

קובץ תורני

להשכיל

גנוזות
הלכה
אגדה

גליון ח' אה ניסן תשפ"ו

י"ל ע"י בית הכנסת חוג חתם סופר שיכון ה' בני ברק

©

יו"ל ע"י בית הכנסת
חוג חתם סופר
שיכון ה' בני ברק

עימוד:

lampert904@gmail.com

לקבלת הקובץ בפורמט
הדיגיטלי, הערות והארות:
m8448575@gmail.com



לעילוי נשמת

הר"ר שלמה ב"ר שמואל ז"ל יערי

וזוגתו

מרת חנה ב"ר ברוך שלום ז"ל

הר"ר מאיר ב"ר יקותיאל דוב ז"ל גבירץ

וזוגתו

מרת פעסל ב"ר שמואל ז"ל

ת.נ.צ.ב.ה.

תוכן עניינים

הקדמה

ז

גנוזות

יא	הכשרת יורות גדולות של י"ש מו"מ בין הגר"מ פערלס זצ"ל לאחים הגאונים מוה"ר שלמה ומוה"ר משה ניימאן זצ"ל
כ	תשובה בעניין נישואים בימי ספירת העומר מזקן המורים הגאון הגדול מו"ה רבי דוד ניימאן זצ"ל מלאקנבאך ראב"ד דפרשבורג
כח	שמעתתא דברית מילה מהגאון מוה"ר מנחם גרינוואלד זצ"ל אב"ד דשופרון

הלכה

ענייני פסח

לב	תכשיטי נשים - אי צריך להשגיח שלא יהיה בהם חשש חמוץ הרב יקותיאל דב יערי
מא	בענין עסק שימור ואפיית המצות הרב דב זאב פרוכטר
מו	הגעלת סירי יציקה עם ציפוי 'טפלון' הרב מנחם יערי
נג	גדר בכור לענין פדיון הבן ותענית בכורות הרב דוד יהודה לינדנפלד
נז	בישול בחמה בשבת, פסח ובב"ח הרב יהודה נוקראי
סג	שיעור 'כזית' לענין מצה ולשאר דיני התורה הרב מיכאל בנימיני
ע	בענין שריית חסה בליל הסדר הרב עקיבא ברונר
עו	הערות בענין סיפור יציאת מצרים הרב יוסף הכהן מונק
פ	מתחיל בגנות ומסיים בשבח - מחלוקת רב ושמואל הרב יהודה אריה היינריך
פב	בחזיון מצות ספירת העומר הרב משה דבאס
פח	עוגות ובצקים שיש בהם רוב מי פירות לאחר הפסח הרב ירחמיאל ישראל יצחק הלפרין

ענייני ברית מילה

צט	בדין מתן אחיו מחמת מילה הרב בנימין זאב הלוי וולפא
קב	מילה ופדיון הבן - חילוקם לגבי חיוב האב הרב מרדכי וויס
קו	בגדר חיוב האב למול את בנו הרב יעקב ישראל יעקובוביץ

עניינים שונים

קט	גדר קדושה בחזרת הש"ץ הרב יעקב דהן
קיב	גדר מלאכת זורע ונידון מחודש בשעון שבת הרב יהודה זאב זריצקי
קטז	בדין עובר לפני המתפלל בהתחיל אחריו וכשמאריך בתפלתו הרב אהרן פרידמן
קכט	חיוב הנאספים בבית חתנות בשמיעת ז' ברכות הרב מאיר קליקשטיין
קלד	בענין מיגו להוציא / הערות בענין עשיית הכרובים והמנורה הרה"ג ר' ראובן רודרמן

אגדה

קלט	השביעני במרורים זה ליל פסח הרב אביעד הופמן
קמג	עבודת פרך בל"ט מלאכות - תיקון העולם בטל אורות הרב אלחנן הכהן פיישר
קנב	ספירת העומר וחג השבועות הרב אליעזר בלוי

להבין ולהשכיל

קובץ זה המוגש לפניכם עוסק ברובו בענייני פסח ומילה.

ישנו קשור הדוק בניהם.

בזכות דם פסח ודם מילה נגאלו אבותינו ממצרים [מכילתא, הובא ברש"י שמות י"ב ו'].

אמנם דבר הצריך ביאור הוא, במה התייחדו הפסח והמילה משאר מצוות דדווקא בכוחם נגאלו.

מעלה יתירה מצינו לפסח ומילה שאיננה בשאר מצוות. בביטולם, ומאידך בקיומם.

הנה לא מצינו עונש כרת על המבטל מצות עשה אלא רק בעובר על מצוות ל"ת. הטעם לכך ברור, כי עונש הכרת ראוי לבוא על פגם וחסרון ולא על העדר מעלה. מצוות העשה הם תוספת מעלה באדם, והעדרם אינו פגם וחסרון כעובר על מצוות ל"ת.

חלוקים הם פסח ומילה שהמבטלם עונש כרת, כלשון המשנה [ריש כריתות] המונה את חייבי הכריתות 'והפסח והמילה מצות עשה'. הדגישה המשנה שלמרות שהם מצות עשה מ"מ יוצאים מן הכלל הם פסח ומילה. וכן הוא לשון רש"י [כתובות לה:]: 'דאין כרת בלא לאו, חוץ מפסח ומילה'.

וטעון ביאור הוא במה נשתנו פסח ומילה משאר מצוות, שהמבטלם עונש כרת.

יש להוסיף ולהקשות בנותן טעם ממה שייסדו רבות' האחרונים [זכר יצחק סמ"ו ועיין עוד קו"ש כתובות אות נ"ח בשם ר' לייב וילקומירר] דעונש כרת בא על גוף המעשה ולא על ה'עבר' אמימרא דרחמנא, וא"כ מובן מאליה דזה שייך רק בעבר על מצות ל"ת ונפגם בעבירה, אך אינו שייך במבטל מצות עשה.

נקודת המפתח להבנת הדברים באה ועולה מתוך דברי המהר"ל, המגלה התייחדותם של מצוות הפסח והמילה.

וז"ל המהר"ל [גו"א שמות שם] 'דווקא אלו שני דמים נתן הקב"ה לגאול את ישראל בהם, כי מתחלה היו ישראל עבדים לפרעה - ובשביל המילה היו עבדים להקב"ה, שהרי מפרשים טעם המילה מפני שהוא אות באדם שהוא רשום להיות עבד להקב"ה, שכל עבד צריך שיהיה לו חותם עבדות וכו', ובמילה לחוד לא סגי, כי העבד צריך שיהא עובד, ואם אינו עובד אין כאן עבדות, לכך נתן להם הפסח שהיא עבודה, דבכל מקום נקרא 'עבודה' דכת' מה העבודה הזאת לכם וכו', ובפסח

לחוד לא סגי להיות עובדים להקב"ה, כי המילה היא שהאדם הוא נקרא עבד להקב"ה ואילו פסח לא הוי רק עבודה אחת ובשביל זה אינו ראוי לגאולה עולמית'. ועי"ש בהמשך דבריו הנפלאים.

העולה מדבריו, ד'מילה' הינה הפיכת האדם ל'עבד' במה שחתום בגופו אות עבדות, אך 'פסח' ענינו העבודה עצמה וע"כ נקרא בלשון הכת' 'עבודה' בסתמא. ואמנם גם שאר הקרבנות מהותם 'עבודה', אך קרבן פסח הוא נקודת הראשית של העבודה לקב"ה וההוצאה מהכוח אל הפועל של אותה 'עבדות' שנחתמה בברית המילה וע"כ שמו 'עבודה' בסתמא.

נמצאנו למדים דפסח ומילה תרי רעין דלא מתפרשין הן, מילה באה להפוך מהות האדם ל'עבד' בכוחו ומהותו, ופסח באה לממש ולהוציא עבדות זו מהכוח אל הפועל.

...

בזה נטעם צוף דברי חז"ל [ספרי, מובא ברש"י במדבר ט' י"ד] על הפסוק 'וכי יגור אתכם גר ועשה פסח לה' כחקת הפסח וכמשפטו כן יעשה חקה אחת יהיה לכם'. ביארו בזה חז"ל דהו"א דגר המתגייר יעשה קרבן פסח לאלתר בשעת גירותו ולא במועדו, קמ"ל קרא ד'חקה אחת יהיה לכם' - שלא יעשה זאת ביחידות ובפנ"ע אלא יצטרף בעשיית הפסח יחד עם שאר בני"י במועדו ובזמנו. ומבואר דכשם שברית המילה הינה הכרחית בכדי לשנות מהותו מגוי ליהודי ע"י שקובעים בבשרו חותם עבדות, כך גם בעיני לקרבן פסח שיוציא את העבדות מן הכוח אל הפועל, אך ללא זה חסר במהותו כ'עבד' וממילא במהותו כ'יהודי' אשר כל מציאותו היא עבדות לה'.

נמצאנו למדים דפסח ומילה חלוקים הם משאר מצוות. שאר מצוות באות בתוך מערכת העבדות, אך פסח ומילה באים להעמיד ולבנות את העבדות לה', וללא הם - חסר בעיקר צורתו כ'עבד'.

ובזה נבין מדוע מי שלא מקיים חייב כרת, דאיי"ז 'עונש' על פגם העבירה שהרי במצוות עשה ליכא פגם בביטולם, אלא החיוב כרת מתחייב מחמת שאין לו את החיבור לחיים הנצחיים, לחיי העבדות לה', וממילא נכרתה נפשו.

...

נחתום בהודאה וברכה לראש קהלנו הרה"ג ר' שמואל יערי שליט"א, ועמו בנו חביבו הרב ר' דוד יערי שליט"א הנושא עמו את משא הקודש, ובפרט השתא הכא שזכינו לברך על המוגמר בשיפוץ והרחבת ביהכנ"ס בסיועם ומרצם.

בברכת 'פסח כשר ושמח'
המערכת



הכשרת יורות גדולות של י"ש

מו"מ בין
הגר"מ פערלס זצ"ל
לאחים הגאונים
מוה"ר שלמה ומוה"ר משה ניימאן זצ"ל

מגיש: הרה"ג ר' שמואל יערי

לפנינו משא ומתן של הלכה מהאחים הגאונים מוה"ר שלמה ניימאן זצ"ל אב"ד ווינקאפעצ
והגאון המופלא מוה"ר משה ניימאן אב"ד דשאמבאקרעט בעמ"ח שו"ת וחי' הלכה למשה,
בני זקני הגאון ציס"ע מוה"ר דוד ניימאן זצ"ל ראב"ד דפרשבורג, שדנו להלכה עם הגאון
ר' מאיר פערלס זצ"ל אב"ד קראלי בן לאותו גאון אדיר מוה"ר יצחק משה פערלס זצ"ל
אב"ד אייזנשטאט ובאניהאד. זקני מוה"ר דוד זצ"ל למד מהגאון מוה"ר יצחק משה
באייזנשטאט ולאחר מכן הלך לפרשבורג ללמוד ממרן החת"ס בשנתו האחרונה. וכן
הגאון ר' מאיר פערלס עיקר לימודו היה אצל אביו ותקופה קצרה למד ממרן החת"ס,
וככל הנראה הכירו מימי לימודם, שכן כמה וכמה תשו' כתב זקני מוה"ר דוד בשו"ת 'ניר
לדוד' אל הגאון ר' מאיר. גם במו"מ שלפנינו מזכירים הבנים הגאונים את דברי אביהם
הגדול שהעיר על חידושו של הג"ר מאיר. לפנינו תשו' הגאון ר' מאיר פערלס זצ"ל להג"ר
מוה"ר שלמה [כתה"י מפורר וטרחנו רבות לפענחון] ככל הנראה מוה"ר שלמה התייעץ עם
אחיו הצעיר ממנו בעל ההלכה למשה מה להשיב לר' מאיר ולפנינו תשובת ההלכה למשה
בכת"י, והתשו' הערוכה שנדפסה בשו"ת הלכה למשה, ועוד תוספת דברים שכתב ההלכה
למשה בהגהותיו לשו"ת אמרי א"ש.

בעד"י

יום ה' י"א מרחשון תרמ"ב

לכבוד ידידי הרב חריף ושנון בן של קדושים כש"ת מו"ה שלמה נוימאן נ"י אב"ד דק"ק ווינקאפיצע יע"א

גי"ה הגיעני בימים שהייתי טרוד מאוד והנחתיו באמתחתי ויצא הדבר מלבי ושכחתי, והנה מצאתי מכתבו אמרתי שלא לאחר עוד ולהשיב לו מפני הכבוד.

הנה שאל מע"כ שאלת חכם איך להכשיר הירות ה[גדולות] שעושין מהן לעקוואר אולי בשלו בהן טרעברין של י"נ, ואף שלא שכיח שם, מ"מ יש לחוש שבא ממקום שמצויין בהם כרמי', כיון שאין במה שבתוך הכלי ששים נגד הכלי². ולעשות אינו ב"י משום דיי"ש חזק וחריף כמו שכ' טו"ז (או"ח סי' תמ"ב סק"ד) ומג"א (או"ח סי' תמ"ז סק"ה) ותנ"א (סק"מ). וגם נ"ט בנ"ט ליכא משום דהוה נ"ט ב"נ דאיסורא. ואמרתי [=להתישב] בזה.

לכאורה נראה אף שאין במה שתוך הכלי ששים נגד כל הכלי, מה בכך הלא אפשר להגעילו שני פעמים, ואם ד"מ (דרך משל) בפעם הא' היה שלשים נגד הכלי במי הגעלה, והוציאו חצי הבלוע ובפעם השני ג"כ יש שלשים והוציאו חצי הבלוע השני' שבתוך הכלי, וממילא נתבטלה כל הבלוע.

אמנם זה אינו כיון דאין ששים בפעם אחת הרי מי הגעלה הראשונים נעשו נבילה, וצריך גם בהגעלה שני' ששים נגד הכלי ואף בלח קיי"ל דנעשה נבילה, ומ"מ בעינן דוקא הפסד גדול [=להתירן] כמו שכ' הרמ"א בסי' צ"ב סעי' ד'.

1. [הקדמה וההערות מבני הרה"ג ר' מנחם נ"י]

הקדמה

ענין הגעלת כלים הוא שע"י הכנסת הכלי ברותחים נפלט בליעת האיסור מהכלי אל מי ההגעלה, והתקשו הראשונים מה מועילה ההגעלה כיון שכשיצא בליעת האיסור אל המים הכלי יחזור ויבלע שוב את טעם האיסור עם מי ההגעלה.

ותירצו: א. שצריך שיהיו במי ההגעלה ששים כנגד בליעות האיסור ואז הבליעות האסורות מתבטלות במי ההגעלה.

ב. באופן שהכלי אינו בן יומו מעת בליעת האיסור וכשהוא נפלט למי ההגעלה אינו אוסר משום שטעם האיסור פגום.

ג. אידי דטריד למפלט לא בלע כלומר כלי שטרוד לפלוט את הבלוע אינו חוזר ובלוע ולכן מיד כשגומר לפלוט את הבליעות יש להוציא את הכלי מיד קודם שיספיק לבלוע.

השאלה שנשאל מו"ה רבי שלמה ניימאן זצ"ל היא לגבי חביות גדולות שיש בהם חשש של יין נסך וא"א להגעילם בכלים שיש ששים כנגדם, ואף שעבר עליהם מעת לעת אין טעמם נפגם משום שיי"ש הוא דבר חריף ובדבר חריף כתבו הפוסקים שלא מהני בו אינו ב"י לדעת הט"ז (תמז סק"ד) משום שהוא חריף ומחליא לשבח והמג"א (תנא סק"מ) כתב הטעם משום שיי"ש אינו נפגם כשעבר זמן משום שכלל שמתיישן משתבח יותר.

2. ב"י יו"ד סי' צג, שאין בתוך מה שבכל חלל הכלי ששים כנגד כל דפנו הכלי.

[וואמינא] דזה ליתא, דקיי"ל דחנ"נ בשאר איסורים אינו אלא מדרבנן, משום לתא דב"ח כמו שכ' הר"ן בחולין (סו"פ כל הבשר), א"כ ל"ש גזירה זו, דהא קודם הגעלה היה הורה אב"י, ואי אמרת דביי"ש לא מהני אב"י, מ"מ כיון דאין כאן איסור רק דגורנין אטו בב"ח והא בכלי חלב היה אב"י ניתר בהגעלה, א"כ ל"ש בכאן כלל חנ"נ ושרי בהגעלה [=שתי] פעמים³.

[=עוד] היה נלענ"ד דל"ש כאן כלל לומר חנ"נ, ואמינא טעמי' ידי, דבזה"ז ליכא חשש ניסוך לע"א רק חשש בנותיהן, ואם נגע [=גוי] ביי"ש וודאי דאינו נאסר דלית בי' חששא דבנותיהן [כמו] אם נגע הגוי בעודו יין, כיון דכבר נאסר, אף דאח"כ [=נעשה] יי"ש לא נפקע האיסור שכבר חל עליו, וא"כ כל זה, בזה [ש] כבר נאסר, אבל לומר בו חנ"נ ולעשות איסור חדש מה שלא היה א"א, כיון דעתה ליכא חשש בנותיהן הוה כאלו נגע הגוי [=ביי"ש]⁴.

[ו] נלענ"ד ראי' לזה מתוס' חולין ק' ע"ב (סוד"ה בשקדם) שהקשו האיד הגעילו בכלי מדין כלים גדולים הא חנ"נ, ואם תאמר שהיו אב"י, הלא לא אסרה תורה אלא ב"י יעו"ש, והוא תמוה דלמ"ד דגם אב"י אסרה תורה ונטול"פ אסור, קשיא טפי, הא ח"ע נעשה נבילה ואב"י [=ליתא] לדידי' למאן דאוסר נוטל"פ. ואמנם למ"ש נחא, דהא סרוח [מ]עיקרא לכ"ע שרי, רק במקום דכבר חל עליו האיסור תו לא [=פקע] מינ' האיסור הקדום אף שנפגם, וכ"ז במה שכבר נאסר [=אבל] לעשות איסור מחדש ולאסור מי הגעלה עכשיו מחדש א"א כיון דהוא עכשיו לפגם, להכי לא הקשו תוס' רק למ"ד [=דלא] אסרה תורה אלא כלי ב"י. והוא ממש דומה לנ"ד.

[ויוותר] מזה נלענ"ד, דהנה ביי"ש דל"מ בי' אב"י שלשה טעמים נאמרו, [=שכן] הטור"ז בסי' תמ"ב (סק"ד) אתא עלה משום דחריף הוא, וא"כ לדידי' [=אם בישלו בן]מים תחלה הרי נתערב ... הנבלע ביורה עם מים רבים והרי מקלש טעמו כמו שמעיד החוש והשכל, ועיי' מג"א סי' תמ"ז ס"ק ל"ט. וראי' ברורה לזה מד[ברי] הרשב"א הובא בטור סי' צ"ג דאם בשלו ירקות בכלי חלב מותר לבשל בו אח"כ בשר משום שנקלש טעמו. ויתר הראשונים דחולקין עליו וודאי לא נחלקו במציאות ומודים להרשב"א דנקלש טעמו, אלא דס"ל דטעם קלוש כזה ג"כ אסור, וא"כ הכ"נ בבשלו ביורה מים מתחלה הרי נקלש כח היי"ש, ואם אח"כ ישהה את היורה מעל"ע גם היי"ש נותן לפגם כיון שאינו חריף עוד, וממילא מותר בהגעלה שני' [ת], וכ"ז ברור לענ"ד.

אמנם כ"ז לטעמו של הטור"ז, אבל המג"א בסי' תנ"א ס"ק מ' א[=תא] עלה מטעם אחר דאפשר דהנה כיון שלא מהני בי' אב"י דכלל שנתישן עדיף טפי, ולא מטעם חריפות, ולפי"ז נפל היתר הנ"ל בבירא דאף שנקלש מ"מ לא נפקע האיסור אף לרשב"א דלא התיר רק בבשר בחלב משום דהתירא

3. הרב השואל רצה לומר שיוכל להגעיל את היורה ע"י שממלא אותה מים ואף שאין בחלל הכלי ששים כנגד הדפנות אף געיל פעמיים וכך בשני פעמים יצאו כל הבליעות מהכלי, ואמנם שיבלעו את טעם היי"נ לא יאסרו מדין חנ"נ משום שחנ"נ בשאר איסורים דרבנן (כמבואר בש"ך צב סקי"ב), אטו בב"ח, וכיון שבב"ח לעולם יכול להגעילו כיון שאינו בי' ונטול"פ א"כ אין לאסרו אטו בב"ח.

4. עוד רצה לומר שכיון שכל האיסור שיש על היי"ש הוא מחמת נגיעת הגוי בעודו יין, ולכן אף שאח"כ נעשה יי"ש השאר באיסורו אף נגיעה ביי"ש אינה אוסרת ולכן אין לומר שכאשר הוא יי"ש יקבל איסור חדש שלא היה בו קודם, ולכן כאשר הוא יי"ש אינו נעשה חנ"נ.

בלע, והכא [=בלע] דאיסורי' עלה, ומכ"ש להחולקים על הרשב"א, א"כ אף [=שנחלש] ונקלש טעמו, מה בכך מ"מ איסורי דרמי' עלה לא נפקע, וא"כ ל"מ בי' כמו יין אף דאינו חריף⁵.

איברא דאף לטעמו של המג"א, מ"מ אהני בי' תרי הגעלות כמו שכתבתי למעלה, דשני הגעלות מוציאים כל הבלע, אלא דיש לפקפק משום חנ"נ והיורה בולע מן המים שנעשו נבילה, א"כ כ"ז אמת בהגעלה ראשונה אבל אם ישהה אותו מעל"ע אחרי הגעלה ראשונה א"כ מים ראשונים שנאסרו ונבלעו בו ביורה, הרי נעשו אב"י ונותנין טעם לפגם, ולא נשאר רק היי"ש שנבלע בו, וא"כ תו מהני הגעלה שני' דשני הגעלות ודאי יש בהם סמ"ך נגד היי"ש ודוק היטב. וא"כ נלענ"ד תקנה בהנהו יורות גדולות שיגעילים [=ואח"כ] ישהה אותם מעל"ע ויגעילים שנית⁶.

איברא הטור^ז ס' תנ"א ס"ק כ"ז אוסר ביי"ש משום דריח יי"ש נשאר בו וא"כ נסתר גם היתר הנ"ל. אמנם אני אומר ע"כ לא אסר הלבוש (הנזכר בט"ז) משום ריחא דוקא ב[חמץ] דאסור בהנאה וריחא עכ"פ הנאה מקרי, והח"י אוסר להריח בככר וגם הרמ"א רס"י תנ"ז מחמיר טפי בריח חמץ משאר איסורים, אבל [=בנידון] דידן שאין בו רק איסור אכילה אין לאסור משום זה כנלענ"ד⁷.

ותו שאל מע"כ מה לעשות בקנים שהיי"ש יורד מתוכם, הנה במג"א ס' תנ"ב ס"ק [י"א] בשם מהרי"ל אוסר משום שא"א לשפשפו מבפנים יעו"ש.

אומר, דע"כ לא אסור אלא להשתמש בקנים אלו תוך דשמא נתיבש [=בתוכן] ונותנין טעם בפסח ואוסר במשהו. [=ואומר] עוד דאפילו קודם פסח יש בו חשש שמא נשאר בקנים איזה [=דבר] בעין, והאי משהו נותן טעם בפסח כמו בפרורי פת דס"י [=תמ"ז] בסעי' ד' - אבל בשאר איסורים דבטל בס' אין ליחוש. ואע"ג דאין מבטלין איסור לכתחילה, מ"מ כיון דאין כוונתו לבטל אפשר אין כאן איסור כלל לא חיישינן, ועכ"ז אני חוכך בזה [=ואיני] אומר דבר ברור בזה כעת, דלא מצינו לע"ד היתר [שאין] כונתו לבטל רק היכא דכבר מעורב בהיתר.

דבר התנור שמיבישים בו שוועטאבין כבר כ' מעלתו על התנור, אין שום חשש.

וע"ד השטוחים אית בי' התירו של הש"ך בסי' קי"ד ס"ק כ"א יעו"ש, ותול"מ.

א"ד הדורש שלומו וחפץ בטובו צעיר וקטן מאד

מאיר פרלס [אב"ד קראלי]

5. עוד כתב להתיר משום שהמים אף שאינם מפליטים את כל טעם היי"ש אך הם מקלישים את חריפותו ולכן כשאינו חריף ואינו בן יומו נפגם טעמו ומוותר בהגעלה, (אמנם כתב זכ"ל זה הוא רק לטעמו של הט"ז שיי"ש אינו נפגם מחמת חריפות אף לטעמו של המג"א איסורו לא פקע.

6. עוד כתב שבשני הגעלות כשביניהם עובר מעל"ע הרי המים שנעשו חנ"נ ונבלעו בהגעלה ראשונה נפגמו.

7. מש"כ הט"ז בשם הלבוש שא"א להגעיל חביות של יי"ש הינו משום הריח שאסור בהנאה וא"כ הוא רק לגבי חמץ.

הלל"מ על היי"ש לר' שלמה אי אמרינן ביי"ש חתיכה עצמה נ"נ בפליטת כלי⁸

בעה"י עש"ק פ' תרומה

שוכ"ט לאהובי אחי הרב מו"ה שלמה נ"י!

מכתבך הגיעני ביום א' והנה ממכתב הלוטה כבר הי' בידי העתק אשר שלחת לפני שנה מאאמו"ר נ"י, וכבר הי' ג"כ בכתובי אתי מה שיש להשיב על דבריו⁹ - והנה בפעם הזאת עיינתי עוד קצת כמסת הפנאי ומצאתי ההשגות נכונים לענ"ד -

מש"כ [הרה"ג דקראלי הרב מהר"מ פערלס זצ"ל] דכיון דחתיכה עצמה נ"נ בשאר איסור רק משום לתא דבב"ח א"כ אף דביי"ש לא מהני אינו ב"י מ"מ א"א שיאסור פליטת הכלי מי הגעלה לעשותן נבילה דהא בבב"ח כה"ג אם בישל בשר בכלי חלב אינו ב"י או איפכא לא נאסר התבשיל, וא"כ ל"ש גזירה דחתיכה עצמה נ"נ בפליטת כלי אינו ב"י כיון דלא משכחת לה גבי בב"ח וא"כ יש להתיר בנדון דידן בהגעלה ב' פעמי' עכ"ד ביתר ביאור - הנה כבר תפס עליו בזה אאמ"ו נ"י דכיון דלא מהני אינו ב"י ביי"ש משום דלא נפגם א"כ תמיד הוא ב"י והוי ככלי חלב ב"י שנתבשל בו בשר דנאסר ואמרי' חתיכה עצמה נ"נ¹⁰ -

ומש"כ עוד כיון דיי"ש אינו נאסר ע"י מגע גוי ורק בנגע הגוי בעודו יין אף דאח"כ נתבשל לא פקע האיסור א"כ אא"ל חענ"נ לעשות אסור חדש והביא ראיה מתוס' חולין ק' דלא הקשו למ"ד נוטל"פ אסור האיך הגעילו וירות גדולות משום דטעם לפגם אפי' למ"ד אסור א"א שיאסור כ"כ לומר חענ"נ דהו"ל כסרוחה מעיקרא עכ"ד

והנה מלבד דאין הנדון דומה לראיה דהא דלא נעשו המים נבילה מחמת בלוע מכלי אינו ב"י היינו דכיון שנפגמו המים א"א שיחול עליהן איסור דהוי כסרוחה מעיקרא ואפי' יקבלו מחדש טעם לשבח מאיזה איסור לא היו נעשי' נבילה, וא"כ לא עדיף טעם מהכלי אינו ב"י מטעם אחר לשבח דלא הי' אפשר לעשותן נבילה, משא"כ ביי"ש אלו הי' מקבל מחדש טעם מיי"נ שנפל בו פשיטא שהי' עושה אותו נבילה, א"כ ה"ה הטעם שקיבל מעיקרא עושה אותו נבילה כיון שלא הותר ע"י בישול

- עוד זאת יש לפקפק על הראיה עצמה האיך אפ"ל דלמ"ד נוטל"פ אסור א"א שיאסור כ"כ לעשות נבילה משום דהו"ל כסרוחה מעיקרא ע"י הטעם הפגום - והא דהרשב"א כ' דהא דנוטל"פ מותר אפי' שאינו נסרח כ"כ עד שאינו ראוי לגר היינו מפני שאינו נהנה מתערובתו ואדרבא מצטער הוא

8. נדפס בשו"ת הלכה למשה ח"א סי' סט' [כאן יש תוספות]

9. ראה להלן מה שכתב בעניין זה בספריו

10. דוחה בשם הניר לדוד את המהלך הראשון של ר"מ פערלס, שכיון שיי"ש לעולם הוא בן יומו א"כ יש לאסור גם בשאר איסורים אטו בב"ח, ואין לומר שכיון שהוא אינו ב"י אין לחוש שבזה בב"ח דכיון שאינו נפגם דינו כב"י.

עליו כדברי הר"ן או מפני שהטעם אינו חשוב כ"כ נתבטל ברוב וא"צ ס' כדברי הרשב"א וא"כ למ"ד נוטל"פ אסור ע"כ ס"ל דטעם חשוב הוא כיון שראוי הוא לגר וא"כ שפיר יוכל לאסור כ"כ שיעשה ע"י החתיכה עצמה נבילה והקו' על תוס' חולי' ק' כבר תי' בפלתי סי' צ"ב וצ"ה¹¹.

ואגב גררא אכתוב מה דצל"ע על הפלתי שם סי' צ"ב שכ' דאפי' למ"ד נוטל"פ אסור מ"מ בטל במינו בס' אף למ"ד מב"מ לא בטל דטעם לפגם במינו הוי כמין בשאינו מינו והוכיח כן מתוס' ע"א ד' ס"ו ד"ה מכלל עי"ש א"כ האיך קאמר בגמ' פסחי' ל' לרב דאמר קדירות בפסח ישברו דלהכי לא לישנהו וליעבד בהו אח"פ שלא במין גזירה דלמא אתי' למיעבד בהו במין והא אפי' במין כיון דהוי נוטל"פ הוי כאינו מינו - וביותר ק' לפי הר"י שם בתוס' דלא הוי מטבל אסור לכתחי' דכיון דהקדירות של חרס ואין להן תקנה כדיעבד דמי ואינו דומה לשאר קדירות של חרס שבלעו איסור דאין להן התר משום דהתם בלעו אסור הרבה, אבל בקדירות של פסח לית בהו אלא משהו חמץ-

ומש"כ עוד דל"ח לריח ביי"נ משום דלא הוי איסור הנאה רק איסור אכילה צ"ע דהא קיי"ל דלכתחי' ריחא מלתא - אם לא שנאמר כדברי הר"י שהבאתי לעיל דכיון דאותו היורות אין להן תקנה אחרת ואחר ב' הגעלות ליכא בהו אלא משהו כדיעבד דמי¹² -

עכ"פ לא יצא בזה הרב נ"י חובת ביאור -

ועיין עוד בפרמ"ג סי' תנ"א במשבצות אות ז"ך שכ' בשם החכם צבי די"ש שרף לטעמא עבידא ואפי' באלף לא בטיל, וא"כ לא מהני אפי' הגעלה ב' פעמי' דאפי' משהו אוסר - אמנם מסתמא לא נרגש ביי"ש שיעשה עתה מצוועטשקעו, אפי' ריח מיי"ש הנעשה בו מקודם מטרעבערן, וא"כ הוי כמין במינו ובמב"מ במידי דלטעמא עבידא מצדד שם הפרמ"ג להקל עיי"ש¹³.

ולא ידענא אמאי לא כ' לך הרב נ"י שיבשלו בו טרם ב' הגעלות מים עם אפר דהיינו לויג דפוגם הבלוע בכלי עכ"פ (אע"ג דאין מגעילי' בלויג כמש"כ המג"א סי' תנ"ב ס"ק י') וע"ז סמך ג"כ החת"ס או"ח סי' ק"כ להכשיר על פסח דבכה"ג עדיף טפי דא"צ לדחוק ולומר דלאחר הגעלה ראשונה נקלש טעם יי"נ דהיינו חריפותו, ואפשר שיפגם אח"כ בשהייה כ"ד שעות שזה סברא חלושה מאוד - ומ"מ הדין עמו שטוב להמתין בין הגעלה להגעלה כ"ד שעות דבזה יש לצרף סברתו דהמים שיבלעו היורות אחר הגעלה ראשונה עכ"פ יפגמו בודאי אחר כ"ד שעות ואין בכחם לאסור הגעלה שנייה, ונגד היי"נ שחזרו ובלעו אחר הגעלה ראשונה בודאי יהי' ס' בהגעלה ב'¹⁴ -

11. ועל המהלך השני כתב שלא היי"ש נעשה אותו נבלה אל היי"נ שיש בו מעיקרא.

12. ומש"כ רמ"פ שללוש שאסר להגעיל יי"ש היינו משום שהריח אוסר וכתב שהוא רק בחמץ, מסיג עליו ההל"מ הרי ריחא מילתא.

13. עוד כתב לדחות שלא יועיל הגעלה ב' פעמים משום דלטעמא עביד ולא בטל.

14. דרך ההגעלה הרצויה לדעתו של ההל"מ הוא שיגעיל בראשונה עם חומר פוגם וימתין מעל"ע ויחזור ויגעיל.

ותוכל לכתוב עוד הערה לפ"מ דפ' הטור והמחבר באו"ח סי' ת"נ, דאסור להשכיר כלי לעכו"ם בפסח כדי שיבשל בו חמץ משום דרוצה בקיומו של חמץ ועיין במג"א פ"א אם יטול החמץ מן הקדירה בעודנו ע"ג האור יבקע הכלי, א"כ על מה אנו סומכי' למכור לכתחי' החמץ לעכו"ם שאנו יודעי' בו שאין לו לשלם דמי המכירה, והרי הישראל רוצה בקיומו של חמץ שלא יפסיד ויכול לחזור ולקח ממנו אחה"פ -

והנה בגליון המכתב כ[תבת] על מש"כ הרב נ"י דמותר להשתמש גם בקנים שהיי"ש יורד בתוכם אע"ג שהמג"א סי' תנ"ב אוסר משום שא"א לשפשפו מבפנים - וע"ז כ' הרב נ"י דהחשש הוא שמא נתייבש שם יי"ש משהו ונו"ט בפסח וזה דוקא בפסח דחמץ במשהו אבל בשאר איסורי' אין לחוש ואפי' משום ביטול איסור לכתחי' ליכא דאין כונתו לבטל וכ[תבת] שם על הגליון במתכוין להכשיר כלי' מבטלי' לכתחי' פר"ח ויד מלאכי - הנה בזה הראית שלא הבנת דברי הרב נ"י שמש"כ שאין חשש משום ביטול איסור לכתחי' אין כונתו על איסור בלוע בכלי רק כונתו על משהו בעין מהי"ש שנתייבש שישאר בקנים ואם נבשל בו יי"ש לשותות וסומכי' משום דודאי יש ס' נגד האיסור שנשאר בעין בקנים הוי חששא משום ביטול איסור לכתחי' (ואין זה ענין להא דמבטלי' לכתחי' להכשיר כלי' דבזה כבר כ' הר"ן בע"א הטעם משום דאין משתמשי' במי הגעלה) -

ומש"כ שם עוד על הגליון דקודם פסח הוי היתר בהיתר ומותר לבטל גם בזה הראית שלא הבנת דברי הרב נ"י דהא לא כ' שם "אע"ג דאין מבטלי' איסור לכתחי'" על הכשר קנים לפסח דהא כ' שם בשם מג"א דלא מהני רק על הכשר קנים שנתבשל בתוכן יי"נ דהוי איסור בהיתר -

וצרי' אני להתוכח עמך על שכ' דינים בשם אחרוני' וס' יד מלאכי המפורשים בדברי הראשוני' וגדולי הפוסקי' וזה לא לכבוד הי' לך - וטוב לטרוח לדרוש ולחקור אחר מקורי הדיני' ושרשם בדברי ראשוני' ושז"ע - הנה כ' בחפזון רב מאפס הפנאי וע"כ הכתיבה מקלקלתו גם חושש אני קצת בעיני - חדשות אין אתי להגיד לך - מאחותי פיגלא תי' לא שמעתי דבר.

והנני חותם בברכה ואהבה

[משה]

זוגתי תי' דו"ש וכן הנני דו"ש זוגתך תי'

אם תקבל תשובה הודיעני



שו"ת הלכה למשה ח"א סי' ס"ט

לאחי הרב מו"ה שלמה נ"י

ע"ד ההיתר שכ' לך הרה"ג דקראלי נ"י בענין הכשר היורות שנתבשל בהן יי"ש טרעבערן של יי"נ ע"י הגעלה ב' פעמים ושהיה כ"ד שעות בין הגעלה להגעלה הנה מש"כ כיון דחתיכה עצמה נ"נ בשאר איסורי' משום לתא דבב"ח, א"כ אף דביי"ש לא מהני אינו ב"י מ"מ אין שייך גזירה זו דכיון דבלי אינו ב"י בבב"ח נותר בכה"ג דליכא ס' בהגעלה א"כ ל"ש לומר גם כאן חענ"נ וניתר עכ"פ בהגעלה ב' פעמים עכ"ד,

כבר תפס עליו אאמו"ר נ"י דכיון דלא מהני אינו ב"י ביי"ש משום דלא נפגם א"כ תמיד הוא ב"י והוי בבב"ח ב"י שלא נפגם דלא מהני הגעלה בדליכא ס'.

ומש"כ עוד כיון דיי"ש אינו נאסר ע"י מגע גוי ורק בנגע הגוי בעודו יין אף דאח"כ נתבשל לא פקע האיסור א"כ אא"ל חענ"נ לעשות איסור הדש והביא ראיה מתוס' חולין ק' דלא הקשו למ"ד נוטל"פ אסור האיך הגעילו יורות גדולות משום דטעם לפגם אפי' למ"ד אסור אי אפשר שיאסור כ"כ לומר שענ"נ דהו"ל כסרוחה מעיקרא עכ"ד מלבד שלכאור' אין הנדון דומה לראיה דהא דלא נעשו המים נבילה מחמת בלוע בכלי אינו ב"י היינו דכיון דנפגמו המים א"א שיחול עליהן איסור דהוי כסרוחה מעיקרא ואפי' הי' מקבלי' עתה מחדש טעם לשבח מאיזה איסור לא היו נעשין נבילה מחמת שנפגמו ככר מעיקרא, וא"כ לא עדיף טעם מהכלי אב"י מטעם אחר לשבח דלא הי' אפשר לעשותן נבילה, אבל בהי"ש אלו היו מקבלי' עתה מחדש טעם מיי"נ שנפל בו פשיטא שהי' עושה אותן נבילה א"כ הה"ד הטעם יין שקיבל הי"ש מעיקרא עושה אותן נבילה מאחר שלא הותר ע"י בישול - עוד זאת יש לפקפק על הראיה עצמה דהאיך אפ"ל דטעם לפגם א"א שיאסור כ"כ לעשות נבילה משום דהו"ל כסרוחה מעיקרא ע"י הטעם הפגום והא' הר"ן והרשב"א כ' דנוטל"פ ה"ט דמותר אע"ג שאינו נסרח כ"כ עד שאינה ראוי' לגר משום שאינו נהנה בתערובתו אלא אדרבא מצטער הוא עליו כדברי הר"ן או מפני שהטעם אינו חשוב כ"כ ובטל ברוב כרשב"א, וא"כ למ"ד נוטל"פ אסור ע"כ ס"ל דטעם חשוב הוא כיון שראוי לגר א"כ שפיר יוכל לאסור כ"כ שיעשה על ידו חענ"נ וליכא למימר כיון שנפגמו מי הגעלה א"א שיחול עליהן איסור משום דהו"ל כסרוחה מעיקרא דכיון שאינן נסרחו עד שאינן ראוי' לגר שפיר חל עליהן איסור - והקו' על התוס' הק' ות' בפלת' סי' צ"ב וצ"ה.

ומש"כ עוד דל"ח בריח ביי"נ משום דלא הוי איסור הנאה רק איסור אכילה צל"ע דלכתח' קיי"ל ריחא מלתא ובהא אין לומר כדברי הר"י בפסחי' ל' דכיון דאין להן תקנה אחרת כדיעבד דמי דהא התוס' מחלקו שם בין בלוע הרבה לבלוע רק משהו אם לא שנאמר דגם כאן אחר ב' הגעלות אין בו אלא משהו - אלא דאכתי יש לפקפק דהא קיי"ל ביו"ד ק"ח דכשהאיסור או ההיתר דבר חריף אמרי' ריחא מלתא לאסור אף דיעבד וא"כ אפי' נאמר שהי"ש אחר הגעלה ב' פעמים לא הוי תו דבר חריף מ"מ המשקה היתר שישפרו בו אח"כ בודאי דבר חריף - ואולי אפשר לומר מאחר דיש ודאי שישים נגד המשהו איסור שממנו הריח יוצא א"א שיאסור בדיעבד דלא עדיף ריח מטעם עכ"פ באיסור אכילה - ועיין בפרמ"ג או"ח תנ"א במשבצות אות ז' שכ' בשם החכם צבי דיי"ש לטעמא עבדא

ואפי' באלף לא בטיל וא"כ לא מהני. הגעלה ב' פעמים דאפ" משהו אוסר - אמנם מסתמא לא נרגש אפי' ריח מי"ש הנעשה מטרעבערן ביי"ש שעשה אח"כ מצוועטשקען והוי כמין במינו ובמב"מ במידי דלטעמא מצדד שם הפרמ"ג להקיל.

אמנם לא ידענא אמאי לא כ' שייבשלו בו טרם ב' הגעלות מים עם אפר דהיינו לויג דפוגם הבלוע בכלי עכ"פ (אע"ג דאין מגעילין בלויג כמש"כ המג"א תנ"ב סק"י להדי') ועל זה סמך החת"ס או"ח ק"כ דודאי בכה"ג עדיף טפי וא"צ להמתין בין הגעלה להגעלה כ"ד שעות אלא מגעילין ב' פעמים בזאח"ז ואי"צ לדחוק ולומר דלאחר הגעלה ראשונה נקלש חריפותו ויפגום בשהיה כ"ד שעות ומ"מ מהיות טוב הייתי אומר להמתין ג"כ כ"ד שעות בין הגעלה להגעלה דבזה יש לצרף סברת הגאון נ"י דהמים שיבלעו היורות אחר ההגעלה א' עכ"פ בודאי יפגמו ואין בכחם לאסור מי הגעלה שנייה.



שו"ת הלכה למושה ח"ב בהערות על ספרי שו"ת

בשו"ת אמרי אש בחלק יו"ד סי' מ"ט האריך דלהכשיר כלי גדול שנתבשל בו י"נ אפי' ב' הגעלות לא מהני והביא ראיות לזה עיין בספרי שו"ת [ח"א] סי' ס"ט מש"כ להשיג על דברי הרב הגאון מהר"מ פערלס זצ"ל מה שהמציא לעשות ב' הגעלות ולהמתין בין ראשונה לשני' כ"ד שעות וכעת נ"ל לקיים דבריו אבל לא מטעמיה רק מטעם פשוט דודאי אפי' אמרינן חענ"נ ומי הגעלה ראשונה נאסרה מטעם היין דל"ש ביין נו"ט לפגם דלא נעשה פגום בכלי מ"מ אא"ל דהמים נעשין כיין ול"ש גם במים נו"ט לפגם חדש. דבר שאין לו שחר ונגד השכל הישר וא"כ כשיש בין הגעלה ראשונה לשני' כ"ד שעות א"א שיאסרו מי הגעלה שני' שנגד מעט יין שחזר ונבלע בכלי בהגעלה ראשונה ודאי יש ששים במי הגעלה שניה והמים האסורים ע"י נתינת טעם יין שחזרו ונבלעו בכלי היו כבר נפגמו ע"י שהיית מעל"ע ואין אוסרין.

תשובה בעניין נישואים בימי ספירת העומר

מזקן המורים

הגאון הגדול מו"ה רבי דוד ניימאן זצ"ל מלאקנבאך
ראב"ד דפרשבורג

מגיש: הרה"ג ר' שמואל יערי

זקני המאוה"ג זקן ההוראה ציסו"ע הגאון מו"ה רבי דוד ניימאן זצ"ל מלאקנבאך ראב"ד דק"ק פרשבורג ובעמ"ח שו"ת 'ניר לדוד' [ומכונה על שם עירו 'ר' דוד לאקנבאך' - 'ר' דוד לק"ב'] מדמויות ההוד שהאיר בגודלו על הקהלה ועל הישיבה הרמה במשך עשרות שנים בהיותו שריד לתלמידי החת"ס, וכפי שמתארו תלמיד השבט סופר בעל ה'מליצי אש' "גאון מובהק, שר התורה, זקן ויושב בישיבה, עניו כהלל אוהב ישראל אמיתי" זכה לראות עולם ארבע דורות של שלשלת הקודש מהחת"ס עד הדעת סופר.

בהיותו כבן י"ט שנים בשנת תקצ"ט עלה לשאוב מבאר מים חיים בישיבת 'פרשבורג' ממרן ה'חתם סופר' זצ"ל אחר שכבר שימש כמה מהגדולים אשר בארץ הגאון מוה"ר אברהם אולמן בעל שו"ת 'בית אברהם' אב"ד בעיר הולדתו 'לאקנבאך', הגאון מוה"ר יצחק משה פערלס מחבר שו"ת 'בית נאמן' אבדק"ק אייזנשטאט, הגאון מוה"ר קאפיל חריף בעל 'חידושי יעב"ץ' אבדק"ק ווערבוי, והגאון מוה"ר בנימין זאב לעוו בעל 'שערי תורה' אבדק"ק טאפלשטאן. על אף שהיתה זו שנתו האחרונה של מרן החת"ס מעיד תלמיד רבינו הגאון מוה"ר יצחק וייס רבה של ווערבוי "בבואו למתיבתא רבתי בימים אחרונים דמרנא החת"ס זי"ע חיבה יתירה נודעת לו". גם מצינו לגדולי וותיקי תלמידי החת"ס הכותבים בידידות ובהערכה כדוגמת תשו' מרן המהר"ם שיק "לידידי הרב המופלג בתורה וביראה החרוץ מו"ה דוד ניימאן נ"י יושב בשבת תחכמוני בק"ק פרעשבורג יע"א" (יו"ד סי' רמ"ה). הגאון מו"ה רבי אברהם שאג זצ"ל כותב בסמיכה "והנה ידיד נפשי הרב הגדול חריף ובקי סיני ועוקר הרים כו' מו"ה דוד ניימאן נ"י היושב בשבת תחכמוני בק"ק פ"ב יע"א כו' והיתה לי אתו שעשועים יום יום, וגם כי ידעתי מאז ימים ימימה כי הוא מלא ברכת ד' אב"ע גמ' גדול בתורה הק' בש"ס ופוסקים, ואב"ע סברא קולע אל השערה וכו' עוד מצאתי כעת כהנה וכהנה ותשבוע נפשי צחצחות ואשרי יולדתו כי גם מדותיו תרומות צדיק תמים ומשכיל על כל דבר עד כי ראו כל עם ד' כי קדוש יאמר לו עבדי אשר בך אתפאר" ועוד הרחיב בשבחו. והגאון מוה"ר חיים סופר זצ"ל בעל שו"ת מחנה חיים שבא ג"כ באותה העת ללמוד ממרן

החת"ס כותב לימים (יו"ד סי' נ"ה) **"י"נ אהובי ההמ"ג החריף ובקי החשוב ירא אלוקים מנעוריו** כבוד הרב ר' דוד ניימאן נ"י בק"ק פ"ב וכו' דברי אוהב נאמן מאז מאד הדש"ת".

אחר הסתלקות מרן החת"ס דבק רבינו בבנו **מרן ה'כתב סופר' זצ"ל** שהיה לרבו המובהק ומאז והלאה לא זזה ידו מתחת ידו, באותם השנים למד ביגיעה ומילא כרסו בש"ס ופוסקים עד כי העיד עליו רבו בכתב 'מורינ' שהכתירו בשנת תר"ט קודם נישואיו **"חמדה גנוזה מלא ברכת ה' מלא וגדוש על כל גדותיו בשיטות הש"ס רבו פארותיו בשיטות הפוסקים הלכו יונקותיו"** **"פאר הבחורים ארי שבחבורה"** **"חן ימצא כבד יכבדוהו יושבי כסאות למשפט המה המחוקקים, והיא שעמדה לו ותעמוד לו יראתו הקודמת לחכמתו ירא וחרד לדבר ה' זו הלכה"** **"אמרתי להגיד בשערים המצוינים שבחו ותפארתו ונגד זקנים כבד אכבדהו בכתר מופלגי תורה לעטרהו"** וחותם **"הכ"ד בחפזון רב לכבוד התורה ותלמיד חביב וותיק מלא עתיק מאוד נעלה"**.

גם לאחר נישואיו המשיך ללמוד לפני רבו ולשמשו, מעט לאחר מכן בשנת תרי"ד אנו מוצאים בשו"ת כת"ס או"ח סי' נ' [אחת מתשובותיו המפורסמות בעניין מעשה שבת] שנשאל מאת רבינו ומשיב הכת"ס **"לדוד ברוך יאמר לעומתו, ה"ה י"נ הרבני המופלג מלא וגדוש חריף בע"פ, קולע אל השערה, לוחם מלחמת ה' השערה כש"ת מו"ה דוד ניימאן נ"י מנטורי קרתא דקהילתו ולע"ע במרחץ באדען, יקרתו קבלתי בבישור טוב כי רואה סמני רפואה כן יחזקהו ה' וירפאהו רפואה שלימה לתורתו ולעבודתו, ויראהו תמיד בישועתו"** ומסיים הכת"ס **"הנלפע"ד לפום רהיטא הצעתי לפני מע"כ י"נ נ"י ודוד יבוא עד הראש למשקל במאזני שכלו ועיניו לנוכח יביטו הבטה לטובה במ"ש, ואם ימצא כי יש בפליטה זו שפלטתה קולמסי במושכל הראשון לפקפק יודיעני ויהי' הנשאר לפליטה גדולה, הכ"ד אוה"נ מברכו בברכת רפואה שלימה, וישוב לביתו בריא אולם ללמוד תורת ה' תמימה"**. כך מרן הכת"ס שבבחים מופלגים רואה ברבינו כבר סמכא להעמידו על האמת והוא כבן ל"ד שנה בלבד, גם בחי' כת"ס לחולין מ"ב ע"א כותב **"וידיד נפשי הרבני החרוץ מו"ה דוד ניימאן נ"י"** אמר דשאני הכא...". בכתב 'מורינ' שעיטר הכת"ס לחתן רבינו זקני הגאון מו"ה ר' מנחם גרינוואלד זצ"ל משבחו הכת"ס **"ונשא לבו אותו לישא בת ת"ח א' מנטורי קרתא קדישא דקהילתו המפוארה עיר מלאה חכמים וסופרים שמו מפוארים, ה"ה ידיד נפשי הרב החריף ובקי וצדיק וישר כש"ת מו"ה דוד לאקענבאך ניימאן נ"י, לא נתן עיניו בממון, כי אם בתורת ד' ואמונה אומן, לדוד ברוך אמר כי הוא איש לאלקיו נאמן"** מפעימה עדותו של הדיין הגאון מוה"ר לייב רובינשטיין בהספדו על רבינו (בס' קול יהודה) **"ועוד לפני ארבעים שנה העיד עליו רבו המובהק מרן בעל הכת"ס ז"ל אם נחקור ונדרוש בכל המדינה לארכה ולרחבה לא נמצא כמעט ת"ח גדול כמו ר' דוד לק"ב ז"ל"**.

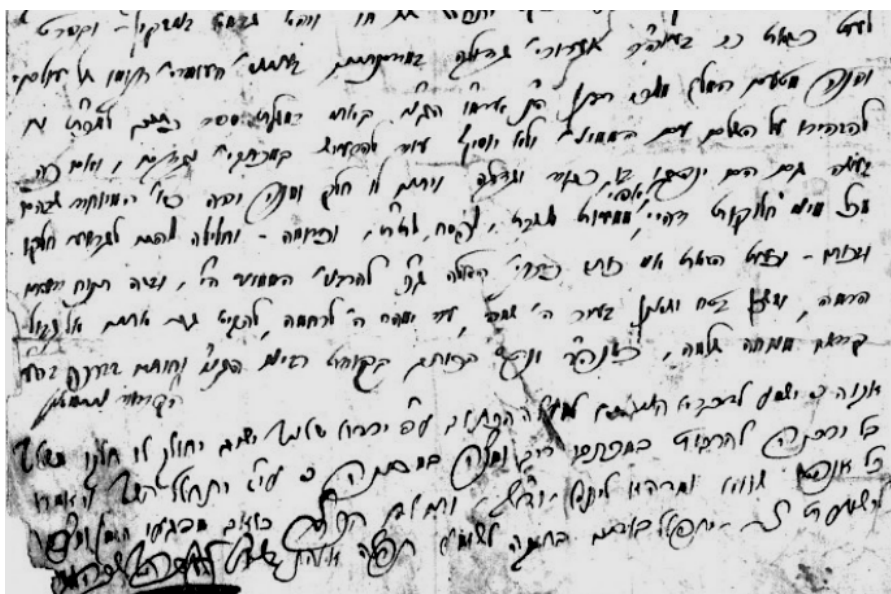
בשנת תרכ"ג קיבל רבינו סמיכה נוספת מאת מופת הדור מו"ה המאוה"ג ר' יהודה אסאד זצ"ל בה כותב **"ידי"נ וחביבי הרב הגדול המפורסם חרוץ עצום ובקי נפלא צדיק מושל ביראת אלקי' כש"ת מו"ה דוד ניימאן מק"ק לאקענבאך נ"י תושב ק"ק פ"ב וכו' היה לי אתו**

שעשועים יום יום ומצאתיו מלא ברכה מילא כריסו בש"ס ופוסקים כהלכה בחידודו וליבנו עשה חיל לאוריינתא ואסיק שמעתא אליבא דהלכתא עוקר הרים ומשדד עמקים בסבורא וכו' **טעמו טעם זקנים** "ויהי דוד משכיל בכל דרכיו וד' עמו, ומאד ישגא אחריתו על ישראל הדרתו הכ"ד לכבוד התורה ולומדיה"

באותם השנים נעשה רבינו ליד ימינו של רבו הכת"ס, וכך כותב בן רבינו הגאון בעל ה'הלכה למשה' "והיה האהוב וחביב מאוד בעיני הרה"ג בעל הכת"ס עד שלא עשה דבר גדול או קטן ולא יגלה את אוזניו והתיעץ עם אאמו"ר כל ימי חייו". את כל ענייני ארץ ישראל האציל הכת"ס לסמכותו של רבינו וכפי שכותב בתשו' או"ח סי' ס"ז "דעתי ועצתי בענין השלוח יראו עיני מעלתו במכתב הרב המופלג מו"ה דוד ניימאן נ"י העוסק ובא לפנינו בענייני א"י זה כמה שנים" ובמשך שנים הכריע בכל ענייני החלוקות וענייני הגזברות לכולל אונגרין שבירושלים והיה ל"גבאי ארץ ישראל".

עד מהרה נעשה רבינו ליד ולפה לרבו הגדול ומכתבים רבים שלח בשם רבו ומהם מכתבים שהוסיף בהם הכת"ס מלותיו. במכתב מא' דסליחות שנת תרכ"ב אנו מוצאים מכתב מרבינו שכותב לאחד הרבנים "מכתבו היקר הגיע לנכון ליד רבינו הגאון המפורסם נ"י [הכת"ס] ומסרו לידי להשיב למעכ"ת נ"י כנהוג בענייני ארץ ישראל כידוע למעכ"ת נ"י ... ע"ד שאלתו.. תמה אני על מכ"ת נ"י איך עלה על דעתו הרמה שיהי' עכשיו שעת הכשר בימים האלה יומי דחושבנא והטרדות רבו כמו רבו אפ"י בקהלה קטנה, וקל וחומר יהי' מכ"ת דן מעצמו על רבינו הגדול נ"י אשר טרדותיו אין לשער ואין לספר ומתחדשים לבקרים, ונוסף עוד בעו"ה אינו בקו הבריאות ל"ע, ומעתה אל יתמה לנפש מכ"ת נ"י על מניעת תשובת רבינו הגנ"י" ואחר חתימת רבינו הוסיף הכת"ס ברכת השנים וחתימתו.

באותם שנים גורליות בהם הוכרע על ידי מרן הכת"ס על חלוקת הקהילות להפרד ולסור מעל אהלי האנשים הרשעים 'הניאולוגים' היה רבינו לעזר ולסמך בכל ענייני ביצור חומות הדת ומרן הכת"ס כותב עליו "לוחם מלחמת ה' השערה" ורגיל היה לכנותו "מנטורי קרתא קדישא דקהלתינו" כך גם מכנהו מרן השבט סופר. עדות מרעישת מחששו של מרן הכת"ס וגודל האחריות מההכרעה הגורלית אנו מוצאים באחד ממכתבי רבינו לת"ח מירושלים מתאריך "יום ד' ח' אדר שני תרכ"ח" זמן מועט לפני חלוקת הקהילות בו מזכיר רבינו "שערוריה גדולה" "בעניינים העומדים ברומו של עולם" שהוסיף עליהם הכת"ס במילים מרטיטות:



"ובפרט לעת כזאת כי בעוה"ר שערורי' גדולה במדינתינו בעניני' העומדי' ברומו של עולם.
והנה מטעם המלך מלכי רבנן ה"נ אדמ"ו הגנ"י באתי במגלת ספר כתוב למכ"ת נ"י ... הכותב
בפקודת רבינו הגנ"י וחותם בברכה בפ"ע, הק' דוד ניימאן"

ובשולי המכתב הוספת מרן הכת"ס: "אקוה כי ישמע לדברי' הנוגעים למעשה הכתוב על
פי... הכ"ד כואב מפגעי הזמן ומצפה לישועת ד', יתפלל בעדינו בחזקה לשומעת תפלה אוה"נ
דש"ת הק' אברהם שמואל בנימין בהגמשה סופר"

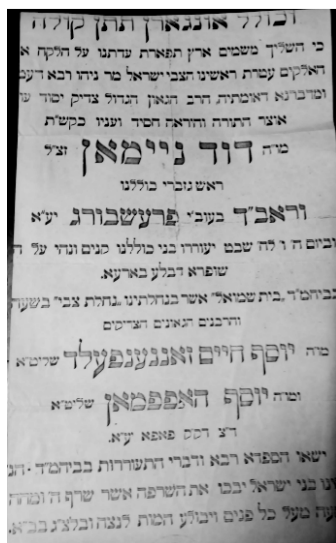
אחר פטירת רבו בעל הכת"ס בשנת תרל"ב המשיך רבינו לעמוד לימין בנו **מרן בעל השבט
סופר**, בשנת תרל"ג אנו מוצאים מכתב ברכה ששולח השבט סופר לרבינו על בחירת חתנו
זקני מוהר"מ גרינוואלד לרבה של עדענבורג [שופרון] **"ידי הרב הגדול בתורה ויראה חרוץ
ובקי ז"ר יפ"ת בעל פיפיות קולע אל השערה כש"ת מוה' דוד לק"ב נ"י חד מנטורי קרתא
יע"א דקהלתינו פ"ב"**. בשנת תרל"ז נתמנה רבינו לדיין בבי"ד רבה דפרשבורג, ובשנת
תרמ"א נתעלה להיות **'ראש בי"ד'** ומשיב לו השבט סופר (שו"ת או"ח סי' ס"ז) **"שלוש
וברכה לכבוד ידידי הרב המאוה"ג חו"ב בע"פ ערוגת הבושם צדיק תמים כש"ת מו"ה דוד
ניימאן נ"י דיין דקהלתינו המפוארה יע"א"**.

בשנים הללו בהיותו 'ראב"ד דפרשבורג' הרחיב גבולו בתלמידים לימד כ"ה שנה ב'חבורת
ש"ס' בה נמנו כשבעים מגדולי הלומדים דפרשבורג, שימש כרב בית הכנסת הוותיק
והחשוב 'בריל', ולפנות ערב היה תפקידו כראב"ד ללמד לתלמידי הישיבה הרמה שו"ע
יו"ד כך שרוב גדולי ההוראה שבמדינה קיבלו תורה מפיו, והיו מוסרים הוראותיו שמועותיו

והנהגותיו, אחד מהגדולים שבהם הוא הגאון מו"ה ר' יצחק ווייס זצ"ל אב"ד ווערבו בעמ"ח שו"ת שיח יצחק שהיה דבוק ברבינו שאל ממנו הוראותיו ולמד הנהגותיו הלא הם כתובים בספריו כדוגמת מש"כ באו"ח סי' כ"א "וכן ראיתי בעיני פעמים אין מספר שבמנין הגאון הצדיק מו"ה דוד לק"ב זצ"ל הראב"ד מפה ק"ק פ"ב, קראו כולי שתא מתוך ס"ת כתב וועלש, והגאון בעצמו עלה בו לתורה, ואין לשער גודל החיבה שהיה לו לס"ת הלזה". אחד מתלמידיו באותה העת היה הגאון הנודע מו"ה ר' יהונתן שטייף זצ"ל וכפי שכותב עליו חתנו "שם בפרשבורג שימש גם את הגאון הצדיק המפורסם ר' דוד לאקענבאך - ניימאן זצ"ל הראב"ד דשם, ותמיד כשהזכיר את רבותיו עמד מלא קומתו מחמת יראת הכבוד, כבר בימי עלומיו אף בלומדו בינו לבין עצמו הרגיל עצמו תמיד ללמוד בקול רם ובהסברת דברים כאלו היו לפניו הרבה תלמידים אשר צריך להסביר להם הענין הדק היטב, ואמר כי כן קיבל מרבו הצדיק ר' דוד".

גם דור רביעי לשלשלת הקודש זכה רבינו לראות, ובשנת תרס"ז בעת הלווית מרן בעל ה'שבט סופר' זצ"ל בשנת תרס"ז עת הוכתר בנו מרן ר' עקיבא זצ"ל בעל ה'דעת סופר' לישב על כסא אבותיו היה רבינו בין המכריזים על הכתרתו, וככלות ה'שבעה' התקיים מעמד הכתרה לבעל הדעת סופר והוא כבן כ"ט שנים, "ולאחר ההכתרה הלך הדעת סופר לבקר את הגאון רבי דוד לקנבאך זצ"ל הראב"ד שמחמת זקנותו המופלגת שכב על מטתו, משנכנס רבינו הדעת סופר לביתו קם ממטתו הגביה עיניו למרום ואמר "ב"ה הדורות הבאים מובטחים" הגאון הישיש הוציא צלוחית יין ובירך על הכוס "ברשות מוריני ורבינו" (מס' ר' עקיבא ותורתו) בכת"י אנו מוצאים נוסח אחר לסיפור "הגאון ר' דוד לאקענבאך זצ"ל היה אז זקן וחולה וכעבור איזהו שבועות בא הגאון ר' עקיבא סופר הרב החדש מפ"ב לקבל פני הגאון ר' דוד לק"ב, הגאון ר' דוד הלביש בגדי שבת והכין פירות וירקות על שולחנו לכבד את האורח הנכבד, וכאשר בא הרב היניק לחדרו קם מכסאו והלך ישר נגדו ונשקו על ידיו להראות בזה שמקבל מרות הרב על עצמו. והיה הדבר כלפא איך הוא זקן הדור שאין דומה לו בידיעותיו וצדקותו משפיל כבודו ונושק ידי הרב היניק". כחודשיים לאחר מכן אנו מוצאים לרבינו שכותב לבעל הדעת סופר בהערצה בהכנעה ובכבוד גדול "א' יתרו תרס"ז - כסא דברכתא ונחמתא לאהובי אדוני מ"ו הרב הגאון המפורסם שלשלת היוחסין מוכתר בנימוסין רביעי בקדש בנש"ק קש"ת מו"ה עקיבא נ"י אב"ד ור"מ דק"ק פ"ב יע"א. מאשר יקרתו בעיני אדוני ומארי הדר"ג נ"י, וכבדני שהציע לפני קושי' ע"י נכדי הב' המו"מ כ' ליזר שי'... אחתום מעין הפתיחה אוהבו ומכבדו הנאמן הק' דוד ניימאן".

בפתיחת זמן חורף תרצ"ז [י"ט שנה אחר פטירת רבינו] בשיחה בישיבה אמר מרן ה'דעת סופר' "וכך שמענו מפי אותו צדיק וגאון ר' דוד לאקענבאך שהיה ראב"ד דפה ק"ק ז"ל כששאל אדם אודות תהלוכות חייו השיב אין טוב אלא תורה, שזה היה כל ששון חייו, שמחת לבו וגילת נפשו לישב כל ימי חייו באהלה של תורה".



בד' שבט תרס"ח עלתה נשמתו הטהורה השמימה והוא בן פ"ח שנים, ואבל גדול ומספד מר עשו לו בעיר רבתי 'פרשבורג' ובכל המדינה, הספידוהו תמרורים מרן הדעת סופר שתיארו כ'שר התורה' בנו הגאון בעל ה'הלכה למשה' חתנו זקני הגאון מוהר"מ גרינוואלד, הדיין הגאון מוה"ר לייב רובינשטיין וכפי שכותב בספרו 'קול יהודה' 'הספד מר שעשיתי ברב עם וקיבוץ גדול מאד על האי גברא רבה הרב הגאון הגדול נודע ומפורסם בכל המדינה מו"ה דוד ניימאן הנקרא בפי כל ר' דוד לאקענבאך צוק"ל ראב"ד דקהלתינו" וכן תלמידו הגאון מוה"ר יצחק ווייס זצ"ל הספידו "עט ספוד דברי תמרורים, ובתהלה לדוד הם מדברים. הגדתי יום ד' בא תרס"ח בבית החיים לפני מטתו של הרב הגאון הגדול הצדיק סבא קדישא עמוד ההוראה כבוד קדושת שם תפארתו רבי דוד לאקענבאך צ"ל ראב"ד דק"ק פרעשבורג". ובכל גבולות המדינה וגלילותיה אשר

ינקו ושאונו מבאר 'ירושלים דאונגריה' העיר רבתי והישיבה הרמה ד'פרשבורג' נתאבלו והספידו לזקן המורים. ויגדל המספד מאוד עד ל'עיר הקודש ירושלים' ויעוררו בני 'כולל אונגריה' קינה ונהי על "איש האלקים עטרת ראשינו הצבי ישראל מר ניהו רבא דעמיה ומדברנא דאומתיה, הרב הגאון הגדול צדיק יסוד עולם אוצר התורה והוראה חסיד ועניו כקש"ת מו"ה דוד ניימאן צ"ל ראש גזברי כוללנו וראב"ד בעוב"י פרעשבורג" וישכב דוד עם אבותיו ויקבר בסמיכות לרבנותיו מרנן הכת"ס והשב"ס.

בענין נישואין בימי ספירת העומר

בעה"י ל"ו למב"י תרל"ו

שוכט"ס לאהו' חתני כבני הרב המופלג בחריצות ובקיאיות צ"ת בכל דרכי' כש"ת מוה' מנחם ג"וו' נ"י.

מכתבך מעש"ק קבלתי, גם הפעם עוררתי ע"ד הנישואים בימי הספירה, והנה יען אשר כתבת לי שלשים בענין זה לא אוכל להתאפק עוד ואודיעך דעתי. ראשית דבר אעתיק לך מתשו' הר המור [סי' ז'] מה שנצרך לענינינו וז"ל: "בגדון הנ"ל שהי' יום א' ערב שבועות ועש"ק ראשון לימי הגבלה אירע

1. הוא זקני הגאון מו"ה ר' מנחם גרינוואלד צ"ל בשנות רבנותו הראשונות בק"ק שופרון.

פה קהלתי נ"ש [=ניקלשבורג] כשהי' אב"ד דפה והמדינה הגאון מוה' נחום טריביטש זצ"ל², ובעש"ק אינם רוצי' לעשות נישואים והורה אמ"ו זצ"ל³ בהסכמת בד"ץ שיהי' הנישואים ביום ה', אלא מה שהמנהג שהרב וב"ד והראשים ושאר אנשי מעשה הולכי' בבקר אחר יציאת ביהכ"נ לכסות ראש הכלה הורה לשנות מן המנהג ולעשות כן אחר חצות אחר מנחה גדולה לאסוף האנשים האלה ולילך לכסות ראשה "כדי שלא יהי' ריקודי' ומחולות" עד אחר חצות, והחופה תהי' לעת ערב כדי שתהי' "הסעודה בלילה" שייך ליום א' של ימי הגבלה. ובשנת תקצ"ו שהי' ראשון לימי הגבלה ביום ה' הי' ג"כ שעת הדחק באשר אירע ביום ה' להיות שלש חתונות ולא הי' משמשים כל כך להספיק אלו החתונות והורה ג"כ הרה"ג הנ"ל לעשות הנישואים ביום ד' על דרך הנ"ל עכ"ל הספר הנ"ל - הנה ציינתי איזה תיבות למען הודיעך כי לא כמו שאתה סבור להתיר הסעודה ביום מפני שאין שם במקומך ריקודי' ואדרבא יותר הקפיד על הסעודה שתהי' דוקא בלילה ועל הריקודי' לא הקפיד אלא שיהי' אחר חצות, ואם לפי דעתך וראות עיניך שעת הדחק בענין הנישואים הנ"ל אזי יש לך אילן גדול לתלות בדברי הנ"ל ובפרט שגם ש"ב הרה"ג דקו"ד נ"י⁴ מסכים להקל וכדאי הוא לסמוך עלי' - אך ורק באופן אשר אמור בספר והבו דלא לסיף עליה להקל.

