

ב"ה
שנה כ
גלין ד (קיח)
ניסן - אייר תשס"ה

הועתק והוכנס לאינטרנט
www.hebrewbooks.org
ע"י חיים תשס"ט

קובץ בית אהרן וישראל

מאסף מרכזי לתורה והלכה לחו"ר הישיבות והכוללים
של מוסדות סטאלין קארלין בארץ ובתפוצות

כתובת המערכת:

רח' אבינועם ילן 11

ת.ד. 50197 ירושלים 91053

טל. 02-5370106 פקס. 02-5382581

E-mail: amachon@neto.bezeqint.net

קובץ בית אהרן וישראל

המערכת והמו"ל:
מכון בית אהרן וישראל
שע"י מוסדות קארלין סטאלין
"בית אהרן וישראל"
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

מאסף מרכזי לתורה והלכה לחו"ר הישיבות והכוללים של מוסדות סטאלין קארלין בארץ ובתפוצה

- ישיבה גדולה "בית אהרן וישראל" - ירושלים
- ישיבה גדולה "סטאלין קארלין" - ניו יארק
- ישיבה קטנה "זכרון אלימלך" - ירושלים
- ישיבה קטנה "בית אשר" - רמות, ירושלים
- ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" - ביתר עילית
- ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" - בני ברק
- ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" - ניו יארק
- כולל אברכים "בית אולפנא דרבינו יוחנן" - רמות, ירושלים
- כולל אברכים "סטאלין קארלין" - ניו יארק
- כולל ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" - ירושלים
- כולל אברכים "בית אהרן וישראל" - ירושלים
- כולל אברכים "מתיבתא דרבי יוחנן" - טבריה
- כולל אברכים "סטאלין קארלין" - בני ברק
- כולל אברכים ללימוד הוראה "משנת דוד" - ביתר עילית
- כולל אברכים ללימוד או"ח "סטאלין קארלין" - ביתר עילית
- כולל אברכים "תפארת אהרן וישראל" - ביתר עילית
- כולל אברכים ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" - מודיעין עילית
- כולל אברכים "סטאלין קארלין" - מודיעין עילית
- כולל אברכים ללימוד חו"מ - מודיעין עילית
- כולל אברכים ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" - גבעת זאב
- כולל אברכים ללימוד יו"ד "סטאלין קארלין" - ירושלים

©

כל הזכויות שמורות - הודפס בדפוס המכון

התוכן

עמוד

ה	מרבותינו בעלי התוספות נ"ע מכתבי יד	פירושי בעלי התוספות על התורה (ג) פרשת בשלח - משפטים
יב	רבי נתנאל טראכטו זלה"ה אב"ד מודונה (ש"נ - ת"כ)	הערות בשו"ע אורח חיים (ב) הלכות פסח
כו	רבי יצחק ב"ר משה גאלדיס זצ"ל ראב"ד סלאנימא (- הק"צ)	כענין הפרשת חלה בטומאה כפסח

גנוזות

חידושי תורה

כט	הרב אלימלך וינברג ר"כ שם משמעון, גור, רמת גן	כענין ארבע כוסות
לד	הרב אליהו גרינצייג מכון ירושלים	מצה עשירה כפסח ובערב פסח ואכילת סעודה שלישית בער"פ שחל בשבת
מג	הרב יעקב שמש קארלין סטאלין, ירושת"ו	כסוגיא דר' חייא קמייחא
מז	הרב דוב גוטליב בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו	ירושים שמסלקים הבעל חוב במטלטלים שלהם (ב)
מט	הרב ישראל דנדרוביץ מג"ש בירושלמי בקול הדף, ערד	מאימתי מספרין ביציאת מצרים
נה	הרב אליהו נחום זלצמן כולל בית אהרן ישראל, ירושת"ו	ליל פסח לילה כיום יאיר
נז	משה בראנד ישיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו	בדין חזרת יובל בחלוקת אחין
סג	דוב בוקשפן ישיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו	כסוגיא דצנועין ובענין קונה חמץ כפסח

בירורי הלכה

סז	הרה"ג ר' יעקב שמואל מוזסון ר"כ טשעבין, ירושת"ו	שאלות השכיחות בדין זיעה לענין בשר בחלב
עג	הרה"ג ר' צבי האלפערט מח"ס "תפארת צבי" לונדון	כענין ט"ו אדר שחל בשבת אם בני הכרכים צריכים עשרה בקריאת י"ד
עו	הרב יעקב וינגולד, ב"ב	מכירת חמץ בערב פסח שחל בשבת (ב)
צ	הרב משה מנחם הכהן שפירא מח"ס "מורשה"	עיסת דגן בלולה באורו לחיוב חלה ולמצת מצוה

לשון חכמים

צנ

הרב בן ציון הכהן
עיה"ק ירושלים תובכ"א

בענין הקרכת פסח קודם שעלה עזרא
וגדר ציבור וקהל

הערות

חידושים וכיאורים והערות בתורה נביאים וכתובים והמסתעף - הרה"ג ר' יעקב חיים סופר, ראש ישיבת כף החיים, ירושת"ו / בענין הנוסח לקיים מצות עשה של ספירת העומר - הרב יצחק צבי מוזס, אב"ד ור"מ קראלי ודומ"ץ מרכז ב"ב / בעניני סדר של ליל פסח - הרב פינחס צבי זינגער, רב קהלת בני אייזיק פלעטבוש / בענין שומע כעונה בחצי שמיעה - הרב יצחק שמואל שווארץ, ר"מ ביהמ"ד קאלשיץ ב"ב, ור"כ צאנז אלעד / הערות בעניני פסח - הרב יהודה קוק, ר"כ זכרון חי ב"ב / בענין אם היו האדנים חלולים וכן שאר כלי המשכן - הרב אברהם חיים אלי' ווייסמאנדל, מאנסי / בענין הנ"ל ובענין רכיבה ע"ג פרידה - הרב אהרן יהושע געלדציילער, ירושת"ו / הערות שונות - הרב אלעזר שמואל בריעגער, ניו יארק / בענין הכנת ליל הסדר - הרב ברוך מנחם ריזל ז"ל / בענין ברכה שאינה צריכה כדי להשלים מאה ברכות - הרב יואל נחום משינסקי, ירושת"ו / הערות שונות - הרב אברהם דורי, מח"ס "אדרת תפארת" ירושת"ו / במידת הכירור הנצרך לבי"ד לפסוק על פיו - הרב שמעיה יהודה אוירבוך, ירושת"ו / תגובה למאמר בענין תחום שבת בין הערים בני-ברק ותל-אביב - הרב אריאל בוקוולד, מח"ס "קרית אריאל" ב"ב / השלמה למאמר בענין לקיחת שמלות בצאת ישראל ממצרים ובענין פנימיות המצה ע"י סיפור יציאת מצרים - הרב אליהו נחום זלצמן, ירושת"ו / בענין מבעה זה אדם - הרב ישראל וינמן, ר"מ בישיבת הר"ן רמות, ירושת"ו / הערות שונות - הרב יואב רוזנטל, ירושת"ו / אם מותר למלאות הקדירה מים ביו"ט עד למעלה כדי שברתיחתן יכבו את האש - הרב שניאור זלמן דישון, מח"ס "זכרון צבי" ירושת"ו / קדימת נעל שמאל לסגירה בסקוטש - הרב שלמה זלמן מרק, מח"ס "מתנה טובה" "מעשה אומן", ביתר / הערות שונות - הרב שלמה זלמן טרכילו, ביתר / הערות שונות - הרב פרץ מנחם גרבר, אלעד / בענין הזמר הק' י"ה אכסוף - הרב רפאל שטמר, קרית צאנז, נתניה.

קעו

תיקוני סופרים

על תיבת "לקח" - הרב ישעיה למלסקי, מח"ס "כסף צרוף" ועוד, ביתר

גנוזות

רבותינו בעלי התוספות נ"ע

פירוש תוספות על התורה

פרשת תרומה

כה ב דבר אל בני ישראל ויקחו לי ר"ת וס"ת לוי, לומי' [ר] לי הלויים בעולם הזה ובעולם הבא, כל מקום שנא' [מר] לי בעולם הזה ובעולם הבא.¹ כ"א
¹ רוקח עמ' קלד, ורבינו אפרים עמ' רפו, ע"פ תנחומא תרומה ס' ג'.

ויקחו לי תרומה. אמר הקב"ה התורה היית [ה] שלי ונמלתם אותה ממני קחו אותי עמה,¹ מכאן לתרומה הנתנת בעין יפה אחד מארבעים.² כ"א

¹ שמור"ר פ' ל"ג א'.² רוקח עמ' קלד ורבינו אפרים עמ' עדר ועמ' רפו ע"פ תרומות פ"ד מ"ג, בעה"ט, ונלמד מגמ' של תיבת לי.

ויקחו לי תרומה. אותיות מ' תורה, שהתורה ניתנה למ' יום.¹ כ"ב

¹ רוקח עמ' קלד ע"פ מנחות צט, ב, ורבינו אפרים עמ' עדר ובעה"ט.

כה ג ע"א וזאת התרומה. זהב, זהו ככל שנא' [מר] [דניאל ב לה] אנת הוא ראשה די דהבא, כסף זהו מדי שנא' [מר] [אסתר ג ט] ועשרת אלפים כבר כסף, נחשת זהו יון שהיית [ה] פחות [ה] מכולן, ועורות אלים מאדמי' [ם] זהו עשו שנא' [מר] [בראשית כה כה] ויצא הראשון אדמוני, אמ' [ר] הק' אילו כנגד אילו אם תקיימותרו כהוגן אין אלו מוזקין לכם ואביא לכם משיח שנא' [מר] שמן. ונאמ' [ר] [תהלים קלב ז'] ערכתני נר למשיחי.¹ כ"א

¹ דעת זקנים ע"פ תנחומא ז', אולם בשמור"ר פ' ל"ה ה' מביא על מדי פסוק אחר מדניאל (ב לב) חדוהי ודרעוהי די כסף, ועל יון מביא פסוק מדניאל (שם) מעוהי וירכתיה די נחש.

וזאת התרומה וגו'. זהב כנגד מלכות ככל שנא' [מר] [דניאל ב לה] אנת הוא ראשה די דהבא, וכסף הוא מלכות מדי שכת' [ו] ב בה [אסתר ג ט] ועשרת אלפים כבר כסף, ונחשת זו מלכות יון שהיתה מלכות שפלים מכולם, ועורות אלים מאדמים זו מלכות אדום שנא' [מר] [בראשית כה כה] ויצא הראשון אדמוני, ואמ' [ר] הקב"ה אעפ"י שאתם רואים מלכויות האילו מתנאות ובא עליכם הייבם שאני מצמיח לכם ישועה מתוך השיעבוד, מה כתיב אחריו שמן למאור מהו מאור זהו מלך המשיח שנאמ' [ר] [תהלים קלב ז'] שם אצמיח קרן לדוד ערכתני נר למשיחי.¹ כ"ב

¹ דעת זקנים ע"פ תנחומא ז', אולם בשמור"ר פ' ל"ה ה' מביא על מדי פסוק אחר מדניאל (ב לב) חדוהי ודרעוהי די כסף, ועל יון מביא פסוק מדניאל (שם) מעוהי וירכתיה די נחש.

כה ח ושכנתו. קרי ושכן ת", וכן עמד בית ראשון.¹ כ"א

¹ רוקח עמ' קלו, בעה"ט.

כה ט אני מראה אותך. מראה בגימטרי' גבריאל¹, על ידו הראה המשכן. כ"א

¹ ברוקח עמ' קמא מביא זאת על להלן (כה מ) בסוף מעשה המנורה אשר אתה מראה בה, והוא ע"פ מנחות ט,א, ושם נזכר גבריאל רק על מעשה המנורה ולא על מעשה המשכן, וללא הזכרת שם גבריאל נזכרו שם בבירייתא ארון של אש ושלחן של אש ומנורה של אש, אולם בבעה"ט מביאו כאן על תיבת מראה שלפנינו ולא בתיבת מראה שבמעשה המנורה, ומוסיף מלמד שהיה חגור פסיקיא של עור ומראה למשה תבנית המשכן ותבנית כל כליו, ובכ"ז צ"ע כי במנחות שם במקור הדברים נזכר זאת רק במעשה המנורה לחוד, ואולי היה לפניהם גירסא אחרת.

משכן בגימטרי' ת", כך עמד בית ראשון¹, משכן לשו[ן] משכון, בעבור עונותיהם נתמשכן וכן נחרב.² כ"א

¹ רוקח עמ' קלו ורבינו אפרים עמ' רפז. ² שמו"ר פ' ל"ה ד'.

כה י ועשו ארון, אותיות גורא¹ ע"ש (ההלים סח לו) גורא אלקים ממקדשיך. כ"א

¹ בעה"ט.

כה י ועשו ארון. והם עשו המשכן תחילה, שכל זמן שלא היה המשכן עשוי היכן יכניסו הארון¹, וכן מצינו בפרשת עקב (דברים יא) פסל לך שני לוח[ו]ת אבנים ועשית לך ארון עץ, והוא עושה תחילה ארון כדכתי[ב] [לאחר (שם ג) ואעש ארון וגו' ואפסול שני לוח[ו]ת², זהו דכתי[ב] (משלי ט) תן לחכם ויחכם עוד³, וי"מ כסדר שהם סדורים בפרשה הראהו לו הקב"ה למשה כדכתיב ככל אשר אני מראה אותך בהר את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו, ש"מ הראהו תחילה (הארון) [את תבנית המשכן] ואחריו כל כליו.⁴ כ"ב

¹ רש"י לח כב. ² רש"י עקב שם ע"פ תנחומא עקב י". ³ ילקוט משלי רמז תקמ"ד. ⁴ הי"מ הוא לשון החזקוני ועל פיו תוקן בפנים.

עצי שטים. לכפר על עון שעשו בשימים¹, ד"א לכפר על עון שטות. כ"א

¹ רבינו אפרים עמ' רפט, ובעה"ט להלן כו טו על פסוק ועשית את הקרשים וגו' עצי שטים וגו'.

אמתים וחצי. למה לא [היה] בארן אמות שלמים כמו בשאר מנין, וי"ל מכאן לת"ח שיהא נשבר ושפל רוח.¹ כ"א

¹ בעה"ט, ורבינו אפרים עמ' רעח בנישניו לשון.

כה יא מבית ומחוץ תצפנו. מכאן למדנו אותן בני אדם שכורכין ספר תורה ומשימים המפות על הס"ת ויש להם ליהרר שלעולם אותה מפה הסמוכה לס"ת להיות יפה¹ וכן העליונה, והאמצעית בינונית. כ"א

¹ ביזמא עב, ב למדו מכאן על ת"ח שיהא תוכו ככור.

כה יד והבאת את הברדים בטבעות. ר' [יוסי בר']¹ הניגא רמי כ[י] צד פסוק אחר אומ[י]ר [ר] לא יסורו ממנו וכת[ו]ב אחד אמי[ר] ושמו את בריו, הא [ביצד] מתפרקין ואינן נשמטין, שהיו ראשי הברדים עבים ואינן יכולים לצאת מן המבע[ו]ת. כ"ב

¹ כן הוא ביזמא עב, א.

כה יח שנים כרובי'ם]. רמז לשנים שיעסקו בתורה, וכתב' [ב] (מלאכי ג טו) אז נדברו יראי ה' ¹, כרובים כרביא ² כי נער ישראל ואהבהו (הושע יא א) ³, צ"א תיבות בפרש' [ת] כפורה, צ"א מזמורי' [ם] עד יושב כסתר עליו, וצ"א [אלף] עם הארון להביאו לירושלים. ⁴ כ"א ¹ רוקח עמ' קלח. ² רוקח שם ורבינו אפרים עמ' רפח ע"פ סוכה ה, ב. ³ רוקח שם ובעה"ט. ⁴ רוקח עמ' קלט ע"פ ירושלמי סנהדרין פ"ח ה"ג.

כה יט כרוב. אותיות כרוד', לומ' [ר] שהכרוב' [ים] אומ' [רים] (יחזקאל ג יב) ברוך (שם) כבוד הש' [ם] ממקומו. ¹ כ"א ¹ אולם שם לא נזכר מי ומי אומרים אותו.

כה כב ודברתי אתך מעל הכפורת. וקשה והא כתי' [ב] (ויקרא א א) וידבר [ה'] אליו מאוהל מועד, אלא ה"ק כשהיה משה חוץ מאוהל היה שומע הקול מאוהל מועד, וכשהיה הוא בתוך האוהל היה הקול בא אליו מעל הכפורת כדכתי' [ב] ובא משה אל אוהל מועד וישמע את הקול. ¹ כ"ב ¹ עיין ברש"י כאן ע"פ ספרי סוף פ' נשא, בדרוש של ב' כתובים המכחישים זה את זה עד שיבא הכתוב ה' ויכריע ביניהם, וצ"ע.

מ'בין שני ה'כרובי'ם. ר"ת משה' כלומ' [ר] שמשה שומע ולא אחר. ² כ"א ¹ רוקח עמ' קלט ופי' הרא"ש ובעה"ט, וברבינו אפרים עמ' רעח, ומסיים כלומר שילמדו הלכה למשה מסיני. ² בספרא פרשתא א' פ"ב פיסקא ח'.

כה כג שלחן. אותיות של חן, כלומ' [ר] ששלחן של אדם יכפר עליו. ¹ כ"א ¹ ע"פ תגיגה כז, א, והדרוש הוא על פסוק המזבח עץ שלש אמות וגו' וידבר אלי זה השלחן וגו' פתח במזבח וסיים בשלחן.

כה לא מקשה תיעשה המנורה. בנימי' גוף המנורה (י"ח) [היא שמונה עשרה] מפה' [ם]. ¹ כ"א ¹ חסר ב' מן החשבון.

המנורה. ג' מלאי' [ם] ו', ¹ נגד י"ח מפה' [ם] של מנורה. ² כ"א ¹ ואלו הם תיעשה המנורה (כאן), אל מול פני המנורה - אל מול פני המנורה (בהעלותך ח ב-ג). ² רוקח עמ' קמ.

מנורה. גימטר' אש, כלומ' [ר] מנורה של אש הראה למשה. ¹ כ"א ¹ רבינו אפרים עמ' רפח ע"פ מנחות כט, א.

שבעה נרות כנגד ימי השבוע, וכנגד שבעה כוכבים המאירים לעולם. ¹ כ"ב ¹ ענין שבעת הנרות כנגד שבעה כוכבי לכת נזכר ברבינו בחיי בשם תנחומא, וברוקח עמ' קמ וקצא, ורבינו אפרים עמ' רפח.

כז ו' וארניהם עשרים. תימ' [ה] למה לא פירש (הגבוה) [הגבוה] מן העמודים, ועו' [ר] למה לא גילה הכת' [ב] ציפוי ראשיה' [ם] כמו שמפורש בויקהל (בשעה) [בשעת] העשייה, ¹ צריך לומר ביום הכיפורים נאמר פרשת משכן, פיר' [ו] [ש] [ו] הכי אעפ"י שפרשת משכן קודמת כלומ' [ר] שג' [אמר] פרשת של משכן קודם לעגל אמו' [ר] ר' יודא [בר' שלום] אין מוקדם ומאוחר בתורה. ² כ"ב

¹ בפיסקא זו נראה שנשמט למעתיק בעת הכתיבה, כי נראה שהם שני ענינים הקשיות נשארו ללא תירוץ, והתירוץ היא לא על קשיות אלו. ² חלקה השני של הפיסקא מקורה בתנחומא ח'.

כז י' וחשוקיהם. לשון ריבוק כמ' [נ] (בראשית לד ג) ותדבק נפשו וכתו' [ב] (שם לד ח) שכם בני חשקה.¹ כ"א
¹ ראב"ע.

פרשת תצוה

כז כ' מניין הדלקת נר בשבת מן התורה ממקרא מלא ילפינן שנא' [מ] ואתה תצוה ותי' של תצוה בנימטרי' ד' מאות וכמו נשים בנימטר' ד' מאות,¹ ונר תמיד בנימט' בשבת,¹ לכך משמש ואת[ה תצוה] "נשים צוה" להעלות בשבת. כ"א
¹ רבינו אפרים עמ' רצו ובעה"ט.

ואתה תצוה. אמאי לא הזכיר משה עם כל אלו הפרשיות כלומ' [ר] לא הזכיר משה להתחיל וידבר ה' אל משה, וי"ל לפי שמושה מן הדין היה לו להיות כהן ולפי שאמ' (שמות ד יג) שלח נא ביד תשלח נתנה הכהונה לאהרן ולכך לא נזכר משה גבי כהונה.¹ כ"א
¹ רוקח עמ' קמח ובעה"ט.

ואתה תצוה. וקשה למה הוצרך לכתו' [ב] התי' מאחר שאמ' [ר] ואתה, אלא י"ל צוה לאנשים והתי' בנימ' נשי"ם לפי שפרשה הזאת מהדלקת הנר מיירי כלומ' [ר] תזהיר על הנשים שחשמרו מצותי.¹ להעלות נר תמיד בנמטרי' [א] בשבת.² כ"ב
¹ רבינו אפרים עמ' רצו ובעה"ט בשינוי לשון. ² רבינו אפרים עמ' רצו ובעה"ט.

בכל ואתה תצוה לא תמצא משה לפי שאמ' [ר] מחני נא מספרך, ו[ל]זה לא נכתב בזה הפרשה.¹ ואין מוקדם ומאוחר בתורה.² כ"ב
¹ כפי' הרא"ש בשם הר"ר דן אשכנזי ז"ל ובעה"ט. ² כנראה כוונתו שהרי מעשה העגל נזכר כפי' כי תשא והוא לא נזכר בפרשת תצוה שלפניה, ונרמז זאת כפי' הרא"ש.

