  
לא נאסר במת שלכד"ה, כיון שרעק"א אסור  
ומסתבר כוותיה, כדביארתי שיש לאסור  
לכו"ע אף אם בע"ע יהיה מותר, וכ"ש שיש  
טעמים גדולים לאסור גם בע"ע אף אם  
מותר בהקדש, וכ"ש שבהקדש ג"כ  
להרמב"ם אסור, ולמהרש"א אסור אף לתוס'  
ולדידהו ודאי שאסור במת, והוי רק ספק  
קטן שמא יש להתיר גם במת שלכן יש  
לאסור כרעק"א, עכ"ל.

**(ויעו"ש)** עוד שדחה את דברי הקונטרס  
שאינו נכון מש"כ שאם בדרך  
הטבע היה אבר המת מתקלקל ורק ע"י  
סממנים אינו מתקלקל נחשב כעפרא בעלמא,  
עוד כתב שם דאי נימא ששלכד"ה שרי יש  
להתיר, ואין לומר שכיון שכיום אף העכו"ם  
אין משתמשים במת אלא לצורך רפואה

וכ"פ הרמב"ם. (וכתב המשנה אחרונה שם (וכע"ז גם בתפא"י) דחיבורי אדם אינו חיבור דוקא במה שאין דרך חיבורו בידי אדם אלא בידי שמים אבל דבר שדרך בנ"א לחברו הוי חיבור כגון עיסה שנילושה בידי אדם ומקל שחיברו לכלי) וא"כ בענייננו שהגוף חיבורו הוא בידי שמים לא יועיל חיבור בידי אדם. ויעו"ש שצ"ן כמה ציונים בזה, ואחד מהם הוא לחת"ס שדן בחיבור לחם משנה ע"י קיסם. אלא דכתב הלהורות נתן דיש לומר שמה שחיבורי אדם אינו חיבור היינו דוקא כגוונא הנ"ל שהוא חיבור עצם ובשר של מת, אבל כשחיבר אבר לאדם חי ויונק חיות מגוף האדם סברא רבה איכא דשפיר הוי חיבור.

**והשבת** להוכיח זאת ממש"כ הרמב"ם (פ"י ממעש"ש הי"ד) שאם הרכיב ענף מעץ אחר בתוך עץ שחייב בערלה, גם הענף המורכב מתחייב בערלה (וכמדו' שבשנת תשע"ח כשערערו על כשרות עופות הפטם מחמת שמערבים בו גנים מעופות טמאים, ראיתי מכתב מהגר"מ שטרנבוך שליט"א שכתב דאולי יש להוכיח מהדין הנ"ל שבטלים הגנים לעופות שו"ר עד"ז גם בכתבי קה"י החדשים על מסכת אהלות (סי' כ"ה), שהובא שם מכתב שכתב שאבר מת שהשתל באדם חי אינו מטמא, והוכח לה מהא דילדה שסבכה בזקינה בטלה). והלהורות נתן הוכיח מאילן שנעבד ונטעו יעו"ש. עוד הוכיח הנ"ל מהד"מ (יו"ד סי' ס"ב סק"א) באבר המדולדל שחזר ונקשר שמותר, ויעו"ש שדחה, ולבסוף כתב ז"ל ומ"מ מה שהבאנו להוכיח מאילן שנטעו דהוי חיבור ומשום דינקי אהרדי נראה דהוי ראיא מהימנא. וגם מסברא נראה דהוי חיבור גמור כאחד מאבריו הטבעיים, כיון דחזינן שהאבר המחובר מתנועע ומופעל ע"י רצונו

לימוד חכמת הרפואה וכדו' אסור לנתח גוף המת). ויעו"ש בשו"ת חת"ס (יו"ד סי' של"ו) שכתב שקרוב לודאי שמותר. אך בשו"ת בנין ציון (ח"א סי' ק"ע) אסר גם באופן זה עפ"ד רש"י (ב"ק ס:): שאסור להציל עצמו בממון חברו אף בפיקו"נ וא"כ כ"ש בקלונו דכבודו חביב לו מממונו. אך דחו דבריו שמותר להציל בממון חברו אלא שצריך לשלם, ויעוין שו"ת מהר"ם שיק (יו"ד סי' שמ"ז ושמ"ח) שדחה דברי הבנין ציון ובשו"ת בנ"צ (סי' קע"א) השיב על דבריו, יעו"ש (הובא בליקו"ה לנוב"י). ויעוין בשו"ת שבט הלוי (ח"י סי' ר"ח) דיש להכריע כגדולי האחרונים הנ"ל, ויעו"ש כמה אזהרות כלליות חשובות בענין זה.

**היוצא** מהדברים לענייננו שכיון שאין כאן פיקו"נ אלא סכנת אבר יש להתיר לקחת רק ממת עכו"ם.

**בעת** יש לדון האם יכול לכרוך תפילין על האצבע- ובענין זה מצאתי בשו"ת להורות נתן (ח"ד סי' ק"ב) שכתב כמה נידונים בזה, וז"ל בתו"ד מי שנקטע זרועו רח"ל וחיברו לו זרוע אם זרוע שלו או של אדם אחר אם מקיים מצות תפילין כשמניחו על זרוע זה כאילו הוא זרוע שלו. וכן לגבי חליצה אם נקטע רגלו וכו' [ולענין לקיחת לולב נראה ודאי דמהני וכו' דהרי מבואר בסוכה (לז). לקיחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה עיי"ש וה"נ לא גרע מלקיחה ע"י דבר אחר וכו']. וכן בכהן לענין עבודה ונשיאת כפים וכו' עכ"ל (ויעו"ש שהנידון שלו היה בהשתלה לפצו"ד אי חוזר להכשירו).

**והביא** ראיא לענין זה מהמשנה באהלות (פ"ג מ"ד) שעצם שיש עליו כזית בשר מטמא באוהל, ואם הבשר לא היה מחובר לעצם מעיקרו אלא שאדם תחבו טהור שאין חיבורי אדם חיבור (ע"פ הרע"ב)

יש שלמדו מהספרי שמת אינו טמא אלא רק יש לו דינים שהוא מטמא. מ"נ בשם אחרונים). ומצד גוי יש לומר לפי מה שצידדנו לעיל, שזה טפל לאדם.

**היוצא מהדברים:** (להלכה ולא למעשה-ויש דברים שאינם מוכרעים כ"כ). אצבע שנחתכה ונשארה מחוברת (אף באופן שאין יכולה לחזור ולחיות) אינה מטמאת. ואם נחתכה, אם הותזה בכוח אינה מטמאת במגע בשעת פרישה. האצבע החתוכה-אם יש בה בשר וגידים ועצמות, מטמאת במגע ובמשא ובאוהל. אם נחסר מהעצם כל שהוא או שנחסר מהבשר באופן שבעלמא אינו מעלה ארוכה, האבר אינו מטמא כלל. בשר מן החי בפ"ע ועצם מן החי בפ"ע אינם מטמאין כלל.

**מעיקר** הדין אסור לחבר האצבע בחזרה, אלא כ"כ ישפוש קצת מכל אבר שיש באצבע באופן שירד ממנו קצת (ונתבאר דלא ברור כ"כ כמה אברים יש באצבע והיאך צורתם, ולכאור' אם ישפוש לכל אורך האצבע שפיר דמי).-ויעוין בחוט שני הלכות טומאת כהנים שמנהג העולם לרפאות בזה כהן כמו ישראל ואין מחלקים ביניהם, ויעו"ש. - אם האצבע אינה ראויה לשימוש יקבור אותה או שישרפנה. מותר לקחת אבר להשתלה ממת גוי. וכן אם זה ספק אם האבר נלקח מיהודי או מגוי מותר להשתמש בו, כיון שרוב מתים עכו"ם נינהו. (ובפיקו"נ מותר גם אבר של מת יהודי אם אין של גוי). אם יכול לעשות הטיפול אצל רופא פרטי באופן שלא יטמא בביה"ח למתים ונפלים ואברים רח"ל, יעשה כן. בזמן ההשתלה יקשרו הרופאים את היד שלא יטמא בהיסט וידביקו את עור המת מתחת לעור החי ולא באופן חיצוני. לאחר גמר התפירות יכול להזיז ידו (ולענ"ד עדיף להחמיר שימתין עד שתתחזק זרימת הדם

ומחשבתו שמשכנו במוחו ובלבו כשאר כל אבריו, ה"ז מוכיח שהאבר המחובר נעשה עצם מעצמו ובשר מבשרו, עכ"ל. ועכ"פ לענייננו נראה שיוכל לברוך על האצבע תפילין ויוכל לעבוד עמה בביהמ"ק.

**אלא** דיל"ד מצד אחר דשמא הוי בעל מום, ויעוין ברמב"ם (פ"ח מביאמ"ק הי"א) שמי שחסר אצבע מידו הוי בעל מום, אלא דכעת שהשתילו בו אצבע ובפרט אם זה אצבע שלו עצמו שפיר י"ל דאינו בעל מום. ואם האצבע תגדל באופן חריג ביחס לשאר האצבעות, יעוין ברמב"ם (שם הי"ד) שמי שגופו גדול או קטן מאבריו הוי בע"מ, אלא דהכא זה מום פחות ניכר מהנ"ל, ואולי דמי למי שאחת מאזניו משונה מחבירתה שכתב הרמב"ם (שם ה"ג) דהוי בע"מ, אלא דגם בזה י"ל דהכא הוא פחות ניכר, וצ"ע.

**אם** נימא דהוא בעל מום מ"מ יכול לאכול בקדשים (משנה זבחים צח.; רמב"ם פ"ו מביאמ"ק), אלא דיל"ד אם יכול לטבול (כדי שיוכל להיכנס למקדש או לאכול קדשים, דקדשים צריך לאכלם בטהרה), דשמא הוי חציצה, אך אם הדבקות האצבע היא מבפנים מתחת לעור הוי בית הסתרים ואינו חוצץ (מקואות פ"ח, רמב"ם פ"א ממקוות הי"), אבל אם יש תפרים חיצוניים ה"ז חוצץ (עי' חוט שני נדה סי' קצ"ח). ויש להוסיף שגם אם יטבול, אם הוא בע"מ אסור לו להיכנס למקדש מן המזבח ולפנים (רמב"ם פ"ו מביאמ"ק הי"ו).

**והנה** גוי ומת מותרים בכניסה להר הבית עד החיל (פ"ג מביאמ"ק הי"ד-ה, ויעוין השג' הראב"ד פ"ז מביה"ב הט"ז דזה מדרבנן), ויל"ד אם מותר להיכנס אם אצבע של מת ושל גוי שהשתלה לפנים מן החיל, ולכאור' מצד מת שרי דכבר הוא חי (ואמנם יל"ד דהאצבע לא נטהרה מטומאת מת, אך

ויהיה זה כאבר רגיל). יכול לכרוך על האצבע המושתלת את התפילין. ואם דינו כבע"מ יכול להיכנס עמה להר הבית ולפנים מן החיל עד המזבח ולפנים. ואסור לעבוד עבודה אבל מותר לאכול בקדשים כדיני בעל מום. אבל כל זה רק אם טבל מטומאתו, ואם יש לו תפירות חיצוניות הוי חציצה ואינו יכול לטבול.

**מכיון** שהמעשה (שדרך אגב יתכן ולא היה) והנידונים הנ"ל יש בהם משום צער, אמרתי להוסיף מה ששמעתי מידידי הרב זאב פרעס שליט"א (בעמח"ס סימן וסיבה

ושא"ס), שאחד אמר לו (דרך בדיחותא), שאדם שתרם כליה יש לדון היאך ינהג בדברים שהם כנגד רמ"ח אברים, שהרי אצלו יש רק רמ"ז אברים, כלומר האם מה שהוא כנגד רמ"ח אברים זה סימן או סיבה. ואמר לי הנ"ל דשוב מצא שהכליה אינה אבר (ומקורו מצאתי ברמב"ם (פ"ב מטו"מ ה"ג) שכתב שכוליא ולשון אין בהן עצם ולכן אינם מטמאים כשהם יוצאים מן החי. ולפ"ז להשתיל כליה בכהן (גם אילולא פיקו"נ) הרי זה עוד יותר לכתחילה מהשתלת אברים אחרים).



הרב צבי משה הלוי דוידוביץ

## בביאור לאו ד"ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם" - אבן העזר סי' כ"א

לבבכם, הרי שפירש הספרי ב' פירושים להלכה וב' פירושים בדרך אגדה, וב' הפירושים שהם להלכה ננקטו בגמ': פי' הראשון בברכות (כנ"ל ועי"ש שמינות היינו דעת מינים וזנות היינו הרהור עבירה ועו"כ היינו הרהור ע"ז), והפי' השני ר"נ אומר וכו' (והיינו שאף שעושה את המעשה הנכון צריך שתהא אף מחשבתו מתוקנת ונכונה) הכי נקטי' בנדרים (כ:).

**ובספה"מ** לרמב"ם (ל"ת מז) 'הזהירנו שלא לתור אחרי לבבנו עד שנאמין דעות הפך הדעות שחייבתנו התורה אבל נקצר מחשבותנו ונשים לה גבול נעמוד אצלו והוא מצות התורה ואזהרותיה וכו' והוא אומרו ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם ולשון ספרי אחרי לבבכם וכו' ואחרי עיניכם וכו' ר"ל המשך אחר התאוות הגשמיות והתעסק המחשבה בהן'.

**ופשוטו** של מקרא שבא הכתוב לפרש

כ' <sup>א</sup>..וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה' ועשיתם אתם, ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם זנים אחריהם".

**ובברכות** (יב:) 'פרשת ציצית וכו' שיש בה ה' דברים וכו' אלא דעת מינין הרהור עבירה והרהור ע"ז מנלן דתניא אחרי לבבכם זו מינות וכה"א וכו', אחרי עיניכם זה הרהור עבירה שנא' וכו', אתם זונים זה הרהור עבודה זרה וכה"א וכו'.

**ובספרי** (שלח ע') 'ולא תתורו אחרי לבבכם זו מינות וכו' ואחרי עיניכם זו זנות וכו' אשר אתם זונים אחריהם זו עבודת כוכבים וכו', ר' נתן אומר שלא יהא שותה בכוסו ונותן עיניו בכוסו של חברו, ד"א ולא תתורו אחרי לבבכם מגיד שהעיניים הולכים אחר הלב וכו',<sup>ב</sup> ר' ישמעאל אומר וכו' לפי שהוא אומר "שמח בחור וגו'<sup>ג</sup> בדרך ישר או בדרך שתרצה ת"ל ולא תתורו אחרי

א. במדבר טו,לט [בפרשת ציצית]. וקודם כ' (פס' לח,לט) "ועשו להם ציצית וגו' ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת, והיה לכם לציצית וגו'".

ב. עי' במלבי"ם שלפ"ז מה שנפעל ממראה עיניו זה אות כי כבר סללו ציורי התאווה מסילה למשול בלבבו וכן שקדמו בלבו מחשבות און להקל יראת ה' המשקיף על נסתריו ונגלהו, ונמצא שתאות הלב פועלת על העיניים לראות ברע ולפעול על הלב להתאוות יותר עד שמוציא את האדם מן העולם (תרגום ירושלמי בראשית מט, כו) והיינו דאמר' (ירושלמי ברכות א,ה) עינא ולבא תרי סרסורי דחטאה אינון, ונמצא שעיקר שמירת העיניים הוא ע"י טהרת הלב בהכירו בהבלות ורע תאוות העולם ביראת ה' המשקיף על נסתריו ונגלהו, וכ' הראב"ד (בעה"נ שעה"ק פ"ז) 'והשומר את עיניו נמצא לבו שמור ומתוך שעניו ולבו שמורים נמצא כולו שמור וע"ז הזהיר הכ' ולא תתורו וגו'.

ג. "שמח בחור בילדותך ויטיב לבך בימי בחרותך והלך בדרכי לבך ובמראה עיניך, ודע כי על כל אלה יביאך אלוקים במשפט" (קהלת יב,ט).

תכלית מצות ציצית שע"י שיראה את הציצית יזכור את מצוות ה' ויעשה אותם ולא יתור אחר מחשבות ליבו ואחרי עיניו וכו', וכן נראה בפירוש הרמב"ן שכ' "ואומרו שאחרי עיניכם זו זנות כענין שכתב ואנוכי היודע ועד נאום ה' והמשכיל יבין" (ונראה כוונתו שע"י הציצית שזוכר בה שהקב"ה יודע ועד ימנע מן הזנות וכמנחות (מד.)), וכן פירש הספורנו "בראותכם הציצית שהוא כחותם האדון ועבדיו ובוה תחדלו מלתור אחרי לבבכם".

וכן פי' האבן עזרא "והנה יהא הציצית לאות ולסימן שלא ירדוף אדם אחר הרהור ליבו וכל אשר שאלו עיניו וכו'", וכ"נ מממש"כ הרמ" (סה"מ שם) "...ונשים לה גבול נעמוד אצלו והוא מצות התורה ואזהרותיה" הרי שפירש שהולך על תחילת הפסוק.

ומ"מ מנה הרמב"ם (שם) את "ולא תתור וגו'" ללאו בפני עצמו<sup>ד</sup> [כפשיטות לשון הספרי והגמרא שבאים לפרש ההלכה].

ונמצא שאף שלא תתור וגו' הוא פירוש תכלית מצוות ציצית מ"מ הוא לאו גמור, ומ"מ לא מנה בזה הרמב"ם ג' לאוין (שלא לתור אחרי הלב (מינות) ואחרי העיניים (זנות) ואחרי ע"ז) כיון שהאיסור הוא שלא לתור ולימשך אחר הרע והיינו מינות וזנות וע"ז וכדאמרי' בגמ' (ברכות שם) שהיינו הרהור בג' דברים אלו ('דעת מינים, הרהור עבירה, הרהור ע"ז').

ובחינוך (שפ"ז) פירש כרמ' שהאיסור הוא שלא להמשך אחר מחשבות מינות ואחר התאוה הגשמית והיינו שפירשו הפס' שלא לתור הן במחשבה והן במעשה אחרי תאות הלב והעיניים וכן פסקו החי' אדם (סי' א') והביאור הלכה (סי' א')<sup>ה</sup>.

וכ"נ בשערי תשובה (לרבנו יונה ש"ג אות ס"ד) שכ' שהוזהרנו בזה שלא יסתכל אדם באשת איש ובשאר עריות פן יוקש בהן' והרי שפי' כרמ' שלא תתור להסתכל אחרי מה שרוצות עיניכם לראות' והובא להלכה בב"י (אה"ע כ"א) ובמשנ"ב (עה,ז)<sup>ו</sup>.

ד. אף שנתבאר ש"ולא תתור וגו'" הוא פירוש תכלית מצות ציצית (וא"כ אי"ז לאו (עי' בשורש החמישי לסה"מ)) צ"ל שכיון שמצוה עלינו התורה מצות ציצית כדי שנראה וכו' ולא נתור וכו' הרי שהוזהרנו בזה שלא נתור [כעין מש"כ הרמ" (בסוף השורש השמיני) בלאו דלא אכלתי באוני ממנו וגו' שאף שאין בזה ציווי מ"מ מאחר שצינונו נשלול אותו מנפשותינו וכו' ידענו בהכרח שהפועל כך מוזהר ממנו].

ה. ובסה"מ הקצר (לח"ח ל"ת קנ"ו) הביא את פירוש הרמב"ם והחינוך וז"ל הזך 'ולא וגו' ר"ל שלא נעלה על לבנו מחשבה שגורם לעקור עיקר מעיקרי הדת כי השטן יסיתנו למינות ח"ו ואחר ראיית העיניים ר"ל זנות וכן אז"ל וכו' ובכלל זה שלא לחשוב ולרדוף אחר שאר תענוגים ותאוות העוה"ז, ומאוד מאוד צריך להזהר ממחשבות פסולות שזה יתד שהכל תלוי בו שצריך האדם לקדש ולטהר מחשבותיו בכל כוחו ואם בא לו איזה תענוג יכון שיהא לו כח ע"ז לעמוד בהיכל המלך מלכו של עולם ברוך הוא ושלא יחלש גופו לעבודת הבורא, ומי שעבר ע"ז והעלה במחשבתו פסולות מעניי הדת או הרהור זנות או לרדוף אחר התאוות הגשמיות עברה חמורה היא שטורדתו מעוה"ב ומטמאת כל רמ"ח אבריו ושס"ה גידיו גופניים ורוחניים לכן יזהר מזה מאוד. והמשכיל מעלת מצוה זו אשריו בזה ובבא.

ו. וכע"ז כ' הרמב"ם (תשובה ד,ד) 'שראיית העינים עוון גדול שהיא גורמת לגופן של עריות שנאמר ולא תתור אחרי לבבכם ואחרי עיניכם'.

ז. וס"ל שכיון שראייה יכולה להביאו לאיסור הוה הראייה לתאוה, ומ"מ אסרו חכמים להסתכל להנאה אף בלא תאוה (רמ' איסור"ב כא,ג ובמ"מ).

ח. אבל בסמ"ק (קכו) פי' האיסור שלא להסתכל בנשים לשם זנות (וכ' שלשם הנאה עובר בנשמתם וגו' אא"כ

החינוך (באגרת שבראש הספר) שיש ו' מצוות שחיובן תמידי שאינו נפסק מהאדם ה' מהם כלפי ה' ית' (אמונה בה' יתברך, ושאיין אחר זולתו יתברך, יחודו, אהבתו, ויראתו) והו' הוא איסור זה שלא ימשך האדם אחרי הלב והעיניים.

העולה למעשה: שנצטיינו בלאו דלא תתורו וגו' שלא ימשך האדם אחרי מחשבות מינות ולא ירדוף אחר תאותו, ועברה זו חמורה היא שטורדתו מעוה"ב ומטמאת כל רמ"ח אבריו ושס"ה גידיו גופניים ורוחניים לכן יזהר מזה מאוד<sup>ט</sup>, וכ'




---

דמיין עליו כי קאקי חיורי)

ולמד זאת מלשון הספרי שכ' 'אחרי עיניכם זו זנות' וצ"ע איך מפרש משמעות הפסוק, ומ"מ הפוסקים לא נקטו להלכה אלא כרמ' והר"י.

ט. וכ' בחינוך (שפ"ז) ובכלל זה שלא נרדוף אחר תאוות העוה"ז כי אחריתם רעה וכדי בזיון וקצף וכו' ושורש מצוה זו וכו' שבהרגילו בתאוות ובהתמידו בהן יחזק עליו יצה"ר יום יום ובהמנעו מהם ישמח בחלקו תמיד כל היום ויראה כי עשה האלוקים את האדם ישר והמה בקשו חשבונות רבים ללא תועלת של כלום, והמשים לבו תמיד להרבות תענוגים גדולים לנפשו מבלי שיכון בהם לכונה טובה עובר בלאו זה.

## הרב אליהו הורליק

## מליחה בנוצותיו, מליגה, וחליטה

בו יבואר המקור למליחת הבשר, ובדין עוף שנמלח עם נוצתיו, ומהו חליטה ומליגה, ושיטת הרמב"ם בחליטה.

הרי הוא מכח הטבע ומציאותי בעולם, מדוע צריך בשביל זה הלכה למשה מסיני?!

**ויש הטועים** במקור דין מליחה, ושולפים את הפסוק בויקרא (ב יג): "וכל קרבן מנחתך במלח תמלח ולא תשבית מלח ברית אלוקיך מעל מנחתך, על כל קרבנך תקריב מלח".

**ואמנם** הגמ' (מנחות כא סוף ע"א) לומדת אופן מליחת הבשר "וכן לקדרה", כמו מליחת בשר הקרבנות, אך המלח בקרבן אינו כדי להוציא הדם, אלא רש"י מפרש שהמלח מסמל את הברית הכרותה מששת ימי בראשית. אז חילק, הקב"ה את המים על ידי הרקיע להבדיל בין "המים אשר מתחת לרקיע ובין המים אשר מעל לרקיע" (בראשית א' ו'-ז'), ואז הבטיח הקב"ה ל"מים התחתונים" שיקריבו מהם מלח על כל קרבן כאמור, זאת בתור פיוס על כך שלא זכו להיות קרובים לקב"ה כמו "המים העליונים".

## ב. האם מותר למלוח עופות עם הנוצות?

**והנה**, הסברא המתירה הוא מהמרדכי שהובא בב"י יו"ד (ס"ח ס"ח) שהמלח שואב הדם לא רק מהבשר אלא גם את הדם שנמצא במוח שבתוך העצם. ומזה הבינו כל המתירים, שה"ה הנוצות אינם

## א. מהו המקור והחייב של מליחת הבשר?

**הנה**, בשר חי לא מבושל בלי מליחה, מותר לאוכלו (שו"ע יו"ד ס"ז סעיף ב) והטעם, שהדם הבלוע בתוך הבשר לא פירש, ורק דם שפירש מהבשר נאסר (שו"ע שם ס"א). אך כשבא לבשלו, הדם מתעורר לצאת בקדירה וחוזר ונבלע בבשר, ונמצא הדם פירש ממקומו ואוסר הבשר.

**ונחלקו** הראשונים והפוסקים אם דם שבישלו נאסר מדאורייתא או מדרבנן. ונקטו כל האחרונים לדינא שהוא מדרבנן.

**וע"כ** צריך לומר, למ"ד דם שבישלו דאורייתא, א"כ ודאי שנמסר למשה בסני בעל פה איך מוציאים הדם, וכך כתב ב'ערוגות הבושם' (הרב משה גרינוולד, הונגריה תר"ע. תלמידו של ה'כתב סופר' וחבירו של הרב יוסף חיים זוננפלד) בהקדמה למליחה אות ד' וז"ל "בענין המליחה היה להם בקבלה איש מפי איש מהלכה למשה מסיני, דמליחה פועלת להוציא כל הדם ומתיר הבשר לאכילה". ולמ"ד דם שבישלו דרבנן, קים להו לחז"ל בסוד ה' ליריאו, שהמליחה מוציאה הדם מהבשר (דרכי תשובה ס"ט ס"ק א).

**וצ"ב** דברי הערוגות הבושם, הרי זה שמליחה פועלת להוציא כל הדם,



## מנורה מליחה בנוצותיו, מליגה, וחליטה בדרום קט

ישמח ישראל, שרק בשאר עופות מועיל מליחה על הנוצות, אך לא באוזנות.

**ובכנפי יונה** (מהרב יונה בן אליהו, לאנדסופר. שנת תע"ג, צ'כיה, מחבר ה'מעיל צדקה') (ס"ח ד"ה 'כתב בד"מ'), קורא חמס על מנהג זה, שהרי השער לא מונע מהמלח להיכנס, משא"כ הנוצות לא נותנים למלח להיכנס. וכל מה שהתיר הרמ"א - זהו רק כשמכניס המלח תחת הנוצות. ועוד, מה שהרשב"א התיר למלח על שער, הביא ראייה ממוח שבתוך העצם, ושם יש טעם של מלח במוח שבעצם לאחר המליחה, משא"כ כשמולחים ע"ג הנוצות, אין טעם של מלח על הבשר. ועוד, שהרי צריך שלא יהיה מקום אחד בלי מלח, ומה אם מקום הנוצות?

ר' שלמה קלוגר (תרכ"ט, אוסטריה - הונגריה) מחלק בין סוגי הנוצות, שהנוצות הגדולים מונעים מהמלח להיכנס, והפלומות הדומות לשער לא מונע מהמלח להגיע לבשר. והראיה, כשמשרטטין עם הציפורן על הפלומות, אז יגיע השרטוט על הבשר כמו לגבי שער משא"כ בנוצות הגדולות.

**ה'יד יהודה'** (לנדא, יהודה ליב בן יונה, מרוסיה ואוקראינה, ורב ופוסק בעיירת סדיגורא, נפטר תר"ס) (ס"ח ס"ק י"א) מסביר את המנהגים, "שבתחילה החזיקו בדין זה להיתר גמור, ועכשיו נוהגים להחמיר, ולא מצאתי מי שמולח על הנוצות. ומצינו כמה דברים שהחזיקו להיתר ועכשיו הם אסורים. ועל כן, אין להתיר בדיעבד".

### ג. ביאור ענין מליגה וחליטה:

**מליגה** הוא הורדת הנוצות או שער, על ידי שפיכת מים רותחים, שהעור מתחמם, והשורש של הנוצות הנקוב בעור מתרחבים וכך הנוצות נושרים.

מונעים מהמלח לשאוב הדם מתוך הבשר.

**וכן מביאים ראייה**, מההלכה (שו"ע ע"א א, רמ"א ס"ח ו) שמותר למלוח על גבי שער. וא"כ ה"ה שהמלח יכול לעבור את הנוצות.

**ראש וראשון** לדבר, נמצא בתורת חטאת (כלל ל"ג) שכתב על נוצות שמועיל מליחה, "וכן נוהגים". וכ"כ בדרכי משה (סוף סימן ס"ח), "וצ"ע אם מלח תרנגולת עם נוצותה אי מהני בה מליחה כמו בשער או לא, וראיתי שנוהגים למלוח התרנגולת עם הנוצות ולמלגן אחר כך". משמע שמתיר רק מצד המנהג.

**ובמושכל ראשון** נראה מדבריו, שהמליגה הוא תנאי למליחה עם נוצות, ובהמשך הדברים באות ג' נבאר הדברים לאשורן, לאחר שיבואר מהו מליגה.

**הפרי מגדים** בשפתי דעת (ס"ח כ"ו) הביא מתשובת מהר"ם מלובלין וז"ל "תרנגולת שנמלחה על גבי הנוצה כנהוג...". וע"ז כתב הפרמ"ג "הנה מה שכתב נמלחה על גבי נוצה כנהוג, זה אמת ויציב דמהני מליחה על גבי נוצה כמו על גבי שער...".

**היוצא** מהרמ"א בספריו ומהמהר"ם מלובלין והפמ"ג - שכך היה מנהגם.

**אך היוצא** חוצץ נגד ההיתר שהונהג, הוא **החתם סופר**, (שנת ת"ר הונגריה) (יו"ד ח"ו ס"א), שאינו מוצא שום היתר למלוח עם הנוצות, וז"ל "ולא אאמין שיטעה בזה שום אדם, כי נוצות העוף הוא גשם נפרד מגוף העוף, ומפסיק בין המלח והמים שלא יפעלו בגוף העוף, משא"כ העצמות המחוברים לגוף...". וכן מביאו הפתחי תשובה (ס"ט כ"ח).

**ובספר לחם הפנים** ע"ג ג, הביא מספר

## ד. שיטת הרמב"ם בחליטה.

**לאחר** שהסברנו מהו חליטה ותפקידו, נבוא לבאר את שיטת הרמב"ם הידועה בחליטה.

**הרמב"ם** בהל' מאכלות אסורות (פ"ו ה"י), כתב וז"ל "כיצד עושה, מדיח הבשר תחילה, ואח"כ מולחו יפה יפה ומניחו במלחו כדי הילוך מיל, ואח"כ מדיחו יפה יפה עד שיצאו המים זכים, ומשליכו מיד לתוך מים רותחים, אבל לא לפושרים, כדי שיתלבן מיד ולא יצא דם". והשו"ע (ס"ט ו) הביא שיטת הרמב"ם לעניין שיעור שהיית המלח, אלא שנקט "שלישית שעה בקירוב" שהוא 18 דקות, והרמב"ם נקט מיל, ולשיטת הרמב"ם - מיל הוא 24 דקות. והשו"ע (ס"ט י"ט) הביא את שיטת הרמב"ם לחלוט כדעה שניה "ויש מי שמצריך ליתנו במים רותחין".

**ובספר איסור והיתר** נתן סימן על שיעור מיל, שתיבת 'מלח' בגימטריה 'מיל'. **ובבן איש חי** (שנה ב פרשת טהרות סעיף יז) הביא עוד רמז: 'לבילי אכל הדם', סופי תיבות מיל.

**וצ"ב** על מה מסתמכים התימנים שנוהגים כהרמב"ם, שלפני שמבשלים בבית, מכניסים הבשר למים רותחים, הרי לפי הרמב"ם צריך חליטה רק מיד לאחר מליחה כשעדיין הוא רותח מהמלח, כמו שכתב "ומשליכו מיד לתוך מים רותחים?"

**והשאלה** הידועה, לעניין בחורים מבני תימן שלומדים בשיבות אשכנזיות, איך יאכלו בישיבה מהבשר, הרי לפי הרמב"ם צריך חליטה? ואומרים בשם החזו"א: (לא מצאתי מקור לזה) שהם יכולים לאכול ע"פ מה שיישב בזה הנצי"ב.

**וחליטה** הוא טבילת הבשר בתוך חומץ או בתוך מים רותחים. והמטרה הוא להצמית ולכווץ את הדם הספוג בבשר.

**והנה**, לפני מליחה אי אפשר למלוג מים רותחים על הנוצות על מנת להוריד את הנוצות, שהרי אז ככה"ג הוא מתקרב לענין חליטה שמצמית את הדם, וכבר לא יועיל מליחה, ולכתחילה אסור גם בכלי שני (שו"ע ס"ח ס"א), וע"ז כתב הרמ"א (שם) ולכן נהגו באלו המדינות שלא למלוג שום דבר רק אחר מליחה.

**ולמרות** את הנוצות ביד, הוא קשה מאוד. **והאפשרות** להוריד את הנוצות בבת אחת עם העור, לא שייך, שהרי כולם רוצים את העור בשביל להוסיף טעם בבישול.

**מזה** יצא המנהג למלוח עם הנוצות, כי זה הברירה שנשארה. ולאחר מליחה היו עושים מליגה, על ידי שפיכת מים רותחים על הנוצות, כדי להסירם.

**והרבה טועים** בהבנת דברי הדרכי משה והפוסקים כשמזכירים את ענין המליגה, שכתב "ונוהגים למלוח עם הנוצות, ולמלגן אחר כך". וטוענים שהמליגה הוא תנאי למליחת הנוצות.

**ואי** אפשר לומר כן ע"פ סברא, ואין צריך להרחיב בזה, כי הדברים פשוטים וברורים כשמש בצהריים, כמו שכתבנו, שהמליגה הוא לא תנאי למליחה, אלא כל הזכרת עניין המליגה, הוא פרט טכני של האפשרות היחידה למרוט הנוצות רק לאחר המליחה.

**ולסיכום יוצא**, שבמשך הדורות נהגו למלוח עם הנוצות, כי לא היה אפשרות אחרת להוריד את הנוצות לפני המליחה, עד שנקטו לאיסור.

## מנורה מליחה בנוצותיו, מליגה, וחליטה בדרום קיא

ורמב"ם עמודי ההוראה, היינו משום שהנהיגו להחמיר בשיעור שעה...".

**ועפ"ז** הורה החזו"א, היות וכולם עושים שיעור מליחה שעה, ולא כשיעור מיל, לכן כל מה שהצריך הרמב"ם חליטה, הוא מחמת השיעור הקצר של שיעור מיל, (ועיי"ש בנצי"ב, שהסביר מה הכריח את הרמב"ם לקצר בזמן של המליחה ולהעדיף חליטה), אבל אם עושים שיעור שעה, אין צריך חליטה.

**ובאמת** התימנים שנוהגים כהרמב"ם מטבילים את העוף ברותחין לפני הבישול ולא מיד לאחר המליחה, כי אומרים שהוא זָכָר לשיטת הרמב"ם, כי היום כולם מולחים שיעור שעה ולא 24 דקות. והב"ח כתב שהנשים עושות זאת מדין נקיות.

**והשבט** הלוי' (ח"ה סי' קכ"ט) דן במנהג אבותיו, בשאלה זו, אך נשאר בצ"ע. ולמעשה: הורה להקל. (קובץ בית הלוי יא עמ' מז, מפי תלמיד בעל שבט הלוי).

**וה'ערוך** השלחן' פסק שלאחר שיעור מליחה של שעה, אין צריך חליטה גם להרמב"ם.

**שכתב הנצי"ב** (תרנ"ג, וולאזין - וורשא, רוסיה - פולין), בהעמק שאלה על השאלות, (פרשת ויקרא בסוף אות יג), "איברא כבר כתב הר"ן בזה"ל... איכא למימר משום שאין המלח מפליט כל דם שבחתיכה, שכבר כתבו הגאונים ז"ל דשיעור מליחה כדי מיל, ואנו רואים שהמוהל היוצא מן הבשר אחר שיעור זה יותר מאדים מן הראשון, הילכך ודאי אין מליחה באה אלא להוציא הדם שעל פני הבשר והסמוך לו, הא לדם הבלוע בחתיכה - לא חיישינן, דהוי ליה דם האיברים ושרי, וזוהי דעת הרמב"ם. ולפיכך הוא מצריך שלא לתת הבשר בקדירה עד שיהיו המים רותחין שאח"כ אין מפליטין, אדרבה חולטין הבשר ומונעין הדם שלא יצא ואעפ"כ צריך למולחו כדי שיצא הדם שעל שטח הבשר והסמוך לו...".

**וכתב ע"ז הנצי"ב**: "הרי שהקושי דבהיתר מליחה אינו אלא לפי פסק הגאונים, דבצרי שיעורא לשיעור מיל, וכ"כ הרמב"ם, אבל האחרונים דנקטי שיעור שעה שלימה, ודאי קרוב לומר שיצא כל הדם ולא נשאר אלא מוהל, ומעתה מנהג ישראל תורה היא, אע"פ שהוא נגד דעת הגאונים, רי"ף,



## הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

### עניני פדיון הבן והצלת בכורות בני ישראל ממכת בכורות

ישראל כולו התאבל על מרע"ה, ובימי אבלותם לא עסקו בתורה, ונמצא שמחתו של המן היתה על שנפל לו הגורל ביום שכת התורה נחלש אצל עם ישראל.

**עוד** דבר יפה ראיתי מבאים (בשם המהר"ל), ש"ג אדר זה היום הכי מרוחק מחג הפסח, שהרי שלושים יום קודם חג מתחילים בהלכות פסח שזה יוצא מיום הפורים עצמו. וזו היתה שמחתו של המן הרשע, שהוא זרע עמלק שכופר בהשגחה ומתנגד לכל גילוי של אמונה, לכן שמח בתאריך המאוחר ומרוחק ביותר מחג הפסח שהוא חג האמונה. ולפי זה יש בקיום מצות פדיון הבן בתאריך זה בחינה של 'ונהפוך הוא' שמקיימים מצות סיפור יציאת מצרים על ידי זה, וכמו שיתבאר בעזה"ת,

**ב] פדיון הבן הוא לזכור מכת בכורות ולפי פשטות הפסוק יש מ"ע של סיפור יצי"מ בזמן הפדיון**

דהנה המתבונן בפשטי המקראות של מצות פדיון הבן רואה דמפשוטות הפסוקים משמע שיש מ"ע לספר לבנים השואלים בשעת הפדיון מה ענין מצוה זו, דכך נאמר בתוה"ק [שמות יג, יג] - וכל פטר חמור תפדה בשה ואם לא תפדה וערפתו, וכל בכור אדם בבניך תפדה: והיה כי ישאלך בנך מחר לאמר מה זאת, ואמרת אליו בחוץ יד הוציאנו ד' ממצרים מבית עבדים: והיה כי הקשה פרעה לשלחנו ויהרג ד' כל בכור בארץ מצרים מבכור אדם ועד בכור בהמה, על כן אני זוכר לד' כל פטר רחם הזכרים,

**דברים שנתחדשו בפדיון הבן שנעשה בי"ג אדר דהאי שתא באופקים:**

**א]** יש שייכות בין י"ג אדר למצות פדיון הבן. **ב]** פדיון הבן הוא לזכור מכת בכורות, ולפי פשטות הפסוק יש מ"ע של סיפור יצי"מ בזמן הפדיון. **ג]** מה הרבותא שבכורות בני"א לא מתו, הרי מכת בכורות באה כדי להוציא את 'בני בכורי ישראל' ממצרים. **ד]** מבואר בדברי הרשב"א שהיה סכנה לבכורות מחמת שהיו עובדים למזל טלה. **ה]** דרכו של החתם סופר במה שהיה בחצות הלילה במכת בכורות. **ו]** ולפי הרשב"א יוצא דפדיון הבן יכול להעשות ביום. **ז]** יש שייכות בין מצות העומר לנפילתו של המן.

**א] יש שייכות בין י"ג אדר למצות פדיון הבן**

**איתא** בגמ' במגילה [דף יג:] - תנא כיון שנפל פור בחודש אדר שמח שמחה גדולה, אמר נפל לי פור בירח שמת בו משה - וראיתי בחידושי אגדות להמהרש"א שהתקשה הרי מרע"ה מת בז' אדר, וא"כ איך זה הסתדר לו להמן מה שהתאריך שיצא לו י"ג באדר אינו מכוון ליום מיתת משה? וכתב ליישב בזה"ל - ונראה נמי שדקדק לומר שבז' באדר מת, ששמח נמי ביום המיתה, שהפיל גורל מיום ליום, דהיינו באיזה יום בחודש נפל הגורל, בי"ג אדר שהוא בתוך ז' ימי אבלות של משה, שהיתה מיתתו בז' אדר - עכ"ל. וב'ערכי נחל' הוסיף בזה שזה אחרי שבעת ימי אבלות שעם

## מנורה שייכות פדיון הבן למכת בכורות בדרום קיג

שמות [ד, כב] -ואמרת אל פרעה כה אמר ד' בני בכורי ישראל: ואומר אליך שלח את בני ויעבדני ותמאן לשלחו הנה אנכי הורג את בנך בכורך - חזינן שביאת המכה על פרעה היתה כדי להוציא את עם ישראל ממצרים, וא"כ למה היו הבכורות של עם ישראל צריכים לחשוש שמא המכה תפגע בהם, הרי אדרבה המכה באה כדי להוציא אותם ממצרים? עוד צ"ע מאי שנא מכת בכורות משאר המכות הקודמות, דלא מצינו שהוצרכו לזכות מיוחדת שלא יאכלום חיות הערוב, או שלא ינזקו במכות אחרות שבאו על המצרים, ומה טעם שדוקא במכת בכורות נצטוו להקדיש בכורותיהם, ולזכור הנס שלא באה המכה על בני?

### ד] מבואר בדברי הרשב"א שהיה סכנה לבכורות מחמת שהיו עובדים למזל טלה

והנה הרשב"א בפירושו להגדש"פ הוסיף להקשות עוד בענין מכת בכורות, מדוע פגעה המכה דוקא בבכורות, ומאי שנא מכל ט' המכות הקודמות שלא פגעה דוקא בבכורות. והאריך הרשב"א לבאר שם את ענין זה, בהקדימו לבאר איך שכל אומות העולם מונהגות ע"י אמצעי ושר הממונה עליהם, ומצרים השר שלה [מזל טלה] הוא החזק והגדול ביותר, אבל עם ישראל יצא להיות חלק ד' מושגחים ישר מהשי"ת ללא אמצעי של מזל, ולכן נבחרה עבורם א"י שרק היא מונהגת באופן ישיר ע"י השי"ת ללא אמצעי וללא שר המנהיג אותה. ומבאר

וכל בכור בני אפדה: ובתרגום יונתן -ויהי ארום ישילנך ברך למימר מה דא מצותא דבוכריא- וכן פירש החזקוני.<sup>א</sup> ובשו"ת הרא"ש כלל כ"ד אות ב' כתב הרא"ש תשובה לשואל ששאל למה לא מברכים ברכת המצוות על סיפור יציאת מצרים, ועונה לו הרא"ש שהרבה מצוות נצטוו ישראל שעניינם זכר ליציאת מצרים, וכתב הרא"ש בזה"ל -כגון הפרשת בכורות וכל המועדים, שאין צריך להזכיר בהפרשת בכורות שאנו עושין אותו זכר ליציאת מצרים, אלא שצוה הקב"ה לעשות המעשה, ומתוך כך אנו זוכרים יציאת מצרים, ולא דוקא הגדה בפה אלא אם ישאל מפרשין לו-<sup>ב</sup> עכ"ל. נראה מדבריו שאם הבן שואל יש חיוב סיפור יציאת מצרים, כפשטות הפסוק. ומעתה מוטל עלינו לבאר עומק העניין של זכירת הצלת בכורות בני".

### ג] מה הרבותא שבכורות בני לא מתו, הרי מכת בכורות באה כדי להוציא את 'בני בכורי ישראל' ממצרים

הנה חזינן בפסוקי התורה שבנ"י היו צריכים זכות מיוחדת של הדם על המשקוף ועל שתי המזוזות כדי שלא תפגע בהם מכת בכורות. וגם התורה ציינה כמה פעמים את ענין ההצלה של בני ממכת בכורות, במצות התלויות במצות בכורה [שהם פדיון בכור אדם, ובכור בהמה טהורה, ופט"ח]. וגם דרשו חז"ל -אני הוא שהבחנו במצרים בין טיפה של בכור - וכו'. ולכאורה כל זה צ"ע, שהרי נאמר למשה רבנו בפרשת

א. ועיין בכלי יקר שביאר לפי זה לישנא דקרא שהבן שואל 'מחר' אבל לגבי אכילת מצה וקרבת פסח הזכירה תורה והגדת לבנך 'ביום ההוא' עיי"ש. [ועיין עוד באור - החיים מה שכתב בפירוש הפסוקים.]  
ב. ויל"ע האם זה מצוה רק על האדם המקיים את המצוה של הפדיון, או כל מי שבנו שואלו באותו מעמד מתחייב בתשובה לבנו.

אות אמת שלא הניחנו תחת ממשלת המזלות ושרי מעלה כי עתה הוציאנו משליטתם, ומה שאמר מכור הברזל רמז לחזק המזל, שהיה מחייב לבלתי צאת משם אילו היה עניינו מונח על משפטי הכוכבים. עכת"ד הרשב"א. מבואר בדבריו שהמהות של הצלת הבכורות היתה מה שהקב"ה הוציא את עם ישראל מתחת שליטת המזלות, ולקח אותם להיות חבל נחלתו המושגחים בהשגחה פרטית מהשי"ת, וכמשנ"ת.

### ה] דרכו של החתם סופר במה שהיה בחצות הלילה במכת בכורות

והנה מצאנו בדברי החת"ס מהלך אחר במכת בכורות, שהחת"ס בשו"ת [יו"ד סי' שמ"ו] התקשה על מה שהוזהרו בני ישראל שלא לצאת מפתח בתייהם עד בוקר, וכן מה שאמרו חז"ל שניתנה רשות למשחית להכות, דקשה הרי אמר הקב"ה ועברתי בארץ מצרים אני ולא מלאך, וא"כ איזה סכנה יש להם אם הקב"ה עובר בכבודו ובעצמו להכות את מצרים? וכתב ליישב ע"פ ריש מסכת שמחות<sup>1</sup> שהבכורות הוכו בחצות ומתו בבוקר<sup>2</sup>, וחדש החת"ס שהקב"ה לא בא בחצות הלילה להרוג את

הרשב"א את עומק הענין של מכת בכורות והטעם שנקבע תאריך ט"ו בניסן [שמזלו מזל טלה]. והוא לפי שהמצרים עבדו לטלה שהוא ראש המזלות ונקרא בכור המזלות. ובט"ו לחודש ניסן הוא בתקפו. ולכן הכה הקב"ה דוקא בזמן הזה את המצרים ואת הבכורות שלהם שהם תלויים בבכור המזלות. וכתב הרשב"א בפירושי ההגדות בזה"ל: "ועל כן בהיות עמנו במצרים רואים העם כולו עם ממשות הגדולה נוטים כולם אחר הנהגת מזלות השמים וכסיליהם, ולימדום שם חכמת האיטגנינות, ויודעים באמת כי הארץ היא תחת ממשלת המזל טלה, והיו המצרים עובדים אותה צורה ומכוונים אליה להגיע אל ההצלחה בעבודתה, נטו אחריהם גם מבני עמנו, וחושבים כי המזלות מנהיגים כל השבטים ואפי' עמנו, כאשר ינהיגו באמת ברצון בוראם יתברך כל שאר האומות, והיו טועים בזה, עד שהזהירנו ית' והודיענו על יד נביאו בהיפך זה" עכת"ד הרשב"א. וע"ש שהאריך לבאר דבאמת שאר האומות מונהגים ע"י מזל, ורק ישראל הוזהרו שלא לעבוד לשום מזל משום שהם אינם כלל תחת שליטת המזלות. וזה שאמר הכתוב **'ואתכם לקח ה' ויוצא אתכם מכור הברזל'** לתת לנו

ג. ויהי בחצי הלילה וד' הכה כל בכור וגו' וכתוב כי לי כל בכור ביום הכותי וגו' א"ר יוחנן אע"פ שהכה אותם מכת מוות בחצי הלילה היתה נפשם מפרפרת בהם עד הבוקר, משל הדיוט אומר נתת פת לנער הודע את אמו, אף הקב"ה אמר מי מודיע לבני המיתה המיתה המשנתקת הזאת ששונאיהם היאך מתים בה, אלא תשמור נפשם עד הבוקר כדי שיראו בני שונאיהם- עכ"ל הברייתא בריש מסכת שמחות.  
ד. ודייק ה'נחלת בנימין' שבתפילת הבוקר בברכות ק"ש אומרים - ממצרים גאלתנו ומבית עבדים פדיתנו, כל בכוריהם הרגת ובכורך גאלת- (שמזכירים יציאת מצרים לפני הריגת הבכורות). ובברכות ק"ש של ערבית אומרים -המכה בעברתו כל בכורי מצרים, ויוצא את עמו ישראל מתוכם לחרות עולם- (מזכירים הכאת הבכורות ואח"כ יציאת מצרים). וזה מדויק לפי המבואר שבחצות הלילה היתה רק הכאת הבכורות ועל ידי הכאה זו נחשב שבנ"י יצאו משעבוד מצרים, ולכן בלילה לא מוזכר שמתו הבכורות, ורק ביום אנו מזכירים שנהרגו הבכורות, וההריגה שביום מוזכרת אחרי יצי"מ, וזה מה שמדקדקים דבברכות הבוקר נאמר עוד לפני מכת בכורות -ממצרים גאלתנו ומבית עבדים פדיתנו- דכבר כשהוכו הבכורות בחצות היתה בזה יציאה ופדות משלטון המצריים, ודו"ק. ועיין בגליון רעק"א על השו"ע {בסוף סי' ס"ז} מביא שאמרו חז"ל שמי שלא אמר מכת בכורות באמת ויציב לא יצא ידי חובת זכירת יציאת מצרים.

שהרי אז מסתובב המשחית להרוג בכורות מצרים, והבכורות לא מתו אלא רק נחלשו ע"י שהוכה מזלם, ורק בבוקר מתו ע"י המשחית, ונעתיק דבריו שכתב בזה"ל - אך חלילה לייחס מיתת הפגרים האלו להשי"ת, אך בחצות הכה השי"ת בעצמו, והתיש כח מזל טלה בכור המזלות, והותשו כל הבכורות ונחלשו, ועי"ז היה כח למשחית להמיתם במגיפה בשחרית, ולעולם ע"י משחית, ואלולי התיש הקב"ה כח שלמעלה לא היה כח למשחית נגד שר רהב של מצרים, ואמנם כיון שניתן רשות למשחית הוצרכו ישראל להסתתר, והקב"ה הוצרך לשמרם לבלתי תת המשחית. והשתא א"ש דתלה קדושת בכורי ישראל ביום הכותי ולא בלילה, משום דמה שניצולו ישראל בחצי הלילה בהתשת כח שלמעלה אין כאן חידוש ושום פדות, וכי מה להם לישראל בשר ומזל של מצרים, ומעולם בטובתו לא טוב להם וברעתו לא רע להם, אך ביום הכותי ע"י משחית ולא נתן המשחית לבוא אל בתי בני ישראל וניצולו, אז נקנו לו יתברך בכורי ישראל - עכת"ד. מבואר חידוש גדול שסובר שהריגת הבכורים היתה ע"י המשחית שהכה בבוקר, והקב"ה רק התיש כוחם בהכאת מזל טלה. וכבר הקשו על זה א"כ נמצא דלא היה שום סכנה לצאת מחצות ועד הבוקר שהרי המגיפה היתה דוקא בבוקר כדי שיראו ישראל במיתת שונאיהם, וא"כ קשה למה הוזהרו עם ישראל 'ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר' הרי אדרבה מחצות עד הבוקר אין סכנה לצאת ובתחילת הבוקר אז עיקר הסכנה

שהרי אז מסתובב המשחית להרוג בכורות ישראל, וא"כ היה הקב"ה צריך להזהירם שלא לצאת בתחילת הבוקר? ועוד הקשו על מה שמשמע מדבריו שבחצות לא היתה כלל הריגת הבכורות, אלא נעשה רק התשת כוח מזל מצרים, וההריגה מתייחסת למשחית שבבוקר, והרי מחז"ל משמע שהוכו מכת מוות בחצות ורק האריך להם הקב"ה הזמן שישארו חיים עד הבוקר [כדי שיראו ישראל במיתתם] אבל לא משמע שההריגה היא דבר שהתחדש בבוקר. וגם מה שכתב שלא היתה סכנה לבכורות של בני"י בלילה כי אין שייכות בין עם ישראל למזל מצרים, נסתרים דבריו מהרשב"א שהבאנו, שכותב דאדרבה בגלל שהוכה מזל טלה לכן היו הבכורות בסכנה שנכשלו לעבוד מזל טלה, ודברי החת"ס צע"ג.

### ו] ולפי הרשב"א יוצא דפדיון הבן יכול להעשות לכתחילה בלילה

**כתב** הש"ך בהלכות פדיוה"ב [יו"ד סי' ש"ה סק"יב] בזה"ל - ונראה דפודין נמי בלילה, וכן משמע בפ"ק דקידושין (דף כט.) מיהו נוהגין לפדות ביום - עכ"ל. ויש מהפוסקים שכתבו לבאר את המנהג לעשות פדיון הבן ביום ולא בלילה, לפי הברייתא בריש מסכת שמחות שמיתת הבכורות היתה דוקא ביום, ובפרט לפי דרכו של החת"ס שההריגה ונס ההצלה של בכורות בני"י היתה דוקא ביום, שאז הוצרכו לזכות להנצל מהמשחית שאינו מבחין בין צדיק לרשע, וכיון דעיקר ההצלה היתה ביום לכן נהגו

ויש לומר דהכוס שהכהן שותה בפדיוה"ב זה הכוס הראשונה מר' כוסות... (והוצאתי) והענין של הפרסומי מילתא הוא דומה לענין של פרסומי ניסא שנאמר על ליל הסדר.

ה. הנה החת"ס בתשובה אחרת רצ"ג רצ"ד [הובא בפתחי תשובה סקט"ז] כתב שראוי לעשות פדיון הבן על ידי עצמו ולא ע"י שליח משום זכר למכת בכורות שכתוב אני ולא השליח עי"ש. ולכאורה זה לא כמו שכתב בתשובה שהבאנו, דאדרבה הזכרון של הבכורות הוא מה שניצלו מהמשחית, וצע"ג.

לעשות את המצוה ביום. אבל לפי משנ"ת מהרשב"א שעיקר הסכנה על הבכורות היה דוקא בחצות הלילה, בזמן שהוכה המזל טלה בכור המזלות, א"כ אדרבה היה עדיף לפדות בלילה, שהרי עיקר נס ההצלה היה בחצות הלילה, וכמו שהבאנו לעיל.<sup>1</sup>

**ואולי אפשר ליישב לפי"ז קושיא נוספת** שהקשו המפרשים, למה רק בכור מאם 'פטר רחם' נתקדש בקדושת בכורה, הרי במכת בכורות מתו כל הבכורות גם בכור מאב [וגם גדול הבית], וא"כ היו צריכים כל הבכורות להתקדש במצוות בכורה, ולמה מצות בכורה נוגתת רק בפטר רחם? ואפשר לומר לפי דברי הרשב"א דהמציאות היתה שדוקא הבכורות לאם מבני"הם טעו לנטות ולעבוד את מזל טלה (אולי משום שבכורות מאם זה דבר ניכר וקיים גם אצל בהמות לכן המזל משפיע עליהם יותר מבכורות מאב) וא"כ עיקר הסכנה להנזק במכת בכורות [אצל בני"ה] היתה דוקא על בכורות מאם, ולכן רק 'פטר רחם' קדוש בבכורה, ויל"ע.

## ז] יש שייכות בין מצות העומר לנפילתו של המן

**איתא בגמ'** במגילה [דף ט"ז]. שכשהמן בא אל מרדכי היה עסוק בהלכות קמיצה, ופרש"י שם - דורש בענינו של יום וששה עשר בניסן היה הוא יום תנופת העומר - עכ"ל רש"י. והגמ' אומרת שם שהמן אמר אתי מלא קומצא דידכו ודחי עשרת אלפים כסף דידי, משמע שיש זכות מיוחדת בקרבן

העומר שהוא מנצח את הקטרוג של המן. ובאמת נתלה המן ביום הקרבת העומר, ורמזו על זה את הפסוק 'וישבית המן ממחרת' וכתב המ"ב בסי' ת"צ סק"ב - וכתבו הספרים דטוב לעשות ביום ב' בסעודה איזה דבר לזכר סעודת אסתר שביום ההוא נתלה המן - עכ"ל. וצ"ב מה השייכות ביניהם. והנראה בזה דהענין של העומר הוא לייחס את הטבע אל הקב"ה, ומלחמת עמלק היא לכפור בהשראת השכינה בעולמנו ולומר שהעולם נוהג בדרך טבעית, ואין לו שייכות להשגחה פרטית מהשי"ת, ובאמת מבואר בכמה דוכתי שעמלק יש לו כח חזק של השתמשות בכח המזלות שקיים בעולם, ומבואר ברש"י בסוף פרשת בשלח שעמלק ראה באסטרולוגיה השעות שבהם הוא יכול לנצח במלחמתו נגד בני"ה, והוצרך מרע"ה לבלבל את המזלות כדי שעמלק לא יצליח לנצח [כלומר שהיה צריך להפוך סדרי בראשית, ולהעמיד את השמש, כדי שעמלק לא ינצח ע"י גלגל המזלות.], וכמו כן במגילה כוחו היה ב'הפיל פור הוא הגורל להומם ולאבדם' וביאר הגר"א - שגם הגורל שהפיל במזלות היו כל המזלות ג"כ להומם ולאבדם, אך שהקב"ה היפך כל המזלות שזה עיקר הנס - וגם את הפסוק 'על כן קראו לימים האלה פורים על שם הפור' מבאר הגר"א שהשם 'פורים' בא להדגיש שהקב"ה הפך את המזלות לטובתנו. חזינו שכוחו של המן להלחם בעם ישראל הוא על פי הטבע של המזלות, וכנגד זה יש לנו מצות העומר שהיא הכרה בחדס השי"ת עלינו מתוך הטבע

1. בדגול מרובה סי' תקס"ח על המג"א סק"י, כתב שהטעם שנהגו לפדות ביום משום שלפעמים לא נשלם זמן כ"ט י"ב תשצ"ג בתחילת ליל ל"א לכן נהגו לאחר את הפדיון ליום. ויש שבארו שהמנהג לעשות ביום היה משום שאז יותר קל לקבץ אנשים ולעשות מצוה בפרסום, כע"ז עיין במ"ב סי' תקס"ח סק"כ (לגבי תענית כ' סיון שנהגו בפולין) - והיה סעודת ברית מילה וציוה הרב לאכול ביום, מפני שלא ימצאו אנשים שילכו בלילה - עכ"ל. [ולפי"ז בזמנינו לפעמים יש יותר ציבור בשמחות הנעשות בלילה, ויל"ע.]



ממנו ומכניסו לרשות בוראו- עכ"ל. נמצא דהענין של פדיון הבן הוא הכרת האדם שגם דבר הבא בהשתדלות טבעית שייך להקב"ה, ולכן בנתינת ראשית פרי בטנו להשי"ת מכריז שהכל ממנו יתברך, וזה כענין מצות הקרבת העומר שגם היא נתינת ראשית התבואה להקב"ה, והיא כעין הכרזה שכל הטבע מושגח מהשי"ת. וזה מלחמתנו בעמלק שכופר בהשגחה וחסד בהנהגת הטבע לבד בלי לייחסה לאדון העולם.

**העולה לדינא מכל זה:** שהסיפור של יציאת מצרים שאנו מחוייבים בליל הסדר, צריך לבאר ענין מכת הבכורות, ולהדגיש את היציאה של עם ישראל מההשתעבדות למחשבת הטעות של אומות העולם (ובראשה מלכות מצרים) שהכל מונהג בדרך טבעית של שליטת המזלות וכוחות הטבע, אלא בני יצאו להיות בהנהגה מיוחדת מהשי"ת, וכמשנ"ת.

של גידול התבואה, שבטעם מצות קרבן העומר כתב החינוך (במצוה ש"ב) - כדי שנתבונן מתוך המעשה, החסד הגדול שעושה השם ברוך הוא עם בריותיו, לחדש להם שנה שנה תבואה למחיה, לכן ראוי לנו שנקריב לו ברוך הוא ממנה, למען נזכור חסדו וטובו הגדול טרם נהנה ממנה- ונראה שמכח זה בא הנצחון על המן במה שעם ישראל מייחס להקב"ה גם את הדבר הטבעי של גידול התבואה וקצירתה ממילא הקב"ה הופך את הטבע כדי להצילם. ובטעם מצות פדיון הבן (מצוה י"ח) כתב החינוך - שרצה השם לזכותנו לעשות מצוה בראשית פרינו, למען דעת כי הכל שלו, ואין לו לאדם בעולם דבר, רק מה שיחלק לו השי"ת בחסדיו, ויבין זה בראותו כי אחר שיגע האדם כמה יגיעות, וטרח כמה טרחים בעולמו, והגיע לזמן שעשה פרי, וחביב עליו ראשית פריו כבבת עינו, מיד נותנו להקב"ה, ומתרוקן רשותו



הרב ישראל מאיר ויינשטיין  
תפרח

## בענין הלל בשביעי של פסח

### א. הנידון

(א) טור ושו"ע סי' ת"צ ס"ד, כל הימים של חוה"מ [פסח] ושני ימים האחרונים, קורין ההלל בדילוג כמו ברו"ח. וכתב הב"י וז"ל כך מפורש בערכין (י). והתם יהבינן טעמא, מאי שנא בחג דאמרינן כל יומא ומאי שנא בפסח דלא אמרינן כל יומא, (הטעם המבואר שם הוא, דימי החג חלוקין בקרבנותיהן, ונחשב כ"א מועד בפני עצמו, משא"כ בפסח), ושבלי הלקט כתב בשם מדרש הרנינו פרשת סוכה, שהטעם שאין גומרין הלל כל ימי הפסח הוא, לפי שנטבעו המצרים, וכתוב בנפול אויבך אל תשמח. עכ"ל הב"י.

(ב) והנראה מדברי הב"י, שלא ראה שום סתירה בין דברי הגמרא לדברי המדרש, וכך נראה מדברי הרבה אחרונים, שהעתיקו את שני הטעמים יחד ולא העירו מאומה. אכן יש מן המחברים שתמהו, מאחר שיש לנו את טעם הגמרא, מה הוצרכנו לטעם המדרש. ותירצו ע"פ המבואר בגמרא ערכין שם, שיש שני ענייני הלל, יש דין הלל מצד שם מועד, וזה הוא הלל של רגלים, ויש הלל משום ניסא, וזהו הלל של חנוכה, (וגם בפורים אחד מ"ד יש דין הלל משום ניסא, ומתקיים ע"י קריאת המגילה, דקרייתה זו הלילא).

ומעתה, דברי הגמרא ודברי המדרש שניהם אמת, ולשני הטעמים הוצרכנו, שמשני טעמים יש לדון לומר הלל בשביעי של פסח. האחד מצד שהוא מועד, ולזה הוצרכנו לטעם הגמ' דכיון שאין חלוקין

בקרבנותיהן, נחשבין כל הימים מועד אחד, וההלל של יום ראשון מועיל לכל הפסח, אלא שעדיין יש לדון חובת הלל בשביעי של פסח משום ניסא, שהרי ביום זה היה קריעת ים סוף. ולענין זה הוצרכנו לטעם המדרש, אלו דברי המחברים הנ"ל, והדברים ידועים.

(ג) ואין זו דעת הט"ז ומ"ב, כי בט"ז סק"ג הביא את דברי המדרש, והוסיף דכיון דבשביעי אין גומרין, גם בחוה"מ אין גומרין, שלא יהא עדיף מיו"ט האחרון. והעתיקו המ"ב סק"ז. ולפי דרכם של המחברים הנ"ל, אין מקום לדברי הט"ז ומ"ב, כי לא עלה על הדעת לומר הלל בימי חוה"מ, שלא היה בהם נס מחודש, ואין שייך הלל משום ניסא, ודברי המדרש הם רק לענין שביעי של פסח, וכבר תמהו על דברי ט"ז ומ"ב.

**אכן** בעניותינו דברי ט"ז ומ"ב ברורים, כי בדברי המחברים הנ"ל יש לתמוה מאוד, בין על הקושיא בין על התירוץ, וכמו שיתבאר אי"ה.

### ב. יבואר שאין מקום לקושיא

(ד) מה שתמהו המחברים הנ"ל מה הוצרכנו לטעם המדרש "בנפל אויבך אל תשמח", מאחר שיש לנו את טעם הגמרא, פשוט וברור שאין כאן שום התחלת קושיא, כי כך דרך המדרשות, להוסיף טעם ע"ד אגדה לדינים שטעמם ידוע ע"פ ההלכה, ואין בזה שום פליאה, ואי"צ לחפש תירוץ. והנה בענין זה עצמו, ראה בזה"ק אמור צ"ה ע"ב, שגם שם שאלו, מפני מה אין אומרים הלל בששת

שהאריך בזה הרמב"ם סוף הלכות מעילה), ומה קול הרעש הזה, רחמנא אמר תקעו.

(ו) והענין מבואר בריטב"א שם בקצרה, וביתר ביאור בתשב"ץ (ח"ג סי' קל"ו ד"ה ומה שאמרת) שכאשר השאלה היא למה תוקעין, מפני מה אנחנו תוקעים, על זה יש תשובה אחת ויחידה, רחמנא אמר תקעו, הקב"ה ציוה, ואנחנו עבדיו ומחוייבים לשמוע בקולו, וגם לענין עומר ושתי הלחם, אם היו שואלין למה מביאין עומר ושתי הלחם, התשובה היתה רחמנא אמר, ומה שניתנה רשות לדרוש טעמי המצוות, אין זה נוגע ולא מעלה ומוריד שום דבר לענין עשייתנו, אלא אנחנו מפרשים מפני מה אמרה תורה.

(ז) והגע עצמך, אילו היו שואלין מפני מה מביאין עומר ושתי הלחם, והיתה התשובה, כדי שיתברכו תבואה ופירות האילן, אם כך, נוכל להשיב, אנו מוחלים על ברכת התבואה ופירות האילן, ולא נביא עומר ושתי הלחם! ומפני מה אין אנו יכולים להשיב כך? הוא הדבר אשר דברנו, אנו מביאים עומר ושתי הלחם מפני סיבה אחת ויחידה, והיא - רחמנא אמר. והטעם הנ"ל הוא רק מפני מה אמרה תורה. ולענין זה הוא שניתנה רשות לדרוש טעמי מצוות.

(ח) וכאן היא נקודת הבדל בין הלכה לאגדה. כאשר אנו דנים בסוגיות ההלכה, הנידון הוא מה ציוה אותנו השי"ת, ולכן, אם הגענו להגדרה, אשר על פיה מתיישבים ומתבארים כל פרטי הדינים, די לנו בזה, ואין אנו שואלים למה ציוה הקב"ה דווקא כך ולא אחרת, ולא שהשאלה הזו אינה שאלה, אלא שהשאלה הזאת היא כבר ענין של טעמי מצוות, וזה שייך לאגדה ולא להלכה, ואין דיין בהלכה ע"פ סברות של אגדה.

ימים האחרונים של פסח, ותירצו באופן אחר (דהא הכא לא אתקשרו ישראל כל כך כמה דאתקשרו לבתר, יעו"ש בארוכה), אולי ימצאו לנו המפלפלים דין הלל שלישי, שבשבילו הוצרכנו לטעמו של הזוהר? ובראשונים ריש לולב הגזול כתבו בשם הירושלמי, שולוב היבש פסול משום לא המתים יהללו יה, וכבר כתב הריטב"א שם שזה סמך של אגדה, ועיקר טעם הפסול הוא מפני שאינו הדר. ובראשונים ר"ה כ"ז כתבו בשם הירושלמי, שאם תקע בשופר בצד הרחב (הכניס צד הרחב לפיו ותוקע, והקול יוצא מהצד הצר), לא יצא, דכתיב מן המצר קראתי יה, וגם בזה הטעם ע"פ הלכה ידוע, דבעינן דרך העברתו, ואם מצינו כזאת בירושלמי שהוא ספר הלכה, כ"ש שימצא כזאת במדרשי אגדה, וברור שבכל מקום שיהיה לנו איזה ספק בדיון, ההכרעה היא רק על פי הטעם שהוא ע"פ הלכה.

(ח) ובכדי להסביר את ענין הדברים, צריך לבאר ענין טעמי המצוות בכלל. הנה בר"ה טז: א"ר יצחק, למה תוקעין? ופרכינן למה תוקעין, רחמנא אמר תקעו, אלא למה מריעין, רחמנא אמר זכרון תרועה יהיה לכם, ולכאורה יפלא, הלא דברי חז"ל בכל מקום מלאים בטעמי המצוות, ובאותה סוגיא עצמה בגמרא שם אמרו, מפני מה אמרה תורה הביאו עומר בפסח, מפני שהפסח זמן תבואה הוא, אמרה תורה הביאו לפני עומר בפסח כדי שתתברך לכם תבואה שבשדות, מפני מה אמרה תורה הביאו שתי הלחם בעצרת, מפני שעצרת זמן פירות האילן הוא, אמרה תורה הביאו לפני שני הלחם בעצרת כדי שיתברכו לכם פירות האילן, ולמה בזה לא השיבו - רחמנא אמר הביאו עומר ושתי הלחם, אלא שניתנה רשות לדרוש טעמי מצוות. (עיין מה

ניסי יציאת מצרים, וקריעת ים סוף מכללם, ולכן כשקורין הלל ביום הראשון, מתקיים בזה הלל משום ניסא, גם על קריעת ים סוף.

**יא)** והמקור היחיד בחז"ל, שיש לדון ממנו ששביעי של פסח הוא יו"ט מיוחד על קריעת ים סוף, זה ממה שתקנו חז"ל לקרות בתורה פרשת נס זה ביו"ט זה, אכן זה מקור קלוש, כי בוודאי ראוי לקבוע קריאת אחד בימי הפסח, בנס קריעת ים סוף ובשירת הים, ובוודאי היום הראוי ומתאים לקרות פרשה זו, זה היום שבו אירע הדבר. ואין זה מספיק להוכיח מכאן, שהגדרת היו"ט מדאורייתא הוא, יו"ט על נס קריעת ים סוף, וזולת זה לא ידוע לנו מקור בחז"ל, ורק מחברים מאוחרים כתבו כן ע"ד אגדה.

**יב)** ויש סיוע גדול לדברינו, דהנה בפסחים קי"ז ע"א, כמה שיטות הלל זה מי אמרו, והשיטה הכי מקדימה, היא דעת הסוברים, משה וישראל אמרוהו בשעה שעלו מן הים, והיא דעת ר"א ור"א בר' יוסי ושמואל, וגם ר' יוסי הסכים לזה, וטעמו "אפשר ישראל שחטו פסחיהן ונטלו לולביהן ולא אמרו שירה", ומבואר שביום הראשון לא אמרו יוצאי מצרים הלל, וגם בפסח מצרים לא אמרו הלל, ולא חששו להסברא "אפשר ישראל שוחטין פסחיהן ולא אמרו שירה", [הסברא הזו היא רק בפסח דורות], אלא אמרו הלל רק לאחר קריעת ים סוף. ומעתה יפלא, מפני מה אנו עושין בדיוק להיפך ממה שעשו יוצאי מצרים, וקורין את ההלל רק ביום הראשון ולא ביום השביעי? הלא דבר הוא.

**יג)** ויש בזה דברים בירושלמי (פ"י דפסחים ה"ו), כתיב בפרוע פרעות בישראל בהתנדב עם ברכו את ה', התנדבו ראשי עם. כשהקב"ה עושה לכם נסים תהיו אומרים שירה, התיבון הרי גאולת מצרים, שנייא היא

ט) ומכאן נשוב לענייננו, לענין הלל בשביעי של פסח, וע"פ הדברים דלעיל, יובן ששני הטעמים אמת, כי דברי הגמרא הם הגדרת הדין ע"פ הלכה, באיזה ימים נאמר חיוב הלל ובאיזה לא, ובזה אמרה הגמרא הגדרה ברורה, שכל מועד חייב בהלל, וחג הפסח כולו מועד אחד, ודי לו בהלל אחד, וחג הסוכות נחשב כל יום מועד בפני עצמו, מפני שחלוקין בקרבנותיהן, ולכן כל יום טעון הלל בפני עצמו, ומבחינת סוגיית ההלכה די לנו בהסבר הזה, ואין צריך להוסיף עליו שום דבר, אלא שעדיין יש מקום לשאלה, מפני מה ניתנה הגדרה כזו, הפוטרת את רוב ימי הפסח מהלל, וזו היא שאלה של אגדה, ולענין זה צריכים אנו לטעמו של המדרש, בנפל אויבך אל תשמח, (וכפי מה שהשלים הט"ז לבאר, שמפני זה אין אומרים הלל גם בחוה"מ) או לטעמו של הזוהר, ואין כאן שום התחלת סתירה.

### ג. יבואר שהתירוצ תמוה

**י)** ועתה נבוא אל תירוצם של המחברים הנ"ל, שבשביעי של פסח היה ראוי לומר הלל משום ניסא, וכמו בחנוכה, ולזה הוצרכנו לטעם המדרש, ובענינות דברים תמוהים הם, כי התירוצ הזה נוסד על ההנחה, שהיו"ט דשביעי של פסח, הוא יו"ט מיוחד שקבעתו התוה"ק זכר לנס קריעת ים סוף, ובענינותנו, אם באנו לומר כן על דרך אגדה, זה נוכל לומר, כי רשות ביד החכמים לדרוש טעמי המצוות, אבל אם באנו לומר כן מבחינת הגדרת ההלכה, שזה הוא עיקר שמו של היו"ט הזה, עד שיהיה בו חובת הלל משום ניסא, זה אין בכוחנו לומר, כל זמן שאין לזה מקור נאמן במקראות או בדברי חז"ל, ולפי מיעוט ידיעתנו לא מצינו זאת בשום מקום, אדרבה, לשונות המקראות וחז"ל בכל מקום, מורין שקבעה התוה"ק שבעה ימי חג על כל

שהיא תחילת גאולתן. עכ"ל הירושלמי. ופירוש הדברים, שבמשנה שם אמרו, שכוס רביעי גומר עליו את ההלל, וע"ז אמר הירושלמי, שטעם חובת ההלל היא, משום התנדבו ראשי עם, והקשו, א"כ מפני מה יוצאי מצרים לא אמרו שירה ביציאתן, ומשני שהיא תחילת גאולתן, פ"י שעדיין לא היתה אז גאולה שלימה, כי עדיין היו יראים מהמצרים, שהיו תובעים אותם לחזור לאחר שלשה ימים, ורדפו אחריהם, ורק לאחר קריעת ים סוף, אשר אז נושעו ישועה שלימה, אז היה הזמן הראוי לומר שירה.

יד) ובזה נתיישבה היטב שאלתנו (מפני מה אנו עושין להיפך מיוצאי מצרים), כי אצל יוצאי מצרים, עדיין לא הגיע הזמן הראוי לומר שירה, עד לאחר קריעת ים סוף. משא"כ אנו, שעומדים כבר לאחר מעשה, אנו אומרים שירה בלילה וביום הראשון, גם על נס קריעת ים סוף.

טו) ואם כנים דברינו בפירוש דברי הירושלמי, הרי יוצא מפורש ככל דברינו, כי מבואר שאין אומרים שירה על גאולה שאינה שלימה, אשר על כן לא אמרו שירה ביציאתם ממצרים, שעדיין לא היתה גאולה שלימה, וא"כ איך אנו אומרים הלל ביום הראשון, והלא ביום זה עדיין לא היתה גאולה שלימה? אלא התשובה ברורה, שאנו אומרים ביום הראשון הלל על הישועה כולה, גם על קריעת ים סוף, משא"כ יוצאי מצרים לא יכלו לעשות כן.

טז) אכן אולי יש מקום לבעל הדין לחלוק ולומר, שאין כוונת הירושלמי שגאולה שאינה שלמה אינה ראויה לומר עליה הלל, אלא שאין אומרים הלל אלא בשלימות השמחה, וביציאתם ממצרים, עדיין לא היתה להם שמחה שלימה, מפני שעדיין פחדו מהמצרים, וההלל שאנו אומרים ביום

הראשון, הוא רק על נס היציאה ולא על נס קריעת ים סוף, אלא שאנו יכולים לומר הלל, מפני שכבר נושענו, ויש לנו שמחה שלימה, והיה ראוי לומר הלל גם ביום השביעי, ומה שאין אומרים הלל, זה מפני טעם המדרש, בנפל אויבך אל תשמח.

אכ) נראה שאין הפירוש הזה נכון, כי אין לזה שום רמז בלשון הירושלמי, דקאמר שנייא היא שהיא תחילת גאולתן, והלשון הזה מראה כמו שפירשנו מתחילה, שאין אומרים שירה מפני שהגאולה אינה שלימה.

יז) וכעין יסוד זה כתב בספר עמק ברכה (בענין הלל על הנס) בשם מרן הגר"ח זצ"ל, שאין אומרים שירה על הנס אלא לאחר שכבר נעשה הנס, אבל מי שיש לו בטחון גמור שיעשה לו נס, עדין א"א לומר שירה עד לאחר הנס. ובזה ביאר את הפסוק (תהלים יג) ואני בחסדך בטחתי יגל לבי בישועתך אשירה לה' כי גמל עלי, הגם שיש לי בטחון בישועתך, אך בזה רק יגל לבי, ומתי אשירה לה', רק לאחר שגמל עלי עכ"ד. ומו"ר הגר"ש פינקוס זצ"ל בספרו תפארת תורה סי' י' תמה על דברי הגר"ח, שיסוד זה צריך מקור, וא"א לחדש יסוד זה רק מכח הפסוק בתהלים, ואאמו"ר שליט"א מצא לזה מקור מפורש, במדרש שו"ט מזמור יח, על הפסוק מהולל אקרא ה' ומן אויבי אושע, א"ר יודן סרס המקרא ודרשהו, כשתושיעני מאויבי אהלל יתך. ואיך שיהיה, יסודו של הגר"ח הוא קרוב מאוד למה שפירשנו בדברי הירושלמי, אלא שבדברי הירושלמי נוסף פרט, שאף כשכבר התחילה הישועה, עדין אין לומר שירה עד שתושלם, וג"ז מקור נכון לדברי הגר"ח.

ומפורש בדברי הגר"ח, שאין הטעם מפני חסרון השמחה, שהרי אמר הכתוב יגל לבי בישועתך, אלא שהשירה מצד עצמה,

אין נאמרת אלא לאחר הישועה, וכך נאמר גם בדברי הירושלמי, שישועה שעדיין לא נשלמה, אין אומרים עליה שירה.

#### ד. עוד הערות בענין זה

(ח) בד"מ סי' ת"צ כתב (בשם מנהגים למהר"א טירנא), לומר גם בשביעי של פסח זמן חרותנו, ושלא כדעת י"א (הוא מהר"א ק), שאומרים זמן שמחתנו, לפי שהיו שמחים שטבעו בים. עכ"ד. והרי לפנינו שיטה מחודשת, בנוסח התפילה ביום שביעי של פסח, זמן שמחתנו, ופירוש הדברים, שבששת הימים הראשונים לא היתה שמחה שלימה מפני שעדיין היו יראים מהמצרים, ורק ביום השביעי היתה שמחה שלימה (ובזה יש לבאר, מה שלא נזכר בתורה בשום מקום שמחה בחג המצות, אך בחג השבועות נזכר שמחה פעם אחת בפרשת ראה, ובחג הסוכות נזכר כמה פעמים). והרי מדברי מהר"א ק הללו, יוצא מפורש ככל דברי המחברים שהזכרנו בתחילת דברינו, ששביעי של פסח עיקר שמו מדאורייתא הוא, יו"ט על קריעת ים סוף, ומעתה צריכין אנו לומר, דהא דאין אומרים הלל משום ניסא, הוא מטעם המדרש.

(ט) אך זו דעת יחידאה ממש, ולא מצינו את הנוסח הזו בשום מקור קדום, ואדרבה מדברי מהר"א ק למדנו, שאם היום השביעי חלוק בשמו מכל שאר הימים, שכולם זכר ליציאת מצרים, ויום השביעי זכר לקריעת ים סוף, היה צריך שיהיה לזה איזה הזכרה בתפילה, וממה שנוסח התפילה שוה לגמרי בכל הימים, משמע שהכל ענין אחד.

(כ) ויש להביא עוד סמך לדברינו, שהרי מצינו בתורה מצוות רבות זכר ליציאת מצרים, וידועים דברי הרמב"ן סוף פרשת בא, שזה מפני שיציאת מצרים יסוד האמונה,

ואם באנו לדון מה הם הניסים שהם יסוד האמונה, פשוט שקריעת ים סוף בכלל, וממקומו הוא מוכרע, שהרי יוצאי מצרים עצמם לא האמינו אמונה שלימה עד לאחר קריעת ים סוף, כדכתיב ויאמינו בה' ובמשה עבדו, וגם אצל האומות, עיקר הפירסום היה רק בקריעת ים סוף, וכמו שנזכר בשירת הים ובדברי רחב, וזה מה ששמע יתרו, ומכ"ז הוכחה ברורה, שקריעת ים סוף גם היא נכללת תחת השם הכולל, יציאת מצרים, והטעם פשוט, כי ביציאתם עדיין לא היו בני חורין לגמרי, כי עדיין היו המצרים עתידים לרדוף אחריהם לאחר שלשה ימים, ולא נשלמה החירות עד קריעת ים סוף, ולכן הכל נחשב ענין אחד ממש. ועי' מג"א סי' ס"ז, שסובר שהמזכיר קריעת ים סוף יצא י"ח זכירת יציאת מצרים, וזה חידוש גדול אפילו לפי דברינו, כי סו"ס קריעת ים סוף הוא רק אחד מהפרטים, ולכאורה הסברא נותנת שצריך להזכיר את הכלל, ואין די להזכיר רק פרט אחד, וכנראה זה הוא הטעם שנחלקו החת"ס והגרע"א שם על המג"א, והובא כ"ז במ"ב סק"ג. ומעתה מדברי המג"א סמך לדברינו, ואין הוכחה שהחולקים חלקו לענין זה.

(כא) וע"פ דרכנו, יש ליישב את דברי ב"י סי' תרפ"ג בשם שבלי הלקט, שכתב דהא דקורין הלל בכל יום מימי החנוכה, הוא לפי שחלוקין בנרותיהן, וכמו שימי החג חלוקין בקרבנותיהן. והקשה הפמ"ג שההבדל בין יום ליום במנין הנרות הוא רק למהדרין, ומה זה דמיון לימי החג שחלוקין בקרבנותיהן. וע"פ דרכנו נראה, שהיה מקום לומר שהנס של כל שמונת ימי חנוכה נחשב נס אחד, וכל שמונת הימים הם זכר לכל הנס יחד. ואם כן, די בהלל ביום הראשון, לקיים הלל משום ניסא על כל שמונת הימים,

## מנורה בענין הלל בשביעי של פסח בדרום קכג

הקה"ע ופ"מ, שפירשו שהיא אסמכתא לאמירת השירה כל יום בפסוקי דזמרה, ופי' שני כתב הקה"ע, שיאמרו שירה על כל נס שיעשה להם, בין כך ובין כך, אין כאן שום דין מחודש שלא ידענוהו, ואף אי יחיבנא להרב הנ"ל את פירושו, י"ל שהוא אסמכתא בעלמא אל הדין הידוע, שקורין ביו"ט אחרון פרשת השירה, ואין דברי הירושלמי מספיקים לומר שהוא מדאורייתא.

**כה)** ומה שהביא מדברי הירושלמי מגילה פ"ג ה"ז, וכן במסכת סופרים פי"ב, שאף קודם שתקנו שכל העולין לתורה מברכין לפניו ולאחריה, מ"מ בפרשת השירה העולה מברך לפניו ולאחריה, המעיין שם יראה שזה לא רק כשקורין פרשה זו בשביעי של פסח, אלא גם כשקורין אותה בפרשת השבוע בשבת. וכן מה שנזכר שם עשרת הדברות, פשוט שהוא גם בפרשת השבוע בשבת, וגם בעשרת הדברות שבפרשת ואתחנן, ועוד נזכר שם כמה קריאות, והענין שכל קריאות אלו קובעות שם לעצמן, שאין רק קריאת התורה, אלא יש להם שם מיוחד של "שירה" או "ברית" וכדומה, ולכן הן טעונות ברכה לעצמן. ומה שנסתייע מדברי תרגום יונתן פר' ראה, על הפסוק וביום השביעי עצרת, שתרגם כנישין בתושבחה, מה יענה על דברי התרגום יונתן פר' אמור (כג לו) לענין שמיני עצרת, שתרגם כנישין תהוון לצלאה קדם ה' על מיטרא, האם גם זה דאורייתא?

### ו. העולה מהדברים

**א.** חג הפסח קבעתו התוה"ק זכר ליציאת מצרים, ויציאת מצרים הוא שם כולל לכל הניסים שנעשו לישראל, מעשרת המכות עד קריעת ים סוף, ועד בכלל.

**ב.** ולכן כל אותן המצוות שהם זכר ליציאת

וע"ז הוכיח השבה"ל שאינו כן, מהא דחלוקין בנרותיהן. ומזה מוכח שכל יום מימי החנוכה הוא זכרון לנס שלו, ועל כן כל יום נחשב יו"ט בפני עצמו, וטעון הלל משום ניסא בפני עצמו.

### ה. בענין קריאת השירה בשביעי של פסח

**כב)** בספר מזמור לדוד (ח"א מאמר טו) להגאון הגדול ר' דוד כהן שליט"א, יצא לחדש ששביעי של פסח לא נקבע זכר לקריעת ים סוף, אלא זכר לשירת הים, וע"פ דרכנו אין מקום לדברים אלו, כי אם באנו לדון על הגדרת היום מבחינת הלכה, אין נכון לא זה ולא זה, וכמו שנתבאר באריכות, ואם באנו לדון מצד אגדה, פשוט ששניהם אמת, ויש רשות לומר כמה טעמים על מצוה אחת.

**כג)** והגאון הנ"ל שליט"א ע"פ הנחתו יצא לחדש חידוש עצום, שקריאת השירה ביום שביעי של פסח היא חובה דאורייתא, שנצטוונו לשיר שירה זו לדורות, ביום שנקבע מן התורה זכר לשירת הים. ובענינתו, אם היה החידוש הזה אמת, היו הפוסקים צריכים לבאר זאת, והיה צריך לדון בזה הרבה שאלות, אם החיוב רק על הציבור או על כל יחיד, ואם יש בזה מצוות צריכות כוונה, ואם נשים חייבות שאף הן היו באותו הנס, ועוד הרבה כאלה. וכפי שדנו הרבה מאוד בענין קריאת זכור, כך היה צריך לדון כאן. ושתיקת הפוסקים היא ראייה ברורה, שקריאה זו היא כמו כל קריאות המועדים.

**כד)** ונעיר אי"ה בראיותיו בקצרה, מה שיסד על הירושלמי פ"ה דסוטה ה"ד, שדרשו אז ישיר משה את השירה הזאת לאמר - לדורות, כבר הרגיש עצמו שדבריו נגד

מצרים, נכלל בהן גם זכר לקריעת ים סוף, כי הכל ענין אחד. וכן חג הפסח מתחילתו ועד סופו, הוא זכר לכל יציאת מצרים, וקריעת ים סוף בכלל.

ג. ולכן ההלל שאומרים ביו"ט הראשון של פסח, מתקיימים בו שני דיני הלל, חובת

הלל משום מועד, וגם הלל משום ניסא על קריעת ים סוף.

ד. ולא מצינו מקור לומר ששביעי של פסח חולק שם לעצמו, והוא יו"ט מיוחד על קריעת ים סוף, ורק על דרך אגדה יש רשות לומר זאת.



### חידוש דין בדיני הסיבה

**נעתיק** פסוק מתוך הפטרת מחר חודש (שמואל א, כ, כה):

**וישב** המלך על מושבו כפעם בפעם אל מושב הקיר ויקם יהונתן וישב אבנר מצד שאול ויפקד מקום דוד.

**רש"י**. ויקם יהונתן. לפי שאין דרך הבן להיות מיסב אצל אביו, שדרכן היה להיות מסובין על המטות, והיה דוד מיסב בין

יהונתן ובין שאול. עכשיו שלא בא דוד, לא היסב יהונתן עד שישב אבנר מצד שאול, ואח"כ ישב יהונתן מצד אבנר. עכ"ל רש"י.

דין מחודש שמענו כאן, שאין בן מיסב על יד אביו. ואפשר שזה דווקא כשמיסים בשורה אחת, אך מה שנהגו בד"כ הוא שהאב מיסב בראש השולחן והבנים מצידי השולחן. וי"ל דבכה"ג שפיר דמי. אכן תמהני, שלא ראיתי מי שהזכיר דין זה וצ"ע.





הרב חיים חדר

## בדיני הגעלת כלים

בשונה מט"כ שרק כאשר הם בבעלות ישראל א"צ טבילה).

**והאם יש להדר לקנות כלים מיוחדים לפסח** ולא להגעיל כלי חמץ: הנה בס' יסוד ושרש העבודה (הל' הגעלת כלים) כ' בזה"ל: "ביותר צריך לזרז כל הירא וכו' שלא להשתמש בפסח בכלים שנשתמשו בהם חמץ כל השנה ונתכשרו ע"י הגעלה וכו' כי בלתי אפשר לנקרם היטב בסדקים הקטנים שבהם שלא ישאר בהם משהו חמץ עכ"פ, ויותר טוב לאכול בפסח בקערות וכו' חדשים" ע"כ. משמע מדבריו שכלים שאפשר לנקרם היטב אין מקום להחמיר שלא להגעילם ולהשתמש דווקא בחדשים (ואע"פ שכ' המ"ב סי' תנ"א סק"ט לגבי סכינים שמי שאפשר לו מצוה מן המובחר שיקנה חדשים, צ"ל שבזמנם הסכינים היה קשה לנקותם מכל החריצים שהיו בהם בשונה מזמננו - פסקי תשובות. אכן ראיתי לחזו"ע שכ' משו"כ שאף כיום עדיף לקנות סכינים חדשים וצ"ע). אמנם יש שכ' (עי' פסק"ת עמ' צ"ד) שמדברי הפוס' משמע שרצוי שייחד אדם כלים מיוחדים לפסח, כי ישנם הרבה פרטי דינים בהגעלת כלים שצריך לדקדק בהם ויש מקום לחשוש מחסרון בקיאות בזה, וע"י שיש לאדם כלים מיוחדים לפסח חוסך הרבה מכשולות ובפרט בדרונו שניתן להשיג בזול כלים חדשים שראוי לעשות כן. ומ"מ מסתבר שהכל לפי העניין (אם מדובר בת"ח הבקי בדינים, וכמו"כ אם מיירי באדם בעל אמצעים או לא וכן האם אלו כלים שקשה להגעילם מחמת מקומות נסתרים שיש בהם,

הנה דין הוא שכלים שמשתמשים בהם במשך כל ימות השנה בחמץ אסור להשתמש בהם בפסח מבלי שיכשירם כדת ע"י הגעלה (שפירושה 'הפלטה' - רמ"א סי' תנ"א ס"ג). ועניין ההגעלה הוזכר בתורה במלחמת מדין (במדבר ל"א כ"ג) "כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש וטהר, ואשר לא יבא באש תעבירו במים" - ופירש"י 'אשר יבא באש' שתשמישו ע"י האש כגון שפודין וכו' לעשות צלי, צריך ללבן אותו באש, ומי שתשמישו ע"י רוטב רותח צריך להגעילו ברותחים, שכדרך תשמישו הכשרו וכמו שאמרו (פסחים ע"ד) כבולעו כן פולטו. ומצאנו לראשונים שנה' האם ישנה מצוות עשה להגעיל כלים: דעת התוס' (ע"ז ס"ז ע"ב ד"ה א"ר ר"י) שיש מצוות עשה להגעיל הכלי, כדי להפליט הבלוע בו מגיעולי עכו"ם (וכן הוא בסמ"ק מצווה קצ"ח). מאידך רבים ממוני המצוות (בה"ג רס"ג רמב"ם וסמ"ג ועוד) לא מנו זאת במניין המצוות, כיון שלדעתם מה שצוותה התורה להגעיל את הכלים שנלקחו שלל במלחמת מדין, היה רק כדי להינצל מפליטת הכלים שבלעו איסור מבישולי עכו"ם. ואין מברכים על הגעלת כלים (בשונה מטבילת כלים) מכמה טעמים (עיקר הטעם משום שהגעלה היא כמצוות לא תעשה בכדי שלא יאכל טעם נבילה וטריפה - משא"כ טבילת כלים שהמטרה לטהרם והיינו שיהיו ראויים לקדושת ישראל. וי"א הטעם משום שאפשר להשתמש בכלים חדשים ולא יצטרך להגעלה ונמצא שאי"ז מצוה להשתמש בהם. וזה

כשיגמור הכלי לפלוט יש להוציאו ממי הגעלה שאל"כ יש חשש שיחזור לבלוע. ולדרך זו צריך לדקדק בכו"כ פרטים כדי שהכלי לא ישהה במי ההגעלה בזמן שאינו טרוד לפלוט - וכגון שאם יגעיל יחד כלים שבליעתם מועטת עם כלים שבליעתם מרובה (כגון כפות וכוסות שמשתמשים בהם מעט בחם עם קערות וקדרות שמשתמשים בהם תדיר בחם) - אזי הכלים שבליעתם מועטת יגמרו לפלוט קודם הכלים שבליעתם מרובה, ושוב יבלעו ממי ההגעלה. ואף לא להשהות אותם הרבה במים משום שיש לחשוש שכבר גמרו לפלוט ושוב בולעים - אלא שגם שלא להשהות כלל אלא להוציאם מיד ג"כ אינו נכון כיון שצריך להשהות מעט כדי שיפלטו בליעתם (וקשה לדקדק בזה וכמש"כ המ"ב סק"ד).

**והנה בשו"ע** (שם וע"ש במ"ב) כ' שהקפדה על דינים אלו הינה דווקא כאשר מגעיל את הכלים אחר שעה חמישית, שבשעה זו נאסר בחמץ, אבל כשעושה זאת קודם שעה חמישית, אין צריך לזהר בכל זה, מפני שאז עדיין זמן היתר חמץ, וזהו 'נותן טעם בר נותן טעם דהיתרא'. והיינו שהחמץ הבלע בכלי והכלי במים והמים שוב בכלי ועדיין היתר גמור הוא (מ"ב ונהדגיש שיש כאן ג' נותני טעם להסביר שלכן זה מועיל אף להרמ"א ביו"ד סי' צ"ה ס"א). וטעם

וכמו"כ האם מקום ההגעלה מפוקח או לא (וכן ע"ז הדרך) ואין לומר בזה הוראה כללית.

**והנה עניין ההגעלה** - שרתיחת המים מוציאה את החמץ הבלוע בכלי, אלא שיש לחשוש שמא יבלע טעם זה בחזרה, ולכן כ' הפוסקים (שו"ע ר"ס תנ"ב ובמ"ב ובבה"ל שם) ג' אפשרויות לצאת מחשש זה: א. שאין להגעיל אלא כלי שאינו בן יומו (והיינו שלא השתמשו בו 24 שעות האחרונות) שאז אף אם יבלע את הטעם חזרה אינו נאסר בזה, מפני שהטעם פגום\*. ב. אף שהוא בן יומו מ"מ צריך שיהיה במי ההגעלה נגד כל הבלוע שבכלי, שאז כשיוצא הבלוע מהכלי הוא מתבטל במים המרובים - ואחר שבטל בשישים שוב לא אכפת לנו אם ישוב ויבלע בכלי שהרי כבר נתבטל והותר\*. ואם מגעיל הרבה כלים זה אחר זה (וכפי המצוי בהגעלות ציבוריות) צריך שיהיה במים שישים כנגד כולם ולא אומרים 'קמא קמא בטיל' כי הפליטה של כל כלי נשארת במים וחוזר וניעור (מ"ב סק"ג). ג. "אידי דטריד למיפלט לא בלע" - והיינו שכלי שטרוד לפלוט את הבלוע בו אינו חוזר ובלוע (אף שהכלי הוא בן יומו ואין שישים במים כנגד הבלוע). ולכן כל זמן שהכלי פולט את בליעותיו אינו חוזר ובלוע את האיסור שנפלט למי ההגעלה. ולפי טעם זה מיד

א. ואין לשאול שא"כ אף הגעלה לא נצטרך בכלי שאינו בן יומו דהא נותן הוא טעם לפגם ולא יאסור המאכל שיתבשל הכלי. כיון שגזרו חז"ל שלא לסמוך ע"ז ולהגעיל אף כלי שהוא בן יומו כדי שלא יבואו להתיר אף כלי שהוא בן יומו בלא הגעלה. אך כל גזירתם הייתה דווקא כשהכלי בלע טעם מושבח ורק אח"כ נגמם טעמו (שעבר כ"ד שעות משעה שבלע האיסור), אבל אם הטעם היה פגום קודם בואו אל הכלי וכבעניינו שיצא הטעם הפגום ע"י ההגעלה לא גזרו בזה אף אם ישוב אליו חזרה (פמ"ג משב"ז סק"ב. וע"ש בפמ"ג במשה"ק מדבר חריף).

ב. ואף דקיי"ל (יו"ד סי' צ"ט ס"ה) שאין מבטלים איסור לכתחילה וא"כ כיצד מותר להגעיל את הכלי על סמך שהבלוע שבו יתבטל בשישים במי ההגעלה. מ"מ כיון שאין כוונתו לערב את האיסור בהיתר (וככל ביטול ברוב) ואדרבה כוונתו להוציא את האיסור, מותר (פמ"ג משב"ז סק"ה).

במש"כ ליישב סתירה זו ועיין גם באול"צ ח"ג פ"י ה"ב בביאורים ודו"ק).

ולפי"ז יוצא שלדעת השו"ע אם מגעיל את הכלים קודם שעה חמישית וכפי המצוי כיום בהגעלות ציבוריות א"צ להקפיד שהכלי לא יהיה בן יומו או (שכשהוא בן יומו) שיהיה שישים במים כנגד הכלים שמגעיל או שלא ישהה במים וכו' וכנ"ל - ומ"מ ינקה אותו היטב שלא ישאר דבוק בכלי ממשות חמץ (שההגעלה לא תועיל בכה"ג. ואם קשה לנקותו יכול ללבן את המקום כדי לשרוף את הכלוך ששם).<sup>1</sup> אולם ראיתי להבן איש חי (ש"ר פר' צו) שכ' "ויהזה להגעיל קודם שעה חמישית, כדי שלא יצטרך לכמה תנאים, ואפילו המגעיל קודם שעה חמישית יזהר שלא יהיו הכלים בני יומן, משום דלא לחלף בכלי של איסור, כי בשאר ימות השנה אין להגעיל כלי של איסור אלא א"כ אינו בן יומו" ע"כ - וזהו כמש"כ הרמ"א (תנ"ב ס"ב) שנהגו משו"כ שלא להגעיל שום כלי בן יומו (ע"ש במ"ב). ומשמע מהבא"ח שכאשר יש שישים כנגד מותר להטביל אפי' כאשר הכלי בן יומו ולא גזרינן אטו מקום שאין בו שישים. אכן המ"ב הבין בדברי הרמ"א שכ' שנהגו שלא להטביל שום כלי בן יומו שאפי' כשיש שישים כנגד הכלי לא יטביל אטו מקום שאין בו שישים וצ"ע). מאידך עיין בחזו"ע (עמ' קס"ב) שמבואר בדבריו שהעיקר כדברי השו"ע

העניין - שהיות ועבר טעם החמץ פעמיים ממקום למקום שבתחילה הוא נבלע בכלי' ואז שוב נפלט מ'הכלי ונבלע במים' אמרינן שהוקלש טעמו, שכל פעם שהטעם נבלע בדבר אחר הוא נקלש קצת. וכשהוא עובר פעמיים נעשה קלוש ביותר ואין לו חשיבות אוכל כדי שיחול עליו איסור חמץ בהגיע זמן האיסור [אע"פ שעתה בלוע בכלי] - וכמובן כ"ז דווקא שבתחילה נחשב היתר דאם בתחילה נחשב איסור לא נפקע ממנו האיסור כשהוא נקלש).

**אלא שבמ"ב** (סקי"ג) כ' בזה"ל: "וכל זה מדינא, אבל כבר נהגו לכתחילה להחמיר בכל החומרות ואפי' אם מגעיל בשעה רביעית או קודם. ועיין בביה"ל [ד"ה שאין צריכין לזהר] שביארנו בשם כמה אחרונים שסוברין דשני דברים אלו, היינו מה שמצריכין שלא יהיו הכלים בני יומן, או שיהיה במים שישים לבטלן הוא מדינא אפי' קודם זמן איסור חמץ [ולא רק חומרא לבד] ע"כ - והיינו שהמנהג לכתחילה להחמיר בכל החומרות הנ"ל אפי' שההגעלה נעשית קודם שעה חמישית (ושם בביה"ל ציין שיש סוברים שחמץ מקרי 'איסורא בלע' אף בזמן שהוא מותר באכילה, ולפי"ז אין חילוק בין אם מגעילים קודם שעה חמישית או אח"כ, אלא שמ"מ משמע שלא תפס הביה"ל כמותם מעיקר הדין. וע"ש שציין להשו"ע שסותר עצמו בזה, ועיין בחזו"א סי' קי"ט סקי"ד

ג. ובעניין ידיית הכלים. כ' בשו"ע (תנ"א סי"ב וע"ש במ"ב) שצריך להגעילים (מצד מה ש'חם מקצתו חם כולו' ולכן הולך הבליעה בכולו. אלא שזה שייך רק בכלי מתכת וכמש"כ המ"ב. ובלא"ה כיום מצוי ביותר שהידיית אינה חלק מהכלי עצמו אלא מחוברת אליו בברגים וכדו' ונח' הפוס' האם ג"כ דינה כהכלי עצמו ואכמ"ל. ולכן כ' המ"ב שיש לחשוש שמא קיבלה ידיית הכלי איזה חמץ ע"י כלי ראשון ע"ש). וע"ש ברמ"א שבדיעבד אף אם לא הגעילו הידיית אלא את הכלי עצמו זה מועיל (שיש לאסור בדיעבד רק מצד שחם מקצתו חם כולו - וכיון שהגעילו את הכלי עצמו הרי"ז מכשיר ג"כ את הידיית שכבולעו כך פולטו. ובעניין החשש הנוסף שמא קיבלה ידיית הכלי וכו' לא מחזקין בדיעבד אלא שכ"ז בסתמא אך אם ידוע שנשתמשו בידיית בחמץ בחמץ לא סגי בהכשר הכלי עצמו ואפי' בדיעבד ע"ש במ"ב).

שאינן צריך להקפיד בזה (ועי' ג"כ בהליכות מועד עמ' צ"ז). וכך שמעתי מהגר"י אביטל שליט"א שלנוהגים כהשו"ע אין להחמיר בזה כלל (אך לכאור' בן ספרד שמגעיל כליו במקום שבני אשכנז מגעילים כליהם כדאי שיקפיד בזה שלא לקלקל להם וצ"ת).

**ולדעת המ"ב** נהגו לכתחילה להחמיר אפי' שמגעילים כמה ימים קודם פסח שלא יהיה הכלי בן יומו או שיהיו במים שישים כנגד הכלים שמגעיל (וכן בשאר החומרות שכ' השו"ע בס"א ע"ש). ואכן למעשה עיין ברמ"א (ס"ב ובמ"ב סק"כ) שכ' שנהגו שלא להגעיל שום כלי בן יומו ואפי' כשמגעילו לבדו ומגעילו קודם שעה חמישית ואף כשיש שישים כנגדו שמא יבא להגעיל כלי של איסור בן יומו בפחות משישים ובאופן זה לא תועיל הגעלתו כל זמן שהוא בן יומו כיון שחוזר ובוולע ממי ההגעלה (ועי' בביה"ל ד"ה 'שאינן צריכין להזהר' ומשמע מדבריו שדן לעניין מעשה שיועיל שיש שישים אף בכלי שהוא בן יומו דכתב רק שהחסרון בהגעלות ציבוריות משום שאינן שישים כנגד כל הכלים שמגעיל וצ"ע. וצ"ל עוד שמש"כ הביה"ל שם שאף הרמ"א מסכים לדברי השו"ע וכו' כוונתו מעצם הדין שזה נקרא נ"ט בר נ"ט להיתרא ואין חשוב חמץ קודם זמן איסורו כאיסור, אך מ"מ נהגו שלא להטביל שום כלי בן יומו משום שיבא להטביל כלי איסור וכמש"כ).

**והנה כיום שהדרך להגעיל בהגעלות ציבוריות כ' הפוסקים (עיין ביה"ל ד"ה שאינן צריכין ליהדר בהם) שהיתר שישים כנגד הכלים שמגעיל אינו שייך כבר, שהרי מצטרפים יחד כל הפליטות ואין שישים כנגדם. ולכן יש להזהר שהכלים לא יהיו בני יומם (וכמו"כ כ' הרמ"א שנהגו שלא להגעיל שום כלי שהוא בן יומו וכנ"ל). ומאד צריך**

להקפיד בזה כי אם אדם אחד אינו נזהר בזה, הוא יכול לקלקל את ההגעלה לא רק לעצמו אלא גם לכל אלו שמגעילים אחריו באותם המים, ועל כן אין נכון להכשיר כלים בהגעלה ציבורית אא"כ יש שם מורה הוראה המפקח על כל הנעשה שם (מ"ב סק"ח וחזו"ע עמ' קס"ב). אלא שעדיין כמעט בלתי אפשרי שלא ימלט שיביא אדם אחד כלי שהוא בן יומו, ולכן ראוי שתהיה כמות המים מרובה עד שיהיה שישים כנגד הכלים, ויחליפו את המים מידי פעם כשיש להניח כבר שאין עוד במים שישים כנגד כל הכלים שהוגעלו (וע"ע בפסק"ת עמ' קל"ה). וכפי שנתבאר הוראות אלו בעיקר הם לבני אשכנז אך לבני ספרד א"צ להקפיד בזה כל שמגעיל קודם שעה חמישית וכפי המצוי.

**ולגבי הכנסת חומר פוגם למים (כך שהטעם שנפלט למים מיד נפגם והוי כאילו מגעיל כלי שאינו בן יומו) כ' הרמ"א (סי' תנ"ב ס"ה) שלכתחילה אין להגעיל כלים בשום משקים, אלא רק במים בלבד, כיון שי"א שרק מים נקיים יש בטבעם להפליט הבלוע. אמנם בדיעבד כ' הרמ"א שמועילה הגעלה בכל משקה. וזה ע"פ רוב הפוסקים שכ' שכל משקים מפליטים את הבלוע. ובאג"מ (יו"ד ח"ב ח"ב סי' מ"א) כ' שבמקום שיש ספק האם הכלי צריך הגעלה אפשר לכתחילה לסמוך על הגעלה בשאר משקים, כיון ששיטת רוב הראשונים שמועילה הגעלה במשקים ויש לדבריהם ראייה מהגמ' ומעיקר הדין הלי' כמותם ע"ש. וכשהלכו להגעיל כלים בצבא בער"פ והיו כלים בני יומם, הורה החזו"א שירבו בסבון אע"פ שבכך זה חשוב כמשקים, כדי להיות בטוחים שיש נותן טעם לפגם (ועיין בחזו"א סי' קכ"ב סק"ו שכ' שמועיל להתיר להגעיל גם כלים בני יומם וגם כשאין שישים כנגדם ואפי'**

כשבלועים בחמץ בשעת איסורו, כאשר מניח בתוך מי ההגעלה חומר הפוגם אותם, כיון שהבליעה הנפלטת למים נפגמת מיד. וכ"פ הגרשז"א - שו"ת מנח"ש ח"ב סי' צ"ז סק"ד). וישנם פרטים רבים נוספים בזה כמבואר למעיין היטב בפוס' וכתבנו בזה רק את עיקרי הדברים.

### הכשר מיחם שבת

הנה באופן שלא מניח במשך השנה לחם וכדו' על מכסה המיחם לחממו - לכאו' אין המיחם צריך הגעלה. ואפי' אם מניח לחם על כלי ע"ג המכסה, כיון שאין כלי בולע מכלי בלא רוטב (רמ"א ביו"ד סי' צ"ב ס"ח ובמ"ב תנ"א סקל"ד). ואע"פ שישנם אפשרויות שבלע חמץ ויצטרך הכשר וכגון שמילאו בו מים בכלי שאינו נקי לגמרי (כגון שבישלו בו פסטה וכדו' קודם) או שנפלו פירורי פת ע"ג המיחם שהרי המיחם נמצא במקום שמצוי בו אוכל, וכמו"כ כשמסירים המכסה למלא בו מים מניחים אותו על השיש או על השולחן שאינו נקי ובפרט שעושים כן ביום שישי שהוא זמן שמצוי חמץ במקומות אלו ונמצאים במצב של לחץ ולא שמים לב, וכן הידיים עצמם שמתפללות במיחם לא תמיד נקיות מחמץ - מ"מ כבר כ' השו"ע (תנ"א ס"י) שסלים שמולחים בהם בשר א"צ הגעלה משום ש'אחזוקי איסורא לא מחזקינן' ע"ש במ"ב. וכ"פ השו"ע (תנ"א סכ"ז) לגבי שיפור ישן שצלו בו בשר בפסח שמותר משום שמספיקא לא מחזקינן איסור (ע"ש במ"ב). ואמנם הרמ"א (ס"י) סובר שטוב להחמיר בזה אך מ"מ כך דעת השו"ע, וכ"פ באול"צ (עמ' קי"ח) לעניין מיחם שא"צ הכשר ד'אחזוקי באיסורא לא מחזקינן'. ושם כ' שאפי' להרמ"א יש להקל בזה כיון שדווקא שם החמיר משום שמצוי שיהיה במלח חמץ

ע"ש. וע"ע במ"ב (סי' תנ"א סקס"ט) שבדיעבד לא מחזקינן באיסור אף כשיש חששות מצויים מאוד ע"ש.