והנה גוף ההיתר של הס' הנ"ל ע"פ המנהג שהבי' המג"א [או"ח תצ"ג סק' ב'] בשם המהרי"ל, וגם בס' חיי אדם, דהיי' שנוהגי' הספירה מיום א' דר"ח אייר עד יום א' מימי הגבלה שהם ל"ג ימים, ורק מפני שאין עושים חתונה בעש"ק התיר בס' הר המור להקדים ועדיי' צריכי' אנו לתורת משה רבינו הגאון זצוק"ל בחת"ס [או"ח קמ"ב], כי מה נעשה אם תהי' בשנה הבע"ל חתונה בר"ח אייר, כי אז ניקום ונסמוך על החת"ס שאין מחזיקי' איסור הנישואים בימי הספירה מזמן לזמן, ורשאי' לשנות המנהג משנה לשנה רק שינהגו ל"ג ימי' יהי' באיזה אופן שיהי' מן השלשה הנמצאי' בפוסקי' - וממוצא דברי' הללו תשובה לדברי הרה"ג דצעהלים⁵ נ"י שכ' לך בזה"ל "הנחתי להם מנהגם אבל במקום שאין מנהג מבואר במג"א, לכן אל יסמוך על המגיד" עכ"ל - והנה לפי דברי החת"ס אין חזקה לימים אפי' במקום א' מכש"כ מק"ו ממקום למקום, וק"ו במקום שאין מנהג עדיי' -

ומ"ש ש"ב הרה"ג דקו"ד נ"י על החת"ס הנ"ל שיש לחוש שמא יאמרו אשתקד מי לא הי' נישואים ע"כ - עיי' ביצה ד' ה' ע"ב שחילק הגמ' בין עדות לביצה עדות לבי"ד מסורה - ואף אנו נאמר סידור הקידושין למרא דאתרא מסור והוא יודיע שעכ"פ החיוב לנהוג ל"ג ימי' על אופן א' מג' אופנים המובאים בפוסקי' - ומה שכתב עוד ש"ב הנ"ל לפקפק על האחרוני' המקילים בספיקא בענין הנ"ל ממ"ש הר"ן פ' ע"פ בענין הסיבה בתרי כסי [כג' מדפי הרי"ף] - עיי' במל"מ פ' א' מהל' מגילה הל' י"א מה שהקשה שם על הר"ן הנ"ל ותי' לחלק בטוב טעם ודעת מגילה מד' כוסות ונדון דידן דומה למגילה דלא מיעקרא תק"ח [תקנת חכמים] לגמרי דעכ"פ נוהגי' ל"ג יום בא' מן האופנים - וכ"ז רק לענין נישואים, אבל לענין גילוח חלילה וחלילה לשנות מזמן לזמן, ובכל מדינה ומדינה המנהג

2. מחבר ה'קובץ' על הרמב"ם.

3. הגאון מו"ה ר' מרדכי בענט זצ"ל רבה של ניקלשבורג.

4. הג"מ אליעזר זאב אלט זצ"ל רבה של קוברסדוף בן דודו של רבינו. ראה מש"כ אודותיו ב'להשכיל' גליון ג'.

5. הגאון מו"ה ר' מנחם פרוסטניץ זצ"ל תלמיד מובהק למרן החת"ס.

במקומו עומד - כמ"ש החת"ס טעם לחלק בין נישואים לתספורת, ולענ"ד אפשר לחלק ביניהם מפני הטעם שכתבתי ע"פ גמ' ביצה הנ"ל תגלחת לכל מסור ואיכא למיחש לתקלה ולאגודות אבל נישואי' לרב ומורה מסורי' - אמנם עדיי' צריכי' אנו לטעם של החת"ס דלא ליהוי כתרתי דסתרי הנישואים והתספורת בזמן א' כמבואר שם -

והנה לפי דעתי אם השעה צריכה לכך לסדר הקידושין ביום ה' ב' סיון ע"ד האמור בספר הר המור - אזי ראוי ונכון להודיע להרה"ג דצעהלים נ"י כי תמכת יתדותיך להקל בשעת הדחק ע"פ ס' הר המור, והסכמת הרה"ג דקו"ד נ"י, ולא עוד אלא שגם מדברי עצמו וכבודו של הרה"ג דצעהלים נ"י אין סתירה כמו שכתבתי - וטוב לסלק ממך תרעומת ותלונות קודם מעשה - ואם תרצה להזכיר גם אותי עשה כרצונך -

האמת אגיד ולא אכחד, במכתבי הראשון טעיתי בשתיים כסבור הייתי שהיית מסדר קידושין בר"ח אייר, וגם בלשון החת"ס שהעתקתי במכתבי לעשות הנישואים בר"ח סיון, ושם כתוב בג' ימי הגבלה - וכ"ז מפני שאין רצוני להכניס ראשי ולתקוע עצמי לדבר הלכה במילת' דפרהסי' ובפרט להקל למען אשר לא ימצאו המערערי' והמפקפקי' מקום ללין ולהתרעם - ועתה אהו' חתני נ"י צלח רכב ע"ד אמת ומצא חן ושכל טוב בעיני אלקי' ואדם וקרנך תרום בכבוד להגדיל תורה ולהאדיר כאנ"ה ונפש חמיך

הק' דוד ניימאן

זוגתי אמכם תחי' דו"ש - ברכתי תעלה לזוגתך בתי' היקרה תי' ולבנכם הילד נכדי שמואל' שי' לאיו"ט בנכם הילד יודא' שי' לאיו"ט הולך וגדל בחן ושכל טוב.

6. מרת ברכה ע"ה

7. מרת מלכה ע"ה אשת נעוריו ששבקה חיים בדמי ימיה ח' תמוז תרל"ט.

8. הוא זקני מוה"ר שמואל גרינוואלד הי"ד משופרון תלמיד ה'שבט סופר'.

9. דו"ה הגאון מוה"ר יהודה גרינוואלד זצ"ל בנם הגדול ששהה בביתם באותה העת. ראה אודותיו בגליון זה.

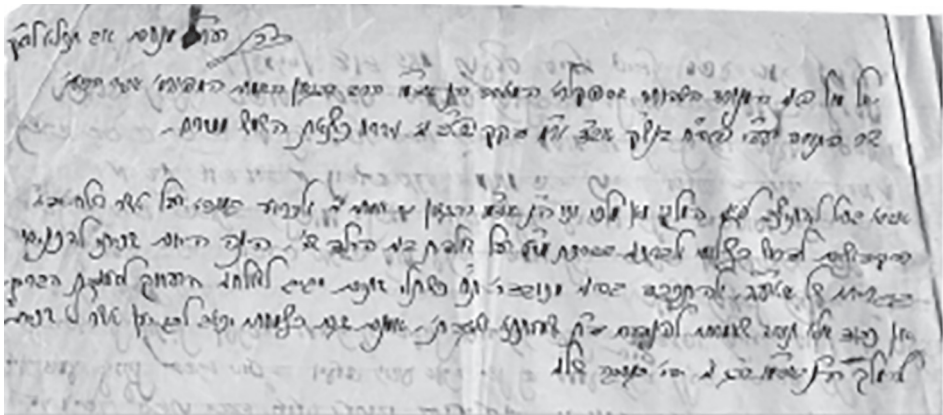
שמעתתא דברית מילה

מהגאון מוה"ר מנחם גרינוואלד זצ"ל
אב"ד דשופרון

מגיש: הרה"ג ר' שמואל יערי

אודות זקני הגאון מוה"ר מנחם גרינוואלד זצ"ל אב"ד שופרון [אדאנבורג] ודבקונו ברבו מרן הכת"ס הרחבנו בגליון ב'. הערכתו הרבה של הכת"ס לתלמידו ניכרת ב'כתב מורינ' שהכתירו וכפי שפרסמנו בגליון ד', גם הפקיד הכת"ס ביד רבינו את חינוך בנו הגאון מוה"ר שלמה סופר אב"ד ברגסאס מח"ס אגרות סופרים.

לפנינו דרשה לברית מילה חלק 'שמעתתא' שדרש רבינו בברית מילה לבנו בכורו דו"ז מוהג"ר יהודה גרינוואלד זצ"ל שנולד בכ"ב תמוז תרל"א לימים תלמיד מרן בעל השבט סופר, שימש כדיין בלוצרן שבשווייץ משנת תרע"ג עד לפטירתו בו' תשרי תש"ו [ראה גליון ג' אודות חמיו מוה"ר נתן רוטשילד זצ"ל שהעלה על הכתב משיעורי מרן השבט סופר]. בין כת"י הרבים שזכינו בס"ד למצוא מזקנינו מוה"ר מנחם זצ"ל ישנו מכתב [או טויוטה ממכתב] לרבו מרן הכת"ס בו מודה לו על ברכתו להולדת בנו ואת צערו הרב שנבצר מרבו להשתתף בברית [אולי מחמת חולשתו באותה העת]. בידינו גם חלק ה'אגדתא' כפי שמזכיר רבינו, ועוד חזון למועד.



ב"ה ער"ה מנחם אב תרל"א לפ"ק

אל מול פני המנורה הטהורה אספקלריא המאירה ה"ג אדמ"ו הרב הגאון האמיתי המפורסם אביר הרועי שר התורה עה"י פה"ח בנש"ק אב"ד ור"מ דק"ק פ"ב נ"י ויזרח כצאת השמש ממזרח.

אבוא בחיל להתיצב לפני מלך מאן מלכי וכו' ה"ג אדמ"ו הגאון האמיתי נ"י ולכרוע במודי על אשר שלח ידי הקדושים לדרוש בשלומי ולברכני בברכת מז"ט על הולדת בני הילד שי' הנה היום זכיתי להכניסו בבריתו של אאע"ה ולהתכבד בפני מכובדי ת"ח כשתילי זתים סביב לשולחני הערוך לסעודת הברית אין כבוד אלא תורה שאמרת לפנים ד"ת שמעתתא ואגדתא - אמנם גם בשמחתי יכאב לבי יען אשר לא זכיתי שהמלך ה"ג אדמ"ו ה"ג נ"י יהי' במסיבה שלנו

דרשה לברית מילה

בע"ה

בקידושין דף כ"ט האב חייב בבנו למולו ולפדותו למולו מנ"ל שני' וימל אברהם את יצחק בנו, איהי מנ"ל דלא מחייב' כאשר ציוה אותו ולא אותה. ומקשה תוס' הא מילה הוי מצ"ע שהו"ג משום דהוי ליה ביום ולא כלילה ול"ל קרא ות"י דסוגי' קאי אליבא דראבר"ש דסובר מילה שלא בזמנה בין ביום ובין כלילה.

אבל אכתי קשה לפום שיטת תוס' לאידך מ"ד דסובר דמילה שלא בזמנה ג"כ דווקא ביום [ל"ל קרא].

וג' לפענ"ד דלקמן [ל"ו ע"א ד"ה הקבלות והזאות] מקשה תוס' ל"ל קרא דעבודה פסולה בנשים תיפוק ליה דעבודה דווקא ביום והוי ליה מ"ע שהו"ג ות"י דקרא איצטרך לעכב דנשים פסולות לעבודה. ממילא מצינן למימר לאידך מ"ד דסובר מילה שלא בזמנה ג"כ דוקא ביום איצטרך קרא דאותו לפסול נשים, כמו נכרי דסובר הסמ"ג דצריך להטיף במילת נכרי, או לפום שיטת התוס' במנחות צ"ג ע"ב ד"ה ידו וסמך ידו ולא יד אשתו משום דהו"א אשתו כגופו קמ"ל והקשה תוס' שם הא ממעטין סמיכה מבני ישראל ולא בנות ישראל ותירץ דהו"א בקרבן בעלה מותרת לסמוך מצד אשתו כגופו ממילא מצ"ל ג"כ דאיצטרך אותו דהו"א מצד אשתו כגופו כמו שהאב מצווה היא ג"כ מצווה קמ"ל אותו.

לפ"ז מיושב ג"כ קושית תוס' בע"ז דף כ"ז ע"א [ד"ה אשה לאו בת מילה] דפליגא רב ור"י דרב סובר מילה בנכרי פסול משום שנאמר ואתה את בריתי תשמור ור"י סובר משום המול ימול ופריך הגמרא מאי בינייהו אשה לרב דפסול נכרי מצד ואתה את בריתי תשמור אשה נמי פסול משום דלאו בת מילה והקשה תוס' שם לרב ל"ל אותו ולא אותה תיפוק ליה דלאו בת מילה ולפום דברינן ניהא במילת בנה מצד אשתו כגופו הו"א דגם היא מצווה משו"ה איצטרך אותו.

ובאופן אחר נ"ל על קושית התוס' אליב' דרב ל"ל אותו דרמב"ם [הל' ע"ז י"ב ב'] פסק דאשה אינה בכל תקיף משום דאינה בכל תשחית כמו שמבואר בגמרא אבל בעבד פוסק הרמב"ם דישנו בכל תקיף ואף דילפינן לה לה מאשה ותיריך הלח"מ דדוקא בדבר דשייך באשה כמו בעבד שם ילפינן לה לה מאשה אבל בכל תשחית דלא שייך באשה משום דאין לה זקן ועבד יש לו זקן לא ילפינן מהדדי ממילא מיושב קושית תוס' מצד ואתה את בריתי תשמור דאשה פסולה מצד דאינו בת מילה עבד כשר למול בנו משום דהוי ב"ב ובכה"ג לא ילפינן לה לה מאשה אבל מצד אותו ולא אותה גם עבד פסול למול בנו מצד לה לה.

אבל באמת מאריך השער המלך בפ"א ממילה, אם עבד מצווה למול את בנו, ורוצה להוכיח מבבא קמא דף פ"ח דשם פריך הגמרא לפום שיטת י"מ מה לאשה שאינה מצווה למול את בנה תאמר בעבד שהוא מצווה ותיריך בשם משל"מ קושיתו אמאי לא יליף לה לה, דדוקא במ"ע שהז"ג ילפינן לה לה אבל במאי דאשה פטורה מצד גזה"כ לא ילפינן עבד מאשה כמו שסובר תוס' דעבד מצווה בפריה ורביה אף דאשה פטורה משום דפטורה מצד גזה"כ, ושם בב"ק קאי הסוגי' אליבא דראב"ה שדמילה לא הוי ז"ג ואשה פטורה למול בנה מצד גזה"כ אותו ולא אותה וממילא לא ילפינן לה לה ושפיר פריך הגמרא מה לאשה שאינה מצווה למול בנה תאמר בעבד שהוא מצווה.

אבל לפום סברת המשל"מ מצינן ליישב בפשיטות קושית התוס' ל"ל אותו ולא אותה תיפוק ליה מצד ז"ג, [ד]אי מצד ז"ג הוה ילפינן לה לה מאשה דגם עבד פטור קמ"ל דאשה פטורה מצד אותו ממילא לא ילפינן לה לה ולא קשה הא מ"מ נשים פטורים מצד ז"ג וילפינן [לה לה].

אבל זה ליתא דהפלתי [סי' א' ג'] הקשה למה איצטרך קרא דנשים חייבין בד' כוסות תיפוק ליה מצד דאף הם היו באותו הנס ותי' משום עבד, דמצד באותו הנס היו עבדים פטורים אבל אי ילפינן מקרא גם עבדים מחויבים מצד גז"ש דלה לה, אף דמ"מ נשים חייבים מצד אותו הנס מ"מ אמרינן מדרכי קרא דנשים חייבין אף דמחויבין בל"ה היינו משום עבד' גם אנן יכולין למימר אף דנשי פטורי' מצד ז"ג מ"מ הא דרב' קרא לפוטרי' היינו משום עבדים.



תכשיטי נשים - אי צריך להשגיח שלא יהיה בהם חשיש חמץ

הרב יקותיאל דב יערי

ראש כולל בית מדרשו

דמחשבינן ובעי למיכליה לא איפסיל לדידיה מאכילת אדם, וכ"ש מאכילת כלב. וכן משמע בפשיטות לשון אשרי לעיל. עכ"ל. וביאור הדברים דכל מה שהותר חמץ שאינו ראוי לאכילת כלב היינו משום דבטל מיניה שם אוכל, וא"כ כיון שהוא עצמו אוכלו ומחשיבו לאוכל הרי זה אסור אצלו כדין אוכל חמץ. ומש"כ דכן משמע לשון הרא"ש לכאן' כוונתו למה שהזכיר הרא"ש עניין בטלה דעתו. ולפ"ז פסק בתרוה"ד להתיר לכתוב בדיו המבושל בשיכר שעורים, ואע"פ שפעמים שהוא נותן הקולמוס לתוך פיו וטועם מהדיו בלא כוונה, אין הדיו נחשב לאוכל עי"ז, כיון שהטעימה היא בלא כונת אכילה ואינה מחשבתו לאוכל. ונפסק ד"ז בשו"ע (סי' תמב ס"י).

ומבואר מזה דמה שהותר גבי חמץ הפסול מאכילת כלב אין זה משום דינא דנבלה שאינה ראויה לגר כבכל איסורי תורה, אלא משום דלא מיקרי אוכל, דקים להו לחז"ל דלא נאסר חמץ אלא כשיש לו שם אוכל ובלא זה לא מיקרי חמץ כלל, ומטעם זה עצמו כשמיוחדו לשימוש אחר ועשה בו מעשה בטל ממנו שם חמץ.

דברי המגן אברהם גבי "טאבאק"

והנה כ' במגן אברהם (סימן תס"ז ס"ק י') וז"ל, מ"כ וטוב"ק דרך לשרותו בשכר וצריך לסוגרו בחדר או לעשות מחיצה לפניו עכ"ל. והאחרונים

פסק בשו"ע (תמב, ט) חמץ שנתעפש קודם זמן איסורו ונפסל מאכילת הכלב, או ששרפו באש (קודם זמנו) ונחרך עד שאינו ראוי לכלב, או שייחדו לשיבה וטח אותו בטיט, מותר לקיימו בפסח. ומקור דין זה דחרכו קודם זמנו אסור ואחר זמנו מותר הוא מגמ' פסחים (כא:): והיא מימרא דרבא שם. ודין ייחדו לשיבה הוא מגמ' (שם מא:): דמייית ברייתא (פסחים מה, ב) רבי שמעון בן אלעזר אומר במה דברים אמורים במקווימת לאכילה אבל כופת שאור שייחדה לשיבה בטלה. ומסקינן התם דדווקא אם טח פניה בטיט בטלה.

וכתב הרא"ש גבי מימרא דרבא דחרכו קודם זמנו וז"ל: יש שרוצים לומר לאו דוקא הנאה דהוא הדין נמי אכילה דעפרא בעלמא הוא. ולא מסתבר דאע"פ דבטלה דעת האוכל אצל כל אדם מ"מ כיון דאיהו קאכיל ליה אסור. וכ"כ הרב הברצלוני ז"ל וז"ל והנ"מ דמותר בהנאה לאחר זמנו אבל באכילה לא. עכ"ל הרא"ש. וכ"כ הרמב"ם ז"ל (הלכות חמץ ומצה פ"ד הי"ב) דבר שנתערב בו חמץ ואינו מאכל אדם כלל, או שאינו מאכל כל אדם כגון התריאק וכיוצא בו אף על פי שמותר לקיימו אסור לאכלו עד אחר הפסח. ובתרוה"ד (סי' קנט) ביאר סברתם וז"ל: דנראה דהא דאסרי גאונים דלעיל חמץ שחרכו קודם זמנו באכילה, היינו משום דכיון

שמה יבא להשתמש בו לעישון.

ולכאורה מדברי מג"א גופיה מוכח דמיירי בנפסל משם חמץ שבו, מהא דלא הצריך לבעור אלא לעשות לו מחיצה שמה יבא לאכלו, ומוכח מזה דס"ל דאין בו דין חמץ לעבור עליו בבל יראה כיון שנפסל מאכילת כלב, וא"כ לכאורה אין להעמיד דבריו דמיירי בנשרה אחר זמנו דא"כ היה חייב בביעור, וצריך להעמיד כהב"מ דמיירי בעומד לעישון, ולומר דאעפ"כ כיון שהוא פסול מאכילת כלב לא חשיב כאוכל אף שעומד לשאפו בפיו, ומש"ה אין חייב לבערו, ורק אם ישאף עשנו יעבור עליו דמחשיבו בזה לאוכל. ומה שאסר הב"מ לקנות בתוך הפסח היינו משום חשש שנשרה בתוך הפסח דבזה אין היתר אף אם נפסל מאכילה, עיי"ש בדבריו.

ובחיי אדם (ח"ב כלל קצו סעיף ג) כ' וז"ל, וכן "טיטין" [=טבק] במקומות שמוכרים פעקליך שכבר נחתך לחתיכות קטנות, אין משתמשים אלא בכתב הכשר, שמזלפין עליו שכר (ודע שחקרתי אצל האומנץ שעושין שנויף טאבאק, דהיינו ששואפין בחוטם הפעקל טאבאק, מלחלחים אותם ביין נסך וידוע שיין נסך אסור בהנאה מדינא. ויש עדיין ב"ה אנשים יריאים שנוהגין כן, דמה שנוהגין להקל אינו אלא מטעם הפסד מרובה (ע' ב"ד סי' קכ"ז) ואם כן ראוי להם לזהר שלא לשאוף אותו טאבאק). עכ"ל. והנה משמעות דבריו שה"טיטין" דמיירי ביה בתחילת דבריו אינו ה"שנויף טאבאק" דמיירי ביה אח"כ שהוצרך לבאר מה הוא, וא"כ אפ"ל בפשיטות דס"ל כהב"מ דאין לאסור אלא בעומד לעישון, ומה דלא נחית לחלק בזה אפשר משום דס"ל ד"שנויף טאבאק" אסור בלא"ה משום יי"נ, וגם אין שמותיהם שווים כמבואר מדבריו. וגם במ"ב שכ' וז"ל, (סי' תס"ס ק"ג) עוד

תמהו על זה, דהרי הטבק אינו ראוי לאכילת כלב והשכר שנשרה בו נפסל מאכילת כלב עיי"ז וא"כ מ"ט ייאסר להשהותו בפסח. עי' מור וקציעה (סו"ס תמב) שהאריך בזה וכ' דמותר לשרותו אף לכתחלה בשכר קודם הפסח וליהנות ממנו בפסח, אלא דנראה דבר תמוה לרבים (אשר לא יחכמו) לא שרינן להו. מיהא לספקו לית דחש לה אף לשאפו (בין עשנו בין אבק הנעשה ממנו להכניסו בנחירים, לנקות ולהריק ליחות המוח) לכתחלה בלי בדיקה כלל, והוא דבר פשוט וברור מאד שהמחמיר בזה אינו אלא מן המתמיהין. וזכורני שראיתי בקטני לא"מ הגאון החסיד ז"ל שהיה שוחק על המתחסדים ומחזרים אחר טובק (בלתי חמוץ) ליי"ט דפסח. עכ"ל. וכ"כ בשו"ת דברי חיים (יורה דעה א, כ) דעל פי דין אין חומרא כלל כי הלא כבר בטל קודם הפסח ואין שם חמץ עליו. וזקני מהר"י אסאד בתשובותיו (או"ח קנ) דיבר בזה ונראה שביאר דברי המג"א באופן שנשרה בפסח עצמו דאז הוא כחרכו אחר זמנו דאסור שכבר חל עליו איסור חמץ קודם לזה, והביאו מהרש"ם בדעת תורה (תס"ס"ח). ובבית מאיר (תס"ס"ח) כ' ג"כ דליקנות קודם פסח על כל ימי פסח א"י שום איסור. אך בתוך הפסח ליקנותו אפשר דיש לחוש לשמה נשרה תוך פסח. אמנם כ' אבל כ' שם דזהו דווקא ב"שנויף טובאק" (טבק הרחה), אבל "רויך טובאק" (טבק עישון) אפשר לומר דמשום חומרא דחמץ הוא דומיא דאכילה ורמז לעיין בהלכות יי"נ מדין בת תיהא, דשם מבואר דיש לדון בשואף ריח לתוך פיו משום שתיה. ולדבריו יש מקום להעמיד דברי המ"א בטבק כזה המשמש לעישון ונשאף לתוך פיו, וא"כ יש לומר בזה דמשום חומרא דחמץ חשבינן ליה כעין אכילה ובזה ששואפו הוא כמחשיבו לאכילה דאסור אע"פ שנפסל מאכילת כלב, ומש"ה הצריך לעשות לו מחיצה

דיו בסימן תמ"ב, אבל במידי דעבידא לריח ולשאוף אותו, והחמץ שהיה ראוי לאכילה או לשתייה עשאו ותיקנו להריח ולשאוף אותו, מחשבתו משויא ליה להאי חמץ, וחשיבותא דריח ושאפה הוי כאילו תיקנו לאכילה ושתייה, דלהריח ולשאוף אותו לא נתקלקל, דחמץ למאי שמתקנין אותו זה מחשיבו ומקיים שם החמץ עליו, מה שאין כן בדיו שאין חשיבות החמץ נשארת בו. וידעתי כי יש עוד לפקפק בזה, מכל מקום כיון שהדין נמצא כתוב מפורש במגן אברהם צריכין אנו למשכנוי נפשין להסביר את דבריו. עכ"ל. ולכאורה אין סברתו מובנת ודבריו צריכים ביאור רב.

ובס' תשובות והנהגות (כרך ה סימן קכד) בתשובה בעניין סיגירות בפסח למד מדבריו שבא לחדש חידוש גדול ועצום בעניין אחשביה שכתבו הפוסקים, דלא בעינן דוקא אחשביה לאוכל רק ה"ה אם אחשביה להנאה אחרת ג"כ אסור. וכן נראה שהבין בקובץ תשובות להגריש"א (ח"א סימן מט) וכן כתבו עוד מחברים ומלקטים רבים, ולמדו מזה שדעתו (ויש שהפליגו לכתוב שכן דעת המג"א) לאסור כל חמץ שנפסל מאכילת כלב ומיוחד לאיזה שימוש. ורבים כתבו דמשום זה יש לאסור תכשיטי נשים שמעריכים בהם חמץ אף שנפסלו מאכילת כלב.

והסברא בזה ביאר בתשו"ה שם דס"ל למהר"ם שיק דטעמא דהתירא דנפסל מאכילת כלב היינו משום שאין לחמץ חשיבות כלל, ולכן לא הותר רק חמץ העומד לאכילה שנתקלקל ואינו ראוי אפי' לכלב שאין לו שום חשיבות, אבל חמץ שנפסל מאכילת כלב שעומד להנאה אחרת שחשוב כדי ליהנות ממנו, הרי הוא חשוב כחמץ העומד לאכילה ואסור. אמנם

כתבו כי הטאב"ק דרך לשרותו בשכר בקצת מקומות וצריך לסגורו בחדר או לעשות מחיצה לפניו וכן הכרכום במקומות שנוהגין בו איסור, וכתב הח"א שחקר אצל האומנין שעושין שנו"ף טבא"ק (דהיינו ששואפין בחוטם) מלחלחים הפעקיל טבא"ק ביי"נ וידוע שיי"נ אסור בהנאה מדינא וא"כ ראוי לזהר שלא לשאוף אותו טבא"ק אף כל השנה. והנה כ"ז כתב הח"א בזמנו אבל עתה יש לחקור אצל האומנין אם עושין כן. עכ"ל המ"ב. והנה גם בדבריו אין הכרע דמיירי בתחילה בעומד לריח, שאפשר דמיירי בעומד לעישון ורק אגב זה הזכיר דברי הח"א בעומד לריח מפני שכאן כתב הח"א ד"ז ואין לו מקום אחר להזכירו, וגם משום שרצה לכתוב בשניהם שצריך לברר המציאות אם היא כך. ויתכן גם כן שחשש לנשרה בתוך הפסח שהיה הדבר מצוי כמבואר מדברי הב"מ. ואין להביא ראיה מזה שנחלק המ"ב בסתמא על כל האחרונים הנ"ל ועל הסברא הפשוטה כדמוכח מדבריהם.

חידושו של מהר"ם שיק בביאור דברי המג"א

אמנם בשו"ת מהר"ם שיק (אורח חיים סימן רמב) כ' וז"ל, אמנם המגן אברהם בסימן תס"ז ס"ק י' הביא שמצא כתוב דטאבאק צריך לסגרו, דשורין אותו בשכר. ושמעתי דכוונתו על שניפפטאבאק. מזה מבואר על כל פנים דאם האמת שמתקנין שניפפטאבאק עם שכר או עם שאר דבר חמץ יש לחוש שלא להריחו. ומה שהקשה מעלתו נ"י הרי כיון דתיקנו קודם זמן איסורו, הוי כחרכו קודם זמן איסורו דמותר בהנאה אף לאחר זמן איסורו, אין הנידון דומה, דהתם איירי בפת שנתעפש ונתקלקל מהיות מאכל כלב והוי רק כעפרא בעלמא, והוא הדין בחרכו קודם זמנו שנפסל מהיות אוכל, וכן לענין

הרי לא חילק כלום, ואיך יתכן לומר שכוון לזה. ומה דקשה מדין כופת שאור שייחודה ליישיבה דהרי שם נתייחדה לאותו שימוש ולמה יותר לקיימה, עמד בזה בתשובות והנהגות שם ויישב באופן מחודש, דאין הטעם בדין זה משום דאיסור חמץ הוא רק במאכל וכשיחודה ליישיבה ביטלה משם אוכל, אלא דכשמיחד השאור ליישיבה שאין הדרך להשתמש ליישיבה בכופת שאור, אין מחשיבו כשאור ובטליה משם שאור ומותר (וכמו"כ הא דמפו' בגמ' ר"פ כל שעה (כא ב) שחמץ שחרכו קודם זמן איסורו שנפסל מאכילת כלב מותר ליהנות ממנו לאחר זמן איסורו, ה"ט דכיון שאין הדרך ליהנות מחמץ שחרכו, מותר), אבל כשמשמש בשאור להנאה כזו שהדרך היא להשתמש לאותו הנאה בשאור, דלא בטליה משם "שאור", אסור ליהנות ממנו בפסח. עכ"ד. והנה ביאור זה הוא דלא כפשטות הגמ' שאמרו שם (פסחים מה, ב) במה דברים אמורים במקויימת לאכילה אבל כופת שאור וכו', וכ"כ רש"י ותוס' שם דכיון שאינה מקויימת לאכילה בטלה, ולא כתבו הטעם מפני שמייחדה לדבר שאינו דרכה אלא מפני שאינה אוכל [ועי' ג"כ בסוגי' דחולין (קכט.) וברש"י שם (ד"ה ומשנ)]. וכן בתרומת הדשן שהוא המקור לדין הדיו המובא בשו"ע והוא שביאר סברא זו דאחשביה כתב דהיינו משום דכיון דמחשבינן ובעי למיכליה לא איפסיל לדידיה מאכילת אדם, וכ"ש מאכילת כלב. ולא כתב דמשום שאוכלו עומד לשימוש המיוחד לו, אלא דחשיב אוכל, ומשמע דהדבר תלוי אם יש לו שם אוכל או לא. ואף אם נדחוק טובא ונאמר דמה שאמרו כאן שנאסר ע"י שם אוכל היינו משום שע"ז כבר אינו מיוחד לשימוש אחר שאינו רגיל בחמץ וחוזר לשם אוכל שהוא שימוש הרגיל, אכתי

דבר זה תמוה מאד מגוף דינא דגמרא דכופת שאור שייחודה ליישיבה, שהרי שם ודאי החמץ מיוחד לשימוש מסויים, והרי כל מה שבטלה חשיבותו הוא מפני שייחודו לאותו שימוש, ואם כשהדבר מיוחד לשימוש מסויים לא בטלה חשיבותו א"כ לא נתבטל מאותה כופת שאור שם חמץ מעולם ולמה תהיה מותרת אפילו לקיימה. [וזה קשה גם מיניה וביה, שמשמע מדבריו כפשטות דברי המג"א שאין לאסור לקיימו ורק שאוסר להריחו, ואם לא נתבטלה חשיבות החמץ כלל א"כ למה לא ייאסר לקיימו גם כן. ואף דלכאורה גם לדברי הב"מ דהעישון חשיב כשתיה יש להקשות דא"כ לא נפסל החמץ מאכילה שהרי עומד לעישון והוא חשוב כאכילה ויהיה אסור לקיימו, אמנם לדבריו י"ל שאין עיקר העישון בחמץ עצמו, שהרי בא לעשן את הטבק ולא את החמץ, והחמץ רק מועיל לתיקון הטבק באיזה אופן, וא"כ אין החמץ עומד לאכילה, אבל כשהוא מעשנו הרי בא החמץ לתוך פיו בתוך הטאבאק וזה חשיב כשותהו, ושייך בזה אחשביה כמבואר בפסקי מהרא"י (סי' קפו) הובא בהגהת שו"ע (סי' תמו ס"ב). אבל אי נימא דזהו חשיבותו ומעולם לא בטלה א"כ בפשטות תשאר עליו חובת ביעור.]. ובוודאי דזה סותר לדין הדיו שכ' התרוה"ד והשו"ע דמותר להשתמש בו בפסח ורק לאוכלו בכוונה אסור, שהרי התם ודאי דיו זה שנתבשל בשכר שעורים לכתובה הוא עומד ולזה תיקנוהו, ואי נימא דכשמחשיבו לשימוש מיוחד הו"ל אחשביה, א"כ אפילו נחלק בזה שאין נאסר אלא כשמשמש בו בפועל הרי כאן שהוא משתמש בדיו זה לכתובה בוודאי הוא משתמש בו לשימוש המיוחד לו ואיך יותר לקיימו? וביותר שכל דבריו של מהר"ם שיק באו לחלק מדין הדיו דמותר וכמבואר שם, ואם כוונתו לסברא זו

הנוכרת מה לו להזכיר כאן שהיה ראוי לאכילה, וכ' עוד וחשיבותא דריח ושאיפה הוי כאילו תקנו לאכילה ושתייה. ומכל זה משמע שאין כוונתו לומר דכל חמץ שעומד לאיזה שימוש הרגיל נאסר אף כשאין ראוי לאכילה, אבל כוונתו צריכה ביאור. ושמא יש לבאר דבריו כך, דס"ל דריח ושאיפה יש בהם חשיבות מעין אכילה ושתייה, אמנם בחמץ הרגיל שנפסל מאכילה כבר נעשה כעפר ואין אומרים דמה שאפשר להריח בו מחשיבו כחמץ העומד לאכילה, שהרי כבר איבד חשיבותו ונעשה כעפר. אמנם כשהתקין את החמץ לריח בשעה שהיה ראוי עדיין לאכילה ושתייה ולא בטל שם חמץ מיניה א"כ נעשה החמץ עצמו כשהוא ראוי לאכילה עומד לריח, ושימוש זה של ריח זוהי אכילתו, והשתא גם כשיפסל מאכילה כל שנשאר בו שימוש זה של ריח חשיב כראוי לאכילה עדיין מפני חשיבות השימוש של ריח ושאיפה. וצ"ע. ומ"מ נראה שלא בא לאסור אלא בעומד לריח, וגם הוא כ' שיש לפקפק בזה ולא כ' כן אלא מפני שכך נמצא כתוב מפורש במג"א. וכבר נתבאר בדברי המג"א גופיה אפשר לבאר דמיירי בעומד לעישון או בנשרה בתוך הפסח. ואפילו אם הייתה כוונת מהר"ם שיק לזה אין כל הכרע שזו כוונת מגן אברהם ובוודאי שלא לומר שכך היא הבנת המ"ב בדעתו, שהרי אפשר לבאר דברי המגן אברהם באופנים אחרים וכמו שביארו האחרונים הנ"ל, או דמיירי בעומד לעישון ודלא כמו ששמע מהר"ם שיק, או בנשרה תוך הפסח.

דברי השואל ומשיב אודות ה"פלאיד"

עוד הביאו דברי שו"ת שואל ומשיב (מהדורה קמא חלק א סימן קמא) שכ' שנשאל מאמריקה על נוזל שהמציאו שם לתאורה שהיה מאיר באור

קשה מדין הדיו המבושל בשכר שעורים דמותר לכתוב בו, והרי נראה שם שהיה זה שימוש רגיל אצלם ואפ"ה מותר להשתמש בו אף לכתובה. ועי' ג"כ בראב"ד (הל' חמץ ומצה פ"ד הי"א) שכ' גבי בגדים שכיבסו אותן בחלב חטה וניירות שדיבקו אותן בחמץ דהוי כייחדו לשיבה, והרי שם ודאי שהם שימושים שהיו רגילים לעשותם בחמץ, ועכ"פ לא חילקו בזה. [ואולי בזה יש לדחוק דאחר שדיבקו הניירות בחמץ כבר אינו עומדות להדבקה וגם לא לאכילה.] וגם מש"כ דמותר ליהנות מחמץ אחר שחרכו כיון שאין הדרך ליהנות ממנו, אינו מובן, דא"כ אדרבה יהיה מותר לאוכלו כיון שאין דרך לאכול חמץ שנפסל מאכילת כלב. (עוד הוסיף בתו"ה שם לכתוב סברא חדשה לגבי סיגריות דווקא, דיש לחוש שכיון שמייצרים מליוני סגריות שיש בהם חמץ, אולי יש להם שדות שזורעים אותם בחטים ושעורים במיוחד לסגריות וא"כ שפיר לא פקע מיניה שם שנעשה מחטים ושעורים אפי' שנפסל מאכילת כלב, שהרי למטרה זו זורעים חטים ושעורים. ולא הבנתי סברא זו כלל, שהרי אין העניין שם חטים ושעורים אלא שם חמץ. ואפילו לפי סברתו שאין העניין שם אוכל לא מסתבר לתלות בשם חטים ושעורים, ומ"מ לכאורה אין כאן נידון נוסף אלא הדבר תלוי בחידושו דלעיל.

ובביאור דברי מהר"ם שיק עצמו יש לעיין וכנ"ל, שכל עצמו לא בא אלא לחלק מדיו, שכ' מה שאין כן בדיו שאין חשיבות החמץ נשארת בו. וגם מש"כ בראש דבריו דהתם איירי בפת שנתעפש ונתקלקל מהיות מאכל אינו מובן שהרי גם כאן נתקלקל מהיות מאכל, וגם אח"כ כ' דהחמץ שהיה ראוי לאכילה או לשתייה עשאו ותקנו להריח ולשאוף אותו, ואם כוונתו לסברא

מחודשת כל כך ופטרה בלשון מה בכך, ואיך שייך לומר מה בכך שהוא לפגם, והיה לו לומר שהוא מיוחד לתשמיש המאור, שבלא זה לא מהניא סברתו שכ' דמ"מ הוא נהנה מהאור, שהרי נפסל מאכילת כלב ומותר בהנאה. ולשונו מבוארת שלא נתייחס לייחוד החמץ אלא למעשה ההנאה, שכ' דבשלמא כשרוצה להנות בו ע"י שאוכל ושותה שייך לפגם אבל מה שנהנה מן האור מה בכך שהוא לפגם מ"מ הוא נהנה מהאור, וזה אינו נכון בנפסל מאכילת כלב שהרי כל הנאה מותרת בו. והרואה יראה שאין דעתו של השו"מ לדון כלל בדין נפסל מאכילת כלב אלא בדין נטל"פ שלוה ציין השואל מיו"ד סי' קלד, וזה הוא דין אחר לגמרי, ששם אין זה מצד מה שנפסל הדבר בעצמו ואינו ראוי, [שהרי אף כשאינו קץ לאוכלו אלא פוגם קצת אסור, וכמבואר ביו"ד קג ס"ב], אלא או מצד שבדין נתינת טעם אין לאסור אלא טעם המשביח וכדברי הרשב"א, או מצד שאין נהנה מהטעם ולא אסרה תורה תערובת דבר שאין בו הנאה וכדברי הר"ן. (ודברי השו"מ שאסר משום שאין זה פוגם הנאתו נראים כסברא זו). וא"כ ע"ז אתיא סברתו שפיר כפשוטה דמה בכך שפוגם הטעם הרי נהנה מן המאור. אלא דצריך להבין למה לא דן להתיר בזה מצד שנפסל מאכילת כלב, שהרי כ' השואל שאין ביכולת אנושי לשתות. ושמא לזה כוון במש"כ בשאלה שהאומנים הצורפים כל תערובות כל מין בפ"ע יוכלו לצרף השפירטעס לבדו והקאנפין לבדו [ע"י זיקוק] ורק הריח לא יוכלו להפריד, וס"ל דבזה לא מיקרי שנפסל מאכילה שהרי יכול לאכלו ע"י צירוף, ורק דנותן טעם לפגם ע"י הריח. ועוד יתכן שהיה נראה לו מלשון השאלה שרק את הקאנפין עצמו אין ביכולת אנושי לשתות, אבל אחר שנתערב באלכוהול אפשר לשתותו ע"י

בהיר מאד, ונקרא באנגלית "פלאיד" (Fluid). ועשייתו היא ע"י שמעריבם אלכוהול חזק מאד (שאפשר לשתותו ע"י שמוזגים אותו במים מחצה למחצה) שעליו חששו שנעשה מה' מיני דגן, עם טרפנטין מזוקק שהיה נקרא "קאנפין". וכ' ע"ז וז"ל, יערבו מחצה שפירטס/כהל/ החזק החי עם מחצה קאנפין הוא טערפנטין הנודע כשיזדכך להיות זך וצלול כמים יקרא קאנפין פה ואף אם אמנם יזדכך במראהו אך ריחו לא נמר וטעמו לא פג ואין ביכולת אנושי לשתותם אף לא לטעום ולא עצמותם בלבד כי גם אם ינתן בכלי ואח"כ ירחצו את הכלי וישטפוהו פעמים הרבה ויאמרו כי האומנים הצורפים כל תערובות כל מין בפ"ע יוכלו לצרף השפירטעס לבדו והקאנפין לעצמו אך להפריד הריח שמא לא יוכלו להפריד והחוש מעיד כי לא יוכלו לעשות וגם אם יוכלו לעשות לא כ"ע יוכלו לעשות ככה וע"ז שאל אם מותר בפסח למאור כי המאור שבו טוב מאד. עכ"ל השאלה. ובתוך תשובתו כ' וז"ל, אמנם מה שרמו לסימן קל"ד שם מבואר דכל שפוגם הטעם שרי וה"ה כאן זה פוגם הטעם אך גם זה לא ידעתי דבשלמא כשרוצה להנות בו ע"י שאוכל ושותה שייך לפגם אבל מה שנהנה מן האור מה בכך שהוא לפגם מ"מ הוא נהנה מהאור וז"ב לפענ"ד. עכ"ל הצריך לעניינינו. והנה כאן אותו הפלאיד המעורב בטרפנטין בוודאי נפסל מאכילת כלב, ואפ"ה כ' דלא שייך להתיר משום נטל"פ, ומזה הביאו דעתו ג"כ לאסור כל חמץ שלא נתבטל משימוש שהוא עומד לו אף על פי שנפסל מאכילת כלב. וכבר תמה בקובץ תשובות (שם) מה בין זה לבין דיו המבושל בשיכר שעורים.

ובאמת אין אני כדאי להשיב, אבל יתבונן המבין מדעתו אם אפשר שכוון השו"מ לסברא

מה שאפשר להפריד באמצעים כימיים

בקובץ תשובות (שם) ועוד כתבו עוד טעם לאסור בדברים שאינם ראויים לאכילה ע"י תערובתם, שאפשר להפרידם ע"י מלאכת הכימיה ויחזרו להיות ראויים לאכילה. וכתבו שנחלקו בזה האחרונים, שבדברי מלכיאל (ח"ד סי' כב) כתב בשטר מכירת חמץ שלו למכור מיני רפואות ותכשיטי נשים שמעורב בהם חמץ, וביאר (שם באות ו) הטעם דהא דקיי"ל שאם נפסל מאכילת כלב לא מיקרי אוכל. היינו רק כשנפסל מצד שנתקלקל. אבל אם הוא מצד שאין דרך הכלב לאוכלו ואפשר להפרידו או לערב במים ויוכלו לאוכלו מיקרי אוכל. והביא ראיה לזה דאטו י"ש חזק שאין הכלב אוכלו וגם אדם לא יוכל לשתותו בלי מזיגה נימא דלא הוי אוכל. ובשור"ת חזון נחום (ח"א סי' מו) כתב להתיר שרק וכחל שיש בהן תערובת חמץ. אמנם בחזון נחום הביא ראיה אלימתא לזה מכופת שאור שייחדה לשיבה וטח פניה בטיט דשריא, אע"פ דודאי אפשר להפריד הטיט ממנה, וע"כ דמה שנעשית בו פעולה לייחדו לשימוש אחר מתירו אף שאפשר לבטל פעולה זו, וא"כ אף אם נימא דלעניין שם פסול מאכילה בכל מקום חשבינן ליה כלא נפסל ע"י תערובת שאפשר להפרידה, אבל מ"מ יהיה מותר מצד שנתייחד לדבר אחר ככופת שאור שייחדה לשיבה וטח פניה בטיט. ובדברי מלכיאל אין הכרח שכוונתו להפרדה באמצעים כימיים, שאפשר לומר דמיירי שם בתערובת בעלמא, וכן נראה ממה שכתב בהמשך דבריו שיש רפואות כאלו שא"א להפרידם כלל. ואם נבא לחוש לזה יתבטלו כל דיני השו"ע גבי דיו וכדומה, וגם מה שנהגו בחמץ שקשה לבערו לפוסלו מאכילת כלב ע"ז ששופכים עליו חומרים חריפים נצטרך לחוש שמא אפשר להפרידם ע"י כימאי, ולא שמענו

מזיגה. ויותר נראה דמיירי באופן שנעשה אחר זמן איסורו, דבחרכו אחר זמנו לא מהני דנפסל מאכילת כלב, והשאלה הייתה באופן שבא להנות מאורו שהדליק גוי ואין האיסור אלא משום נהנה מחמצו של גוי, ומש"ה בא לדון רק מצד דנטל"פ.

ואעידה לי שני עדים נאמנים על זה, חדא מה שכתב הוא עצמו במקום אחר (מהדו"ג ח"ב סי' קמח) גבי בורית דכיון שנפסל מאכילת כלב פשיטא דלא עבר בבל יראה, ואי נימא דכל דבר שעומד לשימוש המיוחד לו לא נתבטל שם חמץ ממנו, למה לא יעבור עליו בבל יראה, שהרי פשיטא דבורית זו לרחיצה עומדת. ועוד מה שדן בתשובה הנ"ל אם שייך להתיר משום זה וזה גורם ע"ש, ואי נימא דמיירי בחמץ שלו א"כ מה יהני ע"ז ההיתר דזה וזה גורם, דסו"ס גם אם ההנאה היא מהחמץ ומההיתר יחד הרי מחוייב לבער החמץ מדין כל יראה, [וזו ראיה גדולה, דגם אם ירצה החולק לדחות כל דברינו ולומר דבאמת כל שאינו עומד לאכילה אינו נאסר בזה שהוא עומד לשימוש אחר אלא אם כן עושה בו אותו השימוש, שבזה הוא מיוחד לשימוש, ומש"ה נאמר בבורית ובטאבאק שאינו עובר בהם בבל יראה בשהיה לחוד אלא כשמשתמש בהם לשימוש המיוחד, מ"מ תיקשי מהכא, שהרי אף אם נתיר להנות מצד זה וזה גורם לא יהיה אלא היתר בהנאה, אבל ודאי דחשיב שהוא משתמש בחמץ לשימוש המיוחד שהוא המאור, וא"כ פשיטא דיתחייב לבערו.] ובהכרח צ"ל דמיירי שאין החמץ שלו, ולעניין הנאה מחמץ הוא דמיתשיל, ובהו יתכן שנעשית התערובת בפסח עצמו ואין להתירו בהנאה וע"ז כ' דלא שייך בזה ההיתר דנטל"פ.

רק לעניין ההנאה שבזה, שהנאת סיכה אסורה כהנאת שתיה, אבל לעניין להחשיבו אוכל אינו נחשב עי"ז שמשתמשים בו לסיכה. וא"כ כל שאינו ראוי לאכילה תהיה הסיכה מותרת לגמרי משום שאין שם אוכל עליו. אמנם גם אם נבא לחוש דאמרינן סיכה כשתיה לעניין להחשיבו כאוכל נראה דסברא פשוטה היא דלא מיקרי סיכה אלא בדברים שהגוף נהנה מהם, ואף אם נימא דבורית שדברו בה הפוסקים לא הייתה בה הנאת הגוף משום עידון העור צ"לדהנאה כזו של נקיון הגוף גם היא חשובה הנאה, אבל בדברים שמריחתם על הגוף היא רק לצורך צביעה וכדומה לא מסתבר כלל שייחשבו כסיכה, ולא שייך לומר בזה סיכה כשתיה.

מכל זה נראה שאין לאסור כלל מן הדין לקיים ולהשתמש במיני איפור וכדומה כשנפסלו מאכילת כלב, ורק בסבונים ושמונים וכדו' שיש בהם הנאה לגוף שייך לדון אם להחמיר בזה מצד סיכה כשתיה, אבל לא בדברים שאין הגוף נהנה מהם ובאים לנוי בעלמא.

מי שחושש לזה. וראיתי מציינים לשו"ת אור שמח (סי' נה), ולכאורה אינו עניין לכאן כלל, דשם מיירי רק לעניין רעל ולא לעניין דברים הפוגמים את הטעם, כמבואר למעיין, ואין טעמו משום שאפשר להפריד אלא מטעמים אחרים.

אם שייך בזה אחשביה מצד דסיכה כשתיה

בביאור הלכה (סי' שכו ס"י ד"ה בשאר) כ' דמנהג העולם לרחוץ בבורית שלנו הנעשים מחלב ורק איזה מדקדקים זהירין בזה. ואם מצוי להשיג בורית שנעשים שלא מחלב בודאי נכון לחוש לדעת המחמירין בזה. וא"כ לפ"ז לכאורה יש מקום להחמיר ולאסור בדברים שמורחים אותם על הגוף. אמנם יש לחלק בזה טובא בין חמץ לשאר איסורים, דבחמץ כיון שנפסל מאכילת כלב ונתייחד לשאר שימושים אין דין חמץ עליו כלל, ומה דאסור לאוכלו היינו רק משום דאחשביה לאוכל וכמבואר לעיל, ומסתבר דאף אם נאמר דסיכה כשתיה בכל איסורי תורה זהו

בענין עסק שימור ואפיית המצות

הרב דב זאב פרוכטר

מצוה המוטלת על גופו.¹

אי אמרינן בהכשר מצוה 'מצוה בו יותר מבשלוחו'

איברא דצ"ת ענין המצוה בכאן, דהא המצוה דקמן היא מצות ושמרתם את המצות כמבו' בפסחים מ. דמצוה לשימור המצות, ולכא' האי מצוה היא כהכשר מצוה למצות אכילת מצה ואינה מצוה לעצמה, ואמאי אמרי' גם בהא מצוה בו יותר מבשלוחו. איברא דהתם בקידושין אמרי' מצוה בו יותר מבשלוחו על מצוה דכבוד שבת ומצוה דקידושין, ומצות הכנת דברים לשבת ג"כ בפשיטות הויא הכשר מצוה, וכן מצות קידושין לשי' הרא"ש (כתובות פ"ק ס"י יב) אינה אלא הכשר מצוה,² ומבואר דאף בהכשר מצוה אמרי' מצוה בו יותר מבשלוחו. וכבר האריך בזה טובא הנצי"ב בהעמק שאלה (וזאת הברכה אות קסט) ונקט בזה דכל הכשר מצוה דכתיב בהדיא בתורה אמרי' בו מצוה בו כו'

בשו"ע (סי' ת"ס ס"ב), הרא"ש היה משתדל במצת מצוה ועומד על עשייתה ומזרז העוסקים בהם ומסייע בעריכתן, וכן ראוי לכל אדם לעשות להטפל הוא בעצמו במצוה. וכ' המ"ב בטעמא דמילתא משום דמצוה בו יותר מבשלוחו, ומקורו מהמג"א.

והנה בשו"ע סי' ר"נ ס"א האריך בזה שישתדל כל אדם להכין בעצמו שום דבר לצרכי השבת כדי לכבדו, וכמבואר בקדושין מא. דאהא אמרי' מצוה בו יותר מבשלוחו, וכ' המג"א שם סק"ב שה"ה בכל מצוה מצוה בו יותר מבשלוחו. ובשעה"צ שם סק"ט נתקשה אמאי לא נימא בזה כל מצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים אין מבטלינ' ת"ת בשבילה אפי' לזמן מועט, ולעשות ע"י שלוחו עדיף טפי, וכ' ליישב דדוקא מצוה שאין מוטלת על גופו כגון שיפסיק באמצע הלמוד לילך לגמול חסד עם איזה אדם במקום שאחר יוכל לעשות עמו הטובה ההיא, מה שאין כן בזה שהכבוד שבת מוטלת על גופו, וממילא מצוה בו יותר מבשלוחו. אי נמי דדוקא לענין כבוד שבת אמרינן כן דחמירא, מה שאין כן לענין שאר מצות אם הוא תלמיד חכם ונוגע לבטול תורה, וצריך עיון, עכ"ד. ולכא' מדנקט הכא ג"כ דמצוה בו יותר מבשלוחו מבואר דנקט כלישנא קמא, דאף אפיית מצת מצוה הויא

1. עוד מוכח כן מדכ' בס' תלב דמצוה לסייע לשלוחו הבודק לו חמץ דמצוה בו יותר מבשלוחו.
2. איברא דשי' הרמב"ם (אישות פ"א ה"ב) דקידושין מצות עשה של תורה, וכן מבואר (בפ"ל מהל' שבת הל"ו) דס"ל דמצות כבוד שבת מדאורייתא ואינה רק הכשר מצוה, וידועים דברי הגרי"ז שהעמיד בזה דמצות כבוד שבת מצותה בערב שבת. והאריך בזה הבאור הלכה ריש סי' רנ.

בחכמת שלמה סי' תס. אכן כמבואר המג"א ודעימיה לא נקטו כן.

'ושמרתם' איננה הכשר מצוה אלא מצוה גמורה

אמנם מלבד משנ"ת בשי' המ"ב דהכא הוא מצוה המוטלת על גופו ונראה פשוט דליכא למימר הכי בהכשר מצוה, מבואר בהדיא בדברי הראשונים דמצות ושמרתם אינה הכשר מצוה אלא מצוה גמורה, דהנה בפסחים מ. אמר רבא מצוה ללנות את החיטים למצות דכתיב ושמרתם את המצות אי לא דבעי ליתיה שימור למאי. והק' הרמב"ן דכיון דמבואר התם דשמירה שלא ירדו מים על החיטים הוי שמירה א"כ מאי קאמר שימור למאי, ועוד דאי דין הוא לשמור בליתיה א"כ כשלא ילנות לא יצא יד"ח במצה כיון דלא שמרה, וכ' דקושיא חדא מיתרצא בחברתה, דודאי עיקר שימור זה שלא יחמיץ, אלא דכיון שיש מצות ושמרתם א"כ כמה שירבה בשימור מקיים טפי מצות ושמרתם, וכיון שאם ילנות החיטים בעו שימור טפי א"כ יקיים בזה מצות ושמרתם טפי ומשו"ה מצוה ללנות עי"ש באריכות דבריו, ועי' בר"ן ומהר"ם חלאוה מש"כ בזה. הרי בהדיא דמצות ושמרתם אינה הכשר מצוה אלא מצוה בפני עצמה ומשו"ה ככל שמרבה בזה מקיים מצוה טפי, דודאי ליכא למימר הכי על הכשר. והוא תימה על הנצי"ב שדן בזה כהכשר מצוה. ואף אין לדמותם להכשר הכתוב בתורה כבניית הסוכה וטוית הציצית, דמעולם לא שמענו שכשירבה לעסוק ויכביד על עצמו בבניית הסוכה מקיים מצוה טפי. וצ"ע.

כגון ושמרתם את המצות והכנה דשבת דכתיב בה והכינו את אשר יביאו ובניית הסוכה דכתיב שבעת ימים תעשה וכתובת תפילין ומזוזות דכתיב וכתבתם, אבל הכשר מצוה דלא כתיב בתורה אין בזה מצוה בו יותר מבשלוחו, עי"ש באריכות דבריו. ומבואר בזה דבכל המצוות איתמר מצוה בו יותר מבשלוחו ובהכשר מצוה רק בהכשר הכתוב בתורה.

מיהו בס' יד המלך (פ"ל מהל' שבת) כ' דלא אמרי' מצוה בו אלא במצות קדושין והכנת שבת דבהו אי עביד השליח לא עביד המשלח מידי, דהא כסף קדושין משל השליח ואם המקדש בעצמו אינו מוסר ענין הקידושין לאשה המקודשת אזי לא עשה בגוף המצוה מאומה, וכמו כן במצות הכנת כיבוד שבת, דכיון דטרחת ההכנה נחשבת למצוה בפני עצמה, לכן אם נעשה ההכנה הזו ע"י שליח, אף דגוף הכיבוד של הנאת הסעודה והעונג בעצמו והמאכל והמשתה היה ניקח הכל במעות המשלח, הרי באמת יש להמשלח חלק בגוף המצוה של העונג, אבל במצות טורח ההכנה דמצוה זו אין ענינה נוגע לממון, רק דהיא מוטלת על גופו של האדם בעצמו, ובאם נעשתה ע"י שליח לא יצויר כלל שיהיה להמשלח איזה חלק בעשיית מצוה זו, דהא עצם המצוה אינה רק על טורח הגוף לבד, ואם השליח יטריח גופו אזי אין להמשלח במצוה זו מאומה, ולפיכך רק בשתי מצות האלה מצינו דהקפידו חז"ל על עשיתן לכתחילה שיהיה ע"י כל אדם בגופו ובעצמו. עכ"ד.³ וכע"ז רמז רש"ק

3. וא"ש בזה למימר מצוה בו יותר מבשלוחו אף למצות ושמרתם דאי עביד שליח לא קיים בזה המשלח כלום, דלכא' אין המצוה להעמיד שומר ולמעבד שיהיו המצות שמורות אלא לשמור. ונפלא הדבר שבב' מצוות כ' האר"י להשתדל להזיע עליהן,

באפייית מצות (הו"ד במ"ב תס סק"ז), ובהכנת שבת (הו"ד בשערי תשובה רנ סק"ב), והיינו משום דעיקר המצוה בזה הוא הטירחא.

אי 'ושמרתם' נאמר גם במים

ויל"ע אי הא דא דמעות ושמרתם את המצות נאמר גם במים, דהנה למ"ד דאין שימור אלא מלישה ואילך השימור הוא על העיסה, אכן למ"ד דבעי שמירה משעת קצירה או משעת טחינה³ א"כ לכאן ה"ה דבעי שמירה על המים שהם ממרכיבי המצה, וכשם שהחיתים בכלל ושמרתם ה"נ המים בכלל ושמרתם. וכן פשיטא לרש"ק בשו"ת האלף לך שלמה (או"ח רפב) וכ"כ בדברי מלכיאלי (ח"ד סי' כא).

אמנם עי' ברמ"א סי' תנה ס"א שאסור לשאוב מים ע"י א"י למצות מצוה, וכ' המ"ב סקכ"א דמכשירי מצוה הוא והוא רק לכתחילה⁴. וצ"ב אמאי חשיב מכשירי מצוה הא לכאן אי דרשינן ושמרתם על שמירת החיתים ה"נ יש לדרשו על שמירת המים.

ויתכן דמים א"א להם שיחמיצו אלא החיטין, אכן לכאן איכא שימור גם במים, עי' במ"ב סי' תנה סק"ב שטוב לכסותן שלא יפול עליהן דבר חימוץ. ולכאן מצות ושמרתם את המצות אינה לשמור שלא יחמיצו המצות אלא שיהיו מצות ולא חמץ, וא"כ אף שהמים עצמם א"א להם להחמיץ מ"מ אין המצה כשרה כשאין המים כשרים מבלי חמץ, וא"כ אינה שמורה כשלא שמר המים. ונראה מבואר בזה דאין עיקר מצה אלא החיטים והמים אינם אלא היכי תמצוי לאפות פת מן החיטים.

לקיים מצות ושמרתם את המצות, ופשוט.
3. עי' בה"ל ריש סימן תס שהביא לוגתא באחרונים אי שרי ע"י עכו"ם קודם לישוה, אכן התם משמע דבעי ישראל עומד ע"ג לכו"ע, והכא משמע דמהני אף מבלי שישאל עומד על גביו.
4. ומדכ' במים דהוו מכשירי מצוה ש"מ דשימור דחיטין אינו מכשירי מצוה וכמשנ"ת.

עוד מוכח כן ממש"כ הרמב"ן במלחמות פסחים לו: וכ"כ במגיד משנה פ"ו מחו"מ ה"ה, דאין יוצאין במצה עשירה כיון דא"א לה להחמיץ וא"א לשומרה, ומצה שלא נתקיים ושמרתם את המצות אין יוצאין בה¹. ופשיטא דליכא למימור הכי בהכשר מצוה. וע"כ שהוא מצוה גמורה המעכבת בדיני המצה.

ולמשנ"ת שמצות ושמרתם את המצות היא מצוה גמורה לעצמה, לכאן עיקרה בדאיכא מצות דמצוה לשומרה, אמנם מבואר לא כן, דהא נחלקו הראשונים אי עיקר שמירה משעת קצירה או משעת טחינה או משעת לישוה, ובשלמא למ"ד משעת לישוה י"ל דכבר חייל שם מצה על העיסה וחייל דין ושמרתם, אכן להנך ראשונים דמצוה לשמור אף על החיטים ע"כ שמצווה לשמור אף קודם דאיכא מצות, ומעתה יל"ע מי מצווה לשמור, דאפשר דרק בעל החיטים מצווה אבל מי שאין לו חיטים לא שייך לצוותו לשמור, וא"כ הקונה חיטים או מצה מן השוק מעולם אינו מצווה במצות ושמרתם, אכן נראה דודאי מצווה כל אדם בושמרתם אף בדלית ליה חיטים, דכיון שמצווה באכילת מצה מצווה הוא לשמור על המצה שיאכל בפסח.

וראיה לזה מדכ' הרמב"ן דמצוה לקיים מצב הראוי לשמירה אף שיכול לאפות המצה מבלי שיצטרך לשומרה, מבואר בזה דאף קודם שנמצאת מצתו במצב הראוי לשומרה מחוייב הוא להעמיד שמירתה, ול"ש אית ליה חיטין ואינן צריכין שמירה לא שנא לית ליה חיטין, הא מצווה הוא להעמיד מצות ושמרתם².

1. ועי' במש"כ בזה בחזו"א פסחים קכא אות ג.
2. ולא מסתברא כלל דבדאית ליה חיטין נתבע הוא להעמיד שמירת מצתו אבל בדלית ליה חיטין אין דבר התובעו לשומרו, דנראה דהוא דין על הגברא

באכילת המצה דיש בה עוד בחינה דלחם עוני.

עוד נ"מ בזה דהנה החיי אדם כלל סז נסתפק גבי מצות כתיבת ס"ת היכא שאין כתבו מהודר ואם ישכור סופר יהיה מהודר טפי אי עדיף מצוה בו או הידור המצוה, אכן הכא לטעמא דדרכו של עני הוי הידור במצה עצמה.

והנה הגר"א והפמ"ג הביאו האי טעמא דלחם עוני, אכן המג"א נקט טעמא דמצוה בו יותר מבשלוחו וכן הביא המ"ב, דארוחנא בזה דאף לפי הרשב"ם ראוי לאפות בעצמו.

והנה בדברי הטור יש לעי' עוד, דמתחילה כ' דאין עושין המצות ע"י חש"ו והאריך בזה, וכ' ובעלי מעשה וחסידים מחמירין על עצמם כגאונים המחמירין ולשין בעצמם ואופין כההיא דאמרין מה דרכו של עני הוא מסיק ואשתו אופה. ומשמע מפשטות לשונו שבהיותם לשין ואופין בעצמם איכא בזה מעליותא בהלשמה, דמשמע דהא דלשין בעצמם יש בזה גם קיום טפי לדברי הגאונים שיעוסק בהמצה לשמה. וקצת משמע דטפי הוי מצה לשמה כשעוסק בשימור מצותיו בעצמו מאם ישמר ישראל אחר, ויתכן בזה דכיון שציוותה תורה הגברא להתעסק בשימור מצותיו, והיינו קיום המצה לשמה דמשמרה לשם מצת מצוה כמבואר בחי' הגר"ח הל' חו"מ, א"כ פתח בהמצה היותה עומדת לשם מצת מצוה, וכיון דהמצוה היא על הגברא לאכול מצות, א"כ השתא קיים בהמצה היותה ראויה למצוה, וטפי ראויה היא למצותו של העוסק בה דקביעתו בה להיות עומדת למצוה קיומה מחמת היותו מצווה במצות אכילת מצה, וא"כ קיימא טפי למצות אכילת מצה ידידיה. אין הדבר כן בלשמה דס"ת ותפילין דיש בזה קביעת הדבר כחפצא דקדושה ולא רק

אכן צ"ב למש"כ המ"ב דגוי לא ישאב משום מכשירי מצוה אמאי לא מצינו גבי החיטים עצמם למ"ד שא"צ שמירה משעת קצירה דמ"מ יקצור ויטחן ישראל משום מכשירי מצוה. ולמשנ"ת שאין שאין המים עיקר המצה אלא מכשירין לאפיית החיטים י"ל דמים שהם מכשירי מצוה ושימורם בשאיבתם דין הוא שלא ישאבם עכו"ם, דהא מים משעת שאיבתם ראויים הם להחמין ולהיות בהם חמץ, אלא דשם מכשירי מצוה להו, אכן חטין שהם המצוה עצמה בזמן שהם צריכים שימור בעי' בהו ישראל אבל כשאנים צריכין שימור אין לדון בהם אפי' מכשירי מצוה, דאין הפעולה המוקדמת לעיסה פעולה דמכשירי מצוה אלא החפצא דמים הוא חפצא דמכשירי מצוה.

והנה בטור איתא טעם אחר לדין העסק במצות, והוא דאיתא בפסחים קטז. טעם להא דקרי למצה לחם עוני זולת הטעם שעונין עליו דברים הרבה וטעם דדרכו של עני בפרוסה, דמה דרכו של עני הוא מסיק ואשתו אופה אף כאן נמי הוא מסיק ואשתו אופה. והנה הרשב"ם פי' בזה דהעני נותנו מיד לתנור כשנגמר היסקו שירא שמא יצטנן התנור קודם שיזדמן עוסקין שניהם זה בהיסק התנור וזו בעיסה אף כאן הוא מסיק ואשתו אופה כדי שלא תחמיץ. והיינו דדרכו של עני לעשות פתו באופן שלא תחמיץ. אכן הטור כ' דמשו"ה נכון ללוש בעצמו ולאפות פתו, והיינו דדרכו של עני לעשות פתו בעצמו. וא"כ לכא' נמצא שהאופה מצתו בעצמו יש לו לחם עוני טפי בשעת אכילה כשאר גדרי לחם עוני המבואר שם. וא"כ נ"מ בין טעמא דמצוה בו לטעמא דלחם עוני דטעמא דמצוה בו הוא בשעת אפיה ובעומדו בליל הסדר אין בזה נ"מ, אכן לטעמא דלחם עוני לכא' הוא הידור

דהגברא מצווה להעמיד ולשמור מצה הרי ציווי הגברא הוא מקום קיום הלשמה.

העמדת הדבר למצוה, ואף חלוק הוא מציצית דאף דבזה ליכא אלא חפצא במצוה מ"מ אין עשיית וטוית הציצית בהיותו גברא המצווה דהא אכתי לא לבש הבגד⁵, ורק בלשמה דמצה

הוי גברא המצווה ומצותו היא העמדת הלשמה דהציצית.

5. אמנם כשטווה בהיות הד' כנפות עליו

הגעלע סירי יציקה עם ציפוי 'טפלון'

הרב מנחם יערי

א. הטעם שכלי חרס אינו יוצא מידי דופיו לעולם

בטעם שהבלוע בכלי חרס אינו יוצא מידי דופיו לעולם, יש לברר אם זה מחמת החומר שממנו נעשה הכלי שאינו מפליט את הנבלע בו או שצורת חיסום הכלי שנעשה בכבשן גורמת שלא יפליט את הבלוע בו [אמנם מצינו סברא נוספת בשבלי הלקט (סי' רז) שהביא שיטה מחודשת של רי"ד (ספר המכריע סי' סב) שכלי אבן חשובים שנעשו מאבן מסוג שמקובל לעשות ממנו כלים ומלאכתם נאה מקבלים טומאה ככלי חרס ואין להם הכשר ככלי חרס, ואף על גב דכלי אבנים אינם מקבלין טומאה דוקא שאר אבנים שאין דרך העולם לעשות מהם כלים אבל אבני שיש שדרך העולם לעשות מהם כלים ומלאכתן נאה ודקה הם חשובים ומקבלים טומאה, גם כלי אדמה דוקא טיט המיוחד לעשות ממנו כלי חרש אותן הכלים מקבלין טומאה אבל עפר אחר שאינו מיוחד לכך אם גיבלו ועשה ממנו כלים אע"פ שהסיקן בכבשן הן כלי אדמה שאינם מקבלין טומאה מפני שאינם חשובים. הרי שלדבריו כל חומר שרגילים לעשות ממנו כלי דינו ככלי חרס. ובשבלי הלקט הביא מאחיו ר' בנימין שתמה עליו. ומפשטות הפוסקים לא משמע כן].

בסירי יציקה שעשויים ממתכת יצוקה בציפוי נון-סטיק, הציפויים המצויים הם א. ציפוי 'טפלון' שעשוי מחומר פלסטי סינתטי, עמיד מאוד לחום שמונע מהאוכל להידבק. ב. ציפוי קרמי [שיש או גרניט] המבוסס על סיליקה חול או זכוכית. שנהפך לשכבה קשיחה דמוית זכוכית או קרמיקה (ציפויים אלו למרות השם השיזיון, אין בהם אבני שיש או גרניט, הנקודות הצבעוניות שרואים הן צבע ליופי ולא חתיכות אבן). ויש לדון לגבי הכשר כלים אלו לפסח ולכל השנה.

דין הגעלה בתורה נאמר בכלי מתכות שהיו בכלי מדין שנאמר (במדבר לא כב) 'אך את הזהב ואת הכסף את הנחשת את הברזל את הבדיל ואת העפרת וכו' תעבירו באש' ואף לגבי כלי מתכות שבלע קודש נאמר בתורה (ויקרא ו כא) 'ואם בכלי נחושת בשלה ומרק ושטף במים', אבל לענין כלי חרס העידה התורה שאינו יוצא מידי איסורו לעולם שנאמר 'וכלי חרש אשר תבשל בו ישר' ומבואר בגמ' (פסחים ל:) שאין מועילה הגעלה לכלי חרס לעולם. ואם כך עלינו לדון האם הציפויים הנ"ל דינם ככלי חרס ולא תועיל להם הגעלה.

