עמלי התורה
איגוד קהילות האברכים בירושלים

בהתאסף

כתב עת לתורה הגות ומחשבה

בהתאסף ראשי עם
אסופת זקנים • מכבשונם של רבותינו מאחדי האומה זצוק"ל
כתר תורה • מתודת מורנו נשיא הקהילות שליט"א
ויאסוף מזקני העם • תורת מרנן ורבנן שליט"א

בעלי אסופות
מרביצי תורה • תורת רבני ובני הקהילות שליט"א
כאסוף קציר • תורת בני החבורה דקהילות הקודש
חקרי תורה • תחרות בני הישיבות

אסוף ידך
אחוז במוסר • דברי מוסר וכיבושין מרבותינו שליט"א
לחושבי שמו • הגות ומחשבה תורנית
אהבת קדומים • קהילות אבותינו ורבותינו בארצות הגולה
ואסף איש טהור • קורים לדמותם של ענקי הרוח וגדולי האומה
ויאסף אל עמיו • בכו בכה להולכים

עת לאסוף
לאסוף חיל • זרקור על ממלכת תורה בהקמה
האספו • מהנעשה והנשמע בקהילות הקודש
כאשר נאסף • הארות והגובות על גיליונות עברו
עט האסיף • ספרים חדשים בכותל המזרח

גיליון י"ז • ניסן תשפ"א
גיליון נושא: פסח-שבועות, צדקה

חסד לאברהם
בית וגן
רח' בית וגן 34

חניכי הישיבות
בית וגן - קרית יובל
תורה ועבודה 12

מנין בני הישיבות
קרית יובל
שטרן 27

היכלי התורה
מקור ברוך
יוסף בן מתתיהו 30

בני הישיבות
שמואל הנביא
שמעון הצדיק 23

שמחה לאיש
גבעת שאול
אלקבץ 48

בני תורה
גילה א'
המגר 5

בני תורה - זכור לאברהם
קרית מנחם
קולומביה 7

מטה משה
רמות א'
יעקב אלעזר 1

אבי עזרי
רמות א'
יעקב אלעזר 6

מסילת ישרים
רמות א'
בובליק 1

אהל משה
רמות כ'
ראובן מס 131

בני תורה
רמות ג'
גרינברג 15

חניכי הישיבות
רמות ד'
מירסקי 9

ברכת אברהם
רמות ד'
בוקשפן 10

התאחדות בני הישיבות
רמות פולין
חזקיהו שבתאי 8

קהילת בני התורה
פסגת זאב
שד' משה דיין 84

מנין אברכים
נווה יעקב
דב בר יקר 4

אמרי חיים
נווה יעקב
כף החיים 1

בני תורה נוסח מרוקו
נווה יעקב
שד' נווה יעקב 38

מנין אברכים - זכור לאברהם
נווה יעקב
ויקטור ויוליוס 2

עטרת אברהם
נווה יעקב
שד' נווה יעקב 34

תפארת יעקב חיים
נווה יעקב
שאדיקר 7

טקסט רץ. הוצאה לאור
1 4560010001 6
דאנאקוד 1456-10001
מחיר: 19.9 ש"ח

עמלי התורה

איגוד קהילות האברכים בירושלים

בהתאסף

כתב עת לתורה הגות ומחשבה

גיליון י"ז • ניסן תשפ"א

גיליון נושא: פסח-שבועות • צדקה



בהתאסף

יד"ל ע"י



טל': 0799-444-971
פקס: 077-470-4222
מען: אשכולי 108 ד', רמות ב' ירושלים
דוא"ל: b023011269@gmail.com

© כל הזכויות שמורות

עורך ראשי: הרב ישראל כהן

עורכים:
הרה"ג רבי משה כהן שליט"א,
הרב שלמה טוויל, הרב יהודה דיין,
הרב ברוך מרדכי מימרן, הרב יחיאל שלוש,
הרב רפאל מועלם, הרב אברהם בהר,
הרב מנחם בהר.

עימוד, עיצוב והפקת דפוס:



טקסט רץ. הוצאה לאור
039-111-444

תוכן עניינים

דבר המאסף . . . . . ט

בהמאסף דאשי עם

אסופת זקנים - גנוזות מכבשונם של רבותינו זצוק"ל

רבינו חיים כפוסי
ביאור הכתוב בגאולת מצרים . . . . . יד

רבינו משה ב"ר דניאל טולידנו
ברכת שהחיינו בפדיון הבן . . . . . יח

רבינו חיים חזקיה מדיני
ליקוט פירושי ההגדה . . . . . כב

רבינו יצחק פלאג'י
חידושי מסכת שבת - שמעתתא דמתן תורה . . . . . לב

רבינו יצחק אבולעפיה
ספיקא דרבנן לקולא בהסיבת ד' כוסות . . . . . מ

רבינו שלמה אליעזר (מהרש"א) אלפנדרי
בדין מי ששכח לברך על אכילת מצה אי איתיה בתקנה . . . . . מג

רבינו אברהם אביכזיר
הלכות תפילה . . . . . נז

הלכות נטילת ידים . . . . . נט

הגאון רבי עזריה בסיס זצוק"ל
בישול ביו"ט לגוי העומד להתגייר, בהשמטת השו"ע ללמוד הלכות חג בחג . . . . . סב

כתר תורה - מתורת מורנו נשיא הקהילות - הגאון רבי שלמה ידידיה זעפראני שליט"א

בדין מצה מקמח ללא גלוטן לעניין ברכה ראשונה ואחרונה . . . . . סט

ספק ממון צדקה ביד יורשים . . . . . עה

כספי צדקה שנתערבו זה בזה . . . . . פד

זכיה בגורל שבוטלה על ידי הזוכה בלא ידיעה . . . . . פה

הודאת בעל דין במזיק של מסירה . . . . . פז

ויאסוף מזקני העם - תודת מרנן ורבנן שליט"א

מרן שר התורה הגאון הגדול רבי חיים קנייבסקי שליט"א
מקבץ תשובות מכת"י בענייני הפסח וליל הסדר . . . . . צג

הגאון הגדול רבי אליהו טופיק שליט"א • ראש ישיבת באר יהודה
שיעור היין בתוספת מים שמברכין עליו בורא פה"ג . . . . . קא

הגאון הגדול רבי מסעוד בן שמעון שליט"א • ראש ישיבת אור אליצור ורב העיר בני ברק
ביטול חמץ בלילה וביום . . . . . קח

הגאון הגדול רבי יעקב חיים סופר שליט"א • ראש ישיבת כף החיים
בענין תענית בכורים בערב פסח שחל להיות בשבת . . . . . קיא

הגאון רבי מאיר אמסלם שליט"א • דומ"ץ נוה יעקב, אב"ד פחד יצחק ור"כ נר יוסף
גדר שיעור כדי אכילת פרס . . . . . קכה

הגאון רבי דוד אברהם שליט"א • ראש ישיבות דעת אליהו ובנין אב
בדין חתיכת יבלתו דקרבן פסח האם דוחה שבת . . . . . קכט

הגאון רבי בנימין גמליאלי שליט"א • ראש ישיבת לבב חכמה
בביאור דעת הש"ע בדין חוזר וניעור ובדין אחשביה בפסח . . . . . קלד

הגאון רבי אברהם יחיאל טולידנו שליט"א • מראשי ישיבת ברכת ישראל
בענין הפסק בבדיקת חמץ ובשאר מצוות . . . . . קמ

בעלי אסופות

מרביצי תורה - תודת רבני ובני הקהילות שליט"א

הרה"ג רבי משה אליהו הראל שליט"א • ראש כולל תפארת אליהו ור"מ דישיבת פאר התלמוד
בדין מי שאין לו מאתיים זוז אם הוא בגדר עני לענין צדקה . . . . . קמט

הרה"ג רבי אריה שרבני שליט"א • ראש כולל דישי' באר התלמוד וראש ביהמ"ד נתיבות התפילה
חקירות וביאורים בעניני ספירת העומר . . . . . קנב

הרה"ג רבי יצחק עמרני שליט"א • רב קהילת בני תורה - עפולה
גדר ביטול חמץ . . . . . קנח

הרה"ג רבי שמעון כהן שליט"א • ר"מ ישיבת אור ברוך
בגדר דין תשביתו . . . . . קסא

הרה"ג רבי יהונתן שושן שליט"א • ראש כולל משפטי התורה ואב"ד משפט כהלכה
בדין שליח ששכח למכור חמצו של משלחו ועוד בירורים . . . . . קסה

הרה"ג רבי דוד אוחיון שליט"א • דיין ביה"ד הליכות עולם
השימוש בכיריים קרמיות בפסח ולבשר וחלב . . . . . קעה

כאסוף קציר - תורת בני החכורה דקהילות הקודש

הרה"ג רבי עזרא דוד • מנין אברכים ובני תורה – בית וגן
עיונים בדיני ברכת האילנות . . . . . קפו

הרב יהודה טל • קהילת מסילת ישרים – רמות א'
הכשר כלים שהשתמשו בהם בגוש . . . . . קצ

הרב יוגב ביתן • קהילת מסילת ישרים – רמות א'
בדיקת חמץ ביום י"ג כשיוצא מביתו להתארח . . . . . קצג

הרב יצחק אלחנן חורב • קהילת אמרי חיים – נווה יעקב
גדר בדיקת חמץ וברכתה ודימויה להדלקת נר של שבת . . . . . קצז

הרב עזרא רפול • קהילת שערי תורה – גני איילון - לוד (אחיסמך)
בענין בדיקת חמץ בערב פסח אם יש לה עיקר מן התורה . . . . . רא

הרב שלמה חיים אלימלך • קהילת שערי תורה - גני איילון – לוד (אחיסמך)
בענין בדיקת חמץ בבית שניקו היטב קודם ליל י"ד . . . . . רג

הרב יוסף טנג'י • קהילת תפארת יעקב חיים – נווה יעקב
בדין ברכת בפה"ג על כל כוס וכוס מד' כוסות . . . . . רז

הרב שמעון יוחאי אקוקה • קהילת בני הישיבות - מעלות דפנה-שמואל הנביא
בדיני ההסיבה . . . . . ריד

הרב מיכאל כהניאן • קהילת מנין אברכים - נווה יעקב
בדין הדלקת נר למאורי האש במוצ"ש שחל בו יום טוב . . . . . ריח

הרב שמריהו יוסף סולימני • קהילת אמרי חיים – נווה יעקב
בעניין מתן צדקה ע"י תשלום באשראי . . . . . רכ

הרב אוריאל גרינשטיין • קהילת מנין אברכים - נווה יעקב
בענין תנופת שתי הלחם והכבשים הבאים בעצרת . . . . . רכח

חקרי תורה - תחרות בני הישיבות

הבה"ח יוסף בן זקן נ"י • ישיבת יסודות – ק"ב
בענין חזקת הגוף וחזקת הדין . . . . . רלב

אסוף ידך

אחוז במוסר - דברי מוסר וכיבושין מרבותינו שליט"א

הגאון רבי רחמים זיאת קצין שליט"א • משגיח ישיבת אמרי משה ומח"ס "ערוך לכל"
חרות על הלוחות - הקשר הנפלא בין הלוחות לחירות מהיצר . . . . . **רמא**

הגאון רבי פנחס איפרגן שליט"א • משגיח דישיבת אש התלמוד
קנייני התורה . . . . . **רמו**

לחושבי שמו - הגות ומחשבה תורנית

הרה"ג רבי יהודה עדס שליט"א • קהילת חניכי הישיבות - בית וגן-קרית היובל
והגדת לבנך – במקור ומהות החיוב . . . . . **רנד**

הרה"ג רבי מתתיהו גבאי שליט"א • קהילת היכלי התורה מקור ברוך
בעניין ליל שימורים השמור ממזיקים האם שמור מהקורונה . . . . . **רנז**

אהבת קדומים - קהילות אבותינו ורבותינו בארצות הגולה

מצרים - **מאז ועד היום (חלק א)** . . . . . **רסד**
נספח – בעניין האיסור לשוב למצרים . . . . . **ערה**

ואסף איש טהור - קווים לדמותם של ענקי הרוח וגדולי האומה

מורנו הרב רבי שמואל די מודינא . . . . . **רעו**

ויאסף אל עמיו - בכו בכה להולכים

לדמותו של הגאון רבי ציון כהן זצוק"ל . . . . . **רפז**

עת לאסוף

לאסוף חיל - זרקור על ממלכת תורה בהקמה

קהילת מטה משה – רמות א' . . . . . **רצה**

האספו - מהנעשה והנשמע בקהילות הקודש

קהילת בני תורה נוסח מרוקו בנו"י עוברת למשכן זמני חדש . . . . . **שי**

גשר כניסה חדש לקהילת התאחדות בני הישיבות רמות פולין . . . . . שיא
קהילת "ברכת אברהם" ברמות ד' מצטרפת לאיגוד עמלי התורה . . . . . שיב
קהילת "תפארת יעקב חיים" בנו"י מצטרפת לאיגוד עמלי התורה . . . . . שיג
בחסדי שמיים: הצלחה רבה בבחירות למנהלים הקהילתיים . . . . . שיג
התרחבות נוספת למחלקה המשפטית שע"י עמלי התורה . . . . . שיז
עמלי התורה בפרויקט חדש: "הכוונה בדיור לבני תורה" . . . . . שיח
התעוררות בכל רחבי הארץ לפעילות למען ציבור עמלי התורה . . . . . שיט
טבריה: ערב מגבית למען ביסוס קהילת האברכים בפוריה . . . . . שכ
עפולה: כנס חיזוק לקהילת 'בני תורה' ופתיחת הרישום לת"ת לבני אברכים . . . . . שכא
חריש: הקמת 'איגוד עמלי התורה חריש' . . . . . שכא
בית שמש: הקמת 'איגוד בני התורה בית שמש' . . . . . שכב
כתב העת בהתאסף מכפיל את תפוצתו וזוכה לשבחים רבים . . . . . שכד
סיוע לבני הקהילות על ידי עמלי התורה . . . . . שכה

כאשר נאסף - הארות ותגובות על גיליונות עברו

גר אי יכול לומר אשר בחר בנו, ובענין שכח על הניסים בברכהמ"ז . . . . . שכו
שכח 'המלך המשפט' בעשי"ת אם חוזר (תגובה לתגובה) . . . . . שכו

עט האסיף - ספרים חדשים בכותל המזרח

הגדה של פסח – מהרש"א אלפנדרי זצוק"ל • הרה"ג רבי נחום סילמן שליט"א . . . . . שלב
שירת שלמה • הרה"ג רבי שלמה חיים נפתלי שליט"א . . . . . שלג
ספר "יאיר האור" • הרה"ג רבי אורי לוי שליט"א . . . . . שלג
תורת השומרים • הרה"ג רבי עובדיה זכאי שליט"א . . . . . שלד
"אריות קשורים בחוט" • מהדורה שניה . . . . . שלד

דבר המאסף

"כפה פרשׂה לעני וידיה שילחה לאביון" אומר שלמה המלך במשלי (לא, י), וטעון הדבר הסבר. מה בין עני לאביון? מדוע לעני אשת החיל רק פורסת את כפה האחת, ואילו לאביון כביכול יוצאת מגדרה ומשלחת עבורו את שתי ידיה?

בביאור ההבדל שבין עני לאביון, יש להשיב על פי דברי רבינו הגאון רבי שלום אביחצירא זצוק"ל בכתביו (אשר יצאו לאור לאחרונה ברוב פאר והדר בהשתדלות "הספרייה הספרדית"), כי עני הוא זה שהיה רש מאז ומתמיד, והתרגל להתדפק על דלתות נדיבים. העני בא מעצמו ומבקש, ולכך ראוי שכל אחד יעניק לו מעט, וכך קובץ על יד ירבה ויוכל להחיות את עצמו ואת משפחתו. האביון לעומתו, הוא אדם אמיד אשר ירד מנכסיו, וכעת אין לו פרוטה לפורטה. ברם, אין הוא מרהיב עוז בנפשו לפנות בבקשות עזרה וסיוע, אין הוא מורגל, ואין הוא מסוגל, לבקש. לפיכך יושב הוא תחת קורות ביתו הרעועות, תחת הגשם הדולף בין חרכי גגו המחורץ, יושב ומתייסר, יושב ומתחנן בשקט לעזרת שוכן מרומים שיפרנסהו וימלא צרכיו.

אשת החיל, מלמדנו שלמה בחכמתו, לעני – פורסת כפה האחת, ובה מספר פרוטות כפי הנכנס בה. אך לאביון, זה שאינו יודע לבקש – שולחת היא את שתי ידיה מלוא חופניים, במזון, בסיוע ובעזרה, היות ויודעת היא כי מלבדה איש לא יסייע לו, ואם לא תשלח היא – הוא כלל אינו יודע לבקש.

והאמת, שבתוככי נפשנו - בכל אחד ואחד מאיתנו ישנה בחינה של 'אשת חיל', בחינה של 'עני' ובחינה של 'אביון'. ישנם המקומות בנפשנו, שבהם אנו המעניקים, המיטיבים והנותנים. אנו אוזרי החיל, אשר משפיעים על הסובב להם, פורסים לעני שבתוכנו ומשלחים ידינו לאביון. ובכל אחד ואחד מאיתנו ישנם גם היבטים של עניות, של מקומות בהם אנו חסרים ומבקשים אחר מילויים, ומקומות אשר את חסרונם אף איננו חושבים כיצד למלא...

ויסוד זה - כיסודות רבים אחרים – נכון ברבדים רבים. הן בתוככי נפשותינו ובניין אישיותנו הרוחני, בתמורות שבין כוחות הנפש השונים, והן מחוצה לנו, לסביבתנו הקרובה והרחוקה, כלפי ילדינו ובני משפחתנו, כלפי קהילתנו וכלפי כלל ישראל כולו.

בכל מקום ומקום מצווים אנו למלא את צרכי החסר, אך לא להסתפק בפריסת כף לצורך הבולט אלא לחפש את החסר, לחפש את הדרוש השלמה, את הזקוק לה אך אינו שואלה. "ושאינו יודע לשאול – את פתח לו".

מצוות הצדקה מקיפה היא את חיי התורה לאורך כל השנה ומהווה אבן יסוד ביסודות היהדות. מצוות רבות מאוד נקשרו בה ובענייניה. בימים נוראים בימי הפורים אשר תמו לא מכבר חלק ממצוות היום הינו "מתנות לאביונים" ו"משלוח מנות" הנוגעות גם ביסוד זה, וימי הפסח הבעל"ט הלוא כרוכים גם הם ב"קמחא דפסחא" כמופיע בפוסקים.

גיליון זה העוסק בענייני פסח וצדקה, מהווה אף הוא בחינת קימה ופעולה – כהמשך לכלל פעילות איגוד עמלי התורה. בחינת עשייה ובנייה למען עצמנו ולמען זולתנו, למען קהילותינו ולמען ילדינו, בנשיאה על נס אוצרות יקרים מפז, אשר עשירים המה בתוכן, אך חלקם אביונים בפומביותם, למען ציבורנו אשר לעתים אביון הוא בהכרת אוצרותיו שלו.

ב"ה התגובות הנלהבות על הגיליונות הקודמים אינן פוסקות מלהגיע אל שערינו, ומחזקות הן שבעתיים את המשך הפעילות הברוכה, בהמשך הוצאת כתב העת למרות האתגרים הגדולים, ובכל המישורים כולם.

תודתנו שלוחה לכל העוזרים והמסייעים ובראשם **מרן הגאון הגדול רבי שלמה ידידיה זעפראני שליט"א** המאיר את דרכנו ומנחנו דרך הטוב לילך בה, ושאר רבותינו גדולי התורה, ראשי הישיבות ורבני הקהילות שליט"א המסייעים בעצה ותושיה, ומעודדים את פעילותנו ותקומת הקהילות תדיר וביתר שאת.

עמם ינשא בברכת תודה שמם של כלל ראשי וגבאי הקהילות וכלל ציבור עמלי התורה הפועלים ללא לאות למען ביסוס וחיזוק הקהילות והרחבת גבולות הקדושה והיראה, זאת למרות כל הקשיים הניצבים בפני כל קהילה. עליהם ראוי להיאמר "לא תירא לביתה משלג - כי כל ביתה לבוש שנים" ולמרות האתגרים והקשיים הרבים אינם חדלים ממאמציהם לבסס את כוח התורה, וב"ה זוכים אנו לראות בפירות ההשקעה בדמות בתי מדרש נרחבים וקהילות מפוארות ההולכות וגדלות בדרך התורה והקדושה.

בצאתנו מן הכרך נודה קמיה קוב"ה אשר בחודש זה הוציאנו ממצרים ומבית עבדים, והפך אותנו לעשירים מופלגים בתורה - היקרה מפנינים. תקוותנו שממקומו מלכנו יופיע וישפיע עלינו שפע רב בחי' "ידיה שלחה לאביון" בבניין בית מקדשנו, ובחודש זה אשר נגאלנו – ניגאל אי"ה ונזכה לאכול מן הזבחים ומן הפסחים אכי"ר.

ביקרא דאורייתא
העורך

בהתאסף ראשי עם

אסופת זקנים • מכבשונם של רבותינו מאורי האומה זצוק״ל

כתר תורה • מתורת מורנו נשיא הקהילות שליט״א

ויאסוף מזקני העם • תורת מרנן ורבנן שליט״א

אסופת זקנים

גנוזות מככשונם של רבותינו זצוק"ל

רבינו חיים כפוסי

בעהמ"ח באור החיים ושא"ס - מצרים

'הרב הגדול' (-ברכ"י יור"ד סי' שפו סעיף ב) הגאון 'בעל הנס' (-שם הגדולים מערכת המ' אות ט) 'עיר וקדיש' (-שם הגדולים בערכו) 'הרב החסיד' (שו"ת חיים שאל ח"ב סי' לח) 'גדול ישראל' (-שו"ת רב פעלים ח"ב חו"מ סי' ח) רבינו **חיים** בן רבינו יצחק **כפוסי** זיע"א, מגדולי דור דעה בארץ מצרים, הרב מהר"ש דוראן ז"ל 'ישר נוכח עמו, ופליג ליה רבי יקרא וכו" (הקדמת ס' שבות יהודה).

רבינו נולד בסביבות שנת ה' ש', וקיבל תורה מפי הג"ר יצחק בירב בנו של רבי יעקב בירב ז"ל, ובחכמת הקבלה גבר לשם ולתהילה כמי שזכה לקבל תורה מרבינו האריז"ל זיע"א. ובמקום גדולתו שם אתה מוצא ענוותנותו, 'ודרכו הישרה לשום שפלים למרום, ולכל נברא אומר כבוד' (-שו"ת התשב"ץ חוט המשולש טור א סי' נא). נלב"ע ביו"ב שבט ה'שצ"א, וציונו הקדוש מקום גניזת ארון הקודש נודע עד היום בבית החיים היהודי הקדום בתוככי העיר קהיר.

תולדות רבינו באו בארוכה בראש כרך תשובותיו (מכון ירושלים, ירושלים תשע"א).

בין יתר חיבוריו נמצא גם **'ספרי חיים'**, והוא 'פירוש על ספרי ומכילתא, הזכירו בספר הנחמד שבות יהודה הנדפס מחדש פירוש על המכילתא להרב הכולל רב נהוראי כמוהר"ר יהודה נגא"ר נר"ו אחד מרבני תונס עיר המהוללה יע"א' (-ס' שם הגדולים בערכו).

תכריך כתב היד היה לפני הגאון הנ"ל ז"ל, והוא שיקע בחיבוריו מדברי רבינו, 'ואנכי עפר חוקה חקקתי זכר צדיקים באותות שתים לעשות נחת רוח וכו' מרחשן שפוותיה' (הקדמת ס' שבות יהודה), ושקיל וטרי בהם. ראה למשל בספר אהלי יהודה על הספרי (ר"פ נשא דף א ע"ג, שם דף ב ע"ד, שם דף כ ע"א ד"ה ששינה וד"ה שלא וד"ה כלי, שם דף כ ע"ב ד"ה ושנוי וד"ה ששמו וד"ה עושה, פר' כי תצא פע"א. ר"פ האזינו דף קיט ע"ג וע"ד).

לספר זה רמז רבינו הגאון המחבר ז"ל עצמו בספרו באור החיים (פר' בשלח עמ' קנט): 'ואם תכסוף ותתאוה לרוות צמאונך, לך נא ראה ראה ב**ספרי חיים** שלי, במה שדרשו במכילתא בתיבה זו, ותשתה מיים חיים'.

זכרו בא גם ברשימת חיבורי המכילתא שערך החכם ר"א ילינק (קובץ המגיד עמ' 72), וקטעים מחיבור זה נדפס בקובץ מקבציאל (כא עמ' לב).

לפנינו גרגר מתורתו בביאור הכתוב בגאולת מצרים, כפי שבא בשמו בספר שבות יהודה, בתוספת הערות וציונים מאת חו"ר מכון **'קדם – אוצר גאוני ספרד'**, עיה"ק ירושלים ת"ו.

ביאור הכתוב בגאולת מצרים

"'ופסח ה' על הפתח ולא יתן[א]'. והלא דברים ק"ו, ומה אם דם פסח מצרים הקל, שאינו אלא לשעה, ואינו נוהג ביום ובלילה, ואינו נוהג לדורות, נאמר בו 'ולא יתן המשחית', מזוזה שהיא חמורה[ב], שיש בה עשרה שמות[ג] מיוחדין[ד], ונוהגת ביום ובלילה[ה], ונוהגת

א. שמות יב, כג.

ב. והא דתניא (מנחות לב.) ספר תורה שבלה ותפילין שבלו אין עושין מהן מזוזה, לפי שאין מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה, ביאר רש"י דתפילין חמורות מפני שיש בהן ד' פרשיות. והרי"ד (פסקיו שם) כתב דאינו נראה, דא"כ ספר תורה קדושתו חמורה מתפילין, שיש בו כל התורה כולה, ואמאי לא תנא ספר תורה שבלה אין עושין ממנו תפילין. והנכון דחומר קדושת התפילין הוא שהן עשויין להניחן בראש שהוא מקום נכבד, והמזוזה מניחין אותה בסף הבית, והלכך אין מורידין אותו מקדושתו. וכן ספר תורה הוא מונח בתיבה, ועכשיו יהא מונח בפתח הבית, אין זה כבודו כבתחילה. וכן תפילה של ראש לעשותה של יד, שיותר מקום חשוב הוא הראש מן היד. אבל מספר תורה שבלה מותר לעשות מן הבלאות תפילין, דאדרבה מעלה בקדושתו, שעד עכשיו היה מונח בתיבה, ועכשיו יעמוד על ראשו.

ואמנם מצינו גם דמזוזה חמורה מתפילין לענין שרטוט. וראה בזה בקרית ספר (מאמר א ח"ב ד"ה וי"א).

ג. וצרף לזה לשון הזוה"ק (פר' בא דף לה:): ופסח ה' על הפתח ולא יתן המשחית לבא אל בתיכם לנגוף, משום דחמי שמא קדישא רשים על פתחא.

ד. היינו ה' פעמים דכתיב ה' בפרשת שמע, וה' פעמים בפרשה והיה אם שמוע (-מדרש שכ"ט שם).

והגר"א לא גרס תיבת 'מיוחדין'. ואמנם במנינם אתה מוצא ז' שמות מיוחדין, וג' שמות 'אלהים'.

ובשו"ת שבט הלוי (ח"ז סי' ב) כתב לענין מזוזה שחסר בה איזה אות או תיבה, דלא רק שמבטל על ידי זה מצות עשה דאורייתא תמידית ומונע אריכות ימים ושמירת בתי ישראל, אלא עוד גרוע מזה, דמזוזה פסולה היא עצמה מהוה סכנה רח"ל למשתמש בה. וסמוכין לזה באור זרוע (הל' תפילין סי' תקסה) דמפרש המשנה (מגילה כד:) העושה תפילתו עגולה סכנה ואין בה מצוה, דסכנה יש שנושא שם הקדוש שלא כהלכתו. ע"כ. וממילא הוא הדין לענין מזוזה שאמרו מעלתה לפי שיש בה עשרה שמות, ע"ש.

ה. וכדי לקבוע בלב אמונה זו שהשמירה חלה בישראל, ושהקב"ה שומר אותם בכל עת ובכל זמן ביום ובלילה, לכך קבעה לנו תורה מצות מזוזה להניחה על פתחי בתינו, כדי שנתכוין אל העיקר הזה בכל פעם ופעם שאנו נכנסין אל הבתים, שהשמירה חלה בנו ושופעת עלינו לא תפרד ממנו אפילו רגע, וגם בלילה כשאנו ישנים על מטותינו בתוך בתינו, שמירתו יתב' מקפת אותנו מבחוץ ומגינה עלינו (-רבינו בחיי ז"ל, כד הקמח ערך מזוזה).

ולשון הרס"ג באזהרותיו: ובפתחיך מזוזה סלה. ומש"כ הגאון 'סלה', פשוט דר"ל דמזוזה הו"ל מצוה הנוהגת תדיר בלא הפסק בלילה כביום, ובשבת ויום טוב כבימות החול (-הגר"י פערלא ז"ל, מ"ע ח).

ואמרו (קדושין לד.) איזוהי מצות עשה שלא הזמן גרמא, מזוזה מעקה וכו'. וכתב בשו"ת שאלת יעבץ (ח"א סו"ס לו): בפירוש אמרו איזו היא מצות עשה שלא הזמן גרמא, מזוזה מעקה אבידה וכו'. לו חכמו ישכילו אלה המקשין עצמן שלא לדעת, שלפי דעתם המשובש הם בהיפך, ומצוות שהזמן גרמא יקראו בשמותם, שהרי כולן אי אפשר לקיימן בשבת,

לדורות', על אחת כמה וכמה שלא יתן המשחית'. אלא מי גרם עונותינו, שנאמר" [עונותיכם הטו

שהמעקה צריכה בנין חזק (-שו"ע חו"מ סי' תכז), ומזוזה הרי אמרו שצריך למסמרה במסמרים ולתקעה.

ומ"מ כתב הג"ר חיים פלאג'י ז"ל (שו"ת חיים ביד סי' פו) דמותר להניח המזוזה בלילה ולברך עליה. וכ"כ רבינו יוסף חיים ז"ל (בן איש חי שנה שניה פר' כי תבוא אות ד) דמותר לקבוע את המזוזה בלילה, דאין הפרש בזה בין לילה ליום, ואע"ג דאיכא טעמא בזה כעין הטעם שאמרו גבי צדקה, משום דבלילה יש שליטה למזיקין, מ"מ אם נזדמן הדבר כך מאליו, לא יחמיץ המצוה.

ו. וע"ד דרוש, הן כתיב בהך פרשתא (שמות שם כד) ושמרתם את הדבר הזה לחק 'לך ולבניך עד עולם'. ודרשו במכילתא להביא פסח דורות שלא יביא אלא מן הכבשים ומן העיזים. וכתב הראב"ע כי רבים חשבו כי נתינת הדם על המשקוף ועל שתי המזוזות חיוב לדורות, בעבור כי הדיבר הזה סמוך אל לקיחת האזוב וטבילתו. ועוד כי כתוב אחר כן (שם כז) אשר פסח על בתי בני ישראל, ובדרך הסברא נכון היה, לולי קבלת האמת הנגמרת הנה הנכון, שמלת 'הדבר הזה' שב אל 'ושחטו הפסח'. וכן עורר האוה"ח: הנה פשט הכתוב יגיד כי גם לדורות יצו דברים האמורים בענין, ולא ראינו שעשו כן קדמונינו, גם רבותינו לא ציוו לעשות כן. וסמך הכתוב על שיבא במקומות אחרים הפרטים שהם נוהגים לדורות, ושלל בהם פרטים שאינם לדורות שלא הזכירם בהם. וגם כאן ביאר הדברים באומרו ולא יתן המשחית לבא אל בתיכם לנגוף שינגוף את מצרים, ודבר זה אינו מצוי לדורות. וראה עוד בהעמק דבר.

ולדרשת המכילתא הנ"ל י"ל דירמוז למצות מזוזה דכתיב בה (דברים יא, כא) למען ירבו 'ימיכם וימי בניכם', [ודרשוה ז"ל (יומא יא:, חולין קלה:) לענין מזוזה]. ואמרו (שבת לב:) דבעוון מזוזה בניו של אדם מתים. ונמצא דזכות מצות מזוזה מגינה לדורות. וכמ"ש במכילתא (לפנינו) דנוהגת לדורות עאכ"ו שלא יתן המשחית. ונרמז כן בלשון הכתוב 'לך ולבניך עד עולם'.

וכתב בעל הטורים (דברים שם): וכתבתם על מזוזות ביתך, וסמיך ליה למען ירבו. שעל ידי המזוזה לא יבא המשחית אל בתיכם. ע"כ. והוא כדרשת המכילתא (לפנינו). ובס' פרי האדמה (פ"ו מהל' מזוזה הל' יג) העיר דכ"ה בגמ' (שבת שם), דבעוון מזוזה בניו של אדם מתים.

ז. וכן אמרו (ע"ז יא.): הקב"ה עבדיו מבפנים והוא משמרן מבחוץ. ומובטח אני שכל בית שתקון כהלכתו במזוזה אין שום מזיק יכול לשלוט בו (-מרדכי הל' מזוזה סי' תתקסב בשם מהר"ם מרוטנבורג).

וכל הזהיר בה יאריכו ימיו וימי בניו, דכתיב למען ירבו ימיכם וימי בניכם. ואם אינו זהיר בה יתקצרו, דמכלל הן אתה שומע לאו וכו'. [ועיין בראשון לציון (יור"ד סי' רפה) בביאור ד"ז]. וגדולה מזה שהבית נשמר על ידה (-טור יור"ד שם). ואע"ג דיותר חביב לאדם אריכות ימים משמירת הבית, משום דאריכות ימים הוא נס נסתר, ושמירת הבית הוא נס נגלה, שהדרים בשאר בתים שאין בהם מזוזה ניזוקין, והדר בבית שיש בו מזוזה נצול, קרי לשמירת הבית 'גדול'. אי נמי משום דשמירת הבית הוא היפך מנהג מלך של בשר ודם, שהוא מבפנים ועבדיו משמרים אותו מבחוץ, קרי ליה 'גדול' (-ב"י שם).

וכתב הרא"ש (הל' מזוזה סי' יח) דאין להוסיף מאומה בגוף המזוזה מבפנים, ולא לעשות חותמות, לפי שנראה כאילו מכוין לעשות לו קמיע לשמירה. אלא יעשה המצוה כתיקונה לקיים מאמר הבורא יתב', והוא ישמרנו וצלנו על יד ימיננו.

וברמב"ם (פ"ה מהל' מזוזה הל' ד): אלו שכותבין מבפנים שמות המלאכים או שמות קדושים או פסוק או חותמות, הרי הן בכלל מי שאין להם חלק לעולם הבא, שאלו הטפשים לא די להם שביטלו המצוה, אלא שעשו מצוה גדולה שהיא יחוד השם של הקב"ה ואהבתו ועבודתו כאילו הוא קמיע של הניית עצמן, כמו שעלה על ליבם הסכל שזהו דבר המהנה בהבלי העולם. ומש"כ סה"ת (סימנים סי' קצב) בשם הרמב"ם, דמזוזה אינה צריכה עיבוד לשמה, והטעם דמזוזה אינה לחובת גופו כי אם לשמרו מן המזיקין, ואין לסמוך על דבר זה בלא ראיה, כתבו ההגה"מ (שם פ"א אות ז) דלא עלה טעם זה על לב הרמב"ם, דהלא כתב על אותם שמחשבין שמזוזה היא לצורך שמירה והנאת העולם הזה, שהם בכלל מי שאין לו חלק לעולם הבא. והרב חיד"א ז"ל (ברכ"י יור"ד סי' רפח) כתב דמש"כ סה"ת בשם הרמב"ם, כיוון לדברי

אלה וגו', וכתיב[ט] כי אם עונותיכם[י] היו מבדילים ביניכם[יא] ובין אלהיכם וחטאתיכם הסתירו מכם פנים משמוע". (מכילתא בא מס' דפסחא פי"א).

"ופסח ה' על הפתח ולא יתן. והלא הדברים ק"ו'. פירש בס' ספרי חיים כת"י להרב החסיד כמוהר"ר חיים כפוסי זצ"ל, דקשה ליה לתנא כיון ד'ופסח' הוא לשון חייס[ג], מאי 'על

הרמב"ם בתשובה (שו"ת פאר הדור סי' יח). ומ"מ אין לכוין במצוה לשמירת הבית, רק לקיים מצותו יתב' ולזכור יחודו. ומש"כ הרמב"ם (פ"ה) היינו למי שסובר ומחשב שהמזוזה דוקא לשמירת הבית ואינו מכוין למצוה. ע"כ. וראשית מצות מזוזה לא עבור הנאת עצמו, רק נועדה להשריש על לוח ליבנו אמונת יחוד ה' והשגחתו (-מהר"ץ חיות ב"מ קא:). ומ"מ לא יהא כוונת המקיימה אלא לשם מצות הבורא יתב', והשכר בא ממילא (-ערוה"ש יור"ד שם סעיף ג). וע"ע בזה בשו"ת דברי יציב (יור"ד סי' קצא) ובשו"ת בנין אב (ח"ב סי' נא).

ח. ירמיה ה, כה.

ט. ישעיה נט, ב.

י. ועל ידי עול תורה ומצוות יכולים להסיר ההבדל בין ישראל לאביהם שבשמים (-אמרי אמת ימים ראשונים של פסח תרס"ח).

יא. ו'ביניכם', היינו הפירוד בישראל בינם לבין עצמם, שעל ידי זה נעשית מחיצה בינם לבין אביהם שבשמים (-שפת אמת יוה"כ תרנ"א, סוכות תרס"ג ד"ה מצות. אמרי אמת פר' בא תרפ"ט).

יב. והמלבי"ם האיר בזה, דהנה במכילתא (שם מט) הוא פלוגתא, דכתיב (שמות שם יג) ופסחתי עליכם. ר' יאשיה אומר אל תקרי ופסחתי אלא ופסעתי, [ובהרבה מקומות משתמשים חכמים בחי"ת במקום עי"ן (-רמב"ן שמות ב, כג. ס' האמונה והבטחון פכ"א. הגדה של פסח להרשב"ץ ד"ה ויוציאנו). ואותיות הגרון מתחלפות (-ר"י בכור שור שמות יב, יג)], שהקב"ה מדלג על בתי בניו במצרים, שנאמר (שה"ש ב, ח ואילך) קול דודי הנה זה בא מדלג על ההרים, ואומר הנה זה עומד אחר כתלנו וגו'. [וכן אמרו (מכילתא שם מח): וראיתי את הדם. היה ר' ישמעאל אומר והלא הכל גלוי לפניו, שנאמר (דניאל ב, כב) ידע מה בחשוכא ונהורא עמיה שרא. ואומר (תהלים קלט, יב) גם חושך לא יחשיך ממך. ומה ת"ל וראיתי את הדם, אלא בשכר מצוה שאתם עושים אני נגלה וחס עליכם, שנאמר ופסחתי עליכם. אין פסיחה אלא חייס, שנאמר (ישעיה לא, ה) כצפרים עפות כן יגן ה' צבאות על ירושלים גנון והציל פסוח והמליט]. ולדעת ר' יאשיה הוא מענין דילוג, שלא נכנס לבית ישראל כלל. ולדידיה כשהיה מצרי בבית ישראל היה ניצול, וכדבריו משמע מדכתיב ופסח ה' על הפתח, שמשמע שלא נכנס לבתיהם כלל (-מלבי"ם). ועיין בס' באר מים חיים (שם כא) מש"כ לבאר דקדוק הלשון לפי"ז, דטפי הוו"ל למינקט הלשון ופסחתי 'מעליכם', כי הדילוג היה מבתי ישראל על בתי מצרים, ואיך שייך ופסחתי 'עליכם'.

ר' יונתן אומר ופסחתי עליכם. עליכם אני חס, ואני איני חס על המצרים, הרי שהיה מצרי בתוך ביתו של ישראל, שומע אני ינצל בגינו, ת"ל ופסחתי עליכם. עליכם אני חס, ולא על המצרים. ומדייק דהכתוב ופסחתי עליכם ר"ל שאף כשהיה מצרי בבית ישראל, שאז נכנס בפתח להרוג את המצרי, אעפ"כ אפסח עליכם. ומפרש פסיחה מענין חייס ורחמים. והא דכתיב ופסח ה' על הפתח, הוא כשלא היה מצרי בבית ישראל. וכן מדייק ר' יונתן הכתוב ולא יהיה בכם נגף, אבל יהיה במצרים, וזה כשישראל בבית המצרי (-מלבי"ם).

ובהך פלוגתא דר' יאשיה ור' יונתן הנ"ל, תלה המלבי"ם (להלן עו) גם פלוגתא דתנאי (מכילתא שם) אם מה דהוזהרו (שמות יב, כב) ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר היינו משום דמשניתנה רשות למשחית שוב אינו מבחין בין צדיק לרשע, והיינו כר' יאשיה שמ"ש ופסחתי הוא מענין דילוג, ואם היה מצרי בבית ישראל לא נכנס המשחית אל הבית כלל משום שאינו מבחין בין צדיק לרשע, וה"ה מטעם זה לא יכלו לצאת החוצה, ומ"ד דנצטוו בזה משום דהיוצא לדרך יצא בכי טוב ויכנס בכי טוב, ס"ל כר' יונתן שפירש ופסחתי מענין חייס, שכשהיה מצרי בבית ישראל נכנס המשחית והבחין בין צדיק לרשע, ולדידיה צ"ל שמה שהזהיר שלא יצא איש מפתח ביתו אינו מפני המשחית רק שיצא בכי טוב.

הפתח' דקאמר, בשלמא אם הוא לשון דילוג ניחא. ותירץ ד'על הפתח' שם רמז למזוזה דעל הפתח. והכי קאמר קרא, אם כשרואה את הדם 'ופסח', קל וחומר 'על הפתח' היא המזוזה, שאף שאינה עכשיו רק לדורות, מכל מקום יכולה היא שתגן מעתה" (שבות יהודה).

ובס' יד מלאכי (כללי התלמוד כלל תקפו) האריך בענין ר' יאשיה ור' יונתן הלכה כמאן.

ולשון רש"י (שם יב, יג): ופסחתי, וחמלתי. ודומה לו (ישעיהו לא, ה) פסוח והמליט. ואני אומר כל פסיחה לשון דלוג וקפיצה. ופסחתי מדלג היה מבתי ישראל לבתי מצרים, שהיו שרויים זה בתוך זה, וכן (מ"א יח, כא) פוסחים על שתי הסעיפים. וכן כל הפסחים הולכים כקופצים. [והיינו לפי שדרך הפיסח רגלו אחת למעלה ואינו מגיע כל כך לארץ כרגל השני והולך כקופץ באויר (-שו"ת נודע ביהודא מהדו"ק אהע"ז סי' צד). וע"ש מש"כ להלכה לפי"ז]. וכן (ישעיהו לא, ה) פסוח והמליט. מדלגו וממלטו מבין המומתים. ע"כ.

ולכאו' צ"ב, אמאי לא הזכיר דפלוגתא דתנאי היא במכילתא. והג"ר דוד פארדו ז"ל (משכיל לדוד) ביאר דאפשר דהיינו דקאמר רש"י 'ואני אומר כל פסיחה וכו'', כלומר שאין צריך ל'אל תקרי' דא"ר יאשיה, לפי שאמר כן דרך דרש, אבל לפי הפשט כל פסיחה לשון דילוג.

עוד צ"ב לשונו (שם כג): ופסח, וחמל. ויש לומר ודלג.

ועוד כתב (שם יא): פסח הוא לה'. הקרבן קרוי פסח על שם הדילוג והפסיחה שהקב"ה היה מדלג בתי ישראל מבין בתי מצרים וקופץ ממצרי למצרי, וישראל אמצעי נמלט.

ואונקלוס ויונתן תרגמו ופסח ה' (שם יב, ג), 'ואחוס' עליכון. וכן (שם כג): ופסח ה', 'ויחוס'. וכן (שם כז): אשר פסח, 'דחס'.

והשבלי הלקט (סי' ריח) ביאר 'אשר פסח'. כמו אשר פסע. וכן פתרון 'ופסחתי' עליכם. 'ופסח' ה' על הפתח. עד מה אתם פוסחים. לשון קפיצה.

וכ"ה בהגדה של פסח להרשב"ץ (שם): ופסחתי עליכם, פירשו במכילתא א"ר יאשיה אל תקרי ופסחתי אלא ופסעתי וכו'. וי"מ ופסחתי עליכם הוא לשון מנוחה, מענין פיסח שאינו יכול לילך. ואינו נראה זה וכו', אלא העיקר כמו שדרשו ז"ל אל תקרי ופסחתי אלא ופסעתי.

ובס' הכתב והקבלה כתב להיפך, דיותר נכון לפרשו לשון הגנה והצלה, כתרגומו ואיחוס, ודומה לו פסוח והמליט, כאמרו ואת בתינו הציל, ולא לשון דלוג וקפיצה, כי מה לנו להגשים את הבורא יתב' כ"כ ללא צורך.

רבינו משה ב"ר דניאל טולידנו

בעהמ"ח לחם יומיים ושא"ס - מגדולי חכמי מקנאס

רבינו נולד במקנאס בשנת תפ"ד לאביו הגדול רבי דניאל טולידנו. בילדותו למד אצל רבני בני משפחתו, מהר"ר חיים טולידאנו [ב"ר יהודה] המכונה מהרח"ט דמן סאלי, ובהמשך אצל רבי חיים טולידאנו [ב"ר משה], המכונה מהרח"ט בסתם, בעל "חק ומשפט", עליו כתב רבינו כי הוא הגדול שברבותיו.

רבינו נודע כחסיד פרוש וקדוש, וכפי שמעיד על עצמו ש"**מעולם לא בא לפיו בשר ושיכר**". בשנת תקכ"ג התמנה לדיין בבית הדין הגדול במקנס. רבינו נתפרסם במיוחד ביצירתו הענקית "**מלאכת הקודש**" על פירוש רש"י עה"ת, והוא מוזכר פעמים רבות על ידי גדולי הדורות, ביניהם רבי חיים פלאג'י ועוד.

רבי רפאל ברוך טולידאנו זצ"ל הדפיס בשנת ת"ש את ספר תשובותיו "**השמים החדשים**". לאחרונה ראה אור חיבור נוסף ממנו "**משחת קודש**", ובו פירושים על התורה ודרושים למעגל השנה.

כעת אנו מפרסמים לראשונה קטע מחידושי רבינו על סוף **מסכת פסחים** העוסק בברכת שהחיינו בפדיון הבן, מתוך חיבורו **"לחם יומיים"** עהש"ס אשר עודנו ספון בכת"י המצוי באוסף בניהו ג 10, בהעתקת חתנו הרב **מאיר טולידאנו**. תודתנו נתונה לרב **חנן בניהו** הי"ו על הסכמתו לפרסום מתוכן כתה"י, תשוח"ח לו.

ברכת שהחיינו בפדיון הבן

פסחים קכא: גמ', ר' שמלאי איקלע לפדיון הבן, בעו מיניה, פשיטא, על פדיון הבן אשר קדשנו במצותיו וצונו על פדיון הבן, אבי הבן מברך. ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה, כהן מברך או אבי הבן מברך. כהן מברך, דקמטי הנאה לידיה, או אבי הבן מברך דקא עביד מצוה. לא הוה בידיה. אתא שאיל ביה מדרשא, אמרו ליה, אבי הבן מברך שתים. והלכתא, אבי הבן מברך שתים.

וקשה, דמאי בעו מיניה מר' שמלאי אי כהן מברך שהחיינו ומשום דקא מטי הנאה לידיה, אטו וכי מי שמרויח מנה או מאתים יברך שהחיינו. ועוד קשה, אמאי לא נסתפקו השואלים הללו גם כן אם יברכו שניהם שהחיינו, הכהן משום דקא מטי הנאה לידיה, ואבי הבן משום דקא עביד מצוה. וכן ראיתי אח"כ שהקשו כן המפרשים ז"ל.

ועוד קשיא לי, דאמאי לא נסתפקו ג"כ ספק זה באדם המפריש תרומות ומעשרות, אם הכהן יברך שהחיינו משום דקא מטי הנאה לידיה, או בעל הכרי הוא שיברך אותה משום דקא עביד מצוה. וכי תימא דאין הכי נמי, אלא דמעשה שהיה כך היה, א"כ אמאי כתב מרן ז"ל בי"ד בהלכות פדיון הבן בכור, שהאב מברך שהחיינו, ואילו גבי הפרשת תרומות ומעשרות ומתנות כהונה כתב שלא יברך כי

אם ברכת על הפרשת תרומה, ולא כתב ג"כ שצריך לברך שהחיינו, ומשום דקא עביד מצוה.

והנראה לעניות דעתי לתרץ ולומר, דהטעם שנסתפקו כאן אם הכהן מברך משום דקא מטי הנאה לידיה, לפי דלא דמי לאם הרויח מנה או מאתים שאינו חייב לברך שהחיינו, והיינו לפי שהחמש סלעים אלו של פדיון בכור הם אתו לידיה דכהן בתורת מתנה, וכבר כתב מרן ז"ל בא"ח סימן רכ"ג דאם ניתנה לו מתנה או מת אביו והניח לו ממון שהוא צריך לברך שהחיינו, ע"ש. לכן הוה ס"ד דהשואלים אלו כאן לומר, דהכהן מברך דוקא, משום דקא מטי הנאה לידיה והוא שמח מפני זה, אבל אבי הבן לא עלה על דעתם לומר שיהיה חייב לברך שהחיינו, והיינו לפי שברכת שהחיינו לא נתקנה אלא על השמחה, ועכשיו הוא עצב על שהוא נותן חמש סלעים טבי ותקילי, לכן אין ראוי לו לברך שהחיינו.

ואע"ג דבמצות סוכה ולולב מברכין שהחיינו, אע"ג דגם בהם איכא חסרון כיס, מכל מקום התם בשעה שהוא מברך על המצוה כבר קנה אותה ונתן הדמים מערב י"ט, ונתקררה דעתו ולא נשאר לו עצבון, משא"כ הכא בפדיון בכור, דבשעת נתינת החמש סלעים ממש אז חל עליו חיוב הברכה, ולכן נסתפקו אם הכהן דוקא הוא שמברך ולא אבי הבן. או דילמא נימא דאבי הבן הוא שמברך, משום שהוא הא לא קא עביד מצוה, אבל אבי הבן הא עביד מצוה מיהא. ואע"פ שמיצר הוא עכשיו על נתינת החמש סלעים, מכל מקום שמח הוא לאחר זמן, על שזיכהו הקב"ה לבן, וגם נתן לו ממון במה לפדותו, אבל הכהן אע"ג שהוא שמח על שהוא נוטל חמש סלעים, עם כל זה כהנים משולחן גבוה קא זכו ומשלו נתנו לו, ולכן לא רמי חיוב הברכה על הכהן כלל.

ולזה השיבו בבי מדרשא ואמרו, דהדעת נוטה לומר דאבי הבן הוא שמברך, והיינו מטעמא דכתיבנא.

אך מכל מקום עדיין קשה מה שהקשינו לעיל בשם המפרשים ז"ל, דלמה לא נסתפקו מתחילה ג"כ אם יברכו שניהם שהחיינו. ויש ליישב.

ועל מה שהקשינו, למה לא נסתפקו גם כן ספק זה גבי הפרשת תרומות ומעשרות, למה אין בעל הכרי מברך שהחיינו בשעת נתינתו אותם לכהן כמו שהוא מברך בשעת נתינת החמש סלעים לכהן, לזה איכא למימר שהוא מתרי טעמי. האחד, דשאני תרומות ומעשרות דבהפרשה לבד סגי, ונתקן הטבל שלו ויכול לאכול ממנו, שהרי קי"ל דיכול האדם להפריש התרומה ולא יתננה לכהן מיד ולאלתר, אלא עד אחר זמן, ולכן לא תיקנו לה ברכה, כי אימתי יברך אותה, אם בשעת הפרשה, הרי עדיין לא גמר המצוה שהיא הנתינה לכהן, ואם בשעת הנתינה, הרי כבר זה ימים שהפריש התרומה ועשה המצוה, משא"כ הכא גבי פדיון בכור שאינו עושה ומקיים מצות פדיון אלא עד שיגיעו החמש סלעים ליד הכהן, וכמ"ש מרן ז"ל בי"ד סימן ש"ה ס"ט, וזה לשונו: הפריש חמש סלעים לפדיון בנו ונאבדו, חייב באחריותן עד שיבואו ליד כהן, ע"ש. לזה הכא כשעושה המצוה שלימה בבת אחת צריך לברך.

והטעם השני הוא, דבהפרשת תרומה ומעשר יש בהן חסרון כיס בשעת הנתינה, אבל בפדיון הבן אע"פ שגם הוא יש בו חסרון כיס, עם כל זה מרוב חיבת בנו כל אשר יש לו יתן בעדו ואפילו הכי יברך שהחיינו בשמחה ובטוב לבב.

ובשאר מתנות כהונה שאינו מברך עליהם, משום דכמו שהופרשו דמו, משא"כ תרומה ומעשר דצריך הוא למוד גורנו

ולהפרישם, לכן צריך הוא לברך מיהא ברכת להפריש תרומה, וק"ל.

ועיין בשו"ת הרמב"ן ז"ל שאלה קפ"ט, ותבין הענין היטב. ועיין בתוס' במסכת סוכה דף מ"ו ע"א ד"ה העושה סוכה ובמה שכתב שם מהרש"א, ועיין ברוקח סימן שס"ו, ובסימן שע"ה, ובסימן שס"ד, ותבין.

רבינו חיים חזקיה מדיני

בעהמ"ח שדי חמד ושא"ס

רבינו נולד בירושלים ביום ז' חשון ונקרא בשם חזקיהו, אביו **רבי אליהו רפאל מדיני**, בן למשפחה וותיקה בירושלים. בגיל קטן ביותר ניבטו בו ניצני גאונות והוריו ראו כי נשמה גבוהה יש בו, הנמשכת אל התורה והקדושה ועדייה לגדולות.

לפיכך כבר בילדותו בגיל צעיר מאוד הושיבו אביו בפני ה'חכם באשי' **רבי יצחק קובו**, ו**רבי יוסף חיים בורלא** למען ילמדוהו תורה כפי שרמתו מאפשרת. לקראת יום בר המצווה שלו ניגש רבינו למבחן בפני רבני בית ההוראה דירושלים, אשר מלכתחילה קבלו בעליזות את הילד הצעיר הסבור כי ביכולתו לעמוד במבחנם הנוקב, אך עד מהרה נפעמו ונדהמו לגלות כי הילד הצעיר שולט בש"ס ופוסקים כשבילי דנהרדעא, וככל שבחנוהו והקשו על ידיעותיו התמודד והשיב כהלכה על כל שאלה ושאלה. משכך, נאלצו חברי בית ההוראה להסמיכו לרבנות, והוא בן י"ג שנים בלבד (!).

שמעו של רבינו יצא למרחוק וכל גדולי ארץ ישראל ומחוצה לה הכירו את הגאון הצעיר מירושלים, המפליא את כל הלומדים עמו בסברותיו ובידיעותיו. רבינו נישא בגיל צעיר לרעייתו מרת רבקה, ובחופתו אשר התקיימה בחודש אלול השתתפו "כמעט כל גדולי הדור, רבני, גאוני, תקיפי ארעא דישראל"[יג].

בשנת תרי"ג נפטר אביו, ופרנסת אשתו, אמו אחיו ואחיותיו הוטלה עליו. עקב קשייו הכלכליים היגר לקושטא (איסטנבול) לגור אצל קרובי משפחתו שהיו עשירים. קרוביו לא סייעו בידו כפי שחשב, ופרנסתו לא הייתה מצויה. בשנת תרכ"ז נקרא להיות הרב הראשי בעיר **קרסו-בזאר** בקרים ברוסיה לקהילת קרימצ'קים - קהילה יהודית עתיקה בחצי האי קרים ודוברי טטרית ולקהילת האשכנזים המקומית. התפרסם מאוד באזור ונערץ גם על ידי נוצרים ומוסלמים מקומיים. שם החל בחיבורו "שדי חמד"[יד].

באותן שנים הוציא בקרים את ספרו "**מכתב לחזקיהו**", וכן את ספר "**נעים זמירות**" ובו בקשות ופיוטים שרגילים לאמרם בארצות המזרח. בשנת תרכ"ח נפטר בנו יחידו, ולזכרו חיבר את ספרו "**אור לי**". בשנת תרל"ח חלה במחלה קשה בעיניו וסכנה נשקפה לחייו, וכסגולה לרפואתו הוסיפו לו את השם "**חיים**". מאוחר יותר נרפא, אך ראייתו נחלשה. שלוש בנות היו לו, אותן השיא ללומדי תורה עוסקים במלאכה, אך לא ידוע דבר על צאצאיו.

שמו של רבינו התפרסם בעולם כולו ורבים פנו אליו בשאלות מגלויות רחוקות, כפי שמעיד בעצמו: "**רבו טרדותי למעלה ראש לא במילי דמתא בלבד כי רובם**

יג. שדי חמד, מערכת חתן וכלה, סי' כ"ג.

יד. שם הספר עורר פולמוס מאחר והמילה "שדי" משמשת גם לאחד משמות הקב"ה שאסור למחקם על פי ההלכה. רבינו הוציא קונטרס מיוחד בשם "באר בשדי" (נדפס בשדי חמד חלק ו'), בו הוא מוכיח באריכות כי כאשר המילה נכתבת שלא בהקשר שם ה' אין חשש בכך. אעפ"כ יש הנמנעים וכותבים דווקא "שדה חמד".

באו מעלמא מכל קצווי ארץ ואינם רחוקים זה בכה וזה בכה בעניינים במינים ממינים שונים".

בשנת **תרנ"ט** החליט להתפטר ממשרתו ולעזוב את קרים, לאחר כשלושים ושלש שנה ברבנותו בשל רצונו להיקבר בארץ ישראל. בתחילה ישב ב**ירושלים** למשך שנתיים, ולאחר-כך עבר ל**חברון**. בהגיעו לעיר, פתח ישיבה בבית רומנו, ובה סיים את כתיבת הספר "**שדי חמד**". ובשנת תרס"ב עם פטירת **רבי חיים רחמים יוסף פרנקו** זצוק"ל - רבה של חברון, התמנה לרב העיר ושימש בתפקיד עד יום פטירתו.

רבינו קרא להרחבת הקהילות היהודיות בארץ: "עושו חושו להושיט יד למפעל הקדוש הזה – ישוב ארץ ישראל ואם ראשיתו עוד מצער, אחריתו ישגה אי"ה מאוד ובגלל זה נזכה לחזות ולחדות בגאולה האמיתית". לאחר שהתעורר חשש על עתיד בית רומנו, דאג למכור את הבית **לאדמו"ר הרש"ב מליובאוויטש** זצ"ל שקנה את כל השטח והקים בה את ישיבת תורת אמת, המחזיקה בבעלות על המקום עד היום.

רבינו נפטר ביום **כ"ד כסליו תרס"ה**, ובהלווייתו נכחו רוב ככל תושבי ירושלים וגלילותיה – יהודים ושאינם יהודים. רבינו נקבר בבית העלמין היהודי העתיק בחברון.

בפרויקט מיוחד מסוגו נלקטו דברי רבינו מכל פאתי ארץ ונתקבצו יחדיו אוצרות המלך אל טנא מלא וגדוש על פי סדר הגדה של פסח, על ידי הרה"ג **רבי נחום סילמן** שליט"א, ויצאו לאור יחד כהגדת בעל השדי חמד בהוצאת מכון מורשה. להלן מוגשים כלקוטי בתר לקוטי מדברי רבינו על סדר ההגדה.

ליקוט פירושי ההגדה

מַעֲשֶׂה בְּרַבִּי אֱלִיעֶזֶר. וְרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ. וְרַבִּי אֶלְעָזָר בֶּן עֲזַרְיָה. וְרַבִּי עֲקִיבָא. וְרַבִּי טַרְפוֹן. שֶׁהָיוּ מְסֻבִּין בִּבְנֵי בְרַק. וְהָיוּ מְסַפְּרִים בִּיצִיאַת מִצְרַיִם כָּל אוֹתוֹ הַלַּיְלָה. עַד שֶׁבָּאוּ תַלְמִידֵיהֶם וְאָמְרוּ לָהֶם. רַבּוֹתֵינוּ הִגִּיעַ זְמַן קְרִיאַת שְׁמַע שֶׁל שַׁחֲרִית:

מעשה. לפעמים מזכיר המעשה קודם שיזכיר שם התנא, עיין גטין (דף ס"ו ע"א) מעשה בבריא אחד וכו', אמר רבן שמעון וכו'. ולפעמים מזכיר שם התנא [קודם] להמעשה, עיין גטין (דף ע"ד ע"ב) אמר רשב"ג מעשה בצידן וכו'. וכתב הריטב"א (שם) דהיכא דפליגי רבנן עליה מקדים דברי התנא, ובההיא (דף ס"ו) דלא פליגי מקדים המעשה עי"ש. והרמב"ם (בפירוש המשנה בההיא דמעשה בבריא וכו') כתב והלכה כרשב"ג. ולפי מה שהשריש לנו מרן מוהרד"ף בספר שושנים לדוד (בפרק קמא דשביעית משנה ז') שגם בדברי הרמב"ם דייקינן הלכה מכלל דפליגי, אנן למדין שהרמב"ם חולק במקצת אכלליה דהריטב"א כמובן. אך אמנם אני עני בשדי חמד (ח"א במערכת ה' כלל י"ב) הארכתי בס"ד להוכיח שלא כדברי הרב, עיין שם. ואם כן כלליה דהריטב"א שריר וקיים ואין לו סתירה מדברי הרמב"ם[טו].

רבי אליעזר. קים להו לבעלי התלמוד דכל דבריו דרבי אליעזר כבית שמאי. כ"כ

טו. מערכת המ"ם, אות נא

בספר סדר הדורות (בסדר תנאים ואמוראים אות האל"ף, עי"ש ר"א הגדול, אות יו"ד) בשם תשובת זאב (ד' שמ"ג). ספר זה לא ראיתיו מעולם, ולפי הנראה אינו כלל מוחלט, עיין עירובין (ד' י"א) גבי הכשר מבוי דנחלקו בית שמאי ובית הלל, ורבי אליעזר ס"ל לא כבית שמאי ולא כבית הלל.

ובנדה (ד' מ"ז ע"ב) נחלקו בית הלל ובית שמאי ורבי אליעזר מכריע ביניהם עי"ש. א"כ שמעינן דלא בכל מקום נקיט רבי אליעזר כבית שמאי. ואולי מ"ש כל דבריו הוא טעות הדפוס וצ"ל רוב דבריו. וצל"ע בגוף דבריו. והגאון חתם סופר (בא"ח סי' קכ"ז) לפי הנראה נמשך אחר מ"ש בסדר הדורות הנ"ל, ונטפל ליישב מאי דתנן [גבי הפרשת חלה בטומאה ביו"ט] רבי אליעזר אומר לא תקרא לה שם וכו', דלא אתי אליבא דבית שמאי דסברי חמץ בככותבת עי"ש באורך. ועיין בקובץ שמעתתי דרבנן (סי' ז', ד' ט"ו אות ג') שעמד על דברי החתם סופר ורשם כמה מקומות דר"א לא קאי בסברת בית שמאי. ושבשו"ת שואל ומשיב (רביעאה, ח"ג סי' ק"מ) ציין עוד כמה מקומות. ושבספר ערוך ליד (בחי' לנדה) כתב דרוב פעמים רבי אליעזר ס"ל כבית שמאי. וספרים הנ"ל אין מצויים אצלי לראות אם הביאו דברי סדר הדורות הנ"ל[טז].

ורבי עקיבא, ורבי טרפון. הלכה כרבי עקיבא מחברו, אי רבי ישמעאל חשיב חבירו או רבו, עיין מ"ש לקמן (במע' המ"ם אות ע'). ועיין הרמב"ם (פ"ד מהל' שחיטה הי"ו) ולהג' עה"ג (סי' י"ג) דקיי"ל בההיא כרבי עקיבא נגד רבי ישמעאל. וכן פשיטא ליה לחד מקאמיא ריב"ם ז"ל בספר אור זרוע (ח"ב) דרבי ישמעאל חברו הוה עי"ש (בסי' מ"ג). וכן נקיט בפשיטות בתראה שלים הרב שושנים לדוד (בפ"א דקידושין מ"ט). ועיין להרב נחמד למראה (ח"ב דף מ"ו ע"ב). ועיין הרמב"ם בפירוש המשניות (בפ"ד דשקלים מ"ג) והרע"ב שם. והרמב"ם (הל' נדרים פי"ג הי"ח). ועיין להגאון נודע ביהודה (מ"ת, אה"ע סי' קמ"ח). והגאון ראשית ביכורים נר"ו (דף מ"ח, ד"ה אבל וכו') האריך בזה והזכיר דברי הרמב"ם בפירוש המשניות ותוספות יום טוב (פ"ב דעדיות מ"ו) דרבי עקיבא רבו דרבי ישמעאל עי"ש. ועיין י"מ המלך (במערכת הסמ"ך אות תק"ג) ולמרן כסף משנה (ברפי"ח מהל' סנהדרין). ובעיני כל חי (דף ל"ט סוף ע"ג) נקיט בפשיטות דרבי ישמעאל חברו וקיי"ל כרבי עקיבא. וכן נקיט בפשיטות הגאון פרי מגדים בספר שושנת העמקים (בכלל ב', ד"ה והא דנסתפקנו).

והרב מקנה אברהם (בח"ב סוף אות ק"ב) עמד בסתירת דברי מרן בכסף משנה, דבפ"ד מהלכות שקלים (דין ב') כתב בדעת הרמב"ם דהלכה כרבי עקיבא נגד רבי ישמעאל. ואילו בפי"ח מהלכות כלים (הי"ד) ובפ' י"ח מהלכות סנהדרין כתב לדעתו דרבי ישמעאל רבו היה ופסק כמותו. ועיין בספר ימי שלמה (דף ס"ז ע"ד) ע"ד מרן כסף משנה (בפ"א מהל' שבועות ה"ב). ועוד לו שם (בפ"ג מהלכות בכורות ה"ה) עי"ש.

ובאור זרוע (ח"ב סי' י"ד) [בפלוגתא דתוספת שביעית ושבת ויו"ט] כתב וז"ל: "וק"ל דהואיל ורבי עקיבא פליג היכי הוי הלכתא כרבי ישמעאל, הא קיי"ל הלכה כרבי עקיבא מחברו ורבי ישמעאל חברו הוה? מיהו אשכחן במקום אחר שיש הלכה כרבי ישמעאל לגבי רבי עקיבא, ורבי עקיבא דריש בשבועות (ד' ד') רבויי ומיעוטי ורבי ישמעאל כללי ופרטי וסתם לן בפרק הזהב כרבי ישמעאל. ותו דקי"ל דקרקע אינה נגזלת ומאן דדריש ריבויי

טז. מערכת האל"ף, אות ת

ס"ל קרקע נגזלת" עכ"ל. נראה מזה דרפיא בידיה אי נקטינן כרבי עקיבא לגבי רבי ישמעאל היפך ממה שנראה דפשיטא ליה (בסי' מ"ג הנ"ל) וצ"ע.

ורבי טרפון אי חשיב חברו והלכה כרבי עקיבא, עיין מה שציין בזה הרב מקנה אברהם (בח"ב אות ק"ב ד"ה ולענין). ועיין למרן מוהרי"ט אלגאזי (בסוף פ"ב דבכורות אות כ"ג דף כ' ע"ג וע"ד, מדפוס ווארשא). וחקר שם דנהי דרבי טרפון חברו הוה כדאמרינן בכתובות (דף פ"ד ע"ב), מ"מ כיון דפליגי ר"י ור"ל שם אי מטין אתמר או הל' אתמר ור"י ס"ל מטין הו"ל למפסק כר"י עי"ש. ועיין חשק שלמה (בסי' ז' הגב"י אות ו'). ימי שלמה (בדף קי"ב ע"ד). נחמד למראה (ח"א דף קנ"ז ע"ב). משק ביתי (סי' תכ"א). והיכא דפליגי ר"י ורע"ק דעל שניהם נאמר דהלכה כמותו מחבירו כמאן פסקינן, עיין מה שרשמתי לקמן (אות ק"א ד"ה ולענין)[יז].

עד שבאו תלמידיהם ואמרו להם: רבותינו. גבי כבוד רבו, מרן החבי"ף בס' חיים ביד (הנד"מ, בסי' ח"ן) כתב בשם הגאון חו"י דמותר לומר או לכתוב על רבו שטעה או שגג, ואפי' להראשונים, כי בשר ודם מעותד לכך. וציין מקומות הרבה בש"ס ופוסקים ראשונים ואחרונים שכ"כ על גדולי ישראל, ש"מ דאינו לשון זילותא ח"ו, ובלבד שיכתוב ע"ד אמת וענוה צדק בלי שום פניה, לשם שמים ואין ברוחו רמיה. אלו תוד"ק. וע"ע בחקקי לב (ח"א דף ט"ז ע"ג) ונשמת כל חי (ח"ב דף ס"ג ע"ג).

אף אני אביא אשר ראיתי לרבנן קדישי שנשתמשו בלשון זה, עיין ראבי"ה (ה"ד). הרא"ש (בפ"ב דפסחים סי' ז' ע"ד). הראב"ן. והרא"ש עצמו (שם סי' כ"ג). והרמב"ן כ"כ ע"ד הרי"ץ גיאת, עיין טור (יו"ד סי' שמ"א) גבי אונן אי שרי בתה"מ. וכ"כ ע"ד ב"ה והר"י גיאת שהם דברי טעות כמ"ש בשמו מרן ב"י (ביו"ד סי' שמ"ב, ד"ה והיכא). וכ"כ בסה"מ (במצות ל"ת סי' צד"ק) ע"ד הרמב"ם (שם). וזה ודאי טעות עי"ש. וכמדומה לי שכותב כן בהרבה מקומות. והרב יד מלאכי (במערכת האל"ף אות י"ז) כתב על הרב ב"ח ששגג וכו', ודבריו דחויים מעיקרם. גם שם בכללי הרמב"ם (סוף אות י"ג) באופן שדברי הרב"ח הללו לא שרירין ולא קיימין, ושלא בהשגחה נכתבו, ושבקיה לישרותיה. ועיין תפארת שמואל ששגג גם הוא בדעת הרא"ש ע"כ. והרב נודע ביהודה (במ"ק חיו"ד רסי' ס"ז) כתב ע"ד הרב ט"ז ולדעתי שגגה הוא וכו'. ושם בחאה"ע (סי' ע"ב, בתחילת סתירת היתר השני) כתב ע"ד הרשב"א וז"ל ויותר אני תמה על השליט הגדול ששגג שגגה גדולה כזו ונעלם ממנו וכו'. ובמ"ת (חא"ח סי' ק"א) כתב על תוספות יו"ט ולדעתי שגה בדברי הירושלמי וכו'. ומר בריה שם (בחיו"ד סי' קמ"ז, בד"ה אלא) כתב גוף דברי מוהרימ"ט במחילת כבודו דברי שגגה הן, ומאד אני תמה על גדול כמותו איך פלטה קולמוסו שגיאה כזאת וכו'. ורבינו עקיבא איגר בתשובה (סוף סי' קמ"ג) כתב ע"ד בה"ה ושגגה היא מלפני השליט, דנהפוך הוא. והרב עץ החיים כתב ע"ד הרב לח"מ ששגג שגיאה גדולה וכו' [הביא דבריו הרב ארעא דרבנן (במערכת האל"ף אות ד' בד"ה ואיכא למידק)]. והרב אמתחת בנימן כתב, שהרבנים לח"מ וב"ש שגגו בזה [הובא בפ"ת (אה"ע רסי' ס"ז)]. והרב חכמת אדם (ריש כלל ח"ן) כתב ובכריתי ופליתי שגג בזה. והרב משנה למלך (בפ"ב מהלכות קרבן פסח הלכה י"ג, קרוב לסוף ד"ה מי) כתב ומעתה טעה בעל הליכות עולם וכו', וזה שיבוש וכו'. והרב תוספות יו"ט (ריש מס' חלה) כתב על מרן בכ"מ שטעה בדברי התוס'. והרב באר היטב (בסי' שע"ד סק"ז) כתב בשם הט"ז

יז. מערכת הה"א, אות טו

דלא כמוהר"ם מלובלין ששגג בזה [בגוף דברי הט"ז לא ראיתי שכ"כ עי"ש].

וגדולה מזו ראינו להרד"ק (ביהושע סי' ה') שעל הדורש בש"ס (ברפ"ק דמגילה) עתה באתי על ביטול תורה, כתב שטעה בזה. ואחרי שראינו שנשתמשו בלשונות אלו גדולי ישראל ראשונים ואחרונים גדולים צדיקים הנ"ל, עדות נאמנה כי אין בזה שום חשש זילזול והעדר כבוד.

ומזה תראה כי אשר רבין חסידא הרב פרי תואר (בסי' ט"ו ססק"ב) התמרמר מאד על רבינו הפרי חדש שכתב דלשון הגמרא הטעה את הראשונים, עי"ש, דאיך נהג מיעוט כבוד ומיעוט דרך ארץ נגד גדולי עולם וכו'. הנה לרוב חסידותו, חם לבו בקרבו, שפך חמתו, והיטב חרה לו בזה. אמנם במחכתה"ר אין לו עליו אפילו תרעומת, כי הרב פרי חדש יאחוז צדיק דרכו וארחות צדיקים ישמור, כך היא דרכה של תורה לכתוב בלשונות הללו, ואין בזה שום זילזול והעדר כבוד ח"ו, כמו שמתבאר מדברי כל הרבנים הנז"ל, וידוע ומפורסם קדושתם וצדקתם, וחלילה לדבר קשות לבני גילם, אף כי על רבנים שקדמום גדולי עולם וממני"ר הוא שדבר זה נעלם. ותיתי לי, שמא גרים, וזכיתי להצדיק את הצדיק דמעיקרא. זכותו יגן בעדי לעולם[יח].

הגיע זמן קריאת שמע של שחרית. קריאת שמע אי הויא מדאורייתא, עיין להרב ארעא דרבנן (אות תקמ"א). ומדברי הרמב"ם בספר המצות (במצות עשה סי' יו"ד) מבואר דסבירא ליה דהוי דאורייתא. ומוכח גם כן דסבירא ליה דזמני קריאת שמע הם מדאורייתא מלשון התוספתא שהביא, כשם שנתנה תורה קבע לקריאת שמע כך נתנו חכמים זמן לתפלה. ופירש דרק זמן התפלה מדרבנן, אבל התפלה עצמה מדאורייתא. ואם כן כוונת התוספתא לומר דכשם שיש זמן מהתורה לקריאת שמע, הכי נמי יש זמן לתפלה מדרבנן. ויש לומר דהיינו בשכבך ובקומך.

ועיין להגאון מוהרד"ף בספר שושנים לדוד (פרק א' דברכות משנה ב') בשם הרמ"ך דגם זמן קריאת שמע מדאורייתא. ועיין שם (בפרק ב' משנה ב') בעיקר קריאת שמע. ולרבני האחרונים (באורח חיים סי' ס"ז). ולמרן מלכא בספר מנחה טהורה (ד' ס"ז ע"ג). ועיין ברכות (כ' ע"ב) קריאת שמע פשיטא מצות עשה שהזמן גרמא היא וכו'. ודעת רש"י שם גבי תפלה, דבמידי דרבנן לא שייכא מצות עשה שהזמן גרמא וכו', עיין שם בתוספות. ומדלא עירער בקריאת שמע, שמע מינה דהיא מדאוריתא. ודוחק לומר דלא הוו גרסי האי טעמא בקריאת שמע. ועיין בתוספות ריה"ח בספר ברכה המשולשת. והאריכו בענין זה בשו"ת שאגת אריה (סימן א'). ותשואת חן (סי' מ"ח) ושם (בסי' מ"ט) האריך אם כל השלשה פרשיות מן התורה, או דוקא פסוק א' או פרשה ראשונה או שתי פרשיות עיי"ש. ובספר מתת ידו האריך הרב המחבר יצ"ו בעניינים אלו (בסי' א') בטוב טעם ודעת, עיין שם דב"ק [מוהרי"ן יפה סי' א' ב'][יט].

יח. מערכת הכ"ף, כלל קיד

יט. מערכת הקו"ף, כלל מז

אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר בֶּן עֲזַרְיָה. הֲרֵי אֲנִי כְּבֶן שִׁבְעִים שָׁנָה. וְלֹא זָכִיתִי שֶׁתֵּאָמֵר יְצִיאַת מִצְרַיִם בַּלֵּילוֹת. עַד שֶׁדְּרָשָׁהּ בֶּן זוֹמָא שֶׁנֶּאֱמַר. לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת-יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ. יְמֵי חַיֶּיךָ הַיָּמִים. כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ הַלֵּילוֹת:

הרי אני כבן שבעים שנה. זקן. היינו בן ס׳ שנה כדתנן סוף פ״ה דאבות. ועיין תענית (ה׳ ע״ב) ע״פ ויהי כי זקן שמואל, ומי סיב כולי האי. ובמ״ק (כ״ח ע״א). וכ״כ הרב כרם שלמה [חאאס] (ביו״ד סי׳ רמ״ד) בשם רבינו האר״י דזקן היינו בן ס׳ שנים. ובתיקונים (אותיות מרובעות, ד׳ קס״ו ע״א) אמרו בן חמשים לזקנה. ובד׳ קס״ה (ע״ב) אמרו דשיבה בן ס׳. ואם באנו להשוות דברי ר׳ האר״י למ״ש בתיקונים, צ״ל דמלת זקן לאו דוקא אלא ר״ל בעל שיבה, דהא בזקן ליכא אלא הידור. ועיין ברכי יוסף (יו״ד שם) וחיי אדם (כלל ס״ט אות ב׳). ועיין חתם סופר (אה״ע ח״א סי׳ כ״ג) דאיכא זקן בדברי הפוסקים דר״ל בעל שיבה בן שבעים שנה.

ועיין משנת רבי אליעזר (ח״ב בדרושים ד׳ יו״ד ע״ב וד׳ מ״ד ע״ג) שמצא הרב ג׳ סברות לרז״ל בזה, ושם הזכיר תיקונים (ד׳ נ״ו), אפשר שהוא אשר רשמתי לעיל. ועיין חתם סופר (יו״ד סי׳ רל״ג). ובשו״ת בית יהודה (חיו״ד סי׳ כ״ח) משמע ליה דשיבה דכתיב גבי קימה מפני שיבה תקום, היינו בן שבעים שנה וכפסק מרן (ביו״ד רסי׳ רמ״ד). ועי״ש בס׳ יפה ללב[כ].

עד שדרשה. עד שבא רבי פלוני ותקן, עד שבא רבי פלוני ופירש. כן נמצא בש״ס בכמה מקומות ומהם עיין במסכת שבת (דף פ״ג עמוד ב׳) ובמסכת נדה (דף ל״א עמוד א׳). וגבי רבי עקיבא נאמר לשון ולימד, עד שבא רבי עקיבא ולימד את ה׳ אלהיך תירא את לרבות תלמידי חכמים. וכתב הרב שושנים לדוד (בפרק ט׳ דמסכת נדרים משנה ו׳) דהטעם הוא לפי שרבי עקיבא לא למד תורה בקטנותו, כי רועה היה לכלבא שבוע, ואחר כך בא לבית המדרש, ולמד תחלה, ואחר כך לימד, וזהו שאמרו עד שבא רבי עקיבא ולימד.

והרב יד מלאכי (באות תקי״ח) השיגו דמה יענה ומה יאמר בעד שבא רבי אושעיא ולימד דפ״ק דחגיגה (דף ז׳ עמוד א׳). והרב מקנה אברהם (בחלק ב׳ סימן שמ״ג) יישב תמיהתו ואמר וז״ל: ״ועיין בספר יוחסין (בסדר האמוראים אות א׳) דרבי אושעיא ישב י״ב שנים בבית רבו אחר שהיה נשוי, ובודאי ישיבתו י״ב שנים אחר שהיה נשוי היינו מטעם שהיה צריך ללמוד, כנראה שלא למד בקטנותו כראוי כמ״ש גבי רבי עקיבא. ואם כן שפיר יש לומר דשייך גם כן האי לישנא״ עכ״ל.

ומלבד מה שיש לפקפק בעיקר יישוב זה, תמיה לי, שבמחילת כ״ת נראה דלא ראה יפה בדברי היוחסין ולכן כתב בשמו מה שאינו לפי ענ״ד. וזה לשון הרב בספר יוחסין רבי אושעיא ראינו בגמרות נוסחאות וכו׳, ואביו רבי חמא בר ביסנא חבר בר קפרא וכו׳, ורבי חמא אביו אדם גדול, וישב י״ב שנים בבית רבו אחר שהיה נשוי, וכשחזר לא היה יודע הבית וכו׳. ע״כ לענייננו. ומבואר הוא לע״ד דמ״ש וישב י״ב שנים וכו׳, על רבי חמא אביו דסמיך ליה קאמר ולא על רבי אושעיא ונפל יסודו. ותמיהת הרב יד מלאכי קמה וגם נצבה[כא].

ימי חייך - הימים. כל ימי חייך – הלילות. אם בכלל ימים משמע לילות, מתבאר מש״ס

כ. מערכת הזי״ן, כלל יז

כא. מערכת העי״ן, כלל יב

דסוכה (דף מ"ג ע"א) דאין לילות בכלל ימים, זולת היכא דאיכא הוכחה דגם לילות בכלל כמו בסוכה וכיוצא. והרב נאות יעקב בקונטרס מענה לשון (במערכה זו דף ך' ע"ג) לא זכר שר סוגיא זו, אך הביא כן בשם הש"ס בפרק כל שעה שבעת ימים מצות תאכלו עד יום האחד ועשרים וכו', לפי שנאמר שבעת ימים מצות תאכלו, אין לי אלא ימים, לילות מנין? תלמוד לומר עד יום האחד ועשרים, לרבות לילות [חפשתי בפרק כל שעה, ולפום ריהטא לא חזינא כי האי סימנא, אך מצאתי דבר זה במכילתא (פרשת בא פרשה יו"ד) עי"ש]. וכן דרשו במכילתא על פסוק ושמרת את החקה הזאת מימים ימימה וכו'.

ומזה הקשה על מה שכתב הרשב"א (בח"ב סי' ב"ן) [הביא דבריו הרב משנה למלך (בהלכות מתנות עניים פרק ח')] בכל לשון נכללו לילות בכלל ימים, הלכך מי שנדר ליתן פרוטה בכל יום צריך ליתן בין ביום בין בלילה וכו' עי"ש. ועיין להרב יוסף אברהם (בפרשת בא דף ט"ו ע"ב) שביאר דכונת הרשב"א היא רק על לשון בני אדם, ולגבי נדר אזלינן אחר לשון בני אדם, אבל גם הוא מודה דבלשון תורה ימים ולא לילות [עיין לעיל במערכת הבי"ת אות ב' בשדי חמד ח"א]. וגם פירש בכוונת הרשב"א, דרוצה לומר דצריך ליתן בכל יום ונתינה זו תהיה בין ביום בין בלילה. כלומר אם רצה ביום ואם רצה בלילה [אעפ"י שהלשון דחוק], דאין סברא לומר דחייב ליתן ביום וגם בלילה. ועיין ירושלמי (פרק ב' דברכות הלכה א' ובעירובין ריש פרק עשירי) הנותן תפילין בלילה עובר בעשה שנאמר מימים ימימה ימים ולא לילות[כב].

וְשֶׁאֵינוֹ יוֹדֵעַ לִשְׁאֹל. אַתְּ פְּתַח לוֹ. שֶׁנֶּאֱמַר וְהִגַּדְתָּ לְבִנְךָ בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר. בַּעֲבוּר זֶה עָשָׂה יְהוָה לִי בְּצֵאתִי מִמִּצְרַיִם. יָכוֹל מֵרֹאשׁ חֹדֶשׁ? תַּלְמוּד לוֹמַר בַּיּוֹם הַהוּא. אִי בַּיּוֹם הַהוּא, יָכוֹל מִבְּעוֹד יוֹם? תַּלְמוּד לוֹמַר בַּעֲבוּר זֶה. בַּעֲבוּר זֶה לֹא אָמַרְתִּי אֶלָּא בְּשָׁעָה שֶׁמַּצָּה וּמָרוֹר מֻנָּחִים לְפָנֶיךָ:

והגדת לבנך. בני בנים הרי הם כבנים. כתב הרב יד מלאכי (בכללי דינים אות קמ"ו) בשם הרב מוהריק"ו (שרש מ"ד) דדוקא לענין פריה ורביה הם כבנים ולא לענין אחר עי"ש. וכ"כ רשב"ם (ב"ב קמ"ג ע"ב). ועיין להרב גופי הלכות (סי' רכ"ב) הביא דברי הרב נאות יעקב במענה לשון (דף ח' ע"ב) דק"ל בקרא דוהודעתם לבניך ולבני בניך, דלמה ליה למכתב ולבני בניך, כיון דקי"ל דבני בנים הם כבנים עי"ש. ולדברי מוהריק"ו הנ"ל ניחא.

וכן ראיתי להרב מקנה אברהם (באות ס"ה) דק"ל מדנפשיה כקושיית הרב גופי הלכות. ותירץ ע"פ דברי מוהריק"ו ע"ש. ועוד הביא דברי הרמב"ם (בהל' ת"ת פ"א ה"ב) א"כ למה נצטוה על בנו להקדים וכו' עי"ש, ותימה על הרבנים גופי הלכות ומענה לשון הנ"ל שנעלם מהם כל זה.

ובמה שכתב עוד הרב מקנה אברהם דאיצטריך לחלק בין בשכר לחנם, כתבתי על דבריו בקונטרס כללי הפוסקים (סי' ט"ז אות יו"ד) בס"ד. ועיין להרבנים שמן המור (בדרוש ד' ק"י). אהל יעקב (במערכת הכ"ף אות כ"ו). משק ביתי (אות צ"ה). אות היא לעולם (דף נ"ג ע"ג). משנת רבי אליעזר (ח"ב חיו"ד סו"ס מ"ב). כנסת יחזקאל הובא בשו"ת קרית חנה (סי' ל"ה, ד"ה משנכנס וכו'). תשובה מאהבה (סי' קע"ח)[כג].

כב. מערכת יו"ד, כלל מג

כג. מערכת ב, אות ס

יכול מבעוד יום. מי שנמצא בכפר [על פי הכרח] רחוק מהעיר ארבע שעות ביום ארבעה עשר לעת ערב, ובכפר אי אפשר לו לקיים מצות אכילת מצה ולומר ההגדה וכו', נשאל הגאון מוהר"ם שיק (בסי' רס"א) אם רשאי לבא בליל יום טוב לעיר ויגיע קודם חצות ויקיים המצות. והשיב דפשוט דאסור לו לחלל יום טוב אפילו באיסורין דרבנן כדי לקיים המצות כדתנן בראש השנה (ד' ל"ב) שופר של ראש השנה אין מעבירין עליו את התחום וכו'. וכתב לצדד דבדיעבד לא מיקרי עברין. ואחר שהאריך מסיק דבודאי אסור לו לילך חוץ לתחום, ואם הלך חילל יום טוב. ולדעת הפוסקים דתחומין שנים עשר מיל דאורייתא, הרי עשה איסור תורה שהרי בהילוך ארבע שעות יש יותר משנים עשר מיל וצריך תשובה וכפרה. ואף דטעה בדבר מצוה ועשה מצוה פטור והכא נמי הרי עשה מצוה, יש לומר דהיינו דוקא שטעה היינו ששכח שהוא שבת ולא שאומר מותר וכו' וכו'. והעיקר תלוי בתשובה לקבל עליו להיות זהיר מאד בשמירת שבת ויום טוב ואין לדיין אלא מה שעיניו רואות הכל לפי האדם[כד].

יכול מבעוד יום. נסתפק הרב פרי מגדים (בפתיחה הכוללת, בסדר הנהגות הנשאל עם השואל, אות ט"ז) בחמץ שנתערב בערב פסח בין השמשות אם בטל בששים ככל חמץ שנתערב בערב פסח או דינו במשהו כבתוך הפסח, דשמא דוקא בפסח גופיה החמירו במשהו כדת, הא בין השמשות ספק לא. וכל שכן אם קבל יום טוב מבעוד יום דאינו אוסר במשהו. לזה ספק ספיקא גם כן, שמא הלכה כשאלתות דבששים ושמא יום הוא. והמורה יעיין בזה עכ"ל. ובאות י"ט נסתפק בבין השמשות שביעי של פסח בארץ ישראל אם נתערב חמץ משהו, אי אמרינן בו ספקא דרבנן לקולא, שמא לילה ושמא הלכה כשאלתות. ואף דבאיקבע איסורא יש לומר אף ספק דרבנן דלחומרא, מכל מקום היכא דאיכא ספק ספיקא בדרבנן, אף במקום חזקה יש לומר לקולא כמו שכתבתי בפריי ליו"ד. אלו תוכן דברי קדשו.

וראיתי בספר דרכי הוראה לאחד המיוחד מגאוני דורנו יצ"ו שבח"ב (פרק כ"א) הביא דברי הרב פרי מגדים שבאות י"ו הנ"ל [בסגנון אחר ממה שכתב בפרי מגדים שלפני. ותמה עליו וז"ל:] וכבר עמדנו להפלא על דברי הפרי מגדים (בהנהגת השואל והנשאל אות ט"ז) שנסתפק בין השמשות דערב פסח אי נאסר במשהו כפסח או בששים כערב פסח. וכתב וז"ל ולכאורה יש להקל דבין השמשות ספקא הוא. ועוד דהוי ספק ספיקא, ספק כשאלתות וספק יום עכ"ל, אפילו לספק ספיקא כמו שכתבו השפתי כהן ופרי חדש.

ושוב כתב ליישב דברי הפרי מגדים דהיכא דהוי חסרון ידיעה לכל העולם חשיב שפיר ספק ספיקא. אלא שתמה על הפרי מגדים דדבר זה במחלוקת הוא שנוי אי ספק ידיעה לכל העולם חשיב ספק או לא כמו שכתב הט"ז (בסי' צ"ח סק"ו) דלהרשב"א אפילו ספק חסרון ידיעה לכל העולם לא מיקרי ספק כלל. ושוב תמה על הרשב"א לפי מה שהבין בדעתו הט"ז מש"ס דשבת (ד' ל"ד) דאמרינן בבין השמשות ספק דרבנן לקולא. ועל כרחין דהוא משום דהוי חסרון ידיעה לכל העולם. ושוב תמה דמדברי הרשב"א מתבאר דלא כמי שהבין בדעתו הט"ז. ושקיל וטרי בזה ומסיק דלדינא ספק בין השמשות אזלינן לקולא דהוי חסרון ידיעה לכל העולם. אלו תורף דב"ק.

הנה מה שתמה בתחלה על הרב פרי מגדים ויישב דהוי ספק חסרון ידיעה לכל העולם, האמת הוא כן והוא פשוט. אך מה

כד. מערכת חמץ ומצה, סימן יד אות ט

שתמה עליו מסברת הרשב"א לדעת הרב טורי זהב, בהורמנותיה דמר אין זו מן התימה כלל, דאף אם נניח שכן היא דעת הרשב"א ועיין. ובקונטריס הכללים (במערכת הסמ"ך אות ב"ן) הבאתי שכן דעת הרב בית שמואל (סי' נק"ה ס"ק ל"ד). ושכן מתבאר דעת הרב ארעא דרבנן בעד הרב מוהרשד"ם [ונדפס ענין זה בספרי שדי חמד (בחלק דברי חכמים סי' ג') עי"ש]. מכל מקום הדבר פשוט דאית לן למינקט כדעת רוב ככל הפוסקים דסברי דכשהוא חסרון ידיעה לכל העולם חשיב שפיר ספק. ומה גם דמתבאר מדברי הרב ט"ז דהרשב"א מיחלפא שיטתיה בזה, דממה שכתב הטור בשמו (בסי' פ"א) הוא דמשמע ליה דסבר דגם ספק חסרון ידיעה לכל העולם לא הוי ספק. אבל ממה שכתב הרשב"א שהביא מרן הבית יוסף (בסי' ק"ץ) מודה הרב ט"ז דמשמע שסובר דכשהוא חסרון ידיעה לכל העולם מהני. וכן מתבאר מדברי הט"ז (בסי' פ"א סק"ד). [ואיני מבין מה שתמה על הנחת הט"ז בדעת הרשב"א ממה שסיים הרשב"א שבבית יוסף (סי' ק"ץ). והיינו בדאפשר למיקם עלה דמילתא, דודאי גם הרב ט"ז מודה דכן היא שיטת הרשב"א שבבית יוסף (סי' ק"ץ) דמהני ספק מחסרון ידיעה לכל העולם, ולא אמר דהרשב"א סובר דגם חסרון ידיעה לכל העולם לא חשיב ספק אלא אההיא דמייתי רבינו הטור בשמיה בסי' פ"א]. ואם כן פשיטא דאית לן למינקט כדעת הפוסקים דמהני ספק ספיקא שהוא חסרון ידיעה לכל העולם[כה].

בשעה שמצה. אחד הניח מצות שאפה על חג הפסח ושומן של פסח בבית אדון אחד בחדר מיוחד שישנים שם ואין אוכלים שם, ואחר כך בא ולקח המצות והיה משקלם שוה כאשר הניחם ובהשומן היה לו טביעות עין, נשאל הגאון עמודי אש נר"ו (בסי' ח') אם יש לחוש שמא החליף האדון. והאריך מאד בדין חשש חילוף בדבר שביד נכרי במה שאין לו הנאה, אי חיישינן שיחליף להכשיל את הישראל. והעלה דנקיטינן דכל שאין הנאה לנכרי לא חיישינן שיחליף אפילו באיסורי תורה. ובדף ס' (סוף ע"ד) כתב החכם אחד דשמא לא היה פת להאדון ולקח המצות ואפה אחרות תחתיהן וכמו שכתב הגאון חכם צבי (סי' ט"ל) דבכי האי גוונא חיישינן. ודחה דבריו דלא אמר כן הגאון חכם צבי אלא במקום שאין פת מצוי, אבל בסתם לא חיישינן. ופלפל קצת בזה וסיים: ומה גם שהנכרי אינו יודע איך מנקרין המצות ואיך אופין אותן ומרתת שיכיר הישראל, וכי האי גוונא כתב רש"י בתשובה גבי ניקור הבשר. ומה גם דמשקלם שוה דזה הוי סימן וכו'. וגם השומן מועיל בו הטביעות עין. והאריך קצת במהות הטביעות עין אי בעינן שבעתן העין. וכתב דשבעתן העין לכתחלה בעינן ואחר כך סגי אם מכירו בטביעות עין כל דהו. וכתב בשם ספר שבילי תורה (באה"ע סי' קמ"ב) דלא מהני טביעות עין גבי גט אלא לצורבא מרבנן. וכתב על דבריו דליתא, דדוקא גבי אבדה דאיכא חימוד ממון הוא דלא מהדרינן בטביעות עין אלא לצורבא מרבנן אבל באיסורין מהני טביעות עין אפילו להדיוט ומסיק דהמצות והשמן מותרים[כו].

בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך. חולה שהוזהר מפי הרופאים שלא לאכול מצה ומרור שאם יאכל יהיה בסכנה גדולה והחולה רוצה להחמיר ולאכול, נשאל הגאון מוהר"ם שיק (בסי' ר"ס) אם רשאי לברך מידי דהוה אנשים שפטורות ממצות עשה שהזמן גרמא ורשאות להחמיר לקיים המצוה ולברך כמו שכתבו התוספות בקידושין (ד' ל"א) בשם

כה. מערכת חמץ ומצה, סימן ג אות יח

כו. מערכת חמץ ומצה, סימן יד אות ח

רבינו תם. או דילמא דחשיב מצוה הבאה בעבירה ואינו רשאי לברך. ולברר ספק זה חקר באוכל דבר המזיק לו לבריאות גופו אי מיקריא אכילה או לא. ועמד לבאר כמה מקומות שנראים כסותרים בענין זה, ולא הזכיר הדין פשוט בש"ס ופוסקים גבי שמן זית שאם אכלו בעין אינו מברך משום דמזיק לו. ועיין מה שכתבתי אני הדל בשדי חמד (ח"א בחלק אסיפת דינים במערכת ברכות סי' א' אות ל"ג ובקונטריס פאת השדי במערכת ברכות אות כ"ח) בס"ד ואין כאן מקומו. ומסיק וכל זה אם אין בו סכנה, אבל אם אמרו הרופאים שיש חשש סכנה, אף אם נאמר שדברי הרופאים הם רק כספק, עיין למרן חתם סופר (ביו"ד סי' קנ"ח). מכל מקום גם ספק פיקוח נפש דוחה שבת ובכל התורה וחי בהם כתיב ואסור לו להחמיר אף למאן דאמר ביו"ד (סי' קנ"ז) דבמקום שאמרו יעבור ואל יהרג רשאי להחמיר, היינו אם מכוונים להעבירו. ואף למה שכתב השפתי כהן (שם בסק"ג) דבפרהסיא אפילו אין מכוין להעבירו, היינו אם יש קידוש השם, אבל בנדון כנ"ל בודאי אין רשאי להחמיר על עצמו. ועיין במגן אברהם (סי' קנ"ד סק"א ובסי' תרי"ח) ברופא אומר צריך מאכילין אותו, כתב הרדב"ז והובא באליהו רבה שם דבעל כרחו מאכילין אותו. ואם אינו רוצה לאכול עובר על אך דמכם לנפשותיכם אדרוש וזה בקום עשה, כל שכן בשב ואל תעשה.

ומה שכתב המחצית השקל (בסי' ק"ד סק"ח) דתליא בפלוגתא, לדעתי קשה, דנראה לי דבכי האי גוונא לכולי עלמא אסור למסור נפשו. ותו הרי קיימא לן (בסי' תרנ"ו) לענין קיום מצות עשה המבזבז אל יבזבז יותר מחומש, ואיך יבזבז את ימי חייו? וכיון שאינו רשאי להחמיר ועבירה הוא עושה איך יברך. ואף למאן דאמר דעל רשות מברכין, כאן אין שום מצוה אלא עבירה. ולא הוי אף מצוה הבאה בעבירה, שהרי אין מצוה וחיוב כלל אלא עבירה או ספק עבירה. ואם אינו אוכל עדיפא ליה, שהרי אמרו חשב לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה הוי כאילו עשה מצוה ואם יעשה ומפסיד. והא דרבי טרפון קרא והטה ואמר סכנתי בעצמי וכו' וכו' ומשמע מהרמב"ם בפירוש המשנה שהביא עצמו לידי סכנה ואמרו לו כדאי היה וכו' שעבר על דברי בית הלל, דמשמע שאם היה הדין כבית שמאי היה רשאי להביא עצמו לידי סכנה משום קיום מצוה, כבר העיר בזה בפתחי תשובה (סי' קנ"ז) בשם תפארת ישראל וכתב דשם לא היה שכיח היזקה ומצוה אגוני מגנא, אבל במקום דאיכא סכנה על פי רופאים ודאי אין רשאי להחמיר ומתחייב בנפשו אם מחמיר וכל שכן שאין לברך.

ובלאו הכי לאו בכל רשות רשאי לברך אלא בדבר שחבירו באופן זה חייב, אבל כל שכולן בכי האי גוונא פטורין אין כאן מצוה ולא שייך ברכה וכעין שחלק הפרי מגדים (באשל אברהם סי' מ"ד סק"ה) אלו תורף דב"ק. וכל דבריו נכונים ונאוים אליו. ומה שחילק בסוף דבריו דלא בכל רשות רשאי לברך וכו', כיונה דעתו לדעת הראשונים שהבאתי בשדי חמד (חלק הכללים, במערכת הכ"ף כלל ט"ז סק"ב) עי"ש שהארכתי בס"ד בכמה חילוקים הנאמרים בדברי הפוסקים בהא דאמור רבנן דבי מערבא כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט ובאיזה ענין אמרינן המחמיר תבא עליו ברכה[כז].

כז. מערכת חמץ ומצה, סימן יד אות יד

רבינו יצחק פלאג'י

בעמח"ס יפה ללב ושא"ס - אזמיר

רבינו הגאון רבי **רחמים ניסים יצחק פלאג'י** ז"ל נולד בשנת תקע"ג (ראה חיים ח"א דף קח, ב) לאביו הגאון רבן של כל בני הגולה מוהר"ר חיים זיע"א, ולאמו הצדקת הרבנית מרת אסתר [אסתרולה] ע"ה.

'ונהירנא כד הוינא טליא כבר שית כבר שבע כי הייתי חלוש בחולי כבד, קלני מראשי קלני מזרועי נגוע ומוכה מכף רגל ועד ראש, וכל אותן הימים כמה תעניות ותפילות ולימודים עשה [מו"א] בעבורי, וכמה הוצאות הוציא בשבילי' (חלקם בחיים דף פז, א). 'וחליתי והייתי מרישיה לסיפיה בסובלי חלאים נגוע ומוכה מכף רגל ועד ראש פצע וחבורה ומכה טריה, גדל הכאב מאד, בא עד הראש, כמעט סכנ'ה דומה נפשי' (אבות הראש ח"א, הקדמה).

בהגיעו לפרקו נשא לאשה את הרבנית **רחל מזל טוב** בת הגאון רבי סעדיה הלוי מירקאדו בעהמ"ח 'נוה הצדק' על הרמב"ם [ראה מש"כ אודותיו ב'בהתאסף' גליון ט"ז - כסלו תשפ"א], והיא נפטרה על פניו בדמי ימיה בשנת תקצ"ז. מהנראה (הקדמה לס' יפה ללב ח"א) כי מאשתו זאת לא היו לו בנים זכרים.

רבינו קנה לו חבר, וזכה להדפיס בחייו רובי תורתו כמעיין המתגבר בספריו שהוציאו שמו וטבעו בעולם, ובראשם חיבורו הענקי בן ט' כרכים "**יפה ללב**" על ד' חלקי השו"ע. זאת לצד שאר ספריו, ובהם; אבות הראש, אנך יפה, חלק יפה, עין יפה, ויקרא יצחק.

'ונהירנא דהיה כתו"ב באברהם בני הגדול נר"ו דבר נחמד בזה בחיבורו הגדול שעשה על אבות דרבי נתן מתחילה ועד סוף, בלומדו עם תלמידי ישיבת 'בית יעקב רבי' תובב"א בין מנחה למעריב דבר יום ביומו, והכל היה למאכולת אש בליל י"א אב התר"א, חבל על דאבדין ולא משתכחין. ואחרי כן יצא אחיו וידו אוחזת, כי ביצחק יקרא נר"ו, לעשות כמעשהו ממנו על כל המסכתא מהדורא קמא ומהדורא בתרא, האח האח ראתה עינינו, וכל אחד קיבל חלקו מסיני, ולגבוה סלקא' (עיני כל חי אדר"נ דף קז, ד).

אביו הגדול כמו גם אחיו הרבנים הגאונים רבי אברהם זצ"ל ורבי יוסף זצ"ל שיקעו אף הם בחיבוריהם מדברי תורתו לרוב.

בין חיבוריו ייחד רבינו חיבור על מסכתות הש"ס בשם **'יפה תלמוד'.** ספר זה נדפס בג' כרכים, וחידושיו באו שם בכמה וכמה מהדורות, בהשמטות ותיקונים. זאת לבד קונ' **'יפה עינים'** (נדפס ביפה ללב ח"ח) וחיבורו **'עין יפה'** על אגדות הש"ס (נדפס ביפה תלמוד ח"ג).

בד' ניסן תרס"ז נח נפשיה ונטמן באזמיר עיר הולדתו, סמוך ונראה לציון אביו הגאון זצוק"ל והגאון בעל השבט מוסר זיע"א.

* * *

במלאת קי"ד שנים לסילוקו של צדיק, ולקראת יומא דהילולא החל בד' ניסן, אנו מדפיסים בזאת את חידושיו על ריש שמעתתא דמתן תורה, דבר דבור על אופניו, כשהם מעוטרים בציונים רבים לדברי תורתו העשירים במקום אחר, יחד עם תורת אביו ואחיו רבי אברהם זצ"ל, לחבר האוהל להיות אחד, בעריכת חו"ר מכון **'קדם - אוצר גאוני ספרד'** בעיה"ק ירושלים תובב"א.

חידושי מסכת שבת - שמעתתא דמתן תורה

דף פו, א: 'רב אדא בר אהבה[כח]'.

עיין בזוהר חדש במדרש הנעלם פר' בראשית דף יז ע"א[כט].

(יפה תלמוד ח"ב)

שם: 'ישראל קדושים הם ואין משמשים וכו'.

עיין בס' יפה ללב ח"א בסי' רמ אות י[ל] **ואות טו דף קעה ע"א[לא] ודף רג סע"ד[לב] ולקמן בחידושינו למס' נדה על דף יז ע"א[לג].**

(יפה תלמוד ח"א)

כח. ושם: א"ר אדא בר אהבה משה בהשכמה עלה ובהשכמה ירד. בהשכמה עלה, דכתיב (שמות לד, ד) וישכם משה בבקר ויעל אל הר סיני. בהשכמה ירד וכו'. ובס' חלקו של ידיד (או"ח סי' א) עמד על לשון הטור והשו"ע (או"ח סי' א) שכתבו יתגבר כארי לעמוד בבוקר לעבודת בוראו, שיהא הוא מעורר השחר. דדבריהם סתרי אהדדי מרישא לסיפא, דבתחילה כתבו 'לעמוד בבוקר', שהוא אחר שהאיר היום, ושוב כתבו שיהא הוא 'מעורר השחר', דמשמע שעדיין לא האיר היום. וביאר דמצינו דקודם אור היום מיקרי בוקר, כדכתיב וישכם משה בבוקר, ואמרו דמשה בהשכמה עלה. ויליף לה מהך קרא, ומשמע דהשכמה ג"כ בוקר מיקרי. וראה בשו"ת לב חיים (או"ח ח"א סי' א) מש"כ לדחות ראייתו.

וראה עוד בס' אברהם את ידו (דרוש יב לשמועות דף עב, ב) מש"כ בביאור הך מימרא דמשה בהשכמה עלה.

כט. לע"ע ל"י כונתו. [ובזוה"ח (פר' בראשית דף כ, ב): אמרתי לו מה שמך, אמר לי אהבה. אמרתי לו מר אהבה, וקריתי עליו ואהבת עולם אהבתיך. ואנא זכינא למחמי לרב אדא בריה וסחינא ליה האי].

ל. ושם כתב בשם אביו הגאון ז"ל (ס' נפש חיים מערכת הצ' אות כט) כמה צניעות בתשמיש יש לאדם מגמל. וביאר הטעם דאמרו (ערובין ק:) אלמלי לא ניתנה תורה היינו למדין צניעות מחתול, ולא אמרו מגמל.

לא. ושם כתב מ"ש (מגילה יג.) גבי אחשורוש מגנותו של אותו רשע למדנו שבחו שלא היה משמש מיטתו ביום.

לב. ושם ביאר דכן הוא מנהג הפרסיים שעושים צניעות (כתובות מח.). ומ"ש שגזר על ושתי להביאה ערומה, בתשמיש מיהא הוה צנוע. א"נ התם עשה כן מתוך שכרות.

לג. נדפס בקונ' יפה לעינים (יפה ללב ח"ח דף מט, א בדפי הספר). ושם כתב דברי המדרש (ב"ר פי"ח, ו): להודיעך מאי זו חטייה קפץ עליהם אותו [נחש] הרשע, מתוך שראה אותן מתעסקין בדרך ארץ ונתאוה לה. וזה הוא חטא הראשון אשר חטא אדה"ר שעסק בתשמיש לעין כל.

דף פו, ב: 'בשישי בחדש ניתנו עשרת הדברות לישראל'.

וכן איתא בפדר"א פמ"ו בשישי לחודש בו' שעות ביום קיבלו ישראל את הדברות, יעויין שם.

והיינו דבחינת יום הששי בתוספת ה"א, לרמוז שבו ביום יקבלו ישראל י' הדברות שרמוזים בהם ה' חומשי תורה. ועיין לרש"י בפירושו שם בפר' בראשית[לד].

(יפה תלמוד ח"ב)

שם: 'בשישי בחודש ניתנו עשרת הדברות לישראל'.

והכי איתא בפדר"א רפמ"ו ר' אלעזר בן עזריה אומר ערב שבת [בששי בשבת] בששה לחודש בשש שעות ביום קבלו ישראל את הדברות, יעויין שם. לכך היתה הקבלה בהר סיני, דאיתא בילקוט תהלים מזמור סח רמז תשצו דף קעה ע"א בפסוק[לה] הר אלהים הר בשן, ששה שמות נקראו לו. הר אלהים, הר בשן, הר גבנונים, הר חמד, הר חורב, הר סיני וכו', עיין שם. וכן הלוחות היו ארכן ששה טפחים כדאיתא בשמו"ר ר"פ כ"ח[לו], ולכך בששי נברא האדם[לז],

---

לד. ושם (בראשית א, לא): יום הששי, הוסיף ה"א בששי בגמר מעשה בראשית, לומר שהתנה עמהם על מנת שיקבלו עליהם ישראל חמשה חומשי תורה. ד"א יום הששי כולם תלוים ועומדים עד יום הששי, הוא ששי בסיון המוכן למתן תורה.

ורבינו כתב עוד לבאר ענין זה של ה"א יתירה דכתיב יום 'הששי' בס' אבות הראש (ח"ב דף טו, ד. ח"ג קונ' נפש היפה מערכת הש' אות מט).

וראה מש"כ עוד רבינו (קונ' עין יפה ס' יפה תלמוד ח"ג סוטה קכ, ב) לבאר בזה.

לה. תהלים סח, טז.

לו. וכ"ה בבמ"ר (פ"ד, כ) ובתנחומא (כי תשא כ). וכ"ה בש"ס (ב"ב יד.).

וכתב הגר"ח פלאג'י ז"ל (ברכת מועדיך לחיים ח"א דרוש א לס"ת דף מה, ד) בשם ס' ציוני כי הלוחות רומזין לואו"ן. ומה מתוק לפי"ז מ"ש בפדר"א כי ישראל קיבלו התורה בשישי בסיון בערב שבת בשעה שישית, לרמוז כי התורה עצמה וגם הלוחות רומזין לוא"ו, ולכן בא זמן מתן תורה ונתינת הלוחות ביום שישי של השבוע ושל החודש ובשעה שישית.

לז. וכתב רבינו (ס' אבות הראש ח"ג קונ' נפש היפה מערכת הו' אות א) כי לכך נברא האדם ביום הששי, כי העוה"ז אשר ברא השי"ת בריאתו בשיווי ולא יצא מן המיצוע, כי אות הוא"ו מורה על השיווי, וזה תבין מצד הצורה שהיא עומדת כמקל זקוף בשוה, רק מעט היא עקומה בראשה, ומ"מ לא תמצא זה בשאר אותיות, וכן בקריאה שנקרא וא"ו שוה בקריאתו. וכן במספר, הכי לא תמצא מספר במערכת האחדים שהוא שוה כמו מספר הששה, כי שלשה החלקים שנחלקים הששה אליהם הם ששה, כי נחלק לחציו הוא שלשה, והשליש ממנו הוא שנים, והששית ממנו הוא אחד, וכולם ביחד הם ששה, הרי כי חלקיו שנחלק אליהם הוא שוה אל הכל, ולא תמצא זה במספר האחדים, כי ד' נחלק לחצי והוא שנים, ולרביעית הוא אחד, והם שלשה ביחד אינם שוים לד'. ומספר שמונה נחלק לחציו והוא ארבע, ולרביעית והוא שנים, ולשמינית והוא אחד, הרי ז', ולא תמצא אחד שהוא במערכת השוה כמו מספר ששה. ומפני כי העולם נברא בשוה, לכך נברא בששה ימים, שמורה המספר על השיווי שבעולם. ואין לך בריאה מן הנבראים שהוא יותר בשוה מן האדם, ולכך נברא האדם בשישי המורה על השיווי שיש באדם. והשיווי הזה דהיינו כי האדם הוא מגוף ונפש צריך שיהיה עומד בשיווי, שלא יהיה נוטה אל הקצה שיהיה האדם גוף לגמרי, ולא יהיה נוטה אל כוחות הנפש כאלו היה כולו נפשי, רק צריך שיהיה עומד בשיווי הזה. וזהו הטעם שבחר השי"ת לתת התורה לישראל ביום הששי ובששה לחודש ובשש שעות, שלא נתן הקב"ה את התורה לישראל עד שהיו כולם באחדות, ועל כן נתנה ביום הששי ובששה לחודש

שהוא עתיד לקבל התורה בו ביום, שעל מנת כן נברא[לח]. ועיין בזוהר פר' תזריע דף מח סע"א[לט].

(עין יפה, יפה תלמוד ח"ג)

שם: 'בשישי בחודש ניתנו עשרת הדברות לישראל'.

ור' יעקב בעל הטורים ברמזיו עה"ת פר' האזינו בפסוק יבוננהו[מ] כתב זה לשונו. 'יבוננהו' מלא וא"ו, שבו' בסיון נתן להם ו' דברים ואלו הן. תורה, עדות, פקודי, מצוה, יראה, משפט, ע"כ. מלבד מה דקשה מכאן, עוד זאת דאמרו רבותינו ז"ל[מא] ורש"י בחומש פר' בשלח בפסוק[מב] ויבואו מרתה וגו' שם שם לו חק ומשפט, במרה נתן מקצת פרשות של תורה שיתעסקו בהם, שבת ופרה אדומה ודינים יעוין שם. תו קשה כי מהו יראה נתן להם, הלא אמרי' בפ"ה דברכות דף לג ע"ב ופ"ג דמגילה דף כה ע"א ופ"ב דנדה דף טז ע"ב הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים[מג]. ועיין בתוס' בנדה שם ד"ה הכל[מד].

(יפה עינים, יפה ללב ח"ח שבת שם)

שם: 'ודכולי עלמא בשבת ניתנה תורה לישראל'.

ובשש שעות, הוא מספר שוה במערכת האחדים, ולהיות כי לא תמצא מספר במערכת האחדים שהוא שוה כמו מספר הששה, כי ג' החלקים שנחלקים הששה אלהים הם ששה, כנגד ג' אלה בחר לו י-ה לתת התורה ביום ששה ובששה לחודש ובשש שעות היום כאמור שמספרם שלש.

לח. וכמש"כ רש"י (בראשית א, לא. הו"ד לעיל בסמוך). וראה מש"כ בזה הגר"ח פלאג'י ז"ל (ובחרת בחיים דף ב, א. חלקם בחיים דרוש ז להספד דף מג, ג. עמודי חיים דף נ, ב. צדקה חיים דרוש כג להלבשה דף עג, ב. ראה חיים פר' במדבר דף לז, ב. תנופה חיים פר' בראשית אות מז) והג"ר אברהם פלאג'י ז"ל (ואברהם זקן דרוש ז לשבת כלה דף לט, ב).

לט. שם: בששי נברא אדם, בשעה שנשלם הכסא, ונקרא כסא, דכתיב (מ"א י, יט) שש מעלות לכסא, ולפיכך נברא האדם בששי שהוא ראוי לישב על הכסא.

מ. דברים יב, י.

מא. סנהדרין נו, ב.

מב. שמות טו, כג.

מג. וצדיק ורשע לא קאמר (-ס' הכתוב לחיים תהלים טז, ע"ש).

ורבינו (יפה ללב ח"ה סי' מו) כתב דמש"כ העט"ז (סי' מו) דלא לימא 'ואל תביאני לידי חטא' אחר דהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, היינו בקיום מ"ע שקשה לו לעשות ואינו חושך עצמו לעשות המצוה בעבור יראת ה' וירא פן לא יהיה תמים לפני ה' זה הבחירה היא בידו של אדם, אכן מה שאנו מעתירים 'אל תביאני לידי חטא' היינו שלא לעבור על ל"ת שבידו יתב' הוא לעכבו וחדל לעשות שלא לעבור עבירה.

מד. ושם: והא דאמרו (כתובות ל.) הכל בידי שמים חוץ מצינים ופחים, הכא איירי בתולדות האדם ובמדותיו, והתם מיירי במאורעות כגון חלאים ופורעניות דהכל נגזר עליו ואינו יכול ליזהר, כדאמר (חולין ז:) אין אדם נוקף אצבעו מלמטה אא"כ מכריזין עליו מלמעלה, חוץ מצינים ופחים שיכול לשמור עצמו. וא"ת והא חזקיה חזא דהוו ליה בני דלא מעלו (ברכות י.), אלמא דנגזר קודם לידה שלא יהיו יראי שמים. וי"ל דהראהו מה שעתיד להיות. ועוד דהרבה דברים תלוי במזל.

היינו בשבת ויו"ט של עצרת, כדי לרמוז מ"ש בירושלמי[מה] דלא ניתנו שבתות וימים טובים אלא כדי לעסוק בתורה. ועיין בפרקי ר' אליעזר פמ"א[מו] ופמ"ו[מז]. ועיין בס' הזוהר ברעיא מהימנא סדר תצא דף רפא ע"ב[מח]. ועיין שם דפליג על זה.

(יפה תלמוד ח"א)

שם: 'ודכולי עלמא בשבת ניתנה תורה לישראל'.

וזה רמז דוד המלך ע"ה במזמור עח[מט] ויקם עדות ביעקב ות'ורה ש'ם ב'ישראל, ראשי תיבות שב'ת.

ועיין מה שכתבו התוס' בס' דעת זקנים פר' יתרו בפסוק וישב משה[נ]. ואני אומר דגם לוחות ב' שהוריד משה ביום הכפורים היה ביום מנוחה, שנאמר בו (ויקרא טז, לא) שבת שבתון היא לכם, שלא ניתנה תורה אלא ביום מנוחה דליכא עשיית מלאכה כדי שיוכלו לעסוק בה בהשקט ובבטחה.

ועיין מה שכתבתי אנא נפשאי בס' אבות הראש ח"ג בקונ' נפש יתירה בשבת סקקפ"ה[נא].

מה. שבת פט"ו הל' ג. ובסנהדרין (קא.): התורה חוגרת שק ועומדת לפני הקב"ה ואומרת לפניו רבש"ע עשאוני בניך ככינור שמנגנין בו לצים. אמר לה בתי בשעה שאוכלין ושותין במה יתעסקו. אמרה לפניו רבש"ע אם בעלי מקרא הן יעסקו בתורה ובנביאים ובכתובים. אם בעלי משנה הן יעסקו במשנה בהלכות ובהגדות וכו'.

מו. ושם: ר' פנחס אומר ערב שבת עמדו ישראל בהר סיני עורכין האנשים לבד והנשים לבד, אמר לו הקב"ה למשה לך אמור להם לבנות ישראל אם רוצות הן לקבל את התורה וכו'.

מז. ושם: ר' אלעזר בן עזריה אומר ערב שבת בששה לחדש בשש שעות ביום קיבלו ישראל את הדברות.

ושם: ובתשעה שעות ביום חזרו לאהליהם, והיה המן מוכן להם לשני ימים, ושבתו ישראל באותה שבת שמחים כשמחת החג שזכו לשמוע קולו של הקב"ה. וע"ש ברד"ל ובשו"ת דברי יציב (ליקוטים סי' מא) איזה חג היה אם מתן תורה לא היה בשבת.

מח. ושם: ויהי ביום השלישי בהיות הבקר, דביה נחית קודשא בריך הוא למיהב אורייתא לישראל בת יחידה למהוי עמיה שבת מלכתא דאיהו יום שלישי כליל תלת ענפי אבהן שבת יחידאה דשולטנותא דילה בליל שבת ביה אתעבידת שבת ובג"ד חולקין מארי מתניתין על מתן תורה בת יחידה. דא אמר בשלישי נתנה תורה, ודא אמר בשביעי נתנה תורה וכו'.

מט. תהלים עח, ה.

נ. שמות יט, ח: ויום שבת היה כשניתנה תורה כדמוכח בפ' ר' עקיבא (שבת שם). וזה שאמר הכתוב (ישעיה ל, טו) בשובה ונחת תושעון, זה התורה שניתנה בראשונה בשבת שהוא יום מנוחה, ולוחות האחרונות שהוריד משה ביום הכפורים שהוא יום תשובה.

נא. ושם כתב דתורה שבע"פ צריך ללמוד ביום השבת, דאיתא בזוה"ק (פר' בראשית דף מז, ב) ויכל אלהים ביום השביעי, דא תורה שבע"פ דאיהי יום ו וביה אשתכלל עלמא. ובהכי אפש"ל דמ"ש דכו"ע בשבת ניתנה תורה לישראל היא תורה שבע"פ שניתנה בו' בו שהיה יום השבת, ועל תורה שבכתב הוא דפליגי כדאיתא התם בשישי בחודש ניתנו עשרת הדברות לישראל, וכן איתא בפדר"א ראב"ע אומר ערב שבת בששה לחודש בשש שעות ביום קיבלו ישראל את הדברות. וכתב טעם לזה ע"פ מה שאמרו (זוה"ח פר' תולדות דף לח, ג), ע"ש. ושם כתב בשם ס' שלשלת הקבלה שהתורה ניתנה ביום השבת שהיה כ"ב בחודש השני ליציאתם ממצרים, ובחודש השלישי ניתנו עשרת הדברות.

ועיין בתיקונים תיקון מז דף פג ע"א שנראה משם דמאן דאמר ביום שלישי ומאן דאמר ביום ששי שייכי אהדדי[נב].

(יפה תלמוד ח"ב)

שם: 'ודכולי עלמא בשבת ניתנה תורה לישראל'.

דייק לומר 'ניתנה', דהיינו במתנה[נג], ולא במשיכה, כיון שהיה בשבת, דבכל גוונא אסור לקנות במשיכה בשבת, אפילו דבר מצוה, אבל במתנה שרי, כמו שכתב בסידור חסד לאברהם[נד] וזה שער השמים דף קנא ע"א אות מד משם ברכי יוסף[נה] ומחזיק ברכה[נו], עש"ד. וכיון דבשבת ניתנה תורה, היה במתנה ולא במשיכה. וזה שאמר 'בשבת', כלומר להיות בשבת, על כן ניתנה תורה, 'ניתנה' דייקא, שהיתה בתורת מתנה, דזה שרי כמדובר.

וזה שאמרו לעיל דף י ע"ב, אמר לו הקב"ה למשה מתנה טובה[נז] יש לי בבית גנזי ושבת שמה ואני מבקש ליתנה לישראל, דנקט בלשון מתנה, להורות דמתנה שרי בשבת כאמור, וכיון שהיא מתנה, לכך ניתנה בשבת, וק"ל.

ועיין מה שכתבתי ביפה תלמוד ח"א ובח"ב[נח] עיי"ן בהקדמת התיקונים דף יא ע"ב[נט].

(עין יפה, יפה תלמוד ח"ג)

שם: 'ודכולי עלמא בשבת ניתנה תורה לישראל'.

עיין מה שכתבתי בספרי הקטן יפה תלמוד ח"ג בחלק עין יפה דף עט ע"ב[ס].

ואף לפי מה שכתב הבאר היטב באו"ח סי' שו סק"ו משם המרדכי[סא] דאסור ליתן דבר במתנה לחבירו ביו"ט ובשבת, סיים שם וכתב משם המג"א[סב] דלצורך שבת שרי, יעויין שם. הכא

נב. ושם אמרו גבי יום השלישי: ודא יומא שתיתאה דאתמר ביה ויהי ערב ויהי בוקר יום הששי.

נג. וראה מש"כ רבינו עוד בזה (הו"ד להלן בסמוך).

נד. להג"ר אברהם ב"ר מרדכי אנקווא ז"ל, ליוורנו תר"ה. [ואי"ז סידור 'חסד לאברהם' הנדפס ע"י הג"ר אברהם טובייגה ז"ל, מנטובה תקמ"ג].

נה. או"ח סי' שו אות ז. [וע"ש הדין לענין משיכה].

נו. שם אות ח.

נז. וראה מש"כ רבינו (אבות הראש ח"ג קונ' נפש יתירה בשבת מערכת הש' אות סט) לבאר הלשון מתנה 'טובה'.

נח. הו"ד לעיל.

נט. ושם: תורה שבעל פה מפי הגבורה ניתנה, ותמן גבורים עומדים בפרץ ולא יכיל למיקם בה אלא גבור במלחמתה של תורה גבור ביצרו, 'וביומא תליתאה' נחיתת לעמודא דאמצעיתא על ידי משה, הדא הוא דכתיב ויהי ביום השלישי בהיות הבקר, בתרי לוחי אבנין נצח והוד, הדא הוא דכתיב כתובים משני עבריהם, ואינון תרין נביאי קשוט, ומסטרא דעמודא דאמצעיתא אתקריאו נביאי האמת, ושכינתא תורת אמת, הדא הוא דכתיב תורת אמת היתה בפיהו, ואתקריאת מראה דנבואה, ורוח הקודש מסטרא דתרוייהו 'וביום השביעי' נתנה.

ס. הו"ד לעיל.

סא. ביצה סי' תרעו בשם בה"ג. ושם כתב דמותר להקנות העירוב תבשילין משום מצוה. וכן לולב ואתרוג יוצאין בהם כל העם ע"י מתנה על מנת להחזיר. וכ"כ הב"י (או"ח סי' תקכז) בשמו. וראה בזה עוד להלכה בחי' החת"ס (או"ח סי' שו).

סב. סקט"ו.

נמי, הגם דהתורה בתורת מתנה ניתנה, אפ"ה ניתנה בשבת, דגם היא היתה לצורך שבת, דלא ניתנו שבתות וימים טובים כי אם לעסוק בתורה[סג], אי לזאת ניתנה בשבת ויו"ט.

ועיין למוה"ר יד שלמה ז"ל[סד] בדרוש ג לשבת זכור דף כז ע"ד, ולהרב תפארת אדם[סה] דף קפ ע"ד אות כד.

והטעם דניתנה התורה בשבת, דאמרו רז"ל[סו] אמרה תורה לפני הקב"ה לכל נתת בן זוג ולי לא נתת בן זוג. השיב לה הקב"ה הרי זוג שלך הוא יום השבת. וכתבו המפרשים דהכוונה דביום השבת נקהלים קהילות ולומדים בתנ"ך ודורשים בהם דיני איסור והיתר הקב"ה מתעלה ומתקלס, זהו בן זוג של התורה, שהשיב לה הקב"ה שהוא עסק התורה ביום השבת.

ועיין בס' משה ידבר[סז] בחלק שארית ישראל דף ז ע"ג, יעויין שם ודו"ק.

(יפה עינים יפה ללב ח"ח שבת שם)

סג. שבת פט"ו הל' ג.

סד. להג"ר חיים שלמה ן' עזרא ז"ל, שאלוניקי תקפ"ז.
ושם עמד לבאר טעם הדין דבערים המוקפות חומה אין שולחין מנות ביום ט"ו שחל להיות בשבת, הלא לדבר מצוה שרי ליתן מתנה בשבת.

סה. להג"ר חיים אברהם ז"ל, שאלוניקי תרכ"ג. ושם העיר מדברי הפוסקים הנ"ל ע"ד עבודת הגרשוני (סו"ס כד) שכתב שאין איסור ליתן מתנה בשבת, ולא דמי למקח וממכר.

סו. כ"כ הטור (או"ח סי' רצ) בשם מדרש. והבאר שבע (סנהדרין קא.) ביאר דמ"ש במדרש דאמר הקב"ה יש לי זיווג שאני מזווג לך ושבת שמו, שהם בטלין ממלאכתם ויכולין לעסוק בך, היינו לאחר שכבר פסקו מלאכול ולשתות, אבל לא בשעה שאוכלין ושותין ושמחים. [ובס' מים עמוקים (ר"פ בהר) ביאר דזהו גם טעם מצות השמיטה, שיהיו פנויים לתורה שניתנה בסיני, כמצות שבת, שהיתה טענתה שבכניסתם לארץ יפנו דרך שדותיהם וכרמיהם, והיא מה תהא עליה, ונתן לה שבת לבן זוג. ולכן נאסרו בשמיטה בעבודת שדה וכרם, שהם היותר מטרידות].

סז. להג"ר משה ישראל ז"ל רב ואב"ד רודוס, בן הג"ר אליהו ישראל ז"ל בעהמ"ח קול אליהו. ושם: ומכאן תוכחת מוסר לרבת בני עמנו שצריך שיהיו נקבצים בקהילות קודש בכל שבת ושבת אחר חצות עד שעת המנחה, ויקרא החכם עם הבחורים בתורה ובנביאים ובכתובים בדרשה ודברי מוסר ודיני איסור והיתר. ובזה יש רוחים גדולים, חדא לקיים דברי רבותינו ז"ל. שנית למען ישמעו בני אדם דברי מוסר ויכירו וידעו האיסור, ואל יראה בעינם לומר כבר אנו יודעים כל דיני איסור והיתר, כי אפילו החכמים בכל יום ויום רואים אנחנו חידושים, אין מדרש בלא חידוש, כל שכן וק"ו מי שלא ראה מאורות מימיו. ובחנוני נא בזאת, כן תעשו להתקבץ כל שבת ושבת בבית הכנסת כדבר האמור ותראו כמה מיני איסורים שאתם נכשלים בהן בכל יום ויום, ובפרט ביום השבת רבי מספר. הן אמת שבשוגג הם עשויים, הא מיהא איסור עברי, ויש בהן חיוב חטאת. ועוד אנו מרויחין בזה התיקון לבל יתקבצו שורות שורות נערים ומדברים ליצנות ודברים בטלים ועושים כל תועבות, ובדבר הזה מרחיקים את האדם מן העבירה, ואדרבא מצוה הם עושים לשמוע דברי תורה, ובודאי כי כל מי שיש בו דעת לא ילעיג עלי בדברי מוסר אלו שאני אומר. ואם יש איזה אדם שיתן לי גנאי בזה, איני חושש אליו, ומוטב שלא להיות מגונה לפני המקום.

ועוד שם: שעסק התורה בשבת הם זוג אחד, ועוד אמרו רז"ל (רש"י שמות ג, יב) על פסוק בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים וכו', דזה הוי תשובה לשאלת משה להקב"ה מה זכות יש לישראל שיצאו ממצרים, והשיב לו הקב"ה בזכות התורה שעתידין לקבל על הר סיני. מעתה זהו אמרו שמור את יום השבת לקדשו, יצה לקדשו בבת זוגו זאת התורה, וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויוציאך ביד חזקה ובזרוע נטויה. ירצה לומר שלא היה להם זכות לצאת, וביד חזקה הוציאנו ה', בזכות התורה שהיינו עתידין לקבל היא שעמדה, וכיון שהתורה נתרעמה שאין לה בן זוג ואמרתי לה שבן זוג שלה

רש"י ד"ה בששה בחדש וכו': 'דהא דכתיב (שמות כד, טז) **ויכסהו הענן ששת ימים ויקרא אל משה ביום השביעי, סבירא להו כר' יוסי הגלילי, דאמר בפ"ק דיומא** (ד, א) **זה היה מעשה אחר עשרת הדברות. ור' יוסי סבירא ליה דמשה וכל ישראל עומדים לקבל עשרת הדברות, ולא בא הכתוב אלא לחלק כבוד למשה'.**

עיין מה שכתבתי בס' אבות הראש ח"א דף ד ע"ב[סח].

(יפה תלמוד ח"א)

הוא השבת שאתן לכם, זהו אמרו על כן צוך ה' אלהיך לעשות את יום השבת, כדי שתתעסקו בתורה ביום השבת, כי סיבת נתינת השבת היתה זאת התורה.

סח. שם הקשה מדוע לא כתב רש"י דר' יוסי ס"ל כר"ע דאמר (אדר"נ פ"א) דלא בא הכתוב אלא לחלוק כבוד למשה.

רבינו יצחק אבולעפיה

בעהמ"ח שו"ת פני יצחק

רבינו נולד בשנת תקפ"ד לפ"ק, לאביו הרב משה, בנו של **רבינו חיים ניסים אבולעפיה**.

כבר מצעירותו ניכרו עליו ניצני גאונות, ובגיל צעיר מאוד שלט בש"ס ופוסקים והפליא את כל סובביו בסברות עמוקות וחדות כתער. שמעו יצא למרחוק והכל ידעו כי עתיד גדול לפניו.

בשנת **ה'ת"ר** התחוללה בעירו "**עלילת דמשק**" - עלילת דם נוראית נגד יהודי דמשק, עקב היעלמותם של נזיר נוצרי ומשרתו המוסלמי. ראשי הדת המוסלמית העלילו כי היהודים רצחו אותם בכדי להשתמש בדמם להכנת מצות הפסח, ומושל סוריה פתח ב"חקירה" אכזרית, בה אחד מתושבי העיר אחר עינויים זוועתיים "הודה" במעשה הרצח והאשים את רבי משה – אביו של רבינו כי הוא שהרג את הנזיר. רבי משה נשבה ונחקר באכזריות בלתי נתפסת, בעינויים נוראיים אשר קשה להעלותם על הכתב. בצר לו נאלץ כביכול "להודות" במעשה רצח הנזיר ו"להעיד" כנגד אחיו שהיו שותפים עמו (לימים התברר כי הנזיר עודנו חי וקיים וקיבל תגמול כדי לביים את היעלמותו), ואף להודות בציווי התורה לשחוט נוצרים לצורך דם המצות. רבי משה ואחיו היהודים עונו במשך חודשים ארוכים עד שערי מוות. חלקם שוחררו בסופו של דבר בהשתדלות של יהודי אמריקה והשר **משה מונטופיורי**, וחלקם נפחו את נשמתם בייסורים הנוראיים, ארץ אל תכסי דמם.

בעקבות כך, כעבור שנתיים עבר רבינו עם סבו להתגורר ב**טבריה** ולאחר מכן ב**ירושלים**. בשנת **ה'תר"ב** עם מלאת לרבנו ח"י שנים - התמנה כחבר בית הדין בטבריה ושב להתגורר בה.

כעבור כשלושים שנה, בשנת ה'תר"ל, נקרא לכהן פאר כ**רבה הראשי של דמשק** עיר הולדתו. בדמשק ניהל מאבקים רבים נגד עשירי העיר, בכדי לשמר את רוח התורה, הקדושה והיראה בעיר. לקראת סוף ימיו חזר רבינו לירושלים.

רבינו נפטר ביום ראשון **ט"ז באדר ב' ה'תר"ע**, ונקבר ב**טבריה**. חיבר את ששת כרכי **שו"ת פני יצחק** אשר ראו אור בין השנים תרל"ו – תרס"ג בליוורנו, איזמיר וירושלים, וכן את הספר **"לב נשבר"** ובו פלפולים בעומקה של הלכה כנגד ההשגות אשר השיגו על ח"א של שו"ת פני יצחק.

להלן קטע מתוך שו"ת פני יצחק (ח"א סי' פ"ט) הדן בספיקא דרבנן גבי הסיבה בכל ד' כוסות אמאי נקטינן לחומרא, עם ציונים והערות ע"י מכון **'תורה מציון'** בעיה"ק ירושלים, העמלים להוציא את כתבי רבותינו זיע"א ובכללם את כל כרכי שו"ת פני יצחק, ותודתנו מסורה להם על כך.

ספיקא דרבנן לקולא בהסיבת ד' כוסות

ספיקא דרבנן דקיימא לן לקולא הנה יש לעמוד במאי דגרסינן בפ' ערבי פסחים (דף ק"ח) יין אתמר משמיה דר"ן צריך היסבה ואתמר מדר"ן אין צריך היסבה, ולא פליגי הא בתרי כסי קמאי הא בתרי בתראי כו', והשתא דאתמר הכי והכי אידי ואידי בעי היסבה ע"כ. עין רואה דאף במידי דרבנן משום ספיקא החמירו להצריך היסבה בכל הד' כוסות, וזה הפך כל ספיקא דרבנן וכאשר כבר נתעורר הר"ן ז"ל[סט] בזה כי האמת במלתא כדנא הו"ל להש"ס למימר מאן דעבד כמר עבד ומריהטא דלישנא דתלמודא מוכח דלעיכובא קאמר דארבעתן בעי היסבה מדקאמר אידי ואידי בעו מלת בעו משמע בהכרח כאשר דבר זה מבואר בדברי התוס' שם בד"ה כלהו נמי בעי היסבה, וכל הד' כוסות צריכי היסבה בשעת שתיה, וצ"ע אם שכח ולא היסב אם יחזור וישתם וכן אם בכוס ג' לא היסב אם יוכל לחזור ולשתות בהיסבה אע"ג דבין שלישי לרביעי לא ישתה עכ"ל, ודברי התוס' הללו הם עמוסי התלאה, וכיון דהצ"ע בתחי' הוי בסתם אפי' בין א' לב' ובין ב' לג' ועדיין בספק, א"כ מאי מספק"ל בין ג' לד' דהתם איכא ספק איסור דמוסיף על הכוסות, אלא דכונתם מבוארת לומר דאף אם תפשוט דבין ב' לג' בעי דאינו מפסיד כלום, ברם ישאר הספק בין ג' לד', והנה מוכח מדבריהם הללו דלאו למצוה מן המובחר כלהו בעי היסבה אלא מדינא, ומאי דמספק"ל להתוס' ז"ל פשיטא ליה להרא"ש שם שכתב וז"ל ואם אכל בלא היסבה יחזור ויאכל בהיסבה, וכן בכוס א' וב' אם לא שתה בהיסבה יחזור וישתה, אבל בכוס ג' וד' אם ישתה יותר נראה כמוסיף על הכוסות. ומיהו אי"ל כיון דשתה שלא כתיקונן הוברר הדבר דמה ששתה עתה היא כוס של חובה כו' ע"כ, הרי דפשיטא ליה דהוו לעיכובא ההיסבה דבד' כוסות כנז"ל.

וחזון הרבתי להר"ן ז"ל בסוגיין שכתב וז"ל והשתא דאתמר הכי והכי כלהו בעי היסבה, ואע"ג דבעלמא קי"ל איפכא דכל ספיק' דרבנן לקולא, הכא כיון דלאו מילתא דטירחא היא עבדינן לרווחא דמילתא כך פי' רש"י, ול"נ דע"כ למעבד היסבה בכלהו דאי ניזיל לקולא אמאי נקל בהני טפי מהני, ואי נקל בתרוייהו הא מיעקרא מצות היסבה לגמרי עכ"ל, ולפום ריהטא נראה דלפי טעם הא' שכתב הר"ן דמשום דלאו מלתא דטירחא עבדינן לרווחא דמלתא, נראה דאם שכח ולא היסב אין מחייבין אותו לשתות אחר, וכ"ש אם בין ג' לד' דאיכא לתא דאיסורא, ודלא כהתוס' ז"ל שנסתפקו בזה והרא"ש דפשיטא ליה, דכיון דלרווחא דמלתא היא אין מחייבין אותו במקום דטריחא ליה או במקום דמוקי נפשיה בספק איסור, ועם טעם זה צדקו דברי הרב פר"ח ז"ל (בא"ח סי' תע"ה) אהא דכתב מרן שם גבי מרור ויאכלנו בלא היסבה, כ' וז"ל בב"י כתב שאם רצה לאכלו בהיסבה רשאי, ולכאו' נר' קצת זה דכיון שהיא זכר לעבדות ראוי היה שלא יאכל אותו בהיסבה כו', ול"ל הכי מלישנא דש"ס דנקט מרור א"ץ היסבה, דדילמא איידי דנקט מצה צריך היסבה נקט נמי מרור בסיפא א"ץ אע"ג דאיסור איכא במלתא, ועוד לישנא דא"ץ מש' איסור נמי כו', מ"מ נ"ל שהדין עמו מדמצינו בגמ' דאיכא מ"ד דתרי כסי קמאי בעי היסבה ובתראי לא

סט. כ"ג. בדפי הרי"ף. [וע"ע בחי' רעק"א שם].

בעו ואיכא מ"ד איפכא, ועכ"פ משמע דאי בעי להסב שפיר דמי שהרי מסיק הש"ס דלאפוקי נפשיה מפלוגתא אידי ואידי בעי היסבה עכ"ל.

והנה אי אמרינן כטעם הא' משום דהוי מלתא דלית בה טירחא, מוכרחים אנו לומר הכי דלתא דאיסורא ליכא, דאי הוה איכא לתא דאיסורא לא הוה מוקמינן נפשין בספיקא, דאי עבדינן בתרי אפשר שכך הוא האמת, ברם עתה בודאי איסור' עבידי[ע], אלא ודאי דליכא להא דאיסו' וכדברי הרב פר"ח ז"ל, ברם אם נאמר כפי טעם הב' משום דאי נקל בהני כו' נמצא דמעקרא ליה למצוה אין מכאן ראיה, דיכולין אנו לומר באמת דאף דאיסורא עביד ברם כי היכי דלא נעקר מצוה עבדינן כתרוייהו[עא]. וכבר כתבנו דכפי הנר' לכאורה התוס' ז"ל לית להו פירושא וכמובן. ואשכחן למרן ז"ל (בסי' ת"ף) דכתב דינו של הרא"ש דאפי' בין ג' לד' אם לא היסב יחזור וישתה יע"ש, ובהכרח צ"ל דס"ל כטעם הב' של הר"ן דכפי טעם הא' נר' דא"ץ כנז"ל, ולפי טעם הב' אף אם יסב במקום שא"ץ היסבה איסור' הוי, ברם כנגד שלא לעקור מצות היסבה לא חשו להכי, אכן גבי אכי' מרור דליכא שום מצוה בהיסבה, לפקע"ד אין מסוגייא זו שום ראיה לדברי מרן הק' ז"ל וכמובן.

והנני יוסיף להפליא על הרב פר"ח ז"ל, דמה מביא ראיה מהתם דשאני התם דליכא תרתי דסתרן כי הכא, דאכילת מרור זכר לעבדות וההיסבה הוא סימן חירות, ברם לגבי הד' כוסות לכ"ע הוי סימן חירות וכדכתב רש"י (בדק"ט) גבי דתנן אפי' עני שבישראל לא יפחתו לו מד' כוסות, וז"ל ד' כוסות האמורים בגמ' כו', הרי להדיא דעכ"פ כולם הם רמז גאולה אלא דהני אמוראי קמיפלגי חד אמר כיון דבתרי כסי קמאי בעי סיפור עבדים היינו כו' א"כ א"ץ להסב עדיין, ובא רעהו וחקרו דכיון דבתרי קמאי מאי דהוה הוה תו לא בעי, ואם כדבריו מה ס"ד הוס [-לא נתברר] לו' דעביד איסורא, וכי אם בשאר הלילות ייסב מי איכא לאיסורא כלל[עב], אלא ודאי לא משתעי באיסו', וטעמא רבה איכא כיון דאין כאן סתירה במעשה, ברם גבי מרור דעביד בעצמו דברים שונים לאכול מרור סימן לעבדות ולהסב בו, דילמא איסורא עביד כי ההיסבה מורה חירות ולא יוכר שאוכלו לסימן עבדות, וכההיא דהק' האגור ז"ל גבי היסבת הכורך דהוו תרתי דסתרן דכורך בו מרור וכיע"ש, ודברי הרב פר"ח ז"ל הנז' שגבו ממני כעת ודוק.

ע. אם יסב בכל הד' כוסות.

עא. ואפשר דסברת הפר"ח דאי אכן הוי איסורא לא אמרינן דעבדינן לכולהו מטעמא דאמאי נקיל בהני טפי מבהני, מאחר דסו"ס איכא איסורא, ומה דיש לחוש למצות הסיבה דמעיקרא, י"ל דלזה יסב או בב' הראשונות או בב' האחרונות מאחר דאיכא לתא דאיסורא, ולהכי ס"ל להפר"ח דע"כ דהתם ליכא איסור ועבדינן לכולהו מחמת מה דליכא איסור, דאי הוה איסור לא סגי בטעמא דאיך נקל בב' כוסות האלו מהאלו וכו' [ומה דיש לחוש דלא תעקר מצות הסיבה וכו' י"ל דיעשה בב' כוסות הא' או הב' וכו']. וא"כ ה"ה נמי במרור דליכא איסור, ועי'.

עב. לכאו' אפשר דשאני שאר ימים דליכא ריעותא במה שמיסב אולם בליל הסדר מאחר דאמרו דחייב אדם לראות עצמו כמי שיצא ממצרים הרי דלצורך כן מחוייב הוא לחוש את תחושת העבדות וזה ל"ש היכא דמיסב ולהכי י"ל דבאכילת

רבינו שלמה אליעזר (מהרש"א) אלפנדרי

אב"ד וראש הרבנים בקושטא, דמשק וצפת

רבינו נולד בשנת תקפ"ו[עג] באיסטנבול, אז בירת האימפריה העות'מאנית, לאביו רבי יעקב, נצר למשפחת רבנים המיוחסת עד **לבצלאל בן אורי משבט יהודה**. לא ידוע הרבה על ילדותו ובחרותו, אך נודע כי מספר שנים לאחר נישואיו החל רבינו לאסוף אל ביתו יתומים צעירים ושימש להם כאומן.

בשנת ה'תרי"ב לערך, החל לשמש כר"מ ב**ישיבת הנגיד אברהם פואה** בקושטא, אך סירב לקבל משכורת גבוהה יותר מהמלגה שניתנה לאברכי הישיבה. בשנת **ה'תרנ"ז** נבחר על ידי קהילת דמשק ובהסכמת הפחה כחכם באשי של דמשק, משרה שבה נשא במשך עשרים שנה, עד לאחר מלחמת העולם הראשונה.

בשנת ה'תרס"ח פנו חכמי ורבני העיר צפת במכתב לרבינו, ובו בקשה לבוא לכהן כרב העיר ולהשכין שלום עקב מחלוקת שפרצה בקהילה היהודית בצפת. כעבור כמעט עשור, בשנת ה'תרע"ז, הגיע רבינו לצפת והתמנה לרבה הראשי במשך מספר שנים. ולאחר מכן עבר לעיר הקודש ירושלים, שם ישב בביתו בעיר החדשה, ברחוב הקרוי כיום על שמו בשכונת מקור ברוך, עד לפטירתו.

רבינו מכונה בפי רבים ה"**סבא קדישא**" וכך גם ספר השו"ת שלו. הוא נודע בחריפותו ובקיאותו העצומה. דרכו בפסיקה היא לשלב את דברי הראשונים עם הכרעותיהם של בעלי הקבלה מבית מדרשם של האר"י והרש"ש, ובמקרים רבים נחלק על פוסקים שקדמוהו בשנים רבות.

אף שבדרך כלל נהג לצמצם את שעות הקבלה לזמן קצר ביותר כדי להימנע מביטול תורה, מנהג שונה ומיוחד היה לו בליל פסח. הוא החל בעריכת הסדר בשעה מוקדמת וסיים אותו בזריזות, ולאחר מכן הורה לפתוח את דלתות ביתו, על מנת שכל המעוניין לשאול שאלה הלכתית יוכל להיכנס ללא חשש. הוא הסביר זאת בכך שבלילה זה מתעוררות שאלות רבות, אך מורי ההוראה טרודים במצוותיהם שלהם או שנמנעים מלפסוק היות ושתו יין, ולכך הציבור נותר בחוסר מענה, ולכן פותח את דלתות ביתו ו'כל דכפין ייתי וישאל'.

רבינו זכה לאריכות ימים מופלגת בבריאות איתנה, ועד לשנותיו האחרונות צעד על רגליו ללא סיוע. כמו"כ לא כהו עיניו ולא נזקק אף למשקפי קריאה, למרות שלמד כל

מרור לא נאמר רק דין אכילה גרידא אלא ענין אכילת המרור הוא להעצים את תחושת העבדות בכדי שיתעצם אח"כ תחושת החירות וזהו בכדי לקיים את חיובו שיראה עצמו כמי שיצא ממצרים ולהכי ס"ל להרפ"ח דאיכא בזה לתא דאיסורא אלא דלפ"ז תתעצם קו' הרב ע"ד הפר"ח דמה מייתי ליה להיא דד' כוסות דהתם בירור ענינם הוא כנגד הגאולה ומה ענינם למרור דהתם כל החיוב הוא לחוש את תחושת העבדות ועי'.

עג. ו"א תק"ץ.

חייו מספרים ישנים בכתב קטן ומהוה. לאורך כל חייו הרבה רבינו לכתוב פסקי הלכות וחידושי תורה, והמשיך בכך עד יומו האחרון.

בליל כ"ב באייר ה'תר"ץ, לאחר אמירת תיקון חצות, כתב את תשובתו ההלכתית האחרונה ואחת מהארוכות שבין תשובותיו. בבוקרו של יום, לאחר עלות השחר הניח רבינו תפילין וקרא קריאת שמע ומיד בסיומה, עוד בטרם הספיק להתחיל בתפילת שחרית, נפטר על כסאו בן למעלה ממאה שנים.

להלן דברים מתוך שו"ת הסבא קדישא ח"ג או"ח סימן ז', באדיבות מכון מורשה.

בדין מי ששכח לברך על אכילת מצה אי איתיה בתקנה

חזה הוית את הרשום בכתב דברי פי חכם ידיד נפשי[עד] במי ששכח לברך על אכילת מצה במוציא מצה, ושוב אחר שגמר אכילתו נזכר, אי איתיה בתקנתא לברך אחר כך בעת הכורך. ועל זה נשא ונתן דכיון דיצי"ח אין לברך לאחר גמר המצות כמ"ש בקונ', ורצית לעמוד על דעתי.

ואני בתוך הגולה ולא צילה דעתאי ושמעתא בעיא צילותא, ומה גם שאין שום ספר מצוי אתי, ועכ"ז שלא להשיב פניך ריקם אבוא בקצרה מה שנודע לענין דינא דלא אוכל על כל דבריך להיות מאריך טרחא, ואומר דלפי המונח דכיון דאכל כזית מצה שוב לא נשאר עוד שום חיובא וסרך מצוה כלל, והבאת ג"כ מ"ש הזכור לאברהם ח"ג דאף להלל אין חיוב בכריכה בזמן הזה אלא משום דבעינן לעשות זכר למקדש הא לאו הכי לא, ודלא כמ"ש הרב יוס"ע וכו' ע"כ.

אם כן לפי זה האורך בלי צורך, דזה ידוע לכל מי שתופס ספר פלוגתא דקמאי אי מ"ש דבעינן עובר לעשיתן הוי לעיכובא, או דהוי דוקא לכתחילה ואי לא בירך מברך אחר כך, וכיון שכן אין להכניס לברך ספק ברכה לבטלה לכתחילה כמ"ש האחרונים והאריכות בזה אך למותר, אך שברוב דברים הוקשה לך דאי אמרת להא דאמר שכבר עשה המצוה אין צריך לברך, איך כתב מור"ם (סימן רס"ה) דכשחוזרים על ציצין המעכבים דצריך לחזור ולברך, והוצרכת לתרץ כמ"ש בקונ'. דמאי קושיא עד שצריך לפרק, דהתם דינא קמ"ל דאף שבירך מקודם בעת המילה צריך לחזור ולברך, דכיון דלא עשה המצוה וצריך עוד למול עם כן ברכה שבירך מקודם היה לבטלה וכאילו לא בירך כלל, ואינו ענין כלל לאם שכח ולא בירך שיברך אחר גמר המצוה. ומה שעוררתיך בזה לפרש הוא מפני שמשם נמי תורה יוצאת למה ששאלתני יום תמול, במי שהניח תפילין ביד ימין ובירך אי כשחוזר להניח בשמאל צריך לחזור ולברך. והשבתי לך דלע"ד מה שהניח בימין לא יצא ידי חובתו כמ"ש הבאה"ט (סימן ז"ך) משם החוט השני (סימן כ"ח) וגם השע"ת כתב שם דמה שמצדד הבית יעקב (סימן קמ"ט) דיצא אינו מחוור. ולענ"ד נראה דיש להוכיח כן בראיות נכונות, ומה שהרב בית הרואה הביא משם הב"י בפשיטות דיצא, ושתיק ולא הזכיר אפי' שום חולק והעתיק דבריו הזכור לאברהם, הוא מן התימא דלע"ד הדבר ברור דלא יצא ואכ"מ. ואם כן נראה אפי' לאותה סברא שכתב מור"ם

עד. הוא הרב הגאון רבי יעקב ארגואיטי זצ"ל בעהמ"ח שו"ת ירך יעקב (איסטאנבול תש"ה).

(סימן כ"ה) דאם הזיזם ממקומם על דעת להחזירם דאין צריך לחזור ולברך, הכא ודאי לכולי עלמא צריך לברך דמה שהניח בימין לא עשה כלום וברכתו היתה לבטלה, ולעת הפנאי וספרים אתי נרחיב הדבור בס"ד.

והריני חוזר לנדון דידן דבמונח דנגמר המצוה ולא נשאר עוד חיוב אכילת מצה אין לברך כדעת הסוברין כן דמ"ש דבעינן עובר לעשייתן הוא לעיכובא. ומה שטענו ע"ד הח' דחייש לברך משום דמאחר דנהוג עלמא להחמיר ולחוש לסברת הלל וקימו וכו' ומנהגם של ישראל וכו' זת"ד. אין טענתם טעם וזו אינה רק דברים בעלמא, דאם אמת הדבר דחז"ל לא חייבו לעשות כן אף דנהוג עלמא מאליהם וקימו וקבלו עליהם ועל זרעם, בכה"ג גרע טובא ממנהג ערבה דאין לברך כמאן דאמר מנהג נביאים כמ"ש בפרק לולב וערבה (סוכה מ"ד:) חביט ולא בריך קסבר מנהג נביאים, וכתב הריטב"א בחי' לסוכה באותו פרק דלא יסדו ולא תקנו בזה כלום אלא שנהגו כן ונהגו העם כמותם מאליהן ע"ש. ואם כן אם לאחר שאכל כזית מצה אינו חייב עוד לאכול מדרבנן כלל אף שנהגו מאליהן לאכול עוד, אם שכח ולא בירך שוב לא יברך והרי זה דומה למה שנהגו לתקוע אחר התפלה להשלים לק' קולות וגם תרועה גדולה, עיין בבאה"ט (סימן תקצ"ו) ואחרונים שכתבו שם לא בירך ונזכר אחר התפלה בעת שתוקע דלא יברך אף שנהגו, כיון דאין עיכוב בדבר וכבר יצא ידי חובתו אפי' מדרבנן. והגם דלע"ד יש להשיב על דברי הזכור לאברהם דנראה דלהלל גם בזמן הזה חייב מדרבנן בכריכה מתקנת חז"ל זכר למקדש כמו בכל מצות דרבנן, ואם לא עשה כריכה עבר על דברי חז"ל, כדמשמע לישנא דש"ס פרק ערבי פסחים (קט"ו.) שאמרו השתא דלא איתמר הלכתא כהלל וכו' והדר אכיל מצה וחסא בהדי הדדי ע"כ, דמשמע דגם בזה"ז חייב לס' הלל מדרבנן זכר למקדש. ותו דאי אפי' להלל ליכא חיובא אפילו מדרבנן, לא הו"ל לש"ס ופוס' לחיובי מספק דאפילו בספק דרבנן קי"ל לקולא, אלא שרש"י הביא דבריו הר"ן פרק ערבי פסחים כתב גבי ד' כוסות דבמידי דלאו טרחא עבדינן לחומרא ע"ש, והר"ן לא הונח לו טעם זה, ומכאן נראה סיעתא לדברי רש"י.

ואי כורך אפילו להלל ליכא חיובא כלל אפילו מדרבנן לא הו"ל לאחמורי על ספק. וכן נראה מדברי התוס' והרא"ש שם ושאר ראשונים שכתבו דאי היה קי"ל כהלל הוי עבדינן מצה לחודה והדר כריכה דכיון דצריך לעשות מצות כריכה מדרבנן הוי דרבנן ודרבנן ע"ש, דמתבאר מדבריהם דלהלל חייב מדרבנן ולדידן חייב מספק דשמא הלכה כהלל גם בזה"ז, ואע"ג דגם להלל אינו יוצא ידי חובתו בכריכה לבד כמו בזמן המקדש משום דמצה דאורייתא ומרור דרבנן וצריך לעשות המצה לבד, מכל מקום לדידיה חייב לעשות בכריכה מדרבנן כל מה שאפשר כמו שהיו עושין במקדש. וכן נראה ממ"ש הפוסקים והשולחן ערוך (סימן תע"ה) דמכשבירך על אכילת מצה לא יסיח וכו' עד שיאכל כריכה זו כדי שתעלה ברכת אכילת מצה גם לכריכה זו ע"כ, ואי אמרת דאינו מחויב מדרבנן להלל כי אם מנהגא לחוד לזכר בעלמא, מהיכא תיתי שיש קפידא ושצריך להזהיר ע"ז, וכן מפורש בדברי הט"ז שם שכתב פי' להלל זה יהיה עיקר מצוה בזו על כן היא שייכה לברכה דאכילת מצה דע"ז קאי ג"כ, ועיין עוד שם דסיים וז"ל ולכאורה היה נראה שאם הפסיק בין הברכה לכריכה שצריך לחזור ולברך המוציא ועל אכילת מצה בשביל הכריכה כמ"ש (סימן קס"ז) וכאן נמי צריך לצאת ידי הלל, דהא אתמר בגמרא השתא דלא איתמר הלכתא וכו', אלא שהטור כתב וכו' משמע בדיעבד אין להחמיר לחזור ולברך ע"כ. שוב נזכרתי דבספר מאמר מרדכי (סימן תע"ה) עמד בזה והביא סברת

הפוסקים בזה, ולענ"ד נראה דלהלל הוי ככל מצות דרבנן אלא שאין כאן מקומו להאריך.

ונמצא לפי זה דלהלל דס"ל דחיוב הכריכה הוי ככל חיוב מצות דרבנן, ואם כן יוכל האומר לומר דלא מיבעיא לדעת הט"ז דהוה ס"ל דאם סח בין אכילת מצה לכריכה דגם לדידן דצריך לחזור ולברך, דכל שכן דאם לא בירך על אכילת מצה דצריך לברך על הכורך, אלא דגם למאי דמשמע מדברי הטור דבדיעבד אינו חוזר ומברך, היינו דוקא בסח משום דמכל מקום כבר בירך והתחיל במצוה ואף על פי שעדיין לא גמר לא הוי הפסק מה שסח באמצע המצוה ועולה הברכה גם לגמר המצוה, כמ"ש לענין תקיעת שופר דכתבו כל הראשונים ז"ל והביא דבריהם הרב בעל הטורים ומרן בית יוסף (סימן תקצ"ב) דאם שח בין התקיעות דמיושב או אחר שגמר דמיושב קודם לאותן שמעומד שהם על סדר הברכות אין צריך לחזור ולברך ומיהו יש לגעור במי שמשיח וכו' ע"ש, ואוף הכי נמי אכילת מצה בראשונה והכורך כחדא מצוה הוי, ולכתחילה אין לשוח ביניהם כדי שתעלה הברכה גם לכורך, אבל בדיעבד ששח אין צריך לברך על הכורך משום דהוי כשח באמצע המצוה דהברכה עולה גם לגמרי המצוה ולא הוי הפסק, אבל אם שכח ולא בירך בתחילה ונזכר בעת הכורך אין הכי נמי דיברך כיון דעדיין לא נגמר המצוה והוי שפיר עובר לעשייתן, מידי דהוי כשאר מצות שמברך כל שעדיין לא נגמרה כמ"ש הרמב"ם, ועיין עוד בשולחן ערוך (סימן תל"ב) וט"ז ומג"א שם.

אבל נראה דאפילו לפי מאי דכתיבנא דלהלל חייב מדרבנן ולדידן חייב מתורת ספק, אין לברך כששכח ונזכר בעת הכורך, דלא דמי הך לנזכר באמצע המצוה דמברך, משום דהכא לרבנן כיון שאכל כזית בתחילה וגמר המצוה לגמרי ומותר להפסיק, ולהלל הוי כב' מצות ואם לא הפסיק ביניהם יוכל לצאת בברכה גם על הכריכה, וכיון שכן דלא איפסיקא הלכתא והדבר אצלינו בספק, משום הכי כתב הר"ב הטורים דלכתחילה לא יסיח כדי שתעלה הברכה גם להלל, אבל בדיעבד אין לחזור ולברך, משום דיש לחוש לדעת רבנו דס"ל דבכזית דאכל כבר נגמר המצוה ואם יברך אחר כך הוי ברכה לבטלה. ויש לעיין על דברי הט"ז שעלה בדעתו שצריך לברך גם על הכורך באם סח, ומדמה לדין (דסימן קס"ז) מפני מ"ש דלא איתמר הלכתא וכו', דלא אמרינן כן כי אם לענין עשית המצוה דוקא דלא יש בזה שום חשש, אבל לענין ברכה כיון דלדידן מידי ספיקא לא נפקא אין לברך על הספק, ולא מיבעיא לדברי הסו' דבכל דבר דהוי ספק אין לברך על הספק, הגם שהמצוה הוי מן התורה, יעשה המצוה ולא יברך, אלא דגם למאן דאמר דגם כשהדבר הוי ספק דצריך לברך עיין להרשב"א בחי' פ"ג דשבת ובס' הראשונים וגם בדברי האחרונים מאי דשו"ט ויצאו לחלק בזה. וגם י"ל בדעת הטור דס"ל דגם לאותה סברא מודה הכא, מכיון דלא הוי ספק דמציאות דנאמר דמעיקרא כך תקנו לברך על הספק, אבל כשהדבר במחלוקת ולדעת רבנן הוי ברכה לבטלה דאז ודאי אין לברך, ומה גם הכא דאפילו להלל החיוב הוא דרבנן. וראיתי להמג"א שציין להב"ח דאם סח אין צריך לחזור ולברך וסיים ע' (סימן תקצ"ב). ולפי הנראה דדעת הב"ח דגם להלל אין צריך ברכה למצה דכורך, וכבר מלתי אמורה דאין הספרים מצויים אצלי ולא אוכל לידע טעמא. שוב אחרי כתבי אמרו לי שכן כתב בפירוש הב"ח, ולענ"ד נראה כדכתי'.

וממה שציין המגן אברהם (לסימן תקצ"ב) נראה גם כן דלא הבין על דרך שכת'. ולע"ד שני הדינים (בסי' תע"ה ותקצ"ב) שאמרו שלא יסיח אינם שוים בטעמם ולעת הפנאי יש לעמוד על דבריו. אלא דיש לעמוד דמה

הועילו חכמים בתקנתם שלא יסיח לצי"ח, דעדיין י"ל דלהלל אכילת מרור לבד הוי הפסק וגם הברכה על המרור הוי לבטלה כיון שאינו יוצא ידי חובתו, וה"ל לתרץ דלהלל על כל פנים צריך לאכול המצה לבדה ולברך עליה ולברך גם כן בכורך על המרור, אף דלכתחילה מתקנת חז"ל לדידיה צריך בכריכה מצה ומרור, מכל מקום אכילת מרור לחוד לא הוי כמפסיק בדברים אחרים שאינם שייכים בין אכילת מצה לכורך, וגם יועיל ברכת מרור לכורך משום דעל כל פנים גם להלל המרור מצורך המצוה הוא. ומש"ה נראה דעולה שפיר הברכות לכורך שעושה גם כן, ומשו"ה אמרו דיוצא בזה לכ"ע ולא ליבריך, כך עלה במחשבה לפום ריהטא.

אלא שאחר כך ראיתי בתוך קונ' מ"ש בזה האחרונים הרב פר"ח והרב ערך השולחן, ולסיבה הנ"ל לא אוכל לשאת ולתת בדברי קדשם.

