

אסופת חידושי תורה הגות ומחשבה

בהתאסף



— יו"ל ע"י —

איגוד עמלי התורה

ירושלים

ימים אלו, 'יומי דמפגרי בהו רבנן' (שבת קכט:), בהם יוצאים חובשי ספסלי בתי המדרש לחופשת בין הזמנים, להחליף כח לאחר זמן החורף הארוך ולקראת זמן הקיץ הבעל"ט, יחד עם ההכנות לחג הפסח, כאשר ריחות הנקיון של עקרונות הבית הצדקניות, מתערב עם ניחוחות אפיית המצות, שומה עלינו לתת את הלב גם לצעירי הצאן, הלא הם הגדיים הרכים שיצאו אף הם מהיכלי התורה לימי 'זמן הביניים', הטומנים בחובם סכנות ברוח ובגוף, ה"י.

תיתי להו ולרבני ואברכי ה'איגוד' אשר גם בימים טרופים אלו, בעשייתם הברוכה בנשיאה בעול 'ישיבות בין הזמנים' מחד, וארגון 'קמחא דפסחא' בצורות שונות למשפחות בני התורה מאידך, אינם פוסחים – תרתי משמע – על נתינת תשומת לב מיוחדת לבחורים היקרים, בהקמת ישיבות בין הזמנים המשלכות שיעורי תורה ושיחות מפי גדולי הרבנים וראשי הישיבות שליט"א, פעילויות מגוונות, הן בבתי המדרשות והן ביציאה לחיק הטבע, בבחינת וקווי ה' יחליפו כח.

בהזדמנות זו, ועל במה מכובדת זו, נביע את הוקרתינו בשמם של כל בני התורה בעיה"ק לעוסקים בצרכי צבור באמונה, שלוחי דרבנן בעיריית ירושלים והעומדים עליהם, על השתדלותם הרבה להקצות מקומות של קבע לבתי המדרש שע"י איגוד עמלי תורה, ועל הכל על הבשורות הטובות אודות התקדמותם המהירה של עוד כארבע הקצאות שונות ברחבי העיר. ישאו ברכה מאת ד' ובכל אשר יפנו ישכילו ויצלחו.

בזמן נשגב זה, כאשר הבריאה כולה מתחדשת לקראת השנה החדשה, והחג הקדוש הבעל"ט מחדיר בנו שוב ושוב את האמונה היוקדת בחי העולמים, ובהנהגתו המתחדשת בכל עת ביקום, נזכור לקחת עמנו מקדושת הימים האלה ומברכתם לכל השנה כולה, ולתת בלב בנינו היקרים את יסודות האיתן שקבלנו מאבותינו ברגשי אש הקודש.

ויהי רצון שנוזה לאכול מן הזבחים ומן הפסחים עוד השנה אכ"ר.

בברכת חג כשר ושמח

העורך

הגליון הבא יצא לאור אי"ה לקראת שבועות

ניתן לשלוח מאמרים עד כ' אייר

תינתן עדיפות למאמרים בענייני שבועות, בין המצרים ובין הזמנים. כמו כן ניתן לשלוח למערכת גנוזות מכתבי רבותינו זע"א ומאמרים מרבותינו זצ"ל. המערכת אינה מתחייבת להכניס כל מאמר, והדבר נתון לשיקול דעת העורכים. כמו כן המאמרים הינם באחריות הכותבים בלבד.

**בברכת התורה
מערכת בהתאסף**

הגליון הודפס בחסות:



טירן יגן
ייזום ובניה בע"מ
MD יזמות ובניה

משה- 054-7772782
טירן- 054-7871887

הקונטרס יו"ל אחת לחודשיים בסדר מעגל השנה בנושאים הקשורים והמסתעפים

הגליונות הבאים יצאו אי"ה כדלהלן:
סיון תמוז - ענייני חג השבועות, בין המצרים ובין הזמנים.
אלול תשרי - ענייני ירח האיתנים.
כסלו טבת - ענייני חנוכה.
שבט אדר - ענייני ט"ו בשבט, ברכות ופורים.
ניסן אייר - ענייני פסח וספירת העומר.
כמו"כ ייתכנו שינויים ונושאים נוספים וכפי שיתפרסם בעתיד בעז"ה.

בהתאסף

יו"ל ע"י



לשליחת מאמרים, תגובות,

הערות והארות:

איגוד עמלי תורה

כתובת:

רח' אהרן אשכולי 115 כ"ב

רמות ים

פקס: 02-5739829

דוא"ל: behitasef@gmail.com

או אצל רכזי הקהילות

להערות והארות בענייני האיגוד

וכן לתרומות, הנצחות וחסויות,

ניתן לפנות:

לדוא"ל: 3056213@gmail.com

או בטלפון: 052-7155120

לקבלת הגליון במייל

ניתן לשלוח בקשה לדוא"ל הנ"ל

כמו כן ניתן לתרום בעמדת

"נדרים פלוס" ברחבי הארץ

או בטל' 03-7630585

שלוחה 3434

אסיפת זקנים

- רבי יעקב שמשון סיניגאליה זצ"ל פירוש מסכת פסחים..... 5
- רבי חיים מאימראן זצ"ל חוקת הפסח - ביאורים על ההגדה מכת"י..... 14

דברי חכמים

- הגאון הגדול רבי שבתי אטון זצוק"ל התבוננות במעלות התורה בימי הספירה כהכנה לחג השבועות..... 12
- הגאון הגדול רבי גבריאל טולידאנו זצוק"ל בדין חצי שיעור בחמץ ובשאר איסורין..... 27

משפטי התורה

- מורנו הגאון רבי שלמה ידידיה זעפראני שליט"א - דין "לשמה" באפיית המצות והתייחסות לאפייה במצות מכונה, ובגריל חשמלי..... 36

בהתאסף ראשי עם

- הגאון הגדול רבי בצלאל טולידאנו שליט"א בענין לא יאכל אדם עד שתחשך ובגדרי אכילה בקרבן פסח ובשאר קרבנות..... 49
- הגאון רבי אלחנן פרץ שליט"א - בענין עישון סיגריות בפסח..... 54
- הגאון רבי אברהם דיין שליט"א - בענין הדחת הכוס בד' כוסות..... 57
- הגאון רבי עובדיה יוסף שליט"א - בענין שירת הים ביציאת מצרים - שביעי של פסח..... 65
- הגאון רבי שמעון כהן שליט"א - ביסוד דין כדי אכילת פרס, ובדברי המ"א דצירוף כא"פ אינו אלא בדיעבד..... 70

בעלי אסופות

- הרב יעקב חיים כהנא - בענין הגדה והלל אם הוי הפסק לברכת בפה"ג בארבע כוסות..... 76
- הרב מתתיהו גבאי - בדין קידוש משתחשך לביל הסדר..... 80
- הרב יצחק אלחנן חורב - הכשר השולחנות לפסח ובגדר רוב תשמישו..... 86
- הרב משה ברנס - בענין אמירת הלל שלם כל ימי הפסח..... 92
- הרב שלמה בן זקן - בחיוב ד' כוסות לכל אחד מהמסובים..... 95
- הרב מרדכי עטיה - בענין חמץ שנפסל מאכילת כלב ובגדרי "אחשביה"..... 98
- הרב יוחנן לסמן - בענין השתמשות והנאה במוקצה בשבת ויו"ט..... 103
- הרב ראובן מאיר בן משה - שימוש רב פעמי בכוסות קרטון..... 107

עת לאסוף

- מהנעשה והנשמע בקהילות הקודש..... 110

**רבי יעקב שמשון סיניגאליה זצ"ל
בעמ"ס שבת של מי, אביר יעקב ושא"ס**

פירוש מסכת פסחים

רבינו יעקב שמשון שבתי סיניגאליה זצ"ל בן הישיש המנוח רבי רפאל יששכר ז"ל מעיר אנקונא שבאיטליה, 'בשגם הוא לפי רוב העונה, ביום צוות"ו בפה מלא דבר ציוה, ויצו יעקב, שלא יתנו לו אחר פטירתו לא תואר ולא הדר, כי אם בשם יכונה 'חשקן בתורה' וכו' (עדות בנו ר' חיים ז"ל, הקדמה לס' מתן בסתר), ארוך בדורו היה, וכסתו מוטלת בין זקני ארץ.

היה מיוודד בקשר של קיימא עם הרב חיד"א ז"ל (בחודש אלול תקנ"א ציויתי למוכרי ספרים על שער יוסף לקנות כדי לשלוח למעכ"ת, וכן יהיה בקרוב. ועתה אני שולח אחד שהיה לי לידידו כמוה"ר יעקב שמשון ה"י שנדרתי לו - אגרת החיד"א לבנו רבי רפאל ישעיה ז"ל), ועם הג"ר דוד זינצהיים ז"ל, שלא אז מחבבו, ורבים מחידושי תורתו מאשר נשא ונתן עם רבינו במלחמתה של תורה משוקעים בספריו, ואף עלה על ספריו בהסכמה.

כמעין המתגבר היה בכל מקצועות התורה, וספריו 'שבת של מי' עמ"ס שבת, 'אביר יעקב' עמ"ס כריתות, 'מתן בסתר' עמ"ס תמורה מעילה ונדה, 'מתת אלהים' עמ"ס מגילה תענית ותמיד, מתבדרין בפום רבן ותלמידיהון די בכל אתר ואתר. [רשימת חיבורי רבינו נדפסה בראש ס' מתן בסתר (י-ם תשמ"ו)].

רבינו זיקק חידושי נפה אחר נפה, והיה חוזר ושונה תלמודו והיד כותבת. וכלשונו (נזיר שמשון פסחים פ"ה מ"ו) 'בהגהותי על קונטרסי הקטן יעקב לחק בלימוד מ"ז הנדפס בסוף בספרי הקטן אביר יעקב'.

ורבים יותר מהמה חידושי תורתו אשר לא זכו עדיין לצאת לאור עולם, ובהם

חידושי על התורה ועל הכתובים, על הזוה"ק ועל מדרש תנחומא, על מסכתות הש"ס ועל תרי"ג מצוות. [לך נא ראה לשון רבינו (ס' נזיר שמשון סוף מס' פסחים): וכבר עמדתי במקום אחר בספרי הקטן מדבר צין מ"ב מערכת א' אות עב. ה' יזכני להוציאו לאור עם שאר לימודי].

בין חיבוריו הרבים נמצא '**נזיר שמשון**', חיבור רב הכמות והאיכות על המשניות, מריש ועד גמירא, והיא תורה שבכתב מאשר לימד רבינו בע"פ ברבים, ומאשר חידש מנעוריו.

ספר זה [אשר רבינו בענוותנותו קראו 'קונטרסי הקטן' (קוני' עלי חק, סו"ס שבת של מי, סוף לימוד לז)] נדפס לראשונה בפיסא שבאיטליה בשנת תקע"ג, ונקרא בשם זה לרמז בראשי תיבות גם שם אביו אשר 'לא פסק פומיה מגירסא בשיתא סדרי משנה בין בסיתוא בין בקייטא, ובשיתין רהוט רהיט במבטא, עד יצאת הלשון סדרא אחת ליומא כאשר ירוץ הקורא, ושפת אמת היתה בפיו כמו חלב חטה, ובן שמונים שנה לא היה מזיג רישיה אבי סדיא עד גמר סדרא אגב ריהטא'.

לאחרונה נדפסו ע"י מכון 'קדם' (בקובץ 'מוריה' גליון שצח) חידושי רבינו על ד' פרקים ראשונים שבמס' פסחים בעריכה מחודשת, כשהם מעוטרים בציונים רבים לשאר חיבוריו, תיקוני טעויות, הערות והארות, כדת של תורה. לפנינו המשך חידושי רבינו על פרקים ה-י במס' פסחים.

פ"ה מ"ז: קראו את ההלל.

הר"ב פירש: כל השלש כיתות. וכן פירש רש"י ז"ל^א אכל כיתות קאי. משמע מדבריהם שהלויים לא היו משוררים כי אם הכיתות עצמם.

ומלבד דקשה שהוא היפך התוספתא בפ"ד^ב, דכהדיא תנא דהלויים היו משוררים, עוד

א. פסחים סד. ד"ה קראו. וכ"כ עוד (סוכה נד: ד"ה ערב): וכל כת קוראה את ההלל שלש פעמים.

ב. פסחים פ"ד הל' יד: הלויים עומדין על דוכן וגומרין הלל בשורה. והחסידי דוד הגיה שצ"ל: 'בשירה'. [ובתוס' (סוכה נד: ד"ה שיר): ואומרים את ההלל 'בשיר']. עוד כתב החסידי דוד: ומשום דמתני' קתני קראו את ההלל, ולא פירש מי הם הקורים, קמ"ל הכא דהלויים הם הקורים, שהרי הם האומרים שירה על כל קרבן הצריך שירה. ובספרו שושנים לדוד (פסחים שם) ביאר מש"כ הר"ע דקורין כל הג' כתות, דאע"פ שהלויים הם האומרים שירה וכמ"ש בתוספתא, אפ"ה כיון דידוע שכשקורין ההלל כל העם עונים אחריהם ראשי פרקים

קשה דסתרי ממה שפירשו הם עצמם^א בערכין (ע"ב) [פ"ב] מ"ג דהלויים היו משוררים את ההלל באותן שנים עשר ימים, ובכללם איכא נמי יום שחיתת הפסח.

והרב הגדול בעל קול הרמ"ז^ב הגיה דברי הר"ב 'בכל שלש כיתות'. אמנם בדברי רש"י לא הגיה כלום. ובאמת דלא מצינו להגיה כן, כיון דקאמר בהדיא דבכל כיתות קאי.

ברם בהגהותי על קונטרסי הקטן יעקב לחק בלימוד מז הנדפס בסוף בספרי הקטן אביר יעקב^ב פירשתי דבריהם דערכין, דהלל דאמרו היינו הלול דהוא שיר של יום דהיו הלויים אומרים מידי יום ביומו כאשר סיימו את לשונם, לא כאשר הבין הרב הגדול מעוז ומגדול בעל חקרי לב^ב בחקירה לב דדוקא בשאר ימים היו משוררים שיר של יום, אבל באותן י"ב

משו"ה קאמר דהכתות קראו, ולא חש הר"ע לפרש דהלויים הם האומרים שירה משום דנראה לו מילתא דפישטא, דידוע שהמשוררים במקדש היו הלויים. [ובתוס' (פסחים שם) בשם התוספתא: ישראל שוחטין את פסחיהן ולויים קוראים את ההלל]. ובפסח דיאשיהו כתיב (דה"ב לה, טו): והמשוררים בני אסף על מעמדם.

ג. רש"י ערכין י. ד"ה בשחיתת. ר"ע מברטנורא ערכין פ"ב מ"ג. והערול"ג (סוכה שם) כתב בדעת רש"י דכיון שאי אפשר שכל הלויים יעמדו על הדוכן, ובעינן שיעמוד אדם על קרבנו בעת הקרבה, לכן י"ל שגם הלויים ואפשר גם הכהנים היו נחלקים לג' כתות, ולכן שפיר נקט רש"י שהכת קוראה ההלל, שפירושו הלויים שבאותו כת. והגר"ז (ריש הל' ק"פ) כתב דלדעת רש"י י"ל דב' דינים איכא בזה. חדא דין הלל שנאמר ע"י הלויים מדין שיר הלויים ככל שיר של קרבן, ועוד דין אמירת הלל דישראל, דזה הוי חיוב הלל. וראה בזה במשנת יעבץ (או"ח סי' כא) ובשיעורי הגר"ד פוברסקי (פסחים אות תלה) ובס' משמר הלוי (סוכה סי' פד). וכע"ז בס' מכתבי תורה (סי' ה): והא דכתב רש"י (סוכה) דהכת קורא, אולי ר"ל דהלויים אומרים בתורת שירה וישראל בתורת מצוה טעון הלל. [וע"ע בשו"ת צפנת פענח (דווינסק, ח"ב דף ד ואלף)]. ובס' כסא רחמים פירש דדעת רש"י דאינו ר"ל שכל אנשי הכתות קוראים אלא הלויים קוראים שהם רגילים לקרות.

ד. ושם כתב דכן דעת הרמב"ם (פ"א מהל' ק"פ הל' יא): וכל זמן שהן שוחטין ומקריבין קוראים הלויים את ההלל. והבאר שבע (סוף תמיד) כתב: ואין בידינו להכריע כי יש פנים לכאן ולכאן עד שיבא מורה צדק. והתפא"י והתוס' חדשים (פסחים שם) כתבו דהלויים שוררו ההלל בשעת הקרבת הפסח של כל כת, והקהל עונין ראשי פרקים.

ה. והבית דוד (פסחים) הקשה ע"ד הקול הרמ"ז, דאכתי העיקר והוא 'הלויים' חסר מן הספר. ועוד דהר"ע העתיק מפירוש רש"י שכתב קראו את ההלל אכל כתות קאי, ועל רש"י אין לתמוה שאפשר שלא ראה התוספתא. [וכמש"כ רש"י (ברכות כה): לא ידעתי היכן היא, וראה בשו"ת שואל ומשיב (המישאה סי' ג) דמקורו בתוספתא]. א"נ י"ל דה"ק קראו את ההלל אכל כתות קאי שקורין בכל כת וכת, ואינו מפרש מי הם הקורים, אבל דברי הר"ע ברור מללו שהכתות הן הקורים ודלא כהתוספתא שהביאו התוס' שהיה לפניו. [והשושנים לדוד (שם) העיר ע"ד].

ו. לפנינו נדפס בסו"ס שבת של מי.

ז. או"ח.

ימים היו משוררים את ההלל. לאחר המחילה רבתי ליתא, חדא מהיכן למדו רש"י והר"ב לפי סברתיה דבר כזה, הלא לא מצינו לא במשנה לא בספרי ולא בספרא ולא בגמרא. ועוד דרש"י ז"ל גופיה בסוכה דף נ' ע"ב" פירש בהדיא דבשעה שהחליל היה מכה לפני המזבח הלויים היו משוררים את השיר של יומו כגון לה' הארץ ומלואה, ולא הזכיר שם את ההלל. אלא ודאי פירוש דבריהם הלול ולא ההלל כאשר כתבתי שם, חוץ מערב פסח דודאי היו משוררים ההלל מצרי בשעת הקרבת קרבן פסח. [הרחמן יזכנו לחזור ולשורר מידי שנה בשנה בבית קדשינו ותפארתינו בעגלא ובזמן קריב].

והראיה דבשאר אותן ימים לא היו אומרים ההלל, מדברי הרמב"ם ז"ל בהל' תמידין ומוספין^ט ובהל' כלי המקדש^ז דהורה רק אותן הימים דהיו משוררים הלויים ומה היו אומרים, ובאלו הימים לא אמר מידי, אלא ודאי כאמור^א.

פ"ח מ"א:

מי שחציו עבד וחציו בן חורין לא יאכל משל רבו.

תויו"ט ד"ה לא יאכל משל רבו וכו': ומה שכתב הר"ב וכו'^ב, ומחלפה שיטתיה ברפ"ק דחגיגה^ג.

עייין בס' החשוב משנה למלך בפ"ג דהל' קרבן פסח הל' יג מה שתירץ והליץ בעד רבינו עובדיה ונשא ונתן באמונה, והרב שדה הארץ בח"ג^ד סי' טו כס פלפלא עליה, עייין בספריהם הקדושים. גם אשור"ר בספר גט מקושר ממהר"י נבון דעמד בדברי הרב קול הרמ"ז^ה וכס פלפלא.

ה. ד"ה בפה.

ט. פ"ו הל' ט.

י. פ"ג הל' ה ואילך.

יא. וראה עוד בס' דברי מאיר (פסחים שם) מש"כ לבאר בדברי רש"י.

יב. ושם: אבל משל עצמו אוכל, דכיון דדינא הוי דכופין את רבו וכותב לו גט שחרור, אע"פ שעדיין לא נשתחרר הרי הוא כבן חורין, הלכך אוכל משל עצמו.

יג. ושם: ומחלפה שיטתיה ברפ"ק דחגיגה (ב), דאדרבה למאי דכופין לשחרר לא יאכל אף משל עצמו, כדי שרבו ימהר לשחררו יותר, כדי שיוכל העבד לקיים המצוה.

יד. יור"ד.

טו. וע"ע בבית דוד (שם) מש"כ ע"ד קול הרמ"ז.

פ"י מ"ג:

ר' אליעזר בר צדוק אומר מצוה.

הכי הלכתא כדפסק הרמב"ם^{טו}, וכמו שרמזתי בקונטרסי הקטן יעקב לחק לימוד (ג) [ח]. ועייין מה שפלפלתי שם פלפלת כל שהוא בדברי תוס' דף קטו (ע"א) [ע"ב"] בשם ר"ת שהקשה לשמואל היכי הוה אכיל מרור בפסח ואמאי הוה צריך, ואמרת משום דס"ל כר' אליעזר בר צדוק וכו'^{טז}.

והן עתה בא לידי ספר החשוב שאלת שלום, והוא פי' נחמד על שאלתות דרב אחאי. ושם ראיתי בדף מז ע"א דהקשה כאשר הקשיתי שם, וכיונתי לדעתו הרמה בכל מכל כל, והנאני כמוצא שלל רב וחדא נפשאי, והעתקתי את לשונו בהגהותי בסוף קונטרס שומר

טז. פ"ז מהל' ק"פ הל' יא. וכתב המ"מ הטעם דפסקו כוותיה משום דבגמ' (שם טז). שקלו וטרו אמוראי אליביה. ובס' בני שמואל (שם) כתב הטעם משום דשמואל דהוא אמורא דקאמר (חולין טז) קישות שהתליעה באיביה אסור משום שרץ השורץ על הארץ ע"כ ס"ל כוותיה. ובס' כרוב ממשח כתב דמעיקרא הוה ס"ל להרמב"ם דאף דאמוראי שקלו וטרו אליביה, מ"מ כיון דרב פפא קאמר לעיל צריך לשקועיה משום קפא, ש"מ דס"ל כתנא קמא דטעמא משום קפא. וכיון דרב פפא אחרון קיי"ל הלכה כבתראי מאביי ורבי ואילך אפי' כנגד רבי. ולבסוף סבר דאזלינן בתר מעשה רב. וכ"ש דאיכא כמה אמוראי דס"ל כר"א בר צדוק, ואביי שהוא בתרא ס"ל נמי כוותיה ופסק כר"א. והמרכה"מ כתב דהנכון שאין כאן חזרה, ואף ת"ק מודה שהוא זכר לטיט, ואין מברכין עליו שהוא טפל. ועיקר מה דפליג ר"א ב"ר צדוק לענין ברכה ולית הלכתא כוותיה. וע"ע בזה בס' כתר תורה (הל' חו"מ שם).

יז. ד"ה קפא. ושם: לשמואל דאמר (חולין שם) קישות שהתליע באיביה אסור משום שרץ השורץ על הארץ וכו' היכי אכיל מרור בפסח, וכי תימא דבדיק להו שלא יהא שם קפא, א"כ אמאי צריך חרוסת כיון דליכא קפא.

יח. ושם הקשה ע"ד ר"ת, דמאי הקשה לשמואל היכי הוה אכיל מרור, ועוד אמאי צריך חרוסת, אימא דשמואל לא הוה אכיל חרוסת, ואי הוה אכיל חרוסת לא הוה משקע המרור, דס"ל כר"א ב"ר צדוק דחרוסת מצוה היא. וי"ל בדוחק דכונת התוס' להקשות לשמואל אמאי לת"ק צריך להביא חרוסת כיון דאינו למצוה, דאי משום קפא והיינו תולעת ותולעת אסור באכילה, ליתני יבדוק. ושם: כן נ"ל לפי שעה לפרש, הגם דעדיין לא נתיישבה דעתי בהא, וכעת צריך לי ישוב. והג"ר שמואל עדוו ז"ל (כני שמואל הל' חו"מ שם) הקשה ג"כ על התוס' כקושית רבינו, דנימא דשמואל ס"ל כר"א ב"ר צדוק. ובס' ארץ יהודה (שם) כתב דאין זו קושיא, דמאי דקשה להו להתוס' לשמואל הוא אמרור קמא דקאמר צריך לשקועיה בחרוסת משום קפא, ולא ניחא להו למימר דאכיל שאר ירקי, דכיון דתני מטבל בחזרת, משמע דמצוה בחזרת. ועוד נ"ל דר"א ב"ר צדוק אית ליה נמי טעמא דקפא אף שהוא מצוה, אבל לרבנן הוא משום קפא גרידא. דאל"כ תקשי לר"א ב"ר צדוק היכי אתי מצוה דרבנן ומבטל חזרת דאורייתא, דבזמן הבית היה, ואפי' בזה"ז מצוות דרבנן אין מבטלות זו את זו. וע"ע בזה בכרוב ממשח באורך.

שבת עיין שם.

שם מ"ט:

בירך ברכת הפסח פטר את של זבח, בירך את של זבח לא פטר את של פסח דברי ר' ישמעאל. ר' עקיבא אומר לא זו פוטרת זו ולא זו פוטרת זו ע"כ.

והלכה כר"ע כדכתב רבינו עובדיה^ט.

וחזי הוית בספר לחם שמים דכתב משמע דאינו יכול לכוללן כאחד לומר 'אקב"ו לאכול הפסח והזבח^כ, אלא צריך דוקא לכל אחד ברכה בפני עצמה. ונראה לי משום דאין עושין מצות חבילות^כ, וגם דומיא דאין חותמין בשתיים^כ. ולא דמי [להא^כ] דקי"ל^כ כוללן בברכה מעין שלוש על הארץ והמחיה והפירות ביחד, עיין הטעם באו"ח סי' רח"ה עכ"ל.

ואחר המחילה רבתי נראה לי דליתא^כ. ואשתמיטיתיה גמרא דבני מערבא דאיתמר בהדיא איפכא במסכת דמאי פ"ה^כ על מתני' ב' הרוצה להפריש תרומה ותרומת מעשר וכו' תני

יט. רמב"ם פ"ח מהל' חו"מ הל' ז.

כ. וכ"כ בס' זכרון ישכר (פסחים שם).

כא. פסחים קב.

כב. ברכות מט.

כג. כ"ה בלחם שמים.

כד. רמב"ם פ"ח מהל' ברכות הל' טו. שו"ע סי' רח סעיף יב. ודעת הרי"א^ז (ברכות פ"ו הל' ו) דצריך לברך על כל מין בפני עצמו, לפי דאין עושין מצות חבילות. וכ"כ השב"ח^ל (סי' קסא) בשם תשוה"ג. וכן ראה לרבו שהיה נוהג כן. והמאמר^ר (שם אות כה) כתב שהעיקר כדעת השו"ע. והאשל אברהם (שם) כתב שאם רוצה רשאי לברך על כל מין לבדו ולא חשיב ברכה שאינה צריכה.

כה. בטור שם: ולא הוי חתימה בשתיים, שהארץ מוציאה המחיה והיין והפירות. וכ"כ התוס' (ברכות מד ד"ה על) ורבים מהראשונים. וראה בס' פקודת אלעזר (שם) הביאור בזה. ומ"מ לענין ברכה ראשונה אין הדין כן, דכשאוכל פרי ושותה יין מברך על הפרי בורא פרי העץ ועל היין בורא פרי הגפן, ואינו כוללם בברכה אחת. וראה במנחת שלמה (סוכה מז).

כו. וכן ציין מהרש"א אלפאנדרי (מן הגונים ב עמ' רכא) בשם רבינו.

כז. הל' ב.

הרוצה להפריש תרומה ותרומת מעשר וחלה כאחת נוטל כדי תרומה ותרומת מעשר וחלה כאחד וכו'. ר' שמואל בר נחמן בשם ר' יונתן צריך לברך חמש ברכות. תני ר' חייא כוללן ברכה אחת ע"כ. ופירש הרב ר' אליהו ז"ל^י חמשה ברכות, לתרומה ולמעשר ראשון ולתרומת מעשר וחלה ומעשר שני, כולן ברכה אחת, ואומר 'על תרומה ומעשר ותרומת מעשר וחלה ופדיון מעשר שני', הואיל ועשה כולן בבת אחת. והרמב"ם בסוף פ"א דהל' מעשר^י כתב וזה לשונו. ואם הפריש (שכל) [הכל] זה אחר זה מיד ולא סח ביניהן כוללן בברכה אחת ומברך להפריש תרומות ומעשרות. והרב כסף משנה מקורו הערה תוספתא בפ"ו דברכות^י. משמע בהדיא דאיהו מפרש לה דאע"ג דאינו נוטל כאחת אלא מפריש זה אחר זה מצי לכוללן בברכה אחת. ודין הוא טעמא דלא הביא ירושלמי זה למקור דינו של הרמב"ם, דמצינן למימר דהא דשרי ירושלמי לכלול כולן בברכה אחת משום דנוטל כדי תרומה וכו' כאחד, אבל אם נוטל זה אחר זה דילמא לא מצי. לכן הביא התוספתא דסתמית מיתניא, ומשמע דבין כאחד ובין זה אחר זה אם לא סח ביניהן מצי שפיר לכוללן בברכה אחת. ועיין בס' חסדי דוד פירוש נחמד על התוספתא^{יא}.

וכן ראיתי בס' שירי כנה"ג או"ח הגהת הטור סי' שצה סק"א דכתב בשם מהר"ם די בוטון סי' לח דמי שרוצה לערב שתי עירובין בבת אחת זה אחר זה עירובי חצירות ועירובי תבשילין כוללן בברכה אחת ואומר 'על מצות עירובין^{יב}'. וכתב הרב כנה"ג דה"ה אם רוצה

כח. פי' מהר"א פולדא שם.

כט. הל' טז.

ל. הל' יט.

לא. ולשון התוספתא: היה מהלך להפריש תרומה ומעשרות אומר ברוך אשר קדשנו להפריש תרומה ומעשר. מאימתי מברך עליהן משעה שמפרישן. וכתב החסדי דוד וכו' דהלשון 'היה מהלך' קצת משמע כמש"כ הרמב"ם, שאם מוציא כולם זה אח"ז תרומה ומעשר ראשון ומעשר שני כוללן בברכה אחת ואומר 'תרומה ומעשרות'. והיינו דנקט התוספתא הלשון: 'מאימתי וכו'', ולשון 'מאימתי' לכאורה לא דייק, דהא אם לא בירך כשהפריש שוב לא יברך דאזדא לה המצוה, אלא דר"ל מתחילת הפרשה יכול לברך על כולם, ואם לא בירך אין הכי נמי דיכול לברך אח"כ דהיינו על כל אחת בהפרשתה.

לב. וכ"כ הא"ר (ר"ס שצה) בשם השכנה"ג. וכ"כ הרעק"א והיד אפרים (סי' שסו סעיף יד) בשם מהר"ם די בוטון. וכ"כ בס' הקובץ (פ"ו מהל' עירובין הל' כד) בשמו. ושם כתב ראייה לזה ממש"כ הרמב"ם (פ"ח מהל' חו"מ הל' ו): ואח"כ כורך מצה ומרור כאחד ומטבל בחרוסת ומברך ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וציונו על אכילת מצות ומרורים ואוכלן. ואם אכל מצה בפני עצמה ומרור בפני עצמו מברך על זה בפני עצמו ועל זה בפני עצמו. ויש לדון בזה דשאני גבי עירוב כיון דכולם שם עירוב עליהם לכך סגי

לעשות עירובי חצרות ושיתופי מבואות. ועשה סמוכות מדברי הרמב"ם הנז' דהל' מעשר^ל.
גם אשו"ר בס' מחזיק ברכה סי' ריז סק"ה דכתב משם רבני פולין^ל, דהיכא דהיה לפנייהם
 עצי ועשבי בשמים, היו נוהגין לברך על שתייהן ברכה אחת בנוסח זה, בא"י אמ"ה בורא
 עצי ועשבי בשמים, ולא לברך בפרטות על כל אחד. והם למדו מהירושלמי הנז' ומפסק
 הרמב"ם עי"ש. והתם בודאי היו מריחים כדרך כל הארץ זה אחר זה. וא"כ הוא הדין הכא
 באכילת פסח והזבח, דהיו אוכלים זה אחר זה [הרחמן יגיענו], הוּו מצי לברך ברכה אחת
 'בא"י אמ"ה אקב"ו לאכול פסח וזבח חגיגה', דמאי שנא, כיון דהיו אוכלים זה אחר זה.
 ותימא רבתי מרוב בקיאותו של הרב לחם שמים דנעלם ממנו התוספתא והירושלמי ופסק
 הרמב"ם ודברי הרב שיירי כנה"ג הנזכרים.

ומתוך הדברים סר תלונת הרב הגדול בעל מראית העין בדף ט ע"ב^ל נגד מוה"ר דוד
 פארדו בעל חסדי דוד דלא זכר שר הירושלמי, דאימא שפיר לעולם זכר ולא היה שכחה
 לפניו, אלא דעלה בדעתיה דאיכא לדחות כאמור הירושלמי ומפני זה לא הביאו, משא"כ
 פי' התוספתא ליכא למידחי, כיון דהרמב"ם ז"ל הכי פירשה ודוק.

ולא שייכא בהא דאין עושין מצות חבילות חבילות^ל, דדוקא במצוה עצמה כמו להשקות
 שתי סוטות בבת אחת או לרצוע שני עבדים כאחד או לשרוף שתי פרות בבת אחת, בהנהו
 אמרינן כך אבל בברכה לא, וכמש"כ הרשב"א ז"ל בתשובה^ל סי' תנא בענין מה ששאלו
 לו אם אחד מברך ברכת חתנים על שניהם. והשיב מסתברא שמברך שתיים כאחד בשתי
 חברות שאוכלות זו לעצמה וזו לעצמה שאחד מברך בהמ"ז לשתיהן, והכי מסתברא שמוהל
 אחד שיש לפניו שתי וולדות למולן מברך על שנים ברכת המילה אחת, וכן בכל המצות

להו בחד ברכה לכולם.

לג. והגאון האדר"ת ז"ל (קובץ צוהריא עמ' מט) כתב כן בשם הברכ"י. [ומש"כ לדון לענין הברכה אם מברכין
 בלשון רבים 'על מצות עירובין', כבר עמד בזה השכנה"ג (שם)].

לד. ושם כתב ששמע כן מפי מהר"ח מברעסלא ז"ל. [והרב חיד"א ז"ל (ס' פתח עינים אבות פ"ג מי"ג) העתיק
 עוד דבר שמועה מפיו]. וע"ש בקונ"א ובשו"ת שערי רחמים (ח"ב אר"ה סי' ט) באורך בזה.

לה. ל"מ לע"ע.

לו. ובשו"ת תורת חיים (סי' לט) ביאר דמ"ש דאין עושין מצות חבילות חבילות זהו בדבר הטעון כוס כגון
 ברכת המזון וקידוש, דשם כל אחד טעון כוס לעצמו, ובכה"ג לעשותן על כוס אחת ולא כל אחד בפני עצמו
 כפי שתיקנו זה נחשב חבילות, אבל אם עושה ב' מצוות וכוללן אח"כ בברכה אחת לא.

לז. ח"א.

עיינן שם. והביאו ג"כ הרב ארעא דרבנן במערכת א' אות ב שהאריך.

ואין לחלק ממצות שוות למצות שאינן שוות, דזיל בתר טעמא, כיון דאמרינן דבברכות
 לא שייכא הא דחבילות, מה לי מצות שוות מה לי מצות שאינן שוות, כיון דאישתרי בהא
 אישתרי בהא. ברם בההיא דהירושלמי דשרי להפריש תרומה ותרומת מעשר וחלה כאחד
 איכא לעמוד בהא דאין עושין מצות חבילות חבילות. וכבר עמדתי במקום אחר בספרי הקטן
 מדבר צי"ח^ל ח"ב מערכת א' אות עב עיינן שם. [ה' יזכני להוציאו לאור עם שאר לימודי].



לח. ראה אודותיו במבוא לס' מתן באתר (ירושלים תשמ"ו).

רבי חיים מאימראן זצ"ל
בעמ"ס חפץ חיים עה"ת וש"א"ס
תקכ"ו - תקמ"ז

ספר חקת הפסח ביאורים על ההגדה מכת"י

רבינו חיים מאימראן זצ"ל, הורתו ולידתו בשנת ה'תקכ"ו בעיר מקנאס אשר במרוקו, עיר של חכמים וסופרים, בה גם נפטר בה' בתשרי ה'תקמ"ו.

משפחת מאימראן שורשיה נטועים היו בעיר זו עוד מימי הגירוש, ולפי המסורת, אבות המשפחה מראשוני המתיישבים בעיר, באו לאחר הגירוש מקאשטילייה. משפחה מפוארת זו, מפורסמת היתה כמשפחה של חכמים וסופרים וגם עסקנים ושתדלנים בחצר המלכות יצאו מתוכה, כך שהיא היוותה את עמוד התווך של יהדות מקנאס בפרט ויהדות מרוקו בכלל, עד שהיו יהודי המקום אומרים בדרך צחות: "טולידאניס ומאימראניס להם לבדם ניתנה הארץ".

הרב המחבר זצ"ל נולד לאביו הגאון רבי משה מאימראן זצ"ל, מחשובי חכמי מקנאס, ולאמו הרבנית בליידא ע"ה נכדתו של הגאון רבי יעקב טולידאן זצ"ל שכונה בפי כל "המהרי"ט", שהמחבר מזכירו בספריו בשם: הרמ"ז (הרב מור זקני).

נכר מילדותו נכרו בו כשרונותיו הברוכים על פני בני גילו, וכאילו חש כי לא יארכו לו הימים בעולם, שינס מתניו והשקיע ראשו ורובו בעמל התורה, הניכר בין בתרי

א. תשו"ח להרב נתנאל אביטל על הבאת צילום כתב היד ותוכנו למערכת.

הספרים שהשאיר אחריו, כך שבשנות חייו הקצרים שהיו י"ט במספרם, הספיק לכתוב, על פי המסורת, י"ט חבורים עמוקים בש"ס ובדרושים כמנין שנותיו. מהם ידועים לנו החיבור שלפנינו, וספרו 'חפץ חיים' על התורה בו הראה את כחו בעיון זך, כשנטל על עצמו להתמודד עם ה'נשר הגדול' רבי אליהו מזרחי-הרא"ם, וליישב את קושיותיו על רש"י בפלפולים עמוקים, עוד חיבר ספרים על כמה ממסכתות הש"ס (מהם יצא לאור עמ"ס קידושין בהוצאת "אהבת שלום" יחד עם חידושי אביו).

בהקדמתו של המהדיר ר' מאיר עמאר לספרו חפץ חיים, הביע את התפעלותו מהגאון המחבר הצעיר באומרו: "עד אשר בלי הפרזה יתירה, אנו רשאים להניח כי אילו חי הילד בליטא או בפולוניה היה זוכה בודאי לתואר 'עילוי' או 'ילד פלאים', אלא מכיון שאין תוארים אלו נהוגים אצלנו במרוקו, טבעי הדבר כי גם גאוניותו לא נתפרסמה ולא באה לידי גלוי כי אם אחרי מותו".

נכל הנראה, הסיבה לכך שכמעט לא נותר בידינו מכתב ידו של המחבר, הוא מחמת שכארבע שנים אחר פטירתו בשנת ה'תק"ן, קם המושל אליזיד אשר שלט באותו הזמן בחבל ארץ זו, והפקיר את כל יהודי מקנאס לתושביה הערביים צמאי הדם, אשר רצחו ובזזו ועשו שמות בקהילה המפוארת, ובתוך כך אף נטלו את כל ספרי הקודש וכתבי היד שנמצאו ושרפום ברחוב העיר במשך כ"א יום, ארץ אל תכסי דמם.

לאחר פטירתו של המחבר בקיצור ימים ושנים, השאיר אחריו את הוריו שכולים ומרי נפש על האבידה גדולה, עד שאביו הגדול לא נשא את הצער, ובאותה שנה בז' באב ה'תקמ"ו מסר אף הוא את נשמתו ליוצרה.

לפנינו חלק קטן מכתב יד נדיר של חיבורו **חקת הפסח** על הגדה של פסח, שנכתב על ידו בעודו כבן י"ג שנה בשנת ה'תק"מ, ובו העתקת פירושים על דרך הפשט למי מהקדושים אשר בארץ, ופירושים ע"ד הסוד לרבי עמנואל חי ריקי בעל משנת חכמים, עם חידושים ושינויי נוסחאות מרבינו יעקב אבן צור - המכונה היעב"ץ, ושוב הועתק בשנת ה'תר"ג ע"י רבי שלום ב"ר זכרי משאש בעל ה'דברי שלום' וזקיניו של הגאון רבי שלום משאש זלה"ה, רבה של ירושלים. העתקה זו נשתמרה בספריית פרופ' מאיר בניהו ז"ל, ומתפרסמת על גבי במה מכובדת זו באדיבות בנו ר' חנן בניהו הי"ו, ועל כך תודתנו נתונה לו.



צילום ההקדמה בכת"י

הקדמה

[להחכם המעתיק ה"ה החה"ש והכולל כהה"ר חיים מאימראן זלה"ה]

פירוש הגדה זו ע"ד הפשט, מצאתיו כתוב בכת"י ולא ידעתי אל מי מקדושים הוא, ופי' הסוד מצאתיו ג"כ, ואח"כ ראיתיו בספר משנת חסידים, וגם באיזה בתים² העתקתי פי' מהרב יעב"ץ ז"ל, דברי חכמים כדרכנות, בדרך פשט וסוד ורמז כמבואר למעיין בספרו, וקראתיו ספר חקת הפסח לספרי זה שליקטתי, וגם סדר הגדה בקדש ורחץ הכתוב בסמוך מצאתיו וחברתי בסמוך להגדה, כי הוא דרך קצרה, וכתבתה זה הספר בש"פ ידא די כתב"א, והיה רמז לב' הפירושים פשט סוד, וסימן מיד אתי הרש"ם בכתב אמת והיא שנת תק"מ לפ"ק.

והועתק על ידי שנית, אני הצעיר שבצעירים, קטן שבקטנים, דל שבדלים, נרצע לצור יוצרו וקונו, ע"ה ברוך הוא, שלום בר החה"ש כהה"ר זכרי ה"ן משאש יש"ץ אכ"ה, משנת ברא"ת לפ"ק.

ב. פיסקאות מההגדה. דהיינו המעתיק שילב את דברי רבינו היעב"ץ בצמוד לפיסקת ההגדה, ואת פירושי הסוד והפשט מתחת להגדה.

פירוש הגדה על דרך הפשט

הא לחמא. כן הוא הנוסח הקדמון, וכבר יישבו המחברים הלשון, ומצאו לו סמך במקרא, את הלחם אשר האכלתי, אמנם יש גורסים הא כלחמא, וגם הוא נכון. ויש גורסים כהא לחמא, וגם זה טוב, אבל בהכרח יצטרכו להשמיט מילת די, וכצ"ל כהא לחמא עניא אכלו, וזולת זה אין לו ביאור. הרב יעב"ץ ז"ל.

הא לחמא. הגדה זו תקנוה רז"ל כשגלו לבבל, והטעם שתקנוה בלשון תרגום, אמרו רז"ל כדי שלא יבינו המזיקים ויבואו לקלקל הסעודה, שאם יאמר כל הרעב יבוא ויאכל בלשון הקודש, אין רעב כמו המזיקים, ויבואו לקלקל הסעודה, ואע"פ שליל שימורים הוא מן המזיקים, מכל מקום כיון שהוא נותן להם רשות לבוא, ודאי שיבואו.

עוד טעם אחר, כדי שלא יבינו מלאכי השרת ויאמרו אף הם שירות ותושבחות להקב"ה, ואנו עדת ישראל רוצים שלנו לבדנו תהיה הלילה הזה לפאר לרומם להדר ולקלס ולשבח להקב"ה ואין לזרים אתנו.

עוד טעם אחר, כדי שיבינו אותו הנשים והטף כי אינם מבינים כי אם בלשון תרגום, ולכן יבואו לשאול מה נשתנה.

עוד טעם אחר, לפי שבזמן שהיה בית המקדש קיים והיו ישראל שרויים על אדמתם היו שמחים במועדיהם עם אנשי ביתם והיו משמחים אף העניים עמהם, ואח"כ כשגלו לבבל המצוה הזאת לא זזה ממקומה, והיו קורין לעניים כל דכפין ייתי ויכול, וידוע כי בני בבל אינם מבינים כי אם בלשון תרגום, ומזה הטעם א"כ אנו אומרים לשנה הבאה בלשון הקודש, ואין אנו אומרים לשתא דאתיא בלשון תרגום, שאם נאמר בלשון תרגום יבינו הארמיים ואז יאמרו אתם מתייעצים לברוח לשתא דאתיא לארצכם.

עוד טעם אחר, ע"ד מ"ש בזוהר כי התרגום רומז אל הסטרא אחרא, וידוע הוא שישראל באותו הפרק שיצאו ממצרים היו נטבעים במ"ט שערי טומאה, והיתה הס"א מקטרגת עליהם, ואומרת רבש"ע מה אלו אף אלו, והקב"ה בחסדו הגדול שינה הטבעים ושידד המערכות ויוציאם מחושך וצלמות, ועוד זכר יוצרנו זכות ג' הורינו, וברית מילה בבשרינו, היא שעמדה לנו, ואין לך נשבר ונדכה אלא בדבר שהוא מינו כמו בלעם בן בעור, הוא בא על ישראל בחרב לפיכך ואת בלעם בן בעור הרגו בחרב, וכן עמלק הוא בא על ישראל בחרבו לפיכך ויחלוש יהושע את עמלק ואת עמו לפי חרב, אף כאן כדי לסתום פה דסיטרא אחרא המקטרגת עלינו ולשבר כחה אנו אומרים בלשון תרגום שהוא רומז אליה.

הא לחמא - יש גורסים כהא, וטעמם שאין זה הוא לחם בעצמו שאכלו אבותינו במצרים, אבל נראה שהאמת הוא "הא", ואל תטוש תורת אמך ומנהג אומותינו הקדושה לומר הא, הנה פירשו רז"ל לחם שעונין עליו דברים הרבה דהיינו הגדה.

או יאמר זה הלחם המבוצע דמה דרכו של עני - בפרוסה, או יאמר בזה הלחם ענו

המצריים לאבותינו שהיו מאכילים אותם לחם מצוה הכבידה על הלב שאינה מתעכלת במעט זמן כמו החמץ, ולכך ישארו בכוחם כל היום כולו בכח האכילה ההיא ויעבדו את עבודתם בכח ובחיל.

או יאמר זה הלחם שגרם עניות למצרים, שעל ידי מצת מצוה שאכלו אבותינו במצרים עינה הקב"ה למצרים והרג אותם ובזז את ממונם.

או יאמר על דרך מה שאמרו המפרשים שטוב לעשות המצות מעשרון שלם, דומה לקרבנו של עני, שאם לא מצאה ידו די שה יביא בקרבנו עשירית האיפה, ולפיכך אנו אומרים הא לחמא עניא, הלחם של מצת מצוה שיש בו עשרון כמותו הוא קרבן העני שגם הוא יש בו עשרון שלם.

או יאמר הא לחמא עניא שלשין אותה במים, לאפוקי מצה עשירה שהיא בין.

או יאמר הלחם הזה של מצוה הוא עני בכמותו שאינו עולה בנפיחה ומתגאה כמו חמץ, כמו שאמרה התורה כי כל שאור וכל דבש, שהם מתגאים.