והנה המג"א (תנא סק"ד) כתב דכוביא שעושין מלכנים השרופין בכבשן יש להם כל דין כלי חרס דהא מעשיו ממש ככלי חרס אלא שהוא עב ביותר, ואם נשפך דבר רותח עליו אין לו תקנה אלא בליבון, אבל לבנה שנתייבשה בחמה יש לה דין כלי אדמה. מבואר בדבריו שכלי אדמה דינו בהגעלה. ועוד שכלים שלא נצרפו בכבשן אלא רק נתייבשו בחמה אין דינם ככלי חרס אלא ככלי אדמה ומהני להו הגעלה, ואין דין כלי חרס אלא רק כשהחומר נצרף בכבשן. מבואר שלמד שהסיבה שכלי חרס אינו מפליט הוא משום שמתייבש בצורה כזאת שאינה מפליטה.

מה שלמד המג"א שכלי אדמה היינו שלא נצרף בכבשן יש להביא מקור על כך מרש"י (שבת נח. ד"ה אלא) שפי' שכלי אדמה היינו כלי העשוי מטיט שלא נצרף בכבשן ואינו חשוב כמו כלי חרס שנצרף בכבשן. עוד כתב בזר זהב (על או"ה הארוך כלל נט סקי"ד) שמקורו מפיה"מ לרמב"ם (כלים פ"ב מ"א) ופי' הרא"ש (כלים פ"י מ"א) שכלי אדמה היינו שלא נשרפו בכבשן, וכ"פ הערוך (ערך גלל) ויש אומרים כלי גללים כלי אבנים כלי אדמה שלא הוסקו בכבשן שאינן מקבלין טומאה לפי שאינן כלי חרס.

ומה שחידש המג"א שכלי אדמה כיון שלא נצרף או שלא נתחברו החלקים כראוי אינו נידון ככלי חרס ומהני בו הגעלה. כ"כ בפירוש בהגהות אשרי (ע"ז פ"ה סל"ו) כלי גללים וכלי אדמה כלי אבנים צריך הגעלה, וכן מבואר בשבלי הלקט (שם). וצ"ע על המחזה"ש (סק"ד) שכתב שלא מציא מבואר דין כלי אדמה.

והנה המג"א (תנא סק"ד) כתב דכוביא שעושין מלכנים השרופין בכבשן יש להם כל דין כלי חרס דהא מעשיו ממש ככלי חרס אלא שהוא עב ביותר, ואם נשפך דבר רותח עליו אין לו תקנה אלא בליבון, אבל לבנה שנתייבשה בחמה יש לה דין כלי אדמה. מבואר בדבריו שכלי אדמה דינו בהגעלה. ועוד שכלים שלא נצרפו בכבשן אלא רק נתייבשו בחמה אין דינם ככלי חרס אלא ככלי אדמה ומהני להו הגעלה, ואין דין כלי חרס אלא רק כשהחומר נצרף בכבשן. מבואר שלמד שהסיבה שכלי חרס אינו מפליט הוא משום שמתייבש בצורה כזאת שאינה מפליטה.

והנה המג"א (תנא סק"ד) כתב דכוביא שעושין מלכנים השרופין בכבשן יש להם כל דין כלי חרס דהא מעשיו ממש ככלי חרס אלא שהוא עב ביותר, ואם נשפך דבר רותח עליו אין לו תקנה אלא בליבון, אבל לבנה שנתייבשה בחמה יש לה דין כלי אדמה. מבואר בדבריו שכלי אדמה דינו בהגעלה. ועוד שכלים שלא נצרפו בכבשן אלא רק נתייבשו בחמה אין דינם ככלי חרס אלא ככלי אדמה ומהני להו הגעלה, ואין דין כלי חרס אלא רק כשהחומר נצרף בכבשן. מבואר שלמד שהסיבה שכלי חרס אינו מפליט הוא משום שמתייבש בצורה כזאת שאינה מפליטה.

לדמות כלי אדמה לאוכלין, רק אגב גררא אבל עיקר דבריו בכלי אדמה, הוא מש"כ מקודם, דכלי אדמה גריעי מכלי חרס.

ונפק"מ בכל זה לשיש קיסר (שעשוי מ%93 אבן שנשחקה ונעשית כמו חול ו%7 דבק כימי, ואחר שמתקשה מכניסים אותו לתנור בחום של מאה מעלות) ובכלל אותו נידון זה פורמיקה או סיבית שהיא עיסת עץ מודבקת בדבק. וכן לגבי שיניים ותותבות מסוגים מסוימים, דאם עיקר הדבר שאין הגעלה לכלי חרס הוא מחמת החומר ממנו נעשה הכלי כיון שאינו עשוי מאדמה העשויה לחרס דינו בהגעלה, וכן אם הסברא היא שכל שאינו נכבש בכבשן דינו בהגעלה א"כ הוא הדין לגבי שיש קיסר וכ"כ בשו"ת מחנה חיים (יו"ד ח"ב סי' זו) שדינו בהגעלה. אולם אם נדייק במ"ב שפירש דברי המג"א שכל שלא נתייבש בחמה אלא בתנור דינו ככלי חרס א"כ כיון שמתקשה בתנור של מאה מעלות דינו ככלי חרס. ולדעת היד יהודה והחזו"א ודאי לא מהני הגעלה ודינו ככלי חרס משום שכל שהוא מגובל דינו ככלי חרס.

נמצא שלדברי המג"א וסיעתו יש לדון להתיר את הציפויים על ידי הגעלה, ואילו לסברת היד יהודה והחזו"א שהדבר תלוי בגיבול החומר ואפילו כלי אדמה שנתגבלו במים דינם ככלי חרס, לכאורה כל ציפויים אלו העשויים מחול וזכוכית דינם ככלי חרס ואין מועילה בהם הגעלה.

ב. בדין הגעלת כלי פלסטיק

דנו הפוסקים לגבי כלי פלסטיק מה דינו לגבי הגעלה, ובשו"ת חלקת יעקב (יו"ד סי' מה) כתב שהוא כמו כלי גלגלים שמקורו אינו רק גללים אלא גם עפר, או כלי אדמה שנעשה ג"כ מעפר רק שלא נשרף בכבשן האש, דמותר ג"כ

הוא נעשה בחמה אבל בתנור אפשר שדינו ככלי חרס. ומאידך יש לדקדק במה שכתב עוד (שם) 'כלי אדמה מהני להם הגעלה ואם נאפה ונצלה עליהם הרי תשמישן ע"י האור וצריכין ליבון', ולכאורה כיון שנצלה עליהם מדוע לא נהפך להיות ככלי חרס ולא ככלי אדמה. אלא משמע שכלי אדמה נחשב כל שלא נצרף בכבשן ואף שנתנו בתנור דינו ככלי אדמה, דאל"כ אחר שנשתמש בו באור היה ראוי לדונו ככלי חרס. אך יש לדחות שכאן המ"ב הכריע את ספיקו של הפמ"ג (הנ"ל) שכלי אדמה שנתחמם בחמה אף שאח"כ נתנו באור אינו נעשה כלי חרס אבל אם מתחילה נעשה בתנור אולי באמת דינו ככלי חרס. ועוד יש לדחות על פי מה שכתב המ"ב שם גבי בוכיא שאף שדינם ככלי חרס מ"מ הליבון מהני להם אפילו תוך תנורים שלנו דלא חיים עליהו כמו בקדרות.

אמנם היד יהודה (סט סקפ"א) כתב לחלוק על המג"א וס"ל שאין העיקר תלוי אם נעשה משיט או מדבר אחר וגם לא הצריפה בכבשן עושה אותו לכלי חרס, אלא הגיבול של מים עם שאר דברים עושה אותו לכלי חרס ומה לי אם נעשה מעפר אחר או מאבן שחוזר לעפר. והוכיח סברתו מהפוסקים שכתבו שכלי זכוכית דינם ככלי חרס. גם החזו"א (סי' קכ"ב) חלק על המג"א וכתב שכלי אדמה גרע מכלי חרס ודינו כאוכלים שאין להם הגעלה. [ובשו"ת מנח"י (ח"ג סי' סז) העיר על דברי החזו"א שהחילוק בין אוכלים לכלים, דדוקא כלי שאין לו רק הבלוע בתוכו על ידי הגעלה מפליט כל הבלוע שבפנים, משא"כ אוכל דיש לו הלחלוחית שבגופו, והגעלה מוציאה את כל הלחלוחית שבו, כמו כן אינו מוציא ממנו כל הבלוע של איסור שנבלע בתוכו, ולכן כתב שאין לומר שהחזו"א כתב

כהלכתו (ח"ג סי' ה) כתב בשם הגר"י פוזן זצ"ל שגם כלי אלומיניום הוא חומר חדש מאדמה ואעפ"כ נוהגים העולם להכשיר אותו משום שמה שאמרה התורה שא"א להכשירו דהיינו כלי חרס, אין מועיל בו הגעלה. ובאמת באג"מ (אבה"ע ח"ד סי' ז) כתב שלכלים עם ציפוי 'טפלון' מועילה הגעלה ברותחין אחר מעת לעת שהוא ספק דרבנן. ואולי ויש לחלק בין חמץ בפסח שכתב באג"מ להחמיר משא"כ איסור והיתר שאינו ב"י שהוא רק ספק דרבנן כתב להקל.

נחלקו הפוסקים לגבי הגעלת כלים מחומרים חדשים שלא הוזכרו אצל הקדמונים כדוגמת 'פלסטיק' אם מועילה בהם הגעלה, ונטיית הפוסקים להקל ועכ"פ באינו בן יומו דהוי ספק דרבנן וכפי שפסק באג"מ לגבי 'טפלון' אבל להגעיל מחמץ בפסח נראה שהחמירו יותר.

ג. כלי חרס שאינו בן יומו

במנחת יעקב (כלל פה סקס"ד) כתב בשם תשובת נחלת יעקב ובשם חכמי ויניציאה שאף שכל שאינו בן יומו אין להשתמש בו בלי הגעלה דכל שהתירו באינו בן יומו הוא רק כדיעבד אבל בכה"ג הוי לכתחילה זה דוקא בכלי מתכות כיון דאית להו תקנתא בהגעלה אסרינן לכתחלה כלי שאינה ב"י משא"כ בכלי חרס שצריך שבירה הוי כדיעבד ומתירין הכלים לאחר השהייה דמעת לעת, ומסיק בשם הגאון ר' ליב סרוואל דבהפסד מרובה יש להתיר הכלי חרס להשתמש בו אחר מעל"ע דהוי כדיעבד כיון שהוא הפסד מרובה. אך בפת"ש (קכב סק"א) כתב להחמיר ע"פ הגהות אשרי וכן הביא מהפמ"ג (קג שפ"ד סק"ז אות א) שאף בהפסד מרובה יש לאסור. ובחכ"א (כלל נה סק"ז) הביא דבריהם שבמקום הפסד גדול יש להתיר בכלי חרס להשתמש בו אחר מעת

בהגעלה, והוסיף (ח"ב סי' קסג) שחקר ודרש מפי כימאים חרדים והוברר לו שדרך חומרים אלו לבלוע ולפלוט ומשו"ה מהני בהו הגעלה. וכ"כ בשו"ת מנחת יצחק (ח"ג סי' סז) לדמות פלסטיק לכלי גללים וכלי אדמה, ולמשנ"ת לדעת היד יהודה והחזו"א שכל שנכבש ונתגבל דינו ככלי חרס, גם בפלסטיק יש לומר שהוא ככלי חרס.

ונראה שאף אם נאמר בדעת המ"ב שכל שלא התייבש בחמה אלא בתנור או כבשן דינו ככלי חרס מ"מ פלסטיק כיון שאינו נעשה מעפר אלא מפולימור אינו נחשב ככלי חרס ודומה לכלי גללים. ולכאורה הוא הדין פורמיקה שנעשית בתערובת של עץ ופלסטיק שאינם מאדמה ודומה לכלי גללים, ויותר שהרי רובו עץ.

אך באג"מ (או"ח ב סי' צב) כתב שכלי שעשוי מתערובות מינים כימיים שהוא דבר חדש שלא נמצא בדברי הקדמונים אין להתיר להגעילם. וכן בחוט שני (פסח פ"י סק"א) החמיר מספק. ולכן כתב (פ"ח סק"א) שאין להכשיר פורמיקה משום שלא ידוע אם חומר זה בולע ופולט. אך בפורמיקה לכאורה יש להקל בזה משום שרובו עץ והולכים אחר הרוב כמש"כ בדרכ"ת (קכא סק"ב) שהביא תשו' בית יצחק (במפתחות שבסוף אות ז) בדין כלים שנעשים מתערובות חרס ומתכות או מתערבות חרס ואבן והביא ראייה דאם רוב התערובות הוא מתכות מהני ליה הגעלה ואם הרוב הוא מחרס לא מהני ליה הגעלה. ולפי"ז בפורמיקה שרובה עץ לכו"ע יש להקל שמועיל לה הגעלה.

ובעצם סברת האג"מ להחמיר משום שמה שלא מצאנו בקדמונים יש להחמיר בו, לכאורה היה נראה לומר להיפך שרק בכלי חרס שמצאנו בו להחמיר אנו אומרים שאינו יוצא מידי דופו משא"כ בשאר כלים, [ובספר סידור פסח

קליפה ובוודאי בכל פעם שישתמש בו יהיה המאכל ששים נגד בליעת אותו הציפוי.

ולפי"ז מבואר מש"כ המשנ"ב (בהגה על השו"ע סעי' כג) ששמע שכמה גדולים נהגו להחמיר רק לענין איסור חמץ אבל בכל השנה הקלו להגעילים אחר מעת לעת דהוא נטל"פ ומשהו מהטיח. כלומר שבשאר איסורים יש להקל בנטל"פ, ועוד כיון שהציפוי דק מאוד אף אם לא מועילה לו הגעלה נשאר בו רק משהו כיון שהוא דק מאוד ולעולם יהיה בתבשיל שבכלי שישים נגד האיסור שנשאר בלוע בציפוי, אך בחמץ בפסח שאוסר במשהו יש להחמיר. ובערוה"ש (יו"ד קכא סכ"ז) כתב להקל בהגעלה ג"פ ע"פ העיטור, אמנם דעת החזו"א שבפסח אין להקל בהגעלה ג"פ. [בזמננו נתברר שציפוי האמייל נעשה מחול כפי שמצירים זכויות בתוספת צבע אבל העיבוד שונה מעיבוד זכויות ויש להסתפק באיזה גדר יש לעיבוד כזה של כלי ולמעשה נהגו להתיר בהגעלה לענין שאר איסורים. ובתנור אפיה שמצופים באמייל אולי יש להקל בליבון קל כדברי החת"ס].

ולפי זה אף אם נאמר שציפוי הסירים יש לדון אי דין חרס להם, לגבי איסור של כל השנה התירו הפוסקים בציפוי דק ואם כך יש להקל גם בסירים אלו כמבואר בהגהת המשנ"ב. ועוד שיש לצרף את מש"כ החכ"א שבאינו בן יומו אפשר לסמוך במקום הפסד גדול בכ"ח שאינו ב"י, (והרבה מסירים אלו יש בהם הפסד גדול).

ה. הגעלת כלי חרס ג' פעמים

והמחמיר אחר כל זה יש לו לצרף את דעת בעל העיטור כמו שכתב בכף החיים (יו"ד צג סקט"ו) שכיון שיש פלוגתא לגבי כלי חרס שאינו

לעת דהוי כדעבד, אך כתב שבמקום שיש עוד צדדים להקל אפשר שיש לסמוך על זה אבל בלאו הכי לא.

נחלקו הפוסקים אם להתירו באינו בן יומו במקום הפסד גדול דחשיב כדעבד, והכרעת החכ"א לצרף סברת המתירים כסניף כשיש צדדים נוספים.

ד. כלים עם ציפוי אמיי"ל

בפת"ש (יו"ד קכא סכ"ב) הביא מהחת"ס (יו"ד סי' קיג) שקדירות מתכת או ברזל מצופים באמייל שיש חסרון ידיעה לכל העולם ממה נעשה הציפוי כי הבעלי מלאכות מסתירים מעשיהם שלא יודע לשום אדם לעשות כמעשיהם ויש לחוש אולי מחרס נעשה התערובות וצ"ע אם להתירם בהגעלה או שצריך ליבון כלי חרס, והכריע שא"א להגעילים ומועיל בזה ליבון קל. וצ"ע על מש"כ החת"ס להקל בליבון שהקש נשרף מבחוץ אף שאין ניצוצות נתזין בפנים, שליבון כזה הוא רק כהגעלה וא"כ הכא דספק חרס הוא ואין הגעלה מועיל לחרס מה מועיל ליבון כזה, וביאר המהר"ם שיק (או"ח סי' רלח) שהטעם שלא מהני ליבון ע"י גחלים בכ"ח משום דילמא חיים וא"כ כיון שעיקר הכלי לא יתקלקל ויש לחשוש רק לציפוי האמייל אין לחוש שלא יכשיר יפה.

ובשו"ת רב פעלים (ח"ג או"ח סי' כח) כתב שבבגד לא חוששים לדונם ככלי חרס עיי"ש כמה סברות, ואחד הסניפים שכתב הוא, כיון שהצפוי הוא כולו דק וקלוש כגלדי בצלים מחמת דקותו שולט בו החום של ההגעלה, עיי"ש. והמהרש"ם (ח"א סי' נג) כתב להקל כיון ששכבת הציפוי שבה מעורב החרס דק מאוד פחות מכדי

לדינא בשו"ע (יו"ד קיג סט"ז) דמועיל הגעלה ג"פ בכלי חרס הבלוע בכישולי עכו"ם מפני שאין לאיסור זה עיקר מדאורייתא.

ולכאורה אם נפלט האיסור מכלי חרס ע"י הגעלה ג"פ מדוע היקלו כן רק באיסורים דרבנן ולא בדאורייתא, וביאר בזכר יצחק (ח"א סי' לח) דודאי כלי חרס פולט לעולם רק א"א לשער מתי גומר לפלוט, ולכן לעולם אסור, אמנם בג' פעמים רגיל הדבר שתצא, אך אין ספק הרגיל מוציא מידי ודאי איסור אמנם בדרבנן אמרו שם דספק הרגיל מוציא מידי ודאי איסור ולכן רק בדרבנן אזלינן להקל. וא"כ לדבריו בכל דרבנן שרי ע"י הגעלה ג"פ משום שבכה"ג הוי ספק שמא נפלט כולו, עולה א"כ שגם לגבי חמץ שאינו ב"י שרי.

וכתב החזו"א (או"ח קכב ג) שגם לבעל העיטור בחמץ לא מהני הגעלת ג"פ בכ"ח דכיון דאוסר במשהו גם אחר הגעלת ג"פ אוסר דמשהו מיהא נשאר. הרי דלא ס"ל כסברת הזכר יצחק, ובאמת כ"נ בדברי בעל העיטור בעצמו שלעולם נשאר משהו, ועוד צריך לבאר את דברי הרשב"א שהתיר רק באיסור דרבנן שאין לו עיקר בתורה, משום שאין כל הטעם נפלט באמת וכמש"כ דמשהו יש בו לעולם, וא"כ אין מבטלים איסור לכתחילה אך באיסור שאין לו עיקר בתורה לא החמירו שלא לבטלו לכתחילה. ואפשר לומר ע"פ הט"ז (צג סק"א) שכתב שרק כשבלע קודשים התורה החמירה שאינו יוצא מידי דופיו, אבל בחולין רק מדרבנן אסור ולכן אפשר שהקילו בדרבנן שאין לו עיקר הן התורה.

המהר"ם שיק (יו"ד קיג) בתשובה לדו"ז הגר"י איצקוביטש הי"ד, על מעשה שהיה בבית זקני מוה"ר יוסף מרדכי איצקוביטש זצ"ל, שנשפך

ב"י יש לצרף לזה להכשירו ע"י הגעלה ג' פעמים. והוא מש"כ בעל העיטור (ח"ב שער הראשון יד.) אי לא דמסתפינא מרבוותא אמינא אפי' כלי חרס בקדירה דלאו בת יומא כיון דמדרבנן הוא דאסור מגעילה ג"פ, כדגרסינן בירושלמי דתרומה קדירה שבישל בה תרומה מגעילה ג"פ ודיה א"ר בא ואין למידין ממנה לענין נבלה. א"ר יוסי קשותה קומי ר' בא תרומה בעון מיתה ונבלה בל"ת ואת אמרת הכין א"ל כמ"ד מאליהן קבלו את המעשרות וכו' ש"מ למ"ד מאליהן קבלו את המעשרות דמדרבנן ניהו בהגעלה ג"פ סגיא ה"נ בהכי סגי, ואע"ג דכלי חרס אינו יוצא מידי דפיו לעולם אינו יוצא בהגעלה א' קאמר ככלי מתכות א"נ טעם אין בו משהו יש בו לעולם, עכ"ד. הרי שלדעת העיטור כלי חרס שאינו ב"י ע"י הגעלה ג"פ דיו.

הרשב"א בתוה"ב (ב"ד ש"ד לו.) ג"כ כתב ע"פ הירושלמי בתרומה שבתרומה הקילו לפי שאינה אלא מדבריהם בזמן הזה והוא הדין לכל שאר איסורין של דבריהם, ואפשר שלא הקילו אלא בתרומה בזמן הזה שאין לה עיקר בדאורייתא והוא הדין לכל שאר איסורין של דבריהם שאין להן עיקר בדאורייתא אבל שאר איסורין אפילו של דבריהם אם יש בהן עיקר בדאורייתא אין מקילין בהן כבתרומה. והראשון נראה לי עיקר, ובמשמעה"ב (שם) הוסיף שבאיסורי תורה שאינן ב"י כיון שעיקר האיסורין בעוד שהיו בשבחן היו דבר תורה. כלומר שהבלוע מאיסור דאורייתא אף שאינו ב"י אין להקל בהגעלה ג"פ. ובשו"ת חת"ס (יו"ד סי' קיג) העיר שנראה מדברי הטור (יו"ד קכא) שהרשב"א והעיטור אמרו דבר אחד ובאמת דברי הרשב"א רחוקים מהעיטור דלעיטור כבבלע איסור דאורייתא ואינו ב"י מתיר ע"י הגעלת ג"פ, ולרשב"א לא. וכן נקט

העולה מכל האמור: א] לדעת המג"א וסיעתו יש לדון שהטפולון וכדו' אין דינם ככלי חרס ומהני בהם הגעלה, ולסברת היד יהודה והחזו"א יש מקום לדונם ככלי חרס. ב] גם מהפוסקים שהחמירו בפלסטיק שמא דינו ככלי חרס ואין בהם הגעלה, החמירו בפסח והקילו ב'טפולון' שאינו בן יומו בשאר ימות השנה. ג] במקום הפסד גדול הכריע החכ"א דיש לצרף להקל באינו בן יומו אפילו ככלי חרס ממש. ד] אפילו בציפוי חרס ממש כתבו הפוסקים להקל אם הוא ציפוי דק, ודוקא בימות השנה אבל לא בפסח וכהכרעת המשנ"ב בהגהתו. ה] אחר כל זאת הרוצה להחמיר יעשה הגעלה ג' פעמים כפי שהקילו הפוסקים לצרף שיטת בעל העיטור עכ"פ בדרבנן.

חלב רותח שכריסו של תינוק נכוות בו על צלחת פורצלן בשרית, כתב ג"כ לצרף את דעת בעל העיטור שבכלי שני יועיל הגעלה ג"פ. וכן בחזו"א (קכב סק"ג) כתב לגבי צלוחיות חרס שרוב תשמישה באופן שהן מותרין, אם אין לו כלי אחר ראוי לעשות להן הגעלה ג"פ והיינו שמחליף מים בין הגעלה להגעלה אחר מעל"ע משימוש החמץ. ובחמודי דניאל (הגעלת וטבילת כלים כת"י סי' ח) כתב, דבכל הני חומרות יש להגעיל הכלי ג' פעמים, ולצרף לזה דעת בעל העיטור דס"ל דכל קדרה שאינה בת יומה מהני הגעלה ג' פעמים, והרשב"א בתוה"ב הסכים עמו, אלא שבקצר החמיר, וחומרות כאלו שהן מותרין מן התורה בלי פקפוק קילא מדבר שאין עקרו מן התורה.

גדר בכור לענין פדיון הבן ותענית בכורות

הרב דוד יהודה לינדנפלד

והנה ממכת בכורות נפקא לן ב' דינים, האחד הוא מצוות פדיון הבן כדכתיב בקרא (כמדבר ג יג) כי לי כל בכור ביום הכתי כל בכור בארץ מצרים הקדשתי לי כל בכור בישראל מאדם עד בהמה לי יהיו אני ה'. והשני תענית בכורות ומקורו במסכת סופרים (כא ג) וז"ל: ואין מתענין עד שיעבור ניסן אלא הבכורו שמתענין בערב הפסח עכ"ל. וצריך לברר בתרווייהו האם ומ"ט מתענין כל הבכורות הנ"ל.

הטעם דפדיון הבן תליא בפטר רחם ולא בבכור לאביו

והנה בפדיון הבן ודאי דנוהג רק בזכרים ורק בפטר רחם כדכתיב בקרא (שמות יג יב-יג). והטעם דנוהג רק בפטר רחם ולא נוהג גם בבכור מאב מצינו בזה כמה ביאורים, א' הרמב"ן (שמות יב ל) כתב ז"ל: על דרך הפשט הבכורות שמתו במצרים בכורי פטר רחם היו, ועל כן קדש תחתיהם כל בכור פטר רחם בבני ישראל באדם ובבהמה (להלן ג ב), והיה בכור פרעה היושב על כסאו (פסוק כט) פטר רחם לאמו וכו', אבל על דעת רבותינו נתרץ שהכה במצרים כל בכוריהם כלומר בכור האב ראשית אונו ובכור האם פטר רחם וגם גדול הבית, ולא רצה לקדש תחתיהם בישראל רק בכור האם שהוא ידוע ומפורסם יותר, ובבהמה לא יודע כלל רק בכור האם, ובחר מכלם המין ההוא עכ"ל. ועל פי דבריו הוסיף

(מדרש רבה שמות יח ג) דבר אחר "ויהי בחצי הלילה" הדא הוא דכתיב (משלי לא, יח) טעמה כי טוב סחרה לא יכבה וגו', אתה מוצא שאמר הכתוב כי אין בית אשר אין שם מת, היאך, אתה מונה כל טיפה וטיפה שהיה מוציא מצרי לכל אשה ואשה, אותה הטיפה הראשונה הוא בכור ונמצאו כל בנים מתים שנאמר וכו'. הבכורות אף הן מתות חוץ מבתיה בת פרעה שנמצא לה פרקליט טוב זה משה, שנאמר (שמות ב, ב) ותרא אותו כי טוב הוא, לפיכך אמר שלמה טעמה כי טוב סחרה (משלי שם, טו) ותקם בעוד לילה, באיזה לילה ויהי בחצי הלילה:

(פסיקתא רבתי יז ה) "וה' הכה כל בכור" בכור לאיש בכור לאשה בכור לזכר בכור לנקיבה. הא כיצד בא אחד על עשר נשים והיו יולדות י' בנים נמצאו כולם בכורי נשים, י' אנשים באים על אשה א' והיא יולדת י' בנים נמצאו כולם בכורי אנשים וכו' אמר רבי אבא בר אחא אפוטרופוס של בית מת וכו'. ר' אבין בשם ר"י בן פזי בתיה בת פרעה בכורה היתה, בזכות מה ניצולה בתפלתו של משה, דכתיב טעמה כי טוב סחרה לא יכבה בלילה נרה ליל כתיב כו':

חזינו בדברי המדרש דבמכת בכורות מתו בין בכור מאב ובין בכור מאם בין זכר ובין נקבה. וכן הוא במכילתא (יג ה) ובילקוט שמעוני (תהילים תתכ) ע"ש.

והנה הרמ"א (יו"ד שה י) כתב ז"ל: ואין האב יכול לפדות על ידי שליח עכ"ל, וחלקו עליו שם הפוסקים ע"ש. וכתב הפתחי תשובה בשם תש' חת"ס (רצג ורצד), דמ"מ אין רגילים לעשות ע"י שליח, דראוי לעשות זכר לבכורי מצרים דכתיב אני ולא השליח ה"נ יש לפדות בעצמו ע"ש. וחזינו מדבריו דס"ל כהר"ר נתן, דאי ס"ל כגרעק"א א"כ אדרבה בכורי פטר רחם הכה השליח ולא הקב"ה ויהיה עדיף לעשות ע"י שליח, אלא ע"כ ס"ל כהר"ר נתן דבכורי האם שהיו עיקר המכה הכה הקב"ה בעצמו, וע"כ ראוי לפדות בעצמו ולא ע"י שליח.

דין תענית בכורות בבכור לאמו

וכעת נבוא לדון בענין תענית בכורות, דהנה כתב הטור (סימן תע) ז"ל: גרסינן במסכת סופרים הבכורות מתענין בערב פסח והטעם זכר לנס שניצולו ממכת בכורות. וכתב אבי העזרי שגם בכור לאם יש לו להתענות כמו שהיתה המכה גם בהם. ומיהו גדול הבית אין צריך להתענות, אף על פי שהיתה בהם המכה לא מחמירין כולי האי עכ"ל. וכתב הבית יוסף ז"ל: וכתב אבי העזרי שגם בכור לאב יש לו להתענות כ"כ הגהות מיימון בפרק ו' עכ"ל. ועיין בב"ח שם שכתב דאיכא ב' גירסאות, הב"י גרס שגם בכור לאב, והיינו דהו"א דכי היכי דבפדיון הבן קדשו רק בכורי פטר רחם ה"נ מתענים רק בכורי האם, קמ"ל דבתענית בכורות מתענים אף בכורי האב. אמנם יש גורסים (וכן הוא הגירסא לפנינו) שגם בכור לאם, ולפי"ד צ"ל דהכי קאמר דלא רק בכור מאב ומאם מתענה אלא אף בכור מאם לבד מתענה כמו בפדיון הבן, ולפי"ז משמע דבכור לאב לבד אינו מתענה, וסיים שם הב"ח דמ"מ נהגו להתענות. [ובאמת עיין בהגהות מיימוני (פ"ו מחמץ ומצה אות ל) שכתב ז"ל: וכתב

ביפה תואר (מד"ר שם) דלא הוקדשו הנקיבות מכיון שאינם ראויות לעבודה.

ב' הערוך השולחן (תע ב) כתב כע"ז ז"ל: ונראה לי הטעם משום דהקדוש ברוך הוא קידש "מבכור אדם ועד בכור בהמה", ובבהמה לא שייך רק "פטר רחם" כמובן, ולכן גם באדם לא נתקדש רק הפטר רחם עכ"ל.

ג' הגרעק"א (על התורה פרשת בא) נתקשה בסתירת הפסוקים, דמחד כתיב בקרא (שמות יב יב) ובכל אלוקי מצרים אעשה שפטים אני ה' ודרשי' אני ולא שליח, ומאידך כתיב (שם יב כב) ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר, וכתב רש"י שכיון שנתנה רשות למשחית לחבל אינו מבחין בין צדיק לרשע, וחזינו שהיה שם משחיתים אחרים. ות"י שם דבכור מאם שהוא ניכר יכל המשחית להרוג, אך בכור מאב שאינו ניכר מי הוא ע"כ היה צריך הקב"ה בעצמו להרוג, וע"כ א"ש דהקדיש ה' בקדושת בכור רק פטר רחם דהיינו בכור מאם, דעיקר הקדושה היא ע"ש שהבחין הקב"ה בין בכורי מצרים לבכורי ישראל, ורק במה שהרג המשחית שייך הבחנה. אך בבכור מאב שהרגו הקב"ה בעצמו לא שייך ביה הבחנה כלל, וע"כ אינו קדוש בקדושת בכור ואינו צריך פדיון.

ד' השפתי חכמים (השלם שם יג ב) הביא בשם מהר"ר נתן שכתב להיפך, דבכור מאם שהם היו עיקר המכה הרגם הקב"ה בעצמו, אך בכור מאב וגדול שבבית שלא היו עיקר המכה הרגו המשחיתים, וע"כ קדשו רק הבכורים מאם שהם היו עיקר המכה. ולפי"ד צ"ל דהנס לא היה ההבחנה בין ישראל למצרים דהא הקב"ה בעצמו היכה, אלא דאף בכורי ישראל היו ראויים למות וחם עליהם המקום (וכדלהלן ע"ש), וע"כ נתקדשו בקדושת בכור.

כתב שם דאיכא ב' ניסים, האחד הוא ההבחנה בין בכורי ישראל למצרים, וכיון שה' הבחין ביניהם בזה קנאם אליו לעבודתו, וע"כ קדשו בכורי הפטר רחם. והשני הוא נס ההצלה שלא העניש המקום לבכורי בני, ובה כל מי אשר בשם בכור יקרא ראוי לו להתענות בערב הפסח זכר לנס.

ולביאור הר"ר נתן צ"ל דגבי קדושת בכור קדשו רק בכורי האם שהם היו עיקר המכה, אך גבי תענית בכורות כל מי שניצל מן המכה צריך להתענות.

אי נקיבות מתענות

והנה גבי בכורה נקבה כתב השו"ע (שם) ז"ל: ויש מי שאומר שאפילו נקבה בכורה מתענה. וכתב הרמ"א: ואין המנהג כן (מהרי"ל) עכ"ל. ועיי' בב"ח (שם) שכתב שנוון לנהוג כשו"ע. אמנם החק יעקב והבאר היטב כתבו דהמנהג שאינם מתענות. [וע"ש בח"י בשם ספר פסח מעובין שכתב דט"ס הוא בדברי הרמ"א וצ"ל (מהרי"ל) ואין המנהג כן, דהמהרי"ל הוא מאן דס"ל דצריכות להתענות. אמנם עיי' בדרכי משה (שם) שכתב להדיא בדבריו בשם תשו' מהרי"ל דאין המנהג כן ובסוף דבריו ציין לסימן יד דשם כתב שכן מתענות וצ"ע].

ובאמת צ"ב דעת האחרונים לחלק בין בכור מאב לנקבה בכורה, הא תרוויהו מתו במכת בכורות, ואע"ג דאינם קדושים בקדושת בכור מ"מ הכא שאני וכמו שנתבאר לעיל גבי בכור מאב.

ומצינו בזה ג' ביאורים, א' דהנה במדרש (שמות רבה טו יב) ביאר הטעם שנצטוו ישראל ליקח קרבן פסח זכר דוקא וז"ל: זכר שהוא הורג כל בכוריהם של מצרים וחס על בכוריהם של

ראבי"ה דנוהגים להתענות אפילו בוכרא דאימא כמו מעשה דמכת בכורות עכ"ל. וחזינו להדיא דלא כגירסת הב"י וצ"ע].

ולפי"ז נפקא לן פלוגתא אי בכור מאב מתענה או לא, ולמאן דס"ל דאינו מתענה א"כ הוא ממש כפדיון הבן דרך מי שקדוש בקדושת בכור מתענה, וכמשנ"ת טעם הדבר דרך בכורי פטר רחם קדשו. אמנם השו"ע (שם) כתב וז"ל: הבכורות מתענין בערב פסח בין בכור מאב בין בכור מאם עכ"ל. וכתבו החק יעקב והבי' הגר"א (שם) דמתענים בין בכור מאב דהוי בכור לנחלה בין בכור מאם דהוי בכור לפדיון ע"ש. והדבר צ"ב מ"ט שונה דין תענית בכורות מדין פדיון הבן.

וניחזי אנו הנה לביאור הרמב"ן דרך בכורי פטר רחם קדשו כיון שהם ניכרים טפי, א"ש דהכא דהוי זכר לנס מתענים כל הבכורים ודלא כפדה"ב. וכן לביאור הערוה"ש דקדשו בכורי פטר רחם דומיא דבכורי בהמה א"כ הכא ודאי ל"ש האי טעמא. אמנם לביאור הגרעק"א דרך בהם היה נס ההבחנה כיון שהוכו ע"י משחית שאינו מבחין בין צדיק לרשע, א"כ קשה מ"ט הכא מתענים אף בכורי האב.

ועיי' בהערות המו"ל בחידושי הגרעק"א (שם) שיישב עפ"י דברי הנחלת יעקב (סו"פ בא) שכתב שם הטעם דדוקא במכת בכורות היה נחשב לנס מה שלא הוכו בכורי בני משא"כ בשאר מכות לא מצינו כי האי גוונא, דהא מצינו במדרש (שמות רבה כא ז) דאף בני"י היו עובדי ע"ז, ומכיון שהעבודה במשכן היתה בבכורות א"כ מסתמא אף עבודת הע"ז היתה ע"י הבכורות, ומשו"ה היתה עליהם גזרת כליה יחד עם בכורי מצרים, ומ"מ חס עליהם המקום והצילם ע"ש. ועפי"ז

כתיב וילדו לו - דרך לידה ובפדיון הבן כתיב פטר רחם, משא"כ הכא שהוא זכר לנס שניצלו ממכת בכורות ובכור סתם הוא, דלמא בהא חייב בתענית, ונשאר בצ"ע ע"ש. ובבאר היטב (שם) דן אפי' בהבא אחר היוצא דופן אי חייב בתענית, וצ"ל דס"ל דכיון שהוא פטר רחם אף עליו י"ל דבכור סתם הוא ודו"ק. [וע"ש בח"י שהביא אח"כ תשו' מהרי"ל (סי' יד) שכתב דבכורות כהנים ולויים אף שהוא רק בכור מאם ונמצא שאינו בכור לא לנחלה ולא לפדיון, מ"מ צריכים להתענות. וביארו השו"ע הרב והמ"ב (שם) דודאי בכורים ניהו אלא דרחמנא פטרינהו מפדיון].

ולהנ"ל יש להקשות לפי"ד הגר"א והערה"ש דנקבה אינה מתענה כיון שאין לה קדושת בכורה כלל, א"כ מאי שנא יוצא דופן שנסתפקו בו האחרונים, הא איהו נמי אין לו קדושה מהתורה כלל.

וצ"ל דהח"י והבאה"ט ס"ל כבי' דהלבוש והשו"ע הרב, דרק מי שנכתב בקרא להדיא הטילו עליו חובה להתענות, ומה"ט נקבה וגדול שבבית אינם צריכים להתענות, ודוקא ביוצא דופן דנו הפוסקים אי כלל בכור דקרא הוא כיון שבכור סתם הוא ודו"ק.

ודבר זה נכון הוא, דהא הגר"א והערה"ש והמ"ב שכתבו הטעם דהתורה לא נתנה קדושה לנקבה כלל לא נסתפקו ביוצא דופן כלל, והח"י והבאה"ט שנסתפקו ביוצא דופן לא כתבו טעמא דהגר"א ודעימיה, והיינו משום דלא ס"ל דתליא בקדושה ומה"ט נסתפקו ביוצא דופן. וא"ש נמי דהלבוש והשו"ע הרב הוצרכו לטעם דלא נכתב בקרא ולא תירצו בפשטות שאין בהם קדושה, משום דס"ל דלא תליא בקדושה אלא בשם בכור סתם ודו"ק.

ישראל עכ"ל. וכתבו שם המהרז"ו והרש"ש דודאי המדרש הכא פליג אלקמן וס"ל דהנקבות לא מתו, וע"כ קרבן פסח הוא דוקא זכר כמו במכת בכורות. ולפי"ז י"ל שהקלו להם שאינם מתענות משום הדעה הזאת. אמנם ע"ש ביפה תואר שבי' באופן אחר דכונת המדרש לומר דהקרבן הוא זָכָר כיון שעלה זָכָר בני ישראל לפני הקב"ה לטובה, ולפי"ז לא פליגי המדרשים אהרדי וא"כ אכתי צ"ב מ"ט הקילו בנשים.

ב' בביאור הגר"א ובערוך השולחן (שם) ביארו הטעם דנשים אינם מתענות, דהתורה לא נתנה קדושת בכורות לנשים כלל וכ"כ המ"ב (שם). ולפי"ז א"ש דלא דמיא לבכור מאב שלכה"פ הוא בכור לנחלה, דכשקבעו תענית בכורות לא הטילו רק על מי שיש לו שם בכור בדיני התורה. ומה"ט נמי גדול שבבית אינו מתענה וכמו שכתב הטור.

ג' הלבוש והשו"ע הרב (שם) ביארו דכיון דהוי רק מנהג א"כ לא קבעוהו אלא על מה שנכתב בקרא להדיא שהיתה בו המכה, והיינו בכור מאב או בכור מאם ולא נקבה או גדול שבבית. (והטעם שאף בכור מאב נחשב כמפורש בקרא י"ל דבכור סתם היינו אף בכור מאב. אי נמי י"ל עפ"י דברי המהרז"ו (שם פרשה יח) דכתב דמבכור פרעה היושב על כסאו היינו בכור מאב ובתיה היתה בכור מאם, א"כ נתפרש להדיא בקרא ודו"ק).

והנה החק יעקב (שם) כתב דביוצא דופן והבא אחריו דקיי"ל (יו"ד שו"מ רטז) דאינם בכורים לא לנחלה ולא לפדיון בפשטות אינם צריכים להתענות, דהא אין להם קדושת בכור לשום דבר, אמנם כתב שם דגבי יוצא דופן צ"ע לדינא, דלמא דוקא התם נתמעטו מקרא, דבנחלה

בישול בחמה בשבת, פסח ובב"ח

הרב יהודה נוקריא

אם אין דרך בישול בזה הרי מ"מ כיון שהדבר נתבשל יש בזה איסור בישול ומה שמצינו היתר בשלא כדרך הוא רק לעשותו מדרבנן בעושה מלאכה שלא כדרך אבל מ"מ לכתחילה אמאי שרי משום ענין שלא כדרך.

עוד מצינו כן בגמ' בפסחים מ"א. לגבי איסור מבושל אמר רב חסדא המבשל בחמי טבריא בשבת פטור פסח שבשלו בחמי טבריא חייב מאי שנא בשבת דלא דתולדות אש בעינן וליכא פסח נמי לאו תולדות אש הוא אמר רבא מאי חייב דקתני דקא עבר משום צלי אש רב חייא בריה דרב נתן מתני לה להא דרב חסדא בהדיא אמר רב חסדא המבשל בחמי טבריא בשבת פטור ופסח שבשלו בחמי טבריא חייב שעבר משום צלי אש ע"כ.

ומבואר דלגבי איסור אכילת מבושל בפסח אין בזה ומבואר בגמ' שהוא נלמד ממאי דבשבת אין בזה איסור בישול ה"נ לגבי פסח אין בזה איסור מבושל מה"ט.

ולגבי בב"ח כתב ברמב"ם בפ"ט ממאכ"א ה"ו המעושה והמבושל בחמי טבריא וכיוצא בהן אין לוקין עליו, וכן המבשל בשר במי חלב או בחלב מתה או בחלב זכר או שבשל דם בחלב פטור ואינו לוקה על אכילתו משום בשר בחלב עכ"ל וכ"ה בשו"ע בסי' פ"ז ס"ו ובביאור הגר"א שם

איתא במשנה שבת ל"ח: משנה אין נותנין ביצה בצד המיחם בשביל שתתגלגל ולא יפקיענה בסודרין ורבי יוסי מתיר ולא יטמינה בחול ובאבק דרכים בשביל שתצלה מעשה שעשו אנשי טבריא והביאו סילון של צונן לתוך אמה של חמין אמרו להם חכמים אם בשבת כחמין שהוחמו בשבת ואסורין ברחיצה ובשתיה אם ביום טוב כחמין שהוחמו ביום טוב ואסורין ברחיצה ומותרין בשתיה ע"כ.

ובגמ' ל"ט. ולא יפקיענה בסודרין והא דתנן נותנין תבשיל לתוך הבור בשביל שיהא שמור ואת המים היפים ברעים בשביל שיצננו ואת הצונן בחמה בשביל שיחמו לימא רבי יוסי היא ולא רבנן אמר רב נחמן בחמה דכוליה עלמא לא פליגי דשרי בתולדות האור כוליה עלמא לא פליגי דאסיר כי פליגי בתולדות החמה מר סבר גזרין תולדות החמה אטו תולדות האור ומר סבר לא גזרין ע"כ.

קושיית האג"ט

ומבואר בגמ' דאין חיוב בבישול בחמה ובתולדותיה אלא דבישול בחמה הוא מותר לכתחילה לכו"ע אבל בתולדותיה הוא בפלוגתא דר"י ורבנן אם אסור אטו תולדות האור או לא וטעם הדבר כתב ברש"י וז"ל דשרי - דאין דרך בישולו בכך עכ"ל ונתקשה בזה באג"ט דגם

עוד יל"ע בזה דהגמ' דנה על הדין המבואר במשנה דאין נותנין ביצה בצד המיחם גלגל מאי וביארו בריטב"א ור"ן שהנידון הוא האם בתולדות האור יש בהם חיוב³ והיינו שדנה הגמ' דאף בתולדות האור לא יהיה בזה חיוב חטאת ובזה לכאורה הוא כדרך בישולו וביותר דלמסקנא הרי בתולדות האור חייב חטאת

משיעור של כמאב"ד כבר כמבואר בסוגיא במנחות נ"ז. דמאב"ד מב"צ ומאידך בב"ח כתב רש"י בחולין ק"ח דשיעורו הוא בנאכל לכ"א דהיינו בפשטות כ"צ ומבואר דבב"ח ענין הבישול בו הוא בתוצאת בישול בדבר ובשבת ענינו במלאכה ולכן סגי בכמאב"ד וא"כ מבואר דשאני גדר הבישול בזה ואף שבשבת שלא כדרך אינו בישול היינו משום ענין המלאכה שבזה.

3. והנה יש להעיר בשלב זה שדנה הגמ' אם בתולדות האור הוא חייב חטאת מ"מ הבינה הגמ' שיש בזה איסור דרבנן כמבואר במשנה דמ"מ הוא אסור מדרבנן והיינו לכאורה אטו אור אלא דיל"ע לפי"ז מהדין המבואר במשנה דגם בתולדות חמה אסור מדרבנן וזה לכאורה א"כ גזירה לגזירה כמבואר בדין זה דחמה גופה שרי ולא גזרו בה אטו תולדותיה אלא דיתכן לומר דאדרבה בשלב זה האיסור דרבנן בתולדות האור ובחמה אחד הוא ואף בחמה נאסר להך ס"ד שהבינה הגמ' דכל עניני בישול נאסרו מדרבנן ולא מחמת גזירה אטו אור ויש לבאר לפי"ז הנידון בגמ' בסמוך שהבינה הגמ' מעיקרא דלתנא דמתניתין גם בחמה נאסר ומקשה הגמ' מברייתא דשרי בחמה ותי' הגמ' כך אמר רב נחמן בחמה דכוליה עלמא לא פליגי דשרי בתולדות האור כוליה עלמא לא פליגי דאסיר כי פליגי בתולדות החמה מר סבר גזרינן תולדות החמה אטו תולדות האור ומר סבר לא גזרינן ע"כ ובפשטות יש כאן הוספה דלמה הוצרכה הגמ' לומר דבתולדות האור לכו"ע אסור ולהנ"ל הוא מבואר היטב שהבינה הגמ' מתחילה דבכל אופן נאסר מדרבנן לתנא דמתניתין וגם תולדות האור הם בכלל איסור דרבנן זה ושוב תי' הגמ' דתולדות האור הוא מדינא ושוב ממילא הנאסר בתולדות חמה הוא רק אטו תולדות האור אבל בחמה גופה אין לאיסור משום גזירה ויל"ע.

ציין לדין זה את המבואר בסוגיין לגבי איסור שבת וכן בגמ' בפסחים הנ"ל לגבי פסח שאין בזה איסור מבושל.

ומבואר א"כ שטעם אחד לכל הנך דינים דהיינו שבישול בחמה אינו בישול ולכן אין חייבים עליו בשבת ובפסח ובבב"ח ויל"ע בזה כנ"ל מהאג"ט דבשלמא בשבת כתב רש"י דאינו דרך בישול אבל בפסח אינו ענין מלאכה רק אם הוא עכשיו מבושל הרי מ"מ נאסר ומה לי שבישולו היה שלא כדרך מ"מ עכשיו הוא מבושל וכן לענין בב"ח גם בישולו הנאסר אין בו היתר שלא כדרך וכ"ש לאיסור אכילת מבושל מה לי בבישולו אם הוא כדרך או שלא כדרך¹.

דרך הגרא"ו

ובקוב"ש כתובות ר"ב כתב דחזינן בדין זה דפסח שבשלו בחמה דדין שלא כדרך אינו רק במלאכות שבת אלא גם בכה"ת כך הוא וכשם שהנאה ואכילה שלא כדרך לא נאסרו ה"נ בזה שהבישול הוא שלא כדרך וכתב דגם בבב"ח אין בזה איסור מבושל מה"ט אלא דיל"ע בזה דבשלמא דין אכילה שלא כדרך ענינו במה שהאכילה שנאסרה היא האכילה כדרך וכן בהנאה אבל מאי שיאטיה של הבישול שנעשה כאן שהוא סיבת האיסור שיהיה דווקא כדרך ובשלמא כלפי איסור הבישול בבב"ח אבל באיסור האכילה דבב"ח וכן בפסח שבשלו הנידון הוא כלפי איסור האכילה מאי נפ"מ בבישול זה איך נעשה².

1. וכיון דחזינן לדין זה דבישול בחמה אינו בישול בפסח ובב"ח מבואר ג"כ שאין טעם הפטור בשבת בזה משום שאינו דומיא דמשכן דפסח ובב"ח לא בעינן דומיא דמשכן.

2. וביותר דמצינו בזה נפ"מ אף באיסור הבישול דבב"ח דשאני משבת דבשבת הרי חייב חטאת

ואכתי בתולדות חמה הוא מותר ובוה לכאורה הוא תימה שיש כאן דבר א' שנתחמם ומה לי אם נתחמם באור או בחמה לענין מה שהבישול בו הוא כדרך או לא וכיון שכשנתחמם מהאור דרך לבשל בו א"כ דרך לבשל בו וגם באופן שיתחמם מהחמה מ"מ דרך לבשל בו בחם ומה לי במה נתחמם.

עוד יל"ק אם הנידון כאן הוא אם חשוב בישול כדרך או לא הרי מצינו בגמ' שנחלקו ר"י ורבנן בבישול בחמי טבריה אם הוא תולדות האור או תולדות חמה והרי ניחוי אנו אם דרך בישולו כך מה לי אור מה לי חמה וכן בהיפוך ומבואר שחלוק בזה הבישול אם הוא בחמה או באור.

עוד יל"ק אם הנידון כאן הוא אם חשוב בישול כדרך או לא הרי מצינו בגמ' שנחלקו ר"י ורבנן בבישול בחמי טבריה אם הוא תולדות האור או תולדות חמה והרי ניחוי אנו אם דרך בישולו כך מה לי אור מה לי חמה וכן בהיפוך ומבואר שחלוק בזה הבישול אם הוא בחמה או באור.

עוד יל"ק אם הנידון כאן הוא אם חשוב בישול כדרך או לא הרי מצינו בגמ' שנחלקו ר"י ורבנן בבישול בחמי טבריה אם הוא תולדות האור או תולדות חמה והרי ניחוי אנו אם דרך בישולו כך מה לי אור מה לי חמה וכן בהיפוך ומבואר שחלוק בזה הבישול אם הוא בחמה או באור.

עוד יל"ק אם הנידון כאן הוא אם חשוב בישול כדרך או לא הרי מצינו בגמ' שנחלקו ר"י ורבנן בבישול בחמי טבריה אם הוא תולדות האור או תולדות חמה והרי ניחוי אנו אם דרך בישולו כך מה לי אור מה לי חמה וכן בהיפוך ומבואר שחלוק בזה הבישול אם הוא בחמה או באור.

עוד יל"ק אם הנידון כאן הוא אם חשוב בישול כדרך או לא הרי מצינו בגמ' שנחלקו ר"י ורבנן בבישול בחמי טבריה אם הוא תולדות האור או תולדות חמה והרי ניחוי אנו אם דרך בישולו כך מה לי אור מה לי חמה וכן בהיפוך ומבואר שחלוק בזה הבישול אם הוא בחמה או באור.

עוד יל"ק אם הנידון כאן הוא אם חשוב בישול כדרך או לא הרי מצינו בגמ' שנחלקו ר"י ורבנן בבישול בחמי טבריה אם הוא תולדות האור או תולדות חמה והרי ניחוי אנו אם דרך בישולו כך מה לי אור מה לי חמה וכן בהיפוך ומבואר שחלוק בזה הבישול אם הוא בחמה או באור.

עוד יל"ק אם הנידון כאן הוא אם חשוב בישול כדרך או לא הרי מצינו בגמ' שנחלקו ר"י ורבנן בבישול בחמי טבריה אם הוא תולדות האור או תולדות חמה והרי ניחוי אנו אם דרך בישולו כך מה לי אור מה לי חמה וכן בהיפוך ומבואר שחלוק בזה הבישול אם הוא בחמה או באור.

עוד יל"ק אם הנידון כאן הוא אם חשוב בישול כדרך או לא הרי מצינו בגמ' שנחלקו ר"י ורבנן בבישול בחמי טבריה אם הוא תולדות האור או תולדות חמה והרי ניחוי אנו אם דרך בישולו כך מה לי אור מה לי חמה וכן בהיפוך ומבואר שחלוק בזה הבישול אם הוא בחמה או באור.

עוד יל"ק אם הנידון כאן הוא אם חשוב בישול כדרך או לא הרי מצינו בגמ' שנחלקו ר"י ורבנן בבישול בחמי טבריה אם הוא תולדות האור או תולדות חמה והרי ניחוי אנו אם דרך בישולו כך מה לי אור מה לי חמה וכן בהיפוך ומבואר שחלוק בזה הבישול אם הוא בחמה או באור.

עוד יל"ק אם הנידון כאן הוא אם חשוב בישול כדרך או לא הרי מצינו בגמ' שנחלקו ר"י ורבנן בבישול בחמי טבריה אם הוא תולדות האור או תולדות חמה והרי ניחוי אנו אם דרך בישולו כך מה לי אור מה לי חמה וכן בהיפוך ומבואר שחלוק בזה הבישול אם הוא בחמה או באור.

עוד יל"ק אם הנידון כאן הוא אם חשוב בישול כדרך או לא הרי מצינו בגמ' שנחלקו ר"י ורבנן בבישול בחמי טבריה אם הוא תולדות האור או תולדות חמה והרי ניחוי אנו אם דרך בישולו כך מה לי אור מה לי חמה וכן בהיפוך ומבואר שחלוק בזה הבישול אם הוא בחמה או באור.

עוד יל"ק אם הנידון כאן הוא אם חשוב בישול כדרך או לא הרי מצינו בגמ' שנחלקו ר"י ורבנן בבישול בחמי טבריה אם הוא תולדות האור או תולדות חמה והרי ניחוי אנו אם דרך בישולו כך מה לי אור מה לי חמה וכן בהיפוך ומבואר שחלוק בזה הבישול אם הוא בחמה או באור.

דרך האג"ט בחיסרון בישול בחמה

ואשר מבואר בזה לכאורה הוא כמ"ש באג"ט דהחילוק בזה הוא בתוצאת הבישול דאינו שווה כלל לתוצאת בישול באור היכא שנתבשל בחמה וטעמו הוא שונה בזה ולכן אינו חשוב בישול ככה"ת בשבת ובפסח ובכ"ח ובאג"ט ביאר דזה כוונת רש"י שאינו דרך בישולו דהיינו שבתוצאת הדברים אינו כדרך דבישול דעלמא באור.

אלא דבוה יל"ע דצ"ב הענין במציאות הדברים שתולדות החמה מבשלים בתוצאה

ואף שבכבוש יש חיוב כבישול היינו משום שלא בעינן דווקא כגוונא דבישול באור אלא דבעינן מ"מ שיעשה בו עסק תיקון וכל עסק תיקון הדומה לבישול נאסר מהת' להך שיטות אבל בחמה אינו מבושל כלל ולא עבר כלל עסק תיקון והוא כחי לענין זה.

ומעתה יתבאר שדנה הגמ' בתולדות האור אם יש בהם חיוב דס"ד דכל בישול שאינו ממש באור אינו חשוב עסק בישול ומסקנא הוא מדאורייתא אבל בתולדות חמה הוא לעולם חשוב כמבשל בחמה וזה כבישול בחמה שאינו חשוב עסק בישול אלא דבזה נבין היטב איסורא דתולדות חמה שאינו רק משום שהוא מיחלף בתולדות האור אלא שהעסק בו הוא ממש כעסק דתולדות האור אלא דמ"מ אינו אסור מדאורייתא כיון שהוא בשם בישול בחמה מ"מ. וכ"ז הוא להמבואר בפשטות הגמ' דדין זה של חיסרון בישול בחמה הוא שייך לשבת ופסח כא' וכן בב"ח הוא שייך לאותו טעם כמבואר בביאור הגר"א הנ"ל.

דרך המ"מ דחלוק הטעם בב"ח מבשבת

אלא דמצינו בזה באופ"א קצת במ"מ ע"ד הרמב"ם בפ"ט ממאכ"א ה"ו שכתב וז"ל הרמב"ם המעושין והמבושלים בחמי טבריא וכיוצא בהן אין לוקין עליו, וכן המבשל בשר במי חלב או בחלב מתה או בחלב זכר או שבשל דם בחלב פטור ואינו לוקה על אכילתו משום בשר בחלב עכ"ל ובמ"מ שם המעושין והמבושלים וכו'. המעושין בעיא דלא איפשיטא בירושלמי בגדרים פרק הנודר מן המבושל וידוע שספק תורה להחמיר ואין לוקין עליו. והמבושל בחמי טבריא וכו' ג"כ נראה שם שהוא שוה למעושין ולגבי שבת שהמבשל בחמי טבריא פטור כנזכר

והיינו משום שאיסור הבישול אינו דווקא באור וכל הדומה לו ג"כ יאסר וכדין אפיה וצליה הנלמד מבישול סמנין.

חיסרון החמה בעיקר שם מבושל

ואשר מבואר בזה דחיסרון דבישול בחמה אינו מחמת תוצאת הבישול ששונה היא מאור ולא מחמת צורת המעשה שבזה שהיא אינה כדרך אלא עיקר שם המבושל אינו בחמה דאין השם מבושל שייך רק לתוצאת מבושל אלא למה שעבר תהליך בישול ובוזה גרע בישול בחמה דענין בישול בחמה החיסרון בו הוא במה שהחמה היא כבישול טבעי של הדבר ואין כאן עסק בישול אלא נתינת הדבר לבישול עצמי שהדבר מתבשל מעצמו בחמה ואינו חשוב שעבר תהליך תיקון דבישול אלא חשוב כנתבשל מעצמו ואף שבתוצאה הרי הוא מתוקן כמבושל באור מ"מ כיון שלא עבר תהליך בישול חיצוני אלא נתבשל מעצמו בחמה הרי הוא כמי שנולד כבר מתוקן שאינו חשוב מבושל דהשם מבושל הוא רק למי שעבר תהליך תיקון דמבושל וזה נעשה דווקא בבישול באור⁴.

וממילא משו"ה אינו חשוב בישול לגבי שבת וכן לגבי פסח ובב"ח הנאסר בהם הוא לא טעם מבושל אלא הנעשה בו עסק דבישול ובוזה החמה אינה חשובה כלל עסק בישול והדבר כמי שלא נתבשל כלפי דברים שהצריכה בהם התורה בישול.

4. ודוגמא לדבר מה שהחמה מבשלת הפירות ומתקנת כמה דברים בחומה אי"ז חשוב תהליך חיצוני כ"א מצורתו של הדבר בעצמו ה"נ לדין בישול בחמה אינו חשוב בישול דהיינו שאינו נותן הגדרת מבושל אלא הוא כתהליך שעבר הדבר עצמו ולא קיבל ממנו שם מבושל.

טבריה וירושלמי בשבת פ"ז איתא דמעושן אסור מהת' בשבת משום מבשל וביותר לדעת הרמב"ם דאף בכבוש אסור מדאורייתא בפשטות.

וע"כ שאין הנידון שם לגבי מעושן שייך לגבי שבת דודאי בשבת נאסר מעושן כשם שנאסר בצלי ואפוי ואף בכבוש לחלק מהשיטות⁵ ורק בב"ח שייך לדון בזה שנאסר בו מבושל ולא כל תיקון בזה דן הירושלמי במעושן מהו לענין זה ובה כתב במ"מ דמבואר בירושלמי דחמי טבריה הוא שוה למעושן לענין זה והיינו מהמבואר בירושלמי לעיל שדן לגבי נודר מן המבושל במעושן ובחמי טבריה ומבואר בדבריו שהנידון בחמי טבריה לענין בב"ח להתירו אינו שייך למה שהוא מותר בשבת דבשבת הרי מעושן אסור ואפ"ה בחמי טבריה מותר ובב"ח דן המ"מ להתיר בחמה כדין מעושן שהוא בספק וע"כ שאין ההיתר בשבת בחמי טבריה שייך לדין מעושן ורק לגבי בב"ח כתב במ"מ דדין חמי טבריה הוא כדין מעושן.

וסיכום הדברים דלגבי שבת מחד קי"ל בפשיטות דבחמה הוא מותר ומעושן מבואר בירושלמי שבת ז' שהוא אסור ובפשטות הנידון דמעושן לענין בישולי שבת היינו לענין שהיה

בהל' שבת עכ"ל ומבואר דמתחילה כתב בדין זה דבישול בחמי טבריה שהוא כמעושן שנסתפק בו הירושלמי והוא בדין ספק תורה להחמיר ושוב כתב דלגבי שבת מצינו שאינו חשוב בישול כנזכר בהל' שבת.

ונקדים בזה את דברי הירושלמי שם הנודר מן המבושל מהו שיהא מותר מן המעושן. מהו שיהא מותר במטוגן. מהו שיהא מותר בתבשיל שנתבשל בה מי טבריה. רבנן דקיסרין שאלון מעושין מהו שיהא בו משום בישולי גוים. מהו שיהא בו משום תבשילי שבת. מהו שיהא בו משום בשר בחלב. מהו שיטבל למעשרות. הנודר מן המעושן מהו שיהא מותר בתבשיל ע"כ.

והיינו דמתחילה דן הירושלמי לגבי נודר מן המבושל מהו במעושן מהו במטוגן מהו בחמי טבריה ושוב דן הירושלמי לגבי מעושן מהו בבישולי גוים ובתבשילי שבת ובב"ח ומעשר והמ"מ נקט דכשם שנסתפק הירושלמי לגבי מעושן בב"ח ה"נ לגבי חמי טבריה כמבואר לעיל שם לגבי נודר מן המבושל דנסתפק הירושלמי על תרויהו ומבואר שדינם שוה.

אלא דבאמת הירושלמי נסתפק גם לענין תבשילי שבת במעושן וא"כ גם בחמי טבריה נכלל בספק זה לפי"ז ובה הרי פשיטא לן להיתר וכן נפסק ברמב"ם ובאמת בירושלמי בשבת ז' הובא בזה פלוגתא דאמוראי אלא דהרמב"ם פסק כהבבלי דאין בזה איסור הרי שלענין שבת לא השוה הרמב"ם דין מעושן לחמה וע"כ צ"ל לדידיה דאין הכוונה שם מעושן בבישולי שבת לענין איסור בישול אלא לענין שהיה כמו שיש ביארו שם אלא דמ"מ הרי מבואר במ"מ דדין מעושן שוה לדין חמי טבריה וא"כ צ"ל דמעושן שרי בשבת כדקיי"ל לענין חמי

5. אלא דבביאור הגר"א שם בשו"ע לגבי מעושן נראה שהבין ספק הירושלמי לגבי מעושן לגבי בישול בשבת וכתב דלכך פשיטא שאסור במעושן אף לגבי בב"ח כפי שנתבאר מהירושלמי בשבת הנ"ל שאסר במעושן בשבת ולדידיה צ"ל דהנידון במעושן הוא לא שייך כלל לחמי טבריה דבה פשיטא דשרי אף בב"ח כמ"ש להוכיח מדין בישול בחמה בשבת ובפסח ולדידיה בישול בחמה אינו בישול כלל לכל דבר ורק לגבי נודר מן המבושל דן בזה הירושלמי ובמעושן נסתפק הירושלמי לגבי שבת ובב"ח נפשט לאסור.

ומאיך בב"ח יש לפטור כל שאינו בכלל מבושל כמעושן דאינו בכלל מבושל ולבסוף כתב במ"מ לדין זה דבשבת אינו חשוב בישול דנראה שכוונתו דמזה ניתן ללמוד לבב"ח דאינו בישול והיינו שנסתפק בזה לכאורה אם שייך לדמות מה שאינו חשוב בישול בשבת לדין בב"ח או שהוא דין בפ"ע בשבת ומ"מ גם אם לא נוכל ללמוד משבת מ"מ הוא נכלל בספיקא דהירושלמי לענין מעושן.

קושיא מהגמ' בפסחים

אלא דלכאורה זה מבואר להדיא בבבלי דדין בישול בפסח הוא נלמד מבישול דשבת דכשם שאינו בישול לשבת ה"נ לפסח ובפסח הרי הוא ג"כ תלוי בשם מבושל ומבואר להדיא א"כ דמדין שבת ניתן ללמוד שאינו חשוב כלל מבושל וא"כ ה"ה לענין בב"ח ויל"ע בכוונת המ"מ שסבר ללמוד דין בישול בחמה בב"ח כדין מעושן שהוא בספק הירושלמי ומטעם שאינו בישול כמעושן.

ועיקר דין בישול בחמה בשבת מבואר בירושלמי בשבת שהוא בפלוגתא דאמוראי וכן לענין פסח ולא נראה שם שהוא תלוי בהכרח בנידון לגבי שבת ונראה שם דהטעם בפסח הוא משום שנאמר צלי אש והיינו דגם איסור המבושל הוא באש דייקא דומיא דצלי שהוא באש וע"כ שהטעם בשבת הוא משום שאינו חשוב מלאכה וכנ"ל.

ולגבי בב"ח נקט המ"מ שיש לדון היתר בבישול בחמה כדין מעושן ומבואר להדיא שאין הטעם בזה כמו הטעם של חיסרון בישול בחמה דשבת דבשבת אינו שייך כלל להיתר מעושן.

וביאור הדבר דכשם שנסתפק הירושלמי בב"ח במעושן דאינו חשוב בישול והיינו שלענין בב"ח בעינן לתורת בישול דייקא לאסור ולא שאר תיקון דחום ה"נ בישול בחמה אינו חשוב בישול דהיינו שאי"ז מבושל אלא דבר אחר כשם שמעושן אינו בכלל מבושל לענין בב"ח שמעושן אינו בכלל בישול ה"נ בישול בחמה הוא אינו בכלל בישול ובכה"ג נסתפק הירושלמי אם חשוב בישול לענין בב"ח או לא.

וזהו טעם שנכון רק לגבי בב"ח דבשבת אי"ז חיסרון וכל ענייני הבישולים והצליה ואפיה נאסרו וכן בכבוס לחלק מהשיטות.

בשבת הוא חיסרון בתורת מלאכה

ומה שלענין שבת בישול בחמה אינו בישול יש בזה סברא בפ"ע לענין שבת דמה שהבישול בחמה הוא כבישול טבעי יש בזה סברא בפ"ע לענין שבת דאף אם לא נחשיבנו כמי שלא עבר תהליך בישול מ"מ בישול זה אינו מתייחס לעשיית הגברא והוא כגרמא בעלמא בבישול זה ובזה ודאי יש לפטור בשבת והוא חיסרון בשם מלאכה אלא דזה עדיין אינו סברא לגבי בב"ח דבזה בעינן שלא יהיה בו כלל שם מבושל.

שיעור 'כזית' לענין מצה ולשאר דיני התורה

הרב מיכאל בנימיני

עכשיו מדרבנן, אבל מדאור' דנים אותו כמו שהיה מעיקרא.

ולפי"ז לכאור' ה"ה נמי הא דאיתא ברישא פת ספוגנית משתערת בכמות שהיא היינו מדרבנן. וכ"כ החזו"א בעוקצין סי' ג' סק"ה.

בנידון הגר"א דמשערים כמות שהן מדאורייתא

ב. ובביאור הגר"א בסי' תפ"ו יצא לדון דאע"ג דבגמ' אמרין דכל היכא דמעיקרא לא הוי ביה והשתא הוי ביה הוא רק מדרבנן, מ"מ למסקנא נקטינן דכה"ג דנים כמות שהן עכשיו מדאור'. ודברי הגר"א שם נסובים על מש"כ הרמ"א שם 'בירקות צריך למעך חלל האויר שבין הירק ולשער שיעור הכזית בירקות עצמן ולא באויר שביניהם', והביא הגר"א מקור לדין זה שצריך למעך החלל מרישא דמתני' דעוקצין שעלי בצלים אם יש בהם חלל צריך למעך, אלא שכתב 'אבל במנחות נ"ד מסקינן דבשר העגל שנתפח מדרבנן'. וצריך להבין מה הביא הגר"א להוכיח דל"א כמות שהן אלא רק מדרבנן, והרי התם איירין בדין מרור דהוא דרבנן.

ובדמשק אליעזר ביאר דכוונת הגר"א בזה לדון בדין מצה אם משערים אותה כמות שהיא עכשיו לפנינו ורק צריך למעך את החללים, דגבי מרור משמע ברמ"א שכל מה שצריך זה

בגמ' במנחות דמדאור' דנים כמות שהיו מעיקרא

א. איתא במשנה בעוקצין פ"ב מ"ח 'עלי בצלים ובני בצלים אם יש בהן ריר משתערין בכמות שהן אם יש בהן חלל ממעך את חללן פת ספוגנית משתערת בכמות שהיא אם יש בה חלל ממעך את חללה בשר העגל שנתפח ובשר זקנה שנתמעט משתערין בכמות שהן', וכתב הר"ש ספוגנית שעשויה כמין ספוג ואינה דרוסה יפה ולא בעוטה, משתערת בכמות שהיא בלא מיעוך.

ובגמ' במנחות נ"ד א' לכאור' נראה שדין זה אינו אלא מדרבנן, דבגמ' שם איתא תנן התם בשר העגל שנתפח ובשר זקנה שנתמעט משתערין בכמות שהן, ונחלקו בגמ' מהו כמות שהן, האם דנים כמות שהן עכשיו או כמות שהיו מעיקרא. ומסקינן בגמ' דכל היכא דמעיקרא הוה ביה והשתא לית ביה הא לית ביה וכל היכא דמעיקרא לא הוה ביה והשתא הוה ביה מדרבנן, כי פליגי כגון שהיה בו כשיעור וצמק וחזר ותפח דמר סבר יש דיחוי באיסורא ומר סבר אין דיחוי באיסורא. הרי דלמסקנת הגמ' היכא דמעיקרא לא הוה ולבסוף הוה ביה דנים אותו כמות שהוא

1. ומבואר בר"ש דכל פת שתפחה חשיבא כפת סופגין.