כתית. אותיות ת"י ת"ך, רמז שיסמוך המנורה ת"י בבית ראשון ות"ך בבית שני ומיד פסק.¹ כ"א
¹ רוקח עמ' קמח ורבינו אפרים עמ' רצה ובעה"ט.

להעלות נר תמיד. כל לילה ולילה קרוי תמיד.¹ כ"א
¹ לשון רש"י.

כז כא יערוך אותו מערב. אותיות מערב, זהו נר מערבי שלא היה כבה.¹ כ"א
¹ רבינו אפרים עמ' רצה ע"פ מנחות פו, ב.

כז ד אפוד בנימ' מלא"ך.¹ כ"ב
¹ רבינו אפרים עמ' חצ"ר, ובעה"ט להלך (כח לא) כפסוק ועשית את מעיל האפוד.

כז ט ולקחת את שתי אבני שהם. נגר משה ואהרן, שה"ם אותיות משה, אבני אותיות נבי"א, רמז על כל הנביאים שהם אומרים אמת כאורים ותומים. כ"ב

כז י' אודם. לראובן, על שם שאדמו פניו כשהודה שכיבלל יצועי אביו והוא אבן רובי"ן ותולדותיו אשה שנשאה אינה [מפלת] נפלים וטוב למקשה [ללדת אם שוחקים אותו ומערבים אותו] באכילה או בשתייה, וטוב הוא להריון כדודאי ראובן שמצא לכן כתו' [ב] אדם חסר ו' כי

דודאים דומים כדמות אדם¹, ולפעמים אין רובי"ן מעורב כאבן אחר, רובי"ן פלייש לפי שראובן הציל את יוסף ונתערב מהכותו יחד שנ' [אמר] (בראשית לו ט) וישמעע ראובן ויצילהו, וכתו"ב] (שם טב טב) אל תחמאו כילד, וכתו"ב] (שם מא טב) ויסר פרעה את טבעתו מעל ידו ויתן אותה על יד יוסף, ובאותו טבעת היה בו רובי"ן פלייש. ש. כ"ב

¹ רוקח עמ' קנא בקיצור, ורבינו בחיי בשינוי לשון.

פטרדה. אבן שמעון והוא פראומ"א שקורין פריזנד, וירוקה היא על שם זימרי בן סלוא שהוריקו פניהם [כל מי שחמאו משבט שמעון], ושוב לא העמידו מהם לא מלך ולא שופטים, וסימן לעבירה הדרוקן, והוא כהה, ותולדותיו שמקרת את הגוף, לכן כתיב (איוב כה יט) לא יערבנה פטרד בוש, ומצרים לפי ששטופי זמה הם ולכך היא מצויה שם לקרר את הגוף והרוח¹, וגם לאהבה טוב שישאנה על שם (בראשית כט ט) כי שמע השם כי שנואה [אנכי], לאה, והיא געשית אהובה בילדות שמעון. כ"ב

¹ רבינו בחיי בשינוי לשון.

ברקת. היא קרפינק"ל, נוצצת כברק ומאירה ככרק, והיא אבן טובה כמו שתלה נח בתבה וממנה היה אור בתבה כמו שנ' [אמר] (בראשית י) צהר תעשה לתבה¹, צהר [בנימי] לאור האבן, והוא אבן על לוי על שם שבט לוי כולם בני תורה היו, שנ' [אמר] (דברים לג י) יורו משפטך ליעקב, [וכן משה היה משבט לוי] וחכמת אדם תאיר פניו (קהלת ח א), ומשה כשנולד אז [נת]מלא כל הבית אורה, וכתיב (שמות לד ט) כי קרן אור פניו, וכתו"ב] (ב) [חבקוק ג ד] קרנים מידו לו, ועוב לישא אבן זאת על שם [מ]חכמת אדם ומאירת [העינים]¹, ומחורת הזקן לכחור על שם לא כהתה עינו ולא נס לחה. כ"ב

¹ רבינו בחיי בשינוי לשון.

כח יח נופד. ליהודה, והוא שמרק"ל והיא ירוקה לפי שהוריקו פניו כשנתנבר על יצרו והודה מעשה תמו, וכשחשדו [אביו] על יוסף שנ' [אמר] (בראשית לו ט) חיה רעה אבלתהו, ונצטער עד שהפכו פניו לירוקן, וצלולה היא ולא עכורה כאבן שמעון לפי שהיה רץ מן החשד שנ' [אמר] (שם טט ט) מטרף בני עלית, נעשה פניו צלולין מתוך השמחה, ותולדות האבן מוסיף גבורה למי שנושא[ה] ונוצצת במלחמה, לפיכך היו שבט יהודה גבורים, ולכך [שמו] נופד ע"ש שהופך האויב, למי שנ' [שאה ונוצח כמו שנ' [אמר] (שם טט ט) ידך בעורף אויבך, וכל מלכי דוד וזרעו משבט יהודה היו ונוצחים כדכתיב (שמואל א' יח ז) ודוד ברבבותיו, וכתיב במשיח (ישעיה יא ד) וברוח שפתיו ימית רשע. כ"ב

¹ רבינו בחיי בשינוי לשון.

ספיר. ליששכר לפי שהלוה[ו]ת סנפירי[נן] היה וכתו"ב] (ב) [דהיא יב טב] ומכני יששכר יודעי בינה לעתים, כולזן ראשי סנהדרות, ובמתן תורה כתיב (שמות כד י) ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר, כי שבט יששכר צדיקים ונפשם צרורה בצרור החיים, ותחת כסא הכבוד [יחזקאל א טו] כמראה אבן ספיר דמות כסא, ותכלת דומה לו כי בגד של צבע [תכלת] (שורה) [נאה] לוקנים ובחורים, ואבן ספיר טוב לרפואת כל גפוח וכאב, וטוב להעביר על העיניים, כי התורה מרפא לכל בשר, חש כעיניו יעסוק בתורה היא מאירת עיניים, חש בראשו חש במעיו חש בכל גופו יעסוק בתורה (עירובין נה) והיא מרפא[ה] אותה כמו שנ' [אמר] (משלי ד טב) ולכל בשרו מרפא. כ"ב

¹ רוקח עמ' קנא בקיצור, ורבינו בחיי בשינוי לשון קצת.

יהלום. לזבולון והיא פערי"ל מומ"ר, וטוב לנשאו מי שעוסק בפרקמטיא והולך על הדרך מפני השלום ע"ש שהיו שבט זבולון תגרים ונותנין לתוך פיהם ומביא השניה על שם (בראשית ל ג) הפעם יזבלני אישי. ¹ כ"ב

¹ רבינו בחיי בשינוי לשון.

כח יט לשם. לרן והוא מפצ"א, ופרצוף אדם ניכר בו (שהפך) [מהופך], לפי שהפכו לשם לסימלם בפסל מיכה, ומצאו שבט דן לשם בעיר ויקראו (אותו) [ל] לשם [דן כשם דן אביהם], היא רמוזה בשופטים (יהושע יט מז). ¹ כ"ב

¹ רוקח עמ' קנא בקיצור, ורבינו בחיי בשינוי לשון.

שבו. לנפתלי והוא טורקו"ם, ונקראת שבו ע"ש שמושבת את האדם שלא יכשל ויפול, ונחמדת לרוכבי הסוסים ומחברת את האיש עליו ע"ש (בראשית ל ה) גפתולי א' גפתלתי. ¹ כ"ב

¹ רבינו בחיי בשינוי לשון.

ואחלמה. לגד והיא קרישמעל, ששבט גד ארוכין היו וניכרין כמו שנ' [אמר] (דברים לג ב) זרוע אף קדקד, ואבן אחד נקרא דימענט"א ודומה לקרישמע"ל אבל מראה אדמומ[י]ת יש בו, והיא טובה למלחמה ומחזקת הלב שלא ירך, לפי ששבט גד הם היו לפני אחיהם למלחמה, ונקרא אחלמ"ה על שם שנלחמ(ה) [ו] כבר לשון חוקק, וטוב אפילו לפני הרוח[ו]ת ומזיקין, וטובה לנשאות שלא יאחזנו מורך הלב. ¹ כ"ב

¹ רבינו בחיי בשינוי לשון.

כחכ תרשיש. היא יכני"ט, מראיתו גווני הים והיא לאשר, ותולדותיו שמעכלת המאכל, ונעשה אדם שמן ועב, וכת[ו]ב [ב] (בראשית מט ג) מאשר שמנה לחמו, ובנותיהן נשואות למלכים ולכהן גדול, ונאמ[ו]ר [ו] (דברים לג כד) ברוך מבנים אשר יהו רצוי אחיו, ולפעמים אבן ספיר מעורבת ביכנ"ט לפי שהיה שבט אשר מתערבין בנותיהן לכני תורה משום יופיין, ויששכר על ספיר, ותורה נמשלה למים דהא ספיר ביכנ"ט וכל הבריא[ו]תם והשמנים פניהם מאדימים, לכן לפעמים יכנ"ט נמצאו אדומ[ו]ת. ¹ כ"ב

¹ רבינו בחיי בשינוי לשון.

שוהם. ליוסף והיא אוניקל"א, ויתן חנו בעיני שר בית הסוהר, וטוב לנושאה אל הוועד ויהיו דבריו נשמעים, ומצליח כמו שנ' [אמר] (בראשית לט ב) ויהי השם את יוסף ויהי איש מצליח. ¹ כ"ב

¹ רבינו בחיי בשינוי לשון.

ישפה. אבן של בנימין, והוא ישפ"ה וכל מיני גוונים בה תמצא ירוקה אדומה ושחורה, לפי שבנימין ידע במכירת יוסף וכמה מחשבו[ו]ת [ת] עלו על לבו לגלות ליעקב אביו ונשתנה פניו לכמה גוונים אם לאומרה אם להעלימו, ונתאמן ונתגבר על יצרו וכיסה הרבר, והו ישפ"ה כלומ[ו]ר [ו] ישפ"ה ולא גילה (אסתר ובה ו' יב) לפי שהיה מעצור לרות, ותולדותיו לעצור הרב. ¹

¹ רוקח עמ' קנא בקיצור, ורבינו בחיי בשינוי לשון.

וכך היה החושן ארבע מורים על כל אבן שש אותיות, כמניין אותיות בנימין (הא) [היו] כתוב[ות] כסדר הזה אברהם יצחק ויעקב וי"ב שבטים, ראובן א, שמעון ב, לוי רהם, יהודה י, יששכר צ, וזולן ה, דן ק יעק, נפתלי ב, גד שבטי, אשר ישר, יוסף (אל) [ו], בנימין.¹ כ"ב
¹ רוקח עמ' קנא ורבינו אפרים עמ' חצר ובעה"ט ע"פ יומא עגב.

כל האותיות הללו עול[ות] לשבעים ושתיים אותיות כנגד שבעי[ם] ושתיים תיבות של שם המפורש הנתון בתוך החושן.¹ כ"ב
¹ רוקח עמ' קנא.

כז ל אל חשן המשפט. גימ' היה מכפר (על) היראהר הלב.¹ כ"א
¹ רוקח עמ' קנב בסגנון אחר והוא: חשן המשפט בגי' מכפר הרהור הלב.

שם החושן היה כפול כקמיע זה והיה מונח בו בתוכו שם הקדש בו שבעים ושתיים אותיות, והוא שכתוב ונתת אל חשן המשפט את האורים ואת התומים.¹ כ"א
¹ רבינו אפרים עמ' חצר ובעה"ט ועם גימטריא.

כח לב לא יקרע. לשון פתיחה כמו (ידיה כד יד) וקרע לו חלוני, בית לא יפתח בשעת תיקון הבגד אלא בשעת האריגה מניחין בו בית הצואר. כ"ב

כח לו ועשית ציץ. מין תכשיט מאיר ומוזהר כמו (יחזקאל א ז) ונוצצים כעין נחושת קלל, [ו] כמו (תהלים קלב יח) ועליו יציץ גורו.¹ כ"ב
¹ לשון החזקוני.

כט א לקח פר. קח לא נאמר אלא לקח, ואין לקח אלא תורה שנא' [מר] (משלי ד ב) כי לקח טוב וגומ'. כ"א

פר ואילים הרי ג' אלו כנגד ג' אבות אברהם יצחק ויעקב.¹ כ"א
¹ רוקח עמ' קנד ודעת זקנים ופי' הרא"ש ע"פ תנחומא פ' תצוה י"ג.



תקון מעות

בגליון ב (קמז) עמ' פו בפסוק (י יב) ד"ה אמר לו משה וכו' נפל מעות המשבש את הבנת הענין, וכן הוא צריך להיות:

(י יב) אל משה נטה ירך. [ר"ת] בנימ' מיכאל, מלמד שגם שר של ישראל שהוא מיכאל היה עולה על מצרים וכובש לפני מצרים. כ"א



רבי נתנאל מראבטו ולה"ה

מרבני מודרנה

הערות על טור אורח חיים וב"י (ויניציאה שמ"ט) (ב)

הלכות פסח

סימן תכט טור תניא שואלין בהלכות פסח קודם הפסח שלשים* יום. נ"ב כתוב בהגהו' [ת] מהרמ"א ומנהג לקנות חמ"י [ם] לחלקן לעניים לצורך הפסח, וכל מי שדר בעיר י"ב חדש צריך ליתן לזה עכ"ל, ומי שמסרב ב"ד כופין אותו כדאשכחן בשאר מיני המלות, ועיין במרדכי פ"ק דב"ב והגהות מימון פ"ט מה' תפלה, ובפסקי ריקאני"מי סי' קנ"ה כתו' [ב] דברי הגהו' [ת] דלעיל ע"ש, דהכי אית' [א] בירושלמי.

שם טור ואין מתעניין* בו עד שיעבור ניסן. נ"ב כתב עוד המגיה הנ"ל ונהגו שאין מתעניין [ם] בו תענית כלל אפי' יום שמת אביו או אמו, אבל תענית חלום מתעניין [ם], וכתב עוד שאין אומרי' [ם] צדוק הרין כל חדש ניסן, משמע מדבריו אפי' דרך הלוך, אבל בהגהות אשירי כתוב דדרך הליכה אמרי' [גן] ל' [ה], וה"ט דלא גרע מר"ח, ומעמ' [א] דשרי ב"ח דרך הלוך משום רדמי לנשי' [ם] שכולן עונות כא' [חת], וכמו שכתב ב"י לעיל סוף סי' ת"כ, אבל בע"פ כתו' [ב] שם שנהגו שלא להצדיק כלל וע"ש.

שם ב"י ד"ה תניא שואלין וכו' בסופו, ואע"ג דהשתא בעונותינו אין לנו קרבן כיון דבזמן שהיה קרבן התקינו שיהו דורשים ל' יום קודם, תקנה* לא זזה ממקומה. נ"ב וכדאמרי' [גן] כפ' אין מעמידין (ע"י לה) אע"פ שהמעם בטל תקנה לא זזה ממקומה.

שם טור ונ"ל דהנך שלשה ימים אחר הפסח קאמר כמו שרגילין באשכנזי* להתענות ג' ימים אחר הפסח וכו'. נ"ב לקמן סי' תצ"ב, והתם קאמ' [ר] שעושי' [ם] אותן כמו תענית צבור לקרות ויחל, וכ"כ לקמן סי' תקס"ו וז"ל מהרמ"א ע"ה ומיהו אם קבעו התענית בכ"ה אין דוחי' [ם] פרשת השבוע בשחרית אלא קורי' [גן] בשחרית הפרשה ולערב במנוח' [ה] קורי' [גן] ויחל, מלבד בה"ב שמתעניין [ם] אחר הפסח וסוכות שקורי' [גן] ויחל שחרית וערבית והכי נהוג עכ"ל.

שם ב"י ד"ה וי"ל שמה שכתב כמו שרגילין באשכנזי וכו' שכתב רבינו בסוף סימן תקפ"פ בשם בה"ג גם בחדש ניסן מתעניין דאין* לבטל אותם תעניות וכו'. נ"ב אין לבטל תענית שמתעניין [ם] על חילול השם מפני קרבנות הנשיא' [ם].

שם ב"י ד"ה ומ"ש רבינו מעם לנ' תעניות שאחר הפסח וכו' אבל חג הפסח וחג הסוכות שהם הרבה ימים* חיישינן שמא מתוך אורך ימי השמחה באו לידי עבירה וצריכים כפרה. נ"ב נ"ל להביא ראיה לדברי המרדכי מהא דאית' [א] בפ' בתרא דקדושי' [גן] (אב) אמר אב"י סקבא דשתא רגלא, ופירש"י ז"ל ריעוע של ימות השנה לייחוד ולעבירה ימות הרגל שיש קבוצות אנשים ונשים לשמוע הדרשה ונותנים לב זה על זה עכ"ל, משמע מהכא שהרגל מועד לכך ולא חילק בין סוכות ופסח לשבועות דכולהו רגל איקרו, ומשמע דכולהו שוין אינון, וא"כ לדידן דלא אולינן לרגל בעונותינו דלא שייך הך טעמא לא מיסתבר להתענות כלל, ומיהו יש לדחות ראיה זו ולומ' [ר] דהיא הנותנת, ואע"ג דלית' [א] לההוא טעמ' [א] דאמ' [ר] אב"י

השתא מיהו מדקתני לה בתלמודא ש"מ דלדין נמי נפקא לן מידי, ובסוכות ובפסח דטובא ניהו איכא למיחש לסקב[א], שבועות דימי זוטרי ניהו ליכא למיחש להכי, וכדברי בית יוסף ז"ל, אח"כ מצאתי כתו[ב] שכתו[ב] שם כדברי[נן] ז"ל וי"א שלכך נהגו להתענות אחר הפסח והסוכות עכ"ל.

שם כ"י בא"ד אס* אומרים בניסן צדוק הרין וקדיש כתבתי כסימן ת"כ. נ"ב עיין (ברך שלעיל בהגה ב').

סימן תל. נ"ב כתב הכלבו סי' מ"ו וכתב הרא"ש בה' פסח שלו נהגו כל ישראל לעשות לחם בערב שבת הגדול לפי גדלו והקטן לפי קטנו, וקורי[ן] אותו חלת עני ובלעו לחם בית הכנסת, ומחלקי[ם] אותו לעניי[ם] ומיום שולולו בו נשתלחה מארה בתבואה עכ"ל.

סימן תלא כ"י ד"ה ומ"ש אלא שחכמים הוסיפו לאוסרו עוד וכו' ודע שכתב הרמב"ם בפירושו המשנה פרק קמא דברכות אמאי דתנן וגומרה עד שלשה שעות שכל השעות* הנזכרות בכל המשנה הם השעות הזמניות וכו'. נ"ב שעות הנזכרות במשניות ושדברו חכמים הם זמניות, ועיין בשלטי הגבורי[ם] [ם] כפ' תפלת השחר ברין ה' בהגהו[ת] המרדכי, ועיין לעיל סי' ג"ח.

שם כ"י ד"ה ומדאורייתא בביטול בעלמא סגי וכו' וכתב הר"ן ומהו ענין ביטול זה מוכח כנמרא דמדיון הפקר הוא ואף על גב דהפקר כה"ג לא מהני דודאי מאן דאמר כנכסי דידיה דליבטלו וליהו כעפרא לא משמע דהוי הפקר, ותו דבגמרא אמרינן מבטלו בלבו ובודאי דלענין הפקר ממונו הפקר בלבו לא מהני, היינו מעמא משום דנהי רמאי דהוי ברשותיה דאיניש לא מצי מפקר ליה כה"ג, חמין שאני לפי שאינו ברשותו של אדם ועשאו הכתוב כאלו הוא ברשותו. נ"ב ואי קשיא כיון דמדיון הפקר הוא להאי ביטול היכי סגי כמאי דמבטל בע"ה לחודי[ת], הא אמרי[נן] בנדרו[י] [ם] (מה) דאין הפקר פחות משלשה, תירצו בתום דה"מ מדרבנן בעינן ג' אבל מדאורייתא [א] מהני אפי' ביחיד, וכ"כ סמ"ג במצות חמץ, ואי קשיא הא דכתב רמב"ם בפ"ב דנדרו[י] [ם] דמשמע דס"ל דאפי' מדאורייתא [א] בעינן שיהא שם אחר מבולעדי המפקיר, וא"כ לדיו[י] [ת] היכי מצי בע"ה לחודו[י] [ת] מבטל, לאו קשיא כלל דהרמב"ם לאומרין הפקר הוא אלא שעושהו כעפרא בעלמא כדמשמע לישנא דהשבת[ת], והוי דומיא דתנן ובטלו בפ' חלוץ (עפ) ופ"ק דסוכה (ד), שזה ודאי מהני אפי' ביחיד, וכן תירץ מהרר"ק שורש קמ"ג ע"ש.

שם כ"י ד"ה ומה שכתב רכיון שצריך לברוק בלילה וכו' אמר רב נחמן בר יצחק בשעה שבני* אדם מצויין בבתיהם ואור הנר יפה לבדיקה. נ"ב דייק בירושלמי אדם בטל ובית אפל ליברוק ביממא, ואהדרו אין אורו מבהיק כיום כבלילה, ולא תירוק מיניה דא"כ כיום לא מצינן למיבדק והא [ד] אמרי[נן] אין בודקי[ן] לאור החמץ[ת] וכו' דהתם דיעבר מיירי והכא לכתחילה, וכ"כ הרשב"א בתשו' סי' רל"ב ופשוט הוא ע"ש.