או יאמר שעצה טובה קמשמע לן, שלא יאות לעני כי אם הלחם הזה של מצה, שאם יאכל אותו יכבד על ליבו ולא יצטרך לאכול פעם אחרת, כי אינו מתעכל במהרה, אבל אם יאכל חמץ מיד מתעכל ויצטרך לאכול פעם ב'.

כל דכפין ייתי ויכול. בזמן שהיו ישראל על אדמתם היו אומרים כל מי שטהור יבוא ויאכל, אבל [ב]בבל שאין להם טומאה וטהרה היו אומרים כל דכפין ייתי ויכול בין טהור בין טמא.

כל דצריך. על הבכורות שהם מתעניין בערב פסח ובליילה זה רעבים אמר כל דכפין [כנגד] סעודת היום שלא אכלה, וכנגד מי שאינם מתעניין אמר כל דצריך ייתי ויפסח כי אינם צריכים כי אם לסעודת הפסח.

או יאמר, נגד העניים, שלא נמצא להם בידם במה לקנותה להם להשיב נפשם אבל הכינו בד' כוסות והמרור והכרפס של הסדר אמרו כל דכפין ייתי ויכול, כי הם אינם צריכים כי אם להשביע את נפשם, וכנגד העניים שיש להם מה לאכול אבל חסר להם הסדר אמר לסדר כל דצריך כו', שהסדר הוא צורך הפסח ולא לצורך גוף האדם כמו הסעודה. ולפי שזכר חורבן בהמ"ק במה שאמר בזמן שבית המקדש קיים היינו אומרים כל מי שטהור יבוא ויאכל אבל טמא לא, ועכשיו בעונותינו אנו אומרים כל דכפין ייתי ויכול בין טמא בין טהור, לכך אומרים יהי רצון מלפניך יי' שהשתא הכא לשנה הבאה וכו', ואם תאמר השנה הזאת למה לא הלכת לא"י, לכך הוא משיב השתא הכא עבדי ואין אנו יכולים לעלות, אבל בשנה הבאה נהיה בני חורין.

או יאמר, הא לחמא עניא כו', והיו אומרים בשעת יציאתם כל דכפין כי יהיה עליהם למשא כבד, וכן היו אומרים כל דצריך מריבוי המצה והפסחים שעשו, ועוד היו אומרים השתא הכא כו', ואנו בגלותינו אומרים השתא הכא עבדי לשנה הבאה בארעא דישאל בני חורין.

הגאון הגדול
רבי **שבתי אטון** זצוק"ל
ראש ישיבת ראשית חכמה



אש הישיבה הגאון הגדול רבי שבתי אטון זצוק"ל - ראש ישיבת 'ראשית חכמה', מגדולי וחכמי התורה בדור שעבר, נולד בשבת 'שמחת תורה' - כ"ב בתשרי ה'תרפ"ו בירושלים שבין החומות, לאביו הגאון רבי בן ציון שעלה באותם שנים מיוון להתגורר בעיר העתיקה, והיה מחו"ר ישיבת 'פורת יוסף', ולאמו הרבנית אסטרייא, ויקרא שמו בישראל 'שבתי' על שם היום הקדוש בו נולד.

בילדותו גדל בין ברכי גדולי עולם מחכמי ורבני הישיבה, והיה דבק באביו הגדול שהיה מגדולי השקדנים בירושלים דדהבא. האב, רבי בן ציון, שראייתו כבדה עליו בחצי ימיו, נזקק היה ללמוד בחברותא בכל עת, אך היה מקפיד מאוד לבל ידברו שום דברים בטלים בעת הלימוד, כך שמעטים היו אלו ש'שרדו' עמו לימוד שכזה לאורך זמן, וביניהם התבלטו 'המתמיד של ירושלים' השקדן רבי עמרם אזולאי, וראש הישיבה לימים, הגאון רבי יהודה מועלם זכר צדיקים לברכה. בצילם של ענקי רוח אלו צמח רבי שבתי והיה לאחד הגדולים אשר בארץ.

עוד מצעירותו התבלט רבינו בכשרונותיו הברוכים ובאהבת התורה שיקדה בו, כאשר אך טבעי היה שביום עומדו על דעתו חבש את ספסלי הישיבה הקדושה 'פורת יוסף' ונמנה על טובי תלמידיו של מרן רשכבה"ג רבינו עזרא עטיה זצוק"ל.

בהגיעו לפרק האיש מקדש נשא לאשה את הרבנית קלרה בתו של הגאון רבי יוסף שרבאני, ונעשה לגיסו של ראש הישיבה הגאון רבי בן ציון אבא שאול זצוק"ל

שאף הוא היה חתנו של רבי יוסף. לאחר נישואיו התמנה לרבה של שכונת 'מלחה', בה הרביץ תורה להמון העם מתוך מסירות נפש ואהבת ישראל מופלאה.

בשנת ה'תשי"ז נקרא על ידי רבני הישיבה 'פורת יוסף' לשמש בקודש כמנהלה הרוחני, ושיחותיו העמוקות החדורות ביראת שמים נודעו לשם ולתהילה בקרב תלמידיו ששתו בצמא את דבריו.

בחשקו העז להגדיל תורה ולהאדירה, אף יזם וייסד בשנת ה'תש"ך את הוצאת הירחון התורני 'משואות', אשר בו נקבצו ובאו חידושי תורה של גדולי התלמידי חכמים והצורבים מחו"ר ישיבת פורת יוסף, חזון שלא היה נפרץ בימים ההם, שמטרתו היתה להפיץ את מעיינות הישיבה לעם, ולהרים את קרן התורה אצל יוצאי עדות המזרח, ביוזמתו אף היה מארגן מפעם לפעם סדרי לימוד המוניים ו'משמרות' בלילי ששי, ומתגמל את הבאים במלגה נאה.

בשנת ה'תשכ"ז נפטרה בדמי ימיה אשתו הרבנית ע"ה, בהותירה אותו לבדו בסאת יגונו, אך רבינו לא אמר נואש ובאותה שנה הקים את ישיבתו 'ראשית חכמה' שנוסדה ע"ש רבי אליהו די וידאש מחבר הספר הקדוש 'ראשית חכמה'. הישיבה נוסדה בשכונת 'מקור ברוך' סמוך לביתו של הדיין הישישי רבי יהושע מאמאן זצ"ל בעל ה'עמק יהושע', ולאחר מספר שנים עברה למשכנה המרווח שבשכונת סנהדריה, שם העמיד תלמידים הרבה לתורה ותעודה, ביניהם מכהנים פאר כמרביצי תורה בישיבות ובקהילות שונות. לימים כיהן כחבר 'מועצת חכמי התורה', כאשר כל מגמתו היתה לש"ש להרבות תורה בעם ישראל ולקרבתם לצור מחצבתם, כן פעל להקמת תלמודי תורה בערי השדה, ולהאביב את התורה על כל שדרות העם.

בעשרים שנותיו האחרונות לא מש מנגד עיניו יום המיתה, והכין את עצמו בהכנה דרבה להשיב את נשמתו זכה וטהורה ליוצרה, אף כשמחלתו גברה עליו היה מבקש להסתופף בין כותלי הישיבה, ועד יומו האחרון ממש לא מש מתוך האוהל מתוך גבורה עילאה ומסירות נפש של ממש.

השיב נשמתו ליוצרה בי"ב בשבט ה'תשס"ו, ידידו מנוער מרן הגאון רבי עובדיה יוסף זצוק"ל נשא עליו הספד בבכי מר והתבטא כי 'נפשו קשורה בנפשו ויחיד נותרתי בלעדיו'. ת.נ.צ.ב.ה.

במאמר שלפנינו על ההכנה לקראת יום מתן תורה, מגלה רבינו טפח מאהבת התורה שיקדה בו, והחדירה בלבבות שומעיו.

תודתנו לבני המשפחה על מסירת הדברים לפרסום בבמה מכובדת זו.

התבוננות במעלות התורה בימי הספירה כהכנה לחג השבועות

לזית חן הם לראשך

ימים אלו, ימי ספירת העומר, ימים של הכנה לקראת היום הגדול, יום מתן תורה. ובכדי להתכונן כראוי לקבלת התורה, ראשית כל צריך לדעת לקראת מה אנו נכונים בימים אלו, מעט ממעלות התורה. כי ענין שערכו רב ועצום כמו התורה הקדושה, כמה שנדבר בשבח ערכה ומעלתה, עדיין הוא למעט יחשב.

כיוצא בזה מצינו בפרשת הקללות, אשר הברכות נכתבו בקצרה והקללות בארוכה. ואמרו על כך במדרש (ויקרא רבה לה, א) "חשבתני דרכי ואשיבה רגלי אל עדותיך (תהלים קיט, נט) - חשבתני ברכות חשבתני קללות, ברכות מאלף ועד תיו ["אם בחוקותי תלכו" - "ואולך אתכם קוממיות"], קללות מן ואו ועד הא" ["ואם לא תשמעו" - "בהר סיני ביד משה"]. ובאו לרמז בזה, כי באמת הברכות מרובות יותר ורק עיקריהם נכתבו. והקללות, מה שנכתב זהו הכל, והוא מעט כמו מאות ואו עד הא"י.

ועל כן מן הראוי היה למעט כדיבור על מעלת התורה, ומתוך השתיקה נדע את מעלתה, כשכחו של מקום - "לך דומיה תהלה"^א (תהלים סה, ב). אך עכ"פ, לפוטרו בלא כלום אי אפשר והמעט עצמו, הוא מדברי רבותינו ז"ל שהפליגו במעלת התורה, אשר עבודה ועבור עם ישראל שעתידים לקבלה נברא העולם, כמ"ש (בראשית רבה א, א) "בראשית - בשביל התורה שנקראת ראשית, ובשביל ישראל שנקראו ראשית". ותכלית זו באה במלואה במתן תורה.

שבח התורה ומעלתה ניכרת ביום מתן תורה

במעמד הר סיני כתוב (שמות יט, ה) "ועתה אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ". פי' רש"י "סגולה - אוצר חביב, כך אתם תהיו לי סגולה משאר אומות, ולא תאמרו אתם לבדכם שלי ואין לי אחרים עמכם ומה יש לי עוד שתהא חבתכם נכרת. כי לי כל הארץ - והם בעיני ולפני לכלום". עיקר אהבתו של הקב"ה לעם ישראל נתגלתה ביום מתן תורה, שבו הושלמה תכלית הבריאה.

והנה קודם מתן תורה, "בשעה שעלה משה למרום, אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבש"ע מה לילוד אשה בינינו, אמר להן לקבל תורה בא, אמרו לפניו חמודה גנוזה שגנוזה לך תשע מאות ושבעים וארבעה דורות קודם שנברא העולם, אתה מבקש ליתנה לבשר

א. עי' אבן עזרא ויקרא כו, יג.

ב. עי' מגילה יח ע"א, ושם כה ע"א מעשה דרבי חנינא.

ודם. אמר משה לפני הקב"ה, רבש"ע תורה שאתה נותן לי מה כתוב בה, אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים (שמות כ, ב). אמר להן למצרים ירדתם, לפרעה השתעבדתם, תורה למה לכם". ועוד כמה דברים טען כנגדם עד שהודו לו. ממחשבה זו של מלאכי השרת, והמשא ומתן שעשו עם משה רבינו על נתינת התורה לעם ישראל, זהו כבר עדות ברורה על גודל חשיבות התורה, שבחר השי"ת בעם ישראל שהם הראויים לקבלה יותר ממלאכי השרת.

ומצינו עוד שאפי' בלעם הרשע שהיה מנביאי אומות העולם, ידע את ערך התורה ואת מעלת לומדיה ואמר (במדבר כד, ה) "מה טובו אהליך יעקב משכנותיך ישראל". ופי' הרב אוה"ח הק' וז"ל "לפי שיש בישראל כת שקובעים עתים לתורה, וכת שעוסקים בה יתד התקועה, כנגד בעלי בתים אמר מה טובו אהליך יעקב, כאהל זה שאינו קבוע, וכנגד יתד התקועה אמר משכנותיך ישראל".

עוד אמרו רבותינו ז"ל (אבות ו, ז) "גדולה תורה שהיא נותנת חיים לעושיה בעולם הזה ובעולם הבא, שנאמר (משלי ד, כב) כי חיים הם למוצאייהם ולכל בשרו מרפא, ואומר (שם ג, ה) רפאות תהי לשרך ושקוי לעצמותיך, ואומר (שם, יח) עץ חיים היא למחזיקים בה ותומכיה מאושר, ואומר (שם א, ט) כי לויית חן הם לראשך וענקים לגררותיך, ואומר (שם ד, ט) תתן לראשך לויית חן עטרת תפארת תמגנה, ואומר (שם ג, טז) אורך ימים בימינה בשמאולה עושר וכבוד, ואומר (שם, ב) כי אורך ימים ושנות חיים ושלום יסיפו לך".

הנה הוזכרו כאן שלשה דברים חשובים, שמהם מקבל האדם סיפוק לגופו ולנפשו בימי חייו. והם - חיים, פרנסה, וחשיבות. ואת כולם ישיג האדם בזמן שזכה לתורה.

התורה מכבדת את לומדיה

"תתן לראשך לויית חן עטרת תפארת תמגנה" - שהתורה מביאתו להיות מכובד בעיני הבריות. [ואמנם אין ראוי לאדם לרדוף אחר הכבוד כמאמר רז"ל (אבות ד, כא), אך עכ"פ אדם חשוב, אם אין נוהגין בו כבוד מפני שאין מכירין במעלתו, מצטער הרבה, כמסופר בגמ' (תענית כג ע"א) על חוני המעגל - לא עבדו ליה יקרא כדמבעי ליה חלש דעתיה וכו']. ומכלל הן אתה שומע לאו, ששאר ענינים שבני אדם מתכבדים בהם כעושר וכבוד חיצוני, אינם קיימים להם בקנין גמור.

ואמרו על כך רבותינו ז"ל במדרש (תנחומא תרומה ב) "מעשה בחבר אחד שהיה בספינה עם פרקמטוטין [סוחרים] הרבה, היו אומרים לאותו חבר היכן פרקמטיא שלך, היה אומר להם פרקמטיא שלי גדולה משלכם, בדקו בספינה לא מצאו לו כלום, התחילו שוחקים עליו, נפלו עליהם לסטים שללו ונטלו כל מה שנמצא בספינה, יצאו ליבשה ונכנסו למדינה

ג. עפ"י גמ' שבת פח ע"ב.

לא היה להם לא לחם לאכול ולא כסות ללבוש, מה עשה אותו חבר נכנס לבית המדרש ישב ודרש, עמדו בני המדינה כשראו שהוא בן תורה מרובה נהגו בו כבוד גדול ועשו לו פסיקתו [סיפוק מזונותיו] כהוגן וכראוי בגדולה ובכבוד, התחילו גדולי הקהל לילך מימינו ומשמאלו וללות אותו, כשראו הפרקמטוטין כך באו אצלו ופיסו ממנו ואמרו לו בבקשה ממך עשה עמנו טובה ולמד עלינו זכות לפני בני העיר שאתה יודע מה היינו ומה אבדנו בספינה, בבקשה ממך עשה עמנו חסד דבר להם אפילו על הפרוסה שינתן לתוך פינו ונחיה ולא נמות ברעב, אמר להם הלא אמרתי אליכם שפרקמטיא שלי גדולה משלכם, שלכם אבד ושלי קיימת, הוי (משלי ד, ב) כי לקח טוב נתתי לכם".

כך היה מעשה עם אדוני אבי ע"ה בתקופת שלטון הטורקים בארץ ישראל, יצא דבר המלכות על כל בחורי ישראל להתייצב בצבא, ומי שביכולתו ליתן סכום חמישים לירות זהב, ימסור ויקבל פטור מהצבא. בהגיע זמנו של מו"א ללכת לצבא, ניגש מו"ז ר' מאיר שהיה אדם אמיד ונתן עבורו דמי כופר, וכך היה נמלט מהצבא בכל עת שהזמינוהו. והנה בתקופת הימים פרצה מלחמה, ובפעם זו הכריזו השלטונות שאין אפשרות להימלט, והטילו עונש מוות למי שמשתמט. באו בני המשפחה ליפרד ממנו קודם יציאתו לדרך, אביו נתן לו סכום לירות שיהיו מעות מצויים בידו לעת הצורך. תיכף מסרוהו אנשי הצבא להנהיג גמלים בדרך רגלי. מו"א שהיה בן יחיד בעל מזג מעודן חלה ברגליו, ומפני חולשת גופו התיישב על מקומו באמצע הדרך. והנה ארחת ישמעאלים עוברת במקום, שאלו אותו האם הוא מעוניין להצטרף עמהם למקום ישוב בתמורת ממון. שאל אותם להיכן, א"ל לארם צובא [חאלב]. הסכים ונסע עמהם. במשך הנסיעה איים עליו הגוי הנהג ודרש ממנו עוד ועוד לירות, עד אשר בבואו לעיר לא נשאר בידו אפילו פרוטה אחת. הוליכוהו רגליו אל בית הכנסת, שם ישב ועסק בתורה בהצנע. באותו בית הכנסת ישבו כמה חכמים ועסקו בלימוד הטור, באמצע לימודם הבחין שנעמדו בקושיא, מו"א שמע והאיר את עיניהם בישוב הקושיא. אותם חכמים התפעלו מאוד מאישיותו ושאלוהו מהיכן בא ומה מעשיו, השיב מירושלים. הבינו שהוא בורח מצבא הטורקי ומפני שהימים ימי מלחמה ולבושו היה כמו הטורקים, חששו לסכנה לקהלה אם יצא מביהמ"ד וישאלו עליו, ותכף הביאו לו בגדים להחליף, ומקום בביהמ"ד, ודאגו לו לבריאותו ופרנסתו - בלבוש ואכילה בריוח גדול, וכך ישב בבית המדרש תקופה ארוכה בכבוד גדול עוסק בתורה ותפלה. זכה ונתקיים בו - "תתן לראשך לויית חן עטרת תפארת תמגנה".

"רפאות תהי לשרך" - רפואת הגוף והנפש

עוד למדנו מדברי התנא, כי מסגולת התורה להעלות ארוכה ומרפא לכל תחלואי האדם - "רפאות תהי לשרך ושקוי לעצמותיך". ובגמ' (עירובין נד ע"א) דרשו פסוקים אלו על

מיחושי הגוף בפרטות, ויש לכוון בדבריהם גם לענין מיחושי הנפש.^ד
"חש בראשו יעסוק בתורה, שנאמר כי לית חן הם לראשך". "חש בראשו" - מרמז על האבר הנכבד שבראש, והוא המוח, שאם מחשב ברעיונו הרהורים אסורים - "יעסוק בתורה". וכדרך שאמרו (אבדר"נ פ"כ ה"א) "כל הנותן דברי תורה על לבו מבטלין ממנו הרהורי שטות הרהורי זנות והרהורי יצר הרע", וכמ"ש הרמב"ם (הל' איסורי ביאה פכ"ב הכ"א) "גדולה מזו אמרו יפנה עצמו ומחשבתו לדברי תורה וירחיב דעתו בחכמה, שאין מחשבת עריות מתגברת אלא בלב פנוי מן החכמה, ובחכמה הוא אומר (משלי ה, יט) אילת אהבים ויעלת חן דדיה ירווך בכל עת באהבתה תשגה תמיד".

"חש בגרונו - יעסוק בתורה", מרמז על עוון הדיבור, שאם נכשל בשיחה בטילה ודיבורים אסורים שהם יוצאים מפיו, תקנתו שיעסוק בתורה, יקדש פיו בדברי תורה.

"חש בכל גופו - יעסוק בתורה", בא לרמז על שאר חטאים הנעשים באיברי הגוף, שאם ח"ו לא נזהר בקדושת האיברים כראוי, יעסוק בתורה, כמ"ש במדרש (שהש"ר א, יט) "מה מים מטהרים הגוף, כך תורה מטהרת הגוף, שנאמר (תהלים קיט, קמ) צרופה אמרתך מאוד".

כמו כן מסגולת התורה לגדל את האדם בחכמתה, שידע לישא וליתן בה כדת של תורה, ולחדש בה חידושים, כמ"ש במדרש (שם) "נמשלו דברי תורה במים, מה המים מגדלין את הצמחים, כך ד"ת מגדלים את כל מי שהוא עמל בהן כל צרכן".

ומסגולת התורה לשמור על האדם אף אחר פטירתו, כמסופר בספר מגורת המאור^ה "מעשה בתלמיד אחד שהיה מתייחד במקום אחד, והיה למד בו מסכת חגיגה, והיה מהדר ומהפך בה כמה פעמים, עד שלמד אותה היטב והיתה שגורה בפיו, ולא היה יודע מסכתא אחרת מן התלמוד זולתה, והיה שונה בה כל ימיו. כיון שנפטר מן העולם הזה, היה לבדו באותו בית שהיה לומד בו מסכת חגיגה, ולא היה שום אדם יודע פטירתו. מיד באה אשה אחת, ועמדה עליו, והרימה קולה בככי ובמספד, ותרבה אנחתה וצעקתה, כאשה שהיא סופדת על בעלה, עד אשר נקבצו ההמון, ואמרה להם, ספדו לחסיד זה, וקברוהו בכבוד גדול, וכבדו את ארונו, ותזכו לחיי העולם הבא, שזה כבדני כל ימיו ולא הייתי עזובה ולא שכוחה בימיו. מיד נתקבצו כל הנשים וישבו עמה סביב למטתו ועשו עליו מספד גדול, והאנשים נתעסקו בתכריכיו ובכל צרכי קבורתו, וקברו אותו בכבוד גדול. ואותה אשה בוכה במר נפש וצועקת. אמרו לה, מה שמך. אמרה להם, חגיגה שמי. וכיון שנקבר אותו חסיד נעלמה מן העין אותה אשה. מיד ידעו שמסכת חגיגה היתה, שנראית להם בצורת אשה, ובאה בשעת פטירתו לספוד לו ולבכותו ולקברו בכבוד, מפני שהיה שונה בה ושוקד עליה ללמוד אותה".

ד. עי' ספר בן יהודע שם.

ה. לרבי ישראל אלנקווה, פרק ה - תלמוד תורה.

ההתעוררות לקראת מתן תורה

ביום מתן תורה חוזרת ונעורה אותה הארה שהיתה בימים ההם, בזמן צאתם של עם ישראל מארץ מצרים. הן מצד גילוי חיבתו של הקב"ה שבחר בנו לעם סגולה במעמד הר סיני, והן מצד המתנה הטובה שנתן לנו ביום חג השבועות "התורה הקדושה". והארה זו צורך יש בה עבור כל אחד ואחד, שיכין את עצמו כראוי לקבלת השפע ביום מתן תורה. **ולכן** ראוי ליתן את הדעת בימים אלו לקביעות לימוד התורה בהתמדה. וכענין שאמרו בגמ' (שבת פג ע"ב) "אמר רבי יונתן לעולם אל ימנע אדם את עצמו מבית המדרש ומדברי תורה, ואפילו בשעת מיתה, שנאמר (במדבר יט, יד) זאת התורה אדם כי ימות באהל - אפילו בשעת מיתה תהא עוסק בתורה". ולכאורה קשה, וכי בשעת מיתה ממש, אפשר לעסוק בתורה, והרי אפילו קריאת שמע אין ביכולתו של האדם לקרוא באותה שעה.

עוד יש להקשות ע"ד הגמ' (שם) "אמר ריש לקיש אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה, שנאמר (במדבר שם) זאת התורה אדם כי ימות באהל". ולכאורה, וכי מותר לאדם להמית עצמו על התורה, והרי פיקוח נפש דוחה את כל התורה משום "וחי בהם" כמ"ש בגמ' (יומא פה ע"ב).

לימוד התורה - כאויר לנשימה הנצרך בכל רגע ורגע

אלא, אין הדברים כפשטן [שיסכן בעצמו ח"ו], ובאו רבותינו ז"ל ללמדנו את מעלת ההתמדה והעקביות בלימוד התורה, שיוסיף האדם לימוד בכל יום, ובכל רגע שמרגיש בעצמו שמסוגל ללמוד, עד "שעת מיתה" ולא עד ועד בכלל. ולענין מעלת הקביעות בלימוד התורה אמרו "אין ד"ת מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה".

ולפי גודל מעלת התורה, צריך להרגיש בה "כי הם חיינו" ממש, שבלא התורה אי אפשר לחיות! ובזה יש ליישב דבר תמוה, מדוע עם ישראל לא אמרו שירה על התורה, כשם שאמרו על קריעת ים סוף ועל הבאר. וכבר הרגיש בזה הרב אה"ח הק' (במדבר כא, יז), כי מאחר והתורה נותנת חיים לעושיה בעוה"ז, א"כ היא כדוגמת האויר לנשימה, שאין האדם אומר על כך שירה, שהרי ההנאה ממנו היא בכל רגע. כמו כן התורה.

ואחר שנזכה להכיר במעלת התורה, הרי "באהבתה תשגה תמיד" (משלי ה, יט), וכפירוש רש"י (עירובין נד ע"ב ד"ה באהבתה) "בשביל אהבתה תעשה עצמך שוגה ופתי להניח עסקיך ולרוץ לדבר הלכה". וע"י לימוד תורה באופן זה, ודאי נזכה להכנה הראויה לקבלת התורה. ומיום חג השבועות נקבל כח והארה לכל השנה, להיות מעמלי תורה הנאמר בהם (ילקו"ש איוב תקכה) "אשרי מי שעמלו בתורה ועושה נחת רוח ליוצרו".

ו. עי' דברים ל, כ, וגמ' קידושין מ ע"א, ומשנה אבות ב, ז.

הגאון הגדול
רבי גבריאל טולידאנו זצוק"ל
 ראש ישיבת אור ברוך



ראש הישיבה הגאון הגדול רבי גבריאל טולידאנו זצוק"ל - ראש ישיבת 'אור ברוך', מגדולי וחכמי התורה בדור האחרון, ומשרידי דור דעה, בן למשפחת 'טולידאנו' המפוארת, נולד בה' בשבט ה'תרצ"ז בעיר 'מקנס' שבמרוקו, לאביו הרב שלמה טולידאנו ולאמו רבקה, בתו של מרן הגאון רבי רפאל ברוך טולידאנו זצוק"ל אשר כיהן באותה העת כרב העיר.

לאחר הגיעו לגיל מצוות, נשלח על ידי סבו רבי רפאל ברוך ללמוד בישיבת 'חכמי צרפת' בראשותו של הרב חיים יצחק חייקין בעיר 'אקס לה בן' בצרפת. לאחר מכן, בשנת ה'תשט"ו עלה לארץ הקודש, ונכנס ללמוד בישיבת 'פוניבז' המעטירה, שם ינק מתורתם של ענקי הרוח, הגאונים רבי דוד פוברסקי ורבי שמואל רוזובסקי זצ"ל, וזכה לקרבה יתירה אצל מרן בעל ה'אבי עזרי' אשר העריך את התמדתו וכשרונותיו הברוכים.

בשנת ה'תשכ"ב, נשא לאשה את הרבנית גאולה ז'קלין בתו של הרב רפאל טולידאנו ששימש כבעל תפילה בבית מדרשו של סבו רבי רפאל ברוך, הרבנית גאולה היתה מהתלמידות הראשונות שנמנו על 'סמינר בית יעקב למורות' בטנג'יה.

לאחר נישואיו עבר לגור בגייטסהד, שם למד בהתמדה עצומה ב'כולל' במשך שבע שנים. ולאחר מכן, בשנת ה'תשכ"ח, עבר לשטרסבורג שבצרפת, שם עמד בראשות ישיבה וכולל אברכים.

בשנת ה'תשל"א עלה לארץ הקודש, עם בואו כיהן בשנים הראשונות כר"מ

בישיבת 'פורת יוסף', ולאחר מכן בשנת תשל"ז, הקים יחד עם אחיו, הרה"ג רבי מיכאל טולידאנו שליט"א, את ישיבת אור ברוך בשכונת 'בית וגן' בירושלים.

נודע כל הימים באהבת התורה אשר בערה בלבו כאשר, ובמומחיותו הרבה לסחוף אחריו את תלמידיו אשר אהבם כנפשו, כאשר היה יודע לרדת לעמקי נבכי תלמידיו, ולצקת באישיותם מנות גדושות של אהבת תורה ויראת השם טהורה.

רבינו הותיר אחריו יבול מבורך של ספרות תורנית, ביניהם סדרת הספרים 'מצעדי גבר' על הש"ס, ו'גאל ישראל' - שיחות מוסר שמסר בין כותלי הישיבה. כן הותיר אלפי תלמידים ומעריצים שנפשו קשורה היתה בנפשם.

בעשור האחרון לחייו חלה במחלה קשה, ולאחר תקופה ממושכת של זיכוך גופו, השיב נשמתו ליוצרה בשנתו הפ', ביום המר ט"ז במר חשוון תשע"ז, יום פטירת רבו מרן בעל ה'אבי עזרי' אשר בחייו ובמותו לא נפרד ממנו.

לפנינו מדברי תורתו שלא הודפסו בספריו, תודתנו לבני המשפחה על מסירתם לבמה מכובדת זו.

בדין חצי שיעור בחמץ ובשאר איסורין

נאמר בשבעת הימים, ואילו איסורא דאחרי חצות נלמד מתשבייתו, עיין בתוס' (דף כח: ד"ה ר' שמעון).

והנה לדבריו אפשר דאף אם החמץ חמץ בפסח דלא היתה לו שעת הכושר מ"מ שם חמץ אית ליה שעת הכושר. או דאף אם נימא דאם החמץ בפסח הוא דומה לחלב, מ"מ בעינן קרא דלא יאכל חמץ לחצי שיעור בחמץ שהיתה לו שעת היתר לפני הפסח, דס"ד דחצי שיעורו יהיה מותר בפסח, קמ"ל לא יאכל.

ולכאורה צ"ע, דלדברי המהרל"ח חצי שיעור ביו"כ יהיה מותר מן התורה כיון דהיתה לו שעת היתר, ואילו הגמ' ביומא

(א) **כתב** הר"ם (פ"א מחמץ ומצה ה"ז) "האוכל מן החמץ עצמו בפסח כל שהוא הרי זה אסור מן התורה שנאמר לא יאכל, ואע"פ כן אינו חייב כרת או קרבן אלא על שיעור שהוא כזית". והקשה הכס"מ למה לי קרא לחמץ בפסח הא בכל איסורין שבתורה קי"ל דחצי שיעור אסור מן התורה. והמשל"מ הביא משם מהרל"ח בתשובה (סימן נ"א) שתירץ שאיסור חמץ אינו דומה לחלב [דמשם למדו דחצי שיעור אסור], משום דחלב לא היתה לו שעת הכושר מה שאין כן חמץ שמותר קודם הפסח. ולפי זה חידש דביום י"ד משעה ששית ומעלה אין איסור תורה בפחות מכשיעור, דקרא דלא יאכל

(דף עג:) מייתי מחלוקת ר"י ור"ל לגבי חצי שיעור ביוה"כ.

ונראה ליישב את דבריו דקולא דהיתה לו שעת הכושר שייכא בחפצא דאיסורא, דכיון דהחפצא של חמץ היתה לה שעת הכושר לא ילפינן מהחפצא של חלב דלא היתה לו שעת הכושר. משא"כ באיסורא דיוה"כ דהוא איסור גברא, דאין שום איסור בחפץ אלא דעל האדם להיות מעונה, ולא שייך ביה קולא דהיתה לו שעת הכושר. והגם דאיסור גברא לא דמי לאיסור חפצא ומ"מ חזינן דילפינן יוה"כ מחלב, נראה דלא דמי, דאין חומרא באיסור חפצא יותר מאיסור גברא וילפינן זה מזה.

ב) ובעיקר קושית הכס"מ כתב בשו"ת נודע ביהודה (סימן נ"ג) דהא מבואר בגמ' ביזמא (עד) דטעמא דר' יוחנן דחצי שיעור אסור מן התורה הוא משום דחזי לאיצטרופי. [ואמנם מוזכר שם בברייתא דמכל חלב מרבינן חצי שיעור. וכבר הקשו התוס' שם דכיון דהיא ילפותא אמאי בעינן סברא דחזי לאיצטרופי. ותיצרו דאי לאו האי סברא הוה מרבינן כוי מכל חלב דהוא ספק חיה ספק בהמה, אבל כיון דאיכא סברא דחזי לאיצטרופי שפיר ילפינן מכל גם חצי שיעור לאיסורא. ובחידושי הר"ן תירץ דאי לאו סברא דחזי לאיצטרופי הו"א דריבויא דחצי שיעור מכל חלב היא גזה"כ מיוחדת בחלב, אבל אחרי דאיכא סברא דחזי לאיצטרופי דהיא סברא בכל האיסורין דין הוא לילף כל האיסורין מחלב].

עכ"פ מבואר בגמ' דטעמא דחצי שיעור אסור מן התורה הגם דהיא ילפותא אבל

היסוד הוא מחמת דחזי לאיצטרופי. ועל פי זה כתב הנודע ביהודה דאמנם אם אכל כל שהו חמץ באמצע הפסח שפיר ידעינן דאסור דהא חזי לאיצטרופי, אבל בגוונא דאכל חצי שיעור ברגע האחרון לפני צאת הפסח דאין לו שהות לאכול רק חצי שיעור ותו לא כיון דלא חזי עתה לאיצטרופי ס"ד דיהיה מותר, ואשמועינן קרא דמ"מ בחמץ אסור שנאמר לא יאכל. ולדבריו ביוה"כ דליכא קרא א"כ חצי שיעור אסור מן התורה רק ביוה"כ עצמו, אבל ברגע האחרון דאין שהות להצטרף יהיה מותר.

והנה סברת הנודע ביהודה תלויה בחקירה האם חזי לאיצטרופי היא סיבת האיסור או דילמא דהוא רק סימן וראיה דזה חפצא דאיסורא ומעשה איסור ודין הוא לרבוויי מכל, בלי תנאי נוסף דחזי לאיצטרופי. והנודע ביהודה ס"ל דחזי לאיצטרופי הוא סיבת האיסור, דבעינן דחזי לאיצטרופי בפועל.

ג) ויעויין בשערי תשובה (סימן תמ"ב ס"ק י"ב) שהביא את דברי השאגת אריה (סימן פ"א) דאין איסור חצי שיעור בכל יראה, ואף אם נחלוק על החכם צבי דיש איסור חצי שיעור בכל האיסורין, וכמ"ש רש"י בשבת (דף עד:): דבישל חצי גרוגרת בשבת אסור משום חצי שיעור, מ"מ בכל יראה ליכא איסורא דחצי שיעור. ואסבר לן השאגת אריה דאיסור חצי שיעור שייך רק אם אכילת חצי שיעור יכולה ליחשב לתחילת פעולת האכילה או לתחילת פעולת המלאכה בשבת, דאם יגמור את כל השיעור נחשב שהתחיל את פעולת העבירה, ובזה אמרינן דחצי שיעור אסור. וזהו פירוש חזי לאיצטרופי. ולפי זה איסורא

בחקירה הנ"ל, דאי חזי לאיצטרופי היא סיבת האיסור א"כ גם בשבועה שלא אסר על עצמו אלא כזית מ"מ איכא סיבת האיסור בפחות מכזית כיון דחזי לאיצטרופי, אבל אם זה סימן הרי בשבועה אין סימן, דהאיסור בא על ידי עצמו (שבועות דף כד), והוא אסר על עצמו רק כזית וכזית מכזית היתר גמור הוא.

ויעויין בר"ן על הרי"ף בשבועות (דף ט. בדפי הרי"ף) שכתב שאע"פ שכתבתי בחידושי דחצי שיעור בשבועה מותר מ"מ נ"ל כדברי כה"רם דאסור מדאמרינן ביזמא דטעמיה דר' יוחנן משום חזי לאיצטרופי והרי גם בשבועה חזי לאיצטרופי. ומבוארת המחלוקת בין הר"ן בחידושו לר"ן על הרי"ף האם חזי לאיצטרופי היא סיבת האיסור או דהוא רק סימן. ונמצא שהר"ם סובר דחזי לאיצטרופי היא סיבת האיסור דלכן אסר חצי שיעור בשבועה. ולפי זה אפשר כדברי הנודע ביהודה דחמץ ברגע האחרון לפני צאת הפסח ראוי להיות מותר, ומשו"ה איצטריכא קרא דלא יאכל לאסור חצי שיעור אף בגוונא דלא חזי לאיצטרופי.

והנה לפי מה שנתבאר לכאורה נסתרו דברי המהרל"ח, דהא חזינן דילפינן שבועה מחלב אף דבשבועה חצי שיעור לית ביה עצמות האיסור, ופשיטא דנילף חמץ מחלב אף דחמץ אית ליה שעת הכושר, ויבואר עוד.

ה) אמנם יעויין בר"ם (פ"ז ממאכלות אסורות ה"ט) שכתב "יראה לי שכל אלו החוטין והקרומוט איסורן מדברי סופרים, ואם תאמר שהם אסורים מן התורה בכלל כל חלב וכל דם אין לוקין עליהן אלא מכת מרדות ויהיו כחצי שיעור שהוא אסור מן התורה ואין

דחצי שיעור שייך דוקא באיסורין דתלוין בפעולה כגון אכילה ומלאכה, אבל כל יראה דהוא מצב לא שייך לומר דאם יש לו היום חצי זית חמץ יחשב כהתחלת האיסור, דאין התחלה וסוף בכל יראה, דבשעה שיהיה לו כזית שלם רק מאותה שעה הוא עובר ולא למפרע.

וחזינן מהשאגת אריה דלמד ג"כ דחזי לאיצטרופי הוא תנאי בעבירה דחצי שיעור, דאם זה סימן הרי גם בכל יראה יהיה אסור להחזיק חצי שיעור כיון דזו חפצא של איסור. ואמנם אין הכרח שהשאגת אריה יודה לנוע ביהודה דבעינן חזי לאיצטרופי בפועל, דאפשר דסגי לן במה דראוי ליחשב תחילת מעשה איסור אף דבמצב היום לא יוכל להיות מצטרף, אבל עכ"פ לכו"ע חזי לאיצטרופי הוא תנאי באיסור חצי שיעור ולא לסימנא בעלמא.

ד) כתב הר"ם (פ"ד משבועות ה"א) "מי שנשבע שלא יאכל היום כלום ואכל פחות מכזית פטור שאין אכילה פחותה מכזית, והרי הוא כאוכל חצי שיעור מנבלות וטרפות וכיוצא בהן". מבואר בדבריו דאף דדעתו ולשונו היו על אכילת כזית מ"מ אם אכל פחות מכשיעור עבר על איסור חצי שיעור. אולם הר"ן בחידושו בשבועות (דף כב:): כתב וז"ל "מי שנשבע שלא יאכל מותר לו לכתחילה לאכול פחות מכשיעור, דלא דמי לשאר איסורין שבתורה דקיי"ל כר' יוחנן דחצי שיעור אסור מן התורה וכו', דהכא כיון שלא נתכוין אלא לכזית פחות מכזית היתר גמור הוא".

ונראה דמחלוקת הר"ם והר"ן תלויה

לוקין עליו".

ולפום ריהטא תמוהין דברי הר"ם, דאיזו שייכות איכא לחצי שיעור הרי הוא אוכל שיעור שלם של החוטין. וצריך לומר דכשם שיש חצי שיעור בכמות כך יש חצי שיעור באיכות. והיינו דחוטי חלב לא חשיבי כחלב באיכות גמורה אלא דהם חצי איכות של חלב. וכעין זה צ"ל בדעת הקרית ספר (פ"ו ממאכלות אסורות) שכתב דאע"ג דדם שבישלו אינו עובר עליו דמבישלו לא חזי למילתיה, איסורא דאורייתא מיהא איכא, מידי דהוה אחצי שיעור דאסור מדאורייתא. ובע"כ דהוי חצי שיעור באיכות, וכשם דילפינן לחצי שיעור בכמות כך ילפינן חצי שיעור באיכות החלב מכל חלב, וכן חצי שיעור באיכות הדם מכל דם לא תאכלו. [דלגבי חצי איכות מסתבר דבעינן דרשה מיוחדת על כל חצי איכות, דמנלן לדעת]. והנה פשיטא דחצי איכות ליכא לאיצטרופי לעוד חצי איכות, וא"כ צ"ע דהא הוכחנו מדברי הר"ם גבי שבועה דחזי לאיצטרופי הוא תנאי באיסור והיא סיבת האיסור, וקשה דבחוטי חלב ליכא חזי לאיצטרופי.

וסבור הייתי לומר דהר"ם ס"ל דיש ב' מקורות לחצי שיעור, א. כל חלב, ב. חזי לאיצטרופי. דאי חזי לאיצטרופי בפועל כמו אם נשבע שלא אוכל היום דבמשך היום חזי לאיצטרופי אסור, אבל ברגע האחרון של היום מותר. ועוד ילפינן מכל חלב היכא דאיכא חפצא דאיסורא דאף דלא חזי לאיצטרופי אסור, ולכן בחוטי חלב דיש חפצא דאיסורא דמתרבה מכל חלב אסור אף דלא חזי לאיצטרופי.

וגדר היסוד דחזי לאיצטרופי הוא סיבה לאיסור החדש, ואפשר דסגי במה דראוי להצטרף ולהיות התחלת האיסור וכמו שסובר השאגת אריה, או דבעינן גם חזי לאיצטרופי בפועל וכשיטת הנודע ביהודה. [ובהמשך יבואר אמאי הדר ביה הר"ן מהדרך הראשונה].

ז' ולאמור מיושבים דברי הר"ם בחוטי חלב, דאף דלא חזי לאיצטרופי כיון דאיכות לא מצטרפת מ"מ אסור מן התורה, דהני מילי דבעינן חזי לאיצטרופי היינו בגוונא דחצי שיעור בכמות דאין פעולת איסור בפחות מכזית כיון דאינה אכילה כלל [דכך חידשה ההלכה למשה מסיני], אבל באכל כזית מחוטי חלב נתרבה מכל חלב לאיסורא ואף דאין חזי לאיצטרופי, דרק לגבי חצי כמות דההלכה גילתה דבפחות מכזית אין כלל שם אכילה ולכן אין עונש בזה משו"ה אף דמרבין חצי שיעור בעינן לטעמא דחזי לאיצטרופי דבלא"ה אין כלל מעשה איסור, משא"כ בחוטי חלב שיש אכילה שלמה. ונמצא דכל חלב מרבה גם חצי שיעור בכמות וגם חצי שיעור באיכות, אך הריבוי דחצי כמות צריך טעם וסיבה לאסור והוא דחזי לאיצטרופי, משא"כ בחוטי חלב אין צריך סיבה נוספת אחרי שנתרבה מכל חלב, דכיון דנתרבו חוטין לאיסורא דחלב הרי ממילא אסור בכזית.

והלום ראיתי בספר המפתח [רמב"ם פרנקל] שהביא בשם הצפנת פענח על הלכה זו דגם ר"ל דמתיר חצי שיעור מודה בחוטי חלב. ושמתתי כעל כל הון, דזה ממש כדברינו דר"ל סבר דחצי שיעור בכמות אינה אכילה כלל, ולא סבר לה לסברא דחזי לאיצטרופי.

היא הסיבה לאסור, דמהיכא תיתי נאסור אם אין כלל אכילת איסור. ולפי זה שפיר כתב הר"ם בהלכות שבועות הנ"ל דיש איסור חצי שיעור בשבועה כאוכל חצי שיעור מנבלות וטרפות, דלכאורה קשה מה הדמיון, הרי מנבלות וטרפות איכא חפצא דאיסורא ומוכן שאסור, משא"כ בשבועה. אבל למה שנתבאר אתי שפיר מאד, דכיון דאינו אוכל כזית מנבלות וטרפות אין כלל איסור מנבלות וטרפות אלא איסור חדש, וא"כ שפיר דמי ממש לשבועה דאין סיבה לאיסור שבועה אלא איסור חדש משום דחזי לאיצטרופי.

אבל הר"ן בחידושיו לשבועות פליג על הר"ם משום דס"ל דאיסור חצי שיעור הוא האיסור המקורי, והיינו כהצד הראשון של החקירה דההלכה למשה מסיני לא אתיא לגלויי דשם אכילה הוא רק בכזית, דלגבי שם אכילה סגי בכל שהו, אלא דההלכה חידשה דהגם דכל שהו הוי אכילה מ"מ לגבי עונשין בעינן דוקא אכילה חשובה והיא בכזית, ומשו"ה שפיר פליג על הר"ם בחצי שיעור דשבועה, דהנשבע לא אסר כלל חצי שיעור ולית ביה איסורא.

ואילו הר"ן על הרי"ף הדר ביה משום דס"ל כהצד השני של החקירה והוא דבפחות מכזית לא שמה אכילה כלל. והא דאסר ר' יוחנן חצי שיעור אף דאינה אכילה צ"ל דאמנם אין אכילה ואין איסור מקורי אבל מ"מ ילפינן מכל חלב איסור חדש דכל שיכול להיות צירוף לאכילה כבר אסרה תורה חצי השיעור, וכשם שבחצי שיעור בשבועה אין שם שבועה ואסור כך מנבלות וטרפות אין סיבה לאיסור נבלה וטרפה ומ"מ יש איסור חדש על כל שהו משום דחזי לאיצטרופי.

אלא דלפי זה נסתרו דברי השאגת אריה, דהא חצי שיעור חמץ הוא חפצא דאיסורא ולא בעי תנאה דחזי לאיצטרופי. וכן נסתר תירוצו של הנודע ביהודה דחצי שיעור חמץ הוי חפצא דאיסורא ולא ניבעי חזי לאיצטרופי. ועוד דהסברא קשה, דחזי לאיצטרופי לא סגי להיות מקור לאיסור, אלא כדברי הר"ן והתוס' שהזכרנו לעיל דהיא רק סברא דיש לדרוש כל.

ו' ואשר נראה לומר דהנה פשיטא דלולא ההלכה גם אוכל כל שהו הויא אכילה, אלא דנתחדשה הלכה, ויש לחקור בחידושיה דהאי הילכתא [וכבר חקרו בזה המפרשים] האם היא מחדשת רק דין בעונשין אבל האיסור כדקאי קאי, דהוא בכל שהו, וגדר הדבר דכל כל שהו חשיב אכילה, אלא דלגבי עונשין התחדש דבעינן אכילה חשובה, או דילמא דההלכה מלמדת דאכילה בכזית ופחות מכזית אינה אכילה כלל וצריך להיות מותר. והנה ר"ל פשיטא דס"ל כצד ב' דחצי שיעור לא חשיבא אכילה כלל, דלכן ס"ל דחצי שיעור מן התורה מותר, ואף דלולא ההלכה גם ר"ל מודה דאכילה בכל שהו אבל ההלכה חידשה דאכילה בכזית ובפחות מכזית אינה אכילה. ואף ר' יוחנן לולא כל חלב משמע דהיה ג"כ מודה דאינה אכילה כלל, אבל אחרי שנאמר ריבויא דכל חלב יש לחקור האם זה מגלה דהאיסור שייך בכל שהו וההלכה באה רק לעונשין, או דילמא דגם למסקנא נקטינן דההלכה לימדה דאכילה בכזית ופחות מכזית לא חשיב כלל אכילת איסור, ומכל חלב מרבין איסור חדש דחצי שיעור ולא תלי כלל באיסור המקורי.

ואם נאמר כן יש לפרש דחזי לאיצטרופי

אבל בחוטי חלב דיש אכילה שפיר נתרבו מכל חלב, דהא גם לדידן לא חזו לאיצטרופי ומ"מ אסורים.