מעיקרא דגם לגבי דאור' משערים כדהשתא.⁴ ושוב הביא הגר"א שמדברי הראשו' משמע שלדינא קאי מסקנת הגמ' דכל תפח הוא רק מדרבנן, [ועי' בהערה דברי הראשו' בזה⁵]. ולכן כתב הגר"א דכיון שהראשו' לא דחו אותה מהלכה אין בידי להקל נגדם למעשה. עכ"ד. ולפי"ז נמצא דמסקנת הגר"א דהך משנה

רק למעך את החללים אבל מה שתפח והוא מצורת הירק משערים כמות שהוא, והנידון הוא האם גם במצה אמרינן כן. [ואע"ג דגבי מצה אין נפק"מ במה שדרך עיסה לטפוח, מ"מ הנידון בזה הוא לגבי אוירים קטנים ועי' להלן מדברי המשנ"ב בזה]. ובזה הביא דבגמ' במנחות משמע דכל מה שאזלינן בתר השתא הוא רק מדרבנן, אבל מדאור' אזלינן כמות שהיו, וא"כ בדין מצה דאור' אין משערים כמות שהיא עכשיו לפנינו אלא כדמעיקרא וגם דבר שאינו חללים אינו מצטרף, ופת סופגנין במצה שיש בה אוירים קטנים אין מצרפים אותם לשיעור כזית, וצריך לשער בלא הטפיחה של הלישה והאפיה.²

ג. אלא שכתב הגר"א די"ל דהך גמ' לא קאי למסקנא, ולעולם בשר עגל שתפח אזלינן כמות שהן עכשיו מדאור' גם אם מעיקרא לא הוה ביה. [ועי' בהערה מה שביאר הגר"א את הגמ' במנחות³]. ולפי"ז הרי דשפיר י"ל דגם במצה דאור' משערים הכזית לפי מה שנתווסף במצה ע"י הלישה והאפיה ואי"צ לשער כמות שהיה

4. ובעיקר דברי הגר"א דלדין אזלינן כמות שהן עכשיו מדאור', מצינו כע"ז בדברי השיטמ"ק במנחות שם אלא שהוא פ' דמעיקרא שאמרינן דהיכא שמעיקר לא הוי ביה והשתא הוי ביה הוא מדרבנן זה דוקא לדעת ר"ל, אבל לדעת ריו"ח גם בזה אזלינן כמות שהן עכשיו מדאור'. עיי"ש.

5. א' דבתוס' במנחות שם וכן הראשו' בשבת צ"א הקשו בהא דאיתא בשבת שם בהוציא חצי גרוגרת לזריעה ותפחה ונמלך עליה לאכילה מהו, והקשו דהרי אילו לא נתפחה לא היה חייב עליה וכו' דאמרינן שתפחה אינו אלא מדרבנן מאי מספקא ליה בזה. ומבואר דלמסקנא אינו אלא מדרבנן.

ב' לפי"ד הגר"א צ"ל דהא דאיתא בטהרות פ"ג מ"ד 'כביצה אוכלין שהניחן בחמה ונתמעטו וכו' כזית פגול וכזית נותר כזית חלב הרי אלו טהורים ואין חייבין עליהן משום פגול נותר וטמא הניחן בגשמים ונתפחו טמאין וחייבין עליהם משום פגול נותר וטמא, אין הכוונה דאותם אלו שמעיקרא היה בהם ונתמעטו בחמה וחזרו ותפחו חייבים כיון שמעיקרא היה בהם, אלא הסיפא הוא דין בפנ"ע שאם לא היה בהם כזית ותפחו חייבים עליהם. והביא הגר"א שהר"ש והרע"ב בטהרות שם פ' המשנה דמעיקרא היה בהם וחזרו ותפחו ולכן חייבים, ומבואר דבלא זה אין חייבים עליו דהוא רק דרבנן.

ג' וכן מבואר מדברי הרמב"ם שהביא הגר"א בתחילת דבריו, שבפ"ד מאבות הטומאה הי"ג כתב שפחות מכעדשה שרץ שתפח מטמא מדברי סופרים. וכן בפ"ד ממאכלות אסורות ה"ד כתב שפחות מכזית פגול או נותר שתפח ועמד על כזית אסור ואין לוקין עליו. [וצ"ל דמה שהגר"א לא הביא את דברי הרמב"ם בסו"ד שהוא מדברי הראשו' שמבואר שלא כדבריו הוא משום שכבר הזכיר זאת בתחילת דבריו].

2. כך פ' בדמשק אליעזר את דברי הגר"א, אמנם עי' להלן בהערה מה שיל"ד לפרש דהגר"א לא איירי על מצה אלא על מרור, ואע"פ דמרור דרבנן דינו תליא בדאור' אם משערים כמות שהן או כמות שהיו. עיי"ש.

3. והוא משום דכל מה שאמרינן כן הוא כדי ליישב דעת ר"ל שסובר שמשערים כמות שהיו מעיקרא, ומקשינן עליו מברייתא דאזלינן בתר השתא וע"ז משני דכו"ע מודו דמשערים כמות שהן עכשיו מדרבנן, וכי פליגי היכא דמעיקרא היה בהם וצמקו וחזרו ותפחו ובדין דיחוי באיסורין. אלא דבגמ' שם קאי ר"ל בתיובתא ממשנה בטהרות פ"ג מ"ד דמבואר דאין דיחוי באיסורים. והשתא כיון דר"ל קאי בתיובתא הרי דהדינן למאי דס"ד מעיקרא דלריו"ח אזלינן בתר השתא מדאור' גם אם מעיקרא לא היה בהם.

כאן לא יסתרו את דברי הגר"א.⁷ אלא שדברי המשנ"ב בזה צ"ב דאיך קאמר שיוצאים בזה י"ח מצה דאור', והרי דין דמסערים כמות שהן השתא אינו אלא מדרבנן.

ומדברי המשנ"ב מבואר דהך בבא דקתני פת ספוגית משתערת כמות שהיא הוא מדאור', ודברי הגמ' במנחות לא קיימי אלא דוקא על בשר עגל שתפח ולא על דינא דפת ספוגית,

בעוקצין אינה אלא מדרבנן וגבי דינים דאור' משערים כמות שהיו מתחילה. וא"כ בדין מצה אין משערים אלא כמו עיקר הדבר ולא לפי מה שנתווסף בלישה ובאפיה. [ומדברי הגר"א נראה שכן פי' את כל דין המשנה שהזכיר קודם לכן את הבבא של פת ספוגית].

בדברי המשנ"ב דפת ספוגין משערים כמות שהיא למצה

ד. ובמשנ"ב בסי' תפ"ו סק"ג כתב 'וה"ה אם יש חלל במצה אינו מצטרף החלל לשיעור כזית וצריך למעכו אבל אם אין חלל במצה אפילו היא רכה ועשויה כספוג אי"צ למעכו', וכתב בשעה"צ 'משנה שם [עוקצין הנ"ל בדין פת ספוגית], ונראה פשוט דהוא הדין לענין ברכת המזון בפת ספוגית משתערת בכמות שהיא'. ומקור דברי המשנ"ב בזה הוא מדברי המג"א שם שכתב דגם גבי מצה צריך למעט החלל, ומשמע שרק את החלל צריך למעך אבל מה שאינו חלל מצטרף לשיעור מצה, והיינו פת ספוגין.⁶

ולפי מה שנתבאר הרי דדברי המשנ"ב בזה אינם כדעת הגר"א שכתב שבראשו' מבואר דמסקנת הגמ' במנחות קאי לדינא והיכא שמעיקרא לא הוי ביה והשתא הוי ביה אינו אלא מדרבנן. [ועיי' להלן/בהערה מה שיש לבאר בדברי הגר"א באופ"א ולפי"ז דברי המשנ"ב

7. ויש להעיר בזה דהמשנ"ב השמיט את דברי הגר"א בזה, ואם כוונת הגר"א היא כמו שפי' הדמש"א הרי דעל דין זה גופיה איירי הגר"א והכרעתו שלגבי מצה דאור' אין משערים כמות שהיא עכשיו.

ובאמת שדברי הגר"א סתומים בזה על מה איירי, ואולי המשנ"ב פי' את דבריו גבי מרור דוקא [ולהלן יבואר החילוק בין מרור למצה], אלא שבגר"א נראה שדן נפק"מ להלכה להקל בדאור' והרי מרור בזמן הזה דרבנן. וצ"ע.

אמנם על' בדברי הרא"ש בתשו' כלל ב' סי' י"ד וברשב"א בתשו' ח"א סי' תס"ב שכתבו דהא דאמרינן שמדרבנן משערין כמות שהן עכשיו הוא משום גזירת הרואים. ולפי"ז י"ל דכ"ז לענין חומרא באיסורים ובטומאה אבל לענין שיעור לקיום מצוות לא דנים לפי מה שהן עכשיו אפי' מדרבנן, וע"ז איירי הגר"א דאם אמרינן שלמסקנא נקטינן משערים כמות שהן מדאור' הרי דגם במצוות משערים לפי מה שהן עכשיו. ועיי' בסוף דברינו מש"כ כע"ז לגבי ברכה אחרונה דאע"ג דהיא דרבנן משערים כמות שהיו מעיקרא.

שו"ר בספר טעם ודעת הל' שאר אבות הטומאה פ"ד הי"ג בבאה"ל ד"ה בכזית שכתב דמטו משמיה דהחזו"א שבחריין [חזרת] אי"צ למעך אחר הריסוק אלא משתער כמות שהוא. וכתב שם דלכאור' הטעם בזה הוא משום דמרור דרבנן ובזה משערים כמות שהן עכשיו. אולם אי נימא שדברי הגר"א קאי במרור הרי דמבואר דדין שיעור לענין קיום מצוות תליא בדין דאור' משערים כמות שהיו מעיקרא גם במצוות דרבנן, ולפי"ז נמצא דמה שתפח מכח הריסוק צריך למעך.

6. ועיי' בבגדי ישע שם שגם הוא כתב דין זה דבלא חלל אי"צ למעך, אלא שכתב שדין זה אינו נפק"מ למצה כיון שמצה אינה תופחת אלא נפק"מ בחמץ לענין ברכה אחרונה. אמנם מדברי המשנ"ב מבואר דפת העשויה כספוג אינה רק מכח התפיחה של העיסה וגם במצה שייך מציאות של חללים שאינם ניכרים ובזה קאמר שהם מצטרפים לשיעור כזית מצה. וכדברי המשנ"ב כתב גם בשו"ע הרב.

שתפח, והוא דעיקר יסוד הדין הוא דלעולם אזלינן אחר תחילת מציאות הדבר, ולכן אמרינן דאם מתחילתו לא היה בו וחזר ותפח דנים אותו כתחילתו. והשתא י"ל דגבי פת תחילת מציאותה הוא אחר האפיה דאז נעשית מציאות פת וכיון שכן הרי דאע"פ שמעיקרא לא הוה בה הך שיעורא מ"מ אזלינן בתר השתא, דפת הוא דבר הקובע מציאות לעצמו ואי"ז קמח שטפח ונעשה פת שדנו בו אחר תחילתו.

ולפיכך שפיר אמרינן דפת סופגנין דזהו תחילת מציאות הפת, הרי דבזה משערים אותה כמות שהיא עכשיו מדאור', דכיון שמתחילתה זהו עיקר צורתה דינא דמשערים אותה כמות שהיא עכשיו מדאור'. ולכן שפיר אמרינן דמצה מפת העשויה כספוג משערים בה כזית כמות שהיא, דכיון דזהו צורת הפת אין דנים איך היתה מתחילה בקמח או בחיטים דכיון שפת הוא מציאות בפנ"ע הרי דזהו תחילת מציאותה.

ז. אלא שמדברי החזו"א יש ללמוד בזה גדר אחר, דבחו"א בעוקצין סי' ג' נראה בדבריו סתירה האם דינא דפת ספוגנית משתערת כמות שהיא הוא מדאור' או מדבנן. דבס"ה בד"ן טומאת אוכלין כתב 'ונראה דפת משתער מה"ת כמדת החיטים ומה שנתרבה בטחינה ואפיה דינו כנתפח ואין טמא אלא מדרבנן, והא דתנן פ"ב דעוקצין מ"ח פת ספוגנית משתערת בכמות שהיא היינו מדרבנן'. ע"כ. ומבואר דנקט דדין פת סופגנין כמות שהיא הוא מדרבנן.

אלא דבהמשך דבריו בסוף סק"ז כתב דהך דינא דמתני' דפת ספוגנית משתערת כמות שהיא הוא לכל דיני התורה, ומשמע בדבריו ששיעור הפת מדאור' הוא כמות שהיא פת ולא לפי מידת חיטים. וצ"ע סתירת דבריו. וכבר עמד בזה בשונה הלכות סי' תפ"ו.

וזהו שהביא מקור להך דינא ממשנה בעוקצין ופי' דהא דקתני במשנה משתערת כמות שהיא היינו מדאור'. וכ"כ בקר"א במנחות שם שמדברי המג"א בסי' תפ"ו משמע דגבי מצה צריך למעט רק את החלל אבל פת ספוגנית משערים כמות שהיא, ע"כ דהך דינא הוא דאור'.⁸

אלא שמ"מ אכתי צריך לפרש דהרי בזה לא שייך לומר דמעיקרא היה ביה ונתמעט וחזר ותפח, דהרי פת ספוגנית מעיקרא לא היה בה וא"כ אמאי אזלינן בזה מדאור' בתר השתא, ומ"ש מהא דאמרינן במנחות שם דכל היכא דמעיקרא לא הוי ביה והשתא הוי ביה אינו אלא מדרבנן.

ביאור החילוק בין פת לשאר דברים ובמחלוקת המשנ"ב והחזו"א בזה

ה. ויש לבאר בזה דחלוק דין פת מדין בשר עגל

8. ויש להביא לזה הכרח מדברי רש"י במנחות שם דדינא דמתני' בעוקצין הוא דאור' ולא דין דרבנן. דלמסקנא מפרשינן דהיכא שמעיקרא לא הוי ביה והשתא הוי ביה הוא דרבנן, ונחלקו היכא שהיה בהם ונתמעט וחזר ותפח. וברש"י במנחות שם (נ"ד ב' ד"ה כי פליגי) כתב דהמשנה איירי בהיה בו וחזר ותפח וכן פי' גבי בשר זקיקה שנתמעט והיינו דחזר ותפח. [וההכרח לפרש כן הוא משום שהמחלוקת קאי על פי' המשנה ואם למסקנא נחלקו בדיון דיחוי הרי דע"כ איירי המשנה בהך גוונא].

והשתא נמצא דדינא דמתני' הוא מדאור' ולא מדרבנן, דהרי כלפי הדרבנן לא אכפת לן בדיחוי כיון שמשערים כמות שהן [וכל הנידון בדיחוי הוא רק אם דנים על המעיקרא] וא"כ ע"כ דהא דאמרינן כמות שהיו כיון שיש דיחוי הוא מדין דאור'. וא"כ ה"ה נמי הא דאמרינן בפת ספוגנית כמות שהיא היינו מדאור'. ועי' בקר"א במנחות שם שאחר שכתב שמדברי המג"א מוכח דפת ספוגנית משתערת כמות שהיא היינו מדאור', כתב דלפי"ז דין המשנה הוא לצדדין דבשר עגל שתפח הוא מדרבנן ופת ספוגנית הוא מדאור'. ודבריו צ"ע מרש"י שם וכנ"ל.

בדין שיעור כזית לאיסור חמץ וביעור חמץ

ח. ולפי"ד החזו"א יל"ד בדין איסור אכילת חמץ איך משערים הכזית חמץ בפת, דהרי באסור אכילת חמץ אין דין האיסור דוקא בפת אלא כל עיסה חמץ בכלל איסור אכילת חמץ בפסח. ומעתה לדעת המשנ"ב הרי דשפיר יש לשער לפי הפת, דאע"ג שבתחילת החימוץ לא היה בזה כזית מ"מ כיון שנעשה פת הרי דנינים השתא על הפת וכל שיש בה כזית בפת זה חשיב כזית חמץ. אבל למה שנתבאר בדעת החזו"א הרי דכל מה שמשערים בפת הוא דוקא לגבי דינים דהם דוקא בפת, וא"כ לגבי איסור חמץ שאי"ז דוקא בפת הרי דיש לשער לפי תחילת החימוץ ולא לפי מה שטפח עוד בלישה ובאפיה.

וראיתי בגליונות ספר טעם ודעת על הרמב"ם הל' טומאת אוכלין (שעתיד לצאת לאור) פ"ד ה"ח בבאה"ל ד"ה פת, שכתב לדון בזה נפק"מ למעשה במי שמשאיר כזית פת לביעור חמץ כדי לקיים בזה מצוות תשבינו בשריפה, הרי די"ל לדעת החזו"א לא סגי במה שמשאיר כזית פת אלא צריך להשאיר כזית ועוד, כדי שיהיה בו כזית לפי מה שהיה בשעה שהחמיץ, דמה שטפח אח"כ אינו משתער מדאור'. וצ"ע.

בדין שיעור כביצה לנטילת ידיים

ט. עוד יל"ד לפי"ד החזו"א בדין כביצה לנטילת ידיים, דהנה דין נטילת ידיים הוא משום סרך טומאה ובשו"ע בסי' קנ"ח סעי' ב' כתב דיש מי שאומר שאם אינו אוכל אלא פחות מכביצה יטול ידיו ולא יברך, וכתב המג"א בסק"ג דהטעם בזה הוא כיון דפחות מכביצה אינו מקבל טומאת אוכלין. ובאחרו' שם פירשו דאע"ג דדרבנן מקבל טומאה גם בפחות מכביצה מ"מ תיקנו

ונראה דדעת החזו"א היא דדין פת סופגנין אם משתערת כמו שהיא או כמות שהיתה, חלוק בין דינים שכל דינם הוא דוקא בפת לבין דינים שאינם דוקא בפת אלא בכל אוכלין. והיינו שכלפי דברים שכל דינם הוא בפת בזה דינים את הפת דכיון דדוקא בפת נאמר דין הרי דדינה להשתער בפת, אבל בדינים השייכים בכל האוכלין אזי גם בפת דינים אותה כעגל שתפח ומדאור' משערים כמות שהייתה מעיקרא בחיטים. ולפיכך לגבי טומאת אוכלין דשייכא בכל האוכלין בזה כתב החזו"א שמדאור' משערים את הפת לפי חיטים, אבל לגבי דברים הצריכים פת כגון מצה או ברכהמ"ז בזה כתב החזו"א שאזלינן מדאור' כמות שהיא עכשיו.

ז. אמנם מדברי המשנ"ב נראה לא כן, דהרי עיקר הך משנה דעוקצין קאי לגבי טומאת אוכלין ובמשנ"ב משמע דפי' דדין זה הוא מדאור' וזהו המקור לגבי מצה שאזלינן כמות שהיא עכשיו. ואי נימא דגבי טומאת אוכלין הוא רק מדרבנן איך יליף מזה המשנ"ב לגבי מצה שהוא דין דאור'. ולכאור' מדברי המשנ"ב נראה דפת משתערת כמות שהיא עכשיו מדאור' גם לגבי טומאת אוכלין.

נמצא שנחלקו המשנ"ב והחזו"א בגדר הך דינא שמשערים לגבי מצה את הפת כמות שהיא, שלדעת המשנ"ב לעולם פת חשיב כתחילת הדבר כיון שפת הוא דבר בפנ"ע ולא דינים את זה כחיטים שתפחו, אבל לדעת החזו"א גדר הדין דכל מידי דדינו הוא דוקא בפת משערים אותו בפת דזהו דינו, אבל בשאר דינים דאינם דוקא בפת אלא בכל האוכלין משערים בחיטים, ודינים פת כדין בשר עגל שתפח שמדאור' משערים כמות שהיה ומדרבנן כמות שהן עכשיו.

סק"א כתב 'היה פת סופגנין שנתפח עד שאין האוירים שבו נרגשים האוכל כזית ממנו כמות שהוא אינו מברך דלפי האמת לא אכל כזית'. ומקורו עי' ברעק"א בשם גן המלך ובשער"ת בשם שו"ת זרע אמת.

ודברי המשנ"ב צ"ע דהרי בסי' תפ"ו כתב המשנ"ב דלגבי שיעור מצה משערים אותה כמות שהיא עכשיו, וכ"כ שם בשעה"צ גם לגבי ברכהמ"ז דמשערים אותה כמות שהיא, וא"כ אמאי בסי' ר"י כתב לגבי ברכה אחרונה שהאוכל ממנה כזית אינו מברך כיון שלפי האמת לא אכל כזית.

יא. ולפי מה שנתבאר בדעת החזו"א היה מקום לדון דחלוק דין ברכהמ"ז מברכה אחרונה, דברכהמ"ז נתקנה על הפת ובזה אמרינן שפת נקבעת איך שהיא משעה שנעשית פת, משא"כ ברכה אחרונה דתיקנה על כל מיני אוכלים הרי דבזה משערים לפי תחילת האוכל ולא לפי הפת. ואע"ג דברכת מעין שלוש על המחיה נתקנה על הפת, י"ל דאין צריך דין פת אלא דחיטים סתם הוא מאכל גרוע, והראיה שעל תבשיל מחמת מיני דגן מברכים על המחיה אע"ג שאינו פת.

אלא דבדעת המשנ"ב לא משמע לחלק כן וכמו שכתבנו לעיל, שמדבריו נראה שדין פת לגבי כל דיני התורה הוא נידון כתחילת הדבר ומשערים בו, וא"כ לפי"ד הדר צ"ב אמאי בדין ברכה אחרונה כתב שפת סופגנין אינה משתערת לפי מה שהיא.

ואולי י"ל שדברי המשנ"ב אינם בחד גוונא, דבסי' תפ"ו איירי בפת סופגנין והיינו דכך נעשית צורת הפת מתחילתה ובזה שפיר אמרינן דכיון שזהו צורת הפת משערים אותה כמות שהיא וכנ"ל, אמנם בסי' ר"י יש לפרש דאיירי על פת

נט"י על שיעור כביצה שיש בו טומאת אוכלין דאור'.

ולפי"ז שמעתי להעיר שלדעת החזו"א דין הכביצה בפת צריך לשער לפי החיטים ולא לפי הפת, דהרי כלפי טומאת אוכלים כתב החזו"א דמה שפת משתערת כמות שהיא הוא רק מדרבנן, וכיון שלענין נט"י הצריכו טומאה דאור' הרי דיצטרכו שיהיה בפת כביצה חיטים, ומה שנעשה פת נידון כדין דבר שטפח שמדאור' משערים אותו כמות שהיה בתחילה. ולא שמענו כן.

אמנם יל"ד דכיון שתקנת נט"י הייתה דוקא על פת ולא על אוכלים אחרים, הרי דלגבי זה שפיר י"ל דמשערים לפי הפת דהרי בחיטים אכתי לא היה כלל דין נט"י. אלא שמ"מ הרי בפת כביצה אין דין טומאה דאור' דהרי משערים אותה בחיטים, ואם אמרינן שתקנת נט"י הוא רק לטומאה דאור' א"כ הרי דבפת כביצה אין טומאה דאור', וי"ל דרבנן הצריכו שיעור של טומאה דאור', והשתא כיון שהנידון הוא דוקא על פת הרי דשפיר אמרינן דבזה לכו"ע הוא משתער בפת. וצ"ע.

ויותר פשוט י"ל דלא הצריכו טומאה דאור' אלא הצריכו שיעור כביצה שהוא שיעור של טומאה דאור', אבל השתא סגי בכל דבר שיש בו שיעור כביצה גם אם השיעור כביצה הוא רק מדרבנן, ולכן אע"ג דפת כביצה אין בה שיעור כביצה מדאור' לגבי טומאת אוכלין אלא רק כביצה מדרבנן, מ"מ בשיעור כביצה תיקנו נט"י.

דברי המשנ"ב בדין ברכה אחרונה על פת סופגנין

י. אלא דבעיקר דעת המשנ"ב בדין פת סופגנין ידוע להקשות שסתם משנתו בזה. דבסי' ר"י

שתפח וכן"ל] מ"מ אכתי קשה שכיון שמדרבנן משערים כמות שהן עכשיו, שיהיה סגי בכזית כמות שהוא עכשיו לחייב ברכה אחרונה.

ובשו"ת זרע אמת סי' כ"ט עמד בזה וכתב ב' טעמים אמאי אין שייך בזה הך דינא דמדרבנן משערים כמות שהן עכשיו, א' דכל הדין דרבנן אי"ז אלא להחמיר ולא להקל שיוכל לברך ברכה אחרונה. ב' ועוד שלענין ברכה אחרונה בעינן שיהנו מעיו בכזית וכאן אין כזית. ועו"ע בדברי הרא"ש בתשו' כלל ב' סי' י"ד וכן הרשב"א בתשו' ח"א סי' תס"ב שכתבו דהא דאמרין שמדרבנן משערים כמות שהן עכשיו הוא משום גזירת הרואים. ונראה דכ"ז שייך דוקא באיסורים ולא בשאר דינים. ועי' מש"כ לעיל בהערה בדין אכילת מרור אם משתער כמות שהוא.

סופגנין שתפחה עוד אחר אפייתה [מחמת שונשרית במים או דבר אחר], ובה אמרין דדינא כדבר שנתפח שאין משערים אותו לפי מה שתפח אלא לפי מה שהיה בתחילתו. ויש לפרש דזהו כוונת המשנ"ב במה שכתב 'היה פת סופגנין שנתפח', דהיינו תפח עוד אחר שנגמר מלאכת הפת. וצ"ע.⁹

יב. אלא דבעיקר הך דינא יש להקשות עוד דהרי כל הגידון הוא רק כלפי הדאור' אבל בדין דרבנן הרי אמרין דמשערים כמות שהוא עכשיו, וא"כ גם אי נימא שחשיב כתפח [או דאיירי בגונא

9. אמנם בדברי הפוסקים במקורות דין זה מבואר שדימוהו להא דאיתא במשנה בעוקצין פת ספוגנית, ולפי"ד המשנ"ב בסי' תפ"ו הרי מבואר דהך דינא הוא דאור' וגם במצה דאור' משערים כמות שהן עכשיו. ולפי דברינו נמצא דדין פת סופגנין שתפחה אחר האפיה אי"ז דינא דמתני' דהתם איירי דבפת שתפחה קודם אפייתה. וצ"ע.

בענין שריית חסה בליל הסדר¹

הרב עקיבא ברונו

מעשה באחד ששכח לשרות את החסה להוצאת החרקים בערב פסח, וכעת בליל הסדר שאילתו בפיו האם מותר לשרות את החסה במים ביו"ט, והאם זה בכלל בורר שהותר ביו"ט.

דין שריית קטניות במים ביו"ט

א. הנה בעיקר דין שריית קטניות במים כתב בב"י סתק"י, תנן בפ"ק דביצה ר"ג אומר אף מדיח ושולה, ובגמ' תניא אר"א בר"צ כך היה מנהגן של בית ר"ג, שהיו מביאין דלי מלא עדשים ומציפין עליו מים, ונמצא אוכל למטה ופסולת למעלה, והתניא איפכא, לא קשיא הא בעפרא הא בגילי, ופרש"י קש למעלה מן האוכל, וכתב הרמב"ם בפיה"מ דאין הלכה כר"ג, וכ"נ שהוא דעת הפוסקים שלא הזכירו זה, וטעמא משום דמשמע דפליג את"ק, והלכה כת"ק דסתם לן תנא כוותיה, אבל רבינו ירוחם פסק כר"ג, ונראה שטעמו משום דאר"א בר"צ כך היו נוהגים בית ר"ג וכו' ומעשה רב, עכ"ל הב"י.

והנה בשו"ע סתם ולא פירש מה דין שריית קטניות, ובמג"א סק"ד הביא מיש"ש דאסור להניח קטניות או שאר זרעונים במים שיציף הפסולת למעלה, או שיפול העפר למטה, וכ"מ

דעת הב"י מדהשמיטו בשו"ע, והנה המשנ"ב לא הזכיר כלל דין זה, אבל בפשטות אחר שבב"י נראה דאסור, וכך נקט המג"א, מסתברא דאסור לשרות הקטניות, וקצ"ב אמאי השמיטו המשנ"ב.

והנה כ"ז איירי לענין לשרות קטניות, שאולי דרך לשרות קטניות במים לצורך ימים רבים, ולכך גם כששורה רק ליו"ט אסור, אבל לענין לשרות חסה שדרך לשרותו רק לצורך ליומו, וגם הוא מהמלאכות שא"א לעשותו מעריו"ט, משום דחסה הוא מהדברים שמתקלקלים, שמא אין לדמותו להא דקטניות, וכדלהלן.

דין בורר ביו"ט ביד ובנפה וכברה

ב. והנה לענין בורר ביו"ט תנן ביצה יד: הבורר קטניות ביום טוב, בית שמאי אומרים בורר אוכל ואוכל, ובית הלל אומרים בורר כדרכו בחיקו בקנון ובתמחויו, אבל לא בטבלא ולא בנפה ולא בכברה, והנה לענין בורר לאחר זמן שרי ביו"ט, וכמבואר ברמ"א סתק"י, ובמג"א סק"ב, אף דבשבת בורר לאחר זמן חייב חטאת, ומשום דמלאכת בורר הותר ביו"ט, וא"כ צ"ב מ"ט אסור לברור בנפה וכברה, וברש"י יב: ד"ה אבל כתב דלא התירו משום דמיחזי כמאן

1. ענין זה לא נכתב ע"ד להדפיס, ונכתב לליבון הסוגיא, לא להלכה, ולא למעשה, רק העליתי הצדדים שהיו ביד, ויתכן שישנם ראיות מפורשות, או צדדים נוספים, שלא העליתי על דעתי, ואשמח לקבל הארות והערות.

רבי פפייס ור' יהודה בן בתירא אמרו שונים, [פרש"י דליכא טרחא, ודבר הנראה הוא שזו היא פעם שניה, ואין זה כמרקד לבורר] ושון שאם נפל לתוכן צרור או קיסם ששונים, תני תנא קמיה דרבינא אין שונים קמח ביום טוב, אבל נפל צרור או קיסם בורר בידו, אמר ליה כ"ש דאסור דהוה ליה כבורר וכו', דביתהו דרב יוסף נהלא קמחא אגבא דמהולתא, אמר לה חזי דאנא רפתא מעליתא בעינא, דביתהו דרב אשי נהלא קמחא אגבא דפתורא, אמר רב אשי הא דידן בריתא דרמי בר חמא, ורמי בר חמא מרא דעובדא הוה, ואי לא דחויא מבי נשא לא הוה עבדא.

והנה רש"י פירש רק מה טעם האיסור כיון דאפשר מאתמול, אבל לא פירש מהו מלאכה שעושה, וברש"י פירש למ"ד דשונים דליכא טרחא, ודבר הנראה הוא וכו', ולפי"ז אפשר"ל דמ"ד דאסור טעמו משום מירחא ומשום דנראה כמרקד, ולפי"ז לכאורה זה לא שייך לשיטת רש"י דמלאכה שאפשר מאתמול לא הותר ביו"ט, אלא הוא דומה לדינא דתבלין שהחמירו עליו בידע מאי בעי לבשולא, ובנפל צרור צ"ל כמש"כ הר"ן דנפל ביו"ט, ולכך לא החמירו עליו כיון דלא היה אפשר מאתמול.

אלא דהר"ן כתב אין שונים וכו', פרש"י משום דאפשר מאתמול, ומתסר מדרבנן, דאלו מדאורייתא לא מפליגין באוכ"נ עצמו בין אפשר ללא אפשר, ולפי"ז ביאר דהא דשרי בצרור דאיירי דנפל ביו"ט, ומשמע בר"ן דהוא תלוי בדין אפשר מעריו"ט של כל מלאכת אוכ"נ, וצ"ב דהר"ן לא ביאר לנו מהו האיסור של שונים, ומאי טעמא דמאן דשרי. ומשמע בר"ן דגוף האיסור הוא ההקדה ואף אי לא נאסר מדאורייתא כמרקד עצמו, מ"מ מדרבנן השווהו למרקד, ומ"ד דשרי דאף דדרך הקדה לעשות

דעביד לצורך מחר, שאין דרך לעשות בכלים הללו אלא הרבה, עכ"ל². ומבואר ברש"י דבורר שהותר הוא מה שדרך לעשותו ליומו, אבל בורר שנאסר הוא מה שדרך לעשות לימים רבים, וזהו דעת רוב הראשונים, וכן מבואר בהלכה בכ"מ, שהיתר מלאכות שהותר ביו"ט, הוא מה שאין דרך לעשות לימים רבים, אבל מה שדרך לעשות לימים רבים לא הותר ביו"ט, ואכמ"ל.

ולפי"ז יש לבאר דאין שולין את הקטנית משום דהוי כבורר בנפה ובכברה, וכבורר בכלי, ומשום דדרך לשלות קטנית לימים רבים, ולפי"ז יש לדון בחסה שאין דרך לשרות לימים רבים, והדרך לשרותו ליומו, דמתקלקל בקל, וא"כ יש לדון אי שרי לשרותו במים.

דין הוצאת צרור מהקמח ביו"ט

ג. ובגמ' כט: תנו רבנן אין שונים קמח ביום טוב, [פרש"י שרקדו מאתמול ובא לשנותו בנפה ליפותו, אין שונים דאפשר לו מאתמול] משום

2. אמנם ברשב"א בעבה"ק ש"א ס"ה כתב הבורר אוכלין ביו"ט לא יברור בנפה ובכברה לפי שזו ברירה גמורה ואסורה אפילו ביו"ט, אבל בורר הוא כדרכו בחיקו בקנון ובתמחוי, שאין כאן אפילו בשבת אלא משום שבות, ביו"ט לא גזרו משום צורך אוכ"נ. ובהמשך דבריו כתב אימתי התירו לבורר, כשבורר ואוכל או שבורר ומניח לאכול לאלתר, אבל אם בירר והניח לבו ביום, הרי זה כבורר לאוצר, ובשבת חייב חטאת, ולפיכך אפילו ביו"ט אסור. ומבואר ברשב"א דבורר שהותר ביו"ט, הוא רק בורר שבשבת אינו אסור מדאורייתא, אבל בבורר גמור לא הותר ביו"ט, ולכן שרי דווקא בורר לאלתר.

אלא דצ"ב דהרי בורר פסולת מתוך האוכל נמי אסור בשבת וחייב חטאת אף אי בורר לאלתר, ואמאי ביו"ט שרי להוציא פסולת מתוך האוכל. ועי' פרמ"ג שביאר ברשב"א דסובר דאף פסולת מתוך האוכל שרי לאלתר, וכדעת הטור ר"ס שי"ט, אמנם לדין דלא קי"ל כהרשב"א ע"כ צריך לפרש כרש"י.

שינוי כל דהו, אבל בנפל צרור א"צ שינוי בריקוד, ומ"מ לא התיר להוציא הצרור בידו, וזהו מש"כ הרמ"א דיש מתירין להוציא מידו, דנקט לעיקר כדעת הרשב"א, ומ"מ הביא יש מחמירים וכתב המשנ"ב דנכון לנהוג כדיעה זו.

והנה באמת צ"ב טובא מ"ט אסור להוציא הצרור בידו, הרי תנן דב"ה מתירין להוציא הפסולת מן האוכל, ואמאי לא נתיר להוציא את הצרור בידו.

וביותר כתב המשנ"ב בשם הט"ז, דלפי דברי היש מחמירין, אם נפלו זבובים לתוך הכוס, לא יסירים בפנ"ע, אלא צריך שייקח מן המשקה ג"כ עמהם, וכן הביא מהפרמ"ג דה"ה השוטה שכתב ובתחתיתו יש שמרים, יניח מעט שכר עם השמרים, וכתב המשנ"ב, ולדעה זו ה"ה דאין ליטול ביד הפירורין הגדולים מתוך הקמח הנטחן כשדך מצות ביו"ט. וצ"ע מהו הברירה שהותר ביו"ט.

ב' ביאורי האחרונים מהו הכורר שהותר ביו"ט, והנפק"מ בין הטעמים

ה. וכתב שם במשנ"ב דטעם האיסור דכיון דגם בחול דרך ליטול צרור ביד, הו"ל כבורר, וכתב ע"ז בשעה"צ סק"א ומתורץ בזה מה שהקשו הט"ז ומאמ"ר ונה"ש, מהא דסימן תק"י, דמותר ביד. והגר"ז כתב לחלק בין חטים וקמחים לקטניות, דקטניות אין דרך לברור ביד אלא ליומו, וכ"כ באמת הרא"ה בחידושו, וכן מוכח קצת בסוגיא דף יג ע"א דיש חילוק בין דגן לקטניות, וכ"כ בביאורו ל"ר סתק"י.

ביאור דברי החי"א, דלא הותר ביו"ט ברירה כדרכו, ולפי"ז צ"ל שהבורר שהותר ביו"ט הוא רק היכא שדרך לעשות בכלי, ולפי"ז צ"ל דקטניות דרך ברירתו בכלי, וכ"מ בביאורו ל,

לימים רבים, מ"מ אין דרך לשנות לימים רבים, ולכך חילקו בין הרקדה ראשונה דלא התירו כלל לבין שונית.

והא דנפל צרור שרי ביאר הר"ן דאיירי בנפל ביו"ט דא"א לעשותו מעריו"ט, ולדעת הר"ן לכאו' הוא ככל מכשירין דהיכא ללא היה אפשר מאתמול שרי ביו"ט.

וכתב הר"ן ואחרים פירשו דמש"ה אסר ת"ק, שאע"פ שרוב בני אדם אין שונית אלא ליומן, אפילו הכי אסור דמיחלף במרקד, שהיא מלאכה שנעשית ליומן מרובה, ומאן דשרי לא גזר.

ולפי"ז צ"ב אמאי בנפל צרור שרי, ולכאורה אפ"ל דכל מה שגזרו הוא רק היכא שאפשר מאתמול, וכהא דאסרו דרכת תבלין ומלח משום דפעמים נעשה לימים רבים, ואפ"ה במפיג טעמו או בלא ידע מאי בעי לבשולא התירו, ולא חשו שנעשה לימים רבים, וה"ה לענייננו דאף דמיחלף במרקד, מ"מ היכא דלא אפשר לא אסרוהו, אמנם ברא"ה מפרש דכשיש צרור ניכר שאינו מרקד, ולפי"ז אין לחלק בין נפל בעריו"ט או נפל ביו"ט, ולעולם צרור מוכיח עליו דאינו מרקד. אמנם הר"ן שסתם לכאו' לא סבירא ליה כטעם הרא"ה.

דין הוצאת צרור לדינא, ודין הוצאת זבוב מהכוס

ד. ולענין דינא פסק השו"ע סתק"ו ס"ב אין מרקדין הקמח אפילו ע"י שינוי אבל אם רקדו מאתמול, ונפל בו צרור או קיסם, ורוצה לרקדו פעם שנית, מותר אף בלא שינוי, וכתב הרמ"א וי"א דמותר ליטול הצרור או הקיסם בידו, אבל יש מחמירין ואוסרין.

והיינו דהשו"ע פסק דבשביל לשנות לבד צריך

א"כ מ"ט אסרו ברירת קטניות בנפה וכברה, הרי כל מה שאסרו בכלים אלו, פרש"י משום דדרך כלים אלו לעשות הרבה, ומוכח דדרך קטניות לברור אף שלא ליומו. אבל באמת לק"מ, דנראה דכל דברי הגר"ז הוא רק דבורר בידו הוא דרך לברור ליומו, אבל בנפה וכברה, הדרך לברור לימים רבים, משא"כ בחיטים, גם כשבורר בידו, לעולם הדרך לברור לימים רבים, וקצת דחוק, דאי אין הדרך לברור בידו, איך אפשר לפרש דלעולם כשבורר בידו, הוא דרך מלאכה לימים רבים.

ונראה לבאר דיש ג' דרגות, א. ברירת החיטים, שכל דרך ברירת חיטים הוא רק לימים רבים, וזה אסור ביו"ט אפילו בידו, ב. ברירת קטניות, שפעמים עושים לימים רבים, ופעמים בוררים ונותנים לקדירה, ובנפה וכברה כיון שדרך כלים אלו לעשות לימים רבים, אף אם עושה רק ליומו, דמדינא הותר ביו"ט, מ"מ בנפה וכברה אסור דנראה שבורר לצורך מחר, ג. בורר באופן שלא שייך לצורך מחר, וזה לא מצינו שיהיה אסור בכלי, דמאי גריעותא מה שעושה בכלי, אחר שכל אופן מלאכה זו הוא רק לצורך יומו, ונראה שזהו היתר משמרת להגר"ז, דאף שהוא בורר בכלי, כיון שאין דרך לברור לצורך מחר, לעולם שרי אפילו בכלי.

לבאר היתר ברירה ביו"ט במשמרת

ח. ובמתני' שבת קלז: ר"א אור תולין את המשמרת ביו"ט ונותנין לתלויה בשבת, וחכ"א אין תולין וכו' אבל נותנין לתלויה ביו"ט, ומבואר במתניתין דמותר ליתן את היין במשמרת ביו"ט, ואף דהוי בורר בכלי, וכן פסק בשו"ע סתק"ס"ד, אין תולין המשמרת ביו"ט לסנן בה שמרים, אבל אם היתה תלויה ועומדת מותר ליתן בה שמרים

ומ"מ אף דדרך ברירה בכלי, מ"מ לא נחשב ברירה ביד כשינוי גמור, ולענין שבת וודאי דחייב ע"ז, אבל לענין יו"ט כל שאין דרך ברירתו בכך, אין ע"ז שם בורר הנעשה לימים רבים, אבל בורר זבוב מכוס, וכן בורר חתיכות הגדולות מהקטנות, אף דמהות הברירה הוא לצורך יומו, מ"מ זהו צורת ברירה גמורה שעושים אף לימים רבים ולא הותר ביו"ט.

ו. העולה לנו שדעת הגר"ז דהא דאסור להוציא צרור הוא רק משום דדרך לברור לימים רבים, ולדעת החי"א ועוד, כל בורר כדרכו אסור, ולפי"ז לדברי הגר"ז שרי להוציא זבובים מן הכוס, וכן להוציא החתיכות הגדולות של המצה, אמנם המשנ"ב סתם דבריו דאסור להוציא הזבוב, וכן לעיל סתק"ד סק"כ נראה שסתם דבריו כהחי"א, שכתב שם לענין טחינת המצות, דלאחר הטחינה נכון לזיהר שלא יברור פרורי מצות שלא נכתשו עדיין היטב מתוך הקמח אף ביד, דהוי כמו פסולת מתוך אוכל דאסור גם ביו"ט לחד מאן דאמר, וכמו שיתבאר לקמן סימן תק"ו ס"ב בהג"ה, ובביאור"ל שם תמה דהרי בורר הותר ביו"ט, והביא דברי הגר"ז דבורר הנעשה לימים רבים אסור, אך לפי"ז בפירוור נמצא הרי נעשה ליומו, ואין זה דומה לברירת צרור מקמח שדרך לעשות לימים רבים, וכתב לבאר ע"פ החי"א שדרכו בכך, ונשאר בצ"ע, ועכ"פ במשנ"ב סתם דברי החי"א, ונראה שכך נקט להלכה, מאידך בביאור"ל ר"ס תק"י נראה דנוטה לדברי הגר"ז, וצ"ע.

לבאר אם ברירת קטניות הוא מלאכה הנעשית ליומו או לימים רבים

ז. והנה לדברי הגר"ז מבואר דברירת קטניות הוא ברירה הנעשית ליומו, אלא דיש לתמוה,

ליומו, מותר אפילו ביו"ט⁴⁵.

ולפי"ז י"ל לדברי החי"א הא דאסור ברירת קטניות בנפה וכברה, א"צ לומר משום שהוא ברירה לימים רבים, אלא כיון דדרך כלים אלו לברור חיטים לימים רבים, אסור לברור ע"י אף קטניות שבורר ליומו, ולפי"ז יש לדון דגם שריית חסה, אף שהוא ברירה שאי אפשר מאתמול, וכן הוא ברירה רק ליומו, מ"מ דרך ברירתו הוא כדרך ברירת הקטניות, וכל ברירה כדרכו לא הותר ביו"ט, אף באופן שבורר ליומו.

ט. העולה לנו, א. אסור לשרות הקטנית ביו"ט. ב. יש לדון שחסה שאין דרך לשרותו לימים רבים אולי לא נאסר. ג. דין הוצאת צרור מהקמח בידו, השו"ע סתם ולא פירש להדיא דינו, אבל דעת הרמ"א דמותר להוציא צרור בידו, ויש מחמירין, וכתב המשנ"ב דראוי להחמיר. ד. גם באופן שראוי להחמיר נחלקו האחרונים, ודעת הגר"ז דרק אם הדרך לעשותו לימים רבים אסור, ודעת הרבה אחרונים דכל שדרך ברירה בכך אסור, ויותר נראה במשנ"ב שנקט כוותיהו. ה. דין משמרת מפורש דשרי בכלי, וצ"ב לדעת האחרונים מ"ט שרי, ונתבאר דכל שדרך אותו ברירה בכלי הוא רק ליומו מותר. ו. ועכ"פ לענין

לסננו, וכתב ע"ז המשנ"ב, ומיירי באופן שאם היה עושהו מאתמול לא היה טוב כ"כ, דאל"ה אסור משום בורר, וכמו גבי חרדל לעיל בס"ג, וכתב הביאווה"ל אף שהיה מלאכה גמורה דבשבת חייב חטאת ע"ז כדאיתא בש"ס, ביו"ט מותר משום שהיה אוכל נפש, ואף דלעיל אסור בורר ע"י נפה וכברה, התם משום דע"י כלים אלו דרך לעשות לימים הרבה, והיו ענין קצירה וטחינה, אבל כאן אף שהוא ע"י כלי דרך לעשותה לפי שעה, עכ"ל. וקשה דהרי משמרת הוא בורר בכלי, ואין כאן שום שינוי, ואפ"ה הותר, ומשום דא"א לעשותו מאתמול, ואמאי הוצאת זבובים חמור טפי, ואף שאי אפשר לבוררם מבעו"י, ואף שאין זה דרך בורר לימים רבים³.

והנראה בזה דהא דהותר משמרת, מכיון שדרך ברירה זו בכלי במשמרת, אין בו כלל דרך ברירה דלעולם ברירה במשמרת הוא ברירה ליומו, אבל ברירת זבוב מהמשקה, וכן ברירת החתיכות הגדולות של המצה, אף דברירה זו הוא ברירה רק ליומו, מ"מ הוא אותו האופן של ברירת צרור מקמח, שהוא ברירת ימים רבים, אלא שברירה זו הוא ברירה ליומו, ובה כתבו האחרונים שלא הותר ברירה כדרכו, ולא חילקו בין ברירה ליומו לבין ברירה לימים רבים, אבל משמרת דכל צורת ברירה זו הוא רק ברירה

4. וראיתי מבארים דכל מה שהחי"א החמיר, הוא דווקא בזבוב, וכן בקמח מצות, שיש דרך היתר ע"י שיוציא מעט מן האוכל עם הפסולת, אבל במשמרת שאין דרך היתר לא החמירו, ולא הבנתי דבריהם, דלא מצינו שיש ענין למעט במלאכת אוכ"נ, ואם הותר בורר כדרכו כדמוכח משמרת, מאי נפק"מ מה שיכול לתקן בלא מלאכה.

5. ומה"ט נקטו הרבה פוסקים דמותר לקלף ע"י מקלף, דכל צורת ברירה במקלף הוא רק בורר ליומו, ולעולם הוא מדברים המתקלקלים, וא"א לבוררם מבעו"י, ודמי למשמרת שהוא כלי שמחותו רק לברירה ליומו.

3. ובאמת כבר תמה הרשב"א בדינא דמשמרת מ"ט הותר, [אחר שדעת הרשב"א דלא הותר ביו"ט בורר כדרכו. וז"ל אבל מכל מקום תמיהא לי כיון דלרבנן חייב חטאת, הוי בורר גמור כדרכו, אם כן היאך הו"ו נותנין לתלויה ביום טוב, והרי לכולי עלמא אין בוררין את הקטנית ביום טוב בנפה ובכברה, וצריך לי עיון. עכ"ל.]

שמטרתו לברור השרצים, או כפעולת השריה לרכך אחיזת השרצים, נראה דלא נימא שהוא פעולת בורר, אחר שאין לו תועלת במה שהשרצים צפו, שהרי עדיין צריך להדיח במים כראוי⁶, דאף אם לגבי שבת חשיב מלאכה, מ"מ לענין יו"ט אין לזה שם של שולין שהוא כעין ברירה של נפה וכברה.

6. ושטיפת פירות במים, אף אי לענין שבת נחשב לבורר בכלי, מ"מ פשוט דלענין יו"ט אין לזה שייכות לדין שולין, דוודאי שטיפה הוא דרך ברירה רק ליומו, ודמי לבורר במשמרת.

החסה, שאין דרך לעשות לימים רבים, הרי שלדעה קמיתא ברמ"א שרי, ולדעה בתרייתא שנכון להחמיר כן, הרי לדעת הגר"ז שרי, ולדעת החי"א צ"ע. דלא נתבאר להדיא מהו היתרא דמשמרת, ואולי גרע ממשמרת.

ט. עוד יש לדון האם מה שמשרה החסה במים, דמי לשורין את הקטניות, שהרי עיקר כוונת ההשריה, הוא לא לברור את השרצים שיצופו למעלה, אלא להפריד אחיזתם בעלה, ועי"ז יפלו בהדחתם במים, ואף אם בפועל יש מקצת שרצים שצפים למעלה, אף אי נימא דלמעט פסולת נמי נחשב בורר, מ"מ לענין מהות הפעולה האם להגדירו כפעולת שרייה

הערות בענין סיפור יציאת מצרים

הרב יוסף הכהן מזנק

הקדמה: ההערות על סיפור יצ"מ נכתבו לפו"ר בלא בירור כראוי, וגם יש קושי ללבן את הדברים כראוי מפני שהענין סתום בפוסקים ולא נתפרש ונתברר להדיא הגדרים בזה, וכל הנכתב כאן הוא הצעה בעלמא בלא עיון ולימוד כראוי.

את ליל הסדר מאביו.¹

מצות סיפור יצ"מ הן לבנו והן לעצמו

א. כתב הרמב"ם (פ"ז מחו"מ ה"א וה"ב) שיש מצוה לספר ביצ"מ בליל ט"ו, ועי"ש שקיום המצוה הוא לספר בעצמו בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן, ויש גם מצוה לספר לבן את יציאת מצרים, ונלמד משני פסוקים, זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים, ופסוק נוסף של והגדת לבנך.

והנה במנין המצות (עשין קנו) נמנה הכל למצוה אחת, סיפור יציאת מצרים בליל פסח, והוא כולל גם את הסיפור לבן, וגם את הסיפור לעצמו, ולכא' זהו שני מצוות נפרדות, וצ"ב למה במנין המצות נמנה רק למצוה אחת. (עי' אות ה).

עד איזה גיל יש חיוב סיפור לבן

ב. הנה יש לברר עד איזה גיל חייב לספר לבנו, ולא נתבאר ונתפרש להדיא הדבר, ולכא' נראה שגם גדול שהגיע למצות נקרא בן, והוא בכלל מצות סיפור יצ"מ, דלא נתפרש גבול וקצבה עד אימתי חשיב בן. ומביאים ראיה (שופטים פרק פסוק יג ברש"י) מגדעון שאמר למלאך 'אמש הקרני אבא את ההלל' והיה זה בליל פסח, ואף שהיה גדול שבישראל שהיה שופט מ"מ שמע

כשאין מחדש לו דבר

ג. ועוד יש לדון היכא שאין האב מחדש לבן דבר, אלא מספר לו את הדברים הידועים לו כבר, האם יש בזה קיום סיפור יצ"מ, והנה אם אין לו אחר הוא מספר לעצמו ודאי שאין לו חידוש, ומוכח שחיוב סיפור הוא גם בלא חידוש, וכן בשני ת"ח ששואלים זה את זה שיתכן שאין חידוש שלא ידוע לחבירו ואעפ"כ יש חיוב סיפור יצ"מ, וממילא לכא' גם בסיפור לבנו יש קיום אע"פ תוספת דברים חדשים, ועי' להלן אות ה הטעם בזה. [וגם מסתבר שגדעון היה גדול מאביו שהרי היה שופט ומ"מ שמע מאביו בליל הסדר וכנ"ל].²

1. והנה נזכר רק ששמע מאביו את הלל, ולא נתבאר להדיא ששמע ענין סיפור יצ"מ, אבל מסתברא שהלל הוא חלק מכלל הסיפור, וכשם שהקרהו את הלל כך גם סיפר לו סיפור יצ"מ.
2. ובזה מובן המציאות שמספרים לילדים בגן את סיפור יצ"מ אף שע"ז קשה לאב לספר להם דבר חדש, אלא שאינו ביטול מצות האב, כיון שגם בדברים ידועים צריך שהסיפור יגיע מאב לבנו דוקא.

הסיפור כולל את כל ענין עם ישראל

ד. הנה בעיקר סיפור יצא"מ אינו רק פירוש עשר המכות, אלא כלול בו כל ענין הגלות והגאולה ומעלת ישראל, ומצינו בספר מנוחה וקדושה (תלמיד הגר"ח מולאזין חלק ב פרק יט) שהרחיב את ענין הסיפור, וכתב וז"ל **ודע שאף אם תעסוק עימו כל הלילה בדברי חידודין בפירוש ההגדה, או בפסוקי התורה, לא יצאת ידי חובתך, אלא אך ורק להסביר לו היטב מכל דבר עומק הנס, גבורת ד', ויכולתו לשנות הטבע כי אם ברצונו, ואהבתו לעמו, ושומרו החסד לאוהביו לדורותם, וכל הרהבת הדברים וכיו"ב.**

ועוד הוסיף בזה וה"ה **לדבר אודות צדיק ורע לו רשע וטוב לו, ומה שאנו מדולדלים בגלות, איך שהוא ייטיב לנו באחריתנו, עכ"ל.** ומבואר שכל ענין האמונה וההשגחה הנלמד מיציאת מצרים הוא בכלל הסיפור. [ואפשר שלמד דבר זה מהא דמתחיל בגנות, שאינו רק סיפור על העבר, אלא גם לימוד לדורות הבאים שהקב"ה הוא המביא אותנו בגלות כמו שהורידנו למצרים, והוא יגאלנו מהגלות כשם שהוציאנו ממצרים].

הסיפור באופן המועיל ביותר

ה. ונראה דיש לומר שבלייל פסח יש חובת סיפור יציאת מצרים באופן המשובח והטוב ביותר, (ועל כן נתקן בדרך שאלה ותשובה וכן דוקא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך), ונראה דבסיפור לבנים לבנים יש מעלה מיוחדת, דהנה ידוע מהראשונים שעיקר אמונת ישראל היא המסורת בידנו מאבותינו שעובר מדור לדור ומאב לבן, ויש חזקה שאין אדם מנחיל שקר לבניו ודאי שהכל אמת, ונמצא שבסיפור לבנים יש אמת מבוררת יותר וסיפור שלם יותר מחמת שאין אדם מנחיל שקר לבניו, ולכן הסיפור לבנים

הוא באופן המועיל ביותר, שיש בזה השרשת האמונה בלב באופן הטוב ביותר.

ומעתה ניחא, שיש גדר אחד של סיפור יצא"מ באופן שיכנס ללב, ויש כמה אופנים בצורת הסיפור וההשבה ללב, הצורה הטובה ביותר היא סיפור לבנים שחוץ מהסיפור יש גם ענין שאין אדם מנחיל שקר לבניו, (ויש בזה שני דרגות חדא שאינו יודע לשאול שאת פתח לו, ויש צורה שכן שואל והאב עונה וזה יותר מעולה), ומי שאין לו בן יש את החיוב הסיפור הרגיל לספר גם בלא בן, ונמצא שהסיפור לבן הוא מעלה גדולה בעצם סיפור יצא"מ. (ויסוד הדברים שמעתי מהגרא"מ שליט"א).

ובזה ניחא שיש חיוב סיפור יצא"מ גם בבן גדול, וגם כשאין מוסיף לבן שום ידיעה חדשה, דעדיין יש תוספת בסיפור שע"ז מנחיל יותר את האמונה להמשך הדורות, ומחזק את המסורות לבניו אחריו.

דרגות בסיפור (בנו, אשתו, חברו, שואל לעצמו)

ו. והנה מבואר שאם לו אין בן אשתו שואלת אותו, ואם אין לו אשה שואל את חברו, ואם לאו הוא שואל את עצמו, וע"פ הנ"ל הוא מדוקדק היטב, שהבן מקבל מאביו וזה האופן המעולה ביותר, ואם אין לו בן אשתו שואלתו, שדרך האשה לקבל ולשמוע מבעלה וגם בזה יש מעלה בסיפור, ואם לאו הוא שואל את חברו, שזה בירור וליבון הדבר בחברותא וזה עדיף מלבד, ואם אין לו חבר הוא שואל את עצמו וזה הדרגה הפחותה של סיפור הדברים.

מי שלא ספר לבנו

ז. ויש לדון במי שיש לו בן ולא סיפר לו יצא"מ

והוא גם חייב במצות סיפור יצא"מ מצד עצמו
האיך מקיים את המצוה.

ובפשטות נראה כיון שהוא השומע את
הסיפור מאביו יש לו קיום מצוה, והוא חלק
מסיפור של אביו, וכך היא צורת הסיפור שאחד
מספר והשני שומע, וזהו האופן הטוב ביותר של
הסיפור. וכן מבואר בגמ' שהיה אחד שעורך את
הסדר ומוציא את כולם, וכ"כ שהיה מנהג הגר"א.

[והנה האחרונים דנו שיש שומע כעונה במצות
סיפור יצא"מ, ולהנ"ל בסיפור לבן לא משכחת
לה, וצ"ל באופן שהוא שומע מי שמספר לעצמו
ובזה יוצא מדין שומע כעונה, או ששומע אב
שמספר לבנו והוא אינו חלק מהסיפור ובה
יוצא רק ע"י שומע כעונה⁴].

מה שנהגו לומר בלחש עם עורך הסדר

י. וכתוב בספרים דהמהגה שעורך הסדר אומר
את ההגדה בקול רם וכולם אומרים עמו בלחש,
וכתבו במחברי זמננו שהדבר דומה לקריאת
התורה שיוצא יד"ח ע"י הבעל קורא, אבל גם
קורא עמו בלחש שע"י יקשיב לכל מלה, ויש
עוד טעם שאם יפסיד איזה פרט שלא ישמע
מהמספר הרי אומר בעצמו.

ויש להוסיף בזה עוד ענין ע"פ הנ"ל, שנתבאר
שצורת הסיפור היא שיהא השבא ללב באופן
המעולה ביותר, ויתכן שלפי ירידת הדורות ע"י
שמיעה חסר בשלמות הרגשת הלב, (וקשה
לסמוך על הבנת השכל בגודל מעמד הסיפור

אלא רק אמר לעצמו (או לאשתו), והנה ודאי
חסר חלק זה של והגדת לבנך, אבל יש לדון
האם הפסיד את כל סיפור יצא"מ, ולפמשנ"ת
לכא' קיים את עיקר המצוה ורק הפסיד שלמות
במצוה שלא עשה באופן המעולה, וצ"ע.

ועוד יש לדון במי שיש לו כמה בנים וסיפר רק
לבן אחד מהם, האם קיים סיפור יצא"מ באופן
שלם שהיה סיפור מאב לבנו, או שכל בן הוא מצוה
בפנ"ע והחסיר חלק שלם של הסיפור, וצ"ע.

קטן שאין יודע לשאול

ח. ובהא שצריך שיהא דרך שאלה ותשובה,
הנה מצוי בבן קטן מאד שיודע לדקלם את 'מה
נשתנה' כמו שלמדוהו בגן, אבל אינו מבין את
השאלה, וגם אינו בר הבנה בסיפור של יצא"מ,
ובכן כזה אין מקיימים סיפור יצא"מ, וצריך
לחזור ולשאול מה נשתנה (ע"י האשה או ע"י
עצמו) בכדי לקיים את הדרך שאלה ותשובה.

ויש להוסיף בזה, דכתב הרמב"ם שכן קטן
שאינו יודע לשאול האב צריך לפתוח ולספר
לו לפי הבנתו, ע"י ש' שהסיפור לבן הוא 'שהיינו
עבדים במצרים כמו עבד זה ובלילה זה פדה
הקב"ה אותנו ויוציאנו לחרות', והנה צריך שיהא
בבן קצת דעת בשביל להבין דבר זה, ומבואר
ברמב"ם שאף בדרגה כזו של הבנה עדיין אינו
יודע לשאול, וצריך בירור בזה.³

דין השומע את הסיפור מאביו

ט. והנה נתבאר דלכא' דגם בבן גדול יש חיוב
לאב לספר לו יצא"מ, ויש לברר כיון שהבן גדול

4. ויש לדון עד היכן הדברים מגיעים, דלכא' כל מי שיושב בשולחן הסדר הוא חלק מהסיפור, והשאלה של הבנים היא עבור כולם, (וכמו דבן אחד יכול לשאול עבור כולם וע"י הסיפור יהא דרך שאלה ותשובה), וא"כ כל היושב סביב השולחן הוא חלק מהסיפור וא"צ להגיע בו לדיון שומע כעונה, וצ"ע.

3. ויש לדון בבן שאינו יודע לשאול וסיפר לו יצא"מ, האם האב צריך לחזור ולומר לעצמו דרך שאלה ותשובה, או שכבר יצא בסיפור לבנו אע"פ שאינו בדרך שאלה ותשובה.

בסיפור יצא"מ יש השפעה סגולית

יג. ויש להוסיף בכללות הענין, שמצוי פעמים רבות שלא מצליח לספר לילדים כראוי ויתכן שהבן נרדם בהתחלה או לא משתתף כ"כ בסדר, ויש תחושה בלב של הפסד המצוה לגמרי, דכיון שהבן לא נתלהב לא נתקיימה המצוה כראוי. (וגם אדם גדול פעמים לא מרגיש בעצמו התלהבות כראוי, ויש תחושה של הפסד המצוה).

ונראה דהנה במצות לולב מורגש בלב שכל ענינו לא מובן לנו, ויש בו סודות על דרכי התועלת שבו, ולכן כל שקיים את המצוה השפיע והועיל, [וכמובן שמחשבה טובה היא מעלה במצוה אבל אינה כל עיקר המצוה], אבל בסיפור יצא"מ ההבנה הפשוטה שהמטרה היא לספר ולהודיע לבן את ענין יצא"מ, וכל שהבן יודע רק קצת ויש סיפור מועט חסר בעיקר המצוה.

אבל מבואר בספרים שאינו כן, וכתב במנוחה וקדושה (המובא באות ד) וז"ל **ודע, שמי שברא אותנו ואת יצרנו הרע, יודע שבשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, אז מועיל השרשת יר"ש לליבנו, ולא בעת אחר, כמו שכתוב: ת"ל "ביום ההוא", שזה היום המיוחד שאנחנו משרישים עמוק לליבנו יר"ש, עכ"ל**, והיינו דליל פסח זהו זמן סגולי להשריש אמונה בלב, ומכאן סיפור יצא"מ נכנס אמונה בלב לכל השנה כולה, ולכן כל שקיים סיפור לבן כבר הכניס והשריש בליבו את האמונה באופן חזק ביותר, ויש בזה דבר גדול ושלם. (וכמובן שכל תוספת סיפור ומחשבה והרגש יש יותר השפעה של אמונה, אבל גם בסיפור הפשוט יש מצוה שלמה וגמורה).

של אב לבן והמשך מסורת הדורות), ולכן אומרים בלחש יחד אם עורך הסדר להוסיף ולחזק את הרגשת הלב.

סיפור יצא"מ לבני בנים

יא. והנה מנהג ישראל שהולכים הבנים לליל הסדר לאבותיהם, ושם הסבא עורך את הסדר לכולם, ויש לדון אם יוצאים יד"ח ע"י הסבא או שצריך שדוקא האבא יספר לבניו.

והדבר לא נתפרש להדיא בפוסקים ענין זה, ונאמר בתורה והגדת לבנך וצריך מקור לומר שגם בני בנים הם בכלל זה, אבל מאידך יש פוסקים מפורשים בתורה שצורת סיפור יצא"מ היא גם לבני בנים, ונאמר בפרשת בא (פרק י פסוק ב) ולמען תספר באזני בנך ובין בנך את אשר התעללתי במצרים, [וכן במעמד הר סיני נאמר בפרשת ואתחנן (פרק ד פסוק ט ז) והודעת לבנך ולבני בנך יום אשר עמדת לפני ה' אלוֹקֶיךָ בחורב וכו'], ועי' יבמות (דף ע"א) דבני בנים הרי האם כבנים, וצ"ע בזה.

בענין זוג בבית ההורים

יב. ויש לברר את הדין בזוג צעיר הנמצא בבית ההורים, ומצוי שהבעל מספר יצא"מ לאשתו, והנה להלכה עדיף לספר לבן ורק אם אין לו בן אשתו שואלתו, וא"כ עדיף לבן לשמוע את הסיפור מאביו וכך מתקיים עיקר המצוה, ואילו כשמספר לאשתו זהו דרגא פחותה של סיפור. (ואף שמאביו הוא רק שומע ולאשתו הוא מספר, מ"מ לפי המבואר ששומע את הסיפור מאביו הוא ג"כ חלק מהמצוה, ולכאן עדיף להיות שותף במצוה בהידור מאשר לעשות לבדו מצוה בדרגה פחותה).⁵

עדיף לשמוע מאביו, י"ל שהיא משועבדת לבעלה וניחא ליה לספר בעצמו מאשר לשמוע מחמיו.

5. ואם נמצאים אצל הורי האשה אף שלאשה

מתחיל בגנות ומסיים בשבח - מחלוקת רב ושמואל

הרב יהודה אריה היינריך

אלא שהא גופא קשיא למה בעל ההגדה הקדים את דעת שמואל בנפרד ולא הסתפק בהמשך לבד, מתחילה עובדי ע"ז וכו' ויעקב ובניו ירדו מצרים וכו' וירעו אותנו המצרים וכו', ונצחק אל ה' וכו', ויוציאנו ה' ממצרים וכו', על אחת כמה וכמה וכו' וקרבתנו לפני הר סיני וכו'. ואם זה שאומרים בתחילה 'עבדים היינו' בנפרד הוא רק כדי לקצר בשביל התינוקות שלא ישנו, היה לרי"ף לכתוב טעם זה ולא 'עבדין כתרויהו'.

אליבא דשמואל צריך להדגיש 'עבדים היינו'

לכן נראה מדברי הרי"ף שגם מי שאמר 'מתחילה עובדי ע"ז' עדיין לדעת שמואל צריך לומר 'עבדים היינו'.

וכן אפשר לדייק בדברי הרמב"ם שאף שבסדר ההגדה כתב כמנהגינו (בתחילה 'עבדים היינו' מיד אחרי 'מה נשתנה' ובסוף 'מתחילה' אחרי ארבעה בנים), בהלכה (פ"ז מהל' חמץ ומצה ה"ד) כתב תחילה את דעת רב ואח"כ את דעת שמואל וז"ל: וצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח. כיצד, מתחיל ומספר שבתחלה היו אבותינו בימי תרח ומלפניו כופרים וטועין אחר ההבל ורודפין אחר עבודת אלילים, ומסיים בדת האמת שקרבנו המקום לו והבדילנו מהאומות וקרבתנו ליחודו. וכן מתחיל ומודיע שעבדים

משנה פסחים קט"ז ע"א, מתחיל בגנות ומסיים בשבח. ובגמ' שם, מאי בגנות, רב אמר מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו ושמואל אמר עבדים היינו. וכתבו הרי"ף והרא"ש שם, והאידנא עבדין כתרוויהו.

אליבא דרב יוצאים לכו"ע ומדוע פסק הרי"ף דעבדין כתרוויהו

ויש לדון שלכאורה גם לדעת רב חייב להזכיר יציאת מצרים ואם אמר רק "מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו" ולא הזכיר יציאת מצרים כלל, לא יצא ידי חובתו לכו"ע. וע"כ צ"ל שלדעת רב לא מספיק לומר רק עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו וכו', ולהתמקד רק ביציאת מעבדות מצרים לחרות, אלא צריך להתחיל מתרח אבי אברהם שהיה עובד ע"ז, דרך הירידה למצרים והגאולה ועד לקבלת התורה.

ולפי זה נראה שרב לחומרא ושמואל לקולא, ומי שעשה כדברי רב יצא גם את דעת שמואל. וא"כ קשה שהיה לרי"ף לכתוב 'והאידנא עבדין כרב' או 'חיישינן לרב', ומה שייך לומר 'עבדין כתרוויהו' (ובפרט שבדר"כ הלכה כרב).

ובדוחק היה מקום ליישב שהרי"ף מנמק למה בסדר ההגדה אומרים בנפרד 'עבדים היינו' ואח"כ מתחילים שוב 'מתחילה עובדי ע"ז'.

נחמן ודרו עבדיה עם דברי שמואל וז"ל: מאי בגנות רב אמר מתחלה עובדי עבודת גלולים היו אבותינו ושמואל אמר עבדים היינו. אמר ליה רב נחמן לדרו עבדיה עבדא דמפיק ליה מריה לחירות ויהיב ליה כספא ודהבא מאי בעי למימר ליה אמר ליה בעי לאודויי ולשבוחי א"ל פטרתן מלומר מה נשתנה פתח ואמר עבדים היינו. שבמעשה זה מודגשת ההתמקדות אך ורק בשלב שחרור העבד מעבדות לחירות, בלי כל עיסוק ברקע שקדם לשעבודו. שהרי אילו היה רב נחמן פותח ומתאר כיצד האדון תפס ושיעבד אדם רם ממשפחת נכבדה, כעין מעמדם של האבות ובני ישראל קודם השעבוד, והיה מאריך בתיאור ההשתלשלות הפלאית שהביאה לירידת מעמדו עד שנעשה עבד, לא הייתה ניכרת כל כך חובת ההודאה על השחרור. לכן התמקד רב נחמן רק בעיקר, חובת העבד להודות לאדון שהוציאו לחירות. וכדעת שמואל שצריך לומר רק עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו ה' אלוקינו וכו'.