שם כ"י ד"ה ומה שחקשה רבינו רכיון שהמעם משום שלא ימריד בלימודו וכו' יש לומר שמאחר שדבר זה מידי דרבנן הוא מסתיינהו* דליגורו דלא ליפתח בעדיניה אבל לא להחמיר עליו לומר שיפסיק מדברי תורה משתחשך מאחר שכבר התחיל בהיתר. נ"ב ולי דברי הטור גראי[ן] עיקר דאע"ג דמידי דרבנן הוא חכמו[י] [ם] עשו חיזוק לדבריהם יותר משל

תורה, ולפיכך אפי' שכבר התחיל בהתר כיון דאיכא למיחש שמא יטרדנו לימודו ולא יבדוק ומיעקר תקנתא דרבנן הצריכוהו חכמי[ם] שיפסיק, והאי דנקט אביי לישנא דלא ליפתח משחשיבה דמשמע הא מבע"י מצי פתח לאו מילת[א] ה[י]א[א] דאורחא דמילתא נקט ומ"ה קאמ[ר] עידיניה, ועוד המבע"י מפסיק הוא לתפלת המנחה ולפיכך לא נקט מבע"י וכגון אנו מפסיקי[נן] כדא"י[תא] כפ"ק רשכת (א.) משום דבהה"י[א] שעתא לאו אורחי[ה] למיתנא, וכן פסק מהרמ"א ז"ל בהגהו[ת] לש"ע שכתב שדרכי הטור נראי[נן] לו עיקר, ובחיבורי הארכתו בפ"ד וכאן אין להאריך יותר, וז"ל ריא"ז לפיכך ת"ח שרגיל ללמוד בכל ערב לא יפתח בתלמודו בלילי י"ד עד שיבדוק חמצו שמא ישע ולא יבדוק, ונראה בעיני שאסור לו לאכול ולשתות בערב עד שיבדוק חמצו, שאם נאסר עליו ת"ח כ"ש אכילה ושתייה ככ"ה [במבואר בקונטרס הראיות] עכ"ל.

סימן תלב טור וקודם שיתחיל לבדוק יברך בא"י אמ"ה אקב"ו על* ביעור חמץ שבדיקה תחילת ביעור. נ"ב כרב פפא דאמ[ר] [ר] הכין דעל נמי להבא משמע, ולקיים מאי דאמרי[נן] כפ' ג' שאכלו (ברכות ג.) מברכותיו של אדם ניכר אם ת"ח הוא וכו', כשלמא אי אמרי[נן] המוציא אשמעי[נן] הלכת[א] ואשמעי[נן] טעמא וכו' ע"ש.

שם טור ובעל העיטור כתב איכא מאן דמברך שהחיינו דהא מוזמן לזמן קאתי ואיכא מאן דאמר דלא בריך דהא לא קבע ליה זימנא דהא מפרש בים ויוצא בשיירא ודעתו לחזור אפילו מראש* השנה צריך לבדוק. נ"ב פי' מתחילת השנה ולא מר"ה דוקא, ועיין לקמן סי' תל"ו.

שם ב"י ד"ה ומה שכתב רבינו שבדיקה תחלת ביעור וכו' וכתב הכלנו אם לא בירך קודם שיתחיל לבדוק מברך כל זמן שלא סיים בדיקתו דכל* מצוה שיש לה משך זמן כל היבא דברך מקמי סיום המצוה עובר לעשייתו הוי. נ"ב כל מצוה שיש לה המשך זמן כל היבא דברך מקמי[ת] סיום המצוה עובר לעשייתו הוי, והכי אמרי[נן] לעיל גבי נגוב דים ע"ש סי' קס"א.

שם ב"י ד"ה ובעל העיטור כתב וכו' ושתי ספרות אלו שכתב בעל העיטור כתבם רשב"א בתשובה*. נ"ב סי' רכ"ג וסי' שע"ט וע"ש.

שם ב"י בא"ד ומסתברא רשות הוא ומאן דבעי מברך תימא* מפני שהוא רשות היה לנו להחמיר ולומר מספק לא יברך וכו'. נ"ב נ"ל שאותו תירוץ שהוא מתרץ על הה"י[א] דבכל מערבין אתי שפיר נמי לדברי העיטור, דה"ק מסתברא דרבנן תקון הכי מעיקרא דמאן דבעי מברך ומאן דלא בעי מברך אינו מחוייב לברך. נ"ב בכתב ספרדי לא מזוהה הערה על ההערה הזאת א"א לומר כך דמסברא קאמר העיטור כך, משא"כ בקרא חדתא דהם אמרו רשות, ועוד דמוכרח הוא שם דאל"כ בטלה שהחיינו לקרא חדתא ולמה להו לומר רשות.

שם ב"י ד"ה כתב הכלנו* נהנו במקצת מקומות שמטמינין פתיתים של פת כחודי הבית כדי שימצאם הבודק ויבערם וכו'. נ"ב אמת הוא שאם לא נתן אותן פתית[ים] לא עיכב, ומיהו פוק הוי מאי עמא דבר ומנהג אבות תורה היא, וכ"כ המגיה סוף סי' זה.

סימן תלג טור וכתב א"א הרא"ש ז"ל על כן נוהגין באשכנז שאין בודקין אלא בנר של* שעוה. נ"ב והיינו דוקא בנר יחידי, אבל ב' נרות של שעוה קלועי[ם] ביחד דינם כאבוקה, עיין בהגהו[ת] הרמ"א ז"ל סי' זה.

שם ב"י ד"ה וכתב הר"ן כריש פסחים איכא* מ"ד שאם בא להקדים לבדוק ב"ג שרשאי והוא שיבדוק לאור הנר וכו'. וי"ב עיין אם בא להקדים ב"ג אי רשאי, ועיין אי ברוך כל חדריו ב"ג שצריך לכבד חדריו גם כליל י"ד רצונו לבדוק כדי לקיים תקנת חכמי' [ם] לקמן בשם ראב"ן סוף סי' זה.

שם ב"י ד"ה ובדק בכל המקומות שיש לחוש שמא הכניסו בהם חמץ וכו' גם מה שכתב אבל הנכוהים שאין יד האדם מגעת שם והנמוכין פחות מנ"ט הם דברי עצמו* דבכרייתא לא קתני אלא הנכוהים והנמוכים סתם. וי"ב ואיפשר שלמד כן מדברי רש"י ז"ל שפי' הנכוהים יותר מדאי והנמוכי' [ם] יותר מדאי ואינם נוחי' [ם] להשתמש עכ"ל, ולפי' [כך] פי' הוא דאין יד אדם מגעת שם וכו'.

שם ב"י ד"ה ובחור שבין יהודי לארמאי וכו' פלימו אומר כל עיקר אינו בודק מפני הסכנה שמא יאמר הגוי בשפים הוא עושה לו ואף על גב דשלוחי* מצוה אינן ניוקין היכא דשכיח היוקא שאני. וי"ב שלוחי מצוה אינן ניוקי' [ן] אא"כ שכיחא הזקא, והיינו דאמ' [ר] שמואל (שמואל א' י"ב ב) איך אלך ושמע שאול והרגני ואע"ג דשליחותא דרחמנא עביר.

שם ב"י ד"ה ומ"ש רבינו לפי שהעופות לא יניחו שום חמץ וכו' ובהגהת* כתוב קודם זמן איסורו יכול להשליכו בכל מקום שהעורבים מצויים שם הואיל ועדיין לא נאסר בהנאה. וי"ב צ"ע בש"ע שהוא פוסק בס"י זה כרמב"ם שפי' דבריו כסמ"ק דוראי חמץ בעי בדיקה, והא דאמרי' [נן] אמצע החצר אינו צריך כדיקה היינו דוקא מספק, ואילו לקמן סי' תמ"ה קאמ' [ר] דקודם זמן איסורו יכול להשליכו בכל מקום שהעורבי' [ם] מצויים שם, והני תרי פסקי סתרי אהרדי, ז"ל המגיה סי' זה סעיף ו' אבל לקמן סי' תמ"ה סעיף ג' מבואר דמותר להשליך החמץ במקום שהעופות מצויים כ"ש שאין צריך לבער משם אפי' וראי חמץ עד לאחר זמן איסורו עכ"ל.

שם טור מרתף* שמסדרין בו שורות של חביות זו אצל זו עד שנתמלא כולו וחוזרין ומסדרין וכו'. וי"ב מצאתי בתו' [ב] ג"ל שאלו בעלי חניות צריכי' [ם] לבדוק בין כל לוחות המשכונות, מפני שבמקומותינו דרך החבר לאכול במקום החנות ובשעה שאוכל אין ספק שבאי' [ם] גויים לגבות משכנותיהן ושמא הלך עם חמץ בידו והניחו שם, וצריך לבדוק בין כל לוחות שאין זה דומה למרתף דרך לשתות השורות העליונות תחלה ולפיכך צריך לבדוק אותם ולא השאר, אבל כאן אין סדר לדבר, ולפיכ' [ך] צריך לבדוק כלן, וכתוב ע"ש צ"ע אם יש לבדוק בין כל משכון ומשכון שיש לחוש שמא פעם א' הניח שם פת ע"ג משכון א' ואח"כ הניח משכונו' [ת] עליה' [ם] ושמא תוך ימי הפסח יגבו משם המשכונות וימלס משם וימצא הפת ויבא לאכול עכ"ר, ולי נראה דכיון דבדיק' [ת] חמץ דרבנן רמדאוריית' [א] בבטול בעלמא סגי אוליגן לקולא דמילח' [א] דלא שכיחא כולי האי היא.

שם ב"י ד"ה כתב הכלבו צריך* ללמד לבני הבית לכבד תחת המטות והתיבות כי פעמים שהחמץ נגדר שם וכו'. וי"ב וכן נמי יש ללמוד מכאן שצריך לכבד הכיסוי' [ם] והבתי ידים שלפעמי' [ם] נותני' [ם] שם חמץ וינערוהו הטב משום שלפעמי' [ם] אתי לאיתרשולי ולמוכל להגתו פיורוי' [ם] דחמץ הנמצאי' [ם] שם, וקי"ל דחצי שעור אסור מן התורה דאכילה כל דהו משמע.

סימן תלד ב"י ד"ה ומה שכתב בתשובת רש"י וכו' בסופו, והרא"ש* נתן שם מעם למה אין מברכין על ביעור בשעה חמישית. ו"ב ועיין בת"ש מהררי"ק סוף סי' קע"ה, ושם מפורש מעמא דמ"ד דבעי ברכוי.

שם ב"י ד"ה כתב הכלבו שצריך שיאמר כל חמיר וכל חמיע וכו' וכן רש"י ואלפס ואשירי שכתבו נוסח הכיטול לא כתבו אלא כל חמירא לחוד, ונראה דלשון* תלמוד בבלי הוא לכלול כל חמץ וכל שאור בלשון חמירא. ו"ב בלשון כל חמירא וכללי[ם] חמץ ושאור, אבל אם אומר בלע"ז צריך לפרט שניהם, דאין כמשמע חמץ השאור, וכ"כ בהגהו[ת] ש"ע ז"ל ויאמ' [ר] הכיטול בלשון שמכין, ואם אמרו בלשון הקדש כל חמירא כולל חמץ ושאור, אבל בשאר לשונות צריך להזכיר כל א' בפני עצמו עכ"ל.

שם ב"י ד"ה ושלוחו יבול לבטל וכו' בסופו, אבל ביטול שאינו ענין לנדר שפיר מהני ביה שליחות*. ו"ב וכשמבטל השליח צריך לומר[ר] כל חמירא דפלגיא יהא בטל דאע"ג שהרשהו לבטלו, אעפ"כ אינו ברשותו אלא ברשות אותו שמנהו שליחא.

סימן תלז ב"י ד"ה ומה שכתב רבינו שאם מחשב בלבו לבטל סגי כבר כתבתי בסימן תל"א שי"ש חולקים ואומרים שצריך שיוציא בשפתיו דברים שבלב אינם דברים. ו"ב ומ"מ פשטא דלישנא משמע כדברי המור דכי קאמר[נ] בטל בלבו היינו אפי' בדבריו[ם] שבלב, דאלת"ה מבטלו הול"ל מאי בלבו דקאמ' [ר], וכן פסק רבינו ירוחם והכי נקטינן דבתראי נינהו.

סימן תלז ב"י ד"ה השוכר בית מחכירו ב"ד וכו' וכתב הר"ן כלומר דאי איתיה למשכיר קמן לא נפקא לן מידי דאפי' נימא דחזקתו בדוק כל היכא דאיתיה קמן שיליגן ליה ולא סמכינן אחזקה דכל* היכא דאפשר לכוורי מילתא מברדינן. ו"ב אין סומכין על החזקות היכא דאפשר[ר] להתברר, עיין בטור י"ד סי' א' ונפ"ק דחולין בפ"י הר"ן ז"ל גבי מ"ש הר"ף והיכא דשחט ואול לז' [ה] וכו', ועיין במהררי"ק שורש פ"ח.

שם ב"י בא"ד ולא כהנהות מימון שכתבו דר"מ* ושאר גאונים ו"ב דר"ח ושאר גאונים כצ"ל חולקים בזה ופוסקים דכל תיקו דאיסורא לחומרא ואפילו* בשל סופרים. ו"ב הרא"ם ס"ל דכל תיקו דאיסורא לחומרא ואפי' במילי דרבנן.

שם ב"י ד"ה ומ"ש הרמב"ם והוא שיהיה קמן שיש בו דעת לבדוק פשוט הוא ואעפ"י שכתב הרא"ש וברושלמי פליגי איכא מ"ד לא תיתני נשים לפי שהן עצלניות והן בודקות כל שהו לא השש רבינו לכך מאחד דבגמרא* דידן תני נשים וכו'. ו"ב תלמוד דידן עיקר בס"פ בתרא דעירובין.

סימן תלט ב"י ד"ה תשעה צבורין של מצה ואחד של חמץ וכו' וכתב הרב המגיד שדעת רש"י והמפרשים והגאונים כדברי הרמב"ם, והמעם דאף על גב דספיקא דרבנן היא כיון שבדיקת* חמץ תחלתה על הספק החמירו בספיקו יותר משאר ספיקות של דבריהם וכו'. ו"ב בדיקת (ספק) [חמץ] נתקנה על הספק ולפי[כך] החמירו בספיקו יותר משאר ספיקות של דבריהם.

שם ב"י ד"ה צבור אחד של חמץ ושני בתים בדוקים וכו' היינו שני שבילין דתנן* שני שבילין אחר ממא ואחד מהור והלך בא' מהם ועשה מתרות ובא חכירו והלך בשני ועשה מהרות רבי יהודה אומר וכו'. ו"ב בפ"ה דטהרות (מ"ה) ופי' שם המפ[ר]ש[ים] אם נשאלו כל א'

לחכמי[ם] על ספיקו בפני עצמו אין ב"ד יכול לממאתן דהא קי"ל ספק טומאה בר"ה ספיקו מהור, ואם באו בבת א' חת] הואיל ובהוראה א' חת] יש לנו לומי[ר] ממאי[ם] אתם או מהורים אתם, א"א לנו לומי[ר] מהורי[ם] אתם שהרי הא' ודאי טמא עכ"ל.

שם ב"ד ר"ה ומה שכתב רבינו בבוא לישאל זה אחר זה אין שום א' מהם צריך בדיקה אם במלו וכו' ועוד דרין כל קבוע במחצה על מחצה דמי הוי חירוש* והילכך ספק זה רשמא אכלו בולו נ"ב חשיב התם כצ"ל אבל הכא לא חשיב וכו'. נ"ב פ' דמראוריית[א] אולי[גן] בתר רובא, וכרילפ' [גן] בפ"ק דחולין[ג] (יא) מדוכתי טובא.

שם ב"ד ר"ה צבור אחר של חמץ ואתא עכבר ושקל ונכנס להצר וכו' שם ספק עאל ספק לא עאל היינו בקעה* ובפלוגתא דרבי אליעזר ורבנן וכו'. נ"ב בפ"ו דטהרות (מ"ה), ופ' שם המפ' בקע[ה] שרות של אנשי[ם] הרבה וכימות הנשמי[ם] שהן חרושות וזרועות יש להן דין רה"י לפי שבני אדם נוהרי[ם] מלהלך ע"ג זרעי[ם] שלא יפסידום, ד"א מטהר דהו"ל ספק ביאה ואין כל הבקעה חשובה כשרה א' חת] לפי שהשרות חלוקי[ם] במצודי[ם] שלהם עכ"ל.

סימן תמ ב"ד ר"ה ומ"ש ולזה הסכים א"א ז"ל הוא ממה שכתב שם אכרייתא דגוי שנכנס להצר ישראל וכצק בירו אין זקוק לבער הפקידו אצלו זקוק לבער מכאן ראייה דש"ח חייב לבער דסתם* פקדון ש"ה הוא. נ"ב סתם פקדון שומר חנם הו"ל א].

שם ב"ד ר"ה ומה שכתב ואפילו אם אינו חייב באחריותו אלא שהגוי אלם וכו' הם דברי הרמב"ם בפ"ד וכו' ובהשנות כתוב שאין אחריות* מן האונס אחריות שיתחייב לבערו בשביל כך וכו'. נ"ב הראב"ד ודעמ' [ה] סברי דאין אחריות אונס אחריות, והא דבני חילא מרין וחק המלכות הוה, אבל הרמב"ם ור"י ג' גיאת חולקי[ם].

סימן תמא ב"ד ר"ה נכרי שהלוח ישראל על חמצו ומשכנו בירו וכו' וכן כתב הראב"ד ז"ל דאם הגיע זמנו קודם הפסח אפילו לא אמר מעכשיו קנאו שאין דין אסמכתא* לגוי. נ"ב עיין אם יש דין אסמכתא[א] לגוי בהרמב"ם פ"א מה' מכירה ובמ"מ שם*, ועיין טור ח"מ סי' ר"ז.

סימן תמב ב"ד ר"ה כל דבר שאינו חמץ נמור אלא תערובת חמץ וכו' ורב יהודה אוקי מתניתין בר"מ ואמרינן בגמרא רב יהודה* מ"מ לא אמר כרב נחמן וכו'. נ"ב פ' כיון דאשכחן דר"מ בברייתא ס"ל דשיאור דהוי חמץ נוקשה כדאי[תא] בגמ' האוכלו לוקה אי"ב אמאי דחיק לאוקומי[ת] מתני' אליבי[ה] ולא אליבא דר"א כיון דר"א דאמ' [ר] כר"מ דהא לדידי[ה] בלאו גינהו וכדאי[תא] בברייתא דלעיל, ולפיכך היה יכול לומי[ר] כרב נחמן דמתני' ר"א היא וכו' ומשני משום דר"מ שמעי[גן] ל' [ה] בהדיא[א] דעל חמץ נוקשה לוקה אבל לר"א לא שמעי[גן] אלא תערובת חמץ דחמיר טפי וכו'.

שם ב"ד ר"ה ומה שכתב רבינו ושבר המדי וכו' דקיימא לן מי פירות* אין מחמיצין. נ"ב מי פירות אינם מחמיצין[ג] לקמן סי' תס"ב.

שם טור ועל כן השכר* שעושין כאשכנו מחמין ושעורים חייבין לבערו. נ"ב פסקי[ם] וכתבי[ם] סי' קס"ה סמ"ג במצות חמץ תוס' שגז ריש פסחי[ם].

* ועיין בה' חמץ ומצה פ"ד ה"ה ובמ"מ שם, ועיין במג"א סימן תמ"א סק"ב ובמה"ש שם.

שם כ"י ד"ה ומה שכתב ודוקא שאין בתערוכות מעם חמץ וכו' וכתב רש"י בפרק גיד הנשה המעם* כעיקר הוי מדרבנן והתוספות כתבו דהוי מדאורייתא, ודעת הרמב"ם בפרק מ"ו מה' מאכלות אסורות כדעת רש"י, ורבינו סובר כדעת התוספות. נ"ב דין מעם כעיקר אי הוי דאורייתא[א] או דרבנן עיין בהר"ן פ' גיד הנשה וב"י מור י"ד סי' צ"ח, והרשב"א כתב שדעת רמב"ן כרש"י וכן דעת הר"ן שם, אבל הראב"ד סובר כד"ת דמעם כעיקר דאורייתא[א] מין בשאינו מינו וכן דעת בה"ג, ולענין פסק' כתב הרשב"א דיסמוך על ר"ת ור"י ובה"ג וראב"ד דרבי[ם] נינהו ואמרו להחמיר בשל תורה, ועיין עוד במהרי"ק שורש קמ"ה.

שם כ"י ד"ה כתב אבי העזרי וכו' וכן כתב הרמב"ם פי"ו מהלכות מאכלות אסורות שהמעמיד* נבינה בכל דבר שהוא אסור בהנאה הכל אסור בהנאה אף על פי שהוא מין בשאינו מינו ואף על פי שהוא כל שהוא. נ"ב המעמיד נבינה בכל דבר שהוא אסור בהנאה הכל אסור ואפי' מין בשאין מינו ואע"פ שהוא כל שהוא דקי"ל הכל הולך אחר המעמיד.

שם כ"י ד"ה כתוב בתרומת הדרשן מיני מרקחת מבלילת סוקר ודבש ומחפין בבלילה זו מיני קמנית נרעינין נראה דיש לחוש שמא נודייפו בקמח שעירבו במקום הסוקר ואם עירבו בו קמח ודאי סולת נקיה נתערב בהם דדמי מפי לסוקר ואנו מחזיקים הסולת לחמץ גמור מפני שלותתין החמים במים קודם שהינה אמנם כמדומה לי דלא נהוג עלמא לאסור וראוי* להורות לתת לגוי מחוץ לבית במתנה גמורה ויחזור ויזכה בהם לאחר הפסח. נ"ב עיין דין המרקחות של צוק"ר תרומת הדרשן סי' קי"ט, ועיין לקמן סי' תמ"ז דין מרקחות הנעשי[ם] בכלי חמץ.

