

התוכן

גנוזות

ג	הרב ש. ב. באטשן	חידושים ופסקים עמ"ס פסחים לרבינו הרא"ה
י	הרב יאיר חזן	הלכות חול המועד מתוך ספר רבינו ירוחם השלם

זכרון לראשונים

כח	פרופ' ר' יעקב שמואל שפיגל	בדבר ביטול חמץ בשעה ששית - תשובת ר' יצחק פאציפיקו בענין שאלת חכמי ויניציאה
לו	הגאון רבי יעקב (משה) זאמשט-בס זצ"ל	חידושים וביאורים במסכת פסחים
מא	הגאון רבי זלמן טריר זצ"ל	חידושי פרק מקום שנהגו
מה	הגאון רבי אליהו גוטמכר זצ"ל	דרוש שבת הגדול

זכרון לאחרונים

נג	הגאון רבי יצחק אייזיק שור זצ"ל	פירוש על 'חד גדיא'
נה	הגאון רבי זלמן סנדר כהנא שפירא זצ"ל	גליונות מסכת ביצה ופסקי הרא"ש
סא	הגאון רבי ירוחם פישל פערלא זצ"ל	פגימת עצם בפסח
סה	הגאון רבי מיכאל פארשלאגר זצ"ל	חמץ הקדש א"צ מחיצה / בסוגיא דחמשה שנתערבו עורות פסחיהם / מצה ומרור של מע"ש

חידושי תורה והלכה

עב	הגאון רבי יעקב ישראל קנייבסקי זצ"ל	בענין טעם כעיקר באו"ה, בחלה, ובמצות אכילת מצה / בענין עשה דהשלמה ודין תמיד קודם לפסח / בגדר מצות השבתה / בענין ס"ט בתרתי דסתרי / בענין מקדיש מעות לשלמים
עח	הגאון רבי זעליג עפשטיין זצ"ל	בענין הלל בליל פסח
פא	הגאון רבי אייזיק אוזבנד זצ"ל	שריפת חמץ ביו"ט ובשמעתא דש"מ מר"ע תלת בטעם נוסח הברכה על ביעור חמץ
פח	הגאון רבי פנחס שרייבר זצ"ל	בדין ערל בפסח
צא	הגאון רבי עמרם זקס זצ"ל	חמץ שהותר ע"י ביטול ברוב אם שייך בו דין השבתה
צו	הרב אהרן י. ל. שטיינמן	בענין פסח שאינו ראוי לאכילה מדרבנן
צז	הרב י. גרשון אדלשטיין	בענין מילת זכריו ועבדיו בקרבן פסח
קא	הרב יעקב פרלוב	עניני השבתה דחמץ ואיבוד דע"ז
קז	הרב אליהו שמואל שמרלר	קרבנות המוספים
קיג	הרב צבי דרבקין	גדרי הלל בשחיטת ואכילת הפסח
קיו	הרב בן ציון רבינוביץ	פסח מצרים ופסח דורות
קכד	הרב צבי רוטברג	גדר ההלל בהקרבת הפסח ובלילי פסחים
קכח	הרב משה מרדכי פרבשטיין	ביסוד דין "והגדת"
קלב	הרב עקיבא קיסטר	בדין הלל של לילי פסחים
קמ	הרב אשר דויטש	זכירת יציאת מצרים בתפלה ובקדוש
קמד	הרב דוד מצגר	בגדרי מצוה מן המובחר במצוות דליל הסדר
קמט	הרב מאיר לוריא	פסח דוחה שבת
קנח	הרב דניאל גינזבורג	בענין בלע מצה ומרור
קסד	הרב חיים יחיאל רויטמן	קרבן העומר
קסז	הרב בן ציון נשר	

מוריה, שנה שלושים ושתים, גליון ו-ח (שעז-שפ), ניסן תשע"ג ♦

קעא	הרב אברהם נובגורוצקי	בענין ספירת העומר
קעה	הרב חיים פיינשטיין	בדין שבירת עצם בפסח
קפא	הרב דוד אברהם	עיונים בהפטרות יומי דפסח
קצז	הרב נחשון שילר	חידושים וביאורים בענין סיפור יציאת מצרים
רד	הרב אפרים זאב קליין	לכם במצת מצוה, ואורח אצל בעל הבית
ריב	הרב נחום לוי	בדין כוס לכל אחד ואחד בד' כוסות

הלכה ומנהג

ריז	הרב יוסף ליברמן	בישול קטניות בשביעי ש"פ שחל בע"ש / קטניות בפסח לזוג מעדות שונות
רכא	הרב מסעוד בן שמעון	זקן או חולה שאינו יכול לבדוק חמץ בעצמו, האם חייב לשכור שליח
רכה	הרב שריאל רוזנברג	אין בלוע יוצא מחתיכה לחתיכה בלא רוטב
רל	הרב אשר וייס	הערמה במכירת חמץ וגדרי הערמה בהלכה
רלז	צבי רייזמן	קניית חמץ לנכרי בפסח מכספו של הנכרי
רמט	הרב יצחק רצאבי	אפייה כהלכתה במצות רכות, ובענין דקותן וגוןן
רנה	הרב יוס טוב זנגר	ברכה על ספה"ע לקטן שמסופק אם דילג יום אחד בדין ככר חמץ שהונחה בפסח על גבי קדירה שעומדת על האש
רס	הרב מתתיהו דייטש	בישולי נכרים לחולה שאין בו סכנה
רעא	הרב יצחק מרדכי הכהן רובין	בגדר חיוב קריאה"ת בחוה"מ פסח ושאר מועדים
רעז	הרב חנוך אלבק	

מכתבי תורה ואגרות

רפא	הגאון רבי אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל	אגרת בענין צירוף אוכלין ומשקין
רפג	הגאון רבי יעקב ישראל קניבסקי זצ"ל	בדין חמץ קדוש אי בעי שריפה כדין קדשים פסולים ובדין תשלומי תרומה ופרע"ח מפירות שביעית
רפד	הגאון רבי בנימין מנדלזון זצ"ל	הפרשת תרו"מ מחיטים שאינם שמורים על השמורים
רפה	הגאון רבי אברהם דוד הורוויץ זצ"ל	דין נשיאת כפים ביום חול במקום שנוהגין לישא רק ביום טוב

הערות והארות

רפו	הרב חיים יצחק הכהן קפלן	הפטרות שביעי של פסח ושבת פ' בשלח / סיפור המכות בליל פסח
רפח	הרב דוד אייזנברג	בענין בריה פחות מכזית בנוגע למצות אכילת מרור
רצ	הרב משה אהרנסון	הערות והארות בעניני פסח
רצג	הרב יהודה קוק	אם מברכים שהחיינו במילה ואם איכא בזה צערא דינוקא / בגודל מעלת וחובת החזרה שלא ישכח לימודו
רצז	הרב שמואל ברוך גנוט	מעלות חיטין לעני המקפיד על חומרות מיוחדות /
ש	הרב אברהם חיים הרש	בבהילו יצאנו ממצרים / מרור בהסיבה / טעם יום טוב דשביעי של פסח
		ברוך וכו' וציוונו על אכילת מצה

משלחן המערכת

שא	הרב יהודה דניאל געליס	עוד בענין התכלת
דש	הרב יהושע בורודיאנסקי	הערות שונות

♦ מוריה, שנה שלוששים ושתים, גליון ו—ח (שעז—שפ), ניסן תשע"ג

הרב ש. ב. באטשן

בני ברק

חידושים ופסקים על מסכת פסחים לרבינו אהרן ב"ר יוסף הלוי זצ"ל [הרא"ה]

הרא"ה מגדולי רבותינו הראשונים מצאצאי רבנו הרז"ה בעל המאור, תלמיד מובהק לרמב"ן, ומגדולי תלמידיו היה רבנו הריטב"א המכנהו בתואר "רבו המובהק". תולדות חייו נפרסו בכ"מ ראה בהקדמת מהר"ש במברגר לחי' הרא"ה לברכות ותענית בשם פקודת הלוויים, ובמהדורת הרמ"י בלוי ז"ל לחידושים הנ"ל ולחידושו על ע"ז, ולאחרונה במהדורת חי' הרא"ה ע"מ ברכות שי"ל ע"י מכון אהבת שלום.

מחיבורי רבנו הנדפסים עולה, שכתב חידושו על מסכתות הש"ס וכן על הלכות הרי"ף. אחדים מחבוריו נדפסו בחלקם מחי' הש"ס וחלק מפי' הרי"ף, רשימה מפורטת ע"כ נמצאת במקורות הנ"ל, ואף החיד"א בספר שה"ג בערכו מציין שראה חיבוריו על הש"ס בכת"י. בדורות אחרונים הי' מצוי כת"י מחידושו על כמה מסכתות בידי כמה מהדירי ספרים. בחי' הר"ן למס' שבת שי"ל בורשא תרכ"א כותבים רבני ירושלים, שבידי המו"ל ר' אברהם יעבץ מצויים הרבה כת"י ראשונים ובהם חי' הרא"ה לר"ה, יומא סוכה גיטין. כמותם מעידים רבנו בעל השו"מ ובעל הכתב והקבלה בהסכמתם לס' ברכה משולשת ע"מ ברכות שי"ל בורשא תרכ"ב שיש בידי המו"ל רא"י הנ"ל כמה כת"י חשובים וביניהם כת"י של חי' הרא"ה לכמה מסכתות ובתוכם למסכת פסחים, במרוצת השנים כנראה חלקם אבדו ולא זכינו לאורם. לפני תקופה נתתי עיני בהקדמתו של רמ"י בלוי לחי' הרא"ה ברכות שהו"ל, ושם הוא מיחד פיסקא תחת הכותרת "לקוטים מפי' רבנו ע"מ פסחים מכת"י", אותם מצא בכת"י ישן נושן הנכתב במדינת ארגון שבספרד, ומתוכו הוא מעתיק כמה קטעים שנמצאו ע"מ פסחים, ואידי דזוטר ובלוע שם מירכס. גם הוא בהקדמתו, וכן בהקדמת הוצאת אהב"ש הנ"ל, ציינו לעוד קטעים ע"מ פסחים הנזכרים בכמה מספרי ראשונים משם הרא"ה, ועלה בדעתי לקבצם לפונדק אחד למען יהיו שמורים כיריעה אחת ע"ס המסכת.

הבאתי הדברים כלשונם עם ציון המקורות ורק ציינתי סדר הדפים וכותרות הגמרות אליהם שייכים קטעים אלו. את דברי רבינו הנזכרים כסדרן בחי' הריטב"א לפסחים לא ראיתי צורך לקבץ באשר הם מצויים לכל.

המ"מ בדברי רבנו נכנסו בתוך הדברים, והמקורות לכל פיסקא צוינו במקומם. ס' ארחות חיים הוא לפי מהדורת הרב קליין משנת תשס"ט ע"פ כת"י וד"ר.

ידידי הרה"ג ר' גבריאל גולדצימר הי"ו ראה את האסופה והציע לי למוסרה לידי מערכת מוריה, ואכן הם קבלו אותה בעין יפה ע"מ לפרסמה, וישר כוחם לזכוי הרבים.

פסחים כה. א. א"ר יעקב א"ר יוחנן בכל מתרפאין. פירוש בכל איסורין מותר לו לאדם להתרפא במקום חולי, חוץ מעצי אשרה. היכי דמי אי דאיכא סכנה אפילו עצי אשרה נמי, כלומר [לירפא], ואי דליכא סכנה אפילו בכל איסורין שבתורה נמי אסור, לעולם דאיכא סכנה ואפילו הכי בעצי אשרה לא דתניא ר' אליעזר אומר אם נאמר בכל נפשך וכו'. פירוש הא דאמרין בעצי אשרה לא, פירשו בירושלמי [פ"ב ה"ב] לא סוף דבר שאמר לו הבא לי עצים של אשרה אלא אפילו אמר לו הבא לי סתם והלך ולא מצא אלא של אשרה יהרג ולא יעבור. ואע"ג [דהאי דאיתסי] בעצי אשרה לאו ע"ז ממש הוא דהא לא פלח לה [אלא] דאיתהני מע"ז, וליכא אלא לאו דלא ידבק

♦ מוריה, שנה שלושים ושנים, גליון ו—ח (שעז—שפ), ניסן תשע"ג

בידך מאומה מן החרם, אפילו הכי אין מתרפאין בה ויהרג ולא יעבור. דסבר ר' יוחנן [דכי אמרינן יהרג ואל יעבור בע"ז ויליף לה] מדכתיב בכל נפשך, לאו ע"ז בלחוד קאמרינן, אלא אינהו וכל אביזרייהו, כלומר [כל] האיסורין המיוחדין לע"ז. כי אתא רבין א"ר יוחנן בכל מתרפאין במקום סכנה חוץ מע"ז וגילוי עריות ושפיכות דמים, ע"ז הא דאמרן, פירוש הא דר' אליעזר דלעיל, גילוי עריות ושפיכת דמים דתניא ר' אומר כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה וכי מה ענין רוצח אצל נערה המאורסה, כלומר למה הוצרך הכתוב להביא משל זה של רוצח על ענין זה של נערה המאורסה, ומה למדנו ממנו. אם לומר שאנוסה היא, לא היה צריך כלל להביא משל זה, ועוד שכבר אמר הכתוב במקום אחר צעקה הנערה ואין מושיע לה. אלא זה בא ללמד ונמצא למד, פירוש אלא לא בא ענין זה לומר שאנוסה היא, אלא ללמד על ענין אחר, ונמצא שהוא אף למד. מקיש נערה המאורסה לרוצח מה רוצח יהרג ואל יעבור, כלומר מה ענין רציחה אם בא לומר לו לאדם שיהרגוהו או שיהרגו חבירו יהרג ולא יעבור אף נערה המאורסה יהרג, כלומר הבועל ולא יעבור, פירוש שאם אומרים לו שיהרגוהו או שיבא על נערה המאורסה יהרג ואל יעבור. מה נערה המאורסה ניתן להצילה בנפשו, של הרודף, מדקאמר אין מושיע לה הא יש מושיע ניתן להושיע בכל דבר שהוא יכול להושיע, אף רוצח ניתן להצילו בנפשו, פירוש להציל הנרדף בנפשו של רודף, וזה הוא אחד מן הלשונות שבתלמוד שנאמרו בשני מקומות בתלמוד ופירושו מתחלף שאין פירוש לשון "הרי זה בא ללמד ונמצא למד" הנאמר בשאר מקומות כפירוש זה שכתבנו כאן.

ורוצח גופיה סברא הוא. פירוש הרי שלמדנו לנערה המאורסה מרוצח לענין שיהרג ולא יעבור כשם שרוצח יהרג ואל יעבור. מנא לן לרוצח גופיה דאית ליה האי דינא. ומהדרינן סברא הוא דההוא דאתא לקמיה דרבא א"ל אמר לי מרא דוראי, פירוש אדון כפר שלי, כלומר שאני דר בו, זיל קטליה לפלניא ואי לא קטילנא לך, א"ל מאי חזית דדמא דידך סומק טפי, כלומר מדחברך, דילמא דמא דחברך סומק טפי, כלומר מדמא דידך. ודרך משל הוא כלומר שמא הוא חשוב ממך ואין לך לדחות נפשו מפני נפשך. והאי דקאמר טפי, לאו דוקא, דאפילו בשוין סגיא, דאין לדחות נפש מפני נפש, אלא דנקט הכי לרווחא דמילתא, ועיקר נמי קאמר, דהא אי אפשר לצמצם.

פיסקא. והא דאמרי בגילוי עריות יהרג ואל יעבור, לאו גילוי עריות ממש, אלא אפילו לעמוד לפניו ערומה, אלמא דלאו בגילוי עריות בלחוד הוא דאמרינן דיהרג ואל יעבור, אלא גילוי עריות וכל אביזרייהו קאמרינן, דומיא דע"ז דלעיל דפרישנא הכי ע"ז וכל אביזרייהו.

פיסקא. והא דאמרינן הכא דבהני תלת יהרג ואל יעבור ובשאר עבירות יעבר ואל יהרג, הני מילי שלא בשעת השמד, אבל בשעת השמד אפילו על עבירה קלה כגון לילך בחוקותיהם כלל יהרג ואל יעבור. ושלא בשעת השמד נמי דאמרן יעבור, הני מילי בצנעה, אבל בפרהסיא דאיכא עשרה ישראל לעולם יהרג ואל יעבור, כלומר אע"ג דלאו שעת השמד. ומיהו הני מילי בשמתכוין הגוי להעבירו, אבל מתכוין להנאת עצמו כל היכא דלאו שעת השמד יעבור ואל יהרג ואפילו בפרהסיא חוץ משלש עבירות חמורות, כגון ע"ז וגילוי עריות ושפיכות דמים, דבאלו יהרג ולא יעבור לעולם ואפילו בצנעה. חוץ מן האשה שבאו לאנוסה, שכיון שהיא נבעלת על כרחא ואינה עושה מעשה אין לה ליהרג על כך אלא תעבור ולא תהרג. וכללים אלו קצרים ופרטיהם ארוכים, וכבר כתבתם בסנהדרין [עד. ב] בס"ד. מר בר רב אשי אשכחיה לרבינא דקא שייף לברתיה בגוהרקי דערלה. פירוש שהיה מושח בתו במשקה פרי של ערלה, אמר ליה אימר דאמור רבנן דשרי בשעת סכנה שלא בשעת סכנה מי אמור, אמר ליה האי אישתא צמירתא כשעת הסכנה דמיא, פירוש חולי שהיה לה היו קורין לו אישתא צמירתא, ויש אומרים שזהו קדחת, וצמידתא גרסינן, שמצמדת שערו של אדם, ויש מהן סכנה. איכא דאמרי הכי קאמר ליה מידי דרך הנאתן קא עבידנא,

♦ מוריה, שנה שלושים ושתים, גליון ו—ח (שעח—שפ), ניסן תשע"ג

פירוש שאין דרך אותו משקה למשחה אלא לשתייה ואכילה, ושלא כדרך הנאתן לא מיתסר דאורייתא אלא דרבנן, ואיסורין דרבנן מותרין במקום חולי ואע"פ שאין בו סכנה כל היכא דלא משתמש בהו באכילה אלא בהנאה, וכדפרישנא לעיל [ע"ז כח, א].

איתמר הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו אביי אמר מותרת רבא אמר אסורה, אפשר וקא מכיין, פירוש אפשר לו לעשות מה שרוצה לעשות ולעבור בדרך אחר שלא יעבור בדרך זו. לא אפשר וקא מכיין, כלומר או אי אפשר לו בדרך אחר, ומיכוין דאמרינן פירוש שיש לו הנאה באות ריח, כולי עלמא לא פליגי דאסור, פירוש בין אפשר בין לא אפשר, הואיל ומיכוין. לא אפשר ולא קא מיכוין, שאינו נהנה באותו ריח, כולי עלמא לא פליגי דשרי (פי') כי פליגי דאפשר ולא קא מיכוין, פירוש דרבא אסר ואביי שרי. איכא דאמרי אפשר ולא קא מיכוין היינו פלוגתא דר' יהודה ור' שמעון לר' יהודה דאמר דבר שאין מתכוין אסור אסור לר' שמעון דאמר דבר שאין מתכוין מותר מותר כי פליגי דלא אפשר וקא מיכוין אביי אמר מותר ורבא אמר אסור והלכתא כרבא. פירוש לאביי דאמר מותר אע"ג דקיימא לן המתעסק בחלבים ובעריות חייב שכבר נהנה, שאני הכא דכיון דלא אפשר לא חשיב [נהנה] ואמרינן בכי הא ריחא לאו מילתא היא, ומיהו הא אפשרקא הלכתא כרבא.

פסחים כז. הני קערות וכוסות וצלוחיות אסורות וכו', א"ד אפי' וכו' קדרה אסורה. וכתב הרא"ה דקערות וקדרות שאמרנו שאסורות בהנאה אין להם תקנה כגון שיוליך הנאה לים המלח, שאין אומרינן כן בשום דבר שמעורב בו גוף האיסור. ולא למכור לגוים חוץ מדמי איסור שבו, משום דחיישינן שמא יחזור הגוי וימכרנו לישראל. [כת"י בלוי]

פסחים ל: הני סכיני בפסחא וכו' קתייהו בטינא ופרזליהו בנורא. והרא"ה כתב שאם ידוע לו בודאי שנשתמש בסכין ע"י האור אפילו פ"א צריכה ליבון. [כת"י בלוי]

פסחים לב. אמר ר"ה בריה דר"י עץ פרור מגעילו ברותחין ובכלי ראשון. ז"ל הרא"ה: דעת רבינו המובהק ז"ל שכ"מ שהזכירו לענין הגעילה בלי ראשון פירושו לאחר שניטל מן האור. [כת"י בלוי]

פסחים לב. אמר רבא בר אבא אמר ר"ח אמר שמואל כל הכלים שנשתמשו בהן חמץ בצונן משתמש בהן מצה חוץ מן בית שאור הואיל שחיימוצו קשה א"ר אשי ובית החרוסת כבית שאור שחיימוצו קשה.

פירוש, בית חרוסת דשאר ימות השנה שנותנין חמץ וחומץ ומשום חורפא דחלא קיבל טעמא וכן נמי דעת הרא"ה ז"ל. [אור"ח אות ע"ט עמ' נ']

פסחים לב. אמר רב חייא בר אשי אמר שמואל, כל הכלים שנשתמשו בהם חמץ בצונן משתמש בהם מצה חוץ מן בית שאור מפני שחיימוצו קשה.

תשובה שהשיב הוא [הרשב"א] ז"ל והר אהרן הלוי ז"ל השיבו להחכם ר' יוסף הכהן לטורטושה, על מי שנתחלף לו כלי חרס בבית שאור ישן ולש בו קודם הפסח, והשיבו שניהם ז"ל מסתברא שהפת מותרת, ולא שנילושה קודם הפסח אלא אפילו נילושה תוך הפסח, דכיון דבצונן הוא משתמש בו מותר. והביאו כמה ראיות על זה, ובסוף דבריהם אמרו אלמא צונן בצונן אינו בולע ואינו מפליט כלל, אם כן צונן של היתר בכלי איסור אחר שהודח הכלי, לא קליפה בעי ולא הדחה בעי שהרי אין האיסור בעין שידבק מן האסור בצונן של היתר שמשתמש, ומה שנבלע בדפניו אינו נפלט על ידי צונן, שאיסור אינו פולט על ידי צונן. וממה שאמרנו ז"ל בפרק כל שעה (פסחים ל, ב) חוץ מבית שאור שחיימוצו קשה, הכי קאמר שאינו משתמש בו חמץ ולא ללוש קאמר, אלא

♦ מוריה, שנה שלושים ושנים, גליון ו—ח (שעח—שפ), ניסן תשע"ג

בשאר תשמישין של חמין שאז יפלוט מה שבלע, הא אם נשתמש בו מצה בצונן, מותר. ולא גרסינן התם משתמש בו במצה בצונן, אלא משתמש בו מצה, וכדכתב הבעל המאור ז"ל (ט, א), וכן הגרסא הנכונה. ובסוף כל דבריהם כתבו, ושלומך יגדל כחפצך וחפץ נאמנים אהבתך, שלמה בר אברהם זלה"ה, אהרן הלוי בר יוסף הלוי ז"ל. [אור"ח מ"ב, פ"א, צ"ד. עמ' כ"ה]

פסחים לה, א. משום דהוה להו מי פירות ומי פירות אינם מחמיצין. וכן כתב נמי ה"ר אהרן הלוי ז"ל דמי הפה והאף והעין והזיעה ומי רגלים תורת משקה עליהן ומחמיצין. [אור"ח אות נ"ח עמ' רלד]

וכתב [הרי"ט] בשם רבו הרא"ה ז"ל דכל המשקין בכלל מי פירות להקל ולהחמיר חוץ מן המים ותולדות המים והם אותם ששנינו [מכשירין ו, ה] תולדות המים היוצאין מן העין ומן החוטם ומן האוזן ומן הפה ומי רגלים, ואלו כולן מחמיצין בין משל אדם בין משל בעלי חיים. [חידושי הריטב"א]

פסחים לו, א. אין עושין סריקין המצוירין בפסח. כתב ה"ר אהרן ז"ל, דרך הוא לנקוב הפת כדי שלא יתפח, וצריך לזוהר שלא ינקוב שתי חלות בכלי אחד, לפי שהעסה שוהה בו ומחמצת, ולפיכך בעל נפש צריך לשנותו מעוגה לעוגה ע"כ. וכן צריך לדקדק כשיסדר הפת בתנור שלא יגעו זה בזה, לפי שהן לחין עדיין ואין האור שולט בין צידי הפת ואחמועי קא מחמע עכ"ל. [וראה ריטב"א שם בשמו] וה"ר אהרן ז"ל כתב, שאסור ליתן ביצים שלמים בפת ותאפה עמהן, שהרי יוצא מהן ליחה ומתעכבת האפיה והוא קרוב לעיסה מבושלת שאסורו אם הביצה מבושלת קרוב הדבר לאיסור לפי שמעכב אפייתו עכ"ל. [אור"ח סי' ק"ג עמ' ע"ע-ע"א]

פסחים לו, א. ור' יוחנן אמר מעשה אלפס חייבין. וכתב הרא"ה, שמעינן דאפיה זו שלא על ידי משקין היא דאי ע"י משקין אחמועי מחמע ואין עליו תורת פת כלל, וכן מבואר בירושלמי [חלה פ"א ה"ג] וכן פירשו קצת המפרשים ז"ל. [אור"ח סי' קי"ח עמ' ע"ט]

[ראה רא"ש פ"ב סי' ט"ו. ור"ן – רי"ף יא, ב, ד"ה הלכך]

פסחים לט, ב. תניא ר' יוסי ב"ר יהודה אומר, קמח שנפל לתוכו דלף אפילו כל היום כולו אינו בא לידי חימוץ, א"ר פפא והוא דעביד טיף להדי טיף. וה"ר אהרן הלוי ז"ל כתב בדיניו, כלי גדול של קמח שנפל בתוכו טיפת מים, הרי הכל אסור לפי שהקמח שואב מכה המים, ואין לנו שיעור בזה. אבל דלף טורד בזה אחר זה אינו אסור אלא מה ששרוי במים [נ"א = אינו אסור מה ששרוי במים] לפי שטרדתו מעכבתו שלא לשאוב, והוא שאין שהייה כלל בין טפה לטפה עכ"ל.

עוד כתב שם, מי שנפל קמח על פתו, ראוי לו שלא לשרות אותו פת במשקה, שהרי הקמח שבו שורה במשקה, וכן אין ראוי שיבצע אותו בפיו שהרי המשקה שבפה טופח על הקמח שבפת והוא מחמיץ, אבל מותר לאכול אותו פת פתיתין, ובעל נפש יחזור ויאפה אותו עכ"ל. [אור"ח אות ע"ו – ע"ז עמ' מ"ז, והשווה נוסח הרא"ה בחי' הריטב"א שם]

פסחים לט, ב. אמרי דבי רבי שילא ותיקא שרי והתניא ותיקא אסור, ל"ק הא דעבדוה במישחא ומילחא הא דעבדיה במיא ומילחא.

כתב ה"ר אהרן הלוי ז"ל ואלו שטוחנין מלח עם החיטים ה"ז אסור בפסח, ומלח שנתך אותם מים ודאי מחמיצין, וכן מי הים ולא עוד אלא שממהרין להחמיץ ואסורין. וטעם איסור טחינת

♦ מוריה, שנה שלושים ושנים, גליון ו-ח (שעח-שפ), ניסן תשע"ג

המלח עם החיטים לפי שפעמים מתלחלח הקמח והמלח נתן ומחמיץ עכ"ל. [אור"ח אות ט' עמ' ל"ו, השווה חדושי הריטב"א שם]

פסחים מ, א. דאמר להו להנהו דמהפכי כיפי כי מהפכיתו הפוכו לשום מצוה אלמא קסבר שימור מעיקרא מתחילתו עוד סופו בעינן.

וה"ר אהרן הלוי כתב, בכל תערובת חמץ אפילו משהו ראוי להחמיר אף לפני זמנו. ומה שסומכין הרבה בני אדם לפי שמעבורין הקמח בנפה טעות הוא שיש לחוש שמא נפרד הדק כל כך שיעבור ממש משהו, וביאר בקמחים של גויים שנטחנו בפני ישראל כראוי שפיר דמי ונפיק דאיכא שימור מלישה ואילך בשקנאן ישראל ולש ואופה כראוי בשמור מצה, אבל במשמר לגוי לא, דלא חשיב שימור אלא מה שבידו לעשות בו כרצונו עכ"ל. [אור"ח אות קי"ז עמ' עז-עח, ועי' ח' הריטב"א שם בשם הרא"ה]

ואין יוצאין אלא במצה המשתמרת לשם מצה וכו' ופי הרא"ה דלא חשיב שימור אלא במה שבידו לעשות בו כרצונו אבל משמר של גוי אפי' נעשית מתחילת הטחינה ועד גמר האפיה כראוי לא נפיק ידי מצה. [אוהל מועד דרך ה' נתיב א']

פסחים מ, ב. ההיא ארבא דחיטי דטבעה.

כתב הרא"ה, כ"ז שהחטין כולן נשרו במים אסור לקיימן בפסח, ואין סומכין בטעם ספק שמא לא החמיצו ואם החמיצו שמא לא החמיצו כולן ואפשר אין באיסור שבהם כזית בכדי אכילת פרס, אין סומכין בכך. [כת"י בלוי]

פסחים מ, א. אשה לא תלוש אלא במים שלנו וכו'.

כתב הרא"ה ז"ל שאם נשאבו קודם ע"ה מותרות מיד. [כת"י בלוי]

פסחים מ, א. דרש רב אשה לא תלוש בחמה וכו' וצריך שתי כלים וכו'.

כתב הרא"ה בענינים אלו של אפיית הפת צריך זריזות גדול ולואי יצא ידי חובתו. ראה שהחמירו חז"ל מללוש תחת העבים והצנן למקטפת. [כת"י בלוי]

פסחים מ, א. מאן תנא דחמץ דגן גמור ע"י תערובת ונוקשה בעיניה בלאו וכו'.

וזה מפסק הרא"ה, היכא דליכא כזית בכדי אכילת פרס לא מחייב באכילתו, וה"ה דאינו מתבער ושרי לאחר הפסח, ונוקשה בעיניה לא מיתסר אלא דרבנן אבל צריך בעור מדרבנן. ונראה דאם עבר ושהה בפסח לאחר הפסח מותר ע"כ. [אוהל מועד שער הפסח דרך ב' נתיב ג']

פסחים מ, ב. והכא בהואיל קמיפלגי ר' אליעזר סבר אמרינן הואיל ואי בעי איתשיל עלה ממוניה הוא וכו'.

הרא"ה ז"ל כתב במס' פסחים בפרק ואלו עוברים, שהנשבע לקיים את המצוה אין לו הפרה, לפי שכל נדר או שבועת איסור אינם ניתנים אלא בפתח וחרטה, והפתח הוא שיאמר אי ידענא לא נדרנא והחרטה היא שאומר אני ניהם על שבועה זו מעיקר השבועה, ושני דברים אלו א"א לאומרם בנודר או נשבע לקיים את המצוה. ואע"ג דאמר התם גבי חלה דאי בעי מיתשיל עלה אלמא שיכול לישאל על דבר מצוה. ותירץ הרב ז"ל, דחלה אפשר שיהיה אחרת טובה ממנה, וכן אמרו בפרק בכל מערבין [עירובין ל, ב] גבי תרומה דאי בעי מיתשיל עלה. [שו"ת רשב"ש סי' א-ב]

פסחים קז. תני ר' גידל דמן נרש המקדש וטעם כמלא לוגמא יצא.

כתב הרא"ה אם טעם אחד מן המסובין, ולא סוף [דבר] מלא לוגמיו, שא"כ נמצא שותה כל הכוס, שכוס של ברכה שיעורו כדי רביעית לוג כשהוא מזוג, שהוא שיעור ביצה ומחצה, והוא שיעור

מוריה, שנה שלושים ושתים, גליון ו-ח (שעח-שפ), ניסן תשע"ג ♦

מלוא לוגמיו של אדם בינוני, אלא מלוא לוגמיו של אדם לפי מה שהוא, ואם מחזיק יותר יצא ברוב רביעית. [כת"י בלוי]

פסחים קז, ב. סמוך למנחה קטנה תנן, ומשום מצה דילמא אתי למיכליה למצה אכילה גסה. כ' הרא"ה שלש מיני אכילות הן, אחת אכילה לתיאבון ואחת אכילה על השבע ואחת אכילה גסה כלומר שהיא באה עליו לטורח ואין לו בה הנאה. אכילה גסה כזו אינה חשובה אכילה כלל, ובענין מצוה לא יצא ידי חובתו, ובענין איסורין אינו נענש עליהן. [כת"י בלוי]

פסחים קיד, ב. אמר ר"ל מצות צריכות כוונה.

וכתב הרא"ה דאפילו למ"ד מצות אין צ"כ דוקא כשהוא יודע שזו פסח וזו חזרת אלא שאינו מתכוין למצוה, אבל אם כסבור שהוא חול או שאין ירק זה מן מרור לא יצא. והביא ראיה מדאמרין ב"ר"ה [כח, א] למ"ד מצות א"צ כונה כפווה ואכל מצה יצא ואמרין מאן כפווה מאן וכו' אלא כפווה פרסיים, ולמה ליה למנקטה כה"ג ולא נקט כסבור שהוא חול ואכל מצה או סבור שאינה מצה ואכלה, אלא ש"מ דבכה"ג לא יצא. [נר"ן על הרי"ף כד, ב, וברשב"ץ ר"ה שם, ובמאמר חמץ]

העושה מצוה ואינו רוצה לצאת ממנה באותה שעה לא יצא וכו'. והרא"ה אומר, שאפילו צוות שאינו רוצה לצאת ידי אותה מצוה יצא, וחזק סברא זו בפי' פסח ראשון מההיא דאמרין גבי כפווה פרסיים ואכל מצה יצא וע"ד יש לדחות וכו'. [אוהל מועד הל' ק"ש סוף דרך ב', שער הפסח דרך ה' נתיב ה', והל' שופר עמ' י"א]

מתניתין ברכות ריש פ"ב. היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא אם כוון לבו יצא.

ובגמרא אפליגו עליה בבריתא עד היכן בעינן כונה בקרית שמע ואיתמרו ביה סברי טובא. ותמה לפום מאי דכתיבנא אנן בפסחים דמצות אינן צריכות כונה לצאת היכי אתו כלהו הני תנאי בקרית שמע דלא כהלכתא. ויש לומר דשלשה דיני כונה הם, שנים מהם בכל המצות, ואחד בקרית שמע. האחד, כונה שלא יהא מתעסק, כגון שלא יקרא להגיה בקרית שמע אלא שיתכוין לקרות, ומתעסק דכותה לגבי שופר שלא היה מתכוין לתקיעה ראויה וזו לכולי עלמא לא כלום, ועדיפא מינה תוקע לשיר (דאפילו) למאן דאמר מצות אין צריכות כונה לצאת יצא דמתכוין הוא לתקיעה ראויה. והשני, כונה לצאת יצא, והיא בכל המצות והיא במחלוקת אי בעינן לה או לא, וכבר כתיבנא אנן דמצות אין צריכות כונה לצאת ידי חובה, דאם שמע שופר אין צריך שיתכוין לצאת ידי חובה, אבל יצא בשהיה יודע שזה ששמע הוא שופר וזוהו היום חייב אדם בשופר. והשלישי, כונת הלב בכל תיבה ותיבה, לא שיתכוין לצאת ידי חובה למצוה, אלא שיתכוין בכל תיבה ותיבה לשם יתברך כפי מה שיודע בה, ועל כונה זו נחלקו בגמ'. [חייושי הרא"ה ברכות יג, א]

פסחים קכ, ב. אביי הוה יתיב קמיה דרבה וקא ניים, "א"ל נימי קא ניים מר, א"ל אין נמנומי קא נמנומא, דתנן נתנמנומי יאכלו נרדמו לא יאכלו ע"כ. ויש מפרשים, שלא היה נמנומו של רבה בסעודה, ולא הביאוהו אלא להודיענו שיש חילוק בין נמנומו לנרדמו וכו' יוסי דרבה ס"ל הכין ולזה הסכים הרב ר' אהרן הלוי ז"ל. [מגיד משנה פ"ח מחו"מ הי"ד]

פסחים קכא, ב. שהחיינו וכו' כהן מברך או אבי הבן וכו' והלכתא אבי הבן מברך שתיים. ומברך שהחיינו, אע"פ שיש בו חסרון כיס, מפני ששמחה היא לו שהגיע לשלשים ויצא מספק נפל. אבל הכהן אינו מברך שהחיינו אע"פ שהוא נהנה לפי שממון זה ראוי לשאר כהנים כמותו, ובדבר שאחרים חסרים אין ראוי לברך זה כתב הרא"ה.

עוד שם: כתב הרא"ה ז"ל מי שלא ספר בלילה סופר ביום לד"ה. ומצוה זו של תורה בזמן שבה"מ

♦ מוריה, שנה שלושים ושתיים, גליון ו—ח (שעז—שפ), ניסן תשע"ג

קיים ויש עומר, ובוה"ז תקנו חכמים כן זכר למקדש, כדכתיב ציון היא דורש אין לה, מכלל שאנו צריכין לדרוש אותה, עכ"ל. [כת"י בלוי]

ר"ף פרק ע"פ [כב, ב] ושמרים דרמא עליהו מיא אע"ג דאית בהו טעם יין לא מברכינן עליהו ב"פ הגפן דאמרינן [ב"ב צז, א] בעא מיניה רב נחמן מר' חייא שמרים שיש בהם טעם יין מהו, א"ל מי סברת חמרא הוא קיוהא בעלמא הוא.

ת"ר אחד שכר תמרים ואחד שכר שמרים ואחד שמרי יין מברך עליהם שהכל. אחרים אומרים שמרים שיש בהם טעם יין מברכין עליהם ב"פ הגפן. רבה ור' יוסף דאמרי תרווייהו אין הלכה כאחרים. כתיבנא פירושא וטעמא דפלוגתייהו בעבודה זרה ובפסחים בס"ד. [ח"י דא"ה ברכות מה, א]

הא דפורצני דקילי משמרים וכו' היינו דפורצני דידהו דהוו מעצרי בגת טובא ונפיק מינייהו כל לחות התם אפשר לשמרן בהכי אבל בפורצני דידן לא, דהא חזינן דרמינן שיתא ולא אתו ארבעה והוי חמרא מעליא, הלכך בפורצני שלנו א"א לשמר במדתו לומר כמה עייל כמה נפיק, הלכך צריך אומד יפה דלא להוי חמרא כלל לבדוק בטעמו אם יש בו טעם יין כטעם יין חדש שנתנו בו שלשה חלקים ואח"כ ראוי לשער בזה אי טעמא דחמרא אי טעמא דקיוהא בעלמא. [ראה נוסח משופר בחי' הריטב"א שם בשם גדולי רבותיו] [ח"י הרא"ה ע"ז ל, א]

סדר ליל פסח

הלל בליל פסח

וה"ר אהרן הלוי ז"ל כתב, חייב אדם לקרות בבית הכנסת או בביתו, בציבור או ביחיד ומברך לגמור, והביא ראיה מהתוספתא, דתניא בתוספתא פרק ערבי פסחים [פ"י ה"ה] בני העיר שאין להם מי שיקרא להם את ההלל הולכים לבית הכנסת וקורין פרק ראשון ושני, והולכין ואוכלין ושותין וחוזרין וגומרים כולו, ואם אי אפשר להם גומרים את כלו, פירוש בבת אחת. [אור"ח סדר ל"פ כ"א עמ' קלו]

מי שעושה סדרו על הפת

והרא"ה כתב, מי שעושה סדרו על הפת אינו מברך לא אשר גאלנו ולא יהללך כי שתיהם מצוות של כוס. וביאר עוד שאין לו לחזור ולקדש על מצה שמורה, אלא אפילו מצה שאינה שמורה, ומברך המוציא ומקדש ושהחיינו ואוכל כזית ומטבל בירק ואומר ההגדה עד למעיינו מים, ומברך על מצה שמורה לאכל מצה ואוכל כזית ומברך לאכול מרור ומטבל ואוכל, וכורך מצה ומרור וכו'. [אור"ח סדר ל"פ ד' עמ' קיג]

וביאר עוד הרא"ה, שאין מברכין בורא פה"ג אלא בכוס ראשון ובכוס של ברכת המזון. [אור"ח סדר ל"פ כ"ב עמ' קל"ז]

ומתחיל בפסוק שפוך חמתך

וכתב הר' אהרן הלוי ז"ל וזה לשונו, הרי שנהגו כל ישראל בכוס רביעי קודם שיתחילו בהלל, קורין שפוך חמתך וכו', וטעמו של דבר, לפי שמדרש חכמים בארבע כוסות שהם כנגד ארבע כוסות של פורענות שעתיד הקב"ה להשקות לאומות העולם, ולפיכך בכוס רביעי שנשלמה המצוה אנו מזכירין לפני הקב"ה לשפוך עליהם חמתו, ולהשקותם הארבע כוסות ולרחם עלינו ולגאול אותנו עכ"ל. [אור"ח סדר ל"פ ל"ב עמ' קנ"ד]

מוריה, שנה שלושים ושתים, גליון ו—ח (שעח—שפ), ניסן תשע"ג ♦

הרב יאיר חזן
ראש מכון "יאיר נתיב"
ירושלים

הלכות חול המועד מתוך ספר רבינו ירוחם השלם

בקובץ מוריה (ניסן תשע"ב) כתבנו אודות רבינו ירוחם בר משולם שהיה מגדולי הראשונים ופוסקי ההלכה ומחבר ספר תולדות אדם וחוה וספר מישרים. כמו כן תיארנו את הסיבות שהביאו אותנו להוציא לאור את ספר רבינו ירוחם מחדש על פי כתבי היד שברשותנו ובתוספת מראי מקומות והערות. עד עתה יצאו לאור בסייעתא דשמיא ג' כרכים. חלק חוה בכרך אחד וספר מישרים בשני כרכים. כעת הננו עומדים אי"ה להוציא לאור את חלק אדם. להלן מובא החלק החמישי מתוך נתיב הרביעי של חלק אדם העוסק בהלכות חול המועד שטרם יצא לאור במתכונת החדשה, ומוגש כעת לפני הקוראים בפעם הראשונה. חשוב לציין שכל המילים המוקפות בסוגריים העגולות הם נוסחת הדפוס הישנה והמילים המוקפות בסוגריים המרובעות הם נוסחת כתבי היד. בחלק מהמקומות התייחסנו בהערות להבדלים בין נוסחת הדפוס לנוסחת כתבי היד, ועל כך שבנוסחת כתב"י דברי רבינו המחבר מבוארים ומיושבים מכמה קושיות שנתקשו האחרונים בהבנתו, משום שהיתה לפנייהם נוסחת הדפוס. הננו מקווים שהדברים שכתבנו יהיו לתועלת המעיינים ולומדי דבר ה' זו הלכה.

חולו של מועד אסור בעשיית מלאכה כדאיתא במועד קטן [פ"ק! ובפ' אין דורשין] בחגיגה (יח). ויש מי שכתב² שאסור בעשיית מלאכה מדאורייתא, ור"ת (חגיגה יח. תוס' ד"ה חולו) כתב שאינו אסור אלא מדרבנן³ והרבה ראיות על זה. ומכל מקום מלאכת האבד מותר לעשות[ה] (ביום טוב) כאשר אכתוב.

משקין שדה בית השלחין בחולו של מועד, כלומר שדה שצריך להשקותה ולא די לה מטר מן השמים ומשום פסידא התירו להשקותה. ואפילו משום פסידא לא התירו טורח גדול, ולפיכך לא ישקנה אלא ממעין שבתוכה בין שיצא מתחלה, כלומר עתה במועד, בין שלא יצא מתחלה אלא שהוא ישן, אבל לא ישקנה ממי קילון. פירוש שהוא כמו ביב וצריך להשקות בדלי ויש בו טורח גדול. ולא ישקנה ממי גשמים [שגזרו מי גשמים] אטו מי קילון, אבל שדה הבעל שהוא שדה דלמטר השמים תשתה מים אסור להשקותו דליכא פסידא. ונהרות המושקין בחול המועד מותר להשקות מהן בחולו של מועד, ודוקא דלא פסקי (אמת המים). הפסיקות והבריכות שנתמלאו מים מערב יום טוב אסור להשקות מהן בחולו של מועד, ואם היתה אמת המים עוברת ביניהן מותר, ואפילו שאין רובה של אותה שדה שותה מאותה אמת המים דכיון שהיא מושכת ובאה יאמר אם לא ישתה ביום אחד ישתה בשנים ושלשה ימים. ובריכה שנטפה משדה בית השלחין מותר להשקות ממנה שדה בית השלחין אחד ובלבד שתהיה עדיין מטפטפת ושלא פסק מעיין

1. כ"כ הרא"ש (שם סימן א). 2. כ"כ רש"י (מו"ק יא: ד"ה אלא) וכ"כ התוס' (חגיגה יח. ד"ה חולו) בדעת רשב"ם והיראים (סו"ס דש) בשם רבותיו והריטב"א (ריש מו"ק) בשם הרמב"ן (ליקוטים מו"ק ד"ה עוד אני) עיי"ש. והנמוקי (מו"ק א. ד"ה גמ') כתב שהרמב"ן הטיל פשרה דכל מלאכה שאינה לצורך המועד ואינה דבר האבד אסורה מן התורה, ושהיא לצורך המועד או דבר האבד מותרת וחכמים אסרו מקצת מלאכות אלו ולזה הסכים הרשב"א עיי"ש. והב"י (ריש סימן תקל) כתב דאסור מלאכה בחול המועד דבר תורה אלא שהתורה מסרה לחכמים שיאסרו המלאכות שנראה להם ויתירו מה שנראה להם עיי"ש. וראה בבה"ל (שם ד"ה ומותר במקצת) שהאריך בזה והביא עוד דעות שסוברים דמלאכה בחול המועד אסורה מן התורה. 3. וכן דעת הרמב"ם (הל' יו"ט פ"ז ה"א) והרא"ש (שם) וכ"כ הריטב"א (שם) בשם בה"ג.

♦ מוריה, שנה שלוש ושתים, גליון ו-ח (שעז-שפ), ניסן תשע"ג

ראשון. ושתי ערוגות זו למעלה מזו לא ידלה מן התחתונה וישקה את העליונה, ואפילו ערוגה אחת חציה גבוה וחציה נמוכה לא ידלה מן הנמוך וישקה מקום גבוה. ומדלין מים לירקות בשביל לאוכלן, אבל ליפותן אסור, כך פשוט במועד קטן [פ"ק] (ב., ד.).

אין עושין עוגיות לגפנים ולזתים, כלומר חפירות שעושים בעקרי הגפנים והזתים שיתקבצו מים שם. והני מילי בחדשים, אבל בישנים מותר. פירוש אם נתקלקלו מתקנן, כך פשוט במועד קטן [פ"ק] (ד.).

אין עושין אמת המים מתחלתה בחול המועד, אבל מתקנים אותה אם היתה מקולקלת שאם היתה עמוקה טפח מעמידה על ששה טפחים. [ו]מצינין הקברות ויוצאים על הכלאים משום דבחולו של מועד יהיה שכר פעולה בזול. ועושין כל צרכי רבים, כך פשוט במועד קטן [פ"ק] (ב., ו.). ולמטה אבאר דין צרכי רבים היאך מותר במועד. ויוצאים על הכלאים שלוחי ב"ד לענין השדות אם נזרעו כלאים ועוקרים העשבים והעקירה מותרת במועד דמקלקל הוא וליכא טירחא יתירא.

כל צרכי רבים מותר לעשות במועד ויש הפרש בין רבים ליחיד ובין מעשה אומן ובין מעשה הדיוט. ויש בזה ששה חלוקין ואלו הן. האחד. מעשה אומן אינו⁴ יכול לשנות בהם שאם ישנה יפסיד, אם אינו צורך המועד אפילו לצורך רבים אסור וכ"ש ליחיד. השני. מעשה אומן אם הוא לצורך המועד מותר ואפילו כיוונו מלאכתו במועד ואפילו הוא טורח גדול ואפילו בפרהסיא מותר. השלישי. מעשה אומן והוא לצורך יחיד ואפילו לצורך המועד [אסור]. הרביעי. מעשה הדיוט והוא לצורך הרבים מותר בחולו של מועד אפילו אין הרבים צריכין להם במועד כי מעשה הדיוט מותר לרבים אפילו שלא לצורך המועד. החמישי. מעשה הדיוט לצורך יחיד והם לצורך המועד מותר. הששי. מעשה הדיוט לצורך היחיד ואין צורך להם במועד אסור, כל זה פשוט ומוכח במועד קטן [פ"ק]⁵ וכן כתב הראב"ד. ולפי זה מתקנין קלקולי המים שברשות הרבים וחוטטין אותן. פירוש דהוא מעשה הדיוט אפילו שאינם לצורך המועד. ודוקא חטיטה, אבל חפירה פירוש דמעשה אומן היא אסור, [ו]אם רבים צריכין להם לצורך המועד אפילו חפירה נמי מותר, וכן הדין בבורות שיחין ומערות של רבים, וכן אם נפלו אבנים ועפר ומונעין מרוצת הנהר נוטלין אותם במועד (פי') [אפילו] שלא לצורך המועד דמעשה הדיוט הוא, וכן הדין אם הנהר רחוק מן העיר שמותר לקדוח גדותיו ולהביא המים דרך חריץ אל העיר. ובורות שיחין ומערות של יחיד חוטטין אותן ושפין סדקיהן שהוא מעשה הדיוט כשהיחיד צריך להן במועד, אבל אין חופרין אותן דמעשה אומן הוא ואפילו צריך להם במועד, ואם אינו צריך להם במועד אין חוטטין אותן ואין שפין סדקיהן וכ"ש שאין חופרין אותם, אבל כונסין לתוכם מים אף על פי שאינם צריך להם במועד. ועושין כל צרכי רבים ויוצאין לקו[ו]ץ הדרכים, פירוש לסלק הקוצים, ולתקן הרחובות והשווקין ומודדין המקואות, ואם אין בו ארבעים סאה מרגילין לתוכו ארבעים סאה, ואם לא יצאו לעשות כל אלו והוזק בהם שום אדם ומת מעלה עליהם כאלו הרגום, כך פשוט ומוכח במועד קטן [פ"ק] (ה.).

מושכין אמת המים מאילן לאילן, כך פשוט במועד קטן [פ"ק] (ב.). פירוש שאין בו טורח גדול והן קרובים כמו שדרך לנטוע (ממטעים) [ממטע עשר] לבית הסאה, אבל לא רחוקים⁶. ומיירי שעומדין במקום משקה דאי לא ישקה איכא פסידא. ועוד פשוט (שם) ובלבד שלא ישקה את כל השדה דאיכא טירחא.

זרעים שלא שתו לפני המועד לא ישקם במועד (שם ו.). פירוש דנראה כמכוין מלאכתו במועד.

4. נדצ"ל ואינו. 5. כ"כ שם הרא"ש (סימן ו) בשם הראב"ד על דברי הגמ' (ד:) אביי שרא להו וכו' עיי"ש. 6. וכ"ה בירושלמי (פ"א ה"ג).

פירוש וכן באילן. ואם שתו לפני המועד מותר להשקותן במועד. ואם היא שדה מטוננת, כלומר מלאה טיט והזרעים לחים הוה ליה כאלו שתו לפני המועד, ואפילו לא השקם לפני המועד מותר להשקותם במועד וכן פסק רי"ף (ב). (והרמב"ן) [והרמב"ם] (הל' יר"ט פ"ח ה"ד). ויש מי שפסק⁷ כחכמים דבין שתו בין לא שתו מותר להשקותן במועד, וראשון עיקר⁸. והרמב"ם כתב (שם ה"ג) דאם היא שדה מטוננת מותר להשקותה כל השדה כולה, ובזרעים (שם ה"ד) לא כתב שדה מטוננת. נראה דפירש הא דאמרינן ובשדה מטוננת מותר דקאי אלא ישקה כל השדה כולה⁹. ועוד פירש דזרעים שלא שתו לפני המועד שאסור להשקותן במועד משום דצריכין מים רבים ואיכא טרחא יתירא. ועוד פשוט (שם) ואין משקין שדה גריד במועד, כלומר יבש ומלא ירקות והוא שדה הבעל שכתבתי למעלה. ותריצא, כלומר גן שעושין אחורי הבתים והיא לחה ודי לו בהשקאה מעט וכשמשקין אותו עומד בלחותו ארבעה או חמשה ימים אין משקין אותו במועד וכן פסק רי"ף (ב). ולפי מה שפרש"י (שם ד"ה אפלא) מותר להשקותו במועד, וראשון עיקר וכן נראה מהירושלמי¹⁰. ויש מי שפירש¹¹ תריצא כי מנהג הוא להשקות השדה מיד אחר קצירה שיוצאים בה ירקות וכשמשקין אותו אותן ירקות ממהרות לצאת.

צדין את האישות בחולו של מועד והיא בריה שאין לה עינים והיא כעכבר, וכן העכברין צדין אותן [בחולו של מועד] מפני שמפסידין האילנות וחופרין בשרשי האילנות ואוכלין השרשים והוא דבר האבד וצדין אותן כדרכן, כלומר כדרך חול. וכיצד כדרכו, חופר גומא ותולה בה מצודה והם יוצאים מן הגומא ונאחזין במצודה. וכל זה בשדה האילן, אבל בשדה הלבן והיא סמוכה לשדה האילן צדין אותן כמו כן שמה יצאו משדה הלבן ויחריבו שדה האילן, אבל אין צדין אותם בשדה לבן כדרכו אלא שלא כדרכו, כלומר על ידי שנוי¹². כיצד, נועץ שפור ומכה עליו ומנענעו אילך ואילך כדי שינענע האדמה שתחתיה וירחיב הגומא. פירוש ושם היא מתה שאין לה כח להלך בעפר תיחוח אלא בעפר קשה, אבל אין עושין חפירה דכל מה שיוכל לשנות משנה, כך פשוט במועד קטן [פ' קמא] (שם ט).

מקרינן הפרצה בחולו של מועד, כלומר בנין עראי כגון הוצא ודפנא, או מסדר הלבנים או האבנים בלא טיט. ודוקא כותל גנה, אבל כותל חצר או בית בונהו כדרכו מפני הגנבים. ודוקא בונה, אבל סותר לא. וכותל גוהה, כלומר קיר נטוי ליפול סותר ובונה. וכן כותל הגוהה לרשות הרבים סותר ובונהו מפני הסכנה. פירוש ולאו דוקא לרשות הרבים (אבל) [אלא] בכל מקום שיש בו סכנה אם יפול סותר ובונה¹³, כך פשוט במועד קטן [פ"ק] (שם).

אם עושין קברות או כוכין במועד ואם עושין ארון וכיצד כתבתיו בנתיב כ"ח בח"א (רכט ע"א) ושם (רכט ע"ב) כתבתי כיצד עושין לו ארון וכיצד עושין לו כל צרכו.

7. כ"כ הרא"ש (פ"א סימן ח) לפי פרש"י. 8. כ"כ הרא"ש (שם). 9. וכן פרש"י (ו: ד"ה אמר רב יהודה). 10. כ"כ הרא"ש (שם) דכך מוכח מהירושלמי (שביעית פ"ב ה"י). 11. כ"כ הרא"ש (שם) בשם לישנא אחרינא וכ"ה בפרש"י למסכת מו"ק (הוצ' מקיצי נרדמים שם ד"ה תריצא). 12. ודעת הרמב"ם (פ"ח ה"ה) דבשדה לבן הסמוכה לשדה אילן צדין בשינוי, ושאינה סמוכה לשדה אילן אין צדין אפי' בשינוי וכ"כ המ"מ (פ"ח ה"ח) בשם הרי"ף גיאת, ודעת הראב"ד (האשכול תרכ"ח ח"ב עמ' 145) דבשדה לבן הסמוכה לשדה אילן צדין כדרכו ושאינה סמוכה לשדה אילן צדין בשינוי וכ"כ הטור (סימן תקלז) בדעת הרא"ש וכ"כ רבינו. 13. וכתב הב"י (סימן ריש סימן תקמ) שכ"כ הנמוק"י (ב: בשם הראב"ד (שם) דלא גרסינן נוטה לרשות הרבים דאפילו למבוי או לחצר מותר מפני שהכל סכנה. והמרדכי (מו"ק סימן תתמא) כתב אף כי יש לחוש לגנבי כמו בסמוך לרשות הרבים אינו מותר לבנותו כדרכו אלא אם כן נפרץ מאיליו אבל לסתור ולבנותו אסור אפילו רעוע וגוהה דלא התירו לסתור ולבנות אלא אם כן גוהה לרשות הרבים מפני סכנת נפשות. והוא הדין אם היה מקום שהגנב בא על עסקי נפשות ואיכא למיחש לסכנת נפשות נראה לר"י דמותר אף לסתור ולבנות כותל חצר אם הוא רעוע וגוהה עכ"ל. וכתב הב"י שדברי הנמוק"י ורבינו ירוחם נראין עיקר.

אם מלקטין עצמות המת במועד כתבתיו בנתיב כ"ח בח"ב (רלה ע"ב).

אם אסור לעורר על המת או להספידו קודם הרגל [שלשים יום] כתבתיו בנתיב כ"ח בח"ג (רלו ע"ב).

עושין נברכת במועד, כלומר מקום של מים וחריץ קטן וגדול לכבס חלוק למי שמותר לכבסו במועד כגון מי שאין לו אלא חלוק אחד או לכל מי שמותר לכבס במועד, כך פשוט במועד קטן [פ"ק] (ח:).

אם נושאים אשה במועד או בערב הרגל או להחזיר גרושתו כתבתי בענין קדושין בח"ב (קפו ע"ד).

ועושה אשה תכשיטיה בחולו של מועד כגון לכחול עיניה ולתקן שערה ולדבק בפניה בצק וכיוצא בו כדי שישארו פניה אדומים, וכן מעברת תער על פניה של מעלה או של מטה או לצבוע פניה עם סרק, כך פשוט במועד קטן [פ"ק] (ט:).

ההדיוט תופר כדרכו, כלומר כמו שהוא מנהגו בחולו של מועד. פירוש ובלבד שיהיה לצורך המועד ואפילו שאינו דבר האבד כי לעולם בדבר האבד לא בעינן שנוי, אבל בדבר שאינו אבד מיירי, ולפיכך האומן כלומר חייט אומן צריך שנוי. ומכליב, כלומר השנוי הוא שמכליב בתפירתו כאשר אפשר. ומפרש בגמרא אי זהו הדיוט רבי ינאי אומר כל שאינו יכול להוציא מלא מחט אומן כאחת. פירוש כי דרך האומן לתחוב במחט תחיבה אחת בבגד ולתחוב הרבה בגד ביחד עד שנעשה תחיבות הרבה ואחר כך מושך המחט עם החוט או כמו שעושין בבגד של צמר כשבילה שאורגין עם המחט במקום הבלוי בחוטים חדשים הנקרא שורזיר בלעז והדיוט אינו יודע לעשות זה. ור' יוסי בר חנינא אמר כל מי שאינו יכול לכוין אימרא בשפת חלוקו נקרא הדיוט. פירוש שמשימין אמרא של בגד (עד) [עב] סביב המלבוש למטה כדי שלא יקרע, וצריך לתפורו שם ובכיוון, וההדיוט אינו יודע לכוונה ומעקם לכאן ולכאן ועושה רחב במקום אחד ובמקום אחר קצר, כך פשוט במועד קטן [פ"ק] (י:). וכתבו הפוסקים¹⁴ כיון דלא איפסיקא הלכתא אחד מינייהו עושין כחומרי שניהם. והיודע בעצמו שיוודע לעשות שום אחד מהם לא יתפור במועד בדבר שאינו אבד אפילו לצורך המועד. ואפשר דלא פליגי דמר אמר חדא ומר אמר חדא וכן נראה סברת רי"ף¹⁵ (ג:). והכל עולה לענין אחד לפי הפסק. ועוד פשוט (שם) מאי מכליב שאמרנו שהאומן ישנה, כלומר שיעשה שנוי והשנוי הוא שמכליב, רבי יוחנן אומר מפסיע, כלומר תפירות רחוקות זו מזו, ורבה בר שמואל אמר כלבתא¹⁶, כלומר תופר תפירה אחת למעלה ותפירה אחת למטה, כלומר זו עולה וזו יורדת כשיני הכלב, וגם בזו לא איפסיקא הלכתא כמאן, לפיכך האומן התופר לצורך המועד, ובדבר שאינו אבד שצריך שנוי יעשה כחומרי שניהם תפירות רחוקות זו מזו ושיהא אחת למעלה ואחת למטה זו עולה וזו יורדת. ומדברי רי"ף (ד). נראה דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, הילכך די שיעשה אחת מהן, כלומר או רחוקות זו מזו או עולה ויורדת, וכן נראה סברת הרמב"ם (פ"ז ה"ה).

לתקן מנעליו או לתפור בגדיו כתבו בתוס' (י. ד"ה ההדיוט) שאסור לומר לגוי אומן לעשותו אלא כמו שישראל עושה בשנוי כמו שכתבתי למעלה דכל שאינו עושה אינו אומר לגוי ועושה ואפילו שמנעליו או מלבושיו יקרעו יותר אם לא יתקנם והוא כמו דבר האבד אסור דלא מיקרי דבר אבד אלא כשעיקר הענין אבד כגון לבצור כרמו וכיוצא בדברים אלו כאשר אכתוב, אבל

14. כ"כ הרא"ש (פ"א סימן טז). 15. כך נראה מדהביא שתי הסברות ולא הכריע. 16. צ"ל שיני כלבתא וכ"ה בגמ'.

בשביל מעט תוספת קלקול לא וכן כתב ריב"א¹⁷ דאסור לתקן מנעליו בחול המועד והביא ראיות על זה, והראב"ד¹⁸ כתב דלצורך יום טוב מותר, וההיא דאמרינן (פסחים נה:) דעולי רגלים מתקנין מנעליהם דמשמע דלאחרים אסור, התם אפילו אומן תופר כדרכו בלא שנוי, ובעלמא האומן מכליב אפילו לצורך המועד, ומכולם נלמוד שאינו מותר אלא בשנוי.

מסרגים המטות בחול המועד, כך פשוט במועד קטן [פ"ק (י.)]. כלומר לארוע המטות בחבלים שתי וערב ונעשה ביניהם כמו חלונות. פירוש ובלא שנוי מותר דדבר האבד חשבינן ליה. ולי נראה כי מעשה הדייט הוא מותר ובלבד שיהיה לצורך המועד. וכ"ש שממתחין, כלומר שאם היו החבלים כבר ארוגות במטה זה ימים רבים ונעשו רפויים ממתחן, וכן פסק רי"ף כסתם מתניתין¹⁹, ויש מי שפסק²⁰ כרבי יוסי דברייתא (שם) דממתחין אבל לא מסרגים, וראשון נראה עיקר. ועוד פשוט (שם) ואין מפשילין חבלים, כלומר אין גודלין חבלים ועושין אותם לכתחלה [במועד] כי הוא אסור לדברי הכל בין לרבי מאיר בין לרבי יוסי.

תנור או כירים מעמידין בחולו של מועד, כך פשוט במועד קטן [פ"ק (שם)]. פירוש תנור ואפילו חדש שנעשה כבר והוא מטלטל וכן כירים, ומעמידו, כלומר מעמידו וקובעו במקום קבוע ומטפלו שם, ולא שיבנהו לכתחלה כדאמרינן (שם יא.) אין גודלים תנור לכתחלה. והראב"ד²¹ פירש מעמידין, כלומר מתקנין אותן יפה על עמדם כדי להשתמש בהן. ועוד פשוט (שם) אין גודלין תנור לכתחלה. ודוקא בימות הגשמים כגון בפסח שלא יתייבש יפה בחול המועד ולא יאפה בו במועד, אבל בסוכות שהוא עדין ימות החמה וייתייבש ויכול לאפות בו תוך המועד מותר לעשותו לכתחלה. ונראה לי כי הכל לפי הזמן ולפי הארץ אם היא חמה יותר בפסח או בחג. וזה הכלל כל זמן שיוכל להתייבש ולאפות [בו] תוך המועד מותר לעשותו לכתחלה.

ריחים מעמידין אותן בחול המועד, כך פשוט במועד קטן [פ"ק (י.)]. פירש הראב"ד²² דמעמידין אותם אפילו חדשה דמתקנין אותן יפה על עמדם כדי להשתמש בהן. ועוד פשוט (שם) שמנקרים אותם, כלומר שמרוב הטחינה נחלקו ואין טוחנות בטוב עם פטיש קטן מנקרין אותם [ועושין בהן חריצין חריצין כדי שיוכלו לתפוש החטים ואפילו בחדשה, אבל אין עושין להן בת עינא, כלומר אין פותחים להן לכתחלה החור שבאמצע הריחים ששם נופלין החטים מן הכלי שעומד למעלה מן הריחים שנותנים בו החטים, ואותו הכלי נקרא אפרכסת. פירוש ואפילו בישנה. ומעמידין ובונים מקום ישיבת הריחים הנקרא אמת הריחים וכן פסק הראב"ד²³ ורוב הפוסקים שאין פותחין בת עין דמעשה אומן הוא, והרמב"ם (פ"ח הי"ג) כתב שמנקרין ופותחין בת עין ולא הפריש בין חדשה לישנה. ותמהו עליו²⁴. פירוש וכל זה מיירי לצורך המועד או לדבר האבד.

סוס שרוכב עליו וכן חמור ואפילו חמור שמנהיג הריחים מותר ליטול צפורניו בחולו של מועד, כך פשוט במועד קטן [פ"ק (שם)]. פירוש לרכוב עליו בחולו של מועד לצורך המועד והוא אדם שאין (שם) רגיל ללכת ברגליו ורגיל ברכיבה²⁵. וכתבו בתוספות (י: ד"ה למישקל) שבמקומות שרגילין להטיל ברזלים לבהמה ברגלים שמצויין שם אבנים ולא די להם בהטלת [ה]צפרנים שמותר [כמו] כן בחולו של מועד כמו ליטול הצפרנים. וכן האוכף והמרדעת והרסן וכל כיוצא בהן ובלבד שיהא צריך לרכוב המועד ולא יכוין מלאכתו²⁶. ועוד פשוט (שם י:) ומותר לסרק

17. הובא ברא"ש (שם סימן יז) ובשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס קרימונה סימן רכו) עיי"ש. 18. הובא לקמן (ד"ה כתב הראב"ד) ועיי"ן מש"כ שם. 19. כ"כ הרא"ש (שם סימן יח) בדעת הרי"ף (ג:) וכ"כ המ"מ (פ"ח הי"ג) בדעת הרמב"ם. 20. כ"כ באגודה (מו"ק פ"ב סימן ח) בשם ר"י. 21. הובא ברא"ש (שם). 22. הובא ברא"ש (שם) וכ"ה בספר האשכול (שם עמ' 146). 23. שם ברא"ש ובספר האשכול. 24. ראה שם בהגהות הרמ"ך. 25. כ"כ הרא"ש (שם סימן יט). 26. כ"כ הרא"ש (שם).

כלומר במסרק של ברזל לרפואה, ומקזיז דם (לרפואה) [לבהמה] וכן כל דבר שהוא לרפואת הבהמה בחולו של מועד מותר, ועושין ובונים אוריא. פירוש רפת בקר. פירוש וכן אוריות הסוסים שהוא דבר האבד שמזיק לבהמה כשאינה שוכבת יפה.

בונים אוריא במועד, כך פשוט במועד קטן [פ"ק] (שם). ופירש רמ"ה אוצר הצריך לו בחולו של מועד או שהוא דבר האבד אם לא יניחנו באוצר. ומיירי שלא כיוון מלאכתו במועד כגון שהביאו לו בערב יום טוב או ביום טוב או בחולו של מועד ולא הביאוהו מדעתו. ועוד פשוט (שם) ובנין אצטבא פירוש בנין של אבנים לישב בו²⁷, וכן בנין של עץ לישב בו.

שותין מי זבלין ומי דקלים וכוס של עקרים בחולו של מועד, כך פשוט בתוספתא (פ"ב ה"ו). להחליק היריעות בחולו של מועד באבן זכוכית מותר וזהו רבא שרא לכסכוסי קרמי²⁸ דמעשה הדיוט הוא, כך פשוט במועד קטן [פ"ק] (י:). פירוש והוא שיהיה צריך לו בחול המועד.

לקמט הבגדים של פשתן ולעשותו קפולים קטנים אחר שרחצו אותו ומתייבש ומוליך ומביא בידיו ומרככו עד שמתקמט מותר בחול המועד. פירוש והוא שיהיה צריך לו במועד דמעשה הדיוט הוא שאינו עומד כי כשלוכשו מתפשט, כך פירש רמ"ה מההיא שכתבתי למעלה רב[א] שרא לכסכוסי קרמי, אבל לקמטו (ולקוצו) [ולכווצו] ביותר כגון שעושין לבתי ידים בענין שאינו מתפשט כשלוכשו כי הם קפולין קטנים ביותר אסור דמעשה אומן הוא, וזהו שאמרו בגמרא (שם) קטורי (בידי) [בי ידי] בחולא דמועדא אסור²⁹, ופירש רמ"ה דכיון דאפשר בלאו הכי לא[ו] צורך המועד הוא.

המתקן הקרקע, כלומר שדה להחליקו או להסיר האבנים כמו שפירש רמ"ה, אם עושה אותו אדעתא דארעא אסור, כגון שקל למוליא ושדא בנצא, כלומר שלוקח התל כלומר הגבשושית מן השדה ומשליך בגומא, כי זה עושה כדי שתהיה נוחה לחרוש אחר המועד, אבל אם עושה אותו אדעתא דבי דרי, כלומר לעשותו גורן כגון מוליא במוליא, כלומר שחופרה ומניחה שם, או נצא בנצא, כלומר שחופר מעט מאצל הנצא שהוא הגומא ונותן לנצא, כלומר בתוך הגומא שאינו משהו [יפה], בודאי אדעתא דגורן הוא עושה ומותר, כך פשוט במועד קטן [פ"ק] (סו). וי"מ³⁰ בי דרי לדיר הבהמות לזבל השדה. שקל מוליא ושדא אנצא אדעתא דארעא ואסור, כלומר אם לוקח האבנים ומשליך בגומא אדעתא דארעא הוא זה שרוצה להשוותה יפה ואסור, ואפילו שמתכוין לצורך בי דרי, כלומר להכניס שם בהמות לזבל השדה, כיוון שנראה דמתקן השדה על דעת הקרקע.

להשוות הבית שלא יכשל בגומות בחולו של מועד מותר, כך כתבו המפרשים מההיא שכתבתי למעלה מנצא לנצא וכן נראה דעת רש"י³¹.

מנקה הקרקע מעצים קשים אם עושה על דעת שיהיה הקרקע טוב לחרוש ולתקנו לחרושו אחר המועד אסור, ואם עושה אותו ללקוט עצים מותר. וכיצד יהיה ניכר, אם לוקח עצים קטנים וגדולים בודאי על דעת הקרקע הוא עושה, ואם לוקח גדולים³² ומניח קטנים בודאי על דעת ללקוט עצים הוא עושה, כך פשוט במועד קטן [פ"ק] (סו).

27. כך פרש"י (שם ד"ה איצטבא), והטור (סימן תקמ) כתב בשם ה"ר פרץ דלא נהירא דזה בנין גמור ופירש אצטבא כעין ספסל שלנו נסר שמחברין לו רגלים, והטור כתב שמדברי הרא"ש (שם סימן כו) נראה שדעתו להתיר אפי' של בנין. וכתב הב"י (שם ד"ה ומותר לבנות) בשם המ"מ (פ"ח ה"ז) שהרמב"ן כתב דהא דשרי למיכני אצטבא דוקא במעשה הדיוט, אבל לא במעשה אומן, לפי שכל שהוא לצורך המועד כיון שאינו צורך אוכל נפש לא הותר במעשה אומן אלא במעשה הדיוט עיי"ש. 28. והרמב"ם (פ"ח ה"ד) פירש לרכך את הבגדים בידים וכ"כ רבינו בסמוך בשם הרמ"ה. 29. והרמב"ם (שם) פירש דקטורי בי ידי הוא לעשות קשרי בית הידים. 30. כ"כ התוס' (י: ד"ה מוליא) בשם יש מפרשים. 31. כ"כ רש"י על הרי"ף (ד. ד"ה אדעתא דארעא). 32. כ"ה

הפותח חור בשדהו ליכנס שם המים ושיעברו המים דרך כל השדה, אם עושה אותו כדי לצוד דגים מותר, ואם בשביל השדה שתהיה נוחה לחרוש אחר המועד אסור. וכיצד יהיה ניכר, אם פתח חור אחד למעלה כדי שיכנסו ולמטה כנגדו בקצה האחר לא פתח בודאי על דעת השדה [נעשה] ואסור, ואם פתח שני פתחים אחד למעלה כדי שיכנסו המים ואחד למטה קצר כדי שיצאו המים וישארו הדגים בודאי אדעתא של דגים עשאו ומותר, כך פשוט במועד קטן [פ"ק] (שם).

קוצץ ענפי הדקל אם עושה אותו על דעת לתת הענפים לבהמה לאכול מותר, ואם עושה לתקן האילן אסור. וכיצד יהיה ניכר, אם קוצץ כלם מצד אחד בודאי עשאו לבהמה, ואם לוקח וקוצץ מכאן ומכאן, כלומר כל סביב האילן, בודאי לצורך האילן עשאו, כך פשוט במועד קטן [פ"ק] (שם).

תמרים שלא נתבשלו כל צרכן מותר ללקטן לאכילה במועד, ואם נשתיירו מהן מותר לכובשן ולהוציא מימיהן כדי שלא יתלעו ויתקיימו עד לאחר המועד, דכיון דלקטן בהתר כדי לאוכלן מה שנשתיירו יפסיד אם לא יכבשם והוי כדבר האבד, כך פשוט במועד קטן [פ"ק] (שם). סחורה לעשות במועד לקנות או למכור אפילו כל שהוא אסור משום טירחא, ודבר האבד מותר, כך פשוט במועד קטן [פ"ק] (שם). ופרש"י (ד"ה ובדבר) דבר האבד דבר העומד למכור שאם אינו מוכרו מפסיד, אבל בעלי התוספות (שם) אמרו דאינו קרוי דבר האבד אלא כשיחסר מן הקרן אם לא ימכרנו או יעשנו במועד או אם לא ילך עתה לא ימצאם אחר המועד, אבל אם יום השוק תוך המועד ואם ימכור עתה הסחורה ירויח הרבה ואם ימתין אחר המועד לא ירויח כל כך אסור מאחר שלא יפסיד מן הקרן אם ימתין אחר המועד³³ וכן כתב רמ"ה וכן כתב [ב]ירושלמי (פ"ב ה"ג). ומותר למכור במועד אם אין לו מה יאכל, ואפילו יש לו מה יאכל ואם ימכור יעשה הוצאה יותר בריוח לשמחת המועד וכן מוכח מהירושלמי (שם). וכן אם נודמן במועד דבר שאינו מצוי מותר כגון שבאו שיירות והביאו סחורות ולא ימצאו בזול או יקנו השיירות עתה סחורה ביוקר קונים מהם ומוכרין להם דמניעת ריוח הוי דבר האבד וכן פשוט בירושלמי³⁴, ולמטה אכתוב חלוק אחר כזה מהרמב"ם³⁵ בדין מי שצד הרבה דגים וכו'. ומוכח בע"ז [פ"ק] דמותר לקנות ביום השוק דבר שלא ימצא אותו אחר המועד כי הוא דבר האבד אצלו כהוא דמסיק זווי בבני אקרא (מ"ק י: דעתה ימצאם והוי כפרקמטיא אובדת דמותו למוכרה ביריד וכן כתבו התוספות. להלוות לגוים ברבית בחולו של מועד היה נראה לר"ת אסור³⁷ וכן ליפרע מהן זולתי אם הוא בענין שלא ימצאם לאחר המועד וכן הדין ליפרע מישראל. ור"י כתב מאחר שר"ת אוסר והעולם נהגו בו התר אין בידי להחמיר, והמחמיר תבא עליו ברכה, ואני רגיל לומר למלוין בחול המועד שיקבלו רבית של שבוע ראשון מן הגוי ויוציאו לשמחת י"ט כדאיתא בירושלמי שהבאתי למעלה

בכת"ב ובגמ', ובנדפס נכתב בטעות לוקח קטנים ומניח גדולים. ³³ וכ"כ הרא"ש (שם סימן כג, ובתשו' כלל כג סימן ה) ועיין בב"י (סימן תקלט ד"ה וכן אם באו) ובד"מ (שם אות ג) מש"כ בזה. ³⁴ כך דייק הרא"ש (שם) מדברי הירושלמי (שם) וכ"כ הב"י (שם) בשם הרמב"ם (פ"ז הכ"ב) והסמ"ג (לאוין עה) והמ"מ (שם) בשם הראב"ד, אבל בשם הרמב"ן כתב שלא התירו לקנות מן השיירה אלא מה שהוא צריך לתשמישו ואם לא יקנהו מן השיירה ויצטרך לקנות אחר המועד יהא נפסד שלא ימצאם בערך שמוצאו עכשיו, אבל כדי להרויח ולעשות סחורה בודאי אסור לפי שהעברת ריוח אינו כדבר האבד עיי"ש וכתבו רבינו לקמן (ד"ה מי שצד דגים). ³⁵ צ"ל מהרמב"ן וכ"ה לקמן. ³⁶ כ"כ הרא"ש (שם סימן יא). ³⁷ לפנינו בתוס' (י: ד"ה פרקמטיא) והרא"ש (שם סימן כד) כתבו שלא היה נראה לר"ת לאסור משום פרקמטיא אלא משא ומתן של סחורה ולא הלוואות וכ"ה בספר הישר לר"ת (חלק החידושים סימן תלב), וצ"ע היכן ראה רבינו שר"ת אוסר. ונראה שיש כאן ט"ס וכן מוכח מהמשך לשון רבינו שכתב ור"י כתב מאחר שר"ת אוסר וכו' אין בידי להחמיר, ואדרבה, אם ר"ת אוסר היה לו לר"י להחמיר, אבל אם נגרוס ור"י כתב מאחר שר"ת מתיר וכו' ניחא וכ"ה לפנינו ברא"ש (שם).

ע"כ. ויש נוהגין בו התר, ויש שמחמירין על עצמן שלא להלוות לגוים ברבית בחולו של מועד, והרא"ש (פ"א סימן כד) היה מתיר לאנשי ביתו להלוות ברבית לגוים הרגילים לקנות ברבית מביתו שאם לא ילוו להם ילוו מ ישראל אחר וירגילו אצלו ויהיה בו פסידא.

עושין מצודות דגים העשויות מערבה כעין סלים, פירוש לצורך המועד, אבל של מטוה כלומר הרשתות שעושין מפתיל אסור שמעשה אומן הוא, כך פשוט במועד קטן [פ"ק] (יא).

עושין נפה לשרות³⁸ בו הקמח לצורך המועד, כך פשוט במועד קטן [פ"ק] (שם).

עושין מעקה פירוש לצניעות לגג ולמרפסת. ודוקא מעשה הדיוט כגון מהוצא ודפנא, כלומר מעצים או מנסרים או מאבנים מסודרות זו על גב זו בלא טיח בטיט, אבל מעשה אומן אסור, כך פשוט במועד קטן [פ"ק] (שם).

כל דבר האבד שמותר מותר אפילו בלא שנוי, כך פשוט במועד קטן בכמה דוכתי (יא, יב).

שפין כלומר מחליקין הגנות שהיו מטיט כדי שלא ירד מטר למטה בבתים דרך הסדקין ומחליקין אותם ביד או ברגל כעין מעגלה, וכן במעגלה³⁹, כלומר עץ עגול שבו מחליקין כי הוא דבר האבד, אבל אין שפין אותן במחצלים שהוא הכף של ברזל שמחליק בו הבנאי מהשטח בטיט, כך פשוט במועד קטן [פ"ק] (שם).

הציר והצנור והמנעול והמפתח והקורה שנשברו מותר לתקן במועד כי הוא דבר האבד משום גנבים. פירוש ציר רגל הדלת שנכנס בחור שהוא הצנור, כך פשוט במועד קטן [פ"ק] (שם). ועוד פשוט (שם) מדלינן קיבוצא דדשא בחול המועד ואין צריך שנוי בדבר האבד. פרש"י⁴⁰ קיבוצא יתד כמין נגר שעושים אותו לנעול הדלת ומותר לעשות אותו היתד בחול המועד. וי"מ⁴¹ קיבוצא המשקוף שהדלתות שוקפות בו ונסתלקן המסמרים ורוצה ליפול מחזירין אותו למקומו ותוקע אותו במסמרים. פירוש וכל כיוצא בזה באלו התיקונים כי מותר לעשותן לכתחלה ולחבר הדלת במסמרים בחול המועד כי הוא דבר האבד, וביום טוב אסור כמו שכתבתי למעלה בח"א (ט ע"ג), כך פשוט במועד קטן [פ"ק] (שם).

כבשין שיכול לאכול מהם במועד מותר לכבשן, כך פשוט במועד קטן [פ"ק] (שם).

מי שצד דגים הרבה בחולו של מועד לאכול מותר למלוח מהן ולשמרן לאחר המועד כיון שמתחלה צד אותם כדי לאכלם כך בלא מלח וכ"ש אם יכול לאכול מן המלוחין עצמן במועד, כך פשוט במועד קטן [פ"ק] (שם). וכתב הראב"ד⁴² ומ"מ אם מתחלה רוצה לצודן על דעת למולחן ולשמרם עד לאחר המועד אסור אף על פי שהוא ריוח שלא ימצאנו בכל זמן. ואע"ג דאמרינן למעלה כי יכול לקנות סחורה במועד כשבאו שיירות מאחר שלא ימצאנה אחר המועד והוי כמו דבר האבד, לא דאמו, דבסחורה למכור או לקנות איכא ביטול כ"ס והכא מציאה היא שבאה לידו ואין כאן שום הפסד אלא ריוח בעלמא. אי נמי לא התירו משום ריוח אלא מקח וממכר שאינו מלאכה אלא דרך חול בעלמא ולפיכך מותר במקום ריוח, אבל במליחת דגים מלאכה היא ומשום ריוח לא התירוה. והרמב"ן⁴³ תירץ כי מקח וממכר מותר מטעם כי אם הוא מוכר ובאו שיירות לקנות ימכרנו יותר ואיכא פסידא, ולקנות כמו כן לא התירו כשבאו שיירות

38. בכת"י ב לשנות. 39. והב"י (סימן תקמ"ד סדקין) כתב דרש"י פירש כעין מעגילה ולא מעגילה ממש אלא כעין מעגילה ביד וברגל וכן כתבו כל הפוסקים ודלא כדמשמע מדברי רבינו ירוחם דשרי להעגיל במעגילה. 40. ראה בפרש"י על הרי"ף (ד:) שפירש קביל"א והוא נגר כמו שכתב בעירובין (קא: ד"ה נגר). 41. כ"כ בפסקי הרי"ד (שם יא.). 42. הובא ברא"ש (שם סימן כח). 43. ראה בחידושי הרמב"ן למור"ק (יא: ד"ה לבאי כווארי) ובתורת האדם (שער האבל ענין האבלות ד"ה ולגבי מועד).

אלא כשהיה דעתו לקנות דבר כזה אחר המועד ועכשיו נודמן לו מי שמוכרו לו בזול, אם לא יקנהו עתה מיקרי דבר האבד, אבל אם אינו צריך להם ואין בדעתו לקנותם ואינו קונה אותם אלא להרויח זה ודאי אסור כגון צידת דגים להרויח שלא לצורך המועד כמו שכתבתי.

מי שהפך זיתיו כי דרך הזיתים לשים אותן במעטן כדי שיתבשלו ואח"כ משימין אותן בבית הבד וכשמהפכין אותן כשמימין אותן בבית הבד אם אינו טוען עליהם קורה ראשונה אחר שהפכן נפסדין ואחר שהפכן קודם שיטעון עליהם קורה ראשונה אירע לו אונס או אבל [או חולי] או הטעוהו פועלים שלא באו למלאכתו בענין שלא טען עליהן קורה ראשונה עד שנכנס עליהן הרגל, בחול המועד מותר לגמור המלאכה מכל וכל, ולא נאמר יטעון קורה ראשונה כדי שלא יפסדו אבל לא קורה שנייה ואחר הרגל יגמור, אלא כל דבר שהתירו משום דבר האבד גומר המלאכה מכל וכל. וכן מי שהיה יינו בבור עושה כל מה שצריך לייין עד שגף החביות וכן כל כיוצא בזה, כך פשוט במועד קטן [פ' מי שהפך זיתיו] (יא-יב).

כל דבר האבד מותר לעשותו הוא בעצמו במועד וכל דבר שאסור לעשותו אסור לומר לגוי לעשותו כאשר אכתוב, כך פשוט במועד קטן [פ' מי שהפך] (יב).

גוי שקבל מלאכת קרקע מירשאל בדבר ידוע או בנין בית אפילו חוץ מעירו אסור לעשות בו בחולו של מועד כאשר אכתוב למטה (ד"ה נותנים מלאכה), וזה תמצא מבואר בנתיב הי"ב בענין שבת בחלק י"ב (פב ע"א) בדין קבולת והחלוק שיש בין בית לשדה או לדברים ידועים לישראל או שאינם ידועים שהן לישראל או מפורסם או דברים שדרכן ליכנס באריסות.

אסור לאדם להשכיר עצמו אפילו למלאכה המותרת לעשות בחולו של מועד. ודוקא ליטול שכר, אבל אם הם עושין בסעודתן, כלומר שנותנים להם לאכול ולא יותר מותר, כי לא התירו בחולו של מועד אלא הוא בעצמו לעשותו אבל פועל אסור ליטול שכר, ואם אין לפועל מה יאכל מותר לעשותו בשכר, כך כתבו הפוסקים במועד קטן [פ' מי שהפך] 44 בההיא עובדא דרב אחא 45 שרא להו לאבונגרי דריש גלותא וכו' (יב). וכמו כן דייקו משם לדברי הראב"ד כי מקבלי קבולת שכתבתי למעלה (ד"ה גוי) כמו האריסין וכו' ויש לבעל הקרקע גוים המשרתים אותו ועומדין על מלאכתו ואותם הגוים לפעמים מסייעין הפועלים האריסין כדי למצא חן בעיני בעל הקרקע מותר שיסייעוהו בחולו של מועד (כיון) [כדרך] שמסייעין אותו בחול אף על פי ששכר הקבלה לחכירין ולאריסים היה מתרבה באותו סיוע, דכיון שאין לוקחין שכר אינו ניכר במלאכה 46. ומדברי כולם נלמד כי כמו שמותר לאדם לעשות לעצמו מלאכת האבד כך מותר לעשות לחבירו בחנם וכן כתב רמ"ה.

נותנים מלאכה לגוי בחולו של מועד כדי לעשותה אחר המועד. פירוש בין בשכירות בין בקבלנות, אבל אין נותנין לו כדי לעשותה בחול המועד עצמו אפילו בביתו של גוי, דכל שאינו יכול הישראל לעשותו אינו אומר לגוי ועושה, וכשיתננה לו כדי לעשותה [ה] אחר המועד לא ימדוד ולא ימנה ולא ישקול כדרך שעושה בחול כמו שתאמר שנותנין לגרדי לארוג בגד ושוקלין מה שנותנין לו וכל כיוצא בזה, כך פשוט במועד קטן [פ' מי שהפך זיתיו] (ס).

יש מי שפירש 47 כי הא דאמרינן דנותנין לו לעשותה אחר המועד דאם יעשנה הגוי במועד מותר וכן נראה עיקר כדאמרינן [פ"ק] דשבת (ט). ופוסק עמו לשבות ואינו שובת.

44. כ"כ הרא"ש (שם סימן ט). 45. לפנינו בגמ', רב חמא וכו'. 46. וכ"כ ההב"י (סימן תקמג ד"ה מותר ליתן) בשם הנמוק"י (ה: ד"ה מקבלי). 47. כ"כ המרדכי (מו"ק סימן תתנב).

אין מרביעין בהמה כלומר לאוחזה כדי להביא עליה זכר בחול המועד משום טירחא, כך פשוט במועד קטן [פ' מי שהפך] (יב.).

אין מדיירין שדה בחולו של מועד שהוא כמו עבודת קרקע שמכניסין בהמות לדיר בתוך השדה כדי לזבלה עם הזבל שלהן ומסיעות אותן ממקום למקום עד שמזבלות כל השדה, ואם באו גוים מאליהן לדייר שדה של ישראל שלא מדעתו ולא קצב (עליהם) [להם] שכר מותר להניח ונותן להם שכר אחר המועד. פירוש אבל לומר לו דייר ואתן לך שכר אחר המועד אסור דכל שאינו עושה אינו אומר לגוי ועושה. וכשיבא הגוי לדייר מאליו כמו שכתבתי אין מסייעין אותן ואין בעל השדה מוסר להם שומר לשמור צאנם או להסיען (ממקומן) [ממקום למקום] שאם היה עושה כך (היה דמי) [היה כמו] שאמר להם יפה אתם עושים ואסור. ואם היה הגוי שבא לדייר שכיר שבת כלומר שכיר שבוע או שכיר חדש או שכיר שנה, כלומר ששכרו הישראל לשבוע אחת או לחדש, ובא לדייר מאליו בחולו של מועד מסייעין אותן ומוסר להם הישראל שומר לשמור צאנם דכיון דמתחלה לא שכרו לדעת המועד אין זה מכין מלאכתו במועד, כך פשוט במועד קטן [פ' מי שהפך] (שם).

לטוח חביות בטיט או בזפת או במגופה בין משכר בין מיין שיהיה דבר האבד אם לא יגוף אותה [ב]חול המועד נחלקו במועד קטן [פ' מי שהפך] (שם) שמואל אמר דזופתין חבית קטנה ואין זופתין חבית גדולה שיש בו טורח מרובה, ורב דימי אמר דזופתין חבית גדולה שיש בו הפסד מרובה אבל לא קטנה. ור"ה (מו"ק ו.) פסק כרב דימי, והרמב"ם (הל' יו"ט פ"ח הי"ד) פסק כשניהם לקולא דזופתין בין גדולה בין קטנה וכן כתבו התוספות⁴⁸ לקשרם ולזופתן מותר וכל מה שצריך לתקן בחביות כמו כן למלאות מיין בחולו של מועד מותר. פירוש וכל זה מייירי שלא כיון מלאכתו במועד⁴⁹ כגון שאירעו אונס ולא היה יכול לעשותו קודם המועד, אי נמי שהיה סבור שיכול להתקיים בלא סתימה עד לאחר המועד ונמצא עתה במועד שיפסיד אם לא יסתום אותו שאם יכין מלאכתו במועד אפילו בדבר האבד אסור וכן הוא בירושלמי (פ"ב ה"ב).

לבצור (יין) [כרם] או לקבל יין בחובו או לקנות יין לצורך כל השנה כתבו המפרשים⁵⁰ שאם כיון מלאכתו לעשות הבציר במועד אסור וכן אם יכול לעמוד עד לאחר המועד, אבל אם אירעו אונס ולא יכול לבצור כרם קודם המועד או שלא נתבשלו הענבים כל צרכן ועתה אם ימתין לאחר המועד יפסד או (שכ)שבצרו הכרמים שמסביב כרמו [ו]אם ישאר יהיה [כרמו] לבער, בכל אלו הדרכים מותר וכן מוכח מהירושלמי (שם), וכן מותר לדרוך וליתנו בחביות מאחר שבוצר שמא יפסד, וכן אם הגוי רוצה ליתן לו יין בחובו מותר לקבלו בחול המועד שמציל מידו והוי דבר האבד, וכן אדם שצריך לקנות יין לצורך שתיית אנשי ביתו לכל השנה ואם לא יקנהו עתה לא ימצאנו כמו בחול המועד מותר לקנותו לצורך כל השנה, ולתקן החביות בכל מיני תקונין ולזופתן ובלבד שלא יכין מלאכתו במועד כמו שכתבתי למעלה. וכתב הראב"ד⁵¹ ואף על פי

48. לפנינו לא נמצא בתוס', וראה ברא"ש (פ"ב סימן יד) שהביא דברי מחלוקת זו ולא הכריע, והטור (סימן תקלח) כתב שהרא"ש כתב סתם להתיר ולא חילק. והב"י (שם ד"ה ומותר לזפת) כתב דסובר הטור דכך היתה דעת הרא"ש מדכתב אח"כ (סימן טו) גבי מי שצריך לקנות יין לצורך כל השנה ואם יעבור המועד לא ימצא כמו שנמצא במועד מותר לקנות ומותר לקשור החביות ולזפתן מדלא חילק בין חביות קטנות לגדולות משמע דבכולהו שרי. וכתב הב"י דאין נראה לו משם ראייה דסתם חביות גדולות הן. ואפשר דמדכתב דברי שמואל ודברי רב דימי ולא הכריע משמע דמספקא לן הלכה כדברי מי וספיקא דרבנן לקולא. ע"כ. ועיין בדרישה (שם אות ב) שהסכים לדברי הב"י. ומדברי רבינו נראה דמש"כ בשם התוס' כוונתו לדברי הרא"ש הנ"ל שכתב דמותר לקשור חביות ולזופתן, ומפרש כדברי הטור דהרא"ש כתב סתם להתיר ולא חילק. 49. כ"כ הרא"ש (שם סימן יד). 50. כ"כ הרא"ש (שם) בשם הירושלמי (פ"ב ה"ב). 51. ראה ספר האשכול (שם עמ' 150).

♦ מוריה, שנה שלוש ושתים, גליון ו—ח (שעז—שפ), ניסן תשע"ג

שהפועלים הדורכים אינו אצלם דבר האבד דיש להם מה יאכלו מותר משום אבדה דבעל הבית כי היכי דמותר לבעל הבית כשאין לפועל מה יאכל.

טוחנין קמח לצורך המועד ושלא לצורך המועד אסור, ואם טחן והותיר מותר. וכן הדין לקצוץ עצים או להטיל שכר וכל כיוצא בזה לצורך המועד מותר ושלא לצורך המועד אסור, ואם עשה לצורך המועד והותיר מותר, כך פשוט במועד קטן [פ' מי שהפך] (יב:).

דבר האבד מותר לעשותו בין בתלוש בין במחובר, ואם יכול להתקיים במחובר לאחר המועד אין זה דבר האבד, כך פשוט במועד קטן [פ' מי שהפך] (ס) מההיא דרב חצדו ליה חצדא בחולא דמועדא שמע וכו'.

אין לו מה יאכל קוצר ומעמר ודש וזורה ובורר וטוחן ובלבד שלא ידוש בפרות. פירוש שלא לעשות המייה גדולה שלא ישמע כל כך הדבר לא משום שנוי, וזה מותר אפילו כיוון מלאכתו במועד כי כל דבר שהוא צורך אוכל נפש במועד אפילו כיוון לעשותו במועד מותר. ועוד פשוט כי כל דבר שצריך לצורך המועד אפילו שלא יהיה לצורך אכילה כגון פשתן לחפיפה וכל כיוצא בזה מותר לעקור⁵² (ולקוצר) (ולקוצרו בחול המועד), כך פשוט במועד קטן [פ' מי שהפך] (שם). והא דאמרינן שלא ידוש בפרות אמרינן בירושלמי (פ"ב ה"ד) כשעושה אותו לצורך אוכל נפש של יחיד, אבל במספיק לרבים מותר.

כתב⁵³ הראב"ד בתשובה⁵⁴ מותר לתקן מנעליו במועד. ואף על גב דקנסינן למי שמכין מלאכתו במועד, הני מילי בדבר האבד דלא הוי צורך יום טוב, אבל זה צורך יום טוב הוא. והא דאמר בפסחים (נה:) שכן עולי רגלים מתקנין מנעליהם במועד, כלומר שלא היו יכולים לתקן קודם המועד, משמע דלאחרים אסור⁵⁵, ה"ק דאפילו אומן תופר כדרכו בלא שנוי ובעלמא האומן מכליב אפילו לצורך המועד ע"כ לשונו.

אדם חשוב צריך ליזהר אפילו במלאכת האבד שמא יהיו בני העולם סבורין שכיון מלאכתו [במועד כדאמרינן] במועד קטן [פ' מי שהפך] (יב:) רבי ינאי הוה ליה ההוא פרדסא [קטפינהו], כלומר בצרו אותו בחול המועד, לשנה האחרת שהו כולם פרדיסיהן לבוצרם תוך חול המועד שהיו סבורין שכיוון רבי ינאי מלאכתו במועד והפקיר רבי ינאי פירות פרדסו לעניים בעבור שבא תקלה על ידם⁵⁶. וכתוב בירושלמי (פ"ב ה"ב) כי לומדין המון העם מן הקלקלה ולא מן התקנה, כלומר שלא למדו (מן ההפקר) [ממה שהפקיר כרמו] בעבור זה (אבל) [אלא] למדו מן הקלקלה ממה שבצרו בחול המועד.

52. בב"י (סימן תקלג ד"ה מותר לעקור) הביא דברי רבינו וכתב עליהם כך: משמע מלשונו שאינו יכול לעקור אלא כדי מה שצריך, אבל הרב המגיד (פ"ח ה"י) כתב הר"א פירש לחפיפה לנוי הנשים לחוף בו הפנים, ולפי שאין דרך הפשתן לעקור לחצאין התירו לעקור כולו כיון שצריך למקצת. ע"כ. אבל הדרישה (שם אות א) כתב דנוכל לפרש דלא פליגי אהדדי, ומה שכתב המ"מ שאין דרך לעקור לחצאין, רצה לומר גבעול אחד אין דרך לעקור לחצאין ליקח מה שצריך לחפיפה ולהשאיר העיקר בקרקע, לכך התירו לעקור כל הגבעול, אבל לעקור שדה כולה לא התירו. ולפי זה לא פליגי ארבינו ירוחם. ע"כ. 53. קטע זה בכת"י ליתא. 54. כ"כ הרשב"א בתשו' (ח"ו סימן רצד) בשם הראב"ד בתשו' והובאה בספר המכתם (סוף מו"ק) ובתשו' ופסקים לראב"ד (הוצ' מוסד הרב קוק סימן רכט). 55. וכן הוכיח הרשב"א (שם) והרא"ש (פ"א סימן יז) מסוגיא זו דאסור לתקן מנעליו וכ"כ רבינו לעיל (ד"ה לתקן מנעליו) בשם התוס' וריב"א וכתב שהראב"ד התיר לתקן מנעליו לצורך יו"ט. וצ"ע אמאי סתם רבינו כאן כדברי הראב"ד ולא כתב דעת החולקים ובפרט שכן דעת רבו הרא"ש. ולפי מה שכתבנו לעיל דבכת"י קטע זה ליתא, ניחא, דקטע זה אינו מדברי רבינו אלא תוספת מאוחרת של המדפיסים. 56. והב"י (סו"ס תקלז) הביא דברי רבינו וכתב שכ"כ הרוקח (סימן שז), אבל בבדק הבית כתב וז"ל: ולי נראה דאין משם ראייה דשאני התם שאירע תקלה על ידו, ואדריבה, משם ראייה דאדם חשוב אין לו ליזהר כל שלא באה

מכניס אדם פירותיו מפני הגנבים ושולח פשתנו מן המשרה כדי שלא תאבד, וכשמכניסן מכניסן בצנעא כל מה שיוכל בין ביום בין בלילה בענין שיותר מעט שיוכל לעשות המייה שיעשה כדי שלא להשמיע כל כך הדבר, ובלבד שלא יכוין לעשות מלאכה במועד שאם יכוין אפילו דבר האבד אסור, כך פשוט במועד קטן [פ' מי שהפך] (שם).

כיוון מלאכתו לעשותה במועד, פירוש שכיוון בענין כגון שהתחיל בה קודם המועד ולא גמרה וצמצם בענין שיהיה דבר אבד ושיעשה אותה במועד, מאבדים אותה ממנו שלא יגמור אותה ולא קנסו בנו אחריו אם מת הוא דלדידיה קנסוה, ואם גמרה מאבדין אותה ממנו אבל לבנו לא קנסוה ומתירין לו לגומרה. פירוש ואם לא גמרה אביו אין מאבדין אותה מבנו אם מת אביו, כך פשוט במועד קטן [פ' מי שהפך] (שם). וכתבו המפרשים⁵⁷ דוקא בדבר האבד, אבל בדבר שאינו אבד אם עשאו בחול המועד מאבדין אותו ממנו ואפילו מת קונסין בנו אחריו. ונראה לי כי זהו למאן דסבר כי העושה מלאכה בחולו של מועד אסור מדאורייתא ולפיכך בדבר שאינו אבד קונסין בנו אחריו כדאמרינן (שם יג.) גבי כהן שצירם אוזן בכור וקנסו בנו אחריו מאחר שהוא איסור מדאורייתא⁵⁸. וכתב רב נטרונאי גאון⁵⁹ [ממוניה קנסיה] דכל מלאכה שכיוון לעשותה במועד מאבדין אותה הימנו, והיכא דליכא ממונא למקנסיה כגון חייט או אורג או סופר שעשו מלאכת אחרים קונסין אותן בעצמן דמגדין ומלקין אותו עד שמקבל עליו הדין⁶⁰ ומתירין לו נדויו.

אין לוקחין בתים או אבנים או עבדים או בהמה אלא לצורך המועד, כלומר אם צריך הלוקח אותם לצורך המועד כגון בית לדור ואבנים לבנות כותלו שנוטה ליפול כאשר אכתוב או עבדים לשמשו או בהמה לשחיטה, אפילו שאין צורך למוכר מותר מאחר שצריך ללוקח, וכמו כן אם צריך למוכר שאין לו מה יאכל מותר אע"פ שאין צורך ללוקח דאינו אסור אלא כשאין צורך לא ללוקח ולא למוכר, כך פשוט במועד קטן [פ' מי שהפך זיתין] (יג.).

פועל שאין לו מה יאכל, פירוש וגם אין לו מה שימכור⁶¹, מותר ליתן לו מלאכה לעשות כדי

תקלה על ידו, דהא רבי ינאי מעיקרא לא היה נזהר. ועוד י"ל דאפילו בחר ההוא עובדא לא נמנע רבי ינאי אלא דבההיא שנתא אפקריה להודיע לבני אדם שלא כיון מלאכתו במועד, ואף גם זאת מדת חסידות היתה ולא מן הדין. ע"כ. 57. וכ"כ הנמוק"י (ו: סד"ה מהו). 58. והב"י (סו"ס תקלת) הביא דברי רבינו וכתב עליהם כך: וזה שכתב בצורם אוזן בכור לא דקדק בשמועתו דהא בהדיא פשטין בפרק כל פסולי המוקדשין (בכורות לד:) דצורם אוזן בכור לא קנסו בנו אחריו. ומינה נשמע במכין מלאכתו בחול המועד אף על פי שאינו דבר האבד דלא עדיף מצורם אוזן בכור ומת דלא קנסו בנו אחריו. ע"כ. ועיין בדרישה (שם אות ג) ובט"ז (שם ס"ק א) מה שכתבו ליישב דברי רבינו. ובמג"א (שם ס"ק ב) הביא דברי רבינו וכתב דדמי לעושה מלאכה בשבת שאסור לו לעולם וה"ל לבנו עי"ש. ועיין עוד במור וקציעה (שם) ובמחזיק ברכה (שם ס"ק ב) מש"כ בזה. 59. ראה תשובות הגאונים (שערי תשובה סימן רטז) וכ"כ הנמוק"י (שם) בשמו. 60. ובב"י (שם) הביא דברי הנמוק"י (שם) שכתב והיכא דליכא ממונא למיקנסיה כגון חייט או אורג או סופר שעשו מלאכת אחרים קונסין אותו בעצמו דמשמתינן ליה עד שיקבל דינא ומלקינן ליה וכתב הב"י דכ"כ רבינו ירוחם. ובבדק הבית כתב על זה וז"ל: ואיני מבין דבריו דהא בחייט או סופר או אורג איכא ממונא למיקנסיהו שר פעולתן. ושמא בשלקחו כבר שר פעולתן ואכלוהו מיירי. ואכתי איכא למידק מאי משמתינן אותו עד שיקבל דינו דקאמר. ושמא שיקבל דינו היינו שיחזיר מעות השכירות שיקבל ויתנהו ביד בית דין כדי שיאבדוהו. ועוד יש לדקדק מאי ומלקינן ליה דקאמר דהא לא אשכחן בגמרא מלקות דיאבדו תנן ומסתייה פסדיה. ע"כ. ובמחזיק ברכה (שם ס"ק ד) יישב דלאו דוקא קאמר הנמוק"י דאחר שקבל מלקינן אלא הכוונה משמתינן ומלקינן עד שיקבל והביא ראיה מדברי רבינו עי"ש. 61. ובב"י (סימן תקמב) כתב על זה וז"ל: ואין נראה כן מדברי הפוסקים שסתמו דבריהם ולא הזכירו שאין לו מה ימכור. וטעמא דמסתבר הוא, דאם לא כן אטו איכפלו רבנן לאשמעינן האי דינא בגברא ערטילאי שאין לו מה למכור. ועוד דתימא אם חייבוהו חכמים למכור כלי תשמישו כדי שלא יעשה מלאכה מה שלא חייבוהו למכור אם אין לו מאתיים זוז ורוצה ליטול לקט שכחה ופאה. ושמא אף רבינו ירוחם לא אמר

מוריה, שנה שלושים ושנים, גליון ו—ח (שעז—שפ), ניסן תשע"ג ♦

שירות ממה (ש) יאכל ואפילו שאין בעל המלאכה צריך לה למועד והיא אסורה לעשותה במועד, כך פשוט במועד קטן [פ' מי שהפך] (שם).

אין מפנין פירות או כלים מבית שבחצר זו לבית שבחצר אחרת דרך רשות הרבים, אבל מפנין מבית שבחצר לבית אחר שבחצר עצמה בצנעא, כך פשוט במועד קטן [פ' מי שהפך] (שם). ובירושלמי (פ"ב ה"ד) אין מפנין מדירה נאה לדירה נאה ולא מדירה כעורה לכעורה ואין צריך לומר מנאה לכעורה, אבל לתוך ביתו מותר אפילו מנאה לכעורה ששמחה הוא לו כשהוא דר בתוך ביתו. ונראה שהירושלמי פליג אגמ' דידן⁶², אבל הראב"ד⁶³ כתב כי מבית אחרים לתוך ביתו מותר אפילו מחצר לחצר ואינו אסור אלא משלו לשלו או משל אחרים לשל אחרים וכן עיקר.

מסלקים הזבל מתחת רגלי הבהמה לצדדין בחול המועד ואם נעשית החצר כרפת בקר מוציאין אותו לאשפה, כך פשוט בפסחים [פ' מקום שנהגו] (נה:).

אין מוליכין ואין מביאין כלים מבית האומן. ודוקא כלים שאינם לצורך המועד, אבל כלים שהם לצורך המועד מביאין, ואם אינם לצורך המועד ואין לאומן מה יאכל נותן לו שכרו ומניח הכלי לאומן, ואם אינו מאמין באומן להניח אצלו הכלים מניח הכלים בבית הסמוך לחומה, ואם יתיירא שמא יגנבו משם מפנין לחצר אחרת⁶⁴, כך פשוט במועד קטן [פ' מי שהפך] (שם) ובפסחים [פ' מקום שנהגו] (שם).

תרנגולת שברחה מחזירין אותה בחולו של מועד אבל אין מושיבין אותה על הביצים לכתחלה, כך פשוט בפסחים [פ' מקום שנהגו] (שם). ויש מחלוקת בגמרא (שם) דרב הונא אמר דוקא אחר שלשה לשיבתה דנפסדין ביצים לגמרי ותוך שלשה למרדה דאכתי לא הלך חמימותה ממנה ואין טורח כל כך בחזרתה ואיכא תרתי לטיבותא שהטורח מועט וההפסד מרובה, אבל אחר שלשה [למרדה] ואפילו שיהיה אחר שלשה לשיבתה או תוך שלשה לשיבתה אפילו שיהיה תוך שלשה למרדה לא מהדרינן, ורבי אמי אמר אפילו תוך שלשה לשיבתה מחזירין אותה. יש מי שפסק כרב הונא לחומרא⁶⁵, ולמאי דפסקי ר"ת וריב"א (חגיגה יח. תוס' ד"ה חולו) דאיסור מלאכה בחולו של מועד מדרבנן אם כן אזלינן לקולא בוי"ט⁶⁶.

תאנים שעומדות ליבש מכסין אותן בקש בחול המועד ואפילו שיהיה הכסוי עבה מפני הגשמים, כך פשוט במועד קטן [פ' מי שהפך] (יג:).

אלא אם יש לו סחורה למכור, אבל כלי תשמישו לא. ע"כ. אבל הב"ח כתב דאף למאי דפשיטין (שם יג.) דשכר פעולה נמי שרי היינו דוקא כשאין לו מה שימכור, אבל כשיש לו למכור בתים או עבדים ובהמה לא התירו לו שכר פעולה לעשות מלאכה שאסורה במועד. ותמה על מש"כ הב"י דהלא לא חייבוהו חכמים למכור אם אין לו מאתים זוז וכו', דהתם לא עביד איסורא אם נוטל לקט שכחה ופאה הלכך לא חייבוהו למכור, אבל במועד דאיכא איסורא חייבוהו למכור כי היכי דלא ליעבד איסורא עיי"ש. ⁶² מדאמרין (שם יג.) סיפא אתאן לבית שבחצר, ומשמע דשרי דוקא מבית שבחצר לבית שבחצר, וכ"כ המ"מ (פ"ח הט"ז) בדעת הרמב"ם דהירושלמי חולק עם הגמ' שלנו ואין לסמוך עליו בזה עיי"ש. וכתב הב"י (סימן תקלה ד"ה והא דאין) דנראה שזה היה גם כן דעת הרי"ף שלא הביאו. ⁶³ הובא ברא"ש (שם סימן יח). ⁶⁴ והב"י (סימן תקלד ד"ה מי שיש לו) כתב דגירסת הספרים שלנו ואם חושש להם שמא יגנבו מביאן בצנעא בתוך ביתו, אבל הרי"ף והרא"ש גורסים ואם חושש להם שמא יגנבו מפנין לחצר אחרת וכן נראה שהיא גירסת הטור שכתב מפנין למקום הראשון המשתמר וכן נראה שהיה גורס סמ"ג, והרמב"ם כתב בפרק ח' (הט"ז) אם חושש להם שמא יגנבו מפנין לחצר אחרת אבל לא יביא לביתו אלא בצנעא. ונראה שהוא היה גורס כספרים דידן דגרסי מביאן בצנעא בתוך ביתו, ומה שכתב מפנין לחצר אחרת הוא ממה ששינוי שם במשנה (יג.) אין מביאין כלים מבית האומן אם חושש להם מפנין לחצר אחרת. ע"כ. ⁶⁵ כ"כ הרא"ש (שם פ"ד סימן ט) בשם יש פוסקים. ⁶⁶ כ"כ הרא"ש (שם).

מוכרי פירות וכסות וכלים מוכרים בצנעא כדי שלא יאמרו שמוכר לצורך חול כגון אם היה חנות פתוחה לרשות הרבים פותח (דלתא) [דלת אחת] ונועל [אחת], ואם היה חנות פתוחה לסטיו, כלומר לאצטבות שבארבע רוחות החנות והחנות פתוחה לאיצטבא, מוכרין כדרך ואין צריכין לנעול שום דלת מהן דצנוע הוא. ודוקא בפירות צריך למכור בצנעא כמו שכתבתי כדי שלא יאמרו שמוכר לצורך חול שהוא דבר המתקיים, אבל תבליים כגון כמון וכיוצא בהן ופלפלים שרוב בני אדם קונין אותן לאוכלן לאלתר מוכרים אותן כדרך. [ו]ערב י"ט האחרון של חג שהוא יום הושענא רבה מוציא ומעטר את השוק בפירות בשביל כבוד י"ט האחרון של חג, כך פשוט במועד קטן [פ' מי שהפך] (שם).

לגלח בחולו של מועד אסור שמא יהיו עד חול המועד ויכנסו מנוולין לרגל. ואלו מותרין לגלח בחול המועד, הבא ממדינת הים, פירוש כגון שלא בא לישב עד חול המועד או שלא היה לו שהות לגלח קודם הרגל כי כשבא לא היה שהות ביום, והבא מבית השביה, והיוצא מבית האסורים, ומנודה שהתירו לו חכמים, ומי שנשאל לחכם והותר, פירוש שנדר שלא לגלח. והבא ממדינת הים דוקא שיצא למזונות או להרויח כדרך התגרים, אבל יצא לשוט בארץ אסור לגלח, כך פשוט במועד קטן [פ' ואלו מגלחין] (שם). וכתב הראב"ד⁶⁷ כי הבא ממדינת הים מיידי דוקא שיצא חוץ לארץ ישראל ולפיכך כשיצא לשוט אסור לגלח ואפילו הכי למזונות ולהרויח מותר. והיוצא מבית האסורים מפרש בירושלמי (פ"ג ה"א) אפילו שהיה חבוש בבית האסורים של ישראל דאגב צערו לא גלח בבית האסורים קודם הרגל. ומנודה שהתירו לו מיידי [שהתירו לו] במועד ולא היה יכול לגלח קודם הרגל דמנודה אסור בתספורת כמו שכתבתי במקומו. ובירושלמי (שם) מפרש שהתירו לו קודם הרגל וחל שלשים שלו ברגל דאין נדוי פחות משלשים יום⁶⁸ דאם לא כן לא יגלח דלאו אנוס הוא שהיה לו לפייס לבעל דינו קודם הרגל. וכן בירושלמי (שם) ומי שנשאל לחכם והותר דמיידי שלא מצא פתח לנדרו עד חול המועד דאם לא כן לא יגלח דלאו אנוס הוא שהיה לו לישאל קודם הרגל. ונראה לפי הירושלמי שאם היה בענין שהיה בדעתו להשלים נדרו ברגל ואחר כך נמלך להתירו דלא מיקרי אנוס ואסור לגלח⁶⁹, ורש"י⁷⁰ פירש

67. הובא ברא"ש (שם פ"ג סימן א) וכ"ה בספר האשכול (שם ע"א 150). וכתב שם בספר האשכול אבל מאריך ישראל לארץ ישראל ומחול לחול"ל ושב לביתו ולא היה פנאי לגלח אפילו הלך לשוטט מותר. ע"כ. וכ"כ הטור (סימן תקלא) והנמוק"י (ז. סד"ה גמ') בשם הראב"ד ועיי"ש בב"י (ד"ה ומ"ש רבינו והראב"ד). 68. והובא ברא"ש (שם) וכ"כ הטור (שם). ובב"י (ד"ה וכן המנודה) תמה על זה ממה שכתב הרי"ף (ח:). הא דסבר אביי (מ"ק טז.) דלא שרינן שמתא דאפקירותא ואע"ג דמפייס לבעל דיניה אלא עד דחיילא שמתא עליה תלתין יומין ליתא אלא כי מפייס לבעל דיניה ומפייס שרי ליה לאלתר ממעשה דרבי שמעון בן לקיש (שם יז.) וממעשה דרב הונא (נדרים ז:). וכן פסק הרמב"ם (הל' תלמוד תורה פ"ז ה"ג) גם כן והיינו דלא כהאי ירושלמי ועיי"ש בב"י מה שרצה ליישב. וכתב בסוף דבריו דמכל מקום דברי הטור אינם בדקדוק שכתב וכגון שהתירו לו קודם הרגל וחל יום שלשים ברגל, דכיון דקיימא לן (מ"ק טז.) דנידוי שלנו כנויפה שלהם דהיינו שבעה ימים הכי איבעיא ליה למיכתב וכגון שהתירו לו קודם הרגל וחל יום שביעי ברגל, אלא שנמשך אחר לשון הירושלמי שכתב שחל שלשים שלו ברגל. והרמב"ם (פ"ז ה"ח) כתב מי שהיה מנודה ולא התירוהו אלא במועד מותר לגלח, משמע דלית ליה הא דירושלמי דלא משכח פתרי אמתניתין אלא בשהתירו לו קודם הרגל. וטעמו משום דבגמ' דידן משמע דבשהתירו לו ברגל עסקינן דאמתניתין דקתני שהתירו לו חכמים קאמר (שם יד:). דאזל ופייסיה לבעל דינו ואתא קמי רבנן ושרו ליה. ונראה דטעמא משום דכיון שלא היה בדעתו קודם הרגל לפייס את בעל דינו חשיב אנוס. ואפשר שזה היה דעתו של הרי"ף שהשמיט הירושלמי הזה. ע"כ. וכל מה שהקשה הב"י קשה גם על דברי רבינו. ועיי' בדרישה (שם אות ג) ובב"ח (ד"ה וכן המנודה) ביישוב דברי הרא"ש והטור ועל פי דבריהם אפשר ליישב גם דברי רבינו. 69. כ"כ הרא"ש (שם). והב"י (שם ד"ה וכן מי שנדר) כתב דהרי"ף והרמב"ם שלא הביאו הירושלמי הזה נראה שהם סוברים דכיון דתלמודא דידן לא פירש כן, שהוא סובר דכל שהיה בדעתו להשלים נדרו ונמלך ברגל והתירו לו חשיב אנוס. 70. כ"כ הרא"ש (שם) דרש"י לא פירש כן. וכתב הקרבן

מוריה, שנה שלושים ושנים, גליון ו-ח (שעז-שפ), ניסן תשע"ג ♦

דמיקרי אנוס, וכמו כן נקרא אנוס אם לא מצא חכם קודם הרגל. וקטן אם מגלחים בחול המועד יש שתי לשונות בגמרא [פ' הנזכר] (יד.) ללישנא קמא קטן שנולד בחול המועד או במועד מותר לגלחו בחול המועד שאין לך בבית האסורים גדול מזה. ודוקא שנולד במועד, אבל נולד קודם המועד אסור לגלחו בחול המועד, וללישנא בתרא כל קטן אפילו נולד קודם המועד מותר לגלחו בחול המועד. וכתב הרא"ש (פ"ג סימן ב) שיראה לו כלישנא בתרא דלא שייך בקטן שמא יכנס מנוול ברגל.

אם אבל חל שביעי שלו בשבת ערב הרגל אם מותר לגלח כתבתיו בנתיב כ"ח (ח"ב רלב ע"ב) בעניין אבל ושם כתבתי כל דין אבל בחול המועד.

ליטול צפרנים בחול המועד בין של יד בין של רגל מותר, ואפילו בגנסטר⁷¹, כלומר במספרים או בסכין, וכל שכן בשיניים, כך פשוט ומוכח במועד קטן [פ' ואלו מגלחין] (יח.) וכן פסק הרי"ף (י.) והרמב"ם (הל' יו"ט פ"ז ה"כ) והראב"ד⁷², אבל התוס' ⁷³ כתבו כי אסור (לעולם) [ליטלם] במספרים שאינו מותר אלא בשיניים וכן כתב ה"ר ישעיה (פסקי הרי"ד שם ד"ה אמר רב חייא), וראשון נראה עיקר⁷⁴.

ליטול שפה שהוא שער הזקן שעל הפה בחול המועד ומה שבצדדין סמוך לפה מותר לגלחו בחול המועד. פירוש ואפילו מה שאינו מעכב שאינו נכנס לתוך פיו, כך פשוט במועד קטן [פ' ואלו מגלחין] (שם) וכך נראה סברת רי"ף (שם) והרמב"ם (שם), אבל הראב"ד⁷⁵ כתב כי אפילו בשפה, כלומר מה שעל הפה אינו יכול לגלח אלא מה שמעכב עליו, כלומר [מה] שנכנס לתוך פיו, וכל שכן מה שנקרא הנחה שהוא מן הצדדין סמוך לפה שלא יגלח אלא מה שמעכב עליו, ואם הוא אדם אסטניס שעושה לו מיאוס בשערו של פה כשהוא גדול מותר לגלח הכל. וכתב הראב"ד שכך מצא בה"ג (הל' אבל עמ' רג), אבל מהרי"ף נראה שבכל ענין מותר שכתב בסתם מותר לגלח שפה בחולו של מועד⁷⁶.

לכבס בגדים בחול המועד אסור. ואלו מותרין לכבס. הבא ממדינת הים ומבית השביה והיוצא מבית האסורים, ומנודה שהתירו לו חכמים, ומי שנשאל לחכם והותר. פירוש שנדר שלא לכבס. ופירושן של כל אלו כתבתי למעלה בדין הגלוח כי דינם שוה כי טעם הכבוס והגלוח הוא שלא יכנסו מנוולין לרגל. ומותר לכבס גם כן מטפחות שמנגבין בהם הידים, ומטפחות הספרים. כלומר שמשמין בפניהם כשמספרים ומגלחין אותם ומשימין מטפחות על ברכי המתגלח. ויש גורסים הספרים, כלומר מטפחות ס"ת. ומותר לכבס כמו כן הספוג שהוא בגד הצמר שמסתפגין בו כשיוצאין מבית המרחץ שכל אלו הן מתלכלכין תמיד. וכמו כן מותרין לכבס הנדות והזבות והילדות⁷⁷, ומי שאין לו אלא חלוק אחד מותר לכבסו כמו כן. [ו]כלי פשתן מותר לכבס בחול המועד, כל זה פשוט במועד קטן [פ' ואלו מגלחין] (יג.; יח.). ובגדי פשתן נהגו בו עתה איסור אף על פי שמותר מדין התלמוד⁷⁸. ובגדי קטנים כתוב בירושלמי (פ"ג ה"ב) שמותר לכבסן דכמו שאין לו אלא חלוק אחד דמי.

נתנאל (שם אות א) דכוונתו לפרש"י שעל הרי"ף (י.) שכתב ומי שנדר שלא לגלח ונשאל לחכם במועד וחכם מתיר לו נדרו שפוחת לו בחרטה וזה לא היה בידו לעשות מקודם המועד שהיה בדעתו לגמור את נדרו א"נ כגון שלא מצא חכם להתיר ועכשיו מצאו דאנוס הוא עד השתא עכ"ל. וכתב הקרבן נתנאל דלפי הנוסחא שלפנינו ברש"י (יג: ד"ה ומי שנשאל) אית לן לפרש כדעת הרא"ש. ⁷¹ לפנינו בגמ', בגנוסטר. ⁷² הובא ברא"ש (שם סימן כ). ⁷³ ראה תוס' (יח. ד"ה ובגנוסטר). ⁷⁴ וכ"כ הרא"ש (שם סימן יט). ⁷⁵ הובא ברא"ש (שם סימן כ) וכ"ה בספר האשכול (שם עמ' 158). ⁷⁶ כ"כ הרא"ש (שם). ⁷⁷ כתב בד"מ (סימן תקלד אות א) בשם המ"מ (פ"ז הי"ט) דזהו דעת הרמב"ם, אבל רש"י ומפרשים אחרים סוברים דאם היו יכולין לגלח או לכבסם תוך טומאתן אסור. ⁷⁸ כ"כ הרא"ש (שם סימן כא). וכתב הב"י (שם ד"ה ובגדי קטנים) שמדברי הטור

♦ מוריה, שנה שלושים ושתיים, גליון ו—ח (שעז—שפ), ניסן תשע"ג

בחול המועד אסור לכתוב ואפילו להגיה בספר העזרה, פירוש שהוא ספר תורה שכהן גדול קורא בו ביום הכפורים, אבל כותבין קדושי נשים, פירוש שכותב לה בשטר הרי את מקודשת לי, פירוש שמא יקדמנו אחר, וגטין, פירוש שרוצה לילך ותשאר אשתו עגונה, ושובר, פירוש אם לא ירצה הלוח לפורעו בלא מחילה ומפסיד המלוה. וכותבין דייתיקי, פירוש מתנות שכיב מרע, ומתנות, פירוש מתנת בריא, פירוש [ש]אם לא יכתבו שמא ישכחו העדים, ופרוזבולין, פירוש שאם לא יכתבו ישמט החוב בשביעית ויפסד, ואגרות שום, פירוש ששמו ב"ד נכסי לוח למלוה דשמא יאמרו הלקוחות שלא על פי ב"ד היתה שומא, ואגרות מזון, פירוש כגון שקבל עליו לזון את בת אשתו, ושטרי חליצה ומיאונין, פירוש דשמא תנשא או תארס מיד לאחר, ושטרי בירורין, כלומר שטרי הטענות כדי שלא יוכלו לכפור טענותיהן, וגזרות בית דין, פירוש שגזרו לנדות או להלקות, ואגרות של רשות פרש"י (יח: ד"ה ואגרות) צווי שלטנות, וי"מ⁷⁹ אגרות של שאלת שלום וכן בירושלמי (פ"ג ה"ג), וי"מ⁸⁰ אגרות שנותן ראש גולה רשות למומחה לדון, ושטרי פסיקתא, כלומר שכותבין שטר ממה שפוסק לתת אבי החתן או אבי הכלה עם בנו או עם בתו. ואין כותבין שטרי חוב, ואם אינו מאמינו המלוה בלא שטר (והמלוה) [והלוה] צריך למעות לצורך המועד כותבין, ואפילו מאמינו אם אין לסופר לאכול כותבין כדי לתת שכר פעולה לסופר. ואינו כותב תפלין לעצמו דחול המועד אינו זמן תפלין⁸¹, אבל כותב ומוכר לאחרים כדי פרנסתו (אפילו אם יש) [פירוש אם אין] לו מה יאכל, ואפילו בהרוחה כותב ומוכר, כלומר [כדי] שיהיה לו יותר בריוח לקנות יין ובשר לצורך המועד⁸², כך פשוט במועד קטן [פ' ואלו מגלחין] (יח: יט.) וכן פירש בה"ג (הל' מועד עמ' רלח) דמיירי שאין לו מה יאכל⁸³, וי"מ דאפילו יש לו מוכר כדי פרנסתו, ובלבד שלא יעשה חבילה כדי למכור בחול אחר המועד. ויש אוסרין לכתוב

נראה שהוא מפרש דקאי גם אבגרי קטנים דהא עריב ותני בגדי קטנים בהרי כלי פשתן, ואם כן כשכתב בשם הרא"ש ולא נהגו כן וכו' משמע דאתרווייהו קאי, אבל מדברי רבינו ירוחם נראה דלא קאי אלא אכלי פשתן בלבד עיי"ש. ⁷⁹ כ"כ הר"ף (י: והרמב"ם (פ"ז הי"ד) והרא"ש (שם סימן כב). ⁸⁰ ראה תשו' הגאונים (שערי תשובה סימן ריז) ופירוש הר"י מלוניל (מו"ק יח:) וכ"כ הנמוק"י (י: ד"ה אגרות). ⁸¹ צ"ע דבמשנה (שם יח:) אמרין כותב אדם תפלין ומוזות לעצמו וכ"כ הרמב"ם (פ"ז הי"ג) אע"פ דכתב רבינו לקמן (ד"ה תפלין) שנראה מדבריו דאין מניחין תפלין בחול המועד וכ"כ הר"ן (שם ד"ה אין כותבין) בשם הראב"ד שהתירו לכתוב תפלין במועד אע"פ שאין מועד זמן תפלין כדי שיהיו מזומנין לו לאחר המועד, ועיין בשער הציון (סימן תקמה ס"ק י) מש"כ בדעת הטור. ואפשר ליישב דברי רבינו עפ"י מש"כ התוס' (יט. ד"ה רבי יוסי) דאין ראה ממתני' שמותר להניח תפלין דדלמא רבי מאיר ורבי יהודה לטעמיהו דסבירא להו פרק המוצא תפלין (עירובין צו:): שבת זמן תפלין עיי"ש וכיון דרבינו ס"ל דהעיקר כמ"ד דחול המועד לאו זמן תפלין הוא לכן כתב דאינו כותב תפלין לעצמו. ⁸² וכ"כ הנמוק"י (יא. ד"ה בטובה) עיי"ש. ⁸³ במור וקציעה (סימן תקמה) כתב דנראה ט"ס וצ"ל שיש לו מה יאכל, ועדיין הלשון מגומגם קצת, ויש ליישב. ע"כ. ונראה דכל מה שהגיה הוא לפי הנוסחא שהייתה לפניו שהיא נוסחת הבי" (שם ד"ה ומ"ש רבינו ואסור) ומוכר לאחרים כדי פרנסתו אפילו אם יש לו מה יאכל וכו' וכן פירש בה"ג דמיירי שאין לו מה יאכל, דקשה מאי וכן פירש בה"ג, הרי בה"ג מפרש איפכא דמיירי שאין לו מה יאכל, ולכן הגיה המור וקציעה דצ"ל וכן פירש בה"ג שיש לו מה יאכל, וראה במאמר מרדכי (שם ס"ק ה) שגם נתקשה בדברי רבינו שהובאו בב"י ותמה שלא מצא בזה הערה בדברי האחרונים. אבל לפי הנוסחא שלפנינו מהכת"י שכתוב פירוש אם אין לו מה יאכל וכו' ניחא מאי דכתב אח"כ וכן פירש בה"ג דמיירי שאין לו מה יאכל, ואין צריך להגיה בדברי בה"ג וכו' לפנינו בבה"ג (שם) וז"ל: ותפלין שרי למיכתב ואפרוקי כדי פרנסתו, והוא דאין לו מה יאכל. ע"כ. וגם ניחא מאי דכתב רבינו אח"כ וי"מ דאפילו יש לו מוכר כדי פרנסתו וכו' דמשמע דלפירוש הקודם אם יש לו אינו מוכר כדי פרנסתו, וזה לפי הנוסחא פירוש אם אין לו וכו', אבל לפי הנוסחא אפילו אם יש לו וכו' קשה מהו וי"מ דאפילו אם יש לו מוכר כדי פרנסתו דהא גם לפירוש הקודם אפילו אם יש לו מוכר כדי פרנסתו. אלא דעדיין קשה לפי נוסחת הכת"י פירוש אם אין לו מה יאכל מהו שכתב רבינו אח"כ ואפילו בהרוחה כותב ומוכר וכו' הא מיירי באין לו מה יאכל, ואם מוכר בהרוחה הוי כיש לו מה יאכל וכ"כ הבי" (שם) דאם מוכר כדי פרנסתו בהרוחה לא הוי שאין לו מה יאכל עיי"ש. וצ"ל דאם מוכר בהרוחה

מוריה, שנה שלושים ושתים, גליון ו—ח (שעז—שפ), ניסן תשע"ג ♦

אגרות שלום אלא אם כן ישנה בכתיבה⁸⁴. ואם שמע דבר חדוש ורוצה לכותבו כדי שלא ישכח מותר או להעתיקו אם לא ימצא להעתיק אחר המועד דאין לך דבר האבד גדול מזה וכן כתב רבינו פרץ (הגהות סמ"ק סימן קצה אות ד) זולתי שהיה הוא מחמיר על עצמו והיה כותבו בשנוי.

כתוב בתוספתא דמשקין (מו"ק פ"ב ה"ג) כותב אדם חשבונותיו במועד ומחשב יציאותיו.

טוהה הוא ציצית לטליתו ומתקנו בחול המועד, דכיון דציצית נוהג בחול המועד מותר לעשותו בחול המועד ולטוהו כדרכו בלא שום שנוי⁸⁵, כך פשוט במועד קטן [פ' ואלו מגלחין] (יט).

אין נושאים נשים בחול המועד בין בתולה בין בעולה ואין עושין סעודת אירוסין ולא מייבמין, אבל מותר לארס שמא יקדמנו אחר, ומחזיר גרושתו שאינה תחלה לו, כך פשוט במועד קטן [פ"ק] (ח). וכתוב בירושלמי (פ"א ה"ז) ומחזיר גרושתו דוקא מן הנישואין, אבל מן האירוסין אסור שהיא תחלה לו.

הצידיין והרשתות⁸⁶, כלומר טוחני גרוסות או פולין [וכיוצא בהן] עושין בצנעא לצורך המועד כדי שלא יאמרו דלצורך חול הוא עושה, כך פשוט במועד קטן [פ' מי שהפך] (יג).

אם דנין דיני ממונות או דיני נפשות או מנדין בחול המועד כתבתיו בספר מישרים [בנתיב הראשון] בח"ו (ט ע"ג).

מנודה אם ינהוג נדוי[ין] ברגל כתבתיו [ב]נתיב י"ד (בגופו) בח"א (קה ע"ב).

לגדול פתילות בחול המועד נראה שמותר⁸⁷ דמעשה הדיוט הוא, כך כתב הרי"ט.

כיצד נוהג אבלות בחול המועד וכיצד קורעין בו על קרוביו או על ת"ח וכיצד מספדין בו כתבתיו [ב]נתיב כ"ח ח"ג.

מצאתי⁸⁸ (בגליון) [כתוב] שמתיר ר"ת לכתוב בחול המועד בכתיבת משקית שהיא כתיבה דקה בלא שנוי שהכתיבה עצמה שנוי שהרי לא ניתנה בסיני רק כתיבה גסה כדאמרינן בתיקון סופרים וכתבתם כתיבה תמה בעיני דהיינו גסה⁸⁹ עכ"ל⁹⁰.

כדי לקנות בשר ויין לצורך המועד חשיב כאין לו ולכן כתב רבינו בהמשך כלומר כדי שיהיה לו יותר בריוח לקנות יין ובשר לצורך המועד, דהיינו שמותר לו למכור רק כדי לקנות יין ובשר לצורך המועד, אבל יותר מזה אסור לו למכור, ואח"כ כתב רבינו דעת ה"מ שאפילו יש לו מוכר כדי פרנסתו דהיינו שמותר למכור אפי' שיש לו בשר ויין לצורך המועד ובלבד שלא יעשה חבילה כדי למכור בחול אחר המועד ועיין בקרן אורה (יג. ד"ה והנה מדברי רבינו ירוחם) שפירש כעין זה דברי רבינו אלא שכתב בסוף דבריו ועדיין צ"ע בדברי רבינו ירוחם כי אינם מיושבים היטב. ונראה שמה שכתב שדברי רבינו עדיין צ"ע ואינם מיושבים היטב זהו לפי גירסתו לעיל אפילו אם יש לו וכו', אבל לפי נוסחת הכת"י דברי רבינו מיושבים היטב. ⁸⁴ כ"כ בהגהות מיימוניות (פ"ז אות י) בשם מהר"ם מרוטנבורג. ⁸⁵ והב"י (שם ד"ה מותר לטוה) כתב בשם הגהות אשר"י (שם סימן כד) דאיכא למימר דוקא תכלת שהוא דבר מועט, אבל כל חוטין של ציצית לא וצריך שינוי. וכתב עוד שם וכל הני דשרי לכתוב ולטוה דוקא בשלא כיון מלאכתו במועד. ואח"כ הביא הב"י דברי רבינו וכתב דמשמע מדבריו דבכל חוטין של ציצית קאמר דשרי, וכן נמי משמע דאפילו כיון מלאכתו נמי שרי דכיון דדבר מצוה הוא ליכא למיקנסיה. ⁸⁶ לפנינו במשנה (יג:) הצידיין והדרשות והגרוסות. ⁸⁷ והב"י (סימן תקמא) כתב בשם פסקי התוספות בפרק אלו מגלחין (אות פט) דאין לגדל פתילה במועד ושמא גם על ידי גוי אסור ואף לפתילות בית הכנסת דלאו מצוה יתירה כציצית, אבל נמוק"י כתב בפרק ההוא (יא. סוד"ה גמ' בטובה) יש מי שכתב דלגדל פתילות בחולו של מועד נראה שמותר דגדילת פתילות מעשה הדיוט הוא ושרי וכן כתב רבינו ירוחם בשם הרי"ט, וכן נהגו. ע"כ. ⁸⁸ בנדפס מופיע קטע בסוף הנתיב. ⁸⁹ ראה בב"י (אבע"ז ריש סימן קכו) שכתב לענין גט בשם הכל בו (סימן עו) שצריך שיהיה מכתבה גסה דבעינן כתיבה תמה. ופירש הב"י דמשמע דלכתב אשורי קרי כתיבה גסה לפי שאין דרך לכותבו כתיבה דקה עיי"ש. ⁹⁰ וכ"כ הב"י (סימן תקמא סד"ה ומ"ש אגרות)

♦ מוריה, שנה שלוששים ושתיים, גליון ו—ח (שעז—שפ), ניסן תשע"ג

שבת שחל בחול המועד ערבית שחרית ומנחה מתפלל של שבת, כלומר תפלה של שבת, ואומר מעין המאורע בעבודה, כלומר יעלה ויבא ברצה, ואם לא אמר מחזירין אותו, פירוש מאחר שיש בו קרבן מוסף. ובתפלת מוסף מתפלל באמצע אתה בחרתנו [ו] מפני חטאינו [וכו'], ומתחיל בשבת, כלומר כשמזכיר המוספין מזכיר תחלה מוסף יום המנוח הזה ואחר כך מזכיר מוסף יום טוב וחיותם מקדש השבת וישראל והזמנים, כך פשוט בביצה [פ' יום טוב] (יז).

בחול המועד קורין ארבעה עולין בתורה ואין פוחתין מהן [ו] אין מוסיפין עליהן ואין מפטירין בנביא ומברכין העולין לפנייה ולאחריה, כך פשוט במגלה [הקורא עומד] (כא).

להניח תפילין בחול המועד נחלקו בו הפוסקים יש מי שכתב דאין להניח כלל ביום טוב⁹¹ וכן נראה סברת הרמב"ם⁹², וקצת בעלי התוס' (מו"ק יט. ד"ה רבי יוסי) [כתבו] שמניחין אותן, ומהם כתבו שאין מניחין אותן וכן כתב הרשב"א (שו"ת ח"א סימן תרצ), ויש שמניחין אותן ואין מברכין עליהן מאחר שנחלקו בו הגדולים⁹³ וכן כתב רבינו פרץ⁹⁴, ויש שמברכין עליהן, ויש שאין מניחין אותם כלל.

חולו של מועד ערבית שחרית ומנחה מתפלל שמונה עשרה ואומר מעין המאורע בעבודה, כלומר יעלה ויבא, ומזכיר יום כמו שהוא [כמו] אם הוא בסוכות אומר את יום חג הסוכות, ואם הוא בפסח אומר את יום חג המצות, ואם לא אמרו מחזירין אותו מאחר שיש בו קרבן מוסף. ואין אומר קדושה על הכוס, כלומר שאין אומר קדוש, ואומר יעלה ויבא בברכת המזון, כך פשוט בשבת [פ' במה מדליקין] (כד).

חול המועד מברך על ההלל יחיד תחלה וסוף כמו צבור אפילו בחול המועד דפסח שאין גומרין בו ההלל דאין הפרש בין (ליחיד בין) [יחיד] לצבור לברך על ההלל תחלה וסוף, כך פירש רי"ף בסוכה פ' לולב הגזול⁹⁵.

נשלם הנתיב ת"ל.

בשם הארחות חיים (הל' חול המועד אות ז), וכתב הב"י דאין זה ברור בעיניו. ועיין במור וקציעה (שם) שגם תמה על דין זה. והב"ח (ריש סימן תקמה) כתב דלא אסרו כתיבה במועד אלא בכתב אשורית שכותבין בהם תפילין ומזוזות וספר תורה דמעשה אומן הוא, אבל כל כתיבה מעשי"ט שלנו אינו מעשה אומן ומשום הכי התירו לכתוב אפילו שאילת שלום וחשבונותיו ומכל שכן דשרי לכתוב לצורך רבים בכתבה שלנו דמעשי"ט אפילו אינו לצורך המועד ובלא שינוי עי"ש. 91. כ"כ התוס' (עירובין צו. ד"ה ימים) בתחילת דבריהם וכתבו שכן פסק בה"ג. 92. ראה בהל' תפילין ומזוזה (פ"ד ה"י) וכ"כ הב"י (סימן תקמה ומ"ש רבינו ואסור) בדעתו. 93. כ"כ המאירי (מו"ק יח: ד"ה אין כותבין) בשם קצת רבני צרפת וכתב שכן הדברים נראין, והרא"ש (הל' תפילין סימן טז) כתב שיש מניחין תפילין בלא ברכה, וכתב דהמברך לא הפסיד, וראה בב"י (סימן לא ד"ה וחולו) שכתב בשם המרדכי שמהר"ם היה מברך עליהם, אבל אח"כ הביא דברי רשב"י (זהר חדש שיר השירים א, ג) שהפליג באיסור הנחתן בחול המועד. 94. ולפנינו ברבינו פרץ (עירובין צו. ד"ה יצאו) מבואר שדעתו דאין להניח תפילין בחול המועד. 95. לפנינו לא נמצא שם. ואדרבה, מדברי הרי"ף (שבת יא:) נראה דבימים שאין גומרין בהן את ההלל יחיד אינו מברך. והר"ן (שם ד"ה ובשאר) והמ"מ (הל' חנוכה פ"ג ה"ז) כתבו בשם הרמב"ן דבחול המועד פסח יחיד מחוייב לקרות ההלל בדילוג ולברך עליו.

מוריה, שנה שלוש ושתים, גליון ו—ח (שעז—שפ), ניסן תשע"ג ♦

זכרון לראשונים •

פרופ' ר' יעקב שמואל שפיגל
פתח תקוה

בדבר ביטול חמין בשעה ששית

תשובת ר' יצחק פאציפיקו בענין שאלת חמין ויניציאה

כתב ר' חיים בנבנשתי בשיירי כנסת הגדולה, או"ח סי' תלא, הגה"ט אות ב:

אמר המאסף שמעתי אומרים שנשאלה שאלה בוניציאה בעיר גדולה של חכמים ושל סופרים ובכללם הנשר הגדול הרב החסיד מהר"ר שמואל אבוהב נר"ו, מי שביטל בשעה ששית אחר שעה חמישית וקודם ז' ולא ביערו, אם יעבור עליו בכל יראה ובל ימצא. מי נימא כיון שחכמים ז"ל אסרוהו בהנאה שוב אינו מועיל לו ביטול, ולאחר שש ילקה עליו מן התורה לפי הנראה מפשט דברי הרמב"ם ז"ל, או בתוך הפסח לפי מה שביאר דבריו הרב המגיד ז"ל, או דלמא כיון דבשעה ששית עדיין יכול לבטל מן התורה, למה יעבור עליו של תורה כיון דביטל בזמן שמועיל מן התורה. ויש שנטו לומר דודאי ילקה, וקצת אמרו ומהר"ש אבוהב נר"ו מכללם שאם בטלו בשעה ששית אינו עובר עליו בכל יראה ובל ימצא אפילו בתוך הפסח, כיון שביטל בזמן שמועיל הביטול מדאוריתא.

שאלה זו שחקרו חכמי ויניציאה, בין אם היתה שאלה הלכה למעשה, בין אם היתה זו שאלה רק לפלפולא בעלמא¹, הרי שמקומה המתבקש הוא בספרי חידושים על מסכת פסחים², או בפרשנים על שולחן ערוך הלכות פסח³. ואכן בספרים אלו מצאנו חכמים שדנו בה וכפי שציינתי בהערות לחלק מהם. אלא ששאלה זו אף שעיקרה בענייני חמין, מסתעפים ממנה ומהסוגיה בפסחים הקשורה אליה שנזכרה בתשובה שלפנינו, כמה וכמה שריגים לחקירות העוסקות לאו דווקא בענייני חמין. כך מצאנו חקירות בתוקפם של גזירות חכמים ביחס לדאורייתא⁴, דיונים הקשורים לאיסורי הנאה⁵, ענייני קידושין⁶, ועוד חקירות שונות, ולכן יש לה מקום גם בספרים נוספים שחלק מהם צויין בהערות. ר"ח בנבנשתי לא רק שהזכיר שאלה זו אלא הוא גם דן בה בספרו, וממנו נתפרסמה השאלה בבית מדרשם של רבותינו האחרונים, וכאמור רבים דנו בה, או בפרטים מסויימים הקשורים אליה. ברור כי המאסף שפעל סמוך לדורנו, הלא הוא רח"ח מדיני, הזכירה בשדי חמד, אסיפת דינים, מערכת חמין ומצה סי' ה אות ה, וציין לחלק מן העוסקים בה. גם לאחר מכן עדיין המשיכו חכמים לדון בה כולל גם חכמי דורנו.

1. מעניין כי בשו"ת עולת שמואל לר"ש קוידר, פראג, תקפ"ג, סי' מב, דף לג ע"ד כתב: "ע"פ המעשה שאירע בונינעציא בא' ששכח למכור חמצו קודם שעה ששית ובשעה ששית ביטלו ונשאל הגאון בעל שכתב"ג אי עברו הבעלים בב"י או לא". נראה שלא ראה הדברים בגוף שיירי כנה"ג, ולכן כתב מה שכתב. שאלה זו הלכה למעשה נשאל ר"א אורבך ודן בה באורך רב בספרו שו"ת טור האבן, פוריץ, תקע"ח, סי' יח. 2. כגון אור חדש לר"א קאליר בריש המסכת סי' יט; יד דוד לר"ד זינצהיים דף ז ע"א; מרומי שדה לנצי"ב דף ז ע"א, ועוד. מעניין שבצל"ח ובפני יהושע אין התייחסות לשאלה זו. 3. פרי מגדים, פתיחה להלכות חו"מ פ"ב אות ד; ועוד ספרים שצויינו בהמשך דבריי בהערות. 4. כגון ר"י טייב, ערך השלחן, ליורנו, תקנ"א, או"ח סי' תלד סק"ד; שו"ת שארית יעקב לר"י דניזאהן, וילנא, תרנ"ו, או"ח סי' ד, ועל כך במענה אליהו לרא"ד רבינוביץ תאומים (אדר"ת), מרכז שפירא, תשס"ג, סי' מב, ועוד. 5. ראה חידושי רבי שמואל (רוזובסקי), על פסחים, תשנ"ו, סי' ו. 6. שו"ע אהע"ז סי' כח סכ"א ובמפרשים שם.

♦ מוריה, שנה שלוש ושתים, גליון ו—ח (שעז—שפ), ניסן תשע"ג

כפי שמספר ר"ח בנבנשתי דן בשאלה זו גם ר"ש אבוהב. ר' שמואל היה ראש הישיבה הכללית בויניציאה⁷. הוא נפטר בשנת תנ"ד, ולאחר פטירתו הוציא לאור בנו ר' יעקב את תשובותיו בשם 'דבר שמואל', ויניציאה, תס"ב. שאלה זו אינה נזכרת בספר. לעת עתה לא מצאתי דיון בשאלה זו גם בספריהם של שאר חכמי איטליה, ולא בספר פחד יצחק לר"י לאמפרונטי, שהוא כידוע ספר גדול מאוד, ויש בו הרבה מאוד מתורגמים של חכמי איטליה. מאוחר להם היא נזכרת על ידי חכמי איטליה מתוך ספר כנסת הגדולה⁸.

אחד מחכמי איטליה הנודעים שדן בשאלה זו, ואף הוא מכיר אותה רק על פי המובא בשיירי כנסת הגדולה, הוא ר' יצחק פאציפיקו שהיה גם הוא ראש הישיבה הכללית, ונפטר בשנת תק"ו⁹. תשובותיו נמצאות בכתב יד המכיל חמישה כרכים בשם 'משפט שלום'. בשעתו היה כתב היד ברשותו של אברהם מרצבכר¹⁰. כיום כתב יד זה נמצא בספריית Universitätsbibliothek Johann Christian Senckenberg, Frankfurt am Main, ומספרו הוא: Ms. Hebr. Oct. 107. אני מודה בזה למנהלי מחלקת כתבי היד על מתן הרשות לפרסם מתוך כתב יד זה.

ובכן, בכרך רביעי, בדפים 37 ע"א-39 ע"ב, סימן כג, נמצאת תשובה, שכפי הרשום בתוכן התשובות הנמצא בסוף אותו חלק, עניינה הוא: "על ענין ביטול בלא ביעור בשעת¹¹ שמן התורה מותר בהנאה ומדרז"ל אסור", והיא עוסקת כולה בדיון בשאלה של חכמי ויניציאה. ר' יצחק דן כמובן בדברי שיירי כנסת הגדולה וכן בדבריהם של שני חכמים נוספים שפעלו לפניו, ואשר דנו בשאלה זו על פי המובא בשיירי כנסת הגדולה, והם: ר' חזקיה די סילוא בעל פרי חדש, ור' חיים אבולעפיא בעל מקראי קדש. גם ר' יוסף דוד מחכמי שאלוניקי בספרו בית דוד על או"ח, שאלוניקי, ת"ק, דן בכך כמו שצויין בהערה 23. מסתבר שספרו לא הגיע לידי ר' יצחק, ועל כן הוא אינו מזכירו.

הואיל ובשאלה זו דנו כאמור חכמים רבים, אי אפשר כאן לציין את כולם ולעמוד בהרחבה על דרכם. לפיכך ציינתי רק לחלק קטן מהם בהערות, וגם זאת במקום שהיה נראה לי שיש לכך נגיעה ישירה לדברי ר' יצחק, ובמקום שאין בכך משום אריכות רבה. אף אני קיצרתי בהערותיי, פרט להערה 27, שהוצרכתי להאריך בה משום שההסבר של ר' יצחק נראה לי כהסבר שונה מהסבר הר"ן בסוגיה. אמנם ר' יצחק הכיר את הר"ן והזכירו בהמשך, אבל באותו מקום לא הזכירו, ולכן היה נראה לי חשוב להעמיד על ההבדל ביניהם.

דרכו של ר' יצחק בתשובה זו היא להסביר עניינים מסויימים בתוך סוגריים עגולים, וכדי

7. אין כאן המקום להאריך בתיאורו של מוסד מיוחד זה, ואסתפק בתיאור קצר שכתב מ"א שוולוואס, בספרו בצבת הדורות, תלאביב-ירושלים, תש"ך, עמ' 326-327: "לרבנות הויניציאנית היתה צורה אחרת מזו שאנו רגילים אליה בארצות אירופה אחרות. פה לא היו נוהגים לקבל רב על פי כתב רבנות ולשלם את שכרו מקופת הקהילה. בויניציאה היה מעין ועד רבנים שחבריו היוו את המוסד שנקרא הישיבה הכללית של ויניציאה. לישיבה היה מתקבל כחבר כל למדן צעיר אשר בהגיעו לגיל שמונה עשרה היה כבר מפורסם כבן תורה, ולאחר שהגיע לגיל שלשים שנה היה נכתר בתואר רב. שבעת הזקנים מבין חברי הישיבה הכללית היוו את ועד הרבנים ממש. הם היו נוהגים לתתם על כל תעורה שיצאה מן הישיבה הכללית, ועל הסכמות לספרים הרבים שנרפסו בויניציאה, והיו משמיעים את קולם המוסמך בעניני הקהילה והחיים הדתיים. הזקן מבין שבעת חברי הרבנות היה מכהן כיושב ראש" וכר'. 8. כך לדוגמה, ר' שבתי וינטורה, שהיה רב באיספאלטרו שהיתה העיר הראשית בחבל דלמצייה שבאיטליה (כיום העיר ספליט במדינת קרואטיה), לאחר מכן היה רב בבולגריה, הזכירה בספרו נהר שלום על או"ח, אמשטרדם, תקל"ה, ס' תלד סק"ג. 9. פרטים אודותיו ראה במאמרי 'האם הפסוק "כי בא" וגו' הוא חלק משירת הים ותשובות ר' יצחק פאציפיקו ור' חיים וולטירא הקשורות לכך', מוריה, שצא-שעב (תשע"ב), עמ' כט-ל. 10. ראה רנ"ג רבינוביץ, אהל אברהם, מינכן, תרמ"ח, מס' 80. 11. היינו: בשעה.

♦ מוריה, שנה שלוש ושתים, גליון ו-ח (שעז-שפ), ניסן תשע"ג

למנוע בלבול בין הערותיו להערותיו, לא רשמתי את המחיקות הנראות לי בסוגריים עגולים כמקובל, אלא רשמתי בהערות. אמנם כל מראי המקומות בסוגריים עגולים הם ממני, וכן גם התיקונים הרשומים בסוגריים מרובעים. כמו כן חילקתי את דברי ר' יצחק לפסקאות לנוחיות המעיין.

[תשובת ר' יצחק פאציפיקו]

בג 12

שאלה ראה ראיתי את אשר כתב בעל שירי כנסת הגדולה בא"ח סי' תל"א על שאלה שנשאלה בויניציאה, מי שבטל בשעה ששית אחר שעה חמישית, ובא שביעית ולא ביערו אם יעבור בבל יראה ובל ימצא. מי נימא כיון שחכמים אסרוהו בהנאה אינו מועיל לו הבטול, או דלמא כיון שבשעה ששית עדיין מן התורה מותר בהנאה מועיל הביטול ולא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא, ושנחלקו הדעות זה אומר בכה וזה אומר בכה, והוא ז"ל עשה תמיהה גדולה על מי שנטה דעתו לומר שמועיל הביטול ושלא יעבור.

ואחר המחילה מכבוד תורתו אני תמיה על תמיהתו. ונ"ל שהחילוק שנהיה בחכמי ויניציאה נהיה ג"כ בין רש"י ור"ת, הובאו דבריהם על ההיא סוגיא דפסחים דף ו' [ע"ב] וז"ל, אמר רב יהודה אמר רב הבודק (בלילה)¹³ צריך שיבטל, מ"ט וכו' אמר רבא גזירה שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתיה עילויה. ומקשי, וכי משכח ליה לבטליה, דלמא משכח ליה לבתר איסורא (היינו לאחר שש) ולא ברשותיה קיימא ולא מצי מבטיל ליה, דא"ר אליעזר¹⁴ שני דברים וכו' ופריך ונבטליה בארבע וחמש!¹⁵ כיון דלאו זמן איסורא הוא (לא מדאורייתא ולא מדרבנן) דלמא פשע ולא מבטיל ליה. ונבטליה בשית, כיון דאיסורא דרבנן עילויה כדאורייתא דמיא ולא ברשותיה קיימא ולא מצי מבטיל, דאמר רב גידל המקדש משש שעות ולמעלה אפי' בחיטי קורדניא אין חוששין לקדושו, ע"כ.

וכתב רש"י ז"ל כיון דאסורא דרבנן, דמשעברו חמש אסור החמץ לדברי הכל כדאורייתא דמו ואינו שלו ולא מצי מבטיל ליה בלבו, וכיון דחס עליה ומשהי ליה פורתא עבר עליה. משש שעות ולמעלה, מתחילת שש דאסורא דרבנן הוא. אפי' בחיטי קורדניא, הצומחים בהרי אררט וקשים הן מאד, ואפי' הכי אין חוששין לקדושו אם באו עליהן מים, ואע"פ דאתי אסור הנאת חמץ דרבנן בשש ומפקע קדושין של תורה ושרי אשת איש לעלמא, הא מתרצין בכמה דוכתין דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש והפקר ב"ד הפקר והם הפקירו ממונו, ע"כ. ובפ' כל שעה (כא ע"ב) כתב משש שעות, ע"כ¹⁶ מתחילת שש משמע, דאי לאחר שש דאסור דאורייתא מאי אתא לאשמועינן, פשיטא דאין מקדשין דאסורי הנאה, ע"כ. נמצינו למידים שדעת רש"י ז"ל הוא כדעת הסוברים שאם בטל בשעה ששית היינו מחמישית ואילך אינו מועיל הביטול, וכשמתחיל שישית אין קדושין, ואילו משבע ולמעלה מאי רבותא קא משמע לן תלמודא דאין קדושין קדושין, פשיטא דאין מקדשין באסורי הנאה דאורייתא.

אמנם ר"ת ז"ל רוח אחרת עמו כפי מה שהביאו בעלי התוספות (ו ע"ב ד"ה משש) וז"ל, משש שעות ולמעלה פ"ה מתחילת שש. ולא נהירא לר"ת, דע"כ הא דאמר לעיל חמץ משש שעות

12. מספר התשובה בכתב היד כמצויין בהקדמתנו לעיל. 13. כפי שכתבתי בהקדמה הסברים מסויימים של רבינו נכתבו בסוגריים, וכן הוא בכל המקומות האחרים בתשובה זו שנכתבו בהם הסברים בסוגריים. 14. לפנינו: אלעזר, וכצ"ל. 15. לפנינו: ונבטליה בארבע ונבטליה בחמש, וכן כתב רבינו בעצמו לקמן. ויש עוד שינויים קטנים במה שהעתיק רבינו, ואינם משמעותיים, ואיני מעיר עליהם. יש לצין כי סימן הקריאה נמצא בכתב היד, וכן נמצא גם בהמשך ליד הערה 20. 16. על כרחך.

ולמעלה אסור היינו מסוף שש, ופירש ר"ת דמסוף שש קאמר, ומייתי ראייה מחיטי קורדניא שהן קשין והוי חמץ נוקשה שאינו אסור נמי אלא מדרבנן, ע"כ. א"כ כי היכי דלרש"י ז"ל שפירש משש שעות ולמעלה בראייה שהביא מהמקדש אשה שהוא מתחילת שש צריך לפרש ונבטליה בשית בתחילת שית, כך לר"ת שפירש משש שעות ולמעלה מסוף שש, כך צריך לפרש, ונבטליה בשית בסוף שית¹⁷, היכי¹⁸ קאמר, ונבטליה בסוף שית, דהא מן התורה מותר לאוכלו כל שש, וגם לרבנן¹⁹ דאמרי (יא ע"ב) ושורפין בתחילת שש דוקא שריפה בתחילת שש שהוא בחמץ הידוע, אבל הביטול דעבדין יתיה בתר הביעור נעביד יתיה בסוף שית שהוא זמן הביעור מדאורייתא ויש לו זכרון, ולמה יבטל מאורתא²⁰ ומשני כיון דאסורא דרבנן עלויה מדאורייתא²¹ דמאי ולא ברשותיה קיימא ולא מצי מבטיל (ומדרבנן), ואם ביטל²² בשעה ששית והניח חמץ ברשותו נהי דעבר אדרבנן וחייב מכת מרדות, אמנם אינו עובר על כל יראה ליחייב מלקות מדאורייתא²³.

ויש להביא ראייה²⁴ שכשהש"ס פריך ונבטליה בשית ר"ל בסוף שית, מדפריך תחילה ונבטליה בארבע ונבטליה בחמש, דבודאי ר"ל בארבע בסוף ארבע אליבא דר' יאודה דאמר (יא ע"ב) אוכלין כל ארבע, ונבטליה בחמש אליבא דר' מאיר דאמר (שם) אוכלין כל חמש, דע"כ [אין] לפרש ונבטליה בארבע בתחילת ארבע, דהא אוכלין כל ארבע והיאך יבטל ויאמר דחזיתיה ודלא חזיתיה דבערתיה ודלא בערתיה והוא רוצה עוד לאכול, אלא צריכין למימר דכי היכי דנבטליה בדר' ר"ל בסוף ד', כך ונבטליה בשית ר"ל בסוף שית, דלא כפירוש רש"י ז"ל.

אמנם תירצו²⁵ דכי היכי דמדאורייתא אינו יכול לבטל בשעה שביעית דאסור בהנאה, ואם יבטל לא יועיל ויעבור על כל יראה²⁶, כך לא יבטל בשעה ששית דרבנן אסורה בהנאה²⁷, ואם

17. נראה שכוונתו קרוב לסוף השעה הששית ובתוכה, שהרי בסוף שש ממש הוא תחילת שבע ואז החמץ אסור מדאורייתא ופשוט שאי אפשר לבטלו. 18. צ"ל: והכי קאמר. 19. הכוונה לר' יהודה, ומכיון שפסקין הכי, כתב רבינו דהוא אליבא דרבנן. 20. ראה לעיל סוף הערה 15. 21. צ"ל: כדאורייתא. 22. מכאן ואילך הם דברי רבינו. לקמן מסביר רבינו מעט יותר את שיטתו, וראה לקמן הערה 27, שם הארכנו בביאור הסוגיה על פי דבריו. 23. לדעת הרמב"ם הל' חמור"מ פ"א ה"ג אינו לוקה מדאורייתא בכה"ג על כל יראה וכל ימצא, וכן דעת ראשונים נוספים, עי' אנציקלופדיה תלמודית ערך כל יראה וכל ימצא. ונראה שרבינו נמשך אחר דברי שיירי כנה"ג בעניין המלקות, וכבר הרב בית דוד לר"י דוד על או"ח כאן (אצלו הוא סי' קנו), שאולוניקי, ת"ק, דף לו ע"ב, הקשה כיצד כתב שיירי כנה"ג אליבא דהרמב"ם שהוא מתחייב מלקות על כל יראה בכהאי גוונא, והרי דברים אלו אינם מתאימים לשיטת הרמב"ם, וכן הקשה באליה רבה סי' תלא סק"ג. גם במאמר מרדכי לר"מ כרמי, סי' תלא סק"ה אות ג, הקשה כן וכתב שאכן לא דקו הגדולים בלישנייה ואין כוונתם למלקות, אלא לאיסור כל יראה וכל ימצא. עוד האריך בזה ר"י חזן, חקרי לב, או"ח סי' עה. 24. הראיה היא לר"ת וכפי שפירש רבינו שקושיית הש"ס וניבטליה בשית, היינו בסוף שש בתחילת שבע. 25. כדרך שהסביר רבינו בפסקא הקודמת את קושיית הגמ', כך חוזר רבינו ומסביר בהרחבה את תירוץ הגמ' והוא אליבא דר"ת. 26. כדעת הרמב"ם הל' חמור"מ פ"ג ה"ח, על פי הבנת הראב"ד בהשגות שם, וכן דעת מגדל עז. אבל לדעת הראב"ד עצמו וכן הסביר הרב המגיד בדעת הרמב"ם, אינו עובר אלא בפסח עצמו. וראה באנציקלופדיה תלמודית ערך כל יראה וכל ימצא. 27. לדעת רבינו הסבר הסוגיה אליבא דר"ת הוא כך: הגמ' שאלה "וניבטליה בשית", כלומר שנבטל בסוף שעה שישית לפני שביעית, ועל כך השיבה הגמ' שבשעה זו יש איסור הנאה מדרבנן והוא "כדאורייתא דמאי" ולכן "ולאו ברשותיה קיימא ולא מצי מיבטיל". בזה מסתיים הסבר רבינו, ואין רבינו מסביר כאן כיצד מתקשר "דאמר רב גידל" לאמור עד עתה, ולשם מה הובאו דבריו. נראה שכוונתו היא כך: מאחר שדברי רב גידל נאמרו על השעה השביעית, הרי משמע כי אם יקדש בשעה השישית קידושו קידושין, או לשון אחר החמץ ברשותו, אבל קשה שהרי זה סותר את האמור בגמ' "ולאו ברשותיה קאי". בהכרח עלינו לומר כי כאילו יש חסרון בגמ' וכאילו כתוב בסוגיה כך: ולאו ברשותיה קאי ולא מצי מבטיל, [ואם ביטל יתחייב מכת מרדות כי עבר אדרבנן, אבל ביטולו יועיל כי מדאורייתא החמץ נחשב ברשותו, ולכן גם יש לחשוש לקידושו דאמר רב גידל וכו']. לפי זה עולה כי "דאמר רב גידל" בא להוסיף פרט בסוגיה שלא נאמר קודם לכן [ויש בזה קושי מסויים, שהרי הסגנון

ביטל אינו מועיל הביטול²⁸ ויהיה חייב מכת מרדות כעובר על דברי חכמים אך לא על כל יראה וילקה, דהיכן מצינו דבהרחקה שעשו רבנן העובר עליה ילקה מלקות ארבעים, ואיסור שעה שישית אינה אלא הרחקה בעלמא, ומן התורה אפי' באכילה מותר, וחכמים אלמו לדבריהם כשל תורה ואסורוהו אפי' בהנאה לחייבו מכת מרדות ולא מלקות.

ומה שכתב שכה"ג²⁹ דגדולה מצינו במקדש בחמץ דאורייתא מתחילת שש שעות ולמעלה לכ"ע, חוץ מהרמב"ן³⁰ ז"ל, אין חוששין לקדושי, ליתא, דהא רבותינו הצרפתים ובראשם ר"ת ז"ל לא סבירא להו הכי³¹, אלא דאיירי ההוא דרב גידל אפי' מחמץ דרבנן ודוקא משעה שביעית ואילך. גם הרמב"ן כתב דאפי' בחמץ דאורייתא חוששין לקדושי בשעה שישית.

וגם הר"ן כתב כהרמב"ן גם כי מטעמא אחרינא, וז"ל בההיא סוגיא (דפ' וילנא ג ע"א), ול"נ דמשום הכי נקט מו' שעות ולמעלה, דאלו מה' ולמעלה איכא למיחש הנך קידושי בחמש הוו אלא דטעו בין חמש לשש, אבל מו' ולמעלה ליכא למיחש דחמש הוו וטעו בין חמש לשבע, שבחמש חמה במזרח ובשבע חמה במערב כדאיתא לקמן בגמרא (יא ע"ב), הלכך בו' שעות חוששין לקדושי, ע"כ.

עוד ראיתי בעל פ"ח³² בהלכות פסח סי' תל"ד (ס"ב ד"ה ומ"ש שמשתיגע) שהביא שאלה זו וכתב, ולכאורה היה נראה להביא ראיה שאינו עובר מהא דכתבו התוספות בפ"ק דכתובות (ז ע"א ד"ה מתוך שהותרה) דהא דאמרינן המוצא חמץ ב"ט כופה עליו את הכלי מיירי בשלא ביטל, ולא שרינן לשורפו משום מתוך, משום דאסור לשרפו מדרבנן משום מוקצה דאסור לטלטלו. והקשה בכסף משנה בפ"ג מהלכות חמץ ומצה (ה"ח) וכי משום אסורא דרבנן שרינן ליה לשהותו ולעבור עליו על כל יראה ובל ימצא, ותירץ לחד שינויא דכיון דרצונו היה לבערו אלא דחכמים אסורוהו אינו עובר עליו, דלא אמרה תורה כל יראה ובל ימצא [אלא] כשברשותו היה לבערו ואינו מבער, אבל אם הוא אנוס לו³³, וזה אנוס הוא, עכ"ל. א"כ ה"נ דכוותא, כיון דמצי לבטל מן התורה בשעה ששית אלא שחכמים אסורוהו, אינו עובר עליו. וליתא, דלא דמי, דשאני התם דאנוס

"דאמר ר' פלוני" בא להוכיח או להסביר פרט מסוים שכבר נאמר בסוגיה, ואילו לדברי רבינו יש כאן חיסרון, מעין חסורי מחסורא. כאמור הפרט הנוסף הוא: אם בכל זאת עבר וביטל בשעה דרבנן הרי שיתחייב מכת מרדות כי עבר על דרבנן, אבל ביטולו יועיל על דאורייתא ולכן לא יעבור על כל יראה. העולה מכאן כי בשעה שישית, יש לחשוש לקידושי, הואיל והחמץ ברשותו וממילא הוא גם יכול לבטלו. נמצא שלדברי רבינו יש מחלוקת בין רש"י ור"ת ביחס לביטול בשעה שישית. לפי רש"י אין קידושי קידושין ואין יכול לבטלו. לפי ר"ת קידושי קידושין ויכול לבטלו. לדברי שניהם מדובר בין בחמץ דאורייתא בין בחמץ דרבנן.

הבנה זו של רבינו בדברי ר"ת יש בה מן החידוש, כיון שהראשונים הבינו באופן אחר את "דאמר רב גידל" אליבא דר"ת, וממילא מסקנתם שונה. לדעת הר"ן בפירושו להלכות (וכן גם בחידושי ר' דוד לפסחים, ובתוס' הרא"ש, אלא שהם נדפסו מאוחר ורבינו לא ראה) דברי רב גידל הם המקור לקביעת הסוגיה "ולאו ברשותיה קיימא ולא מצי מיבטיל", וכפי שהסביר הר"ן "הלכך מיייתי ראיה לחמץ דאורייתא בשעות דרבנן דלאו ברשותיה קאי מחמץ דרבנן בשעות דאורייתא", וממשיך הר"ן "ונקט משש שעות ולמעלה למכלל דבכל חמץ אפילו דרבנן אין חוששין לקידושי אבל אין ה"נ דבחמץ דאורייתא אפילו מתחילת שש אין חוששין לקידושי". וא"כ כפי שכתב הר"ן לפי ר"ת בשעה שישית אין קידושי קידושין בחמץ דאורייתא, ונמצא שאינו יכול לבטלו. ואילו בחמץ דרבנן בשעה שישית יש לחשוש לקידושי. נמצא לדעת הר"ן, שרש"י ור"ת חולקים לדינא רק ביחס למקדש בחמץ דרבנן בשעה שישית. יש להעיר שרבינו ראה את הר"ן, שהרי הזכירו בהמשך, אבל לא הזכיר שיש נפקא מינה לדינא בין פירוש הר"ן בסוגיה לבין פירושו. ²⁸ היינו מדרבנן, אבל מדאורייתא מועיל וכפי שכתב בהמשך בדבריו. ²⁹ שיירי כנסת הגדולה. ³⁰ דברי הרמב"ן הם במלחמות. ³¹ היינו על פי הסברו של רבינו בדברי ר"ת. אבל שיירי כנה"ג לא ס"ל הכי, אלא כפירוש הר"ן וכפי שכתבנו בהערה ²⁷. ³² פרי חדש. ³³ צ"ל: לא.

♦ מוריה, שנה שלושים ושנים, גליון ו-ח (שעז-שפ), ניסן תשע"ג

הוא דמאי הוה ליה למעבד, הרי בדק בכל הבית ולא מצאו, אבל הכא כיון שלא ביטל מקודם עד שעה ששית, כיון שחכמים אסרוהו בהנאה הרי אינו שלו ואינו יכול לבטלו, ועשאו הכתוב כאלו שלו לעבור עליו, ואם לא בערו בפסח עובר עליו בבל יראה ובבל ימצא. וכן מבואר בגמרא דפרכינן ונבטליה בשית, ומשני כיון דאסורא דרבנן עלויה כדאורייתא דמי ולא ברשותיה קיימא ולא מצי מבטיל, דאמ' רב גידל המקדש מו' שעות ולמעלה אפי' בחיטי קורדניא אין חוששין לקדושו, כלומר דכי היכי דהתם אתי איסור הנאת חמץ דרבנן ומפקע קידושו דאורייתא, הכא נמי בשעה ששית דהויה דרבנן לא מצי מבטיל, ואי לא בערו קא עבר אדאורייתא ודוק, ע"כ.

וקשה על דבריו שכתב שכיון שבדק ולא מצא מאי הוה ליה למעבד, וכשמוצאו בפסח אנוס ומותר לשהותו ולא עבר, דהוה ליה לבטל בליל ארבעה עשר אחר הבדיקה כמו שצו חכמים הבודק צריך לבטל, ואם היה מבטל היה משהי אותו באתר³⁴ דאין עוד חמץ שלו, ועכ"ז שלא עשה כהוגן כיון דבאותה שעה אסרו חכמים - מותר לשהותו, אף כאן כיון שהוא ביטל כדין התורה וחכמים אסרו אותו בהנאה, אע"פ שהיה יכול לבערו ולא ביערו אינו עובר, דכי היכי דהתם היה יכול לבטל ולא בטל, כך כאן היה יכול לבער ולא בער, ושם אינו יכול לבער מתקנת רבנן וכאן אינו יכול לבטל מתקנת רבנן.

עוד נוכל לומר דאליבא דסמ"ג (עשין לט, דפ' ויניציה דף קיז ע"ג), רשב"א³⁵, כל בו³⁶ ואחריני בדביטל איירי, אי בדלא ביטל מותר לשרפו כי היכי דלא ליתי לעבור על כל יראה ובל ימצא, גם כי חכמים אסרו לשורפו ב"ט, וגם בנ"ד גם כי לעשות הרחקה אסרו חכמים חמץ בהנאה כי היכי דלא יעבור על ב"י, יתירו לבטל בו'.

גם הראיה שהביא הרב בעל מקראי קדש³⁷ מההיא דנזיקין³⁸, נ"ל דלא הוכחה היא. ראה ראיתי התם, גנב והקדיש ואח"כ טבח ומכר משלם תשלומי כפל ואינו משלם ד' וה', ותני עלה בחוץ כי האי גוונא ענוש כרת, ואי אמרת יאוש כדי לא קנה כרת מאי עבידתיה, ומסיק כרת מדבריהם ואוקמוה רבנן ברשותיה כי היכי דלענוש כרת, הכא נמי אפקוה רבנן מרשותיה כי היכי דליעבר על כל יראה ובל ימצא, ע"כ דבריו. נלע"ד דלא דמיין דא לודא, כי בההיא דגנב והקדיש פרש"י קנס הוא דקנסו רבנן לגנב, על³⁹ דעבר אלאו דלא תגנובו דאורייתא, ועל כן אע"ג דבעלמא יאוש כדי לא קנה, כאן אוקמוה רבנן הגניבה בידי הגנב כי היכי דאם ישחטנה בחוץ יהיה חייב כרת משום קנס, אבל בנ"ד לא עבר אדאורייתא דליקום רבנן ויקנסו יתיה, דגם שלא ביטל מערב, מדאורייתא יכול לבטל כל שעה ששית ולמה זה קנסוהו רבנן, אלא באמת אין זה קנס אלא תקנה להרחיק את האדם מן העבירה, ונהי דהעובר עליה חייב מכת מרדות, אכן מלקות דאורייתא לא לילקי.

ועוד פירוש⁴⁰ רש"י התם אית טוב ורע, טוב דאית ליה כפרה אם יעשה בפנים, ורע אם אם יעשה בחוץ, אבל הכא רע רע אומר הקונה⁴¹, וא"כ שניין דא מן דא. גם לפירוש התוספות (ד"ה כי היכי) דסברי דלאו משום קנס נגעו בה, לא ראי זה כראי זה, דהם פירשו דכיון דלא נודעה לרבים אוקמוה ברשותיה כי היכי דלא ליעצבו הכהנים, וממילא⁴² השוחטה בחוץ ליחייב כרת, וא"כ אינן דומים זה לזה, דהתם התקנה היא בשביל ריוח הכהנים, אבל הכא הפסד קא חזינן ריוח לא קא חזינן, ולא גמרינן הא מהא.

34. אולי צ"ל: מאחר, אבל ניתן להבין את דבריו גם ללא ההגהה. 35. אולי צ"ל ריב"א, כפי שהובא בהגהות מימוניות חמו"מ פ"ג ה"ח. 36. סי' מח, מהד' ר"ד אברהם עמ' יט. 37. לר"ח אבולעפיא, איזמיר, תפ"ט, שו"ע הלכות פסח, שם, דף קנא ע"א; מהד' המאור ירושלים, תשנ"ג, דף שעט ע"א. 38. היינו מפרק הניזקין (גיטין נה ע"ב), וכמובא בהמשך. 39. ליתא ברש"י לפנינו, ורבינו הוסיפו כהסבר. 40. כלומר, לפי פירוש רש"י התם, אבל אין כוונתו שרש"י כתב כן. 41. מליצה על פי משלי כ, יד: רע רע יאמר הקונה. 42. וממילא.

גם מה שכתב⁴³ שמדברי הרב מ"מ מבואר שאומר⁴⁴ אע"פ שבאלו⁴⁵, שכתב בפ"ג אם לא בטל קודם שש אף שבטל אחר זה אינו מועיל, ואם לא ביערו בפסח עובר על כל יראה, ע"כ. מששתי את כל כלי באותו פרק באותו מקום ולא מצאתי דברים אלו, אלא אפכא משמע מדבריו, וכמה כרכורין כרכר הרב שכה"ג לפרש דבריו שלא ינגדו לסברתו וזיל קרי ביה רב הוא.

גם מדברי הרמב"ם ז"ל (חמו"מ פ"ג ה"ז וה"ח) שהביא בשכה"ג ראייה לדבריו⁴⁶, אין אני רואה ראייה והוכחא כלל, ואפכא מסתברא לי מדקדוק דבריו ואלו הן, וכשגמר לבדוק וכו' או בדק ביום ארבעה עשר קודם שש שעות צריך לבטל כל חמץ שנשאר ברשותו (פירוש לכתחילה מדרבנן), אבל אם בדק מתחילת שעה ששית ולמעלה אינו צריך⁴⁷ לבטל (אינו אומר אינו מועיל הבטול אלא אינו צריך ר"ל מדרבנן) שאינו ברשותו ונאסר בהנייה (כלומר מדרבנן), לפיכך אם לא ביטל קודם שש ומשש שעות ולמעלה מצא חמץ וכו' עובר על כל יראה וכל ימצא (מדרבנן, דאי מדאורייתא מועיל הבטול בשעה הששית לבל יעבור בכל יראה. והראיה⁴⁸ ממה שכתב ואין הבטול עתה מועיל לכולם לפי שאינו ברשותו והכתוב עשאו כאלו הוא ברשותו לחייבו משום לא יראה ולא ימצא). ואחת משתים לא ימנע⁴⁹, או שנפרש ואין הבטול עתה מועיל לו כלום - או בתוך שעה ששית, או משש ולמעלה. אם נפרש בשעה ששית, הרי כפל הענין במלות שונות לבלתי הועיל, שהרי כבר כתב ומתחילת שעה ששית אינו צריך לבטל שאינו ברשותו ונאסר עליו בהניא, ולמה חוזר ואומר והבטול עתה אינו מועיל לו כלום שאינו ברשותו. ואם אין הבטול עתה, ר"ל משש ולמעלה כפשטן של דברים, אם האמת הוא שבשעה ששית אינו מועיל כלום הבטול להצילו מחייב הלאוין מאי קא משמע לן השתא, ומה אם מתחילת שש לא יועיל כלום הבטול, משש ולמעלה שהוא בתחלת שבע צריכא למימר, אלא על כרחין לומר שכשכתב שאינו מועיל הבטול מתחילת שש ר"ל שלא יחייב מכת מרדות כעובר על דברי רבנן, ואין הבטול מועיל לו מתחילת שביעית ויעבור על כל יראה מדאורייתא וילקה אם עשה מעשה, וכך הבין דבריו בעל מ"מ למי שדורך בדרך ישר, ואין דבריו צריכין ביאור כי מבוארים הם כשמש בצהרים.

גם הכל בו כתב בלשון המובן ממנו כל זה וז"ל⁵⁰, ומי שלא בדק ליל י"ד בודק ב"ד קודם זמן אסורו וכו' ואימתי זמן איסורו ב"ד בניסן משש שעות ולמעלה שנא' לא תאכל עליו חמץ (דברים טז, ג) כלומר על שחיטת קרבן הפסח וכו', ע"כ. ואם הבדיקה היא עד שעה שביעית, ממילא הביטול יועיל עד שעה שביעית⁵¹.

וזה לשון הרוקח⁵², לאחר הכל יבטל וכו' ולאחר זמן איסורו אינו יכול לבטל דהיינו משש שעות ולמעלה של י"ד כדאמר ר' אליעזר⁵³ וכו', ואע"ג דד' זמן סעודה היא, מאחר ואינו לא זמן ביעורו ולא זמן איסורו שמא יפשע ולא יבטל, על כן יבטל סמוך לבדיקתו בכל זמן שירצה, ע"כ.

מכל לשונות הפוסקים הנ"ל נוכל ללמוד סגוריא על מי שסובר שאם בטל בשעה ששית כיון דלא עבר אדאורייתא אם ימצא חמץ בפסח לא יעבור על כל יראה וכל ימצא, וגם כי עבר אדרבנן

43. במקראי קודש. 44. צ"ל: שעובר. 45. צ"ל: שבטלו. 46. בחידושי יד איתן על הרמב"ם שם ג"כ כתב ראייה זו מנפשיה. 47. לפנינו: אינו יכול, ועי' בכסף משנה בשם ר' מנחם שגם לנוסח "אינו צריך" הכוונה שאינו יכול, ורבינו לא הביא את דברי הכסף משנה. וראה עוד לקמן הערה 56. 48. כפי שיפרש אותה בהמשך. 49. כמו: ממה נפשך, ומפרש והולך את דבריו. 50. ריש סי' מח, מהד' ר"ד אברהם עמ' ד-ה. 51. שהרי הבודק צריך שיבטל. אבל אפשר לומר דס"ל לכל בו שאף אם אין יכול לבטל יש עליו לבדוק, וכמ"ש בשו"ע סי' תלה שיבדוק "ביום י"ד באיזו שעה שיזכור מהיום", והמשנה ברורה כתב בסק"ב: "ואחר הבדיקה יבטל אם עדיין לא הגיעה שעה ששית [ולרבינו כאן שעה שביעית] דאח"כ אין בידו לבטל", ונמצא שאינו מבטל ובכל זאת בודק. 52. סי' רסו, מהד' רב"ש שניאורסון, ירושלים, תשכ"ז, עמ' קמו. 53. אפשר שכתוב: אלעזר,

לא קנסי ליה רבנן שיעבור בלאו, כיון דלא עבר אדאורייתא ויועיל ליה הבטול, חוץ מרש"י ז"ל כדאמרן.

אברא דפשט דברי הסמ"ג⁵⁴ (עשין לט, דפ' ויניציאה דף קיז ע"ג) כדעת רש"י א...⁵⁵ שכתב⁵⁶, מי שלא ביטל קודם שיתחיל שעה ששית שוב אינו יכול לבטל שהרי אינו ברשותו שנאסר מדבריהם, ואין ביטולו מועיל כלום, ע"כ.

גם אור זרוע כתב כדברי הסמ"ג, והביאו המרדכי בפ' א' דפסחים (סי' תקלז) וז"ל, וכתב בא"ז דמי שלא ביטל קודם שיתחיל שעה ששית שוב אינו יכול לבטל שכבר נאסר בהנאה ואז אינו ברשותו ואין יכול לבטלו שכבר נאסר בהנאה, ע"כ.

גם מה שכתב הרמב"ם (הל' אישות פ"ה ה"א) שהמקדש אשה בתחילת⁵⁷ שעה ששית אין חוששין לקדושתו מסייע לדברי רש"י⁵⁸, גם כי דברו בפ"ג דפסחים⁵⁹ נראה לבארם כדכתיבנא לעיל⁶⁰, וגם דבריו (ה"ר) במקדש כן נראין.

לפיכך כיון ששלשה המה מטיבי צעד שכה"ג פרי חדש ומקראי קדש הביאו סייעתא⁶¹ לסברא דאינו יכול לבטל ואם ביטל אינו מועיל, ובתלתא הויא חזקא דאשלי רברבי אינון, וראיות מאן דאמר דמועיל הביטול בשש לבלי יעבור בבל יראה לא קחזינן⁶², אוף אנן גרירין אבתרי וכוותיהו נקיטנן, גם כי לזכות קדמונינו⁶³ עשינו כל טעדיקי דאפשר עד מקום שידנו מגעת, וה' יאיר עינינו בתורתו אכ"ר.

ראה לעיל הערה 14. 54. ראה זו הביא גם בשיירי כנה"ג, ובבית דוד הנ"ל (לעיל הערה 23), דף לו ע"ג כתב דיש לדחות ראה זו. 55. המשך המלה אינו ברור, ומכל מקום אין זה פוגם בהבנה. 56. וכן כתב אורחות חיים, פירנצי, תק"י (נדפס אחר פטירת רבינו, ולכן אינו מביאו) הלכות חמור"מ אות כז (אלא ששם כתוב: אינו צריך לבטל, וראה לעיל הערה 47), וציין אליו ר"י חזן בחקרי לב, או"ח סי' עה, דף קמג ע"ב. 57. ברמב"ם לפנינו ליתא מלה זו. נראה שכתב כן על פי נוסח דפוס רומי: משש שעות. 58. בשיירי כנה"ג כתב כי הרמב"ם מיירי בחמץ דאורייתא (אמנם הרמב"ם בפירוש המשנה רפ"ב דפסחים כתב דאפילו בחמץ דרבנן אינה מקודשת), ודלא כרש"י דמיירי אף בחמץ דרבנן [אמנם החק יעקב בסי' תמג סק"ו כתב דגם רש"י מיירי בחמץ דאורייתא והאריכו בזה המפרשים]. אכן כוונת רבינו שהרמב"ם מסייע לרש"י בזה שאף הוא ס"ל דרב גידל מיירי בתחילת שעה שישית. 59. היינו הלכות חמור"מ. 60. ליד הערה 48. 61. לכאורה קשה שהרי רבינו דחאם (הראה השנייה של הפרי חדש לא הביאה רבינו ולא דחאה), ואף כתב שהוא פלוגתא בין רש"י ור"ת, ומ"מ נראה שלא מלאו לבו לחלוק על דעתם, אף שיש לדון בראיותיהם. 62. אין הכוונה שדחאם, אלא כפשוטו שאין אנו יודעים את ראיותיהם, שהרי בשיירי כנה"ג לא כתב את ראיות הסוברים כן. 63. הוא ר"ש אבוהב.