**אולם ראיתי בשערי ימי הפסח (עמ' פ"ה)** שכ' שמצד החששות הנ"ל מצד הדין יש לנקותו היטב מבפנים, ובמיוחד מתחת גוף החימום ואח"כ להרתיח בו מים ולהגעיל אותו בעצמו (לכאו' הכוונה שמגעילו בעצמו מצד שא"ל להגעילו ביורה מחשש שיתקלקל וכמ"כ השו"ע סי' תנ"ב ס"ו ע"ש פרטי הדינים בזה [ובשעת ההגעלה יהיה גם הברז פתוח שגם הוא יוכשר]. אמנם לכאו' אי"ז מוכרח כיון שצריך שיכשיר רובו בעצמו ואח"כ יכשיר החלק שלמעלה ביורה שהרי אפשר לעשות כן. ועי' ג"כ בשו"ע סי' תנ"א ס"א - וכ"כ בהליכות מועד עמ' פ"ג וצ"ע). וכנראה שס"ל שהחששות במיחם שבלע חמץ קרובים לוודאי יותר מהדוגמאות שהובאו לעיל. אך לכאו' אי"ז מוכרח וצ"ע. ומ"מ שם כתב שעדיין אין זה 'חלק' כיון שישנם דעות שלא מועיל הגעלה בכלי פלסטיק (אמנם פשוט פוס' רבים שמועיל ואכמ"ל). וגם שקשה לנקותו מהאבנית וחוששים שיש פירור חמץ מתחת האבנית (ואף בזה רבים מקלים ועיין להלן) ושלכן כדאי שיהיה לו מיחם מיוחד לפסח ע"ש (ומדבריו אלו שאף אחר כ"ז כדאי שיהיה לו מיחם מיוחד לפסח נראה דמה שהצריך להכשיר המיחם אינו רק מצד חומרא בלבד וכד' הרמ"א שטוב להחמיר ולא לסמוך על החזקה. דאם מעיקר הדין א"צ הכשר ובכל אופן עושה לו הכשר המועיל מצד הדין, מדוע כדאי לקנות מיחם מיוחד לפסח) וצ"ע בכ"ז.

**אמנם באופן שמניח במשך השנה לחמניות** וכדו' לחמם ע"ג המיחם (וממילא כל המיחם צריך הכשר כיון שע"י הזיעה מתערב

הטעם בכל הכלי - אול"צ ע"פ השו"ע תנ"א סי"ד והמ"ב ע"ש. ועי' בהליכות מועד עמ' פ"ב הע' ע"ח במש"כ בזה) - לכאור' לא מספיק הגעלה למכסה אלא צריך ליבון (עד שיצאו ממנו ניצוצות כדאי' בשו"ע ס"ד) כי המכסה בלע טעם חמץ ישירות ללא אמצעות מים, ואם יש חשש שיתקלקל ע"י הליבון אי אפשר להכשירו. וא"כ במיחם שהמכסה שלו עשוי מפלסטיק וכפי המצוי (שאף הוא רותח למעלה) שלא שייך ללבנו לא יועיל בו שום

הכשר. וכ"כ בשערי ימי הפסח (עמ' פ"ה). ושם נתן עצה להכשיר את המיחם בעצמו (וכנ"ל) ולכסותו בפסח בנייר כסף עבה (בתור מכסה). אולם ראיתי באול"צ (שם ועי' ג"כ בהליכות מועד) שכ' שמועיל הגעלה למכסה כיון שחום המכסה מגיע מחמת הזיעה הנמצאת בתחתיתו במקום הרטיבות וא"כ דינו כבלוע באמצעות דבר לח שהכשרו בהגעלה. וע"ע בס' הליכות מועד (עמ' פ"ג) שהסכים לזה להלכה וכ' שנראה שכך נוהגים

ד. אולם לכאור' צ"ע שהרי סו"ס 'מכסה המיחם' למעלה הוא יבש וקיבל טעם חמץ ביבש ומה אכפ"ל שהתחמם ע"י נוזלים. ומה שהביא האול"צ ראייה מסי' תנ"א סי"ד המעיי"ש יראה שאיירי לגבי הכיסוי עצמו שצריך הגעלה כיון שכל בליעתו ע"י לח (והיינו האדים) ולא איירי שצריך להגעילו במחמם חמץ על גביו. ואדרבה שם איירי שאם אופה בצק על הכיסוי הוא צריך ליבון (ע"ש בטור ובב"י ובמ"ב) וא"כ מאי שנא עניינו. ובאמת באול"צ עמד ע"ז וכ' שדווקא כשאפו ע"ז צריך ליבון כיון שבלע ע"י יבש אבל מה שמחממים לחם על הכיסוי הרי כל בליעתו ע"י זיעה שתחתיו ודיו בהגעלה - והיינו ששם איירי שאופה על המכסה כשתחתיו יש גחלים וממילא המכסה מתחמם לא ע"י אדים אלא ע"י חום האש ובעי' ליבון משא"כ כשאופה ע"ג הכיסוי כשיש בקדירה נוזלים והמכסה מתחמם ע"י נוזלים שדיו בהגעלה (אם כי לכאור' יל"ד שאולי איירי שם שבאמת אופה על המכסה כשהוא משמש עתה כיסוי לקדירה ועי' בלשון הטור והמ"ב וע"ע בל' הב"י וצ"ע. אך י"ל שהכוונה על אותו כיסוי שמכסים בו הקדירה שבו אופים אך באמת לא אופים על הקדירה אלא במקו"א שמתחתיו גחלים שמסתבר שקשה מאוד לאפות על הכיסוי כשהוא מחמם את הקדירה כיון שאין חומו רב. אלא שצ"ע דא"כ מה בכלל החידוש שצריך ליבון אם משתמשים עם הכיסוי לאפות עליו במקו"א דמילא אם אופים עליו עתה כשהוא משמש מכסה לקדירה אז אתי שפיר שנתחדש שאפ"ה בעינן לליבון אולם אם אופים במקו"א מה החי' בזה. וכנראה שצ"ל דהנה יש להתבונן מדוע באמת צריך להגעילו הא הולכים אחר רוב תשמישו של הכלי וא"כ י"ל שמאחר שהוא משמש כמכסה לקדירה בדרך כלל שהרי רק לפעמים אופים עליו די יהיה לו בהגעלה. ובאמת השו"ע השמיט דין זה והיה אפש"ל שאזיל לשי' שהולכים אחר רוב תשמישו. אולם זה חידוש כיון שלא מצאנו כן לפוס'. וכנראה שצ"ל שאיירי כאן בכך יומו שלא הולכים אחר רוב תשמישו וא"כ י"ל שזה מה שהתחדש שלא הולכים אחר רוב תשמישו בכלי שהוא בן יומו. ומ"מ כ"ז חידוש, והעיקר שיש להתיישב עוד בדברים אלו).

ושמעתי מהגרי' דהן שליט"א שד' האול"צ בזה מבוארים כיון שיסוד העניין שכאשר בלע ע"י האור בעינן לליבון ואילו כשבלע ע"י רוטב וכו' די בהגעלה משום שבליעה ע"י האור בליעה חזקה יותר (דהא בדבר שדי לו בהגעלה מועיל לו ליבון). וא"כ י"ל שמכסה המיחם שהתחמם ע"י אדים אף שהוא יבש מלמעלה מ"מ חומו פחות יותר ולכן די לו בהגעלה (ואכן אף שיכול להיות שדבר שבלע ע"י האור יהיה חומו זהה ואעפ"כ בעינן לו ליבון מ"מ אפשר שהוא כעין ד' התוס' הידועים בהחילוק בין כ"ד לכ"ש שחומו של הכ"ר איכותי יותר וי"ל על דרך זה בעניינו [ואולי אפש"ל ג"כ לא פלוג והיינו שהיות שבד"כ חום שש"י האור חזק יותר לא חילקה התורה בזה ובעינן תמיד ליבון, דאף בתורה מצינו לרדן שפעמים אומרים לא פלוג. עי' משנה למלך פ"ג מהלכות איסורי מזבח ה"ח ובשאגת אריה סי' נ"ג שהביא ראייה לזה מפי' קידושין ל"ד ובשור"ת ארץ צבי ח"א סי' ק"א שהביא ראייה לזה מהתוס' בזבחים ז' ע"ב ד"ה ריצה. והביא כן אף מהריטב"א בגיטין פ"ג ע"ב ע"ש ואכמ"ל.]). ויתכן עוד להוסיף דהרי אנו רואים שאם ישנו דבר לח על דופן הסיר מבחוץ (וכגון דבר חלב והקדירה בשרית) הרי"ז נבלע בסיר וזה למרות שאנו לא רואים בתוך הסיר לחות מחמת כך וא"כ י"ל שאף מכסה המיחם שמקבל חומו מהאדים ויבש מלמעלה אינו נחשב ממש כדבר יבש אם כי יל"ד לחלק בין העניינים. ויש להתיישב עוד בזה (ועי' בשו"ע סי' תנ"א סט"ו בעניין כיסוי של ברזל

כיון שדין זה שהולכים אחר רוב תשמיש של הכלי אומר רק כיצד להכשיר ולא אם בכלל להכשיר. ומ"מ אפשר לצרף דבריהם להקל בענייננו שדי בהגעלה למכסה המיחם.

### הכשר 'פלטת חשמלית' של שבת

**הכשר פלטה חשמלית של שבת** - הנה לכאור' יש להבחין האם דרך אדם זה במשך השנה להניח ע"ג הפלטה לחם לחממו". או שאין דרכו בכך. והנה באופן שאין דרך האדם להניח לחם בשבתות השנה ע"ג הפלטה הרי שלכאור' לא שייך להצריך ליבון כדין כלי שבלע ישירות מדבר יבש שהוא חם, שהרי אינו מניח לחם ושאר דברי חמץ על הפלטה. ומה שהוא מניח סירים שבתוכם חמץ על הפלטה אי"ז מצריך הכשר שהרי אין הפלטה בולעת שלא ע"י רוטב. ומ"מ כיון שמצוי מאוד שגולש מאכל מהסיר שבתוכו חמץ על הפלטה וזה חשוב עירו מכלי ראשון (הסיר שעל האש חשוב כ"ר. ואפי' אם בא להניחו על הפלטה וקצת גלש - דסיר שהיה על האש חשוב כ"ר) צריך להכשירה ג"כ ע"י עירו מכלי ראשון - ולכן ידליק את

העולם. ושכך השיב הגר"ע יוסף להגר"ר אלבו שליט"א שדי להכשיר את מכסה המיחם ע"י הגעלה (ואפשר שיש לצרף בזה להקל דעת הראשונים שחמץ מיקרי היתרא בלע וממילא די בהגעלה עיין מ"ב תנ"א סקכ"ח ובלא"ה המיחם אינו בן יומו דהוא נותן רק טעם לפגם עיין שו"ע סי' תמ"ז ס"י ואכמ"ל). ושם באול"צ כ' שאין לחוש לאבנית כיון שקיבל רק טעם ואין פירור מתחת. וכ"פ עוד רבים הו"ד בס' הגעלת כלים (פי"ג הע' שפ"ה) ע"ש ואכמ"ל.

**והנה להלן הבאנו לדון לדינא דהשו"ע (סי' תנ"א ס"ו)** שכל כלי הולכים בו אחר רוב תשמישו האם זה נאמר אף בעניין שרוב תשמישו אינו מצריך הכשר כלל (ולכן לא נצטרך להכשירו) או רק כשצריך הכשר והנידון כיצד להכשיר - ואם נאמר כהצד הא' הרי שיל"ד להקל בענייננו כיון שלא רגיל לחמם ע"ג המיחם ולכן מצד דין רוב תשמישו א"צ כלל להכשיר את המיחם (וכבר ראיתי לכמה ת"ח שצינו זאת) - אולם כבר נתבאר שם שהעיקר להלכה שלא כשי' זו,

שמניחים אותו על החררה כשנאפית שצריך ליבון ומדויק מהמ"ב שם שאם הכיסוי נמצא למעלה מהחררה ומתחמם רק ע"י אדים א"צ ליבון ודלא כהטור והמ"א. אולם מד' הטור והמ"א שס"ל שאף שמונח הכיסוי מלמעלה בעינן לליבון משום שזיעה מדבר יבש מצריכה ליבון חזינן שאין החילוק בין אם הוא דבר יבש או לח שהרי אף זיעה מדבר יבש הוא לכאור' לח אלא שזיעה מדבר יבש כנראה חומה גדול יותר נומ"מ יש לפלפל עוד בד' הטור והמ"א ואכמ"ל [וצ"ע].

**ובדרך אגב צריך לדעת שכל נידון זה אינו רק במיחם אלא אף בסירים שמניחים על גבם לחמים בשבת (שיהיו חמים בסעודה) שלדעת הסוברים שמכסה המיחם צריך ליבון אף מכסה הסיר יצטרך ליבון (ובד"כ הלחם יכול להגיע ליד סולדת כשנשאר שם זמן מסוים) אא"כ נאמר שמכיון שיש לסיר חריץ על כל הפתח עולים אדים וחשוב שבולע ע"י נוזלים אך לא נראה כן. ומ"מ האנשים לא נזהרים לעשות לזה ליבון. ולכאור' יש להוכיח מזה שמנהג העולם בזה כהאול"צ שדי למכסה בהגעלה בכה"ג. אולם יש לדחות שהיות ובד"כ מכשירים את הקדירות בהגעלה כפי רוב תשמישם (שמבשלים שם דברי חמץ) לכן א"צ להכשיר את מכסה הסיר בליבון (אולם לבני אשכנז שלא הולכים אחר רוב תשמישו של הכלי ההוכחה בעינה עומדת וצ"ע).**

**ה.** דעת האול"צ והחזו"ע והמנוח"א להתיר בשבת להניח לחם ע"ג הפלטה ללא שום הפסק כלי (שאין מיחזו כמבשל בפלטה שמיועדת רק לשבת - חזו"ע ומנוח"א. ושארין מיחזו כמבשל ב'לחם' שהדרך לאפותו כשמיחזו במקום בישול, וגם י"א שאיסור נתינה לכתחילה בשבת הוא משום שמא יחתה וזה אין שייך בפלטה - אול"צ). ומ"מ דעת כו"כ פוס' שאסור להניח לחם ע"ג פלטה בשבת ואכמ"ל.

הפלטתה עד שתהיה רותחת, ואז כשבעודה ורותחת ינתקה מהחשמל וישפוך עליה מים רותחים (ויכול לעשות זאת ע"י שיאחו את הפלטה בשיפוע לתוך הכיור כש'חוט' ו'קופסת החשמל' כלפי מעלה נכך שלא יכנס לתוכה מים) וישפוך את המים מלמעלה למטה - הליכות מועד עמ' ס"ט) - וכמובן שקודם לכן ינקה אותה היטב בכל צדדיה ובחריצים (אך אין צורך לפרק את ידיות הפלטה כיון שהם בדרך כלל מהודקות היטב ואין חשש שנמצא שם חמץ - הלי"מ) - וכך ראיתי שפסק בחזו"ע (עמ' קל"ח).

**אולם** הנה ברמ"א (תנ"א ס"ד) כתב ש'חצובה' (הוא כלי שיש לה שלש רגלים ומעמידים עליה קדירה או מחבת בתנור על האש כל השנה - מ"ב) צריכה ליבון, משום שלפעמים נשפך עליה עיסה ונבלע בה טעם חמץ ע"י האש (והיינו שע"י האש וחומה נהיה הדבר יבש ומצריך ליבון - ע"י בשועה"ר סכ"ד). ולפי"ז לכא"ו הוא הדין לגבי פלטה שצריך דווקא ליבון מחמת שנשפך עליה תבשיל (שנעשה יבש ע"י חום הפלטה וחשוב כבולע מדבר יבש). ובאמת משום כך פסק האול"צ (ח"ג עמ' קי"ח) שהכשר פלטה הוא ע"י ליבון והיות שאי אפשר כן מחשש שתתקלקל יש לכסותה בנייר כסף עבה כ"כ שאין חשש שיקרע בפסח (ומה שכתב האול"צ ועוד שפעמים מחממים חלות וכו' כ' כן לרווחא דמילתא ומשמע שבלא"ה יש להחמיר להצריכה

בליבון - ובפרט שפעמים נופל על הפלטה דבר חמץ יבש וכן שיש פירושים שנדבקים לפעמים לתחתית של הסיר אלא שמ"מ בזה היה אפשר"ל ש'אחזוקי איסורא לא מחזקינן' וכמש"כ האול"צ שם לגבי הכשר מיחם וכדלעיל). וכ"פ בחוט שני (פסח פ"י סק"ז) שכשנבלע בה חמץ יש לכסותה בנייר כסף עבה ע"ש. וכן שמעתי מהגר"י אביטל שליט"א שיש להורות, ושכך הורה לו הגאון רבי יעקב יוסף זצ"ל שאע"פ שלא מניח לחם על הפלטה במשך השנה היא צריכה ליבון והיות שא"א ללבנה צריך לכסותה בנייר כסף עבה<sup>1</sup>.

**ואכן בעניין החצובה** (שצריכה ליבון) כתב המ"ב שזהו רק דין לכתחילה משום 'חומרא דחמץ' (והיינו שמכיון שאין אדם בודל מן החמץ במשך כל השנה, עשו בו הרחקה יתירה אף שאין בזה שום חשש איסור - אג"מ יו"ד ח"א סי' נ"ט), משום כמה טעמים: א. שהרי ב' קדירות שנוגעות זו בזו אין יוצאת הבליעה מזו לזו (יו"ד סי' צ"ב ס"ח נכצ"ל, ולא ס"ז כמש"כ במ"ב - וכבר העירו כן) ולכן כשמניח בפסח קדירה ע"ג החצובה מצד הדין אין בזה חשש (אף אם נאמר שהחצובה בלעה טעם חמץ). ב. יש לתלות שאף אם נשפך, כבר נשרף והלך לו כיון שבכל שעה החצובה על האש (והיינו שהאש שורפתו עוד קודם שהספיק להיבלע בחצובה. עוד י"ל שהתלבנה בליעה זו ע"י ההבערה שלאחמ"כ - אג"מ שם). ולכן כתב

1. ומ"מ לגבי חצובה כ' האול"צ (עמ' קט"ז - קי"ז) שא"צ ליבון כיון שמהפית והאש שיש בחצובה הרי זה נותן טעם לפגם ולשו"ע שנטל"פ מותר בפסח אין לאסור (אך לנוהגים כרמ"א אסור ולכן צריכים לכסותה מעיקר הדין וי"א שעדיף ג"כ לקנות חצובה חדשה וע"י להלן) ואע"פ שאף להשו"ע אין להתיר נטל"פ לכתחילה, זהו דווקא כשבלע טעם משובח ונפגם (כגון שכבר עבר 24 שעות) אבל כשבלע מלכתחילה טעם פגום מותר ע"ש היטב באול"צ (וע"י ג"כ לעיל). אמנם בענייננו בפלטה אין דבר זה נכון וכמש"כ האול"צ (עמ' קי"ח) כיון שאין פיה ולכלוך בפלטה כמו בחצובה ולכן בלע זה טעם משובח ואי"ז מותר לכתחילה ע"ש. וע"י להלן במש"כ לגבי חצובה שבזמנינו.



המ"ב שדי לחצובה ליבון קל ושבידיעבד אף אם נשתמש עליו בלי ליבון כלל אין לאסור (ועי' להלן בעניין החצובה שבזמנינו). אמנם לגבי פלטה הטעם הא' שייך כשבפסח מניח כלי ע"ג הפלטה אך אם מניח דבר מאכל ישירות ע"ג הפלטה אין שייך טעם זה. אולם הטעם הב' אינו שייך כיון שאין חומה רב כ"כ שנאמר שכשנופל ע"ג הפלטה איזה דבר חמץ מיד הוא נשרף. ומ"מ כפי שהורה המ"ב יש לעשות ליבון לחצובה וא"כ כ"ש בפלטה וכיון שלא שייך לעשות בה ליבון מחשש שתתקלקל (אם כי איני יודע אם בליבון קל [דלהמ"ב די לעשות כן בחצובה] עלולה להתקלקל. אלא שמ"מ יל"ד שמכיון שאינו שייך טעם הב' אולי בעינן לליבון חמור שבוודאי עלולה להתקלקל בכך ועי' להלן) הרי שהאפשרות היחידה להכשיר פלטה עכ"פ לכתחילה - היא שלאחר הניקוי יכסה אותה בנייר כסף עבה וישתמש בה לפסח.

ומ"מ אין מהוראת הרמ"א בדין חצובה שצריכה לליבון קל על החזו"ע שכ' שדי בעירוי מכ"ר להכשיר פלטה - כיון שבחזו"ע (עמ' קל"ז) הביא ד' המאמ"ר (שהביא ג"כ המ"ב ע"ש בשעה"צ) וכהטענות שהביא המ"ב - ושם הביא מהיעב"ץ (מור וקציעה) שמ"מ די בהגעלה אחר שזה 'חומרא יתירה' - וע"ש בחזו"ע לגבי פלטה שכ' שדין זה נלמד מדין חצובה, ולפי"ז פשוט שאין להק' על החזו"ע מהרמ"א הנ"ל (ובלא"ה המ"ב כ' שדי בליבון קל דחשוב כהגעלה). אלא שכבר כתבנו להעיר שאין חומה של הפלטה רב שנאמר שמיד שנשפך שם התבשיל נשרף. ולכן יש להתבונן האם אפשר להקל בזה שדי בעירוי מכ"ר רק מכח הטענה שב' קדירות שנוגעות זו בזו אין יוצאת הבליעה מזו לזו בלא רוטב שבאמצע, כיון שלכאור' ישנו חשש שבפסח יגלוש

מהקדירה רוטב ע"ג הפלטה וממילא בליעת החמץ שבפלטה תעבור לקדירה ע"י הרוטב שבאמצע. אולם לענ"ד י"ל דהוא חשש רחוק שיארע כן בפסח. ודווקא כשהנידון הוא כלפי שימוש בכל השנה (שמא קרה כן) אז אנו אומרים שמן הסתם גלש מהקדירה פעם אחת דבר חמץ על החצובה ולכן בעינן לליבון משא"כ בענייננו שהוא זמן מועט בפסח (ודווקא בימים מסוימים בפסח שמשתמש בהם בפלטה) י"ל שהוא חשש רחוק שיארע כן. ועוד שראיתי להחיות דעת (סי' צ"ב סק"כ) שכ' שרוטב מועט אינו מעביר מכלי אל כלי ומסתבר שהוא חשש רחוק יותר שישפך הרבה מהתבשיל (ועי"ז תעבור הבליעה מהפלטה לקדירה) - ואע"פ שביד יהודה (שם סקנ"ו) חלק על דבריו שאפי' ברוטב מועט אסור (כיון שהרוטב עצמו שמקבל הטעם נבלע - אף שבענייננו יל"ד דהוי נ"ט בר נ"ט שהפלטה מבליעה טעם ברוטב והרוטב נותן טעם בקדירה. הא מ"מ בפסח סברין שהוא נ"ט בר נ"ט דאיסורא) מ"מ י"ל שבענייננו שבלא"ה הוא רק חשש אפשר לצרף ד' החו"ד. ובפרט שמכשיר את הפלטה ע"י עירוי מכ"ר שי"א שעירוי מכ"ר נחשב כ"ר (וכיון שיש סוברים שחמץ חשוב היתרא בלע ויועיל הגעלה אף לדבר הצריך ליבון אפשר שיש להקל בעירוי מכ"ר). ועל הכל י"ל שאף שנחוש עדיין להצריך בפלטה ליבון הא מ"מ הפלטה נותנת לרוטב שנשפך עליה טעם לפגם (וממילא זה הטעם שהקדירה מקבלת) כיון שמסתבר שעבר מעת לעת מאז שהשתמש בפלטה ולהשו"ע נטל"פ מותר בדיעבד אף בפסח (וע"ע להלן במש"כ לעניין חצובה) ודו"ק.

ומ"מ אם מכסה את הפלטה במשך כל השנה בנייר כסף עבה ומניח ע"ג הפלטה לחם (וכגון שמכסה בנייר כסף כדי לצאת

אחר שבלא"ה מכסה אותה ולא מניח בפסח מאכלים באופן ישיר ע"ג וכ"כ כל הפוס' שדי בכך. שוב אמרו לי שבשיעור שמסר בעל ההלי"מ אמר שאין כוונתו מעיקר הדין אלא רק מחשש שיקרע הנייר כסף בפסח וכו' - וזה חי' גדול שמדוע שנחשוש שנייר כסף עבה כל כך יקרע ושלא ישים לב האדם לכך (ואולי משום 'חומרא דחמץ').

**אולם** פשטות דעת החזו"ע מורה שאע"פ שמניח לחם בשבת ע"ג הפלטה אין צריך ליבון (וממילא לכסותה בנייר כסף) אלא די בהגעלה (שמערה עליה מים ורתחים וכו"ל) שהרי סתם דבריו בזה. ובפרט שהרי כידוע הוא מגדולי המתירים לתת לכתחילה תבשיל ולחם בשבת ע"ג הפלטה (משום שאין מיחזי כמבשל בפלטה) וצ"ע.

**וראיתי** בחזו"ע (עמ' קל"ז) בדין 'הכשר חצובה' שכ' 'ומיהו אפי' אם לפעמים מניחים על החצובה לחם לחממו אין זה רוב תשמישה וקיימא לן שאין הולכים בכלי אלא אחר רוב תשמישו. וכמש"כ כיו"ב הגרי"ח בשו"ת רב פעלים ח"ג סי' כ"ח ע"ש ודו"ק" - וחזינן שס"ל להחזו"ע שהיתר השו"ע (סי' תנ"א ס"ו) בדין 'אופן הכשרת כלים' שבכל כלי הולכים בהכשרו אחר 'רוב תשמישו' (דא"צ להכשירו כפי מיעוט תשמישו) הוא אפי' כשרוב השימוש שלו אינו בחמץ שמצריכו הכשר כלל ומיעוט תשמישו בחמץ (ודלא כהחזו"א סי' קי"ט סקט"ו ד"ה 'ולהאמור' שדין רוב תשמישו אינו אומר אם צריך להכשיר אלא כיצד להכשיר אבל הכשר בוודאי בעי) וכעניין חצובה שרוב תשמישה אינו בחמץ שמניח ע"ג קדירות (והם אינם מצריכות משום כך הכשר לחצובה) ולכן ציין להרב פעלים (ולא לעיקר הדין בשו"ע) דז"ל הרב פעלים "ועוד נמי אין דרך אנשי עירינו לבשל

יד"ח הפוס' שפלטה אינה חשובה קטומה. ומ"מ מתיר לעצמו להניח לחם כיון שבלחם יש צד להקל מחמת שאין שייך בו בישול [כדי שנאסור מצד מיחזי כמבשל] וכמש"כ באול"צ הנ"ל) - אין צריך אפי' להכשירה ע"י עירוי ודי להחליף קודם פסח את הנייר כסף (ואף שמחמם חלות על הנייר כסף העבה ופעמים גולש מהתבשיל על הנייר כסף, הרי זה כשתי קדירות ורתחות הנוגעות אחת בשניה שלא אוסרות ובתנאי שאין לחלוחית ביניהם כיון שאין איסור יוצא מכלי לכלי ללא רוטב [והיינו הפלטה חשוב כלי והנייר כסף חשוב כלי] וכמש"כ המ"ב סי' תנ"א ס"ק פ"ד - ועי' עוד בהליכות מועד).

**ואם מניח לחם בצורה ישירה על הפלטה** הנה בזה לכאור' לדעת כולם צריכה הפלטה ליבון חמור (עד שיהיו ניצוצות ניתזים ממנה שזה 371 מעלות ואי"ז שייך בפלטה שהרי בוודאי תתקלקל בכך) - ולכן אחר שינקת אותה היטב יעטוף אותה בנייר כסף עבה (150 מיקרו - הליכות מועד. או בנייר כסף רגיל ע"י כמה שכבות) ויקפיד במשך כל החג שלא ליתן ישירות מאכלים על הנייר כסף (וכמש"כ המ"ב סי' תנ"א ס"ק קל"ו אין להניח לכתחילה ב' קדירות הנוגעות אחת בשניה וה"ה הכא שהנייר כסף הופך להיות דופן למאכל), או שיתן ב' שכבות של נייר כסף עבה ואז יכול להניח מאכלים ע"ג הפלטה (ע"ש בהליכות מועד). ושם בהליכות מועד כ' ג"כ לערות מים ורתחים על הפלטה כשהיא רותחת וכו"ל (שבכה"ג זה חשוב 'אבן מלובן' שחשוב בדיעבד כהגעלה ע"י בשו"ע סי' תנ"א סט"ז - ובצירוף דברי הראשונים שחמץ מיקרי 'היתרא בלע' שבכה"ג אף בדבר שצריך ליבון מהני הגעלה ע"י במ"ב תנ"א ס"ק כ"ח). ולא הבנתי מדוע צריך אף לערות מים ורתחים על הפלטה

הבא"ח ורק כ' שאין צורך לזה ע"ש). ולפי"ז מבואר ביותר מדוע ס"ל להחזו"ע שאפי' אם מניח לחם וכדו' ע"ג הפלטה ישירות א"צ ליבון כיון שמ"מ אין רוב שימושו בכך וצ"ע.

**שוב** הראני הגר"א גבו שליט"א למכתב שכתב לו הגרע"י (במענה לשאלתו ע"ז) שאע"פ שמניח לחם בקביעות כל שבת על הפלטה די בהגעלה משום שרוב תשמיש הפלטה אינו בכך (ולכן אע"פ שבס' הליכות מועד כתב שכוונת החזו"ע שדי בהגעלה דווקא כשלא מניח לחם ע"ג הפלטה [שאם כן צריך ליבון] אי"ז מדוקדק). ומ"מ מסתבר שמהנכון למעשה שלא להסתפק בעירוי בלבד כיון שדעת פוס' רבים שצריך הכשר כפי מיעוט תשמישו אע"פ שרוב תשמישו אינו בחמץ. ובאמת אף דעת בעל החזו"ע בזה אינה ברורה שי"א שהורה בזה כהחזו"א וכפי שנראה ג"כ מהמ"ב (תנ"א סק"צ). וכיון שבטורח מועט אפשר לצאת מחשש זה ע"י שיעטוף את הפלטה בנייר כסף עבה מהנכון שלא להקל בזה - ועיין היטב בהערה שהרחבנו בכ"ז.<sup>1</sup>

תבשיל שיש בו עיסה וקמח שהוא חמץ בעין, אלא כל תבשילין שלנו הם אורז ובשר וירקות ופה"א (ופירות האדמה) בלבד, ואם פעם אחת בשנה יזדמן שיבשלו תבשיל שיש בו חמץ בעין אין הולכין בכלי אלא אחר רוב תשמישו - ע"כ (ומ"מ שם ברב פעלים לא סמך ע"ז לגמרי ע"ש שלא התיר כן בלא כלום דהתירם בהגעלה ושעל הצד היותר טוב יגעילום ג"פ. ואולי משום שס"ל להחמיר כדברי הרמ"א ברוב תשמישו, או שלא היה ברירא ליה האי מילתא שאף בכה"ג חשוב רוב תשמישו. אך נראה יותר שהחמיר כהרמ"א וכפי מנהגו במקומות רבים דאם הוא משום שלא ברירא ליה דחשוב בהכי רוב תשמישו היה לו לציין זאת אחר שכ' זאת כסברא פשוטה שהוי רוב תשמישו. ואפש"ל עוד שחשש הבא"ח שבהוראה זו ילמדו אנשים למקומות אחרים הצריכים הכשר וכן ילמדו מזה אנשים שרגילים לבשל חמץ בעין וכיו"ב וצ"ע) וע"ע בבן איש חי (ש"ר פר' צו הל' י"ב) כע"ז ע"ש היטב (ועי' להגרע"י בהליכות עולם שם ח"א עמ' רפ"ד שמבואר מדבריו שהסכים לסברא זו של

1. הנה מסתבר שאין כוונת החזו"ע שחשוב רוב תשמישו כלפי מה שהקדירה לפעמים גולשת וכו' (וא"כ אין ראייה שס"ל להחזו"ע שהולכים אחר רוב תשמישו של הכלי אפי' לומר שא"צ הכשר כלל דכאן אף לפי הרוב בעי הכשר) כיון שטענה זו הביא אח"כ וגם מצוי יותר שיניח לחם ע"ג החצובה לחממו מאשר שהקדירה תגלוש (ולכן אדרבה היה צריך לעשות ליבון לחצובה לפי רוב תשמישה ומה שא"צ ליבון על כרחך טעמו שסמך ע"ז שהולכים אחר רוב תשמישו של הכלי אפי' לומר שא"צ הכשר כלל). אולם זה לכאור' צ"ע על החזו"ע שלפ"ד שהתיר של רוב תשמישו נאמר אף שא"צ להכשיר (כשרוב תשמישו אינו תשמיש של חמץ) ולא רק כיצד להכשיר (וכגון הדין המובא בשו"ע ש'קערות' שרוב תשמישם הוא ע"י עירוי מכלי ראשון [בחמץ] הרי אף שלפעמים משתמשים בהם ככלי ראשון שעל האש מ"מ הכשרם ע"י עירוי כפי רוב תשמישם) מדוע א"כ בכלל הצריך הכשר לחצובה ע"י הגעלה וכו' הא בוודאי בצורת השימוש המצויה אין דרך שתגלוש הקדירה וכו' ורק לפעמים זה קורה (וע"ע בשו"ע סי' תנ"א ס"כ ובכה"ח ס"ק רל"ג ובחזו"ע עמ' קנ"ט) וכבר ראיתי לבנו בילק"י שהוכיח מזה שדעת אביו שדין זה של רוב תשמישו אומר רק כיצד להכשיר ולא אם בכלל להכשיר. אולם דבריו פלא דמבואר בפי' מדבריו שסמך ע"ד הרב פעלים האלו. ואולי י"ל שס"ל להחזו"ע שהתיר רוב תשמישו מגדיר את ייעוד הכלי כלפי דין הגעלה וכגון בחצובה שעיקר ייעודה לקבל על"ג קדרות ולא לחם וכן בפלטה ולכן לפי עיקר ייעודה אינה צריכה הכשר כלל. וזה בשונה מכאשר ישנו חשש שאירעה תקלה וגלש הסיר וכו' מה שברוב הפעמים אינו נשפך אינו מהווה כלל הגדרה בקשר לייעוד הכלי (דאי"ז דבר 'חיובי' שמגדיר את הכלי) ולכן די במה שגלש פעם אחת בשביל להצריך להכשיר את הכלי כעניין זה

(ובפרט שבכל שימוש שלו ישנו חשש שאולי אירעה תקלה וגלש ולכן י"ל שאי אפשר להגדיר שיש כאן רוב תשימוש של היתר) – וזה מסתדר ביותר לפי"מ שנסיביר להלן את ההיתר של 'רוב תשימוש' להרב פעלים וצ"ע.

ולפי הסבר זה אפשר ליישב מה שהעירו הפוס' בד' הרב פעלים דאילו הכא משמע מדבריו שאף אם רוב תשימושו אינו בחמץ כך שא"צ הכשר כלל ומיעוט תשימושו בחמץ א"צ לזה הכשר – ואילו ברב פעלים (ח"ד סי' י"ז) לעניין חצובה שיש חשש שנשפך תבשיל וכו' וכו"ל החמיר דבעינן להכשיר בליבון חמור ורק אם א"א יעשו בזה ליבון קל. ולכאור' הא מה שנשפך הוא מיעוט ובדרך השימוש הרגילה אי"ז נשפך וא"כ מדוע בכלל בעינן לזה הכשר. וק' לדון שמ"מ לא סמך הרב פעלים על סברא זו לגמרי שאף כה"ג נחשב רוב תשימושו דהא חזינן בנידון הכלים הנ"ל שהביא סברא זו בסתמא וכו"ל ועכ"פ היה לו להזכיר בדין חצובה סברא זו שדן בה בפשטות במקו"א. ועוד שהרי הצריך ליבון חמור כשאפשר ומדוע לפחות בזה לא היקל משום סברא זו. אולם לפמ"ש"כ הדברים מתיישבים דשאני הכא שנשפך וכו' ואין שייך היתר זה. ומ"מ ראיתי לכמה ת"ח שהבינו שאין חילוק בין אם נפל לבין תשימוש מועט. ולכן יש להתיישב עוד בזה.

**אמנם** הנה בעיקר נידו"ז כידוע הפוס' התחבטו בהבנת דבר זה מדוע הולכים בכלי אחר רוב תשימושו, הא סוף סוף הכלי בלע בבליעה חמורה וכיצד מועיל הכשר לפי הבליעה הקלה. וכידוע הפוס' (מ"ב סי' תנ"א סקמ"ו ובחזו"ע עמ' קמ"ח) העתיקו בזה את ד' הרמ"ע מפאנו (סי' צ"ו) והנה ז"ל הרמ"ע מפאנו בזה "וכבר נתחבטו חכמי הישיבות שגדלתי ביניהם, על מה שנסתפק להם אם כבולעו כך פולטו ימשך מזה שפעם אחת בלבד שנשתמשנו בו בסכין ע"י האור אין לו הפלטה אלא ע"י האור ואין יספיק להכשירו כפי רוב תשימושו, שהוא ברותחין ובכלי ראשון וכן לכל כיוצא בזה לפי הדעת המוסמכת - וקצתם חשבו שדוקא אם לא ידענו בברור ואין לנו אלא חששא בעלמא שנשתמש בו מיעוט ע"י האור הוא שתולין ברוב תשימושו, ואין הדבר כן אלא בפירוש אמרו שאפי' ודאי נשתמש מועט בחמורה ורוב בקלה די לנו בהכשר הקל והוא דעת רש"י והרבה מן המפרשים האריך בו הר"ן בפ' כל שעה ובסוף פרק השוכר את הפועל - ומסתברא לן שאם הכלי הזה שרוב תשימושו בחמין הוא בן יומו מאותו המעוט שנשתמש בו ע"י האור צריך לבון לכ"ע וספקו לחומרא דאסור תורה הוא, ואם אינו בן יומו הואיל ונותן טעם לפגם הוא ואין אסורו אלא מדרבנן הם אמרו והם אמרו, וסתמו נמי תולין להקל שלא נשתמש בו אלא כפי רוב תשימושו, ועל כיוצא בזה שנינו בסוף ערובין ק"ד ע"ב כל מקום שהתירו לך חכמים משלך נתנו לך, ואין כאן מיחוש כלל וכך הם דברי הרשב"א בתשובה סי' שע"ב [שם איירי לעניין פסח וכו' ג"כ שאזלינן באופן הכשרו כפי עיקר תשימושו] – ובדבריו חזינן ב' נקודות בהבנת עניין זה. א. שאחר שכל היתר זה הינו רק בכלי שאינו בן יומו דמהתורה אין איסור כלל להשתמש בו (דנותן טעם לפגם) ורק חכמים אסרוהו הרי ש'הם אמרו' ו'הם אמרו' הם אסרו שימוש בכלי שאין בן יומו והם התירו להכשיר כפי רוב התשימוש בכלי שאינו בן יומו (ועי' להלן במש"כ לדון בטעם היתר זה). ב. שאחר שעיקר תשימושו כפי מה שמכשירו עתה אנו תולים שאף בפסח ישתמש באופן השימוש שעתה הכשירו (דכך עיקר שימושו) ואין לחוש שיבא להשתמש כפי מיעוט תשימושו כיון שאף שיבא לעשות כן לא יבא לידי איסור תורה אחר שאין כלי זה בן יומו (והיינו שהיו כעין דלא גוזרים גזירה לגזירה - דאנו תולים שישתמש כפי עיקר תשימושו ואף אם נאמר שיבא להשתמש כפי מיעוט תשימושו אין ד"ז אסור מהתורה אלא מדרבנן).

**וע"ע** באול"צ (עמ' קכ"ג) שהסביר טעם ההיתר דאזלינן בהכשר כלי בתר רוב תשימושו כנקודה השניה שכתבנו דתלינן שאף בפסח ישתמש בכלי כפי עיקר תשימושו וכו' וע"ש בכ"ד שלפי"ז אם שימוש עיקר הכלי שלא בחמץ ופעם אחת השתמש בחמץ בעינן להכשיר הכלי וע"ש ג"כ באול"צ עמ' קי"ח שכ' כן. **אלא שצ"ב** מדוע הסבר זה מחייב לומר שדין 'רוב תשימושו' אומר רק 'כיצד להכשיר' ולא 'אם להכשיר' (דלענ"ד לשונו בזה בעמ' קכ"ג אינה ברורה כ"כ למעין היטב בדבריו). **וכנראה שצ"ל** שבכלי שרוב תשימושו אינו בחמץ ופעם אחת השתמש בו בחמץ ולא הכשירו הרי שאף עתה שמשמש בו כרוב תשימושו (כגון שרוב תשימושו בחם של היתר ומיעוט תשימושו בחם של איסור) מ"מ טעם האיסור מפליט שהרי לא הכשירוהו לפי שימושו. משא"כ כשהכשירוהו לפי רוב תשימושו (וכגון שרוב תשימושו בחמץ בלח ומיעוטו ביבש) כיון שאנו תולים שישתמש אף בפסח לפי רוב תשימושו שלזה הוכשר כבר אין חשש זה (ופשוט שכ"ז משום שעיקר תשימושו בחם ולכן כשישתמש כהרגלו בפסח שוב יצא הטעם הבלוע מחמת האיסור אולם אם עיקר תשימושו בצונן

ופעם אחת השתמש בו בחם א"צ הכשר לזה כיון שאנו תולים שישתמש כהרגלו בצונן ושאינו ישתמש בחם אין ד"ז אסור מהתורה כיון שאינו בן יומיו).

**ולפי"ז יוצא** (כמבואר בפוס') שאם עיקר תשמיש הכלים בכלי ראשון שלזה בעינן הגעלה ומיעוט תשמישו באור שלזה בעינן ליבון די בהגעלה כיון שתולים שישתמש בזה בפסח בכ"ד ולזה מועיל הכשרתו. וזה לכאור' צ"ע (כך שמעתי מהגר"י דהן שליט"א להקשות) דהא בשו"ע (יו"ד סי' קכ"א ס"ה) איתא "אם הגעיל כלי הצריך ליבון, אסור להשתמש בו בחמין אפילו שלא על ידי האש" וע"ש הטעם בט"ז (וכבר כ' כן הטור שם) "שכיון שיש לו בלע של איסור דהא אסור להשתמש בו ע"י האור ע"כ חיישינן שמא יפלוט יותר בחמין שניים" וע"ש להגר"א שכ' "לא אמרינן דכל מה שסופו לפלוט פלט דא"כ למה לא מהני הגעלה לכ"ח. תוס' בחולין ח' א' " ע"כ. וע"כ ג"כ בב"י. ולפי"ז אף כשנאמר שישתמש עם הכלים בכלי ראשון עדיין מחמת זה שעדיין לא ליבנו נפלטת בליעת איסור כשמשתמש בחמין (ואע"פ שנסתבר ששם איירי בבן יומיו והיינו לעניין דיעבד וא"כ היה אפשר"ל שבענייננו שאין בן יומיו יש להקל לא נראה לומר כן דסו"ס בכל שימוש שלו עתה נפלט איסור מהבלוע. וכמו"כ לכאור' אין לומר שסמכנין בכלי שאינו בן יומיו על שי' ר"ת [תוס' חולין ח' ע"א ד"ה שליבנה] שהגעלה מועילה לכלי שבעינן בו ליבון להשתמש בו ברוטב ואכמ"ל). **אכן** אם נאמר שהטעם שהולכים בכלי אחר רוב תשמישו היות שאינו בן יומיו הם התירו והם התירו ל"ק דאע"פ שאכן ישנה עדיין פליטה של בליעת האיסור מחמת האיסור הבלוע שצריך ליבון להכשירו, הדבר מותר, דרבנן התירו בכלי שאינו בן יומיו ורוב תשמישו בכ"ד. ובאמת לכאור' עצם הדברים שתולים שישתמש בפסח כעיקר תשמישו צ"ע כיון שנסתבר שאף כלי שיש דרך להשתמש ג"כ במיעוט תשמישו וממילא בוודאי שישתמש בזה בפסח הכשרו כרוב תשמישו וצ"ע מדוע (ולכאור' אין לומר בזה לא פלוג להיתרא דהרי כלים כאלו מצויים ומדוע שנאמר כן).

**ובאמת ראיתי** להרב פעלים (יו"ד ח"ג סי' ח') שדן בכלי בשר שרוב תשמישו על ידי רוטב, ופעם אחת נשתמש בו ביושב ואחר שימוש זה עצמו בא להכשירו, אם סגי ליה בהגעלה – ובתו"ד כ' בזה"ל "מיהו הרואה בלשון הרמ"ע שהובא בתשובה בדפוס ימצא דאיכא גמגום בלשונו, כי בתשובה הנדפסה שבידינו כך כתוב ומסתברא לן שאם הכלי הזה שרוב תשמישו בחמין הוא בן יומיו מאותו המיעוט שנשתמש בו ע"י האור צריך ליבון לכ"ע וספיקו לחומרא דאיסור תורה הוא, ואם אינו בן יומיו הואיל ונותן טעם לפגם הוא ואין איסורו אלא מדרבנן הם אמרו והם אמרו וסתמו נמי תולין להקל שלא נשתמש בו אלא כפי רוב תשמישו, ועל כיו"ב שנינו בסוף ערובין כל מקום שהתירו לך חכמים משלך נתנו לך ואין כאן מיחוש כלל עכ"ל, ולשון זה **שכתב תולין להקל** שלא נשתמש בו אלא כפי רוב תשמישו הוא מגומגם. והכי הול"ל תולין להקל להכשירו כפי רוב תשמישו. דמלשון זה משמע דאיירי בהיכא דאין ברור לנו שנשתמש בו אפילו פעם אחת או שתיים ע"י האור ביושב שדינו כליבון ולהכי קאמר תולין להקל שלא נשתמש בו אלא כפי רוב תשמישו [והיינו שלא ברור בעצם שהשתמשו בו בשימוש המצריך ליבון]. אבל אין לפרש דבריו דכונתו לומר לא נשתמש בו בסוף תשמישין שלו אלא כפי רוב תשמישו [והיינו שבפסח לא ישתמש בו כפי מיעוט תשמישו אלא כרוב תשמישו] דזה לא יתכן לאומרו מכמה טעמי תריצי, ואיך שיהיה כיון דלשון זה שלפנינו בדפוס הוא מגומגם לא דיקינן מיניה כלום ותפסינן עיקר לשון שהביא הפר"ח בשמו שזה נוטה לדברי הרב גן המלך אשר אמר מלתא בטעמא [והיינו שאם כוונת הרמ"ע מפאנו להסביר בכך הדין היה הפר"ח מביאו בזה וכמו"כ גן המלך לא היה מסביר בזה טעם אחר] ע"כ. ומבואר מדבריו דאין לסמוך על הדברים המובאים ברמ"ע שאנו תולים שישתמש בפסח לפי רוב תשמישו וצ"ע.

**אלא שלפי"ז** יש להתבונן מדוע באמת להרבה פוס' ההיתר שהולכים בכלי אחר רוב תשמישו נאמר דווקא מתי שאף ברוב תשמישו בעי הכשר ולא אף באופן שרוב תשמישו אינו בחמין כך שלא נצטרך להכשירו כלל. **ויתכן לומר** שהסברא בזה שהיות וטעם האיסור מדרבנן להשתמש בכלי שאינו בן יומיו מחשש שעי"ז יבא להשתמש עם כלי שהוא בן יומיו הרי כל שהוא מכשיר את הכלי עתה כפי עיקר תשמישו ולא משתמש בו בלא הכשר לא יבא האדם להתיר לעצמו להשתמש בכלי שהוא בן יומיו [שו"ר שכ"כ בחלקת יעקב ח"א סי' ר' אות ב' וכע"ז באג"מ או"ח ח"ה סו"ס ל"א וע"י ג"כ בהליכות מועד עמ' נ"ח הע' כ"א].

**אלא שלפי"ז** היתר זה נאמר דווקא כשבעינן להכשיר את הכלי לפי רוב תשמישו אך כשרוב תשמישו בדבר שלא מצריך הכשר כלל אין בזה היתר – ומה ישיבו על כך אותם פוס' שאף בכה"ג א"צ לזה הכשר. ואכן

המעין היטב בפוס' יראה שבבואם להסביר את ההיתר בכלי שרוב תשמישו לכאור' לא הסבירו כהעניין שכתבנו שכיין שמכשירו עתה וכו' אלא כתבו (כנ"ל מהרמ"ע מפאנו) ש'הם אמרו' ו'הם אמרו'. וע"ע בגן המלך (סי' נ"ג הו"ד ברב פעלים) שהתקשה בהבנת ההיתר שאזלינן אחר רוב תשמישו של הכלי וכו"ל וכתב "וכבר תירצו לומר דאם נשתמשו אח"כ בכלי שני גרע ליה בליעה קמא דכלי ראשון ואם קדם שימוש דכלי שני בתחלה ואח"כ נשתמשו בו בכלי ראשון הא לא בלע טפי כיון שכבר בלע מקמי הכי בליעה דכלי שני וכל זה איננו שוה כלל דאין הבליעה קודמת או המאוחרת חוצצת ומונעת שלא יבלע הכלי כל צרכו בליעה דבליעה דכלי ראשון אלא מוספת בליעה על בליעתו ואין אלו אלא דברי נביאות. והנלע"ד בזה לומר ע"ד מ"ש במקום אחר שכל מקום שהתירו לך חכמים משלך נתנו לך. ומן התורה א"צ כלל להגעיל לכלי שאינו בן יומו דכשאינו בן יומו הוי נטל"פ ומותר היה אפי' בלא הכשר ואין שם צורך הכשר רק לבליעה בן יומה ולכן כלי זה הלכו בו אחר רוב תשמישו כיון דמדינא לא היה צריך הגעלה כלל" ע"כ. ומבואר ג"כ מדבריו (במה שתי' בעצמו) שאין בזה ממש סברא דהעיקר בזה שמלכתחילה אין ד"ו אסור אלא מדרבנן דהוא אינו בן יומו ולכן הלכו בזה אחר רוב תשמישו והיינו שע"י רוב התשמיש הסתכלו שזה 'שם הכלי' וממילא כך הכשרו (ועי' ג"כ בשו"ת שלמת חיים או"ח סי' רצ"ו ובשו"ת שלמת יוסף סי' ל"ה ע"פ הצ"פ). ולפי"ז אפשר להבין שאף באופן שרוב תשמיש הכלי אינו בחמץ ומיעוט כן אמרינן שלא יצטרך הכשר כלל (ואדרבה לפי"ז מובן מדוע הרב פעלים דחה הדברים שכתובים ברמ"ע כיון שלשיטתו אזיל שאף אם רוב התשמיש אינו בחמץ כלל יש לזה היתר של רוב תשמישו שלא נצטרך הכשר כלל ואילו ההסבר ברמ"ע מפאנו שתולים וכו' נכון דווקא להסוברים שבעינן להכשר אלא רק כיצד להכשיר וכו"ל ודו"ק) וצ"ע עוד בכ"ז.

**ובאמת** בעיקר שי' אותם פוס' שהולכים אחר רוב תשמישו של הכלי אף באופן שרוב תשמיש הכלי אינו בחמץ כלל צ"ע דהנה זה פשוט שלעניין דבר איסור שנבלע בכלי היתר (בכל התורה) אף אם זה אירע כן פעם אחת צריך להכשיר את הכלי (עי' טו"ש"ע סי' תל"ג בעניין בדיקת חמץ בנר של חלב. ובשו"ע יו"ד סי' צ"ב ס"ט ובפמ"ג יו"ד שפ"ד סי' צ"ב סוס"ק ל"ח ובהגה' חכמת שלמה יו"ד ר"ס רצ"א ויש לפלפל עוד בזה) – וא"כ מדוע שבענייננו נבא להקל בזה. וראיתי למי שהסביר שיש לחלק בין שאר איסורים לחמץ – שבשאר איסורים מיד כשנבלע דבר האיסור בכלי ההיתר נאסר הכלי ונתחייב בהגעלה ואף פעם לא נפטר מחיוב זה גם לאחר זמן, וסברת רוב תשמישו שייכת רק בכלי שאינו בן יומו. משא"כ בכלי שבלע מחמץ אין אנו מצריכים אותו הגעלה רק כאשר מגיע הפסח ואז הכלי אינו בן יומו ולכן אמרו חכמים שהולכים אחר רוב תשמישו של הכלי. ומ"מ אי"ז מוכרח כיון שעיקר הדין שהולכים אחר רוב תשמישו של הכלי נלמד מבישולי איסור של גויים כמבואר ברשב"א (סי' שע"ב) וא"כ מדוע שנאמר שדין פסח שנלמד מזה קל יותר. ובפרט שהרי הפוס' סתמו דבריהם שדין פסח נלמד מזה ובוודאי היה להם לציין דבר חשוב זה.

**ובאמת** ישנם ק' נוספות על שי' זו עי' בשו"ע תנ"א ס"ד דשיפודין צריכים ליבון אף שמסתבר שרק מיעוט תשמישם בחמץ וע"ש ג"כ במ"ב סק"ז. וע"ש ג"כ בטור בעניין מדוכה ובשו"ע סט"ז ובמ"ב סק"צ. ודוחק גדול לחלק שאותם פוס' החירו דווקא מתי שאין אותו כלי מיועד כל לתשמיש המיעוט אלא שמ"מ משתמשים אותו ובפרט שעדיין אי"ז מיישב הכל כמבואר למעין. אכן עי' בסמוך וצ"ע.]

**ומ"מ** בדעת החזו"ע בנידון זה יש להתיישב עוד – עי' בילק"י (פסח – עמ' שמ"ה ושמ"ח) שהביא מאביו שהסכים שלא הולכים אחר רוב תשמישו של הכלי לומר שא"צ הכשר כלל (וכגון שרוב תשמישו בהיתר) אלא רק כיצד להכשיר (וכ"פ בעצמו). וכך מבואר ממה שהביא בהליכות מועד (עי' לעיל) מהגרע"י לעניין מיחם שחימם שבת לפעמים על מכסהו לחם שבעינן להכשיר המכסה בהגעלה ואם אזלינן אחר רוב תשמישו אפי' לומר שא"צ הכשר כלל מדוע בעינן כלל להגעילו וצ"ע (ופלא על הילק"י שלא הביא מד' אביו בעניין 'חצובה' ו'פלטא' וכו"ל). ובנידון זה בכלי שרוב תשמישו אינו בשימוש של חמץ כלל אם צריך הכשר כפי מיעוט תשמישו או שא"צ הכשר כלל בדעת ראיתי שמובאים הוראות סותרות בדעת הגר"מ לוי (בעל המנוח"א. וכמדומה שאפשר להסביר את דעת הגר"מ לוי בנידו"ז כך – שאם הוא דבר שמשתמשים בו לעיתים רחוקות אזלינן אחר רוב תשמישו שלא יצטרך הכשר כלל אולם אם הוא דבר מצוי ביותר משתמשים בזה בחמץ אז אע"פ שרוב תשמישו אינו בחמץ מ"מ בעינן להכשירו כפי רוב תשמישו וצ"ע עוד בזה).

**ובדרך** אגב מש"כ האול"צ עמ' קכ"ג דמח' זו של השו"ע והרמ"א האם הולכים אחר רוב תשמישו של הכלי תלויה במח' השו"ע והרמ"א סי' תמ"ז סי' בעניין נטל"פ בפסח האם דינו כבכל התורה שבידיעבד אין לאסור

## הכשרת כיריים של גו

**הכשרת כיריים** - הנה הכיריים בנויים מכמה חלקים: א. ה'מבערים' (וכן ה'כיפות' העגולות שמעל המבערים). ב. 'רקע הכיריים' (המגש שתחת החצובות). ג. ה'חצובות' (שהם ברזלים שמניחים עליהם את הסירים). ומתחילה נאמר שאת המבערים ינקה היטב וידליק האש מעט זמן אח"כ (שגם אם נחשוש שנשפך ע"ז חמץ הרי שהוא נשרף מיד מחמת האש שדלקה שם ועכ"פ מכשיר זאת עתה באש שמדליק עתה. ומש"כ בחזו"ע שאת מקום האש צריך להגעיל ברותחים [מה שציין לאג"מ לכאור' צ"ע ע"ש] כנראה כוונתו כאשר אינו מדליק עתה האש להכשירו דא"כ א"צ להגעיל ברותחים. ומ"מ לא סמך ע"ז שאם נשפך מתחילה כבר נשרף והלך לו וכפי שחזינן

בחצובה שבעבר שישנו טעם זה שמיד נשרף ואעפ"כ החמיר החזו"ע להצריך ההגעלה ברותחים ועכ"פ בעירוי ואכמ"ל).

**ובעניין 'רקע הכיריים'** כ' באול"צ (ח"ג עמ' קי"ז) שכאשר אין דרך אותו אדם במשך ימות השנה להניח שם כלי חמץ כגון מזלגות וכדו' (וכפי שמצוי יותר היום שלא מניחים שם) הרי שאין זה צריך הכשר כלל (שאם מניח בימות השנה הרי שיש לחשוש שיבא האדם לעשות זאת ג"כ בפסח [ובכדי להכשיר זאת צריך לעשות ליבון כיון שזה בולע ע"י האור וכיון שאינו יכול לעשות זאת מחשש קלקול צריך לכסות מקום זה] אולם אם אינו נוהג כך הרי שאין שייך חשש זה). ואכן פעמים שגולש מהסיר (החמץ) לאותו רקע וא"כ היה צריך להכשיר המקום עכ"פ בעירוי (וכפי בליעתו) ולכסות המקום אם

זאת או שבפסח אף בדיעבד הדבר אסור. ולכן הרמ"א שמחמיר בנטל"פ בפסח מחמיר שלא ללכת אחר רוב תשמישו של הכלי שאף שאין הכלי בו יומו מ"מ יש לחוש שישתמש בו כפי מיעוט תשמישו ויאסר ע"ש. אכן עי' בט"ז סי' תנ"א סק"א ש' (בטעם חומרת הרמ"א שלא ללכת אחר רוב תשמישו) "נראה טעם חומרת' מפני המון העם דלא ידעו לחלק בין רוב תשמישו בכלי ראשון או לפעמים" וחזינן שלא כטעמיה דהאול"צ. ועי' ג"כ באג"מ (ח"ה סו"ס ל"א) שהסביר כהט"ז. וע"ש בפמ"ג שדייק מהט"ז דהוא 'חומרא בעלמא'. וע"ע ברשב"א סי' שע"ב ש' שהעולם נוהג להחמיר בפסח להכשיר כפי מיעוט תשמישו של הכלי משום חומרא דחמץ שלא לסמוך ללכת אחר רוב תשמישו של הכלי. ודין נטל"פ להרמ"א הוא דין חמור שאפי' בדיעבד נמנעים ע"ש במ"ב. ועי' בפמ"ג יו"ד סי' ק"ג משב"ז סק"א שביאר מח' השו"ע והרמ"א לעניין נטל"פ בפסח שנח' בטעם ההיתר בנטל"פ בכל התורה. אם כי אי"ז ממש קו' על האול"צ דכוונתו רק שלכן החמירו שלא ללכת אחר רוב תשמישו דיש לחוש שישתמש לפי מיעוט תשמישו ולהרמ"א זה אסור אף בדיעבד ואין הכוונה שהטעמים שווים. אולם זה ק' דלכאור' בלא"ה נטל"פ אסור מדרבנן ורק בדיעבד אינו אסור האוכל, אלא דמ"מ הולכים אחר רוב תשמישו של הכלי משום שהוא איסור דרבנן. וא"כ אף להרמ"א מה שבפסח לא אומרים נטל"פ הוא מדרבנן דדין זה תליא במה שחמץ אוסר במשהו כמבואר שם במ"ב ועי' במ"ב תמ"ז סק"א שהוא דין דרבנן. וא"כ אף אם ישתמש לפי מיעוט תשמישו לא יבא לידי איסור תורה ויש להתיר זאת (אא"כ נאמר שהוא איסור דרבנן חמור יותר אך צריך לזה ראייה דלכן יש להחמיר יותר). ובלא"ה כל הסברו זה של האול"צ לכאור' בנוי על מה שהסביר בטעם ההיתר שהולכים אחר רוב תשמישו משום שתולים שישתמש לפי הרוב וזה לא ברור כ"כ וכו"ל. וגם שלא מצאנו לכאור' למי ש' לתלות כן את העניינים. ובאמת הרשב"א (עי' בב"י תמ"ז ס"י) שאסר נטל"פ בפסח ואעפ"כ התיר מצד הדין ללכת אחר רוב תשמישו של הכלי וחזינן שאין דינים אלו שייכים זל"ז ועכ"פ שאין הכרח לזה. וכן שמעתי מהגר"י דהן שליט"א שד' האול"צ בזה תמוהים ואכמ"ל. ובפשטות י"ל שהטעם שהחמיר הרמ"א שלא ללכת אחר רוב תשמישו אינו שייך לדין נטל"פ דיל' שרבנן היקלו להכשירו לפי רוב תשמישו ואע"פ שיש להחמיר בנטל"פ בפסח 'הם אמרו' 'והם אמרו' וכו"ל ולע"ע צ"ע בזה.]

ברקע של הכיריים ע"ש. ולכא' צ"ב שהרי בשולחן הוא משתמש בפסח ולכן חששו משא"כ בענייננו אין מניח שם דבר בפסח ומה הוא החשש (והרי כ' האול"צ שאין לחוש מכיון שהסיר אינו נוגע ברקע אלא נמצא ע"ג החצובה). ואולי חששו שיפול שם איזה דבר והאדם יאכלנו וצ"ע. עוד שמעתי מהגר"י אביטל שליט"א שמש"כ האול"צ שיש שנהגו לכסות זהו משום שאנשים מעדיפים לכסות מאשר לערות מחשש קלקול וכדו' ואיהנ"מ די בעירו ע"ג רקע הכיריים שהרי באופן זה הוא בולע (אולם לכא' יל"ד עוד בזה כיון שזה בולע ע"י האור. ואולי משום שכ"ז חומרא די בעירו).

**אולם ראיתי מובא מהשבה"ל (קמב"ל)** שצריך לערות רותחים מכלי ראשון על רקע הכיריים ואז לכסותו (ושאם לא כיסהו אלא רק עירה ע"ז רותחים ונפל מאכל חם על הרקע יש מקום להחמיר שלא לאוכלו). וראיתי שם שביארו הטעם שיש להכשיר רקע הכיריים - שמכיון שהרקע בלוע מחמץ אם ישפך מהתבשיל הרי 'שיש חיבור לכל התבשיל ע"י הניצוק וההבל' (וזה ע"פ השועה"ר סי' תנ"א סנ"ט שהביא שנוהגות הנשים שלא להשתמש בפסח בכלי שעירו ממנו להכשיר כלי חמץ ומשום דין ניצוק ע"ש בשועה"ר. אולם צ"ע שהרי בשועה"ר כ' שלפי טעם זה אין לאסור אלא כשמערה באופן כזה שלא נפסק הקילוח ובענייננו מסתבר שנשפך מהקדירה מעט ועכ"פ אין כאן רצף של קילוח ואולי חששו שיהיה רצף של קילוח. וע"ש בסו"ד השועה"ר וצ"ע). אלא שלכא' צ"ב מדוע א"כ צריך ג"כ לערות על הרקע (שב'שיש' י"ל שחששו שיצטברו מים מתחת הכיסוי שיבלעו מהשיש מדין כבוש כמבושל וממילא הכיסוי ג"כ יבלע וכשיניחו ע"ז קדירה חמה

אינו עושה עירוי. אלא שכ' האול"צ שמכיון שאין מניחים את הסירים על הרקע הזה (שהם מונחים ע"ג החצובה) אין לחוש כיון שלא הצריכו חכמים הכשר אלא בדבר שמשתמשים בו. והוסיף האול"צ 'והרי אין הולכים בכלי אלא אחר רוב תשמישו'. ולכא' הדברים צ"ב - כיון שמתחילה נראה שכוונתו שאין רקע זה צריך הכשר כלל כיון שהסיר לא מונח על גביו, אלא ע"ג החצובה - אכן מסו"ד נראה שרק מצד שהולכים בכלי אחר רוב תשמישו א"צ להכשיר מקום זה. גם באמת צ"ב מדוע שנצטרך להכשיר מקום זה אחר שאין הסיר מונח ע"ג. גם צ"ב אם שייך בזה 'רוב תשמישו' שהרי כל בליעת רקע הכירים נעשה רק מחמת שנשפך עליו מהסירים (שאין אפשרות אחרת שמקבל לכלוך מחמץ צונן שדי יהיה בניקיונו). וכנראה שכוונת האול"צ רק לחזק מה שכתב שמאחר שאינו משתמש באותו רקע א"צ להכשירו דהרי אנו רואים שמכשירים כלי כפי רוב תשמישו ולא חוששים למיעוט תשמישו (למרות שאף מחומר מיעוט תשמישו בלוע בתוכו) וא"כ כ"ש בענייננו שאינו משתמש באותו רקע שלא נצטרך להכשירו (ובפרט לסברת האול"צ שההיתר בזה משום שאנו תולים שישתמש בפסח לפי רוב תשמישו וא"כ כ"ש בענייננו שבכלל לא ישתמש באותו רקע בפסח שלא יצטרך הכשר) ודו"ק.

**וע"ש עוד באול"צ שכ' שיש שנהגו להחמיר בפסח לכסות את הרקע של הכיריים** (אף שאין דרך להניח שם חמץ) - וכעין מש"כ השו"ע (סי' תנ"א ס"כ) שנהגו לערות רותחים על השולחנות אף שאי"ז מעיקר הדין (כיון שרוב תשמיש השולחן בצונן ולזה די שמנקה היטב ובפרט שנשפך מרק על השולחן בד"כ רק מכלי שני) - וא"כ ה"ה



זה לחוד כיון שעדיין ישנו חשש שיגלוש מהקדירה על החצובה וממילא הקדירה תקבל מהחצובה (שלא הוכשרה) טעם חמץ וצ"ע.

**אולם יעויין לאול"צ** שדיבר לגבי החצובה בזמנינו וכ' שלנוהגים כהשו"ע מעיקר הדין א"צ להכשיר את החצובה כלל - שהרי לדעת השו"ע 'נותן טעם לפגם' (נטל"פ) מותר אף בפסח והאוכל שנופל מהסיר לחצובה נפגם מיד מהאפר והאש שנמצא שם, ולכן הסיר יבלע מהחצובה רק טעם נפגם. ואע"פ שנטל"פ מותר רק בדיעבד ולא לכתחילה, זהו דווקא כשבלע טעם משובח ונפגם, אבל אם בלע טעם פגום מעיקרו מותר (אך לא הבנתי כ"כ עניין זה כיון שהחצובה גדולה ואין אפר ואש בכולה ואפי' במקום האש איני יודע אם היא מלוכלכת בזה), ועוד שאין כלי מבליע לכלי אחר בלא זיעה (כטעם הב' שכ' המ"ב) - ושלכן אין לחוש על מה שפעמים גולש הסיר, שהרי כל כלי הולכים בו אחר רוב תשמישו. אך לבאו' צ"ב מה שייך עניין של רוב תשמישו כאן שהרי אם פעם אחת כבר גלש זה אסור (עכ"פ לשי' האול"צ [וכנ"ל] שהולכים אחר רוב תשמישו של הכלי רק כיצד להכשיר ולא אם בכלל להכשיר) וצ"ב. ומ"מ ע"ש באול"צ שמשום 'חומרא דחמץ' החמירו בזה כהרמ"א. וכ' שאין לעשות לה ליבון חמור כיון שהיא תתקלקל (לכאו' במ"ב כ' בד' הרמ"א שדי בליבון קל ומדוע החמיר בזה כ"כ האול"צ שהרי לפי דעתו אין חילוק בין דין חצובה שבעבר לחצובה שבזמנינו. ואולי נח' על המ"ב וס"ל שכוונת הרמ"א להצריך ליבון חמור וכפשטות דבריו. וע"ע בס' משא המלך וצ"ע) - ולכן נוהגים לכסות את החצובה. וראיתי עוד בחזו"ע (עמ' קל"ז) שהביא ג"כ את ד' הפוס' שליבון החצובה הוא 'חומרא' בעלמא - והעלה להלכה שיש לנקותה היטב

תבלע עי"ז ולכן מכשירים זאת ג"כ ע"י עירוי אף שאי"ז הכשר מספיק כ"כ. אולם לכאו' ברקע של הכיריים אין שייך חשש זה כיון שלא מניחים שם דבר. דלא מסתבר שעד כדי כך נחמיר ב'ניצוק' גם לכסות וגם לערות וצ"ע. ובאמת ראיתי מובא מהגר"ש"א (אשרי האיש ח"ג פנ"ג) שדי לנקות זאת היטב ולכסותו בנייר כסף (וא"צ ג"כ עירוי) וצ"ע.

**ובעניין החצובה** - הנה לעיל הרחבנו בזה ונביא זאת בענייננו בקצרה - דברמ"א כ' ש'חצובה' צריכה ליבון, משום שלפעמים נשפך עליה עיסה ונבלע בה טעם חמץ ע"י האש. וכ' המ"ב שהוא רק דין לכתחילה משום חומרא דחמץ - שהרי ב' קדירות שנוגעות זו בזו אין יוצאת הבליעה מזו לזו. ועוד שיש לתלות שאף אם נשפך, כבר נשרף והלך לו כיון שבכל שעה החצובה על האש (ולכן כ' המ"ב שדי בזה בליבון קל ובדיעבד אף כשנשתמש בלא ליבון כלל אין לאסור) עי' בכ"ז לעיל. אולם הנה טעם זה השני אינו נכון לגבי החצובות כיום שכיון שמשגרתה גדולה, אין קצוותיה מונחים כנגד האש ואינם מתחממים כ"כ שנאמר שכל מה נופל שם מיד נשרף (ומ"מ מצד שני זה מספיק חם לתת טעם). ובכ' הורה בעל השבחה"ל (קמב"ל ח"א עמ' כ"ט) שהרוצה להשתמש בפסח בחצובה שהשתמשו בה לחמץ צריך ללבנה ליבון חמור. ובן הורה הגריש"א (אשרי האיש ח"ג פנ"ג אות ל"ה) שילבנה או שינקנה היטב ויכסנה בנייר כסף עבה (וצ"ב אם לדעת השבחה"ל מועיל רק לכסותה). והוסיף שמ"מ ראוי למכור את חצובת החמץ בפסח לנכרי ולקנות חצובה מיוחדת לפסח. אמנם לכאו' עדיין נכון הטעם הראשון שכ' המ"ב להקל בחצובה משום שאין עובר הבליעה מהחצובה לקדירה כל שאין רוטב באמצע. אולם י"ל שלא די בטעם

ולהגעילה ברותחים - ושאם עירה עליה רותחים מכלי ראשון הוכשרה בכך (כיון שהיא בלעה ע"י עירוי) ועי' לעיל במש"כ להסביר ד' החזו"ע בזה (ההסבר שכ' לעניין פלטה נכון אף בחצובה). ומ"מ נראה שמן הראוי אף לבני ספרד לנקות היטב את החצובה ולצפותה בנייר כסף עבה שאין חשש שיקרע בפסח (ואז א"צ לערות עליה רותחים). ולבני אשכנז כ"א יעשה כמנהג רבותיו בזה וכפי שנתבאר לעיל.

### אופן הכשרת שיש וכיור

**אופן הכשרת 'שיש' ו'כיור' -** הנה דעת השו"ע (סי' תנ"א ס"ו) בדין 'אופן הכשרת כלים' שבכל כלי הולכים אחר 'רוב תשמישו' - ושלכן 'קערות' שרוב תשמישם הוא ע"י עירוי מכלי ראשון (כמובן בחמץ) הרי אף שלפעמים משתמשים בהם ככלי ראשון שעל האש מ"מ הכשרם ע"י עירוי כפי רוב תשמישם. אמנם הרמ"א (שם) הביא שהמנהג להחמיר כדעת הסוברים שיש להכשיר את הכלי כמיעוט תשמישו (כמובן כשזה לחומרא). וכ' המ"ב שבדיעבד סמכין על דעת השו"ע בזה - ולעיל הרחבנו בהבנת דין זה. והנה דין זה שהולכים לדעת השו"ע אחר רוב תשמישו של הכלי נאמר דווקא בכלים ש'אינם בני יומם' - כיון שאם השתמשו במעל"ע באותו מיעוט תשמיש שלהם צריך להכשירם כפי הבליעה החמורה

של מיעוט תשמישם (מ"ב. וכ' החזו"א או"ח סי' קי"ט סק"ג - שאף שיעבור זמן של מעל"ע עד שעת איסור חמץ א"א להכשירו כפי תשמישו הקל אשר הוא רוב תשמישו, כיון שצריך שבשעת ההגעלה יהיה הכלי אינו בן יומו משימושו החמור. ועוד שלפעמים יגעילו את הכלי כפי שימושו הקל מיד לאחר השימוש, ויהיה בלוע בו חמץ לאחר שעת איסורו ולפיכך לא חילקו חכמים בדבר. וע"ע בחזו"א סי' קכ"ב סק"ד שכ' שגם אם האדם מסופק אם השתמש בכלי זה במעל"ע יש להחמיר - ועי' בשו"ת הרמ"ע מפאנו סי' צ"ו).

**ולכן בעניין 'הכשרת שיש' מכיון שרוב תשמישו בדברים צוננים (שמניחים עליו וכיור'ב) -** הרי אף שפעמים מניחים עליו דברי חמץ רותחים וכיור"ב (וכגון טוסטים. או שמניח על השיש כשהוא רטוב סיר חמץ רותח שבאופן זה השיש בלע מהסיר נאולם כשהשיש יבש אף שלכתחילה אין לעשות כן מ"מ אינו א"צ להכשירו כשכבר עשה כן) הרי שמעיקר הדין הכשרו לנוהגים כהשו"ע כפי 'רוב תשמישו'. והיינו שמנקהו היטב ויכול להשתמש בו כדרכו בפסח. וכ"פ באול"צ (ח"ג עמ' קכ"ב ושם בביאורים). אלא שראיתי בחזו"ע (פסח עמ' ק"ס) שכ' שיש להכשיר את השיש ע"י עירוי רותחים. ודבריו צ"ע שהרי רוב תשמישו בצונן ומדוע צריך להכשירו מצד הדין - ועי' הערה"ל.

ח. שמעתי לבאר כוונתו שבעבר היו משתמשים ב'שיש' שימושים רבים של חמץ ולכן י"ל שלא נחשב שרוב תשמישו בצונן. אולם מ"מ לא נראה שרוב תשמישו בחם (אא"כ נאמר שס"ל שכל שיש דרך חשובה להשתמש בו אין הולכים ממש אחר רוב תשמיש הכלי ועי' בזה לעיל). וגם שא"כ לא היה מועיל עירוי אלא היה צריך אבן מלובנת שהרי אי"ז בולע בעירוי. ויתכן לומר בכוונת החזו"ע שזהו מצד המנהג (ולא מעיקר הדין) וכפי שהבאנו להלן מד' האול"צ שהשווה דין השולחנות שמערים עליהם רותחים מן המנהג לדין 'שיש' שיש לערות עליו מן המנהג. ואכן בחזו"ע (עמ' קנ"ט) שהביא כיצד להכשיר שולחנות (כשאוכלים עליהם ישירות ללא הפסק מפה) כ' שנוהגים לערות עליהם רותחים - ואילו בדין 'שיש' לא כ' שהוא משום מנהג (ומשמע שהוא מעיקר הדין) - אולם איהנ"מ י"ל שזו כוונתו שסו"ס יש לערות עליו רותחים וצ"ע.

ומ"מ כ"ז מצד הדין - אך באול"צ ציין למש"כ השו"ע (תנ"א ס"כ) ש"השולחנות והתיבות שמצניעים בהם אוכלין [חמים] כל השנה רגילים לערות עליהם רותחין, לפי שלפעמים נשפך מרק מן הקדירות לתוכן [וכ'בולעו כך פולטו] ולכן מערה עליהם רותחים מכ"ר] - וכבר כ' הפוס' (אול"צ וחזו"ע) שאין כוונת השו"ע שיש לעשות כן מן הדין - שהרי סו"ס רוב תשמיש השולחן אינו בדבר רותח אלא בצונן - ואי"ז אלא חומרא שנהגו בשולחנות שחששו להם יותר משאר דברים ולכן נהגו לערות עליהם רותחים. וא"כ ה"ה בעניין שיש שמצד המנהג יש לערות עליו מים חמים מכלי ראשון (ואף שבפר"ח כ' הטעם שצריך עירוי משום ש'מצוי' שנשפך מרק על השולחן זהו ג"כ מצוי בשיש שמוזגים עליו וכו'). ואכן מצוי כיום שעושים 'שיש קיסר' שכאשר מניחים עליו סיר רותח הוא עלול להתפוצץ ולכן יש מניחים את הסיר ע"ג מגבת ויל"ד שאין השיש בולע באופן זה מהסיר (שבכה"ג יתכן שאף אם השיש מעט רטוב עדיין המגבת חשובה כדבר המפסיק בין השיש לסיר ואינו בולע בכה"ג ואם מניח הסיר ע"ג תחתיות העשויות ג"כ מהשיש בזה אין כלל נידון שא"צ הכשר). ומ"מ לפעמים מניחים על השיש אוכל חמץ שהוא רותח ויש לשים לב לזה. ובשמערה רותחים על השיש ישים לב לזה שהשיש יבש כדי שלא

יצטננו המים הרותחים וממילא לא יוכלו להפליט את החמץ (מ"ב סי' תנ"ב סק"כ). ויש מקומות שיש בהם סדקים כגון במקום החיבורים ויכול לשים שם חומרים פוגמים (או לכסות זאת עכ"פ).

ואם חושש מלערוך מים רותחים ע"ג השיש (אף שהדבר אפשרי גם ב'שיש קיסר' שלא יערה את המים מיד אחר רתיחתם אלא ימתין כמה דק' כדי שהמים ינוחו מרתיחתם [כמובן שהמים עדיין בשיעור יד סולדת של 71-80 מעלות] - הליכות מועד עמ' פ"ז) הרי שיכול לכסות את השיש בנייר כסף עבה (שאר חשש שיקרע בפסח) וכיו"ב ואז א"צ הכשר נוסף ע"י עירוי. ומ"מ לבני אשכנז הדין שונה (שיש לעשות אבן מלובנת וכו') וכמש"כ המ"ב סי' תנ"א ס"ק קי"ד בעניין הכשר שולחנות מצד שדבר גוש [שהונה על השולחן לפעמים] גם אחר שסילקוהו מהאש חשוב ככלי ראשון וחשש זה נכון בשיש. ואם אינו עושה אבן מלובנת הרי מלבד העירוי ההוראה לכסות ג"כ את השיש. ע"ש במ"ב ס"ק קט"ו. ואין להשתמש בכיור כ"ד שעות קודם במים חמים בכדי שיהיה הטעם הבלוע פגום. ויש להרחיב הרבה בזה ואכמ"ל - עי' בהליכות מועד<sup>ט</sup>). והנה פעמים שכן ספרד אינו יודע שמעיקר הדין אין צריכים הכשר כלל לשיש ושעכ"פ די לזה בעירוי ונוהג כמנהג אשכנז שאחר שמערה רותחים על השיש מכסהו - ואחר שהסבירו

ט. ראיתי בהע' על המ"ב הוצא' עוז והדר (שם) שכ' שכיום נהוג להניח כיסוי ע"ג השיש ואעפ"כ מגעילים את השיש (ע"י עירוי) והטעם משום שחוששים שיתאספו מים בין הכיסוי לשיש וישהו שם כ"ד שעות ואז יבלעו המים חמץ מהשיש (כדין כבוש) ושוב יבליעו ג"כ בכיסוי מדין כבוש ואם אח"כ יניח קדירה חמה ע"ג הכיסוי יבלע ממנו טעם חמץ - ולכן נהגו להכשיר ג"כ את השיש (אמנם שם ראיתי שהביאו כן בעניין ששם חתיכת ברזל ע"ג השיש שמצטברים נוזלים מתחת הברזל - אולם זה נכון אף לגבי סוגי כיסויים מסוימים שמניחים על השיש שג"כ יש חשש של הצטברות נוזלים מתחת) - והיינו שבכה"ג שהחשש רק שיבלע מדין כבוש מועיל עירוי (ובאמת פעמים שהקדירה רטובה מבחוץ ואם מניחה כשהיא רותחת על הכיסוי באופן כזה שיש לחשוש שאף הכיסוי יתחמם הרי שיש לחשוש ביותר).

לו שדי עכ"פ בעירוי הוא חפץ לנהוג כן - אזי הדין הוא שאין צריך לעשות התרה כיון שאילו ידע כן לא היה מחמיר בזה בלא לומר בלי נדר (פוס' - וכ"פ בהליכות מועד שם. אכן אם ידע שמעיקר הדין די לערות רותחים אלא שרצה לנהוג כהמחמירים כ' בהלי"מ שם [ע"פ השו"ע י"ד סי' רי"ד ס"א] שעתה שרוצה לבטל מנהג זה צריך לעשות התרה. אך זה דווקא באופן שנהג בחומרא זו שלש פעמים או אפי' פעם אחת על דעת לנהוג כן לעולם. ולא יכול לסמוך על התרת נדרים שעושים בער"ה ויה"כ, כיון שזה מועיל דווקא במנהג טוב שנהג ולא כשהחמיר בספק איסור. ויש לפתוח בחרטה דהיינו ששואלים המתירים אם אותו אדם אם היית יודע שחומרא זו שנהגת בהכשרת הכיור והשיש תהיה כ"כ קשה בעבורך - האם בכל זאת היית מתחיל במנהג זה בלא לומר בלי נדר, וכשמתחרט זהו הפתח, שעל דעת כן לא נהג ע"ש בהלי"מ).

**ובעניין הכשר כיור** - הנה מצד הדין ג"כ י"ל שלדעת השו"ע אין צריך הכשר כלל מלבד לנקותו היטב (מכל השמנוניות שבו) שהרי רוב תשמישו בצונן (הדחת כלים וכיו"ב שבד"כ נעשה בצונן) - ומותר להניח בו כלים בפסח. וכ"פ באול"צ (שם - ושאו"פ שכ' השו"ע סכ"ב שנהגו שלא להשתמש בכלי חרס אפי' השתמש בהם בצונן בלבד מ"מ י"ל שאי"ז אלא בכלים שמשתמשים בהם לאכילה ושתיה אבל כיור שעשוי רק לשים בו כלים אין לחוש לכך). וכ' באול"צ שלעניין הכיור לא שייך בו המנהג שכ' השו"ע לעניין שולחנות שנהגו לערות עליהם מים רותחים - שמכיון שעשוי הכיור מחרס (חרסינה) לא שייך בו עירוי רותחים - שהרי חרס אינו יוצא מידי דופיו לעולם (פסחים ל' ע"ב) - ולכן די לשטפו

ולנקותו היטב (אמנם ע"ש במה שדן שמא הכיור מצופה בשכבה שאינה עשויה מחרס וכו'). אכן זהו דווקא בכיור שעשוי מחרסינה אבל כיום רבים מהכיורים אינם עשויים מחרסינה וא"כ שייך בהם עירוי - ולפי"ז שייך המנהג לערות רותחים גם לגבי הכיור - וכך נראה וצ"ע. ובאמת ראיתי בחזו"ע (עמ' קנ"א) שכ' שכור אפי' שהוא מחרסינה יערה עליו רותחים ושנכון לערות ע"ז ג' פעמים ואז מותר להשתמש בו בפסח. ומשמע מדבריו שמעיקר הדין צריך לערות. ולכא' צ"ע הא רוב תשמישו בצונן (וכ"כ החזו"ע בפ' שם שרוב תשמיש הכיור הינו במים חמים שאין היס"ב) וצ"ע. וישנם בני ספרד שמערים רותחים על הכיור ואז מניחים בתוכו כיור פלסטיק - אך זהו 'חומרא בעלמא' (אול"צ וחזו"ע).

**ומ"מ כ"ז דווקא לבני ספרד** שהולכים אחר רוב תשמישו של הכלי (שזה יועיל אף בכיור חרסינה). אולם לבני אשכנז שיש להכשיר אף כפי מיעוט תשמישו (שפעמים נופל מהקדירה גוש לתוך הכיור וכיו"ב) הרי שאם הכיור עשוי מחרסינה לא יועיל אפי' אבן מלובנת (כדין חרס) ולכן אחר שמנקהו היטב ומערה עליו רותחים ישים בתוכו כיור פלסטיק (ושלא יהיה מונח על תחתית הכיור). ואם הכיור אינו עשוי מחרס הרי שמועיל בזה אבן מלובנת (אחר שמנקהו היטב). אולם כמדומה שהמנהג שלא לעשות אבן מלובנת אלא לנקותו היטב ולערות עליו רותחים ולהניח בתוכו כיור פלסטיק. וישנם פרטים נוספים בזה ולכן אין לסמוך לעניין הלכה על מה שכתבנו.

### דין כלי חרס בפסח

**כלי חרס** (שהשתמשו בהם למאכלי חמץ חמים, ואפי' אם תשמישם בעירוי או

בכלי שני - מ"ב [ועיין אול"צ ח"ג עמ' קי"ב  
בביאורים]] שאין מועיל בהם הכשרה, או  
כלים שמועיל בהם הכשרה ולא הכשירים  
(מ"ב) כ' השו"ע (תנ"א ס"א) שישפשפם  
היטב בעניין שלא יהיה החמץ ניכר בהם  
וישהה אותם לאחר הפסח (ויוכל להשתמש  
בהם כדרכו - ואם לא שפשפם קודם פסח  
ישפשפם בפסח ואם שכח ישפשפם אחר  
הפסח כיון שיש לחמץ שבעין דין 'חמץ'  
שעבר עליו הפסח' - מ"ב ושעה"צ). ויצניעם  
בפסח במקום צנוע שאינו רגיל ללכת לשם  
כדי שלא יבוא להשתמש בהם בפסח מחוסר  
שימת לב כהרגלו. וטוב לסגרם בחדר  
ולהצניע המפתח, שאם יבא לחפש אחר  
המפתח יזכור שהיו פסח (ואע"פ שהכלים  
אינם בני יומם - מ"ב).

**והנה כיום** לא מצוי שמצניעים את כלי  
החמץ בחדר מיוחד וסוגרים אותו  
במפתח ומצניעים אותו, אלא מניחים זאת  
בארון וכדו' וסוגרים את המקום בדבק.  
וראיתי להגר"מ פישנשטיין (ס' הלכות פסח  
לגר"ש איידר פ"ג הע' קע"ו) ולהגרשז"א  
(הליכו"ש פסח פ"ו בדבה"ל אות י"ב) שכ'  
זוה מועיל לכתחילה - ומבואר מדבריהם  
שהדבק אינו חשוב רק סגירה של הדלת אלא  
גם כהצנעת המפתח. וכנראה שהתעסקותו  
בהוצאת הדבק חשובה תזכורת כעצם  
החיפוש אחר המפתח (ואולי לפי"ז לא יספיק  
להניח רק פיסת דבק בעלמא אלא יותר  
וצ"ע). ויל"ד האם מותר לכתחילה להניח כלי  
החרס באותו ארון שנמצאים בו בכל ימות  
השנה ורק לסגרו בדבק או שבנוסף לדבק  
מהנכון גם להניחם במקור"א. ומלשון השו"ע  
משמע לכא' שצריך ג"כ לשנות את המקום  
שרגיל להניח בו. אך יש לדחות שכוונת  
השו"ע לתת רק עצה טובה לסגרם בחדר וכו'  
ובאמת אם נועלם במפתח ומצניעו מועיל אף

שמשאירו באותו מקום וכך מסתבר. ולפי"ז  
יכול להשאיר את הכלים במקומם ורק לשים  
דבק וכנ"ל וכך נראה. וכך שמעתי מהגר"י  
אביטל שליט"א.

**והנה מעיקר הדין** מותר להשתמש בפסח  
בכלי חרס שהשתמש בהם בכל השנה  
בצונן. אלא שכבר כ' השו"ע (תנ"א סכ"ב)  
שנהגו שלא להשתמש כלל בפסח בכלי חרס  
שהשתמשו בהם בשאר השנה (וה"ה כלי  
פורצלן וקרמיקה שדינם לעניין הל' ככלי  
חרס) אמנם אין צריך להצניעם בפסח כיון  
שמעיקר הדין מותר להשתמש בהם בפסח  
(אול"צ וז"ב). מאידך דעת החזו"ע (עמ'  
קמ"ט) שמותר להשתמש בכלי חרס אם  
שימושם רק בצונן. והסבר דבריו (הליכות  
מועד עמ' נ"ב): שנהגו איסור בכלי חרס  
דווקא שהשתמשו בהם זמן מרובה וכתוצאה  
מכך נוצר עליהם לכלוך רב באופן שקשה  
מאוד לנקותם, אך כלי חרס שלנו שהם  
חלקים ונקיונם יותר פשוט וקל מותר  
להשתמש בהם (כשהשתמש בהם כל השנה  
רק בצונן).

**והנה ממה שמותר לקיים כלי חרס** אף בלא  
למכרם לגוי עולה שאין צריך למכור  
לנכרי את החמץ הבלוע בכלים (חזו"א סי'  
קי"ז סקט"ז והגריש"א בקוב"ת ח"א סי' נ').  
אמנם בסדר המכירה של החזו"א כתוב  
שמוכר את הבלוע בכלים. והיינו (ארח"ר  
ח"ב עמ' כ"ג) שאע"פ שדעת החזו"א שא"צ  
כן מדינא מ"מ הידר לעשות זאת כדי שלא  
ישאר ברשותו אפי' משהו שבמשהו של  
חמץ. והוסיף שאמנם לא שייך למכור בליעה  
שאין בה ממשות אלא טעם בלבד, דאין בה  
ממש, אך בכלי שבלועה בו ממשות של אוכל  
(שאפשר להוציאו ע"י הבישול) נחשבת  
הבליעה כדבר ממש ושייך למוכרה  
(ובפשטות הכוונה שלזה חשש החזו"א

שבלועה בכלי ממשות של אוכל). אכן יל"ד שיש לחשוש שלא ישפשופו היטב את הכלים (פסק"ת ר"ס תנ"א - וראיתי בנוסח מכירת החמץ שע"י הגר"נ קרליץ שכ' שמוכרים את החמץ 'הדבוק' בכלים ולא 'הבלוע' בכלים וזה מורה שהחשש שמא לא ישפשופו היטב, וכן נראה כיון שקשה לומר שבלוע ממשות של חמץ בתוך הכלי וכי יש בו חורים

וסדקים). ומנהג העולם כיום למכור לגוי את הדבוק בכלים. ולכא' למה שמוכרים כן א"צ לשפשפם כיון שבלא"ה מוכר זאת, אלא שהמנהג כיום לשפשפם. ואפש"ל (פסק"ת): א. שהמשיכו כמנהג שבעבר (שכשהיו משפשפים לא היו מוכרים לגוי). ב. מצד שהרבה ירא"ש לא נוהגים לסמוך על המכירה לעניין חמץ שבעין.



הרב משה חליוה  
מח"ס 'ענפי משה' וש"ס

## בענינא דאכילת בשר ביום טוב

(תהלים ק"ד ט"ו) ויין ישמח לבב אנוש, ויש לתמוה על הרמב"ם למה הצריך שיאכלו בשר וישתו יין, דהא בברייתא קתני דבזמן הזה אין שמחה אלא ביין, ומשמע דביין סגי בלא בשר, ע"כ. [ועי' בספר לקוטי הלכות למרן הח"ח זלה"ה עמ"ס חגיגה פ"א (דף ל"ג ע"ב מדה"ס בזבח תודה, ד"ה ועכשיו) דהקשה מדנפשיה כקו' הב"י ז"ל אדברי הר"מ ז"ל, ובשלהי דבריו כתב דשו"ר בב"י דהעיר מזה, ע"ש].

**והב"ח** (שם) מייתי למאי דמקשי הב"י ז"ל, וכתב אהא וז"ל: ונראה דסבירא ליה לרבינו (הר"מ) דמתניתין דפרק אותו ואת בנו (חולין פ"ג ע"א) בארבעה פרקים בשנה המוכר בהמה לחבירו צריך להודיעו אמה מכרתי לשחוט וכו', בארבעה פרקים אלו משחיטין את הטבח בעל כרחו וכו' משום שהיו מרבין בשמחה לעשות סעודות כדפירש רש"י לשם, אלמא דאיכא נמי שמחה בבשר אע"פ שאינן שלמים, ובפרק כל כתיבי (שבת קי"ח ע"ב) נמי קאמר במה מענגו לשבת בבשר שמן ובדגים גדולים, והך דערבי פסחים הכי פירושו בזמן שבית המקדש קיים עיקר שמחה בבשר שלמים כדכתיב קרא וזבחת שלמים וגו', דאיכא תרתי שמחה, חדא שמחת הבאת שלמים לה', ואידך שמחת אכילת בשר, משא"כ ביין דליכא אלא חדא שמחה, אבל עכשיו שאין ביהמ"ק קיים אין עיקר שמחה אלא ביין כדכתיב קרא ויין ישמח לבב אנוש, אבל בשר אינו עיקר שמחה דלא אשכחן קרא דכתיב ביה שמחה

**כתב** הר"מ ז"ל בהל' שביתת יום טוב (פ"ו, הי"ז והי"ח) וז"ל: שבעת 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 הנלוים עליו שנאמר ושמחת בחגך וגו', אף על פי שהשמחה האמורה כאן היא קרבן שלמים כמו שאנו מבארין בהלכות חגיגה, יש בכלל אותה שמחה לשמחה הוא ובניו ובני ביתו כל אחד ואחד כראוי לו. כיצד, הקטנים נותן להם קליות ואגוזים ומגדנות, והנשים קונה להן בגדים ותכשיטין נאים כפי ממונו, והאנשים אוכלין בשר ושותין יין, שאין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ביין, ע"כ, וע"ש בכל דבריו.

**והנה** בבית יוסף שלהי סי' תקכ"ט מייתי למ"ש הטור דהתם משמ"י דהר"מ ז"ל "והאנשים אוכלים בשר ושותין יין", וכתב עלה וז"ל: מסיים הרמב"ם שאין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ביין, ובפרק ערבי פסחים (ק"ט ע"א) תנו רבנן חייב אדם לשמח בניו ובני ביתו ברגל, במה משמחן ביין, רבי יהודה אומר אנשים בראוי להם ונשים בראוי להן, אנשים בראוי להם ביין, ונשים בראוי להן תני רב יוסף בכבל בבגדי צבעונין, בארץ ישראל בבגדי פשתן המגוהצין, תניא רבי יהודה בן בתירא אומר בזמן שבית המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר שנאמר (דברים כ"ז ז') וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת, ועכשיו שאין בית המקדש קיים אין שמחה אלא ביין שנאמר

בבשר שאינו של שלמים, וזאת היא דעת התוספות שכתבו התוספות לשם (ריש דף ק"ט ד"ה במה) וז"ל: במה משמחן בין, היינו בזמן הזה, אבל בזמן בית המקדש אין שמחה אלא בבשר, עכ"ל. פירוש בזמן הזה עיקר שמחה בין, ובזמן ביהמ"ק אין עיקר שמחה אלא בבשר מטעמא דפירשתי, עכ"ל, וע"ש היטב.

**ולפענ"ד** יש לעיין בכל זה, דלכאורה נראה דעיקר השגת הב"י ז"ל הוא אהא דכתב הר"מ ז"ל "אין שמחה אלא בבשר", דמשמע דלחובה קאמר, ועלה הוא דמקשי מהא דפסחים (ק"ט ע"א) דמשמע התם דבזמן דאין ביהמ"ק קיים חיובא הוי דייקא בין, וכמ"ש דאין שמחה אלא בין, ברם הב"י ז"ל נמי מודי דכל דאמנא אוכל בשר ביו"ט ומשמחו הו"ל ענף ממצות שמחת יו"ט, דמי גרע בשר משאר דברים דעבידי אינשי לכבוד שמחת יום טוב (ועי' בשלה"ק מס' סוכה שלהי פ' נר מצוה מ"ש מהיראים סי' תכ"ז, והו"ד בקובץ מבקשי תורה יו"ט עמוד רל"ו, ע"ש ודוק), ומ"ש הב"ח ז"ל מהא דחולין (פ"ג ע"א) דבארבעה פרקים בשנה משחיטין להטבח בעל כרחו, הנה הב"י ז"ל נמי מיתני לה בכסף משנה דהל' שחיטה (פי"ב הי"ד), ע"ש. וכן נמי בב"י יו"ד סי' ט"ז, ובשלחנו הטהור (שם, סעיף ו'), ע"ש. [ואע"פ דלא מיתני התם למ"ש רש"י ז"ל דמיתני הב"ח ז"ל]. ואף אם תמצי לומר דיש לדחות לדברינו, הא מיהא אמינא דמ"ש הב"ח ז"ל מהא דשבת (קי"ח ע"ב) במה מענגו לשבת בבשר שמן וכו', דזהו גופא נתפרש בדברי הב"י ז"ל, דהנה בשו"ע סי' תקכ"ט (סעיף א') כתב: "ואל יצמצם בהוצאות יום טוב, וצריך לכבדו ולענגו כמו בשבת", והנה גבי שבת גופי' כתב בשו"ע סי' ר"ג (סעיף ב') "ירבה בבשר ויין

ומגדנות כפי יכולתו" ומבואר בהדיא דאיכא באכילת בשר ביו"ט משום מצות עונג יו"ט, והכי נמי איכא לאתו"מ מ"ש בשו"ע דסימן תקכ"ט (סעיף ג') וז"ל "אדם אוכל ושותה ושמח ברגל ולא ימשוך בבשר ויין ובשחוק וקלות ראש וכו'", ע"ש, דמינה נילף דכל דאוכל בשר ושותה יין בשיעור הראוי מצוה בידו [ועי' בשע"ת סי' תצ"ו (ד"ה בני א"י כו') מ"ש משו"ת מהרי"ט צהלון (סי' קל"ט) ע"ש].

**ולמאי** דכתיבנא ידוקדק לישנא דהב"י ז"ל דכתב "ויש לתמוה על הרמב"ם למה הצריך שיאכלו בשר וישתו יין, דהא בברייתא קתני דבזה"ז אין שמחה אלא בין, ומשמע דביין סגי בלא בשר" ע"ש, דלכא"ו הו"ל דדייקא בין יוצאין יד"ח שמחת יו"ט ולא בבשר, אכן להמבואר דהב"י ז"ל קאי אעצם חיובא דשמחת יו"ט, ממילא קאמר דמגמ' משמע דבזה"ז בין סגי, והיינו למיפק להאי חיובא מצד החיוב שבדבר, אך אה"נ כל דאוכל בשר ביו"ט הו"ל מצוה, וק"ל.

**והנה** בביאור הלכה סי' תקכ"ט (ד"ה כיצד משמחן) כתב וז"ל: והאנשים בזמן שביהמ"ק היה קיים היו אוכלין בשר השלמים לשמחה, וכדכתיב וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת וגו', ועכשיו שאין ביהמ"ק קיים אין יוצאין ידי חובת שמחה אלא ביין שנאמר ויין ישמח לבב אנוש, אבל בשר אין חובה לאכול עכשיו כיון שאין לנו בשר שלמים, ומכל מקום מצוה יש גם באכילת בשר כיון שנאמר בו שמחה [כן מתבאר מדברי הב"ח ושא"א], והמחבר שלא הזכיר בשר אזיל לשיטתיה בבית יוסף עיין שם, ולענין יין סמך על מה שהזכיר בסעיף א' שצריך לקבוע סעודה על היין, עכ"ל.

**ויש** לדון במ"ש הביאור"ל דמ"מ מצוה יש גם באכילת בשר כיון שנאמר בו



לשון הב"י משמע דאין בזמן הזה שמחה בבשר כמש"כ הביאור הלכה, דהב"י תמה על הרמב"ם שהצריך לאכול ולשתות יין, והרי בכרייתא קתני דבזה"ז אין שמחה אלא ביין, עיי"ש בדברי הב"י, ובב"ח ודרישה חלקו על הב"י בזה עיי"ש. אמנם כבוד ועונג יש בכל מאכל טוב ומשובח, אך אין מצוה בבשר אלא באוכל טוב, ואין נ"מ כלל אם הוא בשר או שאר דברים טובים לדעת הב"י, אבל תמוה לי דביו"ד סי' שמ"א (בהל' אנינות) ס"א כתב השו"ע "ובשבת ויו"ט אוכל בשר ושותה יין", וכתב הרמ"א ע"ז "אם ירצה", ומבאר בש"ך (ס"ק ז') דכוונת הרמ"א דכתב אם ירצה היינו בשבת, דאין חיוב לאכול בשר דאמר' עשה שבתך חול וכו', אבל ביו"ט חייב לאכול כו', עיי"ש. והוא מתר"י בברכות ריש פ' מי שמתו, וכן הביא הגרעק"א בהגהות שם בשם תשו' ושב הכהן עיי"ש. וא"כ לפי"ז מוכח דלדעת השו"ע יש חיוב גם בשבת וגם ביו"ט לאכול בשר, וצ"ע טובא בזה, עכ"ל.

**ולפענ"ד** יש לדון בכל זה, דאי נימא דכוונת הש"ך ז"ל לבאר דברי רמ"א ז"ל ולימא דביו"ט ל"ש דא מילתא, תקשי דהא הרמ"א ז"ל גופי' בדרכי משה (שם) כ' וז"ל: כתב הרב רבינו יונה ר"פ מי שמתו הא דבשבת ויום טוב אוכל בשר ושותה יין היינו אם ירצה לאכול, אבל אינו מחוייב לאכול בשר ולשתות יין בשבת, ע"כ. והא קמן דנקט בריש דבריו נמי ליו"ט. ותו דעיינתי בשו"ת ושב הכהן (שם), וקחזינא דמיינתי לדברי הב"י ז"ל דסי' תקכ"ט, ומשמע התם דלא הי' ק"ל מדברי השו"ע דיו"ד סי' שמ"א לצד דאוקי לדברי הב"י ז"ל לפום גי' דיליה, ע"ש היטב, ויל"ע בכל זה.

**אמנם** כששלחתי זה להגראי"ש קניבסקי שליט"א חזר וכתב לן וז"ל: הלשון

"שמחה", ע"ש. וכתב דכ"מ מדברי הב"ח וש"א, והא הב"ח ז"ל גופי' קאמר דלא אשכחן שנאמר שמחה בבשר שאינו של שלמים, וצ"ב, ואולי עיקר כוונתו לדברי שאר אחרונים דקמציין דמאיזה מינייהו משמע דאיכא לאסתפקי אם שמחה דכתיב גבי בשר היינו דוקא מחמת השלמים. ועי' בדרישה שלהי סי' תקכ"ט, ע"ש היטב ודוק. וכנהגה יש להאריך מדוכתין סגיאין, ואכמ"ל.

**מיהו** יל"ע מ"ט לא נקיט הביאור"ל ז"ל בפשיטות דאיכא מצוה באכילת בשר מטעמא דעונג יו"ט, ואולי דזה פשיט"ל דאיכא וקמוסיף נמי מה"ט דשמחה, ולמ"ש לעיל יל"ע אי הב"י ז"ל גופי' פליג אהא, וצ"ע. ובשגם דיל"ע במ"ש "והמחבר שלא הזכיר בשר" וכו', למאי דכתיבנא לעיל, דאי משום עונג הא כלול זה במ"ש בשו"ע בסי' תקכ"ט ס"א דמצוה לענג יו"ט כשבת, ואי לצד שמחה נימא דכלול זה נמי במ"ש בשו"ע (שם, סעיף ב') חייב אדם להיות שמח וטוב לב במועד וכו', והתם (סעיף ג') אדם אוכל ושותה ושמח ביו"ט, ולא ימשוך בבשר וביין וכו', דאכתי כל דאמנא איכא לי' שמחה מאכילת בשר שפיר כלול זה בשמחת יו"ט [אא"כ נימא דהוי גדר אחר בשמחת יו"ט], ויש להביא כל זה במשקל כור הבחינה.

**וע"ע** בספר מבצרי יהודה עמ"ס פסחים לידידנו הרה"ג מוה"ר יהודה דוד בצרי שליט"א (דף ק"ט ע"א) מאי דהאריך בגדר השמחה דאיכא ביין ובשאר דברים, וכתו"ד כתב לדון גבי אכילת בשר ביו"ט בזה"ז ע"ש, ועי' נמי בספר גם אני אודך מתשובות ידידנו הרה"ג ר"מ גבאי שליט"א (ח"ג, סימן י"א, ס"ק ג', ד"ה ויש לדון) ע"ש, ואכמ"ל.

**והצעת**י כל זה קמי' הגראי"ש קניבסקי שליט"א, וכבדני בתשובתו וז"ל:

לא משמע כמו שכתבת, ובהגהות רעק"א איתא כן בפירוש דביו"ט חייבים לאכול בשר, וכ"מ בתר"י וכמש"כ במכתבי הקודם, עכ"ל. ויש לדון בהא.

תו אמינא דיש לדון בהא, דהנה בשו"ע סי' תקכ"ט (סעיף ג') כתב וז"ל: אדם אוכל ושותה ושמח ברגל וכו', ובמ"ב (שם, ס"ק כ', ד"ה אוכל ושותה וכו') כתב וז"ל: ואפילו הוא מסגף עצמו מפני תשובה בכל ימות השנה שלא לאכול בשר ושלא לשתות יין, בשבתות ויום טוב וחנוכה ופורים חייב לאכול ולשתות [בית יעקב סימן ע"ג, ועיין במאירי מה שכתב בענין זה בריש פרק ב' דביצה], עכ"ל. וצ"ב מהו דכתב דחייב לאכול ולשתות דמשמע דקאי נמי אבשר,

והא גבי בשר קפסיק בביאורו"ל דאין חובה באכילתו בזה"ז, ויל"ע בזה (ועי' במאירי ובבית יעקב דקמציין המ"ב ז"ל, וצ"ע). והכי נמי יש להעיר בזה ממ"ש המ"ב ז"ל גופי' בהל' תענית סימן תקע"ב (ס"ק ו') וז"ל: פעם אחת גזר מהרי"ל שלא לאכול בשר בכל יום שני עד ראש השנה, וחל ט"ו באב ביום שני ולא רצה לאכול בשר, אבל בערב יום הכיפורים ובסעודת מצוה כגון פדיון הבן מותר בבשר ויין, ומסיק המגן אברהם דדוקא התם שהוא גזר וכולם היו סומכין עליו, בכוונתו תליא מילתא שלא נתכוין לאסור בערב יום כיפור ולא בסעודת מצוה, אבל יחיד שקיבל עליו חל עליו, דאין מחויב לאכול בשר אפילו בשבת ויום טוב, עיין שם, עכ"ל. ויש לעיין בכל זה.



הרב אבינעם טאובנר

## חקירות בענין התכוון לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר מלה (שצריך כפרה וסליחה)

(במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל עם הארות אברכי כולל "נחלת משה" אופקים)

להפר. כי לא ישמע זאת, ולא ידע. ואולי י"ל לעיל גם בנזירה שתאבה לאכול ענבים.]

ואם מסופק אם באמת תידור שנית בחשאי, יש לדון האם נימא דעדיפא שלא יספור לה, דמוטב שתעבור על ודאי איסור דה' יסלח לה, מאשר ספק דילמא תעבור על שבועה ממש.

### ב. הניחו סיר על האש

הנה כתבו תוספות בקידושין (ל"ב א' ד"ה דמחיל) דאם מכשיל חבירו להיות נתכוין לעשות עבירה יש בזה לפני עוור. [והריטב"א (שם) פליג].

והנה יש לעיין במי שמבקשין ממנו שיתן לו אוכל מכיון שרוצה להניחו אצל האש ולבשלו בשבת, והוא יודע שאחר כך הוא יצליח לקחת המאכל מאת האש ולא יתבשל, אבל המבשל לא יודע שאחר כך יקחנו.

האם לדעת התוספות עובר בלפני עוור, דלחד גיסא יש לומר דבזה לא הכשילו בהאי איסור דבעי כפרה וסליחה, ולא ילקה מכת מרדות, [כמבואר במשנה בנזיר שם דבכהאי גוונא לוקה מכת מרדות, וכך כתב ברמב"ם פ"ב הל' נדרים הי"ח], דהרי למעשה לא היה בישול כלל. אך לאידך גיסא יש לומר דכיון דאיהו גמר המעשה עבירה, הוה ליה בדין כפרה וסליחה. [א.ה.

נזיר כג. אישׁה הפרם וה' יסלח לה (ל' י"ג) הנה אמרין בגמרא שהכתוב מדבר באשה שהפר לה בעלה והיא לא ידעה, שהיא צריכה כפרה וסליחה, דהרי היא חשבה דהוה איסור, אע"פ דבאמת לא היה איסור כלל.

ויש לדון בהאי דינא בכמה נידונים:

### א. תידור שנית

הנה יש לעיין היכא דאם יאמר לה שהפר לה, תידור שנית בחשאי ואז לא יוכל להפר.