ולדברינו יבוארו בע"ה דברי הירושלמי (ריש פ"ו דתרומות) דמודה ר"ל באיסור הנאה דחצי שיעור אסור, דרק באיסורי אכילה פליג ר"ל. וצ"ע מאי שנא. ולמשנ"ת אתי שפיה, דהא יסוד דברי ר"ל הוא דאין חזי לאיצטרופי ולכן פטר משום דההלכה אשמועינן דפחות מכזית לא חשיבא כלל אכילה והוי כלא אכל כלל. והני מילי באכילה, אבל בשאר הנאות אף דיש שיעור כדי ללקות [למאן דמחייב מלקות בהנאה] מ"מ בפחות מכשיעור הויא נמי הנאה, וכגון בשולח ירך וגיד הנשה בתוכו דהוא נהנה אף דאפשר דהנאה אין בה פרוטה, או באכל פחות מכזית דאף דלא חשיבא כלל אכילה מ"מ הוא נהנה אף דלא שוה פרוטה, ואסורה מן התורה דיליף מכל חלב וכמו שכתבנו דמודה ר"ל בחוטי חלב. **אמנם** יש להעיר בדגמ' ביומא (דף עד.) פריך ליה ר' יוחנן לר"ל דילפינן מכל חלב לרבות חצי שיעור, ולכאורה מאי קושיא, דאפשר לשנויי דאיירי בחצי שיעור דאיכות. וצ"ל דמ"מ בלשון הברייתא לא שייך למיקרי ליה חצי שיעור, וכלשון הר"ם דהוי כחצי שיעור, ואין לקרוא לחוטי חלב חצי שיעור. וכן הגם דר"ל מודה באיה"נ לא משני דהברייתא איירי באיסורי הנאה, דהא הברייתא יליף מכל חלב משמע דאיירי באיסורי אכילה.

ולדרך זו אפשר ליישב דברי הר"ם דהעמדנו בראש דברינו כהנודע ביהודה. ויתישבו ג"כ דברי המהרלנ"ח דחילק דחלב לא היתה לו שעת הכושר משא"כ חמץ, והקשינו

משבועה דאין עצמות האיסור כלל ומ"מ ילפינן. ולפי מה שנתבאר אתי שפיה, דחצי שיעור דשבועה הוי כחצי שיעור דנבלה או חלב דהא אין מעשה אכילה. ויסוד חזי לאיצטרופי הוא סיבת האיסור במה שאח"כ שייך שיהיה איסור, והנה אם יצטרפו, גם שבועה וגם נבלה הם איסורים גמורים, דשבועה הוי איסור גברא לא שייך בה קולא דשעת הכושר, משא"כ חמץ אף שיצטרף עצם האיסור אית ליה שעת הכושר, ומשו"ה כתב המהרלנ"ח דלא ילפינן.

(ח) והנה לפי השאגת אריה אין הכרח דס"ל ליסוד הנודע ביהודה דבעינן חזי לאיצטרופי בפועל, ותקשי ליה קושיית הכ"מ על הר"ם. ונראה לומר לפי האמור דאמנם כל חצי שיעור בכל התורה אין זה לא שם האיסור הפרטי, דאין כלל שם אכילת איסור, ורק בחמץ שנאמר לא יאכל ילפינן דגם חצי שיעור שם חמץ עליו, ואף דאינה אכילה מ"מ התורה גילתה בחמץ דאף דאינו נאכל ממש איכא איסורא דחמץ. ונפ"מ לפי מה שכתב הרמב"ן ביומא (דף פב. בד"ה עוברא שהריחה) וז"ל "ואם תשאל למה מאכילין אותו הקל הקל כגון טבל ותרומה מאכילין אותו תרומה והלא בשניהם אין בהם אלא איסור בעלמא דהא מאכילין אותו חצי שיעור, אפילו הכי כיון דבשיעורין חמורים זה מזה לעונשין, אף בפחות משיעור חומרו של זה יותר מחומרו של זה, א"נ התם בשאמזוהו לכשיעור".

ובפשוטו יש לומר דשני התירוצים של הרמב"ן נחלקו בחקירה הנ"ל, דאם נימא דחצי שיעור היא פעולת אכילה ואיסורה הוא האיסור המקורי דלמדנו מכל חלב

זה חפצא של איסור והראיה דחזי לאיצטרופי ולאפוקי חצי שיעור דשבועה דהוא לא אסור, דמהיכא תיתי נימא דחצי שיעור בשבועה יהיה אסור הרי אם הוא לא אסר מהיכא תיתי לאסור, ובע"כ דייק מזה הר"ן דאדרבה מה דחצי שיעור אסור אין זה האיסור המקורי, דההלכה חידשה דפחות מכזית אינה אכילה וגם חצי שיעור דנבלה ראוי להיות מותר, והא דמרבינן מכל חלב דהוא אסור היינו טעמא דזה איסור חדש דכל פעולה שיכולה להצטרף ויהיה איסור כבר אסרה תורה, ונמצא דחזי לאיצטרופי אתי להגדיר את שם האיסור החדש, והר"ן בחידושי צ"ל דס"ל דחזי לאיצטרופי אינו עיקר הטעם, וקושטא קאמר דאיסור חצי שיעור הוא האיסור המקורי. וכפי שנתבאר שני המהלכים של הר"ן בחידושי ועל הר"ף הם שני המהלכים של הרמב"ן במסכת יומא שם.

(י) והנה הובאה לעיל קושיית הראשונים דאמאי בעינן טעמא דחזי לאיצטרופי תיפוק ליה מכל חלב, והובא תירוצו של הר"ן דהו"א דריבויא דכל חלב היא גזה"כ מיוחדת בחלב וקמ"ל דאיכא סברא דחזי לאיצטרופי ומסתבר דהריבוי דכל חלב נאמר לכל איסורי תורה, ונראה דהיינו דוקא החידושי הר"ן לשיטתו דחזי לאיצטרופי היינו לסימנא דהיא חפצא דאיסורא וא"כ סברא היא דהריבוי הוא בכל האיסורין, וכן לטעמם של בעלי התוס' (דף עד:) דלולא הסברא דחזי לאיצטרופי הו"א לרבות כוי מיתורא דכל, ומשמע דחזי לאיצטרופי היא סברא דהא כל שהוא היא חפצא דאיסורא. אבל לפי מה דהר"ן הדר ביה וס"ל כהר"ם דחזי לאיצטרופי הוא טעם לאסור אף דאין

דנכלל חצי שיעור באיסור אכילת חלב א"כ חומרו של האיסור ישנו נמי בפחות מכשיעור, אבל איסור חצי שיעור הוא איסור חדש א"כ כך לי חצי שיעור של איסור חמור כחצי שיעור קל, דבלא"ה הוא איסור חדש ולכן אין דין הקל הקל בחצי שיעור. **ולפי** זה איכא נפקותא למה שכתב הר"ם דבחמץ ילפינן מלא יאכל דגם חצי שיעור אית ליה שם חמץ, ונפ"מ דאם יש חצי שיעור חלב וחצי שיעור חמץ צריך ליתן לחולה את החלב דאין לו שם חלב, ולא חמץ דאית ליה שם איסור כרת. ואפשר דמדוייק לפי זה לשון הר"ם שכתב וז"ל "האוכל מן החמץ עצמו בפסח כל שהו", וצ"ב מהו שהוסיף מן החמץ עצמו. ולנ"ל ניחא, דאתא לאשמועינן דילפינן מלא יאכל דגם חצי שיעור אית ליה שם חמץ. ואמנם אפשר לומר דכתב הר"ם חמץ עצמו לאפוקי חמץ בתערובת, אבל לפי דברינו יש עוד טעם למה שכתב הר"ם האוכל מן החמץ עצמו.

(ט) **ונראה** לבאר את דברי הר"ן על הרי"ף דהדר ביה משיטתו משום דמבואר בגמ' ביומא (דף עד.) דטעמא דר' יוחנן משום דחזי לאיצטרופי, ולפום ריהטא קשה הא גם למה דנקט בחידושי כהצד הראשון של החקירה מתבאר ענין חזי לאיצטרופי דהוא סימן וא"כ אמאי הדר ביה. ונראה פשוט דלצד הראשון של החקירה היינו דההלכה נקטה כמו הסברא החיצונה דכל שהו היא נמי אכילה אלא דההלכה באה להקל בעונשין דכדי להעניש את החוטא צריך אכילה חשובה, וא"כ מה התועלת של הסימן דחזי לאיצטרופי, דאין לומר דאתא לסימן דחצי שיעור אסור דוקא אם

כלל פעולת אכילה פשיטא דאין בזה שום סברא. אלא דלדבריהם לא קשה מידי אמאי בעינן חזי לאיצטרופי, דזהו עיקר הטעם של האיסור, דבלעדי טעם זה מהיכא תיתי לאסור חצי שיעור אם אין כלל את הפעולה האסורה, וכמובן לולא כל חלב פשיטא דא"א ללמוד איסור מהא דחזי לאיצטרופי, ולכן בעינן תרווייהו, דעיקר הילפותא היא כל חלב, דמרבי פעולה דחזיא לאיצטרופי אף דהשתא אינה פעולת איסור, ומכאן ילפינן כלל איסורי התורה.

ועיין במשל"מ (פ"א מהלכות חמץ ומצה ה"ז) שהביא דעת הרא"ם שכתב וז"ל "והאוכל חמץ בפסח כל דהו הרי זה אסור מן התורה שנאמר לא יאכל חמץ ואכילה כל דהו משמע, ואע"ג דאינו חייב כרת או קרבן אלא בכזית שאני התם דאתא הילפותא ואפיקתיה ממשמעותיה, אבל לאיסורא כדקאי קאי". והמשל"מ העיר דבגמ' מוכח דטעמא דחצי שיעור הוא מריבויא דכל חלב, ותירץ דכל מקום שנאמר בתורה אכילה כל דהו משמע אלא דאתא הילכתא ואפיקתיה ממשמעותיה. ור"ל ס"ל דמוקמינן לה להילכתא אאיסורא כי היכי דמוקמינן לה אעונשין וליכא בחצי שיעור איסור מן התורה, ור"י ס"ל דלא אתא הילכתא ואפיקתיה ממשמעותיה אלא לעונשין אבל לאיסורא כדקאי קאי, וראיה לזה מדכתב רחמנא כל חלב לרבות חצי שיעור, וחזי לאיצטרופי איצטריך כפי סברתם של בעלי התוס' או כפי סברת הר"ן בחידושו, עיי"ש במשל"מ מה שהאריך.

אולם משמע מהרא"ם שמביא לשון הר"ם דאיסור חצי שיעור הוא מה דכתיב לא יאכל,

והרי סתם אכילה בכל דהו ויסוד זה קאי גם אחרי ההלכה. ולא זכיתי להבין, דא"כ אמאי הוצרך הר"ם בחמץ לקרא דלא יאכל. ואפשר דכוונתו של הרא"ם דאין כאן דרשה מיוחדת ובכל איסור הוה מצי הר"ם לכתוב שנאמר לא תאכלו. אך צ"ע דמשמע דהר"ם הביא לשון לא יאכל דמשמע אפילו כל שהו [כמ"ש הבית הלוי דבלחם הפנים חילקו כפול, והיינו דגם חצי שיעור נאכל ואף דאין הגברא אוכל] ולא הביא קרא דלא תאכל עליו חמץ ולהשמיענו דה"ה בכל התורה. ועוד דלדבריו תקשי מפ"ד דשבועות (ה"א) דאסר הר"ם חצי שיעור בשבועה, ועוד האידך דימה שבועה לנבלות וטרפות. סוף דבר לא זכיתי לקיים דברי הרא"ם בשיטת הר"ם. וצ"ע

יא) המנ"ח (מצוה ו' סוף אות א') נסתפק אם אין לו שיעור כזית מצה או בשר בפסח וכו' אם חייב לאכול פחות מכשיעור או דילמא לאו מצוה היא כלל. וסבור הייתי לומר דמיתלא תלי במחלוקת הראשונים הנ"ל, דלשיטת הר"ן לפני חזרתו דסתם אכילה בכל שהו אלא דאתא הילכתא לאפוקי ממשמעותיה וס"ד לאפוקי ממשמעותיה גם לאיסורא, וקמ"ל כל חלב דלגבי איסור אעיקריה קאי, ורק לגבי עונשין אפיקתיה ממשמעותיה, ואם תאמר לגבי עשה אין עונשין וראוי א"כ שיקיים לכתחילה בכל שהו, צריך לומר דההלכה נאמרה גם לגבי חובת עשה דאם ביטל עשה יש לו עונש וכל מקום שנאמר אכילה בין לגבי חובת עשה בין לגבי חובת לא תעשה נאמר כזית, אבל עכ"פ אם אין לו ואינו מקיים את חיובו איכא מצוה בפחות מכשיעור, דלגבי מצוה הדרינן לעיקריה

בחצי שיעור איכא קצת מצוה מן התורה. אולם מהמשל"מ (פ"א מחמץ ומצה ה"ז בסוף דבריו) נראה דפשוט לו דבמצוות עשה אין שום מצוה לאכול פחות מכשיעור. ואפשר דאזיל לשיטת הר"ם ור"ן בחזרתו דאכילה ליכא כלל בפחות מכזית ופשיטא דאין מצוה בכל שהו. אבל לשיטת הר"ן בחידושו דגם כל שהו שמיא אכילה גם במצוה חשיבא אכילה בכל שהו, דלא מסתבר בזה לחלק בין איסור למצוה. ואף דאיכא הלכה לגבי חיובא דבעינן כזית מ"מ לגבי מצוה בעלמא אעיקריה קאי. ודו"ק.

דאכילה בכל דהו. ואילו לשיטת הר"ם ור"ן בחזרתו דההלכה אפיקתיה לגמרי לאכילה ממשמעותיה ורק בכזית איכא אכילה ופחות מכזית ליכא אכילה כלל ואיסורא דכל שהו הוא איסור חדש ולא הוי כלל איסור אכילה א"כ הני מיילי באיסורין דאיתרבי מכל חלב איסור חדש, משא"כ לגבי מצות עשה אין שום ריבוי וליכא מצוה כלל.

ועיין בספר מחזיק ברכה למרן החיד"א (סימן תע"ה ס"ד) שהחזיק דבריו אשר כתב בספרו ברכי יוסף והעלה דהעיקר דבמצות עשה



מורנו הגאון
רבי שלמה ידידיה זעפראני שליט"א
 ראש כולל ואב"ד כתר תורה



דין "לשמה" באפיית המצות
והתייחסות לאפייה במצות מכונה, ובגריל חשמלי

תוכן הענינים

- א. דין "ושמרתם את המצות" – שימור לשמה
- ב. דין בצקות של עכו"ם, ודין מצת כותי
- ג. מצה שלשה עכו"ם בפני ישראל העומד על גביו
- ד. ביאור שיטת הרמב"ם בדין "ושמרתם" – דאורייתא, או מדברי סופרים
- ה. גדר שימור משעת קצירה לעומת גדר שימור משעת לישא
- ו. אפיית עכו"ם וישראל עומד ע"ג
- ז. מצת מכונה חשמלית
- ח. גדר פעולת החשמל – כח, בידקא דמיא, גרמא
- ט. מחלוקת האור לציון והגרי"ש אלישיב בדין אפיה בגריל חשמלי
- י. העולה מהאמור

א. דין "ושמרתם את המצות" –
שימור לשמה

א) **איתא** בגמרא (פסחים מ.) אמר ר"ה בצקות של נכרים אדם ממלא כרסו מהם, ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה. ופירש"י שם – שמכיר בהן שלא החמיצו, שאין שם לא קרני חגבים, ולא הכסיפו פניו, דהוא הוי סימן סידוק וסימן שיאור כדלקמן. ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה – דבהא לא נפיק ידי חובת מצה, משום דלא הוי לה שימור לשם מצה, ואע"פ שאנו רואים שאין כאן חימוץ, ומיהו למצה של מצוה שימור לשמה בעינן, עכ"ל.

ובאמת שכן איתא במשנה (פסחים לה.) – חלות תודה ורקיקי נזיר עשאן לעצמו אין יוצא בהן. ומפרש בגמ' (לח. – לח:) מנה"מ, אמר רבה דאמר קרא "ושמרתם את המצות" – מצה המשתמרת לשם מצה, יצתה זו שאין משתמרת לשם מצה אלא לשם זבת. ופרש"י שם – כל שימור שאתה משמרה שלא תחמיץ התכוון לשם מצה של מצוה. ע"כ.

ועוד דנה הגמ' (פסחים מ.) מאימתי בעי שימור האם משעת לישא או מעיקרא בשעת הקצירה. ומבואר שם דעיקר שימור משעת לישא, אך מ"מ קאמר להו רבא להנהו דמהפכי כיפי (קושרים העומרים בשעת הקצירה), כי מהפיכתו הפיכו לשום מצוה, אלמא קסבר שימור מעיקרא מתחילתו ועד סופו בעינן.

ב) **מתבאר** מהנ"ל דעל אף שמוזהרים אנו באיסור אכילת חמץ, מ"מ נתחדש בתורה דין "ושמרתם" המחייב שימור שלא יחמיץ, ולא סמכינן על זה שנבדוק את הבצקות שאין

בהם סידוק, וכבצקות של עכו"ם שמותר למלא כריסו מהם בפסח, ע"י בדיקה זו לפרש"י, אלא דלשם מצת מצוה צריך שימור בדוקא. ועוד נתבאר, דבעי שימור לשמה ושעל כן אין יוצאים בחלות תודה שעשאן לעצמו משום דבעי לשמרון לשם מצה ולא לשם זבת, ופרש"י לשם מצת מצוה. ומדברי רבא נתחדש תוספת חידוש דבעינן שימור משעת הקצירה.

ב. דין בצקות של עכו"ם, ודין
מצת כותי

א) **ובמה** שפירש"י דבצקות של נכרים ממלא כרסו מהם ע"י שבדוק אותם שלא החמיצו, עיין ר"ן (על הרי"ף) שם, שכתב עליו דלא נהירא שהרי יש לחוש שמא עירב בה שאור כדרך שהנחתומים עושים. ולפיכך הסכים לפירוש ר"ח אשר פירש דמיירי שהישראל רואה את הנכרי היאך הוא לש ושלא עירב בה שאור, ושעל כן מותר לאוכלה בפסח ולפי שאינה חמץ, אבל אין יוצא בה יד"ח במצת מצוה ולפי דבעינן שימור לשם מצה. מיהו הרא"ש שם (פ"ב סימן כו) הסכים לפרש"י דלשון הגמ' בצקות מוכיח כוותיה, דאילו לפר"ח הול"ל קמח של נכרי. ומה שהקשו על רש"י דניחוש שמא עירבו בו דבר חימוץ, אין לחוש לזה, כיון שאנו רואים את הכצק שאין בו לא שיאור ולא סידוק, דבר המוכיח שלא הוחמץ.

ב) **עיין** גמ' (גיטין י.) הובאה שם תוספתא אשר בה נחלקו ת"ק ר"א ורשב"ג בדין מצת כותי. דלת"ק מצת כותי מותרת ואדם יוצא בה ידי חובתו בפסח. ור"א אוסר לפי שאינם בקיאים בדקדוקי מצוות. ורשב"ג מחלק בין

אם הוחזקו ובין אם לאו. וע"ש פרש"י אשר הסביר מותרת בפסח לאכילה ולא חיישינן שמא החמיצה. ואדם יוצא בה ידי חובתו בפסח – משום חובת לילה הראשון שהוא חיוב לאכול מצה המשתמרת, כדכתיב "בערב תאכלו מצות". ואפילו ידעינן בה דלא החמיצה לא נפיק בה, אלא א"כ עבד לה שימור לשם חובת מצה, דכתיב "ושמרתם את המצות", וכותים בקיאין הן (לדעת ת"ק) שצריכה להשתמר לשמה, ועושין לה שימור, ע"כ. שוב רואים אנו דשני דינים הם – האחד זהירות מחימוץ, והשני שימור לשמה. דבאכילת כל ימי הפסח סגי בשימור מחימוץ, ואילו במצת מצוה בעינן שימור לשמה. והנה ר"א דפליג אסור מצת כות, ופרש"י אף באכילה כל ימות הפסח דחשדינן להו שמא מחמצין.

והנה יש להבין מ"ש מצת כותי דאסורה לר"א מבצקות של עכו"ם דממלא כריסו מהן. ובשלמא לפר"ח והר"ן א"ש דמה שהתרנו בצקות של עכו"ם מיירי שלש בפנינו. אך לפרש"י והרא"ש שניתן להכיר את הבצק שאין בו שאור וסידוק, מה לי בצקות של עכו"ם מה לי של כותי. והתשובה הפשוטה היא דאיה"נ אם הישראל רואה את הבצק שלש עכו"ם קודם לכן, ולר"א שלשו כות, איה"נ דשרי לישראל לאפותו ולאוכלו בפסח כיון שרואה על הבצק שלא החמיץ. אבל מצת כותי איירי שלא ראה הישראל את הבצק ורק המצה הגיעה לידו, ועל כן אסורה באכילה כיון דחשדינן להו לכותים (וכ"ש בעכו"ם), ושוב אין ניכר על המצה אם החמיצה או לא.

ורגע שלש את הבצק שיהיה לשמה וכדין כתיבת תורף הגט ולא מהני תחילת העשיה. [עיין ביה"ל (סימן יא ס"ב), בדין טווייה מה שהקשה על הב"י בשם הדגמ"ר והגרע"א]. ועיין עוד ביה"ל (סימן תס ד"ה אין לשין), בדין סתמא לשמה בלישה, מ"ש בשם הריטב"א דאמרינן סתמא לשמה, וכ"ד החזו"א (או"ח סימן קכח לדף לה), ואולם הביה"ל עצמו העיר מדוע הוי כך ומ"ש מכתבת ס"ת דלא אמרינן ביה סתמא לשמה, והניח בצ"ע.

וכמו"כ לאידך גיסא יש לומר שגם להרמב"ם הפוסל עבוד של עכו"ם וישראל עומד ע"ג זהו דוקא במקום דבעי עשיה לשמה, ועכו"ם אדעתא דנפשיה קא עביד, אבל בדין לישא אפשר שיסבור כסברת רה"ג והרא"ה המובאת בשעה"צ (תס סק"ד) דהכא לא בעינן בלישה שתהא עשיה לשמה אלא רק שימור לשם מצה כדכתיב "ושמרתם", וזה סגי אפילו בישראל עומד ע"ג הגוי ומכוין לשם מצה. ועוד יבואר בסמוך בס"ד.

ד. ביאור שיטת הרמב"ם בדין "ושמרתם" –

דאורייתא, או מדברי סופרים

(א) דנו הפוסקים האם חיוב "ושמרתם" הינו מדאורייתא או מדרבנן וקרא אסמכתא, עיין ביה"ל (ריש סימן תס ד"ה אין לשין). דז"ל הרמב"ם (פ"ה מהלכות חמץ ומצה ה"ח) – תבשיל שנתבשל ונמצאו בו שעורים או חטים, אם נתבקעו הרי כל התבשיל אסור, שהרי נתערב בו החמץ. ואם לא נתבקעו מוציאין אותן ושורפין אותן ואוכלין שאר התבשיל. שאין הדגן שנבלל או שנתבשל ולא נבקע חמץ גמור מן התורה. ואינו אלא

למד מרן השו"ע בדעתם בדין טווייה חוטי הציצית, דאם טוואן נכרי וישראל עומד על גבו ואומר לו שיעשה לשמה, להרמב"ם פסול ולהרא"ש כשר. ושורש מחלוקתם הוא, דהנה בגמ' (גיטין כג.) מבואר גבי כתיבת תורף הגט דאם עכו"ם כותב וישראל עומד על גביו פסול כיון דעכו"ם אדעתא דנפשיה קעביד. וע"ש תוס' (ד"ה נכרי) דהקשו ממילה דאמרינן שאם מל עכו"ם וישראל עומד על גביו דכשר. ותירצו דשאני מילה דסתמא לשמה משא"כ גירושין, דאשה בסתמא לא לגירושין עומדת. וכתב הגר"א (או"ח סימן יא סק"ז) דזוהי ג"כ סברת הרמב"ם הפוסל עיבוד הקלף לס"ת ע"י עכו"ם וישראל ע"ג, כיון דס"ת נמי סתמא לאו לשמה קאי. לעומת זאת הרא"ש (בהלכות קטנות הלכות ס"ת ס"ב) כתב לחלק דשאני תורף הגט דבעי כולו לשמה, אבל מילה וס"ת וציצית לא בעינן אלא תחילתו לשמה דכל העושה על דעת ראשונה עושה, וכיון שהתחלה היא פעולת רגע ועושה הנכרי כשישראל עומד על גביו מהני. (ע"כ תוכן דברי ביאור הגר"א ע"ש).

(ג) והנה בדין לישת המצות דפליגי הראשונים הנ"ל בדין עכו"ם לש וישראל עומד ע"ג יש לעיין האם מחלוקת זו תלויה במחלוקת הרמב"ם והרא"ש בדין עבוד קלף התפילין או טוויית הציצית. וסתמיות דברי מרן הב"י והשו"ע (סימן תס ס"א) אשר לא הזכיר מחלוקת הרמב"ם והרא"ש הנ"ל וכן סתמיות הפוסקים שם מראה, שאין המחלוקת הנ"ל תלויות זו בזו. דאפשר לומר שגם הרא"ש אשר הקל בענין עשיה רגעית של עבוד התפילין שבזה סגי בתחילת עשיה לשמה, מ"מ יודה בענין הלישה דבעינן בכל רגע

ג. מצה שלשה עכו"ם בפני ישראל העומד על גביו

(א) עיין טור וב"י ושו"ע (סימן תס ס"א) בדין עכו"ם שלש בפני הישראל העומד על גביו האם יוצאים במצה זו יד"ח מצת מצוה. דדעת הרשב"א בתשובה (ה"א סימן כו) דאין יוצאים בה יד"ח, וכ"כ המגיד משנה בשמו (פ"ה מהלכות חמץ ומצה ה"ט), וכ"כ בשעה"צ (סימן תס סק"ד) בשם הריטב"א, אבודרהם והמנהיג. לעומת זאת דעת ר"ה גאון, והרא"ה המובא בריטב"א דאדם יוצא בהם יד"ח. ונראה לתלות מחלוקתם בפירוש הסוגיא (פסחים מ.) הנ"ל, דאם כפי' ר"ח דבצקות של עכו"ם ממלא כרסו מהם איירי כשלש העכו"ם בפנינו ואעפ"כ אמרינן שרק מותר לאוכלם בפסח, אבל אין יוצא בהם יד"ח מצת מצוה. הרי שמכאן מוכח דלא מהני שימור עכו"ם לשמה כשישראל עומד על גביו, וכשיטת הרשב"א ודעימיה. ואין לדחות ולומר דזהו כשאינו מצוהו לשמור לשמה, או כשאין הישראל מתכוון לשמה, דא"כ הול"ל ובלבד שיתכוון הישראל לשמה או יצוהו בשעה שלש העכו"ם את הבצקות, ומדקאמר ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה, משמע דבצקות של עכו"ם בכל ענין לא סגי. אבל לפרש"י והרא"ש דמיירי בגמ' כשאין הישראל עומד על גביו דבזה אמרינן דאין יוצא יד"ח במצת מצוה, א"כ אפשר לומר דבישראל עומד על גביו לעולם מהני אפילו למצת מצוה וכשיטת רה"ג והרא"ה בריטב"א.

(ב) והנה בעבוד קלף התפילין מבואר בשו"ע (סימן לב ס"ט) דאם עיבדו נכרי וישראל עומד על גביו להרמב"ם פסול, ולהרא"ש כשר. וכן

מדברי סופרים משום שנאמר "ושמרתם את המצות", כלומר הזהירו במצה ושמרו אותה מכל צד חמוץ. ושם (הלכה ט') כתב הרמב"ם – לפיכך אמרו חכמים צריך אדם לזהר בדגן שאוכל ממנו בפסח שלא יבואו עליו מים אחר שנקצר עד שלא יהיה בו שום חימוץ. ויש מן האחרונים שלמדו מהרמב"ם הנ"ל דכל דין "ושמרתם" הוא אסמכתא ודינו אינו אלא מדרבנן (חק יעקב). ואולם הרמב"ם עצמו (פ"ו מחמץ ומצה ה"ט) פסק – חלות תודה ורקיקי נזיר שעשה אותן לעצמו אין יוצאין בהן שנאמר "ושמרתם את המצות" – מצה המשתמרת לענין מצה בלבד, היא שיוצאין בה, אבל זו משתמרת לענין הזבח עכ"ל. הרי שלא הזכיר מדברי סופרים, אלא מחייב דין שימור לשמה מדאורייתא, מקרא ד"ושמרתם את המצות". וכפי שכתבו הפר"ח והבית מאיר בדעת הרמב"ם. והישוב לסתירה ברמב"ם הוא דחייב שימור מלישה ואילך שכבר בא הקמח במגע עם המים הוא מדאורייתא, אבל הזהירות משום צד חימוץ לדגן משעת הקציר הוא רק מדרבנן, וכדאמר להו רבא הפיכו לשום מצוה. (כ"כ בביה"ל שם).

(ב) הרי שחייב שמירה משעת קציר אינו אלא מדרבנן, ואילו שמירה משעת לישיה הוא מדאורייתא. ועין שו"ע (סימן תנג ס"ד) אשר כתב וז"ל החיטים שעושים בהם מצת מצוה טוב לשומרן שלא יפלו עליהם מים משעת קצירה, ולפחות משעת טחינה, ובשעת הדחק מותר ליקח קמח מן השוק, עכ"ל. הרי דס"ל למרן השו"ע בדין שימור משעת קציר אינו אלא לכתחילה ואינו לעיכובא. ואמנם ע"ש ביה"ל (ד"ה טוב

לשומרן משעת קצירה), דכתב בשם הפר"ח דשימור משעת הקציר הוא מדינא ולעיכובא. והגר"א החמיר מאד שתהא המצה שמורה משעת הקציר, ועוד שהיה נזהר בזה כל ימות הפסח שמה ירד על החטים מים בעודו מחובר לאחר שנתכשו, ע"כ. ועכ"פ מבואר ברמב"ם דקיים חילוק בין שמירה משעת הקציר בעודו דגן שחיובו רק מדברי סופרים, ואילו שמירה משעת לישיה לשמה זהו חיוב גמור מדאורייתא. וע"ע רמב"ם (פ"ח הי"ג) דכתב, מי שאין לו מצה משומרת אלא כזית, כשגומר סעודתו ממצה שאינה משומרת, מברך על אכילת מצה ואוכל אותה כזית ואינו טועם אחריו כלום. הרי שמצריך הרמב"ם שמירה מיוחדת בשביל מצת מצוה, ואוכל אותה באחרונה לשם מצוה ולשם אפיקומן, וזה תואם ג"כ לדבר ר"ה בגמ' דבצקות של עכו"ם ממלא כריסו מהם, ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה.

ה. גדר שימור משעת קצירה לעומת גדר שימור משעת לישיה

(א) הזכרנו לעיל מחלוקת הראשונים בדין בדין עכו"ם שלש את הבצק וישראל עומד ע"ג אי מהני, ודעת רה"ג והרא"ה בריטב"א דמהני כיון שהישראל העומד ע"ג הוא השומר את הבצק מחימוץ ומהניא מחשבתו לשומרו לשמה. ואולם גם בדעת הרשב"א ודעימיה האוסרים כתב הט"ז דכ"ז דוקא בשימור משעת לישיה ואילך דלדידה צריך שהמתעסק בבצק דוקא ישמור אותו לשמה וע"כ עכו"ם דאדעתא דנפשיה קעביד לא מהני הא דהישראל עומד ע"ג. אבל בשימור עד הלישה בטרם יבואו המים על החיטים

או על הקמח, ורק חיישינן על דרך המקרה שמא יבואו מים עליהם, בזה גם להרשב"א ודעימיה מהני כשעכו"ם קוצר או טוחן וישראל עומד ע"ג, ומשגיח שלא יבואו לידי חימוץ, וכפי המנהג.

(ב) וע"ע מנחת חינוך (מצוה י') אשר הסביר את טעם הפוסלים מצה שלשה עכו"ם וישראל עומד ע"ג דלכאורה דברי רה"ג צודקים דסגי בזה שישראל עומד ע"ג ומשמר מהחימוץ לשם מצת מצוה. ופירש המנח"ח שם ע"פ הגמ' (הגיגה כ.) דחזקה אין אדם משמר מה שביד חברו. וכ"כ במאירי (פסחים מ.) בשם גדולי המפרשים. ועיין שו"ת חת"ס (או"ח סימן קכח), דכתב לחלק בין שימור משעת לישיה לבין שימור משעת הקציר. דבשלמא משעת הקציר כיון שעדיין לא באו החיטים במגע עם המים ואין סיבה שיחמיצו מאליהם, אלא רק על דרך המקרה, ע"כ לא איכפת לן שהגוי הוא הקוצר וישראל רואה ומשגיח שלא יבואו במגע עם מים ומשמרו לשמה, אבל מלישה ואילך המגבל בידו הוא המשמר, וא"א לרואה לשמור דאם המגבל לא ישמור שוא שקד שומר, וע"ז אמרינן חזקה אין אדם משמר מה שביד חברו.

ו. אפיית עכו"ם וישראל עומד ע"ג

(א) נפק"מ במצה הנעשית ע"י ישראל באופן ידני כולל לישיה, אך עכו"ם אופה אותה וישראל עומד ע"ג.

והנה באופן שעכו"ם אופה את המצה ואין ישראל עומד ע"ג, פסק מרן בשו"ע (סימן תס ס"א) דבעינן שתיעשה האפיה ע"י ישראל, וע"ש בביה"ל (ד"ה ולא אופין) דכן סתמו הפוסקים. והטעם בזה כתב הביה"ל (שם) לפי שגם בנתינה לתנור צריך שמירה שלא ישהה נגד פי התנור, ועכו"ם אינו חושש לזה. ואולם באופן שישראל עומד ע"ג בשעת אפיה כתב בשו"ת הרדב"ז (ח"ג סימן תקפא, ואלף ט') דשימור של שעת אפיה נחשב כשימור שקודם לישיה שהיא מפני מאורע על דרך המקרה שמה יעמיד העכו"ם את המצה כנגד פי התנור, ובזה גם להרשב"א מהני כשישראל עומד ע"ג ורואה שאין העכו"ם עושה זאת, אלא מיד נותן את המצה לתוך התנור. ולפ"ז י"ל דהגם שאם העכו"ם אופה

(ג) לעומת זאת הגר"ז (סימן תנג סט"ו) כתב

את המצה שלא בפני ישראל לא מהני, וכפסק השו"ע והביה"ל, מ"מ באפיה של עכו"ם בפני ישראל לעולם י"ל דמהני. ואולם גם בזה נראה לומר דכ"ז שפיר לסברת המנ"ח והחת"ס המסבירה שפסול לישת עכו"ם וישראל ע"ג היא מפני שאין אדם משמר מה שביד חברו, ואהא י"ל כדברי הרדב"ז דזהו דוקא בשעת לישת דענין החימוץ הוא בממילא ולכך שוא שקד שומה, אבל חימוץ ע"ד המקרה כקודם לישת, או בשעת אפיה, מהני השגחת ישראל העומד על גבי העכו"ם. אולם לסברת הגר"ז שמשעת לישת ואילך בעינין התעסקות לשם מצת מצוה, א"כ עסק זה ממשיך עד גמר האפיה שאמרה תורה ושמרתם את המצות להתעסק בעשייתן עד שתהא גמר המצה, ושימור קודם לישת הוא מדברי סופרים כדברי הרמב"ם (פ"ה מהלכות חמץ ומצה) להזהר מכל צד חימוץ, ורק בזה מהני עכו"ם ע"ג, אבל מלישת ואילך צוותה תורה ושמרתם את המצות להתעסק בהם לשמה וכדין עשייה לשמה. ואכן כן מבואר להדיא בהגר"ז (סימן תס ס"א) דלשיטת הרשב"א שהגר"ז שם פסק כוותיה מעיקרא דדינא, כל הפעולות מלישת ואילך כולל אפיה יעשו בדווקא ע"י ישראל ולא ע"י עכו"ם, ואפילו ישראל עומד ע"ג לא מהני. ולאמור א"ש דהגר"ז לשיטתיה ס"ל דמונח בדין ושמרתם את המצות חיוב התעסקות ועשייה לשמה ולכך גם אפיה ע"י עכו"ם וישראל עומד ע"ג לא מהני.

ז. מצת מכונה חשמלית

א. עוד נפקא מינה בין ביאור החת"ס לביאור הגר"ז בדין מצת מכונה חשמלית אשר דנו בה הפוסקים שהכח החשמלי המתעסק בה שמא אינו נחשב כוחו, וזאת מטעם דהוי כעין בידקא דמיא דבכח ראשון הו"ל כוחו, ואילו בכח שני הו"ל גרמא, ונמצא דחסר בפעולת השימור ולפ"ז כאשר המכונה לשה את הבצק לא הוי (שימור) עשייה לשמה. והנה לא מצינו דין עשייה בכח גברא במצה, ולכך בפשוטו לא דמי לגמ' חולין (טז): דהתם אמרינן דשחט בסרנא דמיא בכח ראשון שחיתו כשירה, אבל בכח שני הו"ל גרמא ופסול. דשאני התם דבעינן כח גברא בשחיתה, ולכך נפל הסכין ושחט פסול. אבל במצה דלא אשכחן בה כח גברא א"כ מה איכפת לן שתיעשה הלישת ע"י המכונה. ב. ואולם למאי דחיישינן לשיטות הפוסלות עכו"ם שלש וישראל עומד ע"ג יש לדון האם גם בלישת מכונה קיים חיסרון זה. והיה נראה לומר דדבר זה תלוי בהסבר החיסרון והפסול. דלדברי המנ"ח והחת"ס דגדר הפסול הוא מטעם דחזקה אין אדם משמר מה שביד חברו, שייך לומר דכ"ז אמור דוקא בעכו"ם דאדעתא דנפשיה קעביד, ושמירת אחר לא מהניא וכדברי החת"ס דמפעולת הלישת שוא שקד שומה, חוץ מהמתעסק בעצמו, אבל במכונה שפועלת מאליה באופן שלא יהיה בה חשש חימוץ מציאותי לא שייך לומר אדעתא דנפשיה קעבדא ואדרבה י"ל דלעולם מהני מה שהעומד על המכונה יכוין בלישת לשמה ומתקיים שימור לשמה ע"י

אחר ולפי שלא בעינן עשייה לשמה. אבל להסברו של הגר"ז אשר ביאר דמלישת ואילך גדר השמירה היא ההתעסקות, לפ"ז אפשר לומר דבדבר זה נחשב כמי שקיים בו דין עשייה במצה שצריכה עשיית ההתעסקות להיות לשמה, וע"כ פסול בה עכו"ם הלש או האופה וישראל עומד ע"ג, כיון דבעינן עשיית שימור לשמה וליכא. ולפ"ז י"ל דה"ה בענין לישת או אפיה ע"י מכונה חשמלית דלא מהני שימור המשגיח ולפי שגדר השימור מלישת ואילך אינו גדר שמירה בלבד אלא בגדר התעסקות לשמה, וכדין עשייה לשמה. (עיין בכ"ז במקראי קדש פסח ח"ב סימן ג).

ח. גדר פעולת החשמל – כחו, בידקא דמיא, גרמא

א. ועתה יש לדון מה הדין במצה הנילושה ביד ע"י ישראל ואופים אותה בגריל חשמלי, לשם מצת מצוה, האם קיים חסרון בדין לשמה. והנה בספר אור לציון (ח"ג, פרק יא שאלה ו) כתב לפסול מצה זו, וזאת ע"פ מה שייסד שפעולה חשמלית מתמשכת אינה נחשבת כוחו אלא בכח הראשון אבל שאר הזרם נחשב לשיטתיה כמי שאינו בעולם ואינו בא מכח אדם כלל. כוונתו לומר, דהנה כתבנו לעיל שיש שדימו זרם חשמלי לבידקא דמיא (עיין מקראי קדש פסח ח"ב סימן ג) דבכח ראשון הו"ל כוחו ואילו בכח שני הו"ל גרמא. ויש שכתבו (ספר מעשה וגרמא בהלכה) לחלק ולומר דקיים הבדל בין בידקא דמיא שהוא הסרת מונע, לבין יצירת גשר דגם בכח שני הו"ל כוחו. וכדאשכחן במשנה (פסחים טד.)

כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת, אלא שהכהנים מדיחים את העזרה שלא ברצון חכמים. ומפרש בגמ' שם (סה.) שלא ברצון רבי אליעזר דס"ל שהמכבד שהוא משה גומות חייב חטאת, ואילו לרבנן דס"ל דכיבוד הו"ל שבות, אין שבות במקדש. והקשו התוס' שם (ד"ה המכבד), דגם לר"א מאי חיוב חטאת דאשווי גומות איכא והלא העזרה היתה מרוצפת, ומשום גזירה אטו קרקע שאינה מרוצפת נמי הוי שבות. ותיריך ר"י בתירוץ הראשון דבין רובד לרובד היו גומות. וכ"כ התוס' (שבת צה. ד"ה שרא זילחא). והוקשה למפרשים דהלא אופן הדחת העזרה היה כדפרש"י (פסחים שם טד. ד"ה אלא שהכהנים מדיחין העזרה), שאמת המים מהלכת בעזרה, וכשהן רוצין להדיח העזרה פוקקין את נקב יציאתה והמים פושטין והולכין על גדותיה ומדיחין את כל העזרה. והשתא אכתי תיקשי דעד שהמים פושטין והולכין על גדותיה הו"ל כח שני, ואכתי גרמא הוי ולא כוחו וכדין בידקא דמיא. ומכח זה כתבו לחלק בין הסרת מונע שזוהי פעולה שלילית ושעל כן רק כח ראשון מתיחס אליו, ואילו כח שני גרמא הוי. אבל יצירת גשר ומסלול לכיוון המים הויא פעולה חיובית שגם בכח שני הו"ל כוחו. ולפ"ז ה"ה בסגירת מעגל חשמלי נחשבת הפעולה כייצירת גשר וגם בכח שני הו"ל כוחו. (וגם לתירוצם השני של התוס' שם שלמדו דלר"א הויא שבות חמורה כיון שמכבד בקרקע לדידיה חייב חטאת, משא"כ לרבנן. אכתי תיקשי דמכבד בקרקע ככה"ג שפוקק אמת המים אפילו בלא רצפה הו"ל רק שבות גם לר"א, אלא ע"כ צ"ל כהנ"ל דשאני יצירת גשר מהסרת

מונע). כ"כ בספר מעשה וגרמא בהלכה (ה"ד פ"ט, ופי"ב). ועוד כתב שם שאע"פ שהזרם המיוצר בגנרטור הולך ומתחדש, מ"מ כ"ז נכלל בכוחו כיון שסגירת המעגל מגבירה את פעולת הגנרטור וע"י כן נוצר הזרם במעגל זה.

ב) לעומת זאת הגרצ"פ פראנק (הנ"ל במקראי קדש) שדן על בעיית מצות מכונה ואשר דימה את הפעולה החשמלית לבידקא דמיא, ס"ל דרק בכח הראשון הו"ל כוחו אבל בכח השני הו"ל גרמא. ולשיטתיה נראה דמ"מ אם הלישה נעשתה ע"י הישראל ורק האפיה בגריל חשמלי חשיב שפיר כוחו. וכפי שכתב בעצמו בשו"ת הר צבי (או"ח ח"א סימן קלו) בדין המשכים בבקר בשבת וברצונו להניח תבשיל לא מבושל ע"ג פלטה חשמלית המכוונת מקודם השבת ע"י שיעון שבת ע"מ שתדלק דרך משל בשעה 7:30, והוא מעונין להניח את התבשיל קודם לכן בשעה שהפלטה כבויה בשעה 7:00, וע"מ שיתבשל התבשיל לאחר מכן ע"י שתדלק הפלטה החשמלית מכח מה שכיוון אותה מבעו"י ע"פ השעון שבת. האם פעולה זו נחשבת כוחו והו"ל מבשל דאורייתא, או הו"ל גרמא והו"ל מבשל דרבנן. ולכאורה תהא נפק"מ אם בתבשיל יש רוטב והוא נתבשל כ"צ לפני השבת, אלא שכלפי הרוטב חשיב בישול אחר בישול לדבר לח שנצטנן. דאם פעולה זו נחשב מלאכה דאורייתא, קיי"ל בה לאיסורא. ואע"ג דהו"א פלוגתא בראשונים, הא פסק בה מרן השו"ע (שיח ס"ד) לאיסורא. אבל כלפי דין דרבנן קיי"ל בזה להקל, וכשם שכתבו הפמ"ג והמשנ"ב

(בריש סימן שיח), דאם בדיעבד בישל תבשיל לח שנצטנן, מותר התבשיל מדין סד"ר לקולא. ולפ"ז לכאורה י"ל גם בנ"ד דאם בישול הנ"ל בדרך של הפעלת הפלטה ע"י שיעון שבת מבעו"י, ונתנית הקדירה בשבת קודם הפעלתה, הו"ל גרם בישול שאיסורו מדרבנן (עיין סימן שלד ברמ"א), וממילא כלפי איסור דרבנן י"ל סד"ר להקל.

ואולם בשו"ת הר צבי שם נקט דהו"ל מבשל דאורייתא. וזאת ע"פ התוס' (בב"ק נו. ובסנהדרין עז.), דאע"ג שאם כפתו במקום שסוף חמה לבוא הו"ל גרמא, מ"מ זהו דוקא בהיה שם וכפתו דרק מנע ממנו את הבריחה. אבל אם הביאו לשם וכפתו אפילו בסוף חמה לבוא חשיב אשו משום חצו וחייב מדין רוצח, ואף בניזיקין חייב בדיני אדם, וכדאשכחן (ב"ק נו.) דהכופף קמתו של חברו בפני הדליקה שמעותדת לבוא ברוח מצויה, דחייב אף בדיני אדם. ולפ"ז ה"ה במניח תבשיל (לח שנצטנן) ע"ג הפלטה שמעותדת להדלק ע"י השעון המכוון מבעו"י הו"ל כוחו.

ג) מיהו עיין חזו"א (שבת סימן לח סק"ג) דס"ל דפעולה הנ"ל לא הו"א כוחו אלא גרמא וכדין גודר כלי חרס חדשים בפני הדליקה, וכנותן מים לקבל נצוצות. ועוד דהכא חסר כח החשמל לגמרי והשעון עדיין לית ליה כח הפתיחה, ולא חמיר מכ"ח חדשים. אלא שאוסר החזו"א (גם אם ננקוט דגרמא בשבת שריא כהט"ז ודלא כהרמ"א סימן של"ב סכ"ב) מטעם איסור שהיה, דאסור לשיטתיה להניח קדרה במקום כירה שאינה גו"ק. וס"ל דפלטה חשמלית חשיבא ככירה שאינה

שיש בו סכנה הזקוק למאכל מבושל, וניתן לבשלו או ע"י גז דלוק או ע"י תנור חשמלי דלוק, וס"ל שיבשל בתנור החשמלי הדלוק משום דין הקל הקל בחולה שיב"ס. עיין אור לציון (ח"ב פל"ו טז), ואשר ע"פ שיטה זו פסק לפסול את האפיה בגריל חשמלי, ודימה זו לישראל שהכניס עץ קטן לתנור האפיה אשר אין בכוחו לאפות את המצה ואחר שכלה העץ מכניס הגוי עצים נוספים אשר על ידיהם נאפתה המצה, ונמצא שהגוי הוא שאפה ולא הישראל.