אשר לפי"ז היה נראה לכאורה דאם שכח לברך דאין תקנה לברך בכורך, משום דיש לחוש לדעת רבנן דס"ל דאכילת הכורך הוי רשות. והגם דיש לצדד ולומר דספק ספיקא הוי דשמא הלכה כהסוברין דמ"ש דבעינן עובר לעשייתן במצוה היא לכתחילה ואם לא בירך מברך אחר כך, ואפילו אם תמצא לומר דהלכה ככת החולקין, שמא הלכה כהלל דגם לכורך צריך לברך ככל מצות דרבנן, וכיון שלא בירך מקודם צריך על כל פנים לברך משום מצות כורך דרבנן, ויש הרבה מהפוסקים דס"ל דבספק ספיקא מברכין, וכבר במקום אחר עשיתי חזוקים לסברתם ושלכן המברך לא הפסיד, מכל מקום נראה דלכתחילה שב ואל תעשה עדיף כדעת הסוברים כן.

אכן מ"ש בקונטריסו דאם יברך בכורך דאם כן נחשב עתה המצוה הלזו של הכריכה דאורייתא, מאחר דמה שאכלנו בתחילה אין אנו מחשבין אותו ולא יצי"ח מאחר דלא ברכנו ודאם כן אתי מרור דרבנן ומבטל ליה מצה וכו', והארכת בזה אורך היריעה, אלו דברים שאין בהם ממש דוק ותשכח, וצר לי על החכמים שבאו לסתור דבריך וס"ל דחייב לברך משום דנהוג עלמא לעשות כורך ואומרים אכלנו ואוכל כורך וכו', ולא מצאו עוד לסתור דבריך שנראה שמתוך עצלותם או טרדם בעסקם לא הביטו אפילו בדברותיך כי אם רק כמיץ מן החרכים שרי להו מאריהו, דזוהי סיבת גרמא שתשתכח תורה, ועל זה ידוו כל הדווים וד"ב.

ואולם נראה דיש פנים הנראים דשפיר דמי לברך אחר כך בשכח ואיתיה בתשלומים אפילו אי קיימא לן דעובר לעשייתן לעיכובא הוי, ואף אי הלכתא אזלא כרבנן דפליגי אהלל וס"ל דלא בעי כורך, משום דגם לדידהו לא יצא ידי חובתו במה שאכל המוציא מצה לגמרי דאכתי לא נגמרה המצוה, והוא מהראיה שהבאת ומהיסוד שהנחת דאינו יכול לברך משם ראיה דאינו כן ושפיר דמי לברך אם שכח. והוא מדכתבו רש"י ורשב"ם שם פרק ערבי פסחים (קי"ט:) שצריך לאכול מצה בגמר הסעודה זכר למצה הנאכלת עם הפסח, וזוהי מצה הבצועה שאנו אוכלים באחרונה לשם חובת מצה אותה שלאחר אכילה, וע"כ אנו מברכים על אכילת מצה אעפ"י שאינה באה לשם חובה כדאמר ר"ח לעיל גבי מרור דלאחר שמילא כריסו היאך חוזר ומברך עליו, הכא נמי גבי מצה הלכך אתרווייהו מברך ברישא והדר אכיל מצה באחרונה בלא ברכה ע"כ. הרי מפורש בדבריהם דאף שאכל מתחילה כזית מצה בראשונה אינה לשם חובה ואינו יוצא ידי חובתו באותה אכילה כי אם דוקא במה שאוכל באחרונה, ומש"ה בדין היה שלא לברך כי אם רק על כזית שבאחרונה, אלא שמפני מה

שחשש ר"ח דלאחר וכו' יש להקדים הברכה במוציא מצה ואעפי"כ שפיר חל הברכה גם לחיוב מצה דאפיקומן, ואי הוה קי"ל כרב הונא דאמר התם דלבסוף מברך על אכילת מרור אין הכי נמי היה מן הראוי לברך דוקא לבסוף קודם אכילת אפיקומן. ונראה ברור דר"ה דס"ל הכי אינו חולק אמאי דאמר ר"י אמר שמואל דכל המצות מברך עליהם עובר לעשייתן, ולדעת הסוברין דדין זה הוא בדיעבד ג"כ גם רב הונא מודה דהכא נמי מה שמברך קודם אפיקומן שהוא העיקר הוי עובר לעשייתן, אלא דפלוגתייהו דכגון דא איזה מהם עדיף, דמר סבר דטפי עדיף להסמיך הברכה לטיבול ב' ולא לחוש למה שמברך לאחר שמילא כרסו מכיון שטיבול ב' הוא העיקר שבו הוא שיוצא ידי חובתו אין להרחיקו כל כך, ע' תשב"ץ ח"ב (סימן רע"ז) שאין מצוי אתי, ומר סבר שיש להרחיקו ושלא ליכנס בסוג זה דלאחר שמילא כרסו.

אמנם נראה דאפילו לסברת רב חסדא דס"ל הכי הוא דוקא לכתחילה, אבל אי עביד כר"ה לא הוי ברכה לבטלה אפילו למאן דאמר דמ"ש דבעינן עובר לעשייתן דהוי לעיכובא, היינו דוקא כשבירך לאחר גמר המצוה שלא יש עוד שום חיוב, משא"כ הכא דעדיין עיקר המצוה לפניו לצאת ידי חובתו לא הוי ברכה לבטלה, רק דס"ל לר"ח דאין שבח לברכה שימלא כרסו ממה שראוי לצאת ידי חובתו ולא יברך עליו ושאחר כך יברך על אותו דבר וגם שיוצא בו ידי חובתו, וכ"כ התוס' שם בפי' בדברי ר"ח ז"ל דסבר דאין נכון לברך בטיבול שני כיון שכבר מילא כריסו דאי סבר אין צריכה כונה הול"ל בהדיא דנפיק בטיבול א' ואם יברך בטיבול ב' הוא ברכה לבטלה ע"כ. וממ"ש ומברך לר"ח בטיבול א' על אכילת מרור אע"ג דעיקר המצוה של מרור לא נפיק אלא בטיבול שני אחר מצה, מועלת הברכה שבירך בטיבול ראשון לטיבול ב' מאחר שאכל מעט בטיבול ראשון, מידי דהוה אברכת שופר דמברך לתקיעות דישיבה ומועלת הברכה לתקיעות שבעמידה שהם עיקר ונעשית על סדר הברכות ע"כ. ומלבד מה שדקדקו התוס' מהש"ס כן נראה גם כן לומר דלא פליג ר"ה מסתמא אמימרא דשמואל דבעינן עובר לעשייתן לפי"ד הסוברין דכי קאמר שמואל לעיכובא בעלמא, אלא ודאי דטעמו של רב הונא הוא משום דאינו יוצא ידי חובתו כי אם בטיבול ב' ולכן יברך בטיבול ב' והוי עובר לעשייתן, ועדיף טפי שלא להקדים לברך בטיבול ראשון דלא הוי רק להיכרא ואין לחוש למה שמילא כריסו, ולרב חסדא ס"ל דאע"ג שמקדים לברך בטיבול ראשון כיון שבברכה זו עולה לטיבול שני שהוא העיקר יש להקדים, והכי עדיף טפי ושלא לאחר לברך לאחר וכו' לכתחילה דאין זה נכון אבל אי שכח ולא בירך בטיבול ראשון שפיר דמי לברך בטיבול שני והוי עובר לעשייתן כיון דהוא עיקר המצוה, ואף על גב דברכות אינן מעכבות, לכתחילה אין לעשות המצוה בלא ברכה. ולכן יש לעמוד לעת הפנאי במ"ש הרב פרי תואר (סי' י"ט) שהבאת דבריו, דנראה דלא הבין כן וכעת אין הספרים לפני לעיין בדברי קדשם.

ולפי זה נראה דגם הברכה דאכילת מצה שכתבו הראשונים דאפיקומן שהוא באחרונה הוא העיקר, אם כן מה שאין מברכין בו הוא משום שעולה הברכה שבירך במוציא מצה אף שאינו עיקר כ"כ גם לאפיקומן, דומיא דטיבולין דחזרת וכ"כ ג"כ רש"י ורשב"ם (דף קי"ט:) ותוס' שם דכיון דאפיקומן הוא העיקר ע"כ הוא שמברכין במוציא מצה אעפ"י שאינה עיקר ותפטר באותה ברכה גם לאפיקומן שהוא עיקר כדאמר ר"ח גבי מרור עיין שם דבריהם. ולכן נראה דאם לא בירך בתחילה דיברך בסוף לפטור עיקר המצוה. ואין להקשות על זה דהא ניחא לפי' דברי התוספות

שכתבו בהנחה סוברת דסבירא ליה לר"ח דמצות צריכות כוונה אבל לפי דברי הסוברין דאין צריך כוונה א"כ נפטר לגמרי בטיבול א' ואם בירך בטיבול ב' הוי ברכה לבטלה, ומה יענו שפתי צדיקים למה שדקדקו התוס' מהש"ס דאם בירך בטיבול שני דלא הוי ברכה לבטלה אפילו לר"ח, וגם לר"ה איך מברך בטיבול ב'. ודוחק להעמיס דהם יסברו דיצי"ח ב"ל לא הוי משום דעובר לעשייתן אינו לעיכובא, ועוד דעדיין קשה איך כתבו כל הראשונים דאפיקומן הוא העיקר, אלא די"ל דטיבול ב' ואפיקומן הוא עיקר הוי כמכוין שלא לצאת בתחי', ואין צריך לדחוק ולומר דאע"ג דר"ה ור"ח ס"ל דמצות צריכות כוונה לא קיעם להו כוותיהו. ועיין להר"ן ז"ל דכתב וז"ל מברך אמרור ברישא בבורא פרי האדמה ולכי מטי אחזרת שאחר מצה לצאת בה ידי חובתו שכך הוא מצוה מן המובחר, מברך על אכילת מרור ומקמא לא נפיק דמצות צריכות כוונה וכיון בבורא פרי האדמה הוא דאכלה ולא אכוין למצות מרור ולא נפיק ביה, ור"ח אהדר דאפי' נימא דמצות צריכות כונה מחזי בה חוכא שיברך עליו לאחר שמילא כריסו ממנו ע"כ. הוא מפרש כדברי התוס' רק דלפי"ד בסברת רב חסדא אינו מוכרח דס"ל דמצות צריכות כוונה, ועל כל פנים נראה דגם לפי"ד דגם לרב חסדא אי עביד כדאמר רב הונא דברכה לבטלה לא הוי מכיון דמה שיוצא ידי חובתו מרור הוא בטיבול ב', ומאי דקאמר דלרב חסדא מחזי כי חוכא, ר"ל דמש"ה לא הוי מצוה מן המובחר, אבל גם רב הונא מודה דאם לא כיוון בטיבול ראשון וגם לא בירך דמברך בטיבול שני כיון שבו יוצא ידי חובתו, ואף על פי שמילא כרסו מקודם אין לעשות המצוה בלא ברכה. וגם ראיתי להרמב"ן במלחמות שהוכיח דמצוות צריכות כוונה מדר"ל ור"ה דמברך בטיבול שני דהוא משום דלא יצא בטיבול א', וגם ר"ח גופיה לא אתקיף עליה לאחר שיצא ידי חובתו יחזור ויברך עליו אלא לאחר שמילא כריסו, משמע דאיהו נמי מודה בזה דמצוות צריכות כוונה ע"כ.

הנה נתבאר ממאי דכתיבנא מכל דברי הראשונים הנ"ל, דאף שנאמר דמ"ש דבעינן עובר לעשייתן דהוי לעכובא ואם בירך אחר כך יש לחוש לברכה לבטלה, דהכא אפילו לר"ח לא הוי ברכה לבטלה משום דאינו יוצא ידי חובתו כי אם בטיבול שני. ואיני זוכר כעת בדברי רבני האחרונים דשקלו וטרו במחלוקת של ראשונים ועמדו על המנין, אם הזכירו להראשונים הנ"ל דנראה מתוך דבריהם דבעלמא הוי לעיכובא.

ואולם מה שנראה מדברי הרב פרי תואר שהבאת דבריו, שהבין מדברי רב חסדא שאמר לאחר וכו' דהוא משום דלא הוי עובר לעשייתן ובעינן לעיכובא, הוי מן התימא דאינו ענין לזה כלל. ואולי יש לדחוק בכוונת דבריו דר"ל דאם אפי' בכה"ג אין שבח למצוה לעשות כן לכתחילה, דמינה יש ללמוד דבעלמא אין לברך בגמר המצוה במכ"ש, שלא כדברי הסוברין דיכול לברך אף לאחר גמר המצוה לכתחילה, וכעת אין הספר לפני.

ומהנראה דזוהי סיבה שבאת לכלל טעות להבין בפשיטות בדברי רב חסדא שאמר לאחר וכו', דר"ל דאם בירך בטיבול ב' דהוי ברכה לבטלה, ומזה יצאת ללמד דגם בנדון דידן דהוי ברכה לבטלה והא ליתא. ואין לטעות במ"ש הר"ן פ"ק דפסחים דמייתי שם הך פלוגתא דרב הונא ורב חסדא דליכא שאר ירקי וכו', ופירש דר"ה דס"ל כיון שמילא כריסו אעפ"י שלא אכלו לשם מרור כמברך לאחר המצוה הוא, וגם שם פרק ערבי פסחים כתב כיון שמילא כריסו ממנו אע"ג דעד השתא לא נפיק למ' שפיר עובר לעשייתן ע"ש, דנראה מזה דלר"ח שאמר לאחר וכו' דמה"ט הוי ברכה לבטלה, דהא ודאי ליתא מכיון שעדיין לא יצא ידי חובתו לא הוי שום חשש

ברכה לבטלה, אלא דלכתחילה כיון שיש אופן לעשות יותר טוב אין שבח לעשות כן דלא הוי מצוה מן המובחר לעשות כן לכתחילה, אבל ודאי דאם לא כיוון בטיבול ראשון לצאת ידי חובתו ואכל ולא בירך כשבא לאכול טיבול ב' לצאת ידי חובתו שצריך לברך אף שמילא כרסו ואף לרב הונא דקיימא לן כוותיה וז"פ. וכן מפורש יוצא מדברי הפרי חדש שכתב שאם בירך ברכה אחרונה בטיבול א' דחזרת שצריך לחזור ולברך בטיבול ב', ואף שיש לעמוד בדבריו במאי דפשיטא ליה בזה אי משום די"א דלר"ה דמברך בטיבול ראשון הוא דמכווין גם כן לצאת ידי חובת מרור בו דכיון דהוא מברך אמרינן דבודאי כיוון, ויש לחוש לדבריו לדידן להחמיר.

וגם יש לעמוד לעת הפנאי אי בברכת המצוות שייך הסח הדעת כמו ברכת הנהנין, דאף דמתשו' הריב"ש זכורני דכתב שהדין כן, מכל מקום צריך לעיין בזה עוד אי גם בכה"ג דעיקר הברכה היא משום טיבול שני ובטעות בירך אי צריך לחזור ולברך. ומכל מקום כשלא בירך עליו י"ל דמסתמא גם כן לא כיוון לצאת בו בטיבול ראשון. וי"ל דגם להר"ן והרמב"ן מודו לשאר הראשונים דבכה"ג טיבול ב' עיקר ולית לן לאפושי בפלוגתא. וכן יש לדקדק מדברי הר"ן שכתב וכיון דקמא בורא פרי האדמה הוא דאכלה לא אכוון למצות מרור ולא נפיק ע"ש, דמשמע דלר"ח דנפיק בטיבול א' הוא משום שכיון שבירך על אכילת מרור מסתמא מכווין הוא לצאת, הא אם לא בירך שלא הראה על עצמו שום הוראה שכיוון לצאת מסתמא לא כיוון לצאת בו.

וביותר יש לדקדק כן מדברי הרמב"ן שם דהוא מפרש דלרב חסדא דבטיבול הא' הוא יוצא, דטעמו הוא משום דאכלה לשם חובה במתכוין ועליו בירך ע"ש, וכל שכן לשאר המפרשים דטיבול שני הוא עיקר, אלא דמועיל הברכה שבירך מקודם לטיבול שני.

ואם כן נראה דלפי מ"ש לשיטת רש"י ורשב"ם ושאר המפרשים דמדמו אכילת מצה ואפיקומן לב' טיבולין דחזרת, ואם כן אפיקומן הוא העיקר כמו טיבול שני דחזרת, ומה שאוכל אפיקומן בלא ברכה הוא דנפטר במה שבירך במוציא מצה, כמו שנפטר טיבול ב' בברכה שבירך בטיבול ראשון, אם כן כשלא בירך במוציא מצה למה לא יברך כיון שאינו יוצא ידי חובתו במה שאכל מקודם, ועדיין החיוב מוטל עליו לאכול ואף שמילא כרסו מקודם אינו מכוין לצאת בו כי אם במה שאוכל אפיקומן באחרונה, דאותה אכילה הוא עיקר המצוה שיוצא בה ידי חובת אכילת כזית מצה דוקא. ואין להקשות על זה המפוס' שבאו באזהרה באיזה דברים באכילת כזית הא', שנראה מזה דאותה אכילה היא העיקר, די"ל דגם לפי"ד נכון הדבר להזהר לכתחילה משום דעכ"פ כיון שמברך עליו צריך ליזהר בו, אעפ"י שעיקר המצוה שיוצא ידי חובתו הוא מה שאכל באחרונה.

אשר לפי זה מ"ש הפרי חדש (סימן תע"ז) על דברי מרן שכתב ולא יברך עליו, דהוא לפי שכבר בירך על אכילת מצה הא לאו הכי בעי לברוכי וכדלקמן (סימן תפ"ב). כונתו פשוטה דאם שכח ולא בירך בתחילה דצריך לברך באפיקומן הגם שמילא כריסו, משום דכיון דעיקר מה שיוצא ידי חובתו הוא באחרונה ועדיין לא בירך כלל, אף שברכות אין מעכבות איך יאכל ויעשה עיקר המצוה שבו יוצא ידי חובתו בלא ברכה לכתחילה, ולא חשש ר"ח למה שמילא כריסו כי אם דוקא לכתחילה היכא דמשכחת רווחא טפי לברך מקודם ולכוין לפטור באותה ברכה עיקר המצוה שבה יוצא ידי חובתו, אבל כשלא בירך כלל שיפטר עצמו מהברכה מודה ר"ח לר"ה ולא פליג עליו אלא כשיכול לצאת בברכה שבירך בתחילה וטפי עדיף לברך ולא לחוש למה שמילא כריסו בדיעבד ולא נאמר בזה

ברכות אין מעכבות כיון דלא יש שום חשש ברכה לבטלה, ודברי הפר"ח הם דברי הראשונים ומימיו מן המקדש הם יוצאים. ועיין לרש"ל בתשו' (סימן ס"ח) דאין מצוי אתי כעת שכתב דאם הוא חייב ברכה ורוצה ליפטר ממנה באומרו דברכות אין מעכבות דעון גדול הוא ע"ש. ובכן מה שרצית לפרש בכונת הפרי חדש דמיירי באין לו אלא כזית מצה אפיקומן, עיניך הטעתך ממה שציין (לסימן תפ"ב), ולכן גמרת אומר דהרואה בעין אחד ידין כן ולא כיוונת יפה דקושטא קאי דכל כך הדבר פשוט דאפילו המביט בעין אחת הרואה לבבו יבין הדבר לאשורו, דגם אי אכל בתחילה כזית מצה משומרת דאם בירך בתחילה דבעי ברוכי בכזית דאפיקומן מפני שעדיין לא יצא ידי חובת עיקר המצוה, משום דהרב פרי חדש קאי על דברי מרן דכבר אכל כזית מצה בתחי' ובירך, וע"ז הוצרך לומר ונתן טעם דמה שלא יברך על כזית אחרון שהוא עיקר המצוה, הוא מפני דכבר בירך מקודם ואותה ברכה עולה לכזית אפיקומן ונפטר באותה ברכה כבר, וכדכתב רש"י ורשב"ם וסיעתיה כן בפירוש, ועל זה סיים הלא"ה בעי ברוכי, דפי' הוא שלא בירך מקודם בשעה שאכל, היאך תיסק אדעתך לפרש דהא לאו הכי קאי להיכא שאין לו ולא אכל מקודם דהוצרך לומר דצריך לברך באפיקומן, גם ממה שבא לציון הרב מובן כן. ומה שכתב שכן דרכם של החונים וכו' להודיע לנו מקודם את העתיד לבא לקמן וכו', כלך מדרך זה ולא זו הדרך לשום חונה להעתיק הדינים מקודם מה שמפורש באר היטב לקמן, אם לא כשאינו מובן הדבר או שנראה דהן נסתר לבאר לו להוכיח ממ"ש לקמן, ומה גם בדברי הפרי חדש דהם בשקל הקודש וכשמביא ראיה לדבריו הוא בקצר אמיץ, וגם פה רצה להוכיח משם דכזית אחרון שאינו אוכל אחריו שום דבר הוא העיקר ולא הראשון אף שהוא לתאבון, וכיון שכן כשלא בירך על כזית ראשון יברך על כזית אחרון שהוא עיקר המצוה.

ומלבד דכונת הפרי חדש היא פשוטה כאן אלו היית מתבונן מעט לא היית מבין כדסליק אדעתך, משום דכיון דמפ' בדברי הראשונים הנ"ל דמן הדין היה ראוי לברך על כזית מצה דאפיקומן ולא בכזית ראשון, ומאי דמבריכינן בראשון הוא משום דדמי לב' טיבולין דמברך על ראשון ופוטר את הב' שהוא עיקר, והרי התם כתב הפר"ח דאם בירך ברכה אחרונה מקודם דצריך לברך בטיבול שני שהוא עיקר משום דאסח דעתיה, ולדעתו כל שכן כשלא בירך כלל בטיבול ראשון דצריך לברך בטיבול שני, וכל שכן בכזית מצה דהוי דאורייתא לפי דברי רש"י ורשב"ם וסיעתיה דאפיקומן עיקר.

אלא דיש לעמוד בדברי הפר"ח במאי דס"ל דגם אם בירך ברכה אחרונה דצריך לברך בטיבול שני, דאם כן אמאי לא כתבו הפוסקים כשצריך לאכול אפיקומן אחר ברכת המזון שצריך לברך גם כן על אכילת מצה כמו שצריך לברך המוציא. וכבר ראיתי שנתעוררת בזה, אלא שכתבת בזה דברים שלא נתחוורו אצלי דהוספת להקשות גם כן על דברי הפר"ח מתשו' הרשב"א (סימן שפ"ב) הביא דבריו מרן בית יוסף ופסקה מור"ם שם דמל ב' תאומים דאין צריך כי אם ברכה אחת אף אם בירך ברכה אחרונה אחר שמל הראשון, ולפום ריהטא נראה דלא קשה מידי דהתם שאני כדקא יהיב טעמא דהא אפשר דמל ב' בחדא ידא ומברך ברכה אחרונה על הראשון, מה שאין כן בנדון הפר"ח דלא אפשר לברך ולאכול ביחד. ולעת הפנאי צריך אני לעיין דברי הברכ"י (סימן קל"ז) דהוצרך לדקדק בדברי הרשב"א דלא קאמר דלא הוי הפסק כי אם רק משום דהוי הברכה אחרונה ברכת שבח ואין הספר לפני. גם ראיתי מ"ש לישב בפשיטות דברי הפר"ח דמ"ש כן הוא לפי דברי

התוספות והטור דטיבול שני עיקר, דאיך יתורץ בזה כיון שגם במצה הרי כתבו דאפיקומן עיקר כמו טיבול ב', ולפי דברי הפר"ח הכי נמי צריך לחזור ולברך על אכילת מצה, אלא דבלאו הכי מ"ש הפרי חדש ראוי לעמוד אי בכהאי גוונא צריך לחזור ולברך ברכת המצוה גם כן, ולסיבת הנ"ל אין כאן מקומו להאריך, רק דלקמן אגב אורחין נדבר קצת בזה בדברי השולחן ערוך.

והנה לפי מה שנתבאר בדברי הראשונים, דמ"ש ר"ח דמברך אטיבול ראשון ולא בטיבול שני, משום דאחר וכו', דהוא רק דנכון לעשות כן אבל אי עביד כרב הונא ליכא שום חשש ברכה לבטלה, נוכל להעלות אל הישוב סברת הגאון הרי"ץ גיאת הביא דבריו הטור (סימן תפ"ג) דס"ל דמאן דלית ליה חמרא שאינו מברך בשעת הקידוש אלא המוציא ומטבל וגומר ההגדה ואחר כך מברך על אכילת מצה ועל אכילת מרור ע"כ. והבאים אחריו המה ראו כן תמהו ונדחקו בישוב דבריו, ואתה תפסת מ"ש הבית חדש וערך השולחן דהיינו דאוכל פחות מכזית דלא שייך מה שאמר רב חסדא, דהוא לא קאמר הכי כי אם דוקא היכא שאוכל כזית בטיבול ראשון עיין שם. ולעניות דעתי אין זה מן הישוב ליחס בסברת הרי"ץ גיאות דסבירא ליה דחייב לאכול כזית בטיבול ראשון ושהוא מוכרח מהש"ס דבר שהוא הפך כל דעת הראשונים, וכתב גדול האחרונים מהרי"ל הביא דבריו מרן בית יוסף וז"ל אף על גב דהמימוני כתב כזית הראשון מחו ליה כמה עוכלי בעוכלא ע"כ, ועוד דהיה לו להרי"ץ גיאות לפרש באזהרה דלא יאכל כי אם פחות מכזית דוקא בברכת המוציא, ולענ"ד נראה דטעמו של ריצ"ג הוא דכיון דרב הונא לא חייש להא, גם לר"ח מה שחשש לכתחילה הוא רק לגבי טיבול היכא דאפשר דאם נברך בטיבול ראשון ליכא שום חשש, משא"כ בדליכא חמרא דצריך לעשות בכמה דברים שינוי בתקנת חז"ל כדכתב מרן הב,י. ואפשר נמי דס"ל להרי"ץ גיאות דיש לחוש נמי בזה למ"ש אין עושין מצוות חבילות חבילות, משום הכי בכה"ג מודה הוא ר"ח לרב הונא דאין לחוש למה שמילא כריסו ולכתחילה נמי עבדינן הכי.

העולה מכל מאי דכתיבנא מדברי הראשונים דכזית דאפיקומן הוא העיקר ובו הוא שצריך לכוין לצאת ידי חובת כזית מצה, ומן הראוי היה לברך עליו ולא קודם, ומה שאין מברכים עליו משום דסמכינן על מה דאמר ר"ח דאותה ברכה שמקודם עולה לכזית אפיקומן שהוא העיקר ונפטר מברכה עי"ז, וא"כ כל שלא בירך כלל צריך לברך אפילו למאן דאמר דעובר לעשייתן הוי לעיכובא, ועיין להרמב"ם (פ"ח מהלכות חמץ ומצה הלכה ז') דמברך על הפסח, וכתב (בהלכה ט') ונמשך בסעודה וכו' ואינו טועם אחריו.

אמנם נראה דעדיין נשאר לבאר אי זה ששכח נזכר קודם הכורך, אי יברך שם או ימתין ולא יברך כי אם בעת האפיקומן דהוא עיקר שבו הוא שיוצא ידי חובתו, וכיוצא לזה כתב הכנסת הגדולה באבן העזר (סימן ל"ד) הגהט"ו דנהגו בקושטא להתקדש בסבלונות דהוו ספק קדושין דרבנן כמ"ש מהריב"ל ואספיקא דרבנן לא מברכינן וכו', וכשחוזר לקדשה קידושין גמורין בשעת החופה מברכין ברכת איורסין קודם כדברי הרמב"ם ז"ל וכו' עיין שם דבריו. ואף על גב דאינו דומה ממש, משום דהכא אי מברך בכורך איכא ספק ספיקא על כל פנים, מכל מקום למיחש מיהא לכת האחרונים דסבירא ליה דגם בדאיכא כמה ספיקות שב ואל תעשה עדיף. אלא די"ל דאף על גב דלא מברכינן בעלמא הכא שאני, משום דעל ידי ברכה זו הוא מכוין לצאת גם לחיוב כזית שצירך לאכול באחרונה, וכי היכי דמברכין אכזית ראשון אף על פי שאינו יוצא ידי חובתו בו ולא הוי ברכה לבטלה משום

דעל כל פנים מועיל אותה ברכה למה שיאכל אחר כך לצאת ידי חובתו הכי נמי יועיל הברכה על כל פנים לאפיקומן ונרויח בזה שנעשה כדברי הלל.

אמנם נראה דעדיין י"ל בזה דכל מה דכתיבנא הוא לפי דעת הראשונים הנ"ל דס"ל דאינו יוצא ידי חובתו בכזית א' כי אם דוקא בכזית אחרון, ושעליו היה ראוי לברך אלא דאין נכון לכתחילה לעשות כן משום דרב חסדא, אבל אין זה מוסכם ויש חולקין על זה, וכמ"ש הרא"ש בפסקיו שם דהרב פליג בין אדברי רשב"ם הנ"ל וג"כ פליג אדברי הרי"ף וס"ל דאם אין לו אלא כזית דמנטרא דיאכל בתחילה לתאבון עיין שם דבריו.

והגם שראיתי בקונטרסך שהבאת למ"ש בספר נהר שלום דכתב דיחיד הרא"ש בזה וכל הפוסקים בשיטת הרמב"ם קיימי ע"ש, ונראה לכאורה ממ"ש הטור (בסימן תע"ז) בדין שכח לאכול אפיקומן ונזכר אחר שבירך ברכת המזון דלא יאכל פעם אחרת מפני שהיה צריך לברך וכו', ובכה"ג כדאי הם מצות שלנו לסמוך עליהם כי כולם שמורות הם משעת לישה, וכ"כ הרא"ש וש"פ, ולפי דברי הרב בעל העיטור שם אין צריך לחזור כלל ויוצא בכזית שאכל בראשונה אף על פי שאכל דברים אחרים אחריו ע"כ. ונראה לכאורה דהרא"ש אזיל לשיטתיה דיוצא ידי חובתו בכזית ראשון שאכל ואף על פי שאכל אחריו דברים אחרים ולא אכל אפיקומן כלל אינו מעכב, וגם הפוסקים שכתבו דיוצא ידי חובתו בכזית ראשון ס"ל כותיה ופליגי אדברי הרי"ף.

אמנם נראה דהא לא מכרע, דאפשר לומר דגם הרי"ף ודעימיה מודה בזה דיוצא ידי חובתו בכזית הראשון דלא כרש"י ורשב"ם ודעי', ומפני זה אם נזכר אחר שבירך בורא פרי הגפן יסמוך על כזית הראשון שלא יהא מוסיף על הכוסות, ועם כל זה בדליכא אלא כזית ראשון מודה להרי"ף, וכן נראה מדברי הרמב"ן במלחמות סוף פרק ערבי פסחים דכתב וז"ל וכשם שאמרו בפסח כך אמרו במצה ולא שיהא דינא כן שהרי לא אמרו בפסח שיהא נאכל על השובע אלא משום שלא יבא לידי שבירת עצם, ואין טעם זה במצה אלא מצות חכמים היא דלכתחילה זכר לפסח, ואף על פי ששנו בברייתא ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה, בכאן מן הראשונה הוא שיוצא ועליה הוא מברך ואין אותה שבאחרונה חובה דתניא במכילתא וכו', ובגמרין מוכחא נמי שאלו היה כן חולקים במי שכל פתו מצה כדרך שחלקו במי שא"ל שאר ירק וכו' ע"ש. הא קמן דאף על גב דהוא מודה לדברי הרי"ף דמי שאין לו אלא כזית מצה דיאכל באחרונה אף על פי שאינה לתאבון, עם כל זה כתב דמי שאכל פתו מצה דיצא בכזית הא', וראיה מדמברך עליה ולא אפליגו אמוראים בזה כמו בב' טיבולים, ורב תנא ופליג אדברי רש"י ורשב"ם ודעימיה שכתבתי לעיל דס"ל דכזית האחרונה הוא העיקר ומדמו לב' טיבולים, אלא דמה שהוכיח הרמב"ן מתלמודין יש לתרץ דס"ל דלענין מצה גם רב הונא מודה ויש להרחיב הדבור בזה אלא דאכמ"ל.

וזהו דעת מרן דפסק לב' הדינים דהא והא איתא, ומעתה אין לתמוה על מה שלא הוזכר דכשחוזר לאכול אפיקומן שיברך, כיון דמן הדין יש לסמוך על מה שאכל מקודם, ואף במקום שנהגו לעשות שימור למצת מצוה משעת קצירה, כיון שהוא רק מנהג לחומרא ולא מן הדין אין לברך. ומה שכתבתי לעיל אם בברכת המצות שייך היסח הדעת כמו ברכת הנהנין, לא נצרכה אלא לדעת רש"י ורשב"ם ודעימיה דס"ל דכזית אחרון הוא העיקר ועליו היה ראוי לברך.

ואת זה אגיד דהנה בעתה אחרי כתבי כרגע נראה לי ספר ערך השולחן ולא היה לי

זמן כלל להביט בו, כי אם רק השקפה פורתא שציין על דברי הפרי חדש דהא"ח הביא דיש אומרים דהגדה הוי היסח הדעת לברכת הנהנין ולא אברכת המצוה. ועיין פרק כיצד מברכין (דף מ"א) בתוספות ד"ה א"ה דמן הדין אין לפטור בורא פרי האדמה דחזרת משום דאיכא הגדה והלל דאסח דעתיה, אם לא משום דהוי כמו דברים מחמת הסעודה דפת פוטרתן ע"ש. אלא די"ל דלענין ברכת המצוה לא הוי כי אם כמו הגדה דהוי הסח הדעת טפי, וגם י"ל לאידך גיסא דכיון דחייב הוא ואדעתא לפטור כיוון אלא שבטעות בירך לא הוי כמו ברכת הנהנין, ולסיבה הנ"ל אכמ"ל.

ונחזור למאי דאנן קיימין ואומר דלפי דברי הסוברין דכבר יצא ידי חובתו בכזית הראשון, י"ל דגם כשלא בירך עליו מקודם דשוב לא יברך. ומה שרצה הפרי חדש להוכיח (מסימן תס"ב) דמי שאין לו כי אם רק כזית מצה דיאכל באחרונה, י"ל דהא לא מכרע משום דאפילו להסוברים כן גם הם מודו דכבר יצא ידי חובתו בכזית שאכל ושלא כדעת רש"י ורשב"ם ודעימיה, ויש לחוש לסברתם, אבל עכ"ז אין לפרש בכונת דבריו דר"ל במי שאין לו כי אם כזית דיאכל באחרונה ויברך, דהא ודאי ליתא, כן יש מקום לצדד.

אמנם נראה דעדיין י"ל דאפילו לדברי הסוברין דיוצא ידי חובתו בכזית א' דיש לו לברך בשכח, משום דכיון דאמרו רבנן דא"מ אחר מצה ולכן צריך הוא לאכול עוד באחרונה, ואם לא עשה כן עבר על דברי חז"ל ולא עשה המצוה כתקונה, אם כן נשאר לה שיירי מצוה עדיין דלכולי עלמא צריך לברך על השיור. וי"ל מדין נענועי הלולב שכתבו התוס' והרא"ש והר"ן בפרק לולב הגזול דיכול לברך אף על פי שיצי"ח משום דכיון דתקנו גם כן נענועים על כן הוי מצוה מן המובחר וחשיב שפיר עובר לעשייתן. ועיין עוד בטור ובית יוסף (סימן תרנ"א), וכ"כ הריטב"א בחי' שם אף על גב דכיון דאגבהה נפק בה שפיר מצי לברך עליו בתר הכי כיון דיש עליו לנענועי עדיין היא שיורי מצוה ואין צריך להופכו עד שיברך וכו' יעויין שם דבריו. ועיין עוד הרא"ש פרק קמא דפסחים דמה שמברכין על נטילת לולב, לפי שלפעמים מברך אחר שיצא בו שכבר נטל, וכן זכורני שכתבו כן גם כן עוד כמה מהגדולים. ועיין עוד תשב"ץ ח"ב (סימן הנ"ל וסימן ר"ד). ואף שהרב מאמר מרדכי (סימן תע"ה) פקפק בזה, מלבד מה שיש להשיב על דבריו דהיכא דשכח לברך הוי דיעבד דשפיר דמי ואכמ"ל. ועוד נראה דהכא דאם אינו אוכל עוד עבר אדרבנן, וגוף המצוה שעשה במה שאכל לא נעשית כתקנת חז"ל. ועיין עוד במ"ש התוספות פרק קמא דסוכה גבי מ"ש לא קיימת מצות סוכה מימיך, ויש אתי אריכות דברים אין כאן מקומו להאריך.

ונראה דגם לדברי הרא"ש דס"ל דאם אין לו כי אם כזית מצה דיאכל בראשונה, היינו משום דס"ל דבכה"ג דבעינן דיאכל לתיאבון חשיבי כלא אפשר, אבל גם הוא לא יכחיש דהיכא דאפשר הוי מצוה מתקנת חז"ל, וכדכתב שם דתקנת חז"ל שיהא נאכל על השובע באחרונה זכר לפסח ושיש ליתן עליו דין הפסח ע"ש, והוי כדין נענועין דס"ל למר דיש לברך דחשיב שפיר עובר לעשייתן, ואף שמילא כריסו משום דמאי דקאמר רב חסדא הוא לכתחילה דוקא, וכמו שהוכחנו לעיל דלא כמו שעלה בדעתך להוכיח מזה דאפילו מרן דס"ל בעלמא דמה שהצריכו עובר לעשייתן דהוא רק לכתחילה, דהכא מהאי טעמא הוי ברכה לבטלה לכולי עלמא, דהא ודאי ליתא.

והנה מן האמור לעיל יש לעמוד על דברי הרב בית אפרים בקונטרס התשובות שבסוה"ס, שכתב במאי דשו"ט בענין שיעורים דאכילת אפיקומן וד' כוסות הוי דרבנן ע"ש דכ"כ בפשיטות כאילו זה מוסכם לכולי עלמא, דלפי דברי רש"י ורשב"ם ודעימיהו דכתבו

דאפיקומן הוא עיקר המצוה, ומדמו לב' טבולין שכת' הם דאינו יוצא ידי חובתו בראשון דאינו מכוין לצאת אלא דעם כל זה יכול לברך, נראה דכמו כן הוי אכילת מצה דמשום דאין מפטירין אין לכוין לצאת כי אם במה שיאכל באחרונה, ואולי י"ל בדוחק דס"ל דגם לפי"ד לא דמי לב' טבולין ולאו דוקא קאמרי, ומ"ש דאפיקומן עיקר המצוה, כונתם דומיא למ"ש הרא"ש בפרק ערבי פסחים גבי נ"ח וקידוש היום דעיקר מצותו על היין ע"ש, ואף שלע"ד אין נראה כן משמעות דברים, ועכ"פ מבואר דס"ל דאפיקומן הוי ככל מצות דרבנן כד' כוסות וכדומה ועדיפי מכורך אף להלל, אלא דיש לעמוד על מה שהפוסקים לא באו באזהרה שלא להפסיק בדברים אחרים עד שיאכל כזית החארון דאפיקומן, מה גם לפי"ד רש"י ורשב"ם והתוס' כתב שם דהוי דומה לתקיעת שופר דהעיקר הוא על סדר הברכות, והיה צריך להזהר כמו בתקיעת שופר. וראיתי מ"ש הט"ז (סוס"י תקצ"ב) ע"ש ויש לעמוד על דבריו אלא שאין כאן מקום להאריך.

ועוד נראה להוכיח דגם לסברת הרא"ש דס"ל דעל כל פנים חיובא רמיא מדרבנן לאכול ג"כ אפיקומן, ממ"ש הרב סוף ערבי פסחים עמ"ש רבא מצה בזמן הזה אחר חצות לדברי ר"א בן עזריה לא יצא, ואחר דשקיל וטרי כמאן הלכה כתב וז"ל ומיהו נכון להחמיר כראב"ע דאפשר דר"ע מודה להרחיק את האדם מן העבירה באיסור דאורייתא, וכן היה נוהג רבינו תם למהר לאכול אפיקומן קודם חצות ע"כ, וכ"כ בתוס' ופסקי הרא"ש פ"ק דברכות וז"ל משום דמספקא לן כמאן הלכתא צריך להחמיר לאכול מצה של אפיקומן קודם חצות כדאיתא בפסחים דלראב"ע צריך לאכול מצה ש"ח קודם חצות ע"כ, וע"ע בתוס' ר' יהודה החסיד שם דאחר דשקיל וטרי בזה כתב וז"ל ומכל מקום נוהג רבי' לאכול מצה קודם חצות וכן אפיקומן, ואפילו בהלל היה נכון להקדימו קודם חצות ואף על פי שאין בו חומרא יותר מבק"ש דפסקינן לעיל הלכה כר"ג ע"כ, וכ"פ הטוש"ע (סי' תע"ז), הנה מפורש דגם להרא"ש חיובא רמיא באפיקומן על כל אדם עד שצריך לאכול קודם חצות מחמת ספק אי קיימא לן כראב"ע וחמיר טפי מבק"ש והלל, וכי תימא דאכתי תקשי להרא"ש דס"ל דאכילת אפיקומן הוא רק משום זכר למקדש מי עדיפא הך תקנתא מק"ש והלל, ומה גם דמידי ספיקא לא נפקא אי הלכה כר"ע הו"ל ספק דרבנן לקולא, הא לא קשיא משום די"ל ודאי כיון דמשום קרבן פסח הוא אי הלכה כראב"ע כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, ועיין בספר ידי אליהו (תיקון צ"ב), ועיין עוד במ"ש המגן אברהם (סימן תס"ה סק"ז) דכתב ז"ל וכל זה בין בברכת על אכילת מצה בין באפיקומן ע"כ. ובכן נראה דבנדון דידן נמי הוי כדין אכילת קרבן פסח דמברך בשעת אכילתו, ואחר כך אוכל שאר דברים ולבסוף אוכל כזית קרבן פסח, והתם נראה ברור דאם לא נזכר כי אם רק בשעה שאוכל כזית אחרון דמברך, והוא הדין כאן גם להרא"ש דשפיר דמי לברך כשנזכר קודם פאיקומן כיון דמדרבנן החיוב מוטל עליו לאכול ואם לא אכל לא נעשית המצוה כתקנת חז"ל, ומטעם זה יספיק אפילו אם היה הדין מוסכם דמ"ש דבעינן עובר לעשייתן דהוי לעכובא, ומה גם דאעיקרא דמלתא רבים וגדולים ס"ל דהוא דוקא לכתחילה, והרשב"א גדול המורים הכי ס"ל כדכתב בחי' למנחות (לדף ל"ו) עמ"ש שם דבסח בין תפילין של יד לשל ראש דמברך שתים, דמה שחוזר ומברך להניח הוא על של יד משום דהוי כאילו לא בירך ואינו על של ראש, דאם כן ב' ברכות על מצוה א' למה יברך, הרגיש בזה וכתב וז"ל וא"ת היאך יברך על הראשונה שכבר נעשית והרי הברכות צ"ל עוברלעשייתן, הא ליתא משום דנהי דצ"ל עובר לעשייתן לכתחילה, בעבור זה א"א אומרים דאי עשה המצוה וכו',

שהרי יש כמה מצות דמברכים לעיהן לאחר עשיתן כגון טבילה ונטילת ידים וברכת אירוסין, אלא שלכתחילה תקנו חז"ל לברך קודם, אך אם לא בירך קודם עשייתה צריך שיברך לאחריה וכו' ע"כ.

וכונתו מבואר דר"ל דאי אפשר דהוי לעיכובא בכל הנהו דל"א היל"ל דלא יברך אחר כך כלל, ומ"ש להמגיה הרב הח' שהבין בדבריו דס"ל דגם בתפילין לא בעינן לכתחילה עובר לעשייתן, ומשו"ה תמה דהוא היפך הש"ס והפוס' ע"ש, ואני תמה עליו איך עלה בדעתו כן דהא מבואר בדבריו דבעינן בתפי' על כל פנים לכתחילה עובר לעשייתן, ולכן נראה דאפילו תאמר דמ"ש הברכה דלהניח דאינו ט"ס דר"ל כשסח דהוי כמי שלא בירך כלל דמברך שנית דהוי דיעבד כמ"ש הרב שם. והיותר קרוב דט"ס נפל בדבריו, ועוד הקשה שם על דברי הרשב"א דכתב דיש כמה מצות שמברכין וכו', דליכא אלא טבי' לבד ע"ש, ולא ידענא מאי קאמר דהרי פירש מה הם דהיינו נטילת ידים, וכדבריו מפורש בתוס' והרא"ש שם ובתוס' ריה"ח ותוס' הרא"ש ברכות (לדף נ"א) ובטא"ח (סימן קנ"ח), ואדרבא יש להחזיר דברי הרשב"א ממ"ש הראשונים שם דכתבו דאף על גב דראוי לברך מקודם דיברך אחר כך דלא פלוג רבנן ותיקנו כך בכל טבילה ונטילת ידים, ובקירה"ת שם הוסיף דאין לשנות המנהג. ובהכי יש לישב מה שהקשה מרן בית יוסף שם על דברי הרב בעל הטורים ע"ש, ומ"ש עוד הרשב"א אירוסין הגם שהרמב"ם (פ"ב מהל' אישות) לא ס"ל הכי. הרי הראב"ד וכמה גדולים חלוקים, ועיין עוד בירושלמי שהביאו הראשונים שאמרו חוץ מקדושין בבעילה, וכיון שכן כל שנגמר המצוה ונשאר שום דבר אף שהוא מתקנת חז"ל לית לן לאפושי בפלוגתא ולכולי עלמא מברך, וכל שכן בנדון דידן דעדיף מניגוב שכתבו הראשונים שם דהוי עובר לעשייתן ועולה הברכה לשעבר ולעתיד.

הנה בארתי לך מה שיש לשאת ולתת בדבר, אף שאין דרכי להרחיב בענין כזה, כדי לעשות רצונך ולהעמידך על האמת. ואני תפלה שתזכה לכווין לאמיתה של תורה ולאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא אורך ימים בימינה כיר"א.

שלמה אליעזר אליפאנדארי

רבינו אברהם אביכזיד

ראב"ד אלכסנדריה - מצרים

רבינו נולד בעיר וואהרן שבאלג'יריה בשנת תרכ"ו, למשפחה שמוצאה בתאפיללת שבמרוקו. אביו הגאון רבי **משה אביכזיר** זצ"ל, היה מחו"ר תאפיללת ומדייניה, ונשא ונתן בהלכה עם הגאון הקדוש רבי **יעקב אביחצירא** זיע"א.

בעודו ילד התייתם מאביו, ובשנת תרל"ב עלה עם אמו מרת פרחה לארץ ישראל במסירות נפש, שם קבעו את משכנם בעזרת הנשים של בית הכנסת **צוף דב"ש** מיסודו של הגאון **רבי דוד בן שמעון** זצ"ל.

רבינו שקד על התורה בבית מדרשו של הגאון החסיד נר המערבי כמוהר"ר **אלעזר הלוי בן טובו** זצ"ל אב"ד לעדת המערבים בעיר העתיקה, וקיבל ממנו תורה מלא חפניים. עד מהרה יצא שמו הטוב בירושלים בבקיאותו בש"ס ופוסקים, ביראתו הקודמת לחוכמתו ובמידותיו הנעלות. לימים אחר פטירת רבו הוציא לאור יחד עם ידידו הגאון רבי **שמואל בוחבוט זצ"ל** את ספרו של רבו "פקודת אלעזר" בארבעה חלקים.

באייר תרנ"ב נתבקש רבינו על ידי כוללות המערבים לצאת בשליחות מצווה עבור עניי הקהילה ולשמש כשד"ר בערי המערב. בעברו באלכסנדריה של מצרים נתבקש להישאר בה וללמד בתלמוד התורה של הקהילה. רבינו קיבל הצעה זו וניגש למלאכת הקודש בהתלהבות רבה. הוא הכשיר צוות של מלמדים והוציא ספרי לימוד לבני הנוער.

לאחר זמן הוזמן לשמש כסופר ומזכיר הרבנות באלכסנדריה, והיה לאחראי בפועל על כל ענייני הקהילה. בתפקידיו אלה עשה רבות למען עניי אלכסנדריה וארץ ישראל, תיקן תקנות חשובות והיה גם למנהל בית החולים המקומי. בשנת תרס"ח, לאחר פטירתו של הגאון רבי **אליהו בכור חזן** בעל שו"ת 'תעלומות לב', נתמנה רבינו לממלא מקום וראב"ד אלכסנדריה תפקיד בו שימש משך שנים, ומאוחר יותר נתמנה כראב"ד העדה המערבית בירושלים וחבר מועצת הרבנות הראשית.

נשא ונתן בהלכה עם גדולי ישראל מכל החוגים והעדות שבהכירם את בקיאותו הרבה וכוחו הגדול בהלכה, כיבדוהו והעריצוהו עד למאוד. בין היתר התכתב עם ידידו הגאון **מהר"א בן שמעון** - ראב"ד קהיר; הגאון רבי **מנחם מנדל בהר"ן** - רבה של הקהילה האשכנזית בקהיר; הגאון רבי **בן ציון קואינקה** - עורך המאסף, לו היה קשר קרוב ומיוחד עם רבינו; והגאון רבי **אברהם הכהן קוק** זצ"ל בעת שכיהן כרבה של העיר יפו באה"ק.

רבינו הותיר אחריו כתבי יד רבים של חידושי תורה, שאלות ותשובות בהלכה ואגרות בענייני הכלל. כמה מתשובותיו משוקעים המה בספרי חכמי דורו.

בשנים האחרונות החלה מלאכת הקודש של איסוף כל תשובותיו ופסקיו של רבינו הידועים לנו על ידי הגאון **רבי יוסף שלוש** שליט"א, והן זוכות לראות אור בימים אלו בספר "זכור לאברהם", במהדורה מפוארת מוגהת ומדוקדקת.

הלכות תפילה

שאלה: כהן יחיד המתפלל עם הש"צ מלה במלה והגיע לנשיאות כפים אם ישא את כפיו או לא.

תשובה: הנה מה נקרא הפסק בתפלה, עיקרא דהאי מילתא בברכות דף כ"א ע"ב: הנכנס לבית הכנסת אם יכול להתחיל ולגמור וכו' ואם לאו אל יתפלל וכו' דכ"ע מיהת מפסק לא פסיק וכו' ע"כ. והרי"ף ז"ל אחר שהביא לשון הש"ס הנז' הביא לשון רב האי גאון ז"ל, דמנהגא דרבנן כד עייל איניש לבי כנישתא ואשכח ציבורא דמצלי בלחש דמעכב עד דמסיימי, וכד פתח שליחא מתחיל ה' שפתי תפתח וכו' ושרי למעבד הכי דלית בה הפסקה, והא דאמור אם יכול להתחיל ולגמור היכי דמתחיל מקמי ש"צ וכו', עכ"ל.

הנה מדברי רב האי גאון הנז"ל משמע דלכתחילה יעשה כן ולא ימתין לא לקדושה ולא למודים והם הם דברי התוס' בגמ' שם ד"ה אין וכו', ע"ש. ופסקו הרמב"ם פרק י' מהלכות תפילה הלכה ט"ז, ז"ל: ואם לאו, ימתין עד שיתחיל ש"צ להתפלל בקול רם ויתפלל עמו בלחש מלה במלה, ועונה קדושה עם הציבור. גם הרא"ש הביא דין זה, והגם דיש גמגום בדבריו ונראה דבדיעבד מפרש ליה, הנה המעדני יום טוב הגיהו והוסיף נופך בדבריו.

אבל הטור סי' ק"ט כתב, ז"ל: ומיהו לכתחילה אין לעשות כן אם לא שהוא מוכרח להתפלל כדי לסמוך גאולה לתפלה, וכן לענין קדושה אם הוצרך להתפלל כשיגיע עם ש"צ לנקדישך יאמר עמו מלה במלה וכו', ע"כ. משמע דדוקא בדיעבד ובשעת הדחק אם הוצרך כדי לסמוך גאולה לתפילה, ועיין בפרישה ז"ל (סימן ק"ט ס"ק ד'): אם הוצרך להתפלל וכו' מכח שהשעה עוברת או שצריך לסמוך גאולה לתפלה, אבל לכתחילה לא יתחיל עד אחר שאמר קדושה והאל הקדוש עכ"ל, וצ"ע איך רבינו הטור כתב דין זה בשעת הדחק דווקא כיון דהמולידו הוא רב האי גאון כתבו בפשטות לכתחילה. וכמו כן קשה לי על דברי התוס' שם ד"ה עד (בברכות כ"א:), ז"ל: ור"ת היה רגיל כשהיה מתפלל ביחיד כשהחזן מגיע למודים היה כורע עם הקהל בלא אמירה כלל עכ"ל. ולא ידעתי מהיכן למד ר"ת דבשעת הדחק יכול להתפלל כיון דרב הונא אמר בפירוש 'ואם לאו אל יתפלל'.

ולקושייתנו על רבינו הטור, אפ"ל דהנה דין זה דרב האי גאון אין לו שורש ולא ענף בש"ס, וכמ"ש הרשב"א (שו"ת הרשב"א ח"א סימן קנ"ח) הביאו הב"י שם (סימן ק"ט ד"ה מצאתי כתוב) ז"ל דלולא הגאון אמרה אין בנו כח לאומרו עכ"ל. וע"כ רבנו הטור כתבו בשעת הדחק דווקא מפני כבוד רב האי גאון, וכן משמע דעת מרן שבכל הש"ע דרכו ללכת אחר לשון הרמב"ם ז"ל, וכאן שינה וכתב אם מתחיל להתפלל עם הש"צ, דמשמע לשון דיעבד וכמו שפירש דבריו רמ"א בהג"ה, ז"ל: אבל לכתחילה לא יתחיל עד אחר האל הקדוש וכו' ע"ש.

אכן המ"א ס"ק ט' פירש דברי רמ"א ז"ל לכתחילה לא יתחיל, דצריך לשתוק ולשמוע וכו' ע"כ. והרב לבושי שרד פי' דברי המג"א דצריך לשמוע נוסח הקדושה עד קדוש, וכאן שמתחיל עם הש"צ צריך לומר מלה במלה ע"כ לכתחילה לא יתחיל, אבל לפי המנהג שנשתרבב שאומרים עם הש"צ כל הקדושה גם לכתחילה יכול להתחיל עם הש"צ ע"ש, וזה ישוב שני לקושייתנו על רבינו הטור ז"ל.

באופן נקטינן דאינו נקרא הפסק אלא אם הוא שלא כעניין. כגון שהוא עומד באמצעיות ושומע קדושה דשם בודאי לא יענה דהוי הפסק, אבל כשהוא במקום הראוי לא מקרי הפסק, וכ"כ הט"ז סי' קכ"ח ס"ק י"ד על מ"ש מרן שלא יענה הש"צ אמן על ברכת כהנים, כתב הוא ז"ל: דודאי בתפלה אסור להפסיק, בד"א כגון לקדיש או לקדושה כדלעיל מ"מ כאן דהוה העניית אמן מצוה המוטלת עליו בשעת תפלה זו, דאמן שייך לברכה עצמה, ע"כ אין זה הפסק וכו' ע"ש. ודבר זה רמזו המ"א שם סימן קכ"ח ז"ל: אבל לא חשיב הפסק דאמן זה צורך תפלה חשבינן ליה עיין סימן ק"ד, וכתב עליו הרב לבושי שרד ז"ל כוונתו כדברי הט"ז, וכתב דאע"ג דאסור להפסיק לקדיש וכו' כמ"ש סי' ק"ד, הא עדיף דשייך לברכה עצמה ע"כ.

וכ"כ הב"ח סי' קכ"ח ד"ה אין ש"צ רשאי וכו', ז"ל: נראה דלא דמי להא דקי"ל אסור להפסיק וכו' דהתם איהו הוא דגרם להפסק זה כיון דאיחר מלבא לבהכ"נ וכו', הלכך אסור להפסיק דאין זה הכשר תפלה, אבל באמן שעונים אחר ברכת כהנים דהכשר התפלה כך היא וכו', אין זה הפסקה וכו' ע"כ, והם הם מ"ש הט"ז ז"ל.

נחזור לנד"ד הנה איתא בברכות דף ל"ד, העובר לפני התיבה וכו' לא יענה אמן אחר הכהנים מפני הטרוף ואם אין שם כהן אלא הוא לא ישא את כפיו ואם הבטחתו שהוא נושא את כפיו וחוזר לתפלתו רשאי ע"כ. משמע לכאורה דאם יש שם כהן אחר לא יעלה אפי' מובטח, דהוי הפסק ורק באין שם כהנים אחרים התירו כדי שלא תתבטל נשיאות כפים.

אבל רבינו הטור ז"ל כתב: כתב הר"מ מרוטנבורג שאם ש"צ כהן אם יש שם כהנים אחרים לא יעלה לדוכן משום טרוף הדעת שמא לא יוכל לחזור לתפלתו, ואפילו אין שם כהנים אחרים לא יעלה, אלא אם כן מובטח שיחזור לתפלתו בלא טרוף הדעת עכ"ל. משמע דהטעם הוא משום טרוף הדעת ולא משום דהוי הפסק, וכתב הב"ח שם ז"ל דלא התירו אלא שלא תתבטל נשיאות כפים, ומפני הדוחק לא התירו אפי' במובטח דמ"מ חיישינן שמא יטרוף עכ"ל[עה].

באופן דנשיאות כפים לא הוי הפסק דצורך תפלה הוא ובברכה השייכא לו, וא"כ הכא במתפללים עם הש"צ כיון דליכא חשש טרוף דעיקר הטרוף הוא מאימת ציבור כמ"ש רש"י ז"ל שם דף ל"ד. (בד"ה לא ישא את כפיו) שמא לא יוכל לחזור לתפלתו לדעת לכוין להתחיל בשים שלום, שדעתו מטורפת מאימת הציבור עכ"ל. א"כ הכא ביחיד[עו] דליכא חשש צבור, בודאי דיוכל לברך ברכת כהנים בלתי ספק כלל ועיקר.

אכן לדעת הב"ח שהבאנו לעיל (ד"ה אין ש"צ רשאי וכו') איהו הוא דגרם להפסק זה כיון שאיחר מלבוא לבית הכנסת וכו', ע"כ יצא לנו דדוקא כשיש סיבה שמתפללים כל הצבור עם הש"צ בקול רם דהתם הכהן לא פשע התם יכול לישא את כפיו דהו"ל הכשר תפלה, אבל כהן שאיחר לבהכ"נ ומתפלל עם הש"צ דפשע

עה. ועיין בבאר היטב (ס"ק ל"ו) שכתב: ופר"ח פסק דאם מובטח לו שיחזור לתפלתו ישא את כפיו אפילו היכא דאיכא כהנים אחרים, וכתב הבאר היטב עוד שם: ולדידן שמתפללין מתוך הסידור מובטח שיחזור לתפלתו. וע"ש במ"ב (ס"ק ע"ו). וע"ע בש"ע (סימן תקפ"ה ס"ד) שכתב וז"ל: אחר תוקע ולא ש"ץ, כדי שלא יתבלבל, ואם הוא מובטח שחוזר לתפלתו רשאי לתקוע. וע"ש בכף החיים (ס"ק מ"א), וכתב עוד שם שאם מתפלל מתוך הסידור בודאי מובטח, ע"ש ובאחרונים.

עו. ביחיד, היינו נדון דידן שמתפלל היחיד בלחש עם חזרת הש"ץ, דכיון דליכא אימתא דציבורא יוכל לישא כפיו.

באיחורו לביהכ"נ, אפשר דהב"ח סובר דאינו נושא את כפיו דלא מקרי הכשר תפלה. אבל טעם זה שכתב הב"ח אינו מוכרח, דא"כ הלא המתחיל עם הש"צ פושע הוא דנתאחר לבוא, ועכ"ז יכול לומר הקדושה, וא"כ גם הכא בנ"כ יכול לישא את כפיו גם מי שאיחר, ודברי הב"ח הם דוקא במי שעומד במקום אחר שאינו מעניין הברכה הנז' וק"ל[עז].

הלכות נטילת ידים

לענין ליטול ידיו לסעודה מהחנאפיה היא הברזא, אשר מימיה נמשכים דרך סילונות מהנילוס. אחרי דיש סוברים דהנילוס דין מעין יש לו שהוא פישון הנמשך מג"ע, עיין בהפסק מקוה טהרה שחבר הרה"ג דעי"ת (דעיר תהילה) מצרים כמהרר"א ן' שמעון הי"ו, ואפס קצהו הובא בהמאסף[עח] לשנת התרנ"ט חוברת ה', עש"ב.

הנה לכאורה היה נראה דאינו מועיל לנטילת ידים[עט], יען דכ"ע סברי דנט"י צריכה כלי, והכא הצינורות והברזא אין להם דין כלי. אבל אחרי ההתבוננות נראה דנטילה זו דין טבילה יש לה וכמ"ש בחולין דק"ז ע"א: האי אריתא דדלאי אין נוטלין ממנו לידים דלא אתו מכח גברא, וכו' ואי בזיע דולא בכונס משקה מילף לייפי (למימי היאור) ומטביל בה את הידים ע"כ. ופסקו הטור והשו"ע בא"ח סימן קנ"ט ס"ז. וא"כ גם הכא הלא המים מחוברים להיאור וכאלו טובל ידיו בנהר. האמנם שבתי וארא דאם נבוא לתת לה דין טבילה א"כ צריך לסתום נקבי השוקת[פ] אשר יורדים אליה מימי החנאפיה עד שיתרבו בה המים כדי שיתכסו בהם ידיו בפעם אחת ויטבול שם את ידיו, דטבילה באויר ליכא, וכמ"ש בחגיגה די"ט ע"א: מטבילין בראשין ואין מטבילין בכיפין, לפי שאין מטבילין באויר, ופסקו הטור והשו"ע ביו"ד סי' ר"א ס"ה ע"ש. ועיין בפרישה א"ח סימן קנ"ט (ס"ק י"ד) גבי אריתא דדולא ד"ה ואין מטבילין בו את הידים ע"ש.

ומזה קשה לענ"ד מ"ש המג"א שם ס"ק יו"ד משם הש"ג דהבא בספינה יקח כלי נקוב וימלאנו ויכניס ידיו לתוכו והו"ל כטובל ידיו בתוך הים ע"כ. ולפי מאי דקי"ל דאין מטבילין באויר הלא גם הכא בכלי נקוב דין

עז. ואפשר לומר עוד שאם הוא פשע באיחורו, מה פשע הציבור שתתבטל המצוה לברך את ישראל, ואין הדבר קשור בפשיעתו, שהרי אף אם אינו מתפלל עמהם עולה לדוכן, וכמ"ש מרן (סימן קכ"ח סעיף כ"ט) שאין התפלה מעכבתו, וע"ע שם (סעיף כ"ח). וע"ע במרן (סעיף ט"ל), ובמ"ב שם (ס"ק קמ"ו) כתב: כתב הרמב"ם לפי שזו מצות עשה על כל כהן וכהן שראוי לנשיאת כפים, ואין אומרים לאדם רשע הוסף רשע והמנע מן המצוות.

עח. כתב העת "המאסף" נוסד בשנת תרנ"ו על ידי כמוהר"ר בן ציון אברהם קואינקה זצ"ל, ראב"ד ופוסק של ועד העדה המערבית בירושלים, ומן הדמויות המרכזיות בירושלים באותה התקופה. ב"המאסף" פורסמו שו"ת, כתבות, חידושי תורה ומכתבים בנושאים תורניים שנשלחו על ידי רבנים מכל רחבי העולם. המאסף התפרסם על בסיס שבועי, ויצא ברציפות במשך כמעט עשרים שנה, עד למשברים הכלכליים והפוליטיים של מלחמת העולם הראשונה אשר ערערו את בסיס הקיום של מנויי המאסף, ואילצו את המייסד והעורך להפסיק את פרסומו בסוף תרע"ד.

עט. היינו אפילו באופן שיפתח הברז ויסגור כל פעם, דבעינן כלי.

פ. היינו לסתום נקב הכיור שתיעשה בריכה.

אויר יש לו ונראה ליישב בדוחק דכיון דמצינו דכל דמצאו חז"ל להקל בנט"י הקילו, ע"כ גם הש"ג סמך להקל בדבר זה, וצ"ע.

ומצאתי להרמב"ם ז"ל בהלכות מקואות פ"ט הי"ח ז"ל: היו שני ראשי הגל נוגעין בארץ מטבילין בו ואין מטבילין בכיפה שלו מפני שהוא אויר, ע"כ. והוא מהתוספתא פ"ד דמקואות (ה"ג) ע"ש. הראת לדעת דאין נקרא אויר רק כיפת הגל אשר היא מושכת על פני האויר, אבל שעור הגל אשר נעוץ סופו בארץ אינו נקרא אויר. ומעתה זכיתי להבין דעת הש"ג בכלי נקוב הנז' דכיון דעמוד המים עומד בתוך הנהר דרך הנקב אינו נקרא אויר, רק דעוד יד הדוחה לדחות דכיון דהכלי הוא רחב והנקב המקלח הוא דק, א"כ כל המים אשר בתוך רוחב הכלי שלא כנגד העמוד עומדים באויר. ואפשר דכיון דעיקר האיסור לטבול באויר הוא רק גזירה אטו זוחלין כמ"ש הכ"מ שם, א"כ הכא דהוא בתוך הכלי ליכא למיגזר ובנט"י הקילו.

ומזה זכינו לדין דגם הכא בנד"ד שקילוח מי החנאפיה מגיע עד לארץ, אינו נקרא טובל באויר וכמ"ש הרמב"ם, שאם שני ראשי הגל נוגעין בארץ מטבילין בו, רק דבודאי צריך לפתוח הברזא הרבה כדי שתתן מימיה בשופע אשר יוכל לכסות ידיו תוך עמוד המים היורד, ובזה ש"ד להיקרא טבילה.

הגאון רבי עזריה בסיס זצוק"ל

בעהמ"ח שו"ת בית העזרי - מגדולי רבני תימן ורב העיר ראש העין

[פא]רבינו זצ"ל נולד בעיר **רדאע** שבתימן בחודש תמוז שנת ה'תש"ד, לאביו הגדול **הגאון רבי יחיא** זצוק"ל, שהיה מרבני ודייני העיר, ולאמו מרת סלמה ע"ה. בהיותו כבן חמש שנים עלתה משפחתו לארץ ישראל בעליה ההמונית של עדת תימן המפוארה, והתיישבו במעברת העולים ראש העין בסמוך לפתח תקווה.

התחנך בת"ת 'נחלת ראובן' שבעיר פתח תקווה, בתנאים הקשים ששרו אז. מסופר כי בעוד חבריו עסקו בענייני שובבות ומשחק הקטנים, היה הילד עזריה צמוד למורו ורבו אביו **הגאון הצדיק מארי יחיא בסיס** זצוק"ל, דבק בדרכיו ולמד מארחותיו, תוך דגש על למידה בעל פה של פרקי התנ"ך והמשנה כמסורת בני תימן.

בהמשך התקבל לישיבת פוניבז' לצעירים אצל מרנן **הגראי"ל שטיינמן** זצוק"ל **והגרמ"י לפקוביץ** זצוק"ל. כבר אז נחשב לעילוי של ממש ומהישיבה הקטנה המשיך להיכל הישיבה הגדולה **פוניבז'**, שם התבלט בהתמדתו העצומה וכשרונותיו הברוכים והיה לאחד מבחירי תלמידיה, זאת לצד מידותיו הנאצלות כשיראתו קודמת לחכמתו.

בהיותו בישיבת פוניבז' היה שוקד על תלמודו בסדרים ובבין הסדרים ולא נתן לנפשו מנוחה, עד שהיה יודע מסכתות שלימות על פה, וכבר בבחרותו סיים את הש"ס בבלי בעיון והעמקה. במקביל, החל ללמוד הלכה טור ושולחן ערוך ובשקידתו ובגאונותו תוך שנה וחצי (!) כבר נבחן וקיבל תעודת רב עיר, והוא כבן י"ט שנים בלבד.

באותן שנים זכה לקרבתו הגדולה של מרן **הגאון רבי אלעזר מנחם מן שך** זצוק"ל שקרבו וחיבבו למאוד, ונחשב למקורב אליו עד יומו האחרון. כמו כן זכה ליצוק מים ע"י ראשי הישיבה דאז, מרנן **הגר"ש רוזובסקי** זצוק"ל, **הגר"ד פוברסקי** זצוק"ל, ועוד מגדולי הדור.

בהגיעו לפרקו נשא את רעייתו הרבנית מרת רומיה תליט"א, וקבע את מושבו בעיר ראש העין. כעבור מספר שנים וכאברך צעיר כבר מונה לרב שכונה בראש העין, כשאט אט החל מרחיב את תחומי השפעתו על צעירים ומבוגרים כאחד, שקבלו אותו כרב ומורה דרך רוחני. בשנת ה'תשמ"ח מונה כרב היישוב בית דגן למשך מספר שנים, ולאחר פטירת הגאון רבי דוד חג'בי זצ"ל עלה לכהן פאר כרבה של העיר ראש העין, בה הנהיג את רבנותו בעוז והדר קרוב לחצי יובל שנים. כן שימש תקופה ארוכה כחבר מועצת הרבנות הראשית לישראל, והקרין מהודו על ישיבותיה.

כל ימיו של רבינו היו חוט שזור בלימוד ועמל התורה ללא לאות. סדר יומו החל זמן רב לפני עלות השחר ללימוד סדריו הקבועים או לעיון בדברי הפוסקים עבור שאלה שנשאל. התמדתו הייתה לשם דבר ופעם שח כלאחר יד כי ש"ס משניות סיים כשלש מאות פעם.

פא. באדיבות 'מכון המאורות' להוצאת כתבי רבותינו חכמי תימן.

בתוקף תפקידו כרבה של העיר, לחם את מלחמתה של תורה במסירות נפש מחד, אך בנעימות מיוחדת שאינה ניתנת לתיאור מאידך, כשהוא עומד על משמר קדושת השבת והצניעות. בזכות פעולתיו הנמרצות חל שינוי רב בצביונה הרוחני של העיר, שהיתה לסמל ומופת כעיר בה נשמרה השבת בפרהסיא הציבורית. תושבי העיר כיבדוהו הוקירוהו והעריצוהו באופן מיוחד, ואהבתו אליהם הייתה כשל אב לבניו.

הגאון זצ"ל היה כתל תלפיות שהכל פונים אליו, ורבים מכל רחבי תבל היו משגרים לפניו את ספיקותיהם בהלכה ובהנהגה, בכתב ובעל פה, וכך היה משיב לשואליו מידי יום ביומו דבר ה' זו הלכה, דבר דבור על אופניו, בנעימות מיוחדת ובשפה ברורה ובנעימה, כשלימים קובצו תשובותיו בסדרת הספרים שו"ת 'בית העזרי'.

כחצי שנה קודם הסתלקותו חלה במחלה קשה אך קיבל את ייסוריו ומכאוביו באהבה והצדיק עליו את דין שמים. רופאיו ואנשי הסיעוד שטיפלו בו בחדשים האחרונים, הביעו את התפעלותם מדרך קבלתו את ייסוריו ומידותיו הנאצלות, כשהוא אינו מפסיק מלהודות לכל מי שטיפל בו וסייע לו בחדשי חייו האחרונים. בני ביתו והמקורבים אליו מספרים כיצד בימי חוליו לא ידעו כמעט ממכאוביו הקשים, מחמת שהיה משתדל שלא להראות כאב בכדי שלא להכביד על קרוביו שטיפלו בו במסירות.

ביום המר כ"ד בטבת ה'תשע"ט השיב את נשמתו הטהורה ליוצרה כשהיא מזוככת בייסורים, כשבני משפחתו וצאצאיו סובבים את מיטתו וקוראים את פסוקי הייחוד ואמירת שמע ישראל, כאשר יצאה נשמתו של הרב זצ"ל מיד עם אמירת 'אחד', ת.נ.צ.ב.ה.

במלאות שנתיים לפטירתו מובאת בזאת תשובה אחת מיני רבים מאשר השיב לשואליו, העוסקת ברובה בהלכות יום טוב, לימוד הלכות חג בחג וקריאת ההלל ביחיד, ובה ניכרת מקצת מבקיאותו הרבה וגודל עיונו בכל מקצועות התורה. תודתנו מסורה להרה"ג רבי מתתיהו גבאי שליט"א על מסירת התשובה לפרסום בבמה מכובדת זו, להגדיל תורה ולהאדירה.

בישול ביו"ט לגוי העומד להתגייר, בהשמטת השו"ע ללמוד הלכות חג בחג ועוד עניינים

לק"י יום רביעי בשבת ט' סיון תשע"ח

לכבוד השה"ט הנעלה לש"ט ולתהלה מזכה הרבים הרה"ג רבי מתתיהו גבאי שליט"א מח"ס בית מתתיהו.

כנהר שלו' וכנחל שוטף ברכות לעד.

אחר מבוא השלו' לכת"ר ולכל הנלוים, הנני מתכבד להשיב מפני הכבוד על שאלות מעכת"ר כמסת הפנאי.

א. בישול ביו"ט לגוי העומד להתגייר

בעניין גוי העומד להתגייר אחר יום טוב אם מותר להזמינו לסעודת יו"ט, שהרי אסור לבשל ביו"ט עבור גויים דלכם ולא לגויים כמבואר בביצה (כא.) או אולי כיון שעומד להתגייר ש"ד, וכת"ר העלה דברי רבי אברהם פלאג'י זצ"ל בקובץ דבר אברהם (עמוד כ'), שהקשה היאך אברהם אבינו טרח בחג הפסח בשביל גויים הא אמרינן לכם ולא

לגויים, ותירץ כיון שהיה דעתו לגיירם אחר אכילה הותר להרבות בשבילם קודם שיתגיירו, הרי דס"ל דמותר להרבות ולבשל לגוי העומד להתגייר, והקשה מעכ"ת כיון שעדיין לא התגייר, היאך מותר, ושהגר"ח קנייבסקי שליט"א כתב למע"כ שאסור לבשל בשביל גוי העומד להתגייר.

והנה קושייתו של הדבר אברהם הוא על פי המדרש רבה (סוף פרשה נ') שלפי דברי המדרש נימול אברהם בי"ג ניסן, ובאו המלאכים לאברהם אבינו ביו"ט של פסח ט"ו בניסן ובערב הלכו המלאכים לסדום ובט"ז בניסן נהפכה סדום, אך יש דעות שא"א נולד בניסן והמילה היתה ביום הכיפורים עפ"י הגמ' (ר"ה יא.), וי"א שהיה המילה בתמוז, מדכתיב כחום היום, וי"א ביוה"כ עפ"י דברי התוס' בר"ה, ועי' בכ"ז בסדר הדורות (האלף השלישי ב"א מ"ז).

והנה האיסור של לכם ולא לגויים הוא שאסור לנו לבשל ביו"ט במיוחד לגוי, דהיינו לבשל לו בקדרה נפרדת, אבל אם מבשל לישראל ומרבה יותר באותה קדרה בשביל הגוי ליכא איסורא לדעת הרא"ש ושאר הפוסקים וכמו שציין המשנ"ב (שער הציון סי' תקי"ב סק"ו וסק"ג), ואפי' לדעת הרמ"א שמחמיר במרבה בשביל גוי, הטעם הוא שאם נתיר לו יבא לבשל בקדרה אחרת, וצריך לומר שקושייתו של הדבר אברהם, דנראה שאברהם אבינו בישל במיוחד להם – וזאת עפ"י המדרש שכדי שלא יהיה ביניהם קנאה נתן לכל אחד לשון בחרדל לכן לקח בן בקר, רך, וטוב, אבל אם נאמר שבישל גם בשביל אברהם ובני ביתו ביחד אין איסור מהתורה ורק גזירה שמא יבשל בקדרה נפרדת, וגזירה זו עדיין לא נגזרה, מה גם דלא כל הפוסקים סבירא להו כן וכמו שנתבאר.

זאת ועוד י"ל דאברהם אבינו לא בישל, אלא הנער כמ"ש 'ויקח בן בקר רך וטוב ויתן אל הנער', עבדו של א"א, וא"כ אפי' בישל הנער להם בקדרה בפ"ע, א"א לא עשה איסור, דאין שליחות לגוי לפי דיני ישראל, וכעין שתירץ בשו"ת זית רענן (בליקוטי חידושי תורה) כיצד אברהם אבינו שמר שבת הרי גוי ששמר שבת חייב מיתה, ותירץ שא"א עשה מלאכה ע"י שלוחו ולדידן אין שליחות לגוי, ולבני נח יש שליחות והוי כאילו א"א לא שמר שבת, וה"ה כאן.

ולעצם השאלה של הדבר אברהם בקושייתו היאך א"א בישל לגויים (המלאכים שנדמו לגויים), עי' בזה בשו"ת בית אפרים בחלק יור"ד הבי"ד בספר כמוצא שלל רב (פרשת וירא עמוד קנ"ט) דלשיטת רבי יהושע שביו"ט חציו לה' וחציו לכם ודרשו חז"ל כחום היום בשש שעות, וא"כ כיון שעבר חצי היום יכול היה א"א לטרוח בהכנת בן הבקר היות והיה ראוי אף לו לעצמו, ע"ש ותר"ץ.

ומ"מ לעצם הדין נראה שלבשל בקדרה במיוחד לגוי אסור, ואפי' בגר שעומד להתגייר כיון שעכשיו הוא גוי קרינן ביה לכם ולא לגויים.

ומה שכתב מעכ"ת לתלות דבר זה במחלוקת המהרש"א (בשבת לא.) דס"ל שמותר ללמד תורה לגוי העומד להתגייר, ובשו"ת רעק"א (סי' מ"א) פליג ע"ד המהרש"א, יפה כתב מעלתו דשאני לימוד תורה כדי שידע הדינים, וצ"ל שאומרים לו הדינים מה אסור ומה מותר וכפי הדין שהדיינים המגיירים מודיעים לו מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות, ועיקרי הדת יחוד ה' ואיסור ע"ז, כמבואר בשו"ע (יור"ד סי' רס"ח), ועי' להמאירי (סנהדרין עמוד רכ"ט) שללמוד כדי שיתגייר מותר, הן תורה שבכתב והן תורה שבע"פ.

ועתה נהוג שמלמדים את העומדים להתגייר דינים הנצרכים, ועי' בשו"ת יביע אומר (ח"ב חיור"ד סי' י"ז) באורך. וכ"ז לעניין לימוד כדי שידע מה לעשות גם כדי שיחליט אם יתגייר או יפרוש, אך לעניין לבשל ביו"ט בשביל גוי העומד להתגייר עדיין הוא גוי, וקאי באיסור של לכם ולא לגויים.

ובעניין אם מותר להכניס גוי העומד להתגייר לסוכה, נראה לענ"ד דשפיר דמי אע"פ שהחמירו האחרונים שלא להכניס גוי לסוכה, בעומד להתגייר יש להקל והבו לה דלא להוסיף עלה, ואדרבה צילא דמהימנותא יחזק אותו באמונה חזקה יותר, והרי זה כדין בן נח שכתב הרמב"ם (הלכות מלכים פ"י ה"י) דבן נח שרצה לעשות מצוה משאר מצות התורה כדי לקבל שכר אין מונעין אותו לעשות אותה כהלכתה כיעו"ש, ואם כן כ"ש זה שרוצה להתגייר ועומד להתגייר ורוצה להסתופף בצילא דמהימנותא, ושיתרגל למצוה גדולה זו שאין בכך איסור. זכר לדבר שאע"ה אמר והשענו תחת "העץ", וכתב החמדת ימים (שבזי) בפרשת וירא משם הזוה"ק (ח"א קב) שנטע עץ שבו סגולה גדולה והיה בודק בני אדם בצילו, כל שעובד זולת הש"ת היה הצל סר ממנו וכו' ע"ש, והיה מחזירו למוטב, וא"כ בנד"ד שעומד להתגייר ויתחזק באמונה ומסתמא גם מכוין למצוה אע"פ שאינו חייב בה שמותר לבן נח כ"ש בזה ודו"ק.

ב. בהשמטת השו"ע ללימוד הלכות חג בחג

ואשר שאלת על הא דמבואר במגילה (לב.) שצריך ללמוד הלכות חג בחג, שמשה רבינו תיקן לישראל שיהיו דורשין בעניינו של היום, מדוע השו"ע השמיט זה, וכת"ר פלפל בחכמה עפ"י דברי החק יעקב (סי' תכ"ט) שיוצאין ידי חובה לימוד הלכות חג בחג ע"י קריאת התורה, וכתב מעכת"ר דאכן ברמב"ם (פי"ג מהלכות תפלה) פסק דינא דהלכות חג בחג בהלכות קריאת התורה, א"כ י"ל שיוצא בקריאת התורה.

אלא שאני בעניי לא כן עמדי, דהא לך לשון הרמב"ם (שם דין ח') מפסיקין למועדות וליום הכיפורים, וקורין בעניין המועד, לא בסדר השבת, ומשה תיקן להן לישראל שיהיו קוראין בכל מועד עניינו, ושואלין ודורשין בעניינו של יום בכל מועד ומועד עכ"ל, ואוזן מלין תבחן שהם שני עניינים, לקרא בתורה מענין היום, ושנית לדרוש ולשאול בענייני היום, ומה שכתב זאת בקריאת התורה, כיון שהקריאה בעניינו של יום הוא מתקנת משה רבנו, ע"כ כיון שכתב התקנה של קריאת התורה, הוסיף גם התקנה השניה לדרוש ולשאול בעניינו של יום.

ועיין במשנה ברורה (סי' תכ"ט שער הציון ה') שדחה דברי האחרונים שכתבו שלכך העולם מקילין בדבר דסומכין על קריאת התורה בעניינו של היום, וכתב דבאמת מלשון הלכות פסח בפסח והלכות עצרת בעצרת, משמע דהלכות ממש קאמר מה שאסור ומה שמותר, ושכן מוכח בילקוט ריש פרשת ויקהל, וברמב"ם הנ"ל משמע להדיא דשני עניינים הם, עכ"ל.

ומבואר דמה שכתב בתחילת דבריו שכדברי החוק יעקב מבואר ברמב"ם הדר ביה דאין מלשון הרמב"ם ראיה, ושני עניינים הם.

ועי' בבאה"ל (שם ד"ה שואלין) שכתב בא"ד, ומה דאיתא בסוף מגילה משה תיקן להם לישראל שיהיו דורשין הלכות פסח בפסח והלכות עצרת בעצרת וכו' כבר תירצו המפרשים עי' ב"י, וב"ח וש"א, ובביאור הגר"א

משמע דמפרש דאין הכוונה דוקא על יום החג לבד רק על יום החג ועל כל הזמן שמקודם, וכעין זה כתב הב"ח (אלא שהוא כתב דלאחר שלמד ל' יום קודם החג שוב אי"צ ללמוד בחג עצמו, והרבה אחרונים חולקים עליו).

וזה בעין שתירץ מעלתו בשם הפר"ח.

והמעיין בבית יוסף (סי' תכ"ט) יראה שאחר שהעלה דברי הגמ' פ"ק דפסחים (ו.) דשואלין ודורשין בהלכות פסח קודם פסח שלשים יום, הקשה שהרי איתא (במגילה לב:) משה תיקן להם לישראל שיהיו שואלין ודורשין בהלכות פסח בפסח הלכות עצרת בעצרת והלכות חג בחג, ותירץ ג' תירוצים. תירוץ א', דאין הכוונה שצריך לשאול ולדרוש לפני הפסח ל' יום, דאין חיוב אלא שאם אחד שואל בענייני הפסח הוי שואל כענין והרב צריך להקדימו לזה ששואל שלא כענין, וכמו שפירש הר"ן (פסחים ב: סוד"ה העושה).

ותירוץ שני, דבהלכות פסח שהלכותיו מרובות צריך ללמוד ל' יום שיהיה להם שהות רב להתעסק בטחינת החיטים ואפיית מצות והגעלת כלים וביעור חמץ, שאם לא יעשו כדין וכהלכה ויגיע הפסח אין להם תקנה אם עשו שלא כהלכה, אבל בשאר ימים טובים אין בהם הרבה דינים... והא דתניא ששואלין הלכות פסח בפסח והלכות חג בחג היינו לדרוש הטעמים שבעבורם נצטוינו במועד, וכן לדרוש בדינים של יו"ט מה שאסור ומותר לעשות ביום טוב, ודורשין בהם שלשים יום קודם לפסח ובסוכות יום או יומיים.

תירוץ שלישי, שעיקר התקנה של ל' יום לפני פסח מפני הקרבן כדי לבדקו ממומין כדאיתא בע"ז (ה.), ואע"פ שהיום אין קרבנות כיון שבזמן שהיה קרבן תיקנו לדרוש תקנה לא זזה ממקומה.

ועפי"ז כתב בשולחנו, שואלין בהלכות פסח קודם לפסח שלשים יום, בהסתמך על מה שכתב בב"י, ונראה שהוא עפ"י התירוץ השני, ואחר שכתב לדרוש לפני החג ל' יום בגלל הטחינה והאפייה וההגעלה, ממילא מובן שבחג ידרוש בענייני דרשות ומוסר, ובענייני האסור והמותר ביו"ט והוה כדבר מובן מאליו, ואפשר שזה כוונת הגאון ר"ח קנייבסקי שליט"א שכתב למע"כ כי זה פשוט, וראויים הדברים אליו.

ועל הרמב"ם יש לשאול מדוע לא כתב האי מימרא דדורשין קודם החג ל' יום, ויתכן דס"ל כדעת הר"ן שאין חיוב אלא אם השואל שואל בענייני הפסח הוי שואל כענין.

ומ"מ אע"פ שלא כתב בפירוש בהלכות פסח רמז זאת והזכיר, בהלכות אישות (פ"ח דין ה') בקידש את האשה ע"מ שאני תלמיד אין אומרים כבן עזאי וכבן זומא, אלא כל ששואלין אותו דבר אחד בתלמודו ואמרו, ואפי' בהלכות החג שמלמדים אותם ברבים מדברים הקלים סמוך לחג כדי שיהיו כל העם בקיאים בהם, עכ"ל.

אע"פ שלא כתב ל' יום מ"מ כתב סמוך לחג ודו"ק.

ג. בדעת הרמב"ם, שיחיד לא יקרא ההלל ובאמירת ויכולו

ובמכתבו המצורף על מה שכתבתי בשו"ת בית העזרי (ח"ב סי' ע"ד) בדעת הרמב"ם שיחיד לא יקרא ואם התחיל יגמור, וכת"ר פלפל בחכמה עפ"י דברי השבלי הלקט שצריך לומר את ההלל מעומד, ואסברה המ"ב דעדות בעמידה – ועפי"ז נתן טעם שכיון שהוא עדות והוא יחיד, אין יחיד מעיד וכמו בויכולו.

זאת אבהיר דא"כ הלא מרן בעצמו שפסק לומר בעמידה, ומ"מ פסק (סי' תכ"ב סעיף

ב') דקורין הלל בדילוג בין ציבור בין יחיד, הרי שיחיד יכול לומר ההלל ובעמידה, כמו שפסק מרן לדברי שבלי הלקט.

זאת כי בדיני עדות יכול להעיד עד אחד היום ועד אחד למחר, ורק בדיני נפשות צריך שיהיו שניהם ביחד, וכן הוא מנהגינו באמירת ויכולו שאפי' יחיד אם לא הספיק לאמרו עם הציבור, אינו צריך לחפש עוד אדם אחד שיאמרו יחד ויכולו כעדות דיני ממונות.

ויעו' ברמב"ם (פ"ד מהלכות עדות דין א') שכתב עדי נפשות צריכין שיהיו שניהם רואים את העושה עבירה כאחד, וצריכין להעיד כאחד ובבית דין אחד, אבל דיני ממונות אין צריכין לכך כיצד וכו'.

ובהלכה ד' בעת שמעידין בבית דין (בדיני ממונות) יבא אחד ושומעין דבריו היום, וכשיבא העד השני לאחר זמן שומעין דבריו ומצטרפין זה לזה ומוציאין בהם הממון עי"ש.

הן אמת כי בטעם אמירתו אחר התפלה ביחד, כתב המג"א בשם הטור הטעם לפי שהעדים צריכים להעיד ביחד, והקשה ע"ז דבחושן משפט סי' כ"ח (סעיף ח' וט') כתב דכל עד אומר בפני עצמו, ותירץ דצ"ל כמו שכתב הסמ"ע (סי' כ"ח ס"ק ל"ז) דאחר שאמר כל אחד בפני עצמו חוזרים ואומרים ביחד, ומ"מ למסקנה לא קאי הכי בסמ"ע, וע"כ כתב המג"א דמכל מקום עבדינן כתנא קמא (בסנהדרין ל.) דשם איתא דתנא קמא ס"ל דצריכים להעיד שניהם יחד ורבי נתן ס"ל שומעין דבריו של אחד היום וכשיבא חברו למחר שומעין לו, ואע"ג דקיי"ל בדיני ממונות כרבי נתן, בעדותנו הנוגע לכבודו של מקום מחמירים לצאת אף אליבא דתנא קמא דצריכים להעיד יחד כיעו"ש, וכ"כ המשנה ברורה דלכתחילה יהדר לצאת גם דעת תנא קמא, ובאמת קיי"ל בחוה"מ (סי' כ"ח) דאין צריכין להעיד ביחד.

הנה כי כן מנהגינו שאומרים כל הציבור ביחד, אך יחיד שלא הספיק או שהתפלל בבית חוזר על ויכולו אע"פ שהוא יחיד, ומקור לזה במס' שבת (קי"ט:) אמר רב ואיתימא רבי יהושע ן' לוי אפי' יחיד המתפלל בערב שבת צריך לומר ויכולו, דאמר רב המנונא כל המתפלל בערב שבת ואומר ויכולו מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית שנא' ויכלו, אל תיקרי ויכלו אלא ויכלו, אמר רב חסדא אמר מר עוקבא המתפלל בע"ש ואומר ויכלו שני מלאכי השרת המלוים לו לאדם מניחין ידיהם על ראשו ואומרים לו וסר עונך וחטאתך תכופר, ודו"ק, ואע"פ שהשתילי זיתים (סי' רס"ח ס"ק ט"ז) שיחיד אינו חוזר לאמרו - מ"מ ראינו לחו"ר תימן שחזרו לומר, ופוק חזי מאי עמא דבר, ויתכן שנשתנה המנהג – או שהיה המנהג לאומרו כקורא בתורה.

זאת ועוד כי השתי"ז מטי בה משם הרב ט"ז (סק"ה), ועי' בחזו"א (או"ח סי' ל"ח ס"ק י') שכתב ונראה דאין להדר אחר שנים, ויש לחוש דמיחזי כמעמיד עדים על מעשה בראשית, ומ"מ כתב שיחיד אומר ויכולו משום שבת שחל בו יו"ט שאומרו אחר התפילה, ושם זה חיוב כי לא אמר בתפילה, ומדברי החזו"א נראה ברור דמה שכתוב בגמ' בשבת (קיט:) אפי' יחיד המתפלל בע"ש צריך לומר ויכולו, שזה כולל אמירתו בתפלה בכל שבתות השנה ואמירתו אחר התפלה בשבת של יו"ט – וע"ש שדחה דברי הט"ז שכתב דיחיד לא יאמר ויכלו דלא שייך עדות ביחיד – ותמה עליו שהרי גם יחיד אמר בתפילה שבלחש (שכולם אומרים ויכולו – חוץ מהבלדי שלא אומרים ויכולו אלא ויברך וכו', עי' מהרי"ץ), ע"ש.

ומנהגנו שאומרים בקידוש ויכולו מעומד ואפי' הוא יחיד או רק עם אשתו שאינה בת עדות ודו"ק.

ולדידן בני תימן אין אנו מקפידין בזה, שהרי מרן השתי"ז, השמיט הגהת הרמ"א ודו"ק. גם יש עוד טעם לעמידה בהלל מדברי שבלי הלקט שכתב הטעם דעמידה בהלל משום דהוי כעין עדות, ומסיים שם וכן היו קורין בעזרה על שחיטת פסחים בעמידה שהרי אין ישיבה בעזרה עכ"ל, וא"כ היות והיו רגילים לאומרו בעמידה, ע"כ בכל מקום שאומרים הלל אומרים אותו בעמידה כדרך שהיו אומרים, וא"כ לא בהכרח שזה מטעם עדות, ודו"ק.

ד. עמידה בי"ג מדות

ואשר שאלת מהו המקור למנהג התימנים לעמוד בי"ג מדות.

זאת אשיב דנראה שלא רק התימנים עומדים אלא כל העדות הן אשכנזים והן ספרדים, אך התימנים רובם עומדים, ובצנעא לא נהגו לעמוד בי"ג מדות. ועי' בשו"ת יביע אומר (חלק ה' או"ח סי' י"ז אות ד') דכששומע י"ג מדות מן הציבור והוא נמצא במקומות שמותר להפסיק בהם צריך לעמוד ולומר י"ג מדות עם הציבור הואיל ונחשבים כדברים שבקדושה, ורק אם נמצא בפסוקי דזמרה או בקריאת שמע וברכותיה לא יפסיק, וכ"כ להלכה בילקוט יוסף (ח"א עמוד שד"מ אות ז'). ועי' בחזון עובדיה (ימים נוראים עמוד ל"ב) דכשאומר ה' ה' יש לכפוף קומתו קצת בשחייה ואי"צ להרים עקביו כשאומר ה' ה' כמו שעושים בקדושה, אלא יישר רגליו ויאמר הי"ג בכוונה, ומבואר דאמירתו בעמידה ודו"ק.

ובתשובה כת"י הארכתי לתת מקור לעמידה בי"ג מדות שכן כתוב במקרא ויתיצב עמו שם שזה בעמידה – וצריך להיות ג"כ בעמידה כמו שהיה אצל משה, ומ"מ גם אנשי צנעא שלא אומרים י"ג בעמידה זה רק בסליחות, אבל בשני וחמישי שאומרים וידוי גם הי"ג מדות אומרים בעמידה, בהיות והם במצב עמידה בוידוי ע"כ גם הי"ג מדות אומרים בעמידה, ופוק חזי מאי עמא דבר.

ובעניין לברך על משקפיים שהחיינו, נלע"ד שאין לברך דמאי שהחיינו שייך כאן שנחלשה ראייתו שצריך לראות ע"י משקפיים, ע"כ אפי' אם נאמר דהוי מלבוש מ"מ קשה לומר שיברך ע"ז שהחיינו.

ה. השמטת השו"ע לאיסור לא תתגודדו

מקצה בחוברת אתיא זכירה ממכתב קודם שכתב מע"כ אלי בעניין לא תתגודדו, שמרן השו"ע השמיטו ופלפל בזה טובא בדברים נכונים, דהטעם דהשמיט דדין זה קאי רק לבי"ד.

והן מטעם דידוע ומפורסם שינוי המנהגים בין האשכנזים לספרדים, והוי כשני בתי דינין וגם זה נכון.

ועוד י"ל דמרן כתב כל הדינים הנצרכים שינהגו כלם בהם, ומנהגים קדומים כתב בהקדמת ב"י שישארו במנהגם והרי זה מפורסם והוי כב' בתי דינין. ומ"מ נראה לומר דמשמע דיסוד לא תתגודדו שלא יהיה הבי"ד חלק מורין כך וחלק מורין כך כדי שלא יבואו לידי מחלקת וכדמשמע ממפרשי הרמב"ם, הנה כבר כתב מר"ן בשו"ע (או"ח סי' תס"ח) בעניין מלאכה בע"פ דתליא במנהג ובסעיף ד' כתב דין ההולך ממקום שעושין למקום שאין עושין לא יעשה בישוב מפני המחלוקת וכו' כיעו"ש, והרבה מבארים שיש בזה משום לא תתגודדו.

ועוד אפשר לומר שיש מחלוקת אם דין לא תתגודדו הוא רק בענייני מנהג, או גם

באיסורי תורה או דרבנן כיעו"ב באורך באינצקלופדיה תלמודית בערך לא תתגודדו, וכן י"א שאפי' בית דין שאחד עושה כך ואחד עושה כך אם לא הורו בפירוש אין בזה משום לא תתגודדו אע"פ שנמשכו ציבור אחר דיין זה וציבור אחר דיין אחר, ועוד ועוד חילוקי דעות, ע"כ רוח על פניו יחלוף, וע"כ השמיט דבר זה של איסור לא תתגודדו.

ו. אם יש מצוה להחזיר גרושתו

ואשר שאל מע"כ בהא דרגילי אינשי לומר מצוה להחזיר גרושתו, אם יש מצוה והיכן נזכר.

זאת אשיב - שכבר תמהו ע"ז כמה מהפוסקים – עי' בנועם (חלק כ"א בעמוד רמב והלאה) במאמרו של הרב ח.א. פנט שהביא שבספר החינוך (מצוה תפ"ב) כתב שראוי להחזיר גרושתו אם אינה רשעה – וט"ס הוא וצריך לומר מצוה תק"פ ע"ש ותר"ץ, ובכן אין להאריך אלא בשלום תורתך שיגדל וישגא ויאריך והי"ת יצילנו משגיאות ומתי"ן.

הצב"י עזריה בסיס

כתר תורה

מתורת מורנו הגאון הגדול

רבי **שלמה ידידיה זעפראני** שליט"א

בדין מצה מקמח ללא גלוטן לעניין ברכה ראשונה ואחרונה

דנו פוסקי דורנו בדין מצה הנעשית מקמח ללא גלוטן ומיועדת עבור חולי ציליאק שיש להם אלרגיות חריפה לגלוטן, האם ניתן לצאת בה ידי חובת מצות מצה בליל הפסח, וכמו"כ בענין ברכת הלחם במשך כל השנה המיוצר מקמח חיטה ללא גלוטן.

והנה אותם אלה שהרגישות אצלם אינה חריפה כל כך, ויש ביכולתם לאכול מצה בליל פסח או לחם בכל השנה המיוצר מקמח שיבולת שועל אשר יש בו אחוזים נמוכים של גלוטן, וע"כ זהו קמח שהוא מחמיץ מחמת חומר הגלוטן שבו אלא שהוא במידה נמוכה יותר מקמח חיטה, ובזה אין שום שאלה שיוצאים בו ידי חובת מצה ושמברכים עליו כל השנה המוציא לחם מן הארץ, וכל הדיון הוא ביחס לאותם חולי ציליאק ברגישות גבוהה שאינם מסוגלים לאכול שום מאפה שיש בו גלוטן ואפילו לא במידה מזערית, וע"כ אוכלים הם מיני מאפה שהסירו ממנו את הגלוטן באופן מוחלט.

ועפ"י מה שכתב בספר שש משזר, מרכיבי הלחם הם כדלהלן - עמילן ללא גלוטן 30%, מים 36%, ומותר ה- 34% הם זרעים של חמניה, פשתן, דלעת, מחמצת של קמח אורז, סוכר, מלח, מייצב, קרמל, סיבים תזונתיים, מאלטודקסטרין, שמרים יבשים, ועמילן תירס. והאריך שם במאמר וכן בקובץ מבית לוי (י"ח, להגרש"ז אולמן זצ"ל) בענין זה. ואף אנו נכתוב את אשר העלתה מצודתנו בבירור הלכה זו.

א. דין מינים המחמיצים ומינים שאינם מחמיצים

א) איתא במתניתין פרק כל שעה (פסחים לה.) אלו דברים שאדם יוצא בהם ידי חובתו בפסח בחיטים ובשעורים ובכוסמין ובשבולת שועל ובשיפון. ואמרינן שם בגמרא הני אין, אורז ודוחן לא, מנא הני מילי, אמר קרא לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני, דברים הבאים לידי חימוץ אדם יוצא בהם ידי חובתו בפסח, יצאו אלו שאין באים לידי חימוץ אלא לידי סרחון. וכך פסק הרמב"ם (פ"ה מחמץ ומצה ה"א) אין אסור משום חמץ בפסח אלא חמשת מיני דגן בלבד, והם שני מיני חיטים שהם החיטה והכוסמת, ושלושה מיני השעורים שהם השעורה ושיבולת שועל ושיפון, אבל הקטניות כגון אורז ודוחן ופולין ועדשים וכיו"ב אין בהם משום חמץ, אלא אפילו לש קמח אורז וכיו"ב ברותחים וכיסהו בגדים עד שנתפח כמו בצק שהחמיץ, הרי זה מותר באכילה שאין זה חימוץ אלא סרחון. ועיין רמב"ם (פ"ו מחמץ ומצה ה"ד) אשר כתב דמטעם זה אין יוצא יד"ח

במצה שעשאה מאורז ודוחן כיון שאינם באים לידי חימוץ, ועוד יבואר לקמן. וכן נפסק בשו"ע (תנג ס"א).

ב) עוד כתב הרמב"ם (פ"ה ה"ב) חמשת מיני דגן אלו אם לשן במי פירות בלבד בלא שום מים, לעולם אינם באים לידי חימוץ, אלא אפילו הניחם כל היום עד שנתפח הבצק הרי"ז מותר באכילה, שאין מי פירות מחמיצים אלא מסריחין. ומי פירות הם כגון יין וחלב ודבש וזית ומי תפוחים ומי רמונים וכל כיו"ב משאר יינות וסמנים ומשקים. והוא שלא התערב בהם שום מים בעולם, ואם נתערב בהם מים כל שהוא הרי אלו מחמיצין.

והנה מרן הכס"מ הראה את שכתב הרמב"ם (פ"ה ה"כ) וכן מותר ללוש העיסה במים ושמן או דבש וחלב או לקטף בהם, וביום הראשון אסור ללוש ולקטף אלא במים בלבד לא משום חמץ אלא כדי שיהא לחם עוני, וביום הראשון בלבד הוא שצריך להיות זכרון לחם עוני. ע"כ.

שמעינן מדברי הרמב"ם הנ"ל שמים ומי פירות מחמיצין ושע"כ בשעה שלש את העיסה בתערובת מים ומי פירות צריך לשמור שלא יחמיץ, ומ"מ ביום הראשון אינו יכול ללוש את העיסה אלא במים בלבד, וזה מדין לחם עוני שכל שמעורב בו מי פירות לא חשיב לחם עוני. והקשה מרן הכס"מ שם ממה שכתב הרמב"ם (פ"ו ה"ה) דמצה שלשה במי פירות יוצאים בה יד"ח בפסח, אבל אין לשים אותה ביין או שמן או דבש או חלב משום לחם עוני כמו שביארנו. וצ"ע דהלא לפי מה שכתב בפ"ה ה"כ התבאר דלא חשיב לחם עוני אלא אם לש במים בלבד, אבל אם לש במי פירות לא הוי לחם עוני.

ותירץ מרן הכס"מ ב' תירוצים, האחד, דבשאר מי פירות רק לכתחילה לא ילוש אבל בדיעבד חשיב לחם עוני, לעומת שמן יין דבש וחלב שאינו יוצא אפילו בדיעבד. ועוד כתב דמצא נוסחא ישנה ואשר לפיה גם בשאר מי פירות לא יצא יד"ח וכדין יין שמן ודבש, כיון שאינם לחם עוני.

ב. דין מצה מאורז ודוחן, ודין מצה מהקמה המעורב במי פירות

א) עוד כתב הרמב"ם (פ"ו מחמץ ומצה ה"ד) אין אדם יוצא יד"ח אכילת מצה אא"כ אכלה מאחד מחמשת המינים, שנאמר לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות, דברים הבאים לידי חימוץ אם אכלם מצה יצא בהם יד"ח, אבל שאר דברים כגון אורז ודוחן וקטניות אין יוצא בהם ידי מצה לפי שאין בהם חמץ.

ב) ושם (ה"ה) כתב מצה שלשה במי פירות יוצא בה ידי חובתו בפסח. אבל אין לשים אותה ביין או שמן או דבש או חלב משום לחם עוני כמו שביארנו, ואם לש ואכל לא יצא ידי חובתו.

והקשו הכס"מ והמ"מ, מדוע אם לש במי פירות יוצא יד"ח בפסח, והלא מי פירות אינם מחמיצים ולפי"ז לא קרינן ביה לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות, וכשם שאינו יוצא באורז ודוחן וקטניות כיון שלא בא לידי חימוץ, כך לא יצא יד"ח בנילוש במי פירות כיון שלא בא לדי חימוץ.

ג) והנה במגיד משנה כתב דיש שכתבו דמיירי במי פירות המעורבים עם מים, דבכה"ג יוצאים בו יד"ח מצה כיון שהוא בא לידי חימוץ, דמים ומי פירות מחמיצים כמבואר ברמב"ם (פ"ה ה"ב). [ומדין מצה עשירה ס"ל להרמב"ם דבדיעבד לא חשיב מצה עשירה בשאר מי פירות]. לעומ"ז בלחם משנה שם כתב ליישב את הרמב"ם בדרך אחרת, דלעולם מיירי במי פירות בלא מים, ועכ"ז חשיב מין הבא לידי חימוץ, כיון שאם יוסיף מים למי

פירות יחמיץ, ולא דמי לאורז ודוחן שהוא מין שאינו בא לידי חימוץ כלל.

ד) מיהו עיין בשו"ת בית הלוי (ח"א סימן כ"ו אות ד') ומנ"ח (מצוה י' אות ז') אשר הביאו לרמב"ן במלחמות (פ"ב מפסחים, י: מדפי הרי"ף) דכתב להוכיח שגם קמח ומי פירות אינו יוצא יד"ח כבאורז ודוחן משום שאינו ראוי לחימוץ. ומשום שלא רק אם אינו ראוי לחימוץ בשום צד כבאורז ודוחן אינו יוצא יד"ח, אלא גם בקמח שלשו במי פירות בלא מים שבפועל אינו מחמיץ אינו יוצא יד"ח, כיון שבפועל לא קרינן ביה לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות. ועוד הביא שם המנ"ח את דברי מרן הב"י (סימן תסח) דכל הפוסקים חולקים על הרמב"ם וסוברים דבכל המשקים (-מי פירות) לא הוי לחם עוני אלא מצה עשירה ואינו יוצא יד"ח מצה. ולפי"ז גם אם יהיה מעורב במי פירות מים דבכה"ג בא לידי חימוץ, מ"מ לא יצא יד"ח מצה, משום דלא הוי לחם עוני אלא מצה עשירה.

ה) עוד הביא הרמב"ן (במלחמות שם) את דברי הירושלמי (פ"ב מפסחים ה"ד) דאיתא התם, יכול יצא יד"ח ברבוכה תלמוד לומר ושמרתם את המצות, מצה שצריכה שימור יצאה זו שאינה צריכה שימור. ופירש שם קרבן העדה וכן בפירושו של הגרח"ק דרבוכה היינו שחולטין אותה ברותחים ולאחר מכן קולה אותה בשמן באילפס. וע"כ לא קרינן ביה ושמרתם את המצות. שמעינן מהירושלמי דאע"ג דמין הדגן הוא בר חימוץ, עכ"ז כל שאופה אותו בדרך של חליטה ברותחין שאז אינו מחמיץ בפועל, לא קרינן ביה ושמרתם את המצות וע"כ לא יוצאים בו יד"ח מצה.

ו) לאור האמור פסקו מרן הגריש"א זצ"ל ורבינו הגר"ש וואזנר זצ"ל דאין יוצאים יד"ח אכילת מצה כל שנעשית מקמח חיטים ללא גלוטן, לא מבעיא לדברי הירושלמי דלא קרינן ביה ושמרתם את המצות וכדין רבוכה, אלא גם להבבלי כיון שלאחר שהסיר את הגלוטן מהחיטים נהפכו להיות מין דגן שאינו מחמיץ, ולא גרע מלש את קמח החיטים במי פירות בלא מים, שלפי היש מפרשים במגיד משנה אינו יוצא יד"ח כיון דאינו מחמיץ בפועל. ועוד יש להוסיף שאפילו לביאור הלח"מ ברמב"ם שיוצא יד"ח כיון שהוא בר חימוץ בשום צד אם יתן בו מים, מ"מ בנ"ד אחר שהוסר הגלוטן מקמח החיטים נהפך להיות לעני"ז כאורז ודוחן שאינו בר חימוץ, וע"כ לא קרינן ביה לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל מצות.

ג. דין מצת סובין או מורסן

א) והנה קיי"ל בשו"ע (או"ח תנד, א) דאין יוצאין יד"ח בפת סובין ולא בפת מורסן [סובין ומורסן הן הקליפות של החיטה האחת עבה והשניה דקה], ועיי"ש במשנ"ב שהטעם הוא דלא מקרי פת. ועיין מגן אברהם (שם סק"א) אשר הביא לשיטת הרי"ף דס"ל שיוצאים. ופירש המג"א בדעתו בדרך אפשר, דאע"ג שסובין ומורסן אינם מחמיצים מ"מ הוא ממין שמחמיץ, דהיינו שהם ממין החיטים, ולפי"ז עולה דגם אם בפועל הסובין אינם מחמיצים מ"מ כיון שהוא ממין החיטה שמחמיצה, ע"כ יוצא בה יד"ח מצה. וסברא זו נסתרת היא מהאמור לעיל.

ב) ראשית עיין חק יעקב (שם סק"א) אשר תמה מאוד על המג"א הנ"ל, בראשונה תמה מה שתלה עצמו על שיטת הרי"ף דס"ל דיוצאין במצת סובין, שזוהי שיטה דחויה מן ההלכה, שהרי נפסק שאין יוצאים במצת סובין וכנ"ל בשו"ע. ועוד תמה על המג"א שגם בשיטת הרי"ף מבואר בב"י דלא מיירי בעיסה שעשאה כולה מן הסובין, אלא בעיסה מקמח חיטה המעורבת בסובין, ובכה"ג אתי שפיר דיוצא בה יד"ח מצה כיון דהקמח הוא בר חימוץ.

ועל הכל תמה, שהרי שנינו במשנה המובאת בגמרא (פסחים לט:) דאין שורין מורסן לתרנגולין בפסח, וכמו"כ אין האשה שפה במורסן מפני שעי"כ מחמיץ, ונפסק כן להלכה בשו"ע (תסה, א-ב) [ועיי"ש משנ"ב (סק"ב) דהוא הדין שאין שורין סובין, ועיי"ש בשעה"צ (סק"א)].

ועיין באחרונים מה שנתחבטו לבאר את המג"א הנ"ל, אך מ"מ נדחו דבריו מההלכה, וגם הוא לא כתב את דבריו אלא עפ"י מה שפירש בדרך אפשר בשיטת הרי"ף שאינה להלכה, ובפרט שגם בדעת הרי"ף פירש מרן הב"י דמיירי בתערובת קמח וכנ"ל.

ד. דין מצה המעורבת בקמח חיטה ואורז

א) עיין מרן השו"ע (תנג, ב) בדין העושה מצה המעורבת מחיטה ומאורז, דאם יש בה טעם דגן יוצא בה יד"ח מצה. ומקורו מהמשנה בחלה (פ"ג מ"ז) ונפסקה בהאי לישנא ברמב"ם (פ"ו מחמץ ומצה ה"ה). **ועיין** משנ"ב (תנג סקי"ד) אשר פירש עפ"י הרמב"ן והרא"ש, דאע"ג דאין יוצאים במצה העשויה מאורז כיון שאינו מחמיץ, מ"מ כשמעורב האורז בחיטה נגרר טבעו של האורז אחר החיטים וגם הוא מתהפך טבעו להחמיץ. ונפק"מ שאם קמח החיטה לא יהא מעורב באורז אלא בקמח דוחן, לא יצא בו יד"ח גם כאשר יקבל הדוחן טעם חיטה, כיון שאין הדוחן נגרר להחמיץ. וכמו"כ להיפך אם קמח האורז יהא מעורב עם קמח של שאר מיני דגן [לא של חיטה] לא יוצא בו יד"ח, ואפילו אם יהא באורז טעם דגן, כיון דדוקא באורז המעורב בחיטה נגרר טבע האורז להיות כחיטה.

מיהו אם יהא בתערובת כזית בכדי אכילת פרס מן החיטה, בכה"ג יצא יד"ח גם בשאר תערובות. ויתירה מזו דשיטת הראב"ד היא שגם בתערובת חיטה באורז בעינן שיהא שיעור של אכילת כזית בכדי אכילת פרס מן החיטה, ואולם שיטת הרמב"ם והרמב"ן והרא"ש ופסק מרן השו"ע דבתערובת חיטה ואורז לא בעינן כזית בכדי אכילת פרס, וסגי במה שיש טעם דגן של החיטה באורז ובמה שהאורז נגרר להחמיץ.

ב) עכ"פ שמעינן מכל הנ"ל דבכדי לצאת יד"ח מצה, בעינן שהעיסה תהא ראויה להחמיץ בפועל, ולא אמרינן שיוצא יד"ח תערובת חיטה ואורז אלא מכח שנגרר האורז להיות מחמיץ, ובאופן שאין גרירה בעינן עכ"פ תערובת של כזית בכדי אכילת פרס מן הדגן, ואשר בזה קיי"ל כבכל טעם כעיקר דאורייתא, שאם היה בתערובת מן האיסור ומעורב בשיעור של כזית בכדי אכילת פרס דלוקה על אכילתו. ולהלכה דקיי"ל טעם כעיקר דאורייתא סגי שיאכל כזית מן התערובת [ועיין באורך במשנ"ב (שם סקי"ד), ובשעה"צ (שם סקט"ז) ואכמ"ל]. אבל בנ"ד שקמח החיטה נוטרל מהגלוטן ואינו ראוי להחמיץ, אינו ראוי לצאת בו יד"ח מצה.

ה. דין עיסת כלבים לענין הלה, מצה, המוציא וברהמ"ז

א) לענין ברכת הלחם שנעשה מקמח ללא גלוטן, עיין רמב"ם (פ"ו מחמץ ומצה ה"ז) דכתב אין אדם יוצא ידי חובתו באכילת מצה שהיא אסורה לו, כגון שאכלה טבל או מעשר ראשון שלא ניטלה תרומתו או שגזלה, זה הכלל כל שמברכין עליו ברהמ"ז יוצא בה יד"ח, וכל שאין מברכין עליו ברהמ"ז אין יוצא בה יד"ח. ע"כ. מדנקט הרמב"ם זה הכלל משמע בפשטות שאינו רק ביחס לדבר איסור, אלא הוי כלל כללי, ולפי"ז הוא הדין בנ"ד בדבר שאינו בר חימוץ, כשם שאין יוצאים בו יד"ח מצה כך ג"כ אינו חשוב פת לענין ברכת המוציא או ברהמ"ז.

ב) ובאמת שכך מתבאר במשנה (חלה פ"א מ"ח) עיסת הכלבים בזמן שהרועים אוכלים

ממנה חייבת בחלה, ומערבין בה [עירובי תחומין] ומשתתפים בה [שיתופי מבואות], ומברכים עליה [המוציא וברהמ"ז] ומזמנין עליה [ברכת הזימון], ויוצא בה אדם יד"ח בפסח. אם אין הרועים אוכלים ממנה, אינה חייבת בחלה ואין מערבין ומשתתפין, ואין מברכין עליה, ואין מזמנין עליה, ואין יוצאין בה יד"ח בפסח. הא קמן דכל דלא חשיב להתחייב בחלה ולברך עליו המוציא וברהמ"ז, אין יוצאין בו יד"ח בפסח.

ג) והנה רבו הפירושים בענין עיסת הכלבים בזמן שהרועים אינם אוכלים ממנה, מדוע לא יוצאים בה יד"ח מצה. ברמב"ם (פ"ו מחמץ ומצה ה"ה) כתב הטעם, שאין זו משומרת לשם מצה, וכך העתיק מרן השו"ע (תנד, ב). וביאר המשנ"ב (שם סק"י) דלהרמב"ם אף דמיירי בפת יפה, מ"מ אם חשב בעשייתה שתהא מיועדת לכלבים אין יוצאים בה, כיון שאינה משומרת לשם מצה. ואולם הרמ"א שם פליג וכתב בשם הטור (יו"ד של), והר"ש בפירושו למסכת חלה (פ"א מ"ח) דאין הדבר תלוי במחשבתו, אלא מיירי בעיסה המעורבת במורסן הרבה, וע"כ אינו ראוי לרועים לאכול מזה ולכך אין שם לחם עליה, ואפילו חשב להדיא גם לרועים בטלה דעתו לפי שאין דרך בני אדם לאכול לחם כזה. ולהיפוך אם הפת יפה אפילו עשאה לכלבים דין לחם עליה לכל הדברים [חלה וברכת המוציא], ורק לענין מצה אין יוצאים בה כיון שאינו משומר לשם מצה. ועיי"ע בביאור הלכה (שם) שביאר עפ"י הרשב"א דכל שנותן בעיסה מורסן מרובה כי היכי שהרועה אינו אוכל מחמתו את הפת, לאו שם לחם עליה ופטורה מן החלה ואין יוצאים בה יד"ח מצה, לפי שהסובין והמורסן מפסידים את הפת ועל ידן אינו ראוי לאכילה.

ד) עכ"פ שמענו מהמשנה הנ"ל, שקיים קשר בין דין לחם לענין ברכת המוציא וברכת המזון, לענין דין לחם למצה. ואשר ע"כ גם בנ"ד משהוציאו את הגלוטן מן הקמח ואינו בר חימוץ, ושמטעם זה אינו יוצא בו יד"ח מצה וכנ"ל כדין אורז ודוחן או כדין רבוכה המבואר בירושלמי, הוא הדין שמטעם זה אין לברך עליו המוציא וברהמ"ז, אע"ג שהוא בר אכילה ושיש בו קמח חיטים אך ללא גלוטן.

ג. דין מדוקנין וטריטא לעניין חלה, מצה, המוציא וברהמ"ז

ועיי"ע בגמרא (ברכות לז:) בדין קמח המעורב במים בבלילה רכה מאוד, דאם אופים אותו בקובא דארעא, דהיינו שעושים גומא בכירה וכך נאפה ונקרא טרוקנין, דינו שחייב בחלה, וכמו"כ נפסק בשו"ע (או"ח קסח סט"ו) שמברכים עליו המוציא וברהמ"ז אם קבע סעודה עליו. ועוד מבואר בגמרא (שם לח.) דיוצאים בו יד"ח מצה, וכן נפסק בשו"ע (תסא ס"ב) ובמשנ"ב (שם סק"ט). לעומ"ז מבואר שם בגמרא דאם הקמח והמים המעורבים בו בבלילה רכה מאוד, אם שופכים את הבלילה על הכירה וכך נאפה במאפה הנקרא טריתא פטורה היא מחלה, ועיין בשו"ע (סימן קסח סט"ו) דבמאפה הטריתא גם אם קבע עליו אין מברך עליו המוציא וברהמ"ז, כיון דאין עליו תורת לחם כלל. וכמו"כ בדין חלה פסק (יו"ד סימן שכט ס"ה) דטריתא פטורה מן החלה, ואילו הטרוקנין חייבים בחלה. ועיי"ש בביאור הגר"א (סק"ז) דכך ג"כ מבואר בירושלמי (חלה פ"א ה"ג) וברא"ש (ברכות פ"ו סי"א, ובהלכות חלה סימן ג') ושוב שמעינן מהכא דקיים קשר בין תורת לחם לחיוב חלה ולחיוב מצה ולברכת המוציא וברהמ"ז.

ד. דין עיסה שנילושה בשבעת משקים וכמי פירות

א) נפסק להלכה (או"ח תסב, ד) דאין יוצאים יד"ח מצה בעיסה שנילושה במי פירות, והטעם הוא משום דבכה"ג לא קרינן ביה לחם

עוני אלא מצה עשירה. ומשמע דבלא טעם זה נחשבת לחם, וכן מבואר (פ"ב דחלה מ"ב) דעיסה שנילושה במי פירות חייבת בחלה. וכן נפסק ברמב"ם (פ"ו מבכורים ה"ב) ובשו"ע (יו"ד שכט, ט) דעיסה שנילושה ביין שמן או דבש ואפאה בתנור חייבת בחלה. ומה שכתב הש"ך על זה דהרא"ש פוטר ושע"כ יפריש חלה בלא ברכה, כבר כתב שם בפת"ש (יו"ד שם סק"ב) שלא פטר הרא"ש אלא בשאר מי פירות, אבל בשבעה משקין לכו"ע חייב להפריש חלה בברכה. וכן איתא בירושלמי (חלה פ"ב) נאמר כאן חלה תרימו תרומה, ונאמר להלן חלת שמן אחת, מה להלן שעשויה בשמן שהיא באחת משבעה משקין אף כאן בשמן. לפי"ז לעולם בנילושה בשבעה משקין חשיבא לחם לענין חלה, ומעיקר הדין היה ראוי לה להחשב לחם לענין מצה, ומה שאין יוצאים בה יד"ח מצה הוא משום דלא הוי לחם עוני, וכמבואר ברמב"ם (פ"ו ממצה ה"ה).

ב) כמו"כ לענין ברכה קיי"ל (סימן קסח) בפת כיסנין שקבע עליה סעודה מברך המוציא וברהמ"ז. וכתב שם הגאון רעק"א דגם אם נילושה בשמן ודבש מעיקר דין תורה הויא לחם דאורייתא לענין חיוב חלה, אלא שלענין ברכה קבעו חכמים דכל שאינו קובע עליה סעודה לא יברך אלא מזונות ועל המחיה, דכל שאכל בלא שביעה לא התחייב בברהמ"ז מן התורה (ברכות כ:), והם אמרו והם אמרו, הם אמרו לחייבו בברכה והם שאמרו שיברך מזונות ועל המחיה, אבל אם שבע וקבע סעודתו עליה יברך כעיקר הדין המוציא וברהמ"ז.

ג) ואכתי יש לעיין במה שכתב הרמב"ם (פ"ו מחמץ ומצה ה"ה) דמצה שנילושה במי פירות יוצאים בה יד"ח בפסח, חוץ מיין שמן דבש או חלב. ולעיל התקשינו מדוע יצא יד"ח, והלא לא חשיב לחם עוני. ועתה יש להקשות בנוסף על כך, והלא כל שאינו לחם לענין חלה לא יחשב לחם לענין מצה. ובאמת שהקשה קושיא זו היעב"ץ במור וקציעה (סימן קסח הוצאת מכון ירושלים דף פ ע"א ד"ה שוב עיינתי במג"א) שהרי לענין חלה קיי"ל דשאר מי פירות שאינן משבעת המשקין אינם מחוייבים בחלה, ושמע מינה דלאו לחם הוא והיאך אפשר לצאת בעיסה כזו דלאו לחם הוא, והא לחם עוני בעינן. וע"כ מסיק שם במו"ק דהמחוור הוא לפרש ברמב"ם כדמסיק הרב המגיד וכשם שכתב המג"א לבסוף, דמיירי במי פירות המעורבים עם מים אשר בבכה"ג חייבת בחלה ומקרי לחם, ואף סבור הרמב"ם שבשאר משקין המעורבים במים מקרי לחם עוני. ואולם אנן קיי"ל (משנ"ב תסב סק"ח) שגם בשאר משקים המעורבים במים, אע"ג דמקרי לחם לענין חיוב חלה ולענין ברכה אם קבע עליה סעודה, מ"מ אין יוצא בה יד"ח מצה מטעם דהוי"ל מצה עשירה. ועיי"ע לקהילת יעקב (ברכות סימן כ"ה).

ד) לאור כל הנ"ל נראה דמאחר שקמח החיטה שהוסר ממנו הגלוטן אינו בר חימוץ, הרי שבכה"ג אינו לחם לברך עליו המוציא וברהמ"ז, ואע"ג שהוא מזין ויש לברך עליו בורא מיני מזונות לכל הפחות כבאורז, ויתירה מזו נראה לברך עליו ברכת על המחיה כמעשה קדירה, דהיינו תבשיל הנעשה ממיני הדגן שאין לו תורת לחם, ושאף אם קבע עליו סעודה מברך על המחיה בלבד, והוא הדין במאפה עמילן הקמח שאין בו גלוטן, שהרי הוא מזין ויברך עליו מזונות ועל המחיה, אבל לאו שם לחם עליה מדאינו ראוי להחמיץ. וכן העלה לדינא הגרש"ז אולמן זצ"ל בקובץ בית לוי שם.

ה. העילה מהאמור ומסקנא דדינא

א) פת שעשאה מאורז ודוחן - אין יוצאין בה יד"ח מצה, ואין מברכין עליה המוציא וברהמ"ז.

ב) מצה שעירב בה קמח חיטה ואורז - אם יש טעם דגן באורז יוצאין בה יד"ח מצה כיון שבכה"ג נגרר האורז להחמיץ כמו החיטה, ולשיטת הראב"ד בעינן שיהא שיעור החיטה כזית בכא"פ. אולם לשיטת הרמב"ם הרמב"ן והרא"ש סגי במה שמתקבל טעם הדגן באורז ובמה שנגרר האורז להחמיץ, וכן פסק מרן השו"ע.

ג) עיסה שנילושה במי פירות לענין חלה - אם הם מז' המשקין חייבת בחלה, ואם משאר מי פירות, אם מעורב בהם מים חייבת, ואם לא מעורב בהם מים יפריש חלה בלא ברכה, וכן פסק מרן הגרע"י בהליכות עולם (ח"ה עמ' רכה).

ד) עיסה שנילושה במי פירות לענין מצה - אפילו מעורב בה גם מים מ"מ אין יוצאים בה יד"ח מצה משום דלא קרינן ביה לחם עוני דהוי מצה עשירה (משנ"ב תסב סק"ח).

ה) עיסה שנילושה במי פירות לענין ברכה - אם הם מז' המשקין כשם שנחשב לחם דאורייתא לענין הפרשת חלה כך הוי לחם דאורייתא לענין ברכה, אלא שקבעו חכמים שכל עוד שלא קבע סעודתו ולא שבע לא יברך אלא מזונות ועל המחיה.

ו) מבואר ברמב"ם דמצה שנעשתה בשאר מי פירות יוצאין בה יד"ח מצה. לדעת המ"מ בשם יש מפרשים מיירי במעורבת גם עם מים שהיא ברת חימוץ, הא בלאו הכי אין יוצאים בה יד"ח מצת מצוה. ואולם כבר נפסק בשו"ע דגם בכה"ג חשיב מצה עשירה, ומטעם זה אין יוצאין בה יד"ח מצת מצוה.

ז) מבואר בירושלמי המובא ברמב"ן במלחמות דמצת רבוכה אין יוצאים בה יד"ח מצה, משום שחלטו את הקמח קודם שקלו אותו באלפס עם שמן, ובכה"ג אינו מחמיץ ולא קרינן ביה ושמרתם את המצות.

ח) טרוקנין והוא קמח המעורב במים בבלילה רכה ושופכין אותו בגומא שבכירה ונאפה שם, חייב בחלה ואם קבע עליו סעודה מברך עליו המוציא וברהמ"ז. טריתא שהוא קמח המעורב במים ובלילתו רכה מאוד ושופכים אותו על הכירה ושם נאפה, פטור מן החלה ומברך עליו מזונות ועל המחיה גם אם קבע עליו סעודה (לדעת מרן השו"ע), כיון שאין עליו תורת לחם כלל.

ט) מצה שנעשתה מקמח מצה ללא גלוטן - פסקו מרן הגריש"א ומרן הגר"ש וואזנר שאין יוצאים בה יד"ח מצת מצוה כיון שאינה ברת חימוץ.

י) לחם שנעשה מקמח ללא גלוטן - כיון שאינו בר חימוץ פסקו מפוסקי דורנו שלא יברך עליו המוציא וברכת המזון אלא מזונות ועל המחיה, ויש לדונו כמעשה קדירה.

ספק ממון צדקה ביד יורשים

אדם בחו"ל שהיה עוסק בקירוב רחוקים ובגמילות חסדים, נפטר לבית עולמו בטרם עת ובחטף, ולא הספיק לצוות לביתו על ירושתו וחלוקת נכסיו. והנה מצאו היורשים בארון שבמשרד בו היה עוסק בקירוב רחוקים, קלסר אשר בתוכו היו מונחות מעטפות המיועדות לחלוקת צדקה ליתומים ואלמנות ולשאר נצרכים. בכל ניילונית שבקלסר היתה מונחת מעטפה אחת עם כסף בסך מסוים של דולרים, ועל

המעטפה היה רשום השם של הנזקק. וכך היו מספר מעטפות עם שמות סמוכות זו לזו. והנה נמצאה מעטפה עם 20,000 $ באגף הנגדי של הקלסר בתוך ניילונית ועליה לא היה רשום דבר.

ועתה נפל ספק אצל היורשים ביחס לכסף המונח במעטפה הסתמית הזאת האם הוא גם כן כסף צדקה ונחשב כקופה הכללית של כספי הצדקה הנ"ל, או שמא הרי זה כספו האישי של אביהם המנוח.

פנו היורשים לידידו של אביהם ז"ל, והשיב להם שאין הדבר מוכרע מצד המציאות, ואכן קיים ספק שמא הכסף שבמעטפה הנ"ל [20,000 $] הוא כספו האישי של אביהם, כיון שמצוי שאדם משמרו במקומות כאלה ואינו מדווח על זה לאיש וגם לא לאנשי ביתו.

ועתה באו היורשים לשאול היאך עליהם לנהוג ביחס לכסף הנ"ל והאם זכו בו כיורשים, או שמא אפילו מספק מחויבים הם לחלקו לצדקה.

א. ספק מתנות עניים וספק לקט

א) עיין גמרא (נדרים ז.) דבעי התם בגמרא האם יש יד לצדקה או אין יד לצדקה, כגון דאמר הדין זוזא לצדקה והדין. מי נימא והדין לצדקה או דילמא מאי והדין לנפקותא בעלמא קאמר [להוצאות ביתו] ודיבורא הוא דלא אסקיה, ולא נפשטה הבעיה. ועיי"ש בר"ן שכתב בשם הרמב"ן והרשב"א דתיקו דאיסורא לחומרא. ובטעם שני כתב עפ"י שיטת הרמב"ם שפוסק בכל מקום כאם תמצי לומר.

והר"ן השיג על הטעם הראשון דקרו לספק צדקה ספק איסורא לחומרא, מסוגיא מפורשת (חולין קלד.) דמוכח מינה דספק מתנות עניים הרי הוא כשאר ספק ממון דאזלינן ביה לקולא לנתבע. דאיתא התם במתניתין גר שנתגייר והיתה לו פרה נשחטת שצריך ליתן ממנה מתנות כהונה זרוע לחיים וקיבה לכהן, ואם נפל ספק מתי נשחטה הפרה האם קודם שנתגייר ופטור או אחר שנתגייר וחייב, מספק פטור שהמוציא מחבירו עליו הראיה. ופריך שם בגמרא ממתניתין דפאה בדין חורי הנמלים שבתוך הקמה ויש ספק האם השבולים ששם הם שייכים לבעלים, או שמא שייכים לעניים משום שבלי הלקט, וקאמר רבי מאיר ספק לקט, לקט. אלמא ספיקו לחומרא. ומתרץ רבא הכא פרה בחזקת פטורה קיימא כיון שמעיקרא פרה של גוי היתה, ואילו קמה בחזקת חיובא קיימא שכן הקמה היתה של ישראל ועומדת לחיוב לקט. ואם נאמר שספק מתנות עניים הוי ספק איסורא, מדוע הוצרכנו לומר שספק לקט לקט מכח החזקה שקמה בחזקת חיובא קיימא, תפו"ל דהו"ל ספק איסורא, אלא ש"מ דספק מתנות עניים וה"ה ספק צדקה הו"ל ספק ממונא ולקולא לנתבע המוחזק. ושאני ספק לקט דקמה בחזקת חיובא קיימא.

ב) והנה מרן השו"ע (יו"ד סימן רנח ס"ב) פסק לדינא כשיטת הרמב"ן והרשב"א דיש יד לצדקה, וביאר שם הט"ז (סק"א) דדין זה מבעיא (נדרים ז.) וספיקו לחומרא, והיינו כשיטת הרמב"ן והרשב"א. וכן פסק הרא"ש בפסקיו לנדרים (פ"א סימן ג').

ועיי"ע שו"ע (יו"ד רנט ס"ה) במי שיש בידו מעות והוא מסופק אם הן של צדקה, דחייב ליתן אותן לצדקה. וכתב בבאר הגולה דמקורו מהגהות מרדכי (פ"ק דב"ב) בשם האו"ז שלמד כן מברייתא דתורת כהנים ספק לקט לקט, ואמרינן בירושלמי (פאה סוף פ"ד) דיליף לה מ'עני ורש הצדיקו' הצדיקוהו במתנותיו, וכ"כ הגר"א (שם סקט"ו) שהירושלמי והתו"כ הובאו גם כן בר"ש (פ"ד דפאה). ובאמת שדרשה זו דעני ורש הצדיקו הובאה ג"כ בבבלי (חולין קלד.) אמר ריש לקיש מאי דכתיב עני ורש הצדיקו, צדק משלך ותן לו. אלא שמבואר

בגמרא דהיינו בקמה שהיא בחזקת חיוב, וש"מ דבלאו הכי ספיקו לקולא, וכמו שהקשה הר"ן בנדרים. ועיי"ש בביאור הגר"א שמסכים לדברי הר"ן בנדרים דספק מעות צדקה ומתנות עניים הו"ל ספק ממונא לקולא, אם לא שיש לו חזקת חיוב וכדין ספק לקט לקט דקמה בחזקת חיוב קיימא.

ג) לעומ"ז בפת"ש (שם סק"י) הביא משו"ת חת"ס (יו"ד סימן ר"מ) שהסיק דכיון שהרמב"ן והרשב"א והרא"ש (בנדרים) והמרדכי בשם מהר"ם מרוטנבורג והמרדכי בשם או"ז מסכימים דספק צדקה ספק איסורא הוא, הכי נקטינן, וממילא חשבינן ליה לעני מוחזק, מדכתיב ודל אל תהדר ברבו אלא צדק משלך ותן לו, ודלא כהר"ן בנדרים ונמקו"י בב"ב דהוו כנגד כל הני רבוותא. נמצא דפליגי הגר"א אשר החזיק בשיטת הר"ן והנמוק"י דספק צדקה הו"ל ספק ממונא, לעומת החת"ס אשר החזיק בדעת הסוברים דספק צדקה הוי ספק איסורא, ומטעם עני ורש הצדיקו. וזה פשטות דעת מרן השו"ע הנ"ל שפסק דספק מעות צדקה חייב ליתנם לצדקה.

מיהו כתב שם הרמ"א דביורשים לא אמרינן צדק משלך ותן לו, אלא הו"ל ספק ממונא בחזקת יורשים, וכ"כ בשו"ת חת"ס הנ"ל בשמו ובשם שו"ת הרשב"א.

ד) והנה ביישוב שיטת הרמב"ן והרשב"א והרא"ש דקרו לספק צדקה ספק איסורא מקושיית הר"ן, צ"ל דס"ל כדברי ריש לקיש (חולין קלד.) דקאמר התם מאי דכתיב עני ורש הצדיקו צדק משלך ותן לו וע"כ ספק לקט לקט. וזהו כוונתם דהוי ספק איסורא לחומרא. ומאי דקאמר בגמרא דספק לקט לקט משום דקמה בחזקת חיובא קיימא, עיין קונטרס הספיקות (כלל א' אות ט') הוב"ד בקהלות יעקב (חולין סימן לט) אשר פרש דלאו דווקא הוא, שהרי על השבולים הנמצאים בחורי הנמלים אין שום חזקת חיוב, דאין ידוע אם הם נפלו בשעת הקציר אחד או שני שבולים, או שמא מבעה"ב הם וכשם שהיו בבעלותו קודם הקציר. וע"כ פירש קונטרס הספיקות דהכוונה היא דלאו דווקא חזקת חיוב, אלא כלומר שאינם בחזקת פטור כההיא דפרה של גר שנתגייר, כיון שלקמה בכללות יש חיוב ליתן לקט וממילא לית בה חזקת פטור, אלא הו"ל ספק השקול ורבינן מ'עני ורש הצדיקו' להחמיר בספיקו ליתן לעניים. אבל היכא דאית ליה חזקת פטור, לעולם פטור, וכדין מתנות בבהמה שנשחטה בספק בגיותו או בגירותו.

עוד מצינו להרמב"ם דפסק (פ"א ממעשר שני הי"א) בפירות שנה שניה שנתערבו בפירות שנה שלישית וכן בספק אם הם משנה שניה או שלישית, דמפריש מע"ש שהוא חמור שהרי הוא קודש, ואולם מעשר עני שהוא חול פטור מלהפריש. וביאר הקה"י (שם) דהטעם הוא כיון דלפירות היה חזקת פטור שהרי קודם שקרא שם מעשר היו ודאי של בעה"ב, וע"י שעישר נעשה ספק אם קיבל דין מעשר עני ונתחדש בו זכות לעני. וכיון שיש לנו ספק אם הפירות משנה שניה או שלישית, נמצא דלפירות אין חזקת חיוב מעשר עני ואדרבה יש להם חזקת פטור ששייכים לבעה"ב, הלכך מספק איסורא מפריש לתקן את הטבל, אך מ"מ מעכבם לעצמו ואינו נותן לעני דהו"ל ספק ממונא בחזקת פטור, ובכה"ג לא אמרינן עני ורש הצדיקו כיון שיש לו חזקת פטור. אבל בספק לקט בחורי הנמלים שלקמה היתה חזקה כללית של חיוב אע"פ שלשבלים שבחורי הנמלים ליכא חזקת חיוב, אך דבר זה גורם שלא יחשבו בחזקת פטור, הלכך מספק אמרינן עני ורש הצדיקו צדק משלך ותן לו.

ד) והשתא דאתינן להכי יש לומר דס"ל להרמב"ן והרשב"א דכל שאמר לשון נדר של צדקה, והוא ספיקא דדינא בגמרא, תו לא

מוקמינן ליה אחזקת פטור, וכשם שכתב המשל"מ (פ"ז משכירות) דבספיקא דדינא לא מוקמינן אחזקה, וכ"כ הרמב"ן והר"ן (פ"ק דקדושין) הוב"ד בקה"י שם, ועל כן ספיקו לחומרא כדין ספק איסורא לחומרא מדין עני ורש הצדיקו. והביא שם בקה"י את החזו"א (שביעית פ"ז אות ט"ו) שכתב כן בדעת הרמב"ם דספיקא דדינא במתנות עניים דיינין ליה לחומרא כחולין קל"ד צדק משלך ותן לו. אבל ספק מציאותי כספק פירות אם הם משנה שניה או משנה שלישית, הרי שכלפי מעשר עני דיינין ליה לקולא וכהנ"ל, שמפריש ואינו נותן דהו"ל ספק ממונא לקולא, וכפי שביאר בקה"י שם כיון דאדרבה אית להו חזקת פטור שהיו הפירות בבעלותו קודם שנפל הספק המציאותי.

ה) והשתא דאתינן להכי, אם אכן יהיה ספק ממון צדקה שלא בספיקא דדינא אלא ספק מציאותי האם הממון הוא של צדקה או ממונו הפרטי, ובאופן שיש חזקת פטור על הממון, כגון שנפל ספק אם נתערב ממון צדקה בממונו האישי, ובאופן שהוחזק המקום להניח בו את ממונו האישי, אלא שנסתפק שמא בא לשם ממון של צדקה, בכה"ג אוקמיה אחזקת פטור ופטור מליתן לעניים.

אבל בספיקא דדינא כבספק יד לצדקה, דלית ביה חזקת פטור וכסברת המשל"מ, או בספק לקט שלא היה בו חזקת פטור, וכהסבר קונטרס הספיקות, הו"ל ספיקו לחומרא כדין ספק איסורא ומטעם צדק משלך ותן לו.

ובכה"ג יש לפרש את דינו של השו"ע (יו"ד רנט ס"ה) באופן שלא היה בו חזקה קמייתא כממונו האישי, וע"כ חשיב ספק איסורא לחומרא לקיים צדק משלך ותן לו.

מיהו גם בזה כתב שם הרמ"א דכל זה דווקא ביחס לבעל הממון עצמו, אבל ביחס ליורשים אמרינן דהו"ל ספיקא דממונא, כיון דלית בהו החיוב של צדק משלך ותן לו, אלא אמרינן ספק ממונא לקולא.

ו) עפי"ז בנ"ד יש לומר דהוי ספק ספיקא לקולא, דהיינו לא מבעיא לשיטת הר"ן הנמוק"י והש"ך והגר"א דספק מעות צדקה הו"ל ספיקא דממונא, אלא גם לדעת מרן השו"ע ושו"ת חת"ס דס"ל ספק מעות צדקה הו"ל ספק איסורא מכח צדק משלך ותן לו באופן דליכא חזקת פטור על המעות, מ"מ אכתי קיימת שיטת הרמ"א אשר פסק בשם שו"ת הרשב"א דכלפי היורשים הו"ל ספק ממונא לקולא והוא בחזקת היורשים.

עפ"י האמור בנ"ד שהקלסר הנמצא היו בו כספי צדקה ונפל ספק על המעטפה הסתמית האם היא כספו האישי של האב או שהיא כסף קופת הצדקה, יש לומר ג"כ דספיקו בחזקת היורשים וכפסק הרמ"א בשם שו"ת הרשב"א.

ב. שיטת המהרי"ט ושיטת נתי"מ

א) עד כה כתבנו את ביאורו של קונטרס הספיקות בגמרא (חולין קלד.) דס"ל דמאי דקאמר קמה בחזקת חיובא קיימא, לאו בדוקא, אלא כלומר שאינה בחזקת פטור כההיא דפרה של גר, ואשר לפי"ז כל ספק ממון צדקה שאין בו חזקת פטור, ספיקו לחומרא מדין צדק משלך ותן לו וכנ"ל.

לעומ"ז בשו"ת המהרי"ט (ח"ב חחו"מ סימן קכד) כתב לפרש את הגמרא כפשטה דדוקא בחורי הנמלים חייב בספק משום דאיתחזק בחיוב לקט באותה שדה. ואמנם לא ידעינן בהשבולים שבחורי הנמלים למי הם, מ"מ אמרינן בזה צדק משלך ותן לו כיון דאיקבע חיוב לעניים בקמה, אבל בספק מתנות עניים השקול אמרינן ביה המוציא מחבירו עליו הראיה כל היכא דלא איתחזק חיוב ודאי. וס"ל למהרי"ט דחזקת חיובא

דקמה קובעת את החיוב של צדק משלך ותן לו.

ב) ועיין בנתיה"מ כללי תפיסה (סוף הלכות דיינים אחרי סימן כה, אות ב') אשר כתב דממון עניים שהוא ג"כ ממון שאין לו תובעים אז אם יש ספק בגוף הנדר אם חל, כגון בספק אם יש יד לצדקה המבואר ביו"ד (סימן רנח ס"ב) וכיוצא, דהספק הוא לענין איסור בל יחל ובל תאחר, הו"ל ספק איסורא לחומרא. ועיי"ש בביאורים שבזה יישב את שיטת הרמב"ן והרשב"א והרא"ש מקושיית הר"ן, דלא הותר ספק ממון אלא רק מספק איסור גזל כיון שאיסור הגזל בנוי על חזקת הממון, ומאחר דספק ממון אוקמיה אחזקה דהמוחזק, ממילא לית בית איסור גזל. אבל אם יש איסור אחר כגון ספק תרומה לא אמרינן שהמוחזקות תתיר את ספק האיסור של התרומה לזרים, אלא כלפי איסור התרומה הו"ל ספיקא דאיסורא לחומרא ואסור באכילה, ורק בדין הממוני מהניא חזקת המוחזק. עפי"ז מבאר את הנפסק בשו"ע דיש יד לצדקה מספק, כיון שבממון צדקה מלבד איסור גזל ממון עניים יש בו איסור בל יחל ובל תאחר, שגם מספק הוא אסור. ומה שהוצרכנו בספק לקט לומר דקמה בחזקת חיוב קיימא ולא אסרנו מטעם איסור לא תלקט, זהו מטעם שכתב המרדכי המובא במשל"מ בהלכות מתנות עניים (פ"ד ה"ט) דבספק לקט איכא רובא, דרוב התבואה היא של בעה"ב, וממילא כלפי איסור לא תלקט אזלינן לקולא, ורק מטעם דאמר קרא 'עני ורש הצדיקו' צדק משלך ותן לו, איתחזק חיובא שהוחזק הממון כממון עניים.

ג) עוד כתב שם הנתיה"מ דבמקום דליכא שאר איסור אקרקפתא דגברא [שלא היה נדר] וכמו"כ לא הוחזק הממון בכאן שהוא ממון של צדקה, ורק נפל ספק אם הממון שבכאן הוא ממון עניים בכלל או שמא ממון שלו הוא, הרי שספק שכזה הוא ספק ממון רגיל דאמרינן ביה המוציא מחבירו עליו הראיה ואוקמיה אחזקתיה. ומהאי טעמא פסק הרמ"א ביו"ד (סימן רנט ס"ה) עפ"י תשובת הרשב"א דבכל ספק צדקה כלפי היורשים הו"ל ספק ממון לקולא, כיון דכלפי היורש ליכא גביה איסור בל יחל ובל תאחר, הלכך הו"ל רק משום ספק ממון שהוא בחזקת היורשים.

עוד הוסיף הנתיה"מ שם לומר שגם כלפי הנודר אם לא היה ספק נדר בתיקו דגמרא אלא שנפל ספק בלשון הנודר, גם בזה יש לילך לקולא הן מצד האיסור כיון דאמרינן דלא מחית איניש נפשיה לספיקא, דהיינו שאין כוונת הנודר רק על משמעות הודאי שבלשונו ולא על משמעות הספק שבלשונו, וממילא גם מצד הממון מוקמינן ליה בחזקתיה. וכדאמרינן (נדרים יט.) האומר הריני נזיר אם יש בכרי זה מאה כור והלך ומצאו שנגנב הכור או נאבד, לא הוי נזיר דלא מעייל איניש נפשיה לספיקא.

הצד השווה בין שיטת הנתיה"מ למהרי"ט הוא, דבספק השקול שאינו קשור לנדרים, וכמו"כ באופן שאינו באיסור בל יחל ובל תאחר בכה"ג גם בספק צדקה ומתנות עניים אין אומרים בו ספק איסור לחומרא, אלא ספק ממון לקולא, ורק בספק לקט דהוי בחזקת חיוב אמרינן ביה צדק משלך ותן לו.

ד) ועיין עוד בנתיה"מ שם שיישב מה שנתקשו המפרשים בדין שכיב מרע שהקדיש כל נכסיו או שחילקם לעניים ועמד מחוליו, דהוי בעיא דלא אפשטה (ב"ב קמח:) אם יכול לחזור בו מהקדשו או מתנתו לעניים, ונפסק בשו"ע חו"מ (סימן רנ ס"ג) דספיקו לקולא. וצ"ע מדוע לא נאסור ספק נדר ההקדש או ספק נדר צדקה. ותירץ הנמוק"י דמדין הנדר ליכא למיחש כיון דמיירי שהנודר שעמד מחוליו טוען ברי שלא נתכוין להקדיש

או לנדור לצדקה על מצב שיעמוד מחוליו, ובדבר זה נאמן הוא ביחס לאיסור נדר. ואולם בעיית הגמ' דלא אפשטא היא ביחס לזכות הממונית לטובת ההקדש או העניים, ובזה קיי"ל ספק ממונא לקולא.

ה) עוד כתב שם הנתיה"מ דכשם שבהוחזקה קמה בחיוב לקט אזלינן לחומרא ואמרינן ספק לקט לקט, ואע"ג שמצד דין האיסורי של לא תלקט ליכא למיחש וכדכתב המשל"מ בשם המרדכי מטעם דרוב השבולים של בעה"ב ולא של עניים, אלא שכנגד זה יש חזקת חיוב על הקמה בחיוב לקט וילפינן מקרא דעני ורש הצדיקו צדק משלך ותן לו, ואמרינן ספק לקט לקט לחומרא ליתנו לעניים.

ועפי"ז פסק הנתיה"מ דאע"ג דבספק אם היה שם כלל ממון עניים, וליכא ביה שאר איסורא אקרקפתא דגברא, הרי דבכה"ג הו"ל ספק ממונא לקולא. אבל אם הוחזק במקום ממון של צדקה, וכגון שהיה מונח בתיבה ממון שלו וגם ממון של צדקה, ונמצא ממון מן הצד ואינו יודע אם הוא משל הצדקה או משל ממונו, בכה"ג יש לתיתו לצדקה ואפילו היה הרוב ממון שלו. וזה כדין ספק לקט בחורי הנמלים דאמרינן ביה צדק משלך ותן לו כיון שהוחזקה הקמה בחיוב לקט, ועל אף שרוב שבולים שבקמה של בעה"ב וכדברי המרדכי הנ"ל.

ו) מכח זה מפרש הנתיה"מ שם את פסק השו"ע הנ"ל (רנט ס"ה) אשר פסק דספק ממון צדקה חייב לתיתו לעניים, דמיירי באופן שהוחזקו במקום כספי צדקה וכנ"ל דומיא דקמה. אבל בספק אם בא לשם ממון צדקה, הו"ל ספק ממונא לקולא כיון דלית ביה חזקת חיוב.

ז) ומטעם זה השיג הנתיה"מ על הרמ"א (רנט ס"ו) שפסק באם השתמש בתיבה גם בכספי צדקה וגם בכסף אישי והיה השימוש בבת אחת, ונמצא הכסף בתיבה ולא ידוע של מי הוא, דפסק הרמ"א דיש לילך בזה בתר רובא, דהיינו שאם היה רוב הכסף בשימוש כספו האישי אינו חייב ליתן את מה שמצא בתיבה לצדקה. ואם להיפך רוב הכסף היה לשימוש הצדקה חייב ליתן הכסף המסופק לצדקה.

והוקשה לנתיה"מ על הרמ"א ב' קושיות, האחת היאך אזיל הרמ"א בתר רובא, והלא בחו"מ (סימן רצב ס"י) פסק הרמ"א עצמו דבמעות שנתערבו אין הולכין אחר הרוב. וע"כ אם נתן ראובן לשמעון מעות להוליכן על אחריותו של המפקיד ונתן הנפקד את המעות עם מעותיו ונאבדו מקצת המעות, דין ההפסד לפי ערך המעות. כגון ששלו היה עשר ושל חבירו המפקיד עשרים ונאבדו או נגנבו שלוש, הדין הוא שהנפקד מפסיד אחד והמפקיד שתים. וכן אם היה להיפך שאם שלו היה עשרים ושל חבירו המפקיד עשר, הוא מפסיד שתים וחבירו אחד, (ש"ך שם סקכ"ד). הא קמן דבמטבעות המתערבות לא אמרינן כל דפריש מרובא פריש.

עוד הקשה הנתיה"מ על הרמ"א מדין ספק לקט לקט דאמרינן ביה צדק משלך ותן לו ועל אף שרוב שבולים הם של בעה"ב, מ"מ כיון דאיכא חזקת חיוב על הקמה דין הוא שחייב לצדק משלו וליתן לעניים, א"כ הוא הדין בתיבה שהוחזקה בשימוש כספי צדקה ס"ל לנתיה"מ דעל אף שהיה הרוב כספים שלו עכ"ז חייב ליתן לצדקה מדין צדק משלך ותן לו.

ח) ונלע"ד ליישב פסק הרמ"א בסייעתא דשמיא.באשר לשאלה מספק לקט, יש לומר דס"ל לרמ"א כדברי המהרי"ט הנ"ל, דשאני ספק לקט שהיה לקמה חזקה קמייתא דחיובא, ורק בזה נחשב הדבר כחזקת חיוב, אבל מה שנשתמש בתיבה גם בכספי צדקה וגם בכספים אישיים לא אלימא האי מהאי,

ולית בזה חזקה יותר מזה, אלא חשיב ספק השקול, ושאם נשתמש בזה אחר זה יש לילך בתר בתרא, ושאם נשתמש בבת אחת יש לילך בתר רובא ולמימר כל דפריש מרובא פריש.

ט) ויש לדמות זאת למה שנחלקו הט"ז והש"ך בדין עד אחד נאמן באיסורין, שאינו נאמן לשיטת התוס' היכא דאיתחזק איסורא אם לא שבידו, וכגון להעיד שהופרש הטבל וס"ל להש"ך דה"ה שאינו נאמן על הכשרת הבשר או ניקור החלב היכא שאין בידו דחשיב לדידיה איתחזק איסורא, ואילו הט"ז ס"ל דלא חשיב בכה"ג איתחזק איסורא. ושורש מחלוקתם באר הש"ש דלהש"ך כיון שבעוד הבשר מדובק בחלב נהגינן ביה איסור וכן ביחס לבשר שאינו מוכשר, הילכך חשיב לדידיה איתחזק איסורא, ואילו הט"ז ס"ל דלא הוי איתחזק איסורא אלא היכא שהאסור עצמו מתהפך להיתר כבהפרשת טבל, אבל בשר המדובק בחלב, הבשר מצד עצמו מותר והחלב המדובק בו הוא לבד האסור, ואע"ג דאיקבע איסורא, מ"מ לא חשיב איתחזק איסורא כי מעשה הניקור אינו מהפך את הבשר האסור למותר אלא מפריד ביניהם.

על דרך מחלוקת זו יש לפרש מחלוקת הרמ"א והנתיה"מ, דהנתיה"מ ס"ל כסברת הש"ך, ומכיון דאיקבע בהאי קופה גם כספי צדקה וגם כספו האישי חשיב כאיתחזק איסורא, וכחורי הנמלים שבקמה דאמרינן ביה עני ורש הצדיקו צדק משלך ותן לו. ואולם לדעת הרמ"א יש לומר כסברת הט"ז דבכה"ג הוי ליה איקבע איסורא ולא איתחזק איסורא, ושאני חורי הנמלים שבקמה שהקמה בעצמותה היתה בחזקת חיוב של לקט, לכך דיינין לשיבולים שבקמה בחזקת חיוב לומר צדק משלך ותן לו.

י) וביחס למה שהקשה הנתיה"מ מדברי הרמ"א בחו"מ, יש ליישב בס"ד ובהקדים דברי הרמ"א (שם) אשר חילק בין הפקידו מעות לבין הפקידו טבעיות של זהב, דאם הפקיד טבעיות של זהב אצל חבירו ועירבן הנפקד עם שלו ונאבד אחד מהם, יכול המוחזק לומר לשאינו מוחזק דילמא שלך נאבד. ואם שנים הפקידו אצל אחד טבעיות של זהב ונאבד או נגנב אחד מהם, אזלינן בתר רובא ואמרינן כל דפריש מרובא פריש. וטעם החילוק הוא כמבואר בסמ"ע (שם סק"ל) שדוקא במעות אין לכל מטבע חשיבות מסויימת הלכך כל היכא שנתערבו זה בזה נחשבים כיחידה אחת וההפסד לתרוויהו בחלוקה יחסית. אבל בטבעיות שכל דבר הוא מסויים לעצמו, אזלינן או בתר מוחזקות, כשהפקיד ועירבו במעותיו ואמרינן המוציא מחבירו עליו הראיה, או בתר רובא כששנים הפקידו. וע"כ לגבי הנפקד אמרינן המוציא מחבירו עליו הראיה וכדין טלה שהפקידו אצל חבירו ומת אחד מהם, דאמרינן (בכורות יח:) המוציא מחבירו עליו הראיה. ובאופן שהפקידו שני בני אדם טבעיות ואבד אחד מהם דליכא לאחד מוחזקות יותר מהשני, אמרינן כל דפריש מרובא פריש ואזלינן בתר רובא.

השתא דאתינן להכי, ס"ל להרמ"א דכל שנשתמש בתיבה בכספו האישי ובכספי צדקה ולא עירבן זה בזה, לא נעשו יחידה אחת בכדי שנאמר חלוקה יחסית, אלא כל חבילה עמדה בפני עצמה, [עיין ש"ך (סקכ"ג) שכיסים חלוקים דינם כטבעיות], ועכשיו כשמוצא שארית כסף בתיבה ואינו יודע מאיזו חבילה הכסף, בכה"ג דיינין ליה כדין טבעיות דאמרינן ביה כל דפריש מרובא פריש, ולא אמרינן צדק משלך ותן לו כיון דלית בהו חזקה דחיובא.

יא) ואמנם הש"ך (סימן רצב סקכ"ו) ס"ל עפ"י תרה"ד דהיכא שהפקיד טבעיות אצל המוחזק ואבדו, אמרינן המוציא מחבירו עליו הראיה ואפילו אם הרוב היו של המפקיד, עכ"ז

ס"ל דאין הולכין בממון אחר הרוב להפסיד את המוחזק. וזה לכאורה דלא כהרמ"א ביו"ד (רנט ס"י) דבספק מעות שלו ומעות צדקה אזיל בתר רובא גם כנגד המוחזק, וכפי שפירשנו דמיירי כגון שהיו מעות הצדקה מרובים בחבילה אחת ומעות שלו מועטים בחבילה שניה ונמצאו מעות מחוץ לחבילות דתלינן דמה שפירש הוא מעות הצדקה ויפסיד המוחזק. מיהו הרמ"א לא כתב להדיא את דברי תרה"ד המובאים בש"ך שאין הולכין בממון אחר הרוב, ורק כתב את הדין של הגמרא (בכורות יח:) דבטבעיות שהפקידו אצלו ואבדו יכול המוחזק לומר למפקיד שלך אבד, ועיי"ש בחידושי רעק"א על הגליון שהביא בשם תשובת מיימוני ותשובת הרשב"א שביארו דין זה, דהתערובת אצל הנפקד הו"ל קבוע וע"כ אמרינן המוציא מחבירו עליו הראיה ולתלות שאבד למפקיד, ועוד כתב שם דנחלקו בדבר המהר"ם והמרדכי האם ברובא דאיתא קמן אמרינן אין הולכין בממון אחר הרוב, דסברת המהר"ם דברובא דאיתא קמן הולכים אחר הרוב, וזה מתאים לרשב"א והגהות מיימוני דרק באופן של קבוע אמרינן המוציא מחבירו עליו הראיה, אבל באופן של פריש אזלינן בתר רובא אף בממונות ואפילו כנגד המוחזק, ולעומ"ז סברת תרה"ד המובאת בש"ך היא כשיטת המרדכי דס"ל דאין הולכים בממון אחר הרוב גם ברובא דאיתא קמן.

עוד הוסיף הרעק"א שם להביא תשובת מהרי"ט שכתב דכיון שהוחזק שם ממון אחרים ואין לממון הנמצא חזקה קמייתא רק משום דנמצא ברשותו, בכה"ג אמרינן רובא עדיף, כלומר שאם נמצא ברשותו ממון אחרים שהוא רוב על הממון שלו, ובצד ב' החבילות נמצא ממון שפירש, אמרינן כל דפריש מרובא פריש לכו"ע, כיון שהממון הנמצא אין לו חזקה קמייתא ורק שהוא נמצא ברשותו, ובזה ס"ל דלכו"ע הולכים אחר הרוב.

השתא דאתינן להכי מיושבים דברי הרמ"א ביו"ד (סימן רנט ס"ו) דמיירי באופן של המהרי"ט, דהיתה חבילה של כספי צדקה לצד חבילה של כספו האישי, ונמצאו בצד החבילות מעות, דפסק הרמ"א שם דיש לילך אחר הרוב ואין זה סותר למה שפסק הרמ"א בחו"מ (סימן רצב ס"י) וזאת באחד משני הטעמים:

הטעם הראשון - כפי שהוזכר ברעק"א דתערובת בידי המוחזק שאני, דהו"ל קבוע ודוקא בה אומרים המוציא מחבירו עליו הראיה כדברי הרשב"א והגהות מיימוני, אבל בעובדא דפריש מבין ב' החבילות אזלינן בתר רובא גם כנגד המוחזק, כיון דברובא דאיתא קמן אזילנן בתר רובא לשיטתייהו.

והטעם השני - כדברי המהרי"ט, דבממון הנמצא שלא היתה לו חזקה קמייתא ופירש מבין ב' החבילות, לכו"ע אזלינן בתר רובא ואע"ג שנמצא ברשותו.

יב) ומה שלא אומרים בזה 'צדק משלך ותן לו' הוא מפני דלית ביה חזקת חיובא וכנ"ל, דלא הוי חזקת חיובא אלא דומיא דקמה, אבל בכה"ג הו"ל איקבע חיובא ולא חזקת חיובא. כמו"כ צריך לומר דלא מיירי בספק בל יחל ובל תאחר כיון דהכסף שנתערב היה ביד גבאי, ודמי לכסף ביד יורשים דלית בהו בל יחל ובל תאחר. לעומ"ז את דברי מרן השו"ע (שם רנט ס"ה) נעמיד שהספק נפל בידי הנודר עצמו, דבכה"ג הו"ל ספק איסורא דבל יחל ובל תאחר לחומרא.

ג. העילה מהאמור

א. ספק מתנות עניים ללא נדרים וללא חזקת חיוב, אם הוא ספק מציאותי כגון שנתערבו פירות שנה שניה בפירות שנה שלישית, הו"ל ספק ממונא לקולא, כיון דאית ביה חזקת פטור (חזו"א וקה"י בדעת הרמב"ם).

ב. ואם הוא ספיקא דדינא, לדעת קונטרס הספיקות יש לומר בו צדק משלך ותן לו כיון דלית ביה חזקת פטור. ולדעת המהרי"ט והנתיה"מ כל שלא היתה בו חזקת חיוב אמרינן ספק ממונא לקולא.

ולדעת החת"ס ספק מעות צדקה גם בלא חזקת חיובא הו"ל ספק איסורא לחומרא, וכתב שזוהי דעת רוב הראשונים.

ג. שיטת נתיה"מ דלא אמרינן ספק צדקה לחומרא אלא בספק איסורא של נדרים, או באופן שהיה חזקת חיוב כגון בספק לקט, דקמה בחזקת חיובא קיימא.

ד. קופה שנשתמש בה לכספי צדקה וגם לכספו האישי, ונמצאו בה מעות בצידה ואינו יודע משל מי הם, לדעת הנתיה"מ חשיב בכה"ג בחזקת חיובא כיון שנשתמש בתיבה במעות צדקה ג"כ, הלכך חייב לחלקם לצדקה.

מיהו לדעת הרמ"א וכן נראה דעת המהרי"ט כל שלא היתה חזקה קמייתא דחיובא הוי ספק השקול, ולשיטת הרמ"א בכה"ג אמרינן כל דפריש מרובא פריש.

ה. פסק מרן השו"ע בספק מעות צדקה ספיקו לחומרא.

לשיטת החת"ס - מיירי גם בספק השקול וספיקו לחומרא משום צדק משלך ותן לו דחשיב ספיקא דאיסורא.

לדעת הנתיה"מ - מיירי או בספק נדר צדקה, או באיתחזק חיובא שנשתמש בתיבה מכספי צדקה.

לדעת מהרי"ט והרמ"א - מיירי בחזקה קמייתא דחיובא, וכגון שהיו לו מעות צדקה במקום מסויים וספק לו אם גם נתערב בהם ממונו האישי, אבל בספק השקול כשהיו גם מעות צדקה וגם ממונו האישי ונמצאו מעות בצד הכיסים, כתב הרמ"א דיש לילך בתר בתרא או בתר רובא.

ו. כתב הרמ"א דספק מעות צדקה ביחס ליורשים הוי ספיקא דממונא לקולא, דמעות בחזקת יורשים קאי.

ד. מסקנא דדינא:

א) לאור האמור, בנ"ד שמסופקים במעטפה האם הוא מכספו האישי של הנפטר או משל צדקה, הנה לדעת הקונטרס הספיקות כיון דליכא חזקת פטורה כלפי דידיה הוי ספק איסורא.

ב) לדעת הנתיה"מ יש מקום אולי לומר כיון דהוחזק בקלסר להשתמש בכספי צדקה, חשיב חזקה דחיובא כלפי דידיה.

ג) לדעת המהרי"ט והרמ"א כיון שלא הוחזק חיובא בחזקה קמייתא, הו"ל ספק ממון לקולא.

ד) ואולם בנ"ד דהוו יורשים, פסק הרמ"א דביחס לדידהו דין ספק צדקה כדין ספק ממון, ואין מוציאין מידם.