ובפשוטו בזה לא יגלה לה, דהרי אז לא רק תעבור על האי איסור דבעי סליחה וכפרה, אלא תעבור על איסור גמור של נדר. [א.ה. אי נימא דמיירי באשה שנדרה בנזיר, ומשתוקקת לידור שנית אף אם יפר לה בעלה, א"כ מאי האי שעוברת על איסור נזיר, הלעיטהו לרשע וימות. [אגב אורחא אמאי לא נקט במשנה שעברה גם על התגלחת. ואפ"ל דאטו כי רוכלא ליחשוב וליזיל. וטפי י"ל דעל יין יש לה יצה"ר וכן להטמא למתים להלווית חברותיה (דלואי ילווניה כתובות עב.), אבל על תגלחת כיון שכעור הוא בעיני הבריות אין לה יצה"ר ע"ז.] ובפשוטו י"ל דקיבלה ע"ע לצום כך וכך ימים, וידע בעלה שהיא רוצה מאד לעשות כן לכפרת נפשה, ואינה יכולה לעמוד בזה, ואם יגלה לה שהפר תידור בלחש, ולא יוכל

הוי מצי רבינו ז"ל למיבעי לה גם בלי איסור לפני עוור. והיינו אם אחד הניח סיר על האש לבישול, ובא אחר והסירו. ובדר"כ יותר מצוי כה"ג עם לפני עוור.]

[א.ה. חשב לעשות עבירה עם היתר ונאנס, כגון ששם סיר על האש ורצה לחממו בלבד, ולהסירו טרם שיגיע ליד סולדת, ונאנס ולא הצליח להורידו. אי אמרינן כאן ע"ד שחשב לעשות מצוה ונאנס ולא עשה, מעלה עליו הכתוב כאילו עשה. או דילמא כיון שסו"ס בא לעשות עבירה ואף עשה, חשיב כמזיד גמור. ובפשטות י"ל דל"ח מזיד אלא שוגג או אונס. וכן בשונא את חבריו והתקשר אליו להודיע ששונאו, וניתקה השיחה באמצע, וסבור היה שהודיעו, ולא שהשיחה נתקה קודם לכן.]

### ג. נתכוין לעשות מעשה מצוה

הנה אמרינן לגבי איסורין דמחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה, אבל בנתכוין לאכול בשר חזיר ואכל בשר טלה מצרפה למעשה וצריך כפרה וסליחה.

ויש לעיין מהו לענין מצוות, כגון בראובן שיש לו רק תפילין של יד ולא תפילין של ראש, [ומברך גם על שניהם רק ברכה אחת], ולשמעון יש תפילין פסולות, האם שמעון יתן לראובן תפילין של ראש פסולות שניחם, ולא יאמר לו שהם פסולות, נמצא דעד עכשיו לא היה לראובן אלא מחשבה טובה שהקב"ה מצרפה למעשה, אמנם עכשיו יהא לו נתכוין לעשות מעשה מצוה, דהוי יותר ממחשבה, כדחזינן בעבירה בכהאי גוונא, דבסתם מחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה, משא"כ במעשה שלמחשבתו הוא מעשה עבירה צריך כפרה.

או דילמא לא יתן לו, דסגי לן ברצונו להניחם, וכן נראה פשוט. וביותר מזה

לא יתנם מפאת חששות שונות. [א.ה. כגון אם ישיח בין תפשי" לתפש"ר ויצטרך ברכה נוספת. ויל"ע אי שרי להניח הפסולות בתוך נרתיק הכשרות. עוד העיר הרב א.דיין שליט"א דאחד שאין לו תש"ר טרוד להשיגם, משא"כ אם סבור שיש לו כשרות לא יהא טרוד. לכאורה יל"ע דעבר על כל תגרע. דבשלמא אם לא הניח תש"ר ביטל עשה באונס. אבל אם הניח תש"ר פסולות, הרי גרע מכל דיני התפילין (כגון ג' בתים ש"ר וחסור אותיות וכדומה).]

### רק המחשבה היה לעבירה

א"ה. מעתה צריך עיון בדברי האור החיים, אמאי כתב שבמתכוין להרע לחבירו והיה באמת דבר טוב, שפטור מכלום. ובתשובות בית יצחק (יו"ד ח"א סי' ח' ס"ק ז') כתב ליישב דשאני הכא שבאמת עשה לחבירו טובה, דיש לומר דכמו דבעבירה לשמים כשנתכוין לעבירה אבל באמת עשה מצוה פטור ואין צריך כפרה, הוא הדין כשנתכוין להרע לחבירו אבל באמת עשה לו טובה פטור וזכאי אף בדיני שמים. [א.ה. יל"ע אם באל"ח לחבירו אזלינן בתר התוצאה, ובאל"מ בתר המחשבה.]

### מה עדיף ביטול עשה או חשב

#### לעבירה וקיים מצוה.

[א.ה. לכאורה יש להוכיח מדברי הרמב"ן בפרשת יהודה ותמר, שפירש שיהודה קיים מ"ע של יבום, דדינו דאם היבם כיון לביאה בעלמא ואף לעבירה, קיים המצוה. וכאן באה תמר להכשילו במעשה זנות שיש בו גנאי ביותר, וכמו שאמר הכתוב "פן נהיה לבוז". ועוד אמרו בגמ' סוטה י': נוח לו לאדם להפיל א"ע לכבשן האש, ואל ילבין פני חבריו ברבים. כלומר היה כאן הלבנת פנים גדולה ביותר, המתירה לקפוץ

בגזל בכה"ג, אם גם זה בכלל עביד איניש דינא לנפשיה (ואולי גם מצילו בזמן הזה מגניבה אמיתית). ואפשר שאם תופסו ומונעו רגע קודם הלקיחה עצמה, וכל זמן שרק חשב לעשות עבירה, ולא עשה מעשה, אינו בכלל "אכל חזיר". ולקמן אות ה' ידון בזה רבינו ז"ל.

### ב. באמת אינו גונב כלום

תו יש לעיין מהו היכא דלא הכשיל חבריו לעשות שום מעשה, רק גורם לחבריו שיחשוב שלוקח חפץ שלו ובאמת אינו לוקח כלום.

כגון בסבור חבריו שהניח בכליו של חבריו חפץ, וחבריו לוקח את הכלי וסובר שבתוכו יש חפץ שעכשיו גונב אותו, ובאמת לא הניח שם כלום, האם נמי יש כאן לפני עוור, דנימא דהגנב דמי לאוכל בשר טלה ונתכוין לבשר חזיר. [א.ה. רבינו ז"ל נקט ששם בכלי של חבריו, דאם בכלי שלו הרי יש כאן גניבה על הכלי עצמו. ואולי אפשר לנקוט ארנק מרופט דאינו שו"פ, וסבור הגנב שיש בו הכסף (אך צ"ע מגמ' ב"מ כז: דארנקי לא מושלי איניש דלא מסמני מילתא, ומשמע קצת שהארנק שווה אף אם הוא מרופט, ועוד דהא יש גזל גם בפחות משו"פ.]

וצדדי הספק, מי אמרינן דהכא לא דמי לנתכוין לאכול בשר חזיר, דהא לא עביד מידי אלא הוה רק נתכוין, ואיכא רק מחשבה רעה דבישראל אין הקב"ה מצרפה למעשה [א.ה. י"א דהיכא דכבר הותרה לו העבירה, הקב"ה כן מצרפה למעשה], או דילמא באמת דמי לנתכוין לאכול בשר חזיר, דהרי הוי טפי ממחשבה רעה, שמחשבה רעה היא רק על העתיד, משא"כ

לאש כדי למנעה. חזינן כדברי רבינו ז"ל שאכן אם יש כאן לבסוף מעשה מצוה, אף הרעה של המחשבה לאכול בשר חזיר מתבטלת. (ואין לומר שהותר לה כדי שלא תתעגן, דלזה סגי בחליצה.)

וכתבו תוספות בקידושין (ל"ב א' ד"ה דמחיל) שהגורם שחבירו יאכל בשר טלה בשעה שחושב שהוא בשר חזיר, קא עבר בלפני עור, שמכשילו בהעוון שצריך עליו כפרה וסליחה. אמנם בריטב"א (שם) פליג דליכא בזה לפני עוור.

ויש לדון בהאי דינא בכמה גווני:

### א. מטעהו שיש כאן גניבה

הנה יש לעיין מהו באופן שמניח בחצירו חפצים שאין להם ערך [א.ה. ונ"ל דמחל עליהם, דאל"ה אף בפמשו"פ יש איסור גזל], ורוצה לשטות בחבירו שחושב שיש להם ערך וגונבם, האם עובר בלפני עור, דאע"פ דבאמת אין כאן גניבה, אמנם הרי לפי מחשבת הגנב יש כאן גניבה. [א.ה. כגון שחשדו בגניבות, ורוצה לבוחנו בזאת.]

ולכאורה להתוספות יהא אסירא. וגם אם איירי שמטעה נכרי, גם כן אסירא, דהרי נכרי נמי מוזהר על גניבה, והרי לכאורה גם בנכרי איתא להאי דינא דצריך כפרה וסליחה. [א.ה. העיר הרב ג.א.רצי שליט"א שהיה לו שלא לגנוב.]

וביותר, דהא מבואר בתוספות בקידושין (ל"ט ב' ד"ה מחשבה) דנכרי נענש גם על מחשבה רעה, ואם כן בפשוטו יש כאן לפני עוור. [א.ה. הנה בגמ' ב"ק כז: בן בג וכו', חזינן דמשום גזל עביד איניש דינא לנפשיה, וע"ש בתוס' ד"ה אלא שבור. א"כ יל"ע אם האופן היחידי שאפשר להציל את הממון מחבירו דווקא באופן שמכשילו

ועל ידי זה השני יזרוק עליו אבנים דלא הוה לפני עוור, אבל הכא חשיב מכשיל.

### ד. עובדא הנ"ל בנהג ישראל

תו יש לעיין בעובדא הנ"ל, מהו אם היה נהג ישראל, האם הוה לפני עוור, מי דמי למחשבה רעה דאין הקב"ה מצרפה למעשה אצל ישראל, ואם כן אין לפני עוור, או דילמא דמי לאכילת בשר טלה וסבור שהוא בשר חזיר. [ומכל מקום יש איסור מצד הא שאינו משלם להנהג].

והעירויני דקרא דאשה הפרם איירי גם בשבועה לעשות ולא עשתה, ומכל מקום צריכה כפרה. ודו"ק.

### ה. לבודקו אם הוא גנב

הנה יש לעיין, בחושד באדם שגנב, וזה נחוץ לו לדעת האם הוא באמת חשוד לגנוב, כגון שהוא משרתו או שותפו, ויכול להניח כסף ולראות אם יגנוב, האם יש כאן לפני עוור.

ואולי תליא האם מותר ליתן יין לנזיר כשהנזיר אומר לו שאם לא יתן לו יין ישרוף את ביתו, דנימא דלא חשיב מכשיל מכיון שעושה להציל ממונו, ודמי להא שמותר להכות לגזלן להציל ממונו אע"פ שיודע שהגזלן יחזור ויכהו, ולא אמרינן דאיכא לפני עוור דמכשילו באיסור לא יוסיף. [עיין מה שכתבנו בזה בפרשת נשא תשע"ו]. וצריך תלמוד. [א"ה ויל"ע לפ"ז בספור הנ"ל אם הנהג (בין ישראל בין גוי) כבר רימה אותו פ"א בסכום שהוא חייב לו עכשיו, אם שרי מדין עביד איניש עביד לנפשיה]. ו. גנב הכפתורים וממילא הפסיד

הנה המגיד מדובנא (א"ה, לא מצאתי, אבל מצאתי בחפץ חיים עה"ת פרשת ראה

הכא חבירו חושב שעושה כבר [א"ה אצ"ל כאן] דבר עבירה.

ונפקא מינה האם אסרינן כשהנכשל ישראל. אמנם היכא דהנכשל נכרי חמירא טפי, לפום המתבאר בתוספות בקידושין (שם) דנכרי נענש על המחשבה וצריך עיון. [א"ה וכן צ"ע לסוברים דהפקיר א"ע לעבירה זו, הקב"ה מצרפה למעשה].

### ג. עובדא בנוסע במונית

הנה הוה עובדא דאדם נסע במונית עם נהג נכרי, והיה צריך לשלם להנהג שישים דולר, והתחכם ואמר לנהג שיש לו מאה דולר ונפל לו ולכן יעלה לביתו להביא פנס לחפשו, ובאמת לא נאבד לו כלל, והנהג חשב שבאמת נאבד לו ורצה לגנוב המאה דולר וברח, ובאמת הפסיד כל מעותיו.

והנה מפאת הפקעת הלואתו יש לאסור משום חילול השם. [א"ה והקשה הרב ג.ארצי שליט"א: לא זכיתי להבין הרי הנהג הפסיד לעצמו ואין לו טענות אלא על עצמו, וגם חילול ה' אין כאן עכ"ד. ונלע"ד דכוונת רבינו ז"ל כיון דתיכנן זאת בערמומיות, חישיינן לחילול ה'].

[אבל לא חשיב איסור גזל בהא שנכנס למכוניתו על מנת שלא לשלם, וכמו שכתב בחזון איש דהמלוה על מנת שלא לשלם ליכא גזל]. אך בזה אם יאמר דספק לו אם נפל שטר כסף או נייר וישמוט נייר, אם כן לא יהא כאן חילול השם.

אמנם יש כאן לפני עור דהרי מכשיל הנכרי כיון דמחשבה רעה הקב"ה מצרפה למעשה אצל בני נח, ואע"ג דאין רצונו להכשילו אלא רק לא לשלם, בפשוטו חשיבא מכשיל, ולא דמי לעושה בתוך שלו ועל ידי זה אידיך יעבור עבירה, כגון המתפלל

## מנורה התכוון לאיסור ועלה בידו היתר בדרום קנה

**אך** אולי דוקא בהפרת נזירות דהוה אותו החפץ, והיה אסור והוסר איסורו ולא ידעה, משא"כ בנתכוין לאכול בשר חזיר, דכוונתו היה על חפץ אחר. ולא אדעה. [א.ה. ע' בתיבת גומא פ' מטות אות א', שסיכם השיטות: לרמב"ם לוקה מכת מרדות, גם על שסבר לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה (ואינו מחלק כמו שחילק בפתיחה כללית, שדווקא בחפץ אחד לוקה אבל בב' חפצים חזיר וטלה אינו לוקה). ולרש"י בנדרים כאן ד"ה ר"י, המלקות הן למגדר מילתא בלבד. ולפ"ז אין כאן עבירה דרבנן ממש, ולא יפסל לעדות. ולתוס' אין כאן מכת מרדות כלל דס"ל דפסקינן כרבנן. ונמצא דבין לרש"י ובין לתוס' אינו נפסל לעדות, אע"ג דלרש"י מלקות יהיו.]

**ואם** היה הקדש ונפדה ולא ידע שנפדה, וכן טבל שעשורוהו ולא ידע שעשורוהו ואכלו בתור טבל, בזה בפשוטו דמי להך דנזיר. [א.ה. ע' בפמ"ג פתיחה כוללת ח"א, כו. וכן הגרי"ז כאן הסתפק בזה.]

### ב. זרק חץ והתכוון להרוג

**הנה** אם רצה להרוג את חברו, וחשב ששם עומד חברו, וירה חץ, ובאמת לא היה זה חברו אלא עץ ופגע בהעץ, לכאורה ילקה מכת מרדות [אלא אם כן נחלק כדחילקנו לעיל בין הפרה ובין נתכוין לאכול חזיר ואכל טלה].

**ואם** רצה להרוג את חברו והרוח הסתה החץ כלפי עץ ופגע בעץ, בזה בפשוטו לא ילקה מכת מרדות, דהרי המעשה לא עלה בידו, והוה ליה רק מחשבה רעה בלא מעשה.

### ג. נתברר דהיה מצוה להרוג

**הנה** יש לעיין בגוונא דרצה להרוג את חברו בגלל ששונאו או בשביל לגזול,

במעשי למלך, על קרא דעשר תעשר) אייתי משל, שיהודי קנה כמה שקים מלאים תבואה מנכרי, ואמר להנכרי שעל כל שק שלוקח ישימו כפתור ולאחר המקח יספרו הכפתורים וישלם לפיהם, והכין הישראל כפתורים נוצצים, ואחר כך בכוונה הלך היהודי מהחדר, וגנב הנכרי כמה מהכפתורים, ואחר כך היהודי שילם להנכרי רק לפי הכפתורים הנתורים. [א"ה. החפץ חיים בא להראות שבעצם בכל כפתור שהוא גונב הוא מפסיד לעצמו. וכעין זה אדם שאינו רוצה להוציא מעות לצדקה ולקיום מצוות, באמת רק מפסיד לעצמו].

**והנה** בזה ליכא איסור הפקעת הלואתו, דאין כאן חילול השם, שהגוי אינו יודע שהיהודי יודע שגנב.

**ולפני** עוור על איסור גניבה נמי ליכא, שהרי למעשה הגוי לא גנב ממנו שהרי מגיע לו הרבה יותר עבור השקים ורק הפסיד.

**אך** איכא לפני עור דמכשילו במחשבה רעה דאיסור גניבה, דהרי הגוי לא חשב שיפסיד אלא חשב לגנוב, ובזה אסור גם בישראל, דזה דמי לאכילת בשר טלה ונתכוין לאכול בשר חזיר.

### וה' יסלה לה

**ויש** לחקור בהאי דינא עוד כמה חקירות:

#### א. מכת מרדות

**הנה** מבוואר בהמשנה (שם) דאע"פ דאינה לוקה מלקות ארבעים, מכל מקום לוקה מכת מרדות, וכך כתב הרמב"ם (פי"ב הל' נדרים הי"ח).

**ולפי** זה לכאורה הוא הדין במי שנתכוין לאכול בשר חזיר ואכל בשר טלה, נמי ילקה מכת מרדות.

ונתברר שהיה רשאי להורגו מפאת דהוה גואל הדם, או דהנהרג הוה עמלקי או רודף, מי אמרינן דגם בכהאי גוונא ילקה מכת מרדות, או דילמא נימא דשאני הכא דעשה מצוה. [ועיינן בתשובות בית יצחק יו"ד סי' ח' סק"ח]. [א"ה ובענין שלבסוף היתה מצוה, ע' לעיל שכתבנו להוכיח מתמר שפיתתה את יהודה לזנות ולבסוף קיים יבום].

### ד. פסול עדות

הנה יש לעיין באדם שסבר שזה קונם, ולא ידע שהבעלים נשאלו, ואכל הקונם, דאמרינן דצריך כפרה וסליחה, האם נפסל לעדות. ובפשוטו נהי דצריך כפרה וסליחה, מכל מקום אין כאן לאו וממילא אינו נפסל. וכך כתב בתשובות בית יצחק (שם סק"ז). אך בפרי מגדים בפתיחה כוללת (או"ח ח"א אות כ"ו) מסתפק בזה.

### האם סבר לאכול בשר חזיר ועלה בידו טלה פסול לעדות

[א"ה הסתפק מרן ז"ל באיה"ש פ' מטות ל,ו, עה"פ וה' יסלח לה, אם עבריין כזה שהתכוון לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה אם הוא פסול לעדות, או דילמא כיון דסו"ס לא עבר אינו פסול עכ"ד. ולכאור' ספיקו אם אזלינן בתר דעתו שבא למרוד בקונו וסבור שזו עבירה, א"כ אף אם למעשה אינה עבירה מ"מ הוא סבר למרוד [ולפ"ז לכאורה אפ"ל דפסולו יהא אף מדאור'. ועי' בפמ"ג פתיחה כוללת ח"א, כו שהסתפק אם סברו כולם שזה חלב ואכל אחד במזיד, והתברר שזה שומן, אי פסול לעדות מדרבנן]. או דילמא בעינן עבירה ממש, ואולי הכוונה שטמטום חלב של העבירה הוא הפוסלו, וכאן דנמצא דליכא עבירה לית לן בה [אבל קשה לומר כן, דהנה אם אכל בשוגג ולא ידע

בוודאי לא נפסל. ושמא בשוגג אין טמטום חלב]. ויל"ע אם כה"ג חשיב חשיד אממונא וחשיד אשבעתא. כגון שהיו ניצים שנים על חפץ פלוני, וחשב א' למחול לשני לגמרי ולא הודיעו. ובא זה ותוקפו (במקום דמוציאין מידו) והוציאו מידו. אי אזלינן בתר מחשבתו הרעה לגזול, או בתר המעשה דל"ח עבירה].

### ה. עבר ואחר כך נשאל

הנה איתא בתוספתא בנזיר (פ"ג הט"ו) מי שנדר בנזיר והיה שותה יין ומיטמא למתים, ואחר כך נשאל לחכם והתיר לו, אינו סופג את הארבעים, אמר ר' יהודה אם אינו סופג את הארבעים יספוג מכות מרדות. חזינן מהתוספתא, דלדעת ר' יהודה, אף בגוונא דעבר על נדר ואחר כך נשאל, לוקה מכת מרדות.

אמנם לאידך גיסא לכאורה חזינן לא כך, דהנה איתא בשולחן ערוך (חור"מ סי' ע"ג סע' ה') דאם ראובן נשבע שלא למכור משלו לפרוע שום חוב, [והשבועה חיילא כשנשבע לפני שלוה], ואחר כך לוה, וחזר ונשבע לפרוע לשמעון לזמן פלוני, וכשהגיע הזמן טוען אין לי מעות, וכבר נשבעתי שלא למכור משלי לפרוע שום חוב, נמצאת השבועה השניה דנשבע לפרוע, הוה שבועת שוא, ומכין עליה מכת מרדות. [א"ה הא דאינו לוקה מדאור' כ' הסמ"ע משום דהוי בלא התראה, והש"ך כ' שכל המלקות דינן דהוי כמו בחור"ל, דאינן אלא דרבנן].

ואם מתוך אימת המלקות יתחרט וימצא פתח לשבועה ראשונה, יתירוה לו וימכור, ויקיים שבועה שניה. [א"ה לכאור' צ"ב אמאי חשיב שבועת שוא, שהרי יכול לפרוע ממה שבידו מדין מיניה. ואולי י"ל דב"עריך לחם" על השו"ע כ' שכשנשבע לפרוע כלול



## מנורה התכוון לאיסור ועלה בידו היתר בדרום קנו

לפרוע היתה בשוגג, דלא ידע שזה שוא, והלכך לא ילקה, וכל המכת מרדות רק אם יכול להפקיע ממנה שם שבועת שוא על ידי שאלה ולא הפקיע. [א.ה צ"ע הרי אם העבירה היתה בשוגג, אמאי באי הפקעתה מתחייב מלקות, ובפרט אם זה בשוא"ת.]

ד. תו שמעתי מגאון אחד שליט"א, דאיירי בגוונא דאם ישאל אין להלקותו, כי יש לומר דסבר מתחילה אולי ישאל על הראשונה, ורק אם לא נשאל ילקה מפאת דהא קא עביד לשבועת שוא.

וזה כעין התירוץ השלישי, אלא דהוה טפי מזיד על השבועת שוא, דידע דהיה שבועת שוא, אבל מכיון דחשב להתיר האיסור דשבועת שוא, ממילא אם ישאל אין כאן נתכוין לאכול בשר חזיר כולי האי. [א.ה. אי נימא דהמכת מרדות רק במידי דהנאה, כגון שסברה שהיא נזירה ושתתה יין, וכל זמן השתיה נהנתה מהעבירה, אף דנתגלה שהפר לה בעלה מ"מ על כוונתה הרעה, והנאתה תוך כדי מעשה לוקה מכת מרדות. וכן בנטמאת למתים אי נימא בזה שרצתה שתשרה עליה רוח טומאה. או כמו שכ' רבינו ז"ל לעיל שזרק חץ על אדם והתברר לבסוף שזה עץ, גם כאן יש את הנאה במעשה הכוונה לרציחה. משא"כ בנידון דידן שנשבע שבועת שווא שיפרע ממנו כשימכרנו, כאן לכאור' אין הנאה לבעל הלשון וצ"ע.]

### שחיטת עשו

וְעֵתָהּ שָׂא נָא כְּלִידְךָ תְּלִידָךְ וְקִשְׁתְּךָ וְצֵדֶךָ הִשְׁדֵּךְ וְצִנּוֹדְךָ לִי צִיד (כ"ז ג') ופירש רש"י שא נא, לשון השחזה, דיעקב אמר לעשו חדר סכינך ושחוט יפה שלא תאכילני נבלה. ותיקשי אמאי הזהירו לחדר הסכין שלא יהא נבילה, הרי בלאו הכי יהא נבילה, דהרי אמרינן בגמרא קידושין (י"ח א') דעשו היה

בזה גם למכור כדי לפרוע, ועל החלק יש כאן שבועת שוא. וע"ע בש"ד.]

הנה משמע דאם מחמת אימת המלקות יתחרט על השבועה ראשונה, מתירין לו, ונפטר גם ממכת מרדות, דהשתא השבועה השניה אינה שבועת שוא.

והקשה בחידושי הרי"ם (ח"מ סי' ל"ד ס"ק ז' ד"ה או י"ל מאי) אמאי נפטר ממכת מרדות, הרי בשעת שנשבע השבועה השניה היתה שבועת שוא, ונמצא דילקה מכת מרדות כדינא דהתוספתא. [א.ה. דהא הרי נתכוון לאיסור לשבועת שווא, וא"כ ילקה אף אם יתירוהו.]

וכתב החידושי הרי"ם דיש לחלק קצת. [ועוד כתב הנימא דר' יהודה פליג על התנא קמא דהתוספתא, ופסקינן כתנא קמא דאינו לוקה כלל אפילו מכת מרדות.]

ויש לדון ליישב בד' דרכים:

א. חדא, דכשנתברר דשבועת השניה הוה שבועת בטוי, אם כן הוה מצוה, דפריעת בעל חוב מצוה, ונימא דבזה לא לקי, וכדדן בבית יצחק (שם). [א.ה. דעד כאן אמרינן בכיוון לבשר חזיר ועלה לו בשר טלה לוקה מכת מרדות, אבל אם לבסוף איגלאי מילתא דנהפך האיסור למצוה, כאן לא לקי. לפ"ז מה דאמרו במשנה שנטמאה למתים צ"ל דל"ח מעשה מצוה, דאי הוי מעשה מצוה, לכאורה לא תלקה מכת מרדות. וכן י"ל אם שתתה יין קידוש אע"ג דאסור לה (ודלא כהמפרש בנזיר ד.), מ"מ לא תלקה כיון דהוי מצוה.]

ב. תו, דהתם לאחר השאלה אין כלל שבועת שוא, ולא דמי לגוונא דהתוספתא שהותר פעולת אכילה. ולכאורה זה דוחק.

ג. תו, יש לומר דאיירי בגוונא דשבועתו

שאינו מעושר מהעיר בית שאן, והוכיחו מהכא דמכיון דאין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים, אם כן על כרחך בית שאן אינו חייב במעשר דהוה מחוץ לארץ, נמצא דר' מאיר לא אכל ירק שאינו מעושר.

**חזינן** דגם בעבר על איסור דרבנן בשוגג אמרינן דאין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים. ואם כן תיקשי על נתיבות המשפט. [וזה הקשה בגידולי הקדש על הספר דעת קדושים על הנתיבות המשפט]. [א.ה. אולי מש"כ הנתיבה"מ היינו לשאר העם, אבל לצדיק גנאי הוי. אע"ג דרגילים ללמוד שמה שכ' הנתיבה"מ, טעמו משום דאיסורי דרבנן ל"ה איסורי חפצא, מ"מ איסור כזה שיש עליו איסור גברא,

**עוד** יש להוכיח דלא [א.ה. קי"ל] כהנתיבות המשפט, דהרי כתב במשנה ברורה (סי' של"ד ס"ק ע"ח) [א.ה. ע"ש בשעה"צ] דבעבר על איסור דרבנן בשוגג צריך לעשות תשובה. [א.ה. אולי י"ל דלעבור איסור בידים גרע טפי].

## ב. נתבטל ברוב

**עוד** יש ליישב, דהבשר נתערב ברוב היתר [של שאר המאכלים], והרי יבש ביבש חד בתרי בטיל. [א.ה. לכאורה צ"ב, שהרי מבואר ברש"י פ' תולדות כז, ט דיצחק רצה את שני גדיי העיזים לקר"פ ולמטעמים (י"א שזה חגיגה), ובאלו א"א לבטלן ברוב דא"כ איך יצא יד"ח.]

**אמנם** הרי הוה מין בשאינו מינו ואסור מדרבנן שמא יבשלם ואז יהא אסור מן התורה, ואם כן שוב הוה תקלה לצדיקים שעבר על האיסור דרבנן דבעינן ששים, דאז אין שמא יבשלם. ולומר דהבשר נתערב בששים הוא דוחק. [א.ה. וגם דוחק לומר

ישראל מומר, והרי מבואר בשולחן ערוך (יו"ד סי' ב' סע' ב') דשחיטת מומר הוה נבילה. [ועיין בש"ך (שם) דהוא נבילה מן התורה]. וכי תימא דיצחק לא ידע דעשו היה מומר, אך הא אמרינן בגמרא (יבמות צ"ט ב' ועוד) דאין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים. [ותליא כל זה אם האבות היה להם דין בני נח או ישראל, ועיין בפרשת דרכים דרוש א' באורן]. [א.ה. יש להקדים דסבר רבינו ז"ל דיצחק אכל ממש מצידו של עשיו, ואולי היה זה לאחר שהביא לו יעקב אכל אף משל עשיו. כי אם רק סבר לאכול ולא אכל, בזה דן רבינו ז"ל בהמשך אות ד' ולא בתחילה]. [א.ה. והרב ג.ארצי שליט"א ביאר שכוונת יצחק אבינו ע"ה שלא יאכילנו נבילה, דהיינו שיעשה תשובה או יבקש ממישהו שישחוט עבורו או שיעשה איזה עצה. העיקר שלא יהיה נבילה והכל כלול באזהרה זו עכ"ד.]

**ויש לדון ליישב בכמה אנפי:**

## א. איסור דרבנן בשוגג

**הנה** כתב בנתיבות המשפט (ח"מ סי' רל"ד סק"ג) דאע"פ דבאיסורי תורה אפילו אם אוכלן בשוגג צריך כפרה ותשובה להגין מיסורין, מכל מקום אפשר דבאיסור דרבנן אין צריך שום כפרה וכאילו לא עבר דמי.

**ולפי** זה ניחא, דהרי להב"ח (יו"ד שם) שחיטת מומר נאסר רק מדרבנן, נמצא דמכיון דיצחק היה שוגג חשיב שלא עבר כלל על האיסור דרבנן דאכילה משחיטת מומר.

**אך** אכתי תיקשי להש"ך דשחיטת מומר נאסר מדאורייתא.

**תו**, דלכאורה יש להוכיח דלא כדברי הנתיבות המשפט, דהנה אמרינן בגמרא חולין (ו' ב') שרבי מאיר אכל עלה של ירק

אמרינן בגמרא (נזיר כ"ג א' ועוד) דמי שנתכוון לעלות בידו בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה טעון כפרה וסליחה, דהרי חשב שהוא איסור, ואם כן הכי נמי נימא דמכיון דיצחק אבינו חשב שאוכל בשר משחיטת עשו דאסור באכילה אם כן בעי כפרה, נמצא דנעשה תקלה לצדיק.

**אך** יש לדחות דהכא התקלה אינו מידי דאכילה, שהרי הבשר בעצמותו מותר, אלא התקלה הוה בהא דבעי כפרה, והרי תוספות בגיטין (ד' א' ד"ה השתא) כתבו דהא דאין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים איירי דוקא במידי דאכילה. [א.ה. ודוקא גנאי של אכילת איסור, אבל אכילת היתר בזמן איסור אינו גנאי כ"כ.]

**תו** יש לדחות, דנימא דהא דאמרינן דבחשב לאכול בשר חזיר דבעינן כפרה, היינו דוקא בגוונא דחשב שהוא איסור רק נתברר שהוא היתר, ולא בגוונא שמסיבה אחרת טעה וחשב שהוא היתר, וכגון הכא שיצחק חשב שעשו אינו מומר, רק לפי האמת דעשו היה מומר אם כן חשב לעשות מעשה עבירה ובאמת לא היה עבירה, להנ"ל שהחליפו הבשר ולא היה בשר של עשו.

**וקא** נגעא זה בנידון בהלכות יחוד, אם אשה יודעת שבעלה בעיר, אבל המתייחד עמה אינו יודע שבעלה בעיר, אבל הוא גם אינו יודע כלל מאיסור יחוד, האם היא מחוייבת להודיעו. [ועיין בתשובות בצל החכמה (ח"א סי' מ"ט) בהערות הג"ר רבי פנחס עפשטיין זצ"ל שבסוף הספר].

**[אך]** היכא דיודע מאיסור יחוד אלא שעובר עליו [א.ה. כלומר חושב שעובר], ודאי חייבת להודיעו, וכהך דתוספות בקידושין (ל"ב א' ד"ה דמחיל) דאיכא לפני עוור גם במכשילו בהא דבעי עליו כפרה וסליחה [א.ה.

שרבקה ביטלה את הבשר חד בתרי, שהרי אין מבטלין איסור לכתחילה].

### ג. באמת לא אכל

**לענ"ד** יש ליישב דבאמת יצחק ביקש לאכול משחיטתו מכיון דלא ידע שהוא מומר, אך לא תיקשי היאך היה לו תקלה, דהרי באמת לא אכל רק אמר לעשו להביא לו לאכול. וביאר הרב ג.א.רצי שליט"א או שהייתה לו ס"ד תמיד באכילתו להמנע מאיסור, וכך היה רגיל לזרוז את מי שהגיש לו אוכל שיהיה כשר. והיות ועשה מה שביכולתו אין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים עכ"ד. [א.ה. מורינו הגרש"ד פינקוס זצ"ל האריך לבאר את כל המהלך של יצחק עם עשיו, דסבר דהכל ביד"ש ואין יצחק רוצה לשנות שום דבר. ואף כשבא לפניו ואמר "הקול קול יעקב, והידים ידיו עשיו" לא רצה לשאול את רבקה מי הוא זה, שסבר שאם הקב"ה הביאו לכאן ע"כ כך צ"ל ע"ש. וא"כ אולי ה"ה לגבי האכילה.]

### ד. אכל בשר משחיטה כשירה

**עוד** יש ליישב, דבאמת יצחק אכל מהבשר, אלא לא היה נבילה מכיון דיש לומר דעשו שחט והביא הבשר ויעקב אבינו החליפו בבשר שחוטשה שהוא עצמו שחט. או שיעקב ביקש מעשו שהוא ישחוט בשבילו. ואם כן לא היה כאן תקלה לצדיקים.

**ואע"פ** שיצחק סבר שהבשר נשחט על ידי עשו כדכתיב בקרא 'שא נא כליך', מכל מקום למעשה לא עשה איסור, ואם כן אין כאן תקלה לצדיקים.

### חשב לאכול בשר נבילה ועלה בידו בשר כשירה

**וכי** תימא דלהאמור דבאמת אכל בשר, הא

### עד אחד שהיה באפי תלתא

**כתב** בחפץ חיים (הל' לה"ר כלל ב' סע' ג' ד', ובמ"ה שם סק"ט) דער אחד אינו נאמן לומר שסיפרו הלשון הרע באפי תלתא כדי שיוכלו לספר הלשון הרע לאחרים, אבל העד אחד בעצמו יכול לספר לאחרים הלשון הרע, שהרי הוא יודע שבאמת היה באפי תלתא.

וקודם נביא דברי החפץ חיים, ואחר כך נביא על דבריו קושיא נפלאה:

### א. עיקר היתר דאפי תלתא

הנה כתב בחפץ חיים שיש אומרים דאם אחד סיפר גנות על חברו בפני שלשה, אף דהמספר עבר בודאי על אסור לשון הרע, מכל מקום אם אחד מהשלשה ששמע דבר זה סיפרו אחר כך לאחרים, לא עבר בזה על אסור לשון הרע, מטעם דכיון דשלשה יודעים מזה, ממילא כבר נשמע הדבר ונודע לכל, דחברך חברא אית לה, ובדבר העשוי להתגלות לא אסרה התורה משום לשון הרע. [ואיירי דוקא לספר בדרך אקראי. ויש אומרים עוד, דמותר רק אם נתגלגל הענין דרך אגב בתוך דיבורו].

### ב. אין להאמין שהיה באפי תלתא

**מוסיף** בחפץ חיים, דהא שמותר לספר הלשון הרע, היינו דוקא השומע הראשון ששמע בעצמו מה שראובן סיפר על שמעון באפי תלתא [בפני שלשה], אבל אם לא שמע באפי תלתא, אלא שמע מהשומע שהיה באפי תלתא, אסור לו לסמך על דבריו שהיה באפי תלתא וללכת לספר לאחרים מהגנות ששמע על שמעון, דהרי חיישינן דילמא לא היה זה באפי תלתא ואיננו עשוי להתגלות, ועל כן אסור לזה לספר לשום אדם. [אם לא שכבר נתפרסם הדבר ונודע לכל].

אם היא לא קראה לו להתייחד עמה, לכאורה לא היא הכשילתו, אלא הוא הכשיל את עצמו. ושמא סובר רבינו ז"ל כיון שהיא "משתתפת" באיסור חשיב כאילו היא מכשילתו]. אלא הגידון באינו יודע כלל מאיסור יחוד].

**אך** לאידך גיסא חזינן דגם בכהאי גוונא אמרינן דצריך כפרה, דהנה בגמרא חולין (ו' א') מוכחינן מהא דרב אסי אכל תערובות דמאי, דשכח הגזירה דאסור תערובת דמאי, דעל כרחק באמת אין כאן גזירה כלל על תערובת דמאי, דהרי אין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים. ותיקשי דילמא באמת עישרוהו ובאמת לא היה תקלה. אלא על כרחק עצם מה שחשב לעבור על איסור, אע"פ דבאמת הוא מותר וגם למחשבתו הוא היתר, מכל מקום חשיב תקלה, ועל כרחק משום דגם בכהאי גוונא בעינן כפרה.

**ובאמת** הקשו זאת רבנן בתראי על הגמרא בחולין, וכתבו דדמאי אסירא אף אם הוא מעושר (עיין באתון דאורייתא כלל ו'), אך בחזון איש (הערות על הספר עמק ברכה) נחלק וסבירא ליה דאם באמת מעושר אין כאן איסור דמאי ורק חיישינן דלא עישרוהו, ואם כן הדרא ראייה. וכל זה צריך תלמוד.

**ולכן** מחזורתא כדלעיל באות ג' שבאמת יצחק אבינו לא אכל כלל משחיטת עשו.

[א.ה בסבור שיש איסור יחוד ולמעשה אין:

**לכאורה** גרע מסתם חשב לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה, דהרי כאן יש לו גם הרהורים שאינם מותרים לו עם האשה לדבר עבירה. ואע"פ שבאמת היא תמנע אותו כיון שבעלה בעיר, מ"מ מהרהור לא נפטרי].

## מנורה התכוון לאיסור ועלה בידו היתר בדרום קסא

שאכלו, לכאורה אין כאן מכשול בלפני עור של אכילת בשר חזיר ונמצא טלה. ושמה י"ל כוונת רבינו ז"ל, באופן שהשומע מאחד מהשלושה יכול לעכבו ולדרוש שיוכיח לו שאכן מותר לו לשמוע.

[וראיתי בספר עלי באר על החפץ חיים (שם) שהקשה כן ונשאר בתימה].

ויש לדון ליישב בכמה דרכים:

### א. מכשילו רק בחשב לעשות עבירה

יש ליישב דעכ"פ ליכא בזה איסור לפני עור, דהרי אינו מכשילו בעבירה גמורה אלא רק בהא דחשב לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה, דאמרינן (נזיר כ"ג א') דבעי כפרה וסליחה אבל אינו עבירה גמורה.

אמנם אינו כן, דהרי כתבו תוספות בקידושין (ל"ב א' ד"ה דמחיל) דגם בכהאי גוונא איכא לפני עור.

### ב. ספק ספיקא

אלא יש ליישב דהאי דינא הנ"ל דהתוספות בקידושין אינו מוסכם, דהרי בריטב"א (קידושין שם) פליג עליה, ודינא דעד אחד אינו נאמן באיסורין במקום אתחזק נמי אינו מוסכם, דהוה בעיא דלא איפשטא בסוגיא ביבמות (פ"ח א').

ואם כן איכא ספק ספיקא שמותר לו לספר, דהרי להסוברים דעד אחד נאמן הא שרי ליה לשמוע ממנו, ואף להאוסרים, דילמא כהריטב"א דליכא בזה לפני עור. [א.ה. כמובן כ"ז בנוי על ההיתר של השיטה דדבר הנאמר באפי תלתא לית ביה משום לשה"ר].

אך אינו ברור מחמת כמה טעמי, חדא, דמאן לימא דמהני ספק ספיקא בלפני עור היכא דאין הספק ספיקא על גוף העבירה

### ג. שני עדים או עד אחד

כתב בחפץ חיים, דאיכא בזה חילוק אם ידיעתו שהיה באפי תלתא הוא מכח שני עדים או רק מכח עד אחד, שבשלמא אם שני עדים העידו בזה בפני בית דין, מותר לו להאמין להם ולספר לאחרים. [אבל בהעידו שלא בפני בית דין אינם נאמנים ודינם כעד אחד].

אמנם אם שמע רק מעד אחד שהיה באפי תלתא, אין עד אחד נאמן בזה, דעד אחד באיסורין נאמן רק בלא איתחזק איסורא, והכא חשיבא איתחזק, דהרי בעינן מתיר דאפי תלתא וליתא.

[ואע"ג דבאיתחזק מכל מקום נאמן היכא דבידו, אמנם הכא ליכא בידו, דהרי אינו יכול לספר לכתחילה באפי תלתא, דהרי אם כן יעבור על איסור דאורייתא דלשון הרע].

### העד אחד מכשיל

אמנם מבואר בחפץ חיים (שם) דהשומע הראשון שהוא שמע בעצמו שסיפרו באפי תלתא, מותר לו לספר לאחרים.

ויש לשאול, היאך שרינן לו לספר לאחרים, נהי דאיהו יודע בעצמו שהדבר מותר, דהרי הוא בעצמו שמע באפי תלתא ויודע שהדבר עומד להתפרסם.

אך השומע אינו יודע שהדבר מותר, דהרי אסור לו להאמין בזה לעד אחד, נמצא שמכשיל את השומע באיסור לשון הרע, דהרי לפי מחשבת השומע עובר על האי איסורא, ואם כן השומע הוה כחשב לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה. [א.ה. יל"ע דלכאורה היכא שאדם יודע שהדבר היתר, ובא "להאכיל את חבריו" בהיתר, ועד שחבירו אוזח מה מה נעשה עמו, כבר חשיב

אלא על המכשיל. [א.ה. לכאורה כוונתו ז"ל דבס"ס בעינן שיהיו ב' הספיקות על אותו ענין. אבל כאן הספק הא' על גוף העבירה אם ע"א נאמן נגד איתחזיק או לא. והספק הב' על המכשיל אם מותר להכשיל אדם בלפני עיוור שיחשוב שזה אסור ובאמת זה מותר.] כגון ליתן ספק איסור לספק יהודי באופן שהמקבל עצמו יודע אם הוא יהודי או נכרי. [א.ה. לא זכינו להבין כ"כ מה איכפת לן אם המדובר יודע אם הוא יהודי או לא, ושמא אם הוא יודע א"כ אין כאן ס"ס, והמכשיל מכשילו בספק עבירה, למי שהוא באמת יהודי ואסור.]

**ועוד** מאן לימא דדברי תוספות וריטב"א הוין ספק השקול, דדילמא נקטינן דברי התוספות. [א.ה. הא דלא כ' דנוקטים דע"א אינו נאמן נגד איתחזיק, משמע דהוא ספק הוא.]

[א.ה. סבור בטעות שאין כאן עבירה]:

### ג. ליכא מחשבת איסור

**אלא** יש לדון ליישב באופן אחר, דבאמת יש לעיין בהך דילפינן מקרא ד"אשה הפרם" דצריכה כפרה וסליחה, היאך הדין אם בא עד אחד לאשה ואומר לה שהבעל הפר הנדר, והנה אע"פ שהעד יודע האמת שהופר הנדר, אבל אין לו נאמנות של עד אחד, דהא איתחזק איסורא ואינו בידו. אבל האשה טעתה וחשבה שמותר לה להאמין לעד אחד. האם מותר להעד להושיט לה הקונם כדי לאוכלה.

**וצדדי** הספק, מי אמרינן דמותר לו להושיט

לה, דמכיון דבאמת הדבר בעצמותו מותר, וגם האשה סבורה שהוא מותר, אם כן שרי דהרי ליכא לא מעשה איסור ולא מחשבת איסור. או דילמא נימא דאסור לו להושיט לה, דכיון דעל פי האמת אסור לה להאמין לו, מכשילה בזה שמאמינה לו ועושה על פיו.

**והנה** זה דמי למי שטועה וסבור שמצד הדין מותר להרוג פלוני, האם מותר להושיט לו משקה שאינו רעל, ולומר לו שהוא רעל, ובזה ירצה להרוג את פלוני, דאין כאן לא מחשבה רעה [דהרי סבור דמצד הדין מותר להורגו] ולא מעשה רע [דבאמת אינו רעל]. והאי דינא צריך הכרע.

**מעתה** אם נימא לקולא, יש לומר דשרי לזה ששמע באפי תלתא לספר כאשר השומע ממנו סובר שהוא נאמן. דהא אינו מכשילו במעשה איסור, דהרי הוא יודע שבאמת היה באפי תלתא, וכמו כן אינו מכשילו במחשבת איסור, דהרי השומע סובר שעד אחד נאמן.

[**ואע"פ** דאמרינן להשומע דאסור לו לשמוע ולספר לאחרים, מכל מקום איירי שהשומע לא בא לשאול, אלא אם השומע היה שואל אם מותר לו לספר אחר כך, היינו אומרים לו דאסור לו לספר. ומכל מקום השומע [א.ה. שהוא חלק] מן התלתא מותר לו לספר ואין צריך לחשוש שהשומע יספר אחר כך דהרי השומע יודע האמת שמותר לו לספר אחר כך].



## חקירות במצות חינוך לספיקות (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל)

עם הערות אברכי "נחלת משה" אופקים

ויש לדון בנידון גדול, האם איכא חיוב חינוך היכא דהמצוה היא דאורייתא, ויש לקטן שהגיע לחינוך ספק אם עשה המצוה, וגדול היה חייב מן התורה מכח ספק דאורייתא לחומרא, האם לענין הקטן אזלינן לחומרא או לקולא. כגון בקטן שהגיע לחינוך ואכל כדי שביעה ואינו זוכר אם בירך, האם אמרינן ליה שיחזור ויברך מספק. [א.ה.א. ספד"א לחומרא אינו מה"ת אלא רק מדרבנן, מ"מ יש ג"כ חיוב חינוך על מצוות דרבנן.]

ושמעתי בשם כמה מגדולי הפוסקים שליט"א שהיבב לחזור ולברך. אמנם שמעתי שגדול אחד שליט"א צידד שלא יברך.

וצדדי הספק, מי אמרינן דאזלינן לחומרא, דהרי איכא חיוב חינוך לחנכו לקיים המצוה לכשיהא גדול, והרי בהיותו גדול יצטרך להחמיר, או דילמא אזלינן לקולא, דליכא בזה מצות חינוך, דהרי השתא חיוב הקטן רק מכח מצות חינוך שהוא רק מדרבנן, ואם כן דיינינן דספיקא דרבנן לקולא. [א.ה.א. כלומר מי נימא, דספק דאו' לחומרא כלפי קטן היא ג"כ מצוה לחנכו לכך. או דילמא כיון דעצם מצות החינוך היא דרבנן, כאן ה"ל ספק אם יש כאן מצוה לחנכו, וסד"ר לקולא.]

[א.ה.א. דברי מוריני הגר"י טשנר שליט"א: שאלתי את פיו בענין קטן שאכל כדי שביעה והסתפק אם בירך. וענה שמעיקר הדין זה ספד"ר לקולא, אך יש לחנכו לכשיגדיל ידע שצריך לברך משום ספד"א.

נזיר כט: וריבר"ח אמר ר"ל כדי לחנכו במצוות. על הפסוק כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת אחריו ושמרו דרך ד' לעשות צדקה ומשפט וגו' (י"ח י"ט) הנה כתב במשך חכמה, שילפינן מהכא מקור למצות חינוך במצות עשה, שרואים שאברהם אבינו צוה את בניו בקטנם על המצוות. [א.ה.א. וע"ש שלמד שגדר מצות חינוך יסודה במצות לימוד בנו לת"ת, וכמו שהאשה פטורה מללמד בנה, אף פטורה מלחנכו. ופירש שם "שביתו" היינו בנותיו, ולפ"ז החינוך הוא גם על הבת, ודווקא בניזיר יש מיעוט שדווקא בנו.]

[וקרא ד"חנוך לנער על פי דרכו" (משלי כ"ב ו') שהביא ברמב"ם (סוף הלכות מאכלות אסורות פי"ז הכ"ח) לענין איסורים, היינו מדברי קבלה, אבל העיקר נלמד מאברהם]. [א.ה.א. לקמן יחקור רבינו ז"ל על צד דהחינוך הוא דרבנן. וצ"ל דמה שהביא כאן את המשך חכמה שהוא דאו' היינו על עיקר הענין לחנך את בניו וביתו לילך בדרך ה'. אך על כל מצוה בפנ"ע הוא חיוב דרבנן בלבד.]

### חינוך בספיקות

הנה קיימא לן דבמצוה דאורייתא ומסופק אם עשה, אזלינן לחומרא, כגון באכל כדי שביעה מפת ומסופק אם בירך ברכת המזון חייב לברך, משא"כ במצוה דרבנן ומסופק אם עשה, אזלינן לקולא, כגון באכל רק כזית פת ומסופק אם בירך פטור מלברך.

אך תלוי באיזה גיל של הולד. שבסמוך לבר מצוה יש להחמיר יותר מאשר בקטנותו עכ"ד. לכא' כוונתו למש"כ במשנ"ב שמ"ג סק"ג ששיעור החינוך בקטן הוא לפי חריפותו. ושאלתיו לענין קטן לצאת יד"ח מאשה, אם צריך לחנכו דלע"ל ידע שלא לצאת יד"ח מנשים שחיובם בברהמ"ז הוא ספד"א. וענה לי שא"צ לחנך לכל הפרטים עכ"ד. ולענ"ד יש כאן מקום נוסף לומר שיצא יד"ח דווקא ע"י אשה ולא בעצמו, דאם בעצמו יש צד שכבר בירך וא"צ, ה"ל ברכ"ל, משא"כ אם ייד"ח מאחר.]

מי אמרין דאינו נאמן, דהרי חשיב עדות של קטן על דין דאורייתא, דהכלי חייב בטבילה מדאורייתא, או דילמא נאמן, דהרי כלפי הקטן המצוה הוה רק מדרבנן, ואם כן הוה עדות רק בדיני דרבנן. [א.ה. כלומר כלפי מצות חינוך אף שהיא דרבנן, רק כיון דגדול אינו יכול להאמין לקטן על טבילת כלי דחיובו דאו', א"כ דילמא אף קטן יש לחנכו שלא יוכל להאמין על כך. או דילמא כיון דכל חיוב הקטן להטביל הוא דרבנן, א"כ נאמן חבירו הקטן בדרבנן.]

## ב. איתחזק איסורא

**בעין** זה נפקא מינה היכא דיש חתיכה דאיתחזק איסורא, ועד אחד מעיד שהיא כשרה, דכתב הגרע"א (גליון יו"ד סי' ט"ו בסופו) דבדיני דרבנן נאמן עד אחד אף באיתחזק איסורא, דכל דינא דבאיתחזק איסורא בעינן ב' עדים הוא רק ספיקא, (כמבואר בגמרא יבמות פ"ח א') דהוה בעיא דלא איפשטא, ומשום הכי בדיני דרבנן מקילין. [א.ה. כלומר באיסורי דרבנן, ואף דספד"א אינו מצוה בפנ"ע אלא ענף מכללי המצוות, מ"מ גם ע"ז יש חיוב דרבנן. ומשו"ה אין להסתפק אי סגי לקטן לטבול כאן במים שאובים דמדאו' מהני, ורק רבנן תיקנו במקוה כמו שהעיר ח"א מהכולל שליט"א, דלאחר תקנ"ח דל"מ שאובים, א"כ יש לחנך הקטן גם לזה.]

**והשתא** יש לעיין כהנ"ל, האם קטן שהגיע לחינוך יכול להאמין לעד אחד באיתחזק איסורא [א.ה. באיסורא דאו'], מכיון שדיני קטן רק מדרבנן.

## ג. להפרישו מלאכול ספק נבילה

**כמו** כן נפקא מינה האם חייב להפריש בנו שהגיע לחינוך מלאכול חתיכה

## נפקא מינה לעוד אופנים

הנה בפשוטו האי נידון דחינוך בספק מצוה, נפקא מינה גם בג' אופנים דלהלן דאיירי בספק איסור. אמנם יש לדון לחלק ביניהם וכדלקמן:

## א. בדרבנן נאמן עד אחד

**לכאורה** יש לדון בעוד נפקא מינה בחקירה הנ"ל, דהנה בדיני דרבנן נאמן קטן היכא דהוה בידו, אבל אינו נאמן בדיני דאורייתא. (עיין בסוגיא בכתובות כ"ח א' ב'). [א.ה. הרב ג. ארצי שליט"א הוסיף הקדמה קצרה: נידון הנאמנות של קטן הוא ב"חפצא" שמה שהקטן אומר אין להתייחס, רק באו חכמים ואמרו דמסברא יש להאמין כשאין סיבה לחשוב שישקר, והכח של חכמים להאמין הוא בתקנה שלהם עכ"ד.]

**מעתה** יש לדון אם לקטן יש כלי לטבול ומעיד עליו קטן אחר שטבלוהו, והוא כלי מתכת שחייב בטבילה מדאורייתא. האם הקטן יכול להאמין לקטן השני. [א.ה. כל הנידון כאן הוא על נאמנות הקטן על מעשה הטבילה. אבל א"צ שגדול יטבילו, דסגי בקטן, ויש מחמירין בגדול ע"ג.]



## מנורה חקירות במצות חינוך לספיקות בדרום קסה

מבואר מדברי הגרע"א (גליון סי' קפ"ו סע' ב') שנסתפק אם יברך שנית, משמע דאם לא בירך פסיקא לו שיברך.

**וכתב** בכתב סופר, דאע"פ שממה נפשך חייב בברכת המזון או מן התורה או מדרבנן, מכל מקום נפקא מינה כשהוא מסופק אם בירך, דאם חיובו מן התורה יברך, אבל אם חיובו רק מדרבנן מצד חינוך, לא יברך. -חזינן שקטן שספק אם בירך אזלינן לקולא. והיא ראייה נפלאה ותו לא מידי.

[**ובמקום** אחר כתב רבינו, יש לדחות דדין חינוך אף על ספיקות דאורייתא, ובכל ספק דאורייתא חייב הקטן אף שאצלו הוא רק דרבנן, אבל הכא שהגדיל הקטן נימא דעל גדול ליכא דין חינוך, וכל הא דחייב רק משום שנתחייב מקודם, וזה רק מדרבנן. [א.ה. דלעולם אימא לך דיש חינוך על ספיקות, מ"מ כאן שהגדיל, כבר אין עליו דין חינוך, אלא נשאר כאן עליו מצוה דרבנן בעלמא, ולא נפשט ספיקא דידן. וחזר ודחה שבפשטות כן יש לפשוט. אמנם אינו נראה ופשטא דמילתא יש לפשוט מהכתב סופר].

[**א.ה.** בשו"ת כתב סופר שם בתחילה חקר ב' חקירות אחרות: א' אם לא אכל כדי שביעה קודם שהגדיל, כגון ביום האחרון קודם שהגדיל ובליילה השלים לכדי שביעה, אי מצרפינן לב' החלקים. ב. באותו ספק גם קודם שהביא ב"ש ואחר שהביא ב"ש וולא הבנתי איך שייך בתוך כדי שיעור עיכול של ע"ב דקות להבחין אם צמחו ב"ש או לא]. ונקט שם שהמעשה האכילה המביא לשביעה הוא המחייב, וזה נעשה בגדלות וחייב מה"ת. ואח"כ הביא ספק אם אכל בקטנותו כדי שביעה, ונעשה גדול תוכ"ד שיעור עיכול, אי חייב ברהמ"ז מדאורייתא. ולכאורה נפ"מ אם יכול אז להוציא יד"ח מי שחייב מה"ת, או אם כבר בירך בקטנותו מדרבנן,

ספק נבילה ספק חלב [א.ה. כלומר או חלב או נבילה].

[**וכל** זה באופן שלא יהא מאכילו בידים, דאז מיתסר מן התורה, אף בלא הגיע לחינוך, מפאת ספיקא דאורייתא דלא תעשה דלא תאכילום [א.ה. על הגדול בעצמו]. וכך כתב הגרע"א (חגיגה מערכה ח').]

### ד. לחלק בין הנ"ל

**אולי** נימא דשאני בג' אופנים הנ"ל, דכיון דהאי חתיכה נידונה כספק לגדולים, לא נתיר לקטנים, וכנידון הגרע"א בתשובות (קמא סי' ס"ד) בחתיכה ספק איסור דאורייתא, אם שרי למינהג בה דברים דאסורים רק מדרבנן. [ונפקא מינה לספק איסור דאורייתא אם יהא מותר שלא כדרך הנאתו]. ואנכי לא ידעתי [א.ה. ע"ש ברע"א ז"ל דהסיק לחומרא, ועפ"ז דן רבינו ז"ל כאן, דכיון דאם שורש הספק הוא דאורייתא, דיש נידונים דרבנן דהיה מקום להקל בהן מדין סד"ר לקולא, מ"מ כיון דבשורש ספיקו הוא דאורייתא ולחומרא, אף בנידונים דרבנן יש להחמיר].

### הוכחות בנידון הנ"ל

הנה בנידון הנ"ל דחינוך בספיקות, יש להוכיח מהכתב סופר לקולא, וכן נביא בזה פלוגתא. ואחר כך נביא עוד כמה הוכחות ונידונים בענין זה:

### א. ראייה מכתב סופר לקולא

הנה יש לפשוט חקירה הנ"ל מדברי הכתב סופר (או"ח סי' ל"א) שכתב להסתפק בקטן שאכל בקטנותו, והגדיל תוך שיעור עיכול לפני שבירך ברכת המזון, האם חייב בברכת המזון מן התורה או מדרבנן. [ומבואר בדבריו דמפאת חינוך ודאי יתחייב. וכן

צריך לחזור ולברך מה"ת. וכן אם מסופק אם בירך, דאם חייב מה"ת ספד"א לחומרא, ואם מדרבנן לקולא. ספיקו של רע"א ז"ל-הסתפק בגליון שו"ע קפ"ו,ב בספק האחרון, ונפ"מ אם בירך בקטנותו אם צריך לחזור בגדלות. וקצת פלא שלא זכר הנכד ספק זקינו זצ"ל.

### ב. פלוגתא בשאל ביום טוב שני

הנה העירו דהמעייין היטב בתשובות אבני צדק (מבעל הייטב לב זצ"ל, או"ח סי' פ"ו) נמי יראה כמו הכתב סופר, דהנה כתב לענין לולב דאפשר להקל בקטן ביום טוב שני אף בשאל, דדילמא יום השני אינו יום טוב, והרי כל חיוב קטן דרבנן וממילא בדרבנן מקילינן, משא"כ בגדול שחיובו מדאורייתא. [א"ה כתב קטן מחלל יו"ט שני. לכאורה לפי מה שכתב כאן, כיון דחיוב יו"ט ב' הוא דרבנן וכל חיוביו של קטן הם רק בדרבנן, נימא לקולא ויכול ליטול לולב שאל. היה מקום לומר דאף אם יחלל יו"ט ב', לא נמחה בו דעכ"פ יש כאן דינא חינוך ליו"ט ב', אף שהוא ספד"ר מדין התקנ"ח שיש בדבר. משא"כ לגבי יציאת יד"ח בלולב שאל אין כאן תקנ"ח, וממילא אפשר להקל לקטן ביום ב' שיטול שאל].

ואייתי דבקול יהודה (מר אבוה דמהרש"ג, והוא בתשובות מהרש"ג ח"ג סי' ל"א ד"ה מה) הביא דברי אבני צדק, אבל כתב לא כך, דגם בספיקא דאורייתא צריך לחנך קטן.

תו הראוני האי פלוגתא, דבשדי חמד (מערכת ל' כלל קמ"א) מביא מברכי יוסף (סי' תרנ"ז סק"ב) דביום טוב שני מהני שאל לקטן מכיון דהוה ספיקא, אמנם במשיב דבר (ח"א סי' מ"א) פליג דכל דבגדלותו לא מהני גם בקטנותו לא מהני. ולכאורה היינו ספיקא דידן.

[תו כתב שם באבני צדק, דבגדול נמי יש להקל בספק שאל ביום טוב שני, דהא יש למידן ספק ספיקא, ספק שאינו שאל וספק שאינו יום טוב.

והנה כתב במשנה ברורה (ביאור הלכה סי' תרל"ט סע' ג') דגם ביום טוב שני של סוכות לא מקילינן בין השמשות, ולא דמי לספירת העומר דרבנן בזמן הזה, ואם כן הוא הדין בספק שאל ביום טוב שני.

והנה בתרומת הדשן (ח"א סי' צ"ה) כתב להקל ביום טוב שני שלא ישב בסוכה בגשם אף לכזית הראשונה מפאת ספיקא דרבנן, ויש לעיין אם נילף מינה דגם בין השמשות שפיר דמי].

### ג. קטנותו גרמה לו

הנה כתב בטורי אבן בחגיגה (ו' א') דכל דבר שקטנותו גרמה לו הפטור, ליכא למיפטר קטן מחינוך.

ומשום הכי קטן שיכול להחזיק ביד אביו חייב בראיה, אע"ג דגדול בכהאי גוונא פטור, כמבואר בחגיגה (ד' א') דזקן שצריך משענת פטור מעליה לרגל, מכל מקום ליכא למיפטריה מחינוך כיון דקטנותו גרמה, והרי כל ענין החינוך לחנכו כשיגדיל, ולא דמי לחגר דיתפשט דדבר אחר גרם לו, והיינו מה שנעשה חגור.

מעתה לפי זה יש לומר דבספיקות ליכא למיפטריה מפאת דחיובו רק מדרבנן, דזה קטנותו גרמה לו.

אך אכתי תיקשי מהא דהבאנו ראייה לקמן מהא דאשה מוציאתו, אע"פ שיתכן שאינה חייבת אלא מדרבנן, והרי בזה קטנותו גרמה לו.

ולזה היה צריך לומר דלבתר דחל דין חינוך,

בתורה" כי גם אם החיוב דרבנן אסמכיהו רבנן מכח הפסוק עכ"ד. אך נראה דאין דבר זה נוגע לחקירות הנ"ל, דכל הני דלעיל, הם כחינוך למה שיהא בגדלותו מחוייב מה"ת. אך הכוונה של עכשיו בפשטות היא רק דרבנן וצ"ע.

**והנה** במשנ"ב סימן ס' הביא די"א דבמצוות דרבנן א"צ כוונה ע"כ. ולכאורה לנידון הנ"ל נ"ל, דאף להאי מ"ד, מ"מ כיון דבעינן לחנכו לכוון במצוות שהוא עושה, אף דבעלמא מצוות דרבנן אצ"כ, מ"מ בחינוך של הקטן לכאורה צריך וכן"ל, וחדוש הוא. [א.ה. וכן הסכים עימי הרב ג. ארצי שליט"א] דאף שהחיוב הוא מדרבנן אבל המצוות עשה היא מן התורה, ובדבר שמקור חיובו מן התורה, הגם שהוא באופן "אישי" חייב רק מדרבנן יתכן שיש לכוון, וכל מה שא"צ לכוון הוא על הדינים שמקורם מתקנת חכמים וכגון נטילת ידים עכ"ד.]

**ויש** לדון דתליא בחקירה הנ"ל. אמנם יש לדון לחלק וכדלקמן:

#### א. אשה להוציא קטן בברכת המזון

**הנה** קיימא לן (שולחן ערוך סי' קפ"ו סע' א') שנשים חייבות בברכת המזון, וספק הוא אם הן חייבות מדאורייתא ומוציאות את האנשים, או אם אינן חייבות אלא מדרבנן ואינן מוציאות אלא למי שאין חיובו אלא מדרבנן.

**ואם** כן אשה אינה מוציאה איש בברכת המזון היכא דהאיש אכל כדי שביעה וחייב מן התורה, כיון דיש ספק דאשה חייבת רק מדרבנן.

**ומכל** מקום אשה יכולה להוציא את הקטן, ואף כשהקטן אכל כדי שביעה, כמבואר בשו"ע הגר"ז (סי' קפ"ו ס"ג).

חשבינן ליה כחיוב דרבנן וממילא נידון בכל דיני דרבנן, ונהי דמחייבינן ליה לפום גדלותו, אך האי חיובא רק דרבנן, וממילא נידון בגדרי דרבנן.

**אבל** פשטא דמילתא משמע טפי מדבריי הטורי אבן דאין להקל בשום דבר היכא דקטנותו גרמה לו, ואנכי לא אדע, דמכל מקום שפיר יש לומר דפטור מספיקות אע"ג דכל שקטנותו גרמה לו חייב.

**[א.ה. לענין ספיקות דרבנן כ' הרב ארצי שליט"א שיש לחנכו מקטנותו שברבנן אפשר להקל בספיקות, וזהו חלק מהחינוך עכ"ד.]**

#### ד. אשה מוציאה קטן

**הנה** יש לדון האם קטן יכול לקיים מצות חינוך במצוה דאורייתא על ידי שישמע ממי שחיובו רק מדרבנן. כגון קטן שאכל כדי שביעה, האם יכול לצאת בברכת המזון ממי שחייב בברכת המזון רק מדרבנן.

#### לחנך את הנער לכוון למצוות

**[א.ה.]** לכאורה כיון שכל המצוות שהוא עושה, אף אלו שבגדלות הן דאו', מ"מ אצלו כל חיובו הוי דרבנן, א"כ צריך לכוון לדרבנן בלבד. [ומנהג הגננות (שמורנו הגרשד"פ פינקוס זצ"ל אמר שלא להרהר אחריהן, כי בוודאי ביררו הלכות כדין עכ"ד) לשיר לפני ברהמ"ז או ספיה"ע "הנני מוכן ומזומן לקיים מ"ע" וצ"ע] ואיך נאמר לו לקיים מ"ע דאו', ואינו מקיים מדאו'. [א.ה. העיר הרב ג. ארצי שליט"א שהנער המתנך לא אומר "דאורייתא" אלא אומרים "כמו שכתוב בתורה", כי סוכ"ס מקור החיוב הוא מהפסוק "ואכלת ושבעת וכו'". וגם בספירת העומר לא אומרים דאו' אלא "כמו שכתוב

## ב. לכאורה תליא בחקירה דידן

**מעשה** בשלמא אם אשה יכולה להוציא קטן רק מפאת ספיקא שמא מחוייבת כמוהו וספק דרבנן לקולא, אם כן נפשט ספיקן. אך אינו כן, דהרי אף לגיסא דחיובה רק מדרבנן מוציאתו, כיון דגם הקטן חייב רק מדרבנן.

**וואף** באשה שאכלה כזית והקטן אכל כדי שביעה, מכל מקום יכולה להוציא הקטן, דדוקא בקטן לא מהני כשאכל כזית להוציא גדול שאכל כזית, דהוי תרי דרבנן לגבי חד דרבנן, אבל באשה שאכלה כזית, לא נימא דבדידה תרי דרבנן ולהקטן חד דרבנן, דהרי לגיסא דאשה חייבת בברכת המזון מן התורה הוי רק חד דרבנן, ואם כן הוה האשה ספק תרי דרבנן ספק חד דרבנן והקטן חד דרבנן וספק דרבנן לקולא ושפיר דמי].

**ומכל** מקום נילף מינה לנידון דידן דספק, דהרי סוף סוף חזינן מהא דאשה יכולה להוציא קטן בברכת המזון, דמהני אף דבגדלותו לא סגי ליה לצאת על ידי מחוייב מדרבנן, ואם כן חזינן מהא דלא אזלינן בתר הגדלות אלא בתר השתא, ואם כן נילף מינה דהוא הדין לענין ספיקות אזלינן בתר השתא, וספק דרבנן לקולא.

## ג. גדול להוציא קטן

**בעין** זה לכאורה גדול שאכל כזית יוציא קטן שאכל כדי שביעה, ואע"פ דליכא ערבות לקטנים, ואינו מוציאו אלא בהחיוב דרבנן, מכל מקום יצא הקטן, וכהנ"ל שגם אשה יכולה להוציאו. [א.ה. לכאור' צ"ב, מדוע לא יוציא הגדול את הקטן ממנ"פ. דאם ניזל בתר חיובא של קטן דהשתא, והוא מדרבנן, א"כ אם גדול אכל כזית, יכול

להוציא מדרבנן, אף בלי ערבות. ואם נימא דאזלינן בקטן בתר חיובו שלעתיד לבוא דיהא חייב מדאור', הרי גדול שאכל כזית יכול להוציא גדול אחר שאכל כדי שביעה, מדין ערבות. וקצת דוחק לומר דאזלינן כלפי חיובו העתידי מדאורייתא, ולא ניזל בתר חיובו העתידי מדאורייתא, ולא ניזל בתר חיובו העתידי של ערבות, וצ"ב].

**אלא** אם כן נימא דמוציאו מדאורייתא, דמהני מדין ערבות דאע"פ שיצא מוציא, וכמו שגדול שאכל כזית מוציא אף גדול שאכל כדי שביעה, ונימא דאע"פ שאין חובת ערבות לקטנים על הגדולים, מכל מקום יש חובת ערבות לגדולים על הקטנים. וצריך ראייה לזה].

## ד. לחלק דלצאת מדרבנן עדיף טפי

**אמנם** העירוני דיש לחלק בין הנהגת הספיקות ובין אופן העשייה, דבקטן בלאו הכי עשייתו דרבנן ומה לי דיתווסף עוד דרבנן.

**אבל** אינו מוכרח, דהכא הדרבנן הוא חוץ מגופו, ומכל מקום אכתי אינו ראייה גמורה.

## ה. קטנה להוציא קטן

**הנה** נפקא מינה בזה אם קטנה יכולה להוציא קטן בברכת המזון, דהתם רק משום ספיקא אתינן עלה, [דהרי איכא ספק דנשים חייבות רק מדרבנן, נמצא דבקטנה הוה תרי דרבנן, מצד חינוך ומצד נשים, ואינה יכולה להוציא קטן דהוה רק חד דרבנן]. וזה תליא בספיקן אם מחמירין בקטן את הספיקות.

## ו. ראייה מקטן המוציא קטן

**הנה** יש לעיין, דהא חזינן דקטן מוציא קטן

## מנורה חקירות במצות חינוך לספיקות בדרום קסט

חכמים החשיבו שיש לו דעת עכ"ד  
ודפח"ח.]

ועוד, דאין מזה ראייה, מפאת דהיכא דהפטור  
מכח הקטנות לא מפלגין בין ידיה  
ודחבריה. [א"ה. אמנם בכל הנ"ל הפטור  
מכח הא דנשים חייבות רק מדרבנן].

ומשום הכי קטן אף שכל קנינו בחפץ  
רק מדרבנן, שפיר דמי לצאת  
בלולב אף שבגדלו לא יועיל. ולפי זה  
קטן שקנה מקטן שפיר יצא, וצריך תלמוד  
בזה, כי אף שנלענ"ד היה נראה כן, לא  
בריא לי במוחלט.

ולא אמרין דלא יהני מפאת דבכהאי גוונא  
לא יועיל בגדלותו. [א"ה. חזינן דאין מחנכין  
אותו בקטנותו שלא לצאת מקטן לזמן שיהא  
גדול. ודחה זאת, דמחנכין אותו לצאת מאיש  
כמוהו. אך לא שמענו שצריכים להיות שווים  
בגילם.]

אלא אם כן נימא דהחינוך שייצא תמיד  
על ידי גברא דכוותיה. [א"ה. והוסיף  
הרב ג. ארצי שליט"א דברי טעם, שחלק  
מהחינוך להחשיב ברכתו ברכה גמורה  
ודעה גמורה להוציא יד"ח בדרגה כמו שלו,  
והברכה נחשבת כמו שלו, ולענין זה



הרב ערן כברה

ראש כולל בטחה המרכזי

## בענין המביא מאכל המותר משום בישולי גויים במקום אחד, למקום אחר דהוי אסור בו משום בישולי גויים, ולהיפך

אותו, ואינו עלוב בעיניהן, אפילו לא מלכים גדולים, וכגון ערביים וכדומה, אף שאינו יקר, הוי נחשב עולה על שלחן מלכים, ולכן אם נמצא בארץ ערבית, ושם המלכים אוכלין דבר מסויים, אף אם מלכי אירופה לא מעלין אותו על שולחנן, אזלינן בתר המקום שנמצא בו, ויש בו משום בישולי נכרים<sup>א</sup>, עיי"ש. והרי משמע בפשטות בדעתו דדין בישולי

ענף א' - מוכיח מהיתר חדש בהאיר המזרח אף דנכנה המקדש באותו יום, דכל דהותר באכילה אין סיבה המתחדשת אוסרתו באכילה

(א) הנה ראיתי בשו"ת אור לציון (חלק ה' פרק ל"ד סעיף ג') דכתב דאף מאכל פשוט וזול, אם המלכים והשרים אוכלין

א. (א) הנה לכאורה יש לדון בדברי רבינו ה"אור לציון" בהא דנקיט בפשיטות לדינא דאזלינן בתר אותו המקום שנתבשל המאכל ע"י הגוי האם הוי עולה על שלחן מלכי או לאו, ולאפוקי דלא אזלינן בתר רובא דעלמא, שהרי מצינו ב"מחזיק ברכה" (אור"ח - סימן רנ"ד אות ב') בד"ה פירות שנאכלים חיים מותר ליתנם סביב הקדירה וכו', דכתב לאתויי דבספר "תוספת שבת" (ס"ק י"ז) כתב בהא דקיי"ל (יו"ד סימן קי"ג) בדין בישולי עכו"ם דשרי בדבר הנאכל כמות שהוא חי, כתב הפר"ח (ס"ק ג') דאזלינן בהא בתר רובא דעלמא, דהיינו דאם רובא דעלמא אוכלין אותו כמות שהוא חי, אף דאנשי מקום אחד אינם אוכלין אותו כמות שהוא חי, לא משגחינן בהו, דבטלה דעתן אצל כל אדם, והוא הדין נמי להיפך אם רובא דעלמא אינם אוכלין אותו כמות שהוא חי, אף שאנשי מקום אחד אוכלין אותו כמות שהוא חי, בטלה דעתייהו, וחל עליהם בעל כרחן גזירת בישולי עכו"ם, והוא הדין לענין דינים דהכא אזלינן בתר רובא דעלמא לענין גזירת חיתוי, דאם רובא דעלמא אוכלין אותו כשהוא חי, אף שאנשי מקום אחד אינם אוכלין אותו כמות שהוא חי, לא חל עליהו גזירת חיתוי, ואם רובא אין אוכלין כמות שהוא חי, אף על מקום שאוכלין אותו גם עליהם תעבור כוס גזירת חיתוי, מיהו מסיק הפר"ח (שם) עפ"י הגהת אשר"י דאם תליא במנהג מקומות, ולא ברירא היי מינייהו רובא, אזלינן כל מקום אחר מנהגן, ומשם נלמד גם לדין דהכא, עד כאן לשון ה"תוספת שבת".

ג. ודע דבספר "אהלי יעקב" (סימן נ"ח) נשאל המהריק"ש בדין בישולי גויים באדם אחד שאינו אוכל גבינה חיה, ונאפה ע"י עכו"ם, אי אמרינן בטלה דעתו אצל כל אדם, או דלמא אזלינן בתר ידידה. והשיב הרב ז"ל דאזלינן בתר אורחא דעלמא, ולא אזלינן בתר דעתו של זה, עכ"ד. ואני בעניי במקום אחר [ראה ב"שיורי ברכה" (יו"ד סימן קי"ג סעיף א')] בזה דחיתי כל ראיות הרב ז"ל וכו'. ומיהו לענין דינא אפשר דאף המהריק"ש מודה כשהם מנהג מקומות, ולא ברירא לן היי רובא, דכל אחד יעשה לפי מקומו, אע"ג דיש מקום לצדד להיפך מתוך דברי תשובתו, מכל מקום הלא טוב לנו להשוות הדיעות.

ד. ואולם מאידך מצינו בחי' הריטב"א (עירובין כח.) בד"ה בטלה דעתו, דמסיק נמצאת למד דכל שהמנהג משונה אפילו נהגו ביה בחד אתרא בטלה דעתם לגמרי לגבי ידיהו, כהא דחזיו, וכההוא דהוצל, וכל שאין המנהג משונה אלא שאין שאר העולם בוחרין בו, ואע"פ שהיו יכולין לנהוג כן, היכא דנהוג נהוג, היכא דלא נהוג לא נהוג, והוא היכא דנהוג אתרא, והיכא שהמנהג הוא יפה וראוי לכל מקום וכו', הרי אותו מקום שנוהגין רובא לעלמא וכו', ומנהגא דגברא חד או משפחה אחת, לא חשיב למיהוי רובא לעלמא, ומיהו לדידהו אפשר דמהני מנהגא וכו', עכ"ל. ולפי דבריו יש לדון גם בדין בישולי גויים, ובדין זה דקמן, עיי"ש.

(ה) והרי חזינן מדברי ה"מחזיק ברכה" דכתב לאתווי בשם ה"תוספת שבת" משמיה דהפר"ח ז"ל בדין בישולי עכו"ם, דלעולם לא אזלינן בתר מנהג המקומות, אלא אזלינן בתר רובא דעלמא, ורק היכא דלא בריירא לן היי מינייהו רובא דעלמא, אזלינן כל מקום בתר מנהגן, ונראה לצדד בפשטות דאף דלא מיירי בדין עולה על שלחן מלכים, אלא מיירי בדין נאכל כמות שהוא חי, מכל מקום מסתבר בפשטות דלא שניא דלעולם אזלינן בתר רובא דעלמא.

(ו) ואולם מאידך דעת הריטב"א דלעולם כל היכא דהמנהג משונה מאד ויוצא מדרך השכל, לא הוי חשיב מנהג אפילו לנהגין מנהג זה, אבל כל שאין המנהג משונה מאד ויוצא מדרך השכל, א"כ אזלינן בתר מנהג המקומות, והיינו במקום דנהגו - הוי חשיב מנהג, ובמקום שלא נהגו - לא הוי חשיב מנהג, ואם במקום אחד נהגין משום שצריכין לזה, וכגון המקיימין קוצים משום דיש להן גמלים, ואחרים אין מקיימין קוצים משום שאין להן גמלים, א"כ הוי מנהג דההוא אתרא חשיב לעלמא דהמקיים כלאים בכרם הוי לוקה, אבל אם הוי מנהג של אדם או משפחה לא הוי חשיב מנהג לעלמא, אבל אפשר דהוי מנהג לאותה משפחה, והיינו כל שאין המנהג משונה מאד ויוצא מדרך השכל, [ועוד ראה בדברי התוס' (שבת צב:)] בד"ה ואם תימצא לומר, ואכמ"ל], וכבר כתב ה"מחזיק ברכה" דיש לדון מינה לדין בישולי גויים, למימרא דכל דאין המנהג משונה מאד ויוצא מדרך השכל אזלינן בתר מנהג המקומות, והוא הדין לשאר פרטי הדין הנזכרים בדברי הריטב"א דידן, ואכמ"ל.

(ז) והנה מצינו ב"שו"ר ברכה" (יו"ד סימן קי"ג סעיף א') בד"ה דבר שאינו נאכל כמות שהוא חי וכו'. דכתב דשאל מוהר"ר ישראל בנימין ז"ל מהר"י קשטרו ז"ל, אדם שאינו אוכל גבינה חיה, ונתבשלה ע"י גוי, מי אמרינן הויאל ולרוב בני אדם נאכל כמות שהוא חי, בטלה דעתו אצל כל אדם ושרי ליה, כדאמרין גבי סוכה (ד. ככר וסכת, ובברכות לה:). גבי חמרא אי קבע סעודתיה עילוייה, או דלמא שאני התם דברעותיה תליא מילתא, אבל הכא דנפשיה לא מקבלא גבינה חיה על כרחיה, הלכך לא ליבטיל דעתיה ואסיר ליה.

(ח) והשיב המהריק"ש ז"ל מדאמר רב (ע"ז לח.) כל הנאכל כמו שהוא חי, ואי סלקא דעתך דאזול לכל חד כדעתיה, הו"ל למימר כל שזה אוכלו כמות שהוא חי, ומדקאמר כל הנאכל, שמע מינה דבתר אורחיהו דבני אדם אזלינן, ולא חיישינן לדעתו של זה. ועוד דבישולי גויים גזירת חכמים, ואין לנו אלא מה שגזרו בפירוש, לא גזירה לכל אחד. ועוד מדשייילין בש"ס (ע"ז שם) מאי בינייהו דתרי לישני, ולא קאמר דאיכא בינייהו דללישנא קמא אזלי בתר דעתיה דכל חד, ולאידך שווה בכל. ועוד דמסתמא אית לן לדמויי לישנא אהדדי, ועלה בדיני דאזלינן בתר אורחא דעלמא, ולא חיישינן לדעתו של זה, עכ"ד. וכתב ה"שו"ר ברכה" דלפום ריהטא יש מקום לדחות ראיות והכרעות הרב ז"ל וכו', ואני תמיה על שני המאורות הגדולים, הרב השואל והרב המשיב, איך נעלם מהן דברי הגהות אשר"י (פרק אין מעמידין סימן ל"ד) דכתב דפסק הרשב"ם כדעת ר"י דמליחתו זהו בישולו, הויאל ונאכל כמות שהוא חי, וארינגא"ס מותר לנו, [א"ה, נראה דהכוונה לדג הרינג], מפני שאין נאכלים חיים במקומותינו, שהרי אנו מבשלין אותם ואוכלין, ולמי שדרכו לאוכלן חיים אסורין, עכ"ל. ופשטן של דברים משמע דהדבר תלוי בו אי אכיל חי אי לא, והו"ל לרבנים ז"ל להביא דבריהם לקרבם או לדחותם.

(ט) והנה מצינו בדברי ה"פרי חדש" (ס"ק ג') דכבר כתב לחקור חקירה זו, ומייתי דברי הגהות אשר"י הנ"ל, ומסיק דיחיד בטילה דעתו, ואפילו מקום אחד בטילה דעתן נגד רובא דעלמא, וצריך לומר, דכוונת הגהות אשר"י היכא דלא ידעינן רובא דעלמא היאך נהיגי, דאיכא אתרי הכי, ואיכא אתרי הכי, ובכחאי כל חד וחד כי אתריה וכדוכתיה ליקום, ולא מבטלי אהדדי, כיון דלא ידעינן היי מינייהו הוי רובא, זהו תורף דבריו ז"ל.

(י) ולפום ריהטא יש להעיר על כל הרבנים ז"ל אמאי לא מייתו ממאי דכתב הרמב"ם (פרק ט"ז מהלכות מאכלות אסורות הלכה ט') גבי דבר חשוב דפסק כרבנן ורבי עקיבא דשבעה דברים לבד חשיבי אגוזי פרך ורימוני בדין וכו', וכתב הרמב"ם יראה לי שכל דבר שהוא חשוב אצל בני מקום מהמקומות, כגון אגוזי פרך ורימוני בדין בארץ ישראל באותן הזמנים, שהוא אוסר בכל שהוא לפי חשיבותו באותו מקום ובאותו זמן, ולא הוזכרו אלא לפי שאוסרין כל שהן בכל מקום, והוא הדין לכיוצא בהן בשאר מקומות, עכ"ל. ולכאורה לפי דברי המהריק"ש יש לדון דאף אם במקום אחד אינו נאכל כמות שהוא חי, לא משגיחין בהו, והיינו מן הטעמים שכתב גזירת רבותינו ז"ל שווה בכל, ועוד דלימא איכא בינייהו דלמאן דאמר (ע"ז לח.) אינו נאכל כמות שהוא חי, אם מקום אחד אינן אוכלים דבר כמות שהוא חי אסור להן, אע"פ שאינו עולה על שלחן

מלכים, ולמאן דאמר אינו עולה על שלחן מלכים, אפילו במקום שאינם אוכלים כמות שהוא חי, כל שאינו עולה על שלחן מלכים מותר, וזה לדעת מהריק"ש דהכריח ממאי בינייהו, אמנם לי ההדיוט אף בסגנון זה שכתבנו לא ניחא לש"ס לומר איכא בינייהו כי האי גוונא וכו', ולפי"ז אינה הוכחה מאי דהוכיח מהריק"ש כאשר יראה המעיין, ומיהו לדברי מהריק"ש הוא הדין מקום אחד דאינו נאכל כמות שהוא חי - לא משגחין בהו, והרי כתב הרמב"ם דאם במקום אחד חשוב אוסר בכל שהוא.

(יא) ועוד דאף לדברי ה"פרי חדש" דמסיק דאף מקום אחד בטלה דעתן נגד רובא דעלמא, לכאורה איכא למידק מדברי הרמב"ם להיפך דכתב דכל דבר שחשוב אצל בני מקום מהמקומות, ומשמע דאף דבמקום אחד חשוב ולא בשאר מקומות, אסור באותו מקום לבד בכל שהוא, שבאותו מקום חשוב. ונראה דכוונת הרמב"ם שבמקום ההוא שכיח פרי אחד מצויין לטובה, ובשאר מקומות לא שכיח הפרי ההוא, והיינו דקאמר כגון רימוני בדרן בארץ ישראל, ופשוט.

(יב) וראיתי בחי' הריטב"א (ע"ז לח). דכתב דהוא נאכל כמות שהוא חי, פירוש, שראוי לאכול כמות שהוא חי, ואף שאין רגילות לאכול אלא מבושל, והכי רהיט כוליה פרקין, עכ"ל. ולפי דבריו אזדא ליה מעיקרא מה שהוכיח מהריק"ש ממאי דקאמר נאכל כמות שהוא חי, ולא קאמר כל שזה אוכלו כמות שהוא חי, דנקט האי לישנא לאשמועינן האי דינא דהריטב"א שראוי לאכול כמות שהוא חי, הגם דרגילי לאכול מבושל, אמנם אכתי מיבעיא לן דבבר שאדם זה נפשו קצה עליו, ואינו יכול לאכול כמות שהוא חי, האם לדידיה אסיר או לאו, ודו"ק היטב.

(יג) והנה מצינו בספר "בני חיי" דכתב להעיר בדברי ה"פרי חדש" במה שכתב על דברי ההגהות אשר"י דלא אפשר דאזלינן בתר כל חד, דבטלה דעתו, אלא אתרי ניהו וכו', וזה לשונו, ולי נראה דלכל חד בתר ידידיה אזלינן, והטעם דבישולי גויים כיון דנאסר שמא ימשך אחר הגוי ויאכילו דבר טמא, א"כ לא שייך בטלה דעתו, דבדבר הנאכל חי שייך הך גזירה, וזה שאינו אוכלו חי, אין לומר בטלה דעתו, כיון דאיכא למיחש דממשך בתריה, וכן איפכא, ומה שכתב ה"פרי חדש" דההיא דהגהות אשר"י אתרי ניהו, לא משמע הכי מהגהות אשר"י דכתב דלמי שדרכו לאכול כמו שהוא חי, משמע דלא מיירי באתרי, אלא לכל חד בתר ידידיה אזלינן, עכ"ל. ומה שכתב דלא שייך הכא בטלה דעתו, יש להשיב דרבותינו תדיר השוו את מידותיהם, ועיינו ראות בדברי הריטב"א דפשיטא ליה דאם נאכל כמות שהוא חי, אף דרגילים לבשלו שרי, והרי דהקילו קולא גדולה, וא"כ יש פנים לומר דאם אחד לא אכיל, מצינן לומר בטלה דעתו אצל כל אדם, ומאי דדייק הרב ז"ל מלשון ההגהות אשר"י יש לומר לאו דוקא, ואדרבה טפי איכא למידק ממה שכתב ההגהות אשר"י ברישא דארינגא"ס מותר לנו מפני שאין נאכלים במקומינו חיים, שהרי אנו מבשלים אותם ואוכלין, משמע דאזלינן אחר המקום, דאי לאו הו"ל למימר דארינגא"ס מותר לנו שאנו מבשלים אותם ואוכלים, ומדהוסיף שאינם נאכלים במקומינו חיים, משמע דאזיל בתר המקומות, וצדק הרב פרי חדש בזה, עיי"ש.

(יד) איכרא דממה שכתב הריטב"א (עירובין כח). נראה בצד מה היפך דברי ה"פרי חדש" דהעלה הריטב"א דאם המנהג משונה אפילו נהגו אל מקום אחד בטלה דעתם, ואם אין המנהג משונה והיו יכולים לנהגו בשאר מקומות, אז היכא דנהג נהוג, אי הוי אתרא. ואי המנהג יפה וראוי - אותו המקום הוי רובא דעלמא, ומנהג איש ומשפחה לא חשיב וכו'. וכתב אשר הורם תרומה טהורה מדברי רבותיו ז"ל, עיי"ש. ולפי"ז במנהג שאינו משונה אמרינן היכא דנהגו, וזה נראה דלא כמסקנת ה"פרי חדש" דדחיק ומוקי דברי הגהות אשר"י דלא קים ליה איזה מנהג רובא.

(טו) אמנם מצאתי בדברי הראב"ן ז"ל (הלכות ע"ז סוף סימן ש"ג) דכתב דג מליח שבשלו נכרי, וביצה שצלאה נכרי, אע"פ שיש בני אדם שאוכלים דג מלוח חי, וביצה גומעין אותה חיה, מיהו כיון דרובא דעלמא לא אכלי הכי, אסר להו ר' יוחנן, והלכתא כוותיה, אבל דג קטן מליח, כגון הרינגא"ס שבישלו נכרי, אין בו משום בישולי גוים, דרובא דעלמא אכלי ליה חי כשהוא יבש, וכל דבר שאוכלין אותו רובן כמות שהוא חי, אם בשלו גוי אין בו משום בישולי גוים. עכ"ל. והרי מוכח כסברת ה"פרי חדש" דידן.

(טז) והנה נראה בפשטות מדברי ה"שו"ר ברכה" ממאי דמיהדר ליישב דברי הפ"ח דידן דסבר דלעולם לא אזלינן בתר מנהג המקומות, אלא אזלינן בתר רובא דעלמא, ורק היכא דלא ביריא לן היי מינייהו רובא דעלמא, אזלינן כל מקום בתר מנהגן, א"כ שמע מינה בפשטות דדעתו לדינא כדעת ה"פרי חדש" דידן, ולפי"ז לכאורה צריך ביאור בדברי רבינו האור לציון" זצ"ל בהא דכתב לתלות דין בישולי עכו"ם במנהג במקומות



נכרים הוי נמדד באותו מלכות ששוהה בתוכה האם הוי עולה על שלחן מלכים או לאו, דהיינו דאם באותה מלכות הוי המאכל עולה על שלחן מלכים - דינו דאסור באכילה, ואף דבמלכות אחרת אינו עולה על שלחן מלכים, וממילא הוי מותר באכילה באותה מלכות, והוא הדין להיפך דאם באותה מלכות אין המאכל עולה על שלחן מלכים - דינו דמותר באכילה, ואף דבמלכות אחרת הוי עולה על שלחן מלכים, וממילא הוי אסור באכילה באותה מלכות.

(ב) והשתא לפי"ז יש להסתפק היאך הדין בגוונא דאדם הביא מאכל שנתבשל ע"י עכו"ם במקום שעולה על שלחן מלכים למקום דאינו עולה על שלחן מלכים, האם הוי מותר באכילה מחמת דבאותו מקום אינו עולה על שלחן מלכים, או דלמא כיון דבזמן שנתבשל המאכל כבר נאסר באכילה, מחמת שבאותו מקום היה עולה על שלחן מלכים, א"כ שוב אינו מותר באכילה אף במקום דאינו עולה על שלחן מלכים, ואי נמי יש להסתפק להיפך באדם שהביא מאכל שנתבשל ע"י עכו"ם במקום שאינו עולה על שלחן מלכים למקום דהוי עולה על שלחן מלכים, האם הוי נאסר באכילה מחמת דבאותו מקום הוי עולה על שלחן מלכים, או דלמא כיון דבזמן שנתבשל המאכל היה מותר באכילה, מחמת שבאותו מקום לא היה עולה על שלחן מלכים, א"כ שוב לא נאסר

באכילה אף במקום דהוי עולה על שלחן מלכים, [נראה דבברינו לקמן (ענף ב' הערה א') בזה, וד"ל].

(ג) ונראה לצדד בפשטות דאדם שהביא מאכל שנתבשל ע"י עכו"ם במקום שאינו עולה על שלחן מלכים למקום דהוי עולה על שלחן מלכים, דלעולם הוי מותר באכילה אף במקום דהוי עולה על שלחן מלכים, והטעם דכיון דבזמן בישולו ע"י העכו"ם לא נאסר באכילה משום בישולי גויים, אי הכי מהיכי תיתי לאוסרו אחר כך באכילה כלל ועיקר, וראיה לדבר, מהא דאיתא בגמ' בר"ה (ל). דאמרינן דרבי יוחנן גזר בזמן חרבן הבית שיהא יום הנף כולו אסור, [ופירש"י שם, יום הנפת עומר כולו אסור לאכול מן החדש, ומדאורייתא משהאיר מזרח מותר, כדאמרינן במנחות (סח). כתוב אחד אומר "עד עצם היום הזה", וכתוב אחד אומר "עד הביאכם וגו'", הא כיצד, בזמן הבית - עומר מתיר, ובזמן שאין עומר - עצם היום מתיר, עכ"ל], וטעמא משום דמהרה יבנה בית המקדש, ויאמרו, אשתקד מי לא אכלנו בהאיר מזרח - עכשיו נמי ניכול, ולא ידעי דאשתקד לא הוה עומר - האיר מזרח התיר, השתא דאיכא עומר - עומר מתיר. ושיילינן, דמיבני אימת, [ופירש"י שם, שיהא לנו לחוש עכשיו לכך, עכ"ל], אילימא דאיבני בשיתסר, הרי האיר מזרח התיר, [ופירש"י שם, דהא לא היה

דהוי עולה בהן על שלחן מלכים, ולאפוקי דלא אזלינן בתר רובא דעלמא, [ועוד ראה דברינו לקמן (ענף ד' אות א') בזה].

(י) והנה שוב ראיתי בשו"ת בית יהודה (עייאש - יו"ד סימן כ"א) דכתב ראיתי בספר "באר עשק" (סימן ק"ה) שכתב שבע טעמים להתיר הקפה דאין בו משו' בישולי עכו"ם, עיי"ש. ויש לנו דקדוקים על קצת דבריו, ואכתבם בקוצר, תחילה במה שכתב טעם אחד דאינו עולה על שלחן מלכים ללפת בו את הפת, גם הפר"ח (יו"ד סימן קי"ד ס"ק ד') כתב טעם זה וכו'. ומה שכתב ואפילו אם מקצת בני אדם טובלין בו פת הבאה בכיסנין, אין רוב העולם נוהגין כן, ואע"ג דלא אזלינן בתר רובא דעלמא גבי עלייה על שולחן מלכים, וכדמוכח מלשון הרמב"ם (פרק י"ז מהלכות מאכלות אסורות הלכה י"ח) דכתב פולין ואפונין ועדשים וכיוצא

מזבח, עכ"ל], עיי"ש. והרי מבואר דכל שיבנה המקדש ביום הקרבת העומר אחר שהאיר המזרח יהא החדש מותר באכילה מיד, ואף דלאחר מכן נבנה המקדש באותו היום, ובפשטות יהיו חייבין בהקרבת העומר, [וראה בשו"ת המהרש"ם (חלק ו' סימן ל"ח) בזה, וד"ל], ולא אמרינן דיש להן להמתין עד שיקריבו את העומר, ושמע מינה דכל שהותרה התבואה בהאיר המזרח אינה נאסרת אף דנבנה המקדש באותו היום.

(ד) ועפ"י נראה לומר דכל שכן בנידון דידן, דכיון דכל סיבת האיסור המאכל הוי מחמת שנתבשל ע"י גויים, [ולאפוקי יום הקרבת העומר דלא הוי סיבת האיסור אלא הוי סיבת ההיתר], א"כ כל שלא נאסר בשעת הבישול עצמו מחמת דאינו עולה על שלחן מלכים, א"כ אין לאוסרו באכילה לאחר מכן בגוונא דהובא למקום דהוי עולה על שלחן מלכים, ומסתבר בפשטות דהוא הדין להיפך דכל שנאסר בשעת הבישול עצמו מחמת דעולה על שלחן מלכים, א"כ אין להתירו באכילה לאחר מכן בגוונא דהובא למקום דאינו עולה על שלחן מלכים.

### ענף ב' - מוכיח מאיבעיא דרבי ירמיה בבשר נחירה שהכניסו לארץ, דאין המאכל נאסר באכילה

(א) ועוד נראה לאתויי ראייה מהא דאיתא בגמ' בחולין (יז.) דבעי רבי ירמיה, אברי בשר נחירה שהכניסו ישראל עמהן לארץ,

[ופירש"י שם, אליבא דרבי עקיבא מהו לאוכלן אחר כניסתן, מי אמרינן כי אסור רחמנא בשר נחירה לאחר ביאה, הני מילי לנחור אחרי כן לאכול, אבל הנחורות ובאות מן המדבר הואיל ובשעת נחירתן היתר היתה, תו לא מיתסרי, או דלמא לא שנא, ודרוש וקבל שכר הוא, שצריכין אנו לעמוד על האמת, ואף על פי שכבר עבר, עכ"ל], מהו. ושיילינן, אימת, אימא בשבע שכבשו, השתא דבר טמא אישתרי להו, דכתיב "ובתים מלאים כל טוב" [ופירש"י שם, סיפיה דקרא "ואכלת ושבעת", עכ"ל], ואמר רבי ירמיה בר אבא אמר רב, כתלי דחזירי, בשר נחירה מיבעיא. אלא לאחר מכאן, [ופירש"י שם, דהיינו בשבע שחלקו, דלא שרא להו רחמנא טומאה אלא בשעת שלל, כדכתיב "ואכלת את שלל אויבך וגו'", עכ"ל]. ואיבעית אימא, לעולם בשבע שכבשו, כי אישתרי להו שלל של עובדי כוכבים, ידיהו לא אישתרי, תיקו, עיי"ש. והרי מבואר בשינויא קמא דמספקא ליה בשבע שחלקו האם הותר להן בשר נחירה שהכניסו לארץ או לאו, [וכגון דהוי בשר מלוח, דבלאו הכי אי אפשר שיתקיים כל כך], שהרי כבר נאסר להן כתלי דחזירי, ובשינויא בתרא מספקא ליה אף בשבע שכבשו האם הותר להן בשר נחירה שהכניסו לארץ, ואף דהותר להן כתלי דחזירי, שמא לא הותר להן רק שלל העכו"ם בלבד.

(ב) והנה מצינו דנחלקו רבותינו הראשונים

בהן ששולקין אותן העכו"ם ומוכרין אותן, אסורין משום בישולי עכו"ם במקום שעולין על שלחן מלכים משום פרפרת, עכ"ל. והרי משמע דאין הולכין אלא אחר המקום שהוא בו, ואפילו יהא מיעוטא דעלמא, וכדמוכח בבירור מהפ"ח (סימן קי"ב ס"ק ה'), מכל מקום הכא מיירי דאף במקום עצמו אין מלפתין בו אלא המיעוט, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו בהדיא כדברי רבינו ה"אור לציון" דדין בישולי עכו"ם הוי תלוי במנהג במקומות דהוי עולה בהן על שלחן מלכים, [וראה בדברינו לקמן (ענף ו') בזה], ואלא דאכתי יש לעיין היאך הדין בכלל דבעינן שאינו נאכל כמות שהוא חי, האם לדעתו נמי הוי תלוי במנהג המקומות או לאו, וצ"ע.

נחירה אסור באכילה בכניסתן לארץ, הרי כיון דבשעת הנחירה עצמה לא נאסר הבשר באכילה, אי"כ מהיכי תיתי לאוסרו באכילה לאחר כניסתן לארץ כלל ועיקר.

(ד) ונראה לומר בהקדם הא דמצינו ב"קובץ הערות" (סימן נ"ט אות ה' - ז') דכתב דיש להסתפק בהא דשחיטה מתרת את הבשר באכילה, האם בעינן להיתר שחיטה רק בשעתה, ואילו משכחת שיופקע ממנה שם שחוטה מכאן ולהבא, מכל מקום לא תיאסר משום נבילה, דכיון שמתה ע"י שחיטה כשירה לא נעשית נבילה בשעת מיתתה, ומהיכן תיאסר עכשיו, או דלמא דכל שהיא מתה הוי קיימת בה סיבה לאיסור נבילה תמיד, אלא דשם שחוטה שיש עליה מתירה בכל שעתא ושעתא, ואם יתבטל ממנה שם שחוטה אפילו מכאן ולהבא תיאסר משום נבילה, או אם היא עדיין מפרכסת תיאסר משום אבר מן החי, אף שהשחיטה בשעתה היתה כשירה, שהשחיטה אינה מתירתה בפעם אחת לעולם, אלא תמיד היא צריכה שיהא עליה שם שחוטה להתירה, והתירה אחר כך אינו מפני שכבר נשחטה, אלא מפני שגם עכשיו היא שחוטה.

(ה) ונראה לאתווי ראיא לזה מפ"ק דחולין (יז.) דבעי רבי ירמיה, אברי בשר נחירה שהכניסו ישראל עמהן לארץ, מהו, והנה במדבר נחירתן היתה שחיטתן, ומשום הכי היו חייבין בכיסוי הדם (שם), וכשנכנסו לארץ נתחדשה הלכה דנחורה הויא נבילה, ואי נימא דאין צריך להיתר שחיטה אלא בשעתה, מאי קמיבעי ליה, דהא בשעה שמתו היתה מיתתן ע"י שחיטה כשירה, ואף דעכשיו פקע מיניהו שם שחוטה, דנחורה היא עתה נבילה, מכל מקום זה אינו אלא מכאן ולהבא, ומהיכן יאסרו עכשיו משום נבילה, אלא צריך לומר דשם שחוטה מתירה

ז"ל האם יש נפק"מ לדינא באיבעיא זו האם הותר להן בשר נחירה בבואן לארץ או לאו, דדעת רש"י דלמעשה אין נפק"מ לדינא מסוגיין, אלא אמרינן דרוש וקבל שכו. ואולם הרא"ש (סימן כ"ג) כתב לאתווי דפירש"י דרוש וקבל שכו הוא, דצריכין אנו לעמוד על האמת, אף על פי שכבר עבר, עכ"ל. ולא נהירא לי, דדוקא למיסבר קראי דרשינן אף על פי שכבר עבר נא"ה, וראה בגמ' בחגיגה (ו:) בזה, אבל לקבוע בעיא בש"ס בדבר שאין בו צורך לא אשכחן, והכי אמרינן בפ"ק דיומא (ה:) כיצד הלבישן וכו'. ומקשינן, כיצד הלבישן, מאי דהוה הוה. ומשנינן, אלא כיצד מלבישן לעתיד לבא. ומקשינן, לעתיד לבוא, לכשיבואו אהרן ובניו ומשה עמהן. ומשנינן, אלא כיצד מלבישן, למיסבר קראי בצוואה כתיב וכו'. ונראה לי, דנפקא מינה בבעיא זו לאדם שאסר עצמו באחד מן המינין מזמן ידוע ואילך, וכשהגיע הזמן היה לו מאותו המין שהיה אוכל והולך עד שהגיע הזמן, [וכתב ה"מעדני יום טוב"] (אות ק') כלומר, שאם בכיוון הניח ולא אכל, ודאי דאסור, עכ"ל, אם מותר לאכול מה שנתותר בידו. אי נמי, כגון שרצו בית דין לאסור דבר אחד, כמו שאסרו גבינות העובדי כוכבים ושלקות וכיוצא בהן, אם אסור מה שיש לו ממנו מאותו המין ביד ישראל, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דנקיט דהנפק"מ לדינא בזמן הזה בגוונא דאדם אסר על עצמו מין מאכל מסויים באכילה מזמן ידוע ואילך, ונשאר מהמאכל בידו, ואי נמי בית דין אסרו מין מאכל מסויים באכילה, ונשאר מהמאכל בידו, האם הוי מותר באכילה או לאו, וקאי בתיקו.

(ג) והנה לכאורה תיקשי באיבעיא דרבי ירמיה מאי מספקא ליה למימר דיהא הבשר

ודרבנן לקולא, עכ"ל. וב"קרבן נתנאל" (אות ס') כתב דלהכי לרשות הרבים אסור, ובכרמלית מותר, עיי"ש. והרי מבואר מדבריהם דבכל תיקו אזלינן בדאורייתא לחומרא ובדרבנן לקולא, והוסיף ה"קרבן נתנאל" דאף באיבעיא אחת בדאורייתא אזלינן לחומרא ובדרבנן לקולא, ולפיכך בפורפת אגוז אין לה היתר להוציא לרשות הרבים דהוי מהתורה, אבל מותר לה להוציא לכרמלית דהוי מדרבנן.

(ז) ועוד מצינו בדברי הרמב"ם (פרק ב' מהלכות חמץ ומצה הלכה ט"ז) דכתב היה חצי זית בבית וחצי זית בעליה, חצי זית בבית וחצי זית באכסדרה, חצי זית בבית זה וחצי זית בבית שלפנים ממנו, הואיל ואלו החציי זיתים דבוקין בכתלים או בקורות או בקרקעות, אינו חייב לבער, אלא מבטל בלבו ודיו, עכ"ל. וב"הגהות מיימוניות" כתב דכל אלו קיימו בתיקו, וטעמא משום דסבירא ליה דכל תיקו דרבנן לקולא, וכן פסק גם רבינו חננאל, אמנם הרא"ם ושאר גאונים נחלקו עליהן בזה, ופסקו דכל תיקו דאיסורא לחומרא, ואפילו בשל סופרים, עיי"ש. והרי מבואר מינה דלעולם דעת ג' רבותינו עמודי ההוראה הרמב"ם הרי"ף והרא"ש ז"ל סברי דבכל איבעיא דאורייתא דסלקא בתיקו

בכל רגע תמיד, ולא סגי במה שהותרה בשעת שחיטה, וכיון דכשנכנסו לארץ פקע שם שחוטה מנחורה נאסרה מכאן ולהבא משום נבילה, שהרי צריך שהנחירה תתיר בכל שעה ושעה, ומשנכנסו לארץ שוב אין הנחירה מתרת, והא דמספקא ליה לרבי ירמיה שיהו האיברין מותרין, היינו דלמא לא אסרה תורה אלא אותן שינחרו מכאן ולהבא, כמו שכתב הרא"ש (שם סוף סימן כ"ג) בזה, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דכל האיבעיא דרבי ירמיה הוי משום דבעינן היתר שחיטה בכל רגע תמיד, וכיון שנכנסו לארץ פקע שם שחיטה מנחורה, ונמצא דנאסרה מכאן והלאה משום נבילה<sup>2</sup>, וכל הספק דשמא לא אסרה תורה רק שלא ינחרו מכאן ולהבא בלבד, והיינו דאף דלעולם פקע שם שחיטה מהאיברים שנחרו אותן במדבר, מכל מקום לא אסרה תורה רק בשר בהמה שינחרו אחר כניסתן לארץ.

(ו) והנה למעשה מסקינן בהאי איבעיא דרבי ירמיה דסלקא בתיקו, וכבר מצינו בדברי הרא"ש (שבת סה: - פרק ו' סימן ט"ז) והרי"ף (שם ל.) בהא דבעי אביי, אשה מהו שתערים ותפרוף על האגוז, ותוציא לבנה קטן בשבת, וזה לשונם, ועלתה בתיקו, וקיימא לן דכל תיקו דאורייתא לחומרא,

ב. א) ועפי"ז אתי שפיר בהא דהובא בדברינו לעיל (ענף א' אות ב') דיש להסתפק היאך הדין בגוונא דהביא מאכל שנתבשל ע"י עכו"ם במקום שאינו עולה על שלחן מלכים למקום דהוי עולה על שלחן מלכים, האם הוי נאסר באכילה מחמת דבאותו מקום הוי עולה על שלחן מלכים, ולכאורה תיקשי הרי מסתבר לומר בפשיטות דכיון דבאיסור בישולי גויים הוי חל האיסור בשעת בישול הנכרי, א"כ כיון דבנידון דידן לא נאסר התבשיל בשעת בישולו מהיכי תיתי לאוסרו באכילה לאחר מכן כלל ועיקר.

ב) ואולם למאי דמצינו בדברי ה"קובץ הערות" דכתב דלעולם בעינן את סיבת ההיתר כל רגע תמיד, א"כ אתי שפיר דאפשר דכיון דכל ההיתר דאין בתבשיל משום בישולי גויים משום שאינו עולה על שלחן מלכים באותו מקום, א"כ כל זמן שהתבשיל קיים בעינן שיהא בו סיבת ההיתר שאינו עולה על שלחן מלכים, ואפשר דהוא הדין להיפך בגוונא דנתבשל ע"י נכרי במקום דהוי עולה על שלחן מלכים ונאסר באכילה, א"כ כל שהביאו למקום דאינו עולה על שלחן מלכים שפיר הוי מותר באכילה, והטעם משום דכל זמן שהתבשיל קיים בעינן שתהא בו סיבת האיסור דהוי עולה על שלחן מלכים, ודו"ק.