הגאון רבי יעקב [משה] זאמשט-בס זצ"ל
דיין וריש מתיבתא רבא דפרנקפורט
בעמ"ס 'חדות יעקב'

חידושים וביאורים במסכת פסחים

"מעודו לא מש מאהלה של תורה מכתלי בית מדרשא, זקן ויושב בישיבה לרוות צמאון התלמידים בפלפול ועיון ובבית מותבא רבא דעיר רבתי פרנקפורט, וישת יעקב לבדו עדרים וצלל במים אדירים והעלה בידו מרגניתא וספירים, ורב תבואות בכמו זה סיני ועוקר הרים, ויעקב העביר בנחלים דרדיפא מיא ועמיקא בקושיא ופירוקא, עד כי הגדיל תושיה והעיר און בלמודים ובמעשה חדודים וכו'". עדות זו הבאה מפיהם של שלשה מגדולי דור דעה, ה"ה רבינו בעל ה"פני יהושע" רבה של פרנקפורט, רבי שמואל הילמן רבה של מיץ, ורבי משה סג"ל רבה של מגנצא, והנדפסת בראש הספר "חדות יעקב" שנדפס ברדליים שנת תקי"א, כמה שנים לאחר פטירתו של המחבר, נותנות בידינו תמונה לאישיותו המיוחדת, אם כי לא המפורסמת של רבינו יעקב זאמשט-בס זצ"ל, שהיה דיין בקהילת פרנקפורט בתקופה שבה היתה מלאה בחכמים וסופרים משכמים ומעלה, ועמד בראש ישיבה בת מאות תלמידים בהם הרביץ מתורתו, וכפי שמספרים בניו הרבנים שההדירו את הספר בהקדמתם: "שהעמיד תלמידים הרבה וכבר יצא לו מוניטין בשם הגדולים ושמעתתו רהיטן ומבדרן בעלמא, והכל הולך אחר המעמיד תלמידים עד אין מספר בעלי תרסין ובעלי קרבין". עוד מספרים בניו, שיש בידם מחידושו כמעט על כל הש"ס אלא שאין ידם משגת להדפיסם, ולפי שעה מדפיסים הם מעט מחידושו ע"מ ביצה, סוכה, ברכות, קדושין, ב"ק, ב"מ, שבועות, וקצת חידושים על הרמב"ם. לפי הרישומים ממצבות בית הקברות הישן בפרנקפורט ומפנקס הזכרון של הקהילה, היתה פטירתו בחי' אלול תק"ז, והפליגו שם בשבחי ובעובדת היותו במשמרת הקודש בקלויז כשלושים שנה, וצינו שהוספד ע"י הרב דמתא שהיה זה הגאון בעל פני יהושע. מתוך כך בכת"ק המצוי בספריית 'גנזי יוסף' ובהם גם חידושו על מסכת פסחים, אנו מפרסמים חידו"ת אלו.

[מי פירות]

וזה"ל הרא"ש ז"ל (פ"ב סי' יג) ובפלוגתא דר"ג וחכמים היכא דלש כבר במי פירות עם מים, פסק הר' יצחק אבן גיא ז"ל כחכמים דאמרי תאפה [מיד], ובעל הלכות כתב דקמו רבנן דסיפא דברייתא את שאין לשין בו אין מקטפין בו ורבן גמליאל בחדא שיטתא ותשרף מיד. ודבריו נעלמים, דלא איירי חכמים אלא לכתחילה, ודיעבד פליגי בה רבן גמליאל וחכמים והלכה כחכמים. עכ"ל. ולענ"ד הבעיא בש"ס (לו, א) לשיטת בעל ה"ג ואף על פי שאין לשין בו מקטפין בו אתאן לת"ק, פירוש מדקאמר ת"ק אין לשין עיסה בפסח כו' משמע דוקא לישא, וחכמים פליגי את שלשין מקטפין בו לת"ק אבל את שאין לשין אין מקטפין בו. ובהך סברא קמפלגי, דסברא קמיייתא היא דגבי דיעבד הלכה כחכמים דרישא דברייתא אכ' (?), וא"כ מעלינן חד דרגא דמקטפין אפילו לכתחילה, וחכמים דסיפא סבירא ליה כר"ג דדיעבד ישרף מיד, ואם כן היכא סלקא דעתך למשרי גבי קיטוף אפילו לכתחילה, ולכך סבירא ליה לת"ק (אין) [את] שאין לשין בו אין מקטפין בו. וק"ל.

ובמאי דאיכא למאי אצטרך סיומא דהאי ברייתא, יש להוכיח שיטת ר"ת (לה, ב תוד"ה ומי פירות) דכשעירב מים עם מי פירות ממהרין להחמיץ, דלישנא הכי משמע את שלשין בו היינו בלא מים מקטפין בו ואת שאין לשין בו היינו היכא דנתערבו בהן מים אין מקטפין. ובזה ניחא דבלאו הכי הוה מצי לתרץ דהא דאמר רבי עקיבא (לו, א) לשתי להם עיסה שנילושה בייך שמן ודבש איירי בלא מים, והא דקאמר פרט לעיסה כו' איירי בנתערב בהן מים, אבל השתא מלשון

♦ מוריה, שנה שלושים ושתיים, גליון ו-ח (שעז-שפ), ניסן תשע"ג

זה דקאמר את שלשין בו כו' משמע דעל ידי מים איירי ואף על פי כן שרי ר"ע, תו (?) דקאמר ושוין שאין לשין את העיסה בפושרין ולא קאמר ושוין שאין לשין במי פירות עם מים, אלא ודאי דסבירא ליה לרבי עקיבא אפילו היכא דאיכא מים נמי שרי, ומקשה שפיר.

[פת מרובה]

וזה"ל הרא"ש (פ"ב סי' טו) בשם הרי"ף (י, ב בדפיו) בימי פסח אסור למילש ולמיפא יותר מרביעית קמח ועוד דהוא שיעור חלה. והקשה הגאון מהר"ר שיק הא מסיק הש"ס (לז, א) מאי פת עבה פת מרובה וב"ה מתיירין.

ולענ"ד לתרץ עם מאי דאיכא למידק אהא דפריך אי משום דקטרח טירחא דלא צריך מאי איירא בפסח, דילמא נקט פסח דוקא בפסח דצריך לטרוח הרבה בפת עמילה שלא יחמיץ הוא דאסור לא כן בשאר ימות השנה, אלא ודאי משום דאי אפשר לאוקמי בהכי דאם כן אמאי מתיירין בית הלל דהכא כשתיירן יש לחוש שמא יחמיץ דאם אמרו בזריזין יאמרו בשאינן זריזין כו', אלא ודאי איירי בדלית ביה חשש חימוץ כלל כגון שלש במי פירות ולזה פריך שפיר, ולכך הוצרך לשנות תנא בפסח קאי.

[צלי קדר]

דף מא ע"ב ר' אומר אקרא כו' והאי בשל מבושל אפקיה ר' לצלי קדר ולשאר משקין. עיין במ"ש בחידושי על מה שפסק הרמב"ם דחייב בצלי קדר גם צלאו ואח"כ בישלו או להיפוך, וכתבתי שם דפירש הש"ס מאי בינייהו א"כ צלי קדר דלרבי מותר, ולפי זה קשה הלשון בכאן. ונלע"ד לפרש לשיטת הרמב"ם (פ"ח מק"פ ה"ט, דס"ל צלי קדר אסור משום שאינו צלי אש ולא חשיב ליה בישול) דהמקשה ודאי דתפס (?) לעיל שיטת רש"י (מא, א ד"ה צלי קדר וד"ה שאני, וס"ל שהוא לימוד בפנ"ע), ולכך הקשה מאי שהקשה, וגם לשיטת הרמב"ם בפירוש א"כ אכתי הקושיא לא מתרצא דהא אצטרך לשאר משקין, ומשני לשיטת הרמב"ם ניהא א"כ נימא קרא או בשל בשל כו' מאי אמרת כקושיא דאורחיה דקרא לכפול תיבה, אחת, לא היא ע"כ לדרשא אתי מדאצטרך במים להתיר צלי קדר משמע דשאר משקין אסור, אלא ודאי דגם להורות דאפילו בישלו מבעוד יום נמי חייב.

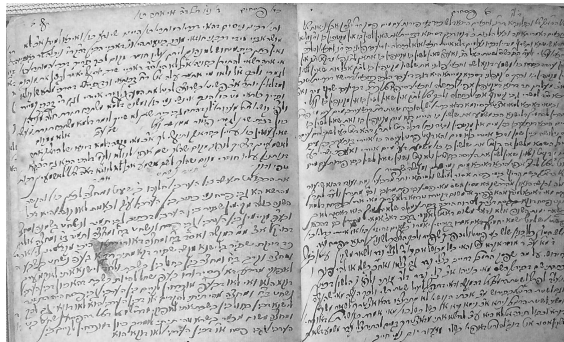
[לנהוג בפניהם]

דף נא (ע"א) תוס' ד"ה אי אתה כו'. ותיירן רבינו ניסים דהאי דברים המותרים כו' היינו שיודע כו'. ואיכא למידק א"כ לא מקשה אביי מידי דבבני חוזאי מנהג בטעות היה, ונראה דאביי הבין דהכי קאמר ר"י ניכלה זר באפייהו ואין כאן בית מיחוש למנהגם ליתן עליו חומרי מקום, לכך פריך דברים המותרים כו' אי אתה רשאי להתירן בפניהם, אבל לא היה סלקא דעתך דאביי שרב יוסף יאמר לבטל את מנהגם לגמרי, ולכך אמר ליה ולא מי אתמר עלה אמר רב חסדא בכותאי וכדפירש"י דסרכי מלתא של קולא ומזולזלין יותר, א"כ פשיטא כשרוצה לבטל את המנהג לגמרי איירי וגם ר"י בהכי קמירי, ופריך כותאי מ"ט כו' הנך אינשי נמי כו', ומשני דילמא משתכח תורת חלה מינייהו. ולפי זה קושיית תוס' מעיקרא לא קשיא, דהתם גבי בית שאן לא שייך לומר דילמא משתכח תורת מעשר, כיון דבית שאן לגמרי פטור ממעשר. וק"ל.

שם ע"ב אלא ממקום שאין עושין כו', עיין בהרא"ש (פ"ד סי' ד), ותיקשי לך א"כ מאי מקשה דילמא דינא של הרא"ש אתי לאשמעינן דצריך לנהוג מקום שהלך שם אפילו לקולא, ולא קשה מידי דלהכי הביא גם הבבא דנותנין עליו חומרי מקום שהלך לשם משמע אבל לא לקולא, דאי הכי הוה ליה לאשמעינן רבותא טפי. ודו"ק.

• מוריה, שנה שלושים ושנים, גליון ו-ח (שעח-שפ), ניסן תשע"ג

תמיד נשחט



[בין הערבים בקרבן פסח]

(נח, א) את הכבש אחד תעשה בין הערבים חלקהו ב' שעות ומחצה לכאן כו', והקשה מהרש"א הא גבי פסח נמי כתיב בין הערבים, ע"ש. ובאמת לאו קושיא היא, דכל השנה כולה מקיימין שפיר בין הערבים דכתיב גבי תמיד ונשחט בשמנה ומחצה, ובערב פסח מקיימין בין הערבים גבי פסח ונשחט בח' ומחצה ותמיד ב'

ומחצה, אלא דהוי קשיא ליה אם כן מ"מ המקשה ואי סלקא דעתך בח' ומחצה דאורייתא היכי מקדמינן ליה, אם כן כד דייקת שפיר בלישנא מקשה שפיר דקא מתיר רבא בערב פסח נשחט בשבע ומחצה וקרב בח' ומחצה בין בחול בין בשבת. ולחד לישנא אתי לאשמעין לאפוקי מדר"ע דאמר כסידורו בערב פסח שחל להיות בשבת, דהא כיון דבין הערבים דוקא הוא ואי לאו דבערב פסח מוכרחין לקיים בין הערבים גבי פסח היה התמיד נשחט בח' ומחצה מהי תיתי להקריב, אלא ודאי דבין הערבים הוא לאו דוקא גם להך לישנא דבין בחול בין בשבת אתי לאפוקי מדר"י שם דסבירא ליה דהפסח נשחט בט' ומחצה משום מכמר בשרא, מהי תיתי לומר כן כיון דמוכרחין לקיים בין הערבים לגבי פסח, אלא ודאי דבין הערבים לאו דוקא הוא.

[יאחר דבר]

(נט, א) יאחר דבר אע"ג דתמיד תדיר כו'. לשון מהרש"א אהא דתני כי קושין ונרות קודם לפסח יאחר דבר, ולא קאמר משום דקטורת ונרות תדיר. ולקמן איירי כו', אלא אי קשיא הא קשיא דקאמר אי הכי קטורת ונרות נמי לקדמי לפסח משמע דבלאו הכי לא הוקשה מידי, הא בלאו הכי קשיא משום דתדיר. ולפי מ"ש לעיל ניחא, דבלא זה לא רצה להקשות דהו"א כיון דגבי פסח נמי כתיב בין הערבים ומוכרחין לשחוט את הפסח בח' ומחצה ואין פנאי לפניו לקטורת ונרות משום נדרים ונדבות, אבל השתא דאמר תמיד קודם לפסח משום יאחר דבר ולא קאמר משום דהפסח מוכרח להיות בח' ומחצה, והתמיד אינו נשחט כל כך בצמצום סמוך לחשיכה, אלא ודאי דלא דריש בין הערבים, ולכך מקשה שפיר אי הכי. והיינו דקמפלגי הני תרי לישנא, דחד דריש תעשה מחצה וחד דריש אותו מערב עד בקר, דמאן דס"ל בין הערבים דוקא חלקהו לב' בין הערבים, א"כ מעיקרא לא קשה מידי קושיית אי הכי כו' ולא אצטרך למדרש אותו מערב עד בקר לכך דריש תן לה מדתה, ומר לא דריש בין הערבים דוקא לכך אצרך למדרש אותו מערב עד בקר.

[הקטר חלבים ביו"ט]

דף נט ע"ב לשון הש"ס א"ל משום דחלבי שבת קרבין ביום טוב אנו ניקום ונימא ביה, משום דיש לתרץ רומית רב ספרא כדמתרץ בירושלמי (פ"ח ה"א דף לו, ב) דה"ק שמרהו שלא יבא לידי לא ילין, והיינו דמשני ליה שבקיה לקרא ולא תפרש כפירוש הירושלמי דהוא דחיק פירוש הירושלמי, הוא דחיק ומוקים אנפשיה פירוש הכתוב משתעי מגוף הענין דלא ילין משמע לינה

♦ מוריה, שנה שלושים ושנים, גליון ו-ח (שעח-שפ), ניסן תשע"ג

ממש לא מיירי מדבר המביאו לידי לינה. והירושלמי מוכרח לדחוק הזה, משום דאיתא לקמן דף ע' (ע"א) בתוס' (ד"ה לאו חובה) בשם הירושלמי (פ"ו ה"ד דף לח, ב) דהא דפסח נאכל על השוכע היינו מדרבנן, ע"ש, וא"כ חגיגת י"ד לאו דאורייתא, וא"כ תו לא מצי לאוקמי קרא ב"ד שחל להיות בשבת מפני קושיא הנ"ל. וירושלמי דלא מצית לאוקמי בשבת דחגי כתיב דהיינו חגיגה הבאה עם הפסח דלא דחיא, אבל לפום קושטא דמילתא דחי שבת כיון דהיא מדאורייתא. ובתוס' ד"ה ב"ד כו' הקשה רשב"א לכן תימא דדריש לקמן חגיגה הבאה עם הפסח כו', ועו"ק בתוס' (ע, ב) ד"ה מ"ט דבן דורתאי כו', לכך נראה לר"י עיקר דהכא איירי בחגיגת ט"ו אבל חגיגת י"ד לכולי עלמא דחי לק"מ. ונראה לפרש דקושיתם היא זו מאי טעמא נאמר דוחגותם לא אתי אלא לט"ו ולא להשוות י"ד וט"ו להדדי כדפירש"י ע"ב, אלא השתא דאית לן לימוד דפסח דוחה שבת מבמועדו א"כ היקשא דבן תימא לכולא מילתא אקיש גם שיהא חגיגת י"ד דוחה שבת, אבל השתא דסלקא דעתך דאין לנו לימוד אחר אלא הכי קאמר כיון דמוקמינן שרא דלא ילין בערב פסח שחל להיות בשבת, קשה דילמא ליתא אלא נימא לתירץ הירושלמי. ואי משום דהוא דחוק, גם זה הוא דחוק לאוקמי קרא דוחגותם דהוא בחגיגת ט"ו.

[מפגל בשתי עבודות]

דף ס (ע"א) תוס' ד"ה והיינו בעי' דרב פפא. ורשב"א מפרש כו'. עיין לשון מהרש"א ז"ל עד ומהרש"ל הבין דמבעי ליה אי אמרינן דר"מ מודה בב' עבודות כה"ג דהוי כעבודה א', ואין זה מבורר לי כו'. ונ"ל להחזיק שיטת מהרש"ל ז"ל מדפירש ר"י שלא לשמו כו' דבעבודה אחת אתי שפיר דתני שלא לשמו ולשמו כו', ולא מפרש כפירוש רש"י ז"ל, אלא ודאי פירוש מהרש"ל אמת, ואם כן הפירוש אלא לאו בעבודה אחת פירושו דמיתקרי עבודה אחת אף על פי שהיא באמת ב' עבודות, אם כן לא שייך גירסת רש"י ז"ל דתני שלא לשמו ולשמו דלא תימא תפוס לשון אחרון, דמאי מהני האי תפוס לשון אחרון כיון דבשחיטה לא הוי רק שלא לשמו כבר אפסיל משחיטה.

ע"ב ד"ה פסח ששחטו כו'.

לשון מהרש"א ז"ל וקצת קשה דמכל מקום בתר דפשיט רבא הך דלשמו ושלא לשמו, ואכתי לא איפשוט הך בעיא דלשמו ושלא לשמו אליבא דר"י דלא שייך התם למימר מדמפסיק סתמא. ויש לי לומר השתא לרבי יוסי לא אצטרכינן לאוק[מי] בב' עבודות ואידי דתני לשמו ושלא לשמו כו', דהוא דוחק דרישא הפסול בזריקה וסיפא הפסול בשחיטה, אלא דמעיקרא תני לשמו ושלא לשמו פסול בזמנו משמע הא שלא בזמנו כשר כמו שפשט רבא, וקתני הא שלא לשמו ולשמו אפילו בשאר ימות השנה פסול. אבל הש"ס לא מצי לשנויי הכי, דאז הוי פשיטא דלא אתי כר"מ דאמר תפוס לשון ראשון, וכיון דאמר שלא לשמו ולשמו הוי כשר תו לא אתיא כר"מ, אבל לפי האמת לרבי יוסי מוקמינן הכי.

[ערב פסח שחל בשבת]

דף סו (ע"א) ת"ר הלכה זו נתעלמה מבני בתירא. עיין בחידושינו לסנהדרין בשמעתא ויהא מת מצוה דוחה שבת מק"ו (סנהדרין לה, א), ע"ש כתבתי על לשון זה. הלכה זו שמעתי ושכחתי, ועל זה איכא למידק אם כן מאי רבותא, ונראה דכיון לשמעתא דזבחים (קא, א) דקאמר שם על משה רבינו הודה ולא בוש לומר לא שמעתי אלא שמעתי, דמשם נלמוד דאנינות דאורייתא ע"ש, ולמאן דאמר שם אנינות דרבנן אמרינן שם חמורים דברי סופרים יותר משל תורה, ולפי זה הוי קשיא להתיר לתחוב בצמרו או בין קרניו משום קושית הש"ס והא מחמר, אבל השתא משמעתא דשמעתי ושכחתי פשטין להתיר. גם מ"ש להם אם נביאים הם בני נביאים הן יובן על פי מה

מוריה, שנה שלושים ושנים, גליון ו-ח (שעח-שפ), ניסן תשע"ג ♦

דאיתא בשם הגאון מהר"י אבי של הגאון מהר"ר העשיל ז"ל, הא דשאל יצחק הנה האש והעצים שאל קושית הש"ס והא קעביד עבודה בקדשים אי ס"ד דאני הוא העולה ולזה שאל איה השא, והשיב לו אביו אלקים יראה לי השא ואם לאו לעולה אם כן עדיין אינך הקדש. ואם כן גם הלל רמז בני נביאים הן היינו בני אברהם יצחק ויעקב שהיו נביאים, באברהם כתיב השב לו את א"א כי נביא הוא, ועל ידי הפלפול שלהן יבינו גם כן השתא לעשות כזאת ולא יקשה להם קושית הש"ס והא קעביד עבודה בקדשים.

[שעת שמחה]

דף ע"א (ע"א) רש"י ד"ה והיית אך שמח. אבל יו"ט אחרון גופא לא כו'. ובסוכה (מח, א ד"ה לרבות) פירש"י דקרא משמע לילה ויום אתיא בק"ו, התם פירש"י למאי דסלקא דעתך דטעמא הוא משום דבעינן זביחה בשעת שמחה, אם כן יותר עדיף היום דאית ביה זביחה בשעת שמחתו משא"כ הלילה דהזביחה היא בשעת שמחת היום שלפניו, אבל השתא דטעמא הוא משום שמחה שלפניו יותר מסתבר הלילה משום השמחה שלפניו ממש, משא"כ אי לאו דאתרבי הלילה לא יוכל לרבות היום משום דאז ליתא גבי יום שמחה שלפניו. וק"ל.

[עקירה בע"פ שחל בשבת]

שם ע"ב הפסח ששחטו כו', פירש"י ששחטו בשבת שלא לשמו וקסבר כשם שמוותר לשמו כו'. ודקדק מהרש"א ז"ל למה לא פירש רש"י דשגגתו הוי שנעלמה ממנו שהיום שבת. ונלע"ד דהוי קשיא לרש"י על לשון הש"ס אלא בעוקר כו', ובעוקר מי ניחא כיון דעל כל פנים השוגג שלא נדע שהיום שבת ולכך עקר שם פסח דסבור שלא יהיה חייב, אבל אי היה יודע שהיום שבת לא היה עוקר שם פסח דהיה ירא מהחטא, וא"כ אכתי נפשט דעקירה בטעות הוי עקירה, לכך פירש"י מה שפירש.

ע"ב (עמ"א) לשון הש"ס לר' יהושע דשני ליה לשני ליה. הקשה הרב מהרש"ל ז"ל ומנ"ל דשני ליה לרבי יהושע, דילמא גם בטועה היה נמי חייב ברישא דמתני', אלא דע"כ מוקמינן לה בעוקר דאל"ה הוי עקירה בטעות ולא שמיה עקירה. ונלע"ד מש"ה לא מקשה בל"ז (?) תנן אמר ר"א כו', דהו"א באמת כקושית מהרש"ל ז"ל, אבל השתא דקאמר אשכחיה לרב יצחק בר יוסף לר' אבהו דהוי קאי באוכלסא דאינשי א"ל מתני' למאי, וע"כ הא דהוצרך לשאול דווקא בהני אוכלסא דידע ודאי דאיכא לאוקמי מתני' רישא בעוקר וסיפא בטועה למאן דאמר עקירא בטעות לא הוי עקירה, אבל באמת שאלתו היתה מתניתין מאי לפום (?) קושטא דמילתא אפשר דהאמת כמאן דאמר עקירה בטעות הוי וסיפא גם הרישא איירי בטועה בלי דוחק, אבל כשהשיב לו בפני הרבה אנשים סתם רישא בעוקר וסיפא בטועה ולא נשמר פן יטעה אחד מהן ויסבור דהאמת כן לפסק הלכה דעקירה בטעות לא הוי עקירה והאמת אינו כן, אלא ודאי דלפום קושטא דמילתא השיב, ועדיין לא רצה לסמוך גם על זה, ולכך תני מיניה ארבעים זימנן ואפילו בפעם אחת מהן לא הזכיר דהיינו דווקא למאן דאמר עקירה בטעות לא הוי עקירה אבל לפום קושטא דמילתא, אלא ודאי דהאמת כן הוא. והשתא קשה מנא ליה לרבי אבהו לומר כן ולאוקמי רישא בעוקר וסיפא, דילמא האמת כמאן דאמר עקירה בטעות הוי עקירה ואין צריך לדוחק דאי סלקא דעתך בעוקר היה למתני' לפרש, ועל כרחך צריך לומר משום דלא היה צריך לפרש דמיירי בעוקר דאי בטעה לא מחייב אפילו לרבי יהושע ומקשה שפיר תנן כו', ואי דלרבי אליעזר לא שני ליה לרבי יהושע דשני לעיל על ידי הוכחה הנז' לשני ליה.

הגאון רבי זלמן טריר זצ"ל רבה של פפד"מ

חידושי פרק מקום שנהגו

"ידידי הרב הגאון הגדול המפורסם נ"י [=נר ישראל] ע"ה [=עמוד הימיני] פ"ה [פאר הדור] מו"ה זלמן נ"י טריר ראב"ד ור"מ דק"ק פ"פ דמיינ יע"א", כך פונה אליו הגרע"א באגרתו המתפרסמת ב"אגרות סופרים" אגרת נ. בשנת תקע"ז נסתלק לעולמו הגאון רבי צבי הירש הורביץ בעל המחנה לוי זצ"ל, שהיה הרב בפרנקפורט אחר פטירת אביו בעל ההפלאה, ומאז כיהן הגאון רבי זלמן ברבנות עד לפטירתו בשנת תר"ז.

הגאון ר"ז היה בנו של הגאון ר' אברהם טריר, שהי' דיין בביה"ד בתקופתם של בעל ההפלאה ורבי נתן אדלר זצ"ל. מגדולי מרביצי התורה בדורו ולא פסקה ישיבה מביתו עשרות שנים, ומשהיה לרב הקהילה, ניהל את עדתו בתבונה ועוז רוח שהיו נדרשים ביותר בתקופתו, אשר בה החלה תנועת הריפורמה להתחזק ולתקוע יתד ושרשים בפרנקפורט, ועליו היה לנהל את המאבק נגדם, במיוחד התפרסם במאבקו הנמרץ בגזירת ביטול מצות המילה, שאותה חפצו הריפורמים להנהיג, ולשם כך חברו אליו תלמידיו הג"ר בער אדלר והגר"א פולד, ויחדיו קבצו מכתבים ותשובות מרבני וגדולי אשכנז כנגד אותה מגמה, ופורסמו בספר בשפה הגרמנית בשם "רבינישע גוטאכן איבר די בשאנידונג" שנדפס בפפד"מ 1844, ובו נתפרסמו המכתבים והתשובות שנתקבלו מהגאונים בעל ערוך לנר, רצ"ה חיות, בעל המטה לוי ורבים אחרים. הספר הי' בעל חשיבות מרובה בפרקי המאבקים נגד אותן כתות. לאחר פטירתו גברה ידם של הריפורמים, עד שקמו שרידי הקהילה וברחו ברבי שמשון ב"ר הירש זצ"ל והקימו את הקהילה הנפרדת כנודע.

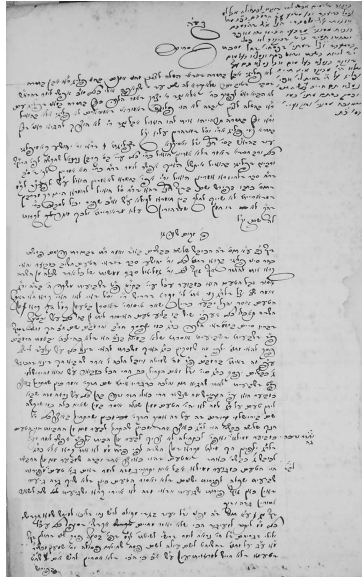
בספריית 'גני יוסף' חידושי ש"ס, דרשות ושו"ת בעצם כתב ידו של רבי זלמן. ומחידושו על מסכת פסחים אנו מדפיסים קטעים אחדים.

דף נ"ב ע"א תוס' ד"ה הכובש שלש כבשים, בא"ד ואמר ר"ת דבתורת כהנים פרשת בהר סיני פליגי בקרא דתניא כו', ורבי יהושע סבר דוודאי הטעם חשוב כמבוער והאי קרא אתי להתייר אף גוף כו', ורבן גמליאל סבר ממשות של כל אחד שכלה מן השדה אסור אבל הטעם הוא כמבוער. עכ"ל. עיין בתו"ט פ"ט דשביעית משנה ה' בד"ה ורבן גמליאל אומר שכתב וצ"ל דל"ג נמי אתיא ליה מקרא דדריש רבי יהושע, וס"ל דאי לא האי קרא הו"א דאף הטעם אסור והכל יבער כדין שאר איסורים דאוסרין בטעמן, קמ"ל הך קרא מן השדה תאכלו כו' אע"פ שיש בו בלוע טעם האיסור לית לן בה כו'. עיי"ש. ובסוף דבריו סיים בתימה דאי הלכה כרבן גמליאל כמו שפסק הר"ב והרמב"ם שם [בפיה"מ, הל' שמיטה ויובל פ"ז ה"ו], א"כ הך מתני' דסוף פ"ז דשביעית [מ"ז] דשביעית אוסרת

שלא במינו בנותן טעם הא דלא כהילכתא, ובאמת הרמב"ם [פ"ז הכ"ב] פסק להאי מתני'. ולפי מה שמסקינן כרבן גמליאל האיך משכחת להאי דינא כו', עיי"ש.

ונלע"ד ליישב על פי מה דאיתא ברמב"ם פ"ז מהלכות שמיטה ויובל הלכה ו', אחר שהביא הך דינא דהכובש ג' כבשים פסק כר"ג, סיים וז"ל ואם התחיל בה הרי הכל כמבואר, עיי"ש, והוא מהירושלמי פ"ט דשביעית [הלכה ד דף כו, א] לאחר שהביא תנן והלכה כדבריו איתא שם חזקיה אמר כיון שהתחיל באוצר כמבוער הוא, ופירש המפרש [ראה רדב"ז על הרמב"ם שם, שפירש את הרמב"ם כך וחלק עליו] ומה שנשאר הרי כאילו חזר וזכה בהן כו', עיי"ש, נראה מזה שבא ליתן טעם על רבן גמליאל למה לא יהיה הטעם ממין שכלה אסור במין שאינו כלה כמו שהקשה שם בירושלמי מקודם זה, על זה אסיק חזקיה מכיון שהתחיל באוצר כו' ר"ל הך שלשה כבשים הוי

מוריה, שנה שלושים ושתיים, גליון ו—ח (שעז—שפ), ניסן תשע"ג ♦



לר"ג כאוצר אחד, ומכיון שהתחיל לבער מינו מן החביות הוי הטעם כמבוער ממילא וחזר וזוכה בה, ואפילו לכתחילה לא צריך לבער מן הבית. ולפי זה אפשר לומר אף דלרבן גמליאל ילפינן הך מילתא מקרא דמן השדה לפי פירוש ר"ת, מכל מקום לא אתיא קרא אלא כהאי גוונא לכושב ג' כבשים כאחד, ומטעם דהוי כאוצר אחד וזכה שמבוער מינו מן החביות הוי הטעם כמבוער ממילא, אבל אינו יתחייב מזה לומר דאם בא טעם לבי"ד מפירות שביעית שכלה לפירות ישנים דלא יאסור הטעם, כיון דלא שייך בזה ביעור דאין כאן גוף פירות שביעית. וודאי מזה לא איירי קרא, ושביעית שוה לשאר אסורין בזה. ודו"ק.

דף נ"ג ע"א תוס' ד"ה מפני וז"ל ועוד בגדי מקולס לר"ש נהי דליכא למיחש שמא הקדישו כו', מכל מקום ליתסר למיעבד הכי שלא יאמר מחיים אקדשיה בסופו כו', עכ"ל. ולולי דבריהם ז"ל היה נראה לומר דרש"י לשיטתיה לא קשה מידי, דפירש בסוף פרק שני דחולין דף מ"א ע"ב (ד"ה ור' שמעון) על מתני' דהשוטט לשם

עולה לשם פסח שחיתתו פסולה, ורבי שמעון מכשיר דטעמא דלא חייש למראית עין, עיי"ש. אם כן כי היכי דלא אסרינן לרבי שמעון אם שחט בפירוש לשם פסח משום מראית עין, דיסברו דאקדשיה מקמא דשחט, משום דלא חייש למראית עין, ה"נ וודאי אם עשאו מקולס בשעת צליה לא נאסור מטעם דיסברו דאקדשיה מקמא הכי. רק התלמודא צריך להקשות מהא דהתנבד שלא כדרך המתנדבים, דלא תימא כיון שעשה מקולס הוי מעשה מוכיח דאקדשיה השתא, לכך צריך להביא דהוי מתנדב שלא כדרך המתנדבים. אבל מחמת מראית עין דיסברו דאקדשיה מחיים, בלאו האי טעמא ליכא למיסר לרבי שמעון דלא חייש למראית עין בההיא דחולין, וק"ל. אבל תוס' לשיטתם מקשה שפיר, שכן הביאו שם [חולין שם ד"ה ורבי שמעון] פירוש ריב"א דמפרש דלרבי שמעון הוי טעמא משום שלא התנדב כדרך המתנדבים, עיי"ש.

ומזה היה נראה לכאורה ראייה ברורה לדעת הב"ח [או"ח סי' תסט דף ריב, ב ד"ה אכן] שפסק דאפילו בדיעבד אסור הבשר אם אמר בשר זה לפסח, והאחרונים מפקפקים בזה בסי' תסט"ו [ט"ז ס"ק א, מג"א ס"ק ב], עיי"ש. ולדעתו הא ממש כהאי דהשוטט לשם עולה [חולין שם], דוודאי השחיטה עצמה לא אסרו כנראה מפירוש רש"י והמפרשים שם, רק שאיסור הוא כיון שאמר ששוטט לשם עולה יש חשש שאקדשה מקודם או מפני מראית עין שעולם יסברו שאקדשה מקודם. וזה ג"כ החשש באומר בשר זה לפסח, וא"כ כ"ה דבשוטט לשם עולה או לשם פסח ליכא מאן דפליג דבדיעבד אסור כמפורש בסוגיא שם, הכי נמי גם כאן יש לאסור בדיעבד. ותמיה לי שלא העירו האחרונים בזה.

וביותר יש לתמוה בענין זה על בעל המחבר ספר חק יעקב [שם ס"ק א. המחבר רבי יעקב ב"ר יוסף רישן] שרוצה לדחות ראיות הב"ח מסוגיא דהכא דאסור אף בדיעבד, מדפריך הש"ס מגדי מקולס כו', וז"ל דאי משום הא לא תברא דהא מסיק הש"ס שם דאליבא דר"ש כו' אין איסור אם אמר בשר זה לפסח, וא"כ כיון דקי"ל בהא כר"ש כמו שפסק הרמב"ם פ"ו מהלכות מעשה הקרבנות, א"כ אין לאסור כלל בדיעבד כו', עיי"ש. וצ"ע דבאמת הרמב"ם שם הלכה ט'

♦ מוריה, שנה שלושים ושנים, גליון ו—ח (שעח—שפ), ניסן תשע"ג

לא פסק כר"ש אלא מחלק בין מנחת שעורים לבין מנחה מן השעורים, עיי"ש, שזה כועזי בפרק המנחות והנסכים [מנחות] דף קג ע"ב לדעת ת"ק, עיי"ש. ועוד דאף אם תמצה לומר דבאומר מנחה מן השעורים פסקין כר"ש שלא התנדב כדרך המתנדבים, מכל מקום אין זה ענין לגדי מקולס כמש"כ התוס' בדף הנ"ל בד"ה הא מני בית שמאי בס"ד זה, וז"ל ולחזקיה דמדמה מנחה ונזירות להדדי האי דמקום שנהגו דרבי יוסי לא סבר כרבי שמעון, לא ארבי שמעון דפירקין קאמר אלא אהאי [מנחות קט, א] דהרי עלי עולה שאקריבנה בבית חונו דאמר רבי שמעון אין זו עולה, דטעמא משום דלא התנדב כדרך המתנדבים, והאי דתודוס איש רומי דמיא לה, אבל גבי מנחה מן השעורים מודה דפטור כרבי שמעון, והיינו טעמא משום דגבי עולה כי אמר הרי עלי עולה שייך בקדושתה וכי אמר כו', וכיון דחל עליה הקדש תו לא פקע, אבל מנחה מן השעורים לא קיבל עליה מנחה מן החטין ומודה רבי יוסי דפטור. וא"כ אין ראיה מהאי מנחה מן השעורים לכאן אף אי פסקין שם כרבי שמעון, היינו משום דרבי יוסי נמי מודה ליה, אבל בגמ' דמיא להאי דהרי עלי עולה שאקריבנה בבית חונו לא מודה ליה רבי יוסי, ולא קי"ל כרבי שמעון בהא. ותדע דהא תוס' מפורשים דטעמא דרבי שמעון בהאי דפרק השוחט דהשוחט לשם עולה דרבי שמעון מכשיר שלא התנדב כדרך המתנדבים, וכי ס"ד התם דלא קי"ל כת"ק בהא, והרמב"ם והשו"ע וכל הפוסקים פסקו כת"ק, אלא וודאי כדאמרן דבהאי הרי עלי עולה שאקריבנה בבית חונו לא ס"ל כרבי שמעון, וכן האי דתודוס והאי דשוחט לשם עולה דמיא להו, משא"כ באומר הרי עלי מנחה מן השעורים, וכמו שמחלקים תוס' שם. ובאמת אף שאר אחרונים דמגמגמים על הפסק דב"ח באומר בשור זה לפסח דווקא, אבל בגדי מקולס גופא לא עלו על דעתם כלל דלא יהא אסור בדיעבד, כמפורש בדבריהם, עיי"ש וצ"ע.

ואגב באתי לפרש מהיכן פשיטא ליה להאחרונים ז"ל יותר דבגדי מקולס אפילו בדיעבד אסור מאומר בשור זה לפסח, עד שהם מתווכחים אם אמר בשור זה לפסח דומה לגדי מקולס או לא, מהא דפריך הש"ס מגדי מקולס אף דאיתא בברייתא דרוצה לגזור נידוי על תודס, מכל מקום אפשר לבעל דין לחלוק ולומר דאף על פי כן אין אסור בדיעבד. ונלע"ד דפשיטא להו כן מדמקשה רב ששת בשלמא כו' אלא למאן דמתני כרבי שמעון מי ניחא והא תנן רבי שמעון פטר כו', סוף סוף אף אי הברייא לא תני לה רבי שמעון מכל מקום מי יכול להכחיש מתני' ארוכה בפרק ב' דביצה [כב, ב] פלוגתא מתנאים קדמונים רבן גמליאל ורבנן בגדי מקולס דחכמים אוסרים, ומאי יתריך רבי שמעון על האי דחכמים אוסרים, דדוחק לומר דפליג על זה. אלא וודאי דמהא לא קשיא כיון דלא תני אלא וחכמים אוסרים, אפשר לפרש אוסרים רק לכתחילה משום חשש בעלמא דמודה ביה רבי שמעון. אבל הך ברייתא דתני ביה דרצה לגזור נידוי על תודס, וודאי משום חשש בעלמא לא היו מחמירין עליו כל כך, אלא על כרחך דאסור אפילו בדיעבד, ומוכח שפיר דלא תני לה בית שמאי דהא ס"ל דלא התנדב כדרך המתנדבים. ומזה הוכיחו אחרונים דבגדי מקולס אפילו בדיעבד אסור, וק"ל.

דף נ"ה ע"א בגמ' מעיקרא תני מנהגא ולבסוף תני איסורא. עיין במהרש"א שמפרש לדעת רש"י דהקושיא הוא מדתני לשון איסור דבמנהג לא שייך איסור, ולדעת התוס' דבמנהג לא שייך פלוגתא, עיי"ש. ולשני הפירושים קשיא לי מהא דאיתא לעיל דף נ"ג ע"ב תני תנא קמיה דרבי יוחנן רבי שמעון בן אליעזר אומר יום הכיפורים שחל להיות בשבת אף במקום שאמרו שלא להדליק מדליקין עני רבי יוחנן בתריה וחכמים אוסרים, חזינן דבמנהגא תני לשון אוסרים, וגם אשכחן בה פלוגתא. בשלמא לפירוש התוס' י"ל קצת דבמידי דלא איתא בכל שנה לא שייך לומר נחזי היכי נהוג, אבל לפירוש רש"י קשה קצת.

וי"ל בדוחק דלא אמרינן במנהגא לא שייך למימר לשון איסור אלא בכה"ג שמקום אחד

מוריה, שנה שלושים ושתים, גליון ו—ח (שעז—שפ), ניסן תשע"ג ♦

מחמיר יותר מחבירו, כיון דבאותה מקום נוהגין בה היתר גמור לא שייך לומר על האי מקום שלא נהגו בו היתר זה אסור, אבל בכהאי גוונא דיום הכיפורים הנ"ל דכל חד אינה מחמיר יותר מחבירו דשניהן לדבר אחד נתכונה, ופליגי במידי דתליא בסברא איזה הוי הרחקה יותר, שייך שפיר למתני לשון איסור, כיון דכל חד הוי איסור לחבריה. ודו"ק.

(שייך לעיל דף י"א [עמ' ב] מתני') ועוד אמר רבי יהודה שתי חלות תודות היו מונחים כו'. עיי' בגמ' הביאה ברייתא דאבא שאול דשתי פרות חורשות היו כו' ניטלה אחת מהן תולין לא אוכלין ולא שורפין ניטלו שתיהן כו', והביא תוס' [יד, א ד"ה שתי] בשם הירושלמי והא ירושלים מקום שנהגו איסור מלאכה הוא, תני נראות כחורשות. עיין בספר מחנה לוי הנדפס בספר כתובה [= ספר ההפלאה, אופיבאך תקמ"ז] שהקשה בשם העולם דאמאי לא מקשה הירושלמי כן ממלאכה ד"ת היכי דחל ערב פסח בשבת מאי הוי סימניה, ותירץ בסגנון זה דאבא שאול לא נאד מסימני דרבי יהודה אלא משום ערב פסח שחל להיות בשאר ימי השבוע, אבל בערב פסח שחל להיות בשבת אית ליה שפיר סימני דרבי יהודה, ולא קשה ליה מאי שקשה ליה על ערב פסח שחל להיות בשאר ימי השבוע, והיינו לפי מאי דהאריך בזה אליבא דאבא שאול דאמר ליה בביצה [יט, א-ב] נדרים ונדבות קריבין ביו"ט היה אפשר למצוא אופן דיכול להביא קרבן תודה בחג המצות דהיינו בשביעי של פסח כו'. עיי"ש שדבריו תמוהין, דאפילו לאבא שאול אי אפשר למצוא אופן שיכול להביא קרבן תודה בחג המצות, דכתיב ממשקה ישראל מן המותר לישראל וזה אסור לישראל הוא אפילו בהנאה, אף דליכא בל יראה.

ונ"ל ליישב באופן אחר על פי סגנון זה, והיינו לפי מאי דאיתא בתוס' חדשים [פ"א מ"ה ד"ה ועוד] הנדפס אצל משניות חדשים [משניות יכין וכו'] מאי חידוש רבי יהודה בהאי מילתא דתנן ועוד אמר רבי יהודה, ולמה הניחו דווקא תודה, ותירץ לאריויה לן דאפילו בקדשים ובמקום זריזין אסור לאכול שעה חמישית, לכך היו מניחין תודה, עיי"ש. כוונתו לאפוקי מרבן גמליאל דאית ליה תרומה נאכל כל חמש משום הפסד קדשים קמ"ל דלא, עיי"ש. לפי זה אפשר לומר דמשום הכי אית ליה לאבא שאול סימני אחר דסבירא ליה כרבן גמליאל [במתני' שם יא, ב] דתרומה אוכלין כל חמש ולא איכפת לן בלחמי תודה, לכך היה הסימן בפרות דמן התורה יהיו מניחים לחמי תודה, אבל כשחל ערב פסח להיות בשבת יוכל להיות דאפילו אבא שאול ס"ל דהיו מניחין לחמי תודה לאריויה דין אחר, והיינו דאיכא פלוגתייהו בפרק אלו עוברין [מט, א] במתני' י"ד שחל להיות בשבת, דרבי מאיר אית ליה מבערין את הכל מלפני השבת וחכמים אומרים בזמנן ר"א בר צדוק תרומה מלפני השבת שאין לו אוכלין מרובין, וחולין בשבת שיש לו אוכלין הרבה, וסבירא ליה לאבא שאול לאריויה לן כרבנן דאפילו דבר שאין לו אוכלין הרבה אין מבערין אלא בזמנן, לכן היו מניחין לחמי תודה לכוונה זו, ולא חלק על רבי יהודה אלא כשחל ערב פסח בשאר ימי השבוע דלא היו מניחין לחמי תודה לכוונה הנ"ל בשם תוס' חדשים (דא"ל) [דסבירא ליה] כרבן גמליאל, לכך מקשי הירושלמי ממקום שנהגו ולא מערב פסח שחל בשבת, וק"ל.

הגאון רבי אליהו גוטמכר זצ"ל
אב"ד גריידיץ

דרוש שבת הגדול

[בשנת תרכ"ד חל שבת הגדול בשבת פ' מצורע, דרש רבנו שבע תיקוני המצורע כנגד תיקון שבע מדות הלא טובות "שש הנה שנא ה' ושבע תועבות" משלי ו', ביעור חמץ והשאור שבעיסה, משל לכף והתבשיל.]

וחי' בשנת תרכ"ד בשבת הגדול שהי' שנת עיבור ואמרתי הלכה פסחי' ה' ע"ב והדינים, ואח"כ הדרוש שהצגתי לעניני דפסח, שמות י"ב ט"ו "שבעת ימים מצות תאכלו אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם".

וקשה, א' מדוע נתהפך הסדר, מתחילה "שבעת ימים", ו"תשביתו" קאי על ערב פסח כדאמרינן פסחים ה' ע"א "הראשון" היינו קודם הראשון, והי' לכתב קודם מערב פסח והדר מפסח. ואם כי אין מוקדם ומאוחר בתורה, אין זה על לא דבר אלא צריך טעם. ב' מה הורה תיבת "אך", והגמ' שם דרש מ"אך" שהורה על חצי היום, שמן התורה מחצי היום ואילך יש "תשביתו", אכתי ע"כ יש בתיבת "אך" איזה הוראה דאלולי כן הי' מפורש חצי היום, ואך' וירק' מיעוטינן הן בכל התורה. ג' יש בגמ' פסחי' לפי שהצעתי בפלפול בדף ה' ע"ב על "בתיכם" דכתיב שמות י"ב י"ט, ורש"י פירש שם ג"כ¹, וכאן² אכתי צריך טעם וגם אם שיש גם כאן לומר הכונה דשם, צריכין אנחנו בזה וגם שם עוד דבר, כדרך התורה הקדושה שהורה לענינים שונים.

אמנם יש לידע מה שכתב המ"א בסי' תכ"ט דעיקר דרשת שבת הגדול אינה באה להורות גדולת זולת להורות לעם ה' דרכי ה'.

ויש לידע מה שבררתי כבר בדרוש תר"ב³ שכמו שצריך כל רב לעורר לתשובה בשבת שובה כן צריך שיהי' קודם פסח, דודאי דיני חמץ ושאור הם כראי מוצק בכל פרטי' ועונשי', אבל צריך בזה התעוררת לסלק השאור והחמץ מעצמו כדאיתא ברכות י"ז 'רצונינו לעשות רצונך אלא שהשאור שבהעיסה מעכב', ולא לחנם נאמר בשריפות חמץ תפילה בסידורים שבאנו בזה להעביר היצה"רע וכל טומאה. ע"כ נכון לעורר על כל זה. ויש לידע, שלא שכיה כלל חלילה עבירות באיסורי אכילה וכהנה, אבל שכיה הרבה עבירות הקשות שתולים במדות, ועיקר קיום תורה ומצות תולה במידות⁴.

ולכן אומר להציע מה שנוגע במידות וענינים השכיחים הרבה, וכמ"ש המ"א בס"ס קל"ט שיש לכל אדם קודם שינה להתודות עליהם. ואהי' כחנוני שמסדר סחורות שונות ואינו יודע למי מסדר, מי יקנה מזה ומי מזה, ורק הקונים בוחרים מה שצריכין, כן אציע בלי ראות בעד מי, יש בהן לזה ומהן לזה ואפשר גם לי ואפשר גם לא לשום אדם, שלא ימצא מי שצריך מסחורה זו.

ולחציע המינים שונים ההם, יש למצא בפרשה של סדר שלנו⁵.

* רבי אליהו גוטמכר זצ"ל (תקנ"ו-תרל"ה) הנודע כ'צדיק מגריידיץ' בעל 'סוכת שלום', 'צפנת פענח', 'חידושי הרא"ג על הש"ס ועל המשניות' (הוצאת אלמנט ואח' רא"ם), 'חידושי רבי אליהו גוטמכר' על הש"ס (הוצאת מכון ירושלים), 'דרשות וחידושי רבי אליהו גוטמכר על התורה' (הוצאת י.א. כהן). תולדותיו תוארו בהרחבה במבואות לחידושי על הש"ס שהופיעו במסגרת המכון.

1. יב, יט, מה ת"ל "בבתיכם" מה ביתך ברשותך אף גבולך ברשותך, יצא חמצו של עובד כוכבים שהוא אצל ישראל ולא קיבל עליו אחריות. 2. יב, טו, "תשביתו שאור מבתיכם". 3. "דרשות וחידושי רבנו אלי" גוטמכר על התורה, חלק שמות עמ צא-קו. 4. [ע"י להרח"ו בשערי קדושה ריש שער ב', ועי' גם ברמב"ם סוף הלי' תמורה.]. 5. פ' מצורע.

מוריה, שנה שלושים ושנים, גליון ו-ח (שעח-שפ), ניסן תשע"ג ♦

כתיב ויקרא י"ד א', פ' מצורע, "וידבר ה' אל משה לאמור זאת תהי' תורת המצורע וגו'" נמצא כאן "זאת תהי' תורת המצורע" ושוב נאמר כן בסוף כל ענין. **והידוש** גדול, שבסוף כל דיני נגעים חזר הקרא י"ד נ"ד לומר "זאת התורה לכל נגע צרעת" עד "זאת תורת הצרעת", הלא דרך התורה לקצר הרבה, ואיתא במשנה חגיגה יוד דדיני שבת שהם ל"ט מלאכות האסורות המה כהורים התלוי' בשערה למיעוט המבואר, וכאן אחר שנכתבו כל הדינים בשני הסדרים האלו נכתב מפתח לכולם.⁶

ואמנם אקדים, איתא ברבא שיר השירים ה' י"א "ראשו כתם פז" ר' שמואל בר יצחק פתר בפרשיות התורה, "ראשו כתם פז" זו התורה שנאמר תהלי' י"ט "הנחמדים מזהב ומפז רב", "תלתלים שחורת כעורב" אלו תלמודות של תורה שנראית [כעורות] ושחורת מלאמרן ברבים, אמר הקב"ה ערבות הן עלי כמד"א מלאכי ג' ד' "וערבה מנחת יהודה". והובא המאמר זה בעקידה פ' זו.⁷

והכונה הוא שנמצא הרבה פעמים שהשטחיות המעשה⁸ הוא לתמי' גדולה עד שהרשעים מלגלים עליו. ואולם מי שזכה למצא מבא לבאר יפה, ואם שלפני רשעים שרוצים ללעוג אין תרופה שאינם נמצאים כלל טעם גם אם יהי מתוק ביותר, לפי שכלי המורגש שבהם לתורה נחלה והמתוק מר להם, עכ"פ, אם יהי למאור עינים ליראי ה' יש להקב"ה יותר נחת מזה מהנחת היותר גדולה שבקרבנות דכתיב "לריח נחוח לפני ה'". ובעתים הללו⁹ נשמרנו מלדבר בזה ברבים יען שלא שכיח מבינים ומטיבים. אבל בעירנו בעזה"י יש מבא לזה, מה"ת לא נדבר.

וזה הוא "ראשו כתם פז" זה התורה בעצם. ודאי התורה נבחר ביותר המציאות, אבל "תלתלים שחורת כעורב" ודאי נמצא יפה בשחורות, אבל שיהי בשחורת העורב אינו יפה, לזה אמר אלו תלמודיות של תורה שנראות כעורות ושחורת מלאמרן ברבים.

אולם יש בתיבת אלו כונת שנית, דתיבת 'שחורת' הורה חקירה ודרישה למצא מזה המתיקות והאור לשמחת הנפש כדכתיב משלי ח' ח"י "ומשחרי ימצאני" וי"ג כ"ה "[ואהבו] (ואהבו) שחרו מוסר". וגם מצאנו 'עורב' על מתיקות ונחת כמו "וערבה לה' מנחת יהודה".

לזה הכונה "התלתלים שחורת", אחר שנדרשו היטב, "כעורב" המה לה' כמו העורב היותר האפשרי, ואמר סתם "כעורב" היינו כמו מה שהוא עורב בשם העצם של העריכות.

מעשה כיון שאין לנו להביא קרבנות כאשר היו בזמן הבית בפסח וערב פסח, אומר ענין כזה מה שנמצא בסדר שלנו¹⁰ וכאן יהי' לנו הסחורת הנצרכות שיקח כל אחד כפי שצריך.

והוא יש בקרא איך מטהרין המצורע. ואמנם אעתיק דברי הרמב"ם שהעמיד יחד הדינים דמבואר בקרא ובגמ', פי"א מטומאת צרעת ה' א', 'כיצד מטהרין את המצורע, [1] מביא מזרק של חרש חדש ונותן לתוכו רביעית מים חיים, [2] ומביא שתי צפרים דרור טהורות ושוחט את הבחורה שבשתייהן על המים שבכלי החרס, [3] וממחה עד שיהי' הדם ניכר במים, [4] וחופר וקובר הצפור השחוטה בפניו, [5] ונוטל עץ ארז, ומצותו שיהי' ארכו אמה ועוביו ככרע מכרעי המטה, ואזוב אין פחות מטפח, [6] ולוקח שני תולעת וכורך אותה סביב הארז והאזוב ומקיף להם ראשי אגפיים וראש הזנב של צפור החיה וטובל ארבעתן במים שבכלי ובדם שעליהן ומזה ז' פעמים על אחר ידו של מצורע, [7] ומשלח את הצפור חוץ לחומת העיר.

6. "זאת התורה לכל נגע צרעת" בכללות, וחזור ומונה ז' הנגעים בפרטות, "להורות ביום הטמא וביום הטהור" ומסיים עוד פעם "זאת תורת הצרעת". הלא הכל כבר נאמר בכללות ובפרטיות בפרשיות לעיל, ולצורך מה החזרה והאריכות, ובפרט השנות "זאת תורת הצרעת" בסוף, אלא שהתורה פתחה כאן פתח לביאור עיקר עניין הנגעים.
7. פ' תזריע, שער ס"א. 8. מעשה המצוה. 9. כוונת רבנו למשכילים הלועגים שרבו אז בקהילות אשכנז.
10. פ' מצורע.

ואח"כ מעביר הכהן תער על כל גופו ומונה ז' ימים, ומביא קרבנו והוא טהור לגמרי¹¹. **הרואה** כל זה¹² משתומם. התם אומר 'מה זאת', הרשע 'מה העבודה הזאת' וגם הצדיק החכם 'מה העדות והחוקים אשר צוה ה' אתכם'.

ויש לידע שאין דבר בתורה אשר אין בו טעמים נסתרים שעליהם אמר דוד "גל עיני ואביטה נפלאות [מתורתך] (מתורתיך)"¹³ ובתהלי' ק"ז "יורדי הים וגו' ונפלאותיו במצולה", וכאשר כתב הראשית חכמה בהקדמתו דף וי"ו שאנחנו מבקשים 'באהבה רבה' 'בעבור שבטחו בך ותלמדם חוקי חיים וגו' וכשגמר תפילה זאת מתחילין מחדש 'והאר עינינו בתורתך', מה חסר במה שכבר בקשנו 'ותן בלבנו וגו'', אך קודם כל מתפללין לידע עכ"פ מהות, להיות מאותן אשר נקראו "יורדי הים באניות עושי מלאכה במים רבים"¹⁴, והדר מבקשין אולי נהי' עוד מאותן שבאו "במצולה"¹⁵ לראות הנפלאות דשם.

ואמינא רק הפשוט עכ"פ שהוא בקצת כמו "יורדי הים באניות" שידוע שהספינה מעמיק איזה שטח לתוך המים. ואומר

איתא במד' רבה פ' זו¹⁶ "זאת תהי' תורת המצורע" הה"ד משלי וי"ו ט"ז "שש הנה שנא ה' ושבע" היינו השביעית "תועבות נפשו, עינים רמות, לשון שקר וגו'" עד סוף הקרא, ואמר ר' יוחנן וכולן לקו בצרעת, ומביא נפלאות ראיות מתנ"ך שמצאנו בקראי בז' אלו צרעת. ויש בס' דרכי דוד בפ' זו לבאר מה שעדיין חסר במד', ואמנם אין לנו להאריך רק לקבל דבריהם. ויש גם בערכין ט"ז ע"א שבשביל ז' דברים נגעים באין ויש בהן שנוים מאלו ז' דהמדרש.

ואקדים, שהביא העקידה ואני מעתיק לפי הקרוב להנצרך משונה קצת ממה דאיתא שם למשל להענין, מה שמצא בספרי המשלים. חכם מחכמי הרופאים הי' דרכו בנתינתו צרי במעט הוצאה ממה שהביא מבית צרי של עצמו, אמנם דיבר עם החולה בדרכי מידות, ממה שמחויב האדם להתרחק אם יש לו מורת רוח או צער, שאין לו להשים על לב ולידע מסתמא הוא לטובה, וגם הדרכה בדרכי אכילה כמו שיש בהרמב"ם בס' המדע פ"ד שמבטיח שמי שינהג בזה לא יחלה בדרך הטבע, ועוד רבות במה שנוגע בעבודת ה'. והי' הרופא הוא מצליח עד שכמעט בין מאה חלאים לא מת אחד. והי' לשם בכל המדינות. ולא הוציא שום חיבור בדרכי רפואת כדרכי הרופאים הגדולים. וכשמת הי' צער גדול במדינה, ופקד המלך אשר הרופא ההוא הי' רופא שלו, שיחפשו בביתו אולי ימצאו כתוב במה עמד כחו בדרכי הרפואות, ומצאו במקום מכתבו¹⁷ אגרת להודיע להעולם שהפירות והפרחים מעצי האילנות שבהר פלוני המה מרפאים כל מחלה ומקיימים כל בריא, שלא יחלה, וכל מי שאין עדיין מת לגמרי ימצא בפירות מאלו האילנות רפואה וע"ז חתם שמו. **ויש** לשער גודל השמחה בהתגלות הסוד זה, וגם אמר במכתב זה, שנמצא אצלו בבית צרי שלו מפירות ההמה הרבה, וחפשו ולא מצאו שום פרי אך בכל זאת שמחו וחשבו פן נגנבו או שאחר כתיבתו הי' עדיין בחיים זמן מסוים ובתוך העת נתן אותם לחלאים. ושלח המלך מגדולי חכמיו להר ההוא והי' שם אילנות וצמחים שונים ולקחו הפירות כולם והביאם להמלך, וכאשר ניתן מהם לחלאים לא נעשה מאומה.

אמר המלך, דעו פן לא הודיע איך נעשה מהם, הלא בעיר הקרובה להר ההוא ודאי ידעו איך ומה נעשה, ומסתמא הי'¹⁸ שם להביא הפירות או הביאו לו אנשים משם ויהי להם ידיעה. וכשבאו להעיר ההיא אודת הדבר, אמרו, מעולם לא הי' כאן ללקוט פירות וגם אנחנו לא הבאנו לו.

זאת הי' שכיח שבא לבית העולם אשר בהר ההוא וקרא על המציבות שמות החכמים הצדיקים

11. ע.כ. ל' הרמב"ם. [המספור שלי, העורך] 12. שבע פעולות תיקוני המצורע, ועוד שבע ימי הטהרה הגילוח והקרבן, ואז הוא טהור לגמרי, כמפורט ברמב"ם. 13. תהלי' קי"ט. 14. תלמידי חכמים. 15. יודעי ח"ן. 16. פט"ז, א'. 17. בכ"י ספק 'מכתבו' ספק 'וכתבו'. 18. הרופא.

הגדולים ואשר נפרטו שם שמות החיבורים שלהם, ודרש מאתנו למכר לו חיבורים של אלו הגדולים וכל מי שהי' לו חיבור מהם מכר לו.

ובזה נודע מה הי' עיקר פעולתו. הצרי הי' רק למראת עין, אבל דיבוריו להנהיג האדם במידות טובות וביראת ה' הביא להם רפואה, יש מחמת עצמן, כי במצא הנפש נחת רוח וכל המעיקים לו שבמידותיו שהביאו לו החלי נחו, ובזה נתרפא, והרבה מרפואה מן השמים.

ואח"ז מצאו בבית הצרי פירות אלו, שהי' לו ארון מלא ספרים מהם, ואלו היו עצי האילנות כדכתיב "היש בה עץ"¹⁹ ונאמר "והי' כעץ שתול על פלגי מים" תהלי' א', המה השאירו ברכה אחריהם, ספרי מידות טובות ותיקוני נפש, והצרי שנתן הי' רק להשקיט בזה דעת החולה במושכל הראשון.

ובשמעם דברים אלו הבינו למפרע שאמת שכן הי' התנהגותו ושמחו בזה עוד יותר בשמעם דברים נמרצים אלו.

ופי"ב העקידה, שהחכם [שלמה] (שלו) ג"כ כתב זאת בקהלת ז' י"ב "החכמה תחיה בעלי", וגם ישעי' אמר בקפי' נ"ה ג' "הטו אזנכם ולכו אלי שמעו ותחי נפשכם" שאין הכונה על רפואה גשמות אלא על רפואת הנפשיות.

והורה הקב"ה בחסדו הגדול בתורה הקדושה מופת על כל אלה, והוא, ידוע שבכל מיני חלי לא נמצא רפואה קשה כמו מצרעת, כי אם שאינו ממית אבל רפואה לא נמצא, כעובדא דנעמן גר צדק במלכים ב' ה'. וצריך לרפואה זו רופאים חכמים וריבוי צרי, וכאשר יש לראות בהפטורה של היום איך נתיאשו עצמן המצורעים.

והעיקר החלי בא מחמת עיפוש הדם ומרה שחורה, ומניעת מעשה, ישיבתו בחדר צר שאין אויר שולט שם. וגם באים כזה בבתים ובבגדים עכ"פ כליון אם לא הי' נגעים ממש, שזה הי' רק בישראל שהיו נגעים ממש ורק בהיותם בגדולתם. ועכ"פ הי' טוב להמצורע וכן להבית ולהבגד להיות במקום אויר.

וה' ב"ה צוה להיפך, שיהי' "בדד ישב" ו"טמא טמא יקרא" שיתפללו עליו ושיתרחקו ממנו. וגם הי' צריך דוקא כהן לטמאו, ואם הי' ²⁰ עם הארץ אמר החכם 'טמא' ואמר כן הכהן, והדר בטהרה הי' ג"כ דוקא הכהן ע"י הכהן כמבואר בפ"ג דנגעים וברמב"ם פ"ט מצרעת ה"ב.

ופירשו המפורשים דזה הוא כונת הקרא "והנה נרפא נגע הצרעת מן הצרוע" היינו מה שמביא צרעת, זה הי' כאן רפואה, דעיקר הי' מה ששם על לבו ביושבו בדד ותפילות לה', וברפואת הנפש בא גם רפואת הגוף.

ויש בפרטות נפש נפלאות גם עתה, לרוב כשיש לאדם מבוכה ומחפש בתר חטא שהביא עליו העונש, מיד שנמצא החטא ושב, לרוב אם לא הי' זה עבור אחר או איזה הכרח לטובה הוסר המבוכה. **מעשה** נחזיר לידע המעשה שנעשה לטהרתו, כי גם אם שב האדם טוב שיעשה דבר בפועל נגד (נגד) החטא. והי' הפקודה, יען שנגעים באים מחמת השבעה שנמנו לעיל, פן הי' בו כולם או מקצתן עכ"פ, בא ז' פקודת לכולם בשוה²¹, אשר הם מוקבלים השבעה האלו דהעמיד שלמה²², ששה ואחד היותר מכולם, וכן הועמד ששה פקודת²³ ואחד מיוחד נגד השביעי. שכן הוא נמי בכל מצות עשה, שיש טעם לדבר וצריך לעשות ג"כ בפועל. ולכן בא הכל ע"י הכהן, להראות בפועל שלא הי' בטבע.

19. במדבר יג כ', פירש"י אם יש בהם אדם כשר שיגין עליהם כעץ. 20. הכהן. 21. כאחד. 22. משלי וי"ו טז "שש הנה שנה ה' ושבע וגו'" ע"י לעיל ד"ה איתא במד' רבה פ' זו. 23. פעולות תיקון.

ועתה נחזור לכל הששה והשביעי כפי דאיתא בקרא ואיך בא נגד כל אחד מעשה, אחר ששב בלבו והתפלל וקיבל התיקון ושלא ישוב לכסלה.

הראשון²⁴, שהי' "עינים רמות" בעל גואה, שיש בסוטה ה' עד כמה מגיע חטא זה בגופו ונפשו ואשרי למי שהוא נכה רוח שאמרו חז"ל שהוא כאילו הקריב כל הקרבנות דכתיב תהלי' נ"א "זבחי אלהי' רוח נשברה".

וידענו דברי במדרש על הא דאיתא בישעי' נ"ה ע"א "כל צמא לכו למים" שנמשלה דברי תורה למים שאינם הולכים לגבוה רק למקום נמוך ומיד שמוציא מקום נקב משהו להחביא עצמה נכנס לשם כדרכי הענוים, ואמנם כשצריכי בני אדם אותם אז מרימים עצמם ונובעים מן התהום והולכים למעלה עד מקום שיגיע מציאות להאדם לקחת מהם.

בן צריך שיהי' הענו, בכל דבר יהי' נתרחק ונמוך, אבל אם הוא לטובה יאמר הנני, וכמאמר התנא במקום שאין אנשים השתדל להיות איש, שלכל טובה המה מקרבים עצמם.

ולכן בא הפקודה שיובא "מים חיים" היינו מים הנובעים, להורות על עיקר מידת הענוה וכדכתיב ישעי' ס"ו ב' "ואל זה אביט עני ונכה רוח וחרד על דברי", שבכל דבר הוא נכה רוח אבל ביש דבר הצריך לה' הוא "חרד" לעשות. ולכן מוקבל זה הובא מים חיים. ודוקא לכלי חרס, היותר שפל שבכלים, ולא יהי' ממתכות.

אלא שיהי' חדש, להורות שאין להענו לבזה עצמו לילך קרוע ובלוע ובבגדים מטולאים ובכ[ת]מים ונבזה חלילה, רק שיחזיק עצמו במידותיו לשפל רוח.

והשני שבקרא שהוא "לשון שקר" שהורה על כל המדברים ברעה, הן בנבול פה והן בשקר ובליצנות ושיחה בבהכנ"ס ורכילות. דכלל הוא שיש קדימה להאדם מכל הנבראים בעוה"ז כח הלשון, ואם מקלקל בלשונו נקרא זאת "לשון שקר" שאין עושה מה שיש לה לעשות, והקב"ה ברא רק לטובה ולא לרעה.

והמדרש²⁵ הביא על "לשון שקר" שבא צרעת, ממרס, והלא לא שקרה כלל, אך הדיבור שהוא שלא כהוגן הוא נקרא "לשון שקר", שלפי גדולת משה הי' הדיבור שלה הרבה שלא כהוגן. **ועבור** חטא זה, ששב המצורע, בא הפקודה להביא ב' צפרי דרור הטהורים, אשר טבעם הוא יותר מכל עופות דמיד שבאים שנים יחד מצפצפים ומהגים כדאיתא בעירובין ט"ז ע"ב והובא כאן ברש"י.

וטבע העוף הכשר הזה, כשהוא לבד, עולה על גג ויושב בלב טוב, שכל מי שישקיף על זה ימצא שיושב כפוף בראשו על הגג, בעין אחד לשמים ועין אחד לארץ, ושוקק.

ועל זה אמר דוד מלכנו בקפי' ק"ב ח' "שקדתי ואהי' כצפור הבודד על גג", אחר שסיפר מצרותיו באמרו "אל תסתור פניך ממני ביום צר לי כי כלו בעשן ימי" שציערו אותו הבני אדם הרעים כעשן לעינים, החזיק, במה דקבלה בידינו כדאיתא ברכות ס"ב ע"א קבלה דיסורים שתיקתה ובעי רחמי ואין הכונה רק על יסורי גוף אלא כל המצטער להאדם נקרא יסורים, יש קבלה להיות שתיקתה ובעי רחמי, ואיתא נמי בגיטין ז' ע"א שכתב לו²⁶ הקרא "דום לה' והתחולל לו" תהלי' ל"ז. כן אמר דוד על עצמו הייתי "כצפור בודד על גג" שהי' עין למעלה ולמטה, שהורה בזה כמה כונת, אחד, שיראה ה' בעניו מה שנעשה לו בארץ, ב' שמסתמא מן השמים הוסתו עליו, וכמו שאמר שמואל א' כ"ו י"ט "אם ה' הסיתך בי ירח מנחה וגו'", גם הראה בזה שיבא עת שיצא מכל צרות עוה"ז ויבא למרחב השמים בין מלאכי אלהי', ועוד הרבה כאלה אשר שייך באדם. והצפור יש לו מידה זו רק בטבע, ללמד את האדם.

24. במשלי ר' טז. 25. כאן פט"ז, א'. 26. ר' אלעזר למר עוקבא.

אבל כל זה הוא בצפור בהיותו בדר, אבל מיר שבא לו שני מצפצפים ואין קץ לזה, והרבה פעמים רואים שהמה בנחת ופעמים במחלוקה שמנקרים זה לזה. **ולכן** בא הפקודה שישחוט אחד, המבורר, ולהשאיר הפשוט בדר שהוא לכפרה על 'לשון שקר' שלו.

ג' כתיב "וידים שופכת דם נקי" אין הכונה לבד על רציחה, הא זה לא שכיח כי מי מניח לזה להרגו, וגם נשמר מהריגה, אך הרבה ענינים נכללים בשפיכת דם, המביישו, דאזיל סומקא ואתא חורא²⁷, המקפח לחבירו בפרנסתו, המכוון להפסיד חבירו בממון, שהוא כשופך דמו וכהנה רבות. לזה בא הפקודה לכפרה אחר שהתחרט על כל זה ופשפש במעשיו בכל זה, להיות מוצה בכח הדם מן הצפור ששחט לתוך המים חיים, ושיהי ניכר לעין המראה דם, ויהי לעיניו איך גם הוא שפך דם תמורת שהי' לו להיות כמים חיים.

ד' "לב חורש מחשבת און", שיש שכל מעשיהם להראות צדקת ה' אבל בלבם רק רע, וכמו שהביא המדרש ע"ז [מעוזי] (מעוזה) במלכים ב' ט"ו ה' "ויגע ה' את המלך ויהי מצורע" וכדאיתא בדברי הימים ב' כ"ו "ובידו מקטרת להקטיר" שהעמיד עצמו להיות כה"ג, ועל כרחק אנשים כאלה המה מאותן הנאמר בתהלי' ל"ו ב' "נאם פשע לרשע בקרב לבי אין פחד אלדי' לנגד עיניו" שאין האדם הזה רואה בעיניו פחד אלהי' ע"כ חושב שנסתר מאת ה' מחשבת לבו כדאיתא בקפי' צ"ד²⁸. **אבל** כששב ביושבו בדר וראה שחטא בזה, בא הפקודה ד' שיחפור דוקא באדמה ולהטמין הצפור השחוט לעיניו, שלא לזרק הצפור למים או לחוץ אלא דוקא לקבר אותו, להראות כדכתיב תהלי' קל"ט ט"ו "לא נכחד עצמי ממך אשר עשיתי בסתר רקמתי בתחתיות הארץ" המחשבה הגנוזה במחבואות, ה' יודע.

ועל החמישי "רגלים ממהרות לרוץ רעה", שיש בדין, שאם לפניו דבר טוב יהי נמהר כדאיתא פסחי' ד' "זריזין מקדימין למצות" דכתיב "וישכם אברהם בבקר", ואם יש לאדם לבשר לחבירו בשורה טובה ימהר לרוץ לשמחו. אבל אם יש לפניו מה שאין טובה, הגם שנמצא לו הכרח בדין, עכ"פ בהרבה התעצלות ובצער ובכובד לב יעשה זאת, מכ"ש במה שיש מציאות לו להתחכם שלא ירע כלל וע"י הישוב דעת ומתינות יתישב למצא בתוך הזמן עצה שלא יצטרך לזה כלל, או שיעשה בתוך העת לזה נס.

אבל הרע הוא להיפך, רק לרעה ממהר ורץ, וזה הוא בין הששה ששנא ה' "רגלים ממהרים לרוץ לרעה".

ויש לפניו וכמבואר נמי במ"א בסי' קכ"ג ס"ק יו"ד ובסי' ש"א ס"ק ב' ובסי' שצ"ז בש"ע וגם כפי שאנחנו ידענו בשכל שלנו, מי שאין נמהר לרוץ הולך כמו שהי' לו רגלים חלשים וכל פסיעה אינו אלא כטפח, אבל ה'רץ' הוי כאילו רגליו הי' עץ ארו ועב ופסיעת אמה, והאדם הממהר לרוץ לרעה עשה ההיפך, [כיון] מהיושר [הוא] שלדבר שאין טוב, או שימנע לגמרי ואולם גם באם יש הכרח גדול יהי' כאיזוב חלש וגם רק טפח, ולדבר טוב אזי יהי' כארו ופסיעת אמה. והוא עשה להיפך, לרע כארו ולטוב כאיזוב.

הלכך עתה אחר ששב ושיהי' לו כפרה באיזה מעשה, בא הפקודה שיקח ארז שיהי' כעובי כרע המטה ואורך אמה ואיזוב כטפח ויחשוב בזה שיהפך עתה הסדר, לדבר שאינו טוב אם יהי' מוכרח יהי' כאיזוב וטפח אולי יתבטל הרע לגמרי, ולטובה יהי' רגליו ממהרים לרוץ.

ונגד השישי "פיח כובים עד שקר" שהוא לא העיד שקר רק אם נכשל אדם חשוב באיזה

27. כדאיתא בב"מ נ"ט, ועי"ש פנ"י ועי' תוס' סוטה י' ד"ה נוח, ורבינו יונה שע"ת שער ג' אות קלט, ובהגהות מים חיים. להפרי"ח על הרמב"ם יסוה"ת פ"ה ה"ב, ועי' המאירי ברכות מ"ג: על מימרא זו. 28. "ויאמרו לא יראה יה ולא יבין א' יעקב".

דיבר או מעשה בא הוא ומוסיף ומגדיל ומפרסם כמו מפוח באש שמגדיל המדורה, והיודע בעושי הזכוכית, ליקח רק מעט ומפחין בו, נעשה מזה כלי גדול. וכן הוא 'המפח כזבים' שגם הוא בכלל "עד שקר", שמה שמוסיף הוא "עד שקר", שעושה ממעט הרבה.

ועתה בשב מדרך הזה, וזה כולל הרבה גם מהחמשה הקודמים²⁹. לכן בא הפקודה שלוקחים שני תולעת להכירו חטאו ומצטרפים יחד העוף החי וגם האיזוב והארז, וטובלים אותם בהדם. וכמו שהוא עצמו לא המציא ההתחלה אלא בא ממקום הנאמר³⁰, אבל יען שהוא הפליג בזה הרבה, לכן מזין מכל הנעשה מקודם יחד על גב היד ד' פעמים, ומקום שנראה להאדם עצמו לרוב הוא הגב היד, שיהי גלוי לעיניו. ויהי ד' פעמים אשר הריבוי הטבעי הולך עד ד'³¹, כמו שהוא הרבה עד היותר האפשרי.

ועל השביעי שהוא היותר גרוע מכולם אשר נאמר עליו "תועבת נפשו", שעשה להיפך מאהרן הכהן שהי' אוהב שלו' כמו דאיתא במדבר כ' כ"ח "ויבכו כל בית ישראל" פירש"י לפי שהי' עושה שלו' בין איש לאשתו ובין אדם לרעהו, ויש להעתיק לכאן דברי הילקוט על הקרא הזה "ויבכו את אהרן"³². והאדם הזה לא די שלא עשה כן אלא עוד להיפך "ומשלח מדנים בין אחים" מה שאין יכול לעשות בעצמו גורם עכ"פ ע"י אחרים, לכן [נקט] בלשון "משלח", היינו בכל האופן שהי' רק יכול לגרום.

ויען שבזה הי' לו לכלי מלאכה כל הששה "אשר שנה ה"³³ בא כאן הפקודה השביעי³⁴. **דאיתא** בחזקוני בפרשה זו דבר נפלא, שאם בא צפור מלוכלך בדם בין הצפרים, מסבבים אותו מכל צד ומנקרים מוחו ותולשין נוצותיו עד שהומת, והביא דזה הוא בירמ' י"ב ט' "העיט צבוע נחלתי לי" שמסבבים אותו לבטלו מן העולם.

וכן הוא כאן³⁵, תמורת שעשה מריבה שיהרגו זה את זה או שיריבו יחד יהי' מעתה כזאת להצפור הזה ויהי זאת כפרתו.

ואחר שנעשה כל אלה נשאר עוד ד' ימים³⁶ למען שישתקע בו כל אלה שבוע שלימה ואז מטהר הכהן אותו.

ובהתישבות על לב יהי לנו קושי, תינח אז, שהי' מבא לכל דיני הנגעים וזה נעשה לתכלית שלנו לכל התיקונים הנאמרים³⁷, ואמנם לתכלית זה העמיד ה' ב"ה בקרבנות "זאת תורת העולה" "תורת חטאת" דדרשינן במנחות ק"י שכל העוסק בפרשיתן הוי כאילו הקריב, ורבא אמר שאפשר לשום על לבו בכל עסק תורה תכלית זה ימצא כן בכל מקום³⁸.

זה עצמו יש כאן, שהניח ה' תקנה גם לעת החורבן. שהעמיד "זאת תורת המצורע" וכן העמיד בפרטות בכל אחת, אך למען להודיע שלא לבד יש לחשוב על אחת מהשבעה שהנגעים באים עליו אלא שיהי לכל אחד כאילו עבר על כל השבעה אשר בשביל זה הי' התיקונים בשבעה פקודות לכולם בשוה, העמיד ה' ב"ה בפסוק אחד יחד שבעה מינים³⁹.

לכן כתיב בקרא שהעמדת הקושי בו⁴⁰, י"ד נ"ה, "זאת התורה", א' "לכל נגע הצרעת", ב'

29. חמשת מידות הלא טובות הקודמות. 30. אלא ניפח מה ששמע. 31. כדאי ויק"ר כ"ט, ט', ובתנחומא ט', יא, ובפסיקת' דר"כ בחודש השביעי קנד: 32. עיי"ש. 33. שש מידות הקודמות. 34. כנגד "שבע תועבות". 35. שילוח הציפור החי אחרי שנתלכלך בדם צפור השחוט וכו'. 36. ימי טהרה דמצורע, וכנגדם "מיום הראשון עד יום השביעי" בפסח, ועי' קנשיות רבינו אות א' וב' בריש הדרוש. 37. אבל עתה דליכא מבוא לכל זה מאי איכא למימר, ואמנם לתכלית זה וכו'. כנלע"ד פני הדברים וכוונת רבינו. 38. אם אין אפשרות לעשות את התיקון בפועל יעסוק בתורת התיקון, כדאמר רבא כל העוסק בתורה אינו צריך לא לעולה ולא למנחה ולא לאשם. אמר ר' יצחק מאי דכתיב "זאת תורת החטאת" ו"זאת תורת האשם" כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת וגו', עיי"ש. 39. שבע הנגעים ותיקונם, הכל כמפורט לעיל. 40. לעיל ד"ה וחיודש גדול.

"ולנתק", ג' "ולצרעת הבגד", ד' "ולבית", ה' "ולשאת", ו' "ולספחת", ז' "ולבהרת", "להורת ביום הטמא" כלומר במה שיש לעורר עצמו בעת שנטמא, "וביום הטהר" מה שיש לו לידע תיקונו על המדות הרעות אשר מוקבל להם באים הפקודות ש"ביום הטהור".

ואולם הן שמקיים אותם בפועל, היינו בעת המקדש, והן שלא בעת המקדש, שוה הם, "זאת תורת הצרעת"⁴¹ שהעיקר הוא ה"תורה" שיש בזה. ודאי, החיוב ביותר האפשרי לעשות בפועל בעת שנמצא בפועל אבל בליטא בפועל יהי' התיקון ע"י ה"תורה" שמביא כל זה.

והנה אם אמנם שמחויבים אנחנו בכל אלה כל השנה, יש במיוחד החיוב בימי התשובה ובעת ההשבתת השאור והחמץ 'מביתו' כמו שכתבתי בתחילת הדרוש, לא כאשר חושבים רבים שבמה שמניחים יו"ד חתיכת חמץ קשה ומחפש אותן ושורפן די, אלא שיחפש בזה גם 'ביתו' ועיקר 'ביתו' הוא גופו ונפשו⁴².

וראיתי להעמיד דמיון⁴³, שבא פעם אביון לעשיר נדבן גדול, והציע צערו שרצה לעבוד עבודת היותר קשות ולא מצא, ומה יהי' סופו שימות ברעב עם כל נות ביתו, אמר הנדיב, שמע, יש לי משרתת מבשלות אשר יש לי ממנה הרבה מורת רוח, גנבה וכחשה והרבה חסרונות עוד, ואם תמצא ידך לעשות מה שהמבשלת עושה יהי' לך אצלי מזונות בריווח והשכירות יהיה לך יפה עד שיספיק לתת לנות ביתך. עד מהרה בשמחה נתרצה ואמר רק שירגילו במה שיש לו לעשות והראה הנגידה לו הכל איך ומה נעשה.

והי' בין הלימודים שטרם שתשא התבשילים צריכים לנסות אם לא חסר מלח ותבלין, אז תוסיף עד שיהי' טוב, ואם יהי' לרוב תן מעט מים, וגם לזה שמע.

ובחיות פעם הראשון מביא התבשיל הי' חלשות חסרה מלח ותבלין. שאלו אותו, מה עשית למה לא נסית, והשיב, ודאי עשיתי כאשר למדתי, לקחתי בהכף מן התבשיל והי' חסר, הוספתי בהכף מלח ותבלין, ואחר זה הי' שוב למותר, שפכתי קצת מים להכף, והי' טוב. אמרו לו שוטה, וכי רק התבשיל שבכף הוא העיקר, אינו כן, אלא צריכים לשום כל זה בהתבשיל והכף אינו רק לנסות בזה.

כן הוא בהשבתת החמץ, לחזור אחר כל ז' מידות אשר במ נכללו כל המידות. **וזה** הוא שנאמר "שבעת ימים מצות תאכלו" ויהי מצוה רבה, "אך"⁴⁴ זה לבד לא מהני, "ביום הראשון" היינו יום מקודם כמו שפירש הגמ' פסחים ה' ע"א "תשבינו שאור מבתיכם" כל המידות המכונות 'שאור' להסיר ולבטל מבתיכם, ותהי' בזה כל השבעה ימים "מיום הראשון עד יום השביעי"⁴⁵, ואז יהי' הקדושה דבוקה בכם וישאר אצליכם וגם בעסקכם בכל העסקים ותהי' טהורים לפני ה' ב"ה בחביבות רב להיותינו נקרא לה' ב"ה "בני בכורי ישראל" ויהי הגאולה השלימה מהרה. **יצא** לנו מדרוש זה, א' יש נחת רוח רב להקב"ה אם דורשין להמתיק מצות התורה בפרטות כאותן הפקודות אשר נראין כתמהין. ב' שכל הפקודת של סגירת וטהרת מנוגעין הורין על מידות ובמה שיתכפרו. ידענו שיש ז' מידות במספרן שהם הכללים לכל המידות, ובפנים נמצא מי המה השבעה. ג' תכלית נפלא להסיר מבוכות ויגונות, אם אפשר להשיג החטא שהסיב לו זאת, ולתקן, דשכיח הרבה שיוסר המבוכה. ד' כמו שיש לפי הגמ' תכלית נמרץ ללמוד פרשיות הקרבנות כן יש ללמוד פרשיות הנגעים ולכוון מה שפרשתי. ה' לפני הפסח מחויב כל אחד לתקן ביתו, היינו להחזיק חשבון הנפש, והתיקוני דהוצאת שאר וחמץ יהי' לו לימוד שיעשה כזה גם בנפשו, ואז יזכה להגיע לדביקות לה' ב"ה ע"י שמירת מצות הפסח.

41. סיפא דקרא. 42. עי' קושי' רבנו אות ג' בריש הדרוש. 43. משל. 44. מיעט, וקאי על תחילת הפס' "שבע ימים מצות תאכלו", עי' קושי' רבנו אות ב' בריש הדרוש. 45. סיפא דקרא, ועי' קושי' רבנו אות א' בריש הדרוש.

זכרון לאחרונים ♦

הגאון רבי יצחק אייזיק שור זצ"ל

מח"ס שו"ת מי באר, תפארת אדם ועוד
אב"ד בוקרשט

פירוש על 'חד גדיא'

הגאון רבי יצחק אייזיק שור (תקצ"ו-תרנ"ד), מרבני רומניה הנודעים ומחברים של ספרים רבים. בן בתו ותלמידו של רבי אהרן משה טויבש אב"ד יאס. חתן רבי לוי יצחק פרנקל-אשכנזי אב"ד בוקרשט. לאחר נישואיו כיהן כאב"ד העיר באזא (מולדביה-וואלכיה), ובשנת תרכ"ט נקרא לסייע לחותנו ברבנות העיר בוקרשט ומילא את מקומו לאחר פטירתו. שאלות הלכתיות רבות הופנו אליו מרומניה, ואף ממדינות אחרות כבסרביה, גליציה, הונגריה ובולגריה. נלחם בעוז במתבוללים ובמהרסי הדת, והיה מקורב לשאר בשרו האדמו"ר רבי יהושע רוקח מבעלזא. חיבר ספרים רבים, ביניהם ספר תשובותיו "מי באר", וכן חיבורי "קיצור" לארבעת חלקי השלחן ערוך: תפארת אדם - אורח חיים, מאורי אור - יורה דעה, חקות הדיינים - חושן משפט, ותולדות אדם - אבן העזר, ועוד חיבורים. כמו כן, הביא לדפוס את חיבורי סבו-רבו: ספר קרני ראם, ושו"ת תועפות ראם. (ראה עוד אודותיו: וונדר, אנצ' לחכמי גליציה, ה', 84-89).

פירושו לחד גדיא נדפס בשבועון 'עברי אנכי', גליון י"א ניסן תרכ"ח (3 באפריל 1868). שבועון זה שיצא לאור בערי גליציה (לבוב וברודי) בין השנים 1865-1890 בעריכת ברוך ויעקב וורבר, ייצג בעיקר את חוגי המשכילים, אם כי נדפסו בו גם מאמרים מרבנים חרדים, כדוגמת הפירוש שלפנינו.



מעניין לציין כי כשנתיים קודם לכן הדפיס רבי יצחק אייזיק שור הגדה של פסח עם פירוש משלו בשם "משמיעי ישועה" (בוקרשט תרכ"ו). מדובר בפירוש רחב המקיף את כל סדר ההגדה, כולל את הפיוט "אחד מי יודע", אך משום מה דווקא לפיוט "חד גדיא" לא צורף פירוש, ייתכן שנשמט מן ההגדה ולכן השלימה רבי יצחק אייזיק בכתב העת הנ"ל. מן הראוי להציל פירוש זה מתהום הנשיה ולהביאו כאן.

להלן פירושו של רבי יצחק אייזיק שור (עם פתיחת ראשי תיבות ותיקונים קלים):

חד גדיא כו', כוונת המגיד להביא מה שעבר על ישראל בשעת גאולת מצרים, ועל כן יספר חד גדיא, ירצה בעת גאולת מצרים שחט כל אחד חד גדיא, היינו הקרבן פסח דזבין אבא בתרי זוזי, ירצה מי שחט החד גדיא – הישראל דזבין אותו קב"ה שנקרא אבא לעם בתרי זוזי, היינו בתרי מצוות, בדם פסח ודם מילה.

ואתא שונרא כו' ירצה ד"שונרא" עולה במספר קטן בגימטריה "שטן", וגם "שונרא" הוא מלות

מוריה, שנה שלוש ושתים, גליון ו-ח (שעח-שפ), ניסן תשע"ג ♦

"שונא רע", היינו השטן פיתה אותם אחר גאולת מצרים והיה אצלם פסל מיכה, על כן – ואכלה לגדיא, היינו שהיה ברצון השטן שיאכל המצוה דגדיא מחמת החטא דפסל מיכה.

ואתא כלבא כו', ירצה שנקרא כלבא על שם הכתוב והכלבים עזי נפש, ופרעה היה גם כן עז נפש, ואמר מי ד', ועל ידי שאתא כלבא, היינו שבא פרעה ורדף אחר ישראל, על כן עשו בני ישראל תשובה גמורה, על כן – ונשך לשונא, היינו שנסתם פי השטן.

ואתא חוטרא כו', ירצה השכר היה להם עבור שעשו תשובה שאתא חוטרא – המטה של משה – והכה לכלבא היינו לפרעה שנקרא כלבא, שנטבעו המצרים בים וישראל הלכו בחרבה.

ואתא נורא כו', ירצה שישראל השליכו הכסף והזהב להאש ונעשה עגל, ועל כן היה להשטן עוד מה להסטיין, והוי כמו ושרף לחוטרא, מחמת שנשכח התשובה שעשו בני ישראל על הים מחמת חטא דנורא, היינו העגל שיצא מנורא.

ואתא מיא כו', ירצה שאחר עשיית העגל קיבלו התורה שנקרא מיא, כמו שאמר הכתוב הוי כל צמא לכו למים, ועל כן על ידי קבלת התורה – וכבה לנורא, היינו שנשכח מעשה העגל.

ואתא תורא כו', ירצה שהתאוו תאוה לאכול בשר, ועל כן היה להשטן עוד פה להסטיין, והוי כמו ושתא למיא, היינו שנשכח קבלת התורה מחמת החטא מתאוה הבשר.

ואתא השוחט [וכו'], ירצה מלחמת עמלק, שהיה אחר שליחת מרגלים, אשר עבור זה עשו בני ישראל תשובה גמורה, ועל כן על ידי התשובה – ושחט לתורא, היינו שנשכח החטא מתאוה הבשר מחמת תשובת ישראל ממלחמת עמלק אחר שליחת מרגלים.

ואתא מלאך המות כו', ירצה מחלוקת העם על משה ואהרן שהמיתו עם ה', ועל ידי כן המית מלאך המות בעם – ושחט לשוחט, היינו שנשכח התשובה שעשו בני ישראל אחר שליחת המרגלים מחמת החטא שהלינו בני ישראל על משה ואהרן.

ואתא הקב"ה כו', ירצה שבנו בני ישראל בית המקדש, ואתא הקב"ה ושכן בתוכה. ועל ידי זה – ושחט למלאך המות, היינו שמלאך המות לא היה יכול לשלוט בבני ישראל אם חטאו, כי החוטא מביא קרבן ויתכפר.

ויהא רעוא שיבנה גם בית המקדש במהרה בימינו והשכינה תשרה בינינו וירום קרנינו בביאת משיחנו אמן סלה!

הגאון רבי זלמן סנדר כהנא שפירא זצ"ל

רבה של קריניק

בעל חידושי הגרז"ס ב"כ

גליונות מסכת ביצה ופסקי הרא"ש

יא, ב רש"י ד"ה וחזרת רטיה ... משום ממחק – עיין במהרש"ל.

יב, א רש"י ד"ה פליגי ... דישנה בשאר מלאכות – [נראה] דצ"ל כשאר.

יג, ב גמ' תרומת מעשר אינה ניטלת אלא מן הגורן ומן היקב – נראה דצ"ל דאסמכתא הוא, דהא לעיל מפרש משום קנסו. וכ"כ הרמב"ם [הל' תרומות פ"ג הי"ד] כנ"ל משום קנס.

רבא אמר כיון דמשני אפילו חדא אכולהו נמי – פי' בראשי אצבעותיו, כדאיתא בשבת דף קכ"ח ע"א.

רש"י ד"ה כיצד מולל. ביום טוב – הרי"ף [שבת נא, א בדפיו] והרא"ש [שם פי"ח סו"ס ב] בשבת בפרק מפנין כתבו דהכא קאי על שבת, וביו"ט שרי בלא שינוי, והובאו שני הדיעות באו"ח סי' שי"ט [סע' ו].

יד, א רש"י ד"ה אבל כותשה ... דאינה אלא לתבלין – [ל]כאורה ר"ל משום דבקטנה לא דיוק [ל], וכמבואר להלן [עמ' ב] ודלמא במכתשת קטנה עבד לה חזייה דהוה דייק טפי. וצ"ע.

יד, ב גמ' ודילמא במכתשת קטנה עבדוה – ע' במג"א סי' תק"ד ס"ק ה.

רש"י ד"ה אף לא ... דרכו לנעלו – צ"ל דרכן.

טז, א רש"י ד"ה ופת לא מלפתא ... בכל יום יש לחם – עיין מהרש"א, וכ"ה במג"א סי' תקכ"ז ס"ק ב.

טז, ב רש"י ד"ה עד תחום שבת. ולעומדים חוץ לתחום – פירוש אפילו מי שהניחו עירובי תחומין. כ"כ הקרבן נתנאל [על הרא"ש פ"ב סי' ו אות ל].

יז, א רש"י ד"ה מיום טוב לחבירו ... ובאותה הפת עצמה – עיין במהרמ"ש [מהר"ם שי"ף, בדפוסים הישנים מצויין לרש"י ד"ה ומתנה], ועיין בהגהות הרש"ש שהעיר דהכא הא לא שייך הכנה, כמש"כ התוס' [ד"ה מאי]. ואולי י"ל דקצת הכנה שייך גם כאן, ומשום הכי כאן דאפשר לעשות באותה הפת עצמה אין לעשות באחרת. ובעיקר הערתו כבר העיר הט"ז באו"ח סי' תט"ז ס"ק ד' גבי עירובי חצירות, עיי"ש. ואולי כוונת רש"י כאן בדרך עצה טובה, וכדאיתא בעירובין דף ל"ט ע"א ורבנן דילמא התם עצה טובה קמ"ל, ועיי"ש בפ"י רש"י, וכמש"כ הט"ז שם ליישב דברי הטור בע"ה. וכ"כ המ"א בסי' שצ"ג [ס"ק א], או מטעם שכתב הט"ז בסי' שצ"ג ס"ק ג, עיי"ש.

יז, א רש"י ד"ה איסורא דשבת .. איסורא דרבנן הוא דעבד – כמבואר בפסחים דף מ"ו ע"ב או מטעם הואיל או דמדאורייתא צורכי שבת נעשים ביו"ט, ונפק"מ אי דאכיל הואיל ולא דצורכי שבת נעשים ביו"ט מדאו"ט (?) [ע' במג"א סי' תקכז (בריש הסימן) בשם היש"ש (פ"ב סי' ג)], א"כ אם עבר ואפה או בישל סמוך לחשיכה דלא שייך גבי הואיל, כמש"כ התוס' בפסחים שם [ד"ה רבה], אם במזיד אסור כמו במבשל בשבת. והא דכתבו הפוסקים [סי' תקג סע' א] סתם דעבר ובישל מותר ולא חילקו, משום דדינא הוא, ואפ"ה בלא עירובי תבשילין משמע ממילא דהוא דוקא (?) בזמן דע"י ע"ת [= עירוב תבשילין] שרי לאפות, ואילו בסמוך לחשיכה לא שרי ע"י ע"ת [= עירוב תבשילין], מה"ט דלא שייך אז הואיל כמ"ש המג"א בריש סימן תקכ"ז. ולכן לא הוצרכו

♦ מוריה, שנה שלושים ושתים, גליון ו—ח (שעז—שפ), ניסן תשע"ג

לפרושי. [ואולי יתיישב בזה מה שהגיה הרמ"א בסי' תקכ"ז סעיף כ"ג או בשוגג, ונאמר היינו דבשוגג מותר גם באופן שבמזיד אסור. והוא בבישול סמוך לחשיכה.] ולפי מה שהביא הב"י בסו"ס תק"ג [דף רלח, א-ב ד"ה וז"ל הרשב"א] תשובת הרשב"א [ח"ה סי' ח] דמפרש הא דדחי כאן איסורא דשבת, דאז היינו דאיסורי שבת חמירא משל יו"ט. לפי"ז אולי ביו"ט גם בעבר איסור דאורייתא שרי. וא"כ לרשב"א יהיה שרי גם באפה או בישל סמוך לחשיכה. וצ"ע.

רש"י ד"ה ובית הלל אומרים כו'. והא דנקט שבת – ולא נקט ביו"ט, ולכאור' י"ל דבד[וקא] נקט בשבת, כדי ליטהר קודם כניסת הרגל.

יב, א רש"י ד"ה מידע ידעי ... שלא לצורך – עיין מהרש"א [הוא מצויין על ד"ה מעשיו].
ב, א רש"י ד"ה ולזבחי שלמים ... מפני השלום – כדאיתא ביבמות דף סה ע"ב דמותר לאיכא מ"ד דמצוה לשנות מפני השלום.

ב, ב רש"י ד"ה במאי קמפלגי ... קרבין לבית הלל – כתב לב"ה משום דלב"ה אשכחן תנא דס"ל אליבא דב"ה נו"נ [= נדרים ונדבות] קרבי ביו"ט, כמ"ש כן אליביה בברייתא לעיל דף י"ט ע"א [לרב יוסף שם דלא מתרין לשבושה] אבל לבית שמאי לא אשכחן תנא דס"ל אליביהו נו"נ קרבין ביו"ט.

כא, ב גמ' אופין לו פת אחת – עיין ברא"ש [פ"ב סי' טז].
כב, א תוס' ד"ה והמסתפק ... דאמר לקמן במתני' – דף לב ע"א ר"י אומר חותכה באור, ומפרש שם ע"ב בברייתא חותכה באור בפי שתי נרות, ועיי"ש בפירש"י [ד"ה בפי].
כג, ב רש"י ד"ה ואין נותנין ... דמזונותן עליך – דמה"ט מחלק ליה לעיל [כא, ב] מלכותים [= מן העובדי כוכבים].

כה, ב רש"י ד"ה בכור שנפל לבור ... וענוש כרת – עיין בע"ז דף יג ע"ב ברש"י ותוס' בד"ה ונשחטיה מישחט, ורש"י ז"ל לטעמיה שם.

כו, א רש"י ד"ה ואם לאו ... מוקצה אית ליה – עיין בהגהות הרש"ש, ועיין בפירש"י לקמן דף ל ע"ב ד"ה [ב]סוכה כעין זה.

כו, ב רש"י ד"ה אין זה מן המוכן. אפילו ... בדיעבד קאמר – נראה פירושו על כרחך דס"ל דבדיעבד קאמר, ועיין לעיל ברש"י ד"ה חכ"א אין זה מן המוכן שכתב איכא למימר דנולד הוא ומומו עמו דשרי דיעבד קאמר.

כז, ב רש"י ד"ה שאסורים. וכי שריא במסוכנת – זהו דלא כדעת הרי"ף [יד, ב בדפיו] דבמסוכנת שרי אפילו לרבי יהודה, וכי פליגי בחולה כמבואר בר"ן [ד"ה הא] [וגריס להלן הכא במאי עסקינן במסוכנת ודברי הכל כמו דאי ילפינן], ורש"י ז"ל לא גריס להלן ודברי הכל, וכמש"כ שם בהדיא [ד"ה הכא במאי עסקינן] לעולם רבי שמעון היא כו'.

כה, ב רש"י ד"ה מתניתין ומתניתא רב מלכיא. אסימנא דאתנח ברב מלכיא – צ"ל ברב מלכיו, וכמ"ש רש"י בכתובות דף סא [עמ' ב ד"ה מתניתא מלכתא] ובמכות דף כא [עמ' א ד"ה מתניתא מלכתא].

כט, ב גמ' אגבא דפתורא – עיין ברא"ש [פ"ג סי' טז].
ל, א רש"י ד"ה זמנין דמפסיק ... העשוי להתקין – להתקיים.
לב, א רש"י ד"ה מי שרי ... לא הותר מעולם – והא דשרי להחם לצורך להזיע [קודם גזירה] כדמוכח מתירין הגמ', עיין בתוס' בשבת דף ל"ט ע"ב [ד"ה וב"ה] שביארו טעם החילוק בין לצורך רחיצה ובין לצורך להזיע, עיי"ש.

♦ מוריה, שנה שלושים ושתיים, גליון ו-ח (שעח-שפ), ניסן תשע"ג

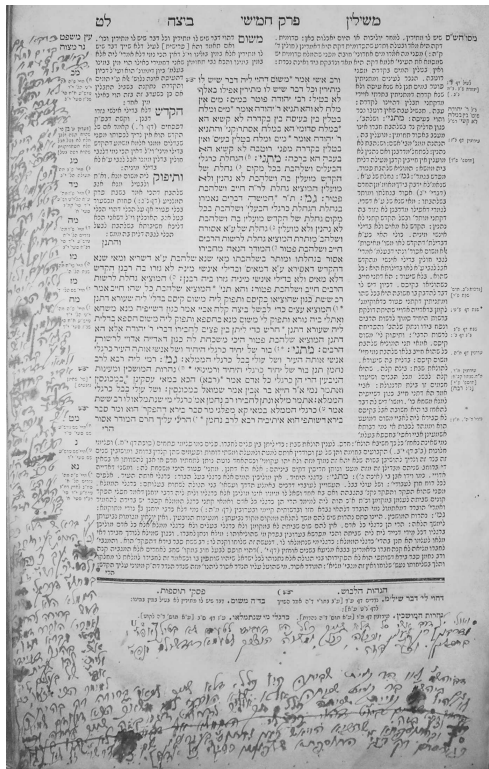
גליונות מסכת ביצה ופסקי הרא"ש

נז

לד, א רש"י ד"ה ומשום ליבון רעפים נגעו בה. משום הך גזירה – מלשון זה משמע לכאורה דאיסורא דרבנן הוא, ולפי זה צריך לומר דחיוב דשופת את הקדירה היינו הך מכת מרדות, ולא כאינך דהוי אב מלאכה כדפירש"י לעיל [ד"ה כולן חייבין]. ועיין ברא"ש [פ"ד סי' טו] שהביא ראייה מהך דרשב"ל דהלכתא כלישנא דמפני שצריך לחסמן וחיוב משום מכה בפטיש, ואולי לשון גזירה שכתב רש"י ז"ל כאן אין כוונתו גזירה דרבנן כגון(?) גזירה וטעם. וצ"ע. [ועיין במתני' דלקמן דף לו ע"ב כל שחייבין עליו משום שבות כו', ועיין ברש"י שם (ד"ה כל שחייב)].

לד, ב רש"י ד"ה מאי אריא ... וב"ה בבבירה – לעיל דף י ע"א.

לז, א רש"י ד"ה תני רב יוסף ... דלתקוני טבלא מכיין – זה יובן עם מש"כ רש"י ז"ל לעיל דף ט ע"א סד"ה אוכל והולך, שכתב דגזור רבנן בהגבחת תרומה מפני שנראה כמתקן, ומשמע דלא הוה מתקן ממש [וצ"ע בביאורו] אלא דנראה כמתקן, ומש"ה הו"א דהכא דלא מוכחא מילתא לא נראה כמתקן.



רש"י ד"ה אטו טלטול ... טלטול כלים ואוכלים – והכא דמייירי בטלטול אוכלים אלא שאינו לצורך יו"ט, ושייך לחז"ל(?) לגזור גם באוכלים, דלא הוי דבר שאינן יכולין לעמוד בהן כיון דאינו נוגע לשמחת יו"ט.

לז, ב גמ' שתיק רב מאי הוה עלה – עיין ברא"ש [פ"ה סי' ז] שחקר על מאי קאי, עיי"ש.

מוריה, שנה שלושים ושנים, גליון ו–ח (שעח–שפ), ניסן תשע"ג ♦

לה, ב רש"י סד"ה ה"ג אביי ... וומר קדרה – לכאורה נלפירש"י כמשכ"ת הש"ך ביו"ד סי' צ"ח ס"ק כ"ט בשם האו"ה דהא דמילתא דלטעמא עביד לא בטיל מדרבנן הוא, דהא מתני' [ביצה לז, א] ודאי משמע דתבלין לעיסתה ומים ומלח לקדירתה חד דינא להו, ובמים ומלח הי' הוי רק דרבנן משום גזירה שמא תעשה בשותפות, וא"כ מוכח דגם בתבלין הוי מדרבנן. אך יש לדחות, דהרי החולקים על האו"ה וסוברים דהוי מדאורייתא הוא רק אם טעם כעיקר דאורייתא, וכמבואר בדבריהם להדיא, עיין בכו"פ שם [ס"ק ט-י], וא"כ י"ל דרש"י ז"ל לטע[מיה] דפסק דטעם כעיקר לאו דאורייתא. ורבא [דנזכר הכא] הא ס"ל בהדיא לפירש"י בחולין דף צח [ע"ב ד"ה לטעם כעיקר] דטעם כעיקר לאו דאורייתא. ולפי זה אע"ג דקאמר בחולין דף ק"ח ע"א טעמו ולא ממשו בעלמא דאורייתא, אך היא כתרין התוס' שם [ד"ה מבשר בחלב] [דאביי קיבל הדיחוי] דרבא וחזר בו. ולהסוברים [...] טעם כעיקר דאורייתא י"ל דמפרשים כפי' התוס' כאן [לט, א ד"ה משום] דתבלין ומים ומלח טעם אחד להם. [ויש] להקשות גם לפי' התוס' מהא דמשני רב אשי משום דבר שיש לו מתירין, והרי לא אשכחן דרב אשי על הא דמילתא דלטעמא עביד לא בטיל, ומשמע לכאורה דמשום מים ומלח לא סגי ליה בטעמא דרבא [ובמים ומלח פליג על רבא] והרי דשיל"מ דלא בטיל מדרבנן הוא, וא"כ שוב מוכח דגם תבלין דלטעמא עביד אך מדרבנן לא בטל משום דמשמע שדין אחד להם, אם (?) י"ל דשרו (?) רב אשי ס"ל לגמרי כרבא גם במים ומלח, וקאמר טעמא דדשיל"מ, רק דמהכא לא יהיה מוכח הדין דלטעמא עביד לא בטיל, ואם היינו אומרים דטעם כעיקר דאורייתא [וכן בעביד לטעמא דלא בטיל מדאורייתא] הוא רק לענין אכילה דחישב (?) אוכל שטעם לו הטעם, ולא לשאר איסורי כמו הכא לענין תחומין, א"כ בלא"ה א"ש, וצ"ע בזה. ולמאי דדייק אביי בחולין דף ק"ח [עמ' א] מבב"ח דטכ"ע דאורייתא, א"כ מוכח דגם לענין איסור הנאה הוי טכ"ע דאורייתא, אך הא כתבו התוס' שם [ד"ה מבשר] דאביי חזר בו. ואולי י"ל דרב אשי ס"ל דלא שייך כלל הא דעבידי לטעמא לא בטיל [אפי' מדרבנן], רק לענין אכילה כנ"ל, ומשו"ה הוצרך לטעמא דדשיל"מ אפי' בתבלין. וצ"ע בזה.

לט, א רש"י ד"ה הרי הן כרגלי ... ולא כרגלי ממלא – עיין ברא"ש [פ"ה סי' יא] דלא כ"כ, וכן התוס' בעירובין דף מ"ה ע"ב [ד"ה ביום טוב] כתב כהרא"ש. ולפמש"כ רש"י ז"ל בפירושי' דכרגלי [במתני' ד"ה כרגלי הממלא] הממלא הוא משום דיש ברירה להחמיר ואמרינן הוברר דמילתא דהאי גברא בזו, א"כ בהנך דניידו ולית להו שביתה [א"כ] אפי' של בעלים [ליכא] למימר הכי לכאור' (?), כיון (?) דבין השמשות לאו בר קניית שביתה היו כלל, דלא שייך לכאורה ברירה רק בהיתה גם בין השמשות בר קניית שביתה אלא שבלא הוברר לנו (?), משא"כ הכא דקודם שמילאו לא היו בני קניית שביתה כלל. אך אולי יש לדחות דגם בזה שייך ברירה, וצ"ע בזה. ובהתוספתא [פ"ד ה"ח] שהביא הרא"ש כאן לענין ספק בעירובין שם, צ"ל דרש"י ז"ל לא גורס כגירסתם רק כגירסת התוספתא שלפנינו כרגלי כל אדם].

גליונות פסקי הרא"ש

פ"א סי' א הג"ה ה' ישראל שאפה ... ואז לא יוכל למכור לישראל – ע' ביו"ד סי' קי"ב סי"א ובהג"ה.

סי' א כשהודלקו כבר וכבו – כדאיתא בשבת דף ל"א ע"ב הדא בפתילה שצריך להבהבה, עי"ש.

סי' ב ואסרי להו רבנן - לכאורה למאי נפק"מ כתב משום הכנה דרבה, כיון דגם ר' יוחנן דלית ליה הכנה דרבה אוסר בזה בדף ד ע"ב מטעמא דאי שרי להו למחר אתי למימר בעינייהו נמי שרו. ונראה דנפק"מ מטעם זה לענין אם נפלו בתוך התנור דלא תיהני שירבה עליהן עצים

♦ מוריה, שנה שלושים ושתים, גליון ו-ח (שעח-שפ), ניסן תשע"ג

משום (?) כמו בנשרו מן הדקל ביו"ט, כמבואר באו"ח סי' תק"ז ס"ב. ולפי זה יהיה מדרשי הרי"ף [ב, א בדפיו] והרא"ש הללו ראייה לדין הנ"ל שכתבו הטור [או"ח שם דף רמא, ב] בשם אהיו ה"ר יחיאל ז"ל.

סי' ה דאף בחול המועד קאמר – במתני' דמו"ק [הנ"ל], דהנקודה הספ' [?] שבכאן טה"ד [הוא]. שאינן בני תורה. ואין ראייה מהא – כאן צריך להיו[ת] נקודה המפס[קת].

סי' ו נפקא מינא לכדרב מרי - דבגמ' איתא לכדברי יוחנן דאמר ביצה יצאה רובה מערב יו"ט [כשירה] כו', (ואף דנפק"מ להך דרב מרי [.]) הלא דיקא דרב [מרי] מסתעף מהך [ל.], ורק להלין [ל.] דכל [ה]ישן ביום מוליד ביום קאמר נפק"מ לרב מרי. וצ"ע.

שב. שפירש מוחלפת השיטה – דאיתא לקמן דף ט ע"ב.

סי' יד שרי לכ"ע ברה"י – עיין בקרבן נתנאל [אות ע.]. ולב"ש ודאי דאין חילוק בין של שובך לשל עליה, כיון דלב"ש גם בשל שובך שייך הרואה אומר להטיח גגו הוא צריך ואפ"ה שרי ברה"י, א"כ ה"ה בשל עליה, ושוב מוכח דגם לב"ה שרי כמש"כ בק"נ.

סי' יח פלפלין הוה ליה בהדיה – בפלטרין, וכ"כ בק"נ [אות ע.].

סי' כד למאכל אדם כקטניות – עיין בק"נ [אות צ.], ועיין בהגהות הגר"א ז"ל [אות א.].

סי' כה הגה"ה ובכהנים אישתרי – פ"י בבבדי כהונה.

פ"ב סי' ז הגה"ה עירובי חצירות – והר"ן [ט], א בדפי הרי"ף ד"ה ת"ר [חולק ע"ז, וכ"פ הרמ"א בסי' תקכח ס"ב].

סי' ט בהגה"ה לא מערב ומתנה – זהו כדעת הרמב"ם ז"ל בפ"ו מהלכות יו"ט הל' ט"ו, וכבר חלק עליו הראב"ד ז"ל ושאר הראשונים ז"ל.

סי' יד שהוא חפץ ביקרו - עיין ברא"ש במו"ק פ"ב סי' יב מה שהביא בשם הראב"ד ז"ל וחלק עליו. ומבואר דהראב"ד חולק בזה על הרא"ש.

סי' טז הגה"ה אפילו בי"ט האחרון – [עיין] ברא"ש לעיל [סוף] סי' א. ועיין [ב]תפארת שמואל כאן [אות ד.]. אך עיין בשו"ע [סי'] תקכו סעי' י[ד] ובט"ז שם [ס"ק יג], וכן [מג"א] סס"ק י"ג, דמבואר [שלא] כדברי התפארת [שמו] אל במה שמתיר [לכת] חילה לערב בעיו"ט [רא] שון גם על עיו"ט [את] רון, וממילא נראה ג"כ [שלא] כהתפא"ש במה [שמ]תיר בדיעבד [אפילו] בלא הניח עד [יו"ט] אחרון, שהוא [דבר] שאינו מוכן [לכאורה], ויסודו (?) על ההג"א ובדיעבד הא נסתר לפי זה לכאורה. ועיי"ש [בביא]ורי הגר"א ז"ל [ס"ק] כ"ו.

סי' יז דגרם כיבוי מותר ... (שבת כט, ב) – שם לא נזכר כלל הך דגרם כיבוי, ומקומו בשבת דף מ"ד ע"ב ודף ק"כ ע"ב. שוב ראיתי בדפוסים אחרים [וכן איתא לפנינו] כתוב בציון לשבת דף כ"ט ע"א להלן אחרי תיבות "ומיהו ההיא דשפופרת ע"פ הנר דאסור", וכאן טה"ד הוא.

סי' יז הגה"ה ב בשעה שהוא דולק – עיין בתפארת שמואל שם [אות ח] דהיינו אפילו באור, ולכאורה זה סותר לדברי ההג"א הקודמת. ואולי דלעיל קאי רק מקמי דמסיק הרא"ש לחלק בין עושה דבר חוצה לו ובין נוגע בשמן או פתילה. שוב ראיתי בהגהות תפארת ישראל על הרא"ש כתב על ההג"א הקודמת וז"ל אבל לפי דאסיק הראש גם זה אסור. שוב ראיתי בט"ז סי' תשי"ד ס"ק י שכתב דלא קי"ל כהגהה זו השניה. ועיי"ש.

סי' יט בעילת מצוה שאני – ולפי תירוצו זה יהיה שרי בבעילת מצוה לכבות את הנר.

סי' כב וב"ה מתירין – לכאורה אינו מובן, דהא בית הלל לא שרו רק בדאיכא צורך היום

מוריה, שנה שלושים ושתים, גליון ו-ח (שעז-שפ), ניסן תשע"ג ♦

קצת, [אבל] בנר של בטלה הא אין בו צורך כלל. ואולי אתי כמ"ד בירושלמי פ"ק דביצה ה"ז [דף ז, ע] גבי פלוגתא אי מוציאין את הקטן בן יומו לרשות הרבים אפילו גדול מותר, ועיי"ש ב[קרבן העדה] למ"ד דבגדול אסור צ"ל דבגדול אין בהוצאה צורך כלל, ומשמע דס"ל דשרו ב"ה גם באין בו צורך כלל. אך קשה מאד למימר דאיכא למ"ד שמתירים ב"ה גם באין בו צורך כלל. ולכן יותר נראה דהמ"ד אפילו בגדול מותר ס"ל דגם בגדול נקרא צורך קצת, וכמשמע קצת להלן בירושלמי שם, עיי"ש, וא"כ שוב צ"ע הירושלמי דהכא [בפ"ה ה"ב דף כא, א-ב].

סי' כג איכא כיבוי - עיין בק"נ [אות כ].

פ"ג סי' ב' ואמר נמי התם ההוא ליפתא - זה לא שייך להקודם.

סי' ו' הגה"ה אסור להעלותה ב"ט - נראה דקאי על מדבריות דאין שוחטין אותן ב"ט, כדתנן בסוף מכילתין [מ, א], ומשום הכי אסור להעלותן, או מיירי בנפלה בכור של י' טפחים [או דמכריסא דתורא עד ארעא הוי י' טפחים (חולין נ, א ותוס' ד"ה נפל)] ולא שהתה מעת לעת [חולין נ, ב], דאסור לשוחטה ב"ט דתהיה טריפה. ואולי משום זה כתב שנפלה ב"ט, דהיינו להורות שלא שהתה מעל"ע משנפלה [ומתני' דבכור שנפל לבור (כה, ב), י"ל דמיירי שנפל מערב יו"ט ושהתה מעת לעת משנפלה, או דמיירי דנפלה לפחות מ"ט].

סי' ט הגה"ה לגבי נכרי אסור - עיין בתפארת שמואל [אות י].

סי' ט והא ר' חייא - צ"ל דר', כמ"ש ב..

שם ואם היה טבח אומן - עיין בק"נ [אות פ].

סי' יב הגה"ה בשר באיצטלית - צ"ל באטליו [וכן תיקן הב"ח]. וכן ל[הלן]. עיין בהגהות בעל תפא"י דצ"ל ונראה כרוצה.

סי' יד הגה"ה ב ולא חיישינן שמא - [ט]הו', בעל תפא"י דצ"ל [לפנינו בהגהות: 'ולא חיישינן אם'].

פ"ד סי' יא מחופרין בארבע - [ראה] ק"נ [אות ח] דצ"ל כארבע.

סי' יב ולא משום מוקצה - עיין בהגהות הגר"א ז"ל.

סי' יג אבל לפי' התוס' - כבר הוגה בדפוסים אחרים דצ"ל לפי' התוספתא.

סי' יז הגה"ה מה שפירש"י - צ"ל שפיר"י.

פ"ה סי' ב הגה"ה ד ולהשען בכדי מותר בשבת אבל שימוש - צ"ל כמו שכ' ב[דפוסים] אחרים בבריא, [ועיין] בחש אסור כו' בבריא אסור.

סי' ב הבא מחמתו - פירוש מפני חמ[תו], וכ"כ בהגהות [מבעל] תפא"י.

סי' ד הרי הן כרגלי הרועה - עיין בהגהות הב"ח דצ"ל דלוקח, והמוסר בהמה לרועה אע"פ שמסרה לו ב"ט [היא] כרגלי הרועה [כ]דאי' בגמ' [לז, ב].

סי' יא הזוכה בהן תחילה - עיין בפירש"י [לט, א ד"ה כרגלי], ועיין ברש"ש.

סי' יב ועוד המגביה - נראה דחסר א"נ קיי"ל.

סי' יד והרמב"ם ז"ל [פ"א הל' יז] - חסר כאן תיבת פסק, וכ"כ בהגהות מבעל תפא"י.

סבירא ליה כרב יהודה - צ"ל כרבי.

♦ מוריה, שנה שלושים ושתיים, גליון ו-ח (שעח-שפ), ניסן תשע"ג

הגאון רבי ירוחם פישל פערלא זצ"ל

בעל הבאור על סה"מ לרס"ג

וורשא – ירושלים

פגימת עצם בפסח

גרסינן בפ"ק דחולין (י"ג ע"ב) ארשב"ל ג' פגימות הן, פגימת עצם בפסח וכו' וכולן פגימתן כדי פגימת מזבח וכו' כדי שיחגור בה צפורן, והנה הרמב"ם ז"ל בהל' ק"פ השמיט דין זה והוא תמוה, וכבר הרגיש בזה הרב קה"ע בש"ק בפסחים (פרק כ"צ הי"א) ואחריו גם קצת משאר אחרונים ז"ל, וכולם הניחוה בתמיהה גדולה לבד אחד שעלה על דעתו לישבה עפ"י הירושלמי שם דאיפלגו אמוראי בד"ז ח"א כדי חגירת צפורן ואידך קאמר כדי שתהא היד מחגרת, ואמרין התם עלה מ"ד יד כ"ש צפורן ומ"ד צפורן אבל יד לא עי"ש, ומתבאר מזה דכדי חגירת צפורן היא פגימה יותר גדולה מכדי חגירת היד ועפ"ז כתב החכם הנ"ל דכיון דכ' הרמב"ם ז"ל (בהל' שחיטה) דשעור פגימת הסכין כדי חגירת היד מדכ' שם דבעינן בדיקה אבשרא, וא"כ גם פגם כ"ש אוסר, והלכך השמיט הרמב"ם דין זה, אבל אין ממש בדבריו כלל, דמלבד דעדיין הקושיא במקומה עומדת דל"ה להרמב"ם ז"ל להשמיט ד"ז כאן בהל' ק"פ משום מה שכ' שם בהל' שחיטה שאין ענין זל"ז כלל, ואי"ז דרכו של הרמב"ם אף אם היה אפשר ללמוד זמ"ז כידוע, ועוד דא"א כלל ללמוד זמ"ז דכאן באזהרת שבירת עצם כיון דבקרא שבירה כתיבא ודאי יש מקום לומר דל"ח שבירה אלא בפגם גדול יותר, וא"כ גם עיקר הדין לא מתבאר עפ"י כל עיקר.

ואשר נ"ל בע"ה עפ"י דלענ"ד תמוה מאד מה שפירש"י בחולין שם דפגימת עצם בפסח היינו לענין ליעבורי עלה בלאו דעצם לא תשברו בו דמהיכי תיתי לן דבפגימה בעלמא עובר בלאו דשבירת עצם והרי בכ"מ דאשכחן בקרא לשון זה לא מתפרש אלא בשבירה ממש לחלקים ב' או ג' או יותר כמו בפ' שומרים דכתיב ומת או נשבר, דהיינו שבר יד או שבר רגל באופן שאינה ראויה עוד למלאכה, וכן שבירת הלוחות דכתיב וישלך אותם מידו וישבר אותם וגו' דודאי היינו שבירה ממש, וכמ"כ בכל שאר המקומות, ועוד יש לתמוה מדתנן בזבחים (פרק ד"ח צ"ד ע"ב) כלי חרס שיצא חוץ לקלעים נכנס ושוברו במקום קדוש, נטמא חוץ לקלעים נוקבו ונכנס ושוברו במ"ק עי"ש, ופירש"י נוקבו כדי לטהרו מטומאתו עי"ש, ואם איתא דבפגימה בעלמא מקרי שבירה א"כ נקיבתן דמבטלו בכך מתורת כלי ודאי דהו"ל בכלל שבירה וא"כ הדבר מתמיה מאד שנמצא לפי"ז דבנקיבה זו כבר נתקימה מצות שבירה שאמרה תורה כלי חרש וכו' ישבר ואמאי תנן נכנס ושוברו, ועוד היכי נוקבו חוץ לקלעים והרי שבירה במקום קדוש בעינן, וגם מפשטא דמתניתין דקתני נוקבו ונכנס ושוברו מתבאר להדיא דנקיבה לאו בכלל שבירה הוא, והוא תימה גדולה דבפגימה בעלמא כדי חגירת צפורן הו"ל בכלל שבירה דקרא ובנקיבה כזו שמתבטלת מתורת כלי לגמרי עדיין לאו בכלל שבירה דקרא הוא, ואע"ג דלענין מומי בכורות תנן (רפ"ו דבכורות) נפגמה אזנו מן החסחסוס, נקבה מלא כרשינא, הרי דאף דנפגמה דהיינו בכדי חגירת צפורן (וכדאמרין בחולין שם, וה"נ בבכורות, עי"ש) אפ"ה בנקב בעינן כמלא כרשינא הרי דפגימה חשיבה טפי מנקב, וא"כ היה אפשר לכאורה לומר ג"כ דאע"ג דבפגימה חגירת צפורן הוי כשבירה מ"מ נקיבה ל"ח כשבירה, אבל ז"א דדוקא התם לענין מומין דגם פגימת אוזן איתרבי במקרא דכל מום רע כדאיתא התם עי"ש כיון דפגימת אוזן נכרת טפי מנקב בלא חסרון הלכך חשיבא מום אפי' בחגירת צפורן, אבל נקב דלא מינכר כולי האי ל"ח ל"י מום עד כדי מלא כרשינא, דלענין מומין בהיכר תליא מילתא כדאיתא בסוגיא דבכורות שם (מ' ע"א) עי"ש,

מוריה, שנה שלושים ושנים, גליון ו—ח (שעז—שפ), ניסן תשע"ג ♦

אבל לענין שיהיה בכלל שבירה דקרא פשיטא דיותר מיקרי שבירה משום נקב שמבטלו לגמרי מתורת כלי ואינו ראוי עוד לתשמיש דמעיקרא.

וביותר עוד יש לתמוה מדכתיב בפ' מומין או שבור או חרוץ דאמרינן בסוגיא דבכורות (שם מ"א ע"א) לאביי חרוץ דומיא דשבור, מה שבור במקום עצם אף חרוץ במקום עצם, ורבא קאמר התם בלא שבור נמי ל"מ אמרת חרוץ במקום בשר הוי מומא דכיון דאמר מר גרב זהו חרס מיחרץ חריץ וכו' ולכתוב רחמנא חריץ ול"ב גרב ואמינא חריץ דלא מאיס הוי מומא גרב דמאיס לא כ"ש כתב רחמנא גרב למימר חרוץ במקום בשר ל"ה מומא עיי"ש, הרי בהדיא דחרוץ אעפ"י שהוא במקום עצם כשבור מ"מ לאו בכלל שבור הוא דאם איתא דהוי בכלל שבור קשה חרוץ דכ' רחמנא ל"ל תפ"ל משבור, וכן שם במתני' חשב בין המומין נשברה עצם ידו או רגלו והדר קחשיב לקמן נפגמה עצם ידו ורגלו ופרש"י שם דנפגמה עצם ידו דניכר המום ולעולם בנשבר עיי"ש, הרי בהדיא דנפגם לאו נשבר הוא וב' שמות נפרדים הם, וכן מבואר להדיא ברמב"ם ז"ל (פ"ז מהל' ביאת מקדש ה"ט) ולקמן (שם ה"א) עיי"ש.

והשתא כיון דנפגם לחוד ונשבר לחוד יפלא היכי קאמר ר"ל הכא בסוגיא דחולין דבפגימת עצם לחוד לוקה משום ועצם לא תשברו בו, וכן בטומאת כלי חרס כתיב בקרא וכ"ח אשר יפול וכו' ואותו תשבור, ומבואר במתני' (פ"ג דכלים) דבעינן שבירה שמבטלו מתורת כלי עיי"ש, ועיי' בנמוקי הרמב"ן ז"ל (פ' שמיני) אקרא דתנור וכירים יותץ וז"ל ואמר יותץ ולא ישבר ללמד שא"צ לשברו עד שלא ימצא במכתתו חרש לחתות אש מיקוד אלא מהרסם ולא יבנם לעשות מלאכתם עכ"ל, והרי"ד ס"ל דשבירה הוי טפי מנתיצה ותנן (כלים פ"ב מ"ז) תנור שנשטמא כיצד מטהרין אותו חולקין לג' וכו' עיי"ש, ומייתי לה בפ' העור והרוטב (קכ"ד ע"א), והיכי יתכן לומר דבפגימה כדי חגירת צפורן הו"ל בכלל שבירה דקרא, וכ"ז תמוה מאד.

והנ"ל בזה עפ"י הירושלמי שהבאתי לעיל בקצרה וה"ג התם (ה"א) וכמה ישבור ר' יוסי ור' זעירא בשם ר' יוחנן עד כדי שתהא היד מחגרת ר' יונה ור"ז ור' בא תריהון אמרי בשם ר' יוחנן ח"א כדי שתהא היד מחגרת וחרנה אמר אפי' צפורן, מ"ד יד כ"ש צפורן, מ"ד צפורן אבל יד לא, ר"י ורשב"ל תריהון אמרי לעולם אינו חייב עד שישבור עצם שיש עליו בשר וממקום בשר, ר' יעקב בר אחא אמר שמואל בר אבא בעי מעתה לעולם א"ח עד שיטול אבן וירסס עצם לחייב על כל עצם ועצם, הדא דתימר בהתרייה אחת אבל בב' התריות שכן אפילו עצם א' ושברו וחזר ושברו חייב ב', ר' ירמי' בעי לית הדא פליגא על רשב"ל דאמר עצם שאין עליו בשר מותר לשברו, לא אמר אלא שלא ילקה הא לאסור אסור עכ"ד הירושלמי שם.

והנה המפורשים כולם לא מלאו בו י"ח דלדבריהם כל דברי הירושלמי מעורבבים ומבולבלים באין סדר והמשך דבר לדבר, ולכן סובר אני דהא דקאמר בירושלמי וכמה ישבור לא קאי אעיקר השבירה בראשונה ולענין הלאו דעצם אל תשברו בו דאי"ז שאלה ודבר פשוט הוא דאין שום מקום לחלק בין לשון שבירה האמורה בעצם הפסח לשאר לשון שבירה שבתורה אלא על השובר השני, ששובר בעצם שכבר נשבר עיי"ש אחר, הוא דקאי כמה ישבור הוא כדי להתחייב גם הוא על שבירתו הראשונה ששברו בהיותו עצם בלי שום שבירה ופגימה, ומקום הספק הוא משום דסתם עצם הוא עצם שלם כתולדתו, וזה ודאי דל"ח השובר אלא אשבירה ממש כדמשמע מלשון שבר בכה"ת כולה ולא בפגם בעלמא וכמו שנתבאר, מ"מ כל שהי' כבר באותו עצם אפי' פגם בעלמא שפיר יש מקום לומר דתו אין לחייבו משום ועצם לא תשברו בו דמאחר שנפגם ונעשה בו שבר כ"ד אפשר דתו לא מקרי עצם סתם, ועלה קאמרי ר"י ור"ז בשם ריו"ח עד כדי שתהא היד מחגרת, כלומר כל שנעשה בו פגימה כדי שבשר היד מחגרת בה שוב אינו בכלל אזהרת ועצם ל"ת בו

♦ מוריה, שנה שלושים ושתים, גליון ו-ח (שעח-שפ), ניסן תשע"ג

אפי' כשישברנו מעתה לגמרי, וחרנה אמר אפי' צפורן, כלומר אפי' לא היתה הפגימה אלא כתגירת צפורן לאו בכלל סתם עצם הוא ואינו עובר עליו, וע"ז מסיק מ"ד יד כ"ש צפורן, כלומר דאם אפי' בפגימה קטנה כזו שאפי' בבשר היד מרגיש בה נטל ממנו שם עצם סתם כ"ש בפגימה שהצפורן מחגרת בה שהיא גדולה יותר, ומ"ד צפורן אבל יד לא דבפגימה קטנה כזו לא בטל ממנו שם סתם עצם ואכתי הו"ל בכלל אזהרת שבירת עצם, ועלה מייתי התם הא דרשב"ל ור"י דלעולם א"ח עד שישבור עצם שיש עליו בשר וממקום בשר וס"ל להירושלמי דטעמייהו דאפי' בפגימה כ"ד נטל ממנו שם סתם עצם ולהכי דוקא בעצם שיש עליו בשר וממקום בשר חייב דהוי ודאי עצם כתולדתו בלי פגם כלל אבל כשכבר נטל הבשר או כשאנו ממקום בשר א"א שלא תהי' בו פגימה כ"ד ע"י נטילת העצם מן הבשר או הבשר מן העצם ותו לא מחייב עלי' משום שבירת עצם.

והנה לעיל מינה בירושלמי שם (ריש ה"י) גרסינן עצם שאין עליו בשר ריו"ח אמר אסור לשברו רשב"ל אמר מותר לשברו ע"ש, ואין בזה סתירה מכאן לשם דהתם ל"פ אלא לענין אסורא בעלמא דס"ל לר"י דאע"ג דלא לקי על שבירתו כדקאמר הכא מ"מ לכתחילה אסור לשברו מיהת מדבריהם, ורשב"ל ס"ל דאפי' מדרבנן ליכא אסורא בשבירתו שאין עליו בשר כלל, אבל כשיש עליו בשר במק"א מיהת אפי' רשב"ל מודה לריו"ח דאסור לשברו לכתחילה מדרבנן, אבל מלקות לכו"ע ל"ח אלא כשכל הבשר עדיין על העצם דבזה הדבר ברור בל"ס כלל דעדיין העצם בעין כבירתו ממש משא"כ בשניטל הבשר וכמו שנתבאר, וע"ז הוא דקאמר ר"י בר אחא אמר שמואל בר אבא מעתה לעולם אינו חייב עד שיטול אבן וירסס, כלומר לדידכו דס"ל דאפי' בפגימה כ"ד מתבטל ממנו שם עצם ולא קרינן ב' ועצם ל"ת בו, ע"כ אית לן למימר דלענין להתחייב אשבירת העצם בענין שבירת כל העצם כלו ולא משכחת להלקותו עד שיטול אבן ויכתתנו כתת לרסיסים דק מן הדק ולא ישאר ממנו בעין כלום, כדמתרגמינן ומעוך וכתות דמריס ודרסיס, דלהכי קפיד קרא אפגימה כ"ד כדי שלא יחסר ממנו משהו דחסרון היותר קטן מעכב בו בשעת שבירה, וזה לא שמענו, וע"ז מסיק ואזיל ועצם לחייב על כל עצם ועצם הד"ד בהתרייה אחת וכו', כלומר אעפ"י ששנינו בברייתא דקתני עצם לחייב על עצם ועצם לא תשמע מינה דוקא על כמה עצמות הוא דחייב ע"כ עצם בפ"ע אבל בעצם אחד לא משכחת לה להתחייב יותר מחיוב אחד בלבד משום דלא מתחייב עד שירססנו כלו ולא יתכן בו חיוב יותר מעתה, דהא ליתא ושפיר משכח"ל גם בעצם אחד להתחייב על כל שבר ושבר ולא נקט עצם ועצם אלא משום דמיירי בהתראה אחת אבל בב' התראות אה"נ דגם בעצם א' משכחת יותר מחיוב א', והיינו דקאמר אבל בב' התריות (אינו כן) שכן אפי' עצם א' ושברו וחזר ושברו חייב ב', וקאמר תו ר"י בעי לית הדא פליגא ארשב"ל וכו', כלומר דקשה מדידי' אדידי' דהכא קאמר דא"ח אלא אעצם שיש עליו בשר וממקום בשר ולעיל קאמר איהו גופי' דעצם שאין עליו בשר מותר לשברו לכתחילה ומשמע מינה דאם יש עליו בשר אעפ"י שבמקום השבירה ליכא בשר אסור, וע"ז משני דל"ק רשב"ל הכא אלא לענין מלקות אבל ודאי אסורא איכא אעפ"י שאין העצם ממקום בשר, כ"ז נ"ל נכון ומוכרח בבאור סוגית הירושלמי כאן.

מעתה עפי"ז נ"ל, לולא פרש"י ז"ל שם, לומר דגם מאי דקאמר רשב"ל בתלמודא דידן בסוגיא דחולין שם דפגימת עצם בפסח היינו בכדי שתחגור בה צפורן לא אתי למימר דבפגימה כזו מיחייב אלאו דשבירת עצם דודאי אין פגימה בכלל שבירה דקרא כמש"נ, ולא מיירי בזה רשב"ל כלל ולא אתי לאשמעינן אלא דע"י פגימה כזו שוב אין השובר עצם זה חייב עלה משום אזהרת הלאו דשבירת עצם בפסח, והיינו דנקט רשב"ל כאן פגימה ולא לשון שבירה כלישנא דקרא, דבאיסור אזהרת שבירת עצם לא מיירי רשב"ל הכא כלל אלא אדרבא קולא אתי לאשמעינן דע"י פגימה

• מוריה, שנה שלוששים ושנים, גליון ו-ח (שעז-שפ), ניסן תשע"ג

נמי פקעה מעליו אזהרת עצם ל"ת בו, והדבר מבוואר דרשב"ל בזה לשיטתי דהרי הכי קאמר בהדיא בירושלמי שם, וכמש"נ, וממילא מתבאר נמי דע"כ ס"ל דאין שובר אחר שובר וכ"ש הוא דכיון דאפילו בפגימה בעלמא קאמר דמיפטר על השבירה שאחריה כ"ש בשבירה שאחר השבירה שאין בזה עבירת לאו דשבירת עצם וז"פ.

מעשה צא ולמד דאחר שבהדיא פסק הרמב"ם ז"ל (הל' ק"פ פ"י ה"ד) דשובר אחר שובר לוקה עי"ש דיש סוברים הכי בירושלמי שם, א"כ יפה עשה הרמב"ם ז"ל שלא הביא להלכה ההיא דרשב"ל בחולין שם דלשיטתי אזיל בזה דכיון שפסק כמ"ד יש שובר אחר שובר ממילא דכ"ש דיש שובר אחרי פגימה בעלמא וא"כ ההיא דרשב"ל דלא דהלכתא, ואע"ג דבתלמודא דידן בסוגיא דחולין שם מייתי הא דרשב"ל בלא שום פלוגתא הא גם בירושלמי מייתי דבריו דמחייב שובר אחר פגימה ודחי לה עי"ש וכמו שהבאתי למעלה, וכבר ידוע דרכו של הרמב"ם דבכל כיו"ב דעתי דק"ל כהירושלמי נגד תלמודא דידן וא"כ יפה עשה שהשמיטה.

הגאון רבי מיכאל פארשלאגר זצ"ל בעל "תורת מיכאל"

חמין של הקדש אין צריך מחיצה

גאון עולם, שמכמני התורה כולה פרוסים לפניו כאחת ועיניו משוטטות בכל, נגלה ונסתר, הלכה ואגדה. בעל זכרון נדיר אף בין הזכרנים ושקדן יוצא דופן אף בין השקדנים. שבעים וארבע שנות עמל בתורה ללא הפסק וכמעין מתגבר מפלפל ומחדש בכל מקצועותיה, ולצד זאת הליכות של חסידות וקדושה, ענווה וצניעות, מכונס בד' אמותיו בשיעור שהצליח להסתירו אף מעיני מכיריו ואך מתי מעט שהכירוהו מן העבר או מקורבים של ממש בהווה, ידעו לספר על דמות פלאית שאך מעטים בדורו ישו לה. ומנסתלק לב"ע ונתגלו צפונותיו נותרו הכל נדהמים נוכח העושר התורני העצום והמופלא שהותיר אחריו, בארבעים וחמישה כרכים ובעוד אלף דפים של כתבי ידו מלאים בחידושו בכל מקצועות התורה, ולא הותיר תחום שבו לא שלטו רעיונותיו והגיגיו שהפליא להעלותם על הכתב במערכות מקוריות של חידושים והארות.

רבי מיכאל מילידי העיר סוכטשוב בשנת תרמ"ד, את שנות נעוריו עשה במחיצת הגאון בעל "חלקת יואב". אך את עיקר תלמודו ודרכו התורנית קנה במחיצתו של הגה"ק בעל ה"אבני נזר" זצ"ל שהיה לרבו המובהק שכל תורתו ואורחות חייו ממנו. בין גדולי הלומדים והחריפים שהסתופפו בצילו של הגאון מסוכטשוב בלט משכמו ומעלה, ועם שהיה צעיר לימים עמדו לו התמדתו, כשרונותיו, וכח זכרוננו הנדירים והמופלאים לקנות מקום של כבוד בין האריות שבחבורה, והכל הכירו בו כדמות יחודית, ושמועה שהילכה סיפרה שאין האב"י משיב תשובה קודם שהראה אותה לר' מיכאל, ואכן כל גדולי הדור שהרבו לבקר בסוכטשוב, מצאו זמן לבקרו בפניתו הצנועה בבית המדרש ע"מ להתפלל עמו בדברי תורה.

כל ימיו מאס רבי מיכאל ליטול ע"ע עטרת רבנות, ובימים ההם עדיין סמוך על שלחן חותנו עסק בתורה ובנה את עולמו הרוחני העשיר שבמרכזו יגיעת התורה במשך רוב שעות היממה, תוך מזיגה עם תורת החסידות עיונה והליכותיה. בימי מלה"ע הראשונה שהה בוורשא, ולאחר שמכורח המציאות נאלץ למצוא מקור למחייתו הגיע בשנת תרפ"א במצות אביו לארה"ב וקבע משכנו בעיר בלטימור, גם שם לא הסכים לשנות דרכו ולקבל עול רבנות ממוסדת, ועסק כל ימיו בתורה, ובשנותיו המבוגרות בעיקר בתורת הנסתר, כשלמחייתו מוסר שיעורים לבעה"ב בעיר, אך גדולי התורה בעיקר בארה"ב שהכירוהו עמדו על גדלותו ועסקו עמו רבות במו"מ של הלכה, ואף הזיקוהו להשתתף במושבי בית דין לעיתים מזדמנות.

בשנת תשי"ט נפטר, ומשהועלתה ספרייתו לגניז "יד הרב הרצוג" בירושלים, נתגלו כתביו המרובים כאמור, מתוכם פורסם הספר "תורת מיכאל" אסופה מידגמית של חידושי בהלכה, וממנו התוודע עולם התורה לאחד מגדולי התורה המופלאים שחי בהסתר. לפני כמה שנים ייסד הרב אברהם משה פרידמאן, שאר בשרו של הגר"מ זצ"ל, את מכון 'אבני חושן' לשם הועברו כל הכתבים. מטרת המכון להוציא לאור ולפרסם תורתו של הגר"מ. כמו כן שוקד המכון באמצעות הרב בנציון ברגמן מארה"ב על ספר 'תולדות' שיספר את קורות חייו גדלותו והנהגותיו, תוך כדי דרישה וחקירה בכל רחבי תבל, לאחרונה נתגלו כמות גדולה של מכתבי חידו"ת ובתוכם עשרים מכתבים שכתב לתלמידו הגר"מ גיפטר זצ"ל.

מפרסמים אנו בזאת שלושה קטעים של חידו"ת על עניני פסח שנעתקו מתוך כרך ב' של כתבי היד. תודתנו להרב פרידמאן על עריכת ומסירת הדברים.

[מה שאמרתי לחכם אחד] הנה בחלקת יואב [קבא דקשייתא] בקו' י"א צ"ע דהא דאמר רב בפסחים ד"ו. חמצו של עכו"ם עושה לו מחיצה ואם של הקדש הוא אינו צריך מ"ט מיבדל בדילי איניש מיני'. והרי לש"י רב להלן כ"ט: דסובר כר"י דחמין לאחר הפסח אסור מה"ת וא"כ שוב

מוריה, שנה שלושים ושנים, גליון ו—ח (שעז—שפ), ניסן תשע"ג ♦

פקע ההקדש מן החמץ לגמרי כמו בקדשים שמתו דקיי"ל יצאו מידי מעילה כיון דאינו ראוי לא למזבח ולא לבדק הבית, ומכש"כ לרב לשי' דסובר בר"פ שילוח הקן במדרו דפקע קדושת בדה"ב, עי"ש ברשב"א. ואף לשמואל שם קשה טובא דאי אסור לאחר הפסח ליכא איסור הקדש כו' וכיון דפקע איסור הקדש לא בדיל מיני' עי"ש.

וי"ל דהפי' הוא דבחמצו של נכרי עושה לו מחיצה דלא בדל מיני' אע"ג דהשתא בפסח דאסור בהנאה בדל מיני' מ"מ הואיל דלא בדל מיני' כולי שתא קודם הפסח דמותר איכא חששא שמא ישכח ויאכל ממנו. אבל בהקדש הואיל דכולי שתא היינו קודם הפסח בדל מיני' לא חיישי' שמא ישכח בפסח ויאכל ממנו. א"כ לק"מ דאף דבפסח פקע מיני' איסור הקדש הא בפסח בלא"ה בדל דאסור בהנאה אלא החשש' הוא הואיל דלא בדל מיני' כולי שתא קודם הפסח, ובהקדש הא כולי שתא בדל מיני' וליכא חששא שישכח ויאכל ממנו בפסח, וגם אם ישכח מאיסור חמץ ויאכל ממנו א"כ הא בדל מיני' דיסבור דעדין איסור הקדש עלי' דהא שכח מאיסור חמץ א"כ עדין שם הקדש עלי' ולא פקע כנ"ל.

וי"ל נמי בלשון המאירי אבל של הקדש ר"ל של בדה"ב שהוא אסור לכל אדם אינו צריך שהכל בדלים ממנו ויש למדין מכאן שבמקום שנהגו שלא לאכול פת של עכו"ם שהכל בכלל חמץ דבדילי' מיני' וכו'. ולשון הרמב"ם בפ"ד מחו"מ ה"ב שהכל פורשין מן ההקדש כדי שלא יבואו לידי מעילה וגם יש גור' גם כאן אמר רבא אם של הקדש הוא אי' צרי'.

וי"ל נמי בדק"ס והביא גירסא ורבא והוא ס"ל להלן ד"ל. כר"ש דחמץ לאחר הפסח מותר מה"ת, וכן גרא' גירס' זו דאי לרב דחמץ של הקדש לאחר הפסח אסור בהנאה, א"כ דכאן מיירי ביד' כפרש"י למה מניחו אצלו דהוצרך לומר דאי"צ מחיצה כיון דבדל מיני', הא כיון דפקע לי' קנינו דהקדש הואיל דאין להקדש שום צורך בו הא יותר טוב שלא יניחנו אצלו. אלא דגורס רבא ולהכי מניחו אצלו הואיל דלאחר הפסח יהי' מותר כנ"ל.

וי"ל נמי בתוס' קדושין נ"ז: לענין שחוטי חוץ במחלוקת רש"י ותוס' אי הו"ל בקדשים שמתו ומותרין באכילה או אסורין בהנאה דאין כאן זריקה שיתירן. ובמקנה וכן בהריטב"א מכות כ"ב. כיון דאסורי הנאה נינהו ולא מצי לאיתהנוי' מיני' בהיתירא לית בי' משו' מעילה וכו'. ובירושלמי פ"י מסנהדרין ה"ז בקדשי עיר הנדחת חד אמר אין מועלין בהן וחד אמר מועלין בהן, ובטל תורה ובמשל"מ פ"ד מאבל, ובנחמד למראה ושאר מפר' ורר' וכן בחתם סופר חיו"ד סס"י ש"ה עי"ש. ואכמ"ל והשי"ת יאיר עיני בתוה"ק ובירא' ה' טהור' אמן.

בסוגיא דחמשה שנתערבו עורות פסחיהם

[מה שאמרתי לחכם אחד] הנה בחלקת יואב קוש' י"ג צ"ע בפסחים פ"ט. בה' שנתערבו עורות פסחי' ונמצא יבלת באחת מהם דכולן יצאו לבית השריפה, ופריך ונתי מותר פסח דאי' ממעט באכילה דנאכל רק ליום ולילה. והרי דאיכא למימר דאכתי ממעט באכילה בעצמות שיש בהן מוח דדילמא פסח הוא ואסור לשבור עצם ובודאי במותר פסח מותר בו שבירת עצם, וא"כ עדין ממעט באכילה ע"כ.

וי"ל דהטעם דאין ממעטין באכילת קדשים משום דאין מביאין קדשים לבית הפסול שממעט זמן אכילתו שקבעה לו תורה ונמצא בא לידי נותר כפרש"י לעיל י"ג:, א"כ ה"נ כשהביא' במותר פסח ממעט באכילתו דמוח שבעצמות ובא לידי נותר וגם מבטל בי' המ"ע דאכילת קדשים איכא למימר דהא לאו דבל תותירו ליתא בי', כיון דאיסור לשבור בו עצם מספק פסח א"כ הנוותר דיהי' ע"כ ליכא לאיסורא מצד האדם דהא אי אפשר לו שלא להותיר מספק דפסח, אלא האיסור דמעט

♦ מוריה, שנה שלוששים ושתיים, גליון ו-ח (שעח-שפ), ניסן תשע"ג

באכילה הוא מלתא דהקרבן דאיכא איסור' מצד הקרבן שלא יביאנו שיפסל שיבא לידי נותר דאיכא חיובא מצד הקרבן שיאכלנו כולו ושלא יביאנו לידי פסול. והכא אם הוא מותר פסח הקושי' דאיכא חיובא שיאכלנו כולו דהא מותר ב' שבירת עצם ונמצא מביאו לידי פסול י"ל כיון דטעמא דמותר פסח נאכל ליום ולילה אע"ג דלכל מילי דינו כשלמים אבל לענין אכילתו ילפי' דדינו כמו הפסח דאינו נאכל אלא ליום ולילה וכ"מ בתו"כ ויקרא דד"נ פי"ח. ולהכי כמו גבי פסח ליתא מפאת הקרבן שום צד פסול מה דממעט באכילה במוח שבעצמות משו' דאית בהו משום שבירת עצם הלכך ליתא לשום צד פסול בזה דממעט באכילה במוח שבעצמות ה"נ במותר פסח אף דמותר ב' שבירת עצם ומותר לאכול המוח שבעצמות אבל משום צד פסול דקרבן דלא יבא לידי נותר ליתא ב' דלא עדיף מפסח דאתי מחמתו דליתא ב' משום צד פסול על המוח שבעצמות אלא היכי דהוא ודאי רק מותר פסח וליכא ב' משום ספק פסח ומותר ב' שבירת עצם אזי אמרי' דאף דמצד הקרבן גופי' ליתא לפסול שלא יביאנו לידי נותר. אבל איכא איסורא על האדם הבעלים הואיל דיכולין לאכול המוח שבעצמות איכא איסור' מפאת לתא דידהו שלא יותירו המוח שבעצמות הואיל שמותר לשבור העצמות. אבל בדאיכא עלי' שם דספק פסח ולא אפשר לשבור העצמות מחמת המוח שבהם ליתא לשם איסור מצד האדם, וגם מפאת לתא דקרבן נמי ליכא שום צד פסול דלא עדיף מותר פסח מפסח דאתי מכחו דליכא ב' משו' צד פסול במוח שבעצמות שלא יבא לידי נותר ולכך ליתא ב' לשום איסור דממעט באכילה במוח שבעצ'.

וא"ש דפריך ונתי מותר הפסח דנאכל ליום ולילה אחד ורק בשלמים קאמ' הגמ' דקא ממעיט באכילת שלמים דאילו פסח נאכל ליום ולילה ואילו שלמים לשני ימים ולילה אחד, דאף אי מצד לתא דהאדם ליתא לאיסור' דנותר דהא אי אפשר לאכול מספק פסח, מ"מ האיסור מצד הקרבן שלא יביאנו לידי פסול נותר. וגם י"ל דאיכא נמי צד איסור מלתא דהאדם דהא ה' אפשר לאכול ביום ולילה שלא יבא לידי נותר משא"כ במותר פסח דאי אפשר לאכול להמוח שבעצמות משום ספק פסח דאיסור שבירת עצם ומחמת לתא דהקרבן נמי ליתא דלא עדיף מהפסח דליתא על המוח שבעצמות שום צד פסול שלא יותיר. וגם י"ל דאיסור דממעט באכילת קדשים משום דאין מביאין קדשים לבית הפסול הוא רק בדאפשר שיאכלנו בתוך הזמן שלא יבא לידי פסול ואין זה תקון הקרבן שיבא לידי פסול דהא אפשר לאכול בתוך הזמן שמותר לשניהם גם לחומר שבהן, ולכך אין לנו לדון מצד תקון הקרבן שלא נחוש על החשש שמא יביאנו לידי פסול דהא אפשר שיאכלנו כחומר שבשניהם ושלא יבא לידי פסול.

א"כ מצד תקון הקרבן אין לדון שלא נחוש להך דאין מביאין קדשים לביה"פ אבל מ"מ הא אפשר על שממעט בזמן אכילה שקבעה לו התורה ואפשר שישתייר ויבא לידי פסול ולכך חיישי' הן מצד לתא דהאדם שיבא לידי נותר שלא יאכלנו בשעה שמותר לחומר שבשניהן וע"כ יבא לידי נותר, וגם מצד לתא דהקרבן שיבא לידי פסול נותר ולכל הטעמי' שברש"י מנחות פ"א. דאין למעט באכילתו משו' דאין מביאין לביה"פ עי"ש, הא איכא היכי דאפשר שיאכלנו בתוך הזמן שבשניהם, משא"כ בקושי' הגמ' דנתי במותר פסח דאי אפשר שיאכל להמוח שבעצמות דהא איכא ספקא דפסח דאיכא ב' איסור' דשבירת עצם.

א"כ מצד תקון הפסח יש לדון דנתי במותר פסח ולא נחוש על זה דממעט באכילה דמות"פ במוח שבעצמות כי היכי דנתקן פסחא דיביא הפסח דמחייב, וגם לא נחוש דלא נמעט באכילה דמותר פסח מצד הקרבן משום תקון הפסח דהא מפאת הקרבן גופי' ליתא לאיסור' דממעט באכילתו דלא עדיף מפסח גופי' דאתי מחמתו מכחו דליכא ב' משום מעוט באכילה במוח שבעצמות דהא לא חל על זה חיוב אכילה ושלא יבא לידי נותר משו' איסור דשביר' עצם כנ"ל.

מוריה, שנה שלוש ושתים, גליון ו-ח (שעז-שפ), ניסן תשע"ג ♦

ויל"ע נמי מיושב נמי מה שיש לתמוה דמאי פריך תלמודא וניתי מותר הפסח וכו' והא קממעט באכילה דמחמת ספקא דפסח אינו יכול לאכלו כ"א בלילה ואילו מותר פסח נאכל ליום ולילה לרבנן, ורק לבן עזאי דבתו"כ הואיל דמכח פסח קא אתי כפסח דמי לגמרי ואין נאכלין אלא בלילה וצלי דוקא א"כ ממעט באכילה דיממא דמצוה לאכלו ביום שהקריבו. וי"ל דלהכי אהני למותר פסח דילפי' מפסח דנאכל ליום ולילה לרבנן דהא מצד הקרבן פסח דהוי מן הנאכלין גם הפסח הי' נאכל ליום ולילה דליכא קרבן מן הנאכלין דלא נאכל לפחות מיום ולילה. א"כ מפאת הדין דקרבן דהוא מן הנאכלי' הי' נאכל ליום ולילה רק מחמת המ"ע דאיכא בפסח גופי' מצד שם פסח דאיכא מ"ע מצד הבעלים ואכלו את הבשר בלילה הזה דוקא בלילה ולא ביום.

ויל"ע נמי לעיל מ"א: ולהכי ס"ל לרבנן דדוקא בפסח אף דמצד דין קרבן הי' נאכל ליום ולילה אלא מפאת המ"ע מצד הבעלים דאיכא בפסח ואכלו את הבשר בלילה הזה הוא אי' נאכל ביום אלא בלילה מפאת המ"ע דואכלו דהוא על הבעלים אבל במותר פסח דליתא בו משום מ"ע דאכילת פסח בלילה הדר לדינא קרבן דפסח דהי' נאכל ליום ולילה. ולהכי מותר פסח לרבנן אף דיליף מפסח הדין דנאכל ליום ולילה דמפאת דינא דקרבן יש לו להיות נאכל ליום ולילה.

אך כל זה לענין דינא דנאכל ליום ולילה אף דיליף מפסח אבל מצד מעוט אכילה דיממא ליתא בו הואיל דאתו מכח דפסח לא עדיף מפסח דנאכל רק בלילה ואין לדון בו מצד חששא דמיעוט באכילה. ולכך אף דמותר פסח נאכל ליום ולילה היכי דאי' נאכל ביום מחמת ספקא דפסח אין לדון בו מפאת חששא דמעוט אכילה דאי' נאכל אלא בלילה דלא עדיף מהפסח דאתי מחמתו דאין לדון בו על אכילת לילה לבד מחשש דמיעוט באכילה. ואף דרובי למותר פסח היכי דהוא ודאי מותר פ"פ דנאכל גם ביום כמו דינא דפסח מצד דין קרבן אבל אין לדון בו היכי דאי' נאכל ביום מצד ספקא דשמא פסח הוא משום מעוט אכילה דרק בלילה, דהא בפסח גופי' דאתי מכחו אין דין בו מצד ממעט באכילה, ואת"ש דפריך וניתי מותר פ"פ כנ"ל.

ויל"ע נמי בפ' כיצד צולין פ"ג: אלא פשיטא גידי צואר א"א בשלמא בשר נינהו ואי אכיל להו נפיק בהו אמטו להכי בעי שריפה, וברש"י ובתוס' ולא בשר גמור נינהו דליכלינהו מיהו לענין שריפה בעי למימר דליהו בשר ועיקרן לשריפה דמסתמא לא אכל להו וכו'. הרי דאיכא מידי דאף דיש בו משום נותר ומצריך שריפה אבל אין בו משום עשה דאכילת פסחים ולא משו' בל תותירו ומותר להותירו הואיל דאין בו משו' עשה דאכילת פסחים, ובשר נינהו לענין זה דמצריך שריפה כמו נותר גמור ואין בזה משו' ממעט באכילתו ומביאו לידי נותר הואיל דאין בו משו' עשה דאכילת פ"פ כנ"ל.

ויל"ע נמי בהרמב"ם והראב"ד פ"י מקר"פ ה"ח ובכס"מ ובמרכבת המשנה ובחסד לאברהם מה"ת ח"ב ובצל"ח פ"ד. וכן בדברי אדמו"ר הר"א בס' אג"ט מלא' קוצר סקנ"ט עי"ש.

וגם י"ל דהנה בהך דקאמ' דלא אפשר דנית כל חד מיני' פסח' וניתני ונימא דאי לאו פסח הוא ניהוי שלמים משום דקא ממעט באכילת שלמים, דאילו פסח ליום ולילה ואילו שלמים לשני ימים ולילה אחד, פרש"י שאוכל את כולם ליום ולילה ושורף את הנותר ואם שלמים הוא עדין אי' נותר ונמצא שורף קדשים כשרים. וקש' למה הוצרך רש"י לפרש ששורף את הנותר למחר ונמצא שורף קדשים כשרים ולמה לא פיר' כלישנא דגמ' דקא ממעט באכילת שלמים וכו' דמבטל מצות אכילת שלמים בהו דאפשר עדין למכלינהו והוא לא אוכל אותם משו' ספק פסח וגם איכא בהו משום נותר דלאו דבל תותירו דהא מצי למכילינהו אי שלמים נינהו ליום שני והוא אינו אוכל ומותר אותו ואיכא משום לאו דנותר.

וי"ל דמפאת בטול מצות אכילה דלא עבר במעשה אלא דמבטל מצות אכילה מכול' אם לא

יאכלנו כולי ביום ראשון, מחמת זה לא היינו אומרים דפטורין מלעשות פסח שני וידחה ספק כרת מחששא דאפשר דלא יאכלנו כולו ליום ולילה ויבטל מצות אכילה מכולו וגם יבא לידי איסור נותר דהא הוא רק חששא בעלמא. וגם הא מבואר בהרמב"ן בפ' בפי' צו דעיקר מצותו דשלמים הוא ליאכל ביום זבחו אלא שאם יותר בדיעבד יאכל ביום של אחריו וכו'. ויל"ע נמי בחכם צבי סי' קנ"א. א"כ הוא חשש רחוק שיותר ממנו ליום שני דעיקר מצות אכילתו ביום הראשון. וגם כאן דאי אפשר שיאכלנו בשני מספק פסח בודאי ישתדל לאוכלו בראשון. וגם הוא מביאו מספק פסח וכמו דעל פסח ודאי ליכא משום מעוט באכילה על דאינו נאכל בשני דהא דינו בודאי לאכול רק בלילה כמו כן ליכא למיחש על השלמים דמייתי משו' ספק פסח דימעט באכילה דיתותר בשני ויבטל מצות אכילה ויבא לידי נותר דבודאי ישתדל לאוכלו כולו בראשון משום ספק פסח ומשום תקון למיעבד מצו' דפסח ותקון ספק כרת לא הי' לנו למיחש לכל זה.

וגם יש לדון דליכא לאיסור דבטול מצו' אכילת שלמים מכולו והבאה לידי איסור נותר הואיל דלא אפשר לאכול ביום שני מספק פסח, א"כ ליתא לאיסור בבטול אכילה דיום שני והבאה לידי נותר דהא לא אפשר לאכול משום דספק פסח הוא ואינו נאכל בשני. ולהכי משום דממעט באכילת שלמים דיום שני בבטול מצות אכילה דכולו והבאה לידי נותר לא היינו מבטלין אותו מחשש זה ממצות פסח ותקון דספק כרת. ולכך פי' רש"י דהחשש הוא דאם לא יאכל כולו ליום ולילה ושורף את הנותר עד בקר משום ספק פסח, ואם פסח הוא לא עושה איסור בשריפתו וכדין הוא שרפו ועושה מצוה בשריפתו ליום מחר. אבל דלמא שלמים הוא ועדין אינו נותר ונמצא שורף קדשים כשרים, ומשום חששא זו דקא ממעיט באכילת שלמים ושורפו לנותר עד בקר שלא כדין משום ספק פסח ושורף קדשים כשרים ומוטב למדחי ספק כרת בשב ואל תעשה דשמא יצא ידי פסח ולא יבא לידי מעוט באכילת שלמים ושורף קדשים כשרים ופטורין מלעשות פסח שני. א"כ דעל מיעוט אכילה לא היינו חוששין אלא דכל החשש הוא דמדחי ספק מצוה דפסח משום דשמא ישורף בידים קדשים כשרים שלא כדין.

א"כ א"ש דפריך וניתי מותר הפסח דנאכל ליום ולילה אחד דמשום חששא דשריפת קדשים כשרים הא ליתא דאם יתותר ושורפו למחר כדין נותר הא כדין שורפו דהא נאכל רק ליום ולילה כפסח ולמחר הוא נותר, ומשום חששא על דממעט אכילתו ביום דמותר פסח נאכל ליום ולילה ויש לו לאכל גם המוח שבעצמות ומשום ספק דפסח אינו נאכל ביום שלפניו אלא רק בלילה וגם יותר המוח שבעצמו דאסור בו שבירת עצם הא משום בטול אכילת כולו ויבא לידי נותר היכי דאי אפשר מספק דשמא פסח הוא לא היינו אומרי' דידחה ספק תקון מצו' דפסח ומשום ספק איסור דשורף קדשים כשרים הא ליתא. ולכך מקש' וניתי מותר הפסח כנ"ל. ויל"ע נמי בתוס' רעק"א פ"ק דברכות או"ה ובצל"ח שם וכן יל"ע בתוס' זבחים ע"ה: ד"ה שביעית ובכסף משנה פ"ו מפסח"מ ה"י ובצל"ח פסחים י"ג: וביצה י"ט:.

ויל"ע נמי בשאגת ארי' סי' צ"ו שכ' דמש' דואכלו את הבשר בלילה הזה על כל הפסח קאי ולא על כזית ממנו דהוא שיעור אכילה, וכן העש' דאכילת קדשים הוא על כל הקרבן ולא רק על כזית ממנו, והמנחת חינוך במצו' קל"ד חולק דבאכל כזית מפסח או בקדשים אין מצוה עוד כלל לאכול רק שלא יבא לידי נותר, וכ"מ ביד אלי' כתבים או"ה א סי' י"ח דבכזית אחד יוצא ידי אכילה ורק משום איסור דכל תותירו צריך לאכול כולו והפסד קדשים ג"כ אסור באופן שצריך שיכלה הבשר דרך אכילה. ויל"ע נמי במנ"ח מצוה ז' או"ב באכל מפסח חי נא ומבושל מבעוד יום אינו עובר כלל ובנא ומבושל אפשר דאסור מדרבנן ובחי אפשר דאפי' איסור דרבנן ליכא ומותר לאכול חי מקר"פ מבעוד יום כיון דאינו עובר על חי מבע"י וכו'.

א"כ גם בפסח איכא היתר אכילה מצד הקרבן ביום רק מצד העשה דואכלו אה"ב בלילה הזה

• מוריה, שנה שלוש ושתים, גליון ו—ח (שעז—שפ), ניסן תשע"ג

דהוא מצד הבעלים אין לאכלו רק בלילה ושוב לא יאכלנו ביום דמבטל מ"ע דואכלו אשר הוא על הבעלים, אבל במותר פסח דליכא ב' משו' מ"ע דואכלו על הבעלים כמו בפסח הוא נאכל גם ביום דכל מצות אכילתו הוא מצד הקרבן, הוא נאכל גם ביום אף דאתי מכחו דפסח כנ"ל. שוב ראיתי בשער המלך פ"ג מקר"פ דהק' כן על פיר' דגמ' וניתי מותר הפסח הא קא ממעט באכילה שאינו יוכל לאוכלו עד הלילה וגם הא ממעט באכילת המוח של העצמו' דאיכא משום שבירת עצם משום ספיקא דפסח ומביא קדשים לבית הפסול. וכן הק' בשורשי הי"ם ח"ב דק"ץ. וכן יל"ע בפ"י הראב"ד על התו"כ דכ' דאפי' לב"ע דס"ל דהואיל דמכח פסח קאתי כפסח דמי לגמרי ואינו נאכלי' אלא בלילה וצלי, מיהו אין בהו משום שבי' עצם דהא מיעט ועצם לא תשברו בו. ותימה על החלקת יואב דלא הביא כל זה. והנה בעז"כ תוספ' העזרה על התו"כ שם כת' דאפשר לומר דלב"ע יש בו ג"כ משו' שבירת עצם כיון דס"ל דהוי כפסח לכל מילי לחומרא, וי"ל דהקושי' דניתי מותרת פ' בעי לאוקמא כב"ע. והנה בהראב"ד מבוא' להדי' דאפי' לב"ע אין בו משו' שבי"ע, וכן מבואר בשער המלך שם דאיסור דממעט באכילת קדשים אינו אלא ספק איסור בעלמא מדרבנן שהרי ר"ש פליג וס"ל דמביאי' קדשי' לביה"פ וכ"מ בטורי אבן רה"ש ד"ה: שאין במיעוט אכילה שום לתא דאיסור תורה אלא איסור דרבנן גרידא. ויל"ע נמי בהראב"ד פ"ד מתמורה ובשו"ת מהרש"ם ח"א ס"י או"ז, ובאבני נזר חאו"ח סי' תנ"ט או"ח, וכן בצל"ח פסחים פ"ט. ובאור חדש ובקרני ראם להרמ"א ושאלת יעבץ ח"א סי' קע"ב, ובמחזה אברהם סי' קל"ז ובמנחת קנאות דל"ה ובעוד אחרו' עיש"ה. ואכמ"ל עוד בזה והשי"ת יאיר עיני בתורה"ק ובירא' ה' טהור' אמן.

מצה ומרור של מעשר שני

[מה שאמרתי לחכם אחד] בפסחים ל"ט: בעי רמי בר חמא מהו שיצא אדם במרור של מעשר שני בירושלים כו' אליבא דריה"ג אי אמרי' כל דתקינן רבנן כעין דאורי' תקון ובמרור דרבנן דמעשר ירק דרבנן נמי לא נפיק, ופרש"י ואין לו היתר במושבנות ומרור איתקש למצה מה מצה בעינן נאכלת בכל מושבות אף מרור נמי בעינן יש לו היתר. וקשה הא לריה"ג קיימי' ולא ממעט מע"ש מבכל מושבות לעיל ל"ו אלא מלחם עוני שאינו נאכל באנינות, וכן תמה המהרש"א וכו'. ולפמש"כ לעיל לפירש"י בחומש מהמכילתא גם לריה"ג ממעט מע"ש מבכל מושבות והוא לזמן בית עולמים והדרש' דעוני אצטריך לנוב וגבעון, דמע"ש נאכל בכל ערי ישראל אלא דאכתי אי' מספיק דאמאי שביק רש"י לישנא דגמ' דידן דקאמר טעמא דמע"ש משום לחם עוני וקאמר לישנא דמכילתא מבכל מושבות.

וי"ל דהא דקאמר לחם עוני וממעט מע"ש מה שנאכל באנינות יצא מע"ש שאינו נאכל באנינות אלא בשמחה דכתי' לא אכלתי באוני ממנו, אין הדרש משום דאיכא איסור באכילת אנינו' אלא עיקר הטעם דמעשר שני בעי' אכילת שמחה ומצה מותר לאוכלו כשהוא אונן ואפי' אינו בשמחה וכדמשמע לישנא דגמ', יצא זר שאי' נאכל באנינו' אלא בשמחה ומשמע דעיקר הלמוד לאו משו' איסור אנינו' אלא משו' דבעי' שמחה באכילת מע"ש, ומצה יכול לאוכלו אפי' כשאינו בשמחה. ומשמע דאפי' יהי' איסור באכילת מעשר שני באנינו' אלא דלא הי' מצריך שמחה באכילתו הי' נפיק בלחם עוני דמצה דדריש אוני, לא הוא דיהי' יכול לאכלו דוקא אפי' כשהוא באנינו' על מתו דאכילת אנינו' בדין אנינו' מי כתי' התם דלא כתיב אוני בהדיא דכתיב עוני אלא דדרשי' נמי אוני לשון אנינו' הוא רק למעט מה דבעי' אכילת שמחה אבל מה דלא בעי' שמחה באכילתו אפי' אי' אסור לאכול כשהוא בדין אונן נפיק. דהלמוד הוא דלא בעי' שמחה באכילת מצה ורק מה דבעי' ב' דוקא שמחה באכילתו ממעט דלא נפיק, אבל מה דלא בעי' ב' שמחה באכילתו אע"ג דאסור לאונן מדין תורה דאסור לאונן לא ממעט ונפיק ב' דהדרש דלחם אוני במצה הוא דכל דבר דלא

בעי' שמחה באכילתו נפיק. ומנ"ל למעט דלא ליפוק דבעי' דוקא שיהי' אונן מותר באכילתו דאין סברא וטעם על זה דלדרוש נמי שיהי' מותר בדין אנינו' אלא מדכתי' עוני לשון עני' דרשי' נמי אונ' דלא בעי' שמחה. [וכן קאמר הגמ' בטעמ' דבכורים יהי' אסור לאונן דכתיב בי' שמחה ושמחת בכל הטוב וכ"ה בהרמב"ם ה"ו. ויל"ע נמי במעשה רקח וכו'].

א"כ מרור דמעשר שני אע"ג דאינו נאכל באני' דהאיסור דאנינות נמי איכא בי' דכל דתקון רבנן כעין דאורי' תקון וכי היכי דאיכא איסור' דאונן במע"ש דאורי' ה"נ איכא איסור' דאונן במע"ש דרבנן, אבל שמחה ליכא באכילת מרור. וגם מרור הוא משום וימררו את חייהם וליכא בי' משום שמחה. א"כ לא שייך הך היקש' דמרור למצה דבעי' לחם עוני וזה נאכל בשמחה דהא באכילת מרור לא שייך שמחה בי' ולכך אצטריך להך טעמא דמושבות כנ"ל.

ויל"ע נמי ברש"י יומא י"ד. וכי האי גוונא מי חיילא עלי' אנינות והא מיגרש' נהי דאנינות לא חייל עלי' אטרודי מי לא מיטרד ובקדשים בעי' שמחה וגדולה דכתי' לך נתתים למשחה וכו'. הרי משמע דשי' רש"י דאנינות הוא משום דבעי' שמחה ואפי' בדלא חייל אנינות עלי' ומשום הטרד' אסור בקדשים דבעי' שמחה מלמשחה ובמרור ליתא משום שמחה כנ"ל.

ויל"ע נמי בתוס' ישנים שם ובהריטב"א ובחכם צבי סי' קנ"ז וכן בזבחים צ"ט: שלמים כשהוא שלם מביא ולא כשהוא אונן וכו'. ובמשנה למלך ספ"ג מאבל ובשער המלך ספ"ג ממעה"ק. וגם יל"ע בהרמב"ם והרמב"ן בסה"מ סש"ח אי אוכל מעשר שני באנינות לוקה, ובאכילת מעשר שני חוץ לחומה לכ"ע יש מלקות מקרא דלא תוכל וגו'. ויל"ע נמי בירושלמי פ"ה דסוטה ה"ב ופנ"מ ומרה"פ וקה"ע ושי"ק אי יש מלקות באכילת מע"ש באנינות. וגם יל"ע ולומר בענין אנינות דפסול לעבודה, ולאכילת קדשים הוא גדר טומא' או גדר הסח הדעת אגב מררי' דפסלה התורה בו. ויל"ע נמי בסנהדרין י"ט. ובזבחים דהסח הדעת צריך הוא' שלישי ושביעי ובירושלמי ספ"ק דפסחים הסיע דבר תורה ופ"ח ה"ח אין אנינו' טמא' אלא למת בלבד. ובטוב ירושל' שם ושלחי פסחים ובשואל ומשיב מה"ח כ"ב סי' קמ"ז ובבית יצחק חאו"ח סי' קי"ג ובבית האוצר ח"א כק"ס ובס' גליוני הש"ס ירו' מועד ל"א אונ"א נ"ג.

ויל"ע נמי ולהעיר בהך דקאמר דמרור דרבנן מסתברא מצה ומרור הוקשו יחד וכי היכי דמצה יש עלי' שם מעשר שני ולא נפיק בי' אף מרור נמי שיש עלי' שם מע"ש לא נפיק בי' כפרש"י לפ"מ דמ' בכפתור ופרח פ"ג בשם הראב"ד דאי"ח מיתה אלא על תרומ' דגן תירוש ויצהור ועל הטבל שלהן אבל שאר מינין תרומ' נוהגת בהן וכן מעשר' אבל אין חייבין על תרומתן מיתה ולא על טבלן. ואף אם נאמר שאין חייבין מה"ת אם קרא עליהם שם יש עליהם קדושת תרומה מה"ת ומדמענת כשל תורה. ולהכי י"ל דאף דחויב מע"ש במרור לאו דאורי' אבל אם קרא עלי' שם הוי מה"ת קדושת מע"ש עלי' ושפיר איכא לאקושי מה"ת מצה ומרור להדדי דלא נפיק במרור דמע"ש כנ"ל.

ויל"ע נמי במשל"מ פ"א דמעשר שני בשם הסמ"ג דמע"ש נוהג בירק דבר תורה וכן באמרי בינה ח"א דיני תרומ"ע ס"ב ובהעמק שאלה שאילתא צ"ח או"ה. שוב ראיתי מש"כ הפני יהושע בסוגי' וביר דוד עי"ש. ויל"ע ולהעיר ברש"י מ"ו. בצק החרש שאין ניכר אם החמיץ אם לאו שמשונה הוא כחרש הזה שיש לו אזנים ואינו ניכר אם שומע אם לאו וכו' ובתוס' בב"ק צ"ח: אם חרש חשוב מום ניכר וכו', ובשיטה מקובצת שם ובהרשב"א קדושין כ"ד: ובתוס' בכורות ל"ז. וכן באמרי הצבי בב"ק ובכובע ישועה ובטל תורה וכן בנודע ביהודה מהד"ק חאה"ע סי' נ"ג ובחלקת יואב סי' י"ט ובפסקי הלכות יד דוד ח"ב דקמ"ה עיש"ה. ואכמ"ל והשי"ת יאיר עיני בתוה"ק ובירא' ה' טהור' אמן.

מוריה, שנה שלושים ושתיים, גליון ו—ח (שעז—שפ), ניסן תשע"ג ♦

חידושי תורה והלכה •

הגאון רבי יעקב ישראל קנייבסקי זצ"ל
בעל ה'קהלות יעקב'

בענין טעם כעיקר באו"ה, בחלה, ובמצות אכילת מצה

ואינו ראוי להאכל בכשיעור אכילה שהוא אכ"פ לא חייל ב' דין טעכ"ע [וע"ש שהאריך בזה] וכ"ז בכל איסורין שאין ההיתר מצטרף לאיסור אבל בעיסה מחטין ואורז שגם האורז מצטרף להשיעור מדין גרירה ממילא ליכא חסרון שיעורא דאכילה ומשו"ה אית בזה דין טעכ"ע את"ד ז"ל. ולא הבנתי היטב, דהא מאי דהאורז משלים ג"כ להשיעור זהו רק בתר שתאמר שהחיתין לא בטיל וכדאמר' בזבחים דאי טעכ"ע לאו דאורייתא הי' בטל החיתין ולא היתה חייבת בחלה, והא דבאמת לא בטיל ביותר מכזית בכדי אכ"פ מבאר הגר"ח ז"ל משום דהאורז מצטרף להשלים השיעור, ונמצא דרך בתר שאתה אומר שלא נתבטלו נעשה בהו דין אכילה ורק בתר שתאמר שיש דין אכילה הוא דראוי לומר שלא נתבטל, וא"כ עלינו לדון מתחילה על המיעוט חיתין עצמן שכיון שאין בהם עצמן דין אכילה ליכא דין טעכ"ע וממילא ליכא כלל דין בהאורז להשלים השיעור.

ואמנם מצאנו כעין זה בתוס' בכורות דכ"ב א' ד"ה אבל ותו"ד דלא אמרי' דמיעוט מים טמאים מתבטלים ברוב ציר ולסלק שאר מים הטהורים כמי שאינם [כדאמר' הכי בשאר איסורין] משום שגם המים הטהורים מיטמאים מהטמאים ורבין על הציר ע"ש. ומבואר דלא אמרי' דבטיל המיעוט טמאים בציר וממילא לא יטמאו הטהורים כלל ונוכל לומר בהם סלק, אלא אדרבא אמרי' דכיון דכשתאמר לא בטיל יטמאו הטהורים ואין כאן רוב לבטלן, לא

הרמב"ם ז"ל פט"ו ממאכ"א פסק איסור שנתערב ברוב היתר מין בשאינו מינו אם לא נתן טעם בטל ברוב, טעמו ולא ממשו אסור מדברי סופרים, טעמו וממשו לוקה מה"ת כיצד טעמו וממשו כשיש כזית בכדי אכ"פ ואכל כ"כ מהתערובות באופן שאכל מן האיסור כזית בכדי אכ"פ. והיינו דפוסק דטכע"ק לאו דאורייתא אא"כ יש ממשות של איסור כזית בכדי אכ"פ, וקשה דבזבחים, אהא דסבר ר"ל נותן טעם ברוב לאו דאורייתא מתיב רבא מהא דעשה עיסה מחטין ואורז אם יש בה טעם דגן חייבת בחלה ויוצא ידי מצה ואע"ג דרובא אורז ומשני דהתם מבשא"מ הוא ובמבשא"מ נותן טעם ברוב דאורייתא ודר"ל במב"מ, ומבואר דדינא דעיסה מחטין ואורז אינו אלא משום דנו"ט דאורייתא, ולהרמב"ם ז"ל דבליכא כזית בכדי אכ"פ לאו דאורייתא א"כ ה"נ בעיסה מחטין ואורז כשליכא כזית בכדי אכ"פ פטור מחלה ואינו יוצא ידי מצה ובאמת גבי עיסה מחטין ואורז סתם דכל שיש בו טעם דגן חייבת בחלה ויוצאין ידי מצה והראב"ד ז"ל פ"ו ממצה ה"ה הי"א השיגו דבעינן כזית בכדי אכ"פ, וע"ש במ"מ¹.

ובכבר הקשה כן מרן הגר"ח ז"ל פט"ו ממאכ"א בסוף האריכות, ותירץ דהא דבליכא כזית בכדי אכ"פ בטל מה"ת אע"פ שנו"ט היינו משום דלא ניתן דין טעכ"ע אלא במידי דראוי לאכילה דנלמד מקרא דמשרת דכתיב לא יאכל, וכל שהאיסור מפורז ביותר מכדי אכ"פ

* כתבים אלו מתוך מחברות כתי' משנים קודמות תרפ"ז תר"צ, ותודת המערכת להרב משה ברזם שליט"א שהציאם לידינו, ולאברך החב"ש שסייע בידינו להעתיקם ולעורכם.
1. [א.ה. ע' מש"כ בקה"י פסחים סי' ל"ח בישוב קושי' זו].

אלא דינו הוא בדין חיטין, ואכתי קשה דנימא דיתבטל שם מיעוט החיטין ברוב שאינו חיטין וא"כ אין כאן מציאות חיטין [וכל שהחיטין מתבטלים לא שייך גרירה כמש"כ הרמב"ן ז"ל בה' חלה] אע"כ דנו"ט ברוב דאורייתא. אבל בדברי התוס' בכורות כשרבו מים על הציר הרי א"א לומר שהמיעוט מים טמאין יאבדו שם מים ברוב ציר דהא אדרבא שם מים איכא רובא ומחשב שניכר המים, רק שיש לומר עכ"פ שדין טומאה שעל מיעוט המים יתבטל דנגד דין טומאה הא איכא רוב ציר ואהא כתבו התוס' דכאן גם שם טומאה הוי רוב כיון שגם המים הטהורים מיטמאים, ואע"פ דכשלא תאמר שנטמאו הרי נתבטלו המיעוט טמאים ואין כאן מטמא כלל להטהורים, מ"מ אמרי' איפכא דלא נתבטלו כיון שבלא ביטול לא ישאר הדין טומאה במיעוטו וכנ"ל ודוק והדברים נכונים לענ"ד.

ועפ"ז יתיישבו ג"כ דברי הגר"ח ז"ל דשפיר אמרי' דאפי' בדליכא כזית בכדי אכ"פ דינה כעיסת חיטין לכל דברים כיון דכשלא תאמר ביטול יהא באמת הדין שלא יתבטל דהא נו"ט ברוב דאורייתא ואין דין ביטול להמיעוט חיטין, ואי משום דבדליכא שיעור אכילה ל"ח טעכ"ע, ז"א כיון דאת"ל לא נתבטל הא איכא שיעור אכילה דגם האורז מצטרף ואית ב' דין אכילה, ומצד שיתבטל שם הפרטי דחיטין בשם הרוב שאינו חיטין לא שייך כאן כיון דכשלא תאמר ביטול איכא דינא דטעכ"ע שאי"ז באמת אין בו דין ביטול ודוק ואכתי יש לפלפל עוד בזה וקשה להעלות על הכתב.

בטיל, ומשום דדינא דביטול ברוב אינו אלא היכא שאם לא יתבטל ישאר המיעוט מיעוט נגד הרוב שאינו כמותו, וה"נ בנד"ד לא אמרי' שיתבטל החטין כיון שכשלא תאמר ביטול לא ישאר מיעוט נגד רוב שאינו כמותו שהרי גם הרוב אורז יהא בדין החיטין.