ה) ועיין בספר צדקה ומשפט (להגר"י בלוי, פ"י הט"ז) וז"ל נחלקו הפוסקים בספק ממון צדקה אם דינו כספק ממון שאין מוציאין מיד המוחזק, או כספק איסור להחמיר, ויש אומרים שאם מת והיורשים מוחזקים לכו"ע אין מוציאין מידם.

ו) מכל זה הורינו ליורשים דאע"ג שמעיקר הדין יש סימוכין גדולים להחזיקם בחזקת היורשים, מ"מ מומלץ שיחלקו הכסף שבמעטפה לצדקה לע"נ אביהם המנוח.

כספי צדקה שנתערבו זה בזה

א) מעשה שנתערבו ג' שקיות של צדקה, באופן שכל שקית משוייכת לגוף צדקה אחר, ועל כל שקית היתה מודבקת מדבקת של אותו גוף צדקה, ולבסוף נפלו המדבקות.

והנה בשקית האחת היו אלף ש"ח, ובשניה שלוש מאות ש"ח, ובשלישית מאתים ש"ח. ונשאלה שאלה היאך לנהוג במצב הנוכחי שנפלו המדבקות וממילא נוצרה תערובת.

ב) עיין פת"ש (יו"ד רנח סק"ה) בשם שו"ת חת"ס (יו"ד סימן ר"מ) באחד שעלה לס"ת ונדר סך מה לצדקה לק"ק שבעיר, ויש בעיר כמה מיני צדקות כגון של עניי העיר, ושל ת"ת, ושל קברנים, ושל הכנסת כלה, ושל ביקור חולים. והוא נדר לאחד מהם ושכח לאיזה מהם נדר. ומסיק שם החת"ס שמשום ספק איסורא של נדרו צריך לשלם לכל הצדקות כולם עד שלא ישאר לו שום ספק. מיהו כתב שם החת"ס דאע"ג שאנו מורים לו כך על מנת שיצא ידי חובת נדרו בוודאות, מ"מ אי אפשר לכופו על זה אלא אם ירצה מניח ביניהם ומסתלק.

ג) מיהו עפ"י מה שכתב בנתיה"מ בכללי תפיסה (לאחר סימן כה, אות ב') דיש לחלק בין ספק נדר וכדין ספק הגמרא (נדרים ז.) בדין יד לצדקה, דאמרינן ביה ספק איסורא לחומרא (שו"ע יו"ד רנח ס"ב), לבין ספק ממון צדקה ביד היורשין, דהו"ל ספק ממונא לקולא כיון שהם לא נדרו (רמ"א יו"ד רנט ס"ה). הוא הדין דכך יש לומר בספק ממון ביד הגבאי, כל היכא דלא פשע ולא הוחזק חיובא, אמרינן ביה ספק ממונא לקולא. ועיין פת"ש (יו"ד רנט סקי"ג) אשר הביא לשו"ת נוב"י (תנינא יו"ד סימן קנה) אשר כתב דספק מעות חולין או צדקה ביד גבאי, דאם פשע הגבאי חייב לצאת ידי שמים ולצאת מן הספק ולעיין ולחשב וליתן לצדקה עד שיצא מן הספק, דוק מיניה דבמקום דליכא פשיעה הו"ל ספק ממון והוא מוחזק בו אמרינן המוציא מחבירו עליו הראיה.

ד) ועיי"ע ברמ"א (יו"ד סימן רנט ס"ו) דאם היו בתיבה מעות הקדש וחולין ונמצאו מעות בגומא, יש לילך בתר רובא ולומר כל דפריש מרובא פריש, וכבר כתבנו במקום אחר דבכה"ג ס"ל להרמ"א דלא חשיב הוחזק חיובא כספק לקט בקמה, ומכיון דלא הוחזק לחיובא אזלינן בתר רובא.

ה) ועיי"ע ברמ"א (חו"מ סימן רצב ס"י) בדין תערובת של טבעיות שהם דבר המסוים ונגנבו חלקם, דדין הוא שאם נגנב ע"י גנב עכו"ם שלא בפנינו אמרינן כל דפריש מרובא פריש, אך אם נגנבו ע"י גנב ישראל או גנב עכו"ם בפנינו אמרינן כל קבוע כמחצה על מחצה דמי עיי"ש בש"ך (סקכ"ט) ובנתיה"מ (סקי"ז). ואשר על כן אם היו עשר טבעיות לראובן ועשרים טבעיות לשמעון המופקדות אצל שומר, ובא גנב ועירב הטבעיות וגנב ארבע טבעיות מהתערובת ולא יודעים אם משל ראובן או משמעון, דין הוא דאם הגנב הוא גנב עכו"ם וגנב שלא בפנינו אמרינן כל דפריש מרובא פריש, ותלינן שנגנבו משל שמעון בעל העשרים טבעיות שהוא הרוב, אבל אם היתה הגניבה בפנינו או שהיה הגנב ישראל אמרינן כל קבוע כמחצה על מחצה דמי, ותלינן לומר ששנים נגנבו משל ראובן ושנים משל שמעון.

ו) עפי"ז יש להתייחס לנ"ד שנתערבו השקיות מכח מה שנפלו המדבקות דהו"ל ספק של קבוע, וכדין כל תערובות של בעלי חיים דהו"ל ספק של קבוע, עיין תוס' בזבחים בדין שור הנסקל שנתערב בעדר, דהו"ל קבוע דרבנן מדאין האיסור ניכר. ובדין חנות נבילה

שנתערבה בתשע חנויות שחוטה ואין ידוע מי זו הנבילה, שיטת הב"ח (יו"ד סימן קי) דהו"ל קבוע דאורייתא, ולעומ"ז שיטת הב"י והפר"ח דהו"ל קבוע דרבנן, עכ"פ לכו"ע דין קבוע אית ליה. ובשנים המתערבים יש לומר יחלוקו, ובג' יש לומר ישלשו. ואין לומר צדק משלך ותן לו, דאין הספק אצל הנודר אלא כדין ספק ממון צדקה הנמצא אצל היורשים דהו"ל ספק ממונא ולא ספק איסורא. הילכך בנ"ד שלא פשע הגבאי ונפל ספק בתערובת הנ"ל, יש לומר ישלשו וכל קופה תקבל חמש מאות ש"ח.

ז) ואין להקשות שאין החלוקה יכולה להיות אמת, דומיא דשנים שהפקידו אצל אחד זה אומר שלי מאתים וזה אומר שלי מאתים דהדין הוא שנותן לזה מנה ולזה מנה והשאר יהא מונח עד שיבא אליהו, שאני התם דהו"ל ספק של טוען ונטען שכל אחד טוען שלי מאתים, וכיון שהנפקד מוחזק עבור שניהם ואין החלוקה יכולה להיות אמת אמרינן יהא מונח, אבל בספק דררא דממונא כדין המחליף פרה בחמור דלולא טענותיהם יש ספק לבי"ד, כל היכא דליכא מוחזקות אמרינן יחלוקו בין לרבנן ובין לסומכוס, ואשר ע"כ בנ"ד דהו"ל ספק דררא דממונא כלפי כל גוף מקופות הצדקה יש לומר ישלשו.

ח) שוב ראיתי בספר דרך שיחה להגרח"ק שליט"א אשר העיד שהיה מעשה בזמן הגבאי ר' זליג שפירא שנתערבו ג' קופות של צדקה, והורה מרן החזו"א שישלשו ביניהם.

זכיה בגורל שבוטלה על ידי הזוכה בלא ידיעה

סיפור שנתפרסם לאחרונה ע"י אחד המגידים המפורסמים.

מעשה היה לפני זמן מה, באחד ממוסדות התורה יצאו במגבית גדולה, ו'מתן שכרו בצידו' שכל התורם סכום מסוים נכנס להגרלה על דירת שלושה חדרים. בבוא העת נערכה ההגרלה במעמד ראשי ומנהלי המוסד ובפיקוח מו"ץ העומד על גביהם, ועלה שמו של פלוני בגורל. מיד בדקו מי הוא זה ואיזה הוא בכדי שיוכלו לבשר לו אודות זכייתו. אלא שאז הוברר שהלה לא שילם על כרטיס ההגרלה במזומן אלא תרם ב'כרטיס אשראי' ומחברת האשראי לא נתקבל 'אישור' על התשלום... ונמצא שהלה לא תרם בפועל כלל.

שאלו את המו"ץ הנ"ל כדת מה לעשות, ואמר להם, פנו אליו והודיעוהו 'בתמימות' כי הכרטיס לא 'עבר' ולא יצא הסכום מחשבונו, וע"כ הנכם שואלים האם ברצונו לתרום בכרטיס אחר וכדומה, ולאחר שיענה ב'הן' תבשרו לו תוך כדי דיבור על זכייתו בגורל.

תיכף ומיד התקשרו אליו, וסיפרו לו שלא היה ניתן לבצע את ה'חיוב', ושאלוהו האם ברצונו לתת להם מספר כרטיס שני, אלא שכבר נתקררה דעתו של אותו אדם והשיבם באדישות, אם לא עבר אז לא, יהי כן, כי כבר איני מעוניין לתרום... ניתק את הטלפון, כשהוא בטוח שהם רצו 'לקחת' ממנו והצליח לחמוק מידם מבלי 'לתת' להם, ו'הרוויח' שלא תרם... ולא ידע כי הם רצו 'לתת' לו, ואכן הפסיד והפסיד...

ובאמת יש בזה מוסר השכל נוקב לכל תהלוכות החיים, שפעמים שנדמה לאדם כי 'נוטלים' הימנו, ומן השמים רוצים 'להפסידו', אך באמת כל 'הפסדים' אלו הם

לטובתו הגדולה, שעל ידי זה יזכה במתנות הרבה... ועל זאת אמרו רבותינו בפרקי אבות הוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה, ושכר עבירה כנגד הפסדה.

ועתה נשאלה שאלה בבי מדרשא: האם באמת יש תוקף הלכתי לדחייתו של הזוכה או שמא עדיין חייבים הם לתת לו את זכייתו, וכמובן שהוא ישלם על כרטיס הגורל שאותו כבר התחייב לשלם ואף נסה לשלם אלא שלא התקבל התשלום או מפני שחשבונו נמצא בגרעון או מסיבה טכנית אחרת.

תשובה:

א) נקדים ונאמר דחובתו של אותו אדם היא לקיים את התחייבותו שהתחייב, ואפילו אם לא היה עולה בגורל הזכיה, וזאת משני טעמים, חדא מצד הלכות נדרים שכאשר נודר לצדקה או לתורה חייב לקיים 'בפיך זו צדקה' ו'לא יחל דברו ככל היוצא מפיו יעשה'. וע"כ נפסק בשו"ע (יו"ד סימן רנח ס"ו) דהנודר לצדקה אינו יכול לחזור בו. ויתירה מזו נפסק בשו"ע (יו"ד סימן רמח ס"א) דכופין על הצדקה ומכין אותו מכת מרדות עד שיתן מה שאמדוהו ליתן, ויורדים לנכסיו בפניו ולוקחין ממנו מה שראוי ליתן. ועיי"ש בש"ך (סק"ד) שביאר דאתא לאפוקי אם אינו כאן, דאין יורדים לנכסיו עד דמודיעין ליה אם אפשר. ועיי"ע קצוה"ח (סימן לט וסימן רץ סק"ג) שהאריך בהלכה זו דיורדין לנכסיו, האם הוא מדין כפיה או מדין שיעבוד נכסים. ובנתיה"מ (סימן רץ סק"ח) כתב לחלק דאם חיוב הצדקה הוא מכח מה שבי"ד פוסקין עליו, אכן יש בו שיעבוד נכסים, משא"כ בצדקה שהתחייב בעצמו אין בו שיעבוד נכסים. ועכ"פ לכו"ע הלכה היא שכופין אותו ואף יורדין לנכסיו לקיים נדרו.

ב) ועיי"ע ביו"ד (רנח ס"ו) שאם הגיע ליד גבאי אינו יכול להישאל עליו. והקשה הש"ך (חו"מ סימן רנה סק"ו) דא"כ גם כאשר לא הגיע ליד גבאי מדוע יכול להישאל על נדרו והלא אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, וא"כ באמירתו לבד יחשב כמי שבא ליד גבאי. ותירץ עפ"י המבואר בשו"ת הרשב"א (ח"ד סימן צב) דאמירה לגבוה אינה כמסירה ממש ליד גזבר, דהא קיי"ל כבית הלל שיש שאלה בהקדש, ואילו אם מסר המקדיש ליד גזבר שוב אינו יכול להישאל עליה. אלא ש"מ שלא אמרו כמסירה ממש אלא לענין קניה בלבד להיות האמירה גומרת בהקדש כמו שגומרת המשיכה או המסירה בהדיוט. ודווקא כי נימא דהו"ל כמסור ממש ליד גזבר הוא דאמרינן אין שאלה, אבל אי לא אמרינן אלא כמסירה להדיוט דהיינו כקניה של הדיוט, שפיר איכא למימר דיש שאלה. עכ"ל.

ומפרש שם הש"ך בטעם הדבר דנהי דהוי כקנין, מ"מ כיון דלא קנה אלא מצד האמירה אתי דבור ומבטל דבור, דגלי לן קרא דיש שאלה בנדרים דלא יחל דברו, דהוא אינו מוחל אבל אחרים מוחלים לו, אבל כשמסרו לגזבר אמרינן דל אמירה מהכא דלא יהא כח הדיוט חמור מכח הקדש דהא בהדיוט גופא כשהקנהו במשיכה תו לא מהני שאלה, א"כ בהקדש נמי כיון שמסרו ליד גזבר הרי שקנה הקדש במשיכה, ופשיטא דלא אתי דבור ומבטל משיכה.

ג) לאור האמור לו יהא שלא הגיע הכסף ליד גבאי ושע"כ יכול להישאל על נדרו, אבל כל עוד שלא נשאל על נדרו אמרינן אמירתו לגבוה [-והוא הדין למתנות עניים] כמסירתו להדיוט דמי, שמחוייב לקיים את נדרו ואסור לו להישאל עליו ואף כופין אותו על הצדקה ונחתינן לנכסיה בפניו. ואף בנ"ד חובתו של זה שהתחייב לתרום למוסד לקיים חיובו.

ועוד בזה שמצד המגרילים היתה קיימת הזכות לכופו לקיים את חיובו מכח מכירת זכות ההשתתפות בהגרלה. וכיון שכבר

נכלל הוא בתוך ההגרלה וזכה בדירה שעלתה בגורלו, הנה מה שלא נקלטה ההוראה בכרטיס האשראי אין זה סיבה לחזור מהזכיה ולנשל אותו מזכיתו, שהרי כך צורת ההגרלה וכפי שנעשתה שעפ"י מה שמשתתפי ההגרלה נותנים את פרטיהם ומודיעים בכך שמעונינים הם לרכוש את זכות הגורל ולהתנדב לטובת המוסד, הרי שלאחר קיום כל הפרטים הנ"ל עומד הוא בתקן ההגרלה ובזכות הזכיה בה. הן מצד המשתתף המתחייב, והן מצד המגרילים שמתחייבים לזכותו.

ד) ואין לומר שמחמת זה שחזר בו בטלפון השני ואמר שכיון שלא נקלטה ההוראה יורד הוא מהתחייבותו, הרי שמחל על זכייתו. חדא שכבר כתבנו שאינו יכול להסתלק מהתחייבותו, ואף כופין עליו מדין כופין על הצדקה, ויש אומרים דאף שעבוד נכסים איכא על כך, וכל עוד שלא נשאל על נדרו חובתו קיימת. יתירה מזו כל מה שאמר שחוזר הוא בו מהתחייבותו, היתה זו חזרה בטעות מפני דאנן סהדי שאם היה יודע שעלה בזכיית הגורל בודאי שלא היה חוזר בו. ועכ"פ כבר אמרנו שלא מהני חזרה דיליה כל שלא נשאל על נדרו. ועוד שזכות המגרילים לכופו על רכישת זכות הגורל.

ה) לאור האמור נראה שאי אפשר לנשל אותו מזכייתו שעלה בגורל, וכפי הנהוג והמקובל בין משתתפים בגורל דדיו במה שמביע את התחייבותו לתרום למוסד, כבר נכנס הוא עפ"י התקן להשתתף בהגרלה וכפי שנעשה בנ"ד, ואת התחייבותו לתרום למוסד עושה הוא גם לאחר קיום ההגרלה.

ו) ובנ"ד המגרילים אמנם שאלו את המו"צ וביצעו את מה שאמר להם.

והנה לא פורש להדיא האם אמר להם המו"צ שיכולים הם לחזור מזכיית הזוכה במקרה שיתנגד לשלם, ורק הוזכר שישאלו אותו בתמימות. ואולם נראה שגם אם אמר זאת במפורש שאם הזוכה [שבשלב זה לא ידע מזכייתו] יענה בשלילה יוכלו לבטל את זכייתו, אכתי יש לדון האם מחמת זה יש תוקף לחזרה, וזאת עפ"י מה שמקובל שמתנים מראש שההגרלה מתבצעת עפ"י הכרעת הממונה ובנ"ד המו"צ.

מיהו נראה דכל זה נכון דוקא ביחס לשאלות הנתונות לשיקול דעת בעלמא, ושעל זה מקבלים המגרילים את הכרעתו של הממונה על ההגרלה, אבל אם זוהי טעות בעיקר הדין הו"ל כטועה בדבר משנה והכרעתו שבטעות לאו הכרעה היא, וממילא אינה נכללת במה שהתרצו לקבל את הכרעת הממונה.

ז) מסקנא דדינא: נראה שהזכיה שעלתה בגורלו של הזוכה אי אפשר לחזור ממנה, והדירה שזכה בה הרי היא קיימת לזכותו.

הודאת בעל דין במזיק של מסירה

מעשה שאירע לפני זמן מה באחת מן הערים.

חתונה שנערכה באחד מהאולמות המאולתרים כנהוג בתקופה קשה זו, ומיד אחר החופה הופיעו כוחות משטרה בשמחה ופיזרו את כל המשתתפים, והשמחה נהפכה לתוגה ר"ל.

אחר כמה ימים, התקבל טל' בבית הורי הכלה, ומעבר לקו נשמע קולו של אחד

ממכרי המשפחה, וכולו מלא התנצלות וצער, על אשר בידים ובמזיד הרס להם את חתונת בתם.

וכה היו דבריו: היה נדמה לו משום מה, שמשפחה אחרת עורכת את כלולות בתם באותו יום באולם המדובר, והמשפחה הנזכרת שחשב שהם אלו המחתנים באותו לילה, נמנית על קבוצה שלדעתו מצוה לרודפם ולהצר להם עד חרמה [-רח"ל], ומשום כך הוא התקשר למשטרה, ומסר שנערכת כעת חתונה של 'מפירי חוק' באולם פלוני, ואכן תוך דקות אחדות, הם הופיעו בכוחות מתוגברים, ופיזרו בברוטליות את החתונה.

ואחר איזה ימים נודע לו ששגה, והחתונה שחשב שנערכה באותו יום, נערכה למחרת, ונמצא שהזיק לאחד ממכריו, ומבקש את סליחתו.

אבי הכלה וכן אבי החתן, כאשר נודע להם מיהו אותו 'מוסר', מבקשים לתובעו. אחר שיש כאן 'הודאת בעל דין' שכל מטרת ה'מסירה' אינה משום חשש של חולי הנגיף רח"ל, אלא 'מסירה' לשם מסירה, וא"כ אין למוסר שום טענה שיכולה לפטור אותו.

המוסר לעומתו טוען, דהוי כדין 'טעה בדבר מצוה', דלשיטתו מצוה קעביד בכך שמוסר את אותם שלשיטתו מצוה לרודפם ולמוסרם.

הנזקים שנגרמו כאן, רבים הם. הן קנס בסכום גבוה להורי החתן ולהורי הכלה, וכן לחתן. [וכן אין לתאר ולשער העגמ"נ שנגרמה לחוה"כ, שמי יודע באם אי פעם ישתחררו מזה]. צלם, תזמורת, אוכל, מלצרים, אולם.

בעל האולם יצא גם ניזוק, אחר שהוזהר ע"י המשטרה שלא לעשות יותר אירועים, וכך יש לו פסידא מכאן ולהבא.

האם אכן יכולים לחייב את האדם המוסר, גם מדין של 'למען ישמעו וייראו', וכך אפשר שיפחתו המסירות.

ההקדמה להשובה

גרסינן בגמ' (גיטין נה:) "אמר רבי יוחנן מאי דכתיב 'אשרי אדם מפחד תמיד ומקשה לבו יפול ברעה', אקמצא ובר קמצא חרוב ירושלים". ופירשו התוספות דבגמ' (ברכות ס.) אמרינן 'אשרי אדם מפחד תמיד', ההוא בדברי תורה כתיב שדואג שלא ישכח תלמודו וחוזר על משנתו תמיד. [ומאי דכתיב 'פחדו בציון חטאים', ההוא במילי דעלמא.] ומקשה לבו יפול ברעה, והכא נמי שהקשו את לבם ובטחו על רוב טובתם ושלוותם לבייש את בר קמצא.

וע"ע חת"ס עה"ת (פ' משפטים) אשר פירש דבודאי המבייש עשה זאת משום שראה בו דבר ערוה, ואמרינן בגמ' (פסחים קיג:) דמצוה לשנאתו כדכתיב "יראת ה' שנאת רע". ושעל כן החכמים שם לא מיחו בידו. אלא שכתבו שם התוספות ע"פ הגמ' ב"מ דמצוה בשונא, כיון שכמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם, ומתוך כך באים לידי שנאה גמורה, ושע"כ "עזב תעזב עמו" אוהב לפרוק ושונא לטעון מצוה בשונא ע"מ לכפות את היצה"ר. דמצוה לשנוא את הרע אך לא את האדם. ובחת"ס שם כתב לבאר בזה מאי דאמרינן בגמ' ב"מ דלא חרבה ירושלים אלא מפני שהעמידו דבריהם על דין תורה. והיינו שהחכמים שלא מיחו בידו היה זה מפני שעל פי דין מצוה לשנאותו, אבל לפנים משוה"ד היה צריך שלא לגלות שנאתו. וכדברי התוספות שלא יבואו לשנאה גמורה, ומפני שלא נהגו לפנים משוה"ד חרבה ירושלים.

שמעינן מהכא דהשנאה "לשם שמים" קשה יותר, מפני שחושב דמצוה קעביד ובא לידי שנאה גמורה, כלומר מתוך מצות שנאת הרע מגיע לידי שנאה אישית כמים הפנים לפנים, ועל כך צריך למכפייה ליצה"ר.

אשר על כן קודם שנתייחס לגוף השאלה, נביע את בכייתנו אוי לנו שכך עלה בימינו שחושבים אנשים למצוה דברים אשר לא יעשו, לרדוף איש את רעהו עד חרמה, ושעל כך חרב הבית בעוונותינו בעוון שנאת חינם, ובירה תוכיח.

וכאן גם המקום להעתיק את דברי הגה"צ רבינו משולם דוד הלוי סאלאבייצ'יק זצוק"ל (הוב"ד בשיעורי רבנו דוד משולם על התורה עמ' עט) בענין גדלות הגה"צ רבי בנימין דיסקין אביו של המהרי"ל דיסקין זצוק"ל, תן לחכם ויחכם.

וז"ל: וביותר דהגדלות בתורה אינה נמדדת רק בכמות אלא בהרגש שיש כלפי התורה, ידוע שהמהרי"ל דיסקין היה מפליג תמיד במעלתו של אביו, ופעם שאל אותו מאן דהוא מדוע הוא כה מפליג בשבחו של אביו ובמה הוא עדיף ממנו, ובמקום תשובה סיפר לו מעשה שהיה, שאביו ר' בנימין היה רב בעיר ווילקוביסק ור' בנימין היה יושב בחדר פנימי והתלמידים ישבו בחדר החיצוני, והיתה לו אז חבורת תלמידים מפורסמים ביניהם היו הבית יעקב ור' יצחק אלחנן ובנו ר' יהושע לייב ועוד תלמידים שנהיו אח"כ מגדולי הדור, ונכנס אחד לשאול שאלה על אודות מקום שנפל בו ספר תורה ומה צריך לעשות, והתלמידים וכן מהרי"ל שישב שם ישבו ודנו בזה ואמרו להשואל שיכנס פנימה וישאל את הרב, ומיד כששמע ר' בנימין שס"ת נפל, התעלף, ורק אח"כ כשהתעורר ישב לדון מה יש לעשות, ומזה הראה גודל היראה"ש של אביו והחילוק שביניהם. והנה אף שהיה אביו גדול מאוד בתורה, לא אמר לו המהרי"ל שטיקעל תורה של אביו להוכיח על גדלותו, רק מעשה שנוגע ליראת שמים, דבזה תלויה גדלות האדם. ואם נספר מעשה זה כיום מה יאמרו, שר' בנימין היה איש זקן והיו לו נערוועז ולכן התנהג כן, משא"כ המהרי"ל שהיה אדם צעיר ובריא. אבל מהרי"ל סיפר מעשה זה להראות גדלותו של אביו, דתורה אינה רק ללמוד וללמד, אלא התורה נמדדת גם בכמה הרגש פנימי יש לחשיבות התורה, וכן היראת שמים איננה נמדדת בזה שעומדים בר"ה שמונה עשרה ארוך, יראת שמים היא הרגש פנימי שלב בוער להקב"ה. עכ"ל הנצרך.

ושעל כן חובתינו לקיים "בעבור תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו".

א. התכוין למכור, אך היה ע"פ דין

א) אם נצא מנקודת הנחה שקיום אירוע החתונה בהתקהלות מסכן את הצבור ודינו כרודף, הרי דבכה"ג יש להציל את הנרדפים ולמסור את הרודפים עיין חו"מ (שפח, י). וע"ע רמ"א (שם יב) דמי שעוסק בזיופים ויש לחוש שיזיק לרבים במקום שהמלכים מקפידים, יש להתרותו שלא יעשה כן ואם אינו משגיח יכולים למוסרו.

ולפי"ז בנ"ד אם אכן זוהי הקביעה שקיימת סכנת הדבקה הגובלת בספק פקו"נ, הרי שבמצב זה שרי לדווח למשטרה על מנת למנוע סכנה זו.

ב) על פי קביעה זו הנה אע"פ שהמוסר בנ"ד לא התכוון למסור למשטרה לשם הצלה אלא לשם רדיפה [ושזה מעשה נפשע], מ"מ על הצד שמצד הדין יש למסור לשם הצלה הרי שיש לפוטרו מההיזק שנוצר גם אם לא כיוון לשם הצלה, דאזלינן בתר מעשיו ולא בתר כוונתו. ויש לדמות ענין זה לנפסק ברמב"ם (פ"ב משבת הט"ז) עפ"י הגמרא (מנחות

סד.) בדין פרש רשת לצוד דגים בשבת והעלה תינוק דפטור, אע"ג שהתכוון לאיסור אזלינן בתר מעשיו ולא בתר מחשבתו, וכן פסק בכף החיים (סימן שכח סקפ"ג) בשם הברכ"י (סק"ט) עפ"י הרמב"ם הנ"ל.

ג) והכא נמי בנ"ד [אם אכן זוהי המציאות שקיים חשש פקו"נ של הדבקה ושמחוייב הדבר להזמנת משטרה], דכיון שעומד הדבר מצד עצמו למסירה למשטרה, ממילא מה שמסר למשטרה אע"פ שלא התכוין להצלה אלא להזיק לא חשיב מעשה היזק, דבתר מעשיו אזלינן ולא בתר כוונתו.

ב. הזהרת בע"ד בחיוב מוסר

א) ואכתי יש לעיין בנ"ד [את"ל שלא היה היתר לקרא למשטרה], דחיוב המוסר הוא משום דינא דגרמי וכבר נחלקו הראשונים האם חיובו הוא מדינא או מקנסא דרבנן. נפק"מ האחת היא כשמת המוסר האם גובה מיורשיו, דמרן השו"ע (שם ס"ב) פסק דגובים מהיורשים, ואילו הרמ"א שם כתב די"א דאין גובים. ופירש שם הש"ך (סקי"ד) דזהו שורש מחלוקתם, דלמרן השו"ע דינא דגרמי הוי דינא מדאורייתא וכשיטת הרמב"ן ודעימיה, ושע"כ גובים מן היורשים דנכסי דאיניש אינון ערבין ליה. ולעומ"ז הרמ"א ס"ל כהריצב"א דדינא דגרמי אינו אלא קנס דרבנן, ולדידיה קנסו ולבריה לא קנסו.

ולכאורה יש לומר נפק"מ שניה לענין הודאת בע"ד על מסירה, דאת"ל דדינא דגרמי הוי דינא, הוי ליה הודאת בע"ד בממון שחייב, ולעומ"ז אם דינא דגרמי הוי קנסא, לכאורה יהא פטור משום דהו"ל מודה בקנס דפטור.

ב) מיהו עיין ברמ"א עצמו (שם ס"ח) אשר כתב דמוסר שהודה בהודאת עצמו חייב לשלם. ועיי"ש ש"ך (סקנ"א) ובביאור הגר"א (שם) אשר כתבו לבאר דדווקא בקנס של תורה פטור בהודאת עצמו, ומדרשה דאשר ירשיעון אלקים פרט למרשיע את עצמו, אבל בקנס דרבנן לעולם חייב בהודאת עצמו. ודחה הש"ך שם את דברי הרש"ל אשר כתב דרק אם גרמי הוא מדינא חייב בהודאת עצמו, אבל אם הוא מקנסא פטור. ולאמור דברי הש"ך מוכחים משיטת הרמ"א, דס"ל דגרמי הוי קנסא ושע"כ אינו גובה מן היורשים, ואעפ"כ חייב בהודאת עצמו. וחיזק הש"ך את דבריו מדברי המרדכי והמהרי"ל, אשר כתבו דמודה בקנס פטור אינו אלא בקנס דאורייתא, אבל בקנס דרבנן לעולם חייב.

ג) מיהו עיין בקצוה"ח (שפח סקי"א) אשר הוכיח מהשטמ"ק (ב"ק צא:) אשר כתב בשם רבי יהונתן דדין החוטף מצוה מחבירו שחייב לשלם לו י' זהובים, אי נימא דהוי קנסא, דינו שיהא פטור בהודאת עצמו כדין מודה בקנס פטור, ורק אי הוי תקנתא יהא חייב בהודאת עצמו. וזה כסברת הרש"ל שאין לחייב בהודאת בע"ד בגרמי אלא מטעם דהוי דינא, הא אי הוי קנסא פטור אע"ג דהוי קנס דרבנן. ודלא כהש"ך.

ג. הזהרת בע"ד בקנס דרבנן

א) ועיין עוד קצוה"ח (סימן לח סק"א) אשר הביא לשיטת רבינו חננאל והרמב"ם המובאים ברמב"ן (מכות ג.) אשר פוטרים בעדים שהעידו ולאחר מכן אמרו עדות שקר העדנו, לא סגיא דאין משלמין אלא עדותן עדות, ואעפ"כ פטורים מלשלם מה שהוציאו ממון על פיהם והודו ששקר העידו. והוקשה לש"ך ולט"ז מדוע לא יתחייבו מדינא דגרמי, והביא שם הקצוה"ח את תירוצו של הכנה"ג אשר פירש דס"ל להר"ח והרמב"ם דאין משלמין עפ"י עצמם משום דינא דגרמי, דס"ל דדינא דגרמי הוי קנס ושאין משלמים עפ"י עצמם. ע"כ. וביאורו של הכנה"ג תואם את

סברת הרש"ל והשטמ"ק בשם רבי יהונתן דגם בקנס חכמים אמרינן דמודה פטור. ועיי"ע בשו"ת שיבת ציון [להגר"ש סגל לאנדא בנו של הנוב"י (סימן קט)] ובאמרי בינה (דיינים סימן ח) והוב"ד בקצרה בפת"ש (חו"מ סימן שפח סק"ה), אשר ציינו לדברי הראב"ן דגם הוא ס"ל דבקנס חכמים אמרינן מודה בקנס פטור, וכתב זאת הראב"ן בדין היזק שאינו ניכר של מטמא מדמע ומנסך שהוא קנס חכמים שהזיק במזיד, ופטור עפ"י הודאת עצמו כדין מודה בקנס פטור. ועוד האריך שם בשו"ת שיבת ציון כיד ה' הטובה עליו ללמוד זאת בשיטת הרמב"ם (פ"ז מחובל ומזיק ה"ד) ואכמ"ל. וסיים בשו"ת שיבת ציון שם שמפורש כהרש"ל בראב"ן וברמב"ם, ושכ"כ בשו"ת מעיל צדקה (סו"ס סא), ושע"כ עשה מעשה לפטור את זה שעבר על קנס הקהל עפ"י הודאת עצמו, ולכל הפחות מצי למימר קים לי כהפוטרים.

ב) מיהו עיין בפנ"י (ב"ק צח:) ובקצוה"ח (סימן לח סק"א ובסימן שפח סק"א) אשר הוכיחו כסברת הש"ך דמודה בקנס דרבנן חייב, וזאת מדברי הגמרא (ב"ק צח:) בדין שורף שטרותיו של חבירו שחייב מדינא דגרמי, ולרבה פטור. והוקשה לגמרא היכי דמי אי דאיכא עדים שראו השטר, ליכא שום היזק לבעל השטר כיון שיכתבו לו שטר אחר עפ"י מה שראו, ומוקי לה בגמרא באופן של תהא במאמינו. הא קמן דלמאן דדאין דינא דגרמי חייב עפ"י הודאת עצמו. ובשלמא לשיטת הרמב"ן ודעימיה דדינא דגרמי חייב מן התורה שפיר, אבל לשיטת הריצב"א ודעימיה דהוי קנס דרבנן, היאך חייב עפ"י עצמו, אלא ש"מ כסברת הש"ך דמודה בקנס דרבנן חייב.

ג) ונאמרו באחרונים מספר אופנים ליישב: האמרי בינה (דיינים סימן ח) הנ"ל והבית אהרן כתבו שאכן באופן שבעל השטר מאמין לשורף ששרף את השטר, הרי הוא מתחייב מחמת הודאתו וצריך להפטר מדין מודה בקנס, אבל הגמרא עוסקת כפי שביאר היש"ש שרק על הסכום הנכתב בשטר השורף מאמין לבעל השטר, אבל על עצם שריפת השטר יש עדים, נמצא שאין השורף מתחייב כלל מחמת הודאתו אלא מחמת העדאת העדים, ורק שמאמין לבעל השטר על הסכום, ובכה"ג חייב גם בקנס.

ועיי"ע מה שכתב בקהלות יעקב (מכות סימן ג) ליישב בדרך אחרת את דברי הכנה"ג ואכמ"ל.

ד. אי חייב לצאת יד"ש בקנס

א) עפ"י האמור המודה שמסר שחיובו מדינא דגרמי, איכא ספק ספיקא לחייבו, חדא לשיטת מרן השו"ע דס"ל דגרמי הוי דינא ולא קנסא וכדמוכח מחו"מ (שפח, ס"ב) שגובה מן היורשים של המוסר, וכן לפי הכנה"ג מוכח מחו"מ (סימן לח ס"א) עפ"י מה שחייב השו"ע עפ"י הודאת העדים האומרים עדות שקר העדנו. וכשיטתו של מרן השו"ע ס"ל ג"כ להרש"ל הנ"ל דגרמי הוי דינא ולא קנסא. ובר מן דין גם את"ל דגרמי הוי קנסא, הא איכא שיטת הש"ך והגר"א והרמ"א והפנ"י דס"ל שבקנס דרבנן הודאת בע"ד מחייבת.

ואם בנ"ד הבעלי דינים הם ספרדים, מעיקר הדין יש לחייב דלא אמרינן קים לי נגד מרן השו"ע, אולם בבעלי דין אשכנזים ובפרט אם המוסר עצמו אשכנזי יוכל לומר קים לי כדעת הסוברים דגרמי הוי קנסא דרבנן וכפסק הש"ך בסימן שפ"ו ועוד, וכשיטת הסוברים דבקנס דרבנן לא מחייבים עפ"י הודאת עצמו, והרי קיי"ל שאין מוציאים ממון עפ"י ספק ספיקא. בר מן דין יש לצרף גם את הדבר שיש להסתפק בנ"ד אם חובה לדווח למשטרה על מנת להציל. ומטעם כל זה קשה להוציא ממון בבע"ד אשכנזי.

ב) ולענין לצאת יד"ש בקנס עיין רשב"א (ב"ק עד:) אשר כתב בשם הירושלמי דאין חיוב לצאת יד"ש בקנס, והוכיח מעובדא דרבן גמליאל עם טבי עבדו, וכ"כ הגר"א (יו"ד סימן רסז סק"פ) ובקצוה"ח (סימן א סק"ז). מיהו בספר החינוך (מצוה נא) כתב דמצוה לצאת יד"ש, הוב"ד בשער המשפט (סימן א סק"א). ובמנ"ח (מצוה נא סקי"ג) ובשו"מ (כרך ד' ח"ב סימן קפח ד"ה ובזה אמרתי), כתבו לחלק בין קנס דלא חסרי ממונא וכשחרור טבי העבד דאז פטור, לבין קנס דחסרי ממונא דחייב לצאת יד"ש, וכן סתם ערוה"ש (חו"מ סימן א סקי"ג) דיש למזיק לחוש לעצמו לצאת יד"ש. ובפרט בנ"ד דיש שני צדדים חזקים לחיוב מעיקר הדין, האחד דגרמי הוי דינא ולא קנסא, והשני דמודה בקנס דרבנן חייב לשיטת הש"ך ודעימיה.

ה. מסקנא דדינא

א) אם הבע"ד ספרדים יש לחייב את המוסר מדינא דגרמי ועפ"י הודאת עצמו, באופן שלא היה ראוי למסור למשטרה מצד המציאות בפועל.

ב) אם הבע"ד אשכנזים קשה להוציא בדינא ודיינא ממון, מטעם דיכול לטעון קים לי דהו"ל מודה בקנס ופטור לדעת הפוטרים גם בקנס דרבנן.

ג) מכל מקום גם באופן זה יש למזיק לחוש לעצמו לצאת יד"ש.

ויאסוף מזקני העם

תורת מרנן ורבנן שליט"א

מרן שר התורה
הגאון הגדול רבי חיים קנייבסקי שליט"א

מקבץ תשובות מכת"י בעניני הפסח וליל הסדר, כאשר השיב רבינו לשאלות הרה"ג רבי מתתיהו גבאי שליט"א, ובתוספת ציונים מקורות והארות מאת הגר"מ שליט"א על הדברים

קידוש קודם שנתחשך

שאלה: להמבו' בשו"ע דאין לקדש קודם שתחשך, כשעבר וקידש אם יצא יד"ח קידוש.

תשובה: יצא[פב].

קידוש בליל הסדר אי"ז מקום סעודה

שאלה: איך עושה קידוש בליל הסדר, ואח"כ מאריך בסיפור יצ"מ, והא אי"ז קידוש במקום סעודה.

תשובה: הכל סעודה אחת[פג].

פב. ובפ"א שאלתי למרן, אם יחזור ויקדש והשיב לא, ובס' בד קודש למרן הגרב"ד פוברסקי (מועדים עמ' ס"ט, ועמ"ס פסחים ס' ל"א) כתב לתלות בתרי טעמי שכתבו המג"א (ס' תע"ב) וכן הט"ז והפרמ"ג (שם) דאין לעשות קידוש מבעו"י, עי"ש, וכן כתבו הך נפק"מ בס' עולת כהן (ליל הסדר ס"ז או"ז) ובס' משמרת הפסח (ח"א ס' ס"ג או"ב), ועמש"כ בזה בס' כנסת אברהם להגר"א פרבשטיין זצ"ל (מועדים סו"ס כ"ג) ובס' ירח למועדים להגר"י אולשין (פסח ס"ו אות י"ג) ובס' שיח האורים (עמ' קי"ב) ובס' סידור פסח כהלכתו (דיני ד' כוסות פ"ג ס"ו הערה 39 ובס' מקראי קודש [הררי] (ליל הסדר פ"ד ס"ג) ובשו"ת אבני דרך (חי"א ס' ס"ח), ועי' מה שהשיב מרן בס' דולה ומשקה (עמ' קפ"א) ומש"כ בבית מתתיהו (ח"ג ס' ל"ח) עי"ש, ובס' ברכת מרדכי (בין פסח לעצרת ס' י"ז).

ובעיקר הדבר אם יוצא יד"ח קידוש מבעו"י, עי' בחת"ס (פסחים צט:) שהוכיח מהסוגיא שיוצא, וכן ס"ל להרשב"ץ בס' יבין שמועה (מאמר חמץ אות קל"ב), ועמש"כ בזה בשו"ת משנה הלכות (חי"א ס' שע"ז) ובס' משנת יעקב להגר"י רוזנטל זצ"ל (פ"ה משבת ה"ג) ובס' עקדת משה (ח"ה ס"י) ובשו"ת ישיב יצחק (חלק מ"ג ס"כ).

פג. ועמש"כ בזה בתוס' (פסחים קג:) ובשו"ת גינת ורדים (או"ח כלל ג' ס"כ) ובס' שלחן גבוה (ס' תע"ג ס"ק כ"ז) ובאשל אברהם מבוטשאטש (ס' רע"ג ס"ג), ובארוכה בס' אלה הם מועדי להגר"א שלזינגר

לצאת ארבע כוסות בכוס אחד גדול

שאלה: אם אפשר לצאת יד"ח ארבע כוסות בכוס אחד גדול ארבע פעמים.

תשובה: חלילה וחס[פג].

הקיא הארבע כוסות

שאלה: מי שהקיא בליל הסדר הארבע כוסות אם יצא יד"ח או צריך לחזור ולשתות.

תשובה: לא[פה].

רובו ככולו בהסיבה

שאלה: האם יש להקל כששותה ארבע כוסות, להתחיל לשתות הכוס שלא בהסיבה כשעושה כן שלא ישפך ולהמשיך בהסיבה, ואולי יועיל מדין רובו ככולו, ומה"ט לא יהא חשש מצד פגום.

תשובה: לא[פו].

יין לבן או מיץ ענבים

שאלה: מי שיש לו לארבע כוסות או יין לבן או מיץ ענבים אדום מאי עדיף.

תשובה: מיץ ענבים[פז].

התערב לו כוס מארבע כוסות שלא הוטבל בטבולין

שאלה: התערב לו אחד מארבע כוסות שלא הטביל ביחד עם כוסות שהוטבלו, אם יכול לצאת בהם ד' כוסות.

תשובה: לא[פח].

(פסח ס' כ"ו) ובס' מעדני אשר (פסח עמ' ל"ו) ובשו"ת מנחת שלמה (ס' י"ח) ובס' שמירת שבת כהלכתה (פמ"ח הערה קי"ט) ובס' קרואי מועד (פסח ס"ד), ועי' מש"כ בזה הג"ר שריאל רוזנברג בקובץ מוריה (ניסן תשע"ח עמ' של"ו).

פד. והסתפק בזה הפרמ"ג (ס' תע"ט א"א סק"א) עי"ש, ובביאור הלכה (ס' תע"ב) צידד שיצא עי"ש, ועי' בס' נטעי גבריאל (פסח ח"ב פע"ד ס"ד) ובשו"ת בירורי חיים (ח"ו ס' קכ"ה או"ז).

ובשו"ת דברי שלום למורי"ז הגה"ח רבי שלום יצחק מזרחי זצ"ל (ח"ד ס' ל"ה) מסיק שיוצא, ועמש"כ בשו"ת מנחת יצחק (ח"ח ס' מ"ו), ומה שהשיב מרן בס' תשו' הגר"ח (ח"א עמ' תש"מ).

פה. וכן השיב מרן במועדי הגר"ח הנדמ"ח (ח"א תשו' קי"ח) שיצא, ויעו"ש מה שציינתי ע"ז, וכן השיב מרן בס' ויכתוב מרדכי (עמ' של"ז) עי"ש, ועמש"כ בשו"ת מגדל צופים (ח"ב ס' י"ט) ובס' עטרת שלמה להגר"ש זעפראני (או"ח ס"ד) ובשו"ת ידות הלוי (ח"א או"ח ס' י"ב) עי"ש.

פו. ועי' במועדי הגר"ח (ח"ב תשו' קע"א) דאם שתה רוב כוס בהסיבה יצא אף במיעוט שלא בהסיבה עי"ש, ועמש"כ בס' שערי אושר (ח"ב ס' י"ז).

פז. ואף דמרן נוהג לצאת ארבע כוסות ביין דווקא, כמובא בס' אלא ד' אמות של הלכה, מ"מ ס"ל שעדיף מיץ ענבים כשהוא בצבע אדום, מיין לבן, וכן הביא בשם מרן בס' מנחת איש (חג ומועד פמ"ח ס' י"ג) עי"ש.

פח. ובשו"ת לבושי מרדכי (יו"ד ס' פ"ב) כתב בזה עפי"ד הצל"ח (ביצה כד:) שבטל ברוב ול"ה דבר

להכין כרים להסיבה באשתו נדה

שאלה: אם מותר לאשה נדה להכין לבעל כרים לישען למצות הסיבה.

תשובה: שלא בפניו[פט].

קליות ואגוזים או ממתקים

שאלה: במצוה לתת לילדים בליל הסדר קליות ואגוזים שלא יישנו אם זהו דווקא קליות ואגוזים, או אפשר גם ממתקים.

תשובה: מה שרוצה[צ].

חתן שנה ראשונה בקיטל

שאלה: הנוהגים ללבוש קיטל בליל הסדר אם ג"כ חתן שנה ראשונה ילבש.

תשובה: לא[צא].

שיש לו מתירין עי"ש. ועמש"כ בזה אם אמרי' בזה ביטול ברוב, ואם צריך להטביל שוב, בשו"ת הר צבי (יו"ד ס' צ"ג) ובס' תבואת שמש [שפירא] (ס' פ"ז) ובשו"ת מורשת משה (ס' כ"ו) ובשו"ת הלכה למשה [ניימאן] (ס' קנ"ו) ובשו"ת באר משה (ח"א ס' מ"ה) ובשו"ת ציץ אליעזר (חי"א ס' נ"ח) ובשו"ת מהרי"ץ [דושינסקי] (ח"א ס' ס"ט) ובס' דרכי תשובה (יו"ד ס' ק"כ ס"ק ל"ו) ובשו"ת תשורת שי (מה"ת ס' ק"ד) ובדעת תורה למהרש"ם (יו"ד ס' ק"כ) ובשו"ת פאת שדך (יו"ד ס' מ"א או"ג) ובשו"ת שבט הלוי (ח"ד ס' צ"ג) ובס' דברות מנחם (מוקצה ס"ד ענף ג') ובשו"ת ברית הלוי (ח"ב ס' צ"ד) ובס' פסקי הוראה (תערובת ס' ק"ב ס"ג ס"ק נ"ז) ובשו"ת ישיב יצחק (חי"ג ס' ל"א) ובס' טבילת כלים להגר"צ כהן (פ"ד ס' כ"ד) ובס' פתחי תשובות (תערובות ס' ק"ב ס"ג) ובשו"ת ויען הכהן (ח"ב ס"כ) ובשו"ת מציון תצא תורה (תשו' שמ"ו) ובס' אשרי האיש (יו"ד פ"ט ס' נ"ח) ובס' דרכי הלכה (תערובת ס' ק"ב עמ' קפ"ח) ובס' אהל יעקב טבילת כלים הנדמ"ח (ס' קי"ב) ובשו"ת בירורי חיים (ח"ג ס' כ"ד) ובשו"ת אורחותיך למדני (ח"ה ס' קכ"ד) ובס' מראות יחזקאל (ח"א עמ' תנ"א). ועי' מה שהשיב מרן בס' שערי ציון (ח"ב עמ' ר"ל) ומש"כ בזה בבית מתתיהו (ח"ג ס' ל"ד) עי"ש. ועי' בשו"ת אבן פנה (ח"א ס' צ"ח) ובשו"ת ואשיבה דברי (ח"א ס' ל"ג) ובשו"ת משנת יצחק (ח"א תערובת ס' כ"ט) ומש"כ הג"ר אמיר ולר בקובץ המאור (תשרי חשוון תש"פ עמ' ע"ח) ובס' דור המלקטים (איסו"ה ס' ק"כ ס"ג) ומה שהארכנו בבית מתתיהו (ח"ג ס' ל"ד) ומש"כ בשו"ת מנחת פרי (ח"ו ס' פ"ה או"ג) ובשו"ת ברוך אומר (יו"ד ס' מ"ט).

פט. ובס' פסקי משנה הלכות (עמ' ס"ו) כתב דשרי אף בפניו דהוי לצורך מצוה עי"ש, וכ"כ בס' נטעי גבריאל (נדה עמ' רפ"ד) עי"ש, ועי' בס' תפארת הטהרה (פי"ג ס' י"ז).

צ. ובספר פרדס יוסף החדש על הגדה של פסח, להגר"ג רבינוביץ שליט"א (אות ע"ט) השיב מרן, אצלנו חילקו אגוזים, עי"ש ובס' חינוך הבנים כהלכתו (פע"ה ס"ה) עי"ש, ובספר ענפי משה (פסח ס' רכ"ח) ובספר גם אני אודך (תשובות הגר"ב דדון, סימן שכ"א) ובהגדש"פ ברכת נתנאל (עמ' צ"א) שמרן הגראי"ל שטיינמן זצ"ל לא נהג לחלק אגוזים בליל הסדר עי"ש, ובס' הליכות אמרי סופר (ח"ב עמ' פ"ח) שחילק אגוזים עי"ש.

צא. ועי' מה שהשיב מרן כיו"ב לענין קיטל ביו"כ לחתן בשנה ראשונה במועדי הגר"ח (ח"א תשו' שס"ב), ומה שציינתי בזה, ומש"כ בזה לענין ליל הסדר בס' שמחה תמימה (פי"א ס"ז), ומה שהביא בשם מרן בס' תורת המועדים שונה הלכות (ס'

אבל בלבישת קיטל

שאלה: אבל תוך י"ב חודש או שלושים יום האם נוהג ללבוש קיטל, והאם שותה בהסיבה בליל הסדר.

תשובה: אין אבילות ביו"ט[צב].

והגדת לבנך בבן גדול

שאלה: אם יש מ"ע והגדת לבנך בבן גדול שכבר התחתן, או רק בקטנים.

תשובה: בכולם[צג].

מצות סיפור יצ"מ בהל' הפסח

שאלה: אם מקיימים מצות סיפור יצ"מ בלימוד הל' הפסח.

תשובה: לא[צד].

לשקול מצות ביו"ט

שאלה: אם מותר לשקול מצות בליל הסדר לכזית מצוה.

תשובה: אין בין יו"ט לשבת אלא אוכל נפש בלבד[צה].

תע"ב). ודעת מרן שחתן שנה ראשונה אין לובש קיטל, מובא גם בהגדש"פ ברכת נתנאל (עמ' פ"ט) עי"ש.

ועיקר מנהג לבישת קיטל בליל הסדר מובא בט"ז (או"ח סימן תע"ב סק"ג) משום חירות עי"ש.

צב. ובס' הליכות שלמה (פסח פ"ט הערה 136) שנוהגים ללבוש קיטל אפי' בשנת אבילות עי"ש, ועי' בט"ז (שם) ובמשנ"ב (שם ס"ק י"ג), וכן השיב מרן בקובץ מה טובו אהליך יעקב [היוצא לאור על ידי הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א] חלק ח' (עמוד קמ"ח) בתשובה לידי"נ הגר"י סקוצילס.

צג. ועי' בס' נטעי גבריאל (פסח ח"ב פרק פ"ו ס"ו). וע"ע בשו"ת משנת יוסף (חי"ג ס' קנ"ב).

צד. ובס' מקראי קודש (פסח ח"ב ס' מ"ב) נקט בדעת השו"ע (ס' תפ"א ס"ב) שיוצא, וכ"כ בשו"ת אור לציון (ח"ג פט"ו ס"י), ועי' בשו"ת אבני ישפה (ח"ו ס' פ"א) ובס' אהל יעקב (ליל הסדר עמ' ס"ח). ועיין מה שכתב בספר גם אני אודך תשובות הגר"מ חליוה (חלק ט' סימן י"ט) ובספרו ענפי משה (פסח ס' רנ"ט) ובס' ימלא פי תהלתך (עיונים בתפילה עמ' תנ"ח) ובשו"ת בנין שלום (מועדים ס"א).

צה. ועמש"כ בזה בשו"ת משנת יוסף (חי"ג ס' קי"ג) ובשו"ת אור לציון (ח"ב פכ"ה ס"ה) ובס' שולחן שלמה (ס' ת"ד ס' ק"ב) ובס' יום טוב כהלכתו (פ"א ס' ע"ח) ובס' עובדין דחול (פ"ב סי' ע') ובקובץ זרע יעקב (ל"ט עמ' שמ"ה) ובשמירת שבת כהלכתה (פכ"ט הערה ק"ג), ועי' בפתח הדבור (ס' ע"ו ס"ק ט"ו ס' ת"ד) ובכה"ח (ס' ש"ו ס"ק ס"ג) ובשו"ת מנחת דוד (ח"ד ס' פ"ב) ובשו"ת שרגא המאיר (ח"ג ס' ק' או"ב) ובס' הליכות שלמה (פסח פ"ט ס' ט"ז) ובס' אשרי האיש (ח"ג עמ' שפ"ז) ובשו"ת קול אליהו [טופיק] (ח"א ס' כ"ט) ובשו"ת מחקרי ארץ (ח"ד ס' ע"ט) ובשו"ת שמן אפרסמון (ח"א ס' י"א אות מ"ח) ובס' מקראי קודש [הררי] (ליל הסדר פי"ז ס' י"ד) ובס' חיכו ממתקים (יו"ט ס' תק"ו עמ' שע"ד) ובס' אהל יעקב (ליל הסדר עמ' י' ס' י"ט), ועמש"כ הגרא"י זלזניק זצ"ל בס' ישורון (כ"ו עמ' תל"ט) עי"ש, ובשו"ת קנין תורה (ח"ה ס' כ"ב או"ג) ובס' דור המלקטים (שבת ח"ב ס' ש"ו ס"ז אות ח'), ובס' מנחת איש (חג ומועד פמ"ה ס' מ"ט).

לצאת ממצה שאמרו עליה כיפור יצ"מ

שאלה: יש שחידש שמצה שיוצאין בה יד"ח, יהא ממצה שאומרין עליה ההגדה אם יש להקפיד ע"ז.

תשובה: לא שמענו[צו].

מצה נאה

שאלה: מ"ט לא מצינו דין מצה נאה, כמו לולב נאה ושופר נאה.

תשובה: כי מצה עיקרה שיהא כשרה וזה נויה[צז].

לצאת יד"ח מצה שהונחה תחת המיטה

שאלה: אם אין לו מצה לליל הסדר רק מה שהונח תחת המיטה אם יקח דליל שימורים הוא.

תשובה: לא[צח].

מצה או לבנו הקטן, או לאורח

שאלה: כשיש לו מצה ליתן או לבנו הקטן שהגיע לחינוך, או לאורח גדול מאי עדיף.

תשובה: י"א שקודם קטן כי הוא חיוב של אביו[צט].

צו. כן חידש הגרי"ז הלוי זצ"ל ומובא בהגדש"פ מבית לוי עי"ש, ועמש"כ בתשו' והנהגות (ח"ו ס' ק"ט אות ה') ובשו"ת משנת יוסף (חי"ג ס' קנ"א) ובס' מרקחת חיים (פסח ס' ל"א), ובספר פרדס יוסף החדש על הגדה של פסח, להגר"ג רבינוביץ שליט"א (עמוד קס"ט) ובספר ימי הפסח (עמ' פ"ג) ובהגדש"פ פירות השדה (עמ' מ"ג).

צז. כן הקשה הכלי חמדה (סוכות ס' קל"ד) ועמש"כ בס' חבצלת השרון (פסח). ובשיעורי רבי גרשון (פסחים צט:) תירץ מו"ר מרן הגרי"ג אידלשטיין שהמצוה במצה היא אכילתה וכשהיא נאכלת כבר אינה לענינו עי"ש, ועי' בהגדש"פ פונוביז' (ח"ב עמ' ח"ב עמ' רע"ד) ובס' מנהג ישראל תורה (ח"ב עמ' רל"ז) ומש"כ ידידי הגר"מ חליוה בקובץ אליבא דהלכתא (גליון פ"ו עמ' קי"ז) ובס' ענפי משה (פסח ס' קכ"ו) ובשו"ת ודרשת וחקרת (ח"ו ס' ע"ג אות ה') ובשו"ת מנחת פרי (ח"ו ס' נ' או"ג) ומש"כ בבית מתתיהו (ח"ג ס' ל"ז אות ג') עי"ש.

צח. ובשו"ת משנת יוסף (ח"ג ס' מ"ה או"ד) הביא שהגר"פ עפשטיין זצ"ל בעל המנחה חריבה התיר משום דליל שימורים עי"ש, ובשו"ת אוריין תליתאי (עמ' קנ"ז) ובס' מתורתו של רבי פנחס (פסקים והנהגות ח"ב עמ' תי"ד), ומש"כ ע"ד בס' ויגד משה (ס"ג אות י'), ובס' חשוקי חמד (פסחים קי"ב), ובשו"ת וישמע משה (ח"ד ס' ק"ד) ובס' אמרי יעקב (חו"מ ס"י עמ' רט"ו), ובס' הבית בכשרותו (עמ' צ"א) בשם מרן הגר"נ קרליץ להתיר אף במצה כל שבעה דשומר מצוה לא ידע דבר רע עי"ש, וכ"כ במשנ"י שם, ומש"כ בזה בשו"ת רבבות אפרים (ח"א ס"ח) ובס' כרם אליעזר (פסח ס"א אות י') עי"ש, וכן השיב מרן בס' הגדש"פ ברכת נתנאל לידי"נ הגר"צ תמיר (עמ' ל"ה) עי"ש, ומש"כ בס' שמירת הנפש כהלכה (עמ' קע"ה), ובשו"ת הלכתא מאורייתא (ס' ל"ט אות ג') ובס' חוט שני (פסח פי"ז ס"ק כ"ח) דלא אמרי' ליל שימורים אלא במה שאמרו עי"ש, ובס' דור המלקטים (עניני סכנה יו"ד ס' קט"ז ס"ה סק"ב) ובס' אהל יעקב (מאכלי עכו"ם ס' קט"ז ס' ק"ו).

צט. וכיו"ב השיב מרן בס' מועדי הגר"ח (ח"א תשו' תקכ"ז) לענין סוכה עי"ש, ועמש"כ לענין מצה בס' חשוקי חמד (סוכה מו: ור"ה לג:) ובס' ימי הפסח (עמ' פ"ה) ומה שציינתי בזה עוד במועדי הגר"ח שם, ומש"כ בשו"ת מנחת פרי (ח"ו ס' נ"ח).

ליתן לגוי לאכול מצות

שאלה: אם מותר ליתן לגוי לאכול מצות בפסח.

תשובה: לא[ק].

מצה עם הזר ללחם משנה

שאלה: מצה שיש חור באמצעיתה, והמצה יצאה כן מהתנור, האם היא נחשבת שלם ללחם משנה.

תשובה: כן[קא].

אנסוהו לאכול מצה בברכת המוציא

שאלה: אנסוהו לאכול מצה אם יברך ברכת המוציא.

תשובה: כן[קב].

הזר בו מאפיקומן תוך כדי דיבור

שאלה: סיים לאכול אפיקומן, ותוכ"ד חזר בו שאי"ז לאפיקומן אם הוי חזרה.

תשובה: לא[קג].

סודה אחר אפיקומן

שאלה: אם מותר לשתות סודה אחר אפיקומן כיון שהוא מוגז, או"ד הוי כמים.

תשובה: כמים[קד].

ק. כ"כ הט"ז (או"ח סו"ס קס"ז), ועמש"כ בזה ידידי הגר"מ חליוה בגיליון אליבא דהלכתא (פ"ו עמ' קכ"ה), ובשו"ת בשמים ראש (ס' קס"ט) ובכף החיים (או"ח ס' קס"ז סק"מ) ובס' נתיבי המנהגים (פסח עמ' רס"א) ובספרו מרגניתא טבא (עמ' של"ג) ובספר יעבדוך עמים (עמ' ע"ח), ומה שכתבתי בשו"ת אבני דרך (חי"ג ס' ל"ד) ובס' ענפי משה (פסח ס' קנ"ט) ובשו"ת השואל (ח"ב ס' ל"ד) ובס' בן ציצית הכסת להג"ר שמואל כהן (ס' י"ב) עי"ש.

קא. ועמש"כ בארוכה בס' לחם איש (עמ' רכ"ב).

קב. ועמש"כ בזה בס' נזר הקודש (ערכין עמ' כ"ג) עי"ש.

קג. והסתפק בזה הגרש"ז זצ"ל בס' שמירת שבת כהלכתה (פ"ס הערה ל"ד) ובס' הליכות שלמה (פסח פ"ט ס' נ"ה) עי"ש ובס' שיח הלכה (ח"ב ס' מ"ו אות ט"ז) שצידד הגרש"ז זצ"ל שיכול לחזור בו, ועמש"כ בזה בשו"ת משיב נבונים (ח"ו ס' י"ד) עי"ש, ובספר גם אני אודך תשובות הגרמ"ש דיין (חלק ה' סימן ט"ז). ובקובץ מוריה (שבט תש"פ, עמוד קמ"ב).

קד. וראה מכתבו של מרן, בשו"ת דברי משה להגר"מ הלברשטאם זצ"ל (ס' י"ד) בענין אחר דסודה כמים עי"ש, וכן השיב מרן כאן דסודה כמים קודם הבדלה, ועמש"כ בזה לענין אפיקומן בס' ענפי משה (פסח ס' רנ"ו) עי"ש, וכן בס' הליכות אבן ישראל (פסח עמ' קצ"ב) דשרי סודה אחר אפיקומן, וכן הביא בענפי משה שם בשם בעל המשנת יוסף, ועיין עוד בספר גם אני אודך תשובות הג"ר יקותיאל ליברמן (סימן ע'), ובשו"ת חקי חיים (ח"ה ס' ק' אות ב'), ומה שהארכנו בספר גם אני אודך מתשובתי (חלק ה' סימן ב') לענין סודה אם הוי כמים, עי"ש.

תליית מצת אפיקומן

שאלה: בבאר היטב ס' תע"ז סק"ד נהגו לשבור חתיכה מאפיקומן ולנקוב אותה, ותולין אותה, וצ"ע הא התולה פתו ה"ז קשה לעניות כמבו' בפסחים קי"א ע"ב.

תשובה: חתיכה לתליה שאני ואינו מזיק[קה].

מים אחרונים ל"ה בסימני הסדר

שאלה: מ"ט לא הוזכר בסדר ההגדה מים אחרונים כאחד מסימני הסדר קודם ברך.

תשובה: אינו אלא משום סכנה[קו].

עבילת כוס של אליהו

שאלה: אם צריך להטביל כוס של אליהו כשאין שותה היין ורק מניח היין בכוס.

תשובה: כן[קז].

קה. ובס' שערי ציון (ח"א עמ' ע"ו) הביא ממרן הא דתולה פתו קשה לעניות זהו בדבר שרוצה לאכול, וחתיכה מאפיקומן שמשאירים כל השנה ואין אוכלו ליכא חשש עי"ש, ובס' עץ השדה הנדמ"ח (פ"ל ס"ד) ובס' ברכת השם (ס"ג ס' ס"א) ובס' שמירת הגוף והנפש (פל"א ס"ב) ובס' מרגניתא טבא (עמ' שכ"ג) לידידי הגר"א דבורקס, ובספר פרדס יוסף החדש על הגדה של פסח, להגר"ג רבינוביץ שליט"א (עמוד מ"ב), ובס' לבנימין אמר (עמ' קנ"ח) בשם מרן שעיקר הקפידא כשתולה בתוך סל, ולא פת בלבד, ועי' בשו"ת שיח יצחק (סו"ס קפ"ט) ובשו"ת שבט הקהתי (ח"ג ס' קכ"ב) עי"ש, ובס' ענפי משה (עירובין ס' פ"א) ובשו"ת אבני דרך (ח"ד ס' מ"ו) ובשו"ת לב חנון (ח"ב ס' י"ט), ועי' בס' הגדש"פ ברכת נתנאל (עמ' י"ח) עי"ש, ובשו"ת תשובות ישראל (ח"ג ס' ק"ט אות ו'). ובספר גם אני אודך תשובות הגר"מ חליוה (חלק י"ח סימן י"ג) ובס' ענפי משה (יו"ט ל"ח), ובס' שערי ציון (ח"א עמ' נ"ו) תירץ מרן על תליית פת אפיקומן, שומר מצוה לא ידע דבר רע וכיון שתיקנוהו חכמים אין מזיק עי"ש, ואולם ה"ז תליא במה שהארכנו בבית מתתיהו (ח"ד ס"א אות א') אם רק במצוה שבחובה אמרי' שומר מצוה, ושם (אות ו') אם במנהג אמרי' שומר מצוה, ובמצוה דרבנן (אות ב'), ונדפס בספר גם אני אודך מתשובתי (חלק ג' סימן ז') עי"ש.

קו. כן הקשה בס' לקט יושר (הל' פסח עמ' 24), ובתשו' שיח יצחק (ס' ר"כ) ר"ל כיון שליל שימורים שמור ממזיקין א"צ מים אחרונים משום סכנה עי"ש, ובס' שלמי מועד (עמ' ת"א) בשם הגרי"ח זוננפלד זצ"ל, ובס' שערי ציון (ח"א מועדים עמ' פ"ג) הביא ממרן שמים אחרונים כחלק מברכהמ"ז עי"ש, ומה שכתב בזה בספר פרדס יוסף החדש על הגדה של פסח, להגר"ג רבינוביץ שליט"א (עמוד של"ב) ובספר ברכת מועדיך (פסח ס' ל"ז) ובספר אהל יעקב (ליל הסדר עמ' קכ"ה) ומש"כ יד"נ הגר"צ תמיר בס' הגדש"פ ברכת נתנאל (עמ' צ"ג) עי"ש, ומש"כ בשם מרן בס' שיח הפסח (עמ' ל"ב) וכן השיב מרן בס' פניני שיח (עמ' ס"ד) עי"ש, ובס' אשד הנחלים (עירובין יז:) מה שהשיב מרן יעו"ש.

קז. ועמש"כ בזה בס' חשוקי חמד (ע"ז עה. עמ' תקי"ג) ובשו"ת מציון תצא תורה (תשו' שס"ד), ובשו"ת מנחת אשר (ח"ג ס' ס"ד) ובס' אהל יעקב (ליל הסדר עמ' ק"ל).

ובשו"ת אבני דרך (חי"א ס' קכ"ב) ובשו"ת מרכבות ארגמן (ח"ד ס' ל') ובס' אהל יעקב הנדמ"ח (טבילת כלים ס' קל"ה), ובקובץ מוריה (ניסן תשע"ח עמ' של"א) בשם הגר"ש דבליצקי שבעי טבילה, ומש"כ בס' טבילת כלים כהלכתה (פ"ה ס' כ"ד) ובס' דור המלקטים (איסוה"נ ס' ק"כ ס"ה), ובקונ' מים רבים (פ"ז ס' י"ב).

שלום זכר בליל הסדר

שאלה: כשחל בליל הסדר בשבת אם יעשו שלום זכר לנוהגין לעשות בליל שבת.

תשובה: לא נהוג[קח].

קח. ועמש"כ בזה בספר כרם אליעזר להגאון רבי אליעזר הכהן רבינוביץ שליט"א, הנמצא בסוף ספר פרדס יוסף החדש על הגדה של פסח (סימן א' אות י"ח) עי"ש, שהסתפק בזה הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, עיין שם.

הגאון הגדול רבי אליהו טופיק שליט"א
ראש ישיבת באר יהודה

שיעור היין בתוספת מים שמברכין עליו בורא פה"ג

א) עיקרא דהאי מילתא בפרק המוכר פירות (ב"ב צו:) בנתן מים בשמרים, ואמרינן התם דכו"ע רמא תלתא ואתא ארבעה חמרא הוא, דאמר רבא כל חמרא דלא דרי על חד תלתא מיא לאו כלום הוא [דהיינו כוס יין עם ג' כוסות מים דהיין הוא לפחות 25%], כי פליגי ברמא תלתא ואתא תלתא ופלגא, דרבנן סברי תלתא עייל תלתא נפיק פש ליה פלגא, ופלגא בשיתא פלגי מיא לאו כלום הוא [דהיינו כוס יין עם 6 כוסות מים דהיין הוא בערך 14%], ואחרים סברי תלתא עול תרין ופלגא נפיק פש ליה כוזא, וכוזא בתרי ופלגא חמרא מעליא הוא [דהיינו כוס יין עם ב' כוסות וחצי דהיין הוא בערך 40%], ובכה"ג ודאי חמרא הוא, ופסקינן כרבנן דאחרים דאם היין הוא 14% לאו כלום הוא.

ונמצא להלכה אם יש 25% יין לכו"ע ש"ד לברך בפה"ג, ואם יש רק 14% יין לא מהני ומברך שהכל, ולכאורה היה מקום לומר דאם יש 1/7 דהיינו 14% הוא דלא מהני הא אם יש 1/6, דהיינו על כוס יין אחד חמש כוסות מים דהיינו 17% יין מהני ו-25% ל"ד, אלא שרשב"ם בסוגיא (ד"ה פש להו וכו' בסופו) כתב וז"ל, וא"נ נפיק מן היין פלגא הוא דנפיק [ברמא תלתא ואפיק תלתא] וחד פלגא בחמשא פלגי מיא לאו כלום הוא [דהיינו כוס אחד יין נגד חמש מים דהיינו 17% יין], וכן הוכיח הגר"א בבאורו (סימן ר"ד ס"ה) מדברי רשב"ם אלו ד-17% יין ג"כ לא מהני, וכ"כ בנמוק"י בסוגין וז"ל וכבר פסקו רבה ור"י כרבנן דאחרים דאין לברך בפה"ג אלא ברמא תלתא ואתא ארבעה דהשתא הוי רביע היין ממש, משמע דפחות מכאן אין ראוי לברך עליו בפה"ג וכדאמרינן בשבת פרק המוציא יין, כמה שיעור ברכה רובע רביעית כדי שימזגנו ויעמוד על רביעית הלוג, וזו היא המזיגה הגדולה אלא שעדיין יש לו טעם יין וכו', ואין לומר דפחות מרביעית הוי חמרא מדאמרינן הכא לרבנן שיתא ופלגא בשיתא פלגי מיא לאו חמרא הוא [ר"ל דשביעית לאו חמרא הוא הא ששית חמרא הוא], וע"ז כתב וזה אינו, דמדלא נקט רבא לענין בפה"ג אלא ברמא תלתא ואתא ארבעה, משמע דבפחות מכאן לאו כלום הוא, והא דנקטו בדברי רבנן ופלגא בשיתא פלגי מיא לאו כלום הוא [ר"ל דלמה נקט דשביעית לא מהני והרי גם ששית וחמישית לא מהני אלא רביעית בלבד], ע"ז כתב ומשום אחרים דמחשבי ברמא תלתא ופש ליה כוזא וכו' הוא דנקטי דלאחרים אף בכה"ג מהני מהטעם שאמרה הגמ' לאחרים, ואה"נ לרבנן דוקא רביע מהני לברך בפה"ג ולא בפחות מזה.

וכ"פ מרן בשו"ע (או"ח סימן ר"ד ס"ה) שמרי יין שנתן בהם מים אם נתן ג' מדות מים ומצא ארבעה מברך הגפן, ואם מצא פחות אע"פ שיש בו טעם יין קיוהא בעלמא הוא ומברך שהכל, וסיים והיינו ביינות שלהם שהיו חזקות הוא דמהני רביע יין אבל יינות שלנו שאינן חזקים אפילו רמא תלתא ואתא ארבעה אינו מברך הגפן [והוא מתוס' רבינו יונה סו"פ כ"מ], ונראה שמשערים בשיעור שמוזגים באותו מקום. והוסיף הרמ"א ע"ז ובלבד שלא יהא אחד משישה במים דהיינו שביעית כי אז ודאי בטל עכ"ל, הא קמן שמרן ז"ל פסק כדעת

רשב"ם ונמוק"י, וכן דעת הרמב"ם והטור דרביע הוא בדוקא ופחות מכאן מברך עליו שהכל.

ב) אלא שדברי הרמ"א ז"ל אינן מובנין וכמו שתמה עליו במשנ"ב, דהרי מרן ז"ל ס"ל דביינות שלהם צריך 25% יין ובשלנו גם 25% לא מהני, וא"כ מה זה שכתב הרמ"א שלפחות יהיה יותר משביעית דאם יש רק שביעית בטל, והרי ודאי גם שישית לא מהני וכמ"ש בשו"ע דאף ביינות שלהם צריך לפחות רביע, ומה שהביא הרמ"א בשם האגור דדי ביותר משביעית היינו ביין ממש די ביותר משביעית, אבל ברמא מיא על שמרים ודאי בעינן 25% דוקא והיינו ביין שלהם ע"ש.

ובאמת גם הגאון שלחנו של אברהם תמה כן ע"ד הרמ"א, דמרן דקאי על שמרים דוקא הוא דבעי 25% יין אבל ביין גופיה די ב-17% יין וא"כ איך כותב הרמ"א ע"ד שקאי בשמרים דנראה דס"ל לרמ"א שגם בשמרים די ב17% וזה אינו דרק ביין די ב-17% יין אבל בשמרים בעי 25% שמרים. אלמא דס"ל להרב שש"א דלדעת מרן די ביין גופיה 17% יין בלבד, וכ"כ הגר"א בדעת מרן ז"ל.

וז"ל האגור הובא בב"י בסימן זה, דאע"ג דטעם כעיקר דאורייתא אפי' להקל, מ"מ לענין יין במים ל"ח טעם חד בשיתא ואם היה היין יותר מאחד ששה במים [פירוש שהיה יין כוס אחד והמים חמש בלבד], הולכים אחר הטעם אם הוי יין שראוי לשתיה ע"י מזיגה גדולה כ"כ ושתי ליה אינשי במקום יין ע"י מזיגה זו דלא נימא בטלה דעתו אצל כל אדם, עכ"ל כפי שהוא במג"א (ס"ק ט"ז) שהעיר שהאגור כתב בשמו של מהרי"ל קצת בלשון אחרת ואינו מדוקדק ע"ש.

ג) והנה נראה דמזה שהביא הב"י דברי האגור בלא שום חולק כנראה דס"ל כמותו, וכמ"ש בספר ארץ החיים (כלל י"ז) בשם הכנה"ג שאם מרן הביא בב"י סברא ולא הביא חולק ע"ז ודאי הוא דמרן ס"ל כן. ועו"ש כתב בארה"ח בשם החיד"א דכמה דינים מוסכמים אשכחן דאין מרן כותבן וסמיך ליה שכתבן בב"י ע"ש באורך. והגם דס"ל למרן דצריך דוקא רביע בשמרים וכמו שפסק בשו"ע שזכרנו, ביין גופיה י"ל דדי בששית יין והשאר מים כדי לברך בפה"ג. ובאמת מצינו חילוק זה ברשב"א (בהל' יין נסך שער ג' הובא בב"י סימן קכ"ג) שכתב לחלק בין שמרים ליין לענין י"נ, וכ"ה בר"ן (פרק אין מעמידין) בהא דאמר רבא יין מזוג יש בו משום י"נ, דאיכא מ"ד דדוקא אם יש בו רביע יין הוא דחשיב יין לענין י"נ וכדאמרינן בפרק המוכר פירות וכו', אלמא לכו"ע אי תלתא נפיק לאו חמרא הוא כיון דאיכא טפי מעל חד תלתא מיא [וס"ל לר"ן דרביע הוא דוקא וכמ"ש בנמו"י שזכרנו], ואינה ראיה דהני מילי בשמרים דכי איכא טפי מעל חד תלתא מיא קיוהא בעלמא הוא, אבל יין גמור כל היכא דאיכא טעם יין ומראה יין יש בו משום יין נסך עכ"ל. וכיון שהר"ן הביא בדעה ראשונה דברי הגמ' בהמוכר פירות ושוב יצא לחלק בין שמרים ליין, א"כ גם לענין ברכת בפה"ג יש לחלק בין שמרים ליין ולא רק לענין י"נ.

וכן יש עוד ראשונים שכתבו לחלק בין שמרים ליין, הרא"ש והמאירי (ע"ז ל.) והריב"ש (סימן ט') ובתשב"ץ (ח"א סי' נ"ז) ועוד, ואפשר דגם מרן ז"ל ס"ל האי חילוקא אלא שהרא"ה בבדק הבית תמה ע"ד הרשב"א בעבוה"ק שכתב לחלק בין שמרים ליין מדברי הגמ' בריש פרק המוציא יין, דמשם מוכח דכוס של ברכה צריך לו רובע רביעית הלוג יין כדי שימזגנו ויעמוד על רביעית, הא קמן דגם ביין גופיה בעינן על חד תלת דהיינו רביעית. ובמשמרת הבית כתב די"ל דהגם דלענין בפה"ג ודאי צריך דוקא רובע יין, מ"מ לענין י"נ י"ל דכיון שרגילין לשתותו בתור יין

במסיבת עכו"ם לכן כל שיש שישית יין הוי יי"נ. ונמצא שהרשב"א במשמרת הבית ס"ל דלענין בפה"ג א"א לברך כל שיש פחות מרבע יין וכדמוכח מפרק המוציא יין, ובאמת גם הנמוק"י בפרק המוכר פירות שזכרנו הכי ס"ל דגם ביין גופיה צריך דוקא רובע רביעית יין כדי לברך בפה"ג.

ותימה על הב"י שלא הביא דברי הנמוק"י שזכרנו שפליג על האגור שלא די בשישית יין אלא צריך רבע רביעית יין, ובשלמא מה שלא הביא הב"י דברי הרשב"א במשמרת הבית שכתב שלא לברך בפה"ג על פחות מרבע יין, וכן את דברי הרא"ה בבדק הבית שג"כ כתב כן, י"ל דהב"י לא היו לפניו המשמרת הבית ולא תורת הבית וכמ"ש החיד"א בשם הגדולים ע"ש, אבל היה לו להביא את הנמוק"י שחולק על האגור וצ"ע.

ועיין בב"י בהקדמתו שכתב ע"ד האגור ז"ל [שהיה מעט קודם מרן ז"ל] וז"ל גם באיזה מקומות מביא פוסק אחד להתיר בלי שום חולק במקום שכל גדולי ישראל חולקים ואוסרים וכו' עכ"ל. ומ"מ ע"ד הב"י יחול התימה דלמה לא הביא דברי החולקים על האגור וצ"ע.

וראיתי להריטב"א ז"ל (ע"ז ל.) שכתב וז"ל אמר רבא הלכתא יין מזוג יש בו משום יי"נ, פירשו בו דדוקא כשהוא מזוג כדינו חד על תלת מיא כדאמר רבא גופיה בפרק המוציא יין דכל חמרא וכו', הא אם מזוג יותר שיש בו מים יותר מן הרביע שכבר יצא מכלל יין לענין קידוש ולענין ברכה דלא שתו ליה אינשי בתורת חמרא, לא גזרו עליו משום יי"נ דלא שייך ביה חתנות וכמים הוא ונראין דבריהם, עכ"ד בקיצור ע"ש. ונמצא שיש לנו כו"כ ראשונים דס"ל דגם לענין ברכה צריך רבע יין כדי לברך עליו בפה"ג ובפחות מזה מברך שהכל, ה"ה הנמוק"י בהמוכר פירות והריטב"א בע"ז וכ"ה דעת הרא"ה בבדק הבית שזכרנו. וגם הרשב"א בעבודת הקודש דס"ל דיש חילוק בין שמרים ליין לענין יי"נ דביי"נ כל שיש בו שישית יין יש בו יי"נ, אודויי מודה להרא"ה במשמרת הבית דלענין בפה"ג צריך דוקא רבע יין ובפחות מזה מברך שהכל, וכולהו הוו נגד דברי האגור דס"ל דדי בשישית יין כדי לברך עליו בפה"ג.

ולכאורה צריך להבין דברי האגור בשם ר"ת דכל שיש בו שישית יין מברך בפה"ג, והרי זוהי גמרא ערוכה ריש פרק המוציא יין דלענין ברכה צריך דוקא רביע יין, וכמו שהוכיחו הריטב"א והרא"ה והנמוק"י.

וראיתי להמאירי (ע"ז ל.) שכתב וז"ל וקצתם מקילין בכל שנמזג ביותר מכדי מזיגתו והוא יותר מג' חלקי מים וכדאיתא בפרק המוכר פירות במתמד שמרים ונתן מים לתוכם ובלבלם וסננם, שאם הטיל שלשה של מים ולא יצאו ארבעה אינו יין אלא קיוהא בעלמא ואין מברכין עליו אלא שהכל וכו', ויש חולקין לומר שלא אמרו כן אלא במתמד אבל בזה שגופו יין כל שיש בו טעם ומראה יין מברכין בפה"ג ונעשה יי"נ, ואע"פ שבשבת פרק המצניע נראה שאף ביין כן לענין זה, אינו כן כמו שיתבאר שם עכ"ל. ובאמת במאירי בשבת לא נזכר מזה כלום, ולכאורה ראיה אלימתא היא מפרק המוציא שגם לענין ברכה צריך רבע יין, ואיך כתב האגור דדי בשישית יין לברכת הגפן.

ד) והאיר ה' עיני ומצאתי להרשב"א בתשובה (במיוחסות סימן קנ"א באמצע התשובה) שאחר שכתב לחלק בין יי"נ לברכה, דלענין בפה"ג לא יברך כ"ז שאין רביע יין ולענין יי"נ חשיב יין וכמו שכתב במשמרת הבית בהל' יי"נ [הבאנו דבריו לעיל], כתב וז"ל ועוד דמנ"ל ביין גמור דכל שיש בו מעט מים יותר מכדי מזיגה שאין מברכין עליו בפה"ג, דמההיא

דהמוציא יין י"ל דילמא כוס של ברכה שאני דבעינן כוס יפה וחשוב והיינו דקרי ליה כוס יפה וכדבעינן נמי חי עד ברכת המזון וכו', וכ"ז מתוך חשיבות הברכה וכן בעינן שלא יהא פגום וכן יין שריחו רע שאין אומר עליו קידוש היום, ומ"מ מברכים עליו בפה"ג וכו' וכן עשו מעלה בכוס של קידוש וכו', ואע"ג דאמר רבא כל חמרא דלא דרי על חד וכו' לאו חמרא הוא וא"כ איך יברך בפה"ג, לאו כללא הוא דלא הוי חמרא לכל מילי אלא לומר שאינו חשוב [ר"ל לענין ברכת המזון וקידוש], ובמתמד לאו חמרא הוא אף לברכת בפה"ג דקיוהא בעלמא, אבל אי דרי על חד טפי מתלת מיא אין זה כוס יפה לברכה ולקידוש אבל לענין בפה"ג אפשר דמברכין וכו', וסיים ומ"מ אפילו את"ל דאין מברכין עליו בפה"ג אלא על מזיגה טובה [ר"ל שיש בו 25% יין] וכתירוצא קמא, אפ"ה לענין י"נ ראוי לאסור אותו כדברי מקצת ראשונים שאסרוהו משום חומרא דיי"נ וכו', עכ"ד בקיצור לענייננו.

ודברי רשב"א אלו נעלמו לפ"ש מהגאון רשז"א ז"ל בספר שלחן שלמה (סימן י"ג), שאחר שהביא דברי המשנ"ב (סימן רע"ב ס"ק ט"ז) שיש לסמוך לברך בפה"ג על אחד מששה במים וכדעת האגור, כתב והא דקשיא לפ"ז מהא דפרק המוציא יין דצריך על חד תלת, ותירץ שלענין הוצאה בעינן דוקא שיעור חשוב של רובע רביעית שראוי לכל העולם לכוס של ברכה לקידוש, משא"כ כשיש אחד מששה תלוי בחוזק היין וכן במנהג המקום אם כך דרכם במזיגה זו אבל במקום שנוהגין כן שפיר חזי גם לברכה ולקידוש עכ"ד ז"ל. ואילו ראה דברי הרשב"א שזכרנו לא היה כותב כן, ותשובת רשב"א זו אשתמטיתיה ג"כ מבני ידידי הרב יצחק נר"ו בעמודי שש עמ"ס ב"ב (דף תקנ"ז) שהתחבט בקושיא זו ע"ש.

וחזינן מדברי תשובת הרשב"א הנז' דיש לדחות הראיה מפרק המוציא יין שיש לחלק בין ברכת בפה"ג שאפשר לברך גם כשיש יותר מג' חלקים של מים על היין, ורק לענין כוס של ברכה וקידוש בעינן על חד תלת ולא יותר, ונתיישבו דברי האגור בשם ר"ת.

ה) ומדברי רשב"א אלו בתשובה שזכרנו, שמסתפק לענין ברכת הגפן אם מברכין כשיש יותר מים מתלת על חד, יש ג"כ לתמוה ע"ד הב"י שזכרנו. שהביא רק דברי האגור ולא זכר לא את הנמוק"י בהמוכר פירות ולא את דברי הרשב"א אלו שמסתפק בזה, ויגדל התימא שהרי הב"י בהקדמתו העיר ע"ד האגור שמביא דין בסתם בו בזמן שיש הרבה חולקים בדין זה, ואילו בנ"ד מביא הב"י ג"כ את דברי האגור ולא הביא דברי החולקים בזה, וצ"ע כעת.

ונמצא דכיון שהב"י הביא דברי האגור בלא שום חולק ודאי דהכי ס"ל, והגם דלענין מתמד פסק בשו"ע שצריך דוקא על חד תלת ולא פחות, מ"מ לענין יין גופיה שמערב בו מים ודאי כל שיש בו שישית יין מברך עליו בפה"ג וכדברי האגור שהביא בב"י, וכ"כ במשנ"ב (ס"ק כ"ט) בדעת מרן ז"ל שביין גופיה די בששית, ורק לענין כוס של ברכה וקידוש לא יעשה אא"כ יש בו על חד תלת ולא יותר, אבל לענין כוס של נישואין ובברית מילה כל שיש בו שישית יין ש"ד לברך עליהם בפה"ג גם לדעת מרן ז"ל, שהרי הרשב"א הזכיר כוס של ברכה [דהיינו בהמ"ז] וכוס של קידוש בלבד שבאמת חשיבותן מיוחדת, ובפרט שבכוסות אלו צריכין שתית רביעית ש"מ שיש לכוסות אלו ענין מיוחד, משא"כ בכוס של ב"מ ונשואין די בטעימה בעלמא.

ו) וכעת נבוא לדברי האחרונים בזה ביין של זמנינו שפסק מרן (סימן ר"ד) לענין שמרים דאין די ברביע יין בהיות והיינות שלנו חלשים אלא משערים בשיעור שמוזגים יין באותו מקום עכ"ל מרן ז"ל, ומקום יש בראש לומר

דכל מה שכתב מרן דביינות שלנו שהם חלשים אין די ברביע יין היינו דוקא במתמד אבל ביין גופיה אין חילוק בזה בין יין שלנו לשלהם, והראיה שהרי בב"י כשהביא דעת רבינו יונה בסו"פ כ"מ שביינות שלנו חלשים אין די ברובע יין כתב ע"ז הב"י והדברים נראים ופסק כן בשה"ט, ושוב אח"ז הביא דברי האגור דדי ביותר משישית יין. ואם איתא דגם ביין לא די ברובע יין למאי נ"מ הביא את דברי האגור, ועכ"ל דביין גופיה אין חילוק בין יין שלנו לשלהם. וכן הרמ"א ז"ל שהביא דברי האגור אחר דברי מרן שכתב דביינות שלנו אין די ברובע יין, ולמאי נ"מ הביא דברי האגור אא"כ נאמר שהרמ"א פליג ע"ד מרן שכתב והנ"מ ביינות שלהם וכו' ואין זה במשמע, ועכ"ל דביין גופיה גם ביינות שלנו די ביותר מששית יין, וכ"כ בספר תהלה לדוד (סימן ר"ד אות ד') וז"ל ולפ"ז אפ"ל דדוקא בשמרים דבעינן שיעור מזיגה ובזה כתב רבינו יונה דדוקא ביינות שלהם שהיו חזקים וכו', אבל ביין מזוג במים לא בעינן שיעור מזיגה אף ביינות רפויים והכל תלוי בטעם דאם יש בו טעם יין מברכין עליו בפה"ג, אלא דמלשון מהרי"ל שהביא בב"י ובמ"א דבעי דרגילי אינשי למישתי במקום יין וכו' עכ"ל.

אלא שראיתי להרב עו"ת (ס"ק ז') וז"ל, וע"כ יש לתמוה קצת על מה שכתב הרב ובלבד שלא יהא היין א' מששה וכו' דמשמע דאם הוא יותר מחלק שישית דמברכין עליו, וז"א עכשיו ביינות שלנו שהם חלושי' מאוד, ואע"פ שהאגור כ"כ בשם רבינו תם היינו משום דר"ת לא ס"ל הא דכתב המחבר שמשערין לפי מה שנוהגי' למזוג אלא ס"ל דכל שעדיין נרגש טעם היין היטב מברכין עליו פרי הגפן אעפ"י שנוהגי' למזגו בפחות, אבל לדעת המחבר דפסק דמשערי' בשיעור מזיגה א"כ פשיטא הוא שאין מברכין כשהיין הוא רק חלק שישית שלא מצינו מזיגה כזאת גם בימי הקדמוני' כ"א על חד תלת, וצ"ל דהבין רמ"א בפירוש דברי ר"ת דבעי ג"כ שנוהגי' בכך לשתות עד"ז אבל בלאו הכי אין מברכין עליו בפה"ג, וז"ל האגור בשם מהר"י מולין אע"ג דבעלמא פסק ר"ת דטעם כעיקר דאורייתא אפילו לקולא מ"מ לענין ברכה הוכיח ר"ת ספ"ק דחולין דחד בשיתא בטל דלא חשיב טעמא לענין ברכה, ואי הוי יותר מחד בשתא הולכין אחר הטעם אם רגילי אינשי למשתה במקום יין מברך עליו, וס"ל להרב מדכתב אם רגילי אינשי למשתה במקום יין משמעות הדברי' הוא שנוהגי' למזגו בדרך זה ולפיכך מברך עליו בפה"ג, אבל אם נוהגי' למזגו בפחות אין מברכין כ"א כשיעור מזיגה וק"ל, ולפ"ז נראה דעכשיו שאין נוהגי' כלל למזוג היין במי' כי היינות שלנו רפויי' מאוד, אם נתערב מעט מים בו אפילו המים שנתערב בו הוא פחות מהיין, אפ"ה אין מברכין עליו בפה"ג, מיהא למעשה צ"ע עכ"ל.

והראת לדעת מדבריו ז"ל שבתחילה עשה מחלוקת בין הרמ"א למרן ז"ל, שלרמ"א שהביא דברי האגור ש"מ דס"ל לרמ"א שאין חילוק בין יינות שלנו לשלהם, ושוב כתב די"ל דגם הרמ"א ס"ל כמרן, אבל יש לתמוה ע"ד ז"ל דאיך אפשר לומר דהרמ"א שהביא דברי האגור פליג על מרן ז"ל, והרי בב"י גופיה הביא דברי רבינו יונה לחלק בין יינות שלהם לשלנו והביא אח"ז דברי האגור, ואם איתא דלרבינו יונה אין נ"מ בדברי האגור לשם מה הביא דברי האגור. אא"כ נאמר שהביא לא להלכה אלא בשביל לומר שיש דעה כזו, והרי אנן קיי"ל שכשמביא ב"י דעה ולא מביא חולקים עליה ש"מ דדעתו כן להלכה וצ"ע.

ומ"מ אנחנו לא נדע מה נעשה אם ביינות שלנו די ביותר מששית וכדברי האגור, או"ד שיינות שלנו שהם רפוים הדר דינא למ"ש מרן על מתמד שאזלינן לפי מה שמוזגין

באותו מקום, והרב עו"ת נטה לומר דאף ברוב יין אין מברך בפה"ג וסיים דלמעשה צ"ע, ואילו הפמ"ג (שם ס"ק ט"ז בא"א) הסכים דברוב מים מברך שהכל ואם מחצה על מחצה בפה"ג, ואילו במשנ"ב (סימן רע"ב ס"ק ט"ז) נטה יותר לקולא וכתב דכשיש ביין יותר מאחד בששה במים יש לברך עליו בפה"ג, וגם בסימן ר"ד עמ"ש מרן דבפחות מרובע יין קיוהא בעלמא הוא ומברך שהכל, כתב המשנ"ב דדוקא בשמרים כן אבל ביין גופיה די ביותר משישית יין וכמ"ש הרמ"א בשם האגור ובעי שיהא דרך בנ"א לשתות ע"י מזיגה זו ע"ש. והסכים עמו בספר מנחת שלמה אוירבאך ז"ל (סימן י"ג) גם הגאון ר"ש גנצפריד ז"ל בקש"ע שלו פסק כן דביותר מששית יין ודרך אנשי המקום למזוג אותו כ"כ ולשתותו יין מברך בפה"ג, וכמו שהבין בעו"ת דברי האגור.

ז) ונראה דמ"ש מרן שמשערים בשיעור שמוזגים יין באותו מקום, ד"ז לא שייך בזמנינו משום דרובא דרובא דאינשי אינן עושין יין בביתם אלא קונים יין מחנויות שנעשים ביקבי היין, וביקבי היין כל יקב עושה לפי צרכיו הכספיים וכמה שיוכלו להשים פחות יין כדי להרויח ממון עושים, ונמצא שתכליתם של היקבים הוא לא לפי שיעור המזיגה והשתיה של האנשים כדי שנחליט מה שיעור מזיגה שדרך בנ"א לשתותו, אלא לפי שיעור ריוח ממון של היקבים והאנשים קונים מה שיש בחנות בלי לדעת מה שיעור המזיגה, ונמצא שקשה מאוד לדעת בזמנינו מה שיעור מזיגה שדרך בנ"א לשתותו, ומיעוטא דמיעוטא שעושין יין בביתם לשתיה ולקידוש אין בהם כדי להחליט לפי שיעור המזיגה שלהם מה שיעור המזיגה שהרי הם מיעוטא דמיעוטא דבטלו במיעוטייהו, ונשאר לנו לבדוק רק את טעם היין גופיה אם יש בו חריפות יין או מתיקות בעלמא, ובאמת ד"ז תלוי ג"כ בסוג היין והענבים אם בתחילת הבציר או בסוף הבציר שאז הענבים מתוקים מאוד והיין עי"ז חזק יותר מאשר ענבים הנדרכים בתחילת הבציר, וכן תלוי הדבר ג"כ בסוג הענבים גופייהו יש ענבים מתוקים מאד עד כדי חריפות מסויימת במתיקות ויש ענבים שחלשים במתיקותם וקשה לקבוע שיעור מסוים ומוגדר לכל יין ויין שיש יין חזק ויש יין חלש [וכמובן שכ"ז מדובר לענין יין שאין בו תערובת כלל שעושין אותו בבית בלי שום תערובת], ונמצא שכיום שיעור מזיגה שמוזגים במדינה קשה לדעת וכאמור לעיל, וחוזק יין שעושין בבית קשה ג"כ לשער שהרי היינות משתנים לפי עונתם ולפי סוג הענבים, וכפי שראיתי ג"כ בשו"ת אור לציון ח"ב שהביאו תלמידיו משמו (פרק כ' סעיף י"ח) דעיקר הבדיקה לידע אם יש מספיק יין הוא שצריך שיהא ביין טעם יין ממש ולא מתיקות בעלמא, דאם יש בו מתיקות בעלמא גם רוב יין לא מהני, והוסיפו שם במוסגר דכ"ז שייך ביין ביתי אבל יין של החנויות שמערבין בו אלכוהול ושאר חמרים א"א להכיר בהם בחוזק היין, ושם בבאורים הקלו בענבים הבאים בסוף הבציר שדי בג' חלקי מים ואחד יין דהיינו 25% יין ע"ש, ועשינו ניסיון ביין ביתי מענבים שנצרכו בסוף עונת הבציר ושמנו 50 אחוז יין וכן 50 אחוז מים והיה בו טעם יין ולא מתיקות בעלמא, משא"כ ב-25% יין והשאר מים היה בו מתיקות בעלמא ולא טעם של חוזק יין.

ולכן נראה דכל יין שעושה אדם בביתו יעשה נסיון בעצמו שיערב מים ויין ושיהא טעם יין ממש ולא מתיקות בעלמא ואז ש"ד לברך עליו בפה"ג, וקשה להניח שביינות שלנו יימצא ב-17% יין טעם יין לברך עליו בפה"ג וכמ"ש שעשינו נסיון ורק ב-50% יין היה בו טעם יין, ובאמת אין זה תלוי ברוב יין וכי שייך כאן רובו ככולו דממנ"פ יש בו טעם יין או אין בו טעם יין וכי אם יש רוב יין ויש בו רק מתיקות בעלמא יוכל לברך הגפן בגלל רוב

יין? והכל תלוי ודאי בטעם היין, אא"כ כולו יין בלא מים שאזי הגם שהוא חלש ביותר ואין בו שום טעם יין וכדוגמת סוחט אדם אשכול ענבים דאין בו שום טעם יין ורק מתיקות בעלמא, דבכה"ג ודאי מברך הגפן כיון שאין בו מים וזה יינו וזה טעמו. ולכן במיץ ענבים תירוש של כרמל מזרחי אם הוא 100% יין בלא תערובת יברך עליו הגפן הגם שאין בו טעם יין כלל רק מתיקות בעלמא, מ"מ אם אין בו תערובת כלל יברך הגפן. והשאלה היא אם באמת אין בו תערובת כלל, שעל הבקבוק כתוב שהמיץ ענבים מיוצר "ממאה אחוז ענבים משובחים" ולשון זה יש לפרשו בב' פנים, ויש בו ג"כ להטעות הציבור שיחשבו שמיץ ענבים זה הוא 100% מיץ ענבים בלא שום תערובות, אבל כל מי שיש לו מעט מח בקדקודו יבין שפירוש מילים אלו שמיץ ענבים זה יש בו גם כל מיני תוספות [שאין אנו יודעים כמה הוספות יש בו וכמה שיעורן של תוספות אלו] אלא שמיוצר ממאה אחוז ענבים, ולא שמיץ זה הוא מאה אחוז מענבים אלא שמיוצר ממאה אחוז ענבים. וכי יש ענבים שהם 50% ויש ענבים שהם 100%? ולכן קשה לסמוך על הנכתב בבקבוק. ובשו"ת חזון עובדיה (ח"א דף רע"ט) סמך עליהם סמיכה בכל כוחו לברך בפה"ג, ואפשר שראה במו עיניו ואישר הדבר משום שלסמוך בדברים אלו ע"פ הסבר בעלמא בע"פ קשה לסמוך כידוע.

ולכן הרוצה לצאת יד"ח לכו"ע יעשה יין בביתו ויעשה נסיון כמה אחוז יין ומים וכל שיש בו חריפות יין ולא מתיקות בעלמא יברך בפה"ג, ונראה דהשיעור הוא בערך 50% יין ו50% מים, ולענין יין שבחנויות קשה מאוד לשער הדבר.

והשי"ת יאיר עינינו בתורתו, אמן.

הגאון הגדול רבי מסעוד בן שמעון שליט"א
ראש ישיבת אור אליצור ורב העיר בני ברק

ביטול חמץ בלילה וביום

א. הנה מבואר בגמרא (פסחים ו:) הבודק צריך שיבטל. ונפסק להלכה בטור ושולחן ערוך (סימן ת"ד ס"ב), והטעם מפורש בגמרא (שם) ובמ"ב (שם סק"י).

ואמנם כל זה בלילה, אבל הביטול שעושים ביום מפורש בשולחן ערוך שאינו מעיקר הדין אלא מנהג טוב, והטעם מבואר שם במ"ב (ס"ק י"א).

וכפי שמבואר במהר"ם חלאווה ובספר המכתם (ועוד ראשונים שהובאו בספר קובץ שיטת קמאי בפסחים שם) שהדבר תלוי בלשון הביטול בלילה, שאם מבטל בסתם בלשון כל חמץ שברשותי אז ביום חייב מן הדין לחזור ולבטל, שכיוון שהוא אוכל עוד מהחמץ נמצא שחזר בו מהביטול שחוזר וזוכה בחמץ. אבל אם מוסיף בביטול זה לא ידענא לי שמפרש שאינו מבטל כל החמץ שברשותו ושמשייר לאכילתו ולשריפה, אם כן אין כאן חזרה מהביטול ועל כן אין חייב מצד הדין לחזור ולבטל שנית ביום, רק מנהג טוב [כלומר שמא לא דייק בלשון הביטול, ועיין היטב באורחות חיים (הלכות חמץ אות כ"א)].

ב. והנה ראיתי טעם חדש בחי' תלמיד הרשב"א (פסחים שם) שכתב וז"ל הבודק צריך שיבטל בליל י"ד, שבשעת בדיקה צריך לבטל וכו'. ויש שהן נוהגין לבטל גם ביום בשעת הביעור דשמא נתפזר מן החמץ שבבית, ומנהג יפה הוא, וכן כתוב בספר המצוות (סמ"ק ס' צח' הגהות ר"פ אות ז'). ולגבי הבדיקה תנן אין חוששין שמא גירה חולדה מבית לבית, אפילו הכי גבי ביטול כמה דאפשר לתקן מתקנינן, עכ"ל.

הרי לנו טעם חדש למנהג, דשמא נתפזר מן החמץ שבבית על ידי חולדה ועכבר מאחר שביטל בלילה ועד שעת הביעור ביום, ואף על פי ששנינו שאין לחוש שמא גירה חולדה, היינו דווקא לעניין להצריך בדיקה, ומשום שאי אפשר לתקן כי אין לדבר סוף, כלומר בכל הפסח ישב ויבדוק, מה שאין כן ביטול שאין בו טרחה וגם יש לזה סוף עד שיגיע זמן הביעור, ועל כן מנהג טוב לבטל שנית ביום מחשש שגירה החולדה מזמן הביטול שבלילה ועד שעת הביעור. וברור שלפי טעם זה נכון שיבטל סמוך ממש לזמן איסור כדי לצאת מחשש גרירת חולדה, שאם יקדים לבטל עדיין יש חשש שמא אחר כך גירה חולדה, ופשוט.

ג. ובזה יש ליישב היטב קושיית הפני יהושע בפסחים שהקשה למה לא אמרו בגמרא הטעם שהבודק צריך לבטל מחשש גרירת חולדה, דלעניין ביטול חיישינן, ורק לבדיקה לא משום שאין לדבר סוף. ולמש"כ ניחא, דלטעם זה לא היינו צריכים לבטל בלילה אחרי הבדיקה, שהרי עדיין יש חשש של גרירה עד סמוך לשריפה, ובדווקא תקנו אחרי הבדיקה ולא ביום בארבע או חמש כמבואר בגמרא דילמא פשע, לפיכך לא אמרו בגמרא טעם זה. ובאמת מטעם זה נהגו לחזור ולבטל ביום כמ"ש תלמיד הרשב"א בטעם זה כאמור. והראשונים שלא אמרו כתלמיד הרשב"א משמע דסבירא להו שאין לחוש לגרירת

חולדה גם לעניין ביטול, ומשום דהוי ספק ספיקא. ועיין היטב בפני יהושע שם בתירוצו הראשון, ודוק.

ובתירוץ השני כתב הפני יהושע דמילתא פסיקתא נקט, ואפילו במקום שאין חולדה או ברדלס מצויין נמי צריך ביטול, ומש"ה איצטריך לטעמא אחרינא. כלומר דבאמת טעם זה נכון הוא כתלמיד הרשב"א וכאמור.

ד. יש להוסיף בזה דבר חדש שכתב רבנו דוד (ט. ד"ה וטעמא) וז"ל ואם תשאל ולדעת המקשה למה תיקנו בדיקה, נימא אכלתיה, שאף על פי שלא ראינו החמץ בפי החולדה מכל מקום הויא ליה מקום של חולדה ועכבר יכולים להלך ונימא דאין צריך בדיקה, כי ההיא דמדורות הגויים למאי דס"ד השתא שאין לחלוק בין בשר ללחם. תשובתך, הבתים שהאדם משתמש בהם אין לדון אותם כמקום שחזיר וחולדה יכולים להלך שאימת הדרים בבתים עליהם, ועוד שמשמרים את האוכלים מן העכברים, ולפיכך צריכים בדיקה, אבל המקומות שהעכברים יכולים להלך והם מצויים שם אינו רחוק שלא יהיו צריכים בדיקה, שהרי אמרו בחצר שאינה צריכה בדיקה מפני שהעורבים מצויים שם.

הנה חידש לנו רבנו דוד שבמקום שמצויים הרבה עכברים ומהלכים שם זהו טעם הפוך לפטור מהבדיקה, וכמו שחצר אינה צריכה בדיקה מפני שהעורבים מצויים שם, א"נ מפני שהעכברים מצויים שם ואכלום. וע"כ צ"ל דמה דבמתני' נראה איפכא דזה סיבה לחייב בדיקה, היינו בסתמא שיש מעט עכברים ועדיין אימת בני אדם הדרים שם עליהם, ולקח שם הנותר מן החמץ שלא אכלוהו, אבל במקום שמצויים הרבה עכברים בשפע שאינם יראים מהדרים אין צריכים בדיקה מטעם שודאי אכלום.

ולפי"ז גם ניחא קושיית הפני יהושע, דהגמרא לא אמרה טעם זה לבטל מחשש גרירת חולדה לפי שלא פסיקא מילתא, דבמקום שמצויים הרבה עכברים תו ליכא למיחש דוודאי אכלו, דומיא דבחצר אין צריכים בדיקה מפני שהעורבים אכלום ולא הותירו, ומשמע דגם ביטול לא צריך לזה ודוק היטב.

ה. ויש להוסיף עוד מה שכתב הרמ"א (סימן תמ"ה ס"א) ומי שרוצה לשרוף החמץ בלילה מיד אחר הבדיקה כדי שלא יגררנו חולדה הרשות בידו. ומקורו מהגמרא וספר כלבו, וז"ל הכלבו (ס' מ"ח דף ו' ע"ב) ואם ביערו לאלתר הרשות בידו שמא ימצאנו חסר למחר ויהיה צריך לבדוק פעם אחרת, שהרי בוודאי גיררה חולדה או עכבר ממנו וצריך ביטול. וכ"כ במרדכי (רמז תקמ"א), וכן באורחות חיים (הלכות חמו"צ אות יז') יעוי"ש. ולדברי תלמיד הרשב"א י"ל סתם שמא תגרור חולדה אפילו שלא בפניו ולכך יש רשות לשורפו בלילה ולא להמתין למחר ביום.

ו. וחידוש גדול יש במרדכי הנ"ל שכתב וז"ל ועוד כיוון דטעמא שלא תבוא חולדה ותיטול בפניו אם כן להצניע אסור, להצניע עד למחר לא מצאנו בתלמוד, עכ"ל. וזה כנגד כל הראשונים שהתירו להצניע עד למחר בשעת הביעור, וטוב לשורפו ביום דומיא דנותר, ואילו המרדכי סבר דאסור להצניע עד למחר, ומה שהתירו במשנה להצניע זה רק מה שרוצה לאכול בלילה לאחר הבדיקה. ויש לסייע למרדכי מלשון רש"י (ט: ד"ה ומה שמשייר) שכתב דמשייר אחר הבדיקה לאכילתו, ולא כתב שמשייר לשריפה למחר.

ז. עוד חידוש מצאתי בתניא רבתי (סימן מ"ג) לאחר שכתב כנ"ל להצניע שלא יהיה צריך לבדוק אחריו אם ימצא, כתב עוד וז"ל אבל אם לא הצניעו אינו צריך לחזור ולבדוק

ובביטול בעלמא די לו. ופירוש דבריו שבסתמא שאינו יודע שחסר לו לא צריך בדיקה וכמו ששנינו שאין חוששים לגרירת חולדה, אבל ביטול די לו. ומשמע שזה מדינא, שלא כתב בלשון שהמנהג לבטל ודוק היטב, ולא רק מנהג טוב כתלמיד הרשב"א אלא מדינא. וכן משמע מהגהות סמ"ק שכתב צריך ביטול ביום, ולעומת זאת כתב רבינו מנוח (פ"ב ה"ז) דמה ששנינו דאין חוששין לגרירה ל"ד כשהצניע חמצו אלא אפילו לא הצניעו ולא ידע כמה הניח אין חוששין כלל, ואפילו בביטול לא צריך דתרי ספיקא נינהו, ועוד דלא מחזיקינן רעותא היכא דלא אשתכח.

הגאון הגדול רבי יעקב חיים סופר שליט"א

ראש ישיבת כף החיים

בענין תענית בכורים בערב פסח שחל להיות בשבת

א. כתב רבינו הטור ז"ל או"ח (סימן ת"ע): "גרסינן במסכת סופרים הבכורות מתענים בערב פסח, והטעם זכר לנס שניצולו ממכת בכורות" וכו'.

ומרן ז"ל בבית יוסף שם כתב: "כתב בתרומת הדשן (סימן קכ"ו) שאם חל ערב פסח בשבת מתענים הבכורות ביום חמישי לפני השבת, וכן כתב האגור (סימן תשע"א) בשם מהר"י מולין, וכתב אכן אבי מורי לא הנהיג כן אלא שלא להתענות כל עיקר, הואיל ונדחה ידחה, מאחר שאינו אלא מנהג" עכ"ל.

וזו לשון בעל תרומת הדשן שם: "יראה דמתענין ביום חמישי שלפני שבת, וכן ראיתי שכתב בספר הרוקח (סימן ע"ר)" וכו', וזו לשון בעל האגור (שם): "פסק גדול בדורו מהר"ר יעקב מולין כשחל ערב פסח בשבת יתענו הבכורות ביום חמישי שלפניו אכן מורי אבי ז"ל לא הנהיג כן אלא שלא להתענות כל עיקר הואיל ונדחה נדחה מאחר שאינו אלא מנהג". [ותשובת רבי יהודה לאנדא ז"ל אבי בעל האגור, מצאתיה והנה היא נדפסה בארוכה בספר הזכרון לגרא"ם גורביץ ז"ל (דף כ"ז ואילך) ושם ביאר טעמו ונימוקו ע"ש].

ובשלחנו הטהור (שם סעיף ב') כתב מרן ז"ל: "אם חל ערב פסח בשבת יש אומרים שהבכורות מתענים ביום החמישי, ויש אומרים שאינם מתענים כלל". ורמ"א ז"ל בהגהה כתב: "הגה אבל יש לנהוג כסברה הראשונה" עכ"ל.

ואפתח במעשה רב מרבינו הגדול מופת הדור מרנא ורבנא בעל קהלות יעקב זצ"ל, וכפי המובא בספר היקר ארחות רבינו ח"ב (דף י' אות א'): "ערב פסח שחל בשבת, תענית בכורות עיקר ביום חמישי, ועשה בו [רבינו הגדול זצ"ל] סיום, וכן עשה עוד סיום ביום שישי ערב שבת קדש", ושם (דף נ"ז אות ט') כתוב: "בשלחן ערוך כתב בערב פסח שחל בשבת יש אומרים שהבכורים מתענים ביום חמישי, ויש אומרים שאין מתענין כלל, וראיתי את מו"ר זצוק"ל מחמיר יותר מהיש אומרים הראשון, ועושה שני סיומים, הן ביום חמישי, הן ביום הששי ערב שבת קדש, וכן נוהג בנו הגרח"ק שליט"א שהוא בכור" וכו' עיין שם.

ב. והנני להעתיק כאן בס"ד מה שכתבתי זה כמה תשובה לחכם אחד אברך בן תורה שקדן הי"ו, שהראה לי פסקו שכתב בפתגמא דנא. וזו לשוני שם:

"**הגיעוני** דבריך, וראיתי שם שהבאת דברי דודי זקיני ריש גלותא דבבל רבינו הגדול הגאון רבי יוסף חיים זצ"ל, שבספרו בן **איש חי** (ש"א פרשת צו דיני ערב פסח שחל בשבת אות א') כתב: "אם חל ערב פסח בשבת קודש בודקין בליל י"ג וכו', והבכורות מתענים ביום החמישי" עכ"ל.

והארכת לתמוה על דבריו ז"ל במה שפסק שהבכורות מתענים ביום החמישי, דזה לא כפסק מרן ז"ל, שהרי מרן ז"ל בבית יוסף הביא מחלוקת הראשונים, שרבותינו

מהרי"ל ומהרא"י בעל תרומת הדשן כתבו להתענות ביום חמישי שלפניו, ואביו של בעל האגור כתב שלא יתענו כלל, ומרן ז"ל בשלחן ערוך שם כתב: "יש אומרים שהבכורות מתענים ביום החמישי, ויש אומרים שאינם מתענים כלל", והרי כלל גדול בידינו יש אומרים ויש אומרים קיימא לן כיש בתרא, נמצא שדעת מרן ז"ל כיש אומרים בתרא, ולפי זה אין להתענות כלל, ותימה רבה על הבן איש חי שלא כתב כן, ועוד הארכת בדבריך, ואזכיר ואביא דבריך לקמן כשנשיב עליהם בס"ד.[קט]

ג. ולפני שאשיבך על קנך בס"ד, רציתי לשאלך שתי שאלות, הראשונה אחרי שראית דברי מרן ז"ל בבית יוסף וכמו שהבאת לו בדבריך, צריך להבין מדוע לדרכך פסק מרן ז"ל להקל שלא יתענה כלל, הרי רבותינו הגדולים בעל הרוקח, ומהרי"ל ז"ל, ומהרא"י בעל תרומת הדשן ז"ל דעתם לחייב להתענות ביום חמישי שלפניו, ונכון שרבי יהודה לאנדא ז"ל אביו של בעל האגור הוא סובר להקל שאין צריך להתענות כלל, מכל מקום פשיטא שיש לפסוק כוותייהו ולא כאביו של בעל

קט. בענין זה דכל שמרן ז"ל כותב יש אומרים ויש אומרים הלכה כיש אומרים בתרא, עיין מה שכתבתי בס"ד בארוכה בחיבורי יד סופר ח"ב (סימן ה' הערה א' דף נ"ה) ע"ש, ועיין עוד בחיבורי יד סופר ח"א (די"ז ע"ב), ובחיבורי כנסת יעקב (דף צ"ג), ובחיבורי יחי יוסף (דף ב'), ובחיבורי נר יהודה (דף קכ"ד), ובחיבורי ברכת יעקב (דף קל"ז ודף רט"ז), ובחיבורי ברכי נפשי ח"א (דף נ"ד), ושם ח"ב (דף מ'), ובחיבורי וזאת ליהודה (דף ס"ח), ובחיבורי שם בצלאל (דף רי"ב, ודף רי"ג, ודף רנ"ט), ועוד יתבאר בס"ד ואכמ"ל.

וכבר נודע כי כללים אלו שכשכותב מרן ז"ל בשלחן ערוך יש אומרים ויש אומרים הלכה כיש אומרים בתרא, וכן סתם ויש הלכה כסתם, לאו מרן ז"ל חתום עליהם, וכמו שכתב להדיא בשו"ת דברי יוסף הובא בשו"ת עמק יהושע ממן (ח"ב יו"ד סימן ח' דקס"ג ע"א), וכן מתבאר בדברי הגאון חיד"א ז"ל בברכי יוסף חו"מ (סימן ז' אות י') עש"ה, ומדברי הגאון רבי משה פארדו ז"ל בספר צדק ומשפט חו"מ (סימן רמ"ה ד"ה ברם דקמ"ב ע"א) עש"ה, ועיין בזה בחיבורי ברכת יעקב (דף קל"ו, ודף רט"ו) וצרף לכאן.

וגם מפורסם וידוע כמה דיות נשתפכו וכמה מחלוקות וחילוקים נאמרו בכללי מרן ז"ל, זה אומר בכה וזה אומר בכה, הצד השוה שבהם שהדברים אינם מבוררים כדבעי, והנני להעתיק לך מה שכתבתי בחיבורי ברכת יעקב (דף קל"ז ורט"ז) ובחיבורי שם בצלאל (דף רי"ב): "דע כי אפילו בכללים היותר מוסכמים וסוגיאן דעלמא כוותיהו אזלא, כגון יש אומרים ויש אומרים דהלכה כיש אומרים בתרא, שהסכימו אתו רבים רבים מהפוסקים וכדכתיבנא בארוכה למאד בחיבורי יד סופר ח"ב (סימן ה' הערה א' דף נ"ה) עש"ב, ובכל הנסמן לעיל, מכל מקום מכלל מחלוקת לא יצא, ובספר אזן אהרן (מערכת י' אות ט"ו) כתב "בענין יש אומרים ויש אומרים - רבו הדעות בענין זה, והלכה זו רופפת בידינו" וכו' ע"ש, ועיין יד מלאכי כללי השלחן ערוך (אות י"ג ואות י"ז), ושדי חמד כללי הפוסקים (סימן י"ג), וארץ החיים בכללים בראש הספר (סימן כ"א), ושו"ת פני יצחק ח"ג (ס"ס ד' די"ז ע"ג וע"ד), ושו"ת תעלומות לב סוף ח"ג (בקונטרס הכללים), ועיין יד סופר (שם) ורב פעלים ח"ב (חו"מ סימן ג'), ובחיבורי ברכת יעקב (שם ושם) באנו בזה בארוכה מפי סופרים וספרים.

וצא וראה לגאון רבי יוסף זאמירו ז"ל, שהיה אב"ד בירושלם ת"ו לפני כמאה וחמישים שנה, בספרו שו"ת הון יוסף (סימן י"ח ד"מ ע"ב) שאחר שהאריך שדעת הרבה מגאוני ירושלם ת"ו דמצי המוחזק לטעון קים לי כסברת יש אומרים שכתב מרן ז"ל, ואין להוציא מידו סיים: "ואם קבלנו עלינו הוראות מרן ז"ל, לא קבלנו עלינו גם כללים הללו [דסתם ויש אומרים הלכה כסתם, ויש אומרים ויש אומרים הלכה כיש אומרים בתרא] בדעתו" עכ"ל, והובא בשו"ת פני יצחק ח"ג (שם). [והגאון מהרמ"ך ז"ל בספרו באר משה יו"ד (סימן קפ"ד ס"ט אות ב') כתב: "ולכאורה מדברי מרן כאן ז"ל יש להוכיח כדעת הסוברים דמרן ז"ל לאו כללא כייל דבכל מקום דעתו כסתם, אלא לפעמים סובר מרן ז"ל כיש אומרים, והעיקר הוא לפי המבואר בדבריו בבית יוסף, וכמו שזכרוני דרבים סוברים כן" ע"ש].

והגאון החסיד רבי אליהו מני ז"ל בספרו היקר זכרונות אליהו חו"מ (מערכת מ' כלל שכ"ח) כתב: "היכן שיש קושיא על מרן ז"ל אף על גב שכפי כללי מרן ז"ל אינה קושיא, מכל מקום היכא שיש לנו תירוץ אחר - טוב יותר, כן כתב בספר זכור לאברהם ח"א (הלכות פסח דצ"ה ע"ב)" עכ"ל, ועם הדברים האמורים יובן היטב מדוע בתחילה יש לחפש תירוצים אחרים ליישב דברות השלחן ערוך, ורק אחר כך יש להשתמש בכללים, ודוק והבן היטב.

האגור, חדא דהם רבים, ותו שהם עמודי הפסק ויותר גדולים ממנו בחכמה ובמנין, ואין צורך לאורך בדבר מפורסם. [והרי בעל האגור עצמו (שם) מכתיר את מהרי"ל בתואר "גדול הדור" וכנ"ל].

ופשיטא שאין לומר שכיון שהוא מנהג ישראל, לכן נקט מרן ז"ל לקולא כמו דקיימא לן בדברי סופרים הלך אחר המיקל, דליתא, חדא דאם כן מדוע מהרי"ל ודעימיה גם הם לא פסקו להקל מהאי טעמא, ותו דמנהג זה בודאי נתייסד על פי חכמי ישראל, וגם הראני ידידי הרב שליט"א בשו"ת חתם סופר ז"ל חו"מ (סימן קמ"ח) שכתב בכור שאכל אפילו פעם אחת בתענית בכורות "עבריין" מיקרי, ועיין היטב בדברי הגאון חקרי לב ז"ל או"ח (סימן פ"ח ד"ה ומ"מ ואילך דקפ"ה ע"ב) בתוקף מנהג ישראל ע"ש.

ואם כן אין לומר דבדברי סופרים הלך אחר המיקל, שהרי רק במחלוקת שקולה אמרינן כן, לא כשרוב הפוסקים מחמירים דאז אפילו במילתא דרבנן אזלינן בתר רוב המחמירים ולא בתר המיקל כמפורסם, וזו לשון הגאון מהרשד"ם ז"ל בספר תשובותיו (יו"ד ס"ס צ' ד"ה ולענין ד"צ סע"א): "מכל מקום אחר שרוב הפוסקים נראה שמסכימים לאסור - ראוי לאסור אפילו שהוא איסורא דרבנן וכו', ומה שבדברי סופרים הלך אחר המיקל, היינו שכשיש שני אמוראים, או שני פוסקים, אחד מהם אוסר, ואחד מהם מתיר, אם המחלוקת באיסור תורה הוי ליה ספיקא דאורייתא ולחומרא, ואם הוא באיסורא דרבנן יכול האדם להקל, אבל כשהרוב מחמירים אין להקל אפילו באיסורא דרבנן, וכמו שמבואר בתשובות הרשב"א" [ח"א סימן רנ"ג] עכ"ל.

ומצאתי עוד לו למהרשד"ם ז"ל בתשובותיו (אה"ע סימן צ"ג ד"ה ועתה דמ"ט ע"ג) שכה כתב: "ואין לומר שיאמר הרי בשל סופרים הלך אחר המיקל, לא יאמר כן אלא מי שאין לו מוח בקדקדו, שלא אמרו כן אלא בשוין, וכמו שכתב הרשב"א ז"ל בתשובותיו [דלעיל] דבשל תורה והם שווין הלך אחר המחמיר, אבל בשל סופרים הלך אחר המיקל, אמנם כשרוב מנין ורוב בנין מחמירים, לא עלה על הדעת להלך אחר המיקל", ועוד כתב כן רבינו מהרשד"ם ז"ל בתשובותיו שם (אה"ע סימן מ"ה דכ"ה ע"ד) עיין שם בארוכה, ועוד עיין למהרשד"ם ז"ל (שם סימן כ"ח וסימן קנ"ח), ובס"ד הארכתי למאד בבירור ענין זה בחיבורי יחי יוסף (סימן ה') עיין שם וצרף לכאן. [ועיין מה שכתב בספר פתח הדביר (סימן רמ"ו אות א'), ומלבד שדבריו דחוקים הרבה, עוד צע"ג שכתב דבדרבנן הלך אחר המיקל ע"ש, והרי שם מחמירים כמעט כל רבותינו הראשונים ארבעה עשר במספר כמפורש שם וצל"ע].

זו שאלה ראשונה שרציתי לשאלך, והשאלה השניה ששאלך היא, שהרי אתה תמה ומקשה על רבינו הגדול בעל בן איש חי זצ"ל מכלל ידוע ומפורסם שאפילו בר בי רב דשליש יומא יודעו, דהיינו דקיימא לן כיש אומרים בתרא, ואם כן אשאלך הגע בעצמך וכי יעלה על הדעת שרבינו הגדול בן איש חי ז"ל לא ידע מכלל זה ונתעלמה ממנו ידיעה פשוטה, זה לא יאמר אפילו מי שיש לו רק טיפת מח בקדקדו, ובפרט שגם רבינו יוסף חיים ז"ל עצמו ידע מכלל זה דהלכה כיש אומרים בתרא ומשתמש בו במקומות הרבה, ולדוגמא עיין לו בספרו שו"ת רב פעלים ח"א (יו"ד סימן מ'), ועוד שם ח"ב (חו"מ סימן ג' וע"ש), ועוד שם ח"ד (אה"ע סימן ג') ועוד.

ד. ובס"ד תא אחוי לך ידידי נ"י בירורם של דברים אליבא דאמת, לפענ"ד, ואברר לך משנתו הנקיה של רבינו הגדול בעל בן איש חי זצ"ל, שהלכה כמותו בכל מקום. וזה החלי בעזר צורי ב"ה.

תחילה וראש עוד קודם שנבוא לשאת ולתת בענין כדרכה של תורה בס"ד, ברצוני לסכם שיטות רבותינו ז"ל בפתגמא דנא.

הנה בספר מנהגי רבינו שלום מנוישטט (סימן רצ"ט) כתב: "דרש [רבינו שלום] ששמע שמהר"ם ז"ל הנהיג לבכורות להתענות ביום חמישי כשערב פסח חל להיות אחר כך בשבת". [וכבר ידעת כמה היה רב גובריה של רבינו שלום ז"ל רביה דמהרי"ל, שיש בכוחו לחלוק אפילו על רבינו הטור ז"ל ואין לתמוה עליו מדברי הטור כי גברא אגברא קא רמית, וכמו שהעיד מהרש"ל ז"ל בספר תשובותיו (סימן ע"ט) ע"ש].

ובשו"ת מהרי"ל הישנות (סימן קנ"ח אות א' דף ע"ר) כתב שמהר"ר פיביש ז"ל הביא ראיה שאם חל ערב פסח בשבת אין צריך להתענות כלל, ושכן כתב בליקוטי הר"י מקרוביל בעל סמ"ק שכשחל יום פסח ביום ראשון אין הבכורות צריכים להתענות, אבל בספר הרוקח (סימן ע"ר) כתב דמתענים ביום חמישי, וכן כתב במנהגי מהר"א קלויזנר, וכן המנהג", ועוד שם (סימן ק"י דף ר"ז) כתב כשחל פסח באחד בשבת כתב הרוקח להתענות הבכורים ביום חמישי וכו'. ובספר מנהגי מהרי"ל (הלכות ערב פסח סימן נ' דף נ') כתב: "כשחל ערב פסח בשבת יקדימו להתענות ביום חמישי כרוקח" עכ"ל.

וגם עיינתי בשו"ת תרומת הדשן שציין מרן ז"ל וראיתי שם שכתב כן בשם בעל הרוקח ז"ל, ודחה ראית רבי פייביש ז"ל שאינו מתענה כלל ע"ש, וכזאת כתב גם מהר"י ווייל ז"ל בספר תשובותיו (ס"ס קצ"ג דקמ"א רע"א) ע"ש.

נמצא לפי זה, דבעל הרוקח, ומהר"ם, ורבינו שלום, ומהר"א קליוזנר, ומהרי"ל, ומהר"י ווייל, ומהרא"י בעל תרומת הדשן, זכרם לברכה, כולהו סבירא להו דמתענה ביום חמישי, ולעומתם רק בעל ליקוטי סמ"ק, ורבי פייביש, ורבי יהודה לאנדא זכרם לברכה, סוברים שלא יתענה כלל. הרי שרוב הפוסקים סוברים שיש להתענות ביום חמישי ודוק.

כמו כן יש שיטה נוספת בראשונים שמתענים ביום השישי, שכן כתב הרב המאירי ז"ל בספר מגן אבות (ענין כ"ג דף קנ"ח), וכן מובא בשם מהר"א קלוזינר בהגהות מנהגי ר"א טירנא (מנהג ניסן אות ס"ב) ולא כנזכר בשמו לעיל שיתענו ביום חמישי, עיין בהגהות המהדירים לשו"ת מהרי"ל ולספר מנהגי מהרא"ק, וכן דעת גאון קדמון מאיטליה רבי משה פרובינצאלו ז"ל בספר תשובותיו (סימן ע"א) ע"ש[קי].

ה. ועכשיו הנני חוזר לדבריך ידידי הי"ו, הן אמת דכך נוקטים רבים ושלמים שכל שכתב מרן ז"ל יש אומרים ויש אומרים קיימא

קי. זו לשון הרב המהדיר נ"י לשו"ת תרומת הדשן (שם דף צ"ו הערה ו'): "ומצאתי במאסף אחד שהעתיק מספר קדמון כתב יד תשובת רבי משה פרובינצאלו (סימן ע"א) שכתב שיתענו ביום השישי, והביא שכן כתב בספר המחברת לרבינו מנחם לבית מאיר ענין כ"ג, והוא המפו' דונש עיין שם הגדולים ערך רבי אדונים" עכ"ל.

הנה מה שכתב שמצא באיזה מאסף וכו', איני יודע לאיזה מאסף התכוין, (ואולי למאסף הנזכר בהערות לשו"ת רבי משה פרובינצאלו סימן ע"א סוף הערה י'), אבל חדשות לא הביא לנו, כי מציאה זו דהיינו תשובת רבי משה פרובינצאלו כבר הביאה הגאון חיד"א ז"ל בברכי יוסף שם על אתר (סימן ת"ע אות ד'), והעתיקה מו"ז הגאון ז"ל בכף החיים (שם אות כ') עיין ותווכח, ואישתמיט מהמהדיר הא.

גם מה שכתב המהדיר שספר המחברת לרבינו מנחם לבית מאיר, הכונה לדונש בן לברט וציין לשם הגדולים וכו', הוא שיבוש מוזר ודברי טעות, חדא דרבי דונש ברבי מנחם איחלף ליה, ותו רבי מנחם בן סרוק ברבי מנחם לבית מאיר הוא הרב המאירי נמי איחלף ליה, עיין שם הגדולים שם, ואין להאריך.

לן דהלכה כיש אומרים בתרא, אף שכלל זה לא יצא מן המחלוקת וגם רבים חולקים עליו (עיין בנסמן לעיל הערה ב'), מכל מקום אנחנו נלך לפי סוגיין דעלמא דרהיט כיש אומרים בתרא, ועיין בספר אזן אהרן (מערכת י' כלל ט"ו), ולגאון יש"א ברכה ז"ל בשו"ת יש"א איש יו"ד (סימן י' די"ז ע"ג), ובחיבורי ברכת יעקב (דף רט"ז) ע"ש.

והנני חוזר לשאלתנו הראשונה, מה ראה מרן ז"ל לפסוק בשלחן ערוך כיחיד [אביו דבעל האגור] נגד רבים [בעל הרוקח, מהרי"ל, ומהרא"י] שהביאם בבית יוסף, ובפרט שהם גדולים ממנו בחכמה ובמנין וכנ"ל. [ומה גם שהראנו לעיל בעליל דאכן כן דעת כמעט כל הראשונים וכמשנ"ת, ועיין היטב במה שהבאתי בחיבורי תרנן לשוני (דף מ"ה ד"ה ועוד) וצרף לכאן].

והתשובה לשאלה זו היא שמרן ז"ל אכן פסק כמותם, כרבים, ולא כאביו של בעל האגור, כי כל מה דקיימא לן הלכה כיש אומרים בתרא, במה דברים אמורים כשהמחלוקת שקולה, שגם היש אומרים קמא, וגם היש אומרים בתראה, הם מערכה מול מערכה ושקולים הם, אזי אמרינן קיימא לן כיש אומרים בתרא, אבל כל שרוב הפוסקים הוא כיש אומרים קמא, בטל ונעקר הכלל שהלכה כיש אומרים בתרא, ונקטינן כיש אומרים קמא וכך היא דעת מרן ז"ל.

ומנא תימרא, שכן מצאתי בס"ד שכתבו רבים רבים מגדולי רבותינו בני ספרד נ"ע המובהקים בהוראה ובמסורת הפסק, הגאון רבי יצחק אבולעפיה ז"ל בשו"ת פני יצחק ח"ה (השמטות יו"ד סימן י' דקע"ב רע"ב) ע"ש, והגאון מהרח"ך ז"ל בשו"ת שמחת כהן ח"ז (חו"מ סימן כ"ח דף ת"מ) הביא שכן כתב בערך השלחן חו"מ (סימן ע"ב אות מ"ב) דמרן ז"ל שם דעתו כיש אומרים קמא כיון דרוב הפוסקים כך סוברים ע"ש, וכן כתב בארוכה הגאון מהרמ"ז ז"ל בשו"ת ויאמר משה חו"מ (ס"ס ג' דכ"ד ע"א) ושכן סבירא ליה למרן ז"ל עש"ב.

והגאון מהרמ"ך ז"ל בשו"ת שואל ונשאל ח"ב (או"ח סימן כ"ט ד"ה ועוד בלא"ה) **כתב:** "הנה השדי חמד כתב דהגם דקיימא לן סתם ואחר כך מחלוקת הלכה כסתם, מכל מקום אם החולקים רבים, לא נאמר כלל זה דהלכה כסתם, אלא הלכה כיש אומרים ע"ש, וידוע הוא דכלל זה דסתם ויש אומרים הלכה כסתם, הוא מוסכם יותר מהכלל דיש אומרים ויש אומרים הלכה כיש אומרים בתרא, ואם כן היכן דרבים סוברים כיש אומרים קמא גם כן לא נאמר כלל זה יש אומרים ויש אומרים הלכה כיש אומרים בתרא, דקל וחומר ממה שהביא בשדי חמד" וכנ"ל.

הרי לך מפורש יוצא מכמה וכמה גאוני בני ספרד ז"ל המומחים בהוראה ובמסורת הפסק דכל שרוב הפוסקים סוברים כיש אומרים קמא כן הלכה וכך דעת מרן ז"ל, ובטל ונעקר הכלל שהלכה כיש אומרים בתרא וכמו שנתבאר בס"ד.

ובס"ד הנני להביא לך ראיה גדולה דאף על גב דיש אומרים ויש אומרים הלכה כיש אומרים בתרא, מכל מקום כל שרוב הפוסקים סוברים כיש אומרים קמא, אמרינן שכך הלכה ושכך דעת מרן ז"ל.

וכן מה שכתב המהדיר לתרומת הדשן (שם הערה ד') שלא מצא דברי הרב המרדכי פרק מקום שנהגו, וציין במקום זה למרדכי פרק ערבי פסחים, גם זה שיבוש, ונעלם ממנו שהרב תרומת הדשן התכוין למרדכי פרק מקום שנהגו (סימן תר"י דל"ג סע"ב), ולא התכוין למרדכי דפרק ערבי פסחים, ואדרבה שם מבואר דלא כדברי תרומת הדשן עיין מה שכתב בברכי יוסף דלעיל. [ומה שכתב הרב המהדיר שם הערה ג' דמהר"י לנגא היה אביו של האגור, ט"ס הוא וצריך לומר מהר"י לאנדא].

עירובין (י"ד א'): "אמר רבה בר רב הונא קורה שאמרו צריכה שתהא בריאה לקבל אריח ומעמידי קורה אינן צריכים לקבל אריח, ורב חסדא אחד זה ואחד זה צריכים להיות בריאים כדי לקבל קורה ואריח".

ולענין הלכה נחלקו רבותינו הראשונים נ"ע כמי יש לפסוק להלכה, ורוב רבותינו והם רבינו חננאל, והרמב"ם, והסמ"ג, והרוקח, והרשב"א, והאור זרוע, והרב המאירי, והרב המגיד ז"ל פסקו כרב חסדא, אבל בספר האשכול והריא"ז פסקו כרבה בר רב הונא, וגם מהר"ם מרוטנבורג ז"ל בפסקי עירובין שלו (סימן כ"ו) פסק כרבה בר רב הונא ומטעמא דבשל סופרים הלך אחר המיקל, והובא בהגהות מיימון על הרמב"ם (שם אות ע') ובמרדכי עירובין שם (סימן תפ"ב), ובפסקי הרא"ש עירובין (פ"א סימן י"ח), ע"ש. [ומה שיש להבין אליבא דהרמב"ם ודעימיה דהא קיימא לן דבשל סופרים הלך אחר המיקל, ביארנו היטב בס"ד בחיבורי יחי יוסף (סימן ה' אות ה') ע"ש].

והנה מרן ז"ל בשלחנו הטהור או"ח (סימן שס"ג סעיף י"ח) פסק: "מעמידים דהיינו אם היא נסמכת על יתדות היוצאות מן הכותל שאין ברחבן טפח ולא בארכן שלש, יש אומרים שצריך שיהיו חזקים לקבלם ולקבל חצי לבנה, ויש אומרים שאין צריך שיהיו חזקים אלא כדי לקבלה בלבד" עכ"ל.

הרי שמרן ז"ל הביא דברי הרמב"ם ודעימיה ביש אומרים קמא, ודברי מהר"ם מרוטנבורג ודעימיה בויש אומרים בתרא ע"ש, ולכאורה לפי כללי ההוראה המסורים בידנו יוצא שדעתו של מרן ז"ל כיש אומרים בתרא, ועיין למו"ז הגאון ז"ל בכף החיים (שם אות קי"א) ע"ש.

אלא שלפי זה יש להבין ולדעת מדוע פסק מרן ז"ל כמהר"ם מרוטנבורג ולא כרמב"ם כמנהגו הטוב כל כי האי גוונא, ואף שגם הרא"ש ז"ל פסק כמהר"ם, מכל מקום מה בכך, והרי שיטת מרן ז"ל לפסוק כרמב"ם אף נגד הרא"ש כידוע, וכמו שכתב הגאון חיד"א ז"ל בשו"ת חיים שאל ח"א (סימן מ"ט ד"ה והא) ע"ש, וכן כתבו בספר שלחן גבוה (סימן תרל"א אות י"ח), ובספר יד מלאכי (כללי הרא"ש סוף אות ל"ו), וכסא אליהו יו"ד (סימן ש"ג אות א'), ושו"ת זכר יהוסף (סימן קע"ג ד"ה ומ"ש), וזו לשון הגאון רבי יצחק אבולעפיה ז"ל בשו"ת פני יצחק ח"א (יו"ד סימן ט' דל"ז רע"ג): "ומסתמא דעת מרן ז"ל לפסוק כהרמב"ם וכדרכו דרך הקדש דעל פי רוב כשהרמב"ם והרא"ש פליגי פוסק מרן ז"ל כרמב"ם ז"ל", והארכתי בזה במקומו בס"ד, ולפי שעה ראה מה שכתבתי והבאתי בזה בס"ד בחיבורי יחי יוסף (דרי"ב ע"ב), ובחיבורי ברכת יעקב (דף קמ"ח), ובחיבורי ברכי נפשי ח"ב (דף ע"ח), ובחיבורי וזאת ליהודה ח"א (סימן א' דף ז', וסימן ג' אות ה'), וצרף לכאן.

ומה גם שכדעת רבינו הרמב"ם ז"ל סוברים רוב ככל רבותינו הראשונים וכנ"ל, ועיין במשנה ברורה שם (שער הציון אות מ"ד), והיא תמיה רבתי לכאורה על פסק מרן ז"ל.

אך עם הדברים האמורים לעיל דהכלל הזה דיש אומרים ויש אומרים אינו כלל מוחלט, וכל שסברת רוב הפוסקים כדעת היש אומרים קמא, אין אנחנו משגיחים בכלל יש אומרים ויש אומרים הלכה כיש אומרים בתרא, אלא אומרים אנחנו שדעת מרן ז"ל לפסוק כיש אומרים קמא, וכדכתבו רבים ושלימים וכנ"ל, עולים יפה דברי מרן ז"ל, כי לעולם כאן פסק כרמב"ם ודעימיה רוב הראשונים ז"ל, ודעתו להלכה כיש אומרים קמא, ומכאן ראיה לדברי גדולי האחרונים ז"ל דלעיל שכתבו כן ודוק היטב.

ו. והנה לפי מה שלימדנו להועיל הגאון מהרמ"ך ז"ל דאף דקיימא לן דסתם ויש

הלכה כסתם, מכל מקום כל שרוב הפוסקים סוברים כיש אומרים כך הלכה וכך דעת מרן ז"ל, ומינה בקל וחומר לכלל דיש אומרים ויש אומרים הלכה כיש אומרים בתרא, דאם רוב הפוסקים כסברת היש אומרים קמא כך הלכה וכך דעת מרן ז"ל ובטל הכלל דהלכה כיש אומרים בתרא, וכנ"ל, וכדבריו ראיתי שכתב הגאון המובהק רבי יצחק אבולעפיה ז"ל בספרו לב נשבר (דמ"ב ע"ב) שהכלל דסתם ויש אומרים הלכה כסתם, עדיף על הכל דיש אומרים ויש אומרים הלכה כיש בתרא, ע"ש.

ולפי זה נוספו לנו עוד הרבה הרבה גדולי ישראל ז"ל, שיעידו בפה מלא שכאן מרן ז"ל נוקט כיש אומרים קמא שהבכורות יתענו ביום חמישי, וכן יורו הלכה למעשה, וכדבעינן למימר לקמיה בס"ד.

הנה זו לשון הגאון רבי אליהו חזן ז"ל בספרו שו"ת תעלומות לב ח"ג (קונטרס הכללים דקי"א רע"ג וסע"ג): "דרכו של מרן ז"ל לכתוב הסברה העיקרית בסתם ועליה אנחנו סומכים, זולת אם אנחנו רואים מדבריו שבבית יוסף שדעתו מבוארת כסברת היש אומרים שהביא בשלחן ערוך, או שהסברה ההיא היא סברת שני עמודי ההוראה, או סברת רוב הפוסקים וכו', אז נקטינן כאותה סברה אף שכתבה ביש אומרים, והכי דייקי דברי הרב בני יעקב (דרי"ד ע"ג)" עש"ב, ועוד עיין לו בדבריו שם (דק"ח ע"ב אות א') ע"ש.

וכדברי הגאון תעלומות לב ז"ל שהבאתי לעיל דסתם ויש אומרים קיימא לן כסתם, היינו דוקא כשסברת היש אומרים אינה סברת רוב הפוסקים, אבל כל שסברת היש אומרים היא דעת רוב הפוסקים נעקר הכלל דהלכה כסתם ופוסקים להלכה כיש אומרים, הנה מצאתי לו חבירים רבים שכתבו כן עיין יד מלאכי כללי השלחן ערוך (סוף אות י"ז) אליבא דרבינו הב"ח ז"ל (סימן רס"ח), וכן כתב בשדי חמד כללי הפוסקים (סימן י"ג אות י') משם הגאון נחמד למראה ח"א (דק"פ ע"ב), ומשם מר גיסו הגאון פתח הדביר ח"א (דקל"א ע"א) ע"ש, וכן כתב במאמר מרדכי (סימן רס"ח אות ג') ע"ש.

ואני מוסיף שכן מצאתי שכתבו גם גאון עוזינו רבי יוסף רפאל חזן ז"ל בספר חקרי לב חו"מ (ח"א סימן כ"ט ד"ה והנה, דף ל"ג), ועיין לו בספרו חקרי לב או"ח (סימן נ"ד ד"ה ואנכי דפ"ח ע"א), והגאון החרי"ף ז"ל אב"ד חברון בשו"ת שערי רחמים ח"א (סימן ה' ד"ו ע"ד) ע"ש, וכן נקט ראש הרבנים דתונס הוא הגאון המובהק הרמ"ה ז"ל בשו"ת גדולת מרדכי חו"מ (סימן י' דף שע"ג) ע"ש. [ועיין בזה בחיבורי ברכת יעקב (דף קמ"ב ודף קמ"ח), ובחיבורי וזאת ליהודה ח"א (דף כ"א) ע"ש, ועיין גם בחיבורי כנסת יעקב (דף קנ"ט ואכמ"ל].

ז. השתא דאתינן להכי מבואר יצא לנו שדעת מרן ז"ל דהעיקר כיש אומרים קמא שיש לבכורות להתענות ביום חמישי, והטעם אחר שכך סברת רוב ככל הפוסקים כמבואר לעיל שכך סוברים בעל הרוקח, ומהר"ם, ורבינו שלום, ומהר"א קליוזנר, ומהרי"ל, ומהר"י ווייל, ומהרא"י בעל תרומת הדשן, הוסף לכך שגם הרב המאירי ורבי משה פרובינצאלו חלוקים על אביו של בעל האגור, שהרי גם הם לית להו דלא יתענה כלל כדכתב, אלא שהם סוברים שמתענה ביום הששי, ורק בפרט זה לא שוו עם רוב הפוסקים דלעיל ודוק.

והיינו כמו שלימדונו רבים רבים מגאוני ספרד ז"ל דכל הכלל שהלכה כיש אומרים בתרא הוא רק כשאין סברת רוב הפוסקים כיש אומרים קמא, אבל כל שדעת רוב הפוסקים כסברת היש אומרים קמא כך הלכה וכך דעת מרן ז"ל.

ועלו יפה יפה דברי רבינו הגדול רבי יוסף חיים בעל בן איש חי זצ"ל וכסאו שלם

ומשנתנו שלימה זיע"א. [ולקמן נאמר עוד הסבר נוסף בדברי הגאון בן איש חי ז"ל ונסביר שיטתו וטעמו בס"ד].

ח. עוד ראיתי לשאלך ידידי נ"י, דאחר שאתה סובר שגבי מרן ז"ל אמרינן שאם היה רואה דברי הראשונים היה חוזר בו, וכמו שכתבת לי במפורש בכתבך, ולא כפי שקבלתי ממורי ורבי שר התורה הגאון האמיתי רבי בן ציון אבא שאול שליט"א, שגבי מרן ז"ל לא אמרינן כן דאילו היה רואה דברי הראשונים ז"ל היה חוזר בו, ואין לנו אלא פסק מרן ז"ל, ועכשיו גם נדפס כן בארוכה בספרו היקר אור לציון יבמות (כ"א א' דקט"ו ע"ב), ועוד יש הרבה פוסקים שכך דעתם, והארכתי בס"ד בקונטרס מיוחד (כת"י) להראות כן ושכך סבירא להו לרבים ושלמים, ולפי שעה נדפס אפס קצהו בחיבורי ברית יעקב (סימן מ"א) עיין שם בארוכה, ועוד עיין בענין זה בחיבורי ברכת יעקב (דף רל"א), ובחיבורי נר יהודה (דף קמ"ה, ודף ק"א), ובחיבורי יחי יוסף (דף קכ"ד), ובחיבורי ברכי נפשי ח"ב (דף צ'), ובחיבורי תרנן לשוני (דף מ"ה) ועוד, השי"ת יעזרני להוציאו בקרוב עם שאר חידו"ת לתועלת המעיינים מבקשי האמת כיר"א.

אם כן לדידך ידידי נ"י שכאן מרן ז"ל סובר כיש אומרים בתרא דאינו מתענה כלל, קשה טובא מדוע כאן לא תלך לפי שיטתך ותאמר אילו היה מרן ז"ל רואה כל הנך אריותא דאורייתא תקיפי ואלימי רבים ושלמים, הסוברים דמתענה בחמישי, היה חוזר בו ופוסק גם כן להתענות בחמישי וצ"ע.

ופשיטא דאין לתרץ דכאן הוא רק מנהג, ולכן נקטינן לקולא אפילו ביחיד נגד רבים, דכבר כתבתי לעיל דליתא להא, וכך מוכח מדברי כל רבותינו הראשונים שפסקו להתענות עם שראו סברת המקילים שאין להתענות כלל (עיין שו"ת מהרי"ל שם, ושו"ת תרומת הדשן שם), ולא אמרו אחר שכל תענית בכורות בערב פסח מנהג הוא, בטעמא כל דהוא נדחה ליה ודוק.

ט. עוד כתבת ידידי נ"י: "וכן בדין הוא שיש לפסוק הלכה כסברת הרב אביו של בעל האגור ז"ל שהרי מרן ז"ל בבית יוסף שם כתב: "וכתב אכן אבי מורי לא הנהיג כן אלא שלא להתענות כל עיקר, הואיל ונדחה ידחה, מאחר שאינו אלא מנהג", ויש לדקדק מדבריו שכתב "לא הנהיג כן" ולא כתב ולא סבר כן, שבא לידו מעשה בערב פסח שחל להיות בשבת והנהיג שלא יתענו כל עיקר, ואם כן כל כי האי מיקרי "מעשה רב" וחזק ואלים "מעשה רב" ונקטינן כוותיה אפילו נגד רבים, וכמו שלימדנו מעכ"ת הי"ו בספר ברכי נפשי ח"א (דף ע"ז), ושם ח"ב (דף קל"ח), ובספר וזאת ליהודה (דף כ"ח)", עד כאן דבריך ידידי נ"י.

גם על זה אשיבך ידידי נ"י, דהן אמת דקיימא לן "מעשה רב" גם בפוסקים, ולדעת הרבה פוסקים אף ביחיד נגד רבים וכמו שהבאת מחיבוריי (וגם עיין בחיבורי שלום יעקב דף רט"ז ובחיבורי הנכחי לעיל סימן א' אות א'), מכל מקום אף שנקבל דבריך ונאמר שאביו של בעל האגור עשה מעשה רב, הנה אוקי מעשה רב נגד מעשה רב, שהרי בספר מנהגי רבינו שלום מנוישטט (סימן רצ"ט) כתב: "דרש [רבינו שלום] ששמע שמהר"ם ז"ל הנהיג לבכורות להתענות ביום חמישי כשערב פסח חל להיות אחר כך בשבת", הרי מפורש דמהר"ם הנהיג לבכורות להתענות ביום חמישי, ומאי חזית לסמוך על מעשה רב דרבי יהודה לאנדא טפי ממעשה רב דמהר"ם דהנהיג הבכורות להתענות ביום חמישי, ובזה בטלו דבריך מכל וכל, ומה גם שהם מעידים שכך פשט המנהג, וכדבעינן למימר לקמן בהרחבה בס"ד.

י. עוד כתבת ידידי נ"י: "ואין לתרץ דברי הגאון בן איש חי ז"ל במה שכתב

שהבכורות יתענו ביום חמישי, שאין כוונתו לפסוק כן על פי הדין, אלא פסק כן לפי מנהג מקומו בגדאד, ששם כשערב פסח חל בשבת נהגו להתענות ביום חמישי, ואסמכתא לדבר שהרי רבינו החבי"ב ז"ל בפסח מעובין (סימן מ"ו דף ה' ע"א) כתב: "ערב פסח שחל להיות בשבת, כתב בספר האגור בשם אביו ז"ל דאין להתענות כל עיקר דכיון דנדחה נדחה מאחר שאינו אלא מנהג, ובשם מהר"י מולין כתב שיתענו יום חמישי, והוא בתשובות מהרי"ל (סימן קי"ז וסימן קפ"ח) וכן כתב מהרי"ו (סימן קצ"ג) ותרומת הדשן (סימן קכ"ו) והביאו מרן בבית יוסף (סימן ת"ע) ובספר הקצר [שלחן ערוך] הביא שתי הסברות ולא הכריע, ורמ"א בספר המפה כתב ונהגו כסברה ראשונה להתענות ביום חמישי ע"כ, וכן המנהג הפשוט ועיין לעיל (סימן י')", ועוד שם (סימן מ"ז) כתב: "רבים מבעלי מעשה אף על פי שאינם בכורות מתענים בערב פסח לאכול מצה לתאבון, ופשוט הא דכשחל פסח ביום ראשון דהבכורות מתענים ליום חמישי שהם אינם צריכים להתענות", עכ"ל. [שם (סימן י') כתב: "כשחל פסח ביום ראשון הבכורות מתענים ביום חמישי כמו שכתב בתרומת הדשן" וכו'].

ורבינו החבי"ב ז"ל בספרו שירי כנסת הגדולה או"ח (סימן תי"ז הגה"ט אות א') הוסיף וכתב: "מנהג העולם בתענית של ערב פסח כשחל פסח באחד בשבת מתענים ביום חמישי, כמו שכתב מהרי"ל (סימן קי"ז), ומהר"י וויל (סימן קצ"ג), ותרומת הדשן (סימן קכ"ו) וכו', ואף על פי שהאגור כתב בשם אביו דהואיל ונדחה ידחה, אין המנהג בתענית ערב פסח כדברי האגור" ע"ש.

וגם ראיתי למר זקינך ז"ל בספרו כף החיים (סימן ת"ע אות כ"ג) שהביא דברי הרב שלחן גבוה שכתב שכן מנהג סלוניקי להתענות ביום חמישי ע"ש, ובזה מובן היטב מדוע בספר קמח סולת (נדפס בסלוניקי שנת התקנ"ח דק"י ע"א) רק כתב: "כתב בשלחן ערוך "אם חל ערב פסח בשבת יש אומרים שהבכורות מתענים ביום החמישי", והשמיט כל עיקר את היש אומרים בתרא שכתב מרן ז"ל בשלחן ערוך, והיינו כנ"ל, דהעיקר כלישנא קמא אחר שכן מנהג העולם וכנ"ל. [ועיין בהקדמתו שם שכתב שיביא רק את הסולת לדינא ודוק].

ואם כן מבואר דהיו קהלות הספרדים שנהגו להתענות ביום חמישי, ויש לומר דזאת כוונת הבן איש חי ז"ל, דאף הוא לא נעלם ממנו שדעת מרן ז"ל להלכה כיש אומרים בתרא דאין הבכורות מתענים כלל, ומה שפסק הבן איש חי שיתענו ביום חמישי, היינו לפי מנהג עירו ושער מקומו, ושמצאנו לו חברים שכך נהגו גם באזמיר ושאלוניקי, וכנ"ל.

ליתא, דמה מנהג זה מחייב ומכריח אותנו יושבי ירושלים וארץ ישראל ת"ו שלא נתברר מנהגנו בזה, ומר כאתריה ומר כאתריה, ונהרא ונהרא ופשטיה, ואין מנהג שאר מקומות קובע לנו אחר שלא נתברר מנהגנו, עד כאן תורף דבריך הי"ו.

ועוד הארכת וכתבת: "חפשתי ולא מצאתי מי שמעיד עוד על מנהג הספרדים ועל מנהגנו, וליתא לאמר שבשו"ת שדה הארץ ח"ג (סימן כ"ד) מעיד שנהגו בירושלים להתענות ביום חמישי, והא ראיה שבספר התקנות ומנהגי ירושלם לא הביאו ולא הזכירו דבריו על מנהג ירושלים ת"ו, ואדרבה שבספר ארץ חיים (סתהון), ובספר הכולל מנהגי ארץ ישראל (גליס) לא הזכירו כלל ועיקר מנהג ארץ ישראל בכלל ומנהג ירושלים בפרט, ואף אם ימצא מכל מקום מכלל ספק לא יצא, וקיימא לן כל שיש ספק במנהג אוקמיה אדינא, והרי העיקר

כדברי מרן ז"ל ביש אומרים בתרא שלא יתענו כלל, והכי נקטינן", עד כאן לשונך.[קיא]

יא. ידידי נ"י טרם אבוא להשיב על דבריך, אוסיף לך שמשום מה נעלם ואישתמיט ממך כמה וכמה דברים, חדא מה שכתב הגאון מאיטליה רבי יצחק לאמפורנטי ז"ל בספרו פחד יצחק (מערכת ע' ערך ערב פסח דק"ג ע"א): "כשחל ערב פסח בשבת מנהג העיר פירארא שיתענו הבכורות ביום חמישי, כן חקרנו בישיבה הכללית בשנת תפ"ז על מנהג זה ומצאנו דכל זקיני ההוראה הסכימו כן", הביא דבריו הרב המהדיר נ"י בהגהות לשו"ת רבי משה פרובינצאלו ח"א (סימן ע"א הערה ד') ע"ש.

הרי שעם שבאיטליה נגררים אחרי פסקי מרן ז"ל כבני ספרד כנודע וכאשר כתב מגדולי רבני איטליה הוא הרב"ך מריג'יו ז"ל בספר תשובותיו (סימן כ"ג דף ע"ג): "ואף על פי שיש חולקין - כבר הורה זקן אשר מימיו אנחנו שותים מהר"ר יוסף קארו ז"ל ע"ש, ועוד שם (סימן י"ח דף ס"א) כתב: "מי יבא אחר המלך אשר פשטו הוראותיו בכל ישראל הוא השליט על הארץ הוא המשביר לכל אשר ישראל יכונה ואחריו כל אדם ימשוך" [מרן ז"ל], וכן כתב גאון נוסף מאיטליה הוא רבי משה זכותא ז"ל: "בכל מקום אשר השלחן ערוך פסק את הדין - כן יקום וכן יהיה, אף כי פוסקים אחרים חולקים עליו", והבאתי דבריו בחיבורי ברכי נפשי ח"ב (דף צ"ו), וכן כתב הגאון מאיטליה הרב הד"ט ז"ל בספרו עקרי הד"ט או"ח (סימן ל"ד אות ט"ו) הביא דבריו רבינו השדי חמד ז"ל בספרו שו"ת מכתב לחזקיהו (סימן י"א דנ"ח רע"ב) ע"ש, ועיין מה שהוספנו בזה בחיבורי ברכי נפשי ח"ב (שם), כאן פסקו להתענות ביום חמישי וכרמ"א ז"ל, ולדידן זה גם כמרן ז"ל וכנ"ל.

הא חדא, ותו נעלם ממך שגם בעיר התורה ג'רבה נהגו להתענות ביום חמישי, וכמנהג אשכנז וכדברי רמ"א ז"ל, וזו לשון הרה"ג רש"ך ז"ל בספר ברית משה (קונטרס גאולי כהונה מערכת ת' כלל י"ב): "תענית בכורות אם חל ערב פסח בשבת, נוהגים להתענות ביום חמישי" עכ"ל.

ובימים אלו ממש (תשנ"ו לפ"ק) יצא לאור ספר באר משה של מר אביו הוא הגאון מהרמ"ך ז"ל, וראיתי שם (סימן ת"ע דס"ד ע"ב) שגם הוא כתב והעיד ש"בג'רבה נוהגים

קיא. גם כתבת "ודברי רבינו החבי"ב ז"ל בפסח מעובין דלעיל נפלאו ממני במה שכתב שמרן ז"ל בשלחן ערוך "לא הכריע", והוא תימה וצע"ג, שהרי כלל גדול הוא דכל כהאי גוונא שמרן ז"ל כותב יש אומרים ויש אומרים, אנן נקטינן דמרן ז"ל דעתו כיש אומרים בתרא, והיותר פלא שרבינו החבי"ב ז"ל הוא עצמו בספרו שיירי כנסת הגדולה (סימן שי"ח) ובכללי הפוסקים שלו (אות ס"ד) כתב כך דהעיקר כיש אומרים בתרא, והביאו ביד מלאכי (כללי השלחן ערוך אות י"ג)", עד כאן דבריך ידידי הצעיר נ"י.

ונראה לי שגם כאן טעית ולא הבנת דברי הגאון חבי"ב ז"ל, ומשנתו ברורה ואין ח"ו סתירה בדבריו, כי מה שכתב שבשלחן ערוך "לא הכריע" כוונתו שלא הכריע "בהדיא", אף שבודאי אנן נקטינן ככללי ההלכה דסתם ויש אומרים הלכה כסתם, ויש אומרים ויש אומרים הלכה כיש אומרים בתרא, ונעלם ממך שכל גדולי האחרונים ע"ה כך פירשו דברי הרב החבי"ב ז"ל כשכותב ש"מרן ז"ל לא הכריע" דהיינו שלא הכריע בהדיא, ויותר תימה שלא ראית סוף דברי הרב יד מלאכי שציינת אליו, שם שם באותו מקום (סוף כלל י"ג) ועוד שם בארוכה (כלל י"ז) שכך פירש דברי הגאון חבי"ב ז"ל כשכותב שמרן ז"ל לא הכריע ע"ש, וכן כתבו הגאון חיד"א ז"ל בספרו שיורי ברכה יו"ד (סימן נ"ה אות ב') ובספרו מחזיק ברכה יו"ד (שם סוף אות ד'), ומחזיק ברכה או"ח (סימן קנ"ג אות א' ד"ה ועתה), והגאון רבי משה פארדו ז"ל בספרו צדק ומשפט חו"מ (סימן ל"ו סס"ב דט"ו רע"ג, ושם סימן קצ"ה ס"ה דק"ט ע"ב, וסימן קצ"ו ס"ג) ועוד, ועיין לגאון מהרמ"ז ז"ל בשו"ת ויאמר משה חו"מ (ס"ס ג' דכ"ד רע"א) ולא ראה דברי האחרונים ז"ל דלעיל, וצ"ע, ועיין שדי חמד כללי הפוסקים (סימן י"ג אות י"ד), ובספר באר משה הכהן יו"ד (סימן קפ"ו סוף אות ב' דרנ"ד סע"א), ואכמ"ל. סוף דבר גם בזה דבריך תמוהים וצע"ג.

להחמיר ולהתענות ביום חמישי גם לפי הכלל דהלכה כיש אומרים בתרא וכן כתב רמ"א ז"ל שיש לנהוג כסברא ראשונה" עכ"ל.

הרי אב ובנו ז"ל מעידים בפה מלא שגם בעירם עיר התורה ג'רבה נהגו כמנהג בני אשכנז וכסברת רמ"א ז"ל להתענות ביום חמישי ודוק.

והמעיין יעמוד מדעתו במה שיש להבין בדברי הגאון מהרמ"ך ז"ל בבאר משה שרצה לומר שכאן ינהג הכלל שהלכה כיש אומרים בתרא וכו' אלא שהמנהג כרמ"א ז"ל וכנ"ל בדבריו, אחר שהוא עצמו לימדנו דכשרבים סוברים כיש אומרים קמא בטל הכלל דהלכה כיש אומרים בתרא וכנ"ל, וכאן הרי רוב הראשונים סוברים כיש אומרים קמא כמבואר בבית יוסף, ואנחנו הוספנו עוד מדברי הראשונים, וכמו שנתבאר לעיל וצ"ע, ויתכן שמהרמ"ך ז"ל כתב כן משום דעביד מה דסבירא ליה ואזיל לטעמיה בשו"ת שואל ונשאל ח"ג (סימן א'), ושם ח"ה (יו"ד סימן א'), ושם ח"ט (או"ח סימן א') ועיין בחיבורי יחי יוסף (סימן א') מה שהבאנו עוד בשמו והבן וד"ל.

יב. ולעצם דבריך ידידי נ"י, מוכרח אני לומר לך שלענ"ד כל דבריך בזה אינם נכונים כלל, ונעלם ממך יסוד גדול בעניני הפסק ונתיבות ההוראה והמנהג, והוא דמנהג מגלה על מנהג, ומנהג מקומות אחרים מחייב ומכריח גם אותנו כשלא נתברר מה מנהגנו, ולא כמו שכתבת שאם מנהג בגדאד היה להחמיר להתענות ביום חמישי, אין זה מחייב שאר המקומות, ואחר שהדברים חשובים, ונעלמו ממך, ראיתי לנכון להרחיב בזה בס"ד ולהאיר עיניך ולהצילך מעוד שגיאות.

דע כי לימדונו רבותינו הפוסקים ז"ל דכשברור מה מנהג עיר ועיר, מנהג זה מגלה על מקום אחר ששם אין בירור איך נהגו, כי מנהג מקום זה מגלה על מקום מנהג אחר, ולא מיבעיא עיירות הקטנות הסמוכות לערים גדולות, שבודאי מנהג הערים הגדולות מגלה ומלמד על מנהג העיירות הקטנות, שאנחנו אומרים דבודאי הם נמשכים אחר מנהג הערים הגדולות ועיין בחיבורי תרנן לשוני (סימן ה' ד"ה אבל) ע"ש, אלא גם ערים גדולות אחת מלמדת על חברתה, ומנהג מקום מגלה על מנהג מקום אחר, קיימא לן כשיש ספק במנהג איך נהגו בעיר, יש ללכת אחר מנהג רוב העולם ורוב המקומות, ויגלה המפורש על הסתום, וכמו שהאריך בזה למאד הגאון רבי חיים פאלאג'י ז"ל בספרו שו"ת חקקי לב יו"ד (סימן נ"ה דצ"ה סע"א ואילך) עש"ב, ועיין בדברי הגאון רבי חיים ן' עטר ז"ל בספר פרי תאר הביא דבריו בדברי מו"ז הגאון ז"ל בספר כף החיים יו"ד (ס"ס פ"ב אות ל"ב) ע"ש.