ואולם להבנת הסוברים (ספר מעשה וגרמא) דזרם החשמל הו"ל כוחו גם בכח שני ומטעם יצירת גשה, בודאי חשיב מעשה ישראל. וגם לשיטת הגרצ"פ פרנק בהר צבי ובמקראי קדש דהו"ל כבידקא דמיא דבכח שני הו"ל גרמא, מ"מ במכניס מצה לתוך גריל חשמלי לא גרע מנותן תבשיל על פלטה העומדת לדלוק דס"ל להגרצ"פ דהו"ל כהביאו למקום שסוף חמה לבוא דהו"ל כוחו לסברת תוס' ב"ק וסנהדרין בתירוץ אחד. ואף החזו"א דס"ל דבנותן תבשיל על פלטה כבויה ועומדת להתחבר ולהדלק דהוי גרמא, מ"מ כ"ז דוקא באופן שנתן עליה התבשיל בעודה כבויה ודומיא דכ"ח שנתנם לפני הדליקה אבל כשנתן עליה בעודה דולקת נראה שגם הוא יודה דהו"ל מבשל דאורייתא. שהרי הוכחתו היתה מגודר בכ"ח או בנותן מים תחת נצוצות, ששם בשעת הפעולה עדיין לא התחיל דבר. ועוד דאף את"ל דהו"ל גרמא בהמשך הפעולה, מ"מ לא אשכחן כח גברא בעשיית מצות, ורק בעינן לשמה, וזה סגי בתחילת הפעולה

גו"ק, כיון שהיא בעצמה אש, וע"כ ס"ל דגם אם הניח גוי בשבת חייב הישראל להסיר. ועכ"פ שמעינן מיניה דס"ל בענין מבשל דהו"ל גרמא ולכאורה צ"ע מה יענה על טענת הגרצ"פ דהו"ל מקרב דבר למקום שסוף חמה לבוא דהו"ל כוחו גם לענין רוצח, ואשו משום חצו. ויש לישב בתרתי – לפי התירוץ השני של התוס' סנהדרין הנ"ל, גם במקרב דבר אל מקום שסוף חמה לבוא הו"ל גרמא, ולא חייבה הגמ' (בב"ק נו.) בדין כופף קמתו של חברו, אלא בניזיקין ומטעם אשו דממונו, ולא מטעם אשו דחצו. ועוד י"ל, שהנה התוס' שם, הקשו מ"ש מהשיך בו את הנחש דהו"ל גרמא, ותירצו דשאני התם שהארס עדיין לא היה בעולם. וס"ל לחזו"א דמציאות הפלטה החשמלית שעדיין אינה פועלת בזרם החשמל הו"ל כמי שהזרם אינו בעולם והו"ל גרמא גם לתירוץ הראשון של התוס', ולא דמי לכופף קמתו של חברו בפני הדליקה, שהדליקה בעולם ורק סופה לבוא לכאן.

ט. מחלוקת האור לציון והגרי"ש אלישיב בדין אפיה בגריל חשמלי

א) ואולם בדעת האור לציון שמענו תוספת חידוש, דס"ל שהתחדשות הזרימה היא דבר הנוולד ומתחדש כדבר שלא בא לעולם. וע"כ ס"ל שאם מבשל בתנור חשמלי הו"ל כמבשל בגרמא כי הזרימה הראשונית שהפעיל בכוחו לא היה בכוחה לבשל ורק ע"י מה שנוולד בהמשך זרם חשמלי אשר מתחדש כל רגע ע"י הגנרטור החשמלי הוא שפועל את הבישול. ונפק"מ לחולה

בלבד, והמשך סגי בסתמא לשמה, וכשם שכ"כ הביה"ל (ריש סימן ת"ס) בשם הריטב"א. וכ"כ החזו"א (או"ח סימן ו' ד"ה ונראה השני) בטוויית ציציית דמהני טוויית מכוונה כיון דכח ראשון הו"ל לשמה ואידך הו"ל סתמא לשמה, ואינו כח גברא, ע"ש. וכ"כ החזו"א (סימן קכ"ד לדרך לה).

ואולם שיטת הגרב"צ באור לציון היא דזרם חשמלי הו"ל נולד כל רגע ולכך גם בנותן על התנור הדלוק הו"ל גרמא דמבשל ולכך לשיטתיה זו פסק דהאופה בגריל חשמלי חסר בעשייה לשמה, כיון דהו"ל כמי שהמשך הפעולה לא נעשה על ידו. וס"ל נמי דלא אמרינן סתמא לשמה בציציית ובאפיית מצה, עיין אור לציון (ח"א). ועיין הערת הביה"ל (ריש סימן ת"ס) דהקשה מ"ש מס"ת.

ב) ואולם דעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל להכשיר אפייה בגריל חשמלי. (ועובדא הוה ונשאל במפורש על אפייה זו והכשירה). ויש לבאר שיטתיה במספר פנים.

א) לדעת הסוברים שא"צ במצה עשייה לשמה אלא רק שימור לשמה הרי שמהני מה שישראל עומד ע"ג מכוונה חשמלית ומכוין לשמור מחימוץ לשמה, דבר זה מתאים לסברת המנ"ח והחת"ס, וכשם שכ"כ במקראי קדש פסח.

ב) גם את"ל דבעינן בלישה עשייה לשמה, אפשר שבאפייה סגי בשימור לשמה, וכשיטת הרדב"ז, דס"ל לפסול לישת עכו"ם וישראל ע"ג, ומ"מ מתיר אפיה באופן זה.

ג) גם לשיטת הגר"ז דס"ל דין עשייה לשמה גם בשעת אפייה, ושעל כן פוסל עכו"ם האופה וישראל ע"ג, מ"מ באפיית מכוונה י"ל דהו"ל

כוחו וכסברת ספר מעשה וגרמא בהלכה. **ד) גם את"ל** דחשמל ככח שני הו"ל גרמא וכדין בידקא דמיא (וכשם שכ"כ במקראי קדש), מ"מ בנותן מצה לתנור חשמלי שידלק י"ל דהו"ל כוחו לפי תירוץ ראשון בתוס' סנהדרין, וכפי שפסק בשו"ת הר צבי.

ה) גם את"ל דיש לחוש לתירוץ שני דהו"ל גרמא במקרב דבר למקום שסוף חמה לבוא, כיון דחשיב רק אשו דמונו, ועוד דיש לדמותו למשיך נחש, וכפי שנראה דס"ל לחזו"א בשבת (סימן לח), מ"מ בנותן לתנור דולק י"ל דלכו"ע הו"ל כוחו.

ו) גם את"ל דהמשך הפעולה הו"ל גרמא, מ"מ י"ל דבעשיית מצה לא כתוב כח גברא, אלא שימור לשמה, ודין ההתעסקות לשמה סגי במה שתחילת הנתינה נעשית ע"י הישראל לשמה, והשאר הו"ל כסתמא לשמה דמהני כפי שכתב ביה"ל בישראל שהתחיל לשמה והשאר הו"ל סתמא לשמה. וכפי שכ"כ החזו"א בדין טוויית הציציות.

ג) ואולם עכ"ז דעת הגרב"צ באור לציון דבעינן עשייה לשמה מתחילה ועד סוף, וכפי שהניח בצ"ע שם בביה"ל, ולכך לשיטתיה דזרם חשמלי הו"ל גרמא ודבר שלא בא לעולם המתחדש, ובעינן עשייה לשמה מתחילה ועד סוף, ס"ל לפסול אפיה זו.

ומ"מ נראה, דבמאפית זנוח, קיימות להבות גז לאורך התנור והישראל מניח המצות בידיים בתוך התנור, וכל אחד מהם משני עברי התנור יש ככוחם לאפות, אלא שסרט חשמלי מוליך המצה לאורך התנור, ובזה נראה שגם לדעת האור לציון מהני, כיון שלא פסל אלא כאשר בתחילה שנתן לגריל אין

ככח הזרם לאפות, וע"כ מדמי ליה לקיסם שנתן ישראל, ואח"כ גוי נותן העצים דפסול, אבל כשכל הלהבות ראויות לאפות שהם גז ולא חשמל ורק המצה נעה מאחד לאחד בסרט חשמלי הו"ל מעשה הראוי לאפיה לכו"ע. וביתר ביאור חוס התנור הוא בעצמו שיכול לאפות גם בין הלהבות וא"כ מה

י. העולה מהאמור:

הוזהרנו בתורה "ושמרתם את המצות", ואע"ג שכבר נאסרנו בחמץ, בא הציזוי לתוספת זהירות מכל צד של חימוץ. ומבואר ברמב"ם (פ"ה מחו"מ) דדין זה להזהר מכל צד חימוץ משעת הקציר הוא מדברי סופרים.

דעת הפר"ח דזהו דינא ולעיכובא וכ"פ הגר"א. ואילו מרן השו"ע (סימן תנג) ס"ל דהוי זהירות לכתחילה בלבד ואינו לעיכובא אלא משעת לישה ואילך.

עוד הוראה יש בדין "ושמרתם" שצריך שימור מדאורייתא לשם מצה ולא לשם זבח. וע"כ לחמי תודה שעשאן לעצמו לא יצא יד"ח.

בצקות של עכו"ם ממלא כרסו מהן, ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה שנעשתה לשם מצת מצוה.

בדין האם אמרינן סתמא לשמה - דעת הריטב"א, וכן החזו"א דבמצה סתמא לשמה, כל שעשאה הישראל. ואולם הביה"ל (סימן ת"ס) מפקפק בזה.

עכו"ם שלש וישראל עומד ע"ג ומצווהו שילוש לשמה, או מתכוון בעצמו לשמה - דעת רה"ג להכשיר, ואילו הרשב"א פוסל, ופסקו הפוסקים לאסור כהרשב"א (פר"ח ועוד).

בטעמו של הרשב"א הפוסל נאמרו שני טעמים - (א) חזקה אין אדם משמר מה שביד חבירו וע"כ שוא שקד שומר (מנ"ח, חת"ס). (ב) דגדר שימור מלישה הוא התעסקות. ולפ"ז הו"ל כדין עשייה לשמה, ולכך לא מהני מה שיתכוון הישראל העומד ע"ג, דעכו"ם אדעתא דנפשיה קעביד. (הגר"ז).

בדין קצירה ע"י עכו"ם וישראל עומד ע"ג כתבו האחרונים שנהגו להקל בזה. ואולם מהגר"א המובא בביה"ל (סימן תנ"ג) נראה שהחמיר בדבר.

אפיה ע"י עכו"ם וישראל ע"ג - דעת הרדב"ז להתיר, ובהגר"ז מבואר לאסור.

עשיית מצות במכוונה חשמלית. נחלקו בדבר גדולי האחרונים האם מתקיימת בה דין לשמה.

ויש לתלות מחלוקתם במחלוקת המנ"ח והחת"ס, כנגד הגר"ז. (עיין באורך בגוף הדברים). מצות יד הנאפים בגריל חשמלי – דעת הגרב"צ אבא שאול באור לציון לפסול, ואילו דעת הגרי"ש אלישיב להכשיר (ובגוף התשובה הארכנו בביאור הדברים).

תנור עם להבות אש, והישראל מניח המצות בידים בתוך התנור, וסרט חשמלי מעביר את המצות מפתח הכניסה לפתח היציאה, נראה דלכו"ע שרי, כיון שיש בכח הלהבות לאפות גם אם לא תנוע המצה. ועוד, שכל מקום הלהבות וגם ביניהם הוא בחום הראוי לפעול את האפיה, ע"כ נחשב כמי שישראל הכניס מצה לתנור עצים, ובא הגוי והזיזה מפינה לפינה בתוך התנור, ושאיין זה מעשה חדש, ולא נעקר המעשה הראשון של הישראל.



הגאון הגדול
רבי בצלאל טולידאנו שליט"א
ראש ישיבת זוהר התורה



בענין לא יאכל אדם עד שתחשך ובגדרי אכילה
בקרבן פסח ובשאר קרבנות

למנחה היא כדי שיאכל את המצה כשהוא בתאווה. ונראה בכונתו, שהוא משום חיוב מצוה שיעשה את המצוה בשמחה והוא מדיני הידור מצוה שיהנה האדם מאכילת המצה. וכדוגמת מה שמצינו להלן (ק"ה). "שאני רב ששת דאיסטניס הוה דאי טעים בצפרא מידי לאורתא לא הוה מהני ליה מיכלא". אמנם בעיקר הדבר יש לעיין אמאי שינה רש"י מפשטות לשון הגמ'.

ונראה, דהנה אם נפרש כפשטות דברי הגמ' הרי שקשה דהא להצד שסמוך למנחה קטנה תנן, מבואר דהגזרה היא משום המצה, אבל להצד הראשון דסמוך למנחה גדולה תנן, מבואר דהגזרה היא משום דימנע מלעשות הפסח. והנה אם נפרש כפשוטו דאם יאכל סמוך למנחה קטנה הרי שיבא לאכול את המצה באכילה גסה, א"כ אמאי לא נפרש

(א) מתני' ריש ערבי פסחים (צ"ט): "ערבי פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך", ובגמ' (ק"ז). "איבעיא להו סמוך למנחה גדולה תנן או דילמא סמוך למנחה קטנה תנן סמוך למנחה גדולה תנן ומשום פסח דילמא אתי למימשך ואתי לאימנועי מלמיעבד פסחא או דילמא סמוך למנחה קטנה תנן ומשום מצה דילמא אתי למיכלה למצה אכילה גסה".

(ב) ומפשטות לשון הגמ' משמע דלהצד דסמוך למנחה קטנה תנן, הוא משום גזרה שלא יבא לאכול את המצה באכילה גסה, ומכיון שאכילה גסה לא שמה אכילה, לא יצא ידי חובת מצות אכילת מצה. אמנם רש"י כתב וז"ל, "ומשום מצה - שיכנס לה כשהוא תאוה". והיינו דשינה רש"י מפשטות הדברים ופירש דסיבת האיסור לאכול סמוך

גם בצד זה שסמוך למנחה קטנה תנן שהוא משום אכילת הפסח, שיאכל את הפסח באכילה גסה.

אמנם לפי מה שפירש רש"י דהגזירה אינה משום אכילה גסה, אלא משום שיהיה תאב לאכילה, מבואר היטב דגזירה זו מישך שייכא רק לענין אכילת מצה, אבל לענין אכילת הפסח לא שייך גזירה זו, דאדרבה, הפסח נאכל על השובע – כשאינו תאב לאכילה, ולכן משנה הגמ' לפרש דלהצד דסמוך למנחה קטנה תנן, הגזירה היא משום אכילת מצה ולא משום אכילת הפסח.

ובאמת כדברי רש"י כתב גם הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ו ה"ב) וז"ל, "וכן אסור לאכול ערב הפסח מקודם המנחה כמעט כדי שיכנס לאכילת מצה בתאוה וכו' וחכמים הראשונים היו מרעיבין עצמן ערב הפסח כדי לאכול מצה בתאוה ויהיו מצוות חביבין עליו".

ג) והתוס' בסוגיין פירשו וז"ל, "דילמא אתי למיכל אכילה גסה ואינה אכילה כדאמרינן בפרק בתרא דיומא (דף פ:) האוכל אכילה גסה ביום הכפורים פטור". דהיינו שלא פירשו כרש"י, אלא פירשו כפשוטו שהוא גזירה משום אכילה גסה.

והנה בתוס' לעיל (צ"ט:) אמתני' דערבי פסחים כתבו, "אי גרסינן ערבי ניחא, ואי גרסינן ערב ה"ק ערב ששוחטין בו פסחים א"נ ערב פסח ראשון ושני". ומבואר דדינא דמתני' דלא יאכל סמוך למנחה קאי גם אערב פסח שני.

ובשפת אמת הקשה על דברי התוס' דהא בפסח שני אין דין לאכול מצה ומרור מצד עצמם, אלא כל דינים הוא להאכל עם הפסח

לקיים מה שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו, וא"כ כמו שפסח נאכל על השובע, גם מצה ומרור – שנאכלים מחמת הפסח – נאכלים על השובע. וא"כ איך כתבו התוס' דגם בפסח שני איכא להאי דינא דלא יאכל סמוך למנחה, והרי מבואר בגמ' דהוא משום שיאכל כשהוא תאב, ובמצה הנאכלת בפסח שני אין דין שתאכל לתאבון אלא אדרבה שתאכל על השובע, כן הקשה השפת אמת. **וראיתי** למי שהקשה עליו דהא איתא במכילתא (הביאה הכסף משנה פ"ח מהל' קרבן פסח ה"ג), "הפסח נאכל אכילת שובע ואין מצה ומרור נאכלין אכילת שובע". וא"כ הא להדיא דחלוק אכילת פסח מאכילת מצה ומרור, דאכילת הפסח דינו להאכל על השובע, ואילו מצה ומרור אין דינן להאכל על השובע.

אמנם נראה פשוט דס"ל להשפת אמת דחלוק אכילת מצה של פסח ראשון מאכילת מצה של פסח שני. דמה דאיתא במכילתא הוא רק בפסח ראשון דחיוב אכילת המצה אין לו שייכות עם אכילת הקרבן פסח אלא הוא מצוה בפני עצמה, ובעינין שיקיים אותה בהידור, ע"י שיאכל אותה כשהוא תאב. אבל בפסח שני דכל עיקר חיוב אכילת המצה הוא חלק מחיוב אכילת הקרבן פסח, והקרבת פסח הוא הגורם לה שתאכל, אין סברא שיהיה דין המצה שונה מדין הקרבן פסח, וכמו שהקרבת פסח נאכל על השובע גם המצה הנאכלת איתו ומחמתו, נאכלת על השובע.

אך באמת כל קושית השפת אמת לא קשה, דהרי התוס' כאן פירשו דלא כרש"י שפירש דהוא משום שיאכל כשהוא תאב,

לידי אכילה גסה ויבטל המצוה לגמרי. ובזה מתרץ המהרש"א את הקושיא דלעיל, אמאי אמרינן הגזירה דוקא לענין אכילת מצה ולא לענין אכילת הפסח.

ולכאורה דברי המהרש"א קשים, דהא הבאנו לעיל את דברי התוס' בריש פירקין דגם בפסח שני יש את האיסור שלא יאכל סמוך למנחה, ואילו בפסח שני לא שייך לחלק בין אכילת מצה לאכילת הפסח, דגם אכילת המצה הוי כמו אכילת הפסח וכמו שכתבנו לעיל, ואם אמרינן דאין סיבה לגזור לענין אכילת הפסח, כיון דאינו עיקר המצוה, ה"נ ליכא למיגזר לענין אכילת המצה בפסח שני. ומהא דחזינן דגם בפסח שני יש הגזירה, ע"כ דלא כהמהרש"א.

עוד צ"ע דבריו דהרי יעו' ברמב"ם הל' קרבן פסח שכתב את מצות עשיית הפסח ומצות אכילת הפסח לשתי מצוות נפרדות. דבפרק א' (ה"א) כתב, "מצות עשה לשחוט את הפסח בארבעה עשר לחדש ניסן אחר חצות". ובפרק ח' (ה"א) כתב, "אכילת בשר הפסח בליל חמשה עשר מצות עשה שנאמר ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו". ומבואר להדיא דלא כמו שכתב המהרש"א דעיקר המצוה היא העשייה, והאכילה היא רק פרט מפרטי מצות העשייה, אלא חזינן דהם ב' מצוות נפרדות. וא"כ הרי את מצות אכילת הפסח הוא מבטל לגמרי, ומאי נפק"מ בין מצות אכילת מצה דאיכא גזירה דלא תאכל אכילה גסה, לבין מצות אכילת הפסח דלא גזרינן, וצ"ע.

ה) ונראה דס"ל לתוס' דאף אע"ג דהוא מצוה

אלא פירשו דהוא משום אכילה גסה. וא"כ הרי אין זה דוקא לענין אכילת מצה אלא אף לענין אכילת הפסח, ומבואר שפיר דגם בפסח שני שייך האי דינא דלא יאכל סמוך למנחה משום דאם יאכל סמוך למנחה, הרי שייכא לידי אכילה גסה באכילת הפסח וזה שייך שפיר גם בפסח שני.

ומה שקשה לשיטת התוס' אמאי נקטה הגמ' גזירת אכילה גסה דוקא לענין מצה ולא לענין אכילת הפסח, י"ל דס"ל כמו שכתב רשב"ם כאן וז"ל, "ונהי נמי דמשום פסח איכא למיחש לאכילה גסה וכו' אלא משום דלגבי לחם הויא אכילה גסה באכילה מועטת נקט מצה".

ד) והנה התוס' הקשו וז"ל, "וקשה דאמרי' בנזיר (בג.) גבי פסח זה שאכלו אכילה גסה ופושעים יכשלו במ פריך רשע קרית ליה נהי דלא עביד מצוה מן המובחר פסח מיהא קא עביד". והיינו דחזינן דלענין אכילת פסח לא אמרינן דאכילה גסה לא שמה אכילה, ואף שאוכלו אכילה גסה, מקיים בזה מצות אכילת הפסח. ותירצו, "ועוד י"ל דאין לו לקרותו רשע כיון שקיים מצות פסח אע"פ שלא קיים מצות אכילה דאכילת פסחים לא מעכבא". וכתב המהרש"א דכל זה הוא רק לגבי אכילת הפסח דלא מיקרי רשע, כיון דמקיים מצות עשיית הפסח, לכן אף שלא קיים מצות אכילת הפסח, מ"מ לא מיקרי רשע כיון דעיקר המצוה היא העשייה, והאכילה היא רק פרט מפרטי קיום מצות הפסח ואינה עיקר המצוה. אבל לענין אכילת מצה, כיון דליכא מצוה בעשיית מצה, אלא רק אכילתה מצוה היא, לכן לענין מצה שייך לגזור שלא יאכל סמוך למנחה שלא יבא

בפני עצמה, מ"מ על ביטול מצוה זו דאכילת פסח לא מיקרי רשע. ובפשטות הדברים קשים, דהרי אם הוא מצוה בפנ"ע, אמאי לא מיקרי רשע כשמבטלה.

ולבאר הדברים נראה, דהנה בספר מעיני החכמה הקשה אמאי בקרבן פסח מנה הרמב"ם את מצות שחיטת הפסח ואת מצות אכילת הפסח לב' מצוות (כמובא לעיל), ובשאר קרבנות לא מונה הרמב"ם למצוה את אכילת הקרבן.

ותירץ הבית הלוי (ח"א סי' ב' סק"ז) דחלוק דין אכילת שאר הקרבנות מדין אכילת קרבן פסח, דבשאר הקרבנות יש דין מהלכות הקרבן שהקרבן יאכל, והוא מצוה על החפצא של הקרבן. אמנם בקרבן פסח הוא מצוה דרמיא אקרפתא דגברא שיאכל את הקרבן ולא רק שהקרבן יאכל. ולכן בשאר קרבנות אין כאן ב' מצוות דמצות האכילה כלולה במצות שחיטת הקרבנות. אבל בקרבן פסח הם ב' מצוות, מצות שחיטת קרבן פסח ומצות אכילת קרבן פסח.

וכתב הביה"ל נפק"מ לזה, האם צריך לאכול כזית מבשר הקרבן. דהנה איתא בגמ' (יומא ל"ט.) לענין לחם הפנים, "מכאן ואילך נשתלחה מאירה וכו' וכל כהן מגיעו כפול הצנועין מושכין את ידיהן". ולכאוי' צ"ע, איך היה מותר לצנועין שלא לאכול. והרי הוה מצוה לאכול, אלא ודאי דכל האי דינא דאכילה פחות מכזית לא נחשב אכילה, הוא רק בגוונא דאיכא מצות אכילה על הגברא, אבל בקרבנות אין מצות אכילה על הגברא, אלא המצוה היא שהקרבן יאכל, וכיון שכן, גם אם אוכל כפול מתקיים המצוה שהקרבן

האוכל אכילה גסה ביוה"כ פטור מלא תעונה". והיינו דהגמ' רוצה לומר דילפינן מקראי דרצה אוכל את המנחה אכילה גסה, ופריך בגמ' מהא דר"ל דהאוכל אכילה גסה ביוה"כ פטור וחזינן דלאו שמייה אכילה. ולכאוי' לדברינן ל"ק קושיית הגמ', דהרי לענין יוה"כ דהוא איסור על הגברא, לכן אכילה גסה לאו שמה אכילה, אבל לענין אכילת מנחות דהוא דין על החפצא של המנחה להיות נאכלת, גם אכילה גסה נחשבת שנאכלה המנחה.

ואפשר דל"ק דהא כיון דאפשר שכהן אחר יאכל את המנחה באכילה מעליא, והמצוה יכולה להתקיים כתיקונה, לכן נחשב כמזיק קדשים, שגרם לקדשים להאכל שלא כתיקנן. אמנם כל זה הוא בשאר קרבנות שכל כהן יכול לאוכלם. אבל בקרבן פסח שהוא נאכל רק למנויייו, הרי שרק הוא יכול לאכול הפסח הזה, בזה שפיר אמרינן ליה שיאכל ולא רשע מקרי.

החפצא של הקרבן להיות נאכל, מתקיים גם כשהוא אכילה גסה וכנ"ל, וא"כ הרי ודאי נאמר לו שיאכל את הקרבן פסח, והוא מקיים באכילה זו – אף אם היא אכילה גסה – את מצות האכילה מצד החפצא של הקרבן. וא"כ כשאוכל אכילה זו ודאי דלאו רשע מיקרי באכילה זו.

וזה ביאור דברי התוס' דלאו רשע מיקרי באכילה זו, כיון דאכילתו אכילת מצוה היא מצד החפצא של הקרבן ואף שהגברא לא קיים מצות אכילת קרבן פסח באכילה זו. ואמנם אכתי קשה להו להתוס' אמאי קאמר הגמ' הגזירה מצד אכילת המצה ולא מצד אכילת הפסח שהרי את מצות אכילת הפסח המוטלת על הגברא הוא מבטל כשאוכל אכילה גסה.

והנה לכאוי' קשה על דברינן מהא דאיתא (יבמות מ.) גבי אכילת מנחות, "וכי תימא רצה לתאבון אוכלה רצה אכילה גסה אוכלה אכילה גסה מי שמה אכילה והאמר ר"ל

יאכל, דהא למעשה הקרבן נאכל וכיון שכן, סברו הצנועין דכיון דהמצוה היא שהקרבן יאכל, אין ענין שדוקא הם יאכלוהו אלא רק שיאכל, ולכן משכו ידיהם. וכל זה הוא דוקא בשאר קרבנות, אבל בקרבן פסח דאיכא מצות אכילה אקרפתא דגברא, ודאי דכדי דיחשב אכילה בעינן כזית.

אמנם נראה, דהרי בקרבן פסח יש ב' מצוות, גם מצות עשיית הקרבן, וגם מצות אכילת הקרבן. ונראה דהקרבן פסח צריך להיות נאכל מחמת ב' סיבות, א', מצוה דרמיא אקרפתא דגברא לאכול הפסח. וב', מצוה ככל הקרבנות שיהא הקרבן נאכל, והיינו דגם בקרבן פסח יש מצוה [מלבד מה שיש על הגברא מצות אכילה] שיהא הקרבן נאכל.

ונראה לחדש דכל האי דינא דאכילה גסה לאו שמה אכילה, הוא רק לענין מצות אכילה דרמיא אקרפתא דגברא. דהגברא המחויב לאכול, כשאוכל אכילה גסה לא מיקרי שאכל ולא קיים המצוה. אבל אם המצוה היא על החפצא של הקרבן שיאכל, בזה דלא שייך לומר דאכילה גסה לאו שמה אכילה, דהא ס"ס נאכל. וכמו דחזינן דאין דין שיעור אכילה לענין אכילת קרבנות, כיון דכל הענין הוא שהקרבן יאכל, ה"נ אין דין אכילה גסה, אלא כל שנאכל נתקיימה מצות הקרבן להאכל.

ומעתה ניחזי אנן, אדם שיש לו קרבן פסח והוא שבע באופן דאכילתו תהיה אכילה גסה, וכי אפשר לומר לו שלא יאכל, שהרי אם לא יאכל הרי לא תתקיים דין האכילה מצד החפצא של הקרבן [וגם יבא לידי נותר], והרי מצוה זו של האכילה מחמת דדין



הגאון רבי אלחנן פרץ שליט"א
אב"ד חוקת משפט

בענין עישון סיגריות בפסח*

שאלה:

ידוע כי מוסיפים לעלי הטבק תמציות מסוגים שונים ואפשר גם תמציות של חמץ, והתפרסם כי חלק מחברות הטבק מונעות כניסת משגיחים לחדרי הדרים פן יראו את סוגי התמציות ואת צורת העשייה, ולכאורה יש לאסור משום כך את השימוש בסיגריות בפסח, וכמשמעות דברי המשנ"ב (תס"ז ס"ק ל"ג) "עוד כתבו כי הטבק דרך לשרותו בשכר (חמץ) בקצת מקומות וצריך לסוגרו בחדר או לעשות מחיצה לפניו", ומבואר מדבריו כי טבק ובו טעם חמץ אסור.

תשובה:

(א) הנה בספר מור וקציעה העיר על דין זה של הטבק, שהרי הטבק אינו ראוי לאכילת כלב ומדוע אם כן יאסר בשימוש. ויש להעיר בזה, שאף לדברי המו"ק, שונה הוא השימוש בסיגריות מהשימוש בטבק, שבטבק השכר נשאר תמיד מעורב בטבק וא"כ אינו ראוי לאכילה, אבל בסיגריות עקב השריפה נפרדות התמציות ונשארות בפה לטעם טוב, ואם כן מאי נפקא מינה

במה שכעת אין הטבק של הסיגריות ראוי לאכילה, הלא בעת העישון נפרד השכר או תמצית החמץ מן הטבק. משל למה הדבר דומה, לספוג או גזיר עץ הספוג בכירה, אף שבהיותו ספוג אינו ראוי לכלב ברור הוא שאם יסחט ויהיה לעצמו, חמץ גמור הוא, אף טבק הסיגריות כן, שבעת השאיפה נהפך לראוי לכלב.

זאת ועוד כיון שאדם שואף לפיו טעם

א. נכתב ע"י אחד השומעים.

שריה וכו', דכיון שלא מכוין לה לא חשבינן לה מידי". ברם היתר זה אינו ברור משום שיש אנשים שערכ לחיכם עניין החמץ ואיך נאמר שאינם מתכוונים להריחו ואינם חפצים בזה, והאיך נקל לכאלו לעשן, זולת אם יחליפו לסיגריות שלא עריבה עליהם, או אז יחשבו שאין כוונתם להנאה כלל.

ומ"מ בסופם של דברים יש כאן שני ספיקות, האחד שמא עביד שלא כדרך הנאתו והשני שמא אין לו נפקא מינה בריח זה ומותר. ועדיין צריך תלמוד, (כי יש אשר בוחרים סיגריות מסוימת בגלל טעמה המיוחד ונחשב זאת לאחשביה כך שגם אם החמץ נפסל מכלב אחשביה זה אוסרו מחדש).

ג) ולענין הדבק בו מדביקים את נייר הסיגריות, וכן לעניין הנייר עצמו, כיון שמדובר בנייר ודבק שעברו עליהם כמה חודשים, יש להתיר את השימוש בהם ע"פ דברי הרמ"א (תמ"ז ס"ה) שכתב "חבית יין שדיבקו נסריה בבצק אם הוא תוך ב' חודשים וכו' נותן טעם, ואם נתנו קודם לכן כבר נתייבש ולא נותן טעם בפסח ושרי".

ד) וכעת יש לדון מצד הרחת עשן הסיגריות ולא מצד טעם הסיגריות. כאמור הניידון בסיגריות הוא משום התמציות שיש בתוכם, דהנה לפני כמה שנים בקשו משגיחים לבדוק את הרכב התמציות, ובית החרושת בארץ מנע בדיקה יסודית, ויש לחשוש משום כן לחמץ בתמציות הסיגריות.

א"כ מתעוררת כאן בעיה בתמצית הסיגריות שספק אם יש שם חומר העשוי מחיטה, ויש לעיין האם מותר לשאוף מזה בפסח, ונראה לדון בזה מכמה צדדים.

מסויים דוקא, אף אם נחשיבו כשרוף, מכל מקום הרי אחשביה בטעימת פיו, וכשם שאכילת פת שנשרפה יש בזה אחשביה, אף בסיגריה כן הוא. ודע כי רבותינו האחרונים קראו לעישון שתיה, ויש שאסרוהו בתשעה באב, ולכאורה שייך בזה אחשביה.

ב) והנה יש לחפש צדדי היתר בזה משום שלרבים מניעת העישון הוא צער גדול ומניעת שמחת יום טוב בשימוש בחול המועד.

ויש לצדד בזה כדלהלן:

א. כיון שהשימוש בשכר ובתמציות הוא שימוש שלא כדרך הנאתו של חמץ, ובכחאי גוונא האיסור מדרבנן (ראה משנ"ב תס"ו סק"א), נמצא אם כן שיש כאן ספק דרבנן שהרי אין זה ברור שיש כאן חמץ, וספק דרבנן לקולא, אולם יש לפקפק בטעם זה, בעבור שטעימת התמצית דומה מאוד לדרך הנאה מחמץ.

ב. כיוון ששומר תורה ומצוות אין לו נפקא מינא בחמץ, ואם היו מסירים את עניין החמץ שבתמצית ודאי היה שמח בזה, אם כן אין זה נחשב להנאה מחמץ ע"פ המבואר ביו"ד (ק"ח ס"ו) "שק של פלפלין וזנגביל שמשמין בקנקני יין נסך מותר להריח בהם". ופירש הט"ז (סק"י) וז"ל "המריח אין כוונתו להריח היין אלא להתבלין", אשר מבואר בזה שאם אדם מריח יין נסך ואין כונתו לזה אין איסור, ואפילו נפרד מן הפלפלין אין איסור אם אין כונתו לשאוף אותו, וראה פתחי תשובה (שם סק"ג) שכתב כן, וראה את מה שכתב הר"ן (חולין דף לב. מדפי הרי"ף) "זהכא ודאי בבת תיהא אינו מתכוון להנות מיין נסך דלאו ברשעי עסקינן וכו', אע"ג דהוי פסיק רישיה

הביאור הלכה (תמ"ג ס"א) מסתפק האם מותר להריח פת של עכו"ם, והאמת שמבואר בשו"ע (תמ"ז ס"א) דריחא לאו מלתא היא ויש מחמירין בזה, א"כ יש מקום לומר דאסור להריח חמץ, אבל נראה שדין זה שייך דוקא במתכוין להריח אבל אם אינו מתכוין להריח מותר.

אשר על כן בסיגריות שיש כל מיני טעמים וסוגים שונים, והשוואף מתכוין לריח המסויים שטעמים לו, ואם הריח בא מחמץ אסור לעשן, שהרי הוא מתכוין לריח מסויים, ואם אסור להריח חמץ עאכו"כ אסור להכניסו לפיו. [ולבוא מצד שאינו ראוי לאכילת כלב אינו נכון שהרי לאדם זה כן ראוי ואסור, ואכן אם לא היה ראוי לכלב אפשר שלא היה שייך בזה דין אחשביה, כיון שיש לחלק בדין אחשביה ששייך דוקא באכילה ולא בריח].

ה **אולם** נראה שטעם הסיגריות בא אחרי שהחמץ בתוכו נשרף, וכלפי זה יש ב' התייחסויות, א. המשנ"ב (סוף סי' תס"ה) כתב לגבי המהבהב את העופות בקשין, פי' שרוצה לשרוף את הנוצות ע"י חיטים, ומעיקר הדין אפי' אם נפלו מים על החיטים, וידענו שהיו מחומצים נמי אין לאסור "כיון שאין נוגע העוף בהדגן", שמחזיק את העוף מלמעלה והדגן מלמטה, ולפי"ז היה נראה להתיר את ריח הסיגריות, כי אף שהמעשן שואף עשן אך עשן כלום הוא. ויש לדחות ראיה זו, דהחילוק ששם לגבי הבהוב העופות אין נהנה מהחמץ הבלוע בעוף שבא ע"י העשן, משא"כ בעישון הסיגריות שיש בה תמצית חמץ נהנה מהחמץ ואילו בעופות

רצונו שריפה והנאתו מהקשין ולא מהחטין. ב. עוד היה מקום להתיר מצד זה וזה גורם, כלומר החמץ וגם הטבק גורמים יחד ולכן מותר, אמנם המשנ"ב הקשה (תמ"ה ס"ק י"ב) לגבי פת אחרי שעה שישיית, כיון דאסורה בהנאה ה"ז לא יסיק בו תנור וכירים ולא יבשל ואם בשל או אפה אותה הפת ואותו התבשיל אסורים, והא קימ"ל דזה וזה גורם מותר, ותיריך "שאני הכא דגורם העצים של איסור שבהן הפת נאפית ניכר יותר ונראה שבחן לעינים", ונראה דה"ה לסיגריות דלא אמרינן זה וזה גורם כיון שמרגישים ממש בריח את טעם האיסור. ומצד בטל בס' לפני הפסח ג"כ אין לומר כיון שהחמץ נותן טעם ובמילתא דנותן טעם ליכא בטל בס'.

ו **עכ"פ** להשהות את הסיגריות נראה שמותה, ודמי לסירים שבשלו בהם חמץ דסגי בשטיפה וכמבואר (סי' תנ"א) משפשפן ומצניען, וה"ה לסיגריות דמותר להשהותם, ולכאורה צריך להצניע אותם כמו בסירים.

והנה המשנ"ב (תס"ז ס"ק ל"ב) כתב לגבי טבק "עוד כתבו כי הטבק דרך לשרותו בשכר בקצת מקומות, וצריך לסוגרו בחדר או לעשות מחיצה", א"כ לפי"ז לכאורה על בעלי החברות לסגור, ומבואר בזה שכאשר יש ודאי חמץ, יש איסור בשימוש, ויש חיוב הצנעה, ומן הראוי להשיג סיגריות ללא חשש תוספות, כי שימוש בסיגריות עם התמציות אינו פשוט כלל ועיקר (מלבד סכנת נפשות שיש בזה).

הגאון רבי **אברהם דיין שליט"א**
ר"מ זכרון חמד ורב ביהכנ"ס זכות אבות



בענין הדחת הכוס בד' כוסות

הכי, שפיר דמי, ולפנינו בתוס' כתוב עוד, דלא בעינן אלא שיהא כוס של ברכה יפה. ע"ש. וכן כתב המרדכי (סימן קפו). וכן כתב ה"ר יונה (לז ד"ה ומשגרו). וכתב עוד, וכבר נהגו הדחה ושטיפה, מיהו היכא דלא שתו בו אכילה ועכשיו בשעת הברכה מוצאין אותו נקי נראה שבודאי אין צריך הדחה ושטיפה. ע"כ. ומה שאמרו שיורי כוסות, היינו שיורי יין ששרה בו פת. כן כתבו האחרונים בשם רש"י. וכתב האליה רבה (שם סימן קפג) וטוב להדיח אפילו כשאין בו שיורי פת אם לא שהוא נקי וצח משום הקריבהו נא לפחתך. והביאו במשנה ברורה (סימן קפג אות ג). וכתב בשער הציון (אות ג) שכן משמע בבית יוסף. וכונתו לדברי הבי"ה הנ"ל בשם הראשונים שכתבו שנהגו העולם שטיפה והדחה א"כ לא שתו בו בשעת אכילה ובשעת ברכה מוצאין אותו נקי. וק"ל.

והנה הבי"ח (סימן תעט בד"ה ואח"כ), לגבי דין כוס שלישי בליל הסדר, כתב בשם המהרש"ל

יש לדון האם בליל הסדר כששותים ארבע כוסות צריכים להדיח ולשטוף את הכוס בכל אחד מד' כוסות, או שמספיק להדיח ולשטוף רק את הכוס הראשון של הקידוש. הנה מקור דין זה הוא בגמרא ברכות (דף נא ע"א), עשרה דברים נאמרו בכוס של ברכה וכו', אמר רבי יוחנן אנו אין לנו אלא ארבעה בלבד, הדחה שטיפה חי ומלא. תנא הדחה מבפנים ושטיפה מבחוץ. ופירש רש"י, כוס של ברכה היינו כוס של ברכת המזון. [ועיין רמב"ם (פרק כט מהלכות שבת הלכה ז) ובדברי הרב המגיד שם, שביאר שלדעת הרמב"ם עיקר דין זה נאמר על כוס של ברכת הקידוש. ע"ש.]. וכן פסק הטור והשולחן ערוך (סימן קפג סעיף א') כוס של ברכה טעון הדחה מבפנים ושטיפה מבחוץ, ואם הוא נקי ואין בו שיורי כוסות אין צריך. ע"כ. והביא מרן הבית יוסף בשם התוס' בד"ה שטיפה מבחוץ, פי' ר"י הזקן דוקא שאין הכוס יפה שיש בו שיורי כוסות אבל אם הוא יפה בלאו

(ש"ת סימן פח), שצריך ג"כ שטיפה והדחה, וזהו דעת כל האחרונים, ואף מי שלא נזהר בו כל השנה אם רואה שהכוס נקי, אכן בזה הלילה יזהר ביותר כדי להדר המצוה וכו'. ע"ש. והביאו דברי הרש"ל גם הרב כנה"ג (כהגה"ט) ועו"ש (אות י'). ועוד. ויש לדון בדבריו האם מיירי כשהכוס נקי משיווי כוסות ואעפ"כ יהדר לעשות לו שטיפה והדחה וכדברי האליה רבה הנ"ל והב"י בשם הראשונים, או מיירי שהכוס נקי וצח ולא השתמשו בו בשעת אכילה ואעפ"כ יש מקום להדר המצוה. ולענ"ד נראה יותר דמיירי שהכוס נקי רק משיווי כוסות, אבל אין הכוס נקי וצח, ולכן יש מקום להדר המצוה וכדברי הא"ר והב"י הנ"ל. והכי נמי, מסתברא שהרי כתב דאף מי שאינו נזהר בו כל השנה אם רואה שהכוס נקי, ואם איתא שהכוס נקי וצח לגמרי ולא השתמשו בו כלל בשעת אכילה, מהיכא תיתי שהיה צריך ליזהר בו כל השנה, והלא ליכא מאן דאמר דיש ליזהר בזה, אלא ודאי מיירי שאינו נזהר כל השנה להצריך שטיפה והדחה כיון שהוא נקי משיווי כוסות, וע"ז קאמר דאעפ"כ הכא בליל הסדר יהדר המצוה ויקיים בו שטיפה והדחה גם בכהאי גונא שהוא נקי משיווי כוסות. ולפי"ז מבואר דאם הכוס יהיה צח ונקי לגמרי ולא נשתמשו בו בשעת אכילה אין צורך כלל לשטוף ולהדיח הכוס אף לשיטת הב"ח בשם המהרש"ל.

ובהיותי בזה ראיתי להרב חק יעקב (סימן תעט אות א') שכתב, וצריך שטיפה והדחה אם אין הכוס נקי כדלעיל (סימן קפג ס"א). וכתב מהרש"ל (שם) ואף מי שאינו נזהר "לראות" אם הכוס נקי, מ"מ בזה הלילה יזהר

משום הדור מצוה. אבל אם רואה שהכוס נקי פשוט שאין צריך הדחה ושטיפה, וכן המנהג, דלא כמשמעות הב"ח הנ"ל בהעתיקו למהרש"ל. ע"כ. וכן גרס הט"ז (סק"א) בדברי המהרש"ל. ומבואר מדבריו שהבין מדברי המהרש"ל דמיירי באדם שלא נזהר בכוס נקי משיווי כוסות, וע"ז קאמר דיש ליזהר בזה הלילה, אבל אם הכוס נקי משיווי כוסות פשוט שאין צריך הדחה ושטיפה. ונראה לי לומר שהוקשה להרב חק יעקב מה שייך ליזהר לקיים שטיפה והדחה בכוס נקי, והלא הכוס נקיה ומה שייך להחמיר בזה. וק"ל. ואולם לפי מש"כ אתי שפיר, דגם כשהכוס נקי משיווי כוסות, אע"פ שמעיקר הדין אין חיוב בשטיפה והדחה, מ"מ יש מקום להדר ולהדיח ולשטוף הכוס כדי שיהיה נקי וצח, וכדברי האליה רבה והבי בשם הראשונים הנ"ל. ויותר נראה לפרש כן, דאם מיירי המהרש"ל באדם שלא נזהר בכוס נקי משיווי כוסות הלא הוא עבריין ואינו מקיים ההלכה הפשוטה, ומה שייך לומר בזה מי שאינו נזהר בזה כל השנה אטו ברשיעי עסקינן, ומה שייך לבקשו להדר בזה דוקא בלילה זה, הלא יש לו לעשות כן כל השנה מעיקר הדין ולא מחמת הידור מצוה, ולכן על כרחנו לומר כמו שכתבנו לעיל. דמיירי שאינו נזהר שיהיה נקי וצח לגמרי אלא רק נזהר משיווי כוסות, וע"ז קאמר המהרש"ל שלכל הפחות בלילה זה יהדר לשטפו ולהדיחו מכל וכל כדי להדר במצוה בליל הסדר.

וראיתי בש"ע החדשים (מהדורת מכון ירושלים הגהות והערות אות א') שהעירו על דברי הט"ז והחק יעקב, שלפנינו במהרש"ל

ראשון אינו נקי, ולכן צריך שטיפה והדחה, אבל איה"נ אם הכוס הראשון נקי, אין צורך בשטיפה והדחה. וק"ל.