אך לפי"ז קשה מאי פרכינן בזבחים למד"א נו"ט ברוב לאו דאורייתא א"כ היכי מהני נו"ט דחטין באורז והיינו שהחטין יתבטלו, הלא הכא ליכא דין ביטול כיון שכשתאמר דלא בטיל אין כאן מיעוט נגד רוב שאינו כמותו ושהרי גם האורז תעשה בדין החיטין כנ"ל, וצ"ע לכאור'.
והנראה בזה דיש תרי עניני ביטול דבתערובת מב"מ איסור בהיתר כגון ד"מ יין אסור בהיתר לא שייך כלל שהמיעוט אבד שמו העצמי דהיינו שם יין, דהא הכל יין, רק שאבד שם איסור שבו ברוב שאינו איסור. אבל בתערובות מבשא"מ מלבד שהמיעוט איסור אבד שם איסור ברוב שאינו איסור, עוד אבד שמו הפרטי כגון יין כתבשיל אבד שם יין ברוב שאינו יין, וזה מתבאר משיטות הפוסקים ז"ל דגם היתר בהיתר בטל עי' תמים דעים סי' ל"ו ובברוך טעם ריש שער התערובות, והתם הכל חד שמא בדינם רק שאבד שמו הפרטי כגון בנתערב חמץ בשאר דברים לפני הפסח את"ל דנתבטל קודם הפסח אינו שהאיסור נתבטל דהא אינו איסור אלא ששם חמץ נתבטל ברוב שאינו חמץ, ולפ"ז א"ש הא דפרכינן בזבחים דיתבטל החטין באורז דאע"פ דלכשתאמר שלא נתבטל יהי' גם האורז בדיני חיטין, מ"מ מציאותו הא אינו בשם חיטין דהא אורז הוא

בענין עשה דהשלמה ודין תמיד קודם לפסח

וא"כ ה"נ חייבי עשה בלחוד כיון דאין עשה דוחה עשה כדאמרי' בסוף חולין מאי אולמא דהאי עשה כו' ובכמה דוכתי הדין נותן דאם בעלו²קנו, ותירץ השאג"א דהרמב"ם ז"ל סובר דדוקא כששני העשין המה בקום ועשה אין

כתב הרמב"ם ז"ל פ"י מיבום דבחיבי עשה אם נפלו ליבם ובעלו קנו. והקשה השאג"א דבגמ' ד"כ ביבמות מבואר דבאלמנה לכה"ג כיון דמדאורייתא אינו עולה ליבום דאין עשה דוחה ל"ת ועשה ממילא אם בעלו לא קנו,

2. [א.ה. לכאור' צ"ל לא קנו].

ולחרמב"ם ז"ל דבעולה לכה"ג הוא עשה חיובית אה"נ דלא נדחה מפני עשה אחרת ומש"כ בהלכות יבום דבחייבי עשה אם בעלו קנו לא קאי אלא אעשה דמצרי ואדומי דבעולה לכה"ג שנפלה ליבום לא משכח"ל שיהא בה רק עשה בלבד דהא כיון דנפלה ליבום אלמנה היא ואית בה נמי ל"ת דאלמנה. ומצאתי דעת הרמב"ן ז"ל בפירושו התורה פ' אמור שכתב דקרא דוהוא אשה בבתולי' יקח אינו מצוה אלא לאו הבא מכלל עשה שלא ליקח בעולה, וקרא דכ"א בתולה מעמיו יקח אשה הוא למצוה חיובית שיקח בתולה ע"ש.

וראיתי במנ"ח מצות ק"פ מצוה ה' אות ג' שהקשה על מש"כ התוס' ריש דנ"ט בהא דצריך קרא דפסח אחר התמיד דיאחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים וכו' ולא סגי בטעם דתדיר קודם והרי תמיד הערב הוא תדיר נגד פסח, משום דהו"א דיקדים הפסח משם עשה דהשלמה ע"ש בתוס' והקשה המנ"ח דמה בכך דאיכא עשה דהשלמה מ"מ כיון דתדיר קודם ומצוה חל עכשיו להקריב התמיד עכשיו יש לו להקריב התמיד, ואי משום פסח הא פסח עשה שיש בו כרת הוא ודוחה עשה דהשלמה כדאמרי' בסוגיין לענין מחו"כ. ואף שהוא עצמו מביא לידי כך שיהא אח"כ דחיי' לעשה דהשלמה אין לנו לחוש לזה לפי שיטת הרמב"ן ז"ל שהביא הר"ן ז"ל פר"א דמילה דבאישתפוך חמימי דלאחר המילה שפיר מלין אע"פ שאח"כ יצטרך לחלל שבת מפני פקו"נ [ומכשירי מילה אינם דוחים את השבת] מ"מ אח"כ מפני פקו"נ הוא נדחה ומה שמביא לידי כך ע"י מילה זו שיהא אח"כ דין דחיי' אין חוששין כיון דעכשיו במצוה קעסיק, וא"כ ה"נ מדאורייתא תדיר קודם ועסיק במצות התמיד שעליו לעשותו עכשיו מדאורייתא ומה שיביא לידי דחיי' אין לחוש את"ד המנ"ח ז"ל.

אולם לפמ"ש"כ דעשה דהשלמה הוא מצוה חיובית ומתקיימת במה שמסיים כל קרבנות של

אחת דוחה לחבירו דמאי אולמא אבל חייבי עשה דאיסורי ביאה שהוא עשה בשוא"ת שלא לקחת מצרי ואדומי לפני דור שלישי וכן בעולה לכה"ג דהוי עשה דשוא"ת שפיר נדחה מפני עשה בקו"ע דכללא הוא דמצוה דקו"ע דוחה למה שהוא מצווה עלי' בשב ואל תעשה, אלא שחזור והקשה מהא דפסחים דנ"ט דמבואר דאין עשה דהבאת קרבנות דוחה עשה דהשלמה דמאי אולמא האי עשה כו' אע"פ שהעשה דהשלמה הוא עשה בשוא"ת שלא להקריב אחר תמיד הערב, ובק"א הביא שיטת הרשב"א ז"ל דעשה דוחה ללאו הבא מכלל עשה וכתב שזה ג"כ נסתר מסוגיא זו דהא עשה דהשלמה הוא לאו הבא מכלל עשה וע"ש שכן סברא זו בהפלאה.

וכתבתי בחיבורי ח"א סי' י"ג³ די"ל דהרמב"ם ז"ל ורשב"א ז"ל סברי דעשה דהשלמה הוא ג"כ עשה בקו"ע שהוא עשה חיובית שכל קרבנות היום ישלימם עם תמיד של שחר לפני הקרבת תמיד הערב, ולכן אם יקריב אחר התמיד קעביד בהקרבה זו ביטול מ"ע שע"י זה נמצא שלא הושלמה עבודת היום על תמיד של שחרית. משא"כ עשה דמצרי ואדומי דכתיב דור שלישי יבוא להם הא אין פירושו "שמצוה" לקחת דור שלישי אלא "שמותר" לקחת ואין כאן מצוה חיובית רק איסורא נלמד מדהתירה תורה דור שלישי אלמא שדור שני אסור וע"כ אין זה אלא לאו הבא מכלל עשה ונהי דדינו כעשה לענין שאין לוקין עליו מ"מ איסורא הוא וי"ל דזה שפיר נדחה מפני עשה דקו"ע שהוא חיובית ולענין בעולה לכה"ג יש להסתפק די"ל דהתם הוא עשה חיובית בקו"ע שכשתקח אשה תקח בתולה, וכשנושא (בתולה) [בעולה] הו"ל מבטל מ"ע וכ"נ דעת הרמב"ם פי"ז מא"ב הי"ג ע"ש אבל דעת הרשב"א ז"ל שם בשטמ"ק כתובות ד"מ הוא דגם עשה דבעולה לכה"ג מחשבא לאו הבא מכלל עשה ונדחה מפני עשה חיובית ע"ש.

3. [א.ה. נדפס ג"כ בקה"י יבמות סי' ט"ו והביא שם גם דברי הרמב"ן פ' אמור שהובא לקמן].

ענין מצוה דק"ע שהמצוה הוא להקריב הקרבנות באותו זמן שבין התמידים וכשמקריב אח"כ מבטל הוא מ"ע דהקרבנות בזמנם הקבוע וכדוגמת מי שלא אכל מצה בפסח ואוכל בשבועות מצה שאין האכילת מצה שאוכל בשבועות עבירה אלא שהעבירה הוא מה שלא אכלה בפסח שבזה ביטל מצות עשה וה"נ כשמקריב אח"כ נמצא שביטל עשה דהקרבנה בזמנה וכמו מל לאח"ז שביטל מ"ע דביום השמיני, אלא דבנד"ד עצם ההקרבנה הוא הגורם ביטול המ"ע דהקרבנה בזמנה דאילו לא הקריב היום ה' יכול להקריב מחר בזמנו וה"ז כמל לפני זמנו שאין המילה מעשה עבירה אלא שמבטל בזה מצות מילה בזמנה, והו"ל ביטול מ"ע ולא מעשה העבירה.

ובדבר הקושיא על הרמב"ם ז"ל ורשב"א ז"ל נראה כעת בפשיטות, דהא התוס' הקשו בהא דמחור"כ בע"פ מקריב כפרתו והלא לא הוי בעידני, ותירצו דעשה החמור דוחה לעשה הקל אפי' שלא בעידני ע"ש אבל אם נאמר לכל מחור"כ שעשה דאכילת קדשים תדחה לעשה דהשלמה מפני שהיא כל"ת כיון שהוא בשוא"ת, הדק"ל האריך תדחה והא אפי' ל"ת אינו נדחה כשהוא שלא בעידני ורק כשתמצא שהיא עשה חמורה יותר שפיר דומה אפי' שלא בעידני וזהו דאמרי' בגמ' מאי אולמא האי עשה כו' וכיון דאינו אולמא אפי' את"ל דעשה דהשלמה נדחה מפני ל"ת שפיר אין כח לדחות דהא הוי שלא בעידני ונכון מאוד בעה"י.

יום זה לפני התמיד של ערב, ואם מקריב אחר התמיד עוד קרבנות קעביר בזה ביטול מ"ע למפרע שנמצא שאז לפני התמיד לא גמר כל קרבנות היום א"כ א"ש דלא שייך כאן לומר כיון שעכשיו מקיים מצות תדיר אין לו לחוש במה שאח"כ יהי' דחי', דהא כיון שיודע שמוכרח שאח"כ יקריב הפסח, יודע הוא שעכשיו בשעת הקרבת התמיד מבטל מ"ע דהשלמה, ודין תדיר אינו דוחה לעשה דרק דין פסח שהוא בכרת דוחה עשה דהשלמה, ואינו דומה לדברי הרמב"ן ז"ל דשם בשעת המילה אינו עושה שום דחי' לשבת אלא גורם שהפקוד"נ שיהי' ידחה, אבל הכא עכשיו לא מתקיים מצות השלמה ע"י המעשה דשחיטת פסח אח"כ, שכל קיום מצות דהשלמה הוא רק בעבור היום ולא הקריבו עוד ודוק.

ובפשוט יותר דהתורה אמרה עלי' השלם שכל שאתה צריך להקריב תשלם עכשיו וכיון שיודע שאח"כ הוא צריך להקריב מחוייב להשלים הכל עכשיו לפני התמיד, ובכל יום כל שאח"כ אינו מקריב יותר מתברר שכל מה שהי' שייך ליום זה כבר נגמר וכשאח"כ מקריב עוד מתברר שקרבנות היום לא נגמר ובער"פ יודע כבר עכשיו בבירור שיהא צריך אח"כ להקריב, וכל מה שצריך להקריב ביום זה חייבתו תורה לגמור לפני התמיד של ערב ונמצא דעכשיו מבטל מצות השלמה ודוק.

ויותר נראה ביאור עשה דהשלמה שהוא

בגדר מצות השבתה

הוא רק להעלים מן העין שלא יהנו, וכ"ז בכל נקברין אבל בחמץ דהשבתתו בכ"ד א"כ בכל ענין השבתה נעשית מצוותו ולכך אפרן מותר מדאורייתא, וע"ש שכ' דלפ"ז מיושבת קושיית התוס' בע"ז מ"ג ב' ד"ה א"ל בהא דקאמרי חכמים לר"י דבמפרר ע"ז נעשה זבל ומגדל צמחים וא"כ האריך שרי גבי חמץ ע"ש, ולהנ"ל א"ש דגבי חמץ נעשה מצוותו ופקע איסורו

באב"מ בתשובותיו סי' י"ט כ' בדבר מה שפסק הרמב"ם ז"ל דהשבתת חמץ בכ"ד ואפי' מפרר וזורר לרוח וא"כ הוי מהנקברים דאפרן אסור וקיי"ל כחכמים דנקברים לא ישרפו מה"ט, ואיך כתב כאן דשורפו נמי שפיר דמי, ותירץ דהא דנשרפים אפרן מותר הוא משום דנעשית מצוותו כמ"ש התוס' סוף תמורה משא"כ נקברים דלא נעשית מצוותן שהקבורה

מוריה, שנה שלושים ושנים, גליון ו-ח (שעח-שפ), ניסן תשע"ג ♦

הוא משום שכבר אינו ראוי לכלום והוא כמי שאינו, אבל כיון שראוי לגדל צמחים אע"פ שהתועלת שיוצמח הוא בתר שיהא החמץ נאבד מ"מ כיון שראוי לאיזו תועלת במקום שהוא, כבר אין כאן ענין השבתה כלל וקעבר בב"י וב"י [דמדרבנן לא סגי בביטול], ולזה תירצו התוס' דכיון דכתיב לא יאכל אינו אסור אלא הנאה גמורה פ"י וכיון שהושבת מהנאה גמורה שפיר חשיב תשבתו כן י"ל.

[ובע"ז אע"פ דנתקיים מצוות אבד תאבדון מ"מ אסור מקרא דלא ידבק בידך כמ"ש תוס' תמורה שם] עכ"ד האב"מ [בעיקר תירוצו על הרמב"ם ז"ל כתב כן הגר"י מברדיצב זצ"ל בתו"ח ר"פ כל שעה ע"ש]. [א.ה. ע"י קה"י פסחים סי' י"ג מש"כ בדברי האבנ"מ].

ולענ"ד י"ל דגם לפמ"ש דבנעשית מצוותו הותר אפרו, מ"מ שפיר קשה דאין כאן השבתה כלל כיון שהוא קיים וישנו בעולם וכל השבתתו

בענין ס"ט בתרתי דמתרי

ועוד דאפי' את"ל דגם הא דס"ט ברה"ר טהור מסוטה גמרינן מ"מ אינו דומה כלל דדוקא הכא שמעשה אחת הוא המספק עלינו על שני החביות ואת"ל ספיקו טמא ברה"י עלינו לומר שאותה מעשה טימאה את שתיהן וזה א"א ואין ללמוד כה"ג מסוטה אבל בשני שבילין הא כאו"א הלך ועשה מעשה בפנ"ע וכל מעשה ומעשה ד"ת הוא שברה"ר אינו מטמא ומאי שייכות בין זה לזה אלא שמשום שנשאלו בב"א והדיין א"א לו להוציא טהרה בב"א לשניהם, ועכ"פ אטו אמירת הדיין פועל הדין טהרה, הא הדיין אינו אלא מברר הדין, ועצם העובדא שהוא ברה"ר מטהרת, והמעשות הא כאו"א בפנ"ע ואין שייכות מזה לזה וז"פ.

פסחים ט"ו תוד"ה חבית כו' כתבו דבנגע טמא באחת משתי חביות ואינו יודע באיזהו א"א לטמאות שניהם מדין ס"ט ברה"י כיון דאחת מהן ודאי טהורה וא"א ללמוד מסוטה אלא דבר שיכול להיות, וילה"ע מדלעיל ד"י א' תוד"ה בב"א שכתבו דהא דבשני שבילין טמאין ולא מטהרינן ל' מדין ס"ט ברה"ר אינו אלא מדרבנן ע"ש.

ונראה לחלק בשני אופנים ברורים, אחד לפמ"ש"כ התוס' בכמה דוכתי דהא דס"ט ברה"ר טהור לאו מסוטה גמרינן לה אלא משום דמוקמינן כל חד אחזקתי ומשו"ה מדאורייתא שניהם טהורים משא"כ הכא בדט"ו דמיירי בס"ט "ברשות היחיד" דמסוטה גמרינן וא"א ללמוד אלא דדמי לסוטה שאפשר להיות כמ"ש"כ התוס'.

בענין מקדיש מעות לשלמים

שלמים הקדש הוא והאיך יפקע קדושת המעות אם לא מדין חילול שהקדושה דהמעות מתחלל על הבהמה, וכיון שהבהמה כבר קדושה אכתי תקשי האיך הקדש מתחלל על הקדש דמה שיין שיחול קדושת המעות על הבהמה שכבר קדושה בלא"ה [ודוקא במוכר שלמיו ומקבל דמי חולין ראוי לומר דכיון דק"ק ממון בעלים דמיו שלו שהרי מכירתו מכירה שיתכפר בו הלוקח].

והנראה מזה דכל מקדיש דמים לקנות

פסחים ד"צ מבואר דהא דתניא הממנה עמו אחרים על פסחו מעות שבירו חולין ופרכינן זה הפריש טלה לפסחו וזה הפריש מעות לפסחו האיך הקדש חל על הקדש וקאמר אביי דה"י אפשר לתרץ דאתי כריוה"ג דאמר ק"ק ממון בעלים [אי לאו משום דסיפא דהמוכר עולתו ושלמיו כו' לא אתי כריוה"ג ע"ש].

וקשה טובא לכאור' דנהי דק"ק ממון בעלים הוא לענין פקדון ומכירה וקדושין וכיו"ב מ"מ ודאי הקדש הוא וגם ממנו שהקדיש לדמי

(ב) פסחים ד"צ ת"ל לכל נדר פרט לנדור ומכאן ילפינן דאין אתנן חל אמוקדשין ופרכינן והרי בלא"ה אין לחול דהא אין אדם אוסר דבר שאינו שלו ומוקמינן לה כרבי דאמר אפי' מכדי מקח והיינו משום דסבר דבפסח משייר אינש כמסקינן לעיל מדר' אושעיא.

ויקשה כיון דבפסח משייר אינש חלק חולין בשביל חבירו א"כ הוי חולין והאיך קרי לה נדור ודחוק לומר משום דעכ"פ חלק מהבהמה קדוש, ועו"ק כיון דעכ"פ מחצית בהמה קדוש נימא דתיפשוט קדושה בכולה עי' קידושין ד"ז. והנראה לומר דאינו משייר בגוף הקדושה אלא דכמו לריוה"ג קדשים קלים ממון בעלים, ה"נ בפסח ילפינן מקרא דיכול לשייר לעצמו זכות המכירה דילפינן לה מדכתיב החיי' עצמך משה ועי' תוס' ד"ה החיי' שוב אמר לי גיסי הגאון שליט"א שכבר כתב מזה בחזון איש ח"א סי' כ"ד יע"ש.

קרבן אין קדושת הדמים אלא בשביל לעשות בו קנית קרבן וכל שעבור דמים אלו קנה קרבן [ואפי' קרבן שכבר קדוש מ"מ איהו הוא דקנאו עכשיו לעצמו ולצורך תכלית זה הוא דהקדיש מעותיו] כבר נתקיים מצותו שנדר לעשות בהמעות וממילא המעות חולין לא מדין חילול אלא מדין נעשית מצותו דיותר לא הוקדש דלא הוקדש אלא לעשות מצותו ודוק היטב.

ובזה יוסבר ג"כ הא דרבי דמשייר אינש דלאו שאותו שיור חולין הוא דא"כ האיך מתמעט לענין אתנן מקרא דלאו שכבר קדוש, אלא דאע"פ שקדוש הוא לא הוקדש מתחילה לשם עצמו אלא לשם פסח סתמא וכל שימנה עליו כשר הוא לו והדמים יצאו לחולין מדין נעשה מצותו ולמכור יכול הבעלים כמו ק"ק לריוה"ג ועי' חזו"א ח"א סי' כ"ד מש"כ בזה דברים עמוקים.

הגאון רבי זעליג עפשטיין זצ"ל
ראש ישיבת 'שער התורה' – גרודנא
קווינס – ניו יורק

בענין הלל בליל פסח

א

שכתב וז"ל: פירוש, בשעה שאירע הנס, ולא ביום ההוא בכל שנה, דזה אין לו עיקר מן התורה אלא מדרבנן, והיינו שפירש"י במגילה דף י"ד וכו' שירה על הים, והרי אין מצווה לומר שירה על הים בשביעי של פסח בכל שנה, אלא הק"ו הכי, שכמו שעשו כשם שמושה וישראל אמרו שירה באותה שעה הכי נמי למדו מק"ו בשעה שיצאו ממוות לחיים באותה שעה לומר שירה, עכ"ל.

והיינו דהנה במגילה דף י"ד ע"א איתא, תנו רבנן מ"ח נביאים ושבע נביאות נתנבאו להם לישראל ולא פחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה חוץ ממקרא מגילה לבד. מאי דרוש ר' חייא בר אבון בשם ר' יהושע בן קרחה ומה מעבדות לחירות אמרין שירה ממיתה לחיים לא כל שכן. ופריך אי הכי הלל נמי נימא, ומשני לפי שאין אומרים הלל על נס שבחוצה לארץ, ע"כ. ופירש"י דהק"ו למקרא מגילה ולומר הלל הוא ממה שאמרו שירה על הים¹, ומפרש הנצי"ב שמק"ו זה ילפינן רק לאותה שעה, וכשם ששירה על הים היתה רק באותה שעה.

ועיי"ש בדבריו דזה אינו כהטורי אבן במגילה שם, שמבאר דהק"ו הוא מהלל שאמרו בשעת שחיטת הפסח, דהלל זה דשחיטת הפסח הוא מפרטי מצוות הפסח ומי שאין לו פסח ליכא עליו חיובא לומר הלל². ולפי זה ביאר מה דאמרו במגילה דף ז'

הרמב"ם בספר המצוות בשורש ראשון האריך להשיג על הבה"ג שמנה מצוות דרבנן במנין תרי"ג מצוות, וז"ל: אבל העירונו עליו מפני שטעו בו רבים ומנו נר חנוכה ומקרא מגילה בכלל מ"ע, וכן מאה ברכות בכל יום וניחוס אבלים וביקור חולים וקבורת מתים והלבשת ערומים וחשוב תקופות ושמונה עשר יום לגמור בהן את ההלל. והשתכל ממי שישמע לשונם "נאמרו לו למשה בסיני", וימנה קריאת ההלל ששבח בו דוד ע"ה הקל יתעלה שצווה בה משה וימנה נר חנוכה שקבעוהו החכמים בבית שני וכן מקרא מגילה, עכ"ל. והנה הבה"ג במניינו שם מנה י"ח ימים שהיחיד גומר בהם את ההלל ולילה אחד, יעו"ש, והרמב"ם בהשגתו הנ"ל לא הזכיר הך דלילה אחד, ולפום ריהטא נראה דמהך הלל דליל פסח לא הקשה על הבה"ג כלל, וצ"ע.

וחי' נראה לומר דגם לשיטת הרמב"ם בשורש זה שאין למנות מצוות דרבנן, עם כל זאת הי' ראוי למנות אמירת ההלל בליל פסח, וכמו שיתבאר.

ב

והנה השאלות שאילתא כ"ו כתב לענין מצות הלל וז"ל: דמחייבין בית ישראל לאודווי ולשבוחי קמי שמיא בעידנא דאיתרחיש להו ניסא, עכ"ל. ויעויין בהעמק שאלה להנצי"ב שם

1. ועייין במזרחי בפירושו על הסמ"ג בתחילת הלכות מגילה שכתב שהקו"ח הוא רק בדרך אסמכתא. ולפי זה צריך לומר שהחיוב שירה אינו אלא מדרבנן. אולם מדברי השאלות נראה שסובר דהלל בשעה דאיתרחש ניסא הוא מן התורה, והקו"ח הוא קו"ח גמור, וכדברי הנצי"ב הנ"ל. 2. ובפרט לשיטת הרמב"ם בפ"א מהלכות קרבן פסח שם לענין הלל ושחיטת הפסח שהלל זה אמרו (הנביאים) [הלוויים], וז"ל שם: כל זמן שהם שוחטים קראו הלוויים את ההלל, על כל קריאה היו תוקעים ג' תקיעות הואיל ואין לו נסכים תוקעים בשעת שחיטה, עכ"ל.

עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה ממצרים, עכ"ל. הוסיף הרמב"ם תיבת 'עתה', או שכן היתה גירסתו במשנה או שהי' הוספה משלו לפי הבנתו במשנה, והיינו דלא רק שחייב לראות את עצמו כאילו הוא הי' בין יוצאי מצרים בשעה שיצאו בני ישראל ממצרים, אלא שחייב לראות את עצמו בליל פסח כאילו הוא יוצא באותה שעה ממצרים באותה שעה. והיינו דחייב הוא לראות את עצמו בליל הפסח כאילו עתה הוא שעת הנס ואינו כמספר על נס שקרה לו לפני שנים.

ולפי הנ"ל מסתבר לומר לפי דרכו של הנצי"ב דאף דא"א למילף מהלל של ליל פסח לומר הלל בכל שנה ושנה, מ"מ הלל בליל פסח בכל שנה שאני, דהלל בליל פסח בכל שנה ושנה הוא שעת הנס ממש, לכן נתחייב מן התורה לראות את עצמו באותו לילה כאילו זה עכשיו יצא ממצרים, ומכיוון שליל פסח בכל שנה ושנה חשוב שעת הנס, שוב חייב של הלל זה הוא מן התורה.

ולפי זה מדוקדקת מאד לשון המשנה שמסיימת לפיכך אנו חייבים להודות וכו', דמכיוון שאנו חייבים לראות את עצמינו בליל פסח שהוא שעת הנס לפיכך אנו חייבים להודות מן התורה כדין שירה דשעת הנס ואין חייב זה מתקנת חכמים כלל.

ולפי הנ"ל מדויקים דברי הרמב"ם שהשמיט מהשגתו על הבה"ג הלל דליל פסח, משום שגם לדעת הרמב"ם אמירת הלל בליל פסח הוא מן התורה. ואע"פ שהרמב"ם אינו מונה זה במנינו, היינו מכוח העיקר שכתב הרמב"ם בשורש השני שאין למנות דברי סופרים במנין התרי"ג⁴, אבל באמת גם לדעת הרמב"ם ליל פסח הוא מן התורה אלא שאינו

שאמרה אסתר לחכמים קבעוני לדורות³, דלכאורה קשה שהרי לדורות אין על זה קל וחומר. וכתב דאדרבה בזה הוא מובן, שמבואר שם דלא רצו לקובעה לדורות עד שמצאו רמז בתורה, ולא נזכר הק"ו. אלא ודאי דברוח הקודש נזכר להם רק על אותה שעה, ונתחדש על ידי הנביאים לקרותה בכל ישראל. אבל לדורות אינו אלא מדרבנן, ומכל מקום לא מיקרי שהוסיפו על דברי תורה כיוון שכל עיקרה הוא מן התורה, עכ"ד הנצי"ב. המורם מדבריו דהלל בשעת הנס דווקא הוא מן התורה מקל וחומר משירת הים, אבל מה שאומרים הלל בליל פסח בכל שנה ושנה הוא אינו אלא מדרבנן.

ג

אמנם נראה לענ"ד לומר דאפשר דהלל בליל פסח בכל שנה ושנה הוא גם כן מן התורה וכמו שיתבאר.

דחנה במשנה פסחים דף קט"ז ע"ב איתא: בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים שנאמר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים. לפיכך אנו חייבים להודות להלל לשבח לפאר ולרומם להדר ולברך לעלה ולקלס למי שעשה לאבותינו ולנו וכו'.

ומבואר בזה שבליל פסח חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא הי' באותו הנס. ונראה דאין כוונת המשנה שחייב אדם לראות את עצמו כאילו יצא ממצרים בשעת יציאת מצרים, והיינו כאילו שהוא הי' בזמן ההוא מיוצאי מצרים, אלא שחייב אדם לראות את עצמו בליל הפסח כאילו בזו השעה יצא ממצרים. וכן מבואר ברמב"ם בפ"ז מהלכות חמץ ומצה וז"ל: בכל דור ודור חייב אדם להראות את

הרי דהלל זה מדין שיר על הקרבן הוא ועיין תוס' פסחים דף ס"ד ע"א ד"ה קראו. ³ והיינו על מקרא מגילה כדפרש"י שם. ⁴ א"ה, מכיון שלמעשה לא נתפרש להדיא בתורה דין ההלל בליל פסח, וכשיטת הרמב"ם בספר המצוות שורש ב' ובפירוש המשניות כלים פ"ז מ"ב, שאפילו דבר הלמד באחת משלש עשרה מידות שהתורה נדרשת בהן נחשב דברי סופרים אם לא נתפרש להדיא בתורה. ועיין שם בהשגת הרמב"ן, ובהשגת הראב"ד פ"ג מאישות הלכה כ'.

וראיתי בספר תורת רפאל להגאון ר' רפאל שפירא מוולוז'ין ז"ל (בסימן ע"ה), שיצא לדון על פי דברי התוס' הנ"ל דבהלל דפסח חייבות נשים אפילו ביום ראשון ולא רק בליל פסח. וטעמו, דמכיוון דנס יצי"מ ה' גם ביום, אין אמירת ההלל ביום טוב של הפסח רק משום יום טוב, ולכן אינן יוצאות ידי חובתן במה שאמרו הלל בליל הפסח, ומשום כך הוצרכו לאמרו גם ביום משום נס היום. וזה דלא כהמג"א בסימן תכ"ב (סק"ה) שהעתיק בשם התוס' שנשים פטורות מכל הלל דיו"ט, יעו"ש שהאריך בזה.

אולם לדברינו יש לדון בזה הרבה, דלכאורה דווקא אם נאמר שהלל דליל פסח הוא רק מדרבנן שפיר יש לומר דנשים חייבות בהלל של יום ראשון של פסח דגם ביום ראשון של פסח ה' נס יציאת מצרים. אבל אם נאמר דהלל בליל פסח הוא מן התורה שהוא שעת הנס מן התורה, בהכרח צריך לומר דביום ראשון אין זה שעת הנס, שהרי הרמב"ם כתב דכל ה"ח ימים שגומרים בהן את ההלל הוא מדרבנן וגם יום ראשון דפסח כלול בזה, ועל כרחך יש לומר שלא רצו לקבוע חיוב דהלל בשעת הנס אלא בלילה שאז חשוב שעת הנס ולא היום שלמחרת.

וצ"ע בכל זה, ובפרט שלא נזכר ברמב"ם כלל שהלל דליל פסח הוא מן התורה.⁵

נמנה מכוח שהוא בחינת דברי סופרים. ולכן לא השיג בשורש הראשון על הבה"ג מהלל דליל פסח אלא רק מ"ח ימים שגורמים בהם את ההלל, דבשורש הראשון הוא משיג על הבה"ג במה שמונה מצות דרבנן ובוזה לא קשה מהלל דליל פסח כלל.

ד

ויעיין בתוס' סוכה דף ל"ח ע"א שכתבו לגבי הלל דז"ל: משמע כאן דאשה פטורה מהלל דסוכות וכן דעצרת וטעמא משום דמ"ע שהזמן גרמא היא, אע"ג דבהלל דלילי פסחים משמע בפרק ערבי פסחים (דף ק"ח ע"א) דמחייבי בארבע כוסות ומסתמא לא תיקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם את ההלל ואגדה, שאני הלל דפסח דעל הנס בא ואף הן היו באותו הנס, אבל כאן לא על הנס אמור עכ"ל. **ומבואר** מדברי התוס' דהלל דליל פסח הוא רק מתקנת חכמים ונתקן אף לנשים שאף הן היו באותו הנס, דהרי הך דינא דהן היו באותו הנס הוא רק מדרבנן, ומבואר שמצד הדין ה' לפטור נשים מהלל דלילי פסחים משום מ"ע שהזמן גרמא. ומשמע שאין ההלל אלא מתקנת חכמים, דאם נאמר שיש חיוב מן התורה לומר הלל כבשעת הנס, בזה אין מקום כלל לפטור נשים משום מ"ע שהזמן גרמא, כמובן. אמנם לדברינו יש לומר דהא דנשים חייבות בהלל דליל פסח אינו מתקנת חכמים אלא חשוב הלל שבשעת הנס.

5. א"ה, בעיקר החילוק בין הלל של ליל פסח לשאר הלל, עיין במג"מ בדעת הרמב"ם הלכות חנוכה פ"ג ה"ו, שחילק בין הלל של ליל פסח שהוא מדברי קבלה ומקרא דישעיהו (ל, כט) השר יהיה לכם כליל התקדש חג, לשאר ימים הקבועים שאומרים בהם את ההלל שאינו אלא מדרבנן. ועיין בחידושי מרן רי"ז הלוי שם שביאר דבריו, שהלל של ליל פסח הוא מדין שירה וחלוק משאר הלל, עיי"ש באורך. ולדבריהם א"א ליישב כדברי רבינו דברי הרמב"ם שלא השיג על הבה"ג בהלל של ליל פסח, שהרי הרמב"ם בהשגתו על הבה"ג הזכיר גם דברים שהם מדברי קבלה כגון מקרא מגילה.

בדין שריפת חמץ ביו"ט ובבאור שמעתתא דש"מ מר' עקיבא תלת

בע"ה, הדברים אשר אמרתי בלודז, ביום ה' תשא כ' אדר א' תש"ו

חמץ בפסח מטעם היתר ההשתמשות של האור, וע"כ דס"ל לר"ע יש שבח עצים בפת וא"כ אמאי לא חשיב רבא גם ש"מ רביעי לר"ע דיש שבח עצים בפת, ע"כ קושיתו. שנית קושית הפני יהושע על דברי רש"י שכתב דאי השבתתו בכל דבר ישליכנו לכלבים או לים, ומבואר דזה לא אסרה תורה ביו"ט, והא בדף מו. אמתניתין דכיצד מפרישין חלה בטומאה, פירש רש"י דכמו שאין שורפין חלה טמאה ביו"ט כמו כן אסור להשליך לכלבים או לים דזהו כשריפה וכ"כ בביצה י"ד:.

שלישית קושית הטורי אבן על התוס' ד"ה ש"מ הבערה לחלק יצאת כתבו התוס' ב' טעמים חדא מהלשון דקרי ליה אב מלאכה, ועוד פיריב"א דאי ללאו יצאת לא הוה אסור ביו"ט ומוכח מדבריו דכל דבר שבשבת ליכא כי אם איסור לאו, ביו"ט היתר גמור, וביאור הדבר דביו"ט לא נאמר כי אם לא תעשה כל מלאכת עבודה ובכלל מלאכה לא נכלל כי אם אלו שחייבין כרת ולא יצאו מהכלל אבל אלו שיצאו מהכלל לא נאמר עליהם ביו"ט לא תעשה כל מלאכת עבודה, ונמצא לפי זה דמחמר שאינו אלא בלאו בשבת ביו"ט יהא מותר לגמרי, או מוקצה ושביית כלים לב"ש, וזהו אינו כדחוכיח מכמה מקומות הטורי אבן בההוספה אבני מלואים אחגיגה סוף פרק קמא, ע"ש.

רביעית אדברי רבינו חננאל שמפרש הכי ש"מ הבערה לחלק יצאת דאי ללאו יצאת תיתי עשה דתשבייתו וידחה לא תעשה דהבערה ע"כ, וזה תמוה דיו"ט לא תעשה ועשה כדמסיק רב אשי בשבת כה. ובפסחים בפרק כיצד צולין

פסחים ה. ר"ע אינו צריך הרי הוא אומר לא תבערו אש בכל מושבותיכם ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה, פירוש ולכן ע"כ אך ביום הראשון תשביתו קאי על ערב יו"ט, דאי ביו"ט הרי אסור להבעיר ולשבות החמץ. אמר רבא ש"מ מדר"ע תלת, ש"מ אין ביעור חמץ אלא שריפה, ופירש"י דאי כרבנן דאמרי השבתתו בכל דבר ישליכנו לכלבים או בים וזה מותר אף ביו"ט וש"מ הבערה לחלק יצאת, פירש"י מדקרי ליה אב מלאכה, וש"מ לא אמרינן מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, פירוש דאי אמרינן מתוך לא הוה אסור ביו"ט דביעור חמץ חשוב צורך קצת ע"כ.

והנה אסוגיא דהכא הקשו האחרונים כמה קושיות. ראשית רבי עקיבא איגר בחידושיו לפסחים הקשה אדברי התוס' בע"א בסוף העמוד [ד"ה ואומר] שהקשו דהא מותר להנות מהגחלים של החמץ א"כ מאי ראייה דתשביתו לא איירי ביו"ט דילמא אף ביו"ט מותר לבער מחמת שיהנה אח"כ מהגחלים דנקרא צורך, ותירצו דקרא מיירי אף שאין צריך להגחלת ועוד דכיון דבשעת ביעור אסור ליהנות אף שיהא מותר ליהנות אח"כ אסור לבער ביו"ט כמו נדרים ונדבות שאין קריבין ביו"ט אף שיהא בהם היתר אכילה ומאן דשרי שרי מלה' ע"כ דברי התוס', (ושני התירוץ) והתירוצ' הב' לא שייכי כי אם בנוגע קושיתם מצד הגחלים אבל אי הוה מותר בשעת הביעור ליהנות מהא לא תירצו מיד, והרי לקמן בדף כ"ו: קאמפלגי רבי ורבנן לענין אי יש שבח עצים בפת או לא ומאן דשרי מותר ליאפות פת כנגד מדורת איסורי הנאה וחמץ בכלל, א"כ יהא מותר לבער

מוריה, שנה שלושים ושנים, גליון ו-ח (שעז-שפ), ניסן תשע"ג ♦

דפטרין ממצות עשה שהזמן גרמא יהיו מותרות לשרוף קדשים ביו"ט דהא על שבתון אינן מוזהרות מפני שהיא מ"ע שהזמן גרמא והלאו נדחה מפני העשה דשריפת קדשים, והוכיחו מזה דאע"פ שפטורות משבתון מ"מ מאלמת להלאו דהבערה ולא מצי עשה לדחותו ודלא כהריב"א, ואפשר לן למימר דאף דהרמב"ם לא סבר כהריב"א כמו שהבאנו בשם שער המלך היינו דוקא לעשה גמורה למי שמוזהר עליה, דמאלמת שפיר להלאו דאף הוא אינו נדחה שוב מפני העשה שכנגד, אבל עשה שהז"ג לגבי נשים שפטורות ממנה אינה מאלמת ולכן לא ניחא ליה להרמב"ם לפי האמת למינקט האי טעמא דר"א, ובשבת דאירינן לענין הדלקת הנרות שמסתמא בנשים הי' קשה לו למה לא דחי העשה להלאו, ולכן נקט הטעם דבקר, משא"כ בפסחים לענין שריפת נותר דסתמא באנשים מספיק הטעם דר"א, ומוכח מכל זה דטעמא דר"א הכל סוברים אלא בשבת שאין מספיק טעם זה הוסיפו הרמב"ם והרע"ב טעמא דבקר, ומסתמא כמו כן רבא קאי ג"כ בשיטת ר"א וכמש"כ תוס' בפסחים פד. ובשבת כה. ולא פליג עליו דודאי עשה דשבתון גמורה היא אלא שהוסיף במקום שאין מספיק הטעם דשבתון אז אסור מחמת הדרשא דהוא ולא מכשיריו, וא"כ נשארה הקושיא הנ"ל על הר"ח דאיזה ראי' היא דלחלק יצאת דילמא לעולם אימא לך ללאו יצאת ואעפ"כ לא דחי התשביתו איסור הבערה משום דאית ביה לאו ועשה.

וצריך לומר לפי מה שכתב המנחת חנוך במצות תשביתו מצוה ט' לחקור מה הוא הענין השבתת חמץ, אי המצוה נחשבת מצוה בקום ועשה, עמוד והשבת החמץ כמו עשה סוכה ושב בה וכלל המצות שבתורה, ונמצא דאם לא יהא לו שום חמץ להשבית יחסר לו מצוה זו של תשביתו, או דהמצוה רק בשב ואל תעשה להשבית חמץ כדי שלא יהא לו, והעיקר המצוה שלא לשהות חמץ וההשבתה היא רק בגדר עצה, שמכיון שישבית לא יהא לו ולא בגדר

ולכאורה היה אפשר לומר דרבא לשיטתו דדריש התם מהוא ולא מכשירין ופליג על רב אשי ולית ליה עשה דשבתון לגבי יו"ט, ולכן ביו"ט הו"א דשורפין חמץ דטעמא דהתם לא שייך הכא, דהרי לא הי' אפשר לעשותן מערב יו"ט כמו גבי קדשים טמאים דליכא זמן בשריפתו אבל הכא הרי קבעה התורה זמן שהוא ביום ראשון. אבל באמת ליכא למימר הכי, ומקודם נקדים קושית הצ"ח בשבת שם שהקשה מדוע סתר הרע"ב בפירוש על המשניות דבריו דהכא בשבת נקט טעמו דבקר כדחוקי' דבא הכתוב ליתן בקר שני לשריפתו ובפסחים לענין שריפת נותר נקט טעמא דרב אשי דיו"ט עשה ולא תעשה הוא ולא אתי עשה ודחי לתו"ע, ותירץ לפי מה שכתב המשנה למלך דרבנן לא גזרו לעולם שום דבר אי בהדין דאורייתא ליכא מלקות, אלא דוקא משום איסורא דאית ביה מלקות, ולכן בשבת לענין תרומה טמאה דהאיסור הוא רק מחמת גזירה אטו קדשים לפירוש התוס' התם, דתרומה מצד עצמה אין בה איסור דלא נקראת הבערה מכיון שמותר ליהנות ממנה בשעת ביעורה, והרע"ב קאי בשיטת הריב"א בחולין דהא דאין עשה דוחה לא תעשה ועשה, היינו דנשארת כי אם העשה אבל הלאו נדחה ואם יעבור לית בה מלקות, ונמצא דלטעמא דרב אשי משום העשה דשבתון לא הוה לקי אהבערת קדשים ביו"ט ולא שייך תו למיגזר תרומה אטו קדשים, ולכן נקט הרע"ב הטעם מחמת בקר, א"כ התם בפסחים לענין שריפת נותר דלא דיינינן לענין דין דרבנן אלא לדאורייתא גופא, שפיר מספיק טעמא דרב אשי ולא צריך לדרשא דבקר, ע"כ דברי הצ"ח.

ותירוצו עדיין אין מספיק לן, הרי הרמב"ם בפירוש למשניות ג"כ שינה הטעמים כהרע"ב, והוא לא סבר כהריב"א כמבואר בשער המלך על הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה א"כ עדין תשאר עליו הקושיא מדוע לא נקט גם בשבת טעמא דרב אשי, ועל זה יש לומר דקושית התו' בקדושין ל"ד עכבתו בזה, שהקשו שם, נשים

מצוה, ונמצא דאם הוא עני ואין לו שום חמץ להשבית ג"כ קיים מצות השבתה דמכוון התורה לא פעולת ההשבתה אלא תוצאתה שיהא מושבת, והרי גם בשאין לו חמץ הרי הוא שובת מבלי חמץ וכמו עשה דשבתון הנ"ל, דמקיימין אותה בשב ואל תעשה בהשביתה ואי עשיית מלאכה והביא ראייה לזה מדף ד: דאיתא התם כתיב אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם בערב יו"ט הכתוב מדבר או אינו אלא ביו"ט עצמו תלמוד לומר שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם, ופרש"י דבעינן שבעת ימים שלימות ואי ישבית ביו"ט אף אי ישבית בהתחלת היום מ"מ זמן השבתה הרי הי' אצלו חמץ ועבר על לא ימצא, ואי נימא דכוונת התשביתו היינו שיהא מושבת, ואז הוה הפירוש אך ביום הראשון תשביתו, ביום הראשון כבר יהא מושבת, ופעולת ההשבתה צריכה להיות רגע קודם, דהפעולה אינה נכנסת בהמצוה ובזמן המצוה, לא משני מידי תלמוד לומר שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם דכן הוא האמת ששבעת ימים שלימות לא יהא אצלו חמץ דמהתחלת היום כבר יהא מושבת וע"כ תשביתו פירושו פעולת ההשבתה שזאת היא המצוה ובכך פירושו אך ביום הראשון תשביתו שביום הראשון יעשו פעולת ההשבתה ולא מקודם זמנה כמו שאין מקיימין שאר המצוות מקודם זמנן, והוי מצוה בקום ועשה ע"כ.

ואפשר לומר דזהו דוקא אליבא דר' יהודא דסבר אין ביעור חמץ אלא שריפה, וילפינן מנותר אז הוי ממש כנותר המצוה בקוע"ש כמו נותר דפשיטא לן התם דהמצוה בקום ועשה שריפת הנותר והא ראי' דחשיב לאו דנותר לאו הניתק לעשה אליבא דחד תנא והוא משום שהשריפה ממש המצוה ולא השלילה מה שלא יהא קיים הנותר, דאי הוה כן לא הוה שייך לקרותו ניתק לעשה, שאין זה עשה אלא בגדר עצה וכמו שתירץ בכה"ג המנחת חינוך הקושיא המפורסמת על הרמב"ם דקנה חמץ בפסח או החמיץ בידים דלוקה דאז הוי מעשה בהלאו והקשו הא מ"מ ניתק לעשה הוא, ותירץ המנ"ח

מוריה, שנה שלושים ושתים, גליון ו-ח (שעח-שפ), ניסן תשע"ג ♦

והמצוה היא בקום ועשה לר"ע הוכיח עוד ש"מ שני דסבר ר"ע הבערה לחלק יצאת דאי ללאו יצאת הרי העשה דתשבתו שהיא מצוה בקום ועשה מצי דחי להלאו דיו"ט, ולשיטת הריב"א בחולין קמא. שהבאנו לעיל הלאו לעולם נדחה אף אם מסייע עשה דשבתון להלאו דהבערה, ואם עבר והשבית ביו"ט לא לקי אהבערה ולא עבר כי אם אעשה דשבתון, וזה לא נקראת הבערה, דבשלמא הלאוין נותנים שם על המלאכה למשל אם הוא חורש, מכיון שיש איסור בהחרישה ועובר לאו עלי' נקראת מלאכה חרישה דהתראה והמלקות יהיו אחרישה, אבל במקום שאין לאו כלל או שנדחה מפני עשה שכנגדה, ולא נשארה כי אם עשה דשבתון, אין העשה אומרת שזה שעבד נקראת הבערה, דאין בהעשה שום חילוק שמות, ולו יצויר שיהא צריך בהתראה לא מצינן להתרותו מצד הבערה אלא מצד שבתון, וכשעובר לא נקראת אלא לא שבת אבל לא נקרא מבעיר, ומדקרי ליה מבעיר שפיר מוכח דלחלק יצאת ונשאר גם הלאו דהבערה, והוא הנותן את השם מבעיר, זהו הפירוש בהר"ח אבל אין כוונתו למימר שיהא מותר לגמרי להבעיר למ"ד ללאו יצאת, אלא שאז לא שייך לקרותו מבעיר מאחרי שנדחה הלאו ועתה נאמר עוד יותר דגם כוונת הריב"א בהתוס' הוי הכי ומתורת עשה דוחה לא תעשה כוון, וה"ק דאי ללאו יצאת לא היה אסור ביו"ט כיון דאין שם מלאכה עליה, ור"ל מפני דחיית העשה דהלאו נדחה עכ"פ, דהריב"א לשיטתו דהלאו לעולם נדחה ולא נשארה רק העשה, והעשה לא נקראת איסור הבערה אלא סתם איסור עשה, ור"ע דאסר לה מתורת הבערה ע"כ דס"ל לחלק יצאת, ולעולם מצי מודה הריב"א דבכל איסורי שבת אף שבלאו לחוד, ישנו גם ביו"ט ולא קשה תו ממחמר ומשביתת כלים או מוקצה כהנ"ל, והלשון קצת דחוק דמלשון לא הוה אסור ביו"ט משמע דלא הוי כלל אסור, אולם מחומר הקושיא יש לדחוק ולומר דכוונתו רק לאיסור הבערה.

למימר אחשביה רחמנא לביעורו כאילו שרף, אבל אי סבר ר"ע כרבנן דהשבתתו בכל דבר ולא הוי המצוה ההשבתתו והכילין אלא העיקר שלא יהא לו חמץ והשבתתה רק עצה לו שלא יהא לו חמץ ולא מצוה ממש, לא שייך עוד למימר אחשביה דאין שום חשיבות בעצה אלא במצוה ממשית, ולכן שפיר אין האיסור מצד המצוה אלא מצד השריפה כשל דבר רשות וכשנותן לכלבים או משליך לים שאין שורף אין עובר בה כלום, וממילא שפיר קאמר ש"מ מדר"ע דאין ביעור חמץ אלא שריפה דאז לית ליה שום היתר לכלות החמץ, דבאיזה אופן שיכלה תחשב לשריפה ואסור אבל אי הוה סבר כרבנן דבכל דבר יש לו שפיר דרכים אחרים לבער החמץ בלתי שריפה על דרך היתר, והחילוק הוא על דרך מה שכתב הפ"י, אלא שהוא ז"ל לא נכנס לזה שהמצוה תהא בשב ואל תעשה, אלא חילק רק אם המצוה על הגברא או על החפצא, לר"י על החפצא ולרבנן על הגברא, וגם בשם הגאון ר' חיים מבריסק נאמר דבר זה, ולפי הנ"ל הוא יותר פשוט.

ובזה תירצו גם הקושיא השני' על רש"י שהקשו דהא לשיטת רש"י לר' יהודא בשעת ביעורו כלומר לאחר שש וכל המועד השבתתו בכל דבר כמו לרבנן ולא נחלקו אלא שלא בשעת ביעורו בתחילת שש, א"כ מאי קאמר דסבר ר"ע כר"י, הא מ"מ ביום ראשון דיו"ט לאחר זמן איסורו אף לר' יהודא השבתתו בכל דבר וא"כ מאי אהני לן אי סבר כר"י הא בזה לא נחלקו וכמו לרבנן יש עצה להשבית על דרך היתר ה"נ לר"י, אבל לפי הנ"ל ניחא דלר"י מכיון דהמצוה בקום ועשה ואף לאחר זמן איסורו לא ישתנה מכוון המצוה, אין היתר ביו"ט ליתן לכלבים או לים דרחמנא אחשביה ואף אלו בכלל שריפת קדשים ביו"ט, ודוקא לרבנן הוי ההיתר משום דהמצוה בשוא"ת ולא שייך אחשביה.

ובזה מתורץ ג"כ הקושיא השלישית והרביעית ביחד דכיון דבהשמע מינה הראשון כבר הוכיח דר"ע סבר כר"י דבשריפה דוקא

הוכרח רש"י לומר כן דסבר דאילו ביום אחרון דחג מותר לו לשרוף דאם לא ישרוף ותשאר עד מוצאי חג לא יוכל עוד לקיים מצות תשביתו, מוטב לו לעבור על איסור מוקצה, מלעבור על תשביתו, דלרש"י אין האיסור בעצם השריפה דהא התחיל לפרש דאין האיסור רק בהטלטול, וצריך להבין מפני מה אין האיסור לשרוף, אי נימא דל"ל הש"מ הג' וסבר מתוך א"כ הטלטול לצורך ההבערה תהא מותר ולא חשיב מוקצה, ואי משום דל"ל הש"מ הב' אלא ללאו יצאת, ולמאן אי למ"ד השבתתו בכל דבר אין כאן עשה לדחות וע"כ כר"י שבשריפה, ועדין צריך להבין כמאן דהא בין לר"ח ובין להריב"א פירשו דאיסור שבתון עדין נשאר רק שהבערה אינה נקראת אבל למעשה אין בה היתר הבערה ואי לרש"י ולפירוש קמא בהתוס' ג"כ ליכא היתר, אלא שלא נקראת אב מלאכה, אבל עכ"פ איסור יש, ועכצ"ל דל"ל הש"מ הראשון אלא סבר השבתתו בכל דבר ושריפה אסורה, רק להשליך לכלבים או לים ולבער בכה"ג הוא דשרי, ולכן פירש רש"י דהאיסור ביו"ט רק הטלטול לכן ביו"ט ראשון כופה עליו את הכלי ובחמה"מ יבערנו ויקיים התשביתו אבל ביו"ט אחרון לא ישאירונו אלא ישליכנו לכלבים ויעבור על מוקצה כדי לקיים התשביתו.

רק מכיון דנקטינן ברש"י נפרש מה שיש עוד לדקדק במה שכתב ומיהו בבל יראה לא עבר דהא בטליה בלביה, ולכאורה תמוה דהא בריש מסכת במתניתין פרש"י בודקין את החמץ שלא לעבור בבל יראה ובל ימצא, ונמצא דהבדיקה היא לסלק הבל יראה, והביטול אינו אלא שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתיה עילויה כדאיתא בגמרא ופרש"י ויחוס עליה לשורפה ונמצא עבר עליה, וכשמבטל לא עבר עליה דלא יחזור מביטולו לחשבה, וצ"ל דגם לזה כוון רש"י דעכשיו שמצא ביו"ט חמץ אף דחס עליה לשרפה מ"מ לא עבר בבל יראה דהא כבר בטליה בלבו דבכה"ג הביטול הוא דמועיל לסלק הבל יראה ולא הבדיקה, והבדיקה אינה אלא לסלק החמץ שלא יבא לידי בל יראה ואף

ולפי מה שקשרנו הש"מ הב' עם הראשון דתלוי זה בזה דאי לאו דשריפה לא הוה ההכרח דלחלק יצאת דהוה מצינן למימר שפיר דללאו יצאת ואעפ"כ לא שייך דחייה מפני שאינו אלא העשה בשב ואל תעשה ולא מצי כהאי עשה לדחות לאו להר"ח ולהריב"א, יש לומר עוד הלאה דאף הש"מ הג' נמי תלוי בשנים אלו והוא דאי לאו בשריפה ואין העשה בקום ועשה אלא בשב ואל תעשה, ליכא למימר שמע מינה לא אמרינן מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך דהא אף למאן דאמר מתוך מ"מ בעי צורך קצת, והתוס' הכא כתבו דמה שמבער הוי צורך ומצינן למימר דזהו דוקא אליבא דאמת דר"ע אית ליה אין ביעור חמץ אלא בשריפה והמצוה בקו"ע, בההשבתה גופא אז חשיב שפיר צורך, דצורך מצוה אף שאינו צורך גמור מפני שאינו אוכל נפש בכל זאת חשיב צורך קצת, אבל אי נימא דהמצוה רק בשוא"ת היינו במה שאין לו חמץ, אבל פעולת ההשבתה אין בה מצוה, א"כ אין כאן צורך כלל אף צורך קצת לא שייך לקרותו, ועל כרחך הפירוש דש"מ האי תלוי ג"כ בהראשון, ונמצא דכל הג' קשורים ותלויים זה בזה.

ועתה מתורץ קושית הרע"א שהבאנו בתחילה שהקשה דלימא ג"כ ש"מ יש שבח עצים בפת, דלעולם סבר הכי והאי דלא חשיב רבא דאטו תנא כי רוכלא ליחשב וליוזל כל הדיוקים והש"מ שיש להוכיח מדברי ר"ע ולא חשיב אלא כאלו שהם נוגעים לן בענינא דידן לענין ביעור חמץ בשריפה או לא, לבאר בזה מכון מצות תשביתו, וכל מה שמסתעף מזה כמו דינא דלחלק יצאת לפי דברינו דלעיל ודינא דמתוך התלוי ג"כ בזה, אבל מה שאין נוגע ביסוד זה לא חשיב רבא.

וברש"י לקמן דף ו. גבי המוצא חמץ ביו"ט כופה עליו את הכלי פרש"י דלטלטולי ואפוקי לא חזי ומיהו בבל יראה לא עבר דהא בטליה בלביה מאתמול ע"כ ודקדקו האחרונים מדהזכיר רש"י דהא בטליה מאתמול משמע דאיירי ביום ראשון דפסח דוקא, ומפני מה

מוריה, שנה שלושים ושנים, גליון ו—ח (שעז—שפ), ניסן תשע"ג ♦

בנוגע היסוד דהלאו דיו"ט נדחה מפני העשה דשריפת קדשים או תשבתו דחמץ לשיתת הריב"א [בחולין קמ"א הובא], דהנה התוס' בחולין קמא. הקשו עליו מסוגיא דהתם דקאמר לענין הבאת צפורים של מצורע אי נטל אם על הבנים, לא צריכא דלאו עברי', פירוש הלאו דלא תקח האם על הבנים כבר עבר במה שנטל להביא קרבנותיו ולא נשארה כי אם העשה של שלח תשלח מהו דתימא מפני גודל השלום תבא עשה דמצורע ותידחי עשה דאם על הבנים קמ"ל, ע"כ, ומדקאמר דהלאו עברי' מוכח דהלאו אינו נדחה מפני עשה דמצורע מכיון דאיכא גביה עשה דשלח תשלח, ודלא כהריב"א דסובר דהלאו לעולם נדחה ולא נשארה רק העשה.

ויש לתרץ דהריב"א יודה בכה"ג דלא דחי, דהריב"א לא אמר דינו אלא לענין הא דאמר בפסחים מג: אחרישה לא ליחייב הואיל וחזי לכיסוי דם צפור, דדוקא התם דבחרישה זו אהני שמכין עפר לכסות ואף אם לא יכסה ביו"ט עמהם מ"מ חזו לאחר יו"ט, ונמצא שעל עפר אלו מתקיים המצות כיסוי, ואין האיסור של יו"ט מונעתה לגמרי ודוחה אותה עד שנוכל לומר שנסתלקה מעפר אלו ומפעולת החרישה מצות כיסוי אלא עדין קיימת המצוה והחוב מונח על האדם לכסות ובשאיין לו עפר אחר, מונח המצוה על עפר (האלה) [הזה] לקיים בהם מצוות כיסוי ובכך נקראת המצוה מצוה חיובית, ובכחה לדחות לאו שכנגדה, משא"כ גבי צפורי מצורע כשפוגע באם על הבנים שא"ל לו ליקח מהן לקרבנותיו, נסתלקה המצוה בכלל מצפורים אלו דלעולם לא יהא לו היתר ליקח האם והבנים ביחד לקרבנותיו, ואף אם יעבור ויקחם לא תחשב עוד למצוה חיובית אלא למצוה קיומית, ובזה לא דחי דהוי מצוה הבאה בעבירה, ולעולם לא דחי אלא חובת המצוה.

ולפי זה יש לתרץ גם קושיית התוס' בקידושין שהבאנו לעיל על הריב"א מהא דאין מדליקין בשמן שריפה ביו"ט ולטעמא דר"א משום ל"ת ועשה הוא, א"כ נשים דאינן

אם ימצא אח"כ, אם לא יחוס לשורפם לא יעבור דמה יעשה הרי בדק ולא מצא ועשה כתקון התורה. אלא דעדיין מגומגם קצת דלמה נקט רש"י רק הביטול ולא הבדיקה דהא בלא חס עליה לשורפה הבדיקה הוא דמונע הבל יראה ולא הביטול, ואף להר"ן שמפרש דתרווייהו מועילין בין הבדיקה ובין הביטול למנוע הבל יראה, וכשליכא בדיקה אז פועל הביטול והאי דלא סמכוהו על הביטול לחוד הוא משום דאין דעותיהן שוות ופעמים לא יבטל בלב שלם או משום שמה ימצא גלוסקא יפה פי' וימלך על ביטולו, ועכשיו כשבדק ומבער מה שמוציא לא חיישינן שוב שמה ימצא עוד חמץ בפסח וימלך על ביטולו ויעבור אבל יראה דבכה"ג לא חיישינן שמה ימצא ושמא ימלך וכמ"ש הרש"ש מ"מ הרי סתמא דמילתא בדקינן וא"כ למה ליה לרש"י לתלות בהביטול במקום שיותר טוב ופשוט לתלות בהבדיקה, ומבואר מרש"י חידוש דלאחר שתקנו חז"ל ביטול נהי שהוא מטעם גלוסקא יפה, מ"מ אף בשאינה יפה אם ימצא והוא שכח מלבטל יעבור אבל יראה מדרכנן, דלא רק שהוסיפו החכמים ביטול אלא גרעו בתועלת הבדיקה, דמאחר שחייבוהו בביטול אם לא יבטל יחשב דלא עשה כתקון חז"ל וממילא פושע הוא ועבר בכל יראה ולא תועיל לו מידי הבדיקה לענין בל יראה בדינא אלא בהמציאות שמכיון שיבדק ויבער כל הנמצא לא יבא לידי זה, אבל אם יבא לידי זה בודאי יעבור אב"י, ואין להקשות א"כ לעולם יותר תועלת בביטול מבדיקה, דאילו בלא ביטול אם רק ימצא יעבור בב"י, ואילו בלא בדיקה אם רק יבטל בלב שלם ולא ימלך לא יעבור. תריץ אה"נ והאי דנקט במתניתין בודקין ולא נקט מבטלין משום דמתניתין נשנית מקודם התקנה שתקנו ביטול ואז העיקר היה בדיקה ועל איזה שימצא אח"כ אם לא יחוס עליה לשרפה תועיל הבדיקה ולא יעבור בב"י ולכך נקט בודקין, ע"כ.

אמנם יש לעורר בדברינו על הר"ח והריב"א ועל הצ"ח אליבא דהרע"ב בשבת

דחי, וע"כ צ"ל כיון דהלאו בעצם יש בו כרת לענין שבת אף דביו"ט לית ביה כרת תו לא נדחי מקמי עשה דאליה ומחברי מר מ. י. ק. שמעתי פירוש אחר בריב"א ובר"ח וזה גם לדרכנו דתרווייהו בחדא שיטתא קיימי, והכי כוונת הריב"א דאי ללאו יצאת לא הוה אסור ביו"ט דאז הלאו נדחה והעשה דשבתון לא נאמרה כי אם לאלו מלאכות שחייבן עליהו כרת ש"ב ר' מ. ג. אמר לי שכן היא שיטת התו"ר ונכללין בכלל דלא תעשה כל מלאכה עליהו נתוסף גם העשה דשבתון. משא"כ אלו שיצאו מהכלל דלא תעשה כל מלאכה ובפני עצמן נאמרו גבי שבת, לגבי יו"ט אף דנאסרו ג"כ מ"מ לא נשארו כי אם בלאו ולא בעשה דשבתון לא קאי עליהו אלא על היסודות דשבת ולא אפרטים שנתוספו בשבת, וזה יהא ג"כ כוונת הר"ח דבשלמא אי לחלק יצאת לא אתי עשה דתשבתו ודחי לאו שיש בו כרת ור"ל מחמת העשה שישנה בו אבל אי ללאו יצאת ולא קאי העשה עליהו אתי עשה דתשבתו ודחי ללאו, ולא צריכין תו לתלות בשיטת הריב"א דהא דאין עדלותו"ע היינו דלא נשארה כי אם העשה והלאו נדחה, אלא בכה"ג גם הלאו אינו נדחה כשיש גביה עוד הצטרפות עשה ומשום דא"כ דהעשה דתשבתו מתבטלת לגמרי ונסתלק החיוב השבתה ע"י שריפה מהאדם ביו"ט.

מזהירות אעשה דשבתון משום שז"ג היא לידיחי, אלא ע"כ דמ"מ מאלמת ללאו וק"ו לעשה גמורה למי שמחויב עליה שמאלמת ללאו שלא לדחות אף את הלאו. ולפי דברינו ניהא דגבי יו"ט מכיון שלא דהבערה אין לו היתר לענין שמן שריפה ולעולם לא משכחת שישרף ביו"ט נסתלק ממנו חובת השריפה ביו"ט ותו לא מצי העשה לדחות, וא"כ גם בענינא דידן בהשבתת חמץ ביו"ט לר"י דאינו אלא בשריפה אין לו בשום אופן היתר לקיים המצוה דאף לכלבים אסור כנ"ל נסתלקה חובת המצוה ממנו ולא מצי דחי.

וגם קושית הרע"א בב"מ לא. מהא דאמר לו אביו הטמא או אל תחזיר לו אבידה ופריך הש"ס הא אין עשה דכבוד דוחה לתו"ע ול"ל קרא, והקשה ז"ל להריב"א אמאי פריך הא אצטריך לחייבו מלקות אם ישמע לאביו, דאי משום אעדלתו"ע לא יהא בו מלקות על הלאו דהלאו נדחה, וע"ש מה שתירץ לפמ"ש הש"מ דנשאר רשע ובכך אינו מחויב לישמע לו ולא דחי כלל, ולפמ"ש בל"ה ניהא, דאין בה חובת מצוה כיון דלעולם לא משכחת שיוכל לקיימה, דתמיד העשה נמצאת במקום לאו ועשה ולא דחי.

עוד יש להעיר אדברינו בהריב"א ובר"ח, דהא ביו"ט אף אי לחלק יצאת ליכא כרת, וא"כ ליכא ש"מ דללאו יצאת דבין כך ובין כך מצי

הגאון רבי פנחס שרייבר זצ"ל
גאב"ד אשדוד וראש ישיבת ברסלב

בטעם נוסח הברכה על ביעור חמץ

דכשמברך לאחר שעשה, מברך על העשי', ולא לעשות, וזה לא יתכן, דהלא בציצית ותפילין אינו כן, וכמש"כ הר"מ גופי' בה"ה, וכנ"ל. וע"כ צ"ל, דהתם שאני, כיון דהמצוה עדיין לפניו, ונמצא דהוא קודם קיומה, ושפיר מברך לעשות המצוה, דהא הוא עדיין עושה המצוה, משא"כ בלולב שכבר יצא יד"ח. [ואע"פ שעדיין צריך לנענע, ומפני זה חשיבא עובר לעשייתו, וכמש"כ התוס' בסוכה ל"ט, א' ד"ה עובר, מ"מ אין הברכה על הנענוע, אלא על הנטילה, והיא כבר נגמרה, ורק לענין עובר לעשייתו, מהני' הנענוע].

אלא דא"כ, עדיין אין מבורא, מאי קשיא לי' להראב"ד, הא שפיר הסכימו כולם לדעה אחת, דבציצית ותפילין שאני, כיון דהמצוה עדיין לפניו, ולכך כ' הר"מ בה"ה, דאף אחר שהניח, ואף אחר שנתעטף, מברך לעשות, ולא על העשי', א"כ מאי קשי' לי' על הרמב"ם.

ונראה, דכוונת הראב"ד להקשות, ע"ד ממ"נ. דאי ס"ל להרמב"ם, דבציצית ובתפילין, הברכה היא על מעשה ההנחה, ועל מעשה העיטוף, ולא על מה שהוא מעוטף, ועל מה שמונח עליו תפילין, א"כ, אף בציצית ותפילין, חשיבא כבר אחר העשי', כיון שכבר גמר להניח ולהתעטף, והו"ל כלולב, ויש לו לברך על עטיפת ועל הנחתו, ולא להתעטף ולהניח. ואי ס"ל להרמב"ם, דהברכה היא על מה שהוא מעוטף בציצית, ולא על מעשה העיטוף, והברכה היא על מה שמונח עליו תפילין, ולא על מעשה ההנחה, א"כ האיך כתב הר"מ שם בה"ה, דהעושה מצוה ולא בירך, דאם היא מצוה דעשייתה קיימת, מברך אחר העשי', הא ל"ה אחר העשי', דהא ממשיך הוא להיות מעוטף בציצית, ובתפילין, דזהו המצוה, וע"ז היא ברכתו.

(א) כתב הרמב"ם בפ"א מברכות הט"ו, נטל את הלולב, מברך על נטילת לולב, שכיון שהגביהו, יצא יד"ח, אבל אם בירך קודם שיטול, מברך ליטול את הלולב, כמו לישב בסוכה, מכאן אתה למד, שהמברך, אחר שעשה בלא ברכה, מברך על העשי', וכו', וכן הוא מברך על ביעור חמץ, בין שבדק לעצמו, בין שבדק לאחרים, שמשעה שגמר בלבו לבטל, נעשית מצות הביעור, קודם שיבדוק, כמו שיתבאר במקומו.

ובהשגות הראב"ד, א"א, הנה לדבריו, אם שכח בעטיפת ציצית, או בהנחת תפילין, ולא בירך תחלה, כשיזכור ויברך, מברך על עטיפת ציצית, ועל הנחת תפילין, ואינו כן, שהרי מצותו כל היום לפניו, אבל בנטילת לולב, כיון שהגביהו נפטר ממנו כל היום, ע"כ. וכ' ע"ז הכ"מ, ודעת רבינו דל"ש.

ומבורא לכא' בדברי הראב"ד, והסכים לזה הכ"מ, דלדעת הר"מ, באמת כ"ה, דבעטיפת ציצית ובהנחת תפילין נמי, אם בא לברך, אחר שעשה בלא ברכה, מברך על העשי', והוא תימה, דהא להדי' כ' הר"מ, לעיל מינה בה"ה, העושה מצוה ולא בירך, אם מצוה שעדיין עשייתה קיימת, מברך אחר עשי', ואם דבר שעבר הוא, אינו מברך, כיצד, הרי שנתעטף בציצית, או שלבש תפילין, או שישב בסוכה, ולא בירך תחלה, חוזר ומברך אחר שנתעטף, אקב"ו להתעטף בציצית, וכן מברך אחר שלבש, אקב"ו להניח תפילין וכו', ע"ש. הרי להדי', דאחר העשי', מברך ג"כ, להתעטף ולהניח, והאיך ס"ל בדעת הר"מ, דאחר העשי', מברך על עטיפת, ועל הנחת. [ועי' במגדל עוז]. וצ"ל בכוונת הראב"ד, דכ"ז נכניס בקושייתו, וכ"ה פי' דבריו, דמאחר דמשמע מלשונו של הר"מ בהט"ו, דבכל המצוות כ"ה,

♦ מוריה, שנה שלושים ושתים, גליון ו-ח (שעח-שפ), ניסן תשע"ג

מ"ש חמץ מלולב, לסברת הרמב"ם והראב"ד, ע"ש מה דתי' ע"פ שיטתו שם באורך.

אולם להמבואר י"ל, דלפי משנ"ת בשי' הר"מ, דבמעשה מצוה שיש לה המשך, אם הוא המשך של קיום עיקר המצוה, שייכא לברך ע"ז עדיין בלשון עתיד, א"כ י"ל, דס"ל לרב פפי, דמאחר דהוא מחוייב בבדיקה מדרבנן, נמצא דמדרבנן, הוי הבדיקה, המשך עיקר קיום המצוה, דהביטול, ושפיר עדיין מברך בלשון עתיד. ובהא הוא דנחלק עליו רב פפא, כיון דס"ל, דהבדיקה, אינה אלא כמו הנענוע בלולב, דאי"ז אלא תוספת וגמר, ולא מעיקר קיום הדין ביטול מה"ת, וא"כ הוי כנטילת לולב, דמברך על נטילת, ודכוותה בחמץ על ביעור.

ולפי משנ"ת בשי' הראב"ד, דהמשך קיום עיקר המצוה, אינה טעם לברך לעשות, ורק אם הוא קודם עשייתה, היינו באלו דמצותן כל היום, הוא דמברך לעשות, י"ל, דס"ל לרב פפי, דהבדיקה היא מצוה חדשה ונוספת, מדרבנן, וא"כ הוי כציצית ותפילין, דיש לה מצוה כל היום, ועדיין קודם המצוה הוא, ולכך מברך בלשון עתיד. ואילו ר"פ ס"ל, דאינה אלא המשך מצות הביטול, ואף אי ס"ל שהוא המשך עיקר המצוה, הרי הראב"ד ס"ל, דאף בכה"ג מברך על ביעור, וכמשנ"ת.

(ב) כתב הב"ח ריש סי' תל"ב ד"ה ונראה, אבל אם לא בירך כליל י"ד על מצות חכמים, נראה שיש לו לברך אח"כ, בתוך משך זמן הבדיקה שהטילו עליו חכמים, להרא"ש, ומן הראוי לברך אז בשעה ה', בשעה שהוא מבער, וכו'. מיהו למעשה, כיון שהרמב"ם בפ"א מהלכות ברכות [ה"ה], ובפ"ג מהל' אישות [הכ"ג], פסק, דאין לברך אחר שעשה המצוה, דמה שנעשה נעשה, ספק ברכות להקל, וכיון דסיים בבדיקתו, הפסיד הברכה.

ותמה עליו המג"א שם בסק"ב, דהרי הרמב"ם כתב, דכל מצוה שיש לה משך זמן, חייב לברך, וא"כ אדרבה, מזה הרמב"ם גופי' מבואר, דיש לו לברך כ"ז הביעור.

ודבריו צ"ב, דהא הרמב"ם כתבו גבי ציצית

וזה מה דהוק' לי' להראב"ד, דמאחר דע"כ החילוק, בין ציצית ותפילין ללולב, הוא מפני, דלולב הוא אחר העשי', ובציצית ותפילין הוא קודם העשי', ואף הר"מ ס"ל כן, א"כ האיך כתב הר"מ בלשונו דמברך אחר העשי', הא כל הטעם דמברך להתעטף ולהניח, הוא מפני דהוא קודם העשי', והאיך קראו אחר העשי'. [ועיקרי הדברים, למדתי מתוך דברי מו"ר הגרש"ר, בחי' פסחים סי' ז' אות ג', ע"ש].

ובדעת הרמב"ם נראה, דס"ל באמת, דהברכה קאי על מעשה העיטוף בציצית, ועל מעשה הנחת התפילין, ולכך, אחר שנתעטף בציצית, ואחר שהניח תפילין, חשיבא אחר העשי', ולכך קראם מברך אחר העשי'. ואפ"ה ס"ל, דלענין נוסח הברכה, מאחר דקיום המצוה בפועל נמשכת, ע"י שהוא מעוטף בציצית ובתפילין, שייכא לברוכי להתעטף ולהניח, כיון דסו"ס, אף הוא, קיום עיקר המצוה. ואינו דומה לנענוע הלולב, דאי"ז אלא תוספת ושיורי מצוה, ואין טעם לומר, דמחמת זה התוספת, יברך ליטול לולב, אחר שכבר יצא בעיקר המצוה.

[ודוגמא לדבר מצאנו במכות כ"א, א', ה' לבוש בכלאים כל היום, אינו חייב אלא א', אמרו לו אל תלבש אל תלבש, והוא פושט ולובש, חייב על כל אור"א, ואמר עלה ר"א שם בע"ב, אפי' לא שהה אלא כדי לפשוט וללבוש, חייב, ע"ש. הרי למדנו, דשייכא לומר, דשה"י הנגרמת מכח מעשה, דייחשב כמעשה המחייב, וא"כ כ"ש דשייכא מכח זה לברך בלשון עתיד, להתעטף ולהניח].

והנה מבואר ברמב"ם, והראב"ד לא השיג עליו בזה, [ועי' בליקוטי הרמב"ם לפסחים ז', א', מה דהביא כן מהראב"ד, בשם ר' משה בן יוסף], דבחמץ נמי, הוי גמר המצוה, קודם שיברך, ודמיא לנטילת לולב, ולכך מברך על ביעור חמץ, וכמו על נטילת לולב. וכבר הק' בשאג"א סוף סי' כ"ו, דא"כ, אמאי ס"ל לרב פפי בפסחים ז', א', דמברך לבער חמץ, והלא בלולב מודה, דמברך על נטילת לולב, וכמבואר שם בסוגי', ומה"ט דכבר גמר לה למצוה, א"כ

ותפילין וסוכה, דברכתם הוא קודם המצוה, ולכך הרי מברך להתעטף ולהניח ולישב, וע"ז הוא דכ', דכל שיש לה משך זמן, ועדיין עשייתה קיימת, חשיבא עדיין כקודם המצוה, ומברך ג"כ להתעטף ולהניח ולישב, אבל בביעור חמץ, דאף קודם תחילת הבדיקה, מברך על ביעור, ומפני הטעם שכ' הר"מ, דחשיבא כבר אחר המצוה, האיך נימא, דמשך זמן המצוה, יהי' כקודם המצוה.

אלא דיל"ד מטעם אחר, כיון דיל"ד עד אימתי שייכא עדיין להמצוה, דנוכל עוד לברך עלי', זו הברכה דאחר המצוה, די"ל, דעד השריפה עדיין שייכא לברך עלי', וזהו סברת המג"א, אבל הב"ח ס"ל, דרק עד אחר הבדיקה שייכא לברך עלי', אבל אי"ז ענין למש"כ הרמב"ם, דמשך זמן המצוה, חשיבא קודם המצוה, דזה ל"ש כלל בחמץ, וכמשנת"ב, וצ"ע.

הגאון רבי עמרם זקס זצ"ל
ראש ישיבת סלבודקה – בני ברק

ברין ערל בפסח

תנא, עמרם גדול הדור היה [סוטה יב, א], מ"ט לא נזכר שמו, רי יהודה אומר בשם ר"א מפני שבצנעה הלך ובצנעה חזר לאשתו, כדי שלא יכירו בו, הה"ד וילך איש ולא נאמר וילך עמרם בפרהסיא וכו'. [זהר שמות יט, א].

למעלה משמונים שנות חיים עשה ר' עמרם כל טצדקי ללכת בצנעה ולחזור בצנעה והכל כדי שלא יכירו בו. כך בשחר נעוריו בהיותו ספון בעליה עם הגרי"י פישר זצ"ל יחדיו חרשו בהתמדה מופלאה בעיון מסכתות כסדרן, כך בעת חמק בצנעה להסתפח ל"חבורת זרעים" שיצקה מים על המופלא שבורעים הגרי"י דינקלס זצ"ל, כך בעת מצא עצמו בחבורת מופלגי "עץ חיים" האוחזים בשיפולי גלימתו של ר' אייזיק מסלבודקה מידי שבת בשבתו וממציים מידותיהם בפניו, כך כששהה שעות רבות במחיצתו של מרן הגרי"י זצ"ל והשתעשע בחברתם של בניו הגאונים שליט"א, לא נזכר שמו כי בצנעה הולך ובצנעה חוזר. כך כשהגיע לינק מלשדה של ישיבת סלבודקה בב"ב, והופך באחת לעצם מעצמה ובשר מבשרה כחתנו של מרן רה"י הגרמ"ש זצ"ל, כך כשהוא יוצא ונכנס כבן בית וכשכן קרוב אצל מרן החזו"א, אינו נקרא בשם כי בצנעה הולך ובצנעה חוזר. כך בעשרות שנים של לימוד בחברותא עם מרן בעל חזון יחזקאל זצ"ל כשותף פעיל בהכנת שעוריו הנודעים, בצנעה הולך ובצנעה חוזר. וכך במשך עשרות שנות הרבצת תורה משנת תשי"ד, עת החל להרצות שעוריו בישיבה ובהעמדת אלפי תלמידים אותם עיצב בדרכי לימוד ואורחות חיים, לצד שקידתו המופלאה והמופלגת בלימוד והתעלות עצמית במסירות נפש של ממש, עד לפרידתו הכואבת מתוך תלאה ויסורים, מעולם מופלא אותו בנה, ריבה, וטיפח במשך עשרות שנות חיים רצופות בעמל ובמסירות אין קץ, והחותמות שמונים ושש שנות עשייה ללא זרקורים, ללא פרהסיא, ללא קריאת שם - כי בצנעה הלך ובצנעה חזר, ונותר עולם התורה שמם.

לזכרו ולע"נ אנו מוסרים מערכה מחידושי, אותם קבלנו מבנו הגר"ש שליט"א, מתוך שעור שנאמר בחוהמ"פ תשמ"ז ויישר כוחו.

כתיב גבי קרבן פסח וכל ערל לא יאכל בו, דערל אסור לאכול ק"פ, וילפי' בגמ' (יבמות דף ע' ע"א) מג"ש תושב ושכיר דה"נ אסור בתרומה. עוד מבוי' שם דמילת זכריו ועבדיו מעכבת באכילת ק"פ.

א) ובביאור ערל דאסור בקרבן פסח נחלקו רש"י ור"ת, דרש"י כ' בכ"מ (פסחים דף ס' ע"א ד"ה לערלים, ודף ס"א ע"ב ד"ה בני חבורה, ודף צ"ו ע"א ד"ה ערל, ולגבי תרומה ביבמות שם ודף צ"ט ע"ב ד"ה והערל) דמיירי שמתו אחיו מחמת מילה דאסור למול מצד פיקו"נ, ואעפ"כ מיקרי ערל ואסור לאכול בק"פ. והא דהצורך לפרש כן היינו משו' דאמרי' בגמ' (פסחים דף צ"ו ע"א) ואיצטריך למיכתב ערל

ואיצטריך למכתב בן נכר דאי כתב רחמנא ערל משום דמאס אבל בן נכר לא מאס אימא לא, צריכא. ואי אשמעינן בן נכר משום דאין לבו לשמים אבל ערל דלבו לשמים אימא לא, צריכא. ומבוי' דערל לבו לשמים, וא"כ בהכרח לא מיירי במומר לערלות אלא אנוס. וכן מבוי' בגמ' יבמות (דף ק' ע"א) דערל משגרינן ל' משו' דאניס.

ודעת ר"ת (בתו"י יבמות שם ובזבחים דף כ"ב ע"ב ד"ה ערל ובחגיגה דף ד' ע"ב ד"ה דמרבה) דבמי שמתו אחיו מחמת מילה ליכא דין ערל, וערל מיירי שאינו רוצה למול, והא דאמרו בגמ' דלבו לשמים היינו דאינו עושה כן אלא מדאגת צער המילה, ולהכי הוי אנוס ואינו

מוריה, שנה שלושים ושנים, גליון ו-ח (שעח-שפ), ניסן תשע"ג ♦

מחמת מילה אין לו מציאות מילה כלל, ובזה ס"ל לר"ת דלא מיקרי ערל. אכן א"א לפרש כן ברמב"ן, דהא אפי' מתו אחיו מחמת מילה יכול למול כשיתחזק כוחו וכמ"ש הרמב"ם (פ"א מהל' מילה הי"ח) הרי זה לא ימול את השלישי בזמנו אלא ממתינין לו עד שיגדיל ויתחזק כחו, עכ"ל. וראי' מפורשת לזה מהגמ' יבמות (דף ס"ו ע"א) דקאמר ומנין לאשה שקנתה עבדים ועבדיו שקנו עבדים שיאכלו בתרומה שנאמר וכהן כי יקנה נפש קנין כספו הוא יאכל בו קנינו שקנה קנין אוכל, כל האוכל מאכיל כל שאין אוכל אינו מאכיל. ופריך ולא, והרי ערל וכל הטמאים שאינן אוכלין ומאכילין, ומשני התם פומיהו כאיב להו, ופרש"י פומיהו כאיב להו, כלומר מחוסרי תקנתא הם אבל עומדים ליתקן ולאכול אבל זו שהיא נעשית חללה אין לה תיקון עולמית, עכ"ל. ומבר' דאפי' מתו אחיו מחמת מילה מיקרי עומד להיתקן.

ולבאר דברי הרמב"ן נראה, דהנה יל"ע אמאי טומטום אינו חייב לקרוע ולמול, ונראה דלא חשיב פיקו"נ, אלא שאינו מחוייב בזה כדי להגיע למצות מילה, וכמו דבכל מצות עשה חייב ליתן חומש מנכסיו וביותר מזה אינו מחוייב לקיים, ה"נ י"ל דטומטום אינו חייב לקרוע עצמו ועי"ז להכניס עצמו לקיום מצוה, וא"כ לא הוי גדר אנוס וסכנה אלא דלא מחוייב להכניס עצמו לחיוב מילה ע"י שיקרע עצמו.

ואי נימא דזהו גדר הפטור בטומטום א"כ חילוק גדול יש, דלפי ר"ת דין ערל תלוי במצות מילה, דהיכא דהגברא אינו ראוי למילה אין לו דין ערל, אבל טומטום יש לו חיוב ומצוה דמילה אלא דיש לו פטור מקיום המצוה, דהגברא אינו מחוייב לקרוע עצמו ולהתחייב במצות מילה אבל הוא בר מילה. וכמו מי שאין לו כסף למילה דיש לו חיוב רק שאינו יכול. משא"כ במתו אחיו מחמת מילה דהוא בעצמותו אינו בר מילה.

אבל התוס' הביאו דבירושל' לא משמע כר"ת, והרמב"ן הביאו באריכות, דאיתא התם תמן תנינן קטן החולה אין מלין אותו עד

מומר לערלות, אבל בגוונא דפטור ממילה שמתו אחיו מחמת מילה דאסור למול אין לו דין ערל. וראיית ר"ת נגד רש"י, דבגמ' (יבמות דף ע"א ע"א) בעי רב חמא בר עוקבא קטן ערל (פרש"י תוך שמנה) מהו לסוכו בשמן של תרומה, ערלות שלא בזמנה מעכבא או לא מעכבא, והבין ר"ת דהצד דאינו מעכב היינו משו' דא"א למולו בתוך זמנו ומספק"ל להגמ' אם מותר בתרומה או לא, ואמאי לא פשיט גמ' ממתני' דערל שמתו אחיו מחמת מילה דהוי אנוס ואעפ"כ אסור לאכול בתרומה. אלא ודאי דבמתני' מיירי דאינו אנוס, אבל היכא דהוי אנוס באמת אין לו דין ערל. ובתוס' דחו ראיית התו"י דהתם (בתוך זמנו) כיוצא בו לא הוי בר מילה בשום מקום אבל אחר ח' אע"ג דאי אפשר לו למול מפני הסכנה הוי ערל כיון שהגיע הזמן. והוכיחו כן התוס' מהא דלא פשיט ליה גמ' מטומטום שאין אוכל בתרומה כמבר' לקמן, דה"נ בתוך זמנו אינו אוכל, אלא מוכח החילוק דבתוך זמנו י"ל דלית לי' דין ערל כלל משא"כ אחר זמנו אף דאין חייב למול מ"מ אית לי' דין ערל. והא דטומטום אינו חייב לקרוע ולמול הוכיחו התוס' מהגמ' בחגיגה (דף ד' ע"א) דיליף זכורך להוציא טומטום ואנדרוגינוס שפטור מן הראיה ואע"ג דהוי ודאי זכר, ואי נימא דחייב לקרוע ולמול אמאי פטור מראי' אלא ודאי דאינו חייב לקרוע. וכן מוכח מברייטא דמוקמי' לה בטומטום דאינו מעכב בעשיית פסח, ואי נימא דמחוייב לקרוע ולמול א"כ אמאי אינו מעכב, אלא ודאי דטומטום אינו מחוייב לקרוע ואעפ"כ אינו אוכל כיון דהגיע זמנו ומיקרי ערל.

והקשו הראשו' ע"ד ר"ת ממה שהוכיחו התוס' מטומטום דאע"ג דאינו חייב למול מ"מ אסור לאכול בתרומה ומיקרי ערל, ואילו לר"ת כל שאינו חייב למול לא מיקרי ערל. והרמב"ן הק' כן ותו' וז"ל, ואיכא למימר שאני התם שאפשר שיקרע וימול, אבל ערלות מתו אחיו מחמת מילה לעולם לאו בר ממהליה הוא. ובפשו' ביאור דברי הרמב"ן דהיכא שיכול להקרע ולהתחייב יש לו דין ערל, אבל מתו אחיו

עשו בני ישראל פסח במדבר, דאי משו' מילת זכריו הא כיון דא"א דלא נשבה להם רוח צפונית לא מעכב. וכ' ע"ז התוס' דמה שחילקו התוס' בין ערל בתוך ח' דאינו מעכב לאחר ח' דמעכב אף דא"י למול היינו דוקא לגבי מילת עצמו אבל מילת זכריו אינה מעכבת אלא היכא דיכול למול. וכן מבו' בראשו' החילוק בין מילת עצמו למילת זכריו. והא דבעי גמ' לפשוט לגבי ערל עצמו בתוך זמנו ממילת זכריו, מבו' בראשו' דהיינו בדרך כל שכן, דאם ערלת עצמו לא מעכבת בתוך זמנו כ"ש דמילת זכריו לא מעכבת. ולמסקנא ליכא פשיטותא בערל בתוך זמנו ונשאר בספק, דאף דמוכח דלגבי זכריו אין מעכב, מ"מ לגבי עצמו אפשר דמעכב.

ולרש"י יבואר זה כפשו' דבערל עצמו אינו תלוי בחיוב מילה, ואפי' היכא דאינו יכול למול יש לו שם ערל, ובמילת זכריו תלוי בחיוב מילה במציאות. והנה מהרש"א (יבמות ע"א ע"ב) ושאר אחרונים דנו בהא דמילת זכריו מעכבת מלאכול בקרבן פסח מהו חיוב המילה המעכב את האב, אם מחמת מה שהאב חייב למול את בנו דאם אינו מקיים חיוב זה הר"ז מעכב את הפסח, או"ד דאי"ז תלוי בחיוב דעלמא המוטל על האב למול אלא הוי דין מיוחד בפסח שאם יש לו בן שחייב במילה אסור לו לאכול פסח עד שימול. ונפ"מ באשה שהרי האם אינה מחויבת למול בנה כמבו' בקידושין (שדף כ"ט ע"א), אי מילת בניה מעכבת. והוכיח מהרש"א מלשון הגמ' כגון שהיו אביו ואמו חבושין בבית האסורין, ומהא דאמרי' אמו מבו' דבאם מעכב נמי, ואף שאינה חייבת למול את בנה, ומבו' דהוי חיוב חדש. ועי' מל"מ (פ"ה מהל' קרבן פסח ה"ו), והאחר' דחו ראייתם.

ולר"ת דמתו אחיו מחמת מילה לא מיקרי ערל, א"כ ערלת עצמו ג"כ תלוי בחיוב במציאות. ואעפ"כ איכא חילוק דלגבי מילת עצמו מבו' בגמ' דטומטום נמי מעכב ואף דלגבי מילת בנו מבו' בגמ' דמילת בנו טומטום אינה מעכבת. והיינו דלר"ת נמי איכא חילוק בין ערלת עצמו לערלת בנו, ובהא פליג ארש"י

שיבריא שמואל אמר אפילו אחזתו חמה שעה אחת ממתינין לו שלשים יום, ואותן שלשים יום מהו להאכילו חלבה של תרומה ולסוכו שמן של תרומה, נשמעינה מן הדא הערל והטמא לא יאכלו בתרומה. ופירש הרמב"ן דערל דמתני' מסתמא מיירי במתו אחיו מחמת מילה ומ"מ אינו אוכל, ודלא כר"ת. עוד מבו' לקמ' בירושל' ר' אחא בשם ר' תנחום בר חייה אין ערלה אלא משמיני והלאה [דהא דמיבעי' לי' לבבלי איפשיטא בירושל' דבתוך זמנו לא מיקרי ערל].

ב) ולגבי מילת זכריו ועבדיו דמעכבת לאכול בקרבן פסח, איתא בגמ' (שם אספיקא דערל תוך זמנו) א"ר זירא ת"ש אין לי אלא מילת זכריו בשעת עשיה ועבדיו בשעת אכילה, מניין ליתן את האמור של זה בזה ואת האמור של זה בזה ת"ל אז אז לגזירה שוה. בשלמא עבדיו משכחת לה דאיתנהו בשעת אכילה וליתנהו בשעת עשיה כגון דזבניהו ביני ביני, אלא זכריו דאיתנהו בשעת אכילה וליתנהו בשעת עשיה היכי משכחת לה, לאו דאתילוד בין עשיה לאכילה, ש"מ ערלות שלא בזמנה הויא ערלות. אמר רבא ותסברא המול לו כל זכר אמר רחמנא ואז יקרב לעשותו, והאי לאו בר מהילא הוא, אלא הכא במאי עסקינן כגון שחלצתו חמה וכו' (דלא ה' ראוי למילה בשעת עשיה ונעשה ראוי אח"כ דבעי' מעת לעת), עוד משני התם רב פפא אמר כגון דכאיב ליה עיניה לינוקא ואיתפתח ביני וביני, רבא אמר כגון שהיו אביו ואמו חבושין בבית האסורין, רב כהנא בריה דרב נחמיה אמר כגון טומטום שנקרע ונמצא זכר ביני וביני. ומבואר דבעשיה לא עיכב הטומטום דכ"ז שלא נקרע אין יכול למולו, ומאידיך גיסא מבו' דהטומטום עצמו יש לו דין ערל ואסור לאכול בתרומה כדאיתא ביבמות. ומבואר דאיכא חילוק בין מילת עצמו דאף כשאין יכול למול יש לו דין ערל ומעכב, למילת זכריו דמעכבת דוקא היכא דאפשר למול, אבל היכא דבמציאות אינו יכול למול לא מעכב. וכ"כ מהרש"א (יבמות דף ע"ב ע"א) עמ"ש בתוס' שם (ד"ה משום) לדון אמאי לא

פשוט דמתו אחיו מחמת מילה יש לו דין ערל. ואפשר דהא דפירשו הראשו' דהוי בעי' דלא איפשיטא היינו משו' דפירשו דלא כר"ת, דאי נימא דאיכא דין ערל אפי' במתו אחיו מחמת מילה, א"כ הא דבעי תלמודא למיפשט ממילת זכריו דמעכב אף בתוך זמנו ודחי אמר רבא ותסברא המול לו כל זכר אמר רחמנא ואז יקרב לעשותו והאי לאו בר מהילא הוא וכו', היינו דדחי גמ' דדוקא לגבי מילת זכריו אינו מעכב אלא היכא דאיכא חיוב מילה בפועל אבל לגבי מילת עצמו אפשר דמעכב אף בתוך זמנו וכמו במתו אחיו מחמת מילה דמעכב לגבי עצמו. אבל לר"ת דדין ערלת עצמו נמי תליא בדין מילה דהיכא דאינו חייב בפועל במילה אין לו שם ערל, יתכן דפי' דכד דחי גמ' ואמר ותסברא וכו' לאו למידחי הראי' לחודא קאתי אלא למידחי עצם הספק, דהיכא דליכא חיוב מילה וכגון בתוך זמנו פשיטא דאינו מעכב.

(ד) ולגבי מילת בניו דמבו' לדעת ר"ת דאם הי' אנוס אינו מעכב, יל"ע היכא דבתחילה הי' יכול למולו ואח"כ נעשה אנוס. ודן בזה המנ"ח (מצוה י"ז אות א' וט', ומצוה רפ"ב אות ח') וכ' דבכה"ג ר"ת נמי מודה דמעכב, והוכיח מהא דקאמר גמ' היכ"ת דמעכב באכילה ולא בעשיה, כגון שהי' חולה בשעת עשי' ונתרפא. ואכילת פסח הא הויא בלילה ועוד דהוי יו"ט וא"א למולו, ואעפ"כ מעכב באכילה ומיקרי בר חיובא. ובהכרח דמיירי דביום י"ד אחר עשיית הפסח הי' ראוי, ואף דהשתא בשעת אכילה אינו יכול למול עכ"ז מעכב.

אמנם אע"ג דבערלת עצמו יש לקיים דברי המנ"ח דכיון דכבר חל עליו שם ערל שוב מעכב אע"ג דהוי אנוס, אבל לגבי מילת זכריו דנתבאר דתלי במצות מילה בפועל צ"ע אמאי יעכב מה שהי' יכול למול סו"ס השתא אינו יכול למול.

אבל אפשר לחלק בפשיטות, דאם הי' יודע שצריך למול ובלא זה לא יוכל לאכול פסח, צריך למולו קודם, ואם לא מל לא מיקרי אנוס. דאנוס מיקרי רק כשאזע דבר שלא ידע שיבא,

לגבי ערלת עצמו דלרש"י שם ערל לא תלי בחיוב ואפי' אנוס דאינו מחוייב למול כלל מיקרי ערל ולר"ת שם ערל תלוי בחיוב מילה והיכא דליכא חיוב מילה כגון מתו אחיו מחמת מילה לית לי' שם ערל כלל, ורק בטומטום דאיכא עלי' חיוב מילה אלא שבפועל אינו מחוייב לקיים המצוה איכא עלי' שם ערל וכמשנת"ל. אבל לגבי מילת בנו לכ"ע תלוי בחיוב קיום המצוה ואם א"א למול לכ"ע לא מעכב וכדמבו' בגמ'.

והנה הראשו' הק' אם מילת זכריו מעכבת כ"ש דמילת עצמו מעכבת, ולמאי בעי' קרא דמילת עצמו נמי מעכבת. ובגמ' מבו' דאיכא סברא דאם ערלת בנו מעכבת כ"ש דערלת עצמו מעכבת. ולרש"י י"ל בפשטות דערלת עצמו אפי' באנוס מעכבת, וערלת בנו מעכבת דוקא היכא דאיכא חיוב מילה, ולהכי בעי' ילפוטא לערלת עצמו דמעכבת אפי' באנוס. ולר"ת נמי מילת עצמו מעכבת אפי' באופן שאין יכול לקיים המצוה בפועל כל היכא דאיכא עלי' חובת מילה, משא"כ מילת זכריו שאין מעכבת אלא היכא דיכול בפועל למול.

(ג) ובהא דנקט ר"ת בתורת ודאי דמתו אחיו מחמת מילה אין לו דין ערל בכל התורה כולה, לכאו' ק' הא בגמ' הוי בעי' בערל בתוך זמנו אי מעכב או לא ולא איפשיטא, ואמאי נקט ר"ת בתורת ודאי דבמתו אחיו מחמת מילה אין לו דין ערל, והא לכאו' תלוי בספק דערל תוך זמנו [דלהצד דבתוך זמנו יש לו דין ערל ומעכב, כ"ש אחר זמנו אלא שמתו אחיו]. והנה הרמב"ם (בפי"א מהל' תרומות ה"ז) ג"כ פסק דסכין את הקטן בשמן תרומה בתוך שבעה, שהנולד כל שבעה אינו חשוב ערל. והיינו דלגבי ערלת עצמו תוך זמנו אין לו דין ערל, וכ' הכס"מ שם דהוי בעיא דאיפשיטא, וזה פלא דהא בגמ' ליכא פשיטותא. ואפשר דהרמב"ם פסק כהירושל' דהתם איפשיטא האיבעי' דאין ערלה אלא משמיני והלאה. אבל בדעת ר"ת אין לומר כן דהא אינו יכול ללמוד כהירושל', דהתם מבו' להדיא דלא כר"ת וכנ"ל, וא"כ אמאי נקט כדבר

אלא דלא איתקן, וי"ל דשאני התם דמחוסר מעשה בגופו וחשבינן ליה שלא לאוכליו.

ובביאור קו' התוס' הק' האחרונים קו' עצומה (ע' חזו"א סי' קכ"ד לדרך ס"ט), דמאי הק' ריב"א דנימא דערל יהי' מותר בעשיית פסח, והא מילת זכריו מעכבת אפי' בעשיית פסח, ואיך יתכן שמילת עצמו לא תעכב בעשיה ומילת בנו תעכב. ובאמת לא מצינו במילת עצמו שתעכב בעשיה, דגבי ערל עצמו כתי' רק לא יאכל בו, אבל ק' דנילף ממילת בנו.

אכן לפי משנ"ת דהיכא דאינו יכול למול את בנו אין מילת זכריו מעכבת, ובמילת עצמו תלוי בשם ערל ואף אי אינו יכול למול ערלתו מעכבת, א"כ לגבי עשיה דאינו נאסר מצד מילת עצמו אלא בעי' למילף לה ממילת בנו, תלוי אם יכול לקיים המילה בפועל. ולכא' הי' אפ"ל דזו כוונת קו' התוס', דערל בגוונא דהשתא אינו יכול למול (כגון בשבת) אמאי ענוש כרת, דמדין עשיה הרי יכול לעשות פסח דהא ילפי' לי' ממילת זכריו, ובמילת זכריו תלוי באפשרות הקיום בפועל, ומדין אכילה אינו מעכב בעשיה דהא גברא חזי. [ובמתו אחיו ליכא לאוקמי, דלא מיקרי גברא חזי וכמ"ש התוס' לגבי טמא גמור שאין יכול לתקן עצמו, אלא בשבת וכדו' דגברא חזי].

אבל אין לומר כן, דהתוס' הק' אמאי ענוש כרת וכו', וענוש כרת היינו מפני שלא מל עצמו, ולדברינו דהוי אנוס אינו ענוש כרת, ובהכרח מיירי שאינו אנוס וא"כ אינו יכול לעשות פסח. ואין לומר שהי' יכול למול קודם שבת דא"כ מיקרי פשיעה ומעכב נמי בעשיה וכו"ל.

ושמעתי לתרץ דקו' התוס' לר"א לשיטתו, דדעת ר"א במכילתא דר"י והובא בתוס' ביבמות (דף ע' ע"ב ד"ה אי מה פסח מילת זכריו ועבדיו מעכבתו) דמילת עבדיו אינה מעכבת, ודריש אז יאכל בו העבד. ונמצא דר"א פליג בעיקר הדין דמילת עבדיו מעכבת, וא"כ שפיר הק' התוס' לשיטתו דמילת עצמו לא מצינו שמעכבת בעשיה, ומילת עבדיו נמי ס"ל לר"א דאין מעכבת. וע' מהר"ם דאייתי גירסא דר"א פליג נמי אזכריו ולא רק אעבדיו, ולפ"ז אתי שפיר.

אבל הכא ידע מתחילה שלא יוכל למול בלילה. אבל אה"נ יתכן דבגוף נדון המנ"ח דאם כבר חל עליו חיוב ואח"כ חלה הבן דהוי אנוס אפשר באמת דלא יעכב.

וראי' מפורשת לזה מגמ' פסחים (דף צ"ב ע"א) אמר רבא ערל והזאה ואיזמל העמידו דבריהם במקום כרת וכו', דתניא כשם שאין מביאין אותו דרך רשות הרבים כך אין מביאין אותו דרך גגות ודרך חצרות ודרך קרפיפות, וכ' רש"י (ד"ה דרך חצרות) וידחה פסחו שאם יש לו זכר למול מעכבו דתניא מילת זכריו ועבדיו מעכבין את הפסח, וליכא למימר משום כרת דערל זכר אשר לא ימול וגו' דמילה דדחיא שבת בזמנה וקטן לאו בר כרת הוא, עכ"ל. והק' הרש"ש אי מיירי במילת בנו אמאי מעכב, הרי אם אמרו רבנן שאין יכול להביא האיזמל, הרי הוא אנוס ואינו מעכב. ומבר' דכיון שידע בערב שבת שצריך למול הוי פשיעה במה שלא הביא איזמל, וה"נ מה שלא מל בערב פסח הוי פשיעה. [והתם ליכא למימר לדברי המנ"ח דהא מיירי בזמנו כמ"ש רש"י וא"כ לא יצא לזמן שראוי למול דהא מערב שבת לא הי' יכול למול, אלא מוכח כמ"ש דאינו תלוי בהגיע זמן שהי' יכול אלא כיון דהי' יודע שיבוא האנוס הוי פשיעה].

ח' איתא בגמ' פסחים (דף ס"ט ע"א) והזאה מאי טעמא לא דחיא שבת מכדי טלטולי בעלמא הוא תדחי שבת משום פסח, אמר רבה גזירה שמא יטלנה ויעבירנה ארבע אמות ברשות הרבים, ולרבי אליעזר ניעבריה דהא אמר רבי אליעזר מכשירי מצוה דוחין את השבת וכו', אלא אמר רבא קסבר רבי אליעזר שוחטין וזורקין על טמא שרץ והוא הדין לטמא מת בשביעי שלו, הזאה למאי לאכילה, אכילת פסחים לא מעכבא. אמר ליה רב אדא בר אבא לרבא אם כן נמצא פסח נשחט שלא לאוכליו, אמר ליה שלא לאוכליו לחולה ולזקן דלא חזי אבל האי מיחזא חזי, תקוני הוא דלא מתקן.

ובתוס' (ד"ה האי מיחזא חזי ותקוני הוא דלא איתקן) הקשה ריב"א א"כ אמאי אמר ר"א לעיל ערל שלא מל ענוש כרת הא מיחזא חזי

חמץ שהותר ע"י ביטול ברוב אם שייך בו דין השבתה

התערובת יקיים שפיר מצות תשבייתו, דכשדנים על מצוות שייך שפיר לקיים את המצוה אף דנתבטל ואינו ניכר, כיון דלגבי מצוות שנוגע רק בינו לבין קונו אין כאן ביטול כלל.

אמנם לכאורה מהסוגיא בזבחים דף ק"י ע"א יש סתירה לסברתנו, דהא דנים שם על ביטול קומץ לגבי הקטרה וגם זה הרי מצוה.

אך אי"ז סתירה להנ"ל, דשם הנידון אינו אם יקיים מצוה בהקטרה ואם יהי' לו שכר ע"ז או לא, רק הנידון הוא אם צריך להקטיר או לא, וזה נוגע להנהגת בני אדם ומה שנוגע להנהגת בני אדם יש ע"ז דין ביטול, ורק בחמץ לגבי תשבייתו דכל הנידון הוא אם כשיבער יקיים מצוה או לא, שזה נוגע רק כלפי הקב"ה וכלפי הקב"ה אין הביטול משפיע כלום, ודומה לאדם אחר שיודע מה האיסור ומה ההיתר דכלפיו בודאי אי"ז ביטול, ומצוה אדם עושה להקב"ה וכשהקב"ה מכיר את החמץ יכול עדיין לקיים תשבייתו, ואע"פ שמותר לו לאכול את התערובת זה רק ענין של הנהגה לבני אדם, והוא לא גרע מכל אדם שמוותרין לאכול את התערובת.

ועוד עי' באילת השחר ב"מ דף נ"א ע"ב שביארנו דאפילו אחרי שנתבטל מ"מ מציאות האיסור קיים רק שמותר לאכול, וא"כ ממילא לענין מצוה אם ישבית כל התערובת דממ"נ הושבת גם החמץ קיים שפיר מצות תשבייתו. וכמו כן מצינו בסנהדרין (דף פ' ע"א) לענין שור הנסקל שנתערב בשוורים אחרים, דסברי רבנן דכולן נסקלין כדי לקיים מצות סקילה בשור המחויב כמבואר ברש"י שם. הרי דאף שמדאורייתא הוא בטל מ"מ אם יסקלנו מקיים בו מצות סקילה. ובזבחים דף ע' ב' הארכנו בזה וביארנו דמ"מ אינן מחוייבין, [ונ"מ בזה למי שנתערב לו אתרוג כשר בהרבה פסולים דיהא מחוייב ליטול כולן כדי לקיים המצוה באתרוג הכשר].

כתב בשו"ת הגרעק"א ח"א סי' י"ט, בד"ה גם, אף אם נידון להחמיר דלא כמג"א ולדון כיון דכבר עבר בכל יראה צריך להשביתו כדי לתקן הלאו, מ"מ בנ"ד בבלע משהו דמדינא בטל בס' אינו מקיים עשה דהשבתה, דהוי כמשבית דבר המותר [וסברא זו צ"ע טובא, דלפ"ז יקשה לכאורה בהאי דפרק אלו הן הלוקין (דף ט"ז) דמשכחת עוד בטלו בידים לענין חמצו דהלאו ניתק לעשה ובטלו בידים ברוב היתר, דודאי לא מקיים בזה עשה דהשבתה דהא אינו מושבת מהעולם, וא"א לו עוד לקיים העשה, דאף אם ישבית אותו הא משבית דבר המותר וביטל העשה בידים עכ"ל. והנה סברתו זו דכיון שנתבטל החמץ הוי דבר המותר ולא מקיים תשבייתו ע"י שיבערו עכשיו יל"ע בזה, דיש לומר סברא דאף שיש ע"ז דין ביטול מ"מ יקיים מצוה בהשבתתו, דהנה בכל ביטול ברוב הרי חלות הביטול הוא רק למי שאינו מכיר מה הוא האיסור, אבל לגבי מי שמכיר מה האיסור לא חל הביטול כלל, ולכן שייך דהביטול יועיל לאחד ולגבי חבירו שמכיר ויודע מה האיסור אי"ז מבוטל, ובאופן שאינו יכול לברר אצל חבירו מה האיסור.

וא"כ נראה דבכל ביטול ברוב הרי הקב"ה יודע, אלא דלהנהגה של בני אדם הדבר מעורב ומבוטל כיון שאין אנו יודעים מה הוא האיסור, וא"כ במה שנוגע כלפי הקב"ה אין שייך לעולם ביטול ברוב, כיון שאצל הקב"ה אין כאן תערובת כלל דהכל גלוי וברור לפניו.

ומעתה לגבי תערובת חמץ י"ל דכל מה שאנו דנים ביטול ברוב הוא רק לענין האיסור וההיתר, אבל כשאנו דנים לענין מצות תשבייתו שזה רק ענין בין האדם לקונו, לגבי זה אין ביטול ברוב כלל, דלגבי הקב"ה אין כאן ביטול כלל, וא"כ לא שייך בזה ביטול ולא ביטול כשיבטלו ברוב כמו שהק' הגרעק"א ז"ל דכשיבער את

הרב י. גרשון אדלשטיין
ראש ישיבת פוניבז'

בענין פסח שאינו ראוי לאכילה מדרבנן

לר"ח כשר מן התורה, ורק מדרבנן פסול, וכ' וז"ל ואין להקשות אי מדרבנן היאך יתחייב פסח אחר הא קמייתי חולין לעזרה לא היא כיון דלא יזרוק הדם אינו יוצא ומותר לצאת באחר עכ"ל, מבואר מדבריהם דאם זרק הדם אינו מביא פסח אחר, ואע"פ שהפסח פסול מדרבנן ואינו ראוי לאכילה מדרבנן, מ"מ יצא יד"ח הקרבה מן התורה, ומוכח דאף דאיכא איסור מדרבנן מ"מ מיקרי ראוי לאכילה מן התורה.

עוד יש להוכיח דאיסור דרבנן מיקרי ראוי לאכילה, מהא דתניא לקמן ע"ח שחטו בטהרה ואח"כ נטמאו הבעלים יזרק הדם בטהרה ולא יאכל בשר בטומאה, ומפרש לה רבי יוחנן דהכא במאי עסקינן בציבור דאפי' בטומאה נמי עבדי, ומה שאין השר נאכל הוא משום גזירה שמא יטמאו הבעלים לאחר זריקה, ויאמרו אשתקד לא נטמאנו ואכלנו השתא נמי ניכול, ולא ידעי דאשתקד כי איזדריק דם טמאים הוו וכו', ומבואר דאיכא איסור אכילה מדרבנן, ואעפ"כ זורקים את הדם, ולא אמרי' דכיון שאסור מדרבנן מיקרי אינו ראוי לאכילה.

ועוד יש להוכיח דהנה תנן לקמן צ"א א' אונן טובל ואוכל את פסחו לערב, ומפרש בגמ' דקסבר אנינות לילה דרבנן ולא העמידו דבריהם במקום כרת, והיינו שהתירו האכילה לצורך ההקרבה, ולכאור' היה נראה מזה שאם הי' איסור אכילה בלילה אע"פ שדוהא מדרבנן לא הי' יכול להקריב, אבל ברש"י זכאים ק' א' [ד"ה אביי] פי' הטעם שהתירו האכילה וז"ל והם לא העמידו דבריהם במקום כרת דדילמא מימנע ולא שחיט, א"נ כיון דעל כרחי' שחיט לאו אורח ארעא דנימרו ישחטנו ע"מ ליפסל

א. נאמר בפסח מצות הקרבה ומצות אכילה, ואם הקריב ולא אכל קיים מצות ההקרבה, אבל אם בשעת ההקרבה לא הי' ראוי לאכילה אינו יוצא יד"ח, דבעי' גברא דחזי לאכילה, ומשו"ה בין חולה וזקן שאין ראויים לאכול מצד המציאות, ובין ערל וטמא שאין ראויים לאכול מחמת איסור האכילה, שניהם אין יצאין יד"ח הקרבה משום דלא חזו לאכילה, [וכן מבואר בדעת רש"י ס"ב א' ד"ה ערל וטמא].

ויש להסתפק היכא שאין ראוי לאכילה מחמת איסור דרבנן אי מיקרי ראוי לאכילה, ובמנ"ח (מצוה ה' אות כ') כ' בזה לענין גר שנתגייר בערב פסח דתנן לקמן צ"ב א' דאינו עושה פסח, דהפורש מן הערלה כפורש מן הקבר, והוא כטמא מת מדרבנן, והעמידו חכמים דבריהם במקום כרת, ודן המנ"ח אם עבר להקריב אי נימא דקיים מצות הקרבה מן התורה, או לא, וכ' דמסתבר שלא קיים מצות הקרבה אף מן התורה, דכיון שאסור באכילה מדרבנן, לא גרע מחולה וזקן דחשיבי אינם ראויים לאכילה.

אבל יש להוכיח מכמה דוכתי דאינו ראוי לאכילה מדרבנן מיקרי ראוי לאכילה מן התורה, דהנה לקמן ס"ב א' בהא דאיפליגו רבה ורב חסדא בשחטו לשם ערלים שאינם בעלים אי מיקרי שינוי בעלים, דרבה סבר דלא מיפסיל כיון דלא חשיב שינוי בעלים אלא למחויב כפרה כמותו, וערל אינו ראוי להקרבה, ורב חסדא סבר דחשיב מחויב כפרה כמותו הואיל ואי בעי מתקן נפשי, ולכן חשיב שינוי בעלים לפסול הקרבן, וכ' התוס' (ד"ה כי לית ל') דאף

* שיעור כללי שנאמר בישיבת פוניבז' יום ב' האזינו תשס"ט נכתב ונערך ע"י א' התלמידים והיה למראה עיניו.

מוריה, שנה שלוששים ושנים, גליון ו—ח (שעח—שפ), ניסן תשע"ג ♦

מחמת איסור הוא דאינו ראוי לאכילה, מיקרי שפיר ראוי לאכילה, כיון דהזאה יכולה לטהרו אם הי' עובר על האיסור.

אבל באמת אי אפשר לומר כן, דהנה מבואר בגמ' נ"ט ע"א דמחוסר כיפורים בערב הפסח יכול להקריב קרבנותיו אחר תמיד של בין הערביים, דאית עשה דפסח שיש בו כרת ודחי לעשה דהשלמה, ומבואר שאם הי' אסור להקריב קרבנותיו לא הי' יכול להקריב פסחו, דמיקרי אינו ראוי לאכילה, אע"ג דאי ל"ה נדחה עשה דהשלמה והי' עובר ומקריב קרבנותיו הי' מתכפר כמו שהוכיחו התוס' במנחות מ"ט דאל"כ ל"ה מהני דחי להכשיר, הרי מבואר דאי לא הוה דחי לא היה יכול לקיים עשה דפסח דמיקרי אינו ראוי לאכילה.

ולפ"ז מוכרח לפרש, דהטעם הוא משום דכיון דל"ה רק איסור דרבנן בהזאה, מיקרי שפיר מן התורה גברא דחזי לאכילה, ורבנן לא גזרו ע"ז שיהא נחשב כאינו ראוי לאכילה. וכן מפורש שם בפ"י רבינו חננאל מכת"י דף ס"ט ב' וז"ל וא"ת אי הכי נמצא שוחט שלא לאוכליו, האי בר אכילה הוא דמדאורייתא מתקן נפשיה ואכיל ורבנן הוא דלא שבקו ליה נפשיה לתקוני להזות עליו עכ"ל, הרי שפירש הטעם רק משום דאיסור ההזאה מדרבנן הוא, אבל אם הי' אסור בהזאה מן התורה לא הוה מיקרי חזי לאכילה.

ויש להקשות דהא מבואר בגמ' שם [נ"ט א'] שמן התורה יכול להקריב הקרבנות בלא לדחות עשה דהשלמה, ע"י שמעלה ומלינה בראשו של מזבח, והא דבעי' לדין דחיה, צ"ל דזהו משום דמדרבנן אסור גם השחיטה והזריקה, [וכמבואר בתוס' מנחות מ"ט ב' וז"ל א"נ מדרבנן אסור לזרוק], וכיון דכל מניעת ההקריבה היא מדרבנן, א"כ יקשה דהא אינו ראוי לאכילה מדרבנן, מיקרי ראוי לאכילה מן התורה, וא"כ אמאי צריך להתירו להקריב קרבנותיו ולמידחי לעשה דהשלמה, כיון דגברא דחזי לאכילה הוא.

עכ"ל, ומבואר להדיא שאין נצרך היתר האכילה לצורך ההקריבה עצמה שיהא ראוי לאכילה, דשפיר מיקרי ראוי לאכילה כיון שאין אסור מן התורה, ורק שהתירו האכילה מטעמי אחריני דדילמא מימנע ולא שחיט או דלאו אורח ארעא.

ב. והנה בתוס' נ"ט ב' בהא דאין כהנים רשאין בחזה ושוק קודם הקטרת אימורין, אבל אם נטמאו אימורין או שאבדו שאינם ראויים להקטרה מותרים, והק' התוס' למ"ד צ"ן מרצה על העולין א"כ נטמאו אימורין שפיר ראויים להקטרה, וכ' התוס' וז"ל צ"ל הואיל ומדרבנן לא מרצה הוי כאילו אבדו האימורין, ומבואר דמחמת איסור דרבנן הוי כאבדו, וצ"ב מאי שנא דלגבי ראוי לאכילה לא אמרי' דע"י דפסול מדרבנן הוי כאבד הבשר.

ונראה לבאר בזה, דהא דאין כהנים רשאין בחזה ושוק קודם הקטרה, אין עיכוב אכילתם תלוי בהא דהאימורים ראויים להקטרה, אלא העיכוב הוא מחמת חיוב ההקטרה, ובזה כ' התוס' דאף ע"י איסור דרבנן הוי כאבד הבשר, דכיון שאסרו רבנן להקטירם בטל חיוב הקטרה, דיש כח ביד לחכמים לעקור דבר מן התורה בשווא"ת, וכיון דליכא חיוב הקטרה, ליכא עיכוב לאכילת הכהנים, אבל לגבי דין ראוי לאכילה בקרבן פסח, אינו תלוי בחיוב האכילה, אלא כל שראוי לקיים מצות האכילה חשיב ראוי לאכילה, ומשו"ה אף דמדרבנן אסור באכילה, מ"מ כיון שאם יעבור ויאכל יקיים המצוה מן התורה, מיקרי ראוי לאכילה.

ג. והנה לכא' הי' מקום לומר דהיכא דהסיבה שאינו ראוי לאכילה היא רק מחמת איסור, שפיר מיקרי ראוי לאכילה, דכיון שאם יאכל יקיים מצות אכילה, חשיב ראוי לאכילה, ולא דמי לערלים וטמאים שאינם בקיום מצות האכילה כלל. ולקמן ס"ט ב' אמרי' דטמא מת בשביעי שלו בערב פסח שחל להיות בשבת, אע"פ שאסור להזות עליו מדרבנן, יכולים להקריב פסחו, דאכילת פסחים לא מעכבא, ולכא' הי' אפשר לפרש הטעם כנ"ל, דכיון דרק

דמקור לזה דאיסור דרבנן חל בחפצא מן התורה, מדברי הרמב"ם גבי זקן ממרא, דכ' הרמב"ם פ"ד מממרים ה"א דאם הורה על חמץ בשעה ששית שאסור מדרבנן, איכא בזה חיוב זקן ממרא, ואע"ג דבעי' שיהא המראתו בדבר שיש בו כרת, פירש שם הרדב"ז וכו' כ במאירי סנהדרין פ"ח דכיון דעיקר שם איסור חמץ בפסח יש בו כרת מיקרי המראתו בדבר שיש בו כרת, ומבואר דהאיסור דרבנן בשעה ששית הוי עלי' שם איסור חמץ, דיש בכח חכמים להוסיף באיסור חמץ, ומש"ה חשיב דבר שיש בו כרת.

והנה מבואר בדברי הרמב"ם דדוקא בשעה שישית איכא חיוב המראה בזקן ממרא, ולכאור' ק' דהא בשעה חמישית נמי חמץ אסור באכילה, אכן הביאור בזה לפי מה שכתב בחי' מרן רי"ז הלוי פ"א מחמץ ומצה להוכיח בד' הרמב"ם דחלוק גדר איסור שעה חמישית משעה שישית, דשעה שישית הוי איסור חמץ, אבל שעה חמישית הוי איסור הרחקה גרידא ואינו בשם איסור חמץ, עיי"ש, ומבואר מזה דהדבר תלוי בגדר התקנה, דודאי שפיר יש כח ביד חכמים לחדש איסור בגוף הדבר, אלא שיש מקומות שלא הוצרכו חכמים לזה, ואסורו איסור הרחקה גרידא, ובכה"ג ל"ה איסור חפצא מן התורה.

וכן מצינו בדין אונס ומפתה דאיכא מאן דס"ל דאשה שאינה ראוי לקיימה אין חייבין עלי' קנס, ואמר' בגמ' כתובות כ"ט ב' דנתינה חשיבא אינה ראוי לקיימה, והנה לדעת ברמב"ם איסור נתינה הוי מדרבנן, הרי מבואר דמ"מ מיקרי אינה ראוי מן התורה ע"י שאסורה מדרבנן, ולכאור' ק' מהא דמבואר בכתובות ל"ז דבשניות לעריות מיקרי ראוי לקיימא, וכ' בשטמ"ק דשאני איסור שניות שאיסורם משום הרחקה, ול"ד לנתינה שאיסורה מצד עצמה, ובמשנה למלך נתקשה בביאור החילוק, ויש לבאר בזה כנ"ל שהדבר תלוי בגדר התקנה, דבאיסור נתינה חידשו חכמים איסור בגופה, ולכן חשיבא עי"ז אינה ראוי מן התורה, אבל שניות לעריות שאיסורם משום

ויש לומר בזה דאין איסור השלמה דרבנן עדיף מאילו הוה דאורייתא, וכיון דאילו הוה עשה דאורייתא הוה נדחה, גם רבנן לא נתנו איסור כאן. ועוד י"ל דעכ"פ מדרבנן מיקרי אינו ראוי לאכילה, וא"כ פסול להקרבה מדרבנן, ושפיר אתי עשה דפסח שיש בו כרת ודחי איסור ההקרבה שמדרבנן.

[ובהא דלקמן צ"ב א' מבואר דהזאה היא מהדברים שהעמידו חכמים דבריהם במקום כרת, שלא התירו הזאה לצורך הקרבת הפסח, ולכאור' צ"ב כיון דאף אחר שאסור ההזאה מ"מ מיקרי ראוי לאכילה, א"כ למה לא יקריב הפסח. וצ"ל כנ"ל דכיון דעכ"פ מדרבנן מיקרי אינו ראוי לאכילה, משו"ה מדרבנן פסול להקריב.]

ד. ועיקר הדבר שנתבאר דאיסור דרבנן מיקרי ראוי לאכילה מן התורה, הוא מחודש מאד, דהא איסור דרבנן ג"כ אסור מן התורה בלאו דלא תסור לדעת הרמב"ם, ולדעת הרמב"ן הוא מהלכה למשה מסיני, ואמאי חשיב ראוי לאכילה.

והנה יש להקשות על משנ"ת דאיסור דרבנן אינו נחשב כאיסור מן התורה, דמאי שנא מהא דנחלקו הראשונים במקדש באיסורי הנאה דרבנן אי הוו קידושין מן התורה, דדעת רש"י דף ז' א' [ד"ה אפי'] וכ"מ מהתוס' שם דמן התורה הוו מהני הקידושין ורק מטעם הפקר ב"ד הפקר הוא דאינה מקודשת, אבל הריטב"א שם וכן בריא"ז שם סברי דמן התורה אינה מקודשת, ונתבאר בזה בס"ד באורך בשיעורי מס' קידושין דנחלקו בגדר איסור הנאה דרבנן אי מן התורה הוא רק איסור דרמי אגברא, ואינו חל בגוף הדבר, ומשו"ה חשיב ממון מן התורה, או דהאיסור דרבנן חל בגוף הממון אף מן התורה, דבכח חכמים לחדש איסור, ונעשה חתיכא דאיסורא מן התורה, ומש"ה ל"ה ממון מן התורה עיי"ש משנ"ת בזה, וא"כ צ"ב להריטב"א והריא"ז אמאי הכא כשאינו ראוי לאכילה מדרבנן מיקרי חזי לאכילה מן התורה. ונראה בזה דהנה כ' בקובץ שיעורים [קונ' דברי סופרים סי' א' אות ל"ב בשם הגר"ח]

האזל דלא שייך דין ביטול ברוב אלא היכי שנתערב איסור בהיתר שאין אנו יודעים על עצם החתיכה מה היא אם האיסור או ההיתר, אבל היכי שאנו יודעים שפיר איזה חתיכה היא על כל א' וא', אלא שנולד ספק על אחת שמא היא נטרפה בזה ליכא דין ביטול, כיון שהספק הוא על כל א' וא', אלא שנולד ספק על כל א' וא' מצד עצמה ולא מצד שנתערבה.

והחזו"א במכתב לאהא"ז [נרפס בחזו"א ע"ס המסכתא פסחים פ"ח ב'] כתב וז"ל והדבר מבואר להדיא בש"ך סי' ק"ט סק"ח שכתב דין ביטול ברוב יבש ביבש משכח"ל גם במין בשאינו מינו, כנאסר אחד מהם ואינו ידוע איזה נאסר, כגון שהיה לפנינו חתיכת בשר וחתיכת דג ופרוסת לחם והשתחוה לאחד מהן ואין ידוע לאיזה מהן אף שאין כאן תערובת גופים עכ"ל.

אבל כסברת הגרש"ש והאהא"ז כ' גדולי האחרונים, הבית מאיר בקונ' לדיני קבוע סי' ק"י כ' בתו"ד וז"ל אמנם מה אעשה שרואה אני תשובה המיוחסת להרמב"ן וכו' עכ"ז אותן הדברים שהעתיקתי תחילה וסוף מורים בהחלט שאי אפשר לדבר איסור להתבטל אלא ע"י תערובות ממש הדבר איסור בתוך ההיתר, אבל כשלא נתערבו אלא כל אחת מונח במקומו ואין להעדר הידיעה נעלם מה האיסור זה אינו מתבטל עכ"ל, וע"ש שהאריך בזה. ובספר תורת יקותיאל להגאון רבי רפאל מהמבורג בסי' ק"י סק"ב כ' וז"ל ותחילה אבאר בס"ד שהרא"ש ס"ל כן להדיא שיש חילוק בין אם נתערבו חתיכות הטריפה בין החתיכות דאז חד בתרי בטיל, אבל היכי שהחתיכות לא נתערבו רק כל א' עומד בפנ"ע, והספק הוא מחמת שא"י לנו באיזה מקום היא הטריפה בזה ל"א דבטל כיון שכל א' עומד במקומו ואין כאן תערובת כלל ע"ש. [ועי' מה שנתבאר עוד בענין זה בשיעורי מס' סנהדרין בס"ד].

הרחקה לא עבדו רבנן איסור בגופה, רק איסורא גרידא, ומשו"ה חשיבא ראוי לקיימה. [אמנם העירו בזה דמדברי הרמב"ם נראה דאיסור שניות הוי מאיסורי ביאה ממש, שכ' בהל' סוטה פ"ב ה"ח ט' כל איש שבא ביאה אסורה מימיו כו' אין המים המאריין בודקין את אשתו וכו' לפיכך היתה אשתו אסורה לו מחי"ל וכו' אפי' שניה וכו' אינה שותה, הרי דע"י איסור שניות מיקרי שעבר על איסור ביאה מן התורה ואין המים בודקין את אשתו].

ומעתה י"ל דגם מה שנחלקו הראשונים הנ"ל במקדש באיסורי הנאה דרבנן, כו"ע מודו דיש בכח חכמים לאסור החפצא, אלא שנחלקו היאך ה' גדר התקנה באיסור הנ"ל דרבנן אם אסרו גוף הדבר או לא, ולפ"ז לא קשה מהא דנתבאר דאינו ראוי לאכילה מדרבנן לא מיקרי אינו ראוי מן התורה, די"ל דבזה לא אסרו את גוף החפצא רק כאיסור הרחקה, ומשו"ה חשיב חזי לאכילה מן התורה.

ו. והנה המנ"ח הביא ראוי לדבריו דאיסור דרבנן מיקרי אינו ראוי לאכילה מן התורה, מהא דאיתא בדף פ"ח ב' חמשה שנתערבו עורות פסחיהן ונמצאת יבלת בא' מהן כולן יוצאין לבית השריפה, ואם נתערבו העורות לפני זריקה חייבין כולם בפסח שני, דבעידנא דאיזדריק דם לא היו הפסחים ראויים לאכילה כיון שהם ספק בעל מום, ולכאור' ק' אמאי אין הפסח הפסול בטל ברוב הפסחים הכשרים, וצ"ל דמדרבנן לא בטיל מדין חתיכה שאינה ראוי להתכבד דלא בטלה, והביא שכן נקטו הפלתי יו"ד סי' ק"א סק"א והחזו"ד שם סק"ה, ומוכח מזה דאע"ג דמן התורה ראויים הפסחים לאכילה, כיון דמדרבנן אסורים מיקרו אינם ראויים לאכילה וחייבין בפסח שני.

אכן הגרש"ש בשער"י [ש"ג פ"ה] ובאבן האזל הל' איסורי מזבח [פ"ד הי"ז] כ' דבכהאי גוונא ליכא דין ביטול ברוב כלל, וז"ל האבן

בענין מילת זכריו ועבדיו בקרבן פסח

לכתוב גם דאשה אין עבדה מעכבתה כמו שכתב גבי קטן, ובאמת גמ' ערוכה ביבמות (מ"ח.) דגם עבד של אשה מעכב, ובע"כ דהרמב"ם מחלק בין אשה לקטן והמיעוט דמכילתא עבד איש הוא רק להוציא עבד של קטן, ועיין במלבי"ם דלגירסת רמב"ם דעבד אשה נתרבה ממקנת כסף עיי"ש, וא"כ שוב צ"ע דכיון דאין אשה מצווה על מילת עבדה [כמו שתפס המנ"ח עצמו במצוה ב' והשאג"א בסי' נ"ג] ואעפ"כ מעכבא בקרבן פסח הרי דלא תליא זה בזה, ושוב נימא דגם לענין מילת זכריו גם בניו הגדולים מעכבין אפילו אם נימא דאין האב חייב למולם.

ובאמת מפורש במהרש"א (הובא גם במשל"מ) ע"ד רש"י ביבמות (עא:) דהא דקאמר בגמ' כגון שהיו אביו ואמו חבושין בבית האסורים וכפרש"י ומצות מילה מוטלת עליהם וכו' וכתב שם המהרש"א דאע"פ דאשה אינה מצוות למול את בנה מ"מ כיון דחייבת לעשות פסח חייבת נמי למול את בנה דמילת זכרים מעכבא בה והביא ד' הגמ' בדף מ"ח דעבד אשה מעכב, והיוצא מזה דאין עיכובא דערלות בקרבן פסח תלוי במי שהוא מצווה במצות מילה, ולד' מהרש"א מבואר עוד דכיון דמחוייב בפסח שוב מחוייב למול ג"כ כדי לעשות הפסח, וא"כ שוב נימא כן גם בבניו הגדולים דאע"פ שאין האב חייב במילתו מצד מצות מילה מ"מ מעכבים בפסח, ושוב יתחייב גם למולם כדי לעשות הפסח, וצ"ע ד' הרמב"ם דרק מילת בניו הקטנים מעכבת.

לבך הי' נלע"ד דבאמת הך דינא דערלות מעכבא בפסח אינו תלוי כלל במי שמחוייב במצות מילה על בניו ועבדיו והא דערלות בניו הגדולים לא מעכבא לש"י הרמב"ם טעמא

בברייתא דיבמות (ע"א.) אין לי אלא מילת זכריו בשעת עשייה ועבדיו בשעת אכילה [דכתיב ומלתה אותו אז יאכל בו] מניין ליתן את האמור של זה בזה ואת האמור של זה בזה ת"ל אז אז לגזירה שוה, וכ"ה להלכה ואיפסק ברמב"ם פ"ט מה' ק"פ ה"ט, וז"ל שם בפ"ה ה"ה כשם שמילת עצמו מעכבתו מלעשות פסח כן מילת בניו הקטנים ומילת כל עבדיו בין גדולים בין קטנים מעכבת אותו שנאמר המול לו כל זכר ואז יקרב לעשותו, ודקדק מזה המנחת חינוך במצוה ב' ובמצוה י"ז דדוקא בניו הקטנים הוא דמעכב, ובע"כ הטעם משום דהאב מחוייב למול את בנו רק כשהוא קטן אבל כשנתגדל ונעשה הבן מחוייב למול את עצמו ושוב אין האב מצווה עליו והו"ל כאינש אחרינא וכמו כל ישראל ולהכי אין בנו גדול מעכבתו מעשיית הפסח, משא"כ בעבדים דחייב האדון למולם אפילו כשהם גדולים הן יליד בית הן מקנת כסף ולכך מעכבים העבדים הערלים את האדון אפילו כשהם גדולים. ומבואר לפי"ז ש"י הרמב"ם דעיכוב הפסח תליא במי שהוא מצווה עליו למול, וכתב המנ"ח שם במצוה ב', דיצא לו להרמב"ם כן לפי שיטתו שם בהלכה ו' דהקטן אין מילת עבדיו מעכבתו מלהמנות על הפסח שנא' וכל עבד איש להוציא את הקטן, ופירש לה הרמב"ם דזהו קמ"ל קרא דכיון דאין הקטן מצווה על המצוות להכי אין הערלות של העבד מעכבתו בפסח וממילא דגם בבנו גדול כיון שאין האב מצווה על מילתו שוב גם בפסח אינו מעכבתו. ועיי"ש בכ"מ דד' הרמב"ם מיוסדים עפ"י גרסתו במכילתא וכל עבד איש ולא של אשה וקטן.

אלא דד' הכ"מ צ"ע דא"כ הו"ל להרמב"ם

להמנותם על פסחו מילתם מעכבת בו, ולכך ס"ל להרמב"ם דרך מילת זכריו הקטנים מעכבא דאילו הגדולים אין נימנין על פסחו מדין שה לבית אלא מדעתן, אבל לענין עבדיו הכנענים הרי גם גדולים נימנין שלא מדעתן ולהכי מילת עבדיו בכל ענין מעכבא.

ומצאתי בעזה"י שנתכוונתי בקוטב הדברים לדברי הקהלות יעקב ביבמות ס"ו ל"ז (והסביר שם קצת בא"א) ועם כל זה הדבר מחדש דמאין המציא כן הרמב"ם דהגזיה"כ דמילת זכריו ועבדיו אינם אלא זכרים ועבדים שיכול להמנות שלא מדעתם, ובפשוטו הא שני ענינים נפרדים הם דין שה לבית אבות ודין מילת זכריו ועבדיו, ואפשר לומר בזה דהרמב"ם הא כתב בהלכה ו' הקטן אין מילת עבדיו וטבילת שפחותיו מעכבת אותו מלהמנות על הפסח שנא' וכל עבד איש להוציא את הקטן, וכבר כתב המלבי"ם דאינו ממעט אשה דלהכי אהני קרא דמקנת כסף מ"מ כדאיתא במכילתא, אבל כתב דמד' הגמ' ביבמות מבואר דאינו דורש כן, והיינו משום דהגמ' שם בדף מ"א קא מתמה בפשיטות עבד איש ולא עבד אשה, ופשיטא ליה להש"ס דלא אתי קרא כלל למעוטי אשה ולהכי דריש שם קרא דאיש לענין אחר עיי"ש, אמנם הרמב"ם הא באמת נקט קרא דאיש למיעוטא אלא דממעט קטן ולא אשה [וכבר צויין דכ"ה במכילתא דרשב"י] ולזה נראה דהרמב"ם פירש הך מיעוטא דקטן לא בדרך גזיה"כ דעלמא מתיבתא איש דא"כ נימעוט נמי אשה, אלא משום דהקטן אינו יכול להמנות אחרים על פסח ואינו בכלל קרא דאיש שה לבית אבות, ולהכי נמי אינו בכלל וכל עבד איש מקנת כסף שיהא מילת עבדיו מעכבתו מלהמנות על הפסח, והגדר בזה דעיכובא דמילת זכריו ועבדיו הוא לאותו איש שהוא בכלל איש שה לבית אבות דהיינו שיכול להמנותם על פסחו שלא מדעתן, וא"כ הוא הדין גם לאידך גיסא, דאפילו איש גדול כיון שאינו יכול להמנות בניו הגדולים שלא מדעתן להכי נמי אין מילת זכריו הגדולים מעכבתו

אחרינא איכא בזה דהנה כתב הרמב"ם שם בהלכה ה' כשם שמילת עצמו מעכבת אותו מלעשות הפסח כך מילת בניו וכו' ועבדיו כו', ויל"ע בהא דכתב דמילת עצמו מעכבת אותו מנא ל' הך מלתא הא לא כתיב בתורה אלא איסור על האוכל את הפסח כשהוא ערל ומגלן דגם מעכבתו מלעשות את הפסח דהא למ"ד שוחטין וזורקין על טמא שרץ ומיקרי לאוכליו משום שבידו להטהר אחר שחיטה ולאכול הפסח בערב א"כ נימא נמי דשוחטין וזורקין גם על הערל ואחר השחיטה ימול ויהא מותר באכילה בערב ומלשון הרמב"ם מוכח דלכו"ע הוא דערלות עצמו מעכבתו לעשות הפסח כמו מילת זכריו ועבדיו, ובע"כ לומר בזה משום דאי אפשר שהחמירה תורה בערלות זכריו ועבדיו יותר מבערלת עצמו וכדאיתא להדיא שם ביבמות (ע:) מי איכא מידי דערלות גופיה לא מעכבא ב' ערלות דאחריני מעכבא ב', ולפי"ז כל עיקר הך מלתא דמילת זכריו ועבדיו מעכבי בפסח שורש הדבר הוא משום דערלת עצמו מעכבתו אלא דהחמירה תורה עוד יותר, גם על ערלות זכריו ועבדיו [ועיין במש"כ עוד בד' הרמב"ם אלו להלן בפסוק וכל ערל לא יאכל בו], ולפי"ז נראה דס"ל להרמב"ם דהא דערלות דזכריו ועבדיו מעכבין היינו טעמא משום דהם נימנים בעל כורחם יחד עם האב והאדון וכדנתיא בפסחים (פח.) ואיפסיק ברמב"ם שם פ"ב ה"ח, ת"ר שה לבית מלמד שאדם מביא ושוחט ע"י בנו ובתו הקטנים וע"י עבדו ושפחתו הכנענים בין מדעתן בין שלא מדעתן אבל אינו שוחט ע"י בנו ובתו הגדולים וע"י עבדו ושפחתו העברים וע"י אשתו אלא מדעתן עיי"ש, וממילא אותן שהם ביתו של אדם לענין פסח וראויין להמנות עם האב והאדון על פסחו אפילו שלא מדעתן המה הם שמילתם מעכבת בו וכאילו שהם גוף אחד לענין פסח והערלות של אחד מהם מעכבא על מי שעושה הפסח כמו שערלתו של העושה עצמו מעכבת אותו מלעשות, וזה נאמר אפילו אם לא נימנו בפועל בניו ועבדיו על הפסח שלו אלא כל שיכול

ס"ל כן וכן כתב גם המשל"מ בהל' מלכים פ"י ה"ז בדעת הרא"ש דיש קיומא דמצות מילה גם תוך ח'. ולענ"ד דאם נתפוס כד' המהרש"א הנ"ל מבואר להדיא בסוגיין כד' השאג"א.

[ובעיקר ד' הגמ' המול לו כל זכר והאי לאו בר מהילא הוא העיר שם מהר"ם לובלין דזה דוקא לענין מילת זכריו דאין מעכבין כל שאין האב מחוייב עכשיו במילה, אבל בערלות דגופי' כגון בערלות שלא בזמנה או במתו אחיו מחמת מילה [והחולקין על ר"ת] שהוא אנוס מלמול אפ"ה אסור בפסח ותרומה עיי"ש וטעם החילוק בזה פשוט דלענין מילת זכריו מעכבא רק אם הוא בכלל המול לו כל זכר וכל שאין האב יכול לקיים המול לו אם מפני שהוא תוך ח' או מפני שחלצתו חמה או שהוא חבוש בבית האסורים שוב אינו בכלל חיובא דהך קרא ואין הערלות מעכבתו מלעשות הפסח משא"כ לענין איסורא דערל שאסור בפסח ותרומה כל שיש עליו שם ערלה ואפילו באונס אסור ואינו תלוי בחיובא דהמול לו, ועיין בזה להלן בפסוק וכל ערל לא יאכל בו.]

ואמרת עוד להעיר דהנה המנ"ח במצוה י"ז [אות ט' בדפוס"ח] כתב לחדש דהא דמבואר בגמ' לכל האוקימות דאין מילת זכריו מעכבת הן לעשייה הן לאכילה היכא שאין יכול למולו אם מחמת חולי אם מחמת אונס היינו דוקא אם מעולם לא היה ראוי למילה קודם יום השמיני וביום ח' שנעשה ראוי למילה אז היה חולה או האב חבוש בבית האסורים אבל באופן שהיה ראוי למילה מקודם ורק בערב הפסח היה חולה מילתו מעכבת, והביא ראיה מהא דלשי' רבינו תם ערל אסור באכילת פסח אף דאין מלין בלילה ואי אפשר למולו, ואע"פ דאיהו ס"ל דמתו אחיו מחמת מילה אינו אסור בפסח, היינו משום שמעולם לא נעשה בר חיובא למילה כגון שמתו אחיו קודם יום ח' ללידתו, אבל כל שכבר הי' ראוי ונאסר מחמת ערלות לא פקע איסורו אף שכעת אינו יכול למול. וכן לענין מילת זכריו ועבדיו כל שנתחייבו במילה אע"פ שעכשיו בערב הפסח אי אפשר למולם כגון

בפסח, ומבוארים ד' הרמב"ם שם דרק מילת בניו הקטנים מעכבתו אבל מילת עבדיו בין גדולים ובין קטנים מעכבא.

והנה בד' מהרש"א שהבאנו לעיל הרי מבואר דאע"פ דאין האשה מחוייבת למול את בנה מ"מ לענין פסח חייבת למולו כדי לעשות הפסח כיון דמילת הזכרים מעכבא גם לאשה, ויש להעיר לפי"ז מד' הגמ' שם בדף (עא.) דמביא ראיה דגם ערלות שלא בזמנה מעכבא דבכה"ג משכח"ל זכריו בשעת אכילה דליתנהו בשעת עשייה כגון דאיתיילד בין עשייה לאכילה, וע"ז אמר רבה ותסברא המול לו כל זכר אמר רחמנא ואז יקרב לעשותו והאי לאו בר מהילא הוא, ור"ל דגם בשעת אכילה לא יעכב כיון דאין חייב במילתו קודם שמנה עיי"ש, והנה אם נימא דדין מילה דמעכבא בפסח הוא רק בבן שמצוין על מילתו, מובן שפיר דקודם שמנה אין כאן מצוה מילה דכתיב וביום השמיני ימול בשר ערלתו, אבל אם נימא דדין המול לו כל זכר דכתיב לענין פסח אינו מצד מצות מילה אלא מפאת חיובא דפסח וגם האשה חייבת בהך מילה וכמ"ש מהרש"א, א"כ מאי מקשה דהאי לאו בר מהילא הוא, ומגלן דלענין פסח בעינן שיהא בן שמנה הא כיון דתפסינן להך צד בגמ' דערלות שלא בזמנה הוא הויא ערלות, ומיקרי ערל לגבי תרומה, הא שפיר י"ל דחייבין למול ולהסיר את הערלה כדי שיוכל לעשות הפסח.

והמובח מזה דאפילו לד' מהרש"א מ"מ הסרת הערלה תוך שמנה לאו שם מילה עלה ורק דערלה אין כאן ויהא מותר בתרומה, אולם שם מילה ודאי לא מקריא אפילו לגבי פסח דנימא שנתקיים בזה המול לו כל זכר, וא"כ לשי' מהרש"א יש מד' הגמ' דילן ראיה גדולה לדברי השאגת אריה בסי' נ"ב שהאריך בזה לקבוע דמילה תוך ח' אינה כלום ואפילו אם נימא דאין צריך להטיף דם ברית היינו משום דכיון שאין כאן ערלה אין שוב מה לעשות אבל לא משום דבדיעבד כבר נתקיימה מצות מילה גם תוך ח', אמנם מד' הש"ך ביו"ד ר"ס רס"ב מוכח דלא

מוריה, שנה שלושים ושתים, גליון ו-ח (שעח-שפ), ניסן תשע"ג ♦

מחמת חולי [או כגון שחל ערב הפסח בשבת דמילה שלא בזמנה אינו דוחה שבת] אפ"ה מעכבים בכה"ג כיון שכבר נתחייבו במילה עיי"ש. ובאמת יש לחלק כמש"כ לעיל בסוגריים דאיסור ערלות עצמו הוא מפאת הלאו דוכל ערל לא יאכל בו וממילא י"ל כל דחל עליו הך איסורא תו לא פקע, משא"כ מילת זכריו דאין מעכבין אלא אם נתחייב בהמול לו כל זכר כמבואר בגמ', שוב י"ל דזה תלוי, דאם נימא דהך חיובא הוא המ"ע דמילה שהאב חייב במילת בנו וכמו שתפס המנ"ח בדעת הרמב"ם דמש"ה ס"ל דאין מילת בניו הגדולים מעכבין משום שאינו חייב עוד במילתו, שפיר יש לומר כסברתו דכל דנתחייב כבר מילת בנו מעכבתו אף דהשתא בערב הפסח אין חייב למולו וכגון שהוא חולה וכדו', אבל לפי"מ שהוכחנו לעיל מד' מהרש"א דמילת זכרים ועבדים מעכבי גם באשה והביאור הוא בע"כ דמצד גוף מצות הפסח הוא דאמרה תורה המול לו כל זכר וכדי שיוכל להקריב הפסח ואין חיוב זה מפאת מצות מילה דעלמא, א"כ בפשוטו זה החיוב חל ביי"ד ניסן כשנתחייב לעשות הפסח, וממילא אפילו אם האב נתחייב במילת בנו מקודם מ"מ אם השתא בשעת חיובא דפסח הבן הוא חולה ולא חייל על האב חיובא דהמול לו כל זכר לענין פסח שוב בכה"ג יש לומר אין מילת זכריו ועבדיו מעכבין.

*

פרש"י להביא את שמתו אחיו מחמת מילה שאינו משומד לערלות, ואינו למד מבן נכר לא יאכל בו. עיין להלן בפסוק כל בן נכר לא יאכל בו בש"י רש"י בזה, ובפסוק וכל עבד איש מקנת כסף בביאור ד' הצריכותא בגמ' ואיצטריך למכתב ערל ואיצטריך למיכתב בן נכר, ועכ"פ לרש"י כל עיקר קרא דוכל ערל וכו' לא איצטריך אלא למי שמתו אחיו מחמת מילה, ועליו הוא דאמרו שם בגמ' דלבו לשמים ולהכי אין למעטו מדין בן נכר, מיהו שיטת רבינו תם שהביאו הראשונים בר"פ הערל וכן התוס' בחגיגה (ד:) ובזבחים (כב:) דמתו אחיו מ"מ לא

והביאור בזה דלר"ת רק אם הסכנה קבועה בו כגון מתו אחיו מחמת מילה בזה הוא דנפקעה ממנו מצוה מילה דלא ציוותה תורה גברא כזה וממילא דבכה"ג לאו שם ערל עליו והויא כערלות שלא בזמנה, משא"כ בטומטום כיון דאפשר מיהת שיקרע ויהא זכר לפנינו בר מילה מיקרי ובכלל המצוה הוא אלא שאנוס מלקיימה משום שאינו חייב לקרוע את גופו, וכן באחזתו חמה כיון שאין החולי קבועה בו ולמחר תהא חמה חולצתו, להכי רק עיכובא לשעה יש על מילתו ואינו יכול לקיימה כעת ובזה לא אמרינן דנפקעה ממנו המצוה ולהכי

זכריו אבל ערלות דגופי' מיקרי לאוסרו בתרומה, וכמ"ש הראשונים לשי' ר"ת דרך במתו אחמ"מ הוא דהוי כערלות שלב"ז וכש"נ לעיל, אלא דעדיין אין צ"ל דיסבור הרמב"ם כשי' ר"ת לענין ערל שמתו אחמ"מ דשפיר י"ל דאף דבפירוש ד' הגמ' דהא דקאמר רבה ותסברא ס"ל כוותיה דנפשטה האיבעיא וכד' המאירי, מ"מ מה שהעתיק ר"ת מזה דה"ה ערל שמתו אחמ"מ בפשוטו דהרמב"ם חולק ע"ז וכדמשמע באמת מסתימת לשונו בהל' תרומות דכל ערל גדול אסור בתרומה, ומחלק בזה בין ערלות שלב"ז למי שכבר הגיע לכלל מילה אלא שאינו יכול למול מפני הסכנה וז"פ.

ודע דמתוך מה שנתבאר בד' הרמב"ם צריך לפרש את הדברים שכתב בפ"ה ה"ה [והבאנו למעלה בקרא דהמול לו כל זכר] כשם שמילת עצמו מעכבת אותו מלעשות פסח כך מילת בנוי הקטנים וכו' וביארנו דלהרמב"ם לכו"ע הוא דאין שוחטין וזורקין על ערל אפילו למ"ד שו"ז על טמא שרץ משום דבידו לטבול וחשיב לאוכליו, ולכאורה נימא נמי כן בערל דהא בידו למול את עצמו אחר שחיטת הפסח, אלא דערל שאני משום דהערלה שלו מעכבת עשייתו מגזיה"כ כמו מילת זכריו ועבדיו, וכתבנו דמקור הדברים הוא מד' הגמ' בדף (ע:) מי איכא מידי דערלות גופי' לא מעכבא ב' ערלות דאחריני מעכבי ב' עיי"ש, ולפי כל דברינו בכאן יש לדון דכל זה הוא כשבאים לקבוע מהו הנקרא ערלה ובהו הוא דאמרינן דערלה שלב"ז לאו שם ערלה עלה ונפשטה האיבעיא דקטן ערל מותר לסוכו בשמן של תרומה, וה"ה גבי פסח אי הוי משכח"ל ערלה שלב"ז לענין ערלות דגופי' ג"כ לא הי' מעכב וממילא דלא מעכבא נמי במילת זכריו ועבדיו, אבל כל דמיהת שם ערלה עלה אלא שאינו יכול לקיים בה בפועל מצות מילה וכהנך אוקימתא דגמ' כגון שאחזתו חמה או טומטום או שחבוש בבית האסורים, בזה י"ל דאפילו אם נימא דלא מעכבי במילת זכריו וכמו שפסק הרמב"ם בפ"ט ה"ט מ"מ לענין ערלות דגופי' י"ל דמעכבא וכגון טומטום

שם ערל עליו ואינו בכלל ערלות שלא בזמנה, וכל זה אמנם לענין ערלות דעצמו ונכלל בקרא דכל ערל לא יאכל בו משא"כ לגבי מילת זכריו ועבדיו אמרינן בגמ' דבעינן שיכול לימול בפועל ממש, והוא דאמרה תורה המול לו כל זכר ואז יקרב לעשותו, ולהכי באחזתו חמה וכן בטומטום או בה' חבוש בבית האסורים כל שאנוס על המילה אין מילת זכריו מעכבין כדאמרינן שם בגמ', ועיין בד' הריטב"א דג' דינין יש בדבר.

מיהו יל"ע בזה דהנה לשי' ר"ת דערל שמתו אחמ"מ מותר בתרומה ומשום דחשיב כערלות שלא בזמנה הרי מוכח מזה דלקושטא דמילתא איפשיטא האיבעיא בגמ' וקטן ערל מותר לסוכו בשמן של תרומה וכן פסק הרמב"ם בהל' תרומות פ"א ה"ז, וכתב שם הכ"מ דבעיא דאיפשיטא הוא בגמ', ולכאורה זה צ"ע מד' הסוגיא שם דבפשוטו לא איפשיטא האיבעיא כלל. ורק הירושלמי הוא דס"ל כן אבל בש"ס שלנו לא איפשיטא וכמ"ש התוס' להדיא כן שם על המשנה, ורק לענין מילת זכריו ועבדיו הוא דקאמר דכיון שאינו בכלל המול לו כל זכר מש"ה לא מעכבא אבל לענין איסורא מפאת ערלות דגופיה עדיין קיימא האיבעיא וכמ"ש שם מהר"ם לובלין שהבאנו למעלה, אלא טעמו של הרמב"ם יוצא מד' המאירי שם שפירש ד' הגמ' דכוונת רבה במאי דקאמר ותסברא דאם ערלות שלב"ז לא מעכבא לענין מילת זכריו ועבדיו גם בערלות דגופי' לא הויה ערלות לאוסרו בתרומה, ולהכי כשנדחו ד' ר' זירא במאי דקאמר רבה ותסברא וכו' הכי קיי"ל להלכה דקטן ערל מותר לסוכו בשמן של תרומה וזוהי שי' הרמב"ם [ויעו"ש במאירי שהביא שם גם דעת אידך ראשונים שלא פירשו כן, אלא דהאיבעיא לענין ערלות דגופי' לא איפשיטא וכמ"ש מהרמ"ל] ובהו תהא מובנת גם שי' ר"ת דערל שמתו אחיו מחמת מילה מותר בתרומה, ולפירוש זה רק לענין טומטום והיכא דאחזתו חמה וכדו' שאר אונס הוא דקיימא הך חילוקא דאינם מעכבין לענין מילת

מוריה, שנה שלושים ושתים, גליון ו—ח (שעז—שפ), ניסן תשע"ג ♦

דכיון דשם ערל עליו לענין תרומה ובודאי דאוסר גם בפסח, לענין זה חלוק מילת עצמו ממילת בניו והטומטום מעכבא בו ערלתו לענין עשיית הפסח אף דלא מעכבא לענין מילת זכריו, אולם י"ל גם לאידך גיסא דלענין שיהא הערלה מעכבתו בעשיית הפסח הנה למ"ד שוחטין וזורקין על טמא שרץ י"ל דגם שוחטין וזורקין על ערל כיון דאפשר למולו ולאכול את הפסח בערב, דלענין שיהא מילתו מעכבתו בעשיית הפסח כיון שכל הדין יוצא ממה שמעכבו גם במילת בניו, יש לומר דבזה באמת אינו חלוק ממילת בניו וכמו דבטומטום אין הערלות מעכבת בבניו כדאיתא בגמ' דאינו בכלל המול לו כל זכר גם לענין ערלות דגופי' הדין כן ורק לענין איסור אכילה ממש הוא דמיקרי ערל, וצריך עיון בזה.

הרב אליהו שמואל שמרלר
ראש ישיבת צאנז
מח"ס דברי אליהו (על הש"ס)

עניני השבתה דחמץ ואיבוד דע"ז

לא בעי פירור, ואח"כ כתב דפסק הרמב"ם כר' יוסף וצריך טעם למה דהא רבה ור"י הלכה כרבה והניח בצ"ע ע"ש, והרא"ש כתב בס"ג דהלכה כרבה ע"ש וצ"ב בפלוגת הרמב"ם והרא"ש בזה.

ג) והמחבר בשו"ע בסי' תמ"ה ס"א נקט כלשון הרמב"ם והטו"ז שם בסק"א הביא מהרא"ש שפסק כרבה והטו"ז לא חילק בין חמץ קשה לרך וממילא ס"ל כרבה וכתב וכ"כ הרמב"ם, ולכך כתב דגם הרמב"ם פוסק כרבה, דלרבה החילוק בין ים המלח לשאר מים הוא משום חזוק המים ולזה נתן כלל לפי הענין אם יתחתך מהרה שם במקום שיזרוק אותם, והחילוק דנהמא וחיטי לא זכר הרמב"ם כלל כיון שאינו אלא לר' יוסף, ולרבה ים המלח המים חדין ומחתך החמץ מהרה משא"כ בשאר מים וס"ל דלרבה רק בחמץ קשה אין שאר נהרות מחתכין אותו משא"כ ברך יעו"ש ובפמ"ג, והוא חידוש שלא נזכר בגמ' לרבה החילוק בין רך לקשה, והמג"א שם בסק"ב מפרש כהה"מ וכו"י ע"ש וצ"ב.

ד) וברש"י בהאיבעיא בד"ה או דלמא לרוח הוא דבעי פירור שמא יזרקנו שלם וימצאנו אחר ויאכלנו וכו' ע"ש נראה דס"ל דמצד תשביתו וביעור חמץ הי' סגי בזריקה דפת שלם, ורק משום מכשול בנ"א בעי פירור, וצ"ב הדבר דהיאך נעשה בהזריקה ביעור.

ובע"ז דף מ"ג ע"ב במשנה דרי"א שוחק וזורה לרוח, וברש"י וזורה לרוח שלא יכשל בה ישראל ליהנות ממנה, נראה דשוחק הוא מדין תורה דאיבוד ע"ז, ורק מה שזורה לרוח הוא משום מכשול בנ"א בכה"ג בע"ז דעדיין אסור בהנאה, ולמה לגבי חמץ גם הפירור הוא רק משום מכשול ולא משום דין ביעור חמץ.

א) פסחים דף כ"ח ע"א וחכ"א מפרר וזורה וכו' ואיבעיא להו היכי קאמר מפרר וזורה לרוח ומפרר ומטיל לים, או דילמא מפרר וזורה לרוח אבל מטיל לים בעיני, ותנן נמי גבי ע"ז כה"ג ר' יוסי אומר שוחק וזורה לרוח או מטיל לים וכו', אמר רבה מסתברא ע"ז דלים המלח קאזיל לא בעי שחיקה, חמץ דלשאר נהרות קאזיל בעי פירור, א"ל ר' יוסף אדרבא איפכא מסתברא ע"ז דלא ממיסה בעי שחיקה חמץ דממיס לא בעי פירור וכו' לר' יוסף ל"ק הא בחיטי הא בנהמא ע"ש, וצ"ב גוף ספק הגמ' ויסוד המחלוקת דרבה ור"י, וברש"י בד"ה בעי פירור שמא תפגע בו ספינה ותטלנו ולא אדעתייהו אבל ים המלח אין ספינה עוברת בו, ולר' יוסף בנהמא המים ממיסות אותו ואין לחוש שיבוא לידי שום אדם, וצ"ב סברת רבה דלמה חשש לספינה שיטלוהו והרי נימס מהמים.

ב) הרמב"ם בפ"ג מחמץ הי"א נקט כיצד ביעור חמץ שורפו או פורר וזורה לרוח או זורקו לים, ואם הי' החמץ קשה ואין הים מחתכו במהרה ה"ז מפרר ואח"כ זורקו לים וכו', ובהה"מ שם דפסק כר' יוסף דמסתבר טעמי' דמחלק בין חיטי לנהמא ע"ש, והכ"מ כתב דהרמב"ם מפרש הא בחיטי הא בנהמא, דחיטי שהחמיצו לא בעי פירור אלא זורקן לתוך המים ואפי' מכונסן מפני שהמים מפזרין אותם, אבל נהמא בעי פירור שאין המים מחתכין אותו ע"ש וצ"ב שהרי הרמב"ם נקט חמץ קשה וכי כל פת קשה ולמה אמר דבנהמא סתמא בעי פירור, ולמה הוצרך הכ"מ לזה ולא פי' כפשוטו דמ"ש החמץ קשה הוא כדוגמא דחיטי אבל נהמא נימס, ובאמת שהכ"מ בתוך דבריו להלן נקט כן דחמץ קשה היינו חיטי אבל שאר חמץ

מוריה, שנה שלושים ושנים, גליון ו—ח (שעז—שפ), ניסן תשע"ג ♦

ויעוין תוס' חולין דף פ"ח ע"ב ד"ה שחיקה מר"ת דאפי' בשוחק בעי שריפה דכל ע"ז תחלתה בשריפה דומיא דעגל ע"ש ומביאו במל"מ הנ"ל וכמ"ש גם בקרית ספר, ומיושב מ"ש הכ"מ על הרמב"ם דשריפה זו למה, דכל ע"ז תחלתה שריפה.

אלא דיל"ע מע"ז דף נ"ב ע"א דטעון גניזה ועי"ש בתוס' ד"ה מה, ובתוס' יבמות דף ק"ד ע"א ד"ה סנדל של ע"ז שחילקו בין ע"ז של ישראל לשל עכו"ם ע"ש וברמב"ם שם הל' ט' ע"ז של ישראל טעונה גניזה, אלא דשם בתוס' בע"ז נ"ב נקטו דמה דאמרינן דע"ז של ישראל צריך גניזה היינו ביעור דשחיקה וזורה לרוח ע"ש ובערוך לנר שם ביבמות נקט דזה דומה לשריפה ע"ש לגבי כתותי מיכתת שיעורי, ובישרש יעקב שם על התוס' ד"ה סנדל הביא ב' תירוצי התוס' שם ולתירוץ א' דגניזה היינו ביעור כמו עגל ששחקו וזוהו א"כ אין לך כתותי גדול מזה, וגם להא"נ לחלק בין ע"ז דישאל מ"מ כל ע"ז טעונה שריפה מתחלה כמ"ש התוס' בחולין הנ"ל, ואדרבא זה ילפינן מעגל דע"ז של ישראל הוי, אבל רש"י שם דגניזה כשהיא שלימה ע"ש באריכות, ובלשון הרמב"ם צ"ב אי ס"ל כהתוס' בחולין דכל ע"ז תחלתה שריפה וממ"ש בה"ו נראה דבאופן דשוחק לא בעי שריפה תחלה ורק כשמטיל לים המלח ושוחק וזורה הוא כמו שריפה ובה"ט לגבי ע"ז של ישראל סתם רק גניזה, והכ"מ שם כתב דאינו יודע גניזה זו למה ה"ל לשרפה או לאבדה והניח בצ"ע, ובטורי אבן שם על הרמב"ם העיר על הכ"מ מהתוס' בע"ז דהאי גניזה היינו ביעור וכנ"ל, ושם בהל' ו' כתב דהרמב"ם פסק כרבה דלים המלח לא בעי שחיקה והא דכתב שריפה דס"ל דבכל ע"ז טעונין שריפה תחלה, וגם באולי שלמים לים המלח כן הוא דמצוה הוא כך לדונם בשריפה וציין להמל"מ מהתוס' בחולין הנ"ל ע"ש אך א"כ גם בע"ז דישאל דטעונין גניזה בעי שריפה תחלה ולמה סתם הרמב"ם. ויעוין למרן הגה"ק אדמ"ר זצוק"ל בשו"ת דברי יציב יור"ד

(ה) ברמב"ם פ"ח מע"ז ה"ו נקט כיצד מאבד ע"ז ושאר דברים האסורים בגללה כגון משמשי' ותקרובת שלה שוחק וזורה לרוח או שורף ומטיל לים המלח, ובכ"מ שם דאיפסקא כר' יוסי שם בע"ז מ"ג ובסוגיין מבעיא לן שוחק וזורה לרוח או שוחק ומטיל לים בעיני' ואמר רבה ע"ז דלים המלח לא בעיא שחיקה, ולר' יוסף אדרבא ע"ז דלא ממאיס בעי שחיקה, והרמ"ך תמה היאך פסק כר"י לגבי רבה, ור"ל דהרמב"ם י"ל דס"ל כהתוס' כאן בד"ה ע"ז דליכא בין רבה ור"י אלא חמץ בשאר נהרות אבל בע"ז ליכא בינייהו מידי לענין דינא דגם לר"י לא בעי שחיקה אלא בשאר נהרות כמו לרבה, אלא שתמה דאי בעי למיפסק כרבה דלים המלח לא בעי שחיקה למה כתב שורף, דשריפה זו למה, ואי בעי למיפסק כר"י למה החליף שחיקה בשריפה ואם מפרש כהתוס' למה כתב שורף כדקשיא אי בעי למיפסק כרבה והניח בצ"ע ע"ש ובמל"מ.

ובקרית ספר שם דבאשרה ופסילי עץ דינם בשריפה מדאורייתא כדכתיב ואשריהם תשרפון באש, ובשאר ע"ז ומשמשי' דכתיב אבד תאבדון הוא כל מין איבוד שאפשר בלבד שיהי' אבוד מכל וכל ושוחק וזורה לרוח ולמד ממפלצת מעכה דכתיב וידק וישלך לנחל קדרון וכו' ושורף ומטיל לים כדכתיב גבי עגל וישורף וכו' וזר ע"פ המים ע"ש נראה דהכל דאורייתא, וצ"ב כנ"ל מהא דנקט רש"י לגבי חמץ דמפרר הוא רק משום מכשול ולא משום ביעור וכע"ז, וגם בע"ז זורה לרוח הוא משום מכשול ולכאורה מהרמב"ם יל"ע אם גם זורה לרוח הוא מה"ת.

ב

והנראה דשאני ביעור ע"ז מביעור חמץ, דביעור ע"ז דכדתיב אבד תאבדון וכנ"ל, לא מקרי איבוד אלא ככה"ג דעכ"פ שוחק, משא"כ בחמץ י"ל לרש"י דהמצוה רק תשביתו שאור מבתיכם והי' סגי לרבנן בזורה לרוח כשהוא בעין, אלא דבעי פירור משום מכשול.

כשאר נקברין שהוא שלא יכשלו שיהי' מכוסה מן העין, ולא מקרי נעשה מצותו בזה דאין המצוה האיבוד והכליון בצורה דפירור ושריפה אלא בזורה בעיני' מקיים המצוה דתשבייתו מבתיכם, והפירור אינה המצוה, ולפי"ז הי' צ"ל אפרן אסור והפירורין אסורין בהנאה.

ג

וראיתי בשו"ע הרב התניא בסי' תמ"ה ס"ג שנקט ואם הוא מבער חמץ בזמן הביעור וכו' ואין לו תקנה אלא שיבערנו מן העולם לגמרי דהיינו שישליכנו לאיבוד בענין ששום אדם לא יוכל ליהנות ממנו וכו' הי"ז נקרא ביעור מן העולם, וכן שם בס"ד או פוררו לפירורין דקין וזורה אותו לרוח, או פורר וזורק לנהר אם הוא פת וכיו"ב, שאם לא יפררנו ויזרקנו לנהר או לים הרי הוא שט ע"פ המים ויוכל אדם המהלך בספינה ליהנות ממנו וכו' אבל אם החמץ פירורין פירורין כגון חטים וכיו"ב א"צ לפוררן עוד וכו' והם מתפוררין מאליהם ע"פ המים ולא יהנה מהן שום אדם וכו' ע"ש לכאורה מד"ק נראה דמה שמפרר וזורה הוא גוף ההשבתה, אלא שגדר השבתה מן העולם הוא ע"י שמשביתו באופן שלא יבוא לידי בנ"א, ואינו מחשש תקלה כמשמעות רש"י כנ"ל, וי"ל דזה גם כוונת השלטי הגבורים מלשון ריא"ז שנקט ויש פוסקים הלכה שמפרר וזורה לרוח או מפרר וזורק לים וזו היא השבתה האמורה בתורה ע"ש שאין הפירור מחשש מכשול אלא עצם השבתה הוי, וע"כ הא דנקט מהך דספינה ויטלנו, אינו משום מכשול, אלא שגדר השבתה של תורה הוא שיאבדנו באופן שלא יוכלו בנ"א ליטלו ולהנות בו.

ואולי גם מ"ש רש"י דבעי פירור שמא יזרקנו שלא ימצאנו אחר ויאכלנו, היינו דבכה"ג לא מקרי השבתה ואינו משום שמכשיל אחרים, וה"נ י"ל ברש"י בע"ז שנקט וזורה לרוח שלא יכשל בה ישראל ליהנות ממנה, אפשר דקאי גם על שוחק, וכמו שנקט רש"י לגבי חמץ בפירור, אלא דגדר אבד תאבדון הוא שיאבד כ"כ באופן

ח"א סי' מ"א האריך בדברי הרמב"ם, ובביאור ב' תירוצי התוס' ביבמות ע"ש.

ועכ"פ שאני חמץ מע"ז דלא מיקרי איבוד עכ"פ בלא שוחק משא"כ בחמץ שפיר י"ל מצד תשבייתו סגי במשליכו בעין, אבל מפרר הוא רק משום מכשול בנ"א כמ"ש רש"י, אבל לולי דברי רש"י הי' מקום לפרש ב' צדדי האיבעיא דסוגין, אי מ"ש חכמים מפרר הוא מדינא ממצות תשבייתו שענינו איבוד מהעולם כבע"ז, ולפי"ז אפשר דגם לים בעי פירור ולא מקיים תשבייתו במה שנעשה נימוק ונימס מאילוי, משום דבעי לקיים המצוה בידים, או מצד ביעור חמץ הי' סגי בזורה לרוח בעיני', ורק משום מכשול בנ"א בעי מפרר, ולהכי במשליך לים כיון שנימס ונימק ליכא למיחש למכשול בנ"א וסגי בהכי במשליכו בעיני'.

ולפי"ז יל"פ באיבעי' לגבי ע"ז כה"ג להנ"ל דשורף עכ"פ וכמ"ש התוס' בחולין דילפינן מעגל דתחילתה שריפה ובה מקיים המצוה, והבעיא היא אם שוחק הוא ג"כ ממצות ביעור ע"ז וגם לים בעי או כיון ששרף את הע"ז דמתכת קיים המצוה ושוחק רק משום מכשול, ובים חשש רחוק יותר שיבוא למכשול בנ"א ולא חיישינן כ"כ.

ובאבני מילואים בתשובה סי' י"ט נקט דגם לרבנן דחמץ הוי מהנקברין, מ"מ נקברין שאפרן אסור הוא שרק צריך לכסותן מן העין ואינו ביעור מן העולם ורק שלא יכשלו בהנאתן, אבל נשרפין המה בדבר שצריך השבתה מן העולם וה"נ חמץ דמצותו השבתה כיון שנעשה מצותו, שאינו מצד שלא יכשלו, אפרו מותר, ומיישב בזה קושית התוס' בסוגיין בד"ה ותנן נמי, שעוררו דרבנן דר' יוסי הרי ס"ל אף היא נעשה זבל וכו' ומ"מ במתני' ס"ל בחמץ דמפרר וזורה לרוח ע"ש דחמץ שאני שבזה שמפרר וזורה לרוח מקיים מצות תשבייתו ואחר הפירור נעשה מצותו ומותר כבר ליהנות ממה שהפירורין יהי' זבל ומצמיחים ע"ש, אך כ"ז אי הפירור משום מצות השבתה, אבל למ"ש רש"י שהוא רק שלא יכשלו תו הוי

ולא כמ"ש לעיל דזה רק לגדר השבתה, וגם בשפת אמת כתב על רש"י דידן דלולי דבריו הי' נראה לפרש הטעם דצריך פירור דכיון דיכול לבוא לידי אדם לא מקרי ביעור מן העולם ע"ש הרי דג"כ למד ברש"י דפירור אינו גוף ההשבתה ולא דהוי גדרו שלא יבוא לידי אדם, ורק כשלעצמו מפרש כן, והוא כמשמעות לשון הרב התניא בפנים השו"ע וכו"ל.

ומ"ש הרב דבע"ז אף לרש"י הוא מה"ת וכו"ל הכוונה דרך על זורה הוא משום מכשול אבל שוחק הוא מה"ת, גם בשו"ת פנים מאירות ח"ב סי' ל"ד נקט כן דשוחק הוי מה"ת, ומדאורייתא אינו חייב להשליכה לים אם אינו רוצה להנות אלא מדרבנן מחויב להשליך משום שלא יכשל להנות יעו"ש.

ויעיין בכ"מ שם בפ"ג מחמץ הי"א דאותם המשימים חמץ בצדי רה"ר בשעה ו' וז' שלא כדין עושין שאז צריך לבערו מן העולם, וכ"מ בהגה"מ ע"ש נראה שזה מדין ביעור של תורה, ועיין מג"א שם סי' תמ"ה סק"ז שהביא מהכ"מ, ודמשמע דקודם שעה ו' שרי ע"ש ובביאור הגר"א בסי' תל"ג ס"ו בד"ה אבל לקמן וכו' ע"ש ובשו"ע הרב שם ג"כ נקט הכי, וא"כ בשעה ו' צריך איבוד מן העולם מה"ת, ועיין בשאגת ארי' סי' פ"ג ע"ד הרמב"ן דבמוציא מרשותו סגי דא"כ האי מפרר לרוח ומטיל לים ברשותו מיירי, וזה אי אפשר לומר ע"ש, ולפשטות רש"י דידן י"ל גם להרמב"ן דבמוציאו מרשותו סגי מה"ת למצות השבתה לרבנן ופירור והטלה לים רק משום תקלה ומכשול.

ד

ובמקור חיים בפתיחה לס' תל"א דיני בדיקה וביטול בד"ה אמנם, נקט דלולי דברי רש"י י"ל דפלוגתא רבה ור"י לאו מטעם תקלה היא רק דמיירי קודם שביטלו ואינו מקיים עשה דתשבתו רק כשמשבתו מן העולם לגמרי, וכן הוא בע"ז, דכתיב אבד תאבדון, אלא דלאחר ביטול ליכא כבר העשה דתשבתו, ובעי רק קבורה כשאר איסוה"נ, ורבה סבר דהשבתה מן

שלא יוכלו ליהנות, ואז הוי איבוד של תורה, וזה גדרו.

אולם שם בקונטרס אחרון בשו"ע הרב באות ב' הביא מרש"י כאן ובע"ז שמבואר מדבריו דהא דבעי פירור בחמץ ושחיקה בע"ז היינו מחשש תקלה שלא יהנה מזה ישראל, וא"כ לכאורה הוא מדברי סופרים, אבל הרמב"ם בריש פ"ז מהל' ע"ז כתב מ"ע היא לאבד ע"ז ומשמי' וכו', ובפ"ח ה"ו הנ"ל כיצד מאבד וכו' שוחק וכו', משמע קצת דמדאורייתא קאמר וכו' וכ"מ מלשונו בפ"ג מחמץ הי"א וכו' ומ"מ כיון שלא ראיתי לאחד מן האחרונים שהכריע בזה בפירוש נגד דברי רש"י לכן סתמתי הדברים בפנים כלשון השו"ע וכו' וסיים איברא דסוגיא דע"ז מוכחת לכאורה דאף לפירש"י הוא דאורייתא ע"ש.

ומ"ש שלא ראה לאחד מן האחרונים שהכריע בפירוש נגד דברי רש"י לכן סתם הדברים בפנים כלשון השו"ע, צ"ב דהרי בפנים נקט שישליכנו לאיבוד בענין ששום אדם לא יוכל ליהנות ממנו, ה"ז נקרא ביעור מן העולם כנ"ל, וזה לא נזכר בלשון השו"ע, וכפי הנראה הרי כוונתו אינו משום מכשול לאחרים אלא שזה גדר איבוד והשבתה מן העולם שיהי' באופן שלא יגיע להנאת אדם וזה אינו כרש"י, אלא שזה גוף השבתה וכו"ל שזה נטיית הלשון בשלטי הגיבורים מלשון ריא"ז ועיין גם בבעל המאור לקמן דף מ"ט ע"א בד"ה י"ד שחל להיות בשבת וכו' שנקט דמשום מצות השבתה שאור בזמנה התירו לו אף בשבת להיות מפרר וזורה לרוח ומטיל לים ע"ש נראה ג"כ דס"ל במפרר וזורה הוא מעצם המצוה של תורה ולא משום תקלה, וצ"ב כוונתו בקו"א.

ומ"ש דבע"ז לכאורה אף לרש"י הוא מה"ת, י"ל שכוונתו כנ"ל דרש"י קאי רק על זורה לרוח שלא יכשל בה ישראל, אבל שוחק הוא מן התורה, וברש"י דידן לגבי חמץ נראה דס"ל דמפרר הוי משום תקלה ולא כנ"ל דזה לגדר השבתה, ועכ"פ נראה דס"ל להרב התניא ברש"י דידן דמפרר הוי מדרבנן משום תקלה,

♦ מוריה, שנה שלושים ושנים, גליון ו—ח (שעז—שפ), ניסן תשע"ג

העולם מקרי כשא"א שוב לבוא לידי שום אדם ולהכי יכול לזרקו לים המלח שלם, כיון שלא יבוא לידי אדם מקרי השבתה מן העולם, וס"ל ג"כ דבענין שיהי' מושבת תיכף בשעת מעשה שלו מש"ה בעינן פירור גם לים, ושלם לא מהני אף דלאח"כ יתמחה במים לא מקיים המ"ע, ור' יוסף סובר איפכא דאף דא"א לבוא לידי אדם לא מקרי עדיין השבתה עד שיהא מושבתת מכלל העולם לגמרי ומ"מ ס"ל דהשבתה מן העולם מקרי גם כשזורקו שלם להחמץ ולא בעי מעשיה דילי, ובע"ז כיון שלא ימח מאיליו אף שלא ימצא אדם בעי שחיקה, דגדר איבוד והשבתה הוא דייקא מכל העולם ולא רק שבני אדם לא יוכלו למוצאו יע"ש.

וה"ל בזה שיטת הטו"ז הנ"ל דטעם דים המלח מפני שהמים חדים ומחתכין שטבע המלח לחתך, והיינו שבזה גופא שמשליך שמה עושה מעשה האיבוד בידיים לשיטת רבה ושהרמב"ם כרבה, ורש"י לשיטתו דלא ס"ל דמכח תשביתו בעי השבתה מן העולם ע"י מעשיו פירש דים המלח שאני דאין הספינה עוברת, ולדרך המקור חיים לשיטת רבה דהשבתה מן העולם מקרי שלא יבוא לידי אדם, ו"ל דאין תכלית הביעור והאיבוד לכליון החפץ אלא משום בני אדם שלא יבוא לידם, וזה תכלית ההשבתה והוא אמצעי שלא יבוא לבנ"א, ומ"מ ס"ל דבעי ביעור במעשה בידיים, אבל לר' יוסף תכלית ההשבתה כליון החמץ מן העולם אלא שאם נעשה מאיליו ג"כ שפיר דמי.

וה"ל בזה שיטת הטו"ז הנ"ל דטעם דים המלח מפני שהמים חדים ומחתכין שטבע המלח לחתך, והיינו שבזה גופא שמשליך שמה עושה מעשה האיבוד בידיים לשיטת רבה ושהרמב"ם כרבה, ורש"י לשיטתו דלא ס"ל דמכח תשביתו בעי השבתה מן העולם ע"י מעשיו פירש דים המלח שאני דאין הספינה עוברת, ולדרך המקור חיים לשיטת רבה דהשבתה מן העולם מקרי שלא יבוא לידי אדם, ו"ל דאין תכלית הביעור והאיבוד לכליון החפץ אלא משום בני אדם שלא יבוא לידם, וזה תכלית ההשבתה והוא אמצעי שלא יבוא לבנ"א, ומ"מ ס"ל דבעי ביעור במעשה בידיים, אבל לר' יוסף תכלית ההשבתה כליון החמץ מן העולם אלא שאם נעשה מאיליו ג"כ שפיר דמי.

וה"ל בזה שיטת הטו"ז הנ"ל דטעם דים המלח מפני שהמים חדים ומחתכין שטבע המלח לחתך, והיינו שבזה גופא שמשליך שמה עושה מעשה האיבוד בידיים לשיטת רבה ושהרמב"ם כרבה, ורש"י לשיטתו דלא ס"ל דמכח תשביתו בעי השבתה מן העולם ע"י מעשיו פירש דים המלח שאני דאין הספינה עוברת, ולדרך המקור חיים לשיטת רבה דהשבתה מן העולם מקרי שלא יבוא לידי אדם, ו"ל דאין תכלית הביעור והאיבוד לכליון החפץ אלא משום בני אדם שלא יבוא לידם, וזה תכלית ההשבתה והוא אמצעי שלא יבוא לבנ"א, ומ"מ ס"ל דבעי ביעור במעשה בידיים, אבל לר' יוסף תכלית ההשבתה כליון החמץ מן העולם אלא שאם נעשה מאיליו ג"כ שפיר דמי.

מוריה, שנה שלושים ושתים, גליון ו—ח (שעח—שפ), ניסן תשע"ג ♦

דלחכמים אפרן אסור, וע"כ דלא מקרי נעשה מצותו, ומשום דתכלית ההשבתה להרחיקו מהנאה דבני אדם ואין המצוה בגוף החפץ וכנ"ל, לשיטתו פסק כרבה דלהנ"ל ס"ל הכי, אבל הרמב"ם שנקט כיצד ביעור חמץ שורפו או פורר, וזה לפי גירסת המשנה שלפנינו וחכ"א אף מפרר וזורר לרוח, וע"כ דגם לרבנן לא הוי מן הנקברין שלא ישרפו שהקשה המג"א הנ"ל בריש סי' תמ"ה, אלא גם לרבנן אמרינן דע"י השבתה נעשה מצותו, וע"כ המצוה בגוף החמץ ולא משום הרחקה ולזה אפרן מותר וכמ"ש באב"מ הנ"ל בשיטתו, ומזה פסק כר' יוסף ולא כרבה אף דהלכה כרבה בכ"מ, דמכח לשון המשנה דחזינן דאפרו מותר להכי פסק כר"י וכמ"ש הה"מ וכנ"ל, שזה מתאים לשיטת ר' יוסף דהביעור מן העולם צריך להיות לגמרי ואינו משום תקלה אלא גם לרבנן מצותו כליון מן העולם ולא הרחקה מהנאת בנ"א וכמ"ש המקור חיים אליבא דר' יוסף ולפשטות הרמב"ם מחלק בין נהמא לחיטי שנקט ר' יוסף ולזה נתכוין במ"ש ואם היה החמץ קשה וכו', וכמ"ש הכ"מ בעצמו בהמשך דבריו וכנ"ל, ולר' יוסף לדרך המקו"ח לא בעי ביעור והשבתה בידים ממש וסגי בזורקו שלם לים, ואינו עובר על תשבתו עד שיתפורר שעוררו באחרונים בזה. ועיי' בדברי יחזקאל סי' י' אות י"ד, דלר"י כיון שהוא רך ויתמוסס במים מתקיים תיכף המצוה דתשבתו ודו"ק.

ובהגהות השואל ומשיב שם הביא מתשובת הרשב"א בכמ"ק דכל היכי דלא בעי כוונה או תורת שליחות יכול לקיים המצוה ע"י גוי יעו"ש.

וחי' אפשר לומר כמה שהאריכו דאמירה לנכרי יש ענין גרמא, ובדברי חיים ב"מ במהדו"ב לדף צ' נראה דס"ל כן עיי"ש, ומרן הגה"ק אדמו"ר זצוק"ל שם בסוף הספר סי' ד' בביאור דבה"ק הביא מהבית אפרים יור"ד סי' ס"ב דאין לאמירה לגרמא ע"ש וכן בח"ס אהע"ז ח"א סי' כ' דגוי עושה אדעתא דנפשי' ולא הוי גרמא אבל הד"ח ס"ל דמ"מ גרמא הוי, ומרן זצוק"ל ציין לחו"מ סי' שפ"ח ס"ב לגבי מסור ובש"ך שם סקי"ג ובנובי"ק חו"מ סי' ל"ז דמזה דמ"מ גרם הוי ע"ש ויל"פ לדרך המקור חיים הנ"ל לשיטת ר' יוסף דסגי בהשלכה לים ולא בעי מעשה השבתה בידים, דמ"מ גרם לכך שימוש במים ויתבער לגמרי, וי"ל דה"נ באמירה לנכרי סגי דהוי גרמא, אבל לרבה דס"ל הנ"ל דבעי מעשה בידים, אפשר דלא מקיים העשה דתשבתו ע"י אמירה לנכרי, ושור'ר באבני נזר או"ח סי' שיי"ט שנחית לענין גרמא וסיים שם דבאופן של אמירה לנכרי בכה"ג שהביעור יהי ברי הוי גרמי דחשיב כעושה בידים יעו"ש וע"ע בשו"ת מהר"ש ענגיל ח"א סי' י"א, ועכ"פ גם באופן דהוי רק בגדר גרמא שפיר לומר לדרך המקור חיים שיהי' תלוי בפלוגתא דרבה ור"י. ועפ"י י"ל דהרא"ש דס"ל בסוף סי' ב'

קרבנות המוספים

עולות השבת, והיינו שקרבן מוסף כל עיקר דינו הוא הוספה על התמיד, ועיין רש"י יומא ג' א' התם חד לחובת היום - ההוא דאחרי מות חובת היום, ואינו קרוי מוסף, ולא כתיב התם מלבד עולת הבקר כדכתיב בכל המוספין מלבד עולת הבקר דמשמע זה מוסף על דבר יום ביומו: ומבואר להדיא שענין קרבן מוסף שהוא מוסף על התמיד, ולכן יש גם תפילת מוסף כנגד קרבנות המוספים, עכ"ל.

ומבואר גם מדוע מזכירים פעמיים את העל עולת התמיד, שכן אין זו הזכרה של התמיד שכן שחרית זו היא התפילה שכנגד התמיד ואין צורך להזכירה בתפילת המוספים, אלא זה הוא ענינו של קרבן המוסף שהוא על עולת התמיד, ולכן מזכירים שגם מוסף השבת הוא על עולת התמיד וגם מוסף דר"ח הוא על עולת התמיד.