והגאון רבי חיים פאלאג'י ז"ל בספרו משא חיים חלק המנהגים (מערכת ס' אות קנ"ט) כתב: "אם יש ספק באיזו עיר אם המנהג לאסור או להתיר, ואין להם בירור, יש להם ללכת אחר רוב העולם, מה שהם נוהגים לאסור או להתיר, עיין בספרי שו"ת נשמת כל חי יו"ד (סימן ס"ו דק"ג ע"א)" ע"ש.

ועוד שם במשא חיים (מערכת ג' אות ל"ה) כתב: "מנהג בדבר שלא נודע בעיר, ונסתפקו איך ינהגו, למדים ממקומות אחרים ששם נתפשט המנהג, וכמו שכתב בשו"ת דבר שמואל (סימן רמ"א דס"ט ע"ב) וזו לשונו "באופן שכן ראינו בעיר הזאת [ונציה], ואם בעיר אזמיר לא נודע וכו', למה לא יכריעו הספק להטות אחרי המקומות שנתפשט בהם המנהג, כדאשכחן בספרי הפוסקים הובאו בבית יוסף (יו"ד סימן פ"ב) שהמקומות שאין להם מסורת וגם אין להם מנהג פשוט לאיסור, סומכים על סמך המקום שיש להם מסורת", ועוד שם במשא חיים (מערכת מ' אות קכ"א) כתב: "דין התלוי במחלוקת הפוסקים, אין לך הכרעה גדולה מן המנהג, וראוי ללכת אחריו אף

במקום אחר שהמנהג בו איננו ברור" ע"ש, ועוד עיין לו שם במשא חיים (מערכת ג' אות כ"ו) ע"ש, ובספר שדי חמד מערכת (מ' כלל רל"ז) שהביא כל דברי הגאון רבי חיים פאלאג'י ז"ל דלעיל, ובס"ד אנחנו הוספנו על דבריו ע"ש.

ובזה תבין מה שכתב הגאון משאלוניקי רבי אברהם הכהן ז"ל בספרו טהרת המים (חלק שיורי טהרה מערכת ה' כלל י"ד) שכל לא נתברר מנהג עירו "שאלוניקי", אזי יש ללמוד ממנהג העיר "אזמיר" עיין שם, וזכורני שכיוצא בזה ראיתי לגאון מפאס רבי ידידיה מונסונייגו ז"ל בשו"ת דבר אמת שכתב שכל שלא נתברר מנהג מקומם שם במרוקו, יש ללמוד ממנהג שאלוניקי, עיין בו כי אינו לפני כעת, ושארי דו"ז הגאון רבינו יוסף חיים ז"ל בשו"ת רב פעלים ח"ב (חו"מ סימן ג') למד ממנהג ירושלים המפורש למנהג בבל הסתום ע"ש, ומו"ז הגאון ז"ל בכף החיים או"ח (סימן ת"צ אות ע"ח) כתב: "כן מנהג בבל, וצריך לומר שגם כן הוא מנהג הודו ופרס וערי אשור שכולם הולכים אחר מנהג מדינת בבל", וטעמא דמילתא כנ"ל, ודוק היטב.

ודון מינה לנדון דידן אחר שמנהג אשכנז היה להתענות ביום חמישי, וכמו שהעיד רבינו מהרי"ל ז"ל וכנ"ל, וכך נשאר המנהג באשכנז עד זמנינו זה וכמו שהעיד עליו בספר ערוך השלחן (סימן ת"ע), וגם בקהלות בני ספרד נהגו כן להתענות ביום חמישי כמו בטורקיה וכעדות הרב החבי"ב, ובשאלוניקי כעדות הרב שלחן גבוה, ובאיטליה כעדות הרב פחד יצחק, ובג'רבה כעדות מהרמ"ך ובנו, אם כן בודאי הגמור יש לומר שגם בבגדאד נהגו כך, ואתי שפיר דברי הגאון בן איש חי ז"ל, ולא כדבריך.

ועוד דון מינה נמי למנהג ארץ ישראל, אחר שרוב ככל קהלות בני ישראל ברוב העולם נהגו כך להתענות בחמישי וכנ"ל, יש ללמוד מהם אף למנהג עיר הקדש, וכל זה לא כדבריך ידידי נ"י שאין מנהג מקומות אחרים מחייב אותו, דליתא, ונעלמו ממך כל הדברים האמורים, ואיני רואה פתר ופשר לדבריך אלו והם צע"ג.

יג. גם מה שכתבת ידידי יצ"ו שכל שיש ספק במנהג אוקמיה אדינא, עם שהקדמה זו שגורה, מכל מקום גם כאן חושבני שלא יצאת ידי חובת עיון, חדא דמה ספק יש כאן, ואיני חושב שמשתיקת הרב ארץ חיים וספר מנהגי ארץ ישראל שהבאת, יש ללמוד שאין כן המנהג, ואין נראה לי ששתיקתם תספק עלינו מנהג מקומינו, ועד שאתה בא ללמוד משתיקתם, בוא ללמוד מדברי רבותינו המפורשים וכנ"ל.

ולהשכילך ולהורות לך דרך האמת, אומר לך ידידי נ"י שגם כלל זה שהבאת דכל שיש ספק במנהג אוקמיה אדינא, אינו דבר פשוט כלל, וגם בזה יש פרטים ופרטי פרטים, ואביא לך רק דוגמא אחת.

הנה מרן ז"ל בשלחן ערוך יו"ד (סימן מ"ה) כתב: "בהמה שניטלה ממנה שלפוחית של מי רגלים כשרה, ויש אוסרים", הרי שמרן ז"ל בסתם הכשיר, והוסיף רמ"א ז"ל: "והכי נהוג להטריף אפילו בניקב", ועיין למו"ז הגאון ז"ל בכף החיים (שם אות י"ח) שכה כתב: "והכי נהוג להטריף אפילו בניקב, ויש לאסור בכל מקום, אפילו לא נודע המנהג, דאיסור זה תלוי באשלי רברבי, כן כתבו התבואות שור (אות ג'), והחיד"א במחזיק ברכה (שם אות ט"ז) הוסיף וכן עיקר, ועיני הכהן (שם אות י"א), בית יצחק (אות ד'), קומץ (שם אות י"ט), זבחי צדק (שם אות י"ד)" עכ"ל.

הרי לך מדברי הגאון תבואות שור והחיד"א ודעימייהו ז"ל תשובה יוצאת למה שרצית לומר בפשיטות דכל היכא דאיכא ספק

במנהג או שאין המנהג ברור אוקמיה אדינא כדברי השלחן ערוך, ודוק היטב.

וגם מדברי רבותינו האחרונים ז"ל שהביא מו"ז הגאון ז"ל בכף החיים יו"ד (סימן ט"ל אות ק"פ) יש ללמוד כן, דאין זה כלל מוחלט דכל שאין המנהג ידוע מעמידים על הדין עש"ה.

וכן גם ידוע שכל שיש ספק בתקנה, יש אומרים דמוקמינן על דין תורה, ויש חולקים, עיין בית שמואל אה"ע (סימן קי"ח סק"ה) ושו"ת דבר אברהם ח"א (סימן כ"ט אות ב'), ועיין ערך השלחן חו"מ (סימן קי"ג אות י"ב) ואכמ"ל.

יד. ומה שכתבת ידידי נ"י שאין ראיה כלל משו"ת שדה הארץ ח"ג (סימן כ"ד) לומר שמנהג ירושלים ת"ו להתענות ביום חמישי, ולכן לא הזכירו דבריו בספר תקנות ומנהגי ירושלים, ובספר ארץ חיים ובספר מנהגי ארץ ישראל וכו' וכו'.

הנה עיינתי בדברי גאון ירושלם ת"ו רבי אברהם בכ"ר שמואל מיוחס ז"ל בשו"ת שדה הארץ (שם ד"ג ע"ג וע"ד) וראיתי שבזה צדקו דבריך ידידי נ"י, שאכן לא נמצא שם כלל מענין מנהג ירושלם ת"ו אם ערב פסח חל בשבת מתי מתענים, ורק בדברי השאלה שם כתוב: "האיסתניס שמתענה בערב פסח כדי שיאכל מצה לתיאבון, אם חל ערב פסח בשבת היתענה בשבת, או כיון שאינו אלא כדי שיאכל לתיאבון ולא שאינו אוכל כלל, לא שייך לומר אתי עשה דמצה ודחי כבוד שבת, ואם תמצי לומר שמתענה בשבת, אם האיסטניס הזה הוא גם בכור, למאן דאמר שאם חל ערב פסח בשבת שמתענים הבכורות ביום חמישי, מי נימא דכיון דבלאו הכי צריך הבכור הזה להתענות בשבת שהוא ערב פסח משום האיסטניסות, ממילא יוצא ידי חובה גם כן מצד הבכורות, שבו או דילמא כיון ששאר הבכורות מתענים ביום חמישי אין לו לפרוש עצמו מהם" וכו' עכ"ל.

הרי שהגאון שדה הארץ ז"ל חקר אליבא דמאן דאמר שמתענים ביום חמישי, אבל כלל וכלל לא מעיד שכך מנהג ירושלים ת"ו, והרי זה כדבריך ידידי נ"י. [ואדרבה מדבריו אלו יש מקום לדקדק איפכא, דאם היה כך מנהג ירושלם ת"ו לא היה לו לכתוב "למאן דאמר", אלא היה לו לדבר על הידוע ולומר ולמנהגנו וכו', אבל אינו מוכרח, דלא נחית להא וכתב בכללות].

וגם מה שכתבת ידידי נ"י שלכן לא הובא בספר התקנות ומנהגי ירושלים, חושבני שגם בזה צדקו דבריך, וזו לשון מו"ז הגאון ז"ל בספרו כף החיים (סימן ת"צ אות ע"ח): "ומה שכתב מהר"א אלזקרי דאין נוהגים כן בירושלם ת"ו, אפשר שאינו מנהג ברור, שהרי לא נזכר הדבר בספר התקנות והמנהגים של ירושלם" עכ"ל.

ומו"ז הגאון ז"ל שכתב שצריך שמנהג יהיה כתוב בספר התקנות וכו', ברור אצלי שכתב כן לפי סברת הרבה פוסקים אשר הביא הגאון רבי חיים פאלאגי' ז"ל בספרו משא חיים חלק המנהגים (מערכת ו' אות ע"ב דנ"א סע"ד) שכך כתב: "כל שאינו כתוב בהסכמות ותיקוני העיר שמע מינה שאינו מנהג ותיקים, כמו שכתב בשו"ת הרא"ם ח"א (סימן ט"ז), ושו"ת מהריב"ל ח"ב (סימן פ"ב), ושו"ת מהר"א ששון (סימן קל"ז), ושו"ת חכם צבי (סימן ס"א)" וכו', ועש"ב, ועיין בספר שדי חמד (מערכת מ' כלל ל"ז) ודוק.

טו. ידידי נ"י רואה אני עכשיו שכל מה שכתבתי כאן, אינו אלא ללמד על מקום אחר, כי ראיתי שעוד נעלם ממך עדות מפורשת על מנהג עיר הקודש ירושלם ת"ו, שראיתי בספר נתיבי עם (סימן ת"ע דף רט"ז) שכה כתב: "אם חל ערב פסח בשבת יש אומרים שמתענים ביום חמישי ויש אומרים

שאינם מתענים, אף על גב דקיימא לן בכל דוכתא דהלכה כיש אומרים בתרא, כאן [ר"ל ירושלם ת"ו] נהגו להתענות ביום חמישי כסברה ראשונה, ועושים בבתי הכנסיות סיום המסכתא ביום חמישי, ועל כל פנים רבים הם המתענים ממש ולא מפסיקים משום סעודת מצוה אפילו כשחל ביום חמישי שהוא דחוי שבדחוי" עכ"ל. [אך מה שכתב "דקיימא לן בכל דוכתא דהלכה כיש אומרים בתרא", צ"ב וכמבואר בדברינו לעיל].

הרי שלך לפניך עדות נאמנה מפי רב מובהק (שגם אתה סומך עליו) והוא מעיד בקול גדול שמנהג ירושלם להתענות ביום חמישי, וחושבני שבזה בטל מכל וכל פסקך שרצית להורות שלא יתענו כלל, על סמך הכלל יש ויש הלכה כיש בתרא, ולענ"ד ליתא, והרי לך כמה וכמה מרבני בני ספרד שעם שלא ירדו להסבר שלנו שכאן דעת מרן ז"ל כיש אומרים קמא וכנ"ל, אלא סברו דגם כאן תקף הכלל דהלכה כיש אומרים בתרא ושכך דעת מרן ז"ל, עם כל זה ולמרות כל זאת העידו שמתענים ביום חמישי ודלא כמרן ז"ל (לדידהו), ולדידן היינו פסק מרן ז"ל, וכדברי רבינו הגדול הבן איש חי זצ"ל ומשנתו אמת זיע"א.

ולענין הלכה: ברור בס"ד שאם חל ערב פסח בשבת יש לבכורות להתענות ביום חמישי שלפניו, וכסברת רוב ככל רבותינו הראשונים, ומנהג כמעט כל קהלות ישראל בני ספרד ואשכנז, וכדעת מרן ז"ל, וכן יש להורות, ואין לשנות, ותו לא מידי.

הגאון רבי מאיר אמסלם שליט"א

דומ"ץ נוה יעקב, אב"ד פחד יצחק וד"כ נר יוסף

גדר שיעור כדי אכילת פרס

א) כתב הטור (סימן תע"ה) לגבי אכילת מצה, אם אכל חצי זית וחזר ואכל חצי זית יי"ח, ובלבד שלא ישהה בין אכילה לחברתה כדי אכילת פרס. ובב"י הביא מקור לדבריו מהגמ' (פסחים קיד:) שאמרה כלשון זה לגבי אכילת מרור ולמד שה"ה מצה. והמחבר העתיק לשונו בסעי' ו'. ופשט הדברים הוא שעיקר הקפידא היא שלא יעשה הפסקות ארוכות בין אכילה לאכילה כשיעור יותר מאכילת פרס.

אולם המ"א (בא"ק ט"ו) מעיר על לשון השו"ע דלא מדוקדק אלא העיקר כמו שכתב לקמן (סימן תרי"ב סעי' ג'), ששם המחבר נקט לשון שלא ישהה מתחילת אכילה ועד סופה יותר מכדי אכילת פרס, דהיינו שצריך לאכול במהירות שכל האכילה לא תיארך כי אם עד שיעור אכילת פרס. ועיין ג"כ בחק יעקב (א"ק כ"ב) דמסיק כהמ"א. ועיין בא"ר, ודע"ת, ומשנ"ב וכה"ח ועוד שהעתיקו דברי המ"א למעשה. אולם קשה קצת על דבריו איך אפשר שגם הטור וגם השו"ע וגם הלבוש לא דקדקו בלשון, וכולם כתבו לשון המטעה, ובפרט הלבוש שדרכו לבאר את דעת המחבר, אם היה רואה צורך היה עליו להסביר ולהרחיב הדיבור. ומזה שלא השיג כלום הוי אומר שמודה לו כפשוטו, והדבר פלא.

ב) וכדי להבין כל הענין עלינו לחקור בדין כדי אכילת פרס. ומקום היחידי במשניות שמוזכר יסוד זה הוא במס' כריתות (יב:) נחלקו ר"מ וחכמים בדין בית המנוגע, כמה שיעור שהיה בתוכו שיטמא. חכמים אומרים שישהא מתחילה ועד סוף כדי אכילת פרס, דהיינו כדי שיאכל כזית כדי זמן אכילת פרס מתחילת האכילה ועד סופה. ואילו בחיוב אכילת מצוה אינו מוזכר בשום משנה, ורק במס' פסחים (שם) הגמ' מביאה ברייתא לגבי מרור אם אכלן לחצאין יצא י"ח ובלבד שלא ישהה בין אכילה לחבירתה יותר מכדי אכילת פרס.

הרמב"ם לא הביא בשום מקום שמזכיר חיובי אכילה מה"ת כגון כזית מצה או מרור ועוד, שצריך לאכול הכזית כדי זמן אכילת פרס. דהיינו בהל' חו"מ (פ"ט הל' א') מביא שחייב לאכול כזית מצה בליל פסח ותו לא. וכ"כ (סוף פ"ז) לגבי אכילת מרור, חייב לאכול כזית מרור. וכן בהלכות סוכה (פ"ו הל' ז') מביא על פי דרשות הגמ' ג"ש ט"ו ט"ו שיש חיוב לאכול כזית פת בתוך הסוכה בלילה הראשון, ולא אמר שום תנאי באופן האכילה ושיעור הזמן. כמו כן בהל' קרבן פסח (פ"ב הל' ג' וכן שם פ"ח הל' ג') מזכיר חיוב אכילת קרבן פסח שצריך לאכול כזית, ולא הוסיף שום תנאי אחר בשיעור זמן האכילה. ובהיותי תר באמתחת הספרים אשר ת"י ראיתי שגם שאר הראשונים והם העיטור, הארחות חיים, שבולי הלקט, ריי"ץ ן' גיאת, הכלבו, סידור רש"י, הריטב"א בהל' פסח, התניא רבתי והאגור הזכירו חיוב אכילת כזית מצה בלילה הראשונה של פסח ולא הזכירו שום תנאי.

לעומת זה בהל' מאכ"א (פי"ד הל' ח') הרמב"ם מביא תנאי אכילת איסורים כדי שיתחייב מיתה או מלקות או קרבן, ומדגיש שאם שהה מתחילת האכילה ועד סופה של כזית האיסור כדי אכ"פ מצטרף וחייב. "ואם

שהה יותר מזה מתחלה ועד סוף אע"פ שלא שהה ביניהן אלא אכל כחרדל אחר כחרדל היות ולא השלים כזית אלא ביתר מכדי אכילת פרס אינו מצטרפין ופטור". כאן הרמב"ם מדגיש שצריך שלא ישתהה מתחילה ועד סוף יותר מכדי אכילת פרס, ומוסיף אפילו אם לא שהה ביני ובינו דהיינו שאכל כל הזמן ללא הפסק חתיכה אחר חתיכה עד שהשלים לכזית, היות ושהה יותר מכדי אכילת פרס אינו מצטרף ואינו חייב שום עונש. וכן בהל' שביתת עשור (פ"ב הל' ד') לגבי חיוב כרת למי שאכל ביו"כ מדגיש הרמב"ם שלא ישהה מתחילה ועד סוף יותר מכדי אכ"פ. וכן בהל' תרומות (פ"י הל' ג') לגבי זר שאכל תרומה מדגיש להדיא שלא ישהה מתחילת האכילה ועד סופה יותר מכדי אכילת פרס. והמבי"ט בקריית ספר בהל' מצה וסוכה לא כתב מאומה. ואילו בהל' מאכ"א הדגיש שלא ישהה מתחילת האכילה עד סופה וכו'. באופן ברור רואים כאן לכאורה חילוק בין אכילת מצווה לאכילת איסור.

ג) ובס"ד עלה בדעתי להוכיח חילוק זה באופן ברור, וזה החלי בעזר צורי וגואלי.

יש סוגייא אחת המופיעה פעמיים בש"ס במס' ברכות (לז:) וכן במס' מנחות (עה:). במס' ברכות הגמ' דנה לגבי חביצא שיש בה פירורין מה מברכין עליה, ומביאה ראיה מהברייתא לגבי מקריב מנחות בביהמ"ק ומברך עליהם המוציא, ושם איירי שפותתן. והגמ' שואלת לתנא דבי ר"י שמחזירן לסולתן לא יברך המוציא, והא איתא שם שאם ליקט כזית אם חמץ ענוש כרת ואם מצה יי"ח בפסח, ומסיקה הגמ' דאיירי שערסן [מסביר רש"י שחזר וגבלן יחד ואפאן], ומוסיפה הגמ' והוא שאכלן בכדי אכילת פרס. רש"י (ד"ה והוא) כותב "שלא ישהה משהתחיל לאכול שיעור כזית עד שגמר אכילת השיעור יותר מכדי אכילת חצי ככר וכו', ואם שהה יותר אין האכילה מצטרפת והוה ליה כאוכל חצי זית היום וחצי זית למחר ואין בו חיוב כרת אם חמץ הוא", רש"י כאן מדגיש כשיעור אכילת פרס מתחילה ועד סוף האכילה. ואילו במנחות (ד"ה כשיעור) כותב רש"י "שלא שהה בין פירור לפירור יותר מכדי אכילת פרס דהתם הויא אכילה דיוצא בה ידי חובתו", ולכאו' הוי סתירה.

אלא יש כאן יסוד עצום. רש"י בזבחים (לא: ד"ה ביתר) כותב כך "לשהות בין תחילת אכילתו לסופה יותר מכדי אכילת פרס דאילו גבי כל איסורים שבתורה קיי"ל דלא הויא אכילה וכו'". רש"י מדגיש שרק באיסורים קיי"ל שכדי אכילת פרס היינו מתחילת האכילה עוד סופה. וכתב אותם הדברים במס' יומא (פ: ד"ה כזית) "קיימא לן בכל אותם איסורים ששיעורן בכזית שאם שהה בין תחילת אכילת השיעור לגמר אכילתו יותר מכדי אכילת פרס אין מצטרף עד שיאכל כל השיעור בתוך כדי שהיית סעודה וכו'". גם כאן רש"י מדגיש באכילת איסורים כדי להתחייב צריך לא לשהות מתחילה ועד סוף האכילה. משמע דווקא באסורים, לא כן בחיוב אכילה הגדר הוא אחר.

ולפי זה מתורצת שפיר הסתירה ברש"י ששאלנו לעיל מברכות למנחות. ושם רש"י רמז את החילוק. שבברכות שכתב מתחילה ועד סוף סיים ואם הוא חמץ חייב כרת. ואילו במנחות שרש"י כתב לא ישהה בין פירור לפירור, סיים ויוצא בה י"ח, ומדובר שאכל המצה. וקיי"ל שיעורין הל"מ, וגם שיעור שהייה בבית המנוגע שמשם למדנו אכילת איסור הוא הל"מ שלא ישהה מתחילה ועד סוף, ואילו לגבי אכילת חיוב התורה חייבה לאכול כדרך שאדם אוכל סעודתו דהיינו פירור אחר פירור עד שגומר, ואין דרך האדם לעשות הפסקין בין פירור לפירור. ולכן רש"י הדגיש כן באכילת חיוב.

ולפ"ז יש לתמוה טובא על המ"א הנ"ל שהטור והשו"ע חילקו היטב בלשון בין מצה ליו"כ, והוא על פי היסוד שאמרנו בס"ד. והמ"א טען שלא מדוייק אלא העיקר הוא כמו שמובא בהל' יו"כ, והוא פלא גדול להשוות שני הדינים.

ד) ואחר זמן רב ראיתי בס"ד למהרש"ק בשו"ת האלף (סימן שכ"ג) הביא המ"א ותמה עליו מדברי רש"י בברכות ובמנחות והסיק דלא כהמ"א והשל"ה. ומכאן יש לתמוה טובא על דברי הברכ"י (סי' תע"ב א"ק ה') הביא דברי המ"א. וכתב עליו דברי החק יוסף שחלק על המ"א וחילק בין יוה"כ למצה, היות והשיעור הוא כדי יישוב הדעת ובבציר מהכי לא מייתבא דעתא לכן פטור, לא כן אכילת מצה היות ולא שהה בין פירור לפירור הכל נחשב אכילה אחת. ועוד מקשה עליו מהרמב"ם בהל' מאכ"א, ומהמשנה בכריתות וכן מרש"י ביומא הנ"ל. ומזה מסיק שדין אכילת פרס היינו מתחילה ועד סוף. ועל לשון השו"ע בס' תע"ה מיישב שנקט לשון הברייתא דפסחים, והביא סמוכין לדבריו מדברי הפר"ח (סי' תרי"ב) שג"כ הסיק שאין לחלק בין איסור לחיוב, וכותב על דברי השו"ע בס' תע"ה שנאמרו שלא בדקדוק. והוכיח את דבריו מדברי רש"י בברכות וביומא, אך דא עקא שלא התייחס לדבריו במס' מנחות וכנ"ל, והוא פלא, ואחר בקשת המח"ר איך נעלם ממנו דברים אלו, וצ"ע. וכן על הברכ"י יש לתמוה איך נעלם ממנו דברי רש"י במנחות, וכן לא הוא ולא הפר"ח לא העירו כלום מהרמב"ם שבחיובי אכילה לא הזכיר מאומה מדין כדי אכילת פרס, ולא רק שלא אמר שיעור כמה הוא אלא אפילו המושג הזה שהאכילה צריכה להיות כדי אכילת פרס ג"כ לא הזכיר ורק נקט שחייב לאכול כזית ותו לא. והוא פלא גדול איך התעלמו מכל זה.

וראיתי למהר"ץ חיות ז"ל בברכות על דברי רש"י הביא דברי הרב מוצל מאש שהסתפק אם דין כדי אכילת פרס הוא רק באיסורים או גם במצוות עשה ולא פשט, ואומר המהרצ"ח שלכאו' יש לדייק מרש"י שרק באיסורים יש דין זה אבל בחיובים מ"ע אין. ומקשה עליו חדא שלא ידענו מנין לחלק בין איסור למצוה, ועוד נעלם ממנו ש"ס מפורש בפסחים לגבי אכילת מרור אכלו לחצאין ובפרט שלא ישהה יותר מכדי אכילת פרס, וא"כ מצינו גם במ"ע מושג כדי אכילת פרס. ואחר המחילה אם טוען על המוצל מאש שנעלם ממנו ש"ס מפורש בפסחים, יש לשאול עליו שנעלם ממנו ג"כ ש"ס ורש"י במס' מנחות, ושפיר הסתפק המוצל מאש. ולפי דברינו הנ"ל בס"ד יש לפשוט את ספיקו בדרך שרצה לחלק.

ועוד על פי דברינו בס"ד יש ליישב קושיית הרש"ש (שבת עא.) שהקשה על הבאר אברהם שחילק בין אכילת איסור לאכילת מצוה, והקשה עליו מהירושלמי בשביעית אם נשבע שלא יאכל מצה בליל הפסח לוקה ואוכל משום שבועת שוא. הקשה עליו לדבריו שיאכל ביותר מכדי אכילת פרס וא"כ לא נחשב אכילה ולא ילקה. ואין זו קושיא חדא אם היה אומר קונם מצה עלי אז הפך להיות אצלו כמאכ"א והיה מקום לחלק, אלא הוא נשבע דהיינו איסור גברא. ועוד בזה שאוכל ביותר מכדי אכילת פרס, לפי החילוק הרי יוצא י"ח אכילת כזית מצה ונמצא שעבר על שבועתו. ולכן אין שום פיתרון, אלא היות ומושבע ועומד מהר סיני לאכול מצה בלה"פ לכן לוקה משום ש"ש, ואוכל והוא פשוט.

ה) ולמעשה מצאנו להרב שולחן גבוהה (סי' תע"ב) שגם פסק כך, והעתיק אותו הרב קמח סולת, וכ"כ ג"כ בספר זכור לאברהם. וכן נראה פשוט למעשה.

ואפשר עוד להוכיח קצת מדברי החמד משה, וכן הבגדי ישע על דברי המ"א בריש הסימן שמותר לבלוע הכל ביחד ומדמה לאכילת אבר מן החי, והם פלפלו בדבריו, וחילקו שאין לדמות מצוה לאיסור, ועל פי דבריהם אפשר לומר שהוא הדין ג"כ בכדי אכילת פרס, אין להשוות איסורים למצוה, אלא שיעור אכילת פרס במצוות לחוד, ובאיסורים לחוד.

ויוצא לדעת השו"ע שלמעשה אין צורך כלל להזדרז באכילת המצה או המרור, אלא שלא יפסיק בין פירור לחבירו שהייה ארוכה.

הנלענ"ד אמרתי וציי"מ וילמ"ן.

הגאון רבי דוד אברהם שליט"א
ראש ישיבות דעת אליהו ובנין אב

בדין חתיכת יבלתו דקרבן פסח האם דוחה שבת

א. תנן (פסחים סה:) "אלו דברים בפסח דוחין את השבת, שחיטתו וזריקת דמו ומיחוי קרביו והקטרת חלביו, אבל צלייתו והדחת קרביו אינן דוחין את השבת. הרכבתו והבאתו מחוץ לתחום וחתיכת יבלתו אין דוחין את השבת. ר' אליעזר אומר דוחין".

ונתפרשו מלאכות הקרבן במתני' קמן, דקודם נקט הדין אליבא דכו"ע, והיינו צלייתו והדחת קרביו, דבהא אף ר' אליעזר מודה דאין דוחין את השבת. ואח"כ נקט דין הרכבתו והבאתו מחוץ לתחום וחתיכת יבלתו, דפליגי בהא ר"א ור' עקיבא אי דוחין את השבת אי לאו.

ועוד יתפרש דנקט התנא למתני' בדרך דלא זו אף זו. ור"ל דלא לבד דמלאכות האסורות מדאורייתא כצלייתו והדחת קרביו אינן דוחין, כיון דאפשר לעשותן למוצ"ש, [ונקט קודם הדין דצלייתו ואח"כ הא דהדחת קרביו, בדרך דלא זו אף זו. וכ"כ ההון עשיר], אלא אף מלאכות דרבנן כהרכבתו והבאתו מחוץ לתחום דאינן אלא משום שבות ג"כ אינן דוחות את השבת. ולבסוף נקט הא דחתיכת יבלתו. וכן משמע מלשון רש"י (ד"ה הרכבתו): "הרכבתו על כתף האדם, להביאו לעזרה דרך רשות הרבים, 'אע"פ שאינו אלא איסור שבות דרבנן', דקיי"ל חי נושא את עצמו, אין דוחה דהוה ליה למיעבד מאתמול, וכן הבאתו מחוץ לתחום". והיינו דנקט לא רק טעם האיסור להרכבתו והבאתו מחוץ לתחום, אלא נתכוין לפרש בזה סדר המתני' בזה. דאחר דנתפרש דצלייתו דאסורה מן התורה אינה דוחה את השבת, קמ"ל התנא אף הדין דהרכבתו והבאתו מחוץ לתחום, דאינן אלא 'איסור שבות דרבנן', דאף הם אינן דוחין את השבת.

וגבי חתיכת יבלתו כתב רש"י (ד"ה וחתיכת): "וחותכה בצפרניו או בשיניו, אינה אלא שבות, דמלאכה כלאחר יד היא". ואפשר דלכך נקט הא דיבלת לבסוף, כיון דפלוגתא היא להלן באיזו יבלת התירו. ועיין בתוס' (ערובין קג: ד"ה הא) דחתיכת יבלת בכלי בשבת שבות גדולה היא. וכבר כתבו התוס' (שם קב: ד"ה והעליון) דשבות גדולה לא התירו במקדש. וכ"ה בירו' (עירובין פ"י הל' יא) שלא כל שבות התירו במקדש. וכ"כ הריטב"א (עירובין קב.): דכל שבות שאין בו צורך גדול במקדש לא התירוהו.

ב. והא דתנן (פסחים סו.) כלל א"ר עקיבא כל מלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת אינה דוחה את השבת, שחיטה שאי אפשר לעשותה מערב שבת דוחה את השבת, בפשטות עיקר חידושו דר"ע היינו למימר דכל מלאכה שאפשר לעשותה מע"ש אינה דוחה את השבת, דזה הוא עיקר פלוגתת ר' אליעזר ור"ע, והא דהוצרך למימר דשחיטה שא"א לעשותה מע"ש וכו' זהו רק לאשמועינן דלא תימא כר"א דנילף דהרכבתו והבאתו מחוץ לתחום דוחין את השבת משחיטה. ועדיין צ"ב מאי קמ"ל ר"ע בהך כללא דכל מלאכה שאפשר לעשותה מע"ש וכו', ומה אתא לאתויי בזה. ובדוכתין סגיאין פריך הש"ס דוגמת זה, זה הכלל לאתויי מאי, וכערובין (ע:) ומגילה (כא. וכב:) וב"ק (צו:) ועוד.

ואל תשיבני דחילוק יש בין 'זה הכלל' ללישנא דקמן 'כלל אמר ר"ע, דהא אף אלישנא ד'כלל אמר אבא שאול' כל שאני זכאי באמירתו רשאי אני להחשיך עליו, הקשו (שבת קנא.) לאתויי מאי. ורש"י (שם קנ. ד"ה כלל) פירש הלשון 'כלל אמר אבא שאול': "נותן היה כלל בדבר זה להוסיף דברים אחרים כיוצא בו, ולקמיה מפרש לאתויי מאי". וכן בגיטין (פד.): כלל א"ר יהודה בן תימא כל תנאי שאי אפשר לו לקיימו בסופו והתנה עליו מתחילתו אינו אלא כמפליגה בדברים וכשר. ושם: כלל לאתויי וכו'.

ואמנם רש"י פירש (והוצגו דבריו להלן סט. ד"ה כלל. ומקומו במתני' לפנינו): כלל א"ר עקיבא כל מלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת "כגון הבאתו מחוץ לתחום וחתיכת יבלתו". וכבר האריכו האחרונים בביאור תיבת 'כגון', אי משמעה דוקא דבר זה ולא אחר, או שיש במשמעה עוד בזה רק דחדא מינייהו נקט. (וראה בהערות לס' הכלבו ח"א עמ' תתיב, ח"ה עמ' תערב, ח"ז עמ' סז). ואמנם רש"י הזכיר לפנינו רק הבאתו מחוץ לתחום וחתיכת יבלתו, והשמיט הרכבתו דקתני ברישא. וכן לשונו בשבת (קלג. ד"ה גבי): גבי פסח כל מלאכה שאפשר לה לעשות מערב שבת, 'כגון הבאתו מחוץ לתחום וחתיכת יבלתו'. וביותר יש להעיר בזה, אמאי השמיט הזאה, דהלא בזה השיבו ר"ע לר"א הזאה תוכיח שהיא משום מצוה והיא משום שבות ואינה דוחה את השבת. [וראה בס' דברי שיר (פסחים סט:) מש"כ לבאר בזה]. ולשון הרבינו גרשום (מנחות עב.): כל מלאכה שאפשר לעשותה מע"ש 'כגון הרכבתו והבאתו חוץ לתחום'.

ג. והצל"ח (בסוגיין) נסתפק לפי הכלל דיהיב ר' עקיבא במתניתין דכל מלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת אינה דוחה את השבת, א"כ אם נולדה בשבת יבלת בטלה שהפריש לפסחו אם מותר לחתכה, שהרי בזה לא שייך שאפשר לעשותו מערב שבת. והכריע לאיסור, דאל"כ להלן (סח:) דרמי משנתינו ממשנה דעירובין (קג.) דתנן חותכין יבלת במקדש, ומאי קושיא ונוקי מתני' דעירובין בנולד לו היום יבלת, אלא ודאי דלא שנא. והטעם דעכ"פ אינו דומיא דשחיטה דרחמנא קבע זמנו היום, ועוד דאפשר בטלה אחר.

[והאחרונים (רש"ש פסחים סה., חסד לאברהם והר המוריה פ"א מהל' ק"פ הל' יח, מעשי למלך פ"ח מהל' בית הבחירה הל' יב, דברי ירמיהו פ"ט מהל' שבת הל' ח) תפסו עליו דאישתמיט מיניה דכ"ה להדיא בירו' (פסחים פ"ו הל' ג) הגע עצמך שנולדה לו יבולת הרי אינו ראוי לחותכה בשבת, מין יבולת ראויה ליחתך מאתמול. וע"ע בזה בשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ק ח"ב סי' קמו, ח"ג סי' צז) ובשו"ת שבט הלוי (ח"ו קונ' קדשים סי' ט)].

ד. איברא דלא לבד דגבי ק"פ אמרו כן, דכל מלאכה שאפשר לעשותה מע"ש אינה דוחה את השבת, והיינו לענין ק"פ דהיחידים מקריבים כל אחד קרבנו, ואף אם יתבטל קרבנם לא נתיר להם האיסור שבות היכא דהיו יכולים לעשות כן קודם השבת, אלא אף גבי עבודת כהן גדול ביוה"כ דבו תליא כל עבודת היום מצינו כן, וכמש"כ הפר"ח (מים חיים פ"ב מהל' עבודת יוה"כ הל' ד) להדיא, לבאר מש"כ הרמב"ם (שם) היה כהן גדול זקן או חולה מלבנין עששיות של ברזל באש מבערב, ולמחר מטילין אותן במים כדי להפיג צינתן, שאין שבות במקדש, או מערבין מים חמין במי המקוה עד שתפיג צינתן. וביאר שם דאי הוה אפשר במים חמין לא היו מתירין להטיל עששיות, כיון דאית בהו איסור דרבנן, דהא דאמרי' דאין שבות במקדש זה הוא דוקא היכא דלא אפשר, אבל בדאפשר לא.

ומקום היה לחלק בזה, דאמנם החמת מים חמין לצורך עבודת כהן גדול ביוה"כ

אינה מוכרחת לעיקר עבודתו בו ביום, ואף דהוא זקן או חולה, מ"מ הלא לא איירי דהוא חולה ממש, דהלא מנה הרמב"ם למום הזקן שהגיע להיות רותת ורועד כשהוא עומד, החולה כשהוא רועד מפני חוליו וכשלון כחו (פ"ז מהל' ביאת המקדש הל' יב). וכן העיר הפני מנחם (הל' עבודת יוה"כ שם), די"ל דהכא איירי שאינו רועד ולפיכך כשר לעבודה, דאל"כ גם זקן תקשה לך, ומצינו כהנים גדולים שהאריכו ימים, אלא כל זמן שאינו רותת לא הוי זקן, והוא הדין בחולה. וצ"ל דאמנם קיי"ל (שו"ע או"ח סי' רעו סעיף ה) דהכל חולים אצל צינה, מ"מ אצל כהן גדול זקן וחולה שכיח היזקא יותר. [והרש"ש (הל' בא"מ שם) העיר ממ"ש (ב"ק קי.) ואם היה זקן או חולה נותנה לכל כהן שירצה ועבודתה ועורה לאנשי משמר. האי זקן או חולה היכי דמי, אי דמצי עביד עבודה וכו' ואי דלא מצי עביד עבודה וכו', א"ר פפא שיכול לעשות ע"י הדחק, עבודה דכי עביד ליה ע"י הדחק עבודה היא].

ועכ"פ, לא דמי זה לקרבן פסח, דהתם אי נימא דלא הותרה שבות דהיה אפשר לעשותה מע"ש הלא יודחו אלו היחידים מק"פ, ואעפ"כ אמרי' דכל מלאכה שאפשר לעשותה מע"ש אינה דוחה את השבת. [וסברא זו נרמזה בדברי החי' הרי"מ (פסחים נח.), דהותרה שבות במקדש כי היכי דלא תתבטל המצוה, ע"ש]. משא"כ גבי עבודת כהן גדול ביוה"כ, אף דשכיח היזקא דצינה גבי כהן גדול, עד שאמרו (סנהדרין יח:) דאין מושיבין כהן גדול בעיבור שנה, מ"מ אף אם יטבול בצוננין אין זה הכרח דתתבטל העבודה על ידי כך.

[ומה דפי' רש"י התם דאינו רוצה הכה"ג שתתעבר שנה מפני הצינה, לפי שצריך לטבול ולקדש ביום הכיפורים חמש טבילות ועשרה קידושין, ואם תתעבר שנה הרי תשרי במרחשון, וצינת מרחשון תהיה בתשרי, הקשו התוס' דהא משמע ביומא (שם) שהיו מחממין לו קומקום של חמין ביוה"כ. ולכך פירשו משום קרירות הרצפה שכל היום היה עומד יחף. ובס' זרעו של אברהם (סנהדרין שם) יישב שיטת רש"י, דהיינו כמש"כ הפר"ח (הל' עבודת יוה"כ שם) דטבילה ראשונה כיון שהיתה בחול לא הותר להטיל בה עששית. ולא הותרה שבות אלא במקדש ממש. וכונת רש"י על אותה טבילה ראשונה שהיא בחולין דלא הותר להטיל בה חמין, וזהו שכתב 'חמש טבילות'. ובס' בן ידיד (הל' עבודת יוה"כ שם) ביאר דרש"י ס"ל דלזקן וחולה בימי משך תקופת תמוז סגי להו בהטלת מים חמין או עששיות להפשיר המים, אבל כשנכנס זמן הקור, דאיתא תרתי קרירות המים שהם קרים ולחים וקרירות הצינה, לא סגי בהטלת עששיות ומים חמין להפשירן, ולכן לא היה רוצה הכה"ג שתתעבר השנה. וראה עוד בזה בלחם יהודה ובמעשה רקח ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ג סי' כד אות ג) ובס' זהרי הש"ס (יומא לד:)].

ה. וגבי סדר העבודה בשחר בבית אלהינו כתב הרמב"ם (פ"ח מהל' בית הבחירה הל' יא ואילך) בשחר קודם שיעלה עמוד השחר סמוך לו יבוא הממונה של מקדש וכו' וידפוק על הכהנים שבבית המוקד והן פותחין לו, ונכנסו אחריו הכהנים ושתי אבוקות של אור בידם וכו', וכסדר הזה עושין בכל לילה ולילה חוץ מלילי שבת שאין בידם אור אלא בודקין בנרות הדלוקין שם מערב שבת. וביאר הכס"מ דאע"ג דקיי"ל דאין שבות במקדש משום דכהנים זריזים הם, וטלטול נר בשבת אינו אלא שבות, שאני הכא דאפשר בנרות הדלוקים מערב שבת. ואמנם שם הוצרכו לאור הנרות כדי להאיר העזרה. וכ"כ הרמב"ם (רפ"ו מהל' תמידין ומוספין) סדר עבודות התמידות בכל יום כך הוא, סמוך לעלות השחר יבוא הממונה שעל הפייסות וכו' ומבלשין את כל העזרה. וביאר המבי"ט ז"ל (קרית ספר סוף הל' בית הבחירה)

דבדיקת העזרה בנרות הוא מגדרי מצות שמירת המקדש. ומבואר דלולי אור הנרות מתבטלת מצות שמירת המקדש כתיקונה, ולכך הוצרך הכס"מ לבאר דאף דאין שבות במקדש מ"מ כיון דאפשר בלא"ה, ע"י אור הנרות הדולקים מאתמול, לכך א"צ לטלטל נרות. והרי זה כהא דנדו"ד גבי ק"פ, דאי לא נתיר הרכבתו מחוץ לתחום הרי נתבטל הקרבן, ואעפ"כ לא התירו זה כיון דאפשר לעשותו מע"ש.

ונמצא נפק"מ לדינא בזה לדעת הכס"מ, דהיכא דלא הכינו נרות דולקים מע"ש, אין לטלטל הנרות בשבת, ואף דעל ידי זה נגרע ממצות שמירת המקדש. וטעמא הוא, כיון דהיה אפשר לעשותו מע"ש, וכהא דהרכבתו והבאתו מחוץ לתחום דק"פ.

ו. ומה דהקשה המשנל"מ (שם) ע"ד הכס"מ ממש"כ הרמב"ם (פ"ב מהל' עבודת יוה"כ הל' ד) היה כהן גדול זקן או חולה מלבנין עששיות של ברזל באש מבערב ולמחר מטילין אותן במים כדי להפיג צינתן שאין שבות במקדש, או מערבין מים חמין במי המקוה עד שתפיג צינתן, ואי כדברי הכס"מ מדוע היו מלבנין עששיות מבערב ולמחר מטילין אותם במים והיו עוברים על שבות, מאחר שאפשר בתיקון אחר דליכא איסור שבות, שהוא להחם מים חמין מבערב ולמחר יערבו אותם במי המקוה דליכא איסורא כלל, הנה כבר הרגיש בזה הפר"ח גופיה (הל' עבודת יוה"כ שם), וכתב דאה"נ אי היו יכולין להחם לו חמין מבערב היו עושין כן כדי שלא יוצרכו להטיל עששיות למים ולעבור על איסור שבות. וראה עוד בזה במחנה ישראל ובכתר המלך (הל' בית הבחירה שם) ובנוה צדק (פכ"א מהל' שבת הל' ט).

ז. ובשבת (קכג:) אמרו דהא דתנן ארבעה עשר שחל להיות בשבת מניח ידו על כתף חבירו ויד חבירו על כתפו ותולה ומפשיט הך מתני' נשנית קודם דהותרו כל הכלים בטלטול. ושם (קכד.): אמר רבה ממאי דילמא לעולם אימא לך לאחר התרת כלים נשנו, ומקלות אפשר כר' אלעזר. והקשה הגאון בעל הארעא דרבנן (מערכת הא' אות ג) מהא ע"ד הכס"מ הנ"ל, דס"ל דהא דאמרי' דאין שבות במקדש היינו דוקא בדאי אפשר בלא"ה, דהא לר"א אף דאין שבות במקדש היכא דאפשר בלא"ה לא התירו, והרמב"ם (פ"א מהל' ק"פ הל' יד) כתב: וכיצד תולין ומפשיטין, מסמרות של ברזל היו קבועין בכותלים ובעמודים שבהן תולין ומפשיטין, וכל מי שלא מצא מקום לתלות מקלות דקים וחלקים היו שם מניח על כתפו ועל כתף חבירו ותולה ומפשיט. ושם (הל' טז): חל ארבעה עשר להיות בשבת כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת. ולא חילק לענין מקלות בין כשחל י"ד בשבת ובין כשחל בחול כמו שחילק בשאר בבות דהתם. ומשמע דס"ל דהלכה כת"ק דאין שבות במקדש כלל אפי' במילתא דאפשר בלא"ה. [ועיין בס' יוסף חי (ספ"א מהל' ק"פ) ובעפרא דארעא (שם) מש"כ להעיר בזה].

ח. ועתה האירוני בזה, דהלא הרמב"ם איירי בזה"ז, ור"ל אחר דהותר טלטול הכלים לצורך גופן ומקומן, וא"כ הותר לגמרי טלטול המקלות לצורך הפשט, ולכך כתב הרמב"ם דא"צ לתלות כתפו על כתף חבירו, כיון דהותר טלטול הכלים, ושוב אי"ז היתר כדין דאין שבות במקדש, ומאי ראיה מהתם לענין אין שבות במקדש היכא דאפשר בלא הך היתרא. והוא לכאו' תפיסה על דברי הארעא דרבנן, וצריך ישוב לזה.

והגם דמקלות הוי כלי שמלאכתו להיתר, מ"מ ע"ש ברשב"א דהך שמעתתא אזלא כמ"ד דחשיב ככלי שמלאכתו לאיסור. ובכלי שמלאכתו לאיסור הלא קיי"ל (שו"ע או"ח סי' שח סעיף ג) דשרי לטלטלו בין לצורך גופו בין לצורך מקומו. וכתב המשנ"ב (שם סקי"ב) דמיירי שאין לו כלי היתר לתשמיש זה, דאי

לאו הכי אסור לו להשתמש בכלי זה. וע"ש בשעה"צ דכן מוכח מסוגיא דשבת הנ"ל, דממה דמשני מקלות אפשר כדר' אלעזר, מבואר דאף שמוכנין היו המקלות לזה מע"ש, דדקין וחלקין היו, ושם כלי שמלאכתו להיתר הוא, אפ"ה אסור כיון דשלא לצורך הוא, וכ"ש בזה שהוא כלי שמלאכתו לאיסור. [ואמנם זה דלא מטעמיה דהרשב"א].

ובדעת הכס"מ י"ל, דבזה גופא פליגי חכמים ור"א, היכא דאפשר בהיתר אי שרי להשתמש בו דוקא באופן זה. ולפי"ז י"ל דלחכמים אף דאפשר בהיתר, וכגון על כתפו וכתף חבירו, מ"מ שרי ע"י מקלות, ואפי' בגבולין, ושרי לא מטעם דאין שבות במקדש. אם כי ממש"כ הרמב"ם (פיה"מ פסחים פ"ה מ"ט) בטעם חכמים דפליגי אדר"א וס"ל דאף בע"פ שחל בשבת שרי להפשיט ע"י מקלות זהו מטעם דאין שבות במקדש, לא משמע כן.

ט. ומה דשנו (פסחים סד.) כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת, אלא שהכהנים מדיחים את העזרה שלא ברצון חכמים, וקאמר רב אשי (שם סה.) דחכמים היינו כר' נתן דאמר שבות צריכה התירו, שבות שאינה צריכה לא התירו, זה אינו ענין לנדון דידן, [לגבי איסור שבות דאפשר לעשות מאתמול], דהלא שם לא הוצרכו למלאכת הקרבת הקרבן פסח להדחה כלל, ואף אין זה ממלאכות המקדש הנצרכות, ולכך הדחה זו שלא ברצון חכמים היא.

ומש"כ הרמב"ם (פ"א מהל' ק"פ הל' טז): ורוחצין את העזרה בשבת שאין איסור שבות במקדש אפי' בדבר שאינו צורך עבודה, איסור שבות במקדש היתר הוא, ראה במראה הפנים (פסחים פ"ה הל' ח) מש"כ טעם הרמב"ם דפסק דלא כר' נתן. ומ"מ הוצרך הרמב"ם לכתוב כאן הא ד'איסור שבות במקדש היתר הוא', כיון דסו"ס הדחת העזרה אינה כלל מצרכי העבודה, ולכך אשמועינן דאעפ"כ שרי, כיון דשבות הותרה במקדש.

וראה מש"כ הג"ר יעקב אלבעלי ז"ל (קהלת יעקב פכ"ד מהל' שבת הל' י) בהא דכתב הרמב"ם דרוחצין את העזרה כשחל י"ד בשבת לפי שאין איסור שבות במקדש אפי' שאינו צורך עבודה, דאין להקשות מהא דפסק רבינו דבלילי שבתות שאין בידם אור היו בודקין בנרות הדלוקים שם מע"ש, וכתב הכס"מ הטעם כיון דאפשר בנרות הדלוקים מע"ש, הרי דשבות שאינה צריכה לא דחינן במקדש, דאיכא למימר דשאני התם דמעשה הבדיקה נעשה ע"י נרות הדולקות ואינו מתבטל הבדיקה, אבל הכא אי אמרינן שאינן דוחין את השבות נשאר העזרה בלא הדחה, משו"ה אמרי' דאין שבות במקדש ומדיחין.

י. עוד יש לפלפל בגוף נדון הצל"ח על פי המבואר בדברי הפר"ח (הל' עבודת יוה"כ שם) דלא הותר שבות אלא במקדש אבל לא מחוץ למקדש. [ובמק"א (הערות ע"ס בד קודש הל' עבודת יוה"כ) נתבאר בס"ד]. והלחם יהודה (פ"א מהל' ק"פ הל' יח) עורר בזה אי ביקור הפסח היה במקדש או במדינה. ודו"ק לשון רש"י (פסחים סח: ד"ה חותכין): חותכין יבלת במקדש, דלא גזרו על השבות במקדש. ואכ"מ.

הגאון רבי בנימין גמליאלי שליט"א
ראש ישיבת לבב חכמה

בביאור דעת הש"ע בדין חוזר וניעור ובדין אחשביה בפסח

א) הנה נודע בשערים הסתירה בדברי מרן הש"ע, בדין חמץ שנתבטל קודם הפסח אי אמרינן ביה דחוזר ונעור לאסור בפסח. שבסימן תמז (ס"ד) הביא מחלוקת בזה, וכתב בזה"ל: אם נתערב החמץ קודם הפסח ונתבטל בשישים, אינו חוזר ונעור בפסח לאסור במשהו, ויש חולקים. עכ"ל. מוכח דהכריע בסתם שאינו חוזר וניעור בפסח. אולם בסי' תמב (סעי' ד) העתיק לשון הרמב"ם (פ"ד מהל' חמץ ומצה הי"ב) וכתב: דבר שנתערב בו חמץ ואינו מאכל אדם כלל או שאינו מאכל כל אדם, כגון התריאקה וכיוצא בו, אף על פי שמותר לקיימו אסור לאוכלו עד אחר הפסח, ואף על פי שאין בו מן החמץ אלא כל שהוא, הרי זה אסור לאוכלו. עכ"ל. ומהא דסתם כוותיה דאסור לאוכלו מוכח דסבירא ליה דאמרינן דחוזר וניעור בפסח. (ואף דברי הרמ"א לכאורה סתרי אהדדי, ולקמן יבואר ביאור לזה).

והרבה תירוצים נכתבו בזה בספרי האחרונים. המג"א (סי' תמב סק"א), והפר"ח (סי' תמז סעי' ד בד"ה ולענין), והגר"ז (שם ס"ו), כתבו לחלק בין דבר שנתערב מאליו שלא אמרינן ביה חוזר וניעור, ודייקא לשון מרן דכתב אם נתערב וכו', לבין דבר שעירבו בידיים כתריאקה דאמרינן דחוזר וניעור. והכסא אליהו (סי' תמז סק"ז) תירץ שתריאקה הוי דבר המעמיד שלא בטיל, ולכך סתם הש"ע דאמרינן ביה דחוזר וניעור, משא"כ בעלמא סתם דלא אמרינן דחוזר וניעור. ובכנה"ג (סי' תמב בהגב"י סק"ד) כתב לחלק בין נתערב ממשו של חמץ כתריאקה דאמרינן דחוזר וניעור, לטעמו של חמץ שלא חוזר וניעור, ובזה איירינן בסי' תמב. ויש שרצו לומר שתריאקה הוי תערובת יבש ביבש ואמרינן ביה דחוזר וניעור, משא"כ בתערובת לח בלח אמרינן דלא חוזר וניעור, ובזה איירינן בסימן תמז. ועוד תירוצים.

ב) ועל תירוצים אלה הקשה מו"ר מרן הגרב"צ אבא שאול זצ"ל, [ונכתב באורל"צ ח"ב (מבוא ענף א אות א) ובח"ג (פ"ח הי"א), וכן הקשה ביבי"א ח"ב (חאו"ח סי' כג אות ח) בדרך אחרת], שאם חילוקים אלה נכונים בדעתו, איך מדקדק הב"י (בסי' תמב וסי' תמז) מלשון הרמב"ם הנ"ל, (שסעיף זה הינו היחיד בדבריו בדין דחוזר וניעור), שסבר שחמץ בפסח חוזר וניעור אף בנתערב בכל צורה שהיא, הרי בש"ע מוכרחים להסביר שקאי באוקימתא מסוימת כהתירוצים הנ"ל, ובהכרח צ"ל שאין זו כוונת הש"ע בסעיף זה.

ומו"ר הגרב"צ זצ"ל, יישב את הסתירה לפי דרכו בביאור פסקי מרן הש"ע, והיא שאין כוונת מרן בפסקיו בספר שולחן ערוך לפסוק הדין כשיטה מסוימת בצורה מוחלטת, אלא להכריע בין הדעות, ולכך במקום שראה ששיטת החולקים אינה דחויה, חשש לדבריהם במקום שבקל יוכל להחמיר כמותם. ולפ"ז בתבשיל וכדו' שא"א לשומרו עד לאחר הפסח כיון שיתקלקל בכך, סתם בסי' תמז שמותר באכילה, משום שמעיקר הדין ס"ל דאינו חוזר וניעור בפסח, אולם בתריאקה שהינה מאכל חולים (תרופה), ויכול לשומרה לאחר הפסח בלא שיגרם לו הפסד מכך, כתב להחמיר כדעת הסוברים דחוזר וניעור בפסח, ולכך

העתיק לשון הרמב"ם שמשמע מדבריו דאמרינן דחמץ בפסח חוזר וניעור, (וכעין הסברא בדבר שיש לו מתירין).

ג) ולפני כשלשים שנה, הקשו קושיא זו קמי מרן הגר"ע יוסף זצ"ל, והשיב מיניה וביה, שמרן הש"ע העתיק לשון הרמב"ם להשמיענו דין בדיני קיום, ובדרך אגב העתיק הלשון במלואה אף לאיסור אכילה, ואף דלא סבירא להו כן, סמך על דבריו בסי' תמז שיבאר בסתם שאינו חוזר וניעור בפסח. והוסיף, דדרך מרן להעתיק לשון הראשונים במלואם להשמיענו פרט מסוים מדבריהם. וכעין מש"כ החיד"א על עצמו בספרו חיים שאל (ר"ס ח, ושכן ראה להכנה"ג ועוד), ועוד לו בהקדמתו לספר מחזיק ברכה. ע"ש.

והנה, אף שרואים בכ"מ בש"ע שמעתיק לשון הראשונים ע"מ לדקדק מהם דין, אף שבעיקר דבריהם לא סבירא ליה כמותם, וכמו שמצינו בסי' פז (סע' ו) שהעתיק דברי הרמב"ם לעניין בישול דם בחלב, לחדש שאין לוקין עליו משום בשר בחלב, ומשמע שמשום דם לוקה עליו וכמו שדקדק בב"י (שם), אף שלדינא סובר שבישול דם בחלב איסורו מדרבנן, וכדחזינן במש"כ על דברי הסמ"ק שם, שאין הנכרי נאמן באיסור דאורייתא, אבל באיסור דרבנן כדם שבישלו נאמן, וכן מוכח מהא דיישב את הרשב"א מקו' המ"מ, שדם שבישלו מדרבנן ולא גזרו בו. ע"ש. והיינו שכתב דברי הראשונים כלשונם לנצרך לו ללמוד מדבריהם אף שבדקדוק מדבריהם משמע דין דלא ס"ל וגילה דעתו במקו"א. מ"מ בנידו"ד יש להקשות, דהא בסיפא כתיב להדיא "ואע"פ שאין בו מן החמץ אלא כל שהוא ה"ז אסור לאוכלו", והו"ל להשמיט כן מלשון הרמב"ם, דאינו עניין לדיני קיום. וכשהציעו התירוץ קמי מרן הגרב"צ אבא שאול זצ"ל, לא קיבלו, מחמת שקשה לומר שהש"ע יעתיק לשון הראשונים ללא צורך, אף אם פירש דבריו במקום אחר, דהרי כוונתו להורות לנו את ההלכה. ואולי התקשה אף בקו' הנ"ל.

ד) ונראה ליישב הסתירה הנ"ל בדרך אחרת, בהקדים הא דאיתא בגמ' בפסחים (כא:): אמר רבא חרכו קודם זמנו מותר בהנאה אפילו לאחר זמנו. וכתבו התוס' (ד"ה חרכו), שבזה נפסל ממאכל הכלב, דאי נפסל ממאכל אדם גרידא הוי כפת שעיפשה (שם טו:) שחייב לבערו. ונחלקו הראשונים התם, האם ההיתר הוא אף לאוכלו או רק לקיימו בפסח. דהר"ן (ה: בדפי הרי"ף) כתב: ודאמרינן מותר בהנאתו בדין הוא דאפילו באכילה נמי שרי, כיון שיצא מתורת פת קודם שיחול בו איסור חמץ, אלא לפי שאין דרך אכילה בלחם חרוך נקט לישנא דמותר בהנאתו, דאפילו אכיל ליה לאו אכילה היא אלא דמתהני מיניה. ע"כ. אך הרא"ש (שם כא:) פליג עליה, וכתב: יש שרוצים לומר לאו דווקא הנאה שהוא 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 ברצלוני וז"ל, והנ"מ דמותר בהנאה לאחר זמנו אבל באכילה לא, ומהאי טעמא נמי אסור כותח הבבלי כי אכיל ליה דתנן אלו עוברין בפסח כותח הבבלי וכו'. ע"כ. והיינו דדעת הר"ן דמותר לאוכלו בפסח כיון שנפקע ממנו תורת פת, ואילו הרא"ש ס"ל דאמרינן בכה"ג מדאכליה אחשביה, ואסור לאוכלו בפסח.

וכתב הטור (סי' תמב): חמץ שנתעפש קודם זמן איסורו או ששרפו באש ונחרך עד שאינו ראוי לכלב או שיחדו לישיבה וטח אותו בטיט, ביטלו ומותר לקיימו בפסח, וי"א שמותר אפילו באכילה, וה"ר יהודה אברצלוני כתב שאסור באכילה ומותר בהנאה, ולזה הסכים א"א הרא"ש ז"ל. ע"כ. ובב"י (שם) הביא דהוא מח' הר"ן והרא"ש הנ"ל, ואח"כ העתיק תשובת תרומת הדשן (ח"א סי קכט) גבי דיו הנעשה משכר שעורים שמותר לכתוב בו ולא

אסור בהנאה. אך בש"ע כאן לא ביאר דעתו אלא גבי קיום, וצ"ב אמאי השמיט דברי הטור ודעות הראשונים הנ"ל שהביאם בב"י לעניין אכילה.

ה) ונראה בס"ד ליישב, דמלשון הרמב"ם בדין התריאקה הנ"ל נלמד דין זה. דכתב בזה"ל (פ"ד מהל' חו"מ הי"ב): דבר שנתערב בו חמץ ואינו מאכל לאדם כלל או שאינו מאכל כל אדם, כגון התריאקה וכיוצא בו, אף על פי שמותר לקיימו אסור לאוכלו עד אחר הפסח, ואף על פי שאין בו מן החמץ אלא כל שהוא הרי זה אסור לאוכלו. ע"כ. ולמדים אנו מדבריו מס' דינים. א. דאמרינן דין אחשביה בתערובת שנפסלה מאכילת אדם. ב. שאף באיסור משהו בפסח אמרינן דין אחשביה. ג. מכך שאמרינן דין אחשביה בפסח אפי' במשהו, ולא פליג בין נתערב קודם הפסח לנתערב בתוך הפסח, משמע דס"ל דאף נתערב קודם הפסח חוזר וניעור בפסח בכל צורה שהיא, דאם במשהו אמרינן דחוזר וניעור כ"ש דנאמר כן בלח ויבש. (ואינו בא להשמיענו דין קיום התריאקה, דכבר נתבאר לעיל בסעי' א דאף הוא לשון הרמב"ם).

ולפ"ז י"ל, דהש"ע סמך על דברי הרמב"ם הנ"ל שהעתיקם בסעי' ד, לאשמועינן דאמרינן דין אחשביה בפסח. וכמו כן סבר שאף במשהו אמרינן אחשביה, וזה לא נשמע במקו"א בדבריו, (דכך כתב הרמב"ם, ולא מצינו לאחד מהראשונים שחולק ע"ז בהדיא).

ואין לדחות ולומר, דאי אמרינן אחשביה בדבר שנפסל ממאכל הכלב, כ"ש דנימא כן בתערובת שנפסלה ממאכל אדם גרידא, וא"כ הו"ל לבאר דדעתו כדעת הרא"ש בנפסל ממאכל הכלב, והיינו למדים מדבריו דכ"ש דנימא אחשביה בנפסל ממאכל אדם, וכדעת הרמב"ם הנ"ל. דכיון דבסעי' ד' מוכרח להעתיק דברי הרמב"ם הנ"ל לחידושא דאמרינן דין אחשביה אף במשהו במתכוון לאוכלו, שפיר שמעינן דאמרינן מדאכליה אחשביה בדבר הנפסל מאכילה.

וכן ליכא למימר, דהרמב"ם ס"ל דאיכא אחשביה בתערובת חמץ שנפסלה ממאכל אדם, ואילו הר"ן והרא"ש נחלקו גבי חמץ בעין שנפסל ממאכל הכלב, ולא דמיא זל"ז. דפשיטא הוא בסברא, דאי אמרינן אחשביה בנפסל ממאכל הכלב אף בנפסל ממאכל אדם בתערובת נימא איסור אחשביה, וכן איפכא, משום שאחשביה פי' שמחשיבו לכדי אוכל ועובר עליו מדרבנן בפסח. ומוכח כן מדברי הפוסקים שלא חילקו ביניהם. וכן מוכח להדיא מדברי תה"ד בתשובה הנ"ל, שאחר שהביא לאסור אחשביה בפסח בנפסל ממאכל הכלב וכדעת הרא"ש, הביא "שכעין זה מצינו בדברי הרמב"ם גבי תריאקה וכו'", והיינו לומר דמצינו לומר סברת אחשביה אף בדברי הרמב"ם, ואי איכא הבדל ביניהם ליכא ראיה לדבריו. (ואף שמש"כ "כעין זה" הוא מחמת ההבדל הנ"ל, מ"מ אין מכך נ"מ לדינא דהא הביאו כראיה לגוף האיסור)[קיב].

ולפ"ז מש"כ הש"ע (סי' תמב סעי' י), דדיו שהוא מבושל בשכר שעורים מותר לכתוב בו. היינו שאחר שסבירא לן לאסור אחשביה בפסח כדברי הרמב"ם והרא"ש הנ"ל, יש לנו ללמוד מדברי תה"ד ב' דברים, הא', שחמץ שעירבו בידיים, והוא משמש כחלק מהרכב התערובת, כגון השיכר שהינו חלק ממרכיב הדיו, אע"פ שהו"א לומר דהא דהתירה הגמ'

קיב. אמנם בדעת הרמב"ם גופיה, ליכא ראיה אי יודה דבדבר שנפסל ממאכל הכלב נימא איסור אחשביה, ורק בדעת הש"ע שהעתיק חידושא דתה"ד מצינן למימר כן. ודו"ק.

חמץ שחרכו קודם זמנו ונפסל ממאכל הכלב, היינו שנפסל ממאכל ואינו רוצה בו, אך בזה שרוצה בו כחלק מהמרכיבים אפשר שאסור בהנאה, קמ"ל דכיון שנפסל מאכילה קודם הפסח ומשתמש בו כדרכו, לא אמרינן ביה אחשביה, והיינו שאין איסור אחשביה בהנאה. והב', שאע"פ שבאכילה איכא אחשביה היינו במתכוון לאוכלו, אך לכתוב בדיו שמעורב בו שכר שעורים שרי, דליכא למיחש שמא יכניס הקולמוס בפיו בשעת הכתיבה ויכנס הדיו לפיו וייהנה מהשכר שבו, דכיון שנפסל מאכילת הכלב שוב אין כאן אחשביה דלא מכוון לאוכלו. (ומ"מ היינו עד רוב, כמבואר בבאר היטב (סי' רמב ס"ק יג), שאם יש בתוכו רוב איסור ולא הוציאו, חשיב כניח"ל ומתכוון לזה, ואסור ככל רוב דעלמא). ולא בא הש"ע לחדש בזה את גוף איסור אחשביה בפסח, וכמבואר זאת בדברי תה"ד (סי' קכט) בתשובתו, עיין שם ודו"ק.

ובזה מצינו ליישב ברווח את הסתירה הנ"ל בדין חו"נ בדעת הש"ע, דהא דלא השמיט הסיפא מלשון הרמב"ם הנ"ל, משום שכוונתו להשמיענו דאמרינן אחשביה בפסח אפי' במשהו, דהוי חידוש לדינא, אולם אין כוונתו כלל בסעי' זה להשמיענו דינא דחוזר וניעור בפסח, דזה נשמע ע"י דקדוק מדבריו, וסמך על מש"כ במפורש לקמן (סי' תמז סעי' ד).

ו) והשתא דאתית להכי יש לבאר, דהנה לכאורה קשיא טובא בדברי הרמב"ם, היאך השמיענו דינא רבתי כדין חוזר וניעור בסעיף זה בלבד, ואף זאת רק בדקדוק לשונו בכך שלא חילק בין נתערב קודם הפסח לנתערב בפסח וכמ"ש לעיל, והרי אפשר לפרש דבריו דקאי באופן שנתערב בתוך הפסח, ותדחה הראיה מדבריו. ועוד, דהראשונים שס"ל דחוזר וניעור בפסח או לא ביארו דבריהם במפורש.

ונראה לבאר זאת, דהנה מצינו להש"ע לקמן (סי' תנא סעי' ד) דסבר כהרי"ף והרא"ש ודעימיה, שחמץ מקרי איסורא בלע, מכך שהעתיקו בפסחים (לז:) דברי הברייתא דסכינים בעו ליבון מגיעולי גויים, לעניין כלים שנשתמש בהם ע"י האור בפסח שאף דינן בליבון, ולכך הצריך לשיפודין ואסכלאות שבלעו חמץ ביבש קודם הפסח ליבון. ע"ש. אולם בדעת הרמב"ם נראה דסבר דחמץ מקרי היתרא בלע, מהא דמצינו דהשמיט דיני ליבון בפסח מדיני הגעלת כלים וכתב דיני הגעלה בלבד, והוא מכך שבסכין ששחט בה טריפה הצריך ליבון, כמבואר בהלכות מאכ"א (פ"ו ה"כ), ולעניין חמץ בפסח כתב (בפ"ה מהל' חו"מ הכ"ג, וע' במ"מ שם) דסגי להן בהגעלה, והיינו דס"ל דחמץ בפסח מקרי היתרא בלע, ולא בעינן ליבון שיהיו ניצוצות ניתזין ממנו, אלא סגי בהגעלה או ליבון שקש נשרף עליו.

ובזה יש לומר, דכיון דס"ל דחמץ בפסח מקרי היתרא בלע עד שעת איסורו ממש, אין לו אופן בחמץ שנתבטל קודם הפסח שיחזור ויאסר עוד בפסח, דקודם הפסח אינו אסור כלל, דהוי היתר בהיתר ולא שייך בו ביטול, וכשיגיע שעה שישית בער"פ סבר שאיסורו במשהו משום דבר שיש לו מתירין, [וכמבואר בפט"ו מהל' מאכ"א ה"ט, וכמ"ש בדעתו הרב המגיד (בפ"א מהל' חו"מ ה"ה), והב"י (סי' תמג)], ולפ"ז אין לו אופן שדבר שנתבטל מער"פ שיחזור וייעור ויאסר שוב בפסח, וע"כ דאין צורך להרמב"ם להשמיענו דין דחוזר וניעור בפסח כלל. [ואף לעניין מין בשאינו מינו שלא שייך בו דשיל"מ, החמירו בו בפסח מטעמא דחומרא דחמץ, כמבואר בפט"ו מהל' מאכ"א הי"ב]. ולפי הנתבאר לעיל מדבריו דכוונתו להשמיענו איסור אחשביה בפסח, אתי שפיר אמאי

לא כתב במפורש דאמרינן חוזר וניעור בפסח[קיג].

ז) והשתא דאתית להכי יתיישבו דברי הש"ע כמין חומר, שהוא העתיק לשון הרמב"ם להשמיענו הדינים שנתכוון להם איהו גופיה, דאמרינן דין אחשביה באכילה בתערובת שנפסלה ממאכל אדם, ואפי' באיסור משהו, אך לא לדין חוזר וניעור כלל. ומה שדקדק הב"י מלשון זו, דמוכח דס"ל להרמב"ם דאמרינן דחוזר וניעור בפסח בכל אופן, היינו שאף שלא בא להשמיענו זאת, אם נבוא לברר מהי דעתו בדינא דחוזר וניעור, נראה מבין ריסי עיניו דדעתו בעלמא דחוזר וניעור בפסח בכל צורה שהיא, והוא מכך שלא חילק בין נתערב קודם הפסח לנתערב בתוך הפסח, ואי אמרינן דין אחשביה בתערובת שנפסלה ממאכל אדם ואף במשהו, כ"ש שבלח ויבש אמרינן דחוזר וניעור בתוך הפסח. ולזה נתכוון מרן הש"ע בסימן תמז בשם יש חולקים. (ועיין היטב בלשון הב"י בסי' תמז, ודו"ק). ולפי הנ"ל יתיישבו דברי מרן הגר"ע יוסף זצ"ל היטב.

ח) ונותר לן לבאר דעת הרמ"א בהאי דינא. דהנה בסימן תמב (ס"ד) כתב: דלקמן בסי' תמז סעיף ד' בהגה יתבאר דיש חולקים ומתירים אם נתבטל קודם הפסח, והכי קיימא לן. עכ"ל. ואילו בסי' תמז (סעי' ד), על דברי סתם ויש שהביא הש"ע, כתב: דנוהגין כסברא הראשונה בכל תערובת שהוא לח בלח, ומיהו בדבר יבש שנתערב או שיש לחוש לתערובת כגון פת שנפל ליין, אף על פי שנטלו משם אסור בפסח דחיישינן שמא נשארו לו פרורין ונותנין טעם בפסח. עכ"ל. והקשה המשנ"ב (סי' תמב ס"ק כ"ג), דלכאורה סותר עצמו, דבתחילה פירש שקיי"ל דאין חוזר וניעור בפסח, ואילו אח"כ כתב שהמנהג להחמיר ואמרינן דחוזר וניעור בפסח.

ונראה לבאר דבריו בפשיטות, שבסימן תמב דקדק בלשונו וכתב דדעתו דלא אמרינן דחמץ בפסח חוזר וניעור, וכמו שסתם הש"ע לקמן, ובזה אין חילוק בין לח ליבש, ואילו בסימן תמז כתב שהמנהג בארצות אשכנז להחמיר בנתערב יבש ביבש ולהקל בנתערב לח בלח, אך בעיקר דינא ודאי דס"ל דלא אמרינן חוזר וניעור.

ט) ולפי הנתבאר לעיל בדברי הש"ע, נראה שוודאי אין כוונתו לחלוק על דברי הש"ע דאמרינן דין אחשביה בתערובת שנפסלה מאכילת אדם, ומילתא דפשיטא שיסכים לזה, ורק מחמת שנראה מבין השיטין בלשון הש"ע ששייך לדייק דאמרינן חוזר וניעור בפסח, (ואף הש"ע הזכיר דעה זו בשם י"א), ציין שלקמן יתבאר שהלכה לא כך, כיון שעיקר הדין שלא אמרינן חוזר וניעור, וכ"ש שבסברת אחשביה בתערובת שנפסלה מאכילה שאינו חוזר וניעור, ולכך כתב דהכי קיי"ל, [והוא משום דס"ס משמע בלשונו כך ואינו מחויב לדברי הש"ע ולחשבונו כלל]. והא דציין הרמ"א לדבריו ולא לדברי הש"ע, הוא מחמת שבש"ע אפשר לומר שכביכול פירש בסעיף זה מהי דעתו במחלוקת לקמן, ולא מוכרח דס"ל דלא אמרינן חוזר וניעור, ולכך ציין למש"כ איהו

קיג. ואף שאינו מוכרח לתלות מח' הראשונים גבי חמץ היתרא או איסורא בלע, במח' אי אמרינן דחוזר וניעור בפסח או לאו, דהא מצינו להרא"ש (פסחים ל:) דסבר דחמץ בפסח מקרי איסורא בלע, ובכ"ז ס"ל דמשש שעות ולמעלה בטל בשישים, ואינו חוזר וניעור ומותר אף בפסח, כדכתב בפרק כל שעה (סי' ה), וכ"ד הש"ע (סי' תמז סעי' ב), ואף בסברא יתכן לומר שחמץ הוי התירא בלע, ומשעה שישית יתבטל בשישים ולא יחזור ויעור בפסח, מ"מ עפ"ז יש לבאר בדרך אפשר דעת הרמב"ם הנ"ל, דכיון דסבר שהתירא בלע ומשעה שישית איסורו במשהו, אין לו ציור של חמץ שנתבטל קודם הפסח שיחזור לאסור בפסח. ודו"ק.

גופיה לקמן שהמנהג להקל בנתערב לח בלח ולהחמיר ביבש ביבש, והיינו שרק המנהג כן, אך מעיקר הדין ודאי דס"ל דאמרינן דלא חוזר וניעור בפסח אף ביבש. ומ"מ שמעינן שפיר מהגהת הרמ"א דסבר דבנפסל מאכילה קודם הפסח ונתערב בתערובת ונתבטל, דלא אמרינן חוזר וניעור בסברת אחשביה.

העולה מן האמור, דדעת הש"ע בפשיטות דחמץ שנתערב קודם הפסח לא אמרינן ביה דחוזר וניעור בתוך הפסח, והביא דעת המחמירים ביש חולקים, וכן היא דעת הרמ"א כמבואר שם, ולא קשיא מידי. ובדין איסור אחשביה בפסח, הכריע הש"ע דאמרינן כן אף בתערובת שנפסלה ממאכל אדם ובמשהו, וכדעת הרמב"ם, ולא מצינו להרמ"א שיחלוק ע"ז.

ולפי הנ"ל מצינו לומר בדעת הרמ"א, דס"ל דלא אמרינן חוזר וניעור באיסור אחשביה, דאף דסבר דאמרינן דין אחשביה בעלמא ואפי' באיסור משהו וכדעת הרמב"ם והש"ע, מ"מ ס"ל דבדבר שנפסל מאכילת אדם כתריאקה וכדו', שנתבטל בתערובת בשישים קודם הפסח ועדיין לא חל איסור אחשביה, לא נאמר לאוסרו מדין חוזר וניעור. ופשיטא שאף הש"ע סבר כוותיה. ורק לדעת הרמב"ם אמרינן דחוזר וניעור אף בסברת אחשביה, משום דס"ל שאין אופן ביטול לחמץ קודם הפסח, וכנתבאר לעיל. ודו"ק.

הגאון רבי אברהם יחיאל מולידנו שליט"א
מראשי ישיבת ברכת ישראל

בענין הפסק בבדיקת חמץ ובשאר מצוות

א) בשו"ע (סי' תל"ב סעיף א') איתא קודם שיתחיל לבדוק יברך אקב"ו על ביעור חמץ, ויזהר שלא ידבר בין הברכה לתחלת הבדיקה, [ואם שח בדברים שלא מענין הבדיקה חוזר ומברך, מג"א] וטוב שלא ידבר בדברים אחרים עד שיגמור כל הבדיקה כדי שישים אל לבו לבדוק בכל המקומות שמכניסין בהן חמץ, עכ"ל, ומבואר דס"ל להשו"ע דאחר שהתחיל הבדיקה וחלה הברכה על תחילת הבדיקה תו ליכא איסור הפסק. אלא שטוב שלא ידבר כדי שישים לבו לבדוק היטב.

ב) ובטור (סי' תל"ב) הביא בשם הרא"ש (פסחים פ"א סי' י') דיש אומרים שאין לבודק לדבר עד שיגמור על הבדיקה, ויש מוסיפין עוד לומר שאם שח בדברים שלא מעין הבדיקה שצריך לחזור ולברך. וכתב ע"ז הרא"ש, וכל זה איננו שוה לי, דמשהתחיל לבדוק לא הוי שיחה הפסק מידי דהוה אישיבת סוכה והאדם המדבר בתוך סעודתו דלא הוי שיחה הפסק להצריך לחזור ולברך על ישיבת סוכה וברכת המוציא, עכ"ד, [וע' בב"ח שהביא בשם מהרש"ל להעיר למה דחה הרא"ש השיטה הראשונה שכ' לא לדבר, הרי י"ל דטעמא דידהו כמ"ש הרא"ש עצמו שלא ידבר כדי שיבדוק היטב ולא מדין הפסק, וכן הק' בתפארת שמואל על הרא"ש פ"ק דפסחים (סי' י' אות ג'), ותירצו מהרש"ל ותפא"ש, וכ"כ בקרבן נתנאל על הראש שם, דממה דקאמרי שאין לבודק לדבר וכו' ולא חילקו בין תחלת הבדיקה שאסור מדינא לאחר שהתחיל לבדוק, אלמא דהכל הוא איסור מדינא משום הפסק, עכ"ד, והט"ז (סי' תל"ב ס"ק ג') הקשה ע"ז דהא ודאי עכ"פ יש חילוק בין לא התחיל לבדוק שאם דיבר צריך לחזור ולברך, לבין התחיל לבדוק שאז אם דיבר אי"צ לברך, הרי בהכרח דלאו בחדא מחתא מחתינהו, עיי"ש. ויש ליישב קושיתו, דזה פשיטא דאם דיבר לפני הבדיקה צריך לחזור ולברך, וע"כ לא הוצרכו הי"א למימר דבר זה, ומ"מ ממה דלא חילוק דין הדיבור קודם בדיקה לדין הדיבור באמצע בדיקה לתרתי, אלמא דהכל הוא איסור מדינא משום הפסק. והט"ז כתב ליישב קושית מהרש"ל באופן אחר, בדיוק לשון הרא"ש שכתב טוב ליזהר שלא "יפסוק בשיחה בטלה" וכו' ומשמע דרק לעסוק בשיחה בטלה טוב ליזהר שעי"ז לא ישים לבו לבדוק כ"כ, אבל תיבה או שתים יכול לדבר, ועל כן לא כתב הרא"ש "לא ידבר", ולכן ממ"ש הי"א "לא ידבר" משמע דאין זה רק כדי שישים לבו לבדוק אלא דהוא איסור מדינא משום הפסק, עכ"ד, וכ"כ בפרישה (סי' תל"ב) בכונת הרא"ש. והעירוני די"ל עוד דלשון הי"א הוא "שאין לבודק לדבר" ומשמע דהוא מדינא, אך הרא"ש כתב לכתחילה "טוב ליזהר" אלמא שאינו מדינא אלא עצה כדי שישים לבו היטב לבדוק. ומדברי השו"ע יש להוכיח דלא פירש כהט"ז, שהרי כתב וטוב "שלא ידבר בדברים אחרים" עד שיגמור כל הבדיקה, הרי ששינה מל' הרא"ש שכתב שלא ישיח שיחה בטלה, ולפי"ד הט"ז הרי כל מה שהרא"ש פליג על הי"א הוא משום דוקא לשון דיבור לא שיחה בטלה, ואמאי נקט השו"ע ל' דיבור כיון שפסק

כהרא"ש, ובע"כ דהשו"ע נקט דמה דהרא"ש פליג אינו רק משום הלשון לא ידבר, אלא כמ"ש המהרש"ל ודעימיה, או מחמת הל' דהי"א וכנ"ל, ומ"מ יתכן שלדינא מודה השו"ע להט"ז והפרישה דתיבה או שתים מותר לדבר כיון דאין כאן איסור הפסק מדינא, וזיל בתר טעמא].

ג) והט"ז (סי' תל"ב ס"ק ג') כתב ליישב שיטת הי"א דיש איסור הפסק באמצע הבדיקה, דלא דמי לסוכה וסעודה, דהתם יכול להפסיק הישיבה והסעודה, משא"כ בבדיקה הרי חייב לגמור את כל הבדיקה. וכל שלא גמר עדיין אותו החלק נקרא התחלה אצלו, וע"כ אף שאם שח באמצע אי"צ לחזור ולברך כיון שהתחיל, מ"מ יש לו ליזהר שלא יספיק בקיום המצוה, עכ"ד.

ד) ויש מקום לומר דהאיסור להפסיק זהו מדיני הברכה, שצריך שהברכה תתיחס לכל המצוה, וע"כ בבדיקה דכל הבדיקה מצוה אחת היא ע"כ אסור להפסיק באמצע, כדי שהברכה תתיחס לכל המצוה, משא"כ בסוכה שכל ישיבה הוא מצוה שלימה, ויכול להפסיק. נמצא שהברכה חלה על מצוה שלמה, והישיבה שיושב אח"כ נגרר אחר הישיבה הראשונה ולא בעי ברכה, וכמו"כ בסעודה ביאר בחי' הרשב"א בברכות דכל מה שאוכל אח"כ מהני מדין גרירה למה שאכל בתחלה, והברכה התיחסה לדבר שלם, שהרי יכול להפסיק באכילה, וכיון שהברכה התיחסה לאכילה שלמה תו לא איכפ"ל שמדבר, ואכילתו הנוספת נגררת בתר אכילה הראשונה, כן היה נראה לכאו' בביאור דברי הט"ז.

ד) ובנתיב חיים בגליון השו"ע [וכ"ה בקרבן נתנאל על הרא"ש (פסחים פ"א סי' י' ס"ק מ')] כתב שדברי הט"ז אינם מדוקדקים דהא גם בבדיקת חמץ יכול להפסיק מהבדיקה ויתן רשות לאחר לבדוק השאר ויברך, עכ"ד, וכונתו, שגם בבדיקת חמץ שייך להפריד הבדיקה והוי כמו ב' ישיבות בסוכה. אך לכאו' יש ליישב בפשיטות, דבבדיקה י"ל דהכל מצוה אחת ורק דמהני שיגמור אחר הבדיקה מדין שלוחו של אדם כמותו, דהוי כמו שבדק בעה"ב, ולא דמי כלל לישיבת סוכה דב' הישיבות הם כמו ב' מצוות. אולם אפ"ל דהביאור בדברי הקרבן נתנאל הוא במה שהוסיף דכשנותן לאחר לגמור הבדיקה אותו אחר מברך, ומזה מוכח דגם בבדיקה הוי כמו ב' מצוות דאם הוי מצוה אחת איך יוכל לברך עוד פעם, אך באמת מה שנקט הקרבן נתנאל לדבר פשוט דהאחר מברך שוב, הנה באמת בחק יעקב כתב שלא יברך דליכא ב' ברכות אמצוה אחת, וכן פסק המ"ב (סי' תל"ב סי"ק י"א) עיי"ש, וא"ש דברי הט"ז.

ומ"ש בקרבן נתנאל דבמגן אברהם (ס"ק ו') מבואר דהאחר שממשיך לבדוק מברך, באמת ליכא הוכחה מדברי המג"א, שהרי המג"א כתב וז"ל, משמע דאם בעה"ב אינו בודק רק מצוה לאחר לבדוק אותו אחר מברך, עכ"ל, הרי מבואר שהמג"א איירי שבעה"ב אינו בודק. ובזה שפיר השליח מברך, אך אם בעה"ב בירך ובדק חלק, בזה האחר אינו מברך וכמ"ש החק יעקב ומ"ב.

ה) ובשו"ע (סי' תקצ"ב סעיף ג'), כתב לא ישיח לא התוקע ולא הציבור בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד. [ולהלן יבואר בס"ד מאי שנא מבדיקת חמץ שפסק השו"ע דליכא הפסק]. ומקור הדברים ברי"ף פ"ק דר"ה, והרא"ש שם. והר"ן בר"ה הקשה ע"ז דאמאי הוי הפסק בשיחה מאי שנא מהמדבר באמצע הסעודה דלא חשוב השיחה הפסק. והט"ז (סי' תקצ"ב ס"ק ב') כתב ליישב קושית הר"ן דשאני בתקיעות שהכל הוי מצוה אחת ולכן אסור להפסיק. ולא דמי למדבר באמצע סעודה או ישיבת סוכה דאי בעי פסיק והולך

לו, וציין לדבריו בסי' תל"ב שגם בבדיקת חמץ איכא איסור להפסיק מהאי טעמא, עכ"ד. והנה גם לגבי תקיעות אפשר לומר דהביאור הוא כמש"נ לעיל גבי בדיקה דמדיני הברכה הוא שתתיחס לכל המצוה, וכיון דתקיעות הוי חדא מצוה ע"כ אסור להפסיק באמצע כדי שהברכה תחול על הכל, ומצאתי בביאור הגר"א (סי' תקצ"ב ס"ג) שכתב, דזהו כמ"ש ברישׁ פ"ב דברכות דאין להפסיק באמצע ההלל, והטעם משום דהברכה קאי על כולו, עיי"ש, ומפורש בהגר"א כמש"כ דהוא מדיני הברכה, וכ"כ במ"ב (סי' תקצ"ב ס"ק ח') עיי"ש.

ו) אולם מדברי הרי"ף נלע"ד ללמוד דזהו מדיני המצוה ולא מדיני הברכה, שהביא (ר"ה יא. מדפי הרי"ף) דשאלו מקמי ריש מתיבתא האם מותר לשוח בין תקיעות של יד לשל ראש וכתב דאין לשוח, ואם שח אינו מברך, ולא דמיא לשח בין תפילין של יד לתפילין של ראש דחוזר ומברך, דהתם שתי מצוות נינהו, ומ"מ קשה להשיח גם בין התקיעות דתנא (במנחות לו.) שח בין תפלה לתפלה עבירה היא בידו וחוזרין עליה מעורכי המלחמה, וכ"ש בין שח לתקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד, אלא שבתקיעות אין חוזר ומברך דמצוה אחת היא, עכ"ד. ובר"ן שם הביא דבעל המאור הקשה ע"ז מאי מייתי ראיה מתפילין, דאע"ג דב' מצוות נינהו אסור להשיח משום דבתפילין של יד ובתפילין של ראש כתיב והיה לאות על ידך ולזכרון בין עיניך צריך זכירה והויה כאחד, שיהיה סומך תפלה של ראש לתפלה של יד כדי שתהא הוייה אחת לשתיהם, וע"כ אסור לשוח ביניהם, אך ליכא ראיה מזה שאסור לשוח בתקיעות. וע"ע בר"ן שם שהקשה עוד מה הראיה מתפילין, דכיון דסגי בברכה אחת גם לתפילין של ראש כמ"ש הרי"ף [וכפסק השו"ע (סי' צ"ה)], א"כ במה שמדבר הוי גורם ברכה שאינה צריכה שיצטרך לברך גם על של ראש, אבל בתקיעות שאי"צ לברך שוב מנא לן דאסור להפסיק עיי"ש. והנה מה שהק' הר"ן מברכה שאינה צריכה כתבנו במקו"א לבאר שהרי"ף ס"ל דכה"ג לא חשוב ברכה שאינה צריכה, כיון שבעצם צריך לברך ב' ברכות כיון דהוי ב' מצוות, ורק דנתחדש דיכול להשתמש בברכה אחת על ב' המצוות, ובזה שסח ולא משתמש בברכה אחת לא חשוב ברכה שאי"צ, ושם הבאנו ראיה לזה מרש"י (מנחות לו.), אמנם קושית הבעל המאור צריכה ישוב, מה מדמה הרי"ף שיחה בתקיעות לשיחה בין תפילין של יד לשל ראש דהתם יש דין להסמיך ב' המצוות להדדי.

ז) ונראה מוכח מזה דהרי"ף ס"ל דמה שצריכין להסמיך תפילין של ראש לשל יד אין הפשט דזהו דין להסמיך ב' המצוות להדדי, אלא דנתחדש בזה דאע"ג דשל יד ושל ראש ב' מצוות כדאיתא במנחות (מד.) מ"מ צריך להניחם באופן שהשל ראש הוי כגמר מעשה המצוה דשל יד, ולשון זה ראיתי בחי' המיוחסים להרשב"א (מנחות לו.) דאע"ג דשתי מצוות הן מ"מ כיון דאמר קרא דשל יד תקדים לשל ראש יש לברך על השל ראש בלשון גמר המצוה, ועיי"ש שביאר שלכן על של ראש מברך על מצות ולא להניח, דהוי גמר המצוה ומברך תמיד על מצות. אמנם הרי"ף פסק דבלא שח מברך רק להניח, ואפשר לומר דמה"ט גופא ס"ל להרי"ף דאם לא סח מברך רק ברכה אחת דלהניח ומהני גם אשל ראש, כיון דשל ראש הוי כמו גמר מצוה דשל יד, וע"כ סגי בברכה אחת על שתיהן, וזהו יסוד הדין להרי"ף דאסור לשיח בין תפילין של יד לשל ראש דכיון דהשל ראש נחשב כגמר מצוה של יד אסור להשיח בניהם, וזהו מדיני המצוה, שמצוה אחת צריך לעשותה ביחד בלא הפסק, ושפיר יליף הרי"ף מזה דגם בתקיעות אסור להפסיק כיון דהוי מצוה אחת. ובזה מבואר ל' הרי"ף שכתב דאם בין של יד לשל ראש אסור להפסיק כ"ש בתקיעות אסור

להפסיק, והביאור בזה למש"נ דנתחדש דהשל ראש הוי כגמר של יד וע"כ אסור להפסיק דהוי כעין חדא מצוה, א"כ אם בזה דבעצם הוי ב' מצוות מ"מ כיון דהתורה החשיבה השל ראש כגמר המצוה אסור להפסיק, כ"ש בתקיעות דהוי מצוה חדא ממש דאסור להפסיק.

ח) ומזה מוכח דיסוד הדין דאסור להפסיק הוא מדיני המצוה, דאם הוא מדיני הברכה צ"ע מה הראיה מתפילין לתקיעות, הא בתפילין שמברך ברכה אחת גם אשל ראש והוי ב' מצוות לכן צריך לא להפסיק כדי שהברכה תתיחס גם לשל ראש, אבל בתקיעות דהוי מצוה אחת מנא לן שצריך שהברכה תתיחס לכל המצוה כיון דאם סח אינו צריך ברכה נוספת, ובהכרח כמש"כ דהדין דאסור להפסיק אינו מדיני הברכה דמצד הברכה היה אפשר להפסיק ולא חשוב גורם ברכה שאי"צ וכנ"ל, ורק דהוי מדיני המצוה שכל מצוה אחת צריכה להיעשות בבת אחת בלא הפסק. ואם בתפילין כן הוא, הגם שהם ב' מצוות בעצם, כ"ש בתקיעות דהוי מצוה אחת בעצם, ודו"ק.

ט) ומה שצ"ע טובא בדברי השו"ע, שהרי לגבי בדיקת חמץ פסק שאין איסור הפסק באמצע הבדיקה ורק טוב שלא לדבר כדי שיבדוק טוב, ואילו לגבי תקיעות פסק השו"ע כדעת הרי"ף שאסור מדינא להפסיק, שהרי בתקיעות ל"ש הטעם דבדיקה ואעפי"כ כתב דלא ישיח, ובע"כ דהוא משום הפסק. וגם לגבי בדיקה כתב רק דטוב שלא ידבר, ואילו בתקיעות כתב "לא ישיח", וע' בבאר הגולה ובהגר"א (סי' תקצ"ב) שכ' דמקור השו"ע הוא מהרי"ף, א"כ צ"ע מאי שנא מבדיקת חמץ, וכן ראיתי לחכ"א שליט"א שהקשה סתירה ברא"ש דמחד (ר"ה פ"ד) הביא דברי הרי"ף שלא ישיח בין התקיעות, ואילו גבי בדיקת חמץ כ' הרא"ש (פ"ק דפסחים) דשרי מדינא להשיח.

י) ואשר יראה מוכח מזה דס"ל להרא"ש והשו"ע דבתקיעות כולה חדא מצוה היא, דהתכלית הוא לשמוע את כל התקיעות. ובחלק לא עשה כלום. ואף שמה"ת סגי בסך מסויים דתקיעות, מ"מ מדרבנן קיום המצוה הוי ע"י שתוקע גם מיושב וגם מעומד, משא"כ בבדיקת חמץ כל מקום ומקום שבודק הוי קיום מצוה, דכל מקום שנבדק הוי תכלית לעצמו, אלא שלא יצא בזה ידי חובתו וצריך לבדוק כל הבית, אבל אין הפשט דרק כשבודק כל הבית מקים המצוה, אלא דכל מקום ומקום שנבדק הוי קיום, וזה נראה ג"כ דעת הקרבן נתנאל שהשיג על הט"ז דבבדיקה אפשר לתת לאחר לגמור הבדיקה ויברך האחר, דס"ל דכל מקום ומקום הוי קיום מצוה בפנ"ע ולכך אחר יכול לברך שוב, דהוי קיום נוסף של מצוה, ואף דלהלכה נקטינן שהאחר לא יברך י"ל דכיון דהחיוב הוא לבדוק כל הבית, ע"כ אף דאיכא קיום מצוה בכל מקום ומקום, ליכא ב' ברכות אחיוב אחד, אבל לגבי הפסק אין איסור דכיון דהוי קיום מצוות חלוקות שפיר שייך להפסיק ביניהם, ולא דמי לתקיעות ותפילין דנחשבים כקיום אחד, ודו"ק.

כמה נדונים למעשה לפי המתבאר

א) יש להסתפק באופן שבדק רק חלק מהבית ולא גמר, האם יש לו קיום מצוה עכ"פ במה שבדק או דלא קיים כלל, ונפק"מ האם הברכה שבירך בתחלה הוי לבטלה, ולפימש"נ דכל חלק וחלק הוי קיום לעצמו אין ברכתו לבטלה, אלא דיש לדון דכיון דלא יצא ידי חובתו אלא א"כ בדק כל ביתו, י"ל דהבדיקה מעכבת זו את זו דכל מה שנחשב קיום מצוה הוא רק עד כמה שבדק כל הבית, ודוגמא לזה מד' מינים דנחשבים כארבע מצוות ומ"מ מעכבים זה את זה, ואם לא נטל אחד לא קיים כלום [כן מוכח מהביאור הלכה, וכ"ה בשפת אמת עמ"ס סוכה, ונת' בס' מצעדי גבר לאאמו"ר זצ"ל]. וא"כ ה"נ אולי גם בבדיקת

חמץ אף להמבואר דהוי קיום בכל מקום אפשר דמעכבים זה את זה, וצ"ע בזה.

ב) למש"נ דיסוד דינא דהרי"ף והשו"ע בתקיעות אינו מדיני הברכה אלא מדיני המצוה, יצא נפק"מ לדינא באדם שתוקע בלא ברכה כגון שרוצה לצאת ידי שיטות אחרות, דלמש"נ גם בזה ראוי שלא להפסיק בדיבור, וכן באלם שלא יכול לברך, מ"מ לא יפסיק ע"י מעשה, דהמצוה תיעשה בבת אחת.

ג) שיטת המג"א דכל השנה ראוי שלא לדבר אחר ברכת המוציא על שיאכל כזית, והביאור בזה נראה דהוא מדיני הברכה שתתיחס לאכילה חשובה, אמנם העולם לא נהגו כחומרא זו, אך בסעודת שבת ויו"ט דאיכא מצוה באכילת פת נראה דיש להחמיר טפי בזה, דאף דמצד הברכה אין כאן הפסק מ"מ כיון דאיכא מצוה באכילת פת ונתבאר דהוי דין מדיני המצוה לעשותה כאחת, א"כ יש להחמיר לא לדבר עד שיאכל לכה"פ כזית פת, שזהו שיעור סעודה, כן נראה לכאו'. ואולי הדבר תלוי במה שצריכין לאכול פת האם זהו מדין כבוד או עונג, או שהוא חיוב מיוחד דסעודה, ונ"ת בזה בס"ד בהל' שבת, ואם הוי מדין עונג אפשר דשרי להפסיק, כיון דאין מצות אכילה בעצם ורק דין עונג הרי אם מדבר ועונג הוא לו אולי שרי, וצ"ע בזה.

ד) במג"א (סי' תע"ה ס"ק ד') כתב, שמדברי השו"ע (שם סעיף ו') משמע ששיעור אכילת מצה בכדי אכילת פרס אינו לכתחילה, ולכתחילה בעינן שיאכל בבת אחת. והתם הוא דין מיוחד וכמו שראיתי בשם הגריש"א זצ"ל דהוי הידור בדין האכילה בזה שאוכל בבת אחת, [דוגמא לזה דאיכא הידור באכילה שיאכל לתיאבון כמ"ש רשב"ם (פסחים צט:)]. והנה גם באופן שלא אוכל בבת אחת נראה דמ"מ לא ידבר עד שיאכל כזית, כדי שלא יהיה הפסק באכילה, וכמבואר לענין התקיעות, [וזה בין אם הוי מדיני המצוה, ובין אם מדיני הברכה דצריך שתתיחס לכל המצוה].

ה) יש לדון בכזית בליל א' דסוכות, דהנה במטה אפרים (סי' תרכ"ה סעיף נ"ב) כתב, שגם כזית זה נכון לכתחילה לאכול בבת אחת, עיי"ש, אמנם בשם מרן הגרא"מ שך זצ"ל ראיתי שאמר שאי"צ להקפיד בזה, דאף דילפינן ט"ו ט"ו מחג המצות זהו רק שצריך לאכול כזית, אבל גדרם חלוק, דבמצה הוי מצות אכילה, ובסוכה הוי מצות ישיבת סוכה, וכל אחד הוא בגדרים שלו, וכיון דבסוכות יש דין תשבו כעין תדורו ובבית דכל השנה אינו אוכל בבת אחת, ה"נ בכזית דליל ט"ו אי"צ לאכול בבת אחת, עכ"ד. אמנם זה תלוי בחקירה הידועה בדין כזית בליל א' דסוכות האם זהו מצות ישיבת סוכה בצורת אכילה, או דהוי מצות אכילה בסוכה, ועי' מהרש"א ומהרש"ל (סוכה כז:) ונת' בזה במק"א, ודעת המטה אפרים כנראה דהוא מצות אכילה בסוכה [ועכ"פ חשש לדעה זו] ולכך נקט שראוי לכתחלה לאכול בת אחת.

וא"כ ה"ה לענין נדו"ד גבי הפסק נראה דאף מי שאינו אוכל בבת אחת, יש ענין להחמיר לא לדבר עד שיאכל כזית, כדי שהמצוה תיעשה ללא הפסק. והנה מהרא"ש (פ"ק דפסחים) משמע שלא חילק בין כזית ראשון לשאר הימים, ונראה מדבריו דשרי להפסיק, אך י"ל דהרא"ש ס"ל דגם בכזית ראשון אינו מצוה חדשה דאכילה, אך להשיטות דהוי מצות אכילה בסוכה יש ענין להחמיר לא לדבר עד שיאכל כזית.

ו) יש לדון במצות אכילה בערב יוה"כ די"א דהוי מן התורה, דאף דליכא ברכה אפשר דגם יש ענין להחמיר לא לדבר, דהוי מדיני המצוה לעשותה בלא הפסק. ואולי יש לחלק דכיון דהוי רק הכשר שיהיה לו כח לצום לא

דמי לשאר מצוות אכילה, ויל"ע לפי שאר הטעמים שכ' רבינו יונה בשע"ת, [וכן יל"ע לענין אכילה בבת אחת] וכתבתי לעורר.

ז) יש לדון בכל גונא דאסור להפסיק האם שרי לענות על קדיש וקדושה, וע' ברמ"א (סי' תקצ"ג ס"ג) דבענין התקיעות והתפלות שרי להפסיק. והתפילות פירושו מה שמענין התקיעות עיי"ש במג"א, וע' במ"ב (סי' תקצ"ב ס"ק י"ב), אך לא מפורש הדין לענין קדיש וקדושה.

ולכאו' זה תלוי במחלוקת הפוסקים בסי' כ"ה, דכתב השו"ע (סעיף ט"ו) אסור להפסיק בדיבור בין תפילין של יד לשל ראש, וכ' מג"א (ס"ק י"ד) א - משום שגורם ברכה שאי"צ, ב - דצריך לסמוך הנחת של יד לשל ראש דיהא הויה אחת לשניהם, והובא כ"ז במ"ב (סי' כ"ה), ובשו"ע (סעיף י') כתב דגם אם שמע קדיש או קדושה אסור לענות, וכ' המג"א (ס"ק י"ז) דאם מניח תפילין בחוה"מ דליכא ברכה רשאי לענות דליכא איסורא בזה אלא משום שגורם עוד ברכה, עכ"ד, ובגליון הגרעק"א שם הביא מהא"ר בשם מהרא"י דאף בחוה"מ אסור לענות משום דכתיב והיה שתהא הויה אחת לשתיהם, וכן הביא בס' בכור שור (גיטין לד.), וכתב שם דה"ה למניחים תפילין דר"ת מספק בלי ברכה לא יפסיק, עכ"ד. ולכא' קשה על המג"א שהביא ג"כ הטעם דבעינן שיהא הוי לשתיהם ומ"מ כתב דבחוה"מ שרי להפסיק, וביארו המחצית השקל והלבושי שרד שס"ל למג"א דבדברי קדושה שרי להפסיק. ובכה"ג רק משום גורם ברכה שאי"צ אסור, עכ"ד.

ומבואר בזה מחלוקת הפוסקים האם כשאסור להפסיק מותר לענות לקדיש וקדושה או לא, וא"כ ה"ה גבי תקיעות בפשטות תליא בהך פלוגתא, וע' מ"ב (סי' כ"ה) שהכריע כהמג"א דאפשר להקל בקדיש וקדושה, ולכאו' ה"ה בתקיעות יהא מותר לדעת המ"ב, וצ"ע.

כמו"כ יל"ע אם הוצרך לנקביו באמצע תקיעות אי שרי לברך אשר יצר, ובשם הגר"ש וואזנר זצ"ל ראיתי שמקל בזה, ואפשר טעמו דהוי כדברים שבקדושה דנקט המ"ב (סי' כ"ה) דשרי. אולם יל"ע למ"ש המ"ב (סי' תקצ"ב ס"ק ח') דהאיסור להפסיק בתקיעות הוא מדיני הברכה שתחול גם על תקיעות דמעומד, ולפי"ז אין ראיה מדהתיר המ"ב לענות לדברים שבקדושה בחוה"מ בין של יד לשל ראש, דהתם ליכא ברכה, משא"כ בנדו"ד, וצ"ע.

ולגבי בדיקת חמץ פשיטא דשרי לברך אשר יצר משום דליכא איסור מדינא אלא רק שישים לבו לבדוק טוב, וכשמפסיק לאשר יצר לא גרע, וע' בכ"ז בתשובת נוב"י (או"ח סי' מ"א).

בעלי אספות

מרביצי תורה • תורת רבני וכני הקהילות שליט"א

כאסוף קציר • תורת בני החבורה דקהילות הקודש

חקרי תורה • תחרות בני הישיבות

מרביצי תורה

תורת רבני ובני הקהילות שליט"א

הרה"ג רבי משה אליהו הראל שליט"א
ראש כולל תפארת אליהו ור"מ דישיבת פאר התלמוד

בדין מי שאין לו מאתיים זוז אם הוא בגדר עני לענין צדקה

שיטת הטור דשיעורא דר' זוז גם לענין צדקה והמיהה בדבריו

א) כתב הטור (סי' רנ"ג) מי שיש לו ר' זוז לא יטול מהצדקה ואם חסר אפי' דינר א' אפי' נותנין לו אלף זוז בבת אחת יטול, והיא משנה בפאה (פ"ח מ"ט) לענין לקט שכחה ופאה, והטור למד מזה לענין צדקה.

ודברי הטור צע"ג, דהנה בפשטות השיעור דמאתיים זוז הוא שיעור 'בשם' עני, דכן שיערו חז"ל דמי שיש לו פרנסה לשנה אינו בכלל עני. וכן מפורש ברש"י (ב"ק ז.) דיש לו מאתיים זוז "אינו עני". ולפ"ז פשוט דהא דביש לו פחות מותר לו ליטול אפי' אלף זוז, זהו מפני שסו"ס בשעת הנתינה הרי שם עני עליו וחשיב שפיר נתינה לעני. וא"כ תמוה טובא דהא ניחא במתנות עניים שגדרם רק לתת ממון זה לעני. אך בצדקה שיסודה לתת לעני "די מחסורו" וכלישנא דקרא וכ"פ השו"ע (סי' רמ"ט), א"כ כל שהעני מקבל יותר על צרכיו אי"ז בגדר נתינת צדקה כלל, ולא שייך שאם בשעת הנתינה שם עני עליו יוכל לקבל בלא גבול אם אי"ז נתינה שמשלימה את מחסורו. ועי' במרדכי (פ"ק דב"ב סי' תק) שהביא מהירושלמי בפאה (פ"ח ה"ז) דין ר' זוז לענין צדקה וצ"ע. אכן בירושלמי לפנינו לפי' הר"ש סירילאו והפני משה מיירי שם במעשר עני, וע"ע תוס' (סוטה כא: ד"ה זה).

שיטת הרמב"ם דדין ר' זוז אינו שייך בצדקה

ב) והנה הרמב"ם (פ"ט ממתנו"ע) כתב דין זה רק לענין לקט שכחה ופאה, ומדוקדק בדבריו דס"ל דהך דינא דמאתיים זוז אינו בצדקה, ועי"ש שבריש ההלכה כתב הדין דמי שיש לו מזון י"ד סעודות לא יטול מן הקופה, והמשיך דמי שיש לו ר' זוז לא יטול לקשו"פ ולא הזכיר צדקה. ומשמע שזהו בדווקא, ושיעורא דר' זוז לא שייך כלל בצדקה ואף ביש לו מאתיים זוז יכול ליטול, ובטעם הדבר נראה עפ"י מש"כ רבינו יונתן בשטמ"ק (ב"ק שם) שהטעם דשם עני תלוי במי שיש לו פרנסה לשנה מפני שמתנו"ע ניתנים כל שנה ולכן יכול ליטול לשנה. ולפ"ז י"ל דשיעור דר' זוז אינו בשם עני, דלעולם אף ביש לו ר' זוז הוא עני, ושיעור זה הוא דומיא דקופה ותמחוי דכיון שיש זמן קצוב לחלוקתן ממילא הדין שאינו יכול ליטול יותר מהנצרך לו עד החלוקה הבאה, והו"ה תקנו במתנו"ע, ולפ"ז ד"ז ל"ש בצדקה כללית שאין זמן קבוע לחלוקתה אלא העני מחזר אחר מי שימלא חסרונו,

דבזה מותר לו ליטול אף אם יש לו יותר מר' זוז.

ואכן יעוי' בטור (סי' רנ"ג ס"ו) שהביא דעה כזו, דהאידנא שאין לקשו"פ כל שנה יכול ליטול עד שיהא לו קרן להתפרנס מן הרווח. ומה שמשמע מדבריו שבזמן שהיה לקשו"פ היה הדין אף בצדקה שתלוי בר' זוז, צ"ע דהרי צדקה לא מתחלקת כל שנה, וצ"ל דכיון דסו"ס יש לו על מה לסמוך לפרנסתו של שנה הבאה שוב אינו נצרך ליטול עתה.

אך בדברי הרמב"ם שהשמיט לגמרי דין יש לו מאתיים זוז לענין צדקה, צ"ל שאף בזמן שיש לקשו"פ ומתנו"ע שנקבע הגדר שאינו יכול ליטול אם יש לו סיפוקו לשנה, זהו רק לענין לקשו"פ עצמם שניתנים בזמן ידוע, והתורה ייעדה אותם לעניים שחסר להם, דבזה מי שיכול ליטול בחלוקה הבאה לא יטול עתה, אך בצדקה שאין לה זמן ידוע לא חל דין זה כלל, דכל סוג נתינה לעניים נידון בפנ"ע. וכשם שלא אמרינן שמפני שיכול ליטול מהקופה כל שבוע לא יטול לקשו"פ. וע"כ שזה גופא זכותו ליטול לקשו"פ שמיועדים לעני שלא יצטרך ליטול כל שבוע מהקופה, כך זכותו ליטול צדקה אם נזדמן לו ליטול סכום גדול אף שזה לא לשנה ולא יצטרך לסמוך על לקיחת לקשו"פ.

והנה לדרך זו שגדר יש לו מאתיים זוז הוא מפני שניתנים בכל שנה, צ"ב למה אם יש לו פחות נוטל אפי' אלף זוז. וצ"ל דאחר שזכותו ליטול לא הגבילו את שיעור נטילתו, ורק קבעו מי זכאי לעיקר הנטילה, ויותר מסתבר לפ"ז שכל ההגבלה די"ל מאתיים זוז היא מדרבנן.

והנה יעוי' בתוס' יו"ט (פאה פ"ח) שכתב דהך דינא שייך ג"כ לענין הא דמי שיש לו מזון י"ד סעודות לא יטול מן הקופה, שאם יש לו פחות נוטל אפי' הרבה, ונ"פ שזה שייך רק לדרך זו דזכותו ליטול רק הנצרך עד החלוקה הבאה, ואפ"ה אם נוטל, נוטל הרבה, די"ל שהו"ה בנטילה מקופה שזהו גדרה, אך לדעת רש"י שר' זוז קובע שם "עני" פשוט שדין זה ל"ש כלל בקופה, ואין ללמוד מדינא דר' זוז לדין קופה.

ביאור שיטת הטור דריבא דר' זוז היא תקנה לטובת העניים וראיות לזה

ג) והנראה בדעת הטור, דשיעור דיש לו ר' זוז אינו לקבוע שם עני, ולעולם אף יש לו ר' זוז חשיב עני, אלא שזהו תקנ"ח לטובת עניים, כדי שלא יהיה מצב שעני אחד נוטל הרבה צדקה ועי"ז תתמעט פרנסת עניים אחרים, לכן תיקנו חז"ל שמי שיש לו כדי צרכו לשנה לא יטול, ואמנם אם יש לו פחות לא הגבילו זכותו ויכול ליטול בפעם אחת אפי' אלף, ולכן ד"ז שייך אף בצדקה.

וגדר זה מוכח מכמה ראשונים, יעוי' במרדכי (פ"ק דב"ב סי' תק) תשובת רבינו אפרים (והובאה גם בשו"ת הרשב"א ח"א תתע"ב) דמי שיש לו ר' זוז ונוטל צדקה הרי הוא גוזל את העניים, דבעה"ב שנתן לו לא יתן לעניים אחרים. והדברים תמוהים, דודאי מיירי שבעה"ב נותן לו בתורת צדקה דאם בתורת מתנה מה שייך לאסור בזה. וא"כ למה החשיבוהו לגזל עניים והרי הוא גוזל את בעה"ב אחר שאינו בר נטילת צדקה. וע"כ מיירי בממון שלא הפרישו כבר לעניים ועדיין לא זכו בו, דא"כ למה גוזל עניים מפני שבעה"ב לא יתן לאחרים, תיפו"ל דממון זה גופיה שייך לעניים.

ונראה בביאור דבריו לפי משנ"ת דזהו רק הגבלה של חז"ל שלא יטול כדי שלא

יתמעט מאחרים, ואף שחשיב עני אסרו עליו ליטול, ולפ"ז נראה דאם נוטל מקיים בזה בעה"ב מצוות צדקה דסו"ס הוא עני, ולכן כתב הטעם דגוזל את העניים מפני שלא יתן לאחרים, דזהו גופא תוכן הדין דמי שיש לו ר' זוז לא יטול כדי שלא ימעט חלק אחרים, ודו"ק.

ועוד ראיה לזה מדברי המרדכי (שם סי' תקא) בשם הר"ר שלמה כהן, דמי שנודד למרחק להביא טרף לביתו אף שכבר נתנו לו מאתיים זוז יכול ליטול עוד, דכל זמן שלא חזר לביתו הוי כנתנו לו בב"א. והנה אם שיעור ר' זוז הוא כשם "עני" אין מובן לד"ז דסו"ס עשיר הוא, אך אם הוא תקנ"ח י"ל דבכה"ג החשיבוהו כנוטל בב"א מפני שנודד לצורך זה ולא הטריחוהו לחזור לביתו.

ועוד ראיה לזה מדברי המרדכי (ב"ק סי' רב) שהקשה בהא דאמרו (ברכות י:) הרוצה להינות יהנה כאלישע, דאיך נהנה הרי היה לו ר' זוז, ותי' דשמא אסור רק דרך צדקה אבל דרך דורון שרי אפי' עשיר גדול. וכ"כ בהגהות אשרי (פ"ק דברכות סי' י'). והתמיהה ברורה מה ההו"א לאסור ליטל דורון למי שי לו ר' זוז, אך למשנ"ת א"ש דכיון שהוא תקנה לא ליטול כדי שלא יחסר לעניים אחרים, י"ל דכל שהנותן נותנו בתורת מצוה ומסתבר שימעט בזה מנתינה לעניים אסור. וכן הוי באלישע שנתנה לו בתורת מצוה לתת לאדם גדול, וע"ז ת' דדרך דורון לא אסרו.

שיטת רש"י דשיעור ר' זוז הוא בשם עני ונפק"מ בין רש"י להטור

ד) ועפי"ז נראה דרש"י בב"ק הנ"ל סס"ל דשיעורא מאתיים זוז הוא שיעור בשם עני, יחלוק על דינו של הטור בצדקה, ולשיטתו ליתא לדינא דנותנין לו אפי' אלף בצדקה, וכמשנ"ת דכיון דבצדקה תוכן החיוב לתת לו די מחסורו, כל שקיבל מאתיים זוז שוב אינו חסר והיתר אינו צדקה.

ועוד נפק"מ בין רש"י להטור, דהנה יעוי' שם בסוגיא (ב"ק ז:) שהקשו במי שהוזלו קרקעותיו דאם רק דידיה הוזלו ולא דכו"ע אפי' פורתא לא ליספו ליה, ופי' רש"י באופן שקרקעותיו שוות מאתיים והוזלו לפחות ממאתיים, ופי' דכיון שקרקעותיו שוות בשוק מאתיים לא ליספו ליה דסו"ס הוא עשיר. וצ"ע דהא מ"מ אינו יכול למוכרן במאתיים והרי אין לו מאתיים לפרנסתו, וביותר יש להקשות, דנמצא שלא נותנין לו מפני שאומרים לו יש לך מאתיים בקרקעותיך, תמכרם ותתפרנס, וזה צע"ג שהרי אם ימכרם יהיה לו פחות ממאתיים ומיד יהיה לו זכות לקבל, וא"כ למה לא ניתן לו בלי שימכור ומה הענין שימכור ויפסיד.

ונראה דלשיטת רש"י א"ש כיון דשיעור ר' זוז היה שיעור בשם עני כל שנחשב עשיר שיש לו מאתיים זוז אין לו זכות ליטול, אך להטור והראשונים שזהו שיעור שקבעו חז"ל שלא יטול ויפסיד מאחרים, כאן לא שייך דין זה דסו"ס מיד שימכור יהיה לו זכות למכור ואין ענין למונעו מליטול מיד.

בגרר מי שי לו המישים זוז שנו"נ עמהם שלא יטול מן הצדקה

ה) והנה קי"ל שמי שיש לו נ' זוז שנו"נ עמהם לא יטול מן הצדקה, ויל"ע בזה אם אף בזה שייך הדין דאם יש לו מעט יטול אפי' אלף.

ונראה דלפי משנ"ת בדעת הטור דמי שיש לו ר' זוז עדיין חשיב עני, כיון שסו"ס חסר לו לעתיד. ורק שתיקנו חז"ל דכיון שאינו נצרך בפועל עתה לא יטול כדי שלא יחסר

לאחרים. וזהו יסוד הדין דבנותנים לו אלף יטול דבזה לא תיקנו. דלפ"ז נראה דחלוק טובא הא דיש לו נ' זוז שלא יטול, דכיון שיש לו קרן שמתפרנס ממנה בקביעות לא חשיב עני כלל כיון שפרנסתו מסודרת בקביעות ולא רק לזמן מוגבל, ואין לחוש שלא ימצא להסתחר כשם שאין לחוש בעשיר שיעני.

וכן משמע בלשון הטור שכתב בדעת הי"א שבזה"ז ל"ש שיעורא דר' זוז, כיון שאין לקשו"פ כל שנה ולכן מותר ליטול עד שיהיה לו קרן שיתפרנס הוא וב"ב מהרווח. ומבואר דכל שי לו קרן להתפרנס לא יטול, ונראה פשוט דלא חשיב עני כלל.

ולפ"ז נראה דאף מי שיש לו מט' זוז כיון שנו"נ עמהם ואם יתנו לו עוד הרי יצרף ממון זה למסחרו, אינו יכול ליטול יותר מהשלמה לנ' זוז דשוב אינו עני כלל דפרנסתו מסודרת בקביעות, וכל מה שנוטל יותר אינו בכלל מחסורו ואינו בכלל צדקה כלל.

הרה"ג רבי אריה שרבני שליט"א
ראש כולל דישי' באר התלמוד וראש ביהמ"ד נתיבות התפילה

חקירות וביאורים בעניני ספירת העומר

בדברי הרמב"ם ריוצאין יד"ח ספירה אע"פ שלא בירך

א) כתב הרמב"ם (פ"ז מהלכות תמידין ומוספין) "וצריך לברך בכל לילה אשר קב"ו על ספירת העומר קודם שיספור, מנה ולא בירך יצא ואינו חוזר ומברך", עכ"ל.

והנה יל"ע מ"ט הוצרך הרמב"ם להדגיש דאם לא בירך יצא ואינו חוזר ומברך, והלא בכל המצוות כן הוא דברכות אינם מעכבות, ומ"ט הוצרך לבאר דין זה כאן.

ובאמת בגוף דברי הרמב"ם לא נתבררה כוונתו, האם עיקר רצונו בזה למימר כשנ"ת דאינו חוזר ומברך וקמ"ל דהברכה אינה מעכבת את המצוה, או דכוונתו לומר דאינו חוזר ומברך שוב אחר הספירה, ואולם הוה פשיטא ליה להרמב"ם דבגוף הספירה יצא ידי חובתו. אלא דגם זה צ"ע סו"ס מאי קמ"ל הכא, הא כלל הוא בידינו בכל הברכות דאין מברכין עליהן אלא קודם עשייתן.

[היינו, דמחד מריהטת לשונו משמע דאתא למימר רק דאינו חוזר ומברך דהא לא קאמר ואינו חוזר וסופר, אלא דמאידך קאמר "יצא ואינו חוזר ומברך" ויש במשמעות הדברים דהרמב"ם קמ"ל דיצא, ומה דקאמר ואינו חוזר ומברך היינו אינו חוזר ומברך **וסופר** (או שנאמר דכוונתו יצא ולפיכך אינו חוזר ומברך, אלא דסו"ס קצ"ע דאי כל כוונתו אינה אלא לאשמועינן דין זה שאינו מברך אחר שיצא כבר, לא הול"ל אינו חוזר ומברך אלא יצא ואינו מברך. ולשון "חוזר" משמע שחוזר הוא על מה שכבר עשה וזה רק אי נפרש דקאי על הספירה גופא. שו"ר דאין כאן ראיה וכ"ה לשון הרמב"ם בכמה מקומות עי' פי"א מהל' ברכות ה"ו), **ואולי תרתי אשמועינן דבאמת עיקר** כוונתו למימר דבגוף הספירה יצא וקמ"ל דהברכה אינה מעכבת, וכמו"כ קמ"ל דאינו שייך לברך עכשיו שיצא].

ב) ונראה, דאי נימא דעיקר כוונת הרמב"ם למימר דהברכה אינה מעכבת את המצוה, נראה דהטעם שהוצרך הרמב"ם למימר כן במצוה זו דספירת העומר, משום דבאמת הכא בספירת העומר גדר המצוה הוא "לספור" את הימים העוברין מזמן הבאת העומר. והנה בספירה גרידא שאומרים אנו "היום כך וכך ימים לעומר" לכאורה לא מתקיים בזה "ספירה" כלל אלא הזכרה בפה באיזה יום מימים העוברים מן העומר מצויים אנו ביום זה. הא למה זה דומה לאדם שאומר "היום מאה וחמישים יום לתחילת השנה", וכי נימא דעשה הוא "מעשה ספירה", הא ודאי דאין שייך לקרותו מעשה ספירה, אלא הודעה בעלמא איזה יום הוא מתחילת השנה, ורק אם הוא חלק מהספירה כולה חשיב הדבר כמעשה ספירה. והנה בספירת העומר הגם שסופר הוא הימים זה אח"ז, מ"מ בכל ויום ויום כשסופר הא לכאורה אין כאן שייכות ליום האתמול ומעשה זה עומד כדבר בפ"ע ואינו ניכר כלל שהוא משוייך לספירה של יום האתמול, דהא בגוף צורת הספירה אין משייכים את הספירה למעשה ספירה, דהא כשנ"ת הדבר בעצמותו אינו ניכר שהוא המשך של ספירת יום האתמול, וכמו"כ במילות הספירה אין אומרים אלא היום כך וכך לעומר ואין מוזכר כאן כלל ענין ספירה, והרי זה ממש כהודעה בעלמא באיזה יום מימי העומר קיימינן, ולהכי הוה קס"ד דשיוך זה נעשה ע"י הברכה, דבברכה מוזכר ומוסבר מעשהו שהוא בא "לספור" את העומר, לזה קמ"ל הרמב"ם דאינו כן אלא באמת יוצא ידי חובתו אף בלא הברכה.

ג) ואי נימא דכונת הרמב"ם למימר רק דאין חוזר ומברך שוב אחר הספירה, אבל הא פשיטא ליה שיצא ידי חובתו, נראה לבאר כוונתו, דהנה כתב הרמב"ם (פי"א מהלכות ברכות ה"ה) "העושה מצוה ולא בירך אם מצוה שעדיין עשייתה קיימת מברך אחר עשייתה ואם דבר שעבר הוא אינו מברך, כיצד הרי שנתעטף בציצית וכו' ולא בירך תחילה חוזר ומברך וכו' כך כל כיוצא באלו. אבל אם שחט בלא ברכה אינו חוזר אחר שחיטה ומברך וכו' וכן כל כיוצא באלו" עכ"ל.

ומבואר דב"מצוות הנמשכות" שייך לברך עליהן כל זמן שנמשך קיומן. ואולי יש ליישב לפי"ז דהרמב"ם קמ"ל דלא נימא דאף ספירת העומר חשיב מצוה שקיומה נמשך ויכול לברך עליה שוב. והיינו משום דבאמת יש לעיין במעשה המצוה של ספירת העומר היאך הוא גדרו, דהנה ציותה התורה שיספור את היום, והנה לכאורה המעשה הספירה מתיחס לכל היום כולו, ואינו רק מצוה בעלמא להזכיר ברגע א' ביום או עכ"פ בתחילתו שהיום כו"כ לעומר, אלא הוי נתינת שם להיום כולו ע"י הספירה [וכדחזינן דיש ענין "תמימות" לכמה ראשונים אף בכל יום ויום], ואם כן הוא, היה מקום לדון דמאחר שהמעשה מצוה בעצמותו נמשך כל היום כולו אע"ג דמצד הגברא נגמר המעשה במה שספר מ"מ מציאות המצוה מתמשכת ומשתייכת אל כל היום כולו, וקס"ד דיהני כה"ג עדיין לברך דומיא דציצית, קמ"ל.

ד) ובאמת דהמקום היחיד הנוסף דכתב הרמב"ם כה"ג דאם לא בירך שוב אינו חוזר ומברך, הוא לגבי ברכת האירוסין (פ"ג מהלכות אישות הכ"ג) וז"ל "כל המקדש אשה כו' צריך לברך קודם הקידושין או הוא או שלוחו כדרך שמברכין על כל המצוות ואח"כ מקדש, ואם קידש ולא בירך לא יברך אחר הקידושין שזו ברכה לבטלה מה שנעשה כבר נעשה" עכ"ל. ומבואר דגם שם קמ"ל הרמב"ם לאפוקי מדעת הריב"ש הובא שם במל"מ דכל זמן ששם ארוסה עליה אפשר לברך ברכת האירוסין, והיינו כשנ"ת, דמאחר ד"תוצאת המצוה" היינו ה"אירוסין" מתמשכת, א"כ הוה קס"ד דדמיא לציצית וכשנ"ת, קמ"ל דאינו כן

אלא כל היכא דמעשה המצוה דהגברא נגמר תו לא שייך לברך, וזה שרמז שם הרמב"ם שמה שנעשה כבר נעשה וכשנ"ת ודו"ק.

בטעם דלא מברכינן ב' ברכות לספור ימים ושבועות

א) שיטת הרמב"ם בספר המצוות (מצוה קס"א) דהמצוה לספור ימים ושבועות אינה נחשבת כב' מצוות אלא כמצוה אחת, עיי"ש שהביא כמה ראיות לזה, ואחת מהן היא דאילו היו השבועות מצוה בפני עצמה היינו אומרים ב' ברכות על ספירת העומר ועל ספירת שבועי העומר [כ"ה הגי' בספרים הישנים, ובנדמ"ח על ספירת ימי העומר ועל ספירת שבועי העומר, ולקמן יבואר] עכ"ד. ומבואר בדברי הרמב"ם דאילו היו ספירת ימי ושבועי העומר ב' מצוות, לא הי' שייך לכוללן בברכה אחת.

וראיתי מקשים בזה דהא במצוה י"ג האריך הרמב"ם להוכיח דתפילין של יד ותפילין של ראש ב' מצוות הן, וא"כ יקשה היכי כיילינן להו בברכה א' דלהניח תפילין [ובפרט הרמב"ם לשי' דלא מברך בנוסף על ש"ר], והלא ב' מצוות נינהו, ומ"ש מספירת העומר. [ואמנם יש לדחוק ולתרץ דבתפילין חזינן דאם סח מברך ב' ברכות דכ"א שונה מחבירתה, משא"כ בספיה"ע, ואין זה במשמעות ל' הר"מ כלל ומשמע דהוכחת הרמב"ם היא מהא דלא מברכין תמיד ב' ברכות על הימים והשבועות].

ב) ונראה בביאור הדבר, דודאי אין כוונת הרמב"ם למימר דכל דהוי ב' מצוות אין לכוללן בברכה א', אלא כוונתו, דהנה אי נימא דמצוה לספור ימים ושבועות הוי מצוה אחת, ביאור הדבר הוא דב' המצוות הם ב' חלקים ממצוה אחת, דהמצוה היא "לספור את זמן העומר" ואולם יש ב' חלקים לספירה זו ע"י ימים וע"י שבועות ואולם ע"י תרווייהו מקיימים ענין אחד של "ספירת זמן העומר", ולהכי כיילינן להו בברכה א' דאקב"ו על ספירת העומר.

ואולם אילו לא כן היה והיו הם ב' מצוות, ע"כ הגדר בזה הוא דבאמת אין הכוונה דע"י ספירת הימים והשבועות מקיימים את הענין דספירת הזמן שאוחזים אנו מעת הקרבת העומר, אלא דהוא ענין בפ"ע של ספירת הימים וספירת השבועות, ואינו שייך כלל לענין הכללי של ספירת הזמן לעומר, אלא בפרטות לציון הימים והשבועות שעברו מהעומר.

משל לדבר, אדם הרוצה לידע כמות דבר שיש ברשותו ויש לו כמה אפשרויות למדוד ולידע הכמות ע"י מדידת המשקל או ע"י מדידת אורכו של הדבר או רחבו וכיו"ב ואולם בכל המדידות תכלית א' לידע הכמות, ואולם יש הרוצה למדוד ארכו או רחבו שלא לשם ידיעת הכמות אלא בפרטות לגבי ידיעת ארכו וכו', וכיו"ב לענינינו דאפשר דספירת הימים והשבועות תרווייהו שייכו לידיעת וציון הזמן לעומר, ושניהם ענין אחד, או דכ"א ענין ומצוה בפ"ע.

ולהכי ס"ל להרמב"ם דאי נימא דכל א' מצוה בפ"ע, אינם נכנסים כלל תחת הענין "דספירת העומר" שמשמעותה בכללות ספירת הזמן לעומר אלא היה ענין לציין השבועות או הימים בלחוד, ומדלא מברכינן כן מוכח דתרווייהו ענין א' וכנ"ל, [והנה לגי' ס' הישנים נראה דכוונת הרמב"ם דספירת הימים היא על מתכונתה לידע הזמן, והשבועות נתייחדו. ולגי' הנדמ"ח אפשר דכוונתו דאילו היו הן ב' מצוות, א"כ אף ספירת הימים היתה מצוה מיוחדת שאינה קשורה לזמן העומר בכללות, ואולם לפי"ז ק"ק מ"ט דוקא ביומי דמישלם שבועי נקט דהיו אומרים כן, הלא אף מתחילה [בשבוע הא'] היה צורך לשנות את נוסח הברכה].

משא"כ גבי תפילין ודאי מאחר דשם "תפילין" קאי בין על תש"ר ובין על תש"י וכדחזינן, א"כ אין ענין כלל להדגיש דהוו ב' מצוות ע"י ציון דמברך על תש"י ותש"ר בלחוד, והרמב"ם לא איירי בזה כלל, ורק בספיה"ע אילו היו ב' מצוות לא היה שייך מטבע ברכה דספיה"ע על שבועות [או אף על הימים] וכשנ"ת. שו"ר דכבר נשאל הרמב"ם (תשו' סי' ח') בטעם דמברכין על תפילין ברכה א' ואע"פ דהם ב' מצוות, והשיב דמאחר שענין ב' המצוות הוא א' מברך אחת שענין שתיהן הוא הזכרון שנא' למען תהיה תורה ה' בפיך עכ"ד, וזהו כמשנ"ת דבאמת אילו היו מצות ספיה"ע ב' מצות לא היו ענין א' כלל, ועכשיו כשהם מצוה א' באמת הוא ענין א' וכשנ"ת.

ג) אמנם ילה"ע בזה דא"כ דב' המצוות ענינים א' וכנ"ל, מ"ט ספירת הימים מונים בכניסת היום, וספירת השבועות מונים בסופן, ולכאו' מבואר בזה דע"כ ב' ענינים הם דהשבועות הם כעין ציון הכמות שעברה וספי' הימים הם ציון יום שעומד בו ולהכי מציינם בתחילת היום, אלא דזה אינו דא"כ לא הי' שייך לספור השבועות בתחילת יום האחרון של השבוע שעומד בו, וע"כ דענין אחר הוא, וי"ל בזה דבאמת מאחר דלא מכוון לשבוע דימי בראשית, א"כ אין משמעות לקרותו שבוע בתחילתו דמהכי"ת דנכנס שבוע ולא חודש, משא"כ בימים דכל יום עומד בפ"ע ולהכי כשהגיע יום האחרון דהשבוע שייך לספור מעתה שבוע ודו"ק.

בגדר הא דכתיב בקרא תספרו המישים יום

א) הנה התוספות (מנחות סה:) עמדו בקושיא דהלא כתיב "שבע שבתות תמימות תהיינה עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמישים יום", ומפורש בכתוב שצריך לספור חמישים יום, ואולם אין אנו סופרים אלא ארבעים ותשע יום כמנין שבע שבתות. וכתבו התוספות לתרץ בב' אופנים. בתירוץ הראשון כתבו וז"ל "וי"ל שלא ציוה הכתוב לספור חמישים, דהכי קאמר קרא עד ממחרת השבת השביעית שהיא יום החמישים תספרו". ועוד כתבו לתרץ "אי נמי חמישים יום תספרו אהקרבתם דבתריה קאי, והכי קאמר עד ממחרת השבת השביעית תספרו ולא עד השבת בכלל, חמישים יום והקרבתם מנחה חדשה" עכ"ל.

והיינו דלתירוץ הראשון כוונת הכתוב היא "עד ממחרת השבת השביעית" - שהוא יום החמישים, ולא עד בכלל, תספרו, שהם מ"ט יום. ובתירוץ השני ביארו כמו"כ שתחילת כוונת הפסוק הוא עד ממחרת השבת השביעית תספרו ולא תספרו את יום המחרת בעצמו, ומה שהוזכר בהמשך הפסוק "חמישים יום" היינו לומר ובחמישים יום תקריבו מנחה חדשה לה'.

נמצא דלתי' הראשון הטעם שהוזכר חמישים בכתוב הוא לומר עד היכן יש לספור היינו עד ליום החמישים ולא עד בכלל. ולתי' השני הטעם שהוזכר חמישים היינו שהתורה מבארת שצריך לספור מ"ט יום וביום החמישים להקריב מנחה חדשה.

ב) והנה הרא"ש (סוף פסחים) הק' כמו"כ את הקושיא הנ"ל מ"ט אין סופרים חמישים יום כדכתיב, והביא את ב' התירוצים שכתבו בזה התוס', וכתב ע"ז הרא"ש וז"ל "ולי נראה שאין צריך לדחוקות הללו, כיון דכתיב ביה בהדיא שבעה שבועות תספור לך אין לספור יותר משבעה שבועות. ומתספרו חמישים יום לא קשיא מידי שכן דרך המקרא כשמגיע המנין לסכום עשירית פחות אחת מונה אותו בחשבון עשירית ואינו משגיח על חסרון האחד. כיוצא בו "כל הנפש לבית יעקב הבאה מצריימה שבעים". וכן "ארבעים יכנו". עכ"ל.

ומבואר בדברי הרא"ש דמה דכתיב בכתוב חמישים יום אין זה מתייחס כלל

ליום שאחרי ספירת המ"ט וכמבואר בב' תירוצי התוס', אלא מתייחס זה לארבעים ותשעת הימים הנספרים, אלא שכן דרך התורה לקרוא בסיכום הדברים כשאין שם אלא חסרון אחד ע"ש העשיריה כולה וכמו הדוגמאות שהביא הרא"ש.

ג) ונראה לתלות בדברי הרא"ש והתוס' הא דיש לחקור בגדר מה דציותה התורה לספור ארבעים ותשע יום, ובחמישים לקרוא מקרא קודש ולהקריב מנחה חדשה, אי גם יום החמישים הוא חלק מהמהלך כולו של הספירה.

כלומר, דאע"ג שלא ציותה התורה לספור ביום החמישים, מ"מ יש לחקור האם במהות הדבר צריך לעמוד יום זה כיום החמישים לספירה, וזו תכלית הספירה כולה להעמיד יום זה כיום החמישים ולפיכך לעשותו קודש. או דאין שייכות בין הדברים, דבאמת ב' ענינים הם, דראשית ציותה התורה לספור מ"ט יום מהבאת העומר, ולאחמ"כ מגיע ציווי נוסף על יום החמישים להקריב בו מנחה חדשה. דכשנ"ת לפי דברי הרא"ש נמצא דלא מוזכר כלל בכתוב יום החמישים בהקשר ליום הבאת המנחה היינו חג השבועות, אלא כאילו כתיב וספרתם לכם ארבעים ותשע יום והבאתם מנחה חדשה, דהיינו דאיכא ציווי דאחרי שנספור מ"ט יום שלמים נביא מנחה חדשה, ואולם אין כלל משמעות וענין להעמדת "יום החמישים" וכשנ"ת, ואולם לדעת התוס' נראה, דלא מבעיא לתירוץ השני שכתבו דמשמעות הכתוב היא וביום החמישים תביאו מנחה שאז ממש הוי יום החמישים מטרת הספירה כולה, אלא אף לתי' הראשון נראה דמאחר שנקטה התורה שצריך לספור עד יום החמישים משמע שהוא סיום הכל וכשנ"ת.

ד) והנפק"מ בכל זה היא, דהנה ידועה שיטת הבה"ג אי השוכח לילה אחד לספור יכול להמשיך ולספור מכאן ואילך. וידוע כמו"כ דמי ששכח בלילה וספר למחרתו ביום אע"פ שאפשר שלא עלתה לו ספירה ומשום דעיקר הספירה בלילה, ולהכי עושה זאת בלא ברכה, מ"מ להמשיך מכאן ואילך יכול להמשיך ולספור לכו"ע בברכה. ונאמרו בזה ב' טעמים שיש שלמדו דלשיטת בה"ג דהתמימות קאי על כלל הימים הנספרים שיהיו תמימים בלא חסרון א"כ אין דין ספירה בלילה, דמאן דמצריך ספירה בתחילתו של יום זהו משום דס"ל ד"תמימות" היינו לומר דכל יום ויום יהיה תמים בספירתו שמתחילתו יספרנו, וממילא לבה"ג ע"כ ליכא דין זה [דהא ס"ל דפירוש תמימות היינו שיהיו שבע השבועות תמימות בלי יום חסרון אחד], ולהכי אם יספור בבוקר יצא יד"ח ממ"נ, דאי לבה"ג יוצא אף ביום, ואי להחולקים ליכא חסרון תמימות בחסרון ביום אחד. ויש שכתבו דאף אי אין זה מוכרח בדעת בה"ג, מ"מ מידי ספיקא לא נפקא והו"ל ס"ס.

אמנם יש שהוכיחו מכמה דוכתי ובפרט מדברי התוס' במגילה ומדברי תרומת הדשן שאין זה הגדר, ובאמת הטעם דלבה"ג אי שכח יום אחד שוב אינו ממשיך לספור, משום דאי אפשר להמשיך ולספור אחר שנתקלקל המנין דאין "שם ספירה" אלא כהמשך למספר הקודם לו, ואילו חיסר יום לא יכול ולהמשיך אחר זה ולדלג יום אחד, ולהכי אהני עכ"פ ספירת היום אחר ששכח בלילה, דאע"ג דמצוות ספירה של יום זה לא קיים דאין מצוות הספירה אלא בלילה, מ"מ אהני הספירה ביום דעכ"פ יוכל להמשיך ולספור ביום שלמחרתו, דסו"ס הרי כאן למחרת ספירה מיום שקדם לו.

והנה לפי"ז היה מקום לדון היאך הדין בשוכח ליל יום מ"ט אי יש ענין שיספור למחרת בבוקר, דהניחא לכאורה אי הטעם שסופרים ביום הוא שמא אין צריך

בדוקא ספירת לילה, ודאי דכמו"כ יספור בבוקר יום הארבעים ותשע, דמאי שנא. ואולם אי נימא כשנ"ת דכל הטעם שסופר למחרת בבוקר אינו אלא להעמיד את ספירת היום שלאחריו, א"כ לכאורה ביום המ"ט לספירה תו לא שייך זה ואין ענין שיקום ויספור למחרת בבוקר.

ה) אכן באמת נראה דתלויים הדברים במה שפתחנו בו בגדר יום החמישים לספירה, דאי נימא כדעת הרא"ש, י"ל דבאמת יום החמישים אינו שייך כלל למציאות הספירה ואיכא מצווה בפ"ע לספור מ"ט ולכשיגמרו להקריב מנחה חדשה, א"כ בזה שכבר נגמרה מצוות ספירתו השייכת ללילה תו אין שייכות שיספור למחרת בבוקר. ואולם אי נימא כמו שצידדנו בדעת התוס' דכל מציאות הספירה אינה אלא העמדת יום החמישים לספירה, נמצא דלכאורה ודאי דיש ענין שיספור למחרת בבוקר דעי"ז מעמיד את מציאות היום שלאחריו כיום החמישים, שזו עיקר מטרת וגדר מצות הספירה וכשנ"ת.

בטעם הישרי לכפור בבין השמשות ואע"פ הו"ל כדשיל"מ

א) כתבו התוס' (מנחות סו. ד"ה זכר למקדש) "נראה דבספק חשיכה יכול לספור ספירת העומר ואין צריך להמתין עד שיהא וודאי לילה כיון דהוי ספיקא דרבנן, וכיון שהוא ספק דרבנן תלינן להקל שהוא כבר לילה" עכ"ל.

והדבריים צ"ע דהרי אע"ג דקי"ל בעלמא דספק דרבנן לקולא, מ"מ מבואר בגמרא (ביצה ד.) דבדבר שיש לו מתירין אף באיסור ספק דרבנן אין לסמוך לקולא כי יכול לאכלו בהיתר ללא ספק, וא"כ איך מותר לספור בבין השמשות מצד דין ספק דרבנן לקולא, והלא הוי דבר שיש לו מתירין שיכול לצאת מן הספק ולספור אחר בין השמשות.

ונראה בזה בפשיטות דבאמת בספק דבין השמשות אין חלות הספק שלפנינו על הספירה אלא על הזמן אי הוי כבר לילה לכל דיניו או לא, וא"כ הא לענין הכרעת דין בין השמשות גופיה אי דינו כלילה או כיום הא אין שייך למימר דהוי דבר שיש לו מתירין, דהא לזמן זה גופיה שאנו דנים עליו ליכא מתירין כלל, ואמנם לספירה גופא איכא מתירין אבל כשנ"ת אין יסוד הספק שייך לספירה אלא הוי ספק כללי על ביה"ש היאך דינו, ולהכי כשבאה ההכרעה דבכל עניני ביה"ש הנוגעים לדרבנן עלינו להכריע לקולא א"א למימר דהוי דשל"מ.

ב) ועוד נראה לבאר בזה, דכל מה דאמרינן בעלמא דבגוונא דאיכא דשיל"מ לא סמכינן על הספק ומחייבין אנו לצאת ידי הספק זהו דווקא בספק מקרי, ואולם בספק במצוה הקבוע לכל אחד ואחד בזה לא אמרינן דשיל"מ.

ובסברת הדבר נראה, דמאחר שהספק קבוע לפנינו צריכין אנו להכריע בהוראה האם אפשר לסמוך ולהקל, והרי"ז דומה להכרעת ספיקא דדינא דמכרעינן בעלמא לקולא כשיש איזה פלוגתא, ולא אמרינן בזה דאם יוכל להחמיר כשאינו נצרך לספק הו"ל דשיל"מ, והכ"נ בזה.

ג) ועוד יל"ד בכ"ז אי בכלל שייך דשל"מ בדבר שאינו איסור אלא מצוה, וכיו"ב מצינו ספק טהרת ידים לקולא, אמנם לא מצינו שם שיכול לסמוך לכתחילה על הספק, אך מאידך כמו"כ לא מצינו שיהא חייב לחזור וליטול ידיו בגוונא שיכול [ואף דבשו"ע הביא דעה שאם יכול יחמיר, זהו משום דחסרון נט"י קשה לעניות ע"ש], וצ"ע כעת בכ"ז.

הרה"ג רבי יצחק עמדני שליט"א
רב קהילת בני תורה - עפולה

גדר ביטול חמץ

א) בגמ' (פסחים ד:) מבואר שמדאורייתא בביטול בעלמא סגי, שע"י ביטול החמץ אינו עובר בב"י וב"י אף אם עדיין החמץ ביד בעלים. וצריך ביאור מהו גדר ומהות הביטול, ומנין לנו דין ביטול מהתורה.

והנה בעיקר דין ביטול נתבאר בראשונים ג' שיטות.

א' - **שיטת רש"י** (שם ד"ה ביטול) שהמקור לדין ביטול הוא ממ"ש "אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם", ויסוד הביטול הוא השבתה בלב. וכש"כ (ד. ד"ה הדר) שמסיח דעתו ממנו ומשוי ליה כעפרא. והוכיח כן ממה שלא נאמר "תבערו" ש"מ שהוא ביטול בלב, וכ"כ התרגום "תשביתו - תבטלון". וכ"כ הרמב"ם (פ"ב מה' חו"מ ה"א-ב): מצות עשה להשבית החמץ קודם זמן איסור אכילתו שנא' "ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם" וכו', ומה היא השבתה זו האמורה בתורה שיבטל החמץ בלבו ויחשוב אותו כעפר, וכו'.

והנה אף שביסוד הביטול מבואר שהוא ביטול בלב, מ"מ בגדר הביטול שמחשיבו כעפר כתב המהרי"ק (שורש קמ"ב) שע"י הביטול החמץ אינו נחשב כאוכל ומשוי ליה כעפרא. ודימה זה להא דמבואר בדין סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה ומיעטה בתבן וביטל בפיו התבן לסוכה, נחשבת הסוכה לפחות מכ' אמה וכשרה. וה"ה הכא נתבטל החמץ מתורת אוכל.

וכ"כ הריטב"א (ו.) בביאור דברי רש"י שע"י הביטול הוא מבטל החמץ מתורת לחם והוי כעפרא בעלמא. אלא שהקשה שאם גדר הביטול הוא שמבטלו מתורת לחם, א"כ מ"ט לא מהני ביטול לאחר זמן איסורו לקבוע שאינו חשוב בעיניו כלחם.

ובקובץ שיעורים תירץ שרק לפני זמן איסורו שעדיין חשוב כאוכל שייך לומר שע"י ביטולו ומחשבתו מועיל להחשיבו כאינו אוכל, אבל לאחר איסורו שכבר נחשב כעפרא שהרי הוא אסור בהנאה, ביטולו לא מעלה ולא מוריד.

והקהילות יעקב (סי' א' אות ב') כתב ליישב שע"י ביטול החמץ אף שמחשיבו כעפר, באמת עדיין הוא אוכל לגבי העולם, אלא שע"י ביטולו הוא מוציאו מרשותו ואינו בעלים עליו ומתייחס עליו כעפרא בעלמא. וכל זה קודם זמן איסורו שהוא בעלים על החמץ ויכול להחליט להסתלק מבעלותו, אבל אחר זמן איסורו שאינו ברשותו אלא שעשהו הכתוב כאילו ברשותו וכדאי' בגמ' (ו:), אין ביטול מועיל להוציאו מרשותו.

ובאבני נזר (או"ח סי' שי"ז סק"ג) ובחי' ר' שמואל (סי' א' אות ט') כתבו שגדר ביטול מתורת לחם הוי חלות דין שנעשה בחמץ ע"י ביטולו שמייחדו לאינו אוכל והוי כעפר ומש"ה לא מהני ביטול לאחר זמן איסורו שהרי אינו בעלים לעשות חלות על דין החמץ שאינו אוכל.

בחי' הרמב"ן (ד: ד"ה ואפשר) האריך בדברי רש"י וכתב בסוף דבריו ואפשר ונכון לומר כדברי רש"י דנפקא לן ממדרש "תשביתו" וכו' שיהא בעינך כשרוף, ותהא רואה אותו כעפר ואפר ולא תהא רוצה בקיומו, שכך משמעות ההשבתה בכל מקום,

כעניין שנאמר (ויקרא ב', י"ג) "ולא תשבית מלח ברית אלוהיך".

ב' - אולם דעת התוס' (ד: ד"ה מדאורייתא) שביטול מועיל מטעם הפקר, שע"י שמבטל החמץ בלבו הוא מפקירו. ודין זה נלמד ממה שנאמר "ולא יראה לך" שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה. וה"ה שמותר לראות חמץ שהופקר שהרי אינו שלו, והפסוק "תשביתו" איירי לעניין ביעור וכילוי החמץ, לרבנן בכל דבר, ולר' יהודה בשריפה.

ב) ובביאור מחלוקת רש"י ותוספות בגדר ביטול חמץ, ביאר הקצות החושן (סי' רע"ג) שרש"י לא כתב הטעם מדין הפקר דס"ל כדעת הרמב"ם (נדרים פ"ב הי"ד) [וכ"כ השו"ע שם] שהפקר אע"פ שאינו נדר הרי הוא כמו נדר שאסור לחזור בו. ופירש הב"ח דאסור לחזור בו כמו נדר דכתיב ביה "לא יחל דברו", ואע"פ שיכול לזכות בו הרי הוא מדין זוכה מההפקר ולא מתורת חזרה. וביאר הקצה"ח שהפקר אינו קניין ואינו יוצא מרשות בעלים עד שזוכה בו אדם אחר, שכל חלות ההפקר אינו אלא נדר שנודר שכל אחד יכול לזכות בו. ולכן אם מפקיר את חמצו, עדיין החמץ ברשותו. ולפיכך לא ביאר רש"י שביטול מטעם הפקר. והתוס' ס"ל שההפקר הוא מדין קניין ויוצא מרשותו לגמרי.

[האחרונים תמהו על הקצוה"ח, שהרי דין זה אם ההפקר יוצא מרשותו עד שיזכה בו אחר או מיד בשעת ההפקר יוצא מרשותו הוא מחלוקת חכמים ור"י הגלילי, ולדעת חכמים יוצא מיד מרשותו. ואולי אפשר לומר דהקצוה"ח למד דלא נחלקו אם הפקר מטעם קנין או לא, אלא אם כנדר שאינו יכול לחזור בו].

ובמנחת חינוך (מצוה ט' אות א') ביאר מחלוקת רש"י ותוס' בדין הביטול, דהנה יש לחקור האם מצות "תשביתו" מתקיימת בשב ואל תעשה דהיינו שהחמץ יהא מושבת, ואם יש לו חמץ בפסח עבר על ב"י וב"י, וגם על עשה ד"תשביתו". ואם אין לו חמץ בפסח אינו עובר בב"י וב"י, וגם קיים מ"ע ד"תשביתו". והיא כעין שבת ויו"ט דאיכא עשה ד"שבתון", ו"לאו דלא תעשה כל מלאכה", ואם עבר ועשה מלאכה עבר על ל"ת ועשה, ואם שבת ממלאכה קיים מ"ע דשבתון. או דמצות "תשביתו" היא בקום ועשה ואם אין לו חמץ לא קיים מ"ע, ודומה למ"ע דציצית דמי שאין לו ד' כנפות אינו עובר על המצוה ומ"מ לא קיים את המצוה. [ועיי"ש כמה נפק"מ בחקירה זו].

וכתב דנידון זה תלוי במחלוקת רש"י ותוס' בגדר מצות "תשביתו", שדעת רש"י קיום המצוה בשוא"ת בכך שאין חמץ ברשותו בזמן האיסור ע"י שביטלו קודם האיסור ולא בעצם מעשה הביטול שהרי הביטול נעשה קודם שש שעות, דהא לאחר זמן האיסור אי אפשר לבטלו. והתוס' ס"ל שהמצוה היא בקו"ע לבער החמץ ע"י מעשה ומשום כך אין המצוה מתקיימת אלא בשעת איסורו לאחר חצות, דאם ישבית קודם איסורו לא קיים המצוה דהוי ליה קודם זמנה.

ג) הרמב"ן הקשה על דברי תוס' כמה קושיות. א' - אם ביטול מטעם הפקר מדוע נזכר לעניין חמץ רק לשון ביטול [מבטלו בלבו]. ב' - לשיטת ר' יוסי הגלילי (נדרים מג.) שהפקר אינו יוצא מרשותו של אדם עד שיזכה בו אחר א"כ לא יועיל הביטול עד שלא יזכה בו אחר. ג' - ביטול הוא בלב, והפקר אינו אלא בפה ודברים שבלב אינם דברים. ד' - אם יפקיר אדם נכסיו בלשון ביטול ודאי שאינם הפקר.

והנה הר"ן בגדר דין ביטול כתב: מהו ענין ביטול זה, מוכח בגמ' דביטול מדין הפקר וכו', ואע"ג דהפקר כה"ג לא מהני

דודאי מאן דאמר בנכסי דידיה דלבטלו ולהוו כעפרא לא משמע דהוי הפקר, ותו דאמרינן בגמ' מבטלו בליבו, ובודאי לענין הפקר ממונו הפקר בלבו לא מהני דדברים שבלב אינם דברים, ותו אליבא דר' יוסי דהפקר אינו יוצא מרשות הבעלים עד שיזכה בו אחר, היכי מהני מדין הפקר והא ליתא רשות זוכה. אלא היינו טעמא משום דנהי דמאי דהוי ברשותיה דאיניש לא מצי מפקר ליה כי האי גוונא, חמץ שאני לפי שאינו ברשותו של אדם אלא שעשהו הכתוב כאילו ברשותו, ומש"ה בגילוי דעתא בעלמא דלא ניחה ליה דלא להוי זכותיה בגויה כלל סגי. ובזה מיישב הר"ן את קושיות הרמב"ן[א].

בביאור דברי הר"ן נחלקו האחרונים, המקור חיים (סי' תל"א) ביאר שהר"ן במסקנא ס"ל דביטול אינו מטעם הפקר מחמת הקושיות שהקשה על שיטה זו. אלא כוונת הר"ן שאע"פ שאינו מפקירו מ"מ אינו עובר על חמץ שביטלו, שהרי באמת חמץ משש שעות ולמעלה אינו ברשותו של אדם אלא שעשהו הכתוב כאילו ברשותו, ודוקא שלא גילה בדעתו שרוצה בביטולו דנראה שרוצה בקיומו, אבל אם בטלו וגילה בדעתו שאין רוצה בחמץ מהני דלא יעבור על ב"י וב"י. ודוקא אם ביטלו קודם שש דהן ברשותו מועיל הביטול משא"כ לאחר שש שאינו ברשותו לא מהני ביטול.

אבן הפמ"ג (סי' תל"א א"א סק"ב) ביאר בדעת הר"ן שע"י הביטול יוצא החמץ מרשותו והוא כהפקר גמור, ואף שבכל הפקר לא מהני ביטול בלבו וצריך כל דיני ההפקר, שאני חמץ מחמת שהוא אסור בהנאה לאחר שש, הרי בעלותו חלשה וע"י גילוי דעת שאינו רוצה בחמץ חל חלות הפקר ויוצא החמץ מרשותו. ועי' בריטב"א (ו:) בשם הרא"ה. ויעוי"ש שכתב להדיא דהוי כהפקר, משמע שדומה להפקר אך אינו ממש כהפקר, דהיינו שחל עליו דיני הפקר, אע"פ שבפועל לא עשה מעשים שיועיל בהם דיני הפקר (בג', בפיו, ולרי"ה שיצא מרשותו לרשות אחרת). ונראה שהוא כדברי הפמ"ג.

ועיין בשערי יושר (שער ה' פ"ג ד"ה ועניין ביטול חמץ) שכתב בדברי הר"ן כביאור הפמ"ג שהביטול מדין הפקר ודלא כמש"כ המקור חיים דהוא עניין סילוק שמסלק עצמו מן החמץ שלא יעשה הכתוב חמץ ברשותו, אלא דהוי הפקר ממש ואע"פ שלא הפקירו בפיו אלא בטלו בליבו מהני. והוא ע"פ מה שכתב הר"ן (נדרים פה.) שאדם שאסר פרותיו על עצמו הרי הם הפקר ואע"פ שלא הפקירו בפירוש, מ"מ אם הבעלים עושים מעשה להוציא הפרות מרשותו עי"ז שאוסר על עצמו, מוכח הדבר שאינו רוצה בו, בזה נפקע קניין הבעלים. וה"ה בביטול חמץ אם מגלה בדעתו ע"י ביטולו דלא ניחא ליה דלהוי זכותא בחמץ זה, מהני גילוי דעת זה ע"י הצטרפות מה שאינו ברשותו ע"י דין התורה, ונעשה הפקר ע"י גילוי דעת זו ואין זה דברים שבלב. וכ"ז מהני קודם איסורו, אבל לאחר איסורו שכבר אינו ברשותו אינו יכול להפקירו.

א. וכ"כ הריטב"א (ח' ו:) בשם הרא"ה. ויעוי"ש שכתב להדיא דהוי כהפקר, משמע שדומה להפקר אך אינו ממש כהפקר, דהיינו שחל עליו דיני הפקר, אע"פ שבפועל לא עשה מעשים שיועיל בהם דיני הפקר (בג', בפיו, ולרי"ה שיצא מרשותו לרשות אחרת). ונראה לענ"ד שהוא ממש כדברי הפמ"ג הנ"ל, וצ"ב.

הרה"ג רבי שמעון כהן שליט"א
ר"מ ישיבת אור ברוך

בגדר דין תשביתו

א) איתא במתני' (פסחים מט.) ההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ולאכול סעודת אירוסין בבית חמיו ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו, אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו יחזור ויבער, ואם לאו מבטלו בלבו. להציל מן הנכרים ומן הנהר ומן הלסטים ומן הדליקה ומן המפולת יבטל בלבו ולשבות שביתת הרשות יחזור מיד ע"כ.

ומבואר במשנה ג' בבי, א' באופן שהולך לדבר מצוה כשחיטת פסח ומילת בנו וסעודת אירוסין. ב' שהולך להצלת ישראל או גופם או ממונם. ג' שהולך לדבר הרשות. והנה בתרי בבי קמאי שצריך לבחור בין לקיים דבר המצוה והצלת ישראל, או לבער את החמץ מהבית, בזה סגי במה שיבטל בליבו. וה"ט לפי שמן התורה בביטול סגי שלא יעבור על בל יראה, ורק מדרבנן חייבוהו לבער את החמץ מהבית. ובכה"ג הקלו חז"ל שסגי בביטול ולא צריך ביעור. אבל בבא ג' שהוא לדבר הרשות הטריחוהו חז"ל לחזור לביתו ולבטל את החמץ.

ב) והנה בהא דהולך למול את בנו, הביא המאירי פלוגתא בראשונים, די"א דהא דלמול את בנו דוחה ביעור החמץ, אינו משום המצות מילה גרידא, רק לפי שצריך להקריב פסחו ומילת זכריו מעכבתו מלאכול הפסח, ואם לא ימול כעת לא יוכל להקריב הפסח, אבל בשביל דין מילה גרידא [כגון בזה"ז דליכא פסח] אינו דוחה את הביעור חמץ שהרי יכול למול לאחר זמן. ויש אומרים דאף למצות מילה בעלמא דוחה ביעור החמץ, דסגי בזה שהולך לדבר מצוה לדחות ביעור החמץ כדמוכח מהא דהולך לסעודת אירוסין. עכ"ד המאירי. וצריך ביאור במאי פליגי.

והנה המשנה מיירי בכה"ג שיכול לבטל את החמץ דהיינו לפני זמן איסורו. ויש לדון מה הדין אם הוא לאחר זמן איסורו דתו אינו יכול לבטל, ועתה עומדים לפניו ב' חיובים. מחד חיוב השבתת חמץ וביעורו, ואם לא מבערו מבטל מצות עשה דתשביתו, והיא מצוה מן התורה, ומאידך חיוב עשיית קרבן פסח או ברית מילה, שחיובם גם כן מן התורה. ויש לדון מה עדיף לו לעשות [אומנם לגבי הא דסעודת אירוסין שאינה מצוה מן התורה, מסתברא מילתא בפשיטות שחייב לחזור ולבער, דרק כנגד חיוב דרבנן לא אטרחוהו].

ג) ובמגן אברהם (סי' תמד סקי"א) כתב וז"ל יבטלנו בלבו - דבמקום מצוה אוקמוה אדאורייתא, ומשמע דאם הוא מתחלת שעה ו' ולמעלה דאינו ברשותו לבטל יחזור מיד, וכ"מ ברמב"ם משום דהאי עשה והאי עשה, ועשה דתשביתו חמיר טפי שכל שעתא עובר עליו משא"כ במילה ואינך וכו' עכ"ל.

וביאור דברי המ"א דהדין שמבואר במשנה דאינו חייב לחזור ולבער הוא רק עד כמה שלא עובר אדינא דאורייתא, אבל אם הוא מתחילת שש[ב] דתו לא מצי לבטל, דאז

ב. ויש להעיר דאף שלאחר שש באמת אינו יכול לבטל לפי שכבר אסור בהנאה מדרבנן, ואינו ברשותו לבטל, מ"מ אכתי לא מטא זמן חיובא דתשביתו עד תחילת שעה שביעית. כך העיר ביד אפרים שם. וא"כ אינו מובן מה שהמ"א תלי לה בשעה שישית.

עומד לנגדו ביטול מצות תשביתו שהיא מן התורה, בזה יחזור מיד לבער את החמץ מן העולם, ולא ילך לשחוט פסחו ולא למול את בנו רק יחזור לבער את החמץ. לפי שחיובא דתשביתו חמיר טפי, כיון שבכל שעתא עובר עליו משא"כ במילה. ובהגהות רע"א בשו"ע הביא שכן מפורש בשאלתות כדברי המ"א, דכל דינא דמתני' הוא רק בשעה שיכול לבטל, וכן הוא משמעות הלשון של המשנה[ג].

והנה יסוד דברי המ"א דחיובא דתשביתו עדיף טפי לפי שעובר עליו בכל רגע, משא"כ במילה, לכאורה הוא פשוט דהיינו דוקא מילה בזמנה ביום השמיני, דחיוב המילה שחל עליו הוא למול ביום השמיני, וכל אימת שימול ביום השמיני מקיים מצות מילה, וחיוב הקדמת המילה ביום השמיני אינו אלא משום מעלת זריזים, כמבואר בפסחים (ד.), ורק בסוף היום אם לא מל עובר על ביטול מצות המילה, וכמו מצות לולב שזמנה כל היום, אלא שיש ענין להקדים מדין זריזין, ולכן שפיר מצות התשביתו עדיפא שאם לא מבער עובר בכל רגע על ביטול מצותה[ד]. אבל מילה לאחר זמנה, הרי שוה היא למצות תשביתו שהרי בכל רגע שלא מל מבטל חיובא דמילה, וחיוב זה המוטל על האב הוא חיוב בכל רגע למול את בנו, וכן אם יגדל הבן מוטל עליו בכל רגע למול את עצמו, וכל רגע שלא מל את בנו ואת עצמו מבטל מצות מילה[ה]. וא"כ צריך לומר דהמ"א מיירי במילה בזמנה דוקא וע' בחי' הגר"ח בסטנסיל[ו] (פסחים ד.).

ד) והנה בשער הציון (סי' תמד ס"ק כד) מבואר דאף במילה שלא בזמנה חייב לחזור ולבער, אף שמצות מילה שלא בזמנה ודאי שחיובה הוא בכל רגע, וז"ל וגם במילה שלא בזמנה שחיובה בכל רגע ורגע, מכל מקום לא דמי לעשה דתשביתו, דלענין חמץ דכתיב אך

ג. ויש לע' מדוע נקט המ"א דהטעם שחייב לחזור בכה"ג הוא משום מצות תשביתו, שהוא בכל רגע, ולא נקט לאו דבל יראה שהוא ודאי בכל רגע. וצ"ל דהלא אין זה מוסכם בפוסקים אם איכא לאו דבל יראה מחצות, דשיטת הראב"ד היא דרק בתוך זמנו איכא לאו דבל יראה. ועוד היה אפשר לומר, דהלאו גרידא לא היה בו כדי לחייבו לחזור ולבער לפי שמצות ביעור היה דוחה ללאו דבל יראה, דעשה דוחה לא תעשה. אם כי יש לדון דהא עשה לא דוחה לאו ועשה וע' ברע"א בזה.