אזלינן לחומרא, ובדרבנן אזלינן לקולא, [ועוד ראה בדברי התוס' (ע"ז ז.) בד"ה בשל תורה הלך אחר המחמיר, דכתב לאתויי דפירש רבינו תם דבכל 'איכא דאמרי' שבתלמוד בדאורייתא לחומרא, בדרבנן לקולא, עיי"ש. ודון מינה ואוקי באתרין. ואולם למאי דהובא בדברינו לקמן (הערה ד') דעת ה'שואל' דסבר דתיקו שאני, א"כ אין ראייה מדברי התוס' דידן, ודו"ק], וזה פשוט.

ח) והשתא לפי"ז נראה לומר בנידון דידן, דאדם המוליך מאכל שנתבשל ע"י עכו"ם במקום דאינו עולה על שלחן מלכים למקום דהוי עולה על שלחן מלכים, קם דינא דאין המאכל נאסר באכילה משום בישולי עכו"ם, והטעם דכיון דלא איפשיט האי איבעיא דרבי ירמיה האם הבשר נחירה מותר באכילה לאחר שנכנסו לארץ או לאו, א"כ אע"ג דבהאי איבעיא אזלינן לחומרא מחמת דמיירי בבשר נחירה דהוי איסור תורה, מכל מקום כיון דאנן מיירינן באיסור בישולי גויים דהוי איסור דרבנן, וכבר מצינו בדברי רבותינו הראשונים ז"ל דנקטי דבתיקו במילי דרבנן אזלינן לקולא, א"כ נמצא בבישולי גויים דהוי איסור דרבנן אית לן למיזל לקולא להתיר המאכל באכילה אף במקום דהוי עולה על שלחן מלכים, ודו"ק.

ט) ועוד נראה לעניות דעתי לצדד בנידון דידן, דאפשר דעד כאן לא אמרינן דבעינן דשם שחוטה תתיר בכל רגע תמיד, ולא סגי במה שהותרה בשעת שחיטה, הני מילי דוקא בהמה דלא נתקיימה בה שחיטה דעומדת באיסור שאינו זכוח דהוי איסור חפצא, מה שאי"כ באיסור בישולי גויים דהוי איסור גברא בלבד, והוא למאי דמצינו בחי' נתה"מ (סימן רל"ד אות ג') דכתב דאפשר דאף דבאיסורי תורה אפילו אוכלן בשוגג צריך כפרה ותשובה להגין על היסורין, מכל

מקום באיסור דרבנן אין צריך שום כפרה, וכאילו לא עבר דמי, עכ"ל. וב"שערי יושר" (שער א' פרק י') כתב לבאר בטעמא דמילתא כיון דכל איסורי דרבנן הוו איסור גברא, דאין בדברי חכמים לשנות החפץ מכפי מה שהוא מותר, ולעשותו חפצא דאיסורא, אלא דהם גוזרין איסור על הגברא מכח לאו ד"לא תסור" שלא לאכול את הדבר, ולפיכך דוקא השוגג באיסור תורה צריך כפרה, כיון דהחפצא גופיה אסור, א"כ תו לא איכפת לן מאי דנעשה שלא בכוונת עבירה, מה שאי"כ באיסור דרבנן דאינו אלא איסור גברא בלבד, ממילא כיון דנעשה שלא בכוונת עבירה, תו אין כאן עבירה כלל ועיקר, [א"ה, ואולם ראה בשו"ת עין יצחק (אבה"ז סימן ס"ז ענף ג') שהאריך לדחות דברי הנתה"מ דידן, ואכמ"ל], עיי"ש. והשתא לפי"ז נראה דכיון דאיסור בישולי גויים הוי איסור גברא בלבד, א"כ אפשר דלא בעינן שיהא כל שעה ושעה בכלל אינו עולה על שלחן מלכים, אלא לעולם כל שבשעת הבישול עצמו לא היה בכלל עולה על שלחן מלכים אין בו משום בישולי גויים, וממילא כיון דבזמן בישולו ע"י עכו"ם לא נאסר באכילה, א"כ אין לאוסרו לאחר זמן משום בישולי עכו"ם כלל ועיקר, ויש לפלפל.

### ענף ג' - בבירור דעת השו"ע האם איבעיא דרבי ירמיה הוי נפק"מ להלכה למעשה או דלמא הוי דרוש וקבל שכו

א) ואולם שוב חושבני לדחות דלעולם ליכא למילף מאיבעיא דרבי ירמיה להיתר דבישולי גויים במביאו למקום שאינו עולה על שלחן מלכים, והוא למאי דלא מצינו בדברי הרמב"ם וה'שלחן ערוך' דנקטי לדינא להאי סוגיא להקל או להחמיר, ואפשר

שלא יעלילו עליו עוד, ואין חילוק בין יין שיעשה, ובין יין העשוי כבר שלא ימכרנו לאחרים, וכמבואר בהגהת הרמ"א בשם הב"י שם, ומשמע דלעולם בלאו האי טעמא לא היה נאסר העשוי קודם לכן.

ג) ועוד מצינו בדברי הב"י בד"ה וכתב עוד, דכתב לאתויי דבשו"ת תרומת הדשן (סימן רפ"א) כתב לדון בקהל שעשו תקנה בחרם שלא למכור בשר ביוקר מן הערך שקצבו להם, והיה לאחד בשר ששחט כדי למכור קודם התקנה, שהוא מסופק האם מותר למכור ביותר מן הערך, הואיל והיה בידו קודם התקנה<sup>1</sup>, עיי"ש. והשתא למאי דנתבאר בדברי ה"תרומת הדשן" (שם) דכיון דאיבעיא דרבי ירמיה קאי בתיקו, אית לן לילך לחומרא בההוא עובדא דקבלו האיסור בחרם דהוי איסורא דאורייתא, וכדין כל ספק דאורייתא לחומרא, א"כ ממילא שמעינן דבאיסור דרבנן אזלינן לקולא.

דסברי כדעת רש"י בסוגיין דפירש דאין נפק"מ לדינא באיבעיא זו, אלא דרוש וקבל שכר הוא, ולעולם אין נפק"מ לדינא באדם המביא מאכל ממקום היתר למקום איסור כלל ועיקר.

ב) והנה שוב מצאתי בשו"ע (יו"ד סימן רי"ח סעיף ב') דכתב דמי שהעלילו עליו מפני שמכר יין לישמעאלים, ומפני כך נשבע שלא יעשה יין למכור, והיה לו יין עשוי מקודם, אסור למכרו. הגה: דאף על פי שקאמר שלא יעשה, אזלינן בתר כוונתו, וכל שכן קהל שעשו תקנה כיוצא בזה, שאסורין למכור אפילו מה שהיה להם קודם לכן, עיי"ש. והרי מבואר בדעת השו"ע דסבר דרק בנשבע שלא יעשה יין למכור לישמעאלים אסור לו למכור אף יין העשוי מקודם, והטעם משום דאזלינן בתר דעת הנשבע שנשבע מחמת העלילה, וא"כ מסתבר שנתכווין שלא ימכור אף יין העשוי מכבר בביתו, שהרי אין ספק שזו היתה כוונתו שלא ימכור עוד שום יין כדי

ג. א) הנה מצינו בשו"ת תרומת הדשן (שם) דנשאל בענין קהל עשו תקנה בחרם שלא יעשה אדם מיום המחרת ואילך שום חילוף במטבע אחת שיצא עליה עירעור דפסול, ויהי ממחרת כשהכריזו התקנה בא ראובן ואומר שכתתי שיש לי מאותו מטבע שהחלפתי זהוב בעדם, שריא ליה להחליפם הואיל והיתה בידו קודם שנעשה התקנה או לאו.

ב) תשובה: יראה לכאורה דמותר, וכחאי גוונא ממש נמצא בשם 'אחד מהגדולים' שעשו תקנה שלא למכור בשר ביוקר מן הערך שקצבו להם, והיה לאחד בשר ששחט כדי למכור קודם התקנה, והתיר לו למכור ביותר מן הערך, הואיל והיה בידו קודם התקנה, והביא ראיה מהא דאיתא פ"ק דחולין (יז.) דבעי רבי ירמיה, אברי בשר נחירה שהכניסו בני ישראל לארץ מהו, ופירש"י התם לענין דרוש וקבל שכר בעי לה. וכתב "אשירי" (שם) דנפק"מ אף לדידן בבדיא זו שאם אסר אחד את עצמו באחד מן המינין מזמן ידוע ואילך, וכשיגיע לו אותו זמן היה לו מאותו המין שהיה אוכל והולך עד שהגיע הזמן, האם מותר למיכל מה שנתותר בידו, עכ"ד. והיינו כנידון דידן דמה לי לענין אכילה, ומה לי לענין שאר מעשה.

ג) ואולם שוב כתב ה"תרומת הדשן" לדחות למאי דנראה כיון דההיא בעיא סליק בתיקו, וקיי"ל כל תיקו דאורייתא לחומרא, ולענין תיקו דנדרים פסק "אשירי" במסכת נדרים בכמה דוכתא לחומרא בתיקו, ובנידון דידן דתיקנו בחרם ובאלה וקבלו עליהם בשבועה, א"כ הוי דאורייתא, והוראת 'אחד מהגדולים' דלעיל יש לומר דתקנה בעלמא היתה, ולא בחרם ולא באלה אלא בקנסות בעלמא, ואפילו שיש לי קצת הרהור עלה, דבסמ"ג במצות שבועת שווא כתב בשם הגאונים דהנשבע שלא יכנס לתקנת הקהל, חשוב שבועת שווא כמו נשבע שלא לאכול מצה או שלא ליישב בסוכה, אלמא דתקנת הקהל נמי דאורייתא היא, ופסק ה"אשירי" דהוי נפק"מ אף לדידן בנדר דרבנן, כגון על דבר שאין בו ממש, וכחאי גוונא כמה נדרים אשכחן במסכת נדרים דאינם אלא בבל יחל מדרבנן, וכחאי גוונא הוי תיקו דרבנן לקולא, עיי"ש.

באכילה לאחר שנכנסו לארץ או לאו, וכבר מצינו בדעת הב"י דבמילי דרבנן אזלינן לקולא, א"כ נמצא בבישולי גויים דהוי איסור דרבנן אית לן למיזל לקולא להתיר המאכל באכילה אף במקום דהוי עולה על שלחן מלכים, ולפי"ז מצינו לצדד דלעולם הוא הדין באדם המביא מאכל שנתבשל ע"י עכו"ם במקום דהוי עולה על שלחן מלכים למקום דאינו עולה על שלחן מלכים, דקם דינא דאין המאכל נאסר באכילה משום בישולי עכו"ם, שהרי כיון דהוי ספיקא דרבנן - אזלינן לקולא.

(ז) ואלא דלכאורה תיקשי דהרי הוראה זו הו"ל תרתי דסתרי היא, שהרי מצד אחד אמרינן דהמביא מאכל שנתבשל ע"י עכו"ם במקום דאינו עולה על שלחן מלכים למקום דהוי עולה על שלחן מלכים, קם דינא דאין המאכל נאסר באכילה משום בישולי עכו"ם, משום דאזלינן בתר שעת בישול המאכל ע"י הנכרי, ומאידך אמרינן דהמביא מאכל שנתבשל ע"י עכו"ם במקום דהוי עולה על שלחן מלכים למקום דאינו עולה על שלחן מלכים, קם דינא דאין המאכל נאסר באכילה משום בישולי עכו"ם, משום דאזלינן בתר שעת בישול המאכל ע"י הנכרי, והו"ל תרתי דסתרי הוא.

(ח) ושמא יש לומר בהקדם הא דאיתא בגמ' בפסחים (י.) דשיילינן, ציבור אחד של חמץ, ולפניו שני בתים בדוקין, ואתא עכבר ושקל, ולא ידעינן אי להאי על, אי להאי על, [ופירש"י שם, אי מצרכינן בדיקה לתרווייהו אי לא, עכ"ל]. ופשטינן, היינו שני שבילין, דתנן, שני שבילין, אחד טמא [ופירש"י שם, קבר מוטל בו לרחבו, וממלא את כולו, ואין עובר בו שלא יאהיל, עכ"ל], ואחד טהור, והלך באחד מהן ועשה טהרות, ובא חבירו והלך בשני ועשה טהרות, [ופירש"י שם,

ד) ועפי"ז לכאורה תיקשי בהא דמשמע מדברי השו"ע דידן דרק בנשבע שלא יעשה יין למכור לישמעלים אסור לו למכור אף יין העשוי מקודם, והטעם משום דאזלינן בתר דעת הנשבע שנשבע מחמת העלילה, ומשמע בפשטות דבלאו האי טעמא לא היה נאסר העשוי קודם לכן אף בדבר האסור מהתורה, והיינו דומיא דשבועה דלא אסר העשוי מקודם לכן רק מחמת דאזלינן בתר דעת הנשבע דנתכווין בשבועתו לאסור אף את העשוי קודם לכן.

(ה) ולפיכך נראה לומר בביאור דעת השו"ע דלעולם סבר דבכל מילי דאורייתא אסרינן מספק אף את העשוי מקודם לכן, שהרי איבעיא דרבי ירמיה סלקא בתיקון, ובספק דאורייתא אזלינן לחומרא, והא דכתב בדין הנשבע שלא ימכור יין דאף העשוי קודם שבועתו הוי בכלל השבועה, היינו משום דבלאו הכי היינו מתירין למכור את היין העשוי מקודם לכן, שהרי נשבע בהדיא ש'לא יעשה יין למכור', וא"כ נמצא דאין יין העשוי מכבר בכלל שבועתו, ולפיכך הוצרך השו"ע לומר דלעולם אף יין העשוי מכבר הוי בכלל שבועתו, שהרי קי"ל דבשבועה אזלינן בתר כוונת הנשבע דנתכווין לכלול אף את היין העשוי מכבר השבועה, שהרי אין ספק שזו היתה כוונתו שלא ימכור עוד שום יין כדי שלא יעלילו עליו עוד, ואין חילוק בין יין שיעשה, ובין יין העשוי כבר שלא ימכרנו לאחרים, ודו"ק היטב.

(ו) ועפי"ז הדרין למילתא קמייתא, דאדם המביא מאכל שנתבשל ע"י עכו"ם במקום דאינו עולה על שלחן מלכים למקום דהוי עולה על שלחן מלכים, קם דינא דאין המאכל נאסר באכילה משום בישולי עכו"ם, והטעם דכיון דלא איפשיט האי איבעיא דרבי ירמיה האם הבשר נחירה מותר

בהוראה, וכגון בבאו לישאל בבת אחת, א"כ אזלינן לחומרא.

(ט) ועפ"ז נראה בנידון דידן, דלעולם אין כאן תרתי דסתרי בהוראה כלל ועיקר, שהרי אם יבואו לפני החכם ב' אנשים לשאול על המאכל שהתבשל ע"י נכרי, והיינו דאחד ישאל על מאכל שהתבשל ע"י נכרי במקום דהוי עולה על שלחן מלכים, וחבירו ישאל על מאכל שהתבשל ע"י נכרי במקום דאינו עולה על שלחן מלכים, א"כ אם החכם נמצא במקום שהמאכל עולה על שלחן מלכים, ממילא נמצא הדין דלראשון פשוט דהמאכל הוי אסור באכילה, וכל הנידון על השני האם המאכל מותר באכילה, וא"כ אפילו אי נימא ליה דהמאכל מותר באכילה, אין כאן תרתי דסתרי בהוראה זו, וכן הוא הדין אם החכם נמצא במקום דהמאכל אינו עולה על שלחן מלכים, א"כ לשני פשוט דהמאכל מותר באכילה, וכל הנידון על הראשון האם המאכל מותר באכילה, וא"כ אפילו אי נימא ליה דהמאכל אסור באכילה, אין כאן תרתי דסתרי בהוראה זו כלל ועיקר.

(י) ואלא דאכתי נראה דמשכחת לה תרתי דסתרי בהוראה זו, והיינו שאחד מהן ישאל על עצמו ועל חבירו, וכגון שהראשון יבוא לפני החכם הנמצא במקום שהמאכל אינו עולה על שלחן מלכים, וישאל על מאכלו שהתבשל ע"י נכרי במקום דהוי עולה על שלחן מלכים, וכעת נמצא במקום דאינו עולה על שלחן מלכים, וכן ישאל על מאכל חבירו שהתבשל ע"י נכרי במקום דאינו עולה על שלחן מלכים, וכעת נמצא במקום דהוי עולה על שלחן מלכים, דאי נימא דבספק דרבנן אזלינן לקולא, הו"ל תרתי דסתרי בהוראתו, וא"כ בכהאי גוונא לא יהא אפשר להורות להיתר אכילת המאכלים שהתבשלו ע"י נכרי.

יודעין הן שבשביל שהלך זה לא הלך זה, דהשתא ודאי אחד מהן טמא, עכ"ל], רבי יהודה אומר, אם נשאלו [ופירש"י שם, כל אחד לחכם ספיקו בפני עצמו טהור, ואין בית דין יכול לטמאו, כדקיי"ל בספק טומאה ברשות הרבים ספיקו טהור, ואם באו בבת אחת, הואיל ובהוראה אחת יש לנו לומר טמאין או טהורין, אי אפשר לנו לומר להם טהורין אתם, שהרי האחד ודאי טמא, עכ"ל] זה בפני עצמו וזה בפני עצמו - טהורין, שניהן בבת אחת טמאין. רבי יוסי אומר, בין כך ובין כך טמאין. אמר רבא, בבת אחת דברי הכל טמאין, בזה אחר זה דברי הכל טהורין, [ופירש"י שם, אף על פי שכל אחד אומר לפנינו כך היה המעשה שלי ושל חבירי, אבל איני נשאל אלא על עצמי מה תהא עלי, עכ"ל], לא נחלקו אלא בבא להשאל עליו ועל חבירו, [ופירש"י שם, מה תהא על שנינו, רבי יוסי מדמי להו לבת אחת, ואף על פי שאין שניהן לפניך צריך אתה הוראה אחת לשניהן, או טמאין אתם, או טהורין אתם, והרי אין אתה יכול לומר טהורין אתם, עכ"ל], רבי יוסי מדמי ליה לבת אחת, ורבי יהודה מדמי ליה לזה אחר זה, [ופירש"י שם, הואיל ואין כאן שואל אלא אחד, משיבין לו טהור אתה, שהרי ספק ביאה הוא, ומעצמו יבין שאף חבירו כמוהו, אבל כששניהן שואלין בתוך כדי דיבור צריך אתה להשיב לשניהן כאחד, וגבי בתים נמי, אם באו לשאול זה לעצמו וזה בפני עצמו, אמרינן ליה לכל חד, אי אתה צריך לבדוק, דכיון דבדיקת חמץ דרבנן תלינן לקולא, ואמרינן ספיקו מותר, ואי בבת אחת באו שניהן צריכין בדיקה, עכ"ל], עיי"ש. והרי חזינן מינה דלעולם בין בספיקא דטומאה ברשות הרבים דאזלינן לקולא, ובין בספיקא דרבנן דאזלינן לקולא, כל דהוי תרתי דסתרי



**יא)** ואולם שוב חושבני לדחות למאי דראיתי בדברי התוס' (פסחים שם) בד"ה בבת אחת דברי הכל טמאים, דכתבו נראה דהיינו מדרבנן, דמדאורייתא אפילו בבת אחת טהורים, עכ"ל. והרי מבואר מדבריהם דכיון דספק טומאה ברשות הרבים ספיקו טהור, א"כ אפילו בבת אחת הוי טהורין מהתורה, והא דאמרינן דבבת אחת טמאין הוי מדרבנן בלבד, ולפי"ז נראה לצדד דעד כאן נקטינן הוראה אחת בתרתי דסתרי בגוונא דבאו בבת אחת רק במילי דאורייתא בלבד, אבל לעולם במילי דרבנן נקטינן הוראה אחת אף בתרתי דסתרי בגוונא דבאו בבת אחת. תדע, דהרי איתא בגמ' בשבת (לד.) אמר רבא, אמרו לו שנים, צא וערב עלינו. לאחד עירב עליו מבעוד יום, ולאחד עירב עליו בין השמשות. זה שעירב עליו מבעוד יום - נאכל עירובו בין השמשות, וזה שעירב עליו בין השמשות - נאכל עירובו משחשכה, שניהם קנו עירוב. ומקשינן, מה נפשך, אי בין השמשות יממא הוא - בתרא ליקני, קמא לא ליקני. ואי בין השמשות ליליא הוא, קמא ליקני, בתרא לא ליקני. ומשינן, בין השמשות ספיקא הוא, וספיקא דרבנן לקולא, עיי"ש. והרי מבואר דבספיקא דרבנן אזלינן לקולא אף בתרתי דסתרי, ומשמע בפשטות דמיירי אפילו בגוונא דבאו לישראל בבת אחת.

**יב)** ושוב מצאתי בהדיא בחי' הרמב"ן בד"ה הא דאמרינן, דכתב דהא קא משמע לן שאע"פ ששנים אמרו לאחד לערב, לא אמרינן ממה נפשך, ואע"ג דדמיא למאי דאמרינן בעלמא בבאין לישראל בבת אחת - שניהן טמאין, הכא בין השמשות ספיקא הוא, ועירובין דרבנן, וספיקא דרבנן לקולא, ולא אמרינן ככהאי גוונא מה נפשך, עיי"ש.

**יג)** ועוד מצאתי ראייה מהא דמציינו בשו"ע (או"ח סימן תל"ט סעיף ב') דפסק דשני

בתים בדוקים וציבור אחד של חמץ, ובא עכבר ונטל, [ונכתב ה"משנה ברורה" (ס"ק ח')] שם, ואפילו אם באו שניהם לשאול בבת אחת אמרינן לכל אחד דאין צריך לחזור ולבדוק, דמוקמינן לכל אחד אחזקתו שהיה בדוק, ומיירי כשביטל דאינו אלא ספיקא דרבנן, וע"ז מסיים הרמ"א בסמוך דמסקנת הפוסקים אינו כן, דאפילו ביטול לא מהני אלא כשבאו לשאול בזה אחר זה, ולא בבת אחת, דכיון דבודאי נכנס החמץ לבית אחד מהם, אי אפשר להתירן בבת אחת, אלא צריך לחזור ולבדוק, עכ"ל], ואין ידוע לאיזה בית נכנס, אינו צריך לחזור ולבדוק. הגה': כך הם דברי הרמב"ם, אבל מסקנת הפוסקים אינו כן, עכ"ל. והרי מבואר בדעת השו"ע דסבר לדינא כדעת הרמב"ם (פרק ב' מהלכות חמץ ומצה הלכה י"א) בדין בדיקת חמץ דאפילו באו לשאול בבת אחת אזלינן לקולא דאינן מחוייבין לבדוק.

**יד)** ולכאורה צריך ביאור מה הטעם נקיט לדינא היפך תלמודא דמסיק דבבאו בבת אחת הוי מחוייבין לבדוק. וכבר מצינו בכס"מ (שם) דכתב דהקשה הרב המגיד ז"ל בדברי הרמב"ם מאי שנא דין הטומאה מדין הבדיקה. ולי היינו טעמא, דכיון דשני שבילין כי באו לישראל בבת אחת דטמאין, היינו מדרבנן, דמדאורייתא טהורים נינהו, דספק טומאה ברשות הרבים טהור, לגבי בדיקת חמץ דרבנן העמידו דבריהם על דין תורה, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דבאיסור דרבנן אזלינן לקולא אפילו בגוונא דהוי תרתי דסתרי בהוראה.

**טו)** ואולם מאידך מצינו במשנ"ב (שם ס"ק ח') דכתב לבאר בדעת השו"ע דידן בהא דסבר דאפילו בבאו שניהם לשאול בבת אחת, אמרינן לכל אחד דאין צריך לחזור

מהתם לנידון דידן, ומכל מקום סיים דאין למחות ביד המקילין.

**(ב)** וכבר מצינו בשו"ת חיים שאל (חלק א' סימן פ"ט) דכתב מרן ה"ברכי יוסף" לאתויי בשם ה"אור יקרות" דכתב דלא אמרינן הואיל ואישתרי אלא באיסור עצמו שהותר, ולא נתחדש לו אחר כך איסור אחר, כגון כהן הדיוט שנשא אלמנה ונעשה כהן גדול, דאיצטריך קרא למישרי, ולא אמרינן הואיל ואישתרי, כיון שנתחדש האיסור אחר כך, וכן בעבד שמת רבו הכהן לא אמינן הואיל ואישתרי באכילת תרומה וכו', מהאי טעמא, והשתא לפי"ז נראה בנידון דידן, כיון שאיסור אכילת בשר נתחדש בשבוע שחל בו או מראש חדש, ושבת מעולם לא נאסרה באכילת בשר, א"כ ליכא למימר בבשר שנשתייר הואיל ואישתרי, דאינו בגדר איסור שהותר, אלא בגדר דבר שמעולם לא נאסר כלל ועיקר, ודו"ק, עיי"ש.

**(ג)** והשתא לפי"ז נראה דהוא הדין בנידון דידן, דכיון דהבישול עכו"ם לא הותר איסורו במקום הראשון, אלא מעולם לא נאסר באכילה, שהרי במקום ההוא אינו עולה על שלחן מלכים, וא"כ כל שהביא מאכל זה למקום דהוי עולה שלחן מלכים, הוי נאסר באכילה, ומכל מקום נראה דלמאי דכתב ה"ברכי יוסף" דאין למחות ביד המקילין לאכול בשר שנשאר מסעודת שבת בתשעת הימים, א"כ נראה לצדד דהוא הדין דאדם המיקל לאכול מאכל שנתבשל ע"י עכו"ם בגוונא דהביאו למקום דהוי עולה על שלחן מלכים, דאין למחות בידו. ואולם שוב חושבני דשמא יש לדחות דאיסור בישולי עכו"ם הוי חמור טפי מחמת דהוי איסור מדברי סופרים, ולאפוקי איסור אכילת בשר בתשעת הימים דהוי מנהג בלבד, ולא כולי עלמא קבילו עליהו מנהג זה, וצ"ע.

ולבדוק, דמוקמינן לכל אחד אחזקתו שהיה בדוק, ומיירי כשביטל דאינו אלא ספיקא דרבנן, עכ"ל. והרי מבואר מדבריו בדעת השו"ע דסבר דאפילו באו לשאול בבת אחת, דאין צריכין לחזור ולבדוק, משום דמיירי דביטלו את החמץ דאינו רק איסור דרבנן בלבד, ולפיכך מוקמינן כל חד על חזקתו דבדק, ונמצא דאין טעם ההיתר משום דבספיקא דרבנן אזלינן לקולא, אלא לעולם טעם ההיתר משום דמוקמינן כל חד על חזקתו שבדק, ולפי"ז נמצא בנידון דידן, דאין להתיר את התבשיל משום איסור בישולי גויים בגוונא דהוי תרתי דסתרי בהוראה, שהרי לא שייכא טעם ההיתר דאיתמר בדין בדיקת חמץ, ודו"ק.

### ענף ד' - מביא דברי ה"ברכי יוסף" בדין בשר שנשתייר מסעודת שבת מהו לאוכלו בתשעת הימים

**(א)** והנה שוב מצאתי ב"ברכי יוסף" (או"ח סימן תקנ"א ס"ק ו') דכתב דיש מקילין לאכול בשר מבושל שנשתייר מסעודת שבת, ושמעתי מי שהביא ראיה להתיר [הובא בשו"ת קול אליהו (חלק א' סימן מ"ה) כן] מההיא דאיבעיא לן פ"ק דחולין (יז.) איברי בשר נחירה שנכנסו לארץ, אי אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי, וכתב הרא"ש (סימן כ"ג) דנפק"מ לדידן, עיי"ש. וכתבו הפוסקים ז"ל דברבנן נקיטינן להקל, והוא הדין הכא דהוי מנהג בעלמא, אמרינן בהא הואיל ואישתרי לשבת אישתרי לחול, עכ"ד. ואף שיש לדחות ראיה זו, והארכתני במקום אחר, מכל מקום אין למחות ביד המקילין, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו בדין בשר שנשתייר מסעודת שבת דאין לאוכלו במוצאי שבת בתשעת הימים, דאין ראיה להיתר מדין אברי בשר שנכנסו לארץ, ולא נתבאר טעמו אמאי אין ראיה

(ד) ועוד לבר מן דין, הנה ראיתי בשו"ת חיים שאל (חלק א' סימן ע"ד סעיף ו') דכתב דיש להסתפק באפונים קלויים ע"י גוי שבאו מתונים לליוורנו, לדעת רבינו האר"י זצ"ל שלא היה אוכלם משום בישולי גויים, דאף אם אינם עולין על שלחן מלכים - עולין על שלחן שרים, ובליוורנו אינן עולין על שלחן שרים, ואפילו על שלחן הדיוטות, מספקא לי אי בליוורנו שרו לדעת רבינו האר"י זצ"ל, ויש לצדד בדבר, ועיין מה שרמזתי לענין נאכל כמות שהוא חי, אי בטלה דעתו - ולענין המקומות - בספרי הקטן "מחזיק ברכה" (אור"ח סימן רנ"ד), ושם הבאתי תשובת מהריק"ש ודברי הגהות אשר"י והפר"ח והריטב"א בחידושי [נראה בדברינו לעיל (הערה א')] באורך בזה], ובמאי דקמן דעתי נוטה לאסור, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דהסתפק בדין אפונים דנקלו ע"י נכרי במקום דעולין על שלחן שרים, דהוי אסורין מדין בישולי גויים, ושוב הובאו למקום דאינן עולין על שלחן שרים, האם הוי מותרין באכילה או לאו, ומסיק בדעת נוטה דהאפונים הוי אסורין באכילה, ולמעשה לא נתבאר בדעתו הטעם דנטה לאסור את התבשיל אף במקום דאינו עולה על שלחן מלכים, וצ"ע.

**ענף ה' - מביא דברי ה"נודע ביהודה" באדם שהביא חמאה של נכרי ממקום שנהגו היתר באכילתה למקום שנהגו איסור באכילתה**

(א) והנה ראיתי בשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ת - יו"ד סימן ס"ד) דנשאל בעובדא באחד שמתחילתו היתה דירתו

במקום שנהגו היתר בחמאה של נכרי, ועכשיו קבע דירתו במקום שנהגו איסור, ובעת ביאתו הביא עמו חמאה ממקומו הראשון, ונחלק 'מעלתו' עם ה'מורה' שהורה לו שמותר לו לאכול החמאה שהביא עמו, כיון שכבר אכל מהחמאה ההיא שהיתה בידו משעה שהיה מותר בה, א"כ עכשיו שבא למקום איסור, אי אפשר לחומרא זו לחול על החמאה שכבר היה מותר בה, וראיה מהא דאיתא בגמ' בחולין (יז.) דבעי רבי ירמיה, אברי בשר נחירה שהכניסו ישראל עמהן לארץ מהו, תיקו. ופירש"י דהך בעיא היא רק דרוש וקבל שכן, עיי"ש.

(ב) ואולם הרא"ש (שם) כתב דהנפק"מ בבעיא לאדם שאסר עצמו באחד מן המינין מזמן ידוע ואילך, וכשהגיע הזמן היה לו מאותו מין שהיה אוכל והולך עד שהגיע הזמן, האם מותר לאכול מה שנתותר בידו. אי נמי, שרצה בית דין לאסור דבר אחד כמו שאסרו גבינות הנכרים ושלקות וכיוצא בהן, האם אסור מה שיש לו ממנו מאותו המין ביד ישראל, עכ"ל. ואמר ה'מורה' דהוי דומה לנידון הרא"ש דידן, שהרי חמאה זו עצמה כבר היתה מותרת לו, וא"כ החמאה הזאת תליא בהך בעיא דרבי ירמיה, וכיון שנשאר בתיקו אמרינן בספיקא דאורייתא לחומרא, ובספיקא דרבנן לקולא, וחמאה היא רק איסור דרבנן ואזלינן לקולא, ו'מעלתו' נחלק עליו, כיון דמה שהוא תיקו בגמרא מיחשב לדידן חסרון ידיעה, ואינו נכנס בכלל ספק, לא לענין ספק ספיקא בשל תורה, ולא לענין ספק אחד דרבנן, אפילו אם נימא דפלוגתא מיחשב ספק, אבל תיקו אינו נכנס בכלל ספק, זהו תורף המחלוקת שביניכם.<sup>1</sup>

ד. א) הנה חזינן דנחלקו ה'מורה' וה'שואל' בדין 'תיקו' הנזכר בתלמוד, האם דינו כדין ספק, דקם דינא דבדאורייתא אזלינן לחומרא, ובדרבנן אזלינן לקולא, או דלמא הוי דינו כחסרון ידיעה, דאין דינו כדין ספק

ג) ואני אומר, דאף אם יהיבנא לה'מורה' סברתו שזהו מיחשב ספק, אכתי איני מסכים להוראתו, כיון דכמו שבספק דאורייתא אזלינן לחומרא, ואפילו הכי ספק ספיקא מותר בשל תורה, והיינו משום דספק ספיקא הוי כמו קרוב לודאי, [א"ה, וראה בשו"ת הרשב"א (חלק א' סימן ת"א) דכתב דספק ספיקא הוי כרוב ועדיף מרוב, ואכמ"ל], הכא נמי בדרבנן דקיי"ל דאזלינן בספיקא לקולא, אם איכא ספק ספיקא להחמיר אסור אפילו בדרבנן, דהוי קרוב לודאי הוא, ומעתה כיון שה'מורה' ההוא סובר דהכל נכנס בכלל ספק, ממילא יש כאן ספק ספיקא להחמיר, שהרי רש"י ודאי לא סבר כדעת הרא"ש דידן, שהרי רש"י פירש דאין בעיא זו רק דרוש וקבל שכו, א"כ מכלל דס"ל לרש"י דאין שום נפקותא לדינא בבעיא זו, ומעתה אמרינן ספק ספיקא להחמיר, שמא הלכה כדעת רש"י

דידן דאין נפק"מ לדינא בהלכה זו, ואפילו אם תימצא לומר דהלכה כדעת הרא"ש דידן, הרי אף לדעת הרא"ש הוי בעיא דלא איפשיטא הוא, ושמא הדין שגם איברי בשר נחירה הוי אסורין בבואן לארץ", וכיון דאיכא ספק ספיקא להחמיר, צריכין אנו להחמיר אפילו בדרבנן.

ד) ועוד לכאורה יש לדקדק בלשונו של הרא"ש דכתב דהוי נפק"מ לדינא בבעיא זו לאדם שאוסר עצמו באחד מן המינין מזמן ידוע ואילך וכו', למה האריך הרא"ש בלשונו מזמן ידוע ואילך, הא ודאי שמי שאוסר עצמו באיזה דבר שאינו אוסר למפרע, וא"כ למה אמר מזמן ידוע, והיה סגי באומרו אדם שאסר עצמו באחד מן המינין, והיה לו מאותו המין שהיה אוכל והולך עד אותה שעה שאסר עצמו, האם מותר לאכול מה שנתותר בידו.

כלל ועיקר, דדעת ה'מורה' דדינו כדין ספק, דקם דינא בדאורייתא אזלינן לחומרא, ובדרבנן אזלינן לקולא, ודעת השואל' דדינו כחסרון ידיעה, דאין דינו כדין ספק כלל ועיקר, וכן נראה קצת מדברי הנודע ביהודה" דכתב 'דאף אם יהיבנא לה'מורה' סברתו שזהו מיחשב ספק, ודו"ק.

ב) ולכאורה תיקשי מהא דמצינו בדברי הרא"ש (שבת סה: - פרק ו' סימן ט"ז) והרי"ף (שם ל.) בהא דבעי אביי, אשה מהו שתערים ותפרוף על האגוז, ותוציא לבנה קטן בשבת, וזה לשונם, ועלתה בתיקו, וקיימא לן דכל תיקו דאורייתא לחומרא, ודרבנן לקולא, עכ"ל. וב'קרבן נתנאל' (אות ס') כתב דלהכי לרשות הרבים אסור, ובכרמלית מותר, עיי"ש. והרי מבואר מדבריהם דבכל תיקו אזלינן בדאורייתא לחומרא ובדרבנן לקולא, והוסיף ה'קרבן נתנאל' דאף באיבעיא אחת בדאורייתא אזלינן לחומרא ובדרבנן לקולא, ולפיכך בפורפת אגוז אין לה היתר להוציא לרשות הרבים דהוי מהתורה, אבל מותר לה להוציא לכרמלית דהוי מדרבנן.

ג) ועוד מצינו בדברי הרמב"ם (פרק ב' מהלכות חמץ ומצה הלכה ט"ז) דכתב היה חצי זית בבית וחצי זית בעליה, חצי זית בבית וחצי זית באכסדרה, חצי זית בבית זה וחצי זית בבית שלפנים ממנו, הואיל ואלו החציי זיתים דבוקין בכתלים או בקורות או בקרקעות, אינו חייב לבער, אלא מבטל בלבד ודיו, עכ"ל. וב'הגהות מיימוניות' כתב דכל אלו קיימו בתיקו, וטעמא משום דסבירא ליה דכל תיקו דרבנן לקולא, וכן פסק גם רבינו חננאל, אמנם הרא"ם ושאר גאונים נחלקו עליה בזה, ופסקו דכל תיקו דאיסורא לחומרא, ואפילו בשל סופרים, עיי"ש. והרי מבואר מינה דלעולם דעת ג' רבוהינו עמודי ההוראה הרמב"ם הרי"ף והרא"ש ז"ל ד'תיקו' הוי דינו כדין ספק, דקם דינא בדאורייתא אזלינן לחומרא, ובדרבנן אזלינן לקולא, ולאפוקי דאין דינו כחסרון ידיעה, וצ"ע.

ה. ולכאורה צריך ביאור הרי אפילו אי נקטינן דאיברי בשר נחירה הוי אסורין בבואן לארץ, מכל מקום שאני התם דהוי איסור תורה דאזלינן בספיקו לחומרא, מה שאי"כ בנידון דידן דמייירי בחמאת נכרים דהוי איסורה תלוי במנהג המקומות, אי הכי אית לן למיזל בספיקא לקולא, וצ"ע.

האוסר עצמו באיזה דבר, או נזיר שהזיר עצמו תיכף נאסר, ואין חילוק בין מה שהיה בידו, או מה שעתיד לבוא לידו, ולכן נקט הרא"ש הנפקותא בבעיא זו לאדם שאוסר עצמו באחד מן המינין מזמן ידוע ואילך, וכוונתו שלא אסר עצמו תיכף מאותו זמן, רק קבע זמן מאימת יתחיל האיסור, כגון שעמד בראש חודש אדר ואסר עצמו בבשר מראש חודש ניסן ואילך, שהוא ממש דומיא דבשר נחירה שהקב"ה ציווה אותם במדבר.

(ב) ועוד יש ליישב בהא דמקשינן דנמצא דנזיר לא יתחייב מלקות על מתים שכבר מתו, וכן על שתיית יין שהיה קודם נזירתו, דלעולם עד כאן לא בעי רבי ירמיה אלא באברי נחירה שקודם שבאו לארץ לא היה איסור זה נוהג כלל לשום אדם בשום מקום, ובבואם לארץ הותחל איסור זה מעיקרא, אבל מי שאוסר על עצמו איזה דבר בנדר או בשבועה, הלא איסור שבועה ונדר כתובים בתורה, וכן נזיר איסור הנזירות כתיב בתורה, ואם הוא לא היה אז נזיר, היה היין אסור לנזירים אחרים, בזה ליכא ספיקא דכאשר נדר איזה נדר או נשבע על איזה דבר או הזיר בנזירות, שאין שום היתר בשום דבר בין מה שהיה לו כבר, ובין מה שיהיה לו, ואמנם בית דין המתקנין דבר חדש כמו גבינות ושלקות, דבר זה לא היה אסור כלל לשום אדם קודם התקנה, והבית דין הוא שחידשו איסור זה, הרי זה דומה ממש לאיברי בשר נחירה שהביאו לארץ.

(ז) והנה רבינו הרא"ש היה מסופק בשתי סברות הללו איזו מהן נכונה, ולכן נגד הסברה הראשונה נקט הרא"ש שאסר עצמו במין מן המינין מזמן ידוע, ונגד הסברה שניה נקט הרא"ש שרצו בית דין לאסור דבר כמו גבינות ושלקות, ומעתה לכל אחת משתי הסברות הללו אין הוראת ה'מורה' נכונה,

(ח) ולכן נראה לעניות דעתי דלכאורה דברי הרא"ש תמוהין דלדבריו יוצא דכל נזיר לא יהא אסור ביין שכבר היה בעת שנזר, ולא יהיה נאסר אלא במה שיוציא הגפן אחר שכבר הזיר, וכן לא יאסר מלטמא למתים שכבר מתו. ואין לומר, הכי נמי דבעיא זו היא גם בזה, שהרי איתא בגמ' בנזיר (יז.) דבעי רבא, נזיר והוא בבית הקברות, מהו, בעינן שהייה למלקות או לאו וכו', עיי"ש. והנה עד כאן לא מספקא ליה רק האם בעי שהייה בבית הקברות, אבל אם שהה, וכן אם לא היה עומד בבית הקברות, ונכנס לבית הקברות, ודאי לוקה, והרי רגע קודם שהזיר עצמו היה מטמא למתים הללו, ועכשיו לוקה עליהן, וכל זה היה קשה לרבינו הרא"ש גופיה בסברתו.

(ו) ולפיכך הוי ניחא לרבינו הרא"ש ליישב באחד מב' האופנים הבאין: א) דעד כאן לא מספקא ליה לרבי ירמיה אלא בדומיא דאברי בשר נחירה שאלו לא נאסרו במדבר, וילפינן ממה דכתיב "כי ירחק ממך המקום וזבחת" כמו שפירש"י (שם) בדברי רבי עקיבא שאמר בתחילה הותר להם בשר נחירה, ומשנכנסו לארץ נאסר להם, ופירש"י בד"ה הותר להם כו' מההוא קרא נפקא לן דכתיב "כי ירחק וזבחת", מכלל דעד השתא לא נצטוו על הזביחה, והרי האי קרא במדבר נאמר להם חזינן שהקב"ה ציווה אותם במדבר והזהיר על הזביחה שלא יאכלו בשר נחירה, ואמנם קבע להם זמן שלא יתחיל איסור זה עד שיבואו לארץ, בזה איכא למימר שהקפיד לגמרי שלא יחול האי איסור רק בבהמות שינחרו לאחר הזמן ההוא, כשם שהקפיד שלא יתחיל איסור זה עד אותו זמן, אבל בדבר שנאסר ומתחיל האיסור מיד, א"כ אין שום חילוק בין מה שהיה בידו מזמן עבר, או מה שיבוא אחר כך לידו, ולכן אדם

באכילה, ודמי לנזיר שגמר נזירותו שקיבל על עצמו, דודאי דהוי מותר ביין שנעשה בזמן נזירותו דהיה אסור בשתייתו.

(י) ואלא דאכתי יש לדון לאסור את התבשיל באכילה אף מקום אינו עולה על שלחן מלכים, והוא למאי דמצינו בשו"ע (שם) דכתב דההולך ממקום שאין עושים למקום שעושין, לא יעשה, ונותנים עליו חומרי מקום שיצא משם, עכ"ל. והשתא לפי"ז יש לאסור לו את התבשיל באכילה מחמת דנותנין עליו חומרי המקום שיצא משם.

(יא) ונראה למאי דמצינו ב"משנה ברורה" (ס"ק י"ט) בד"ה לא יעשה, דכתב דזה מיירי גם כן בדעתו לחזור למקומו, ועל כן לא נפקע ממנו חומרי מקום שיצא משם, אבל בדעתו להשתקע כאן לעולם, אין צריך להחמיר כמנהג מקומו שיצא משם, ויכול להתנהג כקולי המקום שיושב ביניהם עכשיו, וכמו שמוכח מדברי המחבר לקמן (סימן תקע"ד), עכ"ל. ועפי"ז נראה לומר בנידון דידן, דכל שדעתו לחזור למקומו הראשון דהוי התבשיל עולה באותו מקום על שלחן מלכים, א"כ הוי התבשיל אסור באכילה, אבל כל שאין דעתו לחזור למקומו הראשון, הוי התבשיל מותר באכילה, וזה פשוט.

**ענף ו' - בענין דעת הרמב"ם האם בבישולי גויים אזלינן בתר מקום בישול המאכל ע"י עכו"ם או בתר המצאות המאכל**

(א) והנה שוב הראוני בספר "בן ישראל לעמים" (דכבר עמד בשאלה זו במאכל שנתבשל ע"י גויים במקום שאינו עולה על שלחן מלכים, והובא למקום שעולה על שלחן מלכים, האם יש בו איסור בישולי גויים, וכן להיפך אם המאכל התבשל ע"י

שהרי חמאה לא נתחדשה איסורה עתה, אלא הוי כבר אסורה ועומדת, וחמאה זו אם היתה מותרת במקומה, הרי היתה אסורה לבני המקום שנהגו איסור, וגם תיכף כאשר בא זה למקום שנהגו איסור חל עליו חומרות המקום שהלך לשם, ולא שייך כאן בעיא דרבי ירמיה כלל ועיקר, עיי"ש.

(ח) והשתא לפי"ז נראה בנידון דידן, באדם שהביא מאכל שנתבשל ע"י עכו"ם במקום שאינו עולה על שלחן מלכים למקום דעולה על שלחן מלכים, א"כ כיון דאיסור בישולי עכו"ם כבר נוהג ועומד מזמן קדום, ממילא הוי מילתא דפשיטא דהתבשיל נאסר באכילה אף דבזמן בישולו במקום הראשון ע"י נכרי לא נאסר באכילה, והו"ל דומיא דחמאה. ועוד לבר מן דין, הוי התבשיל נאסר באכילה מדין (או"ח סימן תס"ח סעיף ד' - סימן תצ"ו סעיף ג') דנותנין עליו חומרי המקום שהלך לשם, עיי"ש.

(ט) ואלא דאכתי יש לדון היאך הדין לדעתו באדם שהביא מאכל שנתבשל ע"י עכו"ם במקום שעולה על שלחן מלכים למקום דאינו עולה על שלחן מלכים. ונראה לצדד בפשטות לדעתו דלעולם הוי התבשיל מותר באכילה, דהא לא מיבעיא דאין לזה שייכות לדין חמאה דהביאה ממקום שנהגו בה היתר אכילה למקום שנהגו בה איסור אכילה, שהרי שאני התם דהביאה למקום דהוי אסורה באכילה מזמן קדום, אי הכי אף דהביאה ממקום המותר באכילה, מכל מקום לא גרע מאדם הנודר בנזירות דהוי אסור ביין שכבר היה קודם נזירותו, והיה מותר לו כבר בשתיה, וכן הוי נאסר לטמאות למתים שכבר מתו קודם שנדר בנזירות, והיה מותר להטמאות להן, מה שאי"כ בנידון דידן דאדרבה הביא התבשיל של גויים ממקום שהיה אסור באכילה למקום דהוי מותר

חשיב פנים חדשות באו לכאן כדי להתירו באכילה או לאו.

(ב) והנה ראיתי בשו"ת אבני נזר (יו"ד סימן ק') דכתב נסתפקתי האם יש תקנה לבישול עכו"ם שיצלנו ישראל, או שנצלה ע"י עכו"ם שיבשלנו ישראל, והיינו למאי דהובא בספר ב"יראים" (סימן רע"ד - עמ' קלד:) דעת הר"א ממין דסבר דיש צלי אחר בישול, ויש בישול אחר צלי.

(ג) ונראה לי, דלעולם הוי מהני להתירו בצליה או בישול ע"י ישראל, לא מיבעיא לדעת הרא"ה (בדק הבית - עמ' צד:) והריטב"א (ע"ז לח.) דכתבו דהא ודאי שמשגהיג עמאכל בן דרוסאי נאסר, אך כשגמרו ישראל מותר, והוי איסור החזור להכשירו, עכ"ל. והרי מבואר דסברי דיש תיקון למאכל הנצלה כמאכל בן דרוסאי ביד נכרי שיגמור ישראל צלייתו, והשתא לפי"ז נראה דהוא הדין בנידון דידן דמהני להתיר את המאכל שנתבשל בידי עכו"ם ע"י שיחזור ישראל לצלותו, אלא אפילו לדעת הרשב"א (תורת הבית - עמ' צה.) דסבר דמשהגיג התבשל לשיעור מאכל בן דרוסאי אין עוד תקנה להתירו באכילה, מכל מקום יש לומר דהרשב"א לטעמיה דסבר דמכשהגיג לכמאכל בן דרוסאי אין בו משום בישול בשבת, והכא נמי אין בו עוד בישול להתירו באכילה, ואפילו לדעת התוס' דסברי דיש בו עוד בישול מדרבנן, כיון דעיקר בישול מדאורייתא ביד נכרי, אין בישול מדרבנן של ישראל מבטל בישול מהתורה ביד נכרי, אבל בזה לכולי עלמא מותר, כן היה פשוט בעיני.

(ד) אך שוב ראיתי בתשובת מהרי"ל (סימן קס"ה) דכתב לתמוה על ה'שואל' היכי סלקא דעתא להתיר פת של גויים ע"י בישול לרבי יוסי דאמר (ברכות לח:) אין יוצאין ידי מצה במבושל אף שלא נימוח, דנהי דבישול

גויים במקום שאינו עולה על שלחן מלכים, והובא למקום שעולה שלחן מלכים, האם יש בו איסור בישולי גויים.

(ב) תשובה: הנה בשו"ת חיים שאל (חלק א' סימן ע"ד אות ו') הסתפק בדין הקליות שקלאום גויים במקום שעולין על שלחן מלכים שהובאו למקום שאינם עולין על שלחן מלכים, האם אסורין או לאו, ובחיבורו "שיורי ברכה" (יו"ד סימן קי"ג ס"ק ז') כתב דדעתו נוטה לאסור, עיי"ש.

(ג) ואולם מאידך מצינו ברמב"ם (פרק י"ז מהלכות מאכלות אסורות הלכה י"ח) דכתב פולין ואפונין ועדשים וכיוצא בהן ששולקין אותן העכו"ם ומוכרין אותן, אסורין משום בישולי עכו"ם במקום שעולין על שלחן מלכים משום פרפרת, עכ"ל. והרי משמע מדבריו דהאיסור הוי דוקא במקום שעולין על שלחן מלכים, אבל במקום שאינם עולין על שלחן מלכים מותר, ולא תלה מילתא היכא נתבשלו השלקות, וכן מצינו בספר "מקור מים חיים" (סימן קי"ג), ובשו"ת בית יהודה (עיי"ש - יו"ד סימן כ"א) דכתבו לדייק כן מדברי הרמב"ם דידן, וכן הוא בספר "הליכות עולם" (חלק ז' עמוד ק"ג) לדינא כן, עיי"ש.

**ענף ז' - בענין האם מאכל שנאסר משום בישולי גויים אפשר להתירו באכילה ע"י הפיכתו למאכל שאינו עולה על שלחן מלכים**

(א) ועוד יש להסתפק בעכו"ם שבישל חומוס דהוי עולה על שלחן מלכים דנאסר משום בישולי נכרים [וראה בשו"ת אור לציון ב"מקורות" שם], ושוב נמלך ועשאו פלאפל דאינו עולה על שלחן מלכים, וכגון בארצות אירופה, האם הוי מותר באכילה משום בישולי גויים או לאו, ושורש הספק האם הוי

ממיץ, ופת נמי לדעת הר"ן יש לו היתר בבישולו ישראל, ובבישולו ישראל וחזר וצלאו לכולי עלמא מותר, עיי"ש.

(ו) והרי מבואר מדבריו דמאכל שנתבשל ע"י עכו"ם אפשר להתירו באכילה ע"י שיחזור ישראל לצלותו, לא מיבעיא לדעת הרא"ה והריטב"א דסברי דמאכל שנתבשל ע"י עכו"ם כמאכל בן דרוסאי אפשר להתירו באכילה ע"י שיגמור ישראל בישולו, אלא אפילו לדעת הרשב"א דסבר דלא מהני להתירו ע"י שיגמור ישראל בישולו, מכל מקום בצליה אחר בישול מודה דמהני להתירו באכילה.

(ז) ועוד כתב ה"אבני נזר" דנראה דאף לדעת המהרי"ל דסבר דלחם שנאפה ע"י עכו"ם אי אפשר להתירו ע"י בישול ישראל, מכל מקום מודה דמאכל שנתבשל ע"י עכו"ם אפשר להתירו באכילה ע"י שיחזור ישראל לצלותו, וטעם החילוק כיון דבישולן ופיתם הוא שתי גזירות נפרדות, א"כ כל שהעכו"ם אפה את הפת לא מהני בישול ישראל להתירה באכילה, שהרי כיון שחז"ל גזרו על אפיה, א"כ אף אם יחזור הישראל לבשלה, מכל מקום אין לו חלק באפיית הפת, ולפיכך אין בידו להתירה ע"י בישולו, ונפק"מ לדינא שאם הישראל יבשל את הפת, דבכך ביטל את האפיה, ויחזור לאפותה מחדש, הוא מותרת באכילה, מה שאי"כ במאכל שנתבשל ע"י עכו"ם הוא מצי ישראל להתירה באכילה ע"י שיחזור לצלותה, שהרי בישול וצליה היו בגזירה אחת.

(ח) ועפ"י נראה לומר בנידון דידן, בעכו"ם שבישל חומס דהוי עולה על שלחן מלכים דנאסר משום בישולי נכרים, ושוב נמלך ועשאו פלאפל דאינו עולה על שלחן מלכים, דלעולם הוא מותר באכילה משום בישולי גויים, ואפילו במקום שהפלאפל

מפקיעו מתורת לחם, איסור שבו להיכן אזיל. ונראה דמדמית פת שנאפה קצת שהתירו לזרוק קיסם כל זמן שמשביח בתנור. ורחוקים זה מזה, דהתם אכתי לא נגמרה שם פת, וחשיב גומרו ביד ישראל, אבל לאחר שנאפה פת ונאסר כלום יהא מותר אחר כך, הכא נמי פירורים דקים לא חשיב פת, מי פקע לאיסורא בכך, עכ"ל. והנה זאת ידוע דמהרי"ל לא ראה ספר "בדק הבית" להרא"ה וכן לדברי הריטב"א דכתבו בהדיא שהוא פסול החזור להכשירו.

(ה) ואולם שוב ראיתי דלעולם אין ראיה מדברי הרא"ה לסתור דברי המהרי"ל דידן, דיש לומר דהואיל דבישולן ופיתם הוי שתי גזירות הן, א"כ כיון שהפת הוי גזירה בפני עצמה, והרי אין לישראל חלק במעשה הפת שהגוי אפאו, ולפיכך לא עלה על דעת המהרי"ל להתיר משום מעשה ישראל בפת, רק משום שבטל מעשה הפת, וא"כ אינו דומה לנידון דברי הרא"ה דמיירי שהישראל חזר לבשל עוד, ומשום הכי ניתר הבישול של גוי בבישול ישראל, ולפי"ז יש לומר דאף המהרי"ל מודה בצלי אחר בישול, או בישול אחר צלי, נתיר איסור בישול עכו"ם, דצלי ובישול הא תרווייהו מגזירת בישול נינהו, ונתיר צלי עכו"ם בבישול ישראל, וכן להיפוך, שהרי בתרווייהו כח ישראל מעורב בבישול, ולפי"ז בפת נמי אם בישולו ישראל וחזר ואפאו, אף המהרי"ל מודה שמותר כיון דהבישול מבטל אפיה ראשונה, והוי אפיה של ישראל אפיה מחדש, והרי יש אפיית ישראל ומותר, ואפשר דאף הרשב"א מודה להיתר, שהרי עד כאן לא אסר רק בבישול אחר, ומשום דאזיל לשיטתו דאחר שנתבשל כמאכל בן דרוסאי אין בו בישול עוד. והעולה מזה: דבבישל עכו"ם וחזר וצלאו ישראל, לכולי עלמא מותר לפי דעת הר"א



להתיר התבשיל ע"י שיגמור ישראל בישולו, מכל מקום בצליה אחר בישול מודה דמהני להתירו באכילה, והטעם משום דהרשב"א אזיל לטעמיה דסבר דמכשהגיע לכמאכל בן דרוסאי אין בו משום בישול בשבת, והכא נמי אין בו עוד בישול להתירו באכילה, ונמצא דלא שינה מעשה העכו"ם, ולפיכך כיון דיש צליה אחר בישול נמצא דשינה מעשה העכו"ם, והוי מותר באכילה, ולפי"ז נראה דהוא הדין בנידון דידן, דכיון דהעכו"ם בישל מאכל העולה על שלחן מלכים, ומאידך הישראל שינה למאכל אחר דאינו עולה על שלחן מלכים, א"כ הוי מותר באכילה, ונמצא לדברינו דאף הרשב"א מודה בכך אף דהוי בישול אחר בישול, וקצת צריך עיון דלא נזכר בדברי ה"אבני נזר" דידן.

עולה על שלחן מלכים, שהרי החומוס נתבשל ע"י העכו"ם, ומאידך הפלאפל טוגן ע"י ישראל, והו"ל כצליה אחר אפיה דהוי מותר משום בישולי עכו"ם.

ט) ואלא דאכתי יש לעיין לדעת הרשב"א דסבר דמאכל שנתבשל ע"י עכו"ם כמאכל בן דרוסאי, אי אפשר להתירו באכילה ע"י שיגמור ישראל בישולו, מכל מקום היאך הדין בגוונא דבבישולו נשתנה למאכל אחר דכבר אינו עולה על שלחן מלכים, האם הוי מותר באכילה או לאו.

י) ונראה לומר, דכיון דכל הטעם דמהני צליה אחר אפיה להתיר התבשיל באכילה, והיינו מטעם דשינה את מעשה העכו"ם, תדע, שהרי חזינן בדברי ה"אבני נזר" דכתב בדעת הרשב"א דסבר דלא מהני



## הרב אביחיל לוי

## בביאור איסור יחוד

קלה עליהן ושתייהן נוחות להתפתות.

**וחזינן** ברש"י ששאלת הגמ' מאי טעמא לא קאי על האיסור יחוד אלא על החילוק בזה שאדם אחד אסור לו להתייחד עם שתי נשים ואשה אחת יכולה להתייחד עם שני אנשים וכן איתא בפירש"י במתני' שכתב עם ב' נשים מפני שדעתן קלה ושתייהן נוחות להתפתות ולא תירא זו מחברתה שאף היא תעשה כמותה. עם ב' אנשים שהאחד בוש מחבירו.

**ואיתא** נמי בגמ' מנא הני מילי אמר ר' יוחנן משום ר' ישמעאל רמז ליחוד מן התורה מנין שנאמר כי יסיתך אחיך בן אמך וכי בן אם מסית, אלא לומר לך בן מתייחד עם אמו ואסור להתייחד עם כל עריות שבתורה. פשטיה דקרא במאי כתיב, אמר אביי לא מבעיא בן אב דסני ליה ועייץ ליה עצות רעות, אלא אפי' בן אם דלא סני ליה אימא צייתי ליה, קמ"ל.

**ולכאוי'** צ"ב אם רמז זה היינו מדאורייתא או מדרבנן.

**ובמס'** ע"ז לו: איתא ייחוד דאורייתא אשת איש ואתא דוד וגזר אפי' יחוד פנויה, ואתו תלמידי בית שמאי ובית הלל וגזרו אפי' על יחוד דעבודת כוכבים.

**וחזינן** שיחוד דעריות מדאורייתא, ומשא"כ יחוד פנויה הוא איסור מתקנת דוד ויחוד גויה איסור מתלמידי בית שמאי ובית הלל.

**וכן** איתא בתוס' בשבת יג. ד"ה מה. וכן

**תנן** בקידושין (פ:) לא יתייחד אדם עם שתי נשים אבל אשה אחת מתייחדת עם שני אנשים. ר' שמעון אומר אף איש אחד מתייחד עם שתי נשים בזמן שאשתו עמו וישן עמהם בקרוב בשר. ואם הגדילו זו ישנה בכסותה וזה ישן בכסותו.

**ולכאוי'** צ"ב אם איסור ייחוד הוא מדאורייתא או מדרבנן.

**ועוד** צ"ב אם הוא מדאורייתא מאיזה פס' בתורה הוא נלמד.

**ועוד** צ"ב אם איסור יחוד הוא איסור בפני עצמו או שהוא סייג לעבירה.

**ועוד** צ"ב אם יש חילוק בין איסור יחוד עם ערוה לאיסור יחוד עם פנויה וגויה.

**ועוד** צ"ב בהא דתנן לא יתייחד אדם עם שתי נשים ומה הדין להתייחד עם ג' נשים ויותר.

**ועוד** צ"ב אם ר' שמעון בא לחלוק על ת"ק או שאינו חולק.

**ועוד** צ"ב בחילוק שאדם אחד מתייחד עם שתי נשים ומשא"כ אשה אחת אינה מתייחדת עם שתי אנשים.

**ועוד** צ"ב אם באיסור יחוד אמרינן חצי שיעור אסור מן התורה.

**ובגמ'** איתא מאי טעמא תנא דבי אליהו הואיל ונשים דעתן קלות עליהן. ופירש"י מאי טעמא לא יתייחד עם שתי נשים כאשר שמתייחדת עם ב' אנשים דעתן

בסוטה ז. ד"ה נדה. ובסנהדרין לז. ד"ה התורה שאיסור יחוד בעריות מדאורייתא מהפס' שהגמ' מביאה.

**ובחינוך** מצוה קפה במצות לא תקרבו לגלות ערוה כתב שלא להתעדין באחת מכל העריות ואפי' בלא ביאה כגון חיבוק ונישוק וכל הדומה לאלו הפעולות.

**ועוד** אמרו רז"ל במצוה זו שאסור להתייחד עם כל העריות, רצונו לומר עם כל העריות דבר תורה בין זקנה בין ילדה שהיחוד לגלות ערוה הוא גורם.

**וחזינן** בשיטת החינוך שאיסור יחוד מדאורייתא שהוא בכלל לא תקרבו לגלות ערוה וכן שהוא גורם לגלות ערוה.

**ולכאוי' צ"ב** שבגמ' הביאו מהפס' כי יסיתך ולא מלא תקרבו.

**ונראה** ליישב שיטת החינוך שהלימוד מהפס' כי יסיתך הוא גילוי מילתא שיחוד כלול בלאו דלא תקרבו.

**ולשיטת** החינוך אתי שפיר מה שיש להקשות שבגמ' אמרינן שהוא מדאורייתא ובדברי ר' ישמעאל אמר רמז ליחוד מן התורה, ואם הוא לימוד גמור מדאורייתא אמאי נקרא רמז.

**ולהמבואר** אתי שפיר שהפס' כי יסיתך הוא רמז לזה שיחוד כלול בלא תקרבו דאורייתא.

**ובמאירי** חזינן דלא ס"ל כהחינוך שכתב ואע"פ שאין היחוד בכלל מנין המצות, מכל מקום איסור תורה הוא קרוי כמו שהביא דרך אסמכתא.

**וברמב"ם** בה' איסורי ביאה (כב, ב) כתב ואיסור ייחוד עריות מפי הקבלה.

**ולכאוי' צ"ב** במש"כ שאיסור יחוד מפי הקבלה אם היינו שהוא איסור דאורייתא שנלמד מהקבלה, או שהוא איסור דרבנן.

**ואשכחן** פלוגתא בזה בשיטת הרמב"ם שבבית יוסף אמר העזר (כב) הביא דברי הרמב"ם שכתב שאיסור יחוד הוא מפי הקבלה, וכתב על זה וטעמא אע"פ שאמרו ייחוד דאורייתא לאו למימרא שהוא כתוב בתורה שהרי אמר רמז לייחוד מן התורה מנין ולשון רמז מוכיח שאינו מפורש אלא רמז בעלמא.

**ובלבד** אכן העזר (כב) כתב חכמים הראשונים ז"ל אמרו מפי הקבלה שלא יתייחד אדם עם שום ערוה מן העריות בין זקנה בין ילדה שדבר זה גורם להרגל ערוה.

**וחזינן** בשיטת הבית יוסף והלבוש בשיטת הרמב"ם שאין איסור יחוד מן התורה אלא דברי קבלה.

**אולם** במשנה למלך בהל' סוטה (ב, א) הביא צד ברמב"ם שהוא מדרבנן אלא שכתב שהרמב"ם לשיטתו שמה שנלמד מהמידות שהתורה נדרשת אע"פ שהוא מדאורייתא לא נקרא דבר תורה יעו"ש.

**ובטור** אכן העזר (כב) כתב אסור מן התורה לאיש שיתייחד עם הערוה בין ילדה בין זקנה וחכמים גזרו על כל יחוד אפי' של פנויה וגויה.

**וחזינן** דס"ל שהוא איסור דאורייתא.

**ובבית** שמואל אכן העזר (כב, א) כתב על דברי הרמב"ם שאיסור יחוד מן הקבלה שאינו אלא רמז בתורה לכן אין מלקין אותו אלא מכת מרדות.

**ובמנחת חינוך** (קפח) הקשה על הבית שמואל שכתב ואני אני מבין זה שאפי' לסוברים שהוא מן התורה מכל מקום לא מצינו זה בלאו רק מהדרש שאם מתייחדת עם בנה והוה ליה לאו הבא מכלל עשה שאינו לוקה.

**ונראה** ליישב שיטת הבית שמואל שלהסוברים שאיסור יחוד מהתורה י"ל כמש"כ החינוך שהוא כלול באיסור לא תקרבו מן התורה שלוקין עליו שהפס' כי יסיתך בא לומר שאיסור יחוד כלול בלאו דלא תקרבו ואינו איסור בפני עצמו.

**ולכאן** צ"ב במה שלימדנו הכתוב איסור יחוד בכי יסיתך דמיירי באיסור ע"ז.

**ונראה** לבאר ע"פ הא דאיתא בסנהדרין סג: אמר רב יהודה אמר רב יודעין היו ישראל בעבודת כוכבים שאין בה ממש ולא עבדו עבודת כוכבים אלא להתיר להם עריות בפרהסיא.

**ובזה** יש לבאר שלכן לימדה תורה איסור יחוד בעריות בפרשת מסית לעבודה זרה שמה שעבדו ישראל עבודה זרה היה להתיר להם עריות.

**ובהא** דתנן אבל אשה אחת מתייחדת עם שני אנשים איתא בגמ' אמר רב יהודה אמר רב לא שנו אלא בכשרים אבל בפרוצים אפי' בי עשרה נמי לא הוה. מעשה והוציאוה עשרה במטה אמר רב יוסף תדע דמיחברי בי עשרה וגנבי כשורא ולא מיכספי מהדדי.

**ואיתא** נמי בגמ' פא. אמר רב יהודה אמר רב לא שנו אלא בעיר אבל בדרך עד שיהיו שלשה שמא יצטרך אחד מהם להשתין ונמצא אחד מתייחד עם הערוה.

**וחזינן** שאשה אחת מתייחדת עם שני אנשים בעיר ובדרך עם שלשה אנשים ולא עם שנים, ובאנשים פרוצים אפי' עם עשרה אינה מתייחדת.

**ואיתא** נמי בגמ' פא. רב ורב יהודה הוה קאזלי באורחא הוה קאזלא ההיא איתתא קמייהו אמר ליה רב לרב יהודה דל כרעיך מקמי גיהנם. אמר ליה והא מר הוא דאמר בכשרים שפיר דמי, אמר ליה מי יימר דבכשרים כגון אנא ואת, אלא כגון מאי, כגון ר' חנינא בר פפי וחביריו.

**ולכאן** צ"ב דלפי"ז אמאי סתם רבי במתני' אבל אשה אחת מתייחדת עם שני אנשים שהרי מיירי רק בצדיקים כר' חנינא בר פפי וחביריו ולא בכל שאר בני אדם אפי' בצדיקים.

**ועוד** צ"ב הרי רב היה רבן של כל בני הגולה והתקדש בקדושות הרבה, ואיך אמר שאינו בכלל הכשרים.

**ואשכחן** בזה פלוגתא דקמאי, שברי"ף וברא"ש לא הביאו מעשה זה דרב ורב יהודה, אלא הביאו דברי רב יהודה משם רב שחילק בין כשרים לפרוצים. ומשמע דהכי ס"ל להלכה דלא בעינן רק צדיקים גמורים כר' חנינא בר פפי וחביריו.

**ולכאן** צ"ב בשיטתם ממעשה זה דרב ורב יהודה.

**אולם** ברמב"ם בהל' איסורי ביאה (כב, ח) כתב לא תתייחד אשה אחת אפי' עם אנשים הרבה עד שתהיה שם אשתו של אחד מהם וכן לא יתייחד איש אחד אפי' עם הרבה נשים ונשים הרבה עם אנשים הרבה אין חוששין לייחוד. היו אנשים מבחוץ והנשים מבפנים או אנשים מבפנים ונשים מבחוץ ופרשה אשה לבין האנשים או איש

**ובזה** מבואר מה שרבי סתם במתני' שאשה מתייחדת עם שני אנשים לשיטת הרי"ף והרא"ש שסתם אנשים שכשרים הם יכולה אשה להתייחד עם שני אנשים, ולשיטת הרמב"ם צ"ל שבזמן רבינו הקדוש היו רוב ישראל במעלה זו כר' חנינא בר פפי, ולכן סתם רבי היתר זה. ותנן נמי פב. כל שעסקו עם הנשים לא יתייחד עם הנשים.

**ולכאוי'** צ"ב שהרי לכל אדם אסור להתייחד עם הנשים ולא רק למי שעסקו עם הנשים, ופירש"י לא יתייחד עם הנשים אפי' עם הרבה נשים, לפי שלבו גס בהן וכולם מחפות עליו, ואילו איש אחרינא בין שתי נשים תנן, אבל עם שלוש או ארבע שפיר דמי.

**וחזינן** בשיטת רש"י שאדם רגיל אסור להתייחד עם שתי נשים אולם עם שלש וארבע מותר, ומשא"כ למי שעסקו עם הנשים אסור אפי' עם הרבה נשים.

**ולכאוי'** צ"ב במש"כ רש"י שלש או ארבע שאם מותר עם שלש כל שכן עם ארבע.

**ונראה** לבאר שאם זה בדרך שמא אשה אחת תצטרך לצאת וכדאיתא בגמ' פא. גבי איש ולכן אז צריך או ארבע או שדיבר רש"י כדאמרי אינשי שלש או ארבע ויותר.

**אולם** תירוצו זה לא אתי שפיר לשיטת הרמב"ם שאוסר לכל אדם להתייחד עם נשים הרבה.

**ונראה** לבאר שהרמב"ם לשיטתו תירץ שאלה זו שכתב אפי' איש שעסקו ומלאכתו עם הנשים אסור לו להתייחד עם הנשים והיינו שלשיטת הרמב"ם החידוש במי שעסקו עם הנשים דשמא נאמר דכיון שרגיל בכך מותר לו, וקמ"ל שאף הוא אסור להתייחד עם נשים הרבה.

לבין הנשים אסורין משום ייחוד אפי' איש שעסקו ומלאכתו עם הנשים אסור לו להתייחד עם הנשים. כיצד יעשה יתעסק עמהן ואשתו עמו, או יפנה למלאכה אחרת.

**וחזינן** שלא הביא החילוק בין כשרים לפרוצים אלא שלעולם אין לאשה אחת להתייחד עם אנשים הרבה, והיינו כמבואר במעשה של רב ורב יהודה שכשרים היינו כר' חנינא בר פפי וחבריו. וא"כ אין חילוק בין כשרים לפרוצים, אלא לעולם לא תתייחד אשה עם אנשים הרבה.

**וכן** ביאר במגיד משנה בדעת הרמב"ם.

**וצ"ב** בשיטת הרי"ף והרא"ש שלא הביאו המעשה דרב ורב יהודה.

**ונראה** ליישב בשיטתם ע"פ מש"כ הרמב"ן רבי וההיא דאמר רב לאו כשרים כגון אנן אלא כגון ר' חנינא בר פפא וחבריו דאלמא סתם בני אדם פרוצים הם, מדת חסידות נהג בעצמו שלא להחזיק עצמו בכשר וחסיד.

**וכן** איתא בתורי"ד שכתב שמה שאמר רב מי יימר דבכשרים כגון אנא ואת כל זה אמר רב אלא בדרך ענוה שהרי רב כהנא שהיה תלמידו גם הוה נמנה שם עמהם.

**וכן** איתא בריטב"א שכתב פירוש צניעות נהג בעצמו, דאילו מן הדין סתם כל אדם ככשרים לענין זה עד שיהא מוחזק בפריץ וכל שכן אינהו דחכימי וחסידי ומשום ענוה אמר הכי.

**ובזה** יש לבאר שיטת הרא"ש והרי"ף שהשמיטו המעשה דרב ורב יהודה והיינו משום דס"ל שרב אמר זה משום ענוה וחסידות, אולם הלכתא כמו שאמר רב יהודה משמו שכל שאינם פרוצים מתייחדת אשה עם שני אנשים.

**ובתום'** תירצו שמי שעסקו עם הנשים אסור לו אף באשתו עמו.

**ובריטב"א פ:** הקשה על תירוצו רש"י שכתב דהא אמרינן בגמ' דטעמא דרישא מפני שהנשים דעתן קלה עליהן ומחפות זו על זו, ולא מכלמן מהדדי, והאי טעמא אפי' בנשים הרבה איתא, אלא דאידי דבעי למיתני אבל אשה אחת מתייחדת עם שני אנשים נקט רישא שתי נשים.

**וכתב** ליישב דברי המשנה דמי שעסקו עם הנשים הוה להו כפריצים, ואין אשה אחת ולא הרבה מתייחדת עמהם אע"פ שהם שנים.

**והריטב"א** לשיטתו שמעשה דרב ורב יהודה הוא משום ענוה, אולם דברי רב להלכה שיש חילוק בין כשרים לפרוצים.

**ובשו"ע** אבן העזר (כב, ה) כתב לא תתייחד אשה אחת אפי' עם אנשים הרבה עד שתהיה אשתו של אחד מהם שם וכן לא יתייחד איש אחד אפי' עם נשים הרבה וכדברי הרמב"ם.

**וברמ"א** כתב ויש אומרים דרשה אחת מתייחדת עם שני אנשים כשרים אם הוא בעיר וסתם אנשים כשרים הם, אבל אם הם פריצים אפי' עם עשרה אסור, וכל זה בעיר, אבל בשדה או בלילה אפי' בעיר בעינן שלשה אפי' בכשרים. ויש מתירין איש אחד עם נשים הרבה אם אין עסקו עם הנשים.

**ובספר** דבר יעקב פ: הביא פלוגתא אם אמרינן חצי שיעור אסור מן התורה ביחוד בזמן פחות משיעור טומאה יעו"ש.

**ולכאן'** צ"ב במאי פליגי.

**ונראה** לבאר שיש לחקור אם איסור יחוד הוא איסור בפני עצמו או שהוא איסור גדר לעבירה. שלפס' דמייתי בגמ' שיחוד אסור מכי יסיתך אחיך בן אמך שמתייחד אדם עם אמו ולא עם שאר עריות, א"כ י"ל שאסרה תורה משום גדר לעבירה, וא"כ בחצי שיעור שלא יבוא לעבירה מותר.

**אולם** לשיטת החינוך שאיסור יחוד כלול בלא דלא תקרבו לגלות ערוה, בזה י"ל שהייחוד עצמו הוא העבירה, וא"כ שייך בזה חצי שיעור אסור מן התורה.



## בביאור המצוה ליתן מיטתו בין צפון לדרום

והאמר רב יהודה אמר רב ואיתימא ר' יהושע בן לוי מניין למתפלל שלא יהא דבר חוצץ בינו לבין הקיר שנאמר ויסב חזקיהו פניו אל הקיר ויתפלל, לא תימא לפני מיטתי אלא אימא סמוך למיטתי.

**ועל** מיטתי שתהא נתונה בין צפון לדרום

**איתא** בברכות ה: תניא אבא בנימין אומר על שני דברים הייתי מצטער כל ימי על תפילתי שתהא לפני מיטתי ועל מיטתי שתהא נתונה בין צפון לדרום.

**על** תפילתי שתהא לפני מיטתי מאי לפני מיטתי, אילימא לפני מיטתי ממש,

## מנורה נתינת מיטתו בין צפון לדרום בדרום קצה

דאמר ר' חמא ברבי חנינא אמר ר' יצחק כל הנותן מיטתו בין צפון לדרום הויין ליה בנים זכרים שנאמר וצפונך תמלא בטנם ישבעו בנים, רב נחמן בר יצחק אמר אף אין אשתו מפלת נפלים. כתיב הכא וצפונך תמלא בטנם וכתיב התם וימלאו ימיה ללדת והנה תומים בבטנה.

ולכא' צ"ב במה שנקרא אבא בנימין אם היינו שהיו לו ב' שמות אבא ובנימין או שאבא לשון חשיבות וכמו שפירש"י טז: שאבא פלוני היינו כמו מר פלוני ואי נימא שהוא לשון חשיבות צ"ב אמאי לא נקרא רב בנימין אלא אבא בנימין.

ועוד צ"ב מאי שנא שהצטער אבא בנימין כל ימיו על שתי מצות אלו יותר משאר מצות.

ועוד צ"ב אם יש שייכות בשתי מצות אלו שהצטער עליהם כל ימיו אם היינו משום שבשתי מצות אלו הצטער ביותר או שבשתי מצות אלו הוזכר מיטתו, או שיש בזה עוד טעם.

ועוד צ"ב בטעם הדבר שצריך שתהיה מיטתו בין צפון לדרום.

ועוד צ"ב האם העיקר שתהיה מיטתו בין צפון לדרום, או שיש נפק"מ אם ראשו יהיה לצפון או שיהיה לדרום.

ועוד צ"ב אם מיירי רק באשתו עמו או אף שאין אשתו עמו.

ועוד צ"ב בזה שמקשה בגמ' מאי לפני מיטתו, אילמא לפני מיטתו ממש והרי צריך שלא יהיה דבר חוצץ בינו לבין הקיר, ואמאי לא מקשה דאי נימא שכל ימיו הצטער להתפלל לפני מיטתו שמע מינה שלא התפלל במנין ולא התפלל בבית הכנסת, והרי

ובגליון הביא מהתוס' ע"ז ד: ד"ה כיון שאין תפילתו נשמעת אלא עם הציבור.

ועוד צ"ב בטעם הדבר שהמתפלל לא יהיה דבר חוצץ בינו לבין הקיר.

ועוד צ"ב אם הוא איסור מדברי קבלה דילפינן מחזקיהו, או שהוא איסור מדרבנן שהוא מעלה בעלמא.

ועוד צ"ב היכי ילפינן מחזקיהו דכתיב ויסב פניו אל הקיר, והרי בגמ' י: איתא על פס' זה ויסב חזקיהו פניו אל הקיר ויתפלל אל ה' מאי קיר אמר ר' שמעון בן לקיש מקירות לבו, שנאמר מעי מעי אוחילה קירות לבי. ר' לוי אמר על עסקי הקיר, אמר לפניו ריבונו של עולם ומה שונמית שלא עשתה אלא קיר אחת קטנה החיית את בנה, אבי אבא שחיפה את ההיכל כולו בכסף וזהב על אחת כמה וכמה.

וחזינן דקיר לאו היינו קיר ממש, והיכי ילפינן מחזקיהו שלא יהיה דבר חוצץ בינו לבין הקיר.

ועוד צ"ב במסקנת הגמ' אלא אימא שתהיה תפילתי סמוך למיטתי, באיזה איסור מיירי שלא לעשות קודם התפילה.

ועוד צ"ב בטעם הדבר שהנותן מיטתו בין צפון לדרום זוכה לבנים זכרים, ובפירש"י כתב סמוך למיטתי כל ימי נזהרתי שלא לעשות מלאכה ושלא לעסוק בתורה כשעמדתי מיטתי עד שאקרא קריאת שמע ואתפלל.

ובתוס' כתבו אלא אימא סמוך למיטתי שלא היה עושה מלאכה עד שיתפלל. ורש"י פי' אפי' ללמוד שאסור ללמוד קודם

תפילה ולא ידעתי מנא ליה, אבל ראייה דשרי ללמוד קודם דלקמן פרק שני יד: אמרינן דרב מקדים ומשי ידיה ומברך ומתני פרקיה וקרי קריאת שמע, כי מטא זמן קריאת שמע.

**וחזינן** שנחלקו רש"י ותוס' שלרש"י אסור לעשות מלאכה וכן לעסוק בתורה קודם תפילת שחרית, ולתוס' אסור בעשיית מלאכה, ומשא"כ לעסוק בתורה מותר.

**וצ"ב** מה יענה רש"י על שאלת תוס' מהגמ' יד: דאיתא התם אמר רב חייא בר אשי זימנין סגיאיין הוה קאימנא קמיה דרב ומקדים ומשי ידיה ומברך ומתני לן פרקין ומנח תפילין והדר קרי קריאת שמע.

**וברבינו** יונה הביא נמי המעשה ברבי יג: שהיה עוסק קודם זמן קריאת שמע.

**וברא"ש** יישב שיטת רש"י שכתב ואפשר דמיירי באדם שמתפלל בבית מדרשו ואינו רגיל לילך לבית הכנסת דאיכא למיחש דלמא מיטריד בגירסתיה ויעבור זמן תפילה וקריאת שמע, וכן כתב הרא"ש בתוספותיו.

**וברבינו** יונה כתב ואפי' לדברי רש"י אין לאוסרו אלא כשלומד לעצמו מפני שיכול להתפלל תחילה ולחזור ללימודו אח"כ אבל במי שמלמד לאחרים ודאי מותר כיון שהשעה עוברת דזכות הרבים דבר גדול הוא ואם לא ילמדו עכשיו יתבטלו ולא יוכלו ללמוד אח"כ שכן מצינו ברבינו הקדוש שהיה מלמד לתלמידיו וכשהיה מגיע זמן קריאת שמע היה מעביר ידיו על גבי עיניו וקורא קריאת שמע וחוזר ללימודו ואח"כ היה מתפלל, ולשיטת רש"י אתי שפיר מה שאמר אבא בנימין כל ימי הייתי מצטער שתהיה תפילתי סמוך לתפילתי שהיה קשה בעיניו להתבטל מהתורה שלא לעסוק בה עד התפילה.

**ולשיטת** התוס' צ"ב אמאי הצטער בזה כל ימיו שלא לעשות מלאכה קודם התפילה.

**ונראה** לבאר שאם היה עושה מלאכתו קודם התפילה היה יכול לעסוק בתורה מיד אחר התפילה ולא לחזור לביתו לעשות מלאכתו שהיה צריך לעשות, ועל זה היה מצטער.

**אולם** זה דוחק.

**ואפשר** שמשאלה זו גופא למד רש"י דמיירי גם על עסק התורה.

**ולשיטת** הרא"ש בשיטת רש"י יש לבאר שלכן הצטער אבא בנימין כל ימיו על זה שהרי אם היה מתפלל בביהכ"נ בציבור היה מותר לו לעסוק בתורה קודם תפילתו, אלא שהיה מתפלל בבית מדרשו שלכן היה אסור לו לעסוק בתורה והצטער על זה שלא היה לו תפילה בציבור שאז היה יכול לעסוק בתורה קודם תפילה.

**ולשיטת** רבינו יונה בביאור דברי רש"י יש לבאר שהצטער על שלא היה לו בבוקר תלמידים שאם כך היה יכול לעסוק בתורה אף קודם זמן תפילה כרב ורבי.

**ונראה** עוד ליישב שיטת רש"י דאף שמותר לעסוק בתורה קודם שהתפלל אבא בנימין החמיר על עצמו.

**אולם** נראה שתוס' מאנו לבאר כך ברש"י, שהרי אסור להחמיר בזה אם מותר מצד הדין משום ביטול תורה.

**ונראה** עוד ליישב שיטת רש"י דיעו' התם בגמ' יד: דקאמר על עובדא דרב וכי תימא בדלא מטא זמן קריאת שמע, א"כ מאי אסדהתיה דרב חייא בר אשי, ודוחה הגמ' ממ"ד למשנה איך צריך לברך, קמ"ל דאף למשנה צריך לברך.



## מנורה נתינת מיטתו בין צפון לדרום בדרום קצו

מטריד בגירסיה ויעבור זמן קריאת שמע ותפילה אבל מי שרגיל לילך לבית הכנס מותר, ואם הוא מלמד לאחרים אף אם אינו רגיל לילך לבית הכנסת מותר כיון שהשעה עוברת דזכות דרבים דבר גדול הוא, ואם לא ילמדו עכשיו יתבטלו ולא יוכלו ללמוד.

**וחזינן** שהביא שיטת רש"י ומה שחידשו בשיטתו הרא"ש ורבינו יונה.

**אולם** צ"ב דאחר שכתב אפי' ללמוד אסור משיגיע זמן תפילה, וא"כ לא קשה כלל מהגמ' דרבי יג: ודרב יד: דהתם מיירי שלמדו קודם זמן קריאת שמע ותפילה, וא"כ לא קשה על רש"י ולא צריך לומר תירוצ' הרא"ש ורבינו יונה, וא"כ למה הביאום.

**ונראה** ליישב שהסכים לחידוש שאמרו אף אחר זמן קריאת שמע ותפילה שאפ"ה מותר כשמתפלל בבית הכנסת או משום זכות הרבים.

**אולם** קודם הזמן ליכא כלל איסור אף לשיטת רש"י.

**ויעו'** נמי בב"ח או"ח (פט) ובאליה רבא שג"כ ביארו כך בשיטת רש"י שיש חילוק בין אם קם קודם זמן קריאת שמע ותפילה שבזה לרש"י ליכא איסור לעסוק בתורה, והאיסור הוא משהגיע זמן קריאת שמע ותפילה.

**ולכאז'** צ"ב בהא דקאמר בגמ' מאי לפני מיטתי, אילימא לפני מיטתי ממש, והאמר רב יהודה אמר רב ואיתימא ר' יהושע בן לוי מנין למתפלל שלא יהא דבר חוצץ בינו לבין הקיר ואמאי לא מקשה מדברי אבא בנימין גופיה ו. שאין תפילה של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת, ואם כל ימיו היה מתפלל לפני מיטתו א"כ לא התפלל בבית הכנסת.

**וא"כ** חזינן למסקנת הגמ' דמיירי שלמד קודם זמן קריאת שמע, וכן במעשה דרבי יג: פירש"י שהיה שונה לתלמידיו קודם זמן קריאת שמע.

**ובזה** יש לבאר בשיטת רש"י שיש לחלק שרב ורבי מיירי קודם שהגיע זמן קריאת שמע ובה מותר לעסוק בתורה, ומשא"כ אבא בנימין מיירי שקם אחר שהגיע זמן קריאת שמע ותפילה שבזה אסור לעסוק בתורה קודם קריאת שמע ותפילה.

**ונראה** עוד ראיה לזה שהרי בגמ' ג: אמרינן לשיטת ר' זירא שעד חצות לילה היה דוד מתנמנם כסוס מכאן ואילך היה מתגבר כארי.

**וא"כ** צ"ב וכי דוד היה מתבטל מעסק התורה מחצות הלילה ועד הבוקר, שיקרא קריאת שמע ויתפלל, אלא דהתם מיירי שלא הגיע זמן קריאת שמע ותפילה, ובה ס"ל לרש"י שמותר לעסוק בתורה.

**ויעו"ש** בפירש"י שכתב מתנמנם כסוס עוסק בתורה כשהוא מתנמנם, וא"כ לפי"ז ליכא ראיה ששם לא עשה דוד הפסק בתורתו ויכול להמשיך לעסוק בתורה, אולם אף ללא ראיה זו אתי שפיר שיטת רש"י, ולא קשה קושיית תוס' מרב ורבי.

**ולפי"ז** י"ל דמה שהצטער אבא בנימין שלא קם קודם זמן קריאת שמע ותפילה ואז היה יכול להמשיך לעסוק בתורה.

**אולם** יעו' בשבת יא. שמפסיקין לקריאת שמע אם הגיע הזמן, ועכ"פ לא קשה קושיית תוס' מרב ורבי.

**ובשו"ע** או"ח (פט, ו) כתב אפי' ללמוד אסור משיגיע זמן תפילה והיינו מי שרגיל להתפלל בבית מדרשו ואינו רגיל לילך לבית הכנסת, דאיכא למיחש דלמא

**ויש** ליישב לגירסת התוס' בע"ז ד: שגורסים אין תפילתו של אדם נשמעת אלא אם הציבור וא"כ יש לומר שהיו בבני ביתו עשרה אנשים שיכל להתפלל עם הציבור.

**אולם** לגירסא דידן קשיא.

**ונראה** לבאר לתירוץ הרא"ש בשיטת רש"י שהיה מתפלל אבא בנימין בביתו שהיה בית מדרשו. ובזה יש לומר שמעלה זו כבית הכנסת.

**ונראה** עוד לבאר שהגמ' אגב רצה ללמדנו שדין זה שאסור שיהיה דבר חוצץ בינו לבין הקיר.

**ובאיסור** זה שלא יהיה דבר החוצץ בינו לבין הקיר בתפילה צ"ב בטעם האיסור.

**ובמאירי** כתב המתפלל צריך להיזהר שלא יהא שום דבר חוצץ בינו לבין הקיר שלא יפנה ליבו לאותן הדברים, ואע"פ שאנו נוהגים להיות הספסלים חוצצים בין המתפללים לבין הקיר אומר אני שעומדים שם בהתמדה הכל רגילים שם ואין לבם פונה בהם או שמא לא נאמר אלא בדברים מטלטלים על נקל כמו בגדים שעל המטה ודברים דקים, אבל דברים הקבועים או שאין מטלטלים אלא בכבודות אין חשש בדבר.

**וחזינן** בשיטת המאירי שטעם האיסור שלא יהיה דבר החוצץ בינו לבין הקיר הוא משום היסח הדעת בתפילה שלא יפנה לבו לדברים אלו.

**וחזינן** נמי שכתב היתר בדברים שעומדים בהתמדה או שבדברים קבועים וכן בדברים כבדים אין חשש.

**ולכאוי'** צ"ב דבשלמא מש"כ בדברים קבועים ליכא חשש היינו משום שאין בהם היסח דעת שהתרגל בהם האדם, אולם

במש"כ בדברים כבדים שאין חשש ומשמע אף שאינם קבועים אמאי ליכא איסור בזה.

**ונראה** לבאר שבהם לא גזרו רבנן להטריחו להזיזם.

**ונראה** עוד לבאר דכיון שהם כבדים אין בהם היסח הדעת שאין חושש להזיזם משום משום כבודותם, ואין בזה היסח הדעת אלא בדברים המטלטלים שמסיח דעתו שרוצה להזיזם משום.

**אולם** בטור או"ח (צח) כתב שהתפילה היא במקום הקרבן דכתיב ונשלמה פרים שפתינו, ולפיכך צריך להיזהר שתהא דוגמת הקרבן בכוונה ולא יערב בה מחשבה אחרת כמו המחשבה שפוסלת בקדשים, ושלא יחוצץ דבר בינו לבין הקיר ובינו לקרקע דוגמת הקרבן שחציצה פוסלת בינו לבין הכלי ובינו לרצפה.

**וחזינן** בשיטת הטור שטעם הדבר שלא יהיה דבר חוצץ בינו לבין הקיר הוא לא משום היסח הדעת כשיטת המאירי אלא דומיא דקרבן, וא"כ לפי"ז ליכא היתר של דברים קבועים וכבדים, אולם אפשר כיון שזה דרבנן הקילו בדברים כבדים וקבועים משום טרחא.

**ובבית** יוסף כתב על הטור במש"כ שלא יחוצץ דבר בינו לקרקע איני יודע מהיכן למד יעו"ש.

**ובשו"ע** (צח, ד) נמי השמיט דין זה שלא יחוצץ בינו לקרקע אע"פ שכתב כטעם הטור ושלא יחוצץ דבר בינו לקיר דומיא דקרבן שחציצה פוסלת בינו לכלי.

**ובב"ח** יישב דברי הטור שכתב ונראה ודאי דלא אמר רבינו שלא יחוצץ דבר בינו לבין הקרקע אלא למצוה מן המובחר שיהא דוגמת בבית המקדש, אבל ליכא עיכובא

## מנורה נתינת מיטתו בין צפון לדרום בדרום קצט

של אבא בנימין כדי לסדר מיטתו בין צפון לדרום לא היה תואם לרוחות השמים שהיה ביתו בנוי, וא"כ היה צריך כל לילה לסדר המטה ובבוקר להחזירה למקומה, וא"כ לא היתה קבועה, ובזה יש איסור ושפיר מקשה בגמ', ובזה נמי מבואר מה שחיבר אבא בנימין ב' דברים אלו שהצטער עליהם כל ימיו.

**ובזה** נמי יש לבאר מה שאמר שתהא תפילתי סמוך למיטתי שהחמיר אף שלא לסדר המטה קודם תפילה, ובזה הצטער למנוע עצמו מסידור המטה עד אחר התפילה.

**ויש** לחקור אם דברי רב יהודה אמר רב שלומד מהפס' ויסב פניו אל הקיר שאסור שיהיה חציצה בינו לבין הקיר אם חולק על רשב"ל דס"ל י: מאי קיר מקירות לבו ור' לוי אמר על עסקי הקיר, וא"כ לפי"ז יש מחלוקת בדבר שלדבריהם אין צורך שלא יהיה דבר חוצץ בינו לבין הקיר, או שאין מחלוקת בדבר דיברו דרך דרש אע"פ שמסכימים לדין זה.

**ונראה** לבאר שתלוי בזה דקאמר בגמ' אמר רב יהודה אמר רב ואיתימא רב יהושע בן לוי והיינו שיש מחלוקת אם זה דברי רב יהודה אמר רב או דברי ר' יהושע בן לוי.

**ואיתא** בירושלמי דסנהדרין (י, ב) ויסב חזקיהו פניו אל הקיר ויתפלל אל ה' לאיזה קיר נשא עיניו, ר' יהושע בן לוי אמר לקירה של רחב נשא עיניו, וא"כ למ"ד שר' יהושע בן לוי הוא בעל המימרא שלומדים מחזקיהו שלא יהיה חציצה בין המתפלל לקיר ואפ"ה איהו גופיה לומד גם כן לדרשה, וא"כ לפי"ז אין מחלוקת בדבר, אולם למ"ד שרב יהודה אמר רב הוא בעל המימרא א"כ ליכא ראייה לדבר אם נחלקו בזה.

בדבר, וכן נוהגים לשטוח מחצלת על הקרקע ביום הכיפורים ובתשעה באב ועומדין עליהם ומתפללין.

**ולכא' צ"ב** במה שאמר אבא בנימין כל ימי הייתי מצטער שתפילתי תהיה לפני מיטתי, ומקשה בגמ' אילימא לפני מיטתי והרי המתפלל לא יהיה דבר חוצץ בינו לבין הקיר, ובשלמא לשיטת הטור וש"ע שטעם האיסור משום שתפילה כקרבן, וא"כ לפי"ז ליכא חילוק בין דבר קבוע וכבד לדבר עראי וקל אתי שפיר שאלת הגמ'.

**אולם** לשיטת המאירי שטעם האיסור משום היסח הדעת ולפי"ז התיר בדבר קבוע או כבד א"כ מה מקשה בגמ' על אבא בנימין דנימא שלפני מיטתי ממש וליכא איסור משום חציצה בדבר קבוע וכבד.

**ונראה** לבאר דאף אם ליכא איסור בזה למה הצטער אבא בנימין להתפלל בדוקא לפני מיטתו כל ימיו, וזה עיקר שאלת הגמ'.

**אולם** אכתי צ"ב דלא תלוי בטעם חציצה בתפילה לקיר.

**ובתוס'** נראה שהוקשה להם זה שכתבו אבל מילתא דקביעא כגון ארון ותיבה אין זה הפסק, אבל מטה נראה שאין זה קבוע.

**אולם** צ"ב בתירוץ זה, דא"כ שהגמ' תתרץ שמטה של אבא בנימין היתה קבועה.

**ונראה** לבאר שהרי אבא בנימין אמר שכל ימיו הצטער שתהיה מיטתו בין צפון לדרום.

**ולכא' צ"ב** למה הצטער בזה כל ימיו שהרי מסדר המטה פעם אחת ונשארת שם קבוע לעולם, ואמאי הצטער כל ימיו על זה.

**ונראה** ליישב ב' שאלות אלו כאחד, שבביתו

**ונראה** עוד לבאר לשיטת המאירי שהאיסור להתפלל עם חציצה לקיר הוא משום היסח הדעת, א"כ י"ל דהוי כמ"ד שהתפלל מקירות ליבו שעל ידי שלא היה היסח הדעת בחציצה לקיר עי"ז התפלל מקירות לבו.

**ובמה** שנקרא אבא בנימין נראה לבאר שאחר שלימד את ישראל דין זה לסדר המטה בין צפון לדרום שע"ז זוכים לבנים לכך נקרא אבא בנימין שנחשב לאביהם של כל הבנים שנולדו בזכות שלימד וגילה הלכה זו, ובנימין הוי נמי רמז לריבוי בנים, שהרי בנימין היה המרובה בבנים בשבטים שהיו לו עשרה בנים.

**וכן** יש לומר שאבא בנימין שכל ימיו הצטער על הלכה זו נקרא כך על שם הבנים הרבים שנולדו לו.

**ואיתא** בתנא דבי אליהו (א) מכאן אמרו

ישכים אדם וילך בבית הכנסת ולבית המדרש ויקרא בתורה וישנה בנביאים ואח"כ ילך לביתו ויאכל וישתה לקיים מה שנאמר לך אכול בשמחה לחמך ושתה בלב טוב יינך לפי שאין לו מנוחה לקב"ה אלא עם עושי תורה בלבד.

**וחזינן** שקודם שהולך לבית הכנסת ישכים אדם וישנה בשבת.

**ולתוס'** אתי שפיר שאין איסור ללמוד קודם התפילה.

**ולשיטת** רש"י נמי אתי שפיר שכשמשכים קודם שהגיע זמן ק"ש ותפילה ליכא איסור ללמוד.

**ולהרא"ש** בשיטת רש"י נמי אתי שפיר שכשהולך לבית הכנסת בזה ליכא איסור ללמוד קודם שמתפלל.



הרב יאיר מיינקוס

## דין הלל בפסח וברכתה

לומר הלל בבית הכנסת, כמש"כ הטור (שילהי סי' תע"ג) כ' וז"ל ויש מקומות שנוהגין לקרות הלל בבית הכנסת בציבור, כדי שלא יצטרכו לברך עליו בשעת ההגדה, ומה טוב ומה נעים ההיא מנהגא, ויש לו סמך במסכת סופרים, דאיתא התם ר"ש בן יהוצדק אומר י"ח ימים וליילה אחד גומרין בהן הלל, ובגולה כ"א יום וב' לילות, [ומצוה מן המובחר לקרות הלל בשני לילות של גלויות ולברך עליו ולאומרו בנעימה, ולקיים מה שנאמר ונרוממה שמו יחדיו, וכשהוא קורא בביתו, א"צ לברך שכבר בירך עליו ברכים], וכו'.

### דין ברכת הלל בימי הפסח

**לענין** ברכת אקב"ו לקרוא [לגמור] את ההלל, פשוט דמברכין ביום טוב הראשון, כיון דקוראין הלל שלם, כמ"ש הרמב"ם (פ"ג מהלכות חנוכה הל' ה'-ו') דימים שגומרין בהן הלל, אע"פ שקריאת הלל מדברי סופרים, מברך עליה אקב"ו, כדרך שמברך על המגילה, ועל העירוב, שכל ודאי של דבריהם מברכין עליו, ובין ביחיד ובין בציבור.

**וגבי** שאר ימי הפסח שאין גומרין בהן את הלל, נחלקו בזה הראשונים, דהרמב"ם ס"ל דאין מברכין עליה, כמש"כ (פי"א מהלכ' ברכות הל' ט"ז) וז"ל "אין צריך לומר מנהג חכמים, כגון קריאת הלל בראשי חודשים ובחולו של פסח, אין מברכין עליו".

**ואין** לחלק בין חול המועד פסח לשביעי של פסח, וכך משמע ממה שכ' (בפ"ג

**איתא** בגמ' (תענית דף כ"ח ע"ב) "אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק שמונה עשר יום בשנה יחיד גומר בהן את הלל, ואלו הן שמונת ימי החג, ושמונת ימי חנוכה, ויום טוב הראשון של פסח, ויום טוב של עצרת וכו'.

**ובגמ'** ערכין (דף י' ע"א) איתא "מ"ש בחג דאמרי' כל יומא, ומאי שנא בפסח דלא אמרינן כל יומא, דחג חלוקין בקורבנותיהן, דפסח אין חלוקין בקרבנותיהן.

**מבואר** מדברי הגמ' דבפסח רק ביום טוב הראשון אומרים הלל שלם, משא"כ בסוכות דבכל ימי החג אומרים הלל שלם, כיון שיש בהם חילוק קרבנות.

**ובשאר** ימי פסח [חול המועד ויו"ט האחרון], קריאת הלל אינו אלא משום מנהג, ולכן אין קוראין הלל שלם, אלא בדילוג, כמו שכ' הרמב"ם (פ"ג מהלכ' חנוכה הלכ' ז') וז"ל "בראשי חודשים קריאת הלל מנהג ואינה מצוה, ומנהג זה בצבור, לפיכך קוראין בדילוג, [ואין מברכין עליו שאין מברכין על המנהג וכו'], וכן בשאר ימי הפסח קוראין בדילוג בראשי חודשים" עכ"ל. וכ"כ בהלכ' ברכות (פי"א הט"ז) "כל דבר שהוא מנהג אע"פ שמנהג נביאים הוא וכו', ואין צריך לומר מנהג חכמים, כגון קריאת הלל בראשי חודשים ובחולו של פסח, אין מברכין עליו" עכ"ל.

### דין הלל בליל יו"ט של פסח

**ובליל** יו"ט הראשון של פסח, יש מנהג

הט"ז) הביא את דברי תוס', דמנהגנו לברך על הלל, וכ' דכן נראה מן ההלכה.

**ואף** דס"ל כן גבי אקריאת הלל דר"ח, בכאו"פ אין לחלק בין הלל זה, להלל דחול המועד של פסח ויו"ט אחרון, כיון דבכל הימים האלו, אין זה מעיקר הדין אלא משום מנהג.

**ובך** כ' הראב"ד בהדיא (פי"א הלכ' ברכות הל' ט"ז) "אנו מנהגינו לברך בהלל דר"ח ודחול המועד פסח, ואין לנו ללמוד מערבה לפי שאין בה לא שבח ולא הודאה בנטילתה, ומה צורך לברכה, אבל בקריאת הלל בימים המקודשים וקרוב מוסף בהן, אם תקנו בהן הלל, הכרא לקדושתן יפה עשו, וצריך ברכה.

### דין ברכת הלל בליל יו"ט דפסח

**גבי** הלל דליל יו"ט הראשון דנוהגין לקרותו בבית הכנסת, גם בזה נחלקו, דבב"ח כ' (סי' תע"ג ד"ה בענין) "ברכת הלל, המנהג שלא לברך כל עיקר, וכ' דכן המסקנא בסמ"ג בשם מורו רבינו יהודה, וכך עמא דבר". וכך פסק ברמ"א (סי' תפ"ז סעיף ד') "דאין אנו נוהגין כן, כי אין אנו אומרים בלילה בבית הכנסת הלל כלל".

**אולם** הב"י (בסי' תע"ג סד"ה בענין) כ' "דאיכא פלוגתא דרבוותא, ואין להאריך מפני שמנהג כל העולם שלא לברך על הלל שאומר על שולחנו, ומנהג בני ספרד לקרותו בציבור ולברך עליו, כדברי מס' סופרים". וכ"כ בשו"ע (סי' תפ"ז סעיף ד') "בליל ראשון של פסח, גומרין הלל בציבור בנעימה בברכה תחילה וסוף, וכן בליל שני של שני ימים טובים של גליות". וכ"כ בבאר הגולה (שם סק"י) שכן מנהג הספרדים, וכ"כ במ"ב (שם ס"ק ט"ז).

מהלכות חנוכה ה"ז) "וכן בשאר ימי הפסח קוראין בדילוג כראשי חודשים", דלא חילק בין חול המועד לשביעי של פסח.

**ובך** משמע מהטור (סי' ת"צ) שכ' "כל הימים של חול המועד וב' ימים אחרונים של יו"ט קוראים הלל, ואין גומרין אותו, אלא כאשר כתבתי בהלכ' ר"ח". וכ"כ בשו"ע (שם סעיף ד').

**וכ"כ** בהדיא במ"מ (פ"ג מהלכ' חנוכה סעיף ז') "דעת רבינו להשוות חולו של פסח לראשי חודשים, וזה נראה כדעת כל המפרשים".

**אולם** הביא מהרמב"ן דחולק וסובר, דבחולו של פסח אפילו יחיד מחויב לקרותו בדילוג, [שעיקר תקנה כן היתה לאומרו בחול הפסח בדילוג], ולברך עליו.

**תוס'** (ברכות דף י"ד ע"א) הביאו מר"ת [גבי הלל דר"ח], דסבר דאף דהלל זה אינו אלא מנהג, בכאו"פ יש לברך עליו, והוסיפו דכך סבר השר מקוצי. וכו' הביאו התוס' ערכין (דף י' ע"ב) את שיטת ר"ת, וכ' "דנקוט בידך דר"ת דטוב לברך ליחיד נמי בתחילה, דנהי דאינו מחויב לאומרו מ"מ מאחר שמזיק עצמו לכך, אין זה ברכה לבטלה".

**ובהגהות** מיימוניות (שם אות ד') הביא את דברי ר"ת והשר מקוצי, וכ' "דכך כ' רבינו שמחה שיש לברך על הלל זה, שלא יהא אלא כעוסק בתורה, דהרי אפילו על מגילת רות וקינוח ושיר השירים כ' במס' סופרים שמברכין אמ"ה אקב"ו על מקרא מגילה, אע"ג שאין נזכרות בשום מקום בתלמוד, וא"כ כ"ש הלל שגם לחכמי התלמוד היה מנהג".

**וכ"כ** בהגהות הרמ"ק (פ"א מהלכ' ברכות

דאומרים הלל אף בזמנים שאינם קבועים, אין בזה שהחיינו.

**ואפשר** להוסיף ולבאר, דרך בדבר הבא מזמן לזמן קבוע, תיקנו לברך שהחיינו, כיון דרך בדבר כזה יש ציפיה והתרגשות לדבר, וממילא איכא שמחה בזמן הזה, משא"כ בדבר שאין לו זמן קבוע, אין לזה ציפיה וממילא ליכא שמחה כ"כ.

**והשתא** אפשר לבאר כן בדברי התוס', דודאי דמודו דבקריאת הלל איכא שמחה, אלא דס"ל דכיון דאין לו זמן קבוע, אין שמחה בעצם קריאת הלל או ביום הזה דווקא, ולא הוי כיו"ט דיש שמחה בעצם היום הזה דהוא יום טוב, ולכן ס"ל דאין מברכין שהחיינו על קריאת הלל.

### ביאור שיטת האבודרהם

**האבודרהם** (ח"א שער ג' ברכת המצות ד"ה וא"ת והרי מצה) גם הקשה כן "והרי קריאת הלל במועדים ובראשי חודשים שיש בו שמחה, ואין מברכין שהחיינו כמו קריאת המגילה?"

ותי' דבקריאת הלל של מועדים די לו בזמן שאומר במועד, והלל של ר"ח אין לברך בו שהחיינו, לפי שמקצת החדשים הם חסרים, ולא מצאנו שהחיינו בפחות משלושים יום, שהרי הרואה את חבירו בפחות משלושים יום, אינו מברך שהחיינו.

**יוצא** דפליג אתוס', וס"ל דאף בקריאת הלל, איכא שמחה, והיה מקום לברך שהחיינו, אלא דבהלל דיו"ט יוצאין ע"י ברכת שהחיינו דיו"ט, ובהלל דר"ח אין מברכין, משום שיש חודשים חסרים שהם פחות מל' יום, ואין מברכין שהחיינו בפחות מל' יום. והביאו בכנסת הגדולה (סי' תכ"ב

וב"כ בבאר היטב (שם סק"ט) כ' "דכן הוא ע"פ קבלת האר"י ז"ל".

### אי מברכין שהחיינו על קריאת הלל

ולענין ברכת שהחיינו אין מברכין על קריאת הלל, וצ"ב מ"ש משאר מצוות הבאות מזמן לזמן, שמברכין עליהם שהחיינו, ואמאי אין מברכין שהחיינו אקריאת הלל?

**ואין** לומר דכיון שאין בו עשייה כמו במצות סוכה ולולב וכדו', ולכן אין מברכין שהחיינו על הלל, שהרי מצינו שגם בלא עשייה שייך לברך שהחיינו, כגון בקריאת המגילה דמברכין שהחיינו, כש"כ בשו"ע (סי' תרצ"ב סעיף א'), וא"כ מ"ש קריאת הלל מקריאת המגילה?

**והנה** בתוס' (סוכה דף מ"ו ע"ה ד"ה העושה) כ' "אקריאת מגילה מברך שהחיינו, כדאיתא בריש הקורא את המגילה עומד (מגילה דף כ"א ע"ב) ואילו אקריאת הלל לא מברך, ונראה דמצוה שיש עליה שמחה תיקנו שהחיינו".

**משמע** מדבריהם דבקריאת הלל ליכא שמחה, ולכן אין מברכין שהחיינו בקריאתו.

**וקשה** אמאי ס"ל דאין שמחה בקריאת הלל, דלכאור' הוא גופא מהותו של הלל, הודאה לה', ואין לך שמחה גדולה מזו?

**ונראה** לענ"ד לבאר דבריהם ע"פ הר"ן דכ' (שם דף כ"ב ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה וכתבו התוס') וז"ל "הלל של ב' ימים טובים נמי אע"ג דתלו בזמן, כיון שתקנו לומר על כל צרה וצרה שלא תבוא על הציבור, אין זמנו קבוע". דמבואר מדברי הר"ן דכיון

ד"ה ע"ב שיטה מ"ב ד"ה ומברכין לקרוא את ההלל).