היינו לפרעה במצרים וכל הרעה שגמלנו ומסיים בנסים ובנפלאות שנעשו לנו ובחירותנו. עכ"ל.

ביסוד פלוגתת רב ושמואל - אי ההודאה על הגאולה הכללית או על גוף היציאה

ונראה שלדעת רב חובה להדגיש שאין העיקר גאולת הגוף בלבד, לכן יש לספר את הסיפור כולו איך מתחילה היינו בני חורין וכדי שנהייה מוכנים להיות עם ה' ולקבל את התורה הוריד אותנו ה' לכור הברזל בשעבוד מצרים ואז הוציא אותנו משם לקבלת התורה. ואילו לדעת שמואל בליל הסדר יש להתמקד בעיקר בחובת ההודאה על יציאת מצרים עצמה, ולכן יש להפריד את יציאת מצרים מהסיפור השלם וכל המוסיף גורע. שאם מספר על גאולת מצרים רק כחלק מהתכנית הכללית פחות מדגיש את התלות בה' והצורך להודות.

וכעין ראייה אפשר להביא מדברי הגמ' בפסחים שם שהביאה את המעשה של רב

בחייוב מצות ספירת העומר

הרב משה דבאס

לפ"ז יש לבאר שיטת הראשונים דסבירא להו שהחייוב בזה"ז הוא מדרבנן.

והשתא עלינו לבאר שיטת הרמב"ם שסובר שהוא מדאורייתא. ועוד יש להק' ברמב"ם, שהרי הוא עצמו בתחילת דבריו כ' 'מצות עשה לספור שבע שבתות תמימות מיום הבאת העומר שנאמר' כו', מבואר להדיא בדבריו שתלה החייוב בהבאת העומר. ומיד אח"כ כ' בהכ"ד 'מצות זו על כל איש מישראל ובכל מקום ובכל זמן', והיינו שנוהג גם בזה"ז, ולכאורה יש כאן סתירה ברמב"ם מיניה וביה.

ועוד יש להבין בשיטת הראשונים שסוברים שבזמננו הוא מדרבנן, מהו החייוב דרבנן שתיקנו למנות את ספירת העומר בזה"ז, למאי בעי.

מצוה למימני יומי ושבועי

[ב] גמ' במנחות דס"ו ע"א קתני 'גופא אמר אב"י מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי, רבנן דבי רב אשי מנו יומי ומנו שבועי, אמימר מני יומי ולא מני שבועי, אמר זכר למקדש הוא'. יש כאן מח' אב"י ותלמידיו רב אשי עם אמימר האם החייוב הוא למנות רק ימים או צריך לספור גם ימים ושבועות, אב"י ור"א היו סופרים ימים ושבועות ומאידך אמימר היה סופר רק ימים, ואמר אמימר שהטעם הוא משום זכר למקדש.

מחלוקת ראשונים אם ספירה"ע בזה"ז דאורייתא או דרבנן

[א] הרמב"ם בהל' תמידין ומוספין פ"ח הכ"ב, כתב 'מצות עשה לספור שבע שבתות תמימות כו', מצות זו על כל איש מישראל ובכל מקום ובכל זמן'. מבואר דשיטת הרמב"ם שסובר שמצות ספירה"ע הוא דאורייתא גם בזמננו. וכן כך כ' בסה"מ מ' קסא עיי"ש, שסובר שמצות ספירה בזה"ז דאורייתא. ומאידך שיטת הטור ורוב הראשונים סוברים שרק בזמן ביהמ"ק קיים הוא דאורייתא אבל בזמן הזה הוא חייוב דרבנן. וצריך לעמוד בפלוגתתם, במאי תליא מילתא אי דאורייתא או דרבנן.

מקור חייוב ספירה שנאמרה בתורה, [והוא לכו"ע עכ"פ בזמן הבית], נאמר בפר' אמור כג-טו 'וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה' כו', נאמר להדיא שהספירה תלויה בהבאת העומר שמים הבאת העומר חל חייוב שהוא צריך להתחיל לספור. וכן בפר' ראה טז-ט 'שבעה שבועות תספור לך מהחל חרמש בקמה תחל לספור שבעה שבועות'. מבואר מכאן בשתי פרשיות אלו הם המקור לספירת העומר, שהחייוב תליא בהבאת העומר. והואיל וכן חייוב מן התורה הוא דוקא בזמן בית המקדש שיש בו הבאת העומר, אבל בזה"ז שאין לנו עומר ממילא כמו"כ אין חייוב וענין לספור. וממילא

האם הוא מדאו' או מדרבנן, ובאמת פסקינן כאמימר, רק מנהג הוא בידינו למנות גם שבועי.

מאידיך שיטת הרמב"ן שם במלחמות סובר שמה שאנו מונים יומי ושבועי בגלל שפוסקים כאביי ורבאשי והוא 'מעיקר הדין' שצריך לספור שבועות, ולא משום מנהג. וא"כ הדקל"ד.

ובע"כ צ"ל אליביה דהרמב"ן דודאי לכו"ע חיוב ספירה בזה"ז הוא מדרבנן, אלא שנח' אביי ואמימר הוא בגדר טעם 'זכר למקדש', שנח' כמה מוטל החיוב של הזכר למקדש האם לגמרי שכמו שבמקדש היו סופרים ימים ושבועות גם אנו מדרבנן צריך לספור כמו כן, או די בלהזכיר את הימים גרידא. ויש לבאר את הדברים.

העולה מדברינו ששיטת הראשונים שהוא מדרבנן נחא, ומשום שהכל תלוי בהבאת העומר, וכמו שמבואר בגמ' שהוא משום זכר למקדש. אבל לשיטת הרמב"ם שהוא מדאו' צ"ב שהרי לכאו' מהפוסקים שבתורה וכן הוא עצמו כ' שתליא בעומר.

ג] והנה יש להביא ראיה שחיוב ספירה תליא בחיוב עומר. ישנו הלכה שנפסק בשו"ע בסי' תפט סעיף ז' 'שכח ולא ברך כל הלילה יספור ביום בלא ברכה' [עי' מחצה"ש שכ' שטעות סופר הוא וסופר בברכה, אבל פסקינן שלא מברך, ואיכמ"ל], ומכאן ולהבא פסקי' שממשיך לספור בברכה. ומבואר שלכתחלה זמן ספירה הוא בלילה, ובדיעבד גם 'יום' הוא זמן לספירה. וטעם הדבר הוא שלומדים דין ספירה מדין קצירת העומר, שאם לא הביא את העומר בלילה, בדיעבד גם ביום אם הביא כשר, ולכך גם ספירה הוא כמו הבאת העומר שבדיעבד ביום יוצא מדי ספירה. ומכאן מוכח שדין הספירה תליא בקרבן עומר.

ולכאו' מצינו כאן בשיטת אמימר שסובר שחיוב ספירה הוא מדרבנן, וכדאמר טעמו משום 'זכר למקדש'. וצריך להבין זה גופא למה אם זה רק זכר למקדש מספיק בימים ולא צריך שבועות. רש"י שם כ' 'האי מנינא דהשתא לאו חובה הוא דהא ליכא עומר אלא זכר למקדש בעלמא הוא הלכך ביומי סגי'. והיינו רש"י כ' במפורש בשיטת אמימר שבה"ז אינו מדאו', ולכן הקלו ומספיק ביומי. אבל בזמן ביהמ"ק שהחיוב היה מדאו' שהיה עומר א"כ ודאי שהחיוב הוא לספור ימים ושבועות. [ויש לעמוד בדברי רש"י שאם זה מדרבנן הקלו לספור רק ימים, ועיין]. ויש לבאר בשיטת אביי ור"א כמה נחלקו על אמימר, למה החיוב הוא למנות גם שבועי.

הר"ן בסוף פסחים לומד בדעת הרמב"ם שזהו גופא המח' בין אביי ואמימר האם החיוב בזה"ז הוא מדאו' או מדרבנן שאביי סובר שהוא מדאו' ולכן צריך לספור גם שבועות, ומכיון שהרי נפסק להל' כהני רבנן אביי ורבאשי שצריך לספור ימים ושבועות, וא"כ ע"כ הספירה היא דאו'.

כ"ז נחא בדעת הרמב"ם. אבל לדידן דפסקינן שהוא מדרבנן, וכמו"כ לאידך גיסא גם פוסקים שצריך לספור ימים ושבועות, א"כ ע"כ צ"ל שהראשונים שחולקים על הר"מ לא למדו כך את המח' הני רבנן ואמימר, אלא דלכו"ע הוא מדרבנן, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא מהי המח' אביי ור"א עם אמימר.

ובאמת בבעה"מ שם בסוף פסחים כותב, שבאמת פוסקים כדברי אמימר דס"ל דבזה"ז הוא מדרבנן, ועכ"ז אנו סופרים גם שבועות משום 'מנהג הוא בידינו'. והיינו לכאו' נראה מדברי הבעה"מ שגם הוא למד שהמח' הוא

ולפ"ז גם י"ל במח' הני רבנן ואמימר. שבעיקרון גם אמימר שסובר שהוא מדרבנן, שודאי הוא ס"ל שהוא מדרבנן דאמר זכר למקדש. אבל אין זה סותר את דברי הגר"ח, שגם הוא אמימר ס"ל שספירה תלוי בדין חיוב העומר, אבל אפשר דס"ל שקדושת מזב לא קדשה לעתיד לבוא, ולכן ע"כ בזה"ז הוא מדרבנן זכר למקדש.

נשים בספיה"ע

ה] ישנו נידון מהו לגבי חיוב נשים בספירה. שיטת הרמב"ם כ' להדיא שנשים פטורות. והאחרונים לומדים בפשיטות שהוא משום שמצות ספירת העומר הוא מהמצות שהזמן גרמא ולכן נשים פטורות. מאידך שיטת הרמב"ן בקידושין דל"ג ע"ב כשהגמ' מונה את מצוות שהזמן גרמא ולא הזמן גרמא, תנא ושייר, והרמב"ן מונה במצות עשה שאין הזמן גרמא מצות 'ספירת העומר'. וממילא לפי דבריו יוצא שנשים חייבות בספירה. וצריך להבין טובא מה שייד לומר בספירת העומר שאין הזמן גרמא. [וע' להלכה למעשה משנ"ב סי' תפט ס"ק ג' במה שכתב גבי חיוב נשים].

האחרונים [ע' חזון יחזקאל בספרו על התוספתא בקידושין שם, וע"ע דברי יחזקאל מה ד], שיש שני סוגי מצוות שהזמן גרמא, א' המחייב של המצוה, הוא 'הזמן' שבו נמצא, שנמצוה באה בעקבות זמן קבוע. ב' שאין המחייב של המצוה הוא הזמן, אלא אין לה זמן, שזמנו כל הזמן, אבל קיום המצוה יש לה תנאים, ופרטיה שבו באופן עשייתה, ויש לה זמן קבוע לקיום המצוה, והיינו שהזמן הוא דבר חיצוני ואינו מגוף המצוה. ונבאר, כגון סוכה לולב שופר ושאר המצות המועדים, המחייב של המצוה

וביותר יש להתמיה, שהרי גם הרמב"ם פסק להדיא שאם לא ספר בלילה סופר ביום, וע"כ הוא משום האי טעמא שגם עומר בדיעבד כשר ביום, וכמו שפסק הרמב"ם בעצמו שם בהל' ז' שאם נקצר ביום כשר. ומכ"ז מוכח שודאי הספירה תלויה בעומר. א"כ בזה"ז מאי שייכא לומר שהוא מדא"ו, וצ"ע.

בביאור שיטת הרמב"ם

ד] הגר"ח מבריסק, מקשה שאם הכל תלוי בעומר א"כ גם בזמן ביהמ"ק יוצא שאם הציבור לא הביא את העומר יפטור את כולם בחיוב ספירה. ומכח זה אומר שלא יתכן לומר שיהיה מצב שיהיו פטורים מספירה, ע"ז שאם הציבור לא הביא את העומר, שע"כ החיוב ספירה קיים תמיד בכל גוונא. וממילא מחדש לנו הגר"ח ס"ז"ל יסוד, שמה שהתורה תלתה ספירה בעומר, אין זה שתלוי בגופה דהקרבנות העומר בפועל, אלא תלוי 'בחיובא' דהבאת העומר. וכלומר, דכל זמן שיש 'חיוב' להביא את העומר, אזי מחויב מחיוב ספירה, ולכן גם אם פשעו הציבור ולא הביאו את העומר, אבל עדיין החיוב של הבאת העומר קיים, וממילא גם כן מחויב לספור.

ולפ"ז מיושב שיטת הרמב"ם. שהרי יש מח' אם קדושת מזבח קדשה לשעתה ולא לעתיד לבאו או הקדושה לא בטלה, והרי הרמב"ם ס"ל שהקדושה לא בטלה, והואיל וכן ממילא גם בזה"ז יש 'דין עומר', ומעיקר הדין יכולים להביא את העומר, ולכן גם בזה"ז יש חיוב מדא"ו בחובת ספירה. וזהו מה שכ' הרמב"ם בתחילת דבריו שהמצוה לספור מיום הבאת העומר. וכן גם פ' שאם לא ספר בלילה וספר ביום יצא שדין עומר בדיעבד הוא גם ביום.

מגוף המצוה. ולכן הרמב"ן ס"ל שנשים חייבות, שעצם הספירה אין הזמן גרמא.

ומאידך שיטת הרמב"ם דס"ל דגם בזה"ז חייב מן התורה לספור, א"כ אינו תלוי כלל בעומר, שהרי בזה"ז אין לנו עומר. וא"כ בע"כ זמנו של ספירה, הוא מגוף המצוה, שכל חיובו יש לה זמן קבוע לספור. ולכן הרמב"ם פסק שנשים פטורות, שהוא ממצות עשה שהזמן גרמא.

ונמצינו למדים שיש מחלוקת אחרונים בביאור שיטת הרמב"ם. דלפי דברי חזו"י ביאר ברמב"ם שספירה אינה תלויה כלל בעומר. ולפי דברי הגר"ח גם הרמב"ם מודה שתלוי בעומר, וכמו שתבאר שהר"מ בעצמו ס"ל דקדושת מזבח לא בטלה.

ולפי דברי החזו"י, צריך לומר שמה שכתב הרמב"ם שספירה תלויה בעומר, אינו אלא לסימנא בעלמא שבאותו זמן חייב להביא את העומר. ועוד צ"ב לפי דברי הגר"ח למה הרמב"ם פטר את הנשים, הרי לפי האחרונים הנ"ל אם תלוי בעומר, נקרא ממצות שאין הזמן גרמא. וצ"ע.

בברכת שהחיינו על ספיה"ע

[ו] ישנו שאלה שהראשונים שואלים למה אין מברכים שהחיינו על מצות ספיה"ע ככל המצוות.

נאמר כמה תי' בדבר. מובא בבעה"מ ובר"ן בפסחים, שמכיון שספירה בזה"ז דרבנן לא תיקנו זמן, ושני סיבות נאמרו. א' מכיון שהוא זכר למקדש 'אין להחמיר להטעינו זמן'. ב' שלא מצינו ברכת זמן אלא בדבר שיש בו שום הנאה כגון נטילת לולב שהיא באה לשמחה

הוא עצם הזמן - הזמן ההוא זה שמחייבו, התאריך טו בתשרי הוא מחייב ליישב בסוכה וכן לולב וכך כל שאר המצוות.

וכמו"כ תפילין וציצית שזמנו ביום ולא בלילה, 'שהיום' הוא המחייב להניח ציצית ותפילין, והא ראייה שאם לבש ציצית ביום והגיע הלילה אפי' שהוא כבר לבוש בציצית בזמן החיוב, עכשיו הוא פטור, וכן לכשיגיע היום חל עליו חיוב מחדש, והיינו מוכח שהיום הוא המחייב, וכל יום יום מתחדש לו חיוב חדש.

ישנו תוס' בקי' שמק' לגבי חיוב מילה שיש מיעוט 'אותו' ולא אותה, למה צריך מיעוט תיפו"ל משום מ"ע שהזמ"ג שרק ביום השמיני חייב. ותי' שמכיון שאין הפסק מיום השמיני לא חשיב זמן גרמא. ומק' הרי החיוב הוא ביום ולא בלילה. ולפי הנ"ל ניחא שהגם שהחיוב מילה הוא ביום ולא בלילה, אבל מכיון שחל חיוב למולו ביום השמיני החיוב לא נפסק, ומוטל עליו כל הזמן למולו, רק מקיומי המצוה א"א לקיימו אלא ביום ולא בלילה והוא דין מפרטי קיום המצוה אבל לא מחיובו.

והשתא דאתית להכי. יש ליישב מחלוקת רמב"ם והרמב"ן אם נשים חייבות בספירה. שלשיטת הרמב"ן י"ל, שהרי הוא בעצמו ג"כ חולק על הרמב"ם שבוה"ז חייב בספירה רק מדרבנן. ומשום שספירה תלויה בעומר, ורק בזמן הבית שיש עומר חייב בספירה. וממילא נמצא, עצם עיקרו של חיוב ספירה אין לו זמן קבוע, שכל הספירה מגיע בעקבות מתוצאת הבאת העומר, ולכן ספירה מחוייב לספור רק כשמביאים עומר. והיינו לעומר יש לו זמן קבוע, ולא לספירה. זמנו של ספירה הוא מתנאי המצוה שהיא תנאי של הבאת העומר, ולא

ונראה לבאר, במה שחידש הגרי"ז שכל מצוה זכר למקדש הוא מצוה חדשה, שאמנם שכל המצוה עשו אותה כדי לזכור מחורבן בית המקדש, אבל כל מצוה ומצוה שנעשתה לזכר המקדש היא שונה במהותה, ונבאר. שהרי יש לתמוה שאם רוצים להיזכר מהמקדש לא חסר דרכים כדי להיזכר, שהרי אנו מזכירים בהרבה דברים, [וכמו שמבואר בהל' זכר למקדש בארוכה בס' תקס], ומה יש יותר בספירה ובלולב ובכה"ג שדוקא באלו מזכירים. אלא ע"כ ודאי שיש קשר לזכר המקדש בין למצוה שהיה במקדש עצמו. ונראה שיש שתי ענינים, יש זכר חורבן המקדש, ויש זכר למקדש. כל מה שעושים נוהגים אבילות בזה"ז בכל מיני דברים, הוא זכר לחורבן בית המקדש, הוא להתאבל על החורבן. אבל כאן הוא זכר למקדש, להיזכר מהמקדש גופה בבניינה, ולא רק מהמקדש גופה, אלא מהמקדש עם כל מצוותיה שהיו בה. ולכן מצות לולב במקדש שמהותה הוא שמחה-ושמחתם, אז לא שייך לומר שיש בזה עגמת נפש, שזה סותר את מהות הזכירה של מצות לולב במקדש, ולכן שפיר מברכים שהחיינו, אבל ספירה, מכיון שמזכיר את המקדש עם מצוותה שהיה בה מצות ספירת העומר, אז אפ' לומר שיש בזה עגמת נפש וצער שמזכיר את המקדש שעכשיו איננו, ולכן לא מברכים ע"ז שהחיינו.

ברם, לפי שיטת הרמב"ם שגם בזה"ז הוא דאו', א"כ צ"ב למה אין מברכים שהחיינו, שהרי אין זה קשור כלל לזכר המקדש. וצ"ע.

בענין אמירת הרחמן הוא יחזיר כו'

[ז] והנה תוס' במגילה ד"כ ע"ב אומר וז"ל ואחר שבירך על הספירה אומר יה"ר שיבנה וכו',

ותקיעת שופר לזכרון כו', ולספירת העומר אין בו זכר לשום הנאה אלא לעגמת נפש לחורבן בית מאזינו. וצריך להבין טובא בביאור הדברים, מה שייך עוגמת נפש הרי אנו עושים את אותה מצוה שהיה במקדש, ובמקדש ודאי שהוא שמחה.

הגרי"ז זצ"ל בחידושיו על הש"ס במנחות שם מבאר, שמצות ספירה"ע בזה"ז אינה אותה מצוה שהיה בזמן ביהמ"ק, והא ראייה שבמקדש היו מונים ימים ושבועות, ובזה"ז מונים רק יומי משום זכר למקדש. וקשה למה לא מונים ימים ושבועות זכר למקדש, אלא ע"כ היא 'מצוה חדשה', שחז"ל תקנו מצוה חדשה בזה"ז כדי להיזכר מהמקדש. והיינו אין אנו סופרים כדי לא לשכוח 'מהמצוה' שהיה במקדש, וכלומר כדי שלא תשתכח מצות ספירה, שאין זו עניינו. אלא ענינו הוא כדי 'להיזכר מהמקדש' - 'זכר לחורבן בית המקדש'. והואיל וכן לכך חז"ל תיקנו שמספיק למנות ימים כדי להיזכר מהמקדש ודי. ומקור גדול לדבריו, הוא מדברי הר"ן הנ"ל שכ' שאין בו זכר לשום הנאה אלא לעגמת נפש לחורבן, והיינו זכירת המקדש הוא צער. וזהו הסיבה גופא שלא מברכים שהחיינו.

ועי"ש שכתב שה"ה במצות לולב בשאר ימים במדינה שהוא מדרבנן, שייסודה היא מצוה חדשה, ולכן כל הפסולים אינם פוסלים בשאר ימים, וייסודה רק כדי להיזכר מהמקדש, ולא שמזכירים המצוה שהיה במקדש. ויש לדון שלפי"ז אם לא בירך שהחיינו ביום ראשון, לכאו' אינו מברך בשאר ימים שהרי נטילת לולב של יום ראשון ושל שאר ימים הם שני מצוות שונות, שבשאר ימים הוא רק זכר למקדש להיזכר מחורבן הבית. וצ"ב שהמשנ"ב בס' תרנא ס"ק כט' הביא בשם הח"י אדם שאם לא בירך יכול לברך אפי' ביום השביעי, וצ"ע.

זהו העשיה שדיו שלא צריך לומר הרחמן כו', וי"ל שזהו כוונת התוס'. וכך מצאתי במשנ"ב סי' תפט ס"ק י', עיי"ש. ושם כ' בשעה"צ עוד טעם משום יום הנף, עיי"ש באריכות שדן בזה.

אבל יש להעיר שלפי דברי הגרי"ז שספירה ולולב וי"ל שגם שופר, הם מצוה חדשה לגמרי, א"כ אין כאן שום עשיה יותר מהספירה עצמה, וא"כ מ"ש, והדרא קושיית תוס' למקומה.

ונראה להציע. שבעיקרו של נוסח של הרחמן, יש לדקדק למה אומרים 'עבודת ביהמ"ק למקומה', מה שייד לומר למקומו, הרי ביהמ"ק יש לו מקום קבוע, דדי לומר שיחזיר את בית המקדש. וי"ל שכל נוסח זה הוא דוקא לדגש הזה גופא שאין אנו באים לומר כסתם בקשה שיבנה ביהמ"ק, וכמו שמבקשים שיבנה ביהמ"ק במהרה, אלא הבקשה היא שיחזיר 'עבודת ביהמ"ק למקומה'. וביאור הדברים שלפי דברי הגר"ח בביאור דברי הרמב"ם שספירה תלוי בעומר, וגם בזה"ז יש לנו אפשרות להביא קרבן העומר, מכיון ששיטת הרמב"ם שקדושת מזבח לא בטלה, א"כ מתפללים אנו שיחזיר קדושת מזבח למקומה, שנוכל להקריב קרבנות ע"י קדושת מזבח של בזמן ביהמ"ק. וזהו שייד דוקא במצוה זו של ספירת העומר, אבל בשופר ולולב אין ענינו של תפילה זו למצות שופר ולולב.

משא"כ בתקיעת שופר ולולב, והיינו טעמא לפי שאין עתה אלא הזכרה לבנין ביהמ"ק אבל לשופר ולולב יש עשיה. והוקשה לתוס' שהרי בזה"ז מצות ספירה"ע ותקיעת שופר ולולב בשאר ימים במדינה הוא מדרבנן, ונאמר בגמ' שהוא משום זכר למקדש, וא"כ מ"ש שבעומר אמרי' יה"ר שיבנה כו', ומאידך בשופר ולולב לא אומרים. ותי' יסוד שבשופר ולולב מכיון שיש 'עשיה', היא גופא הזכירה, אין צריך לומר הרחמן כו' שזהו כל כולו זכירה, אבל ספירה מכיון שאין שום עשיה אלא אמירה בעלמא לא. וצ"ב בדבריו שלמה לא אומרים שספירה גופא הוא עשיה למה אין האמירת הספירה עצמה נקראת הזכירה עצמה שהרי זהו המצוה לספור בפה.

ופשטות כוונתו הוא שהרי ספירה תלויה בהבאת העומר, וא"כ עיקר המצוה הוא הקרבן, וא"כ היום אין כאן עשיה אלא רק ספירה לבד, ולכן הוצרך לומר שיבנה ביהמ"ק"ד, ועדיין צ"ב.

אמנם, יש מקום לומר שזה גופא שבגלל שהספירה תלויה בעומר, א"כ חסר לנו חלק מהמצוה, ולכן אומרים שיחזיר עבודת ביהמ"ק והיינו שיחזיר את העבודה שנוכל להקריב את העומר, אבל לולב ושופר שאינם תלויים אלא רק ביהמ"ק גופא, א"כ מספיק לתקוע וליטול לולב שזהו כל מצותו שהיה גם בביה"ק, ולכן

עוגות ובצקים שיש בהם רוב מי פירות לאחר הפסח

הרב ירחמיאל ישראל יצחק הלפרין

הנמכרת כנהוג מטעם שהביטול צריך להיות בלב שלם ואין כולם יכולים לעשות ככה".

והנה יש לדעת שרוב האחרונים דחו בשתי ידיים את חידושו של הבכור שור מההלכה. כן דעת החתם סופר שבתשובותיו הרבה לחזק את עניין המכירה (עד שכתב [או"ח סימן ק"ג]: "וכל אפין שווין המכירה גמורה היא וכל המפקפק ראוי לגערה") ודחה את דעת הבכור שור (או"ח תס"ב). וכן כתבו השלחן ערוך הרב (הלכות מכירת חמץ, המקור חיים (תמח, יא), הנשמת אדם (קיב, ח), הישועות יעקב (שם סע"ג) הפרי מגדים (שם א"א סק"י), המגן האלף (שם סק"י), הנודע ביהודה (הובא בתשובה מאהבה ח"ב רנ"ח), הצמח צדק (או"ח ל"א), ועוד אחרונים, וראה במשנ"ב (תמ"ח ס"ק ג). ועיקר התמיהה על דבריו היא, איך מוכר מה שכבר ביטל, וגם לא מצאנו בשום מקום שהמכירה צריכה להיות דווקא לאחר הביטול.

על כל פנים גם לדעת הבכור שור, הרי שבחמץ שאסור מדרבנן מועילה המכירה גם לחוששים שמא לא ביטלו כראוי, ואם כן המכירה מועילה בתערובת חמץ וחמץ נוקשה, ופחות מכזית וכל איסורי דרבנן. וראה גם במה שכתב החתם סופר (או"ח קי"ט ד"ה והנה אי) דלדידן שהחמץ נמצא במקום המושכר לגוי, אף אם המכירה לא חלה הרי שהחמץ היה ברשות הגוי ובכחאי גוונא לא עובר עליו מן התורה (וראה תשובות והנהגות, קיב).

ישראל קדושים ורבים נמנעים לאחר הפסח מלאכול מאכלי חמץ שנמכרו לגוי במכירת חמץ הנהוגה. כבר בעבר היו מגדולי ישראל שהתפרסם עליהם שאינם סומכים על המכירה, ביניהם הגר"א ותלמידו רבינו חיים מוולאזין.

טעמו של הגר"א שלא לסמוך על המכירה הובא בקובץ הנהגות ישרות שנדפס בסוף ספר יונה עם פירושו הגר"א בשנת תרנ"ג (על פי המו"ל ההנהגות נכתבו על ידי הגאון רבי ישראל משקלוב כפי שקיבלם מהגאון רבי חיים מוולאזין). וכך נכתב שם: "רבינו הגר"א ז"ל לא אכל חמץ הנמכר כנהוג, ואמר הטעם שאין כל אדם יכול לעשות כדיון". הרי לנו שלא פקפק הגר"א במכירה הנעשית כראוי על ידי בית דין עם כל הקניינים הנדרשים וכמנהג בימינו, ולפי זה לכאורה טעמו לא שייך בזמנינו, שמפקחים על המכירה רבנים מומחים הדואגים שהמכירה תחול כדיון.

מאידך רבי חיים מוולאזין ביאר את חישו כדעת הבכור שור (פסחים כא). שסבר שמכירת חמץ היא הערמה ולכן מותרת רק בחמץ דרבנן, דהיינו לאחר הביטול. ואם כן, הרי שאם היהודי לא ביטל בלב שלם את החמץ לא ניתן לסמוך על המכירה.

וכך הובא בהנהגותיו כתר ראש: "רבינו [חיים מוולאזין] לא היה אוכל אחר הפסח חמץ

וכפי שכתב הריב"ש כן כתב הר"ן (על הרי"ף ריש פרק אלו עוברין):

"דלא פליגי רבנן בחמץ אלא הצריכו לבער הכל אפילו נוקשה דילמא אתי למיכל מיניה ומיהו מסתברא דכיון דביעורו מדרבנן בעלמא הוא אם השהה אותו ולא ביערו לאחר הפסח מותר בהנאה".

וכן פסק השלחן ערוך (תמו, יב):

"חמץ נוקשה, אפילו בעיניה אינו אסור בהנאה אחר הפסח. והפידאו"ש, חמץ גמור הן ואסורים בהנאה אחר הפסח".

לכאורה הדברים ברורים להלכה, שכל חמץ נוקשה מותר לאחר הפסח [לכל הפחות בהנאה]. כעת שומא עלינו לברר מהו חמץ נוקשה.

מהו חמץ נוקשה

הריב"ש לעיל מנה את מיני החמץ הנוקשה המבוארים בגמרא, והחזון איש סיכם זאת בקצרה (ק"ו, ב):

"ונוקשה היינו אחד מג' גווגי, א. במעורב קדם חימוצו בדבר המקלקל טעמו כמו זומן של צבעים ועמילן של טבחים וקולן של סופרים. ב. שיאור דמתניתין מ"ח ב'. ג. מים ומי פירות".

הפרי מגדים סיכם באופן אחר (פתיחה להלכות פסח):

"נמצינו למידין ששלשה מיני נוקשה הם: א' שלא החמיץ כל צרכו כשיאור שהכסיף פניו [עסי' תנ"ג ס"א ותנ"ט ס"ב ותס"ב ס"ב] או מי פירות עם מים אף שוהה הרבה כ' הטור דהוה נוקשה. וכו'. ב' חמץ גמור אלא שמעולם לא הי' ראוי לאכול, ועיין מ"א תמ"ב א'. ואפשר דהני דחשיב

אכן עניינו במאמר זה אינו במכירת חמץ לפני פסח אלא על קניית מוצרי חמץ דרבנן לאחר הפסח, ובפרט במוצרי חמץ נוקשה.

דין חמץ נוקשה לאחר הפסח

יסוד הדבר נפתח בדברי הר"ן והריב"ש. וז"ל הריב"ש (ס"ג):

"עוד שאלת אותן פידווי"ש של ישראל שעבר עליהם הפסח אם אסורין בהנאה כדין חמץ גמור או אם הם חמץ נוקשה והיו מותרין בהנאה.

תשובה איברא דחמץ נוקשה אפי' בעיניה אינו אסור בהנאה אחר הפסח, שהרי לא עבר עליו מן התורה בכל יראה וכל ימצא כיון שאינו חמץ מה"ת. דהא תנן שיאור ישרף והאוכלו פטור, שיאור היינו נוקשה כדאיתא בגמ' (פסחים מג) אלא שחכמים הצריכו לבערו כדי שלא יבא לאוכלו ומשום הכי אמרו ישרף, וכיון שלא עבר בכל יראה וב"י אלא מדרבנן נראה שמוותר בהנאה ואסור באכילה. וכ"כ הרב רבינו נסים ז"ל בפ"י ההלכות.

אבל איני רואה בשום פנים שיהי' הפידווי"ש נוקשה אלא חמץ גמור שאין נוקשה אלא כגון שלשה מיני אומניות הנזכרים במשנת אלו עוברין שאינן ראויים לאכילה (פסחים ג, א) או שמא שאינו עדיין חמץ גמור כגון שיאור או לפירש ר"ת חטי קורדנייתא דשרירן ויבישן אם נפל עליהם מים. וכן נמי עיסה שגילושה במים ומי פירות מעורבין כההיא דתפוח שרסקו בעיסה לפי שהמים שבעיסה מעורבין עם מיץ התפוח וכי האי גוונא ממחר להחמיץ אבל אינו חמץ גמור אלא נוקשה (כדא' במס' מנחות נד). אבל אלו הפידווי"ש שלשין עיסה הרבה, וכו', אין ספק שהיא חמץ גמור".

ולפי כל זה עוגות וכדומה שיש בהם מים ומי פירות מותרות לאחר הפסח [לכל הפחות בהנאה] גם אם לא נמכרו לגוי כלל. אכן כתב הפרי מגדים (ריש סי' תסז) שכל זה רק ברוב מי פירות, אבל בעיסה שיש בה רוב מים הוי חמץ גמור. והביאו הביאור הלכה (תסב, ב), על דין השלחן ערוך שמי פירות ומים ממהרים להחמיץ:

"עין בפוסקים דאיכא פלוגתא בחמץ זו לדעת ר"ת ושאר פוסקים אינו אלא חמץ נוקשה דחמץ גמור אינו אלא ממים בלבד ולדעת הרמב"ם ודעמיה הוא חמץ גמור. ועין בפמ"ג שהסכים דדוקא במיעוט מים אבל אם הרוב מים לכו"ע הוא חמץ גמור וחייב כרת עליה".

[אכן מה שנקט שלדעת הרמב"ם מים ומי פירות הוי חמץ גמור, אינו מוסכם לכלי עלמא. ויש שכתבו שאין הכרח בדעת הרמב"ם שהוי חמץ גמור. עי' בית מאיר שם, אבן האזל חמץ ומצה ו, ה וחזון איש (קכא, ד). והוכיח כן החקרי לב (או"ח ע"ו), שגם לרמב"ם הוי רק חמץ נוקשה. ועל כל פנים רוב ראשונים סוברים שהוי חמץ נוקשה וכן פסק החזון איש].

היתר חמץ נוקשה באכילה אחרי הפסח

כעת נפנה לעסוק בשאלה האם ההיתר של חמץ נוקשה לאחר הפסח הוא רק בהנאה או גם באכילה.

בפשטות לא מצאנו סיבה לחלק בין אכילה להנאה, או שמותר הכל או שאסור הכל, אכן בלשון הריב"ש והר"ן והשלחן ערוך בסי' תמוז, יב שפסק להלכה את חידושים [מובאים לעיל], נראה שרק בהנאה התירו.

אמנם כתב על זה המגן אברהם: "ונראה לי

במשנה קולן כו' הם מזה המין. ג' חמץ גמור שהיה ראוי לאכילה ואח"כ נפסל מאוכל אדם לגמרי בזה צ"ע וכו'".

עיקר החידוש כאן הוא שאף עיסה של מים ומי פירות נחשבת חמץ נוקשה. ואמנם כך מוכח מהגמרא במנחות נד. כפי שהביא הריב"ש, וכן פסק הטור (תסב) "ומי פירות עם מים הוי חמץ נוקשה ואין בו כרת", אך החידוש הוא אפילו שהם מאכלים ערבים וטובים לאכילה נחשבים 'נוקשה', כיון שמצד חמיצותם הם רעים. וז"ל החזון איש (קטז, ד), על דברי רש"י (פסחים מג.) שכתב שחמץ נוקשה אינו ראוי לאכילה:

"ואין הכונה שנפסל מאכילת אדם לדעת הר"ן והמ"מ כל שנפסל מאכילת אדם ואינו ראוי לחמץ אינו חייב לבער, ואף לדעת הראב"ד דחייב לבער מכל מקום אינו חייב על אכילתו והכא תנן הרי אלו באזהרה ואין בו כרת והיינו באכילה אלא שנאכל ע"י הדחק. והא דאין בו משום חמץ גמור דאין חימוצו בצורת החימוץ הראוי דכל שהקמח מתגבל בצורה מקולקלת גם החימוץ משונה.

והיינו דכללו שיאור וחימוץ של מי פירות ומים, ועמילן של טבחים וקולן של סופרים והנילוש במ"פ ומים ודאי אין רע לאכילה, והרי אמרו מנחות נ"ג א' דתפוח של תרומה שאוסר את החולין בחימוצו משום דחמץ נוקשה מיהא הוי. ועל כרחך דחשיב טעם לשבח וכו'".

ובמקום אחר כתב: "ונראה דענין חמץ נוקשה אינו משום שהוא רע לאכילה אלא שאינו עיקר החימוץ דהא מים ומי פירות חשיב חמץ נוקשה כמש"כ תוס' ל"ה ב' ומשמע דראוי לאכילה אלא שחימוצו משונה מעיקר החמץ".

באכילה, ודברי המגן אברהם קשים. ושוב ביאר את דעת המגן אברהם שהיא כדעת הר"ן, ולדעתו כיון שחמץ נוקשה הוא דרבנן מותר גם באכילה. ועוד כתב שכונת המגן אברהם לצדד שמותר אף להשהות לכתחילה חמץ נוקשה, ולכן ציין לדבריו בריש סימן תמב שם הביא שהדבר תלוי בפלוגתא ע"ש, והאריך הזרע אמת בצד זה שכיון וכל איסור אכילת חמץ נוקשה אינו אלא דרבנן לא גזרו להשהותו. אך כיון שהדבר תלוי בפלוגתא לא התיר למעשה את העיגולים הנ"ל אלא רק כשיש ספק אם עירבו בהם מים.

אכן **השדי חמד** (ח"ח עמ' תתקצ) הוכיח מלשון המג"א שציין לריב"ש ור"ן כאחד ולא נראה שעשה מחלוקת ביניהם, וצריך לומר שלא היה לפני המגן אברהם את לשון הריב"ש עצמו אלא רק המובא בבית יוסף, ולכן למעשה קשה להקל באכילה אלא אם כן בהצטרף סברות אחרות.

והוסיף: "ולפי דרכנו למדנו שגם הרב זרע אמת סובר דבחמץ נוקשה דמותר אחר הפסח אין חילוק בין חמץ נוקשה שאינו ראוי לאכילה לחמץ נוקשה שראוי לאכילה וזה מותרים אם עבר עליהם הפסח".

[להלן נביא שהיו שרצו לחלק בין מיני החמץ נוקשה (וכמו שהאריך לדון השדי חמד עצמו), ואם כן אף שמהמגן אברהם עצמו אולי אין להוכיח שהתיר באכילה אף במים ומי פירות, אבל מהזרע אמת ניתן להוכיח].

כאמור הריב"ש כתב לאסור חמץ נוקשה באכילה אך מסברא לא מובן מה מקור החילוק. וכה התחזק החזון איש בסברא זו שאין מקום להחמיר באכילה עד שכתב שאף דעת הריב"ש כן והכתוב לפנינו אינו אלא טעות סופר, וז"ל:

דאפילו באכילה שרי, והא דנקט בהנאה משום דחמץ נוקשה לא חזי לאכילה.

וחלק עליו החק יעקב: "אבל באכילה אסור אם הוא בעיניה, כן הוא במוצא הדין שבבית יוסף [סוף הסימן] בשם הריב"ש סימן ג' להדיא. ודלא [כמגן אברהם] שכתב מסברא דנפשיה דאף באכילה מותר, אלא דלא נקט אכילה לפי שאינו ראוי לאכילה. ולא עיין בשורש ומקור הדין".

הבית מאיר פירש שהמגן אברהם אזיל בזה כהר"ן שלא הזכיר איסור אכילה אלא רק היתר הנאה, [ובאמת להריב"ש אי אפשר לומר שחמץ נוקשה אינו ראוי לאכילה שהרי נידונו היה על מיני מאכל ראויים], וז"ל:

"בחוק יעקב ס"ק נ"ג ודלא כהמ"א שכתב מסברא דנפשיה וכו' ולא עיין בשורש. נ"ב אמת שבהריב"ש הכי להדיא אבל צ"ע גדול מנא ליה פשרה זו. וכן הקשה הטור על העיטור. ולכן המגן אברהם פירש דבריו להר"ן ריש אילו עוברין וחולק בזה על הריב"ש".

וסברא זו כתב גם בשו"ת זרע אמת (ח"ג סי' מה), שם דן במיני מאכלים העשויים מים ומי פירות וז"ל: "בחודש סיון שנת התקס"ד שמעתי באומרים דבאותם העגולים המגובלים בדבש שרגילים לעשות בפורים שמתערבים בהם בשעת הגיבול מעט מים, וכו', ואם אמת נכון הדבר שנוהגים כך יש לתמוה על מנהג העולם הנהוג אצלנו שאינם נוהרים לבערם קודם הפסח אלא משהין אותם וגם אוכלים אותם אחר הפסח, דהלא נמצא לפי זה דהנך עגולים הוו עיסה שנילושה במי פירות עם מים וכו'".

וכתב שם שהן אמנם בדיעבד יש להתיר בהנאה על פי דברי הריב"ש, אבל אין להתיר

וחמץ נוקשה שעבר עליו הפסח מותר באכילה ובהנאה, והסכים איתו רבי אברהם וז"ל: "אולם הלעקיך יש להתיר כי מי פירות עם מים לא הוי רק חמץ נוקשה".

ועי' גם פרי מגדים (א"א תמו ס"ק ב) "והנה חמץ נוקשה באכילה בשש אסור בעולת שבת [ס"ק א], ובהנאה הניח בצ"ע. ואם כן בלעקו"ך שיש מי פירות עם מים, דמשמע דהוה נוקשה כבסימן תס"ב [סעיף ב] ואי"ה שם [אשל אברהם אות א] יבואר, בהפסד מרובה ושכח למוכרו עד שיש יש לצדד".

מי שהאריך מאוד בכל נושא זה היה השדי חמד (ח"ח מערכת חמץ ומצה סימן ח), וכה פתח:

"נשאלתי באשה שלא היתה בביתה כמה חדשים קודם הפסח ובשובה אל ביתה אחר הפסח מצאה בביתה לביבות שקורין פרפי"ל ושכחה למוכרם קודם הפסח ויש הפסד מרובה. וכתב הרב השואל, וכו', מוהר"ר חיים ליב נ"י וז"ל רצוני לחפש צדדי היתר". ובצד ההיתר השלישי כתב הרב השואל: "לצרף מה שכתבו התוס' פסחים ל"ה ד"ה מי פירות בשם ר"ת דמי פירות עם מים מיקרי חמץ נוקשה וכ"כ סי' תס"ב בטור וא"כ מותר אם עבר עליו הפסח, ולהמג"א תמ"ז ס"ק מ"ז מותר אף באכילה".

היתר חמץ נוקשה לאחר הפסח אף בראוי לאכילה

השדי חמד שם השיב לשואל שמדברי המגן אברהם נראה שלא התיר אלא רק בחמץ שלא ראוי לאכילה, כמו שכתב במפורש (א"ה וכן נראה מדבריו בסימן תמ"ב ס"א), וכן נראה משלחן ערוך הרב תמ"ב ס"ב שההיתר לאחר הפסח אפילו בהנאה הוא רק בחמץ נוקשה שאינו ראוי לאכילה, אבל בסוג חמץ נוקשה של מים ומי

"ולכאורה נראה דבכל מקום דלא קנים רבי שמעון לאחר הפסח, מותר אף באכילה, דאין לנו שום מקום לאסור באכילה כיון דלר"ש חמץ לאחר הפסח מותר, רק קנסא קנים, ובמקום דלא קנים למה יהא אסור באכילה. ואמנם בריב"ש סי' ג' כתב בהדיא דחמץ נוקשה לאחר הפסח מותר בהנאה ואסור באכילה, ונראה דתיבת 'ואסור באכילה' הוא ט"ס שהרי ב"י לא העתיקו, והמגן אברהם כתב בהדיא דמותר אפי' באכילה, וכן הגר"א כתב דאי כדברי הר"ן מותר אפי' באכילה".

הלכה למעשה המשנה ברורה הביא את דעת המגן אברהם וכתב שרוב האחרונים מחמירים באכילה.

נידון עיסת מים ומי פירות בספרי השו"ת

כפי שראינו בזרע אמת שנשאל על עוגות עם מי פירות לאחר הפסח, שאלות מעין זו נידונו גם בעוד ספרי שו"ת, ונביא כמה מהם.

בשו"ת פני יהושע (א, טו) נשאל "בישראל ששכח לבער בלילות צוק"ר מחופה שקדים וענים ושאר מיני גרעיני ונזכר בתוך הפסח מה דינו", ומסקנתו היתה לקולא "הנה רוב הפוסקים הסכימו דמי פירות עם מים אינו אלא חמץ נוקשה, והנה שאלתי האומנים ואומרים כי מלאכת הצוקר שמבשלין הצוקר במים ומחפין אותן בצוקר וצריך קמח לזה שא"א לחפותן בלאו הכי וא"כ הוי מי פירות עם מים ואינו אלא חמץ נוקשה".

בשו"ת פינות הבית לרבי אברהם טיקטין הביא שאלה מרבי חיים אויערבאך בדבר עוגיות לעקאך שנעשו מדבש ומים והיתה שאלה על תוקף המכירה שלהם לגוי. השואל נטה להקל כיון ש"מי פירות עם מים הוי רק חמץ נוקשה,

וכו' עכ"ל ריב"ש. הרי בהדיא דגם מי פירות עם מים כיון דהוי נוקשה לא נאסר אחר הפסח, וע"כ תורת אמת בפיו של הפרי מגדים בפתיחה להלכות פסח (בחלק השני בפ"ב אות ו') שכתב דג' מיני נוקשה הם, ומונה שם מי פירות עם מים דדינם ככל נוקשה גם לאחר הפסח ועי"ש אות ז'. וכ"כ בתשו' פני יהושע (סימן ט"ו) דמי פירות עם מים מיקרי נוקשה לענין עבר עליו הפסח. וכן ראיתי במשניות תפארת ישראל בסוף סדר מועד בדיני חמץ ונוקשה (כלל ג אות ב) שכתב ג"כ דמי פירות עם מים מותרין אחר הפסח יעי"ש. ואין לנו להאריך בדברי האחרונים דהלא כבר מבואר ומפורש כן בדברי הריב"ש שהוא מהראשונים, וע"כ העיקר כן לדינא.

וראיתי בספר מקור חיים להגאון מליסא זצ"ל לא"ח (סי' תס"ב אות א' בסופו) שמחלק בין נוקשה שאינו ראוי לאכילה לחמץ נוקשה שראוי לאכילה כמו מי פירות עם מים עי"ש. אך זהו התם גבי מ"ש הנו"ב (מהדו"ק או"ח סי' כ"ב) לענין אי סגי בתערובת ס' או אף במשהו אוסר, ועיין מזה בנו"ב (שם) סי' כ"ה ובמק"ח (סוס"י תס"ב) ובנו"ב (מה"ת או"ח סי' נ"ד) ויש להאריך הרבה בדבריהם ואכ"מ.

אך לענין חמץ נוקשה שעבר עליו הפסח ברור לדעתי לדינא דאין לחלק ביניהם וכדברי הריב"ש, דכיון דלא עבר על כל יראה לא נאסר לאחר הפסח, ולשיטת המ"א (סי' תמ"ז ס"ק מו) מותר אף באכילה כל חמץ נוקשה לאחר הפסח, ולשיטת החק יעקב [שם ס"ק ג] אסור באכילה ומותר בהנאה, ועכ"פ מותר לערבו ברוב היתר לכ"ע כיון דלפי המבואר בש"ס קנסא קניס ר"ש הואיל ועבר בב"י. א"כ בחמץ מי פירות עם מים דלא עבר בכל יראה אינו נאסר, א"כ מה שהחמירו לאוסרו באכילה אין לו מקור

פירות בזה לא התירו אחרי פסח. ויסוד החילוק הזה בין שני מיני חמץ נוקשה מתבאר בשער המלך הלכות חמץ ומצה פ"ד הלכה ח' (א"ה עי' גם נודע ביהודה קמא או"ח סי' כב ובליקוטי הערות). כה צידד השדי חמד להחמיר בעניין זה, אך לעניין הלכה למעשה שלח את השאלה לגדול דורו רבי יצחק אלחנן ספקטור, ותשובתו מסכמת את כל הנידון כפי שהארכנו עד עכשיו: יום ב' י"ג מ"ח תרמ"א.

כבוד ידיד ה' וידיד בית ישראל וכו' שליט"א, וישיג רוב ברכות וכל טוב סלה אח"ד שה"ט.

מכתבו היקר הגיעני במה שדרש ממני לחוות דעתי על דבר אשה אחת ששכחה למכור קודם הפסח לביבות שקורין פרפ"ל כי לא היתה בביתה, ואחר הפסח נזכרה והוי הפסד מרובה, והאריך כת"ר בזה בדברים נכונים.

והנני להשיב כי לפי המבואר (בסי' תמ"ז סי"ב) חמץ נוקשה אינו אסור אחר הפסח שהרי לא עבר בכל יראה, אם כן הוא הדין מי פירות עם מים דקי"ל דהוי חמץ נוקשה. כמש"כ התוס' בפסחים (דף ל"ה ע"ב ד"ה ומי) ובהרא"ש שם [פ"ב סי' יג], וכ"כ הטור (בסי' תס"ב [סעיף ב]), א"כ כיון דלא עבר על זה בכל יראה אין לאסור לאחר הפסח.

ומ"ש כת"ר לחלק דלא אמרו כן אלא בחמץ נוקשה שאינו ראוי לאכילה אבל מי פירות עם מים שראויים לאכילה דינם ככל חמץ שעבר עליו הפסח. הנה לדעתי אינו כן, שהרי בתשו' הריב"ש (סימן ג') כתב להדיא דחמץ נוקשה אינו נאסר אחר הפסח, וחושב שם מיני נוקשה אותם שאינם ראויים לאכילה או שאינו עדין חמץ גמור וכו', וכן נמי עיסה שנילושה במים ומי פירות מעורבין וכו' ואינו חמץ גמור אלא נוקשה

מכל מקום נוקשה דמי פירות ומים הוי חמץ דאורייתא עיין בנודע ביהודה (קמא סי' כא, כב) ובאחרונים (סי' תסב). אמנם לשון התוס' (מנחות ד"ד סוף ד"ה אין מחמיצין) שכתבו כדאית ליה עש"ה, הוא נגד דעת האחרונים. אמנם אפשר לדברי האחרונים, דוקא לענין איסור אכילה, אבל לענין ביעור הוא רק דרבנן. עיין בתוס' ור"ן (ריש פרק אלו עוברין) ובמקור חיים (סי' תמו, תמוז). ובנוקשה דרבנן, מותר בהנאה לאחר הפסח כמבואר (סוף סי' תמוז).

וכן כתב הפרי מגדים (הקדמה לסימן תסז): "ויש עוד נוקשה, מי פירות עם מים כבסימן תס"ב, ושם [משבצות זהב ריש הסימן] פירשנו דנוקשה הכסיפו פניו לדין דרבנן, אבל נוקשה מי פירות עם מים וניכר בהם חימוץ י"ל דאף למאן דאמר נוקשה הוה, מן התורה הוה, יע"ש. ומכל מקום אפשר בל יראה ליכא ביה, ונפקא מינה בעבר הפסח עליו, עיין סוף סימן תמ"ז".

יש לבדוק המציאות בימינו למעשה

אחרי כל הנ"ל, ובפרט לדעת החזון איש שמי פירות עם מים הוי חמץ נוקשה וחמץ נוקשה מותר אף באכילה אחר הפסח, רחוק מאוד להחמיר בחמץ כזה שנמכר כדין ובהלכה לגוי.

ומעתה יש לבדוק את כל מוצרי החמץ האם הם בגדר חמץ נוקשה שלא הושלמה חימוצם לגמרי, וכגון מיני הפתיתים והפסטה שלא שהו והחמיצו לגמרי, ואולי כן הוא כל הקרקרים והבסקוויטים והבייגלאך ודומיהם, וכן את מיני העוגות והבצקים שרובם שמן ומרגרינה, סוכר, ביצים וקקאו וכדומה, שאין סיבה להחמיר שלא לאוכלם אם נמכרו כדין.

וכך כתב רבי פנחס ברנפמן בתשובת שאלה (תל תלפיות סו):

מהש"ס רק מצד חומרא שהחמירו הפוסקים, א"כ באיסור קל כזה שפיר יש לדמותו לתרומת חו"ל וחלת חו"ל דמבטל ברוב לכתחלה, בפרט דשיטת המג"א להתירו באכילה. לכן דעתי מסכמת לבטלו ברוב היתר ואז מותר באכילה, יותר אין לי כח להאריך.

והנני לברכו ברוב חו"ש והצלחתו בתורה ובעבודת ה' ובהצלחה זמניות כנפשו ונפש ידידו המברכו ברוב חו"ש, יצחק אלחנן בהרב מ' ישראל איסר זצ"ל החופ"ק קאוונא.

והודה השדי חמד שלא היה בידו את שו"ת הריב"ש וכן את הפתיחה של הפרי מגדים וכתב: "וא"כ פשוט דהלכה והן מורין כן דגם חמץ נוקשה דמי פירות עם מים שעבר עליו הפסח מותר. ומה שדקדקתי מדברי רבנן קדישי שהבאתי בתשובתי דסברי לחלק בין חמץ נוקשה שאינו ראוי לאכילה למי פירות עם מים אינו מוכרח והטוב אשר דבר הגאון יחיה, כי אחרי אשר מפורש כן בדברי הריב"ש אין להרהר עוד בדבר".

ויש לחדד שאף שהריב"ש עצמו לא התיר באכילה והמגן אברהם שהתיר באכילה לא התייחס למים ומי פירות, מצד הסברא אין חילוק ביניהם ואכן האחרונים שהקילו בחמץ נוקשה אף באכילה סברו כן גם במים ומי פירות.

ואף לצד שמים ומי פירות הוא מדאורייתא הביא השדי חמד מה שכתב הבית שלמה (סימן עט) שלענין ביעור ולאחר הפסח הוא דרבנן וז"ל הבית שלמה:

"אמנם כפי הנראה המאקוראטש [- מקרוני] הן נעשים ממי פירות עם מים, ואם המי פירות רבו הוי רק חמץ נוקשה, דאף שכתבו האחרונים דאף דקיי"ל דנוקשה הוא רק חמץ דרבנן,

להחמיר כהגר"א בחמץ ודאי ולא בדבר שלדעת רוב הפוסקים הוא חמץ נוקשה".

אכן למעשה יש לבדוק הדבר לגבי בצק עלים, כיון שעיקר השמן והמרגרינה נמצאים בו בין שכבות הבצק ולא בעיסה עצמה ואפשר שהדבר תלוי במפעלים השונים, אבל אין הכי נמי מכאן תצא הקריאה לברר היטב על ידי שרי האופים והעוסקים במלאכה איזה חמץ הינו חמץ גמור ואיזה לא הגיע לקרני חגבים וכו' או שנילוש עם רוב מי פירות.

ונראה שהעוגות והעוגיות המשובחות אכן עשויים ברוב מי פירות, וזאת מלבד כל מיני הפתיתים והפסטות שהם חמץ נוקשה מטעם אחר כיון שלא הספיקו להחמיץ עד שהתייבשו בתנור.

הנהגת מרן החזון איש

אולי גם לכן לא החמיר כל כך החזון איש, בקניית איטריות לאחר הפסח, כיון שבין כה וכה הם אינם יותר מחמץ נוקשה (ואלי צידד שגם בירה היא ספק חמץ נוקשה, וכפי העדות המובאת להלן). וכך הובא בספר זכור לדוד לרבי דוד פרנקל (עמ' שנה), בענין אכילת חמץ שנמכר אחר הפסח למפקקים על חלות המכירה:

"הוי עובדא, בצעיר אחד הסמוך על שולחן אביו ששאל את החזון איש, על שבבית הוריו קנו איטריות אחר הפסח מבעל מכולת שמכר חמצו, אי שפיר דמי לאוכלו, דכיון שאינו סומך עצמו על המכירה והוי ליה לגביה ידיה בכלל חמץ שעבר עליה הפסח. והשיב לו החזון איש: שכיון שהחנוני מכר את חמצו אצל הרב כנהוג, מאי הוי ליה תו למיעבד, ומהיכי תיתי למיקנסיה".

"שאלה. במשפחה אפו הרבה עוגות וקנו הרבה בצק עלים לצורך סעודת מצוה משפחתית, ומחמת מחלה של אחד מבני הבית השמחה לא יכולה להתקיים לפני הפסח ונדחתה לאחר הפסח. בני המשפחה נוהגים כדעת הגר"א לא לאכול אחר הפסח מחמץ שנמכר לנכרי [שהובא במעשה רב סימן קפ"א] האם הם יכולים למכור את העוגות ולסמוך על מכירה לנכרי במקום הפסד.

תשובה. עיין בא"ר סימן תמ"ח אות ז' שכתב עיקר דין מכירת חמץ לנכרי המבואר בשו"ע סימן תמ"ח סעיף ג' היה היתר בשעת הדחק, וכתב בפראג התירו למכור רק י"ש לנכרי מפני הפסד מרובה. וע"כ נראה דמנהג הגר"א היה להחמיר גם בחמץ הנמכר מפני הפסד מרובה. ומ"מ אם העוגות נעשו מקמח הנילוש עם מים ורוב מי פירות לשיטת רוב הפוסקים הוי חמץ נוקשה, ובשו"ע סימן תמ"ז סעיף י"ב מבואר שחמץ נוקשה אפי' בעיניה אינו אסור בהנאה אחר הפסח מפני שלא עבר עליו בבל יראה. ועיין בבה"ל סימן תס"ב סעיף א' ד"ה ממחרים להחמיץ שהביא דעת ר"ת דמי פירות עם מים ממחרים להחמיץ אמנם אינם אלא חמץ נוקשה, וזה דעת רוב הפוסקים. ודעת הרמב"ם פ"ה מחו"מ הלכה ב' נראה דהוה חמץ גמור וכן כתב בשו"ת רדב"ז סימן אלף ע"ד בדעת הרמב"ם דמי פירות עם מים חשיב חמץ גמור, אמנם החזון איש או"ח סימן קכ"א ס"ק ד הסתפק בזה וכתב דאפשר דגם לדעת הרמב"ם חשיב חמץ נוקשה. ומי ביצים ושאר מיצים שאינם מעורבים עם מים חשיבי מי פירות עיין שו"ע סימן תס"ב סעיף ד' ולפי זה כל העוגות שעשויות באופן הנ"ל וכן בצק עלים שעשו באופן הנ"ל מותר להשאיר לאחר הפסח אם מכרם לנכרי, דנוהגים

נספח: לחם בימינו

בהרבה מאפיות ניתן לקנות לחם מיוחד הנקרא 'מחמצת', וכן יש משפחות שמכינות אותו בביתן. לחם זה הוא הלחם המקורי העשוי משאור וכמו שהיה בזמן התורה וחז"ל. לעומת זאת הלחם המצוי בימינו עשוי משמרים סינטיטיים שהופקו מחומרים אחרים ולא משאור [דהיינו לא מקמח ומים ששהו זמן רב].

יש הבדלים גדולים בין שני סוגי הלחמים, הן בטעם המיוחד והחמוץ של המחמצת (ולכן נקרא שמו חמץ - מחמת טעמו החמוץ. ע"י רד"ק ספר השורשים ערך חמץ), והן בכך שהמחמצת מחזיקה זמן רב יותר כשהיא טרייה ועוד הבדלים [וכן יש אנשים שרגישים בריאותית לשמרים הסינטיטיים ולא לשאור].

בחמץ המקורי שנעשה על ידי שאור יש שני חלקים, וכיום אנו יודעים שהם מגיעים מחיידקים ומשמרים (פטריות): החיידקים מביאים את הטעם החמוץ של הלחם והשמרים מתפחים את העיסה (על ידי שמשחררים פחמן דו חמצני שמצטבר כבועות בעיסה).

לעומת זאת בלחם שלנו יש רק את ההתפחה (על ידי שמרים סינטיטיים) ולא את הטעם החמוץ (אין בו את החיידקים שגורמים לחומצה). אילו יכולים היינו לדרוש טעמא דקרא ולתת גדר למהות החימוץ במה שלא קיבלנו מרבותינו, היה עלינו להכריע מה מעכב מהתורה לגדר החמץ, אולי חמץ סינטיטי שאין בו טעם חמוץ לא הוי חמץ.

יצוין כי תיתכן החמצה ללא תפיחה. "בצק החרש" (פסחים מו.) הוא בצק שקשה לעמוד מבחוץ על טיבו אם החמיץ אף על פי שהוא חמץ גמור במהותו. כלומר אף על פי שלא תפח

למדנו מדבריו שיהודי שמכר חמץ אצל הרב כנהוג, אף אם יש לנו פקפוקים על המכירה הרי שהוא אינו ראוי לעונש ואיננו קונסים אותו ובמיוחד שעשה כן בהנחיית רבו, להבדיל מזמן הגר"א שמי שמכר חמץ עשה זאת על דעת עצמו.

אמנם על הוראה זו העיר הגר"י ברטלר שם: "ר"ל דאפילו לדעת החזון איש דסבירא ליה בעלמא דחמץ שעבר עליו הפסח אפילו באונס אסור, ודלא כהנודע ביהודה דפוסק דבאונס לא קנסוהו, מכל מקום הכא שמכר חמצו כנהוג יש לומר דלא שייך קנס, ואולי הטעם משום דבכהאי גוונא הוי ליה כאונס, ויש לצרף דעת הנודע ביהודה דאונס מותר".

אמנם לענ"ד נראה פשוט שכוונת החזון איש, שכיון שישוד האיסור של חמץ לאחר הפסח להלכה הוא רק משום קנס, לא שייך לקנוס מי שנהג כמנהג העולם והוראת כל בתי הדינים שבעיר. ואינו דומה לקנס על אונס שבכהאי גוונא הרי לאחר הפסח הוברר שלא מכר, כיון שכאן בהורוהו בית דין הרי גם לאחר הפסח מורים לו שעשה כדן. ומלבד זאת נציין למבואר במשנה ברורה (תמח, ט) שמה דקנסו אנוס הוא רק משום שלא יחליף בין אונס למזיד, אך לא שבאמת יש סיבה לקנוס אנוס.

וראה במאמרו של הגרש"צ רוזנבלט רב ואב"ד ב"ב (היכלא ניסן תשע"ט עמ' קלט) שהתיר אכילת חמץ שנמכר אף למחמירים, מטעם זה שאי אפשר לקנוס אדם שנהג כדן. והוסיף בהערה שכן נהג החזון איש בעצמו, והיה שותה בירה שנמכרה במכירת חמץ. וראה עוד בעניין זה בתשובות והנהגות ח"ז סימן נ"ג.

...

האם התפיחה או הטעם החמוץ - במחלוקת ראשונים בביאור "בצק החרש". אלא שהוא נקט שם שבשמרים עצמם יש חומצה (פחמתית) שגורמת לטעם החמוץ, גם ללא החיידקים (ובמאמרו בישורון מז עמ' תקפט כתב: "חלק מהפחמן הדו חמצני יוצר תגובה כימית עם מי העיסה ויוצר חומצה הנקראת חומצה פחמתית. הטעם החמוץ שיוצרת החומצה הינו הסיבה לשם חמץ. גורם נוסף ליצירת הטעם החמוץ הינם חיידקים המצויים לצד השמרים ההופכים חלק מהגלוקוז לחומצה לקטית"). על כך הקשו הרב משה רענן ויואל עמיטל (בתוך: בחג המצות עמ' 832), שהחומצה הפחמתית מתפרקת באפייה, ולכן סביר יותר שאם אכן החומצה היא סיבת החמץ הכוונה היא רק לחומצה שעל ידי חיידקים, מה שיש רק בלחם שעשוי על ידי שאור ולא בלחם רגיל שלנו. וכתבו שם שיש כמה אפשרויות שייצא בצק שטעמו חמוץ (יש בו חיידקים) אך לא תפח (אין שמרים). וראה עוד במאמרו של הרב עידוא אלבה (ירחון האוצר כח עמ' צא), וצ"ע.

העולה מכל זה שבלחם שלנו יתכן וחסר חלק עיקרי בחמץ, שהוא הטעם החמוץ, ואף שאין בידינו להכריע אם תנאי זה מעכב בהגדרת החמץ מהתורה נראה כי במקום שיצא מזה חומרא יתכן ויש לחוש לו (וראה סמכוני באשיות ח"ב עמ' ת"ג).

הוא חמץ (כמובן יש להרחיב בכל סוגיא זו, ראה במאמרים המצויינים להלן בסוף דברינו).

כך ניתן להבין את דברי הירושלמי (חלה א, א) שנחלקו על מין קטנית מסויים אם הוא מחמיץ "ובדקו ומצאו שאין לך בא לידי מצה וחמץ אלא חמשת המינים בלבד, ושאר כל הדברים אינן באין לידי מצה וחמץ אלא לידי סירחון. תני א"ר יוחנן בן נורי קרמית חייבת בחלה. ריב"נ אמר באה היא לידי מצה וחמץ. ורבנן אמרי אינה באה לידי מצה וחמץ. ויבדקו? על עיקר בדיקתה הן חולקין. ריב"נ אמר בדקוה ומצאוה שהיא באה לידי מצה וחמץ. ורבנן אמרי בדקוה ולא מצאו אותה שהיא באה לידי מצה וחמץ".

תפיחה היא דבר ברור שלא ניתן להתווכח עליו, אבל טעם חמוץ הוא דבר שניתן לוויכוח.

מאידך יכולה להיות עיסה שתפחה אבל עדיין אינה חמץ אלא סירחון, כדברי הרמב"ם (חמץ ומצה ה, א) על אורז שתפח אבל לא החמיץ: "הקטניות כגון אורז ודוחן ופולים ועדשים וכיוצא בהן אין בהן משום חמץ, אלא אפילו לש קמח אורז וכיוצא בו ברותחין וכסהו בבגדים עד שנתפח כמו בצק שהחמיץ הרי זה מותר באכילה שאין זה חמוץ אלא סרחון".

ועי' במאמרו של הכימאי הרב יהודה שרשבסקי בקובץ מהדרין ה' (תשנ"ד) עמ' ק, שתלה את השאלה מה עיקר החמץ -

בדין מתו אחיו מחמת מילה

הרב בנימין זאב הלוי וולפא

אוכל שנכריח מזה דקרא דערל הינו מתו אחיו מחמת מילה.

בשיטת ר"ת דאינו חשוב ערל לענין עבודה ואכילת תרומה

(ב) ואמנם דבכל דוכתא הביאו התוס' לשי' ר"ת דפליג וס"ל דמי שלא מל מחמת שמתו אחיו מחמת מילה לא חשיב ערל לא לפוסלו מעבודה, ולא לפוסלו מאכילת פסח ותרומה, דכיון דלדידיה אסור למימהל אין ערלות מעכבת בו ודמי לערלה שלא בזמנה דלא חשיבא ערלה. (ולדידיה ערל הינו שלא מל במזיד וס"ל דלא נכלל בבן נכר.)

ובד' רש"י כתבו הראשונים דלא דמי לערלות שלא בזמנה, דהתם כיוצא בה לא הוי ערלה בשום מקום, אבל מתו אחיו מחמת מילה הו"ל ערלה ורק דהוא לא יכול למול מפני הסכנה.

ובראשונים הבינו דס"ל לר"ת דערל הוי רק מי שצריך לימול ולא מל והינו מחמת ביטול מצות המילה ידיה, אבל היכא דאינו מצווה לימול אין מציאות הערלה שבו מעכבת כלל. וזה הטעם דערלות שלא בזמנה לא מעכבת, כיון דאינו מצווה לימול עד יום השמיני וה"ה מי שמתו אחיו מחמת מילה.

וע"כ הביאו להק' על שי' ר"ת מכמה דוכות, דמצינו דאע"ג דאינו חייב למול מ"מ חשיב ערל,

(א) איתא בקרא דפר' בא (פ"ב פמ"ח) וכי יגור אתך גר ועשה פסח להד' המול לו כל זכר ואז יקרב לעשותו והיה כאזרח הארץ וכל ערל לא יאכל בו. ופירש"י וכל ערל לא יאכל בו - להביא את שמתו אחיו מחמת מילה שאינו משומד לערלות ואינו נלמד מבן נכר לא יאכל בו.

והינו דס"ל לרש"י דמשומד לערלות גרידא כבר חשיב בן נכר שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים, ובע"כ דמירי בלא נימול אף שליבו לשמים והינו מחמת שמתו אחיו מחמת מילה.

וכמו"כ גבי פסול ערל לעבודה דתנן לה בזבחים רי"פ כל הזבחים פירש"י ערל שמתו אחיו מחמת מילה. ובתוס' שם דף כה ב' כתבו דבכל מקום פירש"י דערל הינו שמתו אחיו מחמת מילה.

וגם התם גבי פסול ערל לעבודה, כיון דבן נכר נמי פסול והינו שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים וס"ל לרש"י דה"ה מומר לערלות פסול, ובע"כ דקרא דערל בשר אתי לרבוויי גם מתו אחיו מחמת מילה.

וגם גבי פסול ערל לאכול בתרומה דתנן לה ביבמות רי"פ הערל פירש"י דערל הינו שמתו אחיו מחמת מילה. אלא דהתם לכא' כוונתו לרבותא, דאפי' כה"ג הוי ערל דאינו אוכל בתרומה, דהתם אין לימוד על בן נכר שאינו

סכנה שאינו מחויב ליכנס אליו, אמנם ל"ה בגדר פיקוח נפש, ושבת לוי שמלו במדבר ושבחו הכתוב יוכיחו, והינו דיש כאן מצב סכנה שאינו מחויב ליכנס אליו אבל כבר הוי פטור מחמת הסכנה שבדבר.²

ולא דמי למתו אחיו מחמת מילה דמחזקין ליה שימות ע"י שימול וכה"ג דהוי פיקוח נפש הוא דס"ל לר"ת דלא חשיב ערל.