ד. ואף שדבר זה שחוזר לבער את החמץ יגרום שאח"כ יבא לידי מילה שלא בזמנה שחיובה הוא בכל רגע, זה אינו טענה, מתרי טעמי, חדא דמיד כשיוכל למול יעשה כן, ואין זה ביטול מצוה. ועוד דאף שהיה גורם לביטול מצוה אך מצות הביעור קודמת שחיובה קודם וע' שעה"צ (ס"ק כד).

ה. המחצית השקל שם רצה לומר דחיוב האב למול את בנו הוא רק ביום השמיני אך לא לאחר יום השמיני, אך תבריה לגזיזיה וזה ברור לכאורה שחיוב האב נמשך עליו גם לאחר יום השמיני, ורק אם גדל הבן יש להסתפק אם פוקע חיובא דאב, שהרי הבן מחוייב מעתה כגדול, או דעדין נשאר חיובא דאב ונסתפק בזה מנחת חינוך.

ו. שם מובא שבספר ברית אברהם העלה לענין אב שצריך למול ב' תינוקות א' מילה בזמנה וא' מילה שלא בזמנה דצריך להקדים הא דמילה בזמנה. ולכאורה דבריו נסתרים מדברי המ"א כאן, דמילה שלא בזמנה עובר בכל רגע בביטול מצות מילה, צריך להקדימו על מילה בזמנה שכל דין הקדמתה הוא מצד דין זריזין ותו לא, ואיך כתב הברית אברהם שיעשה קודם מילה בזמנה.

ותי' הגר"ח שכל מה שמילה שלא בזמנה עובר כל רגע אם לא מל, הוא רק עד כמה שנוגע לבן, דכל זמן שלא מל את עצמו כשיגדיל הוי ביטול מצותו, כיון שגדר חיובו הוא להיות נימול, וכל רגע שאינו נימול הוי ביטול מצוה בכל רגע שהרי אינו נימול בכל רגע. וכמו שלגבי חיוב מצות תשביתו הוי נמי גדר הדין שיהא הבית ללא חמץ, ומצב זה שיש לו חמץ הוי ביטול בכל רגע. אבל לגבי חיובא דאב דחובתו היא לעשות מעשה מילה בבנו, בזה לא שייך לומר שיעבור בכל רגע. וכל דין הקדמתו הוא רק מדין זריזין כמו אצל מילה בזמנה.

והנה לדברי הגר"ח בדעת הברית אברהם יוצא שדברי המ"א אינם דוקא במילה בזמנה אלא אף במילה שלא בזמנה. וכפי שנביא מיד מדברי השער הציון.

ביום הראשון ילפינן מיניה שאסור להיות חמץ בבית ישראל מחצות היום של ערב פסח עד כלות ז' ימי פסח, וכשמבטל יום אחד מצוה זו שוב אי אפשר לתקן אותו יום, והוי חסרון שלא יוכל להמנות, מה שאין כן במילה סוף סוף ימול אותו ולא חיסר אלא מה שהשהה מלקיים וכו' עכ"ל.

והנה מה שכתב השער הציון וז"ל משא"כ במילה סוף סוף ימול אותו ולא חיסר אלא מה שהשהה מלקיים ע"כ, צריך לבאר הדברים כך: דבמילה לא נתנה התורה קיצבה אימת יעשה מצוה זו דמילה, רק מיום השמיני ואילך מצווה למול. ולכן כל אימת שיקיים מצוה זו, נחשב שמקיים צווי ד', ואף שביטל מצות ד' במה שלא מל עד עתה, אך בקיום המצוה מקיים מה שנצטוה, ומה שאיחר מלמול, אין זה פגם בעצם מה שנצטוה.

משא"כ במצות תשביתו, דנתנה התורה קיצבה וזמן לקיום המצוה, "אך ביום הראשון תשביתו" ומינה ילפי' שאסור להיות חמץ מחצות י"ד במשך כל שבעת ימי החג, וכל רגע מימות החג רצון הי"ת שלא יהיה חמץ בבית, ואם שוהה מלבער, הרי שמבטל מצוה זו ואין לה תקנה אם יבער אח"כ, דסו"ס אותו זמן שלא ביער הרי ביטל המצוה.

ה) והנה האחרונים הביאו שהאבן העוזר השיג על דברי המ"א, ותוכן דבריו, דהלא לענין עשיית קרבן פסח דבר פשוט הוא שעדיף על פני ביטול מצות תשביתו, אף לאחר שש שאין בידו לבטל, שהרי ביטול עשיית הקרבן יש בו כרת, והוי עשה דעדיף על עשה דתשביתו גם אם עובר עליו בכל רגע. [ואין זה מצד עשה דוחה עשה, כמו עשה דוחה לא תעשה, רק הוי עדיפות של עשה אחד על השני מטעם שיש בו כרת כמ"ש תוס' (לקמן נט.) לענין עשה דהשלמה ואכ"מ].

ואשר לזה, דמוכח דלענין קרבן פסח דוחה לביעור חמץ אף לאחר שש, הרי שאף שאר הני דקתני באותה בבא, כמילה וסעודת אירוסין, נמי חד דינא לכולהו, דלא חוזר לבער את החמץ אף לאחר שש. וטעם הדבר, משום שמשהה חמץ על מנת לבערו כתבו התוס' (לעיל כט.) דלית ביה משום לאו דבל יראה [ואף עשה דתשביתו ליכא לפי האבן העוזר] וממילא תו אין מניעה מללכת למול את בנו וכן לסעודת אירוסין, הואיל ואינו עובר מאומה אם בדעתו לבערו. והוסיף האבן העוזר שהמ"א עצמו (סי' תמו) ס"ל לשיטת התוס' דאם משהה על מנת לבערו אינו עובר. עכת"ד האבן העוזר. [ולייישב דבר המ"א צ"ל דס"ל דהא דמשהה חמץ על מנת לבערו מהני רק לענין דלא עובר על הלאו, דהוי לאו הניתק לעשה, אבל עשה דתשביתו ודאי מבטל גם אם דעתו לבערו. ע' דברי יחזקאל (סי' י' אות ד') שכ"כ].

ו) אלא שהצל"ח השיג ע"ז דאיך יתכנו דברי האבן העוזר, שהרי ודאי שלענין פסח אינו יכול ללכת לשחוט את פסחו כל זמן שיש לו חמץ בבית, שהרי לא תשחט על חמץ אמר רחמנא, וממילא אסור לו לעשות הפסח אם יש לו חמץ. ואדרבא מהא דלענין קרבן פסח מוכח שאינו רשאי להקריב את פסחו אלא חייב לחזור ולבער החמץ, ממילא אף לענין שאר דיני השנויים במשנה כגון מילה ואירוסין יחזור לבער את החמץ כדינא דהמגן אברהם.

איברא דצ"ע, דהצל"ח לא התייחס בדבריו לטענתו של האבן העוזר דהא במשהה על מנת לבערו ליכא איסור, ואמאי יחזור לבער החמץ ויפסיד מצות מילה. דאף שלענין קרבן פסח חייב לחזור, הוא משום שאסור לו לשחוט עם הפסח שיש לו, אך לענין מילה אין לו מניעה להמשיך, ואיסור ליכא דהא הוי על מנת לבערו.

ז) ואשר צריך לומר בזה, בהקדם מה שיש להק' דבסוגיא (פסחים ה.) מבואר דר"ע לא ס"ל מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, דאם היה סובר כן היה מותר לבער את החמץ ביו"ט ואין הכרח שביום הראשון הוא בי"ד. ולשיטת התוס' דמשהה חמץ ע"מ לבערו אינו עובר עליו, א"כ לעולם יש לומר דס"ל מתוך, אלא שס"ל לר"ע דאסור להבעיר את החמץ ביו"ט כיון שיכול להשהות ע"מ לבער ולא יעבור שום איסור.

וקו' זו הק' השאג"א (סי' פא) וז"ל והשתא לפ"ד ר"י ז"ל ע"כ האי תשביתו דביום הראשון דכתב רחמנא אף על גב דמותר להשהותו לכתחילה ע"מ לבערו, מ"מ באינו משהה ע"מ לבערו כמו דעובר על בל יראה הכי נמי עובר על עשה דתשביתו, וא"כ מנ"ל דל"ל לר"ע מתוך דילמא אית ליה ואפ"ה בי"ט לא דכיון דיכול להשהותה עד סוף הפסח במשהה ע"מ לבערו א"כ אין בהבערה זו צורך כלל כיון דאפשר בלא"ה, ואפי' למאן דאית ליה מתוך נמי אסור וכו' א"כ קשה מנ"ל לרבא דר"ע לית ליה מתוך וכו', עכ"ל השאגת אריה.

ח) ובספר פרי יצחק (סי' יז) הביא קו' השאגת אריה הנ"ל, וכתב לייסד יסוד מחודש ונפלא. וז"ל ומעתה נראה לומר דבר חדש בע"ה דאף לפי מה שנתבאר דעשה דתשביתו נוהג בכל ימי הפסח, לאו היינו דעשה דאך ביום הראשון תשביתו נמשכת בכל ימי הפסח ואינה כלה ביום הראשון משתחשך דהוי כאילו לא כתיב כלל ביום הראשון, דא"כ באמת למה כתבה התורה ביום הראשון. ולכן נראה דבאמת העשה של אך ביום הראשון תשביתו הוא דוקא ביום הראשון, ואם עבר היום ולא השבית חמצו ביטל העשה דאך ביום הראשון, אלא דמ"מ ילפי' בג"ש שאור שאור מלא יראה דעשה זו נוהג גם לאחר שעבר יום הראשון כל ימי הפסח וכו', עכ"ל.

וביאור דבריו דדינא דתשביתו האמור ביום הראשון "אך ביום הראשון תשביתו" אינו אותו ה"תשביתו" הקיים בשאר הימים. ד"תשביתו" האמור ביום הראשון מוגבל ליום הראשון בלבד, ואם לא משבית ביום הראשון, הרי שנחשב הדבר לביטול מצות עשה. ולמצוה זו לא יועיל מה שישבית אח"כ בימי הפסח, דאז הוא מצוה אחרת של תשביתו. ואף שודאי שיש מצות עשה דתשביתו בכל ימות הפסח, אך הוא מצות עשה נוספת על המצוה דתשביתו ביום הראשון, אך המצות עשה דיום הראשון כלתה בסיומו של היום הראשון.

והדוגמא לזה הוא מצות מילה, כמו שהביא הפרי יצחק וז"ל והנה דומה לזה ממש הוא במ"ע דמילה דכתיב ביום השמיני ימול, ומ"מ גם לאחר יום השמיני מ"ע למול וכו' הרי דגם לאחרי יום השמיני לא פקע מ"ע דמילה, ומ"מ אם עבר יום השמיני ולא מל ביטל עשה זו דביום השמיני ימול וכו', עכ"ל.

ולפי זה הרי שכל מה שכתבו התוס' דמשהה חמץ על מנת לבערו אינו עובר על הלאו, הוא רק בשאר ימי החג, אבל ביום הראשון אם ישהה את החמץ ולא יבערו, לא יועיל שיחשוב לבערו בימי החג, דהא לאחר שכבר כלה היום הראשון אזלא לה מצות תשביתו של יום הראשון, ומה שיבער אח"כ הוא מצות תשביתו חדשה, שאין לה ענין עם הלאו דבל יראה של היום הראשון.

ט) ואשר לזה מאירים הדברים ולא קשה מידי קו' השאג"א על תוס'. דהן אומנם משהה חמץ על מנת לבערו אינו עובר, אך היינו דוקא בחמץ שעובר עליו רק בימי החג, דלזה מועיל מה שעתיד לבערו בימי החג, אבל מה שכבר נתחייב עליו ביום הראשון לא יועיל מה שחושב לבערו אח"כ, דמה שיבער אח"כ אין זה קיום של תשביתו דיום הראשון. ולכן לס"ד דהש"ס דביום הראשון הוא יו"ט, לא יועיל מה

שיחשוב לבערו לאחר יו"ט, וממילא היה מותר לבער ביו"ט אם היה ס"ל מתוך, כיון דשפיר הוי צורך היום דהא מצות תשביתו דהיום מחייבו לבער היום, ומה שיכול לבער מחר אין זה אותו תשביתו של היום, ומיושב היטב שלפי הס"ד דהש"ס ודאי שמועיל דין מתוך, דהוי צורך לבער ביום הראשון, ולא יועיל אם ישהה על מנת לבערו במוצאי היו"ט.

וכיון דאתינן לזה, הלא מיושב היטב השגתו של האבן העוזר על המ"א, שהק' דמאחר והמ"א עצמו ס"ל לשיטת התוס' דאם משהה חמץ על מנת לבערו אינו עובר, א"כ אמאי עובר כלל בתשביתו בערב פסח אם הולך לשחוט פסחו. אך למשנ"ת מיושב היטב בס"ד, דכאן דמיירי בערב פסח שקאי על זה היום הראשון דקרא, ממילא מצות תשביתו דיום הראשון יכולה להתקיים רק ביום הראשון היינו י"ד בניסן, אבל מה שיבער את החמץ בט"ז תו הוי מצות עשה חדשה עליו, אך המצוה הראשונה דביום הראשון אזלא לה ומיושב היטב בס"ד.

הרה"ג רבי יהונתן שושן שליט"א
ראש כולל משפטי התורה ואב"ד משפט כהלכה

בדין שליח ששכח למכור חמצו של משלחו

יהודי שומר תורה ומצוות המחזיק בבעלותו רשת סופר מרקט ברחבי הארץ, הוצרך לטוס באחד השנים לפני חג הפסח ללונדון ולשהות שם עד לאחר החג. לפני הטיסה ביקש מאחד מעובדיו שימכור את החמץ שבכל הסניפים לגוי, וכמו כן יבטל את החמץ שברשותו לפני חג הפסח. והנה מחמת הטרדות הרבות שאפפו אותם בימים של טרום חג הפסח - שכח למכור את החמץ ולבטלו. לאחר חג הפסח נזכר נתנאל כי לא מכר את החמץ ולא ביטלו.

כעת שאול תובע את נתנאל שישלם לו את דמי החמץ שהפסידו, בהיות והחמץ נאסר כעת בהנאה. אולם נתנאל טוען לפטור עצמו בטענת אונס, שהיות ובימים שלפני חג הפסח היה עמוס בעבודתו, שכח למכור החמץ. טענה נוספת טען נתנאל, כי היות וכעת מוצרי החמץ לפניו - יכול הוא לומר: 'הרי שלך לפניך', ואף שנאסר החמץ בהנאה - דינו כמזיק ממון חבירו בגרמא שפטור בדיני אדם. ויש לידע האם הצדק עם נתנאל?

תשובה:

נתנאל פטור מלשלם לשאול עבור נזק החמץ, היות ועל פי האמת החמץ מותר בהנאה, שהיות ושאול מינה שליח לבטל עבורו את החמץ ולמוכרו לגוי - הוכיח שרצונו בביטולו, ואף שלמעשה לא נמכר החמץ לגוי - אינו אסור בהנאה היות ונאנס במכירה זו.

ובאופן ששאול לא ביקש מנתנאל לבטל את החמץ וכמו כן לא אמר שאול את נוסח 'כל חמירא' לפני חג הפסח - החמץ אינו מבוטל. ולענין חיוב תשלומים, יש לחלק בין אם נזכר בתוך ימי חול המועד שלא נמכר החמץ, שבזה דין החמץ לשריפה וחייב נתנאל

לשלם לשאול כדין שומר שפשע בשמירה. אך באופן שנזכר לאחר המועד שלא מכר את החמץ - החמץ נאסר בהנאה ואינו חייב בשריפה, ונתנאל פטור מלשלם לשאול עבור איסור הנאה שגרם לחמצו היות ויכול לומר לו 'הרי שלך לפניך', ואינו חייב לשלם כדין מזיק חבירו בגרמי, היות וההיזק אינו ניכר.

ובאופן שנתנאל נזכר לאחר שעה ששית שלא מכר את החמץ לגוי ותיכף הלך למוכרו - המכירה חלה בדיעבד והחמץ מותר בהנאה לאחר החג.

ניתוק הדין

בתשובה זו נדון בשלושה נידונים: א. מינוי שליחות בביטול חמץ. ב. שליח ששכח למכור חמץ משלחו האם נאסר החמץ בהנאה לאחר הפסח. ג. שליח ששכח למכור חמץ משלחו ונזכר בתוך המועד ושרפו את החמץ האם חייב לשלם למשלחו.

מינוי שליחות בביטול חמץ

מינוי שליחות בביטול חמץ

תחילה נדון האם אדם יכול לבטל את חמצו לפני חג הפסח על ידי שליח, ובשאלה זו נחלקו הראשונים, הר"ן (פסחים ג:) הביא יש אומרים שהיות וביטול חמץ מועיל מדין הפקר - אין אדם יכול למנות שליח לבטל עבורו החמץ, שיש לדמות זאת לאדם שאמר לחבירו הפקר נכסי, שאין חבירו יכול להפקירם.

והבית יוסף (סי' תלד ס"ד) הביא דעה זו ודחאה משתי סיבות: א. היות וחמץ אינו ברשותו של אדם אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, ואם כן די בגילוי דעת שלא נח לו ושאינו זכות עבורו שיהיה החמץ מבוטל. ב. הסיבה שאין מועילה שליחות בדבר הפקר, משום שאין שליחות בנדר, וכשם שאדם אינו יכול לומר לחבירו קבל עליך נדר בשליחותי, כך אין חבירו יכול להפקיר חפציו, אך ביטול חמץ אינו מועיל מדין נדר ומועלת בו פרשת שליחות.

וכן נקט הטור (סי' תלד) להלכה שאפשר לבטל חמץ על ידי שליח, וכן כתב המגיד משנה (פ"ב מחמץ ומצה ה"ב) בשם בעל העיטור (ח"ב הלכות ביעור חמץ קכ:) שכיון ששלוחו של אדם כמותו - יכול לעשות שליח בביטול. וכן נקט הר"ן (שם) להלכה. וכן כתב המאירי (פסחים ז.) וזה לשונו: 'וכן הסכימו להקל לבטל על ידי שליח ששלוחו של אדם כמותו, ולא עוד אלא שכל שהרשהו לבדוק - הרי הוא מורשה מן הסתם לבטל שודאי על כל המצוה הרשהו, ויש שכתבו כן אף מן הסתם שאין ספק שכל ישראל נוח לו בכך'.

וכן פסק השולחן ערוך (או"ח סי' תלד ס"ד) להלכה שאפשר למנות שליח לבטל חמץ, וכתב המשנה ברורה (שם ס"ק טו) שאף שהב"ח (שם ס"ק ז) הכריע שלא ניתן למנות שליח לבטל החמץ, בשעת הדחק אפשר להקל בזה כדעת רוב הפוסקים [ט"ז, רמ"ע, חק יעקב, פרי חדש, דרך החיים וגר"ז].

ולפי זה בנידון דידן, היות ושווי החמץ שברשת ה'סופר מרקטים' נאמד על סכום גדול, יוכל הבעלים לסמוך על הדעות שמועיל שליחות בביטול חמץ.

דין הממון כמבוטל מפני האומדנא שדעת הבעלים נוחה מהביטול

כעת נדון האם חמצו של בעל הסופר מרקט נחשב כמבוטל למרות שכחת השליח לבטלו, שיתכן שעצם מינויו של אדם אחר לשליח - נחשב כביטול.

ובקצות החושן (סי' רסב ס"ק א) דן גבי אדם ששכח לבטל חמצו קודם שעה שישית, האם נאסר החמץ בהנאה, או שמא די באומדן דעת שרצונו לבטל החמץ לקיים מצוות 'תשביתו', וכן שלא לעבור ב'בל יראה', אף שלא ביטלו בפירוש - דינו כאילו ביטלו. ותלה דין זה במחלוקת אביי ורבא בדין 'יאוש שלא מדעת', שנחלקו בגמרא (ב"מ כא:) במי שמצא חפץ שאין בו סימן לפני ידיעת הבעלים, ואילו היה הבעלים יודע שנאבד ממנו החפץ ודאי היה מתייאש, האם רשאי ליטלו, לדעת רבא מותר שאף שכעת לא נודע לו, היות ואילו היה יודע היה מתייאש - נחשב שידע והתייאש. ולדעת אביי אסור לו ליטלו שיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש.

והנה בדין 'יאוש שלא מדעת' בדבר מצוה, אם הוי יאוש או לא - מצינו מחלוקת הסוגיות, שבגמרא בבבא מציעא (כב.) הוכיחה כדברי רבא מהמבואר בברייתא, מי שירד לתוך שדה חבירו ותרם פירות שלא ברשות, וכשהגיע בעל השדה שאל את היורד מדוע לא תרמת פירות יפות יותר, אם יש בשדהו פירות יפות יותר - תרומתו תרומה, שיש לתלות שדעת בעל השדה נוחה מהפרשה, אך אם אין בשדהו פירות יפות יותר - אין תרומתו תרומה. ומוכיחה הגמרא שיאוש שלא מדעת הוי יאוש, שאילו יאוש שלא מדעת אינו יאוש, מדוע כשנמצאו פירות יפות תרומתו תרומה, והרי בשעה שתרם עדיין לא ידע הבעלים שהלה ירד לשדהו והפריש תרומה. ודוחה הגמרא, שלעולם יאוש שלא מדעת לא הוי יאוש, אך בברייתא זו מדובר שמינה הבעל הבית את היורד שליח להפריש תרומה, אלא שלא אמר לו מהו שיעור התרומה, ולכך אם נמצאו יפות תרומתו תרומה, היות וזו היתה דעתו מתחילה, אך באופן שלא מינהו שליח - אין תרומתו תרומה.

ובגמרא זו מבואר, שלעולם אין מתחשבים באומדנא שיש לנו בניחותת הבעלים ולעולם אין תרומת היורד תרומה עד שימנהו בעל הבית שליח על כך.

ומאידך בגמרא בקידושין (נב:) מבואר כי בכל דבר מצוה שיש לתלות שדעת הבעלים נוחה - הוי יאוש, מהמעשה המובא בגמרא, באריס שהיה מייצר שכר תמרים [וירד בתורת עיסקא למחצית שכר], ופעם אחת נטל האריס מתמרי בעל הבית וקידש בהם אשה, ופסק רבא שאף שבא הבעל הבית וראה שקידש אשה מתמריו, ואמר מדוע לא הבאת לה תמרים משובחים יותר - אין קידושיו קידושין, וכל דין הברייתא שכאשר אמר בעל הבית ליורד 'כלך אצל יפות' תרומתו תרומה, נאמר דוקא בתרומה, משום שהפירות עומדות להפרשה, אך תמרי בעל הבית שאינם עומדים לקדש בהם אשה - אין קידושיו קידושין.

ומבואר שאילו היה האריס מפריש תרומה מפירות בעל הבית, היתה התרומה תרומה, ואף שנפסק להלכה 'יאוש שלא מדעת לא הוי יאוש', מכל מקום תרומתו תרומה, ושלא כסוגיית הגמרא באלו מציאות שדוקא כאשר מינהו שליח תרומתו תרומה.

וביאר הבית יוסף (יו"ד סי' שלא סל"א) כי לסברת הגמרא בקידושין, היות ובעל הבית מקיים מצות הפרשת תרומה, מועלת האומדנא שאילו היה יודע היה מתרצה, וכן בכל דבר מצוה מודה אביי שיאוש שלא מדעת

הוי יאוש. ועל פי גמרא זו העתיק הרמב"ם (פ"ד מתרומות ה"ג) את הברייתא של יורד לתוך שדה חבירו המובאת בגמרא בבא מציעא, וכתב הרמב"ם שאם נמצאו יפות תרומתו תרומה, ולא הגביל זאת לאופן שמינהו שליח, ומשמע שאף שלא מינהו שליח - תרומתו תרומה. והיינו משום שהוא דבר מצוה וכדברי הגמרא בקידושין.

הוכחות האחרונים שבדבר מצוה יאוש שלא מדעת הוי יאוש

והקצות החושן (שם) הוכיח כיסוד הבית יוסף, שבכל דבר מצוה אין צריך את דעתו המפורשת של בעל הבית, ממחלוקת בית שמאי ובית הלל (עירובין עא.) גבי מי שלא עשה עירוב מערב שבת, האם מותר לו לערב בשבת ולהקנות את רשותו, לדעת בית הלל מותר ולדעת בית שמאי אסור. ומבארת הגמרא את סברת בית הלל, מדוע התירו לערב בשבת אף שאסור לעשות קנין בשבת, משום שדומה דין זה לדין 'כלך אצל יפות'. ופירש רש"י שכשם שבעל הבית האומר 'כלך אצל יפות' תרומתו תרומה, משום שמוכח שהיה לו נח בהפרשה, כך גבי עירוב היות וכעת גילה דעתו שרצונו היה לעשות עירוב מערב שבת - תולים שבני החצר עירבו עבורו, ומבואר מגמרא זו שדין 'כלך אצל יפות' מועיל אפילו כשלא מינה שליח, שהרי בנידון שם לא מינה את השכנים שיהיו שליחים עבורו, ומבואר שבכל דבר מצוה מועלת אומדנא.

הוכחה נוספת ליסוד זה, הביא הקצות החושן מדין הרמ"א (או"ח סי' תרמט ס"ה) שמותר לאדם ליטול אתרוגו של חבירו שלא מדעתו, וכן נקט הט"ז (שם סי' תרלז ס"ק ד) בפשיטות שמותר לשבת בסוכת חבירו שלא מדעתו, היות ונח לאדם שיעשו מצוה בממונו, ואף שבשעת קיום המצוה בעל הבית לא ידע על כך שנטלו אתרוגו ושישבו בסוכתו ונפסק להלכה שיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש, מכל מקום משום שהוא דבר מצוה אין צריך את דעתו.

על פי יסוד זה, כתב הקצות החושן שהשוכח לבטל חמצו לפני שעה שישית - אין החמץ נאסר בהנאה, היות וישנה אומדנא ברורה שרצונו היה בביטול החמץ קודם שעה שישית, ואף שלמעשה לא ביטלו, נחשב כאילו ביטלו אחר שהוא דבר מצוה.

ולפי זה, אף בנידון דידן בכך שבעל הסופר מרקט מינה שליח לבטל את החמץ לפני פסח, גילה דעתו שרצונו בכך, ואף שלבסוף שכח השליח לקיים שליחותו ולא ביטל את החמץ - מועלת גילוי דעתו להחשיב את החמץ כמבוטל.

סברא נוספת להחשיב את החמץ כמבוטל, אף לדעת אביי שיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש, לפי מה שכתב הש"ך (סי' שנח ס"ק א) שמותר לאדם לאכול מאכל השייך לחבירו בלי ידיעתו, כאשר ברור לו שאילו היה יודע היה מתרצה. וכל דין 'יאוש שלא מדעת לא הוי יאוש' נאמר לענין אבדה, היות ובעל האבדה רוצה בחפץ, אלא שכאשר ישמע לבסוף שנאבד - יתייאש ממנו בעל כרחו, וכיון שכעת עדיין לא שמע על אובדן החפץ ואינו מתרצה באבדתו - אסור ליטלה. אך האוכל דבר מאכל של חבירו בלי ידיעתו, במקום שיש אומדנא ברורה שבעל המאכל מסכים לכך מרצונו, היות וכבר בשעה זו שלא נודע לו היה מעונין שהלה יאכל - הוי יאוש.

ולפי דבריו, הוא הדין בנידון דידן, היות ובעל הסופר מרקט רוצה ומעונין בביטול החמץ אף שלא נודע לו, נחשב החמץ כמבוטל.

ואף שהתוספות (ב"מ כב. ד"ה מר) חלקו על סברת הש"ך, ולדעתם לאביי הסובר יאוש שלא מדעת לא הוי יאוש - אסור לאדם לאכול ממאכל חבירו בלי ידיעתו, מכל מקום במקום הפסד מרובה ניתן לסמוך על דעת הש"ך.

דין ההמין כאינו מבוטל לדעת הלק פוסקים

ואולם סברת הקצות החושן אינה מוסכמת לדעת כל הפוסקים וכפי שנבאר בסמוך:

א. הנתיבות המשפט (סי' רסב ס"ק ד) דחה את דברי הקצות החושן, וכתב שגבי ביטול חמץ אין מועלת סברת הבית יוסף להחשיב את החמץ כמבוטל, היות ומן הדין היה שכל אדם לא יעבור באיסור 'בל יראה', שהרי דין החמץ כהפקר בהיותו אסור בהנאה, אלא שמכל מקום העמידה תורה את החמץ ברשותו של אדם לענין שיעבור עליו ב'בל יראה', ואחר שהעמידה התורה את החמץ ברשותו בעל כרחו, אינו יכול להינצל מאיסור 'בל יראה' באומדנא שרצונו לבטל את החמץ בלבד.

[**ובדעת** הקצה"ח יש לומר שכל העמדת התורה את החמץ ברשותו של אדם אמורה לענין חמץ שאדם מעונין שיהא ברשותו, אך כאשר ישנה אומדנא שאינו מעונין בזה הרי הוא בטל. אך הנתה"מ סבר שדין 'עשאו הכתוב ברשותו' נאמר אף באדם שאינו מעונין בחפץ, ועל כן צריך שיבטל בפירוש].

ב. במלואי חושן (סי' רסב ס"ק ד) העיר כי כל סברת הקצות החושן שביטול חמץ יועיל מדין יאוש שלא מדעת נכונה לדעת הראשונים שבביטול חמץ די בביטול בעלמא, אך לדעת הראשונים שבביטול חמץ צריך להפקיר את החמץ - לא יועיל יאוש שלא מדעת להחיל חלות הפקר בחמץ.

ובשאלה זו נחלקו התוספות והר"ן, לדעת התוספות (פסחים ד: ד"ה מדאורייתא) ביטול חמץ מועיל מתורת הפקר, ואילו הר"ן (פסחים א. מדפי הרי"ף) נקט שביטול חמץ אינו מתורת הפקר אלא בביטול בעלמא סגי.

ונמצא בנידון דידן, לדעת הנתיבות המשפט החמץ אינו נחשב כמבוטל, וכן לדעת התוספות שביטול חמץ מועיל מתורת הפקר - היות ולא ביטלו אינו מבוטל. ומכל מקום יתכן שבעל הסופר מרקט יכול לסמוך על דעת המקילים אחר בהיות ההפסד מרובה.

דין ההמין כמבוטל מחמת עצם מיני השליחות

סברא נוספת על פיה יש להחשיב את החמץ כמבוטל בנידון דידן, שאף אם נחלוק על סברת הקצות החושן ונאמר כי אין מועלת האומדנא שדעת הבעלים נוחה מהביטול, מכל מקום בנידון דידן היות ואמר לחבירו בפירוש שיבטל את חמצו לפני החג - אמירה זו חשובה כביטול - לדעת הפוסקים שניתן לבטל את החמץ בלב.

ובשאלה זו נחלקו הראשונים, האם מועיל ביטול חמץ בלב או שמא יש לבטל בפה דוקא, הר"ן הביא בשם יש אומרים שצריך לבטל בפה דוקא, וכן הביא הבית יוסף (סי' תלד ס"ב) שנראה מדברי הירושלמי (פסחים פ"ב ה"ב) וזה לשונו: 'רב אמר צריך שיאמר כל חמץ שיש לי בתוך ביתי ואיני יודע בו יבטל'.

ומאידך הטור (סי' תלו ס"א) כתב שאין צריך לבטל את החמץ בפיו דוקא אלא די בביטול בלב, וכן נקט הר"ן למעשה, וזה לשונו: 'בגלויי דעתא דלא ניחא ליה דלהוי ליה זכותא בגויה כלל סגי'. וכן נקט הרמב"ן שדי לבטל את החמץ בלב, והוכיח כן מהמשנה (פסחים מט.): 'ההולך לשחוט את

פסחו ולמול את בנו, ולאכול סעודת אירוסין בבית חמיו, ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו, אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו - יחזור ויבער, ואם לאו - מבטלו בלבו'. ומבואר שאפשר לבטל את החמץ בלב. וכן הביא הביאור הלכה (סי' תלז ס"ב ד"ה בלבו) בשם הביאור הגר"א שנקט כדעות אלו שאפשר לבטל את החמץ בלב.

ולדעות שאפשר לבטל החמץ בלב, נראה כי בנידון דידן יחשב החמץ כמבוטל מפני עצם מינוי השליחות, שכן נראה מלשון הר"ן שמינוי שליחות מחשיב את החמץ כמבוטל, וזה לשונו: 'בגלויי דעתא דלא ניחא ליה דלהוי ליה זכותא בגויה כלל סגי'. וודאי שאף במינוי השליחות בנידון דידן קיימת גילוי דעת זו שלא נח לו מהחמץ.

היתר החמץ בהנאה לאחר הפסח

ארבע סברות להתיר החמץ בהנאה לאחר הפסח

עד עתה ביארנו כי בעל הסופר מרקט יכול לסמוך על דעת הפוסקים שחמצו היה מבוטל בחג הפסח, למרות שכחת השליח, כעת נדון האם נאסר חמץ זה בהנאה מפני שכחת המנהל למוכרו לגוי, שאף שהחמץ התבטל, אך היות ולא נמכר לגוי - שמא נאסר בהנאה.

ובבית יוסף (שם) הביא כי בדין זה נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש בירושלמי (פסחים פ"ב ה"ב) האם חמץ שלא נשרף לפני פסח נאסר בהנאה למרות שביטלוהו, לדעת רבי יוחנן נאסר החמץ בהנאה, מפני שחוששים שמא הערים ולא התכוון לבטלו באמת, ולדעת ריש לקיש לא נאסר.

ולהלכה פסקו הרמב"ם (פ"א מחמץ ומצה ה"ד) הטור (סי' תמח) והשולחן ערוך (שם ס"ה) כרבי יוחנן שהחמץ נאסר בהנאה מפני חשש הערמה.

ולפי זה היה נראה בנידון דידן לאסור את החמץ בהנאה לאחר הפסח, היות והשליח שכח למכור החמץ ואף שהחמץ התבטל אין להתירו בהנאה. אולם למעשה נראה כי יש להתיר את החמץ בהנאה לאחר הפסח מארבעה טעמים ונבאר הדבר.

א. היות ובנידון דידן בעל ה'סופר מרקט' נאנס במכירה. וכאשר אדם נאנס במכירה וביטל חמצו - יש להתיר החמץ בהנאה.

ובדין זה הביא הביאור הלכה (סי' תמח ס"ג ד"ה אפילו) שנחלקו האחרונים, האם אדם שביטל חמצו לפני פסח ונאנס במכירה - נאסר החמץ בהנאה או לא, לדעת החק יעקב (ס"ק כ) והאליה רבה (ס"ק יג) לא נאסר החמץ בהנאה, ואילו לדעת הרעק"א (שו"ת מהדו"ק סי' כג) והנודע ביהודה (מהדו"ק או"ח סי' יט) נאסר החמץ בהנאה.

והכריע הביאור הלכה (שם) שבמקום הפסד מרובה אפשר לסמוך על דעת המקילים, וכן כתב בספר משפט המכירה (שער ב דעת משפט ס"ק ב) בשם שו"ת מחנה חיים (ח"ג סי' לו) ושו"ת יסודי ישורון (ח"ו עמ' קכו), וכן נקט הגר"ש ואזנר זצ"ל (מבית לוי טז, תשס"א עמ' פה) וזה לשונו: 'שמעתי ממרן שליט"א שאם לא נמכר החמץ באונס גמור, וכגון שעשה את הרב לשליח ונתעלף הרב ואושפז בביה"ח או שכח למכור או שנמצא

הקונה יהודי, כיון דרצה למכור והוה אונס לא נאסר החמץ'.

ולפי זה הוא הדין בנידון דידן, לפי מה שביארנו שהחמץ נחשב כמבוטל - יש להתיר את החמץ בהנאה לאחר הפסח.

ב. היות ובעל הסופר מרקט מינה שליח למכור עבורו את החמץ, ובמינוי שליחות זה גילה שאין דעתו להערים בביטול החמץ, וכתב בשו"ת פנים מאירות (ח"ב סי' קסג) שבמקום שאין חשש הערמה - לא אסר רבי יוחנן את חמץ שהבטל ולא נמכר לגוי.

ג. היות ונחשב כאונס במכירה זו. ואף שכתב השולחן ערוך (סי' תמח ס"ג) שאף הנאנס מלמכור חמצו - נאסר החמץ בהנאה, מכל מקום הביא המשנה ברורה (שם ס"ק ח) בשם הבית מאיר שכאשר נאנס באונס גמור - מותר החמץ בהנאה. ובנידון דידן נחשב הדבר כאונס גמור, אחר שמינה אדם אחראי למכור חמצו, ולא היה לו לעלות בדעתו שהשליח לא יעשה שליחותו.

ד. היות והרבנות הראשית מבצעת מכירת חמץ עבור כל היהודים ששכחו למכור חמצם. ואף שנחלקו הפוסקים האם מכירה זו מועלת [ויסוד מחלוקתם אם אומרים זכין מאדם שלא בפניו, כשם שזכין לאדם או לא ובמחלוקת זו נחלקו הקצות החושן (סי' רמג ס"ק ח) והתרומת הדשן (סי' קפח)] ולכתחילה אין לסמוך בזה, מכל מקום בנידון דידן שגילה בעל הסופר מרקט דעתו שרצונו למכור החמץ ונאנס - יוכל לסמוך על המכירה.

וכן כתב בספר משפט המכירה (עמוד תשלו) בשם הג"ר אברהם יוסף ששאל את אביו מרן הגר"ע יוסף בדבר יהודי מסורתי שעשה בדיקת חמץ בביתו, ואמר את נוסח כל חמירא כמופיע בסידורים, ושכח למכור חמצו בחנות ויש לו כעת הפסד מרובה, והשיב שיוכל לסמוך על מכירת הרבנות בצירוף דעת החוק יעקב והאליה רבה, שכאשר ביטל את החמץ ונאנס על המכירה - לא נאסר החמץ בהנאה.

נמכר החמץ לגוי לאחר שעה ששית לפני הלילה

בשולי דין זה, יש להוסיף ולומר כי באופן שנזכר השליח שלא מכר החמץ לאחר שעה ששית טרם כניסת החג, ותיכף הלך למכור החמץ, אף שעבר איסור במכירה זו, מכל מקום לא נאסר החמץ בהנאה לאחר החג, וכפי שכתבו הביאור הלכה (סי' תמג ס"א ד"ה אסרוהו) בשם הפרי מגדים (שם מש"ז ס"ק ו), שו"ת בנין עולם (או"ח סי' כג) ושו"ת שואל ומשיב (ח"ב סי' מ) שהמוכר את חמצו אחר זמן איסורו - לא נאסר בהנאה בדיעבד. והוסיף הביאור הלכה שיש אחרונים המצדדים שגם באופן שמכרו אחר שש שעות - לא נאסר בדיעבד.

חובת השליח בתשלומים כאשר הבעלים לא ביטל חמצו

חובת השליח בתשלומים כאשר נזכר בתוך המועד

בעת נדון בענין חיוב תשלומים של השליח לבעל הסופר מרקט, ולפי מה שביארנו עד עתה החמץ לא נאסר בהנאה ואין מקום לחייב את השליח לשלם לבעל הסופר-מרקט אחר שלא הפסידו מאומה. אולם יש לדון באופן בו בעל הסופר-מרקט לא ביטל את

החמץ לפני פסח וכן לא מינה שליח לבטל ונאסר החמץ, האם חייב השומר לשלם מפני גרמת ההפסד.

ויש לדון לחייבו משני דינים: א. מדין שומר שפשע בשמירה, היות והבעלים סמך עליו שימכור חמצו נעשה בזה כשומר על כל החמץ שבחנות, ושכחתו לבטל ולמכור את החמץ - נידונת כפשיעה בשמירה. ב. מדין מזיק ממון חבירו, שהיות ובעל הסופר מרקט סמך עליו שימכור חמצו והשליח התרשל בדבר - דינו כמזיק ממון חבירו בגרמי.

תחילה נדון בחיוב השליח כאשר נזכר בתוך המועד שלא מכר את החמץ ודין החמץ לשריפה האם חייב לשלם לבעלים, ושוב נדון כאשר נזכר לאחר המועד והחמץ לא נידון לשריפה אלא נאסר בהנאה האם חייב השליח לשלם.

מהלוקת אחרונים בדין שומר שלא מכר החמץ

באופן שנזכר בתוך המועד שלא נמכר החמץ ודין החמץ לשריפה, יש לדון לחייבו כדין שומר שפשע בשמירה, ובדין זה נחלקו הפוסקים, גבי מי שהפקיד חמץ בבית חבירו בסתמא, ולא ציוה עליו למוכרו לפני פסח, וכשהגיע החג נשאר החמץ בביתו ונאסר בהנאה, האם חייב השומר לשלם לבעל החמץ את דמי חמצו כדין שומר שפשע בשמירה.

ומצינו בזה שלוש שיטות בפוסקים: א. המגן אברהם (סי' תמג ס"ק ה) כתב שהמפקיד חמץ ביד חבירו, וכשהגיע פסח הניח הנפקד את החמץ בביתו ולא מכרו לגוי, ומתוך כך נאסר החמץ בהנאה - חייב לשלם למפקיד את נזקו, כדין שומר חינם שפשע בשמירה.

ולמד המגן אברהם דין זה, מהמבואר בגמרא (ב"מ צג:) ונפסק בשולחן ערוך (חו"מ סי' רצא ס"ח) שרועה ששמר על בהמה ובאו לסטים וגנבוה, אם היה ביכולתו לצעוק ולבקש עזרה מאנשים ולא עשה כן - חייב לשלם. ומכאן הסיק המגן אברהם שחייב הנפקד למכור את החמץ קודם זמן איסורו, ומשלא עשה כן חייב לשלם.

ב. החק יעקב (או"ח סי' תמג ס"ק ח) חילק בדינו של המגן אברהם, בין שומר חינם לשומר שכר, ששומר שכר חייב לשלם כשלא מכרו קודם זמן איסורו, אך שומר חינם פטור. וסברת החק יעקב לפטור שומר חינם, על פי המבואר בשולחן ערוך (חו"מ סי' רצב ס"ז) שחובת הנפקד למכור חמצו של המפקיד לפני שעה ששית אינה מדין חובת שמירה, אלא מדין השבת אבדה, ואין לחייבו לשלם מפני אי קיומו מצות השבת אבדה.

ג. בשולחן ערוך הרב (קונטרס אחרון סי' תמג הערה ב) תמה על דברי החק יעקב, שלפי סברתו הוא הדין שיש לפטור שומר שכר שהלא אין לחייבו על אי קיומו מצות השבת אבדה, שהלא אף שומר שכר חייב לקדם ברועים ובמקלות, ועל כן הסיק למעשה שבין שומר שכר ובין שומר חינם פטור מלשלם על אי מכירתו את החמץ.

וכן נראה הכרעת המשנה ברורה (סי' תמג ס"ק יב) לפטור את השומר בכל ענין, שהביא דעה זו בשם רוב האחרונים שלא נכנס השומר בחיוב מכירת החמץ כלל.

אכן, נראה כי בנידון דידן לדברי הכל חייב השליח עבור פשיעתו, שכל נידון האחרונים אמור בהפקיד חמץ אצל חבירו בסתם, אך בנידון דידן בעל הסופר מרקט ציווהו בפירוש שימכור חמצו ואחר שהתרשל בדבר זה - נחשב כפושע וחייב.

נפקד שהתרשל בשמירת החפץ מהמת שכחה

אלא שיש לדון בהלכה זו שיתכן שרשלנות השליח במכירת החמץ אינה חשובה כפשיעה, שהיות וסיבת מניעתו בקיום

השליחות היתה מפני שכחה – אינו נחשב פושע, וכפי שמצינו בשלוש דינים מדיני התורה ששכחה אינה נחשבת כפשיעה, כדלהלן:

א. בדין אדם המזיק, כתב השולחן ערוך (סי' תכא ס"י): 'היתה לו אבן מונחת בחיקו, בין שלא הכיר בה מעולם, בין שהכיר בה ושכחה ועמד ונפלה והזיקה, וכן אם נתכוון לזרוק שנים וזרק ארבעה והזיק, או שהזיק כשהוא ישן - חייב בנזק ופטור מארבעה דברים'. ומבואר שיש לפטור אדם שהזיק את חבירו מחמת שכחה ואינו נחשב פושע.

ב. בדין עירוב תבשילין, כתב השולחן ערוך (או"ח סי' תקכז ס"ז) שהשוכח לעשות עירוב וסומך על עירוב גדול העיר נחשב פושע, אך אם שכח לעשות עירוב רשאי לסמוך על ערוב גדול העיר שאינו נחשב פושע.

ג. בדין תשלומי תפילה, כתב השולחן ערוך (או"ח סי' קח ס"א) שמי שטעה או נאנס ולא התפלל - יכול להשלים תפילתו, אך אם הזיד ולא התפלל אינו משלים, ומבואר ששכחה אינה חשובה כמזיד.

ואולם גבי שומר שקיבל חפץ לשמור ושכח היכן הניחו, כתב השולחן ערוך (סי' רצא ס"ז) שנחשב כפושע וחייב, וזה לשונו: 'המפקיד אצל חבירו בין כלים בין מעות, ואמר תן לי פקדוני, ואמר לו השומר איני יודע אנה הנחתי פקדון זה, או באיזה מקום קברתי הכספים המתן לי עד שאבקש ואמצא ואחזיר לך, הרי זה פושע וחייב לשלם מיד'.

ומבואר ששומר ששכח היכן הניח את החפץ - חייב לשלם לבעלים כדין שומר החייב בפשיעה. ומקורו מהנאמר בגמרא (ב"מ לה.): 'כל לא ידענא פשיעותא היא'.

וביישוב סתירה זו - נאמרו שני דרכים באחרונים: א. המקור ברוך (סי' נב - הובאו דבריו בכנסת הגדולה הגה"ט אות ה) והמהר"ם מינץ (סי' כח) יישבו שבכל התורה שכחה אינה חשובה כפשיעה, ודוקא באדם שקיבל על עצמו שמירת החפץ, מפרטי קבלת השמירה הוא לזכור היכן הניח את החפץ, והיות ושכח היכן הניחו - נחשב כפושע [וכפי שביארו השבות יעקב (ח"ב סי' קמח) המשכנות הרועים (מערכת ש אות קמח)].

ב. הנתיבות המשפט (סי' רצא ביאורים ס"ק יד) יישב שלעולם השכחה אינה חשובה כפשיעה אף בשומר, אלא ששומר ששכח היכן הניח את החפץ - חייב מדין מזיק, שבשעה שהטמין החפץ בקרקע היה לו לרשום היכן מניחו, שכל הקרקעות שוות הן, ובכך שלא רשם - הזיק את החפץ.

ועל פי שני מהלכים אלו, יש לחייב את השליח בנידון דידן עבור שכחתו, שהרי לדעת השבות יעקב והמשכנות הרועים חייב על שכחה, היות ובעל הסופר מרקט סמך עליו בזה. וכן לדעת הנתיבות המשפט יש לחייבו מפני היזקו את המוצרים באי מכירת החמץ.

פטור השליח מתשלומים כאשר נזכר לאחר המועד

עד עתה ביארנו שכאשר נזכר השליח בתוך המועד - חייב השליח בתשלומים כדין שומר שפשע בשמירה, כעת נבאר הדין באופן שנזכר לאחר המועד והחמץ לא נידון לשריפה אלא נאסר בהנאה, האם חייב השליח לשלם. ויש לדון לחייבו מדין מזיק ממון חבירו ומדין שומר שפשע בשמירה.

תחילה נדון האם חייב השליח לשלם על גרמתו באיסור החמץ בהנאה, כדין מזיק ממון חבירו בגרמי.

ומתחילה היה נראה לחייבו היות ובעל הסופר מרקט סמך עליו שימכור חמצו - יש לדמותו בזה ל'מראה דינר

לשולחני ונמצא רע' שדינו מבואר בשולחן ערוך (סי' שו ס"א) שחייב, וכתב הנתיבות המשפט (שם ס"ק יא) שבאופן שהשולחני נוטל שכר חייב אף כשלא אמר לו שסומך עליו, ואם כן בנידון דידן היות והשליח נוטל שכר עבור שליחות זו - אף שלא אמר בפירוש שסומך עליו - יש לחייבו כדין מזיק ממון חבירו בגרמי.

ואולם נחלקו הפוסקים האם מזיק בגרמי בשב ואל תעשה חייב או פטור, לדעת הרמב"ן (קונטרס דינא דגרמי) והנמוקי יוסף (ב"ק כד. מדפי הרי"ף) חייב. וכן נקטו למעשה הש"ך (סי' סו ס"ק לזו ס"ק נד; סי' פו ס"ק יח), שו"ת מהרשד"ם (חו"מ סי' קעט), שו"ת מהרש"ך (ח"א סי' נד) ושו"ת אבני נזר (חו"מ סי' ב).

ומאידך לדעת התוספות (ב"ב כב:), שו"ת הרשב"א (ח"ג סי' קז), הרא"ש (ב"ק פ"ט סי' יג; ב"ב פ"ב סי' יז; שו"ת כלל קא ס"י) והמאירי (ב"ק נו.) פטור, ולדבריהם חיוב גרמי לא נאמר אלא בעושה מעשה.

ולפי זה בנידון דידן, היות ונזק הפסד החמץ ארע מתוך אי עשייה של השליח שלא מכר את החמץ בזמן המתאים - יוכל לומר קים לי כדעת הפוטרים.

אבן, למעשה אין לפוטרו מפני סברא זו, שכל דברי הראשונים לפטור אדם שהזיק בגרמי בשב ואל תעשה נאמרו כאשר לא עשה מאומה ורק נכנסו ענביו לתוך חיטת חבירו ובכך נאסרה החיטה, אך באופן שהתחייב לחבירו, התחייבות זו חשובה כמעשה ולדברי הכל חייב.

ומכל מקום בנידון דידן השליח פטור מדין מזיק בגרמי היות והזיקו בהיזק שאינו ניכר, ודין היזק שאינו ניכר (גיטין נג.) לדעת רבי יוחנן היזק שאינו ניכר פטור, ולדעת חזקיה חייב, ולהלכה נקטו הרי"ף (ב"ק א:) והרמב"ם (פ"ז מחובל ה"א) כרבי יוחנן שפטור, וכן פסק השולחן ערוך (סי' שפה ס"א).

ובנידון דידן ההיזק מוגדר כאינו ניכר, היות ולא רואים על הסחורה פגם כל שהוא, ואף שחכמים קנסו את המזיק חבירו בהיזק שאינו ניכר לשלם לניזק, זהו דוקא כאשר הזיקו במזיד, אך בנידון דידן לא הזיקו במזיד ופטור.

פטור השליח מהשלומים מדין שומר שפשע בשמירה

עתה נבאר האם יש לחייבו מדין שומר שפשע בשמירה, ונחלקו האחרונים האם דין 'הרי שלך לפניך' נאמר במזיק דוקא, שכאשר הזיק את החפץ בכך שאסרו בהנאה יכול לומר לו 'הרי שלך לפניך', אחר שהזיקו בהיזק שאינו ניכר פטור, וכמו כן גזלן יכול לומר לנגזל 'הרי שלך לפניך' אחר שמשיב לו החפץ כפי שגזלו, אך שומר שפשע בשמירת הפץ וגרם לאוסרו בהנאה - אינו יכול לומר כן וחייב לשלם או שמא אין לחלק ביניהם.

הים של שלמה (ב"ק פ"ט סי' כ) נקט שאמירת 'הרי שלך לפניך' נאמרה במזיק או גזלן דוקא, אך שומר חייב, וכן נקט הנתיבות המשפט (סי' שסג ביאורים ס"ק ג), ומאידך הש"ך (סי' שסג ס"ק ז) חלק על הים של שלמה בזה וכתב ששומר שאומר הרי שלך לפניך - פטור על פשיעתו, וכן נקט המגן אברהם (סי' תמג ס"ק ה) להלכה.

והש"ך הוכיח כן מדברי התוספות (ב"ק מה. ד"ה השתא) שהקשו על דעת חכמים גבי שומר שקיבל לשמור על שור, והשור נעשה מועד אצל השומר, ולאחר מכן נגח שוב ונגמר דינו למיתה, שהשומר אינו יכול להביא את השור לפני המפקיד ולומר לו הרי שלך

לפניך, אלא חייב לביא לו שור אחר, מאחר ויכולים הבעלים לטעון אילו השור היה אצלינו - היינו מבריחים אותו ומצילים אותו מן המיתה. והקשו התוספות מדוע אינו יכול להחזיר השור לבעליו והלא אף שנגמר דינו למיתה, מכל מקום הוי היזק שאינו ניכר. ומבואר מדברי התוספות כי דין היזק שאינו ניכר שאינו היזק נאמר אף לגבי שומרים.

ולהלכה כתב בשו"ת אמרי בינה (הלכות פסח סי' ה) שנידון זה מוגדר כספיקא דדינא ואין להוציא מיד המוחזק, וכן כתב בשו"ת רב פעלים (חו"מ ח"ג סי' ח).

ונמצא לפי זה שיכול השליח לומר קים לי כדעת הש"ך ואין לחייבו עבור פשיעתו באי מכירת החמץ הן מדין מזיק והן מדין שומר.

הרה"ג רבי דוד אוחיון שליט"א
דיין בית"ד הליכות עולם

השימוש בכיריים קרמיות בפסח ולבשר וחלב

הצעת הנידון

זה למעלה מעשור שנים שהחל להתפשט בארץ השימוש בכיריים קרמיות לבישול במטבחי הבתים הפרטיים, יתרונותיהם הרבים של הכיריים הקרמיות גורמים לעוד ועוד בתים לעבור לשימוש בכיריים קרמיות. כפי הנראה בעוד כעשור ברוב המטבחים בארץ יחליפו הכיריים הקרמיות את תפקידם של הכיריים מגז.

שינויים אלו מחייבים אותנו להתבונן על ההיבטים ההלכתיים שמחולל המעבר לשימוש בכיריים הקרמיות. כאשר הנידון הראשון העולה בפנינו הוא, האם ישנה דרך להשתמש בכיריים אלו בפסח אחר שמשתמשים בהם כל השנה לחמץ. האם יש צורך להכשירן, אם כן, כיצד היא דרך הכשרתן.

נידון נוסף העולה בפנינו הוא, אפשרות השימוש בכיריים הקרמיות לבישול מאכלים בשריים וגם חלביים בזה אחר זה, בלא לייחד כיריים לחלבי וכיריים לבשרי.

א.

ההומר ממנו עשויות הכיריים הקרמיות

תחילה וראש לכל דיון באפשרות השימוש והכשרת הכיריים, עלינו לברר ממה עשויות הכיריים הקרמיות. האם החומר ממנו עשויות הכיריים הינו חומר אשר תכונתו לבלוע ולפלוט ככלי מתכות, או אף גרוע מכך ככלי חרס שבולע ואינו פולט הכל. או שמא החומר ממנו עשויות הכיריים הוא זכוכית שאינו בולע לדעת השולחן ערוך, כפי שפסק בשו"ע (או"ח סימן תנא סעיף כ"ו) כלי זכוכית אפילו מכניסן לקיום ואפילו משתמש בהם בחמין אין צריכים שום הכשר שאינם בולעים ובשטיפה בעלמא סגי להו. אף לדברי הרמ"א בהגהתו שכתב ויש מחמירין ואומרים דכלי זכוכית אפילו הגעלה לא מהני להו וכן המנהג באשכנז. מכל מקום כבר כתבו הפוסקים כי אין זה מעיקר הדין אלא מחומרא, ויש בזה נפק"מ רבות כפי שיבואר בהמשך.

אחר החיפוש והדרישה בספרי הפוסקים האחרונים, לא מצאתי מי שעמד ובירר

את גדרו ההלכתי של החומר ממנו עשויות הכיריים הקרמיות. גם הפוסקים הבודדים שהשיבו על שאלות בנידון הכיריים הקרמיות, תלו את תשובתם בבירור המציאות, אם הזכוכית הקרמית יש לה דין זכוכית רגילה או דין חרס. יעויין בדברי הגאון הרב יצחק מרדכי הכהן רובין, במאמר השימוש בכיריים קרמיים לפסח ולכל השנה[ז]. אף כאשר שאלתי בעל פה לדעתם של פוסקים רבים בנידון, מקצתן השיבו כי אם אכן החומר ממנו עשויות הכיריים הוא זכוכית הרי שלבני ספרד אין הכיריים צריכים הכשר. מקצתן השיבו כי מאחר ואין בידינו את המידע ממה עשויות הן הכיריים, לפיכך יש לחשוש שמא עשויות הן גם מחרס ולפיכך אין להן הכשר. וכולם לדבר אחד נתכוונו, שאם אכן הכיריים עשויות מזכוכית אינם צריכים הכשר לדעת השו"ע, אולם אין בידיהם את המידע ממה עשויות הכיריים.

מבדיקה שערכתי בנושא עלה בידי, כי סיבת אי הידיעה מהם החומרים מהם עשויות הכיריים, נעוץ בעובדה כי החברות המייצרות את הכיריים שומרות על רשימת תרכובת החומרים בסוד, כפי הנראה מסיבות מסחריות.

אולם אחר הדרישה והחקירה בנושא עלה בידי, כי אף אם אין בידינו את המידע המדויק על הכמויות המדויקות של החומרים היוצרים את תרכובת החומר ממנו עשויות הכיריים הקרמיות, מכל מקום כלל מגוון האפשרויות הקיימות מורה באופן ברור על כך שאין בתערובת שום חומר הקרוב לחומר החרס.

בקצרה אסקור את יסודות הליך הכנת הזכוכית הקרמית. תחילה אקדים כי חומר הזכוכית הגולמית הבסיסי מורכב כיום בדרך כלל מתערובת חול סודה וסיד, כאשר לאחר ערבוב חומרים אלו במיכל ערבוב מיוחד, מתיכים אותם בחום גבוה בטמפרטורה של 1000 מעלות. הליך זה יוצר את הזכוכית הגולמית.[ח]

אלא שכיום בדרך כלל מוסיפים לתרכובת הזכוכית הגולמי תחמוצות נוספות. לדוגמא הזכוכית הנפוצה כיום ביותר נקראת זכוכית סודה-ליים (Soda-lime), זכוכית זו משמשת בין היתר לחלונות בקבוקים וכדו'. תרכובת זו מכילה 8 סוגי תחמוצות, ביניהם: סיליקה-חול (72.5%), אלומינה (1.5%), סידן חמצני (7.5%), נתרן חמצני (14.5%), מגנזיום חמצני (3.77%), תחמוצת ברזל (0.1%) ותחמוצת אשלגן (0.7%). סוגי התוספים והרכבם מאפשר קבלת זכוכיות עם תכונות מכניות ואופטיות שונות המתאימות למגוון שימושים.

לעומת זאת הליך הכנת הזכוכית הקרמית, מתבסס תמיד על חומר הזכוכית הגולמית המוכן תחילה בנפרד. כאשר על מנת להגיע ליצירת זכוכית קרמית, יש צורך בשינוי המבנה הגרעיני של הזכוכית [נוקלאציה]. לצורך כך מקררים את הזכוכית הגבישית, מתיכים את הזכוכית בשנית מוסיפים חומר

ז. פורסם בכתב העת מוריה (שנה עשרים ושמונה, גליון ה – ז שנת תשס"ז). שם העלה בסיכום דבריו כך, יש לברר מהו דין משטח זכוכית זה, לעניין בליעות חמץ ובשר וחלב, האם דינו כשאר כלי זכוכית, או שמא חמיר טפי או קיל טפי, עכ"ל.

ח. אמנם ניתן ליצור זכוכית גולמית, מחול לבד, אלא שעל מנת להגיע לייצור הזכוכית מחול לבד צריך להגיע לרמת חום גבוהה של 2000 מעלות צלזיוס. משום כך, כיום מייצרים את הזכוכית הגולמית מתערובת של חול סיד וסודה, כאשר בתרכובת החומרים הזו כבר בחום של 1000 מעלות נוצרת הזכוכית.

כימי שיגרום לשינוי המבנה הגרעיני של הזכוכית ולאחמ"כ מקררים אותה בשנית. ככל שמעוניינים לשנות גם את תכונת הזכוכית הקרמית, מערבים תוספים כימיים נוספים, כאשר בדרך כלל התוספים הן מלחים, ואז מתיכים בשנית ומקררים.

גדרו ההלכתי של החומר ממנו מיוצרות הכיריים הקרמיות

מהבנת הליך יצירת חומר הזכוכית הגולמית המצויה, עולה בידינו, כי למרות שהזכוכית הגולמית אכן מורכבת מתערובת חול סודה וסיד, אולם בתערובת ישנם גם מרכיבים נוספים. כמו כן רוב הזכוכיות המצויות בינינו תרכובתם שונה מתרכובת הזכוכית הגולמית הבסיסית, מאחר ומוסיפים בהם תחמוצות שונות על מנת לשנות את תכונותיהם ולהתאימם לשימוש המיועד להם.

למרות זאת, לא מצאנו כי יצא אחד מן הפוסקים לחלק בין סוגי הזכוכיות, לומר כי דווקא זכוכית גולמית אשר אין בה תוספות אחרות, היא הזכוכית אשר עליה דיבר השולחן ערוך שאיננה בולעת ואיננה צריכה הכשר, אולם זכוכיות עם תוספות בחומרי התרכובת יהיה הדין שונה.[ט]

סיבת הדבר נראה לדעתי, מאחר וכל סוגי הזכוכיות למיניהן דומות בתכונתן הבסיסית, שהן חלקות ואטומות כלשון הגמרא (פסחים ע"ד:) שיע ולא בלע. נוסף לכך יתכן גם שמאחר וכמות חומרי התוספות בתרכובת הינה מועטת, ובכל מקרה הרוב המוחלט הינו החומר המרכיב את הזכוכית הגולמית הבסיסית [כאשר רובו המוחלט הוא חול], לפיכך הסכימו כל הפוסקים שלא לחלק בין סוגי הזכוכיות השונות.

מעתה, בבואנו לדון אם החומר ממנו עשויות הכיריים הקרמיות בולע בשונה מכלי זכוכית. הדבר פשוט שאין הכיריים הקרמיות גרועות מכלי הזכוכית הרגילים המצויים בינינו. שהרי כפי שנתבאר אף בכלי הזכוכית המצויים בינינו ישנם תחמוצות נוספות רבות בהרכב תערובת החומר ממנו מיוצרת הזכוכית, ומדוע תגרע הזכוכית הקרמית אשר נוצרת מאבקת זכוכית גולמית עם תוספות כימיות שונות בכמות מזערית, שהרי כפי שנתבאר עיקר השינוי בין הזכוכית המצויה לזכוכית הקרמית היא במרכיב הגרעיני של החומר ולא בתוספת החומרים.

בפרט שהרי מטרת השינוי והתוספות בזכוכית הקרמית, נעשית על מנת ליצור חוזק וחוסן לזכוכית שתהיה עמידה בחום גבוה יותר וכדו', לצורך כך מוסיפים חומרי כימיים שתכונתם מיועדת לכך, ואילו תכונת חומר החרס נוגדת היא את מטרה זו בעליל, שהרי תכונת החרס רכה וניתנת לבקיעה בחום.[יא]

ט. בפרט שכפי הנראה, הזכוכית המוזכרת בחז"ל, היא הזכוכית אשר נוצרה מחול לבד, ע"י התכה בחום גבוה מאוד. אך כפי שהקדמנו, כיום הזכוכית נוצרת בחום נמוך מכך בתערובת סיד וסודה. אעפ"כ לא מצינו מי שיחלק ויאמר כי הזכוכית המצויה כיום בולעת ופולטת.

י. אמנם דברי הגמ' נאמרו לעניין לב שאינו בולע, אך הראשונים השתמשו בלשון זה לעניין תכונת הזכוכית שאינה בולעת ופולטת, מחמת כן. כפי שאציין לקמן לדברי המרדכי והראשונים בזה.

יא. בחפשי אחר תלמיד חכם כל שהוא שבירר נושא זה לעומקו, מצאתי לספר מטבח כהלכה של הרה"ג ישראל מאיר מורגנשטרן שליט"א. שם כתב לבאר כי בחומר הזכוכית הקרמית יש עירוב של חרס, כי החומר הקרמי הינו חומר המשולב משני חומרים, האחד היא הזכוכית, השני הוא חומר קרמי שהוא חומר זהה לקרמיקה המוכרת. יעוי"ש שהסביר גם מדוע תרכובת של שני חומרים אלו תורמת לעמידות הזכוכית בחום גבוה. נוסחא זו מצאתי גם בלשונו של הגאון הרב יצחק

כפי הנראה, חוסר הידיעה מהו החומר ממנו עשויות הכיריים הקרמיות, בצירוף שמם של הכיריים הקרמיות המזכיר 'קרמיקה', העלה את החשש שמא יש בזכוכית זו חומר חרסי כל שהוא, למרות שכלפי חוץ נראית היא כזכוכית לכל דבר ועניין.

תהליך מעין זה עברו גם כלי 'פיירקס', כאשר בתחילה העלו הפוסקים שאלות ותהיות בקשר לתכונת הזכוכית החדשה הזו, שמא תכונתה לבלוע בשונה מכלי הזכוכית המצויים. אולם כיום מסכימים כל הפוסקים האחרונים שכלי 'פיירקס' תכונתם ככלי הזכוכית אשר לדעת השו"ע אינם צריכים הכשר.

יעויין בשו"ת ישכיל עבדי (חלק ה' יו"ד סימן י"ג) שכתב להחמיר בדין כלי הפיירקס, מאחר ולא הוברר לו האם תכונתם ככלי זכוכית או ככלי חרס. ויעויין בספר חזון עובדיה (פסח, הלכות הגעלת והכשרת הכלים לפסח אות י') ושם (בהערה מ"א) כתב שכיום נתברר ע"י אנשי מדע הבקיאים בדבר כי כלי פיירקס הינם ללא ספק כלי זכוכית בלי שום תערובת. כך כתב גם בשו"ת אור לציון (חלק ג' פרק י' תשובה י"ב), ויעויין שם בביאורים שהביא גם הוא, כי בתחילה חששו הפוסקים בנידון כלי הפיירקס, עד שהתברר על ידי מומחים שאין כלים אלו שונים מכלי זכוכית ודינם ככלי זכוכית.[יב]

אחר הדברים האלה, שעלה בידינו כי הזכוכית הקרמית אין בה תערובת חרס כלל. רצוני להבהיר כי אף אם היה בזכוכית תערובת מחומר החרס, עדיין אין הדבר ברור כי דינה כדין החרס. שהרי כתב בשו"ת רב פעלים (חלק ג' או"ח סימן כ"ח) כי תערובת של חרס עם זכוכית, דינה כדין הזכוכית ולא כדין החרס. כי גם חומר החרס

מרדכי הכהן רובין שליט"א, במאמרו בכתב העת מוריה תשס"ז, שם כתב כי הזכוכית הקרמית עשויה מתערובת של זכוכית וקרמיקה.

אולם כפי שביררנו והבאנו, נתונים אלו אינם נכונים כלל. החומרים המרכיבים את הזכוכית הקרמית אין בהם מחומר החרס כלל, ובאופן עקרוני עיקר השוני בזכוכית הקרמית אינו בסיבת השינוי בחומרים המרכיבים את הזכוכית, אלא בסיבת השינוי במרכיב הגרעיני של החלקיקים בזכוכית, כאשר לצורך שינוי המרכיב הגרעיני מעבירים את הזכוכית הליך נוקלאציה הנוצר בתוסף כימי זעיר המעורב בתהליך התכה וקירור נוספים של הזכוכית.

פניתי לרב ישראל מאיר מורגנשטרן ושוחחתי עמו על העניין, ואכן אמר לי כי אדם שבדק את הנושא מול החברות המייצרות את הכיריים העלה בידו מבירור ברוב החברות הקיימות, כי החומרים מהם מייצרים את הכיריים אין בהם חרס כלל. אמנם משתי חברות גרמניות המייצרות כיריים קרמיות ברמה גבוהה, לא הצליח לקבל מידע, מהם החומרים שבהם משתמשים ליצירת הכיריים, אולם אין בידו מידע האומר כי משתמשים הן בחומרים שונים מרוב החברות.

במהלך החיפוש והבירור אחר תכונת חומר הזכוכית הקרמית, פניתי גם למכון המדעי טכנולוגי להלכה, בראשות הגאון הרב אברהם משה הלפרין שליט"א. שמחתי מאוד לקבל כעת את תשובתם בעניין זה, כי גם לדעתם חומר הזכוכית הקרמית הינו זכוכית חסינת אש העמידה לחום, אשר תכונתה כזכוכית לכל דבר ועניין. שם ציין גם לספר מעשה חושב (חלק ו' סימן י') שהאריך בנידון זה, והעלה שם כך.

יב. לגופו של עניין בנידון כלי הפיירקס, רצוני לציין שמבדיקה שערכתי עלה בידי, כי מבחינה מדעית בתרכובת החומרים היוצרים את כלי הפיירקס נוכחות נמוכה במיוחד של תחמוצת מתכות אלקליות, בהשוואה לזכוכית הרגילה המצוייה (הנקראת סודה לים). כאשר בעוד שבתרכובת הזכוכית סודה לים ישנם כ - 15% תחמוצות של מתכות אלקליות, זכוכית הפיירקס מכילה כ - 6.19%.

מעתה אם הזכוכית המצויה אשר בה כחמשה עשר אחוז של חומרים מתכתיים איננה בולעת, וזאת כפי הנראה משום שלאחר כל התהליכים הכימיים לבסוף נוצר חומר זכוכית חלק ואטום שתכונתו לא לבלוע. על אחת כמה וכמה זכוכית הפיירקס שבה נוכחות נמוכה של חומרים מתכתיים, היוצרים זכוכית אטומה ועמידה יותר, שבוודאי שתכונתה לא לבלוע.

אם מעורב בו זכוכית, הרי שבסיבת תערובת הזכוכית שבחרס יצא מידי דופיו ואינו בולע. כן כתב גם בספר תבואות שמש (סימן צ"ב) כי כל חומר המורכב מתערובת חרס יש לילך בו אחר הרוב, ואם רוב החומר הוא זכוכית הרי שאיננו בולע כלל.

ב

האם כלי זכוכית בולעים

לאחר שעלה בידינו כי הכיריים הקרמיות עשויות זכוכית ודינן כדין כלי הזכוכית. מוטל עלינו להתבונן מהי דעת הפוסקים להלכה בדין כלי הזכוכית האם בולעים הם, ואם כן, כיצד ניתן להכשירן.

באבות דרבי נתן (פרק מ"א) איתא, שלשה דברים בכלי זכוכית, אינו בולע אינו פולט ומראה כל מה שבתוכו. מדברים אלו למד הראבי"ה כי כלי זכוכית אינם בולעים. בסיבת הדבר כתב הראבי"ה לבאר שהוא משום שהזכוכית חלקה היא, כדברי הגמ' גבי לב שיע הוא ולא בלע (פסחים ע"ד:). כן כתב גם הר"ן בפרק ב' דפסחים. מאידך בתרומת הדשן כתב כי דברי הגמ' גבי לב שיע ולא בלע, דיחויא בעלמא הם, ותכונת הזכוכית לבלוע דלא כראבי"ה. יתר על כן מצאנו במרדכי בשם רבינו יחיאל שכתב כי תכונת כלי הזכוכית כתכונת החרס היא שבולע ואיננו פולט הכל ולפיכך אין לו הכשר כלל.

כפי הידוע, לעניין הלכה בנידון זה נחלקו השו"ע והרמ"א. השולחן ערוך (או"ח סימן תנ"א סעיף כ"ו) פסק, כלי זכוכית אפילו מכניסן לקיום ואפילו משתמש בהם בחמין, אין צריכים שום הכשר שאינם בולעים, ובשטיפה בעלמא סגי להו. אולם הרמ"א בהגהתו כתב ויש מחמירין ואומרים דכלי זכוכית אפילו הגעלה לא מהני להו, וכן המנהג באשכנז ובמדינות אלו.

מעתה אחר שהוכחנו כי הכיריים הקרמיות זכוכית הן, הרי שהנוהגים כדעת השו"ע, יוכלו להשתמש בכיריים הקרמיות לפסח לאחר שטיפה והדחה במים צוננים, ללא הגעלה או ליבון כלל. אולם הנוהגים כדעת הרמ"א, או המחמירים כמותו לעניין פסח לחשוש דכלי זכוכית בלעי, לא יהא ניתן להכשירם כפי שכתב הרמ"א שהמחמירים אומרים כי כלי זכוכית אפילו הגעלה לא מהני להו.

אכן יש לדקדק ולהבהיר, כי אף לדעת הרמ"א אין זה מעיקר הדין אלא חומרא. כדמוכח מדקדוק לשון הרמ"א שהביא לדברי תרומת הדשן בלשון 'יש מחמירין'. כן גם משמעות דבריו בדרכ"מ, שהרי כתב שבדיעבד אין להחמיר כולי האי דאף הגעלה לא תועיל, אלמא אין דבריו מעיקר הדין ומשום כך בדיעבד מסכים שלא להחמיר. כן כתב גם המג"א (ס"ק מ"ט) שבדיעבד אם עשו 'הגעלה' לכלי הזכוכית ואח"כ השתמשו בהם לפסח, מותר.

מלבד זה, הרי אף לדעת הרמ"א יש להקל בכלי זכוכית לעניין בשר וחלב, לפי דעת רוב הפוסקים, אלמא אין זה אלא חומרא, ולפיכך לעניין פסח דווקא החמירו ולא לעניין בשר וחלב. כן כתב גם בספר כנה"ג ובספר קהל יהודה (יו"ד סימן רכ"א) וכן פסק בשו"ת שרידי אש (חלק א' סימן מ"ה).

כלי זכוכית העמידים בחום גבוה האם דינם שונה

הנה נתבאר כי לדעת השו"ע כלי הזכוכית אינם בולעים כלל, לפיכך אינם צריכים הכשר לפסח ודי להם בשטיפה והדחה. לעומת זאת לדעת הרמ"א יש להחמיר שגם כלי זכוכית בולעים הם ואף הגעלה לא מהני להו. אמנם עלינו להתבונן האם דברי הרמ"א כי כלי

הזכוכית אין להם הכשר בהגעלה, אמורים אף על כלי הזכוכית העמידים בחום גבוה.

בנידון זה מצאנו למחלוקת בפוסקים, כאשר שורש מחלוקתם נעוצה בטעמים המוזכרים בראשונים מדוע לא תועיל הגעלה לכלי הזכוכית. הריטב"א (פסחים ל:) כתב בשם רבו הרא"ה כי הטעם שלא מועילה ההגעלה אף לכלי זכוכית, הוא משום דחייס עלייהו דילמא פקעי במים הרותחים. כן כתב גם הגאון יעב"ץ בספר מור וקציעה (סימן תנ"א). אם כן יש לומר כי עתה שנתחדשו כלי זכוכית העמידים לחום גבוה, יהא להם הכשרה בהגעלה אף לדעת הרמ"א.

אולם מאידך, המרדכי הנז' שהביא לדברי ר' יחיאל שהחמיר בנידון כלי הזכוכית, כתב בטעם הדבר שכלי הזכוכית בולעים, דהיינו משום שדומים לכלי חרס שהרי תחילתן מן החול. משמע לכאו' שאף אם יהיו עמידים לחום גבוה לא תועיל להם הגעלה משום שתכונתם היא ככלי החרס שאינם יוצאים מידי דופיים בהגעלה, משום החומר שממנו הם עשויים.

לעניין הלכה בנידון זה, בשו"ת חבלים בנעימים כתב כי כלי זכוכית העמידים בחום גבוה מותרים בהגעלה אף לדעת הרמ"א, מהטעם הנזכר לעיל שהרי עמידים הם בחום גבוה. כן העלה גם בספר חזון עובדיה (פסח, הלכות הגעלת והכשרת הכלים סעיף י' בביאורים אות מ"א) שאף לדעת הרמ"א, לכלי זכוכית העמידים בחום גבוה תועיל הגעלה. אולם בשו"ת מנחת יצחק (חלק א' סימן פ"ו) כתב להחמיר בזה שגם לכלי זכוכית העמידים בחום גבוה לא תועיל הגעלה כדין כלי חרס, כ"כ גם בשו"ת שרידי אש הנז' (חלק א' סימן מ"ח).

דרך נוספת מצינו בזה למהר"מ בריסק בשו"ת ירושת פליטה (סימן כ'), שם כתב להקל בכלי זכוכית העמידים בחום גבוה בהגעלה ג' פעמים דווקא, משום צירוף שיטת בעל העיטור שהביא הטור (יו"ד סימן קכ"א), שאף לכלי חרס מועיל הגעלה ג' פעמים.

אמור מעתה, כי אף לנוהגים כדעת הרמ"א או המחמירים כמותו בפסח, וחוששים כי כלי הזכוכית בולעים. מ"מ בנידון כיריים קרמיות אשר הזכוכית שבה עמידה בחום גבוה, יש האומרים כי ניתן להכשירה בהגעלה, או עכ"פ בהגעלה ג' פעמים כנ"ל.

ג

לדעת המחמירים לדון כלי זכוכית כבולעים, האם ניתן להכשיר את הכיריים, בעידוי, בהגעלה, או בליבון קל

הנה עד כה ביארנו כי דין הכיריים הקרמיות הוא כדין כלי הזכוכית העמידים לחום גבוה. לפיכך לדעת השו"ע אינם צריכים הכשר כלל. ואילו לדעת הרמ"א המחמיר לדון כלי זכוכית כבולעים, יש הסוברים כי אין דרך להכשירן, יש הסוברים כי ניתן להכשירם בהגעלה, ויש הסוברים כי ניתן להכשירם בהגעלה ג' פעמים דווקא.

עתה נבוא לברר בענין הכיריים הקרמיות כיצד היא דרך בליעתן, בכדי לידע כיצד היא דרך הכשרתן, לשיטת הרמ"א הסובר כי כלי זכוכית בולעים הם.

לשם כך נתבונן תחילה כיצד היא מציאות בליעת הכיריים. והנה מבחן המציאות מוכיח כי בדרך כלל בולעות הכיריים מחמת גלישת הנוזלים המתבשלים בסיר על הכיריים, כאשר נוזלים אלו פעמים רבות הינם חמץ גמור, כדוגמת המרתיח סיר איטריות או ספגטי וכדו' שהמים הגולשים מן הסיר הינם חמץ גמור וגולשים מן הסיר ע"ג הכיריים.

אכן, יש לחלק בזה את הנידון לשנים, האחד הוא הנידון על הנוזלים הגולשים אל תוך העיגול המסומן על גבי הכיריים, שהוא מקור החום, דוגמת הלהבה בכיריים של גז. השני הוא הנידון על הנוזלים הגולשים על גבי משטח הכיריים מחוץ לעיגול המסומן בכיריים.

לגבי משטח הכיריים המסומנים בעיגול שהוא שטח מקור החום, הדבר פשוט שיועיל ליבון קל, שהרי הנוזלים הגולשים אל תוך משטח זה כלים הן מיד מאליהם מחום הכירה, ודינם כדין הנוזלים הנופלים אל תוך האש. כפי שכתב המשנה ברורה (סימן תנ"א ס"ק ל"ד) כי החצובה איננה צריכה ליבון חמור אלא ליבון קל, משום שהנופל עליהם נשרף מיד מחום האש.[יג]

אולם לעניין משטח הכיריים כולו שסביב לעיגולים המסומנים, עלינו לדון האם וכיצד ניתן להכשירן, שהרי משטח זה למרות היותו חם, עדיין איננו חם כל כך בכדי לשרוף באופן מיידי את הנוזלים הגולשים על גביו. מאידך פעמים רבות[יד] מגיע הוא לכדי חום שהיד סולדת בו, משום כך נוזלים הנשפכים עליו פוגשים כלי ראשון בחום שהיד סולדת בו ונבלעים בתוכו. אם כן במידה ונחמיר לדון את הכיריים כבולעות, מוטל עלינו להתבונן כיצד יהא ניתן להכשירן מבליעה זו, האם סגי להו בהכשר עירוי מכלי ראשון, או דלמא בעינן להכשירן בהגעלה או ליבון קל, שמא אף בזה לא די ובעינן ליבון חמור, דבר שאיננו שייך כלל בזכוכית.

אין דרך להכשיר את משטח הכיריים כולו

בבואנו לדון בדרכי הכשרת משטח הכיריים הנמצא סביב לעיגול מקור החום, הדבר ברור כי לא ניתן להכשירן בעירוי מכלי ראשון. מאחר ומשטח זה בשעת בליעתו חם בחום שהיד סולדת בו, לפיכך בולע הוא ככלי ראשון ואין די לו בהכשר בעירוי מכלי ראשון, כדין משטח קר הבולע מעירוי רותחים, אלא נזקק להכשרה בהגעלה או בליבון קל.[טו]

אלא שהמציאות מורה כי כמעט ואינו אפשרי מבחינה טכנית להגעיל את הכיריים הקרמיות, שהרי דבר מורכב הוא עד מאוד להוציא את כל הכיריים ולהכניסן לתוך יורה גדולה כל כך ולהגעילן, מה גם שיש לחשוש שמא פעולה זו תפגע במערכת החשמלית שבכירה.

גם להגיע לכדי חום של ליבון קל במשטח הכיריים שסביב לעיגול המסומן, אין זה שייך מבחינת המציאות. שהרי מקור החום נמצא בכיריים תחת לעיגול המסומן בכיריים, ואיננו נמצא סביב בכל משטח הכיריים, לפיכך גם אם מתחמם כל משטח הכיריים, עדיין אינו מגיע לכדי חום של ליבון קל, שישרף קש המונח עליו, הדבר בדוק.[טז]

יג. יש לציין כי דין הכשרת החצובה שכתב המהרי"ו הובא ברמ"א בלבד, אך בשו"ע לא הביאו. וכבר כתב האור לציון כי לדעת השו"ע החצובה איננה צריכה הכשר לפסח כלל, אפילו לא ליבון קל, משום דהוי נותן טעם לפגם המותר בפסח לדעת השו"ע.

יד. משטח הכיריים שסביב לעיגול המסומן על הכיריים, איננו מתחמם מחמת עצמו אלא מתחמם בסיבת מקור החום הנמצא לצידו בתוך המשטח המסומן בעיגול. לפיכך עם הפעלת הכיריים, משטח הכיריים צונן, רק לאחר זמן רב מגיע משטח הכיריים שסביב לעיגול המסומן, לכדי חום גבוה שהיד סולדת בו.

טו. יש לציין כי אין שייך להביא את המשטח לחום גבוה כפי שבלע ולערות עליו מים רותחים במקביל, משום שמבחינה מציאותית לא ניתן להביא את המשטח לחום המקסימלי שלו כפי שהיה בעת בליעתו, כפי שיבואר בהערה הבאה.

טז. היה מקום לומר כי יהא ניתן להכשיר את משטח הכירים על ידי הפעלת כל הלהבות בחום המקסימלי, כך שלאחר זמן יגיע גם כל משטח הכיריים הנמצא סביב לעיגולי מקור החום לחום המקסימלי שלו, ובכך יוכשר המשטח בדרך כבולעו

לפיכך לדעות המחמירים לחוש ולדון את כלי הזכוכית כבולעים, אין דרך להכשיר את משטח הכיריים הנמצא סביב לעיגול מקור החום המסומן בכיריים.

הדרך להשתמש בכיריים שאינם מוכשרות

אמנם אף שלא מצאנו דרך להכשיר את משטח הכיריים הנמצא סביב לעיגולים המסומנים בכיריים, לשיטת הרמ"א הסובר כי כלי זכוכית בולעים, עדיין אין בכך בכדי למנוע את השימוש בכיריים הקרמיות. משום שהרי אין משטח הכיריים מפליט את בליעותיו לסירים המונחים על גביהם אלא דרך רוטב. כפי המבואר ברמ"א (יו"ד סימן צ"ב סעיף ח'), וכפי שהביא המשנה ברורה (סימן תנ"א ס"ק ל"ד) לגבי שני קדירות הנוגעות זו בזו שאינם מפליטות ומבליעות זו בזו אלא דרך רוטב. אם כן מאחר ואין הקדירה מונחת על משטח הכיריים הרחב אלא על משטח הכיריים המסומן בעיגול שהוא מקור החום, ומשטח זה הרי ניתן להכשירו בליבון קל. נמצא שאין מניעה מלהשתמש בכיריים אלא משום החשש שמא תגלוש הקדירה בפסח ויגיעו הנוזלים אל משטח הכיריים שסביב לעיגול החימום של הכיריים, ולאחמ"כ יחזרו ויבלעו בקדירה העומדת על גבי הכיריים.

מעתה כיון שזהו כל החשש, לפיכך בכל מקרה בו נקפיד להשתמש בפסח בקדירות אשר אין תחתיתן מכסות את כל שטח עיגול מקור החום המסומן בכיריים, אלא יהיו הקדירות מונחות במרכז עיגול מקור החום, לא נבוא לחשש זה, ולא תהיה מניעה מלהשתמש בצורה זו בקדירות הפסח. שהרי גם אם יגלשו הנוזלים מן הקדירה על גבי משטח הכיריים שאיננו מוכשר, עדיין לא יחזרו ויבליעו את החמץ בקדירה משום שהרי אינם חוזרים לעיגול מקור החום בכירה, ואם יחזרו ישרפו מיד ויכלו מאליהם טרם שיספיקו להגיע לקדירה הנמצאת במרכז העיגול המסומן.

היתר להשתמש בכיריים שאינם מוכשרות משום נותן טעם לפגם

מלבד האמור, יש להתיר את השימוש בכיריים שאינם מוכשרות משום דין נותן טעם לפגם. שהרי נחלקו הראשונים אם נותן טעם לפגם מותר בפסח, דעת השולחן ערוך בזה (או"ח סימן תמ"ז סעיף י') שנותן טעם לפגם בפסח מותר בדיעבד. אם כן כל היכא שהכיריים אינן בני יומן מבליעות חמץ הרי שהבליעות שבתוכן פגומות הן. אם כן אף אם יצאו הבליעות ויבלעו בקדירה אינן אוסרות את הקדירה, שהרי נותן טעם לפגם בפסח מותר בדיעבד.

אף שלכתחילה אף לדעת השולחן ערוך נותן טעם לפגם אסור, אולם מאחר ומקרה הבליעה אינו אמור להיות, שהרי אינו שייך אלא כפי שביארנו במקרה של גלישת הנוזלים החוצה על גבי משטח הכיריים הרחב, וחזרת הנוזלים אל הקדירה במקרה בו לא עמדה

כך פולטו. אולם המציאות מוכיחה כי דרך זו איננה ישימה, שהרי בשימוש טבעי בכיריים, עשוי האדם לבשל בכיריים בכל הלהבות במשך שעות ארוכות, כאשר חום משטח הכיריים כולו מגיע לחום גבוה מאוד. אולם כאשר יבוא האדם להכשיר את הכיריים, לא יפעילם כל כך הרבה שעות ללא קדירות עליהן, כי החום הוא נורא והאדם חס עליהן וחושש מחום גבוה זה, נוסף לכך ישנם סוגי כיריים שיש בהם מנגנון המכבה אותן כאשר הן ללא קדירות על גבן. כל מי ששאלתיו כמה זמן הפעיל את הכיריים על מנת להכשירן כאשר הן ללא קדירות, השיבני כי לא הפעילם יותר מעשר עד חמש עשרה דקות. לפיכך לענ"ד במבחן המציאות לא ניתן להביא את משטח הכיריים לחום מקסימלי כאשר המשטח ריק ללא קדירות על גביו, משום כך אין דרך להכשירן בדרך זו.

הקדירה במרכז העיגול המסומן אלא בלטה החוצה מעבר לעיגול מקור החום, לפיכך נראה כי המעמיד קדירה על הכירים אינו נקרא משתמש בהיתר נותן טעם לפגם לכתחילה.

אמנם דעת הרמ"א להחמיר בנותן טעם לפגם בפסח שהרי כתב (שם) על דברי השו"ע, יש מחמירים וכן נוהגים באלו המדינות. אולם מאחר ואין זה איסור מעיקר הדין, שהרי רוב הפוסקים מתירים נותן טעם לפגם בפסח, וגם הרמ"א שהחמיר בזה לא כתב כן אלא משום המנהג, כפי שהביא המשנ"ב (שם ס"ק צ"ח) שבמקום שאין בו מנהג יש להורות כי המקל לא הפסיד והמחמיר תבוא עליו ברכה. לפיכך נראה כי כצירוף ודאי ניתן לצרף היתר זה אף לדעת הרמ"א.

אמור מעתה כי לדעת הספרדים הפוסקים כדעת השו"ע, אף לנוהגים להחמיר בנידון כלי זכוכית ולחוש שמא בולעים הם, ניתן להשתמש בכיריים הקרמיות בפסח, משום צירוף היתר נותן טעם לפגם המותר בדיעבד אף בפסח. יתר על כן, אף לדעת האשכנזים הפוסקים כרמ"א המחמיר לדון כלי זכוכית כבולעים, ומחמיר גם לאסור נותן טעם לפגם בפסח, עדיין ישנה דרך להתיר גם להם להשתמש בכיריים אלו בפסח, במידה ויקפידו להשתמש בפסח בקדירות המונחות במרכז עיגול מקור החום ולא מכסות את כל עיגול מקור החום. משום שבאופן זה אף אם תגלוש הקדירה, לא יחזרו הנוזלים ויבלעו בקדירה אלא ישרפו קודם הגעתם לקדירה.

אף שהיה עדיף להימנע מליתן היתר להשתמש על פי דרך זה, מאחר וקשה הוא לשמרו מבחינה מציאותית, כי קשה להקפיד על כך שתמיד תהיה מונחת הקדירה במרכז העיגול המסומן דווקא, מה גם שבבתים רבים דווקא קדירות הפסח הן הקדירות הגדולות יותר שמטבען מכסות ועודפות על עיגול מקור החום המסומן בכיריים. אולם בצירוף ההיתר הנז' שגם אם תגלוש הקדירה ויחזרו המים לקדירה, מכל מקום יהיה זה נותן טעם לפגם בפסח המותר מעיקר הדין, נראה כי יש מקום להתיר להשתמש במקום הצורך בכיריים, במידה ויקפיד על כך להניח את הקדירה במרכז עיגול מקור החום.[יז]

אבן ודאי שלכתחילה על הנוהגים כדעת הרמ"א להימנע משימוש בפסח בכיריים הקרמיות שהשתמשו בהם לחמץ במשך השנה. אמנם במקום צורך המעוניינים להשתמש בכיריים הקרמיות בפסח, יוכלו להשתמש בהם באופן שביארנו, דהיינו שיקפידו להניח את הקדירות במרכז עיגול מקור החום, שלא יהיו תחתיות הקדירות מכסות את כל עיגול מקור החום בכירה. או לחילופין שישתמשו בקדירות אשר אינן עשויות לגלוש כלל, כדוגמת סיר לחץ הסגור הרמטי וכדו'.

יז. יעויין בדברי הפמ"ג במשבצות זהב (או"ח סימן תנ"א ס"ק ל"א) שכתב צירוף כזה בדעת הרמ"א. על מי שנשתמש בחמץ בכלי זכוכית הבלועים מחמץ, שמאחר ורוב הפוסקים מתירים נותן טעם לפגם בפסח, אף שהרמ"א החמיר, יש לצרף את דעת השו"ע הסובר שכלי זכוכית אינם בולעים ולהתיר בדיעבד. אף שבפמ"ג לא כתב לצדד בצירוף זה אלא בדיעבד במקום הפסד מרובה. אף אנו לא באנו להשתמש בצירוף זה, אלא על מנת שנוכל להתיר להשתמש בכיריים באופן שלא תהיה חשש בליעה מגלישת הקדירה כנ"ל, בלא לחשוש ששימוש זה יגרום לתקלה שיבואו להשתמש גם בלא להקפיד לאופן השימוש שימנע בליעה מן הגלישה.

אפשרות השימוש בכיריים הקרמיות לבשרי ולחלבי

עד כה דיברנו באפשרות השימוש בכיריים לפסח, אחר שהשתמשו בהן כל השנה בחמץ. עתה נדון אם מותר להשתמש בכיריים הקרמיות לבשרי ולחלבי בזה אחר זה.

הנה על פי מה שהקדמנו וביארנו, דין הכיריים הקרמיות כדין כלי זכוכית. לכך הפוסקים כדעת השולחן ערוך שאין כלי הזכוכית בולעים כלל, מותרים להשתמש בכיריים הקרמיות לבשרי ולחלבי בזה אחר זה, ואינם צריכים לייחד כירה לחלבי וכירה לבשרי.

מוטל עלינו לדון, לדעת הפוסקים כדעת הרמ"א המחמיר לדון כלי זכוכית כבולעים, האם עליהם לייחד כירה לבשרי וכירה לחלבי.

על פי המתבאר עד כה נראה הדבר פשוט, כי אף המחמירים כדעת הרמ"א, יוכלו להשתמש בכיריים לבשרי ולחלבי בזה אחר זה. שהרי כפי שביארנו גם אם נחמיר לומר כי הכירה בולעת, מכל מקום הרי הבליעות שבתוכה פגומות הן, והרי נותן טעם לפגם מותר בבשר וחלב. אף המחמירים בנותן טעם לפגם בפסח, אין זה אלא בפסח אך לא בבשר וחלב.

מלבד זאת הרי נחלקו הפוסקים בעצם דברי הרמ"א שכתב להחמיר בכלי זכוכית שבולעים הן, אם דבריו אינם אלא בפסח, או שמא אף לעניין בשר וחלב. דעת פוסקים רבים כי אין חומרת הרמ"א אמורה אלא לעניין חמץ ולא לעניין בשר וחלב. כן כתב בספר כנסת הגדולה (סימן קכ"א), כך גם הביא הפמ"ג (או"ח סימן תנ"א ס"ק ל"א), כ"כ גם בספר קהל יהודה (יו"ד סימן רכ"א), כ"כ בשו"ת שרידי אש (חלק א' סימן מ"ה), וכ"כ בספר יד יהודה (סימן ס"ט ס"ק קי"ז). כך גם אמר לי אב"ד "שארית ישראל" הגאון הרב צבי וובר שליט"א משמיה דהגרי"ש אלישיב זצ"ל כי אף האשכנזים המחמירים כדעת הרמ"א לדון כלי זכוכית כבולעים, אין זה אלא לפסח ולא לבשר וחלב.[יח]

אמור מעתה, לעניין השימוש בכיריים קרמיות לבשרי ולחלבי, לא מיבעיא לדעת הפוסקים כמרן השולחן ערוך כי כלי זכוכית אינם בולעים, אלא אף לדעת המחמירים כדעת הרמ"א כי כלי זכוכית בולעים. מותר לכתחילה להשתמש בכיריים לבשרי ולחלבי בזה אחר זה, בלא צורך לייחד כירה לבשרי וכירה לחלבי.[יט]

העולה מן האמור:

א. החומר ממנו עשויות הכירים הקרמיות הינו זכוכית.

ב. הואיל וכך, הספרדים הפוסקים כדעת מרן השולחן ערוך, רשאים לכתחילה להשתמש בכיריים קרמיות לפסח לאחר הדחתן בצונן, משום שכלי זכוכית אינן בולעים. גם הנוהגים

יח. כן כתב גם הגאון הרב יצחק מרדכי הכהן רובין שליט"א (במאמרו הנ"ל מוריה תשס"ז), ששמע משמיה דהגרי"ש אלישיב זצ"ל כי העיקר הוא להחמיר לדון כלי זכוכית כבולעים רק בפסח ולא בשאר איסורים. אמנם שם ציין כי דעת הגר"ש וואזנר זצ"ל בשו"ת שבט הלוי (ח"ב סימן מ"ג) כי יש לנהוג בחומרת הרמ"א גם בשאר איסורים, וכתב עוד שכן דעת הגאון הרב ניסים קרליץ זצ"ל.

יט. עם זאת יש לציין כי במידה ונשפך חלב או בשר על גבי הכירה, יש להסירם קודם המשך השימוש בכירה. על מנת להימנע מהבלעת החלב או הבשר בקדירה אחרת שישתמש בה ותגלוש ויחזרו הנוזלים ויבלעו בקדירה. אא"כ הנשפך שרוף לגמרי, דבר שאיננו מצוי בכיריים הקרמיות, שכפי האמור החום של משטח הכיריים סביב לעיגול מקור החום, איננו חום גבוה, ואיננו שורף את מה שעל גביו.

להחמיר לדון כלי זכוכית כבולעים בפסח, יוכלו להשתמש בכיריים, משום צירוף היתר נותן טעם לפגם בפסח.

ג. האשכנזים הפוסקים כדעת הרמ"א המחמיר לדון כלי זכוכית כבולעים, ומחמיר לאסור נותן טעם לפגם בפסח. עליהם להימנע בפסח מן השימוש בכיריים הקרמיות שהשתמשו בהם במשך השנה לחמץ, משום שאין דרך להכשיר את משטח הכיריים כולו.

ד. במקום צורך יוכלו אף האשכנזים להשתמש בכיריים אלו לפסח, לאחר הפעלת הלהבות למשך מספר דקות שיוכשרו בליבון קל. וזאת אך ורק אם יקפידו להניח את הקדירות במרכז העיגול המסומן בכיריים, ולא תכסה הקדירה את כל משטח עיגול מקור החום. משום שבאופן זה גם אם יגלשו נוזלים מן הקדירה על משטח הכיריים שסביב לעיגול המסומן לא יחזרו ויבלעו בקדירה אלא ישרפו קודם לכן. לחילופין יוכלו להשתמש בקדירות הסגורות היטב דוגמת סיר לחץ שאין חשש שיגלשו מהן הנוזלים.

ה. לכל הדעות ניתן להשתמש בכיריים קרמיות לבשרי ולחלבי בזה אחר זה ואין צורך לייחד כיריים לבשרי וכיריים לחלבי.

כאסוך קציד

תורת בני החבורה דקהילות הקודש

ניתן לשלוח למערכת "בהתאסף" הארות והערות על הדברים, והן תישלחנה אל הכותבים. התגובות הנבחרות תפורסמנה אי"ה בגיליון הבא. תגובות ניתן לשלוח בדואר רח' אשכולי 108 ד', ירושלים (ולציין עבור מערכת בהתאסף), בפקס מס' 077-470-4222, וכן בכתובת הדוא"ל: b023011269@gmail.com

הרה"ג רבי עזרא הדר

מנין אברכים ובני תורה – בית וגן

עיונים בדיני ברכת האילנות

איתא בגמ' (ברכות מג:) "אמר רב יהודה, האי מאן דנפיק ביומי ניסן, וחזי אילני דקא מלבלבי, אומר ברוך שלא חיסר בעולמו כלום, וברא בו בריות טובות ואילנות טובות להתנאות בהן בני אדם". וכן הובא בריי"ף, וכן פסק הרא"ש (סימן לז). ובמרדכי כתב שאין צריך לברך רק פעם אחת בכל שנה. והובא כ"ז בטור ובב"י (סימן רכ"ו), וכן נפסק בשו"ע. ויש להוסיף דברי המאירי שכתב: "וקבעו ברכה זו לפי שהוא ענין שבא מזמן לזמן והוא ענין מחודש שאדם מברך על עצים יבשים שהפריחן הקדוש ברוך הוא. והיא בשם ומלכות". ועיקר ברכה זו היא על עצי פרי (אחרונים, משנ"ב).

וכתב האליה רבה (ס"ק א): "הנזהר בברכה זו עליו נאמר (בראשית כז) ראה ריח בני כריח שדה אשר ברכו ה' ויתן לך וכו'".

ברכה בפעם ראשונה שרואה את הפרחים שגדלו

והנה יש לדון האם כאשר רואה אילן שגדלו בו פרחים, צריך לברך עליו ברכה זו בראיה ראשונה דוקא, או שיכול לברך אף בראיה שניה ויותר.

ודין זה מבואר יותר בברכת שהחיינו על פרי חדש, דבזה עיקר הברכה נתקנה על ראיית הפרי שנתחדש, אולם המנהג לברך בשעת אכילתו (שו"ע רכ"ה ס"ג). ולענין מי שראה את הפרי ולא בירך עליו, ורוצה לברך עליו בראיה שניה, נחלקו הפוסקים. הרמ"א פסק שיכול לברך, אולם במג"א (ס"ק ט') הביא מהסמ"ק דס"ל שאינו יכול לברך על ראיה שניה. ולענין מי שאכל את הפרי בפעם ראשונה ולא בירך, לכו"ע אינו יכול לברך בפעם השניה, לא מבעיא לדעת הסמ"ק הנ"ל שאף בראיה שניה אינו מברך דכ"ש שאינו מברך על אכילה שניה, אלא אף לדעת הרמ"א

י"ל דרק לענין ראיה שניה ס"ל דיכול לברך כיון דסו"ס המנהג לברך בשעת האכילה ולא בשעת הראיה, אבל באכילה שניה ודאי שאין לברך. וכן פסק המשנ"ב (שם ס"ק י"ג).

עכ"פ נמצא דנחלקו הפוסקים ביחס לברכת שהחיינו, האם ניתן לברך על ראיה שניה. וכתב המחצה"ש (סימן רכ"ו) שמחלוקתם מהווה נפק"מ ביחס לנד"ד, דלדעת הסמ"ק ניתן לברך רק על ראיה ראשונה של האילן, ואינו יכול לברך על ראיה שניה, ואילו לרמ"א ניתן לברך על ראיה שניה.

והנה אף דבפשוטו כיון דהתם קי"ל כהרמ"א לברך על ראיה שניה, ממילא ה"ה בנד"ד שיש לברך על ראיה שניה, זה אינו, שהרי התם עיקר המנהג לברך בשעת האכילה, וא"כ שפיר י"ל דראיה ראשונה ושניה אינה לעיכובא דממילא אינו מברך על הראיה, אבל בנד"ד דמברך על הראיה יתכן ויש לברך דוקא על ראיה ראשונה, וכשם שכך קי"ל בברכת הראיה במקום שנעשה בו נס שיכול לברך רק כ"ז שרואהו, ואם לא בירך אינו יכול לברך עד שיעברו ל' יום (ביה"ל סימן ריי"ח ס"א ד"ה במקום), וכתב בשו"ת בצל החכמה (ח"ה סימן כ"ז אות ז') שה"ה לכל ברכות הראיה, וכן דעת הגריש"א (שער העין עמ' תכא). ועיין בכ"ז בשעה"צ (רכ"ו ס"ק ג').

לפ"ז היה מקום לומר דבנד"ד גרע טפי מברכת שהחיינו, ושלא יברך על ראיה שניה, ומ"מ לדינא פסק המשנ"ב (ס"ק ה') שכל שלא גדלו הפירות ניתן לברך עליהם אף בראיה שניה.

ג' שלבים בצמיחת הפירות וזמן הברכה הראוי

והנה עיקר הברכה היא בזמן שיש על האילן פרחים קודם שלב גדילת הפירות, וכן מבואר בלשון הגמ' והשו"ע "אילני מלבלבי". ובאופן שלא בירך בזמן שהיו פרחים וכבר גדלו הפירות, כתב הטור שלא יברך עוד, אולם בב"י הביא מהמרדכי והגה"מ הסוברים שאף אם ראה את האילנות בזמן שגדלו הפירות צריך לברך. ובשו"ע כתב מרן כלשון הטור שכאשר גדלו הפירות לא יברך, ומבואר דלדעת השו"ע יש לברך רק כאשר עדיין יש פרחים על האילן.

מיהו בב"ח כתב דהטור והמרדכי לא פליגי, דהטור מיירי שכבר ראה את האילן קודם גידולם ולא בירך עליהם, ולכן אינו מברך עליהם כאשר גדלו. אולם המרדכי מיירי במי שלא ראה את האילן כלל קודם לכן, ולכן שפיר יכול לברך אף אחר שגדלו הפירות. וכן פסק הגר"א לדינא. וכן הוא באליה רבה, וכן פסק המשנ"ב (ס"ק ד'). ואולם כ"ז באופן שגדל הפרי אך לא נגמר כל צרכו, אבל היכא דגדל הפרי ונעשה בשל כ"צ שראוי לברך עליו שהחיינו[כ], גם בשיטה זו אין לברך עליו ברכת האילנות (חיי"א ומשנ"ב שם).

נמצא שישנם כמה שלבים בגדילת הפירות והוי נפק"מ לברכת האילנות:

א. שלב הפרחים - כאשר מדובר על השלב שיש פרחים על האילן ועדיין לא גדלו הפירות, יכול לברך אף אם ראה את האילן קודם לכן ולא בירך, וכן הדין לכו"ע (משנ"ב ס"ק ה).

כ. טעם הדבר שהברכה היא רק כאשר העץ בשלב הפרחים, כתב הדברי חמודות (ברכות פ"ו ס"ק קיט) בשם הלבוש שכאשר הפרי כבר גדל וראוי לאכילה, יש עליו ברכה – בראייתו שהחיינו, ובאכילתו ברכת העץ. ורק כאשר הוא עודנו פרח שייכת ברכת הראיה של ברא בו אילנות טובות. ולפ"ז ניחא דברי החיי"א הללו, שכל עוד שאינו ראוי לברכת שהחיינו שפיר ניתן לברך עליו.

ב. שלב שגדלו הפירות ואינם מבושלים כ"צ – לשו"ע אינו יכול לברך, וכן הלכה למעשה לבני ספרד מדין סב"ל (ברכ"י, חזו"ע עמוד כו). אולם לב"ח, גר"א, א"ר ומשנ"ב יכול לברך בתנאי שלא ראה אותם קודם לכן.

ג. שלב שגדלו הפירות ונעשו ראויים לאכילה – לכו"ע אינו יכול לברך ברכת האילנות.

זמן הברכה – האם בניסן דוקא

מבואר שברכה זו היא מברכות הראיה שיש לה זמן פעם אחת בשנה, ויש לדון האם יש לה זמן לברכה דוקא בחודש ניסן, או שניתן קודם לכן או אח"כ.

עיין בגמ' (ר"ה יא.) "איזהו חדש שהארץ מליאה דשאים ואילן מוציא פירות - הוי אומר זה ניסן", ומבואר דטעם הדבר שנתקנה ברכה זו בניסן היא מחמת שמציאותית זה הזמן שבו האילנות פורחים ומוציאים פירות. ועיין עוד בגמ' (יבמות צג.) "המוכר פירות דקל לחברו, אמר רב הונא: עד שלא באו לעולם - יכול לחזור בו, משבאו לעולם - אין יכול לחזור בו", ופרש"י "אם בא לחזור בו קודם ניסן שאז האילנות מוציאין יכול לחזור בו". עיין עוד ברש"י על הרי"ף שכתב "וחזי אילני מלבלבי - פעם ראשונה בשנה כשהן מוציאים פרח".

מכל הנ"ל מבואר שברכה זו נתקנה פעם בשנה, בעת שעצי הפרי מתחדשים ומוציאים פרחים, וכיון שזמן התחדשות זה הוא בחודש ניסן לכן זו זמן הברכה, אולם מסברא נראה דאה"נ שאם יראה אילנות קודם לחודש ניסן שיברך. וכן הוא להדיא בספר האשכול (עמוד סח) שכתב "ולא דוקא ביומי ניסן, אלא בזמן שרואה הפרח פעם ראשון בשנה", וכן הוא בריטב"א (ר"ה יא.).

וכ"כ המחצה"ש (ריש סימן שכ"ו) וז"ל: "וה"ה בחודש אחר כל שרואה הלבלוב פעם ראשון מברך", וכן הוא במשנ"ב (רכ"ו ס"ק א') שכתב "והוא הדין חודש אחר, כל שרואה הלבלוב פעם ראשון מברך".

עדיפות ניסן על פני פרחים שבאילן

אף שנמצא שניתן לברך קודם ניסן אם רואה פרחים מלבלבים, מ"מ יש לדון האם כאשר רואה אילני מלבלבי שיש עליהם פרחים, והוא עוד קודם ר"ח ניסן, האם למעשה יקדים לברך עליהם, או שימתין לר"ח ניסן.

צדדי הספק הוא מחמת שיתכן ועדיף להקדים הברכה לשעת הראיה הראשונה, וזאת בשביל שלא להיכנס בסבך המחלוקת הנ"ל שהעמיד המחצה"ש והשעה"צ [שלדעת הסמ"ק יכול לברך רק בראיה ראשונה], ובפרט אחר שהעמדנו שם שבשאר ברכות הראיה, קי"ל דראיה ראשונה בדוקא היא. או שמא כיון שזמן הברכה שכתוב בגמ' ובשו"ע הוא חודש ניסן, זה זמן הברכה, ומה שיכול לברך קודם לכן [וכנ"ל] אינו אלא שהדבר מותר אך זמן הברכה לכתחילה הוא בחודש ניסן ולא קודם לכן.

והנה בברכ"י (רכ"ו) כתב וז"ל: "ואני שמעתי דברכה זו על דרך האמת שייכא דוקא לימי ניסן. ועפ"ז נ"ל דגם על פרחי שקדים יכול לברך בימי ניסן, והכי חזינן לרבנן קשישאי ברוכי מברכי על פרחי שקדים בימי ניסן. וכן עיקר". ובמורה באצבע (אות קצח) כתב "ישתדל לברך ברכת האילנות בימי ניסן והמדקדקים מקפידים שיהיה בניסן דווקא, ושיהיה ב' אילנות, ויוצאים לשדה לברך. מאוד יתעצם בכונתו בברכה זו שהיא לתיקון הנשמות שהם מגולגלות בעצי השדה והעשבים בזמן הזה ויבקש עליהם רחמים". וכן הוא בספה"ק ע"פ הקבלה שיש לברך בחודש ניסן דוקא, וכן הוא בזוהר (בלק דף קצו).

ונראה דלמעשה הטוב ביותר שלא יחפש ויראה פרחים שעל האילנות קודם חודש ניסן, ואז בחודש ניסן יברך ויהא זה לכל הדיעות. אבל אם ראה את הפרחים קודם חודש ניסן, ממ"נ נכנס לסבך המחלוקת. שאם יברך קודם ניסן יפסיד את מעלת הברכה ע"פ הקבלה, ואם ימתין לניסן יכניס עצמו למחלוקת הסמ"ק והרמ"א [כביאור מחצה"ש הנ"ל]. ועכ"פ למעשה אם ראה פרחים קודם חודש ניסן, ודאי שימתין לברך עד ניסן, וכן מנהג העולם ואין לזוז ממנו.

מיהו מי שלא בירך בחודש ניסן, אף דהפוסקים ההולכים ע"פ הקבלה פסקו שלא יברך בשם ומלכות (כה"ח ס"ק א'), למעשה דעת הפוסקים שיכול לברך בחודש אייר אם רואה אילנות שיש עליהם פרחים, וכן פסקו האחרונים (משנ"ב ס"ק א, חזו"ע עמוד כה).

מהאמור נראה שאם ראה אילן פרי קודם חודש ניסן, וכעת יש עליו פרחים, ויודע שאם ימתין מלברך עד ר"ח ניסן יגדלו הפירות [ובאופן שאינו יכול לברך על אילן אחר], בכה"ג לבני ספרד ודאי שיברך קודם חודש ניסן, כיון שאח"כ אינו יכול לברך וכנ"ל, אולם גם לבני אשכנז נראה שיברך קודם חודש ניסן כיון שכך פשטות הדין ע"פ הפשט, וזה עדיף מאשר להכניס עצמו למחלוקת נוספת של ברכה על פירות שגדלו[א].

העילה מהאמור:

א. ברכת האילנות היא ברכת הראיה וצריך לברכה פעם בשנה על התחדשות האילן בפירות.

ב. אם ראה את האילן בפעם הראשונה ולא בירך, נחלקו הפוסקים אם יכול לברך בפעם השניה, ולמעשה דעת הפוסקים שיכול לברך בפעם השניה.

ג. הברכה צריכה להיות על עץ פרי שיש עליו פרחים, ואם כבר גדלו הפירות והבשילו לא ניתן לברך עליו.

ד. אם גדלו הפירות ועדיין לא הבשילו, לשו"ע אינו יכול לברך עליו, אולם המשנ"ב פסק שיכול לברך אם זו הפעם הראשונה שראה אילן זה.

ה. זמן הברכה הוא בזמן שהאילנות מלבלבים, וזמן זה בד"כ בחודש ניסן, ואולם ניתן לברך גם בחודשים אחרים [אדר, אייר] כ"ז שרואה צמיחת האילנות כנ"ל.

ו. מיהו ע"פ הקבלה זמן הברכה הוא בדוקא בחודש ניסן, שאז נעשה תיקון הנשמות.

ז. ע"מ שלא להיכנס בסבך המחלוקת [הנ"ל באות ב'], עדיף שלא יראה פרחי האילנות עד ר"ח ניסן, ועכ"פ למעשה גם אם ראה לא יברך עד שיגיע ניסן.

כא. ונראה דהוי ס"ס לחומרא שלא לברך, ספק כהסמ"ק שיש לברך על ראיה ראשונה, ואת"ל כהרמ"א שניתן לברך על ראיה שניה, ספק הלכה כהשו"ע שאין לברך אלא על פרחים ולא על פירות.

הרב יהודה טל
קהילת מסילת ישרים – רמות א'

הכשר כלים שהשתמשו בהם בגוש

א) נחלקו הראשונים בהכשר כלים אם הולכים אחר רוב תשמישו, כלומר הכשר כלי צריך להיות ע"פ רוב שימושו של הכלי כגון צלחות שרוב שימושם הוא ע"י עירוי ופעמים משתמשים בהם בכלי ראשון ממש, כגון לכסות סיר וכדומה, וכדי להכשירו מספיק כרוב תשמישו ע"י עירוי מכלי ראשון, או שצריך כלי ראשון ממש שחוששים גם למיעוט שימושו.

דעת התוס' (ע"ז עד: ד"ה דרש) והמרדכי (פסחים פ"ב סימן תקפ"ה) והגהות מיימוניות (פרק ה' הלכה כ"ד אות ה'), והראבי"ה (סימן תס"ד) ורבינו ירוחם (נ"ה ח"ב מ.) בשם התוס' שצריך לחשוש אף למיעוט תשמישו, ואף אם פעם אחת השתמש בדבר שמצריך הכשר חמור, כך צריך להכשירו.

אולם הב"י (סימן תנ"א ס"ו) כתב שדעת הרי"ף (פסחים ח:) והרמב"ם (פרק ה' הלכה כ"ד) שאין צריך לחשוש למיעוט השימוש. אכן הרי"ף והרמב"ם לא כתבו כן בפירוש אלא הב"י דייק כן מדבריהם ממה שכתבו שקערות הכשרן ע"י עירוי ולא חששו שמא פעמים השתמשו בהם בכלי ראשון, וכן למד הר"ן (ח: דיבור ראשון) בדעת הרי"ף. וכן כתב הרשב"א בתשובה שהובאה בב"י (צויין בסעיף ו' והובא בשלימותו בסעיף כ"ה), אלא שהרשב"א סובר שלענין פסח יש להחמיר כמיעוט שימושו משום חומרא דחמץ.

למעשה השו"ע פסק (תנ"א ס"ו) שהכשר כלי הוא כפי רוב שימושו וכן המנהג אצל בני ספרד, שהרב גינת ורדים (גן המלך אות נ"ג) כתב כדבר פשוט שכן הדין ורק ביאר הטעם עי"ש, וכן בשו"ת רב פעלים (ח"ג ס"ח) כתב בפשיטות דקי"ל שהולכין בכל כלי בתר רוב תשמישו, וכן הגאון שדי חמד (אס"ד מערכת ה' אות ט"ז ד"ה וראיתי) כתב שמרגלא בפום רבנן בתראי דהולכין בכלי אחר רוב תשמישו, וכן פסקו האור לציון (ח"ג פ"י שאלה י"א בהערות) ושכך המנהג, והחזון עובדיה (עמוד קמ"ז).

ב) והנה כלי אכילה כצלחות סכינים ומזלגות רוב תשמישם בכלי שני או בעירוי מכלי ראשון, ולפי זה כך הוא הכשרם לדעת מרן ע"י שיערה עליהם מתוך קומקום רותח וכדומה. אך מצוי הדבר שרוב תשמישי כלים אלו הם בגוש (כל מאכל מוצק אפילו אורז נחשב כגוש כדלהלן), ובזה יש מחלוקת הפוסקים אם דינו ככלי ראשון ממש או לא, הרמ"א ביו"ד (סימן צ"ד סעיף ז') כתב שבשר רותח שאינו בכלי ראשון וחתכו בסכין אינו אוסר את כולו, וכן מבואר בדבריו בסימן ק"ה (סעיף ג'), ולפי זה אין כלל דין גוש ודינו כעירוי מכלי ראשון. אולם הש"ך (סימן צ"ד ס"ק ל' וסימן ק"ה ס"ק ח') כתב שדעת איסור והיתר הארוך והמהרש"ל שכל דבר גוש כגון חתיכת בשר או דג או אורז או דוחן שאינו צלול אין חילוק בין כלי ראשון לשני וכל זמן שהיס"ב דינו ככלי ראשון.

ע"פ דבריהם כתב המג"א (סימן תמ"ז סוס"ק ט') שאם הניחו חתיכה רותחת בכלי שני יש להחשיבו ככלי ראשון, והביא דבריו המשנ"ב (שם ס"ק כ"ד). וכ"כ הפמ"ג (סימן תנ"א משב"ז ס"ק ט', וס"ק י"א, ושם כתב שעכ"פ אין צריך שיהיה הכלי ראשון על האש).

אמנם כל זה לבני אשכנז, אבל מדברי השו"ע (תנ"א ס"ו) אין נראה כן, שהרי כתב שקערות אע"פ שלפעמים משתמשים בהם בכלי ראשון על האש כיון שרוב תשמישן הוא

בעירוי שמערה עליהם מכלי ראשון כך הוא הכשרן. ואם נאמר שדעת השו"ע להחמיר בגוש, נמצא שאין רוב שימושו של הצלחות בעירוי אלא בכלי ראשון ממש, שהרי רוב הדברים אינם נוזלים אלא דינם כגוש, ואיך פסק השו"ע להכשירו ע"י עירוי, וע"כ שאינו סובר חומרא זו.

ובעת ראיתי שהוכחה זו ממש כתב במגן האלף (תנ"א ס"ק ז') וז"ל והנה הרי"ף והרמב"ם וכל הפוסקים, אין גם אחד שיאמר שלא יהיה סגי בקערות בעירוי מכלי ראשון, רק משום שפעמים שמשתמשים בהם בכלי ראשון, ומכאן מודעא רבא דליתא לסברת מהרש"ל שסובר שבכלי שני דבר גוש אסור וכו' עי"ש.

ג) אמנם בשו"ת מתת ידו (סימן כ"ד, הובא בשד"ח אסיפת דינים מערכת ה' אות ל"ד) הביא דברי מגן האלף ודחה ראייתו, שלא כתב מהרש"ל חומרא זו של גוש רק היכא שחתך בסכין או תחב כף לתוך דבר גוש רותחת המונח בכלי שני ובה"ג ליכא דפנות מקררות, אבל במקום שנגע גוש בדופן הקערה סגי שיגעיל בכלי שני כיון שאינו אוסר אלא כדי קליפה.

ואנא עבדא קשה לי על דבריו שהרי המג"א (סימן תמ"ז סוס"ק ט') כתב שלפי מה שמחמירים גוש אם הניחו חתיכה בשר רותח על צלחת דינו ככלי ראשון כל זמן שהיד סולדת בו. וכן מבואר לענ"ד בדברי הש"ך ביו"ד (סימן ק"ה ס"ק ח') שכתב דאם עירה תבשיל עם זבוב לקערה ונפל שם הזבוב תחלה דנאסר הקערה כדי קליפה כדין חם לתוך צונן דאין שייך לזבוב היוצא מן הרותח להיות ככלי שני, הרי להדיא דאף שלא תחב לתוכו מזלג יש בו דין גוש.

עוד כתב שם (בשו"ת מתת ידו) שאין כאן התחלת קושיא, כיון שיש לכלול דבריו בדברי הפוסקים שלכך לא מהני עירוי משום שפעמים משתמשים בהם בכלי ראשון והיינו דברים של גוש עכ"ד, ולענ"ד קשה על זה הרי גוש אינו בגדר מיעוט תשמישו שהרי גם אורז ודוחן וכל דבר שאינו נוזלי הוא גוש כמבואר בש"ך שם וא"כ אינו מיעוט אלא אדרבה הוא רוב. אמנם יש מחלוקת בדבר גוש המונח בכלי שני בתוך רוטב אם דינו ככלי ראשון או שני, שהסולת למנחה (שעל התורת חטאת כלל כ"ג) וכן צידד הפמ"ג באו"ח (סימן רנ"ג א"א ס"ק ל"ב) כתבו שאין דינו ככלי ראשון אלא ככלי שני, ולעומתם הפמ"ג עצמו ביו"ד (סימן ק"ז משב"ז ס"ק ב') והחוו"ד (סימן צ"א ס"ק י"ג) כתבו שעדיין דינו כגוש. ואם נאמר כדעת הסולת למנחה יש יותר מקום לצדד ולומר שאין רוב שימושו ע"י גוש.

ומ"מ גם אם נאמר כן עדיין ראיית האלף המגן במקומה עומדת, שהרי לא מצינו שכתבו להחמיר מיעוט תשמישו רק משום שמשתמשים על האש ולא הזכירו גוש, ומה שתירץ המתת ידו שנכלל בזה הוא דוחק, שלמה הוצרכו לומר שפעמים משתמשים על האש, כיון שגם אם לא משתמשים על האש הוא כלי ראשון.

ד) ועתה ראיתי בשו"ת רב פעלים (ח"ג אור"ח סימן כ"ח ד"ה הנה כי כן) שכתב על קערות שהם תשמיש כלי שני בלבד, וז"ל עוד נמי אין דרך אנשי עירנו לבשל תבשיל שיש בו עיסה וקמח שהוא חמץ בעין אלא כל תבשילין שלנו הם אורז ובשר וירקות ופירות האדמה בלבד, ואף אם פעם אחת בשנה יזדמן שיבשלו תבשיל של חמץ בעין אין זה רוב תשמישו, ואם לא יבצר היות מעורב באורז חיטים או שעורים בטלי במיעוטייהו וכו', עכ"ד. ומפורש יוצא מדבריו שאע"פ שהשימוש בקערה היא בדברים שהם גוש בכ"ז כתב שאין שימושם רק בכלי שני בלבד, וא"כ אתה הראית לדעת שדעת הרב פעלים שלא נוהגים חומרא של גוש, ושגם בפסח הדין כן.

וכן מבואר בדברי השו"ג (סימן תנ"א ס"ק מ"ח) שהביא דברי מהר"י וייל ששולחנות צריכים הכשר ע"י עירוי ואבן מלובן כיון שפעמים מניחים עליו פשטידא חם (והחמיר כן המשנ"ב בס"ק קי"ד), ותמה על זה השו"ג וז"ל לא זכיתי להבין מ"ש שהשולחן הוי כלי ראשון, דכלי ראשון לא הוי אלא קדירה שמבשלין בה ע"ג האור אבל משום שמניחים בה דבר חם לא משוי לה ככלי ראשון, דלו יהא ככלים שמשתמשים בו בעירוי די בהגעלה דעירוי בלא אבן או לפיד אש, עכ"ד.

ה) **וראיתי** בשו"ת אור לציון (ח"ג פ"י שאלה ו' בהערות) שכתב שאע"פ שמדברי השו"ע מוכח שלא החמיר בגוש וכן נהגו המורים לענין שבת ואיסור והיתר, מ"מ לענין פסח אף שמעיקר הדין היה אפשר להקל יש להחמיר משום חומרא דפסח.

ואנא עבדא לא ידענא מאי קאמר משום חומרא דפסח, שלא מצאנו שהשו"ע החמיר בהכשר כלים של פסח יותר משל איסור והיתר, ואדרבה להיפך בפסח היקל יותר שביו"ד (סימן קכ"א) פסק השו"ע להחמיר בסכינים שצריך ליבון, ובפסח (תנ"א סעיף ג') היקל, וכן לענין מחבת הצריך ליבון בשאר איסורים ובפסח (סעיף י"א) היקל, וא"כ למה נאמר היפך סברת מרן ונחמיר בפסח לענין גוש אף שבשאר איסורים נהגו להקל. ולא מצאנו בהגעלת כלים אפילו דין אחד שהחמיר השו"ע בפסח יותר מאשר בשאר איסורים.

וכסברא זו כתב גם השדי חמד (שם) שאף שבשאר איסורים צריך הגעלה בכלי ראשון על האש, לגבי פסח שחמץ היתרא בלע יש להקל אפילו אינו על האש. ולכן נראה לענ"ד שאין מקום להחמיר בזה.

ובעת ראיתי בספר הליכות מועד (עמוד נ"ו) שכתב שבפסח לכו"ע מחמירים בגוש להחשיבו ככלי ראשון משום חומרא דחמץ, וציין לדברי הרמ"א והש"ך והמג"א והמשנ"ב והליכות עולם (ח"ד עמוד נ"א) וחזון עובדיה שבת (ח"ד עמ' שס"ז) ולדברי האור לציון.

ולא ידעתי איך כתב לכו"ע יש להחמיר משום חומרא דפסח, הרי זה ודאי שדעת השו"ע והרמ"א והרב פעלים להקל בזה גם לענין פסח וכמו שביארנו, והן אמת שיש אחרונים שהחמירו מעיקר הדין מ"מ לא מפני זה הדין נהיה לכו"ע, והאור לציון עצמו כתב שמעיקר הדין יש להקל אלא שיש להחמיר, וא"כ גם לדבריו אין זה אלא חומרא.

ומה שהביא מדברי ההליכות עולם וחזון עובדיה, כונתו למה שכתב שם להקל בגוש לענין שבת ע"פ ס"ס דשמא אין הלכה כרש"ל, וגם אם כדברי הרש"ל שמא הוא רק לענין איסור והיתר ולא לגבי שבת. ולפי זה דייק שיש להחמיר לענין פסח כיון שאין ס"ס. ולדבריו גם בשאר איסורים יהיה אסור לפי החזון עובדיה כיון שאין ס"ס (וצ"ע למה כתב שזה משום חומרא דחמץ).

אמנם הדבר ברור שזה אינו, ולא כתב שם ס"ס רק לרווחא דמילתא, אך גם בלא ס"ס דעתו להקל, שהרי בחזון עובדיה בהלכות פסח (עמוד קמ"ד) פסק כדעת השו"ע שכפות שרגילים להשתמש בהם בכלי שני דהיינו שרגילים לערות את התבשיל מתוך הסיר או הקדירה לתוך קדירה גדולה. וכן שצלחות שתשמישם ע"י עירוי הכשרם ג"כ בעירוי, ואם דעתו להחמיר בגוש היה לו לומר שצריך הכשר בכלי ראשון, וע"כ לרווחא דמילתא קאמר, והוא פשוט.

מסקנא דמילתא חומרא של גוש היא חומרא רחוקה ולא נהגו אצל הספרדים להחמיר בה אפילו בפסח. ואפילו לכתחילה יש להקל בזה. וע"כ צלחות שרגילים לערות לתוכם גוש כגון בשר ודגים או אורז, דינם ככלי שמשתמשים בו ע"י עירוי, וכך הכשרו,

ואין צריך אפילו לכתחילה לחשוש להחמיר לגוש בפסח, ורק האשכנזים נוהגים להחמיר בזה. אמנם צלחות של מרק שרוב תשמישם הוא בדבר נוזלי ורק יש בתוכו חתיכות גוש כגון עוף ותפוחי אדמה אף לבני אשכנז אין צריך להחמיר ולהחשיבו כגוש.

הרב יוגב ביתן
קהילת מסילת ישרים – רמות א'

בדיקת חמץ ביום י"ג כשיוצא מביתו להתארח

דבר מצוי הוא באברכים צעירים בשנותיהם הראשונות, שאינם נמצאים בביתם בליל י"ד לבדוק את החמץ לאור הנר כתקנת חז"ל, משום שנוסעים להתארח אצל משפחתם כבר ביום י"ג לקראת ערב, ונשאלנו מספר פעמים מהי העצה הנכונה אשר יעשו כאשר הם חפצים שלא להחמיץ המצוה.

והנה, תחילה וראש יש לחלק את השאלה למס' נידונים:

א. זמן הבדיקה ומקומה.
ב. דין הברכה.
ג. דין ביעור החמץ הנותר.
ד. דין הביטול.

בריש פסחים (ב.) אמרינן דאור לי"ד בודקים את החמץ לאור הנר, ונתקן הדבר בזמן זה משום שאז בני הבית מצויים בבתיהם ואור הנר יפה לבדיקה, משא"כ באור היום דאמרי' שרגא בטיהרא מאי מהני, וע"כ תקנת חז"ל הייתה שצריך לבדוק דוקא בליל י"ד לאור הנר.

א. בדיקה ביום י"ג

והנה אם בדק ביום י"ג לאור הנר, פסקו האחרונים שצריך לחזור ולבדוק בליל י"ד כתקנת חז"ל.

ומקור הדברים מדברי הר"ן (ריש פסחים ד"ה ואיכא) דכתב איכא מאן דאמר, שאם בא להקדים ולבדוק בי"ג רשאי, ובלבד שיבדוק לאור הנר, ומה דאמרי' בגמ' "ואין בודקים לאור החמה וכו' אלא לאור הנר" מיירי או שעבר ולא בדק בליל י"ד או שבא להקדים ולבדוק ביום י"ג, וכן כתב הרז"ה (שם) וה"ה (פ"ב מחמץ ומצה הי"ד). אולם הר"ן דחה דבריהם, דממשמעות הירושלמי מוכח איפכא שאם בא להקדים ליום י"ג אינו רשאי, דאמר שם ר"י שאין הנר יפה לבדיקה אלא בלילה, וכן מצינו בראב"ן (הובא בטור) שבנ"א שמכבדים חדריהם ביום י"ג ומכוונים לבדוק החמץ ולבערו ונזהרים שלא להכניס שם עוד חמץ, אע"פ כן צריכים בדיקה בליל י"ד, וכתב שם הב"י דהכי נקטינן.

ופסק המשנ"ב (סי' תלג סק"א) שמי שבדק ביום י"ג צריך לחזור ולבדוק בליל י"ד, ומ"מ אינו מברך על הבדיקה, דיש פוסקים הסוברים שיוצא בדיעבד בבדיקה הראשונה.

ב. בדיקה בליל י"ג

אולם אם בדק בליל י"ג לאור הנר, מצינו מחלוקת בפוסקים אם מהני בדיקה זו.

ראש המדברים הוא הב"ח (סי תלג) וז"ל 'דלענין הלכה נקטינן כדעת רוב

הגאונים שאין לבדוק כלל בי"ג אפילו לאור הנר, ואפילו אם יהיה הבית אפל שגם ביום יוכל לבדוק יפה לאור הנר כמו בלילה, אפילו הכי לא מהני, שלא תחלוק בין ביעור לביעור' ע"כ. וביאור דבריו שחז"ל לא רצו לקבוע ימים מחולקים לבדיקה בין בנ"א השונים אלא כולם בודקים בזמן אחד. וכ"כ הט"ז (סק"א). ויעויין בלבוש (סע' א) דכתב כדבריהם אך מטעם אחר, והוא שאין נזהרים בני הבית קודם ליל י"ד מחמץ וקיים חשש שאף אחר הבדיקה יחזור ויביא חמץ.

אולם החק יעקב (סק"א) דחה דבריהם וכתב שהפריזו על המידה, ואם בדק בליל י"ג ונזהר היטב שלא להכניס החמץ אין זה זריז ונפסד, ועלתה לו הבדיקה. וראייה לדבר מספק הגמ' (פסחים ד:) במשכיר בית לחבירו בחזקת בדוק וכתבו התוס' (ד"ה המשכיר) שמדובר בי"ג, דאם לא כן בלא"ה בליל י"ד חלה חובת הבדיקה על המשכיר, וא"כ מוכח שמהני בדיקה לכה"פ בליל י"ג לאור הנר. ראיה נוספת מהגמ' (פסחים ט:) דאמר אביי לא קשיא הא בי"ד הא בי"ג, ומוכח דגם בי"ג מהני בדיקה, ודלא כהב"ח שכתב שלא לחלק בין בדיקה לבדיקה.

ומ"מ סיים שם שאם רוצה להחמיר על עצמו יכול לחזור ולבדוק בליל י"ד, אך יזהר שלא יברך ע"מ לא להכניס את עצמו לחשש ברכה לבטלה. ועוד הוכיח כן מדברי המג"א (סק"כ) והעול"ש (סק"ח) שמהני בדיקה בליל י"ג, וכן מצאנו בשע"ת (סק"ב) בשם הל' קטנות ובבי' הגר"א (סק"ג).

ולכאורה בנידון דידן י"ל דמהני אף לדעת הלבוש, שהרי לדעתו הטעם לאסור הוא רק מחשש שמא יכניס חמץ אחר הבדיקה, אבל הכא לא שייך ה"ט דהרי לא חוזר לביתו, אא"כ נימא שאף להלבוש לא פלוג בתקנת חז"ל.

ולמעשה המשנ"ב (סק"א) הכריע כרוב אחרונים דאם בדק בליל י"ג לאור הנר מהני הבדיקה ואין צריך לחזור ולבדוק, ומ"מ אם רוצה להחמיר ולחזור ולבדוק בליל י"ד, לא יברך מספק שמא יצא בבדיקה הראשונה.

והנה, יעויין בשעה"צ (סק"ה) שכתב דמשמע מהאחרונים הנ"ל דאף לכתחי' יכול לבדוק בליל י"ג לאור הנר, אך כתב בשם החק יוסף לפקפק על החק יעקב הנ"ל דאיך אמר שבודק בליל י"ג אין זה זריז ונפסד, והרי יש הפסד בברכה, דאף שמצד הבדיקה אין קפידא בדבר מ"מ מפסיד את הברכה, שכן אין יכול לברך קודם י"ד כתקנת חז"ל כפי שכתב הרמ"א (סי' תלו) שהברכה על ביעור חמץ נתקנה דווקא בליל י"ד שזהו זמן הביעור, וע"י הבדיקה מתחיל הביעור, ולכן ברכת הבדיקה היא על ביעור חמץ ולא על בדיקת חמץ, וממילא אם בודק לפני ליל י"ד לא נתקנה הברכה, [ואע"ג שבבה"ל (שם ד"ה ולא) נשאר בזה בצ"ע, מ"מ אחרונים רבים פסקו כדברי הרמ"א, ועוד דהוי ספק ברכות].

וכתב החק יוסף עצה על כל פנים לא להפסיד הברכה, והיא, שאחר ששאר הבית יבדוק בליל י"ג ישייר חדר א' בבית לבדוק בליל י"ד, וע"י כך יקיים דברי הב"ח שלא לחלק בין בדיקה לבדיקה וכן לא יפסיד הברכה.

ג. ביעור המזון

והנה לגבי ביעור חמץ מצינו מחלוקת בגמ' (פסחים כא.) בין ר"י לחכמים, דלר"י בשריפה וחכמים אומרים אף מפרר וזורה לרוח או מטיל לים שנא' "תשביתו שאור מבתיכם" בכל דבר שאתה יכול להשביתו, ולהל' השו"ע (סי' תמה) פסק כחכמים והרמ"א כתב שהמנהג לשורפו כדעת ר"י, וטוב לשורפו ביום דומיא דנותר שנשרף ביום. וכ"כ המג"א

(סק"ג) שצריך לשרוף דווקא ביום, אולם מטעם אחר כדי שיזכור לבטל את החמץ, כדמצינו בטוש"ע (סי' תלד סע' ב) דטוב לחזור ולבטל החמץ מלבד הלילה גם ביום י"ד בסוף שעה חמישית קודם שעה שישית, והטעם, דבזמנם היו רגילים לקנות פת ביום י"ד לאוכלה וכן הפת ששייר בלילה לאוכלה לא נתכוון לבטלה וממילא יש לחזור ולבטל אף ביום.

וכתב הפמ"ג (א"א סי' תמה סק"ג) שהבודק בליל י"ג לכתחילה יכול לשורפו בלילה, וטעמו דאע"ג שהמהרי"ל כתב ששורפים את החמץ ליום המחרת משום שע"י כך יזכור לבטל את החמץ, הכא לא שייך טעם זה לגבי הבודק קודם זמנו, שהרי מבטל החמץ בלילה ולא ביום כדמצינו גבי היוצא בשיירה שמבטל בלילה ולא ביום. ואף לשיטת הרמ"א שכתב שיש לשרוף ביום דומיא דנותר, כבר כתב בכה"ח (סקט"ז) על דברי הרמ"א שטעמו אינו שייך לגבי הבודק קודם ליל י"ד, שהרי כל מה שאמרו לשרוף ביום היינו ביום י"ד שהוא זמן איסורו דומיא דנותר, אך בבודק בשאר הימים כגון היוצא בשיירא, לא שייך לדמות לנותר ויכול לשרוף את החמץ גם בלילה.

ד. מיני שליח

והנה בגמ' (ו.) אמר ר"י אמר רב המפרש והיוצא בשיירא קודם ל' יום אין זקוק לבער, תוך ל' יום זקוק לבער. וכתב רש"י (ד"ה קודם) שהטעם שתוך ל' יום לפני הפסח חייב בביעור, מפני ששואלים ל' יום קודם הפסח ומאז חל עליו ליזהר בצרכי הפסח, ומבואר שם שכל זה שייך אם אין דעתו לחזור בפסח, אך אם דעתו לחזור תוך הפסח מחויב בבדיקה אף מר"ה.

ולכאורה הוי מילתא דפשיטא שכל מה דאמרי' בגמ' הוא כל זמן שאין מי שיבדוק עבורו, דאם לא כן לא היינו מטריחים אותו תוך ל' יום באין כוונתו לחזור או אף לפני ל' יום ובכוונתו לחזור. וכן נמצא מפורש בלשון הטור והשו"ע (ריש סי' תלו) וז"ל "המפרש מיבשה לים או יוצא בשיירא ואינו מניח בביתו מי שיבדוק ואין דעתו לחזור תוך הפסח, קודם ל' יום לפני הפסח א"צ לבער, וכשיגיע הפסח יבטלנו בליבו" וכו', וכ"כ החק יעקב (סק"ב) "אבל אם הניח מי שיבדוק א"צ לבדוק דשלוחו של אדם כמותו", וכן הסכמת האחרונים.

ה. ביטול החמץ

אולם יש להעיר, דאף אם ישתמש בעצה הנ"ל למנות שליח [וזאת כמובן שהשליח עביד שליחותיה ויבדוק כדבעי בחורין ובסדקין], מ"מ את הביטול עדיף לכתחילה שיעשה הבעלים, שכן יש מחלוקת ראשונים בדבר, שהר"ן (ג: בשם בעה"ט) כתב שמסתבר דהשליח מבטל החמץ שכן רק בהפרת נדרי אשתו והשואל את הפרה מצינו מחלוקת תנאים אם שלוחו של אדם כמותו, דבשואל את הפרה כתיב "בעליו" ובהפרת נדרי אשתו כתיב "אישה יקימנו", אבל בעלמא כו"ע מודו דשלוחו של אדם כמותו. מאידך הריטב"א (ו:) ס"ל דאין שליח יכול לבטל החמץ, משום שביטול מתורת הפקר נגעי בה, ואם אמר אדם לחברו הפקר אתה נכסיי אין בכך כלום, וע"כ לא מהני לבטל החמץ ע"י שלוחו.

וראה בב"י (סי' תלד ד"ה ושלוחו) שהשיב על טענה זו, שאף אם ביטול מדין הפקר, מ"מ כיוון שהחמץ אינו ברשותו של אדם אלא עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, סגי בגילוי דעת דלא ניחא ליה דלהוי ליה זכותיה בגויה כלל. וכ"פ הטוש"ע (סע' ד). אומנם כל זה דוקא שציווה לו בפירוש שיבטל חמצו ולא רק שיבדוק את ביתו, כמו שכתב המג"א (סק"ט). ודעת הב"ח דאין להקל לבטל ע"י שליח, וכן נמשך אחריו עט"ז עי"ש.

ו. מצוה בו יותר מבשלוחו

אחר כל זאת, יש לנו לדון בדין מצוה בו יותר מבשלוחו, באופן שנוסע מביתו לפני ערב פסח, האם עדיף שיבדוק בלא ברכה בליל י"ג, או שמא עדיף למנות שליח שיבדוק בליל י"ד ויברך כהלכה. ובשבה"ל (ח"ט סי' קיח אות ב) כתב דמצוה בו יותר מבשלוחו, עדיף מלעשות המצוה ע"י שליח אע"ג שהשליח עושה מן המובחר יותר, והוכיח שם מדין נר חנוכה שזה דוקא אם עכ"פ יכול בעה"ב לברך על המצוה, אבל כל שלא יכול לברך מדין הפוסקים לא רק שחסר לו ברכה, אלא זהו סימן שלא קיים המצוה כתקנת חז"ל אע"פ שנתקיימה המצוה לבסוף. וע"כ אם ננקוט כהפוסקים שאין לברך על בדיקה לפני ליל י"ד, אין המצוה כתקנה וכצורתה, ובדיקה ע"י שליח שיברך, עדיפה על פני מצוה בו יותר מבשלוחו, אך כל זאת בתנאי שהשליח לא יזלזל בעצם הבדיקה.

וחכנו בדעתנו האם יועיל להציע לבעה"ב שלא יפסיד הברכה, דמאחר והולך להתארח כבר ביום י"ג ושוהה שם בליל י"ד, שישכור החדר בתשלום מהמארח וע"י כך יקנה החדר דהוי כביתו, ואחר שיכניס ויאכל שם חמץ יקיים בו את הבדיקה כדת וכדין, דלכאורה אין זה גרוע מאדם שמתארח בבית מלון וקונה החדר לשהות ולהתאכסן שם לאותם ימים דהוי כביתו לכל דבר. אך לאחר מחשבה נראה שאין ממש בעצה הנ"ל, דהרי לרוב מתארח אצל מכריו וסמוך על שולחנם כל זמן החג ואין משלם על כך, ואם כן אין זו אלא הערמה בעלמא, דאין גובה התשלום משקף את כלל עלות השהות והאירוח, ועוד לא מוכרח הדבר כלל שהחדר חשיב כביתו, ואינו דומה לשוהה בבית מלון שעושה שם כתשמישי ביתו. ולכן מהיות טוב אם רוצה יכול לעשות הכי אחר שכבר בדק את ביתו בליל י"ג כדבעי, שאם תועיל עצה הנ"ל יוצא בה ידי חובת הבדיקה, ואם לאו יוצא במה שכבר בדק בליל י"ג בביתו, ומ"מ לעניין הברכה ודאי שלא יכניס את עצמו בספק ברכה לבטלה, אלא ישמע הברכה מבעה"ב ויתכוון לצאת ואח"כ ילך ויבדוק החדר שדר בו.

ואחר כל זאת מצאתי און לי בשבה"ל (ח"ד סי' מד) שכתב שבמקרה הנ"ל הוי שכירות רעועה, חדא דאין כל ההשתמשות של השוכר, ועוד ריעותא דכנראה השכיר לו רק לקיים מצות בדיקה ולא השכיר לו מכאן ואילך, ואם יאמר שהשכיר לו מכאן ואילך אולי זה מעשה שחוק והערמה בעלמא, ועי"ש שכתב דמ"מ אם רוצה לברך יעשה זאת ע"י שישמע מבעה"ב.

ז. ההלכה למעשה

המורם מכל האמור, דלכתחילה עדיף שאם יכול להישאר אף מעט בליל י"ד, יקיים הבדיקה בעצמו על פי העצה שכתב החק יוסף הנ"ל, שיבדוק כל הבית בליל י"ג בכוונה לבער החמץ וישייר חדר אחד, ובליל י"ד יעשה הבדיקה כתקנה על החדר הנ"ל עם מנהג הפתיתים, וכך יחסוך מחד זמן רב ועיכוב, ומאידך יקיים המצוה בשלמותה.

ואם אינו יכול להישאר ולו מעט לבדיקת חמץ בביתו ומחויב לצאת לדרך כבר ביום י"ג, ימנה שליח לבדוק החמץ בביתו כדבעי, מדין שלוחו של אדם כמותו וע"י כך מקיים המצוה כתיקונה, ומ"מ יש לזכור שלכתחילה עדיף שהבעלים יבטל את החמץ ולא השליח ע"מ שיצא חובת כל הפוסקים.

ואם גם זאת אינו יכול משום שאינו מוצא שליח אשר יוכל בערב כזה לחוץ לבדוק את ביתו וכו', יסמוך על רוב הפוסקים ויבדוק בליל י"ג כדבעי, וכאשר יגיע להתארח, מדין היות טוב יכול ליתן תשלום למארח ולבצע בדיקה בחדרו, וכל זה רק באופן ששומע ברכה מבעה"ב ואינו מברך בעצמו.

ובמקרה שבודק בליל י"ג, יכול אף לשרוף את החמץ לכתחילה כבר בלילה, ואין לו שום חיוב לעכבו עד יום י"ד בבוקר לחכות לזמן איסורו, וכפי שהערנו לעיל.

הרב יצחק אלחנן הורב
קהילת אמרי חיים – נווה יעקב

גדר בדיקת חמץ וברכתה ודימויה להדלקת נר של שבת

דין הדלקת נרות בשאר חדרי הבית

כתב במגן אברהם (סימן רסג ס"א) לגבי נר שבת, שמלבד הנר שמדליק במקום האכילה צריך להדליק נר גם בשאר חדרי הבית כדי שלא יתקל בעץ ובאבן, ומכל מקום את הברכה מברך על הנר שבמקום האכילה. ובביה"ל (ד"ה בחורים) כתב שבהדלקה שבמקום האכילה פוטר את ההדלקה שבשאר החדרים.

ובראשונים כתבו שהאשה תדליק את נר השבת משום שהיא מצויה בצורכי הבית, ועוד משום שהיא כיבתה נרו של עולם. ובאור זרוע (ח"ב סי"א) כתב שלמדו הלכה זו מהמשנה בפרק במה מדליקין, דעל שלש עבירות נשים מתות בשעת לידתן וכו' על הדלקת הנר. והגר"ז שם כתב שאת הנר שבשאר החדרים ידליק הבעל.

וצריך להבין א' - למה ומה נשתנה נר זה מהנר שבמקום האכילה ששם האשה מדליקה[כב]. ב' - עוד יש להקשות מאי שנא הדלקת נרות שבת מבדיקת חמץ, דבשו"ע (סימן תלב ס"ב) כתב שאם בעה"ב רוצה יעמיד מבני ביתו אצלו בשעה שהוא מברך ויתפזרו לבדוק איש איש במקומו על סמך ברכה שברך בעה"ב [וביאר שם הגר"ז כדי שלא יעשו מצוה בלי ברכה], ואף לענין שבת נימא ששצריך שישמע הבעל את הברכה מאשתו קודם שידליק, ומדוע הפוסקים לא הזכירו זאת[כג]. [שו"ר שכן הקשה הקצות השולחן (סקי"ב) ודן בזה בשו"ת רב פעלים (סימן נ), ובספר חובת הדר כתב שאין לברך על ההדלקה שבשאר החדרים].

ההדלקה בשאר ההדרים הידור או חיוב

אלא שיש לדון בגדר ההדלקה בשאר החדרים האם הוא הידור מצוה בעלמא, או שהוא חלק מהמצוה עצמה. ואי נימא שהיא בתורת הידור בעלמא, שפיר יש לחלק בין בדיקת חמץ דבעינן ברכה בכל החדרים הואיל והבדיקה שם הינה מעיקר הדין, ולכן צריך לשמוע את הברכה ורק אז לבדוק, משא"כ בהדלקת נרות בשאר החדרים שהיא הידור, ולכך אין דין למדליק לשמוע את הברכה מהמברך.

ובאמת בשו"ת שבט הלוי (ח"ג סי' כד) כתב שההדלקה בשאר החדרים אינה אלא הידור, והוכיח ממה שכתב הגר"ז על הא דכתבו הטור והשו"ע "נר שבת יהיה זהיר

כב. ובאמת בשו"ת אור לציון (ח"ב בהערות להלכות הדלקת הנר) כתב שגם את הנר שבשאר החדרים תדליק האשה.

כג. בפרט לאור דברי הגר"ז שהבעל מדליק ולא האשה קשה שהיה לפוסקים להזכיר דין זה.

לעשותו יפה" [על פי הגמ' הרגיל בנר הוי ליה בנים תלמידי חכמים. גר"א] דזהו דוקא בנר שמדליק במקום האכילה אבל בנר שמדליק בשאר החדרים אין את הדין שיהא זהיר לעשותו יפה, ואי נימא שגם בשאר החדרים ההדלקה היא מעיקר הדין ולא בתורת הידור מאי שנא[כד].

אלא דלכאורה יש לדחות ראיה זו, ולבאר את הגר"ז על פי מה שכתב הערוך השולחן בריש הסימן לבאר את הסתירה בדברי הרמב"ם, שבמקום אחד כתב שנר שבת הוא מ"כבוד שבת" ובמקום אחר כתב שהוא מ"עונג שבת". שאין הכי נמי איכא בנר שבת תרתי גם כבוד שבת בזמן הסעודה, שאף שאיכא אור מוסיף הנר כבוד לסעודה, וכן איכא בנר גם עונג שבת שלא יכשל בעץ ובאבן (וע"פ זה כתב לבאר את השו"ע באוכל בחצר. יעוין שם). ומצאתי באור זרוע שמדויק ממש כדבריו, שכתב שידליק את הנר שעל השולחן אחר שמדליק את שאר הנרות שבשאר המקומות שבבית, "שזה הנר בא לכבוד שבת" ומשמע שהנרות שבשאר הבית אינם מכבוד שבת. ועפי"ז אפשר שכוונת הגר"ז היא, שבנרות שבשאר החדרים שהמצוה היא האור היוצא מהנר, אין דין לעשות את הנר עצמו יפה, משא"כ בנר שבמקום האכילה שבא לכבוד שהרי יש אור בלעדיו, שם המצוה בנר עצמו לכך צריך לעשותו יפה.

ואין להקשות אמאי אין צריך לעשות את הנר שבשאר החדרים יפה, ומאי גרע ממכשירי מצוה שמצינו שיש בהם דין הידור מצוה. הואיל והכא הנידון הוא לא ההידור הרגיל שבכל המצות, אלא הידור עם זהירות מיוחדת שיש בנר שבת, וכלשון הטור והשו"ע "יהיה זהיר לעשותו יפה" שלא מצינו בשאר המצות וכמו שהזכרנו לעיל מדברי הגר"א בזה, ומהיכי תיתי שנאמר דין זה גם במכשירי מצוה.

ולפי ביאור זה ניחא נמי הא דכתב הגר"ז שאת הנר שבשאר החדרים ידליק האיש, משום שיש ב' חלקים במצוה, ואף שמוכח מהמשנה של ג' נשים מתות בשעת לידתן שהאשה זכתה במצוה של הדלקת הנר, אפשר שזה רק על החלק של כבוד שבת ולא מוכח משם שגם בחלק של העונג שבת זכתה האשה, וכמו שכתבו הפוסקים שהבעל יטיב את הנרות אף שבהדלקה עצמה האשה זכתה[כה].

ובאמת בשו"ת רב פעלים (שם) מוכח שההדלקה בשאר החדרים אינה הידור, וכן מורה פשטות לשון העולת שבת שהביא המשנ"ב (בסעיף י). ואם כן הדרא קושיא לדוכתא מאי שנא מבדיקת חמץ.

איברא שגם אי נימא כדברי השבט הלוי קושיא במקומה עומדת, שהרי

כד. ויש להקשות משעה"צ (סימן תרי סק"ו) דלכאו' מוכח מיניה שמברכים על הנרות שבשאר החדרים, שתמה על הב"ח שכתב שגם במקום שנהגו להדליק נר ביוהכ"פ בברכה, לא יברכו על הנרות שמדליקים בבית הכנסת ועל גבי החולים משום דלית ביה משום שלום בית, והשעה"צ הקשה למה בנר שעל גבי חולים אין שלום בית הרי המשמשים שלו צריכים לראות מה להביא לו. ומהב"ח אין להוכיח להיפך שאין מברכים על הנרות שבחדרים, משום דביוהכ"פ ההדלקה היא מחמת מנהג ואפשר שנהגו רק במרכז הבית שהוא עיקר השלום בית, וכעין סברת המרדכי שהביא שם הב"י, ועוד שביוהכ"פ אין דין עונג אלא רק דין כבוד, וי"א שההדלקה בשאר החדרים היא משום עונג.

כה. ולפי חילוק זה נראה שהמדליק בנר גזול אם מדליק בשאר החדרים יצא, דהמצוה אינה בנר, וכמו שהתוקע בשופר גזול יצא, דהמצוה היא הקול והקול אינו גזול, משא"כ אם ידליק את הנר שבמקום האכילה בנר גזול. וצ"ע.

נחלקו האליה רבה והפרי חדש (עיין שו"ת רעק"א תנינא סימן י לענין נר חנוכה) האם מברכים על הידור, ולמ"ד דמברכים על הידור עדיין קשה למה לא צריך לשמוע את הברכה קודם שמדליק בשאר החדרים.

ההילוך בין הדלקת הנר לבדיקת חמץ

אלא שנראה ליישב באופן אחר, דהברכה שמברכת האשה על הנר שבמקום האכילה מתייחסת לכל בני הבית, שהרי ההדלקה מתייחסת לכל בני הבית, ומצוה בלי ברכה היא מצוה פחותה (יעוין בשו"ת מנח"ש תנינא סי' נח א"ד), ולכך כשהם מדליקים בשאר החדרים אינם צריכים לחזור ולברך. וכן יעוין בלשון האשל אברהם בוטשאטש שהאשה היא שליח על הברכה[כג].

[וכה"ג מצינו לענין ברכת שעשה ניסים בנר חנוכה, שלדעת הרבה פוסקים אכסנאי שמדליקים עליו בביתו אינו מברך ברכת הרואה. ואף שאפשר לדחות דהתם מעיקרא גדר החיוב בברכת שעשה ניסים הוא חובה על הבית, שאחד מבני הבית יברך שעשה ניסים, ואף שאין הברכה מתייחסת לכל בני הבית, שפיר התקיימה החובה וכמו שכתב הפנ"י (שבת כא:), אבל הדלקת נרות מנלן שזה חובה על הבית.

מכל מקום אפשר להוכיח מברכת שהחיינו, דמסתברא שגדר החיוב בברכת שהחיינו הוא הודאה של כל אחד מבני הבית בפני עצמו, ולא שיש חיוב על הבית שאחד מבני הבית יברך שהחיינו, ואף על פי כן כתוב במ"א (תרעו ס"ג) שאכסנאי נפטר בברכת שהחיינו שבירכו עליו בביתו, וכשמגיע לביתו ביום השני לא מברך שהחיינו[כד].

ואף שעדיין יש מקום לחלק ולדחות, דבברכות שעשה ניסים ושהחיינו המצוה והברכה מתקיימים בזמן אחד, משא"כ בהדלקת נרות שבת שיש עוד מעשה מצוה בהדלקה שבשאר החדרים, ומהיכי תיתי שגם במקום כזה רבנן תיקנו ליחס את הברכה של המברך לכל בני הבית. מכל מקום נראה דהואיל ומתחילה המצוה בהדלקה שבמקום האכילה ועל זה חלה הברכה, שפיר הוי עובר לעשיתן, וכמו שמצינו שהברכה שבבדיקת חמץ היא הברכה בשביל הביעור חמץ אף שנעשה בשני זמנים, ולא חשבו את הברכה כאינה עובר לעשיתן[כה].

אלא שצריך להבין מדוע גם בבדיקת חמץ לא תיקנו חכמים שהברכה של הבודק תתייחס לכל בני הבית, גם בלי שיעמוד ליד המברך.

ונראה לחלק שבבדיקת חמץ אין הברכה מתייחסת לכל בני הבית משום שגדר המצוה שונה, דבהדלקת הנר החיוב על הגברא[כו] של כל אחד ואחד מבני הבית במשותף, וכשאחד עושה את המצוה חשיב שכולם קיימו, משא"כ בדיקת חמץ החיוב הוא על הבית, וכשאחד מקיים את המצוה כולם

כג. ובכל שליחות במצות השליח מברך על המצוה מדין שליחות כמבואר במשנ"ב (תלב ס"ב), אלא שהכא איכא טפי שהברכה מתייחסת למשלח לענין שממשיך לעשות מעשה מצוה נוסף על סמך ברכה זו.

כד. יעוין ברמב"ם (ברכות פי"א ה"י) ובמשנ"ב (ס"ח סקי"ג).

כה. ואף שיש מצבים שהבעל מדליק בשאר החדרים לפני שהאשה תדליק במקום האכילה, ונמצא שלא בירכו על נר זה. אפשר שבזה סמכו רבנן על הברכה שתברך האשה בהמשך, וכמו שיש פוסקים שסוברים שאפשר לברך אחרי ההדלקה, הואיל והדלקת נרות היא מצוה מתמשכת.

כו. וקצת ראיה ממה שיש שכתבו לבאר למה לא מברכים על מצות כבוד ועונג שבת, וביארו שהברכה על הנרות היא פוטרת את כל הכבוד והעונג שבת (יעוין מ"ב משנה אחרונה סי' רמב).

נפטרו[ל], וכדמוכח מהפר"ח (סימן תלב) שכתב להוכיח שמי שיש לו כמה בתים שיש ביניהם הפסק הליכה, צריך לברך על בדיקת כל בית בפני עצמו הואיל וההליכה הוי הפסק, וכמו שמצאנו שהמתעטף בטלית קטן בביתו והולך לביהכנ"ס ומתעטף שם בטלית גדול שצריך שוב לברך. ואי נימא שבבדיקת חמץ החיוב הוא על הגברא לא מובנת ראיית הפר"ח, דבציצית כל ציצית היא מצוה בפנ"ע ולכן ההליכה היא הפסק, משא"כ בדיקת חמץ שהיא חובה על הגברא והוי מצוה אחת מתמשכת, אין ההליכה הפסק הואיל והחיוב הוא חיוב אחד גדול וכבר התחיל לקיים את המצוה[לא].

ב' היובים בבדיקת חמץ שמא יבוא לאוכלו ושמא לא גמר לבטל

איברא דאף שהוכחנו שהגדרים שונים, הא גופא תמוה למה הגדרים בהדלקת נרות ובבדיקת חמץ שונים, הרי בשניהם החיוב מוטל על כל בני הבית בצורה שווה, ובשניהם זה מצות שנעשות בבית המשותף, ולמה רבנן נתנו למצות אלו גדרים שונים.

ונראה לבאר החילוק באופן אחר,[לב] דהנה מצאנו בפוסקים ב' סיבות לחובת בדיקת חמץ, א' - מחשש שמא לא גמר לבטל בלב שלם ויעבור על בל יראה. ב' - מחשש שמא יבוא לאכול את החמץ. וההבדל ביניהם שהחשש השני הוא גם בחמץ שאינו שלו. ונראה שאף שיש חיוב בדיקה משותף לכל בני הבית מהטעם של החשש שמא יבואו לאכול את החמץ, מכל מקום על חיוב זה לא תיקנו ברכה, וכמו שהוכיח הגר"ז (סימן תמו בקו"א סק"א ובסימן תמב ס"כ)[לג] שרבנן תיקנו ברכה רק במקום שיש את החשש של שמא לא גמר לבטל בלב שלם, אבל כשיש רק את החשש של שמא יבוא לאוכלו לא תיקנו ברכה. והואיל ולבעל הבית יש חיוב בדיקה נוסף בפני עצמו שאינו קשור לשאר בני הבית, שהוא חיוב לבדוק גם מחמת החשש של שמא לא גמר לבטל בלב שלם, שהרי הוא בעל הממון והוא העובר על בל יראה, ורק על חיוב זה תיקנו חכמים ברכה, צריכים הם לשמוע את הברכה ממנו, הואיל ורבנן לא תיקנו שהברכה שהוא מברך תתייחס לכל בני הבית שהרי החיוב הזה מוטל רק עליו, ואם לא ישמעו את הברכה ממנו נמצא שהם עושים את מצות הבדיקה מחמת שמא לא גמר בלבו לבטל בלב שלם בלא ברכה, [ואף שיש להם מצות בדיקה מחמת החשש שמא יבוא לאוכלו, מכל מקום מקיימים גם את המצות בדיקה הנפרד של הבעל הבית, ואותו הם עושים בלא ברכה].

משא"כ הדלקת נרות שהחיוב שווה לכל בני הבית, שהרי הבית משמש את כל בני הבית ואצל כולם שייך את החשש של שמא

ל. ואין להקשות אם בדיקת חמץ אינה חובת גברא, מדוע היוצא מביתו ולא יכנס עד הפסח למקום שיתחייב בבדיקה, אף שנכנס לביתו גוי מחויב הישראל היוצא לבדוק (כמבואר בסימן תלו ס"ג), דהתם הטעם שמחויב לבדוק הוא משום שאסור לאדם להפקיע עצמו ממצות, כמו שמצינו לענין חיוב מעשר במפקיר תבואה ממורחת, ועשיית עיסה פחות משיעור חלה, אף שזה לא חובה על הגברא.

לא. וגם המאמ"ר (שם) שחולק על הפר"ח, לא מוכרח שסובר שבדיקת חמץ היא חובת גברא.

לב. ובלי להגיע לחידוש העולה מדברי הפר"ח שיש חילוק בין חיוב על הגברא לחיוב על הבית.

לג. והלך בדרכו התהילה לדוד בביאור למה אין חיוב ברכה על בדיקת חמץ בביהכנ"ס ורק אם רוצים יברכו, שכתב שזה תלוי אם הגבאים הבודקים יתכוונו לזכות בחמץ כשימצאו אותו. והרחבנו בזה במאמר בדיקת חמץ לבחורי ישיבות.

יתקל בעץ ואבן, וכל בני הבית מחויבים בכבוד שבת בשווה ויש להם חיוב משותף, לכך צורת התקנה היתה שכשאחד מבני הבית מדליק ומברך, המצוה והברכה מתייחסים לכל בני הבית כמו שמצינו בנר חנוכה[לד].

העולה מהאמור - דשפיר הא דמשמע מסתימת הפוסקים שאין צריך המדליק את האורות בשאר החדרים לשמוע את הברכה מהאשה שמברכת על הנרות שבמקום האכילה.

הרב עזרא רפול
קהילת שערי תורה – גני איילון לוד (אחיסמך)

בענין בדיקת חמץ בערב פסח אם יש לה עיקר מן התורה

א) איתא במתניתין (פסחים ב.) אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר, ובגמ' (ו:) אמר רב יהודה אמר רב הבודק צריך שיבטל, ומסקנת הגמ' שם דצריך ביטול גזירה שמא ימצא גלוסקא נאה ודעתו עילויה. חזינן שצריך גם בדיקה וגם ביטול, וצריך לדעת מה מועיל מדאורייתא ומה הוסיפו מדרבנן.

בתוס' (ד"ה אור לארבעה עשר) הקשה עד כמה שצריך גם ביטול וביטול מועיל מדאורייתא, א"כ מדוע המשנה אומרת לעשות בדיקה, שיעשה רק ביטול ויועיל. ויש לדייק מדבריו דשפיר הבין תוס' דאף בדיקה מועילה מהתורה לגמרי בין לחמץ ידוע ובין לחמץ שלא ימצא בבדיקה, אלא שמאחר שתיקן ר"י אמר רב גם ביטול, והביטול הרי מועיל מדאורייתא, א"כ מדוע המשנה לא אמרה שיבטלו ושפיר טפי.