סימן תמג מור וסיהו כל שעה חמישית מותר בהנאה ויכול* למוכרו לגוים אפילו הרבה ביחד שודאי לא יאכלו קודם הפסח וכו'. נ"ב עיין בפסקי ריקאנימי סי' קנ"ז שמתיר להפקיד החמץ קודם שעת איסורו ע"מ לזכות בו אחר הפסח, ושם מוכח דהמפקי[ר] ע"מ לחזור ולזכות דהוי הפקר ע"ש.

שם כ"י ד"ה חמץ משש שעות ולמעלה כיום י"ד אסור מן התורה וכו' וכתב הרב המגיד בפ"א שדעת הגאונים כדעת הרמב"ם וכן פשט המנהג* ככל ישראל לאוסרו בהנאה משש שעות ולמעלה והגם לבו בהוראה להתיהר בפני עמי הארץ להורות קולא בדבר על סמך בעל המאור ראוי לנויפה וכו'. נ"ב נתפשט המנהג בכל גלילות ישראל לאסור החמץ בהנאה מו' שעות ולמעלה, שלא כדברי המאור[ר], והגם לבו בהוראה שוטפה רשע וגם רוח וראוי לנויפה.

שם מור מעשה וקנתה שפחה גויה ירקות כחמץ אחר שש שעות והתירם ר"ת לפי שאינו תופס* דמיו כדאמרינן פ"ק דחולין חמצן של עוברי עבירה לאחר הפסח מותר מפני שהן מחליפין. נ"ב פי' תופס דמיו להיות כמוהו דאין לך דבר שתופס דמיו להיות כמוהו אלא ע"ז ושביעית ע"ז דכתיב[ב] והיית חרם כמוהו כל מה שאתה מהייה ממנו הרי הוא כמוהו, ושביעית דכתיב[ב] ביובל קדש היא קדש מה קדש שתופס דמיו אף שביעי[ת] תופסת דמיה אי מה קדש תופס דמיו ויוצא לחולין אף שביעית כן ת"ל תהיה בהווית[ה] תהא, ועיין פ"ח דשביעית

(מ"ז) (ופ"ג) [ופ"ב] דקדושי[ן] בפ"י המשניות (במתני' דהמקדש בערלה).

שם ב"י ד"ה ומתחלת שעה ששית ומעלה אסרוהו גם בהנאה וכו' וכתב הר"ן ולפי זה אפשר דחמץ* דרבנן בשעות דרבנן חוששין לקדושו וכו'. נ"ב לדעת ר"ת חמץ דרבנן בשעו[ת] דרבנן חוששין לקדושו, ולדעת רמב"ן אפי' חמץ דאורייתא[א] בשעות דרבנן אין חוששין[י] לקדושו[י], וז"ל ריא"ז וכן אם קדש בו אשה בשעה ששית אין חוששין[י] לקדושו[י] ואין צריכה ממנו גט הואיל והוא אסור בהנאה מד"ס הרי קדשה בדבר שאין בו שוה פרוטה וכן דעת הרמב"ם.

סימן תמד ב"י ד"ה ארבעה עשר שחל להיות בשבת בודקין כליל י"ג ומבערין הכל מלפני השבת וכו' בפרק אלו עוברין תנן י"ד שחל להיות בשבת מבערין את הכל מלפני השבת דברי ר' מאיר וחכ"א בזמן רבי אליעזר ברבי צדוק אומר תרומה מלפני השבת וחולין בזמן רבי וזה שאמר הר"ף דקיימא לן ברבי אליעזר ברבי צדוק דקאי בר' אלעזר איש כרתותא בתרומה קאמר וכו' וכבר נודע שאין דרכו* של הר"ף לכתוב אלא דברים הנוהגים בזמן הזה וכו'. נ"ב דרכו של הר"ף שכל מה שאינו תופסו להלכה אינו מביאו בהלכותיו מהר"ם פ"ק דעירובין, וכן דרכו של הרב ז"ל שלא לכתוב אלא דברים הנוהגים[ם] בזמן הזה, וכ"כ הר"ן ז"ל בכמה דוכתי.

שם ב"י בא"ד ורבינו סתם דבריו פה כדעת רש"י והרמב"ם אבל כאבן העזר* כתב דברי הרא"ש בספ"ב דקדושין שהם כדברי ר"ת. נ"ב סי' כ"ח ע"ש.

שם מור היה הולך לעשות עירוב כדי לילך לצורך דברי הרשות חוזר מיד ויבערו ואפילו הלך לערב כדי לילך ללמוד לפני* רבו חשוב דברי הרשות. נ"ב ז"ל בעל שלישי הגבורי[ם] בפ' כיצד משתתפי[י] מימו[י] וסמ"ג כתבו דמותר לערב אפי' ללכת לסעודת הרשות ולדמי ליה, ורבינו כתב סתם דאין מערבי[י] אלא לדבר מצוה וכן ה"ג וכן טור א"ח סי' תמ"ו, אמנם בס' תמ"ד כתב הטור וז"ל היה הולך לעשות עירוב כדי לילך לצורך דבר הרשות יחזור מיד ויבערו ואפי' הלך לערב כדי ללמוד תורה לפני רבו חשוב דבר רשות וצ"ע עכ"ל, פי' דק"ל דהלא הטור סי' תמ"ו כתב דלהקביל פני רבו חשוב דבר מצוה וכ"ש כשהולך ללמוד תורה נמי דתרויהו מיתעבדי, ובפ' אלו עוברי[י] כתב גבי האי לישנא דללמוד לפני רבו הוי דבר הרשות, וגר[א]ה[ה] הטעם משום דה"ג הוה מצוי ללמוד מאליו בכיתו והיה מקיים המצוה ג"כ, וצ"ע בפ' כיצד משתתפי[י] עכ"ל, ואין זו קשי[א] על דברי הטור דלענין עירוב קל הוא שהקלו רבנן ואמרו דחשיב דבר המצוה הקבלת פני רבו אבל לענין איסור חמץ דמאורייתא ו' הוא החמירו מפי החשיב נמי ללכת לפני רבו ללמוד דבר הרשות כיון דבירושלמי מחשיב ליה[ה] רשות לגבי לשחוט פסחו ואיך דתני במתני, ואע"פ שיש להקשות על אותו מעם שכתב הוא ז"ל דכיון שהיה יכול ללמוד מעצמו א"כ ללמוד לפני רבו חשיב דבר הרשות מהא דאמר[י] בפ' בתרא דיומ[א] אינו דומה לומר מעצמו ללומ[י] ד] מרבו, מ"מ יש ליישב דאע"ג דטפי עדיף לומר תורה מרבו מלמידת עצמו לא בשביל זה נשמע דאם למד מעצמו לא מקיים מצוה הלימוד, כנ"ל.

שם ב"י ד"ה כתב הרמב"ם בפ"ג שאם נשאר מן החמץ ביום שבת אחר ד' שעות מבטלו וכופה עליו כלי עד מוצאי י"ט ומבערו, וההנהגות כתבו והרגילים לתת הפת שנשאר לגוים ראוי לתת לו ע"מ שלא לצאת בו לר"ה דרך הערמה ודבר מועם, אבל לתת לו על מנת לצאת אסור* וענין איסור דבר זה נתבאר בסימן שב"ה. נ"ב הא דכת[ב] בית יוסף הכא

בשם הגהו' [ת] מימון גבי פת שנשאר ביום י"ד שחל להיות בשבת שראוי לתתו לגוי ע"מ שלא לצאת בו לר"ה דרך הערמה ודבר מועט כמרדכי כתבת לדרידן דלית לן ר"ה גמורה שרי, וגם הב"י עצמו לעיל סי' שכ"ה כתב דלענין לבער החמץ שהוא מצוה שרי א"ז והמרדכי דלעיל, וא"כ צריך עיון איך לעיל בסי' שכ"ה פסק ב"י דשרי לתת החמץ לגוי אפי' הרבה ביחד כיוון שהו' [א] דבר מצוה, ואלו הכא פסק בסי' זה וז"ל ואם נשאר פת יכול ליתנו לגוי ע"מ שלא לצאת בו לר"ה דרך הערמה ודבר מועט משמע הא הרבה לא, ואלו דברו' [ם] [סוחרו' [ם] למ"ש בסי' שכ"ה, וגם יותר אני תמה מהרב המגיה שלא הרגיש מסתירה זו לדבריו שכת' [ב] שם בסי' שכ"ה מה שכת' [ב] כ"י דלבער חמץ שרי כיון שהו' [א] דבר מצוה, ואלו הכא הניח דבריו הש"ע סתם ולא כתב דבריו שכתב שם.

סימן תמה מור אבל ליהנות באפרו אחר ששרפו זה תלוי בפלוגתא דר' יהודה ורבנן לר' יהודה שהוא בשריפה מותר דק"ל כל הנשרפין* אפרן מותר ולרבנן אסור לכל הנקברין אפרן אסור. נ"ב סוף תמורה (ד) ע"ש, ועיין בתו' ספ"ק דפסחים ובר"פ כל שעה (כא) ד"ה בחדי דקשריף.

שם ב"י ד"ה רבי יהודה אומר אין ביעור חמץ אלא שריפה וכו' בסופו, ויש לתמוה* למה לא ניאמר אם הלכה כרב יוסף או כרבנן. נ"ב ואין מקום לתמיהתו דכיון דכתב הוא ז"ל בפ' כמה מרליק' [י] דכל היכא דאיפליגו רבה ורב יוסף הלכתא כרבה בר משרה וענין ומחצה א"כ ממילא שמעינן דהלכת' [א] כרבה.

סימן תמו מור ואחי הר' יחיאל ז"ל כתב שיכול לשורפו* ביום טוב כיון שיש קצת מצוה בשריפתו אמרינן מתוך שהותרה הכערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך וכו'. נ"ב כ"כ ר"י בעל התו' והרשב"א סי' ע"ג והביא ראיה לדבר, וכ"כ ריא"ז עיין בשלמי הגבורי' [ם] פ"ק דפסחי' [ם].

שם ב"י ד"ה המוצא חמץ בביתו אם הוא בחול המועד יוציאנו מיד וכו' בסופו, דהא סתמא קאמר המוצא חמץ ב"ש כופה עליו בלי, ויש אומרים מפרשים דאפי' בלא בטלו מיירי, ואחיו הר' יחיאל מפרש דדוקא כבטלו מיירי אבל אם לא בטלו ישרפנו וכ"כ הנהגות מימוניות, וכן נראה מדברי רש"י וחר"ן, אבל ח' המגיד כתב בפ"ג שדעת הרמב"ם לפי הנראה לפרשה אפילו בלא ביטול וכדעת יש אומרים*. נ"ב וגם דברי הר"ף ז"ל איפשר להבינם כמו שהבין הרב המגיד דברי הרמב"ם, וז"ל הכי דכונת רבי' הר"ף אמרה הרמב"ם ז"ל, ומיהו מדברי הר"ן לא משמע הכי שהרי הוא סובר דכל שלא בטלו שורפו וכמו שכת' [ב] בפנים בבית יוסף, ואלו היה מבין דברי הר"ף כמו שהבינם הרב המגיד היה לו לומר [ר] שאין כן דעת הר"ף ז"ל.

שם ב"י ד"ה כתוב בהנהגות מימון פ"ד לשון רבינו שמחה וכו' וז"ל הריב"ש בתשובה* נ"ב סי' ת"א.

סימן תמו ב"י ד"ה ומ"ש רבינו חוץ מבשאלתות שפוסק בנ"מ, הר"ן כתב שגם ר"ת והר"ז סבורים כן ומ"מ לא קי"ל בותיהו לגבי כל אינך רבותא, ועוד שכתבו התוס' שלא עשה ר"ת מעשה להתירו בנ"מ, וגם הרשב"א כתב בתשובה* סי' ל' שכן הלכה רווחת ותורה יוצאה לכל ישראל שהוא בכל שהו. נ"ב ואפי' אם נימוח ונתערב בתוך דבר אחר בין במינו בין שלא במינו החמירו לאסור תערובתו בכל שהו ע"ש בארוכה, ועיין עוד בסי' נ"ג, וכתבו

הגהו[ת] מימון פ"ק וז"ל וכתב רא"ם הא דאמרי[נן] חמץ אסור בכל שהו היינו דוקא בדבר לח ומתערב אבל בדבר יבש כגון שנמצא[א] על בשר מליח או צלי או מצה רותחת חותך מקום פעפועו מאומד הדעת ורבי חמץ ודיו עכ"ל.

סימן תמוז מור אבל אם נתערב קודם לכן ונתבטל בששים מותר ולא אמרינן דחזור* וניעור. נ"ב בס' ש"ע כתוב שתי הסברות ולא הכריע, ואע"פ שיש מי שאומ[ר] שלעולם סברא שמביא ראשונה הי[א] עיקר לא צייתנ[א] לההוא כללא, דהא הכא מאותן האומ[רים] דחמץ בפסח חוזר ונעור הי[א] הרמב"ם והגאונים[ם], וכ"י כל היכא דמצי פוסק כרמב"ם ז"ל, ומיהו כתב בהגהו[ת] ש"ע הדמנהג כסבר[א] ראשונה וכן עיקר דבתראי גינהו, וכ"כ בס' הכלבו ע"ש סי' מ"ח.

שם ב"י ד"ה ומה שכתב רבינו זכנ התיר רש"י בשך יבש וגבינה שנמלחו קודם הפסח וכו' כלומר שלא נבדק המלח מחמץ ולא דקדקו במליחתן ליותר מחימוץ וכו' וכ"כ ספר מצות גדול* ואודו לפעמייהו דסברי דכל שנתבטל קודם הפסח בס' אינו חוזר וניעור. נ"ב וכ"כ בכלבו בשם רבינו פרץ.

שם ב"י בא"ד ומיהו כתבו דשומן* מהותך שהותך לפני הפסח אסור בפסח מפני המחבת שעושיין בה תבשיל חמץ וכו'. נ"ב דין שומן מהותך אסור אפי' לאומרי[ם] דאינו חוזר ונעור כל שנתבטל קודם הפסח.

שם ב"י בא"ד אבל אם יודע שנוהר מזה ויודע בודאי שהמחבת לא היתה בת יומא בעת שחתכו בו השומן מותר אפילו* למאן דאסר נ"מ לפגם בפסח וכו'. נ"ב אפי' מאן דס"ל נפ"ל אסור בפסח מורה הוא בנט"ל קודם דשרי בפסח.

שם ב"י בא"ד ומיהו דוקא שבעת התכת השמן היה נוהר שהיה מהתכו לשם פסח אבל הותך בסתם אף על פי שאומר עתה בריא לי שלא היתה המחבת בת יומא מכל מקום אסור בפסח דכל מילתא דלא רמי עליה דאיניש לאו אדעתיה* עד כאן לשון הגהות מימון. נ"ב וכתב עו[ר] רבינו פרץ ומהאי טעמ[א] אסרי[נן] מצה ישנה אפי' כירושלמי דקאמ[ר] כיון שעשאה לי יום קודם הפסח בידוע שלא דקדק בה.

שם ב"י ד"ה ומה שאוסרין שומן מהותך שהותך קודם פסח משום דחיישינן שמא הקדרה בת יומא ולא נתבטל החמץ דבעינן שיהא בחיתר ס' כנגד כל הכלי דכבוליה משערינן וא"א לדבר* המתבטל בתוך הכלי שיהא בו ס' כנגד הכלי וכו'. נ"ב אי אפשר לדבר המתבטל תוך הכלי שיהא בו ס' כנגד כל הכלי נ"ב בכתב איטליאני מאוחר מקודמו אבל אפשר להיות בכלי שנחושתה דק כמ"ש ב"ד סי'..

שם מור וותים שכבשן בשאר ימות השנה ולא נותרו בהם לדעת בעל התרומות שאוסר צנון ובעל שחתכו אותו כסכין של גוים אפילו אינו כן יומו מפני שמדמה אותו לקורט של הליתית דאמרי תורפיה מחליא ליה לשמנונית והוה ליה כנותן מעם לשבת, הכא נמי תורפיה דוית עושה אותו כבן יומו ולא שייך ביה ביטול דכבולי סכין משערינן ואם כן חזרו חותים כולם חמץ וכו', ומיהו הר" מאיר מרוטנבורק כתב על החיא דספר התרומה לכי נוסה להתיר ואף על פי שאני מורה כספר התרומה* אין נ"ל למחות ביד הנוהגין היתר ע"כ. נ"ב עיין טור י"ד סי' צ"ו.

שם ב"י ד"ה כתב רבינו בפי' תנ"א בשם רבינו האי וכו' ודבריו תמהים בעיני למה אסר לשנות אותו יין בפסח דביון שלא נתן אותו היין בעריבה אלא בצונן למאי נחוש ליה דצונן* אינו מבליע ולא מפליט וכו'. נ"ב צונן אינו מבליע ולא מפליט.

שם ב"י ד"ה כתב הרשב"א שאלת* מי שמצא בשעת הגתות וכו'. נ"ב סי' קע"ג.

שם ב"י ד"ה כתב סמ"ק בסימן רכ"א בוסר שדורכין אותו במדוכות קודם הפסח מותר בפסח ואף ע"פ שהמדוכות מחומצות מחמץ שמערכים עם המוריים משום דהוי צונן ואין כח בו להפליט ואפי' אי פליט משהו בעלמא הוא דפליט ונתבטל קודם הפסח מרדי דהוה אכרישין ובצלים שחתכן בסכין חולבת ונתנם עם בשר כדפירש רבינו ברוך*. נ"ב וכ"כ הכלבו בשם רבינו פרץ.

שם טור ונותן מעם לפנס בפסח רשב"ם אוסר וכן הר' אליעזר ממיץ, והר' מאיר מרומנבורק כתב אני אוסר לעצמי הואיל ונפק מפומיה דרשב"ם ואני מתיר לאחרים כי ר"ת ור"י היו מורין להיתר, ואע"פ כן אני הגיל* לומר לשואלים פלוגתא דרבוותא הוא ורכים נמנעין מאיליהן ע"כ. נ"ב יש ללמוד ממהר"ם דהכא מענין נט"ל בפסח לומ' [ר] לו פלוגת [א] דרבוותא [א] היא והיינו היכ [א] דליכא מנהגא לאיסור או להיתר והשומע ישמע והמקל לא הפסיד וכמו שכתוב בס' ת"ה לקמן בס' ט' במחודש" [ם] ועיין.

שם טור ושאר ביון שהוא דבר המעמיד אפילו אם בטלו בשונג אסור כיון דלמעמיה* עביר לא בטיל ע"כ. נ"ב כל דלמעמ' [א] עביר לא בטיל, עיין טור י"ד סי' קי"ג.

שם ב"י ד"ה חמץ שנתערב אחר בשנים וכו' קדוב לסופו דלענין תערובת דיבש ביבש אין חילוק בין חמץ בפסח לשאר איסורין דלא החמירו חכמים לאסרו במשהו אלא היכא דשאר איסורין בנ"ט וחמץ משום דלא בדילי אינשי מיניה אסור במשהו בלא נ"ט כשאר כצ"ל איסורין וכו'.

שם ב"י ד"ה ויש לדקדק בדברי רבינו שכתב סתם חמץ שנתערב אחד בשנים וכו' אבל הר"ף כתב על משנה זו דאלו אוסרין ואסורין בכל שהן יין נסך ועבודת אלילים וכו' וליתיה להאי כללא דקי"ל דחמץ בפסח אסור ואוסר ככל שהו ומשמע מדבריו דאפילו* יבש ביבש קאמר דאוסר בכל שהו וכו'. נ"ב לדעת הר"ף אפי' יבש ביבש הנשאר איסורי' [ת] חד בתרי בטיל חמץ אפי' באלף לא בטיל משום דהוה דבר שיש לו מתירי' [י], א"נ משום דס"ל דלא התיירו יבש ביבש חד בתרי אלא באיסורי' נ"ט, אבל באיסורי' [ם] שהחמירו בהם יותר מנ"ט אין חילוק בין יבש לזה, וכ"כ המרדכי פ' כל שעה והרשב"א בספרו, ובס' ש"ע כתב ב' הסברות ולא הכריע, אי משום דס"ל דעבר כמ' [ר] עבר, ואי משום דמרפיא ביד' [ת] הלכה כדברי מי, כיון דלכל א' מהצדדי' [ם] איכא מעמיו.

שם ב"י ד"ה כתב הריב"ש בתשובה סי' ג' חמץ נוקשה אפילו בעיניה אינו אסור כהנאה אחר הפסח שהרי לא עבר עליו מן התורה והפידי' ש* חמץ נמור הם ואסור כהנאה אחר הפסח. נ"ב ו"ל הריב"ש שם אבל אלו הפידווי"ש שלשין עיסה הרכה ועושין מהם אלו הפידוויש מעט מעט והעיסה עומדת בלי עסק שיעור כמה מילין וכמה פרסאות אין ספק שהיא חמץ גמור, וגם שמניח' [י] אותן בשמש ליבש וגם זה מרבה בחימוצו, וגם שלא נילושה העיסה

במים שלנו, ומפני שהם דקים ויבשי' [ם] מפני זה לא פקע שם חמץ מיניה וכו' עד כ"ש אלו שהם נעשי' [ם] מעיסה ושוהי' [ם] בעשייתן ומתחמצין אף אם העיסה לא נתחמצה ולכן אסורי' [ם] בהנאה לאחר הפסח עכ"ל.