ומבואר היטב מה שלא מזכירים כל הקרבנות שהם באים לחובת היום שכן לא תיקנו תפילות אלא כנגד התמידין והמוספין שהם הוספה על התמידין, אבל על שאר קרבנות לא תיקנו תפילה כנגדן ולכן אין מזכירים אותם כלל בתפילה.

והנה יש שרצו לומר ע"פ היסוד הנ"ל שמוספים הם קרבנות שמוסיפים על התמיד, א"כ אם כבר עבר ד' שעות ולא הקריבו תמיד לא יוכלו להקריב קרבן מוסף, וזה דבר שלא יתכן שהרי משנה מפורשת היא (מנחות מ"ט א') שהתמידין אינם מעכבים את המוספין, ומקריבים קרבן מוסף גם כשלא מקריבים תמידין וכגון מוסף של פרים כשאין להם כבשים לתמידין מקריבים את הפרים, וע"כ צ"ל שאע"פ שגדר הקרבן מוסף הוא שהוא הוספה על התמיד, היינו שהוא הוספה על החיוב והמצוה של הקרבת התמיד הוסיפה התורה

בגמ' י"ד ב' אר"ה מאן תנא תמיד רבי שמעון איש המצפה הוא וכו', ולקמן ט"ו א' מ"ט דר"ש איש המצפה אמר ר"י משום חד דבי ר' ינאי אמר קרא ושעיר עזים וכו', הנה בתפילת מוסף אנו מזכירים רק את קרבנות המוספים של שבת ומועד האמורים בפ' פנחס, ואילו קרבנות היום האמורים בפרשת ויקרא אין מזכירין בתפילת מוסף, כמו מנחת העומר והכבשים הבאים עמה, ושבעת הכבשים הבאים עם שתי הלחם בעצרת האמורים בפ' אמור, וכן פר ושעיר של יוהכ"פ וכל סדר קרבנות היום האמורים בפרשת אחרי מות אין מזכירים אותם כלל בתפילת המוסף ורק בחזרת הש"ץ מזכירים אותם בתוך הפיוט של אמיץ כח.

והמתבונן בפרשת הקרבנות יראה ששני סדרי קרבנות הם, האמורים בפרשת פנחס, והקרבנות האמורים בפרשת אמור, הקרבנות האמורים בפרשת פנחס הם קרבנות המוספים ולא מוזכר שם כלל הקרבנות שאמורים בפרשת אמור שהם קרבנות לחובת היום.

ויש לעורר עוד מה שצ"ע שבסדר תפילת מוסף של שבת ור"ח מזכירים 'על עולת התמיד' פעמיים, בראשונה כשגומרים הקרבנות של שבת, ועוד כשמזכירים הקרבנות של ראש חודש שוב אומרים מלבד עולת הבוקר וגו' ולכאורה כיון שכבר הזכירו את עולת התמיד למה צריך לחזור עוד פעם.

וכתב בספר הררי קדם וז"ל ונראה בזה ע"פ מה דאיתא בברכות כ"ו ב' דתפילות כנגד תמידין תיקנו ומבואר שתקנת התפילה הוי כנגד קרבנות התמיד ולא כנגד קרבנות אחרים, אלא שיש גם תפילת מוסף, והוא משום שגם קרבנות המוספים הם בגדר של הוספה על קרבן התמיד, וכדאיתא ברמזי המצוות של הרמב"ם בריש הל' תמידין ומוספין להוסיף שני כבשים על

מוריה, שנה שלושים ושתים, גליון ו-ח (שעז-שפ), ניסן תשע"ג ♦

בכל התורה כולה שמצוות צריכות כונה, ולכתחילה זה לכו"ע, ואז כשם שבציצית מכוין לשם מצות ציצית ובתפילין מכוין לשם מצות תפילין, כן בתמיד הכוונה לקיים מצות התמיד, ובמוסף לקיים מצוות מוסף, ואם יכוין בהכבש הא' לשם מוסף הרי"ז כוונה הפכית ב"קיום המצוה" דלשם תמיד, ובודאי שיצא רק ידי מוסף ולא ידי תמיד, וע"ז באה ההלכה דקדימה שלא יעשה כן ואולי נכון, עכ"ד.

ויש לדון בזה אם שייך בקרבנות עיכוב משום דין של מצוות צריכות כוונה, שכן כיון שהחוב הוא הרצוי של הקרבן וזה הרי נתקיים, ממילא אין הכוונה מעכבת כמו בכל מצוות תכליות כמו צדקה לעני ובנין מעקה שלא מעכב מה שחסר כוונה לשם מצוה.

ולכן נראה בזה שכיון שקרבנות הוי גדר של חובה ולא רק של מצוה, וכל קרבן יש לו שם חובה אחר, וחובת תמידין הוא חוב מיוחד וחובת המוספים הוי חוב אחר, וכמו"כ בקרבנות יחיד יש חובת קרבן מחמת נדר ויש חובת קרבן מחמת יולדת, א"כ נראה פשוט שאע"פ שאין דין במחשבת ההקרה דין של מחשבת לשמה לשם החובה אלא מחשבת לשם הקרבן אם עולה או חטאת, מ"מ נראה שיש בהבאת הקרבן דין של הבאה לשם איזו חובה מביא, ואם למשל יולדת שיש עליה חובת עולה והיא לא גם חובת עולה מחמת שנדרה להביא עולה, אם תביא האשה את הקרבן עולה לחיוב נדרה, לא יצאה בזה חובת הקרבן של יולדת, אע"פ ששניהם קרבן אחד, ולשמה של הקרבן הוא רק לשם שם הקרבן שהוא עולה, והרי הקריבה עולה, מ"מ כיון שההבאה היתה הבאה לחובת נדרה ולא לחובת הלידה לא יצאה בזה את החיוב של יולדת, [ואם הקרבן עולה של חיוב היולדת היה מעכב מלאכול בקדשים ודאי שתהא אסורה בקדשים עד שתביא עולה לחובתה, אלא שעולת יולדת אינה מעכבת מלאכול בקדשים], אבל הנפק"מ תהיה אם הקריבה עולה לשם נדבה עדיין נשאר עליה החובה להביא משום הלידה ונכסיה יהיו

חיוב של קרבן מוסף, אבל אין צורך שבפועל יקרב המוסף כהוספה לתמיד.

ונמצא שאין נפק"מ בלמעשה בזה שגדר המצוה היא הוספה על התמיד, ומה שכתבה תורה על עולת התמיד הגמ' דורשת מזה את הדין של תדיר קודם וכתבה תורה להקדים את התמיד לפני המוספין, אבל מ"מ שמענין גם את גדר החיוב שהוא חיוב של הוספה על התמיד.

בספר משמר הלוי (זבחים קמא סי' ק"כ ותנינא סי' מ"ד) כתב וז"ל שמעתי מכבוד דודי מו"ר שאמר לי ששאל אחד מקמי' רשכבה"ג מרן הגרי"ז הלוי זי"ע היאך שייך לעבור על האי דינא ולהקריב מוסף של שבת לפני תמיד, והלא זה כבש וזה כבש, זה עולה וזה עולה, ואין דין לשמה "לשם תמיד" או "לשם מוסף", אלא רק "לשם עולה", ובמה יודע אפוא שהכבש הראשון שמקריב ביום שב"ק הוא מוסף, ולמה לא יעלה כבש זה לעולת תמיד, וממילא הקדים את התמיד להמוספין כדין, והיאך זה עוברים על זה ומקריבים מוספין לפני התמיד כמדומני שזו הקושיא.

והביא תי' בשם דודו - שהאיסור הוא לשחוט או לזרוק שלשתם כאחד, אלא שזה תלוי בחקירה הידועה היכא שיש דין קדימה אם רק אסור לאחר או גם לעשות בשוה, ורק חובה ל ה ק ד י מ ו, ויש בזה פלוגתא בין רבינו הגרי"ז זצ"ל ורבינו אלחנן ז"ל דעת ר"א זצ"ל איתא בקובץ שיעורים כמדומה בפסחים, ורבינו סובר להיפך ואיני זוכר כעת ורבינו זה איתא בכתבים על ריש כל התדיר, ועכ"פ מזה אפשר לידע אם התי' הוא שלו.

תירוץ ב' - [ע"ז כמדומני שרבינו ז"ל אמרו, ואם לאו - השואל בעצמו אמרו] דנ"מ לשני גזירי עצים שאם יקריב הראשונים בלי זה והשלישי עם ב' גזירי עצים מזה יודע וזה נקרא דהקדים מוסף לתמיד.

והתירוץ הג' - דהנה אע"ג דמצד דין "לשמה" המיוחד בקדשים אין דין כוונת לשמה ע"ז וכנ"ל, אלא בכולם אותה הכוונה לשם עולה, ולא יותר מזה, אבל יש הרי עוד דין כללי

בפס' משאת המלך זבחים ה' ב' כתב והנה יש לעיין בהנך עולות שהן חובות, אי הם בדינם כשאר עולות ולא נתפס שם מיוחד בהם, ואין זה אלא שכאן הוא חייב להביא הקרבן עולה ואין זה נדבה כשאר המביאין עולה, או דילמא כל חד שמייה עלי' דזה עולת ראייה וזה עולת יולדת וכן נזיר וכדו' וצ"ע וראיתי שכבר קדמני בזה הגר"מ זעמבא באוצר הספרא, יעו"ש.

וממשי"ב הגר"ז בשם הגר"ח במכילתין (זבחים ה' ב') דבעולת מצורע אין שייך הפסול דמחוסר זמן דהרי עולה באה בנדבה, מבואר לכאורה דלעולם לא חל שם מיוחד לעולה דאל"כ הרי אכתי יפסל במחוסר זמן שכן עולת מצורע לא באה בנדבה, אכן הביא שם להוכיח מכמה דוכתי שאכן חל שם מיוחד על כל קרבן חובה.

דתנן (חגיגה ז' א') אלו דברים שאין להם שיעור הראיין, ופליגי בה ר"י ור"ל אי ראית פנים או ראית קרבן ואמרו בגמ' כל היכא דאתא כו"ע לא פליגי דמקבלין מיניה ע"ש, ולכאורה עולת ראייה הוי כשאר עולות מה חידוש יש הרי כל כמה דבעי לאתויי עולה מקבלין, ומ"ש רגל משאר ימות השנה, ולכאורה מוכח דשם עולת ראייה עלה וקמ"ל דמצי לאתויי עולת ראייה כל כמה דבעי, ובתוס' שם ד' א' ד"ה אלא טומטום בסוה"ד ויש להק' וליתי על תנאי שאם הוא אשה להוי נדבה, ומבואר דהוי קרבן מיוחד של עולת ראייה דאל"כ תנאי למ"ל הא לעולם הוא עולה, ואי לא חייב לית לן בה.

ובאוצר הספרא כתב וז"ל ושורש הספק הוא האם עולת ראייה הוי שם קרבן בפנ"ע דליתא רק במי שמחוייב, או ענינו רק עולה ככל העולות אלא שהוי חובת גברא שראיה מחייבתו בעולה אבל בגוף הקרבן אין שום שם תוספת כלל, וראה בתוס' רי"ד ביצה כ' שכתב דעולת ראייה ששחטה קודם זמנה כשרה ואינו דומה לפסח קודם זמנו משום דעולה נוהגת כל השנה, יעו"ש, ומדבריו ז"ל מוכח דעולת ראייה אינו שם בפנ"ע רק עולה ככל העולות וע"י הראיה

משועבדים וחייבים היורשים להביא לחובת הלידה אע"פ שהקריבה עולה אבל כיון שהיה זה לנדבה לא יצאה ידי חובתה,

וא"כ גם בחובות הציבור יש חובת תמיד ויש חובת מוסף, אע"פ ששניהם שם הקרבן הוא עולה ואין דין בגוף ההקריבה דין מחשבת לשמה לשם תמיד או לשם מוסף, מ"מ ההבאה צריכה להיות לחובת תמיד והבאה לחובת מוסף, וכאשר מביאים לחובת המוסף אין זה עולה לחובת התמיד, וא"כ בכה"ג הקדים את המוסף לתמיד.

ועוד נראה בזה שע"י ההבאה לחובתו חל גם על הקרבן עצמו שם שהוא בא לחובת תמיד, והיסוד לזה הוא מהא דאיתא בגמ' זבחים צ"א א' שתמיד של שבת חשיב מקודש משום שבא לחובת השבת, אע"פ שבשם הקרבן אין חילוק אם זה תמיד של חול או של שבת, מ"מ ע"י ההבאה לחובת שבת חל שם תמיד של שבת וחשיב קרבן מקודש כהמוסף של השבת, ועיין שם ברש"י שכתב וז"ל ואף על גב דמוספין קדישי - מוספין שם שבת עליהן שהם באים חובה לה והתמידין באין אף בחול: לתמידין לא אהנאי - כיון דהאידנא קריבין אם כן שם שבת עליהם: וא"כ מבואר שמוספין קדישי רק משום שבאים לחובת מוסף שבת אבל בשם הקרבן אין נפק"מ שהוא קרבן עולה וקדושת עולה עליו, ורק ע"י ההבאה לחובת מוסף שבת זה מחיל עליו שם מיוחד שם של מוסף שבת וקדיש, אלא שהגמ' אומרת שגם תמיד של שבת ע"י הבאתו לחובת תמיד של שבת חל עליו שם תמיד של שבת וקדיש יותר מתמיד של חול.

ועוד יש להוכיח מהא דמבואר במנחות פ"ט ב' שתמיד ששחטו שלא לשמו טעון שני גזרי עצים ונסכים, אע"פ שלא עולה לשם חובה, א"כ מוכח שהקרבן עצמו חל עליו שם תמיד שמחוייב שני גזרי עצים, ואע"פ שמירי ששחטו שלא לשמו מ"מ צ"ל שהביאו לחובת התמיד, ועצם ההבאה לחובת תמיד מחיל עליו שם תמיד.

מוריה, שנה שלושים ושתיים, גליון ו-ח (שעח-שפ), ניסן תשע"ג ♦

מהא דאי מייתי מקבלין שיש בזה חידוש שאכן מקבלין בתורת עולת ראייה ולא רק שמקריב עולה אלא זו הקרבה לחובת הראייה, ושם קרבן ראייה יש על ההקרבה, וכן מה שהביא מתוס' שהק' שהטומטום יביא קרבן ראייה על תנאי, והעיר למ"ל לתנאי והרי ההקרבה היא הקרבת עולה, אכן לפמש"כ כל שיביא לשם נדבה לא יוצא ידי חובתו. ומעצם החיוב שלו בעולת ראייה לא נפטר מחיובו עד שיביא ויקריב לשם חובתו.

והנה בחידושי הגר"ז הל' יוה"כ העיר שמדברי הרמב"ם מוכח שיש פסול של מחו"ז גם באיל העם דמוספין שהוא עולה כשקרב לפני עבודת היום וזה דלא כמש"כ הגר"ח שבעולה לא שייך הפסול של מחו"ז.

אכן לפמש"כ שכאשר מביא את העולה לחובתו אכן חל שם מיוחד של עולת החובה, א"כ י"ל ששוב הוי בה פסול של מחוסר זמן, ואע"פ שלא שייך שתעלה לחובתו, שכן אם יחול בה פסול לא עלתה לשם חובה, מ"מ השם עולת חובה חל וגם לא יעלה לשם חובה, כמו שהבאנו בתמיד שנשחט שלא לשמה גם אם אינו עולה לשם חובת תמיד מ"מ חל בו שם תמיד לענין שצריך שני גזירי עצים, וה"נ כל שהביא את איל העם לחובת היום חל בו שם עולת החובה שיש לה זמן וחל בו פסול של מחוסר זמן, ולפ"ז במה דמבואר שעולותיהן ושלמיהן של מחוסרי זמן שהקריבום בחוץ חייבים עליהם, וזה משום שקריבים לעולת נדבה, כ"ז הוי אם מקריבן סתם, אבל אם יקריב לשם חובתו שם באמת לא חשיב ראוי לאהל מועד שכן בזה יש את החיסרון של מחוסר זמן.

מתחייב בעולה דאל"כ היה דינו כפסח קודם זמנו שפסול.

ולפמש"כ הרי שאמנם בעצם ההקדש ושם הקרבן לא חל שם מיוחד על עולת ראייה או יולדת, אבל ע"י ההבאה לשם חובה אכן חל שם של עולת חובת ראייה או חובת היולדת, וכמו שחל שם של תמיד של שבת או של ראש חודש על התמיד, אע"פ שבעצם שם הקרבן הוא קרבן עולה.

וא"כ י"ל שלענין מה שכתב הגר"ח שלא שייך חיסרון של מחוסר זמן בעולת מצורע, כיון שבאה בנדבה, הרי שזה מובן, שכיון שאין על הקרבן שם עולת מצורע הרי שלא שייך לומר שהקרבן הוא תוך זמנו שהרי יש לו הקרבה בתורת עולה, ולכן גם אם קרב לצורך חיובו של המצורע, מ"מ לא שייך בו פסול של מחוסר זמן שהרי כשר לעולת נדבה, וכיון שאין פסול בקרבן הרי שיכול להביאו לחובתו, שכל ענין מחוסר זמן כתב הגר"ח הוי חלות פסול בקרבן, אבל בעולה שלא שייך הפסול שהרי לעולם כשר לנדבה, שוב ממילא יכול להביאו לחובתו, שמבחינת חובת המצורע אין חיסרון של מחוסר זמן, ואה"נ שוב יחול שם עולת מצורע על הקרבן כיון שבא לחובתו, ויוצא בו.

וכן לענין מה שהביא רמ"ז מהתוס' רי"ד שקרבן ראייה שהביאו קודם זמנו כשר כעולת נדבה, א"ש, שכן בעצם הקרבן והקדשו אין שם מיוחד של עולת ראייה, וגם אם הביאו לחובת עולת ראייה לא חל בו שם עולת ראייה שכן עדיין לאו זמניה הוא, וזה לא רק פסול של מחוסר זמן אלא זה כמו פסח לפני זמנו שכלל לא הגיע זמן החיוב.

אכן לענין מה שהביא ה"משאת המלך"

הרב בן ציון רבינוביץ

כ"ק אדמו"ר מביאלא

ירושלים - לוגאנו

גדרי הלל בשחיטת ואכילת הפסח

א

מחלוקת רש"י ותוס' מי אמר ההלל בשחיטת הפסח

מתניתין [פסחים סד.]: "הפסח נשחט בשלש כיתות וכו', הכהנים עומדים שורות שורות ובידיהם בזיכי כסף ובזיכי זהב וכו'. קראו את ההלל, אם גמרו שנו, ואם שנו שלשו, אף על פי שלא שלשו מימיהם".

פירש רש"י: "קראו את ההלל, אכל כיתות קא"י. עכ"ל. משמע דעתו שאמירת הלל בשחיטת הפסח היתה על ידי בעל הקרבן. וכן מפורש ברש"י סוכה [נד.]: "וכל כת קוראה את ההלל שלש פעמים".

אולם התוס' [פסחים סד.] חלקו בזה על רש"י, וסוברים שקריאת הלל היתה על ידי הלויים. וז"ל: "קראו את ההלל, פירוש לויים, דתניא בתוספתא [פסחים פ"ד ה"ט] ישראל שוחטין את פסחיהן ולויים קוראים את ההלל". ע"כ.

לכילי עלמא גב הבעלים וגם הלויים אמרו -

ונחלקו במאי איירי מתניתין

וכתב רבינו הגר"ז זצלה"ה בהלכות קרבן פסח, שאף רש"י מודה שגם הלויים אמרו שירה עי"ש. ואפשר אף התוס' מודים שהיתה גם אמירת הלל על ידי הבעלים, כמו שהארכתי במקום אחר.

ונמצא בין לרש"י ובין לתוס' נוהגת חובת הלל בשחיטת פסח הן על ידי הבעלים והן על ידי הלויים, ונחלקו רש"י ותוס' רק באיזה הלל איירי מתניתין דהכא. שהמשנה עוסקת כאן בדיני הקרבן, ופולגת רש"י ותוס' בהלל דשחיטת הפסח דבעלים אם הוא מדיני הקרבן, דומיא דהלל שאמרו הלויים שהוא מדין שירה

שעל הקרבן, ובקרבן פסח נתחדש שאף הבעלים צריכים לומר השירה.

או דילמא שירת הבעלים בשחיטת הפסח יסודה מדין הלל דמועדים, אלא שתיקנוה בעת קיום המצוה דמועד.

אם הלל בא מצד החפצא דקרבן - או מצד המועד

ודעת רש"י שההלל בא מצד החפצא דהקרבן, ולכן פירש הלל דמתניתין המפרשת דיני הקרבן, שמוסב על ההלל הנאמר על ידי שלשת הכיתות דהיינו הלל דבעלים.

אבל התוס' סברו, שההלל זה עיקרו מדין הלל דמועדים, ולכן מיאנו לפרש כוונת המשנה להלל של הבעלים, שאינו מדיני הקרבן, ומתניתין דהכא איירי מדיני הקרבן, ועל כרחך דהיינו הלל שאמרו הלויים, שהוא שירה על הקרבן, ומדיני הקרבן.

ב

ערב פסח אחר חצות אי חשיב מועד

ולשיטת התוס' עולה, שההלל דבעלים בשחיטת הפסח היה מדין מועד. והיינו מחמת כי אף ערב פסח אחר חצות מועד הוא, שהרי אסור בעשיית מלאכה אחר חצות.

דעת הר"ח דערב פסח יו"ט מצד עצמו -

ולחגרש"ק הוי מועד דאורייתא

ודעת רבינו חננאל [פסחים צח.], שערב פסח חשיב מועד לא רק מחמת הקרבן, שאף מי שלא הביא קרבן פסח אסור בעשיית מלאכה ואומר בו הלל, מחמת שהוא יום שכל ישראל מביאים קרבנותיהם, וזמנו קבוע ליום זה, והוקבע יום זה ליום טוב בישראל ואסור בעשיית מלאכה עי"ש. - ומובן בזה טעם שאומרים ההלל בערב הפסח מדין המועד.

מוריה, שנה שלושים ושנים, גליון ו-ח (שעח-שפ), ניסן תשע"ג ♦

על ידי הלוויים, ולא בשיר של יום. וז"ל: "איברא דעדיין יש לדון בזה, דלפי זה הא נמצא שהשיר של הלוויים שהיה בשעת שחיטת הפסח הוא דין אחר לגמרי, דנפיק מקרא ד'על זבחי שלמיכם' [במדבר י, י], ואינו שייך כלל להדין דפסח טעון הלל בעשייתו, ואם כן הרי יכולין לומר גם שיר אחר". עכ"ל. ועיין שם במה שכתב לישב בזה לפי דרכו.

אך לפי האמור שערב פסח אחר חצות מועד הוא, אתי שפיר טעם שירת הלוויים בהלל ולא בשיר של יום. שהרי במועדים היתה שירת קרבנות היום בהלל, כמו שכתב הגר"ז שם. ולכן אף בקרבן פסח היתה השירה בהלל, כי ערב פסח הרי הוא ככל המועדים.

וז"ל הגר"ז שם: "והנה יעוי"ש בפירוש רש"י במתניתין שם, שכתב וז"ל: ובשעת הקרבה היה שיר זה, והיו הלוויים משוררים בפה את ההלל באותן הי"ב ימים והחלילים מחללים, ובשאר ימים היו נבלים וצלצל וכינורות והשיר היה אותו שיר המפורש בר"ה וכו' עכ"ל. מבואר מדבריו, דלא רק חליל בלבד היה באותן י"ב ימים, רק השיר של קרבן באותן הי"ב ימים היה הלל, ובשעת קריאת ההלל הוא שהיו החלילים מחללים, ובשאר ימים שהיה שיר אחר לא היה חליל רק נבלים וכינורות ומצללים". עכ"ל.

ולפיכך מכיון שנתבאר שערב פסח אף הוא מועד, כשם שקרבנות המועדים באים בשירת הלל של הלוויים, כן קרבן פסח בא במועד דערב פסח, והלוויים אומרים בו הלל, ואף הבעלים אמרו בו הלל מתורת הלל דמועדים כמבואר.

ג

גדרי הלל דפסח שני

בנתיב דרכנו יבואר גדרי הלל דפסח שני, דאיתא במתניתין [פסחים צה.]: "הראשון טעון הלל באכילתו, והשני אינו טעון הלל באכילתו, זה וזה טעון הלל בעשייתו". ובגמרא: "מנא הני מילי, אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק, אמר קרא [ישעיה ל, כט] 'השיר יהיה

ודעת הגאון ר' שלמה קלוגר וצללה"ה [בספרו קרבן פסח בהשמטות, בנדפס מחדש עמ' תקמו], שערב פסח הוי מועד מן התורה, ולכן נזכר ערב פסח בתורה בתוך פרשת המועדות.

כן נראה ברעת הפני יהושע שערב פסח יום טוב דאורייתא הוא

והלום הראוני שכעין דבריו כתב גם בפני יהושע [פסחים נ.], וז"ל: "ולולי שאיני כדאי היה נראה לי לפרש, דעיקר מנהגא דאיסור מלאכה קודם חצות, היינו משום דלאחר חצות פשיטא טובא דאיסור גמור הוא. והיינו משום דכתיב בפרשת אמור [ויקרא כג, ד] 'אלה מועדי ה', וסמך ליה [שם ה] 'בחודש הראשון בארבעה עשר בין הערבים פסח לה'. ואם כן משמע דמהאי שעתא די"ד לאחר חצות איקרי מועד, והיינו לענין איסור עשיית מלאכה כחולו של מועד אי מדאורייתא או מדרבנן. ומשום הכי יש מקומות שנהגו אפילו קודם חצות, משום גדר דלאחר חצות, דלא ליזלזלי ביה, כדאמרי נמי בריש מכילתין [ב:]: דלא מצינו יום שמקצתו מותר ומקצתו אסור וכו', כן נראה לי נכון". עכ"ל.

ולפי דרכו יש מקום לומר יותר, שאף כי לענין חולו של מועד נחלקו השיטות אם איסורו מן התורה או מדרבנן, לענין ערב פסח אפשר לכולי עלמא שאיסורו דאורייתא, שהרי הביא בו מקור נאמן בפסוקי התורה, שערב פסח יום טוב הוא ודו"ק.

וכן כתב הגר"א [יו"ד סי' שצ"ט ס"ג], שמהאי טעמא אין נוהגים דיני אבלות בערב פסח אחר חצות, דלא כשאר ערבי ימים טובים. כמו שפסק הרמ"א [שם]: "ובערב פסח מותר בכל אחר חצות, דהיינו מזמן שחיטת הפסח". ופירש בביאור הגר"א: "נראה דחשיב כמו מועד, דקרא חשבו בתוך המועדים". עכ"ל.

ישוב תמיהת הגר"ז מדוע לא אמרו הלוויים בקרבן פסח שיר של יום

והנה הגר"ז [בהלכות קרבן פסח שם] נתקשה בטעם אמירת שירת הלל בקרבן פסח

ש"רש"י הוא מדין הקרבן, ולתוס' הוא מדין המועד, כן נחלקו גם בהלל דאכילת הפסח, ש"רש"י אף הוא מדין הקרבן, שצריך שירה באכילתו, ולתוס' הוא מדין המועד, ולא מדין הקרבן.

אלא שיש להבין אם כן לפי שיטת רש"י, מדוע לא אמרו הלל גם באכילת פסח שני, שאף שאינו זמן מועד, הרי ההלל הוא מדין הקרבן שצריך הלל על אכילתו, ומדוע לא יאמרוהו אף בזמן אכילת קרבן פסח שני. ומ"ש בש"ס דילפינן מקרא דליל התקדש חג, דבעינן יום המקדש לחג, לכאורה זה שייך רק אם ההלל מדין מועד, שבזה ניחא דלא אמרין הלל רק במועד המקדש באיסור מלאכה. אבל לרש"י שההלל מדין הקרבן, אם כן כמו שהלויים אומרים הלל על הקרבנות תמיד ולא דוקא בליל התקדש חג, מדוע לא יאמרו הלל באכילת פסח שני, אף שלא איתקדש לחג, וצריך עיון.

וצריך לומר, שאף לרש"י הלל דאכילת פסח הוא מדין הלל דמועד, ולא מדין הקרבן, ששירת הקרבן נאמרת רק בעשייתו ולא באכילתו. ולכן אין אומרים הלל באכילת פסח שני, מכיון שאינו מועד.

צ"ע לרש"י שהוא שיר קרבן – כיצד נלמד מחלל דפרקים של המועד

עוד יש להקשות לפי המבואר בדעת רש"י שההלל מדין הקרבן, ממה שכתב רש"י [צה:]: שמקור הלל דשחיטת פסח הוא מתקנת נביאים. וז"ל: "פסח ראשון שטעון הלל בשעת שחיטתו כדאמרן בתמיד נשחט, ולקמן [קיו]. אמרין: נביאים שביניהן תקנו להם שיהיו אומרים על כל פרק ופרק וכל דבר חידוש". עכ"ל.

וכוונתו למ"ש בפסחים [קיו]: "נביאים שביניהן תקנו להן לישראל, שיהיו אומרים אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבוא עליהן, ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן". ע"כ.

ולכאורה יפלא, שהרי התם [קיו]. פירש רש"י, שמה שתיקנו נביאים לומר הלל 'על כל

לכם כליל התקדש חג', לילה המקודש לחג טעון הלל, לילה שאין מקודש לחג אין טעון הלל. זה וזה טעונין הלל בעשייתן כו', מאי טעמא. איבעית אימא, לילה קא ממעט, יום לא קא ממעט. ואיבעית אימא, אפשר ישראל שוחטין את פסחיהן ונוטלין את לולביהן ואין אומרים הלל". ע"כ.

ביאור טעם ההלל דייקא בשחיטת פסח שני ולא באכילתו

ובדרכנו מובן היטב מדוע רק על שחיטת פסח שני אמרו הלל ולא על אכילתו, שהרי נתבאר יסוד הלל דשחיטת פסח מדין מועד שבו, ולכן אמרו הלל רק בשחיטת פסח שני, שביום שמביאים בו קרבנותיהם הרי הם אסורים במלאכה, והוי מועד שלהם ולכן אומרים בו הלל.

מה שאין כן בלילה בזמן אכילת פסח שני, שאין בו שום איסור עשיית מלאכה, להכי אין אומרים בו הלל.

והיינו דילפינן מקרא דליל התקדש חג, שרק יום מקודש האסור במלאכה, דהיינו שהוא יום מועד אומרים בו הלל. אבל בזמן אכילת פסח שני, שאינו מקודש לחג ואינו מועד, אין אומרים בו הלל.

והגם שנתבאר בשיטת רבינו חננאל, שערב פסח יום טוב הוא גם ללא הקרבן, מחמת עצם היותו יום שמביאים בו כל ישראל קרבנותיהם, וזה אין שייך כלפי פסח שני. – מכל מקום צריך לומר, שמכיון שכל אותם אנוסים שלא עשו פסח ראשון מביאים קרבנותיהם בפסח שני, ואצל אותם אנשים זמנם קבוע ליי"ד אייר, חשיב שפיר לדידהו כיום טוב, שהוא יום קבוע להבאת קרבנות האנוסים, ואסורים הם בעשיית מלאכה, ושפיר אומרים הלל על שחיטתו דהוי מועד שלהם, אבל לא על אכילתו.

לרש"י הלל גם הלל דאכילת הפסח משום קרבן – וצ"ע מאי שנא פסח שני

והנה בפשטות היה נראה לומר, שכשם שנחלקו רש"י ותוס' ביסוד הלל דשחיטת פסח,

"וכן קריאת הלל על אכילת פסחים ומצה חובה, ואין הפסקה של סעודה גורמת ברכה". עכ"ל. הרי שהשווה ההלל דפסח גם על מצות אכילת המצה.

וכעין האי שיטתא שהלל שייך לאכילת המצה, משמע בשיטת רש"י [פסחים לו:]: "לחם עוני [דברים טז, ג], שעונין עליו דברים הרבה. – שגומרים עליו את ההלל, ואומרים עליו הגדה". עכ"ל. וכן כתב המאירי [פסחים קטו:]: ושם בפ"ט [צה. ע"ש. והיינו שמפרשים ענין ההלל דליל פסח, מדיני מצות המצה, שצריך לענות בה דברי הלול ושבת במצוותה.

כן נראה בדעת שבלי הלקט ומהר"ל – שהוא הלל דמצות אכילת המצה

וכן כתב בשבלי הלקט [סימן ר"ח] וז"ל: "ואומרים פה אחד בהלל ובשיר ובנחת 'הא לחמא עניא' וכו', שכן מצינו באבותינו במצרים, שאמרו שירה והלל על אכילת מצה, שנאמר השיר יהיה לכם כליל התקדש וכו'". ובהמשך דבריו שם: "הא לחמא עניא. למה נקראת מצה 'לחם עוני', כדתניא לחם עוני שעונין עליו דברים, פירוש קריאת ההגדה והלל על אכילתו". עכ"ל.

וכן נראה דעת המהר"ל זצללה"ה בספרו גבורות ה' [פרק סב, וכו' בלשון לימודים על הגש"פ למהר"ל בדין ברכת ההלל] וז"ל: "והלל זה נחלק לשנים קודם הסעודה ואחר הסעודה, והטעם כדי שיהיה נאמר ההלל על פסח והמצה, ויהיה ההלל כולל עליו לפניו ולאחריו, ובזה נאמר ההלל על פסח. ואילו היה לפניו או לאחריו הכל, לא היה נראה שההלל הוא על הפסח. ועכשיו לנו אכילת מצה במקום פסח, ולפיכך יש לחלק ההלל קודם הסעודה ואחר הסעודה". עכ"ל.

נראה מדבריו, שההלל בא על הפסח ועל המצה, כמו שפתח בלשונו: "ההלל על פסח והמצה", שגם המצה טעונה הלל כמו הפסח. והיינו שמסיים שעכשיו אכילת מצה במקום פסח, דהיינו שעתה במצה בלבד מתקיים דין

פרק ופרק', היינו הלל שאומרים במועדים, 'ועל כל צרה וצרה שלא תבוא' היינו הלל דחנוכה. ואם כן מה שייך הלל דשחיטת פסח שהוא מדין הקרבן, להלל שעל כל פרק ופרק, שהוא מצד המועד. ובשלמא לשיטת התוס' שהלל דשחיטת פסח נמי מדין מועד, ניחא שהוא נלמד מהלל דעל כל פרק ופרק. אבל לרש"י שהוא שיר הקרבן, היאך ניתן ללומדו מדין הלל דכל פרק ופרק שהוא הלל דמועד.

ד

הלל שמצד המצוה דשחיטת ואכילת הפסח
ובשיטת הרמב"ן והר"ן [הובאו בסימן הקודם ס"ק ה] נראה, שהלל דשחיטת ואכילת פסח הוא מדין הלל שעל המצוה, שתיקנו לומר הלל על מצוות אלו, ודלא כשיטת התוס' שעיקרו מדין הלל דמועד.

שכתב הרמב"ן ז"ל להקשות, מדוע לא מנו בין י"ח ימים שהיחיד גומר בהם את ההלל, גם הלל דשחיטת ואכילת הפסח.

דעת הרמב"ן והר"ן שאין נמנה אלא הלל דמועדים – ולא הלל דמצוה

ותירצו הרמב"ן והר"ן, שלא נמנה אלא הלל דמועדים, באותם ימים מחייבים בהלל מצד עצמו של יום. אבל הלל דפסח אינו מדיני המועד, אלא הלל דמצוה, והוא לא נמנה בי"ח ימים, שאינו יומא דהלל רק בא מצד מצוותו ע"ש.

וז"ל הר"ן [פסחים כו:]: "והא בגמרא דילן בערכין [י:]: תני לה דרבי שמעון בן יהצדק, דאמר י"ח ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל, ולא קתני לילה הראשון של פסח. לאו קושיא היא, דהתם הלל שעל עשיית מצוה לא קתני. תדע, דהא לא מנו נמי הלל שבשחיטת הפסחים, דמני להו במתניתין דהתם". עכ"ל.

שירת ההלל גם על מצות אכילת המצה דליל פסח

ובדעת הר"ן שם נראה עוד, שלא רק על מצות הפסח תיקנו הלל, אלא אף על מצות אכילת המצה. שהרי כתב שם בהמשך דבריו:

♦ מוריה, שנה שלושים ושתים, גליון ו—ח (שעח—שפ), ניסן תשע"ג

זה של אכילת מצה בשאר ימי הפסח, ועדיין צריך עיון בכל זה.

אם שייך דין 'מחרף ומגדף' בהוספת הלל – בימים שהוקבעו בחובת הלל

ותו אפשר, שדין מחרף ומגדף אמור רק כלפי הקורא בכל יום, שלא הוקבע לומר בו הלל, אבל לא בימים שיש בהם הלל, כמו הני שבעת ימי הפסח. [ואף שאין גומרים בהם ההלל, אפשר שהגומר בהם אינו בכלל מחרף ומגדף].

שוב ראיתי שנחלקו הפוסקים בסברא זו, שבמגן אברהם [סי' תכב ס"ק ה] פסק שבקי הרוצה להוציא חבירו בהלל, אחר שכבר יצא ידי חובתו, אפשר דאיכא איסורא, כיון שכבר יצא ידי חובתו הוי בכלל הקורא הלל בכל יום הרי הוא מחרף ומגדף. ורק בספק אם יצא ידי חובתו, העלה המגן אברהם שם [ס"ק ט] שבכהאי גוונא ליכא איסורא, עיין שם.

אך בשו"ת שואל ומשיב [מהודר תליתא ח"א סי' ק"כ בסופו] כתב וז"ל: "מה שנוהגים אנשים בסוכות, שאינם רוצים לאכול בלי אתרוג, ומתפללים בהשכמה עד לאחר ההלל, והולכים לאכול, ואחר כך חוזרים לבית הכנסת וחוזרים ואומרים הלל עם הציבור ומנענעים, האם מותר".

והשיב השואל ומשיב על פי דברי המגן אברהם הנ"ל, ותמה על זה שם מדברי רבינו יונה ז"ל [ברכות כג.]. בטעם דהוי מחרף ומגדף: "מפני שעיקר קריאת ההלל הוא על כל צרה וצרה שלא תבוא על הצבור, ואנו אומרים אותו באותה שעה, כמו שאמרו דוד על הצרות שעברו עליו. וכשאומר אותו בכל יום, נראה כמי שאומר שאין הקב"ה עושה נפלאות בכל יום, ולפיכך קורא הנסים שעברו כבר, ונמצא שמחרף ומגדף כלפי מעלה". עכ"ל.

ואשר לפי זה העלה השואל ומשיב, שבימים שתיקנו בהם חובת הלל ליכא האי חששא, ושפיר יכול לקרות בהם הלל פעם שנית, ואין זה מחרף ומגדף, שהרי בימים אלו תיקנו לומר הלל.

ההלל, מכיון שאין לנו קרבן פסח ומצה דאפיקומן היא במקום הקרבת הפסח, ומוסב ההלל על המצה מלפניה ומאחריה.

נמצינו עומדים לפי כל אלו השיטות, שהלל דליל פסח על המצה הוא נאמר, ולא מדיני המועד, או מדין הלל שעל הנס, או מדין סיפור יציאת מצרים, כשאר שיטות הראשונים שהובאו בזה.

אם יכול לומר הלל על המצה בכל שבעת ימי הפסח

ויש לי מקום ספק לפי שיטות הללו, שהוא הלל דמצות מצה, אם הוא נאמר דייקא בליל הפסח. שאפשר לפי שיטות הסוברים שאין מצות המצה אמורה באותו לילה דוקא, אלא בכל שבעת ימי פסח ישנה מצוה באכילת המצה, כאשר הארכתי בזה במקומו בעזרי"ת [מבשר טוב פסחים ח"ג ע"ש]. – אם כן אפשר שיכול לומר הלל באכילת המצה, גם בשאר ימי הפסח. או דלמא מכיון שאינה מצוה חיובית בכל ז' הימים, רק מצוה קיומית ורשות בלבד, לא תקנו לומר בה הלל, וצריך עיון.

ואין זה בכלל מ"ש [שבת קיח:] "הקורא הלל בכל יום, הרי זה מחרף ומגדף" ע"ש. שהרי הוא נאמר בכל יום על המצה המחודשת של אותו יום. – ואף שכבר קרא ההלל בתפילת שחרית, זה מחמת המועד ויומא דקא גרים, ואין בו אלא חצי הלל. ובאכילתו המצה אחר כך, חלה בו תורת הלל מצד אחר, שהוא הלל השלם מצד המצה כמבואר.

ואפשר לפי זה, שגם אם יברך על אותו הלל לא תהיה ברכתו לבטלה, שאף שבודאי אינו חייב לומר הלל זה, כמו שעצם אכילתו המצה אין בה חיוב בשאר הימים. מכל מקום רשאי שפיר לברך עליו, דומיא דנשים שמברכות על מצוות עשה שהזמן גרמא, ויכולות לומר 'וציונו', משום שעצם מצוה זו היא חובה שציונו באופנים ואנשים מסוימים כמו שביארנו בזה בכמה מקומות. וכמו כן בדין יש להסתפק אם יוכל גם לברך על הלל

ה

תקנת הלל במצוות שיסודם זכר ליציאת מצרים

והנה יש להבין לפי שיטת הרמב"ן והר"ן והעומדים בשיטתן, שהלל דשחיטת ואכילת פסח הוי הלל שנתקן על המצוות, מדוע רק על מצוות אלו תיקנו לומר הלל. ובשלמא לפי שיטת התוס' דהוי הלל דמועד, נחא שרק על מצוות המועד תיקנו הלל. אבל לשיטתם שהוא הלל דמצוה, צריך ביאור מאי שנא הנך מצוות שתיקנו בהם הלל, מה שלא מצינו במצוות אחרות כלל.

ואפשר שאני מצוות שחיטת ואכילת פסח ומצה שתיקנו בהם הלל, מחמת שעיקר יסודם ומהותם הוא "זכר ליציאת מצרים", וסדר יציאת מצרים נאמר בשירה ובהודאה על הניסים הגדולים, הללו עבדי ה' ולא עבדי פרעה וכו' [מגילה יד.]. ולכן אף אלו המצוות שכל יסודם ביציאת מצרים, תיקנו בהם שירת הלל, ולא בשאר מצוות.

יש מצוות שדין 'זכר יציאת מצרים' אמור בהם לסניף בעלמא

ואף שגם מצוות תפילין זכר היא ליציאת מצרים, כמו שנאמר בה [שמות יג, טז]: "והיה לאות על ירך ולטוטפות בין עיניך, כי בחזק יד הוציאנו ה' ממצרים וגו'". וכן עוד מצוות כיוצא בה, כדוגמת השבת קודש, שנאמר בה בדברות אחרונות [דברים ה, טו] "וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים וגו'".

מכל מקום כבר ייסד בשו"ת חתם סופר [או"ח סימן קפה], שבמצוות אלו אין דין 'זכר ליציאת מצרים' כי אם לסניף בעלמא, ולא מעיקר המצוה.

וד"ל: "אשר נתקשה, להסוברים דאף הן היו באותו הנס סברא דאורייתא היא, [עי' תוס' מגילה ד. ד"ה שאף], לחייב נשים במצוות עשה שהזמן גרמא. הא אבוהון דכולהון תפילין, דילפינן כל התורה מהם לפטור מצוות עשה שהזמן גרמא [קידושין לד.], ותפילין גופייהו כתיב בהו סוף פרשת בא 'כי ביד חזקה וגו',

והרי נשים היו באותו הנס, ואפילו הכי פטורין מתפילין, ואם כן הוא הדין כל מצוות עשה שהזמן גרמא, אף על פי שהיו באותו הנס ייפטרו, אלו דברי פר"מ".

"והוא הדין דקשה נמי, למה לי 'זכור ושמור בדיבור אחד' לחייב נשים [בקידוש היום] [ברכות כ.:], תיפוק ליה דבדברות שניות תלה שבת ביציאת מצרים. ואמרין בפרק ערבי פסחים [קז.]: דצריך לומר בקידוש היום 'זכר ליציאת מצרים', וכתבו תוס' שם [ד"ה למען] דפר"ך בא"ת ב"ש וג"ל, שהם בגמטריא ט"ל מלאכות שנאמרו בשבת זכר ליציאת מצרים עי"ש. ואם כן פשיטא דנשים חייבות שאף הן היו באותו הנס, ולמה לי היקשא דזכור ושמור וכו'".

"אבל האמת יורה דרכו, דתפילין אינם מטעם יציאת מצרים לחוד, כי הוא מחק אהבת אוהבים לישא כל אחד חותם אהבת חברו על עצמו, וכדכתיב [שה"ש ח, ו] 'שימני כחותם על לבך כחותם על זרועך כי עזה כמות אהבה'. וכן כתב החסיד בעל חובת הלבבות [בפתיחה לשער היחוד]. ולכן אמרו חז"ל [ברכות ו.] הקב"ה מניח תפילין, ותפילין דמרי עלמא מאי כתיב בהו אהבת ה' את ישראל, והני דידן מאי כתיב בהו אהבתינו את ה', וקבלת עול מלכותו וייחודו. וכדכתיב בפרשת שמע ובפרשת והיה, ושם לא נזכר יציאת מצרים כלל. — אך הואיל וגם זה מעורר האהבה, לזכור חסדו אשר עשה עמנו בצאתנו ממצרים, על כן לסניף בעלמא אמר בשעה שנכתוב אהבת ה' לנו על חותם לבנו, נזכיר גם את זה, ואיננו אלא סניף. והפטור מעיקור החותם, לא נתחייב בסניף מסעיפי המצוה שהוא יציאת מצרים, אף על פי שהיה באותו הנס. ולא שייך לחייב נשים שאף הם היו באותו הנס אלא בפסח חנוכה ופורים, וגם בסוכה לולי 'האזרח', משום שכל עיקור המצוה לא נתקן אלא בשביל זה, אבל לא בתפילין".

"וכן בציצית שעיקור המצוה 'וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה'', ועל דרך אגב נזכיר

[שם] דילפינן קל וחומר: "ומה מעבדות לחירות אמרינן שירה, ממיתה לחיים לא כל שכן" ופירש רש"י: "מעבדות לחירות, ביציאת מצרים אמרו שירה על הים". עכ"ל. והקשה הטורי אבן באשר נקט רש"י שירת הים, שלא מצינו לדורות חיוב אמירת השירה. וז"ל: "ק"ל טובא, דשירה זו לא הוקבע חובה לדורות, אלא לשעה בשעת הנס לחוד אמרוהו". עכ"ל.

אולם לפי דברי החתם סופר אפשר לומר, שמכיון שיסוד הלל בחג הפסח בא להודאה ושבח יציאה מעבדות לחירות, שייך לכלול בה לדורות הודאה גם על ניסי קריעת ים סוף, וכדרך 'סניף' קבעו בה הודאה מלבד ניסי יציאת מצרים גם על קריעת ים סוף ושאר הניסים, ושפיר הוקבעה בחובת דורות בהלל דליל פסח, ואתי שפיר קושיית הטורי אבן ודו"ק.

גם יציאת מצרים וקריעת ים סוף על פי המדרש. וכן שמירת שבת, עיקרו זכרון למעשי בראשית, וסעיף סעיפיה הם זכר ליציאת מצרים. ואלו היו נשים פטורות מן העיקור, לא יתחייבו משום שהיו בני יציאת מצרים, וזה פשוט". עכ"ל.

ולפי דרכו ניחא יפה, טעמא שלא קבעו שירת הלל במצות תפילין וכיוצא בה, שאף שיש בהם זכר ליציאת מצרים, אין זה כי אם לסניף בעלמא, ועיקרם ויסודם אין בו קשר ליציאת מצרים, ולא תיקנו הלל רק במצות שכל יסודם ביציאת מצרים, כמצות המצה והפסח.

ישוב קושיית הטורי אבן שלא מצינו חובת שירת הים לדורות

ובנתיב דרכו בקודש של רבינו החתם סופר תתיישב קושיית הטורי אבן [מגילה יד.], במ"ש

פסח מצרים ופסח דורות

והנה תניא במכילתא (פרשת בא פרושה ו) נמצינו למדין שלשה מזבחות היו להם במצרים המשקוף ושתי המזוזות, ומרהיטת המכילתא משמע שהמשקוף והמזוזות ה' להם דין מזבח, אמנם יש לדון בזה דאין הכונה בזה אלא לענין מושאל דדמי למזבח, אבל אין הכונה דהוי בזה מזבח ממש, [וישוב ראיתי דברי החתם סופר בזה בחי"ד סימן רלה שכתב ועל דרך מליצה אמרו חז"ל ג' מזבחות היו להם, ולקמן נדבר מעט בדבריו], והוא מדפליג שם ר' ישמעאל וקאמר ארבעה [מזבחות] היו הסף והמשקוף ושתי המזוזות, והנה הסף לכאורה בודאי אין עליו דין מזבח שהרי לא זרקו עליו מן הדם, אלא שהסף היה בית קיבול לדם, וכדתניא שם במכילתא (כ"ש פרק ו), והאיך קרי ליה מזבח, אלא הכונה דכל ענין הסף והמשקוף והמזוזות היו כעין מזבח, כעין מקום הקרבה, הכולל בתוכו מקום קבול הדם ומקום נתינת הדם, [אם כי המלבי"ם שם (אות לג) פירש דענין זה דספ אי חשיב מזבח או לא תלוי בפלוגתא אם זריקה בכלל שפיקה, עיין שם, עדיין צריך עיון רב בזה].

ועוד נראה לצדד דבפסח מצרים לא חשיב כלל כהקרבת מזבח מהא דתניא עוד שם במכילתא, על הכתוב אשר יאכלו אותו בהם, אין לי אלא על הבתים אשר יאכלו בהם בתים שהיו ישנים בהם מנין תלמוד לומר על הבתים אשר אתם שם מכל מקום, והנה בשלמא אי דין נתינת הדם על המשקוף וכו' הוא משום דין מחודש של אות, וכדכתיב והיה הדם לכם לאות על הבתים יחשב אתם שם, שפיר מובן דדין האות צריך להיות בכל פתחיהם גם בפתחי הבתים שאוכלין בהם גם בפתחי הבתים שישנים בהם, אבל אם יסוד נתינת הדם על המשקוף וכו' מדין מזבח הוא כיון שכבר

תניא בתוספתא (פסחים פרק ח הלכה ז), אלו דברים שבין פסח מצרים לפסח דורות וכו' פסח מצרים לא נהגו בו דקין ותבלולין [אתנן ומחיר] מה שאין כן בפסח דורות, והיינו דפסח מצרים לא נפסל במומין כגון דק ותבלול, ובירושלמי (פסחים פרק ט הלכה ה, דף סה:) אמרו, אית תנא תני דוקים ותבלולין פוסלין בו ואית תני אין דוקין ותבלולין פוסלין בו, מאן דאמר דוקין ותבלולין פוסלין בו ניחא דכתיב שה תמים, מאן דאמר אין דוקין ותבלולין פוסלין בו מה מקיים שה תמים, אפילו בקרבנות נח אינו [היינו דאין לומר דשה תמים בא לאסור מחוסר אבר דזה פשיטא דאסור דלא גרע מקרבנות בני נח דפסול בהו מחוסר אבר] לא כן אמר ר' יסא וכו' מכל החי מכל בשר שיהו שלמין באיבריהם, תמין יש מהן למזבח ברם הכא אין מהן למזבח, היינו דמשני דלעולם קרא דשה תמים בא לפסול מחוסר אבר בפסח מצרים, ואין לומר דפשיטא שהוא כן שהרי גם בקרבן בני נח פסול מחוסר אבר, דשאני פסח מצרים, דאין בו דין קרבן מזבח שאין בזה הקרבה על מזבח, מה שאין כן קרבן בני נח שיש בו הקרבת מזבח.

והעולה מדברי הירושלמי, דאם בפסח מצרים חשיב הקרבת מזבח, אם כן פשוט דפסול ביה מחוסר אבר, ואם כן קרא דשה תמים בא לפסול דוקין ותבלולין, היינו דכל מום שהוא, פסול בפסח מצרים, אבל אם בפסח מצרים לא חשיב הקרבת מזבח, אם כן מומין בודאי אין פוסלין בו, וקרא דשה תמים בא לרבוויי לפסול מחוסר אבר, וצריך רבוויי דקרא לזה, דאם לא כן הוה אמינא דאף מחוסר אבר כשר ביה, דלא דמי לקרבנות בני נח דשם על כל פנים יש הקרבת מזבח.

של כל חבורה על כל פתח ופתח וקמשמע לן קרא דאף על פי כן צריך לכל דם ודם שיהיה על כל פתח ופתח.

אלא דעדין יש לעיין בזה, דאם כל ענין הדם אינו אלא לאות, אם כן כשיש בבית אחד חמש חבורות, יספיק נתינת דם של אחת מן החבורות על הפתח, והשתא כבר יש כאן אות, ועל כרחך דהאות צריך שיהיה מכל אחד ואחד, ואם כן אחר שכבר נתרבה דחבורה אחת צריכה שתתן אות על כל פתח, אם כן ממילא בה' חבורות כל חבורה צריכה שתתן דם על כל הפתחים, דמאי שנא פתח אחד מכמה פתחים, ועיין בזה.

ועל כן היה נראה לדון דנתינת דם פעם אחת – על פתח אחד הוא מדין מזבח, ונתינה על שאר הפתחים הוא מדין אות, ואשר על כן בה' חבורות בפתח אחד צריך נתינת מכל דם ודם של כל חבורה וחבורה, ותו נתחדש דבה' פסחים צריך נתינה על כל פתח ופתח, אמנם זה אינו אלא בתורת אות, ועל זה סלקא דעתך שבשביל האות די בנתינת דם של אחת החבורות בלבד, וקאתי קרא וקא מרבה דגם משום אות על כל פתח ופתח צריך דם של כל חבורה וחבורה, ועיין היטב.

והשתא אפשר דכבר יותר ניחא לפרש כן גם דברי המכילתא דידן שמלבד שיש דין נתינת הדם על פתח הבית שאוכלין שם, יש גם דין נתינת הדם על פתח בית שישנים שם, דפתח שאוכלים שם נתינת הדם עליו הוא מדין מזבח, ופתח בית שישנים שם נתינת הדם עליו הוא מדין אות.

והנה לכאורה איכא נפקא מינא גדולה אי נתינת הדם על הפתח הוא מדין זריקת מזבח, או מדין אות, והוא האם הדם צריך שיהיה קיים עד לאחר חצות, דמדין זריקה לכאורה אין צריך שיהיה הדם קיים ומיד אחר קיום מעשה הזריקה אין צריך לדם שיהיה על המשקוף והמזוזות, אבל אם הוא מדין אות צריך שיהיה הדם קיים עד אחר חצות, ובאמת בקרא כתיב בהדיא וראיתי את הדם, הרי שצריך שהיה הדם

נתקיימה נתינת מזבח בפתח אחד, מה ענין לתת דם גם בפתח השני, ודוחק גדול לומר דכל פתח יש עליו שם מזבח, וכמה פתחים שיש לאדם חשיבא כל פתח כמזבח, וצריך נתינת הדם על כל פתח ופתח, וגם דוחק לומר דפתח שאוכלין בו חשיב מזבח, ופתח שישנים בו אינו אלא לאות, [אף על פי שבקרא פסוק ז' כתיב ונתנו מן הדם על הבתים אשר יאכלו אותו בהם, ומבואר דדין נתינה הוא על הבתים שאוכלים אלא שנתרבה גם שאר פתחים מקרא דפסוק י"ג דכתיב על הבתים אשר אתם שם, אמנם שם כתיב והיה הדם לכם לאות, ואפשר לפ"ז שאין הריבוי אלא דעל שאר פתחים ליכא אלא דין לאות, מה שאין כן מדין זריקה אין זה אלא על הבתים אשר אוכלים שם כמו דכתיב שם פסוק ז', מכל מקום נראה דגדר ריבוי הוא לרבות דברים נוספים על העיקר, ולא דבריבוי נתרבה גדר אחר, ועיין בזה היטב, וצריך עיון ול"ע כעת].

והנה איתא במכילתא דרשב"י מנין אתה אומר חבורה אוכלת בבית אחד ולו חמשה פתחים צריך ליתן מדם על כל משקוף ומשקוף ומדם על כל מזוזה ומזוזה תלמוד לומר ונתנו על שתי המזוזות ועל המשקוף מדם על כל משקוף ומשקוף, ומדם על כל מזוזה ומזוזה, מנין אתה אומר חמש חבורות אוכלות בבית אחד ולו חמשה פתחים שיהיו צריכים ליתן מכל דם ודם על כל משקוף ומשקוף ומכל דם ודם על כל מזוזה ומזוזה תלמוד לומר וכו'.

והנה אם הנתינה על כל משקוף ומזוזה של כל פתח מדין מזבח הוא, והיינו באם יש ה' פתחים יש בזה ה' מזבחות, אם כן פשיטא דכשיש חמש חבורות בבית זה צריכה כל חבורה לתת מדם שלה על כל המזבחות, ומה צריך לשנות זאת, וגם לכאורה מה צריך לזה דרשא מיוחדת, [אם כי גוף הדרשא בזה צריך ביאור האין ילפינן לב' דינים אלו מהאי קרא ול"ע כעת], אכן אם נימא דכל ענין נתינת הדם אינה אלא לאות, ונתחדש דכל פתח ופתח צריך שיהיה עליו אות, אמנם די באות אחד על כל פתח ופתח, ולכאורה א"צ שיהי' אות מכל דם

מוריה, שנה שלושים ושנים, גליון ו-ח (שעז-שפ), ניסן תשע"ג ♦

לפסח דורות, פסח מצרים לא היה טעון דמים וחלבים לגבי מזבח מה שאין כן בפסח דורות, וגם זה אפשר שקבע לומר דליכא על המשקוף וכו' שם מזבח שהרי אין שם הקטרת חלבים, [ברם לשון לא היה טעון דמים אינו מובן שהרי היה דמים על המשקוף והמזוזות, ואפשר שאדרכא זה גופא קאמרה התוספתא שנתנית הדמים שעל המשקוף אין בה כל טעינת דמים על המזבח וצריך עיון], האומנם שיש לומר דאם אין להמשקוף שם מזבח כלל מהיכי תיתי שהיה שם הקטר חלבים, ויש לפלפל בזה.

ברם נראה דיש לעיין דלכולי עלמא איכא נתינת דמים לפסח מצרים מדין זריקה, אלא דהמשקוף והמזוזות לא היה עליהם שם מזבח אלא שם במה, והשתא אף דאיכא בזה צורת זריקת דמים, מכל מקום בעלי מומין כשרים בזה, שהרי בעלי מומין קרבין בבמה כדתניא בזבחים (דף קטז:) מיהו הדעה שהובאה בירושלמי דבעלי מומין פסולים להקרבה בפסח מצרים, נראה דסברה דהמשקוף והמזוזות שם מזבח ממש עליהם, ועל כן פסול להקריב עליהם קרבנות שיש בהם מום, מיהו יש לעיין בזה דאם סוף סוף דין במה איכא על המשקוף והמזוזות, אמאי צריך קרא דשה תמים, לאסור מחוסר אבר, והרי זה לא גרע מקרבן בני נח. ואפשר דמכל מקום גרעה במה זו מקרבן בני נח, דהקרבנות היא על במה בצורה דמזבח, מה שאין כן כאן דאינו אלא במה בצורה דמשקוף וכו', ועדיין צריך עיון.

והנה יעויין בתשובות חתם סופר (חיו"ד סוף סימן רלה) מה שהשיב להגאון רא"ז מרגליות על דבר מה שהעיר על דברי ההפלאה בספר פנים יפות, דהנה כתב ההפלאה על מה דכתיב משכו וקחו לכם צאן, דדרשינן במכילתא משכו ידיכם מעבודה זרה כו', דהא דהזיהרם משה רבינו בזה, משום דתניא במכילתא דקחו דכתיב היינו שיקנו מן השוק ואפילו מן המצרים, וכיון שהמצרים עבדו לצאנם הרי היה צאנם אסור להקרבה משום נעבד, אלא דאמרינן בעבודה זרה (דף נג:), דהיכי שמכר הנכרי עבודה זרה

קיים, אמנם זה פשוט דבית שיש לו רק פתח אחד, פשיטא שעל הדם שעליו יש ב' דינים, דין זריקה ודין אות, ממילא פשיטא שצריך הוא להיות קיים עד אחר חצות, אבל לפי מה שצדדנו שכשיש כמה פתחים, רק פתח אחד הוא מדין זריקה, והשאר אינם אלא מדין אות, אם כן אותו דם שעל מקום הפתח אין צריך שיהיה קיים אחר שנעשה מעשה הזריקה, אבל הדם שניתן לאות צריך שיהיה קיים עד אחר חצות, [ברם יש לפקפק ולומר דלעולם על דם הזריקה יש גם דין לאות, ולעולם גם דם זה צריך שיהיה קיים עד חצות].

והשתא נתנה ראש ונשובה לריש דברינו, דפליגי בירושלמי אי דוקין ותכלולין כשרים להקרבת קרבן פסח מצרים, ולכאורה פלוגתתן אי המשקוף והמזוזות דין מזבח עליהן דמאן דסברי דמומין כשרים בפסח מצרים על כרחך דסברי דלא היה שם דין מזבח, ונתינת הדם לא היתה אלא לאות בלבד, ומאן דסברי דמומין פסולין בפסח מצרים על כרחך סברי דעל המשקוף וכו' היה דין מזבח. ברם להאמור לעיל לכאורה כולי עלמא סברי דעל פתח אחד היתה נתינת הדם מדין מזבח, וצריך עיון אמאי כשרים בעלי מומין בזה.

ואפשר לומר בזה בתרתי חדא אפשר דבאמת כל מה שעלה לן דפתח אחד ודאי דין מזבח יש לו, אינו אלא לפי המכילתות – דר' ישמעאל ודרשב"י, אבל דעת התוספתא אינה כן שהרי אחר שהכשירו דוקין וכו' כתבו בתוספתא שם, פסח מצרים נאמר בו והגעתם אל המשקוף ואל שתי המזוזות, מה שאין כן בפסח דורות, ולכאורה מה לי שהנתינה אל המשקוף, הרי סו"ס המשקוף אף הוא מזבח כמו מזבח דדורות, ועל כרחך דדעת התוספתא דאין על המשקוף שם מזבח, ובאמת שרהיטת לשון המשנה (פסחים צו.) דתנן מה בין פסח מצרים לפסח דורות וכו' וטעון הזאה וכו' ועל המשקוף ועל שתי המזוזות, גם משמע קצת דאין על המשקוף והמזוזות שם מזבח, ועיין שם בתוספתא שנתבאר עוד חילוק בין פסח מצרים

היה בזה אלא שימת אות גרידא, דאם כן אפשר דגם נעבד שלא נתבטל אף הוא כשר, וצריך עיון, [מיהו דעת האוסרים הקרבת בעל מום בפסח מצרים שהובאה בירושלמי לכאורה אינה כדעת החתם סופר].

ונראה להשית בה נופך, דהנה דעת הרמב"ם (במורה נבוכים) דענין הקרבנות הוא מניעה מעבודה זרה, והרמב"ן (כריש ויקרא) פליג עלי' מאד בזה, ורבינו המשך חכמה רצה לפשר בזה, דדברי הרמב"ם קאי על קרבנות במה, והרמב"ן קאי על קרבנות מזבח, עיין שם היטב, והשתא פסח מצרים יש בו סייעתא מעט לדעת הרמב"ם, שנאמר בו משכו ידיכם מעבודה זרה, [אף כי עדיין לא נתבאר בזה דכונת הקרבן הוא משיכת ידיים מעבודה זרה, דבפשטות יש בזה ציווי נפרד להמשך מעבודה זרה כאשר הולכים להקרבה, שיסודה יציאת ישראל ממצרים] ולהאמור דפסח מצרים יסודו הקרבת במה, אם כן שפיר כל ענין ההקרבה בו הוא משיכת ידיים מעבודה זרה.

ויש להוסיף בה תבלין, דאדרבא פסח מצרים ביחוד היה בו דין משיכה מעבודה זרה, שהרי נצטוו להקריב את הצאן שהם אלהי מצרים, והיה בו דוקא ציווי של ביטול עבודה זרה, ומדויק כדברי הפנים יפות, שהיו צריכים לקנות מן המצרים בדוקא צאן שכבר עבדום המצרים, ולבטלם מִשֵּׁם עבודה זרה שלהם, על ידי קנייתם אותם מן המצרים, ודו"ק בזה.

וכו' מסתמא ביטלה, אמנם אין זה אלא במכרה לישראל אבל מכרה לעכו"ם לא ביטלה, ועל כן הוצרכו בני ישראל בבואם ליקח צאן מן המצרים למשוך ידיהם מעבודה זרה ואז כשמכרו להם המצרים מצאנם הרי ביטולם בהכרח, והעיר הגראז"מ דלעיל מינה (פ"ח כ"ב, ובפ"י כ"ה) כתב הפנים יפות, שהקרבות שאמר משה לפרעה גם אתה תתן בידינו זבחים ועולות, הוצרכו להיות מבהמות שלא נעבדו מעולם, ולא הועיל בזה ביטול, ומאי שנא אותם בהמות, עצמן שקנו ישראל מן המצרים במצרים לפסח מצרים.

והשיבו החתם סופר דקרבות שהוצרכו להקריבם במדבר והם קרבנות גבוה ממשי ונעבד אסור בהם אף אחר ביטול משום מיאוס לגבוה, ועל כן הוצריך הפנים יפות לומר שלא נעבדו מעולם, אבל פסח מצרים לא היה שם מזבח לזרוק דם, ועל דרך מליצה אמרו חז"ל ג' מזבחות היו להם וכו' אבל מזבח לא היה לא לזרוק ולא להקטיר, וכמדומה לי אכלו החלבים והאימורים בכלל ואכלו את הבשר בלילה הזה, ונהי נעבד לעבודה זרה נאסר להם אבל אחר ביטול לא שייך מיאוס לגבוה וכו', עיין שם.

הרי דדעת החתם סופר ומן הנראה שכן גם דעת ההפלאה שלא היה בפסח מצרים דין מזבח, ומכל מקום נראה דדין במה היה עליה, אמנם בבמה אין גדר מיאוס לגבוה, אמנם אי אפשר לומר דלא היה בזה אף גדר במה, ולא

גדר ההלל בהקרבת הפסח ובלילי פסחים

חייב ההלל בתורת שיר הוא מדברי קבלה. ומאי דפסיקא ליה להגרי"ז דהלל בתורת קריאה אינו יוצא בחלק מהלל, והלל בתורת שיר מהני אף בחלק מהלל, צ"ב שהרי אי"ז חייב שיר בעלמא שאפשר לדון שבכל חלק ממנו מקיים את השיר, אלא יש כאן תקנה מיוחדת שחייבו לומר הלל בתורת שיר, ומנ"ל דהלל זה דינו מתקיים אף כשנאמר חלקו בלבד, וכשם שקריאת ההלל בחלקה אינה הלל, ה"ה שיר של הלל בחלקו אינו הלל.

שנינו במשנה (פסחים ס"ד א) "הפסח נשחט בשלש כתות, שנאמר ושחטו אתו כל קהל עדת ישראל קהל ועדה וישראל, נכנסה כת הראשונה נתמלאה העזרה נעלו דלתות העזרה תקעו הריעו ותקעו ... יצתה כת ראשונה ונכנסה כת שניה יצתה שניה נכנסה שלישית כמעשה הראשונה כך מעשה השניה והשלישית קראו את ההלל אם גמרו שנו ואם שנו שלשו אף על פי שלא שלשו מימיהם רבי יהודה אומר מימיהם של כת שלישית לא הגיעו לאהבתי כי ישמע ה' מפני שעמה מועטין". ונחלקו רש"י ותוס' מי המה הקוראים, שיטת רש"י (הכא ובסוכה נ"ד ב') דהכתות של ישראל שהיו בעזרה הם היו הקוראים, ותוס' (הכא ובסוכה שם ע"א) חולקים וסוברים שהלויים היו הקוראים.

מקורה של שיטת רש"י, לכאורה, מגמ' מפורשת להלן (צ"ה ב'), דאיתא התם דפסח שני אף הוא טעון הלל בעשייתו, משום "אפשר ישראל שוחטין פסחיהן ונוטלין לולביהן ואין אומרים הלל", ומבואר שחייב ההלל מוטל על העושה את הפסח, ומפורש שישראל הנמצאים בעזרה הם החייבים והקוראים את ההלל.

ובחי' מרן הגרי"ז ה' ק"פ, הקשה על שיטת רש"י כמה קושיות. א. מהא דתנן (ערכין י"א) שהחליל הי' מכה בשעת שחיטת הפסח,

הר"ן (פסחים כ"ו ע"ב בדפי הרי"ף) הביא מרבינו האי גאון שכתב בתשובה שאין מברכין על הלל שבלילי פסחים לגמור את ההלל "שאין אנו קוראין אותו בתורת קורין אלא בתורת אומר שירה".

מרן רי"ז הלוי בהלכות חנוכה ביאר, דשני דינים יש בהלל, יש הלל שאומרים אותו בתורת אומר שירה כהלל של לילי פסחים, והוא הלל שנאמר על כל צרה כשנגאלין ממנה, וכדלפינן מהשיר יהיה לכם כליל התקדש החג, וכן הלל שבשחיטת הפסח, והלל זה לא נתקנה בו ברכה. ויש הלל בתורת קורין, שהוא מצוה מדברי סופרים ביי"ח ימים שהיחיד גומר בהם את ההלל, ודינו הוא דין קריאה ולא דין אמירת שירה, ונתקנה עליו ברכה כמו על כל מצוה מד"ס.

והוסף הגרי"ז וחיידש, דבמרדכי (הסדר בקצרה רמז תרי"א) כתב בשם רב האי גאון טעם אחר, "שאין מברך עליו לגמור לפי שמפסיקין בו לאכול סעודתן, ואינו אלא כקורא בעלמא", וכתב הגרי"ז דאין הם שני טעמים שונים אלא יסוד הדבר אחד הוא, דהלל בתורת שיר מתקיים גם בחלק מהלל, ואילו הלל בתורת קורין תניא בתוספתא דמעכב זה את זה, דהיינו דבעינן דוקא הלל שלם ולא חצי הלל. ואף ההלל שבשחיטת הפסח שהוא הלל בתורת שיר מתקיים גם בחלק מהלל, לפיכך איתא "ואמר ר"י מימיהם של כת שלישית לא הגיעו ל'אהבתי'", והיינו שכת שלישית לא קראו אפי' פעם אחת את כל ההלל.

ועדיין טעון ביאור, ראשית, עיקר דינו של רב האי גאון צ"ב לפי"ז, דאף אם נניח שהלל זה בתורת שיר נאמר, ודאי שהחייב הוא לשיר שיר של הלל, ומ"ט לא מברכים על הלל בתורת שיר, ומניין לרה"ג סברא פשוטה בזה, ואדרבא

(והדברים פשוטים מסביר, שאי"צ לקרוא הלל על פסח שלו דוקא, ויש להוסיף ולהטעים, דכיון שנאמר בתורה שיש חיוב של "קהל ועדה וישראל" בעשיית הפסח, זה עצמו יוצר דין שכל הכתות חשיבי כמשתתפים בעשייתו). וא"כ לדברי הגרי"ז, מ"ט הוצרכו לחזור ולקרוא ההלל על שחיטת כל פסח ופסח. (וכשם שאין חיוב ביו"ט לחזור ולקרוא כל היום הלל, מסתבר שה"ה שלא יתחייב יותר מהלל אחד, גם אם חיובו הוא חיוב הלל של עושה המצוה).

אך יש להוסיף, דאפי' אם נימא דגדר ההלל הוא מהלכות שיר של לויים על ק"צ, עדיין לא יתיישב כ"ז, דמסתבר שאף בק"צ אי"צ שהלויים ישירו כל זמן עשיית הקרבן, וכל שהתקיים דין שיר בקרבן זה שפיר דמי. ונראה שדין ק"צ הנאמר בפסח משום דאתי בכנופיה, אין הכוונה שכל קרבן בפנ"ע נחשב כק"צ נפרד, אלא דכל סדר עשיית ק"פ של כלל ישראל נחשב כעשיית ק"צ. ומעצם דין התקיעה מוכח כן, דאם נאמר שכל פסח ופסח יש לו שם של ק"צ בפנ"ע, מ"ט לא חזרו ותקעו על כל פסח ופסח, ובמשנתו מבואר דתקעו פעם אחת בלבד. וא"כ אף על שיר של לויים יש לתמוה, מ"ט חזרו הלויים ואמרו ההלל כל זמן השחיטה, (עי"ש בסוכה נ"ד ע"ב שכן מוכח ממנין התקיעות בשעת ההלל), והרי באמירת הלל פעם אחת נתקיים דין שיר של לויים בק"פ.

ועוד יש להקשות לדרכו של מרן הגרי"ז, דרש"י בערכין כשהזכיר שיר של לויים כתב "כדאמרינן בתמיד נשחט", ולפי דברי הגרי"ז הרי הכא לא נזכר כלל שיר של לויים. ומ"ט במשנתו הוזכרו החצוצרות ולא הוזכרו שיר הלויים.

ובאמור עדיין קשה מכת שלישית שלא קראו אפי' פעם אחת את כל ההלל. ומנ"ל דהלל בתורת שיר דינו מתקיים אף כשנאמר חלקו בלבד, דלכאורה כשם שקריאת ההלל בחלקה אינה הלל, ה"ה שיר של הלל בחלקו אינו הלל.

והחליל הרי שייך לדין שיר של לויים על הקרבן, ומה שייך חליל בשעת אמירת ההלל של ישראל. ב. ממתניתין דידן דאיתא "תקעו והריעו ותקעו", ומפורש בירושלמי דתקיעה זו היא מדין תקיעה בחצוצרות על קרבנות ציבור (והובא בתוס' רי"ד "פסח שאין לו נסכים תוקעין על שחיטתו... שגם הפסח קרבן ציבור הוא וטעון תקיעה", ועי' מאירי שמפרש התקיעה במתניתין באופן אחר). ובגמ' ערכין (י"א ב') ילפינן מדין תקיעה דין שיר על הקרבן, וכן מבואר ברמב"ם פ"ג מכלי המקדש הל"ה "הכהנים תוקעין והלויים אומרים שירה" וא"כ מוכח דיש חיוב שירת לויים בזמן שחיטת הפסח. ועוד הביא בהגרי"ז שם מספרי זוטא, דמפורש שיש חיוב תקיעה בחצוצרות בפסח מהא דדרשינן "על זבחי" לרבות הפסח, והרי כשיש דין תקיעה יש דין שיר של לויים. ג. עוד הקשה שם סתירת דברי רש"י אהדי דבערכין (א') במשנה כתב רש"י מפורש דהלויים אמרו את ההלל. וזה סותר את משנתו במתניתין פסחים הנ"ל.

ומכל זה הכריח ובאר מרן הגרי"ז דלשיטת רש"י תרי דיני ניהו בהלל שבשחיטת הפסח, דין שיר שעל הקרבן הנאמר ע"י הלויים וכדילפינן זאת מהא דהתרבה פסח לתקיעת חצוצרות, (והוסיף לבאר שם מניין ששיר זה הוא ההלל). ועוד איכא חיוב אמירת הלל, מדין הלל שעל המצוה מהא "דאפשר ישראל שוחטין פסחיהן וכו'".

והדברים עדיין צריכים ביאור, שקשה לפרש שדין קריאת ההלל במשנתו הוא מדין חיוב קריאה של עושה המצוה בשעת ההקרבה, דלפי"ז יקשה הא דאיתא במתני' "אם גמרו שנו ואם שנו שלשו" דהיינו שחזרה כל כת וקראה את ההלל כל זמן שנמשכה שחיטת הפסח, והלא פשוט שכשקראו הכתות את ההלל פעם ראשונה, כבר יצאו ידי חובת קריאת ההלל, ואע"פ שעדיין לא הקריבו את הקרבן של אחד מהעומדים שם, אעפ"כ כשקרא בפעם ראשונה הלל, חשיב כקורא הלל בשעת שחיטת פסח.

החויב הוא על כל פסח ופסח שישחטוהו בשיר. ונ"ל שיש הכרח להסבר זה בדברי רה"ג מדברי רה"ג עצמו. שהרי כתב את מקורו "שכך שנינו ר"ג אומר וכו' ובסיפא לפיכך אנו חייבים להודות ולהלל" וכו' עכ"ל המובא בר"ן ובשו"ת הגאונים (עי' אוצר הגאונים). ולדברי מרן הגרי"ז מה ראה מכאן שהלל זה בתורת שיר הוא, והרי לדעת הגרי"ז עיקר מקורו של רה"ג הוא מהפסוק השיר יהיה לכם, ורה"ג לא הזכיר מקור זה כלל. ובהכרח דבדבריו אלו כתב רה"ג את עיקר טעמו וכמשנ"ת, דמהמשנה מוכח שאי"ז חייב בפנ"ע של קריאת הלל בליל פסח אלא קריאת הלל זו שייכת לצורת עשית הסדר שהוא סדר אכילת הפסח ואכילת מצה או סיפור יצ"מ, וכן מבואר במשנה "ר"ג אומר כל שלא אמר ג' דברים אלו" ובהמשך לזה איתא "לפיכך אנו חייבים", והיינו שקשר את אמירת ההלל לכל סדר ליל הפסח ואינו דבר העומד בפנ"ע.

ונראה לבאר לפי"ז את הפלוגתא בין רש"י ותוס'. הנראה לומר שאף לשיטת התוס' שהלויים היו קוראין את ההלל, אין קריאתם רק בתורת שיר של לויים שעל הקרבן, אלא שמודים תוס' לסברת רש"י שחייב קריאת ההלל נובע גם מהסברא של "אפשר ישראל שוחטין וכו'", אלא שסוברים התוס' שכיון שאין חייב ההלל בשחיטת הפסח על העושים, אלא שהפסח טעון הלל בעשיתו, לכן על ידי שיר של הלויים מתקיים גם דין זה, ונחשבת השחיטה כמי שנעשתה בהלל, שהרי השיר של הלויים חל על שחיטת הפסח. ונמצא דבשיר הלויים מתקיימים שני דינים, דין שיר על הקרבן, שפסח מדין ק"צ טעון שיר מהלכות קרבן, ודין פסח שטעון שיר מצד מצוותו.

ובדעת רש"י אפשר שסובר, שכל הכתות שהיו במקדש חשיבי כ"עושים" הפסח, שזה שנאמר "קהל ועדה וישראל" אינם רק מכשירין לעשייתו, אלא החשיבתם תורה כמשתתפים בעשית הפסח. ולפיכך מעשה זה שלהם, אף הוא טעון שיר, דס"ל לרש"י שלא הפסח טעון

ונראה לחדש דמוכח מכל זה שסברת הגמ' "אפשר ישראל שוחטין פסחיהן ואין אומרים הלל" אינה שיש חיוב אמירת הלל בשעת מצות שחיטת הפסח, אלא דמכח סברא זו ילפינן על צורת קיום מצות שחיטת הפסח, ששחיטת הפסח צריכה להיות בהלל ובשיר, והיינו דהסתבר לגמ' שמצוות שכל עשייתן הוא זכר לנס, הן טעונות הלל בעשייתן. וכ"ה לשון המשנה "זה וזה טעונים הלל", ולא נאמר חייבים לקרוא את ההלל בשעת שחיטת זה וזה.

ובזה מבואר היטב גם ההבדל בין "הלל בתורת קורין" ל"הלל בתורת שיר", דהלל בתורת קריאה הוא חיוב על האדם להודות ולהלל לה' בזמנים ידועים, והלל בתורת שיר היינו שיש מצוות שצריכים לעשותם בהודאה והלל לה'. ולפי זה מתבארים היטב חילוקי הדינים שיש בין הלל בתורת קריאה להלל בתורת שיר. דפשיטא שאין כלל מקום לתקן ברכה על הלל בתורת שיר, שהרי אינו חיוב בפנ"ע אלא פרט בצורת קיום מצוות שחיטת הפסח או אכילתו וכיו"ב. ועוד, כיון שהלל בתורת שיר הוא דין בצורת קיום המצווה, לכשנגמר מעשה המצוה הסתיימה הסיבה להמשיך ולקרוא הלל זה. ומה ששנינו בתוספתא שההלל כולו מעכב, ואינו יוצא יד"ח בחלק מהלל, היינו שכשחל חיוב על האדם לומר הלל, אינו יוצא ידי חובתו בחלק ממנו. אבל אי"ז הפקעה מעצם השם של הלל על חלק מההלל, ומטעם זה כשנגמרה שחיטת הפסח הפסיקו לומר את ההלל, משום שכל זמן ששחטו את הפסח ונעשית המצוה יש לקרוא עימה את ההלל, ויש לו שם הלל אף בחלקו, אבל משגמרו לשחוט ונגמרה המצוה אין סיבה עוד לקרוא הלל, כמבואר לעיל.

ולפי"ז מיושב שפיר, מפני מה חזרו הכתות וקראו את ההלל, דאם חיוב הקריאה הי' על האדם בשעת עשית המצוה, אמנם אין טעם לחזרה זו, אבל כיון שנתבאר שחיוב הלל זה הוא צורת קיום מצות שחיטת הפסח, דמצוות שחיטת הפסח טעונה שיר בעשייתה, לפיכך

נעשים הלויים למשתתפים בעשיית הפסח, ושוב חייבים הם בהלל גם מדין הלל שעל המצוה, ומשום לא הוזכר דין שיר הלויים במשנתנו, מפני שכתוצאה מחיוב זה חל אף על הלויים חיוב הלל כעל ישראל העומדים בעזרה.

ונראה עוד, דלכאורה, אם יש חיוב שיר של לויים על ק"פ, מ"ט ומניין לנו ששיר זה הוא הלל, וכבר העיר בזה בחי' הגרי"ז ה' ק"פ, ועיי"ש שכתב דבימים שהיחיד גומר בהן את ההלל (ערכין י"א ע"א) דין שיר הלויים הוא הלל. וצ"ע, שהרי ערב פסח אינו מהימים שנמנו בגמ' שם שהיחיד גומר בהן את ההלל, וכבר דנו בזה בראשונים (עי' תוס' שם). ולדברינו מיושב שפיר, שדוקא בשאר ימים שדין ההלל שלהם הוא מדין היו"ט, והוא חיוב על הגברא להלל ביום זה, לפיכך נחשב היום כיום הלל, ושיר של הלויים אף הוא הלל, (מהלכה, או מדין הפסוק "ושמחת לבב כהולך בחליל" כמש"כ בהגרי"ז שם). אבל בע"פ שחיוב ההלל הוא מצורת קיום המצווה, לא חל עליו שם של "יום הלל", ול"ש לכלל הנ"ל. אבל הטעם ששיר הלויים היה הלל, הוא כשנ"ת, שכיון שיש חיוב שיר על הקרבן מדין שיר הלויים על ק"צ, שוב חשיבי הלויים כמשתתפים בעשיית הפסח, ולפיכך חלה עליהם חובת ההלל וכדלעיל. וכיון דממילא חייבים בהלל, שוב תקנו ששיר הלויים יהי' הלל. והיינו דשני גדרים הם: בשאר יו"ט – כיון שהוא יום הלל, משום כך שיר הלויים באותו יום הוא הלל, אבל בשחיטת הפסח, הגדר הוא, כיון שהלויים חייבים בשיר הלל על הקרבן מדין מצוות עשיית הפסח, לפיכך תקנו ששיר הלויים יהי' הלל.

ויש עוד נפ"מ בזה, דמדין שיר הלויים לא הי' להם לומר ההלל אלא פעם אחת וכמשנ"ת, אולם מכיון שעיי"ז חשיבי כעושיין הפסח, שוב חייבים בהלל בכל זמן עשייתו כאשר כל ישראל וכמשנ"ת כ"ז לעיל.

שיר, אלא מצוות עשית הפסח טעונה שיר, וכל העושה פסח חייב לעשותו בשיר.

ויתכן אולי להוסיף ביאור בשיטת רש"י שהרי כבר הוזכר לעיל, דבגמ' ערכין מוכח דילפינן מדין חצוצרות לדין שיר של הלויים, ומזה הוכיח הגרי"ז שכיון שמצינו תקיעת חצוצרות בפסח, בהכרח דהיה בו שיר של הלויים. אבל נראה דא"א לומר דעצם תקיעת החצוצרות מדין שירה על הקרבן היא, שהרי מצינו עוד חיוב של תקיעה בחצוצרות, והיא בשעת צרה – "וכי תבואו מלחמה" וכו', ואם היה עצם חיוב התקיעה מתורת שיר, פשיטא ששתי מצוות נפרדות הן, האחת לשורר בחצוצרות, והשניה, להריע בעת צרה. ואילו הרמב"ם במנין המצוות מנה אותן למצוה אחת לתקוע ביום שמחתכם וביום צרה (ועיי' במ"מ ריש הלכות תענית שהעיר בזה). ומוכח דגדר מצוות החצוצרות הוא מצוות תקיעה ולא שירה, והא דילפינן מחצוצרות דין שירה, אי"ז משום דעצם תקיעת החצוצרות מדין שיר על הקרבן היא, אלא דקים להו לחז"ל שזמן התקיעה הוא בזמן השמחה, והיינו בשעת השיר על הקרבן. וא"כ אי"ז ילפותא מעצם חיוב התקיעה לחיוב שיר, אלא הוכחה שיש שיר בשעת התקיעה. ולהכי, אף שמצינו בקרבן פסח דין תקיעה בחצוצרות כמבואר בספ"ז ובירושלמי, אין הכרח מזה שיש בק"פ חיוב שיר של קרבן, שהרי בפסח יש דין שיר אחר מטעם מצוות הפסח, ואף ע"י שיר זה מתקיים דין תקיעה בשעת שירה. ואין לנו ילפותא לדין נוסף של חיוב שירה מחמת שיר על הקרבן.

אלא דלפי"ז צ"ע דאי נימא דכל החיוב הוא מטעם שיר של הלל בעשית המצווה מ"ט חיוב זה חל על הלויים ומ"ט נחשבים הם לעושים הפסח שיחול עליהם ג"כ חיוב אמירת ההלל. **ולפיכך** בהכרח לומר שאף לרש"י יש חיוב שיר של לויים על קרבן פסח, אלא שכתוצאה מחיובם להיות על דוכנם ולשיר שיר על הקרבן,

בימור דין "והגדת"

[ובביאור מחלוקת ראב"ע וחכמים]

הדין של ראב"ע דחייב "לעסוק בהל' הפסח עד חצות", לא הגיה הגר"א [במכילתא עם ברכת הנצי"ב והגהות הגר"א], וצ"ע למה הגיה הגר"א בתוספתא ולא במכילתא, ובפשוט נראה דהתוספתא אזלא לרבנן דהרי כתוב כל הלילה, ובזה הגיה הגר"א דדין חיוב "והגדת" הוא לא לעסוק בהל' הפסח אלא לספר, והמכילתא דאזלא לראב"ע כמש"כ הריטב"א לדבריו אמרין לעסוק בהל' הפסח, וצ"ב מ"ש רבנן מראב"ע, [ובטור ובשו"ע סי' תפ"א, כתבו חייב לעסוק בהל' הפסח וביציאת מצרים ולספר בנפלאות הבורא וכו', אולם הרמב"ם כתב רק חייב לספר ולא כתב לעסוק וצ"ב].

ונראה דהנה נחלקו רש"י והאב"ע עם הרמב"ן בביאור הקרא של והגדת לבנך וכו' "בעבור זה" שמות י"ג, ח, [שזהו הקרא של חיוב סיפור יציאת מצרים בליל ט"ו] דרש"י כתב דבעבור דאקיים מצותיו כגון פסח מצה ומרור, עשה לי. והיינו פירוש "הבעבור" הוא "למען" שאקיים את המצוות הללו, ו"זה" פירוש המצוות הללו, וזה לאו דוקא המצוות הללו אלא כל המצוות, וזה מש"כ רש"י שם "כגון" המצוות הללו, עשה ה' לי, כלומר שעשה לי את הניסים למען אקיים מצותיו, ועד"ז ביאר באבן עזרא דבעבור זאת העבודה שהיא אכילת מצה ולא יאכל חמץ, עשה לנו ה' אותות עד שהוציאנו ממצרים, והטעם דלא הוציאנו ממצרים אלא רק לעבדו ככתוב בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלוקים על ההר הזה וכו', והיינו דהוגדת לבנך דהסיבה שהוציאנו ממצרים היא למען שנקיים את המצוות, וברמב"ן כתב בעבור זה שעשה לי בצאתי ממצרים אני עובד את

כתב הריטב"א בביאור ההגדה במה דאיתא ואפי' כולנו חכמים מצוה לספר ביציאת מצרים, דאנו מצווין לספר בשמחה ובהודאות, וכן כתב ברמב"ם בהל' חו"מ פ"ז ה"א מ"ע של תורה לספר בליל ט"ו בניסים ובנפלאות שנעשו לאבותינו במצרים וכו', ובס' המצוות עשה קנ"ז כתב היא שציונו לספר ביציאת מצרים בליל ט"ו וכו' ולהודות לו יתעלה על כל מה שגמלנו, ובריטב"א הביא בהמשך את מה דאיתא במכילתא סוף פ' בא דר"א אמר דחייב אדם לעסוק בהל' הפסח עד חצות, וביאר דהטעם עד חצות, דראב"ע לשיטתו דסבר דזמן הפסח ומצה עד חצות ולכן גם דין לעסוק בהל' הפסח הוא רק עד חצות, וכ"כ במנ"ח מצוה כ"א ובמשכנ"י סי' קל"ט דלפי ראב"ע דזמן אכילת הפסח והמצה עד חצות כך גם החיוב סיפור הוא עד חצות, וע"ע בקה"י ברכות סי' ד'.

ויש לדייק במש"כ הריטב"א מהמכילתא דלר"א חייב "לעסוק בהל' הפסח", ולרבנן כתב דהמצוה "לספר בשמחה והודאות" ולא כתב "לעסוק בהל' הפסח", וצ"ב דמ"ש דלראב"ע כתב הריטב"א המצוה לעסוק בהל' הפסח ולרבנן כתב המצוה "לספר בשמחה והודאות", ולכאורה החילוק הזה מדויק גם בהגר"א, דהנה איתא בתוספתא סוף פסחים חייב אדם לעסוק בהל' הפסח כל הלילה אפי' בינו לבין עצמו, מעשה בר"ג וזקנים שהיו מסובין בבית זונין בלוד והיו עסוקים בהל' הפסח כל הלילה וכו' ובהגר"א הגיה שם במקום "לעסוק בהל' הפסח" כתב "לספר ביצ"מ", וכן במה דכתוב בתוספתא דהיו עסוקים בהל' הפסח הגיה הגר"א שם וכתב עסוקים בסיפור יציאת מצרים, אולם במכילתא [דהביא הריטב"א הנ"ל] דאיתא

ברין ספור דהוא בשמחה ובהודאה, דלפי הרמב"ן דמטרת הסיפור הוא להכיר ולחוש שהניסים נעשו לנו, יש בשמחה ובהודאה חלק מהחיוב סיפור וכמש"כ הרשב"ם על התורה הנ"ל, כיון דבוז מביע את ההכרה שהנס נעשה לנו, [ועי' משנת יעב"ץ למו"ר הגר"ץ זולטי זצ"ל סי' י"ח דהביא מהרשב"ם קט"ז. בד"ה פתח ואמר דכ' מתחיל לומר עבדים היינו וגומר ההגדה בשבח "והודי'", והוכיח שם דהלל שבליל פסח הנאמר בהגדה הוא מדאורייתא, דמדין סיפור יציאת מצרים מחויב בו בהודאה, ובאמת כן מדויק שם מהגמ' קט"ז. דאיתא התם אמר לי' ר"נ לדרו עבדי' עבדא דמפיק לי' לחירות ויהיב לי' כספא ודהבא מאי בעי למימר, אמר לי' בעי "לאודויי" ולשבחי א"ל פטרן מלומר מה נשתנה, ומבואר בגמ' וברשב"ם שם דלאודויי הוא חלק ממצות הסיפור, אולם לפי רש"י דגדר חיוב הסיפור הוא היכי תימצא למען לקיים את המצוות הללו של פסח ומצה, אין סיבה דבסיפור צריך להיות הודאה. [ולכאורה קשה על רש"י מהגמ' קט"ז הנ"ל דמתבאר דהודי' בכלל הסיפור, ויתיישב לפי מה שיתבאר להלן דזה גופא תלי' במחלוקת ראב"ע ורבנן, וא"כ י"ל דהגמ' אזלא לרבנן]

ונראה דיש עוד נ"מ לענין לצאת י"ח בעסק לימוד הלכות הפסח, דלפי רש"י דהמטרה של הסיפור הוא הקיום של המצוה של פסח ומצה, הרי יש גם בלימוד ההלכות של המצוה של פסח הענין של הסיפור, כיון דחיוב הסיפור הוא למען המטרה של קיום המצוה של פסח ומצה, ומקיים בלימוד הלכות הפסח את המצוה של הסיפור, אולם לפי הרמב"ן שהמטרה היא כדי שנחוש שהניסים נעשו לנו, בפשטות אין בלימוד ההלכות את קיום המטרה הזאת. והנה בקונטרס חנוכה פורים להגרח"א טורצין זצ"ל הביא בשם הגר"י דמוכח כתוספתא דיוצאים בהל' הפסח ממה דאיתא בהגדה חכם מה הוא אומר מה העדות החוקים אשר ציוה ה' אתכם, ואף אתה אמור לו כהל'

העבודה הזאת, ואמר "זה" כלומר תגיד לו שאתה רואה בעיניך שעשה ה' לך בצאתך ממצרים, וכו' [כלומר כך וכך עשה ה' לי ועשה לך]. ונראה דלפי הרמב"ן ה"בעבור" הוא פירוש "בגלל" הניסים שעשה לי, אני מקיים את המצוות הללו, ונראה כונתו דכמו דאבותינו עשו את המצוות הללו כשנעשה להם הנס כן אני עושה את המצוות הללו כיון דנחשב דנעשה לי עצמי הנס הזה, והיינו דעיקר הקרא הוא לומר את החיוב דאיתא במשנה קט"ז: חייב אדם לראות עצמו יצא ממצרים שנאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים, ועד"ז ביאר הרשב"ם דבעבור שעשה ה' לי ניסים במצרים לכן אני עובד את העבודה הזאת, וכן זה היום עשה ה' לי שהייתי ראש פינה, נגילה ונשמחה בו, [ועוד הביא הרמב"ן את המכילתא דדורשת "זה דאזיל על מצה ומרור המונחים לפני, וביאר הרמב"ן דלפי"ז דהבעבור הוא לא בגלל אלא לומר כך וכך עשה לי ה', ונראה דג"כ הולך בפירוש זה, לומר לכן דהניסים נעשה לנו כמו לאבותינו], ולפי רש"י הביאור "והגדת" הוא דתספר דהקב"ה עשה לי הניסים בעבור שאקיים המצוות, והיינו ה"בעבור" הוא "למען" ולא "בגלל" [ועיקר הקרא לרש"י בא לומר את "הלמען", אלא דגם שמעינן דחייב אדם לראות עצמו כאילו יצא ממצרים מדאמר בצאתי ממצרים].

ונראה דיש כאן מחלוקת בעיקר יסוד דין של "והגדת", דלפי רש"י היסוד של הסיפור של הנס הוא כדי שנשתעבד לו לקיים ולשמור את המצוות הללו של קרבן פסח ומצה, דהניסים נעשו לנו כדי שנקיים את המצוות הללו ונשתעבד לה', ולא דוקא המצוות הללו של פסח אלא את כל המצוות וכמש"כ רש"י "כגון" המצוות הללו, ולפי הרמב"ן והרשב"ם המטרה של והגדת הוא הסיפור עצמו של הניסים, והמצוות של הפסח והמצה הם היכי תימצא להראות ולהרגיש ולהכיר שהניסים לא נעשו רק אז לאבותינו, אלא שנעשו לנו.

ויש בזה נ"מ במש"כ הריטב"א והרמב"ם

שמות י"ב, ה, ודברים ט"ז, ג דהמצה באה בתור לחמי תודה על הגאולה, וע"ע בהגדת אמרי שפר להנצי"ב על מה דאיתא בהגדה מצה זו שאנו אוכלים על שום שלא הספיק בציקים להחמיץ, דהביא דבמשנה קט"ז: איתא על שום שנגאלו אבותינו ממצרים ולא מטעם אחר שלא הספיק בציקים להחמיץ, וחילק בין זמן דבית המקדש קיים דאז המצה באה בתור לחמי תודה לקרבן הפסח, לבין מצה בזה"ז דבאה על החיפזון, ועיי"ש בדברי המו"ל דהביא דכ"כ בהגדת הערוך השולחן "ליל שימורים", עיי"ש, וזנה נראה דלפי ראב"ע דמצות אכילת הפסח עד חצות ל"ש גדר קרבן תודה בפסח, דהרי קרבן תודה מביא רק אחר שנעשה לו נס וכמש"כ הרא"ש דהיוצא מבית האסורים מביא קרבן תודה, והרי לפי ראב"ע החיוב לאכול רק עד שעת חצות, והרי הגאולה היתה רק אחר חצות כדאיתא בילקוט פ' בא ובירושלמי פסחים פ"ח ה"ה דבחצות אחר מכת בכורות אמר להם פרעה עד עכשיו הייתם עבדי פרעה ועכשיו הרי אתם ברשותכם הרי אתם עבדי ה', והיינו דהיוצא מבית האסורים ה' רק אחר חצות, והרי לפי ראב"ע זמן הקרבן פסח מסתיים בחצות והיינו לפני זמן היציאה, ומוכח דלראב"ע אין הקרבן פסח והמצה באים בגדר תודה על גאולה דאם ה' בגדר תודה לא שייך לומר דכל החיוב של פסח ומצה מסתיים לפני דחל הסיבה של התודה, ורק לפי רבנן דאומרים דחיוב פסח הוא כל הלילה, בזה י"ל דהחיוב הוא בגדר קרבן תודה, [ואע"ג דיכול לקיים את מצות אכילת הפסח והמצה לרבנן גם קודם חצות אך י"ל דהזמן של לילה הוא פרק זמן אחד דהלילה הוא זמן הגאולה].

ומתבאר מהנ"ל דלפי רבנן דהחיוב אכילת הפסח הוא כל הלילה, י"ל דהגדר של החיוב של קרבן פסח דהוא בא בתורת קרבן תודה כמש"כ הרא"ש, וא"כ י"ל דתכלית הסיפור של יציאת מצרים "בעבור זה", הוא ג"כ לתכלית של שבח והודאה, וע"ד דביאר הרמב"ן והרשב"ם דבעבור זה דבגלל הניסים שעשה לנו

הפסח אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, ומוכח דבעסק בהל' הפסח מקיים מצות והגדת, עיי"ש, ונראה דיש לדחות לפי"מ דביאר בריטב"א והאבודרהם דביאור הקושי של החכם היא דכיון דעיקר מצות היום היא בקרבן פסח למה מקדימים אכילת החגיגה לפני אכילת קרבן פסח, [ובארחות חיים ובכלבו וברשב"ץ הוסיפו דהחכם התעורר לשאול גם על הקליות ואגוזים דמחלקים לתנינוקות קודם הסעודה והתינוק תמה זה השינוי למה כי אין דרכינו כל השנה לאכול קליות ואגוזים אלא לאחר הסעודה], וע"ז באה התשובה לפי שאין לאכול שום דבר אחר הקרבן פסח כדי שישאר טעמו בפינו, ומתוך הטעם נזכיר טעמי מצות הפסח ונספר בהם כל הלילה, [ולכאורה הביאור בזה דאע"פ דבעינן לספר כשמצה ומרור לפניך, ולחם עוני דעונים עליו דברים הרבה בכ"ז יכול לקיים החיוב גם אחר אכילתו כל עוד טעם המצה בפיו דהוי כאילו הוא לפניו, ועי' להלן באות ג' משנ"ת בזה], ומתבאר מזה דיש סיבה מיוחדת בהל' זו דמתיחסת לסיפור על הפסח והמצה והוי כעין הקדמה לסיפור דעומד לספר לו כל הלילה, אבל י"ל דבהל' הפסח בכללותם לא יוצאים ידי המצוה.

ומעתה י"ל דהריטב"א והגר"א למדו דלפי חכמים המצוה של סיפור יציאת מצרים הוא הגדר של הרמב"ן במצות הסיפור, דהיינו שהוא למטרה של הכרת הנס שנעשה לנו, ולכן אין בעיסוק הלכות הפסח קיום דין סיפור, אבל לפי ראב"ע יסוד החיוב של הסיפור הוא למען קיום מצות הפסח וכמש"כ בד' רש"י, ולכן יש בעיסוק בהלכות הפסח קיום הדין סיפור, וכפי דיבואר להלן.

דנהג הרא"ש כתב בפרק ע"פ ס' ל' דיקח ג' מצות כנגד לחמי תודה דהיוצא מבית האסורים צריך להביא תודה, ומתבאר דיש בדין ק"פ גדר של קרבן תודה ובמצה גדר של לחמי תודה, וכן משמע ברשב"ם פסחים ק"כ: ד"ה יכול יהא נאכל דכתב יהא נאכל [הפסח] ביום שחיתו כדרך תודה עיי"ש, ועי' העמק דבר

[ע' 'והגית' תשס"ט דכבר עורר בזה הגר"ע אויערבך שליט"א] וצ"ע.

והנראה דמתישב היטב לפי הנ"ל, דכיון דלראב"ע הפסח לא בא בתור קרבן תודה על הניסים שאירעו, והפירוש של בעבור זה הוא למען דנקיים את המצוות, ונתבאר לעיל ד"ל דגם מצות סיפור לפי ראב"ע הוא לא לתכלית של הודאה ושבח, ולכן חיוב ההלל של ליל פסח לא שייך להגדה והוי דין בפ"ע, וא"כ א"צ בהלל זמן של חצות, דהא כל מה דבעינן בהגדה חצות כיון דהיא דין בהגדה לומר את הספור בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, אבל דין הלל לראב"ע הוא לא משתייך להגדה, דבהגדה אין דין הודי' אלא דין סיפור למען קיום המצוות, וא"כ הדין של הלל הוי חיוב מחודש מדרבנן לומר הלל בליל פסח, ואין לזה שייכות להגדה ולכן לא בעי חצות, וזה הביאור בדברי תוס' דהוי דרבנן, והיינו דלראב"ע חיוב הלל אינו מדין ההגדה כמו אליבא דחכמים דאליבייהו י"ל דהלל הוא דאורייתא כיון דהוא מדין חיוב ההגדה בהודאה ובשמחה וא"כ י"ל דחיוב ההלל לחכמים הוא חיוב דאורייתא, וכמש"כ במשנת יעב"ץ הנ"ל, אבל לראב"ע ההלל לא שייך להגדה והוי חיוב מחודש מדרבנן ולא שייך לבשעה שמצה ומרור מונחים לפניך.

והנה הרמ"א ס' תע"ז ס"א כתב ויקדים לומר את הלל קודם חצות, ובביאור הגר"א שם ס"ק ו' כתב דזה בשביל כוס רביעי, ולא ביאר כפשוטו דזה בשביל ההלל, וי"ל דה"ט דכל מה דמקדים לחצות דילמא ההלכה כראב"ע כמבואר בביאור ההלכה שם, והרי לראב"ע ההלל הוא לא בכלל ההגדה, ולכן ביאר דהטעם בשביל כוס רביעי. [עוד י"ל בביאור התוס' דכתב הלל דלאחר אפיקומן, לפי"מ דיתבאר להלן באות ב' מהגרי"ז דדין סיפור הוא רק על מצה של חובה, וכיון דגמר ההלל הוי אחר אכילתו אין בה קיום דין סיפור יציאת מצרים וזה מש"כ תוס' דהוי דרבנן].

והרציתי הדברים לפני הגאון הגדול ר"ש

אנו מקריבין את הקרבן פסח והמצה, והיינו בתור קרבן תודה על הניסים, ולכן אין בלימוד הלכות הפסח קיום דין סיפור, כיון דכל תכלית הסיפור הוא להכיר בניסים, ובלימוד ההלכות אין בזה קיום הכרה בניסים, אבל לראב"ע חיוב קרבן פסח ומצה הוא מצוה בפ"ע ולא בתור קרבן תודה, וא"כ הגדר בעבור זה הוא דהסיפור של הנס הוא כדי שנדע שהתכלית של הגאולה כדי שנקיים את מצות קרבן פסח וכל המצוות, ונשתעבד לה' למצוה, וא"כ הלימוד של הל' הפסח שמביא לקיום המצוה משתייך ג"כ לסיפור.

ומעתה מיושב היטב הריטב"א והגר"א דכתבו דלרבנן המצוה של סיפור היא בסיפור הניסים והנפלאות ולא בלימוד הל' הפסח, כיון דלרבנן הגדר של והגדת הוא כמש"כ הרמב"ן והרשב"ם לספר בניסים כדי לחוש את ההכרה שהנס נעשה לנו וע"ז בא הקרבן פסח והמצה בתורת קרבן תודה על הניסים, ובלימוד ההלכות ליכא בזה קיום דין זה, משא"כ במכילתא דאזולא לפי ראב"ע י"ל דהגדר בזהגדת כמש"כ רש"י דהבעבור זה הוא לתכלית של קיום המצוות של קרבן פסח ומצה וכל המצוות, ובזה יש קיום דין הסיפור גם בלימוד הלכות הפסח, וכן יש לבאר בד' רמב"ם דכתב רק מצוה לספר ולא כתב דין של עסק בהל' פסח, כיון דהרמב"ם פסק כחכמים דנאכל כל הלילה י"ל דהקרבן פסח והמצה הם הוא בגדר תודה וכן חיוב הסיפור הוא לתכלית הודאה ושבח, ולכן ל"ש לקיים מצות והגדת בהל' הפסח וכמשנ"ת.

והנה בתוס' מגילה כ"א. ד"ה לאתויי כתב דהלכה כראב"ע וצריך למהר באכילת המצה עד חצות, אבל בהלל אין להחמיר כ"כ דהרי מדרבנן הוא, ולכאורה כונתם דאע"פ דצריך למהר במצה עד חצות וכן בהגדה וכמש"כ במשכנ"י ס' קל"ט ובקה"י ברכות ס' ד', אבל בהלל כיון דהוא דרבנן אין להחמיר, וקשה דהרי גם מצוות דרבנן יש לקיימם בתוך זמנם,

מצרים הוא לתכלית הודאה ושבה, ולכן קיום דין זה ליכא בלימוד ההלכות פסח, וא"כ קשה דהרא"ש בסי' ל"ג הביא את התוספתא דחייב לעסוק בהל' הפסח כל הלילה, ולפמשנ"ת בד' הרא"ש דהביא גדר לחמי תודה במצה וקרבן פסח דיסוד הבעבור הוא לא למען קיום המצוה אלא כדי להראות את הנסים, ובזה לא יוצאים במצות סיפור והגדה ע"י לימוד ההלכות, וא"כ סתרי דבריו אהדרי, וכן יש להעיר בטור דבסי' תפ"א כתב דין לימוד הלכות של פסח, ובסי' תע"ה הביא את הרא"ש דהמצות הם בגדר לחמי תודה, וכן קשה בד' הרמ"א דבסי' תע"ה כתב גדר שלחי תודה ובסי' תפ"א משמע דמסכים לד' השו"ע דיש דין של לימוד ההלכות כל הלילה.

ונראה לומר בד' הרא"ש והטור והרמ"א דבר מחודש, דעצם החיוב של לימוד כל הלילה הוא לא מדין "והגדת", אלא חיוב מחודש כפי מה דמתבאר ברשב"ץ בפירושו על ההגדה בדברי ראב"ע דהיו עסוקים בסיפור יציאת מצרים כל הלילה דהטעם הוא וז"ל כי המרבה לספר ביציאת מצרים ה"ז משובח כמו שנאמר הוא הלילה הזה שמורים לכל בני ישראל לדורותם, ועיי"ש במו"ל דהביא את החזקוני פ' בא עה"פ ליל שמורים י"ב, מ"ב, וז"ל דצויה הקב"ה דיהי' גם הוא לישראל ליל שימורים בכל הדורות, שישמרו את אותו הלילה שלא ישנו רק יודו ויספרו את הנסים והגבורות שעשה ה' לנו באותו הלילה, עיי"ש וכן הביא כעיי"ז מהאבן עזרא עה"פ הזה, [וכנראה הרשב"ץ בא ליישב הקושי' (שכבר הקשו במשכנ"י סי' קל"ט ובקה"י ברכות סי' ד') דהאיך סיפר ראב"ע כל הלילה, הרי לשיטתו דסבר דהפסח והמצה עד חצות. א"כ הסיפור צריך להיות רק עד חצות כיון דחייב סיפור הוא בשעה שמצות ומרור מונחים לפניך].

והיינו דמתבאר בחזקוני ברשב"ץ באבן עזרא דיש חיוב מחודש של סיפור מדין ליל שימורים, ואין זה חיוב מדין והגדה, אלא דין בפ"ע של ליל שימורים, ולפי"ז י"ל דלקיום דין

אזיערבך שליט"א (בליל הסדר תשע"ב) ונתקבלו הדברים בשמחה וברצון, אך העירני דהגר"א בסי' תפ"א ציין את התוספתא של קיום סיפור יציאת מצרים בלימוד הלכות פסח עמש"כ שם בשו"ע בס"ב דחייב לעסוק בהל' הפסח ולספר ביציאת מצרים, וכן הביא את ל' התוספתא דחייב לעסוק בהל' הפסח שם בס"א, עיי"ש, והרי הגר"א עצמו הגיה בתוספתא וכתב חייב בסיפור יציאת מצרים במקום לעסוק בהל' הפסח.

ונראה דמה דהגיה הגר"א בתוספתא הוא משום דהרמב"ם לא הביא בהלכה את הדין של עסק ההלכות לכן כתב הגר"א דלד' הרמב"ם יש לגרוס בתוספתא דחייב בסיפור יציאת מצרים ולא לעסוק בהל' הפסח, אבל לפי הרא"ש והטור והשו"ע דכתבו את החיוב לעסוק בהל' הפסח, באמת לדבריהם ודאי גרסו כך בתוספתא, [ויעוין להלן באות ב' דיתבאר דאין בעסק ההלכות קיום דין והגדה אלא חיוב מחודש מדין ליל שימורים, והרמב"ם לית ליה האי דינא].

ב

והנה הטור והשו"ע סי' תפ"א כתבו הדין של לימוד ההלכות כל הלילה, והי' אפ"ל דסברו דלרבנן ג"כ הגדר כמש"כ רש"י דהבעבור הוא למען קיום המצוות, והיינו דחייב סיפור למען תכלית של קיום מצות הפסח וכל המצוות, ולא כמש"כ הרמב"ן דהוא בגלל הניסים, ולכן כתבו דיש קיום דין סיפור בלימוד ההלכות.

אולם יש להעיר דברא"ש בסי' ל' כתב הגדר של לחמי תודה במצה, ונתבאר לעיל דהיסוד דקרבן פסח הוא כקרבן תודה ומצה כלחמי תודה הוא כפי ביאור הרמב"ן ד"הבעבור זה" הוא לא ל"מען" קיום המצוה, אלא הפירוש "בעבור זה" הוא בגלל הניסים שנעשו לי אני מקריב את הקרבן ואוכל המצה כדי להראות שנעשו לי הניסים, ולפי ביאור זה הרי נתבאר לעיל דכל מצות סיפור יציאת

מצרים, אעפ"כ אף לאחר אכילתו איכא למצוה "ומ"מ הוא רק בגדר משובח" דעיקר המצוה היא קודם אכילה דעדיין כשמונחים לפניך, עיי"ש.

וצ"ב מהו הגדר דלאחר אכילתו "איכא מצוה אבל הוא רק בגדר משובח", דאיהו גדר מצוה יש כאן דהרי אינם לפניך, וצ"ע. ועיי"ש דהגרמ"ד שליט"א ביאר דאחר אכילתו בעינן דיהי' מצה ופסח על השולחן אע"פ דכבר יצא יד"ח אכילה, והיינו דעיקר המצוה היא כשמספר על הפסח והמצה דיוצא בהם יד"ח, אך יש קיום מצוה של סיפור גם אח"כ בלא פסח ומצוה של קיום מצוה, אך בעינן חפצא של מצה ופסח על השולחן וכדאיתא במכילתא דיהיו מונחים לפניך על שולחןך, אע"פ דלא הוי מצה ופסח דיד"ח בהם, וזה דוחק, כיון דהטעם דבעינן לפניך הוא מקרא ד"בעבור זה", והרי בין לרש"י ובין לרמב"ן הבעבור זה מתיחס לקיום המצוה של הקרבן והמצה, וא"כ ל"ש אחר אכילתו וי"ל. [ועיי"ש דדייק הגרמ"ד דבעינן חפצא של מצה ופסח לפנינו למרות דכבר סיים אכילתו, ממש"כ בתוספתא סוף פסחים דר"ג וזקנים היו מסובים וכו' והיו עסוקים בהל' הפסח כל הלילה, כיון דעלה עמוד השחר "הגביהו מלפניהם" ונועדו והלכו לבית המדרש, עיי"ש, ופירש מש"כ "הגביהו מלפניהם" היינו הגביהו הקערה שבה המצות מעל השולחן, ומבואר דמצות סיפור היא על מצה ומרור למרות דכבר סיים אכילתו, אולם המנחת ביכורים והחזו"ן ביארו "דהגביהו מלפניהם" הפירוש את החלון והתריסים, עיי"ש].

ונראה לבאר את הגדר של המספר אחר אכילתו דהוי מצוה של משובח, לפימשנ"ת בחזקוני וברשב"ץ ובאבן עזרא הנ"ל, דיש מצוה נפרדת של סיפור ביציאת מצרים מדין ליל שימורים, א"כ י"ל דזהו המצוה שהוי בה משובח, והיינו דמדין הגדת אין יותר חיוב, אך יש קיום של דין ליל שימורים, ולא בעינן מצה ומרור לפנינו לקיום דין זה, כיון דאין בזה דין

זה של ליל שימורים יוצאים גם בלימוד ההלכות,

ולפי"ז יש יש לבאר מש"כ בתוספתא לפי הטור והרא"ש דחייב לעסוק בלימוד ההלכות בליל פסח, הוא לא מדין סיפור מצרים, אלא מדין ליל שימורים, אבל החיוב סיפור מדין והגדת י"ל דגם הרא"ש והטור סוברים דלא יוצא בעסק בהלכות הפסח אלא רק בסיפור ניסים ונפלאות בהודאה ובשמחה. ומיושבת היטב הקושי דהקשינו דלכאורה יש סתירה בד' הרא"ש והטור.

ולכאורה יש בזה נ"מ לפי"מ דכתב בס' מאורי המועדים על מה דאיתא בעבור זה בשעה שמצה מרור מונחים לפניך, דיש להסתפק מה היא הילפותא הנלמדת מקרא ד"בעבור זה", האם זה רק לימוד על זמנה של מצות הסיפור דהיא בליל ט"ו בניסן, או דין בעצם מצות סיפור יציאת מצרים, דמדיני המצוה לספר דוקא בשעה שמצה ומרור מונחים על השולחן, והביא בשם הגרי"ז דנראה דעיקר מצות סיפור יציאת מצרים על מצות ומרורים הוא שיספר על מצות ומרורים ואין זה ילפותא על זמן המצוה, [ובמנ"ח מ' כ"א נקט בפשיטות שלא כדבריו אלא דזהו רק דין זמן של אכילת מצה ומרור] וזהו מה דאמרין בפסחים ל"ו. לחם עוני, לחם שעונים עליו דברים הרבה, והיינו דעליו ממש בעינן, [ויש להביא מקור לזה ממש"כ במכילתא לפניך "על שולחןך" ומשמע לפניך ממש וזהו על השולחן ולא בזמן], והביא דהגרי"ז הסתפק דלפי"ז היכא דכבר קיים המצוה ואכל כזית מצה וכזית מרור האם שייך הך מצוה של סיפור, די"ל כיון דכבר קיים מצות אכילת מצה תו לא מיקרו מונחים לפניך, עכ"ד.

והגרמ"ד שליט"א הביא את הארחות חיים והכל בו דכתבו דכל המספר ביציאת מצרים אחר אכילתו ה"ז משובח, עכ"ל, ולכאורה צ"ב מש"כ הארחות חיים והכלבו "אחר אכילתו", וביאר הגרמ"ד דלפי הגרי"ז י"ל בכונתם דאע"פ דאחר אכילת מצה ומרור דליכא מונחים לפניך ואיכא למימר דתו ליכא למצות סיפור יציאת

מוריה, שנה שלושים ושנים, גליון ו-ח (שעז-שפ), ניסן תשע"ג ♦

ולפי"ז יש לבאר מה שכתבו הכלבו והארחות חיים דהמספר אחר אכילתו ה"ז משובח, והיינו דעיקר מצות הסיפור הוא כשמצה ומרור הם לפניו ממש וכל' המכילתא לפניך על שולחנך, אבל מתקיים גם דין סיפור על פסח ומצה אפי' כשיש טעם פסח ומצה בפיו, דזה ג"כ מיקרי לפניך ויש כאן קיום של "בעבור זה", אך בזה אינו מתקיים עיקר חיוב המצה אלא יש בזה רק קיום מצוה ולכן הוי רק משובח.

ובזה יש ליישב גם מה דהקשה שם הגרמ"ד שליט"א ממש"כ רש"י בפסחים ל"ו. לחם עוני שעונים עליו דברים הרבה, ופירש"י שגומרים עליו ההלל ואומרים עליו ההגדה, וקשה הרי גמר ההלל הוא אחר האכילה ואיך מתקיים דעונים עליו, אולם לפימשנ"ת בריטב"א ובאבודרהם דבטעם מצה גם נחשב פסח ומצה לפניך, א"ש דברי רש"י.

והנה המאירי פסחים קט"ו כתב עונים עליו את תחילת ההלל, וצ"ב מ"ש התחלת הלל מסוף ההלל, ובמשנת יעב"ץ סי' י"ח ביאר דבתחילת ההלל הוי בכלל מצות סיפור יציאת מצרים שנזכר שם יציאת מצרים הללו עבדי ה' ולא עבדי פרעה כדאיתא במגילה י"ד. ובצאת ישראל ממצרים וגו', אבל גמר ההלל אינו בכלל מצות סיפור יציאת מצרים ולכן אינו בכלל של עונים עליו, ובד' רש"י דכתב דגומרים את ההלל ביאר המשנת יעב"ץ דההלל הוא חלק ממצות הסיפור כמש"כ הרמב"ם בס' המצוות קנ"ז דהמצוה לספר ולהודות, והביא מקור זה מהגמ' פסחים קט"ו. דיד"ח הגדה באודווי ושבוחי, ולכן ג"כ הוא בכלל העונים עליו, ולדבריו נמצא דלד' המאירי ההודי' אינו בכלל מצות הסיפור, וקשה ממשמעות הגמ' קט"ז הנ"ל דיד"ח הגדה באודווי, וי"ל.

אולם נראה דיש לבאר בד' המאירי לפי הגר"ז דבעינן דההגדה תהי' על מצה ופסח של חובה, וא"כ תחילת ההלל שהוא לפני האכילה יש באודווי שבו קיום סיפור על המצה והפסח,

של והגדת בעבור זה שמצה ומרור מונחים לפניך, ובדין מצוה של ליל שימורים, אין זה חיוב מצוה אלא קיום מצוה וזהו המשובח.

ומעתה יש לדון דלפי הרא"ש והטור דיש דין של עסק הלכות הפסח, דזה רק אחר אכילתו דאין לו יותר חיוב מדין והגדה, ויש רק דין קיום מצוה מדין ליל שימורים, אבל לפני אכילתו דיש לו מ"ע וחיוב של והגדה ובוזה י"ל דגם הרא"ש והטור סוברים דיד"ח רק בסיפור הניסים והנפלאות ולא בעסק בהלכות כיון דנקטו דמצה הוי גדר של לחמי תודה ונתבאר לעיל דזה ע"ד הרמב"ן דהקרבן והספור הוא לתכלית של הודאה והכרה בניסים.

ג

אולם בעיקר מה דנתבאר בארחות חיים ובכלבו דהמצוה לספר אחר אכילתו אע"פ דאין פסח מצה לפניו הוא מדין ליל שימורים, יש לבאר באופ"א.

דנהג הבאנו לעיל את הכלבו וארחות חיים דביארו דשאלת החכם למה אוכלים חגיגה וקליות ואגוזים בתחילת הסעודה ולא בסופה, וע"ז באה התשובה דאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן דבעינן דיהי' טעם פסח ומצה בפיו, ובריטב"א והאבודרהם ביארו דהסיבה דבעינן טעם מצה בפיו דמתוך הטעם נזכיר טעמי מצות הפסח ונספר בהם כל הלילה, עי"ש.

ונראה הביאור בדבריהם דבעינן דיהי' קיים טעם של הפסח והמצה של מצוה בפיו, כיון דהסיפור בעי דיהי' כשמצה ומרור לפניו, וכן בדרשא של לחם עוני שעונים עליו דברים הרבה, והרי אחר אכילתו לא הוי לפניו, וא"כ האיך מקיים המצה כל הלילה כמבואר בתוספתא ובמעשה דראב"ע, הרי הוי אחר אכילתו ואין מצה ופסח לפניו, וע"ז התירוצ' דכשיש טעם פסח מצה בפיו נחשב כאילו פסח ומצה לפניו ויוכל לקיים את הסיפור כאילו מצה ומרור לפניו, דבטעם המצה ופסח של מצוה שבפיו ג"כ שייך לומר "בעבור זה".

אכילתו לא הוי עיקר המצוה כיון דאין לפניו הפסח והמצוה של קיום מצוה, [אלא לדברי הגרמ"ד יש קיום מצוה של משובח בחפצא של מצוה ופסח אפי' שלא של חובה, ולדברינו יש דין קיום של סיפור בטעם מצוה אך זה רק משובח, או דהוא מדין ליל שימורים].

ישמעת מדידי הגאון ר' מ.ש. סמיאטיצקי שליט"א לדייק כן ברמב"ם בנוסח ההגדה דכתב את נוסח ההגדה עד גאל ישראל ותו לא, ומדוייק דגמר ההלל לא הוי בכלל ההגדה אלא דין בפ"ע, וי"ל דה"ט כיון דהוי אחר אכילתו ולא הוי מצוה ופסח של חובה לפניו ולא מתקיים בזה הדין בשעה שמצה ומרור לפניך, ולכאורה לפי דיוק זה גמר ההלל לא הוי כלל מדין סיפור יציאת מצרים אלא מדין ליל שימורים.

משא"כ בסוף ההלל שהוא אחר אכילתו ולא מתקיים בו דין סיפור על מצוה של חובה אלא רק קיום של משובח, או מדין ליל שימורים, ובד' רש"י כבר נתבאר דסבר דהטעם מצוה ג"כ חשיב מצוה לפניו ולכן יש בהלל אחר אכילתו גם קיום דין של סיפור יציאת מצרים, ובזה גופא נחלקו רש"י והמאירי אם טעם מצוה חשיב מצוה לפניו.

עוד שם הביא בס' מאורי המועדים את ל' הרמב"ם בס' המצוות מ' קנ"ז דמצוה לספר בתחילת הלילה, וקשה הרי הרמב"ם פוסק כרבנן ולא כראב"ע וא"כ זמן הפסח והמצוה הוא כל הלילה וכן מצות הסיפור, ומה טעם בעינן תחילת הלילה, וביאר הגרמ"ד דבתחילת הלילה הוא קודם אכילתו, ואז עיקר המצוה, כיון דהמצוה והפסח של חובה לפניו, אבל אחר

בדין הלל של לילי פסחים

[בפורים על הנס] לפי שאין אומרים הלל על נס שבחו"ל, יציאת מצרים דנס שבחו"ל היכי אמרינן שירה כדתניא וכו' ע"ש. וכ' הטו"א דלא על הלל של יום דפסח קאי שהוא מחמת המועד כשאר רגלים אלא על הלל של לילה, ומבואר דהלל של לילה בא על הנס.

והטורי אבן נראה שבא לישב סתירת הסוגיות דבערכין משמע שהוא הלל של חג ובמגילה משמע שהוא הלל על הנס. ועי"ש מש"כ בזה, ונראה מדבריו דס"ל דהלל של ליל פסח בא על הנס, וקבעוהו בשעת אכילת הפסח שהוא זכר לנס, והא דאמרינן בערכין דילפינן מינה למעוטי ר"ח, היינו דזמן שאינו מקודש בעשית מלאכה אינו ראוי לאמירת הלל. אלא דקשי' לי' מאי ראי' דילמא ממעט רק פסח שני שאין אומרים בו על הנס הואיל ולא איקדש בעשית מלאכה אבל הלל של מועדות אומרים אף בר"ח דאיברי מועד אע"ג דלא איקדש בעשית מלאכה. וכ' שבמסכת תענית הוסיף בזה לבאר ולא מצאתי. והדברים צ"ב דהא הלל שעל הנס אומרים אותו גם בחנוכה שאינו מועד כלל. וגם קשה מאי מדמה עשיתו לאכילתו וכמ"ש לעיל. ולכ' י"ל עפ"י דרכו, דבסוגי' דפסחים מעיקרא ס"ד דשעת אכילת הפסח מחיבת הלל על הנס שהוא זכר לנס כנ"ל וא"כ ראוי לאמרו גם בפסח שני, ואמר ר"י ממייעוטא דקרא דרק בפסח ראשון אומרים שהוא הלילה שנעשה הנס וקבעוהו בשעת אכילה, ולהכי ק"ל דא"כ בשעת עשי' נמי לא יאמרו הלל ומשני דעשיתו לא נתמעט ואפשר לבאר דבאמת הפסח מחיב אלא דבפסח שני סגי בהלל שאמרו בשעת עשיתו וא"צ לכפלו בשעת אכילה ומה שכופלין בפסח ראשון הוא משום שהוא הלילה כנ"ל, ובשינויא בתרא ס"ל דהלל דעשיתו אינו מחמת הנס. ובמש"כ יתישב לשינויא בתרא

(א) בדין הלל ש"פ לכ' מצינו בגמ' שלשה דרכים, במשנה פסחים צ"ה מה בין פסח ראשון לפסח שני וכו' הראשון טעון הלל באכילתו והשני אינו טעון הלל באכילתו וזה טעונים הלל בעשיתו. ובגמ' מנא ה"מ א"ר יוחנן משום ר"ש בן יהוצדק השיר יהיה לכם כליל התקדש חג לילה המקודש לחג טעון הלל לילה שאינו מקודש לחג אינו טעון הלל. ועוד שם וזו"ז טעונים הלל בעשיתו מ"ט אי בעית אימא לילה קממעט יום לא ממעט ואי בעית אימא אפשר ישראל שוחטין את פסחיהם ונוטלים את לולביהם ואין אומרים הלל. ולכ' מדס"ד לדמות הלל דעשית פסח להלל דאכילתו אף שגם בפסח ראשון אינו ביום המקודש לחג משמע שעיקר הלל דליל פסח על אכילת הפסח הוא בא, אלא דילפינן מקרא שאין אומרים אותו אלא בלילה המקודש לחג וס"ד דמייעוטא בעלמא הוא למעט פסח שני מהלל, ומשני דגזוה"כ שאין אומרים בלילה בפסח שני ואין לך בו אלא חידושו. [א"נ נהי דגלי קרא בהלל של לילה שאין ראוי לאמרו אלא בלילה המקודש לחג אבל הלל דעשיתו שא"צ יום המקודש לחג נוהגת גם בפסח שני], ומ"מ משמע שגם למסקנא ההלל בא על אכילת הפסח. ולשינויא בתרא עכצ"ל כן.

במס' ערכין דף י'. אמר ר"י בשם ר"ש בן יהוצדק שמנה עשר ימים שהיחיד גומר את ההלל וכו' עי"ש, ואמרו ר"ח דאיברי מועד לימא, לא איקדיש בעשית מלאכה דכתיב והשיר יהי' לכם כליל התקדש חג לילה המקודש לחג טעון שירה ושאנו מקודש לחג אינו טעון שירה, ומבואר לכ' שהלל של ליל פסח מחמת החג בא כשאר ימים שגומרים את ההלל.

במגילה דף י"ד. אי הכי הלל נמי לימא

בפסח גם על הגאולה דלא גרע מחנוכה אלא דגם ע"ז די בהלל של יום ועקר גאולה ביום היתה ועי' ברכות ד:, ומ"מ כשהיו אומרים הלל בלילה היו מכוונים גם על הנס, וכמש"כ הרמב"ן בסה"מ בפי' המקרא דהשיר יהי' לכם שיאמר הנביא כי ישירו לא-ל המושיע אותם מיד שנחריב כאשר הם משוררים כליל התקדש חג שהוא ליל אכילת הפסח שהיו משוררים בקול גדול כמו שאמרו כזית פסחא והילולא פקע איגרא עכ"ל, ובזה מיושב מש"כ הרמב"ן בפסחים בסוף דבריו ותמה על עצמך היאך לא יהא טעון ברכה שאין לך הלל חובה כליל פסחים שהוא שעת גאולה וכן שנינו וזה וזה טעון הלל באכילתן [צ"ב] וסמכוה על המקרא והשיר יהי' לכם כליל התקדש חג ולמה לא יברכו, ולכ' דבריו סותרים למש"כ בתחילה שהוא הלל שעל עשית מצוה, ולמש"כ מיושב. שאף שעקר חיובה על המצוה יש באמירתה גם הלל הנס, א"נ מצוה זו ראויה יותר משאר מצוות לאמירת הלל שהוא שעת הגאולה.

אבל בראב"ד הלכות חנוכה פ"ג הט"ו מבואר להדי' שחיוב ליל פסח מחמת החג הוא וילפינן לה מקרא דהשיר יהי' לכם ומשם למדו לשאר ימים שגומרים את ההלל. וכ"כ בחידושי רבינו דוד בפסחים קי"ז שהוא כהלל של רגלים. ונראה שמודה הרמב"ד שנתקן גם על אכילת הפסח ואינו קביעת זמן אמירתו בלבד, וכדמוכח בסוגי' בפסחים. אלא שהלל דאכילה הוא מדרבנן על המצוה או על הנס והלל של רגל הוא מד' קבלה. וכמש"כ לעיל, ששני דינים נאמרו בהלל זה, אבל רבינו דוד לא הזכיר כלל חובת הלל שעל אכילת הפסח ועי"ש שכ' שאף שאמר הלל בביהכ"נ ויוצא בו ידי מצותו מברך עליו בביתו ברכת יהללוך שהרי אפי' אמרו בביהכ"נ ויצא בו ידי חובתו אינו נמנע מלאמרו על הכוס ולא אמרו במס' סופרים אלא שאינו מברך עליו אבל ודאי צריך הוא לאמרו על הכוסות שכך תקנו חכמים שיהיו הכוסות בשירת הלל, עכ"ל. ויראה דס"ל שהלל של אכילת פסח נתקן רק על הפסח ולא על המצוה

למה אין אומרים בשעת אכילתו כמו בנטילת לולב, דסגי במה שאמרו בעשיתו. ובערכין דרשה אחרת הי' מיתורא "דהתקדש" דלילה המקודש ראוי יותר לאמירת הלל.

מיהו פשוט הסוגי' בערכין לילה המקודש לחג טעון שירה משמע שחיובו משום שהוא לילה המקודש לחג. וי"ל דתרויהו איתניהו, והלל של אכילת פסחים מחמת הנס הוא, וכדמשמע בירושלמי פרק מי שהי' בפסחים אמר ר"י בשם ר"ש בן יהוצדק והשיר יהי' לכם וגו' בא ליל פסח ללמד על מפלתו של סנחריב ונמצא למד ממנו מה זה טעון הלל אף זה טעון הלל, ומשמע דבני חד בקתא נינהו ותרויהו על הנס, והא דאמר ר"י בשם ר"ש בן יהוצדק בערכין הוא דרשא אחרת מלשון "התקדש" כנ"ל שהלילה עצמה מחיבת בהלל מחמת החג.

ב) ומיהו ברמב"ן דף קי"ז הקשה למה לא מנה ר"ש בן יהוצדק הלל דליל פסח ותי' דהלל שעל עשית מצוה לא קתני, ומבואר דס"ל שאינו על הנס אלא על המצוה דומי' דנטילת לולב, וכ"מ בסה"מ שרש ראשון דהלל של שחיטת פסח ואכילתו ונטילת לולב ענין אחד עי"ש. ונראה שהוא מפרש סוגי' דפסחים צ"ה כמש"כ בתחילה, [ולשינויא בתרא מה שאומרים בפסח שני בשחיטתו ולא באכילתו אע"ג דתרויהו מחמת המצוה י"ל דשחיטת הפסח שנעשית בציבור בביהמ"ק א"א לה בלא הלל א"נ הכי קאמר נהי דגלי קרא שאין כופלין אותה בלילה בשעת שחיטתו צריכים לקרא דא"א לפסח בלא הלל]. ובסוגי' דערכין צ"ל דס"ל שהוא דרשא מלשון ליל התקדש חג שהמקודש לחג טעון שירה ומ"מ חיוב הלילה אינו מחמת החג, דסגי בהלל של יום כשאר המועדים. אבל אכתי צ"ע מסוגי' דמגילה, ולכ' י"ל שהרמב"ן יפרש דלא קאי על הלל של פסחים אלא על ההלל עצמו שנקבע בו בצאת ישראל לשורר על יציאת מצרים. ויל"ע. ומה שאנו מחויבים בהלל בזה"ז מבואר שם ברמב"ן דקריאת ההלל על אכילת פסחים ומצה חובה עי"ש. ונראה שגם הרמב"ן מודה שראוי לומר

מוריה, שנה שלושים ושנים, גליון ו-ח (שעז-שפ), ניסן תשע"ג ♦

בהם עושה מד' קבלה והשיר יהי' לכם כליל התקדש חג. וביארו האחרונים כוונתו שבא להשיג שהוא מד' קבלה שחמור משאר דברי סופרים, ואינו כהלל דחנוכה, וכ' ע"ז במ"מ ובאמת שבפ' ע"פ אמרו שנביאים תקנו הלל על כל צרה שנגאלים ממנה אבל לאמרו בימים קבויים מדבריהם הוא ואף שהביאה בערכין אותו פסוק אינו אלא לסמך ולדמיון. ודבריו צ"ב דמה לו להביא סוגי' דפסחים הלא מקרא מלא הוא השיר יהי' לכם, ועוד דמה שהביא מפסחים אינה ראי' דתקנת נביאים היא כשאר תק"ח ורק המפורש בד' קבלה חמור יותר, ונראה דחדא מישבת לחברתה, ושיעור דבריו דבערכין משמע שהלל של ליל פסח הוא כהלל של רגלים וכמ"ש הראב"ד, אבל בפסחים מוכח שרק הלל שעל צרה שנגאלים ממנה היא תקנת הנביאים, ועכצ"ל דקרא דהשיר מחמת הגאולה הוא ומה שאמרו בערכין הוא לסמך ודמיון בעלמא. ועז"ל, דמקרא אין ראי' שיש חובה לשורר בליל פסח אלא שמנהגם היה כך, ובי' הפסוק כמ"ש הרמב"ן שהובא לעיל שישוררו בקול גדול כמו שדרכם לשורר בליל פסח, אלא דמפסחים מוכח שהיתה תקנת הנביאים ומינה שהוא חובה וכיוון שזכרה בד' קבלה היא עשה מד' קבלה, ומה שכ' הרמב"ם שגם הלל של חנוכה מדבריהם אף שהוא על הנס י"ל [וכעין זה כ' בחת"ס] דס"ל שהלל של חנוכה הוא ביום שנעשה בו נס, אבל הלל של ליל פסח נתקן לאמרו כאילו אומרים בשעת הגאולה, וכמפורש בהגדה בכל דור ודור וגו' אלא אף אותנו גאל עמם, וגו', לפיכך אנחנו חייבים להודות ולהלל וכו' ונאמר לפניו שירה חדשה הללויה הללויה הללו עבדי ה' וגו'.

ולפי"ז יתבאר היטב ד' הירושלמי שהובא לעיל השיר יהיה לכם כליל התקדש חג בא ליל פסח ללמד על מפלתו של סנחריב ונמצא למד ממנו מה זה טעון הלל אף זה טעון הלל. היינו דמקרא לא מוכח שליל פסח טעון הלל כנ"ל, אלא שהוקש למפלתו של סנחריב שטעון הלל מתקנת הנביאים וכדאיתא בפסחים ולמדנו

ולחכי בזה"ז חובתו רק משום הלל של רגל, ותק"ח משום שירה שעל הכוסות.

והנה במס' סופרים איתא שמצוה מן המובחר לקרא הלל בביהכ"נ ולברך עליו וחזור וקוראו בביתו ואינו מברך. אבל בירושלמי איתא בשם ר"י שאם קראה בביהכ"נ יצא, משמע בדיעבד, ועי' בראשונים, ולשיטת הראב"ד ורבינו דוד י"ל דברייתא דמס' סופרים נשנתה בזה"ז ובחז"ל שהרי מנו שם גם יו"ט שני דגלויות בכלל ימים שגומרים את ההלל ואין לו פסח ולהכי עיקר מצותה בביהכ"נ כשאר הלל של רגלים. והירושלמי דיבר בזמן הבית ואז היתה התקנה בשעת אכילת הפסח וקמ"ל דאפ"ה אם קראה בביהכ"נ יצא.

וע"ע ברבינו דוד שם שהביא ד' רה"ג שכ' שאין מברכים על הליל שבילי פסחים לגמר את ההלל שאין אנו קוראים אותו בתורת קורין אלא בתורה אומר שירה. ובי' כוונתו דתלמודא דידן שלא מנו לילי פסחים בתוך ימים שגומרים את ההלל חולק על תנא דמס' סופרים שמנה ליל פסח בכללם והטעם שקוראים הלל הוא להידור הכוסות ואין מברכין עליו. וע"כ כוונתו בזה"ז שבזמן הבית הוא חובה על אכילת הפסח כמפורש במשנה וזהו שכ' רה"ג שאין אנו קוראים כלומר אנו בזה"ז קוראים רק בתורת שירה.

ולפי"ז י"ל שגם הירושלמי חולק וסובר שאין חובה מחמת החג אלא מחמת הנס וכמ"ש לעיל בשו"ת הירושלמי ולכן זמנו הראוי לו בשעת אכילת הפסח שבא על הנס.

ומה שתיקנו – לשיטתם – הלל בליל פסח ולא סגי בהלל של יום, י"ל דשאר יו"ט אין הלילה חלוק מהיום, משא"כ בפסח שקבעה תורה מצוותה בלילה ולילה כיום יאיר קבעו בו הלל בפ"ע. ודמי למה שאמרו דבסוכות גומרים הלל בכל יום משום שחלוקים בקרבנותיהם.

ג) ברמב"ם פ"ג מהלכות חנוכה ה"ו ולא הלל של חנוכה בלבד הוא שמדברי סופרים אלא קריאת ההלל לעולם מד' סופרים בכל ימים שגומרים את ההלל, והראב"ד כ' ע"ז ויש

גומרים את ההלל בביהכנ"ס בנעימה ובברכה תחילה וסוף, וכ' עלה הרמ"א אנו אין אנו נוהגים כן כי אין אומרים בלילה בביהכ"נ כלל. עכ"ל. ומשמע שאם אמר בביהכ"נ מברכים עליו, וכ"כ ברשב"א ורבינו דוד שאפי' לשי' הראשונים שלא מברכים על הלל של לילה, אם אמרו בביהכ"נ מברכין עליו. ויל"ע על המנהג שנהגו בכמה קהילות לקרא בביהכ"נ בלא ברכה. וי"ל עפ"י מש"כ הגר"א שם שהטעם שאין אנו נוהגים כן משום דקי"ל כתוספתא וירושלמי שקריאת ההלל נתקנה בבית וקריאת ביהכ"נ בדיעבד למי שאינו בקי ולפי"ז י"ל שלא תקנו לזה ברכה שעיקר תקנתה בלא ברכה.

וי"ל עוד, דכוונת הרמ"א דקי"ל כמ"ש ר"ה גאון שאין אנו מברכים משום שאומרים הלל כאומר שירה, והובא לעיל ד' רבינו דוד מה שבי' בדבריו. וע"ע בחידושי הגר"ז הלוי שבי' כוונתו שבאמירת הלל עצמה יש שני אופנים האחד בתורת קוראים והאחד בתורת אומר שירה ותרוויהו מדינא וכשאומרים אותה בתורת שירה לא נתקנה לה ברכה עי"ש באורך והדברים ידועים. וגם לפי דרכו יש לפרש כוונת רה"ג במש"כ שאין אנו אומרים, שבזמן המקדש שהיתה חובתה מחמת אכילה הפסח היתה חובת קריאה, אבל היום אין לנו אלא הלל שבא על הגאולה והנס והיא בתורת אומר שירה נתקנה.

ולפי"ז נל"פ כוונת הרמ"א דבריתא דמס' סופרים סוברת שהלל מחמת הרגל בא ולכן קוראים בביהכ"נ, אבל אנן קי"ל כשי' הבבלי שהוא מחמת מצוות אכילה ועל הנס ולהכי אין אנו נוהגים לקרא בביהכ"נ ומה"ט אין מברכים עליו שלא נתקנה לה ברכה.

ממנו שאף ליל התקדש חג טעון הלל, ולמש"כ המ"מ הוא אותו הלל. וכן משמע בירושלמי פ' ע"פ הל' ו' דהלל של ליל פסח הוא הלל שעל הנס עי"ש ובקרבן העדה שם.

ונמצאת דעת המ"מ היפך דעת הראב"ד שלדעת הראב"ד עיקר החיוב מד' קבלה בליל פסח הוא הלל של רגלים ולדעת המ"מ הוא הלל שעל הנס, ומיהו י"ל שגם המ"מ מודה שיש חיוב גם מחמת הרגל מד' סופרים כשאר ימים שגומרים את ההלל וכדמשמע בערכין, וגם הראב"ד יכל להודות שהלל שעל אכילת פסחים הוא מחמת הנס וכדמשמע במגילה אבל אינו מד' קבלה

העולה ממש"כ, דהלל של פסח לכו"ע יש בו גם משום הלל של הנס כמפורש בהגדה ובמתניתין דף קט"ז אלא שדעת המגיד משנה שהוא עיקר החיוב, וכ"כ הטו"א וכ"מ בירושלמי. ב. הלל של אכילת פסחים דעת הרמב"ן שהוא הלל של מצוות כנטילת לולב, ולדעתו רק הוא החיוב, ובזה"ז חייבים בו משום מצה. אלא שאומרים אותו גם על הנס, והוא טעם נוסף לחזק חיובו משאר הילולים. ג. דעת הראב"ד ורבינו דוד שהלל של פסח כולל שני דינים האחד מחמת החג, והשני מחמת הפסח, ודעת רבינו דוד דהלל של אכילת פסחים מחמת המצוה כד' הרמב"ן ופסח דוקא ולא מצה ודעת הראב"ד לא נתפרשה אם הוא מחמת המצוה או מחמת הנס. ודעת רבינו דוד שהיתה תק"ח לשורר על הכוס להידור הכוסות והלל זה אומרים אותו כשירה על הנס כמפורש בהגדה כנ"ל, וס"ל שהיא תק"ח גמורה ותקנו לה חתימה ביהללך.

ד' כ' השו"ע בסי' תפ"ז ס"ד שבליל ראשון

זכירת יציאת מצרים בתפלה ובקדוש

מערכת הקדוש. אולם כידוע גדולי האחרונים נתקשו מאוד בדברי המג"א, היאך כתב כן, והרי מפורש בגמ' פסחים הנ"ל שיש חובה מה"ת להזכיר יצי"מ הן בקדוש שבתפלה הן בקדוש שעל הכוס. ראה מג"ח מצוה לא דפשיטא ליה שזכירת יצי"מ מערכת הקדוש מה"ת, ומשו"ה דחה לדברי המג"א. ומסיים ברור לי שאינו יוצא בתפלת שבת כלל, כיון דליכא יצי"מ דנלמד מג"ש ומקום הניחו לי בעזה"ת ולא הרגישו בזה האחרונים וכו'. ע"ש שמבסס דבריו אלו. [וראה להלן דאף אם ננקוט דהוי מדרבנן ג"כ לא יצא יד"ח].

ולפי"ז מוכח דס"ל דזכירת יצי"מ היא לעיכובא דאי אינה לעיכובא, לק"מ על המג"א שכתב שאם לא הזכיר יצי"מ יצא יד"ח קדוש דאורייתא. ואף לדעת המשנ"ב בבה"ל שם שכתב ליישב קצת דברי המג"א דס"ל שיצא מה"ת, כיון שהך גז"ש היא מדרבנן. מ"מ מוכח עכ"פ שמדרבנן לא יצא. א"כ בין אם הזכרת יצי"מ בקדוש היא מה"ת בין אם מדרבנן, היא מערכת הקדוש. אלא שהמג"א כונתו שיצא יד"ח קדוש דאורייתא בתפלה, ועל היין אינו אלא מדרבנן. ולדעת המשנ"ב צריך להזכיר יצי"מ על היין, ואם לא הזכיר לא יצא יד"ח מדרבנן. כך נראה מדברי הבה"ל לכל מעיין ישר בדבריו. [שו"ר בשו"ת שאילת דוד או"ח סי' א שר"ל כן כיון שמוני המצוות לא מנו מצות זכירת יצי"מ רק בליל פסח, א"כ י"ל דבשבת אינו אלא מדרבנן והגז"ש דרב אחא בר יעקב אינה אלא אסמכתא בעלמא. וראה להלן.

עובדא הוה באחד שבקדוש של ליל שבת לא הזכיר יציאת מצרים ונזכר אחר שגמר לקדש על היין. ויש לדון אם יצא בדיעבד יד"ח קדוש וא"צ לחזור ולקדש שנית, או שמא זכירת יציאת מצרים מערכת הקדוש ולא יצא יד"ח וצריך לחזור ולקדש שנית.

יש לדון בזה עפ"י הסוגיא בפסחים קיז, ב: אמר רב אחא בר יעקב וצריך שיזכיר יציאת מצרים בקידוש היום, כתיב הכא למען תזכור את [צאתך] וכתוב התם זכור את יום השבת לקדשו. ופירש רשב"ם בין בכוס בין בתפלה של שבת בגזירה שוה דפסח, ובשאר מועדים במה מצינו מפסח. וכ"כ הרוקח בס"י נב שצריך להזכיר יצי"מ בקדוש היום בצלותא ובקדושא¹. [ובתוס' ד"ה למען מבואר הטעם שצריך להזכיר יצי"מ בשבת עפ"י המדרש לפי שבמצרים עבדו בהם בישראל בפרך, ופר"ך בא"ת ב"ש וג"ל שהם מלאכות ארבעים חסר אחת, וכנשגאלו ממצרים הזהירים על השבת לשבות מאותם ל"ט מלאכות. והרמב"ן בפיה"ת דברים ה, יב כתב טעם אחר, ראה להלן].

לפי"ז יוצא שיש חיוב מן התורה להזכיר יציאת מצרים בקדוש היום שהוא מן התורה. וכן בתפלה. וכיון שכן אם לא הזכיר יציאת מצרים לא יצא יד"ח, וצריך לחזור ולקדש שנית.

אולם יש לדון בזה עפ"י מש"כ המג"א סי' רעא סק"א שבתפלה יוצאים יד"ח קדוש מה"ת. אף שבתפלת ליל שבת אין אנו מזכירין יציאת מצרים, הרי שהזכרת יציאת מצרים אינה

1. לפי"ז פשוט דמה שאמרו בברכות לג, ב: אע"ג דמקדש בצלותא מקדש אכסא, היינו שהזכיר בתפלה יציאת מצרים כמו בקדוש. ואין מגמ' זו ראייה למג"א המובא להלן. וכמה רחוק לומר דסוגיא זו חולקת על הסוגיא בפסחים, ולא כתבתי כל זאת אלא להוציא ממה שראיתי לאחד מחכמי הזמן שכתב כן בפשטות. [וראה ב"אוצר" פסחים שם בשם האחרונים שכתבו טעם לדבר עפ"י הלכה שאין מזכירים בערבית של שבת יצי"מ, וביו"ט מזכירים וראה להלן].

וכן מבואר הטעם בפי' הרמב"ן עה"ת שם, אלא שהוא הזכיר שם רק את הנוסח שאנו אומרים בקדוש שעל היין. וע"ש שהאריך לבאר ענין זכירת יציאת מצרים בקדוש היום של שבת.

לפי"ז צ"ב, דא"כ אמאי הגמ' שם למידה זאת מגז"ש דפסח, הרי קרא כתיב בהדיא, שצריך לקדש השבת זכר ליציאת מצרים. [ועי' מהרש"א שהקשה כן על הגמ' גופא, ומש"כ ליישב. אולם בראשונים הנ"ל מבואר כקושייתו]. ונמצא כן גם לריצ"ג הל' קדוש עמ' י: וצריך שיזכיר יציאת מצרים בקדוש היום דכתיב שמור את יום השבת וזכרת כי עבד היית במצרים. ומבואר דס"ל דשמור קאי על קדוש היום. ושם רב נטרונאי גאון וריצ"ג גרסו כן בגמ' ³ [מלבד הגז"ש] ⁴. וכן מבואר במושב זקנים עה"ת פרשת יתרו דשמור קאי על קדוש היום דאית ביה מלבד העשה דזכור, ל"ת דשמור אם לא מקדש. [וע"ש שלכן נשים חייבות בקדוש היום מה"ת, דמקרא זכור הן פטורות משום ז"ג, אבל מקרא שמור דהוי ל"ת הן חייבות בקדוש. נמצא בזה גדר מחודש שעל מצות קדוש בשבת איכא עשה ול"ת. וזה דלא כפרש"י שבועות כ, ב ד"ה כרב אדא ואכ"מ]. ועי' סהמ"צ לרס"ג עשה לג שהאריך בזה והביא שכך ס"ל להרמב"ן בפיה"ת פרשת יתרו (כ, ח). ויש לסייע לו ממושב זקנים הנ"ל שכ"כ להדיא [נדפס מכת"י רק בשנת תשי"ט] וע"ש שכך ס"ל גם לבה"ג. ועי' העמ"ש שאילתא נד אות א קרוב לסוף.

עפ"י ילפותא זו של רב נטרונאי גאון וריצ"ג - וכ"ה שיטת רש"י ובית מדרשו - דבקרא כתיב בהדיא שצריך להזכיר יצי"מ בקדוש, פשוט וברור דהוי לעיכובא, ומי ששכח

וכ"מ בשו"ת שערי דעה ח"ב סי' ב שאם לא הזכיר כל הנוסח של הקדוש לא יצא יד"ח. ועי' שו"ת מהר"י מסלוצק סי' ז דג"כ נקיט דהוי מדרבנן. וראה לשון התוס' פסחים שם ד"ה למען ודוק].

ובאמת מה שאין אנו מזכירים יצי"מ בתפלת ערבית בליל שבת, כבר תמחו על זה ראשונים ואחרונים. יעוין בתוס' רי"ד פסחים מהדורה תליתאה שעמד על כך וז"ל: צריך שיזכיר יציאת מצרים בקדוש היום. כבר הוכחתי למעלה (צט, ב) מדאורייתא אינו אלא מה שאנו אומרים בתפלה, ועל הכוס היא מדרבנן. ובכל המועדים אנו מזכירים יציאת מצרים בקידוש היום של תפלה, אע"פ שאנו מזכירין בקידוש שעל הכוס. אבל בשבת בקידוש על הכוס אנו אומרים זכר ליציאת מצרים, ובקידוש בתפלה אין אנו אומרים אותו. וקשיא למה לא נתקן לאומרו בשבת בתפלה שהיא עיקר הקידוש מן התורה, וגזירה שוה בשבת גמרינן לה, ויו"ט ילפינן משבת, ואמאי בימים טובים אמרינן ובשבת לא אמרינן עכ"ל. וכ"כ בפסקיו פסחים שם ². אולם בהגהות מראה כהן [להגר"צ הכהן מוילנא] פסחים שם הביא מהכלבו סי' לה בשם ויש מוסיפין שבנוסח התפלה של ברכה מעין שבע וכן באתה קדשת ושאר תפלות שבת מזכירין יצי"מ. ומפורש כן בהפרדס הגדול לרש"י סי' ג בשם רב נטרונאי גאון, לכך אומר בשבת וביום טוב בכל ברכה וקידוש ותפלה זכר ליציאת מצרים לפי שבכל המועדים כתיב יציאת מצרים. וכן בשבת בעשרת הדברות על כן צוה ה' אלקיך וגו' לעשות את יום השבת [דברים ה, טו]. וע"ש שביאר טעם הדבר שמזכירין יצי"מ בתפלה ובקדוש. וכ"ה במחזור ויטרי סי' קג ובסדור רש"י סי' תעז.

2. וכן עמדו על כך כמה מגדולי האחרונים. ראה שו"ת חיים שאל ח"ב סי' מג אות י [וע"ש במה שהביא מדברי הרי"ד בספר המכריע סי' עז [בדפ"א: סי' י] ומספר גופי הלכות סי' רכג וע"ש דהיה לו תוס' הרי"ד פסחים בכת"י], מנ"ח שם, ורש"ש פסחים שם ועוד. ומש"כ דהך גז"ש הוי אסמכתא שהרי קדוש ביו"ט דרבנן, ראה בהערות לשו"ת רעק"א החדש סי' א הע' ח שראשונים רבים ס"ל דהוי מה"ת, והמ"מ דהוי מדרבנן הוא דעה יחידאית. יעו"ש. וכן יש להעיר על התהל"ד סי' רעא סוסק"א. ³. ובינתיים בספרים וראיתי להגר"פ"פ בביאור לרס"ג ח"א דף קפו ע"א שצ"ל כן בדעת ריצ"ג: ועכצ"ל שכן היתה לפניו הגי' בגמ' שם. ⁴. וראה להלן ביאור

הרמב"ם שהזכרת יצי"מ בקדוש היא מעכבת, כפשטות משמעות הסוגיא בפסחים שם. ועי' פי' ר"ח פסחים שם ובמה שצוין בהע' שם.

ואף שמצינו בראשונים כהמג"א הנ"ל, שמי שקידש רק בתפלה יצא יד"ח קדוש מה"ת, כגון מי שאין לו פת ויין, אין להוכיח מדבריהם כהמג"א, דיתכן שבנוסח התפלה שלפניהם היה גם יציאת מצרים, כמו שמצינו אצל רב נטרונאי גאון, רש"י מחז"ו וכלבו הנ"ל.

והנה אף אי נימא שהזכרת יצי"מ בקדוש בתפלה ועל היין אינה מה"ת אלא מדרבנן כפי שנוקטים האחרונים ליישב את דעת המג"א [ראה בנין שלמה ח"א סי' כא ומש"כ בהע' שם, וח"ב או"ח סי' טז, בה"ל סי' רעא ועוד], מ"מ י"ל דס"ל דמעכב הקדוש מדרבנן. וכן מבואר בדברי הח"ח הנ"ל בבה"ל כמבואר למעיין בדבריו. דהול"ל לישב הקושיא דאין הזכרת יצי"מ מעכבת ולכן יוצא מה"ת. ובפרט לפי מש"כ בשם דרך החיים שיש לחוש לגדולי הפוסקים שא"י בקדוש שבתפלה. ולכן נראה לומר כיון שבנוסח התפלה דידן אין מזכירין יצי"מ, מי שלא הזכיר יציאת מצרים על הכוס, צריך לחזור ולקדש על הכוס. [ובפרט לפי מה שמוכח בדבר שמואל פסחים שם בשם הגר"פ אפשטיין זצ"ל ראב"ד עיה"ק י"ם שחכמים ביטלו להזכיר יצי"מ בתפלה כדי שיצאו יד"ח עיקר הקדוש במקום סעודה. ובמק"א נתבאר עפ"י שיטת הדגמ"ר עפ"י הרא"ש שאין ערבות לנשים דיתכן כיון שנשים אינן מתפללות, א"כ מי שכבר יצא יד"ח קדוש בתפלה, א"י להוציא אשתו שלא התפללה. וכיון שלא הזכיר בתפלה יצי"מ הרי לא יצא יד"ח ויכול להוציא אשתו דבזה א"צ לדין ערבות].

כשיציאתי שוב בסוגיא בפסחים עלה

ולא הזכיר יצי"מ בקדוש על היין, צריך לחזור ולקדש שנית.

ואף שהרמב"ם בהל' שבת פכ"ט ה"א לא הזכיר הלכה זו⁵, מ"מ נראה דס"ל כן להלכה, שהרי בנוסח הקדוש שהזכיר שם בה"ב כתב יציאת מצרים. ואדרבא מזה שלא כתב הלכה נפרדת שצריך להזכיר יצי"מ בקדוש, אלא הסתפק בזה שהזכירו בנוסח הקדוש, מוכח שאין זה הזכרה גרידא, אלא חלק בלתי נפרד מהקדוש עצמו, כשם שהקדוש מחייב הזכרת שבת, ה"ה דמחייב הזכרת יצי"מ⁶. וכשם שהרמב"ם לא הזכיר שצריך להזכיר בקדוש מעשה בראשית, שברור שזהו ממהות הקדוש, שהקב"ה שבת ממעשה בראשית ביום השביעי. וכשמזכירין שבת, יש בזה משום הזכרת מעשה בראשית, אף מבלי לומר בפירוש זכר למעשה בראשית. וכידוע בנוסח אשכנז אין מזכירין בתפלת ערבית זכר למעשה בראשית⁷. ומה"ט ביו"ט שחל בשבת שעיקר התפלה היא של יו"ט מזכירין שבת גרידא, ולא קבעו לומר זכר למעשה בראשית, כיון שעיקר התפלה היא תפלת יו"ט. ועי' שמזכירין שבת הר"ז זכר למעשה בראשית, שהרי השבת היא משום שהקב"ה שבת מכל מלאכתו ביום השביעי, ודוק כי נכון הוא. וכיון שהרמב"ם הזכיר זאת בנוסח הקדוש, וכן הרי"ף והרא"ש פסחים שם הזכירו דין זה, הרי ודאי שהכי קימ"ל לדינא עפ"י שלשת גדולי המורים הללו, עליהם השתית מרן המחבר את השו"ע שלו כידוע. ומה שלא נמצא כן אצל רבים מן הראשונים וכן בשו"ע, צ"ל כיון שהוא מנוסח הקדוש, לכן לא הוצרכו להזכיר זאת מאחר דהוי חלק מהקדוש ולא הוספה של הזכרה מסוימת. וראה גם בשו"ת אג"מ או"ח ח"ד סי' סג אות ב בדעת

אחר בדעת רנ"ג וריצ"ג. 5. וז"ל המשנ"ב בבה"ל סי' רעא בסוגריים מרובעים: אך לפלא מה שהשמיט זה ברמב"ם גופא וצ"ע. וקודם לכן הביא שהזכיר זאת בספר המצוות שלו. אולם במהדורת הגר"ח הלר ליתא גם בספחמ"צ. 6. וראה אריכות בזה בבית אהרן להגר"א כהן זצ"ל רא"י חברון סי' יט. וראה תשובת הגאון רבי גרשון לפידות זצ"ל ביביע אומר ח"ד או"ח סי' כד. וע"ש סי' כה. 7. ויש בזה ג' אופנים. כליל שבת אין מזכירין כלל ישמחו במלכותך. בשחרית מזכירין עד חמדת ימים אותו קראת. ורק במוסף מסיימין זכר למעשה בראשית. משא"כ בנוסח ספרד בכל ג' התפלות האלו אומרים ישמחו במלכותך עד זכר למעשה בראשית. [לברר בסדורים

וכו'. הרי שהוא לומד שבת מפסח, לענין הזכרת יצי"מ בשבת, משום ד"הכא" היינו שבת ו"התם" היינו פסח.

לפי"ז י"ל דרבנותינו הגאונים הנ"ל שלא הביאו סוגיא זו בעסקם בענין הזכרת יצי"מ בקדוש של שבת ושאר ימים טובים, גרסו בגמ' כפי' רשב"ם ולא כפי' ר"ח, ולכן פירשו הגמ' רק על פסח. ומשונה הביאו ראייה ממקור"א להזכרת יצי"מ בקדוש היום בשבת, מגופיה דקרא דכתיב בדברות השניות⁹.

עפי"ז מיושבת בשופי תמיהת האחרונים על הרמב"ם אמאי לא הזכיר בפירושו הלכה זו בפכ"ט מהל' שבת ה"א שצריכים להזכיר יצי"מ בקדוש היום. משום ש"ל שגם הוא גרס בגמ' כפי' רשב"ם ולא כפי' ר"ח, ופי' שלא כרשב"ם אלא כפי' הגאונים הנ"ל. וכבר הקדים וכתב בהקדמתו לספרו משנה תורה שדבר שמפורש בתורה שבכתב אינו כותב בספרו, אלא רק מה שנתבאר בתורה שבעל פה. וכיון שכן מובן גם מה שלא מצינו הלכה זו בטור וש"ע, משום שדרכם לילך בדרך כלל בעקבות הרמב"ם¹⁰. ואלו את הסוגיא בפסחים בנוגע לגז"ש של

בדעתי רעיון מחודש בפי' הסוגיא, שיש בו כדי ליישב התמיהה על רב נטרונאי גאון וריצ"ג הנ"ל שבהביאם דין הזכרת יצי"מ בקדוש היום, לא נזקקו כלל לסוגיא בפסחים קיז, ב אלא למדו זאת ממקרא מפורש⁸. משום שהם פירשו את דברי רב אחא בר יעקב באו"א שלא כפי' רשב"ם ודעימיה. והוא, דכונת ראב"י היא ללמוד קדוש בפסח מקדוש של שבת, כשם שבקדוש של שבת צריך להזכיר מענין השבת, כך בקדוש של פסח צריך להזכיר מענין הפסח, ולכן צריך להזכיר בקדוש של פסח יציאת מצרים. וכן מדויק בלשון הגמ' כתיב "הכא" למען תזכור את יום וכו'. וקאי על פסח. והרי כך היא דרכה של הגמ' שכשרוצה ללמוד איזו הלכה, היא מקדימה את הדבר שרוצים ללמוד עליו, קודם לדבר שרוצים ללמוד ממנו. וזה מתאים רק אם נאמר שכונת הגמ' ללמוד הלכה על קדוש של פסח. ולכן "התם" מתפרש על המקום שמשם רוצים ללמוד הלכה זו, והיינו משבת. ובאמת מצינו בפי' ר"ח שסובר שלמדים קדוש של שבת מפסח, דגירסתו בגמ' תואמת דרך זו וז"ל: כתיב הכא זכור את יום השבת לקדשו וכתיב התם למען תזכור את יום צאתך

ספרדיים]. 8. גם בכלבו שם לא הזכיר סוגיא זו רק כתב שצריך להזכיר שבת בראשית ויציאת מצרים, שהרי בפרשת זכור מזכיר מעשה בראשית ובפרשת שמור מזכיר יצי"מ. 9. ובדעת רשב"ם צ"ל שגם איהו מודה שילפינן פסח משבת, אלא דס"ל דאחר דילפינן פסח שבת, ילפינן באותה גז"ש שבת ושאר מועדים מפסח. ואלו רנ"ג וריצ"ג ס"ל דאין צריך לזה, משום דאיכא מקרא מפורש על כך. ואלו רשב"ם סובר דקרא דשמור לא קאי על קדוש אלא על מלאכת שבת, וכפי שפירש רש"י בשבועות שם. ולפי"ז מיושבת קושיית המהרש"א פסחים שם. 10. ראה בשו"ת בנין של שמחה [שימש כר"מ בישיבת ולוז'ין שבראשות דודו הגר"ח זצ"ל] סי' יא אות ז שר"ל כן בפי' הסוגיא דקאי רק על פסח. אך לא ראה דברי הגאונים הנ"ל שפירשו כן, ואעפ"כ ס"ל שהזכרת יצי"מ בקדוש של שבת היא מה"ת. וכיון שאין הכל מצויין אצל ספר זה, נראה לנכון לצטטו בלשונו למען יוכלו המעינים לעיין בדבריו וז"ל: ואי לאו דמסתפינא אמינא דמדקבע הש"ס ד' ראב"י כאן בדין קידוש שבהד' כוסות ולא בריש פרקין בין כל דיני קידוש. נראה דאחג פסח לחודיה קאי זמן יציאת מצרים. ור"ל, דקאי דליל פסח דאפי' למ"ד שהוא מדבריהם, אסמכוהו אקרא דזכור וגו' משום דיו"ט נמי שבת אקרי, גמרינן בהאי גז"ש דבהאי זכירה צריך להזכיר נמי יציאת מצרים. וגם לפרשב"ם שם נמי מיושב מש"ש בין בכוס בין בתפלה. דמשמע לי מדבריו דעיקר הגז"ש אפסח קאי. ושבת גמרינן מפסח. ושאר מועדים במה מצינו משבת. ומעתה לא רחוקה היא לפרש גם דקאי רק אפסח לחודיה לגמרי [אמת שהר"ן פי' עיקר הלימוד אשבת]. והשתא אי סברי הרשב"א ורבי' ישע' בקידוש ליל יו"ט הוא דרבנן, מצי לפרש ד' ראב"י גם כפי' הרשב"ם, דהא לפי"ז ע"כ דהך גז"ש אסמכתא היא. דעיקרה אפסח קאי. ופסח גופי' קה"י דיליה הוא מדבריהם. ואי סברי דקידוש ליל יום טוב הוא דאורייתא, מצי סברי נמי דגז"ש גמורה היא. אלא שפרשוה כפירושנו דקאי אק אקידוש דפסח לחוד, ולא שייך בזה אין גז"ש למחצה, משום דפסח זמן יציאת מצרים הוא. ואי מפרשי לה כהר"ן ס"ל מסברא דהיא אסמכתא. אמנם ודאי התמיהה קיימת על כל הראשונים והאחרונים ז"ל שלא הזכירו ולא דבר כלל ממימרא זו לא בנין ולא סתירה

פסח משבת הזכיר הרמב"ם באמת להלן הל' חו"מ פ"ז ה"א. ועי' או"ש שם¹¹.
בסוף שו"ת עונג יו"ט, ויש לדון בכל דבריו עפ"י המבואר כאן.

* * *

* * *

לפי"ז יש לדון דמי שלא היה לו יין לקדוש, אולם במוצ"ש היה לו יין להבדלה, כיון דהבדלה היא בגדר של קדוש היום ביציאתו, והרי בכניסתו לא הזכיר יצי"מ, נראה שמחויב הוא עתה בשעת ההבדלה להזכיר יצי"מ. וראה מאירי פסחים קיד, ב דין זה במי שאין לו יין או פת. וראה מש"כ בזה הגרי"ל גראסברג [מח"ס שי למורא עמ"ס בכורות] בחד"ת שלו ויש להוסיף שאם נזכר מיד אחרי ששתה היין ולא הסיח דעתו, א"צ לברך על היין אלא ימזוג הכוס ויברך רק ברכת הקדוש. אולם אם נזכר אחרי שהסיח דעתו מהיין, צריך לברך גם על היין. ומי שרגיל לשתות יין גם בתוך הסעודה, א"צ לברך שוב על היין כשמקדש עליו שנית. ולא באתי אלא להעיר וההכרעה נתונה לבעלי הוראה¹². [כ"ז מג"א תשס"ט].

עכ"ל. [ובשו"ת חיים שאל דבר מזה].¹¹ וראה בספר הלקוטים ברמב"ם מהדורת הרב ש. פרנקל שרבים מן האחרונים נתלבטו בפי' הרמב"ם שם. אולם לענ"ד כונתו לסוגיא בפסחים הנ"ל. [ויש לדון בזה כיון שבליל פסח עוסקין בספור יצי"מ, שמא אם לא הזכיר יצי"מ בקדוש אינו מעכב. ולא באתי אלא להעיר].¹² בענין זה הראני ידידי הרא"מ הכהן מונק שליט"א את מאמרו המקיף של הרב נתן נטע פערל זצ"ל במוריה אייר תשנ"א. ומסקנתו שם להיפך שהזכרת יצי"מ אינה מעכבת ודחה לפשיטותיה דהמנ"ח. אך נחית לראשונים הנ"ל וכן לא הזכיר דברי המשנ"ב בבה"ל, והבוחר יבחר. [הרב הנ"ל היה בר אוריין ומרן פה"ד הגרש"ז אויערבך זצ"ל הכירו והעריכו מאוד. כ"ש].

בגדרי מצוה מן המובחר במצוות דליל הסדר

בענין הסיבה במצוה ובד' כוסות

לחזור ולשתות בהסיבה דיש בו חשש שנראה כמוסיף על הכוסות אבל בשתי כוסות ראשונות יחזור וישתה בלא ברכה וכן באכילת מצה וכו'. ולענין מצה כו"ע ל"פ דצריך לחזור ולאכול כזית מצה בהסיבה [כדמבר] שם במחבר סעי' ז' ויש לעיין האם החיוב לחזור ולאכול הוא מדרבנן או מדאורייתא.

ועי' בגרי"ז [הל' חו"מ] שכ' "דאם לא הסיב לא יצא מדרבנן דהרי חיוב הסיבה הוא "מדרבנן", וכבר יצא כזית מצה מה"ת – אף בלא הסיבה ולכן מה שחזור לאכול כזית מצה מה"ת אינו, אלא "מדרבנן", ועי' בפרמ"ג [סי' רע"א] לענין קידוש בלא יין שדן מתי עקרו חז"ל הדאורייתא ומתי לא. ועי' בתוס' [סוכה ג' ע"א ד"ה דאמר] "ישב ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית אע"ג דאינו רק פסול דרבנן מ"מ לא יצא אף מדאורייתא" חז"ל שחז"ל הקפידו אפי' מה"ת. אולם הרעק"א [דו"ח מע' ח' ד"ה והנה מה"א] כ' "תקע שופר בשבת שחל בה ר"ה יצא יד"ח" מבו' דס"ל שחז"ל לא עקרו לגמרי המצוה מה"ת ע"ש. ולכאור' קשה ע"ד הרעק"א מתוס' סוכה הנ"ל, וי"ל א. [כ"כ הג' יצחק אייזיק קראסילצקיוב"ז מח"ס תולדות יצחק על ירו'] כיון דבמקום שיש ב"ד מותר לתקוע אפי' בשבת, לכן לא שייך לומר שעקרוהו לגמרי – דחז"ל עקרוהו רק היכא ששייך לאסור לכו"ע. ולכן יש לחלק בין שופר – לסוכה. ב. או י"ל דבשב ואל תעשה לא עקרו המצוה לגמרי משא"כ בקום ועשה ומשו"ה נמי יש לחלק בין שופר – לסוכה ודו"ק.

עכ"פ העולה מן הדברים שיש לדון אם ע"י

גמ' פסחים [ק"ח ע"א] איתמר מצה צריך הסיבה מרור א"צ הסיבה יין איתמר משמיה דר"נ - צריך הסיבה ואיתמר משמיה דר"נ א"צ הסיבה ולא פליגי הא בתרתי כסי קמאי הא בתרתי כסי בתראי אמרי לה להאי גיסא ואמרי לה להאי גיסא וכו' השתא דאיתמר הכי ואיתמר הכי אידי ואידי בעו הסיבה וכו'.

איבעיא להו שמש מאי ת"ש דאמר ריב"ל השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא, מיסב אין לא מיסב לא, ש"מ בעי הסיבה ש"מ. ובתוס' [ד"ה כולהו] "וכל ד' כוסות צריכים הסיבה בשעת שתיה וצ"ע אם שכח ולא היסב אם יחזור וישתה, וכן אם בכוס שלישי לא היסב אם יכול לחזור ולשתות בהסיבה אע"ג דבין שלישי לרביעי לא ישתה".

והנה התוס' לא ביארו מה הדין באכל מצה בלא הסיבה אי צריך לחזור ולאכול כזית מצה בהסיבה או לא.

והרא"ש [סי' כ'] כ' "כולהו [ד' כוסות] בעי הסיבה ומצוה בעי הסיבה בכזית ראשון וכזית אפיקומן – ואם אכל בלא הסיבה לא יצא – כדאמר ריב"ל השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא משמע מיסב אין לא מיסב לא – ואם אכל בלא הסיבה יחזור ויאכל בהסיבה. וכן בכוס ראשון ושני אם לא שתה בהסיבה – יחזור וישתה בהסיבה. אבל בכוס שלישי או רביעי אם ישתה יותר נראה כמוסיף על הכוסות. ומיהו איכא למימר כיון ששתה שלא כתיקונו הוברר הדבר שלא ממנין הכוסות היה, ומה ששותה עתה הוא כוס של חובה וכו', ע"ש.

וברמ"א [סי' תע"ב ס"ז] כ': ... ונראה לי אם לא שתה כוס שלישי או רביעי בהסיבה א"צ

עוד פעם ד' כוסות בהסיבה שהרי חובת מצה וד' כוסות כבר יצא ואי"ז אלא אכילה ושתייה בעלמא. ולא יקיים שוב חובת הסיבה על חובת מצה או חובת ד' כוסות שכבר יצא החוב של מצה וד' כוסות ודו"ק.

ולדבריו יש לומר בביאור ד' הגמ' "השמש כיון שאכל כזית מצה בהסיבה – יצא" אין הכוונה שאם אכל בלא הסיבה לא יצא מצה כנ"ל אלא שאם לא אכל בהסיבה – לא יצא חובת "הסיבה" ותו לא יוכל לתקנו ומש"כ הגמ' לשון דיעבד "השמש אם אכל בהסיבה – יצא" דמשמע רק דיעבד מובן שפיר לד' הרמב"ם שלדבריו הו"ל להסיב לכתח"י בכל אכילה ושתייה כמוש"כ בסו"ד "וכל המרבה הרי"ז משובח" כנ"ל ודו"ק ולד' הרא"ש צ"ב הלשון בדיעבד של הגמ'.

אלא שלכאור' יש להקשות טובא דהרי הרמ"א הנ"ל סיים בדבריו "שיסב לכתח"י בכל הסעודה" ע"ש ומקורו מד' הרמב"ם הנ"ל וא"כ צ"ע [כן הקשה הט"ז שם] דהוא תפס שתי השיטות דבתח"י כ' שחייב לאכול ולשתות שוב בהסיבה – כשי' הרא"ש כיוון שהסיבה הוא מדין "מצה וד' כוסות" שיש לקיימן בצורת הסיבה ובסוף כ': כד' הרמב"ם שיש להסיב בכל הסעודה – והרי אי ס"ל כהרמב"ם ל"ה לחייב לאכול ולשתות שוב דזה א"א שהרי כבר קיים מצות מצה וד' כוסות ומה מועיל שיאכל וישתה שוב בהסיבה. ובע"ה יבואר לקמן.

בענין כריכת פסח מצה ומרור

והטעם דבעלמא מצות אין מבטלות זוא"ז ולא איצטריך קרא להתיר כריכה לכן מפרש ליה לקרא – דלכתח"י בעי כריכה.

והקשה המהרש"א – מנ"ל דהקרא רק לכתח"י מדוע לא נפרש שהוא גם לעיכובא – ונשאר בצ"ע.

ולכאור' י"ל – דהרי לגבי מצה לא שייך למימר דהוא לעיכובא דיליפ' מ"בערב תאכלו מצות" שהכתוב קבעו חובה בלא פסח ומרור –

חובת "הסיבה" במצה, עקרו לגמרי שאם אכל בלא הסיבה לא יצא אפי' דאורייתא או"ד דאורייתא יצא וחזור משום דרבנן ונפק"מ האם אכילת מצה זו [השניה] הוי אכילה מה"ת או רק מדרבנן ודו"ק.

אולם חזי' מכל הנ"ל ובפרט מד' הרא"ש דס"ל דחובת "הסיבה" הוא מדין "מצה" שחייב לאכול מצה בהסיבה שהרי כ' להביא ראיה משמש – שאם אכל בלא הסיבה חייב לאכול שוב שלא יצא מצה – בלא הסיבה ודו"ק.

אולם הרמב"ם [חור"מ הל' ד' ח' כ': "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים... לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה – צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חרות... ואימתי צריכין הסיבה בשעת אכילת כזית מצה ובשתיית ד' כוסות אילו – ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב הרי"ז משובח ואם לאו א"צ" עכ"ד.

וכ' הגרי"ז לדייק מד' הרמב"ם ש"הסיבה" היא מצווה בפנ"ע – בלילה הזה אלא שבפועל יש לקיימה במצה ובר' כוסות וכן מדויק בסו"ד "ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב הרי"ז משובח מבו' דס"ל שהוא מצווה בפנ"ע להסיב בלילה הזה ודו"ק.

ולפי"ז צ"ל דהרמב"ם למד בד' הגמ' "אם לא היסב לא יצא – הכוונה שלא יצא "חובת הסיבה" אבל חובת מצה וד' כוסות יצא, ולפי"ז ל"מ מה שיחזור ויאכל שוב כזית מצה או ישתה

גמ' פסחים קט"ו ע"א דתניא אמרו עליו על הלל שהיה כורכן בב"א ואוכלן וכו' ובתוס' [ד"ה אלא] מבוא' למסקנת הגמ' דלרבנן אפשר לאכלן כ"א לחוד ואפשר ע"י כריכה ואע"ג דבעלמא מצוות מבטלות זוא"ז, איצטריך הכא קרא "על מצות ומרורים" דכאן אין מבטלות זא"ז.

ולהלל לכתח"י יש לו לכרוך ובדיעבד נפיק כי לא כריך ויליף לה מקרא על מצות וכו'

♦ מוריה, שנה שלושים ושתיים, גליון ו-ח (שעח-שפ), ניסן תשע"ג

ובדיעבד, א"כ כל שכבר קיים המצוה, לא שייך עוד לקיים באופן של לכתח"י או אפשר דכוונת התוס' דילפי' מקראי חובה נוספת מן התורה לכרוך כולם יחד ולאכלן ואע"ג ששיקר המצוה יוצא במה שאכל כ"א לחוד מ"מ המצוה כראוי ובשלימות הוא לאכול כולם יחד וא"כ הגם שכבר אכלן כ"א לחוד, יכול הוא – וחייב לקיים המצוה "בשלמות" לכרוך כולן יחד ולאכלן, וכמו שיבואר להלן.

ויש להביא ראייה לצד ב' דהיכן מצינו מה"ת "לכתח"י – ובדיעבד" וכ"כ להדיא תוס' [במס' גיטין ד' ע"א] "דלא אשכחן בדאורייתא – לכתח"י ובדיעבד, ועי' באתון דאורייתא שהקשה הרי מצינו גבי "קדשים" דהיא שלא שנה הכתוב לעכב הוי רק למצוה ולא לעיכובא א"כ מצינו לכתח"י ובדיעבד אף מה"ת וביאר דאין הכוונה גבי קדשים לכתח"י – ובדיעבד, אלא שהוא "מצוה" ואם לא עשה כן חיסר מצוה זו אלא שאי"ז מעכב ואינו פוסל הקרבן.

וכמו"כ י"ל בג"ד דיש חובה לכרוך יחד, וכ"ז שלא כרכן יחד לא יצא יד"ח בשלימות, ועדיין חייב הוא לכרוך יחד, ולאכלן יחד, ואפשר דלזה כיון השו"ע הרב במש"כ "שלפי דעת הלל אין אדם יוצא יד"ח מן התורה אא"כ כורכין... ואכלן ביחד" דודאי אף אי אכל כ"א לחוד יצא מצת מצה, ומרור, כמש"כ התוס' ומ"מ מוטל עליו חובה לחזור ולקיים המצוה "בשלימות" כדי לקיים מצות וחיוב כריכה.

והנה החזו"א [סי' קכ"ד ד"ה אמרו עליו] הקשה לשי' התוס' מ"ט עבדינן בזה"ז כורך זכר למקדש הלא בזמן בהימ"ק אם כבר אכל מצה לחוד ולא היה כורך שוב מצה עם פסח כיון דבדיעבד כבר יצא ידי מצה גם בלא כריכה, וא"כ שוב ה"ל המצוה – רשות, וא"א עוד לכרוך עם מצה דבה"ג כו"ע מבטלות זא"ז" וא"כ בזה"ז שע"כ צריך לאכול קודם מצה לחוד שה"ה דאורי' מה שייך עוד לעשות "כריכה" משום זכר למקדש הלא גם במקדש באופן כזה לא היה כורכין.

ואפי' בזמה"ז וא"כ גם בזמן ביהמ"ק אם אכל מצה לבד קיים מצוות בערב תאכלו מצות – וא"כ ע"כ מה דכתיב "על מצות ומרורים" הוי רק לכתח"י ואי"ז לעיכובא.

והנה לכאור' לפי הנ"ל בפסח שני דכתיב גבי' נמי "מצות על מרורים" ולית גביה "בערב תאכלו מצות" הומל"מ דבפסח שני הוי לעיכובא – מ"מ נראה שאינו דכיון דבפסח ראשון חזי' דמצות "כריכה" הוא דין רק לכתח"י הה"נ בפסח שני – ופשוט, ולכן אם אכלו כ"א לחוד יצא אע"ג דהו"ל לכרוך לכתח"י כולם יחד אף בפסח שני.

ומינה ילפי' גם לענין מרור בפסח ראשון דבדיעבד נפיק אם אכל מרור לחוד [להלל] וכל דין כריכה הוא רק לכתח"י שכן הוא לשון התו' "ומדסבר דלכתח"י יש לו לכרוך ובדיעבד נפיק כי לא כריך" ומדכתב בסתמא ולא חילק בין מצה דכתיב ביה "בערב תאכלו מצות" למרור, הרי מבוא' דגם "מרור" נפיק בדיעבד כי לא כריך.

אמנם הריטב"א והר"ן בחיד' ור"ד – נחלקו ע"ד התוס' וסברי דלהלל לא נפיק ידי חובתו אפי' בדיעבד אלא חייב שיהא בכריכה. ועי' בשו"ע הרב [סי' תע"ח סעי' ט"ז] "ולא עוד אלא שלפי דעת הלל הזקן אין אדם יוצא ידי חובתו מן התורה אלא א"כ כורך כזית פסח וכזית מרור וכזית מצה ואוכלן ביחד לקיים מה שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו, עכ"ד.

וצ"ע מדוע שבק את ד' התוס' ופסק כהני ראשונים שהכריכה להלל הוא לעיכובא ובפרט שחזן מד' הריטב"א לא ראה את ד' ר"ד וחי' הר"ן שעדיין לא ראו אור בימיו וא"כ קשה טובא מדוע פסק כהריטב"א ושבק את ד' התוס'.

והנה יש להסתפק לשי' התוס' לד' הלל היכא שכבר אכל מצה לחוד ומרור לחוד האם יש עליו חובה לאכול הפסח בכריכה עם מצה ומרור או לא.

דאם כוונת התוס' כפשוטו כמו כל לכתח"י

כבר קיים וא"כ היאך אפשר לכרוך מרור דרבנן עם מצה רשות הלא בכה"ג מבטלות זא"ז וצ"ע. אולם לכאור' ע"פ הנ"ל שכתבנו בצד ב' דגם בזמן ביהמ"ק אם אכל כ"א לחוד, מוטל עליו חובה עוד לאכלם בכריכה לקיים בשלימות, א"כ אפשר דה"ה האידנא בזמנה"ז אף שכבר קיים מצות מצה ומצות מרור, שוב חוזר וכורכם יחד זכר למקדש לקיים המצוה בשלמות, ודו"ק ומיושב נמי קושית החזו"א הנ"ל דאע"ג שכבר קיים חובת מצה מ"מ אף בזמן הבית היה חוזר וכורכם, ה"ה נמי בזמנה"ז ודו"ק [אלא שיש לעיין בזמן ביהמ"ק אם אכל רק מצה לחוד האם נחשב מצה לגבי האחר "רשות" או"ד כיון שעדיין לא קיים המצוה בשלמות אינו נחשב ל"רשות" ולכאור' מהא דכ' התוס' דאי היה הלכה כהלל היה אוכל מצה לחוד ואח"כ כורך מיד מצה ומרור נראה כצד ב' וצ"ב].