ובר"ן (ב.) הביא את דברי התוס' ונראה דהבין בשאלתו באופן אחר, דאמאי כתב רש"י שע"י הבדיקה לא יעבור בבל יראה ובל ימצא, הרי צריך ביטול והוא זה שמועיל מדאורייתא. ומשמע מצורת השאלה שהבין הר"ן שהבדיקה לא מועילה מדאורייתא, שהק' מדוע כתב רש"י שלא יעבור עליו בבל יראה היינו דס"ל שלא מועיל מהתורה ולכן אינו מקיים את הבל יראה ולכך צריך ביטול. ויש להוכיח כהבנת התוס' דודאי ע"י בדיקה לבד שפיר מועיל מהתורה לקיים את הבל יראה, והיינו לגבי החמץ הידוע, אבל לגבי חמץ שאינו ידוע אין שום איסור אם אינו מוצאו ומדאורייתא לא צריך לבטל, דהנה הגמ' אומרת הבודק צריך שיבטל מאי טעמא, ואם לגבי חמץ שאינו ידוע עובר עליו א"כ פשיטא למה צריך שיבטל ומה שאלה הגמ'. עוד יש להוכיח מהמשך דברי הגמ' שם שהגמ' שואלת ולכשימצא יבטלנו, ולכאורה חזינן דלמפרע ודאי אינו עובר עליו ללא ביטול דא"כ היה צריך לבטל למפרע, אלא ודאי כדאמרן דע"י בדיקה לבד קיים חיוב התורה, וצריך להבין מדוע הר"ן הבין אחרת.

לד. אין הכוונה שהגדרים ממש שווים לנר חנוכה, שהרי בנר חנוכה אכסנאי שמדליקים עליו בביתו לפי הרבה פוסקים הוא פטור, ובנר שבת הוא לא פטור, (והחילוק פשוט משום שיש לו במקום שנמצא את החשש שמא יתקל בעץ ואבן ודין כבוד שבת ואכמ"ל). אלא רק כדוגמא שבשניהם שייך שהמצוה והברכה מתייחסים לכל בני הבית.

ב) מ"מ שיטתיה דהר"ן דודאי בדיקה לבד מועילה מהתורה וכן ביטול לבד מועיל מהתורה, ומדאורייתא ל"צ את שניהם, אלא שהתנא דמתניתין סבר דעדיף לעשות בדיקה על פני ביטול, לפי שליבות בני האדם אינם שוות וחיישינן שאם יעשה ביטול לבד דעתו לא תהיה שלמה ויעבור על בל יראה, או מפני שמא יבוא לאוכלו, ולכך כתב התנא דעדיף בדיקה והיא מועילה מהתורה אף ללא ביטול, אלא שתקנו חכמים שבנוסף אף יבטל, וזה דברי ר"י אמר רב שמא ימצא גלוסקא נאה ודעתיה עילויה, ואע"פ שאם יבערנו מיד שפיר דמי ולא יעבור כיון שעשה את חיוב התורה לבדוק, מ"מ אם ישהנו יעבור עליה ולכן תיקן מדרבנן שאף יבטלנו מעיקרא.

שיטת הרמב"ם וכן רבינו יחיאל בן הרא"ש המובא ברבינו פרץ דמדאורייתא צריך ביטול כדי לא לעבור בבל יראה. ונראה דמדאורייתא לא מועיל בדיקה, וביאר ר"י דהטעם שהוסיפו חכמים בדיקה על הביטול כדי שיזכור לעשות הביטול דפעמים שישכח הביטול משום שהוא בדיבור בעלמא ולכן תיקנו בדיקה לזכור הביטול, וכן בטור (סי' תל"א) ועיי"ש בב"י דבדיקה חיובה היא רק מדרבנן.

ג) והנה יש לדון היאך נקטינן לדינא, האם כדעת הר"ן וסיעתו דבדיקה הוי מדאורייתא, או שמא כשיטת הרמב"ם וסיעתו דהוי רק מדרבנן. והנפק"מ בפשטות תהיה היכא שבדק ואח"כ מצא חמץ שאינו ידוע האם עובר למפרע אי לאו, דלר"ן כיון שהבדיקה מדאורייתא ודאי שאינו עובר עליו מחמת שבדק ועשה המוטל עליו, ולדעת הרמב"ם דבדיקה הוי מדרבנן ומדאורייתא צריך ביטול, הרי שהיכא שבדק ולא ביטל לכאורה יעבור למפרע.

ג) כתב הטור (תל"א ב') דיש להזהר שלא להתחיל בשום מלאכה וכן לא ילמוד עד שיבדוק, והביא דכתב רבינו יונה שאם התחיל ללמוד מבעוד יום שאינו צריך להפסיק, ותמה שם הטור דהרי טעם הענין שאם ילמוד יטרד בלימודו ולא יבדוק, וא"כ מאי נפק"מ אם התחיל ללמוד אם לאו. ובב"י ביאר דסברתו משום שבדיקה מדרבנן א"כ סגי במאי שהחמירו שלא ילמד משעת הבדיקה אבל מבעוד יום דשרי, א"כ אינו צריך להפסיק אם התחיל בהיתר. וכך פסק בשו"ע שאם התחיל בהיתר אין צריך להפסיק, וא"כ ודאי דעתו דבדיקה הוי מדרבנן וכשיטת הרמב"ם, ולכך אינו צריך להפסיק אם התחיל.

במג"א (שם סק"ז) כתב, משמע דאם התחיל בלילה באיסור ודאי פוסק דבדיקת חמץ מדאורייתא כל זמן שלא ביטל וקי"ל דבדאורייתא פוסק. ולכאורה תמוה דהא בב"י הביא שנחלקו בזה וצידד שהוי מדרבנן וכדביארנו, וא"כ היאך כתב המג"א בפשיטות דהוי דאורייתא, ובמשנה ברורה (שם סק"י) הביא המג"א להלכה. ובאמת במור וקציעה עמד בזה וכותב דסותר עצמו בזה שכתב דאם התחיל ללמוד פוסק, ומנגד כתב דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי דבדיקה חומרא דרבנן הוא. ומיהו אפשר לתרץ שיטת המג"א דכונתו דכיון דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי, א"כ צורך הבדיקה ממילא הוא רק מדרבנן, אך לעולם הבדיקה מדאורייתא והבודק ולא מבטל קיים המצוה מדאורייתא, וכונתו רק שכשעושה את שניהם הוי ממילא מדרבנן.

ד) הנה אף לשיטת הר"ן דהבדיקה מהתורה מ"מ עיקר חיוב הבדיקה הוא רק במקומות שמכניסין בו חמץ, אך במקום שאין מכניסין בו חמץ אין בו חיוב בדיקה כלל, לפי"ז יש לדון דהאידנא דרגילים מקודם הבדיקה לנקות את כל הבית היטב ומקפידין שלא יכניסו בו

חמץ, י"ל דאין חיוב בדיקה מהתורה ויכול להיות שכשמתחיל לנקות אז מתחיל במצוה שנגמרת ביום י"ד בביעור, ובאמת בשו"ע (תל"ג סי"א) כתב המכבד חדרו בי"ג ומכוין לבדוק החמץ ולבערו ונזהר שלא להכניס עוד חמץ אעפ"כ חייב לבדוק חמץ בי"ד, ונראה דהיינו רק מדרבנן.

העולה מן האמור דהיום אין חיוב בדיקה מדאורייתא, ואף לשיטת הר"ן במקומותינו שהבית נקי כבר לכאורה לא יהיה דין מהתורה, ומה שכתב במשנ"ב שלפני הביטול הבדיקה היא מדאורייתא, אולי דהכונה למקום שלא ניקו כפי הדין ולכך נקט להחמיר כשיטות שס"ל שהחיוב מדאורייתא.

הרב שלמה חיים אלימלך
קהילת שערי תורה – גני איילון - לוד (אחיסמך)

בענין בדיקת חמץ בבית שניקו היטב קודם ליל י"ד

א) הנה היום הדרך לנקות את הבית הדק היטב עוד קודם ליל י"ד ונזהרים שלא להכניס חמץ לבית, ונשאלנו האם הבדיקה בליל י"ד צריכה להיות כאילו לא בדקו כלל, או שמספיק בדיקה דרך העברה בעלמא? ומה יעשה אדם שבדיקת כל חדרי הבית קשה עליו בליל י"ד?

והנה בפוסקים מבואר ד' חסרונות בבדיקה ובכיבוד הבית שקודם ליל י"ד: א. תקנ"ח לבדוק דווקא בליל י"ד כדי שלא תחלוק בין בדיקה לבדיקה. ב. תקנ"ח לבדוק לאור הנר בחורים ובסדקים, וכיבוד הבית לא מהני לזה. ג. תקנ"ח לבדוק לאור הנר דווקא בלילה ולא ביום, דבלילה אור הנר מבהיק מביום. ד. שבבדיקות שקודם ליל י"ד מפסיד הברכה, דאין מברכים אלא בבדיקת ליל י"ד. ונביא בזה דברי הפוסקים והנדונים בזה, וההכרעה למעשה בעה"י.

ב) במרדכי (פסחים סי' תקל"ה) כתב וז"ל אמרינן בירושלמי מהו שיהא צריך לבדוק מתחילה ביום לאור הנר, ומסיק שלא לחלק בין ביעור לביעור דצריך לבדוק בלילה לאור הנר, וגם אם כבדו וטאטאו את הבית מקודם לכן אפי' הכי צריך לחזור ולבדוק שלא לחלק בין בדיקה לבדיקה, וכ"פ הראב"ן והכי איתא בירושלמי ריש פסחים, רב מני בעי חצירות שבירושלים שאוכלים שם חלות תודה ורקיקי נזיר מהו צריכות בדיקה, ופריך והלא כבר בדקו מן הנותר (וא"כ בדיקה זו תהיני נמי לבדיקת חמץ) ומשני שלא לחלוק בין ביעור לביעור, מיהו בתלמוד שלנו יש אכסדרה לאורה נבדקת עכ"ל המרדכי.

ופשטות דברי המרדכי דס"ל דאף אם בדק ליל י"ג מ"מ צריך לחזור ולבדוק בליל י"ד כדי שלא לחלק בין ביעור לביעור, (לאפוקי שאין כוונת המרדכי רק אם בדק בימים שקודם י"ד, אלא אפילו אם בדק בלילות שקודם ליל י"ד צריך לחזור ולבדוק), וכ"כ בדעת המרדכי הפר"ח (ס"ס תל"ג) והחיד"א בברכ"י (סי' תל"ג או' י"ג) **עי"ש**.

והנה בפר"ח הביא מהירושלמי היפך דברי המרדכי, דבירושלמי שם איתא בזה"ל, ויתחיל בי"ג ומשני משום דרבי יוסי שאין בדיקת הנר יפה אלא בלילה, והדר פריך ויתחיל אור לי"ג ומשני אין כיני יבדוק אפילו

מר"ח ע"כ, הרי שאם בודק בלילות שקודם י"ג לאור הנר שפיר דמי.

והפר"ח מכח ראיתו כתב לחלוק ע"ד המרדכי וכתב ליישב דברי הירושלמי שהביא המרדכי דהתם מיירי שלא בדק בלילות שקודם י"ג לשם פסח (כמבואר בירושלמי שהביא המרדכי שבדקו רק מחמת נותר, ע"ש), וכדי שלא לחלק בין ביעור לביעור צריך לחזור ולבדוק, אבל כל שבדק כתקנת חכמים לשם פסח אינו מחויב לחזור ולבדוק בליל י"ד.

והחיד"א בברכי יוסף (שם) כתב לבאר שיטת המרדכי מקושית הפר"ח שמבואר להדיא בירושלמי שאם יבדוק בלילות שקודם י"ד אינו צריך לחזור ולבדוק בליל י"ד, וכתב לבאר בברכ"י שם דהמרדכי מיירי כשבדק 'ביום' י"ג אך אם בדק בליל י"ג לשם פסח כיון שנתקיים תקנת חכמים לבדוק בלילה ולאור הנר שפיר דמי, ובכה"ג לא שייך לומר שלא תחלק בין ביעור לביעור, אלא שכתב שם החיד"א שהוא דוחק ובפרט בלשון הראב"ן, דפשטות לשון המרדכי הוא כמ"ש הפר"ח דמיירי אף בבודק בליל י"ג לאור הנר, ועל כרחך לחלק כדעת הפר"ח שאם בודק בליל י"ג לאור הנר לשם פסח שפיר דמי, והירושלמי שהזכיר המרדכי מיירי רק באם בדק שלא לשם פסח.

נמצא שהבודק בליל י"ג (או קודם לכן עד ר"ח) ומכיון לשם בדיקה שפיר יצא יד"ח תקנ"ח, וכ"כ הפר"ח, וכ"ה דעת הברכ"י בדעת המרדכי, אמנם פשט לשון המרדכי משמע דלא מהני אף בכה"ג, ומחויב לחזור ולבדוק בליל י"ד כתקנ"ח שלא תחלוק בין בדיקה לבדיקה.

ג) והנה בשו"ת תרומת הדשן (סי' קל"ג) כתב וז"ל שאלה הרבה בנ"א נוהגים לטאטא ולכבד כל חדרי ביתם ב' או' ג' ימים קודם י"ד ובאור י"ד מניחים להם ג' או ד' פתיתין במקצת חדרים וכשבודקים ומוציאים אילו הפתיתים שהניחו להם בני ביתם מפסיקים שוב לבדוק שפיר דמי או לאו, תשובה יראה דמילתא דפשיטא הוא דלא יאות אינון עבדי דבגמ' פ"ק דפסחים (א.ה בבבלי ליתא, אך בירושלמי איתא והביאו המרדכי סי' תקל"ה עיין לקמן בסמוך) כתב בהדיא דאם כבדו וטאטו הבית קודם לכן אפ"ה צריך לחזור ולבדוק, אלמא דבכיבוד לחוד לא סגי, ואע"ג דמסיק התם משום שלא לחלק בין בדיקה לבדיקה ואיכא למימר דהיכא דעביד בדיקה כ"ש (-כל שהוא) באור י"ד די בכך אחר הכיבוד, דמהשתא לא תחלוק בין בדיקה לבדיקה, מ"מ כתב נמי התם טעם אחר דכיבוד לחוד לא סגי משום דילמא מישתכח בגומא וא"כ במה יצאו החדרים מחובת בדיקה, ואף כי אין להקל במצוה זו דאחמור בה רבנן טובא וצריך לבדוק בדיקה גמורה לחורין ולסדקין בכל חדרי הבית שמכניסים בהן חמץ עכ"ל.

ומבואר בדברי התה"ד דאיכא ב' טעמים לבדוק דווקא בליל י"ד, א. שלא תחלוק בין בדיקה לבדיקה. ב. דהכיבוד שקודם ליל י"ד אינו מועיל לחורין וסדקים. ונפק"מ בין הטעמים, שלטעם א' סגי בבדיקה דרך העברה שיבדוק וימצא את הג' או ד' פתיתין, דהעיקר הוא שיבדוק נמי בליל י"ד כדי שלא תחלוק בין בדיקה לבדיקה, משא"כ לטעם ב' צריך ג"כ בדיקה הדק היטב בחורים ובסדקים.

ד) והנה אם יעשה בדיקה הדק היטב בחורים ובסדקים קודם ליל י"ד, סגי בליל י"ד בבדיקה דרך העברה בעלמא דבכה"ג איכא לב' הטעמים שהזכיר התה"ד, א. שבודק ליל י"ד וא"כ ליתא לטעם משום דלא תחלוק בין בדיקה לבדיקה, ב. שבדק היטב בחורים ובסדקים דדוקא כיבוד הוא דלא מהני

לבדיקת חורים וסדקים, אך אם בדק וכיון לשם בדיקה שפיר מהני.

אלא שיש בזה ב' חסרונות, א. שהבדיקה צריכה להיות דווקא בלילה, ובדיקה ביום יש בה חסרון שאין הנר מנהיר כבלילה (עיין רש"י (פסחים ד. ד"ה ואור), **ור"ן** (א: ד"ה ואיכא) בשם הירושלמי, ומשנ"ב (סי' תל"ג ס"ק א'), ב. בחק יוסף (סי' תל"ג ס"ק כ"ו) העיר דמפסיד הברכה, שהרי אין מברכים אלא בבדיקת ליל י"ד (וכדאיתא במס' תרומות (פ"א מ"ו) ערום לא יתרום ואם תרם תרומתו תרומה, והוא משום הברכה).

והנה דעת הגר"א (ס"ס תל"ג) דהבודק באור היום של י"ג יצא בדיעבד, ולצאת אליבא דכ"ע יבדוק בליל י"ג (או קודם לכן עד ר"ח), דבכה"ג הרי בודק לאור הנר ובלילה ואור הנר מנהיר כראוי, וכ"פ בחק יעקב (שם ס"ק א') ובפר"ח (שם סי"א) והגר"א (שם) והחיד"א (ס"ס תל"ג) ובמשנ"ב (סי' תל"ג ס"ק א').

אלא דגם אם יבדוק בליל י"ג איכא חסרון מצד שמפסיד הברכה, וכמ"ש בחק יוסף הנ"ל, ולזה העצה היא שישאיר מקום אחד שאינו בדוק ואז על אותו המקום יברך, ונמצא שגם הברכה אינו מפסיד.

ה) והשו"ע (סי' תל"ג סי"א) כתב וז"ל המכבד חדרו בי"ג בניסן ומכון לבדוק החמץ ולבערו, ונזהר שלא להכניס שם עוד חמץ, אעפ"כ צריך לבדוק בליל ארבעה עשר.

ומקור השו"ע הוא בשו"ת ראב"ן (סי' ז'), וז"ל בני אדם המטאטאין ומכבדין את חדריהן ואת עליותיהן בי"ב או בי"ג ניסן, ועם כיבודן 'בודקין אותן מחמץ' ומשמרים שלא להכניס שם שוב חמץ, אע"פ צריכין לבודקן אור י"ד בשעה שבודקין במקום אשר טילטלו שם חמץ עד עתה עכ"ל.

ומבואר בראב"ן דאפילו אם בדקו בשעת הכיבוד וגם נזהרו שלא להכניס שם חמץ, מ"מ מחויבים שוב בבדיקה בליל י"ד, וטעמו מבואר שם משום שלא תחלוק בין בדיקה לבדיקה.

אלא שגם לדעת הראב"ן סגי בבדיקה דרך העברה, וא"צ לבדוק שוב בחורין ובסדקים אם כבר בדק כן קודם לכן בלילות שקודם ליל י"ד.

ובמג"א (סי' תל"ג ס"ק כ') כתב שאם משאיר חדר אחד בליל י"ד ליכא בזה גם משום הטעם שלא תחלוק בין בדיקה לבדיקה, ויכול לבדוק רק אותו המקום ששיר בליל י"ד, אמנם בשעה"צ (שם ס"ק נ"ו) פקפק בזה מחמת דאפשר שהטעם שלא תחלוק בין בדיקה לבדיקה קאי אכל הבית, ע"כ, ולפי"ז אם ישייר מקום אחד שלא יבדוק לאור הנר, ושאר הבית יבדוק דרך העברה בעלמא (שאז גם לטעם שלא תחלוק בין בדיקה לבדיקה סגי בבדיקה דרך העברה בעלמא כמבואר בתרומת הדשן שם), יצא בכה"ג אליבא דכו"ע.

והנה החיד"א במחזיק ברכה (סי' תל"ג או' ו') כתב וז"ל רוב המוני עם מקילין בבדיקה שעושין דרך העברה בעלמא כמה חדרים בשעה מועטת ואין מקפידין לבדוק יפה בחורין וסדקין כפי תקנת הבדיקה מדינא דגמרא, יש להם על מה שיסמוכו באשר הן קודם רוחצים הכל ומנקרין ומחפשין היטב, שו"ת שבסוף חידושי מהרי"ש סי' י"ב עכ"ל, והביאו בכה"ח (ס"ק פ"ה) עי"ש, והיינו כנ"ל דאף אם בודק דרך העברה בעלמא מתקיים שפיר תקנ"ח שלא תחלוק בין בדיקה לבדיקה, ומאידך א"צ לבדוק כאילו לא בדק כלל הואיל ובדק קודם לכן הדק היטב.

וזה לשון החיד"א במורה באצבע (סי' ז' או' ר') אור לי"ד בבדיקה, לא יעמוד כמו שר בבית וילך לארכה ולרחבה ותו לא, רק באמת

יחפש ויבדוק מזן אלא זן, אולי ימצא איזה דבר ששכחוהו או לא ראוהו, ואם לא עשה כן כמעט הוא כברכה לבטלה, עכ"ל, ולפי דבריו במחזיק ברכה, מיירי רק באופן שלא כיבד הבית הדק היטב קודם לכן.

ו) וגדר הבדיקה כיום לפי המציאות שמנקים היטב כל חדרי הבית, ולא ימצא בבדיקת חמץ רק מעט מן המעט פרורים שאין חיוב לבערם מן הדין, הבדיקה צריכה להיות באופן כזה שבודק שניקו היטב כל מקום ומקום, וכן ראיתי שכ"כ הגרש"ז אוירעבך זצ"ל, וע"ע בחזו"ע (הל' בדיקת חמץ הע' ז') שכתב שם שיש סמך קצת למקילים שאינם מטריחים עצמם כל כך בבדיקה בהיות שכבר בדקו וניקו באופן יסודי את הדירה לפני כן, אמנם שם כתב שראוי להחמיר לבדוק בדיקה קפדנית, עי"ש, ועי"ש לעיל (בהע' ב') שיש להקל בכיסי הבגדים שא"צ לחזור ולבודקם, עי"ש. אמנם הנ"ל הוא דווקא באופן שלא בדק בלילות שקודם ליל י"ד, אמנם אם בדק בלילות שקודם ליל י"ד יש להקל וכנ"ל.

והנה למי שקשה לו לבדוק בליל י"ד כל חדרי הבית, בכה"ג שבודק בלילות שקודם י"ד יש חסרון רק שמפסיד הברכה כמ"ש בחק יוסף הובא בשעה"צ (סי' תל"ג ס"ק ה'), ועל כן אם ישייר מקום אחד לליל י"ד ועל אותו מקום יברך אין חסרון, וכנ"ל.

ולדברי המג"א (סי' תל"ג ס"ק כ') הנ"ל שאם ישייר מקום אחד שאינו בדוק לליל י"ד, אין אף את החסרון שלא תחלוק בין בדיקה לבדיקה, אלא שבשעה"צ (שם ס"ק נ"ו) פקפק בזה, דשמא שלא תחלוק קאי על כל בית ובית עי"ש, וע"כ אם אפשר יחוש לדברי השעה"צ ויבדוק את כל הבית, אך בכה"ג סגי בבדיקה דרך העברה בעלמא, כמבואר בדברי החיד"א, וכנ"ל באורך.

ז) העולה מן האמור: אף שנוהגים היום לנקות הבית הדק היטב קודם ליל בדיקת חמץ, מ"מ מחויב לחזור ולבדוק בליל י"ד כתקנת חכמים, ולא סגי בבדיקה דרך העברה בעלמא, אלא צריך לבדוק בכל המקומות שאפשר שנכנס שם חמץ, אך אין חיוב לחזור ולבדוק היטב כאילו אין הבית נקי כלל, אלא מספיק לבדוק בכל המקומות בבית, ולראות שניקו את כל המקומות כראוי.

ומי שיש לו הרבה מקומות לבדוק, יכול אף לכתחילה לבדוק חלק מהמקומות בלילות שקודם ליל י"ד לאור הנר בחורים ובסדקים (בלא ברכה), וישייר לכה"פ מקום אחד שאותו יבדוק היטב בחורים ובסדקים בליל י"ד בברכה, ובאופן זה סגי ששאר הבית יבדוק דרך העברה בעלמא אם אפשר.

הרב יוסף טענ"י
קהילת תפארת יעקב חיים – נווה יעקב

בדין ברכת בפה"ג על כל כוס וכוס מד' כוסות

מה' שו"ע והרמ"א אם מברך על כל כוס בפנ"ע

בשו"ע (תע"ד א') שותה כוס שני ואין מברך עליו לא ברכה ראשונה ולא ברכה אחרונה כי אם על כוס של קידוש ועל כוס של בהמ"ז, ואין מברכין הגפן כי אם אחר כוס רביעי. הגה, והמנהג לברך ברכה ראשונה על כל כוס וכוס, אבל בברכה אחרונה אין מברכין רק אחר האחרון בלבד.

דין הפסק במקום דלא מצי למיכל

ובגמ' (חולין פו:) אמרינן דלדעת ר"י אסור לשחוט עוף נוסף קודם שמכסה דמו של העוף הראשון ששחט, ואמרינן דמ"מ לגבי ברכה נפיק בברכה קמא גם לגבי שחיטת שאר העופות, ומקשי מ"ש מעובדא דתלמידי דרב דתחילה אמרו הב ליבריך ובתר הכי אמרו הב לישתי, וקאמר להו דכיון דאמרו תחילה דרוצים לברך נאסר עליהם לשתות עוד בלא ברכה, וא"כ ה"נ נימא דכיון דהתעסק לכסות ליהוי הפסק וליבריך על השחיטה שוב, ומשני התם מישתא וברוכי בהדי הדדי לא אפשר, הכא אפשר דשחיט בחדא ומכסי בחדא, ע"כ תורף הסוגיא. והמתבאר בגמ' דכל היכא דלא מצי למיכל ולברוכי בהדי הדדי חשיב הפסק לברכה הראשונה וצריך לחזור ולברך שוב.

שיטת רבינו יו"ט התפלה באמצע סעודה הוי הפסק

ובתוס' שם הביאו דהר"ר יו"ט יליף מסוגיא זו דאם התפלל באמצע סעודתו דצריך אח"כ לחזור ולברך, דהרי לא מצי למיכל ולצלויי וכיון דכך הוי הפסק ומחוייב לברך שוב על אכילתו. ובתוס' שם הק' על דבריו דאטו מי ששמע רעמים באמצע אכילתו דמחוייב לברך על הרעם, וכי נימא דהוי הפסק לאכילה משום דלא מצי למיכל ולברוכי בהדי הדדי, ובהכרח דכה"ג לא הוי הפסק.

עוד הק' בתוס' דבגמ' (פסחים קב.) אמרינן דאם יצאו קצתן להתפלל והניחו חברים וכו' א"צ לחזור ולברך, והשתא אם איתא דתפילה הוי הפסק א"כ נימא צריכים לחזור ולהתפלל מחמת שהיה כאן הפסק של תפילה.

חילוק בין היכא דאיכא שהות להתפלל אה"כ להיכא דליכא שהות

מיהו נראה דההיא דהניחו מקצתן וכו' אינו קו' כ"כ על שיטת הר"ר יו"ט, משום דבפשטות יש לחלק בין היכא דאית ליה עוד שהות בכדי להתפלל להיכא דליכא עוד שהות להתפלל, ועד כאן לא קאמר הר"ר יו"ט דתפילה הוי הפסק אלא דוקא היכא דאין לו עוד שהות להתפלל, אבל כל שיש לו שהות לא נחשב הפסק. ובאמת דסברא זו מתבארת מתוך דברי הרא"ש (פסחים פ"י סי' כ"ד) דכ' וז"ל אבל אם עמד להתפלל באמצע הסעודה אפי' הגיע זמן המנחה ואין לו שהות לגמור סעודתו ולהתפלל שחייב להפסיק וא"א לו לאכול עד שיתפלל, אפ"ה ל"ה הפסק כדאמרינן עקרו רגליהם וכו', דמיירי בכל ענין אפי' אין שהות ביום דחייב להפסיק אפ"ה לא הויא הפסקה עכ"ל. הרי דהרא"ש הבין דיש מקום לחלק בין היכא דאיכא שהות להיכא דליכא שהות, רק דלא ניח"ל להעמיד בסוגייא בהכי דנראה לו דהסוגיא איירי בכל ענין.

מדוע הק' התוס' דוקא משומע רעמים

ולפי חילוק זה יש להוסיף בנותן טעם הא דהק' התוס' דאטו מי ששומע רעמים

וכו', והוא תימה אמאי הוצרכו התוס' לאתויי כהאי גוונא דשומע רעמים ולא נקטו קו' פשוטה המצוייה מאוד והכי הוו"ל דאטו מי שבירך באמצע סעודתו על יין או על פירות שאינם באים מחמ"ס וכו', ומדוע נקטו גוונא דשומע רעמים. אך להאמור ניחא דבאמת שיטת ר' יו"ט לא נאמרה אלא היכא דההפסק היה מוכרח וכגון בדליכא שהות, ועל כן לא הק' ממברך על מאכל בתוך הסעודה דזה לא מילתא שהיה מוכרח שיעשה בתוך הסעודה, אבל בשומע רעמים דמוכרח לברך בזה קשיא להו דאטו בזה הוי הפסק.

ואין להק' דאם התוס' מודו דהיה מקום לחלק בין היכא דהיה מוכרח להפסיק כגון בדליכא שהות, א"כ מה הק' מההיא דהניחו מקצתן, די"ל באמת עומק כוונתם הוא כמ"ש הרא"ש דלא ניח"ל לאוקמי הך מימרא דוקא באופן דליכא שהות, אך בעצם הראיה בודאי היה מקום לחלק בין היכא דאיכא שהות לבין היכא דליכא שהות.

ביאור החילוק בין היכא דמוכרח להפסיק להיכא דאינו מוכרח להפסיק

אלא דבאמת צריך לבאר מה טעם לחלק כן, דכיון דהחסרון הוא מחמת דלא מצי למיכל ולברוכי בהדי הדדי א"כ גם היכא דאיכא שהות נימא דהוי הפסק, דהא עכ"פ אינו יכול לאכול באותו זמן. ולכאורה נראה ביאור הענין דכיון דהכא מדין הפסק הוא דנחתינן [דאינו כמו חסרון בעצם כמו יצא ממקומו כיוצ"ב], ס"ל להך שיטה דאם היה אפשרות לאותה אכילה שתשתייך לברכה הראשונה שפיר יכולה להפטר באותה ברכה, ורק כשאין לה אפשרות כלל דמוכרח הדבר שיהיה לה הפסק, בזה אמרינן דיש נתק בין הברכה לאותה אכילה שהרי הוא מוכרח שלא להיות המשך מזמן הברכה ודו"ק.

שיטת הרא"ש דל"ה הפסק אלא בכילוק מהדבר שמתעסק בו

ובראי"ש (פסחים פ"י סי' כ"ד וכ"ה ברא"ש חולין פ"ו סי' ו' בקיצור) פליג על שיטה זו וס"ל דבודאי גם היכא דלא מצי לשתות ולברוכי בהדי הדדי אינו סיבה להחשיבו הפסק, ולא אמרינן בגמ' דמישתא וברוכי בהדי הדדי לא אפשר דחשיב הפסק, אלא דוקא במידי דהוא סיום המעשה שהתעסק בו, והיינו דבבהמ"ז הרי הוא סיום האכילה וכן כיסוי הדם הוא סיום השחיטה, וזה כסילוק מאותו דבר שנתעסק בו תחילה, ודוקא בזה אמרינן דאם לא מצי לשתות ולברוכי בהדי הדדי אז הוי הפסק. וגם בזה הביאור הוא כמשנ"ת לעיל דעיקר עניינו של ההפסק הוא מה דמוכרח למשוך ידו מהאכילה, ובזה אמרינן דאם רוצה להמשיך את אכילתו ואינו עושה מעשה המסיים את הענין שמתעסק בו אז לא איכפ"ל דצריך להמנע מאכילה, אבל אם עביד מידי דעניינו סיום הענין הראשון, וגם בפעולה זו לא מצי להמשיך את הפעולה הראשונה, זהו הפסק המחייב ברכה נוספת, ועל כן היכא דמברך בהמ"ז הוי הפסק, אבל בכיסוי דאכתי מצי לשחוט גם בזמן דמכסה אינו הפסק, ואילו בתפילה אין כאן שייכות כלל להפסק שהרי התפילה אינו סיום של האכילה.

שיטת הרי"ף דאיכא חיוב לברך על כל כוס וכוס

והנה בגמ' (פסחים קי.) איתא דאין חשש זוגות בד' כוסות משום דכל כוס הוא מצוה בפנ"ע ולא מצטרפי, ועל כן ליכא חשש לזוגות, וכ' הרי"ף (כד.) דאמרו רבואתא דכיון דכל חד וחד הוא מצוה בפנ"ע לכך מברך על כל כוס וכוס, והוסיף הרי"ף ומסייע להאי סברא [אין ר"ל ראיה לסברא דכל חד מצוה אלא הוא טעם נוסף, כן מבואר בר"ן וכן בהג' חו"י עהרי"ף כ' מסייע להאי דין היינו הכרח

לדין ולא לסברא ודו"ק, וע"ע להלן דלהרמב"ן הוי תרוייהו טעם אחד] דהרי בגמ' חולין מבואר דהיכא דלא מצי למישתא ולברוכי בהדי הדדי מצריך ברכה נוספת, וא"כ ה"נ כיון דלא מצי למישתי לכך צריך לברך בגמר ההגדה [וכן אחר כוס ג' דלא מצי למישתא בהלל לכך צריך ברכה גם על כוס ד'], ונמצא לדברי הרי"ף דאיכא ב' טעמים להצריך ברכה על כל כוס וכוס, או משום דכל חד מצוה בפנ"ע, או משום דחשיב הפסק משום דאסור לו לשתות בהגדה.

אם מותר לשתות בזמן ההגדה

ברא"ש (סי' כ"ד) כ' דמותר לשתות בין כוס ראשון לשני וכן השיג ברז"ה דאמרינן דשרי לשתות בין כוס ראשון לכוס שני ואין הפרש בין שותה לפני ההגדה לשותה בתוך ההגדה אך ברמב"ן שם השיב על קו' זו דאי משום הא ודאי לא קשיא חדא דודאי אסור לשתות בהגדה ומה דאמרו דבין הכוסות שרו היינו קודם שהתחיל את ההגדה אבל אחרי שהתחיל את ההגדה ח"ו דמותר לשתות דכיון שמזגו כוס שני והתחיל מצותו לשאול ולדרוש אינו רשאי להפסיק בשתיה והוסיף עוד דגם אם תחלוק דשרי לשתות מ"מ כשהתחיל ברכת אשר גאלנו ודאי אסור לו למישתי וממילא שפיר הוי הפסק וצריך לחזור ולברך[לה] וכ"ה בתוס' (פסחים קג: ד"ה רב אשי) דכ' דאע"פ דמותר לשתות בין הכוסות מ"מ כשמתחיל אשר גאלנו אסור לשתות ודמי לבהמ"ז דהויא הפסק עיי"ש.

שיטת הרא"ש והרז"ה דמברך רק על כוס א' וג'

וברא"ש (כ"ד) השיג על הרי"ף דכיון דדעתו להמשיך את האכילה ואין כאן מעשה המסיים את מה שהתחיל בו א"כ אין כאן הפסק ול"ד למאי דאמרינן מישתא וברוכי וכו' דהתם הוי סיום הענין ועל כן הוי הפסק משא"כ הכא שדעתו לשתות ל"ש האי סברא ואזיל בזה לשיטתו כמ"ש בסוגייא דחולין דאין מניעת השתיה לחוד סיבה להחשב הפסק [וגם עמ"ש דהוי כל חד מצוה בפנ"ע הק' הרא"ש שם דלא מצינו דברכה נפרדת זוקקת ברכה נוספת עי' בדבריו בראיות שהביא לזה] ולכן הסכים הרא"ש דא"צ לברך אלא דוקא ברכה א' וברכה ג'.

גם ברז"ה (עהרי"ף שם) השיג על דברי הרי"ף וס"ל כמ"ש הרא"ש דרק היכא דהוי דמסלק ידיו ממה דעוסק בזה הוא דחשיב הפסק אם לא מצי לשתות בהדי ברוכי וכו'.

לה. ובאמת דהוא תימה על הרא"ש דבדחייתו הראשונה כ' דשרי לשתות בהגדה דהא גם איהו מודה דבאשר גאלנו אסור למישתי וא"כ מה מהני דאין איסור לשתות בהגדה אם עכ"פ איכא איסור לשתות בזמן הברכה דהשתא איכא לדון בו דיני הפסק מכח האיסור לשתות בזמן הברכה.

ובפשטות נראה דצ"ל עפמש"כ הרא"ש [הובא בב"י רע"א] בדין פורס מפה ומקדש דאם היה עסוק כבר בשתיית יין דאינו מברך על היין אלא ברכת הקידוש בלבד אולם על הפת מחוייב לברך אע"פ שהיה עסור קודם לכן באכילת פת וביאר דהחילוק בזה דלגבי הפת איכא כאן הפסק דמוכרח להפסיק את האכילה אבל לגבי היין לא נחשב דיש עליו איסור לשתות יין דאין אנו אוסרים עליו את היין אלא אנו אומרים לו תשתה את היין ע"י קידוש דתקדש עליו ולכך לא חשיב דאיכא כלפיו הפסק ועל כן אינו טעון ברכה נוספת משא"כ לגבי הפת חשיב דאיכא הפסק ולפי"ז נראה לבאר דברכת אשר גאלנו היא גם ברכה על הכוס [דכוס שני הוא על ההגדה וצריך שיאמר עליו ברכת ההגדה ומשו"ה צריך ליטול הכוס בידו באותה שעה דהברכה קאי עליה] וממילא דמי לברכת הקידוש דלא חשיבא הפסק לגבי היין עצמו ורק אילו היה אסור לשתות בהגדה היה מקום להחשיב זאת כהפסק [לפי טענתו של הראשונה של הרא"ש דהטעם משום דמותר לשתות דקפיד דוקא דשרי לשתות בהגדה ולא קפיד בכך דאסור לשתות בברכה דאשר גאלנו].

ביאור הרמב"ן בישוב שיטת הרי"ף

וברמב"ן במלחמות שם נחית ליישב שיטת הרי"ף מהא דמצינו דברכות וכדו' לא חשיבי הפסק וכן ההיא דהניחו מקצת חברים דחזינן דתפלה אינה הפסק אע"פ דלא מצי לשתות באותו זמן ותורף דבריו שם דהא דאמרינן דכל דלא מצי לשתות ולברוכי בהדי הדדי הוי הפסק היינו דוקא היכא דהדבר מוכרח כלפי עצם הדבר והיינו כגון כיסוי שבין שחיטה לשחיטה דהרי לעולם אין יכול [לשיטת ר' יהודה] לשחוט עוף נוסף אלא רק אחרי שכיסה דמו של הראשון ונמצא דהשחיטה לעולם תהיה אחרי ההפסק [ולכך היה נחשב הפסק אי לאו דמצי לשחוט בהדי הכיסוי] ובכלל זה גם הכוסות שבין ההגדה שכך הוקבעה צורת חיובם שאינו שותה כוס שני רק אחרי אמירת ההגדה ומשו"ה חשיב הפסק משא"כ היכא דמתפלל באמצע הסעודה דאין התפלה מוכרחת להיות אחרי מעשה ההפסק לא הוי הפסק [ומ"מ גם בכה"ג דהדבר מחוייב להיות אחרי ההפסק מ"מ בעינן נמי לתוספת הסברא דלא מצי למיכל ולברוכי בהדי הדדי משום דאילו הוי מצי לשתות בזמן הברכה א"כ אין מעשה הברכה של בהמ"ז מחייב להפסיקו מהאכילה וממילא אין כאן הפסק דהרי יכול להמשיך את אכילתו אבל היכא דלא מצי לאכול בזמן שמברך וגם שדבר זה מחוייב מעצם הדבר שהוא מפסיק זה חשיב הפסק לחייב ברכה נוספת].

ולביאור זה נמצא דהרי"ף פליג גם על הר"ר יו"ט וגם על הרא"ש דמצד אחד ס"ל דתפילה לא נחשבת הפסק אע"פ דלא מצי למיכל בזמן שמתפלל ומאידך ס"ל דאיכא גווני דהוי הפסק אפי' היכא דהדבר שמתעסק בו אינו סיום הדבר כבהמ"ז אלא כהגדה דאינה סיום הענין מ"מ כיון דצריך לברך אשר גאלנו דהגדה ולא מצי לשתות כוס שני קודם לכן לכך יש להחשיבו כהפסק.

ועפי"ז ביאר ברמב"ן הא דקיי"ל דיין שלפני המזון פוטר יין שבתוך המזון ולא אמרינן דליהוי הברכה שעל הפת הפסק לגבי שתיית היין והיינו משום דאין שתיית היין שבתוך המזון מוכרחת להיות אחר ברכת הפת ועל כן אינו נחשב הפסק.

מברך בהמ"ז ודעתו להמשיך ולשתות

ולכאורה נמצא דיהיה נ"מ בין הרמב"ן להרא"ש היכא דמברך בהמ"ז ודעתו אחר הברכה להמשיך ולשתות מהיין שבירך עליו בסעודה דלשיטת הרא"ש בהמ"ז הוי הפסק דהרי בהמ"ז הוא סיום הענין [וגם לא מצי לשתות יין בשעה שמברך] אבל להרמב"ן הרי שתיית יין זה לא היה מוכרח שיהיה בו הפסק של בהמ"ז דהרי אילו בעי הוי מצי להמשיך לשתות ולא לברך באמצע אכילתו א"כ אין בהמ"ז הפסק [ורק בכוס של בהמ"ז דאינו בא אלא לאחר ברכה בזה יש להחשיבו הפסק].

אלא דבאמת נראה דא"א לומר כן דהרי מבואר בגמ' חולין דאם אמרו בואו ונברך ואח"כ אמרו בואו ונשתה דצריכים לחזור לברך ואע"פ דהתם לא היה מוכרח כלל שיהיה שתיה זו אחר בהמ"ז דאי בעו הוו מצי מעיקרא לשתותו קודם בהמ"ז וא"כ למה נחשב הפסק דמחייבינן ברכה ובאמת דדין הוא מוקשה מאוד לביאורו של הרמב"ן דנקט דעיקרא דמילתא תלוי אם היה הכרח שיעשה אחר הפסק או דהיה יכול לעשותו בלי הפסק ואיהו החליט להפסיק בנתיים דזה אינו נחשב הפסק.

אלא דבאמת נראה בדברי הרמב"ן דאיכא ב' עניינים דברמב"ן שם הוסיף בהמשך דבריו וז"ל ויש כאן מקום טעות למקצת הגאונים שכ' ומה בהמ"ז מפסקת תפלה לא כ"ש אלא שדברי רבינו ז"ל קיימים וכשתימצי לומר שתי מצוות שכל אחת עליו חובה אפי'

שיחה קלה מפסקת בהן והיינו תפילין אבל מצוה אחת אין שיחה מפסקת והיינו שואל ומשבי בקרי"ש והלל וכן הסעודה קביעות אחת ואין שיחה מפסיק בה ואפי' לא אמן וקדיש אבל שתי מצוות בקביעות אחת כגון ד' כוסות אין דמיונן יפה להפסיק בשיחה קלה כמו בתפילין אלא כל שהוקבעה לו מצוה אחרת ואסרה עליו השתיה וכו' הרי"ז מפסיק אפי' בקביעות אחת וכו' עכת"ד ונראה מדבריו אלה דהא דקאמר דרק היכא דמוכרח להיות אחרי ההפסק אז חשיב הפסק אבל בל"ז אינו הפסק ה"מ דוקא במקום דהוי קביעות אחת ולא היכא דהוי ב' קביעויות וא"כ היכא דבירך בהמ"ז יש לומר דמודה הרמב"ן דגם היכא דלא היה מוכרח להיות אחר בהמ"ז ואי הוי בעי הוי מצי לשתות קודם ההפסק מ"מ הכא הוי קביעות אחריתא ולכן חשיב הפסק כן נראה לכאורה בביאור דעת הרמב"ן ודו"ק.

אם להרי"ף איכא ב' טעמים להיות ברכה על כל כוס או דהוי טעם אחד

והוסיף הרמב"ן בדבריו וז"ל והיינו נמי דאמר רבינא כל חד מצוה בפנ"ע כלומר דהוי כנמלך שאין בו משום זוגות דנפסקה קביעותו והוא מברך על כל כוס וכוס עכ"ל ולדבריו נמצא דהא דקאמר הרי"ף דכל חד מצוה בפנ"ע אינו טעם נוסף אלא ר"ל מכיון דהוי נמלך וממילא איכא לכל חד ברכה על כן ל"ש בו משום זוגות דהרי נפסקה קביעותו וכל חד הוא נחשב בפנ"ע ולפי"ז לישנא דכל חד מצוה אין ר"ל משום דכל כוס אית ליה שורש וסיבה אחרת לשתייתו אלא ר"ל כל חד אית ליה ברכה אחרת מחמת דין ההפסק וזה סיבה לומר דלא יהיה בזה חשש זוגות ולביאור זה ניחא יותר לשון הרי"ף דקאמר ומסייע להאי סברא דמשמע דסוגיא דהפסק דמייתי הוא ראיה למאי דפתח דכל חד וחד הוי מצוה בפנ"ע [וכן לפום פשוטו דין דזוגות הוא דין בפנ"ע ומיניה אמרינן דכמו כן י"ל דאיכא ברכה לכל חד אך לדברי הרמב"ן הוי דין חד ממש דרק משום דלכל אחד איכא ברכה בפנ"ע דמופסקים נינהו משו"ה הוא דמהני שלא יהיה בו חשש דזוגות] ונמצא דנח' הרא"ש והרמב"ן בהבנת דבר הרי"ף דלהרא"ש הרי"ף מייתי ב' טעמים דהא דקאמר כל כוס וכוס מצוה בפנ"ע הוא כפשוטו ולהרמב"ן אין חילוק המצוה סיבה לברכה והרי"ף חדא מילתא קאמר וכמשנ"ת.

המורם מן האמור דלדעת הרא"ש א"צ לברך אלא על כוס ראשון ושלישי [דהוא אחרי בהמ"ז דזה סיום הענין של האכילה] אבל אחרי כוס ראשון ושלישי א"צ לברך ולא איכפ"ל במאי דלא מצי למישתי כיון דאין כאן הימלכות וסיום הענין הראשון ולכן אינו הפסק אבל אחרי כוס שני צריך לברך על כוס שלישי מכיון דבהמ"ז הוא סיום האכילה לכך קפדינן בזה במאי דלא מצי למישתי בבהמ"ז ומשו"ה בעי ברכה בכל כוס של בהמ"ז וה"ה בליל הסדר בכוס שלישית דמחוייבת ברכה אבל לדעת הרי"ף כיון דבזמן שמברך על הגדה דאחר כוס ראשון ובזמן שאומר את ההלל שאחר כוס שלישי אסור לו למיכל ואין כוס שני ורביעי מצי לבא רק אחרי שיש בהם הפסק זה לכך הוי הפסק ומשו"ה מברך על כל כוס וכוס [וכן מטעם דכל חד מצוה בפנ"ע ולהרמב"ן הוא חד טעמא וכנ"ל].

ברכה על אכילת המרור

והנה עפ"י המח' האמורה לעיל אי ההגדה חשיבא הפסק נפקא לן עוד נפקותא דהנה בגמ' (פסחים קיד:) איתא בהאי לישנא פשיטא היכא דאיכא שאר ירקות מברך אשאר ירקות בפה"א ואכיל והדר מברך על אכילת מרור ואכיל ופשטות לשון הגמ' דהדר מברך על אכילת מרור משמע דאינו מברך שוב בפה"א והנה לפי הסוברים דההגדה אינה חשיבא הפסק ומשו"ה א"צ לברך ברכה נוספת

על כוס שני א"כ ניחא מדוע אין מברכין על המרור דהרי כבר בירך על הכרפס וכשם דברכת הגפן על כוס ראשון מהני לכוס שני ה"נ ברכת הכרפס מהניא לברכת המרור וכן ביאר באמת הרשב"ם שם וז"ל מברך מעיקרא בטיבול ראשון אשאר ירקות בפה"א דאסור להנות מהעוה"ז בלא ברכה דכיון שיש לו שאר ירקות הכי שפיר טפי שיברך בפה"א תחילה דהיינו ברכה הראויה לו ויפטור את המרור מברכת בפה"א ואח"כ יברך על החזרת על אכילת מרור עכת"ד הרי להדיא דהברכה על הירקות בטיבול ראשון פוטר למרור שבטיבול שני וכן הסיק הרא"ש (כ"ו) דא"צ לברך עליו משום דברכה הראשונה קאי גם על המרור אולם להסוברים דהגדה חשיבא הפסק אכתי קשיא אמאי אין מברכין על בפה"א על אכילת המרור והרי ההגדה הפסיקה בין הברכה שבירך תחילה על הכרפס לאכילתו שאוכל אח"כ את המרור.

ברכה על המרור לשיטת הסוברים דהגדה הוי הפסק

ואכן התוס' (קטו. ד"ה והדר) התקשו בענין זה דלשיטתם דסברי דהגדה הוי הפסק [כמ"ש לעיל קג: ד"ה ר' אשי] א"כ מדוע אין מברכין על המרור וכ' לתרץ וז"ל אע"ג דהגדה הוי הפסק ולא מיפטר בברכה של טיבול ראשון מ"מ ברכת המוציא פוטרתן דהוי להו דברים הבאים מחמ"ס שירקות גוררין הלב ע"כ וא"כ גם להסוברים דהגדה הוי הפסק מצינו ביאור אמאי אין מברך על המרור[לו].

וע"ע ברמב"ן (מלחמות קא:) דג"כ ביאר דטעם הפטור מברכה הוא משום דהוי כדברים הבאים מחמ"ס ואכן לשיטתו דנקט כהרי"ף דהגדה הוי הפסק א"כ בודאי הוכרח להטעם דירקות חשיבי כדברים הבאים מחמ"ס.

ונמצא א"כ דלהסוברים דהגדה הוי הפסק בעינן לטעמא דהוי דברים הבאים מחמ"ס ולהסוברים דהגדה אינה הפסק לא בעינן להאי טעמא אלא ברכה קמייתא מהני גם לאכילת המרור.

אם כ"ע מודו דמדוד נחשב דברים הבאים מהמ"ס

ובפשטות נראה לכאורה דלדעת הסוברים דההגדה לא חשיבא הפסק וברכת הכרפס מצי לפטור את המרור מ"מ מצי לסבור גם כאידך טעמא דאינם מחוייבים ברכה מחמת דהוי דברים הבאים מחמ"ס אך לכאורה יש להעיר דאם איתא דמודו דחשיבי דברים הבאים מחמ"ס א"כ מה הצורך לומר דנפטר בברכת הכרפס הא בלא"ה תיפו"ל דהוי דברים הבאים מחמ"ס וע"ע להלן במ"ש הטור דאם יש צורך לברכת הכרפס לפטור את המרור א"כ לא יברך ברכה אחרונה על הכרפס

לו. ובתוס' (ברכות מב.) הק' דבגמ' (קטו:) איתא דצריך ליטול ידיו בטיבול שני [היינו קודם דאוכל המצה עי' תוס' שם ד"ה צריך שיטול] וטעמא מבואר בגמ' דכיון דבעי למימר אגדתא והילילא דלמא אסוחי אסח דעתיה ונגע הרי מבואר בגמ' דההגדה הוי היסח הדעת וא"כ כיצד יועיל מה שבירך תחילה בפה"א על הכרפס הרי בתר הכי היה הפסק [וברא"ש הנ"ל דחה ראיה זו דמה דאמרינן דהוי היסח הדעת אינו היסח מדין הפסק אלא התם עניינו דמחמת היסח הדעת נגע במקומות המטונפים דלהכי בעי נטילה נוספת אבל לגבי חיוב ברכה ל"ח היסח הדעת] ובפשטות נראה דמאי דקאמר התוס' היסח הדעת אינו ענין אחרינא אלא מדין הפסק קאמר דגם הפסק יסודו מדין היסח הדעת דאע"פ דאינו היסח הדעת מכח סברא דאינו רוצה לאכול [דהא אפי' היכא דודאי רוצה לשתות שייך דין הפסק כמו לגבי כוס דבהמ"ז דמידע ידע דאחר בהמ"ז ישתה כוס זה ואעפ"כ חשיב הפסק] אלא הוי היסח הדעת דיני מכח ההפסק וכן נראה מדברי הרא"ש דעיקר הדיון בדבריו היה כלפי הפסק ואעפ"כ הזכיר בדבריו גם לישנא דנמלך עיין בדבריו ודו"ק ומ"מ בתוס' פסחים מבואר להדיא דמדין הפסק נחית לדון דלשיטתו דהגדה הוי הפסק א"כ מדוע אינו מברך על המרור.

שהרי הוא זקוק להשתמש בברכה זו לאכילת המרור ומוכח ג"כ דלא חשיב דברים הבאים מחמ"ס דאל"כ יברך ברכה אחרונה ובלא"ה אין המרור מחוייב ברכה ודו"ק[לז] וע"ע במ"ב (תע"ג נ"ה) דכ' שיכוין בברכת בפה"א שמברך בטיבול ראשון לפטור גם את המרור שיאכל בטיבול שני ומוכח ג"כ מדבריו דהסוברים דנפטר בברכת הכרפס סברי דלא חשיב דברים הבאים מחמ"ס דאל"כ למה הצריך שיכוין לפטור את המרור הא בלא"ה נפטר בברכת הלחם.

מדוע מרור אינו נחשב דברים הבאים מחמ"ס

ובאמת הא מילתא דקאמרי התוס' דמרור נחשב דברים הבאים מחמ"ס לאו מילתא דפשיטא היא וטעמא דמילתא דעד כאן לא קאמרינן דירקות הוי דברים הבאים מחמ"ס אלא משום דבאו להועיל לאכילה אבל הכא הרי אין אכילת המרור משום שהוא חלק מהסעודה אלא עיקר ענינו הוא קיום מצוה וא"כ יש מקום לומר דבכה"ג אין לו שייכות לסעודה וכבר סברא זו מבוארת בדברי הרשב"א (ח"א רמ"א הובא בב"י תע"ג ו') דכ' וז"ל ואין ברכת הלחם פוטרת את המרור אע"פ שקראוהו פרפרת הפת שאין הפת פוטר את הפרפרת אלא הפרפרת שהיא באה ללפת את הפת שאז פוטרת מפני שהיא טפלה לפת אבל החזרת שאינה באה מחמת הפת אין הפת פוטרתה ולאחר המרור מברך ברכה לאחריו[לח] ופוטר אותו ואת הירק שאכל בטבול ראשון עכת"ד הרי דקרי ליה אינו בא מחמ"ס מחמת שלא באה מחמת הפת [וע"ע ברשב"א (מיוחסות ר"א ור"ב) משכ"ב].

ובאמת מצאתי בס' המנהיג (הל' פסח סי' ס"ז) דהרגיש בחסרון זה וכ' דאע"פ דהשתא חיוב אכילת המרור הוא משום מצוה מ"מ רגילותו לבא ללפת את הפת ונראה ביאור דבריו דכיון שיש רגילות ללפת את הפת א"כ מציאותו מועילה לפת והראיה דרגילים לאוכלו קודם הסעודה א"כ נהי דסיבת אכילתו הוא מחמת מצוה מ"מ בפועל הרי מועיל לסעודה וכיון דמהני לסעודה שפיר יש להחשיבו כדברים הבאים מחמ"ס[לט].

עוד יש להוסיף דגם בעיקר דין ירקות אי חשיבי כדברים הבאים מחמ"ס מצינו בזה מח' דבמאירי (ברכות מא:) מבואר דירקות חשיבי בכלל דברים הבאים מחמ"ס אבל המרדכי (סדר של פסח) כ' דבברכות מבואר דירקות ל"ח באים כדברים הבאים מחמ"ס

לז. אומנם בריטב"א בהל' ברכות (פ"ג ב') הביא לב' הטעמים חדא דנפטר בברכת הירקות ועוד דהוי דברים הבאים מחמ"ס הרי דאיהו נקט דב' הטעמים אמת אך מ"מ בראשונים נראה דאיכא מח' מהו הטעם דמהני לפטור את המרור.

לח. הרשב"א בזה לשיטתו דהנה התוס' בברכות (מא: ד"ה הלכתא וד"ה לאחר הסעודה) מבואר דגם מאכל שלא בא מחמת הסעודה דטעון לפניו ברכה מ"מ אם נאכל בתוך זמן הסעודה חשיב דברים הבאים בסעודה שלא מחמ"ס דאינו טעון ברכה לאחריו דלמרות דאין לו שייכות לסעודה ולכך טעון ברכה לפניו ולא נפטר בברכת הלחם מ"מ ברכת המזון קאי על כל הסעודה וגם זה נכלל בשם הסעודה מחמת שזמן אכילתו היה בזמן הסעודה אבל הרשב"א (מא: ד"ה הביאו לפניהם) כ' וז"ל בשהביאו לפניהם תאנים וענבים בתוה"ס שלא מחמ"ס כלומר שלא ללפת בהן את הפת ממש אלא לסייע קצת תאוות המאכל כדי שיתאווה לאכול יותר וכו' ומשו"ה קאמר ר"ה דאין טעונים ברכה לאחריהם כיון דסייעו קצת באכילת המזון עכת"ד וכ"כ שם להלן (ד"ה שלא מחמ"ס) דמה"ט מברכין על הפירות שאכל לאחר הסעודה קודם בהמ"ז משום דבזה הרי לא באו בשביל לסייע האכילה ועל כן אין להם שייכות לסעודה עיי"ש הרי חזינן מדבריו דבכדי לפוטרו בבהמ"ז לא סגי בכך שנאכל בזמן הסעודה אלא צריך ג"כ שמאכל זה מועיל לסעודה ולשיטתו בברכות כ' הכא דצריך לברך על המרור גם לאחריו דאע"פ דזמן אכילתו בסעודה מ"מ הרי לא בא להועיל לסעודה [אבל להתוס' גם אם ירקות לא חשיבי מחמ"ס מ"מ כיון שנאכל בזמן הסעודה לא יהיה טעון ברכה לאחריו].

לט. ומצינו כבר סברא זו רצ"ט בדין הבדלה.

וע"ע מ"ב (קע"ז ה') בהא דפסק השו"ע דפירות שאין מלפתים בהם את הפת צריך לברך עליהם בסעודה לפניהם ולא לאחריהם וכ' המ"ב שם דה"ה חזרת קישואין ומלפפונות חיין או צנון ובצל דצריך לברך עליהן וכדבריו מבואר ג"כ בברכ"י (קע"ז א')[מ].

שיטת התוס' ברכות מדוע מדוד נהשב בא מהמ"ס

ואכן בתוס' ברכות נשמר מהערה זו וכ' שם וז"ל אלא ודאי טעמא הוי כיון דרחמנא קבעיה חובה דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו הוי כמו דברים הרגילין לבא מחמ"ס דפת פוטרתן עכ"ל הרי דהבינו דבאמת מצד השימוש וסיבת אכילתם אין להם שייכות לפת ולא חשיבי בכלל דברים הבאים מחמ"ס אלא דמחמת סברא אחרת יש לנו להחשיבו כדברים הבאים מחמ"ס והיינו משום דהכתוב קבעו חובה לאוכלו בסעודה[מא] מכיון דרחמנא חייב לאכול את המרור בזמן אכילת המצות לכך חשיב דברים הבאים מחמ"ס.

וכדברי התו' כ' גם המרדכי (פסחים סדר פסח) דכיון דרחמנא קבעיה אפת דכתיב על מצות ומרורים ולא סגי בלא אכילת פת לכך חשיב כדברים הבאים בתוהס"ע מחמ"ס דאינו טעון ברכה גם לפניו.

הרב שמעון יהודי אקריה
קהילת בני הישיבות - מעלות דפנה-שמואל הנביא

בדיני ההסיבה

שיעור ההסיבה

כתב האור לציון (ח"ג פט"ו ה"א) שבמקום שצריך הסיבה, צריך להטות גופו לצד שמאל לפחות לזוית של ארבעים וחמש מעלות. והנה הסיבה בזוית כזו קשה היא מאד, במיוחד בזמננו שמסבים על כסאות, והמהדרים מניחים תחתם כרית, אך להטות כ"כ הוא קשה מאד, ויש לעיין בשורש הדברים ובדעת שאר פוסקים בזה.

והנה האול"צ למד כן ממה שבזמן התלמוד היו אוכלים בהסיבה על גבי מיטות, כמבואר ברש"י (ברכות מב. ד"ה היו יושבים, מו: ד"ה בזמן; ובפסחים צט: ד"ה אפילו עני), **ובודאי שאז לא** הגביהו גופם למעלה מארבעים וחמש מעלות.

מ. והאידנא דעת הגרנ"ק (חוט השני עמ' קס"ח) והגרש"ז (צהר תש"ס עמ' רמ"ז) דירקות אלו חשיבי באים מחמ"ס ובאול"צ (ח"ב פמ"ו ט"ז) כ' דקישואים וחזרת ומלפפון אם אוכלו כשהוא שלם מברך עליו דאינו בא ללפת את הפת ואם עשה ממנו סלט חשיבי באים ללפת ואין מברך עליהם.

מא. וביאור דבריו דהא דחשבינן למידי דיש לו שייכות לסעודה אינו רק בכח סברא דהוא משמש את הסעודה אלא כל שאכילתו מוכרחת להיות בסעודה חשיב מחמ"ס ואפי' שאין ענייננו מכח הסעודה ומשו"ה מרור שאכילתו מוכרחת להיות בתוך הסעודה חשיב בא מחמ"ס ועפי"ז סברא זו מבואר שם בתוס' דגם מים שייכי לסעודה וביארו התוס' ב' טעמים לזה חדא דזה מסייע לאכילה ועוד דאי אפשר לאכילה בלא שתיה ור"ל דגם ללא הסברא דמסייע לסעודה אלא מכיון דכל מי שאוכל מוכרח לשתות וא"א בלא זה א"כ נמצא דהדבר מוכרח להיות בסעודה וזהו סיבה לקרותו בא מחמ"ס וזהו כהסברא האמורה במרור דהגם דאין ענייננו דמשתייך לסעודה מ"מ מכיון דמוכרח להיות בסעודה סגי בהכי לקרותו בא מחמ"ס.

ולכן גם מי שיושב [על כסא] אך מטה עצמו לזוית שהיא בין ישיבה זקופה למצב שכיבה, דהיינו בזוית של ארבעים וחמש מעלות, ג"כ נחשב מיסב דגם מצב של בין ישיבה לשכיבה נחשב כשכיבה, עיי"ש מהיכא למד כן. אבל בפחות מכאן ספק הוא אם נחשב הסיבה בכך. וכפי הנראה מדבריו כוונתו היא שכיון שבזמן חז"ל מה שמצינו הסיבה היא הסיבה דרך שכיבה על המיטות, לכן כשאנו באים לחדש צורת הסיבה על כסאות בדרך ישיבה, אין לנו מקור להקל בה כל זמן שאינה בדרך שכיבה.

ויש לטעון ע"ז בתרתי. א. שמסתימת הפוס' שכבר היו אחר זמן התלמוד ומיירו בהסיבה דרך ישיבה ואעפ"כ לא פירשו שהסיבה צריכה להדמות לשכיבה, נראה דלא ס"ל דתנאי זה מתנאי ההסיבה הוא. ב. שגם בזמן חז"ל היתה הסיבה שהיא דרך ישיבה, וא"כ מדלא פירשו לן שהסיבה כזו צריכה להעשות דרך שכיבה, נראה דאי"צ להסב כ"כ.

א. דהנה השו"ע (סי' תעב ס"ב וס"ג) ומקורו בטור (שם) כתב שיכין 'מקום מושבו' שישב בהסיבה דרך חירות, וכשהוא מיסב לא יטה על גבו ולא על פניו ולא על ימינו, אלא על שמאלו. ע"כ. הרי שמדבר על הסיבה שהיא דרך ישיבה, ואעפ"כ לא פירש אלא שצריך להטות עצמו ולא פירש שצריך הטיה כל כך שיחשב כשוכב. [ובשלמא אם לא היה כותב דמיירי בהסיבה שהיא דרך ישיבה, הו"א דמ"ש וכשהוא מיסב לא יטה על גבו ולא על פניו ולא על ימינו אלא על שמאלו, שביאור דבריו הוא וכשהוא 'שוכב' שלא יטה וכו', שהיינו מפרשים כל מקום שכתוב הסיבה, שכיבה. אבל אחר דמיירי בהסיבה שהיא דרך ישיבה, ע"כ דביושב ומוטה מיירי, ומדלא פירש ששיעור ההסיבה הוא רק באופן הדומה לשכיבה ש"מ דלא ס"ל הכי].

ב. עוד יש ללמוד כן ממה שמבואר בפוס' והובא במ"ב (סי' תעב סק"ח) דאם סומך עצמו על ברכי חבירו גם זה מיקרי הסיבה ע"פ הדחק, וכתב בשעה"צ דמקורו מהגמ' (דף קח.) דאמר אביי כי הוינן בי מר זגינן אבירכי דהדדי, ופירשו רש"י ורשב"ם (ד"ה הוה) נשענין כל אחד על ברכי חבירו. ומבואר בפוס' (הובא במ"ב שם) שעל ברכי עצמו לא יסמוך דמיחזי כדואג. והנה סמיכה על ברכי עצמו רחוק לציירה באופן זה שמטה עצמו ארבעים וחמש מעלות, ואעפ"כ היתה נחשבת הסיבה אי לאו דמיחזי כדואג.

ג. וביותר, דחזינן בזה דהענין של הסיבה בצורה של ישיבה, אינו חידוש שאחר זמן התלמוד, ולא ניתן לקבוע "שבזמן התלמוד היו אוכלים בהסיבה על גבי מיטות כשגופם קרוב לשכיבה והראש מורם מעט", שהרי קמן שאף בזמן התלמוד היתה הסיבה כזו דרך ישיבה, וכדברי אביי דכי הוו בי מר הוו זגי אברכי דחברייהו, ומדלא פירשו שיש שיעור להסיבה זו שתראה כשכיבה, ממילא י"ל שכל שסומך עצמו על צד שמאלו במידי דמינכר הוי בכלל הסיבה ודרך חרות.

ד. והאול"צ עצמו ציין למש"כ הבא"ח בתורה לשמה (סי' קלה) ששאל אם אחד עושה הסיבה על כתף חבירו חשיב זה הסיבה או דלמא כיון דאין בני אדם להסב בכהאי גוונא אין זה דרך חירות. והשיב דשפיר חשיב זה הסיבה, דהכי איתא בגמרא דפסחים (קח.) אמר אביי כי הווינן בי מר זגינן אבירכי דהדדי פי' כל אחד נשען על ברכי חבירו ע"ש והא נמי דכוותא. ע"כ. וגם בזה נראה דדי במה שסומך עצמו ונשען על צד שמאלו, ואי"צ הטיה כ"כ, שא"א להסב על כתף חבירו בזוית כל כך חדה. [והאול"צ כנראה נתכוין לרמוז דפליג עליה בהא].

וגם מדברי פוסקי זמננו נראה דלא סברו הכי, דהכי מטו בשם הגרי"א [בספר אמרי

שפר, והעתיקו דבריו בספר אשרי האיש (ח"ג פ"ס הלכות כ"ח כ"ט ל'), ועיי"ש (הלכה כ"ח) בסדר ההסיבה שהיה הגריש"א זצ"ל מסב] וכתב שם שלא יטה הרבה במידה שלא נוח לישב כך, כיון שההסבה צריכה להיות בדרך חרות דהיינו בצורה נוחה. כמו כן בספר הליכות שלמה (פ"ט ארחות ההלכה ציון 135 סוף עמ' רלו) כתבו, וכן נהג רבינו [הגרש"ז אויערבך זצ"ל] להסב כשהוא מוטה על ידית הכסא שעליה הונח כר וכו'. ע"כ.

וכ"נ מדברי הגר"מ שטרנבוך שליט"א בתשובות והנהגות (ח"א סי' שו) שכתב להסתפק, דאפשר דמאי דאמרו תלמיד אצל רבו אי"צ הסבה כל זה בזמנם שנהגו בהסיבה גמורה בשכיבה וכמבואר ברש"י (סוכה ב:), אבל היום שרק 'מסבים קצת' ע"ג כר ומטה לא מצינו שזהו פגיעה בכבוד רבו, ואולי בזה חייבין. [אכן בעצם ספקו לא הבנתי, דא"כ אמאי לא חייבוהו חכמים להסב באופן זה, וברור הדבר שאין שום צורה שתחשב הסבה שמותרת בפני רבו, וחזינן בגמ' דאף באופן שנשען על ברכי חבירו לא היו מחויבים בפני רבן].

ונראה שיש לפוסקים אלו מקור נאמן מסתימת הגמ' ודברי הפוס' כנזכר.

דין הסיבה באשה

כתב השו"ע (סי' תעב ס"ד) דאשה אינה צריכה הסיבה, ומקור הדין מהגמ' (קח.) דאמרינן אשה אצל בעלה לא בעיא הסיבה, ופירש רשב"ם שם דאינה צריכה הסיבה מפני אימת בעלה וכפופה לו. [וכ"כ המאירי (שם ד"ה אשה) אשה אינה צריכה הסיבה שאין חירות לאשה אצל בעלה, ואם אשה חשובה היא צריכה הסיבה שאין שפחות באישות שלה, ואחר שכן כל שלא במקום בעלה מיהא יראה שצריכה הסיבה].

והביא הרשב"ם שבשאלתות דרב אחאי מפורש דלאו דרכייהו דנשי למיזגא. ובמקור הדברים בשאלתות (פרשת צו שאילתא עז) נראה שר' אחאי לא גריס אשה 'אצל בעלה', אלא אשה אינה צריכה הסיבה. ולדעתו אף אשה שאינה אצל בעלה אינה צריכה להסב. והובאו הדברים בטור (סי' תעב) ובאבודרהם (סדר ליל פסח).

ויש לעיי' בדעת השאלתות דא"כ דאין דרך אשה להסב, אמאי אשה חשובה בעיא הסיבה. ואי נימא דדרך אשה חשובה להסב, א"כ היה לנו לחייב גם אשה שאינה חשובה להסב, כמו דגבי גברי אמרינן דאף העני שבישראל שאינו רגיל בהסבה כל השנה כולה (כמ"ש הריטב"א בפסחים צט: ד"ה ואפילו, בשם התוס') חייב להסב, וטעמא דבליל פסח צריך להראות עצמו בן חורין בעל חשיבות, והכא נמי הוי לן למימר גבי איתתא. ויתכן לחלק באופן זה, שבדין הסיבה שהצריכו חכמים שהאדם יראה את עצמו כאילו הוא בן חורין שאינו חסר דבר, ולכן אף העני שבישראל צריך להראות עצמו בן חורין, וכיון שאילו היה עני זה בן חורין שאינו חסר דבר היה מיסב, ולכן השתא נמי צריך להסב.

משא"כ אשה אף אם היא בת חורין שאינה חסרה דבר אין דרכה בהסיבה, שרק נשים "חשובות" דרכן בהסבה, ודרגה זו של "חשובות" היא מדרגה אחרת ממדרגה של "בן חורין", ואין דין שהאדם יראה עצמו 'חשוב' אלא שיראה עצמו 'בן חורין'. ומה שאשה חשובה שדרכה בהסיבה צריכה להסב הוא משום שאצלה זו הדרך להראות עצמה כב"ח. ודו"ק.

אשה בזמנו שאין דרך ב"ה בהסיבה

והנה מדברי הפוס' נראה שאין דברי השאלתות מוכרחין לעלות בקנה אחד

עם דברי הראבי"ה דס"ל דבזמן הזה אין צריך להסב, משום דיש חילוק בין אשה שאינה חשובה לגברי דזמננו, דאשה שאינה חשובה לא היתה בכלל עיקר התקנה שתיקנו חז"ל להסב, משא"כ איש שחייבוהו בהסיבה, אף בהשתנות דרכי בנ"א לא נשתנה הדין.

ובזה מבואר היטב מה שכתב רבינו ירוחם הביאו הב"י והרמ"א (סי' תעב ס"ד) דכל הנשים שלנו חשובות הן וצריכות הסיבה, דאע"ג דהשתא אף אשה חשובה אין דרכה להסב, מ"מ היא בכלל התקנה להסב, ולכן אף שבזמננו אין דרכן להסב נשארו בחיובן. שהרי הפוס' דפליגי על הראבי"ה ס"ל שאין צריך שדרך בני חורין תהא להסב, אלא שדרך הסבה תהא רק לבני חורין, ולכן אע"פ שחכמים פטרו אשה מהסיבה מחמת דלאו דרכא דנשי למזגא, מ"מ באשה חשובה שחייבוה בהסיבה, גם בזמן הזה מחויבת בכך, דכשתסב תראה כבת חורין. [וז"ל המהר"ל בספר גבורות ה' (פרק מח סוף ד"ה שמש צריך הסיבה) ואבי העזרי פסק דבזמן הזה בארצות אלו שאין דרך להסב כל השנה אף בליל פסח אינו צריך אלא מסב או יושב כדרכו. ודברי תימה הן דמה בכך שאין מסב כל השנה ואין מראה חירות בעצמו, בליל הזה מחויב להראות עצמו כאלו בן חורין ולפיכך צריך להסב אף על גב שכל השנה אינו מסב ואינו מראה חירות, בלילה הזה חייב. עכ"ד. ולכאו' קושיתו צ"ב שהרי בראבי"ה מבואר שאין דרך בני חורין להסב, ומאי קשיא ליה דבליל הזה מחויב להראות עצמו כאלו בן חורין שלפיכך נצריכנו להסב. אמנם נראה דהמהר"ל ס"ל שאי"צ שדרך בני חורין תהא להסב, אלא בעינן שדרך הסיבה תהא דרך חירות, שע"י כך האדם המסב יתראה כבן חורין, וישיבה בהסיבה גם בזמן הזה אינה אלא לבן חורין. שהגם שאין דרך בני חורין להסב, מ"מ המסיב נראה שהוא בן חורין].

ומאידך יש להבין בזה את הכרעת הרמ"א (בסי' תעב ס"ד) שכתב שאע"ג שכל הנשים שלנו מיקרי חשובות, לא נהגו להסב כי סמכו על דברי ראבי"ה דכתב דבזמן הזה אין צריך להסב.

והדברים צ"ע, דממ"נ, אם סמכינן על דברי הראבי"ה אף גברי יפטרו מלהסב, ואם לא סמכינן אמאי פטרינן נשי מהסבה. [ושו"ר שתמה בזה הערוך השלחן (סי' תעב ס"ו)]. וע"פ האמור י"ל דהנה נתבאר דמחלוקת הראבי"ה ושאר פוסקים היא האם אדם צריך לעשות מה שבני חורין עושים, ולכן בזמננו שאין דרך בני חורין להסב אי"צ להסב, או"ד שצריך לעשות מעשים שרק בני חורין עושים אותם, ולכן אע"פ שאין דרך בני חורין להסב מ"מ מחויב האדם להסב שמעצם הסיבתו ניכר שבן חורין הוא.

ועפ"ז איכא למימר דהרמ"א ס"ל דכיון שמעיקר התקנה לא נתחייבו נשים בהסיבה, א"כ אף אשה חשובה שצריכה להסב גדר חיובה הוא משום שזו צורת התנהגות בני חורין, ולא נתחייב בה חיוב הסבה כאיש שעיקרו הוא לעשות מעשים שרק בני חורין עושים אותם, ולכן בזמננו שאין דרך בנות חורין להסב נהי דגברי מחוייבים בהסיבה שאצלם גדר החיוב הוא לעשות מעשה שעל ידו יהא ניכר שבני חורין הם, מ"מ נשים חשובות בזמן הזה פטורות מהסבה, שמלכתחילה גדר חיובם היה להתנהג כמו בנות חורין. והעירני הגאון רבי יצחק אלבז שליט"א, רב דק"ק עטרת שלמה גבעת שמואל, דאפשר דטעמו דלא ידעינן מי היא חשובה וממילא הוי ס"ס.

הרב מיכאל כהניאן
קהילת מנין אברכים - נווה יעקב

בדין הדלקת נר למאורי האש במוצ"ש שחל בו יום טוב

א) בשנה זו (שנת תשפ"א) חל חג הפסח במוצ"ש, ורבים שואלים האם מותר להדליק נר אבוקה לברכת מאורי האש. והנה בשש"כ (ח"ב פס"ב סעיף יח) כתב, בעת שמברך על הנר במוצאי שבת ליום טוב, יחזיק שני נרות סמוכים זה לזה כדי שיהיו לאבוקה. ושם (הערה לא) כתב שמעתי מהגרש"ז אויערבך דצריך עיון אם מותר להדליק ביום טוב רק בשביל הידור של אבוקה, שהרי למעשה זה רק כדי לברך על אבוקה שמאירה יותר אבל לא להינות מהאור, עכ"ד.

אלא שבח"ג שהוא מהגרש"ז אויערבך זצ"ל שעבר על הספר והוסיף מדיליה, כתב להוסיף וזה לשונו, אך מסתבר דגם לצורך הידור של אבוקה מותר, וגם מסתבר דשפיר חשיב צורך קצת כיון שמאיר יותר טוב אע"ג שזה רק למצוה, עכ"ל. חזינן שלמסקנה דעתו להתיר.

אלא דבשש"כ (ח"ב בהערה שם) כתב להעיר מהשער הציון (סימן תלה סק"ט) דמיירי שם באדם שלא בדק את ביתו מחמץ לא בליל י"ד ולא ביום י"ד שהדין הוא שיבדוק בתוך הפסח, וכ' השעה"צ אם בודק ביום טוב צריך עיון אם מותר להדליק נר בשביל זה ביום אפילו היכא שלא ביטלו, ובביטלו בודאי אין להדליק נר ועל כן טוב לדחות הבדיקה לחול המועד, חזינן מהכא לכאורה שאסור להדליק נר לצורך מצווה.

אלא שראיתי במ"ב דרשו (סימן תלה הערה 13) שהביאו מספר שערי זבולון שכתב בביאור הספק של שעה"צ, כיון שאין המצוה נעשית בגוף הנר, אלא שעל ידי הנר מקיים את מצות הבדיקה יתכן שדבר זה אינו בכלל ההיתר שמתוך שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, עכ"ד.

לפי זה בנידון דידן לגבי הדלקת אבוקה למאורי האש שהמצוה נעשית בגוף הנר נוכל להתיר, ואין מקור משעה"צ הנ"ל לאסור זאת.

ב) עוד יש לדון מדברי הרמ"א (סימן תסא ס"א) לגבי תנור שאופים בו חמץ וצריך להסיקו לצורך אפיית המצות, דכתב הרמ"א וכשמכשירו על ידי היסק טוב וישר הוא לחזור ולהסיק לצורך האפיה ולא לעשות הכל בהיסק אחד, יעו"ש הטעם במ"ב (סק"ד), והוסיף המ"ב וז"ל וכתבו האחרונים דאם שכח להסיק התנור ולהכשירו קודם יום טוב וצריך להכשירו ביום טוב, דמותר לעשות הכל בהיסק אחד ושלא לעשות הבערה שלא לצורך יום טוב, כיון דמן הדין מותר רק שיזהר שילכו הגחלים ע"פ כולה, עכ"ל. חזינן להדיא דהיכא שמעיקר הדין יוצא ידי חובתו, אין לו להוסיף הבערה ביו"ט, אע"פ שעושה כן מחמת חומרת ההלכה שיתכן ובהסקה הראשונה לא הוסק התנור כדבעי, ולפי זה ק"ו בנידון דידן לגבי אבוקה במאורי האש שלשון מרן (סימן חצר ס"ב) שהוא מצוה מן המובחר, שלא נוכל להתיר להבעיר אש נוספת כדי לקיים המצוה מן המובחר.

ג) עוד יש לדון ממה שכתב מרן (סימן תקו ס"ד) לגבי המפריש חלה ביו"ט והיא טמאה, לא יאפה אותה ולא ישרפנה שאין שורפים קדשים ביו"ט, אלא מניחה עד הערב ושורפה. וכתב במ"ב (סק"ל) ואע"ג דשריפת חלה טמאה מצוה, מכל מקום אינה דוחה יו"ט שהיא עשה ולא תעשה. חזינן דאסור להבעיר לצורך מצוה.

אלא דבזה איכא למדחי ע"פ מה שכתב הגר"ז (סימן תמו ס"ה) שכיון שזו מצוה שאינה עוברת שהרי בלילה יכול לשורפה, ממילא לא נתיר לו לדחות יו"ט משום מצוה זו, משא"כ בנ"ד שחפץ בהדלקה משום מאורי האש באבוקה לקיים מצוה מן המובחר הוי מצוה עוברת ונוכל להתיר.

ד) עוד יש לעיין מהא דאיתא (סימן תמו ס"א) לגבי המוצא חמץ בפסח ביו"ט יכפה עליו כלי דלמא אתי למיכליה, וכתב הרמ"א שאסור לשרפו במקומו, וביאר המ"ב (סק"ו) מפני שהוא הבערה שלא לצורך היום, ויעוי"ש במ"ב שדקדק שאף בהתחמץ ביו"ט גופא שעובר בבל יראה ובל ימצא כשמשהה החמץ, אע"פ כן לשיטתם אסור לשורפו, ואיברא שיש חולקים ומתירים, מ"מ איכא לעיוני אמאי לא נימא דלכו"ע שרי היות והבערה זו היא לצורך היום שלא יעבור בבל יראה ובל ימצא, ובפרט דמצינו (סימן תקכו ס"א) לגבי מת ביו"ט שמותר לחמם מים כדי לטהרו, וביאר במ"ב דמתוך שהותרה הבערה לצורך אוכל נפש הותרה נמי שלא לצורך, וממילא אף הכא מדוע לא התירו.

ועי' בביאור הלכה (סימן תקיח ס"א ד"ה וספר תורה) שכתב שדבר שיכול לעשותו מערב יו"ט, אין להתיר לעשותו ביו"ט אע"פ שהוא מצוה, ושכן כתב המג"א (סימן תמו סק"ג), ועיין שם במחצית השקל, וכיון שביעור חמץ זמנו בעיו"ט, אין שריפתו ביו"ט נחשבת כצורך היום.

ואף שמבואר ברמ"א ובמ"ב שגם בחמץ שמתחמץ ביו"ט אסור לשורפו, וזה דבר שלא יכל לעשותו מערב יו"ט, הביאו במ"ב דרשו (סימן תמו הערה 6) מהפרי יצחק, שדעת המג"א שכיוון שכתבו התוספות שהמשהה חמצו בתוך הפסח על מנת לבערו אינו עובר עליו אלא כשעברו כל ימי הפסח ולא ביערו, אין שריפת החמץ שנתחמץ ביו"ט נחשבת לצורך היום, שהרי אין כל משמעות כלפי המצוה אם ישרפנו ביו"ט עצמו או בשאר ימי הפסח.

ועוד הביאו מהגר"ז בשו"ע הרב (קונטרס אחרון סימן תמו סק"ג) שהיות ומהתורה אפשר לקיים ביעור החמץ ביו"ט בלי לדחות שום איסור, כגון להשליכו לים וכד', לכן ביעורו ע"י שרפה אינו חשוב כצורך היום.

ממילא נהדר אנפין לנידון דידן לגבי הדלקת נר אבוקה למאורי האש, דלכאו' חשיב צורך היום ואי אפשר באופן אחר, ולא דמי לסימן תמו, ואיכא הכא צורך שנוכל להתיר, ומה גם שיש פוסקים המתירים להדיא לשרוף החמץ ביו"ט כמבואר במ"ב (סק"ו) והיינו טעמא דחשיב צורך שלא יעבור בבל יראה ובבל ימצא, ועיין בש"ע הגר"ז (ס"ה) שביאר זאת בטוב טעם ודעת. אלא דהכא אינו חיוב וכנ"ל.

ה) ויש להביא ראיה להתיר מדברי מרן (סימן תקיד ס"ה) לגבי נר בית כנסת שכתב שמותר להדליקו ביום טוב שני אחר מנחה, ואין בזה משום מכין לחול שהרי בהדלקתו יש מצוה לאותה שעה. וכתב במ"ב (ס"ק לג) שאפילו אין צריך להאור שעוד היום גדול, אפילו הכי איכא מצוה להדליק משום כבוד בית כנסת., ואיברא דבביאור הלכה (שם ד"ה שהרי) פקפק בהאי היתרא ונשאר בצ"ע, אך כל זה מחמת שמיירי שאין שם אדם ונמצא שאינו לצורך, אך הכא בהדלקת אבוקה שנמצאים לידו בני הבית יכולים לכוון להנות ממנו, ואתי שפיר אף לדברי הביאור הלכה. [ועי' לקמן].

ו) עוד נראה להביא ראיה להתיר מהמ"ב (שם סוס"ק ל) שכתב וז"ל, ואם יש ברית מילה בבית שנוהגים להדליק נרות, מסתברא דמותר דכל זה כבוד לחיבוב מצוה הוא. ושו"ר שכן

כתב הגר"נ קרליץ להתיר ע"פ ראיה זו (הובא במ"ב דרשו הערה 28).

אך עיין שם דמטו משמיה דהגרי"ש אלישיב זצ"ל להחמיר, וכן בפסקי תשובות (סימן תקיד הערה 28) הביא זאת.

אשר על כן דלא ברירא האי היתרא ואיכא ביה עיקולי ופישורי כמבואר, נראה לענ"ד דהנכון ביותר שיכוון בהדלקת נר האבוקה לכבוד יו"ט, ויניחנו על השולחן שסועד בו שיש בו משום כבוד יו"ט וכפי שמצוי כיום באולמות ובסעודות מצווה שמניחים נרות בשולחן לכבוד המאורע, וזה ע"פ המ"ב (סימן תקיד סק"ל) שאם עושה לכבוד יו"ט פשוט שמותר ומצווה נמי איכא, ואע"ג שכבר הדליק נרות של ברכה, כשמוסיף נרות להרבות אור בביתו איכא ביה שמחת יו"ט. ועיין במ"ב דרשו (הערה 26) שאף בזמננו שדולק בבית אור החשמל, דעת הגר"נ קרליץ שאם יש ריבוי אור על ידי הנרות והשפעתם ניכרת, והיינו כשעומדים הנרות על השולחן או בסמוך לו וגורמים תוספת אורה, מותר להדליקם בליל יו"ט כיוון שיש בכך כבוד יו"ט. ואע"פ שהביאו שם שהאגרות משה פליג עליה, מ"מ חזי לאיצטרופי למאי דכתיבנא לעיל, ויביא פמוט יפה ויניחנו על גבי השולחן וידליק נר עם ב' פתילות, וודאי שיש בו כבוד יו"ט וכדחזינן שכך עושים באולמות בשמחות וכיוצא בזה, וניכר היופי וכבוד הסעודה בזה.

הרב שמריהו יוסף סולימני
קהילת אמרי חיים – נווה יעקב

בעניין מתן צדקה ע"י תשלום באשראי

א. בעניין מתנות לאביונים

מצוי הרבה שאדם נותן מתנות לאביונים ע"י תשלום באשראי, והכסף עובר בפועל מחברת האשראי לקופת הצדקה זמן רב אחר פורים, אך הגבאים מזכים בעבור התורמים כסף לעניים בו ביום, ויש לדון אם יצא בזה ידי נתינה או לא.

הנה מאחר שהתורם מתחייב על הנתינה הזו לעניים, [כי רוצה לקיים את המצווה, וסומך ע"כ שיתנו בשבילו את הכסף לעניים, ומוכן להתחייב על הנתינה הזו], ובנתינה זו לעניים יש בעצם נתינה לתורם והוא המתחייב עליה, ממילא ברור שזה נתינה שלו גמורה, ואי"צ לזכות לו את הכסף ולתתו בשליחותו לעניים כמו שנהגו איזה קופות צדקה בזה, [וכ"כ בזה בשם הגרי"ש אלישיב בס' אשרי האיש (פרק מו, ג)].

ומה שיש לדון בזה, בגוונא שאין אפשרות לגבאים לתת כסף מזומן בעבור כל הנותנים, ולכן האפשרות היחידה לקיים את הנתינה ע"י אשראי היא ע"י שמעביר את הכרטיס יום לפני פורים, ואמנם באופן רגיל הגבאים מקבלים את הכסף מחברת האשראי רק בעוד כמה שבועות, אבל יש אופציה לקבל ניכיון מיידי של כל הסכום מחברת האשראי בעבור עמלה גבוהה, ואז הגבאים [אחר שקיבלו את כל הכסף מחברת האשראי ביום הפורים] נותנים את הכסף שקיבלו מחברת האשראי [במסגרת הניכיון] לעניים בעבור

הנותן, ובזה יש לדון מה הגדר של הנתינה הזו של המימון המיידי מחב' האשראי לגבאים, האם זו עסקה נפרדת שבין חב' האשראי לגבאים ואינה קשורה לעצם ההתמצעות של חב' האשראי בהתחייבות הלקוח, [ז"א שמה שחב' האשראי התחייבו ללקוח, זה לשלם בעוד כמה שבועות בזמן שסיכמו איתו, והמימון המיידי הזה הוא הטבה נוספת ונפרדת של חב' האשראי למוכר תמורת עמלות, ואין ללקוח קשר עם זה כלל], וא"כ גם בזה נצטרך להגיע לכך שהגבאי נותן להדיא את הכסף לעניים בעבור הנותנים, או"ד שהמימון הזה הוא בעצם נתינה של חברת האשראי ללקוח [התורם], כי חברת האשראי נתנו לגבאי את הסכום ע"ס ההתחייבות של הלקוח לשלם, והלקוח מתחייב לאשראי על הנתינה הזו, וממילא הוא נחשב הלווה של הכסף מחברת האשראי, [וכדין ערב שלו"ד שאם הלוו ע"ס ההתחייבות שלו כסף הוא נחשב הלווה, ופה הוא עדיף מערב שלו"ד כי ערב שלו"ד אם מת, המלווה הולך ללווה, משא"כ כאן אם הלקוח לא משלם חב' האשראי לא הולכת אצל המוכר/הגבאי, ז"א שהלקוח הוא ממש לווה ומלווה, והארכתי בכ"ז בקונטרס האשראי סימן ד' עיי"ש], וא"כ הגבאים נותנים בשליחותו את הכסף לעניים, דהכסף הזה הוא של הלקוח עצמו, וא"כ גם בלי שהם נותנים את הכסף עבור הנותנים יש פה ממש כסף של הנותנים שניתן מהם לעניים ע"י שליחות הגבאי.

ויש כמה נפק"מ בין נתינה בכסף של התורם עצמו ומדין שליחות, לבין נתינה של הגבאי בעבור התורם:

א - מה הדין אם לאחר שנתן את הכסף ליד הגבאי נאבד הכסף - שאם זה כסף של הנותן והגבאי הוא שליח לתתו לאביון, יצא ידי נתינה, כי הגבאי הוא יד עניים ובעצם הנתינה ליד הגבאי קיים את המצווה, [וכ"כ בשם מרן הגרי"ש אלישיב בקונטרס מתנות לאביונים כהלכתן, והובא בס' אשרי האיש (פרק מו)], אך אם הכסף אינו של הנותן, ורק ע"י שהגבאי נותן לעניים בעבור הנותן מקיים את המצווה, בזה ברור שאם אבד הכסף לא יצא ידי נתינה כלל, כי לא התקיימה הנתינה.

ב - בגוונא שהגבאי נתן לאביון קטן או שוטה [שיודעים בו שלא יזרקנו, וכמו שנותנים לו אוכל וכדו'[מב]], דהנה פליגי הראשונים (קידושין ח.) האם שייך חיוב של ערבות ע"י נתינה לחרש או שצריך נתינה לבן דעת, ושיטת הרשב"א והר"ן שבשביל להתחייב מדין ערב צריך נתינה לבן דעת, והנתיבות (סימן ש"מ סקי"ד) פסק כן, וזה נפק"מ כאן שאם זה נתינה בכסף של התורם ע"י שליחות זה מהני גם בחש"ו, אבל אם זה נתינה של הגבאי מכספו לחש"ו בשביל התורם, א"כ הנתינה הזו לחש"ו אינה יכולה לחייב את התורם[מג], וגם אם הסכים להתחייב עליה אין בזה משמעות של נתינה המחייבתו ואי"ז נתינה שלו[מד].

מב. ובכה"ג מקיימים מצוות מתנות לאביונים, וכ"כ בשם הגרי"ש אלישיב בספר אשרי האיש (פרק מו).

מג. ואמנם בקטן מהני דעת אחרת מקנה, אבל בשוטה שלא מהני דא"מ ומהני לקיים בו מתנות לאביונים וכנ"ל בהערה, יהיה נפק"מ.

מד. ואמנם היה מקום לחלק שמאחר ומקיים את המתל"א ע"י הנתינה לקטן, ממילא לא הוי כנותן לאיבוד ובזה מהני שפיר להתחייב ע"ז מדין ערב, אכן המעיין היטב ברשב"א שם יראה שהטעם שא"א כה"ג להתחייב מדין ערבות הוא משום שחיוב ערבות חל רק ע"י זכייה של בן דעת, וז"ל "דאין דין ערבות אלא במי שנותן לבר זכייה על דיבורה, לפי שהערב אינו מתחייב אלא מפני זכיית הלווה", מבואר שהזכייה של בן דעת נצרכת בשביל הבסיס של חיוב ערבות, ויש להאריך בביאור זה ואכ"מ, וא"כ ה"ה גם לגבי מתל"א שאפשר לקיים את המצווה ע"י נתינה לקטן, דין ערבות ל"ש פה.

ג - לגבי איסור ריבית בתשלום העמלה של הגבאים לחב' האשראי, כי אם הגבאי הוא עצמו הלווה א"כ אסור לו לשלם ע"כ ריבית, אבל אם הלקוח הוא נחשב הלווה דהוא המתחייב על קבלת הגבאי א"כ אין איסור לגבאי לתת ריבית על כך וכדיבואר להלן בס"ד.

ב. גדר התשלום באשראי

ולברר זה צריך ראשית כל לדעת מה הגדר של תשלום באשראי, ואיך ע"י התשלום לאשראי נפטר הלקוח מלשלם למוכר על המוצר, דאם נניח שהגדר הוא שחברת האשראי היא ערב שלו"ד על המוצר, דעל פיהם נתן המוכר את המוצר ללוקח, והלקוח מחוייב לשלם לאשראי על המוצר שהעמידו לו, א"כ ברור שהניכיון שנותנים חב' האשראי למוכר אינו קשור ללקוח כלל, דהלקוח לא מתחייב להם על המימון שנתנו למוכר, אלא רק על זה שהסכימו לערוב על המקח, והמימון לא קשור ללוקח כלל, וא"כ זוהי עסקה נפרדת בין האשראי למוכר/הגבאי, ובנידונינו לגבי מתנות לאביונים צריך שהגבאי יתן בעבור התורם.

אמנם לגבי ריבית יש מקום לדון להיתר, דיתכן שהמימון המיידי של האשראי למוכר זה הקדמת הפרעון שהם חייבים למוכר, ועל הקדמת פרעון מותר לתת ריבית.

אכן בעיקר הדבר יש לדון האם נכון שהגדר בתשלום באשראי הוא ערב שלו"ד וכהנ"ל, או באופ"א וישתנה הדין בזה, ונבוא לברר הענין בס"ד.

והנה מטו בבי מדרשא[מה] [וכן שמעתי מכמה מגדולי ההוראה בזה] שחברת האשראי עניינה - ערב שלוף דוץ, שהיא מורה למוכר - תן את החפץ לפלוני ואנו נפרעך, והמוכר גובה רק מחברת האשראי את התשלום ולא מהלקוח, וכדין ערב שלו"ד. ואז יוצא שהם נחשבים מקבלים את החפץ מהמוכר, ומוכרים אותו לקונה, והוא מחוייב אליהם כי נחשב שהם מכרוהו לו ולא המוכר עצמו.

והראיה לכך [שזהו יסוד החיוב של חב' האשראי] ראשית מצד עצם החיוב של חברת האשראי, שאם לא שהם ערבים על המכירה, מה מחייב אותם לשלם על מה שמכר המוכר ללוקח, ובהכרח לכאורה שהם ערב שלו"ד על המכירה. ועוד נראה כן מצד הסברא, שהמוכר מכר את המוצר ללקוח על סמך זה שחברת האשראי תשלם את החוב הזה במקומו, ועל אמונתם הלווהו. וזהו יסוד עניין ערב שלו"ד ש'על אמונתו הלווהו'.

ג. קושיות על המהלך הנ"ל

ונראה שיל"ע בזה מכמה אנפי ואציגם בזה:

א - הנה מי שמשלם באשראי חוב צדקה, או רוצה לתת מתנה ומשלם זאת בכרטיס אשראי, אין כאן כל עסקה לקיים, אלא רק נתינת ממון לנמען דרך האשראי, ומאחר וחברת האשראי מחוייבת לקיום העסקה גם בכה"ג, מפורש בזה שיסוד החיוב של חברת האשראי אינו רק ע"י ההתמצעות שלהם בעצם המקח, כי בכה"ג של תרומה באשראי אין מקח או הלוואה, ובהכרח שיש סיבה נוספת לחיוב הזה של חב' האשראי למוכר, ומעתה הסברא אומרת שאותו המחייב שיש בכה"ג של חוב צדקה, הוא תמיד פועל את החיוב, [מאשר לומר שיש שני סוגי פעולות של חברת אשראי, שבעסקה של מקח הם מקיימים את המקח ומתמצעים בגוף המכירה ועל כך מתחייבים,

מה. הנה פה הבאנו את עיקרי הדברים בקצרה, וכ"ז בתוספת מרובה יובא בקונטרס האשראי שיצא לאור בעז"ה בקרוב.

ויש שהם רק כלי להעברת הממון שקיבלו לנמען – ומתחייבים באופ"א].

ב - לפי"ז נמצא שאם המוכר הלווה כסף בריבית, שנתן ללוקח 100 שקלים תמורת 200 באשראי - חברת האשראי עוברים איסור של הלוואה בריבית, כי הם נחשבים מלווים 100 ב-200. וזה צ"ע להחשיב אותם מלווים בריבית, כשבכלל לא יודעים כמה נתן לו ואיך עשה זאת. וכן ה"ה לגבי איסור טרשא, כשהמוכר מכר מוצר ביוקר ניכר, והתשלום הוא באשראי, נמצא שהאשראי העמיד פה מכירה אסורה, כשאינו יודע כלל מה נמכר ובכמה, וצ"ע שיצא דבר כזה.

ג - שמעתי מחכ"א שהקשה, דאם אכן חברת אשראי הם כערב שלו"ד, א"כ המחייב שלהם לשלם זה עצם מה שנחשב שקיבלו את המוצר, [דעל פיהם הוא ניתן להלוקח, וחשיב כאילו קיבלוהו ומכרוהו], ומה יהיה א"כ בגוונא שהמוצר יימצא מקולקל או פגום, אך הלוקח לא דורש את כספו בחזרה, האם חברת האשראי תוכל לתבוע ביטול עסקה, לכאורה אמור לצאת שכן, כי הם התחייבו בעבור המוצר והוא מקולקל. אך המציאות ברורה לא כן, שאם הלוקח לא דורש ביטול העסקה, חברת האשראי מחוייבת לשלם בעבורו, ולא יכולה לבטל העסקה, ומוכח שהמחייב שלהם איננו מדין ערבות על עצם המקח. ואולי יש לדחות שזה חלק מתנאי העסקה שבין הצדדים, שאם הלוקח יהיה מרוצה מהמקח, לא תהיה תביעה על ביטולו, ויל"ע.

ד - יל"ע בעצם הדימוי של חברת אשראי לערב שלו"ד. כי ערב שלו"ד ניכר ומתבטא בכך שמעשה ההלוואה שנעשה בין המלווה ללווה, מחייב את הערב, וכמו"כ מחייב גם את הלווה לערב. והסיבה לזה היא, כי הערב שלו"ד התמצע בעצם מעשה ההלוואה, ונחשב לווה מהמלווה, ומלווה להלווה. משא"כ כאן בחברת אשראי, המחייב של הלקוח לחברת האשראי הוא לא בהכרח עי"ז שנחשב שקיבל את המוצר מהערב, אלא המחייב שלו זה ההתחייבות המפורשת שלו לחברת האשראי, שנעשתה בכך שהעביר את הכרטיס שלו [-במסוף האשראי], ובכך נתן הוראה מפורשת לחברת האשראי לגבות ממנו את סך החוב, וזה מעשה התחייבות מפורש שקיים בזכות עצמו, בלי כל קשר למעשה המכירה שיש כאן, [ואמנם אפשר שההתחייבות הזו של הלקוח לחברת האשראי איננה סיבת החיוב האמיתית שלו אליהם, אלא רק קיום חיובו האמיתי שנעשה ע"י עצם המקח שניתן לו ע"י חברת האשראי [אם הם נחשבים שלו"ד], אבל אין כל הכרח לומר כן], ושוב א"כ עיקר הביטוי של ערב שלו"ד דעלמא שהוא ההתמצעות של הערב בעצם ההלוואה שבין הלווה למלווה, לא קיים כאן, כי כאן יש קשר ישיר בין הקונה לבין הערב, בכך שהתחייב לו להדיא את הכסף.[מו]

מו. אכן כשדיברתי בזה עם חכ"א שליט"א, צידד בזה שאפשר שחברת האשראי הם ערב שלו"ד, אבל לא ערב שלו"ד על עצם מעשה המכירה, וכפי שהוכחנו בזה. אלא הם ערבים רק על ההתחייבות עצמה שהתחייב הקונה לבעל החנות, [וכערב שלו"ד שגובים רק ממנו]. ולא ע"י התמצעות בעצם מעשה המכירה גופו, וכמו ערב שלו"ד שלא בשעת מתן מעות שצריך קניין בשביל להיות ערב, כי אינו מתמצע בעצם המכירה, ה"ה גם פה, חברת האשראי מוכנה לערוב על התחייבות הלקוח, בכך שיגבו רק מהם את החוב, ועושים זאת ע"י כעין קניין סיטומתא, בכך שמתחייבים חיוב משפטי גמור למוכר, לשלם לו את חוב הלקוח.

ובאמת אם זוהי ההבנה, לא קשה מידי מכל הנך קושיות דלעיל. כי כל משה"ק היה על הצד שהערבות שלו"ד היא על עצם המקח שבין המוכר להקונה, אבל אם זה לא נכון שוב לק"מ.

ד. ביאור טעם ההתחייבות הברת האשראי

אכן בעיקר הדבר נראה, שאין שייכות כלל בין ההתחייבות של חברת האשראי לבין ערב שלו"ד, משום שערב שלו"ד הרגיל לא סגי בכך שהמלווה הלווה ללווה ע"ס אמונתו של הערב, אלא צריך שגם הערב יסכים להתחייב על ההלוואה הזו שנעשתה עפ"י דיבורו, וכתוצאה מהתחייבות זו הלווה מתחייב לו.

משא"כ חברת האשראי – איננה מתחייבת למוכר על עצם זה שנתן את המוצר לקונה, או את ההלוואה ללווה, אלא כל ההתחייבות האשראי היא רק בעבור ההתחייבות שנתחייב להם הלקוח בכך שהעביר את הכרטיס ונתחייב להם במפורש את הסכום. [וממילא לא איכפ"ל בזה שהמוכר מכר את המוצר ע"ס ההתחייבות של האשראי. דבזה לחוד לא סגי להגדיר אותם כערבים על מעשה המכירה, אא"כ גם מצד חב' האשראי יש הסכמה להתחייב על ההלוואה עצמה, וזה אין כאן, וכדלהלן].

ואמנם, שני הדברים הללו נעשין כאחד, גם העברת המוצר לרשות הקונה, וגם ההתחייבות של הקונה לחברת האשראי, ואין זה ניכר מהו עיקר המחייב של חברת האשראי, ומה טפל. אבל הסברא ברורה בזה מאוד, שאין בעצם כל עניין לחברת האשראי עם המקח, ואין להם כל רצון בכך שהמוצר יימכר ללקוח בשביל שיתחייבו בעבור המכירה הזו, [שזהו יסוד עניין ערב שלו"ד שנחשב מקבל בקבלת הלווה, ומסכים להתחייב על ההלוואה שניתנה ללווה על פיו, דבשביל להחשיב ערב שלו"ד לא סגי בכך שהמלווה הלווה על אמונתו, אלא צריך שגם מצד הערב ההלוואה תבוא מצידו, ושהוא מוכן להתחייב עליה]. ואינם מוכנים להתחייב את ההתחייבות של הלקוח, אלא רק אחר שקיבלו התחייבות מפורשת מהלקוח, בעבור זה מוכנים הם להתחייב סכום דומה בעבורו לבעל העסק. כן נראה ברור ופשוט מסברא.

מעתה אחר שנתברר לן בס"ד שחברת האשראי איננה ערב שלו"ד, כי איננה מוכנה להתחייב בעבור עצם המקח, ממילא שוב חוזרת הפשטות שהמוכר עצמו הוא המעמיד של המקח ללקוח, ורק מתנה עמו שבמקום לשלם במזומן אפשר לו להעמיד את חברת האשראי במקומו לשלם את מה שחייב לו בעבור המקח, וה"ה כמו"כ גם בנותן מתנה או צדקה באשראי, וכנ"ל. ובזה מיושבות נפלא ההערות הנ"ל, שבאמת חברת האשראי לא עוברת שום איסור, ואם הלווה ברבית / מכר לו מוצר ביוקר וכדו' – חברת האשראי לא קשורה כלל לאיסור שנעשה, דהיא רק מתמצעת באופן התשלום ולא בעצם מעשה המקח, וכן מובן מדוע חברת האשראי לא יכולה לתבוע ביטול עסקה כשנמצא המוצר פגום.

ה. ההתייחסות לניכיון שעושה הברת האשראי

הנה מצוי הרבה שבעל עסק מוכר מוצר בתשלומים לאורך זמן, וזקוק לכל הכסף מיידית, ולזה יש חברות ניכיון חיצוניות [או חברת האשראי עצמה שג"כ מעמידה שירות כזה], שנותנות לבעל העסק את כלל הסכום כיום, ומקבלות ממנו את החוב

אכן עיין במש"כ בהמשך הדברים, שהסברא מכרעת שסיבת החיוב של חברת האשראי איננה בגלל קיום המקח על פיהם, דאין להם כל עניין בקיום המקח. אלא רק בגלל שהלקוח התחייב להם במפורש את כל הסכום, ע"י שהעביר את הכרטיס. ורק בעבור זה הם מוכנים להתחייב בשבילו לבעל העסק סכום מקביל לסכום הזה שהתחייב להם, ממילא נדחה גם הצד הזה. ועיין בהמשך הדברים למעלה.

בתשלומים שיש לו על הלקוח, וגובות את הסכום בתשלומים, והעמלה שהם דורשים מבעל העסק היא כחצי אחוז על כל תשלום. [שזה עמלה גבוהה ממש, מה שנותן להבין שאין פה רק דמי שירות אלא גם דמי המתנה].

וכמו"כ בארה"ב ובאנגליה מקובל שכל גיהוץ אשראי בתשלומים, מזכה את בעל העסק בכל הסכום ללא כל המתנה, והתשלומים הם רק מול חברת האשראי, ובעל העסק משלם עבור זה כ-4%, ויש לדון מה עם איסור ריבית.

והנה אם חברת האשראי עצמה היא המנכה, אז לכאורה היה נראה שזה תלוי בצדדים הנ"ל, שאם עניינה ערב שלו"ד, א"כ בעצם חברת האשראי כאילו קיבלה את המוצר בעצמה, ומכרתו להלוקח. וממילא עד כמה שנחשב כאילו הם קנו את המוצר בעצמם, אין בהעמדת הפרעון המיידי הטבה והלוואה כלל - אלא הקדמת הפרעון שלהם על המקח, וא"כ מותר לתת ריבית על הקדמת פרעון, וה"ה לגבי מתנות לאביונים זה נתינה גמורה של הגבאי לעניים, ואין המימון קשור ללקוח/התורם כלל.

אכן מאחר והוכחנו לעיל שאין הגדר שהם ערב שלו"ד, ובאמת אינם מתחייבים מאומה על עצם מכירת המוצר, אלא הלוקח התחייב לחברת האשראי חוב בתשלומים, והם כנגד זה שילמו את כל חובו להמוכר, וגובים ממנו בתשלומים, שוב נמצא שהם מלווים למוכר את כל הסכום, כי עיקר חיובם הוא רק להעמיד למוכר את מה שהתחייב להם הלקוח, ואם הלקוח משלם בתשלומים, והם נותנים הכל מזומן זה ממש הלוואה, ושוב א"כ איך מותר למוכר לשלם ע"כ ריבית.

אכן באמת אחר העיון נראה, שגם לפי הצד שחב' אשראי היא ערב שלו"ד, יש לאסור לתת הריבית, ונבאר העניין.

דהנה זה נכון, שאם נגדיר שחברת האשראי היא ערב שלו"ד, ממילא היא כאילו קונה את המוצר בעצמה מהמוכר, ומוכרת אותו ללוקח. וא"כ אם היא משלמת באופן מיידי את כל הסכום לבעל החנות, אין פה תורת הקדמת מעות, אלא פרעון בזמנו. ואדרבה, האופציה ללא הניכיון שהם פורעים את חובם לבעל החנות בתשלומים זה פרעון מאוחר. ושוב א"כ אין שום איסור לבעל החנות, לשלם להם ריבית עבור הניכיון התשלום המוקדם.

אבל זה ברור ופשוט, שגם אם נימא ששלו"ד זו ההגדרה בדין של חברת האשראי, אבל הם מבחינתם בסיס חיובם לשלם הוא לתת לבעל החנות את מה שהם מקבלים מהלקוח. וזהו בסיס חיובם, ואין הם נחשבים פורעים באיחור את מה שנתחייבו לבעל החנות, כאשר הם משלמים לו בפעימות כפי אורך הזמן שמשלם להם הלקוח, ואם הם משלמים לבעל החנות בתשלומים בזא"ז, למשך זמן כפי אורך הזמן וכמות התשלומים שמשלם להם הלקוח, הם אינם רואים בזה פרעון מאוחר, אלא פרעון בזמנו המדוייק.

ומבחינת חברת האשראי, האופציה של הניכיון היא הטבה נוספת של מימון לבעל העסק, וזו עיסקא נפרדת וחלוקה לגמרי מכל ההתמצעות של חב' האשראי בגוף המכירה, ועניינה הלוואה חדשה עם פרעון בתשלומים, בעבור ריבית. וזו לכאורה ריבית קצוצה ממש גם להצד שחב' אשראי היא ערב שלו"ד.

ג. ביאור הגדרת העמדת הניכיון לבעל העסק

אכן באמת נראה שאין בזה בעיה כלל, כי הנה בכה"ג שבעל העסק מקבל הקדמת מעות מהאשראי או מחברת הניכיון החיצונית, הנה הוא לווה הלוואה חדשה של כל הסכום, [דגם אם חברת האשראי עצמה מנכה לו, זה עסקה חדשה בלי קשר כלל למה שנתחייבו לו על

עצם המקח, וכנ"ל]. והוא פורע את ההלוואה הזו, ע"י שנותן את החוב שיש לו על חברת האשראי [בגוונא של חברת ניכיון חיצונית], או את החוב שיש לו בעיקרון על הלקוח [אם זו חברת האשראי עצמה].

ובכה"ג שמדובר בניכיון של חב' האשראי עצמה, אז ביצוע התשלום על המקח למוכר לא נעשה ע"י שהלקוח מעמיד לו מחוייב את האשראי וכנ"ל, אלא ע"י שהמוכר לווה את כל הסכום, והלוקח משלם ופורע את החוב הזה.

[ביאור הדברים, שבדר"כ כשהלקוח משלם ע"י חב' האשראי, הוא מעמיד אותם כמחוייבים למוכר ובכך הוא משלם למוכר. וכמו"כ גם כאשר יש חברת ניכיון חיצונית, אז הלוקח משלם ע"י האשראי כרגיל, ורק בעל החנות מעצמו לוקח הלוואה, ומשלם ע"י שמעמיד בתמורה את מה שחברת האשראי חייבת לו.

אבל כאשר מדובר בניכיון של חברת האשראי בעצמה, בכה"ג נראה ברור שאין נכון להגדיר שיש פה שני עניינים, גם תשלום של הלקוח ע"י העמדת חברת האשראי כמחוייבת, וגם לקיחת הלוואה נפרדת של המוכר ותשלום ע"י מחילת החוב הזה שיש לו על חברת האשראי. אלא נראה ברור שבכה"ג התשלום של הלקוח נעשה ע"י שבעל העסק לווה את סכום המקח מחב' האשראי, ע"ס התחייבות הלקוח, והלקוח בזה גופא שמתחייב על ההלוואה הזו מקיים את חובת התשלום שלו.

והיסוד לזה הוא, שהרי לולי דברינו, אם נלמד כהפשטות שגם בכה"ג [שיש ניכיון מחברת האשראי עצמה] הלוקח מקיים את חוב התשלום שלו ע"י שמעמיד את חב' האשראי כמחוייבת, ורק אח"כ המוכר לווה בעצמו את הסכום הזה מחב' האשראי, סוף דבר הלקוח מחוייב לחברת האשראי את הסכום שהם התחייבו ונתנו למוכר, וזה הרי ברור שללקוח לא איכפ"ל כלל איך יהיה מוגדר התשלום שלו אל המוכר, [אם בתור שרק מעמיד לו מחוייב [את האשראי] וכל מה שקורה אח"כ זה לא קשור אליו כלל. או שהוא מתחייב על ההלוואה שהמוכר לוקח על חשבונו, ואז נחשב משלם בעצם נתינת הממון דההלוואה, וברוב פעמים גם איננו מבין את העניין כלל, וברור]. והעיקר מבחינתו הוא, שבעבור ההתחייבות שלו לחב' האשראי הם ישלמו למוכר את החוב שלו באיזה אופן שיהיה. וא"כ נראה ברור שבגוונא זו שהמוכר לא ממתין ללקוח עד שיגמור לשלם את כל התשלומים שהתחייב, אלא הולך לחב' האשראי שתתן לו הלוואה של כל הסכום, והלקוח הוא זה שיהיה הפורע של ההלוואה הזו, בכה"ג ההגדרה היא שהתשלום של הלקוח מתקיים ע"י אחריותו לפרעון ההלוואה הזו של המוכר, ואין כאן שני דברים, גם תשלום ע"י העמדת חב' האשראי כמחוייבת, וגם לקיחת הלוואה פרטית של המוכר. אלא עצם התשלום של הלקוח בכה"ג נעשה ע"י שהוא נהיה האחראי להלוואה זו שלקח המוכר. ובכך יוצר את חובת התשלום שלו. עיין בהערה כאן בזה[מז], וכן נראה ברור בס"ד.

מז. ודו"ק בזה שאין הכוונה פה באומדנא שהלקוח מודע להלוואה הזו והסכים להתחייב עליה, דזה לא נכון כי זה עסק בין המוכר לקונה בלי כל קשר ללקוח, אבל הכוונה שמאחר והמימון הזה שנותנים האשראי למוכר הוא ע"ס ההתחייבות של הלקוח, [וגם אם הלקוח ייעלם המוכר לא ייתבע כלום], ומאחר והלקוח מה שברור בינו לבין חברת האשראי זה שהוא מתחייב להם ובכך יוצא ידי חובת התשלום שלו למוכר, דזה מה שהוא נדרש לעשות בשביל לשלם על המוצר, ומכאן ואילך צורת התשלום של חברת התשלום למוכר איננו עניין של הלקוח ולא נושא שלו כלל. ממילא אין שום סיבה לומר שכאשר בפועל חברת האשראי נותנת למוכר את כל הכסף במיידי - זהו עסקה נפרדת בין האשראי למוכר ללא קשר

ושוב א"כ נמצא שכאשר המוכר משתמש באופציה של הניכיון, אז אם מדובר בחב' ניכיון חיצונית, הנה הוא לווה מהם את כל הסכום, ופורע את ההלוואה הזו ע"י שנותן את השט"ח שיש לו על חב' האשראי, [בגוונא שמדובר בחב' ניכיון חיצונית]. וזה ממש פרעון בשט"ח מיידי, שאיננו באחריות המוכר שזה מותר, כי המוכר איננו אחראי להלוואה זו כלל, ואם הלקוח יפשוט רגל המוכר ייפטר מלשלם ע"ז, וא"כ זה מותר כדין מכירת שט"ח ללא אחריות שמותרת. וכתבתי מזה בקונטרס האשראי סימן ב' וכאן מפאת קוצר היריעה לא הארכתי.

ובגוונא שמדובר שחב' האשראי עצמה היא המנכה, אזי עצם ההלוואה שלקח המוכר היא ע"ח הלקוח, דרק הוא הנתבע על ההלוואה הזו, והמוכר אינו אחראי כלל לתשלום החוב. דאם הלוקח יפשוט רגל, המוכר לא אחראי לזה כלל. [והלוקח בכה"ג נחשב הלווה עצמו, ולא רק ערב שלו"ד על ההלוואה. כי שלו"ד אם הוא מת הלווה מחוייב לפרוע את ההלוואה למלווה, משא"כ פה, וא"כ הלקוח בכה"ג נחשב לווה ממש. ועוד כתבנו מזה בקו' הנ"ל סימן ד']. ושוב א"כ ברור שמותר לו לתת ע"ז ריבית כי זה לא ריבית הניתנת ממלווה ללווה, כי הלקוח הוא הלווה, והמוכר הוא נותן את הריבית. כ"נ לי בס"ד.

ומעתה בנידונינו בעניין מתנות לאביונים ע"י העמדת ניכיון מיידי של חברת האשראי, מאחר ונתבאר בס"ד שכאשר חברת האשראי עצמה היא המנכה יש בזה קיום התשלום של הלקוח, דהוא מתחייב על הנתינת ממון הזו, והוא נחשב המעמיד את המימון המיידי למוכר/הגבאי, א"כ זה נידון כנתינת ממון שלו גמורה, וא"כ אי"צ לכך שהגבאי נותן את הכסף בעבור הנותנים, [וא"כ בנתינה לאביון קטן לא יצא ידי נתינה], אלא זה נתינה של התורמים ע"י שליחות הגבאי, ולכן גם אם המקבל הוא חש"ו וגם אם אבד הכסף מהגבאי לפני שנתן אותו לעניים התקיימה המצווה שפיר. כ"נ לי בס"ד.

לתשלום דהלקוח, כי בדיוק כמו באופן הרגיל שחב' האשראי משלמת את הכסף בתשלומים שהלקוח נחשב משלם בתשלומים הללו, כי הוא מתחייב עליהם, כמו"כ ממש גם בגוונא שהתשלום מתבצע באופן מיידי, דהלקוח מוכן להתחייב לחב' האשראי עבור התשלום שישלמו למוכר בשבילו, ולא משנה לו צורת התשלום ואופן הביצוע שלו, וא"כ מאחר והתשלום המיידי הזה נעשה ע"ס ההתחייבות של הלקוח, ממילא הוא נחשב הלווה והמלווה על הכסף הזה, [למרות שאינו יודע כלל מהמימון הזה], וכדין ערב שלו"ד שנחשב לווה ומלווה, ופה זה עדיף משלו"ד וכמ"ש לעיל, מזה שגם אם ימות הלוקח חב' האשראי לא ילכו אצל הלווה, עיין לעיל.

הרב אזריאל גרינשטיין
קהילת מנין אברכים - נווה יעקב

בענין תנופת שתי הלחם והכבשים הבאים בעצרת

א) בחג השבועות יש קרבן מיוחד המבואר בפרשת אמור, וכמבואר ברמב"ם (הלכות תמידין ומוספין פ"ח ה"א) 'ועוד מביאין יתר על המוסף ביום הזה מנחה חדשה שתי הלחם, ומקריבין עם הלחם פר ושני אילים ושבעה כבשים, הכל עולות, ושעיר חטאת, ושני כבשים זבח שלמים, ואלו הן הקרבנות האמורות בחומש ויקרא', ושתי הלחם ושני הכבשים לשלמים, צריך להניפם יחד.

וסוגית הגמ' (מנחות סב.) 'ת"ר: והניף הכהן אותם על לחם הביכורים - יכול יניח כבשים על גבי הלחם? תלמוד לומר: על שני כבשים; אי על שני כבשים, יכול לחם על גבי כבשים? תלמוד לומר: על לחם הביכורים, נישתקל הכתוב ואיני יודע אם לחם על גבי כבשים ואם כבשים על גבי לחם, מה מצינו בכל מקום לחם למעלה, אף כאן לחם למעלה, היכא? אמר רב פפא: במילואים. רבי יוסי בן המשולם אומר: כבשים למעלה, ומה אני מקיים על שני כבשים? להוציא שבעה. חנינא בן חכינאי אומר: מניח שתי הלחם בין ירכותיהן של כבשים ומניף, ונמצא מקיים שני מקראות הללו, לחם על גבי כבשים וכבשים על גבי הלחם. אמר רבי: לפני מלך בשר ודם אין עושין כן, לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא עושין כן? אלא מניח זה בצד זה ומניף'.

עוד איתא שם בגמ' 'ת"ר: זבחי שלמי צבור טעונין תנופה לאחר שחיטה ותנופתן כמות שהן, דברי רבי; וחכמים אומרים: בחזה ושוק. ומבואר שם בסוגיא דילפינן לה משלמי יחיד דמה שלמי יחיד טעונין תנופה לאחר שחיטה, אף זבחי שלמי צבור טעונין תנופה לאחר שחיטה'. ונחלקו רבנן ורבי האם לומדים את הכל משלמי יחיד שרק חזה ושוק, או שרק את זה שצריך תנופה, ואחר דידעינן שצריך תנופה ילפינן מקודם שחיטה דצריך להניפן כמות שהם.

ולשון הרמב"ם (פ"ח מתמידין ומוספין הי"א) 'כיצד הנפת הלחם עם שני כבשי השלמים מביא שני הכבשים ומניפם בעודן חיים שנאמר והניף אותם תנופה, ואם הניף זה בפני עצמו וזה בפני עצמו יצא, ואחר כך שוחטין אותן ומפשיט, ולוקח חזה ושוק מכל אחד משניהם ומניחן בצד שתי הלחם ומניח שתי ידיו מלמטן ומניף הכל כאחד'.

ב) הנה כתב הרמב"ם את תנופת שתי הלחם עם תנופת חזה ושוק מהכבשים אחר השחיטה, ומבאר בדבריו לכאורה דקודם השחיטה היו מניפים את הכבשים ללא שתי הלחם, ורק אחר השחיטה תנופתם עם שתי הלחם.

והנו"כ על הרמב"ם כתבו בדוחק דהא דלא ביאר הרמב"ם את תנופת ב' הלחם קודם השחיטה משום דהוה דבר ברור, ונחית לחדש את התנופה לאחר השחיטה ומינה יש ללמוד את התנופה שקודם השחיטה.

והקשו האחרונים [הכפות תמרים (סוכה לז.) והמנחת חינוך (מצוה שז) ועוד] דפשטות הסוגיא (מנחות סב:) דקודם השחיטה מונפים עם שתי הלחם ואח"כ רק הכבשים, להיפך מהמבואר ברמב"ם.

והנה אף דבהאי סוגיא לא מבואר כלל דאחר השחיטה היו מונפים עם הלחם אלא רק חזה ושוק, אבל בחידושי מרן רי"ז הלוי (פ"ט

ממעה"ק ה"ג) בתוך דבריו הוכיח בהוכחה נמרצת שאחר השחיטה היו מונפים עם שתי הלחם שהרי איתא (מנחות מז:) 'שחט ב' כבשים על ד' חלות מושך שנים ומניפן', [היינו שאם בשעת שחיטת ב' הכבשים היו לפניו ד' חלות מושך שנים מהם ומניפן עם הכבשים ובזה מתבררים איזה חלות הם לשתי הלחם]. הרי מבואר בזה להדיא דהיו מניפין אחר השחיטה עם הלחם, ונעלם זאת מעיני האחרונים הנ"ל לכאורה.

אמנם מרן הגרי"ז נחית לחדש בזה בדעת הרמב"ם דעיקר התנופה היא אחר שחיטה, והברייתא (מנחות סב.) שדנה איך מניחין את הלחם על הכבשים או למטה או בין ירכותיהן או בסמוך הכל איירי אחר השחיטה, אלא שאפשר להניף גם קודם השחיטה ואם הניף קודם יצא בזה מצות תנופה, אבל עיקר התנופה היא אח"כ. (עיין שם בדבריו המתוקים מדבש).

ג) אך בעניי לכאו' דברי הגרי"ז קשים, דאיך אפשר לומר נגד פשטות הסוגיא, וכן מוכח מיניה וביה, שהרי חנינא בן חכינאי אומר דמניח בין ירכותיהן ואמר לו רבי אפי' לפני מלך בשר ודם אין עושין כן, ואם איירי אחר שחיטה אינו מובן כל כך מה מגונה בזה הרי זה מונח בבשר בעלמא [וביותר דבפשטות מדובר אחר הפשט (דנראה דתנופה דאחר שחיטה היה נעשה אחר הפשט אף למ"ד כמות שהן)]. ועוד דא"כ יוצא שחנינא בן חכינאי סובר כרבי דאף תנופתן אחר שחיטה היא כמות שהן ולא רק חזה ושוק, וממילא כך פשטות כל הברייתא דלא מוזכר כלל דחולקין האם מניפין רק את החזה ושוק וממילא לא שייך בין ירכותיהן, ובש"ס משמע שזה רק דעת רבי דמניפן אחר שחיטה כמות שהן, אבל חכמים דהיינו שאר תנאים סברי דמניף רק חזה ושוק.

ובזה נראה לפרש הא דכתב רש"י שם על הברייתא דאיירי בתנופתן מחיים, דכיון דאמר חנינא בן חכינאי שמניח בין ירכותיהן לכן הוזקק רש"י לבאר דאיירי מחיים, ויש לבאר זאת בב' אופנים, א' משום שחכמים לקמן סוברים שאחר השחיטה מניף רק את החזה ושוק איך קאמר כאן דמניף בין ירכותיהן, ב' כיון דרבי אמר לו דהוה דבר מגונה הוזקק רש"י לבאר לפני דברי רבי דאיירי בתנופה דקודם שחיטה, דאל"כ אינו מגונה[מח].

ד) והנה הוא באמת דבר מתמיה שמצינו כמה וכמה מהאחרונים שדנו בהאי ענינא מהיכן מקורו של הרמב"ם שמניפים אחר השחיטה עם הלחם ולא הביאו את דברי הגמ' (מז:) מושך שתים ומניפן, ה"ה א' המנחת חינוך (מצוה שז אות יד), ב' הרש"ש (מנחות סא.), ג' הכפות תמרים (סוכה לז.), ד' החפץ חיים בזבח תודה (מנחות סב.). [ורחוק לומר דלא הביאו האי סוגיא משום דיש לדחות דברייתא זו כרבי דדון מינה ומינה, ורק לשיטתו כמו שמניפין את הכבשים כמות שהן, משום דילפינן מקודם שחיטה כך גם מניפים אותם עם הלחם כמו קודם שחיטה. דודאי היה להם להביא האי סוגיא ולדון בה, (ועוד דאליבא דרבינא דלכו"ע דון מינה ואוקי באתרה אין זה מיישב, עיי"ש ודו"ק)].

ונראה דדבר זה קשה על הסוגיא עצמה בדף סב., שהרי שם זה עיקר הסוגיא

מח. ומרן הגרי"ז ביאר על פי דרכו שם, דדעת רש"י דתנופת הכבשים אחר שחיטה היא מדין שלמים בעלמא אך לא מדין כבשי עצרת, ולכן אינם בכלל הסתירה בפסוק דמחד גיסא כתוב על הלחם ומאידך על הכבשים, משא"כ לדעת הרמב"ם זה מדין כבשי עצרת, אך בעניי קשה לומר זאת בכוונת רש"י, דא"כ מדוע כתב רש"י זאת לאחר שביאר את דברי חנינא בן חכינאי, היה לו לבאר זאת מיד בתחילת הברייתא דבזה איירי.

דתנופת הכבשים אחר שחיטה ואיך אפשר שלא הביא הש"ס כלל האי ברייתא או דין זה דצריך להניף אף את הלחם אחר שחיטה כדמוכח מההיא ברייתא, וכן רש"י ותוס' לא ציינו כלל לדבר זה, [ומה שהביא הגרי"ז מדברי רש"י (מז:) דאף הלחם היה טעון שתי תנופות, עיי"ש ברש"י שלא כתב זאת אלא גבי הכבשים, ורק שבאופן דאיירי התם כונת הגמ' לומר דמניף את הלחם עם תנופת הכבשים אחר שחיטה].

ה) והנראה מוכרח מזה דשאני האי סוגיא דדף מז. שמושך שתים ומניפן, מתנופת כבשי עצרת דעלמא. אלא שיש לעיין בטעם הדבר. ונראה דשאני התם שלא היו מבוררים מתחלה מי הם שתי הלחם וכשהניף קודם השחיטה הניף כולן עם הכבשים, לכן יש לו דין לבררן וליחדן עם הכבשים לכל הפחות אחר השחיטה ולהניפן יחד.

וביאור הדברים דהנה מרן הגרי"ז שם העלה לחקור האם דין התנופה אחר שחיטה הוא מדין תנופת כבשי עצרת ורק ילפינן לה משלמי יחיד, או שהוא אותו דין תנופה דשלמים דילפינן משלמי יחיד שכך הוא דין השלמים, ועיי"ש שנחית לומר בדעת הרמב"ם דהוא מדין תנופת כבשי עצרת ואינו כתנופת שלמים דעלמא. ובדעת האחרונים הנ"ל נראה דכך הוא אף לשאר ראשונים, ולכן באופן דשחט שני כבשים על ד' חלות מועיל הא דמושך שתים אחר שחיטה ומניפן עם הכבשים, דכיון דהוא המשך דין תנופת 'כבשי עצרת' נעשים מבוררים ומיוחדים עם הכבשים הנך שתי חלות שמניפן יחד עמהן, אבל בעלמא שכבר הניף מחיים שתי חלות עם ב' הכבשים מחיים אין צריך להניף אלא רק את הכבשים [היינו ע"י חזה ושוק מהם, וכמו שהאריך בזה הגרי"ז שם שהוא קיום דין תנופה בכל הכבש].

ונראה עוד דאין זה תלוי כלל במחלוקת רבי ורבנן אם דון מינה ומינה או דון מינה ואוקי באתרה, דאף למ"ד אוקי באתרה אין מניפים את הלחם אחר שחיטה דהילפותא דאוקי באתרה היא כלפי תנופת השלמים עצמם, ולא למה שמניפים עמם, ולכן לא אמר ולא הזכיר הש"ס נפק"מ זו בין רבי לרבנן.

אבן הדוחק בזה, דלפי דברינו אלו נתחדש בהאי ברייתא דשחט שני כבשים על ד' חלות דצריך להניף את הלחם אחר השחיטה עם הכבשים כדי ליחדן עם הכבשים, וברש"י ותוס' לא משמע דזה מה שנתחדש בהאי ברייתא [ובפרט בתוס' שם (ד"ה מושך), עיי"ש].

הקדי תורה

תחרות בני הישיבות

"וכבוד מלכים חקור דבר"

ב"ה זכתה תכנית הכתיבה להצלחה מרובה בעולם הישיבות, והמערכת הוצפה בחבורות רבות עד מאוד מכל רחבי עולם הישיבות.

אין לתאר ולשער את השמחה המתפרצת, הן לנוכח כמות החבורות אשר נשלחו למערכת, אך יתירה מכך – לנוכח איכותן הגבוהה והנדירה, עד שועדת הר"מים התקשתה עד מאוד בבחירת החבורה הטובה ביותר, והיו כמה שהיו ראויות לכתר זה. מי פילל שנזכה לראות בהתגשמות חזונם של אבותינו ורבותינו גדולי התורה בדורות הקודמים, בהאיר אור התורה בכבוד ויקר על פני כל המזרח עד שבחברון.

לשאינם בקיאים עדיין בפרטי התוכנית נזכיר כי במסגרת התכנית נשלחות חבורות נבחרות מבני הישיבות הגדולות ברחבי עולם התורה כולו עהמ"ס הנלמדת בישיבה בזמן זה, ואחר מיון ראשוני עולות כולן על שולחנה של ועדת הר"מים בראשות **הרה"ג רבי משה כהן שליט"א** – ר"מ ישיבת משכן חיים.

ועדת הר"מים עוברת על כלל החבורות הנשלחות וממיינת מתוכן את החבורות הטובות ביותר. שלושת הכותבים הטובים ביותר זוכים בפרס והכותב הטוב ביותר זוכה בפרס מוגדל וזוכה שחבורתו תיחקק לדורות ותעלה ע"ג שולחן מלכים נכבד זה - כתב העת "בהתאסף", ודברי תורתו יוגשו אל עשרות אלפי תלמידי חכמים ועמלי התורה בכל רחבי הארץ, אשר יעיינו בטוב דבריו.

תודתנו שלוחה בראש ובראשונה לרבנן ראשי הישיבות שליט"א העמלים יומם וליל להעמיד את תלמידיהם כבניהם על דרך הישר, לאלפם תורה ובינה בישרות ובסברא מעמיקה, ובייחוד על העידוד והתמיכה אשר זוכים אנו להם מכלל ראשי הישיבות לאורך כל הדרך, ולתלמידהון - בני הישיבות הרבים אשר שלחו מטוב דבריהם לגיליון זה, וזיכונו לחזות בדברי תורתם המופלאים ובלמדנותם המופלגת, יצליח ה' דרכם ועמלם ויזכו לגדול בתורה וביראה לאילני רברבא.

יה"ר שתחרות זו תהיה עידוד נוסף לעידוד בנינו לעיונה של תורה ולעמלה ביתר שאת, ונזכה להאהיב בלב בנינו טוב טעם התורה ומתיקות חקירתה, ובה יהגו תמיד.

הבה"ה יוסף בן זקן נ"י
ישיבת יסודות – ק"ב

בענין חזקת הגוף וחזקת הדין

א) בגמרא (כתובות ט.) אמר ר' אלעזר האומר פתח פתוח מצאתי נאמן לאוסרה עליו, והעמידה הגמ' בחד אוקימתא באשת כהן ונאסרת מספק דאורייתא לחומרא, ובתוס' הקשו דנוקמה בחזקת כשרות לכהונה, ודחו דאיכא חזקת הגוף דבתולה שהיתה שלימה עד עכשיו, חזינן מהא דאף דישנה חזקת כשרות וגם חזקת בתולה הורעה דבעולה לפניך מ"מ לא עדיפא חזקת כשרות מחזקת בתולה. ודבר זה חזינן להלן (עה:) דנחלקו ר' יהושע ור"ג בנמצאו עליה מומין ולא ידוע אם קודם אירוסין או אח"כ, דלר"ג הדין עמה ולר"י הדין עמו דאין מוציאין ממון מחזקתו, וקאמרה הגמ' דאף לר"י דלא אזיל בתר חזקת הגוף (שאין בה מומין) במקום חזקת ממון (דבעל), מ"מ שלא במקום חזקת ממון אזיל בתר חזקת הגוף, ומוכיחה כן הגמ' מדבריו בנגעים (יובאו להלן אי"ה), ובתוס' שם הקשו דיש חזקת פנויה וגם הורעה החזקת שלימה דהרי מומין לפניך, וכה"ג מצינו במקוה דלא אזלינן בתר חזקת הגוף במקום תרתי לריעותא, ותי' דחזקת פנויה ל"ח כלל במקום חזקת הגוף.

ועדיין צ"ע אמאי במקוה לא אמרינן כן דחזקת טומאה לא חשיבא לגבי חזקת הגוף דמקוה וכן בסוגיין, וכן צריך להבין עיקר אלימות חזקת הגוף מחזקת הדין.

והנה הש"ש הבין דחזקת הגוף נחשב יותר 'שינוי' מחזקת הדין (לכן עדיפא), וכן הפשטות [ולפ"ז כתב דחזקת הגוף תועיל נגד רוב אף שרובא וחזקה רובא עדיף, דלר"ג חזה"ג מוציאה ממון ורוב לא].

ובזה ביאר דבמקוה אין חזה"ג כי החיסרון במים לא מהוה 'שינוי' במים הנותרים, וכן יין והחמיץ תי' דכבר בתחילה היה בו קלקול ע"ש, והק' עליו הגרש"ש (שער"י שער ג' פ"ג) דחשיב שינוי כדמוכח גבי גזילה, וגם במקוה יש חזקת שלימות על המים כמו בפירות שמפריש עליהם בחזקת קיימים ונמצאו אבודים דיש חזקה ע"ש. עוד הק' (בפ"א) היכי ילפי' כל החזקות מבית המנוגע הא שם הוי חזה"ג.

גם בלשון תוס' (עה:) נראה דלא בא להאלים את חזקת הגוף אלא לומר דחזקת פנויה לא חשיבא כלפיה, ועוד דא"כ צ"ע איך לומדים שי' ר"י בזה מנגע ששם אין תרת"ל, ומהכ"ת דגם בתרת"ל יסבור ר"י דחזה"ג עדיפה ע"ש בגמ'.

ב) והגרש"ש ביאר (שם) דחזקת הגוף אינה עדיפה בעצם על חזקת הדין, ולכן אפשר ללמוד א' מהשני, אלא שנוהגים כחזקת הגוף כי היא קודמת ומכריעה את שורש הספק וחזקת הדין מכריעה את תולדות הספק, ולכן אינה נחשבת כלל לגבי חזה"ג שמכריעה את עיקר הספק. ובזה מובן למה חזקת פנויה אינה חזקה כלל לגבי חזה"ג וכדי' התוס' ממש, רק שצריך לבאר אמאי דין זה אינו במקוה.

וביאר הגרש"ש (פ"ג) דבמקוה אין חזה"ג ממש דהא המקוה ודאי פסול כעת ואין עליה נידון כי אם על הטובל בה, וכלפיו חזקת המקוה נחשבת חזקת הדין שטבילתו היתה בכשרות והוי חזקה נגד חזקה, ובהצטרף הריעותא דחסר לפניך – נידון כטמא, אך במומין יש נידון על המומין לגבי כתובה, וזהו נידון על גופה ממש בשעת הקידושין, ובמקום חזה"ג ממש אין חזקת פנויה חשובה כלל וכנ"ל.

אמנם צ"ע בחילוק הנ"ל דהכתובה תלויה בקידושין, ועוד וכי אדם שטבל במקוה ומת אין נידון עליו ונטהר הטהרות? ועוד דממ"נ אם ל"ה חזה"ג למה בלי תרת"ל פשוט לגמ' שעדיף חזה"ג מדהק' 'אדרבה', וכ"מ מהמשך הגמ' שאף שביין הדין הוא 'ספק' הק' הגמ' אדרבה (שודאי לא החמיץ).

גם הקשו מד' הר"ש בנגעים שלחזה"ג יש יותר כח בעצם מחזה"ד, דהוא ביאר המקרה דנגע לא כד' ר"ת דמיירי בטמא, אלא בטהור וההוכחה דחזה"ג אלימא מכך שטהור אע"פ שבד"כ השערות באים אחר הבהרת, וזה ריעותא וסיבה שלא נלך בתר חזקה וכמבואר בתוס' (יבמות לא.) גבי ספק דרוסה ע"ש.

עוד הק' דבגמ' שם (עו.) אי' דאם הכתובה הולכת לאב והוא תובע אין חזה"ג, ולהש"ש אין לזה ביאור לכאו', והגרש"ש ביאר לשיטתו דשם הנושא על הכתובה ביחס לאביה ואין לה נפק"מ בזה ולכן לא דנים ע"ז בתור חזה"ג וכמקוה, וצ"ב כנ"ל.

ג) ומכח קושיות אלו שמעתי לבאר בזה דחזקה ענינה לדון כפי שנהגנו מתחילה, וגם חזה"ג כל שנוגעת לדינים הוי חזקת דין, וזה הביאור באב שאין חזה"ג דבתו מועילה לו, רק שיש עוד מעלה בחזה"ג, דהוא ענין שלימות הגוף גם כשאין נפק"מ לשום דין, ומצד עצמו יש חזקה, וזה מה שיש במומין שהחזקה אומרת להחזיק שהיא שלימה וממילא הקידושין – קידושין, וחזקת הדין לא יכולה להכריע בכה"ג מאומה כי היא מוגבלת 'לדין' הפנויה ואינה יכולה לדבר בשלימות הגוף, משא"כ חזה"ג יש בה גם ענין שלימות הגוף וגם כתוצאה מכך דין שחלו הקידושין, וכיון שלענין הגוף לא הורעה כלל מכריעה הדין, וזה כוונת התוס' שחזק"פ ל"ח כלל לגבי חזה"ג ולא שמאלים את חזה"ג אלא שחזקה לא נחשבת כשיש חזקה שמדברת בגוף (וגם לא הכרעה) וממילא בדין, אך במקוה ענינו לעצמו שהוא שלם אינו נוגע לטובל ולכן חשיבא חזקת טומאה להחשב תרתי לריעותא במקום שחסר לפניך, עכת"ד.

לפ"ז יש לבאר גם תוס' בסוגיין שתי' שיש חזקת בתולה, וצ"ע דיש תרת"ל ונכריע שכשרה? ועי' רעק"א ועוד, ולפ"ז אפש"ל דמה שיש תרת"ל היינו במקוה וכדו' דשם אין חזה"ג, משא"כ כאן שהחזקת בתולים היא חזקת שלימות בגופה.

ועדיין קשה דא"כ דבמקוה אין חזה"ג כלל, למה בלי תרת"ל פשוט לגמ' שחזקת המקוה עדיפה [כמש"כ התוס' רא"ש שם, וכן נראה מהמשך הגמ' גבי חבית שהדין שם 'ספק' והק' הגמ' אדרבה העמד יין על חזקתו משמע דרצתה להתיר בודאי].

ובעצם הענין דבמקוה בלי תרת"ל לכו"ע חזקת המקוה עדיפה לכאו' ובנגע ובמומין חלק ר"ג וחזי' דיש למקוה גם מעלה, אפשר לבאר ע"פ מה ששמעתי לבאר דהמח' בין ר"י לר"ג זה איך להסתכל על הספק בתור חלב/שומן או בתור מותר/אסור (חזה"ג/חזה"ד), וממילא בנגע ומומין כשהסתכלנו בצורה של מותר/אסור ל"ש לשאול חלב/שומן וחזקת הדין תכריע, משא"כ במקוה גם אם שאלנו על האדם אם הוא טמא או טהור עדיין נשארת חזקת המקוה לעצמה לומר שהמקוה כשר וממילא האדם טהור, וכן י"ל לפ"ז בתוס' בדף ט' דשם יש את ב' המעלות א. הנושא הוא בגופה לכן גם בתרת"ל אזלי' בתר חזה"ג. ב. גם אם נשאל אם מותרת או אסורה תמיד תשאר חזקת בתולים לומר שעד עכשיו היו לה בתולים (לכן גם ר"ג מודה).

אמנם עדיין אי"ז מבאר אמאי בלי תרת"ל חזקת המקוה ודאי עדיפה מחזקת האדם אלא זה רק חילוק בין מקוה למומין, גם עדיין צ"ב בדברי הר"ש דחזי' דיש אלימות

אמיתית בגוף על פני דין איך ילפי' זה מנגע דיש מקום לומר דדוקא חזה"ג דאלימא כנ"ל ולא חזה"ד, וכקו' הגרש"ש (ויש כאן ממ"נ אם יש מעלה לחזה"ג היכי ילפי' ואם לא – מה הביאור בר"ש).

ד) אמנם לכאו' כל ביאור המחלוקת בין ר"ג לר"י בחזקת גוף ודין אין זה פשטות הגמ' שם, ועצם הכנסת הנושא דחזקת הדין בדף עה: זה חידוש של ר"ת וכפי שנבאר והר"ש אינו מוכרח לזה כל עיקר, דהנה מלבד קושיית המהרש"א בהיפוך הסברות [שלר"ג עדיף דין מגוף וגוף מממון ולר"י עדיף גוף ממון מגוף וגוף מדין, וגם אי נימא דרבנן דר"י לאו היינו ר"ג, מ"מ קשה לחדש ג' דעות בדרגות החזקה], ק' שא"כ הגמ' היתה צריכה לציין זאת שאף ר"י שלא חולק על חזה"ג רבנן ודאי חולקים, והלא זה כל מה שהגמ' באה לומר שלכו"ע אזלי' בתר חזה"ג אפי' לר"י ותוך כדי דיבור מביאה דעת רבנן שלא כך.

ובפרט ק' דאם זה ר"ג אמאי ס"ל דעל הבעל להביא ראיה הרי חזה"ד עדיפא ויש לה חזקת פנויה ותועיל גם נגד חזה"ג (ובפרט אם חזה"ד מכריעה בודאי ולא יוצרת ספק), ולהדיא כתב רש"י בדעת ר"ג דטעמו משום דחזה"ג עדיפה וזה תמוה דדין עדיף מגוף להנ"ל לדעת ר"ג, והר"ש ג"כ כתב בדעת ר"ת דר"ג הוא רבנן דר"י בנגעים א"כ צ"ע כנ"ל.

ויש לעיין שלפ"ז דברי הש"ש מחוסרי הבנה במש"כ דכיון דקיי"ל כרשב"ג דחזה"ג עדיפה מחזקת ממון מוצאים ממון ע"פ חזה"ג והא דרובא וחזקה רובא עדיף בשאר חזקות, וזה פלא דהא שאר חזקות דהינו חזה"ד עדיפי מחזה"ג ועכ"פ לא גרע.

ואשר ע"כ נראה ברור דפשטות הגמ' (לשיטת הר"ש ותוס' בנדה יט. ותוס' הרא"ש שם) דמח' ר"ג ור"י הוא דר"ג סובר דחזה"ג אלימה גם מול חזקת ממון, ור"י אע"פ שחולק בחזקת ממון מוכיח רבא דמודה דאזלינן בתר חזקת הגוף שלא במקום חזקת ממון מדבריו בנגעים דאפי' במקום ריעותא והסתברות כמו בשער שדרכו לצמוח לבן דוקא אחר הבהרת (או כשצמח חצי גריס בלי שער כמש"כ שם הר"ש), והמח' ר"י ורבנן היא מחלוקת צדדית האם ילפי' מפסוק ד'לטהרו' דאף ריעותא בכה"ג אזלי' בתר חזקה או לא (עי' תוס' נדה יט.) [ומח' זו אינה קשורה לגוף ודין דלר"י כל חזקה תהיה טובה נגד ריעותא ולרבנן כל חזקה לא תועיל, והתוס' ביבמות לא. שהביא הרב לק"מ דשם מיירי דאיכא חזקת אינו זבוח ע"ש ולעולם לר"י אין הבדל בין גוף לדין וכנ"ל, ועוד יש לחלק בין הריעותות ואכמ"ל].

ומעתה צריכים אנחנו לברר הא דבמקוה בלי תרת"ל פשוט שחזקת המקוה עדיפה לכו"ע ועם תרת"ל פשוט שלא, דאם אין מעלה לחזה"ג לא אלים מדין, ואם יש, גם במקום תרת"ל יהיה עדיף כמו במומין ובדף ט'.

ה) ונראה הביאור כך, דהנה חזקה ילפי' מבית המנוגע ובתוס' (נדה ב:) כתבו דה"ה היכא דאיכא חזקה דהשתא, וכ"ז נלמד מאותו פסוק דגם אם יבוא הכהן אח"כ ויראה שחסר מ"מ הבית טמא בודאי באותו זמן עד שראינו את השינוי, והוסיף תוס' שם דאף דיש חזקת טהרה וחסר לפניך מ"מ ל"ח תרת"ל כיון דאין חסר ואתאי בנגע (והקשו דא"כ צ"ע מנ"ל חזקה אף במקום חסר ואתאי כשאין תרת"ל).

והביאור דחזקה ענינה לנהוג כמבט הפשוט הקיים בחפץ, הנה במקוה ודאי מקוה שידוע לנו ככשר מדין חזקה א"צ לחשוש כלל שנחסר ול"ש כלל להעמיד טמא על חזקת טומאה, דאין כאן שאלה וספק וזו כל מהות המקוה – לטהר הטמאים, ולשון התוס' רא"ש בנדה "חזקת מקוה עדיף שהרי טמא טבל לפנינו.. וכיון דאמרת העמד מקוה על חזקתו נסתלקה חזקת הטמא" דהמקוה מכשיר טמאים ואם ידוע לנו שהמקוה כשר

ע"י חזקה טהור (ואולי זו כוונת הגרש"ש), וזה הביאור ב'אדרבה' בגמ' נדה ב: דבזה לית מאן דפליג דחזקת המקוה עדיפא, אך כשחזינן חסר לפניך שאז הורעה חזקתו ונוצר ספק על הזמן שבינתיים אף שמצד עצמה ודאי עדיפה חזקה דמעיקרא על חזקה דהשתא[מט], אך כאשר מצורף לזה חזקת טומאה הדין שטמא משום שכשנולד ספק נוצרת שאלה על האדם אם טבל במקוה בזמן כשרותו או בזמן פסלותו ובזה חזקת טומאה אומרת שלא טבל בעת כשרות המקוה, וכאילו ישנם שני מקוואות לפנינו האחד כשר והאחד פסול ויש ספק האם טבל בזה או בזה דלכאו' אין מקום לחזקת המקוה בזה, אלא דאם היה שייך לדון על המקוה בפני עצמו כעת ולהחזיקו בחזקת כשרות היה האדם טהור, וע"ז כתב הגרש"ש דאין לדון כן משום דעכשיו המקוה ודאי פסול ואין עליו נידון, ואף דאפשר לדון על המקוה דאז כלפי האדם מ"מ השאלה הנכונה יותר לשאול בספק היא אם האדם טבל במקוה כשר או לא, ובזה חזקת טומאה עדיפה כי היא הנושא, ואין עדיפות לחזקת הגוף או הדין אלא תלוי בנושא העיקרי ובשאלה הנכונה בספק שלפנינו כעין דברי הגרש"ש (ואה"נ כשיש תרת"ל דאמרי' דטמא, מטמאים הטהרות שנגע בהם אף דיש להם חזקת טהרה כי שורש הנידון על האדם אם נגע בהם או לא ולפי חזקתו הוא טמא ואף דשניהם חזקת הדין ואכמ"ל[נ]).

ולפ"ז אפשר להבין דבמומין ובפתח פתוח ל"ש תרת"ל משום דשם השאלה המרכזית שהיא על האדם מה הוא תוכרע מחזה"ג, ול"ד למקוה שכשנוצרה שאלה היא נשאלת על האדם ובו יש חזקת טומאה (וכל מעלת חזקת הגוף דהמקוה היא שלא לשאול שאלות ולהכשיר המקוה בפשטות וע"י זה אין להסתפק בכשרות האדם הטובל וכנ"ל).

ו) אלא דהתוס' רא"ש בדף ט. טרח ליישב דל"א תרת"ל משום חסר ואתאי, ובדף עה: משום דחז"פ ל"ח לגבי חזה"ג משום שעומדת לינשא, ואולי לפ"ז צ"ל בשינוי קצת, דהא דבמקוה אמרי' תרת"ל הוא משום דכשחזקת המקוה הורעה ורק אומרת לדחות השינוי ולא שלא קרה שינוי עדיפה עליה חזקת הדין דטומאה דהיא חזקה אלימה שאומרת שהאיש טמא ומהכ"ת לטהרו (ואומרת שלא קרה ולא שקרה מאוחר), והא דבעי' חסר ואתאי הוא משום דעצם חזקה דהשתא הינה רק ע"י חסר ואתאי שעי"ז המקוה נהפך למצב אחד ארוך של תחילתו בכשרות וסופו בפסלות ע"י שמתחסר והולך, ובלי חסר ואתאי אין כלל כח לחזקה דהשתא דיש הנהגה על הזמן המסופק מהחזקה דמעיקרא ולא תולים שהיה שינוי עד שרואים אותו, ואז הוא זמן חדש "השתא הוא דחזאי", רק שכשיש חסר ואתאי תולים השינוי בכך וממילא לא ידוע מתי נחסר (וכעין כתם יבש), וגם החסר ואתאי עצמו אינו כלום בלי חזקה דהשתא דאם לא ראינו שחסר מה בכך שחסר ואתאי, ופשוט (ולא הכוונה שרואים שיש לו נזילה קבועה אלא שאם וכאשר יתחסר צורת החיסרון שלו כך), ולכן ילפי' מבית המנוגע אף למקום שיש חסר ואתאי דאזלינן בתר חזקה, דבלי חזקה דהשתא אינו כלום, וכנ"ל, ובמומין שלא תי' הרא"ש כך אפשר דלא צריך לזה, או דמשכח"ל מומין בחסר ואתאי. ומ"מ כתב

מט. כי היא נותנת מבט מעיקרא על הזמן המסופק שמלכתחילה ראינו מקוה שטמון בו שכשר תמיד עד שנודע לנו אחרת וזה הצד הפשוט כעת ומנהיגים כמותו משום דכבר אתמול ראינו מצב של מקוה כשר היום, משא"כ חזקה דהשתא אינה חזקה למפרע דלא רואים בהיום את האתמול.

נ. ובתוס' והתוס' רא"ש (עה:) כתבו דהא דלא אזלינן במעוברת בתר חזקה"ג משום דמעלה עשו ביוחסין ושם לכאו' אין חזקה"ג כי אם חזקת כשרות, ונראה כנ"ל.

התוס' רא"ש שחז"פ ל"ח לגבי חזה"ג כי עומדת לינשא, ותמוה מה בכך שעומדת לינשא דודאי מצינו חזקת פנויה גבי ספק קרוב לה וכדו'[נא], וגם אי"ז חזקה העשויה להשתנות דאי"ז טבעי. ולפי הנ"ל אפשר דכוונתו שאף שזו חזקה בפני עצמה וכשיש ספק מכריעים על פיה מ"מ ל"ח ריעותא על החזה"ג משום דבעיקרון החזה"ג הוא המצב הפשוט, רק דכשיש תרת"ל והורעה חזה"ג דנים ע"פ חזה"ד משום שאצלה השאלה היא לא מתי אלא האם ולכן היא יותר אלימה, וע"ז כתב התוס' רא"ש דכ"ז בחזה"ד רגילה אך בחזקת פנויה שכל מהות המילה פנויה זה מצב של פנוי מנישואין ולא מצב בפני עצמו כמו טמא אי"ז כחזקה רגילה אלא חזקה שמרחיקה שינוי וכמו חזה"ג כשיש חזקה דהשתא כנגד[נב], וא"כ שוב אין עדיפות לדון ע"פ חזקת פנויה מאשר לדון בשורש על חזקת שלימה (ואף דבפני עצמה מכריעה החז"פ כמו חזה"ג במקום חזקה דהשתא לבד), ויתכן דהתוס' ג"כ הבינו כדרך זו רק חלקו על חידוש זה בחזקת פנויה, והבוחר יבחר. עכ"פ הנראה ודאי בדברי הר"ש כנ"ל דאין אלימות מסוימת לגוף על פני דין, אלא הנושא בחזקת הגוף הוא השורש והשאלה הנכונה[נג], ול"ק כלל מדבריו על עצם דברי הגרש"ש בין לר"ת[נד] ובין לר"ש, והוא אמת ויציב.

ז) והנה בגמ' לקמן (עו.) העמידה הגמ' אליבא דר"ג הגבלות בחזקה, לדעת רבא בעינן לכאו' כאן נמצאו כאן היו, ואם נמצאו ברשות האב עליו הראיה אף שנמצאו לאחר הקידושין, ושיטת רב אשי דכשהבת תובעת יש חזקה וכשהאב תובע אין חזקה (לרש"י ותוס' שם), וסברות אלו צ"ב, הן בדעת רבא מ"ש כאן מכל חזקה שאף שיש ריעותא חזקה דמעיקרא עדיפא, והן לשיטת רב אשי מ"ש בין האב לבת.

והרשב"א כתב דאיירי כאן במומין שודאי נולדו מזמן ולכך אין להם חזקה כמו כתם יבש, עי' בש"ש (ש"ב פ"ד) שהאריך בזה, אמנם לכאו' צ"ב מנ"ל להעמיד הגמ' דווקא בכך, ועוד שהגמ' מקשרת בין זה למחליף פרה בחמור ומת החמור וכן בהמה שנמצא בה מחט בבית הכוסות שמי שנולד הספק ברשותו עליו הראיה וכדעת רבא של כאן נמצאו כאן היו, וצ"ב הקשר דשם החמור יכול למות מיד ואי"ז מוכח שקרה מזמן.

גם לפי"ז צ"ב דעת רב אשי שיועיל החזקה לה אף שנמצאו המומין ברשות אביה.

ואפשר לומר דכשיש באופן חיובי הימצאות ברשותו מתוך ב' רשויות גרוע יותר מחזקה שהורעה סתם דאמרינן השתא הוא

נא. ואף דבתוס' (כג. ד"ה תרוויהו) כתב בחד תירוצא דלא מוקמינן אחזקה בספק קרוב לה כיון דזה רק לקידושין, זה דווקא שם שיש שני עדים שא' אומר קרוב לה וא' אומר קרוב לה, וכן מבואר בתוס' רא"ש (שם) להדיא שהוא משום שספיקא דרבנן הוא ולא אזלינן בתר חזקה.

נב. וודאי דאין כוונת הרא"ש לומר דמשום דעומדת לינשא ל"ח חזקה כלל, דבתחילת דבריו כתב שכל החידוש של רבא שר' יהושע מודה בחזקה"ג בלי חזקת ממון הוא כשיש חזקה אחרת כנגד, וא"כ ודאי דחשיבא חזקת טמאה עכ"פ כחזקה שבאה לדחות את השינוי כנ"ל.

נג. ויתכן דהתוס' רא"ש הבין כעי"ז גם בר"ת, שכתב (שם בד"ה ור' יהושע דאזיל בתר חזקה"ג) אע"ג דאיכא למימר העמידנו בחזקת טמא שכבר נטמא בנגע אחד מ"מ בנגע **זה** לא איתרע חזקתו, ונראה בלשונו שאי"ז רק נושא של חזקת דין כנגד גוף אלא שאף שהורעה חזקתו ונטמא סו"ס בנגע הנוכחי לא הורעה חזקתו, ודו"ק.

נד. וליישב דברי ר"ת עם רבנן ור"ג אפשר דאף שחזה"ג עדיפה מממון, זה משום שמכריעה ספק וממילא אין ספק ול"ח מוציא ממון, וזו סברא צדדית ואינה עוד דרגה בחזקות, ובמקוה אפשר דהוי ספק אף דפשטות הגמ' שם בחבית דהוי ודאי

דחזאי [דהכלל תמיד בחזקה שהורעה דאמרינן השתא הוא דחזאי ומחלקים הזמן לשנים, מעתה יונהג ע"פ החזקה דהשתא ועד עתה מונהג ע"פ חזקה דמעיקרא שנתנה מבט על הזמן המסופק כדלעיל, ולכן כאן שחילקנו הרשויות לשנים החזקה דמעיקרא נותנת מבט על הרשות הראשונה והחזקה דהשתא על הרשות השניה, וכל שאפשר ליישב את החזקות אזלינן הכי, ולכך בכתם יבש לדעת הרשב"א אין חזקה משום דאין זמן לחלק, דאין לומר השתא הוא דחזאי כיון דהכתם יבש].

עוד י"ל, דהא דבעינן כאן נמצאו כאן היו הוא משום מה שכתבנו לעיל דכשאין ספק החזקה היא מהיכי תיתי להסתפק וכשיש ריעותא נוצר ספק איך להעמיד את החזקה וצריך להעמיד על חזקה, ובזה י"ל דכיון דנולד ספק לא יועיל להוציא ממון, דכל שיש צד ספק חזקת הממון דורשת להעמיד הממון בחזקת המוחזק ולא להוציאו מספק, וע"י כאן נמצאו כאן היו מסתלקת הריעותא לרשות הבעל וזה כחזקה המכרעת שלא הורעה כלל שאין ספק[נה].

ובדעת רב אשי יש לבאר ע"פ הנ"ל (יעוי' אות ג') דכשהבת תובעת את חזקתה אלימה חזקת הגוף משום דהנושא המרכזי עליה אי היא שלימה אם לאו וכשהאב תובע הנושא הוא כמו כן האם בתו התקדשה ומגיע לה כתובה או שלא ובזה יש מקום לחזקת פנויה להרע החזקת הגוף.

עוד י"ל בביאור דעת רבא ורב אשי (שמעתי), דכ"מ דחזקה דמעיקרא מועילה אף במקום ריעותא היינו משום דאמרינן השתא הוא דחזאי, אך כשיש מקח בין ב' רשויות נדרשת הרשות המעמידה המקח שחזקתה תהיה מושלמת ללא ריעותא ע"מ להעמיד את המקח לרשות השניה וממילא המבט על הספיקות הוא מבט על רשויות באיזו רשות יש ריעותא ובאיזו אין, ודעת רב אשי דכשהבת תובעת את כתובתה לזה תועיל חזקתה גם כשנמצאו ברשותה משום דכשהיא התובעת הדרינן לצורת ההסתכלות הפשוטה של החזקות שאינה מקח בין רשויות (האב והבעל) אלא שמעמידה חזקתה להיותה שלימה, ובזה הוי כמו כל חזקה אף כשיש ריעותא (ורב אשי מודה לרבא דבמקום שנמצאו ברשות הבעל א"צ שתתבע בעצמה).

(או דאפשר לומר לומר כנ"ל בדברי הגר"א ילוז ולומר דאם נשארת חזקת המקוה היא מכריעה משום שהיא השורש ועי', או די"ל דיש למקוה גם חזקת דין, ויל"ע בכ"ז), עכ"פ הר"ש כתב כפשטות הגמ' וכנ"ל.

נה. ול"ד לכל חזקה דהורעה דאף דאמרינן השתא הוא דחזאי מ"מ חשיב ריעותא, דכאן ישנו חילוק אמיתי בין הרשויות ולא סתם תולים לומר השתא הוא דחזאי, ולכך הוי חזקה גמורה ללא ספק, ומחודש קצת.

אסוף ידך

אחוז במוסר • דברי מוסר וכיבושין מרבותינו שליט"א

לחושבי שמו • הגות ומחשבה תורנית

אהבת קדומים • קהילות אבותינו ורבותינו בארצות הגולה

ואסף איש טהור • קווים לדמותם של ענקי הרוח וגדולי האומה

ויאסף אל עמיו • בכו בכה להולכים

אחוז במוסר

דברי מוסר וכיבושין מרבותינו שליט"א

הגאון רבי רחמים זיאת קנין שליט"א

משגיח ישיבת אמרי משה ומח"ס "ערוך לכל"

חרות על הלוחות - הקשר הנפלא בין הלוחות לחירות מהיצר

ידועים דברי רבנו הרמח"ל בדרך השם (חלק ד סוף פרק ז), כי כל חג וחג בהגיעו אלינו, מתנוצץ ומאיר האור השייך לאותו חג ומועד כפי שהיה בראשיתו, כך שבימי הפסח הללו שאנו עוסקים בהם לאחר אלפי שנים ממועד ההתרחשות הפיזית, אנחנו חווים שוב בפועל את אותה בחינה של יציאה לחירות שהיתה בזמן אבותינו בשנת ב' תמ"ח לפרט גדול. ודברים אלו יסודתם קודש ברבנו האר"י זלה"ה בשעה"כ ועוד.

וככל שאנחנו עוסקים בהכנות לפסח ובלימוד הלכות החג כבר שלשים יום קודם, כגון הלכות ביעור חמץ והלכות מצה ומרור והנלווים אליהם, שומא עלינו לתת דעתנו ללמוד ולקנות את מדרגת 'החירות' השייכת לימים אלו, שהרי היא היא המטרה והיא היא העילה והעלול לכל הנעשה בחג זה. ובפסוק בפרשת בא נאמר: 'למען תזכור את יום צאתך' צאתך דייקא! כי היציאה היא הנושא הגדול והחשוב. ואילו התפאורה שסביב היציאה היא 'מצה ומרור המונחים לפניך'.