סימן תמח מור חמץ של נכרי* שעבר עליו הפסח מותר אפילו באכילה וכו'. נ"ב בתשו' הריב"ש סי' ת' כתוב דחמץ של נכרי בזמן איסורו אסור בהנאה לישראל והאריך שם, וסוף דבריו בשם הר"י נ' גיאת וז"ל מסקנא חמץ של ישראל ושל גוי תוך הפסח אסור בהנאה וכ"ש באכילה בין אית' בעיניה בין ע"י תערובת לאחר הפסח של נכרי מותר אפי' באכילה ושל ישראל אפי' בהנאה אסור עכ"ל.

סימן תנ מור כתב רש"י ישראל* שלוח כבר מחבירו קודם הפסח צריך לפורעו אחר הפסח ואין בו משום איסור חמץ שעבר עליו הפסח וכו'. נ"ב פסקי ריקניטי סי' קנ"ח.

שם מור מיהו אם קבל כבר המעות מותר ליהנות מהם דתנן גבי ערלה וכו'. נ"ב בס"פ ב' דקדושי' [ן].

שם ב"י ד"ה כתב הריב"ש בתשובת נ"ב סי' ת"א ע"ש, לקנות חמץ לצורך הגוי במעותיו של גוי בחולו של מועד איסור נמור הוא שהרי לכל הפחות איכא למיחש דילמא אתי למיכל מיניה ולא עוד אלא שעובר עליו בכל יראה לפי שכשהוא קונה אותו בשביל הגוי אין הגוי בעל המעות קונה אותו שהרי אין ישראל נעשה שליח לגוי* נ"ב ולא זוכה בשבילו דהא ק"ל דאין שליחות לגוי ולא זכיה כלל לא אינהו לדין ולא אנון לדידהו, כדאיתא בפרק אי זהו נשך ואם כן הרי הוא חמצו של ישראל ועובר עליו ע"כ.

שם מור אסור להשכיר בלי לגוי בפסח שיכשל בהם חמץ מפני שרוצה בקיומו של איסור על ידי דבר* אחר שלא יבקע הכלי. נ"ב רוצה בקיומו של איסור ע"י דבר אחר כפ' אין מעמידן גבי חרם הדרייני עיין בהר"ן שם.

שם ב"י ד"ה כתב האגור* דהא דמיתתי רבינו תוספתא וכו'. נ"ב סי' תש"ד.

שם ב"י בא"ד והריב"ש כתב בתשובה* על תוספתא זו וכו'. נ"ב סי' ת' ע"ש, ועיין לעיל סי' תמ"ח בהג"ה.

סימן תנא מור קדירות של חרם שנשתמש בהן חמץ כל השנה וכו' ומזכיר לסונרן בחדר ולהצניע המפתח וכו'. נ"ב טוב לסגור כלי חרש כגון קערות וקדירות בחדר במפתח דילמא אתי לאשתמושי בהו בפסחא.

שם ב"י ד"ה קדירות של חרם שנשתמש בהם חמץ כל השנה וכו' בפרק כל שעה אמר רב קדרות בפסח ישברו ושמואל אמר אל ישברו אלא משהי להו עד לאחר זמנו ועביד בהו בין במינו בין שלא במינו, וכתב הר"ף והלכתא כותיה* דשמואל דקא' כר"ש. נ"ב פי' אע"ג דקי"ל הלכתא [א] כשמואל בדיני ורב באיסורי וא"כ הו"ל לפסוק כרב דהא מילת' [א] איסורא הוא.

שם ב"י ד"ה וכן קדרה של מתכת וכו' בסופו, ופרש"י שהעבירן מן האור מרותחין בין השמשות לא יתן לתוכן תבלין משתחשך דכלי* ראשון כל זמן שהוא רותח מבשל. נ"ב כלי ראשון כל זמן שהוא רותח מבשל.

שם ב"י ד"ה ומ"ש וקודם ההנעלה צריך לשופפם יפה וכו' ואעפ"י* שכתב שבלי הלקט בשם ר"ש דכלים הבלועים מחמץ אינו צריך להעביר החלודה שבהם נקיימין כהרא"ש. נ"ב אע"פ שכתב כשבולי הלקט בשם רש"י דאין צריך להעביר החלודה מכלי"ם] הבלועים מחמץ, נקיימין כהרא"ש דכתרא הוא ובעל הוראה ומעש"ים] טובא הוה, עיין בהר"ן פ' כל שעה.

סימן תנח ב"י ד"ה ורב האי כתב מנהג אבותינו לבער חמץ מע"ש ולאפות מצה וכו' ורבינו ירוחם כתב גם כן בשם התוספות שיותר* טוב לאפותה מע"ש שאם יאחר מלאפות עד ליל י"ט איכא למיחש שמא יפשע ויאחר באפיית מצה עד שיאכל אפיקומין אחר הצות והוא כנגד הפסח ואינו נאכל אלא עד הצות וכן מנהג העולם לאפות מע"ש. נ"ב ואין לומר"ה] דחכיבה מצוה כשעתה ולפיכך יותר טוב לאפותה בלילה עצמו ומשום פת חמה עדיף כדאי"תא] בפ"ב דביצה כיון דאיפשר דאחי לירי פשיעה כדמפ"רש] ואזיל, ועיין בהגהו"ת] מימון פ"ו מה' חמץ ומצה.

שם ב"י ד"ה כתב רבינו ירוחם בח"ג מותר לאפות מצה בע"פ קודם ו' שעות אפי' עדין חמץ קיים כך כתבו התוספות וכו' ונהגו כל העולם שלא להתחיל ללוש עד אחר שש שעות ואין* לשנות המנהג. נ"ב הכי נהוג שלא ללוש עד אחר ו' שעות ואין לשנות מנהג אבותינו, עיין פסקי ריקניטי סי' ק"ס.

סימן תנט טור ואל תתקרב האשה ללוש אצל פי התנור מפני חום התנור ולא תגביה ידה מן הפת להתעסק בעסק אחר עד שתגמור כל הפת דלכתחילה צריך שלא יניחיהו בלא עסק אפי' רגע אחד וכל זמן שמתעסקים* בו אפי' כל היום אינו מחמיץ. נ"ב כתב הרשב"א בתשו' סי' קכ"ד דכל זמן שמתעסקי"ם] בבצק אפי' כל היום כלו אינו בא לירי חמיץ, לאפוקי מההו"א] פלאג דאמ"ר] דכי אמור רבנן שיעור מיל היינו דוקא במתעסקי"ם] וע"ש.

שם ב"י ד"ה ומ"ש ולא תתקרב האשה ללוש אצל פי התנור מפני חום התנור כן כתב שם הרא"ש וז"ל וכן יראה שאין* נכון ללוש קרוב לתנור מפני חום האש. נ"ב אין נכון ללוש קרוב לתנור מפני חום האש.

סימן תסז ב"י ד"ה כתב הרשב"א שאלת* השנה שעברה רבו הנשמים ונפלו על הערימות שבשדות וכו'. נ"ב סי' ק"ב.

שם ב"י בא"ד תשובה מסתברא שאין להושי' לחמים סתם של אותה שנה שאם אי תיבת אי נמוזק אתה אומר כן לחם לא נאכל בפסח כי אין שנה שלא ירדו גשמים על הערימות אלא שר"ת* הולכין בכל מקום אחר הרוב ואין הרוב מחמיצין וכו'. נ"ב ד"ת הולכי"ן] בכל מקום אחר הרוב ואפי' ברובא דלית"ה] קמן קמין וקמנה.

שם ב"י ד"ה כתוב בתשובות* להרמב"ן סימן קס"ח וכו'. נ"ב והיא בתשו' הרשב"א סי' ע' תשס"ח.

שם ב"י ד"ה כתב בח"ג חמים שכאו ככפינה וכו' והכלבו כתב כרי חמים שנפל עליו דלף מים מעט במקומות מועטים ואפי' אותם החמים שנפל עליהם הדלף מעורבים בכל הכרי כמלים הם ברוב ואין צריך לבערם בפסח ובביטול בעלמא סגי ליה אפילו לכתחלה ואף על פי שהחמץ אוסר בכל שחו ח"מ כשהוא בעינו ולענין לאכלו בפסח ולא נתבטל קודם

זמן איסורו אבל מאחר שנתכמל קודם הפסח ברוב אינו חוזר וניעור* ואפי' לכתחלה מותר. נ"ב לעי' [ל] סי' תמ"ז בשם הרא"ש ומרדכי והגהו' [ת] סמ"ג וכמה רבוותא.

ע"ש ב"י ד"ה ואם נמצאת המה בעיסה או במצה אפ"ה וכו' כתב הרשב"א* שאלת המה מבוקעת שנמצאת וכו'. נ"ב סי' קע"ו.

סימן ת"ע ב"י ד"ה גרסינן במסכת סופרים וכו' וכתוב בתרומת הדשן שאם הל ע"פ בשבת מתענין הבכורות ביום ה' שלפני השבת וכ"כ הרוקח וכ"כ האגור בשם מהר"י מולן וכתב אבן אבי מורי לא הנהיג בן אלא שלא להתענות כל עיקר הואיל ונדחה ידחה מאחר שאינו אלא מנהג*. נ"ב מהר"ם פרוינצאל ע"ה כתב בתשו' שיש להתענות יום ו' והיינו מעמא משום דבשאר צומות נמי אי לאו מעמא דבע"ש אין אומרי' [ם] בו סליחות וכו' משום צורכי שבת וכמו שכתבו המחבר' [ם] ז"ל היינו מתעני' [ם] בו, וא"כ הכא דליכא הך מעמא פשיטא שיש לקרבו ולא לרחקו, ודבריו נכוני' [ם] מאד בטעמם והארך שם וקצרתיו.

סימן תע"א מור וכוהו הפת שיאכל המין אסור מתחלת שעה חמישית ולמעלה מצה נמי לא דאיתא בירושלמי האיכל מצה בערב הפסח כבועל ארוסתו בבית חמיו הלכך לא משכחת פת שיוכל לאכול אלא מצה עשירה פי' שנילושה במי פירות וכו'. נ"ב הריב"ש סי' ת"ב ז"ל בכל מצה אמרו לאסור אבל מצה עשירה מותר שהרי אינה יכולה להנשא אליו הלילה שזהו להיות יוצא בה, וכ"כ בתוס' והעירו על ר"ת שכשחל ע"פ להיות בשבת היה אוכל במעודה ג' מצה שנילושה בכיצים, וכ"כ בסמ"ג לר"ם מקוצי עכ"ל.

ע"ש ב"י ד"ה כתב רבינו ירוחם יש שנהגו שלא לאכול חזרת קודם פסח וכן היה נוהג הרשב"א לא שהיה אסור אלא שלא לשנות מנהג הקדמונים עכ"ל, ואין מעם למנהג ההוא ואנזי* לא נהגנו בן וכו'. נ"ב ואע"פ שדברי ב"י נכוני' [ם] מאד דהא אפי' מצה גופא לא אשכחן דמיתסר' [א] אלא בע"פ כדי שיאכל מצה לחיאבון, מ"מ כיון שהרשב"א היה נוהג כן וגם רבינו ירוחם כתב המנהג אין לגעור במי שעושה כן, ואדרבה אסור להתירו אם לא כפתח או בחרטה וכדין דברי' [ם] המותר' [ם] ואחר' [ם] נהגו בהם איסור כנ"ל, אבל עדיין נשאר לי לרדקק האי קודם הפסח דקאמ' [ר] רבינו ירוחם מתי הוי אי משנכנס ר"ח ניסן או ל' יום קודם הפסח או להקל ובע"פ דוקא, ומדברי המגיה נראה שבע"פ הוא המנהג ולהקל, אמנם לנוהגי' [ם] משנכנס ר"ח לאסור איפשר דאינהו סברי דהאי קודם הפסח משנכנס ר"ח הוי דמקמי הכי לא ס"ד דשום פוסק או רב להחמיר דכולי האי לא מחמירין.

סימן תצ ב"י ד"ה כל הימים של חול המועד ושני ימים אחרונים של י"ט קורין ההלל ואין נזמרינן אותו כך מפורש בערבין פ"ב, והתם יהכי מעמא מ"ש בחג דאמרינן כל יומא ומ"ש בפסח* ולא אמרינן כל יומא וכו'. נ"ב דאיתמ' [ר] התם חג חלוק' [י] בקרבנותיו פסח אינו חלוק בקרבנותיו.

רבי יצחק מסלאנימא זצ"ל

היה בנו של הגאון רבי משה גאלדיס מסלאנימא נכדו של הגאון ר' יוסל אב"ד ור"מ סלאנימא שהיה נכדו של רבי אליהו בעל שם.

היה חתנו של הגאון רבי אלעזר קאליר מרעכניץ בעל "אור חדש".

המאמר דלהלן מתוך קונטרס כתיבת יד הגאון רבי יצחק בהגאון רבי משה יהודה בנו של הגאון הגדול בעל פנים מאירות זצ"ל בו רשם דברי תורה ופולפולים ששמע מרבותיו הגאונים ומגדולי הדור זצ"ל על סדר פרשיות התורה והמועדים בו נמצא דרוש זה לפסח, הספר כת"י נמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 24.

בענין הפרשת חלה כמומאה בפסח

לפסח

בשם האברך המופלג בתורה מ"ו יצחק ג"י מק"ק סלאנימ' חתן הרב הגאון אב"ד דק"ק רעבניץ במדינת אונגריין

פסחים דף מ"ז ע"א. כיצד מפרשין חלה כמומאה ביו"ט, ר"א אומר לא תקרא לה שם עד שתאפה כו', אמר ר' יהושע לא זה הוא חמץ שמוהרין עליו בכל יראה ובכל ימצא אלא מפרשיתתה ומניחתה עד הערב ואם החמיצה החמיצה. גמ' לימא בטובת הנאה קמיפלגי כו' ע"ש, ומשני לא דכו"ע סברי טובת הנאה אינה ממון והכא בהואיל קמיפלגי כו' ע"ש היטב, וכפ"י רש"י ותוס'.

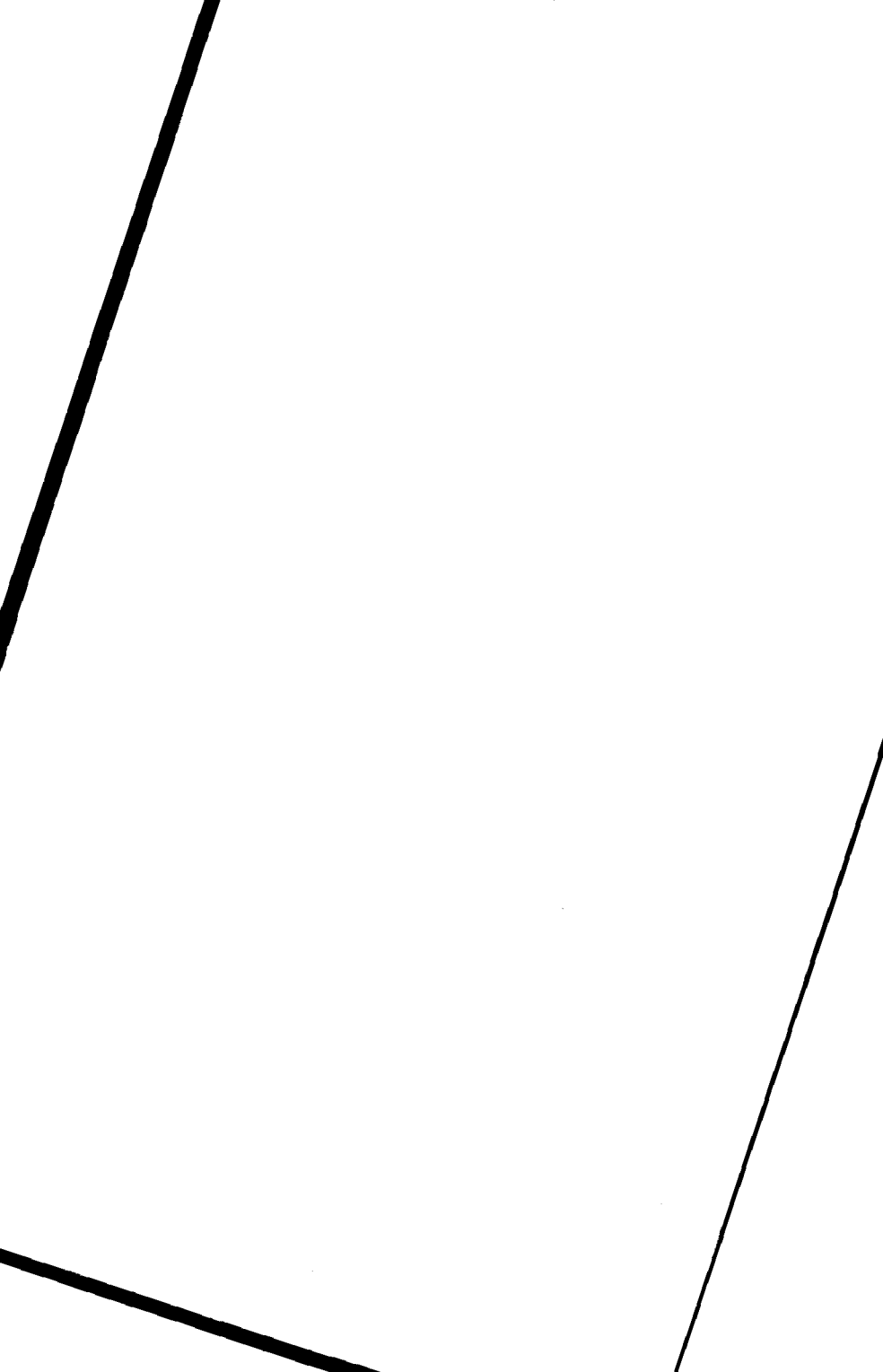
ואיתא ברפ"ה ע"א תניא רבי אומר הלכה כר"א, תוס' בד"ה רבי אומר כו' הר"ר יוסף פסק כרבי משום דקיימא לן כוותיה מחבירו וכן מנהג ור"י דוחה סברא זו דלא אמרינן הלכה כרבי מחבירו אלא היכא דליכא פלוגתא דאמוראי, אבל כאן פלוגתא דאמוראי היא רבה ורב חסרא לא פסקינן כרבי מחבירו.

והקשה הרבני הנ"ל מנליה להר"י דהא דפוסק רבי הלכה כר"א הוא מטעם הואיל וזה הוא פלוגתא דאמוראי, דלמא הטעם דרבי דפוסק כר"א דסבר טובת הנאה ממון, ועיין בהגאון בעל המחבר ספר פני יהושע שכ"ב שמביא ש"ס ערוך בקדושת דרבי סבר טובת הנאה ממון, וא"כ כיון דהטעם משום טובת הנאה ממון ולא בהואיל שפיר יש לפסוק הלכה כרבי מחבירו.

ותירץ הרבני הנ"ל היטב דהר"י אויל לשיטתו א"כ אף דרבי סבר בעלמא טובת הנאה ממון ע"כ צ"ל דהכא הטעם משום הואיל דאיתא פסחים דף כ"ט ע"א האוכל חמץ של הקדש במועד מעל, ויש אומרים לא מעל, ומסקינן בגמ' דפליגי בפלוגתא דר"י הגלילי ורבנן ע"ש היטב, תוס' בע"ב בד"ה רב אשי פ"י תוס' ומכאן מוכיח ר"י שהמשהה חמץ בפסח ודעתו לבערו אינו עובר על כל יראה ובל ימצא ע"ש כו'. והקשה הגאון המפורסם בעל שאנת אריה על דברי ר"י שהוא נגד מתניתין הנ"ל דכאן קשה אמאי לא יקרא לה שם עד שתאפה לשהותה עד הערב, וא"ל שמה תחמין ויעבור ככל יראה ובל ימצא כמו שפ"י שם רש"י ז"ל, ז"א בע"כ כיון דדעתו לשהרפה בערב שוב אינו עובר עליו בכל יראה ובל ימצא, אך לכאורה אין מכאן סתירה לר"י דאיכא למימר דמתניתין מיידי בשביעי של פסח דתו ליכא למימר דעתו לבערו כמ"ש המג"א באו"ח הלכות פסח (סי' תמ"ז סק"ב) גבי חיטה הנמצאת בתרנגולת, אך יש לומר דגם ז"א דהא כתב המג"א על דברי הב"ח שכתב הטעם שצריך לבער ביו"ט משום

דבלילה יהיה חוזר להתירו דוח הטעם אינו מספיק לשורפה בשביל זה ביו"ט משום דיהזור להיתירו, רק הטעם בלא שייך למימד הבא דעתו לבערו אלא דעתו לקיימו דהא בלילה יהיה מותר באכילה, א"כ הכא בלא"ה צריך לשורפו בלילה משום חלה טמאה, א"כ מה דעתו לקיימה איכא הכא, אך יש לומר שפיר אר"א לא יקרא לה שם עד שתאפה דאמרינן בגמ' הטעם דר"א משום הואיל ואי בעי איתשיל כו', א"כ שפיר יש לומר דאיירי ב'ו' של פסח, וא"ל כיון שדעתו לבערו אינו עובר עליו, ז"א כיון דהוה שלו משום הואיל א"כ הוא דעתו לקיימו, דבלילה יהיה מותר החמץ זה אם איתשיל עליה, רק לפ"ו קשה על ר"א בגמ' דפליגי בטובת הנאה ממון ולא בהואיל, א"כ קשה למה לא יקרא לה שם עד שתאפה הא אינו עובר עליו ככל יראה ובכל ימצא כנ"ל בלא שייך חוזר להתירו, דהא ע"כ צריך לשורפה בלילה משום דאינו יכול לאכול, אך על זה יש לתרץ כך דאיתא בתוס' ד"ה הואיל ואי בעי מיתשיל הקשה בקונטרס א"כ יקרא לה שם ואח"כ תאפה ממעם הואיל וכו', ואומר ר"י כיון שיכול לעשות בלא הואיל אין לנו לעשות ע"י הואיל, וא"ת א"כ אמאי שרי ר"א לאפות משום הואיל דכל חדא וחדא חויא ליה כדלקמן בלא הואיל יכול לעשות ע"י הטלה לצונן, ואומר ר"י דהכי עדיף מפי מהטלה לצונן דאיכא למיחש שלא תזוהר יפה ויבא לידי חימוץ, ועוד י"ל הואיל ואי בעי איתשיל עלה לא שכיח ולא אמרינן הואיל רק לענין איסור אבל להתיר לא ע"ש כו'.