גם הגאון פרי חדש (סימן תעט) כתב בשם האחרונים שכוס שלישי צריך שטיפה והדחה ופשוט הוא. ע"כ. וכן ראיתי להגאון מקור חיים (סימן תעט סעיף א') שכתב בדין כוס של ברכת המזון, בשם המהרש"ל, שכוס זה וכוס קידוש צריכי שטיפה והדחה אפילו אינו נזהר כל השנה. ע"ש. ומבואר מדבריהם שיש להקפיד ע"ז דוקא בכוס קידוש או בכוס שלישי של ברכת המזון שמברכין עליהם אבל כוס ב' וכוס ד' שאין מברכין עליהם, אין צורך להקפיד בזה. וכן מבואר מדברי המהרש"ל הנ"ל. ולכאורה היה מקום לעיין בזה, שהרי גם כוס ב' אומרים עליו ברכת אשר גאלנו, וא"כ (זה עצמו נחשב כוס של ברכה דחז"ל תיקנו לומר על כוס זה את ברכת אשר גאלנו, ומה שיש שנוהגים לא לברך ע"ז, זה משום שכבר יצאו ידי ברכת בורא פרי הגפן על כוס הראשון. וה"ה בכוס רביעי חז"ל תיקנו לומר ע"ז את סוף ההלל וברכת יהללוך, וא"כ זה עצמו נחשב כוס של ברכה וכנ"ל. ומה שיש שאין נוהגים לברך ע"ז כי ברכת הכוס השלישי של ברכת המזון שברכנו בורא פרי הגפן פוטר גם את הכוס הרביעי, וא"כ לכאורה היה צריך להשוות הכוסות להדדי. וצ"ב. ומ"מ אפשר לומר בפשיטות שכתבו כן בכוס ראשון ושלישית כי סתמא דמילתא הם אינם נקיים כ"כ, כי כוס ראשון עדיין לא שטפו אותו וכוס שלישי היה בשימוש בשעת סעודה. וכן ראיתי בספר הסדר הערוך (ח"א פרק ק' אות ג' עמוד תקסז) שכתב, הטעם שמקפידים בשטיפה והדחה בכוס של ברכת המזון יותר משאר הכוסות לפי שיש לחוש

כתוב, ואף מי שלא נזהר בו בכל השנה "אם רואה שהכוס נקי" וכו'. משמע שבלייל הסדר צריך שטיפה אף אם הכוס נקי. והביאו בשם הרב כף החיים (אות א') שכתב דאפשר שגירסא אחרת היתה להם במהרש"ל. ע"ש. ועכ"פ לפי דרכנו למדנו שאף אם נלך לפי גירסת הב"ח ודעימיה שיש להדיח הכוס אף אם הוא נקי, היינו שהוא נקי משיווי כוסות אבל אינו נקי וצח לגמרי וכאמור. אבל אם הוא נקי וצח ולא נשתמשו בו בשעת אכילה. לכולי עלמא אין צורך לשטפו ולהדיחו שוב. **והנה** הרב פרי מגדים (סימן תפו משבצות זהב) כתב, עיין ב"ח שכתב שבלייל זה אף נקי יהדר וישטוף, ועיין חק יעקב (שם), ועיין סימן תעד (בהגה, שנוהגים לברך על כל כוס), א"כ גם כוס שני ורביעי הוי בכלל כוס ברכה וצריך שטיפה. ע"כ. וראה בהגהות והערות ש"ע החדש (אות ב') שהביאו מכת"י מהדור"ק בזו הלשון ולפי זה לדידן שמברכין על כל כוס כמבואר סימן תעד בהגה א"כ אם לוקח כוס חדש לכוס ב' צריך הדחה ושטיפה דזהו נמי בכלל אמרם כוס של ברכה צריך שטיפה והדחה וכאמור. ע"ש. ומלשון הפרי מגדים לא מוכח אם הסכים לדברי החק יעקב או לא. וק"ל.

והרב חיי אדם (הלכות פסח כלל קל הלכה י') כתב, והכוסות צריכין הדחה ושטיפה וכל מה שצריך כוס של ברכת המזון כמבואר בהלכות ברכות (כלל מו), ומ"מ אם הם נקיים, אין צריך שטיפה והדחה בין כוס לכוס, אלא סגי בשטיפת כוס הראשון. ע"כ. ולא זכיתי כ"כ להבין דבריו, דאם הם נקיים אז גם הכוס הראשון לא צריך שטיפה. וצ"ע. ונראה לומר שרצונו לומר דמיירי שבסתמא כוס

שנתלכלכה הכוס מפירוורים בשעת האכילה. עיי"ש. אלא שהרב כף החיים (סימן תעג אות א') הביא דברי האחרונים שהכוסות בליל הסדר טעונין שטיפה והדחה דכוס של ברכה הן. והביא מדברי החיי אדם הנ"ל דאם הם נקיים א"צ שטיפה והדחה בין כוס לכוס. והוסיף ומיהו עיין לעיל (סימן קפג סעיף א') ובדברינו לשם אות ד' שכתבנו שלפי דעת הזוהר הקדוש והתיקונים כוס של ברכת המזון צריך הדחה ושטיפה אפילו אם הוא נקי. יעו"ש. ומ"מ טוב שיהיה לו כלי מלא מים סמוך לשלחן כדי לשטוף ולהדיח הכוסות בין כוס לכוס. סה"מ. תוס' חיים על ח"א שם אות ל. ועיין עוד לקמן (אות קמב) וסימן תעט (אות א'). ע"כ. ולהלן (אות קמב) הביא על דין מזיגת כוס שני את דברי האחרונים דאין צריך לשטוף ולהדיח את הכוס שהרי שטפו והדיחו קודם קידוש. וסיים, עיין לעיל (אות א'). וכ"כ להלן סימן תעט (אות א') את דבריו משם הזוה"ק והתיקונים. וכתב לעיין לעיל סימן תעג (אות א'). ע"ש. והנה מש"כ ומ"מ טוב שיהיה לו כלי וכו', אינו ברור כ"כ אם זה דוקא לפי דברי הזוהר והתיקונים, או שכתב כן גם לפי הפשט, וכנזכר לעיל מדברי האליה רבה והב"י דמ"מ טוב שישטוף וידיח בין כוס לכוס את הכלי המלא במים. ואין שלא יהיה נראה מדבריו שמש"כ להדיח ולשטוף גם כשהכוס נקי, זה בכל הכוסות ולא רק בכוס ראשון ובכוס של ברכת המזון. ודו"ק.

אולם אכתי יש להבין מה כיון ללמוד הרב כף החיים מדברי הזוהר והתיקונים, האם מיירי שהכוס אינה נקיה לגמרי ורק נקיה משירי כוסות שבזה לפי הפשט לא בעינן שטיפה והדחה, ואעפ"כ לפי הזוהר

והתיקונים יש לעשות שטיפה והדחה במים ע"פ הסוד, או שגם כשהכוס נקיה לגמרי והכוס נקי וצח וכבר נשטף והודח מימים עברו, אעפ"כ בעינן שוב לשטפו ולהדיחו סמוך לברכת הקידוש או לברכת המזון, או סמוך לברכה הנאמרת עליו.

והנה הזוהר הקדוש (פנחס דף רמה) כתב בזו הלשון ואוקמיה בכוס שצריך הדחה ושטיפה, הדחה מבחוץ ושטיפה מבפנים, ורזא רמלה שיהא תוכו כברו, מאן דזכי לנשמתא מהאי כוס למהוי נשמתא דכיא מלגו ולבה, ורזא דמלה (ויקרא טז) וטהרו וקדשו, טהרה מבפנים וקדושה מבחוץ, ומה כוס לאו טהרתיה וקדושתיה מלגו ולבר בלא מיא, אוף הכי נשמתא לאו טהרתה וקדושתה מלגו ולבר בלא אורייתא, ובגין דא אמר רבן גמליאל מי שאין תוכו כברו לא יכנס לבית המדרש. ע"ש. ולהלן (עקב דף רעג ע"ב) כתב, ועל כוס דמברכי עליה בלא טהרה, אקרי טמא, ומה כוס דשותין בו, טמא לברכא עד דהו מטהרי ליה בהדחה מלגו ומלבה, כל שכן ידוי וכו', תשיעאה כוס דברכה וכו', הדחה ושטיפה כמו וטהרו וקדשו, הטהרה מימין חסד והקדושה משמאל הגבורה, כוס דברכה מלכות וכו'. ע"ש. וכיוצא בזה כתב ג"כ בתיקוני הזוהר (תיקון מז). ומלשונות אלו לא משמע דבעינן דוקא שטיפה והדחה סמוך לברכה, אלא רק משמע מזה שיש צורך בשטיפה והדחה ולא סגי שהכוס יהיה נקי משירי כוסות. וק"ל.

והנה הרב כף החיים (סימן קפג אות ד') הביא על דברי מרן הש"ע דאם הוא נקי ואין בו שירי כוסות א"צ הדחה ושטיפה, את דברי הב"י והפרישה שפירשו (אות ב')

שעדיין לא שתו בו, וכ"ש לדידן דנהגין לקנות כוסות חדשים בכל פסח. ובכוס של ברבת המזון של הלילה הזה אנו מדיחין דוקא הכוס ששותין בו כל הסעודה ולא אחרים כי עדיין נקיים הם. ע"כ.

ולדבריו משמע שדעת הרוקח והכלבו והלבוש שיש להדיח הכוסות אפילו הם נקיים. ולענ"ד נראה בפשטות שאף הם לא מיירו אלא בסתם כוסות שאינם נקיים, וכמו שהיה מצוי בימיהם אבל איה"נ אם הכוסות נקיים אף הן יודו ויסכימו שאין צריך לשטוף הכוסות. ודו"ק.

[ובהיותי בזה ראיתי בספר חזון עובדיה מהדר"ק (הגדה של פסח הלכות ליל הסדר קדש עמוד קכז) שכתב שאם הכוס נקי א"צ שטיפה והדחה, אך טוב בכל זאת לשטפו ולהדיחו ע"פ הסוד. ובהערות שם (עמוד קכו אות יא) הביא מדברי הח"א והשו"ג הנ"ל שא"צ לשטוף כשהכוס נקי, אך בכה"ח הנ"ל (סימן קפג וסימן תעג) כתב ע"פ הזוהר והתיקונים שצריך לשטפו ולהדיחו בכל אופן. ותנא דמסייע ליה הוא הבן איש חי (שנה שניה פרשת בראשית אות כא) שכוס הקידוש אפ' אם הוא נקי צריך הדחה ושטיפה. וכ"כ בבן איש חי (שנה ראשונה פרשת צו אות כט) וכל הארבע כוסות צריכין שטיפה והדחה, שירחם מבית ומחוץ בכל פעם. ובדאי שכונתו בזה על דרך הסוד. ומה שכתב הרש"ל הנ"ל והובא באחרונים שאין צריך לשטוף ולהדיח כוס ב', אין זה על דרך הסוד. וכתב עוד דלפי"ז י"ל עמ"ש באשל אברהם מבוטשטאט שבכל כוס ישיר מעט לכוס השני להינצל ממחלוקת אם יברך ברכה אחרונה עלכל כוס, והובא בהגדת ר' ראובן מרגליות (דף

דהיינו כגון היכא דלא שתו בו בשעת אכילה ועכשיו בשעת הברכה מוציאין אותו נקי אז אין צריך שטיפה והדחה. וכתב ע"ז הרב כף החיים מיהו מדברי הזוה"ק והתיקונים שנתנו טעם בסוד להדחה ושטיפה משמע דדוקא צריך הדחה ושטיפה במים ואפילו הוא נקי. ולהלן (אות ה') הביא את דברי הטור והאחרונים שבשיש בו שירי כוסות שפיר דמי גם כשמקנחו במפה. ושהא"ר כתב דטוב להדיח אפילו כשאין בו שירי פת אם לא שהוא נקי וצח משום הקריבהו נא לפחתך. וכאמור לעיל. ושוב הוסיף ע"ז, ומיהו כבר כתבנו דלפי דברי הזוה"ק משמע דוקא צריך הדחה וגם צריך להיות במים. יעו"ש. אך בשעת הדחק שאין לו מים י"ל דסגי לקנחו במפה מבית ומחוץ. ושכ"כ החסד לאברהם (אות ב') והיפה ללב (אות א'). ע"כ.

ומכל זה נראה לענ"ד יותר שעיקר כוונת הרב כף החיים היא להצריך בכל אופן שיהיה שטיפה והדחה במים אבל כל זה כשלא שטף והדיח הכוס במים קודם לכן, וכגון ששתה כבר בכוס זה, שבזה אמרינן אע"פ שהכוס נקי יש לשטפו ולהדיחו, אבל היכא ששטפו והדיחו הכוס קודם לכן במים, מהיכא תיתי להצריך שוב שטיפה והדחה. כנ"ל. ועדיין צריך עיון.

ואנכי הרואה להרב שלחן גבוה (סימן תפו הלכה ב') שהביא מדברי הרוקח (סימן רפג) והכלבו בהלכות אלו (ל"מ) והלבוש בסימן זה שכשבאין מבית הכנסת יש לשטוף הכוסות. וכתב ע"ז, דאין אנו נוהגים כן דקיי"ל כהתוס' ורבינו יונה המובאים בב"י הנ"ל (סימן קפג) דאם הוא נקי ואין בו שירי כוסות אינו צריך שטיפה והדחה. וכוס של קידוש נקי הוא

10. ע"ש. ונראה מדבריו שמוזג עליו עוד יין לכוס השני. ועיין מהר"ל (דף יד) שכתב אם ישאר משתייתו יזהר להריק אותו הנשאר אל הקנקן שמוזג ממנו ואח"כ יחזור וימלא הכוס למען שלא יהיה הכוס פגום. ע"כ. ומזה משמע שדעתו שגם בכוס השני ע"פ הסוד יש לשטפו אפילו אם הוא נקי. ולכן קשיא לי על מה שכתב להלן (מגיד, עמוד קנד אות ג) שמוזגין לו כוס שני בלי שטיפה והדחה. וכמ"ש בשו"ת רש"ל ובאחרונים. ע"כ. והוה ליה למימר שטוב בכל זאת לשטפו ולהדיחו על דרך הסוד וכמו שכתב בכוס ראשון. וכמו שכתב הבן איש חי הנ"ל. וראה עוד להלן (ברך, עמוד קפב) שכתב על כוס ג' של ברכת המזון שצריך לשטוף הכוס ולהדיחו אפילו הוא נקי (רש"ל סימן פח והאחרונים). ע"ש. וגם ע"ז אני תמיה, שהרי על הכוס הראשון של הקידוש כתב דאם הוא נקי אין צורך לשטפו ולהדיחו ורק ע"ד הסוד טוב בכ"ז לשטפו ולהדיחו, וא"כ מאי שנא כוס של ברכת המזון שכתב בסתמות שצריך לשטפו ולהדיחו. ויש ליישב קצת שבכוס ראשון מיירי שהכוס נקיה לגמרי ולא השתמשו בה כלל, וע"ז כתב דטוב לשטפו ולהדיחו. אבל בכוס ג' דמיירי שכבר שתה ב' כוסות, בזה כתב להצריך שטיפה והדחה אפילו לפי הפשט וכדברי הרש"ל. וצ"ע.

וראייתי בספר חזון עובדיה על פסח מהדו"ב (ח"ב מגיד, עמוד נד נה ובהערה אות א) שהביא ג"כ שכוס שני אין צריך שטיפה והדחה, והביא דברי הרש"ל הנ"ל והאחרונים, שהובאו גם בכף החיים (סימן תעג אות קמב), וכתב ע"ז, ומשמע שגם על דרך הסוד אין צריך שטיפה והדחה בכוס שני. והוסיף

להביא מדברי האשל אברהם והמהרי"ל הנ"ל ושלפי זה ג"כ אין צריך לחזור ולשטוף הכוס. ע"כ. וקשה לי ע"ז, דמכאן מובח שחזר בו סמה שכתב בחזון עובדיה מהדו"ק (עמוד קכו אות יא) שלפי הסוד יש להדיח ולשטוף אף בכוס שני. וביותר קשה לי שהלא מדברי כף החיים והבא"ח מוכח שגם בכוס ב' צריך שטיפה והדחה ע"פ הסוד. וצ"ע.]

והנה האחרונים הנ"ל שהביאו דברי הרש"ל לא חילקו בין הכוסות. דהנה רבינו זלמן (סימן תעג הלכה לט) כתב דכוס שני א"צ שטיפה והדחה שהרי שטפו והדיחו קודם הקידוש. וכן כתב להלן לגבי כוס שלישית (סימן תעט הלכה ב') שרק אם אינו נקי משיווי כוסות דהיינו שיווי יין ששורה בו פת אז צריך שטיפה והדחה אבל בלאו הכי א"צ שטיפה והדחה. הרי להדיא שאינו מחלק בין הכוסות. ובפרט שאיהו גופיה סובר שגם בכוס שני מברכין עליו בורא פרי הגפן ונחשב כוס של ברכה ממש. וכמו שכתב (סימן תעד הלכה ב') שבמדינות אלו נוהגין לברך גם על כוס ב' וד'. ע"ש.

ובאליה רבה (סימן תעג סעיף ז' אות לב) כתב, ומוזגין לו כוס שני וא"צ שטיפה והדחה. (רש"ל) ולהלן (סימן תעט סעיף א' אות א) כתב כוס ג' וכו' צריך שטיפה והדחה אף מי שאין נזהר בכל השנה (אחרונים). ואפשר שכונתו כדברי הגר"ז כיון שהוא אינו נקי משיווי כוסות. גם הרב חק יעקב (סימן תעג אות לד) כתב בשם הרש"ל שכוס שני א"צ שטיפה והדחה. ושכן נוהגין. ולהלן (סימן תעט אות א) כתב, שרק אם אין הכוס נקי אז צריך שטיפה והדחה לכוס ג'. ושכן דעת הרש"ל, ושכן המנהג. ודלא כמשמעות הב"ח. ע"ש.

על הכוס, אפ"ה בליל הסדר חייב לברך על כוס ברכת המזון כי תקנו ד' כוסות. ע"ש. אבל הדבר ברור שמדברי המהרש"ל ושאר אחרונים מוכח דמיירו על שטיפת הכוס. ודו"ק. ואיך שלא יהיה מבואר שאין הבדל בין הכוסות ע"פ הפשט, ובכל הכוסות אין צורך לשטיפה והדחה אם הכוס נקי. ואם אינו נקי אז צריך שטיפה והדחה גם בכוס ב' וד'. וזה פשוט.

והנה בספר חזון עובדיה הנ"ל (מהדורה ישנה עמוד קכו אות יא, קדש, ובחדשים עמוד טו אות טו) כתב בשם הפרי מגדים הנ"ל (משבצות זהב ר"ס תפז) שבלייל הסדר אפילו אם הכוס נקי יהדר לשטוף הכוס. ע"כ. ולפי האמור אין אלה דברי הפמ"ג עצמו אלא דברי הב"ח בשם המהרש"ל, והפמ"ג גופיה הביא ע"ז את דברי החק יעקב שביאר כונת המהרש"ל שיש לשטוף ולהדיח רק אם הכוס אינו נקי. ודו"ק. והנה אע"פ שהמהרש"ל כתב כן בכוס שליש, מ"מ ה"ה בכוס ראשון וכמו שנתבאר. ודו"ק.

וכן ראייתי להרב משנה ברורה (סימן תעט אות א) שכתב בפשיטות בשם האחרונים שכוס שליש צריך שטיפה והדחה דוקא אם אינו נקי ואף מי שאינו נזהר בכל השנה לראות אם הוא נקי מ"מ בזה הלילה יזהר משום הידור מצוה. ומוכח שלמד כדברי החק יעקב הנזכר. ע"ש. וכן יש לדייק מדברי הרב ערוך השלחן (סימן תעט אות א) שכתב על כוס שליש שכתבו שצריך הכוס שטיפה והדחה אף מי שאינו נזהר בו בכל השנה, אמנם האידנא אנו מנקים הכוסות לכוס ראשון ובו אנו שותים כל הארבע כוסות. ע"כ. ומוכח מזה שאינו מבדיל בין הכוסות,

גם הב"ח (סימן תעג סעיף ז) כתב בשם הרש"ל שכוס שני לא ישטפנה. ולהלן (סימן תעט) הביא דברי הרש"ל שכתב שכוס ג' צריך שטיפה והדחה ושזהו דעת כל האחרונים. וע"כ לומר דמיירי שהכוס אינו נקי משיווי כוסות. דאם הכוס נקי מי הם כל האחרונים שמצריכים שטיפה והדחה לכוס נקי. ולכן מש"כ אח"כ הב"ח שאף מי שלא נזהר בו כל השנה אם רואה שהכוס נקי וכו'. על כרחך לומר כפירוש החק יעקב. ודו"ק.

והנה הרש"ל עצמו (סימן פח) כתב על כוס שני בזה"ל, ואח"כ ימוזג הכוסות ולא ישטפם וזהו שאמר (בחרוזים) "שנית למזוג", כלומר שנית למזיגה ולא לשטיפה וכו', ואח"כ כתב, ואח"כ יקח כוס שליש כראשונה, ר"ל שצריך ג"כ שטיפה והדחה כבראשונה, וזהו דעת כל האחרונים, ואף מי שלא נזהר בו בכל השנה אם רואה שהכוס נקי אכן בזה הלילה יזהר ביותר כדי להדר המצוה. ע"כ. ומבואר להדיא מדבריו שאינו מחלק כלל בין כוס ראשון לשלישי, אלא שכשם שבכוס ראשון צריך שיהיה נקי וצריך שטיפה והדחה, ה"ה כוס שלישית, וצריך לומר שבכוס ראשון ודאי עבדינן שטיפה והדחה, אלא דאשמועינן שגם כוס שליש ישטפנו, והדבר ברור דטעמו משום שהכוס הזה היה לפנייהם בשעת אכילה ומסתמא אינו נקי, ולכן יש לשטפו ולהדיחו כמו בכוס ראשונה. ודו"ק.

וראה עוד בשלחן ערוך רבינו זלמן (סימן תעט) שנקט לשון זו "שאף מי שלא נזהר בו בכל השנה, יזהר ביותר בזה הלילה כדי להדר המצוה", על דין אחה, והיינו דאף מי שבכל השנה אינו נזהר לברך ברכת המזון

וגם מוכח שאם הכוס נקי משיוורי כוסות אין צריך שטיפה והדחה ולכן אם משתמשים באותו כוס לארבע כוסות א"צ שטיפה והדחה כי כבר שטפו אותו קודם שתית הכוס הראשון. וק"ל. ולא אכחד שראיתי בספר נתיבי עם (סימן קפג) שכתב שמנהגו שאפי' אם הוא נקי שוטפים ומדיחים אותו שיש סוד בדבר ע"פ הזוה"ק. ולהלן (סימן תעט) הביא את דברי הבאר היטב שאם הכוס נקי א"צ שטיפה והדחה. ושבספר כף החיים כתב בשם תשובות הרש"ל שאף אם הכוס נקי צריך שטיפה והדחה, ושכן הדין בכל כוס של ברכת המזון. והוסיף וכתב, ונראה דהיינו טעמא שהוצרך לומר כן בליל פסח, דסלקא דעתך אמינא מכיון שכל הנשאר בכוס הם שיוורי ברכה, ולא קפדינן על השטיפה וההדחה בלילה הזה כמו שאנו שותים בו כוס ב' ולא מצריכים שטיפה והדחה, וכן כוס ד', קמ"ל דכוס של ברכת המזון שאני עכ"ד. ולפי מש"כ אין

דבריו מוכרחין. ודו"ק.

המורים מכל האמור שמעיקר הדין סגי שהכוסות יהיו נקיים משיוורי כוסות דהיינו משיוורי יין ששרה בהם פתו. ובכה"ג אין צורך בשטיפה והדחה כלל. ולכן אם הכוס הראשונה של הקדוש היתה נקיה, או שהוצרכו לשטפה ולהדיחה, שוב אין צורך מעיקר הדין לשטפה ולהדיחה בשאר הכוסות כל זמן שלא שרו פת וכיו"ב בכוס היין. ומ"מ דעת הא"ר להצריך לשם הידור שטיפה והדחה אפילו כשאין שיוורי כוסות. אם לא שהכוס נקי וצח. וכ"כ הב"י שנהגו כן. ודין זה ג"כ בכל הכוסות. ודעת הרב כף החיים והבא"ח נראית שע"פ הסוד צריך שטיפה והדחה במים בכל הכוסות. ולענ"ד נראה שאם כבר שטפו והדיחו הכוס במים סגי בהכי ולא בעינן דוקא סמוך לקידוש או לברכה ואפילו ע"פ הסוד. זה הנראה לעניות דעת. וה' יעזרנו על דבר כבוד שמו ויאיר עינינו בתורתו.

הגאון רבי **עובדיה יוסף שליט"א**
ראש ישיבת אוהל יוסף



בענין שירת הים ביציאת מצרים – שביעי של פסח

נתנו עיניהם לומר שירה".

ובשל"ה (פ' בשלח) כ' דבני ישראל לא אמרו שירה על היציאה ממצרים קודם שנקרע הים, כיון שעדיין לא היתה האמונה חזקה בלבם, וכמדוייק בפסוקים שרק לאחר שנקרע הים האמינו בה' ומשה עבדו. וכיו"ב הביא בעמק ברכה (עמ' ככד) משמיה דהגר"ח דאין לומר שירה קודם הישועה מכח מדת הבטחון שיעשה לו הקב"ה ישועה, אלא כל מהות השירה שהיא מגיעה רק לאחר שכבר נעשה הנס, וכן מדוייק בפסוק (תהלים י"ג, ו) ואני בחסדך "בטחתי" "יגל לבי" בישועתך. אבל "אשירה" לה' כי "גמל עלי". וצ"ב דבמכילתא מפורש שבני ישראל אמרו שירה קודם שנקרע הים.

ואפשר ליישב עפ"מ שכתב במשנת ר' אהרן (ח"ג עמ' ג') בבאיור ד' הגמ' (מגילה י:) דהקב"ה אמר למלאכי השרת שלא יאמרו שירה, דמעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה. ומאידך בני ישראל

(א) **איתא** במכילתא (פרשה ב') "רבי אומר 'ה' ילחם לכם' (שמות י"ד, י"ד) - המקום יעשה לכם נסים וגבורות ואתם תהיו עומדין ושותקיין, אמרו ישראל למשה רבינו משה מה עלינו לעשות, אמר להם אתם תהיו מפארים ומרוממים ונותנין שיר ושבח וגדולה ותפארת למי שהמלחמות שלו, כענין שנאמר רוממות אל בגרונם וכו'. באותה שעה פתחו ישראל פיהם ואמרו שירה אשירה לה' כי גאה גאה". ע"כ. ומבואר שכלל ישראל אמרו שירה קודם קריעת ים סוף. וצ"ב דמלשון הפסוקים משמע שאמרו את השירה רק לאחר שראו את היד הגדולה אשר עשה ה' בקריעת הים. וכמ"ש רש"י (שמות ט"ו, א' ד"ה אז) "אז - כשראה הנס עלה בלבו שישיר שירה". וכן מפורש בגמ' (פסחים קיז.) "אמר רב יהודה אמר שמואל שיר שבתורה משה וישראל אמרוהו בשעה שעלו מן הים". וכן איתא (סוטה ל:): "דרש רבי עקיבא בשעה שעלו ישראל מן הים



היו רשאים לומר שירה. וה"ט כיון שאצל המלאכים השירה היה כדי לשבח ולפאר ולרומם את הקב"ה על הנס הגדול, וע"ז אמר להם הקב"ה דאינו רוצה את אותו שבח כיון שמעש"י טובעין בים. אבל בני ישראל אמרו את השירה מתוך הכרה פנימית בחיזוק האמונה, ולכן אין עליהם טענה כלל במה שנאבדו הרשעים. וא"כ י"ל דבני ישראל אמרו שירה קודם שנקרע הים, לשבח ולפאר את הקב"ה על הנס שעומד לעשות להם, ובאותו זמן עדיין לא נטבעו מעשי ידיו בים, אבל לאחר שנקרע הים ונתחזקה האמונה בלבותם, וכמ"ש השל"ה, היה צורך לומר שירה כדי לחזק את האמונה. וכ"כ בספר ירח למועדים (עמ' תצב).

ועוד אפ"ל דהנה בספר מאורי המועדים (עמ' קטו) כתב ליישב ד' המכילתא שאינה סותרת לפשוטו של מקרא, ולסתימת הש"ס, דמיירי שאמרו רק את הפסוק הראשון שכתוב בשירה, "אשירה לה' כי גאה גאה", אבל איה"נ את כל שאר השירה אמרו רק לאחר שנקרע הים. וכן משמע מהמכילתא (פ' בשלח) עשר שירות הן, הראשונה שנאמרה במצרים שנ' השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, השניה שנאמרה על הים וכו'. ולפ"ז יש לומר דהפסוק הראשון היה מכוון על מה שבקריעת הים הם גומרים את היציאה ממצרים, וכמו שיבאר להלן, וא"כ היציאה ממצרים כבר התחילה מקודם, ולכן אין זה נחשב כאמירת שירה על בטחון גרידא.

ב והנה המגן אברהם (סי' סז סק"א) חידש דיוצאים י"ח מצות זכירת יציאת מצרים ע"י אמירת שירת הים. והק' עליו בהגהות חת"ס (שם) דרחמנא קפיד תזכור יום צאתך מארץ

וכן מבואר ברש"י (תהלים ק"ו) על הפסוק ידין בגוים מלא גויות וז"ל "זו היא בשורת ברית בין הבתרים, שנאמר לו על מצרים וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי. והיכן דן מלא גויות את מצרים על שפת הים". ע"כ. וכן מבואר בתרגום יונתן בן עוזיאל על הפסוק "דן אנכי" במאתים וחמשים מכות. והיינו כשיטת ר"ע שעל הים לקור ר"נ מכות. ומאידך כ' רש"י עה"ת (בראשית ט"ו) דן אנכי בעשר מכות. וכדאיתא במדרש דמדכתוב "ואחרי" כן, ולא כתוב "ואחר" כן, משמע דלאחר י' מכות יצאו ממצרים. וכן משמע ממה שכתוב בפסוק שם שלאחר מכן "יצאו ברכוש גדול". אלא מבואר דקריעת הים היה ההשלמה "ליציאת מצרים", ואין זה נחשב כנס בפני עצמו. וכן אמרו בפיוט מעוז צור ישועתי, "ובידו הגדולה" הוציא את הסגולה, והנה לא נזכר יד גדולה אלא ביציאת מצרים, וכמ"ש במדרש (שמו"ר ט', י"ד) דכים עשה להם יותר ממצרים, דבמצרים כתוב הנה יד ה' הויה במקנך, ובים כתיב יד הגדולה.

ומביאים בשם הגרי"ח זוננפלד זצ"ל דהנה ידוע שהגזירה דגר יהיה זרעך וכו' ועבדום ארבע מאות שנה, התחילה מלידת יצחק, דהיינו משעה שיהיה לאברהם זרע. והוסיף בזה דגמר לידתו של האדם הוא בברית מילה, והא דמשה רבינו נולד בז' אדר ונפטר בו ביום, כיון שנולד מהול. וא"כ יש למנות את הארבע מאות שנה מהברית של יצחק, וזהו מסתיים בשביעי של פסח, שזה היה סוף היציאה ממצרים. ומ"מ לא הוצרכו להמתין עד השמיני של פסח, כיון דמקצת היום ככולו. וכן מבואר מרש"י (ס"פ שלח) דשמונה חוטים יש בציצית, כנגד שמונה

ימים ששהו ישראל משיצאו ממצרים עד שאמרו שירה על הים. ומבואר דשירת הים היה חלק מיציאת מצרים, וקרי לה שמנה ימים, כנגד שמונת ימי המילה של יצחק. וכמו שפי' בשפתי חכמים (שם) דנמנה מתחילת הגאולה, דהיינו מיום י"ד ששחטו את הפסח, שהוא אלהיהם של המצרים, או שהלילה שלאחר שביעי של פסח הולך היום שעבר. ע"ש.

והביאור בזה כמ"ש הספורנו (בשלח י"ד, ו) דעד שמתו המצרים היו נחשבים ישראל כעבדים הבורחים מאדונם. וכן פירש השיח יצחק בסידור הגר"א בברכת אמת ויצייב דבשעה שיצאו ממצרים הלכו רק לעבוד את ה' דרך שלשת ימים, אבל לא הסכימו שיצאו לחלוטין, אך אח"כ כאשר נטבעו בים נגאלו לגמרי. ובאבן עזרא כתב שעד שמתו המצרים על הים, היה עליהם פחד המלך.

ולכן שפיר אמרו בגמ' שהם אמרו שירה על הים על מה שיצאו מעבדות לחירות. ובזה מובן מ"ש המג"א שהאומר שירה קיים זכירת יציאת מצרים. אמנם צריך לומר דהיינו דוקא כשמכוין באומרו את השירה שזהו על גמר הגאולה. ומיושב מה שתמה הרעק"א ממה שאמרו במדרש דהאומר שירה לחוד לא י"ח, ד"ל שאומר כן בכונה רק על קריעת הים, אבל איה"נ אם מכוין לומר בזה שירה על היציאה ממצרים שפיר מהני. ובזה מובן ג"כ מה שאמרו במדרש שצריך לומר גם את קריעת הים כדי לקיים את מצות זכירת יציאת מצרים, והיינו טעמא דבכה"ג שאומרן ביחד שפיר נחשב השירה כקיום מצות זכירת יציאת מצרים.

ויש להוסיף עוד בזה למה שכתב הגר"א (הובא בקול אליהו פ' בא) שהגאולה השלימה לא היתה כי אם על ים סוף, ששם נדונו על המים כנגד מה שעשו לישראל על הבן הילוד היאורה תשליכו. וכדאיתא במדרש (יתרו אות ז') דהמצרים חשבו לאבד את ישראל במים ונשתקעו במים, וכמ"ש כי בדבר אשר זדו עליהם. ומה שנדונו בעשר המכות, היינו כנגד קושי השעבוד שעשו להם ולכן אמר לישראל שישאלו ממצרים כלי כסף, רק בשביל אברהם, שלא יאמר אותו זקן וכו', כיון שהוא יסבור שהיציאה ממצרים היא הגאולה השלימה ויאמר שלא קיים בהם ואחרי כן יצאו ברכוש גדול, אבל לפי האמת הגאולה השלימה לא נשלמה עד שנקרע הים ושם נתקיימה הבטחה הקב"ה שקבלו רכוש גדול, גדולה ביצת הים מביצת מצרים. עכ"ה.

ג) והנה בב"י (סי' ת"צ) כ' בשם שבלי הלקט דהטעם שאין אומרים הלל שלם בשביעי של פסח משום שטבעו המצרים בים ובנפול אויבך אל תשמוח. והמקור מהמדרש (בילקוט אמור, רמ"ז). ותמה הפרישה (שם) דבגמ' (ערכין י'): איתא דאין אומרים בפסח הלל בכל יום כיון שאין חלוקין בקרבנותיהם, וטעם זה עולה גם על היום השביעי שאינו חלוק בקרבנותיו. וא"כ תרי טעמי למה לי. וכן תמה המהרש"א (ברכות ט:). ועי' בכל בו (סי' נב) שמבואר מדבריו דשביעי של פסח הוא קודש בפ"ע, משום שנקרע בו הים, ולכן ס"ד דצריך לומר בו הלל, אפילו שאינו חלוק בקרבנות. ע"ש.

ובישועות יעקב (סי' ת"צ) ביאר דבעיקר חיובא דהלל תרתי איתנהו ביה. חדא מדיני

שלמה כ' דכיון דהלל הוי רק מדרבנן, שפיר יד"ח במה שאמר בקטנותו. ויש לדון למ"ד דלא אתי תרי דרבנן ומפיק חד דרבנן, ובפרט לפי הדעות דבקטן החיוב מוטל על אביו.

ולפ"ז מיושב בעוד אופן קו' המהרש"א והפרישה הנ"ל די"ל דמטעם זה הוצרכו להטעם של המדרש דמעש"י טובעים בים ואתם אומרים שירה, דנפק"מ דקטן שהגדיל בשביעי של פסח לא יאמר את ההלל באותו זמן, אפילו שלא אמר את ההלל ביו"ט ראשון דפסח. וכ"כ במשנת יעבץ (ס"ס כ') דלכן הוצרך ה"ט"ז לטעם דמעש"י טובעים בים, לומר שגם אם לא אמר הלל ביום הראשון לא יאמרנו בחוה"מ, מטעם שלא יהא עדיף מזש"פ. ע"ש. אבל יש לדון לפי מה שנתבאר לעיל בביאור הסברא דמעש"י טובעין בים ואתם אומרים שירה, דזהו מפקיע את החיוב שירה מטעם הודאה על הנס, אבל לענין החיוב שירה מחמת המועד שפיר יש לומר בזה שירה, דאין זה סברא להפקיע חיוב שירה שחל עליו מסיבה אחרת, אלא זהו רק סברא לומר שלא יחול עליו חיוב שירה מחמת נס קריעת הים, כיון שבאותו הנס נטבעו מעש"י בים.

ועו"ק דהרי בגמ' כבר אמרו דהטעם שאין אומרים שירה בחוה"מ פסח, כיון שאינו חלוק בקרבנות.

ואולי י"ל לפי מה שנתבאר מהמכילתא שבני ישראל אמרו שירה גם קודם שנקרע הים, כיון שידעו שהוא עומד לקרוע להם את הים, ובאותו זמן לא היה טענה דמעש"י טובעים בים, כיון שעדיין המצרים לא מתו. וא"כ הוק' לט"ז דנחייב לומר הלל השלם בחוה"מ לזכר הנס שהים עומד ליקרע, ובאותו זמן לא שייך הטעם דמעש"י טובעים בים ואתם אומרים שירה. וע"ז תירץ ה"ט"ז דלא יתכן שבי"ט דשביעי ש"פ בעצמו לא אומרים שירה על קריעת הים, ומקודם לכן היו אומרים שירה.

והנה מטו משמיה דהגר"ח (הובא בהגדה מבית לוי עמ' קכט) דקטן שהגדיל או גר שנתגייר באמצע חוה"מ צריך לומר הלל השלם, כיון דכל הטעם שלא אומרים הלל השלם בחוה"מ, משום שזהו נחשב כיו"ט אריכתא, מפני שאין חלוקין בקרבנותיהן, וא"כ כשלא אמר בתחילה הלל, שפיר צריך לאומרו במשך ימי הפסח. אבל בהליכות

היו"ט והמועד. וכדאיתא בערכין (שם) דשבת ור"ח איקרו מועד ונימא בהו הלל. וכן י"ל הלל בר"ה ויוה"כ, אי לאו טעמא דספרי חיים ומתים פתוחים. והשנית משום חובת שירה והלל להודות לה' על הנס, וכמו שבחנוכה אומרים הלל, אפילו שאין לו דיני מועד. וכן כפורים אמרי' בגמ' דקרייתה היא הלילא. וא"כ י"ל דבשביעי של פסח יש את ב' הסיבות לומר הלל. מטעם שנקרא יו"ט, וע"ז יש לומר למה שאמרו בגמ' דאינו חלוק בקרבנותיו, וממילא נפטר באמירת ההלל ביום הראשון. אבל עדיין יש לומר בו הלל מטעם הנס שנעשה באותו היום, שנקרע הים, וע"ז אמרי' לטעם דמעש"י טובעים בים. אבל טעם זה לא היה פוטר מאמירת הלל מדין המועד. וכמו שנתבאר ממשנת ר' אהרן, דאומרים שירה בשביעי של פסח, כיון שזה בא לחזק את האמונה, וממילא לא שייך הטעם דמעש"י טובעים בים. וה"ה כשאומרים את ההלל מדיני המועד, דזהו נחשב שבא לחזק את האמונה בקב"ה. אבל לענין לומר את ההלל מדין שירה על הנס, בזה יש לומר לטעם דמעש"י טובעים בים ואתם אומרים שירה.

ד) **אולם** בט"ז (סי' ת"צ סק"ג) כ' דבכל חוה"מ אומרים את ההלל בדילוג, מפני שבז' של פסח נטבעו המצריים אמר הקב"ה מעשי ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה, וכיון שבשביעי אין גומרין אותו על כן גם בחוה"מ אין גומרין אותו, שלא יהא עדיף מי"ט האחרון. ע"כ. והובא במ"ב (סק"ז). וצ"ב דהא טעם זה שייך רק על לענין אמירת שירה על קריעת הים, אבל כשאומרים שירה על הנס דיציאת מצרים לא שייך האי טעמא.



הגאון רבי שמעון כהן שליט"א
ר"מ ישיבת אור ברוך
חניכי הישיבות קרית יובל - בית וגן

ביסוד דין כדי אכילת פרס, ובדברי המ"א
דצירוף כא"פ אינו אלא בדיעבד

א כ' התרוה"ד (סי' קל"ט) וז"ל "יראה מצוה הן המובחר לבלוע כל הזית כשהוא מרוסק בב"א. והכי מוכח ממרדכי דכתב אהא דקאמר כורכו בב"א ואכלו וכו' וא"ת היאך מחזיק בית בליעה כולי האי דהא כזית היינו חצי ביצה וי"ל דכשהוא מרוסק מחזיק טפי וכו' עכ"ל. מכאן מוכח דאין לבלוע הזית של המצה מעט מעט דאל"כ לא הוה קשה מידי ששפיר יוכל להכניס כל הג' זיתים לפיהו ולכוס אותו ביחד ולכולעו ביחד מעט מעט אלא ע"כ מצוה לכולעו בבת אחת" וכו' עכ"ל.

א. וידוע מה שהגרי"ז ביאר בזה לדחות הראיה מהמרדכי דשמא הוא הלכה בכורך בלבד, דלהעיל להיחשב כורך לא מהני אם לא בב"א. וביאור דבריו, ע' במקראי קודש (פסחים ח"ב עמ' קסב), ובמשנ"ת בס"ד בתורת רפאל (ח"א עמ' צד).

ב והנה צ"ב ביסוד הדברים דמאחר דבכא"פ נמי י"ח, מה שייך לומר דלכתחילה צריך בב"א, אטו הידור מצוה שנו כאן [והעיר בזה במקראי קודש]. וביותר שבדאורייתא לא מצינו כה"ג דלכתחילה ובדיעבד וכידוע

מהריטב"א (סוכה יא):.

ומה שנראה בזה, דהלא דינא דכא"פ יסודו הוא הלכה למשה מסיני, כמ"ש רש"י (פסחים מד:). וא"כ י"ל דאומנם פשטיה דקרא דאכילה היינו בבת אחת, אלא דאתא הל"מ לומר דגם כא"פ מהני, אבל לא אפקה מפשטא דקרא דבעי בב"א, רק להוסיף דגם בכא"פ מהני, אך האי דינא נאמר ביסודו רק בדיעבד, הואיל והוי דין נוסף.

אמנם היה מקום לומר ד הל"מ אתא לגלויי לן מהו גדר אכילה דקרא, ואינו דין נוסף על צורת אכילה דקרא. ואם היה כן, באמת הלא היה פשיטא דאז היה מועיל לכתחילה מה שאוכל בכא"פ, דהא רק צורת אכילה אחת נאמרה. אלא דלאפוקי מזה הוכיח התרוה"ד מהמרדכי, דחזינן שהוא גדר נוסף של צורת אכילה שמועילה רק בדיעבד, אך לכתחילה יש לנו את הפשטא דקרא דהוא דין לכתחילה שדוקא.

ג והוכיח המ"א יסוד זה, דהדין דכא"פ הוא דין נוסף וממילא י"ל דנאמר רק בדיעבד, דהנה בחולין (קג:) "בעא מיניה רשב"ל מר"י חלקו בחוץ מהו א"ל פטור". ופרש"י "חלקו מבחוץ - לכזית אבר מן החי, נחלק לשנים קודם שיתנגנו לתוך פיו ואכל זה לבדו ואח"כ חציו השני. מהו מי מיצרפרי לחיובי ככל שאר איסורים דקיי"ל דמצטרפי שיעוריהו לחצאין בתוך כדי אכ"פ, או דלמא כיון דחידוש הוא דגידין ועצמות בעלמא לא מיחייב עלייהו והכא מיחייב, ואין לך בו אלא חידושו וכי אכיל ליה בב"א מחייב דסתם אכילה בב"א משמע, אבל לחצאין לא"ע עכ"ל. הרי דמספ"ל לרשב"ל אי חידושו דכדי אכ"פ

נאמר גם באמה"ח, דכיון דחידושו הוא אין לך בו חיוב אכילה אלא כפשוטו, אכילה בב"א, אבל בכא"פ שהוא חידוש, שמא לא נאמר באיסור אכילת אבמה"ח. ע"כ הסוגיא. [ומה שמבואר בסוף הסוגיא מרב אסי דאכל חצי זית והקיא וחזר ואכל ח"ו דחייב, ע' ברש"י דפליג אסוגיא לעיל. אך במהרש"א כ' דלא פליגי רק רב אסי מיירי בשאר איסורין ולא באבמ"ה. וע' רמב"ן הנדמ"ח].

ד ומזה הוכיח המ"א, דהא אי נימא דדינא דילפי" מ הל"מ דמועיל כא"פ הוי גילוי מהו הפשט בגדר אכילה דקרא שהוא גם כדי אכ"פ, הלא אינו מובן מה אכפ"ל מה שאבמה"ח הוא חידוש, דהלא כבר יש לנו הגלוי מ הל"מ מהו האכילה דקרא, ולא שייך לחלק בזה דהיכא דהוי חידוש לא יהיה כן. וע"כ דאף לאחר ההל"מ, נשארים אנו עם ההבנה דאכילה דקרא הוא בב"א, אלא דההל"מ חזית לן דין נוסף דמהני גם ע"י אכילה דכדי אכילת פרס, וכיון דהוא חידוש נוסף מדין אכילה הרגיל, הרי ששפיר יש לומר דדלמא לא נאמר האי חידושו באבמה"ח שיש בו עצמו מן החידוש. והגמ' מסיקה דפטור בכה"ג דחילקו בחוץ, הרי שמוכח שפיר היטב כדברי המ"א, דהוא דין

ב. אומנם צריך להתיישב בקו' החת"ס (חולין שם) על המ"א וז"ל בתו"ד "מהכא איכא למילף באכילת מצה מצוה מן המובחר להכניסו בב"א לתוך פיו כפשט" דקרא דאכילה בבת א' משמע אבל אין צריך לבלוע בב"א דאי ס"ד פשטי' דאכילה בליעה בב"א קאמר א"כ הכא דאין לך בו אלא חידושו לא לחייב אחלקו בפנים. אע"כ אפי' מצוה מן המובחר ליכא בבליעה בב"א אדרבא משמע קצת בשמעתין דהוה שלא כד"א

נוסף וממילא י"ל דהוי רק בדיעבד. וביותר נראה דהוא מוכח כן דהדין הנוסף דכא"פ הוא בדיעבד, דאי נימא דמהני אף לכתחילה הלא תמוה למה לן ב' הדינים, דין אכילה בכ"א ודין אכילה בכא"פ. וע"כ דיש נפ"מ, דהדין בכ"א הוא הלכתחילה, ובכא"פ מהני בדיעבד. ואף שבאיסורין ליכא נפ"מ, אך נפ"מ למצות עשה דאכילה¹.

(ה) והנה עפ"י הגמ' הנ"ל כתב הפמ"ג (י"ד סי' ס"ה) לענין גיד הנשה דהוא בודאי חידוש טפי מאבמה"ח, דהא כולו עץ ואפ"ה חייביה רחמנא, וא"כ יש להסתפק שמה ליתיה לדינא דכא"פ בגיד הנשה, דאין לך בו אלא חידוש, ויש לדחוק הכא הואיל ואיכא גידין ועצמות מ"מ מבואר כנ"ל ותימא על מג"א (סי' תע"ה) ושוב ראיתי שנדחק במחצית השקל ולא הועיל כלום" ע"ש.

ג. אומנם ראיית המ"א היא רק לשיטת ר"י בסוגיא, אך לתוס' שם אין ראיה וכמו שהעיר המחצית השקל. וביותר דיש בראשונים ביאורים אחרים בסוגיא זו. דז"ל הגר"ח (הל' מאכ"א פרק ד'), וכל הראשונים פירשו דהוא משום דכיון דחלקו פקע שם אבר מיניה ופקע איסוריה, ומשום דאיסור דאבר מן החי הוא רק באבר שלם, ובזה הרמב"ם חולק וכו' והסוגיא דחלקו פטור מפרש לה הרמב"ם דקיימא לענין דין גידין ועצמות דמצטרפי באבר מן החי להשלים לכזית, ע"ז הוא דקיימא הסוגיא לומר דכל זה הוא רק כשהוא כביריתו כל הכזית יחד הבשר והגידין והעצמות יחדיו מחוברין אז הוא דמצטרפי הגידין והעצמות להשלים שיעורא, משא"כ בחלקו והפריד הבשר מהגידין והעצמות אז הדר דין אבר מן החי להיות שוה לשאר איסורין דאין אסור רק בשר דהוא עיקר איסורו ולא גידין ועצמות, ובעינן דוקא כזית בשר ואין הגידין והעצמות מצטרפין לשיעורא עכ"ל. וכן הוא ביסוד הדברים באחיעזר.