### קושיית המג"א על האבודרהם וישב הקושיא

**ובמג"א** (סי' תכ"ב סק"ה) הביא את האבודרהם שאין מברכין שהחיינו בהלל דר"ח, משום שיש חודשים חסרים שהם פחות מל' יום. והקשה דמאחר וגם בר"ח לאחר חודש מלא אין לומר שהחיינו כיון שביום ל' דהיינו יום א' דר"ח כבר אמרו הלל, וא"כ גם ביום השני דר"ח אינו יותר מל' יום מפעם קודמת שאמרו הלל?

**ותי'** דכיון דיום השני דר"ח עיקר, הו"ל יום ראשון דר"ח כקורא בתורה דאינו מחויב בדבר, ולכן שפיר היה מקום לומר דיש לברך שהחיינו בקריאת ההלל דיום השני דר"ח.

**אולם** הוסיף להקשות דהרי אמרי' בגמ' (ברכות דף ל"ז ע"ב, ומנחות דף ע"ה ע"ב) דכל משמר כהנים היה מברך שהחיינו, בהגיעו להקריב מנחות בירושלים, [ופי' התוס' (שם ד"ה היה)] דהיה להם זמן קבוע לכל משמר והוא ב' פעמים בשנה. וא"כ הקשה דחזינן דהשיעור בשהחיינו אינו ל' יום, אלא ששה חודשים, ואמי' כ' האבודרהם שאין מברכין שהחיינו בר"ח משום שיש חודשים שהם פחות מל' יום?

**ואפשר** ליישב בפשטות דס"ל לאבודרהם כשיטת רש"י (במנחות דף ע"ה ע"ב) דמיירי בכהן שלא הביא עדיין מנחה מימיו, או שהקריב מנחה חדשה, ומברך שהחיינו מדין מצוה חדשה שעושה בפעם הראשונה בחייו, או כמו שכ' במס' ברכות (דף ל"ז ע"ב שם ד"ה אומר), דמיירי בכהן

שלא הביא מנחות ימים רבים, ולא ס"ל כתוס' דמיירי בכהן שכל פעם שמקריב מנחה, דהיינו ב' פעמים בשנה.

**וא"כ** ס"ל דאין הגדר בששה חודשים דוקא, אלא בדבר חדש, וא"כ בדבר רגיל אפשר דהגדר הוא ל' יום, ושפיר כ' האבודרהם דהיה צד לברך שהחיינו כל ר"ח דהוא בא אחר ל' יום.

**ובאליהו** רבה (שם סק"י) כ' ליישב [דאף אי נימא דס"ל לאבודרהם דגדרו ששה חודשים כשיטת תוס'], אין לומר דהגדר הוא דווקא ששה חודשים, אלא דהגדר הוא דבר קבוע מברכין שהחיינו, ואף כל שלושים יום, יש לברך שהחיינו, דהוא ג"כ קבוע, וא"כ גבי הלל דר"ח כיון דאינו קבוע, דפעמים הוא בא תוך ל' יום, ולכן אין מברכין ע"ז שהחיינו, כמ"ש האבודרהם גופיה מהרואה חבירו לאחר ל' יום דאומר שהחיינו, דהוא דינא דגמ' (ברכות דף נ"ח ע"ב), וכדי דלא תסתרי להדדי צ"ל דהגדר ששה חודשים לאו דווקא, ואף בדבר שהוא מל' יום יכול לברך שהחיינו. והביאו המחצית השקל (שם סק"ה).

### נסיון ישוב

**ושמא** אפשר ליישב באופן אחר, דכל הגדר דברכת שהחיינו, הוא מועדים הבאים מזמן לזמן, או במצוות הבאות מזמן לזמן [או במצוות נדירות], כמו שכ' הרמב"ם (פי"א מהלכות ברכות ה"ט) [או בדברים שיש לו בהם שמחת הנאת הגוף, כמו שכ' באבודרהם (ח"א שער ג' ברכת המצוות)].

**וא"כ** אף דהלל, הוא מצוה הבאה מזמן לזמן, אולם מאחר ואין בזה עשייה ככל המצוות הבאות מזמן לזמן, אלא קריאה לבד, לא דמי לשאר מצוות אלו שמברך



לבנה, מפני שכבר בירך על חידושה, וכ"כ בשבולי הלקט (סי' קס"ז).

**ונראה** לבאר דכיון דכל מהות ברכת שהחיינו, הוא שבח והודאה לבורא יתברך, וא"כ מאחר וקידוש לבנה, הוא ג"כ ברכת השבח לקב"ה, אין לברך ב' פעמים על אותו דבר, אף שהוא בנוסח אחר, ולכן אין מברכין שהחיינו בקידוש לבנה.

**והשתא** אפשר ליישב שפיר, ג"כ אמאי אין מברכין שהחיינו בקריאת הלל, דכיון דכל מהות ההלל, הוא להודות לה' יתברך, ל"ש לברך ע"ז שהחיינו, דהוא כפל דבר, הודאה על הודאה, ולפי"ז א"ש אמאי אין מברכין שהחיינו על קריאת הלל.

**וא"כ** יוצא, דאין לברך שהחיינו בקריאת הלל, [בקידוש הלבנה, ובברכת החמה], משא"כ בקריאת המגילה דמברכין שהחיינו.

### סיכום הדברים

**ובסיכום** הדברים יצא, דבכל ימי הפסח קוראין הלל שלם, וביו"ט הראשון מברכין אקב"ו לקרוא [לגמור] את הלל.

**ובחול** המועד וביום שביעי של פסח, קוראין הלל בדילוג, ובני אשכנז נוהגין לברך, ויש שאין נוהגין לברך.

**ובליל** יו"ט הראשון נוהגין לקראתו בבית הכנסת, ובני ספרד מברכין, וכן בני אשכנז באר"י, כמש"כ הרי"מ טיקוצ'ינסקי (בלוח אר"י, ובספרו אר"י סי' י"ז סעיף ה'), [וכ"כ באג"מ (או"ח ח"ב סי' צ"ד) דהנוהגים כשיטת הגר"א, אומרינן הלל].

**וגבי** ברכת שהחיינו, אין לברך בקריאת הלל.

עליהם שהחיינו, ולכן אין מברכין שהחיינו אקריאת הלל.

**[וכע"ז]** הביאו בשם ספר טהרת השולחן (סי' רכ"ט) גבי ברכת החמה, שאין מברכין שהחיינו, כיון דאין מברכין ברכה על ברכה. וכ"כ בספר ברכת החמה (פ"ד סק"ג) ובספר ברכת החמה כהלכתה (סעיף ז' אות 8) בשם התקופת החמה כהלכתה. וכ"כ בחוט השני (הלכ' פסח פרק י"ט סעיף ו').

**וכן** הביאו (ח"ע הלכ' ברכת החמה סק"ו) בשם התורת חיים סופר, לבאר אמאי אין מברכין שהחיינו על קידוש לבנה, כיון דאין מברכין ברכה על ברכה.

**אלא** דיש לדחות מקריאת המגילה דאף שאין בו עשייה, מ"מ מברכין בקריאתו שהחיינו, כמש"כ השו"ע (סי' תרצ"ב סעיף א'), [וכן גבי תקיעת שופר, דקיי"ל דהמצווה היא בשמיעת קול שופר ולא מעשה התקיעה, ובכאו"פ מברכין שהחיינו, כש"כ השו"ע (סי' תקפ"ה סעיף א'), ובמ"ב (שם סק"ד)].

**וא"כ** לכאור' הלל דמי טפי לקריאת המגילה, ואף שאינו עשייה, אכתי יש מקום לברך שהחיינו על עצם הקריאה, ורק בקידוש לבנה או ברכת החמה אפשר לומר דהוא רק ברכה, ואין מברכין ברכה על ברכה, משא"כ קריאת הלל לא א"ש.

### ישוב נוסף

**ובאליהו** רבה (סי' תכ"ו סק"א) הביא מספר התניא (הלכ' ר"ח סי' ל"א) שכ' לבאר אמאי אין מברכין שהחיינו על קידוש



## הרב נחום מנדלבוים

## מצוות סיפור יציאת מצרים בליל הסדר

מהפס' "זכור את היום אשר יצאתם ממצרים" שזה החיוב זכירה של כל השנה, רואים שלפי הרמב"ם גם בליל הסדר עיקר החיוב הוא על ה'גברא' שייכור, וכן מבואר מדברי הגר"ח הלוי בסטנסיל [סי' מ', מובא גם ב'עמק ברכה'] שכתב דהתחדש ב'סיפור' שבליל הסדר- דרך שאלה ותשובה, מתחיל בגנות ומסיים בשבח, ולומר את טעמי המצוות, רואים שלמד בדעת הרמב"ם שאין ה'סיפור' פירושו לספר לאדם אחר -לבנו, אלא הפירוש סיפור- הוא 'סיפור דבר מושלם', עם כל השתלשלות הדברים, דרך שאלה ותשובה וכו', [עוד עיין בהמשך הדברים, שהוספנו לחלק בין סיפור- שזה על ה'פדות', לזכירה- שזה על ה'גאולה'].

## נפק"מ לדברים

**כאשר** אדם נמצא לבד נפסק שצריך לספר לעצמו, ויש לדון האם מקיים בזה מצות "והגדת", או שזה חיוב חדש, מהרמב"ם בספר המצוות [מצוה קנ"ז] מבואר שמקיים את החיוב של "והגדת". משא"כ לפי הרמב"ן [בפרשת בא] שהבאנו, משמע שדין "והגדת" הוא רק לבנו, וכן העיר המנחת חינוך במצוה כ"א, [באמת המקור לדין הנ"ל הוא מהמכילתא ודרש את זה מהפס'- "זכור את היום הזה אשר יצאתם", שזה מדבר על החיוב של כל השנה, ורק הרמב"ם לשיטתו שלמד דחיוב "והגדת" בליל הסדר אינו סותר את הזכירה של כל השנה, שפיר כתב שמקיים את חיוב "והגדת" ע"י שמספר לעצמו, ונפלא].

## שאלת האחרונים

**במצות** "והגדת לבנך ביום ההוא לאמר וגו'" דנים האחרונים במה שונה דין סיפור יציאת מצרים בליל הסדר, מחיוב זכירת יציאת מצרים שבכל השנה שנאמר "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים", מהו ההוספה בחיוב הסיפור בליל הסדר שאין בכל השנה? ונראה שנח' בזה הרמב"ן והרמב"ם, וכדלקמן.

## מהו 'סיפור'

**הרמב"ן** בסוף פרשת בא כתב- "יצוה אותנו שנעשה תמיד זיכרון לאשר ראו עינינו ונעתיק הדבר אל בנינו... ובניהם לדור אחרון, והחמיר מאוד בענין הזה שחייב כרת באכילת חמץ וכו', ונראה שכונתו למצוות סיפור בליל הסדר שמהות המצווה להעתיק את מה שהיה ע"י שיספר לבנו.

**מבואר** מדבריו ששונה דין 'סיפור' מדין 'זכירה', דהזכירה היא על האדם עצמו, והסיפור הוא להעתיק הדבר לדור הבא, וכמש"כ הרמב"ן בפרשת ואתחנן [פרק ד' פס' ט'] שהאמונה עוברת מאב לבן 'דלא ננחיל אותם דבר הבל', וכן פשטות לשון 'סיפור'- לספר לאדם נוסף -לבנו, ועיין במנחת חינוך [מצוה כ"א] שכתב דזה בפשטות מה שהתחדש בליל הסדר.

**אמנם** מהרמב"ם נראה אחרת, דהרי הרמב"ם [בפ"ז מהלכות חמץ ומצה] הביא מקור לחיוב סיפור בליל הסדר

שהביא בשם הגר"נ פרצוביץ זצוק"ל ובמה שהביא מהגר"ש אלישיב זצוק"ל [ותלה זאת בהבדל המנהגים האם כל ילד מבני הבית שואל את האב, או רק אחד מהילדים, ע"ש].

### **יסוד המחלוקת**

**ביסודם** של הדברים נראה שיש פה מחלוקת במהות המצוה, שלפי הרמב"ן זה להעביר את האמונה לדור הבא, וכמו שהבאנו מהרמב"ן [בסוף פרשת בא] וכן כתב החינוך [במצוה כ"א].

**מאידך** מהרמב"ם [שם ובספר המצוות, מצוה קנ"ז] נראה שמהות המצוה היא ההודאה על חסדיו יתברך, וחובת ההודאה הוא חובת הגברא גם כאשר הוא נמצא לבדו, דכאשר מספרים את מה שקרה יש בזה הלל והודאה, ועל דרך שמצינו בקריאת המגילה בפורים שיוצאים ידי חובת הלל, וכן דייק בקונטרס 'ברכת הפסח' הנ"ל, שבעל ההגדה הכניס ההלל באמצע ההגדה [ואתי שפיר לפי מה שדייק בספר 'עמק ברכה' שבעל ההגדה סובר כשיטת הרמב"ם הנ"ל שהרי הביא את הזכירה של כל השנה, ודו"ק].

### **מי שאין לו הגדה**

**החיי** אדם [כלל ק"ל סעיף י"א] כתב דמי שאין בידו הגדה של פסח- ייקח חומש שמות ומזה יקרא את הפרשיות של יציא"מ, ותמה בספר משלחן רבי אליהו ברוך [בפרשת כי תבוא] דהרמב"ם כותב 'שידרוש בפרשת ארמי אובר אבי... וכל המוסיף ומאריך בדרש פרשה זו הרי זה משובח', א"כ מבואר ברמב"ם שעדיף פרשת ביכורים מפרשיות יציא"מ?

**ונראה** שזה תלוי במח' שהבאנו, דהרמב"ם סובר שהמצווה בליל הסדר הוא על

**לפ"ז** אתי שפיר מה שדייק המנחת חינוך משיטת הרמב"ם דאין הנשים מחויבות בסיפור יציא"מ בליל הסדר, דהזמן גרמא, וכשיטת חידושי תלמיד הרשב"א בפסחים [בדף ק"ח, ע"א] וא"כ מדוע אשתו שואלו כאשר אין לו בן? רואים כדברינו דזה בשביל המצווה שלו שצריכה להיות דרך שאלה ותשובה, ודו"ק, [והחינוך שפסק שנשים חייבות בסיפור בליל הסדר מדאו', צ"ל שזה משום שהתחייבו במצה -עיי' מה שכתבנו בקונטרס 'שמחת חיים' בדין ההסבה].

**וכן** יש לעיין האם גם בליל הסדר מחויב בזכירה שבכל השנה חוץ ממצות הסיפור, ויש לדון בזה לפי הרמב"ם שהבאנו הסובר דסיפור בליל הסדר לא סותר את הזכירה שבכל השנה ורק שנוסף בזה דרך סיפור בשאלה ותשובה וכו', וא"כ לכאורה יוצא בסיפור גם את חיוב הזכירה, וצ"ע.

**עוד** יש לדון ולעיין באב ובנו שהאב בן חו"ל והבן בן א"י, האם יש דין סיפור לבן ונראה שזה תלוי במח' הרמב"ם והרמב"ן, דאם הסיפור הוא דין זכירה על הגברא כמו שמבואר ברמב"ם, לכאור' יש מקום לדון ולומר דגם פה יש דין על האב לספר לבנו, והגם שהבן דר בא"י ואינו מחויב במצות הלילה, [דהרי תמיד כל מה שהבן שואל את אביו בליל הסדר הוא בשביל הזכירה שמחויב בה האב, ולא גרע מאישה שאינה מחויבת ואפ"ה שואלת את בעלה כשאין בן שישאל, וכדברי המנ"ח בשיטת הרמב"ם שהבאנו, ועיי'], משא"כ לפי הרמב"ן בכה"ג לכאור' אין דין סיפור, שהרי הבן לא בכלל החיוב, ודו"ק בזה. הנה מי שדן בזה בהרחבה הוא הקונטרס 'ברכת הפסח' מהגרא"ב פינקל זצ"ל [וכעת הודפס מחדש בהגדת רבנו אליהו ברוך] וע"ש במה

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- שייך חזרה וקלקול בתהליך הלידה, ואם כן מה שייך 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 טבעו בים?

### ליל הסדר היציאה לחירות

**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 דזהו ההבדל בין יו"ט ראשון של חג ליו"ט האחרון, דבאמת רק החג האחרון של פסח הוא על הגאולה מארץ מצרים דהושלמה ונגמרה בקריעת הים [וכמו שהבאנו בשם ה'פחד יצחק']. אבל החג הראשון [-ליל הסדר] נראה שהוא על הפדות 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 שכוונתי].

ההודאה, לכך יקח פרשת ביכורים שעניינה ההודאה לקב"ה, ומאידך מה שכתב החיי אדם זה לפי שסבר שמצות הלילה הוא להעביר את האמונה ביציא"מ, וכמו שהבאנו מהרמב"ן, ולזה ייקח דווקא פרשיות יציא"מ [ורק בעל ההגדה בחר את פרשת ביכורים מכמה סיבות, ואכמה"ל].

**מהלך נוסף לחלק בין סיפור לזכירה:**

### מה היה בחצות הלילה

**הנה** התייחד חג הפסח שמקיימים את מצוות החג בלילה ולא ביום, וכבר עמד על זה 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], וביותר קשה, דהרי חג החירות הוא על היציאה ממצרים, והיציאה הייתה 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' בכרכות [דף ט' ע"א] שלא צריך לסמוך גאולה לתפילה בלילה- שהרי היציאה הייתה ביום ולא בלילה, וכן מצינו מחלוקת במשנה האם מזכירין יציא"מ בלילות. וא"כ מדוע דווקא בליל הסדר- עיקר העניין והעסק הוא בלילה, הרי הדעת לכאורה 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 הייתה ביום, ועיין רש"י

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 נשוב להיות עבדים, וא"כ הפדות יהיה 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 לישב, 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 [מובא בספר משולחן רבי אליהו ברוך, פסח, עמוד קל"ח] ואמר הגרש"י"ב דמה"ט ינהג סיפור יציא"מ גם לעתיד לבוא.

**אמנם** לאור הנ"ל י"ל בפשטות, דמה"ט ינהג מצות סיפור יציא"מ לעתיד לבוא, לפי שזה סיפור על הפדות מהעבדות לחירות 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].

**לפיכך** אתי שפיר דקיום מצות סיפור ושאר המצוות הוא דווקא בליל הסדר, דהרי החירות מהעבדות הייתה 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.

### הבדל בין סיפור לזכירה

**לפ"ז** נראה לומר, דהסיפור שבלייל הסדר הוא על ה'פדות' שהתחיל ונגמר בחצות הלילה [וכמו שהבאנו], משא"כ הזכירה שבכל יום הוא על היציאה מארץ מצרים 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 על זה מדברי ה'אור החיים' [בפי"ג פס' ח'] שכתב די"ל שצריך להזכיר בליל הסדר גם את נס היציאה שהיה ביום ע"ש, אמנם מדברי הרמב"ם [בהלכות חמץ ומצה, פ"ז] נראה לדקדק אחרת שכתב- 'מצות עשה לספר בניסים שנעשו בליל חמשה עשר בניסן' ולא הזכיר את היציאה שהיה ביום, וצ"ע, וע"ע בדברי העמק ברכה מה שביאר מח' ב"ש וב"ה עד היכן אומר הלל בהגדה [בדבריו בדין שיר על הנס].

### 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

## נפק"מ לדינא

**שיטת המג"א** [בסי' ס"ז] שיוצאים יד"ח של מצות הזכירה שבכל יום ע"י שאומרים את שירת הים, ותמהו האחרונים דבפס' נאמר "למען תזכר את יום צאתך", וצריך ליישב את המג"א. ומאידך בסיפור יציא"מ שבליל הסדר, נראה שגם המג"א מודה- שלא מהני, דהרי לשון הרמב"ם 'מצות עשה לספר בניסים שנעשו בליל חמשה עשר בניסן' [כך דייק בספר 'משולחן רבי אליהו ברוך' בפרשת אמור], וצ"ב ההבדל.

ולאור הדברים שכתבנו אתי שפיר, דמצוות סיפור שבליל הסדר הוא על 'הפדות', בשונה ממצות הזכירה שבכל יום שהוא על 'היציאה', וקריעת הים הרי היה

הגמר של 'יציאה' ולא של הפדות, וכמו שכתבנו, ונפלא.

## ואוסיף לסיום

**גם** המרור וגם המצה הם זכר לגלות ולא לגאולה [-בפשטות, עיין מה שכתבתי בזה בקונטרס 'שמחת חיים' פרשת 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 לעיל ה'גאולה' מארץ מצרים הסתיים רק בקריעת הים, ודו"ק.



# מנורה מסורת צורת האותיות הספרדית בדרום ריא

הרב און אברהם הכהן סקלי

'האותיות שאלוני' [ח"ז] - בירור מסורת צורת האותיות הספרדית

## תמונות האות יו"ד

מהר"י אבוהב מהר"ם זאבארו מהר"ע פיג'ו מהר"ס אוחנא מהר"א מונסון



משאר ספרים ספרדיים ואיטליינים ישנים [מתוכם שאיני יודע ארץ מוצאם בדיוק]



מבכנ"ס עתיקים מספרד: פתובות מספרד משנות הק'-ר':

מספרים מתפוצות הספרדים [בינם גם ספרים מאוחרים]

מרוקו: לוב: אלג'יר:

תורכיה והבלקן:

תונס: [רי"ז זקא-] [רי"ז יונה-]

ריב      מנורה      הרב און אברהם הכהן סקלי      בדרום

### מזרחיים



### מספרי תורה אשכנזיים קדומים



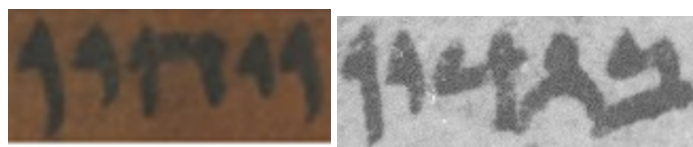
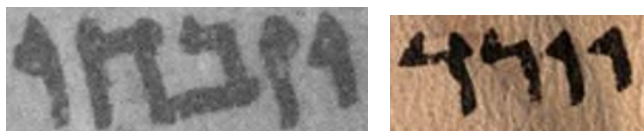
### מתקופת בית שני [לפני כ- 2000 שנה]:



### מתקופת הגאונים [לפני כ- 1000-1500]:



### שלא יעשה ווי"ן יודי"ן – השוואת ווי"ן יודי"ן מזמן בית שני





## מנורה מסורת צורת האותיות הספרדית בדרום ריג

שחשש שהעוקצים ארוכים מדי, ויכול להדמות לחי"ת.

**ובי"ד** האיטליינית [וחלק מהספרדי המאוחר], העוקץ העליון והעוקץ התחתון שבפני היו"ד נעשים כיחידה אחת עבה, וממנה יוצא גוף היו"ד לכיון ימין [וצורה זו כפי הנראה מתקבלת מכך שהיו"ד נכתבת בכתיבה אחת - ומחמת שלא נהגו לשנות את זווית הכתיבה באמצע כתיבת האותיות, היה מושך הסופר את הקולמוס הזויתי מלמעלה למטה וכך נוצרים הפנים העבים הנ"ל, ואחר הירידה חוזר הסופר ועולה לכיון ימין בצורת קשת ואח"כ יורד ויוצר את רגל היו"ד, הכל בכתיבה אחת בלי להרים את הקולמוס] - וכ"כ מהר"ע פיג'ו [שחי כידוע באיטליה, והכתב שלו בסגנון ספרדי-איטלייני].

**אמנם** בהרבה כתבים אחרים כאמור, לא עשו כלל עוקץ זה.

### מאמרי חז"ל בענין צורת היו"ד

**א. בבלי שבת (קג:):** "וכתבתם - שתהא כתיבה תמה; שלא יכתוב וכו' וזין יודין, יודין וזין".

**מבריתא** זו למדנו שיש דמיון בין האותיות וא"ו ויו"ד [והדמיון ברור, שזו ארוכה וזו קצרה, וכ"כ במפורש המאירי בקרית ספר].

**ב. מנחות (כט.)** [וכע"ז עוד שם בדף לד.]: "שתי פרשיות שבמזוזה מעכבות זו את זו, ואפילו כתב אחד מעכבן. פשיטא. אמר רב יהודה אמר רב לא נצרכה אלא לקוצה של יוד. והא נמי פשיטא. אלא לכאיך דרב יהודה אמר רב, דאמר רב יהודה אמר רב כל אות שאין גויל מוקף לה מארבע רוחותיה - פסולה".

### צורת האות יו"ד

**א.** פניה פונים כלפי מעלה, ועל פניה עוקץ קטן [ובקדמונים שם עשו תג בד"ק חי"ה].

**וכע"ז במור וקציעה, וז"ל:** "ראשה ופניה אינם שוים, כי הראש מחציו ואילך עוקם עצמו כלפי מעלה בעובי קצת עד שמתדקדק ונעשה תג עליו, נמשך ממנו ומעצמו".

**ב.** רגלה אינה נמשכת ביושר למטה, אלא מעט פונה לכיון שמאל.

**ג.** בהרבה כתבים לא עשו ליו"ד כלל עוקץ היורד מצד שמאל של ראשה, ובחלקם עשו.

**וכע"ז במור וקציעה, וז"ל:** "ונעשה תג עליו, נמשך ממנו ומעצמו, ואין עוקץ יורד כנגדו".

**ויש לציין,** שבכתב של מהר"ם זאבארו, עשה יו"ד ספרדית רגילה עם פנים כלפי מעלה, ועשה לה עוקץ דקיק היורד מראשה כלפי מטה [בד"כ נראה שהוא ממש המשך של התג בד"ק חי"ה' שעל ראשה, דהיינו שעשה קו ארוך מלמעלה למטה היוצר את שני התגים].

**ובכתב של מהר"י אבוב, נראה שבמקור** היתה יו"ד ספרדית עם פנים כלפי מעלה, וקוץ של ר"ת כעין הנ"ל של מהר"ם זאבארו, ומאן דהו אח"כ שינה ועיבה את כל היודי"ן בספר, ופעמים שממש השחית הכתב, עד שכמעט איבדו היודי"ן צורתן [כמו שניתן לראות בתמונות המצורפות למאמר]. ושוב שמעתי שאחד הרבנים האשכנזיים בצפת לפני כמה עשרות שנים הורה "לתקן" הספר, מחמת

ולא טפש, אי קרי ליה ויהרג - כשר, אי לא - ייהרג הוא ופסול".

**מבואר** ממעשה זה, שוא"ו שנתקצרה נראית כמו יו"ד.

ה. **בבלי שבת** (קמז:): "א"ר חלבו: חמרא דפרוגייתא ומיא דדיומסת קיפחו עשרת השבטים מישראל. רבי אלעזר בן ערך איקלע להתם אימשיך בתרייהו, איעקר תלמודיה. כי הדר אתא קם למיקרי בספרא, בעא למיקרא 'החדש הזה לכם', אמר: 'החרש היה לכם'. בעו רבנן רחמי עליה, והדר תלמודיה". וכע"ז איתא בילקוט קהלת (תתקעג).

**ממעשה** זה, נראה שיש איזה דמיון חזותי בין האותיות יו"ד וזי"ן, עד שיכל ר"א להחליף ביניהן [וכבר נתבאר ד"ז במאמרי על האות ז' - קחהו משם].

ו. **בבלי סנהדרין** (צה:), לענין מחנה סנחריב שהכה הקב"ה: "וכמה נשתייר מהם? רב אמר: עשרה, שנאמר ושאר עץ יערו מספר יהיו ונער יכתבם, כמה נער יכול לכתוב? עשרה".

**ופרש"י** שם: "עשרה - שהנער יכול להטיף טיפה של דיו והיינו יו"ד שנשארו עשרה". וכן פירשו תוס' במנחות שם.

**הרי** שהאות יו"ד דומה לנקודה בעלמא.

ז. **פסיקתא רבתי** (פיס' יא): "א"ר אבין בשם ר' יהושע: והייתם לי [סגולה] - למ"ד גדולה מכל האותיות, יו"ד קטנה מכל האותיות - נאה לגדול מדבק בקטן".

**מגמ'** זו משמע שיש לאות יו"ד 'קוץ' שהוא חלק משמעותי באות, עד שפשוט לגמ' שמעכב את צורתה בחסרוננו.

ג. **מנחות** (כט:): "דרש ר' יהודה ב"ר אילעאי: אלו שני עולמות שברא הקדוש ברוך הוא, אחד בה"י ואחד ביו"ד וכו' מפני מה נברא העולם הבא ביו"ד? מפני שצדיקים שבו מועטים. ומפני מה כפוף ראשו? מפני שצדיקים שבו כפוף ראשיהם, מפני מעשיהן שאינן דומין זה לזה".

**ממה** שדימתה הגמ' עוה"ב ליו"ד מפני שצדיקים שבו מועטים, לכאורה הכוונה משום שהאות יו"ד היא הקטנה באותיות. ועוד למדים שראשה של היו"ד כפוף.

**וכע"ז** בירושלמי חגיגה (פ"ב): "ר' אבהו בשם ר' יוחנן בשתי אותיות נבראו שתי עולמות וכו' מפני מה יו"ד כפוף כך יהיו כל באי העולם כפופין, ונהפכו כל פנים לירקון (ירמיה ל, ו)". וכע"ז בפסיקתא רבתי (פיס' כא) המובאת לקמן, ובמדרש שוחר טוב (מז' קיד)<sup>א</sup>, ובילקוט שמעוני בראשית (יט)<sup>ב</sup>.

**גם** מהירושלמי למדים שהיו"ד כפופה נויש לציון שבבלי רומזת לצדיקים, ובירושלמי לכל באי עולם].

ד. **מנחות** (כט:): "ראמי בר תמרי דהוא חמוה דרמי בר דיקולי איפסיקא ליה כרעא דוי"ו דויהרג בניקבא, אתא לקמיה דרבי זירא, א"ל: זיל אייתי ינוקא דלא חכים

א. "מה עיסקו של יו"ד קומתו כפופה, כך קומתן של רשעים עתידין להיות מכורכמות וירקרוקות לעולם הבא, שנאמר ושח גבהות האדם".

ב. "העוה"ב נברא ביו"ד, מה זה קומתו כפופה כך הרשעים קומתן כפופה ופניהם משחירות לעולם הבא הה"ד ושח גבהות האדם ושפל רום אנשים ונשגב ה' לבדו ביום ההוא וכו'. העולם הבא ביו"ד מפני שצדיקים שבו מועטים, וכפוף ראשו מפני שצדיקים כפופים ראשיהם מפני מעשיהן שאין דומין אלו לאלו".

והרגל יהיה עקום, להיטיב צורתו, וכן משמע לשון רש"י בסמוך. ותג על פניה ועוקץ קטן יורד למטה, כדאמרינן בהקומץ אפילו קוצו של יו"ד מעכב, ופירש רש"י דזהו רגל ימין שכפוף, וקשה פשיטא דזהו גוף האות, ועוד דזה של צד ימין נקרא רגל, לכך פירש ר"ת שראש שמאל של יו"ד כפוף למטה. אלמא שרש"י ור"ת מצריכים רגל לצד ימין, וגם מה שפירש ר"ת שראש שמאל כפוף למטה, ודאי על זה לא פליג רש"י, דאמרינן בפסיקתא מה יו"ד יש לה נקודה אחת למטה - רמז לרשעים שיורדים, ונקודה אחת למעלה - רמז שעתידין לעלות, משמע שיש לה עוקץ מלמטה, וכנגדו תג מלמעלה. והעוקץ של מטה יהיה קצר יותר מן הרגל פן תדמה לחי"ת, ומהאי טעמא נמי יעקם רגל היו"ד".

### קוצו של יו"ד

**איתא** במנחות (כט.): "שתי פרשיות שבמזוזה מעכבות זו את זו, ואפילו כתב אחד מעכבך. פשיטא. אמר רב יהודה אמר רב לא נצרכה אלא לקוצה של יוד. והא נמי פשיטא. אלא לכאידך דרב יהודה אמר רב, דאמר רב יהודה אמר רב כל אות שאין גויל מוקף לה מארבע רוחותיה - פסולה".

ובמה פירושם מצינו בדברי הגמ' הללו, וכדלהלן:

**א.** דפרש"י: "קוצו של יו"ד - רגל ימיני של יו"ד". וכן פי' ר"י מלוניל.

**ובן פי'** בספר המאורות (הל' קטנות) ביתר ביאור, וז"ל: "ואפי' קוצו של יו"ד - כלומר, שיש קצת נשאר מן היו"ד אך נחסר רגל של יו"ד, וקמ"ל אע"פ שהיו"ד היא אות שאינה צריכה היכר גדול שנקודה אחת היא במקום יו"ד, אפ"ה פסולה, שהרי אות חסירה היא". וכע"ז בפסקי ריא"ז (הל"ק מזוזה סע"ב), וז"ל: "ואפי' אות אחת מעכבך,

גם ממדרש זה, למדים שהיו"ד קטנה שבאותיות.

**ח.** פסיקתא רבתי (פיס' כא): "רבי אבהו בשם רבי יוחנן בשני אותיות נבראו שני עולמים וכו' מה יו"ד נקודה אחת מלמטן - רמז שכל המתים יורדים לגיהנם, ונקודה אחת מלמעלן - רמז שהם עתידים לעלות, ה' ממית ומחיה מוריד שאול ויעל. וכו' יו"ד כפוף - רמז שכל באי עולם עתידים להיכפף, דכתיב ונהפכו כל פנים לירקון".

**ט.** אותיות דרבי עקיבא (נ"ב): "יו"ד מפני מה הוא קטן מכל האותיות, מפני שכל מי שהוא מקטין עצמו בעוה"ז ואין בו גסות הרוח, זוכה ונוחל חיי עוה"ב שנברא ביו"ד וכו' מפני מה נברא עוה"ב ביו"ד, מפני שצדיקים בני העוה"ב מועטים. מפני מה תגו של יו"ד כלפי פניו מפני שכל צדיק וצדיק נותנין לו שכר לפי מעשיו וצדקתו הולכת לפניו שנא' והלך לפניך צדקך".

**י.** מדרש התנין לר"ע: יו"ד כפופה למעלה ולמטה כנגד עשרה שמתפללין בבית הכנסת וכופפין את קומתן ומתפללין ומכוונין לבם לאביהם שבשמים:

### דברי הב"י בשם האלפא ביתא

ז"ל מרן הב"י (סי' לו) בשם האלפא ביתא לרי"ט מיהלויזן:

"יו"ד - יהיה ראשה ופניה שוים, ויהיה לה לצד ימין ירך קטן ועקום, ותג בצד שמאל על פניה, וכנגדו עוקץ קטן יורד למטה, אבל העוקץ יהיה קצר מן התג וגם קצר יותר מירך הימיני".

ועוד העתיק שם מרן את הא"ב הארוך, וז"ל: "יו"ד - תהיה ראשו ופניו שוין כדי שיראה שהיא כתיבה ולא משיטה. ויהיה לה רגל קטן ולא יהיה גדול פן תדמה לרי"ש.

של יו"ד, וכן פי' ר"ת כדאמר מפני מה כפוף ראשו". [וידוע שמ"ש ר' אליקים' כוונתו לפי' שאנו מכנים פי' רגמ"ה, וכמ"ש כבר במאמרים קודמים].

הרי שמפרש שה'כתר' שכתב רגמ"ה, הוא עוקץ היורד מראש היו"ד, כדברי ר"ת. והוא לכאורה תמוה, כיצד עוקץ היורד למטה, נקרא כתר, דהלא בד"כ 'כתר' מונח על על הראש [ולא על הסנטר...]. וצ"ע.

והמאירי בקרית ספר (מ"ב ח"א) כתב, וז"ל: "וכן היו"ד צריך שתהא משופעת מעט, כעין שכתבנו בראש האלף, וממ"ש בפי' הקומץ מפני מה ראשו של יו"ד כפוף, ר"ל שמשפעת ויורדת, וכן יש לה גג קצר בראש השמאלי, וכן למטה, ממ"ש בפסיקתא מפני מה יש ליו"ד נקודה אחת למטה וא' למעלה, רמז למתים שיורדין לגיהנם ואח"כ עולין".

וזה מש"ש קודם לכן בענין האל"ף: "בשם מדרש א"ב דר' עקיבא - מפני מה יו"ד של אל"ף זקוף מצדו, ר"ל ראש האל"ף - שמעיד וצופה להקב"ה. משמע שראש האל"ף צריכה להיות משופעת מעט, צדה הימני נמוך, וצדה השמאלי גבוה מעט, ולא שיהא שטוח לגמרי".

והנה יש לעיין מה כוונתו בזה לענין האל"ף, דניתן לפרש דכוונתו לאפוקי מצורת האלף האשכנזית [והצרפתית] הקדומה, שראשה הימני היה כעין יו"ד הפוכה הפונה לכיוון ימין בישר, וכוונתו שיש להטות את ראש היו"ד הזאת לכיוון ימין כלפי מטה. או דילמא כוונתו כעין האל"ף הספרדית, שהנקודה שלמעלה

שאם חסר אות אחת או שכתב אותו שלא כתקנו מעכבה, ואפי' קוצו של יו"ד מעכב - שאם כתב היו"ד כמין נקודה ולא כתב העוקץ שלו הרי זו פסולה".

ב. ופירוש אחר מצינו לר' גרשום שם, וז"ל: "קוצו של יו"ד - היינו כתרין". ומשמע דהיינו העוקץ שעל ראש היו"ד שהוא כעין כתר.

ורי"ד שם בפסקיו הביא שני הפירושים הנ"ל, וז"ל: "לא נצרכה אלא לקוצו של יו"ד, פירש המורה רגל ימינו של יו"ד. ויש מפרשים קוצו של יו"ד היינו כתרו". ואינו נראה לי, שאם על כתרי האותיות מדבר, אמאי נקט יו"ד בלחוד מכל שאר האותיות, הו"ל למימר קוצי האותיות, אלא ודאי מוכחא מילתא מדנקט יו"ד, שעל גוף עוקץ היו"ד מדבר, ומפני שהוא קטן, אם לא יאריך עוקצו הוה ליה נקודה בעלמא וכו' ועוד שבכל שתי הפרשיות של מזוזה אין כתר בשום יו"ד הכתוב בהן, כי אם בשעטנ"ז ג"ץ בלבד יש כתרים, כדבעי' לפרושי לקמן. הילכך פתרון המורה נראה לי עיקר, שמדבר על גוף האות".

הרי שהכריע כרש"י, אמנם מדבריו ניכר שהבין בכוונת רגמ"ה דהאי כתר אינו העוקץ העליון של היו"ד [כדפי' לעיל], אלא היינו תג חיצוני על האות שלא מגוף האות, כעין תגי שעטנ"ז ג"ץ.

אמנם שו"מ באור זרוע (סי' תקמז)<sup>1</sup>, וז"ל: "לא נצרכה אלא לקוצו של יו"ד - פרש"י רגל של ימין, וליתא דפשיטא דאין זה אות. ורבינו אליקים פי' קוצו של יו"ד, מה שמשוך מראשו כלפי מטה דהיינו כתרו

ג. זה פי' רגמ"ה הנ"ל.

ד. וכ"ה גם בכת"י.

להכשיר יו"ד בלא רגל ימין, דהלא אין זו כלל אות, וע"כ הביאו פי' ר"ת שקוץ זה הוא הראש הכפוף של היו"ד. ומשמע לכאורה דהיינו הקוץ היורד מסוף גג היו"ד משמאל.

**ואולם** מקור דברים אלו, מתשובת ר"ת (המובאת במהד' הישנה של מחז"ו סי' תקי"ז), וז"ל: "קוצו של יו"ד - חודו של מעלה שנתון כלפי פניו, כדמוכח באלפא ביתא דר' עקיבא ורוב סופרים עושין כן".

**וממ"ש** 'חודו של מעלה', משמע שאינו עוקץ היורד מסוף גג האות, אלא עוקץ הנמצא בראשה כלפי מעלה.

**ובא"ב** דר"ע אשר ציין אליו ר"ת איתא בזה"ל: "מפני מה תגו של יו"ד כלפי פניו מפני שכל צדיק וצדיק נותנין לו שכר לפי מעשיו וצדקתו הולכת לפניו שנא' והלך לפניך צדקך".

**וקצת** משמע דהיינו חודו של מעלה, ולא של מטה. ובכל אופן, בניגוד למ"ש תוספות בשם ר"ת - הנה ר"ת בתשובתו לא תלה כלל את קוצו של יו"ד ב'ראשו כפוף' של היו"ד, רק באותו תג ש'כלפי פניו' המתואר באדר"ע.

**ובן פי' ראב"ה** (ח"ב סי' תקמח) בדעת ר"ת, וז"ל: "הקוצו של יו"ד מפרש רבינו יעקב כך (?) כענין שנעשית בה"א דצריך תגא בפרק הקומץ, ובקו"ף בפרק הבונה". הרי שהשווה את קוצו של היו"ד לאותן 'תגים' של האותיות ה"א וקו"ף שדרשה עליהם הגמ' בשבת (קד.), והיינו עוקץ בתחילת גגן מצד שמאל. הרי שהבין בדעת

מקבילה לקו האמצעי באלכסון, וכוונתו שאת גג הנקודה הזאת לא לעשות ישר, אלא משופע מעט, דהיינו החלק השמאלי גבוה מעט ופונה כלפי מעלה. ויותר מסתבר כהפירוש השני, כיון שדחוק לומר שיו"ד הפוכה שפונה למטה, תקרא 'צופה למעלה'.

**ולפ"ז**, אף בצורת האות יו"ד שכתב ראשה משפע ויורד, נ"ל לכאורה דכוונתו ממש בעין היו"ד הספרדית, דהיינו שחלק שמאל של הראש גבוה יותר מחלק ימין, וזה כהיו"ד הספרדית שפניה פונים כלפי מעלה. אולם, קצת קשה איך מבין את זה במ"ש הגמ' שראשה כפוף מפני שהצדיקים ראשם כפוף וכו', וצ"ע.

**וממ"ש** אחרי כן: "וכן יש לה גג קצר בראש השמאלי, וכן למטה, ממ"ש בפסיקתא וכו'". הנה האי גג לא כ"כ מובן מה כוונתו בזה, ועלה בדעתי שמא נפלה ט"ס בדבריו וצ"ל תג, אולם אף בקרית ספר מהד' שער משה שי"ל עפ"י כמה כת"י, לא ציין שום שינוי נוסח בזה. ועכ"פ, נראה דכוונתו לתגים בראשה [ובדברי הפסיקתא נדון לקמן אי"ה].

### דעת ר"ת בקוצו של יו"ד

**והנה**, תוספות שם פירשו בענין אחר, וז"ל: "קוצו של יו"ד - פי' בקוני רגל ימיני. וקשה, דהא פשיטא דאין זה אות. ומפרש ר"ת דהוא ראשו כפוף, כדאמרינן בסמוך מפני מה כפוף ראשו. וא"ת, דאמרי' בהגדת חלק: 'ונער יכתבם' - דהיינו יו"ד שאם השליך נער אבן בקיר ועושה רושם עושה יו"ד. וי"ל, דכעין יו"ד קאמר ולא יו"ד ממש".

**הרי** דק"ל אפרש"י, מה ההוה אמינא

קוץ על ראשה-), ולא כזו (-בלי קוץ-), כך קבלתי מדאמרי' בפ' הבונה וכתבתם שלא יכתוב ווי"ן יודי"ן וכו' בקצור אות, אלמא שאין בין זו לזו אלא קוצר האות - הא למדת שיש לנו לעשותה כיו"ד כך בקוץ, כמו שנבאר קוצו של יו"ד".

**אכן** לענין מה שפי' אח"כ בדעת רש"י אינו מובן כ"כ, וכנראה כוונתו שאם יחסר רגל היו"ד, ישאר בתחתית ראשה חלק עגלגל, ולרש"י צריך להוסיף שם 'קוץ', וזו הזוית שכתב.

**ויש** גם להעיר עמ"ש המנהיג: "ויש לה תג, מפני שכתריהם בראשיהם לעתיד", זה לא נמצא לפנינו בגמ', וכן באף מדרש, וצ"ע.

**והוסיף** שא"ב הרב אברהם צדוק נר"ו, וז"ל: "ידוע דלדעת חכמי הקבלה, בשם הוי"ה רמזות כל י' הספירות ע"ד זו - דקוצו של יו"ד הוא כנגד כתר, יו"ד חכמה, ה"א בינה, וא"ו הן הו"ק, וה"א אחרונה כנגד המלכות. הרי דקוצו של יו"ד לדעת הקבלה הוא קוץ העליון ולא קוץ תחתון, כי הכתר הוא מעל החכמה".

**ומאידך** גיסא, באמת מצינו לכמה ראשונים שכתבו כדברי התוספות הנ"ל, שכוונת ר"ת לעוקץ היורד מסוף גגה של היו"ד, מהא דמנחות שראש היו"ד כפוף.

**דז"ל** ספר התרומה (סי' ריג): "פירש רבינו יעקב צריך ראש של שמאל כפוף מעט מהא דאמרינן בהקומץ מפני מה ראשו של יו"ד כפוף, מפני שראשיהם של צדיקים כפופים. ותנן נמי התם גבי תפילין אפילו

ר"ת דהאי קוצו של יו"ד, היינו הכתר בראש היו"ד, ולא עוקץ היורד למטה.

**וב"נ** דפי' בדעתו המנהיג (הל' תפילין), וז"ל: "מדאמרינן בתנחומא ובמנחות: כשעלה משה למרום מצא להקב"ה שהיה קושר כתרים לאותיות, א"ל הללו למי, א"ל הללו לעקיבא בן יוסף שעתיד לדרוש על כל קוץ וקוץ תלי תלים של הלכות וכו'. הרי שכתב נקרא קוץ. ואמרינן במנחות: ארבע פרשיות שבתפילין ושתי פרשיות שבמזוזה מעכבות זו לזו ואפי' כתב אות שאינה עשויה כהלכתה מעכבין, ואמרינן עלה פשיטא וכו', לא נצרכה אלא לקוצו של יוד. ופר"ת כך (?) , וכן כתוב באלפא ביתא דר' עקיבא: קוצו של יו"ד חודו של מעלה שנתון כלפי פניו. ובפר"ש ז"ל העוקץ הוא הזוית, שלא תהא עגולה כזו (?) אלא כך (?) ועוקץ התחתון לא לפניו, מדאמרי' בתנחו' ובמנחו' מאי דכתי' כי ביה יי צור עולמים אל תיקרי [צור עולמים] אלא צר עולמים ואיני יודע אם העולם הזה בה"א והעולם הבא ביו"ד, כשהוא אומ' אלה תולדות השמים והארץ בהבראם בה"א בראם, וכבר מפורש באות ה"ה למעלה. ומפני מה נברא העולם הבא ביו"ד, מפני שצדיקים שבאותו הדור מועטין. ויש לה תג, מפני שכתריהם בראשיהם לעתיד. ומפני מה ראשה כפוף מפני שצדיקים שבאותו הדור ראשיהם כפופים".

**הנה** מראש דבריו נראה דס"ל בדעת ר"ת דקוצו של יו"ד הוא התג של על פניו, היינו כתר.

**וב"נ** ממ"ש שם קודם לכן לענין האות וא"ו, וז"ל: "וא"ו כזו (-ציור של וא"ו עם

דמעכב דזהו עיקר גוף האות. ופירש ר"ת שהוא לצד שמאל שכפוף למטה, כדמשמע לישנא דראשו כפוף, דלצד ימין קרי רגלו. ואמרו נמי בפסיקתא כי ביה ה' צור עולמים, העוה"ז נברא בה"א והעוה"ב ביו"ד, מה יו"ד יש לו נקודה אחת למטה רומז למתים שיורדין לגיהנם, ונקודה אחת למעלה רומז שעתידין לעלות, שנאמר ה' ממית ומחיה מוריד שאול ויעל. והה"א פתוח לכל צד רמז לבעלי תשובה. יו"ד כפוף רמז לבאי עולם שיהיו כפופין ונהפכו כל פנים לירקון. ולפי דרשה זו תג ליו"ד למעלה, וגם כפוף למטה. ואפשר דקוצו של יו"ד דפרק הקומץ היינו תג של מעלה ויו"ד כפוף היינו רגל ימיני.

**ובעי"ז** כתב גם הריטב"א בשבת (קג:), וז"ל: "וצריך היו"ד לעשות לה בסוף הגג העליון שתי נקודות, אחד למעלה ואחד למטה, שכן אמרו בפסיקתא כי ביה ה' צור עולמים, העולם הזה נברא בה"א העולם הבא נברא ביו"ד, מפני מה יש לה נקודה אחת למטה רמז למתים שיורדים למטה לגיהנם, ונקודה אחת למעלה רמז שעתידין לעלות, וכן הוא בירושלמי דחגיגה<sup>ז</sup>. ונראה כי [זהו] מה שאמרו בהקומץ על קוצו של יו"ד [ולא כפרש"י דקוצו של יו"ד] הוא הרגל הימני שכפוף למטה, חדא דההוא רגל מיקרי, ועוד דהא פשיטא שהוא מעכב כי הוא עיקר צורת היו"ד, אלא ודאי כדאמרן. אבל מה שאמרו בפרק הקומץ כי היו"ד ראשו כפוף, וכן הוא בירושלמי בחגיגה, [נראה] שהוא נאמר על הרגל הימני הכפופה, אי נמי כי על הנקודה

כתב אחד מעכבו, פשיטא, לא נצרכה לדרב יהודה אמר רב, דאמר קוצו של יו"ד מעכב. רש"י פירש זהו רגל ימין שכפף למטה. וקשה על זה - פשיטא דמעכב שזהו עיקר גוף האות, ועוד דלשון ראשו כפוף משמע בצד שמאל שיש לו ראש וסוף, אבל לצד ימין קרוי רגלו. וכן נמי איתא בפסיקתא: כי ביה"ה ה' צור עולמים, העולם הזה נברא בה"י ועולם הבא ביו"ד, מה יו"ד יש לה נקודה אחת למטה רמז למתים שהם יורדים לגיהנם, ונקודה אחת למעלה רמז שעתידין לעלות, שנאמר ה' ממית ומחיה מוריד שאול ויעל, ה"י פתוח מכל צד - רמז פתח לבעלי תשובה. יו"ד כפוף - רמז לבאי עולם שיהיו כפופים ונהפכו פנים לירקון. ובחגיגה בירושלמי פ"ב איתא לדרשא של יו"ד, דריש לה מה"י: מה ה"י פתוחה למטה - רמז שיורדין לשאול, ויש לה נקודה למעלה - רמז שעתידין לעלות. מה יו"ד כפוף רמז שיהיו כפופים ונהפכו פנים לירקון. אלמא לפי דרשא דפסיקתא יש ליו"ד תג למטה לצד שמאל, וכן למעלה בראש שמאל. ויכול להיות שקוצו של יו"ד דפרק הקומץ היינו אותו תג שלמעלה, ויו"ד כפוף היינו רגל ימיני, דאילו של שמאל קרי ליה נקודה למטה. ובירושלמי אין חולק בעשיית האות אלא דריש לה מאות של ה"י."

**ובעי"ז** בהל' ס"ת לרא"ש<sup>י</sup> שם, וז"ל: "לכדרב יהודה אמר רב קוצו של יו"ד מעכב, ופי' רש"י זהו רגל של ימין שכפוף למטה. וקשה לפירוש, דפשיטא

ז. ובעקבותיו כתב כן גם בטור (סי' לו), וז"ל: "ור"ת פירש שהיו"ד צריך שיהיה ראש שמאלי כפוף למטה כזה (?) כדאיתא בפרק הקומץ מפני מה ראשה של יו"ד כפוף. ואיתא בפסיקתא העוה"ב נברא ביו"ד מה יו"ד יש לה נקודה אחת למטה רמז למתים שיורדין לגיהנם, ואחת למעלה רמז שעתידין לעלות ולפי"ז יש ליו"ד תג למעלה וגם כפוף למטה."

ח. אמנם לעיל הבאנו דברי בעל התרומה שכתב שבירושלמי איתא לדרשא זו על האות ה"א, וכן הוא באמת לפנינו. וראה לקמן מ"ש בזה.

רגלו". ודבריו לכאורה תמוהים, דהלא רש"י כלל לא פירש כנ"ל על הגמ' שראשו של יו"ד כפוף, אלא על קוצו של יו"ד!

**וכן מ"ש בעל התרומה:** "ויכול להיות שקוצו של יו"ד דפרק הקומץ היינו אותו תג שלמעלה, ויו"ד כפוף היינו רגל ימיני, דאילו של שמאל קרי ליה נקודה למטה". הנה אמנם בפסיקתא שם איתא 'מה יו"ד כפוף', אמנם במנחות איתא להדיא 'מפני מה ראשו כפוף', ותמוה לפרש בכל מקום באופן אחר, וצ"ע.

**והנה,** כתב המרדכי בהל"ק (רמז תתקנב) [וכבר כתבנו במאמרים הקודמים שהל"ק לא כתבם כלל ר' מרדכי ב"ר הלל אלא ר' שמואל משליצט אשר הגיה את ספר המרדכי], וז"ל: "לא נצרכה אלא לקוצו של יו"ד פ"ה רגל ימיני, וקשה לר"ת דזו היא פשיטא, דהוי גופה של יו"ד ובענין אחר לא הוי אלא נקודה בעלמא, ולא מיקרי אות, והלשון משמע דבלאו קוצו מיקרי יו"ד מדאמרינן של יו"ד. ופר"ת דהיינו רגל שמאלי של יו"ד שהוא כפוף מעט, כדאמרינן לקמן מפני מה ראשו כפוף מפני שהצדיקים יש בהן ראשן כפוף, ואפילו לפ"ה יש ליהזר בהא דר"ת משום ההיא דלקמן. וההיא דפרק חלק נער יכתבם משמע קצת כפ"ה. ואין לשנות - אלא הא איתא והא איתא, והכי משמע ומוכח בפסיקתא, דיש לה נקודה למעלה ולמטה, דאמר העוה"ב נברא ביו"ד לומר לך מה יו"ד יש לה נקודה אחת למטה [נגד יורדי גיהנם], ואחת למעלה - רמז שכל המתים עולים שנאמר ה' ממית ומחיה מוריד שאול ויעל", עכ"ל. ובהג' מרדכי על גיטין

של מטה שאמרנו אומר כן. ויש שפירשו כי קוצו של יו"ד הוא בסוף הרגל הימני, וצריך להזהר בכולם לצאת ידי ספק, ויהא צורתה כזו (?)".

**וכן בהגה"מ (סופ"א) העתיק דברי בעל התרומה כדרכו.**

**הנה יש להעיר בכמה פרטים שעולים מדברי הראשונים הנ"ל הללו:**

**חדא,** שהביא שר"ת פ' שקוצו של יו"ד הוא ראשו הכפוף, מדרשת הגמ' במנחות (כט:), וכמ"ש תוספות שלפנינו. והנה כאמור לעיל זה קשה, כי בתשובת ר"ת בהל' ס"ת כלל לא מוזכר זה, אלא ר"ת תלה פ' קוצו של יו"ד בהא דאיתא באותיות דר"ע ד'תגו של יו"ד כלפי פניו' וכתב שהוא 'תגו שלמעלה'. אמנם כבר היה אפשר לפרש בדברי ר"ת שם ב'תגו שלמעלה', היינו יחסית לרש"י שפ' שהוא רגל היו"ד שהיא למטה. ומ"מ קשה, דכאמור כלל לא ציין להא דראשו של יו"ד כפוף.

**ועוד,** מ"ש בעל התרומה [ובעקבותיו הרא"ש]: "רש"י פירש זהו רגל ימין שכפף למטה". הנה לפנינו ליתא כלל ברש"י תוספת זו 'שכפף למטה', רק כתב שהוא רגל הימני של היו"ד. וגם תוספות לפנינו, וכן רי"ד בפסקיו כלל לא הזכירו פרט זה בהביאם דברי רש"י.

**ועוד,** מה שהקשה לפ"ז על רש"י: "וקשה על זה פשיטא דמעכב שזהו עיקר גוף האות, ועוד דלשון ראשו כפוף משמע בצד שמאל שיש לו ראש וסוף, אבל לצד ימין קרוי

ט. וכפי הנראה הרא"ש והריטב"א העתיקו דברים אלו מס' התרומה.

י. והתמיה כפולה על הריטב"א שם שכתב בהדיא: "אבל מה שאמרו בפרק הקומץ כי היו"ד ראשו כפוף, וכן הוא בירושלמי בחגיגה, נראה שהוא נאמר על הרגל הימני הכפופה". והוא תמוה מאוד כנ"ל.



שהיו"ד כפוף הוא רגל ימין שכפופה למטה. והא דאיתא בפסיקתא שיש לה נקודה למטה, הכוונה על העוקץ היורד מראשה למטה.

וז"ל האורחות חיים (הל' תפילין סי' כה): "וצריך לזהר בקוצו של יו"ד - פרש"י ז"ל רגל היו"ד, ור"ת פי' תג קטן שהוא בסוף ראש היו"ד. ובפסיקתא משמע ששני תגין יש ביו"ד, אחד למעלה ואחד למטה". ומדבריו לא ברור לאיזה תג התכוון ר"ת.

ויש לציין, שכתב מהרח"ו בשער התפלה (דרוש התפילין) בענין צורת האותיות של שבתפילין, וז"ל: "גם בצורת האותיות של כתיבת התפילין יש קצת שינויים וכו' וכל צורת היודי"ן יהיה בה ג' קוצין, א' למעלה וא' למטה וא' באמצע גופה, וזה צורתה (?)" וראה בתמונות המצורפות למאמר שצורת היו"ד בכתי"ק של מהרח"ו היא עם קוץ של ר"ת. וראה בקול יעקב (ר"ס לה) שביאר את ענין ג' הקוצים הללו בכתיבת שם ה' עפ"י הקבלה. אמנם, לא ברור א"כ כוונת האר"י שיש לעשות ג' קוצים אלה דוקא בתפילין, או גם ביודי"ן בכל כתיבת סת"ם.

ועוד פי' מחודש מצינו בספר העיטור (ש"א הל' תפילין נו ע"א), וז"ל: "ד' פרשיות שבתפילין מעכבין זו את זו, ואפילו כתב א' מעכבין, פשיטא, לא נצרכא אלא לקוצו של יו"ד - והיא תגא דיו"ד קדש לי וה"ה לכולהו

[רמז תסט] שגם הם לר"ש משליצטט, כתב שדברים אלה הם מתוס' שאנץ.

והרי דברים אלו בשם תוס' שאנץ הם כעין הא דאיתא לפנינו בתוספות מנחות, ועיקר התוספת היא הראיה מהפסיקתא.

ולמדנו א"כ, שמ"ש בעל התרומה שלפרש"י רגל היו"ד הימנית עקומה, והקושיא ע"ז מ'ראשו כפוף, הם כפי הנראה חידוש של בעל התרומה, ולא היו לפני כן במקור שלקח ממנו, היינו מתוספות שאנץ.

וכאמור, לא זכיתי להבין את כוונת בעל התרומה [והראשונים שהעתיקו דבריו], היכן ראו שפרש"י שרגל ימין של היו"ד כפופה, ומה הקושיא מ'ראשו כפוף. וצ"ע. א"

ועכ"פ, הפרטים העולים מדברי הראשונים הנ"ל, כדלהלן:

א. קוצו של יו"ד, לפרש"י הוא רגל ימין הכפופה מעט. ולפר"ת הוא ראשו הכפוף.

ב. בפסיקתא מבואר שיש ליו"ד נקודה למטה ונקודה למעלה, וכוונת זה על תג בראש היו"ד, ועוד אחד היורד כנגדו.

ג. כן הציע שיש לפרש שקוצו של יו"ד הוא התג שלמעלה הנקרא בפסיקתא נקודה שלמעלה, ואילו הא דאיתא בפסיקתא

יא. ויש להעיר, דיתכן שאין כוונת תוספות שאנץ שר"ת פי' שקוצו של יו"ד הוא ראשו הכפוף מהא דאיתא לקמן שראש היו"ד כפוף, אלא כוונת התוס' שאנץ שר"ת פי' קוצו של יו"ד הוא הראש הכפוף, והבין כן במ"ש ר"ת בהל' ס"ת שלו שהוא: "חודו של מעלה שנתון כלפי פניו", וכמ"ש למעלה כי יתכן שהבין בדברי ר"ת שמ"ש 'של מעלה' היינו לאפוקי מרש"י שפי' שהוא רגל היו"ד שלמטה - והבין תוס' שאנץ שכוונת ר"ת לקוץ שיוורד מסוף ראשו. ומה שכתב תוס' שאנץ: "ופר"ת דהיינו רגל שמאלי של יו"ד שהוא כפוף מעט, כדאמרינן לקמן מפני מה ראשו כפוף מפני שהצדיקים יש בהן ראשן כפוף" - מ"ש 'כדאמרינן לקמן' ואילך הם דברי עצמו, להביא ראיה לדברי ר"ת. ואילו בעל התרומה, הבין בדבריו שר"ת גופיה תלה דבריו בהא דלקמן, וכאמור אינו מוכרח [שהרי לפנינו ליתא כלל בתשובת ר"ת].

[ולא עוקץ היורד מראשו], שכ"פ בדעתו הראב"ה והמנהיג, וכן משמע באמת מדבריו בתשובתו על הל' סת"ם. הנה גם פרט זה נמצא ביו"ד הספרדית, שכאמור יש לה 'קוץ' בראשה.

**אלא** מה שפירשו הרבה מהראשונים בדעת ר"ת, שיש ליו"ד עוקץ היורד מראש כלפי מטה באמת אינו מתאים ליו"ד הספרדית, עפ"י הרבה מהכתבים הישנים.

ומ"ש האלפא ביתא, וכן בעל התרומה ועוד כמה ראשונים שהעתיקו כן בשם רש"י, שרגל ימין של היו"ד נוטה שמאלה, פרט זה אכן מתאים אף ליו"ד הספרדית.

**ובעת** ננסה להתבונן בכל דברי חז"ל הנ"ל עפ"י הכתבים העתיקים מזמן בית שני, ונראה אם ניתן ליישב צורת היו"ד הספרדית.

### הסבר כל דברי חז"ל עפ"י צורת

#### היו"ד הקדומה

הנה, כל פירושי הראשונים הנ"ל בדברי חז"ל, בודאי באו עפ"י הצורה של האות יו"ד שהכירו, שנכתבת בקולמוס עבה וממילא נוצר לה ראש עבה, ורגל דקה יותר.

**אולם**, המתבונן בצורת היו"ד הקדומה מזמן חז"ל, שנכתבה בד"כ בקולמוס דק אשר קוי האורך והרוחב בכתיבה כזאת שוים - יראה שכל מאמרי חז"ל מיושבים ממש כמין חומר, בלי שום דוחק או קושי, וכדלהלן [וכמובן שאין אנו באים לחלוק על הבנת הראשונים ח"ו, רק ליישב את צורת הכתב הספרדי, שאין עליו שום קושי מדברי חז"ל].

תגא דכתיבין". הרי שלמד שקוצו של יו"ד אינו חלק מהאות יו"ד הרגילה, רק תג שמוסיפים על האות יו"ד בתיבת לי בפ' קדש לי שבתפילין. ולכאורה דבריו תמוהים, דהלא נאמר בגמ' קוצו של יו"ד גם לגבי ב' פרשיות שבמזוזת - והלא שם אין כלל תיבת לי הנ"ל, אלא רק תגים מיוחדים בחלק מאותיות שעטנ"ז ג"ץ. וצ"ע.

**ועוד** מצאתי באו"י (סי' תקנב), שכתב בשם רבינו שמחה דהאותיות שנתפרש צורתן בפ' הבונה [דל"ת וקו"ף] כן צורתן בכל מקום, ואילו אלו שנתפרש במנחות [יו"ד, ה"א, ח"ת] הן רק באותיות מסוימות - דהיינו רק בחי"ת של אחד בפ' שמע, ויו"ד וה"א שבשם בן ד' אותיות, וז"ל: "וכפופה קוצה של יו"ד אלא ביו"ד שלו אבל יו"ד דכל התורה כולה א"צ כפיפה". אמנם דחה האו"י דבריו, ע"ש.

### האות יו"ד הספרדית בהשוואה

#### לדברי הראשונים

**ונראה** אם צורת היו"ד הספרדית מתאימה לדברי הראשונים;

**דהנה** למ"ש רש"י שקוצו של יו"ד הוא הרגל הימנית של היו"ד, והסכימו עמו כמה ראשונים, וביניהם - ר"י מלוניל, ר' ישעיה, המאורות ועוד - הנה פירוש זה בודאי מתאים גם ליו"ד הספרדית.

**וכן**, מה שפי' רגמ"ה שקוצו של יו"ד הוא כתרו, ובמשמעות הפשוטה<sup>2</sup> דהיינו העוקץ בראש היו"ד, וכן יש כמה ראשונים שפי' שקוצו של יו"ד לדעת ר"ת הוא כתרו

יב. אמנם הבאנו שהאור זרוע פי' שכוונת רגמ"ה לעוקץ שלמטה, וצ"ע.

יג. אלא שהא"ב כתב שזה לצורך 'להיטיב צורתו', ולהבדיל אותה מחי"ת, ואילו שאר הראשונים העתיקו כן כביכול בשם רש"י, ולא משמע שהטעם כהא"ב.

## מנורה מסורת צורת האותיות הספרדית בדרום רכג

**ומסתבר** יותר לפרש דקוצו של יו"ד הוא אותו קוץ שפניה ולא רגלה, כיון שבאותיות דר"ע דלקמן קורא לאותו עוקץ שבפניה 'תגו של יו"ד', ומסתבר א"כ ששוה הוא לאותו שקוראת לו הגמ' 'קוצו של יו"ד'.

**ועוד**, שיותר נראה שרגל היו"ד היא עיקר גופה, ולא ראשה, וכמו שבכתב היומיומי שלנו היום צורת היו"ד היא בד"כ קו אנכי קצר [שהוא בעצם רגל היו"ד], ולא ראינו מי שיצייר את היו"ד כקו אופקי קצר [שהוא ראש היו"ד] - אעפ"י שבכתב הסת"ם המודרני, עיקר האות יו"ד הוא דוקא ראשה העבה, ולא רגלה הקטנה והדקה.

**וממילא**, נראה כי הגוף הוא יו"ד - היינו עיקר האות, ואילו ראשה הוא רק 'קוצו של יו"ד' - היינו לא החלק העיקרי באות, אלא רק 'קוץ'.

**ולפ"ז**, גם מובנים דברי הגמ', שתחילה העמידה את דברי המשנה ש'כתב אחד מעכבן' היינו שחיסר אות שלימה, וע"ז הקשתה הגמ' 'פשיטא', ושוב העמידה הגמ' בשחיסר ראש היו"ד, ונשאר קו אנכי קצר בלבד - והוא אמינא דכיון שעיקר היותו הוא הקו הנכי, וניתן לזהות את האות כך, ואינה מתחלפת באות אחרת, שבצורה זאת תהיה האות כשרה, וזהו חידוש המשנה שאף בכה"ג נפסלת האות כיון שחסר לה חלק משמעותי בצורתה. ותי' זה שוב פרכה הגמ' דהאי נמי פשיטא, דכיון שסוף סוף חסר חלק מהאות הוא פשוט שיפסל, ולא היתה המשנה צריכה להשמיענו זה [והוא כעין דברי המאורות והריא"ז שהבאנו לעיל, ע"ש].

**ואילו** לפירושי הראשונים דהאי 'קוצו של יו"ד' הוא קוץ בראש היו"ד, או קוץ היורד למטה מראשה - לא מובן כלל מדוע

**דכמו** שניתן לראות בתמונות המצורפות למאמר, צורת האות יו"ד הקדומה, ממש כהוא"ו הקדומה - צורתה כראש הספרה 1, שיש לה גוף קטן, וראש מחודד למעלה, ובליטה מחודדת בולטת קדימה.

**ועתה** נבאר כל מאמרי חז"ל עפ"י צורה זו:

**א. בבלי שבת** (קג:): "וכתבתם - שתהא כתיבה תמה; שלא יכתוב וכו' ויין יודין, יודין ויין".

**וכן** הגמ' מנחות (כט:): "ראמי בר תמרי דהוא חמוה דרמי בר דיקולי איפסיקא ליה כרעא דוי"ו דויהרג בניקבא, אתא לקמיה דרבי זירא, א"ל: זיל אייתי ינוקא דלא חכים ולא טפש, אי קרי ליה ויהרג - כשר, אי לא - ייהרג הוא ופסול".

**אכן** היו"ד של חז"ל נראית בד"כ בדיוק כמו האות וא"ו, וההבדל היחיד ביניהן הוא אורך הרגל.

**ב. מנחות** (כט:). [וכע"ז עוד שם בדף לד.]: "שתי פרשיות שבמזוזה מעכבות זו את זו, ואפילו כתב אחד מעכבן. פשיטא. אמר רב יהודה אמר רב לא נצרכה אלא לקוצה של יוד. והא נמי פשיטא. אלא לכאידיך דרב יהודה אמר רב, דאמר רב יהודה אמר רב כל אות שאין גויל מוקף לה מארבע רוחותיה - פסולה".

**בהתבוננות** ביו"ד של חז"ל נקל להבין מהו אותו 'קוצו של יו"ד', שהיו"ד מורכבת בעצם משני קוים - קו אנכי, ועוד כמי 'קוץ' היוצא בפניה.

**ובודאי** ש'קוצו של יו"ד' של חז"ל, הוא או אותו קו תחתון, היינו רגל היו"ד וכפירוש רש"י. או אותה בליטה שכנגד פניו.

ככעין תגי 'בד"ק חי"ה' שלנו, מ"מ יתכן ויודה גם בנידוננו.

ג. מנחות (כט:): "מפני מה נברא העולם הבא ביו"ד? מפני שצדיקים שבו מועטים. ומפני מה כפוף ראשו? מפני שצדיקים שבו כפוף ראשיהם, מפני מעשיהן שאינן דומין זה לזה". וכע"ז בירושלמי חגיגה (פ"ב): "מפני מה יו"ד כפוף כך יהיו כל באי העולם כפופין, ונהפכו כל פנים לירקון". וכע"ז בעוד כמה מדרשי חז"ל.

והנה, הראשונים פירשו שכיפוף ראשו של היו"ד הוא, שראשו כפוף כלפי מטה ונוצר ע"ז קוץ בתחתית ראשו.

אמנם, אף שבאמת בחלק מהיודי"ן שמזמן חז"ל ראש היו"ד כפוף כלפי מטה, שעשוי כעין הספרה 1 - שיש פגימה בין ראש היו"ד לגופה, וממילא נראה ראשה כפוף, מ"מ בהרבה כתבים מזמן חז"ל לא רואים כלל כיפוף בראש היו"ד, אלא ראש יוצא כ'קוץ' [כנ"ל] מגופה ביושר קדימה, בלי שום כיפוף מטה, והפגימה שבין הראש לגוף מלאה דיו - וצורה כעין משולש עומד ישר, שיוצא קו אנכי מפיתו הימנית תחתונה לכיון מטה.

וע"כ, נראה לי דיש לפרש 'ראשו כפוף' היינו עצם זה שראש היו"ד פונה קדימה - הוא ראשו הכפוף.

דשאר האותיות בעלות הראשים [כשעטנ"ז ג"ץ], ראשן עומד בשווה על גבי גופן, או לחילופין פונה מעט אחורה, אולם האותיות וא"ו ויו"ד בכתיבה הקדומה הן היחידות שראשן פונה קדימה, ונראה כאילו הוא כפוף. ומשל למה הדבר דומה - לאדם

הקשתה הגמ' 'פשיטא' שהוא פסול בחסרוננו, דהרי מצינו כאן חידוש גדול מאוד - שקוץ קטן שלא משנה כלל את צורת האות, וגם לא גורם לה להדמות לאות אחרת, פוסל אותה.

ולפי חידוש זה - יש לנו לפסול כמו כן את האות 'קו"ף' בלי תג בראשה שהוזכר בבלי שבת (קד.), וכן את האות ה"א בלי תג כנ"ל שהוזכר במנחות (כט:), וכן את האות ב"ת בלי התג שבראשה שהוזכר בירושלמי חגיגה - והדברים מרפסן איגרי!

ואכן לא ברור א"כ מדוע הפוסקים הפוסלים את היו"ד בחסרון אחד הקוצים הנ"ל, לא פוסלים גם את האותיות הנ"ל בחסרון קוץ, דהרי ברור שמה שנקטה הגמ' 'קוצו של יו"ד' ולא אותיות אחרות - אין הכוונה בדוקא ליו"ד אלא ה"נ לשאר האותיות.

וכעין כל הנ"ל מצינו לר' ישעיה שם במנחות, וז"ל: "לא נצרכה אלא לקוצו של יו"ד - פירש המורה רגל ימינו של יו"ד. ויש מפרשים קוצו של יו"ד היינו כתרו". ואינו נראה לי, שאם על כתרי האותיות מדבר, אמאי נקט יו"ד בלחוד מכל שאר האותיות, הו"ל למימר קוצי האותיות, אלא ודאי מוכחא מילתא מדנקט יו"ד, שעל גוף עוקץ היו"ד מדבר, ומפני שהוא קטן, אם לא יאריך עוקצו הוה ליה נקודה בעלמא. ועוד, אם על כתרי האותיות מדבר, אמאי מקשה הא נמי פשיטא וסתר ליה ומוקמה לכאידך דרב יהודה, והא טובא אשמעי' שאע"פ שכתב כל האותיות כתיקנן אם חיסר אחד מכתריהן מעכב", עכ"ל, ואף שנראה מהמשך דבריו שם [כמו שהעתקנו לעיל] שהבין ש'כתר' זה של רגמ"ה הוא

## מנורה מסורת צורת האותיות הספרדית בדרום רכה

דפסיקתא דריש כן מצורת היו"ד, ובירושלמי דריש אותה הדרשא מצורת הה"א. וכבר הוכיח יפה ידידי הרב יהושע בן דב נר"ו, שכפי הנראה נפלה טעות בדברי הפסיקתא הללו שהרי במקבילות בשאר מקורות חז"ל הנוסח אחר, וכדלהלן:

דז"ל הפסיקתא: "רבי אבהו בשם רבי יוחנן בשני אותיות נבראו שני עולמים העוה"ז והעוה"ב ביו"ד וה"י, מ"ט כי ביה ה' צור עולמים, ועדיין אין אנו יודעים איזה מהם נברא ביו"ד ואיזה מהם נברא בה"י, אלא מן מה דכתב אלה תולדות השמים והארץ בהבראם - בה' בראם, הוי העולם הזה נברא בה"א, והעולם הבא נברא ביו"ד. מה יו"ד נקודה אחת מלמטן רמז שכל המתים יורדים לגיהנם ונקודה אחת מלמעלן רמז שהם עתידים לעלות ה' ממית ומחייה מוריד שאול ויעל. מה ה"א פתוח מכל צד רמז לבעלי תשובה שיש להם פתח פתוח. יו"ד כפוף רמז שכל באי עולם עתידים להיכפף דכתיב ונהפכו כל פנים לירקון".

ואילו בירושלמי הגיגה (פ"ב), איתא בזה"ל: "רבי אבהו בשם רבי יוחנן בשתי אותיות נבראו שתי עולמות העוה"ז והעוה"ב אחד בה"א ואחד ביו"ד, מ"ט כי ביה ה' צור עולמים ואין אנו יודעין אי זה נברא בה"א ואי זה מהם נברא ביו"ד, אלא מן מה דכתיב אלה תולדות השמים והארץ בהבראם - בה"א בראם, הוי העולם הזה נברא בה"א והעולם הבא נברא ביו"ד. מה ה"א פתוח מלמטן רמז לכל באי עולם שהן יורדין לשאול מה ה"א יש לו נקודה מלמעלן משעה שהן יורדין הן עולין מה ה"א פתוח מכל צד כך פתוח פתח לכל בעלי תשובה מה יו"ד כפוף

שיעמוד מולנו כאשר צידו השמאלי כלפינו, בהיות ראשו זקוף, נראה גופו כקו אנכי ישר, ואם יטה ראשו קדימה ב-90 מעלות כך שפניו מביטות ישר אל הקרקע - נראה כקו ישר שנכפף בראשו קדימה - זו ממש צורת האותיות וא"ו ויו"ד מזמן חז"ל.

ד. פסיקתא רבתי (פ' כא): "רבי אבהו בשם רבי יוחנן בשני אותיות נבראו שני עולמים העולם הזה והעולם הבא ביו"ד וה"י, מאי טעמא כי ביה ה' צור עולמים, ועדיין אין אנו יודעים איזה מהם נברא ביו"ד ואיזה מהם נברא בה"י, אלא מן מה דכתב אלה תולדות השמים והארץ בהבראם - בה' בראם, הוי העולם הזה נברא בה"א, והעולם הבא נברא ביו"ד. מה יו"ד נקודה אחת מלמטן רמז שכל המתים יורדים לגיהנם ונקודה אחת מלמעלן רמז שהם עתידים לעלות ה' ממית ומחייה מוריד שאול ויעל. מה ה"א פתוח מכל צד רמז לבעלי תשובה שיש להם פתח פתוח. יו"ד כפוף רמז שכל באי עולם עתידים להיכפף דכתיב ונהפכו כל פנים לירקון".

הנה ממדרש זה שנאמר שיש ליו"ד נקודה אחת מלמעלה ואחת מלמטה, הוכיחו כמה ראשונים שיש ליו"ד שני תגים - אחד העולה מראשה, ואחד היורד כנגדו מראשה.

אולם, לפי היו"ד של חז"ל א"צ להגיע לזה ודברי הפסיקתא מובנים היטב - דהרי צורתה של היו"ד בנויה מכעין 'שתי נקודות', היינו גופה נקודה אחת, וראשה עוד נקודה. ולפ"ז א"צ לחדש שיש לה עוד תגים נוספים.

ומלבד זה, הנה כבר העיר בספר התרומה [והבאנו דבריו לעיל] שיש שינוי בנוסח המדרש בין הפסיקתא לירושלמי,

ואילו התג שבראשה להורות שאח"כ הם עולים בתחיית המתים - ואילו רק בפסיקתא נאמר דרש זה על האות יו"ד.

**וניבר** שנפלה ט"ס בפסיקתא, וכך צ"ל: "מה (יו"ד נקודה אחת) [ה"א פתוחה] מלמטן רמז שכל המתים יורדים לגיהנם ונקודה אחת מלמעלן רמז שהם עתידים לעלות ה' ממית ומחייה מוריד שאל ויעל. מה ה"א פתוח מכל צד רמז לבעלי תשובה שיש להם פתח פתוח. יו"ד כפוף רמז שכל באי עולם עתידים להיכפף דכתיב ונהפכו כל פנים לירקון".

**ומלבד** זה, גם קשים דברי הפסיקתא הנ"ל - שבתחילה דורשת על יו"ד, עוברת לה"א, ושוב חוזרת ליו"ד. ואילו לפי הגירסא הנ"ל, א"ש.

**[והוסיף]** ידידי הרב יהושע ינקלביץ נר"ו לבאר כיצד נפלה טעות זו בפסיקתא, דכפי הנראה היה כתוב "מה ה"י פתוחה מלמטן", ומאן דהו חשב שכתוב "מפני מה ה-יו"ד פתוחה מלמטן", ומשלא הבין כוונת מאמר זה, הגיה במקום 'פתוחה' ל'נקודה', וכך נוצרה הגירסא שלפנינו].

זהו החידוש של הרב יהושע בן דב הנ"ל, ודבריו נאמנו מאוד ומוכרחים בודאי. ואף שרבותינו הראשונים לא העתיקו כך מהפסיקתא, הנה יש לתת דעתנו שכפי הנראה כל הראשונים העתיקו ממקור אחד, שכפי הנראה המקור הראשון לזה הוא מדברי התרומה, ואח"כ העתיקו שאר הראשונים מדבריו. אמנם גם לפנינו בפסיקתא הוא כן, ולפ"ז ע"כ שהיא טעות קדומה שנפלה בפסיקתא, וצ"ע עוד בכתבי יד של הפסיקתא, ולא התפנתי לעת עתה לבדוק זאת.

כך יהיו כל באי העולם כפופין ונהפכו כל פנים לירקון".

**ובעי"ז בבראשית רבה (פי"ב):** "ביה י"י צור עולמים בשתי אותיות הללו ברא הקדוש ברוך הוא את עולמו, אין אנו יודעין אם העולם הזה נברא בה"א אם העולם הבא נברא ביו"ד, וממה דאמר ר' אבהו בשם ר' יוחנן בהבראם בה' בראם, הווי העולם הזה נברא בה"א, ומה הא זה סתום מכל צדדיו ופתוח מלמטן רמז שכל המתים יורדין לשאול, ועוקצו הזה שלמעלה רמז שהן עומדין לעלות, והחלון הזה שמן הצד רמז לבעלי תשובה. והעולם הבא נברא ביו"ד, ומה יו"ד זה קומתו כפופה כך הן הרשעים קומתן כפופה ופניהם מקדירות לעתיד לבא הה"ד ושח גבהות אדם".

**מדרש תהלים שוחר טוב (מז' קיד):** "בשתי אותיות הללו ברא הקדוש ברוך הוא שתי עולמות, שנאמר כי ביה ה' צור עולמים, ביה"ה בראם, [ואין אנו יודעין אם העולם הזה נברא בה"א והעולם הבא ביו"ד, או אם העולם הזה נברא ביו"ד והעולם הבא בה"א, אלא ממה דכתיב בהבראם, בה"א בראם], הוי העולם הזה נברא בה"א [והעולם הבא נברא ביו"ד], ומה ה"א פתוחה מלמטה וסתומה מלמעלה, כך העולם הזה כל מה שנברא בו יורד בקבר, ואותה עקיצה שיש בה רמז לתחיית המתים, והעולם הבא נברא ביו"ד, מה עיסקו של יו"ד קומתו כפופה, כך קומתן של רשעים עתידין להיות מכורכמות וירקרוקות לעולם הבא, שנאמר ושח גבהות האדם".

**וניבר** שכל מדרשי חז"ל הנ"ל הם ממש אותו המדרש בשינויי לשון קלים. והרי שבכל מדרשי חז"ל מתואר שהפתח בתחתית הה"א היא כנגד באי עולם שיוורדים לגיהנם,

להתבונן בעז"ה אם מתאימים דברים אלו לצורת האות יו"ד הספרדית.

**כבר** כתבנו לעיל, שהיו"ד הספרדית פניה פונים מעט כלפי מעלה, ויש לה קוץ בראשה, ואילו בתחתית ראשה בד"כ אין לה קוץ, ולכאורה אין זה מתאים לדברי כמה מרבותינו הראשונים בהסבר דברי חז"ל.

**אולם** לפי הסברינו בדברי החז"ל הנ"ל, הכל א"ש, כדלהלן:

**דכבר** ביארנו ש'קוצו של יו"ד' המוזכר במנחות, לפי הכתב של חז"ל אינו כי אם ראש היו"ד, וה"ה ל'תגה שמול פניה' שבאותיות דר"ע - וזה בודאי קיים ביו"ד הספרדית, וממילא ל"ק מידי שאין ליו"ד הספרדית עוקץ היורד מראש גגה. ומה שיש לה בכל אופן עוקץ העולה מראש גגה, אין זה דבר המיוחד לאות יו"ד, אלא כל ראשי וגגי האותיות הספרדיות [ובעצם כל תחילת קו שאינו מתחבר קודם לכן לקו אחר, ואכמ"ל] מתחילים בכעין 'קוץ' קטן, כחלק מצורת הכתיבה.

**ומה** שראש היו"ד הספרדית פונה למעלה, וזה לכאורה לא מסתדר עם מה שנאמר בגמ' ובמדרשים שראש היו"ד 'כפוף'. הנה גם זה כבר ביארנו שכוונת הגמ' לפי הכתב של חז"ל, לעצם זה שיש ליו"ד ראש שפונה קדימה, וזה כאמור בודאי שנמצא אף בכתב הספרדי. וזה מלבד, שאף היו"ד הספרדית בעצם כפוף ראשה מעט ביחס לעצמה, כי בד"כ אין רגלה ישרה, וגם היא נוטה שמאלה, ויוצא א"כ שהיא כמו היו"ד של חז"ל רק בנטיה של כ-45 עם כיוון השעון, וא"כ נמצא שאף לפי זה לא השתנתה כלל צורת האות, רק זוית הכתיבה.

**ולפ"ז** אין שום מקור לכך שצריכים להיות ליו"ד שני תגים.

ה. **אותיות דרבי עקיבא:** "יו"ד מפני מה הוא קטן מכל האותיות, מפני שכל מי שהוא מקטין עצמו בעוה"ז ואין בו גסות הרוח, זוכה ונוחל חיי עוה"ב שנברא ביו"ד וכו' מפני מה נברא עוה"ב ביו"ד, מפני שצדיקים בני העוה"ב מועטים. מפני מה תגו של יו"ד כלפי פניו מפני שכל צדיק וצדיק נותנין לו שכר לפי מעשיו וצדקתו הולכת לפניו שנא' והלך לפניך צדקך".

**לפי** צורת היו"ד של חז"ל דברי המדרש מובנים היטב, כי 'תגו של יו"ד' זה שכלפי פניו, ע"כ הוא עצם ראש היו"ד הבולט כ'עוקץ' קדימה.

ו. **מדרש התגין לר"ע:** "יו"ד כפופה למעלה ולמטה כנגד עשרה שמתפללין בבית הכנסת וכופפין את קומתן ומתפללין ומכוונין לבם לאביהם שבשמים".

**הנה** כפיפת היו"ד למעלה בודאי מובנת כנ"ל, אולם כפיפתה למטה אינה מובנת כ"כ, בפרט שלא ברור איך היא קשורה לדרש של עשרה שכופפים קומתן בבהכנ"ס, ועוד, שבכל שאר מקורות חז"ל מוזכר רק ש'ראשה' או 'קומתה' של היו"ד כפופה, ולא מוזכר כלל שיש בה שתי כפיפות. אכן, במדרש זה כבר נתקלנו בכמה טעיות שנפלו בו, ושמה גם זו טעות, או הגהה מאוחרת.

### צורת היו"ד הספרדית בהתאם לדברי חז"ל

**ועתה**, אחר שהסברנו את כל דברי חז"ל בהתאם לצורת היו"ד הקדומה, נבוא

**כמו"כ** יש לציין, שאף שיש סופרים ספרדיים שהוסיפו קוץ היורד מסוף ראשה של היו"ד לצורת היו"ד הספרדית המקורית שפניה פונים כלפי מעלה, כמו שניתן לראות בכתב של מהר"ם זאבארו, שכתב את היו"ד עם פנים הפונים כלפי מעלה, ובסוף ראשה של היו"ד הוסיף קו דקיק היורד מראשה - הנה לכאורה אין זה מועיל כ"כ, דהרי תוספות ועוד ראשונים הסבירו דהאי 'קוצו של יו"ד' הוא ראשה הכפוף - והנה אם ראש היו"ד פונה למעלה, איך בתוספת עוקץ דק בסופו, יקרא שראשה כפוף?

**למסקנא** - האות יו"ד הספרדית מתאימה לכל דברי חז"ל בתלמוד והמדרשים, וא"צ כלל להחמיר להוסיף לה קוץ היורד מראשה למטה.





הרב מרדכי פרוש

## חידושים בהלכות תפלה

### א. מזמור חילופי [בפסוד"ז]

**הממהר** בתפילתו ומדלג, מבואר שיאמר לכה"פ ברוך שאמר וישתבח וביניהם מזמור דפסוד"ז, הללויה הללו מן השמים או מזמור בתרא אכהמ"ל.

**שאלני** ידידי הרי"ח הטוב שליט"א: אם אמר מזמור אחר דפסוד"ז שמה.

**הנה**, בהלכה מבואר כאמור אחרת, אך אם עשה כן בדיעבד שפיר עשה.

**ונבאר** בס"ד, הנה הטעם שצריך לומר מזמור כהא, כדי להפסיק בין הני ב' ברכות [ברוך שאמר וישתבח] וכדי שיהיה על מה לחול 'שירי זמרה'. אך מ"מ באומרו מזמור חילופי, המטרה הושגה. אלא שלכתחילה יורו לו לומר המזמורים מסוימים שיש בהם יתרון מסוים [וראה בפירש"י בפסחים גבי הלל בכל יום, אמירת הני מזמורים וכן המתבונן בסידור 'מתוך מדבש' אזי גם בלי להבין עומק הרז נראה לעין כי בהם מוזכר טפי ספירות ותיקונים כלליים].

**וכן** לגבי מש"כ בביאור הלכה (נג, ד"ה 'וקצת פסוקי דזמרה'): כתב בעיקרי דינים בשם גנת ורדים, מי שנוכח לצאת לנקביו קדם ישתבח, הכון אחר כך לחזור עוד הפעם תהלה לדוד קדם ישתבח, כדי שיהיה לברכה על מה לחול, עכ"ל הרי דבריו ברור נללו כי יאמר אשרי אז, ומ"מ בדיעבד מסתבר כמו שנתבאר דמועיל אם אמר מזמור חילופי דפסוד"ז, אולם פסוקים מ'ויברך דוד' ואילך, יש לדון אם מועיל, כי אם היה מועיל, לכאורה יותר קל שיאמר מעט פסוקים

אחרונים דשירת הים, [אא"כ צריך דווקא מזמור שלם - וראה עוד לקמן - ואז זה כבר טירחא טפין ומדלא הזכיר כן הביה"ל לכא' קצת משמע דלא מועיל, ולא נחשבו מהמזמורים המזמרים עריצים וכד', וראה בזה בשו"ת שבט הלוי ח"י סימן יז אות ז' .

**אא"כ** נאמר כי בדווקא מזמור דתהילה-לדוד שהוא המרכזי טפי דפסוד"ז.

**וכן** מסתבר שיש הבדל בין היכא דאוחז באמירת שירת הים ועוצר באמצע ומפסיק לצורכו והדר וקאמר, שאז כן עולה לו בסיום המזמור שירת הים וימשיך לישתבח,

### ב. פסוק ד'מי כמוכה' בלבד

**ועוד** יש לדון הממהר ומדלג, כמבואר בהלכה בש"ע ומשנ"ב סימן נב', הנה איתא בקונטרס 'החיים והשלום' בשם הגה"צ ר' יחזקאל לוינשטיין זי"ע כי פסוק 'מי כמוכה' זה המרכזי וכולל של שירת הים עיי"ש.

**א"כ** לכאורה מי שממהר ואין לו זמן לומר כל המזמורים, אולי מ"מ יאמר גם את פסוק ד'מי כמוכה', מטעם מבואר, שמתוך שזה קצר יוכל להוסיפו במהרה וירוך הלאה. אכן לא מצאתי בפוסקים שיזכירו זאת.

**ויתכן** שדווקא מזמור שלם ולא רק פסוק אחד מתוך הפרק, וכדאשכחן גבי פרשת ויאמר בלילה יש דעה בגמרא לא יתחיל, ואם התחיל פסוק אחד גומר כל הפרשה ואמאי, אלא קצת מוכח שלא לומר רק פסוק א' מפרק. וכן בדוכתי טובא שאגב

**והשתא** תא חזי חידוש נפלא בדברי הרמבמז"ל, בפר"ג ה"ב איתא בזה"ל: 'אין קוראין לא בבית המרחץ ולא בבית הכסא אע"פ שאין בו צואה ולא בבית הקברות, ולא בצד המת עצמו ואם הרחיק ארבע אמות מן הקבר או מן המת מותר לקרות, וכל מי שקרא במקום שאין קוראין בו חוזר וקורא' עכ"ל. הראב"ד ז"ל השיג: 'א"א אם אמר על מי שקרא בצד המת שיחזור ויקרא, לא אמר כלום'

**ובפשטות** מבינים בטעם שאסור ללמוד תורה וק"ש בארבע אמות של מת, זה משום שזהו כבודו להתעסק בו ולא במשהו אחר ולכאורה זה הסוגיא, אולם אם כן אמאי ליד בית הקברות, שכבר קבור אמאי אסור, ועוד סברא איכא בזה משום לועג לרש [ואכתי צ"ב האם בכל הבית קברות או רק בד' אמות, ולכאורה יש סתירה בדקדוק לשון הזהב ברמבמז"ל שבתחילה כתב 'בבית הקברות' ובהמשך כתב 'ד' אמות מן הקבר' ויתכן שבסיפא הסביר עצמו טפין ולפי זה מובן סברת הראב"ד זי"ע שאם הסברא זה משום לועג לרש זה הנהגה לכתחילה אך לא לעיכובא לבדיעבד [וכן לא לסברא משום התעסקות בצורכי המת לעיכובא מנלן].

**ונראה** בס"ד דההבנה בדברי הרמב"ם זי"ע מוכרח אחרת כי הרי מדמה זה ללימוד בבית מרחץ ובית כסא, ושם אין את הסברות לועג לרש או התעסקות בצור"מ, אלא בהכרח שההבנה בזה כי המקום טמא או מטונף ולכן פסול מלהזכיר שמה דברי תורה. וזה מסתבר שבמקום טומאת המת זה מקום טמא וכן בבית הכסא ומרחץ.

**ב.** הנה במק"א הועלה סברא שרשאי ללמוד ולקיים מצוות סמוך למת אם אומר או מתכוון שזה יהיה לעילוי נשמתו, אולם

פסוק מסוים הביאו לומר כל הפרק ומאידך יש פעמים שמלוקט רק פסוקים נבחרים, וצ"ת בגדרי הדברים.

**אי** נמי מכיון שיאמרוהו אח"כ בברכות ק"ש סגי בהכי. [אדרבא שם משמע שיש אפשרות לומר חד פסוקא וצ"ת כנ"ל].

### ג. קדושה וכד' דרך תפילה

**איתא** בהלכה כי העומד בברכות ק"ש או בשמו"ע אחרי יהיו לרצון באמצע אלנצ"ל ושומע קדושה יאמר קדוש וברוך ולא יאמר ימלוך, וכן בברכת שמע קולנו לא יאמר כלל, רק ישמע ויכוון.

**אבן** יתכן 'מסלול עוקף' ובצדק. דהיינו שיכוון לאומן דרך בקשה [אמנם בברכות ק"ש זה לא יועיל] אך בסוף שמו"ע כשמבקש בקשות, יכוון שאומר 'ימלוך' דרך בקשה שימלוך ה' לעולם, וכן בברכת שמע קולנו יבקש יהי רצון שאזכה לומר: ואז יאמר עם הציבור את פסוק קדוש ואח"כ שוב בפסוק ברוך וכו'.

**וב"ש** בשומעו את הציבור מגיע לאמירת יג' מידות רחמים יבקש יה"ר שאזכה לרחמים וישועות בזכות יג' מידות הרחמים כמו שנאמר וכו' ואז יאמר עם הציבור.

**אמנם** יש לדון, היאך זה ייחשב לו: האם כקדושה וכד' או רק כתפילה וא"כ מה הועיל באומרו.

### ד. העוסק בצרכי המת

**א.** השלחן ערוך (אורח חיים סימן עא ז), בשמעטא דהעוסק בצורכי המת פטור מק"ש ומתפילה, כתב 'אסור לקרות ק"ש תוך ארבע אמות של מת או בבית הקברות, ואם קרא לא יצא' וזהו כשיטת הרמב"ם ז"ל.

דרשו הערה 29 מביא דיעות בזה יש מתירים וכן נוהגים רבים. והביאו דעת הגר"א זיע"א והחזון איש זיע"א לומר רק מחוץ לד' אמות [וצריך לדקדק בלשונן הזהב יתכן כי טעמם כמו שנתבאר בס"ד שהמקום טמא ואסור ללמוד בו כמו בבית הכסא, אולם דלמא לאו משום מקום הטמא אלא שהרי שיטת הגר"א והחזון"א לא לילך כלל לבית הקברות מקום הטומאה, לא עולים על קברים, א"כ דלמא גם בזה לא יתקברו לקבר או לגופה משום טובת האדם החי שלא ידבק בו מאומה מן הטומאה.

ד. ויש להעיר הערה מעניינת בנושא להגן מרוח רעה, כתב הפמ"ג במשבצות זהב (בשם נקודת הכסף ביו"ד): 'דכל זמן שלא נקבר המת אין דין גיהנם ואין קדיש להציל מגיהנם' עכ"ל עיי"ש, ויש לדקדק האם משום שיש חילוק בין רו"ר לגיהנם, וא"כ נשמע דקדיש לא מגן מרו"ר [ושמא משניות כן, אי נמי תהילים].

להאמור אין רשאי ללמוד בכלל סמוך למת או בביה"ק מצד שהמקום אין ראוי [ולא משום כבוד המת וכד'], מיהו יתכן כי קיום מצוה רשאי {והא דלא הוזכר ההיתר הזה בשופי, יתכן כי הרי המצוה זו כבר קיים וקאי ועד כה לאקיים משום לע"נ א"כ דלמא לא יעלה כ"כ לעילוי נשמת המת. -סברא זו מוזכרת גבי רוצה ללמוד ולקיים מצוה לע"נ היכא שכבר בלא"ה מקיימם, ואכהמ"ל-

וייש לפלפל ולדון ללמוד (לע"נ) ליד קבר בודד שאינו בית הקברות, כי גם אם הקבר מטמא עליו והנוגע בו, דלמא לידו אינו כה מקום טמא, {היכא מסתבר שכבר נרקב ותקוות אנוש רמה ביאר ב'רוח חיים' להגר"ח"ו זי"ע שהאנוש הנקבר מקווה שיהפוך לרמה ותושלם תהליך התקשרותו לגשמי} רק ליד מת או בית הקברות.

ג. יש נידון מעניין בפוסקים האם רשאים לומר מזמורי תהילים ליד מיטת המת לשומרו אז, בסימן עא' במשנ"ב מהדורת



הרב אברהם ישעיהו קשש  
מח"ס 'קובץ יסודות הש"ס'

**יסודות בעניינים שונים [המסתעפים ממסכת נדרים]\***

איסורי גברא וחפצא

בעלות

הפקר

דבר שאינו נראה לעין

וקדשתו

טעמי המקרא

מזל

פריעת חוב חבירו

בין איסור גברא לאיסור חפצא הכוונה שווה,  
אלא שצריך לדון בכל מקום לגופו:

**א.** בפשטות י"ל ד'איסור גברא' היינו  
כשהאיסור הוא בעצם המעשה ופעולת  
הגברא [כגון בסיפור לשוה"ר וכדו'], ו'איסור  
חפצא' היינו כשהאיסור הוא בהנאה [וכדו']  
מן החפצא.

**אכן** הגדרה זו מתאימה רק בדעת  
הראשונים<sup>2</sup> דס"ל דכל איסורי התורה  
שעל חפצים מסויימים - כגון נבילות וטריפות

**איסורי גברא וחפצא (ב):**

הנה מצינו במקומות רבים שדנו רבותינו  
הראשונים והאחרונים כלפי איסורים  
שונים האם גדרם הוא 'איסור גברא' או  
'איסור חפצא'. וכבר מצינו בגמ' (נדרים ב:)  
שחילקה בין נדרים דהוי 'איסור חפצא' לבין  
שבועה דהוי 'איסור גברא'.

**ביאור ההגדרות** - צריך לדעת שישנם כמה  
אופנים ודרגות בהגדרות אלו  
וכדלהלן, ולא בכל מקום שהוזכר החילוק

---

א. מתוך הספר 'קובץ יסודות הש"ס' - מהדורה חדשה הנמצא בימים אלו בבית הדפוס! [ההפניות המופיעות  
בסוף הקטעים, הכוונה לערכים שבספר].

ב. הרעק"א (יו"ד סי' רטו ס"ו) הביא דעת הר"ן (וצ"ב מהיכן ראה כן בר"ן, ואדרבה בר"ן נדרים יח. נראה  
להיפך - ראה הערה הבאה) דעל כל דבר האסור בעצמותו כגון נבילות וטריפות וכדו' אין נדר יח. דאין  
איסור חל על איסור, דמעיקרא היה האיסור על החפץ, אבל בנשבע שלא יאכל ואח"כ אמר קונם האכילה  
עלי חיל, דמעיקרא לא האיסור על החפץ אלא על גופו דלא יאכלנו, וכן באומר אכילה דיוהכ"פ עלי קונם,  
והכי משמע דעת הרשב"א בתשו' (ח"א סי' תרטו) (ע"כ מהרעק"א). וכן עי' ברשב"א בנדרים (יז). שביאר  
כן בירושלמי. וכן מבואר ברא"ש (יומא פ"ח הי"ד) בשם רבינו מאיר שחולה שיש בו סכנה וצריך לבשר  
בשבת, מוטב לשחוט לו מלהאכילו נבילה, ואע"ג דשבת הוי איסור סקילה ונבילה הוי רק איסור לאו, וביאר  
"דשחוטא המאכל מותר, אבל הנבילה המאכל עצמו אסור ואריה רביע עלה", וביאר באתון דאורייתא (סוף  
כלל י) בשם האחרונים דשבת כיון שהוא רק איסור גברא הוי היתר גמור לגבי חולה, משא"כ איסור חפצא  
דנבילה שאין האיסור סר מן החפץ מפני סכנת החולה הוי רק דחויא.  
וכן תוס' בגיטין (ז. ועוד מקומות) כ' לענין הא דאין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים דהיינו דוקא באכילת

## מנורה יסודות המסתעפים ממס' נדרים בדרום רלג

כל איסורי התורה שהזהרתנו התורה כדי שלא נפגום במעלת האדם ולא יטמטם הגוף והנפש, משא"כ 'איסור חפצא' היינו כשהאיסור הוא מחמת קדושת החפצא כמו בנדרים והקדש, שאסרה תורה את החפץ מן האדם כדי שלא יתחלל קדושת החפץ יפגם מיעודו<sup>ה</sup>.

ד. מו"ר רה"י שליט"א (שיעורי נדרים ב:): ביאר ד'איסור חפצא' היינו שיש חלות שהיא כמציאות רוחנית הקיימת בחפץ [כעין טומאה וקדושה], וזה נתחדש בנדר שיכול האדם להחיל בחפצא מציאות הנקראת 'איסור', משא"כ בשאר איסורי התורה אין שייכת חלות זו [על אף שסיבת האיסור קיימת בחפץ גם בשאר האיסורים]. ועד"ז ובסגנון אחר ראיתי בס' מנחת אשר (במדבר סי' סג) שביאר, ד'איסור חפצא' היינו מה שרוכב ומתלבש על החפץ, דהיינו איסור שהאדם אוסר בהבל פיו, דאין ההקדש והקונם בגוף הדבר, אלא רוכב עליו, משא"כ בנבילה וחזיר וכדו' שאין עליהם איסור, אלא שנאסרו במצות התורה משום מה שהן ולא משום מה שעליהם ע"ש.

אבר מן החי וכיוצ"ב הו' בגדר 'איסור חפצא'. אמנם לדעת הראשונים<sup>ה</sup> דס"ל דכל איסורי התורה זולת נדר הו' בגדר 'איסור גברא', צ"ב מה החילוק בהגדרה בין איסור לגברא לאיסור חפצא<sup>ה</sup>.

ב. הגרש"ש (נדרים סי' א בתחיל"ד) ביאר ד'איסור חפצא' היינו שיש בו השתנות מחמת האיסור גופא, ואין בחפצא שום שינוי אחר מלבד זה האיסור, וזה שייך רק בנדר, משא"כ שאר איסורי התורה הו' 'איסור גברא' משום שיש בהם סיבה מוקדמת דמשום זה הזהירה תורה [וכגון בחלב שיש סיבה מוקדמת לאיסור שרצון הקב"ה שלא יאכלו ישראל חלב]. והיינו שהאיסור לא החיל את השינוי בחפצא, אלא להיפך השינוי היה קיים גם בלא האיסור, והתורה רק הזהירה ע"ז. (אמנם ע"ש שהגרש"ש דחה זאת מתוך גוף הסוגיא).

ג. האבנ"ז (או"ח סי' לז) והגרש"ש (שם בסו"ד ובשע"י ש"ג פכ"ה ד"ה ולענ"ד דבאמת) ביארו ד'איסור גברא' היינו כשהאיסור הוא משום קדושת הגברא, וזהו

---

דבר איסור, משא"כ אכילת דבר היתר בזמן איסור כגון ביוהכ"פ אי"ז מגונה כ"כ, וביאר הגרא"ו (קובץ ביאורים אות ו) בכוונתם דיוהכ"פ הוא איסור גברא, אבל תרומה או אבר מן החי הו' איסור חפצא ע"ש. ג. כ"ה ש"י הריטב"א (בכמה מקומות: נדרים סופ"ק ד"ה ומהאי טעמא, ריש פ"ב ד"ה חולין, קידושין נד. ד"ה דאמרינן, ושבועות כ. ד"ה מאי טעמא, כב: ד"ה או דלמא, אך העירו מד' הריטב"א בעירובין ל: ד"ה אתן שכ' לענין טבל דהו' איסור חפצא). וכ"כ הר"ן (נדרים יח. ד"ה הלכך) לענין הלאו דבל יחל דהו' איסור גברא 'ככל לא תעשה שבתורה', והביא הר"ן מהירושלמי דמבואר דאיסור שבועה ונבילה שוין דהו' איסור גברא ע"ש. וכן מבואר בנמו"י (נדרים טז. ד"ה חומר בדעת הרמב"ן).

ד. האבנ"ז (או"ח סי' לז) כ': דלכאור' יפלא לומר על נבילה ושקצים ורמשים שאינם איסורי חפצא. וע"ע בחי' הגרש"ש (נדרים סי' א) שהרחיב לבאר התמיהה בזה, דאי נימא דנדר הו' איסור חפצא משום דע"י הנדר משתנה החפץ שנתפס בו איזו קדושה, הלא בכל איסורי התורה כחלב ובשר חזיר יש בחפץ איזה השתנות משאר חפצים שמוותרים [חוץ מהחפצים שאסורים לזמן כחמץ ויוהכ"פ], ואי נימא דיש איזה השתנות בחפץ כמו בטומאה וכיוצ"ב שאינו מורגש ההשתנות, למה לא נימא דגם בחלב יש איזה השתנות שאינה נראית, ומנין לנו לבדות זאת, למה לא די לנו השתנות העצמית.

ה. וע"ע במכתב הג"ר ישראל אליהו ווינטרוב זצ"ל (מכתב ישראל מכתב ב וד) שביאר כן, ושכ' שכן קבלנו מגדולי הדורות מלפני כמה דורות, ע"ש עוד.

[ועי' בשו"ת משנה הלכות (ח"ה סי' פד ד"ה ובהרהורי) שחידש שאיסור גמור שאין ביד האדם לתקנו הוא איסור חפצא, ומה שביד האדם תקנו הוא איסור גברא ע"ש]

**איסורין דרבנן** - האחרונים האריכו לדון מהו גדר איסורין, דהנה ידוע מש"כ הנתיחה"מ (רלד, ג וע"ש בהג' מלואי משפט במה שציין ע"ז) דבאיסור דרבנן בשוגג א"צ שום כפרה וכאילו לא עבר דמי, והיינו דלא דמי לאיסורין דאורייתא דאיכא חפצא דאיסורא וע"ז צריך כפרה ותשובה, אלא באיסורין דרבנן כל גדר האיסור הוא רק על הגברא משום לאו דלא תסור, [ובפשטות היינו משום שאין כח לחכמים לייצר איסור חפצא]. וכן נקטו המשך חכמה (שופטים יז, יא) השע"י (ש"א פ"ז פ"י ופי"ט) ועוד אחרונים<sup>1</sup>.

**אך** האתון דאורייתא (כלל י) האריך לחלוק

ע"ז דאף איסורין דרבנן הוו איסור חפצא<sup>2</sup>. וביאר דאפי' אי נימא שאין כח לחכמים לייצר איסור חפצא, מ"מ אחרי שחכמים אוסרים את הדבר הקב"ה מסכים על דבריהם, וממילא נעשה הדבר אסור בעצמותו וחל עליו תיעוב מפאת ריחוקו מקדושת רצון המקום ית', וה"ה להיפוך במצוה דרבנן כו' ע"ש.

**ובאמת** אפשר לחלק בין איסורין שרבנן חידשו דזה הוי בגדר איסור גברא, לבין איסורין שרבנן הרחיבו את הדין דאורייתא דבכה"ג הוי בגדר איסור חפצא<sup>3</sup>.

**ועד"ז** מצינו בבית האוצר (להגר"י ענגיל, ח"א כלל קכג) שנסתפק לפי הך גיסא דאיסורין דרבנן הוו איסור גברא, אי אמרי' כן גם באיסור דאורייתא שנתערב ובטל מה"ת ורק מדרבנן לא בטל, או"ד בכה"ג כיון דהאיסור תורה הוא איסור חפצא

1. ועי' בשו"ת צפנת פענח (דיונסק ח"ב סי' ט) שכ' בענין זה "ובאמת יש בזה כמאה סתירות בש"ס" [נותן לחכם ויחכם עוד...].

2. וע"ע מה שהאריך השד"ח (ח"ז מערכת האלף כללים אות ח) שהאריך והביא הרבה אחרונים שכ"כ. והנה שי' הרמב"ם (סה"מ שרש א) דמי שעובר על איסור דרבנן עובר על איסור דאורייתא דלא תסור, והרמב"ן השיג עליו כמה קושיות, ובעיקר הך' מהא דקיי"ל ספיקא דרבנן לקולא, ובמשך חכמה ובשע"י ביארו עפ"ז דגדר האיסור דרבנן אינו איסור חפצא [ולשון המשך חכמה - ואף אם יכונו האמת כפי מה שהוא רצון הבורא באמת, בכל זאת לא רצה ה' יתעלה לעשותו חק נצחי מטעמים הכמוסים בחקר אלוה, רק שיהיה מעצת החכמים וברצונם, ורצה דוקא שנשמע בקולם אבל לא בפרטי הדברים], ומשו"ה לא אזלי' לחומרא, דדוקא באיסור דאורייתא אזלי' לחומרא משום דהוי חפצא דאיסורא. [ומורינו המרא דאתרא הגרי"י פינקס שליט"א האריך בזה בדרשת שבת שובה תשפ"ב].