א"כ לפי דברי ר"י ז"ל י"ל דבאמת כההווי אמינא דלימא בטובת הנאה ממון פליגי, ע"כ צ"ל דהטעם דר"א משום הואיל דאי בעי מיתשיל דאל"כ ל"צ תקנה כלל דהא בלא"ה אינו עובר עליו כב"י וב"י כמו שהוכחנו, וע"כ צ"ל דר"א סבר הואיל, רק דקשה להש"ס האין אפשר לומר דהטעם דר"א משום הואיל א"כ קשה קושית רש"י יקרא לה שם ואח"כ תאפה משום הואיל, וע"כ צ"ל מה דיכול לעשות בלא הואיל שפיר מפי ולא אמרינן הואיל, א"כ קשה קושית תוס' אמאי שרי ר"א לאפות משום הואיל הא יכול להטיל בצונן ואפשר בלא הואיל, לכך אמר הגמ' לימא בטובת הנאה ממון קמיפליגי ולכך סובר ר"א לא יקרא לה שם עד שתאפה משום הואיל דאי בעי מיתשיל והוה שלו וא"כ בלילה יהא חוזר להיתירו ויעבור בב"י וב"י, רק דקשה אי אמרת הואיל יאפה תיכף משום הואיל, וע"כ צ"ל דכל היכא דאפשר בלא הואיל לא אמרינן הואיל היכא דאפשר להטיל בצונן, ומתריץ הש"ס דר"א סובר טובת הנאה ממון א"כ הא דשרי לאפות אחר קריאת שם לאו משום הואיל הוא דבאמת לא אמרינן הואיל היכא דאפשר בענין אחר רק הכא הטעם דהוה שלו דהא טובת הנאה ממון, והדר מתריץ הש"ס לעולם דכ"ע סברי טובת הנאה אינה ממון רק דפליגי בהואיל לחוד, וא"ל יקרא לה שם ואח"כ תאפה משום הואיל, ז"א ד"ל כתיובין הב' של תוס' דלהיתרא לא אמרינן הואיל, א"כ י"ל המקשן והתרצן מחולקין בב' תירוצים של תוס' הנ"ל א"כ לפי הצעה זו אף אי אמרת טובת הנאה ממון אעפ"כ צריך הטעם דהואיל, דאל"כ קשה הא בלא"ה אינו עובר עליו בב"י וב"י כנ"ל, א"כ לפ"ו מתורץ קושית הנ"ל על ר"י דמדחה דאין הלכה כרבי מחבירו רק היכא דליכא פלוגתא דאמוראי אבל הכא דאיכא פלוגתא דאמוראי דרבה ורב חסדא דהא ע"כ תליא בפלוגתא דרבה ורב חסדא כנ"ל, ודוק כי עמוק הוא.



חידושי תורה

הרב אלימלך וינברג

בענין ארבע כוסות

לכל אחד ואחד, אלא אחד מוציא לכולן כהכוס שלו, מה ענין "מוציא", שייך בחיוב ארבע כוסות, שהוא חיוב על שתיה של ארבעה כוסות של יין, והוא מצוה שבגוף האדם, שלא שייך בזה ענין של "מוציא" כלל.

והדמיון שדימו התוס' בדבריהם לענין קידוש, אין לו מובן כלל, דגבי קידוש, הרי עיקר הקידוש, אינו אלא זכירת היום על היין, שהיא הלכה של מצוה של דיבור, שע"ז אהני ההלכה שיש בכל התורה: שומע כעונה, והא שצריך לטעום היין, אינו חיוב מתחילה על כאו"א, אלא היא הלכה שהמקדש צריך שיטעום, וכיון שטעם המקדש יצאו כולם ממילא, אבל בחיוב ארבע כוסות, שהחיוב מתחילה הוא שתיית ארבעה כוסות של יין, מה שייך בזה ענין של אחד מוציא את כולן ידי חובתם.

ועיין בספר חידושי מרן רי"ז הלוי, הלכות חמץ ומצה, שעמד ברבר וכ' בשם אביו מרן הגר"ח זיע"א, שמוכח מדברי התוס', שיש להם צד לומר, שכל חיובא דארבעה כוסות מתחילה, אינו כלל חיוב של "שתיית יין", אלא כל החיוב מתחילתו, הוא חיוב של לומר הדברים הנסדרים על הכוסות - על כוס ראשון קידוש - על כוס שני הגדה - על כוס שלישי ברכת המזון - על כוס רביעי קריאת ההלל, שבלילה הוה, תיקנו חז"ל, ד' אמירות על היין, וממילא שייך בה

בפסחים דף צ"ט: ולא יפחתו לו מארבע כוסות של יין, ואפילו מן התמחור, ע"כ המשנה.

ובתוס' שם, ד"ה לא יפחתו לו: מתוך הלשון משמע קצת, שאין נותנין לבניו ובני ביתו, כי אם לעצמו, והוא מוציא את כולם בשלו, וסבא הוא, דמאי שנא ארבע כוסות מקידוש של כל השנה, שאחד מוציא את כולם, ומיהו גם בקידוש, שמא היה לכל אחד כוס, כדמשמע לקמן דק"ו, גבי חויה לההוא סבא דגחין ושתי, אבל בפ' בכל מערבין - עירובין דף מ: גבי זמן, משמע שלא היה לכל אחד כוסו, ועוד, דאמר בגמ' לקמן דק"ח: - השקה מהן לבניו ובני ביתו, והוא דשתה רובא דכסא, משמע, דהם יצאו בשמיעה, דהא בעינן רובא דכסא, ועוד, דמשמע, דלכתחילה אין רגילות להשקותן, מיהו יש לדחות, בשיש להם כוס לעצמן, אי נמי בבניו ובני ביתו קטנים מיירי, שלא הגיעו לחינוך, ואין אשתו בכלל, ומיהו בגמ' משמע, שצריך כל אחד ארבע כוסות, דקתני: הכל חייבין בארבע כוסות, אחד נשים, ואחד תינוקות, אמר ר' יהודה, מה תועלת לתינוקות ביין, משמע, דלתנא קמא צריך כוס אף לתינוקות, ויש לרחות, דחייבין לשמוע ברכת ארבע כוסות, ומשום חינוך, ונראה להחמיר ולהצריך כוס לכאו"א, וכו', עכ"ל.

והנה דברי התוס' תמוהים מאוד, איך יש להם צד לומר, דבארבע כוסות, אי"צ כוס

הרשב"ם, שיצא "ידי יין", אבל לגירסת הרי"ף והרמב"ם שיצא "ידי חירות", משמע שיש כאן איזה ענין של קיום של ארבע כוסות, והדברים צ"ב, שאי לא יצא ידי ארבע כוסות, כיון שלא שתאן על הסדר, מהו ענין הקיום של חירות שיצא בזה.

ובחידושי מרן רי"ז הלוי הנ"ל ביאר, שדעת הרי"ף והרמב"ם, ששני הלכות יש בדין של ארבע כוסות, א. עיקר החיוב שהוא שתיית ארבעה כוסות של יין, וכמש"כ הרמב"ם לעיל הל' ו': בכל דור ודור, חייב אדם לראות את עצמו, כאילו הוא יצא עתה משעבוד מצרים, שנאמר: ואתנו הוציא משם, ועל דבר זה ציוה הקב"ה בתורה: וזכרת כי עבד היית, כלומר: כאילו אתה בעצמך היית עבד, ויצאת לחירות ונפדית, (הלכה ז'): לפיכך כשאוכל אדם ושותה בלילה הזה, צריך לאכול ולשתות, והוא מיסב דרך חירות, וכל אחד ואחד, בין אנשים בין נשים, חייב לשתות ארבע כוסות של יין, עכ"ל, הרי מבואר בדי הרמב"ם, שיש חיוב של שתיית יין, בשיעור ארבע כוסות, ויסוד ושוורש החיוב, הוא להראות ענין של חירות, כאילו הוא עתה יצא בעצמו משעבוד מצרים, ב. אי בגמ' פסחים דף קי"ז: מזגו לו כוס שלישי, מברך על מזונו, וכו', ובגמ' שם: א"ל רב חנן לרבא, שמע מינה ברכת המזון טעונה כוס, אמר ליה: ארבע כסי תיקנו רבנן דרך חירות, כל חד וחד נייעביד ביה מצוה, עכ"ל הגמ', והיינו שיש חיוב אמירת הדברים שמצוה לאומרן בלילה הזה, שצריך לאומרן על הכוס.

ומפרשי הרי"ף והרמב"ם, שזהו ביאור דברי הגמ', שאי שתאן חי, אז הקיום הזה שתיקנו רבנן לאמור האמירות של הלילה הזה על היין, יצא שפיר יד"ח, שסו"ס אמרן על היין, וכמו שיוצא בזה קידוש של כל השנה, אבל ידי חירות לא יצא, היינו שהחיוב לשתות ארבע כוסות, להראות בזה ענין החירות, כד' הרמב"ם שהבאנו, הא לא יצא ביין שאינו מזוג, ואי שתאן בכת אחת, הוא להיפך, שידי חירות יצא, היינו

שפיר ההלכה של אחד מוציא את הרבים ידי חובתם.

והנה בפסחים דף ק"ח: א"ר יהודה אמר שמואל, ארבעה כוסות הללו, צריך שיהיה בהם כדי מוגת כוס יפה, שתאן חי, יצא, שתאן בכת אחת, יצא, השקה מהם לבניו ובני ביתו, יצא, שתאן חי יצא, אמר רבא, ידי יין יצא, ידי חירות לא יצא, שתאן בכת אחת, רב אמר, ידי יין יצא, ידי ארבעה כוסות לא יצא, עכ"ל הגמ' לגירסת הרשב"ם.

ומפרש רשב"ם בדין שתאן חי: ידי יין יצא, ששתה ארבעה כוסות, ידי חירות לא יצא, כלומר, אין זו מצוה שלימה, שאין חשיבות אלא ביין מזוג, עכ"ל, ועיין בר"ן שכו', שהכוונה שאי"ז מצוה מן המוכרח, והיינו ששיטת הרשב"ם, שדין שתיית מזוג, אינה אלא הלכה של לכתחילה.

וגבי שתאן בכת אחת כ' רשב"ם: ידי יין יצא, משום שמחת יו"ט, כדתניא לקמן ושמחת בחיין, במה משמחו ביין, אבל ידי ארבעה כוסות לא יצא, וכולם חשובים כוס ראשון, ולא יותר, וצריך להביא עוד שלשה כוסות על הסדר, עכ"ל. והיינו שבעצם אי"כ מצות ארבע כוסות כלל, כיון שלא שתאן על הסדר, והידי יין יצא, הכוונה למצות שמחת יו"ט, וכ"כ התוס'.

אבל הרי"ף גריס בדברי הגמ': שתאן חי, יצא ידי ד' כוסות, ולא יצא ידי חירות, שתאן בכת אחת, יצא ידי חירות, ולא יצא ידי ארבע כוסות, עכ"ל.

וכן הוא לשון הרמב"ם, (פרק ז' מחמץ ומצה הל' ט'): שתה ארבעה כוסות אלו, מיין שאינו מזוג, יצא ידי ארבעה כוסות, ולא יצא ידי חירות, שתה ארבעה כוסות מזוגין בכת אחת, יצא ידי חירות, ולא יצא ידי ארבע כוסות, עכ"ל.

הנה בד' הרי"ף והרמב"ם מפורש, שבשתייה בכת אחת, יש קיום של "ידי חירות", וממילא בדבריהם ל"ש לפרש כשי' הרשב"ם הנ"ל, שאי שתאן בכת אחת, קיים רק מצות שמחת יו"ט, שזה שייך רק לגירסת

והלל, ואטו מיירי ר' יהודה כשהם נמצאים שלא על שולחנו, והרי מיירי כשכולם סמוכים על שולחן בפה"ב, והוא קורא הכל, והם יוצאים ממנו, וא"כ מאי קאמר: מה תועלת לתינוקות ביין.

ואשר נראה מוכרח ומבואר בעזהשי"ת, בד' התוס', שהאי "ברכת ארבע כוסות", דקאמרי התוס', אין הכוונה על הדברים הנאמרים בלילה הזה, אלא שהתוס' היה להם צד לפרש, שהחיוב של ארבע כוסות בלילה הזה, הוא חיוב לברך ד' פעמים ברכת בורא פרי הגפן, והיינו שהרי יש שיטות שצריך לברך כל פעם על הכוסות, וכן ש' הרי"ף והרמב"ם, והכי קי"ל, ונימא שכן סברי התוס', וסברי התוס' לצד אחד, שכמו שיש חיוב של "קידושא רבה", שהוא הקידוש של השבת ביום, ואי' בגמ' להלן דף ו, א, ת"ר וכו', ה"ק זכור את יום השבת לקדשו, אין לי אלא בלילה, ביום מנין תלמוד לומר זכור את יום השבת, ביום, מאי מברך, אמר רב יהודה בורא פרי הגפן, עכ"ד ועיי"ש, ובירושלמי אי', ש"כבוד שבת", היינו הברכה של בורא פרי הגפן, וביאר לזה בס' "העמק דבר" להנצי"ב מולוויץ זצ"ל, שכיון שהיין הוא משקה חשוב, עצם הברכה של "בורא פרי הגפן", שמברכים את הקב"ה על היין, חשיב כבודו של יום השבת, והדברים מוכרחים ומבוארים.

וזו היתה תקנת חז"ל בארבע כוסות, לצד אחד של התוס', שחז"ל חייבו משום כבודו וחשיבותו של הלילה הזה, לכבדו בארבעה ברכות של בורא פרי הגפן, וכיון שכן, שפיר יכולים כולם לצאת ע"י הבעה"ב, כמו בקידוש של כל ימות השנה, וזהו מש"כ התוס', שאעפ"י של' התנא קמא דאמר הכל חייבין בארבע כוסות, פשטות הלשון משמע, שחייבים הם בשתיית ארבע כוסות, מ"מ יש לדחות, שחייבין "בברכת ארבע כוסות", ואין הכוונה כד' הגר"ח הנ"ל, חייבים הם בהאמירה של הדברים הנאמרים בזה הלילה על הכוס, שע"ז הרי ודאי שר"י

עיקר החיוב לשתות ארבע כוסות של יין, להראות ענין החירות, הא יצא שפיר, אבל ידי ארבע כוסות לא יצא, היינו שחטר לו הדין השני שנחדש בארבע כוסות, שתיקנו חז"ל: שכל חדא וחדא נעביד בה מצוה, וזה לא יצא, אא"כ שותה אותן על סדר הברכות, עכ"ד הגר"ז שם, ועיי"ש עור.

והנה יש להעיר כמה דברים, הן במה שהביא בשם הגר"ח זצ"ל, לפרש דברי התוס', הן במה שפירש הוא דברי הרמב"ם.

א. מש"כ הגר"ח לפרש לשיטת התוס', שכל חיוב ארבע כוסות, אינו אלא האמירה של הדברים שצריך לאומרן בלילה הזה - שחייבו חז"ל לאומרן על הכוס, הדברים תימה, שהרי בגמ' דף קי"ז: שהבאנו, מפורש להדיא: ארבע כסי תיקנו רבנן דרך חירות, כל חד וחד ניעביד ביה מצוה, עכ"ד הגמ', הרי מפורש להדיא, שעיקר התקנה לא היתה האמירות של הדברים על הכוס, אלא שלאחר שתקנו חז"ל חיוב ארבע כוסות, הוסיפו עור, שכל חד וחד ניעביד ביה מצוה, ואיך אפ"ל שכל החיוב של ד' כוסות, אינו אלא האמירה של הדברים על הכוסות.

ב. הנה התוס' הנ"ל רצו להוכיח מהברייתא דקתני בה: הכל חייבין בארבע כוסות, אחד נשים ואחד תינוקות, אמר רבי יהודה, מה תועלת יש לתינוקות ביין, משמע דלת"ק צריך כוס אף לתינוקות, ויש לדחות, דחייבין לשמוע ברכת ארבע כוסות קאמר, עכ"ל, והנה לדי' הגר"ח, מתפרש האי "ברכת ארבע כוסות", היינו הדברים שצריך לאומרן בלילה הזה על הכוס, ומלבד שדוחק הלשון, הנה לכאורה לא ניתן להתפרש כן, שהרי ודאי שאת האמירות שמחוייבין לאומרן על הכוסות, כל קטן שהגיע לחינוך חייב בהם, וא"כ הרי מיירי התוס', כשהבעל הבית קורא הדברים על כוס שלו, וכולם יוצאים בזה ממנו, וא"כ מהי טענת רבי יהודה: מה תועלת לתינוקות ביין, אטו אנן בחיוב יין עסקינן, והרי ודאי חייבין לשמוע את הקידוש ואת ההגדה, ואת ברכת המזון

הלילה חייב כל אדם לשתות ארבעה כוסות של יין, וההלכה הזו שחייב לשתות הכוסות על סדר ההגדה, כ' הרמב"ם א"כ בהלכה י': כל כוס וכוס מארבעה כוסות הללו מברך עליו ברכה בפני עצמה, וכי, עכ"ל, ואיך יתאים הלשון שתאן בכת אחת לא יצא, ששתאן שלא על סדר הברכות, בעוד שרבינו עוד לא הזכיר כלל ההלכה שצריך לשתות על סדר הברכות.

ואשר נראה בעזהשי"ת, כביאור ד' הרמב"ם, שהרמב"ם סובר כנ"ל כביאור ד' התוס', שהחיוב של ארבע כוסות בזה הלילה, היה לברך ד' פעמים ברכת "בורא פרי הגפן", על ד' כוסות של יין, שברכת בורא פרי הגפן, היא כבודו של יום, כענין "קידושא רבה", וכנ"ל, וזהו אף החיוב של הד' כוסות בלילה הזה, לכבוד הלילה בד' ברכות חשובות, של ברכת בורא פרי הגפן, אלא שרבינו סובר, שמלבד זאת, חייבוהו חכמים ג"כ לשתות ד' כוסות של יין, בשתיה עצמה, כדי שיהיה בו ענין של חירות, כמו שחייב בהסיבה בלילה הזה, שכזה מראה עצמו, כאילו הוא עצמו יצא עתה משעבוד מצרים.

והם הם דברי הרמב"ם: שאי שתאן חי, ידי ארבע כוסות יצא, ידי חירות לא יצא, היינו שבשתיית יין חי, אי משום החיוב שיש לברך ברכת "בורא פרי הגפן", ד' פעמים בזה הלילה, זה יצא שפיר יד"ח בשתיית יין חי, שהרי יין חי, ברכתו בורא פרי הגפן, אבל ידי חירות, היינו החיוב להראות א"ע כאילו הוא יצא משעבוד מצרים, כמו הסיבה, זה לא יצא ביין חי, שאין בו שום ביטוי לענין החירות, ואי שתאן בכת אחת, ידי חירות יצא, ידי ארבע כוסות לא יצא, היינו שהחיוב לשתות ארבע כוסות כדרך חירות, כמו הסיבה, זה יצא שפיר, אבל ידי ארבע כוסות, היינו עיקר החיוב של ארבע כוסות, לברך ד' פעמים ברכת "בורא פרי הגפן" על היין, זה לא יצא, וזהו השיעור של בכת אחת, היינו שלא הפסיק ביניהם בברכת "בורא פרי הגפן", על כל כוס וכוס, אלא

לא היה יכול לפוטרו מכן, ורק הכוונה שחייבין בברכות של "בורא פרי הגפן", כמו מצות "קידושא רבה", כיום השבת, אלא שבזה הלילה חייבו חז"ל, בד' פעמים קידושא רבה, משום כבודו וחשיבותו של זה הלילה, ובוה שפיר יכולים לצאת כולם ע"י הבעה"ב, כמו קידושא רבה ביום השבת, וע"ז טען שפיר ר' יהודה מה תועלת לחינוקות ביין, שכיון שהיין אינו דבר הנחשב אצל תינוקות, ממילא אף הברכה של "בורא פרי הגפן", אינה ברכה שיש לה חשיבות אצלם, ולא חייבום חכמים בהאי ברכה, וא"ש בעזהשי"ת.

ובמש"כ הגרי"ז לפרש בד' הרמב"ם, יש להעיר כמה הערות.