והנה הטור [תע"ח] כ' בשם ס' המנהיג "דבעי בכורך הסיבה בעבור המצה שבאה זכר לחרות" וכ' עוד "הרועה לקיים מצוה מן המובחר לא יסח עד שיעשה כריכה כהלל כדי שתעלה לו ברכת מצה ומרור לכריכה כהלל, דהא משום דלא איתמר הלכתא לא כמר ולא כמר עבדינן לחומרא כתרווייהו ה"נ לענין ברכה צריכין למיעבד שיעלו לשניהם" עכ"ד.

ולענין מש"כ בשם ס' המנהיג – דכורך בעי' הסיבה כ' הטור בשם "אחי ה"ר יחיאל ז"ל מספקא לי' בכריכה אי בעי הסיבה – כיון דמרור לא בעי הסיבה" ע"כ.

ולענין מש"כ בס' המנהיג שלא יסיח מברכת מצה עד אחר הכריכה כ' הפר"ח "זה אינו מדוקדק דאף להלל אם מפסיק בין כזית מצה לכריכה אין בכך כלום אבל ודאי צריך להזהר שלא להפסיק בין ברכת מרור לכריכה זו דדילמא הלכתא כהלל, ואם מפסיק נמצא שבירך ברכה לבטלה [על אכילת מרור]" עכ"ד. ולבאר ב' המחלוקת אלו. א. לענין מאימתי שלא יסיח. ב. והאם צריך הסיבה נראה

וע"ש בחזו"א שתירץ די"ל אנן כרכינן כיון דעיקר מרור לדידן משום זכר למקדש צריך לכרוך להלל זכר למקדש שהיה בו כריכה – ובזה אתא שפיר הא דכרכינן אנן מצה ומרור לאחר שאכל כבר מצת חובה משום דבאופן כזה תיקנו מצות מרור שיאכלוהו בכריכה עם מצה, עכ"ד.

אלא שדבריו צריכים עיון – דהרי לעיל הוכחנו מד' התוס' דסתם דבריו שבזמן ביהמ"ק אף אם אכל "מרור" לבדו יצא בדיעבד א"כ שוב קשה מ"ש בזמן הזה שתיקנו להלל שלא יצא מרור אלא בכריכה עם מצה וא"כ הדרא קושיא מ"ט תיקנו רבנן "זכר למקדש" מאי דל"ה במקדש עצמו, וצ"ב. [ובאמת צ"ל דהחזו"א סבר לחלק בין מצה – למרור דרק גבי מצה דכתיב בערב תאכלו אפשר לקיימו בדעיבד לחוד משא"כ במרור – אולם כ"כ לעיל דמסתמת ד' התוס' לא נראה כן].

ועי' בב"ח [ס' תע"ח ד"ה ומה שכ' אח"כ נוטל מצה שלישיית] שכ' "שם אסיקנא דהדר אכיל מצה וחסה בהרדי בלא ברכה זכר למקדש כהלל ופירש רבינו דהיינו הזכר לפי שבזמן שבית המקדש היה קיים היה כורך פסח ומצה ומרור ביחד ואוכל, ועכשיו שאין ביהמ"ק קיים ואין פסח נמצא שלא קיים המצוה ואינו עושה כי אם זכר בעלמא" עכ"ד.

מבוי' מדבריו, דס"ל דבאמת בזה"ז אף להלל מקיים מצות מרור כשאוכלו לחוד ואעפ"כ חוזר ואוכל מצה ומרור יחד משום זכר למקדש וזכר זה הוא בין על המצה ובין על המרור [ודלא כמש"כ החזו"א שאין עושין כן אלא משום "מרור" לחודיה כנ"ל].

אלא שלכאור' אף דבריו צריכים עיון – שהרי התוס' [והרא"ש] כתבו דאי היה הלכה כהלל היו אוכלים מצה לחוד ואח"כ כורך מצה ומרור יחד ולא היו אוכלים מרור לחוד כיון שמרור דרבנן ומצות כריכה דרבנן ולד' הב"ח קשה דהרי מצות מרור הוא מצוה מדרבנן ומברכינן עליה משא"כ מצות כריכה לד' הב"ח אינו אלא תקנה זכר למקדש שהרי את המצוה

וצריך הסיבה משום המצה שבו ודו"ק ופשוט. אלא שעדיין יש לעיין טובא לדברינו, דהיאך מצינו ומנין לנו לומר דאע"ג שכבר קיים מצות מצה ומצות מרור כ"א לחודיה יכול שוב לקיימם כיון שחסר בשלמות המצוה הרי לכאור' אין כאן אלא מצה רשות וחסה בעלמא שאת המצוה כבר קיים אפי' להלל בדיעבד כנ"ל בתוס', וא"כ היכן מצינו לחדש דכיוון שחסר בשלמות שוב שייך לקיים המצוה כדי שיקיים בשלמות כתקנת חז"ל. ובעזרה יבו' לקמן.

בענין הקשר של סיפור יציאת מצרים למצה

יצא יד"ח" אין הכוונה שיאכל עוד פעם מצה אלא שלא יצא מן המובחר כראוי, ע"ש. חז"ל מד' הרמב"ן שכוונת ר"ג לקיים מצות פסח מצה ומרור כראוי. וכן מבו' במהרש"א במתני' שכ' "לא מצינו בשאר מצות דבעי שיאמר בהן על שום מה – דסגי לו בברכה על המצוה ומבאר אורך דמצות אלו שאני דבעי אמירה לקרב אלא השכינה וכו', ע"ש. עכ"פ גם מדבריו דכוונת ר"ג הוא על מצות פסח מצה ומרור ודו"ק ופשוט.

אולם מד' הרמב"ם יש לדייק שחלק על הנ"ל, דבהלכות חו"מ פ"ו כ' באורך מצות אכילת מצה ומצות אכילת מרור ופרטי הדינים שלהן, ובהמשך בפ"ז כ': "מצות עשה של תורה לספר בניסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים .. [ה"ב] – מצוה להודיע לבנים ... [ה"ד] ... וצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח..." ובהלכה ה' כ' "כל מי שלא אמר שלושה דברים אלו בליל ט"ו לא יצא ידי חובתו, ואלו הן פסח... מרורים... ומצה... ודברים אלו הן הנקראין הגדה" עכ"ל.

הרי להדיא בדבריו שאם לא אמר שלושה דברים אלו – לא יצא ידי חובת סיפור יציאת מצרים, כמש"כ "ודברים אלו הן הנקאים הגדה".

נמצינו למדין דנחלקו הראשונים – והרמב"ם בביאור ד' המשנה האם הכוונה שלא יצא ידי חובת פסח מצה ומרור כראוי או"ד

לומר דה"ר יחיאל והפר"ח סברו כהחזו"א הנ"ל – דמצה לחוד יוצא להלל אבל מרור לחוד אינו יוצא ומה שכורך הוא משום חובת "מרור" [ולא משום חובת מצה] ומשו"ה איסור שיחה הוא דווקא מברכת מרור וכן נמי לפ"ז א"צ הסיבה. משא"כ ס' המנהיג סבר כמש"כ לעיל דאף שכבר יצא מצות מצה ומצות מרור שוב חוזר לקיימם בשלמות ע"י כריכה כמו שהיה עושה בזמן שביהמ"ק היה קיים ולפ"ז הכריכה בא גם למצה וגם למרור ולכן שלא יסיח מברכת מצה

משנה [דף קט"ז] "ר"ג היה אומר כל שלא אמר שלושה דברים אלו בפסח לא יצא יד"ח ואלו הן פסח, מצה ומרור. פסח על שום שפסח המקום על בתי אבותינו במצרים, שנאמר ואמרתם זבח פסח הוא לד' וכו'".

ובתוס' [שם ד"ה ואמרתם] פ"י באמירה שצריך לומר פסח זה שאנו אוכלים ואיתקש מצה ומרור לפסח וצ"ל נמי מצה זו מרור זה עכ"ד.

ובר"ן כ' "כל שלא אמר ... לא יצא ידי חובתו – אין הכוונה שלא יצא ידי חובתו כלל אלא שלא יצא ידי חובתו כראוי".

ויש לדון האם הכוונה שלא יצא כראוי מצות פסח מצה ומרור או"ד שלא יצא כראוי מצות הגדה דבחיוב סיפור יציאת מצרים י"ל נמי פסח זה, מצה זו, מרור זה, ואם לא אמר כן, אפשר דחסר במצות "הגדה".

ובאמת מד' התוס' שכ' "דהרי איתקש מצה ומרור לפסח מבו' לכאור' דהכוונה שלא יצא כראוי מצות פסח מצה ומרור ודו"ק.

ובאמת הכל בו [סי' נ"א] כ' להדיא "אע"פ שאכל פסח מצה ומרור לא יצא אכילתם כראוי [אם לא אמר ג' דברים הללו] הרי להדיא שהכוונה שלא יצא כראוי מצות אכילה של הני תלת. וע"ע במלחמות במס' ברכות [דף ב' ע"א] שמייתי ראייה ממתני' דגם היכא דכתיב "לא

ששת היו סומא – והיאך יכלו להוציא את האחרים] קסברי רבנן מצה בזמן הזה דרבנן – מכלל דראב"י סבר מצה בזה"ז דאורי' וכו' עכ"פ מכו' להדיא בד' הגמ' דאי מצה דרבנן סיפור יציאת מצרים נמי דרבנן ואי מצה דאורי' – סיפור יצי"מ נמי דאורייתא הרי שהגמ' קשר בין חובת מצה לחובת סיפור יצי"מ.

עוד מצאנו שהמחבר [סי' תע"ב סע' א'] כ' "אבל לא יאמר קידוש עד שתחשך" ובמג"א שם "דכוס של קידוש הוא אחד מד' כוסות וכולן צריכין להיות בלילה – ת"ח עכ"ד.

ועי' בב"י [שם] שהביא את ד' התרומת הדרשן [ח"א סי' קל"ז] שכ' "דאע"ג דקודם שיסיים ההגדה ויגיע לאכול מצה ומרור יהיה לילה ממש מ"מ כוס של קידוש שהוא אחד מד' כוסות וגם אכילת שאר ירקות ויתר שנויי דעבדינן כדי שישאלו התינוקות וכ"ש ההגדה עצמה בעי נמי להוי בשעה שראוי לאכול מצה ומרור" עכ"ד.

הרי מכו' דנפסק להלכה שלא יקדש עד שתחשך כיון דמצות הגדה צריך להיות בלילה בשעה שראוי לאכול מצה ומרור. ש"מ דקשורין הן מצות סיפור יציאת מצרים למצות אכילת מצה והקשו אהדדי.

ועוד מצאנו במש"כ המחבר [תע"ז סע' א'] "ויהא זהיר לאכלו [אפיקומן] קודם חצות" [כראב"ע שסבר עד חצות דף גמ' ק"כ וגם לר"ע לכתח"י יש להרחיק עד חצות עי' ב"י].

והוסיף הרמ"א "ויקדים עצמו שגם ההלל יקרא קודם חצות" מקורו בר"ן סופ"ב דמגילה ע"ש] ובגר"א כ' יותר מזה "ויקדים בשביל כוס ד' וכו'" גם מהא חזי' דהוקשו לאכילת "פסח" דכיון שאינו אלא עד חצות ה"ה נמי שאר המצות אינן אלא עד חצות [ומיהא לא מצאנו להדיא בענין סיפור יצי"מ – האם מקיים לאחר חצות או"ד שגם הוקש לפסח ויש לחלק ולומר – דאחר שכבר אכל פסח ויצא ממצרים מתחיל לספר כל הניסים וא"כ אפשר דלענין זה שלאחר חצות אינו תלוי באכילת הפסח ודו"ק].

הכוונה שלא יצא ידי חובת סיפור יציאת מצרים.

ולכאור' איכא נפק"מ לדינא בין ד' הראשונים לשי' הרמב"ם. א. בזמן הזה שאין לנו קרבן פסח האם צריך שיאמר פסח זה על שום מה.. או לא, דלד' הראשונים שהוא מענין מצות הפסח אפשר דהאידנא דאין לנו פסח א"צ שיאמר, משא"כ לד' הרמב"ם שהוא מדיני סיפור יציאת מצרים גם האידנא איכא חובת הגדה וצריך שיאמר פסח זה על שום מה. ב. עוד נפק"מ גבי "פסח שני" שאין בו חובת סיפור יציאת מצרים כדכתיב "והגדת לבנך ביום ההוא לאמר" ביום ההוא דווקא, ולא בזמן אחר. א"כ יש לדון האם בפסח שני מחויב לומר פסח זה על שום מה וכן מצה זו ומרור זה או לא, דא"נ שהוא חובה על הפסח מצה ומרור אפשר שיהא חייב לומר משא"כ א"נ שהוא חובה מדין סיפור יציאת מצרים כיון דבפסח שני ליכא חיוב הגדה א"צ שיאמר ודו"ק.

והנה באמת יש לדון בגוף הענין האם יש קשר בין מצות סיפור יציאת מצרים לבין חובת פסח ומצה, והנה ידוע מש"כ החוק יעקב [סו"ס תע"ב] בשם המהרש"ל "מעשה באדם אחד שישב בבית אסורים ולא היה לפניו אלא חומש שמות וקרא פרשת בא, וכ' דקיים עי"ז מצות הגדה", ע"ש.

הרי להדיא דשייך לקיים מצות סיפור יציאת מצרים אע"ג שאין לו מצה לפניו. וכן איתא במכילתא דאם יש לו מצה ואין לו הגדה בוודאי יקיים מצות אכילת מצה, ע"ש. הרי דג"ז מבואר דשייך לקיים אכילת מצה בלי שיקיים מצוה הגדה.

ומכ"ז מכו' לכאור' דאין כל קשר בין מצות סיפור יציאת מצרים למצות אכילת פסח ומצה. ומאידך גיסא מצאנו גמ' מפורשת [דף קט"ז ע"ב] "אמר ראב"י סומא פטור מלומר הגדה דכתיב... איני והאמר מרימר שאלתינהו לרבנן דברי רב יוסף מאן דאמר אגדתא בי רב יוסף [והוציא זה את כולם] אמרו רב יוסף, בי רב ששת אמרו רב ששת [והרי רב יוסף ורב

והראשונים שנחלקו אי מצה זו פסח זה מרור זה, כשלא אמר לא יצא יד"ח כראוי על האכילה קאי, או"ד על מצות סיפור יציאת מצרים קאי, מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי. דבודאי איכא מצות הגדה ואיכא מצות אכילת פסח מצה ומרור, אך כדי לקיימן בשלימות "כראוי" צריך שיהא באכילתן אמירה וצריך שיהא באמירה פסח מצה ומרור לפניו ודו"ק. וכו"ע לא פליגי שיכול לקיים מעיקר הדין זה בלא זה אלא כדי לקיימן בשלימות תלויים זה בזה.

אלא שעדיין יש לעיין באופן שאין אחד משני הדברים, כגון בזה"ל דליכא פסח או פסח שני דליכא הגדה האם שייך שלימות על חציו דהיינו – שבזה"ל כדי לקיים הגדה בשלימות אע"ג דליכא פסח צריך שיאמר פסח זה או להיפך בפסח שני כשאוכל פסח מצה ומרור וליכא חיוב הגדה האם בשביל שלימות של האכילה צריך שיאמר פסח זה מצה זו וכו' אע"ג שאין חובת הגדה או לא. והנה מד' הרמב"ם שיבאר בהמשך פ' ח' ט' הנפק"מ בין בזה"ל לזמן שביהמ"ק היה קיים, ולא חילק לענין האמירה "פסח זה" משמע ומבו' דשייך שלימות אף היכא שאינו נוהג אלא חד מנייהו ודו"ק.

והנה על עצם היסוד, דשייך לקיים כל מצוה בפנ"ע ואעפ"כ שלימות המצוה הוא בצורה של שניהם גם יחד מצאנו מקור לדברים אלו.

המחבר [סי' תקצ"ג] פסק לענין מלכויות זכרונות ושופרות בר"ה שמעכבות זא"ז ואם אינו יודע כולם לא יאמר אף מה שיודע מהם, וכ' המג"א [שם] "משמע דבשאר ימות השנה אם יודע ברכה אחת יאמרה ואין מעכבות זא"ז וכ"מ בגמ"ל" הרי מבו' דאדם שיודע כעת רק ברכה אחת כגון ברך עלינו או רפאינו וכדו' יאמרה ואין מעכבות זא"ז. וקשה מ"ש משכח או טעה בהזכרת טל ומטר וכדו' שדינו לחזור על כל השמו"ע מדילג ברכה שלימה שיצא כיון שאינן מעכבות זא"ז.

עכ"פ מכל הנ"ל חזי' להדיא דמצונו כמה וכמה מקומות שקשרו מצות סיפור יציאת מצרים – למצות אכילת מצה ופסח [א]. לענין דרבנן דאורי', ב. לענין יקדש כשתחשך, ג. לענין עד חצות].

ובאמת מצאנו גם להיפך – שמצות מצה קשורה למצות סיפור יציאת מצרים. הגמ' דף ל"ח ע"ב "אמר שמואל לחם עוני – שעונין עליו דברים הרבה" ופי' הרשב"ם "שאומרים עליו הגדה וגומרים את ההלל" ע"ש.

וכ' הגרי"ז [הגדה מבית הלוי] מכאן שבעינן שיהיו המצות שאוכלים – על השלחן בשעת ההגדה [ואינו נכון שיקח מצות מן הצד לקיים כזית אכילת מצה – שהרי צריך שיהיו מצות שאמרו עליו הגדה].

והביא שם דאיתא במכילתא "בעבור זה וכו' בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך – על שולחניך" ומזה משמע שחיוב המצה על השולחן הוא מחובת הגדה.

הרי שמחד גיסא מצאנו בגמ' [הנ"ל] שחובת מצה – שיאמרו עליו הגדה ומאידך גיסא מצאנו במכילתא שמחובת הגדה שיאמר בשעה שמצה ומרור מונחים לפניו.

ומכ"ז מוכרח לומר דבודאי איכא מצות הגדה וסיפור יצי"מ ואיכא מצות אכילת מצה ופסח וכ"א מצוה בפנ"ע אלא ששלימות המצות ולעשות המצוה כתיקונו בשלימותו הוא ע"י שעושן יחד דהיינו שיהא למצה – סיפור יצי"מ ושיהא להגדה – מצה לפניו.

ומכיון ששלמות המצוה הוא ע"י שניהם גם יחד לכן תקנת חז"ל אופן חיוב המצוה הוא באופן של שלימות ומשו"ה היכא שהאחד דרבנן גם השני דרבנן וכיון שהאחד זמנו בלילה כן נמי השני זמנו בלילה דחלות החיוב על המצוות כ"א לחוד לא תיקנו חז"ל אלא בצורה של שלימות וכ"א קשור זב"ז אך אי"ז מעכב שיכול לקיים זה בלא זה ודו"ק. ולכן שלימות המצוה של מצה – שיהא עליו הגדה וכן השלימות של הגדה שיהא מצה לפניו.

וא"כ י"ל לדברינו נמי דהרמב"ם –

מוריה, שנה שלושים ושתים, גליון ו-ח (שעז-שפ), ניסן תשע"ג ♦

שאפשר לקיים מצות האכילות בלילה הזה בלא הגדה וכן יש לקיים ההגדה בלא האכילות מ"מ יסודו וגידורו בשלמות המצוה שיהיו שניהם גם יחד וכ"א משלים את עצמו עם חברו, וכן כשתיקנו חז"ל חובת הגדה בזה"ז תיקנוה לפי שלימות הדבר ולכן אי מצה דרבנן גם הגדה דרבנן ואי מצה דאורי' גם הגדה דאורי' ודו"ק. וכן לענין זמן חיוב סיפור יצי"מ שהוא תלוי ונגדר לפי שלימות המצוה לכן זמנה בזמן אכילת מצה ודו"ק.

ועפ"ז יש לבעל דין לחלוק על מש"כ המנ"ח [מצוה כ"א אות י'] ע"ד החינוך שכ' "דמצות סיפור יצי"מ נוהגת בזכרים ונקבות וכו'" וכ' המנ"ח "דבר זה חידוש גדול אצלי למה תהיה נוהגת מצוה זו בנשים כיון דהוי מצות עשה שהזמן גרמא ונשים פטורות, ור"מ פ"ו ה"י גבי אכילת מצה כ' מפורש דנשים חייבות כמב' בש"ס אבל כאן לא כתב זה, ולא מצאתי זה בשום מקום וכו' ולא מצאתי בשום פנים טעם למה נתחייבו נשים" עכ"ד.

אולם לדברינו הדברים פשוטים ומבוארים – דכיון שמשלימות המצוה ניתקן מצה ופסח על הגדה וכן להיפך הגדה על מצה ופסח, והרי ביארנו לעיל מהא דלולב כנ"ל דהגדר חלות החיוב תיקנו לפי שלימות המצוה כנ"ל. וא"כ פשוט דכיון שמצינו שנשים חייבות בפסח ומצה שהוקש ושלימותם הוא יחד עם ההגדה – א"כ פשוט – שחובת מצות סיפור יצי"מ שייך גם בנשים – דלפי שלימות המצוה הוקשו אהדדי [מצה – פסח – והגדה] ודו"ק.

ב. וע"פ דברינו נחזור לבאר בענין כריכה במאי שנקשינו כיוון שכבר יצא מצה ומרור כ"א לחוד היכא שייך שיחזור ויקיים המצוה ע"י כריכה הרי אינו אוכל אלא מצה רשות וחסה בעלמא כנ"ל.

אך לדברינו מב' שפיר דאע"ג שכבר קיים המצות כ"א לחוד, מ"מ שלימות המצוה להלל הוא בכריכה וא"כ כשחזור ומקיימן בשלימות אפשר לקיים עוד פעם המצוה באופן השלם

ומוכח מכאן דודאי מי שאינו יודע כל הברכות יאמר אותן הברכות שיודע ויש לו לפחות ברכות אלו, מ"מ אין לו סדר ושלימות של שמו"ע שתיקנו חז"ל ולכן אדם שהתפלל כל הברכות שלא כסדרן ואח"כ מצא סידור להתפלל בו כסידורן בודאי יהא מחויב לחזור ולהתפלל ולקיים מצות חז"ל כתקנתה "בשלמות" ומשו"ה כשטעה או שכח בהזכרות חזור ומתפלל כל השמו"ע לקיים בשלימות מצוה זו, חזי' מינה דאף שיכול לקיים כ"א בפנ"ע ואם לא התפלל את הברכות כסדרן, חזור ומתפלל שוב כל התפילה בשלימות ואי"ז ברכה לבטלה דעכשיו בא לקיימה שוב בשלימות.

וכן מצאנו דנפסק בשו"ע [סי' ק"א ברכה ראשונה בעי כוונה וכ' הטור שם דאם לא כיון אינו חוזר דחיישינן שלא יכוון שוב, ולכאור' קשה דאם חובה לכוון ואל"כ הוי ברכה לבטלה מדוע מתפלל פעם ראשונה – הרי חששו שלא יכוון ולכן אינו חוזר וא"כ הו"ל לפטור אותו אפי' בפעם ראשונה כיון שלא יכוון. חזי' מינה דודאי המתפלל בלא כוונה אין כאן ברכה לבטלה ואעפ"כ השלמות שמצווה שיכוון ולכן אילו לא חששו שלא יכוון שוב, היה מחויב לחזור ולהתפלל ולכוון אע"ג שכבר קיים בפעם הראשונה מצות תפילה [דע"כ ל"ה ברכה לבטלה כנ"ל] וע"כ הטעם, דשייך לחזור ולקיים המצוה שוב כדי לקיימה בשלמות ודו"ק.

יותר מזה מצאנו בגמ' סוכה [דף ל"ב ע"ב] שיעור לולב ג' טפחים ואחד כדי לנענע בו והקשה הערוך לנר [שם] הרי מבואר בגמ' להדיא [ל"ח] דנענונים אינן מעכבין וא"כ הוי שיורי מצוה שאינן מעכבין, ומדוע הוי שיעור לולב ד' טפחים הרי הטפח הרביעי אינו מעכב כלל, ע"ש. ומינה חזי' דכיון ששלמות המצוה יש לקיים עם נענונים [אע"ג שאינו מעכב] כשתיקנוה חז"ל חובת הלולב תיקנוה כפי צורך השלימות שבדבר ודו"ק.

וע"פ כ"ז יש לבאר שפיר. א. דאע"ג

דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי דהרא"ש דיבר משלימות המצה וד' כוסות והרמב"ם ביאר שלימות מצות הסיבה. וא"כ לפ"ז הגם שכ' לעיל לד' הרא"ש לדון אי אכל מצה בלא הסיבה שחזור לאכול בהסיבה אי הוי מדרבנן או מה"ת [ונחלקו האחרונים האם עקרוה חז"ל המצוה לגמרי כשנעשה בלא הסיבה או לא] אפשר דכ"ז לא שייך לכאן דכיוון כשאכל בלא הסיבה קיים המצוה בלא שלימות, חייב לחזור ולקיים אותו המצוה בצורה שלימה ודו"ק.

ונתיישב קושי' הט"ז ע"ד הרמ"א שהגם שפ' ונקט כד' הרא"ש סיים דבריו כהרמב"ם "שיש להסיב בכל הסעודה" כנ"ל. דהרי לדברינו לא נחלקו הרא"ש – והרמב"ם, ואפשר שיודה הרא"ש דשלימות מצות הסיבה יש להסב בכל הסעודה.

כמו שמצינו גבי שמו"ע דאע"ג שהתפלל הברכות שלא כסידורן כ"א לעצמו חוזר ומתפלל כסידורן ואין כאן ברכה לבטלה ואדרבה מקיים מצות חז"ל כצורתה בשלימותה ה"ה נמי בענין הכריכה דו"ק ותשכת.

ג. ונחזור לראש דברינו בענין הסיבה וד' כוסות והסיבה במצה דהגם שמצאנו לכאן דנחלקו הרא"ש – והרמב"ם האם חיוב הסיבה בהנך הוא מחובת מצה וד' כוסות – שצריכין להיעשות ע"י הסיבה או שחובת הסיבה ניתקן על המצה וד' כוסות כנ"ל.

אום לדברינו י"ל – דבאמת איכא חובת הסיבה ואיכא חובת מצה וד' כוסות ושלימות המצוה הוא שיקיימן זה עם זה דהיינו מצה וד' כוסות בשלימות הוא ע"י הסיבה, ומצות הסיבה בשלימות הוא במצה וד' כוסות וא"כ אפשר

הרב דניאל גינזבורג
ר"מ ישיבת בית מאיר
בני ברק

פסח דוחה שבת

חכמה כהנ"ל ועפ"י דרכו ולא כמש"כ שם בדבריו להדיא].

ובביאור ספיקא דבני בתירא יש לבאר, דהנה בקצוה"ח (סי' רעג סק"א) הבין בשיטת הרמב"ם בגדר הפקר שלעולם אינו יוצא מרשותו, אלא שיש לו רק היתר זכיה. והקשה דלפי זה מדוע אמרין שהמפקיר בגדו אינו מחויב בציצית והרי הבגד עדיין שלו. וכתב לחדש שאע"ג שאינו יוצא מבעלותו ומיקרי שלו, אבל עדיין כיון שכל אחד ואחד יכול לזכות בו הרי הוא כאינו ברשותו. ולענין חיוב ציצית צריך הבגד להיות ברשותו וכל שאינו ברשותו פטור. ומשום"ה אינו דוחה שבת שיכול להפקירו ולפוטרו ממצות ציצית.

ולפי זה יש לדון בהא דאמרין שמי שאין לו קרקע פטור מהפסח, האם לענין זה בעינן שיהיה הקרקע שלו וברשותו, וכל שאינו ברשותו פטור מהפסח, או שכיון שהוויא שלו אע"ג שאינו ברשותו חייב בפסח. ויש לומר שבהא נסתפקו בני בתירא שס"ל שכל שיכול לפטור עצמו אינו דוחה שבת, ומסתפקא האם ההפקר יפטרנו מקרבן פסח, וממילא לא ידחה שבת וכקושית הגר"ד דייטש, או שלענין פטור מפסח כל שהוויא שלו חייב בפסח וממילא אינו יכול להפקיע את החיוב ועל כן דוחה שבת.

ובאופן אחר יש לפרש, שבזה גופא נסתפקו בני בתירא, האם הפקר יסודו כשיטת הרמב"ם והקרקע שלו ואינו ברשותו, וכיון שהוויא שלו מחויב בפסח, או שסברי שהפקר יוצא לגמרי מבעלותו וכשיטת שאר הראשונים, וממילא יכול להפקיר ולהפקיע עצמו מפסח ואינו דוחה שבת.

והנה מפורסם בשם הגר"א [ראה במרגליות

איתא בגמ' פסחים (טו.) ת"ר הלכה זו נעלמה מבני בתירא פעם אחת חל ארבעה עשר להיות בשבת שכחו ולא ידעו אם פסח דוחה את השבת או לאו וכו' כל המשך הסוגיא שם.

ומקשים העולם [ראה באור חדש פסחים שם] והא לפי המבואר בגמ' (שבת פז.) נמצא שפסח מדבר היה בשבת שהרי ר"ח ניסן היה ביום ראשון באותה שנה, וי"ד בניסן חל בשבת, חזינו שפסח דוחה שבת ומאי מספקא להו לבני בתירא כלל. וכבר האריכו בזה המישיבים והמתרצים.

ובמשך חכמה במדבר (ט, יד) כתב לבאר שהנה תוס' (פסחים ג: ד"ה מאליה) חידשו שמי שאין לו קרקע פטור מהראיה ומפסח, ומפורסם קושית מהר"ר דוד דייטש (מובא בשו"ת חת"ס אור"ח סי' קכ"ד) שא"כ היאך פסח דוחה שבת שהנה קיי"ל (שבת קלא:) שמכשירי מצוה בציצית אינן דוחין את השבת, שכיון שיכול להפקיר את הבגד ולהפטר מהמצוה, ומצוה שיכולים להפטר ממנה אינה דוחה, ומעתה הכי נמי בפסח יכול להפקיר את הקרקע ולהפטר מהמצוה, ומדוע דוחה את השבת.

ומעתה יש לומר שהא גופא מספקא להו לבני בתירא האם פסח דוחה את השבת, משום שאלת הגר"ד דייטש. ולפי"ז אין ראיה מפסח מדבר, שהרי במדבר לא היה להם קרקע. [ועי"ש במש"ח היאך שהוסיף לבאר את התירוץ משום קרקע חוזרת ביובל, והדברים ארוכים ואכמ"ל]. ועל כרחק שבפסח מדבר יש גילוי מיוחד שיתחייב גם ללא קרקע, ולכן דחה את השבת, משא"כ לדורות שבעינן שיהיה לו קרקע אפשר שלא דחי שבת. [שוב הראוני במשמר הלוי עה"ת שביאר נמי תירוץ המשך

שסובר שלכך לא היה פסח דוחה שבת כי בידו להפקיע נכסיו ולפטור עצמו מפסח. והא דריב"ב לא עלה לרגל משום דס"ל באמת שאין פסח דוחה שבת כי הלא בני בתירא הם שנסתפקו אי פסח דוחה שבת, ונמצא רבי יהודה בן בתירא שסובר שאין פסח דוחה שבת כי אזיל לשיטתו שמי שאין לו קרקע פטור מפסח.

ובהא שכתב שר' יהודה בן בתירא לשיטתו, יש מעט לעיין והלא בני בתירא ורבי יהודה בן בתירא אינם אותם אנשים, כי יש הבדל בן כמה דורות בין בני בתירא שהיו לפני הלל הזקן לבין רבי יהודה בן בתירא שהיה כמה דורות אחריהם. [ובעיקר מהות בני בתירא יצאו לדון האם היו בני משפחה אחת או רק מבני אותה עיר הנקראת בתירא, וא"כ ודאי דאין לומר דאזיל לשיטתו].

וביותר יש להעיר שבחתם סופר (נדה מט:) כתב להעיר מדוע בני בתירא שהיו נשיאים בתקופה שבין שמעיה ואבטליון להלל הזקן לא נכללו בקרב מוסרי התורה שהיו מדור לדור, ולא נמנו במשנה פ"ק דאבות. וכתב שם שבני בתירא לא היו בני תורה כלל, ולא נכללו בכלל מוסרי התורה. ולפי"ז שוב צריך ביאור מאי האי דכתב שאזלי לשיטתייהו, והם לא היו בני תורה [ובדאי שעל רבי יהודה בן בתירא אין לומר שאיננו בן תורה].

וראה ביפה עינים (פסחים ג:) מה שהעיר שם בדברי התוס' שכתבו שר' יהודה בן בתירא גר בחו"ל, שמצינו סתירה במדרשים האם גרו בחוץ לארץ או בארץ ישראל. וכתב שם בשם בעל הפאת השולחן שהיו תרי ר' יהודה בן בתירא וחד גר בנציבין בחו"ל וחד בארץ ישראל. ונראה שאף לשיטתו היו מבני משפחה אחת, וראה לכך שהלא ממש"כ בשם הגר"א שר' יהודה בן בתירא שלא עלה לא"י הוא אותו ריב"ב שאמר שבא ממתיים שהחיה יחזקאל, ואם היו ב' ר' יהודה בן בתירא, מנלן שהוא אותו המתייחס למתי יחזקאל, וע"כ שאף אי

הים סנהדרין צב:) לבאר מה שרבי יהודה בן בתירא לא עלה לרגל כי ריב"ב לא היה מחולקי הארץ מפני שהיה מבני אפרים שלא קבלו נחלה בארץ, והיינו שאם נחשב לחולקי הארץ שוב יש לו ד' אמות בארץ ישראל ומחויב בפסח ועיי"ש. והנה זה ודאי שאע"ג שיש לכל אחד ואחד חלק בארץ ישראל, מכל מקום הלא אין לו בעלות בפועל על הקרקע ואינו משתמש בה, ובכל זאת סבירא ליה שחייב בפסח, וא"כ לא גרע מקרקע שלו ואינה ברשותו. ומעתה לפי"ז ע"כ צריכים לבאר שספיקא דבני בתירא הוא כהדרך השני שנתבאר האם הלכות הפקר כשיטת הרמב"ם ועדיין שלו הם או שלגמרי יצאו מבעלותו ואינם שלו.

ובעיקר קושית הגרד"ד מיישבים האחרונים שיש לחלק בין ציצית לפסח, שבענין ציצית הבעלות על הבגד הוא מגוף ומהות החיוב, וכאשר הבגד אינו שלו אין כלל חיוב ציצית, אמנם לגבי פסח אין הבעלות על הקרקע מגוף החיוב, אלא רק הלכתא בחיוב הפסח שכאשר אין לו קרקע אינו חייב בפסח. ולפי"ז הא דאמרינן שהיכא שבידו להפקירו פטור מהחיוב, נאמר רק בציצית שההפקר פוטרו מעיקר החיוב, ולא בפסח שההפקר אינו פוטרו מגוף החיוב.

ויש להוסיף בזה, שאף אי נימא שגם בפסח אמרינן שביכול להפקיר פטור, אבל עדיין יש לחלק כהנ"ל. שהיכא שגוף הבעלות היא מהות החיוב כמו בציצית, אז בעינן שיהא הבגד שלו וברשותו. וכל שאינו ברשותו כגון בהפקר אליבא דהרמב"ם פטור מציצית. אמנם בפסח שאין הבעלות על גוף הקרקע מעצם המחייב, בהא אף אם נאמר שבאין לו קרקע פטור לגמרי מ"מ הכא כאשר הוי שלו ואינו ברשותו יתחייב בפסח.

ב

ובשו"ת חתם סופר (שם) רצה לומר שמחמת קושית הגרד"ד השמיט הרמב"ם דינא שמי שאין לו קרקע פטור מהראיה, מפני

היו ב' אנשים מ"מ בני אותה משפחה וכולם מיוחסים לאותם מתי יחזקאל. [ולפי"ז אולי י"ל שגם אפשר לומר שאולי לשיטתייהו].

ג

ובעיקר מה שנתבאר בדבריו, שבמקום שיפקיר את כל נכסיו וקרקותיו יפטר מקרבן פסח, יש לפי"ז מקום ליישב הא דמצינו בחינוך (מצוה ה, ו) שהזכיר כפיה על המצוות במצות אכילת הפסח ולא הזכיר כפיה בשחיטת הפסח שהיא מצוה שקדמה לה, והעיר בזה במנחת חינוך (שם) [וכבר הארכנו בזה בספרנו פ' שמות בענין מ"ע שיש בו כרת].

והנה יש לדון בגוונא שאין רוצה לקיים מצוות, ויש ביד ב"ד לכופו לקיים את המצוה, ובאופן אחר יכולים לבי"ד לפוטרו מן המצוה, האם יש רשות לבי"ד לכופו לקיים מצוות, או כיון שיכולים לפוטרו מן המצוה אין לבי"ד להכותו ולהענישו אלא לכתחילה ב"ד יפטרוהו מן המצוה. ואולי יש להוסיף ולבאר זאת למה שיש לדון האם כפיה על המצוות הוא היכי תימצי שלא יבטל ממצוות, וביטול המצוה הוא הגורם לכח הבי"ד להכותו ומשו"ה בגוונא שיוכל ב"ד לפוטרו מן המצוה, ועי"ז לא יבטל המצוה אין ב"ד יכולים לכופו. אמנם אם נבאר שהכפיה נעשית למען יקיים ויזכה במצוה, אזי גם אם יכולים לפוטרו מן המצוה, יכולים ב"ד להכותו כדי לזכותו בקיום המצוה. [ודמא לספיקא דהקובץ הערות (ע"י סי' יד) בענין עשה דוחה ל"ת האם הקיום דוחה או הביטול מצוה דוחה].

ומעתה יש לומר שאין ב"ד יכול לכפותו אלא רק בית דין סמוכין, ובי"ד מצי להפקיר נכסיו מדין הפקר ב"ד הפקר, ובשעה שיפקירו נכסיו יפטר מקרבן פסח, שוב אין ביד ב"ד לכפותו לקיים הפסח, כי תחילה עליהם להפקיע קרקעותיו וכדי לפוטרו מן המצוה. ולפיכך אתי שפיר הא דלא הזכיר החינוך דין כופין על שחיטת הפסח כי לכתחילה אין לבי"ד לכופו. וביותר מצינו לומר גם אי נימא שאין אדם יכול להפקיר נכסיו להפטר מן המצוה, משום

דס"ל כשיטת הרמב"ם שגם לאחר ההפקר עדיין שלו הקרקע ולמרות שאינו ברשותו מ"מ כל שהיא שלו מחויב במצוה וכהנ"ל לעיל. אמנם בכח הבי"ד להפקיר נכסיו ולהפקיע בעלותו לגמרי ושוב יפטר מהמצוה. [וביותר להסוברים שביד כח ב"ד להפקיר נכסיו ולזכותם לאחר, עאכ"כ שיכולים להפקיר את כל נכסיו ולמנוע בעלותו לגמרי ולכולי עלמא לא יוכל לקיים את המצוה].

עוד יש לעיין בעיקר הא דקיי"ל שמי שאין לו קרקע פטור מהראיה ומפסח, האם הפטור חל דוקא באין לו קרקע בשעת חיוב הקרבן, ואם יש לו קרקע בעת חלות החיוב ומכר או הפקיר את נכסיו אח"כ האם נותר חיובו, וא"נ שלא מהניא מה שימכור את נכסיו לאחר שהתחייב בפסח, א"כ לעולם לא יעזור לבי"ד מה שיפקירו את קרקעותיו. אמנם אי נימא הכי לא תיקשי כלל קושיית הגר"ד דייטש זצ"ל מ"ט דוחה פסח את השבת הלא מצי להפקיר נכסיו, ולדברינו לא קשיא שכיון שהתחייב בפסח אינו נפטר גם כאשר ימכור את נכסיו. [ושוב ראיתי בכלי חמדה מועדים שהאיר במקצת הדברים ועיי"ש].

ד

והנה בגמ' (פסחים נט:) פריך רב הונא מהא דאיתא בכתוב לא ילין חלב חגי עד הבוקר הא כל הלילה ילין, דהיינו שמקטירין אמורים של פסח שנזרקו בערב הפסח בליל יו"ט, ואילו קרא אחרינא כתיב עולת שבת בשבתו ולא עולת חול בשבת או ביום טוב דהיינו שאין מביאין עולת חול ביו"ט, והיאך מקטירין בליל פסח, ומשני הכא בערב פסח שחל להיות בשבת שאז מקריבין עולת שבת ביו"ט. והקשה באור חדש (שם סו: בתור"ה אלא) דא"כ חזינן להדיא שפסח דוחה שבת, ומדוע מספקא להו לבני בתירא האם פסח דוחה שבת, הרי מסתירת הפסוקים הנ"ל מוכרח דיש מקרה שמקריבים אמורים ביו"ט והיינו פסח דוחה שבת.

ובפשוטו נראה לומר, דהנה הקשינו קושיית

ה

ובדרך אחר נראה ליישב קושית האור חדש, דהנה בעיקר דברי הגמ' שם, שהיאך מקטירין אמורי פסח בלילה, והלא אין מקטירין אמורי חול ביו"ט, יש מקום ליישב. דהנה בעיקר חובת הבאת קרבן פסח ביו"ד לאחר הקרבת התמיד, מצינו דברים מחודשים, דעיין בספורנו (שמות יב, כו) שביאר בקושית הבן מה העבודה הזאת לכם, שאינה ביום מקרא קודש כשאר הקרבנות, ולא תוך זמן שאר הקרבנות שהוא מתמיד של שחר עד תמיד בין הערבים וכו', ואמרתם זבח פסח הוא זה הזבח נעשה בשביל הפסחה שהיתה עתידה להעשות בחצי הלילה שלאחריו ומפני שאין זבח בלילה הוצרך לעשותו בזה הזמן הנמשך אחר הלילה של אחריו בענין הקרבנות. וביאור הדברים, שבאמת קרבן פסח צריך להקרב בליל ט"ו, אך כיון שאין מקריבין בלילה לכן מביאים את הפסח ביום י"ד לאחר תום זמן הקרבת הקרבנות של אותו היום, שהוא לאחר תמיד של בין הערבים, וראה נמי כעין זה בספורנו (דברים טז, א).

והנה ברש"י (פסחים סה: בביאור הא דתנן שם במשנה ששחיטת זוריקת הפסח אינו דוחה את השבת, כתב משום שנאמר ביום צוותו ואי אפשר אלא ביום, והעירו בזה והלא לילה כבר יום ט"ו, והפסח חייב להשחט ביום י"ד ולכן פשיטא שאינו נשחט בלילה, ועיין במש"כ בזה בחידושי רבינו שמואל (פסחים ס"י יד אות ה). ולהנ"ל ניחא שבאמת מעיקר דין הפסח צריך להשחט ולהזקק בליל ט"ו, וכמש"כ הספורנו, וכל מה שנשחט ונזרק ביום י"ד הוא רק משום שאין מקריבין בלילה, ונמצא שדרשא דביום צוותו זה עיקר הטעם מדוע לא דוחה את השבת.

ויש להוסיף בזה, שכיון שהיו צריכים להקריב את הקרבן ביו"ט, ורק שאין מקריבין אותו בלילה הקדימו את החיוב לערב יו"ט, נתנה תורה לזמן שחיטת הקרבן דיני יו"ט, שהנה שאלת הבן הרשע היתה מדוע הקרבת פסח שונה משאר המועדים שמקריבין ביום

האחרונים שבפסח מדבר חזינן שהוקרב פסח בשבת, וקשיא על ספיקא דבני בתירא. ועכ"פ חזינו שבמדבר הקריבו בשבת, ולפי זה אפשר דסתירת הכתובים וישובם אזיל בגוונא שאף בני בתירא הודו שהביאו פסח בשבת, וכגון בפסח מדבר וכן בפסח גלגל.

ועדיין יש להוסיף בזה, דהנה בעיקר מה שהקריבו פסח במדבר בשבת, אע"ג דס"ל לבני בתירא שפסח אינו דוחה שבת, נאמרו כמה דרכים, א) דהנה חזינו שלא הביאו בני ישראל כל זמן שהותם במדבר קרבן פסח, מלבד בשנה השנית, ובטעמא דמילתא כתבו התוס' (קידושין לז: ד"ה הואיל) שלא נצטוו בפסח אלא רק לאחר ירושה ושיבה, ובשנה השנית נצטוו בחיוב מחודש עפ"י הדיבור, ולכן מצינו לומר שכיון שהיה חיוב מיוחד עפ"י הדיבור לכן אין ללמוד מפסח מדבר, כי על פי הדיבור גם כן שיביאו פסח בשבת. [והארכנו בזה בפרשת פקודי בענין סלח הקב"ה על חטא העגל]. ב) שהא שאינו דוחה שבת משום שיכול להפקיר קרקעותיו ומי שאין לו קרקע פטור מהפסח, ואילו במדבר שלא היו לישראל קרקעות חייבים אף באין לו קרקע, ולכן אין לומר שיכול להפקיר נכסיו, [ועיין מש"כ בזה בענין הקודם].

ומעתה נראה שהא דנתבאר לעיל יש ליישבו אי נימא שהקריבו את הפסח כדין כיון שאין להם קרקעות, ולכן אפשר לומר שהכתוב האומר שאפשר להקטיר בליל יו"ט אזיל על אותו הזמן שהקריבו פסח בשבת. אמנם אי נימא שלעולם לשיטת בני בתירא אין מקריבין פסח בשבת, ורק היכא דאיתא דיבור מיוחד המתיר להביאו מביאים אותו בשבת. אם כן אי אפשר לומר דהכתוב המתיר להקטיר אמורים בשבת אזיל בכה"ג, שהלא אסור אף להקריב בשבת, ורק מה שהיה היתר מיוחד על פי הדיבור להקריבו בשבת, א"כ אותו הדיבור התיר להקטיר את האמורים בליל יו"ט, ואין צורך ללימוד מיוחד שמקריבין עולת שבת ביום טוב.

שהוא יו"ט וכהנתבאר, אבל בפסח שני שמביא קרבן פסח ביום י"ד, דהתם לא הויא כלל בערב ביו"ט, אין צורך לומר שהקדימו זמן הקרבה ונתנו לו שם יו"ט, ואפשר שבזה גופא ספיקא דהמל"מ (בפ"ו מהל' כלי המקדש ה"ט ד"ה ומהו קרבן) ובפ"א מהל' קרבן פסח ה"ד ד"ה ואין שוחטין) שהביא לדברי התוס' ביומא (כט. ד"ה אלא) ומנחות (מט. ד"ה ת"ל וערך). לענין פסח שני האם מקריבין אותו לאחר בין הערבים או שקרב כשאר קרבנות קודם תמיד של בין הערבים, כי הכא אין צורך לאחר משום דהכא ליתא לסברת הספורנו הנזכר. והכי נמי לפי"ז בפסח שני לא ייאסר בעשיית מלאכה אלא הוה כשאר יום שחיטת הקרבן שאינו אלא מנהג בעלמא. ועיין בזה נמי לענין אמירת תחנון ביום פסח שני ואכמ"ל בזה.

עוד יש לבאר לפי"ז במה שנסתפק המנחת חנוך (מצוה ה אות כא, מצוה תקט אות ד) בקרבן פסח האם דומה לשאר קרבנות הרגלים שכל הכהנים זכאים בהקרבנו ואינו ניתן לאנשי משמר, או שכיון שקרב בערב יו"ט ולא ברגל עצמו רק אנשי המשמר זכאים בהקרבנו. וה"נ י"ל שתלוי בזה שאם ערב פסח מקבל דיני יו"ט אפשר שכל הכהנים זכאים בהקרבן הפסח ודו"ק.

ואולי יתבאר בזה, מה דאמרינן בהגדה יכול מבעוד יום, שסלקא דעתך שמחויבים בספור יציאת מצרים מבעוד יום עדיין לפני ליל ט"ו, והעירו בזה למה שנתבאר בשם הגר"ח [מובא בספר אש תמיד] שחובת ספור יציאת מצרים לזכור שעתה יום היציאה, והיאך יקיים חובת ספור מבעוד יום, שעדיין לא הגיע יום ט"ו. ואפשר לפי"ז שכוונת הדברים מבעוד יום היינו בזמן שחיטת הפסח לאחר תמיד של בין הערבים, שכיון שמקריבין את הפסח והקדימו את ליל ט"ו ליום י"ד, כביכול עתה נחשב כבר ליום היציאה, ממילא יקיים ויחויב בספור יציאת מצרים, [שוב ראיתי בחוברת מוריה לידידי הגר"ע קיסטר שליט"א בענינים אלו].

ומעתה לאור כל האמור היה מקום לבאר

מקרא קודש, ועל זה היתה התשובה שכיון שלא יכולים להקריב בלילה לכך הקדימו זמן הקרבן ונתנו לו שם יו"ט.

ולכך חזינו בכתוב בפרשת המועדים (ויקרא כג. ד) אלה מועדי ד' מקראי קודש, בחודש הראשון בארבעה עשר לחודש בין הערבים פסח לד', והעירו בזה המפרשים [ועיין בהעמק דבר] שפתח במועדי ד' מקראי קודש והיינו יו"ט, והוסיף בענין שחיטת הפסח ב"ד בין הערבים שאינו אלא ערב יו"ט, ולהנ"ל אתי שפיר שכבר בזמן שחיטת הפסח ב"ד בין הערבים נתנה לו תורה שם יו"ט ומיקרי מקראי קודש.

והיינו מה שנתבאר בשיטת הר"ח (פסחים צח.) שמת לו מת בזמן שחיטת הפסח לא חלה עליו אנינות כשם שלא חל אנינות ביו"ט. ובפשטות מבארים שזמן שחיטת הקרבן נותנת דין יו"ט, אך לדברים האלו יתבאר היטב בטו"ט, ששחיטת הפסח הוא זמן הקדמת יו"ט, הלכך לא חלה עליו אנינות, ואינו משום יום שחיטת הקרבן.

ולהאמור לעיל יש מקום לבאר בהא שמצינו חילוקים לענין איסור עשיית מלאכה בערב פסח, דבתוס' (פסחים נ. בד"ה מקום שנהגו) כתבו דלאחר חצות אסור משום יום שחיטת קרבן אסור במלאכה, וכדאיתא בירושלמי. אמנם בשיטת הרמב"ם מצינו חילוקים בזה, שבמקום אחד כתב (פ"ו מהל' כלי המקדש ה"ט-י, ע"ש) ודבר זה מנהג, ומשמע דאינו איסור מדרבנן אלא מנהג בעלמא, ואילו במקום אחר כתב (פ"ח מהל' שביתת יו"ט ה"ז, ע"ש). שאסור לעשות מלאכה בערב פסח לאחר חצות, מבואר ששונה ערב פסח מיום הבאת הקרבן. ואולי נראה למש"נ דס"ל להרמב"ם כנתבאר בדברי רבינו חננאל שנתנו לו שם יו"ט ומשום אסור מדינא, דרבנן משוו ליה יו"ט, ואינו רק משום יום הבאת הקרבנות. [ועיין בזה עוד לגבי איסור הספד ותענית שלא הזכיר כלל בהל' חמץ ומצה].

ולפי כל זה יתבאר דהיינו רק בפסח ראשון

וליישב קושית הגמ' (פסחים נט:): בדבר הסתירה בין הכתובים שאע"ג שקיי"ל שלא מקטירין עולת חול ביו"ט, מ"מ מותר להקטיר אמורי פסח כל הלילה ורק לבוקר נעשה נותר. שיש לומר שכל האיסור להקטיר אמורי חול היינו בשאר קרבנות הנקראים ונחשבים לקרבנות חול, אבל קרבן פסח שזמנו ביו"ט ורק כיון שאין מקריבין ביו"ט מקריבין אותו בערב יו"ט אינו נחשב לקרבנות חול ומותר להקטירם בליל יו"ט.

ומעתה יש לומר שזה גופא סברתם של בני בתירא שסברו שאפשר שאין פסח דוחה שבת, ואע"ג שבגמ' מוכח שדוחה שבת דאל"ה היאך מקטירין חלבי חול בליל יו"ט, וע"כ כתירוצא דהש"ס שאיירי בערב פסח שחל להיות בשבת, ולדברינו יתכן שבני בתירא סברו שלא קשיא כלל סתירת הכתובים כי קרבנות פסח מקטירים ביו"ט. אך לפי"ז נמצא שכל דברינו הם כסברת בני בתירא, ואילו הש"ס דילן דלא יישב כהאי תירוצא, ע"כ דס"ל שאין שייכות בין קרבן פסח הקרב בערב יו"ט לבין קרבנות שהוקרבו ביו"ט, והוא דלא כהמבואר לעיל בכל דברינו וצ"ב.

ועוד יש להוסיף בזה, שבאמת בשיטת בני בתירא אין לומר כן, דהנה נחלקו בגמ' (זבחים יא:): ר' יהושע ובן בתירא האם פסח קרב רק לאחר תמיד של בין הערבים, או שפסח קרב גם בערב יו"ט בשחרית, ומפרש הא דנאמר בקרא בין הערבים בין ערב של יום אחד לערב יום אחר, ועיי"ש בכל דברי הגמ' באריכות. והנה כל היסוד הנתבאר לעיל המבאר שקרבן פסח נקרב ביו"ט, היינו משום החילוק בין פסח שנקרב לאחר תמיד של בין הערבים כאשר כבר הושלמו כל קרבנות היום, שהוא קושית הבן הרשע לסברת הספורנו, ומזה הוכח שבאמת היה צריך להקרב ביו"ט וכהנ"ל. אבל לשיטת בן בתירא שקרב כלל בערב יו"ט משחרית אין הכרח כלל לכל הדברים המבוארים, ושוב אין הכרח לומר בשיטת בן בתירא כיסוד הנ"ל, והוא דלא כמו שנתבאר בדברינו בישוב סתירת הכתובים.

אמנם יש לדחות, שהלא בן בתירא דס"ל שפסח בא בשחרית, אינו אותו בן בתירא אשר סבר שאין פסח דוחה שבת, ורק שם ומשפחת בני בתירא הם. אך כבר הזכרנו לעיל בענין הקודם שכתב החת"ס (שו"ת או"ח סי' קכ"ד) שרבי יהודה בן בתירא שלא עלה לרגל וכדאיתא בגמ' (פסחים ג:): אזיל בשיטת בני בתירא דס"ל שאין פסח דוחה שבת, אע"ג דגם הכא אינו אותו גברא אלא מאותה משפחה, ועיי"ש שהערנו בזה.

ומעתה יש לומר שזה גופא סברתם של בני בתירא שסברו שאפשר שאין פסח דוחה שבת, ואע"ג שבגמ' מוכח שדוחה שבת דאל"ה היאך מקטירין חלבי חול בליל יו"ט, וע"כ כתירוצא דהש"ס שאיירי בערב פסח שחל להיות בשבת, ולדברינו יתכן שבני בתירא סברו שלא קשיא כלל סתירת הכתובים כי קרבנות פסח מקטירים ביו"ט. אך לפי"ז נמצא שכל דברינו הם כסברת בני בתירא, ואילו הש"ס דילן דלא יישב כהאי תירוצא, ע"כ דס"ל שאין שייכות בין קרבן פסח הקרב בערב יו"ט לבין קרבנות שהוקרבו ביו"ט, והוא דלא כהמבואר לעיל בכל דברינו וצ"ב.

ועוד יש להוסיף בזה, שבאמת בשיטת בני בתירא אין לומר כן, דהנה נחלקו בגמ' (זבחים יא:): ר' יהושע ובן בתירא האם פסח קרב רק לאחר תמיד של בין הערבים, או שפסח קרב גם בערב יו"ט בשחרית, ומפרש הא דנאמר בקרא בין הערבים בין ערב של יום אחד לערב יום אחר, ועיי"ש בכל דברי הגמ' באריכות. והנה כל היסוד הנתבאר לעיל המבאר שקרבן פסח נקרב ביו"ט, היינו משום החילוק בין פסח שנקרב לאחר תמיד של בין הערבים כאשר כבר הושלמו כל קרבנות היום, שהוא קושית הבן הרשע לסברת הספורנו, ומזה הוכח שבאמת היה צריך להקרב ביו"ט וכהנ"ל. אבל לשיטת בן בתירא שקרב כלל בערב יו"ט משחרית אין הכרח כלל לכל הדברים המבוארים, ושוב אין הכרח לומר בשיטת בן בתירא כיסוד הנ"ל, והוא דלא כמו שנתבאר בדברינו בישוב סתירת הכתובים.

אמנם יש לדחות, שהלא בן בתירא דס"ל שפסח בא בשחרית, אינו אותו בן בתירא אשר סבר שאין פסח דוחה שבת, ורק שם ומשפחת בני בתירא הם. אך כבר הזכרנו לעיל בענין הקודם שכתב החת"ס (שו"ת או"ח סי' קכ"ד) שרבי יהודה בן בתירא שלא עלה לרגל וכדאיתא בגמ' (פסחים ג:): אזיל בשיטת בני בתירא דס"ל שאין פסח דוחה שבת, אע"ג דגם הכא אינו אותו גברא אלא מאותה משפחה, ועיי"ש שהערנו בזה.

הרב חיים יחיאל רויטמן

רב ביהמ"ד דחסידים בעלזא זכרון מאיר
וחבר הביד"ץ דקהל מחזיקי הדת באה"ק

בענין בלע מצה ומרור

ובלעה אע"פ שלא נגע בגרונו ה"ז טמא, כרכו בסיב ובלעו הרי זה טהור, וכ' הכ"מ ז"ל והטעם נראה כיון דחזרת מין מאכל הוא מין במינו אינו חוצץ משא"כ בסיב עכ"ל, א"כ באמת לאו דוקא מרור אלא אפי' מאכל אחר אם כרך למצה ג"כ יצא, ועיין בפרי חדש ז"ל אור"ח סי' תע"ה סק"ג כ' בהא דבלע מצה ומרור וכו' וז"ל, משמע אף אם כרך המצה במרור מ"מ יצא ולא דוקא מרור אלא אפי' כרך במאכל אחר וראי' מתוספתא דזבין פ"ה ה"ו וכו' ופסקה הר"ם בפ"ג מאבות הטומאות, ותמהני איך לא ראה דברי הרה"מ דמבואר בדבריו דין זה דמרור אינו מפסיק וגם כתב דוקא מרור דהוי כטפילה למצה, נראה דמאכל אחר מפסיק, אך מ"מ דברי הר"ם צ"ע מהתם כמו שכתבנו עיי"ש, עכ"ל, וכן הקשה הכתב סופר ז"ל בתשובה בח' אור"ח סי' צ"ז וז"ל, אחר שהביא את ד' הרמב"ם והכ"מ, מד' הרמב"ם והכ"מ למדנו דכל שהוא מין מאכל אינו חוצץ דמין מאכל במאכל אינו חוצץ, וממ"ש בהלכות חמץ ומצה נראה דוקא מרור אינו חוצץ משום שהוא כטפל למצה אבל מאכל אחר חוצץ, ועיי"ש מה שהאריך לפלפל בזה.

והנראה בזה בס"ד ליישב, בהקדם, דהרמב"ם ז"ל בפ"ג מה' פסולי המוקדשין הי"ב פסק דאור מזבח כמזבח דמי, והקשה הכ"מ ז"ל דהא בזבחים פ"ז ע"ב היא בעיא דלא אפשר אפי' אור מזבח כמזבח דמי או לא, ות' הכ"מ, מאחר דלא אפשר אפי' אפי' מספיקא לא תרד, והקשה ע"ז בשו"ת צור יעקב ז"ל בח"ב סי' ו' וז"ל משמע כיון דעלו רק באור המזבח לא ירדו בדיעבד רק יעלה על המזבח להקריבן והוא קושי הבנה התינה אם אמרינן אור מזבח כמזבח דמי ממילא כיון

בפסחים קט"ו ע"ב, אמר רבא בלע מצה יצא בלע מרור לא יצא בלע מצה ומרור ידי מצה יצא ידי מרור לא יצא כרכן בסיב ובלען אף ידי מצה נמי לא יצא, וברשב"ם ז"ל ולפי הכתוב בספרים צריך לפרש בלע מצה ומרור ידי מצה מיהו יצא דלא תימא אף ידי מצה לא יצא דאיכא תרתי לריעותא שלא טעם טעם מצה וגם לא נגע בגרונו שהמרור חוצץ בינתיים, כרכן, שניהן יחד בסיב הגדל סביב הדקל לא יצא שהרי לא ה' ממש בפיו לא זה ולא זה וכזורק אבן לחמת דמי, עכ"ל.

והרמב"ם ז"ל בפ"ו מהל' חמץ ומצה ה"ב כ' וז"ל, בלע מצה יצא בלע מרור לא יצא, בלע מצה ומרור כאחד ידי מצה יצא ידי מרור לא יצא שהמרור כטפילה למצה, כרכן בסיב וכיוצא בו ובלען אף ידי מצה לא מצא, עכ"ל. וכ' הרה"מ ז"ל ופי' כשבלע המרור לא יצא מפני שאנו צריכין שיטעום טעם המרור בפיו וכו' וכשבלע מצה כיון שהמצה נגעה בפיו הויא לה אכילה ויצא, וכשבלע מצה ומרור כאחד כתב רבינו שיצא ידי מצה ואע"פ שהמרור מפסיק בין מצה לפיו אינו חשוב הפסק לפי שהמרור טפילה למצה וכו' עיי"ש, והלחם משנה ז"ל כ' וא"ת מה טעם לחלק בין סיב למרור וכו' וי"ל דמרור אע"ג דכרכן מותר דכיון דבי' איתעביד מצוה אע"ג דלא יצא ידי חובה מ"מ לא הוי הפסק כיון דמעין המצוה הוא אבל כרכן בסיב דאין הסיב ענין למצוה כלל ודאי דהוי הפסק, עכ"ל.

והנה המנחת חינוך ז"ל במצוה י' הקשה למה הוצרך הרמב"ם ז"ל לטעם זה שלכך אין המרור מפסיק בין המצה לפיו שהמרור כטפילה למצה, תיפוק ל' לפי מה ש' הרמב"ם בפ"ג מה' שאר אבות הטומאות ה"ה וז"ל הכורך כזית מנבילת עוף טהור בחזרת וכיוצא בו

ז"ל הנ"ל, ומצאתי כן בהערות בסוף השו"ת כוכב מיעקב בשם הגאון רבי ברוך שמעון שניאורסון ז"ל, וכ' שם שכן אי' בשו"ת אבני נזר ז"ל, והוא בחי"ד סי' רס"ו ושם האריך הרבה בסברת הרמב"ן ז"ל הנ"ל ובאת' ו' כ' גם ליישב את פסק הרמב"ם דאזיר מזבח כמזבח דמי כפי שכ' הצור יעקב הנ"ל עיי"ש.

עכ"פ מבואר דהרמב"ם ז"ל ס"ל כהרמב"ן וכפי שכ' הגרש"ק ז"ל דאף אם מין במינו אינו חוצץ זה דוקא במקום שלא בעי נגיעה אבל במקום דבעי נגיעה ואזיר פוסל אף מין במינו לא מהני.

והנה בנדה מ"ב ע"ב אי' איבעיא להו מקום נבלת עוף טהור (בית הבליעה של אדם שאין לנבלת עוף טהור טומאה אלא שם, רש"י) בלוע הוי או בית הסתרים הוי, למאי נפקא מינה כגון שתחב לו חבירו כזית נבלה לתוך פיו, אי אמרת בלוע הוי טומאה בלועה לא מטמא מאי אמרת בית הסתרים הוי נהי דבמגע לא מטמא במשא מיהא מטמא, אביי אמר בלוע הוי ורבא אמר בית הסתרים הוי, אמר אביי מנא אמינא לה דתניא יכול תהא נבלת בהמה מטמאה בגדים אבית הבליעה ת"ל נבלה וטרפה לא יאכל לטמאה בה מי שאין לה טומאה אלא אכילתה יצתה זו שטמאה קודם שיאכלנה וכו' עיי"ש, דמוכח אביי דאין בבית הבליעה שום טומאה ע"י נבלת בהמה אף לא טומאת משא, וזה מוכח שמקום בית הבליעה דינו כמקום בלוע שאין מקבל טומאה ובתוס' ד"ה יצתה זו הקשו וא"ת ומאי יתרין רבא מן הברייתא וי"ל דמיירי כגון שבית הבליעה רחב כ"כ שלא יסיט נבלה שתחב לו חבירו, עכ"ל, וכ' בשו"ת דובב מישרים ז"ל בח"א סי' קל"ז דכוונתם דנבלת עוף טהור מטמא אפי' היא באזיר גרון ובכה"ג שפיר נבלת בהמה לא מטמאה דליכא טומאת משא, עיי"ש.

ועיי' בחלקת יואב ז"ל בחי"ד סי' ט' הקשה על ד' התוס' דאין נאמר דנבלת עוף טהור מטמא אף באזיר הא אין לך שלא כדרך אכילתה יותר מזה כיון שלא נגע כלל בגרונה, וכ' שכוונת התוס' היא כמו שכ' הר"ש פ"ה

שעלו באזיר הוי כעלו על המזבח ממש וע"כ לא ירדו אבל אם אמרינן אזיר מזבח לאו כמזבח דמי אם אמרינן יעלו הוה כמעלה פסולים מעל הקרקע למזבח, ותירץ הוא ז"ל, דיצא לו להרמב"ם דין זה ממה דפריך הגמ' בזבחים ק"י ע"א על מתניתין דהמקריב קדשים ואימורים בחוץ חייב אמאי והאיכא חציצה (דהיינו שהבשר חוצץ בין האימורים להאש) רב אמר מין במינו אינו חוצץ פי' ולכך אינן חוצץ הבשר בין האימורים להאש וכה"ג בפנים יצא לכך חייב משום הקטרה בחוץ, ויש לכאור' להקשות לפי מה שחידש הגאון מהרש"ק ז"ל בס' שנות חיים דהא דאמרינן מין במינו אינו חוצץ היינו דוקא במקום שאזיר אינו פוסל ואין צריך דוקא נגיעה אבל היכא דאזיר פוסל נהי דאינו חוצץ והוי כאילו אינו אבל מ"מ אינו מונח במקום שצריך להיות מונח רק הוא באזיר וסברא נכונה הוא, (וזה היא סברת הרמב"ן ז"ל בהל' בכורות פרק ג') ולפ"ז יש לומר דמכאן איפשט ל' להרמב"ם דאזיר מזבח כמזבח דמי דאם אמרינן לא כמזבח דמי מה זה שתי' רב מין במינו אינו חוצץ הלא אפי' אינו חוצץ מ"מ אינו מונח על המזבח רק באזיר, אלא ודאי דסוגיין דש"ס דאזיר מזבח כמזבח דמי ואפי' הוי כמונח באזיר כה"ג בפנים יצא ולהכי חייב בחוץ וא"ש פסק הרמב"ם ז"ל בעזה"ש, עכ"ל הצור יעקב ז"ל.

והנה בשו"ת כוכב מיעקב ז"ל בח"ב סי' ה' מוכיח מהגמ' דזבחים ק"י הנ"ל דאף אם אזיר מזבח לאו כמזבח דמי מ"מ מין במינו אינו חוצץ מדלא פשטא הגמ' את הבעיא בדף פ"ז מסוגיא דהכא, וממילא מוכח דאף אם בעינן נגיעה ממש אמרינן דמין במינו אינו חוצץ עיי"ש, אך נראה לומר דהא בדף ק"י הנ"ל יש עוד תירוצים על קו' הגמ' דאמאי אין הבשר חוצץ בין האימורים להאש של שמואל ורבי יוחנן וא"כ י"ל דסוגיית הגמ' בדף פ"ז היא אליבא דשמואל ור"י אבל לפי התי' של רב דמין במינו אינו חוצץ נפשטה הבעיא והרמב"ם דפסק כרב דמין במינו אינו חוצץ באמת פסק דאזיר מזבח כמזבח דמי וס"ל כסברת הרמב"ן

אינו טמא אף אם כרכו בסיב שהרי עבר בבית הבליעה עיי"ש, אך יש לומר דאם כרכו בסיב הסיב שאינו מין אוכל חוצץ בין נבלת העוף לבין בית הבליעה ואין זה בכלל נמצא בבית הבליעה, וזה אף להרמב"ם ז"ל צריך שיהא בתוך בית הבליעה כמפורש בדבריו.

והנה החזו"א ז"ל הקשה מהא דא' במנחות ע' ע"א דמקשה מאכילת נבלת עוף טהור על אכילת תרומה עיי"ש הרי דס"ל להגמ' שבטומאת נבלת עוף טהור בעי אכילה, וי"ל דהנה הרמב"ם ז"ל ה' לו גירסא אחרת בגמ' וכמו שהביאו תוס' שם בשם רבינו גרשון, וגם פירש בדרך אחרת את ד' אילפא כמו שכתב בהל' הנ"ל בפ"ג ה"ז, ואולי אפשר לומר בפ' קושית הגמ' דהיא משום שמצינו בנבלת עוף טהור דלא שדי מה שבתוך בית הבליעה אחר מה שנמצא בתוך הפה וכמו כן נאמר דלא שדי בתרומה במחובר מה שבתוך הפה אחר מה שעוד מחובר, וע"ז תי' שבתלוש דרך אכילה בכך שחלק נמצא בתוך בית הבליעה וחלק עוד נמצא בפה משא"כ במחובר אין דרך אכילה בכך וע"כ אף מה שנמצא בתוך הפה אין בזה שם אכילה וממילא שדי אותו חלק אחר החלק המחובר, ועוד צ"ע.

עכ"פ נמצינו למדין, דהרמב"ם ז"ל ס"ל דהא שמין במינו אינו חוצץ הוא רק במקום שאין האויר פוסל וגם סובר שטומאת נבלת עוף טהור מטמאה אף באויר בית הבליעה.

ולפי זה, יש ליישב את קו' המנחת חינוך והכתב סופר ז"ל הנ"ל דבמצה שצריכה לנגוע בפיו וכפי שמבואר ברשב"ם והרה"מ הנ"ל, ע"כ אף אם כרך את המצה באוכל דהוי מין במינו מ"מ לא יצא דאף שמין במינו אינו חוצץ הרי הוכחנו דהרמב"ם ס"ל דהוי כמו אויר ולא הוי נגיעה בגרון, משא"כ בנבלת עוף טהור שטמאה אף אף באויר ע"כ כל מין אוכל אינו חוצץ דהוי מין במינו, וע"כ הוצרך הרמב"ם ז"ל לומר דרך כשכרך את המצה במרור ובלעה יצא משום דהמרור הוא כטפילה למצה וכהסבר הלחם משנה ז"ל שם, וא"ש בס"ד.

דזבים מ"ג דמיירי שתחב לו חבריו ולא הסיט דהיינו שלא זו ממקומו וטומאת משא בנבלה ליכא רק ע"י הזזה והיסט, ומש"כ שבית הבליעה ה' רחב היינו דאם לא כן א"א בלא הזזה, עיי"ש, אך המנחת חינוך ז"ל במצוה קס"א כ' דהרמב"ם סובר דטומאת משא אפי' לא הניד הטומאה כלל ולא וזה הטומאה ממקומה ולא כדעת הר"ש ז"ל הנ"ל, והרמב"ם ז"ל פסק כרבא דמקום בית הבליעה הוי בית הסתרים וא"כ קשה קו' התוס' הנ"ל דמה יתרץ רבא מן הברייתא, וצ"ל כתי' התוס' וכפי הבנת הדובב מישרים ז"ל דאיירי שמקום בית הבליעה רחב כ"כ שהנבלה כלל לא תיגע בגרון ואז אף לשיטת הרמב"ם אין משא וכו"ל, וממילא יוצא מזה דנבלת עוף טהור מטמאה אף באויר בית הבליעה, וצריך לחלק בין אכילת מצוה ואכילת איסור (עיי' במשנה למלך בה' מאכלות אסורות פי"ד הי"ב) דבעי נגיעה בפיו ובין טומאה ע"י אכילת נבלת עוף טהור דלא בעי נגיעה. וי"ל דס"ל להרמב"ם ז"ל דאף שטומאת נבלת עוף טהור באה רק ע"י אכילתה מ"מ אין צריך שתהי' ע"י תנאי אכילה אלא שצריך שתעבור בבית הבליעה, וכן משמע מלשונו בפ"ג מהל' אבות הטומאות ה"א, וכיצד היא טומאתה אינה מטמאה לא במגע ולא במשא ולא כשהיא בתוך הפה אלא בתוך בית הבליעה, שנאמר וכל נפש אשר תאכל אינה מטמאה אלא כשהיא בבית הנפש, וזה שנאמר תאכל לתת שיעור לטומאתה כשיעור אכילה שהוא כזית עכ"ל, הרי שכ' דמה שכתבה תורה תאכל הוא רק לתת שיעור לטומאתה ולא לענין עצם אכילה, וע"כ אף שאין הנבלה נוגעת בבית הבליעה מ"מ מטמאה כיון שהיא בתוך בית הבליעה.

והנה מצאתי בס' קהלות יעקב מס' שבועות סי' ו' שהוא ז"ל מביא כן בשם הגר"ח ז"ל בחי' על הרמב"ם בהל' הנ"ל וכן בשם החזו"א ז"ל בסוף זבים ובראש טהרות, אלא שהקהלות יעקב שם מקשה ע"ז מהא דכתב הרמב"ם ז"ל שם בה"ה (והובא לעיל) שם כרכו בסיב ובלעו ה"ז טהור ואם אין צורך בכלל באכילה למה

קרבן העומר

ושם נעשה לפניך את קרבנות חובותינו תמידין כסדרן ומוספין כהלכתן, את מוסף יום חג המצות הזה ואת קרבן העומר נעשה ונקריב וכו', נראה דאין מחזירין אותו דהרי אעיקרא דמילתא הנה זאת חקרנה אמאי לא אמרין את "מוספי" ביום הזה על קרבן העומר...".

ממוצא הדברים למדנו שיש לשאלה זו, אמאי לא קבעו להזכיר את קרבן העומר ביום שני של פסח בתפילת המוסף, שני תירוצים שונים, האחד – דקרבן העומר אינו מחובת היום ולא יומא הוא דקא גרים ליה שיבוא, והשני – דקרבן העומר אינו נקרא "קרבן מוסף", משום שאינו בא בפני עצמו במקום אחר.

וביאור הדברים ע"פ מה שיש לחקור בעצם חיוב הבאת קרבן העומר בששה עשר בניסן, האם הוא מחובת היום דהיינו שעיצומו של יום זה מחייב קרבן זה, או שיום שני דפסח אינו גורם לחיוב הקרבן, אלא מפני שהוא ששה עשר בניסן לכן מביאים בו קרבן העומר, ויום זה משמש אך כתאריך לזמן הקרבת העומר, אבל אין לו שייכות לעיצומו של יום ולחובת קרבנותיו. ואי נימא דאינו מחובת היום, ברור התירוץ דאין מזכירים את קרבן העומר במוסף, לפי שאין לו שייכות לחג המצות, אולם אי נימא דקרבן העומר הוא מחובת היום דיום שני של פסח, נצטרך לתירוץ השני דאינו נקרא מוסף שהרי אינו קרב בזמן אחר בפני עצמו.

ונראה שיש להביא ראיה ויסוד לדברי שכנה"ג שכתב שאין קרבן העומר מעיצומו של יום. דהנה בגמ' ערכין י' א', מבואר מדוע בחג הסוכות אנו אומרים הלל שלם בכל יום, ואילו בחג הפסח אין אומרים הלל שלם בכל יום אלא בחג הראשון בלבד, משום שימי החג חלוקין בקרבנותיהן וימי הפסח אין חלוקין

שו"ע או"ח סי' ת"צ ס"ג: "יום ג' שהוא חולו של מועד..., ובמוסף מתפלל כדרך שמתפלל במוסף של יו"ט", וברמ"א: "אלא כשמגיע לעל ידי משה עבדך מפי כבודך כאמור, אומר והקרבתם עולה וגו' עד ושני תמידין כהלכתן". והעירו האחרונים מדוע אין מזכירין את קרבן העומר ביום א' דחול המועד, הרי יום הקרבתו בששה עשר בניסן ואמאי לא קבעוהו בתפילה. ועיין "כף החיים" סי' הנ"ל אות י' שהביא תירוץ בשם "שיירי כנסת הגדולה" (הגהות הטור אות ג'), דלא אמרין את "מוספי" אלא במוסף שנוסף משום עיצומו של יום, כגון ר"ח ויו"ט וחזה"מ, דבשביל עיצומו של יום נתוספו בהם קרבן מוסף יתר על התמיד, אבל ביום שני של פסח וביום הבכורים שלא נתוספו בהם קרבנות אלו אלא בשביל סיבה אחרת, ביום שני של פסח מפני העומר, וביום הבכורים מפני שתי הלחם, לא בשביל עיצומו של יום. וסיים שם הכה"ח דכהאי גוונא כתב בשו"ת "הלכות קטנות" הובאו דבריו ב"ברכי יוסף" סי' ת"צ ס"א.

אמנם נראה שכוונה אחרת יש בדברי הלק"ט וברכ"י, ואינם שפה אחת ודברים אחדים עם דברי שכנה"ג. שהרב הלק"ט בסי' רכ"ב כתב בזו הלשון: "מאי טעמא בראש השנה אמרין את "מוספי", וביום ב' של פסח אין אומרים, תשובה, קרבנות ר"ח יש להם יום מיוחד בלא ר"ה, אבל יו"ט שני של פסח יום הוא שנתחייב הקרבנות, והו"ל כיום כפור וככשי עצרת". הרי כתב איפכא מדברי שכנה"ג דיום הוא שנתחייב בקרבנות, ולא שחיוב הקרבנות בא בשביל סיבה אחרת. וכן נוטים הדברים בתירוץ של ברכ"י בשם אחרונים לקושיא זו, איברא דהברכ"י מסיק שם: "מי שאמר ביום שני של פסח במוסף,

מוריה, שנה שלושים ושתים, גליון ו-ח (שעז-שפ), ניסן תשע"ג ♦

דמצד היו"ט היו צריכים לגמור את ההלל ביום שני של פסח, שיש בו חילוק קרבן, אכן מכיון שאי אפשר שיהיה עדיף משביעי של פסח שהוא יו"ט, לכן גם בו לא גומרין את ההלל. וכל זה כמובן אי נימא דקרבן העומר בא מחובת היום, שאז מצריך היום את הקרבן ונחשב משום כך ליו"ט בפני עצמו לגמור בו את ההלל.

ועדיין יד הדוחה נטויה, משום שיש לומר כי לפיכך הוצרכו הפוסקים להביא טעם נוסף, אמאי אין גומרין את ההלל בימי הפסח, והוא משום מעשי ידי טובעים בים. כי לחיוב אמירת ההלל בשביעי של פסח יש שני מחייבים, האחד מצד היותו יום טוב שמתחייב באמירת הלל, ועוד משום הנס שנעשה בו דהיינו קריעת ים סוף, שמצד הלל על הנס היה לנו לאמרו. ולכן טעם הגמ' בערכין שאין ימי הפסח חלוקין בקרבנותיהן, יספיק לנו רק על זה שאין גומרין את ההלל מדין הלל דיום טוב, אולם עדיין היינו צריכים לגמור את ההלל מדין הלל שעל הנס, ולפיכך בא הטעם של מעשי ידי טובעים בים, לומר שהן אמת שהיה צריך לומר הלל על הנס, אולם בנס זה כרוך הענין של מעשי ידי טובעים בים, ולכן על נס זה אין גומרין את ההלל. אלא שאין בזה בכדי הישג, דהנחא על שביעי של פסח, אולם הפוסקים הוסיפו על זה שלכן אין גומרין את ההלל בשאר ימי חול המועד, כדי שלא יהיו יותר חשובים מחג שביעי של פסח, ועל זה הרי אין צריך לטעם זה, משום שאין בו צד לחייב הלל מדין נס, וסגי לן בטעם הגמ' שאין חלוקין בקרבנותיהן.

וחנה תניא בתורת כהנים פר' אמור גבי מנחת העומר דכתב קרא "לרצונכם", אין כופין את הציבור על כרחו. ונחלקו רבותינו הראשונים בפירושו, הר"ש משאנץ פירש: "לרצונכם – אין כופין את הציבור בעל כרחם, אין באין עליהם ביד לקיים המצוות אלא ברשות וברצון, כי גנאי הוא לקרבן צבור להיות קרבן בהכרח אפילו אמרו רוצים אנו". והראב"ד פירש: "לרצונכם – ואין כופין את

בקרבנותיהן. ולכאורה צ"ע דהתינח בשאר ימות הפסח, אבל ביום שני של פסח שיש בו קרבן העומר הרי הוא חלוק בקרבנותיו, וא"כ אמאי אין גומרין בו את ההלל. ומוכח מזה דחלוק דין קרבנות דחג הסוכות, בהם כל יום מחייב את קרבנותיו המיוחדים והם באים מחמת עיצומו של יום, ולכן כל יום חשיב כיו"ט בפני עצמו לגמור בו את ההלל, משא"כ יום שני של פסח שאף שיש בו קרבן נוסף דעומר, מ"מ אין קרבן העומר בא מחיובו של יום, אלא בא רק להתיר את החדש והיום הוא רק תאריך להקרבנות, ולפיכך אין יום שני של פסח נחשב ליו"ט בפני עצמו לגבי אמירת ההלל, משום שלא היום גורם לחיוב קרבנותיו.

מאידך יש יסוד לדעת הלק"ט דמשמע מדבריו דקרבן העומר הוא מחיובו של יום ששה עשר בניסן. דהנה בשו"ע אר"ח סי' ת"צ ס"ד נפסק: "כל הימים של חולו של מועד ושני ימים האחרונים של יו"ט, קורין את ההלל בדילוג כמו בראש חדש". ועיין ט"ז סק"ג שהביא טעם לזה, מפני שבשביעי של פסח נטבעו המצרים, אמר הקב"ה מעשי ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה, וכיון שבד' אין גומרין אותו ע"כ גם בחוה"מ אין גומרין אותו, שלא יהא עדיף מיו"ט האחרון. ומקורו של טעם זה ממדרש, ועיין "בית יוסף" ו"לבוש" שהביא טעם זה וגם הטעם המבואר בערכין י' א', משום דימי הפסח אין חלוקין בקרבנותיהן.

ולכאורה יש לתמוה על הנך פוסקים אמאי הביאו טעם נוסף, וכי כעורה זו ששינו בערכין לחלק בין ימי החג לימי הפסח, (בפרט שיש לעיין הרבה בטעם זה שהרי לכאורה זה נאמר רק למלאכים שלא יאמרו שירה, אבל ישראל הרי אמרו שירה על הים, ואמאי לא נימא הלל, ובמקור"א הארכנו). ונראה דמוכח מדברי המדרש דלא סגי לן בטעם המבואר בגמ' ערכין, שהרי לא הונח לנו בטעם זה על יום שני של פסח שיש בו חילוק קרבנות, שהרי מקריבין בו קרבן העומר, ולפיכך הוצרכו לטעם אחר לחלק בין ימי החג לימי הפסח, ולפי זה הן אמת

ולכן אם נתחדש בו דין לרצונכם שאין כופין את הצבור, הרי שאפשר ללמוד ממנו ולהחיל דין זה על שאר קרבנות הצבור דמאי שנא עומר, וע"כ יש לפרשו או שגנאי הוא לצבור שיקרב בע"כ כהר"ש, או שיש דין של אמירת "רוצה אני" כמו בקרבן יחיד כהראב"ד.

ויש בחקירה זו נפקא מינה נוספת להלכה, דהנה בגמ' סוכה נ"ה ב', שנינו שכל המשמרות שוות ברגלים והיינו בקרבנות האמורים ברגל, אבל בקרבנות הבאים ברגל שלא מחמת הרגל, הם שייכים למשמר שזמנו קבוע בשבוע זה. ולפי זה אי נימא דקרבן העומר בא מחמת יום שני דפסח, הרי דינו כקרבנות האמורים ברגלים, ונמצא דכל המשמרות שוות בהקרתו ככל קרבנות הרגלים, אבל אי נימא דקרבן העומר אינו בא לחובת היום, אלא אך להתיר את החדש ורק זמן הקרתו חל ביום ט"ז בניסן, א"כ אפשר שדינו כקרבנות הקריבים ברגל שלא מחמת הרגל, ועבודתו במשמר שזמנו קבוע.

והדבר מתבאר מדברי הרמב"ם בהל' כלי המקדש פ"ד ה"ו שפסק שם: "וכן עבודת לחם הפנים במשמר שזמנו קבוע, אבל עבודת שתי הלחם בכל המשמרות", ומדלא הזכיר הרמב"ם דין "מנחת העומר" שהיא בכל המשמרות כמו שתי הלחם, משמע דס"ל דחלוק קרבן העומר משתי הלחם בהא, דקרבן העומר אינו מקרבנות הרגלים, דאינו חובת היום דיום שני של פסח, אלא בא רק להתיר חדש, ויום שני דפסח הוא רק תאריך להקרתו.

ובחידושי "חזון יחזקאל" לשבת (קל"ג), דקדק יסוד זה שמנחת העומר אינה מחובת הרגל, אלא באה רק להתיר את החדש, מלשון הרמב"ם בתמידין ומוספין פ"ז הי"ב, שכתב גבי מנחת העומר: "וקומץ ומקטיר והשאר נאכל לכהנים כשיירי כל המנחות", מוכח שדינה כשאר המנחות הנאכלות לכהני המשמר הקבוע, ואילו לגבי שתי הלחם כתב שם פ"ח הי"א: "וכן שתי החלות נוטל כהן גדול אחת מהן, והשניה מתחלקת לכל המשמרות", דקדק הרמב"ם לחלק בין רבן העומר לקרבן שתי

הצבור על כרחם עד שיאמר רוצה אני" ורבנו הלל כתב: "אין כופין מדכתיב לרצונכם, משמע לרצונכם קמייתי ליה לעומר ולא על כרחן".

והנה לפירושם דהר"ש והראב"ד משמע שהוא דין בכל קרבנות הצבור דקריבים רק לרצון, הא מיהת פליגי בהא, דלהר"ש אפילו אמרו "רוצים אנו" לא מהני, לפי שגנאי הוא לקרבן צבור להיות קרב בעל כרחן, ואילו להראב"ד דין זה נאמר רק אם לא אמרו "רוצים אנו", אבל באמרו "רוצים אנו" הרי הוא ככל הקרבנות שקריבין, אבל תרוייהו מודו שדין מנחת העומר שווה לכל קרבנות הצבור.

אבל מדברי רבנו הלל משמע שהוא דין מיוחד אך למנחת העומר דבה כתיב "לרצונכם", ולא בשאר קרבנות הצבור שיתכן שכופין את הצבור להביאם ולהקריבם. ועיין "מנחת חינוך" מצוה ש"ב שכתב, שבכל קרבנות הצבור בודאי אם יש ביכולת לכוף אותם בודאי כופין אותן כמו בכל מצות עשה, וככל הקרבנות שכופין עד שיאמר "רוצה אני", ורק במנחת העומר גזרת הכתוב היא שאין כופין, ותמה על הרמב"ם שהשמיט דין זה דהתו"כ.

ונראה דפליגי הנך ראשונים בחקירה שלפנינו, אם קרבן העומר בא מחובת היום דט"ז בניסן, או שהיום משמש רק כזמן ההקרה. דרבנו הלל דפירש דין זה רק לגבי קרבן העומר דנאמר בו דין מיוחד ד"לרצונכם", משום דס"ל דאי אפשר לדמות קרבן העומר לשאר קרבנות צבור, שהרי קרבן העומר אינו בא מחמת חיובו של יום ואינו ענין לקרבנות הרגלים, וכל חיובו הוא רק להתיר את החדש, ולכן תלוי הוא ברצון הצבור, ונפקא מינה שאם לא ירצו להקריבו יהיו אסורין בחדש כל היום כולו, אבל אין ללמוד דין זה דלרצונכם דאין כופין את הצבור לשאר קרבנות הצבור. משא"כ הר"ש והראב"ד שהשוו דין זה דלרצונכם הנאמר בעומר לשאר קרבנות הצבור כל חד לשיטתיה, הם סוברים שגם קרבן העומר הוא מחובת היום ודומה לשאר קרבנות הרגלים,

הרי דסבר דמנחת העומר יש בה נמי הקרבה משום חובת היום, ומפני זה נהי דלא התירה את החדש מ"מ כשרה משום חובת היום, דמקרי קרבן של אותו יום, לדידיה שפיר שיין לעשות אותו יום ב' של פסח לחג בפ"ע, משום חילוק הקרבנות של אותו יום, דהיינו משום העומר עם כבש העולה הבאין נמי לחובת היום, ומסיק בצ"ע.

וכתמונת הדברים הללו כתב גם אאמור"ר הגזצ"ל בספרו "חסד יצחק" סי' ז', שרב ור"ל פליגי אם קרבן העומר קרב גם משום חובת היום או שבא רק להתיר, אלא ששב ודחה שאין ראיה ממחלוקתם, משום שגם אליבא דרב אפשר לומר דהוא סובר דמנחת העומר באה נמי לשם חובת היום, והא דאמר דאם קמצה שלא לשמה פסולה, יש לומר דהנה לקמן מקשינן בדברי ר"ל, הא בענין ממשקה ישראל מן המותר לישראל, ומתיר בגמ' משום דסבר ר"ל אין מחוסר זמן לבו ביום, ופרכינן ע"ז ושקלו וטרו בגמ', ומשני אלא אמר רב פפא היינו טעמא דר"ל דקסבר האיר המזרח מתיר, דר"י ור"ל דאמרי תרוייהו אפילו בזמן שבית המקדש קיים האיר המזרח מתיר. ולקמן בדף ס"ח א' אמרינן, רב ושמואל דאמרי תרוייהו בזמן שבית המקדש קיים עומר מתיר, בזמן שאין בית המקדש קיים האיר המזרח מתיר. וא"כ לפי זה אי אפשר להכשיר מנחת העומר שקמצה שלא לשמה, משום קרבן חובת היום, מכיון דכל זמן שלא התיר העומר אי אפשר להביא קרבן אפילו לחובת היום, משום דבעינן ממשקה ישראל, וכ"ש הכא דהביא שלא לשמה דאינה עולה לחובת היום, הוי פסול לגמרי משום איסור חדש, ולכן אמר רב דמנחת העומר שקמצה שלא לשמה פסולה. ובאמת צ"ע אמאי קאמר רב טעמא דפסול הואיל ובאה להתיר ולא התירה, הא אפשר לומר משום דבעינן ממשקה ישראל מן המותר לישראל.

הלחם. עיי"ש מה שדקדק לפ"ז במקראי קדש האמורים בפרשת המוספין דרגלים. (ועייין מש"כ בזה מו"ר הגזצ"ל ב"משנת יעבץ" או"ח סי' כ"ה, ונגע גם בדברים הניתנים למעלה, וביאר בדרך קצת שונה).

ובספר "עמק ברכה" (עמ' ס"ז), הביא מדרש תדשא פ"ו: "ז' מועדות הן שבת חג המצות חג העומר חג השבועות חג השופרות חג יום הכפורים וחג הסוכות", וביאר דהא דחשיב חג המצות וחג העומר בשנים, נראה הטעם משום דבאותו יום היו מקריבין קרבן נוסף על מוספי החג, והיינו כבש העולה הבא בגלל הקרבת העומר, וכיון שיום זה של הקרבת העומר הוא חלוק בקרבנות משאר ימי החג, מפני זה נחשב לחג בפני עצמו, וכדאיתא כעין זה בערכין דף י', מאי שנא בחג דאמרינן כל יומא הלל ומאי שנא בפסח דלא אמרינן כל יומא, ומשני דחג חלוקין בקרבנותיהן דפסח אין חלוקין בקרבנותיהן, הרי דחילוק קרבנות משויא ליה לחג בפ"ע לומר עליו הלל בפ"ע, וכמו"כ לענין יום הקרבת העומר דנחשב מהאי טעמא לחג בפ"ע. אך לפי זה העיר לי חכם אחד יקשה למה לא נימא הלל ביום שני של פסח משום חג העומר דהוי חג בפ"ע.

והופיף שם, דלכאורה נראה דזה תלוי במחלוקת רב וריש לקיש במנחות ד' א', גבי מנחת העומר שקמצה שלא לשמה, דלרב דסבר דפסולה הואיל ובאת להתיר ולא התירה, הרי דסבר דהקרבת העומר אין בה כלל הקרבה משום חובת היום, וכל עיקרה אינה אלא להתיר חדש, וע"כ כיון שלא התירה פסולה. ולפ"ז לא שיין כלל לעשות יום ב' של פסח לחג בפ"ע, כיון שהקרבת העומר עם הכבש הבא בגללו אינם כלל חובה ליום. אבל לר"ל דסבר דמנחת העומר שקמצה שלא לשמה כשרה ושייריה אינן נאכלין עד שיקריבו מנחת העומר אחרת,

בענין ספירת העומר

נחשב כשבוע ואי אפשר לספור בתחילתו. וביותר נראה, דבשלמא אם היו סופרים שבועות שלמים מיום ראשון עד שבת היה אפשר לומר שיש חפצא של שבוע, אבל הרי ספירת העומר לא תלויה בימי השבוע, לספור דווקא מיום ראשון בשבת ועד שבת, ואין נקרא שבוע לגבי ספירת העומר, אלא ע"י שעברו שבעה ימים שסופרים לעומר, א"כ מסתברא דאין נשלם שם 'שבוע' של ספירת העומר אלא ע"י הספירה, ודוק¹.

ועכ"פ לפי כל הביאורים הללו לא מתקיים בספירת השבועות הדין דתמימות, וצ"ל דע"כ סגי בתמימות דספירת הימים משום שלא שייך לקיים זאת בספירת השבועות, וצ"ע בזה.

אכן נראה לומר באופן אחר, דהנה יעויין בתו"כ פרשת בהר (פרשתא ב' ה"א) בביאור הגר"א (וכן בשינוי קצת בליקוטי הגר"א עה"ת שנקלט מספר אהל יעקב לפרשת בהר מכת"ק של הגר"א שהיה מונח אצל הרד"ל) שביאר דברי התו"כ בדרשא של הפסוקים 'וספרת לך שבע שבתות שנים שבע שנים שבע פעמים והיו לך שבע שבתות השנים תשע וארבעים שנה', דאילו היה כתוב רק שבע שבתות שנים היו סופרים רק את השמיטות, והיינו דבתחילת כל שמיטה היה סופר היום שמיטה אחת ליובל, וכן עד שבע שמיטות. ולכן כתוב שבע שנים שבע פעמים, שצריך לספור את השנים של כל שמיטה, אכן עדיין אפשר היה לספור כל שמיטה מחדש מאחד עד שבע, ואח"כ למנות את מנין השמיטות, לכן כתבה התורה 'והיו לכם וכו' תשע וארבעים שנה', דגזיה"כ שסופרים גם את השנים דיוכל מא' עד ארבעים ותשע, ועיי"ש עוד באורך.

בגמ' במנחות ס"ו א', 'גופא אמר אביי מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי. רבנן דבי רב אשי מנו יומי ומנו שבועי וכו'. והכי קי"ל דמצוה למנות את ימי העומר ומצוה למנות את שבעת השבועות של העומר. אכן ישנו הבדל גדול ביניהם, שספירת הימים מתקיימת בתחילת היום דהיינו בתחילת הזמן הנספר, ובגמ' שם מבואר דילפינן מקרא דתמימות תהיינה 'אימתי אתה מוצא שבע שבתות תמימות בזמן שאתה מתחיל למנות מבערב', ואילו ספירת השבועות מתקיימת ביום האחרון של השבוע כשנשלם הזמן הספור. ומקשים העולם, מדוע בספירת הימים, סופרים כבר בתחילת הזמן, דהיינו מתחילת הלילה, ואילו בספירת השבועות סופרים רק ביום השביעי שהוא סוף השבוע. וכן קשה איך מתקיים הדין דבעינן תמימות בספירת השבועות, הא גבי ספירת הימים חזינן שאם לא סופר בתחילת הזמן מיחסרא בדין תמימות.

ובספר "ספירת העומר" (להרב צבי כהן שליט"א) הביא מכתב הר"י הולצברג ז"ל שכתב ששאל שאלה זאת למרן הגר"ז זצ"ל, וענהו שמצינו מקצת היום ככולו, ולא מצינו מקצת שבוע ככולו. וכן ענהו הגר"ר אהרן כהן זצ"ל, עיי"ש.

וצ"ב בכוונתם, הא לכאורה מה שסופרים בתחילה אינו משום מקצת היום ככולו, וסופרים את הימים כאשר הם מגיעים לפני היום.

ובפשטות אפשר לומר שיש נ"מ בין ספירת הימים לספירת השבועות, שלגבי 'יום' אפשר לספור בתחילתו, משום דכבר איכא לפנינו החפצא של היום, אבל 'שבוע' אינו חפצא מסוים, ורק ע"י שעברו שבעה ימים

1. ושוב ראיתי בס' 'מאורי המועדים' בשם הגרמ"ד סאלאווייציק שליט"א כעין הדברים הללו.

ושנה אחת ליובל. (וכתב שם שזה אינו כמו ד' שיטות שמובא בטור שלכו"ע אין סופרין כן אלא ממנהג ולא מעיקר הדין).

ולפי"ז מבואר דבר חדש, דהא דאמרינן בנוסח הספירה 'שהם שבוע אחד ויום אחד' אין זה רק בגלל דצריך למימני שבועי, ורק כדי שלא יהא תמוה החשבון שנראה כשקר אומרים את עודף הימים שנשארו, אלא שהם שלושה חלקים בספירה, וחלק זה של הספירה בו מתקיים ספירת ימי השבוע, דהיינו שפי' הדברים הוא 'היום שמונה ימים' - שזו ספירת ימי העומר, 'שהם שבוע אחד' - וזו ספירת השבועות, 'יום אחד' - היינו יום אחד ממנין השבוע הבא, וזו ספירת ימי השבוע.

ואשר לפי"ז מבואר שאפי' אם נאמר שמצד עצם ספירת השבועות היה אפשר לספור בתחילת השבוע, אבל אחר שנתחדש שצריך לספור את ימי השבוע מעיקר הדין, אי"כ כל שלא נספרו הימים אכתי אין כאן שבוע של עומר, דהיינו שבוע שנספר לפי ימיו למנין ימי העומר, ולכן סופרים רק ביום גמר השבוע.

ולפי"ז מיושבת גם הקושיה השניה מהא דמנחות ס"ו א' דבעינן שיספור כליל היום הראשון כדי שיתקיים דין תמימות תהייה, דנראה לפי מש"נ, דבשבוע הראשון כשסופר את הימים, מקיים בזה מצות ספירת הימים, וכן באותה ספירה מתקיימת מצות ספירת השבועות, שנאמר בה שצריך לספור את ימי כל שבוע. ואשר לפי"ז ניחא, שבאמת אף למצות מנין השבועות יש דין תמימות שתחל הספירה בלילה הראשונה של הספירה.

והנה בהעמק שאלה' שאילתא ק"ז הקשה דבגמ' חגיגה י"ז א' איתא שספירת השבועות ילפינן מפרשת ראה "שבעה שבועות תספור

ועכ"פ מבואר שם דג' חלקים יש בספירת היובל, א' ספירת השנים של היובל מאחת עד ארבעים ותשע. ב' ספירת שבע שמיטות. ג' ספירת כל שמיטה, מאחת ועד שבע שנות השמיטה. וכן איתא שם להדיא בפי' הראב"ד לתו"כ. (ועיי"ש שנראה שנסתפק אי בשמיטה ראשונה מברך על ספירת יובל או על ספירת שמיטה²).

ובתוך דבריו שם מבואר שצורת הספירה כך היא, שסופר שנה ראשונה, שנה שניה, וכו' ובסוף השמיטה אומר שבע שנים שהם שמיטה אחת. וצ"ע דמדויק שם שאם היו סופרים רק את השמיטות היה עומד בתחילת השמיטה ואומר שמיטה אחת, וא"כ מדוע אם סופר את שנות השמיטה אינו סופר את השמיטה רק בשנה השביעית, לאחר שעברו כל שנות השמיטה.

ועכ"פ צ"ל, דאי לאו דבעינן לספור את השנים של השמיטה, אי"כ היו סופרין את השמיטות בתחילתן, כמו שסופרין את השנים בתחילתן, אבל אחר שנתחדש שצריך לספור את שנות השמיטה, י"ל שלא חל שם "שמיטה" רק ע"י ספירת שנות השמיטה, ולכן א"א לספור את השמיטה לפני שסופר שבע שנים של שמיטה, שע"י זה חלה השמיטה, ודוק.

והנה הגר"א שם בליקוטים הוסיף דילפינן גז"ש וספרתם וספרת, דיליף ספירת העומר מספירת יובל. וע"כ ס"ל דמן התורה צריך לספור כמנהגנו שסופרים הימים, ואח"כ מפרשים את מנין השבועות, וכן כמה ימים נשארו, וכגון ביום השמיני, שאומר היום שמונה ימים שהם שבוע אחד ויום אחד בעומר, וממש כמו ספירת היובל שלדעה זו אומר היום (או השנה) שמונה שנים שהם שמיטה אחת

2. ולכאורה נסתפק הראב"ד בדין ספירה זו של שנות כל שמיטה האם זה חלק מהספירה של היובל או שזה דין חדש של ספירת שנות השמיטה. אכן נראה יותר דודאי אין מצוה נפרדת של ספירת השמיטה ובזמן שאין יובל נוהג אף אם נוהגת שמיטה מן התורה אין מצוה לספור את השנים, אלא שנסתפק שם איך ראוי לתקן את נוסח הברכה לפי המעשה או לפי הקיום, דספירת שנות השמיטה אין במעשה הספירה שייכות ליובל, שהרי סופר שנים לשמיטה, ולכן יש סברא לברך על ספירת שמיטה. אבל כיון שהמחייב לספור שנות השמיטה הוא כדי לקיים את החיוב לספור את שנות היובל יש סברא לברך על מצות היובל. וצ"ע. ומ"מ אין נ"מ בזה לספירת העומר, דנוסח

העומר דין נוסף שיספור ימי כל שבוע ושבוע.
(ואף שהראב"ד בתו"כ שם ג"כ מדמה ספירת
העומר לספירת יובל, אכן לא נאמר לגבי זה)
ולא מצינו גז"ש זו.

וביותר נראה, דהנה הרמב"ם בסהמ"צ
מצוה קס"א כתב דספירת הימים וספירת
השבועות מצוה אחת היא⁶, ודקדק בלשון הגמ'
מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי, דלא
נקט ספירת הימים מצוה וספירת השבועות
מצוה, דאז היה מתפרש שהם שתי מצוות,
והשתא דנקט בלשון זה מתפרש דהוי מצוה
אחת שיש בה שני חלקים, ומצוה על הגברא
לקיים שניהם.

וכתב שם דראיה ברורה לזה, מה שאנו
סופרים השבועות ג"כ בכל לילה ואומרים היום
כך וכך ימים שהם כך וכך שבועות וכך וכך
ימים, ואם היו ב' מצוות לא היינו סופרים
שבועות אלא כלילי השבועות והיינו מברכים ב'
ברכות וכו'. ומבואר דאפי' אם היו ב' מצוות
ולא היו סופרים ימי השבועות, ג"כ היו סופרים

לך, וספירת הימים ילפינן מקרא דפרשת אמור
"תספור חמישים יום" (וכ"כ בשפת אמת
מנחות שם, ועי' ברבינו ירוחם אדם נתיב ה' ³)
והקשה שם ממנחות ס"ו דיליף מקרא ד"מהחל
חרמש בקמה תחל לספור דבעינן ספירה משעת
קצירה, ובשלמא ספירת הימים הוי משעת
קצירה אבל ספירת השבועות הא הוי רק ביום
השביעי. (ועי' ש"ש שר"ל שאף בקרא דפ' ראה
מרומז ספירת הימים⁴).

ולפי משנ"ת א"ש דהא אם לא היתה
ספירת הימים, באמת היתה מתחילה ספירת
השבועות מהיום הראשון 'מהחל חרמש בקמה',
דהיינו בתחילת השבועות, והשתא שנתחדשה
ספירת הימים, הא איכא נמי בכלל ספירה זו
ספירת ימי השבועות שהיא חלק ממצוות ספירת
השבועות, נמצא דאף ספירת השבועות מתחילה
מיד מהחל חרמש בקמה, דהיינו ביום קצירת
העומר, והבן⁵.

אכן במש"כ לבאר על פי הגר"א הנפלאים,
הנה בראשונים לא נראה כדבריו דאיכא בספירת

הברכה הוא על ספירת העומר, ולא מזכירים את הימים ואת השבועות. ³ ותמה ממנחות ס"ה דנראה דאף
ספירת השבועות ילפינן משבע שבתות תמימות תהיינה. ⁴ הנה בעיקר דברי הנצי"ב שהובאו לעיל, ראיתי
בספר רפדוני בתפוחים חלק המועדים בענין ספירת העומר שהביא דברי בעל הטורים בפ' ראה שבפסוק שבעה
שבועות תספור לך וכו' שתי ספירות, לומר לך מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי. וכתב שם לדקדק
ששבועות הראשון כתוב חסר ושבועות השני כתוב מלא. ור"ל עפ"י שיטות הראשונים שסופרים שבועות רק
בסוף כל שבוע שלם, ולכן שבועות הראשון חסר דמצוה למימני יומי הוא גם באמצע השבוע, ואילו שבועות
השני מלא דמיירי בספירת השבועות וזה רק בהשלמת השבוע.

אכן לפי משנ"ת י"ל בהיפוך, דמקרא ד'החל חרמש בקמה' וכו' איירי בספירת הימים ותחילת הפסוק איירי
בספירת השבועות, וי"ל דשבועות מלא היינו שסופרים את הימים שבכל השבוע סופרים רק ימים, ואילו שבועות
השני חסר, כיון שאיירי בספירת השבוע, ורק בסופי השבוע סופרין שבועות שלמים. ⁵ אכן בעיקר הקושיה
נראה דלא קשה כ"כ, דבאמת שם אמרין יכול יקצור ויביא ואח"כ יספור, דהיינו שיתחיל הספירה רק אח"כ, ולא
יתחיל את המנין מיום ט"ז בניסן אלא לאחר זמן, ולא איירי במעשה הספירה אלא מאיזה יום סופרים, וא"כ לא
קשה מידי. אמנם לפי מש"נ א"ש טפי. ⁶ והנה מקשים העולם על דברי הרמב"ם הנ"ל שאם היו נמנין לשתי
מצוות א"כ היו מברכין שתי ברכות, מהא דשיטת הרמב"ם שתפילין של יד ותפילין של ראש נמנין כשתי מצוות,
ומ"מ שיטת הרמב"ם שאם לא סח בין תפילה של יד לתפילה של ראש, אין מברך אלא ברכה אחת ופוסטא את
שניהם, וא"כ מה הראיה שמצוה אחת הן מהא דאין מברכין שתי ברכות.

והנה הרמב"ם כתב שם בזה"ל, 'ואילו היו השבועות מצוה בפני עצמה לא היינו מסדרין מנינם כי אם כלילי
השבועות לבד, והיינו אומרים שתי ברכות אשר קב"ו על ספירת ימי העומר ועל ספירת שבועי העומר ואין הדבר
כן' עכ"ל. והנה אם היתה כוונתו שמכיון שהם ב' מצוות, כל מצוה טעונה ברכה לעצמה, מדוע צריך להזכיר את
נוסח הברכה, וביותר שמזכיר את כל מטבע הברכה מאשר קדשנו במצותיו וכו'.

ואשר על כן נראה בכוונתו, שאם היו שתי מצוות היה צריך לפרט את הברכה כיון שאין המצוה לספור את
העומר אלא את ימי העומר ואת שבועות העומר דהזמן הוא גוף החפצא דמצוה, משא"כ בתפילין שאף אם היו
מברכין שתי ברכות אין ענין לחלק בעיקר מטבע הברכה.

מוריה, שנה שלושים ושתים, גליון ו—ח (שעז—שפ), ניסן תשע"ג ♦

שבאמת לכו"ע י"ל כבאורנו. שהרי הובאו דברי הרמב"ם שלא מונים במנין המצוות את מנין הימים ומנין השבועות כשתי מצוות, וטעמא נראה שבאמת אין כאן שתי ספירות נפרדות, אלא שצריך לספור את ימי העומר מפסח ועד עצרת, ודין הספירה שהיא צריכה להיות מפורטת לימים ולשבועות.

והשתא מובן דע"י שסופרים את הימים נעשים הימים לימי העומר, וכשמצטרף לשבוע אמרינן שהם שבוע אחד, ומתקיימת ספירת השבועות, ועל כן נחשב שגם בחלק של ספירת השבועות מתקיים הדין של תמימות שצריך להתחיל מבערב.

השבועות רק בסוף השבוע. וזה דלא כמו שנתבאר לשיטת הגר"א.

(וע"ע ברבינו ירוחם שג"כ כתב שם שמכיון שמה"ת שתי מצוות הן, א"כ מברכים שתי ברכות, ומנין השבועות סופרים רק בזמן השבועות ולא בכל יום, ובפשטות נראה מדבריו כמו שמוכח בדברי הרמב"ם הנ"ל).

ולפי השיטות הנ"ל לכאורה צ"ל כמוש"כ לעיל דכיון שאינו שבוע של מעשה בראשית שהוא מיום ראשון בשבוע עד שבת, אלא שבוע של הספירה לא חל שם 'שבוע' עד שספרו שבוע.

אכן לפי מה שנתבאר בשיטת הגר"א, י"ל

ברין שבירת עצם בפסח

א

והשיג עליו הראב"ד דבכולן תפס כרבנן ובאליה תפס כרבי, והיינו דבאליה הרי הקרבן כשר ורק דאינו ראוי לאכילה, וזה הרי אינו טעם שלא יהיה בו איסור שבי"ע רק לרבי, אבל לרבנן הרי אסור, והרמב"ם הרי פסק כרבנן. ויעו"ש בכס"מ ובמהר"י קורקוס שתירצו בפשיטות, דהרי בסוגיא מבואר דאיפלגו בזה ר"נ בר יצחק ורב אשי אם דינא דאליה תלוי בפלוגתת רבי ורבנן, ורק ר"נ בר יצחק ס"ל דתליא בפלוגתתם, אבל רב אשי פליג וס"ל דלכ"ע אין באליה איסור שבירת עצם כיון דאינו ראוי לאכילה כלל, ולא תליא בפלוגתת רבי ורבנן כלל, והרמב"ם פסק כרב אשי דבתרא הוא.

אמנם יש להקשות דלכאורה מדברי הגמ' מוכח דלא קיי"ל כרב אשי, דהנה בגמ' מיייתו ברייתא דתניא כארבעה מינייהו היתה לו שעת הכושר ונפסל אין בו משום שבירת עצם, הראוי למזבח אין בו משום שבירת העצם וכו', והיינו דמהברייתא מוכח דרבי ורבנן פליגי גם היכא דהוא ראוי למזבח והיינו באליה, דלרבנן יש בו משום שבירת עצם וזהו כדעת רב נחמן בר יצחק ודלא כרב אשי, וא"כ איך פסק הרמב"ם כרב אשי ודלא כהברייתא. וביותר יש להוכיח דהרמב"ם פסק כהברייתא, דבגמ' שם פליגי אביי ורב יוסף בהייתה לו שעת הכושר ונפסל, אם לרבנן יש בו משום שבי"ע, דלרב יוסף פליגי רבנן ורבי גם בזה, ולרבנן יש בו איסור שבי"ע, ולאביי גם רבנן מודים לרבי בזה דאין בו איסור שבי"ע, [דהשתא מיהת הא פסול הוא] והרמב"ם פסק כרב יוסף דיש בו איסור שבירת עצם, ומקורו של הרמב"ם הוא לכאורה מהך ברייתא דמפורש שם כרב יוסף, וכיון שפסק כברייתא זו הו"ל לפסוק כן גם גבי אליה דיש בו איסור שבי"ע, וכמו שהשיג הראב"ד, וצ"ע.

בפסחים דף פ"ד ע"א ת"ר ועצם לא תשברו בו, בו בכשר ולא בפסול, רבי אומר בבית אחד יאכל ועצם לא תשברו בו כל הראוי לאכילה יש בו משום שבירת עצם ושאין ראוי לאכילה אין בו משום שבירת עצם בפסח, דלרבנן תליא אם הקרבן עצמו הוא כשר או לאו, דהיכא דהקרבן כשר יש בו אסור שבירת עצם ואפילו אם השתא אין הקרבן ראוי לאכילה, ולרבי איסורא דשבירת עצם הוא רק אם השתא הקרבן ראוי לאכילה, אבל אם השתא אינו ראוי לאכילה אף דבשעת הקרבנות היה כשר אין בו איסור שבירת עצם. ומבואר בגמ' כמה שיטות באיזה גווני איירי שהקרבן היה כשר בשעת הקרבנות והשתא הוא אינו ראוי לאכילה, דבזה נחלקו רבי ורבנן. דר"י מוקי לפלוגתייהו בגוונא דהיה לו שעת הכושר בשעת הקרבה ונפסל אח"כ, ואביי מוקי לפלוגתייהו בשבירה בער"פ מבעוד יום שעדיין לא הגיע זמן אכילתו, ור"פ מוקי לה באבר שיצא מקצתו חוץ לחומת ירושלים, ור"ש בדר"א מוקי לה כשהבשר נא ועדין לא צלאו, ורנב"י מוקי לה באליה שאינה ראויה לאכילה דסלקא למזבח, ורב אשי מוקי לה באבר שאין עליו כזית בשר, ורבינא מוקי לה באבר שיש עליו כזית בשר אלא דאינו במקום שבירה, דבכלוהו הנך גווני הקרבן הוא כשר, אלא דמ"מ אינו ראוי לאכילה, ובכולהו איפליגו אמוראי בגמ' אם תליא בפלוגתא דרבי ורבנן.

והרמב"ם ברפ"י מהלכות ק"פ פסק בכל הנך גווני דעובר בהם משום שבירת עצם, ואף דאינם ראויים לאכילה, והיינו כרבנן דכל היכא דהיה הקרבן כשר בהקרבנות יש בו איסור שבירת עצם. אמנם בה"ז שם כתב וז"ל שבר עצם באליה אינו לוקה שהרי אינה ראויה לאכילה.

ב

והנראה לומר דהנה בסוגיא שם פליגי רבינא ורב אשי מאי נפקא מפלוגתא דרבנן ורבי, דלרב אשי נחלקו אם בעינן שיהא כזית בשר על העצם, דלרבנן א"צ שיהא בו כזית בשר, וגם בכה"ג יש בו איסור שבירת עצם, כיון דהקרבן הוא קרבן כשר. אך לרבי צריך שיהא בו כזית בשר דבלא"ה לא חשיב ראוי לאכילה, ואיסור שבירת עצם הוא רק בראוי לאכילה. ורבינא ס"ל דלכו"ע בעינן כזית בשר בעצם, רק דנחלקו אם בעינן כזית במקום שבירה, דלרבנן א"צ כזית במקום שבירה, וסגי במה שיש בהעצם כזית בשר, ולרבי צריך שבמקום השבירה עצמה יהיה כזית בשר, והרמב"ם שם בה"ג פסק כרבינא דאף לרבנן אינו חייב עד שיהא בו כזית בשר על העצם, ואף הראב"ד לא השיג עליו בזה, וא"כ לפ"ז נמצא דבאליה ל"ש שיתחייב בה משום איסור שבירת עצם, דהא אליה אין בה כזית בשר הראוי לאכילה כלל, דה"ה כולה לגבוה, ומיושב היטב לפ"ז דברי הרמב"ם שפסק דבאליה אין בה איסור שבירת עצם, דאי"ז מטעמא דרב אשי דכיון דאינו ראוי לאכילה כלל גם רבנן מודו לזה וכמש"כ הכס"מ, אלא דפסק כן מטעמא דהרי פסק כרבינא דגם לרבנן אין חייב על שבירת עצם אלא אם יש בו כזית בשר, וא"כ לא שייך כלל שיתחייב באליה, כיון דאין בה כזית בשר הראוי לאכילה.

ויש להוסיף בזה עוד דכיון דס"ל כרבינא דאף לרבנן בעינן שיהא בה בשר הראוי לאכילה [רק דמ"מ א"צ שיהא במקום השבירה], מוכרח מזה דרבנן לא פליגי על רבי בעיקר הדרשא דבבית אחד יאכל וכו' ועצם לא תשברו בו, דאל"כ מנ"ל למעוטי עצם שאין בו בשר, ובע"כ דמודי לרבי בעיקר הדרשא דבעי עצם הראוי לאכילה, ומש"ה צריך שיהא בו בשר כזית כשיעור אכילה, רק דנחלקו מה חשיב ראוי לאכילה, דלרבנן סגי בזה שהוא ממין הדברים הנאכלים, ואף שאינו ראוי לאכילה השתא, וכגון שנפסל אחר שהייתה לו שעת הכושר

וכו', ולרבי צריך שיהא ראוי לאכילה השתא, ולא סגי במה שאין הפסח פסול. וא"כ שפיר פסק הרמב"ם דבאליה אין בו איסור שבירת עצם, כיון דאינו ממין הראוי לאכילה כלל, והרמב"ם פסק כרבינא דאף לרבנן צריך שיהא לכה"פ ממין הראוי לאכילה, ואליה דסלקא לגבוה אינו ממין הנאכל כלל וכמש"כ.

ג

ולפימ"ש נמצא דאדרבא שיטת הראב"ד צ"ע, דהרי גם הראב"ד ס"ל כהרמב"ם בזה דאף לרבנן בעינן שיהא בה כזית בשר הראוי לאכילה, ולפ"ז הרי לא יתכן כלל לחייבו על שבירת עצם האליה, כיון שהבשר שבה אינו ראוי לאכילה, וצ"ע.

ומדברי רש"י נראה דס"ל כהראב"ד, דהנה בגמ' הביאו מן הבריייתא תניא כארבעה מינייהו, ובבריייתא זו מוכח דלרבנן חייב בעצם האליה ולרבי פטור, ועוד מוכח מן הבריייתא דפליגי רבנן ורבי אם צריך כזית בשר על העצם, דלרבנן א"צ שיהא בשר דא"צ ראוי לאכילה, ולרבי חייב רק ביש בו כזית בשר, אמנם לא נתפרש בבריייתא אם גם לרבנן בעינן כזית בשר רק דפליגי אם צריך שיהיה במקום שבירה דוקא וכרבינא, או דפליגי אם בכלל בעינן שיהא בו כזית בשר וכרב אשי. והנה לפימ"ש הרי מוכרח דלהבריייתא א"צ לרבנן כזית בשר כלל, דהרי בבריייתא מבואר דרבנן מחייבי בשבירת עצם האליה, ואם גם לרבנן צריך שיהא בו כזית בשר הרי ל"ש להתחייב על עצם האליה דסלקא כולה לגבוה וכמש"נ, ומוכח דהבריייתא ס"ל דלרבנן א"צ בשר כלל וכרב אשי, אמנם ברש"י כתב דהא דמבואר בבריייתא דלרבי צריך שיהא בו כזית בשר היינו או כרבינא או כרב אשי, והיינו דמצינו לאוקמא הבריייתא גם כרבינא, וצ"ע דהרי הדברים סתרי אהדדי דאם בעינן שיהא בו כזית בשר ל"ש להתחייב על שבירת האליה, וכמש"נ. ומבואר דדעת רש"י כהראב"ד דגם אם צריך כזית בשר חייב על שבירת האליה. והדבר צ"ע דהרי באליה ל"ח כלל שיש בו בשר, וצ"ע.

והנראה לומר בביאור דעת הראב"ד דהוא

מחיצה, דה"ה כשאר חולין גמורים דיכול להוציאן חוץ לירושלים, ומה שייך פסול יוצא בעצמות, ואין כאן שום פוסל, דהעצמות נשאר בהכשרין כמו שהיו קודם לכן, וכל מה דשייך למעט בעצמות מבכשר ולא בפסול, הוא רק בפסולים שנעשו בעיקר הקרבן כמו פיגול או שהוקרב ע"י פסולים, דבזה ודאי דהקרבן כולו פסול וגם העצמות בכללן שהרי הוקרב בפסול, אבל פסול שבא מחמת החתיכה כמו יוצא ל"ש שהעצמות יפסלו ע"ז, דהרי בעצמות ל"ש פסול יוצא כלל. ומוכרח מזה כמש"כ דכל השם פסח שיש בעצמות ושהם נחשבים לחלק מן הקרבן ויש בהם איסור שבירה, הוא רק משום שיש ע"ג כזית בשר, וזה משויא להעצם כחלק מן הקרבן, ומשום"ה אם נפסל הבשר שוב אין בו איסור שבירה, דכיון דאין בעצמות מצ"ע שם פסח, ואין האיסור שבירה נוהג בהם מחמת עצמן, וכל השם פסח הוא רק מחמת הבשר של גביהן, ע"כ הבשר הוא קובע את דין העצמות, ואם הבשר פסול גם העצמות פסולין, ואם הפסח יצא חוץ לירושלים גם העצמות נפסלו ביוצא לענין זה שאין איסור שבירה נוהג בהם, ומבואר כמש"כ.

ולפ"ז נמצא דפלוגתת הרמב"ם והראב"ד היא בעיקר הדין דבעינן שיהא בו כזית בשר לרבנן, דדעת הרמב"ם הוא דילפינן לה מקרא דבבית אחד יאכל, דרבנן מודו לרבי בעיקר הילפותא, וגם לדידהו בעינן עכ"פ שיהא ראוי לאכילה, אכן דעת הראב"ד דרבנן פליגי על רבי לגמרי וס"ל דלא בעינן כלל שיהא ראוי לאכילה, והא דצריך שיהא בו כזית זהו מטעם אחר לגמרי, וכמש"נ דזהו דין בפ"ע כדי שיחול עלי' שם פסח, ואי"ז שייך לילפותא דרבי כלל, ונתבאר דנפק"מ מזה אם באליה יתחייב על שבירה, והרמב"ם לשיטתו פסק דבאליה אין חייבין כיון דאינה ראויה לאכילה, והראב"ד לשיטתו ס"ל דחייבין, וגם דעת רש"י כהראב"ד וכמש"נ.

ד

אלא דעדיין צ"ב בדעת הרמב"ם במה

מפרש דהא דבעינן שיהא בו כזית בשר אף לרבנן אי"ז מהקרא דבבית אחד יאכל דבעינן שיהא ראוי לאכילה, ובאמת רבנן פליגי עליה לגמרי ולא בעינן כלל שיהא ראוי לאכילה, וע"כ מחייבי אשבי"ע בעצם האליה אע"פ שכולו למזבח, והא דבעינן שיהא בו כזית בשר הוא מטעם דהרי בכל הקרבנות דין העצמות הן דאחר זריקה יצאו לחולין ואינם בכלל קדשים, ואפשר לעשות מהם קתא דסכינא, ואין בהם שום דינים ושום קדושה, ונמצא דלאחר זריקה אין העצמות חלק מן הקרבן כלל, וא"כ הרי לכאורה לא יתכן כלל איסור שבירת עצם בפסח, דהרי האיסור שבירה הוא בפסח דוקא, והעצמות ה"ה חולין אחר זריקה, ובחולין ל"ש איסור שבירה, וע"כ מדאיכא איסור שבירה בעצמות הפסח, בע"כ דאי"ז משום קדושת העצמות עצמן דבהם אין שום קדושת קרבן ליאסור בשבירה, וכל איסורם הוא מחמת הבשר שיש עליהם, ועי"ז ממילא העצמות חשיבי כחלק מן האבר, ומה שיש עליהם כזית בשר שיש בו קיום דין אכילה של פסח, עי"ז גם העצמות חשיבי כפסח ונאסרים בשבירה, ומיושב היטב דעת הראב"ד דבאמת לא בעינן כלל שיהא הבשר ראוי לאכילה ולא ממין הראוי לאכילה, וע"כ שפיר חייב גם באליה, והא דבעינן שיהא בו כזית בשר הוא רק כדי לאשוויי שם פסח על העצם, ולזה הרי סגי גם בבשר האליה כיון דהוא בשר הפסח, ואף דאינו ראוי לאכילה, מ"מ כבר חל על העצם דיני הקרבן מחמת הבשר שעליו, וא"ש דעת הראב"ד דבעינן שיהא בו כזית בשר ואעפ"כ חייב גם באליה, וכמש"נ.

ונראה דדברינו דכל האיסור שבירה בהעצם הוא רק מחמת הבשר של גביו, מוכח כן מדברי הגמ', דהנה מבואר בסוגיין דאבר שיצא מקצתו וכ"ש כולו נפסל ביוצא, וכשנפסל ביוצא אין בו איסור שבירת עצם, וגם לרבנן דדרשי מקרא דבו בכשר ולא בפסול והקרבן עצמו הרי כשר הוא, מ"מ האבר הוא אבר פסול, וקשה דהרי העצמות אין בהם שום דין

מוריה, שנה שלושים ושתים, גליון ו-ח (שעח-שפ), ניסן תשע"ג ♦

וכמש"נ, אכן דעת רבנן היא דהאיסור אינו דין מדיני האכילה אלא הויה דין בהפסח, וא"כ הא דבעינן שיהא בה כזית בשר הוא משום דרק ע"י שיש בהעצם כזית בשר ה"ה קיימת בקדושת הפסח, והרי היא ממין הנאכלים שקדושה בקדושת קרבן פסח, ואסורה בשבירה, וע"כ לא בעינן שיהא ראוי לאכילה.

ולפי"ז נראה לבאר עוד, דהנה דעת רבינא היא דלכו"ע בעינן כזית בשר, ופלוגתיהו דרבי ורבנן הוא אם בעינן שיהא כזית במקום שבירה, דלרבנן לא בעינן כזית במקום שבירה וסגי במה שיש על העצם כזית במק"א, אבל לרבי בעינן שיהא הכזית במקום שבירה דוקא, והרמב"ם פסק כרבינא וכמו שהבאנו, ולפי"מ שביארנו הוא מבואר היטב, דאם האיסור שבירה הוא דין בהפסח שלא יהא בו שבירה, ל"ש לחלק היכן מונח הבשר על העצם, אם בצד זה או בצד זה, ומאיזה טעם נימא שצריך כזית במקום שבירה דוקא, וכל שיש בשר באיזה מקום הרי כבר העצם נחשבת כעצם של פסח וחייבין על שבירתה, אכן אם נימא דהאיסור הוא במעשה האכילה, ומשו"ה גם בעינן שיהא בה בשר הראוי לאכילה כדי שתהיה השבירה במעשה אכילה, בזה י"ל דבעינן כזית שהוא כדי שיעור אכילת פסח במקום השבירה דוקא, דהכזית נצרך משום המעשה שבירה עצמו שיהא חשיב שבירה במעשה אכילה, ושפיר יש לחלק היכן נמצא הכזית בשר, ואם הוא שלא במקום אכילה, הרי מקום השבירה אין בה מעשה אכילה כלל, ולא שייך שיתחייב על שבירה כזו, וע"כ בעינן שיהא הכזית והאכילה במקום השבירה ממש, וזהו דתליא בפלגתא דרבנן ורבי וכמשנ"ת.

והנה דעת אב"י בסוגיא הוא דהנפק"מ בדרשא דרבי ורבנן הוא בשבירה מבעוד יום, דלרבנן חייב גם מבעו"י כיון שהקרבן כשר, ולרבי פטור כיון שאינו ראוי לאכילה, ולרב ששת ברד"א הנפק"מ היא בבשר נא, דלרבנן חייב שהרי הוא כשר, ולרבי פטור כיון שאינו ראוי לאכילה, ולמש"כ הוא מבואר היטב

פליגי רבי ורבנן, דכיון דתרווייהו מודים דבעינן ראוי לאכילה, ותרווייהו ילפי לה מקרא דבבית אחד יאכל, א"כ במאי פליגי אם למילף דבעינן שיהא נאכל בפועל, או רק דיהא דבר הנאכל, וע"ב.

והנראה לומר בזה, דהנה יש לחקור בעיקר איסורא דשבירת עצם בפסח אם הוא מדיני הפסח, דהוא דין בהפסח שהעצמות יהיו שלמות, ולא ייעשה בהם שום מעשה שבירה, או דהאיסור שבירת עצם אינו מדין הקרבן כלל, אלא הוא מדיני מעשה האכילה דהגברא שלא יעשה שבירה באכילתו, וכך הוא צורת אכילת הפסח, שבאכילתה לא יהא בה שבירה, ואם יתכן שבירה שאין לה שייכות עם האכילה אין בה איסור שבי"ע. ונראה דבזה תלוי אם בעינן שיהא ראוי לאכילה, דאם האיסור הוא מדיני האכילה של הגברא שתהא בלא שבירה, א"כ פשוט דאיסור זה שייך רק אם הבשר שעל העצם הוא ראוי לאכילה, דאם אינו ראוי לאכילה הרי אין בהבשר והעצם שום אכילת פסח ול"ש לאוסרו באיסור שבי"ע, שהרי כל עצמו של האיסור הוא איסור מדיני האכילה. אכן אם האיסור אינו דין מדיני האכילה אלא הויה דין בהפסח, והא דבעינן שיהא בה כזית בשר י"ל דהוא משום דרק ע"י שיש בהעצם כזית בשר ה"ה קיימת בקדושת הפסח, והרי היא ממין הנאכלים שקדושה בקדושת קרבן פסח, דרק עצם שקיימא בקדושת פסח אסורה בשבירה, אבל הבשר עצמו אינו המחייב באיסור שבירה, ולזה הרי לא צריכין דוקא שיהא ראוי לאכילה וגם אם הבשר אינו ראוי לאכילה והבשר הוא רק ממין הנאכל כבר חיילא על העצם קדושת הקרבן פסח.

ונראה דבזה הוא דפליגי רבי ורבנן, דלרבי האיסור שבירה הוא איסור במעשה האכילה והוה דין מדיני האכילה, וע"כ ס"ל דבעינן שיהא הבשר ראוי לאכילה בפועל, דכיון דהאיסור הוא מדיני האכילה של הגברא שתהא בלא שבירה, א"כ פשוט דאיסור זה שייך רק אם הבשר שעל העצם הוא ראוי לאכילה,

שם דהטעם שקרב עם האליה הוא משום שנחשב כבשר ומשו"ה הוא בכלל הקטרת האליה. ואא"ז זצ"ל דייק מדברי רש"י דכל מה דמקטירין האליה הוא מחמת בשר שבה, ומה שאינו בשר אין בו דין הקטרה, וע"כ הוצרך רש"י לפרש דאם העור טעון הקטרה הוא משום דגם העור חשיב בשר. ונמצא דלרש"י דין הקטרת האליה הוא כדין הקטרת העולה, דבעולה נאמר ועשית עולותיך הבשר והדם, וע"כ רק בשר יש בו דין הקטרה, ולפיכך עצמות שפירשו אין מקטירין אותן, ורק עצמות המחוברין בבשר מקטירין אותם, וה"נ הדין גם בהקטרת האליה, דעצמות שפירשו מן האליה אין בהם דין הקטרה. אכן מדברי הרמב"ם מוכח דפליג ע"ז, וס"ל דאין דין הקטרת אימורים תלוי בבשר, אלא כל שהוא אימורים צריך הקטרה, וגם עצמות בכלל, ורק בעולה הוא הנאמר ועשית עולותיך הבשר והדם דרק בשר קרב ולא עצמות, וע"כ בעולה רק עצמות המחוברות קריבות, אבל בשאר הקרבות כל האימורים בכלל הקטרה, וגם עצמות בכלל זה, ולפי"ז לדעת הרמב"ם באליה יהא דין הקטרה גם בעצמות בפ"ע, ולא רק במחוברים לבשר.

ולפ"ז נמצא דאם נימא דהא דבעינן כזית בשר על העצמות הוא כדי שיהא בהעצמות דין פסח, וכמו שביארנו בדעת רש"י והראב"ד, א"כ באליה דינה בהקטרה וסלקא למזבח, הרי לא בעינן משום זה באמת שיהא בה כזית בשר, דהרי יש לה שם פסח בפ"ע גם בלא הבשר, כיון דיש בה דין הקטרה וסלקא לגבוה, ושאינו בזה משאר עצמות שיוצאים לחולין מיד אחר זריקה. אכן כ"ז הוא לדעת הרמב"ם שנתבאר, אבל לדעת רש"י הרי באמת אם לא יהא בה בשר לא יהיה בה דין הקטרה כלל, וא"כ מש"ה בעינן גם באליה בשר ע"ג העצם. אלא דלפי"ז נמצא דלמאן דס"ל דיש איסור שבי"ע בעצם האליה, א"צ שיהא בו כזית בשר, כיון דהיא מחמת עצמה יש בה שם פסח, אך זה לא מצאנו כלל שחמיר עצם האליה משאר עצמות בזה. ונראה דמשו"ה הוכרח הרמב"ם לפרש

דלרבנן תליא רק בשם הקרבן אם הוא ממין הנאכל, וא"כ אף שעדיין לא בא זמן אכילתו, או שהוא עצמו אינו ראוי לאכילה כגון קודם צליה, מ"מ ס"ס העצם עצמו יש בו שם של קרבן הנאכל וחייבים עליו. אבל לרבי דס"ל דאיסור שבירה תליא במעשה האכילה ממש, א"כ מבעו"י שאין בו זמן אכילה, או כשהוא נא ואינו ראוי לאכילה מצ"ע לא יתחייב עליו משום שבירה.

ולפמש"כ דלמאן דפטר לרבי מבעוד יום הוא משום דאין כאן מעשה אכילה בפועל, כיון דהאיסור הוא איסור באכילת הגברא, י"ל דגם אחר חצות שכבר אינו זמן אכילתו לא יהא בו איסור שבירה, דאכילת הפסח זמנה הרי היא רק עד חצות, ורק אז ישנם להדינים שנאמרו באכילת הפסח, אכן כ"ז הוא רק אם האיסור הוא דין במעשה האכילה, אכן אם האיסור הוא מדיני הפסח, ואי"ז שייך כלל לדיני האכילה, א"כ גם אחר חצות יהיה בו איסור שבירת עצם, דהנה כבר עמד בזה בבית הלוי (ח"א סי' ב') דבקרבן פסח איכא תרי דיני אכילה חדא מדין החפצא דקרבן פסח וככל הקדשים, ועוד יש מצות אכילה של הגברא, וכבר אמר הגר"ח דהא דק"פ אינו נאכל עד חצות הוא זמן במצות האכילה דהגברא, אבל הקרבן מצד עצמו זמנו עד הבוקר, וע"כ אינו נעשה נותר רק בבוקר שאז נגמר זמנו מצד החפצא של הקרבן, וא"כ חשיב חפצא דפסח גם אחר חצות לענין איסור שבירה, ולרבנן הרי א"צ את האכילה בפועל כדי ליאסר, כיון דאינו תלוי בהאכילה כלל, דהאכילה היא רק בשביל שיהא ממין הנאכלים וכמש"נ, ולמ"ד דמבעו"י שרי לרבי ואסור לרבנן, נכלל בזה גם לאחר חצות, ואין לחלק בזה בין קודם זמנו ללאחר זמנו.

ה

והנה בדין עצמות כשאין עליהם בשר ונפרדו מן הבשר וקיימים בפ"ע, נראה דנחלקו בזה רש"י והרמב"ם, דהנה בזבחים דף כ"ח שו"ט אם עור האליה קרב עם האליה, ופרש"י

מוריה, שנה שלושים ושתים, גליון ו-ח (שעז-שפ), ניסן תשע"ג ♦

דהא דבעינן כזית בשר אי"ז משום העצם שיהא בו שם פסח ע"י הכזית בשר, כמו שפירשנו להראב"ד, דא"כ הרי בע"כ דבאליה יהא חמור האיסור שבי"ע שבה יותר משאר עצמות ולא בעינן שיהא בה שום בשר כלל, וזה לא ניח"ל להרמב"ם, וע"כ הוצרך לפרש דטעמא דבעינן כזית בשר הוא לאשוויי ממין הנאכל, וכמש"נ. אכן לשיטת רש"י דכל עצמות אם אין בהם בשר אין בהם דין הקטרה, שפיר י"ל דגם באליה בעינן כזית מטעמא דבלא"ה הרי היא חולין כשאר עצמות, ונמצא דרש"י והרמב"ם לשיטתייהו קאי.

הרב דוד אברהם
ראש ישיבת "בנין אב"
ירושלים

עיונים בהפטרות יומי דפסח

"נהגו לומר על אב ואם קדיש בתרא י"ב חודש, וכן נהגו להפטיר בנביא"
(רמ"א יור"ד סי' שעו סעיף ד)

עיונים אלו בהפטרות יומי דפסח, זכיתי בס"ד לערוך ולסדר לדפוס, ויהי לי למשיב נפש, בשנת אבלותי על פטירת אמי הורתי דולי מסודי ע"ה הכ"מ, אשר השיבה נשמתה ליוצרה כחצות הלילה, שעה שבא הקב"ה ליכנס עם הצדיקים בגן עדן (זוה"ק שמות דף רע"א:), ליל כ"ט אדר תשע"ב, ערב יום שנטל עשר עטרות. והיתה מנוחתה כבוד, סמוך ונראה לציון אדוננו הרב חיד"א ז"ל. תנצב"ה.

ראשון של פסח

"עֲשֵׂה לָךְ חֲרֻבּוֹת צָרִים וְשׁוּב מִלֵּךְ אֶת פְּנֵי יִשְׂרָאֵל שְׁנִית" (יהושע ה, ב).

בב"ר (פל"א, ח): בד' מקומות נאמר בלשון הזה "עשה לך". בגי' נתפרש, ובאחד לא נתפרש. "עשה לך" חרבות צורים, נתפרש גלבין דטינרי. ובת"י: "אזמלון חריפין", ובפי' הרלב"ג: הרצון בו חרבות החדים, והם הנעשים מנחושת. ואמנם ציוהו כדי שישגם יהושע בזה המעט מהצער שאפשר בו, כי יתכן בכמו אלו החרבות שיהיו בתכלית מהחדות.

והפרישה (יור"ד סי' רסז) כתב ע"פ המדרש דהטעם דמצוה מן המובחר למול בברזל, שכך הובטח לברזל ביום שנבקע הקובע של ברזל שהיה בראשו של גלית לפני דוד. והגר"א שם כתב מקור לזה מהא דשבת (קל). כורתים עצים וכו' ולעשות "כלי ברזל". וראה בפי' הש"ך עה"ת (שמות ד, כה) עה"פ ותקח צפורה צור, למה צור ולא סכין, כי מי שלוקח אשתו ובניו במלון אין ספק כי לוקח כל תשמישי הבית, אלא לפי שהברזל לא היה לו חלק בקדושה, שנאמר (שמות כז, ה) ולא תניף עליהם ברזל, לזה לא נזכר סכין בתורה, אבל כשבא דוד להרוג לגלית בה' חלוקי אבנים וכו', והיה כובע נחושת בראשו, א"ל לברזל תרכך עצמך כדי שתיכנס בכ האבן ואעשה לך חלק בקדושה. דהיינו שיעשו ממך איזמל של מילה

וסכין של שחיטה. [וקצת יש להעיר בזה מהא דחולין יז: מכאן לבדיקת סכין מן התורה שנאמר (ש"א יד, לד) ושחטתם בזה ואכלתם. ופירש רש"י: בשאול כתיב, ומדקאמר "בזה" ש"מ סכין בדק להם. והך מעשה דשאול קדם למעשה דגלית (שם יז), כדמוכח מקראי].
וע"ש בערוה"ש (סעיף טו) שהעיר ממקרא מפורש שלפנינו "חרבות צורים", שהוא אזמלון חריפין. ומדציוה הקב"ה למול בברזל, וקדם לזה הדיבור בייחוד; "עשה לך", ש"מ דכן הוא עיקר המצוה. והא דכתיב ותקח צפורה צור, י"ל דמפני שהיו בדרך ולא נודמן לה סכין יפה למול בו.

וע"ש בשולחן גבוה (אות כא) דהעיר על הטעם המוזכר בפרישה, דדוחק לומר דקודם מעשה דדוד וגלית לא היה מצוה מן המובחר למול בברזל.

"פַּעַת הָיָא אָמַר ה' אֵל יְהוֹשֻׁעַ עֲשֵׂה לָךְ חֲרֻבּוֹת צָרִים וְשׁוּב מִלֵּךְ אֶת פְּנֵי יִשְׂרָאֵל שְׁנִית" (יהושע ה, ב).

רבותינו ז"ל דרשו (יבמות ע"א): מהכתוב ושוב מול את בני ישראל שנית, כי לא ניתנה מצות פריעה לאברהם אבינו. ויש לכוין בזה הלשון בברכת על הארץ, דתיקנו יהושע (ברכות מח:): ועל בריתך "שחתמת" בבשרנו, דהכל הולך אחר החיתום, דהיא מצות פריעה. וזהו: מול את בני ישראל "שנית". "שנית",

מוריה, שנה שלושים ושנים, גליון ו-ח (שעח-שפ), ניסן תשע"ג ♦

וכנוסח; צוה להציל ידידות שארנו "משחת", שפירש רש"י (שבת קלז:): מגיהנם. וחק לקבל חק; המילה הקרויה "חק", כמ"ש ו"חק" בשארו שם, תציל מגיהנם (גימ' חק), אשר פערה "פיה" (ו"פה" בגימ' חק) לבלי "חק".

"פַּעַת הָיָא אָמַר ה' אֶל יְהוֹשֻׁעַ עֲשֵׂה לְךָ חֲרָבוֹת צָרִים וְשׁוֹב מִלְּךָ אֶת פְּנֵי יִשְׂרָאֵל שְׁנִית" (יהושע ה, ב).

בגמ' (יבמות עא:): דרשו תיבת "שנית", לאקושי סוף מילה לתחילת מילה. מה תחילת מילה מעכבת, אף סוף מילה דהיינו ציצין שנשתיירו שלא חתך כל העולה מעכבין בו. [וע"ש ברש"י ובתוס' ע"ד חילופי הגירסאות בזה].

ובגמ' שבת (קלג:): "המל כל זמן שהוא עוסק במילה חוזר בין על ציצין המעכבין את המילה בין על הציצין שאין מעכבין את המילה. פירש, על ציצין המעכבין את המילה חוזר, על ציצין שאין מעכבין את המילה אינו חוזר". ופירש רש"י שם: המל בשבת כ"ז שהוא עוסק בה שלא סילק ידיו, אם ראה שנשתיירו בה ציצין בין מעכבין את המילה שאינה כשרה עד שיחתכם בין שאין מעכבין, חוזר וחותר, דכולה חדא מילתא היא, והרי ניתנה שבת לידחות אצלה. ואם סילק ידיו, על המעכבין חוזר, שהרי הן כמילה עצמה, ועל שאין מעכבין, אינו חוזר דהוי כהתחלה בפ"ע, ועל אלו לא ניתן לחלל את השבת.

והרמב"ם (הל' מילה פ"ב הל' ד) כתב: המל כל זמן שעוסק במילה חוזר בין על הציצין המעכבין וכו', ובהל' ו כתב: עושין כל צרכי מילה בשבת מלין ופורעין ומוצין וחוזר על ציצין המעכבין אע"פ שפירש, ועל ציצין שאין מעכבין כל זמן שלא פירש. וכתב הכס"מ שם דאם הרמב"ם היה ס"ל דהברייתא מיירי דוקא בשבת, לא היה לו לכותבה לעיל (הל' ד) ולשנותה כאן (הל' ו), אבל משמע שהוא מפרשה בין בחול בין בשבת. ולעיל קתני לה

בגימטריא; "פריעת" - מנהגי מהרי"ל הל' מילה אות ט.

והיראים (מצוה יט) כתב דגם מצות פריעה ניתנה לאאע"ה. ומקורו במדרש (ב"ר פס"ד, ד) דבאברהם אבינו לא נאמר "את" בשר ערלתו, לפי שלא היה צריך אלא חיתוך בשר, לפי שכבר נתמנע ע"י תשמיש. אבל ישמעאל שהיה ילד ולא נתמנע ע"י תשמיש, הוזקק לחתוך אותו העור ולפרוע הערלה. ומרנא החת"ס ז"ל בתשובותיו (יור"ד סי' רמט) העיר דהמדרש פליג בזה אש"ס דילן. [והיינו דתיבת "את" באה לרבות העור הטפל לבשר. וכדדרשו (קדושין נז:): הכתוב (שמות כא, כח) ולא יאכל "את" בשרו, לאסור עור שור הנסקל בהנאה].

ובמדרש (דב"ר רפ"ו) דרשו הכתוב (שמות ד, כו) חתן דמים ל"מולות", למילה אין כתיב כאן אלא למולות. שתי מילות, מכאן למילה מכאן לפריעה.

ורמז לזה בכתוב (שופטים ה, ב): "בפרוע פרעות בישראל בהתנדב עם ברכו ה'". והיינו שאף שנצטוו על הפריעה רק בימי יהושע, מכל מקום, גם בימי משה; "התנדב עם", להיות כמי שאינו מצווה ועושה, "לפרוע פרעות" בישראל, ולקיים המצוה כתיקנה, מילה ופריעה.

ויאות זה הרמז בקרא "בפרוע פרעות", לפי מאי דדרשינן בשבת (קיט:): דקאי על עניית איש"ר. ושם: כל העונה "אמן" בכל כוחו פותחין לו שערי גן עדן, שנאמר (ישעיה כו, ב) פתחו שערים ויבא גוי צדיק שומר אמונים. אל תקרי אמונים אלא שאומרים אמן. ובסנהדרין (קי:): הן פליגי אמוראי בכיוצא בה, קטן מאימתי בא לעולם הבא וכו', רנב"י אמר משעה "שנימול" וכו'. תנא משום ר"מ "משעה שיאמר אמן", שנאמר פתחו שערים וגו'.

[ואחי הרב שמואל שליט"א הוסיף דברים בזה, כי סמך לזה הש"ס התם (סנהדרין קיא). דרשת הכתוב (ישעיה ה, יד) לכן הרחיבה שאול נפשה ופערה פיה לבלי חק, דמסגולת המילה להציל מדין גיהנם, וכמ"ש בערובין יט.,

♦ מוריה, שנה שלושים ושנים, גליון ו—ח (שעז—שפ), ניסן תשע"ג

במצוות, דאטו נימא התנאה במצוות שיהא האיזמל נאה. [ואמנם עיין בשבת קלג: התנאה לפניו במצוות וכו' וכתוב בו לשמו וכו' בקולמוס נאה. וכתב בקסת הסופר סי' ג אות ו: הקולמוס אע"פ שלאחר שעשה בה מלאכתה אינה ניכרת כלל בכתב, מ"מ צריכין לדקדק שתהא קולמוס נאה. וע"ש בס' בניהו ובס' בן יהודע שהכונה שיהא הכתב נאה, אך א"צ שיהיה גם הקולמוס נאה. וכ"כ בשו"ת בנין שלמה (לבעל החשק שלמה ז"ל) סו"ס ה. וראה עוד בזה בס' פרקי אמונה (להגר"מ גיפטר ז"ל) עמ' קס].

וע"ע בפרי יצחק ח"א סי' כח שהאריך בזה, והעלה שהעיקר כדעת הראשונים החולקים על הרמב"ם, וכמש"כ הרמ"א שם.

"וַיְהִי בַּהֲיוֹת יְהוֹשֻׁעַ בְּיָרִיחוֹ. . ." (יהושע ה, יג).

מציינו במנהגים דבי מהר"ם (סדר מילה) דלכך אומרים "עלינו לשבח" רק אחר המילה, [היכא דנוהגים למול בבהכ"נ תיכף אחר שחרית], לפי שיש בו; "שלא עשנו כגויי הארצות". וכן גם לפי שיהושע תיקנו, שמל את בני ישראל. ועוד שלא ילכו לדרכם קודם המילה. וכ"כ המהרי"ל (מנהגים הל' מילה אות ט) דאין אומרים עלינו עד אחר המילה. וכ"כ בלקט יושר (או"ח עמ' כח). א"ר סי' תקפד אות יג. ש"ך יור"ד סו"ס רסה.

ומש"כ דיהושע תיקן עלינו לשבח, כ"כ בס' המחכים (עמ' 13) והכלבו (סי' טז). וכ"ה בשו"ת הגאונים (שע"ת סי' מג). ובסידור הר"ש מגרמיזא: לפיכך יש בעלינו קנ"ב תיבות, כמנין; "בן נון". וכ"כ הרמ"ק ז"ל (ס' גרושין עמ' קט) שיהושע תיקנו. וע"ש ובס' קדושת לוי (ר"פ קורח) מש"כ לבאר בזה. והרב חיד"א ז"ל (מחזיק ברכה או"ח ר"ס קלב, מורה באצבע אות לה) כתב בשם רה"ג שיהושע תיקנו, ואחר החורבן תיקן רבן יוחנן בן זכאי לאומרו בכל יום. וראה בסידור הגר"א (עמ' 184 בהגה"ה) שיתכן כונת רה"ג שריב"ז תיקן השבח הזה

לענין חול, ואינו חוזר פי' אינו חייב לחזור, והכא מפרש לה לענין שבת, ואינו חוזר פי' אינו רשאי לחזור. ואפשר שלענין שבת דוקא הוא מפרשה וכוש"י, ולעיל דהוה עסוק בדין ציצין קתני לה, והכא דקא עסיק בדיני שבת קתני לה. וראשון נראה עיקר.

והב"י (יור"ד סי' רסו) כתב בדעת הטור דמייירי בשבת, אבל בחול חוזר על הכל לעשות המצוה כתיקונה. והב"ח שם כתב בדעת הטור דס"ל דמייירי בין בחול בין בשבת, ע"ש ובדרישה. והשו"ע (יור"ד סי' רסו סעיף ב) כתב ד"ז לענין שבת. [וכתב הערוה"ש (שם סעיף ו) שאף שבשבת אם פירש אין חוזר על ציצין שא"מ מ"מ צריך לתקן אחר השבת]. והרמ"א (סי' רסד סעיף ה) כתב: ומ"מ אם הוא בחול לכתחילה יטול כל הציצין הגדולים אף שאינן מעכבין. [והשמיט השו"ע ד"ז לענין חול, כיון שכבר כתב להלן שם: "אפילו בשבת" – שולחן גבוה סי' רסד אות ל]. ועיין בשו"ת שאגת אריה סי' נ שהוכיח שהעיקר כהרמב"ם שאחר שפירש א"צ לחזור אפילו בחול על ציצין שא"מ. ובתינוק חלש קצת שיש בו רק חשש חולי בעלמא, ראוי לסמוך ע"ז שלא לחזור על ציצין שא"מ אפי' בחול לאחר שפירש. ובעצם ד"ז עיין בחי' החת"ס שבת שם.

ובשו"ת בית הלוי (ח"ב סי' מז) הקשה ע"ד הטור (שס"ל שבחול חוזר גם על ציצין שאין מעכבין) מהגמ' יבמות (מז:): גבי גר שנשתיירו בו ציצין המעכבין את המילה דחוזרין ומלין אותו, והרי בגר בע"כ הוי המילה בחול, דמילת גר אינה דוחה את השבת, ואפ"ה קתני נשתיירו בו ציצין המעכבין דוקא, הא אם נשתיירו בו ציצין שאין מעכבין אין חוזרין ומלין. וזה כשיטת הרמב"ם, וקשה על הטור. ובס' דבר אברהם (ח"ב סי' כה אות ג) תירץ דכיון דעיקר חיוב חזרה על ציצין שאין מעכבין הוא משום זה אלי ואנוהו התנאה לפניו במצוות, א"כ זה אינו שייך אלא במילה שהיא מצוה, משא"כ במילת גר שאינה מצוה אלא הכנה לכניסתו לברית לא שייך כלל לומר בזה התנאה לפניו

מוריה, שנה שלושים ושתים, גליון ו—ח (שעז—שפ), ניסן תשע"ג ♦

"וַיֹּאמֶר לֹא כִּי אֲנִי שֹׂר צָבָא ה' עֲתָה בָּאתִי..." (יהושע ה, יד).

בריש מגילה (ג.) אמרו בזה, כי א"ל המלאך ליהושע אמש ביטלתם תמיד של בין הערבים ועכשיו ביטלתם תלמוד תורה. א"ל על איזה מהן באת, א"ל עתה באתי, על של עכשיו. ופשט לשון הכתובים יורה, כי כיון דתיכף א"ל הקב"ה ליהושע (שם ו ואילך) וסבותם את העיר כל אנשי המלחמה הקיף את העיר פעם אחת כה תעשה ששת ימים וביום השביעי תסבו את העיר שבע פעמים, ואחר דאמרו בירו' (שבת פ"א הל' ח) דלא נכבשה יריחו אלא בשבת, וכן אמרו בבב"ר (ספ"ד): ולפי שהיה יום שבת אותו יום שכבשו את יריחו, א"כ משמע לכאור' כי גם דברי מלאך ה' ליהושע היו בשבת קודש. ונמצא כי המקום והזמן גורם, ולא רק המקום אשר עמד עליו קודש הוא (שם ה, טו), אלא אף יום הוא דנתקדש בקדושת שבת.

וזהו דהוכיחו המלאך על עסק ביטול התורה בשבת דוקא, כי הלא נודע מש"כ חכמי האמת ז"ל (שעה"כ דף עב ע"ג), דעסק התורה ביום השבת יעלה למקום גבוה ועליון כמה וכמה מדריגות יותר מימי החול. (וראה עוד בס' בן איש חיל דרוש לפר' תשובה א).

"עֲתָה בָּאתִי" (יהושע ה, יד).

מה דאמרו (מגילה ג.) דביטלו ישראל באותו הזמן תמיד של בין הערבים ותלמוד תורה, ועל של עתה באתי, דהוכיחם המלאך על עון ביטול תורה, עיין בקרן אורה (תענית ל:) מש"כ לבאר סמיכות ב' מאורעות קשים שאירעו לאבותינו ב"ז בתמוז; "נשתברו הלוחות וביטול התמיד", דהתמיד אף הוא בחינת התורה, דכן נצטוו יהושע (א, ח) והגית בו יומם ולילה, וכקרבן תמיד דהיה קרב ערב ובוקר בכל יום תמיד.

והגאון בעל מצפה איתן ז"ל (מגילה שם) הקשה דמשמע דהיו ראויין לעונש על ביטול התמיד, והלא מן הדין היו פטורין הימנו, דהלא עוסק במצוה פטור מן המצוה, והיו כל היום

לאומרו אחר התפילה, אבל השבח נתקן ע"י יהושע, ואנשי כנה"ג תיקנו לאומרו גם בתפילת מוסף של ר"ה. עוד כתב הרב חיד"א ז"ל (ס' דבש לפי מערכת הע' אות ט) שיהושע שבא מיוסף הצדיק על שנקרא "שור" תיקן עלינו לשבח. ו"עלינו לשבח" גימטריא; "שור".

ויש להוסיף בזה, דהלא הכלבו (שם) כתב דיהושע תיקנו בשעה שכבש יריחו. ואמרו ז"פ ישר והפוך, ובז' הפיל ז' חומות שהיו ליריחו -סדה"י. (וכע"ז כתב בהגהות פנ"ח שער ר"ח פ"ג דף קז. וראה בס' פקודת אלעזר סי' קלב מש"כ לבאר מדוע הוצרך לומר יהושע ז"פ עלינו לשבח בעת כיבוש יריחו). ובס' דבש לפי: ותיקנו בזמן שכבש יריחו, וסבב אותה ז' פעמים, ובכל פעם הזכיר שם א' משם מ"ב וכו'. ובמחזיק ברכה שם: תיקנו יהושע לאחר שהנחיל הארץ לישראל. [וכ"ה בשו"ת שע"ת ובא"ח (שם): בשעה שכבש הארץ]. ובס' מחנה ישראל (לבעל הח"ח ז"ל עמ' יב): ובכניסתם לארץ הקיפו את עיר יריחו, והיו אומרים עלינו לשבח מראשו לסופו ומסופו לראשו, ונפלה חומת העיר תחתיה. ובס' ערוגת הבושם (ח"ג עמ' תסט): יהושע ייסדו כשנכנס לארץ הקדושה וראה כי חוקות הגויים הבל הוא וכו', התחיל לפרוש כפיו השמימה וכרע על ברכיו ואמר בקול רם וכו' עלינו לשבח. [וראה בסדה"י שאפשר שעכן יסד תפלת "על כן נקוה", כשהצדיק עליו הדין וידע שחטא. וכ"כ המגלה עמוקות (פר' ואתחנן אופן קלג) שתיקנו עכן כשמעל בחרם. והמקור חיים שם כתב שיש מי שכתב ש"על כן נקוה", ר"ת: עכן, שהוא ייסד שבח זה, ודבר בדוי הוא].

ונרמז זה ד"עלינו לשבח" גימטריא; "שור", לשון חומה. והיונים פרצו י"ג פרצות בחומה, וביקשו לבטל מצות מילה, וגזרו כתבו לכם על קרן השור שאין לכם חלק וכו'. ואנו כנגדם נאמר עלינו לשבח –"שור", לאדון הכל. והוא רמז לעלינו לשבח שחיברו יהושע בשעה שנפלו חומות יריחו.

דחברים היו משרתים מפרסיים ודומים למלאכי חבלה, לפי שלובשים בגדים "שחורים" ורחבים. וראה מש"כ בזה עוד הגרא"ל צינץ ז"ל (ס' גרש ירחים גיטין יז).

ועיין בס' רוח חיים (להגר"ח פלאג"י ז"ל) ח"א יור"ד סי' קעח סעיף ב שנשאל ע"ד מי שרצו להנהיג ללבוש מלבושים שחורים בדמות מלבושי הכומרים לשלוחי ציבור. וע"ש דמה שהתיר מהרי"ק (שורש פא) לעשות מלבושים שחורים, זהו ע"ד שאמרו (קדושין מ). הרואה שיצרו מתגרה עליו ילבש שחורים ויתעטף שחורים, והוא דרך צניעות והכנעת הלב, וזהו דוקא בדמות המלבושים, שהוא לובש המלבוש עצמו כדרך היהודים, וכן דרכם של בעלי אבילות ב"מ שלובשים לבוש שחור בדמות לבוש יהודי, אבל כשמשנה דמות הלבוש הוא כלבוש הכומרים ובגוון שחור, אין בו שום טעם, כי אם להיות עושה כמעשיהם ולהיות נדמה להם, וזה ודאי אסור לכו"ע.

וראה לשון תשובות מהר"ם מרוטנבורג (פ"כ) סי' אלף כג גבי סדר תשובה למי שנשמתד ועבר ע"ז; ויתרחק מע"ז ועובדיה, לא ישוב אצל כומרים וגלחים ובמקום שמדברים מינות, ונושא שק סמוך לבשרו, "וילבש שחורים ויתכסה שחורים" וכו'.

"וַיֵּצֵא אֶת הָאֲשֵׁרָה מִבֵּית ה' מִחוּץ לִירוּשָׁלַם אֶל נַחַל קִדְרוֹן וַיִּשְׂרֹף אֹתָהּ בְּנַחַל קִדְרוֹן וַיִּדְק לְעֹפֹר וַיִּשְׁלַף אֶת עֲפָרָהּ עַל קֶבֶר פְּנֵי הָעָם" (מ"ב כג, ו).

טעמא בעי ע"ד השינוי בזה בין כלי האשירה אשר שרפם יאשיהו מחוץ לירושלם בשדמות קדרון, והוא במישר קדרון, לאשירה גופה אשר שרפה "בנחל קדרון".

ואולי עשה כן כדרך שעשה משה (דברים ט, כא): ואת חטאתכם אשר עשיתם את העגל לקחתי ואשרוף אותו באש ואכות אותו טחון היטב עד אשר דק לעפר ואשליך את עפרו "אל הנחל" היורד מן ההר. ובשמות לב, כ; ויזר על

טרודים במלחמה, ופטורים ממצות הקרבת התמיד.

ומה שהעיר ע"ז הרש"ש (ערובין סג): מדברי רש"י (מגילה שם): אמש כשהעריב היום היה לכם להקריב תמיד הערב וביטלתם אותו ונשתהיתם במארב העיר חנינם, שאין זמן מלחמה בלילה, הרי דלרש"י כיון דלא היו טרודים במלחמה בערב, היו יכולים להקריב אז התמיד, הנה כבר יישוב זה בן הגאון הנ"ל ז"ל הגאון הרב נפתלי ז"ל משכיל לאיתן, להצדיק אביו הצדיק, דכוונתו להקשות דאפי' בשעת חניה היה להם להיפטר אף בערב, וכדרך שאמרו (סוכה שם) דשלוחי מצוה פטורין מן הסוכה אף בשעת חנייתן. וע"ש דהיה לו פתחון פה בזה לפני הרש"ש ז"ל בחיים חיותו במכתב, וקיבלו הימנו. ושם תירץ דכיון דתמיד של שחר הקריבו, הוה להו להקריב גם תמיד של בין הערבים בה בעת, ולסיים המצוה. דכיון דכבר התחילו בה והיו עסוקין במצות תמיד, ולא דבאה להם מצוה חדשה בעת שעסקו במצות מלחמה, א"כ עסק המלחמה לא פטר אותם ממצות הקרבת התמיד. וחידוש הוא, דשפיר יוצאים בכח"ג ידי חובת מצות קרבן תמיד, ואף שמקריבם ב' כאחד.

ועיין בחזקוני במדבר כח, ב על הכתוב (שם) בתמיד; להקריב לי במועדו, דדרשו (פסחים סו). במועדו, בשבת, ושם (עז). במועדו, אפי' בטומאה, במועדו אפי' בשעת מלחמה. ומדברי הגאון הנ"ל ז"ל מבואר דהיכא דאי אפשר וכבמלחמה, אם יקריבו ב' התמידין של שחר ושל בין הערבים כאחת, חשיב שפיר ג"כ "במועדו".

יור"ט ב' דפסח

"וְהִשְׁבִּית אֶת הַכֹּמְרִים אֲשֶׁר נָתַנוּ מִלְכֵי יְהוּדָה...." (מ"ב כג, ה).

מה דפירש הרד"ק דהאנשים העובדים לפני הבעל נקראים "כומרים", על שם שלובשים שחורים, והוא מענין (איכה ה, י) עורנו כתנור "נכמרו", עיין בתוס' שבת יא. (סוד"ה ולא)

מוריה, שנה שלושים ושתיים, גליון ו-ח (שעח-שפ), ניסן תשע"ג ♦

שעו) בשם הכלבו. [ומש"כ הדרכי משה (שם): ואין נוהגין עכשיו בכל זה, לכאור' כוונתו לענין המנהג ליפול על הקבר ולנשקו. וראה בזה בהערות לס' הכלבו (שם הערה 469). וראה באורך בכ"ז במאמר הרב י. סטל שליט"א קובץ מוריה שנה לב גליון ה)].

ועיין בא"ר סי' רכד סק"ז (בשם מהר"ש) שמה שתולשין עשב מקבר או נוטלין צורות ומשימין על המצבה, אינו אלא משום כבוד המת להראותו שהיה על קברו. ויאשיהו המלך עבד בהו איפכא דרך ביזיון, שהשליך עפר הע"ז על קבר בני העם, להורות שפלותם ופחיתותם.

"וְיָטֵמָא אֶת הַתּוֹפֶת אֲשֶׁר בְּגִי בֶן הַנֶּחֱסִים לְבִלְתִּי לְהַעֲבִיר אִישׁ אֶת פָּנָיו וְאֶת בִּתּוֹ פָּאֵשׁ לְמִלְחָה" (מ"ב כג, י).

עיין ברש"י וברד"ק דנקרא מקום המולך: "תופת", ע"ש שהיו הכהנים מקישים בתופים, שלא ישמע האב נהמת הבן כשהוא נכוה כשמעבירים אותו באש וינהם ליבו עליו ויקחהו מידם.

וכ"ה במדרש (איכ"ר פא, לו): מקום היה למטה מירושלים ותופת שמה. ולמה קרי ליה תופת, ר' יהודה אומר על שום "תפתה" דהוה ביה. וע"ש בהגהות הרד"ל דהיינו ע"ש התופים. ושם: ונותנין אותו לתוך טס של נחושת, ומסיקין את הכירה תחתיו, והיו מקלסין לפניו ואומרים לו יערב לך ויבסס לך. וכל כך למה, כדי שלא ישמעו נהמת בניהם ויחזרו בהם.

וכ"כ הרשב"ץ (זוה"ק מל"ת אות נח) לפרש דברי הר"ש בן גבירול ז"ל: ובנך לא תתנו, "למולך אכזרים", שכן מוכרע מהכתוב בירמיה לב, לה שהיו שורפין הבן לגמרי, ולשון: "להעביר למולך", הוא כמו תעבירו באש (במדבר לא, כג), שריפה ממש.

וכן פירש הג"ר משה פיזאנטי ז"ל (ס' נר מצוה שם), שאין אכזריות גדולה מזו, שמעבירים בניהם באש, והכומרים היו מטעים

פני המים. ועיין בזה בתוס' ע"ז מג: (ד"ה אמר).

ובגמ' ע"ז (מג:): איפליגו תנאי, דלר' יוסי הבא לבער ע"ז שוחק וזורח לרוח או מטיל לים, ולחכמים אם יזרנה לרוח יש הנאה הימנה, ואין לה תקנה עד שיזרנה לרוח במקום שאינה מגדלת צמחים. ור' יוסי מיייתי ראייה התם מהא דמצינו בחטא העגל: ואת חטאתכם אשר עשיתם את העגל לקחתי ואשרוף אותו באש ואכות אותו טחון היטב עד אשר דק לעפר ואשלך את עפרו אל הנחל היורד מן ההר, ולחכמים התם ליכא למיחש לזבל. והא דכתיב גבי אסא (דה"ב טו, טז): ויכרות אסא את מפלצתה וידק וישרוף בנחל קדרון, וביומא (נט:): שנינו דמי נחל קדרון המעורבים בדם קרבנות היו נמכרין לגננין לזבל, מקומות מקומות יש בו, יש מקום דמגדל צמחים, ויש מקום שאין מגדל צמחים.

והכא כתיב דשרפה בנחל קדרון "וידק לעפר וישלך את עפרה על קבר וגו'". והיינו דלא יהנו ממנה לזבל.

והא דהשליכו להאפר "על קבר בני העם", הנה בש"ס סנהדרין (מז:): אמרו דקבריה דרב הוו שקלי מיניה עפרא לאישתא בת יומא. אתו אמרו ליה לשמואל. אמר להו יאות עבדין, קרקע עולם הוא, וקרקע עולם אינה נאסרת, דכתיב וישלך את עפרה על קבר בני העם, מקיש קבר בני העם לע"ז, מה ע"ז במחובר לא מיתסרא, הכא נמי במחובר לא נאסר. ובחולין (סח:): מאן יהיב לן מעפריה "דרב ושמואל" ומלינן עיינין. ובשו"ת אבנ"ז (יור"ד סי' תעה אות ב) צידד (בתו"ד) דאין זה גנאי, ואדרבא זהו כבודו, דעפרו חשיב ומובחר משאר עפר.

והכלבו (ס' קיד) כתב שאחר הקבורה נופלין על הקבר ונושקין הקבר ועפרו דרך כבוד המת, דוגמת מה שאמרו מאן יהיב לן מעפריה דרב ושמואל ומלינן עיינין. ומקורו בשו"ת תמים דעים (סי' קפה). וכ"כ הב"י (יור"ד סי'

וע"ש בשמעתין דר' עקיבא ס"ל כר' יהודה, דשלא לרבות את הטומאה עבדינן, [ומטעם זה פסק הרמב"ם כר"י וכר"ע - כס"מ]. ור"ע הלא ס"ל (שבת פב:) דע"ז מטמאה במשא כנדה, ופליג אדרבנן דס"ל דע"ז איתקש לשרץ, מה שרץ לא מטמא במשא, אף ע"ז לא מטמאה במשא.

ולמש"כ הכס"מ דעיקר סמיכת הרמב"ם על מה דהו"ר ר"י ור"ע רבים גבי ריב"ב, מעתה הואיל ור"ע גופיה ס"ל דע"ז מטמאה במשא, יוכל איפוא להיות דמודי ליה בע"ז לריב"ב, וכחילוק המשנל"מ.

אמנם בגוף ההלכתא דטומאת ע"ז פסק הרמב"ם דאינה מטמאה במשא. ונמצא דיאשיה אף דהוציאה לאלתר וכשיטת ר"ע נמי, מ"מ לא הוצרך לזה אליבא דפסק הרמב"ם.

אך למאי דאמרינן בגמ' שם, וכ"פ הרמב"ם (פ"ו משאר אבות הטומאות הל' ג), דע"ז אינה מיטמאה לאברים, הן ביאשיה כתיב: "ונתן" המלך, ולאחר מכן: "וירץ". ומשום לתא דטומאה לא היה צריך לזה כל עיקר, דטהרה בשבירתה. אולם יעויין ברמב"ם שם הל' ו דמשמשי ע"ז חמירי מע"ז לענין זה שאם קצץ כזית מכלי דמשמשי ע"ז אחתי מטמא כשרץ, אע"פ שע"ז גופה אינה מטמאה לאברים. על כן הכא מיירי במזבחות שנעשו לע"ז, אשר בפשיטות משמשי ע"ז נינהו, לכך הוציאים והריצם אל החוץ. ופש גבן לברורי הוראת שם "נתן", אם היא לחתיכות שיש בהן כזית, או דילמא בפחות מכזית דוקא.

"וַיֹּאמֶר מֶה הַצִּיּוֹן הִלְזוּ אֲשֶׁר אֲנִי רֹאֶה..." (מ"ב כג, יז).

ברש"י: ראה קבר אחד, מצידו אחד עלה קמשונים וחרולות, וצידו אחד "הדסים ובשמים", ותמה עליו ואמר מה זה. והשיבו קבר איש האלהים, ונביא שקר שצויה לבניו שיקברוהו אצלו.

ומצינו (מגילה יג.) דצדיקים נקראו "הדסים", וכן הוא אומר (זכריה א, ח) והוא

אותם שאינם נשרפים אלא מסתלק הוא אצל האלוה ההוא. ולכך הזכיר בו "מעביר" בנו ובתו באש, דכן היה לפי טעותם, שרק מעביר הוא את בנו באש.

"וְאֵת הַמִּזְבְּחוֹת אֲשֶׁר עַל הַגֶּגְזִית אֲחֻז אֲשֶׁר עָשׂוּ מַלְכֵי יְהוּדָה וְאֵת הַמִּזְבְּחוֹת אֲשֶׁר עָשָׂה מְנַשֶּׁה בְּשָׁתֵי חֲצֹרוֹת בֵּית ה' נִתְּן הַמֶּלֶךְ וַיִּרֶץ מִשָּׁם וְהִשְׁלִיךְ אֶת עֶפְרָם אֶל נַחַל קֶדְרוֹן" (מ"ב כג, יב).

בגמ' (סנהדרין קג:) אמרו דהפסל אשר העמידו אחז בעליה, מנשה העמידו בהיכל, ואמון הכניסו לבית קדשי הקדשים. וכאן קאמר דיאשיהו בנו ביער והוציא חוצה המזבחות אשר נתנו אחז ומנשה. ושם אמון אביו לא הוזכר בכאן.

והרד"ק ביאר: "וירץ" משם, כלומר הריצם משם. ובערובין (קד:) תנן שרץ שנמצא במקדש, כהן מוציאו בהמיינו, שלא לשהות את הטומאה, דברי ר' יוחנן בן ברוקה. והיינו דס"ל דהכי עדיף, ואע"ג דמטמי ליה לאבנט, דאין לשהות הטומאה בעזרה ולחזור אחר צבת עץ דהיא פשוטי כלי עץ שאינה מקבלת טומאה. ולר' יהודה מוציאו בצבת של עץ שלא לרבות הטומאה. והרמב"ם (פ"ג מביאת מקדש הל' ב) פסק כר"י, דמוציאין בפשוטי כלי עץ שאין מקבל טומאה, שלא לרבות את הטומאה.

והמשנל"מ (שם) דקדק מסוגית הש"ס התם דדוקא בשרץ הוא דאיפליגו הנך תנאי, משום דשרץ אינו מטמא במשא, אבל בשאר טומאות שמתמאות במשא נראה דכו"ע ס"ל דמוציאה הכהן בידו או בהמיינו תיכף ומיד, ולא יחזור אחר צבת של עץ, משום דאף אם יוציאנה בצבת של עץ מ"מ נטמא גופו משום משא, ובגדיו נמי טמאים, דכל המטמא במשא מטמא בגדים בשעת נשיאתו, וא"כ לא הרווחנו כלום במה שאנו משהים הטומאה לחזור אחר צבת של עץ. ותמה על הרמב"ם שסתם ולא ביאר זה. [וע"ש במעשה רקח ובמרכבת המשנה ובהר המוריה ובמעשי למלך].

מוריה, שנה שלושים ושנים, גליון ו—ח (שעז—שפ), ניסן תשע"ג ♦

שנתחייב ממון, שילם לו מתוך ביתו, ונמצא עושה משפט לזה שהחזיר לו ממנו, וצדקה לזה ששילם לו מתוך ביתו.

והטור (חו"מ סי' ז) כתב די"א שאין הקטן ראוי לדין עד שיהיה בן י"ח שנה, וראיה לזה מיאשיהו דקאמר דכל דין שדן עד בן י"ח שנה החזיר. והמהרש"א (שם) העיר ע"ז, דהלא טעמא יחייב רש"י התם להא דקאמר עד בן י"ח, דבו בפרק מצא הספר, ולזה נתעורר בה בשעה לשוב ולשנות פרק זה ולהחזיר הדין, ולא משום דמבין י"ח כשר לדין. וכן העיר הרש"ש (כתובות ג.), ע"ש.

ומ"ש דהחזיר כל דינין שדן מבין ח' שנים, הנה מצינו בב"ק (צח:) דאכפיה רפרם לרב אשי ואגבי ביה כי כשורא לצלמא. ורש"י פירש התם דהיינו ששרף שטר חבירו בילדותו. וכתבו הט"ז (או"ח סי' שמג סק"ב) והגר"א (שם) דמכאן מקור דברי הרמ"א (שם) דקטן שעבר עבירה אף דלאו בר עונשין הוא, מ"מ טוב שיקבל על עצמו תשובה. ועיין בשו"ת שואל ומשיב מהדו"ת ח"ג סי' מד דדוקא בגניבה וגזילה כופין אותו לשלם. וצדקת יאשיהו דאף החזיר הדין ושילם מביתו. וע"ע במאמר מרדכי שם אות ב.

ואפשר כי לזה נודדו יאשיהו להשמיע דבר ה' ולקרוא כל דברי ספר הברית הנמצא בבית ה' באזני כל העם "למקטון" ועד גדול (שם ב), למען דעת כל העם מקצה, וקטנים מן המנין, כל דיני תורת משה.

שבת חוה"מ פסח

"וְהָעֶבְרִי נִי עֲלֵיהֶם סָבִיב סָבִיב..." (יחזקאל לו, ב).

רש"י פירש דלכך קאמר קרא; "והעבירני עליהם סביב", דלא הכניסו השי"ת ליחזקאל לתוכה, לפי דהיה כהן. [והרד"ק הקשה דא"כ איך ציוהו להעביר התער על ראשו ועל זקנו

עומד בין ההדסים. ומצינו למלכי בית דוד דקברום במשכב אשר מלא "בשמים וזנים" מרוקחים במרקחת (דה"ב טז, יז).

ומצינו דוגמתו באביר המשוררים הר"ש בן גבירול ז"ל, כי תוגר אחד לבש קנאה עליו מרוב חכמתו והרגו וקברו בגן שלו אצל אילן תאנה. והתאנה חנטה פגיה קודם זמנה, ועשתה תאנים גדולות ויפות מאד. ויתמה עם הארץ, וישמע המלך ויתמה. וישאל לתוגר היאך החכים על האילן להקדים פירות כל כך, ונאלם. והמלך הפציר בו מאוד, ולא הודה לו מאומה. ויצו המלך ליתן לו יסורים עד שיודה מה עשה לאילן. ולבסוף הודה שהרג ליהודי וקברו שם אצל התאנה, ומאמין שלזכות הנקבר מבכר הפירות וכו', ותיכף ציוה המלך ויתלוהו עליו (ס' שלשלת הקבלה. וראה עוד בסדר הדורות בערכו).

וסימנא מילתא לזה, מ"ש (ב"ק צא:) לא שכיב שיכחת ברי אלא דקץ "תאינתא" בלא זמנה.

"וְכִמְהוּ לֹא הָיָה לִפְנֵי מֶלֶךְ אֲשֶׁר שָׁב אֶל ה' בְּכָל לִבּוֹ וּבְכָל נַפְשׁוֹ וּבְכָל מְאֹדוֹ..." (מ"ב כג, כה).

בגמ' שבת (נו:) אמרו לחד מ"ד דכל האומר יאשיהו חטא אינו אלא טועה, שנא' (שם כב, ב) ויעש הישר בעיני ה' וילך בכל דרך דוד אביו. אלא מה אני מקיים וכמוהו לא היה לפניו מלך אשר שב וגו', שכל דין שדן מבין שמונה [שישב על כסא מלכותו, שנאמר (שם א) בן שמונה שנה יאשיהו במלכו - רש"י], עד בן י"ח [שמצא חלקיה את הספר ועיין ודקדק בתורה ובדיניה בתורה שבכתב ובע"פ והבין שמא טעה בדינא] החזירין להן. שמא תאמר נטל ממי שנתן לו תחילה ונתן לזה, ת"ל בכל מאדו, שנתן להם משלו.

ולפי"ז יכון בדוקא זה התואר על יאשיהו; "וילך בכל דרך דוד אביו", כי כן מצינו בדוד (סנהדרין ו:), שדרשו הכתוב (ש"ב ח, טו) "ויהי דוד עושה משפט וצדקה לכל", שכשראה עני

דאחריני איכא למישרי, מ"מ כל דאפשר לחיותם מבחוץ שפיר דמי.

והעולה בידינו, דאי הואי טומאה התם, משום ההוא שהלוח בריבית הואי. ובזה יתפרשו דברי הנביא: "ה' אלהים אתה ידעת", דיעויין בב"מ סא: אמר רבא למה לי דכתב רחמנא יציאת מצרים בריבית, אני הוא שהבחנתי וכו', אני הוא שעתיד ליפרע. וכן כתיב באזהרת ריבית (ויקרא כה, לו) לא תקח מאתו נשך ותרבית "ויראת מאלהיך", וכבכל דבר המסור ללב שאין מי שידוע בו אלא הקב"ה. ולזה קאמר: "ה' אלהים" אתה ידעת, מי ראוי לתחיה ומי לא. ואף שמאמין אני שבידך להחיות המתים, מ"מ שמא אין ליכנס בלא צורך משום מלוי בריבית רפאים בל יקומו.

"וְנִתְּתִי עֲלֵיכֶם גִּידִים וְהִעֲלִיתִי עֲלֵיכֶם פֶּשֶׁר..." (יחזקאל לו, ו).

במדרש (ב"ר פי"ד, ה) נתבאר דהא דכתיב באיוב (י, יא) "עור ובשר תלבישני" תחילה, ואח"כ: "ובעצמות וגידים תסככני", כן הוא בתחילת ברייתו של הולד, עור ובשר תחילה, ואח"כ עצמות וגידים. ולפנינו הוא משל לאדם שנכנס למרחץ, מה שהוא מתפשט באחרון הוא לובש ביציאתו מן המרחץ. וכך מידתו של הקב"ה, מה שפשט מעליו בסוף הוא פורע בתחילה כשבא ללובשו. שבתחילה מרקב ומתפשט מעליו העור ואח"כ בשר ואח"כ הגידים ואח"כ עצמות, וכשבא ללובשן אח"כ לובש בתחילה העצמות ואח"כ הגידים ואח"כ בשר ואח"כ העור. וכ"כ התוס' נדה כה. (ד"ה עור). וע"ש במהרש"א.

ובש"ס נדה (לא): "אביו" מזריע הלובן שממנו "עצמות וגידים" וכו', "אמו" מזרעת אודם שממנו "עור ובשר" וכו'. וכיון שהגיע זמנו להיפטר מן העולם, הקב"ה נוטל חלקו וחלק "אביו" ו"אמו" ומניח לפניהם. והקדים חלק האב, דהוא עצמות וגידים, לחלק האם; עור ובשר.

ובטופס ברכת פדיון הבן; אשר קדש עובר

(שם ה, א), אלא הכל היה במראה הנבואה ולא היו דברים ממש].

ובשם הגאון הרבי ר' העשיל ז"ל (ס' חנוכת התורה ליקוטים סוה"ס אות קפא) אמרו ליישב זה על פי מש"כ התוס' (ב"מ קיד: ד"ה אמר) דהא דהחיה אליהו בן אלמנה עניה, דכתיב (מ"א יז, כא) ויתמודד על הילד, ואף דמהכנהים היה, כיון דהיה ברור לו שיחיהו, לכך הותר משום פיקוח נפש. וכך א"ל הקב"ה (יחזקאל לו, ג): "ויאמר אלי בן אדם התחיינה העצמות האלה". פירוש אם ברור לך שאתה מאמין שיחיו העצמות, אזי מותר לך לטמא עצמך. והשיב לו יחזקאל; "אתה ידעת", פירוש שאני מאמין בדבריך, וחלילה לי להיות מסופק בדבר.

והרדב"ז בתשובותיו (ח"ו סי' ב' אלפים רג) הקשה ע"ד התוס' חדא דאין סומכין על הנס, ותו דאם ברור לו שיחיהו א"כ לא היה שם פיקו"נ, ואם היה שם פיקו"נ א"כ לא היה ברור אצלו שיחיהו. ועייין בזה גם בשו"ת חיים שאל ח"ב סי' מג. וע"ע בהעמק שאלה (שאלתא קסז אות יז) מש"כ לדקדק ע"ד התוס', מדוע הוכרחו לומר דהיה "ברור לו" שיחיהו, הלא אף ספק פיקו"נ דוחה איסור טומאה.

ועכ"פ, כל זה שייך גבי אליהו בדוקא, דניתן לו באותה שעה מפתח של תחיית המתים, משא"כ גבי יחזקאל דקרא קאמר וידעתם כי אני ה' "בפתח" את קברותיכם, ולא ניתן ליחזקאל אז מפתח דחיים, א"כ ע"כ כרש"י, דהוצרך להיות סביב הבקעה בדוקא, דלא להיטמא, כיון דלא על ידו קמו לתחיה.

ובפדר"א (פל"ב) מצינו כי כל אלו המתים בבקעת בית דורא עמדו על רגליהם חוץ מאיש אחד, מכיון שנתן כספו בנשך, ועליו אמר יחזקאל (יח, יג): בנשך נתן ותרבית לא לקח וחי לא יחיה. וי"ל דמשום אותו המת לא נכנס יחזקאל לבקעה. ואף דמשום פיקוח נפש

ב, כג): ויאמר האדם זאת הפעם עצם מעצמי וגר', לשון צורח, כמו את הולם פעם (ישעיה מא, ז), כלומר אני מרגיש שוב שנבראת ממני שמשמיעה קול.

והערול"נ ביאר עוד דעצם נעשה ממנו כלי ניגון שקולו ערב, כדתנן (קנין פ"ג מ"ו) שני שוקיו שני חלילין. אבל מאדמה לא נעשה כלי ניגון.

"וידעתם כי אני ה' בפתי אֶת קברותיכם..." (יחזקאל לו, יג).

כתב הכלבו (סי' קיד) דאף לאחר י"ב חודש אין מעתיקין המת ממקום למקום, שהכלבול קשה למתים, מפני שמתיראים מיום הדין. וכ"כ הבאה"ג (יור"ד ר"ס שסג) בשמו. ט"ז וש"ך שם.