3. והוכיח כן מהש"ך (יו"ד פא, כו) שכ' דאע"ג דבאיסור דרבנן אין מצווין להפריש את הקטן, מ"מ ראו להפרישו מפני שדבר האסור מטמא את הלב ומוליד לו טבע רע בזקנותו, וע"ש עוד מה שהוכיח, ובדברי המדרש נחומא (נשא סי' כט) הנפלאים.

4. דהנה באתון דאורייתא (שם) ובקובץ ביאורים (גיטין אות ו) הוכיחו מהגמ' בחולין (ז). דפר"ך על ר' זירא לענין איסור דמאי הא אין הקב"ה מביא תקלה על צדיקים ע"ש, וחז"ל דאף איסור דרבנן הוי איסור חפצא [ושם מוכח דהיינו גם על הצד דהיה באמת מעושר]. וע"פ הנ"ל יש ליישב, דבאיסור דמאי רבנן הרחיבו את האיסור טבל דאורייתא, דלזה יש להם כח, ורק לחדש איסורים אין להם כח. ועד"ז מצאתי בצפנת פענח (הל' גירושין דף נד, ב ובהל' פסח פ"ו ה"ב - ועי' בצ"פ המבואר על הל' פסח שביאר כל דבריו שם) שחילק בין גזירות דרבנן דהוי בגדר איסור גברא [עצם האיסור], לבין תקנות או איסורין וקנסות דרבנן דהוי בגדר איסור גברא [טעם האיסור], וכן מצאתי באילת השחר (כתובות עב). שצידד לומר דאף לנתיחה"מ מעשר שעיקרו דאורייתא אינו הכרח לשאר איסורין דרבנן ע"ש. וכן עי' בס' נתיב בינה (ב"ק אות עב).

חפצא או איסור גברא (וע"ש שתלה זאת בפלו' רש"י ותוס' סוכה ט: י.).

**עוד** דן האתון דאורייתא (סוף כלל י) באיסורים השייכים רק לחלק מהאנשים [כתרומה], אי הוי איסור גברא (והביא כן מהברוך טעם שער הכולל דין (ב) או איסור חפצא (ע"ש שדן להוכיח כן ודחה הראיה).

**הצפנת** פענח (דוינסק ח"ב סי' ט אות ב) מחדש דיש לחלק בין איסורי ל"ת דהוי איסור חפצא, לבין איסור עשה דהוי על הגברא וכו' 'האחרונים טעו בזה ומאד יש להאריך בזה ואכמ"ל].

**עוד** יש לדון האם קודם מתן תורה היה שייך גדר של איסור חפצא, או"ד זה נתחדש רק לאחר מתן תורה'.

וחכמים גוזרים שהאיסור תורה עדיין לא נתבטל, א"כ אחתי האיסור חפצא דאורייתא במקומו עומד מדרבנן, ע"ש.

**עוד** ראיתי בס' לב דוד (לר' דוד פעלדמאן אבד"ק לייפציג ומאנשעסטר, סי' צג) שחידש לחלק בין איסור סתם דרבנן דהוי בגדר איסור גברא, לבין איסור גברא דלוקין עליו מכת מרדות דהוי בגדר איסור חפצא.

**ועוד** דנו האחרונים באיסורים זמניים אי הוי איסור גברא (-כן הביא האתון דאורייתא שם מהאחרונים), או איסור חפצא (כן ס"ל לאתון דאורייתא, וע"ע מש"כ בבית האוצר ח"א כלל קכה).

**עוד** דן בבית האוצר (ח"א כלל קכו) באיסורים מקומיים [כגון מע"ש וביכורים דאסורין חוץ לחומה] אי הוי איסור

י. דהנה מצאתי בהקדמת העונג יום טוב (אות טז-יז) שחידש דרך מעת נתינת התורה נקבעו עלינו לחוב גמור כל פרטי התורה באיסור חפצא בכל האיסורים, אבל קודם נתינת התורה לא היה איסור חפצא, ואף אבותינו הקדושים שקיימו כל התורה לא היה בהן ממש באיסור חפצא רק 'ריחות בעלמא' שמוטל על האדם הדבר באיסור גברא ע"ש, ומדבריו מבואר שלמד כן גם בז' מצוות ב"נ [מלבד גיד הנשה למ"ד שנצטוו ע"ז, ע"ש בהגה"ה].

**אך** לאידך גיסא בקובה"ע (ח, טו) נקט בפשיטות דהיה איסור חפצא גם קודם מתן תורה, ושם חידש דאף איסורין דרבנן היו אסורים מצד עצמן, כמו גזירת ב"ד של שם (ע"ז ל: ) שהיה אל"כ היאך יכלו לאסור והרי עדיין לא נצטוו בלא תסור.

**ויש** לפלפל בזה בראיות, והנה אי' בסוטה (יב:) על משה רבינו שלא רצה לינק מהמצריות -אמר הקב"ה פה שעתיד לדבר עם השכינה יינק דבר טמא. והק' המהרצ"ח למה היה קפידא דוקא אצל משה, והרי בכל ישראל יש להקפיד כמש"כ הרמ"א (יו"ד פא, ז) דלא יינקו תינוק מן המצריות אם אפשר בישראלית דחלב עכו"ם מטמטם הלב ומוליד לו טבע רע ומזיק לו בזקנותו. ותי' המהרצ"ח דקודם מתן תורה לא היה זה שייך כיון שלא נאסרו באכילת דברים טמאים. אמנם יעויין ברשב"א (יבמות קיד:) שמבואר באמת טעם זה כלפי משה רבינו על אף שהיה קודם מתן תורה. ומצאתי עוד בס' דרך שיחה (עמ' קלג) שנשאל מרן הגר"ק זצ"ל איך יצחק אכל מציד עשוי והרי שחיטתו מומר ואין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים, וע"ש שדן הגר"א מן שליט"א לתרץ דקודם מתן תורה לא היה מטמטם כיון שלא היה חפצא דאיסורא, ודחה הגר"ק בזה"ל "לאבות שקיימו את כל התורה גם להן היה מטמטם כיון דהוי חפצא דאיסורא", ובאמת דכן נראה מחי' הגרש"ש (נדרים סי' א -שהו' לעיל) ודו"ק (וע"ע בקובץ עיון הפרשה גליון קעב בקונטרס התשובות פ' תולדות).

**ושאלתי** ע"ז את הגר"ד דיסקין שליט"א, והביא לי ראייה מהא דאי' בסוף פסחים (ק"ט:) דלעת"ל יאמרו ליעקב אבינו טול וברך, ואמר להם איני מברך ואמר להם איני מברך שנשאתי ב' אחיות בחייהן שעתידה תורה לאוסרן עלי, והנה הרי ידוע דמה שנשאם היה ע"פ מה שראה ע"פ העניינים שהוא צריך לישא אותם

ויש הרבה מאד נפק"מ שתלויים בחקירה זו אי הוי איסור גברא או איסור חפצא, וראה בספר 'חפצא וגברא' (לידידינו הגרי"ז פרעס שליט"א), ובמה שליקט בראש הספר מעל מאה נפק"מ כלליות [ואציין חלקם לדוגמא: הדין שנשים פטורות ממ"ע שהזמן גרמא, חצי שיעור, ספייה, אין איסור חל על איסור, עשה דוחה לא תעשה, מצוה הבאה בעבירה, הקל הקל תחילה, ממשקה ישראל, לפני עור, מצוות לאו להנות ניתנו, פטור מתעסק, זריזין מקדימין למצוות, מצוות צריכות כוונה, אי עביד לא מהני, ועוד ועוד ע"ש].

ע"ע אבות, ביטול ברוב, היזק שאינו ניכר [-בהערה], טומאה [-בהערה], לא תסור, מאכלות אסורות, מעשר בהמה, נדרים, נזירות, שבועה, לאסוקי שמעתתא נדרים ב:

### מזליא (לב.)

הנה הרמב"ם (פי"א מע"ז ה"ט והט"ז, רפ"ה מתשובה ובאגרת לחכמי מרשיליא) שלל מכל וכל את ענין המזל וכינה את חכמת האצטגנינות כשקר וכזב והבל הבלים, ואת מאמיניה כפתי מאמין לכל דבר, ואת דברי חז"ל בענין זה כ' שהיא דעת יחיד"י, וכן פסק להלכה דכל העושה מפני האצטגנינות וכיון מלאכתו או הליכתו באותו העת שקבעו הוברי השמים, הרי זה לוקה שנאמר "לא תענונו", וכ"פ הטור (יו"ד סי' קעט).

אך הרמב"ן (בשו"ת הרשב"א המיוחסות סי' רפג) חלק ע"פ מבואר בגמ' בשבת (קנו)<sup>א</sup> דודאי ענין המזלות זו חכמה גדולה וגזירה מששת ימי בראשית להנהיג עולמו בכך, ועל כן מה שאדם מכיר במערכת הכוכבים ומהלכן כגון אלו הוברי שמים החוזים בכוכבים אי"ז בכלל נחש, אלא שפעמים הקב"ה עושה נס ליראיו לבטל מהם גזירת הכוכבים, והם מן הנסים הנסתרים שהם בדרך תשמישו של עולם, ולפיכך אין שואלים בהם אלא מהלך בתמימות שנאמר "תמים תהיה עם ה' אלהיך", ואם ראה בהם דבר שלא כרצונו עושה מצוות ומרבה בתפילה, ואם ראה באצטגנינות יום שאין טוב למלאכתו נשמר ממנו ואינו סומך על הנס, שאסור לבא כנגד המזלות על הנס, והביאו הב"י (שם) ושכן סובר הנמו"י, וכ"פ הרמ"א (שם ס"ב).

ויותר מזה מבואר ברמב"ן (סה"מ שרש א) שהלימוד בחכמה זו הר"ז בכלל מה שאמרו (שבת עה.) מצוה על האדם חשב תקופות ומזלות שנאמר "ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים" איזו חכמה ובינה שהיא לעיני העמים הוי אומר זה חישוב תקופות ומזלות - שיסתכלו בה יודיעו עתידות לשאר האומות.

ועי' בשפתי חיים (אמונה והשגחה ח"א, גזירה ומזל) שהאריך לבאר ענין המזל שאין הם עצמם קובעים מאומה, אלא שהקב"ה משפיע על ידם ודרכם ברצונו,

ולא היה בזה איסור כלל (עי' מש"כ בערך 'אבות'), ומ"מ חזי' דהיה בזה איזה שהוא פגם, ולכא' היינו משום דמ"מ היה זה חפצא דאיסורא.

יא. בענין זה האריך ללקט מדברי חז"ל והקדמונים ז"ל בס' 'האצטגנינות באספקלריה של תורה'.

יב. ומוסיף הרמב"ם (באגרת): שאפשר שנתעלם ממנו דבר באותה שעה, או שיש באותם הדברים רמז, או אמרם לפי שעה ומעשה שהיה וכו' ע"ש עוד.

יג. וכן עי' ביומא (כח:) מ"ק (כח.) נדרים (לב.) ב"ב (טז:).



להצילו במקצת מהמזל אך אינו יכול לעוקרו לגמרי, ומ"ד אין מזל ס"ל דאינם נגזרים כלל מהשפעת המזלות.

ג. שי' הרשב"א (ח"א סי' קמח) דיש ב' מזלות, א' מזל כללי על האומה, ובזה לא פליגי אלא לכו"ע כשעושין רצונו של מקום הנהגתם מעל המזלות, וכשאין עושין רצונו של מקום נמסרים להשפעת המזלות. ב' מזל פרטי על היחיד, ובזה פליגי, דלמ"ד יש מזל מקרי האדם נקבעים ע"פ המזל ואינם משתנים אף ע"י תפילה, ורק הדבק דביקות גמורה בה' המזל אינו פועל בו כי הוא מעל המזל, ולמ"ד אין מזל מקרי היחיד נקבעים ע"פ זכויותיו, אמנם אם נמצא במקום שמזלו רע יהיה מושפע ממזל המקום שינצח את מזלו הפרטי, ויוכל להינצל ע"י משנה מקום משנה מזל (ר"ה טז:). וכשאין עושה רצונו של מקום נעזב מהשגחת השי"ת ונכנס תחת השפעת המזלות.

ד. שיטת הרמח"ל (דרך ה' ח"ב ג, יא, וז, ג ודעת תבונות עמ' קצ) שיש ב' הנהגות במזל, א' הנהגת המזל העליון לצורך תכלית הבריאה, ב' הנהגת מזל התחתון דהיינו מערכת הכוכבים והמזלות. ויש להקב"ה בעולמו ב' הנהגות, א' הנהגת המשפט לפי מעשי האדם, ב' הנהגת המזל העליון לתכלית הבריאה - לא כגמול על מעשיו או מצד גלגולו הקודם, וב' הנהגות אלו משתלשלות

ושאין המזל מכריח את בחירתו, ע"ש עוד.

**מזל לישראל** - הנה בשבת (קנו). איתמר רבי חנינא אומר מזל מחכים מזל עשיר ויש לישראל, רבי יוחנן אמר אין מזל לישראל כו', שנאמר "כה אמר ה' אל דרך הגוים אל תלמדו ומאותות השמים אל תחתו כי יחתו הגוים מהמה", הם יחתו ולא ישראל, ועצ"ש דרשי' ריו"ח כן מוכח מהמעשה עם בתו של ר"ע ועם רנב"י, ושכן סברו רב ושמואל, וכן סתמו הראשונים ד'אין מזל לישראל'. וביאר הרמב"ן (שו"ת הרשב"א המיוחסות סי' רפה) שישראל חלק ה' ונחתו ואינם מסורים למזלות השמים כי הם למעלה מן המזלות.

**ובביאור המחלו'** אם יש מזל לישראל או לא מצינו כמה מהלכים בראשונים (ע"פ ס' שפתי חיים שם מאמר ד').

א. שי' רש"י ותוס' (שבת שם) ריטב"א (מו"ק כח.) ור"ן (מו"ק שם בפ"י הא' ובדרשותיו דרוש שמיני) דלכו"ע מקרי האדם נקבעים ע"פ המזל, אלא שנחלקו אם אפשר לשנותו ע"י זכות מצוה ותפילה, דלמ"ד יש מזל לישראל א"א לשנות את המזל, אלא השי"ת נותן בלב מי שראוי ע"פ מעשיו לצאת משליטת המזל באופנים שונים<sup>טו</sup>, ולמ"ד אין מזל לישראל אפשר לשנות ע"י זכות גדול<sup>טז</sup>.

ב. שי' הר"ן (מו"ק שם) בשם י"א דלמ"ד יש מזל לישראל מקרי האדם נקבעים מהשפעת המזלות, אמנם זכויותיו יכולות

יד. ועצ"ש בסוף המאמר פרק מילואים ששם הוסיפו העורכים והביאו את שי' הרמב"ן, רבינו בחיי, דרשות אבן שועיב ומהר"ל, ואכמ"ל עוד.

טו. ע"פ דרשות הר"ן, דנתקשה לפי ר' חנינא דנמצא שלא יועילו תפילותינו מאומה, והשיב שיכול להינצל מהפגע ע"י שלא יהיה במקום אשר יראה בו רושם המזל. או שאפי' אם יהיה שם ינצח האיש ההוא כח המזל עד שלא ירשום בו כלל נכגון שיעמוד במקום האש אבל יבטל כחה כשיכבנה.

טז. ועי' בשפתי חיים (שם מאמר ה) שהאריך לבאר בגדר הזכות גדול, דהיינו שמתעלה בעבודת ה' וזוכה לפי עילוי להגדיל את חלקו ותפקידו באותם חלקים של אלו שאינם ממלאים את תפקידם, ולצורך זה זוכה לשינוי מזלו בהתאם לתפקידו החדש.

### פריעת חוב חבירו (לג):

**האחרונים** דנו בגדר הדין שיכול לפרוע חוב חבירו, ומצינו בזה כמה צדדים:

**א.** המלוה מוחל ללווה על חובו<sup>1</sup>.

**ב.** מדין זכין מטעם שליחות המלוה זוכה עבור הלווה את המעות, וממילא נחשב שהלווה בעצמו פרע את החוב<sup>2</sup>.

**ג.** הוא מדין מחודש של 'עבד כנעני' (כמבואר בקידושין ז.), והיינו דנתחדש זה גופא שגם אחר יכול לפרוע חוב חבירו<sup>3</sup>.

**ונפק"מ** האם יכול לפרוע בע"כ דהמלוה<sup>4</sup> [ועוד יל"ד באופן דהוי גם בע"כ דהלוה<sup>5</sup>], וכן האם מהני במקום שחב לאחריו<sup>6</sup>.

**בפלוגתא** חנן ורבנן – תנן כתובות (קז): ומייתי לה בנדרים לג: מי שהלך למדה<sup>7</sup> ועמד א' ופירנס את אשתו, חנן אומר איבד את מעותיו, וכן א"ר יוחנן בן זכאי שהניח מעותיו על קרן הצבי, אך בני כהנים גדולים נחלקו ואמרו ישבע כמה הוציא ויטול, וכן אמר ר' דוסא בן הרקנס, ולהלכה קיי"ל כחנן (רמב"ם פ"ב מאישות

אל הגשמיות ע"י מערכת הכוכבים והמזלות דהיינו המזל התחתון, ובזה נחלקו האם אפשר לשנות את המזל התחתון הנקבע משורש הנהגת המשפט ע"י תשובה תפילה ומעש"ט, ולפעמים גם את הנקבע משורש הנהגת מזל העליון ע"י זכות גדול, וחיי בני ומזוני תלויים במזל העליון, אמנם ישנם סיבות שיהיו בהן מהנהגות המשפט שיוצאים לפועל דרך המזל התחתון.

**ה.** שיטת הגר"א<sup>8</sup> מ"ד דאין מזל לישראל סובר שאין להם מזל פרטי כלל, אך הם תחת המזל הכללי של המקום או האומה אלא שאפשר להם לצאת מתחת ידו, וכשהן במעלתן עולין מעל המזלות, וגם כשהן יורדין עד עפר אין הנהגתן מהמזלות, וחיי בני ומזוני אינם נקבעים לפי זכויותיו עתה, אלא לפי מצבו בגלגול הקודם, או מגזירת מזל העליון, או בגלות בזמן שהסתלקה השכינה מישראל שאז הכל תלוי במזל ולא בזכות. ותכונות האדם לכו"ע נקבעות לפי מזלו וא"א לשנות זאת, אלא יכול לכוין את התכונות בבחירתו לדרך טובה.

**ע"ע חישוב תקופות ומזלות, רפואה, תשובה**

יז. ע"פ העולה מדברי הגר"א בכמה מקומות (אסתר ג, ז, ו, יג, יונה ד, א, אגדת סבי דבי אתונה ד"ה שקל סיכתא, תיקו"ז ע עמ' קמח, משלי כב, ו).

יח. כן למד הקוב"ש (קידושין אות לד) מדברי המל"מ (פ"ה ממלו"ל הי"ד) ע"ש, וכ"כ הגרש"ש (ב"מ סי' טז וזה דלא כמו שהביא הקוב"ש שם מהגרש"ש ויל"ע), וכן צידד החזו"א (אהע"ז קלו לרף לג.) אך דחה זאת דא"כ לא יוכל לשלם כי אם מדעת המלוה [וע"י להלן מש"כ ע"ז].

יט. כן מבואר באמרי בינה (הל' הלואה סי' פג), וכ' דנפק"מ היכא שהוא חב למלוה בזה שפורע לו את חובו אינו נעשה שלוחו לפרוע חובו, דל"א זכין במקום שחב לאחריו וע"ש. והחזו"א (שם וכן ע"ש בס' קמח לרף כט. במה שתמה ומש"כ הפ"ת מהנתיח"מ) ג"כ העלה צד זה, אך דחה זאת מהא דתנן (נדרים לג.) דיכול לפרוע חוב חבירו המורד ממנו הנאה. והרי לפי"ז נמצא שהמדיר מוכה המעות למורד ומהנהו.

כ. כן הסיק החזו"א (שם).

כא. הנה הובא לעיל שהחזו"א נקט בפשיטות דמהני, אמנם יש האחרונים שנקטו דלא מהני (והוכיחו כן מכתובות צא: - ע"י קוב"ש שם, וע"ע דברי יחזקאל מו, ה, ושערי חיים קידושין סי' לד).

כב. וע"י במחנ"א (הל' זכיה ומתנה סי' ז) דנקט [לענין פדיה"ב] דמהני, אך החזו"א (סי' קמח) נקט דלא מהני. כג. ע"י בהערה לעיל מה שהו' מהאמרי בינה.

שהיה מתחייב לה מזונות, דשמא היה יכול להיפטר ע"י שהאשה היתה מצמצמת אם לא היתה מוצאה מי שימציא לה מעות, אך בשאר חובות מודה חנן שחייב לשלם משום שנמצא שנהנה ממון בפרעון החוב, ובכה"ג ל"ח מברית ארי, ולפי"ז צ"ל בדעת חכמים שגם במזונות האשה נחשב שהבעל היה צריך לשלם ולא תולים שנפטר ע"י שתצמצם.

**הב"ח** (חומ"מ קכח, א ויו"ד רכא, ב הו"ד בש"ך שם סק"ו) חידש עפ"ז דה"ח במלוה ע"פ חנן סובר שפטור, משום שאין חובו ברור שיכול להפטר ע"י טענת פרעתין, או שיטען שיש לו כנגד זה חוב שהמלווה חייב לו ומחזיק בממונו לפירעון החוב.

**ד.** בירושלמי (כתובות פ"ג ה"ב ונדרים פ"ד ה"ב) מבואר ג"כ דכל פלוגתא היא רק במפרנס את אשת חבירו, דבזה סוברים חכמים דחייב משום שלא עלה בדעתו שתמות אשתו ברעב ודעתו לשלם למי שפירנס את אשתו, אך בכל פורע חוב מודים חכמים לחנן שאיבד את מעותיו, דסבר מפיסנא ליה ומחיל לי.

### בעלותי (לד: מזו. פה.)

**י"ל"ד** האם השם בעלים עניינו דהוי דין שהממון שלו מכח הקנין, או דהוא תליא במצב של הממון שהוא מיועד אליו<sup>כ</sup>. ונפק"מ באיסוה"נ שהחפץ לא מיועד אליו

הי"ט, טושו"ע אהע"ז ע, ח). ומצינו כמה מהלכים בראשונים בביאור פלוגתא:

**א.** מתוס' (כתובות קז: ד"ה חנן וקח. ד"ה הא) הרשב"א והר"ן (נדרים שם) מתבאר דפלוגתא היא בכל פרעון חוב, דחנן ס"ל דהוי כמברית ארי דקיי"ל (ב"ק נח.). דפטור, דה"נ לא השביח ממונו אלא רק הצילו מהפסד. וזה אפי' היכא שאם לא היה פורע עבורו היה מפסיד כגון בבע"ח דוחק. וחכמים ס"ל דדמי ליורד לשדה חבירו ונטעה שלא ברשות דקיי"ל (ב"מ קא.) שנוטל מה שהנהנו, דה"נ נחשב שפריעת החוב ע"י שסילק מעליו את השיעבוד הרויח לו ממון [אך חנן ס"ל דיש לחלק- דהתם השבח בעין משא"כ הכא].

**ב.** שי' הר"י בתוס' (ב"ק נח. וכן בנדרים שם ע"פ הירושלמי) דכל מה שחנן פטור היינו דוקא היכא דלא ברי הזיקא, משום דמצי למימר מפייס הוינא ליה [נתוס' (בב"ק) הוסיפו סברא שהיה מוצא אוהבים שהיו משלמים במקומן] ולכן נחשב כמברית ארי, אך בגוונא דהוי ברי הזיקא גם לחנן היה נחשב להנאת ממון והיה חייב לשלם.

**ג.** שי' ר"ת (בתוס' בכתובות שם) והר"ח (ברא"ש שם פ"ג ס"ח) דכל פלוגתא היא רק בפורע חוב מזונות שהבעל חייב לאשתו, דלחנן פטור משום דאין הדבר ברור

**כד.** הנה בענין זה דשים רבים בבי מדרשא, ונכתוב מעט מן הדיבורים והצדדים בזה [בלא לקבוע מסמרות], ויש עוד להאריך טובא ולדון בכל זה בהרבה סוגיות, ותן לחכם ויחכם עוד!

**כה.** ועי' בחולין (קלט.) דתרנגולת של הקדש שמרדה לרב פקעה קדושתה, ולשמאל כל היכא דאיתיה בי גזא דרחמנא איתא. וכ' תוס' דשמעינן מהכא דאוויזים ותרנגולים של חולין שמרדו בבעליהם והלכו להן הוו הפקר והמחזיק בהן זכה ע"ש, וכ"כ הר"ן הרשב"א והריטב"א, ואמנם להלן יבואר דלריטב"א איסוה"נ הוי שלו. וצריך לחלק בין איסור דיני לאי שליטה מציאותית. אמנם לענין זוטו של ים נחלקו הראשונים אם מה שמותר ליטלו הוא מדין הפקר (עי' רמב"ן ורשב"א ב"מ כא: וטור סי' רנט) או מדין יאוש (רמב"ם פ"א מגזו"א ה"י וריטב"א ישנים ב"מ כב.).

האם הוי בעלים<sup>י</sup>. ונפק"מ הפוכה- כשהממון אפי' כאשר החפץ אינו ברשותו ובשליטתו. מיועד אליו האם נעשה בעלים אף ללא מעשה קניין<sup>י</sup>. בתוך הבעלות.

ויל"ב עוד דינן בבעלות ב' חלקים, א' הגרש"ש (שע"י ריש ש"ה) מייסד מה שעצם החפץ 'שלו', וזה שייך שבספיקות על בעלות ישנם ב'

כו. נחלקו בזה הראשונים, דדעת הרשב"א (נדרים פה. ובשו"ת ח"א סי' תשמו ותשמו וח"ד סי' רב) דאיסורא אינם של הבעלים וכל אדם יכול לקחת בע"כ, ולכן אמרו בתוספתא (כלאים פ"ה) דכלאי הכרם מותרים משום גזל. אמנם בנתיב"מ (ערה, א) חידש דאף לשי' זו אי"ז הפקר גמור, אלא רק היתר זכייה, אך כל זמן שלא זכו בזה אחרים נשאר שלו. ודעת הריטב"א (ע"ז מב.) והר"ן (נדרים מז.) דהוי של הבעלים, ואסור לקחת זאת בע"כ של הבעלים (וכן עי' בקו"א לשו"ע הרב סי' תלה שדקדק כשי' זו מלש' רש"י פסחים סוף לא:). ונפק"מ בזה אם אפשר לצאת בזה יד"ח לולב דבעינן "לכס". הקצוה"ח (תו, ב) חידש דאפי' לפי שי' זו מ"מ הוי כאינו ברשותו ואינן יכול להפקירם.

כז. הגה ידוע לדון אם אדם הראשון כשנודר היה בעלים על כל העולם כיון שכל העולם היה מיועד רק אליו. ומביאים לזה מקור מרש"י עה"ת (ר"פ ויקרא א, ב) עה"פ "אדם כי יקריב מכם קרבן לה'" שפי' בזה"ל "למה נאמר, מה אדם הראשון לא הקריב מן הגזל שהכל היה שלו, אף אתם לא תקריבו מן הגזל", וכן הוכיח בספר המקנה (לר' זוסמאן אליעזר סופר, אבדק"ק האללואש ומיישא כלל ב פרט י עמ' 6). ונהנה מקור ד' רש"י הם מהמד"ר (ויק"ר ב, ז), אמנם שם הנוסח הוא "יהא קרבנך דומה לקרבנו של אדם הראשון שהיה הכל ברשותו ולא הקריב מן הגזלות ומן החמסים", ומלש' זו אין ראיה דהיה בגדר 'שלו', אלא הראיה היא מלש' רש"י שדקדק לכתוב שהיה 'שלו' (כן העיר ר' חיים סופר בס' מחנה חיים ח"ב חו"מ סי' מא, דע"ש שחלק על דבריו והניח דברי רש"י בצע"ג). אכן ראיתי ביאור מחודש ממרן הגרי"ג אדלשטיין שליט"א (גליון דרכי החיזוק פר' קרח תשע"ז, 311) שאדה"ר קנה את העולם מדין 'קנין יצירה' שהרי כל העולם נברא רק עבורו וא"כ נמצא שכל העולם קיים רק מכחו וזכותו וחשיב כמי שיצרו. וכמובן שזה ביאור מחודש, שהרי הוא עצמו לא יצר את הגוף, אלא רק גרם להקב"ה לא לבטל את העולם].

ובס' המקנה ביאר עפ"ז מש"כ השיטמ"ק בב"מ (י). בשם תלמיד הר"פ לענין קנין ד' אמות דהוי מדרבנן, דק' היאך מהני לענין גט, והא מדאורייתא לא הוי גט עד דמטי לרשותיה, והיכי שרו רבנן אשת איש לעלמא. ות' השיטמ"ק "כיון דתקינן רבנן ד' אמות שלהם מדאורייתא, דהפקר ב"ד הפקר והוי כמו ירושה", וצ"ב מה דרמיון לירושה [וע"ש מש"כ בתחילה לבאר, ואח"כ כ' לבאר באופ"א לדיוק הלש'], וביאר דכשם שבירושה של בן יחיד אפי' אם הוא בן יומא א"צ קנין כי ממילא הוא שלו משום שאין אדם אחר שיש לו זכות בנכסים אלו רק לו [וא"צ לומר שהתורה הקנתה לו], אבל בב' אחים שניהם צריכים לעשות קנין כיון שלשניהם יש זכות, ולפי"ז ה"נ בקנין ד"א כיון שחכמים הפקירו הד"א מכל העולם, א"כ הגט מיועד רק אליה וממילא היא קונה מה"ת בלא מעשה קנין [וכ' שם שגדולי הדור שמעו ביאור זה וקלסוהו].

ידקדק כן גם מלש' רש"י (שם) שפי' שד"א קנות לו- 'אם יש סביבותיו דבר הפקר אין אחר רשאי לתופסה' [ושו"ר בברכת מרדכי (להגרוב"מ אזרחי שליט"א, ב"מ סי' כד) שכ' במוסגר שכן ביאר בימי חורפו, ושם הביא שכן מקובל בשם הגרש"ש שאילו היה רק אדם א' בעולם כל העולם היה שלו בלא מעש"ק]. ועפ"ז כ' לבאר בהא דכל קנין דרבנן מהני לדאורייתא שהאחרונים נתקשו בזה ע"ש.

וצייין שכיסוד הדברים כ' גם בבית אפרים (יו"ד סי' סו) לבאר דין מכירי כהונה שפי' רש"י (גיטין ל). דכיון דאסחי להו שאר כהני דעתייהו הוה כמאן דמטא לידא דהני, והיינו ע"פ הנ"ל דהוי כאילו יש רק לכהן א' בעולם שנעשה שלו אף בלא קנין. [וע"ש עוד שדן בסוגיא בנדרים (לד:)] שמבואר שם ע"פ הרא"ש בשם רבי אליעזר ממין דהיכא שבידו לזכות בככר של הפקר ואין אדם סמוך לה שיוכל לזכות אלא הוא יכול להקדישה אף בלא קנין, ודו"ק.

ובס' מחנה חיים (שם) חלק על כל זה ע"ש.

## מנורה יסודות המסתעפים ממס' נדרים בדרום רמא

אע"פ שבדין הממון נפסק דהממע"ה תלויים בבעלות האמיתית.

**בכמה** סוגיות<sup>כ</sup> מוכח דיש לכל אדם 'רשות ממון' שכביכול בתוכה נכנס כל הממון של האדם, ורשות זו קיימת גם כשאין לאדם ממון.

**ויש** לחקור האם מושג זה הוא חלק מן האדם<sup>כט</sup>, או שהוא נפרד ממנו<sup>ל</sup>.

**ועד"ז** יש לחקור בגדר חלות הבעלות, האם היא נתפסת בגוף החפצא דממונא,

סוגי נידונים, א' נידון כלפי הבעלות האמיתית דגליא כלפי שמיא, ב' גם כשלא ידוע מי הבעלים האמיתי, יש כח בעלות שע"פ תורת משפטי הממון. ועפ"ז ביאר דכל הדינים המסתעפים מדין הממון [כאיסור גזל-ובזה יישב קו' המהר"י באסן מ"ט לא חיישי' בספיקות לאיסור גזל, והספיקות נכנסין לדיר להתעשר], תלויים רק בבעלות המשפטית, משא"כ הדינים שאינם תלויים בדין הממון [כקריאת ביכורים דתנן בב"ב (פא.) דבקונה ב' אילנות מספק אינו קורא

כח. בעיקר בסוגיות של ירושה ותפוסת הבית, וכן בסוגיות של שעבוד וגביית חוב ואכמ"ל. כט. וידוע להביא לזה את דברי הגר"א באסתר (ג, יג) עה"פ "להשמיד להרוג ולאבד כו' ושללם לבוז" שיש באדם ד' דברים, נפש ורוח נשמה וגוף, ונפש וגוף הוא א' כמ"ש בזהר שנפש שותפא דגוף, והד' הוא הקנין, ועפ"ז ביאר שכנגד ד' חלקים אלו גזר המן ד' גזירות, והד' היא "ושללם לבוז" הוא הקנין שיהיה הממון לבז ולא יהיה במקום א' שלא ישאר שםם בעולם. [וכנגד זה תקנו ליתן מתנות לאביונים] ע"ש. ועי' בס' דעת תורה לר' ירוחם ממיר, פר' תזריע, מאמר 'האדם וקניניו' שהרחיב בדברי הגר"א - לימד לנו הגר"א ז"ל סוד נפלא, כי 'קנינים' הוא חלק באדם, ע"ש בדבריו הנפלאים. ובעינינו מצינו במהר"ל (נתיבות עולם, נתיב התשובה פ"ה), שביאר ג"כ שיש ד' חלקים באדם - הגוף הנפש והממון, והשם הכולל את חלקים והאדם, וכשמשנתנה אחד מן החלקים הללו הרי זה נחשב לו כאילו הוא אדם אחר וקורעים לו את גזר דינו, הצדקה משנה לטובה בבחינת הממון שבו כו'. ועד"ז ביאר המהר"ל (שם נתיב גמילות חסדים פ"ה) לענין מינוי דיינים דכתיב "אנשי חיל יראי אלהים אנשי אמת שונאי בצע" דהנה האדם יש בו ד' חלקים גוף, נפש, שכל והד' הוא ממון של אדם, אף כי אין הממון הוא האדם עצמו, הרי ביארנו כי גם הממון נכנס בגדר האדם, לפי שהממון הוא חיותו, ויש שממונו חביב עליו יותר מגופו. וע"ש עוד (נתיב העבודה פ"ג) שביאר שחפילת שחרית היא כנגד הגוף, מנחה כנגד הממון, וערבית כנגד הנפש. עוד כ' המהר"ל (שם, נתיב הדין פ"ב) לבאר את הגמ' בסנהדרין (ז). שכל דיין שנוטל ממון מזה ונותן לזה שלא כדי הקב"ה גובה ממנו נפשו, והכתוב קרא ממנו של אדם חיות כדכתיב "וחי אחיך עמך", ודבר זה בכל מקום. ועוד כ' (שם נתיב הצדקה סוף"ד) דבר זה מבואר כי הממון של אדם כפרתו, כי הממון הוא כגופו נחשב.

**וע"ע** בס' שעורי דעת (ח"א מאמר 'קדושת התורה') - עוד עלינו לדעת, כי עניני קניני האדם אינו רק חק שנקבע לסידור חיי החברה, כששאדם רוכש איזה חפץ בא' מדרכי הקנינים עובר החפץ לרשותו לשלוט בו כרצונו, אלא שבאמת ענין בעלות הוא התקשרות של עצם הדבר לבעליו המתהווה ע"י הקנין המאגד את החפץ עם זה שקנהו [וע"ע מה שביאר עפ"ז, ושמה"ט צריך בקנין גמירות דעת מוחלטת, שרק עי"ז חלות הקנין תתהווה על הדבר הנקנה]. וכדרך זה נראה להוכיח מהא דהמודר הנאה מחבירו אסור גם בנכסיו. ועי' בלשון הר"ן (נדרים ה.). "דבכלל 'אני' הוו נכסים", וע"ע בחזו"א (אהע"ז קלו, ה) ואכמ"ל ודו"ק. ושור"ר בחי' רבי חיים מטעלו (בשיעור האחרון על ב"ב) שהוכיח מזה דבעלות הנכסים אינה מובדלת ממנו, ובעלותו נחשבת כחלק מגופו [וכ' דכן יש להוכיח מכמה סוגיות בש"ס, ועפ"ז ביאר גדר שעבוד הגוף דענינו שיש למלוה זכות בגופו של הלווה לענין נכסיו ע"ש].

ל. עי' לשון הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ג פנ"ד), מהר"ל בבאר הגולה (באר ב נתיב ב ד"ה וכל זה - ואי"ז סתירה למה שהו' בהערה הקודמת, דע"ש שנת' בתוך הדברים דזה הגדרה אמצעית וצ"ב), מכתב מאלהו (ח"א עמ' 41).

או"ד הוי מזכויות הגברא שהחפץ שייך לו ואי"ז חלות בגוף הממון לא.

ויל"ד עפ"ז האם שייך מושג בעלות ללא בעלים [כגון בהפקר"ב, הקדש"י, מניות, חברה בע"מ, כספי ממשלה ל"ד], ולאידך גיסא יל"ד האם שייך בעלות על יצירה רוחנית לה.

**ממון ציבורי** - הנה מצינו בכמה מקומות מושג של 'ממון הציבור' (עי' יומא יב. ביצה לט. מגילה כו. ונדרים מז:). ובצפנת פענח"י ייסד והוכיח דאי"ז בגדר של בעלות של שותפים רבים, אלא הוא שייך לכללות הציבור, ואי"ז בעלות של אדם ודבר מסויים רק הוי דבר של צורה [ועפ"ז נקט דבכה"ג ליכא איסור ריבית ושמירה]. וכן ביאר השע"י (ש"ו פט"ו) לענין מתנות כהונה ומתנות עניים דאינו מיוחס לאישים פרטיים, דאף לו יצויר ויהיה עת שלא יהיה שום איש משבט זה בעולם בכל זאת קרינן על הממון שהוא מתנו"כ או מתנו"ע, ו'ממון השבט'.

הוא רק לשון מושאל ע"ש. אמנם יש אחרונים שלמדו שזה בעלות של שותפין, אלא דהיא בעלות גרועה מכיון שאין לכל א' שוה פרוטה (כן עי' ברש"ש סוכה כז: שלמד כן בכוונת הרמב"ם בפיה"מ נדרים פ"ז ה"ב), ובקוב"ש (ב"ב אות תד) נקט שנחלקו בזה רש"י והרמב"ן ע"ש.

**בעלות למת** - המחנ"א (זכיה ומתנה סי' לא) דן אם כשמזכים למת מעות קנאם, והביא מתשו' הרשב"א (סי' שעה ונפסק ברמ"א חו"מ סו"ס רי) שזוכה, אך בסו"ד דחה שהרשב"א איירי דוקא במזכה מעות עבור מצבה שאסור לחזור בו משום מצוה אך באמת ל"ק, ועוד הביא מרש"י בגיטין (יד:) שיש זכיה למת, וששאר ראשונים כ' להדיא שאין קנין למת (וע"ע ביד רמה סנהדרין מח.), אך הגרש"ש (ב"מ סי' כו,ו) דחה דכל מה שכ' הראשונים שאין קנין למת זה רק בדברים שאין למת צורך בהם משא"כ

לא. עי' במה שצויין בהערה לעיל, וע"ע בביצה (לח:) דמבואר דבממון לא שייך דין ביטול ברוב, וביאר השע"י (ש"ג פכ"ד וש"ד פ"ח) דדין איסור גזל תלוי בקנין, וענין הקנינים וכח הזכות של הבעלים אינו על החפץ, והשתנות הדינים בין חפצי ראובן לחפצי שמעון הוא אצל הבעלים, ומה"ט לא בטלי ברוב שאין השתנות בחפצים, ע"ש עוד מש"כ עפ"ז.

לב. דהנה בפשטות גדר הפקר הוא שהממון נמצא ללא רשות ממונית כלל, אכן ידוע מש"כ המ"מ (ריש ספר קנין בהקדמה להל' זכיה ומתנה) 'שההפקר גם כן כשזכה בו אדם נעתק מרשות כל אדם שהיו משותפים לזכות בו כל מוצאו ובא לרשות זה ונעשה שלו', וע"ע מש"כ בערך 'הפקר'.

לג. ומצינו בהרבה מקומות בש"ס דיש מושג של 'רשות גבוה' 'בי גזא דרחמנא', ומשמע דהוי רשות ממונית גמורה, ומה"ט יש בזה דיני מזיק וניזק וכו'. אכן הקה"י (סנהדרין סי' יח) ביאר בכוונת הש"ש (ו, ד) 'דזכותא דהקדש אינו בגדר בעלות ממש, ורק דיני קניני ממון אית בהקדש לענין לקנות בכסף ולענין מעילה נחשבים כקנויין לגבוה, אבל הנוטלה אינו עובר בלא תגזול אלא באיסור מעילה בלבד דאי"ז כגזילת של הדיוט ממש, ומשו"ה עד א' נאמן בזה להוציא מרשות הקדש', וע"ב.

לד. בנידונים אלו האריכו פוסקי זמנינו כיצד לדון את גדר מצבים אלו [ונפק"מ להרבה נידונים - אחריות, ירושה, חילול שבת, חמץ, מסחר באיסוסה"נ, ריבית, טבילת כלים ועוד] ואכמ"ל. (ועי' אריכות בזה בס' אוצר המשפט שי"ל ע"י בית הדין נתיבי חיים במאמר הג"ר דוד שלמה שור שליט"א וכן בס' סלע מדינה).

לה. גם בענין זה הרחיבו הפוסקים לדון, ונחלקו בזה ואכמ"ל (והובאו בהרחבה בס' עמק המשפט ח"ד - דיני זכויות יוצרים).

לו. בכמה מקומות (ע"ז תניא פ"ד ה"ו וד"ה ושו"פ, ע"ז פ"ט ה"ב, שחיטה פ"ב, תמורה פ"א ה"ד ד"ה והניחו אותם, נדרים פ"ד ה"ב, שו"ת צפנת פענח ד' נ"י סי' קפד, והו' במנחת יצחק ח"ג סי' א' משו"ת ירושת פליטה סי' לז).

אמנם לריו"ח מותר ליטול שכר על פיסוק טעמים, ופי' כמה ראשונים (עי"ש בר"ן תוס' פי' הרא"ש ומאירי) דס"ל לריו"ח דפיסוק טעמים אינם מה"ת [ויש שכתבו לפי"ז דעזרא הסופר תיקנם לט], ולפי"ז צ"ל דהדרשא מ"ויבינו במקרא" היא רמז ואסמכתא בעלמא (מאירי) או דלא דורשים זאת כלל על פיסוק טעמים (עי' תוס' וכ"ה פשטות לש' הגמ'), ולפי"ז נמצא דלפי מאי דקיי"ל כריו"ח פיסוק טעמים דרבנן. אמנם בכמה ראשונים ואחרונים<sup>מא</sup> מצינו שנקטו דהוי דאורייתא מהלל"מ, וצ"ל לפי"ז דפירשו שרק לענין איסור נטילת שכר אי"ז בכלל 'חוקים ומשפטים', (כ"כ החת"ס נדרים שם<sup>מב</sup> והתועפות ראם על היראים סי' קכד ע"פ הירושלמי), ויש שכ' שהלכה כרבנן.

והנה יש כמה חלקים בטעמי המקרא, א' העיקרון של הניגון המורה על ענין התחלה המשך וסיום וכדו'. ב' עצם הניגון.

מה שצריך כתכריכים ומצבה קונה, דלענין זה יש בעלות למת, וע"ע בקוב"ש (ב"ב אות תסג) שהוכיח מהתורא"ש שיש בעלות למת'.

ע"ע אדם שקם לתחייה, ארבע אמות, בכור בהמה, דינא דמלכותא דינא, הפקר, הקדש, זכאות ובעלות האב בבניו ובבנותיו, חוב, חזקת ממון, חלות [בקנינים], ירושה, נכסי מלוג, ספר היצירה, פחות משה פרוטה, קם דינא, קנינים [-הפניות לעניני קנינים], שותפין, תפוסת הבית, תרומות ומעשרות, לאסוקי שמעתתא יבמות סו:

### טעמי המקרא<sup>לז</sup> (לז):

א' בנדרים (לז): דלרב אסור ליטול שכר על לימוד פיסוק טעמים ככל לימוד חוקים ומפשטים, משום דפיסוק טעמים דאורייתא הוא, ודרש כן דכתיב (נחמיה ח, ח) "ויבינו במקרא" אלו פסוקי טעמים. וכן אי' בזוה"ק (ויקהל רה:) דהפסוקי טעמים הם הלל"מ,

לז. ויל"ב בעיקר הענין דשייך בעלות למת, דהנה החזו"א (יו"ד סי' קטז סק"א) כ' לגבי אדם שנברא ע"י ספר היצירה שנראה שאין לו זכויות אדם, והיינו שעניני הזכויות הממוניות אינן תלויות בגוף הגשמי של האדם, אלא בחלק הרוחני של הגברא שבו, וכמש"כ הגר"א הנ"ל (בהערה), וא"כ י"ל דזה קיים גם לאחר מיתה. לח. בערך זה נסתייעתי בציינו האנציקלופדיה תלמודית ערך 'טעמים' (כרך כ) וע"ש עוד. לט. ע"י מעשה אפור (הקדמה בדרך השמיני) אברבנאל (בהקדמה לירמיהו ד"ה ואמנם בחיקוי), וכע"ז ביבין שמועה (כלל תעג) ברצוף אהבה (חגיגה ו:) בשם תורא"ש (יומא נב: ולפינו ליתא).

מ. ע"י רמב"ם (פ"ו מנדרים ה"ז - הו' בר"ן שם).

מא. כ"כ היראים (סי' קכד וע"ש בתועפות ראם בהרחבה). סמ"ג (לאוין קנה) שו"ת הרשב"א (מיוחסות סי' רלח) מחזור ויטרי (סי' קכ ובפי' על אבות א, א) כוזרי (ג, לא) רבינו בחיי (בראשית ה, כט) סי' חסידים (סי' שב) יבין ובוועז (ח"ב סי' ב בהג' רשב"ץ). שו"ת מהרי"ל (סי' קצב) שו"ת רדב"ז (ח"ג סי' א' סח). מהרש"א (ח"א עירובין כא:) שם הגדולים (ע' טוב טעם) מגדל עז (ליעב"ץ, עלית הכתיבה) חיי אדם (לא, לא) חת"ס (נדרים לז: ע"פ הירושלמי ע"ש ובשו"ת ח"ו סי' פו).

מב. וכ' החת"ס שאין חיוב ללמוד איך לקרוא הפסוק בטעמים, ויש לציין לקצוה"ח (שלג, ז) שהביא משו"ת חות יאיר (סי' קמ) דהעסק בטעמים אינם בכלל מצות ה' ועבודתו ית', והקצוה"ח השיג עליו דחלילה לומר כן, דהא חזו' בנדרים דלרב פיסוק טעמים דאורייתא ואפי' לריו"ח זה עכ"פ מדרבנן, וא"כ הוי כתפילה דהוי ג"כ מדרבנן לדעת ריה"פ. וע"ע בהקדמת בני הגר"א לביאורו על השו"ע (ד"ה וגם) 'בראשונה הזהיר לעבוד עבודתו ית' להיות בקי הראשונה כל כ"ד ספרים עם הנקודות והטעמים ערוכים בכל ושמורים' כו'. מג. ע"י יעב"ץ (שם), והתועפות ראם (שם) תמה עליו, אמנם כ' לבאר דהכי ס"ל לירושלמי וכ"כ החת"ס (נדרים שם). וכן ראיתי בילקו"מ על הס' חסידים (סי' שב הנדפמ"ח) מס' לשון חסידים שביאר בדעתו דס"ל כרב (וע"ע בהערה הבאה).

ג' סימני הטעמים. ד' שמותיהם. ויל"ד על  
מה הנידון בכל הנ"ל אי הו' דאו' או דרבנן  
[ועי' בהערה מד].

### הפקר (מג-מה).

ע"ע הפטרה, מגילת אסתר, קריאת התורה, המקור - במשנה בפאה (רפ"ו) ובירושלמי

מד. אציין כמה מקורות שמצאתי בענין: בס' חסידים (שם) כ' בזה"ל: "לא תסיג גבול רעך אשר גבלו ראשונים" - שלא יאמר ניגון של תורה לנביאים וכתובים, ושל נביאים לתורה ונביאים, אלא כל ניגון כמו שהוא מתוקן, שהכל הלכה למשה מסיני שנאמר "יעננו בקול" עכ"ל. ובלש' חסידים הביא מהג' החיד"א שכ' דאפשר הכוונה דהלל"מ שינגנו תורה לחוד כו', אך אין הכוונה שעצם הניגון הוא מההלל"מ שהרי יש בניגון חילוק בין הארצות, וגם אפשר דמש"כ הס' חסידים דהוא מההלל"מ לאו דוקא. אך הביא שהמפרש בדפוס פפד"מ כ' שעצם הניגון הוא מההלל"מ [וכ' הלש"ח דס"ל לס"ח כרב בנדרים וכמש"כ למעלה], וכ' הלש"ח ליישב קו' החיד"א שכולם מנגני הטעמים כמשפטים, אלא שיש קצת הפרש בין הארצות בהברת הניגון כפי שינוי קולם. וכן בחת"ס (ח"ו סי' פו) כ' נגד המלגלג שאם הנגינה היא חוקה איך אנו משנים אותם ברה"ו יו"כ וט"ב, והשיב החת"ס שאי"ז שינוי אלא לעולם מנגנים הטעמים כמשפטים אלא שבט"ב מנמיך קולו כאבל המדבר, ובר"ה ויו"כ כעומד נידון, ובמגילת אסתר בלב שמח, ובס' יוסף אומץ כ' שמקובל על כל מגילה מה' מגילות ניגון אחר אבל לעולם הנגינה נשארה כמשפטה. ובמחזור ויטרי (סי' קכ) כ' דאין לנקד הס"ת בטעמים ואע"פ שניתנו פסוקי טעמים ונגינות הקריאה מסיני במסורת, על פה נאמר ולא בסימני נקידה בספר, ובפ"י רבינו שמחה (לבעל המחז"ו אבות א, א) כ' ע"ד הגמ' בחגיגה (ו':) נפק"מ לפיסק טעמים, שטעמים לנגינות נאמרו למשה מי תולש [מלש' תלישא] מי זוקף ומי יושב ומי עומד ומי העולה ומי היורד ומי המונח, אבל סימני הנגינות סופרים הוא שתקנום, ולפיכך אין נקוד טברני דומה לנקוד שלנו ולא שניהם דומים לנקוד א"י, ומפני שהטעמים והנגינות משתכחין הוא שתקנום, ע"כ. ועפ"ז כ' הלש"ח לבאר דגם ריו"ח ס"ל שעצם ניגון הטעמים הוא מדאורייתא, אלא דפליג עם רב אם גם צורת הניקוד והטעמים הם הלל"מ או לא, ורק בזה הנידון אם אסור ליטול ע"ז שכו.

גם בס' צרור החיים (לר' אברהם לוונשטעם אב"ד עמדין, שו"ת ונגינותי ננגן, וניכר מהתשובה שהיא הולכת ע"ד המלגלג שבתש"ו החת"ס הנ"ל, ותשובתו היא מעין תש"ו החת"ס) האריך בענין זה דודאי מרע"ה אמר לנו תורתו עם נגינת הטעם על כל מילה ומילה, בהיותם אבן פינה להבין מתוכם עמקי סתרי תורתנו הקדושה, וכן היו מקובלים ממנו בע"פ והיו לומדים כן עם תלמידיהם, עד שבאו אנשי כנה"ג ותקנו לנו סימניות זקא סגול וכו'. וביאר עוד דעיקר האותות על כל מילה הוא למען יודע על ידם לשונות הכרת כל מילה ומילה, ואלה ההברות ישתנו בכל מדינה ומדינה כפי טבע ההכרה שלה, ועפ"ז ביאר חילוק המנגינה בימים נוראים וט"ב וכדו' כדי שע"י השתנות שמע המנגינה יזכור האדם באיכות היום אשר הוא בו אם לתשובה ואם לעצב ואם לשמחה ע"ש עוד. וכן מצינו בכוזרי (מאמר ג אות לא) שכ' "אבל נמסר במסורת משה רבינו איך לקרא כל פסוק בתורה, שבעת סוגי הניקוד והטעמים שנקבעו לאחר זמן הם רק סימנים לזכור את המסורת המקובלת מסיני" כו', ע"ש.

אמנם בס' מסרת המסרת (לר' אליהו בחור, הקדמה שלישית) הביא שי"א (בעל ספר המסדר לר' לוי ב"ר יוסף, ועוד ספר אחר - נראה לי שהוא ספר הנקרא הורייית הקורא ולא ידעתי מי המחבר) שצורת הניקוד והטעמים נתקבל למשה בסיני אלא ששכחוהו עד שבא עזרא וגילוהו, ושם דחה שי' זו ע"ש. ויותר מזה כ' שהנקודות והטעמים לא היו עד אחר חתימת התלמוד ע"י חכמי טבריא שהיו אנשי המסורת, אלא היו רגילים לקרוא כך בלא ניקוד וטעמים ע"ש. וע"ע בס' ערוגת הבושם (לר' שמואל ארקולטי, שס"ד, פכ"ו וע"ע בפכ"ז) שהביא את דבריו וחלק עליי וסיכם שיש בענין זה ה' דעות, א. גם צורת הניקוד והטעמים ניתנו בסיני ונשכח ועזרא החזירו. ב. ניתנו בסיני ולא נשכח (וכדרך זו נקט שם בהרחבה). ג. עצם ההברות ניתנו בסיני אך תמונות הנקודות והטעמים המציאו אנשי לבב לאחר זמן. ד. עזרא תיקן הניקוד והטעמים כדין פירוש על המקרא. ה. לא היו ולא נבראו עד אחר חתימת התלמוד, גם היעב"ץ חלק על דברי ר' אליהו בחור, וכ' דמיום ברוא אלוקים אדם ברא את הכתב ונקודו הצריך לו ודאי, אך לא היה בשלימות עד שניתנו למשה בסיני מולם כל צרכו. וכן בגלות בבל נשתכח הניקוד מהמון ישראל וחזר עזרא ויסדר.



מגזירה משום מתנת בית חורון, ולפי הר"ן יוצא שלמס' ריו"ח אתותב ולפי"ז נמצא דאין מחלו' מהותית בגדר הפקר בין רבנן לר"י, אך מפי' הרא"ש בשם הר"א ממיץ מב' דאף לרבא טעמא דר' יוסי היינו משום דהחפץ לא יוצא מרשותו עד שיזכה, אלא דס"ל דאי"ז מה"ת [כריו"ח] אלא מדרבנן [משום הגזירה הנ"ל]. וכ"מ ברמב"ן (ריש פסחים) דהביאור בר"י דהפקר כמתנה נשאר גם למס' מה.

ויל"ד מהו שורש פלוגתת ר"י ורבנן? והיא אפ"ל"י דחכמים ס"ל דלהפקיע רשות סגי בדיבור בעלמא, ור"י ס"ל דלא שייך להפקיע רשות בדיבור בעלמא, ובנו"א י"ל דס"ל לר"י דאפי' במעשה קנין לא שייך, דכל מהות של קנין היינו להעביר מרשות לרשות ולא להפקיע מרשותו בלבד, וע"כ ס"ל דהוי רק נתינת רשות לקנות<sup>מח</sup>.

והגרש"ש (ש"ה פכ"ג וחי' נדרים סי' כד) האריך לבאר פלוגתתן באופ"א, ותורף דבריו הם, דלכו"ע בכלל הפקר ישנם

(שם) מב' דפליגי במקור דין הפקר, דלכ"ש ילפי' ממש"כ לענין מתנות עניים "לעני ולגר תעזוב אותם" יש לך עזיבה אחרת שהיא כזו, והיינו סתם הפקר, ולכ"ה ילפי' ממש"כ לענין שמיטה "תשמיטנה ונטשתה" יש לך נטישה אחרת שהיא כזו, ולפיכך ס"ל דצריך שההפקר יהיה בין לעניים ובין לעשירים.

**בפלוגתת ר' יוסי ורבנן- בסוגיא בנדרים (סו"פ אין בין המודר מג-מה.)**

מבואר דלריו"ח פליגי תנאי בגדר סתם הפקר, דלרבנן החפץ יוצא לגמרי מרשות הבעלים, ולפיכך המודר הנאה מחבירו יכול לזכות ממה שהפקיר, אך לר' יוסי אסור משום דס"ל דהפקר כמתנה, מה מתנה עד דאתיא מרשות נותן לרשות מקבל, אף הפקר עד דאתי לרשות זוכה. וכן מב' בירושלמי (פאה שם ונדרים ד, י וכן בפסחים ב, ב ע"פ שו"ת הרשב"א ח"א סי' ע), אך רבא פליג דאף לר' יוסי החפץ יוצא מרשותו ומה שמודר הנאה אסור לזכות בחפץ היינו

אמנם במקו"א כ' היעב"ץ (מטפחת סופרים השגה רלו ד"ה מבאר) דשמות הטעמים אינם מהלל"מ דמלפנים לא ידעום ולא הודיעום לא תנאים ולא אמוראים ולא נשתמשו בהם כלל בעלי התלמוד. מח. אך הר"ן שם דקדק בלשונו דהיינו רק אליבא דמ"ד בדעת ר"י, והיינו דלמאי דנקטינן כרבא אי"ז הביאור בר' יוסי. וע"ע במחנ"א (הל' זכייה ומתנה סי' ח) דביאר בהא דאי' בב"מ (ל: דרי"ש בר' יוסי חזר מהפקרו, היינו משום דאזיל בשיטת אביו דהפקר כמתנה ורשאי לחזור עד הזכייה. מו. דהא זה ודאי דגם ר' יוסי מודה דיש מושג של הפקר גמור, כבגר שמת, שביעית, אבידה בזוטו של ים דלרוב הראשונים הוי הפקר, או איסור<sup>נ</sup> לראשונים שסוברים דהוי הפקר. א. ה. בעומדי בסוגיא זו ראיתי באחרונים שהאריכו לדון מהו שורש פלו' ר"י ורבנן ופלפלו הרבה, ולא הבנתי דבריהם, דהא מבואר בסוף הסוגיא (מה). דאף ר' יוסי מודה דבהפקר בפני ג' הוי הפקר גמור כמו לרבנן, וכל מאי דפליג היינו דוקא בהפקר בפני ב', וכדיבאר הר"ן דהוא נידון באומדן דעתו. וא"כ נמצא דאין כלל מחלו' מהותית בין ר"י לרבנן אלא רק באומדן דעתו אם כשמפקיר שלא בפני ג' מתכוין להחיל הפקר גמור או רק היתר זכייה. וכנראה שיש לי חוסר הבנה מסוים בסוגיא וה' יאיר עיני בתוה"ק]. מו. ע"פ שיעור כללי ממו"ר רה"י שליט"א (נדרים). וראיתי מצינים שער"ז כ' בשו"ת יהודה יעלה (יו"ד סי' שמא) ושו"ת חידושי הר"ם (אהע"ז סי' טז) וע"ש. מח. ולפי"ז צ"ל דמה שמבואר בסוגיא דאף לר"י פטור ממעשר כדין הפקר, היינו משום דבפועל ידו ויד כל אדם שוין בו. (וכמב' עד"ז ברה"ט. ובב"ק כח. ובתוס' שם, ע"ש ודוק). אך ק' על דרך זו מהמבואר בסוגיא דגם לר' יוסי הבעלים יכול לחזור בו ולזכות מן ההפקר ויהיה פטור ממעשרות, ואי נימא דלר"י לא חל שום חלות אלא יש רק נתינת רשות לזכות, היאך שייך שיזכה מעצמו הרי כל הזמן זה עדיין שלו, וכה"ק הגרש"ש (נדרים סי' כד ושע"י ש"ה פכ"ג).

ב' חלקים, א' יסוד ההפקר הוא שחל על החפץ דין הפקר [וזה לא חל ע"י אמירתו, דאין אדם יכול לעשות שייצא דבר מרשותו] ע"פ דבריו שם (בשע"י בסוף הפרק ובחי' שם סו"ס כב), אלא] ע"י שמגלה דעתו שמייחדו להשתמש ולשליטת כל אדם, ע"י חלה מאליה חלות הפקר גמורה על הממון ע"פ דין התורה מכח מצב החפץ דזה גופא הו"י סיבה ומעשה קנין להפקיע קנין הבעלים. ב' מה שיוצא מרשות הבעלים לגמרי דליהו"י אינו שלו. ובהא פליגי, דרבנן סברי דהמצב של התייחדות החפץ לכל אדם [-החלק הא'] הו"י כמעשה קנין דעלמא להוציא הממון מרשות הבעלים ולהפקיע זכותם לגמרי [-החלק הב'], ור"י ס"ל דאי"ז מוגדר למעש"ק, אלא רק הבאת החפץ לרשות הזוכה הו"י הסיבה להוציאו מרשות הבעלים לגמרי [ע"ש עוד].

ומז"ר רה"י שליט"א ביאר באופ"א, ע"פ מה שייסד דכדי שלבעלים יהיה כח הקנאה ולהעביר בעלותו לאחר, צריך זכות נפרדת מעצם הבעלות על גוף החפץ<sup>ט</sup>, ועפ"י י"ל בגדר הפקר דר"י דאמנם נשאר בעלים

על החפץ [דס"ל דאין כח לאדם להפקיע בעלותו לגמרי], אך הפקיע ממנו את כח ההקנאה, וממילא יש רשות וזכות לכל אדם להפקיע בעלותו.

**בדברי הרמב"ם** דהפקר ה"ה כנדר- כ' הרמב"ם (פ"ב מנדרים הי"ד וכ"כ הטושו"ע חו"מ רעג, ב) ההפקר אע"פ שאינו נדר הרי הוא כמו נדר<sup>א</sup> שאסור לו [והגרא"ה הגיה- שאינו יכול לחזור בו]. וכמה מגדולי האחרונים תפסו את דברי הרמב"ם כפשוטם דזהו גדר ומהות ההפקר דהו"י כמו נדר, ולפיכך ביאר הב"ח דמה שאסור לחזור בו מההפקר היינו משום שעובר בזה על איסור 'בל יחל'. וכן הב"י (או"ח ס' תלד) ביאר עפ"י הא דל"מ שליחות בהפקר דהיינו כשם דל"מ שליחות בנדרים<sup>ב</sup>. והב"ח (שו"ת סי' קכד) כ' עפ"י דמהני הפקר אפי' בדבר שלא בא לעולם ובדבר שאינו ברשותו דאי"ז מגדרי הקנינים<sup>ג</sup>. והקצוה"ח (רעג, א) חידש עפ"י דבאמת לא פקעה רשות הבעלים מההפקר, ואם מת המפקיר לפני שזכו אחרים כבר אין אחרים יכולים לזכות בהפקר, דאין היורשים מחוייבים לנדר אביהם. והמנח"ח

**מ.א.** דבכ"ב (קלו:): אי' דלמ"ד קנין פירות כקנין הגוף, אין בעל הגוף יכול את חלקו.  
**ב.** וכן לדעת ר"מ דמע"ש ממון גבוה הוא נקט הגר"ח דיש לו בעלות עצמית לענין שיכול לאוכלו, אלא דלא נמסר לו הכח להעביר זו לאחרים, ומשו"ה אינו יכול לקדש בזה אשה.  
**ג.** ומצינו (נדרים מח:): דיש מושג [לחד מ"ד] ליתן לחבירו זכות של 'קני' על מנת להקנות, ויל"ב הגדר בזה עפ"י דגוף החפץ נשאר לבעלים אלא שמוסר לחבירו את כח ההקנאה.  
**ד.** וצ"ב מהו מקור הרמב"ם דהפקר הוא כמו נדר, והכס"מ כ' שהוא פשוט בנדרים סו"פ אין בין המודר וכן רמזו בהג' מיימוני ומגדל עוז, ותמה הקצוה"ח (רעג, א) דלא נמצא שם ראייה לזה, והביא מהב"י (או"ח סי' תלד) שנראה מדבריו דהוא מנדרים (ז). דמיבע"ל אם יש יד להפקר או אין יד להפקר, היינו צדקה כו', ומדאמרי' הפקר היינו צדקה אלא דהוא נקרא נדר, ועי' בקצוה"ח שתמה ע"י דא"ה אמאי אזלי' בספיקו לקולא ולא לחומרא, וכן ק' דא"כ זה איבעיא דלא איפשיטא ואמאי כ' הרמב"ם בפשיטות דהו"י נדר, ונשאר בצ"ע.  
**ה.** כמב' בר"ן בפסחים (ז). אך המחנ"א (שלוחין סי' ז) ביאר טעם הר"ן באופ"א דהו"י חסרון במינוי השליחות דמילי לא מימסרין לשליח.  
**ו.** והקצוה"ח (ריא, ד וכן עי' במשובב סו, א) הביא דבריו וחלק דל"מ, והו' בהג' רעק"א (חו"מ רעג, ב) ושם הביא שגם המהרי"ט ס"ל כקצוה"ח, וכן עי' בגרש"ש דלהלן.

## מנורה יסודות המסתעפים ממס' נדרים בדרום רמז

את הרבים (ועד"ז כ' המחנ"א הל' זכייה מהפקר סי' ה, וכן עי' במנחת אשר דברים סי' כ שהחזיק בדרך זו).

**גדר בעלות ההפקר** - יש לחקור בגדר ההפקר [לדעת רבנן דר"י], אם ענינו סילוק רשות הבעלים מהחפץ עצמו ונמצא שהחפץ עומד בלא שום רשות ממונית, או"ד זה הקנאה לרשות ההפקר שעומדת לכל מי שירצה לזכות בחפץ<sup>נ</sup> [והיא כרשות של ממון הציבור (-עי' מש"כ בערך 'בעלות')]. ובצפנת פענח (נדרים פ"ב הי"ד ומתנו"ע פ"ב דף לא ע"ג ופ"ד דף נט ע"ג ע"ש בציוני) חילק בזה בין הפקר דממילא כגון המדברות וכיוצ"ב או גר שמת בלא יורשים דזה הפקר העומד לכל העולם, לבין הפקר שע"י האדם שהוא בגדר סילוק ואינו של אף א'. אמנם אפ"ל להיפך - דדוקא כשהבעלים מפקיר מדעתו הוי ברשות כל אדם, וכמב' ברש"י ובנמוק"י בב"מ (יב.) דבכה"ג חשיב כדעת אחרת מקנה<sup>י</sup> [ותוס' שם חולק]. ושור' בס' רשימות שיעורים (מהגרי"י קלמנוביץ שליט"א, בעריכת אאמו"ר שליט"א ב"מ סי' ד אות ג)

(מ' יא) והצפנת פענח (פ"ב מנדרים הי"א) חידשו דמהני שאלה בהפקר<sup>י</sup>.

**אך** האחרונים האריכו לתמוה ע"ז דלא יתכן לפרש כן (עי' בשע"י ובחי' הגרש"ש שם)<sup>י</sup>.

**וע"כ** ביאר הגרש"ש (ע"פ דרכו שנת"ל) דלעולם גם לרמב"ם בהפקר יצא החפץ מרשותו, אלא כוונתו לבאר היאך חל ההפקר בלא מעש"ק, וע"ז כ' דהוי כנדר, והיינו דחזי' דיש כח לאדם להחיל דין בחפץ, וה"נ בהפקר יכול בדיבורו להחיל על החפץ דין של תורת הפקר שבזה הוא מתייחד לכל אדם, וזה גופא מפקיע את בעלותו על החפץ.

**ועד"ז** כ' עוד אחרונים דעיקר כוונת הרמב"ם היא רק לבאר הא דמהני להפקיר בדיבור גרידא כדאשכחן בנדר (עי' הפלאת נדרים ז. ערוה"ש יו"ד רעג, ד, זכר יצחק סי' לא). והחזו"א (ערלה א, טו ואהע"ז קלו, יא) ביאר בכוונת הרמב"ם שאם אינו זוכה בהפקר אסור לו להחזיק לעצמו, דכיון שהוא עכשיו של רבים אם מחזיק בידו הוא גוזל

ג. אך בר"ן (נדרים פה.) כ' דלא מצינו שאלה בהפקר, ואמנם אין קושיא מהר"ן על הרמב"ם, אך תימה אם כן יהיה הדין הלכה למעשה לפי מה שהטושו"ע העתיקו דברי הרמב"ם. וביעב"ץ (שם) כ' דאף לרמב"ם ל"מ שאלה כיון דהוי כנדר שהודר ע"ד רבים.

נד. קושיות הגרש"ש בקצרה הם: א. דלפי"ז נמצא דליכא כלל חלות הפקר ולמה צריך שיאמר דוקא לש' הפקר. ב. מ"ט דב"ה דהפקר לעניים לא הוי הפקר. ג. בירושלמי מב' דלומדים הפקר ממתנו"ע או משמיטה, ואמאי איצטריך למילף והא ידעינן זאת מדין נדר. ד. מ"ט דר' יוסי דמותר לחזור בו מההפקר והרי עובר על בל יחל. ה. למה לחכמים מותר למודר הנאה והרי נשאר ברשות הבעלים. ו. היאך המפקיר יכול לזכות מחדש בחפץ שהפקיר והרי כל הזמן זה נשאר שלו, והיאך פוקע הנדר ע"י שמטלטל החפץ. ז. מ"ט ל"מ הפקר בדבר שאינו ברשותו (אכן הבאנו למעלה מהב"ח דבאמת מהני). ח. היאך מהני הפקר בגוי, והרי אינם מחויבים בפרשת נדרים.

ועי' בשו"ת חת"ס (יו"ד סי' שטז) שכ' על הבנת הקצוה"ח ברמב"ם - כתב בזה דברים שאינם ראויים לגאון כמותו, ועי' בשו"ת או"ש (שבסו"ס חי' הגרמ"ש, סי' נג) שקינא לכבוד הקצוה"ח והצדיק את דבריו ע"ש. נה. כן ידוע להביא מהמגיד משנה (מהקדמתו לס' קנין על הל' זכייה ומתנה) וז"ל "שההפקר גם כן כשזכה בו אדם נעתק מרשות כל אדם שהיו משותפים לזכות בו כל מוצאו ובא לרשות זה ונעשה שלו".

נו. אמנם הקצוה"ח (רעג, א) ביאר ברש"י ע"פ דרכו בדעת הרמב"ם דהפקר מטעם נדר, וא"כ אין החפץ יוצא מרשותו עד שהב' זוכה.

שביאר כן, ושם הוסיף ע"פ לש' הרמב"ם (ריש הל' זכייה) דאף הפקר דמדבריות נהרות ונחלים הם בכלל אותו גדר דהוי ברשות כולם, ואע"ג דהתם ליכא מפקר שעשה בהם חלות הפקר לכל, מ"מ בעצם מציאותן נבראו להיות עומדים מוכנים לכל העולם לזכות בהם, אך בגדר ההפקר בנכסי הגר שמת דקדק מלש' הרמב"ם (שם ה"ו ורפ"ב) דלית בהו חלות הפקר, אלא הוו נכסים שאין להם בעלים, וכ"ה הגדר במציאה.

**ויל"ד** [ע"פ כל זה] בכמה נידונים בדין הפקר: אי מהני להפקיר לאחר ל"י, אי מהני הפקר לזמן"י, אי מהני להחיל תנאי על הפקירט, אי מהני הפקר על דבר שאינו ברשותו או על דבר שלא בא לעולם, אי מהני הפקר במחשבת הלב ללא דיבורט, אי מהני חזרה תוכ"ד מההפקירט, סילוק אי הוי הפקירט.

**ע"ע בעלות, הכטה כהפקר, יאוש, נדרים,**

נז. כשמפקיר מעכשיו ולאחר ל' יום אי' בירושלמי (גיטין ז, ג) דזה תליא בפלו' תנאים אם זה בגדר של תנאי ואם לא יחזור בו יחול ההפקר למפרע, או שזה ספק תנאי ספק חזרה ואין הפקרו הפקר לאלתר, אך לאחר ל' הוי הפקר. ומבואר דאין חסרון בהפקר ד'כלתה קנינו' ולפי"ז גם כשלא אמר 'מעכשיו' מהני לאחר ל'. ועי' בס' דברי חיים (דיני הפקר סי' ג) שהעלה ג"כ דמהני (וכן הביא בשם אביו הדברי משפט), ושם ביאר הטעם דהאגם קונה להפקר לאחר ל' כמו קנין חצר הר"ז כשם שבמשיכה אם בסוף הזמן הבהמה עומד בחצר הקונה דקונה. וכן בחי' הגרש"ש (נדרים סי' כב) הוכיח (מתוס' ב"ק סט.) דמהני הפקר לאחר ל', אך ביאר הטעם דדין כלתה קנינו באופ"א- דכל דבר שנקנה בדיבור לא שייך ענין כלתה, דהדיבור אינו גדר של מעשה קנין, אלא רק בגילוי על כוונתו ורצונו, וזה א"צ שיהא נמשך לעולם, אלא רק שלא יחזור בו בפירוש, אמנם הביא הגרש"ש (בסוף הסימן) דשי' תוס' (יבמות צג.) דגם באמירה שייך כלתה קנינו, ביאר ע"פ דרכו שנת"ל דגדר חלות ההפקר אינו חלות שחלה ע"י הגברא, אלא רק מגלה דעתו דניח"ל לעזור החפץ ואז הפקירתו תורה, וממילא לא שייך בזה כלתה. ובאופן נוסף כ' די"ל דהפקר הוי כעין צדקה (כמב' בנדרים ז.) וא"כ שייך בזה הטעם שכ' שם תוס' דבאמירתו לגבוה כמסירתו להדיט דמי ליכא כלתה. וע"ע בקה"י (גיטין סו"ס יח.) ובדרכי דוד (נדרים כט.) ביאר בנו"א דהפקר שהוא ענין של סילוק הבעלים משלהם בלי שצריך ליכנס לרשות אחר שפיר מהני.

נח. עי' נדרים (מד.) דמב' דמהני, ומבואר בפ"י הרא"ש (ד"ה תהא) דאם זכה אחר בתוך הזמן הרי היא שלו לעולם, וע"ש ברש"ש שתמה ע"ז מ"ט לא נימא דלא יזכה בה אלא עד כלות הזמן ואח"כ תחזור לבעליה ע"ש. וכ' דאולי כיון דבעינן הפקר דומיא דשמיטה ובשמיטה מי שזכה בפירותיה הם שלו לעולם. ובאמת שכ"כ להדיא הקרית ספר (נדרים פ"ב) והסמ"ע (חומ"מ רעג, יד), אך תמה הרש"ש דאדרבה פירות שביעית הווין הפקר לעולם ואפי' אם לא זכה בהם. והאחרונים (עי' שלמי נדרים סופ"ד ושע"י ה, כג) ביארו דילפי' זאת מהפקר הקרקע לצורך הפירות (כמב' בנדרים מב:) שזה הפקר לזמן וחזור אח"כ לבעלים, וביאר הגרש"ש דבכה"ג מפקיר את ההשתמשויות והפירות ע"ש. ובאבנ"מ (כח, נג) ביאר במה שזוכה לעולם עפ"ד הרא"ה דכיון דפסקה פסקה. אמנם בשו"ת רעק"א (או"ח סי' קמה) נקט שבאמת הפקר צריך להיות לעולם כפירות שמיטה, אלא דהפקר לזמן הוא כמו תנאי שאם לא יזכה בו אדם בתוך הזמן לא יהיה הפקר כלל. [וע"ש בשע"י שנתפלא ע"ז מד' הבי"].

נט. הנה לעיל בהערות נת' מהירושלמי וכן מהרעק"א דמהני תנאי בהפקר וכ"כ במקו"ח (תמח, א ע"פ הג"א) (פסחים ב, ד), אלא דצ"ב דכיון דהפקר ליתא ע"י שליחות כמ"ש הר"ן (ריש פסחים). הא קיי"ל דכל דליתא בשליחות ליתא בתנאי. וביאר המקו"ח דדוקא במעשה לא אתי הדיבור של התנאי ומבטל המעשה, משא"כ בהפקר דהוי דיבור אתי דיבור ומבטל דיבור (וכן מב' בשיטמ"ק נויר יא.). ובאמרי בינה (הל' נדרים סי' כו) ביאר באופ"א דדוקא היכא דמצד אלימות המעשה ליתא בשליחות ליתא בתנאי, משא"כ הכא דמאי דליתא בשליחות הוא משום גריעותא וקלישותא דמעשה דהוי מילי דלא מימסרן לשליח ככה"ג מהני תנאי לבטל המעשה. (וע"ע בקובץ 'הערה יומית' ש"ל בישיבת 'תושיה' – תפרח תשע"ז, הערה מז מש"כ בזה).

## מנוחה יסודות המסתעפים ממס' נדרים בדרום רמט

סילוק, קנינים [-הפניות לעניני קנינים], נראית לעין רגילה אלא רק ע"י זכויות שותפין, שמיטה, תוך כדי דיבור.

ואלו הם עיקרי הנידונים - שברובם נקטו הפוסקים דאזלי' רק לפי מה שרואים בעין רגילה:

### דבר שאינו נראה לעין (נה:)

הנה מצינו בנוגע לכמה וכמה ענינים שדנו האחרונים האם דיני התורה נקבעים רק לפי מה שנראה לעין, או שהם נקבעים ע"פ מה שבאמת המציאות קיימת על אף שאינה

א. אכילת חרקים [וחיידקים] ט"ז. ב. נקודה שחורה באתרוג וכדו' ט"ה. ג. מראה דם נדה ט"ו.

ס. ע"י לעיל שנת' דעת הב"ח (סי' קכד) דמהני בנדר, והקצוה"ח (ריא, ד וכן במשובב נתיבות סו, א) חלק ע"ז דל"מ ע"ש.

סא. הר"ן (ריש פסחים וכן ע"ש לא: ) דהפקר בעי דיבור בפה דאל"כ הוי בכלל דברים שבלב דאינם דברים, אמנם מצינו בכמה דוכתי בש"ס דמהני הפקר גם בלא דיבור (ע"י ב"ק ג: ברש"י לענין כיחו וניעו, וכן שם מח. וב"מ כז. וסח. דסתם גללים אפקורי מפקר להו, וכן בב"מ כא: לענין מכנשתא דבי דרי, וע"ע שבת יח: נדרים סב. ופסחים ו: ). ובש"ך (חומ"מ רסא, ג) ביאר בדבר שניכר מחשבתו שמפקרין הוי הפקר. והביא כן מתוס' (שבת יח: וב"מ ל: ) דמהני אנן סהדי שמפקר.

סב. ע"י מחנ"א (זכיה מהפקר סי' ח) שדן בזה, וכ' דבפשטות יכול לחזור בו תוכ"ד, אך אח"כ אינו יכול לחזור בו בתוך ג' ימים. אך הביא מתשו' ר' בצלאל אשכנזי (סי' טו) שכ' דאסור לחזור בו אפי' תוכ"ד. ותמה ע"ז המחנ"א מנא ליה, ושמן חשיב ליה כנדר לדבר מצוה ואסור לחזור לכתחילה, אך ודאי אם חזר בו בדיעבד מהני ע"ש.

סג. ע"י כתובות (פג). מחנ"א (זכיה מהפקר סי' י ושכירות סי' ט) ואמרי בינה ק' הקנינים (סי' כא). סד. הנה בס' הברית (מאמר ו פ"ג) כ' שנתברר ע"פ החוקרים שא"א להיות חומץ עד שירום תולעים, והמסתכל בזכויות שקורין מיקרישקאפע יראה כל החומץ מלא תולעים, ועפ"ז חידש שלכך אסור לאכול חומץ, שאפי' אם סינן לא מהני אפי' דרך בגד דק מאד, ואין לו תקנה אא"כ מתחילה יבשל החומץ כדי שימותו התולעים ואח"כ מהני סינון בבגד דק. אך בעל החיי אדם (בינת אדם שער איסור והיתר סי' לד [ובדפוסים אחרים בחכמת אדם כלל לח סעיף מט]) כ' ע"ז דהוא הבל, דהא התורה אמרה שרק לגזיר אסור לשתות חומץ ולכולם מותר. אמנם הסכים שאם רואים תולעים נגד השמש אסור. ובשו"ת אג"מ (יו"ד ח"ב סי' קמו וכן באהע"ז ח"ג סי' לג) הביא בשם הג"ר שמחה זעליג שאמר כן בשם הגר"ח מבריסק דהתורה לא אסרה אלא תולעים שקצים ורמשים שנראו לעינים, וכ' האג"מ דבע"כ צ"ל כן דהא כל האויר מלא משקצים ורמשים כאלו ובכל נשימה ונשימה בולע האדם כמה אלפי ואולי מיליונים מהם, ובהכרח שלא אסרתם תורה. ושור"ר שכ"כ הערה"ש (יו"ד פד, לו). וראה בס' שמירת שבת כהלכתה (פ"ג הערה קטו) שבתחילה הורה הגרשז"א צ"ל לענין כנימות שאם לא יגיעו לגודל שיראו חיות ורחישתן אי"ז בכלל "שרץ השורץ", אך לאחר זמן חזר בו ואמר שנודע לו מבאי ביתו של החזו"א צ"ל שחשש בזה לאיסור תולעים [וגם נודע לו שלפעמים יכולים להרגיש קצת ברחישתן גם בעין רגילה].

ועי' בשו"ת שבט הלוי (ח"ז יו"ד סי' קכה) מה שהביא משו"ת טוב טעם ודעת (להגר"ש קלוגר, תניא ק"א סי' נג), ובמש"כ דכאשר יש לחוש שלפעמים העין קצר הראות ועין בינוני לא מרגיש רק ע"י זכויות יש להחמיר.

סה. ע"י היטב בלש' המבי"ט (ח"ג סי' מט) לענין פסול חזוית דאינו פסול אלא כשנראה לכל אדם שאינו הדר, אך כשאנו נראה לעין מחמת דבקותם וצריך להסתכל בהם הרבה כדי שיהא נרגש בראיה, שאדם א' רואה האתרוג כולו הדר בלא שום רושם, ואדם אחר שיש לו ראייה זכה יותר רואהו, אינו נקרא זה 'כל שהוא', ו'הדר' למי שהוא בידו, כי מראית עיניו עד ידו אינו נראה אלא כשמתכלל בו הרבה, וכ"ש אחרים שרואים אותו אפי' הם עומדים אצלו שאינו מרגישים בו כי אם בהסתכלות טוב ונראה 'הדר', והובאו דבריו בקצרה בהרבה פוסקים.

ד. ריבוע התפילין<sup>סז</sup>. ה. פגימת סכין<sup>סח</sup>. ו. היקף מיקרוסקופי<sup>ע</sup>. ח. מחיקת סרטי הקלטה עם גויל<sup>סט</sup>. ז. דיני גניזה וכבוד כתבי הקודש בכתב רישום<sup>עא</sup>. ט. חרש השומע ע"י מכשיר שמיעה<sup>עב</sup>.

**ובשו"ת הרדב"ז** (ח"ד סי' קיא) כ' בנו"א כי החזוית שאינה נראית אלא ע"י עיון גדול ובדיקה רבה אינה פוסלת כו', דהא לא ימחזי כמנומר כו' דתליא מילתא משום דנראה לעינים'. ובס' מועדים וזמנים (ח"ב סי' קכד) כ' דכל זה לענין חזוית, אך לענין פסול חסר דהוא משום דבעינן 'לקיחה תמה' זהו כבכל דיני התורה דאפי' אם לא נראה אלא בהתבוננות מקרוב ג"כ פסול דעכ"פ אינו תמה. אמנם כ' דנראה פשוט דאם נראה החסרון רק במשקפת הר"ז כשר שלא נתנה תורה אלא כפי ראות עיני בני אדם. אך כ' דיש לחוש שמא נראה בעינים בריאות והיו נתקלקל ראיית עינינו, ולכן כ' דאם נמצא חסרון במשקפת יש להחמיר, אך אין לחוש מפני זה ולבדוק תמיד במשקפת ע"ש.

**ובתשובות** והנהגות (ח"ג סי' קפא) הביא עובדא שהחזו"א הביא להגר"ח את אתרוגו לברך עליו, והגר"ח לקח משקפת ועיין היטב שמא נראה איזה פגם כל שהוא. והחזו"א תמה מה צריך משקפת והלא אם לא נראה לעין זהו הידורו, והגר"ח זצ"ל הסכים לו שכן, אלא שיש עכ"פ איזה הידור שהאתרוג תמים כפשוטו. ואין בו מום אפי' במשקפת, ולכן הסתכל שמא זיכהו הקב"ה לכך.

**סז.** בס' מסורת משה (ע"פ פסקי הגר"מ פיינשטיין זצ"ל, ח"ג נדה סעיף קע) מובא דאם ראו מראה דם בזכוכית מגדלת לא חשוב, וכל זמן שלענינים אינו נראה הרי היא טהורה, ולא שייך לומר בזה כמו שאמר רבינו בדברים אחרים שיש להשתמש בזכוכית מגדלת אם יש ספק, דבמראות אין ספק, דאו שטהור או שטמא. ובס' רשומי אהרן (ח"א יו"ד קפח, ד) הביא מהאגר"מ דא"צ להסתכל בזכוכית מגדלת, אלא דאם עשה כן וראה מראות טמאות ודאי תהא טמאה, אם הם עכ"פ ניכרים ע"י עיון רב.

**ובתשובות** והנהגות (ח"א תקח, ד) כ' דיש נוהגין בכל ספק להסתכל בזכוכית מגדלת שאז הראייה מכוונת יותר, וגם משום דראייה שלנו מקולקלת לעומת דורות קודמים, אבל אין חיוב לחכם לבדוק כן.

**וע"ע** בשיעורי שבט הלוי (הל' נדה עמ' י), אשרי האיש (יו"ד כג, טו), חוט שני (נדה עמ' צד או שטט) ובשאר ספרי ההלכה.

**סז.** ע"י באגר"מ (יו"ד ח"ב סי' קמו) שכ' דאין שום מעלה למדוד הריבוע ע"י מיקרוסקופ, ע"ש שהוכיח כן, ותמה על השמועה בשם הגרי"ז שנקט שיש בזה מעלה. וע"ע שו"ת שבט הלוי (או"ח סי' ב אות י).

**סח.** כ' הפוסקים דא"צ לבדוק אם יש פגימה ע"י זכוכית מגדלת (ע"י שו"ת טוב טעם ודעת תנינא ק"א סי' נג, אגר"מ יו"ד ח"ב סי' קמו).

**סט.** הרחיק בענין זה בתשובות והנהגות (ח"ג סי' שכג), והביא שבשו"ת דובב מישרים (ח"א סי' א) נקט דלא מהני זכוכית מגדלת כאשר לפי חוש הראות נראה שנוגע ופסול, והפוסקים נחלקו על עיון בשמש אי מהני, אך במשקפת לכו"ע ל"מ. אך בשו"ת שארית ישראל (סי' יא יוב) חולק דאפי' בראייה בזכוכית מגדלת סגי לענין היקף גויל - שהראייה אינה אלא לברר המציאות שאין כאן נגיעה, ולדבריו כ"ה המנהג אצל סופרים מובהקים בירושלים. וע"ש בתשו"ה שחילק בין דין אותיות הנוגעות זב"ז דל"מ זכוכית מגדלת, לבין הדין דבע"י אות מוקף גויל כגון בקצה השורה או בגליון למטה דבזה מהני גם בזכוכית מגדלת דזה באמת רק בירור המציאות ע"ש. (וע"ע בחוט שני - נושאים שונים עמ' קנח).

**ע.** בשו"ת מהרש"ם (ח"ג סי' שנז) דן במה שהמציאו כתיבה שאפשר לקרואה רק במיקרוסקופ, האם היא טעונה גניזה והאם מותר להכניסה לבית הכסא. וע"ש שנקט שאין להקל משום בזיון כתבי הקודש. אך בס' פסקי תשובה (ח"א סי' כב) העיר דל"ח כתיבה כלל דאין לנו אלא מה שענינו ראות, וע"ע בשו"ת יביע אומר (ח"ד סי' כ וכו'), וע"ע בהערה הבאה.

**עא.** ע"י בתשובות והנהגות (ח"ג סי' שכה) שכ' דכיון שאינו ניכר לבנ"א כלל, לא נקרא שם וכתבי הקודש כלל, והביא לזה דוגמא מתולעים שנראים רק ע"י מיקרוסקופ שאין בו איסור שהתורה ניתנה לבנ"א כפי שאנו רואים בעינינו. [וכ' דמ"מ המתחסד ומקדש עצמו לא לעשות כן מפני כבוד ה' שנראה כאילו מוחק מצוה קעבד בזה לכבוד שמו ית', אבל מן הדין אין בזה איסור].

**עב.** ע"י אגר"מ (אהע"ז סי' לג) דמי שנולד בלא כח שמיעה אך שומע ע"י מכשירי שמיעה, אינו נחשב לשמיעה,

בכל זה היא התורה דברה רק על מה שנראה לעין טבעית של אדם, ומה שאינו נראה הוא כמאן דליתא, ולפי"ז נמצא שהוא בין לקולא ובין לחומרא. אמנם יש שנקטו בתוך דבריהם סברא ד'לא נתנה תורה למלאכי השרת' (עי' בעורה"ש יו"ד פד, לו) ולפי"ז לכאורה הוא סברא לענין להקל ולא להחמיר.

### וקדשתו (סב.)

אי' בכמה דוכתי (מו"ק כח: נדרים סב. גיטין

י. דופק שמורגש רק ע"י מכשיר<sup>י</sup>. יא. הריגת כינים שאין נראה שהם פרים ורבים<sup>יב</sup>. יב. פטריות שמושרשים באדמה ע"י שורשים דקים האם יש בהם דיני גידולי קרקע [תרו"מ שביעית וכו'], והאם ברכתם אדמה<sup>יג</sup>. יג. בורר לכלוך שאינו נראה בעין<sup>יד</sup>. יד. קשקשים שאינם נראים לענין סימן טהרה בדגים<sup>יז</sup>.

[וכמובן שיל"ד בכל נידון לגופו האם יש סברא לחלק ודו"ק].

ובדברי רוב האחרונים מתבאר דהסברא

וביאר דהפשוט שכל עניני התורה נידונים כפי מה שרואים ושומעים בעצם שלא ע"י מכוונות וכדו'. והביא חלק מהדוגמאות הנ"ל ע"ש (וע"ע מש"כ בערך חרש).

עג. ע"י באגר"מ (יו"ד ח"ב סי' קמו) שנקט דאפי' שבכל דיני התורה לא צריך להשתמש במכשירים לברר המציאות כשאינה נראית לעין, מ"מ לענין חיות האדם צריך להתחשב גם בראייה שרואים הרופאים ע"י העלעקטריק ראדיאגראם שיש תגובות לב, ע"ש שהוכיח כן, וכ' דמחוייבים להשתדל ברפואות אם אפשר ומסתבר שאפי' בשבת.

עד. הנה לענין כינים אי' בשבת (יב. וע"ע קז: דלב"ה מותר להרוג מאכולת משום שאינה פרה ורבה ואי"ז דומיא דאילים מאדמים דמשכן, וכ"פ הרמב"ם (פי"א משבת ה"ג), אמנם ידוע הפולמוס הגדול על מה שחוקרי הטבע גילו שגם הכינים מתהווים מזרע של זכר ונקבה, וכן הביא בס' הברית (מאמר יד פ"ח) מס' ראשית למודים שהחזיק בזה, אך בס' הברית כ' שדבריהם סותרים לדברי חז"ל (ועי' בקובץ מנורה בדרום גליון ז מש"כ בזה מורינו הגר"ט טשנר שליט"א, וכן האריכו בזה בכמה מקומות) ואכמ"ל בכל זה. ויש אחרונים שביארו בענין זה דאין בזה סתירה כלל, דאיה"נ המציאות היא שיש פו"ר אלא דכיון שאינו ניכר בעין רגילה אין התורה מתחשבת בכך (עי' דרך אמונה רפ"ד משמיטה בביאור"ל, מכתב מאליהו ח"ד עמ' 355 בהערת העורך).

עה. כ' הרמב"ם (רפ"ד משמיטה) דאם עלו מאליהן עשבים וירקות ואין להם זרע מותר לאכלו מה"ת, וע"ש בדרך אמונה (בביאור"ל) שהאריך בזה, והביא מס' הברית (ח"א מאמר יג פ"ג) בשם הטבעיים שאין שום דבר הצומח מעצמו בלא זרע, אלא ודאי יש זרע דק מאד. וכן בכמהין ופטריות שאמרו בגמ' (ברכות מ: נדרים נה:) דמאוריא רבו ולא מארעא, אומרים הטבעיים בימינו שיש להם חוטין דקין מאד באדמה שנשרשין בהן. וכ' מרן הגר"ח זצ"ל דאי"ז סותר לדברי חז"ל, דכיון שאינו ניכר זה נקרא לענין הלכה שאין צומח באדמה, שאין התורה מתחשבת במה שאין רואין בגלוי.

עו. בספרי פוסקי זמנינו מביאים (ס' שמירת שבת כהלכתה פ"ג הערה נו ועוד) מס' תולדות שמואל (ח"ג מצוה לב הבורר סט"ו) שכ' לענין ניקוי הענבים מהסם שמזלפים הכורמים למניעת תולעים, דאי"ז בגדר בורר כלל, כי הבורר הוא רק מי שמפריד מהאוכל איזה פסולת שיש בו ממש, אבל זה מהסם הוא חזותא בעלמא ואינו נתפס כלל במשמוש היד אין בזה משום בורר. [נסיים – ומ"מ צ"ע והנלענ"ד כתבתין].

עז. ע"י בתפארת ישראל (ע"ז פ"ב מ"ו בועז אות א) שהיה גדול הדור א' שרצה להתיר דג מחמת שראה במיקראסקאפ שיש לו קשקשים, ואויש עליה כולה עלמא ונפק שופרא דידהו לאיסורא ונשתקע הדבר, וכ' התפא"י דכל שאין נראה בלי זכוכית מגדלת לא נקרא קשקשת דצריך שיהיה לבוש (כנדה נא:), וזה אינו רק נקודה קטנה שלא שלטה בו העין וודאי לא נקרא לבוש. תדע – דב' שערות של קטנה שתחשב על דין כגדולה, שצריך כדי לכופ ראשן לעיקרן, וכי ס"ד שבגראין בזכוכית המגדיל שהם גדולים כך תחשב גדולה, או האוכל חתיכת חלב שנראה בזכוכית המגדיל שהוא כזית, וכי ס"ד שיתחייב וכו', והתורה אמרה לנו רק לסמוך על הדבר הנראה בלא זכוכית. וכ"כ בשואל ונשאל (ח"ב יו"ד סי' יד).

פסולות, וע"ז דרשו (יבמות פח:) מנין שאם לא רצה דפנו [פירש"י - הכהו וקדשו בעל כרחו], ת"ל "וקדשתו" בעל כרחו. ב' שצריך לכבד את הכהנים ולהקדימם לכל דבר שבקדושה וכן"ל. ובחלק זה מצינו שנחלקו הראשונים, דהרמב"ם (סה"מ מ"ע לב) והחינוך (מ' רסט) כ' דאפי' אם הכהנים ימאנו לא נשמע אליהם, כי הכבוד הוא להשי"ת שהוא לקחם ובחרם לעבודתו, ומכבוד האדון לכבד משרתיו, והיינו דל"מ מחילה. אך המהר"ם מרוטנבורג (סי' קז והו' במרדכי גיטין רמז תא) כ' שמעלות וכבוד הכהונה ניתנו לכהנים עצמם, ועפ"ז כ' שיכולים למחול על כבודם. אמנם יש שצידדו<sup>1</sup> דהכבוד הוא ל'שבט הכהונה' ולא לכהן הפרטי וא"כ ל"מ מחילה.

**בהנ"ל, ואם גם הכהן מצווה ב"וקדשתו" - והנה הלבוש (קכח, מה) ביאר בטעם השי' דכהן יכול למחול על כבודו, דהיינו משום דכתיב "וקדשתו", פי' אתה**

נט: והוריות יב:) תנא דבי רבי ישמעאל "וקדשתו" לכל דבר שבקדושה, לפתוח ראשון ולברך ראשון וליטול מנה יפה ראשון. **דאורייתא או דרבנן** - והנה מפשטות הגמ' בגיטין (שם) מבואר דהך דרשא שצריך לכבד את הכהנים הוי ילפותא גמורה מה"ת, וכן נקטו הרבה ראשונים ופוסקים, ואף יש שמנו זאת במנין המצוות<sup>2</sup>. אמנם תוס' בחולין (פז.) כ' דהך דרשא אסמכתא היא וכ"כ שם הרא"ש (פ"ו ס"ח) והמרדכי (רמז תרנו) בשם הריב"א<sup>3</sup>. ובתומים (טו, ג) חידש (ע"פ שיטת ר"ת דלהלן) בכוונתם דדוקא בזה"ז דלא שייך קדושת כהונה לענין קרבנות בטלה קדושתן של תורה [ועד"ז כ' בשואל ומשיב (מהדו"ק ח"ג סי' טז) בדעת הראשונים דהוי דאורייתא דבזה"ז הוי דרבנן] (וע"ע להלן).

**הגדר ודין מחילה** - והנה במצות "וקדשתו" ישנם ב' חלקים, א' שהכהנים מצווים שלא להטמאות למת ושלא לישא נשים

<sup>1</sup> ע"י רמב"ם בסה"מ (מ"ע לב) סמ"ג (עשין קצא) סמ"ק (מ' נו), חינוך (מ' רסט), ריצב"א בתוס' חכמי אנגליה ובתוס' אלפסי (גיטין נט:) מאירי (שם), שו"ת הריב"ש (סי' צד ורד) חרדים (פי"ב אות מו [עשין מה"ת פ"ד]). וכן משמע בשו"ע (או"ח רא, ב) וכן נקט במג"א (סק"ד) חיי אדם (לא, יז) שו"ע הרב (קסז, יט ורא, ג) וערוה"ש (קכח, סח וקלה, ח), וכן נראה במשנ"ב (ע"י קכח, קעד-קעה, קלה, ט, ורא, יג. ובח"ח פתיחה עשין ט' ובבאמ"ח).

<sup>2</sup> ע"י וע"ע בטור (יו"ד סי' כח) שהביא כן בשם הר' חזקיה ז"ל, [וכ' הבי"ע ע"פ ספר מוגה דאינו מן הטורים, אלא הגה"ה היתה כתובה בגליון מבחוץ וחשב המעתיק שהוא מהספר וכתבה בפנים], וע"ש בב"י שמוכח דהוא כן וכן ע"י בב"ח ובפרישה.

<sup>3</sup> והנה לכא"פ שי' זו נסתרת מהגמ' בגיטין שמפורש דהוי דין דאורייתא. והב"ח כ' דמה שאמרו דהוי דאורייתא לאו דוקא הוא, אלא שיש בו דררא דאורייתא, דהמצוה מדאורייתא הוא רק לקדשם ולהכניסם לקרבן, ומזה ילפי' כאסמכתא בעלמא דצריך לקדשם ולנהוג בהם כבוד להקדימם לכל דבר שבקדושה. ובקרבן נתנאל (על הרא"ש בגיטין וכן בחיבורו נתיב חיים או"ח רא במג"א סק"ד) ביאר שבוה גופא פליגי האמוראי בסוגיא בגיטין ע"ש.

<sup>4</sup> ובמג"א ציין לירושלמי ששם מבואר דהוי מחלו' אמוראי, וכן ע"י בשו"ת מהרי"ק (שרש ט). פ. ע"י אגרו"מ (או"ח ח"ב סי' לד), וביאר שהרי האדם בעצמו אין לו שום יתרון, ולא בא לו זה ע"י עמל וכשרונות, אלא דהכהונה יש לה כבוד זה שלכן צריך ליתן כבוד לכל בני אהרן שזכה לכהונה כשלא נתחללו לנצח נצחים, והוי הכבוד לא להאדם אלא לכהונה שבו, ולא דמי לת"ח דתורה דיליה היא. [וע"ש שכ' דאף למהר"ם מרוטנבורג הכבוד הוא לכהונה שבו, אלא שהתורה החשיבתו לשלו לענין שיכול למחול]. ושור"ר בכתב סופר (או"ח סי' טו) ע"ש.



**מהות מצות הכיבוד - ע"י בלש' הרמב"ם**  
 בסה"מ (מ"ע לב) דמשמע דהכיבוד  
 הוא מעיקר מצוות "וקדשתו", אך בחינוך  
 (מ' רסט) מבו' דעיקר המצוה היינו לקדשם  
 ולהכניסם לקרבן, אלא דבכלל זה גם  
 להקדימם לכל דבר שבקדושה, וכן מבואר  
 בד' הרמב"ם ביד החזקה (רפ"ד מכלי  
 המקדש). והב"ח (יו"ד סו"ס כח) למד בד'  
 הרמב"ם דמדאורייתא צריך להקדישו להכינו  
 לקרבן, ומה שצריך לקדשו לנהוג בו כבוד  
 היינו מדרבנן. והגרי"פ (על הרס"ג פר' מט,  
 ח"ג קצו): כ' דהרמב"ם חזר בו ממש"כ  
 בסה"מ. ובס' תהלה לדוד (להגר"ד מן זצ"ל,  
 סי' ה) האריך לבאר דיסוד המצוה היא  
 ההבדלה שמצד בנ"י הכהנים מיוחדים  
 לעבודה, והמעשה בפועל שנצטוונו מכח  
 מצוה זו היינו הנהגת הכבוד. ועד"ז מובא  
 בשם הגרי"ד סאלוויצ'יק זצ"ל שביאר  
 דמהות מצות "וקדשתו" אינה לכבד את  
 הכהנים כעין מצות כיבוד אב ואם, אלא  
 הוא מצות 'הבדלת הכהנים מישראל',  
 ועפ"ז כ' דהא דמהני מחילה לדעת כמה

מצווה להקדישו אבל הוא אינו מצווה  
 שיחזיק עצמו בקדושה. אך הט"ז (ס"ק לט)  
 כ' ע"ז - ואי"ז נכון כלל, דאדרבה קיי"ל  
 דוקדשתו בע"כ. ולכאור' מבואר שנחלקו  
 הפוסקים אם יש מצות "וקדשתו" על הכהן  
 לדאוג שהוא עצמו יתכבד<sup>פא</sup>.

**אי** הוי זכות הכהן - ובמהר"ם שיק (או"ח סי'  
 נט ותרי"ג מצוות מ' ער) חקר האם גדר  
 הכבוד הוא מזכויות הכהנים כמתנות כהונה  
 ויכולים לתבוע זאת בדין, או"ד אי"ז אלא  
 מצוה על ישראל לכבדם ואין לזה תשלומין  
 [ועפ"ז כ' לחדש ככוונת תוס' והרא"ש הנ"ל  
 דמודו דעצם דין "וקדשתו" הוי דין  
 דאורייתא, אלא דע"מ שדרשו 'ליטול מנה  
 יפה' דמשמע שזהו חלקו, ע"ז כתבו דזה  
 הלשון הוא אסמכתא בעלמא].

**ובס'** דברי ירמיהו (פי"ב מתפילה הי"ח) כ'  
 לחדש דמדאורייתא הוי רק מצוה על  
 ישראל, ומדרבנן הוסיפו שיהיה מנת  
 הכהנים וחלקם מבלי רשות מישראל, ותקנו  
 כך משום דלא ליתי לאנצויי.

**פא.** וע"ע בב"י (קלה,ה) במה שהביא ד' המהרי"ק - דקרא ד"וקדשתו" לאו אכהן קאי אלא ישראל מזהיר  
 רחמנא שיקדשנו, ואפילו אי הוה קאי אכהן כו, ומבואר שנסתפק בזה. ובס' מעשי למלך (פ"ד מכלי המקדש  
 ה"ב) הביא משו"ת נטע שורק שדן בגוונא שהעלו ישראל במקום כהן, והעלה דאין על הכהן חיוב להמציא  
 את עצמו כדי שיקדשוהו הציבור, אך המעשי למלך חלק ע"ז דנהי ד"וקדשתו" לא קאי על הכהן, מ"מ  
 העשה ד"קדוש יהיה לך" קאי גם הכהן, ומחויב למחות כשאין קורין אותו ראשון.

**ומרן** הגר"ח"ק זצ"ל (בס' לקדשו לכנו עמ' רו) השיב ע"ז דהוא תליא בפלו' רי"ש ורבנן בפ"ב דמסכת  
 עבדים [שם נחלקו לענין פדיית מי שמכר את עצמו לגויים, האם רק מצווים לפדותו, או שלומדים מק"ו  
 דאם אחרים מצווים לפדותו כ"ש שהוא עצמו צריך לפדות את עצמו, ויל"ע אם יש לחלק].

**פב.** הובא בקובץ 'מסורה' (קובץ טו עמ' טו), ובזה ביאר הא דלא מצינו דין קימה וכיבוד לכהן. וכן דמקדימים  
 לקרות בתורה כהן ע"ה לפני ישראל ת"ח, דלכאור' ק' דהא תנן דממזר קודם לכה"ג ע"ה, וביאר ע"פ הנ"ל  
 שהוא דין הבדלה, וממילא גם על ישראל ת"ח חל מצוה זו להבדיל את הכהנים. וכן מה"ט גם מקדימים  
 הלוי לפני ישראל אע"פ דלא כ' "וקדשתו" על הלויים, אלא דבזה אנו מראים שהכהנים מובדלים בב'  
 דרגות מהישראל [והוא חידוש גדול דהקדמת הלויים אינו מדין הלויים אלא מדין הכהנים].

**ובס'** אוצר מחמדים (עמ' קמד) כ' שהציע הדברים לפני אחיו הצעיר הגר"מ זצ"ל. ואמר שהוא שצורך  
 בדבריו, דהא בתורה לא כתיב "וכבדתו" אלא "וקדשתו" והיינו לש' מופרש ומובדל. וכן נראה מהמור  
 וקציעה (סו"ס קלה) שביאר הדין דבעיר שכולה כהנים וישראל א', עולה ישראל מפני דרכי שלום, ומ"ט  
 אין בכה"ג משום "וקדשתו", וביאר - דדוקא כי מינכרא מילתא דעבדינן להו יקרא, דהיינו שהרבה ישראלים

ראשונים, היינו משום דבמה שמחוייבים לשואלו ולקבל רשותו, בזה גופא מתקיימת הבדלת הכהן משאר ישראל, ונמצא שקיים בזה מצוות "וקדשתו" וממילא שפיר יכול הכהן למחול על כבודו דרצונו של אדם זהו כבודו [ויש שהוסיפו לחדש דעיקר המצוה היא שלא לבזות כבוד קדושתו כדי שעי"ז יהיה ניכר הבדלתו משאר העם, אך אין דין חיובי לכבודו<sup>פ</sup>].

**ויל"ד** האם עיקר המצוה היא מצד מעשה הישראל לכבד את הכהן, או מצד התוצאה שהכהן מתכבד. ונפק"מ שיל"ד עפ"ז באופן שהכהן לא בפניו ואינו יודע שמכבדים אותו<sup>פ</sup>, או בשוטה וקטן. [ועי' במג"א (רפב, ז) כ' שאין בקטן מצות "וקדשתו" כיון שאינו ראוי לעבודה והרעק"א חולק (ועי' משנ"ב רפב, יא ובשעה"צ)].

**האם רק בדבר שבקדושה** - יש אחרונים<sup>פ</sup> שכ' דלא אמרו שצריך להקדים הכהנים אלא בדברים שבקדושה, אך לא בשאר ענינים. אמנם מצינו בראשונים ובפוסקים<sup>פ</sup> שנקטו דזה שייך בכל ענין.

**השתמשות בכהן** - אי' בירושלמי (ברכות פ"ח ה"ה) מניין המשתמש בכהונה מעל, ר' אחא בשם שמואל אמר "ואמרה אלהם אתם קודש לה' והכלים קודש" (עזרא ח, כח), מה כלים המשתמש בהן מעל אף המשתמש בכהנים מעל, וכן הו' בראשונים (סמ"ג עשין פג ה'ג' מרדכי גיטין ס"י תסא ועוד) ונפסק ברמ"א (או"ח קכח, מה). אמנם ההגה"מ (פ"ג מעבדים ה"ח) הוכיח מכמה דוכתי בש"ס (כתובות נז: ב"ק כ: חולין קלג). דמותו להשתמש בכהנים, וכ"כ הגריפ"פ (על הרס"ג מילואים סי' ו) בד' רוח"פ שהשמיטו הך הלכה. ובדעת הירושלמי יש אחרונים שכ' דהוא איסור דרבנן והדרשא היא אסמכתא בעלמא (עי' יפת מראה על הירושלמי ומגן גיבורים או"ח סו"ס קכח), והכתב סופר (או"ח סי' טו) כ' דהוא אסור מדאורייתא משום "וקדשתו", ואף לראשונים דס"ל דדיני הכיבוד דמשום וקדשתו היינו מדרבנן, מ"מ לבזותו בהשתמשות בו אסור מדאורייתא. אמנם הרבה אחרונים נקטו דהאיסור השתמשות בכהן הוא דין נפרד מדין וקדשתו (ועי' להלן).

עומדים הראויים לעלות ומניחין אותן וקורין הכהן תחילה, אז יש בזה הידור כבוד לכהן ומצוין לקדשו בכך, אבל בעיר שכולה או אפי' רובה כהנים לא מינכרא מילתא, דאמרי' משום דאזלינן בתר רובא ולא משום כבוד הכהונה.