ובכן, ביציאה לחירות יש שני מרכיבים: יש את עצם הזכות והיכולת לצאת, ויש את הכלים המסייעים לצאת. ולשם כך יש ללמוד את סוגיית החירות כהלכה!

הנה יציאה לחירות נזכרת בדברי רבותינו על עוד מיצרים: הלא הם חירות ממלאך המות, וחירות מיצר הרע. ועל כרחך שניהם אחד, שהרי מלאך המות הוא יצר הרע - והמות הנזכר אצל רבותינו הוא מות רוחני. הגע בעצמך! וכי מי שעוסק בתורה לא תינטל ממנו נשמתו בבא העת לאחר אריכות ימים ושנים?!

ובקושטא, מלאך המוות הוא יצר הרע, כידוע מדברי הגמרא (ב"ב טו.) וז"ל: במתניתא תנא, יורד ומתעה, ועולה ומרגיז, נוטל רשות ונוטל נשמה... אמר ריש לקיש, הוא שטן, הוא יצר הרע, הוא מלאך המות... ע"כ.

והנה, תפקידו של אותו מלאך בתפקידו 'יצר הרע', לגרום לאדם להטות את עצמו אחר גופו, תאוותיו ומידותיו, ובכך נהיה האדם אסור בכבלי הגוף ומערכת חושיו, והרי הוא כרוכב המהלך שבי אחר סוסו כדברי הגר"א באבן שלמה (פרק א או' ה). ובכך, במקום

שכדרכו של איש תבונה יהיה הסוס אסור והרוכב מותר, מתהפכים היוצרות, הסוס הוא המותר והרוכב אסור! וככל שהאדם בעל תאווה גדול הוא ומקפיד על מילוי יצריו, כך הוא במאסר גדול יותר.

והנה לא בכדי נקרא אותו מלאך בשני שמות הללו: יצר הרע, ומלאך המוות.

יצר הרע - רע בתכלית

'יצר הרע' הוא נקרא, כי הוא רע - לא רק מפני שלבסוף בבא העת ביום פקודה יצטרך האדם המפותה לתת דין וחשבון לפני כסא הכבוד על כל מה שעשה ולא עשה, ועל כל מה שנהנה באצבע קטנה שלא כדין ויתברר שכל מתנותיו שחילק לא היו אלא סם המוות - לא רק מפני כן יקרא הוא רע. הוא נקרא רע, כי כבר כאן בעולם העשיה הוא רע! הוא מזיק והורס לאדם את היכולת שלו לחיות טוב, להיות כבן אדם שפוי שליו ורגוע. הוא גורם לאדם המפותה להיות כל היום במרדף ובריצת אמוק אחר מה שאינו מספק, אינו מרגיע ואינו משלים.

וידוע הוא משלו של הרמח"ל במסילת ישרים (פרק א) וז"ל: כל שכן שהיא - הנפש אינה מוצאה שום נחת רוח בכל עינוגי זה העולם, והוא מה שלמדונו זכרונם לברכה במדרש קהלת (פרק ו) וזו לשונם, 'וגם הנפש לא תמלא' (קהלת ו, ז) - משל למה הדבר דומה לעירוני שנשא בת מלך, אם יביא לה כל מה שבעולם, אינם חשובים לה כלום, שהיא בת מלך. כך הנפש אלו הבאת לה כל מעדני עולם, אינם כלום לה, למה? שהיא מן העליונים עכ"ל.

ודבר זה התאמת עד מאוד אצל ברי הדעת, שאין זו אמירה מוסרית גרידא, כי אם קריאה מחוכמת של מערכת האדם הפנימית, המבטאת את מציאות האדם, הנגלית בפני המחפש כל עוד נותרה בקרבו עכ"פ עין אחת פקוחה לגלות את תחלואי היצר.

אשר על כן, היצר הרע הוא באמת רע! גם ברמה הגשמית העכשווית. הוא מסיר לאדם את שלוות חייו, מונע ממנו להיות שמח בחלקו, מפריע לו להיות מרוכז בעיקר, ולוקח ממנו את חדוות החיים. ועינינו הרואות את אלו ההולכים אחר יצרם, כמה כבויים וכמה חסרי הנאה וחשק הם, למרות ההיתרים, החופשיות ויכולות העולם הזה הכביכול בלתי מוגבלות שלהם. כל זאת דרכו הנוראה של היצר להלעיט את האדם במנעמי עולם הזה, המזיקים הרבה יותר מאשר מועילים, כאשר על הדרך הוא מפסיד אותו מהעיקר - מלצבור לעצמו כל מה שירוויח לו חיי נצח.

וכאן השאלה הגדולה איך הוא-היצר מצליח לעשות זאת? היאך נפלו גיבורים? כיצד בני אדם שפויים שגדלו בחצרות בית ה' וקיבלו מדבשה ויינה של חיי האמת התורה והמצוות, יכולים לסטות לדרך חתחתים להלעיט עצמם ללא כל סנן ומגבלה מענייני עולם, כשהם מניחים את עצמם במדרון חלק ומשומן ביעד לעמקי התהום? ואם נגדיר זאת בשפה פשוטה וברורה: כיצד מי שנקרא 'שטן', יכול להפוך להיות ליועצו הקרוב של האדם עד כדי לגרום לו לילך אחריו?

זוהי אינה שאלה מוסרית רטורית! זוהי שאלה שכלית הגיונית בפרקטיקה של החיים. האם אנו כאלו נעדרי בינה ודעת, עד שכח אחר יכול לגבור עלינו להפכנו לשוטים, להכשילנו ולבסוף ללעוג עלינו כפתיים?!

מלאך המוות טכסיס לפיתוי

ליישוב השאלה מלמדנו ריש לקיש ואומר: דע לך! הוא השטן, הוא היצר הרע, הוא מלאך המוות. כלומר, מה שהוא השטן עושה את עבודתו הנוראה כיצר הרע ופעמים רבות מצליח בה, יש לזה סיבה וטעם, הטמון בשמו השני של היצר הרע, המגלה לנו את גדרו ושיטתו. כי הנה אותו מלאך, מפתה את בני העולם להיות משומעי לקחו ואנשי חצרו, דווקא בזה שהוא 'מלאך המוות'! זהו כח השכנוע שלו! ולא רק מפני שטבעו של אדם בראותו יצור מסוכן מיד הוא נרתם לחבור אליו כדי לצפות ממנו למעט חמלה, לא זו הסיבה! היא עמוקה הרבה יותר!

הוא – היצר משתמש במושג של מוות, לגרום לאדם לחוש בהלה ולחץ נפשי, להספיק, לבלוע ולטרוף כל מה שאפשר, שהרי יש מוות בעולם, והמלאך הממונה על כך אינו מוותר ולא ויתר לאיש, נמצא שמי שלא יספיק היום לא יהיה לו מחר. ועל זה אמר הכתוב (ישעיה כב, יג) והנה ששון ושמחה, הרג בקר ושחט צאן, אכל בשר ושתות יין, אכול ושתו כי מחר... נמות!

נמצא, שהשם והתואר 'מלאך המוות', הוא לא שם של הפחדה גרידא, אלא שם המקצוע של אותו מלאך, המשתמש בכלי המוות לגרום לבני האדם הרג רוחני והרס חיי עולם הבא וגם עולם הזה כאמור.

תורה תבלין

והנה, בשביל לברוח מאותו מלאך להיות בן חורין, לחזור להיות שפוי, להיות רוכב המנהיג את סוסו ולא נגרר אחריו, להיות אדם המובטח בחיי הנצח מחד, ומאידך נהנה מחייו בעולם הזה, בהיותו רגוע שליו ושמח המסתפק במועט ושמח בחלקו, להיות מי שיכול לומר בפה מלא 'הטוב כי לא כלו רחמיך', להגיע לדרגה שיוכל לברך בלב נרגש 'שלא חיסר בעולמו כלום' וידע ויחוש כי הוא זכה לכל הטוב שבעולם, לזה יש רק דרך אחת! לעסוק בתורה. וכעת נבין זאת בסיעתא דשמיא בעומק ובראיה חדשה.

אמור רבותינו ז"ל (קידושין ל:) 'בראתי יצר הרע בראתי לו תורה תבלין'. הנה, היצר הרע מדבר אתנו בשפה של הנאות, של אכול ושתה. ובאמת, מי שאין לו תורה, אין לו תשובה אמיתית ליצר. היצר מוריד אותו לשאול תחתית, והוא יורד עמו חבוק בזרועותיו, כי מערכת החושים האנושית של האדם, דרוכה, לוחצת ומבקשת: תן לי הנאות! תן לי תענוגות! תן לי להרויח את היום! וגופו המסכן נפתה והולך אחר קריאות אלו, כי אינו למוד מלחמה ואינו יודע להשקיט את יצרו.

מה שאין כן מי שיש לו תורה, אוהו איזה תבלין הוא מניח כנגד היצר. ואם ניתן ליבנו למינוח 'בראתי לו תורה תבלין', נלמד ונבין כי אין המדובר להכחיש את היצר ולא להורגו – לא ולא! אנחנו לא מתנגדים לו. אנחנו כן אוחזים באוזנו, זורים עליו תבלין, ומשתמשים בכוחו, לקיים מה שנאמר 'מטוניה דמר קאתינא' להשתמש בכח היריב בכדי להפילו! אכן, אנחנו רוצים ליהנות! אנחנו רוצים תענוגות! אולם הרבה יותר ממה שיש ליצר השפל להציע. אנחנו יושבים ועוסקים בתורה הקדושה ומתעטרים בכתרה, מתעטפים בחלוקא דרבנן של מצוות ומעשים טובים ושמחים בהם עד מאוד, ושם אנחנו מוצאים את כל

ההנאות שיכולות להמצא! שם אנחנו משוחררים מכל הכבלים, מכל הרדיפות, ומכל המצוקות.

וכנגד האכול ושתו כי מחר... נמות! יש לנו את האמירה התורנית המובהקת (עירובין נד.) 'אמר ליה שמואל לרב יהודה: שיננא! חטוף ואכול חטוף ואישתי, דעלמא דאזלינן מיניה לבי הילולא דמי'. אכן, המות הוא זרז גדול, השאלה למה? אם להנאות הגוף הכלה הולך ודועך, או לרוח ולנשמה ההולכים וגדלים הולכים ומשתלמים לקראת חיי הנצח.

ואכן גם כאן בעולם הזה יש לנו את מכלול ההנאות כולם בדרך הקדושה: התורה היא דבש וחלב. התורה היא כסף וזהב. והתורה היא אשת חיל אילת אהבים ויעלת חן ממנה ניתן לרוות כל טוב וכל עונג שבעולם בכל עת, וכדברי הרמב"ם הנודעים (הל' אסורי ביאה פרק כב הלכה כא).

מחרות לחירות

כעת נבין את דברי רבותינו ז"ל שאמרו (שמו"ר מא ז) על הפסוק 'חרות על הלוחות', אל תקרי חרות אלא חירות, חירות ממלאך המות. והנה אם אמרו 'אל תקרי', כלומר שבאותם האותיות ובאותה מילה מונחות שתי המשמעויות. ואכן ברעיון של 'חַרות' מונח המציאות והתנאי להגיע 'להיות חֵירותי'. וכך הוא סוד הדבר: שחרור אמיתי אינו בא מהתגברות רגעית חד פעמית. חירות אמיתית תהא רק כאשר הדבר חוזר ונשנה עד שנחקק באדם באופן ברור ומוחלט... חַרות!

אדם הפוסח על שני הסעיפים ואינו מוחלט עם עצמו, לא בלבד שאינו בן חורין, אלא יש לו כבל נוסף של חוסר ברירות ובהירות, המצלצל בדעתו ובמוחו באלפי פעימות מטלטלות לכאן ולכאן: מי אני ומה אני, מה רצוני מעצמי, ומה הוא היעד אליו אני שואף וחותר.

ולא בכדי לא מעטים הם המתלוננים שאינם חשים טעם בלימוד, או הרגשות התעלות ברגע של תפלה ועבודת השם. כי כל זמן שאינם ברורים ביעדם, הרי שזה פועל משהו להיפך! נבכי הסוגיא או עבודת התפלה, הם אצלם גורמי בלבול גדולים יותר. כי כעת הם שייכים ולא שייכים, מטי ולא מטי, וכך הם נשארים כספינה המטרפת בלב ים וכמגדל הפורח באוויר, שהפחד והחוסר וודאות משתלטים ומעמעמים כל רגש חיובי אפשרי... אי שם יש להם פחד להתחבר!

העבודה אם כן עם אותו יצר ועם אותם תלויים ועומדים, מתחילה שלב קודם. בשביל לבקש את הטעם והרגשת ההתעלות, העבודה היא קודם כל להיות קבוע במקום, להיות חרות על הלוחות, מה שנקרא בשפה העכשווית להיות סגור על עצמו. אז ורק אז ניתן להתחיל להתחבר, לחוש ולהרגיש טעמה של תורה ועבודה התפלה, כל אחד בפני עצמו ובשעתו.

והנה כך הם דברי רבי יהושע בן לוי באבות: מאי דכתיב חרות על הלחות? אל תקרא חרות אלא חירות, לפי שאין לך בן חורין אלא זה שעוסק בתורה (אבות פרק ו משנה ב). הנה לא אמרו אין לך בן חורין אלא מי 'שלומד' תורה, אלא מי 'שעוסק' בתורה. כי אדם יכול ללמוד - ואף ללמוד הרבה - ואף ללמוד ימים ולילות, והוא כלל אינו בין חורין! הוא עדיין

כבול בענייני עולם מכף רגלו ועד קודקודו, הוא מנוגע בכל מוראות העולם ותענוגות של שוא ומדוחים, מדוע? כי אותו ההוא הלומד ואף לומד הרבה, אינו 'עוסק' בתורה, זה לא היעד המרכזי הקבוע והמיוחד שלו. הוא 'לומד' כי צריך ללמוד, והוא לומד כי יש לו מזה תועלת עצמית חברתית וכיוצא. אולם לא עליו נאמר בן חורין, וההוכחה שהוא כל העת מחפש לראות מה תועלת יש לו ממה שהוא לומד.

אכן, רק העוסק בתורה שזה עסקו ונחלתו, הוא האדם שפרק מעל צוארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם והוא זה שנתקדש קדש קדשים, ומוכתר כבן חורין (רמב"ם שמו"י יג, יג). כי ברגע שאדם מוחלט על יעדו, אז הוא הופך להיות חלק ממנו, והתורה פועלת בו לתת לו את כל סגולותיה ותכונותיה.

והוי דע! כי לא יתכן להיות מיוחד בשני דברים, גם זאת וגם זאת. התורה בגדולתה ותפארתה אין לה דרך ויכולת לנוח על האדם אלא אם כן הוא מטה שכמו לעול תורה וכל עול אחר לא עלה עליו, כי אמנם ניתן להיות ישכר וניתן גם להיות זבולון, אך לא שניהם כאחד.

העולה מכל האמור: בבואנו בימים אלו לשאוב לקרבנו את סגולת החירות, להיות בן חורין אמיתי מלא בשמחת הלב, ברוגע נפשי ובשלווה פנימית אמיתית, להיות פנוי מכל מחייב, מכל כבל ארצי, גשמי, חברתי וכיוצא, אין לנו אלא להיות במהלך של חַרות על הלוחות! להיות ברורים ומוחלטים על כך שזו היא דרכנו וזו מטרתנו הבלעדית, וכי את כל שמחתנו הנאותינו ואף כל חיי התענוגות אנחנו שואבים דווקא ממקור גבוה... מהלוחות! על פי תכנית המאציל וציוויו, כי באותם לוחות שירדו ממרומים, שם הוא המקור תרתי משמע. שם מקבלים את שטר השחרור, חרות מיצר הרע חרות ממלאך המוות, ושם הוא המעיין הנובע את הטוב ביותר שיכול להימצא עבור האדם.

הגאון רבי פנחס איפרגן שליט"א
משגיח דישיבת אש התלמוד

קנייני התורה[א]

"וידבר ה' אל משה במדבר סיני לאמר", למה במדבר סיני. מכאן שנו רבותינו ***"בשלשה דברים ניתנה תורה באש ובמים ובמדבר".***

ולמה?...

"אלא לאמר לך מה שלשה אלו בחינם לכל באי עולם כך דברי תורה חינם הם שנאמר- הוי כל צמא לכו למים, ואשר אין לו כסף, לכו שיברו לנו ואיכלו, ולכו ושיברו בלא כסף, ובלא מחיר יין וחלב".

תורה מונחת בקרן זווית כל הרוצה ליטול יבוא ויטול.

אכן התורה בחינם?!

ממשיך המדרש ואומר: "דבר אחר למה במדבר.- אלא כל מי שאינו עושה עצמו הפקר כמדבר אינו יכול לקנות את התורה – לכן נאמר במדבר סיני", התורה - א"א לקבלה בחינם, יש לקנותה קנין של חושן משפט.

הקניין הוא כך: תן כל מה שיש לך – בך – הכל מופקר, הכל תמורת התורה, כל חמדת העולם, הכל קרבן, כל נפשיותך, **חלף** קבלת התורה זהו קנינה של עיסקה משתלמת זו הכל, תמורת תורה!

ולא רק כקניין חליפין זוטא, אשר די בחפץ אחד, כל כולך, פנימיותך!

והכתובים אומרים דרשני! חינם - או "רק" חלף – ותמורת כל מה שיש לי, ובי!

השפת אמת (במדבר תר"מ): ***"אכן ודאי, תורה חינם*** *היא מי שירצה יכול ללמוד בה, אבל* ***לקנות*** *התורה, היינו להיות לו* ***דבקות בעצם התורה,*** *כמו שאמרו בקידושין לב: זקן* ***שקנה*** *חכמה היינו שיש לחכמה דירה וקן בליבו, ועל זה מבקשים* ***והערב נא,*** *שיהא תערובת התורה בפה האדם, וכמ"ש ז"ל להיות דברי תורה* ***נבלעים בדמו,*** *וזה אינו יכול להיות רק ע"י שעושה עצמו כהפקר,* (וא"ת איך) ***ומכל מקום הכל בא ע"י עסק התורה".***

ונבוא בזה לחלק דברי השפת אמת: נראה שבנה בנין ערכים במדרגות התורה וקניינה, הדרגה הבסיסית אשר אומנם היא חשובה, היא דרגת כל מי שרוצה ליטול יבוא וייטול את התורה המונחת בקרן זווית. ועל כגון זה אומר השפ"א אכן ודאי תורה חינם היא, מי שירצה יכול ללמוד בה, על דרך כל דיכפין ייתי ויכול – והיינו אף האיש אשר לא הכשיר את עצמו, נפשו, ומהותו, ללימוד התורה"ק עכ"פ חינם היא, לכל מי שירצה!

א. שיחת הכנה לקראת יום מתן תורה, נמסרה בהיכל ישיבת אש התלמוד

ומכאן עולה השפ"א בדרגה, ומחדש לנו שיש אפשרות **לקנות את התורה**, וכאן מתחדש שאומנם יש שרוצה ללמוד תורה, ויש שרוצה בקניין התורה ועד"ר אומרם בקידושין לב": זקן שקנה חכמה – יש כאן קנין, יש לו קן בליבו לתורה, זו היא קנין של דירה וקן, זהו בית לזו החכמה...

ולפי"ז מאמרי חז"ל מתבארים אל נכון. יש תורה לכל מי שרוצה, וזו אכן בחינם! **אולם** יש תורה שהיא **קנין**, קניין היא הגדרה המורה על **קשר והשתייכות מהותית** בן שני דברים. אין זה קנין רק כדי שאחר לא יוכל ליטלו מבעל הקניין אלו קנין על התחברות לתורה!

מצאנו קנין בחז"ל, כגון בצאצאיו של האדם הנקראים קניינו, בניו ובנותיו הקטנים הם קנינו של האדם (רמב"ן), אשתו זה קנינו – זקן שקנה חכמה וכו', וכיון שזה מורה על התחברות מהותית נבין מעתה ששורש המילה קנין היא, קן – קן לציפור, הוא בית הציפור, ועל דרך זו ביאור הפסוק "הלא הוא אביך **קנך**" והיינו שה' עשאם לישראל שהוא ביתם, הוא הקן שלנו, זהו החיבור של בית ויושביו זהו חיבור הקב"ה וישראל!

ולפי"ז מבואר אומרם ז"ל באבות פ"ו י"א, ***"חמישה קנינים קנה לו הקב"ה בעולמו. ואלו הם תורה קנין אחד"***, קנין זה של תורה הוא חלק ממהותו של הקב"ה. וכאשר בא האדם ללמוד תורה יש תורה של קנין, חיבור למהות של תורה, **ואז קוב"ה אורייתא וישראל חד הם**, והקנין הוא, שיתן כל אשר יש לו, ואשר בו, להיותו "אינו", וזהו **כמדבר**, לוותר על כל חמדת העולם, ורצונות ומאווים, ולהעלות במשקל הקנין, את נפשיותו כקרבן.

הקנין הוא תן את הכל – עליך לאפס כל מה שבליבך, אין לך ולא כלום בעולמך, אלא את זה הקנין, ותמורתו, עליך להינתק מכל משאלה אחרת, ולהיותך כמדבר, אז זוכה לקנין שהוא מחובר

נמצא א"כ: תורה של קנין זו השתייכות מהותית, הקשר של הקב"ה עם עמ"י זו השתייכות מהותית "אביך קניך" ה' עם התורה שהיא קנינו, וא"כ זו השתייכות מהותית של ה' לתורה, ואם האדם עושה עצמו כמדבר, א"כ יש לו השתייכות מהותית לתורה.

ואז קיבלנו – ישראל, קוב"ה, אורייתא חד הם וכולהו, קנין, קן, בית!!!

אם נעיין עוד נראה שבעל השפת אמת מאיר את עינינו, ופותח פתח אל עומק בעל העסקה העולמית – **תורה חלף היותו מדבר.** וז"ל: *"**ועל זה מבקשים והערב נא** שתיהיה תערובת התורה בפה האדם".*

והיינו **מתיקות וערבות התורה** הידועה באור"ח הקד' ***"להיות דברי התורה נבלעים בדמו".***

והיינו כידוע מאמרו של האגלי טל שכאשר עוסקים בתורה מתוך הנאה, אזי נבלעת היא בדמו ***"זה אינו יכול אלא ע"י שעושה עצמו כהפקר".***

וחידש עוד השפ"א ועל זה מבקשים. ורצונו לומר, שכאן המקום שאפשר לבקש, כלומר היות והינך לומד תורה באופן שהיא קנין, וביארנו שקנין זו התחברות מהותית, וא"כ הינך בחיבור הזה שמביאך לתורה ולקוב"ה ואתה הישראל להיות יחידה אחת, א"כ זו סיבה מוצדקת לערבות ומתיקות התורה וזו נבלעת בדמו.

והנה השפת אמת חודר אל נפשו של הצעיר: ***"ואם אמור יאמר הצעיר איך אני אזכה להיותי כ"כ בעל דרגה נשגבה זו של מדבר להינתק מכל הרצונות"***, ומסיים השפ"א במשפט חזק ***"ומ"מ הכל בה ע"י עסק התורה"***.

וכוונת עומק דבריו הקדושים כך – ומ"מ כלומר גם כאשר רואה אתה שהינך רחוק מזו המדרגה של היותך כמדבר! אך מ"מ כאשר זו שאיפתך הרי לך עצה נבונה. **הכול בה ע"י עסק התורה – קפוץ למים!** קבל על עצמך עול, עול של עסק התורה ואט אט מתוך השטייגען תתרומם, וע"י עסק התורה, שזה עסקיך זה הביזנס שלך, כך תגיע אל **מעלת כמדבר... תתחיל בשטייגען** בבחינת **מתנת חינם** של מונחת בקרן זוית, ולבסוף תזכה ותגיע אל דרגת הקנין שבה עושה עצמו כמדבר!

והדברים מוכרחים ברמב"ם הלכות ת"ת פ"א ה"ח וז"ל: ***"כל איש מישראל חייב בת"ת בין עני בין עשיר, בין שלם בגופו, בין בעל ייסורים... חייב לקבוע לו זמן לת"ת ביום ובלילה"***.

ובפ"ג ה"ח כתב וז"ל: "מי שנשאו ליבו לקיים מצווה זו כראוי, ולהיות מוכתר בכתר תורה לא יסיח דעתו לדברים אחרים ולא ישים על ליבו שיקנה תורה עם העושר והכבוד כאחת כך היא דרכה של תורה, פת במלח תאכל, ומים במשורה תשתה, וחיי צער תחיה, ובתורה אתה עמל..."

החלק הראשון ברמב"ם עוסק בלימוד תורה של קביעת עיתים, התורה של הקרן זווית – חינם!

ובחלק השני עוסק הרמב"ם במוכתר בכתר תורה, וזה כמו"כ בהמשך. ולא ישים אל ליבו שיקנה תורה – זה תורה של קנין זה האיש שעושה עצמו כמדבר – הוא צריך לידע, א"א עם עוד משהו זה לא מדבר...

א"כ רואים אנו שאף הרמב"ם מחלק בין תורה של כל הרוצה יבוא וייטול – בחינם, לבין זה שחפץ בקניינה ולהיותו מוכתר בכתרה של תורה אשר עליו לעשות עצמו כמדבר, כדי להחיל חלות קניין בתורה.

ואפשר שההבנה באמור הוא כך: כאשר אדם לומד תורה אבל חפצו לא כי אם בתורת ה' **אין זו משאלתו היחידה,** אלא חפץ הוא **אף** בממון, או בכל דבר חומרי מעולמינו השפל, אז אמנם חפץ בתורה, אבל ג"כ בתאווה אחרת, א"כ חפץ הוא בשניהם?

הייתכן?...

היעלה על הדעת?...

הישווה איש זה, את תאוותו של **החומר**, אל תאוותו **בתורה הקד'** ח"ו, כאן יש חוסר כבוד לתורה, חוסר כבוד לקניינו של הקב"ה, **זה חוסר כבוד ה'!!!** א"כ איך אפשר לקבל מתנות של תענוג בתורה"ק, נבלעת בדמו, וכו'?! **ההפך הוא הנכון** מה שמוצדק לעשות לו **הרי הוא מבזה את ה' יתברך שמבזה מתנתו!**

אך מי שעושה עצמו כמדבר זוכה "וממדבר מתנה" זוכה למתנות, **הוא מכבד ה'** בכך שהערך עליון שלו אחד בליבו, הכול מת, אין שום מאווים, רק תורה, תורה, ותורה,! זה

מכבד ה'! לזה ינתן מתנות של להתענג על ה', מתיקות ועריבות התורה כך נבלעת היא בדמו...

ומו"ר **הגאון רבי הלל זקס** זצוק"ל רה"י בישיבת חברון מלפנים חידש, במשנה פ"ו מאבות מ"ה ***"גדולה תורה מן כהונה ומן המלכות שהמלכות נקנית בשלושים מעלות והכהונה בכ"ד והתורה במ"ח",*** והביאור במלכות עי"ש כוונתו לשלושים וכמו שנאמר לישראל כשבקשו מלך ואמר להם כך וכך משפט המלך וכן בכהונה, הכוונה לכ"ד מתנות כהונה, וא"כ אומר הרה"י הרי שלא ע"י שלושים קניינים קונה מלכות, וכמו"כ לא ע"י כ"ד קונה כהונה, אלא שמלך בהיותו מלך זוכה ש יש בו שלושים מעלות וכהן כ"ד א"כ לפי"ז אין הפשט שתורה נקנית במ"ח קניינים שעי"כ מקבל את התורה, אלא שמי שיש בו תורה נהיה לו מ"ח קניינים.

ולפי"ז אומר רה"י דהלא ידוע שהגר"א זכה והיה לו מיעוט שינה, ולדברינו הביאור הוא היה לו מיעוט שינה, לא שזכה ע"י המיעוט שינה, בתורה, **אלא כיוון שהיה כולו תורה ממילא זכה למיעוט שינה,** וכן כל המ"ח והביאור בזה אם הינך כמדבר, אין לך כלום, הרי אתה חפצא של תורה וא"כ יש לך ובך את מ"ח המעלות שיש לתורה, כי אתה ותורה חד הוא, וכשם שלתורה יש מ"ח מעלות כך גם לך, כי אתה עשית עצמך **כמדבר!**

והנה בס"ד מצאנו מקור בקדמונים לביאירו של רה"י דאיתא במדרש "אר' חנינא היא (התורה) וכל כלי אומנותה ניתנה, ענונותה, צידקה, וישרותה, ומתן שכרה". ע"כ.

ובביאור מהרז"ו על המדרש ביאר: "דכל כלי אומנותה שעל ידיה קונים את התורה והתורה מכשרת את האדם להשיג מעלות אלו", וכמש"כ באבות פו' ומכשרתו להיות צדיק ישר ונאמן ומלבשתו ענוה ויראה.

ומבאר ר' ירוחם דעת תורה פ' קרח עה"מ באבות גדולה תורה יותר מכהונה ומלכות וכו' שאין הביאור שמי שיש לו מח' מעלות מגיע לו התורה, דמה יאמרו בכהונה הלא שם הכל מתנות הם, ומה יאמרו ג"כ במלכות הלא אדרבה למלך נותנים השלושים מעלות ולא כי מגיעה לו המלכות ע"י שלושים מעלות.

הנה מוכח מזה שגם בתורה אין הענין של הדם אשר יש לו מ"ח מעלות מגיע לו תורה אלא ביאור המשנה שהזוכה בתורה, זוכה עם המ"ח אשר בלעדיהם א"א להתורה להתקיים. והדברים מדברים בעד עצמם!

אברך חשוב נכנס למרן הגאון הגדול רבי חיים קנייבסקי שליט"א, א"ל "יברכני הרב". "במה אברכך?" שאלו, והשיב האברך – **"בתורה ובגדולה!"** אמר לו הגר"ח א"א שניהם, שאל האברך בצניעות והרי מצינו לרבי ועוד שזכו לתורה וגדולה במקום אחד? אמר ר' חיים שזכו וקבלו אפשר גם אפשר **אבל א"א בשום אופן לרצות את שניהם** גם יחד. או תורה או גדולה! תורה שהיא המתבקשת זו תורה שעושה עצמו כהפקר זו השאיפה סותרת לתחום בתוך תחומה אף גדולה, וכמש"כ הרמב"ם ***"ולא ישים אל ליבו שיקנה את תורה עם העושר והכבוד כאחת"!***

נמצאנו למדים, אפוא:

א. שיש תורה של מונחת בקרן זוית – תורה של חינם, ויש תורה של קנין התחברות וזה ע"י הפקר.

ב. תורה ע"י שמפקיר עצמו – רק היא שמזכה לו למפקיר עצמו את מתיקות ועריבות התורה ונבלעת בדמו.

ג. תורה של כל הרוצה ליטול יבוא ויטול היא עסק התורה שיכולה להביאו להתרוממות של שייכות וקנין.

ד. רק בתורה של קנין נאמר ישראל אורייתא וקב"ה חד הוא.

ה. תורה של מפקיר עצמו למענה זה כבוד ה', וח"ו אם רק לומד אפשר שזה היפך כבוד ה'.

ו. ע"י תורה זו של קניין אם כזו תורה בך אזי הינך זוכה במ"ח קנינים, ולא שע"י מ"ח קנינים אתה זוכה בתורה היפך מה שמקובל.

בעת בואנו אל היום הגדול יום מתן תורתנו הק', תורה זו הניתנת אחר שהכינו עצמם וזיככו עצמם ממ"ט שערי טומאה, וקנו מ"ט שערי קדושה והם בבחינת רק לא לגעת בהר, כ"כ נתרוממו ונתקדשו ומסתברא מילתא שבעת זו שבאים הם להיותם ממלכת כהנים וגוי קדוש, קולות וברקים וענן כבד על ההר, וקול שופר הולך וחזק מאד, וכל העם רואים את הקולות... והלפידים... וינועו מרחוק...!

כ"כ רוממות, כ"כ אורות נשגבים, לא נראה שכל זאת רק בשביל אותה תורה של קרן זווית, אותה של מתנת חינם, והנראה שבשעה זו נתנה תורת הקניינים, תורת ההשתייכות, תורת החיבור, להיותם ישראל ואורייתא וקוב"ה חד הוא וא"כ אלו רגעים של פסגת החיבור בין ישראל לה' ותורתו...

וכדרכנו - כידוע מאמרו של הרמח"ל בדרך ה' שבכל שנה ושנה חוזרת אותה הארה – [ואנו הבאנו לר' ירוחם שהעפיל אף יותר מן הרמח"ל – שזה שנתנה תורה בו' סיון הרי שזה סימן ולא רק סיבה א"כ זה סימן שזה זמן המסוגל לקבלת התורה מאז בריאת העולם והראיה שביום זה ניתנה התורה לעם ישראל – זה יום גדול!].

וא"כ לפי זה כאשר אנו עומדים בשלושת ימי הגבלה, אל נוכח ההר, ועיננו למרום, אנו היום כמו אז, בשיא הכוננות, בשיא ההתרגשות, לקראת שמיעת קולות... וראיית קולות... לקראת מראות ענן כבד על ההר שכולו עשן וכל כולו מלא פרחים, אנו בימי הכנה, ימי הכנה לתורת הקניינים. לתורה אשר ממנה זוכים למ"ח קניינים, ממנה ובה יש את סגולת מתיקות וערבות, רק בה נקבל את הנבלעת בדמו, בדמנו, להיות חלק מאבותינו.

בשפת אמת למדנו חכמה והיא ***"מכל מקום הכל תלוי בעסק התורה"*** איך מתכוננים לפסגה זו ולגובה ההר שלפנינו, רק ע"י עסק התורה, רק ע"י שטייגען, שטייגען ושטייגען! וגם אם זה שטייגען של אותה תורה אשר מונחת בקרן זוית היא אשר בחינם נתנה – זו - כאשר תרבה בה שוב ושוב, אזי תגיע אל תורת הקניינים! אם הנך חפץ בזו התורה הקדושה, אשר יש בה כח להשיב נפש, עסוק בה בפשטות, ואז תגיע, אל זו ה'משיבת נפש', ברוממות זוכה בה, ועל ידה, לדברים הרבה.

והדברים מרפסין איגרי, שהעושה כן הרי שמראה שמתכונן שעושה אשר ביכולתו, לפחות מנסה, מנסה זה ג"כ מראה שכבוד ה' עבורו חשוב, זה - מצדיק שיזכה ויקבל את התורה המרוממת מכל, ביום מתן התורה הקד', אבל מי שלא ח"ו הרי זה מראה אי כבוד ה' - לא אכפת לו!!!

וכאשר אנו בשאיפה לדרגה בתורה של תורת הקניינים, ודא עקא שאנו לכאורה רחוקים מזו הדרגה א"כ לכה"פ נקבל על עצמנו להביט אל היעד אל המטרה, וכאשר נקיים ומכל מקום עסק התורה הכל תלוי בה, בזה נכבד לה', נראה לה' – ולעצמנו – שאנו חפצים את התורה של מתן תורה, שהיא התורה הנשגבה.

ואם בכך עסקינן כאן מתאים להנשים לעצמנו את מכתבו של מרן המשגיח הרב וולבה זצ"ל בעניין ג' ימי הגבלה וז"ל: ***"קיבלתי ממו"ר זצ"ל- כי שלושת ימי הגבלה הם סגולה! מי שלומד בהם בהתמדה רבה ממש בלי ביטול תורה לרגע, זוהי סגולה להצלחה לכל השנה בעליה בתורה, הוא אמר לי שזה כתוב בספרים הקדושים".***

אם נעשה את אשר ביכולתינו באלו הימים - בזה אנו מראים את האכפתיות מהיום הגדול, בזה אנו מראים את כבוד ה', אף שאנו טרם הגענו אל היעד לעשות עצמנו כמדבר, אבל הג' ימים האלו הם ימים להראות לעצמנו, ולהראות לקוב"ה, את כבוד ה' אשר בקרבנו. איך אתה מתייחס אל התורה שהיא חלק ממנו, ממהותו, מקנינו...

בהוד והדר? או שאתה ח"ו מניח לה לישב בקרן זוית... בפינה...

והנה ביארנו שכאשר עוסק בתורה"ק בבחינת מדבר, שאין לו ולא כלום רק תורה, אזי זוכה למתיקות וערבות ונבלעת בדמו, **והנראה שזה עובד כגלגל המתהפך** - דהלא אם נהנה מהתורה וחש בה מתיקות וערבות הרי שמקיים בעצמו שהיחס לתורה"ק שהיא פקודי ה' משמחי לב, היא היא משיבת נפש... אצלו התורה נחמדת מזהב ומפז רב, ומרגיש בה מתוקים מדבש ומנופת צופים. לזה, ועל זה, אמר דוד המלך "והוא כחתן יוצא מחופתו ישיש כגיבור לרוץ אורח" וכו'.

אדם שניגש לתורה בשמחה, ובמגמה לקיים מאמרו של הקב"ה, הוא שזוכה להיותו כמדבר והוא מביא עצמו לתורת הקניינים בקניין התורה.

ומכאן ברור שכולנו בחרדת קודש אל נוכח הר סיני שלפנינו, אל רגעי ה - "וינועו מרחוק". וכולנו ברתת וביראה. ולאוזננו מהדהדת תפילת ראש השנה: ***"וגם כל העולם כולו חל מלפניך בהיגלותך מלכנו על הר סיני, אתה נגלת עליהם בערפילי טוהר, ותשמיעם קולך, ודברות קדשך מלהבות אש, בקולות וברקים עליהם נגלית, ובקול שופר עליהם הופעת", "ותקרבון ותעמדון תחת ההר, וההר בוער באש עד לב השמים חשך ענן וערפל*** (דברים ד' יא').

אכן כן כולנו בחרדת קודש!

אולם חז"ל- על הפסוק "***גם הצאן והבקר אל ירעו אל מול ההר ההוא***" ההר סיני יש מקום לציווי זה? ההר שכולו צחיח ויבש? אלא כותב הלבוש שההר כולו היה מרבד דשאים, ופרחים מלבלבים, הכל ירוק.

ואמנם מצינו במס' שבת פ"ח ***"אמר ריב"ל כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה יצאה נשמתם של ישראל שנאמר נפשי יצאה בדברו"***, אך כד נעיין בפיסקא הקודמת נקבל מבט

חדש למצב הנדרש לקבלת התורה: ***"אריב"ל מאי דכתיב לחייו כערוגת הבושם כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה נתמלא כל העולם כולו בשמים. וכיוון שדיבור ראשון נתמלא, דיבור שני להיכן הלך, הוציא הקב"ה הרוח מאוצרותיו, והיה מעביר ראשון ראשון, שנאמר שפתותיו שושנים נוטפות מור עובר, אל תקרי שושנים אלא ששונים" וכו'.***

ראה לנכון ריב"ל קודם אומרו שמעמד הר סיני כולו אימה רתת וזיע, כל כולו עשן, עד לב השמים, אש עד לב השמים. אבל הקדים ריב"ל למאמרו זה מאמרו שכל העולם ריחות של בשמים, ולכל דיברה ריחות של בשמים מגוונים, כמה יפה כמה מרנין במעמד שכולו ירוק פורח ומלא נעימות!

ובזה יבואר היטב מאי דאיתא בסוכה כ"ח ע"א שתלמידו של הלל הזקן הוא התנא **יונתן בין עוזיאל** - כאשר היה עוסק בתורה - כל עוף שהיה פורח על ראשו היה נשרף ובתוס' שם ***"שהיו הדברים שמחים*** *כנתינתם מסיני שניתנה תורה* ***באש"***.

כדי להגיע למצב של **כמו מעמד** הר סיני הוצרכו התוס' לאמר **שמחים** ולכן בזה הגיע למצב של מעמד הר סיני. ושם נתנה תורה באש לכן האש שרפה כ-ממילא התוצאה שהוא חזר לאותו מעמד, וממילא יש אש, וממילא נשרף העוף.

הדבר העיקרי המאפיין את מעמד הר סיני הוא - ה ש מ ח י ם!

השמחים הוא הוא **כבוד ה',** זה היחס למה שאוהבים, למי שאוהבים, לה' ולתורתו!

והנה הרעיון שהמאפיין של מעמד הר סיני הוא השמחים בתורה. ואחר כך באה העובדה שבאש נתנה התורה הקדושה.

ועוד ראיה לזה מהא דמייתי התוס' בחגיגה ט"ו ע"א באבויה שהיה מגדולי ירושלים וביום שבא למול את בנו קרא לכל גדולי ירושלים והושיבן במקום אחד, ור"א ולר"י במקום אחר והללו אוכלים ושותים מטפחים ומרקדין - אמרו חכמים עד דאלין עסקין בדידהו **נעסוק בדידן** ישבו ועסקו בדברי תורה ירדה אש מן השמים והקיפה אותם, אמר להון אבויה לשרוף את ביתי באתם? אמרו לו ח"ו, אלא יושבים היינו **וחוזרים** דברי תורה, מתורה לנביאים, ומנביאים לכתובים, והיו הדברים **שמחים כנתינתם מסיני – לא באש ניתנו?**

וכאן ברור הוא כפל המשמעות, אנחנו פשוט עסקנו בתורה כמו בסיני, מאי היא כמו סיני? היינו שמחים ותו לא!

וכאשר כך למדנו כמו בסיני א"כ עיין ערך סיני ושם נתנה התורה באש "וכי לא באש נתנו", א"כ פשוט שגם אותנו סיבבה אש, ורואים מכאן ברור שאיך שלומדים תורה בשמחה, ממילא מגיעה האש של מעמד הר סיני ונותנת אותותיה.

וכידוע שהאדמו"ר מצאנז (הדברי חיים) אחרי שקידתו והתמדתו בליל חג השבועות התפלל תפילתו בקולות עד השמים במתינות כאילו רק עכשיו קם מיצועיו, וכך שהתפילה נסתיימה בשעה עשר בבוקר, אמר הרבה הגמ' אומרת בעצרת כולי עלמא מודו דבעינן נמי לכם. ולכן חציו לה' וחציו לכם.

רבותי! אמר הרבה, אך עתה סיימנו את החציו **לכם,** התורה כל הלילה והתפילה בצדיקות עצומה זה החציו **לכם**, עכשיו נתחיל בחשק ובהתמדה את החציו לה'!

כך מתייחסים!!! זו היא שמחתה של תורה, שמחים כנתינתה!

והנה ידוע מאמרו של המקובל ר' שלמה הלוי אלקבץ זצ"ל מחבר פיוט "לכה דודי" שהיה מבני היכלו של מרן הבית יוסף, והובאו הדברים בשל"ה הקדוש. ואצטט משפטים מתוך מאמר קודשו וכפי הנראה שמשתדל הקול המדבר להדגיש מעלת התמדת התורה תוך כדי דגש ***ללימודם בשמחה.***

"ובעת התחלנו ללמוד משנה, ונשמע את הקול המדבר מפי החסיד נר"ו (הבית יוסף) קול גדול והיה הנעימות רב, והקול הולך וחזק...

והתחיל ואמר: "שמעו ידידי המהדרים מן המהדרים ידידי אהובי שלום עליכם אשריכם ואשרי יולדתכם אשריכם בעוה"ז ואשריכם בעוה"ב, אשר שמתם נפשכם לעטרני בלילה הזה... התחזקו ידידי! התאמצו אהובי! ***שמחו ועילצו*** *כי אתם מבני עליה! וזכיתם להיות מהיכלא דמלכא, וקול תורתכם והבל פיכם עלה לפני הקב"ה, ובקע כמה אוירים, וכמה רקיעים עד שעלה,* ***ומלאכים שתקו! ושרפים דממו! וחיות הקודש עמדו!*** *וכל צבא השמים שומעים את קולכם!! ואתם נדבקתם בה' והוא* ***שמח*** *בכם!!"*

ואומר "לכן התחזקו ואימצו ***ועילצו באהבתי****, בתורתי וביראתי, לכן התחזקו ואמצו ועילצו בני ידידי המהדרים ואל תפסיקו הלימוד כי חוט של חסד משוך עליכם, ותורתכם עריבה לפני הקב"ה"...*

ונסיים בלשון קדשו "וכולנו געינו בבכייה ***מרוב שמחה*** *ואז נתחזקנו עד אור הבוקר ולא פסק גירסא מפינו בגילה וברעדה... והחלש יאמר גיבור אני כי אתם מהיכלא דמלכא".*

לחושבי שמו

הגות ומחשבה תורנית

הרה"ג רבי יהודה עדס שליט"א
קהילת חניכי הישיבות - בית וגן-קרית היובל

והגדת לבנך – במקור ומהות החיוב

א) בהגדה של פסח ובמכילתא פרשת בא איתא המאמר דכנגד ד' בנים דברה תורה חכם רשע תם ושאינו יודע לשאול.

ושורש הדברים דבתורה בד' מקומות יש ציווי לספר לבנים, ועל זה הדרשא דהד' מקומות הנ"ל הם כנגד ד' בנים חכם רשע תם ושאינו יודע לשאול.

וכתב הגאון אאמו"ר שליט"א בספר דברי יעקב עמ"ס פסחים, דעיקר ענין הכפילות ד' פעמים בתורה ציווי לספר לבנים, הוא משום דכל חד הוא בענין אחר. דפעם א' הוא בענין מצות מצה ואיסור חמץ, ופעם ב' בענין קרבן פסח, ופעם ג' בענין דין בכור, ופעם ד' הוא על כללות כל התורה.

אך הטעם דדרשינן שהם כנגד ד' מיני בנים חכם רשע תם ושאינו יודע לשאול, הוא מפני שינויי הלשונות דבחד מינייהו כתיב מה העבודה הזאת לכם דמשמע לכם ולא לו, הרי דבבן רשע מיירי, ובחד מינייהו כתיב מה העדות והחקים והמשפטים אשר צוה ה' אלקינו אתכם, וזה משמע דמיירי בבן צדיק הרוצה לידע (והא דלא דייקינן גם כאן אתכם ולא אותי, משום דלגבי המצוות אמת כן הוא שהוא לא נצטווה שהרי הוא קטן ואינו מחויב, אבל לשון לכם דמשמע לכם ולא לי, משמע שהוא אינו רוצה בזה כלל), וגם חכם הוא שאינו שואל בלשון מה זאת סתמא אלא שואל מה העדות וכו' הרי דחכם הוא, ובחד מינייהו כתיב מה זאת הרי דבבן תם מיירי, ובחד מינייהו כתיב רק והגדת לבנך משמע דבשאינו יודע לשאול מיירי.

והא דלא אמרינן דרק לבן רשע יהיה חיוב לספר על מצות קרבן פסח ורק לחכם יהיה חיוב לספר על כל המצוות כולן וכו', היינו דכיון דאמרה תורה על רשע במצות קרבן פסח ועל חכם בכל המצוות כולן ועל תם בדיני בכור ועל שאינו יודע לשאול באיסור חמץ ומצה, ממילא ילפינן ליתן את של זה בזה ואת של זה בזה, דבודאי אין סברא לומר דרק לרשע יהיה חיוב לספר על מצות קרבן פסח ולא לחכם ותם ושאי"ל, ורק לחכם יהיה חיוב לספר על כל המצוות ולא לרשע ותם ושאי"ל, ע"כ ילפינן ליתן את של זה בזה, ולכל א' מהד' בנים יש חיוב לספר על כולם. והא דשינתה תורה בלשון ובכל מקום כתוב לשון השייך בבן אחר, זה השינוי הוא ללמדנו דלכל אחד צריך לענות כפי ענינו, לחכם בדרך חכמה ולרשע בדרך הקהאת שיניו וכו'.

ב) והנה בשאלת החכם ותשובתו, בפרשת ואתחנן (דברים ו' כ') כתיב כך. "כי ישאלך בנך מחר לאמר מה העדות והחוקים והמשפטים אשר צוה ה' אלקינו אתכם. ואמרת לבנך עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו ה' ממצרים ביד חזקה. ויתן ה' אותות ומופתים גדולים ורעים במצרים בפרעה ובכל ביתו לעינינו. ואותנו הוציא משם למען הביא אותנו לתת לנו את הארץ אשר נשבע לאבותינו. ויצונו ה' לעשות את כל החוקים האלה ליראה את ה' אלקינו לטוב לנו כל הימים לחיותנו כהיום הזה. וצדקה תהיה לנו כי נשמור לעשות את כל המצוה הזאת לפני ה' אלקינו כאשר צונו".

והנה צריך להבין כוונת הפסוקים, דשאלת החכם הוא מה הם המצוות שצונו ה'. ותשובת האב הוא שהיינו עבדים לפרעה במצרים והוציאנו ה' משם ביד חזקה ונתן אותות ומופתים במצרים בפרעה ובכל ביתו. ואותנו הוציא ה' משם כדי לתת לנו את א"י. וציוה ה' אותנו לעשות את כל המצוות ליראה את ה' אלקינו לטוב לנו כל הימים לחיותנו כהיום הזה. וצדקה תהיה לנו וכו'. ונראה דכוונת הדברים מה שמקדים שהיינו עבדים לפרעה במצרים וכו' היינו לבאר דראינו בעינינו ענין שכר ועונש, דפרעה ועבדיו נענשו ואנחנו יצאנו ממצרים והביאנו לא"י. ואח"כ אומר האב שנתן לנו ה' את המצוות כדי שיהא טוב לנו. וגם וצדקה תהיה לנו כי נשמור לעשות וכו', היינו מלבד ענין שכר ועונש שהזכיר לעיל לטוב לנו כל הימים, גם כך ראוי לעשות מצד עצמו וזהו שאומר וצדקה תהיה לנו.

ויש להקשות בזה מאד שהרי שאלת החכם אינו מה זוכה האדם ע"י המצוות ומפני מה חייבים לקיימם, אלא שאלתו מה הם המצוות, וא"כ הו"ל לומר שהמצוות הם דבר זה ודבר זה. ואמאי משיבו האב בענין שכר ועונש.

ונראה לכאורה שכוונת התורה לומר שהאב ישיב לבנו לא רק את עצם המצוות ששואל עליהם אלא יוסיף לבאר לו ענין שכר ועונש וכו'.

ולפי זה יש להקשות טובא אמאי בהגש"פ אמרינן חכם מה הוא אומר מה העדות והחוקים וכו', והבן קורא ההגדה ושואל שאלה זו, והתשובה שמשיבין לו אף אתה אמור לו כהלכות הפסח אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, ואין מזכירין כלל ענין שכר ועונש, שזה הוא המ"ע דאורייתא להשיב גם זה ולא לבד להשיב עצם המצוות.

וכבר הקשה קושיא זו בקיצור הגאון אאמו"ר שליט"א בדברי יעקב פסחים הנ"ל, ולמשנ"ת עוד קשה יותר דאדרבא עיקר כל המצוה זו הוא שלא יאמר דיני המצוה לבד אלא יוסיף לבאר ענין שכר ועונש, וזה אין מקיימים כלל וכנ"ל.

ג) ויש ליישב קושיא זו בהקדים דהנה לשון הפסוק כך ויצונו ה' לעשות את כל החוקים האלה ליראה את ה' אלקינו לטוב לנו כל הימים לחיותנו כהיום הזה. והנה לטוב לנו כל הימים פירושו שיהא טוב לנו תמיד, אך לחיותנו כהיום הזה הוא צריך ביאור מאי קאמר. ובתרגום אונקלוס ויותר מזה בתרגום ירושלמי, מבואר דפירוש לחיותנו כהיום הזה הוא כך, לטוב לנו כל הימים לחיותנו כהיום הזה, דהיינו שנחיה כל הימים בטובה כמו היום הזה.

ויש להקשות בזה, דלשון זה שיהא לנו טוב כל הימים כמו היום הזה, אינו שייך אלא בזמן שעכשיו הוא טוב כמו בזמן שהיה ביהמ"ק קיים ונבואה בישראל ומלכות ישראל במקומה, אבל בזמנים אחרים אין אנו מבקשים

שיהא טוב לנו כל הימים כמו היום הזה אלא אדרבא אנו מבקשים שיהא עוד טוב יותר מעכשיו, ומאי שייך לומר לחיותנו כהיום הזה.

ואפשר דבזה יש ליישב הקושיא הנ"ל על נוסח ההגדה של פסח, היינו דבאמת מצוה זו האמורה בתורה להשיב לבן חכם השואל גם ענין שכר ועונש, אינה נוהגת אלא בזמן שעכשיו הוא טוב, שביהמ"ק קיים וכו', אבל בזמן שאינו כך, אין מצוה זו נוהגת ואין חיוב להשיב לבן חכם השואל ענין שכר ועונש. ולכן בזמן הזה דבעוה"ר אין ביהמ"ק קיים, שפיר נסדר הנוסח בהגדה של פסח, אף אתה אמור לו כהלכות הפסח וכו', דאין צריכין רק להשיב לו כהלכות הפסח, וא"צ להוסיף עוד להזכיר ענין שכר ועונש.

ד) ובטעם הדבר למה דווקא בזמן שביהמ"ק קיים וכו' צריך להזכיר שכר ועונש, ולא בכל זמן, יש לבאר זה דהנה מבואר בכמה דוכתי בקראי שבזמן שיש רוב טובה, אפשר שיגרום זה השמנת הלב ופורקין עול יראת שמים ח"ו. ובזה יש לבאר דבזמן כזה שיש רוב טובה, אז צריכים תמיד לחזור ענין שכר ועונש, ובכל פעם ששואל הבן על איזו מצוה מה דיניה, צריכים לדבר ג"כ מענין שכר ועונש, לזכור שאם יעברו ח"ו יש עונש, אבל בזמן דליכא רוב טובה ליכא חשש זה כל כך, ואז א"צ להזכיר בכל פעם ענין שכר ועונש.

וגם טעם אחר דמבואר במגילה (סוף פרק ג') דבתוכחות יש מקום חשש דילמא פייגא דעתייהו דציבורא, ובזה ג"כ יש לומר דבזמן שאין רוב טובה אין לחייב להזכיר בכל פעם שכר ועונש דילמא מתוך כך יבוא אדרבא לידי חלישות הדעת, אבל בזמן שיש רוב טובה ויש יישוב הדעת יותר, אז אפשר להזכיר בכל פעם שכר ועונש, ולכך מצוה זו דהזכרת שכר ועונש אינה אלא בזמן שיש רוב טובה.

ה) ובעיקר הדבר שמסודר בהגדה דהחכם שואל מה העדות והחוקים וכו', ומשמע דהמכוון על מצוות ליל פסח (שבזה מיירי עכשיו בליל הסדר) והתשובה הוא אף אתה אמור לו כהלכות הפסח אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן. וילה"ק בזה דכל מצוות ליל הפסח היה צריך לומר לו, ואמאי סידר בעל ההגדה לומר לו רק דין זה. ושמעתי לבאר בזה דכל מצוות ליל הפסח א"צ לומר בפירוש שהרי יכול לומר לו שיביט ויראה מה עושין וזה הוא הדין דכך צריך לעשות, אבל הא דאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, זה לא יראה, דמה שאין מביאין לשלחן אפיקומן יסבור שלא הכינו וכדומה, לכך צריכים לומר לו דהלכה היא דאין מפטירין.

ויש לדקדק עוד לשון כהלכות הפסח בכ"ף הדמיון, ולא אמרו אף אתה אמור לו הלכות הפסח. וי"ל דמיירי על זמן שאין ביהמ"ק קיים, ואוכלין מצה בסוף הסעודה זכר לפסח, וזהו שאמרו כהלכות הפסח היינו כשם שאחר הפסח אין מפטירין אפיקומן כך בזמן הזה אחר המצה אין מפטירין אפיקומן.

הרה"ג רבי מתתיהו גבאי שליט"א
קהילת היכלי התורה מקור ברוך

בעניין ליל שימורים השמור ממזיקים האם שמור מהקורונה

אורך ימים ושנות חיים למע"כ ידי"נ הרה"ג חריף ובקי להפליא ומעלה פנינים יקרים, מזכה הרבים, ומפורסם לשו"ת רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א מח"ס גם אני אודך, ופרדס יוסף החדש על המועדים, שלום רב.

ע"ד שאלתו בתקופת מגיפת הקורנה בחג הפסח, אם מותר להתפלל בציבור בליל שימורים דשמור מהמזיקין.

א) בגמ' (פסחים קט:) ולא יפחתו לו מארבעה, היכי מתקני רבנן מידי דאתי בה לידי סכנה, והתניא לא יאכל אדם תרי ולא ישתה תרי ולא יקנח תרי ולא יעשה צרכיו תרי, א"ר נחמן אמר קרא ליל שימורים ליל המשומר ובא מן המזיקין יעו"ש, הרי דלא חיישינן לזוגות ולחשש מזיקין בזוגות בליל שימורים דמשומר מהמזיקין.

והנה להלן (שם קטו.) אמר רב פפא שמע מיניה האי חסא צריך לשקועיה בחרוסת משום קפא, ופרשב"ם שם, ארס שבחזרת שהשרף שבחזרת יש בו ארס כדרך הבצלים יעו"ש, ובס' מכתב לחזקיהו מבעל השדי חמד (פסחים קטו.) הקשה מ"ש מדין זוגות דלא חיישינן להך סכנה דזוגות בליל הסדר משום דמשומר מהמזיקין, וה"ה דיהני ליל שימורים לסכנת קפא שהוא ארס יעו"ש, ובס' כרם אליעזר (פסח פ"א אות ט"ז) הוסיף להקשות דהא אכילת מרור מצוה, וקיי"ל שלוחי מצוה אינן ניזוקין עי"ש, ואמנם במכתב לחזקיהו (שם), הקשה במאי דקפריך האיך תיקנו ארבע כוסות והא הוי זוגות, הא שלוחי מצוה אינן ניזוקין. ובבית מתתיהו (ח"ד ס"א אות ב') כתבנו לדון בזה אם במצוה דרבנן אמרי' שלוחי מצוה אינן ניזוקין, וא"כ ארבע כוסות שהם מדרבנן י"ל דל"ש שלוחי מצוה אינן ניזוקין, ועפ"ז י"ל גם במצות מרור שהיא מדרבנן, ויל"ד אם אמרי' בזה שלוחי מצוה אינן ניזוקין.

ליל שימורים אם שמור ממזיקין בסכנה טבעית

ב) וראיתי בספר כרם אליעזר [הנדפס בסוף ספר פרדס יוסף החדש על הגדה של פסח] לידידי הרה"ג רבי אליעזר רבינוביץ שליט"א (פסח פ"א אות ט"ז), שכתב לתרץ הך קו' מ"ש ארס בחזרת דלא אמרי ע"ז ליל שימורים שמור מהמזיקין, מחשש סכנה בזוגות, דזוגות היא סכנה סגולית, ובהכי מועיל הסגולה של ליל שימורים, אבל ארס הוא סכנה טבעית, ולא מצינו דליל שימורים יועיל לדברים שהם מסוכנים בעצם טבעם, ואטו יקפוץ אדם מקומה גבוהה בליל הסדר ויסמוך שלא יארע נזק מפני שהוא ליל שימורים, ושכ"כ בס' ליל שימורים (סי' י"ז) דליל שימורים מועיל רק כלפי שדים וכשפים וכדומה, ולא בדבר שיש בו חשש סכנה טבעית, ולהכי אין להתיר איסור משקים מגולים בליל הסדר כשיש חשש סכנה, והוכיח כן מדחיישינן לארס שבחזרת עי"ש, ועי' בספר גם אני אודך (פסח סימן ל"ח) יעו"ש.

ואשר עפ"ז י"ל לענין להתפלל בציבור בליל שימורים בזמן מגיפת הקורנה, דל"ש בזה ליל שימורים דמשומר מהמזיקין דאי"ז אלא בסכנה סגולית כזוגות, ולא בסכנה טבעית שיכול לידבק בנגיף ולינזק. ואמנם מקושית השד"ח הנ"ל מ"ט לא אמרי' ליל שימורים שמור מהמזיקין בחשש ארס בחזרת חזינן דאף בסכנה טבעית ס"ל דשמור מהמזיקין בליל הסדר, וא"כ שפיר יוכל

להתפלל בליל הסדר בתפילה בציבור משום דשמור מהמזיקין אף בסכנה טבעית, ועמש"כ ע"ז בשו"ת ושב ורפא (ח"ח עמ' תקט"ז) יעו"ש, ובספר גם אני אודך תשובות הגר"י אביטבול שליט"א (חלק ב' סימן ע"ז). וע"ע בספר שאגת יוסף (סימן י"ג). ובל"ה י"ל כמו דלענין שלוחי מצוה אינן ניזוקין מבו' (פסחים ח:) דבשכיח היזקא לא אמרי' שלוחי מצוה אינן ניזוקין, ה"נ י"ל דבשכיח היזקא לא אמרי' דליל שימורים הוא שמור מהמזיקין. ובס' כרם אליעזר (פסח ס"ג) כתב לדון בזה אם ליל שימורים מהני לשכיח היזקא, והביא להמג"א (סי' תפ"א סק"ב) דבשכיח הזיקא לא סמכינן אניסא, וכעי"ז כתב בחק יעקב (סי' ת"פ סק"ו) יעו"ש, וא"כ ה"ה י"ל דלידבק בנגיף הקורנה הוי כשכיח הזיקא דל"ש ליל שימורים, וגם דהוי סכנה טבעית וכנ"ל.

ולכאו' כן מוכח ממש"כ בתשו' שיח יצחק (ח"א סי' ר"כ) בטעם שמים אחרונים לא נזכרו בסימני ההגדה בליל הסדר, די"ל דליכא חיוב מים אחרונים בליל הסדר שהוא משומר מהמזיקין, ועי' מה שכתבנו ע"ז בבית מתתיהו (ח"ד סו"ס י"ז ובסוף סי' מ"ז) יעו"ש, ואולם בס' עלי שיח (עמ' ק"ח) השיב מרן הגר"ח קניבסקי דאף בליל הסדר בעי ליטול מים אחרונים, ולהנ"ל י"ל דסכנת מים אחרונים הוי כסכנה טבעית דל"ש בהכי שמור מהמזיקין, וכ"כ בס' כרם אליעזר (שם אות ט"ו) עי"ש, ואולם מדברי השיח יצחק נראה דאף בסכנה טבעית כמים אחרונים אמרי' דשמור מהמזיקין.

וראיתי בס' בנתיבות ההלכה (חלק מ"ו עמ' 417) שנשאל מרן הגר"ח קניבסקי בדין משקין מגולין בליל הסדר, די"ל דשמור מהמזיקין, והשיב ע"ז, דשמור מהמזיקין, ולא מנחשים, עי"ש. ולכאו' כוונתו דנחשים הוי סכנה טבעית ול"ש בזה שמור מהמזיקין, ורק בסכנה סגולית כזוגות י"ל דשמור מהמזיקין, וכ"כ בס' ליל שימורים הנ"ל דל"מ ליל שימורים למשקין מגולין בליל הסדר שהוי סכנה טבעית. וכ"כ בס' כרם אליעזר (שם אות כ"ד) והביא מהגדש"פ לב העיברי (עמ' קל"א) לענין כוס של אליהו שהיה מגולה כל הלילה די"ל דמהני ליל שימורים להתירו עי"ש, ושו"מ בהגדש"פ ברכת נתנאל לידנ"נ הגר"צ תמיר (עמ' ל"ז) ששאל למרן הגר"ח קניבסקי, אם מותר לשתות משקים מגולים בליל הסדר, והשיב דאין להקל כי החשש שמא נחש ישתה, ונחש אינו מזיק אלא בעל חי מסוכן יעו"ש, ובס' שמירת נפש (הל' גילוי משקין עמ' קע"א) השיב הגרח"ק על משקים מגולים בליל הסדר, דליל פסח שמור ממזיקין ולא מנחשים, יעו"ש. וע"ע בס' כרם אליעזר (שם אות ח') לענין שפיכת מים בשכונת המת בליל פסח עי"ש.

שמירה להתן ואבילת שוב ובצל מקולף בליל הסדר

ג) ובאופ"א אפ"ל בזה, עפמש"כ בס' חוט שני למרן הגר"נ קרליץ זצוק"ל (פסח עמ' רי"ג) דאין לנו להוסיף דליל שימורים שמור מהמזיקין אלא במה שנאמר בגמ' כזוגות ולא במה שלא נאמר. יעו"ש.

וראיתי בהגדש"פ ברכת נתנאל (שם) דהשיב מרן הגר"ח קניבסקי דחתן בעי שמירה אף בליל הסדר דמשומר מהמזיקין, ולמש"כ החוט שני י"ל דאין לנו להוסיף דליל שימורים אלא במה שאמרו כזוגות ולא במה שלא נאמר כחתן שצריך שמירה, ועמש"כ בזה בחתן אם צריך שמירה בליל הסדר בס' ענפי משה (פסח סי' ר"ס) ובס' אמרי חיים עוזר (פסחים קט:) בשם מרן הגראי"ל שטיינמן זצ"ל עי"ש. ואולם בס' בנתיבות ההלכה (שם עמ' 576) כ' בשם בעל המשנה הלכות זצ"ל דחתן א"צ שמירה בליל הסדר משום דליל שימורים הוא יעו"ש.

ובתשו' רבבות אפרים (ח"ה סי' תקכ"ז) כתב על הא דאיתא בנדה (יז.) דאין לאכול

שום וביצה קלוף שעבר עליהם לילה, דבליל הסדר דמשומר מהמזיקין אין חשש בבצל קלוף עי"ש, ולמש"כ החוט שני הנ"ל דאין להוסיף דליל שימורים שמור מהמזיקין אלא במה שאמרו חז"ל כזוגות, א"כ אין להוסיף גם בדין בצל ושום קלופים דשרי משום דליל שימורים, ואכן ראיתי בס' בנתיבות ההלכה (שם עמ' תקע"ט) בשם הגר"ש דבליצקי זצ"ל להחמיר בבצל ושום קלוף שעבר עליהם ליל הסדר עי"ש. וכן בס' ויכתוב מרדכי (עמ' שע"ח) אם יש להקל בבצל קלוף שעבר עליו ליל הסדר, משום דשמור מהמזיקין, והשיב ע"ז מרן הגר"ח קניבסקי, קשה להקל, וכ"כ בס' חוט שני הנ"ל דל"מ שום ובצל קלופים שעבר עליהם הלילה משום דליל שימורים הוא דאין לנו להוסיף אלא במה שנאמר כזוגות עי"ש, ועמש"כ בזה בקונ' שום ובצל (סי' כ"ו) עי"ש, ואולם בס' בנתיבות ההלכה הנ"ל בשם בעל המשנה הלכות זצ"ל כ' להקל בבצל ושום שעבר עליהם ליל הסדר משום דליל שימורים הוא שמור מהמזיקין עי"ש, ועמש"כ בזה בשו"ת אפרקסתא דעניא (ח"ב יו"ד סי' קמ"ה) ובשו"ת דברי יציב (יו"ד סי' ל"א אות ב') ובשו"ת חקי חיים להגרח"י קעניג זצ"ל (ח"א סי' ס"ג) ובספר אהל יעקב לידי"נ הגר"י סקוצילס (מאכלי עכו"ם סי' קט"ז ס' קמ"א) ובספר דור המלקטים (ענייני סכנה) מה שהביאו בזה עי"ש, ובספר גם אני אודך תשובות הגרח"ש סגל (חלק ג' סימן נ"ז) ובשו"ת שבט הקהתי (ח"ב סי' רמ"ז או"ב) יעו"ש.

ק"ש על המיטה בליל הסדר

ד) והנה הרמ"א (או"ח סי' תפ"א ס"ב) כ' ונוהגין שלא לקרות על מטתו רק שמע ולא שאר דברים שקורין בשאר לילות כדי להגן, כי ליל שימורים מהמזיקין, יעו"ש. הרי שהרמ"א הוסיף דליל שימורים שמור מהמזיקין גם על הפסוקים שאומרים בק"ש על המטה לשמירה, דא"צ לומר משום דשמור מהמזיקין, ולמש"כ החוט שני דאין להוסיף אלא במה שאמרו בגמ' דליל שימורים שמור מהמזיקין, זהו לענין זוגות ולא בשאר דברים. מהרמ"א חזינן דאף לענין ק"ש על המטה מהני ליל שימורים דא"צ לומר הפסוקים לשמירה. ואכן בס' מקור חיים להחו"י (סי' תפ"א ס"ב) כ' דיש לומר אף בליל הסדר הפסוקים בק"ש על המטה ככל השנה. וכ"כ בבן איש חי (פר' צו ס' ל"ח) עי"ש. וכן נהג הגרי"ז הלוי זצ"ל מבריסק, כמובא בהגדש"פ מבית לוי (עמ' רנ"ח) שהיה קורא כל הג' פרשיות בליל הסדר עי"ש. ושאלתי למרן הגר"ח קניבסקי איך נהגו החזו"א והקהילות יעקב זצ"ל בק"ש על המיטה בליל הסדר, אם קראו הכל כמו בכל השנה, או כמש"כ הרמ"א הנ"ל לומר רק פר' שמע, והאיך נוהג מרן. וכתב לי ככל הלילות, הרי שהחזו"א והקה"י, וכן נוהג הגרח"ק, לקרוא בליל הסדר ק"ש ככל השנה עם כל הפסוקים ולא רק פר' שמע, ולמש"כ החוט שני הנ"ל י"ל דס"ל לחזו"א ודעימיה דלא אמרי' ליל שימורים אלא לענין זוגות הנאמר בגמ', ואין לנו להוסיף במה שלא אמרו, ולהכי קראו כל הפסוקים בק"ש על המטה ככל השנה אף דליל שימורים הוא ודלא כמש"כ הרמ"א. ועמש"כ בהך פלוגתא בס' ברכת איתן (ק"ש על המיטה עמ' תק"צ) ובס' נטעי גבריאל (פסח ח"ב פרק ק"ו ס"ב) ובס' זיו הפרשה להגר"א דבורקס (עמ' קס"א) ובס' שמועת חיים (פסחים סי' פ"ד) ובשו"ת מחקרי ארץ (ח"ו סי' קנ"ה) ובס' אגדתא דפסחא להרה"ג רבי חזקיה דחבש (עמ' שמ"ו) ובס' ענינו של יום (פסח עמ' י"ג) ובס' אהלי שם (הל' ברכת המפיל פ"ד ס' מ"ו) ובס' כרם אליעזר (פסח ס"א אות ג') ובשו"ת אבני דרך (ח"ב ס' קכ"ג) ומה שכתבתי שם. ובס' ענפי משה (פסח סי' ר"ס) כתב לדון דא"צ לומר ברכת המפיל בליל הסדר משום דליל שימורים הוא יעו"ש, והסתפק בזה בשו"ת מרכבות ארגמן (ח"א ס"ז אות י"ז) עי"ש, ועמש"כ בבית מתתיהו (ח"ג ס"י אות ח') לענין אונן אם חייב בברכת

המפיל לשמירה מסכנה יעו"ש, ובשו"ת אורחותיך למדני (ח"ז ס' ק"צ).

וידועין דברי האבני נזר ומובא בס' שם משמואל (סוכות עמ' קמ"ח), די"ל דאין לקרוא ק"ש על המטה בסוכה אלא פרשה ראשונה בלבד כמו בליל שימורים דשמור מהמזיקין וכמש"כ הרמ"א הנ"ל, וה"נ אין יבוא נזק לאדם כשנמצא בסוכה יעו"ש, אולם בס' ברכת איתן הנ"ל (עמ' תקפ"ט) כתב לחלק טובא, שדווקא בליל הסדר שהיום עצמו שמור י"ל דא"צ לומר המפיל רק פר' ראשונה, ומשא"כ בחג הסוכות אין היום עצמו שמור מהמזיקין אלא רק מי שישן בסוכה, ויתכן שלפעמים לא ישן בסוכה מחמת צער, ומש"ה לא חילקו בין ישן בסוכה אם לאו, ובכל גוונא לא פלוג, וצ"ל ק"ש על המיטה עי"ש, וכן ראיתי בס' אור שבעת הימים להגר"א רז (פ"ט סי' מ' י"ז) דגם הישן בסוכה צ"ל ק"ש על המטה, וכתב ע"ז (הערה 15) דק"ש אינה מפני המזיקין, וגם כשלא הולך לישן קורא בכל השנה הק"ש, וכן ת"ח צריך לקרוא ק"ש על המיטה (כמבו' בברכות ה.), וכ"כ הכף החיים (או"ח סי' ר"פ אות ה') לענין ליל שבת עי"ש, ועמש"כ בס' נתיבי המנהגים לידי"נ הגר"א דבורקס (סוכות עמ' קל"ט) עי"ש, ובשו"ת אבני דרך (שם) ובס' אהלי שם (שם ס' ס"ז) ובשו"ת אורחותיך למדני (ח"ז סי' קי"ד).

תפילת הדרך בליל הסדר

ה) והלום ראיתי בהגדש"פ ברכת נתנאל לידי"נ הגר"צ תמיר (שם), ששאל למרן הגר"ח קניבסקי במי שהוצרך לנסוע לבית חולים בליל הסדר אם יאמר תפילת הדרך, די"ל דליל שימורים דשמור מהמזיקין, והשיב ע"ז אולי פטור עי"ש, ועי' בס' מאיר נתיבים (עמ' 254) מש"כ בזה, וכן ראיתי בס' כרם אליעזר (פסח ס"א אות כ"ה) להסתפק בזה אם יאמר תפילת הדרך בליל הסדר כיון שהוא ליל שימורים, ואין חשש סכנה והזק וממילא א"צ לאומרה, והביא משו"ת בצל החכמה (ח"ה סי' מ"א) שדן לענין תפילת הדרך בשבת דאולי אין צריך לומר תפילת הדרך בשבת, כיון שהשבת מגינה על בני ישראל יעו"ש, ועי' מה שהארכנו בבית מתתיהו (ח"ד ס"ו אות י') באמירת תפילת הדרך בשבת אם הוי בכלל שאילת צרכיו עי"ש, ועמש"כ בשו"ת ברכת שמעון (עניני ברכת הגומל סימן ל"ט).

ובספר גם אני אודך (עניני פסח סימן מ"א) כתב לדון בהמבואר בשו"ע (או"ח סי' ק"פ) לכסות הסכין בברכת המזון, ומקורו בשבלי הלקט (סי' קנ"ה) ומשום מעשה שהיה באחד שהגיע לברכת בונה ירושלים ונזכר בחורבן הבית ולקח הסכין ותקעו בבטנו עי"ש, אם בליל הסדר צריך להסיר הסכין בברכת המזון כיון שהוא ליל שימורים, והביא לדון די"ל שליל שימורים אינו שמור אלא ממזיקין שאינם בעלי בחירה, אבל אינו שמור מאדם שהוא בעל בחירה עי"ש. ובספר כרם אליעזר (פסח ס"א אות י"ז) עי"ש, ועפ"ז י"ל גם לענין תפילת הדרך שהוא לינצל מכף כל אויב ואורב וליסטים, שזהו אנשים בעלי בחירה י"ל דל"ש בזה ליל שימורים עי"ש. ולהנ"ל דבסכנה טבעית לא שייך ליל שימורים ה"נ י"ל לענין תפילת הדרך שזהו לינצל מסכנה טבעית שתבוא.

ונשאלתי מידידי הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, בעל גם אני אודך, אם בלילה שלפני המילה הקרוי לספרדים ברית יצחק, והחסידים וואכט נאכט, דאומרים קריאת שמע לצורך שמירה על התינוק הנימול למחר, אם בליל הסדר צריך לעשות כן, או משום דליל שימורים הוא ושמור מהמזיקין אין צריך שמירה זו, ומובא ספיקו של ידידי בעל גם אני אודך בשמו בספר כרם אליעזר (פסח ס"א אות י"ח) יעו"ש, ולכאורה הרי זה תליא בהנ"ל לענין ק"ש על המטה דכתב הרמ"א דאומרין רק פר' שמע

ולא שאר הפסוקין שאומרים לשמירה, א"כ ה"ה גם א"צ לומר ק"ש בליל הברית לשמירה, ואולם לדעת המקו"ח והבא"ח הנ"ל דיש לומר ק"ש על המטה כרגיל וככל השנה ה"נ י"ל שיאמרו ק"ש ושאר התיקונים שעושין בליל הברית לשמירת התינוק, וכ"כ לתלות בשו"ת שערי חיים (ח"ג סי' ע' אות מ"ט) בתשובה לידידי הגאון בעל מח"ס גם אני אודך, עי"ש, ועמש"כ בזה בשו"ת הלכתא מאורייתא (ח"א סי' ל"ט הערה ה') ובשו"ת מרכבות ארגמן (שם הערה ב') יעו"ש, ועי' בס' בנתיבות ההלכה (שם עמ' 576) בשם בעל המשנה הלכות זצ"ל, שבליל הסדר א"צ לעשות וואכט נאכט דשמור מהמזיקין עי"ש, ובס' הנהגות רבינו (עמ' רכ"ג ס' ק"מ) בשם הגריש"א זצ"ל ובשם הגרח"ק שא"צ לעשות שלום זכר בליל הסדר עי"ש, וכן מובא מהגרח"ק בס' בנתיבות ההלכה (שם עמ' תפ"ד) יעו"ש. ובשו"ת משנת יוסף (ח"י סי' קמ"ד אות י') הביא מעשה רב בזה מהגר"א מבלעזא זיע"א עי"ש.

לישן יחידי בליל שימורים

ו) ובכרם אליעזר (פסח ס"א אות כ"ו) הביא מהגדש"פ שיח יצחק, שהסתפק אם שרי לישן יחידי בליל הסדר כיון שליל שימורים הוא, וכתב הכרם אליעזר, דלגבי סוכה ידועין דברי המעשה רב להגר"א (אות רכ"א) דשרי לישן יחידי בסוכה, משום דשומר מצוה לא ידע דבר רע, וכ"כ בשו"ת דובב מישרים (ח"א סי' ע"ט), וא"כ ה"נ י"ל דמהני ליל שימורים לישן יחידי בליל הסדר כיון דבמקום מצוה ליכא חשש היכא דלא קביע הזיקא, וה"ה אין לחוש לישן יחידי בליל הסדר דליל שימורים יעו"ש. ובעיקר הדבר דשרי לישן יחידי בסוכה השיב מרן הגר"ח קניבסקי בספרי מועדי הגר"ח (ח"ב תשו' תקס"ח) אומרים בשם הגר"א שמותר עי"ש, ובס' אלא ד' אמות של הלכה (פס' ס' י"ד) מובא שהגרח"ק הקל בזה לישן יחידי בסוכה. וגם בס' הנהגות רבינו (עמ' ע"ט) בשם הגריש"א זצ"ל, שהקל בזה לישן יחידי בסוכה עי"ש, ואולם בס' אורחות רבינו (ח"ב עמ' רכ"ד) בשם החזו"א והקה"י זצ"ל שהחמירו לישן יחידי בסוכה יעו"ש, ועמש"כ בשו"ת חלקת יעקב (או"ח סי' נ"ז) ובס' שמירת הגוף והנפש (סי' קי"ד ס"ח) ובס' דור המלקטים (עניני סכנה) יעו"ש. ועי' בס' נפש כל חי (מערכת ס' אות ה') דכתב דשרי לישן יחידי בסוכה משום שומר מצוה לא ידע דבר רע יעו"ש, ומש"כ לדון בזה בבית מתתיהו (ח"ד ס"א סוף אות א') יעו"ש.

וראיתי בשו"ת אורחותיך למדני (ח"ז סי' קי"ד) שהקשה דא"כ מי שיש לו מזוזה בפתחו יוכל לישן יחידי כיון שהוא מקיים מצות מזוזה, ושומר מצוה לא ידע דבר רע, ובכף החיים (או"ח סי' רל"ט אות ט"ו) דאסור לישן יחידי בביתו, ואפי' בבית שיש בו מזוזה, וכן כשישן עם ציצית נימא שומר מצוה לא ידע דבר רע. וכתב לחלק דשאני מצות מזוזה וציצית שאינו עוסק בהם, אלא המזוזה על פתחו והציצית על בגדו ול"ח שעוסק במצוה, ולהכי לא אמרי' בזה שומר מצוה לא ידע דבר רע, ומשא"כ במצות סוכה דהמצוה לישב בסוכה כמו שהוא דר בביתו, ולכן גם כשישן בסוכה ואוכל ויושב בסוכה חשיב כעוסק במצוה ושייך שומר מצוה לא ידע דבר רע לישן יחידי בסוכה יעו"ש. ואולם יש להעיר ע"ד ממשה"ק התוס' (ב"ק נו.) אם נימא דעוסק במצוה פטור מהמצוה אף כשיכול לקיים שניהם, דמי שמזוזה בפתחו יפטר מהמצוות עי"ש, הרי דס"ל די"ל דאף כשמזוזה בפתחו איכא לפטורא דעוסב"מ, וחשיב עוסק במצוה לפוטרו מהמצוות, וא"כ שפיר י"ל דמזוזה בפתחו יוכל לישן יחידי, וגם בציצית כתבו התוס' (סוכה כה.) דהלובש ציצית יפטר מהמצוות אף שהציצית בבגדו עי"ש, וע"כ כיון שנושא המצוה עמו הוי כעוסב"מ, וכמש"כ בשיעורי רבינו הגר"ד פוברסקי זצ"ל (ב"מ ח"ב אות שי"ט) יעו"ש, ועמש"כ ע"ז בבית מתתיהו (ח"א ס"א אות ד') יעו"ש.

ומו"ר בשו"ת משנת יוסף (ח"ג סי' מ"ה אות ד')

הביא מבעל המנחה חריבה זצ"ל שהתיר לאכול בליל הסדר מצות שמורה שהיו תחת המיטה משום דליל שימורים שמור מהמזיקין, ובמשנת יוסף שם, ר"ל דשרי משום שומר מצוה לא ידע דבר רע עי"ש, ועמש"כ ע"ז בבית מתתיהו (ח"ד ס"א אות ג') יעו"ש, ואולם בס' חוט שני (פסח עמ' רי"ג) כתב כמו שלא מצינו שא"צ ליטול ידים בקם ממטתו בליל שימורים, אין יכולים לדמות מילתא למילתא, וכגון שלא מצינו שאין משום רוח רעה במשקין שתחת המיטה, ואין לנו אלא מה שמקובל בידינו בענינים אלו עי"ש. ואולם עי' בס' אוריין תליתאי להגר"פ אפשטיין זצ"ל בסוף הספר שם, דלכאו' אין לברך ענט"י שחרית ביו"ט ראשון של פסח משום דליל שימורים הוא ובליל הסדר אין רוח רעה יעו"ש, ובשו"ת אוריין תליתאי (עמ' קנ"ז) ובס' מתורתו של רבי פנחס (ח"ב עמ' תי"ד). ובס' כרם אליעזר (פסח ס"א אות י"ב) אם יש לחלק בין רוח רעה למזיקים בליל שימורים עי"ש, ובס' בנתיבות ההלכה (מ"ו עמ' 417) השיב הגר"ח קניבסקי דל"מ ליל שימורים לאוכלין תחת המיטה עי"ש, ובהגדש"פ ברכת נתנאל (עמ' ל"ה) יעו"ש מה שציינתי בזה. ועי' בס' ויגד משה (ס"ג אות י') ובס' חשוקי חמד (פסחים קיב.) ובשו"ת וישמע משה (ח"ד סי' ק"ד) ובס' אמרי יעקב (חו"מ ס"י) ובס' שמירת הנפש כהלכה (עמ' קע"ה) ובשו"ת הלכתא מאורייתא (סי' ל"ט או"ז) ובס' אהל יעקב (מאכלי עכו"ם סי' קט"ז ס' ק"י) ובס' הבית בכשרותו (עמ' צ"א) ובס' דור המלקטים (ענייני סכנה סי' קט"ז ס"ה סק"ב), ובשו"ת רבבות אפרים (ח"א ס"ח) מש"כ בזה.

הוספת יו"ט אם שמור ממזיקין

ז) והלום ראיתי בס' שמועת חיים (ערבי פסחים סי' פ"ה אות ז') שכתב לדון במי שקיבל תוספת יו"ט בפסח אם ג"כ שמור מהמזיקין, כמו בפסח עצמו דשמור, או"ד בתוספת יו"ט לא שמור מהמזיקין, וכתב אם נימא דגם בתוספת שמור מהמזיקין, נפיק בשניים שנמצאים במקום אחד, אחד שמור מהמזיקין דקיבל תוספת, והשני אין שמור, וכתב דלמש"כ התוס' (פסחים צט:) דאין לאכול מצה בזמן תוספת יו"ט אלא משתחשך, ה"נ י"ל דליל שימורים קאי על הלילה, ואין התוספת בכלל זה, יעו"ש. ולכאו' ה"ז תליא במה שהארכנו בבית מתתיהו (ח"א סי' י"ב) בגדר תוספת שבת ויו"ט אם הוי רק לפרוש ממלאכות קודם השבת, או"ד דע"י תוספת הוי כמו שנכנס השבת והיו"ט בעצם, ויעו"ש לתלות במח' ראשונים ונפק"מ הרבה בזה, ובתוס' רבי יהודה החסיד (ברכות כז.) ס"ל דיוצא יד"ח מצה ומרור גם בזמן תוספת עי"ש, וע"כ ס"ל דתוספת הוי כמו שנכנס היו"ט בעצם, ועפ"ז שפיר י"ל דבתוספת יו"ט הוי כליל שימורים דשמור מהמזיקין, וגם בדעת התוס' הנ"ל שאין יוצא יד"ח מצה אלא משתחשך, י"ל דאי"ז אלא לאכילת מצה דבעי משתחשך וע"י תוספת אי"ז משתחשך, אך לענין ליל שימורים שפיר תוספת הוי כפסח עצמו דשמור מהמזיקין, וכמש"כ הט"ז (או"ח סי' תרס"ח) דע"י תוספת הוי כלילה ממש עי"ש.

ושאלתי למרן הגר"ח קניבסקי אם קיבל יו"ט בפסח ע"י תוספת יו"ט אם ג"כ שמור מהמזיקין כליל שימורים, והשיב ע"ז יתכן יעו"ש, ובמועדי הגר"ח (ח"ב תשו' רע"ה) שאלתי למרן הגרח"ק, אם תוספת יו"ט ושבת, הוי רק למלאכה או לעצם השבת והיו"ט, והשיב ע"ז זהו מח' ראשונים עי"ש, ובס' שיח השדה (ח"ג כתובות מז.) כתב מרן הגרח"ק לתלות ד"ז במח' ראשונים בתוס' בכתובות (מז.) ופסחים הנ"ל עי"ש, וא"כ י"ל שבהכי תליא אם בתוספת יו"ט דפסח ה"ז שמור ממזיקין אם לאו, ובס' כרם אליעזר (פסח ס"ב) ג"כ כתב לתלות אם בתוספת יו"ט שמור

מהמזיקין בגדר תוספת שבת ויו"ט, אם הוי רק למלאכה, או לעצם השבת יעו"ש.

יו"ט שני אם שמור ממזיקין

ח) וראיתי בס' אמרי חיים עוזר (פסחים קט:) משמיה דמרן הגראי"ל שטיינמן זצ"ל, לענין יום טוב שני אם שמור מהמזיקין, לשומרים יו"ט שני, ואמר בזה, שרק חייבים לשמור יו"ט שני אבל ל"ש בזה הסגולות שיש בליל ראשון יעו"ש, ואולם בהגדש"פ ברכת נתנאל (ס"ב אות ה') שאל יד"נ הגר"צ תמיר למרן הגר"ח קניבסקי, אם יו"ט שני שמור מהמזיקין, כמו יו"ט ראשון, והשיב ע"ז, לכאו' כן.

ובתשו' רבבות אפרים (ח"ח סי' קצ"ב או"ב) נשאל בבן א"י שנמצא בחו"ל בפסח, וביום ב' לא אומרים ק"ש על המטה כי ליל שימורים הוא, אם גם לבן א"י זהו ליל שימורים, וכתב דכיון דהמקום שנמצא הבן א"י כעת זהו בחו"ל, ובחו"ל זה ליל שימורים אף לבן א"י זהו ליל שימורים ולא יאמר ק"ש על המיטה עי"ש, וכ"כ בשו"ת חקי חיים להגרח"י קעניג זצ"ל (ח"ד סו"ס כ"ב) עי"ש, ועמש"כ בזה בס' שמועת חיים (שם) יעו"ש, ובס' כרם אליעזר (פסח ס"ב אות ז') ובשו"ת מחזה אליהו (ח"ב סו"ס ל"ב) עי"ש, הרי דפשיט"ל לכל הנך אחרונים דגם יו"ט שני שמור ממזיקין, והסתפקו רק לענין בן א"י הנמצא ביו"ט שני בחו"ל אם שמור ממזיקין.

אהבת קדומים

קהילות אבותינו ודבותינו בארצות הגולה

בצאת ישראל ממצרים

היכן היא "כניסת מוסא" בה על פי המסורת המצרית העתיר מרע"ה לפני הקב"ה כאשר יצא מעם פרעה? ◆ מה עורר את זעמו של סנחריב וגרם לו לעלות לא"י ובסופו של דבר להגלות את השבטים? ◆ מדוע בנה חוניו כתבנית בית המקדש במצרים ומה דין הקרבנות שהקריב? ◆ בעקבות איזה אסון תקנו חכמי מצרים שלא ללמד את הבנים לשון ערבי? וכיצד יתכן שדווקא המקום בו נצטווינו "לא תוסיפון לשוב בדרך הזה עוד" – שקק בתורה ויראה לאורך כל שנות ההיסטוריה? ◆ ממצרים גאלתנו

הרב מנחם בהר

יישוב בני ישראל בארץ מצרים הוא אחד הישובים הקדומים ביותר בתפוצות עם ישראל בגולה.

היישוב בארץ מצרים החל כמובן כבר בתקופת האבות הקדושים: אברהם שהיגר למצרים, יעקב, יוסף, ושאר שבטי ישורון. גם "ישיבה" הייתה במצרים בתקופה קדומה זו, וכפי שהתורה מעידה: "ואת יהודה שלח לפניו אל יוסף להרות לפניו גשנה", וכדברי חז"ל, שנשלח להתקין להם בית תלמוד, אשר משם תצא הוראה לישראל.[ב]

ישוב קדמון וראשוני זה נמשך רד"ו (210) שנים עד לצאת ישראל ממצרים ביד רמה ובזרוע נטויה, והוא הותיר רושם כביר בקרב בני מדינה, חלקים ממנו שרדו עד ימינו ממש. למשל, ישנו אתר במצרים נכון לשנת תשפ"א המכונה "כניסת מוסא", ובו על פי המסורת המצרית התפלל משה רבינו לקב"ה, כאשר יצא מעם פרעה כמובא בפסוקים.[ג]

ב. בראשית (מז, כח) וברש"י ממדרש אגדה.

ג. מיקומה הגיאוגרפי של מצרים – בסמיכות מקום לארץ ישראל, הביא לכך שבכל התקופות אנו מוצאים שהיו שיירות מצויות בין הארצות הללו, כאברהם ויעקב, ואף יצחק חשב לרדת למצרים, וכן יוסף הורד מצרימה (ועי' רמב"ן עה"ת ויגש מ"ה, יב; ועי' מלכים א, סו"פ יא). וכן בזמן המקדש הראשון והשני וחורבנן, ובתקופת הגאונים והראשונים, ועד לתקופת האחרונים כהרדב"ז שעלה בסוף חייו ממצרים לארץ ישראל, רבינו בצלאל אשכנזי בעל 'שיטה מקובצת', האר"י הקדוש, ועוד רבים מגדולי ישראל בכל הדורות. גם בדורות האחרונים ידועים הגאון ר' רפאל אהרן בן שמעון, הגאון ר' עזרא עטיה, ורבינו הג"ר עובדיה יוסף זצוק"ל אשר ירדו מארץ ישראל לשמש ברבנות מצרים, לרעות ביעקב ולהורות את עם ישראל אשר שם בגולה.

כלל ישראל יצאו ממצרים באותות ובמופתים, אך לא הייתה זו גאולת עולמים. במשך הדורות ירדו עם ישראל למצרים שוב ושוב והתגוררו בה.

התנא הקדוש רבי שמעון בר יוחאי כבר בימיו מנה את ירידות עם ישראל למצרים[ד]: "תני רבי שמעון בן יוחאי: בשלשה מקומות הוזהרו ישראל שלא לשוב לארץ מצרים וכו'. בשלשתן חזרו ובשלשתן נפלו: אחת בימי סנחריב מלך אשור; ואחת בימי יוחנן בן קרח; ואחת בימי טרוגיינוס הרשע".

מעניין לעמוד על שלושת הירידות הללו ולהבין את טיבן.

"אחת בימי סנחריב מלך אשור"

בימי בית ראשון, מעט לפני גלות עשרת השבטים. הושע בן אלה היה מלך ישראל ועשרת השבטים ירדו למצרים לבקש עזרה מאת סוא מלך מצרים מול סנחריב.

סנחריב גילה זאת ובזעמו עלה לארץ ישראל, צר על שומרון שלוש שנים ובסופו של דבר הגלה את עשרת השבטים וכו' כמופיע בנביאים.[ה]

"אחת בימי יוחנן בן קרח"

היה זה מיד אחר חורבן בית ראשון בתקופת ירמיהו הנביא, כאשר שארית יהודה שנותרה מן החורבן התיישבה במצרים. תקופה קצרה קודם לכן התיישבה שארית יהודה ובראשם גדליה בן אחיקם בארץ יהודה. בחודש השביעי, בא ישמעאל בן נתניה וחבורתו, והכו את גדליה ואת היהודים, בכך תמה כמעט לגמרי שארית יהודה בארץ ישראל. השרידים משארית יהודה ובראשם יוחנן בן קרח וחייליו ירדו מצריימה, מחשש לנקמת הכשדיים על מות אחיהם בידי ישמעאל בן נתניה. אף ירמיהו הנביא בעצמו ירד מצריימה עם גולים אלו[ו], וכך התיישבו שם עוד יהודים מעמון ומואב ומסביבות ארץ ישראל[ז].

מסיבה זו ניתן למצוא אשר לעתים רבות אף מנהגי ארץ ישראל ומצרים בדרך כלל זהים הם, וכן מארי אתרוותא היו הרמב"ם ומרן [כאשר יראה הלומד בחושן משפט בב"י (סימן כה) ובאחרונים שם בכללי הקים לי, שהרחיבו בענין קבלת הוראות הרמב"ם ומרן, ועיין ארץ חיים בקונטרס הכללים] הן בארץ ישראל והן במצרים, וזהו הגורם לכך שדרך ההלכה והפסיקה של מצרים וכן המנהגים שוים ועולים בבד אחד. וצא וראה מה שכתבו רבני ארץ ישראל בדור דעה בשנת תנ"א, הלא הם רבי דוד יצחקי, מהר"ם בן חביב ורבי יעקב מולכו, ועוד: "והרב אביר יעקב (קאשטרו) הנזכר היה רב מפורסם בק"ק מצרים יע"א וכו', וע"פ רוב הגהות הריק"ש זלה"ה נוהגים בארץ ישראל ומצרים וסביבותיה" (נדפס בהסכמת גאוני ארץ ישראל לספר שולחן מלכים והוא חידושי דינים על סדר שו"ע, ויו"ל מחדש בשנות תשע"א-ב על ידי הרב דוד טהרני במסגרת הוצאת מפעל השו"ע השלם של 'מכון ירושלים').

ד. המאמר הובא בירושלמי (סוכה פ"א סוף ה"א) ובמכילתא בשלח (פרשה ב), עיין שם המאמר באריכות, והובא גם בברכי יוסף (אה"ע ר"ס ד).

ה. עיין מלכים ב, ר"פ יז, וישעיה ר"פ לא, וברש"י ומצודת דוד.

ו. כמבואר בירמיהו פרקים לט-מו.

ז. ראה אברבנאל בהקדמה לס' מלכים.

בהמשך, עלה נבוכדנצר וצבאותיו על מצרים והחריבה כמעט לחלוטין. רבים מתושביה נהרגו בידי חייליו, ובכללם יהודים רבים שירדו לשם קודם לכן. את ירמיהו הנביא ועמו ברוך - לקחו נבוכדנצר וחיילותיו עמם, בדיוק כפי שהתנבא ירמיהו[ח].

אלו מבני ישראל שנותרו במצרים - הגרו אל אלכסנדריה[ט], עד שהלכו וגדלו והעמידו אלפים ורבבות, כמסופר להלן בזמן בית שני (אברבנאל שם), ונאחזו כ"כ בארץ ההיא עד שלא רצו לעלות לארץ ישראל בבניין בית שני (שם) והיו להם שם בתי מדרשות לאין מספר (שם).

תקופת הבית השני

אף בתקופת בנין בית שני היה ישוב ישראל גדול באלכסנדריה של מצרים, שהיו בה רבבות מישראל[י].

החוקרים כתבו[יא] שהישוב של ישראל באלכסנדריה בזמן בית שני החל בזמן כיבוש מצרים בידי אלכסנדר מוקדון, שאף בנה לחופי הים התיכון את העיר אלכסנדריה על שמו[יב] והושיב בה מעם ישראל. סמוך לזמן זה כשמלך תלמי - אחד מיורשיו של אלכסנדר מוקדון על מצרים, העביר למעלה ממאה אלף יהודים לאלכסנדריה על מנת שיסייעו בהגנה על גבולות ארצו (יוסף בן מתתיהו).

מקדש חוניו

אל אלכסנדריה זו ברח חוניו בנו של שמעון הצדיק, כשנתקנא בשמעי אחיו הכהן הגדול לאחר שויתר לו את מעלת הכהונה ולא עלתה בידו שנתגלתה מזימתו ורצו אחיו הכהנים להורגו, וברח לו לאלכסנדריה שהיו שם כבר קהל גדול ורב. שם בנה חוניו בית כתבנית בית המקדש שבירושלים ובתוכו בנה מזבח והקריב בו קרבנות לשם שמים. מקדש זה נקרא "בית חוניו", ובו שמשו כהנים בעבודתו, ופסלו אותם חז"ל מלשמש עוד במקדש בירושלים, וכן פסקו דהקרבנות אינם חשובים קרבן.

אל חוניו נאספו כת הנקראת "קבטצר" וכל הנלוים עמהם וקירב אותם לעבודת השם, ונתקרבו אליו. והייתה מעלתו גדולה בעיניהם, ומינו את חוניו לכהן, וכבדו את המקדש ההוא, והיו המצרים עובדים בו לשם ה' ומקריבין בו קרבנות כפי מה שלמדם חוניו. ונתקיימה בזה נבואת ישעיה (יט, יט) "ביום ההוא יהיה מזבח לה' בתוך ארץ מצרים, ומצבה אצל גבולה לה'". בית חוניו התקיים קרוב למאתיים שנה.[יג]

ח. שם מב-מה.

ט. עיין רש"י סוכה נא:

י. הרע"ב בפי' המשניות סוף מנחות

יא. וכ"כ היעב"ץ בגיטין נז:

יב. וכמו דאיתא בבראשית רבה ריש פרק כג, ובספר יוחסין עמ' 240.

יג. כל זה מבואר במנחות קט. במשנה ובגמ', ובפירוש המשניות להרמב"ם ובפי' הרע"ב.

ובספר יוחסין[יד] הביא מספר בן גוריון "כי חוניו בן חוניו הלך למצרים ושלח שם כתב לאלכסנדריה שהיה שם המלך בטלמיוס והמלכה, ששם היה בית גדול שנפל שיתן רשות לעשות בית המקדש שם כמו ביהמ"ק של ירושלים, וצריך לעשות זה כי ישעיה ניבא ת"ך שנה קודם על זה וכו'. ואז בא לאלכסנדריא ועשה בית ומזבח, ומצא שם כהנים ולויים ועשה כלים. [והיה להם שם וכו' ומפטמי הקטורת ומערכת לחם הפנים, אברבנאל שם] אבל אין להזכיר פחיתות הבית וכליו בערך בית המקדש של ירושלים וכו'. וקרוב מזה מצאנו בדברי רז"ל בסוף מנחות".

מרד בר כוכבא

ובימים ההם סוף זמן בית שני, מרד בן כוזיבא ברומיים אשר תחת ממשלת אדריינוס [לאברבנאל והיעב"ץ: טרכינוס] קיסר רומי הארבעה עשר, ובן כוזיבא הלך למצרים והחריב שם שתי מלכויות ובא לאלכסנדריה של מצרים ונלחם עמה, ונצחו אדריינוס, ומתו עם רב באלכסנדריה.[טו]

וכתב שם שזה מסכים קרוב לדברי חז"ל[טז] "הקול קול יעקב, והידיים ידי עשו. הקול – זה אדריינוס (האברבנאל והיעב"ץ הגיהו טרכינוס, ועי' בערוך לנר[יז]) קיסר שהרג באלכסנדריה של מצרים ששים רבוא על ששים רבוא, כפליים כיוצאי מצרים. קול יעקב – זה אדריינוס (ולגרסת היעב"ץ ומהר"צ חיות "אספסיינוס") קיסר שהרג בכרך ביתר ארבע מאות רבוא, ואמרי לה ארבעת אלפים רבוא". ועם כל השבר הנורא הזה נשארו שם עם רב, עד שאח"כ עלה אלכסנדרוס קיסר העשרים וארבע והשמידם (כדלהלן).

"ואחת בימי טרוגיינוס הרשע"

הירידה השלישית והאחרונה שמנה רשב"י, התרחשה אף היא בתקופה זו שלאחר חורבן הבית השני, וכנראה סמוך לו מאוחר מעט אחר המרד הנ"ל בימי בן כוזיבא.[יח] וישוב זה היה בכבוד ועושר גדול כמו שמעידים חז"ל.[יט]

"תניא רבי יהודה אומר, מי שלא ראה דיופלוסטון (= שני מושבי שרים, רש"י) של אלכסנדריה של מצרים לא ראה בכבודן של ישראל. אמרו, כמין בסילקי (= ארמון גבוה, רש"י) גדולה הייתה, סטיו (= מושב) לפנים מסטיו פעמים שהיו שם ששים רבוא כיוצאי מצרים, ואמרי לה כפלים כיוצאי מצרים[כ] והיו בה שבעים ואחת קתדראות (כסאות חשובים) של זהב כנגד שבעים ואחת זקנים (בשביל הסנהדרין[כא]) כל אחת ואחת אינה פחותה מעשרים ואחד רבוא ככרי זהב,

---

יד. מאמר שישי, הוצא' פיליפאווסקי עמ' 241

טו. על פי ספר יוחסין שם עמ' 245, בשם ספרי דברי הימים לנוצרים.

טז. גיטין נז:

יז. סוכה נא:

יח. עיין בתוס' גיטין שם ד"ה זה, ששמא פעמיים נתיישבה, וא"כ הישוב הא' הוא בימי אלכסנדר מוקדון, וחורבנו על ידי אדריינוס, וישוב זה הוא השני וחורבנו על ידי אלכסנדרוס האחר כדלהלן.

יט. תוספתא סוכה פרק ד הלכה ד, והובאה בגמ' גיטין נא:

כ. ע"פ גרסת עין יעקב ומסורת הש"ס.

כא. תוס' שם.

ובימה של עץ באמצעיתה, וחזן הכנסת (שמש הציבור, רש"י) עומד עליה והסודרין בידו, וכיון שהגיע לענות אמן הלה מניף בסודר וכל העם עונין אמן".

חורבן קהילת אלכסנדריה על ידי אלכסנדרוס

אלא שכדברי רבי שמעון בר יוחאי, גם בני גלות זו לא האריכו שלוותם, ולאחר כמאה שנה (שהם מאה וחמשים שנה מהחורבן), נהרגו בידי אלכסנדרוס.[כב]

בפעם הזאת כשעלה אלכסנדרוס קיסר השמיד כל היהודים שהיו שם, אשר היו כאמור עם רב ועצום במאד מאד. ובתלמוד ירושלמי[כג] חתמו דבר זה במילים נוקבות: "באותה השעה נגדעה קרן ישראל, ועוד אינה עתידה לחזור למקומה עד שיבוא בן דוד".

אמנם '**מצרים**' ו'**אלכסנדריה**' שני מקומות נפרדים הן, ובחז"ל ולהבדיל גם בספרי חכמי מצרים, 'מצרים' הוא שמה של העיר המכונה כיום 'קהיר', וסביבותיה. 'אלכסנדריה' לעומתה, מוזכרת במקרא בשם '**נא אמון**', וכך יש מן האחרונים המכנים אותה בשם זה. לפ"ז יתכן כי אף כשנשמדו יהודי אלכסנדריה בתקופה זו של תחילת האמוראים, אפשר שבמצרים היו יהודים אשר נותרו לפליטה.

בתי הכנסיות במצרים מתקופה זו

בימים ההם סוף זמן בית שני נבנו בעיר העתיקה של מצרים (הנקראת צוען מצרים, או פוסטט מצרים) כמה בתי כנסיות:

בית הכנסת "**כנסת בני ארץ ישראל**" (בערבית: "כנסת אלשא'מיין"), הידוע בכינויו "בית הכנסת אליהו הנביא" נבנה בשנת ג' אלפים תשפ"ה, כ-45 שנים קודם החורבן, וכפי שמפותח תאריך בנינה על לוח אחד שעל פתח בית הכנסת.

על בית כנסת קדמון זה נשתיירה לנו מסורת מקובלת שנכתבה בספר המפורסם 'דברי יוסף'[כד]: "ויש קבלה מהקדמונים שירמיה הנביא בבואו למצרים התפלל בה". בבית הכנסת זה היה ספר תורה מכתיבת יד עזרא הסופר הנודע בשם "**ספר עזרא**". בבית כנסת זה התפללו אנשי ארץ ישראל ונהגו בו כמנהג ארץ ישראל, והיו מסיימים את קריאת התורה בשבתות אחת לשלוש שנים כמנהג הידוע של "בני מערבא".

כב. כך הגיהו הברבנאל ויעב"ץ. ולגי' הגר"א טרכינוס. ועי' ערוך לנר.

כג. סוכה שם

כד. אות עה. ספר 'דברי יוסף' נתחבר על ידי רבי יוסף סמברי, מרבני מצרים שחי בשנים ת'-תס"ג. הספר הינו יחודי במידע על תולדות עם ישראל ורבניו בדורות הראשונים ובארץ מצרים בפרט. רבים מכותבי קורות ותולדות עם ישראל נתבססו על ספר זה, הלא הם רבינו החיד"א ב"שם הגדולים" (המכנהו לרוב בשם "קובץ כת"י") והג"ר רפאל אהרן בן שמעון רבה של קהיר בדורות האחרונים ממש (אשר הכיר את המהדורה המקוצרת בלבד מספר זה, שנדפסה בברלין תרנ"ז, וכינהו בשל כך בשם "לקוטי יוסף") בספרו "טוב מצרים", ועוד חכמים וחוקרים אשר למדו ושאבו מידע רב על הזמנים ההם מספרו.

אף לבני בבל היה בית כנסת עתיק (אחד משלושת בית הכנסת העתיקים) בשם "**כנסת בני בבל**" (בערבית: "כנסת אלערקיין"). בניגוד לקודמו, בבית כנסת זה רווח מנהג בבל שבכל שבוע קוראים פרשה ומסיימים את התורה בכל שנה, כמנהגינו היום.[כה]

בית כנסת נוסף אשר שימש במשך השנים את הקראים, נבנה בשנת ג' אלפים תשס"ה (כ-65 שנה קודם החורבן). וראה עוד אודותיו להלן.

תקופת הסבוראים והגאונות

בתקופת האמוראים אין בידינו כל כך מידע על חיי היהודים במצרים ואלכסנדריה. בתקופת הסבוראים מצאנו כי בשנת ד' אלפים תי"ז בזמן מלכות העבסיים בבבל, 'צוען מצרים' הייתה אז תחת ממשלת האמיר עלי בן אבי טאלב, שמרד במלך בבל האמיר אלעבאסי, והושיב עלי את כסאו בצוען מצרים.

שר השרים היה רבינו נתנאל המשרת את פני המלך.[כו]

הכיבוש המוסלמי

בסוף תקופה זו, בשנת ד"א ת"ב השתנו פני השלטון שעד עתה היה בידי הנוצרים, ובשנה זו נלכדה מצרים על ידי הישמעאלים המוסלמים. ירושלים ודמשק אף הן נכבשו על ידי ממשל עומר אבן' כטאב, הח'ליף השלישי למוחמד. מגמתם הייתה לנתוש ולנתוץ ולהאביד את זכר הנוצרים הערלים ממצרים, ולהרוס ולבנות יסודותיה על שם הישמעאלים. מכאן התגלגל השם "קהיר" לעיר קהיר[כז]. בזמן המלך עומר חידשו הקראים את בית הכנסת שלהם שנבנית בסוף ימי בית שני (ראה לעיל) ונתקלקלה במשך השנים, וברשות המלך חזרו ותקנוה.

חילופי השלטון מנוצרי לישמעאלי, הביא ליהודים הנאה רבה מחופש דת, והישוב היהודי ברחבי מצרים הלך וגדל, ובעיר העתיקה נוסדה קהילה יהודית גדולה. כן התאפשר ליהודים לעסוק במסחר בין לאומי. אולם הטובה הגדולה העולה על כולנה הייתה חידוש הקשרים עם ישיבות הגאונים ותלמידיהם שבבבל. ואכן, מאז נראה כי לימוד התורה במצרים גדל והתרבה, וכפי שאנו רואים בתקופת רב סעדיה גאון.

342 שנים לאחר מכן, בשנת ד"א תשמ"ד (סוף תקופת הגאונים), בא למצרים מלך מן המערב ושם משפחתו אלפאטימי (ע"ש שבא מזרע פאטימא בת מוחמד נביאם), ומסרו לידו את כל מלכות מצרים ואלשאם (ארץ ישראל) ומכה ואליימן (תימן). בזמן נכדו הסולטן אלחאכם שמלך בשנים ד"א תשס"ח – עד תשצ"ג (סוף תקופת הגאונים) הייתה תקופה קשה ליהודים משום שהיה הפכפך ואיש תככים. ויהי היום העביר קול בכל מדינות מלכותו ואף במכתב לאמר, שהערלים (-הנוצרים) יתנו על צוארם שתי וערב מעץ באורך אמה וחצי, ובמשקל חמש

כה. דברי יוסף אות לה ואות עה.

כו. האמיר עלי כיבד מאוד גם את רב בוסתנאי, מן הסבוראים, אשר נישא לבת מלך פרס יזדגדר, אחר גיורה כדת וכדין (דברי יוסף אות יט בהגהה, ועוד באות י).

כז. דברי יוסף אות ז, עיין שם המעשה

רוטלו"ס. ועל היהודים צוה שיתנו עול מעץ על צוארם, ויצנפו צניף שחור על ראשם, ואף בהיכנסם למרחץ לא יזיזו העץ מעל צוארם.

עוד הגדיל לעשות רעה, שבשבוע אחד המיר כשבעת אלפים יהודים וערלים מדתם, והרס את בתי הכנסת היהודים, אולם לאחר ז' ימים החזיר אותם לדתם איש איש על עבודתו ועל משאו, ובנה בשנית את בתי הכנסת. היה זה כאמור בשל היותו מלך לא יציב והפכפך כאחשוורוש.

בהמשך תקופתו של סולטן זה נחתה שוב צרה גדולה על ישראל, אשר בגינה נתקנה תקנת חכמי מצרים שלא ילמדו את בניהם בלשון ערב. המעשה אירע בליל פסח, השולטאן אלחאכם עבר בהיחבא במחוז היהודים (מחוז אלגודרייא), ושמע את קול היהודים מקריאים ההגדה לבניהם בלשון הקודש, ומפרשים להם פירוש בלשון ערבי. כאשר הגיעו לפיסקה "וימת מלך מצרים, ויאנחו בני ישראל" חשב שהדברים נסובים עליו שהם מקללים אותו שימות מן העולם. ויחר אפו עליהם, ויאמר להם למה שילמתם לי רעה תחת טובה שגמלתי לכם והחזרתי את היהודים שהומרו לדתם. ותינתן דת על היהודים אשר במצרים, וסגר את מחוז היהודים, ושרף אותם בלילה אחד, הי"ד, והנשארים מהם ברחו ונמלטו על נפשם לערים אחרות. מחמת כן הסכימו חכמי מצרים שלא ילמדו עוד את בניהם בלשון ערבי.[כח]

תקופת הגאונים – הרס"ג ובית מדרשו

רבינו סעדיה גאון שהאיר את העולם באור תורתו לדורו דור הגאונים, ואף לגדולי הראשונים בדורות שלאחריו, נולד בשנת ד"א תרנ"ב לערך, לאביו מר רב יוסף בעיר פיום שבמצרים (ועל שם כך נקרא **רב סעדיה "אלפיומי"**). מיוחס היה הרס"ג על שועי יהודה, מבני 'שלה' בן יהודה, מזרע רבי חנינא בן דוסא[כט].

במצרים גדל רס"ג בתורה ויראה עד למאוד, וכבר בצעירותו חיבר חיבורים עמוקים ולימד והרביץ שם תורה בתלמידים, וכפי שרואים באגרתו בעניין עיבור השנה ששלח לראש ישיבת ארץ ישראל, רבי אהרן בן מאיר.

בהיות רס"ג בן 46 שנים נקרא מבבל לשמש כבוד כראש ישיבת מתא מחסיא (ישיבת סורא) ולהתעטר בתואר כבוד הנעלה ביותר – "גאון". בכך ביקשו חכמי בבל להציל את יוקרתה וחשיבותה ישיבת מתא מחסיא הבבלית מביטולה בעקבות דלדול חכמיה, וזאת חשבו לעשות על ידי הבאתו של רס"ג, ששמו הלך לפניו עד למרכז התורה של ישיבות בבל.

הבאת מי שאינו מחכמי הישיבה לשמש בתפקיד נעלה זה של הגאון וראש הישיבה, נחשב לחידוש כביר בישיבות בבל, וכפי שכותב רב שרירא גאון באגרתו הידועה: "והביא דוד הנשיא את מר רבינו סעדיה גאון בר מר רב יוסף. **והוא לא היה מחכמי הישיבה, רק ממצרים היה וידוע בפיומי**".

כח. דברי יוסף אותיות כב-כג.

כט. ספר יוחסין, מאמר שלישי, הדור החמישי.

באותה העת, עת סמיכתו של רב סעדיה לראש ישיבה ולגאון, הריץ אגרת אל בני קהילתו שבמצרים הנקראת "אגרת התשורה", ומתוכה יש ללמוד על קיומה של ישיבה וקהילה ממוסדת ומבוססת במצרים, למן רבנים וראשים עד להמון העם, אשר הוא דורש בשלומם לעת הזאת שכבר אינו שוכן בקהלם.[ל]

ישיבת רב שמריה ורב אלחנן

רב שמריה בר אלחנן היה אחד מארבעה חכמים מפורסמים המכונים '**ארבעת השבויים**'. על פי המסופר בספר הקבלה לראב"ד (הראשון) מעשה שהיה כך היה: קרוב לשנת ד"א תש"ג יצא מקורטובא שבספרד השר בן דמאחין שלישו של מלך ישמעאל בספרד, עבד אלרחמן אלנצאר, עם ציים של ספינות שהיה ממונה עליהם, בכדי לכבוש ספינות ועיירות הסמוכות לספרד. בדרכם הפליגו עד חוף ים ארץ ישראל, ושוב הסבו מסעם אל ים יון, שם מצאו אניה ובה חמשה חכמים גדולים ממדינת ספסתין שהיו הולכים להכנסת כלה, וכבש השר את הספינה ואסר את החכמים. ושמותיהם: א. **רבינו חושיאל** אביו של רבינו חננאל ז"ל. ב. **רבינו משה**, אותו אסרו עם אשתו **ור' חנוך** בנו שהיה עודנו נער. ג. **ר' שמריה בר אלחנן**. ד. חכם נוסף שלא נודע שמו. החכמים הללו לא הגידו לשום אדם מי הם, מה חכמתם ומה טיבם.

בבוא השליש לאלכסנדריה של מצרים מכר את רב שמריה ליהודים, ומשם הלך אל מצרים (קהיר) והיה לראש הקהילה. את השני – ר' חושיאל, מכר באפריקה בחוף הים, ומשם עלה אל מדינת אלקירואן (=קירואן, תוניס) והיה לראש. כשהגיע השליש לקורטובה שבספרד מכר את ר' משה ור' חנוך בנו, ומינוהו לדיין בעיר במקום הדיין המקומי ר' נתן.[לא]

בעקבות מעשה זה, נכרת לחם חוקם של ישיבות בבל, והן התלמידים שהיו מגיעים להם מספרד ומארץ המערב וממצרים ואפריקה וארץ ישראל. משכך חל מפנה במרכזי ישיבות התורה בעולם, שפסקו מלהיות בבבל, ועברו לשלושת מקומותיהם של ארבעת השבויים הנ"ל: במצרים נוסדה ישיבתו של רבי שמריה; בקירואן שבתוניס ישיבתו של רב חושיאל (שמפיו למדו רבינו חננאל בנו ורבינו נסים, ואחר פטירתם פסקה הישיבה שם); בקורטובה שבספרד ישיבתו של ר' משה. מאז פסקו ישיבות הגאונים, וכאמור מרכזי התורה החלו צומחים בשלושת מקומות אלו: מצרים, קירואן וספרד.

ישיבתו של רב שמריה, כפי הנראה הפכה למרכז התורה באזור המזרח התיכון, ובני ארץ ישראל ובבל וגלילותיהם שהיו עד עתה לומדים בארץ ישראל ובבל החלו יורדים מצרימה. בכך נעשתה מצרים למרכז התורה הגדול והחשוב באזור.

ל. יש שפותרים לשון המכתב שם בשורה מסויימת על חכם בשם "רבי ניהיי" אשר רס"ג דורש אף בשלומו. ראה בספר "במרכזים ובתפוצות בתקופת הגאונים" מאת שרגא אברמסון.

לא. קיצרתי בכל יתר הפרטים שאינם נוגעים לענינינו. מקור הדברים כאמור מספר הקבלה לראב"ד הלוי, והובא גם במאירי בהקדמה למס' אבות בסדר הדורות שם, וכן בספר יוחסין ריש מאמר רביעי. אכן, ישנם מן החוקרים כיום המפקפקים באמיתות מעשה זה, משום פרטים שנמצאו באגירות שנתגלו היום, ולדעתם מהווים סתירה לחלק מן הפרטים במעשה זה. חוקרים אחרים ישנם המאשרים את הדבר, אך עכ"פ נראה שבכדי לדחות את דברי אחד מן הראשונים, א"א

רב שמריה היה תלמיד ישיבות הגאונים שבבבל[לב], והיה חכם גדול, כפי שניתן ללמוד מביטויי הערכה וכבוד שמילאו השואלים ממנו בפתח אגרותיהם ביטויים ייחודיים של חכמה מופלגת, וגינוני יראת כבוד יוצאים מגדר הרגיל. כן ניתן להיווכח מעלייתו המהירה לתפקיד ראשות הישיבה, וכן נעשה לאב בית דין הגדול והחשוב באזור, וכפי שהיה חותם "**רב שמריה בן אלחנן, אב"ד של ישראל**". אל רב שמריה הריצו שאלות מהאזור ואף מקירואן שבאפריקה הרחוקה שלחו שאלתם.

אחר פטירתו של רב שמריה בשנת ד"א תש"פ, מילא את מקומו בנו רב אלחנן הן בראשות הישיבה והן במקומו בבית הדין, וכפי שניתן לראות באגרות שנשתלחו ממנו ואליו.[לג] רב אלחנן היה אף הוא חכם וגדול כאביו, והמשיך את תנופתה של מצרים במרכז התורה שלה.

בתקופה זו של סוף עידן הגאונים, קיבלה מצרים זרם חידוש וגידול נוסף על ידי ביאתו של רב שמריה מתלמידי ישיבות בבל, שהגדיל דעת ותורה במצרים, ועל ידי כן תפסה מקום גבוה בסולם התורני בכל אזור ארץ ישראל וגלילותיה. בתקופה זו נוסד בית הכנסת "**ק"ק למצריון**", אשר התקיים עד הדור האחרון.[לד]

הנגידות במצרים

בתקופה זו של רב שמריה ראש הישיבה ואב"ד שהיא סוף תקופת הגאונים כנ"ל, החלה משרת הנגידות על ידי המלכות במצרים בהשראת ממשלת העבאסיים בבבל. הנגידות פרחה החל משנת ד"א תשמ"ח עד שנות ה"א רע"ז שפסקה שלשלת העבאסיים. ראשון בקודש הוא **מר פלטיאל הנגיד** וזרעו אחריו, בנו ממלא מקומו **רבי שמואל הנגיד**, והחוט המשולש נכדו **רבי יוסף הנגיד**. משפחה זו נראה שהייתה נעלית שכן נכד המשפחה אהמיעץ בן פלטיאל כתב ספר יחוס על מר פלטיאל ראש המשפחה, ואף זכתה להחל את הנגידות ולשבת עליו ג' דורות בזה אחר זה, בתקופה שבה היה ריבוי ישיבה וחכמה במצרים לכל האזור. מכך ודאי ניתן להסיק שמשפחה רמה ונישאה בתורה ומעשים הייתה.

זכתה ארץ מצרים למעמד העליון ביותר בתקופת הבן רבי שמואל בן ר' פלטיאל הנגיד שהוכתר על ידי גאוני בבל וגאוני ארץ ישראל לנגיד, ובזה גבה ונישא תואר הנגיד עד למאוד.

בתחילת תקופת העות'מאנים של מלכות תורכיה היה לנגיד **רבי יצחק הכהן שולאל**, וכשהחל שלטון האמפריה העות'מאנית על מצרים פסקה נגידותו, והחלו לחדש הנגידות ע"י מינוי נגיד משלהם ע"י אנשי קושטא בהסכמת חכמיה, והיא לא החזיקה מעמד אלא לעשרות שנים מועטות, עד שנת ש"י בערך בזמן **רבינו בצלאל אשכנזי** (רבה של מצרים, ובעל

לדחות אלא בראיות ברורות ומוסמכות לחלוטין, ומה גם שעליו סמך המאירי והחכם ר' אברהם זכותא (שהיה ממגורשי ספרד) מחבר ספר יוחסין. לכן הבאתי הדברים כפי שיצאו מפי הראב"ד הלוי.

לב. כפי הנראה מאחת מאגרותיו

לג. ראה שרגא אברמסון בספרו הנ"ל.

לד. רבי רפאל אהרן בן שמעון, 'טוב מצרים', שמות בתי כנסיות.

השיטה מקובצת על הש"ס) שאז נפסקה גם שלשלת זו. אעפ"כ לאחר כ-140 שנה התחדשה הנגידות, אך כפי הנראה הייתה זמנית לדור זה בלבד. (ראה תרשים)

שלשלת הנגידות

ככל משרה, הנגידות עברה מחכם לחכם ומאב לבנו. היו זמנים בהם עברה במשפחה אחת במשך כמה דורות, ביניהם משפחת מר פלטיאל, משפחת מבור, משפחת צאצאי הרמב"ם ומשפחת שולאל – אחרוני הנגידים. להלן סדר שלשלת הנגידות במצרים.

משפ' מר פלטיאל – זמן סוף הגאונים

א) מר פלטיאל הנגיד

ב) רבי שמואל ב"ר פלטיאל הנגיד

ג) בנו רבי יוסף ב"ר שמואל הנגיד

תחילת זמן הראשונים

ד) רבי יהודה הנגיד

ה) אחיו רבי מבורך הנגיד

ו) בנו רבי משה ב"ר מבורך הנגיד

זמן ר' יהודה הלוי המשורר

ז) רבי שמואל בן חנניה הנגיד, בעל "מבוא התלמוד"[לה]

ח) שר השרים רבי נתנאל[לו].

זמן הרמב"ם

ט) רבי יהודה הנשיא בן (- מזרע) יאשיהו הנביא הנגיד (מזרע דוד המלך ע"ה)

צאצאי הרמב"ם

י) רבי אברהם בן הרמב"ם הנגיד

יא) בנו רבי דוד ב"ר אברהם הנגיד (זמן הרשב"א)

יב) בנו רבי אברהם ב"ר דוד הנגיד

יג) בנו רבי יהושע ב"ר אברהם הנגיד

יד) בנו רבי דוד ב"ר יהושע הנגיד

טו) רבי עמרם הנגיד (סוף תקופת הראשונים סוף שנות הב')

משפחת הנגיד

טז) רבי יוסף הנגיד (תחילת שנות ה')

לה. נדפס בסוף מס' ברכות.

לו. בתקופה זו כפי הנראה השיג שיוטא מן הקראים את משרת הנגידות. אך למעשה ר' נתנאל היה הסמכות העליונה עד שהרמב"ם ור' יצחק הצליחו והשתדלו להדחתו

יז) בנו רבי שמואל ב"ר יוסף הנגיד

משפחת שאלתיאל – תקופת גירוש ספרד

יח) רבי יהונתן חיים הכהן שולאל הנגיד (רמ"ד-רס"ב)

יט) בנו רבי יצחק הכהן שולאל הנגיד (רס"ב-רע"ז)

נגידי הכיבוש העותמאני שבאו מתורכיה

כ) רבי תאג'יר הנגיד

כא) רבי יעקב חיים תלמיד הנגיד (עד שנת ש"י בערך)

בתום תקופת הנגידים המשיך עוד היישוב היהודי במצרים, ועל תקופה מרתקת זו אי"ה ייכתב בהרחבה בגיליון "בהתאסף" הבא.

נספח – בעניין האיסור לשוב למצרים

הסיבה לחורבן יישוב מצרים בבית שני ובכלל, מבוארת בגמרא בסוכה שם: "מאי טעמא איענשו, משום דעברו אהאי קרא לא תוסיפון לשוב בדרך הזה עוד, ואינהו הדור אתו".

ביאור הדבר של ישיבת ישראל במצרים יחד עם כל גדולי הדורות מתקופת הגאונים והרמב"ם והרדב"ז ועד אחרוני האחרונים, ולא חשו לאיסור תורה של הישיבה במצרים המובא בגמרא זו וכ"פ הרמב"ם (פ"ה מל' מלכים ה"ז). וכבר דנו בזה גדולי הדורות, איך נתיישבו שם קהילות ישראל וכן הרמב"ם עצמו. ומצאנו בזה ג' דרכים.

א. בהגהות מיימוניות (אות ב) וכן בריטב"א (יומא לח.) הביאו י"א, שמפני שבא סנחריב ובלבל את האומות, ואין המצריים במקומם אין נוהג האיסור עתה לגור בארץ מצרים.

ב. עוד הביאו בהג"מ וברדב"ז (שם) בשם ספר היראים להר"א ממיץ, שלא אסרה תורה אלא **בדרך הזה** כלומר מא"י למצרים, אבל משאר ארצות מותר לשוב למצרים. וכל זה הובא בסמ"ג ודחה הפי' הא', והסיק כפי' היראים. אמנם הרדב"ז דחה גם יישוב זה.

ג. הרדב"ז פי', שלא אסרה תורה אלא לירד לגור שם ולהשתקע, וכל היורדים תחלה לא ירדו אלא להשתקע אלא לסחורה, ואע"ג שאח"כ נשתקעו אין כאן לאו אלא איסורא בעלמא, ומפני טורח הטלטול ומיעוט הרווח במזונות בשאר המקומות לא חששו לאיסור זה. ע"ש עוד. והקשה הרדב"ז הרי הרמב"ם נשתקע במצרים. ותירץ שאנוס היה עפ"י המלכות שהיה רופא למלך והשרים. וסיים וגם אני נתיישבתי שם זמן מרובה ללמוד תורה וללמדה, וקבעתי שם ישיבה וכה"ג מותר, ושוב באתי לירושלים. עכ"ד.

ויש שכתבו (בספר כפתור ופרח ספ"ה) בשם ה"ר שמואל מבני בניו של הרמב"ם שהעיד שהרמב"ם היה חותם שמו באגרותיו ששלח לקרית חוצות, "העובר בכל יום שלשה לאוין של איסור לדור במצרים". אולם האחרונים [שבילי דעת (ח"ב דף פט ע"א) ואבן ספיר (מאמר חיקור בדין סימן יב) והישרי לב (חיו"ד דף יז ע"א)] דחו זאת שהרי בידינו כמה אגרות מרבינו הרמב"ם, ולא מצאנו חתימה כזאת כלל ועיקר, והא ודאי בדותא היא, ואויבים הוא דאפקוה לקלא, וע"ע בשדי חמד (ח"ג מערכת י כלל מו).

ועיין בזה באריכות בשו"ת יחוה דעת (ח"ג סימן פא), ובתשובת הגרי"מ הלל נר"ו שנספחה לספר טוב מצרים (הוצאת הספריה הספרדית, ירושלים תשנ"ד).

ואסף איש טהור

קווים לדמותם של ענקי הרוח וגדולי האומה

מודנו הרב רבי שמואל די מודינא[לז]

מי החשיב את דברי רבינו כדברי הרמב"ם? ◆ כלפי מה התבטא "איני מתכבד בטלית שאינה שלי"? ◆ על שום מה חפץ להעניש את בית הדין? ◆ כיצד לא ניזוק מארי הזועם שברח מחצר הסולטן? ומדוע אחז בו בידיו בכוונה תחילה? ◆ לדמותו של אחד מדמויות ההוד אשר עמדו לעמנו במהלך הדורות - רבינו המהרשד"ם

הרב אברהם בהר

גדול מרבן שמו

"אביר הרועים בישראל גדול שמו, שמנהיר עיני חכמי ישראל בהלכה, ויור"ו המורים סיני בקודש, וכל יומא ויומא שמעתית בפומיהו, ורבים אשר אתנו, שתו בצמא והתאוו לשתות מי באר מימיו מן המקדש, ונשמע קולו בבואו אל הקודש", במילים אלו מכתירים חכמי ורבני שאלוניקי את רבינו, בהקדמה לספר שו"ת מהרשד"ם.

גדול היה שמו בכל תפוצות ישראל, ומקובל על כל חכמי הדור, בגאון עוזו ובכח תורתו, "עד שדבריו אצלנו נחשבים כדברי הרמב"ם"[לח]. וכך כותב מהר"י בן לב: "מהרשד"ם ומהרש"ך לגבי דידן, כהרי"ף והרמב"ם והרא"ש בזמנם"[לט]. היה שקול בדורו כהרמב"ם[מ], ותמיד הייתה דעתו מכרעת בהלכה, כעדות בנו, הגאון רבי משה די מודינה זצ"ל בשער ספרו: "והלכה כמותו בכל מקום ומשנתו קב ונקי".

בשיר ותהילה שחיבר החכם **רבי משה סעדיה לונגו** לרגל הדפסת תשובותיו (מהודרת שאלוניקי שנ"ו) מנה גם הוא את שבחי רבינו: "אם כבנים אם כעבדים, כולם היו סרים למשמעתך, יושבי קצוות שמעו את שמעך, רגזו וגם חלו לאותותיך, ממאסר אוסרים

לז. המאמר מתבסס על תיאור תולדותיו של רבינו בספרים "ארזי הלבנון", "רבנן תקיפי ארעא", בהוצאת הרב שמעון וענונו. ויישר כוח גדול על שנענה לבקשתנו להשתמש בספריו.

לח. על פי דברי הגאון הקדוש, רבי יעקב אלפאנדרי, בתשובה שנדפסה בסוף ספר מגיד מראשית, לאביו הגאון הקדוש רבי חיים אלפאנדרי הזקן זי"ע, מובא בשם הגדולים להרב חיד"א, מערכת גדולים, ערך ש' אות ל"ח.

לט. הובא גם בשו"ת ויקרא אברהם להגאון רבי אברהם חיים אדאדי זצ"ל דף ע"ט ע"ג, צ"א ע"א.

מ. החיד"א במערכת גדולים מספר 38.

עגונות, כוחך פתח במפתח תשובותיך, לחוץ שחתמו ואין פוצה בפיו, אך אלמנות חיות צרורותיך, ויראו חכמי לבבות, לחלוק על האמת נראה בקשתותיך".

מתיאורים וכתרים אלו אשר קשרו לראשו גדולי התורה בתקופתו ובכל הדורות שאחריו, יכולים אנו לגלות מקצת שבמקצת מגדולתו העצומה של רבינו, אשר תפיסה ממשית בה אינה בהשגתנו כלל.

בוצין מקטפיה ידיע

רבינו שלמה די מדינה, הידוע בכינויו **"מהרשד"ם"**, נולד בעיר שאלוניקי בשנת רס"ו. בעודו בטל ילדותו, נתייתם מאביו[מא] ונתגדל על ברכי אחיו הגדול,[מב] כאשר גם אמו הצדקת מרת ג'מילה השפיעה עליו מתכונותיה ומדותיה הנעלות. בבחרותו יצק מים על יד גדולי הדור רבותיו הגדולים: **רבי יוסף טאיטצאק**, **ורבי לוי בן חביב** (מהרלב"ח).

כבר בראשית חייו בהיותו אך בן עשרים וחמש שנה יצא שמו לתהילה, וגדולי חכמי שאלוניקי, שהכירו בידיעותיו המקיפות בתורה ובכוחו הגדול בפסיקה מינוהו כדיין ומורה צדק בעירם, ורבים וטובים החלו לפנות אליו בשאלות ובירורי הלכה. מגדולי חבריו היו הגאונים הגדולים: **רבי מרדכי מטלון**, **רבי שלמה הכהן** (מהרש"ך), **רבי יצחק אדרבי** (בעל שו"ת דברי ריבות), **רבי משה אלמושנינו**, **ורבי בנימין הלוי אשכנזי**, זי"ע.

גם לנוכח אריות התורה שקבעו משכנם בשאלוניקי שהייתה אז עיר התורה והחכמה, אשר ממנה יצאה הוראה לכלל ישראל, לא הועמה גדולתו העצומה בתורה של רבינו המהרשד"ם, כשהוא נדרש לכל שאלה שהעסיקה את חכמי דורו. אם כי בתחילה סבר בענוותנותו הרבה, שהוא נשאל על ידי חכמי דורו "כדי לפתוח בקטן תחילה", עד מהרה נעשו תשובותיו למכריעות בבעיות ובשאלות הקשות שעמדו על הפרק.

רבינו נשא ונתן בהלכה עם **הרדב"ז** ממצרים, **מרן הבית יוסף** מצפת, ושאר גדולי דורו המעניקים חמה בקומתם. אלו הכירו עד מהרה ברוב חילו ובכוחו הגדול לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא. עדות להערכת חכמי דורו ניתן לראות בדבריו של **רבינו בצלאל אשכנזי** בעל השיטה מקובצת אשר כותב: "זיכני ה' והראני... תשובת הרב המובהק גדול הדור מוהר"ר שמואל די מדינה נר"ו, ודבריו ודאי אינן צריכין חיזוק".[מג] בצורה דומה אנו מוצאים אצל חבירו מהר"ם אלמושנינו הכותב אודות רבינו: דברי הרב המורה צדק נר"ו הרשום לעיל אינם צריכים חיזוק שנימוקו עמו וטעמו טעם זקנים כנים ונאמנים שקנו חכמה רמה ונעלמה".[מד]

מא. שם אביו לא נודע, כי לא חתם שמו בשם אביו.

מב. וכמו שכתב בתשובותיו, ביו"ד, סימן ל"ז.

מג. בתשובותיו סימן כ"ד/

מד. שו"ת מהרשד"ם, חו"מ סימן שט"ז.

"שאלוניקי עיר גדולה לאלוקים"

בחייו המלאים של רבינו הוא שימש ברבינות בכמה קהילות חשובות במדינת טורקיה, אך רוב ימיו ישב בעיר מולדתו **שאלוניקי**, שהפכה עם גירוש ספרד ופורטוגל בשנת ה'רנ"ב למרכז התורה, ומילאה את מקומן של ישיבות ספרד המפורסמות.

על מקומה הרם של העיר בין ערי הגולה מעיד רבינו בעצמו: "וכפי מה שנודע לנו בגלות, אין שום מקום כמות גדול מלומדי תורה כזה. נמצא שגלה מעלת קדושת חברת תלמוד תורה זו אשר בשאלוניקי מכל הצדדים בכמות ובאיכות".[מה] ובמקום נוסף מפליג בשבחה: "בשאלוניקי היא עיר גדולה לאלוקים, ורובה ישראל, ובה ישיבות וחברת ת"ת, שאין כמוה בכל העולם".[מו]

בשנת השי"א, רבינו חתם כבר עם חבריו הרבנים, תחת הסכמה אחת, על ענין החזקה. אחר כך אנחנו רואים אותו עומד, בראש ק"ק **פורטוגאל**, שאליה התייחסה משפחתו, כמרביץ תורה ודרשן. הוא ממלא התפקידים האלה גם בק"ק גירוש ספרד.[מז] מטעמים בלתי ידועים לנו, הסתלק ממשרה זו.[מח] ונראה שלעת זקנותו המופלגת, כיהן פאר בק"ק לישבונה. והמשורר **רבי סעדיה לונגו**, שהספידו שם במותו, כתב על רבינו: "ונהג ברבנות זמן רב".

העמיד תלמידים הרבה

בעיר שאלוניקי הרביץ רבינו תורה בישיבתו הרמה, ועם גדולי תלמידיו ששתו דבריו בצמאון נמנים הגאונים: **רבי יוסף בן עזרא**, בעל עצמות יוסף על קידושין. **רבי אברהם די בוטון** בעל לחם משנה על הרמב"ם ושו"ת לחם רב. **רבי אהרן ששון** מרבני שאלוניקי. **רבי דוד נחמיאש ורבי שם טוב עטיה**, מבעלי ההוראה באנדריפולי. בעל **רבי אברהם בן עזוז** לחם אבירים **רבי אהרון אביוב** מאישקופיה – בעל שמן המור על מגילת אסתר. בעל שתי ידות, **רבי מנחם די לואזנו**, אף הוא קיבל ממנו תורה בעת ששהה בקושטא כשד"ר.

במקום גדלותו ענוותנותו

במקום גדלותו של רבינו, שם אתה מוצא ענוותנותו ושפלותו. בורח מן הכבוד היה ונפשו בחלה בגינונים ותארים מופלגים, וכאשר כותב בראש אחת מתשובותיו הממוענת למה"ר יוחנן:

תחילת דברי וראשית אמרי להודיעך הגיע אלי ובא עדי אגרת כ"ת באריכות שבחים ותארים רחקו ממנו... כי אין דעתי נוחה באלו הדברים, כי מי ה' אשר עשה לי את הנפש הזאת שאיני מתכבד בטלית שאינה שלי.[מט]

מה. יו"ד סימן קנח.

מו. חו"מ, סימן תמה.

מז. בן שמואל דרוש כ"ט. חו"מ סימן רמ.

מח.שם סימן רעח.

מט.יו"ד סימן ר"ח ועוד.

מבין שיטי תשובותיו, מתגלית מכמני חביון נשמתו, כשהוא משמיע דבריו בנחת ובכבוד, מעולם לא אמר "קבלו דעתי", לא פעם כשדנו בדבר ה' זו הלכה, וראה שדעת חבריו נוטה לצד אחר, היה מבטל דעתו מפני דעתם.[נ]

על תלמיד חכם שלא נהג כלפיו כשורה, ושילם לו רעה תחת טובה, כתב את הדברים דלהלן, המבליטים את כוח סבלנותו ואצילות נפשו הטהורה:

"גלוי וידוע ליודעי דעת ומביני מדע, שבח הסבלנות ומעלת השתיקה, וכמה שבחו חכמים עליהם השלום לנעלבים ואינם עולבים, אשר על כן נטיתי שכמי לסבול הכעסות עלבונות וביזיונות, מהחכם בעיניו, ואשר מיום שנכנסתי בישיבת הגברת יר"ה, כתרני, רדפני, בסתר ובגלוי, שילמני רעה תחת טובה תחת טובות שסבל ממני, ושנאה תחת אהבתי אליו... שמתי נפשי בכפי ובכל מאמצי כחי עזרתיו, הועלתיו בממוני ובגופי ובנפשי, ועם כל זה סבלתי חרופיו וגדופיו, כי אמרתי פן חס וחלילה ימשך מזה חילול ה'.."

מקנא לכבוד האמת

ועם כל אלה, בעת הצורך נהג רבינו בעוז, ונעמד כצור חלמיש, כלפי עושה עוול ורשעה. בעומדו על משמר ההלכה לא חת מפני איש והיה נעמד לצד החלושים והאביונים. כך למשל, כאשר נוכח שבית דין אחד הענישו את הזכאי שלא כדת, לא חשש להתערב והרים כנשר קולו: "נפלאתי הפלא ופלא, על בית דין שהענישו לראובן, מה ראו על ככה לראובן ולהניח לשמעון, ועולם הפוך ראיתי, שמעון חטא ופשע פשע גדול וראובן לקה... עד שאני אומר, שאילו היה הדבר תלוי בי, הייתי מעניש לבית דין שכך דנו.."[נא]

אפילו לרעו הנאמן החכם **רבי אברהם ן' ויליסיד** זצ"ל, לא נשא פנים בהלכה, וכתב לו: "וה' יודע והוא נאמן עלי שרציתי לצדקך בדינך ובשאלתך, אבל מה אעשה ואבי שבשמים גזר עלי לבלתי אשא פנים בתורה, ועל כן אני כותב מה שהשיגה דעתי בדין זה..."[נב]

למרות ענוותנותו, תבע רבינו את עלבונו ועמד על דעתו, אם טובת הציבור דרשה ממנו אומץ לב לשם ניצחון דעותיו. אולם תמיד העדיף את השלום על המחלוקת ומטיף תמיד לאחווה ורעות. כשהיו פונים אליו כדי שישבית ריב וקטטה, הוא ממהר לקיים האמרה "גדול השלום והמשים שלום, שלום יעשה לו". הוא השתדל בכל עוז להשכין שלום בין יחידי קהילות השונות. כן עלה בידו לפשר בין יחידי ק"ק גירוש ספרד ויחידי קהל פוליא. אך לא תמיד עלה הדבר בידו, ובמחלוקת שפרצה בין של ק"ק לישבון, וק"ק סיציליא, לא הצליח להשכין את השלום המיוחל למרות התאמצותו הרבה וכובד השפעתו. התוצאה הייתה שמקצתם נפלגו מעדתם ויסדו בית כנסת אחר.

אם היה משבח רבינו את מידת הסבלנות ומידת השתיקה, בכל זאת לא נסוג אחור מלהוכיח בשם התורה, או כדי להחזיק המשמעת בחיק הקהילה, ולא נשא פנים לשום

נ. ראה למשל אה"ע סימן י'.

נא. בסוף דברי תשובתו, או"ח סימן ה'.

נב. חו"מ סימן רצ"ט.

אדם, וכפי שכותב: "כמו שמצוה על האדם לשתוק וזכות גדולה לשמוע ולא להשיב על מילי דעלמא, כמו כן נצטווינו להשיב על דברי תורה... כי אני בתומי אלך ובה' בטחתי, לא אטה ימין ושמאל מדרך האמונה, ואליו יתברך התפלל ידרכני בדרך נכונה לי".[נג]

רבינו הגן בכל עוז על כבודם של תלמידי החכמים הנעלבים, ושפך קיתון של רותחים על המזלזלים בהם ומקילים בכבודם. יצא בתוקף נגד מורה הוראה מובהק במחוז **המוריאה** - ביון העתיקה, על שהשפיל כבודם של שני חכמים שישבו בליפאנטו. על אף שהעריץ אותו מאוד "על חכמתו וחסידותו", ומעניק לו השבח "מלא תורה וחכמה כרימון", בתשובתו אליו (יו"ד סימן ר"ב) אינו נמנע מלכתוב לו דברים קשים וחדים ומסיים בזה הלשון: "אל אלוקים הוא יודע, והוא ידיעני אם כתבתי אלו הדברים, כי אם מצד יראת שמים, כי נהייתי ונחלתי, לראות מה שכ"ת רודף לומדי תורה, לפי שכ"ת ראה העם נשמעים אליך ה' יכפר בעד, ושלום כ"ת ישגא ויפרה, ויתן בלבו לאהוב ולקרב אי זה הוא חכם שיהיה מורה ועוסק בתורה לכבדם, כי יכבדוך ודאי, ושלום שלום ממני".

לצד זאת היה רבינו תובע מתלמידי החכמים, התנהגות הגונה ואצילית ומידות נעלות, זאת על מנת שיהיו ראויים לאצטלה של רב, וכותב, שהם צריכים להיות מכובדים בתכונותיהם ומסולסלים במלבושיהם: "אם דומה תלמיד חכם למלאך ה' יבקשו תורה מפיהו, ואם לאו לא. הוא מוחה נגד רבי יעקב סמוט, על שרצה להשתרר על יחידי ק"ק קיאנה נגד רצונם, ומביא דברי הרמב"ם בהלכות סנהדרין, שדרך החכמים הראשונים בורחים מלהתמנות, ולא היו יושבים לדין, עד שמכבדים אותם העם והזקנים ופוצרים בהם.

כשצריך היה רבינו לדבר לכבודו, ולכבוד חבריו בני עירו, כתב דברים כהוויתם בלא לכסות על האמת, ולהחניף לשום איש, וכך כתב מכתב חריף אל אנשי צפת, ומכללם מרן הבית יוסף ומהר"י סאגיש, שהתערבו בענין התרת שבועה, לחכם רבי יעקב שמוט, שנשבע להפטר ממשרתו, וכתב להם בקנאו לכבוד תורת רבני עירו: "מה עלה על רוחכם ומה הגיע אליכם לכתוב כדברים האלה ולשלחם לתוך העיר ואם בישראל, ואיך לא חששתם לכבוד העיר המהוללה, אשר ממנו יצאה תורה ויוצאת תורה לישראל בכל יום, ואם שהאמת ירדה פלאים, הרי הוזהרנו אפילו בכבוד ספר תורה שנמחק, והיה לכם לחוש לכבוד ספר תורה שנמחק, והיה לכם לחוש לכבוד חכמים גדולים או קטנים... ואם באולי חשבתם שתשובת הר"ן נעלמה מהעיר הזאת, אוי לה למחשבה כזאת. ואם ה' דן אותה בדבר ומגיפה ושריפה ופליטה גדולה מסופרים וספרים, ומלאה הארץ דעה את ה' לעבוד עבודתו... ולא שמתם לבבכם לומר, מה אנו כותבים ולמי אנו כותבים ולמה אנו כותבים, הן בעיר שלוניקי כל כך בתי כנסיות ובתי מדרשיות עם רב (יו"ד, סימן פ"ו).

על תשובתו זאת חזר מרן הבית יוסף להשיב ולהצדיק דבריו, ורבינו חזר עוד פעם בדברים נכוחים. לפי הנראה הוטבו דבריו בעיני מרן הבית יוסף, שלא חזר עוד על הענין.[נד]

נג. שם סימן יז.

נד. שו"ת אבקת רוכל סימן קצ"ב.

על פי בקשת מרן הבית יוסף, ערך רבינו, פסק ארוך נגד המבי"ט, וכדבריו: זה כמה שנים כתבתי לארץ ישראל תות"ב, לדרישת הרב הגדול מהר"ר יוסף קארו זצ"ל, שהחכם השלם כמהר"ר משה מטראנה (המבי"ט) היה מוחה בתלמידיו שלא יורו הוראה, סדרתי פסק ארוך על זה, שהדין היה עם מהר"י קארו זלה"ה, שיורו מתלמידיו הידועים.[נה]

אופיו הבלתי מתפשר של רבינו הביא לו כנראה מתנגדים, ורבו המתלוננים על תקיפות דעתו. רמז לכך ניתן למצוא בדברים שכתב רבינו אודות שאלה שבאה מעיר קונשאנטינא בקשר עם בית כנסת, שהקימה הגברת מרת גראשייא נשיא. את תשובתו הוא פותח בשורות אלו: " ה' יודע עד כמה קשה עלי להטפל בענין זה לסבה שא"א לאדם להנקה מן המתאוננים ומרננים וחושדים בכשרים, אשר יש בבני עמנו בכל דור ודור ופרט בזמן הזה, אבל מה אעשה, כי הדבר קשה יותר להעלים האמת ולהתרשל מלהציל לאשר הדין עמהם, ומלעיזים עליהם על לא חמס בכפיהם, וכבוד הרבים עדיף, וע"כ אמרתי לחוות דעתי גם אני.[נו]

תורה מתוך הדחק

לא מעט תלאות ורבות מצאוהו את רבינו במשך ימי חייו, וחותמן ניכר עליו בתשובות רבות, כשהוא מלווה אותן בהרבה כאב כמו: "מר ונאנח" או "המר ונאנח הכותב בדמע ובמנגינה".[נז] אולם הוא לא נתן לקשייו להניעו ממלאכת הקודש, ונותר כסלע איתן בים הסוער של החיים. עבודתו הספרותית הכבירה ופעולתו הציבורית בערים השונות בהן כיהן, לא פסקו אף יום אחד מחייו. בהיותו אציל ועדין נפש, לא הפיק תועלת חומרית והנאה פרטית מעסקנותו הציבורית, אפילו כשהיה זקוק להן. אחד מתלמידיו הוותיקים[נח] מוסר לנו, שרבו היה נותן בכל שנה, זוז אחד לבני הקהילה מכסף גולגלת, כדי שלא יחזיק עצמו כתלמיד חכם הפטור ממס, ולהראות שהוא משעובד למלכות. ברם מצבו החומרי, הוטב הרבה בעת זקנותו, כשהוא נכפף תחת משא שנותיו, דאגותיו ועבודתו הכבירה. אז הוא בא לעזרתם של תלמידים ותלמידי תלמידים, שהיו זקוקים לתמיכה כספית, כדי לעסוק בתורה בדעה צלולה.[נט]

שני חתניו - **רבי יוסף צרפתי** זצ"ל **ורבי יצחק חיון** זצ"ל (אבי **מהר"ש חיון**, בעל בני שמואל) מתו על פניו, והוא גידל וחינך את נכדיו הקטנים על ברכיו. טרדותיו רבו עוד יותר במות אחיו הגדול, שהיה מנהל עסקי המשפחה, וגם הוא הניח בנים קטנים, אותם אימץ רבינו באהבה אל חיק משפחתו. פעמים רבות נאלץ לנדוד ממקום למקום על מנת

נה. יו"ד סימן ר"ב. ועיין שו"ת המבי"ט ח"א סימן רצ"ב, שמזכיר פסק דין מרבינו וכותב שבחו:" ועם היות החכם הנזכר לעיל מפורסם ומוחזק אצלינו בחכמה ובקיאות, ולא היה ראוי לחפש אחר דבריו..."

נו. יו"ד, סימן צ"ז.

נז. חו"מ סימן צ"ד

נח. רבי יוסף בן עזרא, משא המלך דף ל"ח, א.

נט. עיין בשיר שבראשית, ספרו בן שמואל.

למצוא טרף למחיית ביתו, וכדבריו: "הן אמת לבי בל עמי, כי אני גולה ממקומי, גם ספרים אין איתי מלבד צרות לבבי שרבו".[ס]

את נחמתו על כל הצרות והטרדות שאפפוהו, מצא רבינו בעסק התורה. ונפלאים הם דבריו בתשובה לשאלת חכם אחד: "גם כפי האמת לבי בל עמי כי אני גולה ממקומי, כי טלטלני הזמן טלטלה גבר, ועטרני מחשבות ודאגות בלי ספורות, אמרתי אני אל לבי אפילו חרב חדה מונחת על צוארו של אדם לא יתייאש מן הרחמים, וזכות עסקי בתורת ה' משפטי לאורה".[סא]

בנוסף לנדודיו אלו, נאלץ רבינו, לנסוע מספר פעמים לקושטא, בשליחות קהילות אחינו בני ישראל ולטובתן. ונוראות יסופר אודותיו, שפעם אחת היה נצרך רבינו לרישיון ממושל העיר שאלוניקי לבנות בית כנסת לק"ק פורטוגיז, לשפצו ולחדשו, אחר שעלה בעת התבערה הגדולה בשנת ה'ש"ה, והלה לא אבה לתת לו רישיון. גמר רבינו בדעתו ונסע ונסע לקושטא היא איסטנבול עיר הבירה, שאז היתה מושלת על כל המחוז, שם רצה לחלות פני הסולטן אולי יעתיר לו. בבואו לאינסטמבול הגדולה מצאה כמרקחה, כשכל אנשי העיר היו שרויים בפחד ובהלה נוראה, לאחר שמארמון המלך ברח ארי שואג וזועם, שהיה חביב מאוד על השולטן, וזה ציווה על אנשיו להחזירו לארמון מבלי להזיקו. כשהגיע הרב לעיר הזאת ראה בזה אות משמים והלך לבדו לפני הארי והחזירו למלך. עמדו כל העם משתאים ולשאלותו של הסולטן איך לא פחד והצליח לעשות זאת, השיבו הרב מכיון שלא פגם מעולם, אין שום מזיק יכול לעשות לו דבר. הסולטן כבדו בכבוד מלכים והורה לתת לו רשיון מיד לבנות את הבית כנסת, והוא עצמו נשא בהוצאות הבניה [סב]

שואל ומשיב

רבינו לא היה מניח מכתב בלא תשובה, וממנו יצאה תורה והוראה לכל נפוצות יהודה[סג]. משיב לכל שואל ודורש בסגנון צח ונקי ממליצות ריקות, והולך ישר אל מטרתו, מקצר במקום שצריך לקצר ומודיע בראש תשובתו: "ואבא בדרך קצרה ואין להאריך בזה", או "כבר הארכתי במקום אחר". רבינו לא היה עורך את תשובתו, אם לא נשאל משני בעלי דינים יחד.[סד]

לצד הרבצת תורה, היה לעמוד ההוראה בדורו, שאלות לאלפים הורצו אליו הכל הערים הקרובות והרחוקות, והכרעותיו נתקבלו כהלכה פסוקה מסיני. "ילמדנו רבינו נר ישראל" מפניות אליו השאלה בבקשה אחת "כי מאזני המשפט בידו לסקל נתיבות המעווה, בידו ולהסיר מכשול מבניהם, לבלתי יכשלו כי אתו משפט ילין.[סה]

ס. יו"ד, סימן ס"ב

סא. חו"מ סימן קי"ט

סב. הובא בפתח דבר לספר אוצר השיטות עמוד 11.

סג. מתוך הקדמת בנו לחו"מ.

סד. חו"מ סימן ל"ב.

סה. חו"מ סימן ש"ע.

על אף רוב טרדותיו ועול משא העם שנשא על גבו, רבינו לא מנע עצמו מלהשיב דבר לכל שואליו, ולא הניח מכתב בלא תשובה. ואכן, זכה וממנו יצאה תורה והוראה לכל תפוצות נפוצות יהודה.[סו]

עיונו ובקיאותו בהלכה

עם היות רבינו מיראי הוראה, היה רב חיליה בכוחה דהיתרא, בעט סופר מהיר, קיצר בתשובותיו בתכלית הקיצור, בדברים נעימים ונכונים, והניף ידו על כל הפוסקים חדשים גם ישנים, כדי להשיב אמריו לכל שואל... כי מדן ועד באר שבע נאמנים כל פקודיו מעשה ידיו אמת ומשפט..."[סז]

בעל סברא רחבה ומקיפה, בקי גדול בתלמוד ופוסקים, הניף ידו על כל הפוסקים חדשים גם ישנים, כדי להשיב אמריו לכל שואל[סח]. וידיעותיו היו מסודרים בזכרונו להפליא, לא היה ענין, ריב ומשפט בשטח ההלכתי, בחיי המשפחה והציבור שלא טיפל בו בפסקיו המרובים, הוא מנתח ראשונה את השאלה באיזמל הביקורת, ואחר כך ניגש אל התשובה. הוא מוכיח את המסקנה אחר העיון ודיוק בהוויות הגמרא, בדברי הגאונים, האלפסי, והרמב"ם, הרא"ש, הראב"ד ראב"ן ראבי"ה רמב"ן בייחוד דברי הרשב"א שהוא היה עמקן חריף ומתון. וכשהוא מוצא סעד וסמך לדעתו בדברי הרשב"א, לו הוא נותן את משפט הבכורה ומקבל את סברתו, "כי הוא יסוד מוסד מעמודי עולם".[סט] כרבו מהר"י טאיטצק, כאשר עמדה לפניו סברת הרשב"א, כמעט היה שקול ומחשיב אותה כנגד רוב הפוסקים.[ע]

תלמידו הגאון הקדוש, **רבי אהרן ששון** בעל שו"ת תורת אמת, שמזכירו בתשובותיו (סימן קי"ז) בהערצה: "...ראיתי דברי הרב הגדול המאיר לארץ ולדרים עטרת תפארת ישראל מורנו כמהר"ר נר"ו, ואת אשר נגזר מאור תורתו על הנדון הלז, ומי כמוהו מורה מגלה עמיקתא ומסתרתא, ומה יענה תלמיד מתלמידיו כמוני היום..." [עא]

ואילו רבינו **המרש"ך**, שמכנהו עם רבו מהר"ם מאטאלון (בחלק א', סוף סימן א') "מורי ורבותי", כותב באחת מתשובותיו (שם סימן ד') תוך כדי התנצלות על שנטפל לדון בכך: כי ההשתדלות לדון דבר זה נוגע אל הרב המובהק השופט כל הארץ כמוהר"ר שמואל די מודינא נר"ו, מי אני לבוא אחרי המלך – אבל מה העשה ואבי שבשמים גזר להיות מסוה הבושה על פני.

מבין תרתי תשובותיו הרבות, אשר הריץ אל כל שואל ושוחר, דבר ה' זו הלכה, מוצאים אנו פנינים יקרים, שבנוסף לערכם בהלכה, הרי הם מעשירות בידיעות, על מנהגים שונים, הסכמות ותקנות שונות, תנאי המסחר בים וביבשה, שער הסחורות והמטבעות, המסים

סו. לשון בנו בהקדמתו לחלק חו"מ.

סז. מתוך הקדמת בנו לחלק אה"ע.

סח. מתוך הקדמת בנו משה לחלק או"ח.

סט. חו"מ סימן שכ"ג.

ע. חו"מ רמ"ט, רצ"ג.

עא. שם סימן קמ"ג, ועיין עוד שם סימנים כ"ז, נ"ח, פ"א.

והארנוניות של ממשלת טורקיה האדירה, ההכנסות והוצאות של סחורות בנמלי איטליה, טופסי שטר מקח וממכר, ופרקים נבחרים על דברי ימי ישראל, בהם מקונן על צרת עמו ויסוריו הרבים.

תיקן תקנות גדולות

קהילת שאלוניקי היתה מורכבת מעדות שונות ומגוונות, שמוצאן היה מרחבי הרי ספרד, ואף גם לרבות מהאנוסים שהגיעו מפורטוגל, לאחר שנגע ההתבוללות החל לפשות בהם כשהיו בין הנוצרים[עב] כרוח המצב, הביא לכך שרבנים היו צריכים מידי פעם להכריז ולתקן תקנות חשובות להועיל, כדי להעמיד הדת על תילה.

רבינו השכיל אל העם והנהיג ברוב תבונה את העדות השונות בעיר. ביותר השתדל להשבית כל ריב ומדון שפרץ בין העדות, והשלום והאחדות יהיה מנת חלקן. הוא עודדן להנהגה עצמית ונפרדת לכל קהילה ועדה, שתוכל לשמור על מסורתיה ומנהגיה.[עג]

בין היתר צידד הוא בעד התפשטות מחזור נוסח ספרד בכל בתי הכנסיות שבעיר, ודרש מבני הקהילות לנקוט פיוטי ספרדים מפני פשטותם, שהם מובנים יותר לכל אדם, ודעתו לא היתה נוחה מפיוטי אשכנזים, אשר רוב העם אינו מובנים וכתב נגדם בחריפות.[עד]

רבינו היה מפקח על תהליך השחיטה והבדיקה בסאלוניקי[עה] ובעת שראו ערבוביה ששררה בבית המטבחיים, בקהילות שאלוניקי, בדיני בדיקת הריאה, זה מתיר מה שאחר אוסר, קבעו בצוותא את הדינים והמנהגים, בהסכמת הרבנים מרביצי תורה בקהילות אלו, וסדרו כללי הדינים הדינים בזה ותמציתם בראשי הפרקים (עיין יו"ד סימן מד').

בשנת ש"ט, נתקנה תקנה בשטח דיני טרפות, בשנת שי"א שי"ג, שכ"ה, ש"מ, שמ"ד, ושמ"ה, על דיני חזקת הבתים, חנויות ובחצרות. בשנת שי"ד על הנימוסים וחיי המשפחה. בשנת שט"ז, שלא ישחטו הקצבים היהודים. בשנת שי"ח, שלא לתבוע ירושות בערכאות של גויים, בשנת שכ"ב, שלא יעריכו את המס של מרביצי תורה. בשנת שכ"ו "שכל הסכמה שלא הכריזו עליה החכמים השלמים" היא בטלה. בשנת שכ"ח "שלא לקדש פחות מעשרה" יהודים. בשנת של"ג, על החרם נגד דון דאאוד, פקיד דון יוסף נשיא. הדוכוס מנקסוס ועוד. הוא הכניס הרבה תיקונים בהנהגת העדות השונות שבעיר, ניהל אותם בעצותיו המחוכמות ורב את ריבן. פעולותיו הם חיוביות ומטרתו לבנות, לתקן ולשפר (או"ח סימן ל"ז). במקום שהיה צריך להרוס כדי לבנות מחדש, לא נרתע לאחוריו ולא פחד משום מתנגד לו.

עב. עיין שו"ת מהרשד"ם חו"מ סימן שכ"ז.

עג. ראה תשובתו בחו"מ סימן י"ב.

עד. ראה שם או"ח סימן ל"ד. ברם יעויין בשו"ת שמש וצדקה שכתב שגם מהרשד"ם יודה לשער אפרים בסימן י"ג, שם כתב הטעם שיסדו הפיוטים בלשון שאינה מובנת לכל אדם, כדי שלא יבואו העכו"ם ויתפללו אלו תפילות, לעבודה זרה שלהם, אפילו אם יבוא אליהו ויאמר לנו, שנשנה ממנהגנו אנחנו, אין שומעין לו. ועיין מש"כ החת"ס בהגהותיו על או"ח סימן ס"ח.

עה. ר"י מולכו, זובח תודה דף כ', ב.

ואומנם במשך שלוש מאות שנה, עד שעלה הכורת על קהילת סאלוניקי, על ידי הגרמנים הרשעים ימ"ש - היה חותמו של רבינו, טבוע על תקנות והנהגות שונות נהגו בו, כמו גם סדר הגט, שהיה נהוג על פי הנוסח והדינים שהנהיג שם.

מאחר שעיר סאלוניקי היתה עיר נמל ידועה, עמדו יהודי המקום בקשרי מסחר עם הרבה בירות בעולם, כך שרבינו המהרשד"ם, היה טרוד די הרבה בנוגע לדין ודברים עם הסוחרים שלדבריו היו "דנים לפי מנהג הסוחרים".[עו]

אוניות רבות היו מגיעות לנמל, ופריקתן וטעינתן, היו נתונות בידי היהודים, עד שיצא לה לשאלוניקי מוניטין בעולם הספנות, שהנמל שלה שובת ממלאכה ביום השבת, ואניה שתגיע אליה בעצם יום השבת, תצטרך להמתין עד מוצאי שבת, ואי לכך היה צריך כל רב חובל לכוון שעותיו ולנהוג על פיהן, ביודעו שבשבת לא יקבלו שום שירות.

רבינו פעל גדולות ונצורות, למען טהרת בנות ישראל מחבלי העיגון, בהצטדקו שמשא על כל אדם להטריח עצמו, ולפקח להציל כל בת ישראל מעיגון כפי כוחו, על הדין ועל האמת,[עז] ועוד כהנה וכהנה.