א. הנה כשכ' הרמב"ם שאי שתאן בכת אחת, יצא ידי חירות, לד' הגרי"ז הכוונה בזה, שיצא עיקר החיוב של ארבע כוסות, שהוא לשתות יין דרך חירות, בשיעור ארבע כוסות, כד' הרמב"ם המפורשים שהבאנו לעיל, ומה שלא יצא ידי ארבע כוסות, הכוונה שלא יצא ידי חיוב שתייתן על סדר הדברים הנאמרים בזה הלילה, והדברים דחוקים בהלשון, שהרי לשיטת הרמב"ם, עיקר חיוב הארבע כוסות, היינו עצם שתיית היין, כמו שהבאנו לעיל לשונו, ורק שהיתה תקנה אח"כ: ארבעה כסי תקינו רבנן דרך חירות, כל חד וחד נייעביד ביה מצוה, ואיך יתאים הלשון, שלא יצא ידי חובת ארבעה כוסות, כשעיקר החיוב יצאו שפיר, וכן להיפך, בהא דשתאן חי לא יצא ידי חירות, ויצא ידי ארבע כוסות, שהכוונה לדבריו, שיצא ידי חיוב אמירת הדברים של הלילה הזה על היין, ולא יצא ידי חובת שתיית היין, הלי' תימה, איך נימא שיצא ידי חובת ארבע כוסות, בעוד שעיקר החיוב שהוא שתיית יין, זה לא קיים.

ב. לדבריו, הא דשתאן בכת אחת, הכוונה ששה שלא על סדר הברכות, וק' הדבר מאוד בלשון הרמב"ם, דהנה הרמב"ם בהלכה הזו קאי אמש"כ לעיל, שבזה

בירך ברכה אחת של בורא פרי הגפן לכולן, ואז ידי חירות יצא, ידי ארבע כוסות לא יצא, וא"ש בעזהש"ת.

נמצא למבואר בד' הרי"ף והרמב"ם, שיש ג' ענינים בחיוב ארבע כוסות, א. חיוב ברכת "בורא פרי הגפן", ד' פעמים, לכבודו של הלילה הזה. ב. חיוב שתיית ד' כוסות של יין, בעצם השתיה, לבטא החירות, כאילו יצא עתה משעבוד מצרים, כמו הסיבה, ג. מה שאמרו בגמ' להלן ופסק כן הרמב"ם, שצריך לאמר ד' האמירות שמחוייבין בזה הלילה, לאומרן על הכוסות, אלא שהדין הזה אינו לעיכובא, ולא בזה מיירי הרמב"ם בהלכה ט' הג"ל.

★ ★ ★

הרב אליהו גרינצייג

מצה עשירה בפסח ובערב פסח ואכילת סעודה שלישית בערב פסח שחל בשבת

לחם, ולכן פי' הטעם משום דע"י הבישול נעשה מצה עשירה דיש בוה ביטול האפיה, וזה הדמיון לבישול אחר צלי בקרבן פסח, ויעו"ש גם בתוס' הרשב"א ותוס' הר"פ וחי' הר"ן. וראה גם ברבינו מנוח על הרמב"ם ה' חו"מ הג"ל שהביא מהבה"ג שאין הטעם כר"ף ורמב"ם משום טעם מצה או פת, אלא טעמא משום מצה עשירה, עי"ש. והנה לפנינו בבה"ג הילדסהיימר ח"א ע' 7-296, מפורש הטעם דמפיק מתורת לחם והוא טעמא אחרינא, וכפי הס"ד בש"ס ברכות שם, וכן כפי פירש"י פסחים שם. וצ"ע טובא. וראה גם בתו' הרשב"א פסחים מא, א שפי' טעם מצה ר"ל לחם עוני, עי"ש.

ועל פי' התוס' דלא הוי לחם עוני, יעוין בחי' הגרי"ז מנחות עה, ב שהעיר מה ענין בישול העושה מצה עשירה לפלוגתא דצלי ובישול בקרבן פסח, דהתם הנידון הוא על הפקעת הצלי, והכא הנידון הוא על תוספת של מצה עשירה דפוסל המצה, ויעו"ש שהעלה לפרש עפ"י התוס' פסחים לו, ב דלדין לחם עוני בעינן אפיה, ולפ"ז מבואר דע"י הבישול מתבטל שם אפיה שבו ותו אינו לחם עוני, עי"ש. ואני לא זכיתי להבין דבריו, דאם הנידון הוא שהבישול מבטל את האפיה א"כ אמאי אהני רק למיחל עליו ממילא רק שם מצה עשירה, ולא אהני להפקיע ממנו שם לחם לגמרי, שהרי אינו נעשה לחם כלי אפיה. ואינו דומה להנידון שם, וכמו שיבואר בהמשך דבריו בס"ד באר היטב ונכון. וא"כ הכא מהיכי תיתי לחלק בין הנושאים ולומר דבישול מבטל אפיה לענין לחם עוני, ולא מבטל אפיה לגבי שם לחם, וכמו שכך הוא פירש"י שם דבטל מיניה שם לחם, וצ"ע. ובדברינו להלן מבואר הענין יותר. וגם מה שכתב הגרי"ז

כתב הרמב"ם פ"ו מהלכות חמץ ומצה ה"ו, ויוצאין ברקיק השרוי והוא שלא נימוח אבל מצה שבשלה אינו יוצא בה ידי חובתו שהרי אין בה טעם פת. ע"כ. ועי"ש במ"מ שהביא הגמ' פסחים מא, א דאיחא התם שאין יוצאים יד"ח במצה מבושלת, וכן הביא מש"כ הרי"ף שם הטעם משום דבעינן טעם מצה וליכא, ומקורו בברכות לח, ב דבעי הש"ס למפשט על דין בישול בירקות מהך דינא דבישול במצה, והיינו אם הבישול מפקיע המציאות הקודמת, ועל כך דחו בגמ' שאין ללמוד ממצה, הואיל ובעינן טעם מצה, והיינו דלעולם לא פקע מיניה שם לחם כדבעי למימר, אלא שמ"מ פסול אחר איכא, ויעו"ש בחי' הרשב"א דלא נחלקו תנאי אם צריך טעם מצה אם לאו, אלא פלוגתייהו אם ע"י הבישול פקע מיניה טעם מצה או לאו. ויעו"י במהר"ם חלואה פסחים שם שכתב שאי אפשר שתהא המחלוקת בוה, אי איכא טעם מצה או לאו, דזה מילתא דאפשר לברר, אלא נחלקו אי איקרי לחם אחר הבישול או לאו, ולפיכך תמה על הרי"ף שכתב הטעם לפסול משום דבעינן טעם מצה וליכא, עי"ש. ומלבד שדבריו תמוהים טובא דדברי הרי"ף מפורשים בגמ', הנה אינו מוכן מי הכריחו לומר כפי' הרשב"א דלכו"ע בעינן טעם, ולפיכך קשיא ליה דפליגי במירי אפשר לברורי, נימא לנפשיה דבוה גופא פליגי תנאי אם בעינן טעם מצה או לאו.

והנה בגמ' פסחים שם הביאו הך פלוגתא דמצה מבושלת, להשוות להפלוגתא דבישול וצלי בקרבן פסח, ופירש"י דס"ל להש"ס דע"י בישול בטל תורת לחם, ולפיכך נמי בטל שם צלי, דכמו שבישול מבטל אפיה, ה"ה שמבטל הצליה, אבל בתוס' שם פליגי עליו הואיל ובלילתו עבה לא נפיק מתורת

ואח"כ בשלוהו, דחיל עליו גם שם מבושל, ודוק היטב. וע"ע קרן אורה ברכות לח, ב, ומשך חכמה שמות יב, ט, מנחת חנוך שבשו"ת עולת שמואל בקונטרס ריח מנחה. וראה מנחות נ, ב בחביתי כהן גדול שצריכים אפיה וטיגון, ע"ש כל הסוגיא ומפרשים שם, ולפור"ד יל"ע שם עפ"י האמור, וצ"ע. וראה קובץ "ישורון" חלק י"ד ע' כב.

ונראה עוד דבאמת זוהי נמי כונת הגמ' בהא דבעינן טעם מצה, ולא מצאתי לע"ע המקור להך דינא, שהרי כאמור אין בזה הפקעת שם לחם, וכיון דהוי לחם, וגם לא נזכר פסול לחם עוני, א"כ מה גדר הפסול בזה. ולפיכך נראה, דכמו לפי תלמידי ה"ר יונה דטעם מצה היינו לחם עוני, ולפי התוס' זה הביאור בסוגיא דפסחים, א"כ נאמר לא כמו דנקטינן התם כדרך פירש"י דהנדון בגמ' על הפקעת שם לחם, אלא לעולם הנידון הוא כמש"כ, שנוסף על המצה האפויה גם שם מבושלת, ולא בטל ממנה שם לחם לשאר מילי, אבל מ"מ חל עליה גם שם מצה מבושלת, ועצם הדבר שיש במצה גם שם לחם שנעשה ע"י האפיה, וגם מציאות של בישול שמבטלת ממנה הטעם מצה, ולכן כמו שע"י בישול לא חייל עליה שם לחם אלא ע"י אפיה גרידא, כמו"כ כשנוסף בישול שמטנה במציאות את טעם הלחם, הנה יש בו שתי כוחות, כח לחם וכח שאינו לחם, וזה חסר במצוה, ובשלמא בדברים שלחם מחייב סגי בזה, כיון שאקרי לחם, אבל אם צריך לחם למצוה הרי מ"מ יש בזה חסרון בשם לחם שלם, הואיל ויש בו כח שאינו של לחם, ונמצא אפוא דחיית הגמ' בברכות היא כהסוגיא בפסחים עפ"י דרך הרמב"ם, (ודרך זו אינה כפי הנתבאר שם במאמר הנ"ל) וע"ע חולין קכ, א לענין המחזה וכו', וע"ש הלשון בגמ' דמשמע דטעמא משום לחם עוני, אבל בהגהת שטמ"ק שם איתא טעמא משום לחם גרידא, ע"ש"ה.

והנה יש נפ"מ לדינא בין טעמייהו דהתוס' משום לחם עוני, וטעמייהו דרי"ף

שם בכונת הרמב"ם כרש"י, דתו לא הוי לחם, לא הבנתו, הרי לשון הרי"ף והרמב"ם ברורים שאין לו טעם מצה או פת, ולא שבטל מיניה שם לחם, ואדרבה, הרי כל כונת הגמ' ברכות שם בהך סברא, היא להוציא משיטת הס"ד דהוי הפקעת שם לחם, ואיך אפשר להשוות הנושאים. ואמנם בתלמידי ה"ר יונה ברכות שם מפרש כונת הגמ' טעם מצה, דהיינו לחם עוני, וזה כשי' תוס' הנ"ל, אבל לא קאמר הטעם משום שאינו לחם, ומלבד זאת תמוה לומר כן בשיטת הרמב"ם, דיעוין בדבריו בפ"ג מהלכות ברכות ה"ח דבישול גרידא אינו מבטל שם לחם, וזה מתאים עם שיטתו הכא, דהכא במצה איכא דין כפ"ע דבעינן טעם מצוה וליכא, ושו"ר במשנ"ב סי' תס"א ס"ק כ' ושער הציון שם אות ל"ג, ע"ש"ה. ויעוין רבינו מנוח שם שאכן תמה הרי בלע מצה יצא, וא"צ לטעום טעם מצה, וכתב דהוא דין בחפצא שיהיה בו טעם מצה, אבל הגברא א"צ לטעום טעם מצה, וראה ב"ח וט"ז או"ח סי' תס"א ס"ד.

ועדיין צריך לברר שי' התוס' איך יש ע"י בישול הפקעת לחם עוני, אע"פ ששם לחם לא פקע מיניה, והיינו דאקרי אפוי, ומיניה בעי למילף דהבישול בקרבן פסח מבטל הצלי, וכשאלת הגרי"ז הנ"ל. ואכן הענין מבואר היטב עפ"י משנת"ב בס"ד כפקודי העדה פי"ט מהלכות סנהדרין ה"ד אות ע"ו, ונדפס בקובץ "בית אהרן וישראל" גליון צ"ד דחג הפסח תשס"א, דהנידון בגמ' שם הוא אם חל גם על צלי שם מבושל, ואע"פ ששם צלי לא בטל, מ"מ גם דין מבושל חייל, יעו"ש באורך. ומעתה מבוארים לנכון דברי התוס', דגם הם אזלי בשיטה זו שהיא שי' הרמב"ם, והיינו דכמו שחל על מצה אפויה שם מבושלת, אע"פ שלא פקע מינה שם אפויה ועדין אקרי לחם, ומ"מ אקרי נמי מבושלת דזה משוי עליה שם מצה עשירה, ונמצאו ב' השמות על מצה מבושלת, שם אפויה ושם מבושלת, וע"י כך הוי מצה עשירה, א"כ ה"ה לענין קרבן פסח שצלוהו

משנה ד' מהספרי זוטא דממעט מבושל מקרא מלחם ולא כל לחם, וראה גם בפ"י ר"י בן מלכי צדק שם. ועי' גם בשו"ת מהר"ת אור זרוע סי' רי"ח, ואור זרוע ח"א סי' רי"ז, וראבי"ה ח"א סי' קצ"ז וח"ב סי' תכ"א, ויעוין ביאורי הגר"א יו"ד סי' שכ"ט ס"ק א' שהביא מתוס' פסחים הנ"ל, וספרי זוטא הנ"ל, ויעו"ש מש"כ בזה.

ונשוב לבאר מה דתמיה לן בפ"י הגר"ז הנ"ל בשי' התוס', דמצה שנתבשלה הוי מצה עשירה. דהנה כאמור יסוד דבריו להוכיח שלחם עוניי חל רק ע"י אפיה שהיא קובעת גם השם לחם גופא שכו, אבל אם חלות שם לחם שכו כבר נקבע קודם לכן תו לא חייל שם לחם עוניי ע"י האפיה. וכל זה למד מלשון התוס' שם. ברם המעיין בלשון תוס' יראה שאין זו כוונתם, שא"כ מאי האי שסיימו, וחשיב נמי לחם עוניי כיון דהיתה בלילתו רכה, ע"כ, דאטו זה הוא הגורם, ואין הגורם כן אלא האפיה, אלא שעל בלילה רכה הועילה האפיה, למשוי שם לחם עוניי ולא על בלילה עבה. ופשט לשון התוס' הוא לפרש הגמ' ביבמות מ, א, וראה באיכות בתוס' הרשב"א שם, דחלטיה מעיקרא אע"פ כן אקרי לחם ע"י האפיה של אח"כ, והיינו לאחר שביאר ר"ת דבלילתו עבה אקרי לחם אע"פ שנחלט, ורק לחם עוניי לא הוי, ואילו בלילתו רכה לא אקרי לחם ופטור מחלה אם נחלט, וע"כ חזרו והקשו דחלוט ואח"כ נאפה יוצא יד"ח בפסח, ש"מ דאקרי לחם עוניי, וע"ז העלו לחלק כך, דהנה שם בגמ' לא נאמר שהחדוש הוא דהוי לחם עוניי, אלא שהחדוש הוא דהוי לחם, ולפיכך א"א לפרש דהתם בלילה עבה שהוא כבר לחם מעיקרא, וקמ"ל שע"י האפיה נעשה לחם עוניי, אלא התם בלילה רכה מיירי, שלא היה מעולם לחם, וקמ"ל דהשתא אקרי לחם אע"פ שנחלט קודם אפיה, וכדי דלא תקשי דאמנם הוי לחם, אבל לא הוי לחם עוניי בגלל החליטה שקדמה, וכמו שמבואר בסוגיא שם שחלוט אינו לחם עוניי, ולזה

ורמב"ם משום טעם מצה דכאמור הוא דין בלחם, וכ"ש לפי' הקדמונים כפשוטו דלא הוי לחם וכמו דיתא בהלכות גדולות, ואפשר עפ"י דרכנו שגם הבה"ג אויל בשי' רי"ף ורמב"ם, אע"פ שלשונו סתום, וכן משמע מפ"י ה"ר מנוח הנ"ל, שהשווה הנושאים, דאינו קרוי לחם ואנן בעינן טעם מצה, עי"ש. ומ"מ נפ"מ לפי שי' ערוגת הכושם ח"ג ע' 218, ומהר"ל בגבורות ה' פרק מ"ח, ונתבאר בס"ד ב"אוצר מפרשי התלמוד" פסחים צט, ב 9-132, דאיכא מצוה במצה עשירה אע"פ שאינו מקיים מצות לחם עוניי, ולפ"ז אי הוי חסרון בדין לחם, אין כל תועלת באכילת מצה מבושלת, אבל אי הוי חסרון רק של לחם עוניי, הרי בדליכא מצה אחרת, יש לאכול מצה מבושלת, ותו יש נפ"מ לענין אכילת מצה מבושלת בערב פסח, דאם יש בזה צד קיום מצוה, אסור לאוכלה בערב פסח, וכמש"כ המהר"ל שם, אבל אם אין בה צד מצוה, אין איסור לאוכלה בערב פסח, וראה ביאור הגר"א סי' תמ"ד ס"א שנקט עפ"י שיטת הרמב"ם שאין לאכול בערב פסח מצה עשירה או מבושלת, עי"ש, ולפי האמור בשיטת הרמב"ם שאין יוצאים בהן כלל בלילה, אין כל טעם לאוסרם, וביותר עפ"י העולה מלשון הרמב"ם ורבנו מנוח פ"ו מה' חו"מ הי"ב, שהוא חסרון בהיכר המצוה באכילה בלילה, וא"כ כל מה שאינו ראוי למצוה, והוא גם שונה לגמרי, אין בו חסרון היכר, ואכן יעוין שער הציזון שם סק"א שיש אחרונים שהתירו מצה מבושלת בע"פ, וזה נכון עפ"י שי' הרמב"ם, ולא עפ"י שי' התוס' ועפ"י דרכו של מהר"ל הנ"ל.

וכדברי הבה"ג איתא גם בשאלות ושאלתא ע"ז, ויעו"ש בהעמק שאלה אות ט' שאכן האריך בכמה מהשאלות הנ"ל, וכתב לפרש עפ"י דרכו. ויעוין גם בתוס' הרי"י מסירליאון ברכות לח, ב ששיטתו כהתוס' פסחים הנ"ל דה"ט משום מצה עשירה, ויעוין עוד בתשובות בית אפרים חלק או"ח סי' י"ג. ויעוין ר"ש חלה פ"א

אפיה, ואכן בחי' הגרי"ז שם בהגהה כבר הזכרה סתירה זו לעיקר הסברא, אבל בלי כל ההקדמות הנ"ל, יעושה. וראה ב"אוצר מפרשי התלמוד" חלה פרק א' משניות ד' - ה' באריכות כל השיטות. וראה שו"ת בית אפרים או"ח סי' י"א - י"ב.

ומבואר מכל האמור כדברינו בס"ד, דהנידון הוא שיש חלות בישול על האפיה ושניהם קיימים, ואכן אפשר שלפי שי' ר"ת מצה שנחלטה בלבד, כיון דאקרי לחם בכלילה עבה, ה"ז מצה כשרה, ורק אינה לחם עוני, ולשי' מהר"ל יוצאים בה יד"ח, וכנ"ל. ואם נאפתה ונעשתה לחם עוני ואח"כ נתבשלה, י"ל שבטלה אפיה לגמרי, וחזר להיות לחם ואינו לחם עוני, ברם הכא בתוס' א"צ לומר דאזיל ר"י בשי' ר"ת, אלא בפשוטו גם אם ס"ל בעיקר הדין כר"ת, וראה בתוס' שם לו, ב ובתוס' הר"פ שם, מ"מ ס"ל דדוקא לענין חלה דתליא בזמן חלות חיובה, אבל מה דבעינן השתא שהיא בו שם לחם, לעולם צריך אפיה דוקא, ולצאת יד"ח מצה תלוי במה שהוא עכשיו, וא"כ צ"ב מה ענין בישול לבטל שם אפיה רק לגבי לחם עוני ולא לגבי שם לחם גרידא דבעינן השתא אפוי דוקא, ויעוין גם במאירי ומהר"ם חלואה פסחים שם, וכן מהרש"א שם, לענין מצה דומיא דחלה וברכת המוציא, ודוק, ולדרכנו מבואר לנכון, דשם אפוי לא בטל ע"י בישול, והנידון הוא אם חל גם שם מבושל אחרי האפיה, ולכן כיון שאפוי נשאר אקרי לחם, וחייל גמי שם בישול ולפיכך אינו לחם עוני, ונכון בס"ד.

ואכתי פש לן לדון עפ"י שי' רש"י פסחים לו, א דמי פירות לחוד נמי מתמצין וממהרים להתחמץ, א"כ מצה עשירה נמי ראויה לבוא לידי חימוץ, וא"כ אפשר לצאת בה יד"ח לשי' מהר"ל, ומה"ט יהא אסור לאוכלה בערב פסח, ברם נראה דאינו כן, שהרי שי' רש"י שם דהוי רק חמץ נוקשה, ואין חייבין על חימוצו כרת אלא לאו גרידא, ובפשוטו כל שאינו חמץ גמור, א"כ גם למצוה א"א לצאת בו יד"ח, ואולי ה"ז כמו

חלקו דבלילה עבה שנחלטה אינה לחם עוני, אבל בלילה הרכה שנחלטה אינה מצה עשירה, ושפיר הוי לחם עוני, ואין כונתם בגלל החלות דין באפיה כהגרי"ז, אלא שכך הוא במציאות, וזה גופא חזינן מדברי תוס' הרשב"א שמבאר דלא ניחא לפרש הגמ' ביבמות דקמ"ל דהוי לחם עוני, בגלל שאין כן לשון הש"ס, אלא הקמ"ל הוא דהוי לחם, אבל לולא לשון הגמ' לא אכפת ליה כפי' זה, ולדרכו של הגרי"ז הרי לא יתכן, דאם הפי' שם בכלילתו עבה ונחלט ונעשה לחם, איך קמ"ל דמהני ואדם יוצא בה יד"ח בפסח והוי לחם עוני, והרי כיון שחל עלה שם לחם מעיקרא לפני אפיה, תו לא אהני למיחל עליה שם לחם עוני באפיה, אלא בודאי שפי' זה נסתר מעצמו, וא"כ אין כל מקור מהתוס' ליסוד סברא זו. וראה גם רא"ש שם ותוספותיו שם, וע"ע מנח"ח מצוה י', ומג"א סי' תע"א ס"ק ה', וחי' רע"ק איגר שם, וקה"י ברכות סי' ט"ו. וע"ע שו"ת קרן לרוד או"ח סי' קל"א - קל"ב.