מצות מילה להיות מהול וע"כ ליכא מצוה אי לא יחיה

ד) אמנם לענ"ד נר' להציע בזה באופן חדש, דבאמת בכוה"ת כולה פטורא דפיקוח נפש דמי לפטורא דשאר אונסין, ואלא דפיקוח נפש במילה דוקא הוא דחשיב כאינו מחויב בדבר כלל עד דהחשיבו ר"ת כאינו ערל להכשירו בפסח ותרומה.

וה"ט דשאני מצות מילה דמצותו היא להיות כמהול, ואין הציווי ואו התוכן של המצוה על מעשה המילה גרידא אלא על היותו והפיכתו למהול, וא"כ כל דמחזקין ליה דימות בהיותו מהול, א"כ אין לו כלל את האפשרות הזו של להיות כמהול, וא"כ אינו מצווה כלל, דאין המצוה על מעשה המילה גרידא והוא נפגש בכאן עם פיקוח נפש, אלא המצוה היא להעמידו כמהול, וכל דבמהול אין לו חיות א"כ אין לו את המציאות הזו של להיות מהול כלל ואינו מצווה כלל.

והכלל בזה יהיה כל דמילתו מתחלת את תהליך מיתתו ואף אי יקח איזה זמן עד שימות, מ"מ כבר חשיב דאין לו חיות כמהול אלא מיד מתחלת בו מיתתו.

דהנה מצינו דטומטום חשיב ערל ואינו אוכל בתרומה אע"ג דלא חייב לקרוע ולמול.¹

ועוד הביאו להק' מחלצתו חמה וחולה שנתרפא שנותנין לו ז' ימים להבראתו דאפ"ה חשיב ערל ואינו אוכל בפסח ואפי' דאינו חייב למול כעת.

ובתורא"ש ביבמות שם הק' עוד מהא דאמר רבי בנאה דערל מקבל הזאה שכן מצינו באבותינו במדבר שקבלו הזאה בעודן ערלים, והלא התם מה שלא מלו הוא משום שלא נשבה להם רוח צפונית והוי חשש סכנה, ולד' ר"ת דמתו אחיו מחמת מילה ל"ה ערל היכי מצינן למילף מאבותינו לערל שלא מל במזיד.

פיקו"נ אינו מטעם אונס אלא דהוי דיחוי

ג) והגרא"ו בקובץ הערות סי' מח סי"ט כתב ליישב ע"פ מה שייסד שם דפטורא דפיקו"ח אינו בתורת אונס אלא בתורת דחיה, וודאי דאין כוונת ר"ת דערלות הוי רק מחמת שמבטל מצות מילה וממילא כל דהוא אונס אינו חשיב ערל, דודאי דאי לא מל מחמת דלית ליה סכין וכד' דחשיב ערל, ואלא דשאני פטורא דפיקוח נפש מסתם אונס, דפיקוח נפש דוחה למצות ערלה, ובכה"ג דוקא הוא דלא חשיב ערל.

ולפי"ד יראה דל"ק כל הנך קושיות, דטומטום אף דאינו חייב לקרוע מ"מ אין כאן פיקוח נפש כלל ורק משום צערא פטרינן ליה וע"כ בזה ודאי מודה ר"ת דודאי חשיב כערל.

וכמו"כ יראה דאבותינו במדבר ואו היכא דחלצתו חמה דנותנין לו להבראתו ז' ימים דאין כאן גדר פיקוח נפש אלא דיש כאן חשש

2. וכהנה רבות, כמו שמותר לעלות באילן ואף שפטרו את הפועלים מלברך שם ברכה רביעית מפני הסכנה.

1. וטעמא דפטור לא נתפרש לו, ובתוס' בפסחים כח ב' כתבו דמסברא אינו חייב לקרוע. ויש שכתבו דהוא כמו יותר מחומש.

וא"כ בזה באמת מחויב הוא להסתכן. ורק משום דאפי' לימול אח"כ ואי אפשר להחזיר נפש מיישראל לעולם הוא דאמרינן ליה להמתין.

ויראה דכ"ז נכון בשיעור סכנה בעלמא וע"ז מיירי הר"מ דהינו ולד שאין בו שום חולי, והינו השיעור שנמסר בכי עליך הורגנו כל היום דהינו שמסרינן נפשין לסכנה, ובוה הוא דס"ל לר"מ דבמילה מחויב למסור עצמו. אמנם באופן של פיקוח נפש וחזקת מיתה ודאי דאסור למול ואפי' דלא מטעם וחי בהם וכנ"ל.

גם קודם מ"ת לא היה צריך למסור נפש על המילה

(ו) והנה בגמ' נדרים לא ב' גבי משה רבינו והביאו רש"י עה"ת פר' שמות פ"ד פכ"ד, כך אמר משה אמול ואצא לדרך, סכנה היא לתינוק עד שלשה ימים, אמול ואשהה שלשה ימים, הקדוש ברוך הוא צוני לך שוב מצרים. ומפני מה נענש, לפי שנתעסק במלון תחלה.

ובמהרש"א בנדרים שם הביא לרא"ם שהק' דכיון דלא נתנה תורה עדין א"כ ליכא לפטורא דוחי בהם ולא שימות בהם, והרי הוא מחויב גם למסור נפשו על מצות מילה.

ואמנם לפי"ד בד' ר"ת הרי דפטורא דפיקוח נפש במילה אינו שייך לוחי בהם דוקא וגם קודם מת"ת הוא נכון. אלא דלכא' אין בזה בכדי ישוב לקו' הרא"ם מתרת', חדא דמסתמא אין זה כי אם סכנה בעלמא. ותו דמה שהוא יוצא לדרך לא מגדיר את התינוק כמשולל חיים במהול ואף שנצטוו על כך ועין.

ואלא דלמש"כ לעיל מד' הר"מ דפטורו משום דאפשר למול לאחר זמן י"ל דבלא"ה ל"ק קו' הרא"ם שהוא נכון גם בבנ"ח וקודם מת"ת ועין.

ולפי"ז גבי פטורא דפיקוח נפש במילה לא בעינן כלל לקרא דוחי בהם, דהכא ליכא להציווי כלל וכמשנ"ת. ורק לאופן של סכנה בעלמא דלא חייב להסתכן בשביל מצות מילה הוא דבעי.

וע"כ הוא דחלוק מתו אחיו מחמת מילה דחשיב לן כמוחזק שימות באם ימול, לבין אבותינו במדבר וחולה שנתרפא, וכמש"כ לעיל בדברי הגרא"ו, דהתם הוי סכנה בעלמא ולא דחשיבנן ומחזקינן ליה כמת באם ימול וע"כ התם ודאי מודה ר"ת דהוי ערל.

ובאמת דברש"י לחולין מזו ב' כתב הטעם בהא דתינוק שלא נבלע דמו שממתינין לו דהוא משום דאין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש אלא ע"ז וג"ע ושפיכו"ד. והרי דגם במילה הוצרך לטעם זה דוחי בהם. וא"ש לשיטתו דמתו אחיו מחמת מילה ג"כ חשיב ערל. (ואו דנימא דאף דלא נבלע דמו אכתי אינו כמוחזק שימות כל כמה שלא מתו ג' אחיו, וחשיב רק כסכנה בעלמא ולכו"ע בעי לוחי בהם ועיין).

מצות מילה ניתנה על הסכנה

(ה) והנה בר"מ פ"א מהל' מילה הי"ח ז"ל, אין מלין אלא ולד שאין בו שום חולי, שסכנת נפשות דוחה את הכל, ואפשר למול לאחר זמן ואי אפשר להחזיר נפש אחת מיישראל לעולם.

וכבר נתקשו בדבריו טובא, דמדוע הוצרך להא דאפ' למולו לאחר זמן, והלא ודאי דפיקוח נפש לא דוחה למצות מילה, ואילו הר"מ הוצרך לחשבן להא דמילה אפ' לאחר זמן, ואילו נפש אחת מיישראל א"א להחזיר.

וידוע בזה בשם הגר"י אברמסקי דמצות מילה כל ענינה ונתינתה היא על הסכנה וכדדרשינן בגמ' גיטין נו כי עליך הורגנו כל היום זו מילה,

מילה ופדיון הבן - חילוקם לגבי חיוב האב

הרב מרדכי וויס

ביסוד הריב"ש דבפדיון המצוה קיימא על הבכור עצמו

ותירץ הריב"ש משום דפדיון בנו חשיבא מצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים, דכשיגדל הבן יתחייב הוא עצמו במצוה ויוכל לפדות עצמו, ואילו פדיון עצמו היא מצוה שא"א לעשותה אלא ע"י עצמו.

והריב"ש הוכיח כדבריו מהגמ' בקדושין כ"ט, דאמר' דהוא לפדות ובנו לפדות הוא קודם לבנו, וע"כ היינו משום דעיקר חיוב פדיון הבכור היא מצוה על הבכור עצמו ולא על אביו, אלא דבקטנותו חייב האב לקיים מצוות הבן עבורו, ואילו פדיון ידיה הוא מצוה ידיה ממש, ומש"ה הוא קודם לבנו.

והנה בפשוטו משמע בלשונו שהחילוק הוא דפדיון בנו חשיבא מצוה שאפשר לה להעשות ע"י אחרים, משום דהבן גופיה יתחייב כשיגדיל, אך פדיון עצמו לא חשיבא מצוה שאפשר לה להעשות ע"י אחרים, ומש"ה מברך לפדות.

אך קשה טובא מהא דמקשי' בגמ' פסחים שם למ"ד דמברך לבער חמץ, מהא דהמל את בנו מברך על המילה, ומשני' לא סגי דלאו איהו מהיל, דהיינו דבגוונא דמקיים מצות מילת בנו ע"י אחר מברך על המילה. הרי דכל מצוה שאפשר לקיימה ע"י אחר מברך על, ואע"פ

בגמ' פסחים ז' נח' לגבי לשון הברכה דביעור חמץ אי מברך על ביעור חמץ או לבער חמץ, ומקשי' בגמ' ממילה, דאי' בברייתא דמברך על המילה ולא למול, ומשני' דכיון שלא האב מל אלא אחר, מש"ה מברך על המילה. ופי' הר"ן (ד"ה וקשיא) שם דלכו"ע אם עושה מצוה עבור אחר מברך על, ואילו כשעושה מצוה לעצמו וא"א לעשותה ע"י אחרים לכו"ע מברך בלמ"ד, ונח' כשעושה מצוה לעצמו ואפשר לעשותה ע"י אחרים.

אך ברמב"ם מבואר דפליג, דכתב בפ"א מברכות הי"א שאם עושה לעצמו מברך לעשות, ואם עושה לאחרים מברך על. ובה"ב כתב שאף אם מל את בנו מברך למול את הבן. והרי מילה היא מצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים וכמ"ש הרמב"ם בה"א, וע"כ דסבר דאף מצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים מברך בלמ"ד אם עושה אותה בעצמו.

והנה לגבי פדיון הבן כתב הרמב"ם בפ"א מביכורים ה"ה שהפודה את בנו מברך על פדיון הבן, ואם פודה את עצמו מברך לפדות הבכור. והקשה השואל בשו"ת הריב"ש סי' קל"א מ"ט אם פודה את בנו מברך על, דלפמ"ש בהל' ברכות דאם עושה לעצמו מברך לעשות, הכא נמי צריך לברך לפדות, וכמ"ש הרמב"ם לגבי מילה.

ועוד הקשה הברכ"ש שם בשם ר' יצחק מוולאז'ין בספר חוט המשולש, דלגבי ברכת שהחיינו כתב הרמב"ם בפ"א מברכות ה"י שמברך רק אם עושה המצוה לעצמו, אבל אם עושה לאחרים אינו מברך. ואעפ"כ לגבי פדיון הבן ומילה כתב בפ"ג ממילה ה"ג ופי"א מביכורים ה"ה שמברך, ומוכח דסבר שמקיים מצוה ידידה ולא מצוה דבן.

אי האב מחוייב למול בנו גדול

ובעיקר מש"כ הברכ"ש לגבי מילה שאם הגדיל הבן אין האב חייב למולו, באמת המנ"ח במצוה ב' אות ד' נסתפק בזה, ודייק מלשון החינוך שכתב שמוטל עליו למול את בניו הקטנים, דמשמע שהחיוב הוא רק בקטנותם. ועוד הוכיח כן ממש"כ הרמב"ם להדיא בפ"ה מקר"פ ה"ה דמילת בניו הקטנים ומילת כל עבדיו בין גדולים בין קטנים מעכבתו מלעשות פסח, ומפ"ו דמילת בניו הגדולים אינה מעכבת. וע"כ דהביאור הוא דדוקא מילה שהוא עצמו חייב בה מעכבתו, ומילת הגדולים כיון שאינו חייב בה אינה מעכבתו. ולפי"ז קשה טובא מש"כ הריב"ש להוכיח דפדיון הבן היא מצוה דבן מהא דכשהגדיל פטור האב לפדותו, הא במילה ג"כ פטור האב כשהגדיל בנו.

אכן השאג"א בס' נ"ג הוכיח בדעת הרמב"ם דטעמא דמילת בניו ועבדיו מעכבתו מעשיית הפסח אינו משום דחייב למולם. דהא הרמב"ם שם כתב דאף טבילת אמהותיו לשם עבדות מעכבת, ואע"פ שאינו חייב כלל להטבילם לשם יהדות. אלא דלא ביאר השאג"א מאיזה טעם כן מעכבים, וצ"ל דעצם מה שיש בביתו ערל או שפחה שלא טבלה, שאינם גרים גמורים, זה גופא מעכבו מעשיית הפסח.

שהיא מצוה ידידה, אלא שמקיימה ע"י אחר. וא"כ ה"ה פדיון הבכור, דאע"פ שכשהגדיל עיקר החיוב הוא עליה ידידה, מ"מ הא ודאי יכול לקיימה ע"י אחר, דהא יכול לפדות ע"י שליח כדמצינו בכל התורה דשלוחו של אדם כמותו, וכמו שפסקו הט"ז והש"ך יו"ד סי' ש"ה סק"א והגר"א שם סק"ז והחת"ס יו"ד סי' רצ"ה הובא בפ"ת שם וכ"פ שא"פ, ודלא כמ"ש הרמ"א שם, וא"כ מ"ט מברך לפדות, ומ"ש ממילה.

וע"כ דזה ודאי דפדיון הבן חשיבא מצוה שאפשר לה להעשות ע"י אחרים, ולכא' לפי"ז היה בדין שיהיה דינה כמו מילה, שתלוי האם מקיים ע"י עצמו או ע"י אחרים. אלא דבזה חילק הריב"ש דאף במצוה שאפשר לה להעשות ע"י אחרים יש לחלק בין מצוה שעיקרה עליה ידידה או שחייב לקיים מצוה של אחר.

יסוד החילוק בין מצות פדיון למצות מילה

ומבואר בדבריו דחלוק גדר מצות האב למול את בנו מגדר החיוב לפדותו, דלגבי פדיון הבן עיקר המצוה היא על הבן, והחיוב של האב הוא בקטנותו משום שאינו יכול לפדות את עצמו, דהאב מצווה לקיים את מצות הבן. ומש"ה כשפודה את בנו מברך על, דהא עושה מצוה לאחרים, דע"ז כתב הרמב"ם שמברך על. ואילו חיוב האב למול את בנו אין חיובו רק לקיים את מצות הבן, אלא הוא חיוב של האב ממש, ומש"ה מברך למול, דהא עושה מצוה לעצמו.

והנה הברכ"ש בקדושין סי' י"ח אות א' הקשה על הריב"ש דהא לגבי מילה ודאי עיקר החיוב הוא על האב, ואעפ"כ אם הגדיל הבן, חייב למול את עצמו, ואילו האב פטור.

ולפי"ז צע"ג מש"כ הריב"ש בדעת הרמב"ם דבפדיון בנו מברך על משום שמקיים מצוה דבנו, דהא אף במילה כן הוא.

ובאמת מצינו שנח' בזה הראשונים, דהמנ"ח שם הוכיח בדעת תוס' דחייב אף לאחר שהגדיל, דהקשו בקדושין שם מ"ט בעי' קרא לפטור את האשה ממילת בנה, ת"ל דהויא מצו"ע שהזמ"ג, ותירצו דמיום השמיני אין לה הספק. ואי נימא דלאחר שהגדיל פטור האב, א"כ הויא ככל מצוה התלויה בזמן.

וכן הוכיח הדבר אברהם בח"ב סי' ב' ממש"כ הרשב"א בתשו' ח"ב סי' שכ"א לגבי פה"ב, דעיקר המצוה על האב אף לאחר שהגדיל, ומשמע מדבריו שכ"ה בכל מצוות האב על הבן, ואף לגבי מילה.

ובדעת הרמב"ן והריטב"א יש להוכיח דפליגי, דבקדושין שם תירצו על קושיית תוס' מ"ט בעי' קרא לפטור אשה ממילת בנה ולא פטרי' לה מדהויא מצו"ע שהזמ"ג. דכתב דמצות האב על הבן היא רק קיום מצות הבן, וא"כ לא שייך בזה הפטור דמצו"ע שהזמ"ג, דאי"ז מצוה של האשה, אלא דהתורה חייבה את האשה במצוות הבן. ולפי"ז לכאו' לאחר שהגדיל פשוט דפטור, וכדעת הרמב"ם.

והנה רש"י בסנהדרין נ"ט ב' ד"ה בני קטורה כתב דאי נימא דבני קטורה פטורים, א"כ יוצא שלא מל אברהם כל בניו. ובהערות וביאורים קדושין כ"ט אות תפ"ב הקשה מ"ט אינו חייב מצ"ע כיון שהם בניו, ומאי נ"מ אם הם עצמן פטורים.

ותירץ דסבר רש"י דחייב האב הוא לקיים מצות בנו, ומש"ה אם הבן פטור אין מקום לחייב את האב במילתו.

אלא דלפי"ז קשה מ"ט מילת בניו הגדולים אינה מעכבת, הא אפי' אם אינו חייב למולן מעכבים, דמ"ש מטבילת אמהותיו דמעכבת.

לכן כתב הקה"י וכ"כ ההערות וביאורים יבמות שם אות תשמ"ט בקצרה, דצ"ל דלא עצם השם ערלות הוא המעכב, אלא דמחמת מצות הפסח יש עליו חיוב למול את כל זכריו בכדי שיוכלו לעשות הפסח, ומש"ה קנסי' ליה דאם לא מל אותם אף הוא עצמו אינו יכול לעשות. וא"כ כשהוא אנוס מלמולם לא קנסי' ליה.

ובאמת שהוא מפו' במהרש"א ביבמות ע"א ב', דאי' שם בגמ' שקטן שהיו אביו ואמו חבושים בבית האסורים בשעת שחיטת הפסח ואח"כ יצאו, מילתו מעכבת מאכילת הפסח. ופירש"י דמצות מילה מוטלת עליהם, והקשה המהרש"א דהא אשה אינה מצווה למול את בנה, כדאי' בגמ' קדושין. וכתב די"ל דכיון דחייבת לעשות פסח, חייבת נמי למול את בנה, והוכיח כן מהא דעבד אשה מעכב בפסח כדאי' בגמ' שם מ"ח. והביאור בזה הוא כנ"ל, דמהל' הקרבת הפסח צריכה למול את בנה ועבדיה, ומה"ט הוא דמילתן מעכבת, ולא מחמת עצם מצות מילה, דהא אינה חייבת למולן מצד עצם המצוה.

ולפי"ז אין להוכיח ממש"כ הרמב"ם דמילת בניו הגדולים אינה מעכבתו, דסבר דאינו חייב למולם, דאיכא למימר דאע"פ שחייב למולם, מ"מ כיון דאינם נטפלים אליו לגבי עשיית הפסח, מש"ה אינם מעכבים.

אכן באמת הדברים מפורשים ברמב"ם בפיה"מ סוף פרק ר"א דמילה, דכתב להדיא דכשיגדל הילד ויגיע לזמן חיוב המצוות נפטור כל אדם ממילתו ונתחייב הוא למול א"ע מיד,

הוי כאילו נתנה לו התורה אפשרות לסלק עצמו ממצות הפדיון אם אינו רוצה לפדותו. ואף לדעת החכ"צ סי' ק"ה דפליג עליה, מ"מ ודאי י"ל דאף ה"בן שייך בקיום המצוה בקטנותו ג"כ.

והשתא אי נימא כהצד בפוסקים שגם ה"בן שייך בקיום המצוה דפדיון הבכור אף בקטנותו, א"כ י"ל דבאמת אע"פ דכשהגדיל ה"בן מצות מילה ופדיון ה"בן שוים, דבתרוייהו החיוב הוא רק על ה"בן ולא על האב, מ"מ בקטנותו יש חילוק ביניהם. דאפשר דלגבי מילה אע"פ דב"ד מלין אותו, מ"מ אי"ז מחמת קיום מצות מילה, אלא מחמת השם ערלה שבו, דיש חיוב על ב"ד למולו כדי לתקנו שלא יהא ערל, ולא מחמת מצות מילה. משא"כ לגבי פדיון ה"בן הא דב"ד פודין אותו הוא משום דהקטן שייך בקיום המצוה.

והשתא א"ש מש"כ הרמב"ם דאם האב פודה את בנו מברך על פדיון ה"בן, דכיון דעיקר המצוה היא גם על האב וגם על ה"בן, חשיב דאפשר לעשותה ע"י אחרים. אך כשמל את בנו מברך למול, משום שרק האב מצווה למול את בנו, ומה שב"ד מלין אותו אינו ענין לחיוב מצות מילה.

והקשה ההערות וביאורים שם לדעת הריב"ש הנ"ל דחיוב האב למול את בנו הוא מצוה ידידה, מ"ט אברהם לא נתחייב למולן אע"פ שהם פטורים מצ"ע. וכתב דאולי כללא הוא דכל מי שאינו חייב למול את עצמו אין אחרים חייבים למולו.

עכ"פ לפמש"נ ע"כ דסבר הרמב"ם דחיוב האב למול את בנו אינו רק קיום המצוה דבן, אלא הוא חיוב עליה ידידה למול את בנו. והשתא הדק"ל מש"כ דאם מל בעצמו מברך למול, ואילו לגבי פה"ב כתב דמברך על פדיון ה"בן.

אי ה"בן שייך במצות הפדיון בקטנותו

ושמא י"ל דבעת הרמב"ם באופן חדש, דהנה פסק הרמ"א ביו"ד סי' ש"ה סוף סע' י' דאם מת האב קודם שהגדיל, אין ב"ד פודין אותו. ועי' בנו"כ שם שדנו בהאי דינא, והביאו מהצידה לדרך דפליג, וכ"ד הש"ך שם סק"א. ולכא"ו ביאור הנידון הוא האם גם ה"בן מיישך שייך בקיום המצוה אף בקטנותו, או שהוא חיוב על האב גרידא.

וביותר מצינו דדעת חוט השני סי' צ"ב דכיון דאם לא פדה האב חייב ה"בן לפדות את עצמו,

בגדר חיוב האב למול את בנו

הרב יעקב ישראל יעקובוביץ

אב חייב למול את בנו

בגמ' בקידושין דף כט. תנינא להא דת"ר האב חייב בבנו למולו, ואמרי' מנלן, דכתיב וימל אברהם את יצחק בנו. וברמב"ם בתחילת הלכות מילה כתב ומצוה על האב למול את בנו וכו', עבר האב או האדון ולא מל אותו בטל מצות עשה ואינו חייב כרת. וברמב"ם בספר המצות עשה רט"ו כתב דילפי' מהמול לכם כל זכר שיש עשה למול את הבן. מבוי' שיש מצות עשה על האב למול את בנו.

ורוב העולם לא מלים את בניהם אלא נותנים למוהל אחר למול את בנם, ויש לברר דין זה.

דברי הרא"ש שחייב לאב עשרה זהובים

והנה הרא"ש בחולין פרק כיסוי הדם סי' ח' הביא מעשה שאחד אמר למוהל שימול את בנו וקדם אחר ומלו, ותבע הראשון שאמר לו האב למולו מהשני עשרה זהובים, ופטרו ר"ת משום דכל מידי דלית ביה חסרון כיס לא עבדי' שליחותיהו, ועוד דכיון שהיה שם בשעת מילה וענה אמן גדול העונה אמן יותר מהמברך. והרא"ש כתב שאי"צ לזה ובלאו הנך טעמי יש לפטור את המוהל, משום דאע"פ שאמר האב לאחר למולו לא זכה באותו מצוה ואינו יכול לחייב אחר אם קדם ועשאה. ולא דמיא לכיסוי דאמרה תורה ושפך וכסה מי ששפך יכסה וכן

האב שחייב למול את בנו ורצה למולו וקדם אחר חייב, אבל אם אין האב רוצה למולו כל ישראל חייבים למולו ובדבר שאמר האב למוהל לא זכה למצוה לחייב לאחר אם קדמו עכ"ד. ומבוי' שחילק דאם לקח מהאב חייב י' זהובים אך אם לקח מאחר אינו חייב. וכן פסק הרמ"א בחו"מ סי' שפ"ב.

וכתב הש"ך חו"מ סי' שפ"ב סק"ד דמדברי הרא"ש מוכח דמי שהוא מוהל אינו רשאי ליתן לאחר למול את בנו וחייב הוא בעצמו למוהלו, דומיא דכיסוי הדם דמי ששפך הוא יכסה. וכתב דמי שאינו עושה כן הוא מבטל מצות עשה.

קושיה מ"ט לא מהני בשליחות

וכן בדרכי משה בהלכות מילה סי' רס"ד הביא את האו"י שכתב דאם האב מוהל אסור לתן לאחר, וכתב עליו הד"מ וצ"ע מ"ש ממצוה אחרת דיכול לעשות שליח במקומו.

דברי התבואות שזר דמהני שליחות

וכן בתבואות שזר סי' כ"ח אות י"ד כתב דשייך ביה שליחות. והקשה מהרבה מקומות דמצאנו שמהני שליחות בכה"ג, (דכן הוא בכהן שמביא קרבנותיו שיש לו מצוה להקריב קרבנותיו, אך יכול למנות שליח כהן אחר שיקריב, וכן מצאנו בהפרשת תרו"מ שיש לו מצוה להפריש אך יכול למנות שליח, וכן בייבום שיכול הגדול לייבם את

מצוה שהקיום שלה דוקא ע"י "האב" ואם אחר יעשה לא יועיל, כיון דהאב לא קיים והוי מצות שבגופו. ויתכן להוסיף דכמו דבכיסוי בעי' דוקא דמי ששחט יכסה ואם יתן לאחר לא יועיל כיון דבעי' דוקא שהשוחט יכסה ה"נ באב יש ענין שדוקא האב ימול ואם אחר מל אין בזה קיום של מילה באב.

בי' הגרש"ש לגבי שליחות כוח

והנה הגרש"ש בקונטרס השליחות סי' כ"ד כתב דהטעם שלא שייך שליחות משום דבדבר שהוי עשיה ע"י הגברא ובעי' לזה כוח בעלים שייך שליחות אך במילה דהוי תיקון בחפצא לא שייך שליחות כיון שהתיקון נעשה בפועל ולא בעי' לזה כוח בעלים. אך לכא' זה הוי ביאור רק לגבי שליחות כוח דלא שייך ביה למנות שליחות כוח כיון שלא בעי' לזה בעלים, אך בשליחות מעשה כגון בשחיטה שממנה שליח לשחוט לו קרבן וכן ברציחה אליבא דב"ש דהוי שליחות מעשה מהני שליחות אף במידי דלא בעי' דעת בעלים. וא"כ אף במילה אכתי תקשי דיועיל שליחות מעשה. אך יש לומר דאד"נ לגבי שליחות כוח הת' כמו שכתב הגרש"ש דבמילה הוי תיקון בחפצא ובלא דעת בעלים, ולכן לא שייך שליחות כוח, אך לגבי שליחות מעשה הת' כמו שכתב הקצוה"ח דהוי כמצות שבגופו ולא מהני לזה שליחות. דאכתי אפשר להקשות דנימא שייחשב שהשליח כהבעלים עצמו כמו דמצאנו בגירושין שלשליח יש כוח לגרש כמו הבעל, וע"ז כתב הגרש"ש דבמידי דלא בעי' בעלים לא שייך לומר כן.

שיטת האחרונים דהחויב לדאוג למילה

ובדבר אברהם וכ"כ בנשמ"א הביא מהשו"ת מהרי"ל סי' י"ח שהביא מהגאונים שכתבו

כולם, אך יכול לתת לאחיו, וכן במזוזה שהיא חובת הדר אך יכול לתת לאחר לעשות עבורו. ויש לעי' בראיות אלו.)

[ועל מה שכתב הש"ך דהוא מבטל מצות עשה הקשה מהגמ' בשבת דף קלג. דמבו' שם על מי שיש לו בהרת במקום המילה דימול אפי' הוא אומר לקוץ בהרתו קמתכוין. ואמר' שם דאי איכא אחר ימול אחר כיון דאפשר לקיים שניהם, ואי איכא עשה מיוחד על האב למול אמאי ימול אחר הא מבטל את העשה שיש על האב למול. ובבית אדם () תי' דבאמת אין כוונת הש"ך דהוי עשה גמור אלא הוי רק ענף בעשה, ולכן אם יכול לקיים את העשה ורק את הענף אינו יכול לקיים אינו דוחה עד"ל].

קושית הקצוה"ח מהרא"ש

והקשה הקצוה"ח סי' שפ"ב סק"ב דאי שייך ביה שליחות אמאי כתב הרא"ש שאם נתן לאחר אינו חייב הרי האחר עושה בשליחות האב והוא צריך לשלם לאב, דהרי הוי מצוה של האב. (ועיי"ש שכתב שלא שייך לומר שהאחר נעשה שלוחו של האב כיון דלא מינה אותו לכך.) ולכך כתב כדברי הש"ך דלא שייך ביה שליחות. ובטעמא דמילתא בי' עפ"י דברי התור"ד בקידושין דכתב בהא דאם אומר לאחר שב בסוכה עבורי הנח תפילין עבורי דלא שייך ביה שליחות שמצוה שחייבו הכתוב לעשות בגופו היאך יפטר ע"י שלוחו והוא לא יעשה כלום. ועפ"י בי' הקצוה"ח דאף במילה לא שייך שליחות כיון דהוי מצוה דוקא באב.

אך צ"ב דהרי אינו מקיים את המילה בגופו אלא בבנו, ואינו דומה לתפילין וסוכה שצריך לקיים בגופו, וא"כ מ"ט לא שייך ביה שליחות. וצריך לומר דסבר הקצוה"ח דהתחדש דהוי

במילה ישל"ע דהנה בשו"ע סי' רס"ה ס"ז פסק לגבי ברכת שהחינו דאם האב עצמו מל את הבן יברך שהחינו אם אם אחר מל לא יברך. אך הביא את דעת הרמב"ם דאף אם אחר מל האב יברך שהחינו, ובי' הגר"א שם דהטעם משום דשלוחו של אדם כמותו. וא"כ מב' לפי הרמב"ם דשייך שליחות במילה.

עוד ישל"ע ממה שכתב בשו"ע שם ס"ט דאבי הבן עומד ליד המוהל להודיע שהוא שלוחו, ולפי הש"ך צ"ב דהרי המוהל כלל לא שליח של האב. עוד ישל"ע ממה שהאב מברך להכניסו, וכן מצאנו שהו"י ט' שלו ולא אומרים תחנון ביום זה, וקרינן ליה בעל הברית. ואם כדברי הש"ך דלא שייך ביה שליחות א"כ אין לאב כאן שום קיום וא"כ אמאי מברך.

ובהכרח שגם לפי הש"ך יש קיום מצוה לאב אף כשאחר מל, אמנם אי"ז הקיום עשה של וימל אברהם את יצחק אך יש קיום שדואג לברית, וישל"ע בביאור הגדר בזה.

באופן אחר, דבאמת הדין של האב למול את בנו אי"ז בדוקא שהוא ימול אלא נאמר שהאב צריך לדאוג למילת בנו וה"ה דיכול לדאוג שאחר ימול, ומהני אף בלא דין שליחות. והביאו ראיה מהגמ' בשבת דף קלט דמבו' שם דהמל אומר על המילה והאב אומר להכניסו כו', ואם עיקר הדין שהאב ימול הוי ליה למימר האב אומר ב' ברכות.

[ובפשטות זהו דלא כהרא"ש דהא ברא"ש מב' דאם לוקח מהאב צריך לשלם עשרה זהובים ואם לוקח מהשליח אינו צריך לשלם. ואולי יתכן לומר שאף הרא"ש סובר כן דאם לוקח המילה מהאב עצמו נמצא שלא קיים את דינו לדאוג למילה אך אם לוקח מאחר אין לו שום זכות מיוחדת במילה זו. אמנם א"כ אף אם לקח מאחר ישלם לאב כיון דעתה נמצא שלא דאג לברית וכמו שהקשה הקצוה"ח].

קושיה על הש"ך מכמה מקומות

ובעיקר דברי הש"ך שכתב דלא שייך שליחות

גדר קדושה בחזרת הש"ץ

הרב יעקב דהן

חוזר אלא לברכת אתה קדוש, ואינו חוזר לראש ואף אינו חוזר על הקדושה, ולמדנו מזה שלשי' הירושלמי הקדושה הוא דבר העומד בפני עצמו בתוך הברכה ואינו חלק מנוסח ברכת יוצר 'אתה קדוש'.

והנה יחיד ששכח לחתום בעשי"ת המלך הקדוש צריך לחזור לראש התפלה (ס' תקפב ס"א), כיון שג' ברכות ראשונות הרי הן כברכה אחת וכדין כל הטועה בג' ברכות ראשונות שחוזר לראש (רמ"א ס' קיד ס"ו, וכן שם בסע' ד גבי מי שהזכיר גשמים בקיץ ובס' קד ס"ה גבי הפסקה).

ויש לדון מה דינו של ש"ץ ששכח לחתום בעשי"ת 'המלך הקדוש' שדינו ג"כ שצריך לחזור לראש [כמבואר בס' קכו ס"ב], האם חוזר לראש והאם חוזר שוב ואומר קדושה, ושי' השע"ת (ס' תקפב סק"א) והבא"ח שכמו שהיחיד חוזר לראש כך הש"ץ חוזר לראש, ואף צריך לחזור ולומר קדושה. ובמנחת שלמה (ח"א סי' ב) חיוק שי' זו, ולדעתו גם ש"ץ ששכח לומר קדושה צריך לחזור לראש, וז"ל 'כי הקדושה שבתפלת י"ח אינה חשובה כלל כברכה נוספת אלא היא ממש אותה ברכה של אתה קדוש של כל יחיד, אלא שהיחיד אינו רשאי לאומרה מפני שהיא נאמרת רק בעשרה ולכן רק מזכיר ג' פעמים קדוש בנוסח של אתה קדוש, ואילו בצבור אומרים ממש את הקדושה'.

הנה יש לדון האם הקדושה היא חלק מנוסח הברכה של הש"ץ, והיינו שהברכה השלישית בתפלת העמידה יש לה נוסח שונה מהנוסח שמתפלל היחיד, או שנוסח הברכה ההוא קבוע, ורק בחזרת הש"ץ מוסיפים בתוכה את נוסח הקדושה.

שהנה גבי ברכת כהנים לא מצינו שאם שכח לומר ברכת כהנים שיצטרך לחזור על הברכה או על התפלה, אך לגבי קדושה ישנן כמה ראיות שנוסח ברכה שלישית של חזרת הש"ץ כולל את הקדושה ואם חיסר בקדושה כאילו חיסר בתורף הברכה.

בדברי הירושלמי דקדושת יוצר אינו חלק מנוסח הברכה

ומצינו בירושלמי (ברכות פא"ע ה"ג) גבי קדושת יוצר שהיא חולקת את ברכת יוצר לשניים ולכן אם הש"ץ נשתתק באופנים ואינו יכול להמשיך להתפלל, מכיון שזה לאחר הקדושה, הש"ץ שעולה במקומו חוזר לתחילת הקטע של אופנים ואינו חוזר לתחילת ברכת יוצר (וכן פסק השו"ע בס' נט ס"ה).

וחידש המאירי (ברכות לד ע"ב) שה"ה גם לחזרת הש"ץ בתפלת שמו"ע שהקדושה מחלקת את הברכה השלישית מהברכות הראשונות, ואם טעה הש"ץ לאחר קדושה אינו

שלישית בנוסח זה, נקדישך ונעריצך, ומוכח שהוא ממש חלק מנוסח הברכה.

עוד יש להוכיח כן שמצינו שאף שדברים שבקדושה אינם נאמרים אלא בעשרה, מ"מ אם התחילו דבר שבקדושה ויצאו מקצתן ממשיכים אף אם אין עשרה אם מ"מ נשארו ששה, וקדושה אומרים אף שלא התחילו קדושה כיון שהתחילו חזרת הש"ץ (סי' נה ס"ג), משא"כ ברכת כהנים שלא אומרים אף אם התחילו חזרת הש"ץ אא"כ התחילו בברכה ואז יצאו מקצתן.

עוד יש להביא ראיה מדין פורס על שמע שפסק השו"ע (סי' סט) שכדי לומר קדושה אומר 'אבות גבורות קדושה ואתה קדוש', והוסיף הרמ"א בהמשך 'ומי שעבר לפני התיבה ואמר שלוש הברכות הראשונות ישלים כל התפלה ולא יפסוק', אמנם בבה"ל (ד"ה אומר) כ' שדעת הטור שאומר רק ג' ברכות ראשונות בלבד, ויש לעיין דבשלמא לשי' הרמ"א שכ' שמסיים התפלה הוא משום שסבר שאין כזה דבר לומר קדושה רק עם חלק מהתפלה, וקדושה לעולם נאמרת עם כל סדר התפלה וכחזרת הש"ץ, אמנם לשי' הטור כפ"ש הגר"א שא"צ לכל התפלה כלל [שהרי כולם כבר התפללו שמו"ע], מדוע שלא יאמר קדושה לבד, או אם קדושה נתקנה בסדר התפלה יאמר ב' ברכות וקדושה בלא אתה קדוש, ומדוע צריך להמשיך עד סוף אתה קדוש בשעה שכל מה שהוא צריך הוא רק את אמירת הקדושה, אלא ודאי י"ל שהקדושה היא חלק מהברכה ולכן לעולם אינה נאמרת בלא סיום ברכת 'אתה קדוש'. ודוחק לומר שהטעם שצריך לסיים ג' ראשונות הוא משום שהן כברכה אחת של שבח, שהרי הוא אינו צריך לברכה זו כלל.

אמנם בשו"ת יביע אומר (ח"א סי' ח) פסק ע"פ המאירי הנ"ל, שאינו חוזר אלא לראש הברכה וכן אינו צריך לחזור ולומר קדושה.

ולפ"ז כתב בשו"ת יבי"א (שם אות ט) שש"ץ ששכח לומר קדושה בכלל, אינו חוזר לראש, ולכא'ו יהיה הדין שאם נזכר קודם שהתחיל אתה חונן יאמר שם, ואם התחיל לא יחזור, ואח"כ ישמעו הציבור קדושה במק"א, וכ"כ בס' מאורי אור, וגם בשו"ת שבה"ל (ח"ז סי' טו וח"ט סי' קלד) הסתפק בזה והכריע למעשה שש"ץ שלא אמר קדושה ביטל מצות עשה של 'ונקדשתי' אבל עיקר תקנת חזרת הש"ץ התקיימה, חוזר לראש].

ולכאורה נראה שמחלוקתם תלויה בנידון השאלה, האם הקדושה היא חלק מנוסח הברכה וא"כ היא אינה חולקת את ברכת אתה קדוש מהברכות הראשונות כיון שהיא אינה דבר אחר, ולשי' זו אם טעה הש"ץ צריך לחזור לראש, ואם שכח לומר קדושה צריך לחזור משום שחיסר חלק שמעכב בברכה, ואילו החולקים סוברים שהקדושה היא דבר נוסף ולכן הוא חולק את הברכה השלישית מהברכות הראשונות, וש"ץ שטעה אינו צריך לחזור לראש, ואם דילג על קדושה אינו חוזר.

והנה אף שלשי' היבי"א יש ראיה מדברי הירושלמי והמאירי, יש להביא כמה ראיות לשי' השע"ת שצריך לחזור לראש, ומשום שהקדושה היא חלק מנוסח הברכה.

הוכחות דהקדושה היא חלק מנוסח הברכה

ראשית יש לדייק כן מלשון הרמב"ם (סדר התפלה) 'שליח צבור מברך לעולם ברכה

וז"ל 'כתוב בתשובת הגאונים שאין בני א"י אומרים קדושה אלא בשבת דכתיב (ישעיה ו) גבי חיות שש כנפים לאחד וכל כנף הוא אומר שירה אחת ביום בששת ימי החול וכשיגיע שבת אומרים החיות לפני המקום רבש"ע אין לנו עוד כנף והקב"ה משיב להם יש לי עוד כנף אחד שאומר לפני שירה שנאמר מכנף הארץ זמירות שמענו'. אמנם מנהגנו הוא כמנהג בבל שאומרים קדושה בכל חזרת הש"ץ ונראה שלשון הרמב"ם הנ"ל באה לאפוקי ממנהג זה.

וי"ל שבה נחלקו המנהגים, שמנהג א"י שנוסח חזרת הש"ץ אינו כולל קדושה, ורק בשבת היו מוסיפים ולמעשה זו הוספה חיצונית וכמו שמוסיפים ברכת כהנים, ומנהגם הוא כשי' הירושלמי שהוא תלמודא דא"י וכפי שביאר המאירי שאם טעה לאחר קדושה חוזר לתחילת הברכה ואינו חוזר לקדושה או לתחילת התפלה.

אמנם למנהגנו שבכל חזרה ללא יוצא מן הכלל אומרים קדושה, הדבר תלוי במחלוקות הנ"ל.

עוד יש להביא ראיה, דהנה מצאנו שבזמן אמירת הקדושה ע"י הש"ץ יש הנהגה מיוחדת לציבור, שטוב שיעמדו ורגליהם מכוונות (שו"ע סי' צה ס"ד וסי' קכו ס"ב), וצריכים לשתוק בזמן הקדושה (רמ"א בסי' קכה שם), ויש לעיין עד מתי צריכים לנהוג כך, דהנה אם הקדושה היא תוספת בברכה השלישית, יש לנהוג כך רק בזמן אמירת הקדושה, אבל אם כל נוסח הברכה השלישית בחזרת הש"ץ הוא נוסח אחר עם הקדושה, א"כ צריך לנהוג כך עד סוף הברכה, והנה מובא (מהרי"ל הל' תפלה ס"ב, הובא בדרכי משה סי' קכה ס"ב ובא"ר ס"ה) שמהרי"ל היה נמנע מדיבור עד סוף ברכת אתה קדוש [והביאו במ"ב סי' קכ"ו סק"ט], ובא"ר (סי' צה ס"ו, והביאו ערו"ה ס"ה וכה"ח סקט"ז) כתב שכן יש לכוין את רגליו עד סוף הברכה [אמנם המ"ב לא הביאו להלכה], ומוכח ממנהגו שהקדושה היא חלק מהברכה השלישית בחזרת הש"ץ.

פלוגת מנהג בבל וא"י בזה

הנה מצינו בתוס' בסנהדרין (לו ע"ב ד"ה מכנף)

גדר מלאכת זורע ונידון מחודש בשעון שבת

הרב יהודה זאב זריצקי

מח' הרש"ש והמנ"ח

נחלקו האחרונים בגדר מלאכת זורע, האם המלאכה היא הזריעה לבד או גם ההשרשה.

שי' הרש"ש דהמלאכה היא הזריעה רק צריך שישתמש וז"ל אף דזרע ועוד לא נשרש כמאן דשדי בכדא דמי, מ"מ כיוון דע"י זריעתו עתה ישרש אח"כ חייב כמו אופה וצולה דחייב אע"פ שנאפה ונצלה אח"כ מאליו.

ועוד איתא ברש"ש דאם לקט הזרע קודם שנשרש נראה דפטור למפרע על מה שזרע כיון דלא נתקימה מחשבתו [וזה נלמד מגמ' בשבת דף ג' ע"ב דאם רודה הפת קודם שנאפה פטור].

ומוסיף הרש"ש שבזורע ואופה אף אם יזרע ויאפה עם חשיכה והקליטה והאפיה יהיו ביום חול בכ"ז יתחייב.

מבואר ברש"ש דהמלאכה היא הזריעה ויש תנאי שצריך שהזרע ישתרש ולכן אם יוציא את הזרע קודם שנשרש או לחילופין נתקלקל הזרע פטור כיון דלא השתרש.

ובולי האי ס"ל לרש"ש שהמלאכה היא רק הזריעה ולא גם ההשרשה אלא ההשרשה רק תנאי בדבר, דהלא כתב הרש"ש שאם יזרע עם חשיכה בצאת השבת חייב אפי' שלא השתרש בשבת.

המקור לל"ט מלאכות שבת

איתא בפרשה שמות פרק לה פסוק ג "לא תבערו אש בכל משבתכם ביום השבת, ויאמר משה אל כל עדת ישראל וגו' קחו מאתכם תרומה להשם כל נדיב לבו יביאה את תרומת השם זהב וכסף ונחשת".

אומרת הגמ' בשבת מ"ט ע"ב 'הדור יתבי וקמיבעיא להו הא דתנן אבות מלאכות ארבעים חסר אחת כנגד מי אמר להו רבי חנינא בר חמא כנגד עבודות המשכן. אמר להו רבי יונתן ברבי אלעזר כך אמר רבי שמעון ברבי יוסי בן לקוניא כנגד מלאכה מלאכתו ומלאכת שבתורה ארבעים חסר אחת'.

ואומרים תוס' דאף השיטה השניה ס"ל דיליף ממשכן. וז"ל התוס' 'לכאורה נראה דיליף נמי ממשכן שהרי לכך נסמכה פרשת שבת לפרשת משכן'.

ואיתא בבעל הטורים בפרשת ויקהל "אלה הדברים" דרשו רבותינו מכאן (שבת ע א) לשלשים ותשע מלאכות לשבת כמנין אלה. ודברים משמע שנים וה' דהדברים לרבות א' הרי ל"ט. ואפילו דבכמה מקומות כתיב אלה הדברים ולא דרשינן ליה, שאני הכא דכתיב במלאכת המשכן (פסוק ד) זה הדבר ושני הכי לכתוב אלה הדברים לדרשה.

וכותב המנ"ח דהזריעה לבד היא המחייבת אפי' שמי שיתלוש את הזרע קודם שנשרש לא הוא קוצר ופטור ואולי נוכיח מכאן שכל עוד שלא נשרש לא חשיב זרע להתחייב עליה בכ"ז הזרע חייב דלגבי זריעה הוא מלאכה גם בלי שנקלט.

וזהו חידוש גדול בדפשוטות זריעה וקצירה הם מלאכות הופכיות מגבילות והכאן אשכחן דיחולוק ביניהם.

ולש' המנ"ח דס"ל דשאני זריעה מאפיה אם אדם יכניס פת לתנור לפני יציאת שבת ולא יספיק הפת להאפות בשבת פטור דבאפיה המלאכה היא האפיה בפועל ובכה"ג לא נאפה.

הערה בשי' הרש"ש

בשי' הרש"ש לכאורה יש להעיר אם החיוב על הזריעה לא נעשה עד שהזרע ישתרש א"כ למה בורע בשבת והשתרש במוצ"ש חייב הרי ההשרשה נעשתה במוצ"ש בשעת פטור.

וצ"ל דהרש"ש ס"ל דהמלאכה היא רק הזריעה רק דצריך זריעה שתביא פירות שיהיה פעולה חשובה, וזה רק אחרי שנשרש אבל כל ההשרשה היא לא חלק מהמלאכה או תנאי עיקרי אלא תנאי צדדי ולכן מספיק שיקלט במוצ"ש שהגברא יתחייב דהיתה כאן זריעה חשובה שהביאה להשרשה.

וכן במלאכת אופה המלאכה היא ההכנסה לתנור רק יש תנאי שכל עוד שלא נאפה בפועל לא חייב אבל זה רק כעין תנאי במלאכה דצריך שיאפה.

ביאור חידוש הרש"ש באפייה במוצ"ש

ולכן אומר הרש"ש שאפי' אם יאפה במוצ"ש יתחייב, דמלאכת ההכנסה לתנור הוא בשבת

שי' המנחת חינוך במוסך השבת מלאכת זרע, דהזריעה לבד היא המחייבת וגם אם לא נשרש ונקלט חייב, כגון שנתקלקל הזרע או שתיכף לאחר הזריעה הגביה הזרע מן הקרקע חייב [ולא דמי לאפיה דאף אם הכניס לתנור בכ"ז אם הוציא קודם שנאפה פטור].

והחילוק בין זריעה לאפיה, מבאר המנ"ח דבאפיה החיוב הוא האפיה ואם לא נאפה לא חייב משא"כ בזריעה החיוב הוא הזריעה ואם זרע גם אם לא נקלט חייב.

מבואר במנ"ח שהזריעה לבד היא המלאכה וההשרשה לכאורה אפי' לא בגדר תנאי שמעכב (וזה ברור דבכה"ג דאין היכי תימצא בזריעה לקליטה דפטור, כגון דהזרע ההוא הוא זרע עקר, אלא דס"ל למנ"ח דאי איכא היתכנות לקליטה כבר בזריעה לבד חייב) ולכן אומר המנ"ח שגם אם לא נשרש כגון שתלשו קודם שנשרש או שהזרע התקלקל חייב, כיוון דזרע וזה לבד מחייב.

חידוש המנ"ח דחייב שתיים

ומוסיף המנ"ח דאף שהמלאכה בזרע היא הזריעה גופא, בכ"ז חייב גם על הקליטה דאפי' שקליטה בשבת לבדה שרי כגון שזרע ביום חול ונקלט בשבת אבל אם זרע בשבת ונקלט בשבת יתחייב גם על הקליטה והחיוב יבוא לידי ביטוי באופן דהיה ידיעות מחלקות דיתחייב שתי חטאות [דבלי שהיו ידיעות מחלקות לא יתחייב על אותו מלאכה שעושה פעמיים דזריעה וקליטה שניהם מאותו אב באים ולא יתחייב שנים].

ומוסיף המנ"ח גם אם יזרע על דעת להגביהו יתכף מהקרקע יתחייב.

והתנאי שהפת תאפה התקיים במוצ"ש.

[ואפי' שיש הבדל מהותי בין קליטה לאפיה בפועל דקליטה היא פעולה פחות מהותית מאפיה בפועל שהיא כמעט כל המלאכה בכ"ז הצד השווה בשניהם ששניהם הוו פעולות שקורות לכד אחרי המעשים המקדימים שנעשו, קליטה היא אחרי זריעה, ואפיה היא אחרי הכנסה לתנור, ולכן בתרויהו אם עשה בשבת את הפעולה הראשונית שגוררת את הפעולה הבאה, והפעולה השניה נעשתה במוצ"ש חייב].

ובתוספת ביאור להאי דינא דחייב על הפעולה הראשונית אפי' שלא עשה את המשך המעשה הן בזריעה והן באפיה, הוא משום דהתורה היא אורח חיים לאדם איך לינהוג ושהתורה מצווה את האדם לא לעשות פעולת הצמחה בשבת היא מצווה אותו להתנור מהפעולה שמביאה לכך.

בכל המלאכות התורה מצווה ישירות את האדם על המלאכה כגון שוחט, כותב, בונה, וכו' שפעולת האדם היא העשייה בפועל של המלאכה והתורה אמרה לו לפרוש מזה, אבל שונים ב' מלאכות משאר המלאכות שאין ביד האדם לעשות את המלאכה שהתורה אסרה והם זורע ואופה דבזרע המלאכה במהותה היא הפירות שצומחים וכן באופה הפת שנאפית ואין ביד האדם לעשות הצמחה או אפיה אלא בידו [כמובן שאין אדם נוקף אצבעו מלמטה אלא אם כן מכריזין עליו מלמעלה ואין בידו לעשות כלום אלא הכוונה שיש לו בחירה] לעשות פעולה שתביא לקליטה והיא הזריעה וכן באופה בידו לעשות פעולה שתביא לאפיה והיא ההכנסה לתנור ואת זה התורה אסרה.

וע"ז אומר הרש"ש שאם יעשה אחת מב' אלו הפעולות לקראת צאת השבת (אופה או זורע) גם אם יקלט ויאפה במוצ"ש יתחייב כיוון שאת הפעולה היחידה שיכל לעשות שאת זה ציותה התורה לא לעשות הוא עבר ועשה רק מסייג זאת הרש"ש שבפועל כל עוד שלא נשרש או נאפה (במוצ"ש) לא חייב דהרי עיקר המלאכה לא נעשתה.

גדר האיסור אליבא דהרש"ש

ואם זאת ההגדרה יוצא דההשרשה והאפיה הם לא ממש תנאי אלא כעין תנאי, הם מעיקר החיוב אבל לא מעיקר המחייב.

מעיקר החיוב שהם מעכב בחיוב המלאכה אבל לא מעיקר המחייב דהם לא מפעולות האיסור שהאדם עשה.

נדון מחודש בשי' המנ"ח בשעון שבת

שי' המנ"ח דחיוב מלאכת זורע הוא על הזריעה לבד ולכן אומר המנ"ח שגם אם לא נקלט או לחילופין שתלשו חייב.

וההשרשה לבד לא סיבה המחייבת דאומר המנ"ח דמותר לזרוע ביום חול בשביל שיקלט בשבת.

אלא אומר המנ"ח דאם זרע בשבת וגם נקלט בשבת בכה"ג אם איכא ידיעות מחלקות חייב שתיים דהוו שתי מעשים.

ולפי"ז לכאורה יצא שאם אדם ידליק בשבת שעון שבת שמחובר לו מוצר חשמלי כגון תנור, וכעת הוא במצב פועל ואמור להיכבות ולהידלק כמה פעמים והיה ידיעות מחלקות באמצע יתחייב על כל ידיעה וידיעה.

את התנור כמה פעמים ויהיה ידיעות מחלקות באמצע חשיב רק מלאכה אחת כיוון דזה אותו סוג מלאכה שנעשית פעם אחר פעם ולא זה המקרה בזרע דשם איירי בשתי פעולות נפרדות שנעשו מכח מלאכה אחת ויל"ע.

ובאפיה רק האפיה בפועל היא המחייבת וכל עוד שלא נאפה הוציא מהתנור פטור ולכן פטור המנ"ח באדם שהכניס לתנור לפני צאת השבת ולא הספיק להאפות בשבת פטור דאזלינן בתר האפיה והאפיה לא היתה בשבת.

הוצאת הזרע מהאדמה קודם הקליטה

ולכאורה לפי המנ"ח יצא אדם שזרע בשבת אפי' בידיעה אחת ארוכה יוטל עליו לרוץ ולהוציא את הזרע לפני שיקלט, דההשרשה לבד היא גם איסור ואפי' דהוי ידיעה אחת ולא יתחייב ב' חטאות, אבל האיסור לכאורה קיים ויל"ע.

ולרש"ש פשיטא דמוטל עליו להוציא משום דכל עוד שלא היה קליטה עדיין לא התחייב.

וזה הדבר לכאורה הוי חידוש גדול דעושה מלאכה אחת חייב עליה ב' חטאות [בידיעות מחלקות] דהרי זריעה וקליטה תרווייהו הוו אותו מלאכה וזה חידוש דמכח מעשה אחד אדם יתחייב ב' חטאות.

דאף שאיתא בגמ' זומר וצריך לעצים חייב שתיים וכן האי מאן דקטיל אספסתא חייב שתיים, התם איכא ב' מלאכות, מלאכה אחת שיש לו עכשיו עצים להסקה ואספסתא לבהמתו ומלאכה שניה שהעץ והאספסתא שנשארו יגדלו יותר טוב, אבל אצלנו לכאורה אין שתי השלכות אלא אותו מעשה שבו יש גם זריעה וגם קליטה ולמה שיתחייב שתיים.

בהכרח צ"ל שהמנ"ח למד כיוון שיש למלאכה שתי שלבים זריעה וקליטה חשיבי שתי פעולות נפרדות ואם הוי ידיעה אחת חשיב מלאכה אריכתא אבל אי הוו ידיעות מחלקות חשיבי כעין שתי מלאכות וחייב שתיים.

ולפי"ז במוצר חשמלי שמחובר לשעון שבת חייב רק אחת, דאף דהשעון שבת ידליק ויכבה

בדין עובר לפני המתפלל בהתחיל אחריו וכשמאריך בתפלתו

הרב אהרן פרידמן

לע"נ אמי מורתי מרת חנטש'ה הכ"מ ע"ה
בת זקני רבי נפתלי הירצקא ז"ל
נלב"ע כב' מר-חשון תשפ"ו

בתורה ואפי' בק"ש, החיי אדם כ' טעם נוסף: ולי נראה דהטעם מפני שהמתפלל השכינה כנגדו ואסור להפסיק בינו לשכינה, ומשמע מהמשנ"ב ומהפוסקים דאיכא נ"מ לדינא בין הטעמים ונקטינן את כולם לחומרא.²

וכפועל יוצא פוסק השו"ע ב- ס"ה דין שני. דגם כשמשלים תפלתו ואיכא אינש אחרינא המתפלל אחריו, אסור לפסוע ג' פסיעות, עד שיגמור מי שאחריו את תפילתו, שאם יעשה זה, הרי הוא כעובר כנגד המתפלל. ומוסיף השו"ע דין שלישי, חידוש גדול מזה. וז"ל: וצריך לדקדק

בשו"ע סי' קב' מובא האיסור לעבור כנגד המתפלל שמו"ע. בארבע אופנים, ולא זו אף זו קתני. ראשית עיקר-הדין ס"ד: אסור לעבור כנגד המתפללים בתוך ד"א, ודווקא לפניהם' ונאמרו בזה ב' טעמים. המג"א כ': כדי שלא תתבלבל מחשבת המתפלל, דכל שרואה אדם העובר לפניו בתפלתו, מבטל כוונתו, והוסיף החיי"א: דלכן אסור לעבור לפניו אפי' עוסק

1. בצדדים שלפניהם. היינו לפסוע אחוריו באלכסון לכתחילה. הביא המשנ"ב דהמג"א ס"ל דכלפניהם דמי. והא"ר מתיר, ובדעת נוסה תשובה שלב' הכריע מו"ר מרן הגר"ח קנייבסקי זיע"א דלכתחילה יש להחמיר כהמג"א, אמנם הערוה"ש סי"ב כ' דהמנהג להקל כהא"ר וכ"כ בפסקי תשובות סי' קב' ה"ג הערה 83 בשם החזו"א. ולכן השיב הגר"ח בתשובות שמו' שמז' שני' שנא' שנב' שבשעת הדחק כגון: שזה שעומד מאחריו מאריך בקביעות וגורם לו ביטול תורה או בתפילות ר"ה ויוהכ"פ וכיו"ב התיירו לפסוע מן הצדדין באלכסון. וכן דעת הגרש"ז אויערבך הובא בהליכות שלמה פ"ח דבר הלכה אות נא' דאפשר להקל כהא"ר בצירוף דעת הערוה"ש שלכתחילה המנהג להקל. ולעבור בצדי המתפלל פסק השו"ע כהר"י דמותר לעבור, אמנם המשנ"ב העתיק מהמג"א דהזוה"ק פ' חיי שרה אוסר אפי' בצד המתפלל, ובדעת נוסה תשובה שלו' כ' דאם אפשר טוב לזיזוה"ק.

2. שם: ותניא ר"א אומר: המתפלל אחורי רבו, והנותן שלום לרבו, [פרש"י כשאר כל אדם שלום עליך ולא א"ל שלום עליך רבי ומורי] והמחזיר שלום לרבו. והחולק על ישיבתו של רבו [ר"מ ת"ת פ"ה ה"ב קובע לעצמו ביהמ"ד ודורש ומלמד בלי רשות מרבין] והאומר דבר שלא שמע מרבו [בב"י יו"ד שאומר בשם רבו דבר שלא שמע ממנו וי"מ שאומר בסתם דבר מעצמו, והשומעים סבורים שודאי שמע דבר זה מרבו הואיל והוא רבו מובהק, צריך כדי שלא יטעו בזה להודיע שאומר דבר זה מעצמו, כי פעמים יש בזה פגיעה בכבוד רבו, שהשומעים תמהים על הדברים מאיזה טעם, וסבורים שרבו אמר זאת] גורם לשכינה שתסתלק מישראל. משמע דכול הדינים בחדא מחתא משום כבוד רבו.

לדקדק בזה אפי' אם האחרון התחיל להתפלל אחריו, מאחר שכבר התחיל עכ"ל, ולא זכיתי להבין כל צרכו דקדוקו דהא לא נתברר לן להדיה שר"י התחיל להתפלל אחרי שכבר נעמד רבו רב לתפילה תחילה. ואפשר דכוונתו דמהא גופא דלא ציינה הגמ' דאיירי רק כשהתחילו להתפלל יחדיו משמע דה"ה גם אם התחיל ר"י להתפלל אחרי רב. ואכן כך נפסק בשו"ע בסי' צ' כד' דתלמיד לא יתפלל מאחורי רבו. ובסעיף כה' תלמיד חבר מותר להתפלל אחורי רבו.³

ומקור נוסף מביא הב"י להאי דינא דהארחות חיים מירושלמי מפורש בפ"ב דר"ה ה"ה. רבי חייא בר בא הוה קאים מצלי. עאל רב כהנא וקם ליה מצלי מן אחורי, מן דחסל רחב"א מן צלותיה, יתיב ליה דלא מיעבור קומי רב כהנא דמאריך בצלותיה, ומזה למד המשנ"ב גם את המקור לדין הרביעי דאסור לפסוע אחריו הוא גם כשהמתפלל אחרי מואריך בתפילה ואפי' כשהתחיל בתפלה אחריו. ומן דחסל רב כהנא א"ל הכי אתון נהיגין גביכון, מצערין רברביכון, א"ל רבי, אנא מדבית עלי, וכתוב על דבית עלי "אם יתכפר עון בית עלי, בזבח ובמנחה עד עולם" - בזבח ובמנחה אין מתכפר לו, אבל מתכפר לו בתפילה ע"כ.⁴ נתקשתי מאוד להבין

בזה אפי' אם האחרון התחיל להתפלל אחריו, מאחר שכבר התחיל, ומבאר המשנ"ב ולא נקרא האחרון בא בגבולו של הראשון. ויתרה מזו מוסיף ומעמים המשנ"ב דין רביעי בכוונת דברי השו"ע דאפי' שבא להתפלל אחריו וגם מאריך בתפילתו, ג"כ אסור לראשון לפסוע אחריו, דמ"מ גם ככה"ג נחשב הראשון בא בגבולו של השני.

המקורות לדינים הללו הם מהבבלי ומהירושלמי ומסתעף מינה דין נוסף דאסור לתלמיד להתפלל מאחורי רבו והטעמים לזה

מקור הדין הראשון שאסור לעבור בד"א של המתפלל. וכן הדין השני העולה בהכרח מהראשון דאסור לפסוע למי שמסיים תפלתו כשיש מתפלל אחר מאחוריו. הוא מברכות כז. רב איקלע לבי גניבה וצלי של שבת בערב שבת, והוה מצלי רב ירמיה בר אבא אחורי דרב, וסיים רב ולא פסקיה לצלותיה דרב ירמיה.. ש"מ מתפלל תלמיד אחורי רבו, וש"מ אסור לעבור כנגד המתפללים, איני והא רבי אמי ורב אסי חלפי, רב אמי ורב אסי חוץ לד"א חלפי, ורב ירמיה היכי עביד הכי והא אמר רב יהודה אמר רב, שהוא גם רבו דרב ירמיה. לעולם אל יתפלל אדם לא כנגד רבו פרש"י דמראה כאילו הם שווין, ולא אחורי רבו, ולהלן נבאר כמה טעמים לאיסור זה. שאני רבי ירמיה בר"א דתלמיד חבר הוה.

ומקור הדין השלישי דאסור לעבור ולפסוע לפני המתפלל אחריו אף כשהלה התחיל להתפלל אחריו. מציינ הב"י שרבנו הגדול מהר"י אבהוב הביא שהארחות חיים דקדק דהא נמי ש"מ מעובדא זו דגמ' ברכות וז"ל: ונראה שצריך

3. בראשונים נתבאר כמה שיטות מה ההגדרה דתלמיד חבר לתלמיד שאינו חבר, דעת הר"מ בהלכ' ת"ת פ"ה ה"ט בענין כבוד רבו כגון כשראה את רבו עובר על ד"ת א"ל למדתנו רבנו כך וכך.. בד"א ברבו מובהק שלמד ממנו רוב חכמתו, ובכס"מ פ"ו הי"ב וכן גדול הדור הוי כרבו מובהק אבל אם לא למד ממנו רוב חכמתו הרי"ז תלמיד חבר ואינו חייב בכבודו בכל הדברים האלו.

4. שם, ואכן, צלי עלוי רחב"א וזכה למיסב דאיתעבדון טפורי סומוקון כהדא דקקה. (וזכה להזקין עד שנעשו צפורניו אדומים כצפורני התינוק - קרבן העדה).

כלומר דכיון דאסור לפסוע כנגד המתפלל אחריו ואפי' נעמד להתפלל אחריו וגם כשמאריך בתפלתו, ואפי' הוא תלמידו. מסתעף מכך דאם יעמוד התלמיד להתפלל אחריו רבו שמא יצטרך רבו לפסוע שלש פסיעות לאחריו בעוד שהוא עדין מתפלל ויצטרך רבו להמתין עליו ויצערו בכך. ונפשט בכך מאי דמספקין לעיל לעיל בדעת הירושלמי אי האיסור לעכב ולצער את המתפלל לפניו הוא רק כלפי רבו או כלפי כל אדם.. דנתברר לן להדיא דעת הב"י והמשנ"ב דגם לטעם השלישי שהביאו ס"ל להירושלמי כהבבלי בברכות הנ"ל דרק את רבו אסור לצער בכה"ג. הא כל אדם שרי,

וגדולה מזו מצינו דחששו הב"י והמשנ"ב לטעם השלישי שהביאו מהירושלמי להחמיר גם בדאיכא בזה נ"מ להלכה, אף כשלשני הטעמים הנוספים לאיסור לעמוד אחריו רבו

שלא להטריח, הרבנו יונה בדפי הרי"ף יח: ד"ה אל יתפלל אחריו רבו. כ' נראה בגמ' שהטעם שאסור להתפלל אחריו רבו הוא מפני ההפסקה כי שמא יצטרך רבו לפסוע ג' פסיעות לאחריו בעוד הוא מתפלל ולא יוכל להפסיק. לא הזכיר כלל ענין צער אלא שמונע את רבו מלפסוע ואפשר שהוא ענין של כבוד בעיקרו. ועוד שלא הביא כמקור את הירושלמי אלא מדיליה קאמר נראה בגמ'. ואולי הא בהא תליה כיון שלא הזכיר צער לא ציין את הירושלמי כמקור. ואפשר שכוונתו כהרא"ה והמאירי. הב"י העתיק את טעם הר"י מבלי להוסיף שהוא משום צער. אבל המשנ"ב הוסיף בדברי הר"י מפני שמצער את רבו, על אף שציין בשעה"צ אות סג' שזה מעותק מהב"י ולא בב"י ולא בר"י גופא הוזכר צער. מאידך לשון המשנ"ב מפני "שנראה כמצער" לרבו משמע דמפרש הירושלמי דאינו צער ממש וצ"ע, יציין דגם הב"י הנ"ל הביא את הירושלמי דהוי צער כהוכחה נוספת לדינא דהאחרות חיים וכדפסק בשו"ע דאסור לפסוע לאחריו אף כשהלה התחיל אחריו כפי שהזכרנו לעיל.

את תשובת ר"כ גופא מיניה וביה. דאם יש בזה צער ואסור לעשות כן א"כ איזה מין פיקו"נ זה להתפלל דוקא מאחורי רחב"א. שיאריך ויתפלל במק"א ומה השיב ר"כ לטענתו של רב. עוד צ"ע אי גם הירושלמי ס"ל כהבבלי וכדינא דהשו"ע דרק תלמיד אסור לעמוד אחריו רבו וכדמשמע מלישנא דרחב"א דמצערן רברביכון, או דלירושלמי אסור לעמוד מאחרי כל אדם בתפלה דהא קא מצערן. אלא דגופא דעובדא הכי הוי וה"ה דהיה מוכיחו אם לא הי' רבו, ויתבאר להלן.

וע"פ הירושלמי נתווסף עוד טעם להא דאסור לתלמיד לעמוד להתפלל אחריו רבו. דהנה המשנ"ב מעתיק מהב"י ג' טעמים לדין זה, טעם הראשון שיטת רש"י דכשם דאיתא [שם] דלא יתפלל תלמיד בצד רבו⁵, ופרש": כי הוא יוהרא שמראה שהוא שווה לרבו לענין זה, ה"ה לעמוד מאחורי רבו ס"ל לרש"י דהוא נמי יוהרא הוא ע"כ, ובתוד"ה ולא. הוסיפו גם טעם שני שלא יתפלל התלמיד אחריו רבו, וי"מ מפני שנראה כמשתחוה לרבו ע"כ. וטעם שלישי וי"א מפני שהוא מצער לרבו והוא ע"פ הירושלמי הנ"ל⁶

5. לא יתפלל לצד רבו. ומבאר המשנ"ב דרבו לענין זה, הוא מי שקנה התלמיד ממנו רוב חכמתו או גדול הדור. ומביא מהח"א דה"ה אביו. ובדעת נוטה תשובה פז' השיב הגר"ח דכשם שאביו כרבו לענין שלא להתפלל לצדו מסתברא דה"ה גם לענין אחריו רבו לטעמא דנראה דמשתחוה לרבו, ובמקורות וביאורים שם (81) ביארו דמקורו הוא כשם שתלמיד מצווה בכבודו ומוראו של רבו, בן מחיוב כן כלפי אביו, אמנם אכתי צ"ע לטעמי האחרים אם גם אביו בכלל ואפשר דה"נ.