וראה באור שמח (ספי"ד מהל' אבל) שכתב דטעם זה הוא ע"ד דרש, וכדרך הראשונים. ועיין ברדב"ז (פי"ד מהל' אבל הל' טו) שהקשה דאם זה הטעם אפי' לפנות מת לתוך שלו אסור, והכלבו הלא כתב שם דאם היה בתוך שדהו מפנהו אפי' ממכובד לבזוי. אלא עיקר הטעם משום בזיון המת. וכ"כ הב"י (יור"ד סי' ססד).

ובס' גשר החיים (ח"א פכ"ו) העיר דמלשון האחרונים (חכ"צ סו"ס ז, נוב"ק יור"ד סי' פט) משמע דהטעם של בלבול אינו הטעם דחרדת הדין, ודלא כדמשמע מלשון הכלבו שהכל טעם אחד.

ובגמ' (כ"ב קנד.) במעשה באחד שמכר בנכסי אביו שמת, ובאו בני משפחה וערערו לומר קטן היה בשעת מיתה. ושאלו את ר"ע מהו לבדוק, א"ל אי אתם רשאים לנוולו. והגרעק"א ז"ל (בתשובותיו מהדו"ת סי' יז) הקשה משם על טעם הכלבו, ומדוע לא נקט הש"ס טעמא דחרדת הדין. ותירץ דכיון שהיה ספק גדול ספק קטן וליכא ודאי חרדת הדין לא חיישינן לה. ועיין בזה עוד בסוף שו"ת חוות יאיר בדברי הגר"ד אופנהיים ז"ל ובשו"ת חכ"צ סי' מז ובשו"ת נוב"ת יור"ד סי' קסד.

במע' אמו, ולארבעים יום חלק אבריו, מאתים וארבעים ושמונה אברים, ואחר כך נפח בו נשמה וכו', "עור ובשר הלבישו, ובעצמות וגידין סככו". והקדים חלק האם. [וראה בסידור אוצר התפילות (סי' עיון תפילה) מדוע לא הזכירו מנין הגידים כמו שהזכירו מנין האברים].

עוד ראה בס' צרור המור (פר' בראשית) כי כן יהיה סדר התחיה לעת"ל, כפי שאמרו בסתרי התורה, כי יש עצם אחת באדם בצואר קשה מאד, שאפילו מכניסין אותה באש אינה נשרפת, וממנה תהא התחיה. והיינו דעל העצם יעלה השי"ת לעתיד לבא גידים ובשר ועור להחיות נשמות לפגרים מתים. וכדרך דמצינו במתי בקעת בית דורא, דעל העצמות נתן השי"ת גידים ובשר ועור, והפיח בהם רוח חיים וחיו, וכן לעת"ל במהרה בימינו.

"ויהי קול פהנקאי והנה רעש ותקרב עצמות עצם אל עצמו" (יחזקאל לו, ז).

וברש"י: ויהי קול, והנה רעש העצמות שהיו טופחין זה לזה.

ומצינו לשון רעש טובא בעצמות, במ"ש (נדה לא:): מפני מה אשה קולה ערב ואין איש קולו ערב, זה ממקום שנברא, וזה ממקום שנבראת, שנאמר (שה"ש ב, יד) כי קולך ערב ומראיך נאוה. [ובתוס' (שם ד"ה כי) דהיא אינה מקלסתו לאיש בקול ערב, אלא בצח ואדום. וע"ש במהרש"א דאמנם לא הוצרכו התוס' להוכיח כן מדקדוק לשון הכתובים, דהמפורסמות א"צ ראייה, דאל"כ השואל הוי ליה להביא האי קרא ולא המשיב, אבל תלמודא מיייתי ליה בסוף הפרק לסיים בדבר טוב].

ורש"י (שם) ביאר: זה ממקום שנברא, אדמה עפר תיחוח, נוח ליבטל, אבל בשר ועצמות קשין. עצם כשמכין בו קולו נשמע, אבל קרקע כשמכין בו אין קולו נשמע. ואחר שקרבו העצמות זו לזו, יפול בזה שפיר הלשון: ויהי קול והנה "רעש".

וראה בס' תוספות השלם עה"ת (בראשית

(הגהותיו כת"י לשו"ע או"ח סי' רכז) נסתפק אם בירך על הברק וכיון לפטור את הרעם הבא אחריו אם יצא. ונכדו הרב חיד"א ז"ל (ברכ"י שם אות ד) הכריע בזה דמסתברא דיצא. והמשנ"ב (שם סק"ה) ביאר זה, דאחרי שמטבע הבריאה שאחר הברק יוצא רעם, א"כ חלה ברכתו על הרעם שיצא אח"כ. [ועיין בראב"ן סי' ב ובא"ר סי' רכז סק"ד בשמו דאין רעם בלא ברק].

"וִירָאוּ אֶפְיֵי יָם..." (ש"ב כב, טז).

בגמ' שלהי מגילה (לא). אמרו דביו"ט אחרון של פסח מפטירין בו וידבר דוד. וברש"י: שהיא שירה כמותה, ומדבר בה מיציאת מצרים, "עלה עשן באפו וגו'", וישלח חיציו ויפיצם וגו'".

ובשו"ע הרב (או"ח סי' תצ סעיף יג) כתב גם הקרא דלפנינו: "ויראו אפיקי ים". ומקורו במדרש תהלים (יח, יט) דבשעה שאמר הקב"ה למשה ואתה הרם את מטך ונטה את ירך על הים ובקעהו (שמות יד, טז), נבקעו כל מעייני תהום וכל מבועי מים וכל מקואות שבעולם, ואפי' מים שבכדים ושבגתות ושבזיקין ושבכל הכלים שבעולם נבקעו ונחלקו באותה שעה, ועליהם נאמר ויראו אפיקי ים. [ובמכילתא שם דרשו זה מהכתוב (שם כא): ויבקעו "המים". ויבקע "הים" אין כתיב כאן, אלא "המים". וברבינו בחיי (שם יד, כא): והוצרכו לדרוש כן ממה שלא אמר: ויבקעו "מימיו"]. וע"ש דענין מוכרח היה שיבקעו כל מימות שבעולם ושישתנה הטבע בכולם.

ומה דפירש הר"מ אלשיך ז"ל (ש"ב כב, טז) דקאי אמצעה סדום, דע"י גערת השי"ת יצאו מים רבים במישור שלפני סדום ונעשו ים, וזהו: "ויראו אפיקי ים", ועקר הקב"ה ההרים משורשם והיפך הישוב למטה ושורשי ההרים למעלה, ואז "יגלו מוסדות תבל", יש להעיר, דאמנם מעשה סדום היה בט"ז ניסן כדאיתא במדרש (ב"ר ספ"ג, סדה"ד שנת ב' אלפים מב).

ובשו"ת כתב סופר יור"ד סי' קפג כתב דחידוש הכלבו הטעם דחרדת הדין, משום דבעצמות נראה דלא שייך טעם ניוול, ולכך כתב הטעם דחרדת הדין, דשייך גם בעצמות. ובאמת דעת הנוב"י (מהדו"ק יור"ד סי' פט) דבעצמות בלא בשר אין חרדת הדין, וכ"כ בשמו האור שמח (שם). וראה בהערות לס' הכלבו שם הערה 979 פרטי דינים בזה.

ונרמז זה בהכתוב לפנינו: "וידעתם כי אני ה' בפתחי את קברותיכם", דע"י פתיחת הקבר חרדת הדין יש.

שביעי של פסח

"יִרְעֶם מִן שְׁמַיִם ה' וְעֲלִיּוֹן יִתֵּן קוֹלוֹ. וַיִּשְׁלַח הַצִּיָּים וַיְפִיצֵם בְּרֶקַע וַיָּהֶם" (ש"ב כב, יד-טו).

קדם: "ירעם" ל"ברק", לפי שכן הוא סדר תולדותם. וכמ"ש במדרש (תנחומא וישלח ב): וכשהרעם יוצא הברק בא אחריו. אף כי ראיית העין מקדים ראיית הברק קודם שתשמע האוזן קול הרעם. וראה במלבי"ם שמות ט, כג שביאר זה, שקול הרעם היוצא מן העבים עד שיגיע למטה שוהה איזה משך זמן, אבל הברק נראה תיכף באותו רגע שיוצא ממקומו, כי חוש הראות א"צ משך זמן, וע"כ נראה הברק תמיד לפני הרעם, הגם שהרעם יוצא קודם, מפני שחוש הראות יקדים מוחשיו לפני חוש השמיעה. וראה כן עוד בחי' הרד"ל עמ"ס ברכות רפ"ט.

וכן הוא לשון הכתוב (תהלים עז, יט): קול "רעמך" בגלגל האירו "ברקים" תבל וגו'. ובגמ' (ברכות נט.): מאי "רעמים" וכו', רב אחא בר יעקב אמר "ברקא" תקיפא דבריק בעננא ומתבר גזיזי דברזא. ואותו הקול היינו "רעמים" - רש"י. ולהלן שם: מאי "ברקים" וכו'. ולשון המדרש (אסת"ר פ"ז, כג) אמר לו הקב"ה (להמן) רשע, לי אתה בא להזדווג, כמה גדודים יש לפני, כמה "ברקים" כמה "רעמים".

והגאון מוהר"ר אברהם אזולאי ז"ל

רבקה אחותו הכשרה. והקדים רמאות לבן, כי זרוק חוטרא אעיקריה קאי.

[והא דידעה רחל דרכי הצדיקים הנהגותיהם, עד ששאלה ליעקב; מי שרי לצדיקי לסגויי ברמאותא, לא למדה מלבן כלום בזה, אלא כל ידיעתה היתה ברוח הקודש מקטנותה, מחמת גודל קדושת נשמתה - שו"ת רב פעלים ח"ד קונ' סוד ישרים סי' ו].

ומש"כ המחז"ו (סי' קז) דלכך מפטירים בשביעי של פסח; וידבר דוד, לפי דיש בה יציאת מצרים באמצעיתה; עם עקש תתפל, זה פרעה, הנה בכעה"ט (שמות ז, ג): ואני אקשה, ועליו נאמר ועם עקש תתפל. "עיקש", בגימטריא "מלך מצרים".

"באלהי אֲדֹלָג שׁוֹר" (ש"ב כב, ל).

בס' יד מלאכי (כללי התלמוד כלל קמו) הקשה מלשון הכתוב לפנינו ע"ד הר"ש (פ"ח דאהלות מ"ה) שכתב כי לשון "דלוג" שייך בחיה, ובארם שייך לשון "קופץ". ושם הקשה דמצינו שניהם גבי אדם, "מדלג" על ההרים מקפץ על הגבעות (שה"ש ב, ח, וראה שם בביאור הגר"א), וכן הכתוב לפנינו: באלהי "אדלג" שור. וכן הקשה התפארת ישראל (אהלות) שם. וע"ש מה שהקשה עוד בזה גם מלשון משנה. וראה עוד בזה בס' ביאור שמות הנרדפים (להרש"א וורטהיימר ז"ל) עמ' 31.

ועוד הקשה (בתו"ד) דמצינו לשון "קפיצה" בחיה, דתרגום "לנתר" בהן על הארץ (ויקרא יא, כא): "לקפצא" בהון על ארעא. והרב חיד"א ז"ל (עין זוכר מערכת הד' אות יג, הגהותיו עה"ס יד מלאכי השג יד שם), העיר ע"ז דאי"ז ראייה, דההיא בעוף מיירי. וטפי הו"ל לאתויי מדתנן (בכורות נח:) קפץ אחד מן המנויין לתוכן. וכן העיר בס' לב שומע (מערכת הד' אות ד). וע"ש בראב"ע שכתב: לנתר, אין לו אח. והמתרגם אמר לקפצא בהון, כמו מקפץ וטעם ודולג, ואמת תרגם.

ובב"ק לח. עמד וימודד ארץ ראה ויתר גוים (חבקות ג, ו). ומאי משמע דהאי ויתר

"יִשְׁלַח מִמֶּרֶם יִקְחֵנִי יְמֵשֵׁנִי מִמִּים רַבִּים. יִצְיָלֵנִי מֵאִיבֵי עֵז..." (ש"ב כב, יז-יח).

נרמז בזה גם ענין שמעי בן גרא, דקילל לדוד קללה נמרצת ביום לכתו מחנים (שם טז, ה).

ואמנם לבסוף נהפך לב שמעי בן גרא ונפל לפני המלך בעברו בירדן כדכתיב (שם יט, יט): ויאמר אל המלך אל יחשב לי אדני עון ואל תזכר את אשר העוה עבדך ביום אשר יצא אדני המלך מירושלים לשום המלך אל ליבו.

וזהו; "ימשני ממים רבים", כי לא זו בלבד אשר עבר במצולות נהר בשלום, וצלח גאון הירדן, אשר רחבו נ' אמה, כמבואר במדרש (קה"ר פ"ט, ב), [וראה בחי' הרד"ל (סוטה לד.) דבימי קציר דנהרא מכיפיה מתברך, ומלא ורב על כל גדותיו, בודאי הוא רחב אז הרבה. ומיא רדיפי, וכדרך דמצינו בריש לקיש (יומא ט:): דהוה סחי בירדנא, ואתא רבה בר בר חנה ויהב ליה ידא וכו'], הנה עוד נהפכו לטובה פני אויבו עז, שמעי בן גרא, והכניע עצמו תחת עול מלכותו.

"עַם תְּסִיד תִּתְחַפֵּד עִם גִּבּוֹר תָּמִים תִּתְמָם. עִם נָבֵר תִּתְבָּר וְעִם עֲקֹשׁ תִּתְפָּל" (ש"ב כב, כו-כז).

מה דאמרו (מגילה יג:): דאמרה לי רחל ליעקב אבא רמאה הוא ולא יכלת ליה, אמר לה אחיו אנא ברמאות, אמרה ליה ומי שרי לצדיקי לסגויי ברמאותא, אמר לה אין, עם נבר תתבר ועם עקש תתפל, יאות זה בדוקא כלפי יעקב אבינו ע"ה, דהכתוב מעיד בו (בראשית כה, כז): ויעקב איש "תם". וקרא קאמר (מיכה ז, כ) תתן "אמת ליעקב". וזהו; עם גיבור תמים תתמם, כי יעקב ע"ה מידת האמת חקוקה בו, ואעפ"כ; עם עקש תתפל, דאחיו אני "ברמאות". וכדרך שדרשו ז"ל (רש"י בראשית כט, יב) ויגד יעקב לרחל כי אחי אביה הוא וכי בן רבקה הוא, אם לרמאות הוא בא, גם אני אחיו ברמאות, ואם אדם כשר הוא, גם אני בן

עז כנמר "וקל" כנשר "ורץ כצבי", מצינו לרבותינו מסדרי התפילה (נשמת כל חי): ורגלינו "קלות כאילות". והיינו כי אף שנדמה לו השטן לדוד כצבי, נזדרז דוד לדרוף אחריו "כאילות". וראה עוד בזה בס' האיר מזורח הגדה של פסח עמ' קכג ושה"ש עמ' מד.

שמיני של פסח

"הַנֶּה הָאֲדוֹן ה' צָבָאוֹת מְסַעֵף פֶּאֶרָה בְּמַעֲרָצָה וְרִמִּי הַקּוֹמָה גְּדוֹעִים וְהַגְּבִהִים יִשְׁפְּלוּ" (ישעיה י, לג).

זה הכתוב קאי במפלת סנחריב, כדפירש רש"י, וכדדרש' (סנהדרין צה). הכתוב (לעיל שם לב) עוד היום בנוב לעמוד, דאותו היום נשתייר מעוונה של נוב, ואמרי ליה כלדאי לסנחריב אי אזלת האידנא יכלת ליה, ואי לא לא יכלת ליה.

ושם אמרו: כי מטו לירושלים שדי ליה בסתרקי [והם תכשיטי צמר לישן בהם - רש"י תענית כב. ובב"ב יג. "תכשיטי ספסלים". ובבכורות ח: "כסאות". ובערוך (ערך בסתרקי): "כרים וכסתות"] תחתיו עד דסליק ויטיב מעילוי שורה. וע"ש ברש"ש דהיינו דיתיב למעלה מחומת ירושלים, עד דחזויה לכולה ירושלים. כי חזייה איזוטר בעיניה, אמר הלא דא היא קרתא דירושלים דעלה ארגישית כל משריתי ועלה כבשית כל מדינתא. וכ"ה בתרגום כאן. וכיון דא"י גבוהה מכל הארצות (קידושין ט), ובהמ"ק גבוה מכל א"י, נמצא דסנחריב באותה שעה גבוה מעל גבוה היה. ושפיר יצדק בו תואר: "ורמי הקומה".

ובתנחומא (וירא טו): דרשו הכתוב וידעו כל עצי השדה כי אני ה' השפלתי "עץ גבוה" (יחזקאל יז, כד) זה "אשור", שנאמר (שם לא, ג) הנה אשור ארז בלבנון יפה ענף וחורש מצל "וגבוה קומה". וסנחריב מלך אשור היה. ומפורש הוא יותר ברכינו בחיי (בראשית כא, א): השפלתי "עץ גבוה" זה "סנחריב". והשי"ת משפיל גאים עדי ארץ, ושחה לארץ קרנם.

לישנא דאגלויי הוא, כתיב הכא ויתר גוים, וכתיב התם לנתר בהן על הארץ, ומתרגם לקפצא בהן.

ובישעיה לה, ו: או "ידלג" כאיל פסח. וברש"י ישעיה ל, ו: שרף מעופף מין נחש הוא, ואין לו כנפיים לעוף, אלא "קופץ ומדלג" רחוק מאד. וברש"י נחום ג, ב: וסוס דוהר "דולג ומקפץ". וכן באיוב לט, כ: "מדלג ומקפץ" כארבה. [ועוד ראה רש"י שמות יב, יא: שהקב"ה היה "מדלג" וכו']. (וראה עוד בזה בהערות לס' הכלבו ח"ז עמ' ס). וראה מה שציין בזה עוד בס' זכר עשות מערכת הל' אות כא.

[ולפנינו (ש"ב כב, לג): "ויתר" תמים דרכי. ובתרגום: "ומתקן". והרד"ק ומהר"י קרא ביארוהו לשון התרה, ע"ש. אך הרלב"ג פירשו: כל כך מיהר להגיע אלי הטוב עד שהוא כאילו "יתר ויקפץ דרכי" אל המקום היותר שלם ותמים].

"מְשֻׁנָּה רַגְלִי פְּאִילוֹת" (ש"ב כב, לד).

בפ' חלק (סנהדרין צה): דרשו הכתוב שבסמוך (שם לו): "תרחיב צעדי תחתיו ולא מעדו קרסולי" גבי דוד המלך ע"ה, שבשעה שתפסו ישרי אחי גלית לדוד כפתו והכניעו תחת הבר של זיתים ויתיב עלה למועכו. ונעשה לו נס ונתרנכה הארץ מתחתיו ולא הזיקו. ל"א נשפלת כעין גומא והיתה מגינה עליו.

ובגמ' אמרו דאירע כן לדוד בשעה דנפק לשכור בזאי, אתא שטן ואידמי ליה "כטביא". [ועיין מש"כ מהר"ש לניאדו ז"ל בס' כלי יקר (ש"ב, יא) בשם המדרש בזה]. פתק ביה גירא ולא מטייה. משכיה עד דמטייה לארץ פלשתים. [והפנ"י (ריש גיטין) הוכיח מינה דפלשתים סמוך לירושלים הוה, ע"ש]. וזהו שדימה דוד המלך ע"ה עצמו: משה רגלי "כאילות". ובתרגום: משה רגלי קלילין כאילתא. ובב"ר (ספצ"ט) אמרו: נפתלי אילה שלוחה, זו בקעת גינוסר, שהיא "ממהרת" את פירותיה "כאיל".

ואף דמצינו לשון התנא (אבות ספ"ה): הוי

מוריה, שנה שלושים ושתים, גליון ו-ח (שעח-שפ), ניסן תשע"ג ♦

עליו". ובס' מעשי למלך (פ"י מהל' ביאת מקדש הל' יא אות ב) ביאר זה דמה שיהא ע"י משיח צדקנו זהו רק גילוי מילתא בעלמא מי הוא המיוחס, והוה רק הודעה במילי דמציאות, ובזה שפיר עושין ע"פ נביא ולא אמרין לא בשמים היא.

"וְגַר זָאב עִם כְּבֶשֶׂת וְנִמְר עִם גְּדִי יִרְבְּצוּ..."
(ישעיה יא, ו).

הן קיי"ל (שו"ע יור"ד ר"ס נז) דארי יש לו דריסה אפי' בשור הגדול ובגסה שבחיות, והזאב אין לו דריסה בבהמה גסה ואפי' לקטנה שבהן כגון בעגלים, אבל יש לו דריסה בדקה ואפי' בגדולה שבדקה כגון כבשים גדולים.

ונמר חשיב במעלה מזאב, ודינו כארי, דיש לו דריסה בכל, וכמש"כ הרשב"א (חולין נב). וכ"כ הש"ך (שם סק"ו) בשמו, ע"ש. [ולשון המדרש (ויק"ר פכ"ז, ה): שור נרדף מפני ארי, "עז" נרדף מפני "נמר", כבש מפני זאב].

ונמצא א"כ דנחפרש הכתוב בזה הלשון בדרך לא זו אף זו. והיינו דלעת"ל לא די דלא ירעו ולא ישחיתו, וגר "זאב עם כבש", ואין טורף, אלא אף "נמר", דדינו כארי, דיש לו דריסה אף בשור הגדול, אעפ"כ: "עם גדי ירביצו", והיינו אף דהגדי בהמה דקה הוא.

וראה בהגהות הרד"ל ז"ל לשהש"ר (פ"ב, לג) דמצינו פעמים במקרא לשון לא זו אף זו. ולשון הגאון מלבי"ם ז"ל (אילת השחר פכ"ג אות קצט): דרך הכתוב לדבר תמיד בדרך לא זו אף זו. (וראה שם אות ר).

"וְגַר זָאב עִם כְּבֶשֶׂת וְנִמְר עִם גְּדִי יִרְבְּצוּ וְעֵגֶל וּכְפִיר וּמִרְיָא יִחָדְדוּ וְנִעֲר קָטָן נִהְגָּ כָּם"
(ישעיה יא, ו).

כתב שר התורה מדווינסק ז"ל (בתשובותיו צפנת פענח ורשה תרצ"ה ח"א סי' נ) שלשיטת הרמב"ם (סה"מ מל"ת ריח, פ"ט מכלאים הל' ח) דאינו לוקה בהנהגת כלאים אלא כשהאחד מין בהמה טהורה והשני מין בהמה טמאה, לכך כתיב: ונער "קטון" נוהג בם, לפי דגדול אסור משום כלאים.

"וַיִּהְיֶה כִּי יִרְאֶה ה' וְלֹא לְמַרְאֵה עֵינָיו יִשְׁפּוּט וְלֹא לְמִשְׁמַע אָזְנוֹ יוֹכִיחַ"
(ישעיה יא, ג).

בגמ' סנהדרין (צג:) דרשו זה הכתוב על מלך המשיח דמורח ודאין. וברש"י: שמריח לאדם ושופט ויודע מי החייב, שנאמר לא למראה עיניו ישפוט ולא למשמע אוזניו יוכיח, ואפי"ה ישפוט בצדק דלים, כגון ע"י הרחה.

ובזוה"ק (יתרו דף עח:): איתא דתלת דנו עלמא בלא סהדין והתראה, ושאר בני עלמא על פום סהדי, על מימר אורייתא. ואלו הן, משה, שלמה, ומלך המשיח.

וראה בפ' הספורנו (שמות לד, כג) כי לכך יקראו השופטים המומחים "אלהים" (שמות כב, ז), כי הם ישפטו לפעמים מבלעדי החושים, וכאומרו "ולא למראה עיניו ישפוט וגו'".

ובר"ה (כא:): אמרו ביקש קהלת לדון דינין שבלב שלא בעדים ושלא בהתראה, יצתה בת קול ואמרה לו וכתוב יושר דברי אמת על פי שנים עדים יקום דבר.

ודברי הזוה"ק (שם): כל מאן דקריב בכרסייה (דשלמה המלך ע"ה) דחילו ואימתא נפיל עליהם וביה הוה דאין דינא בלא סהדין, ביאר זה הרב חיד"א ז"ל (ס' מדבר קדמות מערכת הש' אות ט, ס' דבש לפי מערכת הש' אות מא) דכוונת הזוה"ק היינו דמחמת יראה היה מודה החייב אמיתו של דבר, ונמצא שדן בדבר שלא בעדים מצד שהיה מודה החייב, ולא מצד רוח"ק או נבואה.

ויש לכיין בזה לשון הכתוב (מ"א ג, כח) גבי משפט ב' הנשים: וישמעו כל ישראל את המשפט אשר שפט המלך "וייראו מפני המלך" כי ראו כי חכמת אלהים בקרבו לעשות משפט. והיינו דנפלה אימתה ופחד על העומדים לדין, לכיין ולהעמיד דבריהם על קוטב האמת.

וגבי מלך המשיח כתב הרמב"ם (פי"ב מהל' מלכים הל' ג): בימי המלך המשיח וכו', יתייחסו כולם על פיו "ברוח הקודש שתנוח

עוד יתפרש הכתוב: ופרה ודב תרעינה יחדיו, על פי מש"כ הרד"ל (בביאורו לפרד"א פכ"א, נב) כי נתייחד הדב שאוכל הרבה משאר חיות השדה. [ולשון הש"ס (מגילה יא.) גבי פרסיים "שאוכלין ושותין כדוב"]. ואעפ"כ יאכלו דב ופרה "יחדיו", כמרעיתם וישבעו.

"וְאַרְיֵה פֶּבֶקֶר יֹאכֵל תֶּבֶן" (ישעיה יא, ז). ומצינו בכתוב (שם סה, כה) גם: "ואריה כבקר יאכל תבן ונחש עפר לחמו לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי אמר ה'". ויש לפרש סמיכות הכתוב: "ואריה כבקר יאכל תבן", עם הכתוב: "ונחש עפר לחמו", כמש"כ היד רמ"ה (סנהדרין קב.) לבאר הא דאין ארי נוהם לא מתוך קופה של תבן וכו', כי אין ארי נוהם ומתאמץ כנגד שאר בהמות וחיות מתוך קופה של תבן, לפי שהוא רעב אינו "מתגאה" אלא מתוך קופה של בשר. והנחש הלא היה גאה מכל החיות. ולעתיד אף בעלי גאווה ימלאו דעה את ה' מהדר גאווה, כי כל באי עולם ידעו כי לה' המלוכה לבדו, עליון על כל הארץ.

[ולפ"ר מנוגד זה קצת למ"ש (מדרש תהלים פ"א, י): אמר ר' לוי הכל מתרפאין לעתיד לבא חוץ מן הנחש וכו', שנאמר ונחש עפר לחמו].

"לֹא יִרְעוּ וְלֹא יִשְׁחִיתוּ בְּכָל הָרֶקֶדֶשׁ" (ישעיה יא, ט).

הבטיח את ישראל שהחיות הרעות לא יזיקו בכל ארץ ישראל. וקרא כל ארץ ישראל: "הר קדשי", לפי שא"י גבוהה מכל הארצות (קידושין סט.) - רד"ק. וזה שלא כמו שנקט הרמב"ם (אגרת תחיית המתים) ד"בכל הר קדשי", היינו הר הבית לבד, ע"ש.

ובזמן הזה מצינו (שבת קכא.) חמשה נהרגין בשבת ואלו הן וכו' "ונחש שבארץ ישראל". וכבר עמד בזה הרשב"ץ ז"ל (מגן אבות פ"ה מ"ח) על הא דתנן התם דעשרה נסים נעשו וכו', ולא הזיק נחש ועקרבו בירושלים. והיינו דאע"פ דנחש ממית, מ"מ מפני השכינה שהיתה באותו מקום, מפני זכותן

וראה לשון הרשב"ץ ז"ל (ס' זוהר הרקיע מל"ת אות יז) מש"כ ע"ד הרמב"ם: ולא ראיתי בשום מקום ענין זה. ושם תמה מהא דתנן (כלאים פ"ח מ"ב) טמאה עם טמאה, טהורה עם טהורה. וע"ש (ובהערות זיו הזוהר) עוד בזה.

והא דכתב: "ונער קטון", עיין בחי' הריטב"א חולין ה. דבזכרים לא דייק קרא, וזימנן דקרי ליה לקטן; "נער", וכדכתיב (שמות ב, ו) והנה "נער" בוכה. ושפיר אפשר דקאי אפחות מבר חיובא, וכדכתיב (להלן בסמוך ח): ושעשע "יונק" על חור פתן ועל מאורת צפעוני "גמול" ידו הדא.

"וּפְרָה וְדָב תְּרַעֲיָנָה יַחְדָּו יִרְבְּצוּ יִלְדֵיהֶן וְאַרְיֵה פֶּבֶקֶר יֹאכֵל תֶּבֶן" (ישעיה יא, ז).

מצינו בכתובים דתיבה אחת משמשת למעלה ולמטה (רש"ש נזיר סה:). ויתפרש כן היטב גם הכתוב לפנינו. כי לבד אשר "יחדיו" ירצו ילדיהן, הפרה והדב, ואין מחריד, עוד י"ל דנמשכת תיבת; "יחדיו" לדלעיל מינה, וקאי "אפרה ודב תרעינה יחדיו", והוא לצד מה שאמרו (שבת קמ:): גבי הא דתנן נוטלין מלפני בהמה זו ונותנין לפני בהמה אחרת בשבת, ונתבאר התם דמקמי חמרא לקמי תורא שקלינן, שאינו מטיל רירין, ואין מה שלפניו נמאס, וראוי לתיתו לפני שור, אך מקמי תורא לקמי חמרא לא שקלינן, לפי דאית ליה רירין ואימאס.

ובסה"ת (סי' רנד): הלכך צריך לדקדק דשאר בהמות מותר ליתן מספוא שנשאר לזו לפני זו שאינה מינה. אמנם במפתחות (שם) הכריע בזה לאיסור. וכ"כ הרמ"א (או"ח סי' שכד סעיף יד): ויש מחמירים ג"כ בשאר מיני בהמות ליקח מלפני אחד וליתן לפני אחרת שאינה מינה.

וזה א"כ שהעיד הכתוב כי לעת"ל: "ופרה ודב תרעינה יחדיו", אף כי אינם ממין אחד, שהרי קרא קאמר "ואריה כבקר יאכל תבן", ולא ימאסו זה על זה.

מוריה, שנה שלושים ושתיים, גליון ו-ח (שעז-שפ), ניסן תשע"ג ♦

נסים נעשו לאבותינו "בבית המקדש", וסיים: מעולם לא הזיק נחש ועקרב "בירושלים", לאשמועינן דניסים אלו הוו רק אחר בנין בית המקדש, ולא קודם ולא אחר החורבן.

ועיין בפר"ח (יור"ד סי' קי) דאעפ"כ יש ליזהר ביין המגולה אף בירושלים, ולא סמכינן בזה אניסא. ועיין מש"כ בזה הרב חיד"א ז"ל (שירי ברכה יור"ד סי' קטז).

ולעתיד לבא; שעשע יונק על חור פתן ועל מאורת צפעוני גמול ידו הדה, כי לא ירעו ולא ישחיתו בכל "הר קדשי". ונחש ועקרב אין היזיקן מצוי, ואין פרץ ואין יוצאת ואין צוחה ברחובותינו.

של ישראל לא היה מזיקן. [ובפי' רש"י לאבות (שם): לא הזיק נחש, לא נשך אדם "ומת"]. ויהיה הנס שעם ימות המשיח דאין ערוד ממית אלא החטא ממית - שו"ת התשב"ץ ח"ג סי' לז. וגודל הנס היה דאף שהיו מצויים שם הרבה, מ"מ לא הזיקו מעולם - מאירי אבות שם. וראה עדות הגר"י שווארץ ז"ל (ס' תבואות הארץ עמ' שעו) שעתה נמצאין נחשים הרבה בא"י. וראה בשו"ת שיח יצחק (או"ח סי' עט) עדות הגאון הנ"ל ז"ל, כי אף בזה"ז אין נחש ועקרב מזיקין בירושלים. והגר"ח אבולעפיא ז"ל (ס' עץ החיים פר' בשלח דף ע"ב ע"ג, ס' ישרש יעקב סופ"ק דיומא) דקדק דמדפתח התנא (אבות שם) עשרה

חידושים וביאורים בענין סיפור יציאת מצרים

עוני ללמד שההגדה צריכה להאמר על המצה, ואין להקשות להיפך שנכתוב רק לחם עוני ותו ל"צ את הילפותא של בעבור זה, די"ל בפשיטות שמבעבור זה ילפינן שצריך להאמר גם על המרור וגם על הפסח בזמן שהבית קיים, כמבואר בראשונים שבזמן שהבית היה קיים היו אומרים בהגדה לא אמרתי אלא בזמן שמצה ופסח ומרור מונחים לפניך, ומצאתי שכבר עמד בזה הנצי"ב בפירושו על ההגדה "אמרי שפר" בד"ה מצה זו על שום מה, עי"ש מש"כ וצ"ע.

ג. ונראה ביישוב הקושיות הנ"ל בהקדם מה שיש לחקור בעיקר הענין שלומדים מהקרי של לחם עוני, שהוא לחם שעונין עליו דברים הרבה האם נתחדש כאן דין בהלכות מצות אכילת מצה שצריך לאכול מצה כזו שנאמרים עליה דברים וכמו ששאר הדינים שלומדים מהפסוק הנ"ל הם בודאי דינים בהלכות המצה, כגון מצה עשירה שמבואר בסוגיא שם בדף לו' דממעטינן ליה מדכתיב לחם עני, וכן מה שילפינן בדף קט"ז ע"ב שצריך לקיים את מצות האכילה דווקא במצה פרוסה בודאי הוא מדיני מצות אכילת מצה כמו"כ הדין של לחם שעונים עליו דברים הוא דין בדיני מצות אכילת מצה דרך כך יוצאים ידי חובת האכילה וכן נראה ממה שהדין הנ"ל התחדש "בפרשה" של אכילת מצה י"ל שמסתבר שהוא מדיני אכילת המצה, ויש להוסיף שכן נראה מכך שזהו שמו של הלחם "לחם עוני" מסתבר שהוא דין במצה שצריך שיהא מצה כזו שנאמרו עליה דברים הרבה [ועצם היסוד שיש דין "במצה" שצריך אמירה יש להוכיח מדברי הרמב"ן בברכות במלחמת ה' בדף ט' ע"ב שכתב על דברי ר"ג שאמר שכל שלא אמר ג' דברים אלו ל"י חובתו "לא שצריך לחזור ולאכל פסח מצה ומרור"

א. הרס"ג והבה"ג וכן היראים לא מנו את מצות סיפור יציאת מצרים במנין המצוות, והגאון ר' ירוחם פערלא בביאורו על הרס"ג הביא שגם ר"ש אבן גבירול והר"א הזקן לא מנו את המצוה הנ"ל במנין המצוות ומאידך הרמב"ם במ"ע קנ"ז מנה את מצות סיפור יציאת מצרים כמצוות עשה וכן החינוך במצווה כ"א והסמ"ג במ"ע מ"א וצ"ע במאי פליגי הני ראשונים אם למנות את המצוה הנ"ל במנין המצוות או לא וצ"ע.

ב. והנה בגמ' בפסחים בדף לו. מבואר דילפינן ממה שקרינן לחם עוני, בשונה מהכתוב שכתוב לחם עני דמצה הוי לחם שעונים עליו דברים הרבה והוי ילפותא גמורה, וכמבואר בסוגיא שם שריה"ג יליף מהא דקרינן לחם עוני, למעט מצת מע"ש שלא יוצאים בה ידי חובת אכילת מצה, משום דקרינן אוני בא', וילפינן שדווקא במצה שאפשר לאכול באנינות יוצא ידי חובה, לאפוקי מצת מע"ש שאפשר לאכול רק בשמחה, ור"ע פליג עליה משום דכתיב מצות מצות וריבה כל המצות, ולכן מהילפותא הנ"ל לומד ר"ע שמצה הוי לחם שעונים עליו דברים הרבה, ובפשוטו ילפינן מהלימוד הנ"ל שצריך לומר את ההגדה על המצה, וקשה שהרי על הפסוק "והגדת לבנך ביום הוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים" (שמות י"ג ח') דרשו במכילתא ומובא בהגדה יכול מבעוד יום ת"ל בעבור זה לא אמרתי אלא בזמן שמצה ומרור מונחין לפניך והוי ילפותא גמורה שהרי ממעטים מזה שאין חיוב של סיפור יציאת מצרים שהוא מצוה דאורייתא מבעוד יום, וא"כ צ"ע דמאחר שילפינן מהפסוק הנ"ל שסיפור יציאת מצרים צריך להאמר על מצה ומרור בזמן שמצה ומרור מונחים לפניך מדוע צריך לימוד נוסף של לחם

והוסיף משום שאין דין "במצה" שרק מצה שאמרו עליה דברים יוצאים אלא הוא דין "בסיפור" שיתקיים סיפור יצי"מ והגדה על מצה ומרור וכל שיש על השולחן מצה שראוי לצאת בו סגי.

אמנם לפי מה שביארנו בראשונים הנ"ל נ"ל פשוט דלשטתייהו באמת בעיניו דכל הכזיתים יהיו על השולחן, ולדבריהם יצא חידוש שמי שאין לו מצה אינו מחוייב בסיפור יצי"מ, וכן חולה שאינו יכול לאכל מצה לא יהי מחוייב במצות סיפור, ובספר חוט השני להגר"נ הורו"ץ העיר מדוע בפרשה של והגדת לבנך הפרשה פותחת בענין זכירת יצי"מ "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים" [לרש"י זכירת יצי"מ בכל יום, ולרמב"ם הסיפור יצי"מ דליל א'] ומפסיקה בציווי של שבעת ימים תאכל מצות. ושוב חוזרת לצוות על מצות והגדת לבנך, ולראשונים הנ"ל א"ש שבא ללמד שהוא מדיני המצה, וכן לפי שיטתם יש ליישב את הקוש' שהקשו הראשונים מדוע אין מברכים על מצות ספור יצי"מ, דלפי הנ"ל י"ל שאינה מצוה בפנ"ע אלא מדיני מצות אכילת מצה שעליה באמת מברכים, וכל זה להצד שהדין סיפור הוא מדיני אכילת מצה אך י"ל שאעפ"י שנתחדשה הלכה זו בפרשה של אכילת מצה, מכ"מ עיקר דין האמירה הוא מצד מצוות סיפור יצי"מ דבעינן שיאמר על המצה.

ד. וכן יש לחקור בדין של המכילתא דיליף מבעבור זה בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך האם הכונה שבא ללמד רק על הזמן, והפירוש בזמן שמצה ומרור מונחים לפניך, הכוונה בזמן שראוי לאכול מצה ומרור, ולאפוקי שלא חייב לספר מבעוד יום וכן מפורש בתרומת הדשן בתשובה קל"ז או דילמא שהכוונה שהתחדש בדין בעבור זה שצריך להיות מונח לפניו בפועל במציאות, ובאמת כן משמע פשטות הלשון של בזמן "שמונחים לפניך" דאלו בא ללמד רק שצריך לספר בזמן אכילת מצה ומרור כדברי התרומת הדשן היה צ"ל לא אמרתי אלא בזמן אכילת מצה ומרור, והגר"ז דייק מהלשון על

ומוכח שהיה צד שצריך לחזור ולאכל וזה מובן "רק אם הוא מדיני אכילת מצה מרור ופסח, דאלו היה רק מדיני הסיפור ודאי שאין צד שצריך לחזור ולאכול ואכמ"ל]. ויש בנותן טעם לומר בטעמא דמילתא שהוא מדיני מצות אכילת מצה שהרי על הפסוק "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך" כתב רש"י שע"י אכילת פסח ואכילת מצה מקיים את ענין הזכירה ע"י מעשה, וא"כ י"ל שע"י שמזכיר "סיפור" יצי"מ באותו זמן מקיים ומחזק את ענין הזכירה שנעשה ע"י מעשה, גם ע"י אמירה בפה, ולכן גזרה התורה שיאמר את סיפור יציאת מצרים על המצה והנה בהגדה מבית הלוי [בריסק] בענין מגיד בעמוד ק"ט באות ג' כתב "לדעת מרן הגר"ז דין אמירת ההגדה על המצות הוא כדין קידוש על היין ובוה מקיימים מצות סיפור יצי"מ כהלכתה, כדרשנין במכילתא "לא אמרתי אלא בזמן שמצה ומרור מונחים לפניך על שולחןך" וגם מהא דאמרו לחם עוני שעונים עליו דברים הרבה, ולפי"ז צריכים כל המסובים לקחת לכזית ראשון מן המצות שהיו על השולחן בעת אמירת ההגדה, וכ"כ לדינא בספר ויגד משה עמוד י"א.

ויש לדון בדברי הגר"ז דיש לחלק בפשיטות בין דין קידוש על היין לדיני מצה דבקידוש הטעם לאומרו על היין הוא כדי להחשיב את מצות הקידוש. אמנם במצה אין הטעם להחשיב את הדין סיפור, אלא שהוא דין בצורת הסיפור וכעין מה שביארו הראשונים בדין בעבור זה עד שתוכל להראות באצבע וא"כ י"ל דלא בעינן שההגדה תאמר על הכזית מצה שאוכל לשם מצוה וסגי במצה שראוי לצאת בה, שוב הראוני בספר נטעי גבריאל בפרק ס"ז אות ו' כתב שנכון שכל הכזיתים של חובה שמחלקים לכל אחד מבני הבית יהיו על השולחן בשעת אמירת ההגדה, ומקורו מהיגד משה הנ"ל.

ובהגה"ה שם באות י"א כ' ששמע מהאדמו"ר מקלויזענבורג זצ"ל שאין המנהג כן.

חובה של קריאת ההגדה וכן בתשב"ץ כתוב שלא יצא ידי חובת "והגדת לבנך". נמצינו למדים לשיטתם של הרשב"ם, והאורחות חיים, שהדין סיפור הוא לא מצוה בפני עצמה אלא צורת קיום והכשר מצוה למצות אכילת פסח מצה ומרור, ולכן י"ל שלא נמנה כמצוה בפנ"ע.

ו. ולהני ראשונים יש ליישב את קושיית הנצי"ב שהבאנו לעיל מדוע צריך גם את הפסוק של לחם עוני די"ל דאם היה רק את הפסוק של בעבור זה שכתוב "בפרשה" של "והגדת לבנך" בודאי היינו מפרשים את הלימוד של בעבור זה שעיקר המצווה היא סיפור, ומבעבור זה לפינן זמן כמו התרומת הדשן, או דילמא שיש תנאי בדין סיפור שצריך שמצה פסח ומרור יהיו מונחים לפניו ולכן צריך את הלימוד של לחם עוני שבא ומגלה, שהדין אמירה הוא מדיני המצה וכמו"כ בקרבן פסח ומרור הוא מדיני המצוה, וי"ל שיש בזה כמה נפק"מ:

(א) דאם הוא מדיני המצה י"ל שהאמירה של ההגדה צריכה להיות בדוקא על הכזית של אכילת מצה, כמשנ"ל משא"כ אם הוא דין בסיפור יצי"מ שצריך שיאמר על מצה סגי לומר על מצה שראויה למצווה.

(ב) דאם התחדש דין סיפור יצי"מ בפנ"ע א"כ אשה פטורה ממצוה זו כמו שפטורה מכל המצות שהזמן גרמא אבל אם התחדש דין אמירה בדין מצות אכילת מצה י"ל שכשם שמחוייבת במצות אכילת מצה מדין כל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה, כמו כן תהיה מחוייבת בדין סיפור, כדי שתוכל לקיים מצות אכילת מצה.

(ג) אם אכל כזית מצה בלי לומר את ההגדה דאם הוא דין בסיפור שצריך להאמר על המצה א"צ לחזור ולאכול כזית מצה אלא סגי שיאמר אח"כ את ההגדה על מצה "שראוי" לצאת בה את המצוה, אבל אם נתחדש כאן דין במצת המצוה דבעינן לאכול מצה שנאמר עליה ההגדה יש לדון שחייב לחזור ולאכול משום שלא יצא ידי חובתו כמשנ"ל.

שולחנך שצריך שהמצה ומרור יהיה על השולחן, וכן מהלימוד עצמו נראה שצריך שיהא מונח לפניו דילפינן מבעבור זה שיוכל להראות באצבע ולומר בשביל שנקיים מצוות אלו הוציאנו ממצרים וכן מפורש בפירוש רש"י על ההגדה ובפירוש קדמון שכתבו "שאינך חייב להגיד לבנך עד שתראה לו באצבע" וכן לשון הריטב"א: "לא אמרתי לך לספר אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך על השולחן שתוכל להראות אותו באצבע" והגרי"ז הביא ראיה להך צד שצריך שיהיו מונחים בפועל מדברי התוספתא בסוף מסכת פסחים דאיתא שם בזה הלשון: "מעשה בר"ג וזקנים שהיו מספרים ביציאת מצרים עד עלות השחר וכשעלה השחר הגביהו מלפניהם" וצ"ע מה הכוונה במש"כ הגביהו מלפניהם, ובמנחת ביכורים שם כתב כשעלה עמוד השחר פתחו את החלון, ודבריו צ"ב מאי קמ"ל בזה והגרי"ז ביאר שהיות והדין סיפור הוא כל הלילה ויש דין שיהא מונח לפניו כל הלילה, ולכן בסוף הלילה הגביהו מלפניהם.

ה. ולפי החקירה הנ"ל נפתח לנו שער להסביר את דברי הראשונים שלא מנו את מצות סיפור יציאת מצרים כמצוה בפנ"ע, ש"ל דס"ל דאחרי שהתחדש בתורה שלומדים מלחם עוני, שצריך לענות עליו דברים הרבה, בפרשה זו נתחדש שדין זה לספר ביצי"מ הוא מדיני אכילת מצה וזה מגלה גם על הדין של והגדת לבנך ושל בעבור זה של"ה דין חדש של מצות סיפור אלא שהטעם שצריך לספר בזמן שפסח מונח לפניו (בזמן הבית) ומצה ומרור מונחים לפניך משום שכך צריך לקיים את המצוות הנ"ל והם יפרשו את דברי ר"ג שאמר כל שלא אמר ג' דברים הללו בפסח לא יצא ידי חובתו שלא יצא ידי חובתו של מצוות אלו, וכמ"ש המיוחס לרשב"ם ובאורחות חיים לר' אהרן הכהן מלוניל וז"ל: "ואע"פ שאכל פסח מצה ומרור מכ"מ לא יצא ידי חובת המצוה". וכן דעת האבודרהם והכל בו בסימן נ"א, ודלא כדברי הראב"ן שכתב להדיא שלא יצא ידי

לפי מה שנ"ל יש לעיין בדבריו דבשלמא לראשונים שלא מנו את מצוות סיפור יציאת מצרים כמצווה בפנ"ע, באמת ביארנו לעיל דעתם דאחרי שנתחדש הדין בלחם עוני אמרינן שכל הדין של והגדת לבנך הוא רק מחמת הדין של אכילת מצה, ובא זה וגילה על זה וממילא י"ל שאשה חייבת בדין סיפור שהוא מדיני האכילה, משום שאין עוד דין, אבל הראשונים וכללם החינוך דס"ל דהדין סיפור הוא דין בפנ"ע לפי מה שנ"ל הוא משום דפליגי על הראשונים דס"ל שהדין של לחם עוני מגלה גם על הדין של הסיפור שהוא מדיני אכילה וס"ל שדין והגדת לבנך הוא מצווה בפנ"ע של מצוות סיפור, וא"כ אף אי נימא שנשים יהיו חייבות לספר כדי לקיים את הדין של לחם עוני, מכ"מ איך כתב החינוך שמצווה "זו" של והגדת נהגת בזכרים ובנקבות, הרי מצווה זו של והגדת נהגת רק בזכרים, ואף אם אשה חייבת לומר את ההגדה זה מדין לחם עוני אבל ממצוות והגדת היא פטורה וצ"ע.

ט. ומרן הגר"ש אלישיב זצ"ל יישב את הקושיא הנ"ל על דברי החינוך ד"ל שמכיון שבשעה שנצטוו בני"י במצרים היו גם נשים חייבות משום שזה היה קודם מתן תורה ועדיין לא היה את הכלל שכל מצוות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות תו י"ל שהחייב נשאר גם אחרי מתן תורה, ויש לעיין בדבריו ד"ל שמצוות עשה שהזמן גרמא דנשים פטורות הוא טעם לפטור אף אם כבר נתחייבו ובפרט לפי מש"כ האבודרהם (סדר תפילות של חול ברכות המצוות, ד"ה כל ישראל חייבין) והכל בו (עמוד ע"ג בתחילת העמוד) שהטעם לפטור הוא כדי שיוכלו להיות עזר לבעליהן, א"כ יש סיבה לפטור.

י. הרמב"ן במ"ע ו' בעשין ששכחן הרב כתב שברכות התורה הוי מצוות עשה מן התורה אע"פ שהיא נהגת רק אם קורא בתורה מכ"מ ראוי למנותה כמצווה בפנ"ע ולא כמצווה אחת עם קריאת התורה, וכמו שמצוות מקרא ביכורים נמנית כמצווה בפנ"ע כמבואר ברמב"ם בספר המצוות מ"ע קל"ג ולא נמנית כמצווה אחת

ז. ולדעת הרמב"ן והחינוך והרמב"ם שמנו את מצוות סיפור יציאת מצרים כמצווה בפנ"ע, י"ל שלמדו שהדין בעבור זה, הוא רק תנאי במצווה של "והגדת לבנך" דהוי מצווה בפנ"ע, אבל גם לשיטתם יש ליישב מדוע צריך את הלימוד של לחם עוני ד"ל דס"ל שיש שתי דינים דין אחד של סיפור יציאת מצרים שנתחדש בפרשה של והגדת לבנך, ועוד דין שנתחדש באכילת מצה שמצוות אכילת מצה מתקיימת רק במצוה כזו שאמרו עליה דברים, וגם לדידהו איכא את כל הנפק"מ הנ"ל דצ"ל על הכזית מצה מצד הדין שנתחדש במצוה, וגם אשה תהיה מחוייבת וכן אם אכל בלי לומר את ההגדה צריך לחזור ולאכול. [אך ברמב"ן במלחמת ה' כתב שא"צ לחזור ולאכול].

ח. והנה החינוך במצווה כ"א הנ"ל שמנה את מצוות סיפור יציאת מצרים כמצווה בפנ"ע כתב בסו"ד ומצוה זו נהגת בזכרים ובנקבות, ובמנחת חינוך שם הקשה על דברי החינוך היאך חייב את הנשים במצווה זו של סיפור יציאת מצרים הרי מצוה זו הוי מצוות עשה שהזמן גרמא שנשים פטורות, ואין לומר שיש לחייבם משום שאף הם היו באותו הנס דזה סברא לחייב רק מדרבנן כמבואר בתוס' בכמה דוכתין והיה מקום ליישב את קושיית המנ"ח דס"ל שבאמת הסברא של אף הם היו באותו הנס הוא סברא לחייב אף מדאורייתא דנראה שנחלקו בזה ב' תירוצי התוס' במגילה בדף ד. שהקשו שם למה לי היקשא דמי שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה לחייב נשים תיפו"ל שאף הם היו באותו הנס ותירצו בתי' א' דמה"ט לא מחייב אלא מדרבנן ורבינו יוסף איש ירושלים תי' דס"ד למיפטר אף בגז"ש דט"ו ט"ו מחג הסוכות עי"ש וא"כ לפי רבינו יוסף באמת נראה דהוי טעם לחייב מדאורייתא ויתכן שכך סובר החינוך.

ומרן בעל הקה"י תירץ דס"ל להחינוך שמצוות הסיפור הוא חלק ממצוות אכילת מצה, ובאכילת מצה הרי נשים חייבות דמי שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה אמנם

שהדברים הנ"ל הם רק תנאי בקיום המצוה. יב. הרי"ף בסוף פרקי ערבי פסחים כתב וז"ל: "ומאן דלית ליה חמרא בליל פסח מקדש אריפתא, מידי דהווי אשבתות ויו"ט והיכי עביד? ובתר דגמר קידושא מברך לאכול מצה ואכיל, ובתר הכי אומר מה נשתנה וכולה הגדה עד גאל ישראל והובאו דבריו בטור בסימן תפ"ג, ובטור הביא שהרי"ף גיאות חולק על הרי"ף וס"ל שצריך לומר את ההגדה לפני אכילת המצה ונראה לבאר את פלוגתייהו דהרי"ף גיאות סובר דמה דילפינן מלחם עוני דבעינן לחם שעונין עליו דברים הרבה, הוא מדיני המצה וממילא בודאי חייב לומר את ההגדה על המצה שרוצה לצאת בה ידי חובה, אך הרי"ף סובר שאין שום הלכה בהלכות המצה שיאמר עליה הגדה ולכן ס"ל דלכתחילה יכול לאכול, ואח"כ לומר את ההגדה וכן פסק הרמב"ם בפ"ח הי"ד ושו"ע בסימן תפ"ג כדעת הרי"ף, ולפי"ז להלכה לדעת הרי"ף והרמב"ם והשו"ע הדרא קושיא לדוכתא מדוע צריכים את הילפותא של לחם עוני ומה נתחדש בה מעבר למה דילפינן מבעבור זה דלא אמרתי לומר אלא בזמן שמצה ומרור מונחים לפניך.

יג. ובדעת הרמב"ם י"ל דס"ל שהדין בעבור זה בא ללמד רק שסיפור יציאת מצרים צריך להיות בזמן שראוי לאכילת הפסח מצה ומרור כדברי התרומת הדשן ובאמת כן משמעות לשונו בספר המצוות, והדין לחם עוני י"ל ע"פ מה שחידש הב"ח בסימן הנ"ל בדעת הרמב"ם שדין לחם עוני בא ללמד שעיקר ההגדה צריכה להיות בענין מצות מצה שרומז לחרות ולכן פסק הרמב"ם להלכה בפ"ח מהלכות חמץ ומצה ה"ד שמחזירים את הקערה עם המצות לפני שאומר פסח שהיו אבותינו אוכלים במצרים ולא לפני זה בתחילת ההגדה. דאין דין בכל ההגדה שצריכה להאמר על המצה. א"כ לשיטתו יש ליישב דהדין של לחם עוני בא לגלות וללמד על הדין של "סיפור יציאת מצרים" שצריך להיות בעיקר על המצה וזה בודאי א"א ללמוד מבעבור זה והרמב"ם

עם הבאת ביכורים אע"פ שנוהגת רק כאשר מביא ביכורים וכמו שמצות סיפור יציאת מצרים מנה הרמב"ם בספר המצוות כמצווה בפנ"ע במ"ע קנ"ז אע"פ שנוהגת רק כאשר יש קרבן פסח ואינה נמנית כמצוה אחת עם אכילת הפסח ומקור של הרמב"ן שמצות סיפור נהגת רק כאשר יש קרבן פסח, הוא מדברי המכילתא דילפינן מבעבור זה דלא אמרתי אלא בזמן שפסח ומצה ומרור מונחים לפניך.

יא. והגאון ר' ירוחם פערלא בביאורו על הרס"ג הק' על דברי הרמב"ן דמ"ש הדין סיפור לרמב"ן שמונה כמצוה בפנ"ע אע"פ שנוהגת רק כאשר יש קרבן פסח ממצות מרור שכתב הרמב"ם במ"ע וכו' וז"ל: "לפי שעיקר המצוה אכילת הבשר כמו שאמרו: "ואכלו את הבשר בלילה הזה, והמרור נגזר אחר מצות אכילת בשר הפסח וחייבו כמו שנתבאר מלשונות אלו למי שמבינם והראיה הברורה השורש שגזר בו התלמוד שמרור בזמן הזה מדרבנן כי מן התורה אין חובה לאכול בפנ"ע ואמנם יאכל עם הפסח" ואי נימא דמצות סיפור יציאת מצרים תלוי במצות פסח מצה ומרור א"כ איך סובר הרמב"ן שמצות סיפור יציאת מצרים היא מצוה בפנ"ע ואמאי לא נימא דמכיוון שאין חובה לספר כשאין פסח מצה ומרור א"כ נגזר אחרי מצוות אלו ולא יחשב כמצוה בפנ"ע, ולענ"ד לק"מ דשאני מרור שאין שום ציווי מיוחד על אכילת מרור, והציווי המפורש הוא רק על אכילת קרבן פסח רק שיש תנאי במצוה של אכילת קרבן פסח דעל מצות ומרורים יאכלוהו, ולכן רק אכילת קרבן פסח נחשב למצוה והמרור שהוא תנאי נגזר אחרי עיקר המצוה משא"כ במצות סיפור יציאת מצרים הוא ממש להיפך דהציווי המפורש כתוב להדיא בתורה והגדת לבנך, רק שיש תנאי שקיום המצוה של והגדת לבנך תלוי בהקרבן פסח ובזמן קיום המצוה לפי התרומת הדשן או שיהא בפועל מונח לפניו, כדי לקיים את מצות הסיפור כהלכתו כמשנ"ל, ולכן בודאי נחשב כמצוה בפנ"ע אע"פ שתלוי בדברים אחרים מכיוון

מוריה, שנה שלוש ושתים, גליון ו-ח (שעז-שפ), ניסן תשע"ג ♦

שאל כל בתחילה וקיים כבר מצות אכילה מקיים אח"כ את הדין סיפור על מצה שאפשר לצאת בה.

טז. והנה בשו"ע הרב סימן תע"ג סעיף לג כתב שכאשר מגיע ליחץ צריך להחזיר לקערה את המצה הפרוסה משום שצריך לומר את ההגדה על מצה שראוי לצאת בה ידי חובה וכדכתיב לחם עוני לחם שעונין עליו דברים הרבה ומבואר מדבריו שלמד שהדין של לחם עוני הוא לא מדיני אכילת המצה דא"כ היה צריך לומר על אותו מצה שיוצא בה ולא סגי בהא דראוי לצאת בה.

יז. והנה לפי דבריו לכאורה הדרא קושיא לדוכתא מדוע צריך את ב' הלימודים גם של בעבור זה וגם של לחם עוני דכל התירוצים שתירצנו לעיל לא שייכים לפי דרכו דמה שביארנו בדעת הראשונים שבדין לחם עוני התחדש שהוא מדיני אכילת המצה לכאורה מבואר מדבריו לא כן דמסתבר שאם לומדים מהפסוק שההגדה צריכה להאמר על המצה, וכן לומדים שהוא מדיני אכילת המצה, א"כ ההגדה צריכה להאמר על אותה מצה שמקיים בה המצה ולא מסתבר שהתחדש שמקיים מצות אכילת מצה דווקא אם אמר על מצה אחרת את ההגדה.

יח. ומה שביארנו בדעת הרמב"ם שלשיטתו בעבור זה מלמד רק את העניין של זמן אכילת מצה והדין לחם עוני מלמד שהדין סיפור צריך להיות בענין המצה מפורש בדבריו לא כך שהרי פסק בסימן תע"ג סעיף כ' כדעת הטור שצריכים להחזיר את המצות לפני תחילת ההגדה משום הדין לחם עוני וגם משום הדין של בעבור זה שהתחדש בפסוקים הנ"ל שצריך לומר את ההגדה על המצה ואילו לרמב"ם אין הלכה כזו שההגדה צריכה להאמר על המצה.

יט. וכן מה שביארנו בדעת הטור די"ל שלפי דבריו ילפינן מבעבור זה רק את ענין הזמן שצריך לומר בזמן שראוי לצאת ידי המצוות הרי גם זה מפורש בדבריו לא כן שהרי כתב שצריך להחזיר את המצות לקערה לפני

אזיל בזה לשיטתו שכתב בהלכה הנ"ל שכל שלא אמר ג' דברים אלו לא יצא ידי חובת הגדה דכל הדינים שיש הם הלכות בדין סיפור יציאת מצרים ולא מדיני המצה והמרור והפסח (ולכן גם פסק שיכול לאכול את המצה ואח"כ לומר את ההגדה).

יד. אבל הטור בסימן תס"ג פסק שצריך להחזיר את הקערה לפני תחילת ההגדה והב"ח לומד בדעת הטור שהדין של לחם עוני הוא דין "בסיפור" שצריך שיאמר על המצה וכן מוכח ממה שהבאנו לעיל שלדעת הטור יכול לאכול את המצה ואח"כ לומר את ההגדה, ואת הדין סיפור יציאת מצרים שצריך להאמר על המצה יקיים במצה שראוי לצאת בה ידי חובה אעפ"י שאת הכוונה של המצה כבר אכל, וא"כ מוכח דס"ל שהדין לחם עוני ל"ה דין מדיני אכילת מצה א"כ שוב יש להקשות מדוע צריך את שתי הלימודים שהסיפור צריך להאמר על המצה ואיזה תוספת יש בדרשא של לחם עוני מעבר למה שלומדים מבעבור זה.

טז. ולדעת הטור יש ליישב ע"פ חידוש שכתב בתרומת הדשן שאילו היו לומדים רק מהפסוק לחם עוני דבעינן שיהא מונח לפניו היה קס"ד שיניח מבעוד יום מצה שראוי לצאת בה ידי חובת המצה, ולזה סגי כדי לצאת את הדין של לחם עוני, ובעבור זה מלמד שצריך לאכול בלילה, וא"כ לפי"ז בעינן להני תרי ילפותא דמצד הפסוק "בעבור זה" ילפינן רק על הזמן כדברי תרומת הדשן ולא בעינן כלל שיהא מונח לפניו מצה ומהדין לחם עוני ילפינן שבעינן שתהיה מונחת לפניו מצה בשעת אמירת ההגדה לקיים מצות סיפור יציאת מצרים ומשום הכי ס"ל להטור שצריך שיחזיר את הקערה לפני אמירת ההגדה כדי שהמצות יהיו מונחות לפניו בשעת אמירת ההגדה, ואע"ג דס"ל להטור שיכול לאכול, ואח"כ לומר את ההגדה, זהו משום דס"ל שאין דין באכילת המצה לאכול מצה כזו שנאמר עליה דברים הרבה, וכל הדין שנתחדש הוא רק בדין סיפור, ולזה סגי במצה שראוי לצאת בה, ולכן אע"פ

שמצה ומרור מונחים לפניך ואם כבר אכל מהם היאך שייך לומר בעבור זה, ודבריו תמוהים דאי משום הכי י"ל דסגי בזה שאומר את ההגדה על מצה ומרור שיכולים לצאת בהם וכמו שכתב בעצמו בסימן תע"ג סעיף ל"ו הנ"ל שצריך לומר על מצה שראוי לצאת בה, וכמשנ"ל בדברי התוספתא שרבן גמליאל וזקנים סיפרו ביציאת מצרים כל הלילה בזמן שמצה ומרור היו מונחים לפניהם, ועוד יש להקשות על דבריו מיניה וביה שאם יש דין מדאורייתא שצריך להאמר דווקא על הכזית של מצוה א"כ איך עקרו את הדין הנ"ל כדי לקיים קידוש על הפת שהוא רק דרבנן ודבריו צע"ג.

תחילת ההגדה גם משום הדין הנלמד מבעבור זה ולפי דברי הטור צריך להחזיר רק משום הדין של לחם עוני דילפינן מיניה שסיפור יציאת מצרים צריך להאמר על מצה וכמו שכתב הב"ח ודברי שו"ע הרב צע"ג.
ב. ועוד קשה לי על דברי השו"ע הרב שפסק בסימן תפ"ג סעיף ג' כדברי הר"ף שאם אין לו על מה לקדש יקדש על המצה ויאכל את המצה, ואחר כך יאמר את ההגדה ואחרי אמירת ההגדה יאכל את המרור וכתב שהטעם שאינו אוכל את המרור מיד אחרי אכילת המצה אלא אחרי ההגדה לפי שאין נכון לאכול מצה ומרור לפני אמירת ההגדה שהרי נאמר בעבור זה בזמן

הרב אפרים זאב קליין
ר"מ ישיבת תורת משה
ירושלים

לכם במצת מצוה, ואורח אצל בעל הבית

יש לדון האם מי שמתארח אצל חבירו, או בן האוכל אצל שלחן אביו, חייב לקנות המצות כדי שיצאו ידי חובתם, או די בזה שיש להם רשות לאכול המצות, וכפי הנראה רוב העולם אינן נוהגין לעשות מעשה קנין בהמצות, וצריכים לבאר האם זה הנהגה הראויה או לא.

א' ותחילה צריך לדון האם יש דין "לכם" במצת, ודנו בזה ראשונים ואחרונים כפי אשר יבואר לפנינו.

ב' ועוד יש לדון האם אורח אצל הבית חשיב שאוכל משל בעה"ב, או דחשיב שאוכל משלו, ואם הוא של בעל הבית האם יכול לקנותו.

ג' עוד יש לדון אם אין האורח יודע שעליו לקנות את המצת, אם קנה.

[וכן יש להסתפק האם הבעל צריך להקנות המצת לאשתו, ובקרבן אורה (נזיר כד, א) כתב שלפי מאי דקיי"ל דבעינן מצתה שלו משום דגמרינן לה מחלה (וכפי שנביא להלן), אם כן באשה לכאורה צריך בעלה לאקנויי לה כזית מצתה שיהיה שלה, אבל עיי"ש שדחה דכיון דמשועבד לה במזונותיה כל מה שאוכלת הוי דידה].

ולכאורה מבואר בסוגיא דיש דין "לכם" אף במצות מצתה, וכבר העיר בספר שפת אמת (סוכה שם) וז"ל משמע דמסקנת הגמ' כן הוא, ולפ"ז צריכין ליזהר במצתה של מצוה שיהיה המצתה שלו דוקא, ולאורח על שלחן הבעה"ב צריך ליתן לו הבעה"ב המצתה במתנה, ולא סגי מה שהרשהו לאכול דצריך להיות שלו ממש, ר"ל שיוכל למכרו ולהקדישו, דמתנה שאינו יכול להקדישה לא שמה מתנה כדאיתא בנדרים (מח, א) בסוגיא דמעשה דבית חורון. ויעוין לקמן איך הוא מיישב מנהג העולם.

יתבן דפגי בחיתר אכילה

והנה הרמב"ם (מעשר שני ג, יז) פסק כר"מ שמעשר שני ממון גבוה הוא, וקשה א"כ איך פסק הרמב"ם (חמץ ומצה ו, ח) שיוצאין במצתה של מעשר שני בירושלים.

אלא שי"ל דהנה נחלקו רבי חייא בר אבין ורבי אסי בגמ' (סוכה לה, א) מה הטעם למה אתרוג של ערלה פסול, חד אמר לפי שאין בה היתר אכילה, וחד אמר לפי שאין בה דין ממון.

א

לכם במצת מצוה

מצתה של מעשר שני

איתא בגמ' (סוכה לה, א ופסחים לח, א) אמר רבי אסי אתרוג של מעשר שני, לדברי רבי מאיר (דס"ל מעשר שני ממון גבוה) אין אדם יוצא בו ידי חובתו ביום טוב, לדברי חכמים אדם יוצא בו ידי חובתו ביום טוב. מצתה של מעשר שני לדברי רבי מאיר אין אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח, לדברי חכמים אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח. עיסה של מעשר שני לדברי רבי מאיר פטורה מן החלה, לדברי חכמים חייבת בחלה. מתקיף לה רב פפא בשלמא עיסה כתיב ראשית עריסותיכם, אתרוג נמי כתיב לכם משלכם, אלא מצתה מי כתיב מצתכם, אמר רבה בר שמואל ואיתימא רב יימר בר שלמיא אתיא לחם לחם, כתיב הכא לחם עני וכתיב התם והיה באכלכם מלחם הארץ, מה להלן משלכם ולא משל מעשר, אף כאן משלכם ולא משל מעשר.

♦ מוריה, שנה שלושים ושנים, גליון ו-ח (שעח-שפ), ניסן תשע"ג

מצה גזולה

ואפילו אם נאמר שלא מקרי לכם מחמת "היתר אכילה", הואיל והבעה"ב יכול לחזור בו, יתכן שהרמב"ם לא פסק בכלל כסוגיא דסוכה דבעינן לכם, וסמך על ההיא דירושלמי דפוסל מצה גזולה משום מצוה הבאה בעבירה, ולא משום לכם.

דהנה הרא"ש (פסחים ב, יח) דקדק מהא דאמר רב אסי שאין אדם יוצא ידי חובתו במצה של מעשר שני משום דבעינן משלכם, דאין יוצאין במצה גזולה, וכתב שכן כתב הרמב"ם ז"ל (חמץ ומצה ו, ז) דאין אדם יוצא במצה גזולה. ואח"כ הביא דבירושלמי (חלה א, ט) משמע שמצה גזולה רק אסור לכוך עליה משום וברצע ברוך נאץ ה', אבל בדיעבד יצא ידי חובתו במצה גזולה. ואח"כ מסיק הירושלמי משום מצוה הבאה בעבירה, וכתב הרא"ש שאפשר דהני אמוראי חולקין, וסוברים דכיון דלא עשאו כמצותן אינה מצוה, ולא יצא ידי חובתו, ולא רק משום הברכה.

מצוה הבאה בעבירה או "לכם"

ולכאורה דברי הרא"ש תמוהים, שבתחילה כתב על פי הגמ' שמצה גזולה פסול משום לכם, ואח"כ מביא שכ"כ הרמב"ם שאינו יוצא במצה גזולה, משמע שס"ל שהפסול הוא מחמת שחסר בלכם, וזה תימה שהרי הרמב"ם (חמץ ומצה ו, ז) כלל הדין שאינו יוצא במצה גזולה יחד עם זה שאינו יוצא בכל דבר האסור לו, וז"ל אין אדם יוצא ידי חובתו באכילת מצה שהיא אסורה לו, כגון שאכלה טבל או מעשר ראשון שלא נטלה תרומתו או שגזלה, זה הכלל כל שמברכין עליו ברכת המזון יוצא בה ידי חובתו, וכל שאין מברכין עליו ברכת המזון אין יוצא בה ידי חובתו. א"כ משמע שאין החסרון משום לכם, אלא מטעם מצוה הבאה בעבירה.

וכ"כ להדיא בהגהת הרמ"ך שדקדק בהרמב"ם שאין הפסול משום דבעינן לכם, אלא משום מצוה הבאה בעבירה. א"כ לפי

ומסקינן דבהיתר אכילה כולי עלמא לא פליגי דבעינן, כי פליגי בדין ממון מר סבר היתר אכילה בעינן דין ממון לא בעינן, ומר סבר דין ממון נמי בעינן, מאי בינייהו איכא בינייהו מעשר שני שבירושלים אליבא דרבי מאיר. ומעתה א"כ י"ל שהרמב"ם פסק כמ"ד שדי בהיתר אכילה, ולכן אע"פ שפסק שמע"ש ממון גבוה שפיר יכול לצאת ידי חובת מצות מצה.

וכן מבואר בכסף משנה בשם מהר"י קורקוס, דהנה כתב הרמב"ם (ביכורים ו, ד) עיסה של מע"ש בירושלים ועיסת שביעית וספק מדומע חייבין בחלה, אבל המדומע פטור מן החלה. ותמה עליו הכסף משנה דהא פסק הוא ז"ל (מע"ש ג, יז) כר"מ דאמר מעשר שני ממון גבוה הוא, וא"כ הו"ל למיפסק דפטורה מן החלה. ותירץ בשם הר"י קורקוס ז"ל שהר"מ פסק כמ"ד דסגי בהיתר אכילה, עי"ש שדן בזה באריכות.

ולפי"ז יש מקום לומר דכשם שלגבי לכם באתרוג סגי בהיתר אכילה, הכא נמי האורח או הבן אצל אביו יוצאים ידי חובתם במצות מצה, משום דיש להם "היתר אכילה" אע"פ שאין להם "דין ממון". שוב ראיתי שכן כתבו בשם הגרש"ז אויערבאך (הליכות שלמה פרק ט, דבר הלכה ד).

אלא דלכאורה יש לפקפק בזה, דיתכן שרק במע"ש שמיוחד רק לו, א"כ י"ל שהיתר אכילה מספיק שיהיה נקרא "לכם", שרק לו יש היתר אכילה, אבל אורח שתלוי בדעת בעל הבית, י"ל שלא די בזה שיש לו היתר אכילה. אבל ראיתי בספר אמרי בינה (הלכות פסח סימן כא) שאע"פ שלענין הפקר או דבר שגזול מגוי כתב כנ"ל, שאע"פ שיש לו היתר אכילה לא מקרי "שלו", כיון דלית ליה זכות בו יותר מכל אדם, ודווקא במעשר שני מקרי לכם אף דהוי ממון גבוה, הואיל ולהבעלים יש להם זכות זה לאכלו ואין אחר יכול לחטוף ממנו, אבל לגבי אורח הסכים לסברא זו שכיון והאוכל מיוחד לו, שפיר מקרי "לכם" למ"ד דלא בעינן דין ממון.

דמשו"ה לא חל על הקול דין גזל, וממילא אין פסול של מצוה הבא בעבירה, אבל בלא"ה היה פסול מטעם מצוה הבא בעבירה.

קנייה בשנוי

אמנם נראה לתרץ דברי הרא"ש שלמד בדעת הרמב"ם שמצה גזולה הוא חסרון בלכם, די"ל דאע"פ שהרמב"ם לא פסל מצה גזולה מטעם לכם, אינו מוכח שאינו סובר דיש דין לכם במצה, שכבר הקשה בעל הנהיגה"מ בספרו מקור חיים (סימן תנד) מ"ט מצה גזולה פסולה הרי קנייה בשנוי ע"י הלעיסה, ותי' שכיון שהלעיסה הוי התחלה של האכילה, א"כ פסול מצד מצוה הבא בעבירה. ביאור הדבר שאע"ג דקי"ל שאם קנה דבר הנגזל אין כאן משום מצוה הבא בעבירה, אבל כאן שהעבירה היא בשעת המצוה גרע, וכעין דבריו כתב הביאור הלכה (ריש סימן תנד) וז"ל ואפשר דס"ל דזה מקרי שהקנין בא ע"י המצוה גופא, דקי"ל בסי' תרמ"ט דלא מהני, דאף שאם בלע בלא לעיסה יצא, הא עכ"פ לכתחלה צריך לעיסה כדי שיהיה טעם מצה בפיו.

ולפי"ז י"ל שהיינו טעמא שהרמב"ם לא כתב שמצה גזולה פסול משום דבעינן לכם, משום שבאמת שפיר קנה המצה ע"י הלעיסה, אבל ס"ל שעדיין פסול משום מצהב"ע, כמ"ש המקור חיים והביאור הלכה שרק היכא שקנה לפני המצוה אין כאן משום מצוה הבאה בעבירה.

[ורק בדברי המשנה ברורה צ"ב טובא שבמ"ב (תנד, טו) כתב שמצה גזולה פסול משום שאינה שלו וילפינן ממעשר שני ויבואר להלן שיטה זו, ואילו בביאור הלכה מסיק שהוא מטעם מצוה הבאה בעבירה].

ואם כנים הדברים, אז אין מדברי הרמב"ם כדי ליישב למה האורחים לא קונים המצה, דאולי באמת בעינן לכם, אבל לפי הרמ"ך בדעת הרמב"ם יש לנו יישוב למנהג.

שיטת הריטב"א שיוצא במצה גזולה

ובהגהת הגרע"א (סוף סימן תנד) הקשה גם

הרמ"ך יהיה מיושב מנהג העולם שלא מקפידין לקנות המצות, שבאמת אליבא דהלכתא אין דין לכם במצה, ורק מצה גזולה פסולה משום מצוה הבא בעבירה.

ורק יל"ע בכמה מדבריו שם:

א' שכתב שלא בעינן לכם במצה משום דלא כתיב מצתכם, והרי בגמ' יליף לחם לחם.

ב' דהקשה שם מסוגיא דאוונכרי (סוכה ל, ב) דאמר להו רב הונא להנהו אוונכרי כי זבניתו אסא מנכרי לא תגזו אתון אלא לגזוה אינהו ויהבו לכו, מאי טעמא סתם נכרים גזלני ארעתא נינהו וקרקע אינה נגזלת, הלכך לגזוה אינהו כי היכי דליהו יאוש בעלים בידיהו דידהו ושינוי הרשות בידיהו, משמע שאין בעיה של מצוה הבא בעבירה. ויש ליישב קושייתו ולומר שכוונת הגמ' שאם קנה ביאוש ושנוי רשות, אין כאן משום מצוה הבאה בעבירה (כמבואר בראשונים, עי' לקמן מה שהבאנו דברי הריטב"א), ולכן אמר להם שהנכרי יקצוץ ההדסים ולא שיקצו בעצמם, כדי שלא יהיה מצוה הבא בעבירה, ואם זה נכון אדרבה שם מבואר שיש פסול במצוה הבא בעבירה.

ג' עוד הקשה ממה שהביא הגמ' (סוכה לא, א) דההיא סבתא דאתאי לקמיה דרב נחמן, אמרה ליה ריש גלותא וכולהו רבנן דבי ריש גלותא בסוכה גזולה הו יתבי, [משום שעבדי ריש גלותא גנבו ממנה עצים בשביל הסוכה] צווחה ולא אשגח בה רב נחמן, אמרה ליה איתתא דהוה ליה לאבוהא תלת מאה ותמני סרי עבדי צווחא קמייכו ולא אשגחיתו בה, אמר להו רב נחמן פעיתא היא דא, ואין לה אלא דמי עצים בלבד. הרי לן דלא חיישינן למהב"ע. וי"ל כנ"ל, שאחר שקנה העצים משום תקנת השבים, שוב לא שייך מצוה הבאה בעבירה.

ד' עוד הקשה, שהרמב"ם עצמו כתב (שופר א, ג) שאפשר לצאת בשופר הגזול, הרי שאינו סובר שיש פסול של מצוה הבא בעבירה. ותמוה, שהרי הרמב"ם הרי מסביר שם שהטעם שכשר משום שאין בקול גזל, ולכאורה כוונתו

להדיוט, והוא ליה השתא על ידי המצוה יאוש ושינוי רשות שהוא קונה, ולפיכך אינו לרצון לשם, הרי כנ"ל שבעינין שהעבירה תסייע המצוה].

לכם במרור

ועוד דרך יש לבאר מ"ט אין להוכיח מהרמב"ם שלהלכה אין דין לכם במצה, והוא על פי דברי השאג"א (סי' צד).

דהשאגת אריה הסתפק שם מאיזה טעם מצה גזולה פסול, האם הוא מטעם לכם או מצוה הבא בעבירה, וכתב שיהיה נ"מ בזה לענין מרור בזה"ל, אי יוצא ידי חובתו במרור גזולה או לא, דאם מצה פסול משום דנלמד מגז"ש לחם לחם מחלה, א"כ גם מרור גזול פסול, דכל דפסל רחמנא במצה במרור נמי פסול מהיקשא דמצה ומרור, [ואפילו במרור בזה"ל דרבנן, דכל דחקון כעין דאורייתא תקון], אבל אם מצה גזולה אינה פסולה אלא משום מצוה הבאה בעבירה, א"כ כיון שהאי פסול אינו פסול מיוחד במצה אלא כלל הוא בכל המצות, דמצוה הבאה בעבירה פסולה, א"כ להני רבוותא דפסקו דבמצוה דרבנן אין פסול של מצוה הבאה בעבירה, דלכן לולב הגזול ביו"ט שני כשר, לית לן בה הואיל ואינו אלא מדרבנן בזה"ל.

[אבל יעוין בשולחן ערוך (אור"ח תרמט, ה) שזה שלא כדברי הרמ"א, דהמחבר כתב כל אלו שאמרנו שהם פסולין מפני מומין שביארנו, או מפני גזל וגניבה, ביום טוב הראשון בלבד, אבל בשאר ימים, הכל כשר. וכתב עליו הרמ"א דיש פוסלין בגזול כל ד' ימים, והכי נהוג. ושוב ראיתי בביאור הלכה (ריש סי' תנד) שהעיר כן על השאג"א, שדבריו דלא כהרמ"א].

וכתב השאג"א שע"כ א"א ללמוד הך גז"ש דלחם לחם מחלה ולפסול מצה גזולה, דהא בחלה גופא לא אשכחן דגזול פטור מחלה, אדרבה בב"ק (צד, א) מבואר שחייב בחלה, דהנה אביי מוכיח שם ששינוי במקומו עומד, מהא דאמרין הרי שגזל סאה חייטין טחנה לשה

כן כנ"ל שהרי מדלעסיה קניא, וכתב שמצא בדברי הריטב"א (סוכה לה, א) שבאמת לפי הבבלי שלא הוזכר שאינו יוצא במצה גזולה, הטעם הוא משום דכיון דלעסיה קניא. ועיין בדברי הריטב"א שהוסיף בזה "ותו ליכא בשעת הנאת גרונו ומעיו דעביד מצוה, לא משום לכם ולא משום מצוה הבאה בעבירה", והיינו שכל שקנה דבר הגזול לפני המצוה, אין בו משום מצוה הבא בעבירה, ומבואר דלית ליה להריטב"א סברת המקו"ח והביאור הלכה שכאן גרע כיון שיוצא ידי חובת המצוה ע"י לעיסתו, וס"ל להריטב"א דאין הלעיסה חלק מהמצוה, וכמבואר בדבריו שהוא תלוי בשעת הנאת גרונו.

מצוה הבאה בעבירה

אבל ע"י בריטב"א (פסחים לה, ב) שמבואר דבריו דבאופן שע"י המצוה קנאה יש בזה משום מצוה הבאה בעבירה, שבתחילה מביא בשם תוספות דלא אסרו מצוה הבאה בעבירה אלא בקרבן שבא לרצות, וכן לולב, אבל בשאר מצות לא, ולפי"ז מצה גזולה וכן של טבל יוצאין בה בדיעבד. וכתב הריטב"א לחלוק עליהם, דגזול מצה אפויא ואיכא יאוש בעלים, ועל ידי המצוה איכא שינוי השם דמעיקרא לחם והשתא מצה, אי נמי שינוי רשות למאן דסבר מדרבנן דקדושת מצוה חשיב שינוי רשות, דאשתכח דעל ידי המצוה הוא קונה מצה זו, בהא איפליגו בירושלמי וקי"ל כמאן דאסר.

[וזה לשיטתו בכמה פעמים בש"ס, (סוכה כט, א קידושין נה, א גיטין נג, ב) שאין מצוה הבאה בעבירה אלא היכא שהמצוה מסייעת את העבירה, ודלא כמבואר בתוס' (סוכה ל, א) שמצוה הבא בעבירה היינו שהעבירה גורמת המצוה. וע"י מש"כ לעיל (סוכה כט, ב) בטעם שולוב הגזול פסול משום מצוה הבא בעבירה וז"ל: משום שבקדושת המצוה הוא קונה אותו והוציאו מרשות נגזל, כגון שהיה יאוש כדי שאינו קונה וכשהקדישו למצותו הרי הוא כאלו מכרו, דמה לי מכרו לגבוה מה לי מכרו

יש דין לכם, וגם במרור יש דין לכם, אלא שטען שכבר קנה המרור ע"י שני רשות, ורק הקוצץ עצמו אינו יוצא בו.

שיטת הגר"א

ובביאור הגר"א (תנ"ד, ד) על ההיא דנפסק שם שאין אדם יוצא ידי חובתו במצה גזולה, כתב מקורו "ממ"ש (פסחים לה, א) מה להלן משלכם, ועי' רא"ש שם". הרי לן שנקט להלכה שיש דין לכם במצה. וכ"כ במשנה ברורה (תנ"ד, טו) להדיא שהטעם שמצה גזולה פסול משום דילפינן מחלה בגז"ש דלחם לחם, מה התם אין אדם מפריש חלה אלא מעיסה שלו דכתיב עריסותיכם אף כאן כן. א"כ לדבריהם שוב יש לעורר איך יוצאים האורחים ידי חובתם במצות מצה.

נ"מ בדין לכם במצה בעייל ונפיק אזוי ובקנין משיכה

ודע, דכתב המ"ב (תנ"ד, טו) שיש עוד נ"מ בזה שהמצה צריך להיות שלו, והוא דבר שמצוי להכשל בו, כגון אם קנה מצה ומשכן לרשותו, אם המוכר גלה דעתו בעת מכירתו שדחוק למעות ואינו יכול למכור בהקפה, וע"כ עייל ונפיק אחריו אזוי ומדחהו בלך ושוב ואינו נותן לו, מדינא לא קנה, כמבואר בחו"מ (קצ, יז), וממילא אינו יוצא בהם אח"כ ידי חובת מצה מן התורה.

עוד נ"מ יתכן לגבי קנין משיכה, שאם אינו מכניס המצה לרשותו כדי שיקנה בתורת חצר, א"כ כיון דקי"ל דקנין משיכה אינו אלא מדרבנן, לפי השיטות דקנין דרבנן לא מהני לדאורייתא, לא יצא ידי חובתו אם לא שילם [אכן עיין להלן שיתכן שקונה את המצה באכילתו, וכפי שיבואר לפנינו].

ב

אורח אוכל משלו או משל בעל הבית, ואם הוא של בעה"ב האם יכול לקנותו

אלא דגם אם נאמר שבעינן גבי מצה משלכם, יש כאן מקום לנידון אחר, האם אורח המתארח אצל בעה"ב אוכל משלו או משל בעל

אפאה והפריש ממנה חלה אין זה מברך אלא מנאץ.

הרי דאף למ"ד שינוי אינו קונה דהויא גזל מעליא, מ"מ יש בו דין חלה, רק שאינו יכול לברך. ואם איתא דליכא בכלל חיוב חלה בגזל, א"כ לא שייך לומר אין זה מברך אלא מנאץ. וממילא ביאר בשאגת אריה, דכיון דחייב בחלה, ממילא אי אפשר למעט מצה גזולה מגז"ש דלחם לחם מחלה, שלא יהא טפל חמור מהעיקר.

והאחרונים (מקור חיים סי' תנ"ד, ושו"ת עונג יום טוב סימן לט) כתבו על זה שאין משם ראייה. ועיי"ש בעונג יו"ט שדחה, דהתם קונה מטעם יאוש ושנוי השם, כמו בההיא שגנב וגזלן תרומתן תרומה, אלא דנחלקו לגבי ברכה, דאביי סובר שאינו מברך א"כ קנה בשנוי, ורבא חולק עי"ש שהאריך. והמקו"ח דחה דמ"מ הגזלן צריך להפריש חלה מצד חיוב הבעלים עי"ש.

ועכ"פ לפי השאג"א אין ראייה שהרמב"ם פסק שלא צריך לכם, שהא דכתב שמצה גזולה פסול משום מצוה הבא בעבירה, הוא משום דא"א ללמוד פסול במצה גזולה מחלה כנ"ל. אבל לפי הרמ"ך שפיר ס"ל להרמב"ם שאין דין לכם במצה.

שיטת מהר"ש

אמנם, אפילו אם נאמר שלהרמב"ם אין דין לכם במצה, מ"מ אין כן הסכמת כל הראשונים, דיעוין בספר מהרי"ל (סדר ההגדה אות לד) דנשאל למהר"ש על יהודי שהלך בגנו של גוי וקצץ ירקות למרור מהו לצאת בו, מי בעינן מרור דומיא דמצה משלכם, או דילמא כיון דמרור עכשיו לדידן מדרבנן שרי. והשיב מהר"ש דהוי שינוי רשות, דהא אפילו גבי ערבה ישראל אחר שלא קצצה יוצא בו, ולכן פסק שם שהבעל הבית יוצא בו, אבל אותו שקצצו לא יוכל לצאת בו.

הרי מבואר שלדברי השואל במצה בוודאי בעינן לכם, וכל הדיון שלו לא היה אלא לענין מרור. וגם הר"ש הסכים לדברי השואל שבמצה

מקשין לפי שיטת ר"ת (תוס' בבא מציעא פח, א ומנחות לא, א) שלקוח פטור ממעשר מן התורה אפילו אחר מירוח, למה גזרו על הדמאי, והלא אפילו לא עשרן עם הארץ אינם חייבין מדאורייתא, וה"ל ספק בדרבנן ולקולא וכ"ש דרובן מעשרים הן. ותיירץ דשאני התם משום דאיכא למיגזר דזימנין דאורחים על שולחנו. מבואר בדבריו שאין האורח קונה האוכל.

האם אורח יש לו היתר לקנות מהאוכל המוגש לפניו בלי רשות בעה"ב

אמנם אכתי יש לדון דהאורח יוכל לקנות את האוכל אף שהאוכל של בעל הבית, ויש לעיין האם יש להאורח רשות לקנותו בלי שישאל לבעה"ב, כגון אם האורח סובר שעל פי דין צריך לקנותו, אלא שאינו רוצה לבקש מבעה"ב שיקנה לו.

והנה כתב הרמ"א (אבן העזר כח, יז) אורח שיושב אצל בעה"ב, ונוטל חלקו וקידש בו, הוי מקודשת. והט"ז חולק עליו מכח ההיא דאיתא בחולין (צד, א) שאין האורחים רשאים ליתן ממה שלפניהם לבנו ולבתו של בעל הבית, אלא א"כ נטל רשות, משום מעשה שהיה. וכן נפסק להלכה בשולחן ערוך (אור"ח קע, יט). וא"כ לכאורה כ"ש שאסור לו לתת לאחרים [ולקדש בו את האשה], ולכן פסק שאינו אלא ספק קידושין. אך הבית שמואל (שם, מו) דוחה הקושיא, דצ"ל דדוקא לבנו לא יתן, כמעשה שהיה, אבל רשאי לקדש בו אשה, וכן ליתן זה לזה. ובב"ח משמע שמירי שהאשה שקידש היתה מוזמנת ג"כ, ולכן אין קפידא.

ולפי"ז יעלה דלפי הב"ש ודאי יוכל לקנות את המצוה, אבל לפי הט"ז יש לדון, ונראה דגם לפי הט"ז כל מה שאינו רשאי הוא לתת לאחרים, אבל לקנות לעצמו ודאי שרי, שהרי אומניה שיוכל לאכול מה שלפניו, ומדוע לא יהיה רשאי לעשות קנין באוכל.

המקדש אשה בטבעת שאולה

השפת אמת (סוכה לה, א) רצה ליישב מנהג העולם שאינם מקפידים לקנות את המצוה,

הבית, דאם נאמר שהוא אוכל משלו אז שוב אין בעיה בהא דצריך שיהיה המצות שלו. ויסוד הנידון בזה הוא מה דשנינו בנדרים (לד, ב) בעא מיניה רב חייא בר אבין מרבא ככרי עליך ונתנה לו במתנה מהו, ככרי אמר לו כי איתיה ברשותיה הוא דאסור, או דלמא עליך אמר ליה, עילוייה שויתיה הקדש. א"ל פשיטא דאע"ג דיהבה ליה במתנה אסור. ופריך אלא ככרי עליך לאפוקי מאי, לאו לאפוקי דאי גנבה מיניה מיגנב, א"ל לא, לאפוקי דאי אומניה עלה.

ונחלקו הראשונים בביאור דברי הגמ', רש"י שם (כן הוא במפרש שם, וברבינו אברהם מן ההר שם הביא כן בשם רש"י) פירש דברי הגמ', שאם הזמין אותו לאכול מככר ההוא, והדר אמר לו ככרי עליך כדי לאוסרו עליו, שוב אינו נאסר, דכיון דאומניה עליה, קנה חלקו כמה שהוא יכול לאכול הימנה, ואינו יכול לאוסרה עליו. ומבואר מדברי רש"י שהמוזמן אצל חבירו קנה את האוכל, ולכן א"א לו לבעה"ב לאסור האוכל על האורח.

ובאמת צע"ג במאי קנה, הרי לא עשה מעשה קנין כלל. אבל עכ"פ לפי פירוש זה כל אורח קונה את המצוה שאוכל כיון שמוזמן עליה, ושפיר יוצא ידי חובתו אפילו אם יש דין לכם במצוה.

אמנם הר"ן שם פירש את דברי הגמ' באופן אחר, ומבואר מדבריו להיפך, שאין המוזמן קונה את הכיכר שהוזמן עליו, וביאור דברי הגמ' הוא ג"כ להיפך, דדוקא במקום שהוא עדיין ככרו, וכגון שהזמין אותו עליו מ"מ ההיא שעתא נמי ככרו היא, ולכן נאסר, אבל אם נתנו לו במתנה שריא ליה, ועולה מדברי הר"ן בפירוש שאורח האוכל אצל בעה"ב לא קנה מה שאוכל, ושפיר יכול בעה"ב לאסור האוכל על האורח. ולדבריו הדרא קושיא לדוכתיה איך אורח יוצא ידי חובת מצוה.

ובספר קובץ שיעורים (פסחים אות קלא) הוכיח מהרשב"א (בבא מציעא פח, א) שאין האורח קונה את האוכל, דהרשב"א כתב שיש

דחוב יש לו בידו לשלם לו. הרי שלגבי מצה יש כאן סברא טפי לומר דכיון שנתן לו לאוכלו הרי הוא ממש שלו.

ג

האם דעת האורח לקנות המצה

אבל כל זה אינו אלא היכא שהאורח יודע שיש דין לכם במצה אז הוא יכול לקנות, אבל אם אינו יודע שיש דין לכם, אז לא התכוון לקנות המצה ולא יצא.

ומצאתי בשו"ת מהרי"ט (א, קנ) שדן בחתן שלקח תפוח מהשולחן ונתן לחמיו לקדש בו בתו, ודן דלכאורה היה מקום דיועיל כמו המקדש בטבעת שאולה, אבל כתב לחלק, דאמנם מצינו (בקידושין נב, א) שאם מקדש את האשה בגזל דידה הוי קידושי ודאי, לפי שהכל יודעים שאי אפשר לה להתקדש בשל עצמה הילכך מסתמא הואיל ונתרצית להתקדש מקניא לגביה, וכן בטבעת שאולה כיון שאי אפשר לקדש בשל אחרים מסתמא מקנה לגבי מקדש, אבל הכא אבי הכלה סבור שהוא מקדש בשלו ואינו נזקק להקנות, והחתן נמי סבור כיון שיש לו רשות לאכול וכשלו חשיב לקדש בו, דלאו כולי עלמא האי דינא גמירי, הילכך כי איכא למטעי לא אמרינן מסתמא גמירי ומקנו, והוי כעודר בנכסי הגר וכסבור שלו הן דאמרינן ביבמות (נב, ב) דלא קני לפי שלא נתכוון לזכות בכך.

הרי מבואר שכיון שלא כולי עלמא דינא גמירי ולא כיוון לקנות לא קנה, והכא נמי לגבי מצה, אם אין האורח יודע שעליו לקנותו, א"כ לא קנה ולא הוי משלכם.

ידו קונה לו שלא מדעתו

שוב כתב המהרי"ט דיש לומר דקנין יד עדיף מעודר, דכמו שחצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו, כדאמרינן בבבא מציעא (קב, ב), כל שכן ידו קונה לו שלא מדעתו.

אלא דיש לדון בדבריו דכל זה לא יועיל אלא לקנות מה שבתוך חלל היד, אבל מה שיוצא החוצה כבר דנו האחרונים האם קונה

דאפשר דהעולם סומכין על דברי הרא"ש שהתיר לקדש בטבעת שאולה, דאדעתא דהכא יהיב ליה שיוכל לצאת בו.

וכוונתו לשו"ת הרא"ש (כלל לה סימן ב) שנחלק עם הרב אביגדור כהן צדק במי שקידש אשה בטבעת שאולה, שרבינו אביגדור פסק שאינה מקודשת [אא"כ אמר לה התקדשי לי בהנאת שימושה, דבדידיה קא מקדשה], אך הרא"ש סובר דשאני אם השאילה לו סתם או השאילה על דעת לקדש בה, דאם השאילה על דעת לקדש בה אנן סהדי דגמר בלבו ליתנו לו באותו לשון שיועיל לעשות קידושין, שתהא האשה מקודשת לו, כי אדעתא דהכי מסר בידו הטבעת. ואם לא יועיל לו בלשון שאולה, יהיה בלשון מתנה, ולכל הפחות יהיה מתנה על מנת להחזיר, והויא מקודשת, ויקנהו מן האשה ויחזירה לו או יחזיר דמיו.

והיינו דלפי דברי הרא"ש מיישב השפת אמת, דהכא נמי ג"כ נתן לו את המצות על דעת שיוכל לצאת בהם, וא"כ שפיר יכול האורח לקנות המצה כדי לצאת ידי חובת מצות מצה.

חילוק בין מצה לטבעת

אמנם נראה, דיתכן שאפילו להחולקים על הרא"ש הכא שאני, דהנה המשנה ברורה (תרנח, ט) הביא מחלוקת הפוסקים לגבי לולב ביום ראשון של סוכות, האם אמרינן שיוצא בלולב השאול כמו לגבי קידושין דכתב הרא"ש הנ"ל שמקודשת משום שדעתו להקנות לו באופן המועיל, והביא דעת הט"ז (אורח חיים יד, ה) שלא יצא.

ואילו הט"ז עצמו (תנ"ד, ד) דן לענין מצה שאולה, ודן לומר דכי היכי דמצה גזולה פסולה ה"נ מצה שאולה, דהא גבי אתרוג כי הדדי נינהו ששניהם פסולים, אבל מסיק הט"ז דשאני גבי אתרוג שאחר כך חוזר לבעליו בעיניה, ולכן אפילו כל זמן שהוא בידו מיקרי אינו שלו, אבל מי ששואל מצה מחבירו הרי נתכוין לאוכלה, ורק נתחייב לשלם דמים בעד המצה או לתת לו מצה אחרת, נמצא שזו עכשיו שלו ממש, אלא

♦ מוריה, שנה שלושים ושתים, גליון ו-ח (שעח-שפ), ניסן תשע"ג

להחזירה בעין, א"כ הרי היא שלו ממש". ומבואר מדבריו שא"צ דעת למעשה קנין, ועצם מה שלוקח לו לאוכלו הרי היא שלו ממש.

ועי' בשו"ת מהרי"ט (שם) דיש להסתפק באורחים המסובין אצל בעל הבית אם זוכים במתנותיהם משיגביהם, או עד שיתנו לתוך פיהם, ונפקא מינה שאם אחד מהם ברר והניח לפניו, ובא אחד ונטלו אם יכול לאוסרה עליו, אי נמי אם בעל הבית עצמו נטלה, או שקדש בם את האשה אם היא מקודשת, דמסתברא שאינו מזכה להם אלא משיתנו לתוך פיהם. משמע דעכ"פ אם שם בפיו בוודאי קנה.

ויתכן שאפילו הר"ן בנדרים הנ"ל (לה, ב) שכתב שעדיין ככר של בעל הבית היא ויכול לאוסרו עליו יודה לזה, דלא אמר בגמ' שעדיין האוכל של בעה"ב אלא דמקרי שנהנה מבעה"ב בתחילת הלעיסה, אבל אה"נ באמת קנה אח"כ. אך יש לדרון מתי באמת קונה את האוכל שהוא אוכלו, שאם זה בתחילת הלעיסה א"כ אין כאן בית מיחוש.

ומ"מ בדברי הרשב"א (בבא מציעא פח, א) שהבאנו לעיל שהוכיח בקובץ שיעורים (פסחים אות קלא) שאין האורח קונה את האוכל, א"א לומר כן, שהרי כתב ששייך לגזור משום אורחים שאז אין בזה משום לקוח, הרי דלא קני גם בשעת אכילה ממש.

להלכה

לענין דינא, לפי מה שנתבאר לנו בסוגיא זו, יש צדדים לקיים "מנהג העולם" בזה שאין האורח קונה המצות, אבל לכתחילה מן הראוי שעכ"פ יכוון לקנות המצה. וכן כתבו בספר הליכות שלמה (פרק ט, ד ודבר הלכה ט) שכך ראוי לנהוג. אבל ראיתי בקובץ "היכלא" (מקהילת בני תורה, הר נוף) שיצא לאור בניסן תשע"ב, שהגרי"מ הכהן רובין שליט"א, הביא שהגר"ח קניבסקי שליט"א כתב לו שהחזו"א לא נהג להקנות המצה לאורחים.

היכא שאינו מוגבה ג' טפחים. דידועים הם דברי הנתיב"מ (קצח, א) שידו אינו קונה מדין חצר אלא מה שבתוך חלל היד, ומה שבחוץ אינו קונה אלא מדין הגבהה. וכן דעת הגרע"א (שו"ת רע"א סי' רכב). אבל בשו"ת אבני נזר (אבן העזר קסא) הקשה על האחרונים מהא דרמבואר בקידושין (כה, ב) שקונים פיל ע"י שמביא ד' כלים ומניח תחת רגליו, ומבואר דאף דראשו וגופו הוא להלאה מהכלים, מ"מ קונה משום חצר [וכמבואר שם בסוגיא שמעת מינה כליו של לוקח ברשות מוכר קנה לוקח, הרי שהוא מטעם חצר].

דעת אחרת מקנה

ובמהרי"ט שם מסיק, שאם דעת הבעלים להקנות לאורח י"ל דקונה מטעם דעת אחרת מקנה, אבל כתב שלא מועיל אא"כ דעתו להקנות בשעה שהאורח לוקח אותו, דבלא"ה אין כאן דעת אחרת מקנה.

ומעתה לפי"ז לגבי מצה, אם הבעל הבית מתכוון להקנות המצה לאורח, אע"פ שאין האורח מתכוון לזכות במצה שפיר יצא ידי חובתו, אפילו להצד דבעינן מצתכם. אבל יש להעיר מדברי התוס' (כ"ב נד, א) שכתבו שהא דחצר קונה לו שלא מדעתו, היינו שאינו יודע אם הוא בחצרו, ואם היה יודע היה רוצה לקנות, אבל אם יודע ואין מתכוין לקנות לא קני. ולפי זה קשה, דאפילו אם בעה"ב יתכוון להקנות לא יקנה האורח אא"כ יתכוון להדיא לקנות, כיון שהוא יודע שהיא בידו.

היכא שאוכלו בוודאי קנה

אלא שיתכן לצדד בזה, דהיכא שלוקח לאכול מקרי דעת קנין, שהרי לוקחו לעצמו, וזה גופא כל ענין של בעלות וקנין. ועי' במשנה ברורה (תנד, טו) שהבאנו לעיל דזה לשונו: "דדוקא מצה גזולה אינו יוצא אבל אם שאל מצה יוצא בה, דהא שאלה ע"מ לאכלה ולא

ברין כוס לכל אחד ואחד בד' כוסות

א

בתוס' ריש פרק ערבי פסחים (צט, ב ד"ה לא יפחתו) כתבו, שמתוך לשון הגמ' "אפילו עני שבישראל לא יפחתו לו מארבע כוסות" משמע קצת שאין נותנין לבניו ולבני ביתו, כי אם לו לעצמו, והוא מוציא את כולם בשלו. וסברא הוא, דמאי שנא ארבע כוסות מקידוש דכל השנה שאחד מוציא את כולם.

ובחידושי מרן רי"ז הלוי על הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"ט) הביא שהגר"ח תמה על דברי התוס' האלו, דמה ענין ד' כוסות לקידוש של כל השנה, דהתם המצוה היא הברכה וזה עיקר הקידוש ובוהו הוי דינא דשומע כעונה, אבל בד' כוסות הלא עיקר המצוה היא השתיה של ד' כוסות ומה שייך להוציא אחרים ידי חובתם בזה. והוכיח מזה הגר"ח דס"ל להתוס' דגם בארבע כוסות אין עיקר המצוה בשתיית הכוסות אלא בהברכות שעל הכוסות.

ועי"ש שמבאר באריכות בדעת הרמב"ם שחולק בזה, וסובר שב' דינים נאמרו בחיובא דד' כוסות, וחזן מדין כוס של ברכה שבהם, יש גם חיוב שתיית ד' כוסות של יין דרך חירות. וכמבואר בגמ' (ק"ז, ב) ד' כוסות תקנו חכמים דרך חירות.

ועיי"ש בדברי הגרי"ז כמה וכמה נפק"מ לדינא אם דין ד' כוסות הוא דין כוס של ברכה או שהוא דין מיוחד של שתיית יין דרך חירות.

א. דאם הוא מדין כוס של ברכה אין שיעור השתייה אלא במלוא לוגמיו, וכדין כל כוס של ברכה, וכן כתבו התוס' (דף ק"ז ע"א ד"ה אם טעם ודף ק"ח ע"ב ד"ה רובא דכסא), אבל הרמב"ם שדעתו שיש דין שתיית יין דרך חירות פירש סוגית הגמ' דבעינן שישתה רוב הכוס, והוא מהדין המיוחד של שתיית יין דרך חירות.

ב. כמו כן בביאור הגר"א סי' רע"א סעיף י"ד מתבאר שהדעה שסוברת שמהני שכמה מן המסובין ישתו מהכוס שייכת רק לפי הבנת התוס', שד' כוסות הוא כדין כוס של ברכה, אבל להרמב"ם דבעינן בד' כוסות שישתה רוב הכוס, ל"מ שישתו אחרים מן הכוס.

ג. במה ששינוי בגמ' שם ק"ח ע"ב שד' כוסות צריכים להיות מיין מזוג במים, להרמב"ם הוא דין מיוחד בשתיית ד' כוסות ומדיני השתייה דרך חירות, אבל בדברי התוס' (שם ד"ה שתאן חי) מבואר שהוא מאותו הדין של כל כוס של ברכה דבעי מן המובחר שיהיה מזוג.

ד. האם יוצאים ידי חובת ד' כוסות בחמר מדינה. שאם נאמר שהוא מדין כוס של ברכה אז יוצאים גם בחמר מדינה וכדעת הסוברים דמקדשין על חמר מדינה, אבל אם נאמר שעיקר המצוה היא לשתות ד' כוסות של יין דרך חירות, אז אינו יוצא אלא ביין, אלא שכיון דלא משכחין שלענין זה יועיל חמר מדינה. ולפי זה מה שפסק הרמ"א (סימן רפ"ג) שאם אין לו יין יקח חמר מדינה לד' כוסות, לא יקוים בזה באמת דין שתיית יין דרך חירות לדעת הרמב"ם, כיון שאין לו יין יוצא עכ"פ גם לדעת הרמב"ם הדין כוס של ברכה שישנו בד' כוסות.

והנה ראיתי שמביאים, שהנפקא מינה הרביעית הנ"ל היה נוגעת למעשה שהיה. שבשנות המלחמה העולמית הראשונה לא היה מספיק יין לבני העיר חסלאוויטש בשביל יין לכל המסובין, ודנו הגר"מ סאלאוויצקי זצ"ל רבה של העיר עם אחיו הגרי"ז ששהה אז בביתו, מה עדיף, האם יותר טוב שיוציאם בעל הבית בכוסו של יין וכמו שציידו התוס', או שיותר טוב שכל אחד מן המסובין ישתה כוס של חמר מדינה, וכמבואר ברמ"א.

♦ מוריה, שנה שלושים ושנים, גליון ו—ח (שעז—שפ), ניסן תשע"ג

שצריך כוס לכל אחד ואחד על פי ראייה זו, וכן כתב בפסקי ליל הסדר בסוף פסקי הרא"ש פסחים "ולא יפחתו מד' כוסות א' אנשים א' נשים וא' קטנים שהגיעו לחינוך".

ומבואר מדברי התוס' שהגם שס"ל להו דדין ד' כוסות הוא מדין כוס של ברכה וכדמוכח ממה שצידדו בתחילה לומר שיוכלו בני הבית לצאת ע"י בעל הבית, מ"מ למסקנתם צריך שכל אחד ואחד יהיה לו כוס².

וא"כ יש לתמוה טובא איך יתכן שפסקו ששניהם שוין, הרי גם לדעת התוס' שעיקר דין ד' כוסות הוא מדין כוס של ברכה, מסקנת התוס' להלכה דבעינן כוס לכל אחד ואחד, וא"כ איך יפסקו שאפשר שיוציאם אחד ביין, והדבר שווה לאם יהיה לכולם חמר מדינה, הרי ביין לאחד לא יצאו ידי חובת כוס לכל אחד ואחד, משא"כ אם ישתו כל אחד ואחד מהם חמר מדינה.

ב

ובאמת האי מילתא טעמא בעי, דכיון דס"ל להו לתוס' דדין ד' כוסות הוא דין כוס של ברכה, ובפשטות אין דין שתייה, א"כ מאיזה טעם יהיה דין דבעינן כוס לכל אחד ואחד. ומ"ט לא יכול בעל הבית להוציאם וכדהקשו התוס'. ואמנם התוס' והרא"ש הוכיחו כן מהברייתא דהכל חייבין בד' כוסות, אך לא נתבאר לכאור' מאיזה טעם הוא, דבשלמא להרמב"ם שיש דין מחודש של שתיית יין דרך חירות, זהו דין על כל אחד ואחד, אבל להתוס' שכל עיקר דין ד' כוסות הוא מדין כוס של ברכה א"כ באמת מאי שנא מקידוש.

והנה היה מקום לומר דבאמת התוס'

ודנו בזה על פי דברי הגר"ח והגר"ז הנ"ל, דלכאורה שניהם שוין, ואין מעלה שיהיה לכל אחד ד' כוסות של חמר מדינה, על אחד שיהיה לו כוס של יין ויוציא אותם מדין שומע כעונה. והטעם, שאמנם אם בעל הבית יוציא אותם ידי חובתם יצאו רק ידי דין כוס של ברכה, ואינן יוצאים במצות שתיה כיון שאינם שותים, אבל מאידך גם אם ישתו כולם חמר מדינה, יצאו ג"כ רק ידי כוס של ברכה, אבל ידי מצות שתייה לא יצאו כיון שאין כאן שתיית יין דרך חירות.

וכתבו שם דלהלכה למעשה הגם ששניהם שוין, העלו הגר"מ והגר"ז זצ"ל דעכ"פ לגבי קידוש עדיף לקנות יין בשביל אחד מהם, לקיים הדעות שאין עושין קידוש בחמר מדינה¹.

והנה ממה שהובא שם עולה, שלדעת הגר"ח אם חיוב ד' כוסות הוא מדין כוס של ברכה ליכא כלל חיוב בשתיית ד' כוסות, ולכן שפיר יכול לצאת ידי חובתו ע"י בעל הבית וכפי שדקדקו התוס' בתחילת דבריהם. אבל באמת נראה יש לדון טובא בפסק זה שהובא שם בשם הגר"ז והגר"מ, ולכאורה לא יתכן שפסקו כן להלכה למעשה.

דהנה התוספות עצמם בסיום דבריהם, לאחר שדקדקו שיכול לצאת ע"י אחר כמו בכוס של קידוש, סימנו שצריך כוס לכל אחד ואחד, וכתבו תוס' דמשמע כן ממה שאיתא בגמ' (דף ק"ח ע"ב) "הכל חייבין בד' כוסות אחד אנשים אחד נשים ואחד תינוקות, רבי יהודה אומר מה תועלת יש להם תינוקות ביין אלא מחלקין להם קליות ואגוזין בערב פסח כדי שלא ישנו וישאלו" ודייקו תוס' דמשמע שלת"ק צריך כוס אף לתינוקות. והנה כן פסק הרא"ש (סי' כ"א)

1. עיין בלשון הרמ"א בסימן תפ"ג "ובמקומות שנוהגים לשתות משקה הנעשה מדבש שקורין מע"ד, יכול ליקח אותו משקה לארבע כוסות אם אין לו יין. וי"א שאין עושין קידוש על שאר משקין, כמו שנתבאר לעיל סי' ער"ב סעיף ט'. ולי נראה דלענין ד' כוסות יש לסמוך אמאן דאמר דמקדשין על שאר משקין אם הוא חמר מדינה, כמו שנתבאר לעיל סימן ער"ב". ובמה שכתב הרמ"א דלענין ד' כוסות יש להקל, פשוט כוונתו דבאמת מתיר לענין ד' כוסות ולא לענין קידוש. 2. ולמעשה לא מצינו לאף אחד מן הראשונים והאחרונים והפוסקים שיאמרו דבר זה לדינא, שיכול לצאת ע"י אחר בד' כוסות, ורק מצינו דעת הר"ן המובאת בשו"ע בסי' תע"ב סעי' ט' שמהני אם שותים מכוסו של בעה"ב. ובאופן זה יש כאן שפיר שתיית המסובין, ועיין עוד להלן.

מ"מ חיוב השתייה מוטל על כל אחד ואחד, וצ"ע.

עוד עיין בקהילות יעקב (פסחים סימן סד) דמייני לדברי הגר"ח והגר"ז בדעת התוס', והוסיף להוכיח כדבריהם שדעת תוס' שדין ד' כוסות הוא מדין כוס של ברכה בלחוד, מתוס' בסוכה (דף ל"ח ד"ה מי שהיה) דכתבו דלא תקנו ד' כוסות אלא לומר עליהם הלל והגדה. אלא שהקשה דא"כ איך נכלכל דברי הגמ' בדף קי"ז ע"ב, דבגמ' שם בעי להוכיח ממה שכוס של ברכת המזון היא אחת מד' כוסות, כמ"ד ברכת המזון טעונה כוס, ומתירן ארבע כוסות תיקנו רבנן דרך חירות כל חד וחד נעביד ביה מצוה. והקשה הקהילות יעקב דמבואר להדיא בגמרא דאיכא מצוה בשתיית ד' כוסות ד' חירות, ומשום הכי אפילו אם ברכת המזון אינה טעונה כוס אומרים אותה על הכוס. הרי שגם לדעת התוס' יש מצוה לשותות ואין זה דין כוס של ברכה בלחוד, והניח בצ"ע.

עוד צ"ע טובא דאם נפרש דברי הגר"ח שלדעת התוס' ליכא חיוב שתייה כלל, א"כ מהו דשקיל וטרי בגמ' דף ק"ח ע"א בשתה בלא הסיבה אם צריך לחזור ולשתות, ונפסק בשו"ע סי' תע"ב סעיף ז', והלא אם אין כאן אלא דין כוס של ברכה בלחוד מה שייך לחייבו לחזור ולשתות שנית, הרי אין חיוב שתייה כלל, ויצא בסידור הדברים על הכוס.

ג

ולכאורה מוכרח בדעת התוס', דבאמת ודאי גם לדידהו איכא חיוב שתייה, ובאמת גם הגר"ח לא אמר שלהתוס' אין חיוב שתייה, אלא כתב "שאין עיקר המצוה בשתיית הכוסות רק בהברכות שעל הכוסות", וביאור הדבר, דלהרמב"ם עיקר המצוה של ד' כוסות היא מה שתיקנו חז"ל שתייה של ד' כוסות, שהוא דין מיוחד של שתיית יין דרך חירות, אבל לדעת התוס' עיקר המצוה היא הברכות שעל הכוסות, וזה עיקר תקנת ד' כוסות. ואמנם נאמר בתקנה זו גם לדעת התוס' דין שתייה בד' כוסות, אך רק לגבי זה יש חילוק בין כוס של ברכה

במסקנתם חזרו בהם, שגדר ד' כוסות אינו רק משום כוס של ברכה, אלא יש דין שתייה בד' כוסות כמו להרמב"ם. אלא שמלשון התוס' והרא"ש לא משמע כך, ועוד שהרי שהרי בלאו האי ראייה ממה שדימו לקידוש מוכח בדעת התוס' שסוברים שד' כוסות הוא דין כוס של ברכה, שהרי הוכיח הגר"ז כן מהא שכ' ששיעורו במלוא לוגמיו, וכן ממה שהשוו דין כוס מזוג בכוס של ברכה ובד' כוסות. ועיין עוד בקה"י (פסחים סימן ס"ד) שהוכיח עוד שכן דעת התוס' מדברי התוס' בסוכה דף ל"ח, שכתבו שכל עיקר תקנת ד' כוסות היא רק בשביל הגדה והלל.

אלא שיש לדקדק בזה יותר בעיקרי הדברים, האם באמת לפי תוס' שד' כוסות הם מדין כוס של ברכה, או בחמר מדינה לדעת הרמב"ם, שמתקיים בזה רק הדין של כוס של ברכה, ליכא חיוב לשתות כלל וכלל, וכל דין השתייה הוא מדין המברך שצריך שיטעום. ותחילה אביא מה ששמעתי לדקדק (ממו"ח שליט"א) מדברי המשנה ברורה לגבי הכי תימצא כגון זו, דודאי לא ס"ל כן.

דהנה כתב המחבר (תעב, י) מי שאינו שותה יין מפני שמזיקו או שונאו, צריך לדחוק עצמו ולשתות לקיים מצות ארבע כוסות. וכתב עלה המ"ב (ס"ק ל"ו) בביאור האי דינא, שאמנם בקידוש של שאר שבתות וימי טובים יכול לצאת ע"י אחרים, אבל בד' כוסות צריך לשתות בעצמו משום שחיוב השתייה חל על כל אדם. והיינו דסובר המ"ב דלדינא איכא חיוב שתייה על כל אחד ואחד. ובסמוך (בס"ק ל"ז) כתב המ"ב, דמ"מ יכול לקחת יין צימוקים או חמר מדינה. וא"כ מבואר להדיא בדבריו שאין הדברים תלויים זה בזה, ויתכן דמחד יהיה חיוב שתייה על כל אחד ואחד שמשום הכי צריך לדחוק עצמו ולשתות ולא לצאת מאחר, ומאידך כתב המ"ב שיכול לצאת בזה בחמר מדינה. הרי לן שאפילו שהוכיח הגר"ז דבחמר מדינה אינו יוצא אלא ידי חובת כוס של ברכה,

ברכה, מ"מ תקנו כוס לברכת המזון, שמבואר בגמ' שזה הוא גופא תקנת חז"ל לחיוב ד' כוסות, שהוא חיוב שתייה של ד' כוסות של ברכה, ולכן גם למ"ד ברכהמ"ז אין טעונה כוס בעינן כוס לברכת המזון מצד ד' כוסות. וכן מתיישב פסקו של המ"ב דבעינן שתייה לכל אחד ואחד, ועם כל זה מהני לקיים דין זה ע"י חמר מדינה, דאין בזה סתירה, דאמנם בחמר מדינה מתקיים רק דין כוס של ברכה וכפי שביאר הגרי"ז, אך עדיין מצות ד' כוסות בשתייה הני כוסות של ברכה.

ומעתה יתכן לבאר⁴, דזה הוא גם הטעם למה שהסיקו התוס' והרא"ש דבעינן כוס לכל אחד ואחד. דאמנם בתחילה דנו התוס' דכיון דבכל כוס של ברכה מצינו שהמקדש יכול להוציא האחרים ידי חובתם א"כ גם בד' כוסות יהיה כן, וכל התקנה של ד' כוסות של ברכה ושתייתם יכולה להתקיים במסובין ע"י שדין שומע כעונה כמו בקידוש, אך הסיקו תוס' דמ"מ בעינן כוס לכל אחד ואחד, והטעם בזה, דכיון שמצינו שאף שד' כוסות הוא מדין כוס של ברכה, מ"מ חלוק מקידוש שיש בו חיוב שתייה ג"כ, א"כ י"ל דגם להוציא אחרים בכוסו שאני חיוב ד' כוסות מקידוש דעלמא, ובעינן שיהיה לכל אחד ואחד כוסו. וכמו שמצינו שאפילו לדעת התוס' אם אין ברכת המזון טעונה כוס תקנו להטעינה כוס כדי שיהיה עוד כוס של ברכה, א"כ בכלל התקנה שכל אחד ואחד מהמסובין יקיים בעצמו שיהיו לו ד' כוסות של ברכה, שהרי מצד כוס של ברכה היה סגי לברך הכל על כוס אחת, ומ"מ תקנו להרבות בכוסות לומר על כוס וכוס קידוש וברכות והלל, א"כ גם לגבי כל המסובין סברא

בעלמא לד' כוסות, אבל לשאר דינים, שוה דין כוס של ברכה של קידוש לכוס של ברכה שנתקן לד' כוסות, ולכן סוברים התוס' שגם בד' כוסות סגי בשתיית מלוא לוגמיו, ובדין יין מזוג ס"ל להו שהוא כמו דין כוס של ברכה בעלמא, וכן יצא לכתחילה בחמר מדינה לדין ד' כוסות, אף שיש דין שתייה על כל אחד ואחד³.

ומקור הדברים, דיש לבאר שנחלקו התוס' והרמב"ם בביאור דברי הגמ' הנ"ל בדף קי"ז ע"ב, ד' כוסות תיקנו רבנן דרך חירות כל אחד וחד נעביד ביה מצוה. שהרמב"ם למד משם שיש דין מחודש בד' כוסות שצריך לשתות יין, ולשתותו דרך חירות, ואחר תקנה זו נאמר עוד דין, שצריך סידור דברים על כל כוס וכוס, והוא עוד תקנה חלוקה בד' כוסות וכמו שביאר הגרי"ז ב' הדינים בדעת הרמב"ם ולכן ס"ל להר"מ שהוא דין מיוחד דבעינן שיהיה מזוג, ולכן בעינן שישתה רוב הכוס וכו'. אך לדעת התוס' אין כאן ב' תקנות חלוקות, אלא זה היא גופא תקנת ד' כוסות, שתיקנו שתייה ד' כוסות שבכל אחד ואחד מהם יעשו מצוה, והיינו שכל התקנה כולה היא תקנה של ד' כוסות של ברכה, וככל הלכות כוס של ברכה, אך אין הביאור לפי תוס' שתיקנו ד' כוסות ואז אמרו שנעביד מצוה בכל חד וחד.

וגם מה שכתבו התוס' בסוכה דף ל"ח שד' כוסות לא נתקנו אלא לומר עליהם הגדה והלל, היינו שעיקר התקנה היתה תקנה של ד' כוסות שמסדרים עליהן דברים, אך אין כוונת תוס' דליכא תקנת שתייה בד' כוסות והוי ממש כוס של ברכה בעלמא.

ומעתה נתיישב מה שהקשה הקה"י, דודאי גם להתוס' שדין ד' כוסות הוא כוס של

3. ואולי היה ניתן לבאר ביותר, שגם כשצידדו התוס' בתחילת דבריהם שבעה"ב יוציא את שאר המסובין כמו בקידוש, אין הכוונה כמו קידוש ממש שאין דין שתייה על המסובין כלל, אלא שבד' כוסות עכ"פ יצטרפו המסובין לשתיית הכוס, שהרי התוס' הוכיחו זאת מהגמ' בדף ק"ח ע"ב שהשקה לבניו ולבני ביתו, ושם הרי אפשר שכולם יצאו ידי חובת מצוות שתייה אלא ששתו כולם מכוסו. אבל בקידוש א"צ מדינא שישתו מסובין כלל, עיין ברמב"ם פכ"ט מהל' שבת ובשו"ע או"ח סי' רע"א סעיף י"ד. 4. ביאור זה שמעתי בקצירת האומר מהגר"מ הלוי שליט"א בן הגרי"ז, אחר שהצגתי בפניו את הנידון והמעשה הנ"ל [ואמר שלא שמע על מעשה כזה, והסכים שלפי מסקנת

דין של כוס של ברכה כמו שביאר הגרי"ז, יתכן דמצד זה ליכא חיוב שתייה, ולכן דנו הגר"מ והגרי"ז בדעת הרמב"ם בדווקא, שאם אחד יוציא את האחרים ידי חובתם ביין שווה הדבר לאם ישתו כולם בחמר מדינה, כיון שבין כך ובין כך לא יצאו בזה אלא משום כוס של ברכה, ולענין זה לא סבירא ליה להרמב"ם כחידוש התוס' שגם אם הוא דין כוס של ברכה יש דין כוס לכל אחד ואחד.⁵

אך לומר שהורו להלכה ושניהם שוין ולא חששו לדעת התוס' שיש דין שתייה גם משום דין כוס של ברכה, קשה לומר כן, ועוד שגם בדעת הרמב"ם אין הכרח גמור כן, דמנין באמת שהרמב"ם פליג על מה שסוברים התוס' שיש דין כוס לכל אחד ואחד, גם לגבי הדין כוס של ברכה של ד' כוסות.

הוא דבעינן כוס לכל אחד ואחד וכל אחד ואחד נעביד ביה מצוה, אף שלמעשה כולם הם מתורת כוס של ברכה.⁵

ד

ובעיקר המעשה והנידון הנ"ל בעיר חסאלוויטש, אף שהוכחנו שקשה לומר שכן הורו להלכה⁶, מ"מ אפשר ליישב מה היה המשא ומתן בזה. דהנה האף אמנם שמדברי התוס' מבואר שבעינן כוס לכל אחד ואחד אפילו אם הוא מדין כוס של ברכה, אך כל זה הוא בדעת התוס' לשיטתם שאין באמת שני דינים בדין ד' כוסות. אך לפי דעת הרמב"ם יתכן לדון בזה ולומר, שכל עיקר דין השתייה בד' כוסות הוא דווקא משום הדין של שתיית יין דרך חירות, אבל אם אין לו יין ויש לו רק חמר מדינה, שאז אין מתקיים דין זה ונשאר רק

התוס' לא יתכן שהורו כן למעשה].⁵ ולכאורה יש להקשות, שאם סוברים תוספות דבעינן כוס לכל אחד ואחד, ובפשוט היינו שתייה ג"כ וכנ"ל, א"כ קשה על מה שכתב הגרי"ז דא' הנפק"מ לדעת התוס' היא שמהני שתייה גם של שאר המסובין מאותו הכוס. אלא שאינו קשה כלל, דהגרי"ז בא לבאר שדעה זו המובאת בשו"ע דמהני שתיית כמה מסובין והיא דעת הר"ן, שייכת רק לפי הבנת התוס' והרא"ש שדין ד' כוסות הוא רק מדין כוס של ברכה, אבל לדעת הרמב"ם שיש דין שתיית יין דרך חירות ל"ש לומר כן שהרי ודאי בעינן שתיית רוב הכוס. אך למעשה בדעת התוס' גופא מבואר למסקנתם דבעינן כוס לכל אחד ואחד. ובאמת מפורש כן בדברי הגר"א תע"ב סעיף ט' שם, שעל הדעה החולקת על הר"ן, דבעינן שתיית רוב הכוס ציין מקורה ממסקנת תוס' דידן. ועוד יתכן לחדש דאכתי איכא נפק"מ גם לפי מסקנת התוס', דגם אם כל אחד ואחד יש לו כוס, אך מ"מ אין צריך לשתות כל אחד רוב כוסו, אלא יוכלו כל אחד להצטרף בשתיית כוסות חבריהם, ודוק. ויתכן לומר עוד בדעת התוס', דסבירא להו לתוס' שדין כוס לכל אחד ואחד הוא מדיני הסדר. ועיין בלשון השו"ע בס' תע"ב לגבי תינוקות שצריך לתת לפני כל אחד ואחד כוסו, ויש הוכחה לזה מלשון התוס' בראייתם מחיוב תינוקות, דמשמע שהוא אף בתינוקות שלא הגיעו לחינוך, עיין היטב בדבריהם, ושוב מצאתי בחק יעקב בס' תע"ב שמביא בשם מהרי"ל שגם קטן שלא הגיע לחינוך צריך לתת לפניו כוסו, ומציין לדברי התוס' דידן. וצריך לעיין בזה.⁶ ובאמת לא מסתבר שהגרי"ז הורה למעשה כן אפילו היה הדין אמת, שהרי ידוע שזוהר מלהורות ובכל ענין הוראה היה שולח לר' שמחה זליג ריגר זצ"ל הדיין דבריסק, וכפי הנראה רק נשאו ונתנו בדבר זה.⁷ הצעתי את כל הדברים האמורים לפני הגר"ר יצחק אבא ליכטנשטיין ממאנסי, והסכים לצדד כנ"ל שבאמת לא הייתה כאן הוראה למעשה, וכן שכל הנידון בזה הוא בדעת הרמב"ם בלחוד על הדרך שכתבנו. והעירני גם על ההוכחה שהבאנו שגם להגר"ח יש חיוב שתייה בד' כוסות, מהא דשקלינן וטרינן בגמ' לגבי הסיבה.

הלכה ומנהג ♦

הרב יוסף ליברמן

ראש ישיבת "כולל שומרי החומות"

מו"ץ דקהל סדיגורא ירושלים - מח"ס משנת יוסף

בישול קטניות בשביעי ש"פ שחל בע"ש

בס"ד כ"ח אדר תשע"ב

בשלהי חדר אדר, שלמא רבא אשר, למע"כ הרה"ג רב אלחנן פרינץ שליט"א

בית שמש, מח"ס שו"ת זרע ברך ד"כ בד"ח שו"ע

אחדשה"ט, הנני בזה אודות שאלותיו

איש אשכנזי נשוי לאשה פרסית האוכלים הרבה אורז, האם מותר להם לבשל אורז בשביעי של פסח שחל ביום ששי לצורך שבת, על סמך עירוב תבשילין.

(א) יש להקדים שבין מיני הקטניות אורז הוא יותר חמור משאר מיני קטניות, כמבאר בכף החיים (תנג, יד), ועיקר טעם הגזירה הוא שגזרו קדמוני אשכנז, דקטניות מיחלפי במיני דגן, וכבביאור הלכה (ס" תנג) שבשנים שחומות הארץ מוציאה קטניות הדומות למיני דגן, ועוד טעם חשוב שגרעניי דגן מתערבים באורז [יותר משאר קטניות], וצריך לשרבם אחת אחת, ושם בכה"ח (תנג, טו) בשם הגר"ח פלאג"י שבעירם איזמיר וכל סביבותיה נהגו איסור "שלא לאכול אורז כלל" ואין אדם רשאי להתיר להם – וידוע מעשה שהיה אצלם שהביאו בפסח קערה אורז על השלחן, ותיכף משהסתכל בה ראה גרגיר דגן, ואז אסרו עליהם האורז, מטעם חשש תערובת דגן שמחמץ.

לכן עתה בזמנינו, רוב הספרדים אוכלים אורז, אבל יש כמה עדות, ומשפחות בכולם, שאינם אוכלים אורז בפסח, כמו המרוקאים והלובים ועוד [ואפילו בבוכרים יש משפחות] – אבל מי שמחמת בריאות צריך לאורז, כמו לשלשול מעים הגם דהוי מדברים המותרים שנהגו בהם איסור משום סיג, דאין להתיר (כ"ד ס"י ריד), מ"מ כ' הכה"ח (סס), בשם הרב לב חיים דע"י התרה שרי, כמו התרת נדר.

(ב) ומה שהביא כת"ר משו"ת הלכות קטנות (ח"א ס"י קיא) שכ': שאלה, הנזהר מלאכול אורז בפסח אם מותר לבשלו יום ז' ש"פ שחל להיות ע"ש לצורך השבת. תשובה, ממה שראינו שהחמירו לבער החמץ מה שאין כן בשאר איסורין, משום דלא אכלי אינשי מיניה כולי שתא, יש לאסור בזה עכ"ל. וכוונתו לענ"ד, דכמו שיש חיוב ביעור חמץ יותר משאר איסורין משום דלא בדילי, ה"נ באורז כיון שנהגו ממנו בפסח, מחשש תערובת חמץ, א"כ צריך להיות בדילי מיניה, ואין לבשלו בזש"פ, שמא יבא לאוכלו שהרי לא בדילי מיניה כולי שתא, וע"ע בשו"ת מנחת יצחק (ח"ז ס"י ל"ג מח' מט.) בכוונת הלק"ט.

מעתה לפי דבריו, שהם כהמחמירין באורז, אי אפשר לבשלו בזש"פ, שמא יבוא לאכול וצריך לבערו, דהיינו למכרו בחמץ, כנהוג בכמה שטרי מכירות חמץ של האשכנזים, דנהי שאינו חמץ שחייב בביעור חמץ ממש, ומותר להחזיקו בבית, כשהוא מכור לנכרי.

(ג) וכן הזוג הנ"ל, אשכנזי ואשה פרסיה, חלים עליה חומרי בעלה האשכנזי, וצריכים להזהר מהאורז עד סוף הפסח. – ולגבי בישול שאר קטניות בזש"פ כשחל בע"ש, דברנו בס"ד במשנת

מוריה, שנה שלושים ושתים, גליון ו-ח (שעח-שפ), ניסן תשע"ג ♦

יוסף סוגיות (או"ח ח"ד סי' ג' עמ' כח-כט) שהגרעק"א (דרו"ח מע' ז' ד"ה אמנם באמת) נסתפק אם מותר לבשל צמוקים שמא יקלע אורח חולה שאיבוס שיעטרך להם, ושלח ספיקו לחתנו החתם סופר ז"ל כנזכר בשו"ת חת"ס (או"ח סו"ס עט) וכתב שלא הודה לו, דנהי דחולה שאיבוס שכיח, אבל לא שכיח שאותו חולה יהי צריך לצימוקים עכתו"ד, ועי' בליקוטי הערות באריכות.

ד) ולנכון כתב כתר דשאני אורז מצימוקים, דאורז הוא מאכל מבריא למחלת שלשול מעים, אבל בכל זאת אין זו התרופה היחידה לזה, ויותר מועיל מיץ רימון שהיא תרופה בדוקה, וכל האשכנזים אם קרה ל"ע שלשול לא יאכלו בגלל זה אורז בפסח, ושאני תינוקות שהורגלו בדייסת אורז, שמקילים להם כיון שכל שינוי עלול לסכנם ח"ו, כמ"ש החזון איש.

שוב ראיתי בשד"ח (אסיפ"ד מע' חו"מ סי' ו') שכ' בסוף דבריו שאם הוא במקום שמקצתם אוכלים אורז, ומקצתם לא, גם החת"ס יודה דאמרינן הואיל ומקלעי אורחים דנהגו בו היתר, ושכ' בשם אריה דחזי לקטנים [ואצל האשכנזים גם קטנים מחנכים בלי אורז, רק לפעמים תינוקות ממש] – גם ההליכות שלמה (פסח קט"ז הנ"ל) מתיר אם במקומו נמצאים אוכלי אורז ושאר קטניות.

ה) והנה נושא זה של בישול ביו"ט לאחרים, מה שהמבשל עצמו אינו יכול לאכול, נדון בכמה ספרים, עי' בשו"ת מנחת יצחק (ח"ז סי' לג), ובהליכות שלמה (פסח י, טז) שמקורם מהרמ"א (סי' תרכז, כ) בשם מהר"י וייל דהמתענה ביו"ט אסור לבשל לאחרים אפי' לצורך בו ביום, ועי' משנ"ב (ס"ק סה) כמה שחילקו שאין ללמוד ממי שאינו נזקק להיתר אוכל נפש בכלל, שלכן אינו יכול גם לבשל לאחרים, לדין בישול לאחרים אשר רק חפצא דמאכל זה אסור לו – ואכמ"ל בנושא רחב זה.

ו) רק זאת יש להסביר, איך יהא מותר לבשל קטניות בפסח דילמא איקלעו אורחים ספרדים שיאכלוהו, הרי זה כל ימי חייו לא נתארח אצלו שכן ספרדי, ואם בחור ישיבה או אורח ספרדי יהא מוזמן אצלו, הלא יאכל בשמחה מה שבעה"ב נותן לו, ואדרבא לא יהא ניחא לאורח לאכול קטניות כשבעה"ב ומשפחתו אינם אוכלים זאת. – דהסבר ההיתר בזה הוא לפ"ד החזון איש (או"ח סי' קכד, ופסחים מו:) שהגדיר זאת "כל שיש אפשרות לבא לאכילת יו"ט, מקרי אשר יאכל לכל נפש, ולא חייל עליה שם איסור מלאכה, אף אם ישתיר לחול" וכו' עיי"ש. וכמו"כ קטניות בפסח שיש להן אפשרות לבא לאכילת יו"ט, ע"י אורח או שכן ספרדי, ה"ז נכלל בהיתר שהתירה התורה "אשר יאכל לכל נפש".

ז) ולמעשה לא נהוג לבשל אורז בשש"פ שחל בע"ש לצורך שבת שאחריו [שהוא כבר אסור חג], בפרט אם הכלילו במכירת חמץ לגוי. – ואם יקרה שיוולד בן זכר בפסח וה"שלוש זכר" יהי' בליל שבת במוצאי שש"פ שחל בע"ש, אם יש לו ידיד או שכן ספרדי, יכול השכן לבשלו בסיר שלו, בחוה"מ או בשש"פ, ולכבד בהם את שכנו האשכנזי ואורחיו בליל שבת, אבל נהגו לתת לאורחים יין ואגוזים ומאכלי פסח

דושה"ט בברכת כט"ס

יוסף ליברמן

קטניות בפסח לזוג מעדות שונות

בני עדות אשכנז אסורים בקטניות בפסח (מה"א בשו"ע תנג, א בהגה) והשו"ע מתיר, וכן נוהגים הספרדים, מלבד באורז שיש גם מעדות או משפחות הספרדים המחמירים מחשש תערובת גרגירי דגן (חיטה וכדומה).

♦ מוריה, שנה שלושים ושתים, גליון ו-ח (שעז-שפ), ניסן תשע"ג

(א) השאלה האשה מעדות המזרח (ספרדיה) שנישאת לאשכנזי מה דינה בקטניות, בביתה, ובכית הוריה הספרדים. והספק הזה אם האשה נגזרת אחרי בעלה כדחזינן בנר חנוכה, דדי לנר אחד לאיש וביתו (שבת כא:), והגם שכל ילד מדליק, בכ"ז אשתו כגופו ויוצאת ממנו, וא"כ שהאשה נחשבת לחלק מבעלה חייבת להתנהג כמו בעלה, לחומרא ולקולא, וחל עליה דין עצמי, או שהחוב עליה רק מפני כבוד בעלה, שהיא חייבת בכבודו (קידושין לא.).

והנפק"מ אם מבקרת האשה בבית הוריה, היכולה היא לאכול עמם אורז ושאר קטניות, וכן כשהיא בביתה, ובעלה אינו בבית, שאם חל עליה איסור עצמי, שמהנישואין שלה ואילך נשתנה דינה, לצאת ממנהגי בית אביה, למנהגי בעלה, אז גם שלא בפני בעלה אסורה, אבל אם זה רק מדין כבוד בעלה, ה"ז שייך רק כשהיא עמו יחד.

(ב) והנה קיי"ל (פסחים נא. וש"נ ובשו"ע או"ח סי' תצו) דההולך ממקום שמקילים באיזה דבר, למקום שמחמירים ע"מ להשתקע שם, ולא לחזור למקומו, ה"ז נתחייב בחיוב עצמי בחומרות המקום לשם, וכן עובר הוא לקולות שנוהגים במקום שבא להשתקע שם. וא"כ כשאשה נישאת לבעלה הרי כל חפצה להקבע ולהשאר אצלו, ומקבלת על עצמה להיות טפלה אליו וממילא כשהיא באה מבית שאוכלים בו אורז בפסח, ה"ז קיבלה על עצמה חומרות בעלה שבאה להשתקע בצל קורתו. [ואין המדובר בעיירות נפרדות, עיר אשכנזית ועיר ספרדית, אלא בכל עיר יש מב' העדות].

ויותר מזה שאפילו אם בעלה האשכנזי מקבל "מזונות" אצל חמיו הספרדי, ובפסח מבשלים לו כמנהגו בלי אורז, נתחייבה אשתו בבית הוריה להיות כבעלה. ואפילו כשהיא לבדה וכנ"ל, שהוזמנה לבית הוריה, או כשבעלה אינו בבית, חייבת היא מצד החיוב שעל גופה להתנהג בחומרות בעלה, כיון שקבעה עצמה בעדה אשכנזית.

(ג) וכן להיפך אשכנזיה שנישאת לספרדי, ה"ז נקבעה כבעלה ומותרת באורז וקטניות גם כשהיא לבדה, ואפילו כשהיא באה לבית הוריה מותרת בזה, ואין חשש מפני המחלוקת (כדפסחים נא. סו). דזה רק אם קשור עדיין למקומו הראשון, בכ"ז לא ישנה ממקום שבא לשם ע"מ לחזור, אבל אם אין דעתו לחזור ה"ז נעשה בעצמיותו כאנשי המקום הבא להשתקע שם, כמבואר כ"ז בס"ד במשנת יוסף על סוגיות (או"ח ח"ב סי' מ) עיי"ש.

(ד) ויל"ע אם מהני מחילת הבעל שלא תנהג אשתו כמוהו, לחומרא וגם לקולא דלכאורה כיון שקבעה עצמה אצל בעלה, ונתחייבה מצד עצמה בחומרותיו, איך מהני מחילה שלו, אבל ראיתי בספר הליכות ביתה (יח, יב) שאשה ספרדיה הנשואה לאשכנזי אסורה בקטניות, ואם אין בעלה מקפיד רשאית לנהוג בהיתר וכמנהגה קודם נישואיה, ומסביר בשם דודו הגרש"ז אויערבאך דצ"ל דשאני אשה שנשאת לבעל ונקבעה אצלו, ממי שהלך למקום אחר ונשתקע שם ע"מ שלא לחזור, דבהלך למק"א חייב לנהוג כמוהם מחמת עצם חיובא דמקום הזה, שהמקום גורם לזה, אבל באשה עיקר הטעם שמשועבדת לבעלה וצריכה לנהוג כמוהו, ואם הוא אינו מקפיד, אינה צריכה להחמיר עכ"ד. [וכל זה בחומרות שיש להם יסוד בהלכה, אבל בחומרות ומנהגים כגון לא לאוכל ולשתות בפסח סוכר תה חלב ודגים קפה וכדומה, בזה אין מקפדים הזוגות זע"ז,] וכתב הרב הליכות ביתה, דלפ"ז אם אשה נהגה כבעלה באיסור קטניות, מ"מ לאחר פטירתו [או גירושיה] יכולה לחזור למנהג אבותיה, וכן בשאר חומרות שנהגה בעוד בעלה עמה עכ"ד.

ודברים אלה האחרונים פשוטים הם, דכיון שנפקעה מלהיות כפופה לבעלה, ה"ז כאילו חזרה למקומה הראשון, אפילו אי נימא דהכפיפות לבעלה הוי כהלכה למק"א ע"מ שלא לחזור, כיון שנפרדה ממנו ממילא חזרה למקומה הראשון.

(ה) ולפ"ז בספרדיה שנישאת לאשכנזי, וילדה לו בנים וכולם מתנהגים כאשכנזים, לאחר

מוריה, שנה שלושים ושנים, גליון ו—ח (שעז—שפ), ניסן תשע"ג ♦

אריכות ימיו קשה לומר שחזרה למנהגה המקורי, דסו"ס עברה היא בעצמותה לעדה האשכנזית ומחנכת בניה ובנותיה כמותם, מהיכי תיתי נאמר שחזרה לבית אביה כנעוריה, כשכבר התנתקה מהם, וראה עוד בכל זה בפסקי תשובות (תסח, יא-יג), שוב העירני הרה"ג ר' אלחנן פרינץ שליט"א שכן מפורש בשו"ת תשב"ץ (ח"ג סי' קעט), וראיתי שמוכיח לה מה"ת ומהש"ס, ואמר לי שכ"כ בשו"ת אדמת קודש (ח"ד בהשמות לאו"ח ב).

ו) נשאלה שאלה בבעל תשובה מהורים חילונים לגמרי, ואביו אשכנזי ואמו ספרדיה, הבן התעורר לתשובה, ויש לו כמה מנהגים בדת שראה אצל סבו הספרדי (אבי אמו) ומתוך כך בחוזרו לתשובה משתייך לעדה הספרדית, ושאל מה דינו בקטניות בפסח, כיון שאביו אשכנזי.

הנה בחור בעל תשובה זה אינו משתייך להוריו, כי הם בעוה"ר עזבו דת ישראלית ונמשך אחרי זקינו הספרדי, ומשתייך לקהלה ספרדית, ומה שהוא מהולדת אביו אשכנזי, שהיה בן ובן בנו של אשכנזי, אביו כשעזב הדת ניתק שלשלת מנהג אשכנזי, וממילא י"ל שבנו כשחזר בתשובה נעשה כקטן שנולד ורשאי להתנהג כספרדי, ואולי י"ל דבעל תשובה זה הגם שאביו חילוני וניתק טבעת (ואולי היו כמה טבעות) מהשרשרת, אבל הבן חזר למקורות, והתחבר בחזרה לשרשרתו וממילא דינו כאשכנזי האסור בטקניות.

ונפק"מ יותר גדול יהיה לבחור בעל תשובה זה, לענין חרם דרבינו גרשום שלא לישא ב' נשים ולא לגרש בעכ"ח, שנוהג רק בצאצאי ארצות אשכנז (כשו"ע אהע"ז א, י), האם מועיל לו לפרוק מעליו החרם משום שעבר לעדה הספרדית ונגרר אחר אבי אמו הספרדי, וראה בשו"ע (יו"ד רכת, כט בהגה) מי שיצא ממקום שנוהג חדר"ג שלא לישא ב' נשים למקום שמקילין, אסור לו לישא ב' נשים (ג' משו"ת הר"ן). והטעם כלעיל שם, שאם החרם למגדר מילתא, והלך א' למק"א ע"מ שלא לחזור, מ"מ צריך לנהוג כמקומו הראשון, ובבאה"ט (אהע"ז א, כג) דבחדר"ג אין המקום גורם אלא אקרקפתא דגברא.

וא"כ מסתבר דסו"ס הוא צאצא ארצות אשכנז שחל עליו חדר"ג, וילע"ע ואכמ"ל [ועי' שו"ת מנחת יצחק ח"ד סי' פג]. (ע"כ)

הרב מסעוד בן שמעון

ראש ישיבת "אור אליצור"

ורב דקהל הספרדים ברמת אלחנן - בני ברק

זקן או חולה שאינו יכול לבדוק חמץ בעצמו, האם חייב לשכור שליח

הנה לכאורה בספק זה נסתפקו בגמ' פסחים י' ע"ב ככר בפי נחש צריך חבר להוציאו, או אין צריך, בגופיה אטרחו רבנן, בממוניה לא אטרחוהו רבנן, או דלמא לא שנא תיקו. ולהלכה פסק הרמב"ם פ"ב הי"ג שאין חייב להביא חבר להוציאו, וכתב המגיד משנה שם בעיא דלא אפשיטא ופסק רבינו לקולא. וא"כ לכאורה נפסק להלכה דאין לחייבו בממון. אבל באמת יש לדון טובא בדבר, והנה הראשונים הקשו מדאמרין לעיל ד' ע"ב דניחא ל' לאיניש למיעבד מצוה בממוניה, ונאמרו בזה כמה תירושים ויש בזה נ"מ לשאלה דידן, התוס' תרצו דהכא דווקא דשמא יוציאנה או יאכלנה, אבל היכא דאיכא חמץ אמר לעיל דניחא ל' למיעבד מצוה בממוניה, ופירוש דבריהם דבגמ' מיירי בככר בפי נחש דיש ספק אם יש חמץ בבית דאפשר שיאכלנה הנחש, או יוליכנו בחוץ, משא"כ בבדיקת חמץ הכללית מהבית שהוחזק בו חמץ מכל השנה, והמהר"ם חלואה הוסיף עוד הא אמרן התם דהני מילי בדבר מועט, וכוונתו למ"ש לעיל ד' ע"ב ד"ה אבעיא וזה לשונו שם, דדוקא בכה"ג שהיא מצוה המחוייבת על כל אחד ואין בה הוצאה מרובה אבל אין למדין ממנה למקום אחר עכ"ל. ונראה דמחלק בין הבדיקה הכללית דאור י"ד שהיא לכל ישראל, לבין מקרה פרטי דאירע לאחד שמצא ככר בפי נחש וזה לאחר שכבר בדק כדינו את כל הבית, ולקמן נחזק חילוק זה יעו"ש. וגם דאין בה הוצאה מרובה כמו לחבר להוציא נחש, והמאירי ג"כ כתב כן. ובתוס' הרא"ש כתב מתחילה לתרץ כתוס', ואח"כ כתב דהתם דווקא לענין דלא הוי מקח טעות הוא דאמר' הכי וכ"כ גם בתוס' רבינו פרץ. וא"כ לשני תירושים אלו פשיטא דבדיקת חמץ הכללית לכל ישראל חייב להוציא ממון, ולדעת המהר"ם חלואה וכן המאירי שכר גדול לא חייבו רבנן להוציא. ולענ"ד נראה עוד לדעת הרמב"ם חילוק אחר, והוא דמה שפסק הרמב"ם להקל דאין לחייבו להוציא ממון משום שהוא ספיקא דרבנן ולקולא, צריך הרבה ביאור, דכבר מצינו בהרבה ספיקי דפסק הרמב"ם להחמיר והוא בפ"ב הל' י' צריך לבדוק דכל קבוע כמחצה על מחצה. וכתב המגיד משנה שם בשם הרא"ה הטעם להחמיר אע"ג דספיקא דרבנן הוא כיון שבדיקת חמץ תחילתה על הספק החמירו בספיקא יותר משאר ספיקות של דבריהם, וכן עיקר, ויעו"ש בלחם משנה שתמה מכמה הלכות שפסק הרמב"ם בהם להקל, וכגון ככר בפי נחש וככר בבור. ותירץ הלח"מ דיש לחלק בין ספיקא במציאות לספיקא דדינא, דבספיקא דדינא אזלינן לקולא, ורק בספק מציאות לחומרא דנעשית הבדיקה מתחילה מחמתו.

ומצאתי יישוב אחר בחי' רבינו דוד בדף ט' ע"ב דכתב להקשות שם דמה נסתפקו בגמ' ככר בבור אם צריך סולם להעלותה, הרי לא הצריכו לבדוק בחורי הבית העליונים והתחתונים ובכל מקום שאין מכניסין בו חמץ, ותירץ דזהו כשאינו ידוע שיש שם חמץ, אבל זה שהוא רואהו, יש לומר שהטריחוהו חכמים, שכ"כ גזרו מפני שלא יהיה נכשל שאף במקום שאין תשמישו תדיר גזרו.

וביאור דבריו דשתי תקנות תקנו חכמים, חדא מפני החמץ של כל השנה שנמצא בבית ובוזה הקילו במקום שאין מכניסין בו חמץ, והתקנה השני' כשאדם רואה חמץ, וזהו ששנינו ומה שמשירי יניחנו בצנעא שלא יהא צריך בבדיקה אחריו, ומפרש בגמ' ט' ע"ב שמא תטול חולדה בפנינו או שמא יניח עשר וימצא תשע, וכלשון הרמב"ם פ"ב חמץ ה"ז שבזה הרי גיררה חולדה או עכבר

מוריה, שנה שלושים ושתים, גליון ו—ח (שעז—שפ), ניסן תשע"ג ♦

בודאי, לכן חוששין בזה וצריך לבדוק, ומפני כן ה' הו"א בגמ' דהטריחוהו חכמים גם להעלותו בסולם, כיון שראה את החמץ, ומסיק בתיקו, ונתבאר אצלנו באריכות דשיטת הרמב"ם להקל בספיקות בבדיקה זו השניה דלא חייבו בה אלא בודאי, אבל בספק לא החמירו להצריך בדיקה זו השנית וסמכו על הביטול, משא"כ בדיקה הראשונה שחייבו בה חכמים על הספק דשמא נשאר חמץ מכל השנה, בזה החמיר הרמב"ם כיון שתחילת בדיקה זו נתקנה על הספק.

ומעתה נראה לומר דכל מה שאמרו בגמ' ניהא לי' למיעבד מצווה בממוני', וחייב להוציא ממון על הבדיקה, זה בבדיקה הראשונה של כל ישראל שנתקנה על הספק והחמירו בה יותר משא"כ בבדיקה שני' שנתקנה על הודאי, שראה את החמץ, בזה הקילו בספיקא, וגם הקילו שאין צריך להוציא ממון עליה וסגי בביטול, ויש לכוין סברא זו גם בתוס'.

ויש לי הוכחה לדברי דאם איתא דכל הבדיקות שוות, מפני מה לא נסתפקו בגמ' על הבדיקה הכללית, והיא מי שנכנס לביתו נחש ומתירא להכנס לביתו מפני הנחש, האם חייב לשכור חבר להוציאו כדי לקיים מצוות בדיקת חמץ, או לא. אלא ש"מ דבזה אין ספק שחייב הוא לשכור לקיים תקנת חכמים לבדוק הבית, ורק בבדיקה השני' של מאורע פרטי בזה נסתפקו בגמ' דאפשר דלא צריך להוציא ממון, שלא נתקנה כחומר הבדיקה הראשונה, שהרי הקילו בספיקא.

ויש עוד להוסיף בזה שיטת רבינו דוד והמהרש"ל שכתבו לתרץ דמי שנתחייב בגופו לבדוק ע"י עצמו ה"נ מתחייב בממונו, ורק זה שאינו יכול לבדוק בעצמו דכבר בפי נחש נסתפקו בגמ' אם נתחייב בממונו, ומעתה אפשר דזקן וחולה שאין יכול לבדוק בעצמו ה"נ לא נתחייב בממונו. אבל יש לחלק דזקן או חולה ודאי נתחייבו בגופן, ורק שיש להם אונס שאין יכולין לעשות בגופן, ואה"נ דיש לחייבן בממונן.

והדבר פשוט בפוסקים דחולה או זקן בר חיובא הם ככל אדם, ומה שאין יכולים בעצמם לא מפקיע מהם שם בר חיובא, רק מיקרי אנוסים, ואנוס בודאי דבר חיובא הוא, אלא דרחמנא פטריה, והאריכו בזה כבר הפוסקים בדבריהם.

אבל באמת נראה איפכא דחייב להוציא ממון לשכור אדם שיבדוק תחתיו, לפי דהקשו רבותינו הראשונים מהא דאמרו בגמ' ד' ע"ב, וכן נפסק להלכה המשכיר בית לחבירו בחזקת בדוק ומצאו שאינו בדוק, דלא הוי מקח טעות ואפילו באתרא דיהבי אגרא ובדקו, דניהא לי' לאיניש לקיומי מצוה בממוניה.

התוס' תירצו דהכא דווקא דשמא יוציאנה או יאכלנה, אבל היכא דאיכא חמץ אמר דניהא לי' לאיניש ליעבד מצוה בממוניה, ונתפרשו דבריהם בתוס' הר"ש משאנץ, וכן בתוס' רבינו פרץ דווקא בכח"ג בככר בפי נחש לא אטרחוהו בממונו, דשמא אין סופו לישאר שם, או שמא תאכלנו. ומעתה פשיטא לתירוצו זה חייב להוציא ממון על הבדיקה החיובית לכלל ישראל אור לי"ד, דודאי איכא חמץ מכל השנה וליכא במה לתלות. וכן מפורש בתוס' דף ח' ע"א דמקום שמכניסין בו חמץ ונפל, בפחות מג"ט דיכול הכלב לחפש אחריו, דהשתא יש חשש סכנה, אז אם יודע ודאי שיש שם חמץ חייבוהו לשכור פועלים ולהוציא, אבל באינו יודע לא חייבוהו לשכור פועלים מפני שאין יכול בעצמו מפני הסכנה, הא כשאין סכנה אה"נ שפיר חייב בגופו ובממונו, דרק הסכנה פוטרתו ודו"ק.

ואולם בתוס' הרא"ש, וכן בתוס' הר"ש משאנץ כתבו תירוצו אחר התם דוקא לגבי הא דלא הוי מקח טעות הוא דאמרינן הכי. ומבואר יותר תירוצו זה בתוס' רבינו פרץ בתרוץ קמא, ובמהר"ם חלוואה דהכא אמרינן בחיוב לא אטרחוהו רבנן, אבל מ"מ איהו אפשר דרוצה וניהא ליה בין

זקן או חולה שאינו יכול לבדוק חמץ בעצמו, האם חייב לשכור שליח רכג

בגופי' ובין בממוני', והלכך אין המקח בטל מטעם זה. ולתירוצו זה אין לחייב להוציא ממון לבדיקת חמץ. ובמהר"ם חלואה כתב דתרוץ זה עיקר.

אולם יש עוד תירוצים לקושיא זו, במהר"ם חלואה בתרוץ הראשון ובמאירי, וברבינו מנוח פ"ב מחמץ הי"ג דשכר מועט צריך להוציא, ומ"ש שאין צריך חבר להוציא היינו שכר גדול, וברבינו מנוח ביאר יותר וז"ל דענין חבר הוא זה האיש היודע לקבץ ע"י לחש נחשים ועקרבים וכיו"ב ואינם מזיקים לו, וכדאמרין בסנדרין סה. וחובר חבר אחד חבר גדול ואחד חבר קטן, ולפי שהאנשים היודעים תחבולה זו אינם רוצים לעשותה כי אם בשכר רב, לא אטרחהו רבנן, וכדאמרין בגמ' בגופי' אטרחהו רבנן בממוני' לא אטרחהו רבנן, כלומר בהוצאה מרובה כי האי לא אטרחהו רבנן, ובביטול סגי, אבל בהוצאה מועטת אמרין בודאי ניחא לי' לאיניש לקיומי מצוה בין בגופיה בין בממוני', עכ"ל. ונראה כוונתו מדלא אמרו בסתמא בממונא לא חייבו רבנן אלא לא אטרחהו רבנן משמע טירחא בממונו לא חייבו, והיינו שכר מרובה. ומיושב בזה מה שהעיר בתבואת שור יו"ד סי' א' ס"ק ג' יעו"ש.

ועוד ראיתי ברבינו מנוח שם בהל' כ"ה שכתב ג' תירוצים לקושיא זו: א' חילוק בין הוצאה מרובה כי האי דחבר. ב' דההיא דחבר משתעיא בבית בדוק ואח"כ נכנס בו נחש וככר בפיו, ומשום הכי אמרין דלא אטרחהו בממוני' מאחר שבדק כמצות חכמים, אבל הכא מיירי בבית שאינו בדוק כלל ולא קיים בו מצות חכמים. ועוד יש לתרוץ דההיא דככר בפיו נחש הואיל ואי אפשר למיעבד בגופי' לא אטרחהו רבנן בממוניה, אבל הכא הא אפשר למעבד בגופיה, ומש"ה אטרחהו בממוניה עכ"ל. ותירוצו השני נמצא כן גם במהר"ם חלואה בתרוץ ב'.

וחנה תירוצו השני הארכתי בחי' לבאר בזה שיטת הרמב"ם שבכמה הלכות בספיקות בבדיקת חמץ כתב להחמיר, וביאר המגיד משנה פ"ב מחמץ הל' י' בשם הרא"ה דאע"ג דספיקא דרבנן בעלמא לקולא, שאני בדיקת חמץ כיון דתחילתה על הספק נתקנה, החמירו בספיקא יותר משאר ספיקות של דבריהם. ויעו"ש בלחם משנה שתמה דבכמה הלכות פסק להקל ככל ספיקא דרבנן. וביארנו בס"ד בבדיקה ראשונה שחייבו חכמים על ספק חמץ דכל השנה החמירו בה יותר, מזה שבדק כדינו, ומצא חמץ בפיו עכבר וכדומה דלא החמירו אלא בודאי ולא בספיקות, וזה שאמר המהר"ם חלואה שהחמירו להוציא ממון בבדיקה הראשונה, ולא בבדיקה השני' לפי שבבדיקה הראשונה החמירו חכמים טפי.

ומעתה לתרוץ זה אפשר בבדיקה ראשונה חייב אפילו בשכר מרובה ודו"ק! ומה שתירץ בתירוץ השלישי נתכוין לזה מדנפשי' המהרש"ל בחכמת שלמה, וכן תירץ רבינו דוד תירוץ זה בלבד. ונראה לי פשוט דזקן או חולה ודאי מיקרי אפשר בגופיה, אלא שהוא אנוס ואין בכוחו לבדוק, אבל מאחר שכל ישראל יכולים לבדוק בגופם, דבית זה הוא ככל הבתים, שפיר נקרא דיכול בגופו, ורק ככר בפיו נחש שאין סתם בני אדם יכולים לבדוק בעצמם מפחד הנחש, וצריכים אנשים מיוחדים לכך זה מיקרי שאין יכול לבדוק בגופו, ובזה לא חייבוהו בממונו ודו"ק.

פוף דבר נתבאר לנו דלדעת רוב הראשונים יש לחייב בבדיקה הראשונה של בדיקת חמץ לשכור בממון אדם שיבדוק לו ככל ישראל, ורק בדיקה השני' כגון שראה עכבר ובפיו חמץ, או שהניח עשר ומצא תשע דודאי חסר חמץ לפינו, בזה אין צריך להוציא ממון, ובהוצאה מרובה אין לחייבו גם בבדיקה ראשונה.

ויש עדיין לדון בדבר דלכאורה עיקר השאלה תלוי האם חייב בדיקת חמץ נתקנה על הגוף או שהיא חיוב ממוני.

מוריה, שנה שלושים ושנים, גליון ו—ח (שעח—שפ), ניסן תשע"ג ♦

ולבאורה פליגי בזה הראשונים, הרמב"ן והר"ן בדין שוכר שהתנה שיהי' הבית בדוק ונמצא שאינו בדוק, באתרא שמשלמים על הבדיקה, הרמב"ן ס"ל דהמשכיר צריך לשלם לשוכר, כמ"ש המגיד משנה פ"ב הי"ח והר"ן והריטב"א בשם הרמב"ן, אבל הר"ן חולק וס"ל דלא ישלם ופירש הר"ן שאין כאן חיוב ממון. הרי דמפרש דפליגי רבוותא אם בדיקת חמץ הוא חיוב ממוני או רק על הגוף, דהרמב"ן ס"ל דהוא חיוב בדיקה בממון.

ומעתה כיון שפסק השו"ע כמו הר"ן כדכתב הגר"א והובא במ"ב סי' תל"ז ס"ק י"ג ובשעה"צ ס"ק ט"ז נמצא דחיוב הבדיקה אינו חיוב ממון רק חיוב על הגוף לבדוק.

אבל מי שרוצה לפטור עצמו דהוא זקן או חולה דודאי יש חובה על גופו, אלא שהוא רוצה להפטר בודאי דיש לומר דחייב, דלא חז"ל חייבוהו אלא הוא בוחר לעצמו וכמו שמצינו בשתיית ד' כוסות שחובה מדרבנן אפילו כשקשה לו או מצטער ודו"ק.

גם עיין בסי' תל"ו סעיף ע' בביה"ל במי שהי' צריך לבדוק ושכח ולא בדק דצריך לחזור לביתו או לשלוח שליח שיבדוק, אכן אם יהי' לו הפסד מרובה כשיחזור לביתו כתב בשם מגן האלף דאין מחויב. וראיתי שם בס"ק ה' שכתב לישב קושית המקו"ח על מה דמשמע מהמג"א שצריך גם להוציא ממון זה ששכח לבדוק, והרי בממונו לא אטרחוהו רבנן, וכתב לתרץ דשם מיירי שאי אפשר בגופו רק בממונו בזה לא אטרחוהו רבנן, אבל זה ששכח שנתחייב כבר לבדוק בגופו ויצא באיסור לא זו הדרך מוציאתו מידי עבירה לתקן מה שעיוות, ואח"כ כתב להוכיח דבהפסד מרובה אין צריך יעו"ש. וגם כתב בסי' תל"ג ס"ק ח' בפשיטות וז"ל דאטו מי שהוא חלש יפטור מבדיקת חמץ ובודאי צריך לשכור גברא בחריקאי יעו"ש.

סוף דבר נראה לי דהעיקר להלכה דחייב לשכור שליח לבדוק חמצו בליל י"ד, ומה דנסתפקו בגמ' הוא רק על ככר בפי נחש, או מטעמא דתוס' או מטעמא דמהר"ם חללואה, או מהטעם שביארנו בשיטת הרמב"ם ומיהו בהוצאה מרובה קשה לחייב, מאחר שפטרו בזה המאירי ומהר"ם חללואה.

גם ברבינו מנוח פ"ב מחמץ הי"ג כתב לפי שהאנשים היודעים תחבולה זו אינם רוצים לעשותה כי אם בשכר רב לא אטרחוהו רבנן, וכדאמרינן בגמ' בגופי' אטרחוהו רבנן בממוני' לא אטרחוהו רבנן, כלומר בהוצאה מרובה כי האי, לא אטרחוהו רבנן ובביטול סגי, אבל בהוצאה מועטת אמרינן בודאי נחא לי' לאיניש לקיומי מצוה בין בגופי' בין בממוני'. הרי דס"ל להלכה כמאירי ומהר"ם חללואה, וגם ביאר לנו גדר הוצאה מרובה שהוא לאומנות מיוחדת כזו של חבר, והוא האיש היודע לקבץ ע"י לחש נחשים ועקרבים וכיו"ב ואינם מזיקים לו כדאמרינן בסנהדרין ס"ה וחובר חבר, אחד חבר גדול ואחד חבר קטן.

שוב ראיתי ברבינו מנוח בהל' י"ח שכתב ג' חלוקים כאמור, חדא לחלק בין הוצאה מרובה להוצאה מועטת. ב' דחובת בדיקה ראשונה חייבוהו בכל גווני. ג' כל שנתחייב בגופו שפיר חייב גם בממונו, ושאיני ככר בפי נחש שאי אפשר למיעבד בגופי' לא אטרחוהו רבנן בממוניה. ומה מאוד נפלאים הדברים דלדינא יש לחייב זקן או חולה לשכור שליח בממון דכולהו טעמי קיימי בה ודו"ק היטב.

הרב שריאל רוזנברג
רב שכונת רמת דוד
בני ברק

אין בלוע יוצא מחתיכה לחתיכה בלא רוטב

שאלה: חתיכה הבלועה מחמץ והיא רותחת ויבשה, אם אוסרת חתיכה אחרת במגעה, [שהחתיכה האחרת ג"כ רותחת ויבשה, א"נ חתיכה קרה שהניחה ע"ג הרותחת ותתאה גבר]. ולכאור' אשכחן בזה ג' פסקים במ"ב בהל' פסח, דבסי' תמ"ז סע"ק ח' מצריך להו קליפה, ובסי' תס"א סע"ק ל' מצריך נטילה, ובסי' תס"ז סע"ק ע"ה כתב דאפי' קליפה א"צ וצ"ע ליישב הסתירה בזה.

ונבאר בזה הדין דאין בלוע יוצא מחתיכה לחתיכה בלא רוטב.

(א) והנה דין זה דאין בלוע יוצא מחת"ל בלא רוטב, מבואר בשו"ע יו"ד סי' ק"ה ס"ז, ועי"ש בט"ז (סע"ק י"ד), דאפי' קליפה א"צ, וכן משמע לשון השו"ע להדיא.

ואמנם, אם האיסור הוא שמן, פסק בשו"ע דהוא יוצא מחת"ל, והיא מחלוקת ראשונים, שדעת מהר"ם דאף איסור שמן אינו יוצא מחת"ל בלא רוטב, ורבנו נתנאל מסתפק בזה, ואילו הרשב"א ס"ל דיוצא מחת"ל, ופסק השו"ע לחומרא, כדעת תוס' והרשב"א, [עי' בב"י, ביאור הגר"א סע"ק מ"ב].

והנה, חמץ הוא איסור כחוש, שאין בו שומן כלל, ולכאור' הדין ברור דאינו יוצא מחת"ל, ואף שברע"א סי' ק"ה ס"ה כתב [לגבי נידון אחר] דאין אנו בקיאים מהו שמן ומהו כחוש, ומחמירים בכ"ד כאילו הוא שמן מ"מ מסיים שם הרע"א, דבאיסור שלא שייך בו שמנונית אין אוסרין, וחמץ הוא דבר שאין שייך בו שמנונית.

אלא שמהרש"ל וב"ח (באו"ח סי' תס"א ס"ה) חולקים על הרמ"א, וס"ל דאפי' בדבר שאין שייך בו שמנונית יש להחמיר כמו בשמן, דמה שאנו נוהגים להחמיר בכל דבר, אין הכוונה דאנו מסופקים בדבר זה שלפנינו שמא הוא שמן, אלא שכך תיקנו להחמיר בכ"ד ושלא לחלק בין שמן לכחוש, כדי שלא יבואו לטעות בדבר שמן שהוא כחוש, ולפי דבריהם יש לדון בנ"ד אם החמץ הבלוע יוצא מחת"ל בלא רוטב, הוא איסור שמן.

(ב) והנה בחולין דף צ"ז ע"א מבואר, דאיסור שמן שנצלה עם היתר מבליע בכולו, ואיסור כחוש אינו מבליע בהיתר אלא כדי נטילה [או כדי קליפה]. ובזה נחלקו הרמ"א ומהרש"ל, אם חתיכת חמץ אוסרת את כל חתיכת ההיתר, או רק כדי נטילה כעין איסור כחוש, ע"ש.

ובזה אשכחן חידוש בטור (סי' ק"ה, ובשו"ע הוא בס"ה), דאם האיסור כחוש וההיתר שמן ג"כ נבלע האיסור בכולו, וכתב בזה הב"י ב' טעמים, הא' שנמחה קצת השומן ונבלע באיסור ונעשה נבילה, וא"כ יש כאן איסור שמן שמבליע בכל ההיתר, וטעם ב', דהשמן מפטם את הכחוש, וכהא דאי' בפסחים דף ע"ו ע"ב לענין ריחא אליבא דרב, דאפי' היתר שמן ואיסור כחוש איכא דין ריחא, ע"ש [ומיהו בההיא לא קי"ל כרב, ואפי' איסור שמן אין בו דין ריחא, וכל' דס"ל ריחא לאו מילתא].

ובשו"ע פסק ג"כ לדין זה, דאיסור כחוש אוסר היתר שמן בכולו, וע"כ הוא מטעם הב', דטעם ראשון אינו להלכה לדעת השו"ע, וכמש"כ הב"י להדיא דהוא רק לדעת ר"ת דס"ל דבכל האיסורין אמרי' חתיכה נעשית נבילה, אך לדעת רבינו אפרים דל"א כן רק בבשר בחלב ולא בשאר איסורין

מוריה, שנה שלושים ושתים, גליון ו—ח (שעח—שפ), ניסן תשע"ג ♦

לא שייך טעם זה, וכיון דהשו"ע פוסק (ס"ז צב, ס"ד) כדעת רבינו אפרים, ע"כ דלא אתי עלה מטעם חנ"נ, רק מטעם הב' משום פיטום. וכן נקטו האחרונים בפשיטות, [ובאמת טעם ראשון ק', דאפי' אם מקצת שומן נבלע באיסור ונ"נ, מ"מ אין בכחו לאסור את כל חתיכת ההיתר, דאנן קי"ל דגם מין במינו בס', וצ"ע].

ומעתה יש לדון, דאפי' שבחמץ הוא איסור כחוש, מ"מ אם הוא בלוע בהיתר שומן לכאור' יש לדנו כשמן, וממילא יכול לצאת מחתיכה זו שהוא בלוע בה לחתיכה אחרת [בין אם היא שמנה בין אם היא כחושה], ואפי' אם החמץ בלוע בחתיכת בשר כחוש, מ"מ נדון אותו כבלוע בבשר שמן, דאין אנו בקיאים בין כחוש לשמן.

(ג) אלא שבטור שם מבואר לכאור' לא כן, דחתיכה הבלועה מאיסור כחוש אין הבלוע יוצא לחתיכה אחרת, וכ"ה גם בשו"ע ס"ט.

וכבר עמד בזה הב"י, דלכאור' הטור סותר בזה מש"כ לעיל מיניה, לענין איסור כחוש והיתר שמן, [ובש"ך (סע"ק י"ט) כתב, דהקור' היא לטעם דפיטום ולכאור' אף לטעם הראשון ק', דבלוע בהיתר איסור שמן שנאסר מדין חנ"נ, וצ"ע].

והט"ז (סע"ק י') והפר"ח (סע"ק י"ט) הכריחו מזה, דלא קי"ל לדין פטום כלל, ואיסור כחוש אינו אוסר היתר שמן יותר מכדי נטילה [וכ"כ החכמ"א, דבמקום הפסד מרובה ל"ח לפיטום].

ובדרכי משה (אות י"ט) תי', שרק בחלב כחוש איכא לדין פיטום, ולא בשאר דברים שחלב בטבעו מפעפע, רק שכחוש אינו מפעפע, ובזה מועיל הפיטום, אך שאר דברים שבטבעו אין מפעפעין, לא יועיל הפיטום לעשות אתם מפעפעין, עי"ש. ובחכמ"א (כלל ס' דין ה') משמע, דדברי הד"מ נאמרו בכל דבר ששייך בו שמנונית, ולא רק בחלב כחוש, וצ"ע. ועכ"פ, חלב כחוש שנבלע בבשר שמן, בודאי יצא לחתיכה אחרת בלא רוטב דהא מתפטם, ובחק יעקב (ס"י תמ"ז סע"ק ח') מדייק מהמ"מ, והוא הדין המובא בשו"ע שם (ס"א), דהיתר שמן מפטם חמץ, שמבליע החמץ בכל ההיתר השמן, ודלא כד"מ דרק בחלב שייך פיטום, ע"ש.

ובש"ך (שם) תי' קו' הב"י, דדוקא בחתיכה האסורה מצ"ע יש פיטום, שכיון שמבליע בהיתר כדי נטילה אהני הפיטום שיבליע בכל ההיתר, אך בחתיכה הבלועה מאיסור, שאין הבלוע יוצא כלל לחתיכה אחרת, לא אמרי' בזה פיטום, והט"ז (שם) תמה ע"ז, דמאי אאסור"ל, דאין אנו דנים דחתיכת ההיתר תפטם את האיסור הבלוע בחתיכה אחרת, אלא דהחתיכה שבה בלוע האיסור היא תפטם את האיסור, והרי האיסור בלוע בה בכולה ולמה לא יתפטם ממנה, וצ"ע. ואולי כוונת הש"ך, דכיון דמהר"ם ס"ל דאפי' איסור שמן אינו יוצא מחת"ל, א"כ לענין סברא זו דפיטום לא מחמירין כולי האי, וצ"ע. דרישבן אות כד) באמת רצה לחלק, דכחוש הבלוע בשמן מתפטם, אבל בלוע בכחוש אינו מתפטם מחתיכה אחרת שמינה.

ובנקודה"כ הוסיף בזה הש"ך, דבאיסור מחמת עצמו מיד מפטם לכחוש, והדברים צ"ב. ועי' חזו"א (י"ד ס' כ"ב סע"ק ח') מה שביאר בזה, דהפיטום אינו הופך את הכחוש לשמן, רק שהשמן אינו מניח לבליעה הכחושה לנוח, ולכן היא ממשיכה להתפשט, ובאותה שעה בה נבלע האיסור בהיתר, אה"נ דהבליעה תמשיך מחתיכה לחתיכה כעין שמן, אך אם נחה הבליעה שלא נגעה חתיכה אחרת באותה שעה בחתיכת ההיתר הנאסרת, רק שאח"כ נגעה בחתיכה הבלועה מאיסור, הרי הוא דין היתר שנגע בחתיכה הבלועה מאיסור כחוש, שאין האיסור יוצא מחת"ל בלא רוטב. [ויש לדון בדברי החזו"א, איך יבאר דין פיטום בריחא, דשם הנידון דלכחוש אין ריחא כלל רק לשמן, ואם נאמר בזה דין פיטום לכא' צ"ל דהפיטום הופך את הכחוש לשמן, שיש לו ריחא, ודלא כמש"כ החזו"א, וצ"ע].

♦ מוריה, שנה שלושים ושתים, גליון ו-ח (שעז-שפ), ניסן תשע"ג

ועלה בידניו מכל הנ"ל, דלדעת הב"י יש מקום לחוש בחמץ הבלוע בחתיכה, שהחתיכה השמנה מפטמת אותו, ולחזו"א, אם בב"א נגעה חתיכה שלישית בחתיכה הנאסרת תיאסר אף היא, ואם אחר שנאסרה נגעה בה חתיכה שלישית לא יהא בה איסור, וכ"כ בחזו"א או"ח (סי' ק"כ סע"ק י"ב) להדיא. [אבל לדעת הש"ך אין לחוש, וכ"ש לדעת הט"ז והפר"ח דל"ל פטום כלל].

(ד) ואמנם, כ"ז הוא בחמץ הבלוע בחתיכה שהיא שמינה בודאי, אך לא בבלועה בחתיכה שאינה שמינה בודאי, ואף דאנו מחמירים שאין אנו בקיאים בין כחוש לשמן, מ"מ לענין זה יש להקל שאין איסור רק בשמן ודאי.

דהנה הש"ך (סע"ק י"ז) הק' עוד על דין הטור, איך מתיר הרמ"א למעשה באיסור כחוש בבלוע בחתיכה שאינו יוצא לחתיכה אחרת בלא רוטב, ואמאי אין חוששין שמא האי כחוש שמן הוא דאין אנו בקיאים. ותי' הש"ך, דלענין זה ל"א אין אנו בקיאים, ע"ש. ובפשטות הטעם הוא, דכיון דאיכא מהר"ם דס"ל דאף שמן אינו יוצא מחת"ל, לכן יש להקל עכ"פ בספק שמן שאינו אוסר. ואף שבח"י רע"א [על הש"ך סע"ק י"ט] מדייק מתשו' הרמ"א (סי' כ"א) לא כן, דבאיסור דאורייתא כן חיישין שמא הבלוע הוא שמן ויוצא מחת"ל, ע"ש, מ"מ י"ל דדי אם נחמיר בזה כשהאיסור עצמו ספק שמן, אך באיסור כחוש בודאי הבלוע בחתיכה שהיא ספק שמן, כולי האי לא מחמירין לומר שנתפטם האיסור ובכחו לצאת מחת"ל בלא רוטב, וצ"ע.

(ה) והנה באו"ח סי' תס"ב סי"ד אי' דתרנגולת שנמלחה ונמצא בה גרגיר חטה, שכל התרנגולת אסורה.

וכיון שחטה חמוצה היא איסור כחוש בודאי, הרי נידון זה הוא לכאורה מחלוקת הרמ"א ומהרש"ל הנ"ל באות ב', דלרמ"א אוסר רק כדי נטילה [ובמליחה אוסר רק כדי קליפה, עי' סי' ק"ה ס"ט] ואילו למהרש"ל וב"ח אוסר את כל החתיכה, וכ"כ הרמ"א בתשובה הנ"ל, דמדינא אין לאסור את כל התרנגולת עי"ש. [והוסיף עוד טעם להיתר, דהחיטה אינה חמץ ודאי אלא רק ספק חמץ כיון שלא נתבקעה, עי"ש].

ויש לדון, דמ"מ יש לאסור כל התרנגולת מדין פטום, וכנ"ל אות ב', דאם התרנגולת שמינה היא מפטמת לחמץ ונותן החמץ טעם בכל החתיכה, וי"ל דהרמ"א לטעמי' בד"מ, דאין פטום בדבר שהוא כחוש לגמרי, אך לדעת הב"י והש"ך שלא חילקו בזה אה"נ דאסור מדינא.

ומיהו, ה"מ בשמינה ודאי, אך באינה שמנה ודאי יש לדון. דנהי דאנו מחמירים בכל דבר לחוש שמא הוא שמן, אך לענין פטום אפשר דאין מחמירין בזה, וכמו דאין מחמירין לענין אם האיסור יוצא מחת"ל בלא רוטב, וכנ"ל באות ד'. אך משמעות הפוסקים דכן אוסרים בזה, ודו"ק. והחזו"א (שם) כתב, דהכא באיסור משהו דרבנן קיימין, ועוד שהרבה חולקים על דין פטום, ולכן הי' נראה להקל, אך הרמ"א החמיר דבתרנגולת מצוי שהיא שמינה, וא"כ משום חומרא דחמץ. אך לענין שיצא בליעת החמץ מהתרנגולת לחתיכה אחרת בלא רוטב, בזה כבר כתבנו לעיל דאין להחמיר בספק שמן, ואפי' בשמן ודאי יש צדדים להקל, וכנ"ל. והחזו"א לשיטתו אוסר בשמן ודאי אם נמלחו כל החתיכות ביחד, אך לא בנגעה אח"כ חתיכה אחרת לתרנגולת, וכנ"ל. אך בספק שמן הוא מקיל, עי"ש וכן פסק במ"ב (סע"ק ע"ב) בשם הגר"א ופמ"ג ועוד אחרונים. [ובשעה"צ (קל"ב) הביא מהח"א דבעי קליפה, ומכריע להלכה דלא כוות', ובענין דיוק הח"א מהרמ"א, עי' להלן].

(ו) ובסי' תע"ז ס"א אי', דאם נגע דבר חמץ בדבר מצה ושניהם כחושין ואין שם דבר המפפעץ לא אסור אלא מקום מגעו בלבד לפי שאינו מבליע יותר. [ועי' ביאור"ל, דלדעת הב"ח מחמירים אף בכחוש ודאי שדינו כשמן שאוסר בכלולו אך במקום הפסד יש לסמוך להקל בזה].

מוריה, שנה שלושים ושנים, גליון ו—ח (שעז—שפ), ניסן תשע"ג ♦

ועי' מ"ב (סע"ק ח'), דאם יש שם דבר המפעפען כגון פשטי"ד מצה שיש בה שומן שנגעה בחמץ נאסרה כולה דאזיל שמנונית של היתר שבמקום מגעו ומפטם את טעם משהו חמץ הנפלט ועי' כן מפעפע טעם משהו זה ומתפשט בכל ההיתר [ומשמע אפי' באינו שמן ודאי וכמו חלב כחוש, ודו"ק].

והמשיך מה"ב, דאם נגעו מצות אחרות בזו שנאסרה יש להתירם עי' קליפה, וצ"ע האי קליפה מאי עבדתי, דהא אין בלוע כחוש יוצא מחת"ל בלא רוטב, ולענין זה ל"מ פיטום, וכנ"ל, ואם באנו לחוש לפיטום, [או בב"א לדעת החזו"א הנ"ל], א"כ יוצא הבלוע לחתיכה האחרת ואוסר אותה בכולה, וצ"ע. [וכפה"נ מקור דברי המ"ב הוא הח"א, ובוה הח"א מחמיר אף בתרנגול ... וכנ"ל באות ה', והמ"א כאן בסי' תמ"ז סע"ק כתב דדין נגיעת המצות הוא כדין התרנגולת, וכיון שפשטות לשון הרמ"א בסי' תס"ז בתרנגולת לאסור האחרות כדי קליפה, א"כ אף בנגיעת מצות הדין כן, אך לפי"מ שפי' המ"ב בסי' תס"ז את דברי הרמ"א ע"פ הגר"א והאחרונים, דמיירי בספק נגע בחמץ עצמו, א"כ אין לנו מקור לאסור כ"ק בנגיעת חתיכה אחרת, וצ"ע].

ובחזו"א (סע"ק ט"ז) הזכיר, דקליפה זו חומרא בעלמא, ע"ש. ואכתי צ"ע, אמאי לגבי מליחה לא החמיר כן המ"ב.

ואפשר, דכיון דדעת הרמב"ן דאין כלל דין שמן במליחה רק בצלי, א"כ במליחה יש להקל טפי בזה, וצ"ע. [ואף דדעת הרמב"ן אינה להלכה, שהשו"ע (יר"ג ק"ה ס"ט) פוסק כדעת תוס' והרא"ש והרשב"א והר"ן, דגם במליחה נאמר דין שמן, מ"מ לענין חומרא זו סגי בכך, וצ"ע].
(ז) ואולי יש ליתן טעם בחומרא זו דמצריכים כ"ק בנגיעת חתיכה אחרת, דאהני דין פיטום שיצא הבלוע לחתיכה האחרת, אך לא שיתפשט בכולה.

והביאור בזה, שהרי כבר פי' החזו"א דע"י הפיוס לא נהפך הכחוש לשמן, רק שהשמן אינו מניח לו לנוח, והחתיכה הראשונה הוא מפעפע בכולה, ובכחו לצאת לחתיכה אחרת בלא רוטב, אך משיצא לחתיכה האחרת כבר פסק כח הפיטום, ונח הוא במקומו בקליפה החיצונה של החתיכה האחרת, ודו"ק.