**פג.** ראה בס' שערי זבולון (להגר"ז שוב שליט"א, יו"ד סי' נב) ועולת כהן (להגר"ח כהן שליט"א, סי' ז) ומה שדן בדבריהם בס' קדושת הכהנים כהלכתו (תוספת קדושה סי' ח) [ע"ש במה שנתכתב עם בעל השערי זבולון] וכן בס' 'וקדשתו' (עמ' נא ואילך).

**פד.** ועי' בחפץ חיים (פתיחה עשין ט בבאמ"ח) שכ' דאפשר שבלשוה"ר על כהן אף שלא בפניו עובר על מצות "וקדשתו". אך האדר"ת (חשבונות של מצוה) חלק בזה על הח"ח. וידועה הנהגת הגר"ח ק"צ<sup>פ</sup> שהיה עונה למכתבי הכהנים לפני כולם.

**פה.** עי' מהרש"א (נדרים סב.) שתלה זאת בפלו' רש"י עם הרא"ש והר"ן בגיטין (נט:), ובתומים (טו, ג) כ' דממה שלא כ' הפוסקים להקדים הכהן למשפט היינו משום דלא הוי דבר שבקדושה, וכן מב' בפמ"ג (סי' קלה משב"ז, א) שכל מה שצריך להקדימו ליטול מנה יפה ראשון היינו דוקא בסעודה של מצוה. וע"ע בקוב"ש (ב"ב אות רעז).

**פו.** עי' רש"י (גיטין שם ובמהר"ם שיף) רא"ש ושיטמ"ק (נדרים שם), וכ"כ בשו"ע הרב (רא, ג) קיצושו"ע (קמד, ח) ואהבת חסד (פ"ו ה"ו והי"ד).

אסור להשתמש בו והוי כמועל אע"ג דמחיל. ועד"ז הביא המל"מ (פ"ג מעבדים ה"ח) מהסמ"ג (מ"ע פג) דבשכר מותר להשתמש בכהנים.

**ויש** אחרונים (יסוה"ד ע"י בחת"ס גיטין נט: ושו"ת מהר"ם שיק או"ח סי' ס בשם החת"ס, קו' אמרי כהן שבסוף שו"ת הרד"ד מהדו"ק סי' ד ערוה"ש קכח, עא וקובץ דברי הרב סי' ז אות ד) שביארו בשי' ר"ת דיש ב' טעמים לאסור שימוש בכהן, א' משום כבוד. ב' משום קדושתו דהוי כמועל [או באופ"א דבזמן הבית הוי גם כבוד המקום], ועל החלק הב' לא מהני מחילה, אך בזה"ז לא שייך טעם זה משום דאין קדושתן עליהם, אך אכתי שייך הטעם הא, אלא דע"ז מהני מחילה דהוי כבודם.

**והנה** בהג' מרדכי (גיטין סי' תסא) מובא דמעשה היה בכהן שיצק מים ע"י ר"ת, והקשה לו תלמידו מהירושלמי הנ"ל שאסור משום מעילה. והשיבו ר"ת דאין בהם קדושה בזה"ז דקיי"ל בגדיהם עליהם קדושתן עליהם ואי לא לא, והקשה דא"כ כל מיני קדושה לא ליעבד להו, ושתק ר"ת. ורבינו פטר השיב דנהי בהן קדושה מ"מ יכול למחול. ומבאר הט"ז (או"ח קכח, לט) דכל מה דמהני מחילה היינו משום דהוה ניחא ליה לאותו כהן שזכה לשרת בקודש וזוהי קדושתו, ובכה"ג דאית ליה הנאה לא אסרתו תורה. וע"ש שביאר כן גם בד' ר"ת, אלא דשתק משום שלא רצה ליטול שם ת"ח עליו ולומר שבשביל זה הוא מותר. ולפי"ז נמצא שכל זמן שאין לכהן הנאה



## ארבעים ושיש - מי יודע?

לרגל גליון הארבעים ושיש של הקובץ 'מנורה בדרום'!

\* **כלב** נשא מרים שהיתה גדולה ממנו במ"ו שנים<sup>פז</sup>.

\* **מ"ו** שנים היו שנות עוונם של בית יהודה (ע"י רש"י ויקרא כו, לד).

\* **י"א** שבמ"ו מקומות הזהירה תורה על

\* **מנין** הפרשיות הסתומות שבספר ויקרא הם ששה וארבעים (כרשום בסוף החומש).

\* **יעקב** אבינו הוליד במ"ו שנים ע"ט בנים ובני בנים (אבן עזרא פר' בשלח יג, יח ע"ש).

פז. שהרי א' במדרש שמרים היתה מהמיילדות העבריות ובת חמש היתה כשמששה היה מוטל ביאור, ומשה היה בן פ' כשיצאו ממצרים, וא"כ מרים היתה אז בת פ"ה, ואילו כלב היה ביצי"מ בן ל"ט כמבו' בסנהדרין (סט:; לדעה א' [וזה חלק מהשבחים דא' בסוטה (יא:)] וכדפירש"י שנקראה עזובה ע"ש שעזובה כל בחורי ישראל מלישא אותה ונשאה לשם שמים).

אונאת גרפ<sup>ח</sup> (ב"מ נט:).

\* מ"ו תיבות בברכת 'אהבת עולם' פט.

\* יש שש וארבעים מצוות הכרחיות שגם נשים חייבות בהן (רמב"ם בסה"מ בסוף מנין המ"ע).<sup>3</sup>

\* שיעור מלא לוגמיו באדם בינוני הוא רוב רביעית והוא כארבעים ושש סמ"ק (אור לציון ח"ג עמ' מו).

\* י"א שעד מ"ו מעלות צלזיוס יש ספק אי

הוי שיעור שהיד סולדת בו (כן מובא בשם החזו"א בארחות רבינו מהדו"ח ח"א עמ' רפא וחוט שני הל' שבת מהדו' שניה ח"ב עמ' קסד).

\* חידה מעניינת דיומא: מתי נעלים במידה 46 מסרו 'דרשת שבת הגדול' בק"ק אופקים!!!! (רמז: עי' בס' 'נפש שמשון', קו' הליכות שבת, פרק 'זהירים לשמר' עמ' רסט"א).



פח. וראה בקובץ אור ישראל (מאנסי, קובץ סט עמ' רמא ואילך) וקובץ זרע יעקב (גליון לט עמ' תקנה ואילך) במש"כ באריכות לבאר מנין זה וכן את שאר השיטות.

פט. ע"פ פי' סידור התפילה לרוקח. ושם כ' דהוא כנגד "ועתה ישראל מה ה' אלוךך שואל מעמך" – כ"ו תיבות באותו פסוק ובו "ולאהבה אותו", "והיה אם שמוע תשמעו אל מצותי אשר אנכי מצוה אתכם היום לאהבה" – כ' תיבות באותו פסוק, הרי מ"ו.

צ. והיינו מתוך ס' מצוות הכרחיות שאצל האנשים, וכ' הרמב"ם דסימן לדבר - בנפול הארבע עשרה מהן מן הנשים אזלת יד (פר' האזינו), או יהיה הסימן בחיוב השש וארבעים מצוות לנשים "גם את בדם ברייתך" (זכריה ט), כלומר שמספר 'בדם' הוא חובה עליהן והם הברית המחוייב לנשים בהכרח. ובס' מדרש חמדת הימים (ר"פ תזריע) כ' דהוא כמנין 'לוי' שמקבלת ממדתו.

צא. בכדי שלא להטריח את הציבור בחיפוש, נעתיק את הדברים כלשונם:

הרב זצ"ל התייגע רבות בהררים התלויים בשערה של הלכות שבת החמורות, תוך שהוא מדגיש ומבהיר לבני ביתו ולתלמידיו כי בלי לימוד מעמיק ורציני, קשה להיזהר מפני חילול שבת כראוי.

למעשה בהלכות שבת החל לעסוק בעיון רב עוד בימי בחרותו. באותו זמן למד את מסכת שבת על בוריה, כאשר לימים טען, כי בזכות כך עלה בידו לרכוש חוש מיוחד והבנה נדירה בהלכות אלו. "אם רצונכם לזכות לחוש מיוחד בהלכות שבת" – היה ממליץ לבחורים – "כדאי לכם ללמוד כמה פעמים את מסכת שבת בתקופת בחירותכם בה הלב והמוח עדיין פתוחים לרווחה. דעו לכם כי לימוד שכזה הרי הוא קנין לכל החיים", היה מדגיש.

ואכן הוא ניחן בחוש מיוחד להלכות שבת, ובצירוף יראת השמים הנדירה אשר פיעמה בלבו - גרם הדבר לדקדוק הלכה אשר לא נודע כמותו אצל רבים וגדולים. מעשים רבים מסופרים על אודות אותו דקדוק הלכה, לא תכילים היריעה. במסגרת זו נביא מספר דוגמאות בודדות, אשר יש בהן כדי ללמד על הכלל כולו שרצוף יראת שמים טהורה וזהירות מופלגת בשמירתה של שבת.

כך לדוגמא מספר אחד משכניו (הגאון ר' יעקב קמפה שליט"א. א.י.ק.), על אותה "שבת-הגדול" בה נקש על דלת ביתו בנו של הרב פינקוס, ומסר כי הרב מבקש שיכנס אליו בהקדם. אותו שכן מיהר לגשת אל בית הרב, אשר ניגש ישר לענין: "מה מספר הנעליים שלך?" שאל הרב, והאברך השיב כי הוא נועל נעליים במידה ארבעים ושש, תוך שמקולו לא נעלמת נימת הפליאה על השאלה המוזרה... הרב התעלם מפליאתו של בן שיחו, וביקש: "אנא הואל להסיר את נעליך לרגע ותן לי למדוד אותן". בשמחה! – השיב האברך אשר טרם הצליח להבין מה לרבה של הקהילה ולנעליו. הרב מיהר למדוד את הנעליים. משנוכח לדעת כי

## הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס 'גם אני אודך' ו'פרדס יוסף החדש' על המועדים

## הטעם שקשרו השה לכרעי המיטה

י"ד) וז"ל: ורמזו בזה דכמו שהמיטה עשויה לצורך שבעת שהאדם עיף ויגע מעבודתו, והגוף עיף מעבודת היום, הנה הוא שוכב על המיטה להינפש ולחזק כח הגוף, והרגלים וכרעי המיטה הם המעמידים אותו, כן הרמז בזה כי המיטה היא לחזק כח החומר והש"ה גימטריא היצה"ר כמ"ש האלשיך, דהיינו שעקדו את היצה"ר שלא יחזק ע"י כח החומר, וכ"ז היה לסיוע עליון עד שבשעת מתן תורה פסקה זוהמתן. (עכ"ל).

ב) בספר ויגד משה (סימן י"ח אות ז') כתב וז"ל: ולענ"ד כעין זה נובע מנהגן של ישראל לקשור פסחיהן בכרעי המיטה כמבואר בכלים (פרק י"ט) לפי שנאמר בו והיה לכם "למשמרת", עשו לו שמירה כדרך שאמרו בב"ק (פ' ע"א) לענין גידול בהמה דקה אבל קושרה בכרעי המיטה לשומרה, כן קשרו הפסחים לשמרם. וע"ע בויגד משה (שם סימן י"א אות ב') במנהג מוהרי"ד מבעלזא זי"ע להניח המצות ע"ג המיטה.

ג) בהגש"פ מפי ספרים וסופרים (עמוד תנ"א) כתב לבאר בשם בעל אמרי חיים

כתוב בתורה (שמות י"ב, ג') בעשור לחודש הזה ויקחו להם איש שה וגו'. במסכת כלים (פי"ט מ"ב) שנינו החבל היוצא מן המיטה עד ה' טפחים טהור, מחמשה ועד עשרה טמא, מעשרה ולחוץ טהור, שבו קושרין את הפסחים ומשלשלין את המיטות, והובא משנה זו במסכת חולין (נ"ד ע"ב) יעו"ש וברש"י שם, ועיין גם בתפארת ישראל שם (יכין סקי"ט). וכן איתא בתרגום יב"ע ובמדרש הגדול שבני ישראל נצטוו לקשור הטלה לכרעי המיטה.

והנה בטעם הדבר שהיו קושרים את השה למיטה, ראה בגליון "קול אמונים" (גליון ל"ז עמוד י') שאסף הגאון רבי יוסף חיים אוהב ציון שליט"א, מח"ס "עתה באתי", שלשה טעמים בזה. וכן שם (בגליון מ"ב, עמוד ו'), אסף הגאון רבי מרדכי חיים שליט"א, מח"ס "פנינים", עוד שלשה טעמים. ואביא לפי סדר דבריהם, ואוסף עוד בס"ד.

א) המהרש"א ראב"ן זצוק"ל אב"ד קארטשין - כתב בספרו בית אהרון דרושים (דרוש

תואמות הן למידתו, בירר האם יש לאותו אברך נעליים אחרות, ומשנענה בחיוב, ביקש לשאול את נעליו למספר שעות. "מה קרה?" התפלא הלה, והרב הסביר בפשטות: היום בבוקר חזרתי מהשיבה דרך השדה, ובדרך הבחנתי לפתע כי עיגול המתכת שמגן על החור שבו שורכים את השרוכים באחת מנעלי, השתחרר ממקומו ונותר תלוי באויר מעתה התעוררה בעיה חמורה של טלטול! לא נותרה בידי אפוא כל ברירה כי אם להותיר את נעליי בשדה, ולהמשיך את דרכי אל ביתי כשרגלי יחפות. אולם עתה ניצבת בפני בעיה אחרת, השבת שבת הגדול היא, ועלי לשאת את דרשת שבת הגדול! להגיע יחף לבית הכנסת ולשאת את דרשתי באופן זה, בודאי אין זה ראוי, ועל כן מבקש אני כי תשאיל לי את נעליך למספר שעות רק בכדי שאוכל לשאת את דרשת שבת הגדול! - הסביר לו הרב, אשר לא שכח מאוחר יותר לשוב ולהודות למיטיבו, תוך שהוא מציין כי 'נעליו דיברו יפה היום'...

היתה בליל פסח כי אם בשבת הגדול כשהפרישו הפסח ארבעה ימים לפני החג לביקור, ובכך כשהגיעו להקריב קרבן פסח היה לאחר שלשת ימים, וכבר נתרפאו.

**ובזה** יתבאר מה שקשרו בני ישראל את הפסח לכרעי המיטה (פסיקתא ה', י"ז), לכאורה מוטב היה להם לקשור הפסח לחפץ של מצוה, ולמה נצטוו לקשור אותו אל כרעי המיטה. אלא כיון שדם פסח ודם מילה שייכי אהדדי, קשרו הפסח אל כרעי המיטה, כדי שתהא מתבוססת בדמיון דם פסח ודם מילה, ובאותו שעה שהיו שוכבים על מיטתם חולים הכואבים מברית מילה, היה השה לקרבן פסח קשור אל כרעי מיטתם.

**ויש** להוסיף שלכאורה הדבר נפלא מאד, שרפואת חולה תלויה במנוחת נפשו שיוכל להתחזק ולהתרפאות מחוליו, ולמה יהיו בני ישראל מצווים לקשור שם לכרעי מטותיהם שבודאי יפריע מנוחתם. וי"ל דאחז"ל (שבת י"ב ע"ב) שהשכינה שורה מראשותיו של חולה, ובכך ע"י קשירת השה לכרעי המיטה עשו הכנה רבה להקרכת קרבן פסח שתהא ד' ימים קשור בכרעי המיטה, תחת השכינה הק' ששורה על ראש החולה.

(ז) בהגדת מהר"י שטייף (דרוש י"ט לפסח עמוד תקל"א) הביא בשם ספר "השמש בגבעתי" שכרעי המיטה הוא כינוי לקדושתם, והיינו שאפילו המדריגה הפחותה בקדושת המיטה, אפילו הפחות מישיראל היה קדושתו למעלה מאלהיהם של המצרים שהיו שטופי זימה, ע"כ. וע"ע שם שהביא טעם נוסף מדילו.

(ז) במנחת יצחק על התורה (בדרשת שבת הגדול שנת תשל"א) הביא טעם בשם ספר תכלת מרדכי, דאיתא (שבת פ"ח ע"ב)

מיוזנין דקשרוהו בכרעי המיטה לרמוז שהפסח הוא פה-סח, מכוון כנגד היסוד, דברית הלשון מכוון כנגד ברית המעור כידוע, ובענין הקשר של המיטה לקדושת היסוד, עיין בברכות י' ע"ב, ובספר חיי מוהר"ן ח"ב אות צ"ב. ועוד עיין בספר זכר דוד על עניני פסח, מש"כ בזה.

(ד) בספר להורות נתן להגה"צ רבי נתן גשטטנר זיע"א, (מועדים ח"א דרוש לשבת הגדול, עמוד רכ"ח) כתב, דהמיטה רומזת על תכלית השפלות וההשתקעות בתרדימה בעניני עוה"ז, וכרעי המיטה שהן בתחתיתה הן החלק הירוד ביותר של המיטה, ורומז על שפלות שאין אחריה שפלות. ונצטוו ישראל לקשור את הפסח דוקא אל כרעי המיטה ומשם לקחוהו להקריבו להקב"ה, לרמוז, שגם השפל ביותר שהוא בבחינת כרעי המיטה ביכולתו להתעלות כרגע ע"י הקרבן פסח ולזכות לגאולה. ולכן נהגו ישראל אף לדורות לקשור את הפסח לכרעי המיטה, לרמוז לדברי האריז"ל כי בכל שנה בליל הפסח זמן אכילת קרבן פסח מעלה הקב"ה את ישראל למדריגה גבוהה שלא כסדרן בלי אתערותא דלתתא, ואף השפל ביותר שהוא בבחינת כרעי המיטה יכול להתעלות.

(ח) בהגש"פ בלילה שירה עמי (דרך דרוש, עמוד רל"ז) הביא עוד טעם לשב"ח, דבספר הקדוש שמחת הרגל מביא החיד"א דעת המפרשים, שבני ישראל נימולו בליל צאתם ממצרים לפני שאכלו הפסח, והקשה דאיתא במשנה (פסחים ס"א ע"א) שחטו שלא לאוכלו פסול, דהיינו לחולה, כדאיתא שם בגמרא, ובשלשה ימים שלאחר המילה הנימול הוא בחזקת סכנה, וא"כ איך שחטו את הפסח אם נימולו באותו לילה, הלא כולם היו חולים. ועל כן כתב החיד"א שמילתם לא

נתן", להגה"צ רבי נתן גשטטר זצ"ל, שכתבו טעמים נוספים בזה. ע"ש.

(ט) ולענ"ד י"ל בס"ד בדרך רמז, שהנה "השה", בגימטריא "שי", רמז לש"י עולמות שעתיד הקב"ה להנחיל לכל צדיק וצדיק, (עוקצין פ"ג, מ"ב), ואמר שקושרים השה בכרעי המיטה, להורות שמה שמקבלים ש"י עולמות, זה תלוי במיטה, כי שם שורש כל הקדושה, ואם מתקדש שם, וישן בקדושה טהרה, יוכל לזכות לש"י עולמות. והבן.

(י) עוד י"ל בס"ד דהנה כתוב (ירמיה נ', י"ז) "שה פזורה ישראל", ואיתא במדרש (ויקרא רבה פרשה ד', פיסקה ו') "נמשלו ישראל לשה", ע"ש. ורמזו בקשירת השה לכרעי המיטה, שישראל צריכים לזכור תמיד להיות בענווה, ולא יתגאו, וזה הרמז, "השה", שזה מרומז על "ישראל", יקשרו עצמם בכרעי המיטה, "כרעי המיטה", רומז על "שפלות", היינו שיחזיקו עצמם תמיד בענווה ושפלות, מבלי להתגאות. והבן.

(יא) עוד י"ל בס"ד "שה" מרומז על "ישראל", וכנ"ל, ורמז שגם אם מגיעים למצב של "כרעי המיטה", הרומז "לשפלות גדולה", ולא רואים הגאולה העתידה, יזכרו שגם במצרים בתכלית השפלות, "קשרו" עצמם אז באמונה בכורא יתברך שמו, וכן נמי בגלות היום, שיקשרו עצמם באמונה, שברגע אחד תבוא הגאולה בב"א, וזהו הרמז בקשירת השה לכרעי המיטה, היינו שישראל יקשרו עצמם באמונה אפילו במצב של כרעי המיטה, והבן, ודו"ק היטב.

(יב) עוד י"ל בס"ד ע"פ מה שידוע מספרים הקדושים דכמו שאדם מכין עצמו לשינת הלילה, וקורא קריאת שמע על מיטתו

אריב"ל בשעה שעלה משה למרום אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבש"ע מה לילוד אשה בינינו, אמר להם לקבל התורה בא. אמרו לפניו, חמדה גנוזה שגנוזה לך תשע מאות ושבעים וארבעה דורות קודם שנברא העולם, אתה מבקש ליתנה לבשר ודם, מה אנוש כי תזכרנו וגו' תנה הודך על השמים (תהלים ח', ב'). והנה שם בפסוק אחר זה כתיב, "מפי עוללים ויונקים יסדת עוז", ופירש המהרש"א (שם בחידושי אגדות) דזה תשובה על טענת המלאכים, עפי"מ דאיתא (שבת קי"ט ע"ב) דאין העולם מתקיים אלא בשביל תינוקות של בית רבן, דאינו דומה הבל שיש בו חטא להבל שאין בו חטא, וטענת המלאכים היה שהמה הבל שאין בו חטא, היתה התשובה שהתורה ניתנה בשביל התינוקות של בית רבן, שגם המה הבל שאין בו חטא. והנה הבנים נקראו על שם המיטה, כמ"ש במיתתו של יעקב אבינו שהיתה שלימה, וכדאיתא במהרש"א (ח"א ב"ק י"ז). ונודע שכל זכות ישראל ביציאת מצרים היה מה שעתידין לקבל התורה, כדכתיב וזה לך האות בהוציאך את העם ממצרים תעבדון וגו', ומה שזכו לקבל התורה נגד טענת המלאכים מה אנוש כי תזכרנו וגו' היה בזכות העוללים ויונקים כנ"ל. ע"כ היה המצוה לקשרו בכרעי המיטה, כלומר שרק בזכות קבלת התורה ולימוד תינוקות של בית רבן המרומז בכרעי המיטה, זכו ליציאת מצרים, עכת"ד.

(ח) וע"ע בהגדה של פסח "ברכות הפסח", להגאון רבי אברהם צבי וויס זצ"ל (ברכת אברהם דרוש לשבת הגדול תשכ"ט עמוד ל'), ובספר חמודי צבי יאיר (ח"ג עמוד ע"א), ובספר משנת יוסף להגר"י ליברמן שליט"א, (דרשות ומאמרים ח"ב מאמר ע"א דרוש ב'), וכן בהגדה של פסח "להורות

אודך" על תהלים (ס"ג, ז'), שביארתי בס"ד לפי זה כמה פסוקים בתהלים, ע"ש, והנה "שה", מרומז על "ישראל", וכן"ל, ורמז שיקשרו ישראל עצמם בכרעי המיטה, היינו שיזכרו לקשור עצמם בכרעי המיטה, היינו להכין עצמם היטב בתורה וקדושה, וקריאת שמע בכוונה, לפני השינה במיטה, כי בזה תלוי כל היום שלאחריו, וכן"ל. והבן היטב.

בכוונה, ולומד לפני השינה, ככה יתנהג בכל היום דלאחריו, דהלילה הוא הכנה ליום שלאחריו. ועיין בנועם הלבבות (להרה"ק משומרי אמונים זצ"ל) בסדר ואופן השכיבה, שכתב וז"ל. וגם כל עבודתך ופעולתך של יום השני, על מצות קריאת שמע שעל המיטה והכנת השינה תלויים, ואחריהם נמשכים ופונים. עכ"ל. [וע"ע בספרי "גם אני





הרב משה אהרן שטיין

## בענין עניית אמן

כיצד מברכין (לט:): צריך שתכלה ברכה קודם בציעה'. והביאור בזה נראה ע"פ מש"כ ר' בחיי שמות יד - לא וז"ל 'ובאור הענין כי המברך מעיד בברכתו של הקדוש ברוך הוא שהוא מקור הברכה, והעונה אמן הוא מקיים השטר והוא העקר, שאין קיום העדות בעד ראשון אלא בעד שני, שהעדות נגמר על ידו והעונה אמן הוא העד השני, וצריך הוא שיצטרף עם העד הראשון שהוא המברך כי עמו העדות קיים'. ומבואר מדבריו דהברכה עם עניית האמן היא שלמות השבח להקב"ה.

והא"ו"ז סי' קצ"ב הוציא מזה נפק"מ להלכה וז"ל 'שמעינן מהכא דהשומע ברכת המוציא או ברכת בפה"ג וכל כיוצא בהן, שלא יצאו י"ח לא המברך ולא השומע עד שיענה השומע אמן, דאף עניית אמן מן הברכה היא, היינו כדברי הירושלמי דפ' שלשה שאכלו כדפרי' לעיל פ' כיצד מברכין בההיא דשאלו את ב"ז מפני מה אמרו בא להם יין בתוך הסעודה כא"א מברך לעצמו', [אמנם יש ראשונים שחולקים על זה].

ומה דאמר ר' חסדא כל העונה אמן יותר מדי אינו אלא טועה, היינו שמאריך מאד, שהרי בברייתא שנינו דכל המאריך באמן מאריכין לו ימיו ושנותיו, וכ"כ תוס' על הברייתא וז"ל 'ובלבד שלא יאריך יותר מדאי, וטעמא לפי שאין קריאת התביה כמשמעה כשהוא מאריך יותר מדאי, וכ"כ בספר הפרדס (לר' אשר ב"ר חיים) שער עשירי. וכתב האשכול (אלבק) הל' ברכות הודאה וז"ל 'וצריך שתהא אמן בינוני'. ושיעור של עניית אמן כראוי מבואר

**איתא** בברכות דף מז. 'רבה בר בר חנה הוה עסיק ליה לבריה בי רב שמואל בר רב קטינא, קדים ויתבי וקמתני ליה לבריה אין הבוצע רשאי לבצוע עד שיכלה אמן מפי העונים, רב חסדא אמר מפי רוב העונים, אמר לו רמי בר חמא מאי שנא רובא דאכתי לא כליא ברכה, מיעוטא נמי לא כליא ברכה, אמר ליה שאני אומר כל העונה אמן יותר מדאי אינו אלא טועה. תנו רבנן אין עונין לא אמן חטופה ולא אמן קטופה ולא אמן יתומה ולא יזרוק ברכה מפיו, בן עזאי אומר כל העונה אמן יתומה יהיו בניו יתומים, חטופה יתחטפו ימיו, קטופה יתקטפו ימיו, וכל המאריך באמן מאריכין לו ימיו ושנותיו'.

[וראוי להתעורר בזה שלכאור' היה מקום לחשוב שמי שאינו עונה אמן כדין אינה עבירה כ"כ גדולה, וחזינן מהעונשים הנוראים שיש על זה שאינו כן. ונראה שתוכן הענין הוא שכשאנו עונה אמן כדין יש כאן פגם ביסוד האמונה, דמצינו בחז"ל שמקשרים ענין זה של עניית אמן לאמונה כדאיתא בסנהדרין דף קי: 'שנאמר פתחו שערים ויבא גוי צדיק שְׁמֵר אֱמָנִים, אל תקרי שמר אמנים, אלא שאומר אמן, וכן מבואר במדרש תהלים סי' ל"א וז"ל 'אמונים נוצר ה', אילו שעונין אמן באמונה', ויעויין בכד הקמח לר' בחיי בערך אמונה (בסופו) שהאריך בענין זה שעניית אמן יסודה באמונה].

**והטעם** שצריך לחכות עם הבציעה עד אחר עניית האמן כתב רש"י וז"ל 'דאף עניית אמן מן הברכה היא, ואמרינן בפרק

בירושלמי בסוכה פ"ה ה"א שהוא כדי אמירת 'אל מלך נאמן' [והביאורו הג' מיימון (דפ' קושטא) הל' ברכות פ"א ותוס' שבת קיט:]: [ושיעור זה באמירה בינונית ע"פ מדידה הוא כשניה וחצי], וכן פסק בשו"ע קכד - ת. [וההרגל בזה הוא בדרך כלל הפך ההלכה, שבזמן רגיל עונין אמן קצרה מדי, ובשבתות ובחגים שמנגנים בתפילה עונין אמן ארוכה מדי].

**ובביאור** אמן חטופה כתב רש"י וז"ל 'חטופה שקורין את האלף בחטף ולא בפתח, ואומר אמן והוא צריך לומר אמן', [פי' חטף הוא שו"א ופתח הוא קמץ כמבואר ברש"י בראשית כט - כז], והיינו כמש"כ רבינו יונה 'חטופה הוא שחוטף המלה ואומר אותה במהירות'. והטעם לזה כתב ר' בחיי שם (ובספר כד הקמח ערך אמונה) וז"ל 'וענין חטופה שהוא חוטף האל"ף בשו"א פת"ח, והנה זה הפך האמונה, [והראיה] ממה שכתוב באמנון (שמואל ב יג - כ) "האמינון אחיך היה עמך", ופירש"י ז"ל דשקרי"ר בלע"ז (ליתא ברש"י לפנינו וכנראה פירוש מילה זו היא הורדת הדבר מעליו, יעויין בלעזי רש"י שמות לב - ג, וכאן פי' חוסר אמונה]. והא למדת שהעונה אמן חטופה הנה הוא מהפך הקערה על פיה ומוריד לארץ יסודות חומות האמונה, ומבואר בדבריו שעניית אמן חטופה היא קלקול ואינה ממלאת את יעודה בקיום הברכה.

**והערוך** בערך אמן (ב') פי' אמן חטופה וז"ל 'שחטף ואמר אמן קודם שתכלה הברכה מפי המברך', וכ"כ השטמ"ק, וכן פי' המאירי. וכתב הפמ"ג א"א קכד - יב וז"ל 'גם אין לענות אמן עד שסיים הש"ץ כל המלה לגמרי, כמו יוצר המאורות וכדומה שבחצי המלה יאמרו אמן, וזה

אסור'. ומצוי בזה מאד מכשלה כשהחזן מאריך בתיבה האחרונה דהציבור עונין אמן קודם שמסיים [וראיתי שאפי' ת"ח ומדקדקים בהלכה נכשלים בזה כשהחזן מאריך מחמת שחושבים שכבר מסיים הברכה והחזן בכ"ז מאריך בה ועוד לא סיים, וראוי מאד לחזן 'לחתוך' התיבה האחרונה ולא להאריך בה כלל (ובעיקר בזמן שמנגנים), ואם רואה שהציבור אינם יראי שמים ועונים אמן חטופה ראוי שיאמר התיבה האחרונה במהירות כדי שיענו אמן כדין]. ובמקור חיים (לר' יאיר חיים בכרך בעל החות יאיר) קכד - ה כתב כן גם לענין ברוך וברוך שמו וז"ל 'ויזהרו שלא לומר ברוך הוא וברוך שמו לפני שאומר המברך השם ק"ו מאמן חטופה'.

**ובביאור** אמן חטופה כתב רש"י וז"ל 'קטופה שמחסר קריאת הנז"ק, שאינו מוציאה בפה שתהא נכרת' [והאגודה אות קעא פי' אופן זה על אמן חטופה], והרא"ש כתב וז"ל 'שאינו מזכיר כל האותיות', ונראה שבא להוסיף אם חסר האל"ף ואמר 'מן', וכמו שכתב האשכול שם וז"ל 'קטופה שקוטף מקצת אותיותיו, או שאין מוציא ראשה או שאין מוציא סופה'. והערוך שם כתב וז"ל 'קטופה שפסק אמן לשתיים', [ונראה שאין הכוונה שמחלק התיבה ממש לשתיים כמו ב' מילים אלא אפי' אם מחלק כל הברה לעצמה ואינה אומרה בבית אחת נחשב שמחלקה לשתיים (כמו ב' תיבות שמחבורות במקף)], והטעם לזה נראה כמו שכתבו תוס' על המאריך יותר מדאי שאין קריאת התיבה כמשמעה.

**ובביאור** אמן יתומה כתב רש"י וז"ל 'יתומה שלא שמע הברכה אלא ששמע שעונין אמן'. והמאירי ג"כ ס"ל כרש"י וכתב וז"ל 'ר"ל שיענה אמן בלא שמיעת חתימת

הברכה הא כל ששמע חתימת הברכה אף על פי שלא שמע גוף הברכה עונה, [והביא שיש שפי' שצריך לשמוע ממש את כל הברכה ודחה את דבריהם]. והרי"ף הביא מהירושלמי 'רב הונא אמר ההוא דמחייב לברכה והוא עני ולא ידע מה עני'. והאבודרהם (בסדר שחרית של חול בתחילת חזרת הש"ץ) הביא יש מפרשים שלאחר זמן מרובה שסיים [הש"ץ] הברכה, ענה אמן על דעת אותה ברכה. והשו"ע פסק כדעת הרי"ף, והרמ"א הביא גם את דעת רש"י, והב"ח החמיר יותר מזה דאפי' אם יודע על איזו ברכה עונה, אם הברכה היא להוציא את הרבים יד"ח אע"פ שהוא כבר יצא, כגון חזרת הש"ץ שהוא בקי וכבר התפלל, אסור לענות אמן אם לא שמע את הברכה, והביאו המג"א, וכתב המשנ"ב שיש לחוש לזה לכתחלה.

**ו**כתב השו"ע קכד - ט וז"ל 'אם יש קצת מהעונים שמאריכין יותר מדאי, א"צ המברך להמתין להם'. והקשה הפר"ח דתוס' בסוטה לט: (ד"ה עד) כתבו דבברכת כהנים החזן צריך להמתין עד שיכלה אמן מפי כל הציבור ואפי' לטועים שמאריכים, משום שגם הם צריכים לשמוע ברכת כהנים, וכשהם עונים אמן אינם שומעים הברכה, והשו"ע פסק דברי התוס' בס"י קכ"ח סעי' י"ח, וא"כ גם בחזרת הש"ץ צריך להמתין לכל הציבור אף לטועים כדי שיוכלו לשמוע הברכה הבאה, ותיירץ בדעת השו"ע דס"ל דדוקא גבי ברכת כהנים אמרי' הכי משום שכלום יש לך עבד שמברכין אותו ואינו מאזין, ומ"מ חלק על השו"ע ופסק דאף בברכת כהנים אין צריך להמתין לטועים.

**ו**המג"א כתב וז"ל 'נ"ל דוקא בברכה שאינה חובה לשמוע, אבל בברכה שמוציא רבים י"ח צריך להמתין כמ"ש סימן קכ"ח סיי"ח, ובאר הפמ"ג 'משמע דעתו דחזרת

התפלה שחובה לשמוע אפילו לבקי (כבסעיף ד') צריך להמתין עד שיכלה מפי כל הציבור, כבסימן קכ"ח סעיף י"ח במ"א אות כ"ז, ומה שכתב כאן לאו בחזרת התפלה, וקצת דוחק'. וכן בשו"ת מהר"ם מינץ סי' פ"א כתב וז"ל 'וכן כל התפלה יזהר החזן שלא יתחיל עד שיגמרו מפי כל הקהל מה שעונין אחריו, הן אמן קדושה ברכו וכל דבר', והביאו להלכה בא"ר קכד - לו. ולמעשה אע"פ שהמהר"ם מינץ [והמג"א כפי הבנת הפמ"ג] והא"ר החמירו בזה, נקט המשנ"ב דצריך לחכות רק לרוב הציבור וכדעת הפמ"ג [שחלק על המג"א להלכה] והמאמר מרדכי [ורק ציין לא"ר בשעה"צ] (ונראה מהמשנ"ב שהעתיק דברי המג"א בס"ק ל"ט דס"ל דדברי המג"א אינם אמורים בחזרת הש"ץ), והכף החיים ס"ק נ"ב החמיר בזה ע"פ מש"כ בתחילת הסימן דחזרת הש"ץ היא חובה גמורה והצריך להמתין לכל הציבור [אמנם מש"כ כן בשם היד אהרן והגר"ז, לפי מש"כ בדעת המשנ"ב ליכא שום הוכחה מדבריהם דהם רק העתיקו דברי המג"א].

**א**מנם נראה לי פשוט דאף אם רוב הציבור גמרו אם עדיין לא עבר שיעור עניית אמן שהוא כדי אמירת 'אל מלך נאמן', לא יתחיל החזן בברכה הבאה שהרי מי שרוצה לענות אמן כדין צריך שיעור זמן זה, ומה שרוב הציבור אמרו אמן חטופה וגמרו יותר מהר מהשיעור הראוי אינה סיבה שיפסיד החזן לעונים אמן כדין. ומצאתי שכ"כ המאמר מרדכי ס"ק י"ב וז"ל 'ונלפק"ד וכו' דהא דהביא דברי הארחות חיים היינו משום דמדבריו משמע בהדיא דאע"פ שהרוב סיימו, אם המיעוט שלא סיימו אינם מאריכין יותר מדאי, אלא שהרוב הוא שאמרוהו במרוצה, חייב המברך להמתין על המיעוט, דלא נימא כיון שהרוב סיימו כבר כליא ברכה ואין צריך

להמתין על המיעוט, קמ"ל דלא אמרינן הכי, אלא משום דמסתמא היכא שכלתה מפי רוב העונים השאר שמאריכין אינם אלא מאריכין יותר מדאי, דמסתמא הרוב האריכו בו כל מאי דצריך'.

**וכתב** הברכי יוסף בשם מהר"י מולכו (סי' נ"ט) [והביאו השערי תשובה] ש"ץ שסיים מגן אברהם ותכף התחיל אתה גבור לא יענה אמן, דהרי כתב מרן בב"י מי שמתפלל בלחש וכו' אם לא כלתה עניית אמן מפי רוב הציבור וכו', משמע דאף שלא התחיל ברכה הש"ץ הואיל וכבר ענו הקהל אינו יכול לענות, כ"ש אם כבר התחיל ברכה אחרת דכבר עברה הברכה ראשונה אינו יכול לענות אמן, וציין שם להלכות קטנות ח"א סי' נ"ה שחולק דלאו כל כמיניה שיאבד אמן מפי הציבור, אמנם המשנ"ב העתיק דברי השערי תשובה בלבד.

**ובמשנ"ב** ס"ק כ"ב הוסיף בזה לענין ברוך הוא וברוך שמו וז"ל 'וברכות שחתימתן קצר רק כשתי תיבות וכו' וכהאי

גוונא בשמונה עשרה וכל הברכות, מהנכון לשליח צבור לזהר אז שלא למהר כ"כ לחתם תכף את הברכה אלא לשהות מעט, כדי שכל העונים ישמעו איזה ברכה מסים אח"כ, וגם יהיו יכולים לענות האמן תכף, דאי לאו הכי לפעמים ע"י הקול של ענית ברוך הוא וברוך שמו הרבה מהעונים אינם יודעים איזה ברכה מסים, וגם עניתם הוא איננו תכף אחר שכלה הברכה וכל זה יש בו חשש של אמן יתומה'. וולפי מש"כ הכף החיים (המובא לעיל) דחזרת הש"ץ היא חובה גמורה, צריך יותר להחמיר בזה כיון שהצבור צריך לסיים עניית ב"ה וב"ש לפני שהחזן ממשיך בחתימת הברכה, כדי שיוכלו לצאת מדין שומע כעונה, והמשנ"ב לשיטתו שחזרת הש"ץ אינה חובה גמורה כמו התפילה עצמה].

**והאחרונים** דנו לגבי ברכות ק"ש וכדו' האם דמי להא או לא, ובשו"ת בצל החכמה ח"ה סי' ל"ז נקט דכיון שברכות אלו אינו מחויב בהם, יכול [וחייב] לענות אמן אף אם החזן התחיל מיד בברכה שאחריה [וכן ראיתי בעוד פוסקים איני זוכר מקומם].



הרב סעדיה שריקי

## רגיל בענין הוצאה בפיו בסת"ם

**והנה** ע"מ להבין את דעת השו"ע יש להקדים כמה ענינים:

**א.** כשאין ספר עדיף להעתיק מספר הן בס"ת והן בתפילין. וכמש"כ בשו"ע שצריך שיכתוב מתוך הכתב ואח"כ כ' שאם אינו כותב מהכתב שאחר מקרא אותו וכו'. משמע שספר עדיף (וכ"כ הבני יונה עי' לקמן).

**ב.** בתפילין אין חיוב לקרוא מספר או שאחר יקרא אותו רק כשלא שגורות בפיו, אך אם הפרשיות שגורות בפיו יכול לכתוב בע"פ מעיקר הדין. משא"כ בס"ת שחייב לקרוא מספר או שאחר יקרא אותו כיון שאין כל התורה שגורה בפיו, ואם לא עשה כן כ' הר"ן שאסור לקרוא בו שלא בשעת הדחק והר' מנוח כתב שבדיעבד לא פסל (ש"ך הל' ס"ת סי' רע"ד סק"ג).

**ג.** במק"מ (רע"ד ס"ק י"ב) כ' שכשאחר מקרא אותו, צריך שהמקרא יקרא מתוך ספר כדי שלא יטעה המקרא ומיירי בס"ת.

**ד.** בתפילין שמדינא אפשר לכתוב שלא מהכתב כיון ששגור בפיו, א"כ א"צ שהמקרא יקרא בספר אלא יכול להקריא בע"פ דמסתמא שגור בפיו ומקרא לסופר שהפרשיות עדיין אינם שגורות בפיו.

**ועפ"ז** נראה לתרץ מדוע השו"ע הביא דין המקריא בתפילין ולא בס"ת - שבס"ת א"צ לכתוב האי דינא דמקריא כיון שגם המקריא צריך לקרוא מספר ואם יש שם ספר א"כ שהסופר עצמו יעתיק ממנו ומקריא ל"ל? ולכן כ' השו"ע בס"ת שצריך להעתיק מספר.

**א.** כתב הטור בסי' ל"ב וז"ל וצריך שיכתוב מתוך הכתב ושיקרא כל תיבה ותיבה קודם שיכתבנה. ומיהו מפני שהסופרים רגילים באלו הארבע פרשיות והן שגורות בפיהם יכולים לכתבם בע"פ שלא מהכתב.

**ובשו"ע** - כ' בסע' כ"ט "אם אין הפרשיות שגורות בפיו צריך שיכתוב מתוך הכתב". ובסע' ל"א "אם אינו כותב מתוך הכתב לא יכתוב ע"פ שמקרא אותו אחר אא"כ יחזיר הוא ויקרא בפיו".

**וביו"ד** בהל' ס"ת (רע"ד ס"ב) כ' הטור "וצריך שיהיה לפניו ספר אחר שיעתיק ממנו שאסור לכתוב אפ' אות אחת שלא מן הכתב".

**ובשו"ע** כ' "צריך שיהיה לפניו ספר אחר שיעתיק ממנו שאסור לכתוב אות אחת שלא מן הכתב. וצריך שיקרא כל תיבה בפיו קודם שיכתבנה".

**ב.** וכתב בב"י דהא דצריך להוציא בפיו כל תיבה נלמד ממנחות (ל'). "אלא עד כאן הקב"ה אומר ומשה אומר וכותב". ופי' רש"י (ד"ה הקב"ה) "ומשה אומר אחריו כדי שלא יטעה בכתב וכותב". וכ"כ שם בתוס' (ד"ה ומשה).

**ג.** ויש לעיין - מדוע השו"ע לא כתב את הדין של מקריא בהל' ס"ת שמהני כשיש ספר וכתבו רק בהל' תפילין.

**והלא** עיקר האי דינא דמקריא הובא בגמ' על ס"ת ושם היה צריך לכתבו שאם אינו כותב מהכתב צריך שאחר יקרא אותו?

איסור לקרוא בתוכה אלא שהסופר עשה שלא כהוגן. ע"כ כתב שאפשר לכתוב ע"י אחר שמקרא אותו כשאינן לו ספר.

א"נ יתכן שהבנ"י פירש את דברי ר"פ שרק לכתחילה יש להעתיק מספר אך בדיעבד אפשר ע"י מקרא.

ה. המ"א (ס"ק מ"ב) הקשה מהל' תפילין שכ' השו"ע שרק במקרא צריך להוציא בפיו משמע דכשמעתיק מספר א"צ להוציא בפיו.

ואילו בהל' ס"ת כ' שצריך להעתיק מספר וגם לקרוא בפיו?

ותירץ ואפשר שדעתו להקל בתפילין כיון ששגורות בפיו.

דהיינו שדעת השו"ע שכשיש תרתי לטיבותא - א. שכותב מהכתב. ב. ששגור בפיו, אז א"צ להוציא בפיו.

וא"כ בתפילין (ומזוזות) כיון ששגורים בפיו כשכותב מהכתב א"צ להוציא בפיו. משא"כ בס"ת שאע"פ שכותב מהכתב אך אינו שגור בפיו ולכן צריך להוציא בפיו.

ו. הפמ"ג (בא"א) שואל על המ"א שבריא"ס שהביא הב"י משמע שכשכותב מתוך הכתב אפ' אין שגור בפיו א"צ להוציא בפיו?

ומתירץ שמשמעות הגמ', ומשה אומר וכותב משמע דקאי רק אס"ת שהיא חמורה ולכן אף שכותב מתוך הכתב צריך להוציא בפיו. משא"כ בתפילין שאינו מפורש בגמ' וע"כ כשכותב מהכתב א"צ להוציא בפיו אע"פ שאינם בפיו.

[ואף דבהל' מגילה (תרצ"א ס"ב) כ' רמ"א שדינה כס"ת שצריך מספר ובפיו אף שאינה חמורה כס"ת? צ"ל דרמ"א ס"ל

אך בתפילין שהמקריא ל"צ לקרוא מהספר כיון ששגורות בפיו לכן כ' השו"ע שאם כותב שלא מהכתב - אזי שאחר יקריא אותו ויוציא בפיו.

ד. אמנם הראשונים כתבו שגם בס"ת אפשר לכתוב ע"י מקריא - כ"כ בשה"ת הל' ס"ת סי' קצ"ח שכשאחר מקרא אותו יש לזהר שיוציא בפיו וכ"כ בהגמ"י בהל' תפילין (פ"א הל' י"ב או ט') בשם רבותיו שאפ' אם אחר קורא לו לא יכתוב אות אחת בס"ת עד שיקרא בעצמו.

ובכ"כ בקו"י (סי' רע"ד או ז') שאפשר לכתוב ע"י מקרא וכדאי' באו"ח סי' ל"ב.

ובספר בני יונה (רע"ד ס"ב) כ' שאם אינו רואה מתוך הספר אלא שאחר מקרא לפניו צריך שיוציא המילה בפיו קודם שיכתבנה.

ושם (בסע' ד') כ' יותר טוב שיכתוב מן ההעתק שיראה בעיניו ממה שיקרא אחר לפניו. וכתב כן בשם הרב פרץ הגהות הסמ"ק.

אמנם בהגהות הסמ"ק (מצוה קנ"ה) אות א' כ' ר"פ וז"ל "וצריך לסופר המעתיק להיות ההעתק לפניו ויקרא בשפתיו כי הדברים שבכתב אסור לכתבה בע"פ. וכן לא יכתוב הסופר ע"י מקרא כי צריך הוא שיראה בדפוס ויקרא" עכ"ל.

הרי דאוסר בס"ת לכתוב ע"י שמקרא אותו אחר.

וצ"ע בדעת הבני יונה שכ' בשמו שרק טוב יותר מספר ולא כתב שספר לעיכובא? ואפשר - שכיון שהבנ"י בסוף סע' ב' כתב ש"א שאף אם נכתבה שלא מהכתב אין

צריך להוציא בפיו גבי מגילה וה"ה בסת"ם. וע"כ הטעם משום שמא יטעה. [במ"ב ס"ק קל"ו הביא דעת האחרונים שלעולם צריך להוציא בפיו ומטעם הב"ח (כדלהלן). ובשעה"צ (ס"ק קל"ט) כ' שכן דעת הגר"א. ולאמור לעיל דעת הגר"א היא משום טעות (שבה"ל שם)].

י. הב"ח - בהל' תפילין (ל"ב או' ט"ז) ביאר הטעם שצריך להוציא בפיו לדעת הטור הוא משום דכך היא מצות כתיבת ס"ת ותו"מ שיהא קורא כל תיבה ותיבה ואח"כ כותב כדי שתהא קדושת הבל קריאת כל תיבה ותיבה היוצא מפיו הקורא נמשכת על האותיות כשכותב אותן בקלף.

יא. נפק"מ בין הטעמים - שלדעת השו"ע - אם לא טעה כשלא הוציא בפיו כשר לקרות בס"ת לכתחילה, וכן דעת הגר"א.

לדעת הב"ח - שבה"ל - כשר בדיעבד ואינו מהודר כ"כ מפני שחסר בעצמות קדושת ס"ת.

הגרי"ש אלישיב - הכתב הוא מהודר כיון שהאמירה היא דין בכותב ולא בספר (משנת מרדכי סע' ל"א הע' ש"מ).

יב. הב"ח (ביו"ד סי' רע"ד או' ב') הקשה על הטור - מדוע לא כתב בהל' ס"ת שצריך לקרוא בפיו קודם שיכתוב כדי שלא יטעה וכ' זאת רק בהל' תפילין? ותירץ - דאפשר שבתפילין דוקא דאיכא איסורא שהרי אם טעה והשמיט אות או תיבה פסולים ואין להם תקנה והמניחן מברך ברכה לבטלה, לכך הזהיר הסופר שיקרא כל תיבה כדי שלא יגיע לידי איסורא.

אך בס"ת דליכא איסורא ואפ' אי טעה תיבה או פסוק לא הוי ברכה לבטלה אם קורא ומברך בספר מוטעה דלא גרע מחומשין.

כהמ"א דבעינן תרתי לטיבותא שגור וספר ובמגילה הרי אינו שגור בפיו].

ז. בערוך השלחן (יו"ד רע"ד סע' ו') כ' ליישב דעת השו"ע שגם בתפילין כשכותב מהכתב צריך לומר בפיו כמשה, שאע"פ שאצל משה היה זה כמתוך הכתב ועם כל זה הוצרך משה לומר בפיו.

ומה שכ' שבמקרא צריך להוציא בפיו ה"פ - דלא תימא שקריאת האחר היא כקריאת עצמו ולכן לא צריך להוציא הסופר בפיו, קמ"ל דלא מהני וצריך לקרוא בעצמו כמו משה שקרא בעצמו ולא יצא בקריאת הקב"ה. אבל במקום שאין קריאת האחר ומעתיק מספר ודאי שצריך להוציא בפיו. ונ"ל ראיה לעה"ש מהארחות חיים בהל' תפילין שכ' וז"ל "הכותב תפילין צריך שיוציא התיבה בשפתיו קודם שיכתבנה. ואסור לכתוב מפיו הקורא אא"כ חוזר וקורא בפיו קודם שיכתוב" עכ"ל. ולכאורה כתב תחילה שצריך להוציא בפיו וא"כ מהיכי תיתי שכשאחר קורא שלא יצטרך להוציא בפיו? אלא צ"ל כמש"כ בעה"ש דהו"א שכשאחר מקרא ה"ז כאילו הסופר קורא, קמ"ל שאפ"ה צריך להוציא בפיו.

ח. בשבה"ל (ח"ח סי' ו') כ' ליישב את קושית המ"א -

שבס"ת רוב הפוסקים נקטו הטעם משום חשש טעות ובס"ת חיישינן יותר ולכן גם כשכותב מהכתב צריך להוציא בפיו שלא יטעה וה"ה במגילה אך בתו"מ שהם קצרים הרבה ורגילים בהם ע"כ כשכותב מהכתב א"צ להוציא בפיו.

ט. הגר"א (ס"ק ע"א) כ' שלעולם צריך להוציא בפיו ועי' סי' תרצ"א ס"ב עכ"ל. דהיינו שכ' שם רמ"א שגם בכותב מהכתב

א"כ ודאי שיקרא כהכתיב. ועוד שמצינו לחז"ל שדרשו אם למקרא ואם למסורת.

**ועי'** בסוכה (ו':) ברש"י ד"ה יש אם למסורת שכתב וז"ל, "כמה שכתב משה ומסר בס"ת לישראל היא האם והעיקר ולא כמו שנקרא" ע"כ.

**וע"כ** גם כשמוציא מפיו כפי שכתוב בסת"ם ג"כ חל קדושה על האותיות.

**טו.** וכ' במ"ב (ס"ק קל"ו) וכ"ז לכתחילה אבל בדיעבד אין נפסל בכל גווני.

**טז.** ולעורר לב הסופרים להוציא כל מילה בפה ראיתי להביא מש"כ בספר אור יהל למרן הר' יהודה ליב חסמן זצ"ל בפ' יתרו במאמר כל מעלה וסגולתה שהביא את מאמר חז"ל (סנהדרין צ"ד.) גנאי הוא למשה וששים ריבוא שלא אמרו ברוך ה' עד שבא יתרו ואמר ברוך ה'.

**ולכאורה** משה וישראל אמרו שירה ע"י ששרתה עליהם רוח הקודש ומעלת השירה גדולה מאמירת ברוך ה' ומהו הגנאי?

**וביאר** - שכל מעלה רוחנית אינה נמדדת בכמות אלא באיכות שהרי גם משהו נצח - נצח הוא! ולכן בין דרגה לדרגה אף שלעינינו אין הבדל רב בין זל"ז, האמת היא כי דרגה יותר גבוהה ברוחניות אף שאינה גבוהה מהמעלה שלמטה הימנה אלא במשהו, המרחק ביניהם הוא לא פחות מנצח!

**וממילא** מובן שברוחניות אין בכלל מאתים מנה וזו היתה התביעה על משה וישראל.

**ולענינו** - סופר שכותב כדת וכהלכה ומקפיד על כל קצו של יו"ד, אך

וגם יש תקנה לתקן הטעות. הילכך לא הזהיר רבינו כאן אלא שיכתוב מתוך הכתב דאיכא איסורא אך לא הזהיר להוציא בשפתיו.

**וסיים** - עי' במש"כ באו"ח סי' ל"ב.

**ומשמע** מדבריו שהטעם הוא משום שלא יטעה ובפרט בתפילין ואילו באו"ח כ' הטעם משום קדושת הבל פיו וכ' להדיא דקאי גם על כתיבה ס"ת? ואפשר שגם הב"ח סובר שעיקר הטעם שמא יטעה אך יש דין על הסופר להוציא בפיו משום קדושת האותיות וכדעת הגר"ש אלישיב שהסת"ם מהודר.

**יג.** כבבא בתרא (ט"ו.) אי' בגמ' "אלא ע"כ הקב"ה אומר ומשה אומר וכותב". וכ' שם בהג' הב"ח צ"ל ומשה כותב ותיבת אומר נמחק.

**ולכאורה** לפי הטעם שכ' באו"ח משום קדושת הבל פיו מדוע מחק ומשה אומר? אך אם נאמר שנקט שעיקר הטעם שלא יטעה וכדכתב בהל' ס"ת א"כ כשהקב"ה מקריא למשה הוי כמתוך הכתב ול"ח לטעות וע"כ מחק תיבת אומר.

**יד.** בקסת הסופר (סי' ד' בלשכ"ה סק"ו) כתב בשם הר"ש קלוגר שתיבה שיש בה קרי וכתוב יאמר כפי הכתיב. וכן בחסרות ויתרות יקרא כהכתיב. דכיון שהב"י נקט שהטעם הוא כדי שלא יטעה א"כ ודאי צריך לקרוא כפי הכתיב.

**ויש** לעיין לטעם שכ' הב"ח משום קדושת הבל פיו היאך יקרא המילה כקריאתה ע"מ שיחול הקדושה או ככתיבתה?

**ונראה** שלפי מה שנתבאר לעיל שלכאורה גם הב"ח ס"ל שעיקר הטעם שמא יטעה ורק יש דין על הסופר לקדש האותיות



## מנורה רגיל בענין הוצאה בפיו בסת"ם בדרום רסט

חשש טעות שיכתוב וְדִבְרָתָּ יֵשׁ לְקוֹרְאָה כְּכַתִּיבָתָהּ דִּהְיִינוּ וְדִבְרָתָּ.

ו. בס"ת אם לא העתיק מספר - י"א שאין לקרוא בו כי אם בשעת הדחק. ויש הסוברים שאף לדעה זו היינו דוקא אם לא הגיהו מספר אחר. אך אם מגיהו אח"כ מספר שנכתב כדין לא פסל (משה"ס סי' ד' ס"ק ט"ז). וי"א שבדיעבד לא פסל.

ז. כשמתקן אות בס"ת שנמחקה או איבדה צורתה יש להחמיר לקרוא מתוך החומש קודם שמתקן.

אך אם רושם האות ניכרת א"צ לקרוא מחומש.

ח. מעיקר הדין יכול לקרוא שתיים ושלוש תיבות ולכתבן. אך בשב"ל (ח"ח סי' ו') כ' שכיום שנתברר בבדיקת מחשב שכסופר קורא כמה תיבות ביחד נשאר לו הרושם של האות האחרון. כגון כשאומר פדן ארם, כותב פדס ארם וכדומה. ע"כ לכתחילה יקרא כל תיבה בפ"ע ויכתבנה.

ט. באזכרות אין לאומרם קודם הכתיבה ורק יקדשם כדין.

אם אינו מוציא בפיו חסר בקדושה של האותיות! וברוחניות זה פחות איכות כי חסר לו את הדרגה הזו של הבל פה לקדש האותיות. ועי' באור החיים פ' תרומה פרק כ"ה פסוק ט' מש"כ שם בדרך רמז על הדרגות הקדושה מאחד לאחד אשר אין קץ. ע"ש לשונו הזהב.

### היוצא להלכה

א. יש לסופר לקרוא מספר ולהעתיק כל תיבה בסת"ם ובמגילה.

ב. כשאין לו ספר יכול לכתוב ע"י אחר שמקרא אותו.

ג. המקריא לסופר - בתפילין כשהפרשיות שגורות בפיו - א"צ לקרוא מספר. בס"ת - בכל גווני חייב לקרוא מספר.

ד. לכתחילה יש לסופר להוציא בפיו כל תיבה קודם שיכתבנה. ובדיעבד נחלקו הפוסקים האם מוריד בהידור או שהסת"ם מהודר והסופר לא עשה את חיובו.

ה. בתיבות שיש הבדל בין הקריאה לכתיבה כגון וְדִבְרָתָּ שאם יקראנה כקריאתה יש



הרב שרון שרפי

## הערות חידושים וביאורים בענייני מסכת ביצה

- (א) בגדרי האיסור בביצה שנולדה ביו"ט  
 (א) הקדמה בענייני הכנה ומוקצה  
 (ב) דברי התוס' - והערה על תירוצם  
 (ג) חידוש העמק ברכה וראייתו  
 (ד) דיון בדברי העמק ברכה  
 (ה) מקור לדברי העמק ברכה  
 (ו) יישוב קושיית התוס'  
 (ב) ביסוד מחלוקת ב"ש וב"ה - אם הכנה יכולה להתבטל למפרע  
 (א) הצעת הסוגיא (ביצה י.) - וביאור מחלוקת ב"ש וב"ה  
 (ב) הערת הקובץ שעורים בשיטת ב"ש  
 (ג) חקירה בשיטת ב"ה - ופשיטות החקירה מהרמ"א  
 (ד) ראיות למהלך זה - מרש"י והר"נ  
 (ה) ביאור חדש בשיטת ב"ש (ויישוב קושיית הקוב"ש)  
 (ו) סיכום והעולה לדינא  
 (ג) בגדרי דין מוקצה  
 (א) הצעת הסוגיא (ביצה י.) - ויסוד החת"ס - בענין שני סוגי המוקצה (דהכנה ודנחמיה)  
 (ב) חקירה בגדר מוקצה דהכנה (דין הכנה או איסור)  
 (ג) פשיטות לחקירה מדברי התוס'  
 (ד) החקירה היא מחלוקת הפוסקים  
 (ה) סיכום והעולה לדינא  
 (ד) בגדר החילוק בין מוקצה מח"כ - לכלי שמלאכתו לאיסור  
 (א) מחלוקת הראשונים - בגדר היתר השימוש בעלי ביו"ט  
 (ב) חידוש הרמ"א - בדין טלטול הסכין לאחר המילה - ודיון בו  
 (ג) חילוק הש"ך ותמיהה בו  
 (ד) ביסוד החילוק - בין מוקצה מח"כ לכלי שמלאכתו לאיסור  
 (ה) ביאור נוסף בשיטת הרמ"א

נתחדש בפסוק זה איסור להכין מיום קודש לחבירו (וק"ו מיום קודש לחול), ונאמר בו, שרק יום חול מכין לשבת ואין יום קודש מכין לחבירו (וכגון מיו"ט לשבת), ואם נעשה מעשה ההכנה - נאסר הדבר באכילה מן התורה, כדין דבר שנעשה בו איסור.

### (א) בגדרי האיסור בביצה שנולדה ביו"ט

#### הקדמה בענייני הכנה ומוקצה

[א] נאמר בתורה (שמות טז) "והיה ביום השישי והכינו את אשר יביאו", ולרוב שיטות הראשונים (לבד משיטת רש"י)

**בגדרי האיסור בביצה שנולדה ביו"ט**  
**תנן ריש ביצה (ב).** "ביצה שנולדה ביו"ט,  
 ב"ש אומרים - תאכל, וב"ה אומרים -  
 לא תאכל".

**וביאר** הגמרא מחלוקתם אליבא דרבה,  
 שהמדובר ביו"ט אחר השבת,  
 ונחלקו בדין הכנה אם נאסרה הביצה מכח  
 מה ששבת הכינה ליו"ט (דכל ביצה דמתילדה  
 האידנא מאתמול גמרה לה), וכן נקטו  
 הראשונים להלכה שבזה נחלקו ב"ש וב"ה.

**דברי התוס' - והערה על תירוצם**  
**ובתוס' (ד"ה ביצה)** הקשו, מדוע נקטה  
 המשנה לשון **תאכל** - ולא **תאכל**,  
 והיו ליה למינקט ב"ה **אוסרין** וב"ש **מתירין**  
 (דכך הוא לישנא דתלמודא, לנקוט הדין, ולא  
 ההנהגה היוצאת מן הדין - תוס' רבינו פריץ).

**ותירצו**, דהלשון מתירין לב"ש אינו מדוקדק,  
 דיש לפרש מתירין היינו בטלטול  
 בעלמא, אבל באכילה אסורה, ועל כן תנא  
 תאכל, דמשמע אכילה וטלטול דאין אכילה  
 בלא טלטול.

**והקשו התוס'**, דלפי זה אף לשון לא תאכל  
 לב"ה אינו מדוקדק, דיש לפרש לא  
 תאכל היינו איסור אכילה אבל טלטול שרי.  
**ותירצו**, דאח"כ, ורק אגב דנקטי לב"ש תאכל  
 נקט לב"ה לא תאכל.

**ותירצו התוס' קשה לכאורה**, דלפי זה, מה  
 עדיפותא יש ללשון תאכל ולא  
 תאכל על פני אוסרין ומתירין, דכמו דלשון  
 מתירין אינו מדוקדק לב"ש, כמו כן לישנא  
 דלא תאכל אינו מדוקדק, לב"ה.

**ועוד צ"ב**, דסו"ס איך נקט התנא לשון שאינו  
 מדוקדק **דלא תאכל** אליבא דב"ה,  
 שהרי הלכתא כוותיהו, ואיכא למיטעי בזה

**ולרש"י** שיטה אחרת בזה, שהאיסור בביצה  
 שנולדה ביו"ט, אינו מחמת מעשה  
 ההכנה מיום קודש לחבירו (כראשונים), אלא  
 מחמת חסרון ההכנה מיום חול. שהעדר  
 ההכנה מיום חול, הוא האוסר את הדבר שלא  
 הוכן. וכיון שרק חול מכין לקודש, א"כ  
 הביצה שהוכנה משבת ליו"ט - היא מוקצה,  
 שסו"ס אינה מוכנה ואסורה באכילה.

**ולשיטת רש"י**, מוקצה הוי דאורייתא,  
 והשיגו עליו הראשונים.

**והנפק"מ בין רש"י לראשונים** היא, אם שבת  
 ויו"ט מכין לעצמו. דלשיטת  
 רש"י, שהעדר ההכנה מיום חול הוא האוסר  
 את הדבר שלא הוכן, הרי שגם דבר שהוכן  
 בשבת עצמה - אסור, שחסר הוא הכנה  
 מיום חול.

**אמנם** לשאר ראשונים, שלא חסרון ההכנה  
 הוא האוסר, אלא ההכנה שהכין יום  
 קדוש אחד לשני, הרי שדבר שהוכן בשבת  
 עצמה - מותר, שבזה אין את צורת האיסור.

**ב** אם מעשה ההכנה מיום קודש לחבירו -  
 נעשה בידי שמים, בזה נחלקו ב"ש וב"ה  
 בתחילת המסכת, שלב"ש כל איסור ההכנה  
 הוא רק בידי אדם, וביצה שנולדה ביו"ט  
 שהכנתה בידי שמים - מותרת. אמנם לב"ה  
 נאמר איסור הכנה אף בידי שמים, ועל כן  
 ביצה שנולדה ביו"ט אחר השבת - אסורה  
 מדאורייתא, מדין הכנה.

**ג** כתבו הראשונים (חינוך ורא"ה), שלא  
 שייך דין הכנה בידי שמים אלא בביצה,  
 שבזה אמרינן כל שנולדה היום - מאתמול  
 גמרה לה, ונמצא ששבת הכין ליו"ט, אבל  
 בשאר נולדים וכגון אפרוח או עגל אינו כן,  
 שברגע שנגמרת התפתחותם - מיד הם  
 נולדים, ונמצא שאם נולדו הם ביו"ט, הרי  
 שגם נגמרו ביו"ט.

ולומר, דלא אסרו ב"ה אלא אכילה דהוא איסורא דאורייתא, אבל טלטול דרבנן דקיל שרו, וצ"ב.

### עמק ברכה - ביצה שנולדה ביו"ט אסורה גם בטלטול

והנה בעמק ברכה (יו"ט אות א) כתב לחדש, דביצה שנולדה ביו"ט אסורה מן התורה מדין הכנה לא רק באכילה אלא גם בטלטול, דהפסוק ד"והכינו את אשר יביאו" כולל בתוכו גם איסור טלטול. דהכי קאמר קרא, "ביום השישי והכינו את אשר יביאו", פירוש - הכנת הבאה - והיינו טלטול, דכל מה שיביאו ויתעסקו עמו ביו"ט צריך הכנה.

והביא ראיה לדבריו, מהא דאיתא לקמן (ג): דביצה שנולדה ביו"ט אין מטלטלין אותה, לא לכסות בה את הכלי, וספיקא אסורה (והיינו ספק נולדה ביו"ט ספק בחול - רש"י).

**בשלמא** לרבה דאמר משום הכנה, הוי ספיקא דאורייתא ולחומרא, אלא לר' יוסף ור' יצחק דאמרי משום גזירה ספיקא דרבנן היא.

והקשה העמק ברכה, איזה ספיקא דאורייתא יש כאן לרבה, והרי הנושא פה הוא טלטול הביצה והוי ספק דרבנן. אלא מוכח מכאן דמכח ההכנה נאסרה הביצה מן התורה אף בטלטול. ואין מטלטלין את הביצה לכסות בה את הכלי - היינו איסור טלטול דאורייתא.

והוסיף להעיר, דאין לומר דכוונת הברייטא "דאין מטלטלין אותה לכסות בה את הכלי" היינו איסור השתמשות (הכלול באיסור אכילה, יעויין בכת"ס מהדו"ת בפתיחה למסכת בגדרי מוקצה, ובאשר לשלמה סוף סימן ב') ולכן טלטול זה של

הביצה הוא דאורייתא, דהוי התעסקות והשתמשות, שהוא חלק מאיסור התורה דאכילת הביצה, אבל טלטול בעלמא ודאי הוי רק מדרבנן, ולא בזה איירי הברייטא, דזה אינו, שהרי הרי"ף הביא את הברייטא הנ"ל להלכה וכתב דמוכח מינה דאפי' לטלטל ביצה נמי אסור יעוי"ש, והרי דס"ל להרי"ף שהברייטא מיירי גם באיסור טלטול, ומוכח א"כ דטלטול מכח הכנה הוא דאורייתא.

**אלא** דמסיים העמק ברכה, דבעבודת הקודש בשער החמישי איתא דלא כדבריו, דכתב שם הרשב"א דביצה שנולדה ביו"ט אסורה מדאורייתא רק באכילה, ובטלטול אסורה מדין מוקצה דרבנן, וסיים העמק ברכה, דדעת הרשב"א צ"ע מהברייטא הנ"ל.

### דיון בדברי העמק ברכה

והנראה בזה, דיש לדון טובא בדברי העמק ברכה.

**א** מה שכתב להוכיח מדברי הרי"ף דהברייטא הנ"ל מיירי גם בטלטול בעלמא, צ"ב, דמה צריך לדברי הרי"ף בזה, והרי מוכח בברייטא מיניה וביה דמיירי בטלטול.

**דאיתא** שם, "אבל כופה עליה את הכלי בשביל שלא תשבר". ומוכח מכאן, דדוקא לשמור את הביצה באופן זה של כפיית כלי מותר, אבל לטלטלה בידים ולהניחה במקום המוצנע - אסור. והא קמן, דמפורש לפנינו בברייטא שאסור לטלטל הביצה בידים, ומוכח א"כ דהברייטא מיירי אף באסור טלטול, ופשוט.

וכן מפורש בירושלמי (פ"ה ה"א) המובא ברא"ש להלכה, דהביא הירושלמי הברייטא הנ"ל, והוסיף דכופה עליו את הכלי בשביל שלא תשבר ובלבד שלא יגע בה, ע"כ.

ופירש קרבן העדה, לפי שהביצה סגלגלה וא"א שלא ינדנדה בנגיעה, ומפורש א"כ דבטלטול עסקינן.

**[ב] עוד נראה בזה,** שהנה הקשה העמק ברכה בדעת הרשב"א, מכח דברי הגמ' דספק ביצה אסורה דהוי ספיקא דאורייתא, והוכיח מזה דטלטול מכח הכנה הוא דאורייתא ולא כהרשב"א, והניח דברי הרשב"א בצ"ע.

**ולבאורה אין כאן ראייה,** דלעולם י"ל דטלטול הביצה אסור רק מדרבנן, ורק איסור אכילה הוא דאורייתא, ורק כיוון דמיירי בביצה ספק נולדה ביו"ט ספק בחול, והרי שאסורה באכילה ובהשתמשות מספק, ונמצא - שאינה ראויה לכלום, ובכה"ג, ודאי שהביצה מוקצה ואסורה בטלטול, אבל לא מפני שמוקצה דאורייתא, אלא כיוון שמדאורייתא אינה ראויה לכלום, והוי כעצים ואבנים דרבנן גזרו על טלטולם (ויעוין כעין זה ברעק"א קמא תשובה ה', דאוכל ביוה"כ הוי מוקצה כיוון שיש בו איסור אכילה, וכאן עדיפא מיניה, דביוה"כ חזי לקטנים, וכאן אסורה לכל, ואף בהשתמשות).

**ומעתה י"ל,** דזהו כוונת הגמרא, דבשלמא לרבה דאמר משום הכנה, אתי שפיר דספק ביצה אסורה בטלטול, משום דהוי ספק דאורייתא, והינו דמספק אסורה הביצה באכילה מן התורה, וכיוון שכן, הרי שאי אפשר לטלטלה. (אמנם לר' יצחק דאמר שנאסרה הביצה באכילה משום גזירה, ספיקא דרבנן לקולא ואמאי אסור לטלטלה), ואתי שפיר שיטת הרשב"א.

**וכביאור זה בפשט הגמרא מצאנו במאירי,**

שכתב בפ' לגמ' וז"ל, "ביצה זו שנולדה בשבת או ביו"ט שאמרנו עליה שלא תאכל, הואיל ומכל מקום נאסרה באכילה, אין מטלטלין אותה אפילו לצורך, כגון לכסות בה פי צלוחית או לסמוך בה כרעי המיטה".

**ומפורש במאירי,** דאין הפשט בברייתא כעמק ברכה דיש איסור טלטול בעצם מן התורה, אלא איסור אכילה בלבד, ורק שמכח זה אסורה הביצה בטלטול, כיון שאינה ראויה לכלום.

**וכן נראה מלשון המ"ב** (תקיג ס"ק א) שכתב, "וכיון שאסורה באכילה, ממילא אסורה בטלטול".

**[ג] ובר מן דין נראה להשיג על דבריו,** מסיפא דברייתא.

**דהנה איתא שם,** "וספיקא אסורה, ואם נתערבה באלף כולם אסורות". ובגמרא שם, "אי אמרת בשלמא ספק יו"ט ספק חול (כרבה) הוי דבר שיש לו מתירין, וכל דבר שיש לו מתירין אפי' באלף לא בטיל, אלא אי אמרת ספק טריפה (כר' יוסף וכו' יצחק) - דבר שאין לו מתירין הוא ותבטל ברובא".

**ופירש"י,** דלרבה חשיבא הביצה דבר שיש לו מתירין, כיון שיכול לאכלה אחר יו"ט בהיתר גמור.

**ומבואר ברש"י,** דאף שתחילת הברייתא מיירי ודאי באיסור טלטול וכמשנ"ת, מ"מ סיפא דברייתא "דספיקא אסורה" מיירי רק באיסור אכילה ולא בטלטול<sup>א</sup>, שהרי רש"י לא פירש דהטעם

א. וכן מצאתי בהעמק שאילה (שאילתה מז) דספק ביצה בברייתא מיירי באיסור אכילה בלחוד, דביצה שנולדה ביו"ט אינה אסורה מן התורה אלא באכילה וחז"ל גזרו על טלטול, יעוי"ש.

אינה מוזמנת מיום חול אלא משבת ואסורה משום מוקצה (היינו העדר הכנה).

**או דילמא**, אין איסור זה דרבה שיין למוקצה, אלא דהקרא חידש דהביצה נאסרה משום מעשה ההכנה, מה ששבת הכינה ליו"ט, ואף שההכנה בידי שמים, נתחדש בזה שרק חול מכין ליו"ט, ואם שבת הכינה ליו"ט, נאסרה הביצה כדין מאכל שנעשה בו איסור.

**והנה**, לשיטת רש"י שם דהביצה אסורה משום חסרון ההכנה, למדנו שאיסור מוקצה הוא דאורייתא. ויעויין באשר לשלמה (סימן ג), דהוכיח דבאוכלין לא שיין גזירת נחמיה (דרך על כלים, עצים ואבנים גזרו), והביא עוד מהגמ' שבת קכח. דאוכלין שלא זימנם אסורים אף בטלטול, ומזה מוכח דמוקצה דהכנה עצמו אסור גם בטלטול בלא גזירת נחמיה, ולשיטת רש"י שמוקצה דהכנה דאורייתא, מוכרח לכאורה דאף טלטול דאורייתא.

**אכן** לשיטת רוב הראשונים (הרשב"א, בעל המאור, הרמב"ן ועוד) דביצה שנולדה ביו"ט אסורה לא מטעם מוקצה, אלא משום מעשה ההכנה וכמשנ"ת, לא שיין כלל איסור מוקצה מן התורה, וא"כ אין הכרח לומר שנאסרה הביצה בטלטול.

### יישוב קושיית התוס'

**והנה** לעיל הבאנו דעת הראשונים דב"ש וב"ה נחלקו בדין הכנה דרבה, אם הביצה נאסרה מכח מה ששבת הכינה ליו"ט. ונפסקה ההלכה כדעת ב"ה, שבנולדה ביו"ט אחר השבת - אסורה הביצה מן התורה (שו"ע או"ח תקיג, א).

**ולביאור** זה דהראשונים במחלוקת ב"ש וב"ה אולי יש ליישב, מה שהקשו

שהביצה היא דשיל"מ - כיון שיכול לטלטלה אחר יו"ט, אלא כיון שיכול לאכלה. ומוכח, דאיירינן בזה רק כלפי איסור אכילה.

**ועל** זה קאמרי בגמרא, דבשלמא לרבה דאמר משום הכנה הוי ס"ד ולחומרא, דאיסור אכילה דאורייתא. ולפי"ז אין שום מקור לדברי העמק ברכה, דטלטול מכח הכנה הוא דאורייתא, וסרה לה ממילא קושייתו על הרשב"א.

**(וביאור דברי רש"י**, דדבר שיש לו מתירין הוא רק גבי אכילה ולא לגבי טלטול, נראה עפ"י מה שייסד הנודע ביהודה (תניינא אבהע"ז לח) וכ"כ בצל"ח פסחים ט: דלא שיין דבר שיש לו מתירין אלא בדבר הנאכל פעם אחת או ששימושו הוא חד פעמי, דבזה אמרינן ליה עד שתשתמש באיסור - השתמש באופן המותר, אבל טלטול מוקצה ששימושו הוא רב פעמי, לא שייכת הסברא דעד שתטלטלנו באיסור טלטלנו בהיתר, דלאחר היו"ט אין זה הטלטול של יו"ט בהיתר, אלא טלטול של יום אחר, ונמצא מפסיד, והדברים מפורסמים).

### מקור לדברי העמק ברכה

**איברא**, שמקור לדברי העמק ברכה יש לכאורה בשיטת רש"י בהכנה דרבה (בסוגיה ב:).

**דהנה** נחלקו הראשונים בביאור גדר האיסור בדין הכנה, מה שביצה שנולדה ביו"ט לאחר השבת אסורה, אם הוא משום חסרון הכנה, דהקרא ד"והכינו את אשר יביא"ו חידש שיש דין שכל שישתמש בו האדם ביו"ט צריך להיות מזומן ומוכן מחול, דרחמנא אחשביה לסעודת יו"ט דיצטרכו הזמנה, וביצה שנולדה ביו"ט אחר השבת

לאמלוכי אף בברכה ראשונה, ולכן בזימון בדיבור סגי.

ויש להבין יסוד ושורש מחלוקת ב"ש וב"ה - במה נחלקו אם גזרין או לא.

### הערות הקובץ שעורים בשיטת ב"ש

והנה לקמן יא. הביאה הגמרא ברייתא, שנחלקו בה ב"ש וב"ה, אם מותר להוליך סכין אצל הבהמה לשחטה ביו"ט, דב"ש אוסרים שמא בטר דטריח מימליך ולא שחיט, וב"ה שרו.

והקשה הקובץ שעורים בדעת ב"ש, דמה בכך דמימליך, שהרי לא עשה שום איסור, שבשעה שהוציא הסכין היה בדעתו לשחוט, והוי צורך יו"ט ושרי, ואטו המבשל כדי לאכול ביו"ט ואח"כ לא יאכל, יעבור למפרע על בישולו, והניח בצ"ע.

וכן נראה דיש להקשות לדעת ב"ש כאן, דמצרכי מעשה נענוע דלמא מימליך, דמה בכך, והרי הגוזלים היו מזומנים, ובשעה שלקחם ביו"ט היה בדעתו לאוכלם והוי לצורך יו"ט, ורק אח"כ נתחרט, ואיזה איסור יש כאן, שהרי טלטל גוזלים מזומנים.

### בית הלל: לא חיישינן - או לא איכפת לן (דלמא מימליך)

ומעתה יש לחקור בטעמם דב"ה דלא גזרי דלמא מימליך, אם לא חיישינן דלמא מימליך, או דלא איכפת לן דלמא מימליך.

שאפשר לומר בטעמם דב"ה, דאכן מודו לב"ש בעצם החשש ואם ימלך אכן הוי טלטול שלא לצורך, אלא שהם סוברים שכיון שאמר מבעוד יום שלוקחם לשחיטה, תו לא חיישינן דחייס, דעל מנת לגלות שגמר בדעתו כן, א"צ דוקא מעשה

התוס' בריש המסכת, מ"ט נקט התנא לשון תאכל ולא תאכל ולא אוסרין ומתירין, כלישנא דתלמודא.

וי"ל כדברי התוס', דאי תנא מתירין בדעת ב"ש, הו"א דוקא בטלטול בעלמא אבל באכילה אסור. ומה שהקשו דא"כ אף לשון לא תאכל לב"ה אינו מדוקדק (דיש לפרש דוקא איסור אכילה אבל בטלטול שרי), זה אינו לכאורה, דכיוון שהביצה אסורה באכילה מן התורה הרי שאינה ראויה לכלום ותאסר לכה"פ מדין מוקצה דרבנן, ושפיר אתי לשון לא תאכל לב"ה, דאסורה באכילה וממילא בטלטול, ומדוקדק לכאורה היטב לשון המשנה דנקט התנא.

### (ב) ביסוד מחלוקת ב"ש וב"ה בהזמנה דמוקצה

מתני' י. ב"ש אומרים - לא יטול א"כ נענע מבעוד יום, וב"ה אומרים - עומד ואומר זה וזה אני נוטל".

ומבואר, דנחלקו ב"ש וב"ה ברוצה לזמן גוזלים (מוקצים העומדים לגידול) - לאכילה ביו"ט, ונחלקו, אם בכדי להפקיע איסור מוקצה - צריך דוקא מעשה (לנענע מבעוד יום), או דלמא בדיבור סגי.

ופירשה הגמ' מחלוקתם, דמעיקר הדין כו"ע מודו, דסגי בדיבור (ובשער הציון (תצו ס"ק נג) כתב להלכה, דה"ה במחשבה ולא דוקא בדיבור), וכאן איירי בברכה ראשונה (הגוזלים החביבים לאמם) דחיישינן שמא לאחר שיקח הגוזלים לשחיטה ביו"ט, ימלך מחשש לחורבן שובכו, ונמצא שטלטל שלא לצורך, ולכן הצריכו ב"ש זימון ע"י מעשה דוקא, שמתוך שנענע ועשה מעשה, לא חיישינן שמא ימלך.

אכן ב"ה פליגי ולא גזרי דלמא אתי

אלא סגי בדיבור, ועל ידו בלבד שפיר גומר בדעתו.

אחר שהגוזלות מזומנים כדין, בטל מהם שם מוקצה לגמרי.

### יסוד מחלוקת ב"ש וב"ה - אם שייך איסור טלטול למפרע

ונמצאנו למדים בזה, דיסוד מח' ב"ש וב"ה - אם צריך לדין הכנה מעשה או דיבור, הוא אם שייך איסור טלטול בגוזלות מזומנים, או שמא אחר שכבר זימן הגוזלים מערב יו"ט, פקע מהם איסור מוקצה ולא שייך בהם עוד.

דב"ה סברי דלא שייך באופן זה איסור מוקצה כיון שבין השמשות היו מזומנים, אף אם אח"כ ימלך על זימונו אין בכך כלום, דאין כאן הכנה בטעות, אלא שנתחרט אח"כ מלהשתמש בגוזלים שכבר זימן, והוא התחדשות והשתנות רק מכאן ולהבא, ואין זה עוקר את ההזמנה למפרע.

וב"ש סברי, דאף שזימן מבעוד יום, כל שנמלך על זימונו, נמצא למפרע שטלטל מוקצה ועבד איסור.

### ראייה לביאור זה (מרש"י והר"נ)

ומצאתי ראייה לביאור זה, מרש"י (י. סוף ד"ה "אבל היכא דליכא דקר נעוץ לא), שכתב בשיטת בית שמאי וז"ל, "דכיון שמימליך - בטלה לה הזמנה למפרע".

ומפורש, דאף שזימן כדין, אם ימלך על זימונו - תעקר ההזמנה למפרע, ונמצא שטלטל גוזלים שאינם מזומנים ועבר על איסור מוקצה, ולכן מצריכים ב"ש זימן ע"י מעשה, דרק בזה לא חיישינן שימלך.

וכן מצאתי מפורש בר"ן בסוגיין (ה. מדפי הרי"ף ד"ה ב"ש אומרים) וז"ל, "וטעמא דב"ש, משום דלמא חייס עליהן בתר דשקיל

או דלמא טעמם דב"ה, דאף אם ימלך - לא אכפת לן, דכיון שהגוזלים מזומנים הם, ובשעה שלקחם חשב לאכלם, אין כאן שום איסור, וככל קושיית הקוב"ש.

ונפק"מ להלכה בחקירה זו (אחר שפסקינן כב"ה), באם אכן נטל הגוזלים ביו"ט ונמלך והחזירם אם עבד איסור וכסברת ב"ש, או שמא לא עשה ולא כלום, וצ"ע.

### ראייה מהרמ"א כצד השני

כתב השו"ע (תצו, יא), "אם זימן כל השוכך ואינו צריך אלא לזוג, אינו מועיל". (וביאר הגר"א, משום דהזימן מעיקרא לא היה כדין, שהיה צריך רק מעט וזימן הרבה).

אכן הרמ"א (תצו, יא), הוסיף על דין המחבר וכתב להלכה (מרבינו ירוחם והג"א פ"ק דביצה), שאם אפשר שיצטרך לכל השוכך, יכול להזמין את כל השוכך ולמחר נוטל מה שצריך.

ומפורש ברמ"א, דאחר שזימן כל הגוזלים כדין מערב יו"ט, לא שייך עוד איסור על טלטולם, דאף שיתכן שיניח חלקם ולא ישתמש בהם, לא אכפת לן, שהרי כולם מזומנים הם ובטל מהם לגמרי איסור וחשש מוקצה. (יעויין במ"ב שם).

והעולה מן הראשונים הנ"ל, פשיטות לחקירה דלעיל, דטעמם דב"ה דלא גזרי דלמא מימליך אינו משום דלא חיישינן דימלך, אלא דלא אכפ"ל אם ימלך, דכיון שזימן גוזלות כדין, אי אפשר שיתבטל הזימן למפרע (ונמצא שטלטל מוקצה), אלא



ממילא נתבטלה ההכנה, יעוי"ש בדבריו.

**ומדברי הרמב"ן** למדנו יסוד גדול בגדר "שם הכנה", דזימון יש רק אם התכלית אליה ההכנה נתכוונה יצאה אל הפועל, דבזה חשיבא הכנה, במה שבסיבתה יצאה אל הפועל התכלית המכוונת בהכנה זו, (וכגון הכנת הביצים במעי התרנגולת - לתכלית הטלת הביצה).

**אבל** אם לא יצאה לפועל התכלית המכוונת מההכנה, בטלה לה ההכנה, שנמצא שלא הכינה כלום, ודו"ק בזה היטב.

**ובזה תתבאר באופן חדש סברת ב"ש** (דנתבטלה ההזמנה למפרע באם לא נשתמש בגוזלים והחזירים), דכיון שזימון הגוזלים והכנתם היה בכדי שיוכל לאכלם ביו"ט, אם אח"כ נתחרט ולא אכלם, הרי שלא יצאה אל הפועל התכלית המכוונת מההכנה, ונעקרה לה ההכנה שהרי לא הועילה לכולם, דחשיבות שם הכנה יש רק אם אכן ההכנה פעלה משהו מוחשי וחדש, בפועל.

**אלא** דלפי זה יוצא, שיסוד הרמב"ן הוא דלא כהלכתא (דלא כב"ה), ויש ליישב.

### יישוב קושיית הקוב"ש

**ואם** דברינו כנים בביאור דברי הרמב"ן, מיושבת בזה שפיר קושיית הקובץ שעורים במה שהקשה מהמבשל ביו"ט ולא אכל דלא עבד איסור, למזמן גוזלים ולא נשתמש דעבד איסור לב"ש.

**דדוקא** בבישל ולבסוף לא אכל - לא עשה איסור, שהרי בישול לצורך אכילה אינו זימון בעלמא אלא מעשה גמור עם כוונת אכילה, וכיון שנתכוון לאכול - הוי צורך יו"ט, ואף שאח"כ נתחרט ולא אכל, אין זה

להו, ונמצאת הכנתו מאתמול בטעות, ומטלטל מידי דלא חזי ליה".

### לב"ש - מאי שנא נמלך על זימונו מנמלך על אכילתו

**והנה** לביאורם של הראשונים בדעת ב"ש (דבנמלך על זימונו - חשיב זימון בטעות - ונעקר הזימון), קמה וגם ניצבה קושיית הקוב"ש, דמאי שנא נמלך על זימונו מנמלך על אכילתו, דכשם שהמבשל ביו"ט על מנת לאכול ובסוף לא אכל, לא אמרינן דנחשב מעשה בישול בטעות, ועשה איסור שבישל שלא לצורך, א"כ לכאורה הוא הדין במזמין גוזלים ולבסוף לא נשתמש בהם, ומאי שנא זה מזה, והקושיא גדולה, ואפשר שלביאור זה נתכוון הקוב"ש בקושייתו, במה שהניח בצ"ע.

### ביאור חדש בשיטת ב"ש

**אמנם** נראה אולי לבאר סברת ב"ש (שההזמנה בטלה למפרע), באופן אחר.

**דהנה** לעיל ב: איתא "השוחט את התרנגולת (ביו"ט שאחר השבת), ומצא בה ביצים גמורות - מותרות לאוכלן ביו"ט".

**והקשו** הראשונים, איך מותר לאכול את הביצים, והרי יתכן שאם לא היה שוחט, היו הביצים נולדות היום, ונמצא דשבת הכינה ליו"ט (דכל ביצה שמתילדא האידנא מאתמול גמרה לה) ואסורה מספק.

### יסוד הרמב"ן: הכנה - רק אם לבסוף יש תוצאה

**והרמב"ן** במלחמות תירץ, דכיון שסו"ס לא נולדה הביצה, אלא שהוציאה בעצמו ממעי התרנגולת, אין כאן הכנה, שהכנת הביצים במעי התרנגולת הוא בכדי שיצאו ע"י הלידה, ואם לידה לא היתה

עוקר כוונת האכילה במעשה הבישול דמעיקרא, ונמצא דמה שעשה - בהיתר עשה.

**אבל** בזמן גוזלים ולא נשתמש בהם, כיון שהוא רק זימון - הרי שבטלה לה ההכנה למפרע, שנמצא שלא הועילה ההכנה לכלום, וטלטל גוזלים בלתי מוכנים ועבר איסור.

**וכן** בזמן בהמה לשחיטה (דבלא זימון הבהמה מוקצה), וטלטל לצורך זה את הסכין ואח"כ נמלך על זימונו ולא רצה לשחוט בהמה זו - הרי שבטלה לה ההזמנה למפרע, וחזרה הבהמה להיות מוקצה, ונמצא שטלטל הסכין באיסור.

**ואשר** על כן, אוסרים ב"ש להוליך הסכין אצל הבהמה או לזמן בפה גוזלים לאכילה, דבכל הני חיישינן שימלך על זימונו ואז תעקר ההכנה, דרק בציוור של הזמנה מצינו אפשרות של עקירה למפרע, ורק בזה אסרו ב"ש, ולא קשה מידי מהמבשל ביו"ט ולא אכל שאין שם זימון והכנה.

### סיכום והעולה לדינא:

**א** נחלקו ב"ש וב"ה, באם זימן גוזלות בדין מערב יו"ט, ואח"כ נמלך ולא השתמש בגוזלות (וכן בזימן בהמה ולא שחטה - וכל כה"ג), אם נעקרה ההזמנה למפרע ונמצא שטלטל גוזלות בלתי מוכנים, ועבר על איסור מוקצה.

**ב** ייסד הרמב"ן, דשם הכנה והזמנה, יש רק - אם לבסוף התכלית המכוונת מההזמנה יצאה אל הפועל. ובאם לא יצאה, בטלה לה שם ההכנה. ולכן השוחט תרנגולת (ביו"ט שאחר השבת), ומצא בה ביצים גמורות - מותר לאכלן ביו"ט. ואין זה נחשב - ששבת הכינה ליו"ט, דכיון שלבסוף הביצה לא נולדה, הרי שבטלה לה ההכנה.

**ג** ויתכן שזוהי אף סברת ב"ש, במה שאסרו לזמן גוזלות שלא ע"י מעשה מפורש, דחיישינן שמא לבסוף לא ישחט את הגוזלות, ונמצא שנעקרה לה ההזמנה למפרע, ועשה איסור במה שטלטל מוקצה.

**ד** בר"נ ביאר אחרת בדעת ב"ש, והוא שכשנמלך על ההשתמשות, נחשב הדבר כזימון בטעות.

### ג) בגדר דין מוקצה

**תנן** (ביצה י:): שאם זימן בערב יו"ט שני גוזלות, וביו"ט מצא שלושה - אסורים. ופירשה הגמרא דאסירי ממנפ"ש, דאם כל השלושה הם אחרים (שבאו חדשים במקום שני הגוזלים שזימן), פשוט שאסור שהרי אינם מזומנים, ואם לא אחרים הם אלא שנוסף בכאן גוזל אחד חדש, הרי שיש כאן תערובת גוזלים מוכנים ואחד שאינו מוכן, וכל אחד אסור מספק.

**ו**יאין לומר ספיקא דרבנן לקולא, דהא פסקינן דספק מוכן לחומרא ואסור (לקמן כד). והטעם כתב הב"י (תצו, ג) בשם הרב המגיד, מפני שהוא דבר שיש לו מתירין או שרצו חכמים להחמיר בדבר זה).

### יסוד החת"ס - שני חלקים במוקצה

**כתב** החת"ס בפתיחה למסכת ביצה, דאיסור מוקצה יש בו שני חלקים עיקריים:

**א** איסור אכילה והשתמשות - הנקרא מוקצה דהכנה, ולרוב הראשונים הוא דרבנן, ואסמכוהו אקרא ד"והכינו את אשר יביאו". ועניינו, דכל הדברים שישתמש בהם האדם ביו"ט, צריכים להיות מזומנים, ואם לאו - מוקצים הם ואסורים.

**ובטעם** הגזירה כתב הרמב"ן במלחמות וז"ל, "וכל עיקר לא דיברו חכמים

כאן תערוכת גוזלים מוכנים ושאינם מוכנים, מ"מ הגוזל שאינו מוכן יתבטל ברוב. ותרצו, דבעלי חיים לא בטלי דחשיבי (ובחים עג). ועוד, דמוקצה הוא דבר שיש לו מתירין לאחר יו"ט, ולא בטיל אפי' באלף.

**דהנה** ידוע יסוד העונג יו"ט (סימן ד), דביטול ברוב מהני רק לבטל דין האיסור, אמנם אין בכח הביטול להוסיף מעלה או דין חיובי שיש ברוב (וכגון חוטי ציצית כשרים שנתערב בהם חוט שנטווה שלא לשמה, לא שייך לדון בזה ביטול, ולהוסיף לחוט דין לשמה), והוכיח יסודו ממקומות הרבה.

**ולפי** זה, אם גדר איסור מוקצה הוא דחידשו חכמים דין הכנה מדרבנן, מה הקשו התוס' שיבטל הגוזל שאינו מוכן - ברוב, והלא אין בכח הרוב להוסיף לגזול הבילתי מוכן מעלת מזומן.

**ולכאורה** מוכח מכך דלשיטת התוס', גדר דין מוקצה דהכנה הוא, שחידשו חכמים חלות איסור חדש דמוקצה, ולזה הקשו התוס' שפיר שיבטל איסור זה ברוב.

### החקירה בגדר מוקצה דהכנה - היא מחלוקת ראשונים

**איברא** נראה לומר, דהחקירה הנ"ל אם מוקצה הוא איסור חדש או העדר הכנה, תליא באשלי רברבי.

**דהנה** התוס' (ב: ד"ה אין מבקעין) כתבו, דמוקצה מחמת ח"כ שייחדו באמצע היו"ט למלאכת היתר - לא מהני להפקיע איסור המוקצה, וכגון בעצים שבין השמשות היו עומדים לסחורה - וביו"ט ייחדם להסקה המותרת ביו"ט, הרי שנשארו באיסורם הקודם, והם עדיין מוקצה מחמת ח"כ. דלא אמרינן דכיון שעתה כבר אינם עומדים

במוקצה אלא כדי שיברור ויזמין לעצמו צרכיו מעיו"ט, ולא יצטרך למחר לחזור ולטרוח בסעודה, שמא יבוא לעשות בה מלאכה או טלטול האסורין לו, ואסמכוה למקרא דוהכינו'.

**ב** איסור טלטול - גזירה מאוחרת של נחמיה בן חכליה שגזר למיגדר ההוצאה שהיתה פרוצה בימיו (כמבואר בשבת קכד:) וגזר על עצים ואבנים בלבד, וברמב"ם (שבת פכ"ד הי"ב) הביא עוד טעמים לגזירה זו.

### מוקצה דהכנה - דין הכנה או איסור

**והנה** יש לחקור בגדר איסור מוקצה דהכנה, אם גזרו חכמים איסור, וסמכו על הפסוק "והכינו את אשר יביאו" לחדש איסור מוקצה, או שרק חידשו דין הכנה להשתמשות, ועניינו, שאמרו שיש דין שכל הדברים שישתמש בהם האדם ביו"ט צריך לחדש בהם הזמנה, ואם חסרה מהם מעלה ותוספת זו, הרי שנשארו במצבם הראשוני של היותם בילתי מוכנים, וממילא אסורים בשימוש, ויסוד החסרון הוא מחמת העדר ההכנה ולא איסור חדש שגזרו.

**ובפשטות** היה נראה לומר, דזהו גופא החילוק בין גדר המוקצה דנחמיה למוקצה דהכנה. דנחמיה לכאורה גזר איסור מחדש של טלטול עצים ואבנים, בתורת סייג להוצאה, לעשות משמרת לדברי תורה (כמבואר בשבת קכד:), אמנם גזירת מוקצה דהכנה כיון שיסודה בקרא ד"והיה ביום השישי והכינו את אשר יביאו", כלומר שאין לאכול ביו"ט בלי שהוכן מאתמול, הרי שבפשטות משמע מזה, דחכמים חידשו רק דין הכנה ולא גזרו איסור.

### פשיטות לחקירה מדברי התוס'

**אכן** מדברי תוס' נראה דלא כן. דהנה הקשו התוס' (שם ד"ה איכא), דמה אכפ"ל שיש

לסחורה, הרי שהם כעצים שאינו מקפיד עליהם - ופקע המוקצה מח"כ, אלא כיון דבין השמשות היו מוקצה מח"כ, באיסור זה קיימי כל היו"ט.

**ובחדושי הגרעק"א** הקשה על דברי התוס', דבשלמא אם הבעלים רוצה שימשיך החפץ להיות מוקצה מח"כ גם לאחר היו"ט, אלא שרק בעת רוצה להשתמש בו לדבר אחר (וכגון סכין של מילה שמעמידו למילה גם אחר היו"ט, אלא שכעת ביו"ט רוצה לחתוך בו דבר אחר), בזה שפיר אמרינן שאסור, כיון שעדיין הוא מוקצה רק לשימושי מילה.

**אמנם** אם באמצע יו"ט מהפך מחשבתו ומייחד הסכין של מילה להיותו סכין של אוכלין (ואין רצונו עוד בסכין של מילה כלל), הרי שמשעה זו הוא חפצא אחר ואינו עוד בכלל חסרון כיס.

**(וא"ת** שנשאר מוקצה מחמת מיגו דאתקצאי בין השמשות, הרי כבר פסקינן הלכה כר"ש דלא אומרים מיגו דאתקצאי).

**ומבכ** זה כתב הרעק"א לחדש, דלהלכה דק"ל כר"ש (דלא אומרים מיגו דאתקצאי) אם סכין של מילה נשבר בשבת, עד שאינו ראוי למול בו עוד - הרי שהוא מותר בטלטול, מאחר שנפקע מהכלי שם מוקצה דחסרון כיס.

**וצ"ב** מה יענו התוס' לטענת הרעק"א.

**והנה** בחזו"א (או"ח סימן מב סקט"ז) כתב דיסוד האיסור דממח"כ הוא מה שמקפיד על החפץ ומקצהו רק לשימוש הרצוי לו, וכגון כפות וסכינים שבחנותו העומדים לסחורה, שמקפיד שלא להשתמש בהם, שלא יהיו נראים ישנים ויוזלו בעיני הלוקח, והוי כגורגרות וצימוקים, דהוי מוקצה אף לר"ש.

**ובספר** אשר לשלמה כתב עפ"ז לחדש, דמוקצה מח"כ לא נאסר בגזירת נחמיה, וכל איסור טלטול שבו הוא רק מחמת מוקצה דהכנה, והטעם בזה, דממח"כ בעצמותן הם כלים שמלאכתם להיתר וראויים לשימוש ביו"ט, וכמו סכין של מילה או כפות וסכינים הנ"ל, אלא שבפועל לא משתמש בהם משום שמקפיד עליהם, ובזה לא שייך הגזירה דנחמיה דעפר ואבנים שנתייחדה על כלים העומדים למלאכת איסור, יעוי"ש.

**ובזה** נבוא לבאר יסוד מח' התוס' ורעק"א, דתלי לכאור' בחקירה דלעיל, האם מוקצה דהכנה הוא חלות איסור חדש או העדר הכנה.

**דהתוס'** למדו דיסוד איסור מוקצה הוא מחמת העדר ההכנה ואינו איסור מחודש, ויסודו מכח מה דאמרו חכמים שכל דבר שישתמש בו האדם ביו"ט צריך לזמנו ולהכינו לאותו השימוש.

**ומעתה**, במוקצה מחמת ח"כ (וכגון עצים העומדים לסחורה), הרי שבכניסת היו"ט היו בלתי מוכנים להסקה, ודבר פשוט הוא לכאורה, דכל דבר שלא היה מוכן ביו השמשות לא שייך לחדש בו הכנה באמצע יו"ט, ואשר על כן ס"ל להתוס' דממח"כ שיחדו באמצע היו"ט למלאכה אחרת, לא מהני להסיר ממנו המוקצה, ובאיסורו ישאר.

**אמנם** רעק"א למד דמוקצה הוא איסור מחודש ואינו רק העדר הכנה, דחכמים סמכו עה"פ ד'והכיני את אשר יביא' לחדש איסור מוקצה, ועל כן כל האיסור בסכין של מילה שייך רק כל עוד הוא חפץ שמקפיד עליו, דעל חפץ יקר שמקפיד עליו גזרו חכמים איסור, אמנם אם מעמידו בשבת לשימוש אחר הרי שלא שייך

## מנורה חידושים בענייני מסכת ביצה בדרום רפא

נוטלין את העלי לקצב עליו בשר, ובית הלל מתירין".

**ובראשונים** (משמעות רש"י כאן, והרי"ף) פירשו, דעלי - הוא כלי שמלאכתו לאיסור (ושימוש - לכתוש תבלינים במכתשת), ונחלקו ב"ש וב"ה, אם כלי שמלאכתו לאיסור מותר לצורך גופו, והיינו לצורך מלאכת היתור דלקצב עליו בשר.

**ובגמ'** תנא, "ושוין שאם קצב עליו בשר שאסור לטלטלו". כלומר, שאחר שסיים לקצב, ואינו צריך לכלי למלאכת היתור - אסור לכו"ע לטלטלו מחמה לצל בכדי לשמרו, ואף ב"ה מודו בזה ולא התירו אלא לצורך גופו.

**אכן** יש מהראשונים (רש"י שבת קכג. ובתוס' כאן) שפירשו, דעלי הוא מוקצה מחמת חסרון כים, ונחלקו אם שרינן מוקצה מח"כ משום שמחת יו"ט.

### חידוש הרמ"א - בדין טלטול הסכין לאחר המילה - ודין בו

והנה ברמ"א (יו"ד רס"ו, ב) כתב, דמותר לטלטל סכין של מילה - אף לאחר שסיים למול - להצניעו במקום המשתמר. ואע"ג שכבר א"צ לו יותר למצות המילה, מ"מ ביאר הרמ"א, דכיון שלא הוקצה הסכין בין השמשות (כיון שהיה צריך לו באותה שבת), לכן יכול לטלטלו אף לאחר המילה.

**ולכאורה** דברי הרמ"א צ"ב, דמה ענין מה 'שלא הוקצה הסכין בין השמשות' להיתור הסכין בטלטול - אף לאחר שסיים השימוש בו, שהרי כל ההיתור לטלטל הסכין הוא רק לצורך המילה, וא"כ, לאחר שסיים מצותו - חזר הסכין לאיסורו (דמוקצה מח"כ), ואיך הותר איסור זה ע"י ההכנה

בו יותר האיסור. ולקבוע לחפץ שימוש חדש, זה שפיר יכול לעשות אף באמצע השבת.

**ונמצא** שמחלוקת הפוסקים גבי ממח"כ שייחדו באמצע היו"ט למלאכת היתור, אם נפקע ממנו דין המוקצה, יסודה בהבנת גדר מוקצה דהכנה אם הוא חלות איסור או העדר הכנה, וכמשנ"ת.

### סיכום והעולה לדינא:

**א** שני סוגי מוקצה הם: מוקצה דהכנה ומוקצה דנחמיה.

**מוקצה דהכנה** עניינו, שכל הדברים שישתמש בהם האדם בשבת יו"ט, יהיו מזומנים.

**ובטעם** הגזירה, כתב הרמב"ן במלחמות (ב). מדפי הרי"ף) וז"ל, "דכל עיקר לא דיברו חכמים במוקצה, אלא כדי שיברור ויזמין כל צרכיו מערב יו"ט, ולא יצטרך למחר לחזור ולטרוח בסעודה, שמא יבוא לעשות בה מלאכה או טלטול האסורין לו".

**ומוקצה דנחמיה** הוא איסור טלטול, בתורת גדר למלאכת הוצאה.

**ב** הנפק"מ בהגדרה בין שני חלקי המוקצה, יש לומר, שבמוקצה דנחמיה גזור איסור, אמנם במוקצה דהכנה נתחדש דין הכנה (ולא איסור).

**ג** חילוק זה יתכן ונתון הוא במחלוקת הפוסקים, וכפי שנתבאר בפנים, יעוי"ש.

**ד** בגדר החילוק בין מוקצה מח"כ לכלי שמלאכתו לאיסור

**מחלוקת הראשונים - בגדר היתור השימוש בעלי ביו"ט**

**תנן** (ביצה יא.), ב"ש אומרים - "אין

בבין השמשות, דוכי מאחר שהכינו תו אין הסכין מיוחד למילה ואינו מוקצה, וצ"ע.

**והנה בט"ז** (שם סק"א) הוסיף להקשות על דין הרמ"א מסוגיין, שהרי בגמרא מפורש, דעלי שהוא כלי שמלאכתו לאיסור, התיירו לקצב עליו בשר כיון שהוא צורך גופו, אך מיד לאחר שסיים לקצב, חזר לאיסורו הראשון ונאסר בטלטול (וזהו ששינוי ושוין דאם קצב וכו'), ואם כן ה"ה לסכין של מילה, דכל ההיתר להשתמש בו הוא רק לצורך המילה ולאחר שנעשתה מצוותו חזר לאיסורו, ואסור עוד לטלטלו, ומוכח לכאורה מסוגיין דלא כרמ"א, והניח בצ"ע.

### חילוק הש"ך - ותמיהה בו

**והנה בש"ך** (בנקודות הכסף על הט"ז שם) כתב ליישב קושיית הט"ז, דאין ראיה מהגמ' דעלי, דשאני עלי שהוא כלי שמלאכתו לאיסור, וע"כ מיד כשפסק לקצוב עליו בשר, שוב חזר להיות מלאכתו לאיסור, ואסור לטלטלו שלא יפסד.

**ודברי הש"ך** לכאורה אינם מובנים, דמה תירץ בזה, והרי גם בסכין של מילה שאסור מחמת חסרון כיס, כל היתרו הוא רק לצורך המילה, וא"כ הכא נמי, מיד כשגמר למול חזר לאיסורו ומאי שנא זה מזה.

### ביסוד החילוק - בין מוקצה מח"כ לכלי שמל"א

**והנראה** אולי בכוונת הש"ך בזה, דחילוק יסודי יש בין מוקצה מח"כ, לכלי שמלאכתו לאיסור.

**דכלי** שמלאכתו לאיסור נאסר מחמת שעומד למלאכת איסור, ויסוד איסורו הוא - מה שגזר נחמיה על כלים העומדים למלאכת

איסור (כמבואר בשבת (קכד:), וברמב"ם (שבת פכ"ד הי"ב) הביא את טעמי הגוזרים).

### מחלוקת ב"ש וב"ה - אם יש מתיר בכלי שנאסר

**ולב"ש**, כיון שמיוחד העלי למלאכת איסור - הרי שנאסר (מחמת הגזירה) בטלטול לגמרי. ודעת ב"ה, דאף שעומד בדרך כלל למלאכת איסור ונאסר, מ"מ ביחס למלאכת היתר התיירו את שימושו כיון שסו"ס יש לו תורת כלי (יעויין הגדרה זו בביה"ל שח ס"ג ד"ה קדרום), וכיון שמשתמש בו כעת למלאכת היתר - מותר.

**ומ"מ** העולה בזה, דיסוד איסור השימוש בכלי שמלאכתו לאיסור הוא מחמת דין התורה שאסרה מלאכה בשבת, ועל כן כלי זה שנתייחד למלאכת איסור, נאסר בטלטול מגזירת חכמים.

### כלי שמל"א - מוקצה מחמת איסור המלאכה, כלי מחמת ח"כ - מוקצה מחמת קפידת בעליו

**אמנם** מוקצה מח"כ - יסוד איסורו אינו מחמת דין התורה שאסרה מלאכה בשבת, שהרי אין איסורו מחמת היותו כלי העומד למלאכה, אלא מחמת מה שהאדם מקפיד על שימושו בהיותו חשוב בעיניו (יעויין הגדרה זו בחזו"א אר"ח מב סקט"ז), ונמצא, דמה שאין רשאי להשתמש בסכין של מילה - אינו מחמת איסור דיני הרובץ עליו - וזקוק למתיר על השימוש בו, אלא מחמת מה שהוא מקצה אותו אך ורק לשימושי המילה, ולא לשימוש אחר.

### נפק"מ ראשונה - היתר הטלטול - 'מתיר' או לא

**והנפק"מ** בזה הוא, דהטעם דשרי לטלטלו

**ובזה** תתבאר אף כוונת הרמ"א, שכתב שיכול לטלטל הסכין אף לאחר המילה - "מחמת שלא הוקצה בין השמשות". וכוונתו, שסיבת ההקצאה - שהיא דעת בעליו - לא היתה להקצותו עד תום השימוש בו, וזה כולל אף את החזרתו למקומו.