6. הרא"ה בד"ה אמר רב. וכ"כ גם המאירי ד"ה לעולם כ': וי"מ שלא יטריח את רבו לעמוד אם סיים. ולכאז' זה לא כהירושלמי. ולדבריהם אפשר דלק"מ דרק כלפי רבו מחייב התלמיד בכבודו

הערה ראשונה כיון דחיישינן להלכה לטעמא דהירושלמי האיך מותר להתפלל מאחורי כל אדם ולצער מ"ש מהאיסור לעשות כן לרבו

ומעולם לא זכיתי להבין עומקה של הלכה פסוקה זו, דלתלמיד חבר מותר להתפלל אפי' אחורי רבו וכ"ש דמותר לכל א' להתפלל מאחורי כל אדם דצ"ע טובא, איבעית אימא סברא, איבעית אימא קרא. איבעית אימא סברא. מ"ש דאסור להתפלל אחורי רבו דאיתא להדיה בירושלמי דאיכא בזה צער לעכבו מלפסוע, וכדברי רחב"א הכי אתון נהיגין גביכון "מצערין" רבריכון. והב"י והמשנ"ב הרי חששו לטעם זה, א"כ מה ההתר לצער כל אדם מעיקר הדין מ"ש.

ועוד צע"ג כיון דחשיב צער, וכי אינו עובר על לאו דלא תונו איש את עמיתו (ויקרא כה' יז') שלא לצער כל אדם אפי' בדברים. שהוא לאו בפ"ע, חוץ מהלאו דהונאת ממון, ע' בב"מ נח: אכן אין לוקין עליו דאין בו מעשה. וכך גם מונה אותו החינוך מצוה שלח'. ושם מדיני המצוה כמה אזהרות וכמה זירוזין שהזהירונו ז"ל בענין זה שלא להכאיב הבריות בשום דבר והפליגו בדבר שאמרו שם בב"מ, דאף "לא יתלה עיניו" על המקח מעשה קל שבקלים שנראה ממבטו בעיניו כאילו רוצה לקנותו בשעה שאין לו דמים לקנות ע"כ. והראב"ד בשיטמ"ק ד"ה לא, כ' דהטעם מפני שהוא "מצער" בכך את המוכר שישמח בלבו, שדימה כבר על מכירת החפץ, ולבסוף מתאכזב שלא קנה אותו, עובר בלאו. וכי הנעמד מאחורי המתפלל בידעה שיעכב אותו אינו עושה מעשה ישיר יותר המביאו לצער יותר ממעשה של תליית עיניו במקח בלבד. וע"ע ברבינו יונה בשע"ת ש"ג, כד': והמצער

יש להקל. בב"י [שם] ד"ה וכתב. כ' להדיא דיש לחוש לטעם הירושלמי שלתלמיד אסור להתפלל מאחורי רבו אפי' בבהכ"ס שהמקומות מיועדין ומיוחדין להתפלל בהן מאחר דמצער רבו ומנועו מלפסוע ודלא כרבנו הגדול מהר"י אבהוב בשם בעל המאורות. וכך נקט גם המשנ"ב [שם] בכמה מקומות. ב - ס"ק עז', ביאר דעת הרמ"א שהעתיק את דברי הב"י להלכה. שטוב להחמיר שלא יתפלל תלמיד מאחורי רבו אף בציבור שכך סדר ישיבתו. וכתב עלה דהוא משום דיש לחוש לטעם השלישי הנ"ל מהירושלמי, אמנם הרמ"א כ' דיש לחוש רק לכתחילה, ומ"מ למעשה מסיים הרמ"א דהמנהג להקל, אבל הביה"ל מביא מהא"ר דנכון להחמיר ודלא כהרמ"א. כי הטעם שלא יצער לרבו מוכח בירושלמי כמש"כ הפר"ח והגר"א. ומוסיף הביה"ל ועכ"פ בעת קביעת מקום לכתחילה בודאי נכון לזהר בזה, וכ"כ ע"ז המשנ"ב גם בס"ק עח' ע' בביה"ל דמ"מ טוב לכתחילה שירחק גם בציבור כדי שלא יצער לרבו. וכמו שהכריע בזה הב"י.

הדינים העולים למעשה מכל השו"ט דאסור לפסוע מלפני המתפלל בכל גווני ואפי' רב אסור לפסוע לפני תלמידו אף דנעמד באיסור אחוריו, ותלמיד מובהק אסור לעמוד מאחורי רבו, חיישינן לטעמא דהירושלמי כדי שלא יצער את רבו ואפי' בבהכ"ס שיש מקומות קבועין וזה סדר ישיבתם, לכתחילה או גם לעיכובא. אבל כל אדם רשאי לכתחילה לעמוד מאחורי המתפלל, לא מבעיא אם נעמדו להתפלל יחדיו אלא אפי' נעמד האחרון להתפלל אחריו מותר לו מעיקר הדין. ואפי' אם הוא מאריך בתפלתו. ובדעת נוטה תשובות שסב' ושסג' דאין לגעור במאריכים שכן ע"פ המשנ"ב רשאי ומותר להאריך כרצונם.

להעומדים לפניהם שאין יכולין לפסוע, עבירה היא בידם, ונשאל הגר"ח בהערה אם נחלק על אביו בזה והשיב דהקה"י מיירי כשעומד במעבר באופן שלא יוכלו הרבים לעבור בגללו, ורק אז עבירה בידו, ובלא"ה מותר.

ודבריו לכאורה צ"ע טובא, דאף שהמקומות בבהכנ"ס מיועדין לעמוד לתפילה היינו ככללי וסדר התפילות, במנין משותף כשמתפללין יחדיו אבל לא לאחר ולקפח את האחרים והוי כמצוה הבאה בעבירה שמקניט ומצער את חברו. כמש"כ הבה"ל הנ"ל להחמיר לתלמיד לקבוע מקום אחורי רבו גם בבהכנ"ס דלירושלמי הוא מצער את רבו⁷ וא"כ ה"ה דייאסר לצער כל אדם דמאי שנא. ובפרט באופן שיודע שמנהגו וטבעו להאריך והוא היוצא דופן. וביתר שאת ועוז וכי מותר לצער אפי' ת"ח וגדול בענקים וגם כשלמד אצלו הרבה רק כי לא למד אצלו את כל תורתו והוא אינו גדול הדור וכי בלא"ה אינו מחויב בכבוד ת"ח, האיך הותר לצער כל אדם ואפי' להתייצב מלכתחילה מאחרי אדם שבא בזמן לבהכנ"ס ומתפלל כדת.

ואין ה"נ לטעמא דהאיסור להתפלל אחורי רבו דנראה כמשתחוה לו ניחא דרק לתלמיד נאסר, דדין זה הוא מהלכ' תפילה, וכן לטעמא

כל איש מישראל.. עובר בלא תעשה שנאמ': "לא תונו איש את עמיתו". ואמרו רז"ל בהונאת דברים הכתוב מדבר, והוא מענין הצער והמצוק וכו'. ובחיי אדם (כלל קמג' אות א) שגם המצער בדברים וגם המצער ע"י מעשה, הוא בכלל אונאת דברים.

והגע עצמך ע' רש"י עה"ת ד"ה ולא תונו. כאן הזהיר על אונאת דברים, שלא יקניט את חברו.. וכי אדם העומד לסיים תפילתו ובא עכשיו אדם אחר ומתפלל לאחוריו ועוד מאריך בתפלתו ומעכבו מלפסוע, אינו מקניט את חברו. ומצערו טבא, האיך ייתכן שיהיה רשאי לעשות כן ע"פ דין. אתמהה. ופוק חזי מאי עמא דבר דהותרו מעשים אלו בכל יום..

והפוסקים נקטו דמעיךק הדין מותר בכה"ג ורק ע"פ מוסר אין ראוי, בס' דעת נוטה (הובא במקורות וביאורים הערה 243 עמ' שפה) מי שבא לביהכ"ס בזמן דכבר עומדים הציבור שמו"ע אם מותר לו להתפלל מאחוריהם. והשיב דרק אם אפשר לו יעמוד במקום שלא יטריח, אבל בלא"ה יכול לעמוד לכתחילה מאחרי המתפללים כבר, כהמשנ"ב ס' קב' ס' ק' יג' יובא להלן. לגבי לעמוד בתוך ד"א של היושב כבר, דאם איירי בבהכנ"ס שלכך עומדין ומיועדין מקומות הישיבה שרי וה"ה להתפלל מאחוריו תוך ד"א ע"כ, ודבק בהתרו גם בדעת נוטה תשובה שסד' שהובא מספר לשכנו תדרשו בשם מרן הקה"י זצ"ל דאותם שמאריכים בתפלה [וביאר מאי חשיב מאריך. כדי הבנת פי' המילות, וכ"כ המשנ"ב ס' ק' יג' ס' קכד' ס"ג עיי"ש להדיא⁷]. במקום שמפריעים עי"ז

נד: המאריך בתפילתו מאריך לו ימיו ושנותיו, אין הכונה למשוך המילים אלא לכוון כהוגן, והגר"ח גופא פעמים דיש אצלו אריכות הוא נמדדת בדק' ספורות. והוא להדיא בתוד"ה עיון תפילה, בשבת קיח: ולענ"ד יש לדקדק מהביה"ל ס' קט' ד"ה הנכנס לבהכנ"ס, כ' מי שמדריך טבעו להאריך. משמע דענין הארכה נתון לשיעורין ע"פ טבעו משעת בריאתו.

8. וכן"ל בהערה 6, דלהרא"ה והמאירי שהטעם שלא יטריח את רבו לעמוד אם סיים. ואפשר אולי לדחוק ולהבין דזה רק אצל רבו אבל למש"כ הירושלמי דזה צער ממש אכתי צע"ג וה' יאיר עיני.

7. וכן הובא בס' אין לו בעולמו אלא ד"א של הלכה (בפ"י אות יד). שמה שאמרו בגמ' ברכות

מבית עלי דכתיב על בית עלי אם יתכפר עון בית עלי בזבח ובמנחה עד עולם. בזבח ובמנחה אין מתכפר לו, אבל מתכפר לו בתפילה, והיינו דאצל בני עלי היה מצב של פיקו"נ. אבל שאר אינשי אסור לצער את האחרים בהארכת תפילתם ע"כ. כלומר כוונתו ר"כ דרך לתלמיד אסור מעיקר הדין להתפלל מאחורי רבו אבל מ"מ בדרך תוכחה ודרך מוסר אין לעשות כן לכל אדם.

ומאי דהסיק החוט השני צ"ע ממ"נ, שהרי הוכחנו שהב"י הרמ"א הא"ר הגר"א והמשנ"ב כולם נקטו דטעמא דהירושלמי היא אחת הסיבות גם של הבבלי והשו"ע דאסור לתלמיד לעמוד אחורי רבו כיון דמצער לרבו ואפי' בבי כנישתא. ומ"מ תלמיד חבר או אינש אחרינא רשאי לצער את המתפלל לפניו. וא"כ איך אפשר להביא את טעמו דהירושלמי שהוא איסור לצער את כולם. ולהשתמש בטעם זה רק כלפי תלמיד אחורי רבו. ולחלק דכלפי רבו האיסור הוא מעיקר הדין, ובתלמיד מעיקר הדין מותר, כשהירושלמי לא חילק בחומרת האיסור ושניהם שווין בחומרתם להבנת החוט השני. שהרי בירושלמי מפורש דרך משום פיקו"נ רשאי לצער את שלפניו. אבל בלא פיקו"נ דקדק היטב החוט השני דאין נ"מ בין לצער את רבו או כל אינש אחרינא. אא"כ נימי דהירושלמי פליג על הבבלי. אבל כל הפוסקים הנ"ל ס"ל דהירושלמי והבבלי חד הם. ובהכרח צ"ל דמ"מ בירושלמי איתא דמצערן לרברביכון וכדאיתא להדיא בברכות, אבל כל אינש אחרינא מותר מעיקר הדין לצער. ומ"מ משמע דאינו ראוי, אבל צ"ב דהיכן מצינו דבר המותר ע"פ דין בשו"ע ומבלי לציין בשו"ע שלכתחילה אין ראוי לעשות כן. והדק"ל

דיוהרא לכאו' הוא מהלכ' כבוד רבו ואף דקצ"ע דא"כ אמאי סדרו המחבר בהלכ' תפילה ולא בהלכ' כבוד רבו בשו"ע יו"ד סי' רמב', וכן תיקשי לטעמא דהירושלמי דמצער לרבו, אי נימא דהוא מהלכ' כבוד רבו, וכלשון הירושלמי דמצערן לרברביכון אבל מ"מ לטעם זה התימה גדולה יותר דהיכן מצינו בהלכ' כבוד רבו דוגמא לדבר דרך את רבו אסור לצער מדין כבוד רבו ואדם אחר מותר, וכי אין כאן גם איסור לצער משום "לא תונו איש בעמיתו" וכנ"ל, ולענ"ד אכתי צ"ע וה' יאיר עיני.

ואיבעית אימא קרא דאיכא תנא דמסייע לי דהכא משמע מדברי ר"כ בירושלמי, דהנה החוט השני (עמ' קצו') נקט כהגר"ח בריש דבריו דאין איסור להתפלל מאחורי מי שהתחיל כשמאחר, אבל באמת רוח אחרת עמו, וז"ל: אותם המאריכים בשמו"ע הם בד"כ מכבידים על הציבור, וראוי להם לעלות למזרח, ואין לנהוג מנהג ענווה בזה. דלא יהא גרוע מכל גמ"ח אחר, אמנם אם א"א לו לעלות למזרח וכדו'. יתפלל כדרכו כיון דהמקום נעשה לתפילה. אמנם בהמשך שם בסעיף כו' (עמ' קצה') מקפיד יותר מהגר"ח אף דמעיקר הדין מותר אין ראוי לעשות כן בדרך הישר והמוסר דכן מוכח בירושלמי. וז"ל: אסור למי שסיים תפילתו לפסוע כנגד המתפלל.. ואמנם בתחילה צריך ליתן דעתו שלא לצער בנ"א. ויש להתפלל כגון סמוך לקיר במקום שלא מפריע לאחרים, או לקצר בתפלתו. כמו שאמרו על ר"ע, כך הי' מנהגו של ר"ע, כשהיה מתפלל עם הציבור הי' מקצר ועולה מפני טורח ציבור וכו'.. ומהירושלמי מבואר דאסור לצער בתפלתו באופן שחברו אינו יכול לפסוע. עיי"ש ומביא את העובדא הנ"ל עם רחב"א ור"כ. ודקדק מתשובת רב כהנא אנא

לקריאת התורה או להחזירה לארון קודש לאחר הקריאה. ויש בזה גם משום טירחא דציבורא, או לעבור כדי להתפלל בציבור. לקדיש וקדושה.¹⁰

ובהקדם וטרם הערתנו השניה אית לן לברורי דינא דאסור ליישב בתוך ד"א של מתפלל

שו"ע בס"א סי' קב' אסור "ליישב" בתוך ד"א של מתפלל תפילת שמו"ע. ומקורו: מעלי הכהן שנעמד כשחנה התפללה סמוך אליו. ברכות לא: [ע"פ פי' א' דנחלקו שם הראשונים מה ההוכחה ואכמ"ל]. ובמשנ"ב ה"ה אם המתפלל עומד בתחנונים שלאחר התפילה כז"מ שלא פסע, וה"ה גם שלא לעבור כנגד המתפלל כשעדין עומד בתחנונים, אמנם באשל אברהם פליג. והטעמים בזה: בטור כ': מפני שנראה כאילו חברו מקבל עליו עול מלכות שמים, והוא אינו מקבל, אמנם הט"ז העיר ע"ז דא"כ יצטרכו גם להרחיק גם מימי שקורא ק"ש. ועוד מדוע צריך להרחיק רק ד"א והרי אף יותר מזה נראה כמי שאינו מקבל עליו עול מלכות שמים. ולכן נותן טעם אחר: שמקום המתפלל הוא אדמת קודש שהרי הוא כעומד לפני המלך, וכיון שכך צריך לנהוג במקום זה כבוד ואין לשבת שם, לאפוקי

כדאי ורצוי למאריכים לעלות קדימה למזרח ויירוח להו קיום הלכ' נוספת וגם לא ימנעו לעבור בתוך ד"א לצורך מצוה וכיו"ב

ומ"מ כדאי למאריכים בתפילה שיעמדו אצל הכותל חוץ מטעמא דעשיית חסד או מדרכי המוסר למנוע צער מהזולת, ירווח להו קיום הלכה אחרת לכתחילה. דהא בלא"ה איתא בשו"ע סי' (צ' כ"א) דצריך שלא יהא דבר חוצץ בינו ובין הקיר וכפי שהביא המשנ"ב שזה למצוה מן המובחר ולית ביה איסורא כשצריך לכך מצד דוחק המקום וכו'.. שנאמ': "ויסב חזקיהו פניו אל הקיר". ואמנם גם המחבר וגם הרמ"א סוברים דאדם אינו חוצץ בינו לבין הקיר ומ"מ הביא המחבר בסעיף כב' דיש מי שאומר שיש לזהר מלהתפלל אחורי שום אדם ויש לחוש לדבריו ובמשנ"ב הביא דהאיך אפשר לזהר בזה. ולכן נראה דאף לי"א לא הוי הפסק גמור שיהא אסור אלא זהירות בעלמא שהמדקדק במעשיו יראה שיהיה לו מקום קבוע נגד הכותל.

וגם מטעמא אחרינא רצוי למאריכים בתפילה לעלות קדימה למזרח. כי מונעים מלעבור בתוך ד"א שלהם. בהרבה אופנים, ופעמים שיש בכך ספיקא דדינא מח' הפוסקים או טרחא דציבורא, ואי אפשר לפרט את כולם כי רבים הם ולכן ניתן מעט דוגמאות כדי לסבר את האוזן דין כהן לעבור כנגד המתפלל לעלות לדוכן⁹ להוליד ס"ת

10. להשלים מנין. לקרוא ק"ש עם תפילין. הנצרך לנקיבו. כשקטן הטיל מי רגלים באמצע שמו"ע דמבואר בשו"ע סי' צ' ס"ז מותר לצאת מבהכ"ס לגמור תפלתו האם יוכל גם לעבור כנגד המתפלל כ' המשנ"ב ס"ק פה' בשם החי"א דאסור ויש לסמוך על השיטות דכיון שהתחיל יכול לגמור אף בפני מי רגלים כיון שאיסורו מדרבנן. בדבר המנהג שהביא המשנ"ב סי' צה' כג' לפסוע ג' פסיעות לאחריו ולחזור ג' פסיעות לפניו והאדם שאחריו כבר התחיל שמו"ע. כשהרב סיים והש"ץ ממתין לו ואינו יכול לרמז כדאיתא במשנ"ב סי' קד' ס"ק א'. אי מותר לו לפסוע משום טרחא דציבורא.

9. וכן הסתפקו כשיש כהן אחר, ומה הדין שיש כבר ב' כהנים לברך חוץ מהכהן הזה, ומה הדין לישראל העומד בקדמת בהכ"ס לעבור כנגד המתפלל, כשכהנים עומדים לפניו, כדי שיוכל לעמוד בברכת כהנים פנים כנגד פנים, כיון דאית לישראל מצוה להתברך, דין הכהן לעבור לפני המתפלל לצורך נט"י. לוי לעבור נגד המתפלל כדי ליטול ידי הכהן.

הב"י הב"ח והט"ז מיישבים את הערת הטור על אביו הרא"ש

הב"ח ד"ה ואם, כ' חידוש דין דרך בביתו א"צ לעמוד אם ישב תחילה ולא בבהכנ"ס ולפי"ז א"ש ק' הטור על אביו. וז"ל: לפע"ד נראה דאין זו תשובה כלל, דהרא"ש לא אמר אלא כשהיה אחד יושב בביתו שלא יחדוהו לתפילה. ועמד זה להתפלל בצדו, התם הוא דא"צ לקום כשישב קודם כיון שזה בא בגבולו, אבל בבהכנ"ס שהוא מקום מוכן להתפלל שם, אם היה אחד יושב שם כבר, ובא אחר והתפלל בצידו. צריך הוא לקום, דאין לו רשות לישב שם, ולמנוע הבאים להתפלל שם, כיון שיחדוהו לתפילה לכל ישראל שיבאו שם להתפלל¹², ולפיכך גם עלי שכבר ישב על מזוזת היכל ה' כיון שהמקום קבוע להתפלל בו היה צריך לקום כי לא באה חנה בגבולו אלא באה להיכל ה' מקום קבוע ומיוחד להתפלל שם לפניו יתברך והי' אסור לעלי לישב שם. והכי נקטינן כחילוק זה כדפרישת. ואכן המשנ"ב הכריע להלכה כדבריו בס"ק יג'. המאמר מרדכי (סק"ה)

אם עוסק בדבר קדוש. ואכן הביא שם השו"ע דינא דיושב תוך ד"א כשעוסק בתפילה ובתורה ובאמת ראיתי מי שהכריח דאליבא דאמת ב' הטעמים איצטריכא להו.¹¹

ובס"ג קדם וישב ועמד זה להתפלל בתוך ד"א, א"צ לקום שהרי זה בא בגבולו. ומקור דין זה הוא מהטור בשם אביו הרא"ש. והוסיף הטור, ואע"פ שיש להשיב דהא ילפינן מעלי מדעמד כשבאה להתפלל במחיצתה שאסור ליישב בתוך ד"א של מתפלל. והא עלי היה יושב תחילה כדכתיב: "ועלי הכהן יושב על הכסא על מזוזת היכל ה'.." ואפ"ה הוצרך לקום. מ"מ אין משיבין את הארי אחר מותו. וגם כי לשון הגמ' משמע כדבריו: דקאמר אסור "לישב" דמשמע אסור "ליישב" אצל המתפלל. אבל אם "ישב" כבר מותר. מדלא קאמר: אסור להיות יושב ע"כ.

11. בספר הנפלא שלחן אש על שו"ע או"ח מהגאון רבי אברהם שטערן זצ"ל הי"ד כ' זל: ולענ"ד גם הטור ע"כ ס"ל טעם הט"ז, דהא לטור יקשה אפי' עומד בתוך ד"א או יושב חוץ לד"א הא מ"מ נראה כאילו חברו מקבל עליו עול מלכות שמים והוא אינו מקבל, וביותר דבזה"ק פ' חיי שרה דף קלב: איתא להדיה כהט"ז זל ובגין דבר נש קאים קמיה מלכא עילאה נטיל ד"א לצלותיה. וע"כ דגם הטור מודה דע"י תפלתו עושה רק את ד' אמותיו למקום קדוש כיון שזה מקומו של האדם ולא יותר מד"א. ולכן רק שם נחשב כאינו מקבל עליו מלכות שמים אם יושב. אבל חוץ לד"א לא אכפת לן. רק דהטור ס"ל דמשום אדמת קודש לחוד אינו אסור ליישב דהא כל בהכנ"ס אדמת קודש וכי אסור לישב שם לעולם, לזה צריך עוד טעם דאינו מקבל עליו עול מלכות שמים. מה שחברו בצדו מקבל. אבל לטעמו של הטור נמי צריך לטעמו של הט"ז. ולטעם הט"ז נמי צריך לטעם הטור ע"כ.

12. גם הב"י ד"ה ועל מ"ט. מיישב את ק' הטור ויסודו מובא להלכה.. דהביא מהר"י אבהוב שכ' ונראה עכ"פ שיש להשיב דהנה הרא"ש לא אמר אלא שמי שבא להתפלל תוך תחומו של חברו כשישב כבר, שאין חברו חייב לעמוד מעיקר הדין. אבל עכ"פ הלא זה אינו עושה כשורה שנכנס לתוך מקומו של חברו. ונראה שחבירו היושב הוא כופר כשאינו מתפלל שנראה כאלו חברו מקבל עליו עול מלכות שמים והוא אינו מקבל ומזה, דהצד היושב, אם הוא מדקדק בדקדוק מצוה היא לו לעמוד, בדרך שלא יהיה בכאן צד גנות למתפלל שבא בתחומו שלא עשה כשורה, וגם לו היושב שלא יהיה נראה בצד מה ככופר, ומזה הצד עמד עלי שהרי לאיש כמוהו היה לו להחמיר עכ"ל וכוותא פסק הרמ"א דמדת חסידות לקום. וכמו שהבאנו לעיל מדעת נוטה תשובה שסב' ושסג' דמותר לכתחילה להתפלל אחורי המתפלל דאיירי בבהכנ"ס.

שביושב מיד שבא המתפלל הוא סותר לרשות הראשון בתוך הד"א שלו. ובעומד בתוך ד"א של המתפלל כעת הוא לא מונע מהמתפלל הראשון להמשיך בתפילתו. ורק כשיבוא לפסוע, הא הרי כבר כעת לדברי הט"ז קנה את כל הד"א לצורך צורת ודיני התפילה.

שו"ר שזכיתי וכיוונתי לה"א של החיי אדם. דכ' בנשמת אדם בכלל כו' סק"ב דדין ליישב ולעבור כנגד המתפלל. ולהתפלל בד"א של היושב, דינהו שוין ובשניהם חשיב בא בגבולו. והכא בבא לפסוע ולעבור מלפניו איירי השו"ע בבהכנ"ס כיון דכל המקור לדין זה הוא מרב ירמיה ומהירושלמי ובפשיטות ומסתמא היו מתפללין בבהכנ"ס או בבהמ"ד ולכך חשיב המתפלל לאחריו כבא בגבולו. [דלא כהרמ"א אלא כביה"ל דתלמיד צריך להחמיר לקבוע מקום אחורי רבו גם בבהכנ"ס] ובסעיף ג' ביושב תחילה ובא מתפלל אחר לעמוד בתוך ד"א דחשיב בא בגבולו איירי בביתו [כהמשנ"ב]. וחזר בו החי"א דהפ"ח מקשה את שאלתינו מ"ש ב' הדינים. ומיישב דשני סעיף ה' דהבא להתפלל אחורי המתפלל חשיב בא בהתר, דבשעה זו שנעמד השני, עכשיו אינו מונע את עמידת הראשון לתפילה כל עוד הוא אינו פוסע, ועכשיו אדרבא זה שהתחיל להתפלל קודם ורוצה לפסוע מתקרב ובא בגבולו בין בבהכנ"ס ובין בביתו. ומדקדק כן בלשונות השו"ע ואכמ"ל.

מוכיח שעד שלא פסע חשיב המתפלל כעומד באמצע התפילה הן מעצם הסיבה לחיוב כריעה וג' פסיעות בגמור התפילה וכן מדיני ג' פסיעות.

אולם דחיית הפר"ח צע"ג ולא זכיתי להבין רוחב דעתו הק' וה' יאיר עיני. הא כז"מ שלא

כ' דהשו"ע אינו מחלק וגם בבהכנ"ס המתפלל בד"א של היושב חשיב בא בגבולו.

הט"ז סק"ה ביאר את דברי הרא"ש ויישב בכך את תמיהת הטור: דודאי אם א' ישב כבר ובא א' בתוך ד"א שלו, אין על הראשון חיוב להרחיק, כיון שהוא זה שבא לגבולו של הראשון. והשני עושה איסור, שהוא מתחיל להתפלל במקום שהוא ד"א של היושב כבר בהתר, וע"כ אמרה חנה שפיר אני הנצבת להתפלל בהתר כיון שאני חוץ לד"א, אבל אם הייתי תוך ד"א ה' עלי איסור שאני מתחילה להתפלל בתוך ד"א שלך, אבל עליך אין שום איסור כיון שאתה יושב כבר.

וממוצא דברינו צ"ע הא סתרי דיני אהרדי דבקדם וישב אין איסור לראשון ליישב כשנעמד השני אחריו לצידו. ובקדם ומתפלל ונעמד שני לצידו אסור לראשון שקדם לפסוע.

וממוצא דברי הט"ז יש לתמוה טובא דלכאורה הדינים הנ"ל סתרי אהרדי מ"ש סעיף ג' שהיושב תחילה ד"א במקום שהוא יושב בהתר הם שלו ואפי' עוסק בדבר הרשות. וכשנעמד האחרון לתפילה חשיב נעמד באיסור דבא בגבול ד"א של הראשון. א"כ ק"ו בסעיף ה' דהראשון שנעמד לתפילה ד"א שלו הם מחמת תפילתו ולמה לא יעמדו לרשותו ככל שיחפזין ובודאי כדי לסיים ולהשלים תפלתו ולפסוע ג' פסיעות בתוך ד"א שהם שלו כדין הלכ' תפילה, כיון דנעמד בהתר. אמאי לא חשיב השני בא באיסור ובא בגבולו לתוך ד"א הקנויות לראשון כבר בהתר. ואיך מונע את המתפלל הראשון שעמד בהתר מלהמשיך להשתמש בד"א בהתר, והראשון הבא כעת לסיים תפלתו חשיב ע"פ דין בא בגבול השני באיסור. ואין ה"נ

מתן תורה, ועוד נמצא בהגדה שמשה רבנו ע"ה נכנס בחושך, ענן, וערפל, לפני הקב"ה, וכשיצא, יצא מאלו השלשה. ולכך אנו עושים שלש פסיעות ע"כ. וא"כ בודאי אין זה ד"א וכבוד השכינה להישאר במחיצתה לאחר שסיים. ובג' הפסיעות מתרחק כמו כלל ישראל מאימת השכינה או יוצא מהחושך ענן וערפל.

טעם שלישי מביא מהשיבולי הלקט סי' יח', ממש כפי שייסדנו, דכו"מ שלא נפרד בג' פסיעות השכינה עמו, והוא ממש כעומד עדין בתפילה, ומדמה זאת לאיסור ליישב בתוך ד"א. וא"כ פשיטא לכאורה דאסור ליישב בד"א של המתפלל כז"מ שלא פסע, והאיך נהפכו היוצרות להחשיב את השני הבא להתפלל בתוך ד"א כבא בהתר, לעומת הפוסע שבא לסיים תפילתו שהתחיל ראשון שהוא הבא באיסור.

וז"ל: ומצאתי לגאונים ז"ל מאי זה טעם חוזרין לאחריהן ג' פסיעות לאחר תפילה, מפני שכשאדם עומד בתפילה, עומד במקום קדושה, ושכינה למעלה מראשו של אדם, שנא': "שויתי ה' לנגדי תמיד", ותוך ד"א למקום עמידתו מקום קדושה היא, ומנין, שכך אמרו חכמים, אסור ליישב בד"א של תפילה. וכיון שכן הוא כיון שנפטר אדם מתפילתו צריך לפסוע ג' פסיעות לאחריו כדי שיצא ממקום קדושה ויעמוד במקום חול, וראיה לדבר שכיון שחוזרין ג' לאחריהן, נותנין שלום זה לזה, כלומר עד עכשיו היינו במקום קדוש ויצאנו למקום חול. ועולה בקנה א' עם מש"כ המשנ"ב הנ"ל דבמקום שכלו ג' פסיעות יעמוד. ויכוון רגליו כמו בתפלה כשאומר עושה שלום. מפני שמטה עצמו לצד שכינה.

וגם לטעם הרביעי שמביא ב"י מצאתי כ' בשם רבינו האי שטעם שלש פסיעות משום דתפילות

פסע ג' פסיעות לא סיים הראשון תפילת שמו"ע דת שהוא מחוייב בה. דדין ג' פסיעות הוא מהלכ' השמ"ע, וכשנעמד הראשון לתפילה בהתר וכנ"ל ד"א הם שלו וקניות לו לכל צרכי וסדר התפילה. ואמאי לא חשיב השני כבר כעת כבא באיסור בד"א של הראשון, דהמקור דבעי ג' פסיעות הוא מיומא נג: המתפלל צריך שיפסיע שלש פסיעות לאחריו ואח"כ יתן שלום, וכיון שפסע שלש פסיעות לאחריו התם איביא ליה למיקם, משל לתלמיד הנפטר מרבו אם חוזר לאלתר דומה לכלב ששב על קיאו תנ"ה.. ואם לא עשה כן ראוי לו שלא יתפלל. ולפי"ז אין ה"נ דאם יעכבו יפסע לאחר שסיים השני תפילתו. אכתי זמן הפסיעות לכתחילה הוא מיד כשמסיים תפילתו והוי ממש מצרכי התפילה שבלא ג' פסיעות ראוי שלא להתפלל כלל, והד"א הנצרכות לו נקנו לו כיון דהתחיל בהתר, ומאיזה כוח יכול לעכבו.

ולשבר את האוזן אפשר שהוא כעין מש"כ האו"ח (שמות לה כ) "ויצאו כל עדת בני"י מלפני משה" לחד פי' שם. פי' מלפניו, קודם שיתן להם רשות לעמוד מלפניו הגם דאמרינן ביומא שאין רשות לתלמיד לעמוד מלפני רבו אלא עד שיתן לו רשות.. כלומר שלא פסעו לאחריהם כדרך תלמיד הנפרד מרבו חשיב שיצאו בלא נטילת רשות. או אפשר כי אהבת הדבר קלקלה השורה ע"כ, וגם לסיים את הצורך לעמוד לפני רבו ולהישאר ולעמוד שלא לצורך הוא גם בחינה של אי נטילת רשות לכאורה.

הב"י בסי' קכג' מביא ד' טעמים להא דבעי ג' פסיעות בגמר התפלה, ולכל הטעמים הללו מילתא דתמיה היא למנעו מלסיים. ב' טעמים ממנהר"י אבהוב בשם האורחות חיים. חדא, כנגד שלושה מילין שרחקו ישראל מהר סיני בשעת

וכן מצינו במג"א דקודם שפוסע ג' פסיעות בגמר תפילתו דינו כבאמצע התפילה. דהנה בשו"ע סי' קד'. "שלא להפסיק בתפילה" לאחר הדין הידוע, שלא יפסיק מתפילתו ואפי' מלך ישראל שואל בשלומו וכו'.. וב- ס"ב: היה מתפלל בדרך ובאה בהמה או קרון כנגדו, יטה

כנגד תמידין תקנום, ושכהן עולה למזבח עם איברי התמיד, הי' עולה דרך ימין ומקיף ויורד דרך שמאל, ובין כבש למזבח היו ג' רובדין של אבן, ויורד בהם ג' פסיעות על עקב, ואנן עושים כמו שהם היו עושים. וגם לפי' זה מהכ"ת ימנעו מלהשלים סדר עבודת התפילה שהוא כסדר הקרבת התמיד באמצע העבודה. וצ"ע בזה. ובפשיטות אין הטעמים חלוקים ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי..

חזינו גם מגודל החיוב לפסוע ג' פסיעות דהוי חלק מתפילת השמו"ע ממש. מכמה הלכות בזה, בשו"ע סי' צד' ס"ד הי' יושב בספינה או בעגלה, אם יכול לעמוד בכריעות עומד כדי שיהיה כורע מעמד ופוסע ג' פסיעות. וגדולה מזו מוסיף הרמ"א, אע"פ שיושב בכל התפילה, מ"מ אם אפשר לו לעמוד, יעמוד כדי לקיים הכריעות והפסיעות כדרכן. ואם אי אפשר לו. כגון שרוכב על הבהמה יחזיר הבהמה שלוש פסיעות לאחריה ועולה לו כאילו פוסע בעצמו, ומחויב הפסיעות אפי' בדרך זו למדנו שהוא מעיקרי צורת וחיובי התפילה. ואיך יכול הבא אחריו לבא בגבולו שמתפלל בהתר ולמונעו מלסיים.¹³

בעמד להתפלל אחר שהתחיל הראשון, די"ל לטעמא דהמג"א נחא, דלא תיקשי מידי דסתרי דיני אהדדי, דאף שהוא אחרון כשפוסע, סוף סוף מבטל כוונתו ולכן חשיב הראשון כבא בגבול השני. אבל לטעמא דהחי"א: שאסור לעבור לפני המתפלל הוא מפני שהמתפלל השכינה כנגדו ואסור להפסיק בינו לשכינה, מ"מ הראשון כבר עומד לפני השכינה וכבודה מחייבו לפסוע ולמה נחשיבו כעת בא בגבולו. אלא דמ"מ האמת תורה דרכה דגדר בא בגבולו תלוי בעת שבא ולא בתוצאה שלאחר מכן כפי שייסד הט"ז הנ"ל, ואין שאלתנו תלויה כלל בטעמי הדינים הללו, חדא, דהחיי אדם הנ"ל בעצמו דהוא בעל השמועה, שאסור לעבור לפני המתפלל מפני שהמתפלל השכינה כנגדו ואסור להפסיק בינו לשכינה, הרי הבין מסברא לולי דברי הפר"ח דדין נעמד בתפילה במחיצת היושב. ודין נעמד בתפילה לאחר הראשון שווין בדבשניהם בא באיסור. ואדרבא אפשר דאזיל בזה לשיטתו דהאיסור לפסוע הוא משום שמפסיק בינו לשכינה וכדברינו. תרי, שהרי גם כשישב הראשון בהתר, ואפי' עוסק בדבר הרשות יכול להמשיך לעסוק בדבר הרשות אף שכעת הוא יושב במחיצת מתפלל העוסק בתפילה לפני המלך ובקבלת עול מלכות שמים לדעת הטור והוא אינו מקבל עול מלכות שמים. או לדעת הט"ז אף דיושב כעת באדמת קודש של המתפלל אחריו. כיון שישב בתחילה באדמת חול בהתר שרי להמשיך ולשבת. וא"כ בודאי כשהתחיל להתפלל בהתר ועוסק בדבר קדוש וסדר התפילה הוא גם לפסוע. בודאי יכול להמשיך ולעשות זאת הן לדעת המ"א שמבלבל דעתו דהוא הכניס עצמו להתפלל בלא כוונה במקום שיש מפריעים וכו"ל וגם לדעת החי"א דהראשון בא בהתר ועוסק בתפילה והשכינה חופפת עליו ובא להיפרד ממנה אין כאן הפסקה בינו לשכינה של השני הבא באיסור ומתפלל תוך שידוע שעתיד לזלזל בה.

13. ולכאורה אין לחלק דזה תלוי בטעמים להאיסור ליישב במחיצת העומד, אי נימי דפליגי בזה ודלא כשולחן אש המובא בהערה (11) ופשיטות הפוסקים, דלטעמא דהטור שהסיבה מפני שנראה כאילו חברו מקבל עליו עול מלכות שמים, והוא אינו מקבל, וכשישב תחילה אין כאן לעז דאינו מקבל עול מלכות שמים דבאותה עת לא הי' שום מתפלל במחיצתו. או כהט"ז דטעמא דאסור ליישב בתוך ד"א של המתפלל הוא משום שמקום המתפלל הוא אדמת קודש שהרי הוא כעומד לפני המלך, וכיון שכך צריך לנהוג במקום זה כבוד ואין לשבת שם, לאפוקי אם עוסק בדבר קדוש. ואכן הביא שם השו"ע דינא דיושב תוך ד"א כשעוסק בתפילה ובתורה. משא"כ

הרמ"א מהב"י בשם השבלי הלקט (כה) דיחיד שמתפלל בציבור וסיים תפלתו קודם לש"ץ אסור להחזיר פניו לציבור עד שיסיים ש"ץ תפלתו..

ובמשנ"ב שם ס"ק יב: אע"פ שעדין עומד במקום שכלו פסיעותיו, לא יחזיר פניו לציבור, דהיינו לצד מערב כו"מ שלא סיים הש"ץ, כלומר גם אחרי שכבר פסע, לא יחזיר פניו למעריב. וג' טעמים לדבר. האחד בשם הט"ז, שיגרום בזה בטול כונה למתפללים. וא"כ הוא ממש כחומר האיסור לעבור כנגד המתפלל להטעם הראשון שהבאנו לעיל מהמג"א שאסור לעבור בתוך ד"א של המתפלל כדי שלא תתבלבל מחשבת המתפלל, דכל שרואה אדם העובר לפניו בתפלתו, מבטל כוונתו, והטעם השני דאסור להחזיר פניו לציבור עד שיסיים הש"ץ. מביא המש"ב בשם המג"א והלבוש שיחשדוהו שדילג, ובלבוש יש טעם נוסף: שכשמחזיר פניו נמצא שהופך עצמו מהשכינה שהציבור עומדים לפניו יתברך.

ועולה מיניה דה"ה כשכבר סיים שמו"ע ואפשר דיש מתפללים אחרים מאחריו בתוך ד"א וחושש לאיסור לפסוע כנגדם. צריך ממ"נ לעמוד במקומו דאינו יכול כלל לבדוק אם סיימו לדעת אם מותר לו לפסוע קודם שסיים הש"ץ לכל ג' הטעמים, ולטעם שכ' הט"ז דבהא גופא שיביט ויבדוק הוא מבבל כוונתם הוא ממש כמו חומר האיסור לפסוע ממש בתוך ד"א של המתפלל שזה סיבת האיסור שהביא המג"א. אם לא שהוא מתפלל במקום שבדאי אין מאחריו מתפללים, כגון בסוף ביהמ"ד סמוך לקיר

ובדעת נוטה עמ' שעח' תשובה שמד' דאם מרגיש הרוצה לפסוע שמפריע למתפלל אחריו במה שמתבונן שוב ושוב אם סיים

מן הדרך ולא יפסיק [ופשיטא דאיירי בכה"ג דסגי בזה כדי להינצל דבלא"ה בודאי מותר משום פיקו"נ - משנ"ב] אבל בעניין אחר אין לצאת ממקומו עד שיגמור תפלתו, אא"כ הוא בתחנונים שלאחר התפילה, הובאו דבריו במשנ"ב סק"ט דאז מותר העקירה לצורך מצוה קצת כגון: מה שאנו נוהגין בש"ץ שתכף אחר חזרת הש"ץ עוקר רגליו ויושב לתחנון במקומות שנוהגין לומר תחנון בשיבה, וכן עולה לבימה לקריאת התורה, אף שלא הגיע עדין להקדיש שעם תתקבל שפוסע בו השלש פסיעות. או כגון: מה דאמרו בגמ' בר"ע שאדם מניחו בקרן זוית זו ומוצאו בקרן זוית אחרת היינו מרוב כריעות והשתחויות, ובמג"א אבל שלא לצורך אסור לאדם לזוז ממקומו עד שיפסע הג' פסיעות.

ובר"מ פ"ה מהלכ' תפילה ה"י נמי משמע דעשיית עושה שלום והג' פסיעות הם חלק מתפילת השמו"ע כשאר הכריעות, וא"כ בודאי כל עוד שלא פסע לא סיים, וז"ל: כריעה כיצד, המתפלל כורע חמש כריעות בכל תפילה ותפילה, בברכה ראשונה תחילה וסוף. ובהודיה תחילה ובסוף. וכשגומר התפילה כורע ופוסע שלש פסיעות לאחוריו ע"כ ומבואר מדבריו שכל הכריעות שבשמו"ע שוות ודין א' להם. וכן נפסק להלכה בשו"ע סי' קכג' דין הכריעות בסיום שמו"ע סעיפים א וב'.

ב' הלכות שכמעט ונשתכח ח"ו מישראל בדין המשלים תפילתו הן קודם והן לאחר שפוסע. ובקיומם נמצא שאין כ"כ צער כשמונעו לפסוע מיד כשמסיים

א.הלכה מפורשת בהרמ"א שכמעט ונשתכח ח"ו בישראל, שו"ע סי' קכג' סוף ס"ב הביא

כשמונעו מלפסוע, כיון דממ"נ ברוב הפעמים כשמסיימים התפילה הרי קודם חזרת הש"ץ ע"פ רוב אינו יכול לפסוע בלי להחזיר פניו לציבור ולבדוק אם אינו פוסע בתוך ד"א של חברו, וזה אסור עד תחילת חזרת הש"ץ. וא"כ ממ"נ נמנע מלפסוע גם אם באמת אינו מעכבו, ובנוסף אף באופן שרשאי לפסוע ג' פסיעות ללא בדיקה אחריו. וכנ"ל באופן שהוא סמוך לכותל מערב ואין במציאות מתפללים אחריו או כיו"ב. מ"מ גם לאחר שיפסע הרי יצטרך להמתין במקום שכלו פסיעותיו לכתחילה עד קדושה. שוב אין לו כ"כ צער שמעכבו במקום שהתפלל ומונעו מלפסוע. כיון דרוב הציבור מסיים פחות או יותר סמוך לתחילת חזרת הש"ץ לכל הפחות עד קדושה. ורק את רבו אסור לצער אפי' צער כלשהו וצער שזכה אולי הוא רק מדין כבוד ומורא רבו.

ומ"מ באופן שהמתפלל אחריו מאריך הרבה יותר מהש"ץ או כשתחיל תפילתו ממש סמוך לחזרת הש"ץ וכ"ש אם גם מאריך בתפלתו בודאי הדק"ל האיך מותר בכה"ג לצער כל אדם ולא דוקא רבו וכנ"ל.. וכן אכתי צ"ב בכל האופנים כשבא להתפלל אחריו האיך יכול למנוע את הראשון מלפסוע מיד כשמסיים ולהיפרד כתלמיד מרבו ומכריחו להמתין לפסוע רק לאחר שיסיים וכנ"ל.. וה' יאיר עיני..

ויכול כבר לפסוע. אעפ"כ לא הותר למשלים תפלתו לפסוע ולסיים הטרדת המתפלל אחריו. לעומת זאת אם המתפלל אחריו דעתו נטרדת מחמת זה שמטריח את המתפלל שאינו יכול לפסוע. האם יכול זה שאחריו לפסוע. דעת הגר"ח תשובה שמה' שיש מקום להקל בזה. דהוי כעין מה שמתירין למתפלל לזוז ממקומו כשנטרד בתפילתו ובכ"ז רק אם כוונתו לש"ש.¹⁴

ב. והלכה נוספת שנשתכחה מעט: בתחילת הסעיף הקודם כ' הרמ"א שכשכלו שלש פסיעותיו לא יחזור למקומו עד שיגיע ש"ץ לקדושה ולכל הפחות יתחיל ש"ץ להתפלל בקול רם, ובמשנ"ב בשם הב"ח דלכתחילה נכון להחמיר להמתין עד קדושה.

והשתא דאייתנן להכא אפשר ליישב מעט, הא דתמהנו האיך הותר לבא להתפלל אחר שכבר התחיל הראשון ולצער. דלאור ב' ההלכות האחרונות שמיינו, אין כ"כ צער

14. ע' משנ"ב מהפמ"ג ס' קכד' ס"ק יג'. דמי שצריך להאריך וירא שיתלוצצו עליו, יכול לילך לפסוע לאחריו בשעה שמתחיל הש"ץ אע"פ שלא גמר תפילתו ויחזור למקומו ויגמור. וע"ע במשנ"ב ס' קד' ס"ק א'. בתינוק המפריעו ואין מועיל לרמוז לו שישתוק ולא יטרידו מתפילתו ירחיק את עצמו ממנו ולא ידבר עמו. ומאידך בשם הגרשז"א מובא בהליכות שלמה תפילה פ"ח דבר הלכה אות נא'. שאין להתיר מטעם זה, ואף נתרעם על המתירים בזה, ואפשר שע"י סברות כאלו אפשר להתיר כל איסורים שבתורה.

חייב הנאספים בבית חתנות בשמיעת ז' ברכות

הרב מאיר קליקשטיין

שמחת ליבו של החתן. אלא דמצד זה א"א לברך ז' ברכות כל יום ויום כיון דאין התחדשות בשמחה (אלא מברכים רק ברכת 'אשר ברא'), אך היכא דאיכא 'פנים חדשות' מברכים כל ז' ברכות - משום תוספת השמחה שבאה מחמתו ועצם התחדשות השמחה מחייבת ברכה, דהשתא יש פנים אחרות לשמחת החתן שלא היתה קודם, ושינוי גוון שמחה המיוחד הזה מחייב ברכה בפנ"ע.

וע"כ בעינן דהפ"ח לא היה קודם לכן בזמן הסעודה, וע"כ יש השתא התחדשות בזמן הסעודה, ולא איכפת לן שכבר היה בשעת אמירת הברכות (בחופה או בשעת ברהמ"ז), כל עוד שלא היה בסעודה עצמה.

שיטת הרמב"ם דהחייב משום הבית חתנות

אמנם שיטת הרמב"ם [פ"ב מברכות ה"י] דגדר ברכת חתנים אינו על שמחת לבו של החתן והתחדשותה, אלא על גוף החתנות, וז"ל לגבי דין פנים חדשות 'אם היו האוכלין אחרים שלא שמעו ברכות הנישואין בשעת נישואין, מברכין בשבילן אחר ברכת המזון שבע ברכות כדרך שמברכים בשעת נישואין והוא שיהיו עשרה וחתנים מן המניין'.

מחזה נפוץ הוא שבשעת אמירת ז' הברכות בסעודת הנישואין - הנאספים שקועים בעניניהם, ואינם מטים אוזניהם לשמיעת הז' ברכות.

ויש לידע אם נוהגים בזה כשורת הדין.

יסוד הנידון נעוץ בשאלה - האם החייב לברך ז' ברכות מוטל על כאו"א מן הנאספים בבית החתנות, או דמוטל הוא על כלל בית החתנות - שמתוך כולם מחוייב לבוא ברכה לחתן ולכלה, וכולם 'אחראים' להעמיד ברכה מתוך בית החתנות.

ובפשטות הדבר תלוי בפלוגתא דרבוותא.

שיטת תוס' דהחייב משום שמחת ליבו של החתן

דהנה פליגי רבות' הראשונים בעיקר חיוב ברכת חתנים.

שיטת תוס' כתובות ז': וכן כתבו הריטב"א והר"ן דגדר חיוב ברכת חתנים כל ז' הוא משום

1. הנידון קיים גם לגבי ברכות החופה, אמנם שם לכא' אין חיוב על כלל הנאספים אלא עיקר החיוב על ה'בית חתנות' וע"כ אין חובה לכאו"א לשמוע הברכות (שהרי גם יכול לצאת ואינו מחוייב לישאר שם). אמנם ודאי איכא מצוה לשמוע ולהצטרף לברכת החתן ושבח לקב"ה.

ומהא דכתב דפ"ח הוא מי שלא היה בשעת נישואין ולא בשעת הסעודה, מוכח דאין שייכות לשמחת החתן, וכן מהא דהגריש את זה שלא שמע ברכות הנישואין וע"כ צריך לברך **בשבילן** - נראה דהמחייב הוא עצם הנישואין וכ"א שהיה בסעודת חתן מחוייב לברכו על נישואיו וע"כ הפנים חדשות תלוי במי שלא שמע את הברכות ולא מי שלא היה בזמן הסעודה². ובהמשך יתבאר גדר זה טפי.

ושמעתי מהגר"א אריאלי להוכיח כן עוד משיטת הרמב"ם - דגוף החתנות היא המחייבת בברכה.

ולכא' מבואר כאן גדר הברכה. דאי המחייב של ברכת חתנים הוא מחמת שמחת הנישואין א"כ זה קיים ביבום גם ללא קידושין. אך אי נימא דהמחייב הוא הנישואין בעצמם א"כ י"ל דכל זה קיים רק בליקוחין מדעתה ולא בע"כ כיבום, וא"כ על יבום לא נאמר ברכת חתנים, אך לאחר שרבנן תקנו שיעשה בה מעשה ליקוחין מדעתה ככל קידושין - ע"כ תקנו בה גם ברכת חתנים.

דהנה הרמב"ם [פ"י מאישות ה"ו] כתב דאם לא בירכו בשעת הנישואין אפשר לברך לאחר כמה ימים, ובתשובות הרמב"ם [הובא בר"מ פרנקל] מבואר דאפשר לברך אפ' לאחר זמן מרובה, וכן כתב הריטב"א בשם הרמב"ם דאפשר לברך אפ' לאחר כמה שנים. ולכא' אי הברכה באה על שמחת החתן א"כ כיצד אפשר לברך זאת אפ' לאחר כמה שנים - ששמחת ליבו של החתן אינה בתוקפה וחידושה. ומבואר מזה שהחיוב הוא על גוף הנישואין, וע"כ כל עוד שהנישואין קיימים אפשר לברך (כדין ברכת המצוות על

הנפק"מ בין שיטת תוס' וסיעתו לשיטת הרמב"ם

והנפק"מ בין שיטת תוס' וסיעתו לשיטת הרמב"ם, הוא בכמה פרטים.

א' לגבי פנים חדשות. האם בכדי ליחשב פ"ח הדבר תלוי בכך שלא היו בזמן הסעודה. או בכך שלא שמעו את הברכות. דלשיטת התוס' המודד הוא רק האם היו בזמן הסעודה, אך אם היו בחופה והלכו - נחשבים הם עדיין כפנים חדשות כיון דלגבי הסעודה (שהוא זמן קיום השמחה -) הם 'פנים חדשות' ואיכא תוספת שמחה. מאידך לשיטת הרמב"ם כל המודד הוא האם היו בשעת הברכות.

ב' האם צריך שתהיה תוספת שמחה לחתן בהופעת הפ"ח או לא, דתוס' כתבו דבעינן דווקא

2. והנה הגרי"ז [הובא בחידו' הגר"ח על הש"ס כתובות כאן, וכן בחידושי הגרי"ז סוטה ענינים סי"ח] ביאר באופן דומה מעט פלוגתת התוס' והרמב"ם, דפליגי אי 'ברכת חתנים' באה על החיוב שמחה של האשה שבעלה מחוייב לשמחה, וע"כ בעינן תוספת שמחה, או דהוא חיוב מדיני החתן דישי לו ז' ימי ברכה.

אך לכא' נראה דאינו מוכרח, משום דבפשטות מוכח דגם ימי המשתה של החתן הם 'ימי שמחה' שלו, ואי"ז משום מה שמחוייב להיות שמח עמה, וע"כ ביארנו לעיל באופן הדומה לדבריו.

ומבואר בדבריו דכאו"א מן הנאספים מחוייב לברך את החתן והכלה והמברך מוציאן יד"ח, והטעם לכך מדוקדק בדבריו - דאם אינו מברך חשיב כ'נהנה מסעודת חתן ואינו משמחו'.

אך לפי"ז נמצא חידוש גדול, דאליבא דהרמב"ם כל מי שבא לבית החתנות הרי הוא מתחייב בברכה לאלתר, ואי יצא משם ללא ברכה - חשיב כ'נהנה מסעודת חתן ואינו משמחו. ולא שמענו שנוהגים כן.

גם להרמב"ם ליכא חיוב על כאו"א מן הנאספים

אמנם באמת נראה דגם לשיטת הרמב"ם ליכא חיוב על כאו"א מן הנאספים לברך בעצמו, ול"צ המברך 'להוציא יד"ח' מדין שומע כעונה.

דהנה לשון הרמב"ם הוא 'אחרים שלא שמעו ברכות נישואין בשעת נישואין מברכין בשבילן', ובפשטות 'בשבילן' מתפרש 'עבורם', וממילא נראה דמברכים בכדי להוציאן יד"ח בתורת שומע כעונה, וכן הבין הערוך "ש הנ"ל.

אך י"ל דאינו כן, אלא 'בשבילן' מתפרש דהיינו 'בגנים ובגללים'. ופירושן של דברים כך הוא.

דהנה יש להתבונן בהא דהרמב"ם הביא את חיוב ברכת חתנים כל שבעת ימי המשתה - בהל' ברכות ולא בהל' אישות. הלא דבר הוא.

והוכיח מכך הגרי"ז [סוטה ענינים סי"ח] דס"ל לרמב"ם דחיוב ברכת חתנים כל שבעה הוא מדיני ברהמ"ז כעין 'הזכרת המאורע' (וכך לשון הרמב"ם שם 'ברכה זו שמוסיפים בבית חתנים', ומשמע שהוא תוספת על ברהמ"ז), וע"כ בכל ז' ימי המשתה כשעושים סעודה לכבוד המאורע של הנישואין - מזכירים את המאורע בברהמ"ז (וע"כ מנהג הגרי"ז היה לברך את ז' הברכות מיד

שהפ"ח יוסיפו שמחה לאנשי החופה [וכך כתב להדיא החלקת מחוקק שם סי"א] והוא לשיטתם דהכל מיתלא תליא בשמחת ליבו של החתן, אמנם לשיטת הרמב"ם לא צריך זאת כיון דעצם המציאות שהפ"ח בא לבית חתנות הוא מחייב בברכה.

ג' האם 'שבת' נחשבת כ'פנים חדשות' למרות שאין אנשים חדשים בסעודה. דשיטת התוס' שם להדיא דשבת חשיבא כפ"ח כיון דמרבית בשמחה בשבילה, וא"כ יש התחדשות ו'גוון' אחר לשמחה. אמנם לשיטת הרמב"ם ודאי א"א לברך כיון דכל החיוב מוטל על אנשים ברי חיובא שעדיין לא קיימו חובת הברכה.

הנפק"מ אי הוא חובה על כאו"א מן הנאספים

ולכא' גם איכא נפק"מ לנידון שבו פתחנו - האם מחוייבים כל הנאספים לשמוע את הז' ברכות, או דהחובה היא להעמיד מכלל הבית חתנות - ז' ברכות לחתן ולכלה. דלשיטת תוס' י"ל דהחייב הוא על הבית חתנות ולא על כאו"א מן הנאספים כיון דבמצב זה שיש שמחת חתן כולם מחוייבים לברכו, אך לשיטת הרמב"ם לכא' מוכח דכאו"א מחוייב בברכה וע"כ אם לא שמע את ברכות הנישואין מברכים בשבילו.

וכך נקט בפשטות הערוך השולחן [סי' ס"ב סכ"ד] בשיטת הרמב"ם, דכאו"א מחוייב בברכה ויש להוציא יד"ח 'שומע כעונה', וז"ל 'והחיוב הזה מוטל על כל איש מישראל כשבא ליהנות לבית חתנות הזוג - לברכם בזמן שמחתם בשבעת ימי המשתה, והאחד המברך והאחרים שומעים ועונים אמן הוה כאילו כל העומדים ברכו את החתן והכלה וכיון שברכום פעם אחת יצאו ידי חובתם' וכו'.

כתב דיש להחמיר גם את שיטת הרמב"ם כיון דספק ברכות להקל, וע"כ אין לברך על פ"ח שהיו בסעודה ולא בחופה (אך לענין שבת ויו"ט לא מחמיר בזה, כיון דס"ל דהרמב"ם מודה לשיטת רוב הראשונים דהברכה קאי על השמחה, וגם בשבת איכא תוספת שמחה).

אי שרי לצאת קודם ז' הברכות

והנה לפי"ז נמצאנו למדים, דליכא חיוב על כאו"א מן הנאספים להטות אוזנו בכדי לשמוע הברכות, כיון דפסקין להלכה כשיטת תוס' וסיעתם והתבאר לן דלשיטתם החיוב קאי על כללות הבית חתנות (אמנם ודאי פשיטא דמצוה איכא, אך מ"מ אינו חיוב).

אמנם לכא' דברינו שנויים בפלוגתא הפוסקים.

דהנה הפוסקים דנו האם שרי לצאת מבית החתנות קודם שבירכו הציבור ז' ברכות, או דאינם רשאים לצאת אלא א"כ יברכו ז' ברכות בעצמם.

ולכא' היה מקום להוכיח כן מדברי השו"ע [ס' ס"ב סי"א] דכתב דאם בסעודת הנישואין נחלקו לחבורות חבורות - כל אחת מזמנת לעצמה ומברכת לעצמה ז' ברכות. ומבואר מזה בפשטות דהוא חיוב על כאו"א, וע"כ כל חבורה מחוייבת לברך לעצמה.

אמנם י"ל דליכא ראיה, כיון דבחבורות יש חיוב על כל חבורה וחבורה בפנ"ע בתורת 'קבוצה לעצמה' שמתוכה צריך להעלות ברכה לחתן. דכשם שנחלקים לזימון ממילא גם החיוב ז' הברכות נחלק. ובפרט אי נימא דחיוב ז' ברכות נקבע על סדר ברהמ"ז [כפי שהוכיח הגרי"ז, סוטה ענינים סי"ח].

לאחר ברכה רביעית, עוד קודם 'הרחמן' כיון דס"ל דהוא מישך שייך לברהמ"ז).

ובאמת דברי הרמב"ם שם קיימו על ברכת 'אשר ברא' דהיא הנקראת ברכת חתנים בסתמא, ואותה מזכירים בכל סעודה שעושים לשמחת הנישואין. אך לאחמ"כ המשיך הרמב"ם וכתב דזה הכל אמור באופן שאין 'פנים חדשות' וע"כ מברכים רק ברכת 'אשר ברא', אך כשיש פ"ח שעדיין לא שמעו את ז' הברכות - אזי מברכים בשבילם (דהיינו 'בגנים') את כל הז' ברכות כפי שמברכים בשעת נישואין. וממשמעות דבריו נראה, דהגדר הוא דאגב שמברכים ברכת 'אשר ברא' - מצרפים לזה גם את שאר ברכות הנישואין, אך אי"ז בכדי להוציא יד"ח - דבאמת אינם מחוייבים בזה, אלא כיון שאותם אנשים לא שמעו את שאר הברכות בנישואין, ממילא 'אפשר' ונכון לברך גם את שאר הברכות לכבוד הנישואין, ורק במקום שכולם כבר שמעו לא תקנו לברך זאת שוב.

הכרעת ההלכה - כשיטת תוס' ושא"ר

והנה להלכה הובאו שיטת התוס' והרמב"ם כב' דעות בשו"ע [ס' ס"ב ז', לגבי האם הפ"ח לא היו בשעת הברכות או בשעת הסעודה], והכריע המחבר דפשט המנהג כשיטת תוס'.

ובסעיף ח' לגבי ז' ברכות בשבת - כתב י"א דשבת ויו"ט ראשון ושני הוי כפנים חדשות בסעודת הלילה ושחרית אבל לא בסעודה שלישית וכן פשט המנהג. ומבואר דהכריע דנוהגים כשיטת התוס' לברך בשבת למרות שאין פ"ח כיון ששבת עצמה היא תוספת שמחה.

אמנם הביא שם הב"ש דהמהרש"ל פסק כשיטת הרמב"ם. ובעל השבט הלוי [ח"ח סר"פ]

המברך אחת מן הברכות - צריך ודאי לשמוע הברכות

אמנם יש להדגיש, דמי שמוטל בספק שמא יזמנוהו לברך אחת מן הברכות הראשונות (שאינם פותחות ב'ברוך') הרי שמחוייב לשתוק ולהקשיב שמא יזדקק לברך והלא ברכות אלו שאינם פותחות בברוך - סומכות על הברכות הקודמות מדין 'ברכה הסמוכה לחברתה' וע"כ זקוק הוא לצאת יד"ח מן המברך הקודם (ולפי"ז יש להעיר שהמברך צריך לכוון להוציאו יד"ח). וע"כ לפי"ז אסור גם להפסיק בדיבור אפ' בין ברכה אחת לחברתה ולא רק בגוף הברכה.

ועיין באגרות משה [אבהע"ז ח"א סצ"ד] דכתב דלכתחילה יש לתת את הברכות למי שכיוון בברכות וכך תהיה הברכה סמוכה לחברתה, אך עי"ש שהוכיח דגם מי שלא שמע הברכות - דיכול לברך כיון שהברכות עצמן נתקנו כסמוכה לחברתה ולא בעינן דהמברך בעצמו יסמיק את השם ומלכות לברכה השניה.

אך מצאנו דברים מפורשים בדברי הגרמ"פ [או"ח ח"א סנ"ו] דכתב דאסור לצאת קודם ז' ברכות (אלא א"כ יזמנו בעשרה ויברכו לעצמם ז' ברכות כמו כמה חבורות שאכלו בפנ"ע). ולכא' ה"ה דאם נמצא במקום - דמחוייב לשמוע ולצאת יד"ח, דבפשטות כוונתו לומר דיש חיוב על כאו"א לברך וממילא לצאת יד"ח מדין שומע כעונה. וגם אי נמא דאין חיוב ברכה על כאו"א אלא חובה על כללות ה'בית חתנות' - מ"מ איכא חובה להכליל עצמו בחובת הציבור.

וכן אמר הגרי"ז [הובא בברכת אברהם פסחים קב: וכן הובא בחידושי הגרי"ז סוטה ענינים ס"ח] דהמברך לא צריך שיוציא בברכותיו לא את החתן ולא את הנאספים כיון דהחיוב מוטל על הבית חתנות³. אך מ"מ יתכן דמחוייב לישאר ולהכליל עצמו עם הציבור.

אמנם שיטת המנחת יצחק [ח"ב סמ"ג] דבשעת הדחק יכול לצאת. ובפשטות י"ל דס"ל דעיקרו חובת ציבור, וכדברינו הנ"ל.

3. אמנם דבריו שם אמורים גבי ברכות החופה, אך לכא' ה"ה גם לז' ברכות הנאמרות אחר הסעודה כחלק מברכה ז'.

4. ובאמת מצינו עוד מן הפוסקים שכתבו דשרי לצאת קודם ברהמ"ז, אך זה מטעם אחר. דהנה דעת הגרש"ק [האלף לך שלמה אה"ע סק"ז וק"ח] דיכולים לצאת קודם ברהמ"ז, אך טעמו שם משום שחיוב הברכות חל בשעת ברהמ"ז ולא בזמן האכילה, וכיון שיצאו קודם ברהמ"ז - לא התחייבו כלל.

וכע"ז כתב בתשובות והנהגות [ח"א תשמ"ב] דבשעת הדחק יכולים לצאת כיון דהוא מדין ברהמ"ז, וכיון שאינם מברכים יחד ממילא גם אינם מחוייבים. אך מ"מ כתב [שם תשד"מ וכן בח"ב תרמ"ז] דאם נשאר - חייב לשמוע את הברכות, כיון דאמנם יכול שלא לברך עמם, אך כיון שמברך עמם ממילא מחוייב לשמוע את כל הברכות.

בענין מיגו להוציא והערות בענין עשיית הכרובים והמנורה

הרה"ג ר' ראובן רודרמן

בהפקיד בעדים נאמן הנפקד לומר החזרתי אבל אינו נאמן מכוח 'ראיה' דכוותיה, אלא דכיון דהוא מוחזק והמפקיד התובע אותו נחשב המפקיד ל'מוציא' ועליו להביא ראיה דהנפקד לא החזיר.

היכא שהמפקיד תפס - הנפקד חשיב כמוציא

וא"כ י"ל דכל זה רק אם בא להוציא מהנפקד, אבל כיון דתפס ועכשיו בא הנפקד להוציא מן המפקיד את מה שתפס הו"ל הנפקד מוציא כיון שהתופס טוען הרי יש לי עדים שהפקדתי אצלך ואני טוען שלא החזרתי לי ולכן תפסתי, וכיון שלתופס יש דררא דממונא על הנפקד ע"כ נחשב הנפקד כמוציא.

אלא שהתומים דן מחמת שיש לנפקד מיגו דנאנסו, שבזה יש לו תורת נאמנות חיובית ולא זוכה בדיון רק מחמת שהוא מוחזק, שהרי יש לו ראיה של מיגו שהוא נאמן, וא"כ המפקיד נחשב כ'מוציא' וממילא יוציא מידו מה שתפס, וע"ז כתב התומים דהוי מיגו להוציא.

אך הקצה"ח ס"ל דכיון שיש לו מיגו דנאנסו א"כ נאמן על הפקדון שהחזיר בראיה של מיגו, וא"כ המפקיד תופס בלא דררא דממונא והו"ל גזלן.

בקצה"ח [ספ"ב ס"ק י"א] איתא 'כתב בתומים ז"ל אם תפס אחד משל חברו בטענה שחבירו מחזיק בפקדונו וחבירו מכחישו, אע"פ שיש לחבירו מיגו דנאנסו וכו' מ"מ השתא דלא טען כן לא מועיל טענתו נגד התופס, דהו"ל מיגו להוציא' עי"ש.

מדוע לא מהני מכוח טענת החזרתי בלא מיגו

ושמעתי מכמה לומדים להקשות [וכן הקשה ב'מילואי חושן' כאן], דמדברי התומים והקצה"ח משמע דבלי מיגו לא יוכל להוציא מהתופס, ואמאי הא כיון ששומר נאמן על הפקדון בטענת החזרתי בלי מיגו (דהא לא מיירי שהפקיד בשטר וכדמוכח מהקצה"ח בהמשך דבריו דכ' 'וכן אם הפקיד אצלו בשטר' ומבואר דעד כאן מיירי בלא שטר), א"כ ה"ה הכא יהיה נאמן לומר החזרתי בלא מגו כיון דהמפקיד במה שתפס הו"ל גזלן כדאשכחן בנסכא דר' אבא דהחוטף נקרא גזלן.

ונראה דהתומים והקצה"ח סוברים, דכאן הא מיירי שהפקיד בעדים דאל"כ הא הנפקד נאמן דהחזיר במיגו דלהד"ם ומה צריך מיגו דנאנסו, וכה"ג התופס אינו יכול לתפוס בטענה בלבד. אלא בהכרח מיירי בהפקיד בעדים ואמנם גם

בטענת החזרתי אינך נאמן להוציא מהתפוס
אלא שאם נשביע אותך תהיה נאמן במיגו של
שבועה שנאנסו כדי שתוכל לגבות את התפיסה,
וא"כ המיגו שלך הוא מיגו להוציא.

ובדעת התומים נראה דס"ל דהרי אינו
נאמן בטענה בעלמא דהחזרתי אלא אם ישבע
בנקיטת חפץ וכמו דאם טען נאנסו חייב שבועה
שנאנסו מן התורה, וא"כ הבי"ד אומרים לו הרי

בענין שני הכרובים

ובבריאת האדם איתא בגמ' ברכות ס"א
דבתחילה עלה במחשבה לבראות שנים ולבסוף
לא נברא אלא אחד. וא"כ גם הכרובים שהם
כנגד איש ואשה - תינוק ותינוקת, מתחילה
נצטוו לעשות שנים שאינם שווים א' כנגד איש
וא' כנגד אשה, אבל לאחר העשיה נאמר 'שני
כרובים' - שנעשו כאחד - דהיינו שהם שווים
כאחד, כפי שנבראו כאחד.

וע"כ יתיישב שפיר דבפר' תרומה כתיב
'שנים' ובפר' ויקהל כתיב 'שני'.

בפר' ויקהל כתיב 'ויעש שני כרובים זהב'
ואילו בפר' תרומה כתיב 'ועשית שנים כרובים
זהב'. וצ"ב פשר חילוק הלשון בזה.

ואפשר לבאר לפי הידוע שכאשר כתוב 'שני'
הכוונה שהם שווים וכמו שני השעירים דיוה"כ
שאמרו חז"ל שהם שווים במראה ובקומה,
משא"כ 'שנים' אינם שווים. וכ"כ המלבי"ם
[מלכים א'] על הפסוק 'ויתנו לנו שנים פרים' גבי
אליהו הנביא שביקש שיהיה א' גדול מחבירו
כדי שנביאי הבעל יבחרו להם היותר גדול.