ומה שאין החתיכה האחרת [שיש גם בה שומן] מפטמת את הבלוע שנבלע בה כקליפה, צ"ל דאין פיטום לבלוע אלא לבעין, והמצה הראשונה פיטמה את החמץ בעין שנשאר בו, ולא את בליעת החמץ שנבלע בה. [וכ"ה לשון מה"א בסי' תמ"ז סע"ק ב', דהיתר שמן מפטם להכחוש באיסור מחמת עצמו, אך איסור הבלוע בחתיכה אינו מתפטם מחתיכה אחרת, [ואפי' אם הוא בלוע בכל החתיכה הראשונה כגון ע"י בישול]. [ויש לדון כה"ג איפכא, אם שמן בבלוע מפטם, וכגון מצה שבלעה טעם בשר שמן, ונגע בה חמץ, אם אוסר החמץ את כל המצה מדין פיטום או לא, דאע"פ שבמצה כחוש הרי בלוע בה טעם שמן, ואולי בכחו לפטם, וצ"ע, ואם נבאר דהפיטום אינו על האיסור שבעין, אלא על טעם האיסור שנבלע בהיתר, יש יותר מקום לומר דאף שמן בלוע מפטם, ודו"ק].

(ח) ובסי' תס"א ס"ה כתב הרמ"א, מצה שנתכפלה בתנור ודבוקה וכו' אוסרין אותה תוך הפסח אבל שאר מצות שבתנור מותרים וכו'.

ועי' מ"ב סע"ק כ"ט ושעה"צ סע"ק מ"ט, באם נגעו במקום הכפל, דינם כנגעו בחמץ, ואסורים כדי נטילה [וכן אם נשכו את המצה הכפולה ואפי' שלא במקום הכפל נאסרו כדי נטילה במקום הנשיכה הרי הוא כמצה עצמה, וכשם שנאסרה כל המצה ע"י החלק הכפול כן נאסר מה שנשך בה]. ואם נגעו שלא במקום הכפל, אז דינם כהיתר יבש שנגע בחתיכה הבלועה מאיסור, שאין הבלוע יוצא מחת"ל בלא רוטב ואפי' קליפה א"צ.

♦ מוריה, שנה שלושים ושנים, גליון ו—ח (שעח—שפ), ניסן תשע"ג

והחזו"א (אות ט"ז) כתב ע"ז, שנהי דמן הדין א"צ קליפה מ"מ מחמת המנהג בעי קליפה. אך דין קליפה נזכר רק בתרגומות שנמלחה או במצות משחות בשמן, אך לא בכחוש ודאי, ולמש"נ באות ז', בודאי דכ"ה דאין דין קליפה רק בשמן, ודו"ק.

ואם החתיכה הנוגעת משוחה בשומן, אם נגעה במקום הכפל כולה אסורה, דאזיל ההיתר ומפטם לאיסור, ואם נגעה שלא במקום הכפל סגי לה בכדי נטילה. [ועי' שעה"צ אות נ"ב דהוא מבה"ט ומ"א, ול"מ בבאה"ט רק במ"א].

וצ"ע, מהו דין זה דבעי נטילה, והלא אין דין פיטום באיסור בלוע, ואם הי' בו דין פיטום הי' אוסר בכולו. ועוד צ"ע דאם דיינינן לחלק במצה שלא במקום הכפל בהיתר הבלוע באיסור, הרי אין היתר שמן מפטם אותו, וכנ"ל באות ז' ממ"א, וצ"ע.

ואשר י"ל בזה דהכא היא חומרא מיוחדת, דהנה הח"י חולק על המ"א, וס"ל דמצה שיש בה חלק א' חמץ אין דנים את החלק האחר כחתיכה שבלעה חמץ, [לענין לאסור חתיכה אחרת], אלא כאיסור מחמת עצמו, וכ"כ בחי' רע"א, והכריח כן, דהרי כשנגעה חתיכה אסורה בחתיכה אחרת [שמיניה] משערים כנגד כל חתיכת האיסור, הרי דהצד שלא נגע בהיתר ג"כ מבליע בתוך ההיתר, ול"א דכיון דפלטת ה"ה צריכה לעבור דרך הצד האחר אין היא יכולה לעבור מחת"ל בלא רוטב, וה"נ, כל המצה מבליעה במצה אחרת, ואפ' חלק החמץ שבה, ואין דנים את הצד הנוגע בהיתר כמצה הבלועה מחמץ [ועי' בחזו"א סע"ק י"ד].

והנה, לפי סברת הח"י אם נגעה מצה המשוחה בשמן במצה הכפולה נאסרה כולה, ואפי' נגעה שלא במקום הכפל. אך כבר כתב הח"י, דכיון דמצה כפולה אינה אסורה מדינא רק חומרא, לכן יש להקל שלא לאסור כולה, ע"ש. וי"ל דזהו היא פשרת האחרונים לאסור כדי נטילה, דלחומרא דפיטום לא חששו בכח"ג, אך כדי נטילה דאוסר מדינא חששו אף בחומרא דמצה כפולה, ודו"ק.

ומיהו, א"כ יש לאסור אף במצה שאינה משוחה בשמן, דאיסור כחוש אוסר היתר כחוש ב"נ, וצ"ע. ואם הקילו בכחוש שיאן המצה הכפולה אוסרת כלל, ה"ה דיש לנו להקל במצה משוחה בשמן, וצ"ע. והעירו דאפשר דרק בנגעה בשמן אמרי' כן דכל המצה פולטת לשמן, אך בכחוש ל"א כן. [והמ"ב מסיים שם, ואם היתה המצה הכפולה שמן אוסרת לחברתה הנוגע בה בכולה. ור"ל דבכה"ג חמיר טפי מאשר ברישא שההיתר שמן, ואפי' נגעה מצה כחוש שלא במקום הכפל נאסרת כולה. ובפשטות החילוק הוא, דכיון דהאיסור שמן הרי א"צ לדין פיטום, ואיסור שמן יוצא מחתיכה לחתיכה אף בלא רוטב. וזה צ"ע טובא, דהרי מ"מ האיסור עצמו כחוש הוא, ואפי' אם החמץ משוח בשמן מ"מ ה"ז איסור כחוש שנתפטם ותו לא, ומאי נפ"מ אם נתפטם משמן ידידי או משמן דהמצה האחרת, וכבר עמד בזה החזו"א (סע"ק ט"ז) והניח בצ"ע. ואולי ס"ל למ"ב, דכשמשוח האיסור עצמו בשמן בודאי הוא מתפטם, וא"צ בזה לחידוש הטור, וכל הקולות שנאמרו בפיטום לא נאמרו בפיטום כזה אלא רק בפיטום דחתיכה אחרת, וצ"ע].

הכלל העולה להלכה

(א) היתר הבלוע מחמץ עם מליחה, אינו אוסר חתיכה אחרת כלל (מ"ב תס"ז ע"ה) ואם חתיכה שמן ודאי, ונמלחו כל החתיכות ביחד כולם אסורות (חזו"א ק"כ י"ב).

(ב) ואם הוא בלוע ע"י חום צלי או אפי' [או בישול], אין הוא אוסר חתיכה אחרת של מצה (שה"צ תס"א מ"ט). ואם המצה האחרת משוחה בשמן, נאסרת כדי קליפה (מ"ב תמ"ז ח').

(ג) ומצה הכפולה בצד א', ונגע היתר בצד האחר [והם חמים], מותר (שעה"צ הנ"ל). ואם ההיתר משוח בשמן אסור כדי נטילה (מ"ב תס"א ל'), ואם המצה הכפולה משוחה בשמן אוסרת בכולה לדעת המ"ב (שם), והחזו"א מיקל בזה [כדין אם ההיתר משוח בשמן].

מוריה, שנה שלושים ושטים, גליון ו—ח (שעח—שפ), ניסן תשע"ג ♦

הרב אשר וייס

גאב"ד וראש ישיבת "דרכי תורה"
בעל "מנחת אשר" - ירושלים

הערמה במכירת חמץ וגדרי הערמה בהלכה

נתתי אל לבי לעיין בשורש דין הערמה במצוות התורה. והערמה זו מצינו בשלשה פנים: א. בקנין הנצרך לקיום מצוות התורה. ב. בשאר פרטי המצוה שאינם בתורת הקנין. ג. באיסורים דרבנן שהתירו חז"ל בדרך הערמה. בסוגיא זו דנו חז"ל והפוסקים בענינים רבים. חלקם בתוקף הקנין שנעשה לשם הערמה כגון במכירת בהמה מבכרת ובמכירת חמץ וכדו', וחלקם בשאלה אם מותר להערים ולעשות טעדיק כדי להיפטר מקיום מצוה וכהא דהעושה עיסתו קבין כדי להיפטר ממצות הפרשת חלה. ואבאר סוגיא זו לפי קט שכלי, אשר ישם ה' בפי אותו אשמור לדבר.

א. הערמה בקנינים

הנה ידועים דברי הבכור שור (פסחים כ"א) שיצא לפקפק על מכירת החמץ משום דלא מהני הערמה אלא בחשש דרבנן ולא בחשש איסור תורה, ומשום הנחה זו דמכירת חמץ הערמה היא פסק דלא מהני מכירת בהמות או תרנגולים על מאכלי החמץ שלהם. ואף דמכירת חמץ מחשש בל יראה אינה נצרכת אלא מדרבנן משום דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי, מכירה זו מה"ת היא שהרי על ידה יוצאים אנו מחשש איסור הנאה מחמץ דהוי איסור דאורייתא, וכיון דלא מהני הערמה להתיר איסור מדאורייתא אין לסמוך על מכירת בעלי החיים על חמצם כמבואר. ורבים מן האחרונים דנו ופלפלו כאשר יסוד דבריהם שיטת הבכור שור. ומכיון שלפי קט שכלי נתקשיתי בשיטתו אמרתי אשיחה וירווח לי. ונבאר בזה את עיקרי הדברים.

א. הערמה בפדיון מע"ש

"מערימין על מע"ש, כיצד אומר אדם לחבירו... הילך מעות האלו ופדה לך מעשר זה. היה עומד בגורן ואין בידו מעות אומר לחבירו הרי הפירות הללו נתונים לך מתנה וכו'" (מע"ש פ"ד משנה ג').

הרי לן במשנה זו שני אופנים שבהם התירו הערמה בפדיון מע"ש כדי להיפטר מתשלום חומש: א. בנותן לחבירו מעות כדי שיפדה מע"ש ידיה. ב. בנותן לחבירו פירות מע"ש ידיה כדי שחבירו יפדה במעות שלו.

ומוכח מכאן דמותר להערים בקנין כדי להשתמט מחיוב התורה.

אמנם בירושלמי שם (כ"ג ע"א) אמרו "למה מערימין עליו מפני שכתוב בו ברכה".

ופירשו שם הפני משה והגר"א דאילולי כתיב ברכה במע"ש היה אסור להערים, ולכאורה מבואר מדבריהם דאסור להערים כדי להיפטר מן המצוה. אך אפשר דאין מזה ראייה דלא מהני הערמה בדאורייתא, אלא משום דאסור להערים ולהפסיד מעשר שני חומש. ולא מיבעי' למ"ד מע"ש ממון גבוה דאין להפסיד רשות הגבוה מזכותו, אלא אף למ"ד מע"ש ממון הדיוט מ"מ קדושה יש בו ואין להערים ולקפח מע"ש, אי לאו דכתיב בה ברכה.

אמנם החת"ס (שו"ת או"ח סימן ס"ב) כתב פירוש מחודש בירושלמי, ולפיו אין הברכה מצויה אלא במי שמעלה מעות מע"ש לירושלים ולא במי שמעלה פירות מע"ש דכך משמעות הכתוב "וכי ירבה ממך הדרך כי לא תוכל שאתו... כי יברכך". אך נמנעו העם מלפדות את הפירות כדי שלא להפסיד חומש ונמנעו מהם ברכת שמים מעל, ולפיכך צורך ראו חז"ל להתיר להערים כדי שיזכו לברכה.

♦ מוריה, שנה שלושים ושתים, גליון ו-ח (שעח-שפ), ניסן תשע"ג

ומסוגיה זו הוכיחו האחרונים דמהני הערמה אף בדאורייתא ושלל כדברי הבכור שור. עיין חת"ס שם, מקור חיים סימן תמ"ח סק"א, שו"ת צמח צדק יו"ד סימן ק"ב ועונג יו"ט סימן כ"ח. ולעומתם כתב בשו"ת בית אפרים או"ח סימן ל"ג להוכיח מן הירושלמי דוקא כדברי הבכור"ש, שהרי לולי מה שדרשו מדכתיב ביה ברכה, לא היה המועיל בזה הערמה, ע"ש. (ובעיקר שאלה זו דעת רוב האחרונים דמהני הערמה אף בדאורייתא, אך בשו"ת מהרש"ם ח"ה סימן ע"א כתב דהעיקר כשיטת הבכור"ש דלא מהני, ע"ש).

ב. במודר הנאה

ועוד מצינו סוגיה מפורשת בש"ס שבה הותרה הערמה בדאורייתא בנדרים (מ"ג ע"א, מ"ח ע"א) לגבי המודר הנאה מחבירו ואין לו מה יאכל, דמותר למדיר לתת לאחרים או להפקיר כדי שיבא הלה ויאכל, ואף שיש כאן הערמה דאין כונתו אלא שיוכל זה לאכול מ"מ מותר, הרי לן דמהני הערמה בדאורייתא.

אך באמת לא זו בלבד דאין כאן ראייה דמהני הערמה בדאורייתא אלא לכאורה יש מזה ראייה לשיטת הבכור"ש דלא מהני, שהרי לא התירו הערמה זו אלא כשאין לפלוני מה לאכול, וכן מפורש שם בדברי התוס' והרא"ש, וכך כתב הש"ך ביו"ד בסימן רכ"א ס"ק נ"ב.

אך המקו"ח שם כתב ליישב לפי דרכו, דכיון דמייירי במודר הנאה מחבירו ולא מממונו אף כשהוא נותן מתנה לאחרים או מפקיר מ"מ יש כאן קצת הנאה ממנו ומשוכ"כ לא התירו אלא בשעה"ד כשאין לו מה לאכול, ע"ש.

אך מ"מ מוכח דבשעת הדחק ודאי מהני קנין בהערמה.

ג. בעירוב תבשילין

בביצה י"ז ע"ב מצינו לגבי מי ששכח ולא הניח עירוב תבשילין דנותן קמחו לאחרים והם אופים ומבשלים לו וכ"ה ברמב"ם פ"ו מיו"ט ה"ט ובשו"ע או"ח סימן תקכ"ז ס"כ. והרי הערמה היא זו דאנן סהדי שאינו נותן לו במתנה אלא כדי שיבשל ויאפה לו ואעפ"כ מהני.

אמנם שם לא מדובר באיסור דאורייתא, דכל דין ע"ת אינו אלא משום דמה"ת אין איסור, אם משום הואיל, אם משום צרכי שבת נעשין ביו"ט, כמבואר בסוגיית הגמ' פסחים מ"ו ואכמ"ל. ואלה שלוש הסוגיות שבהם דנו חז"ל בהערמה, וגדולי הפוסקים לדורותיהם דנו בשאלה זו בכמה תחומים.

ד. בדין פרוזבול

הנה כתב הרמב"ם (פ"ט משמיטה ויובל ה"ז) "ואין הפרוזבול מועיל אלא בשמיטת כספים בזמנה"ז שהוא מדברי סופרים אבל שמיטה של תורה אין הפרוזבול מועיל בה". והראב"ד השיג עליו וס"ל דמועיל אף בדאורייתא. וכבר נחלקו בזה אב"י ורבא בגיטין (ל"ו ע"א). והארכתי בזה במנחת אשר גיטין סימן ס' ע"ש.

וצ"ב בשיטת הרמב"ם למה לא יהני פרוזבול אלא בשביעית דרבנן ולא בדאורייתא, ואפשר דמעיקרא לא תיקן הלל פרוזבול אלא בשביעית דרבנן ולא בדאורייתא. אך באמת נראה טפי דכיון דלא מדובר בתקנה בעלמא כמו עירוב תבשילין אלא דע"י הפרוזבול הוי כמוסר שטרותיו לבי"ד לא מסתבר לומר דעיקר התקנה לא תוקנה אלא בשביעית דרבנן ושוב צ"ב למה לא יהני בדאורייתא.

ונראה לכאורה דהוי הערמה, דהלא באמת אינו מוסר שטרותיו לבי"ד ואין בי"ד מתעסקים כלל בגביית החוב אלא המלוה הרי הוא כאילו שליח הבי"ד, וכ"ז הוי הערמה גמורה ולפיכך ס"ל

מוריה, שנה שלושים ושתים, גליון ו—ח (שעז—שפ), ניסן תשע"ג ♦

להרמב"ם דלא סמכינן לכתחילה על הערמה בדאורייתא, ולדעת הראב"ד סמכינן אהערמה גם בדאורייתא.

ה. בביעור פירות שביעית

הנה בהגיע שעת הביעור נצטוונו להפקיר פירות שביעית שברשותנו, וחידוש מצינו בירושלמי מס' שביעית (כ"ו ע"א).

"רבי יצחק בר רדיפא הוה ליה עובדא אתא שאל לרבי ירמיה א"ל מה אריותא קמך ואת שאל לתעליי. אתא שאל לר' יאשיה א"ל חמי לך תלתא רחמין ואפקרה קומיהון. קפודקאי דציפורין שאלין לרבי אימי בגין דלית לאילן עמא רחים ולא שאל שלם איך צורכה מיעבד, א"ל כד תיחמון ריגלא צלילא תיהוין מפקון לשוקא ומבקרין ליה וחזרין וזכין ביה". (רב ירמיה נתן עצה להפקיר את פירות שביעית לפני שלשה אוהבים שודאי יניחו לו לחזור ולזכות בפירות. ואנשי קפודקאי אמרו לרב אימי שאין להם אוהבים ורעים ולכן אם יפקירו את הפירות ודאי יזכו בהם אחרים, והוא אמר להם שיוציאו את הפירות לשוק בשעה שאין בנ"א מצויין בשוק ויפקירו ויזכו בהם תיכף לפני שאנשי השוק יוכלו לזכות בהם).

הרי לן דמהני בזה הערמה גמורה, דבאמת אין כוונתו אלא להפקיר ע"מ לחזור ולזכות בו, ומעיקרא מפקיר הוא באופן שאחרים לא יוכלו כלל לזכות.

ויש מזה ראייה דמהני הערמה בהלכה, ואף התירו להערים במקום הצורך. אמנם אפשר דאף קולא זו לא נאמרה אלא בשביעית בזמנה"ז למ"ד דהוי דרבנן.

ו. מכירת חמץ

לגבי מכירת חמץ נחלקו כמובא לעיל, וכבר הארכתי בזה במק"א. והנה מקור הלכה זו דמכירת חמץ לגוי איתא בתוספתא פ"ב דפסחים ושם אמרו "ישראל וגוי שהיו באים בספינה וחמץ ביד ישראל הרי זה מוכרו לנכרי ונותנו במתנה וחזור ולקחו ממנו אחרי הפסח ובלבד שיתננו לו במתנה גמורה".

וליהדיא מבואר בבית יוסף (סימן תמ"ח סעיף ג') דאף שיודע הוא שהגוי ישמרנו לו ולא יגע בחמץ עד לאחר הפסח כדי לחזור ולמכור לו מ"מ מותר מאחר שהקנה לו במתנה גמורה. אמנם הבית יוסף הביא שם בשם הבה"ג שהוסיף "ובלבד שלא יערים".

ובאמת אין זו הוספה מדעתו וסברתו של בה"ג אלא גירסא בתוספתא המובא גם ברשב"א (שו"ת ח"א סימן ע') ובריטב"א (ריש פ"ב דפסחים). ונחלקו הראשונים בביאור הלכה זו.

א. הריטב"א שם פירש שלא יעשה כן בכל שנה ושנה, דאם עושה כן תדיר הו"ל הערמה "דלא מתכוין אלא לפקדון אלא שהערים", וכך פירשו גם במאירי ובמהר"ם חלאווה.

ב. הבית יוסף שם כתב לפרש דאין כונתם אלא שלא יערים למכור על תנאי, אבל אם מכרם בקנין גמור מותר אף "שאין לך הערמה גדולה מזו", עי"ש. ולשיטתו אין בין גירסא זו לגירסא דידן "ובלבד שיתננו לו במתנה גמורה", וכ"כ בשו"ת חת"ס או"ח סימן קי"ג, עי"ש.

ומנהג העולם להקל בזה וזה מאות בשנים שנהגו למכור חמץ בכל שנה ושנה ואין פוצה פה ומצפצף.

ז. מכירת בכור

לגבי בכור בהמה טהורה כתב הטור ביו"ד סימן ש"כ דאף שבזמן הגמ' נהגו להטיל מום בבכור טרם צאתו מרחם אמו כדי למנוע ממנו קדושת בכורה, כיון שאין אנו בקיאים בהטלת מום יש לשתף גוי בקנינו כדי שלא יוקדש בקדושת בכור ויבא לידי תקלה. וכך נהגו בכל מקום וסמכו על כך דמהני הערמה אף בדאורייתא.

♦ מוריה, שנה שלושים ושתים, גליון ו—ח (שעח—שפ), ניסן תשע"ג

ויתירא מזו כתב בשו"ע שם סעיף ו' דמצוה לשתף גוי בבכור כדי למנוע מכשול, עי"ש.

ח. מכירת כלי לגוי לפטור מן הטבילה

והנה נחלקו הפוסקים לגבי מי שלא הטביל כלי לפני שבת ויו"ט מה יעשה. ובשו"ת הרשב"ש סימן תס"ח כתב שרב אחד התיר להקנות את הכלי לגויה המשרתת בביתו כדי לפטור מן הטבילה וישתמש בו דרך שאילה. והרשב"ש דחה דבריו בתוקף רב וכתב דהוי הערמה ולא מהני, עי"ש. אך הרשב"ש לא הביא שפסק זה כתוב במרדכי על מס' ביצה סימן תרע"ז, וכ"ה בשו"ע יו"ד ק"כ סעיף ט"ז, ובאו"ח סימן שכ"ג ס"ז, עי"ש שהביא ב' דעות בשאלה אם מותר לטבול בשבת אי לאו.

ומ"מ חזינן דמהני הערמה אף בהלכה זו, ועיין במנחת אשר במדבר סימן ס"ח מש"כ בשאלה אם אסור מה"ת להשתמש בכלי שאיננו טבול או שמא אין בזה אלא איד"ר, עי"ש.

והנה הרשב"ש כתב שם לחלק בין הא דביצה י"ז דלא הוי הערמה דבכונה שלימה הוא מקנה קמח לחבירו דאם ירצה חבירו להחזיק בקמח בידו לתת לו קמח אחר משא"כ במי ששכח לטבול כלי דבודאי אין דעתו לתת מתנה לנכרי ולעבור על איסור דלא תחנם, ועוד דאין לו כלי אחר, ומוכחא מילתא דהוי הערמה, עי"ש.

אך בשו"ע נפסק כשיטת המרדכי דמותר להערים בכה"ג ובאמת קשה להבין את סברת הרשב"ש דמה בין זל"ז, והלא גם כאן וגם כאן ברור שכל כונתו אינה אלא לתועלתו הוא ואין לו ענין לתת מתנה, לא קמח לחבירו ולא כלי לנכרי, אך מאידך כונתו להקנאה גמורה כדי לא להיכשל באיסור.

וכיון שכל כונתו לתועלתו הוא ממילא אין בזה איסור מצד לא תחנם, כידוע. וכבר כתב הגרעק"א שם בסימן ק"כ כי זו הדרך הראויה בכלים גדולים שא"א להטבילם, עי"ש.

ט. הפקר להפקיע שביתת בהמתו

נחלקו גדולי האחרונים לפני כשלש מאות שנה אם מהני הפקר להפקיע איסור שביתת בהמתו. בשו"ת צמח צדק הקדמון סימן ל"ה כתב בתוקף דהוי הערמה גמורה ואסור לעשות כן. ולעומתו דעת הב"ח דבהפקר בפני ג' מהני אף לכתחלה וכן כתבו בשו"ת שבות יעקב ובחיי אדם (נשמת אדם כלל ל"ח ס"ג וגם בהל' פסח סימן קי"ט ח') וכן בשו"ע הרב (קו"א תמה א') אף דהוי הערמה, עי"ש. ותחלת שאלה זו במה דמבואר בסימן רמ"ו ס"ג דמי שהשכיר בהמה לנכרי והתנה עמו שיחזירנה לפני השבת ולא החזירה יפקירנה בינו ובין עצמו והרמ"א שם כתב דעדיף להפקירה בפני ג' כעיקר דין הפקר. ולדעת הצ"צ לא מהני הפקר לכתחלה אלא באופן הנ"ל שהוא אנוס, אבל לא בענין אחר. והאחרונים הנ"ל ס"ל דמהני בכל ענין, עי"ש.

י. מכירה לנכרי עמ"נ להתיר סירוס בע"ח

ובאהע"ז סימן ה' סעיף ג' מבואר בשו"ע לגבי האיסור לסרס בעלי חיים דמי שמערים ומניח בהמתו לגוי כדי לסרסה קנסינן ליה שלא יהנה מן הבהמות אלא ימכרם לאחרים, עי"ש. ובשו"ת פני יהושע ח"א יו"ד סימן ג' הקל למוכר לגוי ולאחר הסירוס יחזור ויקח ממנו. ובשו"ת דבר משה (להג"ר משה תאומים נכד לבעל נתיבות המשפט) סימן ז' כתב כשיטת הפנ"י להקל בזה ולמכור בהמות לעכו"ם כדי לסרסם, עי"ש.

יא. היתר מכירה בשביעית

ידוע מה שנחלקו גדולי אחרוני בתראי בענין היתר המכירה בשביעית להתיר עבודת הארץ וטעמים רבו העלו לאיסור. ובין שאר הטעמים דנו בתוקף הקנין שנעשה דרך הערמה, עיין בזה בשו"ת מנחת יצחק ח"ח סימן צ"ו, ואכמ"ל.

♦ מוריה, שנה שלוש ושתים, גליון ו—ח (שעח—שפ), ניסן תשע"ג

יב. היתר מכירה בשבת

וידוע מה שתיקן רבינו הדברי חיים (או"ח ח"א סימן ז') שטר מכירה לגוי כדי להתיר פתיחת ה"ארענדע" (פונדקים שיהודי פולין התפרנסו מהם), וגם השואל ומשיב הקיל בזה, ולעומתם כתב הגרש"ק בהאלף לך שלמה (סימן צ"ט, ק"ב וק"ה) לדחות עצה זו בכל תוקף וכתב דהוי הערמה ואין לסמוך ע"ז, עי"ש.

הרי לן בכל אלה הסוגיות שנחלקו בהן אם מהני הערמה והאם מותר לעשות כן. והצד השווה שבכולן שמדובר בהם בהערמה בקנין, והשאלה אם יש בתוקף הקנין שכל כונתו להתיר את האיסור או להיפטר ממצות התורה ולא לשם העברת הבעלות מצד עצמו, או שמא יש בזה חסרון מצד גמירות דעת וכונה בקנין.

יג. היתר עיסקא

והנה כבר כתב בעל גנת ורדים (יו"ד כלל ו' סימן ד') דכל עיקר היתר עיסקה להתיר לקיחת רבית הערמה הוא והיה ראוי להחמיר בו אלא שלמעשה יש להקל משום הצורך, עי"ש. וגם הסמ"ע כתב (קונטרס ארוכה אות כ"ב) דהיתר עיסקה הוי הערמה, וכנראה מטעם זה ס"ל לבעל תרומה"ד (סימן ש"ב) דאין להקל בו אלא ברבית דרבנן, עי"ש.

וידוע מש"כ במעשה רב (ק"ח) שלדעת הגר"א אין בזה היתר (עיין במעשה רב החדש אות י"ג), ואכמ"ל. (ולא הבנתי מש"כ בשו"ת מהרש"ם הנ"ל דאף דהלכה כבכור שור אין הערמה בהיתר עיסקה).

ב. הערמה לבטל מצוה שלא בדרכי הקנינים**הערמה לפטור מתרו"מ**

א. הנה אמרו (ברכות ל"ה ע"א) "בא וראה שלא כדורות הראשונים דורות האחרונים. דורות הראשונים היו מכניסין פירותיהן דרך טרקסמון כדי לחייבן במעשר. דורות האחרונים מכניסין פירותיהן דרך גגות דרך חצירות דרך קרפיות כדי לפוטרו מן המעשר".

ומפשטות לשון הגמ' משמע דגם דורות אחרונים נהגו כדין אלא שלא הידרו במצוות ולא נהגו מדת חסידות כדורות הראשונים. אך בדברי המאירי מבואר שנהגו שלא כדין וז"ל "ואסור להערים בכך ר"ל שיעשה כן בכונה שיאכל ממנה עראי בלא מעשר אבל לענין אכילת בהמה שכל אכילתה חשובה עראי הואיל ואין דין מעשר לבהמה מן התורה אפילו כתבואה שנוצרה או נקחה לאדם אלא שכל שתהא נקבעת למעשר אסורה אף לבהמה מפני גזל השבט או מדין אסור אכילת עראי לאדם אף הוא רשאי להערים".

הרי דאסור להערים להיפטר ממצוה דאורייתא, אך במצוה דרבנן מותר. אך מדברי שאר הראשונים משמע דאף לאכילת אדם אין בזה איסור.

ב. ועוד מצינו כע"ז בדיני מעשרות "מערים אדם על תבואתו ומכניסה במוץ שלה כדי שתהא בהמתו אוכלת ופטורה מן המעשרות" (ברכות ל"א ע"א, מנחות ס"ז ע"ב). וכך נפסק ברמב"ם (פ"ג ממעשר ה"ו) ובשו"ע יו"ד (של"א סעיף פ"ד).

ואף בזה נחלקו הראשונים, לדעת התוס' במנחות שם ד"ה כדי בשם רבינו אפרים ושו"ת הרשב"א ח"א סימן שס"א מותר אף לאדם, אך המאירי כתב גם בזה דלאדם אסור ולא התירו אלא להאכיל לבהמתו, עי"ש.

ובשתי סוגיות אלה משמע לכאורה שאין איסור להערים להיפטר מן המצוה, אלא שלדעת המאירי יש בזה איסור, כמבואר.

♦ מוריה, שנה שלושים ושנים, גליון ו-ח (שעח-שפ), ניסן תשע"ג

ג. ומאידך גיסא מצינו שאסרו הערמה לפטור מן המעשרות, ואף גזרו לחייב מירוח גוי משום בעלי כיסים (מנחות ס"ז ע"א) שאינם רוצים להפריש מעשרות ומקנים את התבואה לגוי כדי לפטורה מן המעשרות, כך מפורש לפירוש השני ברש"י שם.

ד. ועוד מצינו שגזרו משום הערמה במסכת חלה (פ"ג ע"א) "אוכלין ארעי מן העיסה עד שתתגלגל וכו'". ובירושלמי שם (י"ד ע"ב) "א"ר חגי לא שנו אלא ארעי אבל קבע אסור מפני שהוא מערים". והר"ש שם הביא את דברי הירושלמי וביאר שחששו חכמים שיבא לאכול מן העיסה מעט מעט קודם שתתגלגל כולה כדי להיפטר מן החלה, ומשום"כ גזרו לאסור אכילת קבע קודם שתתגלגל, עי"ש.

והנראה בזה דאף דבאמת אין איסור להערים להיפטר ממצות עשה, בודאי אין זה מדת חסידות דהלא לעולם יקדים אדם לדבר מצוה (נזיר כ"ג ע"ב) וחכם לב יקח מצוות (משלי י"ח) ולא נתאוו משה רבינו ליכנס לארץ ישראל אלא כדי לקיים מצוותיה (סוטה י"ד ע"א) ובעידנא דריתחא אף נענשים אנו על ביטול מצוות עשה כגון ציצית (מנחות מ"א ע"א) וי"א דלא רק במצות ציצית אמרו כן אלא בכל המצוות כולן דכל המשתמט מלהתחייב בהן ואינו מחבבן נענש בעידנא דריתחא. ומכל זה חזינו דאף אם אין בזה איסור, ודאי שראוי לו לאדם לחבב את המצוות ולדרוך אחריהן לקיימן. ומשום"כ כשראו חכמים וחששו שרבים ישתמטו ויערימו להיפטר מן המצוה גזרו גזירות למנוע תופעה זו, אף אם אין כאן איסור ממש בעצם ההערמה.

ה. אך באמת מצינו מקור מפורש דאסור להערים, והוא שאמרו בירושלמי שם (חלה ט"ז ע"א) "שאסור לאדם לעשות עיסתו קבין" והוציאו הלכה זו מהמבואר במשנה שם (פ"ב מ"ב) ובירושלמי י"ג ע"א) "מי שאינו יכול לעשות עיסתו בטהרה יעשנה קבין ואל יעשנה בטומאה". הרי שלא התירו אלא למי שאינו יכול לעשות עיסתו בטהרה, אבל כשיכול לעשותה בטהרה אסור לעשותה קבין כדי לפטורה מן החלה, עי"ש. הרי כאן אמרו שאסור לעשות עיסתו קבין, וכ"ה ברמב"ם (פ"ו מביכורים ה"ט) "אסור לאדם לעשות עיסתו פחות מכשיעור כדי לפטורה מן החלה", וכ"ה ביו"ד סימן שכ"ד ס"ד, עי"ש. וצ"ע מה בין זה להני דלעיל דאף שאין זה מדת חסידות לדעת רוב הראשונים אין בזה איסור.

ונראה לכאורה דכאשר ההערמה נעשית בצנעה בינו ובין עצמו ואינה ידועה לרבים חששו יותר שיערים ואסרו את ההערמה, ודבר זה למדתי מדברי הגמ' (מנחות ס"ז ע"ב) לפרש"י עיין בזה. ו. אך באמת מצינו עוד ביו"ד סימן שכ"א ס"כ דאסור לשתף גוי בבהמה טמאה המבכרת כדי להפקיע ממנה קדושת בכורה, ואף דבבהמה טהורה מצוה לשתף גוי כמבואר בהמה טמאה שאני דאפשר בפדיון ובעריפה. הרי לן דאסור להערים על מצוות התורה אף בדרך קנין.

והנראה עיקר בזה דבאמת אסור להתחכם ולהערים בביטול מצות עשה, ואף שאין בזה עבירה מוגדרת אין זה רצון התורה, דהלא המצוות ניתנו לנו לקיימן ולהתקדש על ידן ובעידנא דריתחא נענשין עליהן (מנחות מ"א ע"א) וק"ו שאין להערים עליהן, אך מותר להערים על הלאוין בהערמה המועילה, ולכן התירו היתר עיסקה ומכירת חמץ (ותשביתו הוי כחיוזק ללאו דב"י ולא כשאר מצ"ע ולכן הקילו במכירת חמץ).

וכיון שאין בזה איסור גמור אף במצ"ע אלא עבירה על רצון ה' התירו במקום הצורך כגון בבכור בהמה טהורה וכדו'. ובאמת מבואר להדיא בירושלמי פסחים (כ"ב ע"ב) שם הקשו "החלפיה שיטתיה דר' אליעזר תמן הוא אומר אסור להערים והכא הוא אומר מותר להערים" ותרצו "הכא משום ב"י וב"י תמן מה אית לך". ובדרך זו מתיישבים כל התהיות בסוגיא גדולה זו.

מוריה, שנה שלושים ושנים, גליון ו—ח (שעח—שפ), ניסן תשע"ג ♦

ג. הערמה המותרת רק בדרבנן

ועוד גדר יש בסוגיא זו דהערמה והוא המבואר בשבת קל"ט ע"ב "מערים אדם על המשמרת ביו"ט לתלות בה רימונים ותולה בה שמרים". הרי שהתירו בזה הערמה. וכיוצא בזה אמרו שם לגבי הטלת שכר בחולו של מועד "אעפ"י שיש להן ישן מערים ושותה מן החדש". ועוד אמרו שם על ר' הונא ב"ר חייא שהיה נוהג להערים "דשקל ברא דתומא ומנח בברזא דדנא ואמר לאצנועיה קמיכונינא". ועוד "אזיל ונאים במברא ועבר להך גיסא וסייר פירי ואמר אנא למינם קמיכונינא". הרי שהתירו הערמה בכל הני איסורי דשבתא.

אך להדיא מבואר שם דלא התירו הערמה זו אלא בדרבנן "הערמה בדרבנן היא וצורבא מרבנן לא אתי למיעבד לכתחלה". ומסוגיא זו למד הבכור שור דלא התירו הערמה אלא בדרבנן, עי"ש.

ולענ"ד לא קרוב זא"ז דכל הערמות אלה בשקר הם דבאמת אין כוונתו בתליית המשמרת אלא לשם שמרים אלא שמערים הוא בשקר להניח בו רימונים וכן בסותם נקב שבחבית בשן של שום וכל כוונתו לתיקון החבית ובשקר אומר לאצנועיה קמיכונינא וכן בכל הני. ופשוט מאד דאין מקום להקל כלל בכה"ג באיסור תורה ורק בדרבנן יש מקום להקל בזה, דהם אמרו והם אמרו, ואין לדמות ענין זה להערמה בקנינים דמ"מ הוי קנין גמור דמה לן בסיבת המכר אם זה לצורך ממוני או לצורך דקדוק במצות התורה כיון דמ"מ יש דעת קונה ומקנה.

ועוד מצינו כע"ז בביצה (ל"ז ע"א) אותו ואת בנו שנפלו לבור רבי אליעזר אומר מעלה את הראשון ע"מ לשוחטו ושוחטו והשני עושה לו פרנסה במקומו ע"מ שלא ימות, רבי יהושע אומר מעלה את הראשון ע"מ לשוחטו ואינו שוחטו וחוזר ומערים ומעלה השני, רצה זה שוחט רצה זה שוחט".

הרי דהתירו בזה הערמה וגם בזה פשוט שלא הקילו אלא משום שמדובר באיסור דרבנן, כמבואר.

וסברא זו פשוטה בעיני עד שתמה אני על רבינו הגדול בכור שורו הדר לו שדימה שתי סוגיות אלה זו לזו.

צבי רייזמן

איש עסקים ומח"ס רץ כצבי ט"ח
לוס אנג'לס

קניית חמץ לנכרי בפסח מכספו של הנכרי

מעשה שהיה בימי חול המועד פסח תשע"א, אחת מחברות ההשקעות הגדולות בארצות הברית ביקשה לרכוש אניה ובה מוצרי מזון רבים, על מנת למוכרה לאחר הפסח ברווח גדול. משימת הקניה בפועל הוטלה על אחד מעובדיה היהודיים של החברה. ונשאלה השאלה, האם מותר לו לבצע את הרכישה.

הפוסקים דנו בשאלות נוספות:

האם מותר ליהודי לשמש כמנהל חשבונות במפעל של נכרים המייצר חמץ בפסח.

האם מותר לעובד במרכול של נכרים, לרכוש ולמכור בפסח מוצרי מזון מכספו של הבעלים הנכרי.

התשובות לשאלות אלו, מצריכות עיון בשאלה עקרונית, האם מותר ליהודי לקנות בפסח חמץ עבור נכרי מכספו של הנכרי.

ובשאלה נוספת, האם ניתן להקל כאשר היהודי מבצע את רכישת החמץ ללא מגע עמו, כגון בקניה באמצעות כרטיסי אשראי או ברשת האינטרנט.

קניית חמץ לנכרי מכספו של הנכרי

א. בשאלה זו דן בשו"ת הריב"ש (סימן תא) ותשובתו היא היסוד בסוגיא זו:

"ולקנות חמץ לצורך הכותי במעותיו של כותי, בחול המועד איסור גמור הוא, שהרי לכל הפחות איכא למיחש, דלמא אתי למיכל מיניה. ולא עוד, אלא שהוא עובר עליו בכל יראה, לפי שכשהוא קונה אותה בשביל הכותי, אין הכותי בעל המעות קונה אותה, שהרי אין ישראל זה נעשה שליח לכותי, ולא זוכה בשבילו. דהא קיימא לן דאין שליחות לכותי ולא זכיה כלל, לא אינהו לדידן, ולא אנן לדידהו, כדאיתא בבבא מציעא (עא, ב). ואם כן הרי הוא חמצו של ישראל זה, ועובר עליו. ומלקות נמי איכא, שהרי עשה משעה כשקנה אותו. ואף אם נאמר שהישראל אין דעתו לזכות בו לעצמו, כיון שיש איסור בדבר, מכל מקום גם הכותי לא קנה אותו, והרי הוא עדיין ברשות הכותי הראשון, והוי ליה כחמצו של כותי ברשות ישראל, בשקיבל עליו אחריות. שהרי אם נאבד או נאנס בידו של ישראל, אין אחריותו על הכותי הראשון, שהרי כבר קיבל מעותיו. אלא אחריותו על ישראל זה, ועובר עליו".

בדברי הריב"ש נתבארו שני טעמים מדוע אסור ליהודי לקנות חמץ בפסח לנכרי מכספו של הנכרי, ונבארם.

• חשש שמא יבוא לאכלו - כאשר היהודי עוסק ברכישת החמץ עבור הנכרי, יש חשש שמא יבוא לאוכלו. והוסיף הפרי מגדים (או"ח סי' תנ, אשל אברהם ס"ק י) שאדרבה, "כל שאין מחזור עליו לשורפו חיישינן שיאכל". דהיינו, העובדה שהחמץ הוא של נכרי, והוא אינו מחוייב לבערו, היא סיבה לחשש שהיהודי יבוא בטעות לאוכלו.

• החמץ באחריות היהודי - בשו"ע (חו"מ סי' קפח סע' א) נפסק: "אין ישראל נעשה שליח לעכו"ם לדבר מהדברים". ואם כן, מוכר החמץ הוציא את החמץ מרשותו בשעה שקיבל את הכסף תמורת המכירה, ואילו הנכרי ששלח את היהודי לקנות עבורו חמץ, לא קנה את החמץ עד שיגיע לידו מכיון שהיהודי אינו שלוחו כי אין שליחות לעכו"ם. נמצא כי משעת הקניה ועד שיגיע החמץ

מוריה, שנה שלושים ושנים, גליון ו-ח (שעז-שפ), ניסן תשע"ג ♦

ליד הנכרי הקונה, יש ליהודי אחריות על החמץ [שאם יאבד או ינוק יהיה חייב לשלם למשלחו הנכרי את דמי החמץ] ועובר על איסור בל יראה, כדין חמצו של נכרי הנמצא באחריות ישראל. ב. דברי הריב"ש הובאו להלכה ברמ"א (או"ח סי' תנ סעי' ו) "אסור לקנות חמץ לאינו יהודי בפסח, אפילו במעותיו של אינו יהודי". והמג"א (ס"ק י) לאחר שהביא את שני הטעמים שכתב הריב"ש, הוסיף עוד טעם מדוע אסור ליהודי לקנות חמץ בפסח לנכרי מכספו של הנכרי:

• "ועוד נראה לי דאסור משום רוצה בקיומו".

ביאור דבריו, במסכת עבודה זרה (סד, א) נאמרה הלכה בדיני איסור עבודה זרה ויין נסך: "ישראל שהיה נושה בעובד כוכבים מנה, ומכר עבודת כוכבים והביא לו, [או שמכר לו] יין נסך והביא לו, מותר [הממון בהנאה]. אבל אם אמר לו, המתן לי עד שאמכור עבודת כוכבים ואביא לך, [או שמכר לו] יין נסך ואביא לך, אסור. [והקשו] מאי שנא רישא [שהדמים מותרים] ומאי שנא סיפא [שהדמים אסורים]. אמר רב ששת, סיפא משום דהוה ליה כי רוצה בקיומו". כלומר, בסיפא, כשהנכרי הודיע ליהודי שימתין עד שימכור את העבודה זרה, הדמים אסורים, כיון שנחשב שהיהודי "רוצה בקיומה" של העבודה זרה, שהרי הוא מעוניין שעבודה זרה תישאר בשלמותה עד הזמן שימכרנה הנכרי. ומאחר שרוצה בקיומה של העבודה זרה, אסרו חכמים את ההנאה מדמיה.

דין זה הובא להלכה בשו"ע (יו"ד סי' קלג סעי' ו) "אפילו אמר לו העובד כוכבים שמור בחנם חבית זו של יין נסך, אף על פי שפטור אם נשברה או נאבדה, מכל מקום מיצר הוא אם תשבר או תאבד מתוך שמירתו ורוצה הוא בקיומו ואסור". והיינו שאפילו ללא חיוב אחריות על העבודה זרה, אם היהודי רוצה בקיומה, אסרו חכמים את ההנאה ממנה.

וחדש המג"א, שגם באיסור חמץ, אפילו אם אין ליהודי אחריות על חמצו של הנכרי, אם מאיזו סיבה שלא תהיה הוא "רוצה בקיומו", יש בזה איסור. וצריך להבין, מדוע הריב"ש לא נימק את האיסור לקנות חמץ עבור הנכרי "משום רוצה בקיומו", וצ"ע.

ג. בשו"ת תשובות ונהגות (ח"א סימן רצט) כתב טעם נוסף לאסור קניית חמץ לנכרי מכספו של הנכרי:

• משתכר באיסור הנאה - בשו"ע (או"ח סי' תנ סעי' ד) נפסק: "ישראל שהיה לו תנור ואפו בו נכרים חמץ בפסח, אפילו מעות אסור לקבל בשכרו, דהוה ליה משתכר באיסורי הנאה. ואם קבל כבר המעות, מותר ליהנות מהם".

במענה לשאלה האם אדם שתפקידו לקנות אוכל עבור עובדים במפעל של נכרי, רשאי לקנות מוצרי חמץ עבורם, הביא בשו"ת תשובות ונהגות את דברי המג"א שיש לאסור משום שרוצה בקיומו של החמץ, וכתב: "ואני חושש עוד, שכיון שהוא פועל ומלאכתו לדאוג לפועלים לחמץ, ועל זה מקבל שכר, הרי הוא משתכר גם באיסורי הנאה, דהיינו חמץ, שאפילו בשל עכו"ם אסור בהנאה (ועיין היטב בחלקת יואב חלק יו"ד סימן י"ז בענין פועל להשכיר עצמו לאיסורי הנאה, אם הפועל עובר מהתורה בהנאה כי האי, ובמחנה אפרים פרק י"ג דמאכלות אסורות) ולכן צריך למנוע מזה".

ומבואר שאסור לפועל יהודי לקנות חמץ בפסח לנכרי מכספו של הנכרי, מכיון שפועל שמקבל את משכורתו עבור עבודה שבכללה קניית חמץ בפסח, נחשב כמשתכר באיסור הנאה.

לסיכום: בדברי הפוסקים נאמרו ארבעה טעמים לאסור ליהודי לקנות חמץ בפסח לנכרי מכספו של הנכרי:

♦ מוריה, שנה שלושים ושנים, גליון ו-ח (שעז-שפ), ניסן תשע"ג

[א] חשש שמא יבוא לאכול את החמץ.

[ב] איסור בל יראה, בגלל חיוב האחריות שיש ליהודי על החמץ.

[ג] היהודי רוצה בקיומו של חמץ.

[ד] איסור משתכר באיסורי הנאה.

שלושת הטעמים הראשונים הובאו במשנה ברורה (ס"ק כא) "אסור לקנות חמץ לאינו יהודי בפסח, אפילו במעותיו של אינו יהודי [א] דאיכא למיחש שמא יאכל ממנו. [ב] ועוד, דהוא רוצה בקיומו של החמץ. [ג] ועוד, דהא אין שליחות לעכו"ם, ונמצא דהישראל קונה אותם ועובר בבל יראה".

ואילו השו"ע הרב (סימן תנ סע' כז) נקט להלכה רק את הטעם השני, שהחמץ באחריות היהודי: "ועובר עליו בבל יראה ובל ימצא, ואע"פ שהוא מפרש למוכר שאינו קונה את החמץ לעצמו אלא בשביל הנכרי ששלחו, אף על פי כן קנה החמץ לישראל שנתן המעות מידו ליד המוכר, ואין אומרים כיון שהמעות הן של נכרי והישראל נתנם בשליחותו הרי זה כאלו נתנם הנכרי בעצמו, שאין אומרים שלוחו של אדם כמותו אלא בישראל שנעשה שליח לישראל חברו".

ומעתה יש לדון ולברר, האם בכל מקרה של קניית חמץ על ידי יהודי עבור נכרי בפסח, יש לחשוש מאיסורים אלו.

• • •

חשש שמא יבוא לאכול את החמץ

ד. בשו"ת יביע אומר (ח"ד יו"ד סימן ו) נשאל האם מותר ליהודי לעבוד במסעדה של גוים שמבשלים בה נבילות וטריפות, והשיב: "עי' בשו"ת הריב"ש (ס"ס תא) שאסור לישראל לקנות חמץ לעכו"ם בפסח, משום דחיישינן דילמא אתי למיכל מניה, דלא בדילי אינשי מניה. וכתב בשלחן גבוה (או"ח סי' תמ ס"ק יא) דדווקא בפת שנאכל כמות שהוא יש לחוש שמא יאכל ממנו, אבל קמח וסולת מותר להוליכו בשביל הגוי ממקום למקום. ומכאן נראה להתיר לישראל שהוא משמש בבית גוי, לשמש לפניו גם בפסח ולערוך לפניו שלחן אף על פי שיש שם חמץ, שמכיון שגם בשאר ימות השנה בדיל ממאכל עכו"ם, משום איסור תבשיל עכו"ם, לא חיישינן דילמא אכיל מניה. ואם נזהר מפני גוים בכל השנה מותר להביא לפניו פת".

ומבואר בדבריו, כי החשש "שמא יבוא לאכול" מאכלות אסורות, נאמר רק:

[א] במאכלים שנאכלים כמות שהם [פת], ולא בסוגי אוכל שאינם נאכלים כמות שהם [קמח וסולת].

[ב] כשרגיל לאוכלם, ולא במקומות שרגיל להתבדל מהם.

ולאור זאת, גם בקניית חמץ לנכרי בפסח, יש לומר שהחשש שמא יבוא לאכול קיים רק כאשר קונה מאכלי חמץ הנאכלים כמו שהם, ולא בקניית חמץ שאינו נאכל כמו שהוא. וכמו כן, כאשר אין ליהודי הקונה גישה לחמץ, וכגון כאשר קונה בטלפון או ברשת האינטרנט, אין לחשוש שמא יבוא לאכול.

וסברא זו הובאה להלכה בשו"ת מים חיים (סימן לד) בתשובתו של רבי חיים דוד הלוי, רבה של תל אביב, לשאלת יהודי העובד בחנות מכולת של נכרי, ותפקידו לרכוש סחורות חמץ עבורו, האם רשאי להמשיך בעבודתו בימי חול המועד פסח: "והנה טעמו הראשון [של הריב"ש] היה איכא למיחש דילמא אתי למיכל מניה, וזה ודאי חשש נכון, אלא שכל זה אינו שייך בנידון דידן.

מוריה, שנה שלוש ושתים, גליון ו-ח (שעז-שפ), ניסן תשע"ג ♦

בראשונה, מפני שבזמנם היו כל צרכי החמץ נמכרים בעינם, פתוחים, וישראל הקונה חמץ לגוי אתי למיכל מיניה, אבל בזמנינו הרי הכל ארוז וסגור היטב והחשש רחוק. זאת ועוד, שזה אינו קונה במקרה חמץ לגוי אלא הוא עובר קבוע שלו ועוסק בזה יום יום, ואין לחוש שמא יבוא לאכול ממנו".

איסור כל יראה, בגלל חיוב האחריות שיש ליהודי על החמץ

ה. בדברי הריב"ש נתבאר שהיות וההלכה היא שאין שליחות לעכו"ם, נמצא שמשעת הקניה ועד שיגיע החמץ ליד הנכרי הקונה, החמץ אינו ברשותו של הנכרי אלא באחריות היהודי [שאם יאבד או ינוק יהיה חייב לשלם למשלחו הנכרי את דמי החמץ] ובשל כך היהודי עובר על איסור כל יראה, כדין חמצו של נכרי הנמצא באחריות ישראל.

המשנה למלך (הלכות חמץ ומצה פ"ד ה"ג) הקשה על דברי הריב"ש שתי קושיות:

[א] "לא הבנתי כוונת הרב בזה, דהן לו יהי דיש שליחות לעכו"ם הרי עובר בכל יראה, דאף דנימא דהעכו"ם בעל המעות קונה אותו מטעם דהישראל הוא שלוחו, מכל מקום הוה ליה חמצו של עכו"ם ביד ישראל ואחריותו עליו דעבר משום כל יראה". כלומר, מדוע חידש הריב"ש שאיסור של כל יראה נובע מכך שאין שליחות לעכו"ם, ולכן הנכרי לא קנה את החמץ עד שיגיע לידו כי החמץ עדיין באחריות היהודי, הרי גם אם היהודי עדיין היה שליחו של הנכרי והחמץ היה נקנה לנכרי בשעת הקניה, עם כל זאת היהודי היה עובר בכל יראה כי יש לו חיוב אחריות על החמץ.

[ב] "מש"כ והוה ליה כחמצו של עכו"ם ביד ישראל כשקיבל עליו אחריות וכו'. גם בזה לא ירדתי לסוף דעת הרב, דלא דמי כלל חמצו של עכו"ם ברשות ישראל וקיבל עליו אחריות. דהתם שניהם בעלים מיקרו, זה מפני שגוף החמץ שלו, וזה מפני שאחריותו עליו. אבל הכא עכו"ם הראשון, כיון שלקח דמיו נסתלק לגמרי והוי הפקר. וישראל לא ניחא ליה דליקני שלא לעבור, כמו שכתב הרב למעלה. אם כן אין כאן חמצו של ישראל כלל, דומה למאי דאמרינן בפרק חזקת הבתים (בבא בתרא נד, ב) נכסי העכו"ם הרי הן כהפקר, כל המחזיק בהם קנה, מהאי טעמא דעכו"ם כיון דשקיל זוזי איסתלק [כאשר הנכרי קיבל כסף מהלוקח, יצא חפץ זה מרשותו, מכיון שקניינו בכסף], וישראל לא קנה עד שיכתוב לו את השטר. והכני נמי דכוותה. סוף דבר שדברי הרב ז"ל מרפסן איגרי, וצ"ע".

לדעת המשנה למלך, היהודי עובר על איסור כל יראה רק כשבאחריותו חמץ הנמצא בבעלותו של נכרי, וכגון כשחמצו של נכרי מופקד אצלו. אבל במקרה דנן, לדעת המשנה למלך החפץ הוא חפץ של הפקר שאין לו בעלים, כי הוא לא בבעלות הנכרי המוכר ולא בבעלות הנכרי שקנו עבורו את החפץ, ובמקרה כזה בוודאי שהיהודי אינו עובר על איסור כל יראה, ומדוע נקט הריב"ש שהוא עובר על איסור כל יראה.

המגיה בספר צדקה ומשפט (הובא בשו"ת ציץ אליעזר ח"ג סימן ח) תמה על המשנה למלך: "דאע"ג דבאמת אין כאן בעלים מכל מקום אין זה גרע מקבלת אחריות דעלמא, דכאן נמי אם יאבד החמץ יתחייב הישראל לשלם מביתו לעכו"ם בעל המעות, והו"ל כאילו קיבל אחריות לגוי בעל המעות על חמצו". כלומר, לכאורה אין כל נפקא מינה בכך שהחפץ הוא הפקר ואינו בבעלות הישראל, שהרי היהודי עובר על כל יראה בגלל אחריותו על חמץ שנמצא כרגע ברשותו.

הציץ אליעזר יישב את שיטתו של המשנה למלך: "ולענ"ד נראה דכוונת המשנה למלך בקושייתו הוא כן, דלא דמי בכאן לקבלת אחריות דעלמא, דבעלמא הוא מקבל את האחריות ישר על החמץ, אבל כאן הרי אין החמץ בגדר אחריות שקיבל עליו, דהא החמץ אינו שייך לשום איש והוא הפקר, אלא רק הישראל יכול לפטור את עצמו מהמעות שקיבל מהנכרי בזה החמץ כשיטננו

♦ מוריה, שנה שלושים ושתים, גליון ו-ח (שעח-שפ), ניסן תשע"ג

לנכרי. אם כן נמצא דהאחריות הוא על המעות, שמחוייב להחזיר לו המעות כשלא מביא לו תמורתן, ורק הוא יכול לפטור את עצמו מהמעות כשיתן לגוי את החמץ. לכן יש לומר שזה דומה כמי שחייב לחברו מעות ויש חמץ של הפקר, שיכול לפטור את עצמו בזה מחיוב המעות. האם נאמר שבשביל זה שיכול לפטור את עצמו בזה החמץ, יעבור עליו בבל יראה, הרי בודאי לא, דהא אין החמץ שלו כלל. ואם כן הוא הדין הכי נמי כמו כן, החמץ אינו שלו דהוי הפקר, ואין לו עליו שום חיוב אחריות על זה, ורק דיכול לפטור את עצמו בזה מחיוב הממון, לכן שפיר לא דמי זה לקבלת אחריות דעלמא, ושפיר מקשה המשנה למלך. ומבואר בדברי הציץ אליעזר, כי שיטתו של המשנה למלך היא, שבחמץ של הפקר שאינו בבעלות נכרי, אחריות היהודי אינה על החמץ, אלא על המעות שקיבל מהגוי לקנות חמץ, ולכן אינו עובר על איסור בל יראה.

נמצא איפוא, כי נחלקו הריב"ש והמשנה למלך, האם יהודי עובר באיסור בל יראה כאשר הוא אחראי על חמץ של הפקר שאינו בבעלות הנכרי [אין זה חמץ של הפקר שנמצא ברשות הרבים, שבזה לפי כולם ברור שהיהודי אינו עובר בבל יראה, אלא במקרה דנן יש ליהודי אחריות על החמץ שאין לו בעלים אלא הוא הפקר]. לדעת הריב"ש, אם חמץ זה ברשותו של היהודי, אפילו חמץ הפקר שאין לו בעלים, הוא עובר על בל יראה. ואילו לדעת המשנה למלך, בחמץ שאינו בבעלות נכרי, גם אם הישראל חייב באחריותו, אין זו אחריות על החמץ, אלא על המעות שקיבל מהגוי לקנות חמץ, ולכן אינו עובר על איסור בל יראה.

פורע חובו באיסורי הנאה

ו. אמנם בשו"ת בית אפרים (סימן כט; הובא בקיצור בשערי תשובה סי' תנ"ק יב) חידש שגם לדעת המשנה למלך שבקניית חמץ לנכרי מכספו של הנכרי אין איסור בל יראה, אבל ברור כי בנתינת החמץ לנכרי בפסח יש איסור "פורע חובו באיסורי הנאה", וז"ל: "ולדינא נלע"ד אם הישראל קונה החמץ לעכו"ם בפסח והוא רוצה ליתנו לו בפסח, אפילו תימא שאין כאן איסור מצד קבלת אחריות, דזווי הלוואה נינהו, ומחוייב בתשלומין בלא סיבת אבידת החמץ. וגם מצד האחריות לגבי המוכר אין איסור, משום דאיסתליק ליה כמו שכתב המשנה למלך. מכל מקום עדיין יש איסור, דהא על כל פנים הוא חייב דמים למשלח, ואם כן כשנותן לו החמץ בפסח, הוא פורע חובו באיסורי הנאה". גם אם היהודי אינו חייב באחריות על החמץ, אלא על המעות שקיבל מהגוי לקנות חמץ שצריך להחזירם, ובכך בעצם קניית החמץ אין איסור בל יראה כי אין לו אחריות על החמץ. ברם כאשר נותן את החמץ לנכרי בפסח, הרי הוא נהנה מאיסורי הנאה, שכן הוא פורע את חובו לנכרי בחמץ שאסור בהנאה, ולכן נחשב כפורע חובו באיסורי הנאה.

על פי דברי הבית אפרים חידש בשו"ת מים חיים [בהמשך דבריו המובאים לעיל אות ד] כי בקניית חמץ שמבוטח [בחברת ביטוח של נכרים], ובמקרה של אובדן או גניבה תוטל האחריות על חברת הביטוח, אין ליהודי איסור "פורע חובו באיסורי הנאה", ולדעת המשנה למלך אין ליהודי איסור בקנייתו ונתינתו בפסח לנכרי: "בנידון דידן [פועל שקונה מזון עבור חנות מכולת של נכרי] שנתברר שאין שום אחריות לשליח, וגם אם יאבד החמץ אינו חייב מאומה כי חברת הביטוח משלמת הכל, נמצא שאין שום חוב על הפקיד השליח, ויכול למסור החמץ למעבידו בתוך הפסח".

[הבית אפרים מחדש בסוף דבריו שאם אין נותן את החמץ לנכרי אלא לאחר הפסח, אין בזה איסור "דאין זה חמץ שעבר עליו הפסח, דהא לא עבר עליה בבל יראה, דהא לא זכה בו הישראל, והפקרא הוא". חמץ שניתן לנכרי אחרי הפסח אינו אסור באכילה והנאה כדין חמץ שעבר עליו הפסח, כי סוף כל סוף הרי לא היתה ליהודי אחריות על החמץ בפסח, ולא עבר עליו בבל יראה, ולכן אין לחמץ דין חמץ שעבר עליו הפסח. וכן נקט לדינא המשנה ברורה (ס"ק כב) לאחר שהביא

• מוריה, שנה שלוש ושתים, גליון ו-ח (שעח-שפ), ניסן תשע"ג

את טעמיהם של הריב"ש והמג"א לאסור קניית חמץ לנכרי מכספו של הנכרי [לעיל אות ג] "ומכל מקום אם לא כוון לקנותו לעצמו וגם לא קיבל עליו אחריות כלל, יש לצדד להקל באכילה ובהנאה לאחר הפסח, כן כתב הפמ"ג ועיין בשערי תשובה".

קניית חמץ עבור נכרי – "מעשה קוף" שאינו מדיני שליחות

ז. דברי הריב"ש שאסר קניית חמץ עבור נכרי בפסח, התבססו על ההלכה שאין שליחות לעכו"ם, ולכן החמץ לא נקנה לנכרי, ובשל כך היהודי שחייב באחריות החמץ עובר על איסור בל יראה.

הגרצ"פ פרנק, רבה של ירושלים, ציין בספרו מקראי קודש (ביטול ומכירת חמץ אות א) כי בדברי המחנה אפרים (הלכות שלוחין סימן טו) מבואר שלא כהריב"ש, וז"ל המחנה אפרים: "עכו"ם ששלח ישראל שישכיר לו בית מישראל ועשה השליח את שליחותו ונתן המעות למשכיר כדי שיקנה המשכיר ביתו לעובד כוכבים, לכאורה היה נראה דלא קנה העכו"ם, מאחר דקיימא לן דאין שליחות וזכיה לעכו"ם. אבל כד דייקנן נראה שלא צריך בזה שליחות וזכיה, כיון דאין ישראל זוכה במידי לעובד כוכבים אלא מעשה קוף הוא דעביד, דנותן המעות למשכיר וממילא זכי העכו"ם". ונתחדש בדבריו, שלא בכל מעשה שליחות נאמרו דיני שליחות, ויש מעשה שליחות המוגדר כ"מעשה קוף", דהיינו פעולה בעלמא, שאינה נובעת מכח דיני שליחות. ולכן, כאשר ישראל שוכר בית עבור נכרי, למרות שלכאורה ההלכה היא שאין שליחות לעכו"ם, וקנין השכירות לא היה צריך לחול, אולם היות והעברת הכסף מידיו של הנכרי [השוכר] לישראל [המשכיר] על ידי השליח הישראלי, נחשבת כ"מעשה קוף", ולא חלים דיני שליחות, ולכן השכירות שרירה וקיימת.

יסוד הדברים, אימתי מעשה שליחות מוגדר "מעשה קוף" בעלמא, ואימתי נצרך מעשה השליחות לגדרי ודיני שליחות [שליח בר דעת ובר חיובא], מבואר בדברי החתם סופר (גיטין כב, ב) "ודע והבן כל מה שאמרו חז"ל פלוני בר שליחות או אינו בר שליחות, היינו רצונם לומר בר שליחות כמותו או אינו בר שליחות כמותו. אבל שליח אפילו קוף יכול להיות שליח אלא שאינו כמותו. נפקא מינא היכא שהקפידה תורה שהבעל דין בעצמו יעשה, אלא שאנו אומרים שלוחו הוה כמו עצמו, לזה בעינן דין שליחות, דאי לאו הכי לא הוה כמותו. אבל היכי שאמרה תורה שישלח שליח, כגון משלוח מנות, זה סגי אפילו על ידי קוף וכל הפסולים. והבן זה, כי כבר טעו בו גדולים וטובים ממני. על כן כיון דכתיב וכתב הסופר, אפילו על ידי קוף יכול לכתוב, לולי משום שלא לשמה, אבל לא מטעם שליחות". במעשים שיש צורך שהאדם יעשה אותם בעצמו, אנו נצרכים לדיני השליחות, כדי שעל ידי השליח יחשב כאילו המשלח עשה את המעשה בעצמו. אולם כאשר רשאי לעשות מעשה לא רק בעצמו אלא על ידי משהו אחר [משלוח מנות, כתיבת גט], אין צורך לדיני שליחות, והמעשה חל אפילו כאשר נעשה על ידי "קוף".

נמצא לפי המחנה אפרים, שגם בקנין שנעשה על ידי שליח, היות וכמובן אין צורך שהקונה יעשה את הקנין דווקא בעצמו - מעשה השליחות נחשב כ"מעשה קוף" ואינו מתייחס כלל לדיני שליחות. ומעתה הוא הדין בקניית חמץ לנכרי בפסח, מעשה הקנין נחשב כ"מעשה קוף" ואינו נובע מדיני שליחות. ולפיכך למרות שבדיני שליחות אין שליחות לעכו"ם, והקנין לא היה צריך להתקיים, אולם היות וקניית החמץ על ידי השליח היהודי נחשבת כ"מעשה קוף" ולא כשליחות, החמץ שייך לנכרי, והיהודי אינו עובר כלל על איסור בל יראה, שלא כדברי הריב"ש.

ובספר מועדים וזמנים (סימן תנ) כתב את סברת המחנה אפרים כקושיא על הריב"ש: "כתב במג"א בשם הריב"ש בישראל שקונה בשביל נכרי סחורה דחמץ בפסח, כיון שאין שליחות לנכרי

עובר בבל יראה. ולא הבנתי, שאינו רוצה לקנות בפסח והיאך ישראל זוכה בעל כרחו, וכן המוכר מתכוון לנכרי, ואיהו מעשה קוף בעלמא עבד וחל לנכרי, וצע"ג.

יד פועל כיד בעל הבית

ח. המחנה אפרים (הלכות שלוחין סימן יא) נשאל האם מברכים על קיום מצות בניית מעקה על ידי אומן נכרי. ובתשובתו חידש, שיש הבדל בין שליח ובין פועל "דכיון דפועל גופו קנוי לבעל הבית לגמרי, חשיב ידו כיד בעל הבית ממש, ונמצא שאין דין הפועל והשליח שוים". ומכאן פסק המחנה אפרים שאם בונה מעקה על ידי שליח נכרי, לא יברך, כי אין שליחות לנכרי. אבל "אם שכר פועל [נכרי] לתקן המעקה, הרי זה מברך עליו, דחשוב כאילו הוא עצמו עשאו".

ומדבריו משתמע שבמקרה שפועל יהודי קונה חמץ עבור המעביד הנכרי שלו, הוא אינו נדון כשליחו של הנכרי [כי אין שליחות לעכו"ם], אלא נחשב כיד בעל הבית, וכאשר הוא קנה את החמץ הרי החמץ שייך כבר לנכרי [כי הפועל "ידו"] - ולכן היהודי אינו עובר על איסור בל יראה.

קניית החמץ חלה מדין קנין סיטומתא

ט. ונראה לומר סברא נוספת, מדוע החמץ נקנה לנכרי על ידי היהודי, למרות שאין שליחות לעכו"ם.

במסכת בבא מציעא (עד, א) נתבאר קנין 'סיטומתא', שהוא מנהג הסוחרים לבצע קנין והעברת בעלות באופנים שונים, כגון באמצעות רישום על חביות (רש"י שם), תקיעת כף (רא"ש ב"מ פ"ה סימן עב) או מסירת מפתח המקום שבו נמצאת הסחורה לידי הקונה (ראבי"ה המובא בהגהות אשר"י שם) וכדומה. וקנין זה של הסוחרים חל בתנאים מסויימים גם על פי ההלכה, כדברי הגמרא: "באתרא דנהיגו למקני ממש, קני". וכפי שנפסק בשו"ע בהלכות קנינים (חור"מ סי' רא סעי' א-ב) "ואם מנהג המדינה שיקנה הרושם קנין גמור נקנה המקח. וכן כל דבר שנהגו התגרים לקנות בו, כגון על ידי שנותן הלוקח פרוטה למוכר או על ידי שתוקע לו כפו וכן כל יוצא בזה" [בדברי המשנה ברורה בידיני מכירת חמץ (סימן תמח ס"ק יט) מבואר כי חלות קנין סיטומתא מהתורה].

והנה כתב רבנו יונה (בבא בתרא דף נ"ה ע"א בדפי הרי"ף) "שקונים בשטר וכדקא אמרינן התם האי סיטומתא קניא באתרא דנהיגי למקני בה ודינא דמלכותא נמי כמנהגא הוי". ומבואר בדבריו שמעשה שנהגו לעשותו במקום קנין מדין וחוק המלכות, מועיל כקנין גמור גם על פי ההלכה, מדין סיטומתא. וידידי רבי עובדיה יוסף טולדאנו כתב בספרו משפט הקנין (שער טו סע' ז) שכן נראה הסכמת הפוסקים לדינא.

נמצא איפוא, שאפילו לשיטת הריב"ש שהחמץ נשאר באחריות היהודי כי הקנין לא חל מדין אין שליחות לעכו"ם, אולם הואיל ובזמנינו ודאי חל קנין החמץ של היהודי עבור הנכרי מצד דינא דמלכותא דינא, הרי שגם על פי ההלכה נקנה החמץ לנכרי מדין קנין סיטומתא, והחמץ אינו נחשב באחריות היהודי ולכן אינו עובר על איסור בל יראה.

היוצא מהדברים: הרמ"א, המג"א והמשנה ברורה פסקו כדברי הריב"ש, שיהודי הקונה חמץ

עבור נכרי, עובר על איסור בל יראה בגלל שהנכרי לא קנה את החמץ מדין אין שליחות לעכו"ם, ולכן החמץ נמצא באחריות היהודי.

אולם מנגד, מצאנו כמה פקפוקים בדין זה:

- לדעת המשנה למלך, בחמץ שאינו בבעלות נכרי, גם אם הישראל חייב באחריותו, אין זו אחריות על החמץ, אלא על המעות שקיבל מהגוי לקנות חמץ, ולכן אינו עובר על איסור בל יראה.

- לדעת המחנה אפרים, קניית חמץ לנכרי בפסח נחשבת כ"מעשה קוף" ואינו חל מדיני שליחות. ולפיכך למרות שבדיני שליחות אין שליחות לעכו"ם, נחשב החמץ בבעלות הנכרי, והיהודי אינו עובר כלל על איסור בל יראה.
- פועל יהודי הקונה חמץ עבור המעביד הנכרי שלו, אינו נדון כשליחו של הנכרי, אלא נחשב כיד בעל הבית, ולכן החמץ נקנה לנכרי והיהודי אינו עובר על איסור בל יראה.
- היות וכיום חל קנין החמץ של היהודי עבור הנכרי מצד דינא דמלכותא דינא, הרי שגם על פי ההלכה נקנה החמץ לנכרי מדין קנין סיטומתא, ואינו באחריות היהודי, ולכן אינו עובר על איסור בל יראה.

רוצה בקיומו של חמץ

י. לעיל [אות ב] הובאו דברי המג"א שחידש כי איסור "רוצה בקיומו", שנאמר בדיני עבודה זרה, שאפילו ללא חיוב אחריות על העבודה זרה, אסרו חכמים את ההנאה ממנה, נאמר גם באיסור חמץ שהיהודי רוצה בקיומו, ואפילו אם אין ליהודי אחריות על חמצו של הנכרי. ולכן אסור לקנות בפסח חמץ לנכרי מכספו של הנכרי, היות והיהודי רוצה בקיומו של החמץ.

אולם להלכה נחלקו הפוסקים, האם דין "רוצה בקיומו" נאמר גם באיסור חמץ, או רק באיסור עבודה זרה.

התוספות במסכת עבודה זרה (לב, א ד"ה והא) כתבו: "יש פוסקים דצריך לזהר שלא לעשות שום תשמיש בכלים הבלועים חמץ בפסח, משום דהוי רוצה בקיומו על ידי דבר אחר". וכן פסקו הטור והשו"ע (או"ח סי' תנ סע' ז) "אסור להשכיר כלי לעכו"ם בפסח שיבשל בהם חמץ, מפני שרוצה בקיומו של איסור על ידי דבר אחר שלא יבקע הכלי". וכתב המשנה ברורה (ס"ק כד) "משום שהוא רוצה בקיומו של חמץ [שאם ישפך החמץ בשעה שהכלי עומד ע"ג האש יבקע הכלי] והרי הוא כנהנה מן החמץ". ונראה מדבריהם, כי גם באיסור חמץ נאמר דין "רוצה בקיומו".

ברם הפרי חדש (שם ס"ק ז) כתב על דברי הטור: "ולענ"ד נראה שדברי הטור בכאן אינם מכוונים להלכה, דמה שכתב בתחילת דבריו שאיסור רוצה בקיומו ישנו גם כן באיסור חמץ, אע"פ שכן דעת התוספות, אינו מחזור אצלי. שהרי פרש"י בפרק בתרא דעבודה זרה (סד, א ד"ה רבנן) והביאו הר"ן שם (דף לא, א בדפי הרי"ף ד"ה ראשון) משמו, דהיינו טעמא דאסור להיות רוצה בקיומו של יין נסך משום דישאל מצווה לבטל עבודת כוכבים ותשמישיה. ומעתה בשאר איסורים שאינו מצווה לבטלם, ואדרבא, בחמץ אמרינן שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה, מהיכי תיתי איסורא ברוצה בקיומו". כלומר, לדעת פרש"י והר"ן, דין "רוצה בקיומו" נאמר רק באיסור עבודה זרה שיש חיוב לבטלה כליל מן העולם, ולא באיסור חמץ שחייב לבער רק את החמץ שלו אבל אין חיוב לבער חמץ של אחרים, ולכן אין איסור אם "רוצה בקיומו" של חמץ שאינו שלו. וכדבריהם נקט להלכה הפרי חדש, וכן בשו"ת הרדב"ז (ח"א סימן רמ) שכתב: "והוי יודע דאע"ג דחמץ בפסח אסור בהנאה, לא אמרו רוצה בקיומו אסור אלא גבי יין נסך לבד, אבל בשאר איסור הנאה לא אמרו". וכן נקט להלכה המקור חיים (סי' תנ ס"ק ז) שאין איסור רוצה בקיומו בחמץ.

ובשו"ת חשב האפור (סימן קנב) סיכם את השיטות בנדון זה: "נמצינו למדים שהאיסור של רוצה בקיומו נחלקו בו הראשונים מה הוא, הר"ן בשם פרש"י ס"ל דהאיסור של רוצה בקיומו הוא לפי שהוא ההיפך מביעור, ולא שייך אלא באיסור שיש חיוב לבערו. אבל בתוספות והטור ס"ל דרוצה בקיומו היינו הנאה ושייך בכל דבר שהוא אסור בהנאה". והוסיף: "ויש להתפלל אמאי לא נגע הריב"ש עצמו בזה שהוא רוצה בקיומו. ולפי מה שביררנו ניחא כי הריב"ש הוא תלמיד הר"ן,

♦ מוריה, שנה שלושים ושנים, גליון ו—ח (שעז—שפ), ניסן תשע"ג

ואזיל בשיטתו שאין להקפיד על רוצה בקיומו אלא במקום שיש חיוב ביעור, ואין לזה שייכות במקום שהחמץ הוא של נכרי. אבל המג"א הולך כאן בשיטת הטור שהיא גם שיטת התוספות שרוצה בקיומו אסור מטעם הנאה, ושייך בכל מקום שיש איסור הנאה והיינו דשייך גם במקום שהחמץ של נכרי.

ובספר שמעתא דמשה [פסקי הלכות מהגר"מ פיינשטיין] הובא (או"ח סי' תנו) "וראוי לציין למש"כ בספר מקנה וקנין בקונטרס חלק הלוי שכתב לצדד שהאיסור רוצה בקיומו הוא רק בחמץ של ישראל או בחמץ שקיבל עליו אחריות, אבל בחמץ של אחרים אינו מחוייב לבערו. וכתב שם שכן כתב בנודע ביהודה ובספרו ליקוטי צבי".

ובאמת בעיקר דין "רוצה בקיומו" באיסור חמץ יש לתמוה, שהרי בכל מכירת חמץ לנכרי, מן הסתם המוכר היהודי מעוניין בקיומו של החמץ בימי הפסח כדי לקבלו בחזרה לרשותו עם תום החג, ולא מצאנו מי שיטיל ספק בתוקף המכירה בגלל חשש איסור "רוצה בקיומו", וצ"ע.

היוצא מהדברים: כאשר אין ליהודי אחריות על חמצו של הנכרי, אך הוא "רוצה בקיומו" של החמץ, נחלקו הפוסקים האם יש בזה איסור.

לדעת התוספות והטור, יש דין "רוצה בקיומו" באיסור חמץ, וכן נקטו להלכה המג"א והמשנ"ב.

אך לדעת רש"י והר"ן, אין דין "רוצה בקיומו" באיסור חמץ, וכדבריהם פסקו הפרי חדש, הרדב"ז והמקור חיים [ויש מביאים כן בשם הנודע ביהודה, ולא מצאתיו].

משתכר באיסורי הנאה

יא. בשו"ת תשובות והנהגות [לעיל אות ג] כתב לאסור על פועל לקנות חמץ לנכרי מכספו של הנכרי, מכיון שפועל המקבל את משכורתו עבור עבודה שבכללה קניית ומכירת חמץ בפסח, נחשב כמשתכר באיסור הנאה.

וכעין זה מצאנו בדברי החיי אדם (הלכות פסח כלל קכד אות יח) שכתב: "להיות שומר אצל חמץ, אפילו חמצו של נכרי, אם הוא נוטל שכר אסור כוללי עלמא, שהרי משתכר באיסורי הנאה. ויש אוסרים אפילו יהיה בחנם. ונראה לי משום דמסתמא אם לא קבל ממנו הנאה לא היה שומר בחנם, ואם כן הוי נמי משתכר באיסורי הנאה".

וכן פסק בשו"ת אגרות משה (ח"מ ח"א סימן ד) "בדבר אחד שעובד באפיית פת של עכו"ם, וכשלא יעבוד בפסח יפסיד פרנסתו, איני רואה שום היתר, דהרי הוא משתכר באיסורי הנאה שאסור, כדאיתא או"ח בסימן ת"נ סעיף ד'. וגם זה עצמו שאם לא יעבוד אצלו בפסח יסלקהו ויפסיד פרנסתו, הרי אין לך שכר גדול מזה, שאסור להשתכר באיסורי הנאה. ולכן אין לו עצה אלא לשכור עכו"ם שיעבוד תחתיו בימי הפסח, שזה מותר בפשיטות".

אולם בקיצור שלחן ערוך שערים המצוינים בהלכה (סי' קיז אות יג) התיר לעבוד בהנהלת חשבונות במפעל של חמץ "אע"פ שהמסחר גופא הוא של חמץ, דהכא אין לו שום שייכות עם החמץ, ובעבור הכתיבה והחשבון הוא מקבל שכרו, ובפרט כשקבלת שכרו בהבלעת שאר הימים, שכך פסקו בהגהות מהרש"ם (או"ח סי' תנ) ומורי בתשובת מהר"ש (ח"ד סי' נב) דמותר ליהנות מהשכר איסור הנאה של חמץ ע"י הבלעה".

ומבואר בדבריהם כי איסור "משתכר באיסור הנאה" נאמר רק על פועל שעבודתו רק בימי הפסח, ואז הכסף המתקבל עבור קניית ומכירת חמץ בפסח, נחשב כהשתכרות באיסור הנאה. מה שאין כן, פועל המקבל משכורת חודשית עבור עבודתו, ובכלל זה על ימי הפסח, שכר זה

מוריה, שנה שלושים ושנים, גליון ו—ח (שעז—שפ), ניסן תשע"ג ♦

מוגדר כתשלומין "בהבלעה", שאין בהם איסור "משתכר באיסורי הנאה" [בדומה לדין "שכר שבת" שאסרו חכמים לקבל עבור עבודה שנעשתה בשבת [אף שהעבודה עצמה מותרת, כגון לשמור בשבת], אך בפועל השכיר לתקופה ממושכת [שכיר שבוע או חודש] התירו להשתכר גם על עבודתו בשבת, מכיון שהשכר "נבלע" בשכר שאר הימים ואינו עבור השבת עצמה, כמבואר במסכת ב"מ (נח, א) ובשו"ע או"ח סי' ש"ו ס"ד].

• • •

דברי הפוסקים להלכה

יב. פוסקי זמנינו דנו במגוון שאלות בנדון דידן, ונסכם את דבריהם.

- פועל העובד באפיית פת נכרי - בשו"ת אגרות משה (חו"מ ח"א סימן ד) כתב "איני רואה שום היתר, דהרי הוא משתכר באיסורי הנאה שאסור", והתיר רק אם ישכור עכו"ם שיעבוד תחתיו בימי הפסח.
- פועל האחראי לקניית מזון עבור עובדים במפעל של נכרי - בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סימן רצט) חייבו להימנע מעבודה בפסח, על פי דברי המג"א, ובצירוף החשש שנחשב כמשתכר באיסור הנאה.
- אולם בשו"ת מים חיים (סימן לד) נשאל על ידי יהודי העובד בחנות מכולת של נכרי, ותפקידו לרכוש סחורות חמץ עבורו, האם רשאי להמשיך בעבודתו בימי חול המועד פסח, ומסיק להיתר מכיון שאין חשש שמא יבוא לאוכלו "מפני שבזמנם היו כל צרכי החמץ נמכרים בעינם, פתחים, וישראל הקונה חמץ לגוי אתי למיכל מנייה, אבל בזמנינו הרי הכל ארוז וסגור היטב והחשש רחוק. זאת ועוד, שזה אינו קונה במקרה חמץ לגוי אלא הוא עובד קבוע שלו ועוסק בזה יום יום, ואין לחוש שמא יבוא לאכול ממנו". וכמו כן, מאחר והחמץ מבוטח, ובמקרה של אובדן או גניבה תוטל האחריות על חברת הביטוח, אין ליהודי איסור "פורע חובו באיסורי הנאה", וגם אינו עובר באיסור בל יראה.
- עובד בבית חולים נכרי המחלק בפסח מזון שיש בו חמץ לחולים נכרים - רבי יצחק זילברשטיין, רבה של רמת אלחנן, פסק בספרו חשוקי חמד (פסחים כב, ב) כי "יתכן שיש איסור של משתכר באיסורי הנאה".
- משרת יהודי בבית נכרי האם רשאי לקנות לחם עבור הנכרי - הגרצ"פ פרנק כתב במקראי קדש (ביטול ומכירת חמץ אות ב) "נשאלתי בערב פסח תרצ"ד מחכם ספרדי על דבר אחד שהוא משרת אצל קונסול גוי, והוא המוציא והמביא כל מכולת ביתו, כיצד יעשה בקניית לחם בימי חג הפסח. והנה לקנות בכסף מפורש עבור הקונסול הרי אין שליחות לעכו"ם, ונמצא שקונה השליח, וצ"ע בזה".
- עבודה במפעל חמץ של נכרים כמנהל חשבונות - בספר אשרי האיש (פרק נא אות ל) הובא בשם הגרי"ש אלישיב שהורה: "אין ליהודי לעבוד בימי הפסח במפעל חמץ של נכרי, ואפילו מנהל חשבונות אסור בזה, שהרי חפץ שיהיה הרבה חמץ ונחשב רוצה בקיומו". אולם בשערים המצוינים בהלכה (סי' קיז אות יג) התיר לעבוד בהנהלת חשבונות במפעל של חמץ "אע"פ שהמסחר גופא הוא של חמץ, דהכא אין לו שום שייכות עם החמץ, ובעבור הכתיבה והחשבון הוא מקבל שכרו, ובפרט כשקבלת שכרו בהבלעת שאר הימים".
- ובספר פסקי תשובות (סי' תנ אות יא) סיכם את הדעות וכתב: "כל מיני עבודות במוצרי חמץ, כגון פועל יהודי העובד בחנות או במפעלים למוצרי מזון של נכרים, אסור לו לעבוד שם בפסח,

♦ מוריה, שנה שלושים ושנים, גליון ו—ח (שעח—שפ), ניסן תשע"ג

גם משום משתכר באיסורי הנאה, וגם שמא יבוא לאכול, וגם משום שרוצה בקיומו של החמץ. ואם ירצה יוכל להביא במקומו פועל נכרי, ואת שכר העבודה או את ימי העבודה יחלקו ביניהם, ואין בזה משום חליפי חמץ. ואם העבודה היא בכל מיני מוצרים, וביניהם יש מיעוט של מוצרי חמץ, מותר לעבוד שם, משום שהעבודה ושכר העבודה הוא עבור המוצרים שאינם חמץ, וההיתר לא נאסר מפני האיסור. והעובד במשרד הנהלת חשבונות, ונכרים הם לקוחותיו, מותר לו לקבל שכר עבור הכתיבה ועריכת החשבונות, אף שהמסחר של הנכרי הוא במוצרי חמץ, כיון שאין למנהל חשבונות שום שייכות עם החמץ.

• שמירה על חמץ - השערי תשובה (סימן תנ"ס"ק טו) הביא בשם שער אפרים (סי' ד' בהג"ה בן המחבר) להתיר ליהודי לשמור על חמץ של נכרי בפסח, בתנאי ש"יקח עמו עוד אחד שישב עמו, דאז אין לחוש דלמא אתי למיכל מיניה. ומטעם רוצה בקיומו אין חשש, כשאין הישראל עושה מעשה בידים רק יושב ומשמר. ואין בזה שליחות, שאין הישראל ממונה רק ליקח המעות לפי שאין מאמין למשרתים.

ואילו רבי שלמה קלוגר קבע בשו"ת האלף לך שלמה (או"ח סימן רסג) כי מותר לשמור על חמץ בתנאי ששומר גם על תבואה שאינה חמץ, משום שאם שומר רק על חמץ הוא משתכר באיסורי הנאה: "השומר ומקבל שכר בשמירת התבואה שלא יגנבו והיו בתוכם חמוצים, נראה דמותר. כיון דהחמץ ניכר ואפשר להפריד האיסור מן ההיתר, אם כן לא נאסר ההיתר על ידי האיסור, והוא [החמץ] לחודיה קאי והוא [התבואה שאינה חמץ] לחודיה קאי. ואם כן השכר שמקבל הוי עבור ההיתר, ואינו מקבל יותר עבור מה שיש בזמן האיסור, לכך יפה הורה להיתר. אבל בשביל שמירת האיסור לבד, ודאי אסור לקבל שכר".

ובשו"ת דובב מישרים (ח"א סימן מ) נשאל על ידי אדם שפרנסתו לפקח על העברת סחורה של חמץ במשאיות, מבית החרושת לספקים, ותפקידו לפקח שלא יגרם כל נזק לסחורת החמץ, וחלק משכרו מורכב מקבלת אחוז מסויים מגביית התשלום, האם מותר לו להמשיך בעבודתו בימי חג הפסח. ופסק לאיסור, כי בנדון זה לא שייך ההיתר שכתב השער אפרים, היות והיהודי עושה מעשה בידים, בהיותו גובה את האחוז בשכרו.

• מתווך בעסקאות קניית ומכירת חמץ בין נכרים - בשו"ת שרגא המאיר (סימן יג) נשאל "אם מותר להיות סרסור [מתווך] בין נכרי לנכרי בחמץ בפסח, היכא דאינו בא לידו והוא בעצמו אינו קונה אותם כלל", ופסק: "הנה בשאר איסורים אסור, דאסור לעשות סחורה באיסור תורה. עם כל זה כתב החתם סופר דהיכא שאינו נתכוון לקנותן ואינו אלא סירסור לא מיקרי עושה סחורה בדבר האסור לאכול ומותר. ואם כן גם בשאלתנו יש להתיר, דהא גם כאן הוא רק סרסור ואינו קונה החמץ כלל, רק הוא שליח הגוי המוכר".

• • •

קניית חמץ לנכרי באמצעות הטלפון או ברשת האינטרנט

יג. ממוצא הדברים נשוב לנדון שפתחנו בו, רכישת אניה ובה מוצרי מזון על ידי יהודי העובד בחברה של נכרי עבור הנכרי ומכספו של הנכרי, באמצעות הטלפון או ברשת האינטרנט.

ונראה כי בנדון זה יש לצרף כמה צדדים להקל בזה, אפילו לדעת המג"א והמשנה ברורה שאסרו קניית חמץ עבור הנכרי מכספו של הנכרי: [א] מחשש שמא יבוא לאכול את החמץ. [ב] מחמת איסור בל יראה, בשל חיוב האחריות שיש ליהודי על החמץ. [ג] היהודי רוצה בקיומו של חמץ.

• מוריה, שנה שלוש ושתים, גליון ו-ח (שעח-שפ), ניסן תשע"ג ♦

וזאת כי:

- חשש שמא יבוא לאכול את החמץ - לא קיים בנדרון דידן, שהקונה היהודי יושב במשרדו ואינו בא במגע כלל וכלל עם בחמץ, שהרי הקניה מתבצעת באמצעות אשראי בטלפון או ברשת האינטרנט.
- איסור כל יראה, בגלל חוב האחריות שיש ליהודי על החמץ - לא קיים ברכישה מסוג זה, אשר בדרך כלל מבוטחת, ובמקרה של אובדן או גניבה תוטל האחריות על חברת הביטוח, ולכן אין ליהודי עצמו אחריות על החמץ ואינו עובר באיסור כל יראה.
- ומה גם שיש לצרף בזה את דברי הפוסקים שהובאו לעיל [אות ט] שפקפקו בדברי הריב"ש, שיהודי הקונה חמץ עבור נכרי, עובר על איסור כל יראה בגלל שהנכרי לא קנה את החמץ מדין אין שליחות לעכו"ם, ולכן החמץ נמצא באחריות היהודי - הלוא הם המשנה למלך והמחנה אפרים, וכן נתבאר כי בזמנינו חל קנין החמץ של היהודי עבור הנכרי מצד דינא דמלכותא דינא, וממילא גם על פי ההלכה נקנה החמץ לנכרי מדין קנין סיומתא, ואינו באחריות היהודי, ולכן אינו עובר על איסור כל יראה.
- היהודי רוצה בקיומו של חמץ - ראשית כל, במקרה שהאניה מבוטחת, יתכן ואין היהודי "רוצה בקיומו של החמץ", שהרי אין לו כל אחריות עליו. ובנוסף לכך, נתבאר לעיל [אות י] כי נחלקו הפוסקים האם דין "רוצה בקיומו" נאמר באיסור חמץ, ואף שהמג"א והמשנ"ב נקטו כי דין זה נאמר גם באיסור חמץ כדעת התוספות והטור, אולם דעת רש"י והר"ן, כי אין דין "רוצה בקיומו" באיסור חמץ, וכדבריהם פסקו הפרי חדש, הרדב"ז והמקור חיים.
- איסור משתכר באיסורי הנאה - כרגיל היהודי הקונה את האניה עובר בשכר חודשי, ואינו מקבל עמלת תיווך על עצם הקניה, הרי שקבלת השכר היא "בהבלעה", ואין בזה איסור.

הרב יצחק רצאבי
מח"ס שו"ת עולת יצחק
בני ברק

דין אפייה כהלכתה במצות רכות, ובעניין דקות וזמן

לק"י, ניסן ה'תש"ע, ב'שכ"א.

(א) אודות המצות הרכות שזכינו בס"ד לחדש מזה כמה שנים לעשותן כמנהג אבותינו בתימן נע"ג, וכמו שנהגו מדורות עולם ובזמן חז"ל והרמב"ם והשלחן ערוך, וכמו שכתבתי בס"ד בתשובה אחרת, הן עתה בא חכם אחד (ה"ר ישראל ב"ר עמרם מכנה) וטען שבפנים עדיין הן בצק. וכשהשיבו לו הרי קרמו פניהן, וכמבואר בפוסקים שזהו סימן אפייה כדאיתא במשנה ברורה הלכות פסח סימן תס"א ס"ק ט"ו, ובשלחן ערוך הלכות שבת סימן רנ"ד סעיף ה', טען דבעינן שתקרום המצה גם בפנים, עכ"ל. וזה דבר בטל מאליו, כי קרמו פניה אמרו, ולא קרם תוכה. ועיין עוד לקמן אות ג' ד"ה וזהו, וד"ה וחכם.

והדבר פשוט מאד שמצות אלו אפיות כדת וכדין, כמבואר בגמרא פסחים דף לז. ובשלחן ערוך שם הלכות פסח סעיף ג' כי מצה שנאפית עד שאם פורסים אותה אין חוטים נמשכים ממנה, יוצאים בה ע"כ. ור"ל שיוצאים בה לכתחילה אפילו ידי חובת כזית מצה של-מצוה בליל הסדר, לפי שזוהי אפייה כהלכתה, ואם-כן מקיימים בה שפיר מה שנאמר בתורה (דברים ט"ז, ג') לחם עוני, כי זה נקרא לחם, עיין לבוש ושתילי זיתים שם [ומ"ש עוד בס"ד בנפלאות מתורתך פרשת בא על פסוק צלי אש ומצות ד"ה ומזה]. עד כדי כך שיש אומרים כי גם בפחות מזה מיקרי אפוי, ר"ל שאינו חמץ ולכן מותר לאכלו בכל שבעת ימי הפסח, אלא שאין יוצאין בו ידי חובת כזית מצת מצוה, עד שלא יהיו חוטים נמשכים, עיין בית חדש ואליה רבה שם, ובביאור הלכה להמשנה ברורה ד"ה ויש ליזהר מאי דמסיק בזה. נמצא שאין צורך לאפות זמן יותר. ואין לומר מה-בכך שייאפו עוד. כי אז יתייבשו ויתקשו, ואם-כן מה הועלנו בתקנתנו. הלא כל המטרה לעשות מצות רכות בעובי קצת, כמנהג כל הדורות. ושיהא אפשר לחלק מככר ומחצה כזית לכל המסובין בליל הסדר, כדת וכדין.

ומבואר בחק יעקב שם סק"י שאם מסתפקים אם חוטים נמשכים או לאו, יתחב אצבעו לתוך המצה, ואם אין נדבק בה עיסה זהו סימן שאין חוטים נמשכים ממנה, ומביאו המשנה ברורה ס"ק י"ג, ומסיים שכל זה אם המצה עדיין חמה וכו' יעו"ש.

(ב) ובמצות דידן, ישנם כל הסימנים הללו לטיבותא, א' קרמו פניה, הן צד העליון והן צד התחתון (עיין שערי תשובה שם סק"ו). ב' אין חוטים נמשכים ממנה. ג' בתחיבת אצבע לא נדבק מאומה. וכאשר בדקתי בעצמי בביקורנו עתה במאפיית מצות מסורת בראש העין, מיד ביציאתן מן התנור, בעוד היד סולדת בהן, אפילו במקומות היותר עבים דהיינו בקצוות, לפי ששם המרדד חושש לעשותן יותר דקות פן תיכוונה אצבעותיו. לפי שבדרך-כלל עובי מצות הללו הוא כרביעית אצבע, דהיינו ארבעה מילימטר. ועיין עוד לקמן אות ה' ד"ה ויפה. וכל זה בדק עמנו גם ידידנו ר' אבנר מעטוף נר"ו מעיר עמנואל, שהוא בקי ומומחה באפיית מצות מזה שנים רבות מכל המינים, הן עבודת-יד הן מכונה, שהזמנתיו להביע דעתו (כי אין לו שום נגיעה בדבר) ואמר אף הוא בבירור שאפיות הן היטב. וכן אישרו זאת זקנות מומחיות הרגילות באפייה מתימן. וגם רבניות בנות-דורנו אמרו שהאפייה נפלאה ומצויינת, ושאין צורך יותר מזה.

מוריה, שנה שלוש ושתים, גליון ו—ח (שעח—שפ), ניסן תשע"ג ♦

וידוע גם כיום באפיות המשוכללות של-חמץ כל ימות השנה בתנורי חשמל שבבתים, כשרוצים לבדוק אם העוגות וכיוצא נאפו מבפנים, תוחבים מזלג או סכין פנימה, ואם נדבק בהם בצק, ממשכים עוד את זמן האפייה, עד שאינו נדבק. ובדקתי כיוצא בזה מיני מאפה נוספים של-חמץ, הנמכרים בשוק ומצויים כיום לרבים, כגון פיתות כובאנות וזלאביות, והנה גם בהם מצוי רפות כזו כמו בתוך המצה שלנו, והכל אוכלים אותם, ואין מי שטוען כי זה עדיין בצק. דפשיטא לאופים ולכולהו אינשי שזוהי אפייה גמורה. ומאי שנא מזה.

ועניין פיתות כובאנות וזלאביות שהבאתי, אף שהם מיני מאפה המקובלים אצלנו, ולא אצל שאר קהילות. הוא לאו דוקא, אלא מפני שנודמן לי לבדקם סמוך ונראה, במאפיית אלוף הצלוף בעיר חשמונאים, הנמצאת תחת השגחתנו ופיקוחנו. ואם-כן יתכן שיש דברים כאלה גם במינים נוספים. ואף אם לא, מסתמא אין זה אלא בשביל שמקורב באפיות החדשות המתפתחות חדשים לבקרים, עושים את הבצק מה שיותר נפוח, ר"ל בריבוי אווירים בנתיים, להקל על האכילה והעיכול. וכבר דנו רבים לעניין אופן שיעור כזית בהם, אם נמדד כמות שהוא, או צריך לדחוק ולכווץ, ואכמ"ל. על-כל-פנים לכן הוא גם מבפנים נראה יבש, יען כי רבו חלליהם.

וטענת החמד משה על החק יעקב דלעיל, שאין זו סברא, כי הרי אם יהיה גיבול העיסה קשה, אפילו אם יתחוב את אצבעו עשר פעמים, לא ידבק ממנה מאומה, ומביאו הכף החיים סוף ס"ק ל"ו יעו"ש. לא שייך גבן, שלעולם גיבול העיסה למצות דידן אינו קשה. ונכונה טענה זאת כיום רק במצות דידהו שהן תמיד קשות, בעיסתן וכל-שכן באפייתן, ולא עוד אלא שאפילו בעורן עיסה אין חוטים נמשכים, שלכן כל הסימנים שבגמרא ובפוסקים לדידהו נפלו בבירא, ועיין עוד חזון איש סימן ק"כ אותיות י"ז ק"ו ק"ז. ועליהן כתבנו בשלחן ערוך המקוצר סימן פ"ג סוף סעיף ג' שכשניכר לעין שאינן אפיות היטב, כי צבען לבן כמו הבצק, יש חשש בהשרייה יעו"ש, שאין שייך בהן לבדוק לפי מה שאין החוטים נמשכים.

ג) וזהו הגורם לאותם שבראותם מצות דילן, שהן המצות האמיתיות והמקוריות, מתוך שהורגלו כל-כך למצות דקות מאד וקשות ביותר, שלכן אפילו בעורן עיסה אין חוטים נמשכים מהן, המה ראו כן תמהו נבהלו נחפזו, כי עולה בדעתם ספק שזה חמץ, אי נמי ודאי חמץ, כי צריך להקרים גם מבפנים, כדלעיל אות א' ד"ה אודות. ואחד הוציא לעז עליהן ברכים, וחלילה. ברם בקושטא אין זו חומרא, אלא איבוד המסורת ושכחת התורה. קלקול הדעת, ובלבול ההלכה. אצלנו אכן העיסה רכה כי נותנים ומוסיפים הרבה מים (מחצית קמח, ומחצית מים או יותר), ואז החוטים נמשכים, וכשנאפית אינם נמשכים. ותו לא מיד.

למה הדבר דומה. לשנים הראשונות כשהובא האתרוג התימני לארץ ישראל, טענו כמה אינשי שאין זה מין אתרוג כלל, מאחר שאין בו מיץ. עד שהתעשתו והבינו שאין זה אלא מתוך הרגלם באתרוגים דידהו, ואדרבה המיץ הוא סימן (ולכל הפחות חשוד מאד) שהורכב עם לימון, והתימני הוא המקורי בלא מיץ. והארכנו על זה בס"ד בבארות יצחק על פסקי מהרי"ץ כרך רביעי הלכות לולב ס"ק ק"י מדף ר"ג, ובקונטרס האתרוג התימני. כן הדבר הזה. המחליקים אינם יודעים מהי מצה. ילמדו בגמרא ובפוסקים, ויראו שאנחנו עושים ככל חוקותיה וככל משפטיה.

וחכם אחד שליט"א הוסיף כאן, דמלבד האמור לעיל (אות א' ד"ה אודות) כי קרמו פניה אמרו, ולא קרם תוכה, אף שזוהי תשובה ניצחת וגלויה לעין, יש להוסיף לכך עוד ראייה חותכת, והיא מלשון מרן בשלחן ערוך שם בהלכות שבת סימן רנ"ד, אין נותנין סמוך לחשיכה פת לתנור, אלא כדי שיקרמו (פירוש, שיעלה על פני הלחם קרום וקליפה מחמת האש) פניה המדובקים בתנור. ולא חררה על גבי גחלים, אלא כדי שיקרמו פניה שכנגד האש ע"כ. הרי שלא דיברו על התוך

♦ מוריה, שנה שלושים ושנים, גליון ו-ח (שעז-שפ), ניסן תשע"ג

אלא על הפנים שכנגד התנור או שכנגד האש. ובפרט מוכח כך מן הפירוש (שכמדומה מן עצמו כתבו, שכן זכורני שרוב ככל הפירושים ישנם גם בדפוס הראשון) שיעלה על פני הלחם קרום וקליפה מחמת האש. ומקורו בערוך ע' קרם א'. ועל-כל-פנים כך היא משמעות הלעז שכתב רש"י בשבת דף יט: ד"ה יקרמו. וכיצד שיך שיעלה קרום בפנים. וכן מוכח מהגהת רמ"א שם, ופשטיד"א או פלאדי"ן צריך שיקרמו פניה למעלה ולמטה, ויתבשל מה שבתוכה כמאכל בן דרוסאי ע"כ. עוד איתא התם בהגהה, וכל שפורסה ואין החוטין נמשכין, קרוי קרימת פנים ע"כ. כלומר, סימן הוא שקרמו הפנים. ואם בעינן קרימה מבפנים, יראה אם קרם בפנים ואז בודאי קרם גם מבחוץ, ולשם מה צריך לבדוק אם חוטים נמשכים. וז"ל רש"י בברכות דף כה. קרמו, לשון קרום, טיל"א, כלומר גלד מעט ע"כ. ומה שיך לומר כן בתוך המצה. ואדרבה לפי פירוש זה, במצות שלנו יש יותר מזה עכ"ד, וישר חילו.

ואולי נתחלף לטועים בזה, בין קרימת פנים בקמץ, לבין קרימת פנים בשוא. וברור דליתא. ועיין עוד סנהדרין דף קב: רש"י ד"ה היכא דקריים בישולא, ומשנה ברורה סימן קס"ז סק"ג, ושו"ת שבט הלוי חלק ו' סימן נ"ה.

(ד) והנה אנחנו מחמירים יותר מכל קהילות ישראל בדיני פסח, לפי שחוששים לחזור וניעור אפילו בלח וכו' כמ"ש בס"ד בשלחן ערוך המקוצר הלכות תערוכת חמץ סימן פ"ג סעיף ב'. ונאמנים גם-כן להוראת גאון עוזנו מהרי"ץ שראוי ונכון לנהוג בכל חומרות דיני הפסח וכו' כמובא שם בהלכות השהיית החמץ בפסח סימן פ"ב סעיף י'. ומה שיש דברים שאנחנו מקילים יותר, כגון השהיית תערוכת חמץ שאין בה כזית חמץ בכדי אכילת פרס, מי פירות (בטינון). מצה כפולה וכו' ואין צריך לומר קטניות והשריית המצה, ועוד כמה עניינים אחרים שיש בקהילות אחרות חוששים יותר מדאי, אינו שיך לענייננו.

לכן אילו היה לנו בנדון דידן ספק ספיקא של-חשש חימוץ, ואפילו אחד לעשרת אלפים, היינו מהראשונים שמונעים עשיית מצות הללו. אך לפי שהדבר פשוט כביעתא בכותחא להיתרא, לא חיישנא. ותמהים אנו על המלעז עליהן בפרהסיא, איך לא שאל את פינו תחילה, קודם שיפרסם. הלא ידע שהן תחת השגחתנו ופיקוחנו. אין זו אלא רמות רוחא. והרי כמה וכמה תלמידי חכמים בקיאים ומומחים יראים ושלמים, הן תימנים הן אשכנזים הן ספרדים, המה ראו את המצות הללו ודרך אפייתן, ושיבחו אותן בפה מלא, ואמרו שלא מצאו בהן שום חשש.

הלכך אמינא ולא מסתפינא, יסכר פי דוברי שקר הדוברים עליהן עתק, אדרבה יאכלו ענוים וישבעו, כי הן כשרות למהדרין מן המהדרין.

אחר זמן נזדמן לי לדון בזה עם אותו חכם שהוציא לעז, ואמרתי לו ככל הכתוב לעיל, ולא מצא ידיו ורגליו בבית-המדרש, והודה מיד שצריך הוא לחזור ולעיין בדברי הפוסקים. אבל הדברים פשוטים וברורים כמו שכתבנו, וכראי מוצק הם חזקים. וברוך אשר את כל דברי התורה הזאת יקים.

(ה) ועתה בתחילת ניסן ה'תשע"א ב'שכ"ב, נדרשתי לאשר שאלני זה מקרוב, ידידנו הנעלה כש"ת הרב מתתיהו גוטמן שליט"א, נכדו של-ה"ר ישראל בדיחי זצ"ל, להשיב על הטענות הכתובות בילקוט חיים ערי"ש (בני-ברק ה'תשס"ה) חלק ה' דף קפ"ז קפ"ח שיש הברדל גדול בין המצות שעשו בתמן עד שעלו לארץ ישראל, לבין המצות התימניות שעושים היום בודדים שחידשו מנהג זה, לפי שהכרת פניהם ענתה-בם כי כבודות ורעות הנה. כי המצות של-תימן, היו

♦ מוריה, שנה שלושים ושתים, גליון ו—ח (שעז—שפ), ניסן תשע"ג

עושיין אותן דקות כדקות הנייר, כאשר ראיתי. ואלה שעושים עתה, חשך משחור תארם, עד שנראות כעוגות חמץ. לפי-כך נרתעתי לאחורי, ולא הסכמתי להכשירן עכ"ד.

ואקדים לבאר כי הבודדים שחידשו מנהג זה כלשונו, כנראה כוונתו לכמה מקומות שעושים אנשים יחידים מצות כאלו, בכמויות מועטות, למשפחותיהם ולסביבתם. אך אנחנו זכינו בס"ד לעשותן לאלפים ולרבבות, בשיטות משוכללות מיוחדות, בערים ראש העין ואשדוד ואשקלון, תחת השגחתנו ובפיקוחנו, ללא חשש חוזר וניעור. ואגב, דע כי עדיין יש נשים האופות בבתיהן בתנור הנקרא טָבּוֹן אפילו בפסח עצמו, כמו שנהגו בתימן, גם בשנתנו זאת ה'תשע"א ב'שכ"ב. על-כל-פנים לפי דעת הרמ"ג דלעיל, יחולו ממילא טענותיו גם עלינו.

ולשעבר כשנודמן לי לראות דברים אלה מודפסים, לא מצאתי צורך להשיב עליהם, כי אמרתי כל היודע והמעייין, מאליו יבין שהם דברי הבאי. אבל עכשיו בראותי כי תולעת הספק מכרסמת, ואפילו בארזים נפלה שלהבת, ר"ל הרמ"ג שהוא מהבקיאים שבדורנו, במנהגים ובמסורת, ומשומרי-המשמרת, ומצאצאי מהר"י בדיחי בעל חן טוב ולחם תודה, שהיה ממעתיקי השמועה הנאמנה של-תורת גאון עוזנו מהרי"ץ, גם הוא אין ולא ורפיא בידיה, מה יעשו איזובי הקיר. והאמת שהמעמיק יבחין כי הדור שלנו בעוה"ר מבלבל לגמרי בעניינים רבים, ממילא צריך להעמיד בהדיא הדברים כהוייתם ועל אמיתתם. ובפרט שהרב הנזכר טען לי שמא כותב הדברים דלעיל שהוא יליד העיר צנעא, ראה אכן בעיניו מצות כדקות-הנייר, אלא שבשאר מקומות בתימן לא עשו כך, אם-כן אולי יש בדבריו ממש. על כן חוששני שהדורות הבאים אחרינו יאמינו.

ואען ואומר כי דרשתי וחקרתי הדק היטב על דבר זה, הן בעצמי והן על-ידי זולתי, מפי זקנים וזקנות ילידי העיר צנעא וסביבותיה, הגדולים בשנים יותר מאותו מחבר, והם בשמעם תמהו וצחקו על דבר זה, היתכן לומר דקות כדקות הנייר. והכחישו בפירוש, לאמר שלא היה כך במציאות. וליתר שאת, אפתה לצורך בדיקת העניין ופרסומו ברבים, אחת הנשים המומחיות והבקיאות במלאכה ובהלכה, בתו של הר"ר חיים ב"ר שלמה צאלח זצ"ל, מצות באותו גודל ובאותה צורה שנהגו בעיר צנעא, בבחינת כזה וקדש. והראינו אותן לזקנים וזקנות נוספים מעיר צנעא, ואמרו בפה-מלא כי כך ממש היו עושים. ובדקתי אותן, והנה העובי משתנה באותה מצה עצמה, לפי הרידוד והמיתוח, כיון שהן נעשות בידיים, משלושה מילימטר עד ששה או שבעה מילימטר, ובמיעוט משטח המצה מילימטר אחד. והרי אפילו הנייר היותר עבה, וכגון שהיה מצוי יותר לשעבר, אינו מגיע למילימטר אחד. אם-כן מדוע להוציא לעז בהפרחת גוזמאות, ולכתוב דמיונות. ואילו היה כותב כעובי קרטון, או ככריכת ספר, אולי החרשנו. כי אז היה קרוב קצת לאמת. אבל דקות כנייר, אינו אלא מבהיל את הקורא. אינן אלא רפות ומתקפלות כנייר, ותו לא מידי. ולא עוד, אלא שגם בצנעא יש שעשו מצות עבות יותר מהעובי האמור, אם מפני שלא היו אותן נשים כל-כך מומחיות, אם מפני שרק לליל הסדר השתדלו שיהיו דקות. [כיוצא בזה לא דק והטעה רבים בעניינים נוספים, כגון במה שכתב כי בתימן לא לבשו לכן בשבעה נקיים אלא שחור. ולא היא, כמ"ש בס"ד במקום אחר, ועיין שערי יצחק שיעור מוצש"ק פרשת אחרי מות קדושים ה'תש"ע ב'שכ"א דף ק"ג ד"ה אגיד].

ויפה כתב מהרש"צ בזבח פסח, בדיני מצת מצוה סעיף ד', כבר נהגו ישראל לעשות לחם-הפסח "דק ככל האפשר" ע"כ. שמע מינה כל אחד כפי אפשרותו ובקיאיותו. והעובי במצות הללו כיום, הוא כארבעה מילימטר בהרבה משטח המצה, כנזכר לעיל אות ב' ד"ה ובמצות, ובמקצתה פחות. לפי שמעוצם החום, קשה לרדדן ולמתחן על הברזל יותר מזה, פן תיכוונה אצבעות האופה, וברור שאין בכך שום קפידא. מה שאין כן בצנעא ועוד כמה מקומות שרידדו

♦ מוריה, שנה שלוש ושתים, גליון ו-ח (שעז-שפ), ניסן תשע"ג

על גבי מכבזה כידוע. ועיין עוד מ"ש בס"ד בנפלאות מתורתך פרשת בא על פסוק כי לא חמץ כי גורשו ממצרים ד"ה ומה.

(ו) ואפילו אצל האשכנזים לשעבר, היו עושים מצות רכות, והעובי שלהן היה גדול כעובי אצבע. ומה שכתב הרמ"א בהגהתו לשלחן ערוך סימן ת"ס סעיף ד' שיש לעשותן ריקין, ולא פת עבה כשאר לחם יעו"ש, היינו מפני שלחם חמץ היו עושים עבה מאד, ומן הדין הרי אפילו במצה מותר עד טפח, כדקיימא לן שם סעיף ה', אלא שמתוך חששות שונים נהגו לעשותן דקות. אבל לא כמו בזמנינו שהם עושים דקות ביותר. וכן מפורש בבית הלל למה"ר הלל ב"ר נפתלי הירץ (שנדפס בשנת ה'תנ"א) יורה-דעה סימן צ"ז סעיף א', לחם דק כמו מצות שאופים לפסח וכו' שהוא כעובי אצבע וכו'. ויש בזה אריכות באור ישראל (מאנסי) גליון נ"א פרק ב' דף קכ"ו.

וכלפי זה כתב מהרי"ץ בשו"ת פעולת צדיק חלק ב' סימן קל"ט על מה שאין אנו מחמירים במצות שנתכפלו כדעת הרמ"א (סימן ת"ס סעיף ה') הוא לפי שהמצות שלנו [בתימן] דקות מאד, והאש חזקה ודולקת אל מול פני המצות, ותכף ומיד נאפית וכו' יעו"ש. כי לנגד המצות שהיו בזמנם אצל הרמ"א, המצות שלנו נחשבות דקות מאד, אצלם כאצבע, ואצלנו פחות מחצי אצבע. והדבר מבואר בעליל בדברי מהרד"ם בשתילי זיתים שהיה בדורו ובמקומו של מהרי"ץ בסימן תס"א ס"ק ט"ז, להרמ"א מצה נפוחה אסורה, וטורי זהב מתיר, ואעפ"י שחלקו על הטורי זהב, מכל-מקום נראה לי שבמצות שלנו שאין בהן עובי אצבע יש לסמוך עליו יעו"ש. וכמו-כן הדבר מפורש בלשון מהר"ש מנצורה שהיה אחריהם, מצה שלנו שאנו אופים פה במדינת צנעא, שאין בעביה אפילו כחצי אצבע, אין לאסור מצה אם נתכפלה, והובאו דבריו שם בגליון נ"ב פרק ח' דף ע"ה ד"ה כל, ודף פ"ב ד"ה מן. ממילא מוכן כי מה שכתב בהמשך דבריו שעביין דק קרוב לקרום ביצה, והניח בצריך עיון מה כוונתו, אינו אלא דרך גוזמא, והעיקר כמפורש בתחילת דבריו שהן פחות מחצי אצבע, ואצבע היא סנטימטר, דהיינו עשרה מילימטר, שזה כפי המציאות שראינו במו-עינינו וכנזכר לעיל. ועיין עוד בדברינו שהובאו בשערי יצחק שיעור מוצש"ק ויקרא ה'תש"ע ב"שכ"א דף כ"ז כ"ח.

גם מהר"ח פלאגי אב"ד איזמיר בשו"ת לב חיים סימן פ"ג העיד על המצות שלהם שהן ספק אם יהיו עבות כחצי אצבע, ולמרבית [לכל היותר] כאצבע וכו', הובאו דבריו באור ישראל שם דף ע"ה ד"ה גם, ודף פ' ד"ה אמנם, וביאר שכנראה עשו עבות כדי שיספיקו לכל הזיתים בליל הסדר. עוד שם דף פ"ב ד"ה הגאון, בשם שבילי דוד (זילברשטיין) סימן תס"א, שלמדת מצוה אופים הספרדים בירושלם עיקר"ת בערב פסח עבות כעין אצבע. ועוד שם ד"ה בבבל, שבבגדאד נהגו לעשות מצת מצוה כעובי חצי רוחב אצבע. ולפי שכבר האריך שם לבאר בפרוטרוט וללבן מנהגי עדות רבות בישראל, אין צורך שאאריך, רק להודיעך קושט אמרי אמת, לקיים את מנהגינו כיתד חזקה שלא תימוט מכח בלבולים, משאות-שוא ומדוחים.

(ז) ולגבי גו'ן המצות, שטען כי חשך משחור תארים, דבר כזה כבר ראיתי ושמעתי לפני שנים רבות מזקן אחד ירא שמים זצ"ל כשבחן את צורת המצות שאפו אברכים תימנים פה עיה"ק בני-ברק ת"ו, שהיה תמיה ומתפלא על השינוי.

אבל האמת שאין בטענה זו ממש כלל ועיקר. כי מה שהן שחורות אליבא דידה, או יותר מדויק לומר חומות, וכדבעינן למימר לקמן בסמוך, אינו אלא מפני שכאן אין מוציאים את הקליפות והסובין מן החטים, והכל נטחן ונילוש. מה שאין כן בתימן, לפי שהיו מפרידים ומוציאים את הקליפות והסובין, על-כן נותר רק הקמח שבפנים שהוא לבן. הלכך המצה יוצאת לבנה, חוץ מן המקומות ששולטת בהן האש יותר, שהם משחירים. ולפי שהארכתי כבר בס"ד אודות פתגמא

♦ מוריה, שנה שלוש ושתים, גליון ו-ח (שעז-שפ), ניסן תשע"ג

דנא, בנפלאות מתורתך פרשת בא על תיבת מצות, ד"ה ובתימן וד"ה וכיום, על-כן לא אכפול הדברים.

וסיבה נוספת לכך, כי בתימן היו אופים כל השנה בבתים, והנשים בקיאות ורגילות במלאכה, ומנקות כל פעם היטב במטלית (סמרטוט יבש) את השחוררית שבדפנות התנור הנגרמת מן האש, או משאריות הבצק שנשרפו שם, כידוע. מה שאין כן בזמנינו, שאופים במיוחד לפסח (כי לכל השנה, לוקחים חמץ ממאפיות ציבוריות משוכללות) ולכן אין רגילים בכך, ומה-גם שממהרים מאד, כי המכונות נעות תמיד, ואין זמן לנקות במטלית בין אפייה לאפייה, זולת מעט בכלי מיוחד לכך שאינו מנקה לגמרי, וממילא שחוררית זו מצטרפת לגוון המצות.

והלשון חשך משחור תארם, לקוח מלישנא דקרא (באיכה ד', ח'). והנה לדעת רס"ג פירושו דיו, ולדעת רש"י פחם, עיין עליהם. אם-כן אין לו מקום בנדון דידן, כי אין גוון המצות הללו אלא חום בהיר, כאשר תחזינה עיני-כל. אף שיש מקום ללמד זכות שאין זו אלא לשון מליצה, ולא דוקא, אבל לא עשיתי זאת, כי בנדון דידן בבחינא הא דקיימא לן בסנהדרין דף כט. שאין טוענים למסית, ללמד עליו זכות. וידועה המליצה במאי דכתיב (במדבר כ"ו, י"א) ובני קרח לא מתו, וכמ"ש בס"ד בנפלאות מתורתך שם דף ר"ט. והוכרתי להוסיף ולכתוב שורות אחרונות הללו, וגם זאת בקצרה ובדרך רמז, מפני שנשאלתי מתלמידי חכמים שהראיתי להם תשובתי זאת, אשר לא ראו ואשר לא ידעו גילוי הדלעת שפורסם על-ידי המחליקים בעיקבות פר' נר יום טוב, מדוע כל הרעש הזה, קול מלחמה במחנה, וד"ל.

ואעיקרא, וכי יש הלכה הקובעת שגוון המצות יהא לבן, אפילו אליבא דחד תנא או אמורא או פוסק או מפרש או מקובל או דרשן. דלכאורה תהיינה אפילו ירוקות או אדומות, הרי הן כשרות לכתחילה, ואין בהן שום חסרון אף למצוה מן המובחר. והרי המצות דאכלו אבהתנא דנפקו מארעא דמצרים, מסתברא כי היו משחירות מן הגחלים, יען שלא היו להם תנורים בלכתם בדרך, והוצרכו לאפות בחורים שבקרקע, והיינו דאמרינן במכילתות דרבי ישמעאל ודרשב"י ובמדרש הגדול שאין עוגה אלא חררה, וכמו שהעליתי בס"ד בהרחבה בנפלאות מתורתך שם בפרשת בא על פסוק עוגות מצות ד"ה אבל וד"ה ובערוך. אך בהן (וממילא גם בירוקות או אדומות וכיוצא) יש לדון אם ברכתן המוציא לחם, מצד שינוי מצורת הפת, לפי דעת הרמב"ם פרק ג' מברכות הלכה ט' שעיסה שנאפית בקרקע כגון שהערביים שוכני המדברות אופים מברך עליה בורא מיני מזונות, ורק אם קבע סעודתו עליה מברך המוציא יעו"ש [ולעניין אם יוצאים בה ידי חובת מצה, עיין בפרק ו' מחמץ ומצה סוף הלכה ז', ודוק] ובמ"ש בס"ד בבארות יצחק על פסקי מהרי"ץ כרך חמישי הלכות ברכת המוציא ס"ק קל"ב ד"ה ומבואר, ריש דף צ', ואכמ"ל.

למדנו בס"ד שהמצות הרכות התימניות המפורסמות כיום, הן אפויות כהלכתן. וכיון שעביין הוא רק כארבעה מילימטר, וגוונן הוא חום, פשיטא שהן ראויות והגונות לעלות אף לכזית מצה דאורייתא בפסח, על שולחן בני מלכים, לכתחילה למהדרין מן המהדרין, ולמצוה מן המובחר. כדת משה וישראל, אשר אֵל מוציאם ממצרים במִּצְרָה.

הרב יום טוב זנגר

רב בית הכנסת תלמידי ישיבת פוניבז' (צעירים)
דומ"צ קהילת חניכי הישיבות, בני ברק

ברכה על ספח"ע לקטן שמסופק אם דילג יום אחד

בשול"ע (סי' תפ"ט ס"ח) נפסק דאם שכח לברך באחד מהימים, בין יום ראשון בין משאר ימים, סופר בשאר ימים בלא ברכה, והיינו דאע"ג דהרכה פוסקים ס"ל דאין ספירת הימים מעכבין זה את זה וכל יום ויום מצוה בפנ"ע היא, בכל זאת לגבי הברכה חיישינן לשיטת הבה"ג דבעינן שבע שבתות תמימות והא ליכא דהא חסר חד יומא.

שיטת הפר"ח דבספ"ק אם דילג יום אחד ממשיך לספור בברכה מדין ס"ס

עוד נפסק שם בשול"ע ע"פ התרוה"ד דאם הוא מסופק אם דילג יום אחד ולא ספר, יכול להמשיך לספור בברכה, והסביר המ"ב (סקל"ח) ע"פ הפר"ח דאיכא ספק ספיקא, ספק שמא לא דילג בכלל, ואת"ל שדילג שמא הלכה כשיטת תוס' דכל יום הוא מצוה בפנ"ע.

ברכה אחרונה כשאכל בריה שהוא ספק שיעור כזית

אבל בהאי כלל שכתב המ"ב דמשום ס"ס יכול להמשיך לברך בשאר הלילות, כבר העירו ממשיכ המ"ב בהל' ברכות (סי' רט"ו סוסק"ב) בשם הפמ"ג והח"א דאפי' אם יש ספק ספיקא להצריך ברכה אחרונה, כגון ספק אכל כזית או לא, ואת"ל לא אכל שמא הלכה דעל בריה אפי' פחות מכזית מברכין, אפי' ספיקו להקל ולא יברך.

ברכה אחרונה כשמסופק אם אכל כזית

מאידך גיסא יש להעיר ממקום אחר דהמ"ב ס"ל דבס"ס יכול לברך, דהרי המ"ב פסק (סי' ר"ז סק"ד) דאם מסתפק אם אכל כזית תוך כדי אכילת פרס, א"צ לברך בורא נפשות, והסביר שם בשעה"צ (סק"ו) דספק ברכות להקל, ואין לצרף שיטת הר"י דלברכת בנ"ר א"צ שיעור, דהרי תוס' והרמב"ם והרשב"א פליגי עליה, וכן סתם השול"ע בפשיטות בסי' ר"י, וא"כ זה לא נחשב לספק כלל ונשאר רק ספק אחד עכ"ל. הרי מבואר דאמנם להלכה פסק המ"ב דבספק אכל כזית תוך כא"פ לא יברך, אבל אם היינו אומרים שיש מחלוקת אם צריך שיעור לברכת בנ"ר, הוי ס"ס, ספק אכל כזית, ואפי' אם לא אכל כזית שמא הלכה דא"צ לאכול כזית כדי לברך בורא נפשות, והי' צריך לברך משום ס"ס, וכשיטתי' בהל' ספה"ע ולא כמש"כ בהל' ברכות (סי' רט"ו).

ברכה על מגילת אסתר שכל פרשיותיה פתוחות

וכן משמע גם בהל' מגילה שפסק שם הרמ"א (סי' תרצ"א ס"ב) דצריך כל פרשיותיה סתומות, ואם עשאן פתוחות פסולה, וכ' המ"ב (סקי"ג) דבשו"ת מהר"ם מינץ מפקפק ע"ז, ולכן יש לסמוך עליו (אם עשאן פתוחות) בשעת הדחק, וכ' בשעה"צ (סק"ט) דהפמ"ג מסתפק לענין ברכה, אבל הלבושי שרד מצדד דיכול לברך, דאפי' על מגילה פסולה ג"כ יש דעות לענין ברכה, וא"כ בזה הוא כעין ס"ס. וע"ע בבה"ל (סי' ל"ב סל"ז סוד"ה היכא) שנקט לגבי תפילין דבספק מעובר לשמה יש להקל בס"ס כשיש שם עוד ספק.

הרי מבואר דס"ל דמדין ס"ס שפיר יכול לברך, וא"כ צריך לבאר למה המ"ב בהל' ברכות לגבי ברכה אחרונה (בסי' רט"ו), נקט דמשום ס"ס לא יברך ואכמ"ל.

♦ מוריה, שנה שלוש ושתים, גליון ו—ח (שעז—שפ), ניסן תשע"ג

קושית הנשמת אדם על הפר"ח להוכיח דאין מברכין על ס"ס

והנה הנשמת אדם (כלל ה' סק"ו) הקשה על הפר"ח שהוכיח מהתורה"ד לגבי ספה"ע דבס"ס יכול לברך, דאדרבה מוכח בתורה"ד להיפך, דבספק ספיקא א"א להמשיך לברך, דהרי התורה"ד (ח"א סי' ל"ז) פסק דמי שמסופק אם דילג יום אחד יכול להמשיך לספור בברכה, והסביר דמבואר בראבי"ה (פסחים סי' תקכ"ו וכן שיטת הרמב"ם הל' תמידין ומוספין פ"ז הכ"ב) דספה"ע בזה"ז דאורייתא, וממילא בכל בעי דלא איפשיטא בגמ' אזלינן בה לחומרא לגבי ספירה וצריך לחזור ולספור כמו שמצאנו בברכות (כ"א). דבספק אם אמר אמת ויציב חוזר משום דהיא דאורייתא. ואע"ג דתוס' במנחות (ס"ו). ס"ל דספירה בזה"ז היא דרבנן, הרי תוס' ס"ל דכל לילה מצוה בפני עצמה היא, וא"כ שפיר יכול להמשיך לספור בברכה, ומי מזיקני לומר דקיי"ל כתוס' שספה"ע רק דרבנן, ולא קיי"ל כוותי' בדילג יום אחד, הלא כתבו הגאונים דהזכרת השם לבטלה בברכה אינה אלא מדרבנן. והסביר הנשמת אדם דהתורה"ד ס"ל דאפילו אם נאמר דבודאי דילג יום אחד אינו יכול לברך, מ"מ בספק אם דילג, כיון דלראבי"ה ספה"ע בזה"ז היא מדאורייתא, א"כ הוי ספק דאורייתא וממילא יכול להמשיך לברך כמו בכל ספק דאורייתא דמברך להרבה פוסקים.

והקשה הנשמת אדם על הפר"ח דלמה ה' התורה"ד צריך להוכיח כן משום ששיטת הראבי"ה היא דספה"ע היא דאורייתא, תיפול"ל דאפילו אם ספה"ע בזה"ז היא מדרבנן ג"כ יכול להמשיך לברך מדין ס"ס, שמא לא דילג כלל, ואת"ל שדילג, שמא קיי"ל כתוס' דאפילו בדילג יום אחד יכול להמשיך לברך ודלא כהבה"ג, אלא מוכח מהתורה"ד דס"ל דאפילו במקום ס"ס קיי"ל דספק ברכות להקל, ומזה הוכיח הנשמת אדם דקיי"ל בכל ס"ס להקל לגבי הברכה. עוד הוסיף דהפר"ח כ' סברא דילי' משום שלא עיין בגוף דברי התורה"ד אלא בב"י שהעתיקו, והב"י רק העתיק תחילת דבריו, ולא ההמשך שהסביר שפסק כן על פי הראבי"ה.

קטן אבל כדי שביעה ומסופק אם בירך ברהמ"ז

והנה יש להסתפק מה הדין בקטן שאכל פת כדי שביעה ואח"כ נסתפק אם בירך ברהמ"ז, האם נאמר דכיון דחייב קטן ברהמ"ז הוא רק מדרבנן, ממילא ספק דרבנן לקולא, או שמא נאמר דיש לדנו כגדול דהרי חיובו לברך הוא משום חינוך, שידע היאך לנהוג כשיגדיל, והרי אם ה' גדול בספק כזה ה' חייב לחזור ולברך, וממילא גם השתא בקטנותו נחייבו לחזור ולברך.

מפורסמים דברי רע"א (או"ח סי' קפ"ו ס"ב) שנסתפק בענין קטן שאכל כדי שביעה ביום אחרון של קטנותו סמוך ללילה, ובלילה כשנה' גדול הוא עדיין שבע, האם נתחייב ברהמ"ז מדאורייתא בלילה על השביעה שבמעיו אע"פ שאכילתו היתה בקטנותו, או שמא אזלינן בתר זמן אכילתו שהי' בקטנותו וחיובו אינו אלא מדרבנן, וכ' שם נ"מ דאם כבר בירך ברהמ"ז קודם הלילה, שמא יצטרך לחזור ולברך משהחשיך, דכשבירך יי"ח ברהמ"ז רק מדרבנן, ושמא אינו יכול לפטור חיובו מדאורייתא שנתחייב עכשיו שנהי' בר מצוה ונשאר בצ"ע.

בשו"ת כת"ס (או"ח סי' ל"א) ג"כ נסתפק בספק זה, אבל כ' נ"מ אחרת כגון אם בליל הבר מצוה הוא מסופק אם בירך ברהמ"ז, דאם חיובו לברך ברהמ"ז היא מדאורייתא אזלינן בתר השביעה שהיתה בגדלותו, א"כ ספק דאורייתא לחומרא, משא"כ אם חיובו לברך בלילה הוא רק מדרבנן אזלינן בתר זמן אכילתו שהי' בקטנותו, א"כ ספק דרבנן לקולא.

ספה"ע בברכה לקטן שמסופק אם דילג יום אחד

לפ"ז חידש הגר"א גנחובסקי זצ"ל (בספרו בני ראם סי' מ"ה) דאע"ג דגדול שמסופק אם דילג יום אחד בספה"ע יכול להמשיך לספור בברכה, דהרי לפי הסברו של התורה"ד יש לחוש דהיא

♦ מוריה, שנה שלושים ושנים, גליון ו—ח (שעז—שפ), ניסן תשע"ג

ספק דאורייתא, אבל בקטן שחיובו לספור אינו אלא מדרבנן אינו יכול להמשיך לספור בקטנותו בברכה, דספק דרבנן להקל וכמו שמבואר בשו"ת כת"ס דאם קטן אכל כדי שביעה בקטנותו וכשהגדיל והוא עדיין שבע נזכר שיתכן שעדיין לא בירך ברהמ"ז, על הצד שחיובו בברהמ"ז תלוי בזמן שאכל בקטנותו ולא בזמן שהי' שבע בגדלותו, נאמר ספק דרבנן לקולא.

אבל הביא שם דמאידך גיסא הפוסקים שדנו במי שמסופק אם ספר יום אחד, ופסקו כשיטת התורה"ד שיכול להמשיך לספור בשאר הימים בברכה, היו צריכים להזכיר דיש נ"מ בהאי דינא בקטן דחיובו הוא רק מדרבנן, ומדשתקו משמע דס"ל דאין לחלק בזה בין קטן לגדול, וצ"ל דס"ל דאזלינן בתור לכשיגדיל ואז יברך וממילא גם השתא מחנכין אותו בהכי. וסיים שם ששאל ספק זה לגבי קטן לרוב גדולי ישראל, ויש שאמרו שודאי חייב דדיינינן ליה כגדול, ויש שאמרו שפטור.

ספה"ע לבחור חבר מצוה שמסופק אם דילג יום אחד בקטנותו

לפי השיטות דקטן שמסופק אם דילג יום אחד בספה"ע אינו יכול להמשיך לספור בברכה, יש להסתפק מה דינו כשהגדיל באמצע ימי הספירה. מקום הספק הוא להניי שטות הסוכרות דקטן שהגדיל באמצע ימי הספירה נתחייב כמו גדול ויכול להוציא גדול בספה"ע ג"כ אפילו לפי השיטות (הרמב"ם והראב"ה) דספה"ע בזה"ז מדאורייתא, דלפ"ז הקטן הזה שנהי' בר מצוה יכול להמשיך לספור בברכה אחרי הבר מצוה, דבספק דאורייתא קי"ל שיכול לברך וכמבואר בתורה"ד, אע"פ דלפני שנהי' בר מצוה, לא הי' יכול לברך משום דספק דרבנן לקולא, והדברים מחודשים מאוד.

י"א דקטן יכול לברך על מצוה אפילו כשאינו מקיימה בשלימותה, ונ"מ בזה בין קטן לקטנה

והנה לכאורה יש לדחות האי חידוש, דדינו של קטן שמסופק אם דילג יום אחד בספה"ע, הוא יותר חמור מגדול שמסופק אם דילג יום אחד, מכמה וכמה אנפין.

בספר אשר לשלמה (תניינא סי' ג') דן בענין אם קטן יכול לברך ביו"ט ראשון של סוכות על ד' מינים שאולים, כגון במי שיש לו הרבה בנים ואין לו האפשרות לקנות ד' מינים לכולם. וכתב שם דבשלמא אם האב אינו מקיים מצות חינוך באתרוג שאול משום דבעינן שיקיים המצוה כהלכתה, בכה"ג אין הקטן יכול לברך, אבל לפי השיטות דעיקר מצות חינוך שיתרגל הקטן למצוות וא"צ שיהי' לקטן קיום מצוה, א"כ מקיים מצות חינוך ביו"ט ראשון גם באתרוג השאול דסו"ס על ידו מתרגל במצוה זו, ואמנם זה ברור דלענין מצות הקטן בעצמו ודאי בעי קיום המצוה כהלכתה, אבל לגבי המצוה המיוחדת של האב, אפשר אפילו אם הבן אינו מקיים המצוה כהלכתה, כיון שהאב חייב להרגילו ולחנכו במצוות, יכול הבן גם לברך עליו משום מצות חינוך של האב, וכמו שמצאנו לשיטת רש"י והרמב"ן הסוברים דאין שום מצוה על הקטן בעצמו, ובכל זאת הוא מברך על המצוה שמקיים בקטנותו משום מצות חינוך של האב, א"כ אע"פ שהמ"ב כ' דהקטן צריך ד' מינים כשרים כמו בגדול, י"ל דהיינו דווקא כשיש לו אפשרות לחנכו בהכי, אבל בדלית ברירה, כל שמרגילו למצוות גם זה נכלל במצות חינוך והקטן יכול לברך משום מצות חינוך של אביו.

לפ"ז גם בנד"ד בספה"ע יכול הקטן לברך משום מצות חינוך של אביו, אפילו אם לגבי חיובו הפרטי של הקטן, כיון דהוא רק ספק דרבנן ולא ספק דאורייתא אינו יכול לברך וכמו שהוכיח הגר"א גנחובסקי וצ"ל ממש"כ בשו"ת כתב סופר לגבי קטן שמסופק אם בירך ברהמ"ז. ויש להוסיף דשאני התם בברהמ"ז דהברכות הן הן המצוה, וע"ז ס"ל להכת"ס דספק דרבנן לקולא, משא"כ בברכה על ד' מינים או על ספה"ע שהקטן מברך על המצוה משום חיוב חינוך של אביו, ודו"ק היטב בזה.

מוריה, שנה שלושים ושנים, גליון ו—ח (שעז—שפ), ניסן תשע"ג ♦

אבל אם נאמר שהקטן שמסופק אם דילג יום אחד יכול להמשיך לספור ולברך מהאי טעמא לבד, אפשר י"ל דבקטנה בכה"ג אין לה היתר להמשיך לספור בברכה, דבספר הנ"ל בהשמטות (עמוד ק"צ) העיר דאפשר אין חיוב לחנך בתו במעשהו"ג כיון דכשתגדל לא תתחייב במצוה זו, וממילא אין חיוב על האב להרגילה במצוה זו בקטנותה, וממילא כל דליכא חיוב להרגילה במצוה זו בקטנותה מהיכ"ת שתוכל לברך, אא"כ מקיימת המצוה כהלכתה ואז יכולה לברך מחיוב עצמה. לפ"ז יצא נ"מ דאפילו אם נאמר דקטן דמסופק אם דילג יום אחד בספירה יכול להמשיך לספור בברכה, אבל אפשר קטנה שמסופקת בכה"ג אינה יכולה להמשיך לספור בברכה וצ"ע.

שיטת הפוסקים הסוברים דקטן שמסופק אם בירך ברהמ"ז חוזר ומברך

עוד יש להעיר דיסוד חידושו של הגר"א גנחובסקי זצ"ל מבוסס על המבואר בשו"ת כת"ס דבקטן שאכל כדי שביעה והוא מסופק אם בירך ברהמ"ז, אינו חוזר לברך ברהמ"ז, והגם דאין להרהר אחרי הפסק של מוח"ז הכת"ס זצ"ל, אבל כמה מפוסקי זמננו ס"ל דמשום מצות חינוך שפיר יכול לברך, דהרי בשו"ת שרגא המאיר (ח"ד סי' מ"ח) נו"נ בשאלה זו, ודן אם יש לדמותו לאשה שאכלה כדי שביעה ומסופקת אם ברכה ברהמ"ז, הגם דהתם יש צד לומר שהיא חייבת מדאורייתא, ולמסקנא נקט דאפילו לפי השיטות דאשה שאכלה כדי שביעה אינה מברכת ברהמ"ז מספק, מ"מ קטן עדיף טפי משום שכשיגדל יצטרך לברך מספק, ולכן גם בקטנותו חוזר ומברך, וכן נקטו להלכה הגרשז"א זצ"ל (הליכות שלמה על סוכות פ"ט הערה 62) ויבלחט"א הגר"ח קניבסקי (קובץ שערי הוראה תשרי תשס"ד עמוד קמ"ב).

שיטת השו"ע לגבי ברכה על מצוה שיש ספק אם מחוייב בה מדאורייתא

ועתה נדון בקושי אלימא של הנשמת אדם על הפר"ח, שפסק כחידושו של התרוה"ד שנפסק בשו"ע (סי' תפ"ט ס"ח) דמי שמסופק אם דילג יום אחד בספירה יכול להמשיך לספור בברכה, אבל לא ספק מטעמי' דהוא ספק דאורייתא אלא משום שיש ס"ס, ספק שמא לא שכן לספור, ואפילו אם שכן לספור שמא הלכה כתוס' דכל יום מצוה בפנ"ע. הנשמ"א הסביר דהפר"ח רק ראה מה שהב"י הביא בשם התרוה"ד, וכיון שלא הביא את טעמו, והפר"ח לא ראה דברי התרוה"ד, לכן אמר סברא דילי'. לולא דמסתפינא אמינא דהא גופא צריך להבין למה הב"י השמיט טעמו של התרוה"ד, ואפשר יש לחדש דהשמיטו בכוונה, דאפילו אם הסכים לפסק של התרוה"ד וכמו שהעתיק להלכה בשו"ע, אבל לא ס"ל טעמי', ולכן לא הביא את טעמו, ולכן הפר"ח אע"פ שראה את התרוה"ד ונימוקו, מ"מ נתן טעם אחר של ס"ס, וגם המ"ב נקט כוותי'.

ונראה דיש להוכיח שיטת הב"י בזה, דהרי בשו"ע (סי' ס"ז) נפסק דספק אם קרא ק"ש חוזר וקורא ומברך לפניה ולאחריה, והעיר שם המ"ב (סק"א) מהא דנפסק בשו"ע בהל' ציצית (סי' י"ז ס"ג) דטומטום ואנדרוגינוס חייבין בציצית מספק אבל לא יברכו, וכן נפסק בשו"ע בהל' מילה (יו"ד סי' רס"ה ס"ג) דאנדרוגינוס חייב במילה ואין מברכין אע"פ דגם התם יש ספק דאורייתא, והביא דיש לחלק בין היכא שהספק הוא אם מחוייב כלל בהמצוה כגון בטומטום ואנדרוגינוס, דבכה"ג אינו מברך, משא"כ אם הוא ודאי מחוייב דאורייתא אלא שאינו יודע אם קיים המצוה כגון בספק אם קרא ק"ש, בכה"ג צריך גם לברך עליו. עוד הביא המ"ב דהגר"א ס"ל דבכל ספק אינו מברך, בין אם הספק הוא אם מחוייב בכלל בהמצוה, ובין אם הספק הוא אם הוא מסופק אם כבר קיים המצוה, וממילא אם הביאו לו שופר ביו"ט ראשון של ר"ה בביהשמ"ש, תוקע בלי ברכה, וכן פסק גם בהל' ר"ה (סי' תקפ"ח סק"א).

לפ"ז אפשר י"ל דהשו"ע בהל' ספה"ע ס"ל דכיון דיש ספק בכלל אם ספה"ע בזה"ז היא

♦ מוריה, שנה שלושים ושתיים, גליון ו—ח (שעח—שפ), ניסן תשע"ג

מדרבנן או מדאורייתא, א"כ זה דומה לספק אם הוא מחוייב בכלל במצוה זו מדאורייתא, וממילא על הצד שאינו מחוייב מדאורייתא, שוב לא שייך לומר שיברך מהטעם שכתב התרוה"ד דספק דאורייתא לחומרא, ולכן הב"י על הטור לשיטתו לא העתיק טעמו של התרוה"ד, דאדרבה לפי טעם זה אינו יכול להמשיך לספור בברכה, וזה הכריח הפר"ח להסביר דמה שהשו"ע פסק כחידושו של התרוה"ד אינו מטעמי אלא מסברא אחרת של ס"ס, וגם המ"ב נגרר אחריו משום שמשמעות דבריו בהל' ק"ש (סי' ס"ז סק"א) דבספק כה"ג אינו יכול לברך.

קושיית הגר"א על השו"ע שפסק כמו התרוה"ד בספק דילג יום אחד בספה"ע

ובאמת בביאור הגר"א בהל' ספה"ע (סי' תפ"ט ס"ח סק"ח) הסביר דטעם האי דינא דספק אם דילג יום אחד דממשיך לספור בברכה הוא משום די"א דספה"ע היא מדאורייתא וכהסברו של התרוה"ד. אבל הקשה ע"ז לשיטתו דס"ל דבכל מצוה דאורייתא מספק אינו מברך, בין אם יש ספק אם כבר י"ח ובין אם הספק הוא אם הוא מחוייב בכלל, וכמו שביאר בהל' מגילה (סי' תרפ"ח סק"ט) ובהל' ק"ש (סי' ס"ז סק"א). ועכ"פ הגר"א נשאר בצ"ע על התרוה"ד שפסק דבספה"ע יכול להמשיך לברך, דהרי יש ספק אם ספה"ע היא דאורייתא, וממילא לפי טעם זה לכאורה לא ה' צריך להמשיך לספור בברכה (וצע"ק על הנשמ"א שתמיד נגרר בתור הגר"א, וכאן העלים עין מהצ"ע של הגר"א בסוגי' זו).

סיכום לדינא

עכ"פ אחרי שהוכחנו שהפר"ח והגר"א והמ"ב נתנו טעם אחר לפסק השו"ע, דממשיך לספור מדין ס"ס ולא משום ספק דאורייתא (ואפשר התרוה"ד לא ס"ל דיש חילוק בין ספק חיוב במצוה דאורייתא ובין ספק אם י"ח, ובכל אופן יכול לברך, לכן פסק דיכול להמשיך לספור מדין ספק דאורייתא כמו בספק אמר אמת ויציב), א"כ האי סברא שייך גם בקטן, וממילא גם בקטנותו יכול להמשיך לספור בברכה אם הוא מסופק אם דילג יום אחד, וכיון דהמ"ב נקט דסיבת ההיתר היא מדין ס"ס, א"כ גם קטנה שמסופקת אם דילגה יום אחד יכולה להמשיך לספור בברכה.

הרב מתתיהו דייטש
רב שכונת רמת שלמה, ירושלים
מח"ס שו"ת נתיבות אדם

בדין כבר המין שהונחה בפסח על גבי קדירה שעומדת על האש

[ויבאר דין כבר שהוחם על גבי קדירה חם של בשר]

הננו לבאר בס"ד דין בליעה ממאכל לכלי, וכן מכלי למאכל. ובאנו לזה על ידי מעשה שהיה בשאלה שנשאלתי הלכה למעשה אשתקד בליל הסדר מא' מיקירי תושבי שכונתנו הק' ת"ו הי"ו שיש לו מטבח מיוחד לפסח, וכאשר באו ב"ב בלילה לערוך את המאכלים לליל הסדר נבהלו לראות שפעוט אחד הניח לחמם כמה ככרות של לחם על הקדירות שהיו מונחין על האש עם התבשילים של פסח. ונפשו בשאלתו, מה דין הקדירות והתבשילים. והוריתי לחומרא, כאשר יתבאר לן להלן בס"ד. ובתוך הדברים יתבאר לן בס"ד הנוגע לדינא טובא, במניח כבר לחם על קדירה של תבשיל בשר שמונח על האש, אם מותר לאכלו עם חלב ודגים.

והשי"ת יזכינו לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא כראוי וכנכון, וזה החלי בעזרת צורי וקוני.

א

(א) הנה תנן במתני' (פסחים דף ע"ה ע"ב), נגע בחרסו של תנור יקלוף, ופירש רש"י ז"ל בזה"ל, נגע הפסח בחרסו של תנור, יקלוף מן הפסח מקום שנגע בתנור, כדמפרש בגמרא, שנתבשל שם מחום התנור, ולא צלי אש הוא, כדאמרן לעיל, משום שנאמר צלי אש צלי אש שני פעמים, למעוטי תנור שגרפו, וחרס הדפנות גרוף ועומד הוא, עכ"ל.

(ב) והקשו האחרונים ז"ל טובא, כיון דקליפה הראשונה נאסרה, דאינה צלי אש, א"כ שוב תאסור אף קליפה נוספת הסמוכה לה, משום בליעה, ולמה סגיא הכא בקליפה חדא לחודא. דהנה התינוח בכל דבר שנאסר כדי קליפה, כבר עמדו בזה התוס' ז"ל (חולין דף צ"ז ע"ב ד"ה אפילו) מאי טעמא לא נימא שתחזור ותאסור אף קליפה שכנגדה, ותירצו משום דטעם איסור הבלוע אינו יוצא בלא רוטב. [וכן העלה הרשב"א ז"ל (בתורת הבית בית ד' שער א'), דאין בליעה יוצאת מחתיכה לחתיכה בלא רוטב, ונפסק כן להלכה בשו"ע (יו"ד סי' ק"ה סעיף ז'), יעו"ש. ולמדו כן נמי מהא דאמר שמואל (בחולין דף צ"ו ע"ב), דירך שנצלה בה גיד הנשה קולף ואוכל עד שמגיע לגיד, חזינן דלא נאסר יותר מכדי נטילה, יעו"ש]. אבל הכא, בפסח שנגע בחרסו של תנור, הדרא קושיא לדוכתא, דהרי הא דאסרינן לקליפה ראשונה, אין זה מחמת בליעה זרה, אלא משום שהיא עצמה ניצלת באיסור, א"כ הו"ל כמו חתיכת נבילה, א"כ מאי טעמא לא נימא דאף קליפה הסמוכה לה תאסר מחמת בליעה מקליפה ראשונה, והתינוח ששוב לא תיאסר הלאה, דקליפה שניה תו הו"ל כבר בלוע, ואינה יוצאת, אבל קליפה ראשונה שהיא איסור מחמת עצמה אוסרת שפיר גם לקליפה הסמוכה לה, וניבעי לקלוף ב' קליפות. [ובכו"פ (סוף סי' ק"ה) תירץ דא"נ כוונת המשנה דיקלוף אף מה שסמוך לה. והפמ"ג (סי' צ"ד סק"ג) הניח קושיא זו בתימה.

(ג) ואשר היה נראה לענ"ד ליישב בזה, דאפ"ל עד כאן לא חידשו הראשונים ז"ל דאין בלוע יוצא בלא רוטב, אלא דוקא היכא שאין בחתיכה זו אלא בליעה של איסור בלבד, דהיינו שנגעה בחתיכה של איסור ובלעה ההיתר ממנה כדי קליפה, [כדקיי"ל חם בחם בלא רוטב אוסר כ"ק], ובזה הוא דאמרו שאין הבלוע יוצא ומתפשט יותר בלא רוטב. מה שאין כן בחתיכה אחת שמקצתה אסורה מחמת עצמה באיזה איסור שהוא, בכי האי גוונא שפיר יש לומר דעל ידי החמימות האיסור

♦ מוריה, שנה שלושים ושנים, גליון ו-ח (שעח-שפ), ניסן תשע"ג

הולך ומתפשט הלאה גם לצדה השניה עד סופה, אף בלא רוטב, וממילא בטל האיסור בששים, אם יש בחלק ההיתר ששים נגד חלק האיסור של החתיכה.

ד) ומעתה ניחא היטב, דהכא, בקרבן פסח שנגע בחרסו של תנור, הרי הוי חתיכה אחת, שאסורה מקצתה בעצמותה, מחמת שאינה צלי אש, והוי חלק זה כחתיכת נבילה ממש, בזה שפיר אמרינן דעל ידי חום האש הולך האיסור ומתפשט בכל החתיכה עד סופה אף שאין כאן רוטב. וממילא בדאיכא ששים כנגד הקליפה בטל הטעם שנאסר מהקליפה שנאסרה מחמת הנגיעה בתנור. וא"כ שפיר י"ל דאיירי מתני' הכא בדאיכא ששים נגדה, ולכן לא נאסרה אלא הקליפה הראשונה שנגע בעצמה בחרסו של תנור, וא"ש. [וכמש"כ הרשב"א ז"ל בהא דתנן הכא במתניתין בדינא בתרא, לגבי נטף מרוטבו על החרס דיטול את מקומו, דאיירי שיש ששים כנגד הרוטב, ולכן לא נאסר כולה, אלא מקום הנגיעה, הה"נ איכא למימר שפיר גם הכא בדינא קמיתא, בנגע בחרסו של תנור, דאיירי בדאיכא ששים כנגד הקליפה הראשונה שנגע בתנור, ולכן לא נאסרה אלא קליפה הראשונה בלבד, וכמש"נ, וא"ש].

ה) ושאיניס דירך שצלאו בגיד הנשה שלו, דלא נאסר רק כדי נטילה, אף שהגיד והירך הם חתיכה אחת, ואעפ"כ כתבו התוס' והרשב"א ז"ל דאין איסורא דגיד מתפשט מקצה אל קצה בלא רוטב, וכמש"נ. דשפיר יש לומר דגיד לגבי בשר הירך נחשב כחתיכה אחרת אף שדבוקין המה, ולהכי אינו יוצא יותר הלאה.

ב

ו) וסיוע רבתא לדברינו נראה לכאורה מדין מצה כפולה, דפסק התרומת הדשן (סי' קכ"ז), דבתוך הפסח אוסרים כל המצה, והו"ד ברמ"א (סי' תס"א סעיף ה'), עיי"ש. ולכאורה צריך עיון טובא, אמאי נאסרה כולה, הרי אין בלוע יוצא בלא רוטב, וא"כ לא תיאסר אלא כדי נטילה במקום הכפל, ותו לא, ומאי שנא מהא דקיי"ל (שם בשו"ע סי' תס"א ס"ה), דבנגע חמץ במצה בשעת האפיה בתנור לא נאסרה אלא כדי נטילה במקום הנגיעה, והשאר מותר, והיינו משום דאין הבלוע יוצא מחתיכה לחתיכה, כמבואר בפוסקים שם, דאף בחמץ בפסח שאוסרים במשהו אמרינן הכי, כמבואר בשו"ע (סי' תמ"ז ס"א), יעוי"ש. אך לפמש"נ ניחא היטב, דשאני הכא, דדהוי כולה חתיכה אחת שמקצתה אסורה מחמת איסור עצמי של חמץ, להכי אסרינן כל המצה, דבכי האי גוונא שפיר הולך האיסור ומתפשט בשעת האפיה בכל המצה, אף בלא רוטב, וחמץ בפסח אסור במשהו, משא"כ מצה שנגע בחמץ, שלא נאסרה המצה במקום הנגיעה אלא מחמת הבליעה מככר של חמץ, בזה הוא דאמרינן, אין הבלוע יוצא בלא רוטב, ולכן לא נאסרה כולה אלא כדי נטילה בלבד, ותו לא.

ז) ומיהו לפני הפסח, דפסק הרמ"א ז"ל דאין לאסור רק מקום הדבוק. הנה לא מיבעיא לשיטת התה"ד והרש"ל והב"ח ז"ל שהביא המג"א כאן דבעינן ששים נגד מקום הכפל, ניחא היטב, דהיינו טעמא כיון דטעם האיסור הולך ומתפשט הלאה, כיון דהוי הכא בגוף אחד החמץ והמצה, לכן שפיר בטל בששים, כדין חמץ לפני הפסח. ואדרבא, מכאן מסתייעין דברינו, דחזינן בהדיא דס"ל דאף בלא רוטב אזיל הטעם עד ששים אם זה בחתיכה אחת, דאל"ה איך מהני כאן ששים, והלוא אין הטעם מתפשט יותר מנטילה. אלא אף לפי דעת הפוסקים ז"ל דלא מצרכינן הכא ששים נגד הכפל, וכהכרעת המשנ"ב (בס"ק ל"ב), מ"מ יש לומר, שאני הכא, כיון דכל ענין זה של מצה כפולה אינו אלא חומרא דתה"ד ולא הוזכר בש"ס, לכן הקילו בזה יותר, וכמש"כ האחרונים ז"ל, וכמבואר בשעה"צ (סי' תס"א ס"ק נ"ז), יעוי"ש.

ח) ומבוארין הדברים בהדיא בדברי המשנה ברורה (סי' תס"א ס"ק כ"ז) דביאר הא דפסק תה"ד

מוריה, שנה שלושם ושטים, גליון ו—ח (שעש—שפ), ניסן תשע"ג ♦

והרמ"א ז"ל דאסרינן תוך הפסח כל המצה שנתכפלה, וכתב בזה"ל, דכיון שהחמץ מחובר במצה בחתיכה אחת, חוששין שמא נתפשט טעם החמץ בכל המצה, ואף על פי שיש במצה ששים נגדו, אין מתבטל בתוכה, שחמץ בפסח במשהו, עכ"ל. ומבואר בהדיא כמשנ"ת, דבחתיכה אחת שפיר הולך האיסור ומתפשט בתוכה אף בלא רוטב, ולכן נאסרה כל החתיכה, וזה סיוע רבתי לדברינו.

ט איברא דחזינא למרנא החזו"א ז"ל (או"ח סימן ק"כ ס"ק ט"ז) דפליג עלה טובא, וכתב בזה"ל, ותמוה דלעולם אין חילוק בין חד גוף לתרי גופי, ובמקום שאין אוסר אלא כדי נטילה, אפילו בחד גופא אינו אוסר רק כדי נטילה, כמו גדי שצלאו בחלבו (חולין דצ"ו ע"ב) וכו', אלא ודאי הרמ"א אוסר כל המצה בפסח, משום דמחמירין באפיה בלא רוטב, משום לתא דשמן, לאסור בכולה, והא דמתירין השאר, היינו בנגעו שלא במקום הכפל, אבל נגעה אחת במקום הכפל אוסרים כולה כו' עכ"ל. הרי מבואר לפנינו בזה פלוגתת המ"ב והחזו"א ז"ל אם בחתיכה אחת שמקצתה אסורה מחמת עצמה נמי אמרינן להאי כללא, דאין האיסור מתפשט בלא רוטב. [ומיהו לכאורה מדברי הפוסקים דמצריכין ששים נגד מקום הכפל בנאפה לפני הפסח, ובדאיכא ששים לא נאסר אלא מקום הכפל, משמע בהדיא מדבריהם כגוונא קמא, דבחתיכה אחת הולך טעם האיסור ומתפשט בכולה ולפיכך בטל בששים, וכמש"נ, וצ"ע].

ג

י שוב האיר ה' עיני וראיתי כי כבר נחלקו בזה המאורות הגדולים הגרעק"א והבית מאיר ז"ל. דהנה אהא דנחלקו המג"א והחק יעקב (בריש סי' תמ"ז) לגבי מצה כפולה המשווה בשמן שנגעה בחברתה שלא במקום שנתכפלה, דהמג"א ס"ל שאינה אוסרתה, כיון דאין בלוע יוצא מחתיכה לחתיכה בלא רוטב, אפילו ההיתר שמן, כיון דאין האיסור שמן. והחק יעקב סובר דבחתיכה אחת אינה נחשב לבלוע, אלא לאיסור מחמת עצמו, ומועיל לו פיטום, ואוסר את המצה הנוגעת בו. הנה בחידושי רעק"א השלם שם על השו"ע (הנדפס בדפ"י והו"ד בחידושי רעק"א חולין דצ"ו ע"ב), הסכים בזה לדעת הח"י, דכל המצה נחשב כאיסור מחמת עצמו. אך העלה דהיינו דוקא באיסור שמן או שנתפסם ויש לו כוח להתפשט ללא הפסקה. אבל באיסור כחוש, אין לו כוח להתפשט גם באותה חתיכה, וממילא אחרי שיעור קליפה יש לו דין בלוע, ואינו יוצא יותר. ושוב מביא בנו ז"ל מכי"ק של אביו הגרעק"א ז"ל שהיה לו בזה מו"מ עם הבית מאיר ז"ל שציידד לומר דאף בכחוש לעולם אין לו דין בלוע כל זמן שהוא בתוך אותה חתיכה, ומתפשט מצד לצד. ומסיק הגרעק"א ז"ל דלפי דעת הבית מאיר ז"ל נמצא דבנדר מחצי תרנגולת של צד זה ונגע תרנגולת אחרת מצדה השני, אוסרת את התרנגולת השניה, דלא מקרי איסור בלוע. אך איהו ז"ל ס"ל דאף בכה"ג מותר, דמקרי בלוע, יעוי"ש. [ומבואר יותר מזה, דהבי"מ נקט דכל הבלוע בחתיכה זו נחשב כאיסור מחמת עצמו, כיון שהיא גוף אחד עם חלק האיסור שבתוכה].

יא ומביא הגרעק"א ז"ל שהוכיח כדבריו מהא דכתבו התוס' ז"ל לגבי ירך שצלאו בגיד הנשה שלו שאוסר רק קליפה ואינו יוצא יותר אף שהגיד והירך הם חתיכה אחת, חזינן דגם בחתיכה אחת מקרי דין בלוע, ואינו מתפשט יותר. אך עמיתו הבית מאיר ז"ל ס"ל, דשאני התם, דיגד מקרי לגבי ירך כחתיכה אחרת, אף שדבוק בה, דהרי חזינן דחלוק בטעמה.

יב אך שוב מסיק הגרעק"א ז"ל ראייה לדבריו מסוגיין בזה"ל, ונ"ל עוד ראייה לדבריו ממתניתין דפ"ז דפסחים נגע בחרסו של תנור יקלוף מקומו, ועיין כו"פ שתמה בזה דהא הקליפה הוא גוף איסור שנצלה מהתנור ואם כן יאסור הך קליפה לקליפה הסמוך לה, וכי' ודוחק לומר דהא דקתני יקלוף היינו מלבד קליפת הנגיעה, והניח בצ"ע, ומעתה מכח קושיא הגדולה על כרחך שבקיה

♦ מוריה, שנה שלוש שנים, גליון ו—ח (שעז—שפ), ניסן תשע"ג

למתניתין דדחיק ומוקמי אנפשיה דיקלוף היינו מלבד קליפת הנגיעה, ואם נימא דמצדה לצדה לא מקרי בלוע, תקשי דיאסור כל הצלי, דהקליפה תאסור לחברתה, דהא חנ"נ, ול"ש כל הנאסר וכו' דהא גם הבלוע יוצא לשם, אלא על כרחך דגם בכי האי גוונא היה בלוע, עכ"ד.

(יג) אך בענ"ד לא זכיתי לירד לעומק דה"ק, דאדרבא הרי לאידך גיסא, דנקטינן דבחיכה אחת לא מקרי בלוע, לכאורה ניחא הכל היטב, דלהכי לא אסר תנא דמתניתין אלא הקליפה הראשונה בלבד שנגע בחרסו של תנור, דאיירי בדאיכא ששים בכולה נגד הקליפה וממילא מותר הכל, דבטלה הבליעה מהקליפה הראשונה בששים, ולא נשאר באיסורא אלא הקליפה הראשונה שנתבשלה מחרסו של תנור, ונתיישב גם עיקר קושית הכו"פ, וכמשנ"ת. [ואולי ס"ל לרעק"א דהו"ל לתנא לפרושי דאיירי בדאיכא ששים, מיהו כבר הובא לעיל דהרשב"א ז"ל אוקים הכי נמי לדינא בתרא דמתני' בנטף מרוטבו על החרס, דאיירי בדאיכא ששים כנגדו, וכמשנ"ת, ה"נ איכא לאוקמי שפיר דדינא קמא, דנגע בחרסו של תנור יקלוף, איירי בדאיכא ששים נגד הקליפה, ואכתי צ"ע].

ד

(יד) עכ"פ זכינו לדין רבתא, דנחלקו רבותינו ז"ל בהא דקיימא לן דאין איסור בלוע יוצא בלא רוטב, מה הדין בחתיכה שמקצתה אסורה מחמת עצמה, כגון שנדר ממקצתה, או מצה שנחמצה מקצתה, אם בכה"ג אזיל טעם האיסור בכולה בלא רוטב או לא. דלפ"ד המשנ"ב והבי"מ ז"ל בכה"ג אזיל הטעם ומתפשט בכולה, וממילא יועיל ששים לבטל האיסור, ולא נשאר באיסורא אלא מקצת זה. [ואולי לא החמיר כן המ"ב אלא בחמץ בפסח דאיסורה במשהו, אך לא מיסתברא כן, דהרי חזינן דגם באיסור חמץ בפסח נקטינן דאין הבלוע יוצא בלא רוטב וכמשנ"ת]. ולדעת הגרעק"א והחזו"א ז"ל אין מקום לחלק בזה, ובכל ענין אמרינן שאין האיסור הולך ומתפשט בלא רוטב יותר מכדי קליפה, ולכן היכא שמקצת מהחתיכה אסורה מחמת עצמה נאסר כדי נטילה הסמוכה לה מחמת הבליעה ממנה ולא מהניא ששים לבטל אותה, ודו"ק.

ה

(טו) ועתה אתאן לבאר דין בליעה ממאכל לכלי, דהיינו כמה הולך ונבלע מהמאכל של איסור שהניחנה על גבי כלי רותח של היתר. הנה בשו"ע (יו"ד סי' ק"ה סעיף ד') פסק, דחתיכת מאכל איסור חם שנגע בחתיכת מאכל היתר חם בלא רוטב אוסר כדי נטילה. ואם אחד מהם שמינה אוסר בכולו, וצריך ששים לבטל האיסור. והרמ"א ז"ל (בסעיף ה') כתב דאין אנו בקיאים איזה מקרי כחוש או שמן ויש לאסור בכל ענין עד דאיכא ששים.

(טז) ומעתה הקשו טובא, אמאי כתב השו"ע (ביו"ד סימן צ"ד סעיף ח') דאם נפל לתנור פנאד"ש [שהוא מאכל העשוי מבשר] גבינה אפילו לחה אינו אוסר אלא כדי קליפה, ומאי שנא מהכא (בס"י ק"ה) דקיי"ל שנאסר כדי נטילה.

(יז) ותירץ הש"ך ז"ל (בס"ק ל"ב) דשאני גבינה משאר מאכלים, כיון שהיא כחושה מאוד, אין דרכה ליכנס כל כך, ולכן אפילו אם היא לחה, סגי בקליפה. ולדבריו איירי השו"ע שהגבינה נפלה על הפנאד"ש עצמו, ומ"מ אין הגבינה אוסרת את הבשר רק כדי קליפה, אף דהוי בליעה ממאכל למאכל, כיון דאין דרך גבינה ליכנס יותר מקליפה, כדנתבאר. ומיהו הגבינה עצמה עכ"פ מיהא נאסרת כדי נטילה מחמת הבליעה שבלעה טעם בשר מהפנאד"ש.

(יח) אמנם בחזו"א (סימן כ"ב סק"ו) השיג עלה וז"ל, דמנין לנו שיצתה גבינה מכל אוכלין שבעולם, שלא תבליע, ואין דרך הראשונים ז"ל לקבוע הלכה בלא מקור בגמרא, ואילו היה מבואר חילוק בין אוכל לאוכל, היה אפשר להכריע דגבינה בכלל האוכלין שאינן אוסרים כדי נטילה, אבל

♦ מוריה, שנה שלושים ושתים, גליון ו—ח (שעז—שפ), ניסן תשע"ג

אחרי שלא נזכר חילוק מדבר, מנא לן לומר כן, וגם הסברא אינו מוכן, ולכאורה גבינה לא גריעא מבשר וכר, עכ"ד.

יט) ולכן העלה החזו"א ז"ל דנתחדש כאן חידוש דין, דחלוק בליעה בכלי מבליעה במאכל לענין בליעה בלא רוטב. דדוקא בליעה במאכל, שנוח לבלוע ונוח לפלוט, הוא דקיימא לן דבשניהם חמים בלא רוטב אוסרים כדי נטילה, אבל כלי ואוכל, אינן אוסרין זה את זה רק כדי קליפה אם הוא אוכל יבש לגמרי בלא רוטבות, ואם יש בו רוטבות אוסר כדי נטילה. ופסק כאן השו"ע כדעת רבינו ירוחם ז"ל דגבינה אפילו לחה חשיבא ככחוש יבש שאינו בולע אלא קליפה.

כ) ומיהו נראה, דאפ"ל דהא דמיאן הש"ך ז"ל לפרש כן, הוא מכיון דנקט בפשיטות דהשו"ע איירי שנפל הגבינה על המאכל של הפנאד"ש עצמו, ולא על הכלי שאופין בה את הפנאד"ש, ולהכי אלציה לפרש דשאני גבינה משאר מאכלים. אבל החזו"א מפרש כמש"כ הטו"ז ז"ל שם, דאיירי השו"ע שהגבינה נפל על הכלי שעושין בה את הפנאד"ש. וממילא אין לנו הכרח דהש"ך לית לי' האי חילוקא בין כלי למאכל, ודו"ק.

ו

כא) והנה לענין בליעה מכלי לתוך מאכל, אם זה אוסר גם בלא רוטב. דהיינו כלי שבלע איסור ואחר כך הונח בתוכו מאכל יבש של היתר, האם נאסר ההיתר, ומה הדין כאשר הכלי בלע בתוכו איסור שמן. דהנה ברמ"א ז"ל (יו"ד סי' ק"ה סעיף ז') כתב, דכלי שבלע איסור אוסר היתר שנוגע בו אפילו באיסור שאינו שמן, יעו"ש. ובטעמא דמילתא, דחמירא בזה כלי ממאכל, ביארו הפוסקים ז"ל, דמאכל שיש לו מה לפלוט מגופו, לכן הבליעה באיסור כחוש, אינה הולכת בלא רוטב, ונשארת בחתיכה, אבל כלי, שאין בה פליטה מגופה, יוצא שפיר מה שבלע, אף בלא רוטב, דהיינו כיון דיש הכרח להפליט, ואין לו פליטה מגופו, פולט האיסור שבלע.

כב) ומיהו מבואר בש"ך (שם ס"ק כ"ג) דעכ"פ בדבר יבש לגמרי אין הכלי אוסר אלא כדי קליפה, ואם יש בו גם רוטבות הרי זה נאסר כדי נטילה. אבל אם בלע הכלי בתוכו איסור שמן ואח"כ נגע בו מאכל יבש, מסתפק שם הש"ך ז"ל אם אוסר כולו, ונשאר בצ"ע.

כג) והעיר עלה הנוב"י ז"ל (בתשו' יו"ד סימן ל') דמאי דמסתפקא לי' לש"ך פשיטא לי' להמג"א (סי' תנ"א סק"ז) לקולא, שאפילו שמן הבלוע בכלי אינו אוסר כולו. ומשו"ה מסיק הנוב"י בזה"ל, לא שבקינן מה דפשיטא למג"א בשביל ספיקו של הש"ך, וא"כ יש להתיר בביטול ברוב וכו' עכ"ל. והאריכו בזה הפוסקים ז"ל.

ז

כד) ומעתה בנידון דידן, בככר שהונח על קדירה שעל האש בפסח, עכ"פ לכאורה פשוט, דבודאי נאסרה כאן הקדירה כדי קליפה, מחמת בליעה מהככר.

כה) מיהו התבוננתי דבאמת נאסר כאן התבשיל כולו. דהנה נהי דאין רוטב מבחוץ, ושניהם יבשין, אך מ"מ מחמת הרוטב שבתוך הקדירה, שפיר י"ל דמפעפע ונבלע הטעם לתוך הקדירה, והוי כנפל בתוך הרוטב, שהרוטב שבתוכו מסייע ומוליך את הטעם לתוך התבשיל כולו, ובעינן ששים לבטלו, ובחמץ נאסר אף במשהו.

כו) ומצאתי דהכי מיפשט פשיטא לי' לפמ"ג ז"ל (באו"ח א"א ריש סימן קע"ג), דכתב, אם העמידו קערה חמה על גבינה, התבשיל שבקערה נאסרת. ושוב מסתפקא לי' לפמ"ג ז"ל שם, דגם הגבינה נאסרת ככולה, אע"פ שאין רוטב בחוץ, די"ל דהא דקיי"ל שאין הכלי אוסר את ההיתר בלא רוטב

♦ מוריה, שנה שלושים ושנים, גליון ו—ח (שעז—שפ), ניסן תשע"ג

אלא כדי קליפה, היינו דוקא בכלי ריקן, מה שאין כן בכלי שיש רוטב בתוכו, הרי זה פולט ואוסר בכולו. שמעינן מדבריו, דעכ"פ מיהא בדינא דרישא, פשיטא ל'י' להתבשיל שבקדירה נאסר בכולו, אע"פ ששניהם יבשים, מ"מ מחמת הרוטב שבתוכו נבלע בו הטעם בכולו, ונאסר כל התבשיל בדליכא ששים, ומבואר בהדיא כמשנ"ת.

(בז) והנה כי כן מצאתי בתשו' מהרש"ם (ח"ה סימן ע"ו) שנשאל ע"ד קדירה של חלב ורתחת שנגע בה חתיכת בשר נגוב לגמרי, והשיב דלכאורה לפמש"כ הש"ך דבדבר נגוב אין הכלי אוסר יותר מכ"ק, ובמג"א (סי' תנ"א סק"ז) פסק להקל גם בשומן, [וכבר הארכנו בזה למעלה בס"ד], א"כ החלב אוסר אם אין בה ששים נגד הבשר, אבל הבשר אינו אוסר רק כדי קליפה, עכ"ל. הרי דמיפשט פשיטא ל'י' דעכ"פ החלב שבתוך הקדירה נאסר בכולו, וצריך ששים נגד החתיכה של הבשר שנגע בה, אע"פ שהיא יבשה ונגובה לגמרי, ומוכרח כמש"כ, דהרוטב שבתוכו שואב טעם החתיכה שמבחוץ בכולו, ולכן אע"פ שהיא יבשה מצרפינן הרוטב שבתוך התבשיל לבלוע הטעם של החתיכה בכל הקדירה. ושוב נו"נ בארוכה, אם גם חתיכת הבשר שמבחוץ נאסרת לגמרי, עפ"ד הפמ"ג ז"ל הנ"ל, דהיכא שיש רוטב בתוך הכלי פולט לגבינה יותר מכ"ק, יעוי"ש.

ח

(בח) נמצא לפ"ז לדינא, דהכא בנידון דידן, בככר לחם שהוחם על גבי קדירה של תבשיל בפסח, נאסר הכל, הקדירה והתבשילים, אע"פ שהככר והקדירה נגובין מבחוץ, דמחמת הרוטב דבתוכם מיבלעי בלעי בהו החמץ בכולן, כמשנ"ת.

(בט) ויותר מזה, דהכא בנידו"ד שהקדירות עדיין עומדים ברתחתן על האש ומתבשלות מלאות רוטב ותבשילים, והככרות מונחות עליהן, הרי עכשיו על ידי הרתחה מפעפע שוב הטעם בתוכן, ונאסר הכל, מידי דהוי מבשל בקדירה שבלעה טעם של חמץ, דנאסר התבשיל, לה"נ הכא.

ט

(ל) אך הנה זה עומד נגדינו דברי אדונינו המג"א (סי' תנ"א ס"ק מ"ד), שמבאר מש"כ בתשו' מהר"ם מלובלין ז"ל (תשו' סי' ק"ו), דאם הושיבו בפסח קדירה על תנור בית החורף [שרגילין להשים שם קדירות של חמץ בכל השנה], או בתוכו, חומרא יתירה הוא, ולא נמצא בשום פוסק כי אם במהרי"ו, ודי בזה לאסור לכתחילה, אבל לא בדיעבד. ואסברא לה המג"א בזה"ל, ונ"ל משום דס"ל דאין מפעפע מדופן לדופן, וכ"פ ביו"ד סי' צ"ב סס"ח, ועוד דאפילו אם תמצי לומר שהיה שם קצת חמץ בעין, די בקליפה, כיון דאין שם רוטב, ואם כן הקדירה אסורה והתבשיל מותר, וכמ"ש סי"ט. ואי משום שיש כיסוי למעלה, עכ"פ אין היד סולדת בזיעה למעלה, עכ"ל. הרי מפורש בדבריו דאף אם נמצא חמץ בעין על הקדירה בתנור, מ"מ כיון שאין שם רוטב והוי כחוש לגמרי, סגי בקליפה, ולכן רק הקדירה אסורה, דהוי במקום קליפה, והתבשיל מותר. וסתמת הדברים משמע דאף במקום שיש רוטב בתוכן, ושניהם חמים, נמי לא נאסר אלא קליפה, כיון דמבחוץ שניהם יבשים, החמץ והכלי, ולכן לא נבלע בכלי אלא כדי קליפה, ותו לא, ונסתרינן דברינו.

(לא) ומפורש הכי בדברי שו"ע הרב ז"ל (סימן תנ"א סעיף ס"ז) דכתב וז"ל, אבל אם הניח שם [בתוך התנור] תבשיל בקדירה, אפילו היה התנור חם, התבשיל מותר, אפילו אם מושב הקדירה היה מלוכלך מחמץ בעין, אף על פי כן אם אין בו חשש שמנונית, אינו אוסר יותר מכדי קליפה, ובעובי שולי הקדירה יש יותר מכדי קליפה כו', עכ"ל. וכן סתם להלכה בחיי אדם (כלל קכ"ה סעיף ב'), וע"ע במשנ"ב ובשעה"צ (סי' תנ"א סעיף כ"ג), יעוי"ש.

מוריה, שנה שלוש ושתים, גליון ו-ח (שעח-שפ), ניסן תשע"ג ♦

י

(לב) אך באמת ל"ז לירד לעומק ד"ק, דלכאורה דבריו תמוהין מאוד, וכאשר כבר תמה טובא הגרעק"א ז"ל על המג"א (בהגהותיו לשו"ע שם) בזה"ל, הוא תמוה, כיון דיש חמץ בעין במקום שהקדרה עומדת, הוי נגד הרוטב, ומפעפע לבפנים, ובעינן ששים, וממילא בחמץ אסור במשהו, ואם העמידו קדרה חמה על דבר צונן, כיון דתתאה גבר, סגי בקליפה, והקדרה במקום קליפה, אבל הכא, דהכל רותח, וצ"ע, עכ"ל.

(לג) והגע עצמך, הרי אם יבשלו שנית בקדרה זו, בודאי נאסר התבשיל, דמיבלע בלע מהחמץ שנבלע בתוך שולי הקדירה מהבישול ראשון שנתבשלה על חמץ. ומעתה קשה טובא, מאי שנא בבישול ראשון, שהתיר המג"א ז"ל כאן את התבשיל, אע"פ שהכל רותח, וממשיך התבשיל להתבשל שוב בקדירה זו אחר שנבלע בה החמץ, והרי עכשיו מיפלט הבלע לתוך התבשיל, ולכאורה צריך עיון רב בהבנת דברי קדשו ז"ל.

(לד) ובעיקר דברי המג"א הקשה שם טובא הפרמ"ג (א"א סי' תנ"א סקמ"ד), לפי מה שביאר דמש"כ המג"א (לעיל בס"ק י"ט) קליפה, הוא לאו דוקא, אלא נאסר כדי נטילה כרוחב אצבע אגודל, וא"כ הרי אין הקדירה במקום נטילה, ונאסר כל התבשיל כולו, דחמץ בפסח במשהו. והו"ד בכה"ח (סי' תנ"א אות רס"ז), ונשאר בקושיא.

יא

(לח) והנה לאחר שיגעתי הרבה בהבנת דברי המג"א ז"ל האיר ה' עיני בביאור הדברים, ואקווה שזכינו לכיון לאמיתה של תוה"ק, ואשר לפי"ז דבריו מיושבים ומאירים כספירים.

(לו) דהנה הנראה לבאר בזה, דדוקא היכא שהכל מתבשל ורותח, הוא דנאסר הכל, אף בנגובין לגמרי, משא"כ בחימום בעלמא, סגי בקליפה, אף בהגיע שולי הקדרה ליד סולדת בו. ומעתה אתי שפיר, דהרי איירינן הכא בתנור של חורף, שאין מבשלין שם, אלא משתמשין שם לחימום המאכלים המבושלים, וכאשר מבואר כן בהדיא נמי בהל' שבת (או"ח סימן רנ"ג סעיף ה'), יעוי"ש. ובוזה הוא דקאמר שפיר המג"א דאפילו אם היה המקום מלוכלך מחמץ בעין די בקליפה, כי אין לנו לחשוש בזה אלא שמא הגיעו שולי הקדרה ליד סולדת בו, וממילא די בקליפה, כי אין כאן רתיחות להבליע הטעם בפנים. [ומש"כ המ"א דלא נבלע אלא קליפה, אפ"ל דס"ל דמאכל לא נבלע בכלי בלא רוטב אלא קליפה בלבד, וכמש"כ לעיל בשם החזו"א ז"ל, ומיושב קושית הפמ"ג]. ומיהו ודאי בגווני שמבשל בתנור והקדרה רותחת ונמצא חמץ בשולי הקדרה בודאי יודה המג"א ז"ל שפיר דנאסר הכל מחמת דמיבלע בלע טעם החמץ בתוך התבשיל מחמת הרתיחות, וכמש"נ.

(לז) והיינו הך לשון הפוסקים כאן, דכתבו בזה, אם מותר להשים או להושיב דבר על תנור של בית החורף, ומשמע דלאו בבישול איירינן אלא שמימים או מושיבים שם מאכלים מבושלים לחממם, כגון קרעפלי"ך וחמימות פת וכדומה, וכמש"כ המג"א בריש דבריו הכא, וזה מסייע לדברינו דלאו בבישול קא איירינן הכא.

יב

(לח) ונראה דמבואר נמי הכי מהמשך דברי המ"א, דכתב וז"ל, ואי משום שיש כיסוי למעלה, עכ"פ אין היד סולדת בזיעה למעלה, עכ"ל. וכונתו בזה ליישב מש"כ הב"ח להחמיר כאן מחמת הזיעה שיש בכיסוי שעל גבי התנור מהחמץ ויכול ליפול אח"כ בתוך הקדרה של פסח. וע"ז משיב המ"א ז"ל, דאין היד סולדת בזיעה למעלה, ומינה משמע דהכא איירי שאין רתיחות של זיעה

♦ מוריה, שנה שלוששים ושנים, גליון ו—ח (שעח—שפ), ניסן תשע"ג

בתנור, כמו בתנור של בישול ואפייה, והיינו מכיון דהכא הנידון הוא רק בתנור של בית החורף שמשמשים בו רק לחימום התבשילים, וכש"נ.

(מ) ומעתה נראה, דמאי דמסיק המ"א בזה"ל, ונ"ל דאם הושם תוך התנור אפילו יד סולדת בכיסוי שרי, משום שכבר הוסק התנור, ואע"פ שלא נתכוין להכשירו שרי, עכ"ל. הנה כאן איירי המ"א באופן שהושם בתוך התנור ממש, דהיינו כנגד האש, והוסק התנור, כדי שיתבשלו הקדרה, והכל מעלה רתיחות וזיעה, ולכן בעי לאתויי להיתר, דעל ידי ההיסק הוכשר התנור מהחמץ, ולכן מותר.

(מא) ומיהו לפי מה שנתבאר, על כרחך הכא במסקנת הדברים, איירי המג"א דוקא בענין שהיה התנור נקי מחמץ בעין, דאם היה המקום מלוכלך מחמץ בעין, נאסר הכל, כי מחמת רתיחות הקדרה והתבשילים נבלע החמץ לתוך התבשיל, וכמש"נ.

יג

(מב) ומצאתי בס"ד תנא רבא דמסייע לן בכ"ז, דהנה בשו"ע הרב ז"ל (סימן תנ"א סעיף ס"ז) כתב בזה"ל, אם הניח שם [בתנור של בית החורף] תבשיל בקדרה אפילו היה התנור חם התבשיל מותר אפילו אם מקום מושב הקדרה היה מלוכלך מחמץ בעין אף על פי כן אם אין בו חשש שמנונית אינו אוסר יותר מכדי קליפה ובעובי שולי הקדרה יש יותר מכדי קליפה וגם הקדירה יש להיתר אם ברי לו שמקום מושבה היה נקי שלא היה שם משהו חמץ בעין שהאיסור הבלוע בתנור אינו נפלט לקדירה שעליו כו' עכ"ל. והיינו דינא קמייטא דהמג"א ז"ל הכא, והיתר הרב ז"ל את התבשילים אף אם היה שם לכלוך של חמץ בעין. ושוב כותב (בסעיף ס"ה) וז"ל, וכן אם הניח קדרות ורתחות בפסח בתוך התנור של בית החורף לאחר שהוסק כבר אף על פי שלפעמים מניחין שם קדירה של חמץ הרי התבשיל מותר אפילו באכילה וגם הקדירה מותרת אם היה מקום מושבה נקי מחמץ בעין ואע"פ שגג התנור הזיע תחתיו מבפנים מחמת חום התבשיל שתחתיו ובזיעה זו יש טעם חמץ שנפלט לתוכה מגג התנור שנבלע בו טעם חמץ על ידי הזיעה שהזיע כשהיו תחתיו קדרות ורתחות מכל מקום כיון שכבר הוסק התנור הרי נתלבן גגו על ידי השלהבת ונשרף כל החמץ הבלוע בו, ואע"פ כשהסיק את התנור לא נתכוין להכשיר גגו לפסח על ידי היסק זה אין כונה זו מעכבת בדיעבד, עכ"ל. והיינו דינא בתרא דהמג"א ז"ל, ומפורש בדברי הרב ז"ל דאף התבשילים אינם מותרים באכילה אלא אם כן היה המקום נקי מלכלוך של חמץ בעין, ונסתייעו דברינו טובא.