ערוב ימיו

מהרשד"ם האריך ימים עד זקנה ושיבה, ועד יומו האחרון לא נס ליחו בהנהגת הכלל, שהכל פונים אליו בדברי ריבות, ונכנעים לדבריו ועצותיו בלא גימגום והיסוס[עח]. בספרו מצויה תשובה, שהשיב הגם כי ידיו כבדו מזוקן.[עט]

הגאון רבי דוד קונפורטי זצ"ל, מספר בספרו קורא הדורות, ששמע מפי נכדו של רבינו - החכם רבי שלמה מדינה זצ"ל, שהרב זקינו ז"ל היו ימי חייו שמונים וארבעה שנה, ומשנכנס בזקנה עד בהיותו יושב בישיבה, היה קורא בבתי עניים. וכשהיה בין שמונים שנה, יום אחד בהיותו יושב בישיבה, פתח גמרא לקרות הלכה כמו שהוא מנהג שאלוניקי, שהיה ראש ישיבה קורא הלכה בעצמו, ולא יכל לראות בבתי עינים, ונתן הגמרא לחכם היושב בצידו שיקרא ההלכה, וכשהלך לביתו פתח בגמרא וקרא בלי בתי עינים, ושוב לא הוצרך להם כמו, הרבה שנים עד יום פטירתו, וזהו לקיים מאי דכתיב בהו בצדיקים (ישעיה מ' לא) " וקוי ה' לא יחליפו כח...".

ביום ב' מר חשון שנת הש', נגדע ארז שבלבנון, וגופו הטהור נטמן בבית החיים בשאלוניקי, ואשתו קבורה על ידו. וכעדות בעל קורא הדורות, לא נכתבו על מצבתו שום תואר ומליצה, כי אם זה הפסוק בלבד "שלום רב לאוהבי תורתך ואין למו מכשול" (תהילים קי"ט, קס"ה). וכנראה שכך נרשם על פי צואת המהרשד"ם, שלא יכתוב על המצוה שלו שום תואר, רק פסוק זה, אותו אמר בסוף תפילת שמונה עשרה לפני "יהיו לרצון אמרי פי", שלא ישכח שמו ליום הדין, כידוע שפסוק זה "שלום רב לאוהבתי תורתך ואין למו

עו. חו"מ סימן ק"ע, ובפרט בסימן קע"ה.

עז. אה"ע סימן מ"ז.

עח. חו"מ סימן רמ"ט.

עט. שם סימן ש"ב.

מכשול", האות הראשונה שלו היא האות הראשונה על שמו, והאות הסופית של שמו[פ] ולאות הערצה

עם חורבן הקהילות על ידי הגרמנים ימ"ש, נחרב כליל בית העלמין העתיק, ועל קבריהם של גדולי ישראל, נסללו כבישים וכדומה, רח"ל.

צאצאיו

רבי משה היה חכם תלמודי, ונתאחדו בו תורה וגדולה במקום אחד, עושר וכבוד[פא], אחר מות אביו נתמנה למרביץ תורה בק"ק פורטוגל, תמך במחברים ועזר בכספו להדפסת חיבורים. ביוזמתו ותמיכתו הביאו המדפיסים אברהם ויוסף בני מתתיה בת שבע מאיטליה בשנת שנ"ד מכשירי דפוס חדשים, ובתמיכתו הכספית של רבי משה נתפרסמו במשך עשר שנים חיבורים בעלי ערך, מלבד תשובות אביו בניהם: מגדל דוד לרבי דוד בר יעקב הכהן (שנ"ז) זהר חדש, לרבי שלמה ברבי יצחק כהן צדק אשכנזי (שנ"ז) שו"ת ח"ג לרבי יוסף קארו (שנ"ח) שיר השירים בצירוף תרגום לאדינו (ש"ס).

ספריו

תשובותיו המהודרות של רבינו המהרשד"ם, שנשארו ברכה לדורות הבאים, נדפסו בחיי המחבר בשני כרכים, כרך א' כולל שו"ת (שאלוניקי הש"ן). כרך ב' כולל שט"ז שו"ת (שם שמ"ז)

חלק מתשובותיו (כשש מאות במספר) הדפיס הוא בחייו, בשם **"פסקי הרשד"ם"** בשני חלקים (שאלוניקי, שמ"ז - ש"ו), "אולם היו מעורבין ודפוס רע", כדברי הגאון החיד"א בערכו, ובנו הגאון רבי משה די מדינה הדפיסם שנית (שאלוניקי, דש"ן – שנ"ה), אך שינה את סדר התשובות, וסדרם לפי סדר ארבעה טורים. כמו כן הוסיף תשובות חדשות, רמ"ח שו"ת בדיני אורח חיים ויורה דעה עם מפתחות ולוח הדינים בראשו.

שני חלקים אלו נדפסו שם בשנת השנ"ו. תס"ד שו"ת בדיני חושן משפט, עת מפתח נדפס שם בשנת השנ"ה. כל הכרכים האלו יצאו בדפוס בת שבע באותיות חדשות של נייר מהודר. בשנת תקנ"ז נדפסו בשאלוניקי פעם שלישית, ובלבוב שנת תרכ"ב פעם רביעית, בהסכמת הגאון רבי יוסף שאול נתנזון זצ"ל בעל שואל ומשיב.

ספר תשובותיו הוא ליסוד מוסד בהוראה עבור פוסקי הדורות כבר מן הדור שלאחריו, ועד דורינו אנו.

חיבור נוסף ממנו נדפס על ידי נכדו רבי שמעיה די מדינה זצ"ל, מגאוני ויניציאה, והוא ספר **"בן שמואל"** ובו שלושים דרשותיו מדרשותיו (מאנטובה שפ"ב), וכן חידושים על כמה ממסכתות הש"ס שלא זכינו לאורם עד כה.

פ. ספר עלי תמר על מסכת שביעית תל אביב תש"מ עמוד עב.

פא. סאלוניקה, עמוד 45 קורא הדורות שם: מ' מולכו, קינטריבוסיון די סאלוניקה, עמוד 45.

ויאסף אל עמיו

בכו בכה להולכים

לזכותו של הגאון רבי ציון כהן זצוק"ל

ראש ישיבת פורת יוסף - קטמון

כיצד חיבר בחברותא הגר"י צדקה זצוק"ל את שני ראשי ישיבת פורת יוסף כבר בבחרותם? ◆ מדוע במשך ארבעים שנה לא הסכים שיכנוהו בתואר "ראש הישיבה"? ◆ כמה שעות רכון היה על הכנת דף גמרא שאותו למד עשרות פעמים עם מפרשיו? ◆ מדוע נהג ליטול ידיו ג' פעמים לברכת כהנים ומה הייתה דרכו להאהיב על עצמו את לימוד התורה? ◆ אמת מה נהדר

"אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא: צדיק אבד - לדורו אבד. משל לאדם שאבדה לו מרגלית, כל מקום שהיא - מרגלית שמה, לא אבדה אלא לבעלה" (מגילה טו.).

מרגלית רבת גוונים אבדה לכלל ישראל בחורף תשפ"א. מכל צד שממנו היינו מביטים אל דמותו הנשגבה של ראש הישיבה הגאון רבי ציון כהן זצוק"ל, הזוהר היה מבהיק למרחוק.

שם אתה מוצא ענוותנותו

אלא שלא רבים עשו כן, ועמדו להתבונן על רום דרגתו, וזאת בעיקר משום שאחז הוא במידותיו של הקב"ה - "כל מקום שאתה מוצא גדולתו של הקדוש ברוך הוא שם אתה מוצא ענותנותו".

ככל שמעשיו היו גדולים ועצומים יותר, כך ייחס להם פחות חשיבות ונתן לסביבתו להבין כי הכל מובן מאליו וכן ראוי להיעשות.

פסק מרן השו"ע (סי' שדמ ס"א) שכשמספידים חכם מותר להוסיף בשבחו מעט יותר ממה שיודעים במידותיו הטובות, וביאר זאת החיד"א בברכי יוסף "וטעמא דמסתמא לא ידעו העולם תכלית מדותיו, דכיון שהיו בו מדות טובות אין ספק דקצת מהם לא נתפרסמו, אי משום שהסתירם בכוונה מכוונת, אי משום דלא דייקי כולי האי למען דעת כל המדות טובות בשלמותן, כי אין מחסור".

ואנחנו נאמר אבתריה שאם לא על חכם ציון זצ"ל נאמרה הלכה זו, על מי נאמרה. וכמה שנוסיף עוד כהנה וכהנה, אפס קצהו נראה. לו זו בלבד שהסתירם בהסתרה שבתוך

ההסתרה בכוונת מכוון, אלא שעשה כן כמלאכת מחשבת ממש היאך לכסות ולהאפיל על מעשיו והנהגותיו העצומות.

אפילו את הגיל שלו הסתיר ולא ידעו מהו אפילו בניו, עד שלפני כחצי שנה הראה להם את כתב ידו של אביו ז"ל שרשם למזכרת את כל תארכי הלידה של בניו ובנותיו, וגם שמו של הסבא זצ"ל הופיע שם, ורק אז ידענו את שנת לידתו - כ"ג ניסן תרצ"ב.

בן פורת יוסף

סבא זצ"ל עלה ארצה מבגדאד שבעירק בהיותו בן י"ב שנים, וזכה ללמוד אצל המורה הג"ר עזרא עטייה זצ"ל בישיבת פורת יוסף.

כשנכנס לישיבה שובץ בשיעורו של מרן הגאון הגדול רבי יהודה צדקה זצוק"ל, כעבור יומיים שלושה הרגיש שיכול יותר, מאחר והרב היה חוזר שוב ושוב על פרטי הסוגיא לעזרת תלמידים שעדיין לא הבינו.

כעבור מספר ימים פנה הגר"צ למרן הגר"י זצוק"ל והתייעץ עמו על עניין זה. הגר"י שעמד על גודל כשרונו הנדיר, הורה לו ללמוד בחברותא עם בחור מוכשר עד מאוד ומגדולי המתמידים בישיבה בשם שלום כהן, לימים – ראש ישיבת פורת יוסף הגאון הגדול רבי שלום כהן יבדלחט"א. על ידי חברותא זו, סבר הגר"י צדקה כי יוכל לנצל את כשרונותיו הברוכים ולגדול בתורה כשאיפת לבו.

אכן חברותא זו החזיקה במשך שנתיים ימים, אשר בהם עלו ונתעלו יחדיו בעומקן של סוגיות הגמרא, בליבון חמור ובהעמקה רבתי ככהנא מסיע לכהנא. בתום תקופה זו, החל ללמוד הגר"צ עם מי שגם נמנה כבר אז על גדולי העילויים בישיבה, ה"ה הגאון הגדול רבי שמעון בעדני יבדלחט"א.

בישיבה היה נהוג שמידי שבת בשבתו היו עולים לביתו של המג"ש להיבחן על כל הנלמד במשך השבוע בישיבה. באחת השבתות שאל המג"ש שאלה וסבא זצ"ל השיב לו שזו שאלת הטור, והרצה בבהירות את תירוץ הטור. המג"ש התפעל מאוד ונהנה לשמוע שהבחורים מעיינים גם בראשונים שלא מדברים על הסוגיא ממש.

באותה תקופה היו רגילים בפורת יוסף ללמוד רק ב' סדרים ביום [בשל המרחק של הישיבה בעיר העתיקה למקום מגוריהם של רוב הבחורים אשר היה בעיר החדשה]. בשל כך ייסד הגר"י צדקה זצ"ל "ישיבת ערב", לימוד סדר ג', ובמסגרת זו למד סבא זצ"ל בחברותא עם הגר"י את מסכתות נדרים ונזיר בעיון נמרץ.

בראשות הישיבה

בהגיעו לפרק האיש מקדש [בשנת תשי"ז], נשא לאישה בת ממשפחת הכהונה מהמיוחסות שבישראל – טוויל מעלי הכהן. כעבור שנה מנשואיו כבר נתמנה ללמד בחורים צעירים בפורת יוסף, מה שהפך לימים ל"ישיבת פורת יוסף סניף קטמון".

כארבע עשורים ומחצה כיהן במשרת ראש הישיבה, אך הוא בברחו מפני הכבוד כמפני אש מעולם לא הסכים שיכנוהו בתואר "ראש הישיבה". באותן שנים העמיד אלפי

תלמידים בדרך התורה והיראה, ביניהם ראשי ישיבות חשובים, פוסקי הלכה, רבנים דיינים ונושאי משרות רבים אשר חבים לו את חייהם הרוחניים.

הגר"צ זצוק"ל נודע כמעמיק מאוד בלימודו, כידוע משיטת הלימוד הספרדית. כאשר תוס' מחדשים חידוש, הקפיד וכן הורה לתלמידיו לעיין היטב האם רש"י מסכים אף הוא עם דבריו או שחולק, ואם כן - היאך הקושיא תתורץ לדעתו, ומה יסוד ושורש מחלוקתם והנפק"מ. כאשר מתרצים ב' תירוצים בגפ"ת – יש לעיין היטב מדוע יש צורך בשניהם.

עם זאת, לא פסח על מפרשי הש"ס הנלמדים בישיבות, והקפיד ללמוד בכל סוגיא גם את פירושי הראשונים הדק היטב, וכן הרבה להביא מקצות החושן, נתיבות המשפט, קהילות יעקב ושאר ספרי האחרונים. כמו כן, הקפיד באופן קבוע להביא דברי המהרש"א על הסוגיא.

מעניין לציין כי גם אחר עשרות שנים של הרבצת תורה בישיבה, והגם שבקיאותו במכמני הסוגיות ועיונן הייתה כבשבילי דנהרדעא - היו רואים אותו עמל ויגע להכין היטב את השיעור מידי יום. כאשר נשאל פעם מדוע הוא טורח כל כך, השיב; לא יתכן שתלמיד ישאל במהלך השיעור שאלה ויזכה לכוון בה לשאלת אחד מן המפרשים, ואני לא אדע לציין זאת ולהשיב לו מיד.

קסם מיוחד היה באישיותו, והליכותיו האצילות כחצובות בסלע היו. בני הישיבה כולם לאורך השנים נהגו בו ביראת כבוד נדירה, ומעולם לא העיזו להמרות את פיו בשום צורה.

השיעור היה נמסר בשקט מופתי ולמרות שקולו היה חלוש, תמיד היו התלמידים מרותקים למוצא פיו, גם בגלל הכבוד שרחשו לו התלמידים וגם בכח ידיעתו והבנתו העצומה לרתק את התלמידים ולהדריכם אל נכון בנבכי הסוגיא הנלמדת.

שיעור בן יובל שנים

למעלה מיובל שנים מסר הגר"צ שיעורים תמידים כסדרן, ואלפי משתתפים זכו לחזות בנועם ה' ולבקר בהיכלו בזכות שיעורים אלו. רבים מאוד משומעי לקחו גם נהגו ליטול ממנו עצה ותושיה.

מדי ערב מסר שיעור קבוע, שיעור אשר נוסד על ידי רבן של ישראל הגר"ע יוסף זצוק"ל ולימים הפקידו עליו. בשיעור זה השתתפו בעלי בתים רבים העמלים לפרנסתם, שם למדו כמה וכמה ממסכתות הש"ס בהבנה נכונה וישרה, כאשר מושם דגש על ההבנה היסודית של הדברים ללא לחץ של הספק וזירוז העלול להוביל לשטחיות ולהתפשרות על עומק ההבנה.

בתקופות מסוימות למדו בשיעור זה טור ובית יוסף על הסדר עם הפוסקים האחרונים עד חקר ההלכה, והיו תקופות שבהן למדו נ"ך על הסדר, תוך שרבנו מתעכב על מוסרי הנביאים המחזקים את הלבבות לעבודת ה'. עוד למד עם תלמידיו את ספר "תורה תמימה" בו הביא המחבר את דרשות חז"ל על סדר הפסוקים, בדרך זו השכיל להגיש לתלמידיו את יסודות התורה שבעל פה בבהירות.

שיעורים אלו התקיימו תמידין כסדרן, יום יום, למעלה מיובל שנים בעקביות נפלאה.

תלמידיו משעורים אלו, למרות שלא היו אברכים ובני תורה ממש, בהתמדתם בשיעורים הפכו להיות תלמידי חכמים של ממש בעלי ידיעות בכל מקצועות התורה בידע אמיתי ובהבנה נכונה.

שלוש שעות הכנה...

בנוסף לשיעורים אלו, בעשרים ושלוש שנותיו האחרונות מסר שיעור דף היומי באשמורת הבוקר קודם תפילת וותיקין, בבית הכנסת שושנים לדוד. במסגרת שיעורים אלו זכה לסיים את הש"ס יחד עם משתתפי השיעור יותר משלוש פעמים.

אף שבשיעורי דף היומי לחץ ההספק אינו מאפשר העמקה כשאיפת לבו, לא התאפק והיה משלב בהסבריו מעת לעת את דברי ראשונים ואחרונים הנוגעים למהלך הסוגיא, והדברים היו משמחים ומרנינים כנתינתם מסיני. לשם כך ניצל את כושר ההסברה הבהיר והמיוחד שניחן בו, כפי הידוע שאין מומחה ממנו בהפשטת הגדרות סבוכות ודינים מורכבים בצורה בהירה מאוד, עד שכל אחד ממשתתפי השיעור הבינו את הדברים לאשורם.

את השיעור שארך כשעה, היה עמל רבינו להכין במשך זמן רב, ולא פעם ראו אותו שוקד על הכנת השיעור במשך שלוש שעות ויותר (!), זאת על אף ששלט היטב בסוגיא ובמפרשיה עוד קודם שניגש בכלל להכנת השיעור. כאשר שאלו אותו מדוע הוא צריך להתאמץ כל כך, השיב כי הוא רוצה שהדברים יהיו מובנים וברורים כשולחן ערוך ממש לפני הלומדים.

גם בשבתות לא הניח ידו מלזכות את הרבים בשיעור קבוע על פרשת השבוע אחר התפילה בנץ החמה, בו מסר רבינו דברים מתוקים מדבש ונופת צופים. תקופות ארוכות היה מוסר שיעורים גם במהלך יום השבת.

והגית בו יומם ולילה

סדר יומו החל לפני השעה 3:00 לפנות בוקר, כשלאחר התארגנות זריזה היה יושב ומכין את הדף היומי אותו היה מוסר קודם תפילת שחרית.

על השכמה זו הקפיד לא רק בלילות בהם יכול היה לישון מוקדם, אלא גם כאשר נערכה שמחה משפחתית שנאלץ לכבדה בנוכחותו והסתיימה בשעה מאוחרת, לא שינה הדבר את סדר יומו בכי הוא זה, גם אם ישן למשך שעה קלה בלבד. באשמורת הבוקר במשך רוב ככל שנותיו, התגבר כארי ועמד לעבודת בוראו.

אחר תפילת שחרית הוסיף ללמוד הספקים שונים עד לשעה 09:00, לאחריה סעד פת שחרית עם הרבנית תבדלחט"א, ומיד כשסיים החיש את צעדיו אל הישיבה להרבצת התורה לתלמידים עד לשעת הצהריים.

משנסגרה הישיבה – היה פונה לבית מדרש סמוך לביתו ובו עוסק בתורה בשקידה ובהשקט, עד לשעות הצהרים. לאחר הפסקה קצרה לאכילה ומנוחה, היה פונה לשיעוריו הקבועים בכל מקצועות התורה עד לשעות הלילה.

מתכונת זו חזרה על עצמה מדי יום ביומו במשך למעלה מיובל שנים, יום יום תמידין כסדרן, ללא הפסקות וללא שינויים. בכל יום ויום זמנו היה מדוד ומחושב, כל תנועותיו והליכותיו מדויקות כעבודת הכהן הגדול ביום הכיפורים.

אשרי עין ראתה אלה.

יראתו קודמת לחכמתו

כל מכריו ובני ביתו ראו תדיר את יראת חטאו הנוראה, כאשר בכל היכי תמצי של ספק היה עוצר מיד, מעביר בדעתו את דעות הפוסקים ובוחן מה הדין והיאך יש לנהוג על פי התורה.

סיפר פעם, ששאל את חכם בן ציון זצ"ל כמה פעמים צריך ליטול ידיים לפני ברכת כהנים? וענה לו הרב "שלוש פעמים", שאלו מדוע והשיב הגרב"צ "כך נהגו". אמר לי סבא, אמנם לא ראיתי אף כהן שנהג ליטול ג' פעמים, אבל כיון שאמר הרב - כך אני נוהג.

כאשר פנה ליטול את ידיו לברכת כהנים, השתדל לצאת באיחור מבית הכנסת ולשוב בזריזות, כדי להחסיר כמה שפחות מעניין אמן על ברכות חזרת הש"ץ.

גם כאשר הדברים לא היו נוגעים לו אישית להלכה, הרבה לדון ולחשוב מה הדין. על ברכת הפיצה למשל, אמר כמה פעמים שצריך להיזהר שיש הרבה פיצות שברכתן המוציא בוודאי, והוסיף שחכם בן ציון אמר לו ש"פיצה בן יעקב" היא ודאי מזונות... [ואף שלא נראה שאחד מהם אכל פיצה מימיו, מ"מ את הדינים הנוגעים בה, בהחלט שחקרו ודנו היטב...].

במקרים מסוימים כאשר נגעו הדברים לזולתו, נהג להעיר קלות ובחביבות ועדינות רבה, בצורה בה דבריו התקבלו בשמחה וחלילה לא פגעו באי מי. לשם משל, כאשר ריפדו את הכיסאות בבית הכנסת בריפוד חדש, חשש לשבת עליהם מחשש שעטנז, ובזכותו דאגו הגבאים ושלחו דגימות מהריפוד לבדיקה. כאשר התפלל בבית הכנסת שהיה בבית פרטי, העיר שאין להניח את הספר תורה על שלחן פחות מעשרה טפחים, ותוך שבוע כבר הוצבה במקום תיבה מהודרת לכבוד התורה וכן על זה הדרך, ובידוע שמי שיש לו יראת שמים - דבריו נשמעים.

אין שמחה כשמחת התורה

סיפר נכדו הרב דוד אשוש הי"ו, כי במשך תקופה ארוכה נהג להגיע יחד עם עוד בני משפחה לבית הסבא, וללמוד עמו הלכה על סדר המשנה ברורה.

מעולם לא נתן לאחר לקרוא את המשנה ברורה בלעדיו, והנכדים היו עוקבים אחריו מתוך הספרים, ומשתוממים לנוכח הקריאה הברורה והרהוטה מלאה החיות והשמחה שבה קרא את הדברים, בבחי' רואים את הקולות. בייחוד מציינים נכדיו את האווירה העליזה שהייתה שורה בבית בזמן הלימוד, אותה הקרין על כולם, ואת האושר הגדול שחש מעצם קריאת המשנה ברורה, עוד בטרם החל בהסבר הדברים לעומקם.

נוהג היה לקרוא קטע או שניים, מעיר הערה, מקשה קושיא – או אז האווירה הייתה 'מתחממת' ודיון סוער היה מתעורר. בסופו היה אומר את דעתו, והשיעור נמשך עד להערה הבאה.

פעם אחת, בתחילת השיעור, במקום להתחיל במקום שהפסיק בפעם הקודמת, החל קצת קודם, והיה מרגש לראות את ההתרגשות והשמחה על פניו, בקיימו את ציווי התורה "בכל יום יהיו בעניך כחדשים" באמת ובתמים, כביכול למד את ההלכות הללו לראשונה.

ויחד לבבנו לאהבה

עוד סיפר נכדו על רצונו העז להאהיב את דברי התורה על עצמו. פעם פתח את ספר המשנה ברורה לפניו, ואחר שפתח במקום הרצוי ראה שמונח סמוך גם משנה ברורה ממהדורה חדשה יותר. כיון שכך סגר את הספר הישן ופתח שוב בחדש, באומרו כי אם יש מהדורה נוחה ומהנה יותר, כדאי ללמוד ממנה כדי ליהנות יותר מהלימוד.

כמו כן, מעולם לא התעצל לעיין בהערות של צעירים ממנו, כגון ההערות במהדורת 'דרשו', אע"פ שיכול היה לומר שכותבי ההערות צעירים ממנו מאוד ומהיכי תיתי שת"ח כמוהו יתחשב בדבריהם, אך לא - אם הדבר מוסיף עוז ללימוד, הנחיל שראוי לעיין ולנסות לרדת עוד ועוד לעומקה של הלכה בלא חשבונות שכאלו.

כאשר נפגש בלימוד ההלכה במחלוקת בין פוסקי דורו כגון בין הגרב"צ אבא שאול לגר"ע יוסף זצוק"ל, או בין הגרי"ש אלישיב לגרש"ז אויערבאך זצוק"ל הייתה נהרה נשפכת על פניו כביכול מצא אוצר. "זה אומר כך וזה אומר כך" היה מסביר בלהט, ודן לעומקם של דברים - "מעניין מה הוא סבר בנקודה זו", או "איני מבין מדוע חשב כך וכך", ועוד כהנה וכהנה בהתלהבות ובשמחה. פעמים רבות היה מחליט לדחות דברי האחד ולקבל דברי חבירו כדרכה של תורה, אך הכל היה בנחת ובלב שמח.

הגאון רבי ציון זצוק"ל נלקח מאיתנו לגנזי מרומים ביום חמישי כ"ב שבט ה'תשפ"א האי שתא לפנות ערב, ונטמן בהר המנוחות בירושלים. למרות מזג האויר הסוער ולמרות הגבלות מגפת הקורונה, כבוד גדול עשו לו תלמידיו ומוקיריו ולווהו ברוב עם.

עת האסיף

לאסוף חיל • זרקור על ממלכת תורה בהקמה

האספו • מהנעשה והנשמע בקהילות הקודש

כאשר נאסף • הארות ותגובות על גיליונות עברו

עט האסיף • ספרים חדשים בכותל המזרח

לאסוף חיל

זרקור על ממלכת תורה בהקמה

קהילת מטה משה – רמות א'

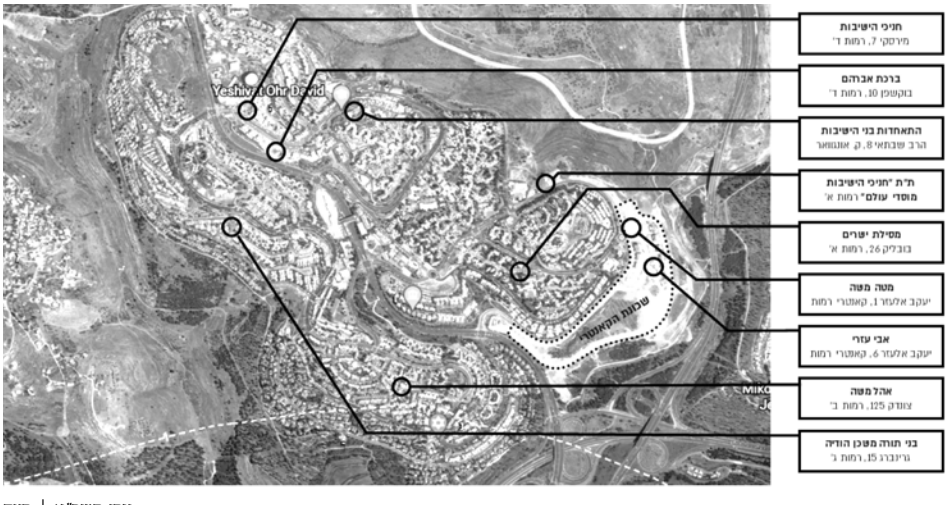
מדוע ריקדו המרצפות במהלך תפילות ראש השנה בחניון החדש? ◆ מדוע הורה מרן הגאון הגדול רבי משה צדקה שליט"א שלא לוותר ולהתייאש? ◆ מה עצר את הבאגר הענק שבא להחריב את בית המדרש? ◆ כיצד ההחלטה לוותר על השטח המובחר התברורה בסוף לטובה? וכיצד הצליח המאבק על פרצה נוראה בחומות הקדושה והשבת בשכונה? ◆ סיקור קורות ימיה המרתקים של אחת מקהילות האברכים הגדולות והחשובות בעיר הקודש

שכונת קאנטרי רמות

מקובל להתייחס לשכונת רמות כאל שכונה, אחת מני רבות בעיר ירושלים.

ברם, גודלה של ה"שכונה" כיום הוא כ-10 קמ"ר - כגודל עיר בינונית, ומתגוררים בה למעלה מ-60,000 תושבים מה שהופך אותה למעשה לגדולה משמעותית מהרבה ערים ברחבי הארץ.

אף על פי כן, במשך כמה עשורים מאז נבנה רחוב 'אור שרגא' בפאתי רמות ד' - לא זכתה השכונה להתרחבות משמעותית, וזאת למרות הביקוש העצום לדירות גדולות בשכונה, עבור משפחות שהתרחבו ומשפרי דיור.



בשנת תשע"ו אושרר סופית ויצא לדרך פרויקט 'שכונת הקאנטרי', הכולל 1000 יחידות דיור אשר התווספו לשכונה, בתחתית שכונת רמות א' לכיוון רמת שלמה. ההתרחבות מבוססת על רחוב אחד גדול מאוד, היוצא ונכנס חזרה לרחוב הארי טרומן.

הצורך בהקמת מניין לבני תורה

בשלהי קיץ תשע"ח החלה השכונה להתאכלס במאות רוכשי הדירות החדשות, והמקום החל שוקק חיים. מלכתחילה תוכננה השכונה בכוונת מכוון כשכונה המיועדת לתושבים שאינם שומרי תורה ומצוות, מתוך ניסיון לגרום ל"מאזן דמוגרפי" בעיר הקודש, ושינוי צביונה החרדי של שכונת רמות. למעשה, ניסיון זה נכשל כשלון חרוץ, והשכונה אוכלסה ברובה על ידי תושבים חרדים, ומיעוטה על ידי יהודים נפלאים שומרי מצוות, דתיים לאומיים וכדו', וכמעט שלא באו לגור בה תושבים חילוניים.

ברם, מסיבה זו הושם דגש בבניית השכונה על פיתוח בריכה ומרכז תרבות ובילוי מודרני, ופחות על מבני דת לתורה ותפילה. משכך, עד מהרה צפו ועלו צרכי התושבים מעבר למקום המגורים, ובראש ובראשונה – מקום ללימוד ולתפילה.

בין התושבים החדשים נמנה גם הגאון **רבי משה טוויל** שליט"א, אשר העתיק את מקום מגוריו משכונת רמות אונגוואר אל השכונה החדשה.

בני התורה בשכונה כבר בימים הראשונים עמדו על הצורך להקים מקום של תורה, ובאופן זמני נאלצו לקיים מניני תפילה בחצרות הבניינים. בשלב מסוים החל להתנהל מניין קבוע בלובי של בניין (בשטח שלא הפריע לאיש, ובהסכמת הדיירים הסמוכים כמובן) וכך החלה להתגבש קבוצה של בני תורה ובני ישיבות מתושבי השכונה. אך ברור היה כי לא ניתן להמשיך במתכונת זו לאורך זמן.

אם אין אני לי מילי

אברכים נמרצים מציבורנו אשר הבינו כי לא העת לחשות וכי יש לנקוט בצעדים מעשיים כדי לקדם הקמת מקום תורה ותפילה, רכשו קונטיינר באופן פרטי והניחוהו במקום זמני בפאתי השכונה, סמוך לשטח בנייה שגם בו שכנו קונטיינרים לרוב.

בני התורה בשכונה שמחו עד מאוד עם הנחת הקונטיינר, וסייעו לסדר בו עד מהרה שולחנות וכסאות, ארון קודש מאולתר וספרייה עם סידורים.

ברם, גורמים בחברות הבנייה לא ראו זאת בעין יפה – אף שלא היה זה שטח שלהם כמובן, ומיהרו להלשין לעירייה על הקונטיינר אשר הונח במקום לא חוקי (אף שהיה זה בשטח שכולו עפר ואבק בנייה, וטרם הוסדרו בו כללי חוק כלשהם). פקחי העירייה אשר התאמצו להגיע למקום, אכן טענו שהמקום לא חוקי והוציאו עבורו צו פינוי.

בסופו של דבר קוים בהם "כאשר עשה כן ייעשה לו", כאשר מיד לאחר הוצאת צו פינוי למקום – המשיכו הפקחים הלאה אל הקרוואנים הסמוכים, אשר גם הם למעשה הונחו ללא רישיון, וגם כנגדם הוציאו צווי פינוי. כך יצא, אפוא, כי החברה שהלשינה על הקמת בית המדרש – שלמה על כך בנזק כספי גדול בעצמה.

"ויסעו ויחנו" - תרתי משמע...

בצר להם, החלו לתור המתפללים אחר מקום ראוי להתפלל בו בצורה סבירה, כאשר בחוץ לא ניתן היה לקיים מניינים בשל השמש הקופחת בעוז.

אחד מהמתפללים הציע לבחון אפשרות של תפילה בחניון הבניין, אשר עמד ריק ברובו. עד מהרה הסכים הגר"מ טוויל להקמת מניין זמני בחניותיו הפרטיות, והצטרף אליו **הרב יוחנן אבוטבול** אשר נידב את חניותיו הסמוכות גם כן, וכך התאפשר לסגור שטח של ארבע חניות ביריעות ניילון ולקיים בו מניינים. יצוין כי החניות הללו פרטיות לחלוטין הן, ונרכשו בכסף מלא מהקבלן כחוק.

למרות זאת, גורמים מסחריים מסוימים הביעו התנגדות חריפה, שלא כצדק ושלא כדין. בשלב מסוים ברור היה כי לא ניתן להמשיך ולנהל את התפילות בין יריעות הניילון ואדי הבנזין, והובא איש שיפוצים למקום כדי לסגור באופן זמני את החניות הפרטיות בקיר גבס ארעי ויאפשר לבני הבניין כולו להתפלל בצורה נוחה וראויה.

גורמים מסוימים אשר התנגדו לכך נרעשו והבהילו למקום גם את פקחי העירייה, תוך איומים וזעקות וכו', וכל זאת כשאינם בעלי דבר ועניין כלל. כאשר ראו האברכים כי הדברים מתגלגלים לקולניות וזעקות ולרמת תגרי לוד, הקפיאו את המלאכה, וחומרי הבניין נותרו מונחים בסמיכות.

הגורמים הנ"ל שכבר הבינו כי ציבור בני התורה כיום אינו כפי שהיה משנות דור, וכבר למד היטב את המלאכה, שכרו בריונים שישמרו על החניה במשך 24 שעות ביממה.

הגר"מ טוויל שליט"א כשראה שהדברים מתגלגלים לרמה כזו, אמר כי חפץ הוא לוותר על המאבק ואינו מעוניין להילחם באיש. ברם, לבקשת המתפללים עלה למעונו של **מרן הגאון הגדול רבי משה צדקה** שליט"א, אשר הורה בתקיפות כי הגיעה השעה להילחם עבור זכויות ציבור האברכים והקמת מניין ראוי עבורם חרף ההתנגדויות, וכי אם הוא לא יעשה זאת – אף אחד לא יעשה זאת. הגדיל מרן שליט"א וכתב אף מכתב תמיכה נרגש בהקמת בית המדרש ובפעילות כולה.

המרצפות המרקדות ביום הדין

בערב ראש השנה תשס"ט הסתלקו להם השומרים, ולמקום הובאו פועלים נמרצים אשר במהירות הבזק הקימו ובנו את קירות הגבס. בנוסף, שני אברכים פזרו במהירות חול על רצפת החניות הפרטיות – תוך זהירות שלא לחרוג מהן כלל, והניחו עליהן את המרצפות זו לצד זו אף ללא חיבור בבטון וכיו"ב.

בדרך מסוימת נודע לאותם גורמים כי כך אירע והם הזעיקו כוחות שיטור למקום. השוטרים אשר נמנו על משנאי הדת כעסו כיצד זה בונים בית כנסת בשכונה שאין בה שום בית כנסת, ושאלו בתוקף מי בנה את המקום, אך איש לא ידע להשיב על שאלתם.

אחד מבני הבניין השיב להם כי נדמה לו שאחד מהבנאים נקרא מוחמד, וכי הוא מתגורר בבית לחם, אך המשטרה ככל הנראה לא רצתה להפריע את מנוחתו [אפשר שכבר

בירך 'המפיל'] והשוטרים נאלצו להתפנות מן השטח, אך גורמים מסוימים בשכונה אשר עינם הייתה צרה בהקמת המקום, הפיצו עלילות שווא ושקר ברחבי העיר כולה. ב"ה איש לא שת לדבריהם אשר נעלמו כאבק וכרוח נושבת, וקושטא קאי.

כך התנהלו להן תפילות ראש השנה במקום על גבי המרצפות העקומות והמרקדות מעלה ומטה, אך תפילות אלו נחקקו בלב המתפללים לאורך שנים רבות.

"ויחן שם ישראל" - קבלת התורה בחניון

בין כסא לעשור נידון הדבר לעומק והוברר כי אין לגורמים הללו כל צד בעניין וכי החניות הן רכוש פרטי מוחלט, שאינם מוסמכים כלל להביע דעה לגביו. בשל כך המרצפות הורמו והוחזרו שוב כראוי עם מלט. אותם גורמים הרימו את ידיהם, והמקום נותר בנוי לתקופה ממושכת. במהלך זמן זה נהנו מהמקום כלל תושבי הבניין והבניינים הסמוכים, וכולם הודו לאברכים המקימים על יוזמתם ודאגתם במקום בו שום גורם אחר לא ראה לנכון לנקוף אצבע.



מרן הגאון הגדול רבי משה צדקה שליט"א עם הגר"מ טוויל שליט"א באירוע שנערך בביהמ"ד בחניון

שכונת הקאנטרי מלכתחילה נועדה אמנם לשאינם שומרי תורה ומצוות, ולכך בני תורה רבים חששו להעתיק אליה את מגוריהם, אך בסופו של דבר הובן כי השכונה תהיה דומה בצביונה לשאר חלקי שכונת רמות ואברכים רבים רכשו בה דירות למגוריהם. תרומה משמעותית לכך הייתה בעקבות כך שהגר"מ טוויל שליט"א העביר את הכולל שבראשותו אשר התנהל במשך שנים בביהמ"ד מרווח ברמות ג', אל בית המדרש הצר בחניון. על אף שהדבר היה כרוך בחוסר נוחות רב, ושבשל כך נצרך הגר"מ לפתוח את ביתו הפרטי עבור כלל יושבי ביהמ"ד בכל שעות היום לכל צרכיהם, קיומו

של כולל אברכים בשכונה השפיע מאוד על צביונה העתידי וגרר אחריו בני תורה רבים שרכשו בה דירות, מה שלימים סייע במאבק על פרצות הקדושה בשכונה כפי שיובא להלן.

כמו כן התברר כי בניגוד לתואנות השווא שהועלו מלכתחילה, הרי שהמקום אינו מפריע לאיש, החניון עודנו ריק ברובו ולא אירע שאי מי לא מצא חניה בשל כך (לכל תושב הוקצו שתי חניות, ולרוב התושבים אין יותר מרכב אחד, אם בכלל). המקום גם לא יצר רעש שהפריע לאי מי, או גרם ללכלוך כלשהו למי מהשכנים.

ההקצאה המשותפת

היה ברור לכל אורך הדרך כי הפתרון הוא ארעי ולפרק זמן קצוב, עד שתינתן הרשאה לבניית מבני ציבור ראויים. עסקנים מסוימים נדברו עם גבאי מניין האברכים שהוקם, ויחד הכינו טופס חתימות לבקשת הקצאה למבני ציבור, בשטח שיועד לכך בתכנית המתאר של השכונה.

הפעילות החלה באופן משותף ותוך לכידות ורצון אמיתי בהצלחת כולם, אך אז התברר כי הטופס שימש לפעילות חד צדדית שתשרת את ציבור מסוים בלבד. כאשר ניסו גבאי המניין לברר מה פשר הדבר, התברר כי גורם מסחרי מסוים מתנגד לכך שבני התורה יקבלו הקצאה.

יש לציין כי רוב תושבי השכונה נמנים על הציבור הספרדי, ואמירה זו קוממה עד מאוד את כל הנוגעים בדבר, בעיקר בשל חוסר ההבנה מדוע גורמים שהיו מעורבים טכנית בהקמת בנייני מגורים, הפכו לבעלי דעה בנוגע למבני ציבור בשכונה שכלל לא בידיהם, על אחת כמה וכמה כאשר הדירות כבר נמכרו והם אינם בעלי דבר כלל ועיקר.

בניית בית ראשון

ביום מן הימים הגיעו כלים והניחו קרוואן של 150 מ"ר עבור מניין בשכונה, קרוואן שניתן על ידי העירייה. בימים עברו נהגו ציבור בני התורה להתלונן ולרטון אך לא לעשות מאומה. אולם כיום הדברים שונים בתכלית, וכאשר הבינו סופית גבאי מניין האברכים כי כ"א פועל לטובת עצמו וציבורו בלבד, רכשו ששה קרוואנים בכסף מלא, כאשר הובלת הקרוואנים לבדה עלתה 36,000 ש"ח, והניחום בצורה מכובדת שתיצור יחד בית מדרש ראוי לשמו.

אף שאירע הדבר בערב שבת, ואף ששכונת הקאנטרי היא שכונה צידית אשר כלל לא מצויים בה גורמי שיטור - באורח פלא נודע הדבר עוד בשעת מעשה לפקחי העירייה. והם אצו למקום בתגבורת של כוחות שיטור, ועצרו את המנופים אשר פרקו את הקרוואנים. כאשר הגיעו כוחות השיטור – היה זה כבר אחר מעשה, הקרוואנים בדיוק הונחו כבר, ולכך עצרו השוטרים איש המקצוע האחראי על הנחתם (שהיה יהודי מסורתי-דתי) ובשל כך גרמו לו לחלל את השבת ר"ל.



עם צאת השבת וסיום תפילת ערבית - אצו רצו מתפללי המניין, הכניסו במהירות את הספסלים והריהוט לבית המדרש, הספרים וארון הקודש, ובמהירות בלתי נתפסת כבר עמד המקום סדור ויפה, כשהמקומות כולם מסודרים, תאורה מאירה את המקום כביכול עומד הוא כך משך שנים רבות.

עצרת זעקה באישון ליל

כעבור זמן קצר הגיע למקום 'באגר' גדול בליווי כוחות שיטור ויס"מ, במטרה להחריב את בית המדרש בבחי' "ערו ערו עד היסוד בה".

בשלב זה תושבי השכונה כולם התקוממו עד מאוד, הייתכן שדברים הבוערים לתושבים מאוד מוזנחים במשך תקופות ארוכות על ידי הגורמים הממסדיים, אך בדיוק בהרס בית מדרש שמשמש את רוב תושבי השכונה – מתגלה חריצות ויעילות כה רבה?! ובפרט שבאופן בלתי מובן, למרות שבמקום היו מספר מבנים בעלי מעמד חוקי זהה – התעקשו הפקחים להחריב דווקא את בית המדרש של בני התורה! העוולות המקוממות זעקו לשמיים, ויותר ממה שנכתב לא נכתב...

תושבי השכונה כולה התקבצו למקום, ופתחו באופן ספונטני בעצרת סליחות בתחינה לקב"ה אשר הכל בידו, שיסייע בידי עמלי התורה החפצים להקים מקום של תורה ויראה, ולא יאפשר את חורבן הבית בידי מבקשי רעתם. מרגש היה לראות כי סוף כל סוף, ציבור אנ"ש למד לעמוד על זכויותיו ולהילחם עבור מטרותיו הרוחניות.

כאשר החל הבאגר להתקרב לבית המדרש – נשכב אחד מן האברכים על הרצפה כפשוטו, וחסם בגופו ממש את הטרקטור. תושבים אחרים מהשכונה נדחפו עם רכביהם במהירות, החנו ונעלו אותם בכניסת בית המדרש, כדי למנוע באופן זמני את המעבר אליהם. פקחי העירייה זעמו ואיימו כי ינקטו צעדים חריפים נגדם, וכי יגיעו כעת גררים לגרור את הרכבים המפריעים.

אלא, שאל השטח נזעק גם **עורך הדין שלמה אשכנזי** – מצוות המחלקה המשפטית של איגוד עמלי התורה, אשר מסייע רבות לציבור האברכים בקהילות עמלי התורה, כפי שהוזכר בגיליון זה מכבר. הוא נשא ונתן בתקיפות מול פקחי העירייה על זכויותיהם החוקיות בדבר הרס בית המדרש, והצליח להשהות את ההריסה לזמן מה.

פקחי העירייה שראו כי במקום יש עורך דין מקצועי המתמחה בדיוק בנושאים אלו, ומונח היטב בכל פרטי החוקים הנוגעים לשטחי ציבור, זכויות בית הכנסת, פינוי בכפייה ובנייה בלתי חוקית וכו' – נאלצו להשתהות ולהתעכב עוד ועוד, כדי לבחון מול המחלקה המשפטית בעירייה שוב ושוב כל סעיף וסעיף אשר הוצג להם.

אף על פי כן - באותה שעה, ברור היה לכל כי אין שום דרך לעצור את הרס בית המדרש, וכי כוחות השיטור חזקים המה מציבור האברכים העדין. יתירה מכך, ידוע כי כאשר מגיעים כוחות השיטור יחד עם הפועלים – כמעט ואין סיכוי לעצור בעדם. המצב היה נראה נואש לחלוטין.

אך אז - הגיעה הישועה לפתע מכיוון אחר.

נציגי הציבור מתערבים

אברכים פעילים רבים ברחבי ירושלים נרתמו למאבק בזמן אמת, ופנו בזעקה לנציגי הציבור בעירייה שיסייעו למניעת החרבת בית המדרש. נציגי הציבור נקראו להתעשת ולהפעיל את הכוח שניתן להם, כדי לסייע לשימור בית המדרש והצלתו.

לפתע עצרו מספר רכבים בסמיכות, ומהם יצאו נציגי הציבור בעירייה – הרב צביקה כהן סגן ומ"מ רה"ע, הרב אברהם בצלאל - סגן רה"ע, הרב ישראל אילוז – עוזרו ובשליחותו של שר הפנים הרב אריה דרעי ועוד.

הרב צביקה כהן הצטרף לטענת עורך הדין אשכנזי בדבר אכיפה בררנית, אך פקחי העירייה בשלהם. הרב צביקה כהן נלחם מולם כארי בנחישות רבה, והבהיר כי על אף שהמקום נבנה בצורה בלתי חוקית ולא ראויה, אין שום היגיון לפרקו בבהילות דווקא בערב זה "מה הפשר האכיפה הבררנית הזו שבעטיה בוער כל כך לפרק כבר הערב, ורק את בית המדרש של בני התורה?!" זעם הרב צביקה כהן על הפקחים. "יש צורה שבה הדברים עובדים, וכל מקום שראוי חוקית לפירוק – יפורק, אך לא כאן, ולא כעת!" הוא הוסיף.

כאשר ראה שהפקחים נותרו בשלהם, ואף קבלו גיבוי מגורם נציגותי אחר שנכח במקום – אמר בלהט "אתם רוצים לפרק את המקום כעת? בבקשה, אני נכנס פנימה, ותספרו מחר בעירייה שהרמתם את הקרוואנים כשסגן ראש העיר בתוכם!".

הדיונים כולם התנהלו תוך שברקע ישנו רעש רב מתושבי השכונה אשר פתחו כאמור בעצרת תפילה וזעקה, וכוחות השיטור הרבים אשר הגיעו למקום בהמולה רבה עד מאוד.

חסדי ה' כי לא תמנו

בחסדי שמיים, בסופו של דבר בטחונם העצמי של פקחי העירייה החל להתערער, במיוחד כשגורם נציגותי נוסף שנכח במקום ותמך בפירוק בית הכנסת של בני התורה בלבד, הבין כי זה לא מה שיקרה, ובמידה ויתרחש פירוק כעת – הרי שהוא יחול על כלל המבנים הבלתי חוקיים באזור...

פקחי העירייה שראו את הנחישות הרבה של נציגי הציבור, לצד טענותיו החדות של עורך הדין שלמה אשכנזי - חששו לפעול בחוזקה. במקביל באותה העת פעל בנחישות הרב אריה דרעי, כשהוא מנצל את מעמדו כשר הפנים, והריץ טלפונים לגורמים רבים הנוגעים בדבר, עד שבסופו של דיבר קבלו הפקחים הוראה מגבוה לבטל את הריסת המקום לעת עתה, ואף שעל חלק מהם היה נראה כי הריסת בית אלוקים זו פעילות שמבדרת אותם ר"ל - בלית ברירה נאלצו להסתלק מהמקום כלעומת שבאו.

ציבור האברכים פרצו בבת אחת בריקוד שמחה ספונטני, ובשירת "חסדי ה' כי לא תמנו", והודו מקרב לב בראש ובראשונה לקב"ה על ששמע את תחינתם ומנע את ההרס והחורבן, וכן הודו לשליחיו – נציגי הציבור, על עמידתם הנחושה לצד ציבור האברכים, וסיועם במאבק.



נציגי הציבור הבהירו כי אכן ההריסה המתוכננת נמנעה, אך ודאי שמלכתחילה ראוי שלא לעשות כן אלא לבנות את הדברים בצורה נכונה וחוקית. כאן המקום לציין כי הדברים נעשו כן רק בלית ברירה ובשל כורח הנסיבות כפי שהתגלגלו, ואכן אין ללמוד מכך למקומות אחרים ולפעול בצורה שאינה מתואמת עם הגורמים הרלוונטיים וכו'.

"מקום המשפט שמה..."

העירייה שנכשלה בניסיונה לאכוף צו הריסה, ומול תשובותיו הניצחות של עו"ד אשכנזי, נאלצה לפנות לבית המשפט כדי להשיג צו הריסה עם משנה תוקף. למרבה הצער, בסיבוב זה פנתה העירייה כבר בבקשה להרוס את כל המבנים הבלתי חוקיים באזור, מה שחל גם על בית הכנסת הסמוך.

עורך הדין אשכנזי נרתם שוב במסירות נפלאה, ובהיותו מנוסה מאוד בליטיגציה ובייצוג בבתי משפט – נשא ונתן במהלך הדיון על זכויות בתי המדרש, והצליח לעכב את מועד הרס בית המדרש, אך בית המשפט הוציא צו פינוי שחל לאחר יום כיפור.

ביום הכיפורים נערכה תפילה מרוממת ביותר בבית המדרש, ותושבי השכונה חשו עד כמה חשוב ונחוץ בניית בית מדרש ראוי לשמו עבור ציבור התושבים. אחר יום הכיפורים גבאי המקום בצער רב שכרו פועלים ופרקו את המקום, למגינת לבם של המתפללים הרבים אשר כבר נקשרו אל מקום התורה והתפילה.

היות ובני הקהילה מצאו את עצמם ברחובה של עיר - דאגו נציגי הציבור הרב צביקה כהן והרב חיים כהן לאהל גדול ורחב ידיים אשר נבנה במהירות, ואשר שימש את המתפללים והלומדים עד לאחר שמחת תורה.



בניית הבית השני

כעבור מספר חודשים נערכה מערכת בחירות, ובה בהשתדלות רבתי של ציבור האברכים מכל רחבי ירושלים – התמנה לראשות העיר מר משה ליאון, אשר התחייב לדאוג לצרכיהם הדחופים של כלל ציבורי האברכים ושומרי התורה בעיר. מעט לאחר הבחירות, הצליחו גבאי מניין האברכים להגיע לפתרון מול העירייה, ולהקצות את השטח באופן חוקי לבניית מבני ציבור.

בהקצאה נקבע כי המבנה ישמש את הציבור הספרדי והליטאי גם יחד, כשכל אחד יקבל שטח זהה. גבאי המניין הליטאי העדיפו את השטח הקרוב יותר לבנייני המגורים, ואחר דין ודברים גבאי המניין הספרדי הסכימו להתפשר על השטח הרחוק, ובלבד שבניית בתי המדרש תתקדם כראוי.

אחר דין ודברים נוסף סומן קו גבול ברור החוצה את השטח בדיוק ל-12.5 מטר לכל אחד מבתי המדרש, וכל אחד מבתי המדרש עשה יציקה לבדו.

בשלב זה הורה אחד מגדולי ישראל למניין האברכים לבנות, אך לא היה תקציב אשר יאפשר את המשך הבנייה. בשל כך נטל על עצמו הגאון רבי משה טוויל שליט"א את העול הכספי הכרוך בבניית בית המדרש, והבנייה החלה.

בשלב בניית בית המדרש, הגיעו למקום מספר פעמים פקחי העירייה (יתכן ואותם פקחים עקבו אחר בניית בית המדרש הזה דווקא, משום שבמהלך בניית בית המדרש הסמוך הם לא הגיעו, אף לא פעם אחת), אך אחר בדיקה וחקירה התברר כי הדברים נעשים כחוק וכראוי.



כי עתה הרחיב ה' לנו

גבאי המניין נאלצו כאמור להתפשר על השטח הרחוק מבנייני המגורים, אשר נראה היה כי הוא פחות מוצלח באופן משמעותי. ברם, בחסדי שמיים התברר בסוף כי תנאי השטח שלו מאפשרים בנייה טובה יותר, וכך התאפשר לבנות בית מדרש גבוה, ומאחוריו שתי קומות שבהן עזרת נשים מוגבהת ומרווחת מאוד, חדר אוצר ספרים, מטבחון, חדרי לימוד וכו' והכל ברחבות ובנוחות.

בנוסף, מתחילה הייתה שאיפה לבנות גרם מדרגות אשר ישמש את שני בתי המדרש, אך הדברים לא הסתדרו כ"כ, וכל אחד בנה גרם משלו. במהלך בניית גרם המדרגות לבית

המדרש הספרדי מצדו השני של בית המדרש, התברר לפתע כי ניתן די בקלות לחפור בקרקע ולהרוויח חצר רחבת ידיים לבית המדרש, אשר תשמש לנוחות הלומדים, לסוכה וכו'.



הבנייה התקדמה במרץ רב במהלך שנת תשס"ט, וראש השנה תש"פ כבר נראה באופק. לקראת ראש השנה הסתיימו העבודות, והתאפשר למעשה לנהל את מנייני הימים הנוראים בצורה מרווחת. ברם, המקום טרם חובר לקווי החשמל ולא הייתה אפשרות עדיין להפעיל תאורה במקום. בית המדרש הסמוך הצליח להסתדר בסופו של דבר אך מקור החשמל לא הספיק גם עבור בית המדרש הספרדי [ואכן במהלך ר"ה נפל החשמל אצלם כמה פעמים].

בחסדי שמיים ובהשגחה פרטית מופלאה, נמצאה דרך פלאית למשוך כבל חשמל בזהירות אל גג ביהמ"ד וממנו להפעיל את התאורה, שעבדה באופן תקין ב"ה לאורך כל התפילות.

מקום תורה

הגאון רבי משה טוויל שליט"א אשר נטל ע"ע התחייבויות של יותר משלוש מיליון ש"ח לצורך הבנייה, השקיע רבות כדי לפאר ולרומם את בית ה' ולבנותו ברמה הגבוהה והאיכותית ביותר.

קירות בית המדרש חופו מבחוץ באבן ירושלמית נאה, ומבפנים בחיפוי גבס וקרמיקה מפוארת, וביהמ"ד כולו רוצף באבני שיש מרהיבות כיאה למקום תורה. בהמשך הותקן גם ארון קודש נאה, אשר נתרם על ידי **הרב אליעזר בן חמו** - ממתפללי בית המדרש. בית המדרש זכה לשם "מטה משה" ע"ש רבנו משה טוויל מעלי הכהן זצוק"ל – ראש ישיבת דגלי תורה ומגדולי חכמי אר"ץ בדור הקודם.



בהמשך, לקראת ימים נוראים תשפ"א - נבנתה פרגולה גדולה ומפוארת על פני כל החצר. שוב באורח מסתורי הגיעו למקום פקחי העירייה תוך זמן קצר מתחילת בנייתה, אך התברר להם כי היא נבנתה כחוק ובאישורים הנדרשים. לפרגולה זו ניתנה חשיבות רבה בתקופת הקורונה, כאשר ע"פ הנחיות משרד הבריאות התנהלו מנייני תפילה בחצר ביהמ"ד באוויר הפתוח, וכך גם בימים נוראים התאפשר קיום התפילות ברחבות וביתר נוחות.



עם הקמת בית המדרש החל מיד להתמלא בפעילויות תורה ויראה, ובשלב הראשון הועתק למקום כולל האברכים בראשות רב ביהמ"ד הגר"מ טוויל שליט"א הנושא בוותק של עשרות שנים ומונה כשבעים אברכים הממלאים את המקום בקול התורה במהלך כל שעות היום בריתחא דאורייתא ובשלהבת של תורה ויראה. כראש החבורה עומד הרה"ג **רבי אלחנן מלכה** שליט"א, ולצידו **הרב אלחנן טוויל** שליט"א.

בחורף תשפ"א הרחיב הגר"מ טוויל את הכולל במסגרת נוספת, והעמיד בראשה את הרה"ג **רבי אלון בר שלום** שליט"א, מחבר הספרים נחל פז על הלכות שבת ושא"ס ומחשובי האברכים בקהילת "אהל משה" ברמות ב', אשר ניסיון רב לו בלימוד מקצועות ההלכה ובהרבצת תורה ללומדים צעירים ומבוגרים.

והגית בו יומם ולילה

בית המדרש פתוח לרווחה בכל שעות היממה ולרשות הלומדים עומדת פינת קפה עם חלב וכו' לכל מאן דבעי, ותאורת בית המדרש דלוקה גם היא, למען יוכל כל אחד ואחד מבאי השכונה לשבת ולשקוד על התורה והיראה בכל עת ובכל שעה.

מנייני התפילה מתקיימים תמידים כסדרן, הן בימות החול וביתר שאת בשבת קודש. בשבתות גדוש המקום במאות מתושבי השכונה, וגם בצהרי השבת שוקק המקום בתורה.

אוצר הספרים של בית המדרש מנוהל גם הוא בהשקעה מרובה, ומכיל אלפי ספרים לתועלת הלומדים, כשחלקם ממוקמים בחדר מיוחד בפאתי בית המדרש המאפשר לימוד שקט לחפצים בעיון וריכוז.

בביהמ"ד מתנהלת מסגרת מתמידים לילדים, וכן ישיבת בין הזמנים ע"י הרה"ג **רבי אליאב כהן** שליט"א – מחשובי הקהילה.



המאבק על קדושת השבת

במהלך שנת תש"פ התברר כי הקמת בית המדרש וגיבוש הקהילה משפיעים על הקדושה והיראה בשכונה כולה.

כחלק מתכנית המתאר של השכונה, נבנה מתחם ציבורי הכולל גם בריכה מפוארת מאוד. בשלב מסוים התברר כי הבריכה מתעתדת להיות פתוחה בשבת קודש ר"ל, זאת למרות שרוב תושבי השכונה נמנים על הציבור החרדי, ואף אלו שלא – רובם ככולם דתיים ושומרי שבת!

אין צורך להאריך בתיאורים מה חמורה הפגיעה בצביון השכונה ובקדושתה, אילו חלילה רכבים מכל העיר יחלו להתקבץ אליה בעיצומו של יום השבת עבור הכניסה לבריכה המעורבת. למרבה הצער התברר כי ניתנה הסכמה לפתיחת הבריכה בשבת על ידי גורמים שומרי מצוות, ככה"נ בתמורה לדילים מסוימים מול העירייה.

אברכי קהילת "מטה משה" ופעילים נוספים מאיגוד עמלי התורה נרתמו עד מהרה למאבק. בערב שבת קודש פ' שלח תש"פ נתלו מודעות ענק ברחבי השכונה כולה תחת הכותרת "אוי שכך עלתה בימינו! לא חרבה ירושלים אלא בשביל שחללו בה את השבת" ובה קריאה נרגשת החתומה על ידי רבני השכונה לעצרת מחאה וזעקה, שתיערך בזמן קבלת השבת מול הכניסה לבריכה העומדת להיפתח בקרוב.

בכנס נכחו רוב ככל תושבי השכונה, והחלה עם קריאת פרקי תהילים נרגשת, תפילת מנחה ולבסוף מעמד קבלת שבת משותף על ידי כלל התושבים, החרדים ושאינם חרדים, אשר נקבצו כולם יחד להביע את מחאתם על הפרצה הנוראה.

שמעה של העצרת הגיע למרחוק, ובסופו של דבר אכן נאלצו הגורמים בעירייה להסכים כי לא ניתן לפתוח בריכה בשבת קודש, בניגוד לרצונם ודעתם של רוב תושבי השכונה, וכאשר הבריכה תשרת בעיקר אנשים מחוצה לה. העירייה הבינה כי הגורמים שהסכימו למתווה לפיו הבריכה תהיה פתוחה – כלל לא מייצגים את תושבי השכונה, ואינם רלוונטיים לדיון בנושא. כך זכתה השכונה בתוספת קדושה ושימור גדרי הקדושה והשבת, כתוצאה ישירה מהקמת בית המדרש וגיבוש הקהילות בשכונה.



אוי שכך עלתה בימינו!

לא חרבה ירושלים אלא בשביל שחללו בה את השבת

בשם רבני הקהילות בקאנטרי רמות, ולאחר ששמועה שמענו כי בשכונה שרוב ככל תושביה שומרי שבת, עומדים לפתוח בריכה בשבת ובתערובת רחמנא לצלן, שבשווה וברור שזה משלוש חמורות שהן ביהרג ואל יעבור ממש! ומלבד זאת ברי וברור שיצאו מכך מכשולות רבות ועצומות לכלל התושבים, בהיות הבריכה ממוקמת במרכז השכונה וכל בית בשכונה משקיף לבריכה.

לפיכך קוראים אנו בזאת קריאה בהולה לכל תושבי השכונה להרעיש עולמות ולפעול בכל טצדקי בכדי למנוע את האסון הנורא.

אוי לנו שכך עלתה בשכונתנו הקדושה, שיש אפילו צד קלוש שכזה!

והנה רבני הקהילות והגבאים פועלים כל העת מול הגורמים המוסמכים בכדי למנוע דבר נורא זה, אך חובתנו העיקרית בשעה זו היא למחות מחאה גדולה ולהצהיר בריש גלי כי לא ניתן יד לפגיעה אנושה בכבוד השבת ובגדרי הקדושה בשכונתנו!

נתאסף כולנו בנערינו ובזקנינו,

לעצרת מחאה וזעקה

ולעורר רחמי שמיים, בתפילת מנחה ואמירת פרקי תהילים, וכן לקבל פני השבת ברוממות והתעלות לחזק יקר וחפארת קדושתה בלבנו.

- **אמירת פרקי תהילים בשעה 19:00**
- **תפילת מנחה בשעה 19:20**
- **קבלת שבת לאחר תפילת מנחה**

ולמזהיר ולנזהר שלומים תן כמי נהר

עה"ח

הרב משה טוויל	הרב דורון איילון	הרב יוסף חיים ברון
הרב אלעזר רז	הרב משה חמד	הרב יוסף גבאי
הרב עובדיה יוסף טולידנו	הרב יוסף בן ציון זיאת	הרב אפרים בן צבי
הרב יצחק בן יהוידע	הרב מיכאל אוחנה	

בני הקהילה מציינים ומודים בהזדמנות זו לגבאי בית המדרש ומוסרים תודה מיוחדת **לרב אברהם טוויל, הרב יהודה דיין, ובייחוד הרב דורון איילון** על מסירות נפשם בכל עת למען הקהילה, וכן לנציגי הציבור אשר עמדו לימין בית הקהילה בכל שלבי הקמתה, **הרב אריה דרעי, הרב צביקה כהן, הרב חיים כהן, הרב אברהם בצלאל, הרב ישראל אילוז** ושאר העוזרים והמסייעים למלאכה. ישלם ה' שכרם ופועלם לאוי"ט.

האסיפ

מהנעשה והנשמע בקהילות הקודש

קהילת בני תורה נוסח מרוקו בנו"י עוברת למשכן זמני חדש

קהילת בני תורה נוסח מרוקו נוסדה לפני כשבע שנים, על ידי מנין אברכים מצומצם אשר חשקו להתפלל את תפילות השבת כנוסח אבותיהם מדור דור. אחר חיפושים, איתרו בני הקהילה מקלט בבעלות המוסד 'בית רבן', ושכרו אותו לתפילות השבת. השהות במקום הייתה רחוקה מלהיות נוחה, ללא חלונות וללא שירותים ותנאים בסיסיים, אך באין מקום אחר נותרו בני הקהילה במקום זה.

בחלוף השנים התפתחה הקהילה עד מאוד, ומדי שבת היה בית המדרש גדוש בפעילויות תורה רבות, מלבד התפילות אשר בהן היה מלא בשנים האחרונות עד אפס מקום.

מדי שבוע נערך בקהילה שיעור פרשת שבוע לילדים בער"ש ע"י **הרב אריאל אדרי**, ובליל שבת נערך מתמידים לילדים, בליווי שיעורי תורה על משלי ופרקי אבות הנמסרים על ידי **הרב אריה לוי**. מסגרת מיוחדת הוקמה בלילות השבת גם עבור בחורי החמד מבני הקהילה, של לימוד בחברותות וסיומי מסכתות בתגמול. לאחר תפילת מוסף נמסרת חבורה על ידי אחד האברכים בדיבוק חברים. כסיום לשטייגען הנפלא במהלך כל השבת, ביוזמת **הרב נאור עמר** שליט"א התנהל במוצאי שבת כולל אברכים במשך שעתיים וחצי.

רבני השכונה אף הם היו מרבים לבקר בבית המדרש, ביניהם מורנו הגאון **רבי מאיר אמסלם** שליט"א אב"ד פחד יצחק ור"כ נר יוסף, מורנו הגאון **רבי נפתלי אברז'ל** שליט"א רב קהילת מנין אברכים, הגאון **רבי שלום טולידנו** שליט"א, הגאון **רבי ישראל יצחק זילברמן** שליט"א ועוד.

ברם, תקופת הקורונה הקשתה עד מאוד על תפקוד בית המדרש, כאשר ההנחיות אסרו לקיים תפילות במקלט הסגור ונטול החלונות, ובני הקהילה מצאו את עצמם מול שוקת שבורה. אחר השתדלויות ובסיועו הנמרץ של הרב צביקה כהן מ"מ וסגן ר"ע ירושלים, נבנה עבור בני הקהילה אוהל מרווח ונאה במיקום נפלא, מרכזי אך שקט.

את עול ניהול העברת כל חפצי הקהילה נטל ע"ע **הרב ישראל בן עזרא**, מראשי הקהילה, אשר בחכמה ובתבונה פעל רבות למען סידור וביסוס המקום והתאמתו לקיום התפילות וסדרי הלימוד.

ברם גורמים מסוימים הצרו על השהייה שלהם בשטח בתואנות סרק שונות שנבדקו ונמצאו כבלתי נכונות, ומורנו הגרש"י זעפראני שליט"א פנה לנציגים במכתב נרגש לדאוג

לקהילה הוותיקה אשר מזה שמונה שנים מיטלטלת מאנה להתם. לכך הצטרפו פניות מגורמים רבים, ובהם הנהלת איגוד עמלי התורה, בבקשה לסייע בדחיפות לבני הקהילה למצוא מקום משכן ראוי.

בעקבות זאת ובהשתדלות הנציגים - קבלו בני הקהילה אישור להיכנס לשטח ריק במתחם הספרייה העירונית הסמוכה אשר ע"פ תכניות העירייה - אינו אמור לשמש למאום בהווה ובעתיד, ולרווחת כולם.

בשם בני הקהילה ובשם אלפי אברכי איגוד עמלי התורה אשר עקבו בדאגה אחר קורות הקהילה, הננו להודות לנציגי הציבור ובראשם הרב אריה דרעי, הרב צביקה כהן, הרב מיכאל מלכיאלי והרב אברהם בצלאל על דאגתם לבני הקהילה וסיוע בסידור המקום עבורם.

גשר כניסה חדש לקהילת התאחדות בני הישיבות רמות פולין

קהילת "התאחדות בני הישיבות" בשכונת רמות פולין, הוקמה בפרשת חוקת לפני כמעט 3 שנים.

בתחילה התנהל המניין בבנייני מוסדות "נחלת משה", וכעבור תקופה העתיק את מקומו לבניין ישיבת ישועות יוסף ברח' חזקיהו שבתאי 8, סמוך לביהמ"ד דחסידות אונגוואר. בסיעתא דשמיא עצומה ותוך השתדלות נמרצת של גבאי המניין, הושגה הקצאה רחבת ידיים מעל בית המדרש של חסידות באיאן בהמשך הרחוב (מול ישיבת הר"ן).

בית המדרש של הקהילה מאז היווסדו נמלא בקול התורה, כאשר במהלך היום מתקיימת בו מסגרת כולל שע"י מוסדות אהבת שלום. מדי יום מתקיימות 3 תפילות, כאשר לפני תפילת שחרית מתקיים גם כולל הלכה, ובשעות הערב שוכנת בביהמ"ד מסגרת כולל ערב, כך שקול התורה אינו פוסק בביהמ"ד בכל שעות היום והלילה.

בימי שישי מתקיים במקום כולל ייחודי מסוגו – עשרה כוהנים העוסקים בתורת כהנים, הוגים וכותבים חבורות בעניינים אלו. בליל שבת ישנו לימוד נפלא של כלל בני הקהילה, כאשר בחורי הקהילה לומדים עם אבותיהם הספק מיוחד שאינו נלמד בישיבות ובמהלך זמן חורף החולף סיימו יחד את כל מסכתות סדר מועד. התכנית נושאת תגמול בכדי לעודד את הבחורים לשקוד על התורה ביתר שאת.

הקושי הגדול אשר הקשה מאוד על בני הקהילה, היה מיקומה בקומה חמישית של בניין הישיבה, מה שגרם קושי לטפס מדי תפילה את כל חמשת הקומות. קושי זה לא מנע מהקהילה להצליח מאוד, אך כעת ב"ה נתבשרנו כי בהשתדלות של גבאי מניין חסידות ברסלב השוכנים גם הם בקומת הבניין – נבנה גשר איתן בעלות של כחמש מאות אלף שקלים, אשר מחבר את הקומה החמישית ישירות אל הגינה הפונה לבנייני שכונת אונגוואר, וכעת ציבור המתפללים ובכללם גם אנשים מבוגרים אשר הטיפוס היה קשה עליהם, יכולים להיכנס בקלות לבית המדרש.

בני הקהילה מבקשים להודות לגבאים המסורים ובראשם **הרב יצחק הלל** שליט"א, ועמו בקודש **הרב משה רבי, הרב מיכאל ישראל והרב שמואל יגן** שליט"א, על פעילותם המסורה למען בני הקהילה בכל עת, וכן למוסדות אהבת שלום בראשות **הגאון הגדול רבי יעקב משה הלל** שליט"א, העומדים לימין הקהילה בכל צרכיה.

קהילת "ברכת אברהם" ברמות ד' מצטרפת לאיגוד עמלי התורה

בחסדי שמיים, תנופת ההתפתחות של איגוד עמלי התורה אינה נעצרת, ומלבד הסיוע בהקמת גופים מקבילים בערי הארץ – גם בירושלים התנופה נמשכת, וקהילות נוספות מצטרפות תחת איגוד עמלי התורה.

בעת האחרונה זכינו להצטרפותן של שתי קהילות חדשות וחשובות, אשר מהוות תוספת ראויה לכבוד התורה ולכבוד שמיים, ולתנופת המהלך כולו.

הראשונה שבהן היא קהילת "ברכת אברהם" בשכונת רמות ד', אשר הוקמה לפני מספר שנים. הקהילה בראשות **הגאון רבי אליהו בוחבוט** שליט"א, ושוכנת בבית מדרש מרווח ומפואר ברח' בוקשפן, הבולטת לעין כל החולפים בכביש רמות העובר תחתיה.

הקהילה הוקמה מעט לאחר סיום פרויקט הדיור החדש ברח' 'בוקשפן' (היוצא מתחילת רחוב מירסקי), ומבוססת על גרעין אברכים איכותיים ביותר, ובראשם **הרב יעקב קנפו** אשר פעל במרץ למען הקמת בית המדרש מיום היווסדו, ועמו במלאכת הקודש **הרב אברהם מימרן** אשר פעל רבות עבור בית המדרש. סביב גרעין האברכים מקובצים יחדיו רבים מתושבי האזור אשר קדמו בברכה את בניית בית המדרש, ומשתדלים לסייע להקמתו בכל דרך.

במהלך השבוע שוכנת בבית המדרש אחת ממסגרות הכולל החשובות ביותר ברמות, בראשות הגר"א בוחבוט שליט"א, וכן מתקיימים מניני תפילה גדולים. גם בשבתות שוקק המקום חיים בתורה ובתפילה, ומתנהלים בו מניני תפילה מרובי משתתפים. בעת האחרונה בשל הביקוש הרב והעומס שנוצר, ובייחוד לאור הגבלות הקורונה, התווסף למקום גם אוהל ברזנט קשיח, המשמש כ"בית שני" למניני תפילה רבים נוספים בזה אחר זה.

תושבי השכונה עוד זוכרים היטב את מעמד חנוכת בית המדרש אשר נערך ברוב פאר והדר יחד עם מעמד הכנסת ס"ת מהודר למקום. באירוע השתתפו **הגרב"מ אזרחי שליט"א** – ר"י עטרת ישראל אשר שיבח את היוזמה החשובה להקמת מקום של תורה, **הגר"ר אלבז שליט"א** – ר"י אור החיים אשר הפליא בשבחים על הכולל ומייסדו, **הגר"ב שמואלי שליט"א** ר"י נהר שלום, הרשל"צ **הגר"י יוסף שליט"א** אשר ציין כי כולל ברכת אברהם הוא "הכולל הספרדי הטוב ביותר בירושלים" כלשונו, וכן גדולי תורה ורבנים רבים מהשכונה ומחוצה לה.

לרשות בני הקהילה עומדת הקצאה רחבת ידיים, ובימים אלו שוקדים גבאי המקום על הקמת בניין מפואר ביותר אשר יתפרס על פני כמה וכמה קומות, ויהווה מגדלור של תורה ויראה לכל תושבי האזור.

קהילת "תפארת יעקב חיים" בנו"י מצטרפת לאיגוד עמלי התורה

קהילת תפארת יעקב חיים, היא אחת הקהילות החשובות ביותר, בעיר הקודש בכלל ובשכונת נווה יעקב בפרט. הקהילה הוקמה בשבת פרשת וישב לשנת התשע"ט, ומאז כמות המשפחות של הקהילה הולכת וגדלה.

מעט לאחר הקמת הקהילה הוכנסו לביהמ"ד שני ספרי תורה ברוב פאר והדר, וכעבור תקופה קצרה גבר החשק בקרב בני הקהילה לחזק את המקום גם בימות החול וכמקום תורה. ביוזמת אחד מחשובי הקהילה נפתח כולל ערב לאברכי הקהילה, ויחד עמו נקבע מניין לתפילת ערבית בקביעות. בבין הזמנים הוקמה בקהילה ישיבת בין הזמנים והמקום שקק חיים בבני תורה השוקדים על התורה והעבודה, אברכים ובני ישיבות רבים.

כאשר החלה הקהילה להתבסס, עמדו בני הקהילה על הצורך לקיים "עשה לך רב", להעמיד רב לקהילה אשר יורה את הדר אשר ילכו בה, בחיי הכלל ובחיי הפרט. בהתייעצות עם בני הקהילה, רבני השכונה וגדולי ישראל הוחלט על מינויו של **הגאון רבי ציון חנוכה שליט"א** מראשי כולל אהבת שלום במעלה אדומים ואשר פקיע שמיה בהרבצת תורה ויראה"ש במפעלים רבים.

הקהילה אשר מונה עשרות אברכים ובתי אב ההולכים בדרך התורה והיראה, הצטרפה גם היא בעת האחרונה לקהילות איגוד עמלי התורה, וברכת כלל ראשי ובני הקהילות שלוחה לבני הקהילה עם הצטרפותם כי יזכו להמשיך לפאר ולרומם את קרן התורה בקהילתם לאוי"ט.

בחסדי שמיים: הצלחה רבה בבחירות למנהלים הקהילתיים

בס"ד ובחסדי שמיים מרובים, זכה ציבור עמלי התורה להצלחה מרובה בבחירות למנהלים הקהילתיים ברחבי העיר ירושלים.

המנהל הקהילתי אשר כידוע מהווה גוף מתווך בכל הנוגע לתקצוב העירייה לפרויקטים קהילתיים שונים, הינו נדבך חשוב בתפעול בתי כנסת וקהילות. במשך שנים רבות הועברו תקציבי עתק דרך המנהלים, אך ציבור עמלי התורה במקרים רבים לא זכה ליהנות מתקציבים אלו בשל חוסר נציגות במנהלים.

מקור התקציבים הוא כמובן מתשלומי הארנונה והמיסים של כלל תושבי העיר, ולפיכך דינו להנות את כלל הציבורים ללא הבדל, אך בפועל עד כה נבעו מחוסר הנציגות קשיים מרובים.

כעת בחסדי שמיים אחר ניהול מספר מערכות מורכבות בעיר, זכה ציבור אנ"ש לייצוג הולם ברוב שכונות מגוריו.

שכונת בית וגן למשל, אשר מאגדת בתוכה מגוון קהילות, בשנים האחרונות גדלה והתרחבה, וכיום כ 65% מהתושבים הינם מעדות המזרח, ממגוון חוגי הספרדים, דרום אמריקאים, צרפתים, ועוד.

למרות זאת, מאז הקמת המנהל לפני כשמונה שנים, נכחו עד כה נציגים בעיקר מציבורים אחרים, ושלושה נציגים בלבד מהציבור הספרדי כולו, בתפקידים שוליים. מובן כי מציאות זו השליכה על אופן ניהול ותקצוב הקהילות בהתאם.

מצב זה נוצר בין היתר היות והמינהל הוקם בתהליך מינוי, ללא כל בחירות, ולכך לא היה ייצוג שווה הולם המותאם לאופי התושבים.

בהשתדלויות של גורמים שונים הכריזה העירייה על קיום בחירות למינהל, ואברכים נמרצים מקהילות איגוד עמלי התורה ומקהילות נוספות, ובהכוונת מורנו הגרש"י זעפראני שליט"א, טכסו עצה והחליטו כי כשרה השעה והעת לתת ייצוג הולם לציבור גדול ומכובד זה, ולתקן את העוול שנעשה עד היום.

אותם אברכים גמרו אומר והחלו מיד בפעולות מעשיות נמרצות. בשלב ראשון גובשו כלל גבאי הקהילות בשכונה לדון בפרטים. מיד לאחר מכן גובשה משלחת אברכים אשר עברו אצל כלל רבני השכונה ופרסו לפניהם את הדברים.

כאשר ראו הרבנים שליט"א שנובע הדבר מתוך מטרה אמיתית להגדיל את כוח התורה והקדושה בשכונה, הצרפו כולם יחד וחתמו על מכתב משותף הקורא לכל תושבי השכונה לתמוך ברשימת מתמודדים שלוחי דרבנן אשר יפעלו על דעת רבותינו שליט"א לקראת הבחירות למנהל.

בשלב זה טענו מספר רבנים כי ניתן לפעול בצורה כזו בה יגיעו כלל הציבורים להסכמות לגבי רשימת הנציגים וכך ייחסך תהליך הבחירות. ההחלטה הייתה רווית אמוציות והקושי בכך היה גדול, ובעקבות רצונם של רבני השכונה, ובפרט הג"ר ניסים הררי שליט"א לתקן את העוול שנמשך בשנים האחרונות, זימנו הרבנים את הנציגים המקצועיים בכדי להבין את שיטת הבחירות, את החלוקה לנבחרי ציבור ועובדי המנהל, ראשי אגפים, רכזים, וכו'.

בישיבות שהתנהלו עלו והוצגו הדעות השונות לביטוי חלקו היחסי של הציבור הספרדי בשכונה בקיום בחירות בלבד, והושם דגש על ציון מס' דוגמאות עד כה, בהן נגרמו נזקים גדולים מצד המנהל הקהילתי לציבור הספרדי בשכונה. ומאידך, נבחן בכובד ראש ההליכה לתהליך שלום מוסכם בין כלל הצדדים.

ואכן לאורך התקופה שקדמה לבחירות המשיכו להתנהל פגישות רבות בעניין זה, כאשר השתתפו במו"מ מורינו הגאון הגדול **רבי שלמה ידידיה זעפראני** שליט"א, הגאון הגדול **רבי עזריאל אויערבאך** שליט"א, הגאון **רבי אברהם דיין** שליט"א, הגאון **אברהם נפתלי ויג** שליט"א, הגאון **רבי דניאל בהר** שליט"א ועוד.

לאחר מס' פגישות בנושא, והסכמות שונות בעניין, יזם מורנו הגרש"י זעפראני שליט"א פגישה בין כלל הרבנים הספרדים בשכונה, ואכן התקיים כינוס באולם 'תפארת שרגא' בהשתתפות רבני השכונה, כאשר הועלה שם מחדש כלל האפשרויות.

אמנם, כינוס זה הסתיים בהחלטה כמעט סופית שלא לעשות רשימה משותפת בגלל ההבנה שכמעט ואין אפשרות לוודא בצורה ברורה שההסכם אכן יתקיים.

בשלב זה ההכנות לבחירות העלו שלב, ומכתב הרבנים הספרדים צבר תאוצה, המכתב היה דרמטי במיוחד לאור כך - שכלל הרבנים והקהילות התכנסו לראשונה תחת קורת גג אחת כולל הרבנים והקהילות הדרום אמריקאים והצרפתים, ובכך הסיכוי הטוב שיהיה ייצוג גדול לציבור הספרדי בשכונה.

על אתר הוקמו מטות מסודרים ליציאה לדרך, הועלו תוכניות כתובות ומסודרות לסיוע בהצלחת מערך הבחירות, רושתו שלוש מטות טלפונים, בוצעה חלוקה מדוקדקת של כלל תושבי השכונה וגויסו עובדים מקצועיים לטובת העניין.

אמנם במשך הפעילות כולה מורנו שליט"א באהבתו הנודעת לשלום – לא אמר נואש, וניסה לבחון שוב ושוב כיצד ניתן לעשות שלום אמיתי בין כולם, וזאת תוך עמידה תקיפה על זכויות הציבור הספרדי בשכונה, המגיעות לו בדין. במסגרת זו ובפעילות נמרצת של מורנו הרב שליט"א בעיקר יחד עם ראשי קהילת חניכי הישיבות בית וגן-קרית היובל, נעשו מאמצים מרובים למען השלום.

חמישה ימים קודם הבחירות (ואפשר שדווקא לאור הפעילות הנמרצת והנחושה) הושגה ב"ה פריצת דרך ונמצא מתווה שוויוני בין הציבורים בשכונה, אשר יאפשר לשמור על זכויות כולם ולמנוע אפשרות בה ההתחייבויות לא תמומשנה. על פי המתווה הוחלט כי יו"ר המנהל יהיה מהציבור הספרדי, ותפקיד המנכ"ל יישאר כפי שהיה לפני כן מטעם הציבור הליטאי, ושאר הנציגים יחולקו מחצה על מחצה בניסוח המכונה "מינהל פריטטי". הצדדים ישבו לסיכומים הסופיים והתארגנו לכינוס מרכזי של כלל רבני השכונה מכל החוגים, ע"מ לקבל ולהסכים עם המתווה שהושג.

הכנס המרכזי נערך ביום חמישי בערב בבית הכנסת החיד"א-עיני, בראשות זקן רבני השכונה הגאון רבי ניסים הררי שליט"א, בהשתתפות הגאונים הגדולים, **הרב ניסים הררי, הרב עזריאל אויערבך, מורנו הרב שלמה זעפראני, הרב יחזקאל סיטון, הרב מיכאל טולידאנו, הרב אברהם אוחנה, הרב אברהם דיין, הרב דניאל בהר, הרב ניסים דרעי, הרב ישעיה ארוואס, הרב מאיר כהן, הרב יחיאל תורג'מן, הרב איתן דייקן, הרב אליהו ווהנון, הרב ישראל כהן** השתתף בשליחות **הרב יצחק זר** ששהה בבידוד ולכן נבצר ממנו להגיע, **הרב ברוך נויבירט**, **הרב שמואל חיות** ועוד רבנים שליט"א, כאשר חלקם נמנע מלהגיע בעקבות הקורונה אך הביעו את תמיכתם בכינוס הנפלא.

בכנס דיברו הרבנים על חשיבות השלום, והוצגו עיקרי הדברים שסוכמו בין הרבנים. לאחר מכן נשארו הרבנים הספרדים לבדם לדון בקבלת ההסכם באופן סופי, וכן דנו ברשימת המועמדים המוסכמים על כולם וכן במועמד שיהיה היו"ר של המינהל הקהילתי. ההחלטות כולם נכתבו אח"כ בהסכם שנחתם ע"י הרבנים וכלל הנציגים.

בסוף הכנס יצאה הקריאה לשאר המועמדים להסיר את עצמם מהרשימה, לשלבם בפעילות המינהל כחברים נוספים, ובהמשך אף ברוטציה, ובכך למנוע לגמרי את קיום הבחירות, ואכן בס"ד ומתוך קידוש ש"ש גדול, כל המועמדים הנוספים, ללא יוצא מן הכלל, הסירו ברצון ובשמחה את המועמדות שלהם תוך מתן מענה לכלל המועמדים

בפעילות המינהל הקהילתי ובועדות השונות, כך שכל תושבי השכונה הרגישו מיוצגים בכבוד במינהל הקהילתי.

במקביל הוציאו הרבנים מכתב בו נקראו כולם לכבד את השלום שהושג, כאשר על המכתב חתמו כל הרבנים בשכונה, כמו"כ נערך כינוס מיוחד של כלל הרבנים והגבאים של הקהילות יוצאי צרפת בשכונה ביוזמתו של הגאון **רבי דניאל בהר** שליט"א בו הוסבר והוצג ההסכם, כאשר ייצג אותם נציג מטעמם במינהל הקהילתי וכמובן כולם הסכימו בשמחה למתווה המוצע.

דבר ההסכם אשר פורסם, התקבל בשמחה רבה על כלל האוכלוסייה בשכונה ואף מחוצה לה, גם פקידי העירייה קבלו בתדהמה את ביטול הבחירות שנעשה בהצלחה גדולה וייצוג הגון לכלל התושבים, שלא היה מושג ע"י הליכה לבחירות, והדבר גרם לקידוש ש"ש גדול.

הנציגים הנבחרים הינם, יו"ר ר' **שלמה פרוור** הי"ו, ר' **נתן ענתבי** הי"ו נציג קהילות יוצאי דרום אמריקה ועוד מס' קהילות, ר' **יהודה אזרד** הי"ו, ר' **דניאל אסייג** הי"ו נציג הצרפתים, נציג נוסף שנבחר ע"י הג"ר עזריאל אויערבך שליט"א, כמועמד נייטרלי, ר' **יצחק שילוני** הי"ו אשר מייצג גם את ציבור 'בני תורה', מתוך סה"כ תשעה נציגים במינהל הקהילתי.

בימים אלו מסתיים שיבוץ הועדות במינהל הקהילתי בצורה מוסכמת מתוך אהבה ואחווה ע"י היו"ר ר' שלמה פרוור הי"ו, וכבר מתחילים בעבודת המינהל למען כלל תושבי השכונה. בנוסף נקבעה ועדת רבנים שתורכב מארבעה רבנים שתפקח על פעילות המינהל ותכריע בכל מקרה של ספק בין הנציגים.

בשכונת פסגת זאב התאגדו גם כלל קהילות הספרדים בשכונה. גורמים מסוימים בשכונה לא ראו את התאגדות הציבור הספרדי בעין יפה, ופעלו במישורים שונים כדי להצר את רגליהם ולפגוע בתהליכים המבורכים.

עם זאת, פעילי הציבור אשר קדשו את המערכה לטובת הציבור הספרדי, ובכללם ראשי קהילת בני הישיבות בפסגת זאב – לא שתו לבם לכך, ובעידודם של רבותינו שליט"א וכן בעידוד כלל תושבי השכונה מהציבור החרדי ומחוצה לו, המשיכו לפעול במרץ למען ניהול מערכת הבחירות כדבעי.

בחסדי שמיים בסופו של דבר זכו ציבור עמלי התורה להכניס חמישה נציגים יראי שמים הנשמעים לדעת הרבנים וגדולי התורה, ומונו לכל התיקים הרלוונטיים והמשמעותיים שחפצו בהם מלכתחילה. ליו"ר המינהל התמנה **מר אבישי מזרחי** הי"ו, ליו"ר ועדת הכספים **מר הרצל מנחם** הי"ו, אשר שניהם מוקירים מאוד את ציבור עמלי התורה ומוערכים מאוד על פעילותם הציבורית הענפה. כמו כן מונו נציגים מקרב בני התורה, **הרב אליהו בן נעים** כמחזיק תיק כוח אדם, ו**הרב דוד אמיניאן** כמחזיק תיק תרבות תורנית.

במינהל קהילתי אשכולות החולש על שכונות שמואל הנביא, מעלות דפנה וכו', זכו ציבור עמלי התורה להצלחה גדולה גם כן, והכניסו שני נציגים מטעם ציבור אנ"ש, וכן סוכם על רוטציה בתפקיד היו"ר.

בנוסף נערכו שינויים במנהלים במקומות נוספים וב"ה זכו ציבור עמלי התורה להצלחה גדולה, כשהתקווה היא כי קהילות הספרדים בכלל והאברכים בפרט תיתרמנה ותסתייענה

בזכויות המגיעות להן על פי החוק, ובתקציבים אשר יאפשרו מגוון פעילויות לפיתוח והגדלת הקהילות לכבודה של תורה.

לאורך תקופה זו הוכח כי הדרך לשלום אינה כרוכה בוויתור מוקדם ושלא כדין או בריחה מכל מערכה שהיא, אלא עוברת דווקא בהכרת הזכויות המגיעות לכל הצדדים, בעמידה על הזכויות ובמציאת דרך הפשרה אשר תוסכם על כל הצדדים ותאפשר מילוי משותף של צרכי כולם גם יחד.

התרחבות נוספת למחלקה המשפטית שע"י עמלי התורה

ב"ה המחלקה המשפטית של איגוד עמלי התורה אשר סייעה עד כה לאברכים רבים מאוד, זוכה להתרחבות נוספת, ומעתה ניתן יהיה לברר מגוון נושאים ותחומים הקשורים בתחומי ראיית חשבון כמובא להלן.

עד כה בצוות המחלקה המשפטית נמנו עורכי הדין המומחים אשר העניקו ייעוץ במגוון נושאים, עו"ד **שלמה אשכנזי** המומחה לתחומי נדל"ן ועסקאות מקרקעין (יד שניה, קבלן, קבוצות רכישה), מיסוי מקרקעין, ארנונה וכו', וכן מייצג ומייעץ באופן שוטף לבתי כנסת בירושלים ומחוצה לה, מתמחה בדיני עמותות, הקמת עמותות וכן בהקצאות ועוד.

לצדו פעל גם **עו"ד שלמה צמח**, מומחה גם הוא לתחומי נדל"ן, רכש דירות, עריכת חוזים ופינוי מושכר, וכן סיוע בחדלות פרעון ופשיטות רגל ועוד.

עורכי הדין הגישו סיוע לאברכים רבים מאוד, סיוע וייעוץ ראשוני חינם, ובמידת הצורך – ייצוג או ליווי מלא במחירים מתחשבים מאוד.

בשבועות האחרונים הצטרפה לצוות המחלקה המשפטית גם **גב' ר. בצון** – מנהלת משרד רו"ח ובעלת ניסיון רב, אשר תגיש אי"ה ייעוץ וסיוע לציבור עמלי התורה בתחומים רבים נוספים.

מעתה ניתן לפנות למחלקה המשפטית גם בתחומים; החזרי מס, מס הכנסה שלילי, בדיקת תלושי משכורת, זכויות העובד והמעסיק, פתיחת עוסק פטור/מורשה, דיווח לרשויות מס, הנפקת קבלות וחשבוניות, הגשת דו"חות שנתיים, הצהרת הון, רישום, הקמה וניהול עמותות ועוד.

ייעוץ ראשוני יינתן לציבור עמלי התורה ללא תשלום, ובמידת הצורך בליווי המשכי ייהנו האברכים ונשותיהם ממחירים מוזלים ומתחשבים.

ראוי לציין כי אנשים רבים סבורים שמס הכנסה קשור רק לחובות, ולא מודעים כי לעתים יש להם גם זכויות, ומשפחות רבות ראויות להחזרי מס שונים, כגון נקודות זיכוי הנקבעות על פי מספר ילדים (בייחוד ילדים שנולדו בסוף שנת המס האזרחית), הורים לילדים עם לקות למידה או נכות, נשים שסיימו לימודי מקצוע ועוד. החזרי המס עשויים להגיע לסכומים משמעותיים, של אלפי שקלים למשפחה ויותר.

במקרה ראשון שכבר זכה לסיוע מצד רו"ח בצון, אשת אברך אשר פנתה לפני זמן מה, ואחר בדיקה יסודית התברר כי לא נלקחו לה בחשבון נקודות זיכוי כל השנה בגין תינוק חדש שנולד באותה שנה, וכן לא קוזזו סכומי הקבלות על תרומות שתרמה במהלך השנה.

בקשות להחזרי מס ניתן להגיש עד 6 שנים לאחור, ובמקרים בהם ישנו ספק בנוגע לזכויות – כדי לפנות לאיש מקצוע ולברר זאת. אמנם, פנייה לאיש מקצוע כרוכה בעלויות, אך כעת אברכי קהילות עמלי התורה יוכלו ליהנות מייעוץ ראשוני חינמי כאמור, וכך לבחון האם יתכן שישנם סכומים גדולים המגיעים להם והם אינם מודעים לכך.

במקרה נוסף התברר כי אברך החי בצמצום רב עקב הכנסה נמוכה של רעייתו, זכאי למס הכנסה שלילי כהשלמת הכנסה, על פי נתוני משפחתו, גובה ההכנסות ומספר ילדיו. בקשות למס הכנסה שלילי על שנת 2020 ניתן להגיש עד לתאריך 30.11.2021 ומי שמסתפק האם הוא זכאי לכך מומלץ לבדוק זאת, יש לזכור כי אין אלו "תרומות" מ"נדיבים" אלא כספים שמגיעים לכם כחוק!

נושא נוסף וחשוב ביותר, נוגע לניהול ורישום עמותות. קהילות רבות, כולל קהילות מקרב ציבור אנ"ש, מנהלות קופה אך לא מנהלות עמותה מסודרת מחוסר ידע. ברם, ניהול עמותה מקנה הטבות רבות מאוד, וניהול תקין של שנתיים מאפשר הכנסת סעיף 46 ומהווה דרבון משמעותי לבעלי עסקים לתרום לעמותה, היות והתרומה מזכה אותם בהחזרי מס.

בנוסף, על פי חוזר של משרד הפנים, קהילות תוכלנה להגיש בקשה להקצאה רק בהצגת אישור ניהול תקין של שנתיים, כך שרצוי מאוד לכל קהילה לפתוח עמותה ולנהלה באופן ראוי בליווי רו"ח צמוד. ראשי קהילות אשר טרם עשו זאת, נקראים לפנות בהקדם למחלקה המשפטית לצורך בדיקה חינמית של מצבן החוקי והאפשרויות העומדות לפניהן.

בני קהילות עמלי התורה יכולים לפנות לייעוץ ללא תשלום לחברי המחלקה המשפטית של עמלי התורה על פי הפרטים הבאים;

- **עו"ד שלמה אשכנזי** - טלפון: 02-6744467 מייל: a7644476@gmail.com
- **עו"ד שלמה צמח** - טלפון: 02-5790-920 מייל: office@lawyersz.co.il
- **רו"ח גב' ר. בצון** - טלפון: 054-849-6652 מייל: rbatson652@gmail.com

עמלי התורה בפרויקט חדש: "הכוונה בדיור לבני תורה"

ב"ה זוכים אנו לראות בתנופת התפתחות והיבנות עצמאית של ציבור האברכים בכל רחבי הארץ כפי שהובא כאן בהרחבה. ברם, בעקבות הקשרים שנוצרו בין גבאי עמלי התורה לבין ראשי קהילות בערים רבות בארץ ובייחוד ערי הפריפריה, התברר כי ישנה בעיה בתחום ההכוונה בדיור.

אברכים צעירים רבים (בד"כ אחרי תקופת מה של שכירות בסמיכות להורים) מעוניינים לרכוש דירות בפריפריה, אך בכל הנוגע לקיומן של קהילות ברחבי הארץ אין כל מידע מסודר המציג זאת. במקרים מסוימים אברכים הבינו רק אחרי תקופה קצרה של שהות בדירתם החדשה, כי רכשו למעשה דירה בצד הפחות מוצלח של העיר, בריחוק מהקהילות והמוסדות וכו'.

לפיכך הוחלט בקרב גבאי עמלי התורה לצאת עם מיזם חדש; **הכוונה בדיור לבני תורה.**

במסגרת הפרויקט נוצר קשר הדוק עם ראשי קהילות ברוב ערי הפריפריה במקומות בהן יש קהילות אברכים מפוארות וראויות, ומלבד עצם הסיוע במידע ובדרבון לפעול למען ציבור האברכים במקומם שלהם – יכוונו גם אברכים המתעניינים ברכישת דירה בערים הללו, לאנשים הרלוונטיים בכל עיר ועיר, שיוכלו לתת להם את המידע המלא על קהילות האברכים, המוסדות ופתרונות התעסוקה בעיר.

החל מלוח כסליו, קם מדור חדש בלוח הקהילות – "**צפונה ונגבה**", ובו תובא בקביעות טבלת אנשי הקשר בכל קהילות האברכים בארץ, וכן מדי חודש ייערך סיקור קצר על קהילה אחת מקהילות האברכים.

איגוד עמלי התורה מצדו ימשיך לנקוט בפעולות רבות למען הקמת קהילות, איגודים ומיזמים בכל רחבי הארץ, ואברכים מכל עיר ועיר החפצים לשאת מעט בעול הציבור ועתיד ילדינו, יכולים ליצור קשר עם גבאי עמלי התורה.

התעוררות בכל רחבי הארץ לפעילות למען ציבור עמלי התורה

מה גדולה ההתרגשות והשמחה לחזות בהתעוררות העצומה של קהילות אברכים רבות מאוד בכל רחבי הארץ, להתאגדות ולפעילות ממוסדת ומשותפת למען כבוד התורה ועמליה.

אחר שנים רבות בהן ציבור האברכים במקומות רבים בארץ התקשה להתרומם ולהיבנות משלל סיבות, ב"ה זוכים אנו לראות התעוררות רבתי וחסרת תקדים, כאשר אברכים שהתורה היא לחם חוקם מתעוררים יחד בבחי' "אז נדברו יראי ה'" וקמים לפעול למען היבנות ציבור עמלי התורה, והגדלת כוח התורה ביתר שאת.

התעוררות זו נובעת מתנופת עשייה ופריחה בקרב ציבור האברכים, אשר מקורה במספר גורמים.

אחד המשמעותיים שבהם הוא ודאי **פעילות איגוד עמלי התורה** ומהפכת המוסדות המתרחשת מזה מספר שנים בירושלים, אשר שמעה הולך ונפוץ על פני כל הארץ. לכך מצטרפת החוברת האנונימית הנפלאה "**אריות קשורים בחוט**" אשר עוררה סערה רבתי עם צאתה בתחילת חורף תש"פ (וכעת יצאה במהדורה שניה כמסוקר במדור "עט האסיף" לקמן). אליה חברו בהמשך מספר **מאמרי הסברה** שהופצו בקרב קהילות האברכים ברחבי הארץ על ידי איגוד עמלי התורה, אך מעל הכל – **ההתעוררות העצומה מצד ציבור האברכים עצמם**,

כאשר אברכים רבים הבינו כי כשרה העת והשעה להיבנות עצמאית בת קיימא, ברמה הגבוהה והאיכותית ביותר.

במסגרת זו הוקמו והתארגנו איגודים וקהילות אברכים בתנופת התפתחות והיבנות בכל רחבי הארץ, וכתב העת בהתאסף יוצא בסיקור מיוחד אחר ההתפתחויות האחרונות.

טבריה: ערב מגבית למען ביסוס קהילת האברכים בפוריה

העיר טבריה זוכה בשנים האחרונות כידוע לתנופת התחדשות ובנייה, בעיקר בחלקה העליון – שכונת פוריה, ובמסגרת זו זוכה גם להיטהר ולהתקדש בקהילות אברכים מפוארות מכלל הציבורים אשר מתגבשות וצוברות תאוצה מיום ליום.

ביום ב' כ"ח כסלו התקיים כינוס גיבוש לקהילת האברכים בשכונה, אשר בו נפתחה מגבית נרחבת למען הצלחת הקהילה. לכינוס הוזמנו רבני שכונת פוריה, **הגאון רבי ארז גול** שליט"א – רב הקהילה וראש בית ההוראה, **הגאון רבי מרדכי כהן** שליט"א, **הגאון רבי יקותיאל אוהב ציון** שליט"א, **הגאון רבי אשר ברסלויער** שליט"א ועוד.

האירוע נערך ברוב פאר והדר בתפאורה מרשימה כיאה לכבודה של תורה, והשתתפו בו אברכי הקהילה וחבריה, אשר הסבו לשולחנות ערוכים והאזינו ברוב קשב לדברי תורתם של הרבנים שליט"א.

רגעי השיא של האירוע היו עם כניסתו של **מורנו הגאון הגדול רבי שלמה ידידיה זעפראני שליט"א**, כאשר האירוע כולו נערך בהתאם ליום המסע המתוכנן ברחבי קהילות האברכים בצפון הארץ. מורנו שליט"א שיבח בדבריו את יוזמי הכינוס ואת גבאי הקהילה, והביע את התפעלותו מציבור האברכים האיכותי המתגבש בשכונה, אשר ניכר כי עוד עתיד גדול מלפניו.

בהמשך נשא דברים נציג איגוד עמלי התורה בירושלים, והציג את האתגרים העומדים בפני פיתוחה של קהילת האברכים, את הפעילות הנדרשת מצד גבאי וראשי הקהילה וכן את הסיוע שיינתן אי"ה על ידי איגוד עמלי התורה בירושלים ככל שיידרש.

בסיום האירוע הוכרז ברוב עם על פתיחת המגבית, כאשר מורנו שליט"א פתח את המגבית והרים תרומה נכבדת למענה, ולאחריו נרתמו כל משתתפי הכנס בסכומים מכובדים ונפלאים. משתתפי הכנס קבלו פולדר מהודר ובו פרוספקט ומידע מפורט על פעילויות התורה והחסד בקהילה, ועל הצורך הגדול בהרחבת ופיתוח הקהילה ביתר שאת.

הכינוס גרר אחריו הדים רבים, ולאחריו החלו האברכים להתגבש ולדון בצורך הבוער לתת מענה ראוי לחינוך הילדים בעיר. בעקבות כך הוחלט להקים תלמוד תורה לבני אברכים בנשיאות מורנו הגרש"י זעפראני שליט"א, ובניהולו הרוחני של הגאון **רבי רחמים זיאת** שליט"א.

ב"ה נעשו הצעדים הנדרשים לשם כך, וכיום כבר נסגר רישום של כמעט חמישים תלמידים בני אברכים מהעידית שבעידית. הנהלת הת"ת שוקדת בימים אלו על גיבוש צוות מלמדים איכותי ביותר, ורכישת הציוד הנדרש ברמה הגבוהה ביותר, לטובת תלמידי הת"ת המתעתד להיפתח בשנה"ל תשפ"ב אי"ה. הנהלת הת"ת אשר לא חוסכת במאמצים, עלתה פעמים רבות בכדי להיוועץ במורנו שליט"א, וכן אתו למעונו של הגאון **רבי בן ציון בקשי** שליט"א – אשר כבר התווה דרך הצלחה בניהול הת"ת המעולה "תורת אמך", וסייע להם בעצה ותושיה מול האתגרים העומדים בפניהם.

ברכתנו שלוחה לבני העיר כולה כי יזכו להמשיך ולטהר את עיר הקודש טבריה בתוספת קדושה ויראה, בבתי מדרש מפוארים ובמוסדות תורה וחסד אשר יאירו באור יקרות.

עפולה: כנס חיזוק לקהילת 'בני תורה' ופתיחת הרישום לת"ת לבני אברכים

בעיר הצפונית עפולה שוכנת קהילת אברכים צעירה ומתפתחת, ובה למעלה ממאתיים משפחות בני תורה איכותיים כי"ר. הקהילה הוקמה וגובשה על ידי הרב **אלירם דדון** הי"ו והגאון רבי **יצחק עמרני** שליט"א מכהן כרב הקהילה.

בליל יום ג' נר ה' דחנוכה נערך כינוס מיוחד בקהילה, אשר בסיועו של הרב **דוד חדד** ר"כ נר דוד הותאם ליום מסע מורנו הגאון הגדול רבי שלמה ידידיה זפראני שליט"א בערי הצפון. מטרת הכינוס הייתה לגבש ולחזק את בני הקהילה, וכן להכריז על פתיחת הרישום לת"ת לבני אברכים שייפתח אי"ה בשנה"ל תשפ"ב בעיר.

בכינוס נשא מורנו שליט"א דברים נלהבים על הארת חשכת יוון ומלחמת בית חשמונאי, וקישר זאת לצורך השעה להקים ולהפריח את מוסדות וקהילות האברכים בכל רחבי הארץ. בנוסף, נשא דברים גם שם נציג עמלי התורה ירושלים, אשר מלווים את הקהילה ותומכים בכל המתאפשר.

חריש: הקמת 'איגוד עמלי התורה חריש'

אחת מבשורות הדיור המשמעותיות עבור הציבור החרדי היא ללא ספק העיר חריש. העיר ההולכת ונבנית מתאכלסת במשפחות אברכים רבות מכלל הציבורים. במהלך ההתיישבות, הוקמו בה גם קהילות אברכים מפוארות ביותר, כאשר כל קהילה מתבססת מיום ליום הן מצד כמות האברכים והחברים, והן מן הצד הפרקטי בהקמת בתי מדרש ובשלל פעילויות תורה וחסד.

בתקופה האחרונה, בהמשך לגל ההתעוררות הגדול בכל רחבי הארץ לגיבוש ואיחוד ציבור אנ"ש, קמו מספר אברכים נמרצים והחליטו להקים את "איגוד עמלי התורה – חריש", בנשיאות **מורנו הגאון הגדול רבי שלמה ידידיה זעפראני** שליט"א ובדרבון וסיוע איגוד עמלי התורה בירושלים.

באור לכ"ט כסליו - נר ה' דחנוכה, התקיים מעמד רב רושם בעיר חריש ת"ו, בו הונחה אבן הפינה והוכרז על הקמת האיגוד. בכינוס הוצבו תוכניות ראשוניות לפעילות משותפת בין כלל הקהילות. הוסכם בבירור בין כל ראשי הקהילות כי במקרה כזה – השלם גדול מסך חלקיו, וכי התאגדות הקהילות תתן משנה כוח ועוצמה הן בתוך הקהילות עצמן בסיוען זו לזו, והן בייצוג מול הרשויות ובמענה לצרכי הקהילות. במעמד רב הרושם השתתפו כ-50 אברכים נציגי הקהילות ברחבי העיר, כאשר אברכים רבים נוספים שחפצו להשתתף נמנעו מכך בשל מגבלות משרד הבריאות.

מורנו שליט"א אשר התקבל בשירת ימים על ימי מלך אדירה, כובד לשאת את המשא המרכזי בו דיבר על מסירות הנפש של בית חשמונאי, ואת מסירות הנפש הנצרכת מאברכים ע"מ לגדול בתורה. עוד הוסיף מורנו בדבר חשיבות ההקפדה על החינוך הטהור לתשב"ר. מורנו הרב הוסיף ושיבח את גבאי האיגוד בחריש ובראשם **הרב שלמה יפרח** על יוזמתם לאגד את כלל קהילות האברכים בעיר, ואיחל כי הקהילות כולן תזכינה לשפע הצלחה, פריחה ושגשוג.

בימים אלו עמלים אברכים מבני הקהילה לקראת פתיחת תלמוד תורה לבני אברכים בעיר. ובמסגרת זו לפני מספר שבועות עלו מספר אברכים למעונו של מורנו שליט"א בירושלים, להתייעצות ארוכה על כלל הפרטים הנוגעים לכך. כמו"כ נועצו האברכים עם **הגאון רבי דוד אברהם שליט"א** ראש ישיבות "דעת אליהו" ו"בניין אב" העומד בראשות תלמודי התורה "**חניכי הישיבות – מוסדי עולם**" בירושלים, אשר פקיע שמם בכל הארץ כתלמוד התורה האיכותיים והמצליחים ביותר בעיר הקודש בכל המובנים.

בית שמש: הקמת 'איגוד בני התורה בית שמש'

שמש צדקה ומרפא האירה באור יקרות את העיר בית שמש, באור לכ"ג כסלו, עם קיומו של כינוס היסוד ל"איגוד בני התורה – בית שמש", בנשיאות מורנו הגאון הגדול **רבי שלמה ידידיה זעפראני** שליט"א, ובתמיכתם הנלהבת של רבני העיר הגאון הגדול **רבי אלחנן פרץ** שליט"א והגאון הגדול **רבי יצחק שרבאני** שליט"א אשר שלחו מכתבי ברכה נרגשים שהוקראו במעמד.

בכינוס אשר נערך בפאר והדר, נכחו כחמישה עשר ראשי הקהילות הגדולות והחשובות בבית שמש כולה, אשר התקבצו יחד ביוזמתו של **הרב שמואל ויצמן** – ממייסדי קהילת "מנין אברכים" רמה ג', ליצירת גוף מאוחד ומלוכד אשר יתרום במישורים רבים.

הכינוס נפתח בדברי ברכה מאת מורנו שליט"א אשר חיזק את היוזמה הברוכה והביע את פליאתו על ההתעוררות העצומה שכולם עדים לה מצד ציבור האברכים בכל רחבי הארץ להתגבש ולהיבנות יחדיו כדי להגדיל ולהעצים את כוח התורה והיראה.

לאחר מכן נשא דברים נציג איגוד עמלי התורה בירושלים, אשר תאר כיצד בירושלים החל עמלי התורה את דרכו בכמה קהילות בודדות ומעוטות יכולת, וב"ה זכינו לתנופה עצומה מאין כמותה ועשייה מבורכת בכל הארץ למען כבוד התורה ותפארתה, וא"כ כשרואים כבר בהתחלה חמישה עשר קהילות אברכים מרחבי העיר אשר נתקבצו יחד – אין ספק שיצליח ה' וימלא חפץ לבם הטהור לפעול ביתר שאת למען ציבור האברכים.

בהמשך דיברו גם נציגי הציבור, ח"כ הרב מיכאל מלכיאלי אשר הוזמן לכינוס וכן נציגי ציבור האברכים בבית שמש הרב יצחק אלמליח והרב ישראל רמתי. נציגי הציבור הביעו את כוונתם לעמול ולהתאמץ רבות למען צרכי קהילות האברכים, וציינו כי גיבוש כזה מוסיף כוח אדיר ליכולותיהם בתחום הסיוע לאברכים, כאשר הם מגיעים כמייצגים של ציבור גדול ויכולים מכוח זה להגיע להישגים משמעותיים יותר.

בסיום הערב נערך פאנל בין ראשי הקהילות בו הועלו וסוכמו צרכי הקהילות העכשוויים והעתידיים, כאשר הדברים נכתבים ומתועדים לצורך המשך פעילות ומעקב. גבאי איגוד עמלי התורה בירושלים אשר השתתפו ג"כ בפאנל, הוסיפו וציינו כי המלאכה רבה היא, וכי ראשי הקהילות נקראים לנצל את הכינוס לתנופת עשייה והתרוממות משמעותית עבור הקהילות כולן כדי שאכן תצמח תועלת ממשית בטווח הקרוב והרחוק, מהכינוס הנפלא. לסיום ציינו גבאי עמלי התורה כי ישמחו לסייע לאיגוד בני התורה בית שמש בכל המתאפשר, כפי שישמחו לסייע ולעזור לכל גוף, איגוד, ארגון ומוסד אשר קם כדי לפעול בקרב ציבור האברכים לרומם ולהאדיר כבוד שמיים.

ותלמוד תורה כנגד כולם

בטרם נדמו הדי הכינוס רב הרושם, וכבר התבשרו אברכי העיר כי בשנת הלימודים הבעל"ט ייפתח **תלמוד תורה לבני אברכים** ברמה ד' בבית שמש, בנשיאות מורנו הגאון הגדול רבי שלמה זעפראני שליט"א וע"ש אביו הגאון **רבי יצחק זעפראני** זצוק"ל. בימים אלו הרישום לת"ת בעיצומו, וב"ה ההיענות גדולה עד מאוד, כאשר מושם דגש על קבלת בני אברכים ישיבתיים ואיכותיים מהשורה הראשונה. במקביל הנהלת הת"ת עמלה אחר לקיטת אנשי חינוך מהמעלה הראשונה אשר ינווטו את הת"ת ותלמידיו בדרך העולה בית ה'.

בנוסף החל לראות אור הירחון "המזרח", המביא מדברי תורתם של רבני העיר שליט"א ואברכי ובני הקהילות בעיר, ולצידם סיקורים על הנעשה בקהילות – כאשר בכל חודש מושם דגש על קהילה אחת מקהילות העיר. מדור מיוחד מוקדש לבני הישיבות ומכיל חידות נושאות פרסים לחידודי ולעיוני, ובסוף העלון אף קיים מדור לילדי הקהילות.

פעילות האיגוד החלה לשאת פירות משמעותיים כבר בתחילת דרכה, כאשר בחודשים שבט-אדר בפרויקט מיוחד ובתמיכת אגף מורשת המזרח בעירייה, ניתן מענק של חמשת אלפי שקלים לכל ישיבה מהישיבות הקטנות בעיר, לצורך יצירת מבצעי דרבון וחיזוק

ביתר שאת אחר תקופת הסגרים והבידודים. בנוסף עורך איגוד בני התורה חלוקות חסד ומסייע במגוון דרכים ואופנים לגנים.

ברכת איגוד עמלי התורה שלוחה לציבור האברכים בבית שמש, שיזכו להמשיך בפעילותם הענפה ולהתאחד יחדיו בבחי' "ולאחיו יאמר חזק" ויחד יזכו לגדל ולהאדיר את כבוד התורה וכבוד שמיים בשפע ברכה והצלחה.

כתב העת בהתאסף מכפיל את תפוצתו וזוכה לשבחים רבים

תגובות נלהבות עד מאוד הגיעו למערכת עמלי התורה, עם צאתו לאור של כתב העת "בהתאסף" גיליון ט"ז במתכונתו המשודרגת.

אחר עבודה מאומצת ביותר, ב"ה הפך כתב העת בהתאסף לאחד מכתבי העת התורניים המובילים בציבור החרדי, זאת תודות למאמציהם של ציבור האברכים אשר נרתמו למען עריכת הקובץ ברוב פאר והדר.

בהמשך לשדרוג המשמעותי שעבר כתב העת בהתאסף בגיליון ט"ו – חודש תשרי תשפ"א, המשיך כתב העת במגמת שדרוג גם בגילון ט"ז בכמה מישורים;

ראשית, כתב העת הוסיף לגדול בתוכן ובמדורים ומונה למעלה משלוש מאות עמודים, וכן הוגדל פיזית לפורמט 'בי חמש' כדי להקל על הלומדים לעיין בו.

בנוסף, החל מגיליון כסלו ואילך הגיליונות יהיו "גיליונות נושא", וכל גיליון יעסוק בענייני דיומא לצד עניין הלכתי נוסף על פי הביקוש מציבור רבני ואברכי הקהילות. גיליון ט"ז – כסלו תשפ"א עסק בענייני חנוכה ותרו"מ, וגיליון י"ז הנוכחי עוסק בענייני פסח והלכות צדקה.

תפוצת כתב העת גדלה אף היא וכעת עומדת תפוצתו על כ-1000 עותקים כי"ר, אשר מופצים ברוב ככל בתי המדרש החשובים בירושלים, ובמאות בתי מדרש מרכזיים בכל רחבי הארץ. בנוסף נשלח כתב העת לבתיהם של רוב גדולי התורה וראשי הישיבות החשובים, ולרוב הישיבות הגדולות בארץ.

בכוונתנו להגדיל את התפוצה עוד ועוד בהתאם לחסויות ולתרומות שתושגנה, עד למענה מלא לביקוש העצום לקובץ, ומי שיש היכולת בידו לבוא ולסייע בתרומה, בתמיכה ו/או במתן חסות לקובץ (אפשר בתמורה לפרסום בסופו) תבוא עליו הברכה מאת ה'.

בהזדמנות זו נודה **לבית ההוצאה לאור "טקסט רץ"** ששמם נודע בהוצאת מאות ספרי קודש לראשי ישיבות, גדולי תורה ותלמידי חכמים רבים מאוד, על אשר משקיעים משאבים מרובים מאוד במתנת חינם בכל פעילות עמלי התורה לאורך כל הדרך, ובכלל זאת בהפקה מרהיבת העין של כתב העת בהתאסף בעימוד בהיר ומאיר עיניים ובכריכה ועיצוב ברמה הגבוהה ביותר בשוק. נוסף על תמיכתם בפעילות עמלי התורה מתוך הכרה בחשיבות התהליכים העוברים על ציבורנו, זוכים בני הקהילות של עמלי התורה להטבות

מיוחדות בהוצאת ספר דרכם, ולכך הננו לברכם כי יזכו להמשיך ולהרחיב את ארון הספרים היהודי בהצלחה מרובה לאוי"ט.

בנוסף לכל השדרוגים הנ"ל, הוקמו שני ארכיונים דיגיטליים – אף הם בתרומת הוצאת "טקסט רץ", ובהם כל גיליונות כתב העת "**בהתאסף**" מגיליון א' ואילך וכן כל גיליונות "**לוח הקהילות**", זמינים לקריאה ולשמירה במחשב. לעמודי הארכיון ניתן להגיע דרך אמצעי החיפוש (למשתמשים באופנים שהותרו ע"י הרבנים), וכן ע"י המיילים הנשלחים למנויי רשימת התפוצה של עמלי התורה.

סיוע לבני הקהילות על ידי עמלי התורה

גבאי איגוד עמלי התורה נוקטים בהשתדלויות שונות למען ציבור עמלי התורה, ובין היתר להשגת הטבות, מבצעים, חלוקות והנחות שונות.

בחנוכה האחרון הושגה בסיעתא דשמיא תרומה ענקית של כחמשת אלפים בקבוקי שמן למאור בשווי כולל של יותר משלושים אלף ש"ח. מלכתחילה התרומה נועדה לכלל הציבור, אך בסיועו של **ר' מאיר בן שושן** בהשתדלות גבאי עמלי התורה, נווטה התרומה לציבור האברכים בקהילות איגוד עמלי התורה. הנהלת עמלי התורה עדכנה עד מהרה את כלל ראשי הקהילות ואלו הזדרזו לשלוח נציגים לאסוף את התרומה ולחלקה לאברכי הקהילות לקראת החג.

בחודשים האחרונים נערכו גם מספר חלוקות ומכירות מוזלות בקהילות, כפי המתאפשר בכל מקום על פי התרומות שהתקבלו. בקהילת אהל משה לשם משל, נערכו חלוקות גדולות של מוצרי יסוד, ביצים, מצות מכונה ועוד במחירים סמליים, מהם נהנו אברכי הקהילה ותושבים נוספים מהשכונה.

בימים אלו עמלים גבאי איגוד עמלי התורה על השגת הטבות שונות, חלוקות מוצרי יסוד, שוברי הנחה במגוון חנויות ועוד, כפי המתפרסם בקהילות הקודש.

כאשר נאסף

הארות ותגובות על גיליונות עברו

גר אי יכול לומר אשר בחר בנו, ובענין שכח על הניסים בברכהמ"ז

ב'בהתאסף' כסלו תשפ"א (גליון ט"ז) באסופת זקנים הובא מתשובות הרמב"ם אם הגר יכול לומר אשר בחר בנו וכו', ויש לציין כי כן נפסק במ"ב (סימן מ"ז סק"ח), ובאות י"ד צויין לשון הא"ר גר "מכותים", ובאמת הוא מצנזור, ומה שכתב בדרך החיים שיאמר שעשה נסים לישראל, יש להעיר כי בסימן כ"ז פסק כמבואר בש"ע שיכול להיות ש"ץ.

עוד שם, בבעלי אסופות דן הרב אריאל גרינשטיין שליט"א במי ששכח על הנסים בברכת המזון, ולכאורה דברי הכל בו כך הם, כי מקודם כתב שאין מחזירין על שכחת על הנסים, והיינו כל שגמר ברכת על הארץ אינו חוזר ואינו מזכירו, ועל זה מביא דעה אחרת דאין מחזירין היינו רק אם כבר גמר כל ברכת המזון, אבל כל שעומד באמצע צריך לאמרו אצל הרחמן.

ולפי זה לא מבואר כאן דמי שכבר גמר ברכת המזון צריך לומר על הנסים, וכסברא זו יש פסוקים שסוברים כך גם בשמו"ע, דאין מחזירין היינו שכבר גמר כולו אבל כל שעומד באמצע חוזר לרצה, עיין תרומת הדשן (סימן קמ"ד).

כן לא ביאר אם צריך לאמרו לפני הרחמן או אחריו או באמצעו.

בברכת התורה
דוד אריה שלזינגר, מח"ס "ארץ דשא"

שכח 'המלך המשפט' בעשי"ת אם חוזר

תגובת הרה"ג רבי שמואל עדס שליט"א על תגובת הרה"ג רבי יחזקאל מועלם שליט"א בגליון 'בהתאסף' כסלו תשפ"א *(גליון ט"ז)*

[לתועלת המעיינים - תגובת הרה"ג רבי יחזקאל אליעזר מועלם שליט"א על תגובתו, הובאה בסוגריים מרובעים ופונט שונה]

לכבוד הגאון הרב יחזקאל אליעזר מועלם שליט"א.

ראיתי מה שהגיב כת"ר בגליון 'בהתאסף' כסלו תשפ"א (גליון ט"ז) על מש"כ בגליון 'בהתאסף' תשרי תש"פ (גליון י"ד) בענין שכח המלך המשפט בעשי"ת אם חוזר.

ראשית נהניתי על דבריו כדרכה של תורה, ובפרט שבשפלנו זכר לנו והביט בעין הבדולח בדברינו, אבל לעיקר הדברים אשיב כדרכה של תורה.

[לכבוד הרה"ג רבי שמואל עדס שליט"א.

קבלתי מכתבו בעתו, יי"ש שטרח בו הרבה איישר חיליה. ועיינתי בו בעיון כפי יכולתי, בחלק מהדברים הסכמתי אך בחלק לא. ולקוצר הזמן כתבתי התגובות על מכתבו היקר ואשלחנו כצורתו לתועלת הענין. אם יראה ענין החלוק עלי (שאינו תלוי באובנתא דליבא אלא שגגה בעיקרא דמילתא), אשמח אם ישיבני דבר.

והיה זה שלום
יחזקאל אליעזר מועלם]

מה שכתב שבפרק ב' הגירסא היא מלך אוהב, אדרבה זאת ראיה לדברינו שבעיקר הנוסחא צריך לומר מלך ואעפ"כ כשמדבר כלפי דינא דגמרא דהמלך מעכב, השמיט בנוסח של כל השנה מלך כיון דעיקר נוסח התלמוד הוא בלא מלך, ומהאי טעמא בסדר התפילה בתחילה גרס מלך ואחר כך שינה לגרוס אוהב, כמו שרואים בספר החתום בחתימת יד הרמב"ם שהגיר' היתה שם מלך ונמחקה על ידו, עי' שנו"ס בסדר התפילה, **[איני מבין מה אכפ"ל מנוסח הגמ', הא כיון דהכי ס"ל לדינא כיום הוה ליה לגרוס כן וצ"ע.]** משמע שלהדיא הרמב"ם נחית לזה והכריע בזה ודלא כמו שסברו האחרונים שחילוק בין מלך להמלך הוא חידוש של התר"י. וזה גופא מה שהרחבתי במאמר שהוא מוכח מהגי'. **[שוב בינותי בדבריו והדרנא בי, דבדעת הרמב"ם אכן נראה טפי דא"צ לחזור {ואכתי אינו מוחלט ומוכרע אצלי לגמרי משלשה סיבות: א. עצם ההסתמכות על כת"י אלו קצת מוטלת בספק מאחר שעדיין ישנם כתבי יד שכן גורסים מלך, ומעתה אי גמרינן חיפוש מחיפוש בכת"י נוספים יתכן שנמצא כי רבים אשר אתם, ובפרט שבכל הדפוסים דאז גרסו כן, ולא מסתבר שכולם שגו וטעו אחר כת"י אחד ויחיד ודוק. ב. עדיין בספר החתום גרס בכל ימוה"ש אוהב גרידא ואכתי א"כ קיימינן בספיקא בדעתו בכל זה. ג. כיון דפשטות הרי"ף דחוזר, וברא"ש מפורש כן, יש לנו להשוות דעת הרמב"ם לדעתם כנודע. ועכ"פ כיון דבתשו' הרמב"ם נמי מפורש כן נראה עדיף טפי לומר כך, כנ"ל כעת}. אלא שעדיין בדברי הרי"ף איני רואה הכרח כפי שאעיר להלן, וממילא הדרינן לאתרין שאין לומר בספק אילו הוו חזו, ודוק.]**

לגבי ישובו של החיד"א שבסופו של דבר צריך ליסמך עליו בשביל להסתדר עם הר"י מיגאש ותשובות הרמב"ם, יש לציין דבר שלא התייחסתי אליו במאמר והוא שהראבי"ה חולק על עיקר הדין דחזרה בהמלך וטענתו שלא שייך להחזיר על אזכרה בעשרת ימי תשובה כדאי' בשבת (כד.) שימים שאין בהם מוסף לא מחזירים.

והתשובה המפורסמת על דבריו שאין כאן הזכרה אלא שינוי נוסח והו"ל משנה ממטבע. וזה לא מתקבל לפי דברי החיד"א שסובר שיש דין היכר, והיינו אזכרה.

ולענ"ד יש לי ראיה נוספת מחודשת, דקי"ל לגבי הביננו דשרי לומר בעשי"ת אע"פ שלא הזכיר מלך, וע"כ דאינו דין לעשות היכר או אזכרה בעשרת ימי תשובה, ובשלמא לראבי"ה י"ל שלא הקפידו על אזכרה זו בהביננו, אבל לפי החיד"א שהיכר זה מעכב לא שייך לומר כן.

ועכ"פ נראה לי פשוט שאין כאן שום הכרעה של מרן להסכמה לדברי החיד"א. **[לא ידעתי מאי שייאטיה דמרן הכא, הא השתא קיימינן בדעת הרמב"ם ותל"מ.]** ואע"פ שמי אני שיחלוק על הרב חיד"א, אבל הא מיהת בהצטרף לזה שאין שום הכרח לחידוש התמוה הזה דיש צד כל שהוא (כלומר אפילו לדברי כת"ר שהעיקר כדפוסים) שהאמת כפי גי' ספר החתום, מספק עדיף לנו לומר הפוך.

כלומר שאם הרמב"ם לפנינו אומר דברים כאלו משונים כמו שהיה לפני החיד"א, הרי שאע"פ שאין הדעת סובלת כאלו דברים עלינו לכפוף דעתינו לרמב"ם, אבל כשיש דרך מילוט יציבה ומוכחת למה נעזוב את הפשוט לטובת הדחוק. (וכת"ר לשיטתו בסוף המאמר שקבלנו הוראת האחרונים כשאין לנו ודאות הפוך).

הכותב מפקפק בחשיבות שנתתי לגיר' הכתבי יד השונים ולא לגיר' האחרונים. כמדומה שמי שבקיא בכתבי יד לא יטען זאת, כי אין ערך לגי' שהם העתקות מהעתקות לבין ספר החתום בחתימת ידו עצמו וכתב יד תימני ועוד כתבים היותר מדוייקים. ואפילו אם לא כן הרי בס"ת עצמו קי"ל במסכת סופרים (פרק ו' הלכה ד') שכשיש ספק בגירסא קובעים על פי רוב ספרים (ומבואר שם שכך נהגו הלכה למעשה), וכאן רוב הכתבים **שבידינו [דוק בלשון זו וראה מ"ש לעיל]** קובעים בבירור את הגירסא כמו שקבעו דפוס פרנקל. ומה בכך שכל הדפוסים נמשכו אחרי הדפוס הראשון[א]. **[והוא אחר מה נמשך?]**.

ומה שציין עוד מדברי הר"י הנגיד. במאמר לא רציתי להרחיב בזה כדי לא להלאות את הקוראים אבל עי' מש"כ בילקוט שנו"ס דע"כ דר"י הנגיד לא ראה את תשובות הרמב"ם, אבל עכ"פ שמעינן מיניה לענין הגי', ומסתמא אם היה רואה את התשובה היה מודה שלענין חזרה חוזר רק באוהב.[ב]

ומש"כ מהבירורות שבדעת הרא"ש, אני מבין את הטענה כמו שהרגשתי כבר במאמרי בחלישות טענת המיו"ט (וביותר שהרא"ש לכאורה ראה את התר"י ולא התייחס לדבריהם), אבל אעפ"כ אני לא חושב שהמיו"ט קטיל קני באגמא, וסו"ס הרא"ש לא התייחס בפרטות לנושא הזה. **[אבל גם הרבה אחרונים שחלקו על הבנתו ברא"ש לאו קטלי קני נינהו, ודברי הה"כ אינם מחוורים בזה.]**

ומש"כ בדברי הרי"ף שלא מוכח כדברינו שכתב כן רק ביחס לשיטת ר"א שאומר שבהקל לא חוזר. נניח שכן הוא. אבל מאידך אין שום משמעות בדבריו שאם אמר מלך חוזר, וכל הראשונים שסברו כן בדעתו לא סברו שיש חילוק בין מלך להמלך ולכן הניחו

א. וידעתי שיש נאחזים בדברי החזו"א לשלול התייחסות לכתבי יד ואכמ"ל, וידוע שהמשנה ברורה לא ס"ל כן, וגם הגאון יביע אומר לא ס"ל, וגם החזון איש גופיה במקומות שיש משמעות חזקה בכתבי יד קיבל דבריהם. אבל מה שברור שבדבר כזה שהדרך שהיתה לפני האחרונים היתה מעוקלת לגמרי, כמו שביארנו למעלה שיש כאן חידוש גדול שיש דין לתת חשיבות לעשרת ימי תשובה ולא עצם הדין להזכיר מלכות, בודאי יש להתייחס לכתבי יד.

ב. ידוע בשם החזו"א שכל ויכוח יסודו בתפיסת עולם מוקדמת וגם כאן לכל אורך ההשגות אני מרגיש שיש כאן הבדל תפיסה ביני לבין כת"ר האם אנחנו באים לדון את האמת המוחלטת או את הוראת הראשונים והאחרונים. כגון בנידון זה. אני רואה את ר"י הנגיד כראיה כי מוכח מדבריו שהגירסא העיקרית כספר החתום ואם כן כל החשבון שנמשך מזה מוכרח. ואילו כת"ר מתמקד להוראה שיוצא מדברי ר"י הנגיד בעצמו שמשמע מדבריו שלענין לחזור אין הבדל בין אמר מלך לאוהב.

בפשיטות דחד דינא אית להו. ותלמידיו ובית מדרשו סוברים שיש חילוק ודברי הרי"ף יותר מדוקדקים לדבריו ואין שום "פשטות" כדברי האו"ז בדעת הרי"ף[ג]. **[אבל הרי העתיק לשון הגמ' שהזכירה מלך אוהב, ומעתה למה לנו לשנות מלשונו ע"פ "תלמידיו ובית מדרשו" ולא ע"פ רוב ראשונים שכתבו כן בדעתו ממש.]**

וכלל לא הבנתי מש"כ שבדעת הרי"ף לבד או הרמב"ם לבד אפשר לקבל, אבל לא בשניהם. ואולי ר"ל בגלל ספק ספיקא שס"ל שיש ספק אם כך הרי"ף סובר וספק אם כך הרמב"ם סובר, ואכתי ס"ס אם יש ב' עמודי הוראה. אמנם לא שמעתי כזה דבר. **[כוונתי פשוטה לפניה, שרוב ככל הפוסקים נקטו משמם שחוזר, אלא שהה"כ למד ברמב"ם ע"פ גירסאות, וברי"ף ע"פ דיוקים שסוברים אחרת, וכיון שאין לזה הכרח גמור לומר כך פעמיים הוי מילתא דחיקא טפי.]**

ומסקנת דבריו שאין לומר אילו היו רואים היו חוזרים בספק אלא בודאי. כת"ר נראה דחולק על דברי הרמ"א (חו"מ כ"ה) שכתב דסגי בספק בשביל לומר "אילו היו רואים היו חוזרים". וז"ל "אבל אם נמצא לפעמים תשובת גאון ולא עלה זכרונו על ספר, ונמצאו אחרים חולקים עליו, אין צריכים לפסוק כדברי האחרונים, **שאפשר** שלא ידעו דברי הגאון, ואי הוי שמיע להו הוי הדרי בהו". [אחה"מ לאו שמיה מתיא כלל, כי שם מבואר רק שביש בודאי ראשונים שאומרים דבר הלכה, די לנו בזה לומר שהאחרונים יחזרו אף בספק אם היו חוזרים בראותם כן, אבל כאן הרי מעיקרא פירכא שספק אם יש בכלל כאלו ראשונים ופשוט.]

ויסוד הדבר ש'אילו ראו', אין פירושו שאנחנו צריכים שהם יחזרו. אלא שיש לנו הוראה מהאחרונים וכיון שיש לנו צד שהיו חוזרים בהם הרי בטלה ההוראה האחרונה ויש לפנינו הוראת הקודמים. או לחילופין ההוראה שנראית לנו,[ד] אלא שאם יש לנו הוראת הקודמים

ג. ויש כאן עוד ענין שאע"פ שאינו שייך לבית מדרש של פוסקי הלכות מכל מקום צריך להיות מודעים אליו. והוא שמי שמורגל בהבדלי התפיסה בין רבותינו הצפרתים לבין תורת הגאונים והרמב"ם, רואה חלוקה ברורה בצורת תפיסת ההלכה, שרבותינו הצרפתים יסדו עיקר הפסק על דברי התלמוד ונעזרו בסברא ליישב את הסתירות, לעומת חכמי הגאונים והרמב"ם שהסברא הפשוטה היתה יותר חזקה מלשונות התלמוד. אמנם הפוסקים האחרונים בהרבה פעמים התעלמו מנקודה זו והשוו בין דברי הרמב"ם לשאר ראשונים גם במקומות שיש חילוק והבדל בצורת הפסק, והטעם הוא שלענין דינא מה שתופס הוא רוב בעלי הוראה. אבל עכ"פ כשרוצים להגיע לחקר הענין מותר להתבונן בדבר זה. (ועי' בהקדמת הנצי"ב להעמק שאלה שהרחיב טובא בכגון דא בהבדלי התפיסה שבין רבותינו).

ובנידון דידן ברור שכל הענין הוא תמוה מסברא. דנהי שהזקיקו להגיד מלכות תמוה לומר שהזקיקו לומר נוסח מיוחד. וגם אם הזקיקו לומר נוסח מיוחד למה שזה יעכב (כלומר אפילו לולי חידושו של החיד"א, כ"ש לפי סברת החיד"א שתקנו היכר). ורבותינו הצרפתים היה פשוט להם דבר זה כי כך היה כתוב בתלמוד. אבל לפענ"ד מצד אמת הסברא אפילו אם לא היה לי שום גילוי בדעת הרמב"ם והר"י מיגאש, הייתי מסתפק האם הרמב"ם סובר סברא זו, (אלא דכנ"ל בכללי הפסק אי אפשר לומר כזה דבר, ואין לנו אלא דברי המורים שגילו דעתם. אבל דברינו כלפי עיקר סברת הראשונים).

ד. וזה כוונת האחרונים שס"ל שפוסקים כקבלה ואמרו שאילו היה רואה מרן את דברי האר"י היה חוזר בו, דנראה שאין כוונתם לומר דברור להם שמרן היה מכריע הלכות כהאריז"ל, אלא דס"ל דכיון שהם סוברים שיש להורות כדברי האר"י ואין הכרח בהיפך ממרן כיון שהוא לא ראה את דבריו. וידוע לי שכמה ממחברי זמנינו כתבו דברים שאינם מסתברים בענין זה של אילו היה רואה. כאילו יש דין לשאול באוב את החכם מה הוא סובר, ולית דאין לך אלא שופט שבימיך. (ופשוט שאין בזה נפק"מ בין חכם שקבלו אותו או שאר חכמי ישראל שאנחנו מחוייבים להם. ואין כאן המקום להאריך בכל זה, עי' במעדני אשר לונצר על נדה בסופו).

פעמים שעלינו לכפוף דעתינו אליהם, ובאופן שאינו מוכרח שהיו מורים כך חשיב שאין לנו את הוראתם, אלא בעינן הוראה חדשה ואין לך אלא שופט שבימיך. (וכמו שיסד הגאון ר' יעקב חיים סופר דהיכא דלא ברירא דעת מרן הדרינן לדברי שאר הפוסקים, דלא שייך קבלת פוסק כשלא ברירא דעתו. אמנם כל זה תלוי בשרשי עניני הקבלה והאריכו בזה אחרוני זמנינו טובא, ועי' בספר בית הוראה להרה"ג ר' אריאל מאיר נ"י שהטיב להגדיר את מהות הקבלה ועוד מחברים).

לעצם הענין אם נבוא לסכם את הנידון. כת"ר מודה שיש כאן ספק אלא שאפשר ליישב דברי האחרונים ומרן, ואע"פ שדברי החיד"א הם דוחק אין הכרע. אני חלוק עליו בג' א) בדעת הרמב"ם אני סבור שאם נבוא לבקיאים בכתבים ובחקירת דברי הרמב"ם, לא נופל ספק. ב) גם לו יצויר שיש כאן ספק בדעת הרמב"ם, אחרי דברי הרמב"ם בתשובה בודאי שיש לנו לתפוס כעיקר כגי' שמיישבים את דברי הרמב"ם, ואע"פ שאין כאן הכרח כי אולי הגי' לא נכונה וא"כ דברי החיד"א מוכרחים, אבל לא עוזבים את הדרך הסלולה ותופסים הדחוקה.[ה] ג) גם אי נימא שהוא ספק, אבל לפי מה שהערנו בהערות, סב"ל באמצע תפילה הוא דבר מוסכם להלכה בהקל הקדוש ותיקן תוכ"ד דאמרינן שב ואל תעשה וממשיכים את התפילה, כדאורי לן אדוננו הרשב"א. **[לא הבנתי למה זה מוסכם, עי' יבי"א]** וע"כ דס"ל לאחרונים שאין שום ספק במלך אוהב ודברי התר"י כמאן דליתא. ולפי הנ"ל בודאי דלא שייך לומר כן, וזה גם כת"ר מסכים. ואפילו האורל"צ נראה מדבריו שגם לשיטתו בדין סב"ל היה קשה לו להכריע בזה (וכ' סברות למה צריך להתייחס לדעת מיעוט), כיון שלפי פשוטו של סוגיא אין כאן שום ספק דהתר"י כמעט יחיד. (ואם כן גם האחרונים שהורו לחזור ס"ל כמו האור לציון בעיקר השמועה).

אבל להנ"ל ספק מיהא איכא ואם כן כל הל' אחרונים היו מודים. ורק בדעת היבי"א שהוא סובר דל"א סב"ל בתפילה, **[איני יודע אמאי תלי לה ביבי"א, הלא היא שיטת כמה וכמה פוסקים, עי' בעל פתח הדביר (סי' צד, ט בהשמטות)]** צריכים אנחנו להיכנס ולהוכיח דהכי הלכתא בתורת ודאי, (מה שלפענ"ד הוא נכון). ולכן לפענ"ד בגדרי "אילו ראה" (לפי דברי הרמ"א) פשיטא דאפילו מי שקיבל הוראות היבי"א לא צריך לחזור.

ה. אלא שכת"ר ס"ל שקבלנו הוראות האחרונים כל עוד אין ודאות שלא כדבריהם, ואני סבור שאין לך אלא שופט שבימיך אלא שפעמים שאנחנו לא נחלוק מחשש שמא אנחנו טועים, אבל בכה"ג גם הפוסקים אם היה לפניהם כזאת יתכן שהיו מודים. [כת"ר נתפס בסוף דבריו לומר "יתכן", ושוב הדר לספיקא, ואיני יודע מה שייך כאן שופט שבימיך הרי אין כאן שום הכרעה מצד סברא רק נדון אם לסמוך על גי' זו או אחרת. וצ"ע.]

ו. שו"ת הרשב"א (חלק א' סימן לה) "ודברי רש"י ז"ל נוחין לי בפירוש אותה הלכה יותר וכן כתבתיה שם במקומה. (כלומר דא"א לתקן בהקל הקדוש כשי' רש"י ברכות יב.) ומכל מקום לעשות מעשה כנגד הגאונים ז"ל ולחייב לחזור אין בנו כח ושב ואל תעשה טפי עדיף". והגאון יביע אומר (ח"ב סי' ט' אות י"א) הביא את הקושיא מתוס' (ברכות לד.) והביא שיש שחילקו בין ספק דינא למציאות, והוא לא מקבל חילוק זה אבל לא הוכיח נגד חילוק זה. אלא שכתב שבעלמא ספק דדינא חשיב חסרון ידיעה יותר מספק מציאות. עי"ש. אמנם יד הדוחה נטויה דסו"ס הסברא לא לומר סב"ל באמצע התפלה (כלומר ספק דרבנן לקולא כהגדרת האורל"צ) היא שסו"ס כלפי שמיא גליא שהוא לא התפלל, משא"כ בספק דדינא לא שייך לומר כלפי שמיא גליא כפוסק מסוים, דלא בשמים היא. וכבר מצאנו להמ"ב שפסק כן דבשהה כדי לגמור את אותה ברכה והמשיך לברכה הבאה, יכול לסיים השמו"ע אע"פ שיש בזה מחלוקת.

אבל מי שקיבל הוראות החיד"א גם לולי שיטת הרמ"א אפשר לומר "אילו ראה" בתורת ודאי וכנ"ל).

הנלענ"ד כתבתי והשומע ישמע והחדל יחדל ואת חיובי קיימתי לא לכבוש את דעתי.[ז]

המוקירו ומעריכו אע"פ שלא מכירו
שמואל עדס

ז. היה נראה שכת"ר השיג עלי בעדינות שכתבתי בסוף המאמר "לדינא" כאילו אני ראוי להוראה. אמנם הרי גם כת"ר שהוא סבור שצריך לחזור וישאלו אותו בני ביתו מה לעשות הרי יאמר להם כדעתו. אלא שלענין הוראה לרבים ס"ל דאינו ראוי להורות הלכה לכלל ישראל. וזה פשיטא לי שמי שרואה מאמר באסופה, אינו רואה זאת כספר הוראה לרבים אלא כמאמר העומד ומיועד לת"ח, והשומע ישמע והחדל יחדל. [לא עלתה על ליבי בכל זה, ותל"מ.]

עט האסיף

ספרים חדשים בכותל המזרח

הגדה של פסח – מהרש"א אלפנדרי זצוק"ל

הרה"ג רבי נחום סילמן שליט"א

בשורה טובה ומשמחת עם הופעת ההגדה שרבים ציפו לה "הגדת מהרש"א" הכוללת אוצר בלום של פירושים וחידושים, מנהגים ופסקים, מערכות ותשובות משלחנו של גאון הדורות הגאון הנודע לשם ותהלה בכל קצוות תבל, הס"ק הגאון הקדוש רבי שלמה אליעזר אלפנדרי זצוק"ל וזיע"א.

הגדה זו שהופיעה השנה על מדפי חנויות הספרים, איננה רק הגדה, היא גם הפתעה, הן מצד בעל ההגדה ואישיותו המפורסמת, והן מצד הפירוש המחודש על סדר ההגדה.

פירוש הגדה זו ע"ס ההגדה של פסח כוללת שני מדורים: האחד, מדור חידושים ומערכות ע"ס ההגדה בעניני הפסח, חמץ ומצה, ליל הסדר, יו"ט וחוה"מ ועוד. המקורות לחידושים אלו הינם מספריו ומכתביו, חלקם רואים אור לראשונה מעצם כתיבת יד קדשו. והמדור השני כולל עובדות ומעשי רב על סדר ההגדה משבחיו של אותו צדיק, וכן ממה שסיפר אותו צדיק בחיי חיותו אודות אבותיו ורבותיו נוחי נפש, והינם מלוקטים מספרים שונים ומפי השמועה.

בסוף הספר מצורף חיבור לטהרה את הקובץ הנכבד "תולדות מהרש"א" שהוא כ-200 עמו' הכולל את הידוע לנו מקורות חייו ופועלו של רבינו הגדול אשר היה חד בדרא ומאורן של ישראל והאריך ימים בשיבה טובה מופלגת עד קרוב ל-120 שנה. בדמותו מתמזגים ונושקים דברי ימי ישראל משלהי שנות הת"ק ועד פעמי שנות הת"ש, וסיפורו הוא סיפור קהילות ישראל בקושטא, דמשק, צפת וירושלים. פרק הקובע ברכה לעצמו הוא מסכת קשריו עם גדולי הדור מכל העדות והחוגים. חיבור זה יוצא לקראת כלות מלאות 90 שנה להסתלקותו בכ"ב לחודש אייר הסמוך [תר"ץ-תשפ"א].

מלאכת הליקוט והחיבור לספר זה נעשתה ע"י הרב נחום סילמן שליט"א – מחשובי האברכים באיגוד עמלי התורה אשר כבר אתמחי גברא וקמיעא והו"ל כמה הגדות וספרים מתורתם של גדולי ומאורי הדורות. ברכותינו שלוחה להרהמ"ח שימשיך להנאותינו בעוד ספרים טובים ומועילים.

הספר מכיל כ-700 עמודים, הופק ויצא לאור בהוצאת טקסט רץ, במהדורה מפוארת ומושקעת מאוד, בעיצוב כריכה מרהיב ובעימוד מאיר עיניים.

ניתן להשיג בחנויות הספרים המובחרות או במוקד המכירות של טקסט רץ בטל' 039-111-444 ובאתר. פרטים נוספים ניתן לקבל בטל' 052-7682413.

שירת שלמה

הרה"ג רבי שלמה חיים נפתלי שליט"א

בשעה טובה הופיע ויצא לאור ספר 'שירת שלמה' מאת ידידנו הרה"ג רבי שלמה חיים נפתלי שליט"א ראש חבורה בישיבת 'מסילת התורה' - רמות.

הספר כולל ביאורים ועיונים בהלכות עירובין [כולל עניני רשויות שבת, מחיצות, חצרות ותחומין] החל משרשם בסוגיות ובדברי רבותינו הראשונים והאחרונים תוך משא ומתן של הלכה בבירור דברי הטוש"ע ונו"כ, עד להלכה למעשה.

וכבר אתמחי גברא ואתמחי קמיעא וכמו שהעידו עליו רבותינו ראשי הישיבות הגרמ"י שלזינגר שליט"א ר"י 'קול תורה', וזקנו הגר"א סלים שליט"א ר"י 'מאור התורה' בהסכמתם לספר.

נברכו מעומקא דלבא שיזכה להפיץ מעיינותיו חוצה להגדיל תורה ולהאדירה מתוך שלות נפש וכל טוב כל הימים.

את הספר ניתן להשיג אצל המחבר שליט"א בטל: 050-4155135.

ספר "יאיר האור"

הרה"ג רבי אורי לוי שליט"א

ראה זה חדש: הופיע ויצא לאור הספר "יאיר האור" מאת הרה"ג רבי אורי לוי שליט"א. הספר מבוסס מתוך העלון החשוב "תשוב ותגאלנו" שהוציא המחבר שליט"א לאור במשך שנת תש"פ, והרווה את רבבות הקוראים שהתענגו מידי שבוע בדברי תורה השובים כל לב.

הספר מנוקד מסודר וערוך בצורה יוצאת דופן ומבוסס על פרשיות השבוע ובו חידושים מלהיבים לשולחן שבת. הספר מעוטר בהסכמות מגדולי ישראל שליט"א, ובראשם הראש"ל הגר"י יוסף שליט"א אשר כתב "מצאתי ראיתי אוצר נפלא של חידושים ורעיונות נפלאים, שיש בהם בכדי לעורר את לב הקוראים לעבודת ה' יתברך", וכן מתוך מכתבו של ראש בית מדרש "עטרת חכמים" הגאון רבי חיים רבי שליט"א שכ' "תענוג לקרוא ולהנות מהמעשיות והחידושים והביאורים בפרשה" וכן הסכימו הרבנים הגר"י שכנזי שליט"א רב שכונת בית ישראל, הגר"ב שמואלי שליט"א ראש ישיבת המקובלים "נהר שלום" ועוד.

את הספר ניתן להשיג בחנויות הספרים המובחרות, וכן ניתן להזמין בטלפון 0556771560 .

תורת השומרים

הרה"ג רבי עובדיה זכאי שליט"א

יצא לאור בס"ד הספר החשוב "תורת השומרים" מאת הרה"ג רבי עובדיה זכאי שליט"א מחשובי המתפללים בקהילת בני תורה - אמרי חיים בנווה יעקב.

הספר מקיף בעומק ובהבנה נושאים אלו בלשון קלה ובהירה עם כותרות פנימיות ומפתח עניינים מפורט הספר מעוטר בהסכמות גדולי ראשי הישיבות והפוסקים.

ניתן להשיג בספרי מאה שערים רחוב מאה שערים 15 ירושלים או אצל המחבר רח' מאיר בלבן 2 נווה יעקב – ירושלים, משפחת זכאי פלא' 054-8498011.

כמו"כ ניתן לקבלו לל"ת בבית המחבר עבור ישיבות וקהילות הקודש בלבד.

"אריות קשורים בחוט"

מהדורה שניה

אין ספק כי אחד הגורמים המשמעותיים למהפכה הגדולה אשר חווה ציבורנו בכל חלקי הארץ, נזקפת לזכותה של החוברת המפורסמת "אריות קשורים בחוט", אשר הפציעה כמו משום מקום בראשית חורף תש"פ ועוררה סערה של ממש בעולם התורה כולו.

החוברת האנונימית אשר מקורה אינו ידוע, חולקה לשלושה חלקים. בחלק הראשון סוקרה באופן מעורר השתאות ההשתלשלות ההיסטורית של תולדות הציבור הספרדי בארץ הקודש עד ימינו, תוך פירוט ובהירות מרובה והפגנת ידע היסטורי מרשים.

בחלק השני הוצגה המציאות הנוכחית, הרווחים הרבים שהפיק ציבורנו מתלותו בציבור הליטאי והסיבות לכך שרבותינו שליט"א בחרו לעשות כן, ומאידך הציג את רשימת המחירים היקרה שאותה שילם ציבורנו עבור כך. בנוסף סוקרה המציאות בת ימינו בציבור הליטאי, ובציבור הספרדי.

החלק השלישי של החוברת עסק בצפי עתידי ובהיתכנות של התפתחויות שונות הנוגעות לעתיד ציבורנו, והוצב חזון רעיוני ומעשי המשלב פתרונות פרקטיים לקשיים הרבים לצד דוגמאות חיות מהשטח.

הצגת הדברים בבהירות ובחדות מרובה תוך ניתוחים גאוניים של העובדות והפרשנויות, האירה עיני רבים מציבורנו בהסתכלות על הסוגיא כולה, ולמעשה השיגה את מטרתה המרכזית אשר הוצגה בה – לעורר שיח ודיון בנושא. שיח התעורר ללא כל ספק, ולמעשה ההתעוררות הובילה להרבה יותר משיח, כפי המסוקר בכלי הביטוי השונים בכל העת.

בימים אלו יצאה לאור מהדורה מעודכנת של החוברת, אשר בה נוספו מעט עדכונים כפי המתבקש ובייחוד לאור תקופת הקורונה והשלכותיה.

בימים הקרובים מתעתד להתפרסם גם קובץ דיגיטלי של החוברת, כאשר הובטח לנו כי הראשונים שיקבלוהו הם המנויים על רשימת התפוצה של איגוד עמלי התורה. לרישום ברשימת התפוצה יש לשלוח בקשה לכתובת המייל של איגוד עמלי התורה, או להירשם דרך עמודי הארכיון של "לוח הקהילות" או "בהתאסף" באתר טקסט רץ הוצאה לאור. נציין כי החוברת מזוהה עם רעיונות והשקפות איגוד עמלי התורה, אך אינה יוצאת מטעם או על ידי איגוד עמלי התורה המסייעים רק בהפצתה.

הסדרת

היכלי התורה
מקור ברוך

בני הישיבות
מעלות דפנה

מטה משה
רמות א'

מסילת ישרים
רמות א'

אבי עזרי
רמות א' - הקנטרי

אהל משה
רמות ב'

בני תורה
רמות ג'

חניכי הישיבות
רמות ד'

ברכת אברהם
רמות ד'

בני הישיבות
רמות פולין

חניכי הישיבות
בית וגן - קרית יובל

מנין אברכים בני תורה
בית וגן

מנין בני הישיבות
קרית יובל

חסד לאברהם
בית וגן

שמחה לאיש
גבעת שאול

מנין אברכים
נווה יעקב

עטרת אברהם
נווה יעקב

בני תורה - מרוקאי
נווה יעקב

זכור לאברהם
נווה יעקב

תפארת יעקב חיים
נווה יעקב

אמרי חיים
נווה יעקב

בני תורה
פסגת זאב

בני תורה
קריית מנחם

בני תורה
גילה א'

הודעה משמחת

עמלי התורה
איגוד קהילות האברכים בירושלים

הננו שמחים להודיע לציבור עמלי התורה כי בס"ד עלה בידינו להשיג לקראת החגים הבעל"ט **שוברי הנחות וסבסודים משמעותיים לרכישת ביגוד, הנעלה, משקפיים ועוד** במגוון רשתות וחנויות יוקרה. את ההטבות וההנחות ניתן לקבל תמורת שוברי הנחה של החנויות, או ע"י שובר ההטבות וההנחות שיו"ל ע"י איגוד עמלי התורה, וכדלהלן:

בחנויות אלו יש לקנות את שובר ההנחה אצל הנציג לפני הקנייה:

לונדון טיילור פרי חדש 6
המקום הנכון באופנה תובל 8
חליפות עד 700 ₪ ב-450 ₪ [תשלום מראש אצל הנציג]
ושאר החליפות בתוספת בחנות של 100 ₪
כמו"כ ניתן לקנות חליפות אלו ע"י השובר הנ"ל בחנות המקום הנכון בתוספת 200 ₪

נעלי פאקו מישל מלכי ישראל 17 / יחזקאל 10
כל הנעליים עד 300 ₪ ב220 ₪ בלבד,
תשלום מראש אצל הנציג

ברון כובעים יחזקאל 7
רוצ'ה 600 ₪ כולל קופסה, צ'רבו 500 ₪ כולל קופסה,
לאופרדו 400 ₪ לא כולל קופסה, תשלום מראש אצל הנציג

בחנויות דלהלן, ניתן לקבל את שובר ההנחה לחברי האיגוד אצל הנציגים, התשלום בחנויות.

אקסוס שמגר 16 יחזקאל 29
ניתן לקבל את כרטיס המגנטי של אקסוס
המקנה כ-10% הנחה על כלל המוצרים בחנות,
הטבה מיוחדת לחברי 'האיגוד' לרוכשים חליפה,
שובר לקבלת עניבה מתנה ניתן לקבל אצל הנציג.

משקפיים ויסטה עלי הכהן 10
כל המסגרות ב-370 ₪, בלי מסגרת תוספת של 50 ₪
כמו"כ הנחות נוספות על מגוון מותגים בחנות
אחריות לשנה, התשלום במזומן או בצ'ק בלבד

ארבע כנפות
ט"ק כותנה מלכות 15 ₪
גופציצית מלכות כותנה 20 ₪
טלית גדול טליתניה כתר 187 ₪
ועוד מגוון הנחות גדולות במכירת כל סוגי ארבע כנפות
מס' טל' להזמנות: 0583245310
ניתן להזמין עד מוצש"ק ז' ניסן בלבד

לידר בגדי ילדים
5% הנחה (מהמחיר המלא) על כלל המוצרים בחנות

בי אנד אם b&m מחשבים שטראוס 32, ירושלים
ברכישת מחשב נייד: תיק + עכבר חינם
ברכישת מחשב נייח: מקלדת + עכבר חינם

M דיגיטל הדוכן הכשר של קניון רמות
שיאומי מכשיר שיומי כשר Qin-s1 - רק 350 ₪ ~~399 ₪~~
זוג אוזניות מיני בלוטוס MIRACASE, רק 90 ₪ ~~169 ₪~~
דיסק אונקי סאנדיסק 32 ג'יגה, רק 20 ₪ ~~29.9 ₪~~

מרכז המשכנתאות
ייעוץ משכנתא 3300 ₪ ~~4500 ₪~~
שירות בכל הארץ, להזמנות ולבירורים: 0535540813

טיב הריהוט
5% הנחה על כל הריהוט
שירות בכל הארץ, להזמנות ובירורים: 0527673436

גמ"ח ברכת ישראל
4-7% הנחה על כל הסטים לחתנים (ש"ס, שו"ע, טור, רמב"ם, משניות, שונטשטיין ועוד)
שירות ואספקה בכל הארץ, להזמנות: 055-676-0200

סטודיו קריצה
50% הנחה על עיצוב לוגו, 40% על עיצוב מודעת פרסום
שירות בכל הארץ, להזמנות: k7698311@gmail.com



אוהה Men's קניון רמות
חולצה דיאמונד ברונזה 100% כותנה ללא גיהוץ 120₪ ~~180₪~~
חולצה אוהה ת. כחול 70₪ ~~100₪~~
מכנסיים אוסטין בייסיק 99₪ ~~149₪~~
עניבה 40₪ ~~60₪~~
חליפת צמר שובר הנחה ע"ס 100 ₪ הנחה
Men's גרביים 7₪ ~~20₪~~ (מוגבל ל10)

איכות שעונים ואלקטרוניקה שטראוס 26
שעוני גוסיפ 129 ₪ ~~350 ₪~~
שעוני לי קופר לגברים ב-199 ₪
שעוני ילדים מחברת Q&Q נגד מים 45 ₪
הנחות מיוחדת במחלקת ילדים / סאונד ואלקטרוניקה
רמקול איכותי ב-79 ₪
אוזניות בלוטוס כולל כניסת כרטיס זיכרון לשימוש כנגן, ב-45 ₪
סוללת חירום דקה 10000 אמפר ב-40 ₪

נעלי גלית מן יחזקאל 11
10% הנחה על כל החנות, עודפים 200 ₪ ~~450 ₪~~
נעלי רוקפורט / סרנו / פלושוז - עודפים, 280 ₪ ~~700 ₪~~

טקסט רץ הוצאה לאור
בהזמנת עבודת עריכה תורנית/עימוד - עיצוב כריכה חינם
בהדפסת ספר - מגוון הטבות לפרסום הספר חינם
שירות בכל הארץ, לייעוץ חינם ובירורים: 039-111-444

את השוברים ניתן להשיג במשרדי 'איגוד עמלי התורה' רח' מרדכי בן יחזקאל רמות ב' בתאום מראש בטלפון 050-4111468 או אצל נציגי קהילות האברכים שע"י 'איגוד עמלי התורה - ירושלים': בית וגן - קרית יובל - הר נוף: הרב יעקב זעפראני, זגגוויל 19, 054-8434201
גבעת שאול: הרב מאיר סימן טוב, דוד הראובני 25/33, 054-8438539 גילה: הרב אלחנן סומך, מבוא בשמת 4/13, 0504182149
נווה יעקב: הרב ברוך מרדכי מימרן, ישראל פונט 11/6, 052-7155120 | הרב ישראל בן עזרא, טבנקין 10, 0548465706
רמות א': הרב משה מועלם, מורגנטאו 18, 052-7600440 / 0548473243 רמות ב': הרב ראובן כהן, בביהמ"ד 'אהל משה', 054-8425311
מרכז העיר: הרב ינון כהן, בר גיורא 20, 052-7161142 | הרב בנימין סימאי, ארץ חפץ 104/16, 0527644427 בשעות אחה"צ והערב

לשימוש בשוברי ההנחה יש לשלם אצל הנציגים 5 ש"ח להשתתפות בהוצאות

מלאי השוברים מוגבל | חלק מהשוברים בתשלום מזומן אצל הנציגים | ט.ל.ח.


לע"נ
אוסנת זהבה ז"ל
בת תבדלחט"א רונית חיה
ת. נ. צ. ב. ה.


לכבד ולרגש ב- איכות
שעונים ואלקטרוניקה
קולקציה חדשה!
50% הנחה
על כל שעוני GALLERY
₪ 699 ₪ 349
זכוכית ספיר נגד שריטות
שעוני Koral
לנשים ולגברים במבחר ענק
ב 129 ₪ בלבד
שעוני מותגים
BOSS MICHAEL KORS GANT ARMANI
במבחר ובמחיר
הטוב ביותר
אחריות • שירות • אמינות
רח' שטראוס 26 . שעות פתיחה 11:30-20:30
• מכבדים בסט שי •

המשניות

שמאירות את העולם!!!

במחירים מיוחדים לרגל ההוצאה



משלוח חינם עד פתח הבית

לפרטים והזמנות ניתן לפנות לטלפון 0533184054
או למייל avukah2@gmail.com
ניתן להשיג ברשת אור החיים וכחנויות הספרים

המשניות במהדורה זו חינם כלי עזר נפלא להכנת המשניות והסברתם לתלמידים, ומוסיפים תועלת מרובה לזכרון וחשקת התורה. בהמלצת גדולי ישראל.

אבוקה
תורה בתפארתה

הנחה מיוחדת למוסדות
לקראת הערכות
לשנת הלימודים תשפ"ב

הכל במקום אחד

שיווק ציוד ואבזור למוסדות חינוך, גני ילדים, מעונות יום תלמודי תורה

מגוון עשיר של משחקי איכות ומתקני חצר חזקים





















התקנת חדרי ג'מבורי

משחקי למידה לחינוך מיוחד

נגרות בעיצוב אישי

מתקני חצר פלסטיק ניידים

גינות ציבוריות ומתקני חצר קבועים

הצללות ומשטחי גומי ודשא

ביצוע פרויקטים M21 במוסדות

ריהוט מפואר לגן

משחקי חצר שונים

מבחר פינות משחק בגנים



ליצירת קשר:

טלפון: 050-4171432 | 050-4041290

מייל: hb36980787@gmail.com

הילה בן ישי

תלמוד בבלי
שוטנשטיין



4-7%
הנחה
לבני קהילות עמלי התורה

ש"ס מתיבתא, ש"ס עוז והדר, ש"ס וילנא

טור שירת דבורה, משניות זכר חנוך, רמב"ם פרנקל

טוש"ע משולב מכון ירושלים, משניות מסורת הש"ס וכל הסטים

במשלוח עד הבית לכל הארץ!

מחירים מעולים! | בהמלצת גמ"ח ברכת ישראל | אפשרות לעיצוב כמתנה

להזמנות: 055-67-60-200



זה הזמן להגשים!

צוות של 16 אנשי מקצוע מהשורה הראשונה, יסייעו לך להגשים את החלום ולהפיק את הספר המושלם, משלב ההקלדה, העריכה והעיצוב, ועד לפרסום ושיווק הספר בחנויות ובכל ערוצי המכירה!

פנה עכשיו ותהנה מייעוץ ראשוני חינם וללא התחייבות!

הקלדה | תמלול | סריקה | המרה | תרגום | עריכה | ניקוד | הגהה | עימוד | עיצוב | הדפסה | פרסום | מכירה | הפצה

חייג עכשיו: 039-111-444

x039111444@gmail.com | www.textratz.co.il

טקסט רץ. הוצאה לאור

מחברי הספרים כבר יודעים