**ביאור נוסף בשיטת הרמ"א:**

**כלי מחמת ח"כ - הוא כלי שמלאכתו להיות**

והראוני, דבספר אשר לשלמה (סימן ג) כתב לתרץ קושיית הט"ז באופן אחר, דכתב שם לחדש דמוקצה מחמת ח"כ לא נאסר כלל בגזירת נחמיה, כיון שאינו כלי העומד למלאכת איסור. וכיון שכן - השיב כלי שמלאכתו להיות - ועל כן שרי אף להצניעו במקום המשתמר מחמה לצל (ואינו ככלי שמלאכתו לאיסור שנאסר בגזירת נחמיה - מחמה לצל).

ולכן מותר לטלטל סכין של מילה אף לאחר המילה, ומשום דהוי כלי שמלאכתו להיות (ויסוד איסורו הוא רק בחסרון הכנה) כיון שמוכן תמיד למלאכת המילה שהותרה בשבת ויו"ט, יעוי"ש בדבריו.

**וכן** אולי אפשר לפרש אף בדעת הרמ"א, במה שכתב - "שהרי לא הוקצה בין השמשות", שאפשר שכוונתו, שכיון שהשימוש בסכין הוא מחמת מה שהוא תמיד מוכן בין השמשות לצורך מילה, ואין כאן מוקצה כלל, ולכן הוי ככלי שמלאכתו להיות שמותר להצניעו מחמה לצל, ואף לאחר המילה.

בשעת המילה אין זה בגדר "מתיר" - דמצות המילה דוחה להאיסור מוקצה, אלא מפני שלחיתוך המילה גופא הוא מיועד, וביחס למילה אין כאן הקצאה כלל.

**נפק"מ שניה - ההקצאה - בשבת או גם בחול**

**עוד** נפק"מ י"ל בזה, דבכלי שמלאכתו לאיסור - כיון שסיבת הקפידה היא מלאכת האיסור (גזירת נחמיה), הרי שענין זה שייך רק בשבת. אמנם בכלי מחמת ח"כ - שסיבת ההקצאה היא הקפידה, הרי שענין זה אינו מיוחד לשבת דוקא, אלא נמצא גם בחול, שאף בימות החול סיבת ההקצאה קיימת.

**החילוק בין עלי לסכין של מילה**

**ועפ"ז** נבוא לחלק בין עלי לסכין דמילה.

**דדוקא** עלי שסבת הקצאתו היא 'גזירה', והיתר טלטולו לצורך הוא בגדר 'מתיר', מיד כשפסק לקצוב עליו (שימוש ההיתר) - הריהו חוזר לאיסור הראשון ונאסר בטלטול. אמנם סכין של מילה שמצד החפץ אינו אסור בשימוש, אלא רק מכח מה שבעליו מייחד את שימוש, הרי שכיון של הקצתו הוא מחמת דעת בעליו, לזה י"ל דמסתמא מה שייחד הסכין לצורך המילה אינו רק למעשה החיתוך בלבד, אלא כוונתו היתה לכלל ההשתמשויות דהמילה, והיינו השימוש והחזרתו למקומו, דבכך היא צורת ההשתמשות בסכין המילה, דלעולם אחר גמר המילה נוטלו להשיבו למקומו המשתמר, ולכל זה הוא עומד. ואתי שפיר בזה דברי הש"ך, ולא קשה קושיית הט"ז מעלי.









# תגובות הקוראים





מכתב א'

הרב אוריאל ראובן אייזנבך

## א] נזיר בזימון על הכוס.

שהביאו) דמנהג המדקדקין לברך על הכוס גם בבהמ"ז ביחיד, וחוששין לדברי הזוה"ק שזה רק בשלשה<sup>א</sup>, שיברכו על הכוס ביחיד ורק לא יגביהו אותה מעל השולחן, אלא יניחוה לפניהם, וכמדומה ששמעתי שכן היה מנהג הגר"ש דבליצקי ז"ל.

ועוד אפי' נימא דהגבחה מעכבא, איני מבין מדוע בהכרח צריך שהוא עצמו יגביה, ומהיכ"ת דלא מהני מה שאחר יגביה בשבילו, אטו מי שאין לו ידים אינו יכול להוציא אחרים בזימון משום שאינו יכול להגביה את הכוס, ומה בכך שיגביה עבדו אחר.

מה שהביא הגר"צ גרינברג שליט"א מהחכם צבי שכתב שנזיר לא יכול לזמן משום שאינו יכול לברך על הכוס, והם מחויבים בבהמ"ז על הכוס, לכאור' הוא תמוה מאוד [מלבד מה שהביא כמה תמיהות מהאחרונים בזה]:

חדא, דמהיכ"ת דא"א להניחו על השולחן לפניו, הלא הני מילי דנאמרו בכוס, לחסידותא נינהו, [ורק הנך ארבעה - שטיפה והדחה חי ומלא, איכא למימר דמעכבי].

ובהדיא הסכימו הפוסקים (עי' ב"י סי' קפב, ובהג' הרמ"א בשו"ע שם ס"ב

## ב] בענין הנחת בגד תחת ראשו בשינה.

עכבר, וכו', ויש אומרים אף המניח כליו תחת מראשותיו<sup>א</sup>.

והיה מקום מקופיא לומר דפליגי יש אומרים עם תנא קמא בהא גופא דפליגי אמוראי בבגדי כהונה, אך לא משמע שיש קשר בין הדברים.

ומסתבר יותר לדקדק את לשונות חז"ל דבהוריות הלשון תחת מראשותיו,

במה שנתקשה הגר"מ חליוה שליט"א בהא דאמרי' ביומא (ט.) שכהנים מניחין בגדי כהונה תחת ראשיהם לחד מ"ד<sup>ב</sup>, ומאידך במשנה ברורה סי' ב' סק"ב כתב שזה קשה לשכחה.

ובאמת מקור הדברים הוא בברייתא בהוריות (יג:) "ת"ר חמשה דברים משכחים את הלימוד, האוכל ממה שאוכל

א. ועי' במנורה בדרום גליון יז (עמ' רלה-רלו) שהוכחתי שגם בזוה"ק מצינו ברכה על הכוס אפי' ביחיד.  
ב. ונחלקו קמאי אי הכי הלכתא, עיין בפיר"ח שם שפסק כן, וכתב אשי וכמשמעות מסקנת הגמ', מאידך ברמב"ם (פ"ח מהל' בית הבחירה ה"ו) פסק כרב פפא, ועי' במהר"י קורקוס שטרא ליישבו, ובס' המפתח הובאו עוד אחרונים שטרחו בזה.

ואילו ביומא הלשון תחת ראשיהו, ושמא דוקא נקטי הכי, דתחת הראש ממש אין בזה חיסרון, אבל תחת המצעים שתחת הראש יש בזה חיסרון, ומ"מ איני יודע בזה סברא, ופשטות הדברים שזה דבר סגולי, ואין לך בו אלא לשון חז"ל.

## ג] שכרות בפורים במידי דמשכר.

הגר"א טאובנר שליט"א הביא קושיא על דברי הגמ' בנדרים (מט:): אמרה ליה ההיא מטרוניתא לר' יהודה מורי ורבי, אמר לה הימנותא בידא דההיא איתתא אי טעימנא, אלא קידושא ואבדלתא וארבעה כסי דפסחא וחוגרני צידעי מן הפסח ועד העצרת, אלא חכמת אדם תאיר פניו", וקשה דהא איכא נמי כסי דפורים, דחייב אינש לבסומי.

ותירץ שם תירוצים דחוקים, ונראה לענ"ד בפשיטות דלק"מ דדין בסומי אינו דוקא ביין, וסגי בכל מידי דמשכר, ודוקא היין היה קשה לו.



מכתב ב'

הרב גרשון גולד

לכבוד הקובץ החשוב "מנורה בדרום"  
רציתי להעיר בב' ענינים שנדונו בקובץ הקודם:

## ליהנות משל חבירו בלא רשותו

יודעים שחזר, דבאופן כזה לפי התוס' אין לבן רשות לאכול ולהשתמש בדברים של האב בלא ידיעתו, ומעשים בכל יום להקל באופנים כאלו ולהשתמש גם בלא רשות מפורשת. עכ"ד.

ויש להוסיף, דיעוין בליקוטי מהרי"ל אות כ"א שכתב וז"ל, אמר: הא דמנהג פשוט דשואל כלי חבירו מביתו בלי ידיעתו ולא חיישינן משום איסור גזילה היינו דכל אחד דן את חבירו דניחא ליה ליהנות בממוניה. עכ"ל.

ומלבד שיש ללמוד מדברים אלו שהמהרי"ל ס"ל כש"ך, גם מבואר שכך היה המנהג פשוט כשיטת הש"ך ולא כהתוס', וממילא זה סיבה לומר שכך נפסקה ההלכה.

בעמ' ק"ט האריך הרב י"מ וינשטין שליט"א בשאלה האם מותר ליהנות משל חבירו, באופן שיוודע שהלה מסכים רק לא נתן רשות מפורשת, שכידוע נחלקו בזה התוס' בב"מ והש"ך, והרב הנ"ל האריך בסוגיא זו ביסודיות כדרכו בקודש, והעלה דזה מחלוקת שקולה בראשונים וא"א להכריע, ולכן אין ראוי לסמוך להקל ומי שמיקל אי"צ למחות בידו. ע"כ.

ורציתי להעיר, ששמעתי מאדם גדול אחד, דלהלכה סמכין על הש"ך, דהא מעשים בכל יום חזינן שסומכים על הש"ך, והביא לזה דוגמא, כגון שבן ישיבה הוצרך מאיזה סיבה לחזור לביתו באמצע הלימודים, כגון שאינו חש בטוב וכדו', והוריו אינם

## יין קשה פחד מפיגו?

ואדרבא מופיע להיפך, פחד קשה יין מפיגו עיי"ש.

ונראה דמקור דברי השפ"א הם מהבעש"ט, שמופיע בכמה דוכתי שהבעש"ט אמר נוסח זה דיין קשה פחד מפיגו. יעוין בפלא יועץ (ערך גילה) שכתב וז"ל, וכבר סיפרו על הרב ישראל בעש"ט שפעם אחת

בעמ' קנ"ט הביא הרב טאובנר שליט"א את דברי השפ"א בענין שתית יין בפורים, ובתוך הדברים שהובאו מהשפ"א נכתב בזה"ל, ונראה משום דבפ"ק דב"ב (י.) יין קשה פחד מפיגו וכו'. עיי"ש.

ויש להעיר, דבגמ' בב"ב לא מופיעה כלל האי מימרא דיין קשה פחד מפיגו,

שתה כוס גדול של שכר חזק מאוד בחושו שבו שהוא יין, וכמעט שלא נתעלף, ותכף סגר עניו כמעט רגע חזר לאיתנו כאלו לא שתה כלל, שאלו לו תלמידיו מה רפואה עשה, והשיב להם הלוא תדעו מה שאמרו רז"ל יין קשה פחד מפיגו ואין פחד כפחד ה' מהדר גאוונו, ולכן תכף שחשבתי בעומק יראת ה' השכר חלף הלך לו. ע"כ.

**ובעי"ז** איתא בשבחי הבעש"ט (אות רי"א), וז"ל, פעם אחת היה הבעש"ט במדינת וולחאי, ושם היה אצלם יין קרוש, והוא שנוטף מן הענבים, וכשמערבים בכוס שנים או שלשה טיפין קטנים א"א לשתותו מפני חוזקו. וכיבד בעה"ב את הבעש"ט בכוס קטן מיין זה. וכשטעמו אמר הבעש"ט הלא יינך טוב, ולמה כוס קטן? והשיב הבעה"ב, כי סכנה הוא לשתות כוס גדול. ויאמר הבעש"ט: אין אני מתירא מזה, ונתנו לו כוס גדול ושתה את כולו. והסתכלו כולם בו, שנעשו פניו אדומים, וכל שערותיו עמדו כמו אש ממש, ונתבהלו כולם, אבל הבעש"ט העביר ידיו על פניו והפיג יינו כרגע. ותמהו מאוד ע"ז. ואמר כי רז"ל אמרו: יין קשה-פחד מפיגו, וכאשר התבונן בגדולתו יתברך נפל עליו פחד ורעדה מגדולתו יתברך, והפיג את היין מכל וכל. עכ"ל.

**ובן** מופיע סיפור זה בנוסחאות דומות בעוד כמה ספרים. אכן הדבר צ"ב דבגמ' איתא להיפך וכן"ל.

**ומצינו** כמה דרכים לבאר את דברי הבעש"ט. יש שהבינו שהבעש"ט גרס בגמ' להיפך מגרסתנו ובמקום "פחד קשה יין מפיגו" גרס "יין קשה פחד מפיגו", וכמו שמשמע מהפלא יועץ והשבחי הבעש"ט שצינו לדברי חז"ל.

**ובספר** יד נביאך (עמוד קמ"ד) הביא לזה סמך, דהנה לפנינו בגמ' איתא "גוף קשה פחד שוברו פחד קשה יין מפיגו וכו'", אמנם ברד"ק (ירמיה מ"ח, י"א) ובמזרחי (בראשית מ"ה, כ"ו) גרסו בגמ' גוף קשה יין מפיגו יעי"ש. ולפי"ז נראה לכאורה דהמשך דברי הגמ' הוא יין קשה פחד מפיגו וכגירסת הבעש"ט. וכן הביא בספר דף אל הדף (ב"ב י). שגם בקובץ כרם שלמה (תמוז תשמ"ב עמ' ס'-ס"א) כתב הרב מנחם בראכפלד, דמהרד"ק והמזרחי הנ"ל משמע כגירסת הבעש"ט.

**והוסיף** בספר דף על הדף ראיא לגירסא זו, דהא איתא בעירובין סד: לא שנו [שהשינה מפקחת את היין] אלא ששתה כדי רביעית, אבל שתה יותר מרביעית כ"ש ששינה משכרתו. ע"כ. והרי "יין קשה" שבגמ' בב"ב היינו בשותה יותר מדי דוקא (דהשתה במדה הראויה אין היין קשה אלא אדרבא משמחו יעוין סנהדרין ע). ובכה"ג השינה משכרתו ולא מפכחתו! אלא ע"כ שהשינה מפכח את הפחד ולא את היין-וכגירסת הרד"ק המזרחי והבעש"ט. (ואת גירסתנו יש ליישב, שדוקא שינה כלשהיא משכרתו, אבל שנת קבע מפיגה גם יין הרבה כדמשמע ברמב"ם פ"א מביאת מקדש ה"ה, עיי"ש בכ"מ). עכ"ד.

**אמנם** יש לדחות את ראית הדף על הדף לגירסת הבעש"ט, דיין קשה אין הכוונה להרבה יין אלא לסוג יין קשה, ואפילו ברביעית, וכמו בסיפור הנ"ל על הבעש"ט ששתה סוג יין קשה. ולפי"ז י"ל, דהגמ' בב"ב מדברת דוקא ברביעית או פחות מרביעית. אכן לפי גירסת הבעש"ט יש ריווח של"צ לדחוק את הגמ' בב"ב דווקא ברביעית או פחות מרביעית משא"כ לפי גירסתנו.

כזה מסיר את השכרות של יין ישן. עכ"ל.  
(ולפי"ז הבעש"ט לא ציטט את הגמ' בב"ב  
ודלא כמ"ש בפלא יועץ ושבחי הבעש"ט).

והנה עד כאן הובא את ענין יין קשה פחד  
קשה מהבעש"ט וגדולי החסידות, אך  
יש לידע, שגם המתנגדים מודים לעצם  
המציאות הזאת, שאף שרק החסידים טענו  
שזה כתוב בחז"ל ולא המתנגדים, אך כו,ע  
מודו שזה המציאות, וכמו שמבואר ממה  
שסיפר הרב שמחה זעליג הדיין דבריסק,  
וכמו ששמע ממנו נכדו הרב חיים דובער  
גולבסקי והביא זאת בספרו דן יובלין  
(בפתיחה לספר).

וז"ל שם, ושמעתי מאמור"ז הגאון החסיד  
קדוש ישראל זצוק"ל הי"ד (א.ה. הוא  
ר' שמחה זעליג): פעם היה רבינו חיים  
קדוש ה' מוואלאזשין בפורים אצל רבו  
הגר"א. אמר לו הגר"א: תזהר שלא תהיה  
חכמתך קודמת ליראתך, הזהר והזהר. רבינו  
חיים היה כבר מבוסס הרבה. מפחד דברי  
הגר"א פג חוזק היין והתחיל לבכות וכו',  
עיי"ש המעשה באורך. אך מ"מ נמצאנו  
למדים שגם למתנגדים המציאות היא  
שהפחד מפיג את היין.

ויש שכתבו דרך אחרת בביאור דברי  
הבעש"ט, יעוין בספר כתבי ר' יאשע  
שו"ב (מבריסק בעמח"ס מנחת יוסף על  
או"ח), דמופיע שם בעמ' ל"ג אות פ"ט  
הסיפור על הבעש"ט בשם האדמו"ר  
מקוברין, ולפי המסופר שם הבעש"ט עצמו  
אמר ביאור בזה, וז"ל, ואמר (א.ה.  
הבעש"ט), אחז"ל פחד קשה יין מפיגו וה"ה  
איפכא יין קשה פחד מפיגו. ע"כ.

ויש דרך נוספת בביאור דברי הבעש"ט,  
שמובאת בשם האדמו"ר מאסטראוצא  
זצ"ל, יעוין בספר בית מאיר (על המועדים,  
עמ' קפ"ז) שכתב וז"ל, שמעתי מהרבי זצ"ל  
(א.ה. הוא הגה"ק הנ"ל), על המעשה הידוע  
שהמתנגדים "כבשו" את הבעש"ט זצל"ה  
זי"ע, והכריחו אותו לשתות יין ישן נושן,  
בכדי לשכרו, ואח"כ עזבוהו. הבעש"ט אמר  
אז "יין קשה פחד מפיגו", והמתנגדים צהלו  
שכביכול אמר הבעש"ט דברים שהם ההיפך  
מדברי חז"ל, דהרי בגמ' ב"ב י. איתא "פחד  
קשה יין מפיגו". ואמר ע"ז הרבי זצ"ל,  
שהמתנגדים לא הבינו את דברי הבעש"ט,  
כוונתו היתה שדברי חז"ל במסכת ב"ב  
כוונתם על סתם פחד- אז באמת היין מפיגו,  
אך הבעש"ט התעמק בפחד של יוה"כ, ופחד



מכתב ג'

הרב אלחנן כהן טוויל

## בענין בליעת עור האדם

כן בפמ"ג מכח דיוק קל כזה דבר שאינו כתוב ברשב"א.

**ונראה** ליישב דאכן מוכח ברשב"א שעור האדם אינו כבשרו לענין איסורין ודלא כהרמב"ם, שהרי הרשב"א כותב שעור המת אינו נאסר אע"פ שבשר המת נאסר, הא יליף מעגלה ערופה ועגלה מקדשים, וקדשים עורן מותר, ואם כדברי הרמב"ם שעור האדם כבשרו גם לענין איסורין מה הראיה מקדשים הרי דווקא עור האדם ועוד איזה עורות מסויימים שנמנו ברמב"ם שם, דינם כבשר מחמת רכותן ולא שאר עורות, ובאמת אותם עורות רכים ודאי דינם כבשר ואסורין גם בקדשים וה"ה באדם שמת ורק עורות גסים מותרין בקדשים, ועל כרחך דעת הרשב"א שעור האדם כבשר לא נאמר אלא לענין טומאה. וזה ברור. וכהרשב"א כתבו גם התוס' בנדה (נה). בתי' השני, ונראה דגם הם חולקים על הרמב"ם, ואע"פ שיש אחרונים שרצו לומר שהתוס' לא כתבו כן אלא ללישנא קמא בגמ' (חולין קכב). אבל להלכה קיי"ל כל"ב ועור האדם אסור מה"ת והיינו טעמא משום שהוא רך, (עי' יבי"א ח"ג יו"ד סי' כ"א אות א', ב'), מ"מ נראה עיקר מדלא חילקו דכתבו כן גם ללישנא בתרא ועפ"י משנ"ת, שכן דעת הרשב"א וכן מוכח בפסקי תוס' שם שנקט כן לקושטא דמילתא (ועי' יבי"א שם אות ג').\*

מה שהקשה הרב ישראל גולדברג ע"ד הכה"ח (יו"ד סי' ע"ט ס"ק י"א) שכ' שאי"צ לחוש בתולש עור בפיו שמא יבלע ממנו כיון שרק בשר נאסר מחיים אבל עור לא כמבואר ברשב"א (בתי' סי' שס"ה) שמדמה עור לשיער ושיער אינו אסור מחיים, והקשה ע"ז דמפורש ברמב"ם (פ"ד ממאכ"א הכ"ב) שעור האדם כבשרו [ששנינו בחולין (קכב.)] זהו בין לענין איסור אכילה בין לענין טומאה, וא"כ כשם שבשר אסור מחיים ה"ה עור, ולא דימה הרשב"א עור לשיער אלא לענין איסור הנאה ממת, אבל לענין איסור אכילה דינו כבשר.

**הנה** יותר יש להקשות, דגם הבא"ח (שנה ב' פ' אמור אות ה') כ' שבשר האדם י"א דאסור מן התורה, אבל עור האדם אינו אסור אלא מדרבנן, וציין לפמ"ג (שפתי דעת סי' ע"ט אות ג') שם כ' כן ע"פ דברי הרשב"א בתי' הנ"ל, ומשמע לבא"ח דהפמ"ג כוונתו גם לעור מן החי ולא רק מן המת דסי' ע"ט איירי בחי, ואף שהפמ"ג קודם לכן דיבר במת שכ' ובשר "המת" לכו"ע אסור מה"ת, כיון שאח"כ כ' ועי' ת' הרשב"א שס"ח צידד לומר "עור האדם" אינו אסור, ולא כ' עור "המת" כמו שכ' לגבי בשר משמע לבא"ח דקאי גם על חי, אלא שבאמת צ"ע לכאור' מנין ללמוד כן מדברי הרשב"א ולמה נפרש

א. וגם שאר ראשונים שכתבו לאסור עור המת י"ל דמודו דאינו כבשר אלא שאסור דלא גרע משערו, וכמש"כ



ועוד דבת' הריב"ש (סוף סי' רפ"ח) מבואר דבאיסור דרבנן אין לחוש שמא יבלע, ובנידו"ד שיש מתירין לגמרי ההיתר מרווח יותר. והמחמיר תע"ב כיון שלפעמים קשה לשלוט על העור הנתלש לפולטו.

**ואגב** דרכינו למדנו שמה שיש שהורו להקל לנשים עקרות לבלוע ערלת הזכרים כסגולה להריון, עי' בהליכו"ע על הבא"ח הנ"ל שכן הורה הגרי"י פישר זצ"ל ועוד איזה פוסקים, יש להם על מה לסמוך, אף שיש לדון אם הערלה נידונה כבשר או כעור, ובתשובת הרשב"ש (סו"ס תקי"ח) דימה ערלה לבשר האדם, ולא נתברר אי משום דאוסר גם בעור אדם או דסובר שנידונה כבשר, מ"מ בשו"ת שאילת יעבץ (ח"א סי' מא) כ' שנידונה כעור, וכיון שעקרות דומות לחולה שאין בו סכנה וגם יש כאן סיוע לבעלה בפו"ר, ושעת הדחק יש לצרף הא דחשיבא הערלה כעור ולא כבשר, ומצד איסור דרבנן, לחולה יש מקום להקל, [וברשב"ש מבואר דלא חשש בזה לאיסור דרבנן ע"ש, אך הוא לשיטתו שמדמה עור לדם ולא לחלב ע"ש במגיה הערה 29], ואף שהיא חלק הסטרא אחרא, כיון שמן הדין אין בזה איסור ואם תלד נתקיימה מצוה רבה, אתי שפיר סברת המקילין, וגם המחמירין לא החמירו אלא משום דסבירא להו דאינה סגולה בדוקה.

אלחנן כהן טוויל

**אבל** הרמב"ם באמת סובר שעור המת אסור מה"ת כדמוכח מדבריו (פי"ד מהל' אבל הכ"א) וטעמו כשיטתו דעור האדם כבשר גם לענין איסורין ולכן לא דמי לעורות קדשים ואי"ז למש"כ במראה הפנים לירושלמי (ב"ק פ"ה ה"א) שהרמב"ם סובר שלא לומדים מקדשים אלא מע"ז. ועי' שד"ח חלק ה', דברי חכמים עמ' קפ"ג.

**נמצא** שאע"פ שלענין בשר האדם יש לחוש לאיסור תורה כיון שכן דעת הרמב"ם והסמ"ג והר"ן [שהוא באיסור עשה] וציינם הרב גולדברג, ויש להוסיף שכ"כ גם הסמ"ק (סי' ר"ו), וכ"ש לרא"ה והריטב"א שהוא באיסור לאו. מ"מ לענין עור האדם לא מצינו דיסברו בזה כהרמב"ם שהעור כבשר גם לענין איסורין, ונמצא שמלבד מה שלדעת הראב"ד והרמב"ן והרשב"א והתוס' והרא"ש אין איסור תורה אפי' כבשר האדם, לא מצינו דיסברו בזה כהרמב"ם שהעור כבשר גם לענין איסורין, ונמצא שמלבד מה שלדעת הראב"ד והרמב"ן והרשב"א והתוס' והרא"ש אין איסור תורה אפי' בבשר האדם, ויש להוסיף שכ"ה גם ברבינו ירוחם (דף קל"ו ע"ד) ובת' הריב"ש (סי' שע"ג), י"ל שגם שאר הראשונים שאסרו בבשר יודו בעור, וכמפורש ברשב"א ותוס' שעור אינו כבשר, ולענין איסור דרבנן כיון שיש מח' אם רבנן אסרו בזה והפר"ח הכריע להקל, וכשתולש אינו מתכוין לבלוע אין לחוש שמא יבלע,

במפורש הרמב"ן בחולין (קכב.) וריטב"א בנדה (נה.).

ב. והרשב"ש (סי' תקי"ח) כ' ג"כ שאסור מה"ת ושהסכים עמו אביו הרשב"ץ, אך מש"כ שם שכו"ע מודו בזה וגם המתירין לא אמרו אלא להלכה ולא למעשה, ז"א, דבת' הרשב"א שס"ד דוחה טענות אלו.

מכתב ד'

הרב יואל פריץ - הרב אהרן גבאי  
מקסיקו

## הערות בנוסח האבודרהם בתפלת י"ח

- ייש"כ** גדול על מאמרו של הרב אהרן גבאי "תפילת שמונה עשרה לפי נוסח אבודרהם" בגליון הקודם. מאמר נכבד מאוד.
- אולם** יש להעיר שלא בדק בשאר המקומות באבודרהם ואיני יודע למה<sup>א</sup>. ואביא כאן כמה דוגמאות, וטרם בדקתי בכל המקומות:
- א.** מוריד הטל. סימן "מוריד" שלא מופיעה להדיא באבודרהם. מופיעה להדיא במקומות שמשנים בעמידה<sup>ב</sup>.
- ב.** חננו. במוצאי שבת מופיע 'וחננו' או 'וחנונו'<sup>ג</sup>.
- ג.** ברוך אתה ה' חונן הדעת. מופיע להדיא במוצאי שבת<sup>ד</sup>.
- ד.** ראה נא. מופיע בתפילת מנחה של ערב יום כיפור<sup>ה</sup>.
- ה.** ונאמן. קשה לומר שלא גרס שהרי בתוך הפירוש מפרש, ודו"ק<sup>ו</sup>.
- ו.** שנתנו. צריך להעיר אם שנותינו של השערי תשובה או שנתינו<sup>ז</sup>.

---

**א. תגובת הרב אהרן גבאי:** לצערי איני בקיא בספר אבודרהם ולא עלה בדעתי לחפש מקומות אלו, מה גם שבלאו הכי כמעט שלא נותר לנו ספיקות בנוסח העמידה, כי כמעט בכל מקום היה רוב ברור בעדי הנוסח לטובת נוסח אחד. וישר כוח על ההפניות החשובות, ובדקתי כעת כל מקומות אלו בדפוס ראשון ובכתבי היד וכדלהלן.

- ב. תגובת הנ"ל:** הערה יפה ונכונה.
- ג. תגובת הנ"ל:** דבר זה בלבד כבר ידעתי, אך בכוונה לא ציינתי שבמוצ"ש בכל עדי הנוסח איתא "וחננו", משום שבמוצ"ש לכו"ע אמרינן "וחננו" ואין משם ראיה שגם בעמידה לחול אומרים "וחננו".
- ד. תגובת הנ"ל:** הערה יפה ונכונה.
- ה. תגובת הנ"ל:** בדקתי שם וגם שם ברוב עדי הנוסח ליתא "נא" וכמו שהכרעתי במאמרי על פי רוב עדי הנוסח של העמידה לחול. הנתונים במנחה לערב יום כיפור הינם נוסף נא – דפוס וכתב יד ג'. חסר נא – כתבי יד א' ד' ה' וכן נמחק להדיא על ידי הסופר עצמו בכתב יד ו' (דהיינו שתחילה כתבה על פי השגור על לשונו ושוב הבחין שבספר שלפניו אין "נא" ומיד מחקה).
- ו. תגובת הנ"ל:** אחר המחילה לא אמרתי מעולם שאבודרהם לא גרס תיבת "ונאמן" ואדרבה להדיא כתבתי תיבה זו למעלה ללא שום סוגריים, וכל מה שכתבתי בהע' י"א מתייחס אך ורק לשאלה האם אבודרהם גרס "ונאמן" עם ו' החיבור או "נאמן" בלי ו' החיבור, אלא שלשוני הקצר הטעה את כת"ד, ובמהדורה הבאה אתקן הסגנון בל"נ.

**ז. תגובת הנ"ל:** פטור הייתי מלהעיר על כך, כי בכל עדי הנוסח איתא "שנתנו" בלי ו' אחר הנ', ורק במקומות שהיה חילופי נוסח כתבתי הערת שוליים. לגוף הספק בנוסח זה, בכל סידורי הספרדים כתבי יד ודפוסים איתא "שנתנו" אבל ברוב עדות ישראל העתיקות הנוסח הוא "שנותינו" וכן נוסח אשכנז ותימן הישן, וכן הוא הנוסח העיקרי ברמב"ם עיין מה שכתבתי במאמרי שידפס אי"ה בניסן הקרוב בקובץ דברי חפץ פרק ז

# מנורה הרב י. פריץ - הרב א. גבאי בדרום רצה

ז. דוד עבדך. לא ציין לתפלת הבינונו".

יואל פריץ

בברכה רבה

---

אות ו בהרחבה.

ח. תגובת הנ"ל: "ישר כוח מיוחד על הפנייה חשובה זו, בדקתי שם בדפוס הראשון והנה ליתא שם תיבת "עבדך" (ורק מהדפוס השני קושטא רע"ד ואילך הוסיפו המדפיסים מדעתם תיבת "עבדך"), והרי כאן מקור נוסף שלא גורס תיבת "עבדך". לצערי לקטע זה של פירוש תפלת הבינונו, הנמצא בדף אחד לפני סוף ספר אבודרהם, לא שרד מקבילה בשום כתב יד, וזאת מאחר ורוב כתבי היד של הספר חסרים כמה דפים בסופם (כתב יד א מגיע רק עד אמצע ענין אירוסין, וכתב יד ד מגיע רק עד אמצע פירוש ברכת בתולים, וכתב יד ה מגיע רק עד אמצע הלכות אבילות) והדפים האחרונים של הספר ישנם רק בכתבי יד ג' ו', ובשניהם מופיע כל הקטע ההלכתי של תפלת הבינונו אבל אין בהם כלל העתקת תפלת הבינונו ופירושה (וכנראה זה קשור למהדורות הספר, או שהסופרים קיצרו) נמצא שלכל קטע זה יש לנו עד נוסח יחיד בעולם והוא דפוס ליסבון בלבד ובו ליתא תיבת "עבדך" וזאת למרות שתיבה זו נמצאת ברוב ככל סידורי הספרדים וע"כ שאין זה טעות באשגרת לשון הסופר אלא אדרבה נוסח מכוון ומדויק. והנה במאמרי הכנסתי תיבה זו בסוגריים מרובעות, מאחר ויש להסתפק מהו הנוסח המקורי וכעת הדעת נותנת להכריע שהנוסח העיקרי באבודרהם הוא ללא תיבה זו, וכמו שליתא בשני כתבי יד ספרדיים מהענף הקדום וכתב יד אחד מהענף המאוחר. ולכן במהדורה הבאה בל"נ אשים תיבת "עבדך" בתוך סוגריים עגולות ולא בתוך סוגריים מרובעות.

מכתב ה'

הרב עובדיה יוסף - הרב עמנואל מולקנדוב

פתח-תקוה

בית - שמש

## ברכת ההלל בחנוכה לנשים

לזה שהיות ומוזכר גם קטן יחד עם אשה, הרי שהדבר תלוי האם תרי דרבנן מוציא חד דרבנן, ומאחר והרמב"ם סתם לנו וכתב בן מברך לאביו משמע שתי דרבנן מוציא חד דרבנן, ואיך כאן סותם הרמב"ם שקטן לא מוציא בלא לבאר בסתירת הדברים כלום, וע"כ שאינו אלא מנהג, ואף שנאמרו כמה הסברים בזה למה כתוב בן מברך לאביו, לא יצא הדבר מידי ספק, והמשנ"ב בסי' תרפט עד חזו"ע פסקו כדברי הסמא דחיי שקטן מוציא י"ח במגילה<sup>2</sup>, וכן האריך להוכיח בשו"ת זכור ליצחק (הריי סימן ט ד"ה ועוד והלאה), משם תוספות הרא"ם, וכן הוא בחק"ל (סי' מה דף עו ע"א וע"ב), וכן העלה ביב"א חלק ג (חאו"ח סי' כז אות ח) ולא כמש"כ ביב"א חלק א (סי' טו בהערה הראשונה), ואף שיש דברי הרשב"א בזה ששאני ברכת המזון לדינא סב"ל לכאן ולכאן וכמש"כ ביב"א ח"ג שם אות ט, אף שיש לדון בזה טובא, עכ"פ דעת האור לציון כן בדעת הרמב"ם, וכמש"כ באור לציון ח"ב

מאחר וישנו דעת התוספות שקוראים בלילי פסחים את ההלל בברכה, ועל פי זה כתב בעל החוות יאיר במקור חיים שגם בחנוכה יש לנשים לברך על ההלל, והוא נחשב לפוסק מפורסם מאוד, ובלילי פסחים יש חסרון שהוא רק ממסכת סופרים ומנהג ולא מובא בתלמוד שלנו, ולכן יוצאי אשכנז לא מברכים, וכאן קל יותר.

כל ראיית הפוסקים לא לברך הוא התחיל רק מהרב בנין שלמה מזמן השדי חמד<sup>3</sup> שמדקדק מהרמב"ם שלא חייבות ולכן לא מוציאות י"ח ואחריו הלכו הגרשז"א והגר"ש"א וחזו"ע, אמנם אם נדחה שאין ראייה מהרמב"ם סגי לן בזה, ואין צורך להביא ראייה שהרמב"ם סובר לברך, אלא שאין ראייה מהרמב"ם ונשארונו עם דברי התוספות בזה.

ועל זה ראיית האור לציון יפה שמדוע הרמב"ם הביאו בדיני המנהגים משמע בהדיא שהוא רק משום מנהג, והוסיף ראייה

### א. תשובות הרב מולקנדוב:

במאמרי הבאתי שכבר כתב כן בספר בארות המים שנדפס בשנת תקט"ו, והוא היה סמוך לדורו של המקור חיים [60 שנה הפרש ביניהם]. ומה גם שהמקור חיים לא כתב להדיא בדעת הרמב"ם שמברכות, ויתכן שאשתמטתיה דברי הרמב"ם באותה העת. ועוד שהאשכנזים גירי בד"כ בטר דעת התוס' ולכן כתב את פסק ההלכה שלו בדעת התוס'. אולם אין ראייה מדבריו שהרמב"ם גם מסכים לזה, ואף אם כך דעתו – מ"מ שאר האחרונים כתבו בדעת הרמב"ם שנשים פטורות, וכן עיקר בדעתו.

ב. עיין במאמר שנדפס בסמוך שהארכתי להוכיח שדברי הסמא דחיי אינם נכונים, ואשתמטתיה דברי הרבה ראשונים, והעיקר הוא כפסק השו"ע עפ"י דעת רוב הראשונים שאין קטן שהגיע לחינוך מוציא גדול במגלה ובשאר מצוות דרבנן.

## מנורה הרב ע. יוסף - הרב ע. מולקנדוב בדרום רצו

כשו"ע ולא כבית יוסף, ומדברי מהריק"ש בתשו' (סי' כ), ומהריט"ץ (סי' סז), הביאם הרב יד מלאכי (בכללי הש"ע סי' ב), מתבאר דחיבור הב"י עיקר, וכ"כ הב"ח דנקטינן כד' הי"א וכו'. ע"כ. וע"ע בשו"ת שמחה לאיש (חאו"ח סימן ג, דף ה סוף ע"ד). ע"ש. ועוד ע' באריכות גדולה בספרו של הרב מאיר בניהו יוסף בחירי שהביא שדעת חכמי אטליה ומהרח"ו שהעיקר רק כבית יוסף, אבל רוב ככל חכמי ישראל חלקו על זה ונקטו כדברי השו"ע ובראשם הרב חיד"א וכולם מכירים ויודעים את הדרך של מרן שהולך אחר מש"כ בבית יוסף גם בספר השו"ע,

**ומו"א** העיר בזה ממש"כ במאמר (ס' רס"א סק"ו) שמרן מסר את הב"י לתלמידיו, להעתיקו בקיצור, וכל אחד העתיק ממנו מקצת, כפי מאי דהוה משמע ליה מתוך הב"י, ומכח זה נמצאו סתירות רבות בדברי השו"ע, וכמ"ש כנה"ג, ודבר שמואל (ס' רנ"א). וסיים ומ"מ הדבר קשה לשמוע, דעכ"פ מרן העביר עין עיונו עליו כאשר יראה עין הקורא בהקדמתו לשו"ע שמבואר שם, שממנו ומאתו יצאו הדברים, וכ"מ מהלבוש, עכ"ד.

**ובמו** כן העיר בזה באגרות משה, בחלק או"ח ח"א (סימן קכב ענף ז), שאם מרן סותר את עצמו בבית יוסף וחוזר וסותר א"ע בשו"ע, אין לומר בזה שמרן חזר בו היות ומרן חיבר את השו"ע לאחר שחיבר את כל הבית יוסף, וא"כ קשה מדוע הוא חוזר על הסתירה, הרי כבר חזר בו בבית יוסף. והוא דבר אמיתי ביותר. ע"ש. וכן ראיתי

במבוא (ענף ד, ד), שיש להקל כרמב"ם דת"ר מפיק ח"ד<sup>ג</sup>. אמנם הסבר דבריו ברמב"ם בפרק יג הערה ז שכתב מחנכין אין לו הכרח, ועמש"כ ביב"א חלק ט סי' קח אות צ על דבריו. ונקט כדברי הרשב"א והריטב"א ותוספות דשאני ברכהמ"ז שחומרא בעלמא היא שאמרו בו שיאכל כזית וכביצה ויברך, ולכן קטן מוציאו, ע"ש. ועמש"כ באבן ישראל פישר באריכות למה נקט לשון מחנכין, ואכמ"ל.

**היוצא** שאין לנו ראייה ממש"כ בדין של קטן כל כך, אבל אין ראייה שסובר שתד"ר לא מוציא ח"ד. ומש"כ במגילה שקטן לא מוציא איירי בלא הגיע לחינוך. דומיא דשוטה<sup>ד</sup>.

**אבל** דיינו שאין ראייה לכאן או לכאן מהרמב"ם, וחזרנו לדברי התוספות שיש חיוב לנשים לברך על ההלל בחנוכה ואין הוכחה מהרמב"ם לכאן או לכאן. לכן לענ"ד נכונים הדברים שאמר בתחילה האור לציון בזה שיש לנשים לברך, ותמוה למה לא כך כתבו באור לציון.

**עוד** ראיתי שכתב שם הרב עמנואל שליט"א שהעיקר כדברי הרב שמש צדקה שהעיקר כבית יוסף ולא כשו"ע, מכח זה שרואים שמרן סותר א"ע גם בב"י וגם בשו"ע שוה בשוה ואין יתכן, הנה זה חקירה גדולה שכולם דשו בזה הנה ביוסף אומץ סי' סט נחלק עם הרב חקרי לב (חאו"ח סו"ס נד), כשיש בשו"ע סתם וי"א והבית יוסף הביא רק כדעת הי"א מה דינו, והחיד"א העלה שהעיקר

ג. האור לציון כתב כן לגבי בהמ"ז. ולפי מה שכתבתי אכן בבמה"ז אפשר לומר כן בדעת הרמב"ם עפ"י הסברו של הרשב"א וכן ההסבר של הרא"ם שהבאתי שם, אבל בשאר מצוות אינו כן. וכפי שמפורש ברמב"ם לגבי מגילה, וכפי שכתבנו במאמרים הנ"ל.

ד. לפי מה שכתבתי במאמר המצורף יש ראייה ברורה בדעת הרמב"ם מדבריו בפה"מ, וכפי שפירשו המ"מ והב"י, ואין ספק כלל בדעת הרמב"ם שקטן דקאמר היינו 'שהגיע לחינוך', ואעפ"כ לא מוציא גדול.

שהעירו במגן דוד אזולאי סימן שול ענין שכר שבת בחזנים, וכן בבאתי לגני שם, ובשו"ת מנחת אשר (לונצר חאו"ח ס' כד ע' נז), מדעתם, והב"ד לג"ר אליהו גוטמאכר זצ"ל מגריידיץ בספרו שלום בפמליא של מעלה סי' ח' שכתב בענין סתירות בשו"ע בזה"ל "ולומר שחזר בו השו"ע עצמו ודאי לא מסתבר, דרק מב"י לשו"ע כתבתי לעיל שחזר לפעמים, שחיבר השו"ע אחר זמן, ולא בשו"ע עצמו" עכ"ל. ובספרו הנ"ל כתב יישובים לכמה סתירות בדברי השו"ע, עכ"ד. וכן חלק על השמש צדקה מו"ז ביב"א חלק ה (חיו"ד סי' ה אות ד), ועוד מצאתי בזה למש"כ בספר וע' בשתילי זתים יו"ד סי' צב סעיף ד מש"כ על מרן שאי אפשר שיסתור עצמו שדקדק ובדק את הבית כמה פעמים וכו', ע"ש. וע"ע בדברי הפר"ח ביו"ד סימן קי סעיף א ס"ק ט ובסימן פו ס"ק ט שכתב שמרן סותר א"ע בדיון אם ביצה בטילה בששים ואחד או אפילו באלף לא בטיל, וכתב בפר"ח שהעיקר כסימן קי שהוא בתרא, ולכאורה בבית יוסף סימן פו כתב ע' מחלוקת בסימן קי, וידע מסימן קי, ובסימן קי העלה בב"י להקל בזה, ואין מחמיר כרשב"א בסי' פו, וע"כ שהפר"ח לא למד כאגר"מ, וכן יש להוכיח מסימן קיב מדברי כנה"ג שם,

ועוד תמיהות אפשר לשאול למה כותב סתם וי"א וכתבו האחרונים שאם רוב הפוסקים נקטו כדעת הי"א הלכה כ"א, וע' בחזו"ע פסח (הלכות תענית בכורות הערה נח), שכתב בשו"ת תעלומות לב חלק ג (דף קיא ע"ג) שכתב, דאף על גב דקיימא לן סתם ויש אומרים הלכה כסתם, אם סברת היש אומרים היא דעת רוב הפוסקים, הכי נקטינן לדינא כדעת היש אומרים. ע"ש. ובשו"ת שואל ונשאל חלק ב (סימן כט) הביא כן בשם השדי חמד בכללי מרן (סימן יג), ולמד מזה שהוא הדין להיכא שכתב מרן בשלחן ערוך יש אומרים ויש אומרים, ודעת יש אומרים קמא, היא דעת רוב הפוסקים, כן עיקר לדינא. ע"ש. וכ"כ הגאון ר' יצחק אבולעפיא בשו"ת פני יצחק חלק ה (דף קעב רע"ב). וכ"כ בשו"ת ויאמר משה (דף כד רע"א), ע"ש. וע"ע בספר זכרון משה להרב יח"ס ח"א בדין תענית בכורות סי' ד שכ"כ. ונשאלת השאלה א"כ אז למה מרן ככה כותב ספר, וכהנה שאלות, אבל אין אחר המנהג כלום לפסוק כדברי השו"ע ולא כבית יוסף. ואין לנו ללכת אחר חכם אחד אשכנזי שרוצה לומר שהולכים אחר הבית יוסף ולא שו"ע, אלא עלינו ללכת אחר מה שהמסורת של הפסיקה מדורי דורות מזמן החיד"א ולפניו.



ה. השמש צדקה לא היה אשכנזי אלא איטלקי, והוא אחד מחכמי איטליה שהזכיר הרב מאיר בניהו שהובא לעיל דסבירא להו שהולכים אחרי הב"י ולא אחרי השו"ע.

ומה שכתב כבודו שיש ללכת אחרי מסורת הפסיקה מזמן החיד"א וכו' – לא שייך כאן ענין 'מסורת', אלא דעה של חכמים מסויימים, שהיא דחוקה מאוד ויש עליה קושיות רבות. ומאידך היישוב שהעליתי עם למעלה 300 ראיות ברורות מראה שכך הם פני הדברים, ונראה לי ברור שהדברים נכונים ואמייתים.

מכתב ו'

הרב עמנואל מולקנדוב

מח"ס תורת הקדמונים

פתח - תקוה

## דין אחשביה בחמץ ובשאר איסורים לבריא ולחולה

לא באכילה - עי' פ"ג הי"א ופ"ד ה"ט עד סוף הפרק.

וכתב הט"ז בסק"ח שגם לדעתם האיסור של 'אחשביה' הוא מדרכנן ולא מהתורה, והובא במ"ב ובכה"ח שם.

אולם דעת רוב הראשונים היא כדעת הר"ן;<sup>א</sup> כ"ד בעה"מ [ה' ע"ב מדפי הרי"ף], וכן שא"ר בדף כ"א ע"ב ומהם ר' דוד, הריטב"א בשם הרא"ה והרמב"ן, המאירי, מהר"ם חלאה, תלמיד הרשב"א, הרשב"ץ במאמר חמץ דף כ"ז ע"ד ור' מנוח פ"ג הי"א. וכתב שם: ולא אמרינן דאי אכיל אחשביה ועבר עליה, דהא ודאי כיון דלא חזי לאכילה לא מהני ליה מחשבה שהרי הוא כעפר שאע"פ שחשבו לאכילה מה בכך, כך נראה אע"פ שיש חולקים בזה ע"כ. והריטב"א שם כתב ומעתה אותו לחם שמניחים לכותח בשאר ימות השנה מותר בפסח כיון שיודע שנתחרך יפה וכו' עי"ש. וזה להדיא דלא כר"י אלברצלוני. וכ"ד הרשב"א בתשובה סי' תצ"ט וז"ל אם הוא פגום גמור כגון פת שעפשה ויצא מתורת אוכל עפרא בעלמא

בגליון ניסן תשפ"א דנו הרבנים יובל קורסיה ושרון שרפי בקצרה בעניני אחשביה בחמץ בתרופות ובתכשירים שונים, ואמרתי להרחיב בזה בפרוס חג הפסח הבא עלינו לטובה בס"ד;

## חמץ שנפסל מאכילת הכלב האם אסור מדרכנן או לא

נחלקו הראשונים בחמץ שנפסל מאכילת הכלב קודם זמן איסורו שהדין הוא שמותר בהנאה כמבואר בפסחים כ"א ע"ב, האם מותר גם 'באכילה' או לא; הב"י בסי' תמ"ב ס"ט הביא בזה מחלוקת הר"ן עם הר"י אלברצלוני והרא"ש, שהר"ן סובר שיצא מתורת פת ומותר אף באכילה, אולם הרא"ש [בפ"ב סי' א'] סובר שאע"פ שבטלה דעת האוכל אצל כל אדם מכל מקום כיון דאיהו קא אכיל ליה אסור, ושכ"ד הר"י אלברצלוני עי"ש.

ויש להוסיף שדעת הרמב"ם היא כדעת הר"י אלברצלוני והרא"ש, שהתיר הדברים הפגומים ואינם ראויים לאכילה בקיום אבל

א. הנה רי"ו נ"ה ח"ה כתב: יש מי שכתב דה"ה שמותר באכילה, 'והרוב' הסכימו שאסור באכילה וכ"כ הר"י אלברצלוני וכו' עי"ש. אולם אין דבריו נכונים בזה, דהוא כתב לפי הראשונים שראה הוא, שזה מה שהביא הרא"ש, אולם להאמור רוב הראשונים מתירים באכילה. וגם החק"ל ביו"ד סי' ע"ב דף ק"ג ע"א כתב שזולת הר"ה והר"ן שהתירו לגמרי בפת חרוך – רבו האוסרים. וכ"כ עוד בע"ב עי"ש. אולם גם הוא לא ראה את כל הראשונים דקיימי בשיטת הר"ה והר"ן, ואדרבה רבו המתירים על האוסרים.

היא ולא אסרה תורה עפרא בעלמא. ולא סוף דבר משהו אלא אפילו מחצה על מחצה או יותר ע"כ, וכפי שכתב העה"ש בסי' תמ"ב אות ה' בדעתו עי"ש. וע"ע לקמן שהוכחנו ופירשנו כן בדעת הרשב"א בתוה"א. וכ"ד ראב"ה בסי' תתס"א גבי יוה"כ וז"ל ואמרינן בפרק כיצד מברכין כס זנגבילא ביומי דכיפורי פטור. וה"ה נראה לי דמותר, ופטור דנקיט משום דשייך באכילה גמורה חיוב חטאת וכדאמרינן במסכת שבת כל פטורי דשבת פטור אבל אסור, מכלל דשאר פטור לא עי"ש, ומבואר שאוכל שאינו ראוי לאכילה אין בו שום איסור, גם לא מדרבנן. וע"ע לקמן בדעתו.

### נבלה ושאר איסורים שנסרחו האם אסורים מדרבנן או לא

**ונראה** שהראשונים הנ"ל נחלקו לשיטתם בכל איסור שאינו ראוי לאכילה, האם יש איסור מדרבנן או שמותר לגמרי;

**כתב הרמב"ם** פי"ד ממאכלות אסורות הי"א: אכל אוכל האסור אחר שהסריח והבאיש ובטל מאוכל אדם ה"ז פטור ע"כ. ומבואר שאיסור מדרבנן איכא. ועוד שמנאו שם יחד עם האוכל שלא כדרך שג"כ אסור מדרבנן עי"ש. וזה כמו שמבואר מדברי הרמב"ם הנ"ל לענין פסח. אמנם בספר חוקת הפסח סי' תמ"ב אות ח' כתב לחלק, דהתם כתב הרמב"ם שבטל מאוכל 'אדם', ולכן יש איסור דרבנן, אולם בחמץ נפסל מלאכול 'הכלב' עי"ש. אולם נראה יותר דהיינו הך, ולדעת הרמב"ם בכל גוני איסור דרבנן איכא. וכן נקט בפשיטות החק"ל ביו"ד סי' ע"ב שהרמב"ם לשיטתו בהלכות חמץ עי"ש. וכ"ד הרי"ד בתוספותיו לע"ז ס"ט ע"א שכתב בתוך הדברים: א"נ יש

לומר נבלה סרוחה שריא מדאורייתא ואסורה מדרבנן עי"ש. וכ"כ הריא"ן בעי"ז פ"ה ה"ב אות ל"ה: נבילה שהסריחה מותרת מן 'התורה' עי"ש. ובאות מ"ד כתב: שעכבר שנפל בשאר משקין שהוא מסריח בהן - אפילו אם יבא מן השרץ לתוך פיו, אין בו איסור תורה אלא מדברי סופרים וכו' עי"ש, ודייק לנכון מדבריו הערך השולחן ביו"ד סי' ק"ד אות ד' דס"ל כדעת הרמב"ם הנ"ל שאיסור מדרבנן יש בזה.

**אולם הרשב"א** בתוה"א ב"ד ש"א די"ט ע"א כתב שאיסור מרובה שנפל לתוך היתר מועט ואפילו מחצה על מחצה מסתברא שאין אומר בזה נותן טעם לפגם מותר עד שיפגום לגמרי כנבלה לגר עי"ש, ופשטות דבריו שגם אם הוא בעינו ממש מותר לגמרי, שהרי רובו ככולו, ואם רובו איסור מותר אם נפגם לגמרי - ה"ה כשהוא בעינו, וזה שלא כדעת הרמב"ם הנ"ל שאסור מדרבנן. **אמנם** המנחת כהן בח"א פ"ט הביא את דברי הרמב"ם והרשב"א הנ"ל, וכתב להשוותם, שאם אוכלו בעינו הוי לכתחלה, ונטל"פ אסור לכתחלה, משא"כ היכא שהתערב ואם לא יאכל יפסיד גם ההיתר - מותר דהוי דיעבד עי"ש. **אולם** בדברי הרשב"א בתוה"א הקצר שם מפורש לא כך, שכתב שכל שאין היתר רבה עליו 'הרי הוא כאילו הוא בעינו', וכל איסור שהוא בעינו לא התירתו התורה עד שלא יהא ראוי לגר עי"ש. ומבואר להדיא שאין הבדל בין 'רובו' ל'בעינו', ותרווייהו חד דינא אית להו להיתרא לגמרי כשלא ראוי לגר. ומצאנו עוד ראשונים מפורשים דס"ל כן; הרא"ה בבד"ה די"ט כתב דנבלה שאינה ראויה לגר מותר לאוכלה כשהיא בעין דעפרא בעלמא היא עי"ש. וכ"כ החינוך מצוה תע"ב שנבלה מסרחת מותר לאוכלה לכתחלה, אלא שדן שם מדין בל תשקצו



אין סברת אחשביה; כ"כ בהגהות יד אברהם ביו"ד סי' קנ"ה שכשאכלו לרפואה מותר גם לרמב"ם, דאז לא שייך לומר דמדאכליה אחשביה, דחליו מוכיח עליו שאינו אוכלו מחמת חשיבותו רק משום רפואה עי"ש. וכ"כ בשו"ת כתב סופר סי' קי"א וז"ל וכ"ז כשמכוין לאכלו להנאתו כדרך האוכלים דבר לתענוג ולמלאות תאות רעבונם, אבל כשאוכל לרפואה ובוחר הרע ומר במעוטו למעט חליו, כה"ג אינו מחשב דבר זה שלא כדה"נ לאכילה של תענוג ורעב, אלא לרפואה וכיון דלא אחשביה ממילא ליכא איסור כלל דכל עצמו לא אסרו רבנן אלא משום דאחשביה והא לא אחשביה עי"ש. וכ"כ עוד אחרונים. והביאור בזה הוא, דאע"פ שהאדם 'מחשיב' את האיסור כיון שרוצה להתרפאות בו - מ"מ אינו מחשיבו בתור 'אוכל' אלא בתור 'תרופה', וסברת האחשביה היא שהאדם ברצותו אוכל פגום זה הופכו ל'אוכל' ממש, משא"כ בתרופה וכנ"ל.

**והחזו"א** בסי' קט"ז אות ח' כתב: ואף למאי דמשמע מאחרונים ז"ל דלאכול לכתחלה אסור אפילו חמץ שנפסל מאכילת כלב, מ"מ ע"י תערובת שאר דברים מותר, דלא שייך כאן אחשביה, 'דדעתו על הסמים' עי"ש. והוא מיירי כשהחמץ הוא לא בחומר המרפא אלא במה שמדביק אותו, שזה יותר קל, וגם בזה הסברא היא כנ"ל.

**ואין** להקשות על סברות אלו מדין התריאקה שזוהי 'תרופה' שעושים מבשר נחשים וחמץ ועוד דברים, שכתבו רה"ג והרמב"ם ועוד שמותר 'לקיימה', ומוכח שאסור 'לאוכלה' אף שאין שם 'אחשביה' להנאה

עי"ש. וכ"נ מדברי הריטב"א בע"ז ס"ז [ובדף ל"ט] שכתב דעפרא בעלמא הוא עי"ש.<sup>3</sup>

**ולמעשה.** השו"ע בסי' תמ"ב ס"ט כתב שחמץ שנפסל מאכילת הכלב וכו' מותר 'לקיימו', ופירשו האחרונים שהשו"ע פסק כדעת הרא"ש שאסור 'לאוכלו' מדין 'אחשביה' עי"ש. ובפרט לפי מה שהבאנו שגם הרמב"ם ס"ל כן - הו"ל הרמב"ם והרא"ש ב' עמודי הוראה, ובדין הוא שיפסוק השו"ע כמותם. וביו"ד סי' ק"ג נחלקו האחרונים בענין זה לגבי נבילה שאינה ראויה, ועי' בכה"ח שם אות ז' שהביא את המחלוקת ואת הכרעת החק"ל בסי' ע"ב כדעת האוסרים שרבים הם עי"ש. אולם כבר כתבנו בהערה לעיל שהחק"ל לא ראה את כל הראשונים שמתירים, הן לגבי חמץ והן לגבי נבילה, כי רבים הם יותר מהאוסרים, ולכן יש מקום גדול להקל בזה כדעת רוב הראשונים, הן בחמץ והן בשאר איסורים, כיון שהמחלוקת היא בדרבנן. ועכ"פ ודאי שבכל צירוף קל יש לצרף את דעת רוב הראשונים הנ"ל שמתירים.

### סברת 'אחשביה' בתרופות

**והנה** נידון זה נפ"מ למעשה בענין תרופות שאינן ראויות לאכילת אדם ובהמה ומעורבים בהם דברים האסורים באכילה, הן לימות השנה והן לפסח, שלדעת בעה"מ והר"ן וסיעתם מותר אף לבריא לאכול או לבלוע תרופות אלו, אולם לדעת הרמב"ם והרא"ש וסיעתם לכאורה יש איסור מדרבנן לבריא אף שהם פגומים מאכילה מדין 'אחשביה'.

**אולם** כמה אחרונים כתבו לחדש שברפואה

ב. ובהגהות יד אברהם על השו"ע יו"ד סי' קנ"ה כתב: ונהי דגבי חמץ יש מתירין גם לאכילה כמו שכתב הרא"ש בפסחים, מכל מקום בשאר איסורים ודאי שיש לאסור מדרבנן עי"ש. ואשתמטתיה דברי הראשונים

אמר רבי יוחנן כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא דרך הנאתן. למעוטי מאי, אמר רב שימי בר אשי למעוטי שאם הניח חלב של שור הנסקל על גבי מכתו שהוא פטור וכ"ש אוכל חלב חי שהוא פטור ע"כ. ונחלקו הראשונים בגדר 'פטור' זה;

**ראבי"ה** בסי' תנ"י [והובא במרדכי ר"פ כל שעה] כתב וז"ל ושאר איסורים מותרים אפילו באכילה דהכי אמר ר' יוחנן שאם הניח חלב של שור הנסקל ע"ג מכתו שפטור וכ"ש אוכל חלב חי שהוא פטור, והאי דנקיט פטור - לאו דוקא, אלא פטור ומותר, דלאו מפטורי דשבת הוא דפטיר אבל אסור. ותו משום סיפא נקט לה לאשמועינן שכדרך הנאתן חייב, ומיהו אדם שהוא בריא יזהר בדבר וכן פסקו רבותא ע"כ. וכן הבאנו לעיל מדברי ראבי"ה בסי' תתס"א לענין אוכל שאינו ראוי ביוה"כ שפטור ומותר.<sup>1</sup> ועי' במל"מ בפ"ה מיסוה"ת שדייק כן גם מתוס' בקידושין נ"ו ופסחים כ"ט דס"ל שאין איסור כלל אף לא מדרבנן, והאחרונים פלפלו בזה בדעת התוס' - עי' בשד"ח ח"ג עמ' 180 שהאריך בזה.

**מאידך** המ"מ בפ"ח ממאכלות אסורות הט"ו כתב וז"ל ואפילו סיכה שהיא קרובה לשתייה אמרו בגמ' [פסחים כ"ה ע"ב] גבי רבינא שהיה סך בתו בפרי של ערלה במקום חולי שאין בו סכנה דלאו דרך הנאתן הוא, ולפ"ז הרי איסור הנאה כדין חצי שיעור שאסור מה"ת ואין לוקין עליו עי"ש. ועי"ש בלח"מ שהתקשה בדבריו איך התירו איסור תורה לחולה שאין בו סכנה והשיא דבריו לכוונה אחרת עי"ש. אולם מצאנו בארח"ח

אלא לרפואה וכנ"ל, אין להקשות כן, דמבואר ברמב"ם בפ"ד הי"ב שהתריאק אינו מאכל 'כל' אדם עי"ש, ומבואר שהוא ראוי לאכילה אלא שלא אוכלים אותו אלא החולים, וכפי שכבר כתב בספר מרכבת המשנה פ"ד ה"י עי"ש, ואין זה ענין לנידון התרופות שלא ראיות כלל למאכל.

**ולסברת** האחרונים הנ"ל - גם אדם בריא שיש לו מיחוש בעלמא או שלוקח ויטמינים לחזק מזגו וכדומה יכול לקחת ענינים אלו בפסח וכן בשאר איסורים, דאין היתר זה מדין 'חולה' אלא שאף לבריא מותר משום שאין זה בגדר 'אחשביה' וכנ"ל.

**ועי'** בספר פסקי תשובות סי' תמ"ב אות ט' ובהערות שם שהביא את דברי האחרונים שדנו בסברות אלו של אחשביה בתרופות. ולפי האמור שדעת רוב הראשונים שאין כלל סברת 'אחשביה' בחמץ שנפסל מאכילה - נראה שאפשר לסמוך בשופי על סברות האחרונים שמקילים בענין אחשביה בתרופות, ומותר אף לבריא לקחת תרופות שאין בהם שום טעם אע"פ שיש בהם חמץ או מאכלות אסורות, דאין אחשביה בכה"ג.

**אולם** גם המחמירים בדבר זה בבריא - אם הוא מצטער מכאבו או חוליו מותר לו ליקח תרופות שיש בהם חמץ או דבר איסור לכו"ע, דבמקום צער לא גזרו באכילה שלא כדרך וכ"ש בדבר שלא ראוי לאכילה כלל, ונרחיב בענין זה בעזר ה'.

## איסורי אכילה והנאה שלא כדרך

**בגמ'** פסחים כ"ד ע"ב איתא: אמר רבי אבהו

<sup>1</sup> הנ"ל שמתירים גם בשאר איסורים.

ג. ועי' באחרונים בסי' תרי"ב שהתקשו בהבנת דברי ראבי"ה שהובאו בטור שם בקצרה, וכבר כתב השאגת אריה בסי' ע"ד שראבי"ה לשיטתו בב' המקומות הנ"ל עי"ש.

ח"ב עמ' 244 שהביא בשם ר' יעקב בר' שאלתיאל בתשובה וז"ל כבר אמרו חכמים כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא כדרך הנאתן מיהו הוה כחצי שיעור שאסור מן התורה ואפ"ה התירו חכמים דבר זה לחולה שאין בו סכנה כדאמרין בפרק כל שעה רבינא וכו' עי"ש, ובדבריו מפורש שהוא איסור תורה של חצי שיעור ואעפ"כ כתב שמותר לחולה שאב"ס, וצ"ע.

**אולם** דעת רוב הראשונים בדעה ממוצעת שיש איסור מדרבנן בשלא כדרך הנאה והתירו לחולה שאב"ס - כ"כ הרמב"ן, הרשב"א והריטב"א בקידושין נ"ו ע"ב. הרא"ה בע"ז כ"ח ע"א. ההשלמה, המאורות, המכתם, המאירי ומהר"ם חלאוה בפסחים כ"ד ע"ב. הרא"ש בפסחים פ"ב ס"ב. תוס' בע"ז י"ב ע"ב. ר"י בשה"ל סי' ל"ח ועוד. וכ"פ הש"ך ביו"ד סי' קנ"ה ס"ק י"ג ושאר האחרונים, וכן עיקר.

**האם איסורי אכילה שלא כדרך אכילתן מותרים לבריא**

**אלא** שמדברי הש"ך שם מתבאר שמחלק בין איסורי אכילה לאיסורי הנאה, שאיסורי הנאה שלא כדרך הנאתן - אסורים לבריא, אולם איסורי אכילה שלא כדרך אכילתן - מותרים לבריא, וכמו שביארו בדבריו החכמת אדם בבית אדם אות נ"ב [שהביא הדרכ"ת באות ט"ז] וכן בספר דרכי הוראה סי' ס"ט, אלא שהחכמת אדם הקשה על הש"ך והשאירו בצ"ע, והדרכי הוראה סייע דבריו והסכים לו עי"ש [והשד"ח בח"ג עמ' 182 דחה דבריו עי"ש].

**אולם** שמצאנו חידוש ברשב"א בקידושין נ"ו ע"ב, וז"ל וא"ת אם בשלא כדרך הנאתו - משרא שרי כדאמרין פרק כל שעה מידי דרך הנאתו קא עבידנא. איכא למימר דהתם בשלא היה דרך הנאתו כלל, א"נ במקום חולי הוה וכו' עי"ש, וכבר דייקו לנכון מדבריו מהר"ם סוזין בשו"ת הון יוסף [ליוורנו תקפ"ח] סי' ח' דף ז' ע"ד ובספר מלאכת חושב על מסכת תמורה [וארשה תרס"ב] לדף ל"א ע"א, שבדבר שהוא לא דרך הנאתו 'כלל' מותר אף לבריא.

**ונראה** שההבדל בין אין דרך הנאתו 'כלל' לאין דרך הנאתו 'קצת' הוא שדבר

**אולם** מפורש בראשונים דלא כחילוק הנ"ל אלא שאף באיסורי אכילה שלא כדרך יש איסור לבריא; כ"כ המאורות בפסחים כ"ד ע"ב וז"ל כל איסורין שבתורה

**אולם** דעת רוב הראשונים בדעה ממוצעת שיש איסור מדרבנן בשלא כדרך הנאה והתירו לחולה שאב"ס - כ"כ הרמב"ן, הרשב"א והריטב"א בקידושין נ"ו ע"ב. הרא"ה בע"ז כ"ח ע"א. ההשלמה, המאורות, המכתם, המאירי ומהר"ם חלאוה בפסחים כ"ד ע"ב. הרא"ש בפסחים פ"ב ס"ב. תוס' בע"ז י"ב ע"ב. ר"י בשה"ל סי' ל"ח ועוד. וכ"פ הש"ך ביו"ד סי' קנ"ה ס"ק י"ג ושאר האחרונים, וכן עיקר.

### האם איסורי אכילה שלא כדרך אכילתן מותרים לבריא

**אלא** שמדברי הש"ך שם מתבאר שמחלק בין איסורי אכילה לאיסורי הנאה, שאיסורי הנאה שלא כדרך הנאתן - אסורים לבריא, אולם איסורי אכילה שלא כדרך אכילתן - מותרים לבריא, וכמו שביארו בדבריו החכמת אדם בבית אדם אות נ"ב [שהביא הדרכ"ת באות ט"ז] וכן בספר דרכי הוראה סי' ס"ט, אלא שהחכמת אדם הקשה על הש"ך והשאירו בצ"ע, והדרכי הוראה סייע דבריו והסכים לו עי"ש [והשד"ח בח"ג עמ' 182 דחה דבריו עי"ש].

**אולם** מפורש בראשונים דלא כחילוק הנ"ל אלא שאף באיסורי אכילה שלא כדרך יש איסור לבריא; כ"כ המאורות בפסחים כ"ד ע"ב וז"ל כל איסורין שבתורה

דהפקירו יצא לרשותא שאינו שלו ויצא מרשותו זה לא יצא מרשותו שהדי מתרפא ממנו ע"ש.

ר' מנוח עצמו תירץ שם שהטעם שאסור ללעוס חיטים על מכתו הוא משום שמחמיצות קודם שיהנה מהם ואשתכח דבעידנא דקא עקר לאו לא מקיים עשה ע"ש.

**המאירי** בדף ל"ט ע"ב כתב יראה לי שזה דרך הנאתו הוא, שדרך החטים אין עיקר הנאתם לאכילה אלא לכוס, ועיקר הכסיסה לרפואה, או שמא מכח איסור כל יראה כמו שכתבנו שם ע"ש. ודבריו צ"ע דהא אין עיקר החטים לכוס אלא לאכילה ע"י בישול ולעשות מהם דייסא או תבשיל וכדומה, ואדרבה רש"י כתב בכל דוכתא שכסיסה היינו אכילה שלא כדרך, ואין דבר שדרכו בכסיסה אלא אדרבה תמיד כסיסה היא שלא כדרכה, וכמו שמתבאר מדברי שא"ר והמאירי עצמו בתירוץ ב' שהחשיבו זה שלא כדרך.

**מהר"ם** חלאוה בדף כ"ה ע"ב כתב וז"ל ולעיל גבי [חלב חי על גבי] מכתו שאמרו פטור דמשמע אבל אסור - מכה שאני שאינה כחולי אחר ע"כ. וכ"כ עוד שם בפסקי ההלכה: מיהו דוקא בחולה אבל מכה בעלמא לא ע"ש. ולפ"ז ה"ה גם לגבי חטה ע"ג מכתו, וכ"כ להדיא האהל מועד פסח שער ד' וז"ל לא ילעוס אדם חיטים וכו' ואע"פ שלא אסרו במקום חולי - מ"מ אינו נקרא חולה בכך ע"ש.

**וא"כ** נמצא שלדעת מהר"ם חלאוה והאהל מועד - מכה לא חשיבא חולי ואסור להתרפאות באיסורים שלא כדרכן, אולם לדעת ההשלמה וסיעתו [שהוצרכו לתירוצים אחרים נראה ש]מכה גם נקראת חולי לענין זה, דלא צריך חולי גמור אלא

שעומד לאכילה כמו חלב - אם אוכלו חי או ממחהו ושותהו, הוי דרכך הנאתו קצת, כיון שלמעשה אכלו אלא שאכלו בצורה שאינה כדרך, וכן אם סך בחלב - חשיב שינוי קצת, משום שיש מציאות לעשות סבון מחלב וכן שמן ע"י התכה ואין זה שינוי מוחלט, משא"כ אם לוקח דבר הראוי לאכילה כמו פרי ערלה ומושח אותו על גופו זהו שלא כדרך כלל ושרי לגמרי.

**אולם** מדברי שא"ר לא נראה כן, אלא דבכל גוני יש איסור מדרבנן לבריא.

### גדר חולה שמוותר לו אכילה והנאה מאיסורים שלא כדרך

**הנה** הראשונים הקשו אהא דרבינא שייף לברתיה בגוההקיי דערלה משום רפואה [פסחים כ"ה ע"ב] מהא דאיתא במשנה בפסחים ל"ט ע"ב לא ילעוס חטים בפסח ויתן ע"ג מכתו, והרי גם זה אינו כדרך ולמה אסרו, ותירצו כמה תירוצים;

**ההשלמה** בדף כ"ד ע"ב תירץ שבחיטים הוא עובר על כל יראה וכל ימצא מהתורה ואין זה איסור דרבנן של הנאה שלא כדרך גרידא ולכן אסור, והעתיקוהו המאורות, המכתם והמאירי. והוסיף המאירי וא"ת שיבטלנו - הרי מעכשיו אנו רואים שהוא מחשיבו ונמצא ביטולו הפך כונתו ומתוך כך אין ביטול מועיל בו ע"ש, וכ"כ ר' מנוח בפ"ה מחז"מ סוף הי"ט וז"ל ואי אמרת ליבטיל ליה מקמי דלחמיץ י"ל דבכה"ג לא מהני ביטול דאי אמרת טעמא דביטול משום הפקר הרי לא הפקירו שהרי זכה בו אחר ביטולו ומתרפא ממנו ודמי למאי דאמרין המפקיר את כרמו ולמחר השכים ובצרו חייב בפרט ובעוללות לפי שזכה בו אחר הפקרו, ולפירוש רבינו יעקב נמי דפירש טעמא דביטול משום דכיון

מותר, דהא המחלוקת היא בדרבנן, וספיקא דרבנן לקולא.

### סיכום

**דעת** רוב הראשונים שחמץ ושאר איסורים שנפסלו מאכילת הכלב מותרים אפילו באכילה ואין איסור דרבנן משום 'אחשביה'.

**גם** לדעת הרמב"ם ודעימיה שיש איסור מדרבנן משום 'אחשביה' - אם אוכל לשם רפואה כתבו כמה אחרונים שאין בזה 'אחשביה', ויש לסמוך על זה אפילו בבריא שלוקח תרופות למיחוש בעלמא או ויטמינים וכדומה.

**גם** הרוצה להחמיר בתרופות שיש בזה 'אחשביה' לדעת הרמב"ם ודעימיה - במקום צער וחולי קצת מותר, ולא צריך חולי 'כל גופו'.

העיקר שבמקום צער לא גזרו רבנן, וגם במכה יש צער.

**ולפי** ההשלמה וסיעתו צריך לומר דהא דאיתא בפסחים כ"ד ע"ב המניח חלב ע"ג 'מכתו פטור' - היינו פטור ומותר, דהא מכה הוי צער ומקצת חולי שהתירו עבורו שלא כדרך, וכ"כ שם המאירי להדיא וז"ל אבל שלא כדרך אכילתם באיסורי אכילה כגון שאכל חלב חי או שלא כדרך הנאתם באיסורי הנאה כגון שהניח חלב של שור הנסקל על גבי מכתו 'מותר' אף שלא במקום סכנה הואיל ויש שם 'קצת חולי' במקום צערא לא גזור רבנן ע"ש.

**ולמעשה** נראה שהעיקר להקל בזה כדעת ההשלמה וסיעתו שבכל צער מותר לאכול איסורים שלא כדרך אכילה בצירוף דעת ראבי"ה שאפילו לבריא

## האם קטן שהגיע לחינוך מוציא גדול בקריאת המגילה ובשאר המצוות

חד דרבנן ע"ש. וכן הסכים הר"ן לטעם זה ע"ש.

**הרמב"ן** במלחמות בברכות דף י"ב ע"א כתב דטעמא דרבנן הכא משום דחינוך מצוה דאביו הוא ואיהו לאו בר חיובא הוא כלל וכן אמרו בהלל כשהיה מקרא קטן ע"ש, וכ"כ בחידושיו לקידושין ל"א ע"ש. וכן הסכים הריטב"א במגילה ובתשובה סי' צ"ז ע"ש. וכן הסכים המאירי במגילה אף לטעם זה ע"ש.

**הרשב"א** במגילה כתב וז"ל דכל שעיקר המצוה דרבנן כמגלה והלל - חמירא, ומצות חינוך קילא טפי והילכך לא מפיק, אבל בהמ"ז דעיקרא דאוריתא אלא שהחמירו לכזית ולכביצה - החמירו בפחות

**במשנה** במגילה י"ט ע"ב איתא: הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן רבי יהודה מכשיר בקטן ע"כ. וכתבו הראשונים שם דמיירי בקטן שהגיע לחינוך, דבלא הגיע לחינוך אינו מחוייב בדבר ואינו מוציא אפילו לר' יהודה.

**ובביאור** המחלוקת כתבו הראשונים שטעמו של ר' יהודה מובן דהא מגילה דרבנן וקטן דרבנן ואתי דרבנן ומוציא דרבנן. אולם בטעם חכמים שלא מוציא נחלקו הראשונים;

**הטעמים שכתבו הראשונים מדוע קטן לא מוציא גדול במגילה**  
**התוס'** שם כתבו דלא אתי תרי דרבנן ומפיק

משיעורו אטו שיעורו, אף קטן שהגיע לחינוך שהוא לחומרא להרגילו קודם זמנו כדי שיהא רגיל במצוה כשיגיע זמנו וכו' דינא הוא דמפיק ליה דחד גונא ניהו עי"ש.

**והמאירי** כתב בתחלה שאין הקטן מוציא משום שמגילה תקנת נביאים היא עי"ש, וכוונתו כמ"ש הרי"ד בתוספותיו גבי הא דאמרו לר' יהודה אין מביאין ראיה מן הקטן וז"ל ואע"ג דתנן אלו נאמנין להעיד בגדלן על מה שראו בקטן כו' - התם במילי דרבנן כדמוקמי לה בפ"ב דכתובות אבל בדבר תורה אינו נאמן ומקרא מגילה דבר תורה שהרי מצאו לה רמז מן התורה כדאמרן בפירקין דלעיל עי"ש, וא"כ זוהי הסיבה שקטן לא מוציא גדול שחיובו מדברי נביאים שהוא כדברי תורה.

ונחלקו הראשונים בפסק ההלכה בזה;

### הראשונים שפסקו כר' יהודה שקטן מוציא גדול במגילה

**דעת העיטור** בדף קי"ג ע"ג שההלכה כר' יהודה דאיתי דרבנן ומפיק דרבנן משום דאשכחן דמנהגא כר' יהודה כדאיתא בתוספתא וכו' מכאן ואילך הנהיגו שיהיו קטנים קוראים לרבים ש"מ מנהג כר' יהודה עי"ש. והעתיקוהו גם שה"ל סי' קצ"ח וחידושי הר"ן בדף י"ט ע"ב [אולם בדף ד' ע"א כתב חידושי הר"ן שקטנים פטורים ודלא כירושלמי עי"ש] עי"ש. וכן האו"ז בסי' שע"ז העתיק את התוספתא הנ"ל עי"ש, ומבואר דס"ל להלכתא כותיה, וכמו שהבין בנו מהר"ח או"ז בפסקי או"ז אות ל"ב וז"ל הנהיגו שיהיו קטנים קורין אותה לרבים, נראה דבקטן שהגיע לחינוך מיירי ע"כ, ומבואר דס"ל שכן ההלכה כר' יהודה.

**והנה** הראשונים הנ"ל הביאו גם את דברי הירושלמי בשם בר קפרא שקורין את המגילה לפני הנשים והקטנים שאף הן היו בספק סכנה עי"ש, וא"כ לדבריהם אפשר שזהו דין מיוחד במגילה [וה"ה בנר חנוכה] ולא בכל מצוות דרבנן שקטן מוציא אחרים. אולם הרי"ז פסק גם כר' יהודה אולם כתב וז"ל חש"ו אינן חייבין בקריאתה ואין מוציאין את הרבים ידי חובתן, ואם היה קטן שהגיע לחינוך מוציא את הרבים ידי חובתן כמו שביארנו בהלכות ברכות בפרק מי שמתו עי"ש. ובפרק מי שמתו כתב הרי"ז ונראה בעיני שכל מצוה שחיובה מד"ס - קטן שהגיע לחינוך מוציא את הרבים יד"ח וכן בהלל וכן במגלה וכן בנר חנוכה כמבואר בקונטרס הראיות עי"ש, ומבואר דס"ל כן בכל המצוות ולא רק במגילה.

### הראשונים שפסקו כחכמים שקטן לא מוציא גדול במגילה

**אולם** דעת שא"ר דלא כר' יהודה; הנה הרי"ף והרא"ש העתיקו המשנה כצורתה, וכתבו הטור והב"י דס"ל כרבנן. וכ"כ להדיא הרמב"ם בפ"א ה"ב שאם היה הקורא קטן או שוטה השומע ממנו לא יצא עי"ש. וכתבו המ"מ והב"י שדעת הרמב"ם כת"ק ואפילו בהגיע לחינוך אינו מוציא. ובפה"מ פ"ב מ"ד כתב הרמב"ם להדיא 'ואין הלכה כר' יהודה'. ובשו"ת סמא דחיי סי' ט"ז כתב בדעת הרמב"ם דהוא ס"ל כר' יהודה, ומה שכתב שקטן לא מוציא היינו שלא הגיע לחינוך עי"ש. אולם אשתמטתיה דברי הרמב"ם בפה"מ הנ"ל שפסק להדיא דלא כר' יהודה. והעיקר הוא כדפירשו המ"מ והב"י בדעת הרמב"ם שפסק כת"ק.

**וב"ב** בה"ג [שהזכיר הטור בסי' תרפ"ט]

לחינוך, אבל בהגיע מוציא ודלא כמ"מ והב"י הנ"ל בדעתו עכת"ד.

**והנה** בדעת הרמב"ם כבר כתבנו לעיל שמפורש בפה"מ שלא כדבריו. והדיוק מדברי הראב"ד אינו דיוק כלל, ובפרט לפי מה שהארכתי בספרי תורת הקדמונים בסוף ח"א בענין הסתירוות בחיבורי הראב"ד, שאין מקשים בדברי הראב"ד ממקום למקום עיש"ב, ולכן אין לצרף דיוק זה כלל.

**ובדעת** הרשב"א. בחידושי הרשב"א למגילה כתב: ור' יהודה דשרי הכא היינו טעמא משום דאף הקטנים היו בספק והיינו דלא שמעינן ליה דפליג בקריאת ההלל ולא בפריסת שמע לקמן בפ' הקורא את המגילה דתנן קטן אינו פורס על שמע ע"כ. וא"כ ע"כ שמה שהעתיק בתשובה את דברי הראב"ד וסיים שדבריו נכונים וכנים - כונתו על עיקר השאלה שם שנשאל האם קטן 'מצטרף' למנין, והביא את דברי הראב"ד שאינו מצטרף, ובתוך הדברים העתיק גם כל דברי הראב"ד שיש רק 'משמעות' מדבריו שאם הציבור מוחל הקטן מוציא את הגדולים, וכיון שלא היה זה עיקר נידונו לא ראה להעיר על 'דיוק' זה, וא"כ אין ראייה בדעת הרשב"א דס"ל להלכה כר' יהודה.

**ומה** שכתב הסמא דחיי שרוב הפוסקים פסקו כר' יהודה - לא ראה את כל הראשונים שהזכרנו, דאדרבה רובם פסקו כת"ק.

**וא"כ נמצא** שהדין פשוט כדעת רוב הראשונים והשו"ע שאין קטן שהגיע לחינוך מוציא גדול במגילה, אלא שבמקום שאין גדול שיקרא יכול הקטן לקרוא לאחרים ויסמכו על הפוסקים שמתירים, אולם כשיזדמן להם גדול יחזרו וישמעו את

שארין הלכה כר' יהודה אלא כרבנן עיי"ש. וכ"פ רש"י בספריו, היראים, ראבי"ה, הסמ"ג, הסמ"ק, ההשלמה, המאורות, הרי"ד, המאירי, הריטב"א, הנימוק"י, האהל מועד ועוד. וכ"פ בפשיטות השו"ע בסי' תרפ"ט ס"ב כלשון הרמב"ם. וכן בדיוק שכ"ד רוב הראשונים כולל הרי"ף הרא"ש והרמב"ם.

### משא ומתן בדברי שו"ת סמא דחיי בענין זה

**אלא** שבשו"ת סמא דחיי [אמסטרדם תצ"ט] סי' ט"ז [שהועתק בקצרה בספר עיקרי הד"ט וממנו במ"ב סי' תרפ"ט סק"ן] האריך בזה וסיים בזה"ל העולה מכל זה דנקטינן 'לדעת רוב רבוותא' דשפיר מצי מפיק לאחרני אפילו באתרא דידעי, וכ"ש באתרי דלא ידעי. ואפילו את"ל דהרי"ף והרמב"ם והרא"ש ס"ל איפכא אפ"ה שאר הנך רבוותא הרשב"א והראב"ד ובעל העיטור וריא"ז ורש"י ותוס' ראויים לסמוך עליהם בשעת הדחק עכ"ד.

**אולם** יש להשיב הרבה על דבריו, ונכתוב את עיקרי הדברים;

**הביא** שם את תשובת הרשב"א בח"א סי' רל"ט שכתב בשם הראב"ד שהטעם שקטן אינו פורס על שמע ואינו עובר לפני התיבה [מגילה כ"ד ע"א] אע"פ שברכות ותפלות דרבנן והקטן גם דרבנן - זהו משום כבוד צבור עיי"ש. ודייק מזה הסמא דחיי שאם הציבור מוחלים שפיר דמי, וע"כ כתב שדעת הראב"ד והרשב"א כדעת ר' יהודה, ועוד הוסיף שמזה שהראב"ד בהשגות על הרמב"ם בהלכות מגילה לא השיג עליו שקטן מוציא יד"ח משמע שהבין בדעתו דמיירי בקטן שלא הגיע

המגילה מפי הגדול ללא ברכה, וכפי שפסק הכה"ח בסי' תרפ"ט אות ט' עי"ש.

### קטן בהדלקת נר חנוכה דינו בקטן בקריאת המגילה

והנה בהלכות חנוכה כתב השו"ע בסי' תרע"ה ס"ג: הדליקה חרש שוטה וקטן לא עשה כלום, ואע"פ שהניחה גדול. ויש מי שאומר בקטן שהגיע לחינוך מותר ע"כ. ודנו האחרונים האם השו"ע סובר כדעת היש מי שאומר או לא, דאם נאמר שסובר כמותו יקשה הרי בהלכות מגילה כתב שלא מוציא אחרים וכנ"ל, ואם לא סובר כמותו מדוע הביא דעה זו ובהלכות מגילה לא הביא דעה זו. וכתבו חלק מהאחרונים לחלק בין פורים לחנוכה - עי' בחזו"ע חנוכה עמ' מ"ט והלאה.

**אולם** נראה פשוט שאין שום הבדל בין חנוכה לפורים, והמתיר בחנוכה הוא בעה"ט שהוא זה שהתיר בפורים, ומאותו הטעם שהתיר בפורים התיר בחנוכה, משום דס"ל שיש מנהג כדעת ר' יהודה וכפי שהביא מהירושלמי שם. אולם האוסרים בפורים אוסרים גם בחנוכה.

**והסיבה** לשינוי בדברי השו"ע היא כפי שהארכתי במאמרי בקובץ מנורה

בדרום שבט תשפ"ג, שבסי' תרע"ה העתיק הב"י רק את דברי הר"ן שכתב הדליקה חש"ו אע"פ שהניחה גדול לא עשה כלום. מיהו כתב בעל העיטור דאם הגיע לחינוך מותר והכל תלוי במנהג כדאמרינן בירושלמי דמגילה (פ"ב ה"ה) מכאן ואילך התקינו שיהיו קטנים קורים לרבים ע"כ. ובאותה לשון כמעט העתיק בשו"ע, בתחלה את סתם הדברים שחש"ו לא עשה כלום. ויש מי שאומר [מיהו כתב בעל העיטור] שאם הגיע לחינוך וכו'. אולם בסי' תרפ"ט הטור הביא את העיטור וכנגדו את בה"ג והרא"ש. והב"י הוסיף שם שכ"ד הרי"ף והרמב"ם, ולכן בשו"ע השמיט לגמרי את דעת בעה"ט משום שעמודי ההוראה חולקים עליו, וכפי שהארכנו שם שהשו"ע הוא קיצור של הב"י באותו מקום. ובודאי שהכרעת ההלכה היא כפי המקום שבו נחת יותר להביא את דברי הפוסקים, שבנידון דין זה סי' תרפ"ט, וה"ה בהלכות חנוכה הדין כן, ואין שום חילוק ביניהם, וכפי שפסק בפשיטות המ"ב סי' תרע"ה ס"ק י"ג עי"ש.

### סיכום

**לדעת** רוב הראשונים ופסק השו"ע קטן שהגיע לחינוך אינו מוציא גדול לא במגילה ולא בחנוכה ולא בשאר המצוות, וכן עיקר.





מכתב ז'

הרב חיים מלין

בני - ברק

## בענין קציצת ציפורן אחת, אם צריך ליטול ידיו

לכבוד מערכת הקובץ 'מנורה בדרום',

יישר כח על הקובץ הנפלא היו"ל מדי חודש בחדשו, המלא וגדוש בד"ת יקרים ונפלאים. אשריכם ואשרי חלקכם, שאו ברכה מאת ה' על כל זאת.

יעקב' (מהדורה ישנה, ח"ג עמ' קפו אות י) הובא כך: 'אמר לי הגר"ק [שליט"א]. אחד שאל את מרן החזו"א זצוק"ל אם קצץ ציפורן אחד בשיניו אם צריך ליטול ידיו, והשיב מרן שלא'.

ויל"ע מה החידוש בהוראתו זו של החזו"א, האם שעל ציפורן אחת א"צ ליטול ידיו - בין אם נטלה בשיניו ובין אם נטלה על ידי כלי של קוצץ ציפורניים וכדומה, או דלמא החידוש הוא שכיון ונטל את הציפורן בשיניו - לכן א"צ ליטול ידיו, ואפילו בכמה אצבעות אין צריך.

אך הנה בסוף הספר ארחות רבינו (ח"ג, במדור 'הוספות לחלק ג', עמוד ט-י) הביא שאחר זמן אמר לו הררלד"ו ריעו של מרן הגר"ח זללה"ה [ושמעתי מהגרי"ש קניבסקי שליט"א שהכוונה להגאון רבי בערל (ליפא דוב) וינטרוב זצ"ל], שהוא השואל ששאל כן ממרן החזו"א זצ"ל, וכך שאלו: 'המכרסם צפורניו בפיו, האם צריך ליטול את ידיו', ואמר לו מרן 'בקאסווע לא נטלו ידיים', והיינו שהנהגת בית אבא זצ"ל שהיה רב בקוסובה - שלא ליטול ידיים. ואמר השואל במפורש שהשאלה לא הייתה על כרסום של

ואמרתי להביא כאן איזה תוספת ובירור דברים שנתעוררתי בעקבות מאמרו הנפלא של הגאון רבי ישראל גולדברג שליט"א בענין איסור אכילת עור אדם, שם העיר בסוף הדברים (עמוד עט, הערה טז) בדבר השאלה המצויה שאדם כוסס ציפורניו ונופל לו חלק או כל הציפורן של אצבע אחת, האם צריך ליטול ידיו או לא.

ואביא בזה בס"ד תורף דבריו, ומה שביררתי בזה עוד בזכותו בס"ד: דהנה בשו"ע (סי' ד ס"ח) פסק אלו דברים צריכים נטילה במים, ואחד מהם הוא הנוטל ציפורניו. ולא נתבאר השיעור בזה, ובארצות החיים (סי' ד סק"ח), ובכף החיים (סי' ד סקס"ח) הביאו בשם הכסא אליהו בשם הרשב"ץ בנדה (יג, ב) שכתב 'אפילו לא נטלם כלם', וכן כתב בתהילה לדוד (סי' ד סק"ז) 'נראה לכאורה דלאו דווקא כל ציפורניו אלא אפילו מקצתם'. אך לא נתבאר השיעור המפורש מכמה אצבעות צריך ליטול ידיו, האם באצבע אחת גם, או רק משני אצבעות. ובס' אפיקי מגינים לר' שבתי פיינברג זצ"ל (סי' ד סקל"ג) כתב להדיא דאם נוטל ציפורן א' או ב' אין צריך ליטול ידיו.

אך הנה בספר 'ארחות רבינו הקהילות

ציפורן אחת, רק מרן הגר"ח זללה"ה הבין כך ששאלו על ציפורן אחת.

**ואם כן יש לפנינו חידוש חדש לקולא ממרן החזו"א זצ"ל,** דמי שנטל ציפורניו בפיו אין צריך ליטול ידי, אפילו נטל כמה אצבעות. ולא דיבר כלל על אצבע אחת או כמה אצבעות. אך צ"ע מה סברת הדבר לחלק בין נטל הציפורן בכלי או ביד<sup>א</sup>

**ובסוף** דבריו רצה לומר שכוונת החזו"א שהנוטל בפיו הוא שלא כדרך, ובזה לא באה טומאה. ולפי"ז אם ישתנה המנהג והרבה יכססו בפה כמו שרואים בזמננו, שיש איזה אנשים לחוצים, אזי ייחשב כדרך, ויטול ידי, וצ"ע. עד כאן תורף דברי הגר"י גולדברג שליט"א.

\*\*\*

### בירור הדברים בס"ד

**ובעת** אבוא בס"ד להוסיף על הדברים, וזכיתי בס"ד לברר סוגיא זו עם מו"ז הגאון רבי רפאל איסר יהודה מלין שליט"א (ראש ישיבת 'כנסת יהודה', ירושלים): הנה תחילה יש לדעת כי מקור הדברים בשתי סוגיות נפרדות, חדא, בגמ' נדה (דף יז): 'אמר ר"ש בן יוחי ה' דברים הן שהעושה אותן מתחייב בנפשו ודמו בראשו וכו' והנוטל צפרניו וזורקן לרה"ר וכו', מפני שאשה מעוברת עוברת עליהן ומפלת. ולא אמרן אלא דשקיל בגנוסטר, ולא אמרן אלא דשקיל ידיה ודכרעיה, ולא אמרן אלא דלא גז מידי בתרייהו, אבל גז מידי בתרייהו - לית

לן בה. ולא היא, לכולה מילתא חיישינן. ת"ר: ג' דברים נאמרו בצפרנים; שורפן - חסיד, קוברן - צדיק, זורקן - רשע'.

**הרי** קמן סוגיא חדא, דמיירי מצד סכנה למעוברת, ואיקרי רשע אי זורקן, ולא קאי כלל על טומאת ידי של הנוטל צפרניו, אלא על הסכנה לדורכת על הצפורן, ובגלל זה הזורקן רשע. וע"ז כתב הרשב"ץ בחידושו (נדה שם), וז"ל: "וזורקן לרה"ר, וגם נקרא רשע, ואפילו נטלן בשיניו, ואפילו לא נטל כל צפרניו וכו' ע"ש".

**ובפשוטו**, לא נסובו דבריו אלא על ענין הסכנה למעוברת הדורכת, דלא שנא אם הצפורן ברה"ר מכח נטילה ביד או בשינים, ולא שנא א' או יותר, דמ"מ צפורן איכא ברה"ר והיא דורכת ע"ז, ולא קאי כלל על ענין נט"י של הנוטל צפרניו, ודו"ק.

ותו, יש לנו הך דינא שכתב התשב"ץ קטן (סי' רעו): אלו הן הצריכים נטילה אחריהם וכו' הנוטל צפרנים'. והוא מקו"ד האבודרהם והשו"ע בבי' ד'. וכתב הגר"א דמקור דין זה [דהנוטל חייב נט"י] ילפינן מהא דפסחים (ק"ב, א): "דשקיל טופריה ולא משי ידיה, מפחיד חד יומא ולא ידע מאי קא מפחיד". ויעו"ש דכל הסוגיא מיירי על סכנה כהא דקטב מרירי, ואיכא סכנה על הנוטל צפרניו ולא נטל ידי, והיינו דרוח רעה שורה עליו. ומזה הוא דפסק התשב"ץ, האבודרהם והשו"ע, דצריך ליטול ידי.

**והנה** מכיון דבגמ' איתא דהסכנה ב'שקיל' טפריה, ולא בכוסס צפרניו, מזה ס"ל

א. וציין הרב הנ"ל לגמ' שבת צג, ב איתא דבין ביד ובין בכלי חייב משום גזוז, ואטו הטומאה באה בעקבות הכלי או בעקבות היר דווקא, עכ"ד. ויש להעיר דהגמ' היא בדף צד, ב ושם מבואר שביד פטור ובכלי חייב, יעו"ש. ובכלל כל עניני שבת לא שייך להכא כלל, דבמלאכת שבת תלוי הכל אם דרכו בכך או לא, וכמ"ש להדיא המשנ"ב סי' שמ סק"ה, יעו"ש.

להחזו"א, דבכוסס אין סכנה, ולא צריך נט"י. ויש לדעת, דכל מקום שנאמר ענין סגולי וסכנתא, נקטו הפוסקים דאין לנו אלא בדיוק מה שאמרו חז"ל, ולא שייך כלל לדמות מילתא למילתא, כן שמעתי ממו"ז שליט"א בביאור דברי החזו"א.

**אלא** דהכסא אליהו הבין דב' הסוגיות כהדדי נישנו, ולמדן זה מזה, ולכן מכיון דלהדיא כ' הרשב"ץ בהא דנדה יז, דלא שנא נוטל לא שנא כוסס, ה"ה בהא דפסחים קיב, וכנראה בדרך זה נקט הכף החיים [פלאגי], ארצה"ח, ותהל"ד.

**ואכן** ראיתי שכן הק' הדברי שלום [שו"ת ח"א או"ח סי' א] על הכסא אליהו ככל מש"כ לעיל בדעת החזו"א, ואלו תורף דבריו:

**"ונראה** שהרב כס"א לומד מדברי הרשב"ץ כמו דהתם קאמר והנוטל צפרניו ואפ"ה כ' הרשב"ץ שאפילו לא נוטל כל צפרניו ה"נ לגבי נט"י שכתבו והנוטל צפרניו הוי כמו התם שאפילו אין נוטל כל צפרניו צריך נט"י ומ"מ נראה עיקר כמ"ש ה' כס"א והאחרונים שאפילו אין נוטל כל צפרניו צריך נט"י וה"ה נמי לגבי תגלחת כמ"ש ה' כה"ח פלאגי והאחרונים ז"ל ודוק. אבל אין זה מוכרח מדברי הרשב"ץ דהתם מיירי לענין מי שזורקן לרה"ר שמתחייב בנפשו ונקרא רשע ולא איירי מדין נט"י, וכו' ע"ש.

**כך** שלמעשה, לכאור' אין כאן פלוגתא לפנינו, מר אמר חדא ומר אמר חדא, דהחזו"א נשאל על הכוסס בשיניו, ולא נשאל כלל על נוטל צפורן א'. והתהלה לדוד לא מיירי כלל מכוסס בשיניו אלא כתב דליכא חילוק אם נוטל א' או יותר. ומהיכ"ת דפליגי ובעת ראיתי הכסא אליהו בפנים [לרבי

אליהו ישראל, נדפס סלונקי תקע"א] ולא הביא כלל מדברי הרשב"ץ בנוגע לנוטל בשיניו, אלא רק העתיק בנוגע דאין נפ"מ בין נוטל א' או כולן. וא"כ, לא מצאנו כלל מי שס"ל דלא כהחזו"א. דכאמור, המרדכי (ברכות רמז קצד), והאבודרהם מצטטין דברי התשב"ץ קטן לגבי נט"י, וכ"פ השו"ע. והכסא אליהו מוסיף אך ורק מהרשב"ץ בנדה דלא שנא א' לא שנא כולן. וס"ל ד'שקיל טופריה' לא נאמר בזה שום שיעור, והכה"ח להגר"ח פלאגי ציטט דברי הכס"א, והתהל"ד כתב זה מסברת עצמו יעו"ש [והארצוה"ח (ס"ק עו) רק העתיר מש"כ הכסא אליהו בשם הרשב"ץ]. ואין שום הוכחה מכ"ז דכוסס בשיניו צריך נט"י. ואדרבה, למה השמיט הכס"א את דין זה בהביאו להרשב"ץ, ודו"ק.

**ואשר** לכן, כיון דיש לנו מפורש יוצא מפי החזו"א, דכוסס אינו בכלל 'שקיל טופריה', וגם מהכס"א יש לדייק כוותיה [דהשמיט דין זה מהרשב"ץ]. א"כ לא מצאנו ע"ז חולק.

**ומאידך**, לגבי נט"י על צפורן א', יש לנו הכס"א [ע"פ הרשב"ץ] וכה"ח וארצוה"ח ותהל"ד דלא שנא א' או כולן. ואין לך אלא בעל אפיקי מגינים שכתב מסברת עצמו דנ"ל דרק בנוטל כולן. ואמר מו"ז שליט"א דנראה דאיב"ז להכריע נגד הכס"א וכל הנ"ל.

**והנה** מש"כ התהלה לדוד דנ"ל דאין חילוק בין צפורן א' לכולם, הדברים מאד מסתברים, ע"פ הטעמים המבוארים בהך סכנה למעוברת שתפיל, יעוין בנמוק"י במו"ק (י, א מדפי הרי"ף, ד"ה והזורקן) שכתב: "משום מיאוס וי"א משום כשפים", וכ"כ בחי' הר"ן שם (מו"ק יח, א). והנה לטעמא משום מיאוס, הדבר מסתבר מאד שנמאסת

בכל זה, ואביא כאן כמה מהשאלות ותשובות שם, בתחילה נשאל מרן ז"ל 'מי שגזז רק צפורן אחת, האם צריך ליטול ידיו', והשיב 'שוב להחמיר'. ובהערה שם הביאו שבמקו"א נשאל מרן ז"ל בכמה ציפורניים שגזז מתחייב בנט"י, והשיב 'אין לו שיעור'. אלא שלגבי צפורן אחת נסתפק מרן ז"ל בדעת החזו"א, ונשאל מה הסברה להקל יותר בצפורן א' מאשר בב' צפורניים, והשיב 'משום שהוא דרך עראי', אך מ"מ מספק השיב שטוב להחמיר. ובמקו"א הוסיף מרן ז"ל דהיינו אפי' בנוטל מעט מזעיר מהצפורן. ואמר מרן ז"ל דמלשון השו"ע שכתב 'הנוטל צפורניו' אין ראייה, דהשו"ע נקט לשון רבים משום שסתמא דמילתא כך הוא, שאדם נוטל כמה צפורניים יחד.

**ושוב** נשאל שם מרן זללה"ה: 'הכוסס צפרניו בשיניו האם צריך ליטול ידיו', והשיב 'כן'. ושוב נשאל מרן ז"ל 'הקוצץ צפורן אחת בשיניו האם צריך ליטול ידיו', והשיב 'שאלה זו שאלו למרן והשיב אי"צ נטילה, ונסתפקתי אם טעמו בשביל שהי' רק צפורן א', או שטעמו בשביל שנטלו בשיניו ולא במספרים, או שניהן ביחד', עכ"ל.

**ולשואל** אחר שכתב דקשה לו מאד ליהדר בזה, דהוא רגיל לעשות כן גם באמצע הלימוד וקשה לו לצאת וליטול ידיו בכל פעם, וע"כ הוא שואל אם יכול להקל בזה, השיבו מרן ז"ל 'ראוי ליטול (ואולי יועיל שיפסיק מזה כי זה גורם לחילול שבת)', עכ"ד. והביאו שם שבפסקי החזו"א שבכת"י מרן ז"ל כתב 'שמעתי שמרן ראה לא' שנושך צפורניו בחול ואמר לו אתה מחלל שבת, שמתוך שרגיל בזה בחול בודאי שוכח ועושה כן גם בשבת', ע"כ.

**ובעיקר** הספק בדעת החזו"א, הביאו שם שנשאל מרן זללה"ה מגמ' מו"ק

מצפורן א' ג"כ, ופשוט שאינה עומדת וסופרת על כמה דורכת. ולטעמא משום כשפים, גם נראה פשוט דעצם הצפורן גורם כשפים, ולא תליא כלל איך הוסרו מהיד אי ע"י כלי או ע"י שיניו. ושאינו מטומאה או רוח רעה השורה על ידו של הנוטל צפרניו, דשפיר יתכן ושורה רק ע"י נטילה ולא ע"י כיסוס שיניים.

**וע"ע** באליה רבה (סי' רס סק"ז) מש"כ מהתולעת יעקב [סוד השבת אות ג]: "וטעמא דקודם שחטא אדם הראשון היה מלבשו צפורן וכשחטא נתפשט ממנו ולא נשאר ממנו רק צפרניים, ומאחר שהאשה גרמה שנתפשט המלבוש ולכך מה שנשאר מהם יש מקום להתענש בו האשה", עכ"ל. וגם לפי"ד מסתבר דט"צ דוקא כל הצפרניים, וגם לא שנא אם ניטל בכלי או בפיו. והובאו דבריו בבאה"ט שם (סק"ב).

**וע"ע** בבן יהוידע (מו"ק יח, א) שכתב בזה"ל: 'נ"ל הטעם, דכוחות חיצוניים הדבקים באלו הצפרניים מזיקין לעוברין, מפני שהצפרניים הם פרין ורבין, דלכך רואין אותם במוצ"ש לסימן טוב, ולכן מזיקין לעובריה בפריה ורביה, מדה כנגד מדה' עכ"ל. וגם לפי דבריו לא נראה לחלק בין צפורן א' לכולם, ודו"ק.

**תבנא** לדינא, שאין שום סתירה בין דברי החזו"א לכ"ז.

\*\*\*

### תשובות מרן הגר"ח קניבסקי זללה"ה (מדעת נוטה כת"י)

והנה הגאון רבי יצחק שאול קניבסקי שליט"א בנו חביבו של מרן רבינו הגר"ח קניבסקי זללה"ה הראני בדעת נוטה החדש שעודנו בכת"י, שנשאל אביו זללה"ה

(יח, א) דרבי יוחנן שקיל לטופריה בשיניו בחוה"מ בביהמ"ד, יעו"ש בתוד"ה ובגנוסטריו שדייקו מזה דדוקא בשיניו שרי בחוה"מ ולא בכלי שאינו מיוחד לנטילת צפורנים, והשתא אי נימא דהנוטל בשיניו א"צ נט"י, מה הוכחת התוס', דלמא הא דנטל בשיניו הוא רק כדי שלא יצטרך ליבטל מלימודו בביהמ"ד בשביל נט"י, והשיב מרן ז"ל 'כשנוטל בשיניו יותר מבטל מלימודו שאורך זמן רב'.

ושוב נשאל מרן ז"ל: 'בהנ"ל במה שהקיל החזו"א בנוטל צפורן א' בשיניו, יש

להסתפק מה הדין במי שהסיר צפורן א' ולאחר זמן הסיר עוד א' ושוב לאחר זמן הסיר עוד אחת וכו', האם מצטרפין לחייבו בנט"י, והשיב 'צ"ע', ע"כ.

[ובעת הראני ידידי הגר"ג רבינוביץ שליט"א בספרו 'גם אני אודך' מתשובות הגרי"פ פיינהנדלר זצ"ל בעל ה'אבני ישפה' (סי' ח, עמ' מג) שציין למש"כ באבני ישפה ח"א סי' ב דצריך ליטול ידיו גם בצפורן אחת, וע"ע שם לגבי המגלח שערה אחת, דג"כ יטול ידיו משום רו"ר].

אקווה שיהיו הדברים לתועלת הלומדים

בברכת התורה

חיים מלין

פניה"ת בני ברק

מכתב ח'

הרב נחום מנדלבוים

## בדין מלאכת לש

לפי אביי [וכדברי התוס' רי"ד שם], ובפרט אם נחייב על עצם נתינת המים ולא על ערבוב המשקה, אמנם כבר ידוע שהרמב"ם פסק כר' יוסף שאין חיוב לש בדבר שאינו בר גיבול, ועיין בדברי הל"מ [פ"ח, הט"ז] והמ"מ [פ"ט הי"ד].

וגם בדברי התוס' רי"ד נראה לחלק ולומר, דיש הבדל אם העירוב הוא בשביל עיסה וכדו' המשמש ל'דבר אחר', לבין המקרה שלנו שהעירוב הוא בשביל 'הדבר עצמו' לאכילה וכדו', ועיין בסברת הביה"ל [סי' שכ"א, בד"ה 'שמא'] שכותב מעין זה, ועיין ברש"י דף י"ח ד"ה 'עפר', וצ"ע.

ובמה שהביא להוכיח מדברי היראים גבי ממים קרח, ודאי דלא קימ"ל הכי [כמבואר בסוף סי' שכ"א], ובדבר החילתית לכאורה היה ניתן לומר, דהס"ד לחייב משום דהוה כעין תיקון מנא, ומשו"ה מקשי' משרא אומצא [הערת הגר"א יפהן שליט"א].

ולא באתי בזה אלא ליישב מנהג העולם, הגם שעדיין יש לפלפל בזה, ובפרט שלפי מעכ"ת הוה חשש דאורייתא, וע"ע מה שנחלקו בשו"ת שבט הלוי [ח"ט, סי' ע"ג] והאורחות שבת [פ"ו סי' מ"ט], וצ"ע בכל זה.

ואסיים בברכת הצלחה, שימשיך מעכ"ת לשקוד על התורה ועבודה, מתוך יישוב הדעת וסייעתא דשמיא מרובה.

בעניין הכנת אבקות נמסות במים, שרצה לחדש הגרש"י שטרן שליט"א [בגליון כ"ח] לאסור הכנת המטרנה וקפה נמס וכיו"ב בשבת, מטעם לש. הרעיש תבל והרגיז ממלכות [הדבר עורר סערה רבתי בשיעורו של מורנו רה"כ הגר"מ קניגסהפר שליט"א] שהרי לא מצינו מי שיחוש לזה.

**אכתוב** מה שעלה בחכתי בעניין זה, דהנה העמיד יסודותיו על דברי הגמ' בדף י"ח גבי דיו, והביא בזה סיעת ראשונים שכתבו שהאיסור בזה הוא נתינת הטעם במים [כדברי התוס' רי"ד]. אמנם במכ"ת לכאורה הכנת הדיו הוא באופן שאין זה נמס לגמרי, דהגם שהאיסור הוא נתינת הטעם במים- ודאי שהאיסור הוא רק כאשר יש שם גם 'עיסה' כמו בקפה שחור, ולא כקפה נמס, דהרי ודאי שאין לחייב בנתינת פטל וכדו' משום נתינת הטעם שבמים, וכיון שנמסה האבקה- אין פה 'תערובת' של שני מינים אלא זה מתבטל למים ונהיה כחלק מהמים עצמם.

והנה בעיקר מלאכת לש, כתב האגלי טל שעניינה הוא חיבור הנפרדים, וכעין זה כתוב בשביתת השבת [פתיחה, א', ט], וכן עיין בלשון החזו"א [נ"ח, ז'], ופה כיון שאין ממשות של עיסה- אין פה 'תערובת'.

ואמנם גם אם נאמר כדברי הרב שליט"א שיש פה תערובת בין שני מינים, עדיין נראה לכאורה לומר שכל דבריו הם רק