(מג) ולהנתבאר יתיישב לן הדק היטב כל דברי שו"ע הרב ז"ל הכא. דהנה לכאורה איכא למידק טובא בד"ק, דהנה הכא (בסעיף ס"ה) כתב הרב בלשונו, דלפעמים מניחים קדירה שם בתנור, ואילו לעיל (בסעיף ס"ה) אסברא לן דרגילות הוא להניח שם פשטיד"א ושאר חמץ בשעה שהתנור מתחמם. וכן יש לדקדק, מאי דהדגיש לן הרב ז"ל כאן (בסעיף ס"ה), דאיירי בקדירות ורתחות.

(מד) וביותר יש לעיין, דהנה לעיל בסעיף ס"ז כתב דהתבשיל מותר אפילו אם מקום מושב הקדירה היה מלוכלך מחמץ בעין, ואילו כאן בסעיף ס"ח מבואר מדבריו דדוקא בהיה המושב נקי מחמץ הוא דמותר גם התבשיל באכילה, ומשמע דבמלוכלך נאסר התבשיל, וצריך ביאור בכ"ז.

(מה) אך לפי מה שנתבאר ניחא היטב הפלא ופלא, ודבריו מאירין ונהירין. דלעיל איירינן לענין הנחת מאכלים וקדרות על התנור, או בתוכו, במקומות המיועדין לכך, כדי לחממן, וזה באמת אכן היה הרגילות לעשות כן, [וכדחזינן בהל' שבת, כמ"ש נ], ואיירי במאכלים מבושלין, וכמו פת ומצה

• מוריה, שנה שלושים ושנים, גליון ו—ח (שעז—שפ), ניסן תשע"ג

וכדומה, ואין המאכל או הקדרה רותחת, כי אין כאן מעשה של בישול ממש, וכדנתבאר. ובזה הוא דהתיר התבשיל אף אם היה מקום מושב הקדרה מלוכלך מחמץ בעין, דאין כאן רתיחות, וכמש"נ.

מז משא"כ הכא (בסעיף ס"ח) איירי במניח קדירה לתוך התנור ממש, במקום שמסיקין אותו, והיינו כנגד האש, והקדרה רותחת שם, כדי לבשל התבשיל שבתוכו. והיינו דקא מדייק הכא בלשונו הזהב, אם מניח קדרות רותחות בפסח בתוך התנור של בית החורף לאחר שהוסק כבר, עכ"ל. והנחה זו של בישול הקדרה בתוך תנור של בית החורף, באמת אין דרך שימוש כן, והיינו הך דכתב עלה הרב ז"ל כי רק לפעמים מניחין שם הקדרה, דהרגילות הוא לבשל ולאפות על גבי אש ותנור המיועדין לכך, ולא בתנור של חורף.

מז ובזה שפיר מדוייקין הדק היטב דלא התיר הרב ז"ל כאן אף את התבשיל, אלא אם כן היה מקום מושב הקדרה נקי מחמץ, דבאמת אם נמצא שם חמץ בעין, נאסר הכל, דאע"ג שהמקום הוא נגוב בלא רוטב, מ"מ מחמת הרתיחות של התבשילים שבתוך הקדרה נבלע החמץ בתוכם, והכל נאסר, כמשנ"ת, ומכ"ז עכ"פ נסתייעו דברינו טובא.

יד

מח ומעתה הדרינן שפיר לקיימת, דבמניח בפסח ככר לחם על גבי קדירה רותחת על האש, נאסר הכל, דמחמת רתיחות הרוטב שבתוך הקדרה נבלע הכל לתוכו, אף שהם נגובים מבחוץ, וכדמוכח הכא מדברי הגרעק"א ז"ל הנ"ל, ולדברינו נתיישבו בזה דברי המג"א ז"ל, ושפיר אפ"ל דגם לדידיה נאסר הכל בבישול קדירה רותחת ונמצא שם עליה מבחוץ חמץ בעין, כמש"נ.

טו

מט ואיסתפקא אם יועיל בנידו"ד הגעלה לקדירות או צריך דוקא ליבון, כיון דהבליעה היא מבחוץ בלא רוטב. מיהו אפשר דכי היכא דאמרינן דמהניא הרוטב שמבפנים להבליע הטעם לתוכו, הה"נ יועיל לענין זה, דנחשב כאילו נבלע ע"י רוטב, ובפרט לפמש"כ הפמ"ג לצדד דמועיל אף שיפלוט הכלי בליעתו לבחוץ ע"י הרוטב שבתוכו, וממילא הה"נ דמהניא הגעלה. ולאידך גיסא י"ל כיון דעכ"פ מבחוץ היה יבש נבלע ונסרך יותר בתוך שולי הקדרה ואינו יוצא אלא ע"י ליבון, ומסתברא טפי כלישנא קמא, וצ"ע לדינא.

טז

נ והנה נפקא מינה לן בכ"ז לדינא גם לענין המניח לחמם חלת לחם על גבי קדירה של תבשיל בשר המונח על האש, ונתחמם הככר, אם מותר לאכלו עם חלב. דהנה לפמשנ"ת הא פשיטא דעכ"פ מיהא נבלע טעם של בשר בתוך הככר, אע"פ שהיו שניהם [הכיסוי והקדרה] יבשין ונגובים, ואף שאין זיעה עולה עליהם. ואם היה הכלי בלוע מתבשיל שמן, יש לצדד שנבלע בככר כדי נטילה. ואם היה רוטב בתוך הקדרה, יש מקום להחמיר דנבלע הטעם בכולו, וכמשנ"ת.

יז

נא ואף לאכול את הככר בפני עצמו, ליכא התירא, אלא בדבר מועט. והיינו משום הא דקיי"ל בשו"ע (י"ד סי' צ"ז ס"א), דאם לש העיסה בשומן או חלב אסור אפילו לאכלה לבדה גזירה שמא יאכלנה עם חלב או בשר, יעוי"ש. ומבואר בחו"ד (שם סק"ו) דאף שנבלע טעם הבשר בפת אחר האפיה נאסרה הפת. ולא הותר אלא בדבר מועט, דהיינו כדי אכילה בבת אחת, או כל שאוכל בו ביום ולא ישאר למחרתו. [ולכאורה נחלקו בזה המחבר והרמ"א ז"ל בשו"ע שם, יעוי"ש] ובפרמ"ג (שם שפ"ד סק"א), יעוי"ש. וממילא יש לזהר לא לעשות כן אלא בדבר מועט, וכמש"נ.

♦ מוריה, שנה שלושים ושנים, גליון ו—ח (שעח—שפ), ניסן תשע"ג

יה

(נד) ומיהו נראה דמותר לאכלו עם דגים, דעכ"פ הוי בליעה על ידי פליטת כלי, דקיי"ל דאין בזה משום סכנה, כמבואר בט"ז (יו"ד ס' צ"ה סק"ג) דמותר לבשל דגים בכלי שבישלו בו בשר בן יומו, יעוי"ש. והכא נמי הרי הטעם נבלע בככר מפאת פליטת הטעם מן הכלי, וממילא אין בזה משום סכנת צרעת דאכילת בשר ודגים.

(נג) ולמדתי כן בק"ו מהא דהתיר הפרמ"ג (יו"ד ס' ק"ח שפ"ד סק"ח אות ח') אפילו בנשפך שומן של בשר על דופן הכלי בשעה שמבשל שם דגים, משום דהוי בליעת כלי, יעוי"ש. והו"ד בחידושי רעק"א (יו"ד ס' קט"ז בש"ך סק"א), וכן מבואר במנחת יעקב (כלל נ"ז סק"א), יעוי"ש. וממילא כש"כ בנידו"ד דלא נבלע הטעם אלא בככר שרוצה לאכלו עם דגים.

(נד) והלום ראיתי מובא משו"ת דברי הילל (ח"ב סימן ל"ב) דהעלה בזה לאיסורא, כיון שנפל השומן בשעת הבישול, חמירא טפי מפליטת כלים, ובנה יסודו עפ"י החו"ד (סימן צ"ה סק"א) דבנפלה הטפה על הקדרה בשעת בישול הו"ל כנפלה לתוך התבשיל, ולא נחשב לנ"ט בר נ"ט, וממילא הה"נ הכא, יעוי"ש. [והו"ד בדרכ"ת (סי' קט"ז סק"ז) ובספר שמירת הגוף והנפש (סימן א' ס"ק י"ב), עיי"ש].

(נה) אך לענ"ד שפיר י"ל דמ"מ לא הוי הכא אלא פליטת כלי, ולכן אע"ג דלא חשיבא כתרי טעמי לענין נ"ט בר נ"ט, אבל סוכ"ס הואיל ואין הטעם בא אלא דרך דופני הכלי, שפיר חשיבא פליטת כלי, דלית בהו משום סכנה.

(נו) וראי' לדברינו, דהרי הגרעק"א ז"ל (בתשו' בספרו דרו"ח בענין פירות שנתייבשו בתנור שלא הוכשר לפסח) נמי נטה קו להחמיר בזה כדעת החו"ד ז"ל, וכמש"כ בזה"ל, די"ל דנ"ט בנ"ט הוי רק היכא דתחילה נפסק הכח הראשון, כמו דגים שעלו בקערה של בשר, דבתחלה נפסק המבליע ונבלע בקדרה, אבל היכא דבשעה שבישלו דגים נטף שומן על דופן הקדרה מבחוץ, י"ל אף דהולך דרך קדרה לא מקרי נ"ט בר נ"ט, דכח הראשון, דהיינו הבשר, מתפשט בכח אחד להקדרה ולדגים שבתוכו, ויש לי ראיות לזה, עכ"ל. ומכל מקום ציין הכא בחידושי לד' הפמ"ג דעכ"פ מותרין הדגים באכילה, ולא העיר עלה מידי, חזינן מינה דלא תליא הא בהא, דנהי דלא מקרי בכח"ג נ"ט בנ"ט, מ"מ לענין בליעה של סכנתא, חשיבא שפיר בליעת כלים, ולא נאסרו, וכמש"נ. [ובאמת לכאורה מסתימת דבריו בתשובה כאן מוכרח הכי, דהרי איירי שנטף שומן על דופן הכלי של בישול הדגים, ומשמע דלא אתי רבנו ז"ל אלא להחמיר שלא לאכול הדגים בחלב, אבל לעצמן הרי הם מותרים שפיר, ומבואר כנ"ל. אף דהמתקש יכול לומר דלא הזכיר כאן רעק"א ז"ל לענין אכילתן עם חלב, אבל פשיטא דסתימת הלשון פשיטא דמורה כן, ודו"ק. ומיהו החו"ד אכן איירי שם כשנפל חלב על דופן הקדרה שמבשלין שם דגים, ודו"ק].

(נז) האמנם ראיתי בספר מאור השבת (ח"ב דף קפ"ד) שהביא בשם מרנא הראב"ד הגרי"י פישר זצ"ל דחלה שהוחמה על גבי קדרה שיש בה בשר לא יאכלנה עם דגים משום סכנה, דנבלע טעם הבשר בחלה, וממילא הו"ל בשר ודגים בצוותא. ומריהטא דלישנ' משמע פשוט דאיירי אף במניחנה על גבי כיסוי הקדרה, יעוי"ש. אך לענ"ד מפורש הדבר להתירא בפרי מגדים, וכאשר הכרחנו לעיל בס"ד להתירא בד"ז, ודו"ק.

יט

(נח) מכל הלין, נתבאר לן שפיר טעמא דמילתא שהוריתי בס"ד בנידו"ד, שהניחו ככר על גבי קדרה של תבשיל שנאסרו הקדרה והתבשיל בפסח, אע"פ שהיה הכיסוי נגוב ויבש מבחוץ, וכמש"נ. [וצ"ע אם סגי הגעלה לקדרה ול"צ דוקא ליבון].

מוריה, שנה שלוש ושתים, גליון ו—ח (שעח—שפ), ניסן תשע"ג ♦

נט) והעולה מן המדובר בס"ד.

א. חתיכה שמקצתה אסורה מחמת עצמה, וצלאה בלא רוטב, כגון שנדר מצד אחד של חתיכה [כחושה] וכדומה, נחלקו הפוסקים ז"ל אם בכה"ג נאסרה כולה, דאזיל טעם האיסור ומתפשט בכולה, וממילא בטל נמי בששים, [כן נתבאר בשיטת הבית מאיר והמשנ"ב ז"ל, וכן י"ל מהתה"ד הרש"ל והב"ח ז"ל]. או דגם בגוף אחד אמרינן דאין הבלוע הולך בלא רוטב, וממילא לא נאסר אלא כדי נטילה הסמוכה לחלק האיסור. [כן נתבאר בשיטת הגרעק"א והחזו"א ז"ל].

ב. כמו כן נתבאר פלוגתת הפוסקים ז"ל אם חתיכה שאסורה מצד אחד מחמת עצמה נגעה בצדה השנייה בחתיכה אחרת של היתר, האם נאסרה ההיתר אי לאו. והיינו דנחלקו אם כל החתיכה מקרי איסור עצמי, גם מצדה השני, וממילא אוסרת כדי נטילה את ההיתר שנגעה בה, וכן ס"ל לבית מאיר ז"ל. או שנחשב רק לאיסור בלוע שאינו יוצא בלא רוטב מחתיכה לחתיכה, וכן ס"ל להגרעק"א ז"ל.

ג. מאכל של איסור, שהוא יבש בלא רטיבות, שהונחה על גבי כלי רותח, לדעת החזו"א ז"ל לא נבלע בכלי אלא כדי קליפה, ואם יש בו רטיבות אוסר כדי נטילה, וגבינה לחה חשיבא ככחוש שאינו בולע אלא קליפה.

ד. מאכל יבש של היתר שהונחה בתוך כלי שנבלע בו תחילה איסור, אם ההיתר יבש לגמרי נאסר כדי קליפה, ואם יש בו רטיבות נאסר כדי נטילה. ואף שנבלע איסור שמן בכלי, פסק המג"א להקל כן. [והש"ך מסתפק בזה והנוב"י הכריע כהמג"א ז"ל לקולא].

ה. איסור יבש שהניחה מבחוץ על גבי קדירה רותחת שיש בתוכה רוטב, נאסר כל התבשיל והרוטב, אע"פ שאין רוטב בחוץ. [כן נתבאר בדעת הפמ"ג ז"ל].

ו. ככר שהוחם על גבי קדרה של תבשיל בשר, והיה רוטב בתוך הקדרה, י"ל דנידון ככר שלשו אותו עם שומן, ואסור באכילה אלא אם כן הוא דבר מועט, ובכל ענין אסור לאכלו עם חלב, אבל אם דגים יש לסמוך להתירא.

הרב יצחק מרדכי הכהן רובין
רב ומו"צ בשכונת הר נוף
ודיין בבד"צ בראשות הגר"נ קרליץ שליט"א

בישולי נכרים לחולה שאין בו סכנה

[ומצוי במטפלים נכרים]

יש לעיין האם אפשר להתיר לחולה שאין בו סכנה לאכול מאכלים שיש בהם משום בישולי נכרים, במקום שאין אפשרות שישראל יבשל עבורו מאכלים אלו. דהנה קיימא לן ברמ"א יור"ד סי' קנ"ה ס"ג שאסרו לחולה שאין בו סכנה לאכול איסורי אכילה דרבנן דרך אכילתם, וממילא נשמע שבישולי נכרים אסורים גם עבור חולה שאין בו סכנה. או שמא בישולי נכרים אינם בכלל זה שאין איסורם מחמת עצמם אלא משום גזירת חתנות, ומצינו שכתב השו"ע אור"ח סי' שכ"ח סעיף י"ט גבי שבת, שחולה שאין בו סכנה מותר בבישול נכרי, והיינו שמאכל שנתבשל על ידי נכרי בשבת הותר לחולה, ויש לברר האם הדבר מותר גם בימות החול כאשר אין אפשרות לבשל לחולה על ידי ישראל. ונידון זה יש בו נפק"מ מצויה להרבה זקנים חולים [במצבים שהם מוגדרים לכה"פ כחולה שאין בו סכנה] שיש להם עובדים זרים נכרים והם גם מבשלים עבור החולים, ויש שדנו להקל בכך במקום שאין אפשרות לבשל ע"י ישראל, וכיון שלפענ"ד מבואר להדיא בדברי הראשונים והאחרונים לאיסור, הריני לכתוב את הצעת הדברים בנידון זה.

דברי הפוסקים לעניין היתר בישולי נכרי בשבת

א. איתא בשו"ע אור"ח סי' שכ"ח ס"ט חולה שאין בו סכנה מותר בבישולי אינו יהודי. ומקורו בב"י מדברי רבנו ירוחם שדייק זאת מהרמב"ם פ"ב דשבת ה"י שכתב, חולה שאין בו סכנה עושין לו כל צרכיו על ידי גוי, כיצד אומרים לגוי לעשות לו והוא עושה לבשל לו ולאפות וכו'. וכן הביא רבינו ירוחם שהרשב"א עשה לו סמוכות והעלה בידו דאיסור בישולי גוים שהוא איסור קל משום שמא יבא לאכול עמו הותר בחולה שאין בו סכנה בשבת, עכ"ל.

והנה יש לעיין מאי שנא בישולי נכרי שהקלו בו חכמים להתירו בשבת לחולה שאין בו סכנה, ולא התירו חולה לאכול איסורים דרבנן, כמבואר ברמ"א סי' קנ"ה ס"ג. וכבר עמדו הראשונים על שאלה זו, ועיין להלן בסמוך.

שיטת הרא"ה

ב. ומצינו שנחלקו הרא"ה והרשב"א [במשמרת הבית ובבדק הבית בית ג' שער ז'] בדין זה של בישול נכרי בשבת עבור חולה שאין בו סכנה, שדעת הרא"ה שכיון שבישול נכרי נאסר מגזירת חתנות, ומצינו שהקלו חכמים במקומות מסויימים בגזירותיהם, ולכן נראה לרא"ה שאם נכרי מבשל לחולה בשבת, שהוא זמן שאסור לנו לבשל, לא אסרו בו דלא שייך בזה משום חתנות, [וכוונתו דבכה"ג איכא היכרא], והוסיף הרא"ה שלא רק שהותר לחולה בשבת אלא כיון שאין בבישול זה משום חתנות, ה"ה שמותר אף לבריא במוצ"ש.

שיטת הרשב"א

ג. והרשב"א נחלק על הרא"ה, וס"ל שהוא היתר דווקא לחולה ודוקא בשבת עצמה, וכתב וז"ל דכל שאי אפשר היום על ידי ישראל, ובשארפשו אין סומכין על בישולו, איסורו של שבת מוכיח עליו, ולפיכך התירוהו לו. ודוקא לחולה ובשבת, לפי שאי אפשר לו הקלו בזה, אע"פ

מוריה, שנה שלושים ושתים, גליון ו—ח (שעז—שפ), ניסן תשע"ג ♦

שתחילתו וגמרו ביד נכרי, ודכוותיה בחול אסור לעשות כן אף לחולה¹. [ועיין שם לעיל מינה שציין לתשובתו, והוא בשו"ת הרשב"א ח"ד סי' רפ"ד שכתב כן, לשואל שתמה איך מתירים בישולי נכרים בשבת לחולה²].

וביאר הרשב"א את טעם ההיתר דכיון שהאיסור הוא רק משום גזירת חתנות³, ומצינו דכל שיש בו היתר קצת התירו, לכן בצירוף הא שהבישול נעשה בשבת ולצורך חולה התירו.

שיטת הר"ן

ד. ומצינו בר"ן ע"ז דף ט. שהקשה גם אמאי מתירין בישולי נכרים לחולה בשבת, ותיירין וז"ל דהתם כיון שדבר מותר בעצמו לא רצו להחמיר בו מפני שהוא בישולי עובד כוכבים יותר ממעשה שבת. והיינו דכיון שהתירו בשבת את עצם המלאכה של הנכרי לצורך החולה, לא ראו להחמיר יותר לעניין האכילה⁴.

ואין לדייק מדברי הר"ן האלו שבעלמא גם נתיר לחולה שאין בו סכנה בישולי נכרים, כיון שאינם אסור בעצמם. דהר"ן מבאר שיש כאן צירוף של ב' סברות. חדא שאין איסורו מחמת עצמו, ועוד שכיון שהתירו את המלאכה בשבת לא רצו להחמיר על המאכל יותר. ועיי"ש בלשון הר"ן שעוסק בענייני מאכלות אסורות לחולה [ולא בענייני שבת] וכתב וז"ל "ועכשיו נהגו לבשל לחולה שאין בו סכנה ע"י עכו"ם בשבת ואע"פ שהתבטל עצמו אסור משום בישולי נכרים". ומוכח

1. ונביא את העתקת דברי הרשב"א [במשמרת הבית על תורת הבית בית ג' שער ז'] וז"ל ועוד אם לא העמידו דבריהם אצל חולה אף בחול יהא מותר, ומי נימא בשבת לא העמידו אבל בחול העמידו אם כן אף אנו נאמר בשבת עצמה התירו ולצורך החולה לא העמידו דבריהם אבל למוצאי שבת שאין לו בו צורך יאסר וכל שכן לבריא וחלילה וחס שלא הותר אפילו לחולה עצמו, אלא לעת הצורך בלבד, דהיינו בשבת הא במוצאי שבת חזר לאיסורו, ודומה לנבלה לחולה שיש בו סכנה שאם נחרו לו בהמה לצורך אם הבריא נאסרה עליו וכל מה שתקנו חכמים והתירו כדרך שנהגה תורה נהגו הן באיסורי דבריהן, וכדאמרינן כל מאי דאמור רבנן כעין דאורייתא תקון. ולענין היתר בשולי עו"ג לחולה בשבת כבר שאל אחד מחכמי הדור את המחבר כבר עברו כמה שמיטות, וכך השיב דדברים אלו שאינם אלא משום גזרת חתנות כל שיש בו היתר קצת התירו כגון הפוך בגחלים או הניח ישראל והפך נכרי או אפילו הניח נכרי והפך ישראל דכל שאלו אוסרין עליו עד שיהא בו מעשה של ישראל יש היכר ולא אתי לאיקרוי, וכן הדין בשבת דכל שא"א היום על ידי ישראל, ובשאפשר אין סומכין על בשולו, איסורו של שבת מוכיח עליו, ולפיכך התירוהו לו. ודוקא לחולה ובשבת לפי שא"א לו והקלו לו בזה אעפ"י שתחלתו וגמרו ביד נכרי ודכוותיה בחול אסור לעשות כן אף לחולה. 2. שו"ת הרשב"א חלק ד' סימן רפ"ד לשון השאלה - עוד משמך אמרו לי, שאתה תמה על מנהג הפשוט, לבשל לחולה בשבת שאין בו סכנה, ע"י ארמאי. ולא חשו להם לגיעולי כותים. והיכן מצינו שהתירו איסורי מאכל דרבנן, לחולה שאין בו סכנה.

תשובה - מאה"ד, נ"ל שסמכו על מ"ש, בפ' מפנין דף קכ"ט: דאמר רב המנונא: חולה שאין בו סכנה, אומר לנכרי ועושה וכו', ואף על פי שלא מצינו שהקלו בשאר איסורי מאכלות דדבריהם, במקום חולי שאין בו סכנה. איסור זה של בישולי כותים, התירו, שאין אומרים בשל דבריהם זו דומה לזו. שהרי העמידו דבריהם במקום כרת, ופעמים שהם דוחים דבריהם במקום מצוה. כההיא דיומא [ל"ד:]: דעששית של ברזל, ואפי' לר"י. ועוד שאיסור בשולי כותים, קיל טפי, דלא נאסר משום בתו בקתיה. ולא אסרו בשוליהן בדברים המותרים, אטו דברים האסורין שלהם, אלא גזירה בישול אטו אכיל בהדיה. ואי אכיל בהדיה, אתי לאחתווי. והלכך כל שיש בו היכר קצת התירו. כההיא דשופת ישראל קדרה, וכל שתחלתו או גמרו ביד ישראל, להיכר בעלמא שרי. ואף זה, היתר איסור בשבת, וחלוי מוכיחין עליו, שלא התרתו, אלא לצורך. ורבי התיר פת של פלטר במקום דחוק, משום חיי נפש. ולא חיי נפש של מקום סכנה. והוא ראייה שהיא גזירה קלה, שהגדולים אשר כח בהם, עמדו עליה והתירוה במקום חיי נפש, של מקום דחוק. ואף על פי שאין מתירין כן כשאר איסור של דבריהם. והלכך, אם לא העמידוה במקום חולי שאין בו סכנה, שפיר דמי ואריך. 3. ונראה שטעם זה של הרשב"א כוונתו שאין זה איסור חפצא אלא איסור מחמת גזירה ולכן שייך להקל בו טפי. 4. ועיין שם בר"ן שכתב שאין להביא ראייה מבישולי נכרי שאין איסורו מחמת עצמו, לדין גבינת נכרי וסתם יינן שאיסורן מחמת עצמן. ויל"ע בכוונתו שהרי טעם כולם שווה שאין האיסור מחמת עצמו אלא מטעם גזירה, ואף שכל דבר הוא מטעם גזירה אחרת. ועיין בפמ"ג סי' שכ"ח

♦ מוריה, שנה שלוששים ושתים, גליון ו-ח (שעז-שפ), ניסן תשע"ג

דאיירי דוקא על שבת, ולא כתב הר"ן שאפשר על סמך סברא זו להתיר גם בימות החול בישולי נכרי⁵

מאכל שהתבשל בשבת על ידי נכרי ונשאר למוצאי שבת

ח. ונמצא שלדעת הרא"ה אם בישל נכרי בשבת לחולה שאין בו סכנה, ונשאר מאכל למוצ"ש מותר הן לחולה והן לבריא לאכול ממנו, ואילו לדעת הרשב"א ההיתר הוא רק בשבת ורק לחולה, ואילו במוצ"ש אסור גם לחולה. והטעם שאסרו במוצ"ש לחולה כיון שזהו זמן שאפשר לבשל על ידי ישראל, כבר לא התירו לו, דדוקא בחולה ובשבת דאיכא היכרא התירו. גם הר"ן נחלק על הרא"ה עיי"ש.

עוד מבואר ברא"ה שבשבת עצמה הותר לבריא לאכול, [דכ"ש הוא ממה שהתיר לבריא במוצ"ש], והרשב"א נחלק עליו גם בזה, שדוקא לחולה עצמו התירו ולא לבריא. גם בר"ן מבואר שלא התירו כה"ג לבריא.

ו. והרמ"א ביור"ד סי' קי"ג סעיף ט"ז, העתיק את דעת הרא"ה להלכה שאם בישל נכרי בשבת עבור חולה שאין בו סכנה, הותר למוצ"ש אף לבריא, דכל כה"ג איכא היכרא. והט"ז שם ס"ק ט"ו, כתב לחלוק על הרמ"א והביא שהרשב"א אסר למוצ"ש, אך הש"ך בנקה"כ מצדיק את פסק הרמ"א וכן בסי' קכ"ג בש"ך ס"ק נ'. [אמנם יש חבל גדול של אחרונים שפסקו כהרשב"א⁶], והמשנ"ב סי' שכ"ח ס"ק ס"ג נקט כהרשב"א שלמוצ"ש האוכל נאסר.⁷

בישול נכרי לצורך חולה שאין בו סכנה כשאי אפשר על ידי ישראל

ז. אמנם זה ברור שלכו"ע, הן לרא"ה והן לרשב"א, [וכך משמעות דברי הר"ן וכו"ל] דהיתר זה נאמר רק לגבי נכרי המבשל בשבת, אבל נכרי המבשל ביום חול אין היתר לחולה שאין בו סכנה לאוכלו, והרי הוא כשאר איסורי אכילה דרבנן שנאסרו אף לחולה שאין בו סכנה, כמבואר ביור"ד סי' קנ"ה ס"ג. וכך מבואר להדיא בלשון הרשב"א הן במשמרת הבית הנ"ל שכתב "וכן הדין בשבת דכל שא"א היום על ידי ישראל, ובשאפשר אין סומכין על בשולו, איסורו של שבת מוכיח עליו, ולפיכך התירוהו לו ודוקא לחולה ובשבת, ודכוותיה בחול אסור לעשות כן אף לחולה" והן בתשובה הנ"ל שכתב וז"ל "ואף זה היתר איסור בשבת, וחוליו מוכיחין עליו, שלא התרתו, אלא לצורך".

וכ"כ להדיא הפמ"ג סי' שכ"ח במ"ז ס"ק ו' ובא"א ס"ק י"א⁸, וכן נקט החי אדם כלל ס"ט דין ט"ז⁹, עיי"ש שכתב ודוקא בישולי נכרים התירו ודווקא בשבת דהוי היכר, וע"ע בנשמת אדם

בא"א ס"ק י"א, שרצה ללמוד היתר בסתם יינן כיון שדומה לבישולי עכו"ם שאין איסורו מחמת עצמו, עיי"ש. 5. ועיין שו"ת הר"ן סימן ה' שכתב בתוך הדברים, ועל זה סמך הרא"ה ז"ל בגוי שבא לבשל לחולה בשבת שמוותר לבריא במוצאי שבת וליכא משום בשולי גויים ומשום חתנות דבכל כהאי היכרא איכא. [וצ"ע שבחידושי הר"ן הנ"ל כתב דלא כהרא"ה]. 6. פר"ח ופר"ת מנחת יעקב כלל ע"ה ס"ק כ"ט שו"ת באר שבע סי' כ"ד תשובה מאהבה סי' שמ"ג. 7. ועיין במשנ"ב סי' שי"ח ס"ק י"ד שפסק את הרא"ה, ועיין במש"כ בספר ארחות שבת פרק כ' הערה קנ"א בישוב הקושיא, דשאני בסי' שאיירי בחולה שיש בו סכנה, שמוותר לבשל עבורו גם על ידי ישראל, ולכן לא שכיח כ"כ שיבשלו לו על ידי נכרי, ולכן שם נקט המשנ"ב כהרא"ה. 8. והראוני שבספר יד יהודה יור"ד סי' צ"ט ס"ק כ"ב בפירוש הארוך באה"ד שכתב להקשות על דברי הפמ"ג וז"ל – ועיין פ"מ או"ח סי' שכ"ח במג"א ס"ק י' נראה שנעלם ממנו דברי הרשב"א שהביא הבי' כאן בסי' קכ"ג והוא נצא בשו"ת הרשב"א ח"ד סי' רפ"ד, דשם נראה מבואר דבישולי עכו"ם גם בחול מותר לחולה שאין בו סכנה אם א"א לבשל ע"י ישראל. ולכאורה דברי היד יהודה צע"ג שהרי מבואר להדיא בדברי הרשב"א שלא התירו אלא רק כאשר יש שני היכרים, חוליו מוכיח עליו ושהבישול נעשה בשבת, ואל"ה לא התירו. 9. ועיין ביתר הרחבה במש"כ בנשמת אדם אות ג' בתשובה לשואל – ודבריו ברר מיללו כדברינו למעלה שאין היתר לחולה שאב"ס

אות ב' שדן במאכל שנתבשל לחולה בשבת ונשאר למוצ"ש, ואין לחולה מה לאכול במוצ"ש, האם אפשר לסמוך על הרא"ה וכפי שפסק הרמ"א יור"ד סי' קי"ג, וכתב שם להביא ראיה להיתר. ומוכח מתוך הדברים שאילולי הא שהמאכל נתבשל בשבת, וכסברת הרא"ה, לא היה מתיר לחולה אף שאין לו מה לאכול.

והיינו שאף שהיה מקום לומר בסברא דגם בימות החול כאשר אין אפשרות שישראל יבשל עבורו, הרי זה כאי אפשר, ונתיר לנכרי לבשל עבורו דו"ל בתר טעמא. מ"מ מוכח להדיא מלשונות הרשב"א שזה אינו, ודוקא בשבת ולחולה שאיסור שבת וחוליו מוכיח עליו, דמצטרפים שני מצבים של שעת דחק וצורך, רק בזה היתירו. והביאור בזה הוא דשאני שבת שאף פעם אי אפשר לבשל בה לחולה שאין בו סכנה, זה גופא ההיכר שמצב זה שונה משאר מקרים. וכך גם מוכח מדברי הרא"ה והר"ן וכנ"ל¹⁰.

ח. והנה המשנ"ב בסי' שכ"ח ס"ק ס"ג הביא את דברי הפמ"ג א"א ס"ק י"א שביאר דאע"ג שבשאר איסורי דרבנן אסור לחולה שאין בו סכנה לאכול ולשתות כמבואר ביור"ד סי' קנ"ה, שאני בישול א"י שאין איסורו מחמת עצמו. ואף שהפמ"ג כתב סברא זו מדיליה, מ"מ יש להביא סימוכין לסברא זו מלשון הרשב"א "דדברים אלו שאינן אלא משום גזירת חתנות כל שיש בו היתר קצת היתירו". וכן מלשון הר"ן בע"ז שכתב שבישולי עכו"ם אינן אסורים מחמת עצמם.

והיה מקום אגב שיטפא להבין שדברים אלו יש בהם להתיר בישולי נכרי לחולה גם בימות

לאכול מבישולי נכרים אף במקום שאין ישראל שיבשל עבורו, כמבואר בדברי הראשונים שבענין שאיסור שבת וחוליו יוכיחו עליו וכתב שאף לביאור הר"ן אין היתר, וז"ל הנשמת אדם - ומעכשיו נבוא לדין סתם יינם לחולי שאב"ס, דבר פשוט דבמקום שיש של ישראל מצוי אף שהוא ביוקר כפלי כפלים אסור לכ"ע אפילו אם נאמר דקיל משאר איסורין עכ"פ לא עדיף מבש"נ דכתב הרשב"א להדיא שהעתיקתי שהרי כתב דבשבת כיון שא"א איסורו של שבת מוכיח כו' וכה"ג בחול אסור, משמע ודאי אפילו שאין לו מי שיבשל בשבילו מ"מ אסור דאל"כ שבת וחול שוין, אלא ודאי דבחול אפילו אין לו מי שיבשל אסור דאין כאן היכר כמש"כ בהדיא דאיסורו של שבת מוכיח עליו. והנה מדברי כולם נלמוד מדלא כתבו להתיר בישולי נכרים לחולי משום שהוא מילתא דאתיא באקראי בעלמא ולכן היתירו דאין בו משום חתנות, אע"כ דהא שבשבת דחולי הוא מילתא דשכיחא טובא ואית ביה משום חתנות, אלא בשבת דא"א ואז איסורו של שבת מוכיח עליו, אבל בלא"ה אסור, ולפי זה ה"ה אי נימא דבש"נ בחול אפילו אין לו מי שיבשל אפ"ה אסור וא"כ פשיטא דסתם יינם אפילו אין כאן יין ישראל אפילו הכי אסור. אך אי נימא דגם בש"נ אם א"א בענין אחר מותר, (אף שלדעתי אין כאן ספק כלל שהרי הר"ן כתב ד"ל דהא דאמרין כל צרכי חולה כו' היינו בדברים דאין בהם בש"נ רק כיון שנהגו כך צ"ל כיון שהתירו לו מעשה שבת ה"ה בש"נ) (זכר לדבר כיון שהותר לצרעתו הותר לקריו או כרא"ה או כרשב"א בענין דבר המוכיח), א"כ צ"ע אם יש להתיר סתם יינם בא"א להשיג רפואתו ע"י יין ישראל. ובסוף התשובה מסיים הנשמ"א וז"ל - אך כ"ז אי אמרינן דבש"נ מותר אף בחול היכא דא"א בענין אחר א"כ גם סתם יינם דינא הכי במקום שא"א ביין כשר, אבל לפי מה שנראה מלשון הרשב"א בתשובה זו ובמשה"ב וברא"ה דדוקא כשיש היכר בין מעט או הרבה דאיסורו של שבת מוכיח עליו וכן לפי מה שכתב הר"ן כיון שהתירו לו מעשה שבת לא דקדקו לאסור בש"נ, א"כ לכל הני טעמי אפילו בש"נ בחול אפילו אי אפשר בענין אחר אסור וא"כ ה"ה בינין דעכ"פ לכ"ע לא קיל מבש"נ ולא מצינו להתיר כ"א בשבת ע"י בישול. ¹⁰. והראוני מש"כ בשו"ת רע"א סי' ה' באה"ד וז"ל - אמנם נראה דיש לדחות ד"ל דס"ל מסברא דמה שמותר לחולה רק משום רפואה או שלא יכבד עליו החולי מחמת רעבון זהו לא מקרי סעודה הראויה ומה"ט י"ל דאין מערבין בבישול נכרי אף דמותר לכ"ע לחשאב"ס ואפשר דגם להחולה בעצמו אין מערבין לו בזה דמה שמותר לו לאכלו רק משום החולי, לא מקרי סעודה הראויה. ומבואר בדבריו דהותר בישולי עכו"ם לצורך חשאב"ס, והרי העירוב ודאי נתבשל מערב יו"ט, וחזינן דשרי בישול עכו"ם לחולה שאין בו סכנה, אף לא בשבת גופא. והנה דברי רע"א אלו צריכין תלמוד, שלא מצינו לאף אחד מן הפוסקים שהתיר בישולי נכרים לחולה בסתמא, ומה שמצינו ביד יהודה הנ"ל הערה ח' שהתיר, זהו דוקא בגוונא שאין בגוונא ישראל שיבשל עבורו, כפי שכתב להדיא בתוך דבריו, וא"כ דוחק הוא שרע"א איירי בדבריו בגוונא שמערבין לחולה היינו בגוונא שאין ישראל מצוי שם לבשל, וסתם את דבריו בלי לפרש, ודו"ק.

♦ מוריה, שנה שלוששים ושנים, גליון ו-ח (שעז-שפ), ניסן תשע"ג

החול, שהרי גם בזה נימא שאין איסורו מחמת עצמו. אבל המעיין בדברי הראשונים והאחרונים יראה להדיא שדבריהם נאמרו אך ורק במבשל בשבת לחולה שאין בו סכנה, ואין ללמוד מזה כלל לעניין בישול נכרי בימות החול לחולה. והפמ"ג גופיה בתחילה רצה ללמוד מסברא זו להתיר גם סתם יינן, ותירץ שכיון שמבואר בר"ן שבשבת לא רצו להחמיר בבישולי עכו"ם יותר ממעשה שבת וגם יש היכרא כסברת הרא"ה, ולכן התירו בשבת, משא"כ בימות החול אין להתיר אף כאשר אי אפשר על ידי ישראל.

ומכל הנ"ל – צ"ע דברי שו"ת מנחת יצחק ח"ג סי' ע"ב שכתב בתוך תשובתו שם וז"ל ובלא"ה צרכי קטן כחולה שאין בו סכנה, ומותר בבישולי עכו"ם, עיין אור"ח סי' שכ"ח סעיף י"ז וי"ט, עכ"ד. וצ"ע דכאמור מבואר להדיא מדברי הראשונים שאין שום היתר לחולה שאין בו סכנה בבישולי נכרים, ורק בשבת התירו, ואיך כתב בפשיטות שחש"אב"ס מותר בבישולי נכרים.

וע"ע בקובץ מבית לוי הלכות בישולי עכו"ם שהביא את הוראת הגר"ש ואזנר שליט"א שאפשר להתיר לחולה שאין בו סכנה בישול נכרי כאשר אין אפשרות לבשל ע"י ישראל, והמקור להוראתו הוא מלשון המשנ"ב ס"ק ס"ג שכתב "ומה שנשאר למוצ"ש אסור אפילו לחולה עצמו, כיון שאפשר לבשל לו אז על ידי ישראל" ודייק שטעם האיסור במוצ"ש מכיון שאפשר לבשל אז ע"י ישראל, וממילא במקום שא"א לבשל ע"י ישראל יהיה שרי אף על ידי נכרי. ולהאמור לעיל זה אינו, דלשון המשנ"ב באה לבאר את דברי הרשב"א החולק על הרא"ה הסובר שהותר לחולה שאב"ס לאכול במוצ"ש מאכל שנתבשל עבורו ע"י נכרי בשבת, ונקט הרשב"א שאסור דרך בשבת עצמה שאין אפשרות על ידי ישראל הותר המאכל, אבל במוצ"ש ס"ל לרשב"א שהמאכל כבר נאסר הואיל ואז כבר אפשר לבשל על ידי ישראל. ולשון זו ניתנת להתפרש, אגב שיטפא, שאם אי אפשר ע"י ישראל, מותר על ידי נכרי, אבל כאמור הדבר מפורש להדיא בלשונות הרשב"א לאיסור וכך נקטו להדיא גם הפמ"ג והחיי אדם [ודברי היד יהודה המובאים בהערה ט', צ"ב כפי שכתבנו שם].

נכרי שבישל לצורך עצמו בשבת

ט. ויש לעיין מה הדין במאכל שבישל הנכרי לצורך עצמו בשבת, ולא לצורך החולה, האם מותר לחולה לאוכלו בשבת היכא שנצרך לו. האם נימא בזה דכשם שמותר לנכרי לבשל עבור החולה להדיא בשבת ואין בזה משום בישול נכרי, ה"נ נימא במאכל זה שכבר נתבשל לצורך הנכרי, דאפוכי מטרטא למה לי, אם יש כבר מאכל מוכן שנתבשל לצורך הנכרי אמאי צריך הנכרי לשוב ולבשל עבור החולה, ועוד מי יימר שבכח"ג התירו את מעשה הבישול. או דילמא ההיתר בזה משום דאיכא היכרא והוא נאמר דוקא בגוונא דאיכא תרתי, שהנכרי מבשל ועושה זאת בשבת לצורך החולה. ונראה מלשונות הראשונים שזהו היתר פרטי כאשר הנכרי בא לבשל לחולה, אך אם בישל הנכרי לעצמו כבר נאסר המאכל ודינו ככל מאכלות האסורות שאסור לחולה שאין בו סכנה¹¹.

ונראה שנידון שייך גם בגוונא שהמאכל התבשל כבר לפני שבת לצורך הנכרי או לצורך

11. ועיין גליון מהרש"א יור"ד סי' קי"ג על הט"ז ס"ק ט"ו שדן לפי סברת הרא"ה שמא גם בבישל הנכרי לעצמו ולא לחולה יהיה שרי אחר השבת, וציטט את לשון הרא"ה המובא בר"ן ע"ז דף ט. ד"ה כי אתא, שמבשל בשעה שאין אנחנו יכולים איכא היכרא ולית ביה משום חתנות. אך באמת לשון הרא"ה מורה שהכוונה דוקא במבשל לחולה ובשבת, שאז הוי היכרא ואין בזה חתנות, ולא רק שעצם הבישול נעשה בשבת. דלא שמענו מעולם שנכרי שבישל לעצמו בשבת יהיה בזה היתר אחר השבת משום שבשבת אין חשש חתנות, והרי להרא"ה בגוונא שאין חשש חתנות המאכל מותר גם לבריא. ומוכח להדיא שכל דברי הרא"ה הם בגוונא שבישל הנכרי בשבת והבישול

מוריה, שנה שלוש ושתים, גליון ו-ח (שעז-שפ), ניסן תשע"ג ♦

החולה, שאין להתיר ליתנו לחולה בשבת, דכיון שנתבשל מערב שבת אין לנו תרתי להיכרא.

העולה מכל הנ"ל:

א. אסור לחולה שאין בו סכנה לאכול בימות החול מאכלים שיש בהם איסור בישולי נכרי. ואף באופן שאין ישראל שיבשל עבורו, אסור לו לאכול מאכלים אלו, ודינו ככל מאכל שאסור מדרבנן שאסור לחולה שאין בו סכנה.

ב. מאכל שנתבשל בשבת על ידי נכרי לצורך חולה שאין בו סכנה, מותר לחולה לאוכלו בשבת, כאשר אין לו אוכל אחר.

ג. מאכל שבישלו הנכרי לצורך עצמו בשבת, ולא לצורך החולה, נראה מלשונות הראשונים דאין היתר לחולה לאוכלו.

ד. מאכל שנכרי בישלו בימות החול, אסור לחולה שאין בו סכנה לאוכלו בשבת.

ה. מאכל שנתבשל על ידי נכרי בשבת לצורך חולה שאין בו סכנה, נחלקו הראשונים בדינו האם מותר החולה לאוכלו במוצ"ש, ודעת המשנ"ב להחמיר בזה.

ו. מאכל שנתבשל בשבת על ידי נכרי לצורך חולה שאין בו סכנה, נחלקו הפוסקים האם מותר לבריא לאוכלו בשבת עצמה, וכן אם מותר לבריא לאוכלו למוצ"ש, שדעת הרא"ה שמותר ודעת הרשב"א שאסור, וכיון שדעת המשנ"ב לאסור אף לחולה במוצ"ש, וכדעת הרשב"א, כ"ש שיאסור לבריא הן בשבת עצמה וכ"ש במוצ"ש¹².

ז. היתר זה של בישול בשבת הוא רק לחולה שאין בו סכנה, אבל מי שהגדרת חוליו פחות מכן כגון מצטער, אין היתר לבשל עבורו על ידי נכרי.

ח. סתם זקנים בעלמא אינם מוגדרים כחולה שאין בו סכנה.

היה לצורך החולה ולא לצורך עצמו. ¹² ושמעתי שישנם בתי חולים [וכך נוהגים בבית החולים שערי צדק] שעל פי הנחיות האחראים על התזונה, מבשלים בשבת דייסה על ידי נכרים, כיון שהיא צריכה להיות טריה, והנה להאמור אין לבריא לאכול מדייסה זו למאי דנקטינן לעיקר כהרשב"א. גם מי שאינו מוגדר כחולה שאין בו סכנה אין להתיר לו אכילת דייסה זו לכו"ע. [אמנם יל"ע לעניין חולה השווה בבית חולים מה הגדרת חוליו, דיש שרצו לומר שבסתמא כל חולה השווה בבית חולים מוגדר לכה"פ כחשאב"ס, וצ"ע].

בגדר חיוב קריאת התורה בחוה"מ פסח ושאר מועדים

מעשה שהיה בגאון אחד מגדולי ראשי הישיבות בארה"ב, שנפל למשכב בשבת שלפני פורים ולא יכול היה לשמוע קריאת פרשת זכור. וקודם פורים דרש בשלומו הגאון רבי משה פיינשטיין זצ"ל, ותינה לפניו הגאון הנ"ל את צערו על שלא שמע פרשת זכור ולדעת המשנ"ב (סי' תרפה סקט"ז) והערה"ש (שם ס"ה) אינו יוצא י"ח בשמיעת פרשת זכור עמלק שקוראים בפורים. ופסק הגר"מ פיינשטיין זצ"ל שיקראו לפניו בפורים שני קרואים את פרשת זכור עמלק והשלישי יקרא את פרשת זכור וכך עשו על פיו. אח"כ בא לבקרו רב מפורסם וכששמע פסק זה טען שאין לעשות כן כיון שפרשת זכור עמלק נתקנה לקוראה בשלשה קרואים דוקא. וכששמעו כמה מחכמי זמננו פסק זה תמהו, דאמנם בפשטות י"ל דאין חיובה של פרשת זכור עמלק לקוראה בשלשה קרואים [וכמו שאם חל פורים דמוקפים בשבת, נקראת בעולה אחד], אך לכאור' השלשה קרואים אינם רשאים לברך ולקרוא אלא בפרשה שחיובה היום, ואם יקראו בפרשה אחרת [בין פרשת זכור ובין פרשת בראשית או שאר פרשיות] הרי"ז ברכה לבטלה [וא"כ אף שני העולים הראשונים קראו שלא כדין כיון שלא קראו שלשה, שהרי השלישי קריאתו אינה קריאה]. ועפ"י נראה פשוט לכאור' שאם קראו בטעות את כל פרשת זכור עמלק בעולה אחד או שנים, יחזרו אח"כ לקוראה שוב ולא ימשיכו בפרשת יתרו וכדו' [ועי' שו"ע או"ח סו"ס קלו ומשנ"ב שם]. ואמנם היה מקום לתת עצה שיקראו ג' עולים בפרשת זכור עמלק והשלישי ידלג אחר סוף הפרשה עד פרשת זכור ויקראנה גם, אך לכאור' זה אינו, שהרי אסור לדלג בכדי שיפסוק התורגמן כדאיתא בגמ' (מגילה כד ע"א ושו"ע או"ח סי' קמד ס"א)¹, והגרמ"פ איירי בתרי גברי שבזה יש מתירים לדלג (עי' לבוש סו"ס תרפד וערה"ש סי' קמד ס"ד וע"ע בשעה"צ שם סק"ג, ועכ"פ בב' ספרים לכו"ע שרי"ע).

והנה עי' בא"ר סי' תקסו [הובא במשנ"ב שם סק"ד] שבתענית ציבור אין קורין ויחל אח"כ יש שם עשרה שמתענים ואעפ"כ בשני וחמישי סגי בשישה מתענים, שהרי כולם חייבים בקריה"ת ביום זה מתקנת עזרא עכ"ד. ולכאור' משמע שאין קריאת יום זה לעיכובא דוקא, דאי לאו הכי היאך יצטרפו הארבעה לששה הא סו"ס מחויבים הם בקריאה אחרת ולא בויחל. אך יש לדחות דשאני קריאת שני וחמישי שעיקר חיובה כדי שלא ישהו שלשה ימים בלי תורה (עי' ב"ק פב ע"א ורמב"ם פ"ב מהל' תפלה ה"א) ואין בה חיוב של קריאה מסוימת [כבפורים] וע"כ מעיקה"ד יוצאים בה בכל מקום שיקראו ופרשת ויחל בכלל זה. ובאמת עי' ערוה"ש סי' קלה ס"ה דאם טעו וקראו בשני וחמישי פרשה אחרת, אין זה מעכב דלא נתקן אלא כדי שלא יהיו ג' ימים בלי תורה וכו"ל. ואמנם בשו"ת בנין ציון (ח"א סי' ח) כתב דאם טעו וקראו בשני וחמישי פרשה אחרת צריך לחזור ולקרוא בברכה כיון שלא קראו את הקריאה הנצרכת לשבוע זה (ועי' משנ"ב סי' קלה סק"ד שלא הכריע בדבר), אך גם לפי"ד הבנין ציון יש מקום לומר דשתי תקנות נפרדות הן, תקנה אחת היא תקנת מרע"ה ועזרא הסופר שלא ישהו ג' ימים בלי לקרוא בתורה ג' קרואים (כדאיתא בב"ק פב ע"א) ותקנה הב' שיקראו במקום שפסקו בשבת הקודמת (כדאיתא במגילה לא ע"ב). ובתע"צ שחל בשני וחמישי יש כאן עשרה שחייבים בקריה"ת כלשהיא עפ"י תקנת עזרא הנ"ל,

1. ובס' ישא יוסף ח"א סי' קנ-קנא ובס' שבות יצחק על פורים סוף פי"א הביאו בשם הגר"ש אלישיב זצ"ל שמותר לדלג לצורך קריאת פרשת זכור [כגון במנחה של שבת לצורך נשים] כיון שאין זו תקנה קבועה לקרוא כן. 2. אמנם עי' טור"א מגילה סוף דף כט ע"ב אי סגי לקרוא בב' ספרים שבכל אחד מהם יש פחות מג'

וכשבאנו לדון מה יקראו סגי בששה מתענים כדי לקרוא ויחל ודו"ק³.

ונראה לבאר את פסק בעל האג"מ זצ"ל בהקדם דברי הגמ' בסוף מגילה. דבמתני' שם (ל ע"ב, ובה שנינו שבפורים קוראים ויבוא עמלק) איתא: בפסח קורין בפרשת מועדות של תורת כהנים וכו' שנאמר וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל מצותן שיהיו קורין כאו"א בזמנו. ופי' רש"י שמפס' זה ילפינן שמצוה לקרות ביום המועד מעניני המועדות. ובגמ' שם אמרו בשאר ימות הפסח מלקט וקורא מענינו של פסח סימן מאפ"ו (פי' רש"י משכו וקחו לכם, אם כסף תלוה, פסל לך, וידבר שבבזהלותך) ובהמשך הגמ' איתא והאידנא נהוג עלמא למיקרי משך תורא קדש בכספא פסל במדברא [ופרשת קדש לא הוזכרה לפנינו כלל בגמ', ועי' ביאה"ל ר"ס תצ דאם שינה את סדר הפרשיות אינו מעכב]. ולכאן דבר זה צ"ב דאם תקנו לקרוא פרשיות אלו של סימן מאפ"ו, היאך נהגו עלמא דלא כתקנה וקראו באופן אחר, אדרבא הו"ל לחכמים למחות בהם ולא להזכיר מנהגם. ואשר יראה מוכח מזה שאין עיקרה של תקנה לקרוא דוקא הפרשיות שהוזכרו, אלא עיקר התקנה לקרות מענינו של יום ויוצאים במה שיקראו מענינא דיומא, ולפיכך אין למחות במאי דנהגו עלמא, דסו"ס היא היא עיקר התקנה שהרי קראו בענינו של יום. ועי' רמב"ם פי"ג מהל' תפלה ה"ח וז"ל משה רבינו תקן להן לישראל שיהיו קוראין בכל מועד ענינו ושואלין ודורשין בענינו של יום בכל מועד ומועד. ומה הן קוראין. בפסח בפרשת המועדות שבתורת כהנים. וכבר נהגו העם לקרות וכו' עכ"ל. ומשמע בדבריו שעיקר התקנה לקרות מענין המועד ולא דוקא בדבר מסוים [ודומיא דשואלין ודורשין בענינו של יום שאינו בענין מסוים דוקא] ובמה דנהגו העם מתקיים דין זה וכו"ל. ולפי"ז אתי שפיר היטב פסק האג"מ זצ"ל, די"ל דכיון דפרשת זכור היא מענינו של פורים כמו פרשת ויבוא עמלק [וכמש"כ בספר החינוך מצוה תרג עי"ש], הרי הקורא בה יוצא י"ח קריאת הפורים [ואפי' אם קראו רק בפרשת זכור ולא בויבוא עמלק כלל, יתכן לפי זה שאינה לעיכובא, אלא דפרשת זכור אין בה אלא ג' פסוקים].

והשתא דאתינן להכי היה מקום לדון [להלכה ולא למעשה] דאין מעכב השלישי כלל מה שיקרא ואפי' לא מענינו של יום כלל [וכגון פרשת זכור בחוהמ"פ או פרשת בראשית בשלישי של פורים] שהרי בחוהמ"פ קורין אם כסף תלוה את עמי וכו' שאין בה מענינו של פסח כלל עד העולה השלישי והשנים הראשונים אינם קוראים כלל בענינו של פסח⁴. וכמו"כ קוראים בחוהמ"פ פרשת פסל לך שרק העולה השלישי קורא בה מענינו של פסח⁵ ולכאן קשה לומר שאם יתחיל הראשון בפרשיות אלו ויקרא את ג' הפסוקים הכתובים בתורה קודם פרשיות אלו ולא ימשיך כלל באם כסף או פסל לך, שיהיה דבר זה לעיכובא, דבשלמא אי הוי תקנה קבועה לקרוא דוקא שם י"ל דלעיכובא היא, אך כיון דעיקר התקנה רק לקרוא מענינו של יום וכו"ל, לכאן לא מסתבר שיעכב מקום שמתחיל קריאה זו, שהרי ממילא אין בתחילתה כלל מענינו של יום. ואם כנים הדברים הרי יוכל גם לקרוא בכל מקום אחר בתורה ובלבד שיקרא גם מענינו של יום, דמה לי אם קורא אם כסף תלוה ומה לי אם קורא בפרשת בראשית, ובלבד שיהיו בה מנין הקוראים של היום ויקראו בה [אפי' חד

קוראים] אע"פ שבשניהם יחד יש את המנין הנצרך ליום זה], ועי' רש"ש שם ד"ה מי גרם. ³ וע"ע בשו"ת הלכות קטנות ח"א סי' ד שכן א"י הנמצא בחו"ל ביו"ט שני שחל בשני וחמישי [דוקא], יכול לעלות לתורה ולברך, שהרי מחויב עפ"י תקנת עזרא בקריה"ת ומה לו בסדרא דיומא מה לו במקום אחר מן התורה עכ"ד. ולפי"ד ה"ה נמי בקריאת פורים דפרזים למוקף או בקריאה דמוקפים לפרו כשחל בשני וחמישי יוכל לעלות ולברך. וע"ע בשו"ת שבו"י ח"א סי' מ והובא בשע"ת סי' תרצג סק"ג ואכמ"ל. ⁴ ואמנם צ"ב אמאי מתחילין שם כלל ולא להלן, אך עפ"י פשוטן של דברים הוא לפתוח בתחילת הפרשה שיש בה כמה מצוות ואזהרות. ועי' בספר החינוך שמנהגם היה לחלק את פרשת משפטים לשתי פרשיות, והשניה מתחלת באם כסף. ⁵ ופרשה זו נמי עפ"י פשוטן של דברים מתחילין בה בויאמר ה' אל משה פסל לך, כיון ששם היא תחילת הפרשה ותחילת הדיבור של הקב"ה למשה ויש בה י"ג מדות של רחמים. ואמנם י"ל דשאני תחילת קריאה זו מכל מקום אחר

♦ מוריה, שנה שלושים ושנים, גליון ו—ח (שעז—שפ), ניסן תשע"ג

מנייהו] מענינו של יום. ושני דינים נפרדים איתנייהו בה, דין אחד הוא מנין הקרואים שבכל מועד ומועד [שבשני וחמישי ובפורים הוא כנגד תורה נביאים וכתובים או כנגד כהנים ליום וישראלים כדאיתא במגילה כא ע"ב] ודין שני הוא שיקראו מענין המועד, אך אין צריכים כל הקרואים הנ"ל לקרות בענין המועד ואפי' בחד מנייהו סגי (ולדבר זה העירני גיסי הרה"ג ר"י שולביץ שליט"א. וע"ע אג"מ או"ח ח"א סי' קא). וז"ל רש"י בסוכה נה ע"א [לענין קריאת חוה"מ] שהרביעי הקורא שהוא נתוסף בחולו של מועד יותר משאר ימים וניכר שהוא בא לכבוד היום הוא קורא את ספיקי היום וכו' והשלשה שקורין תחילה אין מקפדין על קריאתם יקראו מה שירצו עכ"ל⁶.

והנה לפי מה שנתבאר לדון שאין כל הקרואים חייבים לקרוא בענינו של יום, צ"ע לכאור' ממה דאיתא בגמ' מגילה כא ע"ב דאין פוחתין מעשרה פסוקים בביהכ"נ [שהם כנגד עשרה בטלנים שבביהכ"נ או כנגד עשרת הדברות או עשרה מאמרות, ע"ש]. והקשו התוס' שם ד"ה אין הרי פרשת ויבוא עמלק אין בה אלא תשעה פסוקים. ותימצו דשאני פרשת עמלק דסידרא דיומא הוא ומפסיק ענינא ביה ומשום הכי אין לחוש עכ"ל והרשב"א שם הוסיף וז"ל ולא חזו למיקרי שלא בסדרו של יום לאשלומי לבי עשרה עכ"ל. ומקור הדברים בירושלמי תענית פ"ד ה"ג ומגילה פ"ד ה"ב ע"ש. וצ"ע מאי שנא פרשת ויבוא עמלק מקריאת חוה"מ דמוסיפין בה שלא מענינו של יום וכנ"ל, ואמאי לא יוסיפו גם בויבוא עמלק פסוקים לפניה ולאחריה שהרי אין זה לעיכובא [ועי' בבעל המאור סופ"ג דמגילה שהביא דיש מקדימין וקורין בה ויאמר ה' אל משה עבור לפני העם, וטעות הוא בידם]. ובאמת יש להקשות כן גם אלמלא מה שנתבאר לעיל, שהרי יכול העולה הראשון להקדים ולקרא [וכמש"כ בעל המאור] ולהמשיך לתחילת פרשת ויבוא עמלק וזה לכאור' א"ש לכו"ע⁷. וצ"ל לשיטתם דהיכא דאפשר לקרוא את כל הפרשה המתאימה ביותר ליום זה בתשעה פסוקים מבלי להוסיף מענין אחר כלל, זה עדיף מהדין הנ"ל של עשרה פסוקים. וקצת ראייה לדבר שהרי יכול לחזור ולכפול פס' האחרון של פרשה זו להשלים לעשרה פסוקים [כמש"כ בעל המאור הנ"ל שיש אומרים כן] ואעפ"כ א"צ לזה, כיון דבאופן זה שהיא כל סדרו של יום סגי בתשעה פסוקים ועדיפא היא וכמש"כ הרשב"א הנ"ל. [וטעם אחד הוא שאין מוסיפין להקדים ואין כופלין. דאע"פ שמוותר לעשות כן, א"צ לזה כיון שסדרו של יום בתשעה. אך לא מטעם שיש איזה פגם לעיכובא באופנים הנ"ל, וכדמשמע מדברי בעל המאור הנ"ל ע"ש. ועי' גם בטור"א כב ע"א ד"ה רב אמר דולג⁸. ואמנם עי' בב"י או"ח סי' קלז שהביא מדברי הארחות חיים שאין מוסיפין בפרשת

שבטורה, דסו"ס נאמרה למשה באותה פרשה עם ענין המועד. 6. ועי' תוס' בסוכה שם שכתבו שאין נכון לקרות בחג פרשה שאינה של חג עכ"ל. אמנם בפשטות י"ל בכוונת דבריהם שאף אי נימא שיכול לקרוא מה שירצה, מ"מ אין זה נכון לקרות בקרבנות של חג אחר לגמרי שזה כעין סתירה לחג שבו קוראים, וכ"כ רש"י גופיה במגילה ל ע"ב ד"ה קורין בקרבנות החג, וע"ע בתוס' מגילה כב ע"א ד"ה שאני. אמנם גם בדברי רש"י בסוכה הנ"ל יש מקום לומר שאין כוונתו לומר שיקראו מה שירצו בכל מקום שהוא, אלא דוקא בפרי החג. וע"ע ביהגר"א או"ח סי' תרסג. 7. אמנם עי' בתוס' מגילה כג ע"א ד"ה כיון, שכתבו [בתירוץ אחד] דאין קורין כל שבת למפטיר בקרבן שבת כיון שאין בפרשה אלא שני פסוקים ואין להתחיל לפניה או לסיים אחריה לפי שאין זה מענינו של יום עכ"ד. ומוכח מדבריהם דאפי' הקורא בענינו של יום אין לו להוסיף במקום אחר, אך לכאור' י"ל דטעם זה לבד אינו לעיכובא שהרי במקום צורך גם פרשת התמיד [שלפני קרבן שבת] חשיבא ענינו של יום (עי' במדרכי סוף מגילה שתמה על דברי התוס' ועי' טור"א שם כט ע"ב סד"ה מאי) ודו"ק. 8. ועל זה הדרך אפשר לכאור' ליישב מה דאיתא בשו"ע או"ח סו"ס קלז, שאם העולה השני חזר על מה שקרא הראשון אינו עולה מן המנין חוץ מפרי החג משום דלא אפשר. ועי' משנ"ב שם שכתב דלא אפשר לקרות לפניו מה שאינו מענינו של יום. וצ"ע דהן אמנם אם לא קרא כלל בקרבן היום הרי"ז מעכב (עי' משנ"ב שם סק"א וביאה"ל שם), אך אפשר לקרוא ולהוסיף גם בימים אחרים וכמו שיש נוהגים בחו"ל (עי' רמ"א סי' תרסג ס"א ובמשנ"ב שם סק"ד). ושמא י"ל דבא"י שרק קריאת יום אחד היא השייכת ליום זה בודאי, עדיף טפי שלא להוסיף ימים אחרים [הגם שאין זה לעיכובא], אע"פ שע"כ יהיה חייב לחזור כמה פעמים על קריאת היום. ובס' הליכות שלמה מועדים

♦ מוריה, שנה שלושים ושנים, גליון ו-ח (שעז-שפ), ניסן תשע"ג

עמלק מלמעלה או מלמטה מפני שאמר הקב"ה עמלק גרם להיות שמי וכסאי חסרים כך פרשיותיו חסרים [וגרס כע"ז בירושלמי] ולפי דבריו לא קשיא ולא מידי, דטעם מיוחד הוא שאין מוסיפין בפרשת עמלק, אע"פ שמדין קריה"ת היה אכן ראוי להוסיף⁹ (וע"ע בט"ז שם סי' קלז סק"א).

ואחר הדברים האלה יש לעיין במאי דאיתא בגמ' מגילה כב ע"א דבפרשת ר"ח א"א לקרוא ד' קרואים ולהפסיקם במקום שמותר להפסיק (ע"ש), ולפיכך איתא בגמ' שם דרב אמר דולג [היינו שחזור על מה שקראו לפניו וכפי מנהגנו] ושמאל אמר פוסק [היינו שמפסיק באמצע פסוק] ומבואר בגמ' שם שהוצרכו לזה כיון דלא אפשר באופן אחר (ועי' רש"י שם ד"ה שאני). וצ"ע אמאי לא יקרא הראשון בפרשת פנחס סמוך לפרשת ר"ח והשלשה האחרונים יקראו בפרשת ר"ח ולא יוצרכו לדלוג או לפסוק [אבל זה אין לומר שהרביעי יקרא בפרשה דלהלן, דאין לקרוא בפרשת פסח שהוא מועד אחר לגמרי מר"ח, ועוד שהרביעי הוא עיקר שנתוסף בר"ח וראוי שיקרא הוא בענין ר"ח וכמש"כ רש"י בסוכה נה ע"א לענין חוה"מ, וכדאיתא במגילה כט ע"ב מי גרם לרביעי שיבוא ר"ח הלכך רביעי בר"ח בעי מיקרי ע"ש], והרי כן מצינו בחוה"מ פ' שהראשונים לא קוראים כלל מענין פסח וכן"ל ומאי שנא ר"ח. ולכאור' היה מקום ליישב דפרשת ר"ח הרי היא כפרשת ויבוא עמלק דזהו סדרו של יום. וכמו שדוחה סדרו של יום את חיוב עשרה פסוקים [בויבוא עמלק], ה"ה שדוחה את הענין שלא לפסוק או לדלוג בר"ח (עי' טור"א כט ע"ב ד"ה מאי וע"ש כב ע"א ד"ה רב אמר דולג). ושאיני מחוה"מ פ', דבפורים ובר"ח הרי אלו פרשיות המיוחדות ומסוימות טפי לימים אלו [אלא שחסר בהן פס' אחד לדיני הקריאה] וע"כ אין להוסיף בהן על סדרו של יום. אלא שהראוני בס' ראש יוסף (לבעל הפמ"ג) במגילה לה ע"ב (ד"ה ובתעניות למה לי הפסקה) שכתב לבאר (עפ"י פי' רש"י, וע"ע בטור"א שם) אמאי בר"ח החל בשני וחמישי לא אמרין שיקראו שלשה קרואים בסדר הפרשה [ככל שני וחמישי] והרביעי יקרא בר"ח, וביאר בזה הראש יוסף דתקנת עזרא היא שיקראו ד' הקרואים בענינא דר"ח עכ"ד ע"ש¹⁰. ולכאור' מה שנתבאר לעיל אינו עולה בקנה אחד עם דברי הראש יוסף, ושוב צ"ע לפי דבריו אמאי בחוה"מ פ' אין צריכים כל הקרואים לקרות בענין פסח, ובר"ח צריכים. ועוד צ"ע לדברי הראש יוסף הסובר שכל הד' צריכים לקרוא בענינא דר"ח, אמאי בר"ח טבת קורא הרביעי בחנוכה (כדאיתא במגילה כט ע"ב ובשו"ע או"ח סי' תרפד ס"ג) ובגמ' משמע דמעיקה"ד [אלמלא דינא דתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם ע"ש ובטור"א שם ד"ה ואילו האידנא] היה אפשר שיקראו ג' בחנוכה והרביעי בר"ח, ושוב הדרא קושיא לדוכתא לפי דבריו אמאי לא אמרין כן בכל שני וחמישי שיקראו ג' בסדר הפרשה והרביעי בר"ח וכמו ששייך לומר כן בחנוכה וצ"ע.

פי"ב ס"ב כתבו בשם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל, שכן א"י הנמצא בחו"ל בחוה"מ"ס ישתדל שלא לעלות לתורה ראשון או שלישי כיון שהם קוראים בפסוקי הקרבנות של ימים אחרים עכ"ד ולפי מה שנתב"ל י"ל לכאור' דגם בא"י לא מצינו שאם אחד מהקוראים לא יקרא בקרבנות אותו היום הרי"ז מעכב, וא"כ י"ל דכ"ש שיכול לעלות לקריאה זו בחו"ל [וע"ש בדברי הגרש"ז א בטעם הדבר שאין זה אלא לכתחילה אך בדיעבד יכול לעלות, ואולי נתכוין למה שביארנו. ומ"מ לפי מה שהובא שם בטעם הדבר נראים דבריו כסותרים זא"ז ע"ש]. ובביהגרי"א (סי' תרסג) משמע דעפ"י מנהג א"י שקוראים בקרבנות אותו היום בלבד, גם בחו"ל אין לקרוא בימים אחרים כלל [ודלא כמנהג שהביא הרמ"א שם]. ולפי"ד הגר"א יש מקום טפי לדברי הגרש"ז א שלכתחילה לא יעלה בן א"י לראשון או לשלישי בחו"ל, כיון דצריך כאור"א מהקוראים לקרוא דוקא בענינו של יום זה [אף אי נימא דאינו לעיכובא כדמוכח מקריאת חוה"מ פ' וכן"ל].⁹ ובאקראי בעלמא [כמעשה דידן] פשיטא ליה להגרמ"פ דשרי להוסיף. וגם לשיטת התוס' הנ"ל, י"ל דלא תקנו להוסיף לקריאת הפורים את פרשת זכור [אעפ"י שבכה"ג יש עשרה פסוקים], דלצורך עשרה פסוקים אין לדלג כ"כ או להוציא ב' ספרים, אך באקראי בעלמא י"ל דשרי (וע"ל הע' 1).¹⁰ ולכאור' צ"ל לפי"ד הראש יוסף דדוקא בר"ח החל בחול צריך שיקראו ד' קרואים בענינא דר"ח, כיון שבחול כל הד' קרואים הם מדין ר"ח [ואין זו רק הוספת קורא אחד, אלא שכל הד' קרואים מטעם ר"ח הם], משא"כ בשבת החל בר"ח שאין מנין הקרואים מדין ר"ח אלא מדין השבת, סגי בקורא אחד בענינא דר"ח.

♦ מוריה, שנה שלושים ושתים, גליון ו—ח (שעז—שפ), ניסן תשע"ג

מכתבי תורה ואגרות

הגאון רבי אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל
הרב הראשי לארץ ישראל

אגרת בענין צירוף אוכלין ומשקין

ב"ה, ירושלים י' ניסן תרפ"ה

שלו' וברכה לכבוד הרב הגאון הגדול סו"ה מו"ה מנחם זעמבא שליט"א

אחדשה"ט באה"ר

לתשובה על שאלתו בענין ישיבתנו הקדושה, הנני להודיעו שבע"ה גם אני מגיד לפעמים שיעורים, וגם הגאון ר' אברהם אהרן בורשטיין מטאוורג שליט"א¹ יגיד בע"ה לזמן הבא שיעורים, ויש עוד ת"ח גדולים שמגידים שיעורים שונים. אין יחס ללימודים אחרים לשיבתנו, אבל אנחנו משתדלים ללמוד עימם שיעורים בענינים רוחניים שבתורה, ממוסר ומדות ודעת השי"ת, שהיא לדעתי חובה קדושה בדורנו.

והנני בזה ידידו דוש"ת באה"ר

אברהם יצחק הכהן קוק

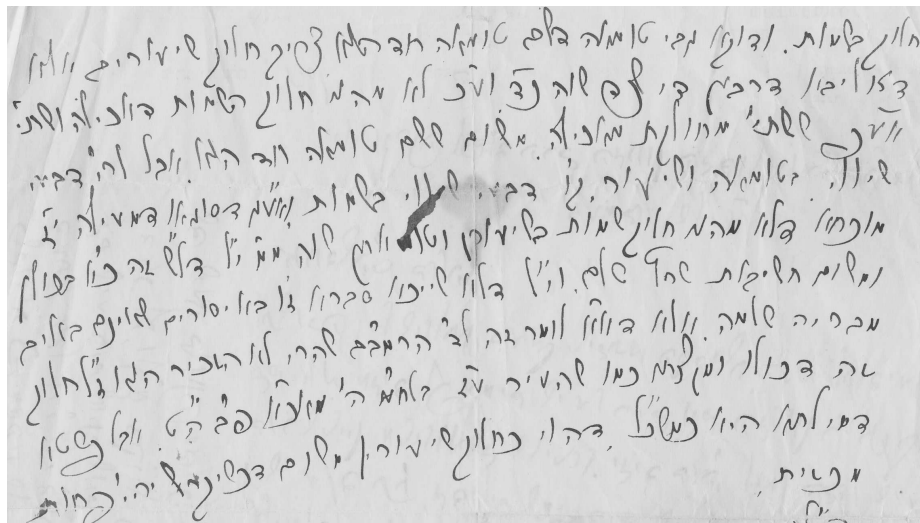
על דבר הערתו מסוגיא דיומא פ"א² דמשמע דעיקר טעמא דאוכלין ומשקין אינו מצטרף הוא מטעם דאין שיעורן שוה³ או משום דלא מיתבא דעתיה⁴, וא"כ בחמץ ותרומה דליתיה לתרוייהו⁵ מדוע אין מצטרפין אוכלין ומשקין. ודאי שקושייתו אינו כי אם לגירסת הגר"א בתוספתא⁶ דגם בשותה הוי שיעור ההפסקה בכדי אכילת פרס, דאילו לגירסה הישנה⁷ הרי הוי הבדל בין שיעורי השתיה, וחשוב מצד זה ג"כ אין שיעורן שוה מאחר שיש צד חילוק, וכ"כ בפירוש חסדי דוד⁸.

אבל בעיקר הדבר לא יצ [?] כלל שיעורו שוה באכילה ושתיה, כיון דשיעור רביעית כשיקרב [לא⁹] יעמוד על כזית בריש פרק המוציא יין¹⁰, א"כ יש צד שינוי בשותה מבאוכל, שהרי הכזית דשתיה הוא באמת פחות הרבה מכזית דאכילה, ולפי מה דקיי"ל כרבי יהושע¹¹ הו"ל אינו שוה בשיעורו.

* נמסר ע"י הרב יהושע ויסניגר, מגנזי הג"ר רפאל קוק זצ"ל רב העיר טבריה, ממה שקיבל מדודו הראי"ה. אגרת זו ממוענת אל הגאון רבי מנחם זעמבא זצ"ל הי"ד, מן המופלאים והמיוחדים שבגאונים הדורות האחרונים, אשר מתורתו הרבה שהעלה בכתב מעט אשר שרד וראה אור בחייו, קודם שנות הזעם והעברה, ושרידים נוספים קובצו אל 'חידושי הגרמ"ז' שהו"ל הרד"א מנדלבוים (תש"מ, תש"ע), אך רובי תורתו – עשרות חיבורים גדולים ועצומים בכל מקצועות התורה נעלמו ונשרפו, פרחו אותיותיהם כאשר מחברם הקדוש נהרג בגיטו ווארשא, בג' דחול המועד פסח תש"ג, לפני שבעים שנה, ולזכרו אנו מדפיסים אגרת זו.

1. שבט תרכ"ז-כסלו תרפ"ו, מגדולי ישראל בדורו. כיהן כראש ישיבת מרכז הרב מספר חודשים, מניסן תרפ"ה עד פטירתו. 2. דף פא עמ' א. 3. לפי רבי יהושע. 4. לפי רבנן. 5. והיינו שבחמץ ותרומה גם שיעור השתיה הוא בכזית, ראה בתוספתא תרומות פרק ז ס' ג' ותוספתא פסחים פרק א ס' י': "כשם שאכילה בכזית כך שתיה בכזית", וא"כ צ"ע שם ההמשך "ושתיה ואכילה אין מצטרפין". וראה על נידון זה מש"כ הגרמ"ז בספרו זרע אברהם ס' יא סע' כד, ס' יג סע' ג וס' יד סע' כה. 6. תרומות ופסחים שם. 7. כדי שתיית רביעית. 8. לתוספתא בכריתות תחילת פרק ב. 9. הושלם ע"פ הגמרא. 10. שבת עז, א. 11. כמעילה פ"ד מ"ג, והו"ד ביומא שם. וכ"פ הרמב"ם הל' טומאת אוכלין פ"ד הי"א להלכה כרבי יהושע, וראה ברש"ש על מעילה יז מש"כ בזה.

מוריה, שנה שלושים ושתים, גליון ו-ח (שעז-שפ), ניסן תשע"ג ♦



ויל"ע דלדעת רבנן¹² דמצטרפין גם שיעורים שאינם שוים היה ראוי שתצטרף אכילה ושתייה, וצריכין לטעמי יתובי דעתא, אבל לרבי יהושע י"ל דמה שאכילה ושתייה הן שמות מחולקין, דשתייה ליתיה בכלל אכילה כשבועות כ"ג¹³, מספיק שלא יצטרפו אפילו אם יהיו שוין בשיעוריהן כיון שיש בהן צד חילוק בשמות, ודוקא גבי טומאה דשם טומאה חד הוא צריך חילוק שיעורים. אלא דאליבא דרבנן די צד שוה כל דהו, וע"כ לא מהני חילוק השמות דאכילה ושתייה אע"פ ששתייה מחולקת מאכילה, משום ששם טומאה חד הוא, אבל לרבי יהושע דבעי שיווי בטומאה ושיעור ק"ו דבעי שיווי בשמות. ואע"ג דסוגיא דמעילה י"ז מוכחא דלא מהני חילוק שמות בשיעורין וטומאתן שוה, מ"מ י"ל דלא שייך זה כי אם בכולן ומשום חשיבות שרץ שלם, וי"ל דלא שייכא סברא זו באיסורים שאינם באים מבריה שלמה. אלא דאי אפשר לומר זה לדעת הרמב"ם, שהרי לא הזכיר הוא ז"ל חילוק זה דכולו ומקצתו, כמו שהעיר על דבריו בלח"מ הל' מאכלות אסורות פ"ב ה"ט.

אבל פשטא דמילתא היא כמש"כ לעיל דהוי כחילוק שיעורין משום דכשיקרב יהיה פחות מכזית. הנ"ל.

12. יומא שם. 13. עמ' א.

הגאון רבי יעקב ישראל קניבסקי זצ"ל בעל קהלות יעקב

בדין חמץ קדוש אי בעי שריפה כדין קדשים פסולים ובדין תשלומי תרומה ופרע"ה מפירות שביעית

בעה"י יום ב' במדבר התשי"א

כבוד ידיד עליון הגאון מוהרש"י שליט"א, אחרי הקדמת שלו' באה"ר, לקחתי מועד לעיין קצת במה שאמר מעכ"ת, וארשום כאן מה שנלענ"ד בדבר מש"כ רבינו מנוח ז"ל דבחמץ קודש צריך שריפה כדין קדשים פסולים אע"פ שאין שריפתן משום פסול אלא משום חמץ, נראה רא"י גדולה לזה שהרי ריו"ח בן ברוקה קאמר בדף פ"ב דגם בדם ובבעלים ישרף מיד לפי שאין לו אוכלים, ומפרש לה ריו"ח דאפי' נטמאו הבעלים אחר זריקה ישרף מיד, והתם אין שום פסול בהקרבן רק שאין לו אוכלים שיאכלוהו ואפי"ה קאמר ריב"ב ישרף וה"נ החמץ הזה הא אין לו אוכלים, וא"א לומר דלאו דוקא נקט ישרף וה"ה קבורה דהא קיי"ל כל הנקברים לא ישרפו.

ורבנן לא פליגי אלא בזה שמצריכים עיבור צורה, אבל במקום דא"א בעיבור צורה כגון חמץ בע"פ הא לא מצינו שנחלקו עליו לומר שא"צ שריפה. [וקצת יש לדחות דהא ר"נ יליף מקרא דמפני אנינות נשרפה וזה כמי שמתו בעלים אחר זריקה כמבואר בגמ', ולפ"ז איכא קרא להצריך שריפה בכה"ג, אבל למד"א מפני טומאה ליכא קרא לזה].

ומכאן מוכח נמי, דגם כשאין שום פסול בהקרבן רק שאין לו אוכלים טעון עיבור צורה דהא מתו אחר זריקה ליכא בהקרבן שום פסול ושפיר השיג מעכ"ת על הנודע בשערים.

עוד נראה להוכיח דגם בליכא שום פסול רק שאינו עומד לאכילה טעון עיבור צורה מההיא דדף ל"ד אמרי' למד"א היסח הדעת פסול טומאה היינו ספק טומאה טעון עיבור צורה, ואת"ל דבכשר גמור א"צ עיבור צורה א"כ הכא ממ"נ אי נטמא הא פסולו בגופו ואי לא נטמא הא אין בו פסול כלל רק שא"א לאוכלו מחמת חסרון ידיעה, אע"כ דכשהוא כשר וא"א לאוכלו ודאי טעון ע"צ וכש"כ הוא מפסול.

וכ"כ הרמב"ם ז"ל פי"ט מפסוה"מ ה"ב דספק פסול טעון עבו"צ ובכ"מ לא הראה מקורו ופשוט דמקורו ברוך מפסחים דל"ד הנ"ל.

וע"ד מש"כ הרמב"ם ז"ל פ"י מתרומות באוכל תרומה דלא ישלם מפירות שביעית לפי שאין פורעין חוב מדמי שביעית והעיר מעכ"ת שליט"א דאיכא עוד טעמא מפני שמביאה לבית הפסול אי יטמא נראה בפשיטות עפמ"כ הרמב"ם ז"ל פ"ה משמיטה ויובל ה"ד בהא דאין מבשלין ירק של שביעית בשמן של תרומה כו' ואם בישל מעט ואכלו מיד מותר וכו' והוא מהירושלמי כמ"ש הכ"מ שם ולפ"ז ה"י אפשר לשלם בכה"ג ע"מ לאכול מיד ומשור"ה הוצרך לטעם דאין פורעין חוב מדמי שביעית.

וע"ד איסור פריעת חוב מדמי שביעית ראיתי בחזו"א שביעית שכ' שנראה מדברי התוס' בע"ז ס"ב דאינו אלא מדרבנן מדכתבו שם דמשום פו"ר הקילו.

והנני חותם בכל חותמי ברכות ואו"ש למעכ"ת ידי"נ שליט"א ולכא"א ובפרט להמשודכת היקרה שתחי' לאוי"ט, השי"ת יזכנו לסדר הכל עצהיו"ט והנכון בזמן הקרוב לטובה ולברכה

יעקב ישראל קניבסקי

מיהו רש"י ז"ל בפסחים ל"ד בסוף העמוד בהא דספק פסול טעון עיבור צורה פירש משום שמא יבא אלי' ויטהרנו ונמצא ששרפנו קדשים טהורים משמע לכא' דאילו ברור לנו שבדאי יהא סופו לאיבוד לא ה"י צריך עבו"צ וא"כ שפיר הקשה הנוב"ש דהא התם ודאי עומד לאיבוד אך אינו מוכרח דאפשר כוונת רש"י ז"ל רק לומר דהא איכא צד כשרות בבשר זה ומ"מ לשונו ז"ל דחוק קצת לפ"ז.

*. מכתב זה הודפס בגל' שבט האחרון, ונשמט ממנו חציו השני, ועתה נרפס הוא בשלימות.

הגאון רבי בנימין מנדלזון זצ"ל
רב ואב"ד דקוממיות

בדין הפרשת תרומה מחיטים שאינם שמורים על השמורים

שאלה

כשקצרו החיטים לשמירה נפל על חלק מהחיטים מים מהמכונה והגם שהיו צדדים לחפש היתר לשמירה על חלק מהחלק הנ"ל, הוחלט לא ליקח לשמירה כל החיטים שנכנסו בהחשש. אמנם לפי שלוקחים שמירה בשנה זו על שני שנים רוצים ליקח מהחיטים הנ"ל להפרשת תרומה על השמירה. שלא נצטרך ליקח התרומה מהשמירה, שהתרומה אנחנו לא לוקחים לאפית המצות מצו' מטעמים הידועים, אם הפרשה כזו נקרא מן המוקף.

תשובה

יש לדמות זה לשתי עיסות אחת טהורה ואחת טמאה שלפי שמקפיד לא לערבם צריכות נגיעה כמבואר כל זה בט"ז סי' שכ"ו ס"ק א' ובביאור הגר"א ז"ל סי' שכ"ה אות ח'. ומבואר בנה"כ על הט"ז ס"ק א' הנ"ל שטומאה וטהרה לאו דוקא אלא כל כיוצא בו. וכן מוכח משאר הפוסקים המדברים מזה.

נמצא להט"ז ולהגר"א ז"ל צריכות נגיעה וכן בזה לשיטת הנה"כ, אמנם בתה"ד סי' קפ"ט מביא שיטה אחת שלא מועיל צירוף, אמנם הט"ז והנה"כ והגר"א ז"ל לא מביאים שיטה זו ולא חוששים לדעה זו יעו"ש. ובס' המעשר והתרומה פ"א סעיף כ' אות ט' מביא כן גם בשם דה"ח ועוד פוסקים, והנה בט"ז מביא לשון נשיכה אמנם בהגר"א ז"ל ובנה"כ אומר רק נגיעה, לכן נראה לי דבנדרון דידן כשיגעו השקים זה בזה הוי נגיעה ונקרא מן המוקף. ולפי שזה נוגע להפרשה עבור המצות של צבור מחוץ לפה לכן אני לא רוצה לסמוך על עצמי ואבקש מכ"ג שליט"א להורות בזה.

גם הנה ברדב"ז ז"ל על הרמב"ם ז"ל ה"ת פ"ג הי"ח אומר שבשק הוי מן המוקף אפילו השק סתום, שאין השק מחלקן שעתיד לפרקן מן השק, ובס' המעשר והתרומה אומר שמהגר"א ז"ל לא משמע כן ובטח כונתו לדברי הגר"א ז"ל באמצע שכתב אין מקיפין יעו"ש, ולע"ד אין ראי' משם שכונת הגר"א ז"ל על חביתין יין שכתב הרמב"ם ז"ל וצריך אריכות לפרש דברי הגר"א ז"ל ואין לי זמן עכשיו לזה וכתבתי להערה.

*. שאלה שנמצאה בגנזי מרן הגר"י קנייבסקי זצ"ל

הגאון רבי אברהם דוד הורוויץ זצ"ל
אבד"ק שטראסבורג, צרפת
חבר בד"ץ העדה החרדית, ירושלים

דין נשיאת כפים ביום חול במקום שנוהגין לישא רק ביום טוב

ב"ה יום ה' אדר תשכ"ד

שוכט"ס לכבוד האי גברא רבא ויקירא הרב הגאון הצדיק המפורסם עוטה מורה זו תורה פאה"ד והדרו
קקש"ת מוהר"י קניבסקי שליט"א

על ישראל הדרתו בבני ברק ת"ו.

לאדשת"ה בכבוד גדול, ר"ד [=ראשית דברו] אומר תודה ותהלה למעכ"ק נ"י על האברכים היקרים בפז
מסולאים אשר הואיל בטובו לשלוח לעירנו לייסד כולל בית שמגדלין בו תורה ותפלה כה יוסיף הי"ת וכה יצליח
שיתרבו בני תורה וירבה גדולם בנפשות וזמניות א"ס.

כן נדרשתי מאתם להתקשר עם מע"כ שליט"א אודות אשר שלשה מארבעה האברכים הם
כהנים והרב ר' עמרם רוח שליט"א שכעת הנהו המנהל רוחני בבית הנקרא "אשל" שניתנו שם
הני בני אלגיר ומרוקן ילדים טובים ונאמנים בערך עשרים הי"ו, והרר"ע הנ"ל ברצונו שהאברכים
כהנים הנ"ל ישאו את כפם בברכת כהנים בכל יום ולכה"פ בש"ק כמנהג הספרדים במרוקן, כפי
דבריו, ומה גם שהם באים מא"י מקום שכן נוהגים בנ"כ בכל יום בכמ"ק, והנה לגבי הענין קשה
מאד וזו הוא לעשות ככה בעיר הזאת דבר שמעולם לא נשמע לעשות כן, כידוע שכולנו יוצאים
ביד רמ"א שכ' בס' קכ"ח סעי' מ"ד שכ' נוהגין במדינות אלו שאין נושאים כפים אלא ביו"ט וכו',
ובשע"ת ציין לשו"ת בית אפרים או"ח סי' ו' והרואה שם יתשתומם איך שמרעיש באריכות מבלי
לשנות ח"י ולא לישא כפים חוץ מיו"ט, ומתרחץ על מה שבא"י כן נוהג לישא כפים בכל יום
ודו"ק, וא"כ מכ"ש בנ"ד שהמנהג נתפשט ברוב העולם שאין לפרוץ גדר, והעושה תמורת המנהג
עובר משום לא תתגודדו מלבד החשש של שלשה איסורים וגרם קללה ותועבה שיש בענין הנ"כ
עצמו וכו' עכ"ל הגורא, ומיישב ד' הב"י שכ' וייש"כ של בני א"י ומלכות מצרים שנו"כ בכל יום
דג"כ מודה דבמקומות אחרים אין לישא כפיהם, ובמנין "אשל" הנ"ל שכולם נערים צעירים ואין
רק צעיר אחד בן י"ד שהוא כהן, רק שלשה אברכים מכולל שהם כהנים ולע"ע הם מתפללים שם
באופן זמני והם אשכנזים, וא"כ דעתי העניי' נוטה שאין להם לשנות מנהג מקום הזה, ואין זה
תלוי במה שהם באים מא"י כיון שנתיישבו כאן עם משפחותיהם הי"ו, וידועים ד' הרדב"ז גם
לענין יו"ט שני בכה"ג שמחוייבים לנהוג כחול"ל, ועוד שאין זה ענין כלל ליו"ט שני שתלוי בדעתו
לחזור משא"כ ענין נ"כ שהמקום גורם שבחול"ל אין נושאים כפיהם חוץ מביו"ט כפי הטעמים
מספיקים שהעלה הב"א הנ"ל, ומה לנו בזה שהכהנים הם מא"י וזה מובן מאד, ע"כ דעתי נוטה
שאינן להם לשנות, ורוצה אני לשמוע חו"ד הגדולה בזה וממתינים על תשובתו הרמתה בזה.

והנני בזה ידדו"ש כה"י מחכה לתשובתו במוקדם האפשרי ומצפה לישועה בככ"י

אברהם דוד הורוויץ

כן אומר של' וברכת בריאות השלימות לחתנו היקר מורם מעם הה"ג מוה"ר שאול שליט"א אקוה
כי מצבו הולך ומשתפר בע"ה כן ירבה לעשות חיל מעלה מעלה

הנ"ל.

מוריה, שנה שלושים ושנים, גליון ו—ח (שעז—שפ), ניסן תשע"ג ♦

הערות והארות •

הרב חיים יצחק הכהן קפלן

ר"מ בישיבת 'פחד יצחק'

ומשגיח דישיבת חברון

הפטירות שביעי של פסח ושבת פ' בשלח

באפו וגו' וישלח חציו ויפיצם וגו'. והיינו שיו"ט של שביעי של פסח איננו על קריעת ים סוף בלבד כ"א על יציאת מצרים, כי קריעת ים סוף היא גמר גאולתם והוא שביעי לכל יו"ט דפסח אשר כולו על יצי"מ. ולכן שירת דוד העוסקת ביצי"מ, היא טפי ענינו של יום¹.

ועוד שבעיקר השירה נא' שהיא באה על ההצלה, ביום הציל השם אתו מכף כל איביו ומכף שאול. והרי"ז שייך טפי לענין הגאולה והישועה ממצרים. ואילו בשבת פ' בשלח עוסקים בענין מפלתן של רשעים², שהשלמתה היא בוירא ישראל את מצרים מת וגו' וע"ז הרי נמשך הענין - והוא בענין דומה של מפלת סיסרא - האמור בשירת דבורה כנ"ל.

ג) והיינו עפי"מ דנ' דלכן בני" שפיר אמרו שירה, ולא היה בזה טענה של מעש"י טובעין בים - שכ' הט"ז ממדרש שהיא גם טעם למניעת קריאת הלל בשש"פ - ששירתם היתה על גמר³ גאולתם, דבזה, אע"פ שלא נגמרה הגאולה כ"א ע"י טביעת המצרים, מאחר שאין השירה על דבר זה בפ"ע כ"א על היותם גאולים, אין בכך סיבה שלא לומר שירה. ע"י רש"י מגילה י"ד א' בפ"י הגמ' ומה מעבדות לחרות אמרי' שירה שהוא שירת הים⁴, והט"ז איירי לגבי הלל על נס המסוים של קריעת ים סוף שזמנו בשביעי. דאילו על גמר הגאולה, כבר מקיימים⁵ בליל הסדר⁶.

בשביעי של פסח מפטירין בשירת דוד ובשבת שירה מפטירין בשירת דבורה. והנה בהא דנקבעה שירת דבורה לשבת פ' בשלח, י"ל דמלבד מפני שהיא שירה, הרי נזכר בה ענין "שבא להשלים" קריעת ים סוף.

והוא מה דאיתא בפסחים קי"ח ב' במ"ש וירא ישראל את מצרים מת וגו' שאמרו כשם שאנו עולין בצד זה כך הם עולים בצד אחר, א"ל הקב"ה לשר של ים פלוט אותן ליבשה אמר לפניו רבש"ע כלום יש עבד שנותן לו רבו מתנה וחוזר ונוטל ממנו אמר לו אתן לך אחד ומחצה שבהן אמר לו רבש"ע יש עבד שתובע את רבו אמר לו נחל קישון יהא לי ערב מיד פלט אותן ליבשה ובאו ישראל וראו אותן שנאמר וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים מאי אחד ומחצה שבהן דאילו בפרעה כתיב שש מאות רכב בחור ואילו בסיסרא כתיב תשע מאות רכב ברזל וכו' נחיתו לאקרורי למיסחי נפשיהו בנחל קישון אמר לו הקב"ה לנחל קישון לך והשלם ערבונך מיד גרפם נחל קישון והשליכן לים שנאמר נחל קישון גרפם נחל קדומים מאי נחל קדומים נחל שנעשה ערב מקדם וכו'.

ב) ומה שצריך להבין מפנ"מ חלוק שש"פ בזה שהפטרתו בשירת דוד. ובפשטות הרי"ז המבואר ברש"י מגילה ל"א א', שהיא שירה כמותה ומדבר בה מיציאת מצרים עלה עשן

1. ואולי שייך נמי למה דחזי' ששירת הים היא המלכה, כדאמרי' הודו והמליכו ואמרו, וכן ומלכותו ברצון קבלו עליהם. והיא גמר קבלת המלכות והיות בני" עבדי השם. ובשירת דוד נתפרש - בתהלים י"ח - שהיא לעבד השם.
2. דאילו ע"ד הגאולה מדובר בעיקר בפרשיות הקודמות. 3. כמבואר בירושלמי שלכן לא אמרו שירה במצרים כ"א בשעת קרי"ס. 4. ע"י פחד יצחק פסח מאמר י"א. 5. כמבואר בפנ"י שם. 6. בדעת זקנים בעה"ת פ' בא דלכך עושים יחץ שהוא מורה על קריעת ים סוף. והרי שבליל הסדר מרמזים גם ע"ז. והוא ב' חלקי המצה,

נבר תחבר ועם עקש תתפל. עם חסיד תמים נבר, כנגד שלשה אבות ששלם הקב"ה גמול צדקתם לבניהם. ועם עקש, פרעה.

(ה) ומו"ח שליט"א אמר שלכן אין מפטירין בשירת דבורה ביום טוב דשש"פ, כי יש בתוכה "טענות" על אלו שלא באו, למה ישבת וגו' ואין הזכרת ה"טענות" ראויה ליו"ט. (ועל דרכו, אפשר שיש לצרף ג"כ, מ"ש לעיל עפ"י הך דגמ' פסחים הנ"ל, שהמשך לקי"ס כרוך בתביעה על בני" שנתפרשה בזה, כמ"ש וימרו על ים וגו', ולכן עכ"פ לא תיקבע הפטרה זו, מפני שייכות זו).

(ד) ובאמת משמע ששירת דוד קשורה ליצי"מ בכלל, במ"ש בה, ואת עם עני תושיע ועיניך על רמים תשפיל. והרי"ז כאמור ב"עזרת", משפיל גאים ומגביה שפלים. וקאי על מצרים וישראל, שמצרים קרויים רהב (רש"י ס"פ מקץ).

ונא' עליהם שמיאנו לענות ולהיכנע וע"ז נא' אשירה לשם כי גאה גאה וגו'. (עם עני תושיע - עוזר דלים, שייך למ"ש ויושע השם וגו')⁷.

וכן מפורש ברש"י שם בפסוקים שלפניו, עם חסיד תתחסד עם גבור תמים תתמם. עם

סיפור המכות בליל פסח

מורה ע"ז, על גודל החרות, אשר מתוכה גודל התביעה והחיוב שעל מצרים. וכ"ה ברמב"ם בספחמ"צ שבכלל הסיפור לבאר הנקמה במצרים.

וז"ש רבי יהודה, שיש לנו לתפוס המכות, ככלל, מאחר שהן מהוות עצם היציאה. ואמנם כ"א בפרטיות שימשה לענין שלה, אבל כולן חלק מכלל א' של הגאולה.

(ב) ודב"ז שייך להגדש"פ בכלל, כאשר הננו באים להעמיד יצי"מ ככלל. ולאפוקי מהרשע המוציא עצמו מן הכלל, ואנחנו מכירים שלא את אבותינו בלבד גאל הקב"ה אלא אף אותנו גאל עמהם, ושכאשר גאלנו, כן יגיענו וגו' לגאולה העתידה. ושיצי"מ היא יסוד של כל התורה, שלכן אפי' כולנו חכמים וכו' מצוה עלינו לספר ביצי"מ.

רבי יהודה היה נותן בהם סימנים דצ"ך עד"ש באח"ב.

יש לפרש דהנה מתחילים להזכיר את המכות ע"י דרשת פרשת ארמי אבד אבי, ומפרשי' קרא דויוציאנו ה"א ביד חזקה וגו' שתים וכו' עד עשר מכות, ואלו הן וכו', וכך נכנסות המכות להגדה. ולכאור' צ"ע מה היא עדיפותה של דרשא זו ללמוד ממנה ע"ד המכות טפי מהמפורש בתורה.

ונ"פ דכאן למדנו שלא רק שהיו עונש לפרעה, ושימשו ככפייה על היציאה, אלא שהן מגוף היציאה עצמה, שכן הלא ע"ז נא' ונדרש, מ"ש ויוציאנו גו'.

והיינו שבקיום ד"דן אנכי" נתברר שבנ"י הינם בני חורין בעצם, והמשעבדים חייבים להיענש. וכל הריבוי במכות הנדרש בהגדה,



מה ששייך לתחילת הגאולה ולגמרה בקי"ס. ואכן, ברכת השיר נאמרת לאחר אכילת חלק השני. ראה ל' תוס' מגילה כ"א. 7. וידוע שחמץ ענינו התנשאות ומצה היא רמז לענוה.

מוריה, שנה שלושים ושתים, גליון ו—ח (שעח—שפ), ניסן תשע"ג ♦

הרב דוד אייזנברג
ראש כולל ארזי הבירה
ירושלים

בענין בריה פחות מכזית בנוגע למצות אכילת מרור

כשמפשיטין את הבהמה פעמים שהסכין פולט מן הבשר אצל העור ולא חשיב, ומבואר שם בסוגיא דהוא מדין ביטול דפלטתו סכין בטוליה בטליה, ומבואר שם בסוגיא דאם כנסו הבשר שפלטתו הסכין חייב עליה ופרש"י דהוא משום דאחשביה וגלי דעתיה דלא בטליה מעיקרא, ועוד מבואר ברש"י דהביטול שנעשה בהבשר ע"י פלטתו סכין הוא בין לענין טומאה ובין לענין איסור אכילה, [כן מבואר ברש"י במשנה בד"ה המכונס ובגמ' בדף קכ"א בד"ה חייבין עליו] ובתוד"ה והוא שכנסו פליג ארש"י וס"ל דבשלמא לענין טומאה שייך לחלק דאי מבטל ליה עץ בעלמא הוא אבל משום דבטליה לא משתרי באכילה, ושיטת תוס' צ"ב דמ"ש אכילה מטומאה דלכאור' כמו דבטומאה אף דבמציאות הוא בשר נבלה אפ"ה אמרי' דהעור מבטלן וכיון דהבשר לא חשיב, בטיל ליה להעור ודינו כמו עור, אמאי לא נימא הכי לענין איסור אכילה דיבטל משם בשר ויהיה דינו כעור דאין חייבין עליו משום איסור אכילת נבילה, וכבר עמד ע"ז החזו"א.

והנהגה הא דהעור אין מטמא טומאת נבילות מבואר בגמ' דהוא מגזיה"כ דבשר דוקא מטמא ולא עור, אמנם הא דנתמעט עור מאיסור אכילה לא נתבאר להדיא הטעם, והנהגה ז"ל הרמב"ם בפ"ד מהלכות מאכלות אסורות הי"ח האוכל מנבלה וטרפה או מבהמה וחייה הטמאים מן העור ומן העצמות ומן הגידים ומן הקרנים וכו' אע"פ שהוא אסור הרי זה פטור מפני שאינם ראויים לאכילה ואין מצטרפים עם הבשר לכזית, והנה המגיד משנה, כתב דמקור הרמב"ם מתבאר בספרא פ' שמיני בבאור, והוסיף עוד הרב המגיד ובחולין תחלת פרק העור והרוטב העצמות והגידים וכו' מצטרפין לטמא טומאת

באורה חיים סימן תע"ה במג"א ס"ק ה' ד"ה כזית מרור, כתב המ"א ואפי' אכל הבריה שלם לא מקרי בריה לצאת בפחות מכזית דהא אין יוצאין בשרשים, והק' ע"ז רעק"א בהגהותיו לשו"ע הא באוכל עוף טמא שאין בו כזית חייב משום בריה, אף שאין עצמות שבו בכלל האיסור כיון שאכלו חייב, על הבשר משום בריה, ומ"ש במרור דאין השרשים מצטרפין כיון דאין יוצאין בשרשים, מ"ש עצמות משרשים.

ומצאנו עוד קושיא של רעק"א על המ"א כעין זה, בגמ' חולין ק"ב ע"ב וטמאה בין בחייה בין במיתתה בכל שהוא, ופרש"י דבכל שהוא חייב דבריה היא ולא צריכה שיעור כדתנן באלו הן הלוקין באוכל נמלה כל שהוא חייב, והקשה הרעק"א בדו"ח ק"ל למה דס"ל להמג"א בסימן ר"י סקי"ח לענין שיעורא דברכה אחרונה, דלדעת רבינו יונה דבאוכל כזית ליכא בו דין בריה כיון דהגרעין אין ראוי לאכלו, אף אם באמת אכלו, מ"מ כיון דל"ש בו אכילה לא הוי בריה, א"כ הכא בטמאה ג"כ נימא כן דהא יש בו עצמות דאין ראוי לאכילה ואעפ"כ הוי בריה, וצ"ע.

ונראה לתרץ דברי המ"א בהקדם הסוגיא בריש פרק העור והרוטב, דהנה מבואר בריש פרק העור והרוטב דהעור והעצמות והגידים והקרנים והטלפים אינן מטמאין טומאת נבלות, וברש"י ד"ה אבל הביא דברי הגמ' לעיל בדף ע"ז ע"ב דילפינן ליה מקרא דנבלתה ולא בעצמות ולא בגידים ולא בעור.

ועוד מבואר שם במשנה דאלל אינו מטמא טומאת נבלות, ובגמ' בדף קכ"א ע"א מפרש דאלל היינו בשר שפלטתו הסכין, ופרש"י

ולכאור' משמע מדברי הרמב"ם דבאיסור אכילה נאמר דין בשר דוקא, וכמו כן יש להקשות מדברי הרמב"ם שם פ"ד ה"ה וז"ל השליה שיצאה עם הוולד אסורה באכילה והאוכלה פטור שאינה בשר, עכ"ד, וה"נ משמע לכאור' דבעינן לאיסור אכילה שם בשר, ולפי הנ"ל לכאור' לא נאמר כלל באיסור אכילה שם בשר.

אכ"נ יעוין בחידושי הגר"ז בכורות דף ו' ע"ב דכתב דאין כוונת הרמב"ם דלמלקות בעינן בשר, אלא דבעינן למלקות גוף האיסור ויוצא מן האסור ושליה אינה גוף האיסור, וע"ז הביא הפסוק דבשר הוה גוף האיסור ולא היוצא מן האסור ולא השליה, והוסיף שם עוד דלפי"ז אפי' לו יצוייר יוצא שהוא בשר נמי אינו לוקה מאחר שאינו גוף האיסור, יעו"ש.

ועפ"ז מתבאר היטב ק' תוס' על רש"י דחלוק דין איסור אכילת נבילה, מטומאת נבילה, דבטומאת נבילה דנתמעט העור דאינו מטמא, דהוא מגזה"כ דבעינן בשר ולא עור, ע"ז י"ל דבפלטתו סכין דמתבטל הבשר להעור, משום הכא אינו מטמא דע"י הביטול דין הבשר כדין העור, ואם העור אינו מטמא הבשר נמי אינו מטמא, משא"כ לענין איסור אכילת נבילה דלא נתמעט העור אלא משום דאינו ראוי לגר ואינו ראוי לאכילה, לו יצוייר עור דראוי לאכילה ודאי דילקה גם על העור, לכן אף דנתבטל הבשר להעור, ושם עור על הבשר, מ"מ העור גופא אי הוה ראוי לאכילה חייבין עליה, א"כ לא גרע הבשר דעליו מהעור עצמו, ולכן ס"ל להתוס' דלגבי איסור אכילה ל"ש להתיר בפלטתו סכין, רק לגבי דין טומאה לבד.

ובתוס' הרא"ש כתב דאפשר לקיים פרש"י דכיון דמחובר לעור ולא חש לכנסו כי היכי דבטליה משוי ליה כעור ולא מטמא ה"ה לענין איסור נבילות הו"ל כעור מן התורה מידי דהוה אנבילה שאינה ראויה לגר שאין חייבין עליה, ונראה לומר בביאור דבריו, ע"פ דברי החוות דעת בסימן ק"ג אות א' דכתב דכשנסרר גוף האיסור פקע שם איסור מכל וכל מקרא אחרינא דנבלה שאינה ראויה לגר אינה קרויה נבלה

אוכלין אבל לא טומאת נבילות, והטעם מפני שאין בהן לאו דנבלה.

והנה מלשון הרמב"ם משמע דלגבי איסור אכילה הטעם דאין לוקין בעצמות הוא משום דאינם ראויין לאכילה, ובתוס' הרא"ש כאן בסוגיין מבואר דהא דאין איסור נבילה על העור הוא מידי דהוה נבילה שאין ראויה לגר, ובדברי הרב המגיד אינו ברור דמשמע מיניה דאינו חלוק איסור אכילת נבילה מטומאת נבילה ושניהם מחד טעמא הוא הא דאין בעור וגידין משום נבלה, עכ"פ ממשמעות דברי הרמב"ם משמע דחלוק דין טומאת נבלה מאיסור אכילה, דבטומאת נבילה הוא מיעוט מגזה"כ דרק בשר מטמא ולא עור, משא"כ לענין איסור אכילה איננו משום דאינו נבילה, דבאמת גם בעור הו"ל להיות בו איסור אכילה, וכל מה שהוא פטור הוא מדין דאינו ראוי לגר, [ויעוין בכלי חמדה בפרשת וישלח, דהביא דפליגי בזה האחרונים בהא דעור אינו חייב בו משום איסור נבלה וכתב דנ"מ אי אחשבה להעור והגידין, דאי הפטור מחמת דלא אסרה התורה אלא הבשר, לא יהי אחשביה משא"כ אי הפטור משום אינו ראוי לאכילה אפ"ל דאי אחשביה אפשר שיהא אוכלין להתחייב עליה].

ובכתבי הגר"ח על הש"ס במסכת פסחים כתב דנראה דבזה חלוק איסור אכילת נבילה מטומאת נבילה דטומאת נבילה מתלי תלי דוקא בשם בשר דדוקא בשר מטמא בנבילה, אבל לענין איסור אכילה כל דשם נבילה עליו וחזי לאכילה הרי זה אסור משום נבילה, ואף דאין בגידין משום נו"ט מ"מ משכחת לה בגידין הרכין שסופן להתקשות, דכיון דראוים לאכילה עכשיו הרי זה לוקה עליה משום נבילה, עכ"ד.

אכ"נ עדיין צ"ע מהא דכתב הרמב"ם בפ"ג מהלכות מאכלות אסורות ה"ו וז"ל אע"פ שחלב בהמה טמאה וביצי עוף טמא אסורין מן התורה אין לוקין עליהן שנאמר מבשרם לא תאכלו על הבשר הוא לוקה ואינו לוקה על הביצה והחלב והרי האוכל אותן כאוכל חצי שיעור הוא אסור מן התורה ואינו לוקה, ע"כ

בהבריה ואין שם בריה עליה, וכמו כן י"ל בגרעינים של הפירות דאינם מצטרפים לבריה, דגרעינים שאינם ראויים לאכילה חסר בהמחייב של ברכה דהא חיוב ברכת הנהנין לא שייך אלא על הראוי למאכל ומה שאינו ראוי למאכל לענין ברכה אינו שייך לעצם הפרי ולכן אין הגרעין יכול להצטרף וחסר בשם בריה, משא"כ בעצמות דהא שם נבלה ובהמה טמאה עליהו וכל מה שאין חייבין עליה אינו אלא משום הא כללא דבעינן ראוי לגר ס"ל להמ"א דכיון דסוף סוף שם בהמה טמאה עליה מצטרף לענין בריה, ונראה דרעק"א דהקשה על המג"א ס"ל כהצד דגם לענין איסור אכילה דנבילה בעינן שם בשר ועצמות וגידין אינו בכלל נבילה ואפ"ה מצטרפין לבריה, לכן הקשה שפיר אמאי לא יצטרף הגרעין לענין ברכה, והשרשים להמרור דאף דהגרעין אין שייך לברכה ושרשים אינם שייכים למין מרור הא אף העצמות אינם שייכים לאיסור נבילה ואפ"ה מצטרפין.

ואפ"י חזר ותיקנו בדברים המתבלים שרי דכבר פרח האיסור מיניה ונעשה כעפרא ואינו חוזר לאיסורו, ועפ"י י"ל דלכן שייך ביטול גם לגבי איסור אכילה דכיון דדבר שאינו ראוי לאכילה אינו רק חסרון במעשה אכילה, אלא דהוא דין בחפצא דנבלה דבגוונא דאינו ראוי לאכילה פקע מיניה שם נבילה, ועפ"י י"ל דגם לגבי איסור אכילה אפשר להתיר ע"י הביטול דהבשר לעור, דכיון דבטל לדבר שפרח מיניה איסור נבלה לכן בטל מיניה גם דין נבילה.

ועפ"י מיושב היטיב קושיות הרעק"א על המג"א דחלוק עצמות דמצטרפין לדין בריה דודאי כיון דעל העצמות שם נבילה ושם בהמה טמאה עליה, וכל מה שנפטר ממלקות אינו אלא מחמת שאינו ראוי לאכילה, לכן מצטרפין להבריה, משא"כ שרשים של מרור, חסר בעצם השם מרור והוא כמו דבר שאינו ממין המרור, ס"ל להמג"א דא"א לצרפו לבריה, דבמקום השרשים חסר בשם מרור, וממילא חסר

הרב משה אהרנסון

בני ברק

הערות והארות בעניני פסח

ענינים. א. מה שיצאו בני ישראל בחפזון. ב. סבלות מצרים שהיו שם בני ישראל בלחם צר ומים לחץ. והם הם דברי הרמב"ם, "בבהילו יצאנו ממצרים" והוא ענין היציאה בחיפזון, ו"הא לחמא עניא", זכר לסבלות מצרים שאכלו שם לחם עוני.

הסיבה באכילת קרבן פסח

כ' הרמב"ם [פ"ז ה"ח מחמץ ומצה] "ואימתי צריכין הסיבה, בשעת אכילת כזית מצה ובשתיית ארבע כוסות האלו וכו'", ולא כתב דין הסיבה גבי אכילת קרבן פסח, ולכאורה מבואר בזה דאכילת קרבן פסח לא בעי הסיבה, שו"ר שכבר עמד בזה בפרי מגדים [תע"ז אשל אברהם א'].

בבהילו יצאנו ממצרים

"הא לחמא עניא דאכלו אבותינו בארעא דמצרים", בהגדה של פסח לרמב"ם הנוסח הוא, "בבהילו יצאנו ממצרים, הא לחמא עניא וכו'" ויש להבין ענין הקדמה זו דבבהילו יצאנו. וז"ל הרמב"ן [דברים טז ג'] עה"פ "לא תאכל וכו' שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עני, כי בחפזון יצאת מארץ מצרים למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים וכו'" "הזכיר במצה שתהיה לחם עני, [א] להגיד כי צוה לזכור שיצאו בחפזון, [ב] והיא עני, זכר כי היו במצרים בלחם צר ומים לחץ, והנה תרמוז לשני דברים" עכ"ל. ומבואר בדבריו דהמצה באה להזכיר שני

♦ מוריה, שנה שלושים ושנים, גליון ו-ח (שעח-שפ), ניסן תשע"ג

האותות רק לאחר מעמד הר סיני ואם כן מדוע נחשב פרעה לקשה לב על מה שלא האמין.

האם פסח טעון הגבהה בזמן הבית כמצה ומרור

כ' הרמב"ם [פ"ח מחו"מ ה' ד], "ואומר פסח זה שאנו אוכלין על שם שפסח המקום וכו' ומגביה המרור בידו ואומר מרור זה שאנו אוכלין על שם שמררו וכו', ומגביה המצה בידו ואומר מצה זו וכו', ובזמן הזה אומר פסח שהיו אבותינו אוכלין בזמן שבית המקדש היה קיים. והיינו שתחילת דבריו שכתב פסח זה שאנו אוכלין ולא פסח שהיו אבותינו אוכלים איירי בזמן הבית, ובכל זאת לא הצריך הגבהה הפסח.

ובגמ' [פסחים קטז:] "אמר רבא, מצה צריך להגביה ומרור צריך להגביה, בשר אין צריך להגביה ולא עוד אלא שנראה כאוכל קדשים בחוץ" ופרש"י שם [וכ"ה ברשב"ם] "אין צריך להגביה, דהא לא מצי למימר פסח זה" אכן ברמב"ם חזינן שלמד דהדין שבשר אין צריך להגביה אינו משום שאין יכול לומר פסח זה אלא הוא דין בפני עצמו ונוהג גם בזמן שביהמ"ק קיים, ורק הדין שנראה כאוכל קדשים בחוץ נאמר בזמן הזה.

בחלוק בין שאלת החכם לרשע

"חכם מה הוא אומר מה העדות והחקים והמשפטים אשר צוה ה' א' אתכם, וכו' רשע מה הוא אומר מה העבודה הזאת לכם" וכבר עמדו בשאלה מה החלוק בין הלשון של צוה אתכם שנחשבת לשאלת חכם לבין העבודה הזאת לכם דהוי שאלת רשע.

וי"ל בזה, על פי מה שכתב הרמב"ם, דקטן אף שפטור מפסח, אם שחטו עליו אין צריך להקריב פסח שני, וביאר בזה הגר"ח דאף שקטן פטור מן המצוות אינו מופקע מדיני קרבנות ואם שחטו עליו יצא.

ולפ"ז אתי שפיר דהחכם שאל כלפי "העדות והחקים והמשפטים" ובהם באמת אינו

מדוע נענש פרעה על שלא האמין לנבואת משה רבינו

ז"ל הרמב"ם [פ"ח מיסוה"ת ה"א] משה רבינו לא האמינו בו ישראל מפני האותות שעשה, שהאמין על פי האותות יש בלבם דופי שאפשר שיעשה בלאט וכשוף, כו', ובמה האמינו בו במעמד הר סיני שעיינינו ראו ולא זר ואזנינו שמעו ולא אחר, כו' נמצאת אומר שכל נביא שיעמוד אחר משה רבינו אין אנו מאמינין בו מפני האות לבדו, כו' אלא מפני המצווה שציונו משה בתורה, כו' כמו שציונו לחתוך הדבר על פי שני עדים ואף על פי שאין אנו יודעים אם אמת העידו אם שקר, כך מצוה לשמוע מזה הנביא אם אמת האות או בכישוף ולאט.

ויש להקשות לפי הדברים הללו, מדוע נענש פרעה על מה שלא שמע לדברי משה, הרי לא היה מחוייב להאמין לנבואתו, ומה שעשה המופתים אין זה ראיה לאמיתות נבואתו דשמא נעשו בכישוף ולאט.

וחכ"א רצה לתרץ שבאמת הטענה על פרעה לא הייתה על מה שלא שמע למשה רבינו, אלא על שאמר מי ד' אשר אשמע בקולו, והיינו שכפר בעיקר. אכן לשון המקראות אינו משמע כן, אלא דהעונש היה על מה שלא שמע למשה, כש"כ "ולא שמעת עד כה" וכן ויחזק לב פרעה ולא שמע אלהם" וכן על זה הדרך.

וכתב הרמב"ן בסה"מ שורש רביעי "ומן הנראה אלי בלאו, "וערפכם לא תקשו עוד" שהוא לאו מיוחד וכו' שיצוה להיותם שומעים מן הנביאים כו' ולא יתקשו עוד בשאלות האותות מהם וטענם אחריהם, כו' וכן היו הנביאים ההם הבאים להם עושים להם שום אות או ראייה כי בכך נצטוונו, [פי' שנצטוונו להאמין הנביא על פי האותות] אבל הקשו לבם וטענו אחרי האותות כאשר עשה פרעה שנקרא בזה קשה לב", מבואר בדבריו להדיא שהטענה על פרעה היתה על זה שלא האמין לאותות כאשר נצטוונו, וקשה הרי לא נצטוונו להאמין

מוריה, שנה שלוש ושתים, גליון ו-ח (שעז-שפ), ניסן תשע"ג ♦

מעשי ידי טובעים בים אכתי נימא הלל משום הדין דבכל יום טוב אמרינן הלל כמבואר בגמ' פסחים ק"ז. דעל כל פרק ופרק אמרינן הלל.

ויש לומר דבאמת חיוב הלל בפסח הוא משני טעמים א. משום הנס של גאולת מצרים [ועיין בס' תורת רפאל סי' ע"ה שכבר עמד בזה] ב. משום היום טוב. והטעם שנאמר בגמ' מדוע לא אמרינן הלל קאי על החיוב מטעם יום טוב, ועל זה אמרינן דכיוון שאין שאר הימים חלוקין בקרבנותיהן שוב אין אומרים בהם הלל, אך ד' המדרש קאי על הנס, דלו יהי' דלא אמרינן הלל משום המועד, אכתי נימא משום הנס, ולזה אמרינן דמשום טעמא דמעשי ידי טובעים בים לא אמרינן הלל.

מעשי ידי טובעים בים ואתם אומרינן שירה
מבואר במדרש דהטעם דלא אמרינן הלל בשביעי של פסח הוא משום דמעשי ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה, וקשה דלגבי מפלת סנחריב כתיב "השיר יהיה לכם, כליל התקדש החג", והיינו שיאמרו הלל כליל פסח, וקשה הרי גם שם נהרגו סנחריב וצבאו ועכ"ז אמרינן שירה.

וז"ל הרמב"ם [פ"ח ה"א מיסוה"ת] "האותות שעשה משה במדבר לפי הצורך עשאו, לא להביא ראיה על הנבואה, היה צריך להשקיע את המצריים, קרע את הים והצילין בתוכו". ויש לעמוד על לשונו שלא כתב היה צריך להציל את ישראל ועל כן הטביע את המצריים, אלא כתב היה צריך להטביע את המצריים לחוד ומבואר מזה דהטבעת מצריים לא הייתה לצורך ההצלה אלא הייתה מדין עונש למצריים.

ולכן יש לומר דזה החילוק בין מפלת מצרים לסנחריב, דלגבי סנחריב נהרגו לצורך ההצלה ולזה אמרינן שירה, מה שאין כן גבי מצרים, שטבעו בים מדין עונש בזה אמרינן מעשי ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה.

מצווה, על כן שפיר שאל בלשון אתכם, שהרי הוא לא שייך בהם, אך שאלת הרשע היא "מה העבודה" ובעבודה הלא הוא שייך ולמרות כן אמר בנוסח של אתכם, על כן שפיר חשיב שהוציא עצמו מן הכלל.

והבדילנו מן התועים וקרבנו ליחודו

כ' הרמב"ם [פ"ז ה"ד מחו"מ] וצריך להתחיל בגנות וכו' ומסיים בדת האמת כו' והבדילנו מן התועים וקרבנו ליחודו, הנה נאמרו בזה שני ענינים א. הבדלנו מן התועים ב. קרבנו ליחודו.

ונראה הבאור בזה, דבמצרים נצטוו ישראל על המילה ועל הפסח, וענין המילה, כ' הרמב"ם במו"נ דהוא שלא יתערבו ישראל בין הגויים, וא"כ יש לומר דמש"כ הרמב"ם והבדילנו מן התועים הוא כנגד המילה, שע"ז הובדלנו מן התועים.

ומש"כ וקרבנו ליחודו, זה ענין הקרבן פסח שנאמר בו "משכו וקחו" ופי' חז"ל משכו ידיכם מן העבודה זרה, וזהו יחוד ד'.

הלל בפסח מדין המועד או הנס

כ' בשו"ע [ת"צ סעיף ד'] כל הימים של חולו של מועד, ושני ימים אחרונים של יו"ט קורין ההלל בדילוג, כמו בראש חודש, וכ' עלה ה"טז, [והוא ממדרש] "מפני שבז' של פסח נענשו המצרים, אמר הקב"ה מעשי ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה, וכיוון שבז' אין גומרים אותו ע"כ גם בחה"מ אין גומרינן אותו שלא יהא עדיף מי"ט אחרון".

וצ"ע, דבגמ' ערכין [דף י'] איתא, "מאי שנא בחג דאמרי' כל יומא ומאי שנא בפסח דלא אמרינן, כל יומא דחג חלוקין בקרבנותיהן, דפסח אין חלוקין בקרבנותיהן". הרי מבואר בגמ' דהטעם דלא אמרינן הלל בשאר ימי פסח הוא משום דאין חלוקין בקרבנותיהן ולא משום טעם דמעשי ידי.

ונראה בזה דבאמת קשה על טעם המדרש דלו יהי' שאין אומרים הלל על הנס משום

הרב יהודה קוק
מח"ס נופת צופים
ראש כולל זכרון חי

אם מברכים שהחיינו במילה ואם איכא בזה צערא דינוקא

(ח.), אבל שהחיינו אפי' מצטער מברך כדאשכחן בפי' הרואה (נט:). גבי מת אביו וירשתו, עכ"ד ע"ש. וכן יעוי' בבי' אדונינו הגר"א ז"ל בהג' ליור"ד ה' מילה (בסי' רסה' אות לה' ולו') דהביא לר' שמחה הנ"ל יעו"ש. וא"כ צ"ע בתוס' שנ"ץ ובר"ת ודעימיה מהגמ' הנ"ל דמת אביו וירשו בנו.

ונר' ליישב, דדוקא היכא שהצער נגרם ממעשיו וכשהדבר שעליו גופא מברך גורם לצער הוא דלא מברך לזה, וכגון במילה שזה גופא גורם צער לתינוק ולאביו "והשמחה מתבלבלת ליראת צערו של תינוק" [כלשון המאירי בפ"ק דכתובות שם ע"ש], דדוקא בזה א"א לברך שהחיינו, אולם לא כן כשהצער לא נגרם מהדבר שעליו מברך כי אם מדבר "צדדי" וכגון כשמת האב והשאר אחריו "ירוש" דאין קבלת הירוש"ה שעליו מברך הבן שהחיינו גורם הצער, אלא כיון שמת "ממילא" יש לו ירושה אך לא בא הצער והיינו המיתה ע"י הירוש"ה כ"א מחמת שבא זמנו להילקח מזה העולם ונשלח מלאך המות להביאו לפני הקב"ה, וא"כ אינו קשור כלל לירוש"ה שעליו מברך שהחיינו רק במקרה באו בבת אחת אך אינו בהכרח שתלוי זה בזה דהרבה שלוחים למקום להביא לאדם כסף ונכסים. וא"כ י"ל דס"ל לתושנ"ץ ולר"ת ולרוקח ודעימיה דשהחיינו תיקנו חז"ל לברך דוקא כששמחתו שלמה במעשה שעליו מברך ולא כשנגרם לו עי"ז גופא איזה שהוא צער וכגון במילה שאיהו גופא גורם הצער. ולק"מ מהא דמברכים על הירוש"ה במיתה אביו, שכן "קבלת הירוש"ה שעליו מברך לא גרם לצער והיינו מיתה האב שיבוא, ונכון בס"ד.

אולם מאידך יל"ע בקר' הרשב"א ור'

איתא בעירובין דף מ: בתוס' שנ"ץ כ' דהאי דלא מברכים "שהחיינו" בברית מילה, משום צערא דינוקא. וכ"כ המרדכי בשם ר"ת בספי"ט דשבת (קלז:). דה"ט דאין מברכים שהחיינו ע"ש, וכ"כ ה"אור זרוע" בה' מילה בשם ר"ת כנ"ל, וכ"כ המאירי בשבת שם, וכ"כ הרא"ש בפ"ח דבכורות (מט.) בשם יש מפרשים דה"ט דלא מברכים כנ"ל, וכ"כ האגודה בשבת (סי' קסט'), וכ"כ הרוקח בה' מילה (סי' קח'), וכפל הרוקח משנתו בה' ברכות (סי' שעא'), וכ"כ "הכל בו" בה' מילה, וה"נ משמע בתוס' בסוכה (מו.) ד"ה העושה וכו', דה"ט דלא מברכים לזה ע"ש.

אולם יעוי' ברשב"א בשו"ת ח"א [תשובה רמה'] שנשאל אם מברכים שהחיינו על המילה, והשיב בזה"ל, אבל על המילה אין אומרים זמן, תדע שהרי אמרו בפרק ר"א דמילה [שבת קלז:]: המל' אומר על המילה וכו', ולא נזכר באחד מהם שהחיינו. ומיהו אין הטעם מחמת דאית ליה צערא דינוקא כמו שאמרת, שלא נזכר טעם זה אלא בברכת שהשמחה במעונו [בפ"ק דכתובות ח.], דבמקום דאיכא צערא דינוקא גם האב מצטער ולא שייך לברוכי שהשמחה במעונו, אבל ברכת שהחיינו אינה תלויה בשמחה אלא בדבר שמגיע לו תועלת, ואע"פ שמתערב עמה צער ואנחה, שהרי אפי' מת אביו ונפלה לו ירושה אומר שהחיינו [כדכ' בפ"ט דברכות (נט:). ע"ש], אלא טעמא דמילתא [דלא מברכים על מילה שהחיינו] כתב הרב בעל העיטור [סימן ד'] לפי שהיא מצוה שמוטלת על ב"ד וכו', עכ"ל הרשב"א יעו"ש. וה"נ יעוי' בהג"מ בפ"ג דמילה (אות ד') שכ' בשם רבינו שמחה ז"ל דאין שייך לומר טעם זה דצערא דינוקא אלא בהשמחה במעונו כדאי' בכתובות

מוריה, שנה שלושים ושתים, גליון ו-ח (שעח-שפ), ניסן תשע"ג ♦

במילה. אולם הרשב"א ור"ש ס"ל דליכא לחלק בזה וע"כ דאם מברכים לזה גבי ירושה דאף אפשר לברכו במילה.

ובעצם דעת ר"ת, והתושנ"ן, והרשב"א, ודעימיה דאין לברך שהחיינו במילה, אולם יעוי' ברמב"ם בפ"ג דמילה ה"ג, ובפ"א דברכות ה"ט דס"ל דמברכים שהחיינו במילה יעו"ש. ויעוי' בטושו"ע יור"ד (סי' רסה' ס"ז) שכ' דאם המוהל אינו אבי הבן י"א שאין מברכים שהחיינו, אולם לרמב"ם מברך האב שהחיינו אף כשאינו המוהל, וכן נהגו בא"י וכו'. וע"ז כ' הרמ"א דבמדינות אלו נוהגין שלא לברכו אפי' כשהאב עצמו מל בנו וכו' עכ"ד ע"ש. והאידנא נוהגים בכל א"י לברכו, ואף בני אשכנז. ויל"ע מ"ט לא תפסו בזה לרמ"א כדרכינו בכל דוכתי. ובאמת חסידי בעלזא בא"י אין מברכים לזה, ושפיר קעבדי. ולדידן יל"ע. ואפשר דתפסו בזה לשיטת אדונינו הגר"א דס"ל כהרמב"ם שיש לברכו תמיד, כמבואר בהגהותיו לשו"ע שם דס"ל דדברי הרמב"ם נכונים, וכן יעוי' בבי' הגר"א באו"ח (סי' כב' ס"א) שכ' דהעיקר בזה כהרמב"ם יעו"ש. וכן יעוי' בחכמת אדם בה' מילה (כלל קמט' אות כ') שכ' דבא"י נוהגים שהאב מברך לעולם גם שהחיינו ע"ש. וא"כ נר' דהיינו טעמא דנהגו האידנא כל בני אשכנז לברכו בא"י. ובצירוף דברי המחבר דכן נהגו בא"י.

בגודל מעלת וחובת החזרה שלא ישבח לימודו

וכן יעוי' ברש"י בדברים (יב', כח') עה"פ שמור ושמעת את כל הדברים האלה אשר אנכי מצוך וגו', שכתב וז"ל, זו משנה **שאתה צריך לשמרה בבטנך שלא תשכח**, כענין שנאמר כי נעים כי תשמרם בבטנך, ואם שנית אפשר שתשמע ותקיים וכו' ע"ש. וכן יעוי' ברבינו יונה בספ"ה דאבות מכ"ב שכ' הפוך בה והפוך בה דכולא בה וכו', וכ' ר' יונה חזור על ד"ת שכל חכמת העולם כלולה בה, עכ"ל ע"ש. וכן יעוי' בספ"ו דגיטין (סז). ברד"ה אוצר בלום שכ' בזה"ל, כך מפורש באדר"נ למה היה ר' עקיבא

שמחה, שכן ברור שאם זכה במתנה גדולה מחבירו ומאידך מת לו מת או שטבעה ספינתו בים וכיו"ב דאעפ"כ יברך שהחיינו דהא לא קשור זה לזה, וכן קי"ל בבי' הגר"א במג"א ובמשנ"ב באו"ח (סי' תקנא' סי"ז) דאבל יכול לברך שהחיינו ע"ש, וא"כ מהו שהקשו מהתם להכא גבי מילה, הא החילוק ברור. וצ"ל דס"ל דכיון דעכ"פ עם זה גופא נגרם הצער דהירושה שעליו מברך נגרם מחמת דבר צער ואעפ"כ מברך ע"ז א"כ ע"כ דה"ה במילה, וליכא חילוק אם הירושה "גרם" לצער או שעכ"פ "נגרם" מחמת צער, וזהו דהקשו מהתם להכא, ודו"ק.

ועוד יש ליישב לר"ת ודעימיה, דשאני שמחה של מצוה משמחה של ממון, דעל "ממון" שמחים בו טובא רוב בנ"א ומשא"כ על "מצוה" אין שמחים בו כ"כ [וה"ט י"ל דעל שמחה של מצוה איכא יצה"ר שמרקד ומעכב השמחה ע"ז ומשא"כ בשמחה על ממון אינו מעכבו כלל, ואדרבה מחזקו שע"ז ימשך בתר עניני העוה"ז ויהיה ע"ח שמחה של מצוה וכו'] וכן, ולכן בירושה מברך שהחיינו ואע"פ שיש עמו צער דמיתת אביו, דכיון ששמח טובא בירושה שירש על כן אין הצער מבטלו, ולא כן במילה דהוי שמחה של "מצוה" דבצער מועט שבו מתבטל השמחה, ולכן ס"ל לר"ת דהיינו טעמא דאין לברך שהחיינו

רפ"ה דף נג. דא"ר אשי אנן כי אצבעתא בבירא לשכחה, ופירש"י כשם שהאצבע נוח ליכנס בפי הבור כך **אנו מהירין לשכוח**, עכ"ל. וכע"ז פי' ר"ח וז"ל, פי' כמו ששוק אצבע בזרעונים כמו חרדל וכיו"ב נראה כאילו עשה גומא וכאשר מרים אצבעו חוזרת ומתמלאת את הגומא מיד, כך אנו כשמשלימים מסכת ומתחילים אחרת מיד **שוכחים הראשונה**, עכ"ל יעו"ש, והביאו בתוס' שם. וא"כ כ"ש אנן יתמי דיתמי מה נענה אבתריה דמחוייבים אנו לעמוד בחזרה בכל עת שלא נשכח תלמודינו.

דומה לעני וכו', כך ר"ע כשלומד מרבתי ואחריו הלכה ואחריו מדרש ואחריו אגדה נתן לבו לחזור עליהן ולגורסן עד שהיו סדורין בפיו ולא אמר אלמוד מקרא לעצמו וכו', עכ"ל יעו"ש. וידועים דברי אדונינו הגר"א ז"ל שאמר לתלמידו הגדול מוהר"ח מואלזין, והובא ב"כתר ראש" [אות נו'] בזה"ל, סיפר לנו רבינו ר' חיים כשבא לפני הגר"א ז"ל והיה אז כבן יט' שנה בתוקף חריפותו וזך שכלו, וגודל התמדתו בעת ההיא ורב זכרונו כידוע, ואמר לרבו הגר"א ז"ל חזרתי סדר מועד יד' פעמים ואינם מחוורים ומחודדים בפני, והשיבו בתימה, וכי מיד' פעמים רצונך שיהיו מחוורים וברורים אצלך, חזר ושאלו אלא מאי קא' פעמים? נענה הגר"א ואמר **אין לדבר זה שיעור כלל וכל ימך בעמוד והחזר קאי**, עכ"ל יעו"ש. וא"כ אנן מה נענה אבתריה. וז"ל מצינו בהרבה דוכתי בש"ס גודל החיוב לחזור על תלמודו שלא תשתכח ממנו. ב. וכן יעו"ש בגמ' לקמן (נד.) דא"ר אלעזר מאי דכ' וענקים לגרורותיך, אם משים אדם עצמו כענק זה שרף על הצואר ונראה ואינו נראה ותלמודו מתקיים בידו ואם לאו אין תלמודו מתקיים בידו, ופירש"י ונראה ואינו נראה, כשמגביה צוארו נראה וכו', כך אם ת"ח הוא אינו רודף לצאת ולבוא בשוק **אלא יושב ומחזר על תלמודו, מתקיים בידו**, עכ"ל יעו"ש. ג. וכן יעו"ש בגמ' לקמן דא"ר הונא מאי דכ' חיתך ישבו בה וגו', אם אדם משים עצמו כחיה זו שדורסת ואוכלת, ואיכא דאמרי שמסרחת ואוכלת תלמודו מתקיים בידו ואם לאו אין תלמודו מתקיים בידו, ופירש"י ל"א שדורסת ואוכלת לאחר הריגתה אוכלת מיד, כך ת"ח מחזר על תלמודו מיד כשמקבלו מרבו, מסרחת מנבל עצמו על ד"ת וכו', עכ"ל. ד. וכן יעו"ש בע"ב דא"ר שיזבי משום ר"א בן עזריה מאי דכ' לא יחרוך רמיה צידו לא יחיה וגו' צייד הרמאי וכו', ופירש"י צייד רמאי, שמרבה בגירסא ואינו מחזר עליה. ור' ששת אמר, אין זה רמאי **אלא שוטה**, וכו' עכ"ל רש"י. ה. ועש"ע לקמן בגמ' דא"ר נחמן בר יצחק אנא

עבדתה ואיכיים בידאי, ופירש"י אנא וכו' לקבוץ על יד וחזרתי עליה עד שהחזקתי בה ואח"כ חזרתי ושמעתי אחרת, עכ"ל יעו"ש. וכן יעו"ש בר"ח בזה. ו. וכן יעו"ש בפ"ק דברכות (ה.) ואין עוף אלא תורה שנא' התעייף עיניך בו ואיננו וכו', ופירש"י וז"ל, אם תכפול וסגרת עיניך בתורה היא משתכחת ממך, עכ"ל. ומבואר א"כ כנ"ל. ז. וכן יעו"ש לקמן בפ"ט (ס.) דא"ל והכתיב אשרי אדם מפחד תמיד, אמר ליה ההוא בדברי תורה כתיב, ופירש"י וז"ל, בד"ת כתיב, **אשרי אדם מפחד תמיד שמא תשתכח ממנו** שמתוך כך הוא מחזיר לשנותם תמיד, עכ"ל. וכן בי' תוס' בגיטין (נה:) בד"ה אשרי אדם וגו', דמוקי לה בד"ת שדואג שלא ישכח תלמודו וחוזר על משנתו תמיד וכו' ע"ש. ח. וכן יעו"ש בפ"ו דשבת (סג.) דכ' מ"ט דר"א וכו' דכתיב חגור חרבך על ירך גבור הודך והדרך, א"ל ר' כהנא למר בריה דר' הונא האי בד"ת כתיב וכו', ופירש"י בד"ת כתיב, **הוי זהיר לחזר על משנתך** שתהא מזומנת לך בשעת הדין להביא ראיה כחרב על ירך גיבור לנצח במלחמה והוא הודך והדרך, עכ"ל יעו"ש. ט. וכן יעו"ש לקמן בס"פ כב' (קמז:) דתנן ר' נהוראי אומר הוי גולה למקום תורה ואל תאמר שהיא תבוא אחריו וכו' ואל בינתך אל תשען, ופירש"י ואל בינתך וכו', לומר חכם גדול אני וזכרן וכשאחזור פרק זה או מסכת זו לא תשתכח חברתה ממני, עכ"ל ע"ש. י. וכן יעו"ש בספ"ג דפסחים (מט.) דת"ר כל ת"ח המרבה סעודתו בכל מקום סוף מחריב את ביתו וכו' ותלמודו משתכח ממנו וכו', ופירש"י מחמת שאינו עסוק לחזור עליו, עכ"ל יעו"ש. יא. וכן יעו"ש ברפ"ג דיומא (כט.) דא"ר נחמן מיגמר בעתיקתא קשה מחדתא, ופירש"י מי שלמד והסיח דעתו ושכח קשה לחזור וללמוד מה ששכח יותר ממה שלא למד, עכ"ל ע"ש. יב. וכן יעו"ש בפ"ק דתענית (ז:) דא"ר אושיעא מה ג' משקין הללו אין נפסלין אלא בהיסח הדעת אף דברי תורה אין משתכחין אלא בהיסח הדעת, ופירש"י אם

יט. וכן יעוי' בפ"ק דע"ז (יט). דאמר רבא א"ר סחורה א"ר הונא מאי דכ' הון מהבל ימעט וקובץ על יד ירבה, אם עושה אדם תורתו חבילות חבילות מתמעט וכו', ופירש"י דגריס הרבה יחד אינו יכול לחזור עליו פעמים רבות ומשכח, עכ"ל יעו"ש. כ. וכן יעוי' בירושלמי הוריות (פ"ג ה"ח) דא"ר יוחנן כל אותם ארבעים יום שעשה משה בהר היה לומד תורה ומשכחה ולבסוף נתנה לו במתנה, וכל כך למה, בשביל להחזיר את הטיפשים, ויעו"ש ב"פני משה" שכ' וז"ל, כל כך למה, מפני מה לא ניתנה לו בתחילה במתנה, להחזיר את הטיפשים, ששוכחים מה שלומדים שלא יאמרו מה לנו לייגע בחינם, והתשובה ממשה שהיה חוזר ולומד אף שהיה משכח עד לבסוף שניתנה לו במתנה, עכ"ל יעו"ש. וא"כ כ"ש שצריכים "לחזור" הרבה כדי לזכור הלימוד.

אכ"נ נר' דאף אנו שנחזור הרבה נזכה ג"כ לקבל התורה "במתנה", דאל"כ מה שייד ללמוד ממרע"ה, הא אדרבה מהתם יקבלו "רפיון ידים" וחלישות הדעת לומר מה בצע כי נלמד ונחזור הא אפי' מרע"ה שחזר ולמד היה שוכח תלמודו ורק מדתנן לו במתנה לא שכח אך אנן שלא נזכה "למתנה" זו ליכא "תועלת" ללמוד ולחזור. וע"כ דכוונת הירושלמי לומר שאף אנן אם נעשה ההשתדלות בזה דומיא דמרע"ה דלמד וחזר הרבה דג"כ נזכה לקבל התורה במתנה, שכן עי"ז נזכה לסיעתא דשמיא שלא נשכח, וכדאיתא בפ"ק דמגילה (ו:) דא"ר יצחק לאוקמי גירסא סיעתיה מן שמיא, ופירש"י לאוקמי ג', שלא תשתכח ממנו. סיעתא דשמיא, ויש יגע ואינו מוצא, עכ"ל ע"ש. ונראה דהיינו כגון שרק "יגע" אך לא "חוזר", או אפי' שחזור מ"מ אין בו יראת שמים או דלומד ע"מ לקנטר וכיו"ב. וא"כ מבואר דצריך סע"ד כדי לזכור תלמודו, וא"כ יל"פ דזהו כוונת הירושלמי שאף אנן נזכה לסע"ד ולקבלו "במתנה" ע"י ש"נחזור" הרבה ודומיא דמרע"ה, ודו"ק היטב.

וא"כ הרי לנו עשרים דוכתי בש"ס

אינו מחזירים תמיד, עכ"ל. יג. וכן יעוי' ברפ"ב דמגילה (יח:) דא"ל רמי בר חמא לר' ירמיה מדפתי מאי ועפעפיך יישירו נגדך, אמר לו אלו ד"ת דכתיב בהו התעיף עיניך בו ואיננו, ואפ"ה מיושרין הן אצל ר' מאיר, ופירש"י התעיף וכו', אם תכפול עיניך ממנה הרי היא משתכחת ממך כהרף עין, עכ"ל ע"ש. יד. וכן יעוי' בפ"ק דחגיגה (ט:) דאמר ליה בר הי הי להלל מאי דכ' ושבתם וראיתם בין צדיק לרשע בין עובד אלקים לאשר לא עבדו, היינו צדיק היינו עובד אלקים היינו רשע היינו אשר לא עבדו, א"ל עבדו ולא עבדו תרוייהו צדיקי גמורי נינהו ואינו דומה שונה פרקו מאה פעמים לשונה פרקו מאה ואחד וכו', ופירש"י דאע"פ ששניהן צדיקים, לא עבדו בשוה, שזה עבדו יותר, עכ"ל ע"ש. טו. וכן יעו"ש לקמן בפ"ב (טו.) דשאל אלישע בן אבויה שנקרא אחר את ר' מאיר מאי דכ' לא יערכנה זהב וזכוכית וכו', אמר לו אלו ד"ת שקשין לקנותן ככלי זהב וכלי פז ונוחין לאבדן ככלי זכוכית, ופירש"י ונוחין לאבדן, ע"י שכחה, ע"ש. טז. וכן יעוי' בסוטה (לה.) דדרש רבא מפני מה נענש דוד מפני שקרא לד"ת זמירות שנאמר זמירות היו לי חוקיך בבית מגורי א"ל הקב"ה ד"ת שכתוב בהן התעיף עיניך בו ואיננו אתה קורא אותן זמירות וכו', ופירש"י התעיף, לשון כפול וכפלת מתרגמין ותיעוף, שאם תכפל עיניך, לסתום עין בהיסח הדעת מהסתכל בהן מיד ואיננו, עכ"ל יעו"ש. יז. וכן יעוי' בפ"ק דקידושין (ל.) דת"ר ושננתם שיהו ד"ת מחודדים בפיוך שאם ישאל לך אדם דבר אל תגמגם ותאמר לו אלא אמור לו מיד שנא' אמור לחכמה אחותי את וגו', ופירש"י יהיו מחודדים בפיוך, חוזר עליהם ובדוק בעומקם שאם ישאלך אדם לא תצטרך לגמגם אלא תוכל לומר מיד, עכ"ל ע"ש. יח. וכן בסנהדרין (צט.) דא"ר יהושע בן קרחה כל הלומד תורה ואינו חוזר עליה דומה לאדם שזורע ואינו קוצר, ר' יהושע אומר כל הלומד תורה ומשכחה דומה לאשה שיוולדת וקוברת יעו"ש.

לבו לחזור עליהן ולגורסן עד שהיו סדורין בפיו ולא אמר אלמוד מקרא לעצמו וכו', עכ"ל יעו"ש. וידועים דברי אדונינו הגר"א ז"ל שאמר לתלמידו הגדול מוהר"ח מואליזין, והובא ב"כתר ראש" [אות נז'] בזה"ל, סיפר לנו רבינו ר' חיים כשבא לפני הגר"א ז"ל והיה אז כבן יט' שנה בתוקף חריפותו וזך שכלו, וגודל התמדתו בעת ההיא ורב זכרונו כידוע, ואמר לרבו הגר"א ז"ל חזרתי סדר מועד יד' פעמים ואינם מחוורים ומחודדים בפי, והשיבו בתימה, וכי מיד' פעמים רצונך שיהיו מחוורים וברורים אצלך, חזר ושאלו אלא מאי קא' פעמים? נענה הגר"א ואמר אין לדבר זה שיעור כלל וכל ימך בעמוד והחזר קאי, עכ"ל יעו"ש. וא"כ אנן מה נענה אבתריה.

דמבואר גודל מעלת וחובת "החזרה" על הלימוד שרק עי"ז יזכור היטב תלמודו.

וכן יעו"ש ברש"י בדברים (יב', כח') עה"פ שמור ושמעת את כל הדברים האלה אשר אנכי מצוך וגו', שכתב וז"ל, זו משנה שאתה צריך לשמרה בבטנך שלא תשכח, כענין שנאמר כי נעים כי תשמרם בבטנך, ואם שנית אפשר שתשמע ותקיים וכו' ע"ש. וכן יעו"ש ברבינו יונה בספ"ה דאבות מכ"ב שכ' הפוך בה והפוך בה דכולא בה וכו', וכ' ר' יונה חזור על ד"ת שכל חכמת העולם כלולה בה, עכ"ל ע"ש. וכן יעו"ש בספ"ו דגיטין (סז). ברד"ה אוצר בלום שכ' בזה"ל, כך מפורש באדר"נ למה היה ר' עקיבא דומה לעני וכו', כך ר"ע כשלומד מרביתו ואחריו הלכה ואחריו מדרש ואחריו אגדה נתן

הרב שמואל ברוך גנוט

מח"ס ויאמר שמואל ושא"ס
מכון ירושלים אלעד

'מענות חיטין' לעני המקפיד על חומרות מיוחדות

עוגיות אגוזים, היקרים יותר. האם על בני העיר לממן את טעמם האנין והמיוחד?

תשובה: הנה לא הגעתי בענייני לכלל הכרעה ברורה בדבר שאלה א', אך נציג מספר ראיות לדיון, וכדלהלן: א) איתא בכתובות (סז, ב): "די מחסורו אתה מצווה עליו לפרנסו ואי אתה מצווה עליו לעשרו אשר יחסר לו, אפילו סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו. אמרו עליו על הלל הזקן שלקח לעני בן טובים אחד סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו פעם אחת לא מצא עבד לרוץ לפניו ורץ לפניו שלשה מילין". ואמנם הכא עסקינן באיכות המאכלים ולא ברמת הכשרות, אשר לא גוף האדם צריך אותם, אלא רק מפני שנוהג בעצמו סלסול וחומרא, לא יאכל מזון זה.

א. נפסק בהלכה שעל בני העיר לדאוג להוצאות חג הפסח של עניי העיר. ואכן, קופות הצדקה תומכות בעניים ורוכשת בעבורם מוצרים מהכשרים מהודרים לחג. והנה אחד העניינים הודיע לגבאי הצדקה שהוא אינו אוכל בפסח אלא רק מהכשר מסוים, או מ'מצות חבורה' בדרגת הידור גבוהה ביותר, העולה כסף רב יותר, ואם יביאו לו מזון מההכשרים המקובלים, הוא לא יאכל מהמזון, למרות שבכל השנה אוכל הוא מההכשרים אלו. - האם על בני העיר לממן לעני זה את הידוריו המיוחדים?

ב. גבאי הצדקה חילקו לנוקקים קופסת עוגיות קוקוס לחג הפסח, ועני א' הודיע שבמשפחתו לא אוהבים עוגיות קוקוס, אלא רק

מוריה, שנה שלושים ושנים, גליון ו-ח (שעח-שפ), ניסן תשע"ג ♦

מיו"ט, שכתב כך: "הקטנים נותן להם קליות ואגוזים ומגדנות, והנשים קונה להן בגדים ותכשיטין נאים כפי ממונו, והאנשים אוכלין בשר ושותין יין שאין שמחה אלא בבשר וביין, וכשהוא אוכל ושותה חייב להאכיל לגר ליתום ולאלמנה עם שאר העניים האומללים, אבל מי שנוצל דלתות חצרו ואוכל ושותה הוא ובניו ואשתו ואינו מאכיל ומשקה לעניים ולמרי נפש אין זו שמחת מצוה אלא שמחת כריסו", עכ"ל. הרי לנו שאף שאנו מצווים לשמח את העניים, מ"מ אין אנו מצווים לשמחם בקליות ואגוזים ותכשיטין וכו', כפי שאנו צריכים לשמח את קרובינו, ושמחת העניים היא רק בהאכלתם, ותו לא. ולכאור' הוא דיוק מדוקדק וידיעה נכבדה בד' הרמב"ם.

ו' ובדבר שאלתנו האם על בני העיר לממן את טעמם האנני והמיוחד של העניים, שאינם אוהבים טעם או מאכל מסוים וכו'. הנה בכתובות (שם) נאמר: "ההוא דאתא לקמיה דרבי נחמיה, אמר ליה במה אתה סועד, א"ל בבשר שמן ויין ישן. רצונך שתגלגל עמי בעדשים. גלגל עמו בעדשים ומת, וכו', אלא איהו הוא דלא איבעי ליה לפנוקי נפשיה כולי האי". והיינו שמכין שלא היה עני בן טובים הרגיל בפינוקים, לא היה על העני לפנק את עצמו דוקא במאכלים מיוחדים, (וכן ביאר מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל בס' הערותיו שם). וחזינן שעל העניים הרגילים להימנע מפינוקי יתר, אין אנו צריכים לדאוג לפינוקיהם. ואולם שפיר יש לחלק בין מאכלי פינוק ומותרות, לבין סוגי טעמים, מליחות וחריפות, שכאור'א הורגל בטעם ובתיבול לפי מאכלי עדתו ומשפחתו, ושפיר יכול לומר שאינו מסוגל לאכול טעם כזה או אחר, ועלינו לדאוג לו לכך.

ז' ונדברתי בענין עם כש"ת ראב"ד העדה החרדית הגאון רבי משה שטרנבוך שליט"א, שאמר לי שאכן צריך ליתן לכאור'א מההכשרים המקובלים עליו, שהרי אל"כ הרי לא יאכל. והוסיף: "אך אפשר לתת לו קמח, ושהוא עצמו יעשה בקמח כרצונו". וכנראה התכוין לדברי

ב' בשו"ע ומשנ"ב (סי' רמב, וכן ברמב"ם מתנו"ע י, יט ובדר"א שם) נפסק שאדם שאינו מתפרנס בד"כ מצדקה, יעשה שבתו חול ואל יצטרך לבריות, למרות שיש לו רק מזון ב' סעודות. ואולם אם מתפרנס בימות החול מהצדקה, צריכים גבאי הצדקה ליתן לו מזון ג' סעודות וכסא דהרסנא. ולמדנו שאע"פ שאם היו לו רק ב' סעודות, לא היה נוטל מהצדקה, מ"מ כאשר נותנים לו מהצדקה, נוטל ג' סעודות ויותר. ואולם גם ראייה זו אינה מוכרחת לנדו"ד, כיון שדין ג' סעודות וכסא דהרסנא הוא מדינא דגמרא, ורק קי"ל שמעלת 'עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות' עדיפה על פני נטילת סעודה שלישית וכסא דהרסנא מקופת הצדקה.

ג' ראו ד' הביאה"ל (בסי' תרעא) בשם החמד משה, שלמרות שבני העיר חייבים לתת לעניים נר חנוכה, הרי שחייבים ליתן להם רק נר אחד לכל יום, כיון דיותר הוי מן המהדרין ואין חיוב ליתן לו. ואמנם גם משם אין ראייה ברורה לנדו"ד, כיון ששם מתקיימת שפיר עיקר ההדלקה בנר אחד וכל הוספה מוגדרת כהידור, אך בנידונינו לא יאכל העני בסופו של דבר כלל מהמזון, כיון שהוא מחמיר על עצמו לאכול בפסח רק מהכשר מהודר יותר.

ד' ראו דברי המשנה בדמאי (פ"ג מ"א) נאמר ש"מאכילין את העניים דמאי". וחזינן שמבחינתנו ניתן להאכיל עניים אפילו דמאי, האסור לכל ישראל, וכ"ש חומרא וסילסול. ואולם עדיין אין לנו ראייה ברורה לנדו"ד, כיון ששם רק נאמר שעני יכול מדינא לאכול דמאי, אך לא מצינו שאם העני ינהג סילסול בעצמו ולא יסכים לאכול דמאי, שעלינו ליתן או לא ליתן לו מזון אחר. ושוב הראוני שבס' פסקי תשובות ריש הלכות פסח דן בענין, עי"ש.

ה' ובתחילה חשבתי די"ל שמדין שמחת יו"ט בודאי שעלינו לדאוג להם גם למזון המהודר להם ע"פ חומרתם, כיון שעלינו לדאוג לשמחת העניים, ושמחה כוללת היא לכאור' כל דבר המשמחו, ממעדנים ועד חומרות. ואולם חזרתי בי, בראותי ד' הרמב"ם הנודעים בפ"ו

המרור היא זכר לעבדות, מ"מ כיון דהיא רק סממן וזכר, אין בו סתירה לתחושת החירות שבהסיבה. כי ההסיבה היא שינוי בעצם הנהגת הגברא, האמורה לשנותו לאדם בעל תחושת בן חורין. משא"כ אכילת המרור היא רק דבר סימלי וחיצוני לזכר העבדות, שאינו קשור לעצם תחושת הגברא גופיה, וממילא שפיר אפשר לחוש תחושת חירות ע"י ההסיבה, המלווה את כל מצוות הלילה, ומאידך גם לאכול מאכל עבדות.

ויתכן להוסיף דבר נוסף, להוספת נדבך על הנ"ל, דהנה ייסד לן מרן הגרי"ז מברסק ז"ל (ח"מ פ"ז) דדין הסיבה נובע מהדין של 'חייב אדם לראות את עצמו כאילו יצא ממצרים' והוא חיוב מן התורה אשר חז"ל הגדירו שע"י הסיבה חש אדם כאילו יצא מעבדות לחורין ובן חורין הוא, ולפי"ז יש לחדש ולומר שמכיון שההסיבה היא מחובת הצורך לחוש כבן חורין, אזי לא תיתכן אפשרות שבחלק, אפילו קטן, של אכילת הלילה, לא תהיה אפשרות להיסב. כי מניעה שכזאת היא פגם בדרך חירות. וע"כ כ' הב"י שאם רוצה יכול להיסב גם בשעת אכילת המרור.

טעם יו"ט דשביעי של פסח

הנה מקובל הוא שאנו חוגגים את שביעי של פסח כיו"ט, מפני שביום זה נקרע הים וניצלו ישראל באופן מוחלט מהמצרים. וכן משמעות ד' הירושלמי בפ"י דפסחים. ואמנם דבר נפלא מצאתי בד' רש"י, וכדלהלן: במגילה (לא, א) מובאים סדרי פרשיות המועדים וטעמיהם, ונאמר שם שבשביעי של פסח קוראים פרשת בשלח, ובפשוט קוראים בשלח, כי בו מובא נס קריעת ים סוף וכל השתלשלות הענינים. אך רש"י נטה מזה ופירש: "ויהי בשלח פרעה - לפי שביום שביעי של פסח אמרו שירה על הים". וכ"כ הר"ן על הרי"ף שם.

הרי לנו שענינו של יום ז' של פסח הוא זכר לכך שישראל אמרו שירה על הים. וכן מצאתי בספורנו (ראה טז, ח), עה"פ 'שש' ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת לה'

המשנ"ב (סי' תכט), שכתב גבי מצות קמחא דפסחא ש"במדינותינו המנהג לחלק להן קמח שע"ז מקרבא הנייתה טפ"י. ואולם המשנ"ב הרי נקיט דצריך ליתן לו גם שכר אפיה, ואפיה בבתינו אינה שייכת ויקשה מאד לאפות בקמח מצות.

בבהילו יצאנו ממצרים

נוסחת הרמב"ם בתחילת ההגדה כך היא: נוסח ההגדה שנהגו בה ישראל בזמן הגלות כך הוא: מתחיל על כוס שני ואומר בבהילו יצאנו ממצרים הא לחמא עניא דאכלו אבהתנא בארעא דמצרים כל דכפין ייתי ויכול כל דצריך לפסח ייתי ויפסח, שתא הכא לשנה הבאה בארעא דישאל, שתא הכא עבדי לשנת דאתא בני חורי. ראינו שהרמב"ם פותח את סדר ההגדה שבנוסחתו במילים 'בבהילו יצאנו ממצרים', ואח"כ ממשיך 'הא לחמא עניא'. וצ"ע מה הוסיף במשפט זה, לאחר שכבר כותב הוא בהמשך "מצה זו ע"ש שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ", ומהו כפילות הענין. והשיב לי מרן הגר"ח קנייבסקי שליט"א שנקט כן ע"ש החפזון שנאמר בקרא, כי רואים אנו שהתורה הדגישה את הענין שיצאנו ממצרים בחפזון.

ולענ"ד אומרים זאת, כדי לתמצת קודם כל במשפט אחד לחינוקות שמצה אוכלים-כי יצאנו בחפזון, כדי שאם יישנו ולא ישמעו את יתר ההגדה, יידעו לכה"פ ענין זה, אשר הוא שורש חובת מצה, הנועדה לזכר שלא הספיק בצקם להחמיץ, ורק לאחר מכן אומרים את ההמשך, עבדים היינו וכו'.

מרור בהסיבה בפסח

איתא בפסחים (קח,א) שאין אוכלים מרור בהסיבה, ופירש הרשב"ם מפני שמרור הוא זכר לעבדות. וכתב הב"י (סי' תעה): ומה שכתב ויאכלנו בלא הסיבה. שם (קח). מרור אין צריך הסיבה, ופירש רש"י מפני שהוא זכר לעבדות. ונראה לי שאם רצה לאכול בהסיבה רשאי, עכ"ל. והפר"ח והברכ"י תמהו עליו שהרי מרור הוא זכר לעבדות וההסיבה היא תרתי דסתרי. ונראה דהב"י סבר שלמרות שאכילת

יבואר טעם הקהילות שקוראים את שירת הים טעמים מיוחדים של השירה ולא בטעמי המקרא הרגילים, מפני שבקריאה זו גם ישנו ענין של 'זכר לשירה'. ובוזה יומתק הענין שקהילות חסידיות, וכן מנהג הגר"מ חרל"פ זצ"ל אשר נכנס והשתרש גם בקרב קהילות ישיבתיות לא מעטות, לומר שירה גם בליל ז' של פסח ולא אומרים את פסוקי קריעת הים, אע"פ ששירה הרי אמרו רק ביום ואילו בלילה, לפנות בוקר, נקרא הים. ולדברינו הרי עצם מהות יו"ט ז' של פסח היא אמירת השירה. והנה במגילה (יד, א) נאמר: ומה מעבדות לחירות אמרין שירה ממיתה לחיים לא כל שכן. ופירש"י: "מעבדות לחירות - ביציאת מצרים אמרו שירה על הים". והקשה הטורי אבן: "וק"ל טובא חדא דשירה זו לא הוקבע חובה לדורות אלא לשעה בשעת הנס לחוד אמרוהו". וע"כ נטה מפירוש רש"י ופי' דהכוונה להלל דליל פסח. ואם כנים דברינו דכל קריאת השירה בז' של פסח בכל שנה, היא כאמירת השירה על הים, אזי תתישב קושיית הטורא, שאכן שירה זו ניתקנה לדורות, בקריאת התורה של יום זה.

אלה"ף לא תעשה מלאכה, שפירש: "וביום השביעי עצרת. נעצרו בו ישראל יחדיו לעבודת האל יתעלה ושרו לו שירה בשביעי של חג המצות, לפיכך נקדש אותו היום ולא תעשה מלאכה כי לולא זה לא היה השביעי קדוש כלל כמו שהוא הענין בחג הסוכות שאין השביעי שלו מקרא קדש", עכ"ל.

ונמצא ששמחת יו"ט זה אינו על הצלת ישראל או על מפלת הרשעים, (כי על מפלת הרשעים כלל לא עושים חג, כמש"כ המשך חכמה בפרשת בא עה"פ כי כל אוכל מחמצת), אלא על כך שזכו ישראל להתעלות ולהתרומם לדרגה של לשורר שירה להקב"ה, ממ"ט שערי טומאה אל 'ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל בן בוזי'. וזהו זה תכלית שמחת היום, להודות על הקירבת אלוקים, שבגינה עלתה מחשבה לפנייהם לשורר שירה. והדברים משמחים.

ולפי"ז יש לחדש אולי חידוש נוסף ולומר שכשאנו קוראים את שירת הים בפרשת בשלח, אנו עושים זאת גם מדין זכר ל'שירת הים' וכדין שירה, ולא כקריאת ענין היום בעלמא. ולזה



הרב אברהם חיים הרש

מח"ס "ביכורי אברהם", בני ברק

ברוך וכו' וציוונו על אכילת מצה

והנה אכילת מצה ה"ז מצוה דעושה אותה לעצמו, וצ"ב אמאי נוסח הברכה לפי"ז דמברך על אכילת מצה, והרי אינו עושה אותה לאחרים דיברך על אכילת מצה, ולכאורה הו"ל לברך באכילת מצה דהוי לעצמו, ברוך וכו' וציוונו לאכול מצה, וצ"ע.

איתא ברמב"ם (בפי"א מהלכות ברכות הי"א) וז"ל כל העושה מצוה בין שהיתה חובה עליו בין שאינה חובה, אם עשה אותה לעצמו מברך לעשות, עשה לאחרים מברך על העשייה. (וכן יעו"ש הי"ב וכו') עכ"ל.

משלחן המערכת ♦

הרב יהודה דניאל געליס

מח"ס ידות המשנה על הלכות ציצית

עוד בענין התכלת

כשרות עובר על כל תוסף [אפי' אם יכוין שלא לצאת באחת מהם], ונמצא לפי"ז, דאם יעשה ג' ציציות בכל כנף יכנס לספק איסור כל תוסף, חדא, משום דכל ציצית שיטיל יש מיהא צד דכשרה עכ"פ למצות לבן אפילו לדעות שלא קיים מצות תכלת [דמעולם לא החלטנו דפסולים הם לגמרי כמבואר למעיין בדברינו], ועוד, שלפי הצד דמה שמצאו אינו תכלת, ימצא מטיל ג' ציציות כשרות של לבן.

ובאמת דבר זה מבואר להדיא בשו"ע, דגבי מי שהטיל ב' ציציות בכנף אחת, פסק הרמ"א בסי' י" ס"ו דכשר בכל ענין, אלא דס"ל דהיינו רק אחר שחותך אחת מהם, שכתב דקודם שחותך פסול בכל ענין, וכוונתו דכשילבש יעבור על כל תוסף [כדפירשו בארה"ח, נימוקי הגרי"ב ובשו"ת נאות דשא ס' ס"ג]. ואין לומר דהתם עובר משום שלא התנה שלא לצאת באחת מהם, דמפורש דמיירי גם במי שהטיל הציצית הב' בדעת לבטל הא', וכך ביאר להדיא בשו"ת אגרות משה (יו"ד סי' קפ"ג). ומה שהסתייע המשיג מדברי מהר"י אבובב שהביא הב"י גם אינו ראייה, שהוא כתב עצה להטיל ציצית א' בב' חורין כדעת העיטור, ועוד ציצית

במוריה (שבט תשע"ג) הובאו דברי המשיגים על מאמרי בגליון הקודם (תשרי תשע"ג) בענין החששות דהמטיל תכלת נמצא מבטל מצות ציצית לגמרי. ויש בדבריהם ג' השגות¹, ואזכיר אותם בקצרה ומה שנראה לענ"ד להשיב עליהם.

(א) הנה יסוד המאמר היה, דמפני שאין הכרעה בין השיטות כמה מן החוטים לעשות תכלת, וכשעושה כשיטה אחת יש חשש דלפי אידך שיטות אינו מקיים אפילו מצות לבן, לכן אינו רשאי להטילה כאחת מן הדעות. ועל זה השיג הרה"ג ר' אליהו טבגר שליט"א, דמי שאינו רוצה או אינו יכול להכריע, אדרבה עליו להטיל בכל כנף ג' ציציות, אחת כהרמב"ם, אחת כהראב"ד, והג' כהתוס'. ודימה זאת להא דמציו גבי תפילין של רש"י ור"ת, דאע"ג דאיתא בסי' ל"ד דמנהג העולם כרש"י [דכן עיקר - מ"ב], כתב המחבר דמ"מ ירא שמים יעשה ב' זוגות כדי לצאת ידי שניהם, ויכוין לצאת י"ח באותם שהם כשרים ושהשאר הם כרצועות בעלמא.

אולם דמיונו אינו עולה יפה, דהנה הביא שם המ"ב (סק"ח) דדוקא מפני שזוג אחד פסול הוא דיכול לעשות כן, דאילו המניח ב' זוגות

1. באמת יש בדברי הרה"ג ר' בן ציון מיללער שליט"א הערה נוספת, דעל יסוד דברינו דהטועה במנין חוטי התכלת אינו יוצא המצוה כלל, כתב (בהערה 1) דלשיטת הראב"ד והתוס' גם אם חיסר במנין חוטי התכלת אינו ברור דגם מצות לבן אינו מקיים [ולא הבנתי למה הוצרך לכל אריכות דבריו, דגם דעתנו כך דאיכא צד דאינו מבטל המצוה לגמרי - וכך כתבנו גם לדעת הרמב"ם], ועפ"י הסיק דראוי ליתן חצי חוט תכלת כהרמב"ם, דלענין מצות לבן יש ס"ס שיצא, דשמא הלכה כהרמב"ם, ואפילו את"ל כאידך דעות, שמא לא הפסיד הלבן. אולם נראה דלא חשיב זאת ס"ס, דמאחר שיש ג' דעות כמה חוטי תכלת בעינן, נמצא דהספק הא' שמא הלכה כהרמב"ם אינו ספק השקול. ומה שהזכיר עוד בענין זה דלרמב"ם מנין חוטי הלבן הוא רק מדרבנן, כבר הבאנו במאמר (הערה 11) דרוב המפרשים נקטו ההיפך.

ויש לציין, דבנוגע להא דכתב שם להוכיח דשפיר יוצא לבן אפי' כשטועה במנין חוטי התכלת, נראה שאין דבריו מוכחים כלל. ומאחר דאין מכל זה נפקותא למעשה - לפי מש"כ כבר כאן - אזכיר רק המקומות במאמר שהמעין בהם יראה שכבר עמדנו על ראיותיו ודחינו אותם. בענין מש"כ דלדעת רש"י ודעימיה דלבן בעי מין

מוריה, שנה שלושים ושתים, גליון ו-ח (שעז-שפ), ניסן תשע"ג ♦

הנהגה בסי' קצ"ד פסק המ"א (סק"ג) גבי מי שידוע רק ברכה א' דברכת המזון, דמפני שיש ספק אם הברכות מעכבות זו את זו או לא, אין לו לברך. ובכדי ליישב מדוע אינו חייב לברך מטעם ספק תורה לחומרא, כתב הפמ"ג וז"ל, בשלמא אכל ואינו יודע אם בירך חוזר ומברך כבסי' קפ"ד ס"ד, דמתקן ודאי, משא"כ כאן דספק הוא שמא מעכבות וכו', עכ"ל. וביאר המשגי, דיסוד חילוק הפמ"ג הוא מה שבאופן ההספק הוא אם בירך או לא, באים לחייבו לברך כל הברכות, ובחובו זה הרי בתחלה נתחייב בודאי, ואילו באופן דידוע רק ברכה אחת באים לחייבו לברך רק ברכה אחת בלבד, ובזה תלוי הדבר במחל' אם כלל מתחייב או לא.

והנה, מלבד מה שקשה על דרכו להעיקר חסר מן הספר, צ"ע מה כוונת התיבות "דמתקן ודאי" דנקט הפמ"ג, ובאמת כבר עמד על זה עצמו (בהערה 11), ונראה דכל המעיין בדבריו יראה הדוחק הגדול שיש בהם. ועוד יותר קשה מדברי הפמ"ג בפתיחה להל' ברכות (אות ט"ז), דהתם דבריו ברור מללו דהא דאינו מתקן ודאי הוא סיבת הדין, דכתב שם וז"ל, ומ"מ אשכחנא פתרי אף בספק דין תורה, היכא שאין יודע אם מתקן אם לאו דאין מברך מספק. הדמיון, ברכה"מ יש בו מחל'... , ומי שאינו יודע רק ברכה א' לא יברך משום חומר לא תשא, שמא דוקא ג' בעינן, וכה"ג לא אמרינן ספק לחומרא מה"ת ועליו לתקן, הואיל ואינו יודע גם עתה אם מתקן, כמו שיראה הרוואה בסי' קצ"ד במ"א אות ג' ובפריי שם, עכ"ל. [ומה שהזכיר הפמ"ג דמה"ת מחמירין מספק, כוונתו לאשמועין דאפי' למ"ד דמה"ת לחומרא הדין כך, וכדביאר להדיא בסי' קצ"ד].

ומה שהוקשה למשיג על הדרך המקובל, דגם גבי היודע רק ברכה א' נמצא דמתקן ודאי,

בחור אחד כדידן, והא לכאורה שפיר יכול לעשות, דהמעיין בדבריו בפנים יראה שכתב להדיא דציצית שעושה לדעה האחת פסולים לדעה השני [אמנם הא גופא צ"ע מה הפסול לדין אם עושה ב' חורין כהעיסור, ועיין בארה"ח (סי' י"א המ"ל ס"ק מ"ג) שכתב דליכא פסול והקשה על מהר"י אבוהב דיעבור על כל תוסין].

והנה האמת היא דיש מקום להתעקש ולומר דשפיר יכול להטיל ציצית נוספת, דנהי דיש בזה ספק איסור כל תוסין, מ"מ נימא שידחה האיסור מפני העשה דתכלת. אולם אין זה דבר פשוט כלל, שהרי גם העשה אינו ודאי, דבכל ציצית שיטיל ליכא אלא ספק קיום דתכלת, ומאחר דנחלקו בזה אם ספק עשה דוחה או לא, לכאורה בעינן למיחש דליכא דחייה ושוא"ת עדיף².

(ב) בהא דהסקנו דאינו רשאי להטיל תכלת כאחת מן הדעות כתבנו ב' טעמים. הראשון הוא מחמת דעת הפמ"ג ומשום דלדידיה פשוט דכך הדין, והא גופא דלדעתו פשוט כן, בנוי אהא דס"ל דאין אומרים ספק דאורייתא לחומרא אלא היכא דיתקן בודאי, דלפי"ז נמצא דבענינינו דחייב הטלת תכלת עם לבן אינו שייך דין ספק דאורייתא לחומרא, שהרי גם אחר שיעשה כאחת מן הדעות ישאר ספק שמא עדיין חייב [וממילא פשוט דלא שרי ליכנס לספק ביטול מצות לבן, עיי"ש]. ועל זה השיג הרה"ג ר' בן ציון מיללער שליט"א, ונראה דעיקר כוונתו הא דלדעתו מעולם לא חידש הפמ"ג היסוד הנ"ל - על אף דהא דכך שיטתו אינו חידוש שלי כלל, אלא כך מפורסם וגם מבואר באחרונים כן - והוא משום דיש לו ביאור אחר לגמרי בדברי הפמ"ג, וגם ראיה מן השו"ע דלא כהדרך שנקטנו.

צבע דכנף, מוכח דיוצא מצות לבן גם בחוטי תכלת שאינו יוצא בהם מצות תכלת, מידי דהוי אקלא אילן, עיין בסוף הערה 12 דמבואר שם דלעולם גרע תכלת מקלא אילן. ובנוגע להא דהקשה על הגמ' דהכי הל"ל "אילימא חיסר מצוה דלבן וקיים מצוה דתכלת הלא אין לו ד' חוטים לתכלת", עיין הערה 6. 2. הנה מבואר דאיכא ב' דרכים לבאר הא דספק עשה אינו דוחה, ואף דלפי אחד מהם נמצא דשאני היכא דהאיסור אינו ודאי - וכך הוא בענינינו שמטיל ב' ציציות שהרי לפי הצד דהשניה פסולה לגמרי ליכא כל תוסין - נראה דלעולם דומה ענינינו

מסתברא - כל עוד שאין ראייה להיפך - דכשיש עליו ב' חיובים, ובדיו לקיים או אחד מהם בודאי או שניהם בספק, אינו רשאי ליכנס לספק ביטול קיום האחד הודאי בכדי להרויח ספק קיום ב' החיובים. ובענין זה השיג עוד שאין הדברים נכונים, וביאר, דאף דמסתברא דמצוה אחת ודאית חשוב יותר מב' מצוות ספיקות, מ"מ, מאחר דבענינינו ע"י מה שיקיים מצות לבן ודאי, יגרום שמצות תכלת תתבטל ודאי [דאם היה מטיל גם תכלת לא היה אלא ספק ביטול המצוה], אינו רשאי לעשות כן, דמאי חזית דדמא דלבן סומק טפי מדמא דתכלת, ואין רשות לגרוע מצות תכלת נגד מצות לבן, אלא צריך לעשותם שווים.

והנה סברתו זו נראה לענ"ד מחודשת, והבוחר יבחר. גם אינו נראה כלל מה שהביא סמוכין לזה מדברי בן פטורה - שביאר⁴ דגם התם הרי עדיף חיי עולם דאיש א' מחיי שעה דשני ב"א, ואפ"ה אמרינן דמפני שחיי שניהם שקולים צריך לחלק המים עם חבירו לחיי שעה - דמה ענין ההנהגה דבעי בנפשות אצל ההנהגה בספיקות.

הוספה על דברינו הראשונים. כאן יש מקום להזכיר מה שנתברר לי אחר כתיבת המאמר, דלעולם פשוט דאינו רשאי להטיל תכלת כאחת מן הדעות - דלא כמ"כ בתחלה בטעם השני הנ"ל דרק מסתברא לומר כן - והוא מחמת מה שעצם החיוב להטיל מין אחד יותר חמור מן החיוב להטיל שניהם, דאשר על כן ודאי יותר מוטל עליו לקיים מצוה אחת בודאי מלקיים שניהם מספק. וחומר זה, היינו מה שחיוב הטלת מין אחד הוא ודאי חיוב

והוא משום דעל הצד דנתחייב בברכה א' בלבד - כהדעה דהברכות אינן מעכבות - הרי ודאי מתקן אותו חיוב. נראה דבאמת אין דנים כמו שנקט, דלעולם גם למ"ד דהברכות אין מעכבות אינו חל עליו חיוב אחר לברך רק אותה ברכה שיועד בלבד, אלא חיובו לכו"ע הוא לברך כל ברכה"מ כמו כל אחד, ורק דלמ"ד דאין מעכבות, מאחר דס"ל דיש מקצת קיום של המצוה בברכה אחת בלבד, מתחייב בפועל לברך עכ"פ אותה ברכה, ולדידיה נמצא דמתקן מקצת חיובו כשאומרה³.

עוד הביא המשיג מהא דאיתא בסי' תקצ"ג גבי היודע רק סדר אחד מן התקיעות דתוקע מה שיועד, דמבואר מזה דלעולם שפיר חייב אפילו כשאין מתקן ודאי. ונראה דאין משם ראייה דלא כהפמ"ג, דהנה לשון המחבר הוא: ואם ידע לעשות אחד מהם או שנים, עושה, ע"כ, די"ל דאין כוונתו לחיוב אלא רק לעצה טובה שיעשה כן משום דאולי יצא י"ח בזה, וגם אשמועין בזה היתר דיכול לתקוע, דלא כברישא גבי מי שיועד רק מקצת סדר שכתב וז"ל, לא יעשה אותו מקצת שיועד, עכ"ל, והוא משום דכה"ג חשיב בכלל התוקע לחינם, דאסור כדאיתא ברמ"א בסי' תקצ"ו. והא דהביא מן המ"א דאם בעיר א' בקיאת בסדר אחד ובעיר א' בקיאת בתפילת מוסף, שילך לעיר שתוקעים, י"ל דבהא דעדיף ספק קיום מצוה דאורייתא מודאי קיום מצוה דרבנן, ס"ל דהיינו אפילו היכא שבפועל אינו מוטל עליו החיוב של הדאורייתא.

(ג) הטעם הב' שמחמתו כתבנו דאינו רשאי להטיל תכלת כאחת מן הדעות הוא מה שנראה

לאופן שיש ודאי איסור, ואכמ"ל. ³ הנה עוד כתב המשיג ביאור בדברי הפמ"ג בסי' תקצ"ג, ואף דלכאורה אין מזה נפקותא לענינינו, מ"מ מאחר דאולי אינו כן לא אמנע מלהעיר בדבריו. הנה גבי מי שכבר תקע סדר א' - וספק הוא אם יצא י"ח בו או לא - כתב הפמ"ג דבספק כזה מודה הרמב"ם דלאו רק מדרבנן הוא דהוי לחומרא. ונראה דאין הטעם כדביאר משום דזה חלוקה אחרת בדין ספק דאורייתא, אלא סברא פשוטה היא דכעין זה אינו נידון כלל כספק. והטעם, דהנה מחמת מה שיש לנו ספק באיזה סדר של התקיעות יוצאים המצוה, פשוט דהמצוה מחייבתו לתקוע כל ג' הסדרים, וכשתוקע סדר א' חשיב כהתחיל בקיום חיובו הודאי ושעדיין חייב במה שנשאר מאותו חיוב ודאי, ואינו נכון כלל לומר דמחמת מה שהאמת היא דיש צד דכבר קיים החיוב, דנין על חיובו מחדש, ואמרינן דעכשיו נמצא שאין עליו אלא ספק חיוב. ⁴ עיקר פירושו מה יסוד דברי בן פטורה גם מחודשת, ובאמת בדברי גדולי האחרונים מבואר אחרת דיסוד הא דחייב ליתן גם לחבירו הוא החיוב להצילו, עיין מנחת

דאורייתא, ואילו חיוב הטלת ב' המינים רק הרמב"ם הא דספק דאורייתא לחומרא הוא רק ספק חיוב דאורייתא הוא, שהרי לדעת מדרבנן⁵.

הרב יהושע בורודיאנסקי

בני ברק

הערות שונות

ואגב, העירני אאמו"ר הגרי"י שליט"א על עיקר הדבר דהא משכחת לה לשוה"ר שאין בזה משום ביטול תורה, וכגון שמספר לצורכו, אשר לולא האיסור כיון שזה לצורכו אין בזה כלל משום בטול תורה, וצ"ע.

ב. באגרת הגה"צ ר"א לוין זצ"ל יש להתפלא שלא פענחו את הר"ת של הגר"ז דהיינו הגאון רבי חיים זוננפלד זצ"ל והרי בענינו דובר באגרת זו.

ג. בהערת הרי"א לורינץ שליט"א איך בהצטרף שבת ור"ח יחדיו נוצר נוסח של אתה בחרתנו מה שאין בשבת ואין בר"ח, הנה בגמ' זבחים צ' ב' איבעיא להו תדיר ומקודש איזה מהם קודם, ורצו לפשוט (צ' א') ממוספי שבת דקודמין למוספי ר"ח, אף שר"ח מקודש דאיכרי מועד (רש"י), ודחו אטו ר"ח למוספין ידידיה אהני למוספי ר"ח לא אהני, כלומר כשם שר"ח מקדש מוספי עצמו כך הוא מקדש מוסף שבת, ונמצא לפי"ז דמוסף שבת ור"ח מקודש טפי משאר מוספי שבת משום שיש בו גם ר"ח ומשאר מוספי ר"ח כי יש בו גם שבת, ומבואר היטב הנוסח המקודש של מוסף שבת ר"ח, וכמדומה ששמעתי דבר זה משכבה"י מאאמו"ר שליט"א. ד. אודות ההערה על מאמרו של הגר"נ זוכובסקי שליט"א על ליל ט"ו בניסן, אם כי לא ראיתי מאמרו שבגליון הקודם אולם בכ"ז אעיר מדברי רש"י ר"ה כ' ב' ד"ה חצות לילה עיי"ש, ואולי הם הובאו במאמרו.

החיים והשלו' למע"כ עורכי הקובץ החשוב "מוריה".

זה עתה הגיע בגבולינו הגליון החדש המורחב (שכט תשע"ג) לז"נ מאור ישראל הגריש"א זצ"ל, וחמותי ראיתי אור, וכאשר אחזתי בסנסיניו ולא הרפתיו עד גמירא, אמינא להעיר מעט אודות הנדפס שם.

א. בדברי הגאון מוהר"ק שליט"א בענין קיום שתי מצוות או שתי עבירות במעשה אחד, מבואר בדבריו שדברי החזו"א אלו הם סתירה לדברי החפץ חיים דבסיפור לשוה"ר עובר גם משום ביטול תורה.

ולכאורה נראה דאין מזה סתירה [לולא משמעות דברי הגאון שליט"א שהחזו"א עצמו אמר כן] דהח"ח מיירי משום ביטול קיום ת"ת שבאותו הזמן, וכמו שהביא שם גם מהגר"א ביאור דין וחשבון, וא"כ זה שני ענינים מזדמנים דהא אי"ז מוכרח בכל דיבור לשוה"ר שבאותו זמן היה יכול לקיים מצות ת"ת, ולכן שפיר י"ל דחייב משום שניהם כיון דיש בזה משום דיבור האסור וביטול הזמן מקיום המצוה, אמנם דברי החזו"א יל"פ מצד הדיבור האסור בעצמו ודברת במ ולא בדברים בטלים (עי' יומא י"ט ב' ועי' ברמב"ם פיה"מ אבות פ"א ט"ז), וזהו בכל דיבור לשוה"ר שיש בזה משום דיבור בטל וא"כ לענין זה כיון דחלקינהו קרא וקרי לזה לשוה"ר שוב א"א שיעבור עליו גם משום דברים בטלים וכדברי החזו"א.

חינוך (מצוה רצ"ו אות כ"ג), אבן האזל (יסודי התורה פ"ה הל' א'), חזו"א (יו"ד סי' ס"ט סק"ב) ועוד. ⁵ ואין לדחות עפ"י סברת החוות דעת ואחרים דגבי ספק מצוה מודה הרמב"ם דמה"ת הוי לחומרא, שהרי לאידך גיסא יש שאומרים ההיפך דגבי מצוות מודה הרשב"א דרק מדרבנן הוי לחומרא, ויש גם שלא חילקו בדבר - עיין בכל זה בשדי חמד (מערכת ס' כלל מ"א).