ולא יתחייב אלא באכילה בת אחת של גיה"נ. והמנ"ח (מצוה שס"ח) נסתפק כן לענין חרצן דנזיר, דהא כשלעצמו אינו ראוי לאכילה, וממילא הוי חידוש ולא יתחייב אא"כ אכלו בכ"א. והפמ"ג שם הוסיף דהואיל וכן הרי יש לנו לומר דלא יהיה דין חצי שיעור בגיה"נ ואבמה"ח, דהא טעמא דאסור ח"ש הואיל וחזי לאיצטרופי, וכיון שאף אם יצרף אח"כ עוד גיה"נ או אבמ"ח לא יתחייב, דהא לא אכלו בכ"א הרי שח"ש יש להתיר בהם.

ועפ"י רצה המנ"ח (מצוה י"ט ליישב) הקושיה המפורסמת על הר"מ שכ' (פ"א מחמץ ה"ז) דהא דאסור בפסח אכילת חמץ כל שהוא הוא מילפותא דלא יאכל חמץ. ותמהו כולם למה לן ילפותא מיוחדת לזה תיפול"ל דח"ש אסור מה"ת בכל איסורי תורה דהא קיי"ל כר"י (יומא עג.) דח"ש אסור מן התורה. ות"י המנ"ח דהא שיאור אינו ראוי לאכילה אלא שראוי לחמץ בו עיסות אחרות, וא"כ אין בו דינא דכא"פ וממילא אין בו איסור ח"ש דהא לא חזי לאיצטרופי. ולפיכך הוצרך הר"מ לאסור ח"ש שאור מהאי קרא ע"ש.

והנה כל דבריהם של האחרונים אזלי בשיטת המ"א דלמד מהסוגיא בחולין הנ"ל דדינא דכא"פ הוא דין נוסף על הדין אכילה שמבואר בקרא שהוא בכ"א. והדין אכילה המחודש שהוא צירוף בכא"פ אינו קיים בכל דין שהוא חידוש בפ"ע. אך נראה דיש לדון בזה בפנים אחרות וכדיתבאר בס"ד.

(ו) **דהנה** ידוע קושיית האחרונים דהלא בסוגיא הנ"ל בחולין מבואר דלולא הדין של כא"פ, היה הדין דלא מצטרף אכילה דכזית והיה צריך לאכול כל השיעור אכילה

ואחר שאכל חצי שיעור ופסק, הלא תמה לה האכילה, ולאחר זמן שאוכל עוד ח"ש הו"ל אכילה חדשה, ומה יצרף את ב' האכילות ובכה"ג לולא הל"מ ודאי שלא היה מצטרף ח"ש לח"ש, דכל חד קאי באפי נפשיה. ורק מכח ההל"מ דכל מה שאוכל בכא"פ נחשב לאכילה א', הוא דמהני להיות לאכילה א'.

(ח) **ואשר** לזה מיושב היטב סתירת הסוגיות שהק' המנ"ח, דבזבחים משמע דלולא ההל"מ היה מצטרף אף יותר מכא"פ להיחשב אכילה א', ואילו בחולין משמע להיפך דלולא ההל"מ לא היה מועיל כלל לצרף אא"כ אוכלן בכ"א. ולמשנ"ת יש ליישב היטב ולחלק כן, דבזבחים מייירי דאכל כדרך האוכלים ללא הפסק, ובכה"ג לולא ההל"מ באמת היה מטמא ע"י אכילתו ללא הגבלת זמן, דהא כל זמן שעוסק באותה אכילה הו"ל אכילה דקרא. משא"כ בגמ' בחולין מייירי בכה"ג דחילק לב' חצאי הכזית, ואכלן בכ' אכילות נפרדות, וכמדוייק כן היטב בל' רש"י שם "ואכל זה לבדו ואח"כ חציו הב". ובה באמת אלמלא ההל"מ לא היה צרוף בין ב' האכילות, דהא אכילה ראשונה נסתיימה לה ואח"כ הוי אכילה חדשה, ורק מכח ההלכתא דכא"פ הוא דמהני לה להיחשב לאכילה א' כל שאכל בתוך שיעור זמן דכא"פ. ומיושב היטב הסתירה בסוגיות.

ולפי"ז מה דמבואר בחולין דהואיל ואבמ"ח הוי חידוש לא יתחייב באופן שאכל בכא"פ, היינו דוקא היכא דאכלן באכילות נפרדות, אבל אם אכל באכילה רגילה דאין כלל חידוש מה שמצטרף להיות אכילה א', הרי שיתחייב גם באבר מן החי אם יאכל בכה"ג אף שאין זו אכילה א' בכ"א ממש.

בב"א. ואילו בגמ' (זבחים ע.) מבואר להפך, דמרבין שם מקרא דהא דנבלת עוף טהור מטמאה בבית הבליעה אם אכל כזית, היינו דוקא אי אכל לכזית בכא"פ. ופרכי' שם למה לן קרא והא כל איסורי אכילה כך הם בכא"פ, ומשני "חד לשיעור אכילה בכזית, וחד לשיעור אכילה בכדי אכילת פרס, ס"ד אמינא הואיל וחידוש הוא, יותר מכדי אכילת פרס נמי ליטמא קמ"ל". הרי מבואר בסוגיא זו דלולא דינא דכא"פ, היה הדין דכל דאכל כזית הוי אכילה אף ביותר מכא"פ. וזה סותר למה שמבואר בסוגיא בחולין דלולא הכא"פ הררי שאכילה היא דוקא בכ"א. וכתב המנ"ח דקושיא זו עלתה על שולחנם של גדולי ישראל. וע' גם בחי' הגר"ח סטנסיל.

(ז) **ומה שנראה** בזה דבר אשר מסתבר מאוד בסברא [ומצאתי כן בספר ברכת כהן], דהנה י"ל דיש לחלק בין היכא דאוכל כדרך אכילה ברצף ללא הפסקות וכדרך האוכלים, לבין היכא שאוכל חצי כזית כעת וחצי לאח"ז. דהיכא דאוכל כדרך האוכלים ללא הפסק, הרי שמקיים ציווי התורה לאכול, או באיסורים הרי שזה מה שמונח באיסור תורה שלא להיות אוכל כן, וממילא היה כל הכזית נחשב לאכילה א' ללא הגבלת זמן. והשתא דאתא ההל"מ היינו להגביל את הזמן להיות בכא"פ דוקא.

משא"כ היכא דאוכל השתא חצי שיעור ופסק מאכילתו, ולאחר זמן אוכל עוד חצי שיעור דבזה הו"ב אכילות נפרדות בעצם,

ד. ע' בשו"ת חת"ס (סי' ק"מ) שיישב שהסוגיות חלוקות בנידון אי סתם אכילה בכזית או בכל שהוא עיי"ש.

ט) והשתא דאתינן להכי י"ל, דבכה"ג שאוכל ללא הפסק, דלמשנ"ת הלא זהו גופא מה שמונח בגדר אכילה דקרא, בין למצוה בין לאיסור, וא"כ כל שעושה כן הוא אכילה דקרא לכתחילה, ואף שלא אוכל בב"א. והדין דכא"פ בכה"ג לא בא לצרף, כ"א אדרבא, להגביל, דלא יחשב אכילה ביותר מכא"פ, וזהו המבואר בגמ' בזבחים, אך כל זמן שאוכל בתוך כא"פ הלא הוא הלכתחילה של הדין אכילה אף שלא אוכלן בב"א.

משא"כ בכה"ג שאוכל להכזית דאכילת מצוה בב' חצאין נפרדים, דהו"ב אכילות נפרדות, הרי שבזה לא הוא אכילה דקרא בעצם, ורק מפאת ההל"מ דכא"פ, הוא דהוי צירוף ע"י השיעור זמן דכא"פ. וא"כ י"ל דהצירוף מהני רק בדיעבד, דהלכתחילה של האכילה דקרא הוא לאוכלן באופן רגיל כדרך האוכלין. אבל היכא דמצד מעשה האכילה הו"ב אכילות נפרדות אלא דהזמן מצרפן, בזה הוא רק דיעבד ולא לכתחילה.

נמצא דבהילכתא דכא"פ תרתי איתנייהו, חדא באופן שאוכל אכילה רגילה, אתא ההל"מ להגביל, ואילו באופן שאוכל ב' אכילות נפרדות תוך שיעור זמן דכא"פ הרי שההלכתא באה לצרף.

י) ואם נימא ככל הנ"ל, הרי ממילא י"ל כדברי המהרי"ל שהביא המ"א, דיכול לכתחילה לאכול מעט מעט בתוך שיעור כא"פ. והוא כמשנ"ת דכל שאוכל כדרך האוכלים הוי אכילה דקרא שהיא לכתחילה, ואינו ענין לגמ' בחולין שהביא המ"א, דהלא שם מיירי שאכל בב' אכילות נפרדות. ומה שהק' עליו המ"א מהשו"ע שפסק דאם אכלן לחצאין

יצא, דמשמע שהוי רק בדיעבד, הלא הדברים מבוארים היטב בס"ד. דהשו"ע מיירי שאכלן לחצאין והוא ממש כגונא דהסוגיא בזבחים שאכלן בב' אכילות נפרדות באופן שלולא ההלכה לא היה מהני להיחשב לאכילה א', ולכן שפיר פסק השו"ע שהוא רק בדיעבד כיון שרק מכח ההלכתא הוא דנחשב לאכילה א'.

ולמבואר עד כה, הרי שהראנו פנים למה שהביא המ"א מהמהרי"ל ולא קשה מראיותיו של המ"א מהגמ' בחולין ומהשו"ע. ומה שהוכיח המ"א מהמרדכי, והמרדכי הלא מיירי באכילה א' ואעפ"כ לכתחילה אינו מועיל בכא"פ, הלא הבאנו מהגרי"ז דיש לדחות הראיה דשמא התם הוא הלכה בכורך דוקא.

יא) ולפי דברינו הלא כל מה שכתבו הפמ"ג והמנ"ח דבכל אכילה שיש בה מן החידוש, כאבר מן החי וגיה"נ וחרצן דנזיר ושאור בפסח, דלית בהו להילכתא דכא"פ ויצטרך לאוכלם בב"א לחיבו, הרי שלמשנ"ת אין הדבר כן, אלא כל שאוכל באופן הרגיל הוי אכילה מעלייתא לא תחסר כל בה, וחייב על אכילה כזו דאין בה חידוש בצורת אכילה כה"ג. ורק אם יאכל לחצאין דבזה בעינן לחידוש דכא"פ, בזה אמרי' הואיל והוי חידוש לא מצטרף. ולפי"ז לכאורה גם א"א לומר דליכא לדינא דח"ש כמו שר"ל המנ"ח לפי שלא חזי לאצטרופי בכא"פ, דהא שפיר חזי לאיצטרופי, אם ימשיך לאכול בצורה הרגילה, דהא למשנ"ת אין זה חידוש מה דחייב בכה"ג.

יב) ועוד יש להוסיף בזה, דהנה ידוע דברי

דוקא בשיעור כזית כישראל [עיין היטב בפמ"ג איך מוכח כן בתוס', כיון שרהיטת דבריהם משמע להיפך עיי"ש]. הרי דס"ל דאכילה דקרא הוא דוקא בכזית וממילא אף בב"נ כן.

ומעתה יש לדון לפי שיטת התוס', דכן נח חייב רק אי יאכל כזית, האם יכול לאוכלו בכא"פ לחיובא, או רק אם יאכל בב"א. ולכאורה לפי דברי רבותינו האחרונים הנ"ל, הרי שאם לא אוכלו בב"א אינו חייב, דבשלמא בישראל נאמרה הלכתא דכא"פ מצטרף, אך בב"נ דלא נאמר לו ההלכה מסיני אינו חייב כ"א כשיאכל בב"א. וזה נראה קצת דוחק דחיובא דב"נ אינו אלא כשאוכלן בב"א. אך לדברינו יש לומר דאם אוכל הכזית באופן הרגיל הוי אכילה מעלייתא גם ללא ההלכתא דכא"פ וממילא אף גוי יתחייב בכה"ג. [איברא דיל"ע, דהואיל ושיעורא דכא"פ לא נאמר לגביה, האם יתחייב על הכזית שאוכל ברצף ללא הגבלת זמן כלל וצריך בדיקה].

המשל"מ (פ"א מחמץ ה"ז) בנידון אי סתם אכילה דקרא בכזית ומה דאסור כל שהוא הוא מדינא דחצי שיעור. או דאכילה דקרא הוא בכל שהוא, אלא דילפי' מהלכתא דבעי' כזית לחיוב מלקות ועונשין, אבל לענין איסור, הרי שאסור ממשמעותא דקרא, דאכילה כל שהוא משמע. והנה הנפ"מ הפשוטה היא מה הדין בב"נ, דאי נימא דמה דבעי' בישראל כזית הוא מפני שכן משמעות האכילה דקרא, הרי שגם בב"נ כן. אך אי נימא דאכילה דקרא הוא בכ"ש אלא דלענין עונשין חדית לן הל"מ דליכא עונש בפחות מכזית, הרי שאינו שייך לב"נ דמה שניתן בסיני, לישראל ניתן ולא לב"נ.

והפמ"ג (סי' ס"ב בד"ה נסתפקתי), ובתיבת גומא שלו (פרשת וארא) כתב שהוא מחלוקת הר"מ ותוס'. דהר"מ (פ"ט ממלכים) כתב דלא ניתנו שיעורים לב"נ ובכל שהוא שאוכל חייב. הרי דס"ל דשיעור אכילה דקרא הוא בכל שהוא ולכן חייב הב"נ בכ"ש. ואילו תוס' (חולין לג. ד"ה אחד) פליגי וס"ל דב"נ חייב



הרב

יעקב חיים כהנא

היכלי התורה
מקור ברוך



בענין הגדה והלל אם הוא הפסק לברכת פה"ג בארבע כוסות

א) בגמרא (חולין פו:) "א"ר חנינא מודה היה רבי יהודה לענין ברכה שאינו מברך אלא ברכה אחת", והיינו אף שמצריך כסוי לחיה וכסוי לעוף מ"מ לענין ברכת על השחיטה אין צריך לברך לאחר הכיסוי, "א"ל רבינא לר"א בריה דרבא מאי שנא מתלמידי דרב, דרב ברונא ורב חננאל הוו יתבי בסעודתא קאי עלייהו רב יבא סבא א"ל הב ליבריך הדור א"ל הב לישתי א"ל הכי אמר רב כיון דאמר הב ליבריך איסתיר ליה למישתי חמרא, הכא נמי כיון דאיטפל לכסוי איחייב ליה לברכה, הכי השתא התם משתא וברוכי בהדי הדדי לא אפשר הכא אפשר דשחיט בחדא ומכסי בחדא".

וכתבו התוס' (פז. ד"ה משתא) "מכאן היה אומר הר"ר יו"ט שאם עמד מאכילתו

והתפלל כשחוזר ובא לאכול צריך לברך ברהמ"ז וליטול ידיו ולברך המוציא", ודחו התוס' "ואין נראה משום דהכא הב ונברך הוא גמר הדבר והוא הפסק, וכן כסוי אי לאו דאפשר בהדי הדדי, אבל תפלה לא הוא גמר סעודה דאטו אם בירך בסעודה על הרעמים או פה"ג יצטרך ליטול ידיו ולברך המוציא משום שאין יכול לברך ולאכול כאחד", והביאו ראיה מהגמ' בפסחים (קב.) דאם הניח מקצת חברים ועקר רגליו לילך לביהכנ"ס כשהוא חוזר אין טעון ברכה לא למפרע ולא לתחלה אע"פ שהתפלל בינתיים.

א"כ מבואר דנח' אם תפלה הוא הפסק בסעודה, דלעת הררי"ט הוא הפסק מטעם שא"א להתפלל ולאכול כאחד ולדעת התוס' ש

והרמב"ן במלחמות שם הוסיף להקשות על הר"ף מדין חברים שהיו מסובין ועקרו רגליהם לצאת לביהכנ"ס שאינם טעונים ברכה לא לפנייהם ולא לאחרייהם, והא הכא התפלה והקדיש ואיש"ר א"א לעשותם ולשתות כאחד ובכ"ז לא הוא הפסק, ועוד הקשה מדין ברכ' על היין שלפני המזון פטר את היין שבתוך המזון, ואמאי ברכת המוציא לא תעשה הפסק שהרי בזמן שמברך המוציא אין יכול לשתות יין כאחד.

ג) ולכן כתב הרמב"ן לחלק בין דבר שהוא חובה לבין דבר שהוא רשות, דתפילה שאינה חובה דהיינו שאינו מחויב להפסיק באמצע סעודתו ולהתפלל לא הוא הפסק, אבל הלל והגדה שהוא חובה הוא הפסק.

אלא דלפי זה יצא דבתפילה מיירי שיש לו שהות להתפלל והוא מעצמו קם באמצע סעודתו להתפלל, אבל אה"נ אם עומד לעבור זמן תפילה שמחויב להפסיק באמצע סעודתו אז התפילה הוא הפסק, ומלשון הרמב"ן לא משמע חילוק זה.

ויותר נראה דכוונת הרמב"ן לחלק אם הדבר נקבע באמצע הסעודה או לא, דבתפילה לא נתקנה התפילה באמצע הסעודה רק שאם לא התפלל קודם הסעודה והגיע זמן תפילה צריך להפסיק באמצע סעודתו, ולכן תפילה לא הוא הפסק שהרי יכל להתפלל קודם הסעודה, אבל הגדה והלל נתקנו בתוך הד' כוסות דהיינו שבין כוס ראשונה לשניה נתקנו את ההגדה, ולכן הם עושים הפסק וצריך לחזור ולברך שוב בורא פרי הגפן.

ד) אך עדין צ"ב מה שהקשה הרמב"ן דבשבתות וימים טובים הדין שאם ברכ' על

לא הוא הפסק דדוקא הב ונברך הוא הפסק משום דהוי גמר סעודה, משא"כ תפלה לא הוא גמר סעודה ולכן לא הוא הפסק.

ב) כתב הר"ף (פסחים דף כד. מדפי הר"ף) אמרו רבואתא דד' כוסות הואיל וכל אחד ואחד מצוה בפני עצמה מברכין בפה"ג אכל כסא וכסא, והר"ף מסייע לרבותיו מהגמ' בחולין הנ"ל, דתירצה הכי השתא התם משתא וברוכי בהדי הדדי א"א הכא אפשר דשחיט בחדא ידא ומכסי בחדא ידא, וא"כ כמו שברהמ"ז כיון שא"א לשתות ולברך כאחד הוא הפסק, ה"נ כיון שא"א לקרות ההגדה או ההלל ולשתות כאחד הוא הפסק ולכן יברך על כל כוס וכוס.

ובבעל המאור שם דחה את ראיית הר"ף מברהמ"ז הואיל ושאני התם דהוי גמר סעודה ולכן הוא הפסק, אבל בקריית הגדה והלל אינו סילוק שהרי שולחן ערוך לפניו, ועוד הקשה עמש"כ הר"ף שא"א לקרות ההגדה ולשתות כאחד, שהרי שנינו בין הכוסות אם רצה לשתות שותה ואין הבדל בין אם שותה בין הכוסות לבין אם שותה בתוך ההגדה.

ולכאורה יוצא שהר"ף ובעל המאור נחלקו במחלוקת הררי"ט והתוס', שהר"ף ס"ל כהררי"ט דתפלה הוא הפסק משום שאינו יכול לאכול ולהתפלל כאחד ולכן גם הגדה והלל הוא הפסק משום שאינו יכול לשתות ולקרות ההגדה וההלל כאחד, ובעל המאור למד כתוס' שדוקא ברהמ"ז הוא הפסק משום דהוי גמר סעודה אבל תפלה לא הוא הפסק וכן ההגדה וההלל לא הוו הפסק שאינו גמר סעודה.

היין שלפני המזון פטר את היין שלאחר המזון, אף שבברכת המוציא נתקנה אחרי הקידוש וא"כ מדוע שבברכת המוציא לא תעשה הפסק ויצטרך שוב לברך בורא פרי הגפן.

עוד צריך להבין לפי הרמב"ן בדעת הרי"ף, שהרי כתב הרי"ף בתחילת ערבי פסחים (יט: מדפ"ה) לגבי מי שהיה באמצע סעודתו וקדש עליו היום פורס מפה ומקדש, וכתב הרי"ף שהדין שצריך לחזור ולברך המוציא. ובעל המאור השיג עליו שם שאין צריך לברך המוציא, והוא לשיטתו שגם הגדה והלל לא הוי הפסק ולכן גם קידוש לא הוי הפסק שהרי אין זה גמר סעודה כמו ברכת המזון, והרי"ף לשיטתו דס"ל שהגדה והלל הוי הפסק כיון שא"א לשתות ולומר הגדה והלל יחד ולכן אף קידוש כיון שא"א לשתות ולקדש יחד הוי הפסק. ולכאור' לפי ביאור הרמב"ן שתפילה לא הוקבעה בתוך הסעודה ולכן לא הוי הפסק אבל הגדה והלל הוקבעו בתוך הסעודה והוי הפסק, א"כ מ"ט קידוש הוי הפסק והלא לא הוקבע קידוש בתוך הסעודה אלא במקרה נזדמן לו שהיה בתוך סעודתו וקידש עליו היום והתחייב בקידוש, וא"כ מ"ט קידוש הוי הפסק לחייבו בברכת המוציא.

(ה) והנראה לבאר בדברי הרמב"ן דדוקא הגדה והלל שהוקבעו בין כוס לכוס הוי הפסק, אבל בירך על היין שלפני המזון פטר את היין שבתוך המזון אף בשבתות וימים טובים שמחויב לברך המוציא, מ"מ ברכת המוציא לא נקבעה בין יין שלפני המזון לבין יין שבתוך המזון, דיכול לגמור את כל שתיתו קודם ואח"כ לברך המוציא, ולכן אף

אם שתה בתוך המזון אין ברכת המוציא עושה הפסק, דלא נתקן ברכת המוציא בין שתיה לשתיה אלא במקרה יצא לו בין שתיה לשתיה, ובמי שקידש עליו היום אף שהקידוש לא הוקבע בתוך הסעודה, מ"מ מכיון שקידש עליו היום ואין יכול לאכול עוד, לכן הקידוש עושה הפסק שאינו יכול להשלים אכילתו שמחויב לעשות הפסק ואח"כ להשלים אכילתו וכמו בהגדה והלל. **ובחידושי** רבנו דוד על פסחים מבואר להדיא כן שכתב וז"ל "ומטעם זה אין צריך לברך בלילי פסחים על היין ששותה בתוך הסעודה שהברכה שבירך בכוס שני היא פוטרתו אע"פ שהוא מברך בינתיים המוציא ולאכול מצה ולאכול מרור שכל אלו הברכות אינן קבועות עליו בתוך השתיה שאפשר לו לברך את כולן אחר שישתה כל צורכו ומאחר שבידו להסמיכן כשהפסיקן אינו קובע להן ברכה" עכ"ל.

(ו) והנה האחרונים דנו לחולה ביום הכיפורים שהותר לו לאכול פחות מכשיעור ולשהות בינתיים פחות מכדי אכילת פרס אם צריך לברך בכל פעם ופעם.

ולכא' הוא תלוי במחלוקת הרי"ף ובעל המאור לגבי היה אוכל וקידש עליו היום שפורס מפה ומקדש, שלדעת הרי"ף צריך לחזור ולברך המוציא ולדעת בעל המאור אין צריך לברך המוציא, וא"כ לשיטת הרי"ף לפי ביאור הרמב"ן הטעם שם שצריך לחזור ולברך הוא משום שיש עליו איסור להמשיך ולאכול וא"כ הוי הפסק, ולפי"ז גם ביוה"כ כיון שיש עליו איסור להמשיך ולאכול ומחויב להפסיק הוי הפסק וצריך

שתפילה הוי הפסק בתוך הסעודה, וא"כ תימא מדוע לא חלק על השו"ע הכא.

ונראה לומר דס"ל כהרמב"ן לחלק בין הגדה והלל שהוקבעו בין כוס לכוס דהוי הפסק לבין תפילה שלא הוקבע בתוך הסעודה ולכן לא הוי הפסק, אולם עי' במג"א שכתב שטעמו של הרמ"א שצריך לברך על כל כוס וכוס משום שכל כוס וכוס מצוה בפני עצמה היא.

לחזור ולברך שוב, אבל לדעת בעל המאור שהאיסור לא עושה הפסק א"כ ה"נ לא הוי הפסק ואין צריך לחזור ולברך.

(ז) והנה הב"י כתב דכיון שלא נהוג עלמא כהרי"ף גבי ד' כוסות ולא מברכים על כל כוס וכוס, א"כ אף המתפלל בתוך סעודתו לא חשיב הפסק, וכן פסק בשו"ע שהמתפלל בתוך סעודתו לא הוי הפסק, ולכא' לפי"ז הרמ"א בהלכות פסח (סי' תע"ד) דפסק שמברך על כל כוס וכוס, לכאור' צריך לפסוק



הרב
מתתיהו גבאי
משכן יצחק
מרכז העיר
מח"ס "בית מתתיהו"

בדין קידוש משתחשך בליל הסדר

זהו כטעם המג"א דכוס של קידוש זהו אחד מארבע כוסות, ומה"ט בעי לומר הקידוש משתחשך ע"ש.

אולם הט"ז (שם סק"א) ביאר באופ"א בטעם שקידוש בעי משתחשך, שהקידוש בעי שיהא בשעה הראויה למצה. וכתב הפרמ"ג שם דכוונת הט"ז משום דינא דאין קידוש אלא במקום סעודה, וזש"כ הט"ז דבשבילה בא הקידוש. ואם מקדש קודם שתחשך שעדיין אינו יכול לאכול מצה אי"ז קידוש במקום סעודה, ולהכי גם הקידוש בעי משתחשך ע"ש, וכן ביאר בס' ישועת יעקב (סי' תע"ב סק"א) דעת הט"ז בטעמא דקידוש בעי משתחשך משום דינא דקידוש במקום סעודה ע"ש.

אולם בחידושי חתם סופר (פסחים צ"ט:): כתב

(א) כתב השו"ע (או"ח סי' תע"ב ס"א) "אבל לא יאמר קידוש עד שתחשך". ומקור דבריו מתרומת הדשן (ח"א סי' קל"ז) וכמובא בב"י שם. הרי שמלבד אכילת מצה דתנן (פסחים צ"ט:): דלא יאכל עד שתחשך, וכ"פ הטור (סי' תע"ב), הוסיף השו"ע ג"כ דאין לומר קידוש עד שתחשך.

ובטעמא דבעי לומר הקידוש משתחשך, ביאר המג"א (שם סק"א), משום דכוס של קידוש הוא אחד מארבע כוסות, וכולן צריכים להיות בלילה ע"ש. הרי דטעמא משום דכוס של קידוש הוא אחד מארבע כוסות, ומדין ארבע כוסות בעי שיהא משתחשך, וכן מבואר הך טעמא בתרוה"ד הנ"ל, דכוס של קידוש שהוא אחד מד' כוסות בעי נמי בשעה שראוי לאכול מצה ומרור דכל הני מצות במצה ומרור שייכי. ולכאו'

הרי דנפיק פלוגתא בהכי אם בקידוש יש להקפיד משתחשך כאכילת מצה. ועמש"כ בשו"ת משנה הלכות (ח"א סי' שע"ז), ובשו"ת דברי יציב (או"ח סי' ר"ז) ובס' חבצלת השרון (פסח) ובשו"ת משנת יוסף (חי"ג סו"ס קמ"ז) ובס' משנת יוסף (סוגיות או"ח ח"א סי' י"ד אות ו'), ומה שכתבתי בקובץ אוצרות הסופר (כ"ז עמ' ק').

אכן צ"ע דעת הרשב"ץ והחת"ס מ"ט א"צ להקפיד בקידוש משתחשך, הא כיון שבמצה בעי שתחשך, אם יקדש מבעו"י אין יכול לאכול מצה, ול"ה קידוש במקום סעודה, וכמש"כ הפרמ"ג והישוע"י בטעם שבעי קידוש משתחשך וכן"ל. ועמש"כ לתרץ דברי החת"ס בזה בס' ציון בימים (פסחים צ"ט:): ובס' סוכת חיים (ערכי פסחים שם). אולם י"ל בפשיטות דס"ל לחת"ס ולהרשב"ץ, דאף שקידש מבעו"י ובשעה שקידש עדיין לא נפיק יד"ח מצה, מ"מ כל שלאחר הקידוש הוי משתחשך ויכול לאכול מצה, שפיר הוי קידוש במקום סעודה, אף שבשעת הקידוש אין יכול לאכול מצה, כל שמיד אחר הקידוש אוכל, נתקיים דינא דקידוש במקום סעודה, ואכן בס' עולת כהן להג"ר חנוך כהן (ליל הסדר ס"ז אות ב') הך ע"ד הפרמ"ג דכתב בטעמא שבעי קידוש משתחשך מדינא דקידוש במקום סעודה, מ"ט ל"ה במקום סעודה כל שלאחר הקידוש אוכל המצה מיד, אף שבשעת הקידוש לא יכל לאכול, וכתב דס"ל להפרמ"ג שכיון שאין יכול לאכול מצה אין שייכות בין קידוש למצה ע"ש, ומש"כ לתרץ בס' הגדה של פסח רנת יצחק (עמ' רל"ד), וע"ע בס' ירח למועדים (פסח ס"ז אות י') מש"כ ע"ד הט"ז, מצה ע"ש.

שדווקא באכילת מצה קפיד עד שתחשך, אבל מ"מ יכול לקדש משתשקע החמה כמו בכל שבתות ויו"ט, ויאריך בסיפורי ההגדה עד שתחשך ואז יאכל, והוכיח כן החת"ס מדפריך (שם) מאי איריא ערבי פסחים, אפי' ערבי שבתות וימים טובים נמי, ודלמא אשמועינן דהכא אסור לקדש עד שתחשך, וע"כ דאה"נ שרי לקדש משתשקע חמה, הרי שס"ל להחת"ס דשרי לקדש קודם שתחשך ודלא כהשו"ע.

וכבר הך ע"ד החת"ס שדבריו נסתרינן להדיא מהשו"ע הנ"ל, דלא יאמר הקידוש משתחשך. כן הך ע"ד בס' משנת יעקב להגר"י רוזנטל זצ"ל (פ"ה משבת ה"ג), וכן הביא להקשות ע"ד בס' נתן פריו (פסחים צ"ט:).

ואמנם י"ל דאין דברי החת"ס להלכה למעשה, אלא רק הוכיח מהש"ס דשרי לעשות קידוש קודם שתחשך. ואכן בחת"ס (הוצאת מכון חת"ס) הזכיר החת"ס דברי המג"א הנ"ל שגם קידוש בעי משתחשך ע"ש. הרי שלא נעלם מהחת"ס דברי השו"ע והמג"א הנ"ל, ורק הוכיח מהש"ס שם שקידוש א"צ משתחשך. ואף אם נימא שס"ל להחת"ס כן להלכה, י"ל שס"ל כיון שחזינן שהטור השמיט הך דינא דקידוש בעי משתחשך, ע"כ לא ס"ל כן לטור, וס"ל דשפיר רשאי לעשות קידוש מבעו"י, וכן מפורש בס' יבין שמועה להרשב"ץ (מאמר חמץ אות קל"ב) דכתב אין מנהג לדקדק בכוס של קידוש משתחשך משום שמוסיפין מחול על הקודש ע"ש. הרי שס"ל להרשב"ץ כהחת"ס שבקידוש אין להקפיד משתחשך, אלא רק באכילת מצה ע"ש.

ובשו"ת מעשה חשב (ח"ז ס"ג או"ב), וא"כ י"ל שס"ל לחת"ס ולרשב"ץ דליכא חסרון בקידוש במקום סעודה אם מקדש קודם שתחשך ומיד אח"כ אוכל המצה כשתחשך, ושפיר יצא יד"ח קידוש, אולם אכתי צ"ע לטעמא דכתב המג"א דקידוש בעי משתחשך משום שהוא אחד מד' כוסות, וארבע כוסות בעי משתחשך, ה"ה קידוש, א"כ מ"ט ס"ל שאמירת הקידוש יכול מבעו".

אמנם י"ל דה"ז תליא במש"כ בחידושי מרן רי"ז הלוי זצ"ל (פ"ז מחמץ ומצה ה"ט), דתרי דינא הוי במ"ע דארבע כוסות, חדא מצוה בגוף השתיה וכאכילת מצה שהוי מצוה בגוף האכילה, ה"ה איכא מ"ע בארבע כוסות בגוף השתיה. וגם איכא בארבע כוסות דין ברכה על הכוס, וכדוגמת קידוש של כל השנה, וכתב בהכי לפרש ספיקת התוס' (פסחים צ"ט): אם מהני שומע כעונה בארבע כוסות, דאם המצוה זהו בגוף השתיה ל"ש לצאת ע"י אחו, ומשא"כ אם נימא שדין ארבע כוסות הוי דין ברכה על הכוס מהני שוכ"ע, והארכנו בזה בכ"ד. ועי' בס' שם דרך (פסחים ס' מ"ג), ובס' מכתם לדוד להגר"ד כהן (פסחים ס' כ"ה).

וא"כ י"ל דבהכי ה"ז נפק"מ אם יכול לעשות קידוש קודם שתחשך, ד"ל שס"ל להרשב"ץ ולהחת"ס דעיקר המ"ע דארבע כוסות הוי בהברכה שתאמר על הכוס וכדוגמת קידוש של כל השנה, וא"כ שפיר ס"ל שיכול לאומרה קודם שתחשך, ודעת התרוה"ד והמג"א דא"א לומר הקידוש מבעו", ובעי משתחשך כאכילת מצה, ס"ל שהמצוה בארבע כוסות זהו גוף השתיה, ולהכי שפיר בעי לעשות קידוש משתחשך, ומצאתי שכ"כ

לבאר בס' נתן פריו להגר"נ גשטטרנר זצוק"ל (פסחים צ"ט: עמ' כ"א) עי"ש. וא"כ י"ל שבהכי פליגי המג"א והט"ז בטעמא דאין לעשות הקידוש מבעו", דהט"ז כתב שבעי קידוש בשעה שראוי לאכילת מצה, וביאר הפרמ"ג שזהו מדינא דקידוש במקום סעודה, ומ"ט לא כתב כטעם המג"א שכוס של קידוש הוי אחד מארבע כוסות. אכן י"ל שס"ל דהך טעמא דכוס של קידוש הוא אחד מארבע כוסות, כ"ז אם נימא שהמצוה בגוף השתיה י"ל שבעי לשתות בלילה, אולם אם המצוה זהו בהברכה שתאמר על הכוס וכדוגמת קידוש של כל השנה, שפיר יכול לקדש מבעו". ולהכי הוצרך הט"ז לטעמא שבעי קידוש בשעה שראוי לאכילת מצה, וביאר הפרמ"ג בטעמא משום קידוש במקום סעודה. וע"ע בקובץ מוריה (ניסן תשע"ז עמ' רמ"ג). ובס' שמועת חיים (ערכי פסחים ס' ד').

ב) ולכאו' י"ל נפק"מ עוד בהנך תרי טעמי דהט"ז והמג"א, במה שצריך לומר הקידוש מבעו", היכא שגוף הקידוש אמר קודם שתחשך, והשתיה כבר היתה משתחשך, דלמש"כ הט"ז והפרמ"ג בטעם שהקידוש בעי משתחשך שזהו משום דין קידוש במקום סעודה, ה"ה בעי בשעת הקידוש והאמירה שיהא ראוי לאכילת מצה, וכל שבשעת הקידוש לא היה ראוי לאכילת מצה אי"ז קידוש במקום סעודה. אולם למש"כ המג"א בטעמא משום שכוס של קידוש הוא אחד מד' כוסות, י"ל שזהו גוף השתיה בעי שתחשך, ולא איכפ"ל אם אמירת הקידוש עצמה נאמרה קודם שתחשך, וכ"כ הך נפק"מ בס' ירח למועדים (פסח ס"ו הערה ל"ג) עי"ש.

והנה בס' דולה ומשקה (עמ' קפ"א) נשאל

בזה מרן הגר"ח קנייבסקי אם רק לשתות בעי משתחשך או גם גוף הקידוש, והשיב עי' שו"ע סי' תע"ב ס"א, והיינו דאיתא בשו"ע לא יאמר הקידוש עד שתחשך, הרי שקפיד גם על גוף אמירת הקידוש. וכתב שם בהערות לתלות בתרי טעמי דהט"ז והמג"א עי"ש, והיינו דאם טעמו משום שכוס של קידוש הוי אחד מארבע כוסות, כל ששותה בלילה אף שקידש מבעו"י יוצא יד"ח קידוש. ועמש"כ בזה בס' שיח האורים (פסח עמ' ק"י). ולכאו' י"ל דה"ז תליא בגדר מצות ארבע כוסות, דאם המצוה בגוף השתיה שפיר י"ל אם שתה משתחשך יצא יד"ח קידוש. אולם אם המצוה בהברכה שתאמר על הכוס, למש"כ הט"ז דהחסרון משום קידוש במקום סעודה ל"מ כשקידש מבעו", דבשעת קידוש לא היה ראוי לסעודה.

ושו"ר בס' ברכת מרדכי (בין פסח לעצרת סי' י"ז אות כ"ו), דהקשה מ"ט לא סגי ליה להט"ז בטעם המג"א שארבע כוסות בעי לילה, שכוס קידוש הוא אחד מד' כוסות. וכתב ד"ל שלדין קידוש סגי טעימה מלא לוגמיו, וכתב התוס' (פסחים ק"ח). דהיינו רוב רביעית. ואילו ד' כוסות נאמר שיעור רוב כוס, א"כ שייך היכ"ת שיעשה קידוש לפני שתחשך, ואף ילגום כדי טעימה רוב רביעית מהכוס ויצא יד"ח קידוש, ולכשיחשך ימשך לשתות רוב מאותו הכוס לד' כוסות. ואף אם נימא שהכוס מד' כוסות חייב להיות כוס ברכה, לדברי הגר"ז הנ"ל דתרי דינים בארבע כוסות כוס של ברכה ושתיה, א"כ יצא יד"ח קידוש מבעו"י, ואח"כ ארבע כוסות. גם משכח"ל נפק"מ אם יעשה קידוש על יין שאין מזוג או חמר מדינה יוצא יד"ח

קידוש לפני שהחשיך, ולא קיים ד' כוסות. ולהכי בא הט"ז לומר דאין לעשות הקידוש מבעו"י, ומדינא דקידוש במקום סעודה עי"ש. וכע"ז כתב בס' מאור למלך (פסחים סי' ע"ב אות ו') דלהכי הוצרך הט"ז לטעמא דבעי קידוש בשעה הראויה לסעודה, דטעם המג"א זהו אם נימא שמצות ארבע כוסות המצוה בהשתיה, ולהכי בעי משתחשך כמצוה. ומדינא דכוס של הברכה הוי כקידוש של כל השנה דבעי ברכה על הכוס, ס"ד דאפשר לקדש מבעו"י, ונפק"מ שאין לו יין אלא חמר מדינה שבלא"ה אין מקיים מצות שתיית ד' כוסות אלא רק דין ברכה על הכוס, יהא שרי לקדש מבעו"י, להכי הוצרך הט"ז לטעמא דבעי לקדש בשעה הראויה לסעודה עי"ש, ובקובץ המאור (ניסן תשס"ט עמ' מ"ח) בזה.

ג) ומו"ר בס' בד קודש (פסחים סי' ל"א) כתב נפק"מ בין הנך תרי טעמי דהמג"א והט"ז, היכא שטעה וקידש מבעו"י, דלדעת המג"א דבעי קידוש משתחשך דכוס של קידוש הוא מד' כוסות, שפיר יצא יד"ח קידוש מבעו"י כשאר יו"ט, רק שלא יצא יד"ח ארבע כוסות. אולם למש"כ הט"ז דבעי קידוש משתחשך דבשביל המצה ובעי הקידוש, נפיק דלא יצא יד"ח קידוש מבעו"י דהחסרון בקידוש [ולהפרמ"ג דל"ה במקום סעודה], וא"כ צריך לקדש שוב בלילה, וכ"כ הך נפק"מ אם עבר וקידש מבעו"י בס' עולת כהן (ליל הסדר ס"ז אות ז'), ובס' משמרת הפסח (ח"א סי' ס"ג או"ב) עי"ש. אולם בבד קודש שם כתב שיתכן אף למג"א דכוס של קידוש בעי משתחשך שהוא אחד מד' כוסות, י"ל כיון שתיקנו חז"ל כוס של קידוש מארבע כוסות

כיון שזמן ד' כוסות הוא בלילה שוב בכלל התקנה שקידוש של ליל פסח יהא בלילה דווקא, ואם קידוש מבעו"י לא יצא וצריך לחזור ולקדש. וכתב לחדש עוד להמבואר בשו"ע (או"ח סי' קע"ב) מי שאין לו יין מקדש על הפת, וה"ה בפסח מי שלא השיגה ידו יין מקדש על מצה, וכ"כ השו"ע (סי' תפ"ג) עי"ש. ולאחר שקידוש על הפת מצא יין, לכאור' כבר יצא יד"ח קידוש, אולם י"ל כיון שתיקנו תורת קידוש מיוחד לליל פסח שיהא עם כוס ראשון של ד' כוסות, יהא צריך לחזור ולקדש אף כשקידוש על הפת, וא"כ ה"ה להמג"א כשקידוש מבעו"י צריך לחזור ולקדש, דתיקנו כוס ראשון של קידוש של ד' כוסות עי"ש.

ואשר עפ"ז ליכא לנפק"מ דלעיל היכא שגוף הקידוש היה מבעו"י ורק השתיה משתחשק, דלהמג"א יצא יד"ח קידוש היכא ששתה משתחשק, ולמש"כ הבד קודש י"ל דאף ששתה משתחשק כל שהקידוש מבעו"י לא יצא, שתיקנו כוס של קידוש מארבע כוסות, וזמן ד' כוסות בלילה, לא יצא גם עיקר הקידוש, ואמנם י"ל דלכו"ע א"צ לחזור ולקדש דסב"ל, וכ"כ הכף החיים (סי' תע"ב סק"ו) עי"ש. ומש"כ בס' שיח האורים (פסח עמ' קי"ב), ובס' מקראי קודש [הררי] (ליל הסדר פ"ד ס"ג), ובשו"ת אבני דרך (חי"א סי' ס"ח), ובס' חבצלת השרון (פסח). וכתב לי הגר"ח קנייבסקי אם קידוש מבעו"י יצא, ולא יחזור לקדש.

והלום ראיתי בס' כנסת אברהם (מועדים סו"ס כ"ג) דכתב בביאור דברי הט"ז באופ"א, ועפ"י ד' נפיק אף להט"ז היכא שעבר וקידש מבעו"י יצא יד"ח קידוש, דמש"כ הט"ז דאין

כתב בס' משמרת הפסח (סי' ס"ג) נפק"מ דאין לו יין שמקדש על המצה, וכשיגמור הקידוש יהא לילה ויאכל מצה, להמ"א דטעמא דאין לקדש מבעו"י משום ארבע כוסות יהני הקידוש מבעו"י, ולהט"ז שיהא

קידוש על המצה, ומצה בעי משתחשק, אף שאין לו יין ל"מ לקדש מבעו"י עי"ש. אולם הגר"ח קנייבסקי כתב לי על נפק"מ זו אף להמג"א י"ל דלא פלוג, וגם כשאין לו יין אין לקדש מבעו"י.



לקדש מבעו"י דבשביל המצה בא הקידוש, אי"ז מדינא דקידוש במקום סעודה, אלא ע"פ המבואר (פסחים קט"ז): דהא דקרי למצה לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה, שצריך לספר בסיפור יצ"מ. ונתחדש בזה מדיני המצה שצריך לפרש אכילתה באמירת ההגדה, וס"ל להט"ז כמו שצריך להגיד ההגדה לצורך אכילת המצה, ה"ה צריך להזכיר היו"ט דפסח לצורך האכילה, דגם הקידוש הוא הזכרת השבח דהיו"ט, ונכלל בדברים הרבה דעונין על המצה, וא"כ זש"כ הט"ז דבשבילה בא הקידוש דהוא בכלל הדברים הרבה דעונין על המצה. וממילא דין אכילת מצה מחייב לילה גם להקידוש, וא"כ נפיק שאם עבר וקידש מבעו"י יצא יד"ח קידוש, דאין חסרון בעצם הקידוש, והחסרון במאי דלא קיים בהך קידוש דין עונין עליו דברים הרבה דנתחדש כלפי המצה, ולמש"כ הפרמ"ג בטעם הט"ז דהוי משום קידוש במקום סעודה, כשקידש מבעו"י לא יצא יד"ח עיקר הקידוש עי"ש, ובס' ירח למועדים (פסח ס"ו אות י"ג) מש"כ, ובס' סידור פסח כהלכתו (דיני ד' כוסות פ"ג ס"ו הערה 39), וע"ע בשו"ת המאיר לעולם (סי' כ"ה).

ובס' בד קודש למו"ר הגר"ד פוברסקי (מועדים עמ' ס"ט) כתב עוד נפק"מ בין הט"ז להמג"א, היכא שאין לו יין כלל, דלדעת המג"א דאין לקדש מבעו"י משום דכוס של קידוש הוא אחד מד' כוסות, א"כ כשאין לו יין יכול לקדש מבעו"י ככל יו"ט. אולם לדעת הט"ז דטעמא שבעי קידוש מבעו"י, שיהא הקידוש על המצה, ה"ה כשאין לו יין בעי לקדש משתחשק עי"ש. וכע"ז

הרב
יצחק אלחנן חורב
בני תורה
נווה יעקב

הכשר השולחנות לפסח ובגדר כל כלי
אזלינן בתר רוב תשמישו

(א) דעת הרשב"א בתשובה (ח"א סי' שע"ב) שכוסות שכל השנה משתמש בהם בצונן ולפעמים מחמם בהם על גבי האש אין צריך להגעיל אותם אלא סגי בהדחה הואיל וכל כלי הולכים בו אחר רוב תשמישו, וכ"כ הר"ן (פסחים ה:). אבל האבי העזרי (סי' תס"ד) סובר שחוששים למיעוט תשמישו.

ובשו"ע פסק (תנ"א ס"ו) כדעת הרשב"א, והרמ"א פסק כדעת הראב"ה.

(ב) והנה ידועה הקושיא שבשו"ע (סעיף כ') כתב "השולחנות רגילים לערות עליהם מכלי ראשון הואיל ולפעמים נשפך עליהם מרק מכלי ראשון". ומשמע שרוב תשמישו של השולחנות הוא בצונן ואעפ"כ הצריך השו"ע הכשר ע"י עירווי מחמת מיעוט התשמיש. וכתב הכף החיים שמה שהצריך השו"ע

הכשר ע"י עירווי הוא לא מדינא אלא מנהג, וכן משמע מלשון השו"ע והב"י. (ואפשר שהיה מנהג דווקא בשולחנות ולא בשאר כלים הואיל וקשה לנקות אותם הואיל ויש בהם הרבה חריצים).