והנה האדם הוא עולם קטן, והמקדש מכוון
כנגד צורת האדם.

בענין ככר זהב טהור דמנורה

השיעור, וכמבואר בגמ' שם שהכניסו לאש כמה
פעמים ונחסר שיעורה עד שהעמידה על ככר.

ברם, מסתבר דכל זה רק במעשה אדם אבל
במנורה שעשה משה - שנעשתה ע"י הקב"ה,
לא היה צריך להכניס מעיקרא שיעור גדול יותר,
כיון שאשו של הקב"ה אינה מכלה מן הזהב
כלום וממילא גם אם יכניס מעיקרא שיעור ככר
- ישאר לבסוף גם שיעור ככר.

וכל זה מרמז ב'ככר' ו'ככר',
שבתחילה בפר' תרומה נכתב בפת"ח לרמז
שבתחילת ופתיחת העשיה לקחו משקל ככר
מדוקדק, ובפר' ויקהל מנוקד בקמ"ץ לרמז שגם
בקמיצת וגמר העשיה נשאר ככר.

בפר' ויקהל כתיב 'ככר זהב טהור עשה אותה'.
הכ"ף בקמ"ץ (הב' של 'ככר').

ואילו בפר' תרומה כתיב 'ככר זהב טהור יעשה
אותה'. הכ"ף בפתח (הב' של 'ככר').

ויש להבין החילוק בניקוד בין הפרשיות, הלא
בתרווייהו התיבה 'ככר' באה בטעם 'תביר' ואין
חילוק במשמעות בין ב' הפרשיות ומדוע נח'
בנקודותיהן.

ואפ"ל, דהנה בגמ' מנחות כ"ח ע"א איתא
דהעיקר הוא שבסוף העשיה תהיה המנורה
משקל ככר, וא"כ בתחילת העשיה יש ליקח
יותר משיעור 'ככר' שהרי כיון שמכניסים את
הזהב לאש הרי הוא מתמעט מן החום ונחסר מן



השביעני במרורים זה ליל פסח

הרב אביעד הופמן

א. מנהג אבלות בליל הסדר

בהלכות ליל הסדר (או"ח, ס' תע"ו, ב') כתב הרמ"א נוהגים במקצת מקומות לאכול בסעודה ביצים זכר לאבלות ונ"ל הטעם משום שליל תשעה באב נקבע בליל פסח ועוד זכר לחורבן שהיו מקריבין קרבן פסח. ובמ"ב (ס"ק י"ב) פירש שיום א' דפסח יהיה לעולם באותו יום בשבוע שחל ת"ב באותה שנה וכמבואר בסימן תכ"ח (ג'). ושם נתן השו"ע סימן לקביעת המועדים עפ"י אותיות א"ת-ב"ש, ופירש שיום א' של פסח יהיה לעולם תשעה באב, והשו"ע נתן על זה סימן "על מצות ומרורים יאכלוהו". ואם הוא עניין מיקרי מה עניין לעשות לו זכר במנהגי ליל הסדר.

והנה המ"ב בסימן תק"ס סק"ה כתב, שבסעודות שבת ויו"ט אין עושין זכר לחורבן לחסר שום דבר בשולחן, ובשעה"צ שם הביא בשם המור וקציעה שגם איסור יש בזה אם ניכר בשולחן שהמקום פנוי מקערה. וא"כ מדוע דוקא בליל יו"ט דפסח עושים זכר לאבלות ולחורבן, והרמ"א הנ"ל הביא ב' טעמים לאכילת הביצה וא"כ לטעם שהוא זכר לקרבן הפסח באמת יש בליל הסדר טעם מיוחד שלא שייך בשאר ימים טובים אבל לטעם הראשון שכתב הרמ"א משום אבלות מאי שנא ליל הסדר שעושים זכר לאבלות ביותר משאר שבתות וימים טובים. ואמנם שיש לחלק בין זכר שעושה ע"י חיסור כלי או תבשיל לזכר ע"י הוספה, וטעם הדבר הוא שכשמחסר כלי הדבר ניכר והוא אבלות בפרהסיא שאסורה בשבת ויו"ט אבל באכילת ביצה אין ניכר מחמת עצם האכילה שכוונתו לאבלות אלא הכל תלוי בכוונת האוכל והרואה אפשר שיחשוב שאוכל הביצה לשובעו.

אמנם מעיקרא מה ראו עם ישראל לנהוג כן להזכיר עניין האבלות בליל הסדר דווקא, מנהג שלא מצינו שנוהגים בשאר ימים טובים ושבחות לעשות זכר לאבלות. וביותר שבסימן תע"ב סעיף ב' כתב השו"ע "יסדר שולחנו יפה בכלים נאים כפי כוחו" ובמ"ב (סק"ו) כתב "ואע"ג שבכל השנה טוב למעט בזה משום זכר לחורבן, בליל פסח מצוה להרבות שזהו בכלל דרך חרות", והביא שם שמהרי"ל נהג לשים כלים נאים ממשכונות של נוכרים על השולחן בליל הסדר דוקא כדי לשמוח. והיינו שיש עניין מיוחד של שמחה בליל הסדר יותר משאר שבתות וימים טובים וא"כ נראים הדברים כסותרים זה לזה, שמצד אחד עושים פעולות מיוחדות להרבות בשמחה ומצד שני עושים מנהג מיוחד זכר לאבלות של תשעה באב.

והדברים נראים שעניין הזכרת האבלות בליל הסדר אינו זכר לאבלות הכללית אלא לזכור את תשעה באב בדווקא, וזו שכתב הרמ"א הנ"ל שהטעם הוא משום שליל תשעה באב "נקבע" בליל פסח. ועל

זה נתן השו"ע סימן מקרא כנ"ל. וצ"ב מה הקשר המיוחד בין ב' מועדים אלו שנהגו ישראל קדושים לעשות זכר לכך שהם קשורים זה בזה.

ב. טעם חדש במצוות אכילת מרור

במדרש איכה רבה (פתיחתא י"ח)¹ "השביעני במרורים הרוני לענה" (איכה ג', ט"ו) ר' אבין פתח השביעני במרורים - בלילי הפסח של יו"ט הראשון. הרוני לענה - בתשעה באב. ממה שהשביעני בלילי יו"ט הראשון של פסח הרוני בלילי תשעה באב בלענה. ועל זה היה מקונו ירמיה איכה ישבה בדד. עכ"ל. ומבואר בלשון המדרש שהטעם לשתיית הלענה המרה בת"ב נעוץ שורשו בליל הפסח.

והתמיהה גדולה, פסח "זמן חרותנו" היום בו נעשנו לעם, תשעה באב יום מפתלת הגדולה של עם ישראל. היום בו חרב בית מקדשנו וניתנו ביד שעבוד מלוכיות בגוים בתוך הגלות הארוכה שאנו נמצאים בה עד היום, ומה ענינים זה לזה.

מהר"י אסאד זצ"ל בחידושו עה"ת פירש המדרש בדרך של שאלה ותשובה, הנביא שואל: למה השביעני מרורים בליל פסח, הרי הוא לילה של חרות ומדוע עלינו לאכול בו מרור? ועונה כי הרוני לענה בתשעה באב. אמנם שגאל אותנו הקב"ה ממצרים אבל לגאולה השלמה עדיין לא זכינו ועודנו בשעבוד מלכויות. עכ"ד. ומדבריו יוצא טעם חדש במצוות אכילת מרור שאינה רק זכר לעבדות מצרים אלא היא גם סימן לשעבוד מלכויות שהתחיל בתשעה באב.

והוסיף מהר"י א' בברית בין הבתרים נאמר לאברהם אבינו ע"ה ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה, בפועל היו במצרים רק מאתיים ועשר שנים כמנין רד"ו, ואמנם שגם בזמן שהותם במצרים לא כל הזמן הזה היו עבדים אבל מרגע ירידתם למצרים כבר היו גולים וכפופים למלכות מצרים והיו בכלל גלות מצרים. ואפילו נימא שכבר נשלם זמן ארבע מאות שנה שהמניין החל בלידת יצחק? אבל הרי לא היו ראויים להיגאל².

והטעם שהוציאנו קודם הזמן הוא כיון שבג"י במצרים הגיעו למ"ט שערי טומאה, והיו עובדי ע"ז וכמעט והגיעו לשער הנ' והוא שער הכפירה ואם היו מגיעים ח"ו לכפירה לא היתה להם תקנה. שבזכות האמונה זכאין להיגאל, אבל אם היו מאבדים גם את האמונה ומגיעים לכפירה כבר היו אובדים במצרים לעולם. וכן כתב הרמב"ן שאע"פ שהיו חטאים אבל לכפירה בקב"ה לא הגיעו. ולכן הוציאנו ממצרים רגע קט לפני שאבדנו³.

אמנם מדת הדין תובעת שגזרת הגלות תתקיים, ולכן מדת החסד פיזרה את גזרת שעבוד מצרים לשאר גלויות להשלים את החסר, וכדברי המסילת ישרים שאריכות הזמן אינו ותור על החטא⁴,

1. וכן הוא שם בפרשה ג', ה'.

2. רש"י בראשית ט"ו, ג'.

3. רמב"ן שמות ב', כ"ה.

4. שוב ראיתי שגם המשנת אליעזר על המדרש בפתיחתא לאיכ"ר סי"ח מפרש כדברי מהר"י א'.

5. מס"פ ד'.

ואמנם שגלות זו מתארכת לנו שנים רבות הרבה יותר ממאה תשעים השנים שחסרנו במצרים, אבל שנים אלו אינן ב"איכות" של שעבוד כמו להיות עבדים במצרים ולכן כנגד מאה תשעים שנה של עבדות נמשכים מאות שנים של גלות.

ודבריו מאירים את דברי המדרש, ונ"ל שכיון שהמרור עיקר כוונתו זכר לעבדות לכן הוסיפו בנ"י קדושים את אכילת הביצה לזכור טעם זה שכיון שקירב הקב"ה את הקץ אנו משלמים היום את תשלומי הגלות. אבל יש בכל עניין זה טעם לפגם. שעלינו בתוך לילה גדול זה של חרות להתאבל על הגלות.

ג. גאולה גם כשלא ראויים

אבל יש בזה קצת טעם לפגם שבתוך לילה מרומם זה שכולו אומר חרות ואהבת השם אותנו עלינו לעשות זכר לגלות. ובלבוש (תע"ו, ב') כתב שאכילת הביצה היא עניין של גילו ברעדה. והיינו שיש צורך בזכירת האבלות בשעת חדות חג החרות להכניס יראה בתוך שמחת החג.

בנבואת יחזקאל (פרק כ' פס' ח' ט') בעניין גאולת מצרים "...ואומר לשפוך חמתי עליהם לכלות אפי בהם בתוך ארץ מצרים. ואעש למען שמי לבלתי החל לעיני הגוים אשר המה בתוכם אשר נודעת אליהם לעיניהם להוציאם מארץ מצרים". ופירש"י שם קודם שנגלה הקב"ה על משה בסנה אהרון ניבא להם שהקב"ה יגאל את בנ"י. והיה הדבר מפורסם אצל בנ"י שעתידין הם להיגאל. ולמרות שבנ"י המרו פי השם ודבקו בע"ז של מצרים הקב"ה גאל אותם למען שמו שלא יתחלל בעיני מצרים.

וכבר מצינו שאפילו פרעה ידע שבני ישראל מצפים לגאולה. שבפעם הראשונה שבאו משה ואהרון לפני פרע ובפיהם צווי ה' "שלח את עמי" מיד גזר פרעה "תכבד העבודה על האנשים ויעשו בה ואל ישעו בדברי שקר" (שמות, ה', ט') ומהם אותם "דברי שקר" מפורש במדרש רבה (פ"ה) מלמד שהיו בידם מגילות שהיו משתעשעים בהם משבת לשבת לומר שהקב"ה גואלן. ואם פרעה המלך ממנו יראו ידע מהכתוב באותן מגילות ודאי שכל מצרים ידעו מהתוכן שהשתעשעו בו עם ישראל. והיינו שהדבר היה מפורסם ביניהם כ"כ שגם המצרים ששעבדו אותם ידעו שעם ישראל מחכה לגאולה ויש להם מגילות שמנבאות את כך שעתידין הן לצאת ממצרים ולהיות בני חורין.

וזה שאמר יחזקאל שהכירו מצרים שהם עמי ואילו הייתי משחיתם היו אומרים אויביהם מבלתי יכולת בידו להוציאם ולכן ממיסת⁶. ולכן הקב"ה גואלם שהרי זהו "ואעש למען שמי", שכיון שהם מאמינים בגאולת הקב"ה אם לא יושיעם יתחלל שמו בעיני מצרים.

6. ויש מזה לעורר טובא על עוצמת וקושי השעבוד שהיה במצרים שצריכים כ"כ הרבה שנים של גלות ושעבוד מלכויות להחזיר את "השנים האבודות". ונכיר מכך מעלת אבותינו שלא הגיעו במשך מאתיים ועשר שנים (!) של שעבוד נורא כזה לכפירה.
7. ע"פ רש"י מצודות ומלבי"ם שם.

ד. אבלות היא מצב זמני

בהיותם עבדים במצרים כנראה לא היה קשה לאבותינו לצפות לגאולה. אבל אנו היום כבר בני חורין, ולפעמים נדמה לנו שמצבנו טוב, וגם אם יש עוד טרדות ובעיות, אבל למי אין?! היהודי שיצא ממצרים וקיבל מתנה עולמית את חרות נפשו יכול לשכוח שלגאולה השלמה עוד לא הגענו. המחלה המסוכנת ביותר היא זו שאדם לא יודע שהוא חולה בה, שאם לא ידע שהוא חולה לא יחפש לעצמו דרכי רפואה.

מסופר על נפוליון שרכב פעם על סוסו ברחובות פריז ושמע קול נהי ובכיה מאחת הסימטאות. כשהתקרב ראה שם בית כנסת של יהודים, ירד מסוסו והציץ מהחלון וראה אותם יושבים על הארץ ומקוננים ובוכים. "על מה אתם בוכים?" שאל נפוליון ילד יהודי ששיחק עם חבריו. "על בית המקדש שלנו שחרב" ענה הילד בתמימות, בלי לדעת שהוא מדבר עם שליט צרפת. "ומתי חרב בית המקדש שלכם?" שאל אותו נפוליון. "לפני אלפיים שנה" ענה הילד. נפוליון חזר לארמונו נפעם והורה לשריו לתת ליהודים שויון זכויות מלא, "אמנציפציה" קראו לזה. עד אז היו היהודים במשך מאות שנים נחשבים לאזרחים סוג ב' בכל מדינות אירופה. וכששאלוהו יועציו מדוע נשאו היהודים חן בעיני ענה להם נפוליון "עם שבוכה על בנין שנחרב לפני אלפיים שנה יחיה עוד אלפיים שנה".

אם נביר שאנו במצב של גלות יש לנו סיכוי להיגאל. כמו שבמצרים עצם הכרתם של בני"ה שהיותם עבדים אינו מצב הטבעי גרם להם להאמין בגאולה ולפרסם שעתידי אלוקיהם להוציאם ממצרים, ואמונה זו היא שגרמה בסופו של דבר את הצלתם אפילו שלא היו להם זכויות. וזהו שער הנו"ן שכתוב בספרים שמבואר שהוא שער הכפירה, שאליו לא הגיעו, כי עוד היתה בידם אמונה שהנבואה שכתובה במגילות וההבטחה שהובטחה לאבות תתקיים.

וזהו עניין זכירת האבלות כליל הסדר דווקא. כדי לזכות ל"שפוך חמתך על הגויים" עלינו לא לשכוח שאנו עדיין אבלים ועתידי הקב"ה לגאלנו והנבואות הכתובות עתידות להתקיים בנו. וע"י שנכיר במצבנו ידעו גם כל הגוים שאנו עוד מצפים לגאולה. ואולי על כך אמרו חז"ל שגאולת אחרית הימים תהא כגאולת מצרים. שבזכות האמונה נגאלו ובזכות האמונה עתידים להיגאל ואפילו אם אינם ראויים ה' יגאלנו למען שמו שלא יתחלל בעיני העמים שהרי אנו עמו ומצפים לגאולתו.

נהגו ישראל קדושים לאכול ביצה שהיא מאכל אבלים כליל הסדר דווקא. שבתוך סיפור יציאת מצרים ומנהגי החרות יזכרו שאנחנו עדיין בגלות ולגאולה השלמה עוד לא הגענו, וזכירה זו אינה מפחיתה את שמחת היום, אלא זהו גילו ברעדה, יש לנו שמחה על גאולת מצרים אבל אנו עוד מצפים לקיום שאר הנבואות. ובזכות הכרה זו נזכה לשנה הבאה בירושלים הבנויה.

עבודת פרך בל"ט מלאכות - תיקון העולם בטל אורות

הרב אלחנן הכהן פישר

טעם שמירת זכירת השבת

בגמ' פסחים ק"ז ע"ב אמר רב אחא בר יעקב: וצריך שיזכיר יציאת מצרים בקידוש היום. כתיב הכא למען תזכר את יום, וכתיב התם זכור את יום השבת לקדשו. בפשטות נראה שאנו לומדים היקש זכור את יום מלמען תזכור את יום, כלומר שזכירת היום הוקשה ולא הזכירה בעצמה הוקשה, כי אם כן היינו מזכירים בקדוש היום גם את מלחמת עמלק ומעשה מרים, אלא ההיקש הוא לזכירת היום. שזכירת יום השבת צריכה להיות זכירת יום יציאתנו ממצרים. ובתוספות שם באו לתת טעם בדבר ואמרו: ושמעתי מהר"מ שיש במדרש¹ לפי שבמצרים עבדו בהם בישראל בפרך, ופר"ך בא"ת ב"ש וג"ל שהם מלאכות ארבעים חסר אחת, וכשנגאלו ממצרים הזהירם על השבת לשבות מאותם ל"ט מלאכות.

נראה שאין כאן רק היקש לזכירת היום, אלא כל מציאות היום של השבת היא שביתה מאותו שעבוד של מצרים. שבמצרים עבדו בל"ט מלאכות, וזה עצמו שביתה השבת שביתה מאותם ל"ט מלאכות. וע"כ השבת בעצם היא זכר ליציאת מצרים, וזה מה שצריך להזכיר בקדוש היום יציאת מצרים, שהיום בעצמו הוא יום זכירת יציאת מצרים.

ובגמ' שבת מ"ט ב' מצאנו הדור יתבי וקמביעא להו: הא דתנן אבות מלאכות ארבעים חסר אחת כנגד מ', אמר להו רבי חנינא בר חמא: כנגד עבודות המשכן ע"כ ד' הגמ'. נראה שמלאכות שבת הם ממלאכות המשכן, שאותם מלאכות שנבנה בהם המשכן, בהם אנו צריכים לשבות בשבת. ובאמת הרי כל מלאכות שבת נלמדות ממשכן, וכמאמרם מאי דהוי במשכן חשיבא קרי לה אב. היינו שהמלאכות נלמדות ממלאכת המשכן ולא מצאנו שנלמדות המלאכות משעבוד מצרים.

וע"ז יש לתרץ בפשיטות שבאמת השביתה בשבת היא מאותם מלאכות שעבדו בהם במצרים. אבל אין לנו דרך לדעת מהם אותם המלאכות שעבדו בהם במצרים, ולזה באה מלאכת המשכן שאנו יודעים מה עשו שם, כמו שמפורט בתורה, וממנה אנו לומדים מהם המלאכות שנאסרו בשבת, שהם אותם מלאכות שעבדו במצרים. אלא שעכשיו אנו צריכים ביאור איך קרה הדבר המופלא הזה שאותם מלאכות שנעשו במשכן, הם אלו שנשתעבדו בהם במצרים. הלא דבר הוא.

1. המדרש הזה אינו לפנינו, וראיתי פעם ששאלו את הגר"ק ואמר שאינו יודע היכן הוא.

אבל באמת צריך ביאור הענין הזה של שביתה ממלאכות המשכן ומה הוא קשור לשביתה בשבת, שהקב"ה צוה לשבות בשבת, ומפני מה נקבעו מלאכות המשכן לאותם מלאכות שמהם שובתים בשבת. ויותר מזה, הרי הצווי על שביתה השבת נמסר לעם ישראל בלשון לא תעשה כל מלאכה, כלומר שכל המלאכות נאסרו, ולמה אנו אומרים שרק מלאכות המשכן הם נאסרות. ואם אנו אומרים שהצווי הוא על אי עשיית כל מלאכה כולל את כל המלאכות האפשריות, שזה נוסח הצווי לא תעשה כל מלאכה. ומאידך גיסא רק מלאכות המשכן הם אלו שנתפרשו לנו בתורה שבעל פה שאסורות בשבת, בהכרח שרק המלאכות שנעשו במשכן קוראים להם מלאכות, וכל שאר הדברים אינם נקראים בשם מלאכה אלא שם אחר יש להם, וזהו מאמרם בכמה מקומות על תקיעת שופר ורדיית הפת חכמה היא ואינה מלאכה, שרק מלאכות אסורות ולא דברים אחרים, ומה שהיה במשכן זה מה שנקרא מלאכות וכל שאר הדברים אינם נקראים מלאכה, אלא חכמה או שמות אחרים. ובזה יבא אל נכון צווי התורה של לא תעשו כל מלאכה, שבאמת רק מלאכות המשכן קרויות מלאכות ובאמת השביתה היא מכל מלאכה.

אלא שעדיין הדברים צריכים ביאור מה נשתנו אותם פעולות שנעשו לבניית המשכן להיקרא בשם מלאכות ושאר דברים אינם חשובים למלאכות.

מצוות השבת היא הַדְבָּר הרביעי שבעשרת הדברות. עשרת הדברות כתובים בתורה פעמיים. הפעם הראשונה בפ' יתרו והפעם השניה בפרשת ואתחנן. ובגמ' [ב"ק נ"ה א'] מבואר שבפ' יתרו זה מה שהיה כתוב בלוחות ראשונות, ובפ' ואתחנן זה מה שהיה כתוב על לוחות שניות. וכידוע חוץ משתי הדברות הראשונות של אנכי ד' ולא יהיה לך, הרי בכל שאר הדברות יש שינויים בין לוחות הראשונות ללוחות שניות.

ולגבי מצוות השבת ישנם שני שינויים בין לוחות ראשונות ללוחות שניות. הא' בנוסח הציווי, שבדברות ראשונות הוא בלשון זכור את יום השבת לקדשו, ואילו בדברות שניות הוא בלשון שמור את יום השבת לקדשו. וע"ז כבר ידוע מאמר חז"ל [שבועות כ' א'] שזכור ושמור בדבור א' נאמרו,² והשני השני הוא בטעם המצוה, שבלוחות ראשונות מבואר שטעם מצוות השבת הוא משום זכר מעשה בראשית, שכך כתוב שם "כי ששת ימים עשה ד' את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת וינפש". כלומר זה טעם השבת שזכור את זה שהקב"ה ברא את העולם בששה ימים וביום השביעי הוא שבת מכל מלאכתו. אמנם בלוחות שניות מבואר טעם מצוות השבת, משום זכירת יציאת מצרים, שכך כתוב שם "וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים, ויוצאך ד' אלוֹקֶיךָ משם ביד חזקה ובזרוע נטויה, ע"כ צוּר ד' אלוֹקֶיךָ לעשות את יום השבת." כלומר שטעם מצוות השבת הוא משום זכר ליציאת

2. ובמפרשי התורה מבואר שגם כל שאר השינויים נאמרו בדבור א', מ"מ ע"ז כבר נאמר שאין הפה יכול לדבר ואין האזן יכול לשמוע, אלא רק הקב"ה יכול לעשות כן. מ"מ אין הכוונה שגם עם ישראל שמע את הדברים בצורה הזאת, אלא אצל עם ישראל הדברות נקלטו בצורה שהפה יכול לדבר והאזן יכולה לשמוע, ואצלם הדברות נקלטו באופן שבדברות ראשונות היה זכור את יום השבת לקדשו, ובדברות שניות היה שמור את יום השבת לקדשו.

מצרים. והדברים נראים כסותרים אז"ז שבדברות ראשונות נאמר טעם המצוה לזכרון בריאת העולם, ובדברות אחרונות נאמר טעם המצוה לזכרון יציאת מצרים.

והרמב"ן שם [דברים ה'] מביא מהרמב"ם בספר המורה, שביאר את הדברים כך. שבאמת ישנם בשבת שני עניינים הא' הוא זכירת יום השבת, והוא מצות עשה לקדש את השבת, ולענגו ולכבדו שיהיה שונה משאר הימים, ומצות הזכירה היא לזכר שביתת הקב"ה ממלאכת בריאת העולם בששת ימים. אבל יש גם את מצוות השמירה שהיא מצוות ל"ת, כמאמרם ז"ל בכמה מקומות שכל מקום שנאמר השמר פן ואל אינו אלא ל"ת, שלשון שמירה היא מצוות ל"ת. וגם בשבת יש מצוות ל"ת שהוא הצווי של לא תעשה כל מלאכה. שנצטוונו שלא לעשות מלאכות בלאו. וזה שמירת השבת. והלאו הזה של שמירת השבת הוא זכר ליציאת מצרים.

והרמב"ן שם הק' ע"ז היאך ע"י שביתה ממלאכה ניכרת יציאת מצרים. וע"כ כתב באופן אחר שאינו מענייננו כרגע, אבל לפי דברי התוס' שהבאנו למעלה נוכל לומר שכיון ששביתה השבת היא מאותם מלאכות שונות עבדו במצרים, הרי בשביתה מאותם מלאכות ניכרת יציאת מצרים, שבמצרים השתעבדו באותם מלאכות עצמם שמהם אנו שובתים בשבת.

זה ביאור ד' הגמ' שהוצרכה ללפותא ללמוד הזכרת יציאת מצרים בקדוש, שהקדוש הוא ממצות הזכירה כמו שדרשו חז"ל זכרו על היין, ואם היא ממצות הזכירה הרי היא שייכת לטעם של זכרון מעשה בראשית, כמו שאנו באמת אומרים בנוסח הקדוש, "ושבת קדשו באהבה וברצון הנחילנו זכרון למעשה בראשית" אבל יציאת מצרים היא לכאן רק מצד השמירה של השבת, ואין עניינה לקדוש. ומ"מ יש גזירה שווה להזכיר גם את יציאת מצרים בקדוש, כמו שאנו ממשיכים בנוסח הקדוש, "כי הוא יום תחילה למקראי קדש זכר ליציאת מצרים". היינו שהשבת היא תחילת מקראי קדש שהם המועדים, והמועדים וודאי שהם זכר ליציאת מצרים וגם השבת שהיא תחילה להם יש בה זכר ליציאת מצרים.

וא"כ הדברים צריכים ביאור רב, מהו אותו ענין שהמלאכות בשבת הם מה שנקרא מלאכות וכל שאר הדברים אינם נקראים מלאכות, ומפני מה אותם מלאכות שעבדו בהם במשכן גם נשתעבדו בהם במצרים. ובאמת מהי הזכרת יציאת מצרים בקדוש אחר שאין ענינו אלא לזכור את קדושת השבת שהיא זכר למעשה בראשית.

ברית כרותה לטל

חז"ל בתחילת מסכת תענית, אומרים שצריך להזכיר גשמים בברכת מוחיה המתים. והטעם לזה הוא שירידת הגשם היא גבורתו של הקב"ה, כמו שהגמ' מביאה שם לימוד ממה שכתוב עושה גדולות עד אין חקר וזה הולך על ירידת הגשם לעולם, ובריאת העולם נעשתה בגבורה וגם היא באין חקר, הרי שירידת הגשם היא גבורתו של הקב"ה, וע"כ מזכירים אותה בברכת תחית המתים שנקראת ברכת גבורות. אלא שכל זה לכאן מבאר מפני מה מזכירים את הגשם בברכת גבורות, אבל מפני מה מזכירים את הטל בברכת גבורות מה הטל שייך לגבורתו של הקב"ה. והן אמת שאין חובה להזכיר

טל בכלל כמו שמבואר שם בגמ', אבל כ"ז הוא רק מחמת שהטל יורד תמיד ואין לו זמן אבל מעיקר הדבר היה אפשר להזכיר אותו, וכן אנו נוהגים בימות הקיץ לומר מוריד הטל, ומפני מה אנו מזכירים דוקא בברכת גבורות את ירידת הטל, איזה גבורה יש כאן.

עוד יש לנו לשאול גם בשאלת הטל בברכת השנים, שלגבי גשם נוסח השאלה הוא ותן טל ומטר לברכה. ואילו בנוסח שאלת הטל אין אנו מזכירים כלל טל, אלא רק ותן ברכה. ולכא' מן הראוי להיות ותן טל לברכה, ולא זה נוסח השאלה אלא רק ותן ברכה והדבר צריך ביאור.

ובאמת נוסח תפילת הטל מיוסד על בתים בני ארבעה חרוזים, ואם בחרוזים הראשונים מבקשים בהם טל, הרי בחרוזים האחרונים מבקשים על תקומת ישראל ובנין ירושלים, ולדוגמא הבית הראשון, טל תן לרצות ארצך, שיתנו ברכה בדיצך, רב דגן ותירוש בהפריצך, קומם עיר בה חפצך בטל. הרי שלשת החרוזים הראשונים הם בקשת טל ושבע, ואילו החרוז האחרון הוא לתקומת ירושלים וכן בכל השאר. ולכא' מה ענין בנין ירושלים לתפילת טל, ובתפילת גשם הרי כל הבתים הם הזכרת מים וגשם, ומפני מה בתפילת הטל אנו מזכירים ומבקשים גם על בנין ירושלים.

מציינו בנביא [שופטים ו] שכשנשלח גדעון בן יואש להושיע את ישראל מיד המדינים שנגשו בהם באותו הזמן, רצה גדעון לקבל אות וסימן משמים שיצליח במלחמתו, ולכן הניח גזית צמר על הארץ ובקש שיהיה טל על הגיזה ועל כל הארץ חורב ויהי כן, אמנם גדעון מנסה גם אח"כ שוב פעם בצורה הפוכה ומבקש שעל הארץ יהיה טל ועל הגיזה חורב, ואז כתוב ויעש אלוקים כן. וביארו רבותינו שבפעם הראשונה לא נענה גדעון ורק בפעם השניה נענה.

כלומר כשבקש גדעון שהארץ תהיה יבשה ועל הגיזה יהיה טל, אמנם הגזה הייתה יותר רטובה משאר הארץ, אבל לא נענה לזה שהארץ תהיה יבשה. ורק כשבקש להיפך, שהארץ תהיה טלולה והגזה תשאר יבשה נענה. ובביאור הענין כ' שם רש"י ועוד מפרשים, שלא נענה לכך שיהיה חורב על הארץ, לפי שברית כרותה לטל שאינו נעצר. ולכן מהגיזה לבד שהוא מקום קטן היה אפשר שלא יהיה עליה טל, אבל בכל הארץ אי אפשר לעצור את הטל מפני הברית שנכרתה עליו. וכן הוא בגמ' דידן [תענית ג' ע"א] דאין חייבים להזכיר טל לפי שאינו נעצר, ומקור הגמ' הוא מאלהו שנשבע לאחאב חי ד' אם יהיה טל ומטר, וכשבא להוריד גשם אמר ד' לאלהו לך הראה אל אחאב ואתנה מטר על פני האדמה, אבל טל לא הזכיר, לפי שלא נעצר הטל גם אחרי שבועתו של אליהו ורק הגשם נעצר. ובפשוטו היינו אומרים שהטל אינו נעצר לפי שהוא הכרחי לעולם. אבל ברש"י מבואר שברית כרותה לטל. וא"כ צריך ביאור, הא' מהי אותה ברית, והב' היכן נכרתה אותה הברית.

ומצינו בירושלמי [תענית פ"א ה"א] ר' יעקב דכפר חנן בשם רשב"ל, בשעה שעשה אברהם זקנים את רצוני, נשבעתי לו שאיני מזיז טל מבניו לעולם, מה טעמא [תהלים קי ד] נשבע ה' ולא ינחם אתה כהן לעולם, וכתוב תמן [שם ג] לך טל ילדתך. א"ר יודה בר פזי בדייתיקי נתתיו לאביהם, [בראשית כז כח] ויתן לך האלהים מטל השמים וגו'. א"ר שמואל בר נחמן, בשעה שיישראל באין לידי עבירות מעשים רעים, הגשמים נעצרים. והן מביאין להן זקן אחד כגון ר' יוסי הגלילי והוא מפגיע בעדם ומיד הגשמים

יורדין. אבל הטל אינו יורד בשביל בריה, מה טעמא [מיכה ה'] אשר לא יקוה לאיש ולא ייחל לבני אדם.

כלומר שהברית נכרתה לאאע"ה שהטל יורד לבניו לעולם ללא תלות במעשיהם, וזהו שכתוב אשר לא ייחל לאיש ולא יקוה לבני אדם שאינו תלוי במעשה האדם. אבל הגשם הרי תלוי במעשי בני האדם וכמו שכתוב בתורה במפורש, "השמרו לכם פן יפתה לבבכם וכו', וחרה אף ד' בכם ועצר את השמים" וכן להיפך אם בחוקותי תלכו וכו', ונתתי גשמיכם בעתם". אבל הטל אינו תלוי בדבר.

כלומר אברהם אבינו זכה והקב"ה כרת עמו ברית של אב המון גויים נתתיך, כל השפעת הקב"ה בעולם עוברת דרך אברהם אבינו. וזש"כ אלה תולדות השמים והארץ בהבראם אל תיקרי בהבראם אלא באברהם, שכל קיומו של העולם כל בריאתו של העולם אינה אלא באברהם, שאברהם הוא המעביר של השפע לעולם. וברית נכרתה עמו ועם זרעו אחריו שכל הקיום והשפע לעולם עובר דרך אברהם וזרעו אחריו היינו כלל ישראל, והבטוי לאותה ברית לאותו שפע וברכה הוא הטל שאינו נעצר לעולם ואינו תלוי במעשי בני"א.

זה עיקר בקשת הטל, כלומר אנו מבקשים ותן ברכה, שזה עיקר משמעותו של הטל שהוא ברכה לעולם, והוא משמעות השפע וקיום העולם. ואין עניינו טל גרידא, אלא הוא ברכה, וכך היא צורת בקשת הטל ותן ברכה. אלא שהדבר עדיין צריך ביאור מפני מה הוקבע הטל דוקא להיות ברכה לעולם.

ל"ט קללות נתקלל העולם

והנה היפך הטל הוא לט, כלומר שאנו הופכים את המילה טל אנו מקבלים את המילה לט. ואין זה רק הפיכה גרידא שאנו הופכים את המילה, אלא גם בסדר האותיות כך הוא, שט' קודם לל' בסדר האותיות. כלומר שהמילה טל באה בצורתה הנכונה כסדר האותיות הרי היא טל שהוא ברכה לעולם. ואילו כשהיא באה הפוכה בסדר האותיות הרי היא לט שהוא קללה בלשון ארמי. היינו שהטל הוא ברכה והפכו הרי הוא קללה.

כתוב במדרש, [במד"ר פרשה ה'] בשעה שפירש הקדוש ברוך הוא למשה ל"ו כריתות שבתורה, אמר משה לפני הקדוש ברוך הוא: רבון העולמים, אם יחטא אדם בהן כך הוא נטרד, אמר לו הקדוש ברוך הוא ילקו ארבעים ויצאו ידי כריתתן, וזו ששנינו כל חייבי כריתות שלקו נפטרין מידי כריתתן, שנאמר (דברים כה) ונקלה אחיך לעיניך כיון שלקה הרי הוא אחיך דברי רבי חנניה בן גמליאל וכו', כשם שנעשה לאדם הראשון שחטא ונתחייב מיתה, ונלקה ארבעים. שנתקלל העולם בחטאו ארבעים קללות, עשרה לאדם, ועשרה לחיה, ועשרה לנחש ועשרה על הארץ וכו', ע"כ דברי המדרש הצריכים לנו. והנה מה שכתוב במדרש מ' קללות, מבואר כבר בקדמונים שאין הכונה מ' קללות אלא ל"ט. שהאדם והאשה והנחש נתקללו כל אחד בתשע קללות ומות, משא"כ באדמה שאין שייך בה מות ונתקללה בט' קללות בלבד, והכל ביחד בסך הכל הוא ל"ט קללות. וכן כשלושה האדם הוא מקבל ל"ט מלקות כנגד אותם ל"ט קללות. ומבואר עוד בריקנאטי, [פ' בראשית] שלכן מלקים את החוטא עשר מלקות בחוט השדרה כנגד הנחש, עשר בימין כנגד אדם שנברא בימין, עשר בשמאל כנגד האשה שנבראה בשמאל, ותשע בבטן כנגד האדמה.

כלומר אותה קללה ראשונית שהיא מקור כל הקללות שבעולם, היא ל"ט בעצם, ומורכבת מל"ט קללות. זה הביאור בקללתו של לט אלא שעדיין צריך לבאר מפני מה נתקללו דוקא בל"ט קללות.

שבת מקור הברכה

בהקדמה לפאת השולחן, כותב ר"י משקלוב, שהוא שאל את הגר"א מהו אותו רבוי מילים שאומרים בתחילת הפיוט אז ראית,³ שמופיעים שם הרבה מאד מילים נרדפות, אז ראית, וספרת, וחקרת, והכנת, ומדדת, וכלת, ושקלת, וכו' וכו', והשיב לו הגר"א שיש שם שלשים ותשע מילים, שהם מכוונות כנגד ל"ט מלאכות שבת, שהם המלאכות שבהם ברא הקב"ה את העולם, שזה תוכן הפיוט שם על הסדר והמדה והגבול שבהם נברא העולם. כלומר שהקב"ה ברא את העולם בל"ט מלאכות שמהם אנו שובתים בשבת. וכן נראה גם מדברי בעל הטורים בתחילת פ' ויקהל, שכותב שהמילה לעשת כתובה בכתוב חסר,⁴ כי היא מתחלקת לל' תשע, שהם המלאכות שמהם שבת הקב"ה.

כלומר רק ל"ט מלאכות שבת נקראים בשם מלאכה, שרק בהם השתמש הקב"ה לברוא את העולם, וכל מה שאנו יכולים לפעול ולעשות כאן בעולם הוא רק בצורה שבה העולם נברא, ואלה הם המלאכות הקיימות אנחנו לא יכולים לחדש מלאכות שלא חדש אותם הקב"ה ע"י בריאת העולם. ולכן נצטוונו בשבת לשבות מכל מלאכה, אבל כל המלאכות שיש בעולם הם רק שלשים ותשע שבהם נברא העולם, אין עוד מלאכות. וכשאנו שובתים מהם הרי יש כאן גם זכר לשביתתו של הקב"ה מכל מלאכתו אשר ברא לעשת.

כלומר שהעולם בצורה מתוקנת הרי יש כאן ברכה, יש כאן שפע שיורד לעולם בצורה מתוקנת של טל, של ל"ט מלאכות שמחזיקות את העולם, אבל כשאדם הראשון חטא הוא קלקל את כל העולם, הוא קלקל את כל אותם ל"ט מלאכות שבראו את העולם, והברכה של ל"ט מלאכות נהפכה ללט, נהפכה לקללה, ולכן סך כל הקללות שיצאו מחטאו של האדם הם ל"ט, שכל המלאכות שהם בעצם ברכה נהפכו לקללה.

מעתה שבת היא יום בו שבת א-ל מכל מלאכתו, היינו שנגמר תיקונו של עולם, ושבת בו הקב"ה מכל אותם ל"ט מלאכות שבהם נברא העולם. ויותר מכך, שהרי חטאו של אדם הראשון היה ביום שישי קודם שבת, ובעצם כבר אז גרם חטאו לקלקול בכל העולמות, אלא שהאריך הקב"ה אפו ולא חל הקלקול אלא רק למוצ"ש, ואז נטרד האדם מגן עדן, אבל בשבת עצמה לא שלט הקלקול ונשארה השבת מבורכת באותה בריאה שנבראה בל"ט מלאכות. ועל כן שבת היא מקור הברכה, שלא נתפס בה אותו קלקול של ל"ט מלאכות, ע"י ל"ט קללות שנתקללו האדם האשה הנחש והאדמה. וע"כ יש בידינו את שביתת השבת מאותם ל"ט מלאכות שהם זכר למעשה בראשית והם קדושת השבת שהיא מקור הברכה.

3. יוצרות לפ' שקלים.

4. כי בו שבת קל מכל מלאכתו אשר ברא אלוקים לעשת.

ומה שירד עם ישראל למצרים, היה הרי לתקן את חטאו של אדם הראשון. ומבואר באר"י, שמה שקבלו המצרים עשר מכות, דוקא עשר. זה כנגד עשרה מאמרות שבהם נברא העולם. וכן עשרת הדברות הם כנגד אותם עשר מאמרות, כלומר שיציאת מצרים היה בה בחינה של בריאת עולם חדש עולם מתוקן יותר שמוכן לקבל תורה. היינו שעשרת המכות כביכול הרסו את אותם עשרה מאמרות, ועשרת הדברות העמידו אותם מחדש בצורה הנכונה והמתקנת שלהם. וממילא אם אדם הראשון בחטאו גרם לקלקול וקללה בכל העולמות, ע"י אותם ל"ט קללות שנתקלל העולם בחטאו, היינו שאותם מלאכות שנברא בהם העולם, התקלקלו. ע"כ נשתעבדו בנ"י במצרים באותם ל"ט מלאכות שבהם נברא העולם, בכדי לתקן את העולם להביאו לכלל ברכה. וכשיצאו ממצרים צריכים עתה לשבות מכל אותם ל"ט מלאכות, שבזה נתקן העולם ע"י אותו תקון שנעשה במצרים. והיא היא שביתה של מעשה בראשית והיא שביתה של יציאת מצרים. נמצא שענין יציאת מצרים שייך גם לעיקר קדושת היום, שגם בריאת העולם נתקנה ע"י יציאת מצרים.

ולכן אדם שח"ו עבר על עבירה שנתחייב בה כרת, היינו שהוא כרת את עצמו מהעולם שנברא בל"ט מלאכות, ע"י כך שהוא לוקה ל"ט מלקות שהם בעצם התקון של העולם בעצמו, הרי הוא חוזר בחזרה להכלל בכלל העולם. לכן כתוב ונקלה אחיך לעיניך, לא כתוב ונלקה אחיך לעיניך, כי נקלה זה לשון קללה, שע"י המלקות היינו הקללות שנתקלל בהם העולם, האדם חוזר להיות שייך לעולם ולא נכרת ממנו, כמו אדם הראשון שלא מת בחטאו, אלא העולם נתקלל וע"י כך נתאפשר לאדם להיות בו אפי' שחטא.

בניית המשכן ותיקון העולם

ובמדרש, [תנחומא פ' פקודי ג'] ד"א כתיב ה' בחכמה יסד ארץ וגו', (משלי ג) ואומר ואמלא אותו רוח אלהים בחכמה, (שמות לא) ללמדך שהמשכן שקול כנגד כל העולם, וכנגד יצירת האדם שהוא עולם קטן. [ובאמת גם גבי יצירת האדם טופס הברכה הוא אשר יצר את האדם בחכמה] כלומר שבניית המשכן היא שקולה כנגד בריאת העולם, שהרי המשכן הוא מקור ההשפעה על כל העולם, ועל כן בבניית המשכן נעשו אותם ל"ט מלאכות שנברא בהם העולם, ורק הם הנקראים מלאכות, שהם התקון האמתי והמוחלט שנעשה כאן בעולם. וזה מה שאנו צריכים לשבות בשבת לא מצד שהמשכן הוא דבר נוסף לשביתת השבת, אלא הוא הגלוי מהם המלאכות של בריאת העולם ותקון העולם, שמהם אנו צריכים לשבות בשבת, ושם הם מתגלות.

ועל כן אברהם אבינו שהיה ראשון למאמינים להביא את העולם לתקונו, הוא זכה שנכרתה אתו אותה ברית של והיה ברכה, שהוא עצמו יהיה ברכה לעולם. וזהו שאמרו "אלה תולדות שמים וארץ בהבראם", על תקרי בהבראם אלא באברהם, שהוא ראשון לתקון העולם, והוא עיקר הבריאה כצורתה שהיא בבחינת טל. ונכרתה אתו הברית לטל, כלומר לברכה לעולם לקיימו כתקונו.

טל של תחיית המתים

ושם בירושלמי למעלה מזה, יש מאן דאמר א' שסובר שאלהיו עצר גם הטל בשבועתו. ומקשה

הגמ' אם כן את הגשם שמענו שהותרה שבועתו של אליהו בפסוק של לך הראה אל אחאב ואתנה מטר על פני האדמה, אבל איפה שמענו שהותרה השבועה על הטל. ומתרתצת הגמ' שהותרה שבועתו של טל אצל בן הצרפית, שבקש אליהו מהקב"ה להחיות. אמר לו הקב"ה לך והתר שבועה שנשבעת על הטל, שאין המתים חיים אלא בטללים, שנאמר "יחיו מתוך נבלתי יקומון הקיצו ורגנו שוכני עפר כי טל אורת טלך וארץ רפאים תפיל".

ובבבלי מצינו יותר מזה, דאיתא בגמ' [כתובות ק"א ב'] "כי טל אורות טליך וארץ רפאים תפיל" כל המשתמש באור תורה אור תורה מחייהו, וכל שאין משתמש באור תורה אין אור תורה מחייהו. שטל תחיה הוא אור תורה. ובאמת בזה"ק הלשון היא כל המשתמש בטל תורה טל תורה מחייהו והן הן הדברים. והדבר צ"ב מהו אותו טל של תחיה. אלא הענין מבואר, שטל הוא הבטוי לברכה ולשפע, והוא הצורה המתוקנת של העולם, שהיא ע"י מתן תורה שהם עשרת הדברות כנגד עשרה מאמרות של בריאת העולם. וע"כ המתים חיים בטללים שהם אור תורה.

כלומר שענין תחית המתים מבואר בספרים, שהוא מחויב מחמת חטאו של אדם הראשון, שאחר חטא אדם הראשון שנתקלקל העולם, אין הגוף כצורתו יכול לבוא לחיי העוה"ב, והוא חייב למות ולהירקב כדי שיוכל לקום לתחית המתים ולחיי העוה"ב כפי איך שהשלימו האדם בחיותו בעוה"ז. ועל כן אינו קם לתחיה מחודשת, אלא ע"י טל. היינו אותו עולם מתוקן שנברא בששת ימי בראשית, הוא המביא את האדם לחיי העולם הבא, שהוא כפי התיקון המלא, ואותו טל אינו אלא תורה שהיא תכלית הבריאה.

בכתבי האר"י קורא לחדשי החורף חדשי דמלכא, ולחדשי הקיץ חדשי דמטרוניתא. ומבאר את הענין רבינו צדוק [פרי צדיק ויקרא לחג הפסח אותיות ט' - י"א], שכל השפעות הקב"ה בעולם מכונות בשם טל וגשם, כש"כ בפסוק "יערף כמטר לקחי תזל כטל אמרתי". והוא נחלק לשטים, גשם הוא כנגד תורה שבכתב שהקב"ה מוריד לעולם, וטל הוא תורה שבע"פ שאינו ניכר שיורד לעולם, אלא הקב"ה מתגלה בלב החכמים ונותן להם להבין ד"ת, כטל שאינו ניכר בירידתו ורק לאחר שירד הוא ניכר שהכל רטוב.

כלומר שגשם הוא מגיע כולו מצד הקב"ה רומז להשפעה שהיא לגמרי מצד קוב"ה. [איתערותא דלעילא] ואילו טל שאינו ניכר בירידתו רומז להשפעה שהיא מצד הבנ"א. [איתערותא דלתתא] וכן הוא בדרך הטבע שגשם יורד מלמעלה למטה, ואילו טל דרכו לעלות כש"כ ותעל שכבת הטל. וע"כ חודשי החורף הם חודשי דמלכא שהם חודשים של ירידת הגשם שהוא מצד הנותן היינו הזכר המלך. ואילו חדשי הקיץ הם חדשי דמטרוניתא היינו חודשים של המקבלים הנקבה היינו המלכה.

ואם כן מבואר שתחיית המתים באור תורה היינו טל תורה, כלומר תורה שהיא בחינת טל היינו תורה שבע"פ. ואפשר לבאר בזה שמה שאמרו חז"ל [קדושין ל' ע"ב] דקודם שלמד היא תורת ד' ולאחר שלמד היא תורה דיליה. זה דוקא בתורה שבע"פ שהיא נמסרה מפי סופרים ולא מפי ספרים, ועיקר קיומה הוא בת"ח שהם קונים אותה לעצמם. וזה מה שכתוב בגמ' על טענתו של אליעזר בן פועירה שתורה מונחת בקרן זוית, תינח תורה שבכתב שהיא כולה מקוב"ה ומונחת בקרן זוית, אבל

תורה שבע"פ משכנה בחכמים, ואם יהרגו ח"ו את כל חכמי ישראל לא תהיה תורה בעולם ח"ו. וכמו שמצינו אחר פטירת תלמידי רבי עקיבא כתוב בגמ' [יבמות ס"ב ב] שהיה העולם שמם, היינו שמם מתורה, שמתו כל החכמים שהם משכן תורה שבע"פ. וע"כ דוקא בזה תהיה תחית המתים שהיא תורה שקנה לעצמו והשלים בזה גופו ונפשו וזוכה לחיי העוה"ב.

קללתו של בלעם והיפוכה

והנה נתבאר שהיפך הטל כלומר המילה טל בהפוכה הוא לט, שהוא קללה בלשון ארמי. וכן הוא גם בסדר האותיות שט' קודם לל'. כשהדבר הולך כסדר הרי הוא ברכה, שזה הוא הצורה שנברא בה העולם בטל מלאכות, והוא סובב והולך לתיקונו לאותו טל של תחיה. אבל כשחטא אדם הראשון, הרי היפך את הטל ללט ונתקלל בל"ט קללות, ואברהם אבינו זכה לאותה ברית שהעולם יושפע על ידו וילך לתקונו לאותו טל של ברכה, וע"כ אין הטל תלוי במעשי האדם, שהוא תכלית בריאת העולם. ועל כן אדם שחוטא ונכרת מהעולם ויוצא מסדר העולם, לוקה ל"ט מלקות ובכך הוא נתקן וחוזר לאותו סדר הטל של העולם.

והנה בלעם הרשע שבקש לקעקע ביצתם של ישראל מצאנו שהתאמץ להיות היפך אברהם אבינו שהשכים בבוקר ובנה מזבחות וכו' שגם הוא רצה להפך את אותו טל של אברהם אבינו של תקון העולם ללט, לאותם ל"ט קללות. אלא שכרת כבר הקב"ה ברית עם אברהם שהטל אינו נעצר לעולם. ועל כן הפטרת פרשת בלק היא באותו פסוק של והיה שארית יעקב בקרב עמים רבים כטל מאת ד' אשר לא יקוה לאיש ולא ייחל לבני אדם.

ומבואר בשל"ה שנגד אותם ל"ט קללות הם ל"ט מלאכות, והפוגם בהם הוא נכנס בל"ט קללות, והנזהר בהם הוא ברוך, כי שבת ברוך לד' שנאמר ויברך אלו' עכ"ל. היינו שבת שהוא כנגד עולם הבא של תחיית המתים בטל אורות טליך.

ספירת העומר וחג השבועות

הרב אליעזר בלוי

א

יש מחלוקת ראשונים האם ספירת העומר בזמן הזה דליכא עומר מדרבנן או מדאורייתא. והקשה בערוך השולחן לפי רוב הראשונים שהספירה מדרבנן, איך יתכן חג השבועות מדאורייתא ביום החמישים לספירה דרבנן. עוד קשה מדוע הספירה מהבאת העומר לקרבן הביכורים היא חיוב על כל אחד בכל מקום ולא רק על הבי"ד. גם מדוע היא מדאורייתא להרמב"ם וכמה ראשונים בזמן הזה דליכא קרבנות.

שני דרכים בספירה דקרא, או מהבאת העומר להקרבת שתי הלחם הצמודים בפסוק לספירה, ולפ"ז בזה"ז דליכא עומר הספירה רק מדרבנן. או דהספירה עולה על כל הנאמר בפסוק (ויקרא כג טו-כא) וספרתם לכם ממחרת השבת [דיצי"מ] מיום הביאכם את עומר וגו' עד הקרבת הביכורים וגו' וקראתם בעצם היום הזה [דמ"ת] מקרא קודש כל מלאכת עבודה לא תעשו חוקת עולם לדורותיכם, ובוזה מיושב דעת הרמב"ם וסיעתו דספירה מדאורייתא גם בזה"ז.

וראיה מדעת רבינו ירוחם (נ"ה ח"ד) דס"ל שתי ספירות הן, ספירת השבועות מהעומר לשתי הלחם והיא מדרבנן בזה"ז, וספירת הימים מפסח לשבועות ע"מ שידעו העם שבשדות מתי שבועות, והיא מדאורייתא בזה"ז.

והרא"ה ביאר באריכות (בחינוך מצוה שו) דשורש הספירה על דרך הפשט היא השתקקות מיצי"מ למ"ת להראות בנפשנו החפץ הגדול אל היום הנכבד הנכסף לליבנו שבגינו נגאלנו ממצרים. ואף דס"ל שהספירה בזה"ז דליכא עומר היא מדרבנן כש"כ שם בסוף המצוה. אפשר שמקורו הוא המדרש אגדה שהביא הר"ן (פסחים כח) שבג"י מרוב חיבתן היו מונים הימים כל אחד ואחד מיצי"מ למ"ת כחתן המונה ליום הכנסת כלתו לחופה ומכאן קבעו חכמים לספה"ע. ולכאורה איך קבעו חכמים מכאן ולא זכר למקדש כאמימר, את ספירת העומר בזה"ז דליכא עומר זכר לספירת בני"מ במדבר שלא ספרו לעומר אלא להמתנתן מיצי"מ למ"ת, וכן התקשה בר"ן. אלא בהכרח דזהו השורש וזה טעם התורה בספירת העומר ע"ד הפשט כש"כ החינוך, וכולה חדא ספירה היא מהעומר ויצי"מ לביכורים ומ"ת. ומיושב דחיוב הספירה על כל אחד בכ"מ וגם בזה"ז.

ואמנם חג השבועות ביום החמישים מלמחרת הפסח מדאורייתא גם בזה"ז מדכתיב בקרא לדורותיכם בכל מושבותיכם, וכ"כ רמב"ן (ויקרא כג טז), ואף דאין דין ספירה בזה"ז דליכא עומר אבל

יש חג שבועות מה"ת ביום החמישים דלמחרת הפסח. [וגם אם יבנה ביהמ"ק בין פסח לשבועות יקריבו את קרבן שני הלחם למרות שלא היתה ספירה מקרבן העומר.]

ועדיין יש להבין מדוע שורש הספירה שהוא מיצי"מ למ"ת על דרך הפשט כמו שביאר החינוך, מדוע הוא נסתר לגמרי בתורה וניתן רק כספירה מהעומר לביכורים. עוד קשה מדוע חג השבועות שהוא חג מתן תורתנו כדאיתא בחז"ל נסתר לגמרי בתורה. וגם זמנו נסתר יום החמישים ממחרת השבת. עו"ק מדוע הרבנות התורה במצוות ובזכר ליצי"מ ולא הרבנות בזכר למעמד הר סיני ומתן תורה שהם גם יסוד האמונה ויותר מיצי"מ. ויותר קשה לדעת הרמב"ם (יסודי התורה ח א) דעיקר האמונה במעמד הר סיני ולא באותות שעשה משה. ולא רק שלא הרבנות התורה בזכר למתן תורה, אלא אפי' את חג מתן תורה נתנה כחג הביכורים ללא רמז למ"ת, גם לא נתנה בו שום מצוות זכר למ"ת כפסח שנתנה כמה מצוות זכר ליצי"מ.

ב

יש להתבונן במעמד הר סיני דמצד אחד כפה עליהם הר כגיגית ומכאן מודעא רבה לאורייתא ופטורין הם מן הדין, ומאיך בשעה שאמרו נעשה ונשמע הגיעו למדרגת אדם הראשון קודם החטא דפסק מהם יצה"ר וקללתו. ואם קיבלו רק מאונס עד שפטורין מן הדין איך הגיעו עי"ז למדרגה העליונה. גם למה נענשו במדבר ולאחר מכן אם הכל היה בכפייה וע"פ הדיבור כבעל כרחם מתוך יראה שפטורין הם מן הדין. ולמ"ד דאמרו נו"נ והסכימו לקבלה בחמישי בסיון וכפה עליהם הר כגיגית בשישי כדי שלא יחזרו בהם מפחד האש הגדולה (תוס') או בגלל שלא רצו לקבל תושבע"פ (תנחומא), קשה דאם פסק כל יצה"ר שבהם למה יחזרו בהם ולא יקבלו עבודת ד' בשמחה. גם איך נפלו דור דעה מרום מדרגתם בעודם בסיני לחטא העגל ואח"כ במרגלים עד שנתחייבו כליה ומתו כולם במדבר.

ואמנם בני"ה היוצאים ממצרים האמינו בד' וראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל בן בוזי במעשה מרכבה, גם השתוקקו לקבלת התורה עד כדי כך שספרו הימים כדאיתא במדרש אגדה (הובא לעיל), וכשפנה אליהם הקב"ה בשני בסיון שיקבלו את התורה לאחר שאומות העולם לא רצו לקבלה הסכימו לאלתר כדכתי' ויענו כל העם יחדו ויאמרו כל אשר דיבר ד' נעשה וישב משה את דברי העם אל ד'. אעפ"כ ברגע האמת היה צריך לכפות עליהם הר כגיגית שלא יחזרו בהם למרות רצונם העז ולמרות מדרגתם הגבוהה, וכמו דחזינן שנפלו בעודם בסיני בחטא העגל ואיבדו גדלותן, וכמו שאדה"ר נפל בחטא בשלוש שעות, דגם קודם החטא היה לו בחירה ויצר מעודן ולא עמד בניסיון, וכ"א בשמות רבה בשיטתו של אדה"ר הלכתם. (יש ג' דעות מתי אמרו בני"ה נו"נ: בחמישי, רש"י תוס' ע"פ מכילתא. בששי [קודם מ"ת], מכילתא דרשב"י וריב"י במכילתא דרבי ישמעאל. למחרת מ"ת בשביעי, רמב"ן כד א.)

ועדיין יש להבין היאך נפלו דור דעה מרום מדרגתם לשפל המדרגה, הלא אפילו אנשים במדרגות רגילות לא נופלים לע"ז ומרידה בד'. ונראה עפ"י מש"כ רמח"ל בדרך עץ חיים דאם היתה הידיעה

רחבה על לב בני אדם לא היו חוטאים לעולם אך שם בהם היצר שסוגר הידיעה כגחלת ויכולה להתפשט לשלהבת אם יתגבר וכו', ובימי מעמד הר סיני ראו את אור האמת באור בהיר כשלהבת ואמרו נעשה ונשמע וחזרו בתשובה שלימה והגיעו למדרגה העליונה. אמנם אח"כ לא עמדו בניסיון שהרי ה' להם עדיין בחירה ויצר מעודן כאדה"ר קודם החטא, ונפלו בחזרה ליצה"ר דע"ז שהיו שקועים במצרים. וכבר בשעת גדלותן (שיר השירים רבה פ"א) גלוי לפניו שימהרו להמיר כבודו בקלון ולא נתן להם התורה אלא ע"פ ערבים טובים, בניהם.

עו"ל דאיתא בגמ' ע"ז (ד ה) אריב"ל לא עשו ישראל את העגל אלא ליתן פתחון פה לבעלי תשובה שנא' מי יתן וגו', והיינו דא"ר יוחנן משום רשב"י לא דוד ראוי לאותו מעשה ולא ישראל ראוי לאותו מעשה לא דוד ראוי דכתיב וליבי חלל בקרבי ולא ישראל ראוי דכתי' מי יתן והיה לבכם זה ליראה אותי כל הימים, אלא למה עשו לומר לך שאם חטא יחיד אומרים לו כלך אצל יחיד ואם חטאו ציבור אומרים כלך אצל ציבור, ופירש"י גזרת מלך היתה ליתן פתחון פה לשבים. ולפ"ז אכן לא היו ישראל ראוי לאותו מעשה אלא גזרת מלך היתה שיחטאו. אמנם בתוס' שם (ד"ה וצריכא) משמע דפליגי על רש"י וסברי דאין הגמ' כפשוטו דלא חטאו ישראל ודוד ברום מעלתן אלא כדי ליתן פתחון פה, אלא רק דלא נכתב חטאם וקבלת תשובתם אם לא כדי ליתן פתחון פה לבעלי תשובה.

ג

עיקר האמונה מעמד הר סיני ומתן תורה כש"כ הרמב"ם, גם יצי"מ היא יסוד האמונה כש"כ הטור. וציוותה התורה הרבה זכר ליצי"מ שנוכח שהוציאנו ע"י נסים ונפלאות. אבל מעמד הר סיני ומ"ת שהיה צריך לכפות עליהם הר כגיגית שלא יחזרו בהם, מה גם שהכל ע"פ הדיבור כבע"כ מתוך יראה (שבת פח א תוד"ה מודעא), ואף שגם יצי"מ ה' ע"פ הדיבור אבל זה ה' לטובתם הגשמית. והרי רצונו ית' שיקבלו מרצון (ע"ז ב ב) שפנה לאומות שיקבלו ולא קיבלו לישאל עד שבא לישראל וקיבלו מרצון בשני בסיון כדכתי' ויענו כל העם יחדו ויאמרו כל אשר דיבר ד' נעשה, אלא שברגע האמת היה צריך לכפות עליהם הר כגיגית שלא יחזרו בהם, ומכאן מודעא רבה לאורייתא, דאם נתנה כגזרת מלך מאי מודעא איכא גם למה הצריכם לקבלה וברית כש"כ הרמב"ן. אלא שבנ"י לא היו יכולים להגיע בבת אחת למדרגה לקבל גם את התורה שבע"פ ברצון מקושי השגתה ורוב הלכותיה (תנחומא נח ג, או שמא מפחד האש הגדולה דיצאה נשמתן, שם תוד"ה כפה), דאין זה בכח האנושי גם לא של אדה"ר קודם החטא. והרי אמר חזקיה (שם) מאי דכתי' משמים השמעת דין ארץ יראה ושקטה, בתחילה יראה [שמא לא יקבלו ישראל את התורה, רש"י] ולבסוף שקטה [כשאמרו נעשה ונשמע, רש"י], וכדאמר ר"ל מ"ד ויהי ערב ויהי בוקר יום הששי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית אם מקבלים בנ"י את התורה ביום הששי בסיון מוטב ואם לאו מחזיר אני אתכם לתורה ובוהו, כדכתיב אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי, דכל תכלית הבריא שיעבדו בנ"י את ד' ע"י התורה. לכן לאחר שהסכימו לקבלה מרצון ואמרו נו"נ, כפה עליהם הר כגיגית ונתן להם התורה מתוך יראה שיקבלו על עונשיה אף שפטורין מן הדין, בידעו שאין זה בכוחם לקבלה מרצון בב"א, אבל זהו טובתם וטובת הבריאיה וכל תכלית שיקבלו ישראל את התורה, וגלוי לפניו שיגיעו לבסוף למדרגה שיקבלו מרצון גמור בימי

אחשורוש, כמו שגם עכשיו רצו מתחילה לקבלה וכמו שקיבלוה לבסוף בימי אחשורוש מאהבת הנס שיצאו לאלתר ממוות לחיים (תוס') ולאחר שכבר הורגלו בה.

ועדיין קשה דקבלה מיראה קבלה כדאמרו כופין אותו עד שיאמר רוצה אני, וכמו שביאר הרמב"ם דאף דאין גט באונס הוי גט כיון שהוא רוצה להיות מיישראל ולעשות המצות ולהתרחק מהעבירות אלא שיצרו תקפו וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גירש לרצונו. וה"נ בני" חזרו בתשובה שלימה מתוך יראה ורצו להיות ישראל וקיבלוה בלב שלם. וכע"ז הוקשה לריטב"א ועוד הקשה להתורה מעידה מי יתן והי' לבבם זה ליראה אותי כל הימים וגו', ומכח קושיות אלו והקושיה דלעיל למה נענשו אם פטורין מן הדין, למד הריטב"א דאין זה מודעא אלא טענת המינים בטעות. אבל דעת כל הראשונים שהוא מודעא וכפשוטו הלשון מכאן מודעא רבה. ויש לומר דאף דקבלוה לבסוף בלב שלם אבל זה בא ע"י כפיה בע"כ מתוך יראה, והרי רצונו ית' שיקבלו את התורה וירצו להיות ישראל מבחירה ורצון ולא מתוך כפיה ואונס, וכמו שקיבלוה לבסוף בימי אחשורוש.

ד

לכן לא רק שלא הרבתה התורה בזכירת המעמד ההוא דמ"ת, אלא אפי' את חג מתן תורה שנתנה לנו כדאיתא בחז"ל, לא אמרה התורה אפי' ברמז שהוא חג מ"ת, אלא נתנה לנו חג ביום הזה כדי שנוכל לחוג בו את קבלת התורה כל אחד לפי מדרגתו, דלא "כפה" עלינו להדיא לחוג ולשמוח את קבלת התורה, כיון שקבלת התורה צריכה להיות מבחירה ורצון עצמי. ולכן גם ספה"ע שעיקרה ספירה של צפיה והשתוקקות מיצי"מ למ"ת כש"כ החינוך, נתנה התורה רק כספירה מהעומר לביכורים, כדי שנוכל לספור מיצי"מ למ"ת מתוך רצון עצמי והשתוקקות כ"א כפי דרגתו. בזמן ביהמ"ק מדאורייתא ובזה"ז מדרבנן לרוב הפוסקים.

[והרמז בזה דהספירה מהעומר שבא משעורים שהם מאכל בהמה (ומהם קרבן הסוטה והם מורין דין, ר"י) לשתי הלחם שהם מאכל אדם, רמז לספירה מיצי"מ שהיו במ"ט שערי טומאה והתעלו מ"ט ימים עד שהגיעו למדרגת אדם שהיו ראויים לקבל את התורה כדאיתא בזוהר ובשם האר"י, הגר"ב רונברג זצ"ל].

והעולה מזה למעשה שלמרות שמעיקר הדין מצות ספירת העומר היא ספירה מקרבן העומר לקרבן הביכורים, ראוי לכוון גם שהיא ספירה זכר לספירה מיצי"מ שהשתוקקו לצאת ממ"ט שערי טומאה לקבל את התורה. (ולהגיע למדרגת אדם ממדרגת בהמה).

וראיה לדברינו מהא דפירש"י על הא דא"ר אלעזר (פסחים סח ב) הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם מאי טעמא יום שניתנה בו תורה הוא, ופירש"י "שישמח בו במאכל ומשתה להראות שנוח ומקובל יום זה לישראל שנתנה תורה בו". וקשה למה לא פירש רש"י כפשוטו שהוא ע"מ שישמח ביום קבלת התורה שהוא היום הגדול והנכבד והחשוב ביותר לכלל ישראל ולבריאה כולה. אלא כיון שלא ציוותה התורה להדיא את חג השבועות כחג מתן תורה אלא כחג הביכורים, [וכשאר רגלים דציוה להודות בהם גם על פירות השדה מעבר להיותם זכר ליצי"מ, דשלש רגלים תלוים כולם בפירות הארץ

כדכתי' חג האביב חג הקציר חג האסיף, (רשב"ם ורמב"ן שמות כג ע"ש). וזו הסיבה שהספירה מהעומר לביכורים שהם גם מעיקר היו"ט, בני ר"מ שליט"א]. איך יאמרו חז"ל מסברא (תוד"ה הכל) דיש בו חיוב "לכם" יותר משאר יו"ט ע"מ שישמח את קבלת התורה, והרי אין זה ציווי ורצונו ית', דציוהו רק כיום הביכורים בדווקא כדי שנוכל לחוג ולשמוח את קבלת התורה כ"א לפי מדרגתו מתוך בחירה ורצון עצמי ולא מתוך צווי וחיוב להדיא לשמוח את קבלת התורה. לכן פירש"י דבעינן לכם שישמח במאכל ומשתה רק כדי להראות שנוח ומקובל לישראל יום זה שניתנה בו תורה אף שניתנה מתוך כפיה ונוח לו לאדם שלא נברא.

וכל אחד ישמח את קבלת התורה כפי דרגתו, וכמו שהגמ' מספרת (שם) "דרב יוסף ביומא דעצרתא אמר עבדי לי עגלא תילתא, אמר אי לאו האי יומא כמה יוסף איכא בשוקא", אמר עבדי לי לשמחת האישיית, ולא כמו שעשה רב יוסף יומא טבא לרבנן כשהגיע לגיל ששים ויצא מכרת, (מו"ק כח א).

ואכן בשבועות לא נוהגים שמחה יתירה מכל יו"ט, ואף דבעינן בו לכם לכו"ע, ולדברינו מיושב דבעינן רק שישמח בו במאכל ומשתה גם למ"ד דלא בעינן בשאר יו"ט חציו לכם ודי שישמח בהם בכולו לד', בשבועות בעינן שישמח גם בחציו דלכם ע"מ להראות שנח ומקובל יום זה שניתנה בו תורה גם על צד היצה"ר, דאם היה שמח רק בכולו לד' אין ראייה שנח ומקובל עליו יום זה דאפשר דעושה כן מצד החיוב, לכן אמרו חז"ל מסברא שישמחו בו גם שמחה גשמית במאכל ומשתה לכו"ע, כדי לכל הפחות להראות שנח ומקובל יום זה לישראל. ואנו הנוהגים כמ"ד חציו לכם גם בשאר יו"ט, א"כ אין כאן שמחה יתירה על כל יו"ט. וכ"א ישמח בקבלת התורה כפי דרגתו.

מאידך בשמחת תורה אנו כן שמחים יותר מכל יו"ט על שסיימנו ללמוד את התורה. וכן בהכנסת ספר תורה דילפינן מדוד דכתי' (ש"ב ויב טו) "ויעל את ארון האלוקים מבית עבד אדם עיר דוד בשמחה, וגו' ויזבח שור ומריא, ודוד מכרכר בכל עוז לפני ד' וגו', ודוד וכל בית ישראל מעלים את ארון ד' בתרועה ובקול שופר".