(ג) עוד נראה ליישב על פי מה שכתב הר"ן (פסחים דף ל:). בדעת הר"ף שהצריך לסכינים הגעלה בכלי ראשון אע"פ שרוב תשמישו של הסכינים הוא בכלי שני, הואיל ולפעמים משתמשים בהם ע"י האור (תשמיש המצריך בעלמא ליבון) "הטילו בהם הכשר בינוני" והביאו הב"י (יו"ד סי' קכ"א). והואיל והיה נופל על השולחנות דבר גוש שדינו ככלי ראשון (לדעת המהרש"ל וכן פסק הש"ך, דלא כרמ"א ביו"ד סי' ק"ה) כמו שכתב ההגהות מימוני שהוא המקור לדברי השו"ע (בסעיף כ'), וכן

תשמישו. ועיין בפרי חדש שמשמע מדבריו שהמיעוט תשמיש שמשתמשים בשולחנות הוא מיעוט המצוי.

אלא שחידוש זה לא נמצא בשאר הפוסקים, ועוד יש להעיר שהדין של מיעוט המצוי נאמר לגבי כל דפריש כגון פירות שיש בהם חשש תולעים, אבל לענין רובו ככולו להגדיר דין ולתת שם לא מצאנו שחכמים חששו למיעוט המצוי.

(ו) **אלא** נראה לבאר דכתבו הפוסקים שכל מה שכל כלי הולכים בו אחר רוב תשמישו, זה רק בכלי שאינו בן יומו שהחיוב הגעלה שלו הוא מדרבנן, ודין ההגעלה בכהאי גוונא הוא דין על הגברא גזירה שלא יבואו להשתמש בכלי בן יומו, ורבנן הקילו ללכת לפי מה שנראה לאנשים שמשתמשים בכלי. [וגם לפי הראב"ה שלא סובר דאזלינן בתר רוב תשמישו, כתב הט"ז (שם סקי"א) מפני רוב העם שלא ידעו להבחין בין הרוב למועט, ומשמע שאם ידעו להבחין היה מהני הגעלה, משמע שלכו"ע דין הגעלה בכלי שאינו בן יומו הוא דין על הגברא, ועיין שו"ת אג"מ (ח"ח על סי' תנ"א)].

ונראה לומר שדין רוב תשמישו אינו נקבע לפי מספר הפעמים שהשתמשו בו, אלא לפי השם של הכלי, אלא שאם הכלי עומד לשני תשמישים, התשמיש שמשתמשים בו רוב הפעמים הוא הקובע את שם הכלי, כגון קערות שמשתמשים בהם מעט פעמים בכלי ראשון והרבה בכלי שני השם של הקערות הוא כלי שני, אבל כלי שלא משתמשים בו שני תשמישים אלא תשמיש אחד, ותוך כדי התשמיש הזה בלא מתכוון או אפילו

הביא המשנ"ב בשם המהרי"ו שלפעמים היה נופל פשטידא על גבי השולחנות, הצריכו בהם הכשר אמצעי ע"י עירווי.

(ד) **אלא** שיש עוד להקשות שהשו"ע (סעיף י"ב) כתב כל הכלים צריך להגעיל ידותיהם, ובמשנה ברורה כתב שטעמו משום שלפעמים ניתזים ניצוצות מהמאכל שבכלי ליד הכלי, וכן לפעמים מדיחים את ידות הכלים ע"י עירווי מכלי ראשון. ויש להקשות למה הניצוצות וההדחה ע"י עירווי מצריכה הגעלה, הרי זה רק מיעוט תשמישו ולדעת השו"ע אזלינן בתר רוב תשמישו.

ועוד יש להקשות על דעת הרשב"א דאזלינן בתר רוב תשמישו, מהגמ' בע"ז (ע"ו). ביורה גדולה ששפתה צריכה הגעלה, אע"פ שכשמבשלים בה אין המאכל מגיע עד שפתה, הואיל וניתזים ניצוצות תוך כדי הבישול (וכן הוא בשו"ע תנ"ב ס"ו), והרי רוב תשמישו של שפת היורה הוא לא ע"י המאכל שניתז לשם, אם כן למה צריך הכשר ע"י עירווי.

ועוד יש להקשות שהרשב"א בתורת הבית (דף ל"ה). כתב שמחבת הכשרה ע"י ליבון, אע"פ שתשמישה ע"י משקה שבעלמא סגי בהגעלה, מכל מקום צריכה ליבון הואיל ולפעמים מתייבש השמן והוי תשמישו ע"י האור. וקשה שהרי הרשב"א סובר דאזלינן בתר רוב תשמישו אם כן מה בכך שלפעמים תשמישו ע"י האור הרי רוב תשמישו ע"י משקה ושיהני ביה הגעלה.

(ה) **ונראה** ליישב על פי מה שחידש הפרי מגדים (א"א סקכ"ב) שכלי שמיעוט תשמישו הוא מיעוט המצוי לא אזלינן ביה בתר רוב

במתכוון אבל לא בתורת תשמיש שונה אלא כחלק מהתשמיש העיקרי שלו, כגון שנשפך מהמאכל על השולחן או שהאוכל במחבת מתייבש וכולעת המחבת שלא ע"י משקה, השם של הכלי נקבע מחמת אותו שימוש מצריך הגעלה כפי התשמיש החמור הואיל והתשמיש ההוא הוא חלק מהתשמיש העיקרי. ולכן כלי שתשמישו הוא טיגון צריך ליבון כיון שתוך כדי הטיגון לפעמים הוא בולע ע"י משקה, וכן ידות הכלים חלק מהתשמיש של ידות הכלים הוא שניתז עליהם מהמאכל שבכלי, וכן לגבי שפת הכלי, משא"כ קערות שבד"כ משתמשים אתם בכלי שני ורק לפעמים בכלי ראשון, השם שלהם קערות של אכילה (בכלי שני) ולא קערות של בישול (בכלי ראשון).

ז) ובהזו"א (או"ח סי' ק"ט סק"ד ד"ה ולהאמור) כתב שלענין המאכלים לכו"ע לא אזלינן בתר רוב תשמישו, דהיינו שאם השתמש בכלי פעם אחת במאכל אסור ופעמים רבות במאכלים מותרים צריך הכלי הכשר. ולא ביאר טעם החילוק בין רוב בליעות היתר לבין רוב בליעות בבליעה חמורה.

ולפי האמור לעיל אפשר לבאר טעמו הואיל והשם של הכלי נקבע ע"י סוג השימוש שלו, דהיינו אם משתמש בו ע"י האש נקבע לו שם של כלי שתשמישו ע"י האור, וכן אם משתמש בו ע"י משקה על גבי האש נקבע לו שם שתשמישו בכלי ראשון, וכן על זה הדרך, אבל אם זה אותו סוג שימוש ויש רק חילוק בין סוגי המאכלים המאכל לא נותן לכלי שם אחר שהרי בדרך כלל אין שם מיוחד לכלי שמבשלים אתו חמץ לבין כלי שמבשלים אתו כשר.

ומאידך בשו"ת רב פעלים (או"ח ח"ג סי' כ"ח ובבא"ח פרשת צו) כתב שגם לענין המאכלים אזלינן בתר רוב תשמישו. וצריך לומר שסבר שכמו שמצינו חילוק בשם הכלי מחמת סוג השימוש, כך גם נקבע השם של הכלי מחמת סוג המאכל. ויש להוכיח שגם דעת החת"ס כדעת הרב פעלים, שהאחרונים הקשו סתירה בשו"ע דביו"ד (קכ"א) פסק שסכינים צריכים הכשר ע"י ליבון, ובאו"ח כתב שצריכים הגעלה בכלי ראשון. וכתב החת"ס (בגליון השו"ע תנ"א ס"ג) לחלק דהשימוש ע"י האור בחמץ הוא מיעוטא דמיעוטא, משא"כ השימוש בשאר איסורים הוא יותר שכיח. וצריך לומר שהם סוברים ששם הכלי נקבע גם לפי סוג המאכל של הכלי.

אלא שיש מקום לדחות שדברי החזו"א לא נאמרו במקום שנשתמש ע"י משקה באיסור ושלא ע"י משקה בהיתר ופעם אחת השתמש שלא ע"י משקה באיסור, דאז אף לחזו"א אזלינן בתר רוב תשמישו וסגי בהכשר כלי ראשון ואין צריך ליבון, דמיגו דמהני ההכשר לבליעה שעל ידי משקה מהני לבליעה שלא ע"י משקה, ורק במקום שאין שום דין הכשר כגון כלים שהשתמשו בו רק בהיתר ופעם אחת באיסור לא אזלינן בתר רוב תשמישו הואיל ואין מיגו. [וכן ביאר בשו"ת שבה"ל (ח"ו סי' קט"ז אות ג) בדעת המהרש"ק]. ולפי"ז אין קושיא מהחת"ס בסכינים שמשתמשים בהם באיסור בכלי ראשון.

ח) במשנ"ב (שם ס"ק קי"ד) הביא דברי המהר"י וויל שפסק דלא מהני עירוי, מפני שלפעמים משימים על השולחן פשטידא חמה והוי כאילו נשתמש בכלי ראשון, אלא יכשירם

ע"י אבן מלובן וישפוך עליהם רותחים. ויש להקשות הרי קי"ל כדעת שמואל דתתאה קר ועילאה חם, תתאה גבר והתתאה נאסר רק כדי קליפה כמו שכתב השו"ע (יו"ד ק"ה) דבשר איסור שנפל על בשר כשר והתחתון קר והעליון צונן נאסר התחתון רק כדי קליפה. אם כן אף הכא צריך להיות שלשולחן יהני הכשר על ידי עירוי שמפליט כדי קליפה אף בלי אבן מלובן.

עוד יש להעיר למה הרמ"א לא חולק על השו"ע ופוסק כדעת המהר"י וויל, שהרי כתב הדרכי משה בהקדמה שאחת הסיבות שכתב את חיבורו זה להוסיף על דברי השו"ע את פסקי המהר"י וויל (ובפרט שהביא הדרכ"מ את הקטע במהר"י וויל הזה לגבי נושא אחר בהמשך הסימן).

ט) ונראה לבאר דטעמו של המהר"י וויל הוא מחמת דהפשטידא הוי דבר גוש, ודעת המהרש"ל ועוד פוסקים דחמיר דבר גוש מדבר צלול, ולכך לא מהני לשולחן הגעלה ע"י עירוי בלא אבן מלובן, ואע"פ שדין תתאה גבר שלא נאסר המאכל התחתון טפי מכדי

א. היה מקום לומר שסובר המהר"י וויל כדעת המהרש"ל (הביאו הש"ך בסימן ק"ה סק"י) דאין תתאה גבר בכלים, וכלי איסור צונן שהונח עליו דבר היתר חם נאסר כולו, ונימא אף לענין בליעה שדבר איסור חם שהונח על כלי צונן נאסר כל הכלי הואיל ודין תתאה גבר נאמר על שני מאכלים שטבע המאכל להיות קר וחם ולכך אם התחתון קר אינו מתחמם ממאכל אחר שנוגע בו, משא"כ כלי שאין לו טבע של חם או קר אלא מאכל חם שנוגע בו הופך אותו להיות כמותו. אלא שבדעת המשנ"ב אין לומר כן כמו שכתב בשעה"צ (תני"א סק"ז).

קליפה נאמר אף במקום שהאיסור העליון הוא דבר גוש, מכל מקום כמו שמצינו חילוק בין בליעה שע"י כלי ראשון לבליעה שע"י כלי שני שכלי שבלע בכלי ראשון לא מהני לו הגעלה בכלי שני, דבליעה ע"י כלי ראשון בולע טפי מעל ידי כלי שני, וכן חידש הר"ן (שבת כ.) מסברא דיליה שכלי שבלע ע"י כלי ראשון ע"ג האש, לא מהני לו הגעלה בכלי ראשון שלא על גבי האש, כך גם בליעה שע"י דבר גוש אינה יוצאת ע"י עירוי שהוא דבר צלול. [בטעמים שדבר גוש חמיר עיין ש"ך (ק"ה סק"ח) ומהרש"ל (חולין פ"ז סימן מ"ד)].

י) עוד יש לבאר באופן אחר את החומרא של בליעה מחמת דבר גוש מבליעה שע"י דבר צלול (לא מחמת כמות הבליעה בכדי קליפה אלא מחמת התפשטות הבליעה), על פי מה שכתב המנחת יעקב (כלל לג סק"ג) לתרץ את הסתירה בשו"ע שבאו"ח (תנ"א ס"ה) פסק שכלי שבלע בחום כלי שני בעי הגעלה, וביו"ד (ק"ה ס"ב) פסק שמאכל שבלע איסור בכלי שני לא נאסר, ורק לכתחילה יש להחמיר ולאסור ממנו כדי קליפה, דיש לומר שסובר השו"ע שדין הגעלת כלי הוא כדי לכתחילה של מאכל הואיל והכלי לא נפסד כשהוא נאסר ואפשר להכשירו ע"י הגעלה חשיב כלכתחילה, אבל מאכל שנאסר שאי אפשר להתירו ע"י הגעלה כמו שפסק השו"ע (יו"ד ק"ו) חשיב כדיעבד. [וכן עיין ט"ז (קכ"ב

ב. ולהטור שסובר יש הגעלה באוכלים לא קשה מעיקרא קושיית המנח"י, שהרי סובר הטור שכלי שני אינו אוסר גם במאכל. אלא שלפי תירוץ המנח"י יהיה חידוש לדינא שהרי קימא לן שבהיתרא מהני הגעלה באוכלים כמו שכתב הש"ך (צ"ד) שבצלים

סק"ט) וע"פ זה אפשר לתרץ את הסתירה מאור"ח (תנ"א ס"י) ליו"ד (סו"ס ק"ה)]. וכעין דברים אלו אפשר לפרש גם את דין תתאה גבר בדבר גוש, שבאוכלים נאסר המאכל רק כדי קליפה, אבל בכלים דאפשר להגעילם והוי לכתחילה נאסר כולו, לכך לא מהני עירוי שמפליט רק כדי קליפה לשולחנות שבלעו ע"י דבר גוש. * ולפי האמור אתי שפיר אמאי לא הגיה הרמ"א על השו"ע והצריך אבן מלובן להגעלת השולחנות, משום דהרמ"א (דרכי משה ק"ה) פליג על המהרש"ל, וסובר שאין חומרא בדבר גוש על פני דבר צלול, אבל המשנ"ב שסובר דין דבר גוש, פליג על השו"ע.

ואין להקשות מהמשנ"ב (תנ"א ס"י) שכתב שסלים שמולחים בהם ויש חשש חמץ מהני הכשר ע"י עירוי שמפליט כדי קליפה, דהתם הוי חומרא בעלמא שהרי קיימא לן דאין מליחה בכלים להפליט.

יא) אלא שהקשה היד יהודה (צ"ד סקל"ז) דמתוס' (זבחים צו.) משמע שדבר גוש דינו כעירוי שנפסק הקילוח שמבשל רק כדי קליפה, ואם כן אמאי בעינן אבן מלובן נימא שיעשה הגעלה ע"י עירוי שלא נפסק הקילוח, דעירוי שלא נפסק הקילוח מבשל

הבלועים מבשר מהני להם הגעלה, ולפי זה במאכלים שבלעו בשר או חלב בכלי שני יהיו אסורים. וצ"ע שהרי השו"ע סתם שכלי שני אינו מבליע או מפליט.

א. אלא שבתורת חטאת (כלל י"ג אות א) כתב שמאכל שנטף על כלי נאסר רק כדי קליפה. ויש לדחות דדיבר על דבר צלול, ועוד שגם אם מדבר על דבר גוש הרי דעת התורת חטאת שאין חומרא בדבר גוש מדבר צלול.

בכולו.

וביאר ביד יהודה דבדיני הגעלה בעינן כבולעו כך פולטו ממש, והואיל והפשטידא מתחממת מהאש עצמה ללא הפסק כלי שהרי מונחת בתנור סמוך לאש, משא"כ המים מתחממים ע"י הפסק כלי לכך לא סגי בעירוי אף שלא נפסק הקילוח, אבל כשמניח אבן מלובן שנתחממה מגוף האש מהני. ונראה להוכיח ממה שכתב השו"ע (סו"ס צ"ב) בשם התרה"ד שטיפת חלב בנר שנטפה על כלי, חמורה מחלב שבקדירה שנטף על כלי, משום שבנר החלב נוגע באש עצמה. ולפי ביאור היד יהודה במהר"י וויל המגעיל ע"י קומקום (שיש לו גוף חימום שלא נסתר) אין צריך אבן מלובן שהרי המים נוגעים בגוף חימום ונראה שחשיב שנתחממו מהאש עצמו.

אלא שהיד יהודה סיים בצ"ע דלפי ביאור זה לשון "דהוא כלי ראשון" לא מובנת.

ועוד יש לדון לפי ביאור היד יהודה האם מועיל הגעלה לשולחנות בתוך כלי ראשון, שהרי אפילו שהמים מתחממים מכלי ראשון מכל מקום אינם חמים מהאש עצמה וליכא כבולעו כך פולטו, אלא שמסתימת הפוסקים שלא כתבו שכל כלי שהונח עליו לחם או בשר צלוי לא מהני לו הגעלה בכלי ראשון לא משמע כן, וצריך לומר דהגעלה ע"י כלי ראשון שמעלה רתיחות עדיפא טפי מעירוי ומועילה אפילו למה שבלע ממאכל שנתחמם מהאש עצמה, [כעין מה שכתבו הפוסקים (ריש סי' תנ"ב) שכלים שבלעו ע"י עירוי מהני להם הגעלה ע"י כלי ראשון שאינו מעלה רתיחות וסגי בחום שהיד

ולפי האמור ניחא גם לשון המהר"י וויל "דהוי כלי ראשון" משום דדבר גוש דינו ככלי ראשון.

[עוד יש לתרץ בהא דלא מהני הכשר ע"י עירוי לכלי שבלע ע"י דבר גוש על פי מה שכתב הפרי מגדים (מש"ז סי' ס"ח סק"ט) שכלי שבלע במליחה שאינו נאסר רק כדי קליפה, לא מועיל לו הגעלה ע"י עירוי והואיל וחיישינן לדעת רשב"ם שסובר שעירוי רק מבליע או מפליט ולא מבשל, (ורק כשבלע ע"י עירוי הכשרו ע"י עירוי מדין כבולעו כך פולטו), לפי"ז אף בכלי שבלע ע"י דבר גוש אפשר שניחוש לדעת רשב"ם וכן"ל. וצ"ע].

סולדת בן וצ"ע.

יב) אלא דנראה ליישב את קושיית היד יהודה, שהטעם שלא מהני עירוי שלא נפסק הקילוח לשולחנות שבלעו מלחם חם, הוא מחמת דין דבר גוש וכן"ל, ומה שמשמע מתוס' בזבחים שעירוי שלא נפסק הקילוח חמיר מדבר גוש הוא משום שלא סובר דין דבר גוש (כדעת הרמ"א סי' ק"ה בדרכ"מ), והואיל ואין חומרא בדבר גוש ודאי שעירוי שלא נפסק הקילוח חמיר מדבר גוש שנפסק הקילוח, אבל לסוברים דבר גוש חמיר דבר גוש שנפסק הקילוח מדבר צלול שלא נפסק הקילוח.



הרב
משה ברנס
 קהילת בני התורה
 פסגת זאב

בענין אמירת הלל שלם כל ימי הפסח

א) הנה אחת ממצות הפסח ושאר המועדים הוא לגמור את ההלל. ובפשטות ההלל הוא חלק מהתפילה, אולם ברמב"ן (מנין המצוות סוף שורש א') מבואר דיש צד לומר שבמועדים ההלל הוא מדאורייתא.

ולכאורה צ"ב היכן המקור לזה בתורה, וכ' הרמב"ן שזה כלול במה שכתוב "ושמחת בחגך", שזוהי אחת מצורות השמחה של החג. (ומכאן שיש לומר את ההלל בשמחה שזה מעצם הדין לומר את ההלל, חוץ ממה שיש להזהר לומר את כל המילים, שבלי זה יש חשש ברכה לבטלה בהלל שלם).

וייש לבאר מדוע בפסח אין אומרים הלל שלם מלבד ליל יו"ט א' ויומו, ובכדי לבאר נפתח בדברי השו"ע (סי' תצ"ד) שכ' "כל הימים של חולו של מועד וב' ימים אחרונים של יו"ט קורין ההלל בדילוג כמו בר"ח". וביאר המ"ב "מפני שביום ז' של פסח נטבעו

המצרים, אמר הקב"ה מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה לפני, ומכיון שבשביעי אין אומרים אותו בחוה"מ ג"כ אין אומרים אותו שלא יהיה עדיף מיו"ט אחרון".

והנה מילים אלו "מעשה ידי" כתובים כבר בגמ' במגילה (י:), והט"ז העתיקם, אלא שהוסיף מעצמו ואמר "ולכן גם בחוה"מ לא יאמרו הלל שלם שלא יהיה עדיף מיו"ט אחרון".

ב) ובטרם נכתוב את התמיהות הגדולות שיש להעיר, נביא את דברי בגמ' (ערכין י:), שדנה הגמ' מתי אומרים הלל ומתי לא, דשבת הוא היום המקודש ביותר ואפ"ה אין אומרים בו הלל, ר"ה ויוה"כ ג"כ אין אומרים בהם הלל, וכן עזה"ד הגמ' מביאה את שאר הימים ואומרת את דינם אם יש בו הלל או אין בו הלל.

ותחילה הגמ' מקשה - מה שונה סוכות שגומרים בו הלל כל הימים ובפסח לא, (וע"ז כתב הט"ז לבאר כנ"ל), וכאן יש דבר פלא, שהגמ' לא כתבה את מה שהט"ז כתב, אלא כתבה שחג הסוכות חלוק בקורבנותיו זה מזה, הפרים מתמעטים והולכים, וכל יום נחשב יו"ט בפני עצמו, לכן כל יום אומרים הלל שלם, אבל פסח שאינו חלוק בקורבנותיו, לכן אומרים הלל שלם רק ביו"ט הראשון.

וא"כ צ"ע על דברי הט"ז ובפרט צ"ע, שהמ"ב אפי' לא הזכיר את הגמ' הנ"ל, אלא הביא את דברי הט"ז ותו לא. (ידוע וברור שימי חג הסוכות שונים מימי חג הפסח, בשמח"ת יש שהחינו, ורגל בפ"ע הוא, ובז' דפסח אין כה"ג).

עו"ק, דהנה הסיבה שלא אומרים הלל מפני שרצו המלאכים לומר שירה וכו', אולם צ"ב איך אפשר ללמוד מהמלאכים כלפינו, שהרי למלאכים לא היה נס כלל, אך לנו כן היה וודאי שנוכל לומר ע"ז שירה.

ג) והנה בגמ' שם איתא עוד, שבת אין בה הלל מפני שאינה נקראת 'מועד', ולכאור' לגבי ר"ח שכן קרוי מועד מדוע אין בו הלל, אלא מפני שלא נתקדש באיסור עשיית מלאכה לכן לא אומרים בו הלל, ולכאור' בר"ה ויוה"כ יש את שתי התנאים גם קרואים 'מועד' וגם אסורים במלאכה ואעפ"כ אין בהם הלל, אלא מטעם דר' אבהו - אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה למה אין ישראל אומרים שירה בר"ה ויוה"כ, אמר להם הקב"ה אפשר מלך יושב על כסא דין וספרי חיים וספרי מתים לפניו פתוחים וישראל אומרים שירה - ז"א הם ימי יראה ופחד ולא ראוי לומר בהם הלל.

מק' הגמ' מחנוכה דלא הכי ולא הכי, אינו מועד וגם מותר במלאכה ויש בו הלל, אלא שנתחדש כאן דבר חדש, לא רק 'מועד' מחייב הלל אלא גם 'נס', כשקורה לעמ"י 'נס' זה ג"כ מחייב הלל.

מק' הגמ' מפורים שגם היה בו נס ואין בו הלל, וע"ז יש ג' תירוצים, א. שנעשה בחו"ל, ב. קריאתה דמגילה כהלל, ג. הנס לא הוציאנו לחרות, דעדיין עבדי אחשוורוש אנו.

העולה מהדברים דיש ב' מחייבים להלל והם שונים זמ"ז: א' - מדין 'מועד'. ב' - מדין 'נס'.

ועפ"ז האחרונים כתבו לבאר דברי הט"ז שלא ייסתר מהגמ', דהגמ' דיברה מצד חיובי ה'מועד' (בפסח), לכן תמיהה דמקודש בעשיית מלאכה ושיחייב הלל, וענתה שאיננו חלוק בקורבנותיו כלל.

אך יש עוד קו' שהגמ' לא הקשתה, אלא הט"ז הקשה אותה, שנתחייב בהלל שלם מדין 'נס', וע"ז כתב הט"ז מעשה ידי וכו' (יש להעיר למה הגמ' לא שואלת את שאלת הט"ז).

ד) אולם עכשיו יש להקשות טובא. בליל הסדר היה לנו את נס מכת בכורות, ובשביעי של פסח בוודאי היו המון ניסים, קריעת ים סוף, הטבעתם בים ועוד, א"כ היה יותר מתאים שביום האחרון של פסח יגידו הלל שלם, וחוה"מ כלל לא קשור לקריעת ים סוף, כלומר התייחסו שלא אומרים כל יום הלל שלם מדין 'מועד', מאחר שלא חלוק בקורבנותיו, אולם מדין 'נס' יש לדון, ובחוה"מ לא היה שום נס, ואמנם הט"ז כתב שלא יגיד הלל שלם בחוה"מ שלא יראה כאילו חוה"מ חשוב יותר מז' דפסח, אך לכאור' אין זה מובן כי

מה חוה"מ קשור לנס של שביעי של פסח. (ה) אלא ביאר בזה הגאון רבי בצלאל זולטי זצ"ל חידוש עצום: אדם שלא אמר הלל ביום א' דפסח, כגון שהיה אנוס שהיה מחוסר הכרה והתעורר לז' דפסח, לכא' היינו סבורים שכיון שביים א' היה מחויב לומר מדין 'מועד', יגיד את זה עכשיו בז' דפסח כשיתעורר שעדיין נמצאים אנחנו במועד. אולם מחדש הרב זולטי שלא יגיד כלל הלל שלם, מכיון שמעשה ידי טובעים בים וכו', ולא רק מדין 'נס' לא אומרים עקב מעשה ידי וכו', אלא הגם שיש פה את הדין השני מדין 'מועד', אעפ"כ ה'מעשה ידי' מבטל את זה ולא יגיד הלל שלם.

אולם מה יקרה כשהלה יתעורר מהכרתו בימי חוה"מ האם יגיד הלל שלם או לא? **כאן** הט"ז אומר שלא יגיד, מכיון שיכול להיראות כאילו חוה"מ חשוב יותר מז' דפסח. (לכא' צ"ל שהבין בגמ' שהקו' לא היתה מדין תשלומים אלא שמלכתחילה יאמר את ההלל השלם ביום הראשון).

(ו) **להשלמת הענין** נתבונן בעוד דבר אחד. הט"ז הביא את הסיבה של מעשה ידי, אולם בכ"י (ת"ז ד"ה כל) כ' טעם אחר בשם מדרש 'הרנינו' מדכתיב 'בנפול אויבך אל תשמח' (משלי כ"ה, י"ז), לכן לא גומרים את ההלל כל הפסח.

הט"ז לא הביא את הבי"ה הזה, ומעניין להבין האם יש נ"מ בין הבי"ה לט"ז?

ונ"ל, בהקדים את רבינו יונה על הפס' הנ"ל במשלי, תחילה הקשה מהפס' (משלי י"א,

הרב
שלמה בן זקן
מגין אברכים - משכן התורה
בית וגן

בחיוב ד' כוסות לכל אחד מהמסובים

דד' כוסות דשמיעתם פוטרם מדין שומע כעונה.

וכתבו התוספות לבאר דין זה דכשם שבקידוש שבכל השנה אחד מוציא את כולם ואין צריכים כוס, ה"ה לגבי ד' כוסות בעה"כ אומר הקידוש ואוחז בידו הכוס והם שומעים ממנו ויוצאים ידי חובה.

(ב) **ובחי' הגרי"ז** הלוי (חמץ ומצה פ"ז ה"ט) והקה"י (פסחים סימן ס"ג) הקשו דלכאורה לא דמי, דבסתם קידוש המצוה היא הברכה וע"ז מועיל שכולם יצאו בשמיעתם מדין שומע כעונה, ושתיית הכוס בקידוש אינה אלא בשביל הברכה שנאמרה עליו, משא"כ בדין ד' כוסות דעיקר התקנה היא שתיית ד' כוסות בליל פסח, ובזה לא נאמר דין שומע כעונה, דלא שייך שיוציא המברך את כל בני הבית בשתייתו.

(א) **איתא** במתני' (ט:): "אפי' עני שבישראל לא יאכל עד שיסב ולא יפחתו לו מד' כוסות של יין".

וכתבו התוספות (ד"ה "ולא" השני) משמע קצת מהלשון שלא יפחתו לו דאין נותנים מן התמחוי אלא לו עצמו שיהיה לו יין לשתיית ד' כוסות, אבל לבניו ובני ביתו א"צ לתת כיון שמוציא את כולם בכוס שלו שאומר עליו קידוש היום, הגדה, ברכת המזון, והלל, והם יוצאים ידי חובה בשמיעתם ממנו מדין שומע כעונה.

וכן הביא הרא"ש (פ"י סימן כ"א) צד כזה, והוסיף דאף מהגמ' (קה:): מדוייק כן, דאמרי' שאם נתן בעל הבית לבניו ביתו לשתות מכוסו יצא בעה"כ ידי חובה ובלבד שישתה רוב כוס. ובניו לא הוזכרו אם יצאו ידי חובה ע"י שתיה זו, מוכח דהם אינם בכלל החיוב

יוצא מדבריו ש'בנפול אויבך' זה בחפצא ולא בגברא, תשמח ותחגוג שהם נפלו, אולם אחרי שעמ"י ראו על שפת הים בקר"ס מי עשה להם את הצרות במצרים בימי השיעבוד וכמעט התקיים 'אתה על במותימו תדרוך' - א"א לומר הלל שלם ביום כזה, בז' דפסח דיש להם נגיעה אישית ואי"ז באבוד רשעים רינה.

במילים יותר חדות ניתן לומר, הפס' 'בנפול אויבך' אומר שאמנם יש הלל, רק שה'בנפול' מפקיעו, משא"כ 'מעשה ידי' שאומר שאין פה בכלל הלל.

רואים כאן תוספת הבנה בדברי הרב זולטי. הגיע שביעי של פסח ואותו אדם התעורר, אם נבוא לדון מצד זה שלא תיקנו כאן כלל הלל, אין לנו ראייה לומר שגם עכשיו לא יגמור את ההלל, כיון שגם אם מצד 'מעשה ידי' לא יכול לגמור ההלל, אך מצד הדין 'מועד' יכול. אבל אם באים מצד ה'בנפול' שהיה חיוב הלל רק הפקיעוהו - מובן דבריו שלא יגמור את ההלל כי הוא הופקע מהיום הזה.

ועל אותו דרך ניתן לבאר גם את הט"ז בחידושו על חוה"מ, ואכמ"ל.

וכתב הגרי"ז משם אביו הגר"ח, דמוכח מדברי התוספות דאפילו בד' כוסות דפסח אין עיקר המצוה שתיית ד' כוסות, אלא הקידוש, ההגדה, ברהמ"ז וההלל הם המצוה, וא"כ דמי לקידוש של כל השנה ושאר כוס של ברכה דאין שתיית היין בהם אלא משום שנאמרה עליו ברכה.

וראיתי שיש שלמדו שדעת הרא"ש כהתוספות, דז"ל הרא"ש "ונהגו ליתן לפני כל אחד ואחד כוסו וכן נכון לעשות" עכ"ל. משמע שהוא רק מנהג ולא חיוב מעיקר הדין. אבל זה אינו שהרי הרא"ש הביא ראייה לדברי התוספות (מדף קח): כמשנ"ת, אלא שכתב "ומיהו יש לדחות דמייירי כשיש לכל אחד כוס לפניו כמו שהן נוהגין והוא שפך לתוכן". ואף הראיה שהביא מלשון המשנה דמשמע שאין ארבע כוסות כי אם לו, מדקתני ולא יפחתו "לו" מארבע כוסות, דמשמע דוקא לו צריך ולא לכל אחד ואחד מבני ביתו, מיד כתב "ומיהו בברייתא דמייית בתר הכי משמע דצריך לכל אחד ואחד כוסו, דקתני אחד נשים ואחד אנשים ואחד תינוקות, א"ר יהודה מה תועלת יש לתינוקות ביינן משמע דלתנא קמא צריך כוס". ונראה דכונתו דמשמעות הברייתא צ"ל דלא יפחתו לו הכונה לכל אחד הצריך ארבע כוסות. ומכל זה נראה שדעתו נוטה דלא כהתוספות אלא שצריך ליתן לכל אחד ואחד כוס לפניו. ומש"כ הרא"ש "ונהגו" ליתן לפני כל אחד ואחד כוסו וכן נכון לעשות, ר"ל דכיון שראינו ג"כ שכן המנהג א"כ כך צריך לעשות, וזה מש"כ וכן נכון לעשות, והיינו מדינא דלא כהתוספות.

ועיינן בח' הגרי"ז (שם) שכתב דהכי משמע

מדברי הגר"א בביאורו לשו"ע (סימן רע"א סי"ד) דהביא שמקור הדעה הראשונה בשו"ע שאין שתיית שנים מצטרפת למלא לוגמיו שהיא דעת הרא"ש, הוא מהגמ' בפסחים (קה:): שאם השקה מד' כוסות לב"ב יצא, ואמר רב נחמן בר יצחק שהוא דוקא ששתה רובא דכסא. פי' דאע"פ ששתו ב"ב מהכוס מ"מ אם הוא לא שתה רוב כוס אין מצטרפת שתייתם לשתייתו לשיעור מלא לוגמיו ועל כרחק שהוא מטעם שאין מצטרפת שתיית שנים לשיעור הצריך. והשיטה השניה שהביא השו"ע בשם י"א דשתיית כולם מצטרפת לשיעור מלוא לוגמיו, היא דעת התוספות דס"ל דהביאור בדברי רב נחמן בר יצחק שע"י כולם יחד שתו את רוב הכוס, מצטרפת שתיית כל השומעים לשיעור מלוא לוגמיו. וא"כ שיטת התוס' דענין השתיה בארבע כוסות הוא מדין כוס של ברכה, שהרי יוצא אפילו שלא שתה לבדו רוב כוס.

ומ"מ מדברי הגר"א אין ראייה למש"כ שדעת הרא"ש שלכל אחד ואחד יש חיוב בפנ"ע לשתות ארבע כוסות. דאפשר דס"ל בהא כהתוספות, ומ"מ לענין צירוף לשיעור רוב כוס, ס"ל דצריך שישתה אחד רוב כוס ודלא כהתוספות.

ועיינן במגן אברהם (שם סק"ל) שכתב דכל זה הוא בדיעבד אבל לכתחילה אפילו להתוספות צריך שהמקדש ישתה ולא שנים. וביאר השער הציון (סק"ע"ד) דהא ע"פ דברי ביאור הגר"א הנזכר, דמקור דברי התוספות הם ממה שפירשו דברי רב נחמן בר יצחק שע"י שתיה של כל השומעים צריך שתהיה שתייה של רוב כוס, דמשמע דאינו מועיל אלא בדיעבד אבל לכתחילה צריך

שאחד ישתה הכל. והקשה השעה"צ על הגר"א דאיך כתב שדעת הי"א היא כדעת התוספות וס"ל דפירוש דברי רב נחמן בר יצחק דבשתיית כולם צריך רוב כוס, והא דעת הריטב"א שהוא בעל דעה זו כמובא בב"י (דמצטרפת שתיית שנים) דבד' כוסות אין מצטרפין שתיית שנים לכשיעור, והגמ' בפסחים אד' כוסות קאי.

ונ"ל ליישב קושיית השעה"צ ע"פ מה שכתב האליה רבה (שם סק"ל) דמשמע בשבלי הלקט (סימן ע"ג) ותניא (סו"ס י"ד) בשם הגאונים דאפי' לכתחילה מותר לשנים לשתות כדי לצרף שתייתם למלוא לוגמיו (של אחד) וכתב דהא דמשמע (בפסחים קח:): שאין מצטרפת שתיית אחרים, י"ל דשאני בד' כוסות, ושכ"כ הר"ן (כג. מדפי הרי"ף). ולפי"ז י"ל דס"ל להגר"א דמש"כ הריטב"א ומיהו בד' כוסות של פסח צריך שיטעום כל אחד מהם רובא דכסא דהיינו רוב רביעית, היינו לכתחילה צריך ואינו מעכב בדיעבד ושאני מסתם קידוש דהתם מהני אפילו

לכתחילה, ודלא כהמגן אברהם. **ג** **אבל** הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ז ה"ז) כתב שכאז"א בין אנשים בין נשים חייב לשתות בלילה זה ארבע כוסות של יין. וכתב הגרי"ז דמבואר בדבריו שלא כהתוספות, אלא שיש דין על כל אחד ואחד לשתות ארבע כוסות ולא רק על המוציא ידי חובה.

וכן היא דעת הטור (סימן תע"ב) שכתב שצריך כל אדם לשתות ארבע כוסות על הסדר. ועי' ב"ח (ד"ה ומש"כ וצריך), ונראה מדבריו דס"ל שהיה פשוט להטור של אחד ואחד מחויב בארבע כוסות ואינו יוצא ידי חובה במה ששומע מאחר הקידוש (או ההגדה), אלא בא הטור לחדש שאין שנים יוצאין ידי חובה בכוס אחת, אלא צריך שלכל אחד ואחד תהיה כוס לפניו. אמנם להלכה פסק השו"ע (שם סעיף ט"ו) שמצוה ליתן לכל אחד ואחד כוסו לפניו. וכתב המשנה ברורה (סק"מ"ו) דאינו מעכב ליתן לכל אחד כוס לפניו (ומשמע דהשו"ע ס"ל הכי אף בדעת הטור דלא כהב"ח).



הרב
מרדכי עטיה
מטה משה
רמות א' - מצפה רמות

בעניין חמץ שנפסל מאכילת כלב ובגדרי "אחשביה"

הרי"ף) דהכא שאני מפני שראויה לחמץ בה עיסות אחרות, וכמו בשאור שאף שאינו ראוי לאכילה אסור מפני שאפשר לחמץ בו עיסות אחרות, והעתיקו דברי הר"ן בב"י (סי' תמ"ב ד"ה חמץ שנתעפש) והמג"א (סקי"ד) והביה"ל (ד"ה עד שאינו ראוי לכלב).

א"כ עולה דכל מה שהצריכו חכמים שיפסל חמץ מאכילת כלב הוא דוקא מפני שראוי לחמץ בו עיסות אחרות אבל אם א"א לחמץ בו עיסות, מספיק שיפסל מאכילת אדם ויהיה מותר בהנאה בפסח, ונראה לבאר בזה שחכמים דברו על חמץ שנעפש או שחרכו וכל עוד שלא נתעפש לגמרי וראוי לאכילת כלב יש בו עוד חלקים שאף שאדם לא יאכלם הרי הם ראויות לחמץ בהם עיסות אחרות, אבל כשנפסל אף מאכילת כלב הרי שהוא פגום לחלוטין ואינו ראוי לחמץ בו

א) איתא בגמרא (פסחים כא:): "וכדרבא דאמר רבא חרכו קודם זמנו מותר בהנאה לאחר זמנו", ובתוס' שם כתבו דמדובר שנפסל מאכילת הכלב דבענין אחר לא הוי שרי כדאיתא (שם טו): "הפת שעייפשה ונפסלה מלאכול הכלב מטמאה טומאת אוכלין ונשרפת עם הטמאה בפסח", ויש בזה כמה חילוקים בראשונים מתי נתחמצה הפת ואכמ"ל, רק נציין מה שמוסכם להלכה דפת שעייפשה ונפסלה מאכילת הכלב מותרת בהנאה בפסח.

אך עדיין יש לבאר מדוע בעינין שיפסל החמץ מאכילת הכלב, והלא בשאר איסורים שבתורה מספיק שיפסל מאכילת אדם, וכמו שלמדו חז"ל (ע"ז טז): לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה נבלה שאינה ראויה לגר לא שמה נבלה, תירץ בזה הר"ן (י"ג: מדפי

עיסות אחרות.

ואם תאמר שסו"ס כיון שחמץ דינו חמור מפני שראוי לחמץ בו כמה עיסות י"ל דהחמירו בו אף באופן שאינו ראוי לחמץ, נראה דזה אינו וסתימת האחרונים היא שכיון שאינו ראוי לחמץ בו עיסות אחרות מותר להשהותו אף אם נפסל מאכילת אדם בלבד, דכן הוא בעלת שבת (תמב סק"א וב') והביאו ג"כ הפרמ"ג (א"א סק"ב) וראיתי כן גם בשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ת יו"ד נ"ז) וכ"כ מופה"ד הגאון חזו"א (סימן קט"ז) בכמה מקומות.

ועוד חידוש דין גדול כתב שם בחזו"א (אות ב' ד"ה ונראה) מה שאמרו חכמים הואיל וראוי לחמץ היינו שעומד לחמץ ולהיות נאכל יחד עם התערובת אבל עם מניחים אותו על העיסה להחמיצה ואח"כ מסירים אותו אין דינו כראוי לחמץ.

ב) ולגבי אכילה, כתב הרא"ש (פ"ב ס"א) 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.

ובטור (ס' תמ"ב) כתב חמץ שנתעפש קודם זמן איסורו או ששרפו באש ונחרך עד שאינו ראוי לכלב או שייחדו לשיבה וטח אותו בטיט, בטלו ומותר לקיימו בפסח, וי"א שמותר אפי' באכילה וה"ר יהודה אברצלוני כתב שאסור באכילה ומותר בהנאה ולזה הסכים א"א הרא"ש ז"ל, ומשמע דדעתו כדעת אביו הרא"ש לאסרו באכילה.

ומרן בש"ע (תמב' ס"ט) סתם כלשון הטור

ולכאורה יש לומר דס"ל כותיה לענין אכילה דמדאכליה אחשביה, וכן יש לדקדק ממ"ש מותר לקיימו ומשמע דבאכילה אסור, וכן דקדקו הפר"ח (ד"ה ומ"ש מותר לקיימו בפסח) והערך השלחן (סק"ה) בדברי מרן, וכן הוא בט"ז (סק"ח) ובש"ע הגר"ז (סל"ב) וכדבריהם הכריע להלכה המ"ב.

ג) ובגדר דין אחשביה נראה לבאר כלשון הראשונים דמדאכליה אחשביה זאת אומרת שכיון שאדם עשה פעולה שגילה בה דעתו שהוא חפץ לאכול את אותו חמץ פגום, הרי הדבר אסור משום שהוא החשיב אותו כחמץ ראוי, אבל כל פעולה של הנאה או שימוש אחר שאדם יעשה באותו חמץ שאין באותה פעולה גילוי דעת שחפץ באכילה, אין לנו לאסור את אותה פעולה או את אותו השימוש בפסח.

ויסוד גדול בדין אחשביה מתבאר מדברי התה"ד (ס' ק"ט) ששם שאל גבי דיו המבושל בשיכר שעורים אי שרי לכתוב בו בפסח והתיר שם בשופי שמר הוא מאד ופסול מאכילת כלב והרי חמץ שנפסל מאכילת כלב מותר בהנאה, וכתב שם דאף שלפעמים נותן הקולמוס בתוך פיו ואגב זה טועם אי"צ להחמיר בזה, דמה שאסרו גאונים חמץ שנחרך קודם זמנו באכילה היינו משום דכיון דמחשבינן ובעי למיכיליה לא איפסיל לדידיה מאכילת אדם וכ"ש מאכילת כלב וכו', אבל במה שנותן הקולמוס בפיו להחזיקה ואגב זה טועם מהדיו בלא כונה, לא מחשבינן בהא מידי, ע"כ דברי הרב תרה"ז, והביאם להלכה מרן השו"ע (ס"י).

ויסוד גדול וחשוב עולה מכאן שבשביל

להחשיב חמץ פסול כאוכל, צריך שיאכל אכילה גמורה ע"מ לאכול אבל אל"כ אפילו אם סו"ס מגיע לפיו אין בכך איסור, וע"פ זה חידשו האחרונים (חק יעקב, שו"ע הגר"ז, פרמ"ג (א"א ד'), מ"ב) שאם נפל אות חמץ פגום לתוך תבשיל מותר באכילה אפילו אם לא היה ביטול בס' ואפילו בפסח עצמו דכיון שאין דעתו על החמץ אלא על שאר התבשיל אין אחשביה.

ד) ובשנים האחרונות מצינו דישנם הכשרים על מוצרים שונים ובכללם דברים שתמוה מאד להצריכם כשרות, ואף שישנם כמה סברות שנשמעות להחמיר מ"מ ננסה ללבן הדברים ולראות היש בהם ממש אם לאו.

אחד הצדדים לאסור מוצרים שונים הוא מדבר המהר"ם שיק בתשובה (סימן רמ"ב) שהחמיר בטבק הרחה השרוי בחמץ מחמת שזהו תיקונו, ועפ"ז יש שרוצים להחמיר כדבריו בכל דבר כמעט, דאף החמץ שאולי נמצא במוצרים שונים זהו תיקונם, אמנם נראה דאין מקום לחומרות מיותרות מדברי המהר"ם שיק, דהוא עצמו כתב שם דחלוק הוא (הטבק) מדיו המבושל בשכר שעורים (בש"ע תמ"ב ס"י) שאין חשיבות החמץ נשאת בו, והנה בודאי דגם בדיו יש טעם לזה ששמים בו שכר אך אינו חשוב כ"כ, ובשונה מהטבק ששריינו בחמץ היא הגורמת שריחו ינדוף, וכן יש לומר בשאר מוצרים בזמנינו שאין בהם חשיבות של החמץ הפגום, ומסתבר שיהיו יותר דומים לדיו ולא לעשיית הטבק.

עוד טענו לחומרא מטעם דומה, מדברי השואל ומשיב (מהדו"ק ח"א ס' קמ"א) ששם

נשאל גבי חומר בעירה שהיו משתמשים בזמנם שהיה פגום, והשיב דאם עשוי מדגן אין מוצא טעם להיתר דמחמת שעשוי מחצה חמץ הכל נעשה חמץ, וכיון שהוא נהנה מהאור מה בכך שהוא פגום עי"ש, ונראה שגם מכאן אין ראיה להחמיר במוצרים שונים שמעורב בהם חמץ דמה שנקט לאיסור הוא דוקא כשכל החומר הנוער ולפחות מחציתו כפי שכתב שם הוא חמץ, ואין להוכיח מזה למוצרים שמעורב בהם חומר גלם כל שהוא שאולי יש בו מעט מזעיר חמץ, והוכחה לכך מדבר השו"מ עצמו (מהדו"ג ח"ב קמ"ח) ששם התייר סבון שיש בו חמץ לשימוש בפסח מחמת שפגום ודו"ק.

עוד טענה לחומרא היא במוצרים שבאים במגע עם הפה והדוגמא המצויה לכך הוא האודם שנוהגות הנשים לשים על שפתותיהם, דיש שחששו דאולי יש בו חמץ ושמה בזמן האכילה תבלע מעט ממנו, ואמנם אף שודאי שאודם הזה הוא פסול לחלוטין מאכילת אדם וכלב וא"כ אין בו איסור הנאה בפסח, וגם על פי גדרי אחשביה אין שום חשש בבליעה בזמן האכילה כל שאינו מכויין לאכול האודם להדיא, מ"מ יש מקום לאסור ע"פ דברי המג"א (סק"ד) שכתב גבי בגדים שכבסן בחלב חיטה שכתב השו"ע שמתיר לקיימן בפסח דמ"מ נראה דאסור להציען על השלחן דחיישינן שיפרך קצת מהן לתוך המאכל דלפעמים יש בהם קצת ממשות מקמח חלב חטה, וכ"ש שאסור ליתן קמח בפסח לתוך בגדים המכובסים בחלב חטה, וגם צעייפי נשים הרגילים לתקנן עם קמח יש להסירן בשעת אכילה דשמה יפרך קצת מהם לתוך המאכל עכ"ד.

דברי הגר"א וכתב ומיהו בורית שעושיין מחלב אינו נכנס בכלל זה, דכיון שמערבין בו סיד ושאר דברים הפוגמים אותו הוה ליה טעם פגום, וטעם פגום אינו אוסר, ולענין רחיצה שרי אפילו לכתחילה ע"כ, ודבריו ברורים ומאירים ואינם צריכים חיזוק, וא"כ יש לבאר האם מרן הגר"ש ס"ל דאף בדבר פגום אמרינן סיכה כשתיה או שמא הבנה אחרת יש בדבריו.

ובאמת שדברי הגר"ש הנ"ל הובאו משמו בספר אשרי האיש ואנכי אין עמדי הספר הנ"ל, אולם מצאתי מפורש דברי הגר"ש בספר קובץ תשובות (ח"א ס' מ"ט) שנשאל לגבי שמן העשוי מנבט חיטה, והביא מחלוקת אחרונים אם אמרינן מדסך אחשביה, ולמעשה הכריע להקל משום שהוא פגום ובצירוף מה שטוענים המומחים שהשמן אינו נעשה מהחלק המחמיץ בחיטה עכ"ה, ואף שמשמע קצת שלא סמך על הטעם שאין סיכה כשתיה בדבר פגום לבדו מ"מ שם מדובר שכל השמן הינו עשוי מחיטה, ואם אין סומכים על דברי המומחים הרי שכולו חמץ, ואף שפגום יש מקום להחמיר וכדברי המהר"ם שיק שהובאו לעיל, אבל בתערובת ודאי שיש להקל יותר, [וכן הוא בשו"ת נוב"י (מהדו"ת י"ד ס' נ"ז) שהקל באחשביה בתערובת, וכן הוא בחזו"א (ס' קט"ז אות ט)].

ומכל הנ"ל נראה שדחוק מאד להחמיר אחשביה בסיכה לומר שהיא כשתיה בדבר פגום, שאף בשתייתו לא הוה ליה כי אם אחשביה, ודין אחשביה עצמו הוי חידוש כפי שכתב השד"ח, והגם שמחמירין לדינא דאחשביה מ"מ לא בכל מוצר ברור שיש

ועפ"ז יש להחמיר באודם שיכול להיבלע בעת האכילה, אמנם יש לחלק בין הדברים ומדברי המג"א עצמו שציין לסו"ס תמ"ז דשם כתב הרמ"א בשם תה"ד דיש נמנעין לשחוק על השלחן עם קלפים הנקראים קרטיין בפסח שחוששין שמא יפול מחמץ נוקשה שבהם לתוך המאכל ע"כ, וא"כ הוא הדין לענין הצעת בגדים, והחילוק הוא גדול בין חמץ נוקשה לחמץ פגום, ובתה"ד עצמו (קפ"ו) כתב שהקרטיין האלו הינם חמץ נוקשה או חמץ גמור ובודאי שאין לדמות לחמץ שנפסל מאכילת כלב, וא"כ נראה דאודם אין מקום להחמיר וכ"ש שאר מיני איפור. **ה) ולא** אכחד דמטיין משמיה דמרן הגר"ש אלישיב (משנ"ב דרשו בשם ספר אשרי האיש) להחמיר באיפור וכן בסבון גוף ושאר תמרוקים משום דסיכה כשתיה, אולם לענ"ד זהו דין תמוה ואפרש שיחתי, דהנה הרמ"א בהלכות שבת (ס' שכ"ו ס"י) אסר לרחוץ ידיו בשבת בבורית ובשאר חלב, ובגר"א (סקי"ט) כתב דמשמע דבחול מותר לרחוץ בחלב כדברי רבינו תם שמתיר והוא חלק עליו ופסק כדברי המרדכי לאיסור משום דסיכה כשתיה וחלב הרי הוא אסור באכילה, ובביאור הלכה כתב שאם אפשר להשיג סבון אחר יש להחמיר.

לכאורה ההבנה הפשוטה היא שהחלב הינו ראוי לאכילה וכיון שלוקח דבר שראוי הוא לאכילה וסך בו אמרינן סיכה כשתיה, אבל אם לקח דבר שהוא פגום לחלוטין וגם על אכילתו יתחייב רק מדין אחשביה, הרי שאם יסוך בו לא אמרינן סיכה כשתיה ולא גרע מהנאה שמתיר להינות ממנו, וראיתי שכן כתב להדיא בכה"ח שם (סקמ"ה) שהביא

להחמיה, שהרי על דרך הרוב הוא מעורב באופן שאינו מרכיב חשוב והוי חומרא על חומרא על חומרא, ועוד עיין באול"צ (ח"ג פ"ח ו') כתב שם שאין לומר סיכה כשתיה בדבר פגום ואין להחמיר בתמרוקים לאוסרם משום טעם שהוא, וכן ראיתי שבספר חוט שני (עמ' צ"ה) כתב שאין לומר בסבון ותמרוקים סיכה כשתיה, משום שאחשביה

שייך שע"י שאוכל מחשיבו כמאכל אבל בסיכה לא נתן חשיבות של אכילה אלא של סיכה ולא מקבל שם אוכל עי"ז.
וא"כ עולה שאין לאסור במיני סבון תמרוקים ואודם בכללם בשימוש בפסח, וכל שכן שאין לאסור כלל חומרי ניקוי סבון כלים אקנומיקה וכו' והמחמיר בהם אינו אלא מן המתמיהין.



הרב
יוחנן לסמן
קהילת בני התורה
פסגת זאב



בענין השתמשות והנאה במוקצה בשבת ויו"ט

א) איתא בגמ' (שבת כט.) "אמר רב יהודה אמר רב מסיקין בכלים ואין מסיקין בשברי כלים דברי רבי יהודה, ורבי שמעון מתיר", ולהלן בגמ' "א"ל רב שמואל בר בר חנה לרב יוסף, לרבי יהודה דאמר מסיקין בכלים ואין מסיקין בשברי כלים, כיון דאדליק בהו פורתא הו"ל שברי כלים, וכי קא מהפך באיסורא קא מהפך (היינו שמהפך בעצים שיבערו היטב ועובר על איסור טלטול מוקצה), דעבד כדרב מתנה, דאמר רב מתנה אמר רב עצים שנשרו מן הדקל לתנור ביו"ט מרבה עליהם עצים מוכנים ומסיקין".

וכ' הרשב"א וז"ל "מכאן נ"ל דאין איסור ליהנות מן המוקצה, דלא קשיא ליה אלא היכי מהפך בהו כלומר שאסור לטלטל, הא אי לא מהפך בהו אעפ"י שהתבשיל מתבשל בו אין בכך כלום. והיינו נמי דאמרינן לעיל גבי פתילת הבגד וכו' כלומר ואסור

להשתמש בידים בשברי כלים, דאלמא אי לית להו דעולא שפיר דמי, ואע"ג דממילא דולק והולך ונעשה שבר כלי ונהנה ממנו ומשתמש לאורו. שלא אסרו אלא לטלטלו או לאכלו, ואפ' להשתמש בו בידיים כגון הדלקה או לסמוך בו כרעי המיטה, ואפ' במקומו שאינו מזיזו ומטלטלו, אבל הנאה הבאה ממילא שפיר דמי" וכו' עכ"ל. מבואר מדבריו דשימוש בידיים אסור, והנאה מותרת. וחילוק זה צ"ע בסברא מהו החומרא בשימוש בידיים. גם צריך להבין מדין מה אסור שימוש במוקצה.

ב) בגמ' (ביצה ד:) מובאים עיקר דברי רב מתנה הנ"ל, "אמר רב מתנה עצים שנשרו מן הדקל לתוך התנור ביו"ט מרבה עליהם עצים מוכנים ומסיקין, והא קא מהפך באיסורא, כיון דרובא דהיתרא נינהו כי קמהפך בהיתרא קמהפך, (והיינו שמדובר דווקא היכן שיש רוב

עצים מוכנים, וכלשון המימרא מרבה עליהן עצים מוכנים), והא קמבטל איסורא לכתחילה ותנן אין מבטלין איסור לכתחילה, הני מילי בדאו' אבל בדרבנן מבטלין. ולרב אשי דאמר כל דבר שיש לו מתירין אפ' בדרבנן לא בטיל מאי איכא למימה, הני מילי היכא דאיתא לאיסורא בעיניה הכא מיקלא קלי איסורא". ומבואר שעצים אלו שנפלו לתנור ביו"ט, מותר להסיקן ע"י ביטול ברוב, ובצירוף זה שאינם בעין. ולכא' סברא זו שאין האיסור בעין אינה מובנת, מכיון שגם לאחר שנשרף איסורו עליו, כמו שנראה מהא דצריך שיהיה ביטול, א"כ מה הקולא בזה שאינו בעין. עוד יש להק' לפי הרשב"א דאסור להשתמש במוקצה בידיים, מדוע מותרת עצם ההדלקה, שהרי מה שמדליקה לצורכו הוה שימוש בידיים, ובשעת ההדלקה העצים בעין. וגם לדידן קשה שהרי אנן קיי"ל כרב אשי שלא מהני הביטול כשיש לו מתירין, וקיי"ל כהרשב"א (משנ"ב תק"א סק"ג) וכדלהלן. ובשלמא בסוגיא בשבת הרי מיירי שמדליק בכלים שלימים רק שאח"כ נשברים, אבל הכא מיירי בעצים שנשרו ביו"ט שהם מוקצה מתרי טעמי, א' שהיו מחוברים בביה"ש ואיתקצאי לכולי יומא, ב' לפי חלק מהראשונים גם משום גזירה שמא יעלה ויתלוש, וכן פסק המשנ"ב (תק"א סק"א), וא"כ כבר בשעת ההדלקה הם אסורים, ואז הם בעין, ואיך מותר להשתמש בהם דהיינו להדליקם.

ג) ובשו"ע (תק"ז ס"ב) כתב, אע"פ שעצים שנשרו מן הדקל ביו"ט או בשבת שלפניו אסור להסיקן, אם נשרו ביו"ט בתוך התנור מרבה עליהם עצים מוכנים ומבטלין.

ובמשנ"ב (סק"ח) כתב "ואע"ג דעצים אלו יש להם מתירין למחה, ודבר שיש לו מתירין אפ' באלף לא בטיל, ואפ' באיסורי דרבנן, איסור זה קילא טפי, שהרי עיקר הנאת העצים בא לאחר הסקה שאופה בו [או מחמם ביתן] ואז האיסור כבר אינו בעין, ובכגון זה לא החמירו חכמים בשביל שהוא דבר שיש לו מתירין. וגם אם ירצה אחר הסקה להעמיד קדרה לבשל נגד האש [או לחמם גופו, או אפ' להינות לאור האש] בשעה שהעצים דולקים שרי, דמוקצה אינו אסור בהנאה הבא מאליה, רק דאסור לטלטל מוקצה או להשתמש אפ' בלא טילטול, וכדלעיל בס"י תק"א וכו', והכא שמשתמש בה בהיתרא בשביל אפית פת, מותר ליהנות גם בשאר הנאות" וכו' עכ"ל. מבואר בדבריו שהטעם שמותרת עצם ההדלקה, הוא משום שהנאתו בהדלקה זו, היא לאחר שישרפו, שרוצה לאפות בהם. וסברא זו אינה מובנת, דמאי איכפ"ל מה שהנאתן בזה הוא לאחר שלא יהיה בעין, כיוון דאין האיסור בהנאה, כי אם השימוש בידיים שזה עצם ההדלקה ואז הם בעין. וצ"ע.

ד) והנה עצם דבריו שכתב כאן באופן מוחלט שאסור להשתמש במוקצה גם אם אינו מטלטלו, כתב כן גם לעיל (תק"א ס"ו) על הא דכתב השו"ע כלים שנשברו ביו"ט אין מסיקין בהם מפני שהם נולדו. וכתב המשנ"ב (סק"ג) "דמעיקרא כלי והשתא שבר כלי ואסורים בטלטול, ולכך אסור להסיק בהם, ואפ' אין מטלטלם כלל אלא שורפן במקומן שמונחין שם ג"כ אסור, דמעשה הדלקה שעושה בכלי שנדלקת על ידו חשיב כטלטול" עכ"ל, והיינו כהרשב"א,

מע"ש, ובהם אין דין מוקצה כמו שכתב שם הרמב"ן, מכיון שהנכרי אינו מקצה כלום, ודעתו על הכל, א"כ יצא נפק"מ לדינא, שאם הם היו הפקר בע"ש יהיה אסור לירד בו, מדין שימוש במוקצה, ומסתבר שגם זה מצוי, ולא מצינו שחילקו בזה הפוסקים.

ו) וראיתי בקובץ תשובות למרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל (ח"ג סי' נ"ט) שגם הוא נקט בפשיטות שהרמב"ן והרשב"א לא פליגי אהדדי, וכתב שמשו"ה מותרת הישיבה על מוקצה, משום שאינו בידיים ממש אלא בגופו, ואיסור שימוש, הוא בידיים דווקא וכלשון הרשב"א, כיון שאיסור שימוש אינו איסור מצד עצמו, אלא מדין טלטול, [וכבר קדמו המשנ"ב (תק"א סק"ג) הנ"ל בזה].

והביאור בדבריהם נראה, שהרחיבו חז"ל את איסור טלטול, לאסור כל התעסקות בידיים ממש, בדומה לצורת טלטול. ונראה להוסיף שענין איסור טלטול הוא השתייכות ישירה למוקצה, ולכן אסרו גם השתייכות בצורה הדומה לטלטול.

ומעתה יש ליישב הקושיות הנ"ל, א' מדוע הקילו היכא שהאיסור אינו בעין. ב' מדוע הותרה הדלקת עצים שנשרו מן הדקל ביו"ט, היכא שעיקר השימוש בזה הוא לצורך הנאתו לאחר שישרפו העצים. ולהנ"ל אפשר לבא, שמכיון שאיסור שימוש בידיים הוא משום ההשתייכות למוקצה, לכן היכא שמדליק את העצים ומעמידם לצורך הנאתו מהם לאחר שישרפו, קלושה השתייכותו במעשה ההדלקה לגוף העצים, כיון שאינו צריך לגוף העצים בשעת ההדלקה, ולכן הקלו בו חז"ל היכא שיש ביטול. ודו"ק.

ז) העולה מן האמור, שלהשתמש בידיים

ויש להקשות שנראה שסותר את עצמו שלעיל (ש"ח ס"ב) כתב השו"ע חריות של דקל שקצצם לשריפה, מוקצים הם ואסור לטלטלם. ובמשנ"ב (סקפ"ב) כתב, ואסור לטלטלם היינו טלטול ממש, אבל לישב עליהם כשאין מזיון ממקומן ודאי שרי וכו'. וכן כתב (סקפ"ח) וז"ל אבל ישיבה לחוד שרי בכל ענין עכ"ל. הרי שפסק דלא כהרשב"א, שהרי ישיבה הינה שימוש לכל דבר וענין, ולהרשב"א היה לאסור זאת שהוא שימוש בידיים ממש. וא"א להגדירו כהנאה הבאה ממילא. וצ"ע.

ה) ויש שרצו לתרץ שכל דברי המשנ"ב שהתיר ישיבה, זה דווקא בדברים שאינם עומדים לזה, כמו חריות של דקל ונדבך של אבנים המדוברים שם. והטעם הוא, שבזה לא חשיב שמעמיד את המוקצה לשימוש, כיון שעומד לשימוש אחר, ולכן הישיבה עליהם מותרת כמו הנאה הבאה ממילא, וכל מה שאסרנו שימוש בידיים, הוא רק היכא שנחשב שמעמיד המוקצה לשימוש.

וצ"ע מה הגדר בזה, [ולפי מה שיתבאר להלן יובן]. עוד קשה על זה, שזה נסתר מהגמ' (שבת קכב). דאיתא התם במשנה, עשה נכרי כבש לירד בו, יורד אחריו ישראל, ואם בשביל ישראל אסור. מעשה ברכן גמליאל וזקנים שהיו באים בספינה, ועשה נכרי כבש לירד בו וירדו בו ר"ג וזקנים. וכתב הרמב"ן (אמצע ד"ה הא דתנן) וז"ל "ולכא משום מוקצה, דמשתמש בעלמא הוא וכיושב על האבן דמי" עכ"ל. הרי שהתיר ירידה על כבש אע"פ שעומד לכך, ואם נאמר שהרשב"א יחלוק עליו איך יפרנס את המשנה שם. ואע"פ ש"ל שמייירי בעצים שהיו של הנכרי

במוקצה אסור מדין טלטול, ויש לתמוה על המובא בספר "יצחק יקרא" למורינו הגר"א נבנצאל שליט"א [הובא במשנ"ב דרשו (בסימן ש"ח)] בשם מרן הגרש"א זצ"ל, שהתיר להניח חפצים על מכונת כביסה בשבת, כיון שאינו מזיזה. וצ"ב, שהרי התם משתמש בידיים במוקצה, ויש לאסור זאת להרשב"א והמשנ"ב הנ"ל, ובפרט שכהיום בהרבה בתים מניחים בד וכדו' על המכונה כדי להניח עליה חפצים, ועומדת לזה.

וצ"ל דס"ל למרן הגרש"א דעיקר איסור השתמשות אינו אלא כשנגדיר שמעמיד המוקצה לשימוש, ומהטעם הנ"ל, דאז חשיב השתייכות למוקצה, ומכונת כביסה כיון שעיקר יעודה לכבס, אינה מוגדרת שעומדת לשימוש זה במהותה, ולכן אף שעומדת גם לזה, הרי זה שימוש טפל, ואינו נאסר שימוש זה משום כך.

ולפי"ז כמעט אין שייך לאסור שימוש בידיים במוקצה, שהרי ממנ"פ, אם עומד לכך, אינו מוקצה, ואם אינו עומד לכך, הרי אינו נאסר, שאינו נחשב שמעמידו לכך וכנ"ל, מלבד מוקצה שהוא מחמת גופו, היינו שאינו עומד לכלום, בזה יאסר שימוש בידיים, כגון אבן ברה"ה, שיהיה אסור להניח עליה חפצים בשבת, שהרי מעמידה לכך, והוה שימוש בידיים האסור, לפי מה שפסק המשנ"ב כהרשב"א.

עוד עורר מרן הגריש"א בס"ה הנ"ל, היאך מותר להניח מאכלים בשבת על הפלטה, והרי זה שימוש בידיים במוקצה. ובזה אין את ההיתר הנ"ל, כיון שעומדת לכך וזה כל יעודה, ותירץ שכיון שהתחיל להשתמש בה מבעוד יום שרי וצ"ע סברתו בזה. וגם אין זה מיישב איך מותר להניח מאכלים חדשים על הפלטה, כגון בהגבהה וכדו' באופנים המותרים. וצ"ע.



הרב
ראובן מאיר בן משה
אוהל משה
רמות ב'

שימוש רב פעמי בכוסות קרטון

י"א (ט"ז ועוד) שמותר להוסיף עליהם עוד חיטים כשרים כדי לבטלן בס' ולטחנן קודם פסח, ולא מקרי זה מבטל איסור לכתחילה, כיון שהוא קודם פסח ועדיין לא הגיע זמן איסורו, ורוב הפוסקים אוסרים דכיון דמערב אדעתא לאכול אותם בפסח, הוה ליה כמבטל בזמן איסורו. ומ"מ בשעת הדחק אפשר דיש לסמוך על המקילין. ע"כ.

מאידך, לעיל מיניה (סקי"ז) כתב שמותר לטחון חיטים קודם פסח אף שיש בהם חיטים שהחמיצו (ומתבטלים בס'), ואין זה בכלל אין מבטלין איסור לכתחילה כיון שאין בכונתו בטחינתו לבטלם אלא לטחון את החיטים. ע"כ. וכ"כ כיו"ב (תמ"ז סק"ז) לנקוט כדעת ר"ה פ' שמותר ליתן לתוך היין חלב חיטה או חלב בהמה כשיש ס' כנגדו לתקנו שיהיה צלול, ולא חיישינן שיאכל עם בשר או בפסח, דאף אם ישכח ויאכל ליכא איסורא כיון שכבר נתבטל, ואין כאן משום מבטל איסור לכתחילה, כיון שאין כונתו לבטל רק לתקן היין [דלא כצמח צדק (סי' פ') וחק יעקב שאסרו]. ע"כ.

מבואר שהכל תלוי בכונתו אי דעתו לבטל, וא"כ בנ"ד שאין כונתו לבטל, שרי, וע"ע ברכ"י (סי' פז אות ט). [ומה שכתבנו שאין

שאלה:

בדבר שימוש בכוס קרטון של שתיה חמה, האם מותר לשתות בו תה בתוך ו' שעות לסעודה בשרית, לאחר ששתה בו חלב בבוקר.

תשובה:

נראה דמשרא שרי, ונבאר טעמו להלן בקצרה.

א) הנה תחילה יש לדון מצד נתינת טעם (שהרי חיישי' לכתחילה לבליעה ופליטה בכוס שני), אך קיי"ל שנ"ט בר נ"ט שרי, ובנ"ד שהוא לענין ו' שעות נראה פשוט דשרי אף לכתחילה, [וכן מוכח ממנהג העולם שמשתמשים לכוס תה שמכין אחר שאכל בשר, בכפית שבלעה חלב בבוקר, אף שאין ס' כנגד הכפית, וכן נראה ממה שכו' בשו"ת טוב טעם ודעת (תליתאה סי' קפ"ג)]. ומצד פליטת ממשות חלב הבלועה בכוס, הרי קיי"ל שהיתר בהיתר בטל, ובנ"ד גם אם נימא שנפלט חלב מהכוס לתה, הרי בטל בס', רק שיש לדון אי אריך למיעבד הכי מצד אין מבטלין איסור לכתחילה.

ב) והנה המ"ב (תנ"ג סק"כ) כתב שאם לא היה ס' דגן שלא החמיץ כנגד המצומחים,

כונתו לבטל, כן הוא פשוט כיון שהוא בלוע ואינו בעין, וגם לא ברור שנבלע ונפלט, וכן הוא בפמ"ג בביאור השו"ע סי' צ"ט (מ"ז סקט"ו), ומ"ש שם שמ"מ יש להחמיר לולא שהוא כלי שפע, אינו עניין לנ"ד שהוא נ"ט בר נ"ט ושכנגד הממשות ודאי שיש ס', ע"ש ודוק. וע"ע במאירי (פסחים כט:; בשם מקצת ראשונים שבבליעת כלי אין איסור של ביטול איסור לכתחילה).

ג) ונראה שבנ"ד גם הצ"צ הנ"ל יודה להתיר שהרי כל מה שאסר הוא בגלל דס"ל דחשיב מבטל איסור לכתחילה מההיא דיו"ד (סי' צ"ז), ע' בדבריו, ונ"ד אינו עניין לזה כמבואר למעיין, וגם שבכל אופן לא יהיה ניכר החלב (שגם לזה חשש שם), ועוד שיתכן שטעם החלב היוצא מדפנות הכוס פגום הוא, ובזה מודה הצ"צ כמבואר בדבריו. וגם החק יעקב שאוסר בנדון הצ"צ, אין טעמי האיסור שייכים בנ"ד, וכפי שפירש שיחתו במנחת יעקב (כלל ס' סק"א), ע"ש. ובפרט ששיטת השו"ע (סי' צ"ט ס"ו) שאיסור דרבנן שהתערב במיעוט היתר, שרי להוסיף עליו לבטלו לגמרי, וא"כ גם בנ"ד התערב כבר חלב במים (נס קפה) שהכין בבוקר, וכעת רק מוסיף עוד ס' כנגד פליטת הכוס (ולא מכוין כלל לבטל), דשרי, (וצירוף זה האחרון יועיל עכ"פ היכא שאין לו כוס אחרת, ואכמ"ל. מיהו כבר התבאר שבלא"ה שרי).

ד) וע"ע בתשובות רע"א (קמא סי' ל"ח) שהוכיח מהראיות שהביא הט"ז הנ"ל, דדעתו שאף לכתחילה מותר לערב חיטים מצומחים ע"מ לבטלם ברוב קודם פסח, וכ"כ הגר"ז (סי' תמ"ב קו"א סק"ג) להוכיח בדעתו, ודלא כפמ"ג

דס"ל שהט"ז התיר רק בדיעבד, [ולענ"ד נראה שהט"ז (תמ"ב סק"א) כ' להדיא לאסור בזה לכתחילה, וצ"ע. ובחזו"ע (פסח עמ' ק"ג) צידד להתיר לכתחילה], וכ' הרע"א שמדברי הרמ"א (צ"ט ס"ו) נראה שאסור לכתחילה, וע"ש שהתיר בנדונו מטעם אחר.

ומ"מ בנ"ד שרי לכתחילה להכין משקה עם חלב בכוס קרטון, אף שיודע שאח"כ יכין בזה תה וקפה לשתות בתוך ו' שעות לאכילת בשר, שהרי לא מכוין לבטל, ואף לצ"צ נראה דשרי זה ממש (להתיר אף בידע שיכין אח"כ תה), מהטעמים הנ"ל. וכל זה שרי בהדיח הכוס היטב.

ויש שהעירו שא"א להדיח הכוס היטב בכוס קרטון משום החריץ שמצוי לאורכה, ונראה שאם מעביר ידו שם ומדיח מממשות, שוב אין שם שאריות חלב כלל בעין, ורק צבע החריץ נשתנה בגלל המשקה, ואף אם נימא שיש "בתוך" החריץ בליעת חלב, מ"מ לא גרע מבליעת הכוס גופא שיתכן שפולט ממשות חלב ואעפ"כ שרי וכנ"ל, הכא נמי, ובפרט שהמשקה שמכניסין אח"כ נראה צלול ממש.

ולעניין הכנת תה בכוס זה לשתות בתוך סעודת בשר, לפו"ר נראה דלמאן דאוסר נ"ט בר נ"ט לכתחילה, גם בנ"ד אסור להכין תה ע"מ לשתותו באותה שעה. אולם יש שהורו היתר בזה משום שהיוצא מדפנות הכוס פגום הוא, וכמובן דגם זה איירי רק בהדיח היטב, וצ"ע. [וע"ע בש"ך (פ"ט סק"ט) וביד יהודה, ביד אברהם, ובפתי"ש שם, ובא"ר (או"ח קע"ג סק"ד דפליג)]. והנלע"ד בס"ד כתבת.

איגוד עמלי תורה מעמד 'ההדרן'

בקורת רוח מרובה התקבלה הידיעה בקרב בני הישיבות השוקדים באהלה של תורה, על קיום מעמד 'ההדרן', בו ייערכו סיומי מסכתות על המסכתות הנלמדות בישיבות הק', ע"י כלל הבחורים הלומדים בישיבות בין הזמנים שע"י קהילות איגוד עמלי תורה.

הבחורים נקראים בזאת לשנס מותנים ולעמול בתורת ה' ולהתאמץ לסיים את המסכת הנלמדת בישיבה, דבר המקנה שלימות בכל המסכת, ובכך לזכות להיות מחתני השמחה, במעמד ההדרן המרכזי.

מעמד ההדרן יתקיים אי"ה ביום ראשון כ"ג ניסן בשעות הערב, במעמד מרגן ורבנן גדולי הדור שליט"א, תוך שילוב סעודה מפוארת לכבודה של תורה, באולמי שירת ירושלים רח' כנפי נשרים, ובליווי הבעל מנגן ר' זאנוויל ווינברגר ומקהלת מלכות.

בכדי שיוכלו להערך כראוי לחלוקת המתנות למסיימי המסכתות במעמד הסיום המרכזי, יש להרשם אצל רכזי ישיבות בין הזמנים, כפי שפורסם בבתי המדרש.

איגוד עמלי תורה הקצאות

בשמחה רבה התקבלו הידיעות כי בס"ד לאחר מאמצים מרובים של ראשי האיגוד וגבאי הקהילות, התקדמו לשלב המעשה ארבע הקצאות לבתי המדרש בירושלים,

כשבחלקם התהליך הסתיים ממש בימים אלו, וההקצאות אושרו לשמחתם המרובה של בני הקהילות.

תודתנו נתונה בזאת לכל העוסקים בצרכי ציבור באמונה, שפעלו והתאמצו רבות למען מטרה נעלה זו, ובפרט לשלוחי דרבנן חבר מועצת העיר הרב חיים כהן הי"ו שעמל וטרח רבות, וחה"כ הרב מיכאל מלכיאלי הי"ו שהחל במלאכה ודחף לגומרה, יחד עם הרב צביקה כהן הי"ו ושאר הנציגים בעירייה, ולעומד בראשם יו"ר תנועת 'שס' הר"ר אריה דרעי הי"ו, שבהנחייתו ודחיפתו התקדמו ומתקדמים ההקצאות עד לאישורם הסופי.

ברכתנו שלוחה בזאת לקהילות שזכו לברך על המוגמר ולנמצאים באמצע התהליך, יה"ר שיזכו לראות בקרוב בבנייני קבע מפוארים ומרווחים, כראוי וכיאות לקהילות חשובות אלו.

איגוד עמלי תורה קמחא דפסחא

בס"ד עלה בידינו לחלק לבני הקהילות לקראת חג הפסח, שוברי הנחה ותלושים לחנויות שונות, לקניית ביגוד, נעליים ועוד, וכן הנחה מיוחדת לספריות, בכדי להקל על הוצאות החג המרובות בלא"ה, תודתנו נתונה לחנויות שהצטרפו להסדר זה.

תודה מיוחדת להנהלת אקסוס, על הירתמותם בעין יפה למען בני התורה, בהוצאת כרטיס מגנטי אישי, המקנה הנחה כללית לכל הפריטים בחנות.

כמו"כ נערכו חלוקות קמחא דפסחא ע"י גבאי הקהילות בכל אתר ואתר, בין בחלוקת מלגות בצורה מכובדת, בין בחלוקת מוצרי בשר, עופות, פירות וירקות, ובין בסבסוד מיוחד לארגזי מיץ ענבים, ביצים ומוצרים שונים.

כמו כן לאחרונה נוצר שיתוף פעולה מבורך עם ארגון החסד הנודע 'אור יוסף', כשדרכו מחולקים מפעם לפעם מוצרי חלב לאברכי הקהילות.

איגוד עמלי תורה 'בהתאסף'

עם התרחבות הקונטרס הנפלא והמיוחד 'בהתאסף', שהתקבל בקורת רוח ועונג רב ע"י רבנן ותלמידהון, התקבלו במערכת פניות של אברכים בדבר הצורך במדור מיוחד בו יהיה ניתן לכתוב תגובות והערות למאמרים השונים, ובל"נ בקונטרס הבא ניחד לכך מדור נפרד. ובזאת נקרא לכל מי שיש לו הערה והארה, נא לשולחה למערכת 'בהתאסף' בכדי שנוכל לפרסמה להגדיל תורה ולהאדירה.

כמו"כ ניתן לשלוח למערכת ספרים שיצאו לאור ע"י אברכי ורבני הקהילות, ובל"נ נפרסמם כפי שיתאפשר.

את המקום כבית תלמודם ותפילתם, ועקב כך נוספו מניינים רבים וכיום מתקיימים שלשה מניינים לתפילת שחרית המלאים מפה לפה, שלשה מניינים לתפילת מנחה, וארבעה מניינים לתפילת ערבית בימי החול, ותפילת ערבית של מוצאי שבת מתחלקת לחמשה מניינים המלאים מבני הקהילה כ"י.

בתוך כך אוצר הספרים התברך אף הוא ביכול נוסף של ספרים איכותיים לרווחת הלומדים.

לקראת ימי הפסח התגבשה תכנית מיוחדת של עזרה וחסד לאברכי הקהילה באמצעות איגוד עמלי תורה, ומפעלים נוספים להם דאגו הגבאים, בין היתר התגבשו קבוצות לאפיית מצות בחבורה בדקדוק רב במתחם ישיבת בניין אב בראשות הגאון רבי דוד אברהם שליט"א.

'קופת הקהל' - הינו מיזם חדש בתוככי הקהילה שמטרתו לעזור לנצרכי הקהילה בכבוד בערבי חגים, בשמחותיהם, ובשאר ימות השנה, כעת לקראת חג הפסח חולקו מלגות קמחא דפסחא לאברכי הקהילה, מקופת הקהל ומקרנות נוספות. 'קופת הקהל', מלבד תמיכתה באברכי הקהילה, תתן הלוואות לכל מטרם במהלך השנה לבני הקהילה בפריסת תשלומים נוחה. ברכת י"שר כח שלוחה בזאת מאת בני הקהילה להרב אלעזר עוזרי שלט"א על יוזמתו הברוכה.

ישיבת בין הזמנים שהוקמה בשנה שעברה, קיבלה השנה מימד רחב יותר, הן מבחינת כמות הלומדים אברכים ובחורי הישיבות, והן מבחינת השיעורים הנמסרים בתוככי

ושמחה, זאת כחלק מאיחוד וגיבוש בני הקהילה.

קהילת בני תורה גבעת שאול

לראשונה נפתחה בקהילת בני תורה ישיבת בין הזמנים, וכבר היא מונה עשרות בחורים השוקדים על תלמודם, תוך שימת דגש על סיום המסכת הנלמדת בישיבה, כאשר לקראת סוף בין הזמנים ייערכו מבחנים על המסכתות הנלמדות ויזכו את העומדים בהם בהצלחה במלגות מכובדות.

אהל משה רמות ב'

קהילת אהל משה בשכונת רמות ב' רשמה בתקופה האחרונה התפתחות משמעותית, וכפי שנתבררנו בגליון הקודם, הגידול הרב של משפחות נוספות המצטרפות לקהילה, גרר בעקבותיו חוסר מקום משווע כאשר בשבתות מתפללים רבים נאלצים לעמוד מחוסר מקומות ישיבה, עקב כך הוחלט לפני כשלשה חודשים ע"י הגבאים לצאת לפרויקט שיפוץ והרחבה משמעותי לביהמ"ד, דבר שיוסיף כשלושים מקומות בבית המדרש. ואכן בסיעתא דשמיא בתוך זמן קצר ביותר, כשבוע ימים, קיבל המקום פנים חדשות, הן בתוספת מקומות, והן בחדר תפילה למניינים נוספים, כאשר ההרחבה גוררת בעקבותיה ציבור רחב יותר של בני תורה שיעדו וקבעו

היכלי תורה מקור ברוך

בקהילת היכלי התורה בשכונת מקור ברוך, שוקדים רבות לרווחת לומדי ומתפללי ביהמ"ד, ומפעם לפעם נערכים חלוקות של מוצרי מזון תלושים וביגוד, וכעת לקראת חג הפסח חולקו ארגזי עופות ובשר לבני הקהילה.

ישיבת בין הזמנים המרכזית שע"י היכלי התורה, ידועה ומפורסמת באיכותה וכמותה, כאשר מאות רבות של בחורים בני עליה שוקדים ועמלים בתורה הק', מתוך שמחה ואוירה מרוממת של המשך עליה בתורה אף בימי בין הזמנים, כשבמהלכה מתקיימים שיעורים ושיחות מפי גדולי ישראל, ראשי ישיבות ומגיידים.

דבר ייחודי נוסף הוא תפילת שחרית מרכזית לבחורי השכונה, כשלאחריה מתקיים שיעור הלכה בהלכות הפסח, ולאחמ"כ נערכת ארוחת בוקר מושקעת כדי שיוכלו הבחורים לשקוד על תלמודם ללא הפרעות.

מלבד זאת נערכים פעילויות נוספות ע"מ לאחד ולגבש את הבחורים, כאשר בליל שישי האחרון התקיים 'זיץ' מרום במרומי ירושלים.

חניכי הישיבות בר אילן

בקהילת חניכי הישיבות בשכונת בר אילן, נערכה סעודת מלווה מלכה מתוך רוממות

בית המדרש. בין הרבנים שבאו וטרחו להגדיל תורה בבית מדרשינו בימי בין הזמנים, מורינו הגאון רבי שלמה ידידיה זעפראני שליט"א שמסר את שיעור הפתיחה לבין הזמנים, ואף קבע את המזוזות החדשות לביהמ"ד, ראש הישיבה הגאון רבי משה צדקה שליט"א, הגאון רבי אלחנן פרץ שליט"א, ורבנים נוספים. ברכת יישר כח להרב אילן בר שלום שליט"א על הירתמותו המסורה לכלל ענייני ישיבת בין הזמנים. כמו"כ נערך 'זיץ' מרומם לבחורי ישיבת בין הזמנים, בשיתוף קהילת מטה משה - רמות א', בו השתתפו עשרות בחורים בשירה וזמרה אל תוך הלילה.

ואת עלית על כולנה - הישג מרשים נוסף בקבלת הקצאה למבנה קבע במרכז השכונה, זכינו ועבר את הוועדות ואת כל הבירוקרטיה המפרכת בעיריית ירושלים, ובקרב בני הקהילה כבר מתכוננים לבניית בית גדול לה' ולתורתו.

ברכת הקהילה שלוחה בזאת לנציגי הציבור בעיריית ירושלים, ובפרט להרב חיים כהן הי"ו שעמל וטרח רבות למען קידום הקצאה זו, ושאר ההקצאות ברחבי ירושלים.

קהילת בני תורה רמות ג'

בשבת האחרונה שבת הראש"צ הג"ר יצחק יוסף שליט"א בשכונת רמות, כשהוא מתארח אצל בנו, מחשובי המתפללים בקהילה, השמועה עברה מפה לאוזן עד שנעשה המקום צר מהכיל את המוני האברכים שבאו

לבית המדרש כשאף בעמידה לא היה ניתן להכנס, ורבים נאלצו לשמוע את דרשת הרב שליט"א, שעסקה בעניינים העמוקים של הספיקות וכללי הפסיקה, מבעד לחלונות. **לאחר** תפילת מוסף נערך כמידי שבת קידושא רבא לטובת הלומדים הרבים, כשהרב שליט"א נושא ונותן בדברי תורה יחד עם האברכים החשובים.

כמו"כ ברכת הקהילה שלוחה בזאת להרב אהרן עזר שליט"א מחשובי חברי בית המדרש לרגל הוצאתם לאור של שנים מחיבוריו, "תורת הפסח" ו"תורת העומר" העוסקים בשורשי וטעמי הלכות פסח וספירת העומה.

מגין אברכים נווה יעקב

כחלק מדאגה לרווחת בני הקהילה, חולקו בימים אלו מלגות מיוחדות לקראת פסח לבני הקהילה בסכום כולל של מעל 40,000 ש"ח ובאופן מכובד, בסיוע ארגונים שונים ומתרומות בני הקהילה, כן התקיימה חלוקת עופות ומוצרים נוספים במחירים מוזלים במיוחד לבני הקהילות בשכונת נווה יעקב.

לפני מספר שבועות נוספה הרחבה משמעותית לעזרת נשים המשמשת למניינים נוספים בימות החול ובשבתות, דבר שיביא לרווחה מסוימת לדוחק הרב הקיים בפרט בשבתות, כמו כן נוספו מעל 1500 ספרים לאוצה"ס.

כמו"כ התקיים כולל פורים בין מגילה

בחשיבות השקידה בתורה, מתוך שמחה על הזכות לעסוק בה, גם בזמנים שבהם יש קושי לעסוק בה. לאחר מכן נערכה סעודת מלוה מלכה בליווי תזמורת בשירי רגש וריקודים, דבר אשר רומם מאוד את כל הבחורים ונתן להם כח ודרכון להמשיך לשקוד בתורה הקדושה

כמו כן בליל פורים התקיים סדר לימוד מיוחד בהשתתפות רבים מבני הקהילה שזכו לעמול בתורה בימי הפורים.

כעת לקראת חג הפסח התגבשו קבוצת אברכים מבני הקהילה לאפיית מצות חבורה עם כל הדקדוקים, תודתינו נתונה להגאון רבי דוד אברהם שליט"א שאפיית המצות נעשתה בישיבתו.

קהילת בני התורה פסגת זאב

קהילת בני התורה השוכנת בשכונת פסגת זאב הסמוכה לנווה יעקב, מאגדת בתוכה את ציבור האברכים בלב ליבה של שכונה בעלת אופי חילוני מובהק, ומהווה מגדלור רוחני לבני התורה באזור, המונים עשרות רבות של משפחות כ"י.

הקהילה נמצאת בתוך ביה"ס חילוני, והנהלת ביה"ס עושה ככל שביכולתה לעזור ולבוא לקראת הקהילה, דבר שאינו מובן כלל מאלי, ומהווה אולי מודל יחיד מסוגו. זה לא מכבר הצטרפה הקהילה ל'איגוד עמלי תורה', והינה מתפתחת ומשגשגת מיום ליום כאשר מצטרפים אברכים נוספים לבית מקדש מעט נכבד זה, ומתקיימים בו שיעורי

למגילה, וכידוע מהחת"ס בחשיבות הענין, בו השתתפו 60 אברכים וזכו למלגות מכובדות. כמו"כ מתקיימת ישיבת בין הזמנים המונה כ - 70 אברכים ו - 25 בחורים השוקדים בתורה הק', ובמסגרתה התקיימו שיעורים ושיחות לקראת חג הפסח.

בני תורה (נוסח מרוקאי) נווה יעקב

בקהילת בני תורה השומרת בצורה מעוררת השתאות על מנהגי יהדות מרוקו על כל פרטיהם, תוך שילוב אורה ישיבתית מרוממת, נערכה בשבת פרשת ויקרא - החודש, שבת ראש חודש, שבת התרוממות וגיבוש בהשתתפות חזנים ופייטנים הבקיאים במסורת הניגונים, והמוני בני הקהילה.

כמו"כ נפתחה השנה ישיבת בין הזמנים לבני הקהילה.

חניכי הישיבות קרית יובל בית וגן

בזמן חורף האחרון עברה הקהילה שלב נוסף בהתפתחותה, כאשר נפתח מתמידים 'זכרון מאיר' בו שקדו בחורי וילדי הקהילה על התורה הקד' בלילות שבת הארוכים יחד עם עונג שבת, כשבכל שבת מברכין נשא דברים אחד הרבנים.

במוצאי שב"ק האחרון התקיים מעמד סיום מיוחד, כשבמרכזו נשא דברים הגאון רבי אברהם דיין שליט"א, אשר רומם את כולם

איגוד עמלי התורה
ירושלים

מעמד ההדרן

סיומי המסכתות ע"י בני הישיבות
תשע"ח

בני הישיבות היקרים השוקדים באהלה של תורה בישיבות בין הזמנים בבתי המדרשות שע"י איגוד עמלי התורה נקראים בזאת לשנס מותנים ולעמול בתורת ה' ע"מ להשלים ולסיים את המסכתות שנלמדו בישיבות הק' במשך השנה האחרונה ולקנות שלימות בכל המסכת

ובכך לזכות להיות **חתני השמחה** במעמד ההדרן המרכזי

אמר אביי תיתי לי דכי חזינא צורבא מרבנן דשלים מסכתיה עבידנא יומא טבא לרבנן (שבת קיח):

מעמד ההדרן יתקיים אי"ה
ביום ראשון כ"ג ניסן בשעה 19:45
במעמד מרנן ורבנן גדולי הדור שליט"א

תוך שילוב סעודה מפוארת לכבודה של תורה באולמי שירת ירושלים רח' כנפי נשרים ובליווי הבעל מנגן ר' זאנוויל ויינברגר ומקהלת מלכות

הושגה תרומה לכסאות חדשים ונוחים וכבר למחרת הגיעה משאית לפנות בוקר מצפון הארץ, כאשר בני הקהילה קיימו בעצמם 'אעירה שחר' ולאחר תפילה עם הנץ החמה קיבלום בשמחה רבה. כעת שוקדים גבאי הקהילה על סטנדרים חדשים שישוו לכיתת הלימוד מראה של ביהמ"ד לכל דבר.

תורה וסעודות מלווה מלכה אחת לתקופה לגיבוש וחיזוק בני הקהילה.

לפני מספר שבועות הובא ארון קודש עם כספת, שלושה בסייעתא דשמיא מופלאה הן מצד תורמי הארו"ק, והן מצד הנהלת ביה"ס שהסכימו לקובעו בכיתת הלימוד. כמו"כ

הזורים לתקופת המשנה
+ לראשונה +
מסכת ברכות
מפורשת ומצוירת

משובח עין
פירוש צא בשפה ברורה משולב בתוכן חסידות המשיגות החושפה מחמיתן - בברכה של בני ישראל עמליי הפרשה ביו ומקשר בדיקנות על לבי רבנוטרא ושאר מפרשי המשנה

משובח עין
אירוס מרחבי עין והסוסיס רבות לכתב דברי המשנה, שייח באמתות נפלא ודקדוק רב על פי המלמד ומפרשי המשנה בהתייח אונת תלמידי הבנים ומחכים, מאת האמן הירושלמי הצייר המלא ר' אבישי תן

משובח
המשניות מודפסות בהדור רב בצבע מלא על נייר משונה ואיכותי, נציגוב ייחודי משקט ונקרתי

מחודד
בד כל יוצר - הובא המשא ומתן התורה והמקורות בדברי חלילי שעל פיהם שורטט הציד בתוספת ידעות חשבות, הלכות, הסברים נוספים התלמים בוד אבב מתוך תצוירם המשקטת נוספים ורבות לעש' חלקן

אונטי
פירוש ביט עובדיה מברנוטרא מעוקר ומנוה

מושגל
סודת המשניות 'אבוקה' עתידה לראת אור במסגרת על כל סדר מעד, ועלמלת הובוב במסכת ניקוי, בעה"ל תקופה הקתרה ברוב פאר ורוד

להזמנת חייוג
058.3268442

אבוקה
יחיד ממשות

הגדה של פסח
להבית
הכמו מדוק

חדש!

מכון המצוות התלויות בארץ
03-9030580 | 053-3155683

בכדי שנוכל להיערך כראוי לחלוקת המתנות למסיימי המסכתות מתבקשים מסיימי המסכתות להרשם אצל הרכזים בישיבות ביה"ז

| פרטים נוספים יבואו בהמשך במודעות שבבתי המדרש |

איבוד עמלי התורה

ירושלים

בתי המדרש בירושלים

מטה משה

הארי טרומן 43
רמות א'

היכלי התורה

יוסף בן מתתיהו 30
מקור ברוך

אהל משה

ראובן מס 131
רמות ב'

קהילת בני הישיבות

קרל נטר 40
שמואל הנביא - מעלות דפנה

קהילת בני תורה

גרינברג 15
רמות ג'

חניכי הישיבות

אבינדב 25
בר אילן

מנין אברכים

דב בר יקר 4
נווה יעקב

משכן יצחק

יפו 154
מרכז העיר

קהילת בני תורה

כף החיים 1
נווה יעקב

קהילת בני תורה

גבעת שאול 5 (פרשבורג)
גבעת שאול

בני תורה נוסח מרוקאי

שד' נווה יעקב 38
נווה יעקב

מנין חניכי הישיבות

מתחם אור ברוך
בית וגן - קרית יובל

עטרת אברהם

שד' נווה יעקב 34
נווה יעקב

קהילת בני התורה

הששה עשר 17
פסגת זאב