ומלבד זאת שאין מקור מהתוס' לסברא זו, הרי היא נסתרת מעצמה, דאם נקטינן שבישול אחר אפיה מבטל האפיה רק לגבי לחם עוני ולא לגבי שם לחם, הרי אין לזה כל מובן מעצמו, ובהכרח שיל"פ דשם לחם חייל כבר לפני האפיה, ואכן זוהי שי' ר"ת בתוס' שם לו, ב ובשאר מקומות כספרי הראשונים שבלילה עבה אקרי לחם משעת גלגול ולא צריך אפיה, ורק בכלילה הרכה הוי לחם ע"י אפיה, ומסקנת שיטתו בזה שאפי' לברכת המוציא אקרי לחם, ואולינן בתו מעיקרא, ולכן ס"ל לחלק בין דין לחם עוני שבתל ע"י הבישול שהוא מבטל האפיה, ובין דין לחם שאע"פ שהוא מבטל האפיה ובין אכפת לן, שהרי לדין לחם לא צריך כלל אפיה. אלא שאם זה הוא ביאור החילוק הרי נפל כל עיקר היסוד בבירא, דנמצא כל שבליחתו עבה וכבר חל עליו שם לחם משעת גלגול, ותו לא נוסף ע"י האפיה שם לחם, וא"כ גם שם לחם עוני לא יחול עליו, שכאמור לפירושו זה חייל רק ע"י

אמאי אין לאכול מצה מבושלת ביום ערב פסח, אלא שבאמת אין בזה כדי תשובה, שהרי איכא גוויני בלחם מבושל שנפק מתורת לחם, ואין מברכים עליו המוציא ובהמ"ז, כמבואר ברמב"ם הלכות ברכות הנ"ל, ואין חסרון של לחם עוני גרידא, ובוזה לכו"ע לא נפיק חובת מצה כלל, ושפיר אפשר לאכול אותה לסעודה שלישית, אך י"ל דלמ"ד שצריך פת דוקא, וא"כ בכה"ג ס"ל להרמב"ם דגם קבע סעודתו עליו לא אהני לברכת המוציא, יעוין ברמב"ם פ"ג מה' ברכות ה"ח - ט', ודוק היטב, ולכן א"א לצאת בו יד"ח לסעודה שלישית, אלא שלהפוסקים שגם במיני מזונות נפיק יד"ח כפשוטו מהני בכה"ג, וראה קה"י הנ"ל שלכמה פוסקים אהני גם בסעודה ראשונה ושניה, וראה אריכות בשו"ת זכור ליצחק (הררי) סי' פ'. ובראשונים וכן באחרונים מצינו סברא, דסעודות שבת ויו"ט, אע"פ שהיא עראי, אם יאכל כיו"ב בימות החול, מ"מ בשבת ויו"ט הוה קבע, יעוין שבלי הלקט סי' שד"מ, ותניא סי' פ"ד, ויחוסי תנאים ואמוראים מהדרות מוסד הרב קוק, ערך חדקא ע' רלו, אליהו רבה סי' תרל"ט, וחי' רע"ק איגור, וברכי' יוסף, ושערי תשובה שם, שו"ת יוסף אומץ להחיד"א סי' מ"ח, תכלת מרדכי לר"מ מלצר מאמר שני, צל"ח ברכות מט, ב, שו"ת מהרי"ק שרש קע"ו, שעור המלך פ"ו מה' סוכה, טעם המלך ומעשה השובב שם, אפיק"ם סי' ח"ב סי' א', פסקי ריא"ז ריש ערבי פסחים ושלטי הגבורים שם, מג"א ומשנ"ב סי' רע"ג סי' ס"ק כ"ו, שו"ת עין יצחק או"ח סי' י"ב, עץ חיים לר"י הגיז על משניות מעשרות פ"ד, ושו"ת קול גדול סי' ע"א, ושו"ת גינת ורדים כלל ג' סי' י"א - י"ב, גנזי הגרע"א ע' עה, חי' הגרע"א השלם ברכות מט, ב, שו"ת מהר"ח או"ז סי' ע"א, ברכי' יוסף או"ח סי' קס"ח סק"ה ממהר"א אזולאי, שו"ת יד אליהו (רגולר) ח"א פסקים סי' כ"ג אות ב', וע"ע משנ"ת בס"ד במקרא העדה פ' בשלח, ובקראי העדה עניני חג הסוכות.

חצי שיעור למצוה, כלומר כמו חצי שיעור בכמות, ה"ז חצי שיעור באיכות דכמו שהימוצו קל, ה"ה המצוה היא קלה, וכמו דביארו המפרשים דילפינן חלב כוי מכל חלב, דהוא גרר ח"ש באיכות, וראה חי' הגר"ח פ"ב מה' שחיטה שמבואר כן גם לענין מצוה, אלא דהתם היא חובת חפצא, ואיכא נמי בכה"ג, ואינה מצוה שלמה ולכן אין ברכה, והכא היא חובת גברא, והגידון הוא רק בדלית ליה מצה אחרת, וראה קרואי העדה עניני ר"ה משנ"ת שם בס"ד. ואם יש גדר ח"ש במצוה, ראה פקודי העדה פ"ט מה' סנהדרין ה"ד אות ע"ג משנ"ת בס"ד, ונדפס ב"בית אהרן וישראל" גליון ע"ו, וראה טל תורה החדש קידושין לח, א שחידש שבמצוות שלפני ההיבור איכא מצוה גם בפחות מכזית אם אין לו כזית, ע"ש, וא"כ איכא גם במצה כזאת סרך מצוה, וממילא יהא איסור גם על אכילה בער"פ, אבל כמובן שכל זה רחוק מאד להמציא שיש מצוה, ויש ממילא איסור בער"פ, וה"ז כמו מערכה על הדרוש. [וראה ספר המצוות להרמב"ם ל"ח קצ"ח וצפת פנח פ"א מה' חמץ ומצה ה"ו, וחי' העילוי ממיצוי סי' א', ולכוש מרדכי זבחים סי' ט"ו, ואבן האזל פ"ה מה' איסורי מזבח ה"א, ושו"ת זכר יצחק ח"א סי' ד, וקובץ "מוריה" גליון קצ"ז - ח' בשם הגר"ח, וראה מש"כ בס"ד בפקודי העדה פ"ט מה' סנהדרין ה"ד אות מ"ג ואות צ"ז]. ויעוין טור סי' תע"א ס"ב שמותר לאכול מצה עשירה בער"פ, ובדרישה שם ס"ק ב' העיר משי' רש"י על איסור חמץ בער"פ, אבל לא נחית לפרש אליכא דשי' מהר"ל וכפי דרכנו, יעושה ודוק.

והנה יעוין במג"א סי' תמ"ד ס"ק ב' שהביא שהיה ראוי לעשות להסעודה השלישית בערב פסח שחל בשבת, במצה מבושלת, אלא שלא ראו שנהגו כן. ולכאורה י"ל טעם שלא נהגו כן, אליכא דשי' תוס' הנ"ל דחסרון מצה מבושלת הוא משום מצה עשירה, ואליכא דמהר"ל שבמצה עשירה יש אפשרות לקיים מצות מצה, ולפ"ז יש טעם

מ"מ לא ימלא כריסו מהם, וכך הוא לשון מטביל שבגמ', והוא דבר מושכל, הואיל וזה כדי שיאכל מצה לתיאבון בלילה, ואם ימלא כריסו מפירות וירקות איך יאכל מצה לתיאבון. אבל מה שמותר לאכול לפני שעה עשירית לא קאמר הרמב"ם, אלא שהגר"א דייק מהא שכתב הרמב"ם שאי אפשר לומר שכונת המשנה על לחם שהוא בלא"ה אסור, ובהכרח שכונת המשנה על פירות וירקות, וא"כ מוכח שקודם שעה עשירית מותר להרבות רק באכילת פירות וירקות ולא בדברים אחרים, וש"מ שאין כל אפשרות לאכול מה' מיני דגן לא ממצה ולא מחמץ, ומוכח אפוא דס"ל להרמב"ם שאין לאכול בע"פ מצה עשירה או מבושלת, אע"פ שא"א לצאת בה יד"ה בלילה מצות מצה. והנה בפשוטו לפי פ"י הרמב"ם עצמו באותה הלכה על טעם איסור אכילת מצה ערב פסח, כדי שיהא היכר למצוה בלילה, ויעו"ש בפי' רבנו מנוח שהוסיף לבאר הגדר בזה, וא"כ בפשוטו אין זה אמור אלא במצה שאפשר לצאת בה ידי חובה, ואין לשאול הא אכתי אפשר שיאכל מצה שאינה שמורה, ויעוין מהרש"א פסחים צט, ב, ובמה שנסתפק איך הדין במצה שאינה משומרת בע"פ, פליגי קמאי, כמבואר בס"ד ב"אוצר" שם, ולפי משנ"ת בס"ד בקרואי העדה עניני חג הפסח בשיטת הרמב"ם, שאפשר לצאת יד"ח מצה אע"פ שאינה משומרת, א"כ אין קושיא, אבל במצה עשירה שאינה באה לירי חימוץ שלפי שיטתו א"א לצאת יד"ח, א"כ שפיר יוכל לאכול בערב פסח, וכמו"כ מצה מבושלת שלהג"ל א"א לצאת בו יד"ח כלל לשיטתו, א"כ היא מותר לאכול בערב פסח, וא"כ צ"ע על הגר"א מ"ט כתב כן בשי' הרמב"ם, אלא שכאמור יש לו הוכחה מהא דפי' הרמב"ם טעמא דמעט בפירות וירקות, ש"מ שגם קודם לכן אין היתר אלא בפירות וירקות, והנה אכתי צ"ע גם לשיטתו אמאי לא יוכל לאכול תבשיל של אורז שהוא מידי דויין שמכרכים עליו בורא מיני מזונות.

והרמ"א סי' תמ"ד סעיף א' כתב, ובמדינות אלו שאין נוהגין לאכול מצה עשירה יקיים הסעודה השלישית במיני פירות או בשר ודגים כו'. ע"כ. וז"ל הגר"א שם ס"ק ז', דמחלוקת בפוסקים אם דוקא בפת או מיני תרגימא והכריעו כדעת האומרים דוקא פת אבל במקום דאי אפשר יש לסמוך כו', וכמש"כ סי' רצ"א ס"ה, ועי' מש"כ שם, וזה יכול לעשות אפילו לאחר שעה עשירית כמו שכתוב שם קז, ב, ורלא כתוספות, דהוכחת תוספות דמצה עשירה מותר בערב פסח מכח קושייתם מאי שנא ערב פסח סמוך למנחה כו', עיי"ש תוס' ערבי פסחים צט, ב ד"ה לא יאכל, אבל הרמב"ם פ"י שם דאירקא ושאר דברים קאמר דאכילה אסור בהו וכמש"כ סי' תע"א ס"א מעט כו', וכמש"כ שם סק"ה ולכן אין נוהגין ג"כ במצה מבושלת כו'. עכ"ל. ויעו"ש כל דבריו להלכה, ובסי' תע"א ס"ק ה', על לשון השו"ע שם שהוא מהרמב"ם, שמשעה עשירית ולמעלה אוכל מעט פירות או ירקות אבל לא ימלא כריסו מהם, וכתב הגר"א, ר"ל, זה שאמר מטביל כלומר דבר מועט, וזה שכתב מעט פירות כו', וכן משמע מהר"ף, ור"ל בזה קו' התוס' צט, ב ד"ה לא יאכל כו', וז"ל הרמב"ם בפי' המשנה וזה שמנענו אותו מן האכילה אינו אכילת לחם לבדו, כי אין ברשותו לאכול לחם באותו שעה ואסור לנו לאכול מצה ביום ארבעה עשר עד שיאכלנה בשעת המצוה, אבל מנעוהו לאכול הרבה משאר המאכלים, עכ"ל. ויעוין שער הצינון סי' תמ"ד אות א' שהביא לדברי הגר"א. וראה סדר פסח של רבינו יונה בספר הזכרון להגר"ח שמואלביץ ז"ל, ע' רסג והערת המהדיר שם, שיש לדייק מדבריו שאין לאכול בערב פסח מצה עשירה או מבושלת, עיי"ש. וראה גם בשו"ת נוב"י קמא אר"ח סי' כ"א, ועיי"ש בסוף התשובה על מצה עשירה בערב פסח.

והנה בפשוטו אין הדברים מובנים, דהרמב"ם קאמר שאחרי שעה עשירית אע"פ שמותר לו לאכול פירות וירקות,

וגלגוליה מנהג בהלכה (גרטרנד) ע' 171, וראה שו"ת דבר אליהו לר"א קלצקין סי' מ'.

אמנם עדיין צריך לבאר מה דייק הגר"א משי' הרמב"ם, ולולי דברי הגר"א אמינא דהרמב"ם בפיה"מ כתב דמלכד פת אפשר לאכול שאר מאכלים, וי"ל שזה כולל גם כל מה דלא אקרי פת אע"פ שקובעים עליו סעודה, ולא אכפת לן מה דהוי מחמשת מיני דגן, אלא שלפ"ז אכן א"א לאכול מצה עשירה או מבושלת דאיקרו פת וכו"ל, ומברכים עליהם המוציא ובהמ"ז בקביעת סעודה, ואכתי צ"ע טעמא מאי, ואין כן שי' ה"ר מנוח על הרמב"ם שם שכתב דאפי' מצה עשירה משומרת וכן מצה עשירה מותרת ערב פסח, ונראה שנקט כן בשי' הרמב"ם, וכאמור כן י"ל עפ"י טעמיה משום היכרא. ברם אליבא דהגר"א שלא נקט כן בשיטת הרמב"ם, אכתי צ"ע טעמא מאי, ונ"ל עפ"י מש"כ הגאון מטברג בספר נר אהרן ע' קמא, בטעמא דאיסור אכילת מצה ערב פסח, לא משום מצות אכילת כזית בלילה, אלא משום מצות אכילת מצה כל שבעת הימים, וכמו שכך היא שי' הגר"א שהיא מצוה של רשות ואין בזה חובה, ועי"ש כנר אהרן מה שהביא הוכחה ליסוד זה, ולפ"ז נראה ביסוד הך מצוה של כל ימי הפסח, דהגדר בזה הוא כמבואר ברבינו מנוח פ"ו מהלכות חמץ ומצה ה"א, וז"ל בתוך דבריו, והכי נמי לא תאכל חמץ, אך אם תרצה לאכול פת דגן אכול אותו מצה, אבל אינו מצוה אותך על המצה, שאם תרצה שלא לאוכלה אלא לאכול פת של שאר מינין או פירות הרשות בידך, ונמצא שאין כאן מצוה כלל, ומשו"ה אין מברכים עליה אלא בלילה הראשונה שהוא מצוה. ע"כ. וראה שו"ת חת"ס חיו"ד סי' קצ"א. וראה קרואי העדה עניני חג הפסח משנת בזה בס"ד, והנה יש לדייק לשון הרמב"ם שם, "אבל בשאר הרגל אכילת מצה רשות רצה אוכל מצה רצה אוכל אורז כו"ל. ע"כ. ובפשוטו היה לו לכתוב שבשאר הרגל אין כל מצוה, אלא ש"מ מדכתב רשות שהגדר הוא כה"ר

ובפשוטו כונת הרמב"ם שיוכל לאכול קודם לכן משאר מאכלים, ה"ז כולל גם אורז ושאר קטניות, ברם יעוין ברי"ף שכתב שגם אחרי שעה עשירית אוכל קטניות, והובא כמ"מ שם, והרמב"ם לא הזכיר קטניות, ויש שם נוסחא ברי"ף "פתו" והיא לא תתכן, וראה בהלכות הרי"ף (מהדורת היימן) ע' 133 והערות שם. ומ"מ אכתי צ"ע הפי' ברמב"ם בפירושו למשנה, וכפי שדייק הגר"א. וראה מש"כ בס"ד במקרא העדה פרשת וירא על מה שהאכיל אברהם אבינו ע"ה ערב פסח מצה עשירה, עי"ש. וראה יסוד אהל מועד לבעל בכורי אביב, פרשת בא. וראה פירושים ופסקים לרבי אביגדור צרפתי פסק קכ"ה.

והגר"א שם מייתי מהזוה"ק שאין אוכלים סעודה שלישית בע"פ שחל להיות בשבת, ומבואר שם כונתו לסייע שא"א לאכול בערב פסח מצה עשירה או מבושלת, דאל"כ שפיר משכחת לה שאפשר לקיים המצה, והגר"א גופיה מסיק שהעיקר הוא כהפוסקים לאכול בשחרית שתי סעודות, וחזינן שלא פסק כזוה"ק, ובפשוטו לדעת הזוה"ק אין לאכול סעודה שלישית בשחרית, ולכן א"א לקיים בשבת זו מצות ג' סעודות, ונראה יותר לפי הנחבאר בס"ד במקרא העדה פרשת בשלח בשי' הרמב"ם, דסעודה שלישית היא לפני שקיעת החמה דוקא, יעו"ש, ופשוט אפוא שא"א לאכול אז סעודה שלישית ע"י מצה עשירה ומבושלת, ולא מבעיא אי בעינן קביעות סעודה דוקא, אלא אפי' נימא דסגי בכזית ממזונות, מ"מ הרי מבואר בגמ' שאחרי שעה עשירית אוכל רק פירות וירקות לפי הרמב"ם, וכו"ל. ויש להוסיף עוד סברא, דהואיל ועיקר זמן סעודה שלישית הוא עם שקיעת החמה, אע"פ שהמקדימה נמי קיים המצוה, מ"מ כיון שבשעת עיקר חיובה א"א לאכול, ממילא פקע חיובו לגמרי, וגם אין חיוב לאכול קודם לכן, וכמו שמצינו כיו"ב במקו"א, ודוק, ועי"ש עוד במקרא העדה שם משנ"ת בדעת הזוה"ק. וע"ע בספר

מנות, שגדר המצוה היא רשות שאם רוצה לאכול מיני דגן ה"ז מצווה שיאכל מצה, וראה גם ברמב"ם ה' סוכה פ"ו ה"ז ודוק היטב. ונראה עוד מהא דמבואר ברמב"ם שבשאר הרגל מותר לאכול מצה עשירה, וראה בקרואי העדה הנ"ל מה שהובא בזה מחי' מרן ר"ז הלוי ה' חמץ ומצה, ואם אין כל ענין באכילת מצה בשאר ימים א"צ לפרש זה, כיון שאינו חמץ, אלא מוכח דכה"ג צריך לאכול מצה, אלא שיכול לאכול איוו מצה שתהיה. וראה המכתם פסחים לו, א שהביא מלשון הראב"ד בדרשה לפסח, ודוק, ולפ"ז נימא דהרמב"ם והגר"א לשיטתייהו אזלי, וע"ד פי' הנר אהרן, שאיסור אכילת מצה ער"פ היא גדר היכר לא רק למצות הלילה, אלא גם למצות מצה כל שבעה, ועפ"י מה שנראה בפשוטו דאכילת מצה כל שבעה בגדר מצות הרשות כפי שנתבאר, היא לא רק כמצה הכשרה למצוה בליל פסח, אלא כל מה שהוא מה' מיני דגן שנאפה באופן שלא יחמץ, בזה מקיים מצוה זו, והוא מילתא דמיסתברא, דה"ק, אם רצון האדם לאכול ה' מיני דגן, ה"ז יאכלם באופן שאינם חמץ, ומעתה מבואר שעפ"י דרך זו אין לאכול בערב פסח כל חמשת מיני דגן שלא החמיצו, ולפיכך אסור לאכול מצה מבושלת או עשירה ואפי' באופן שאין עליה תורת פת כלל, ולכן ס"ל להגר"א שא"א לצאת בהן יד"ח סעודה שלישית, ושכן היא גם שני הרמב"ם, וכש"נ. ולענין אכילת מצה בלילה ראשון, שכל מה שאוכל הוא בכלל מצות עשה, וכפי שהביאו האחרונים מהעמק שאלה, שדייק כן לשון הרמב"ם, וראה קהילות יעקב ברכות ס"ה, שעשה זה הוא בכלל עשה דוחה את ל"ה, עיי"ש כל דבריו. ועפ"י שיטה זו מובן ההבדל בין ליל פסח לשאר ימי החג, ודוק. (ועל ערל"ת ככה"ג, נתבאר בס"ד במקרא העדה פ' שלח.)

וממ"ש שי' ר"ת לאכול לכתחילה מצה עשירה בכל ערב פסח, ובודאי בער"פ שחל

ומשנ"ת דשי' הרמב"ם שיש גדר מצוה באכילת מצה כל שבעה, וראה מבואר להגדה שלמה ע' 159-166, יש לסייע ממש"כ הוא עצמו בספר מורה הנבוכים חלק שלישי פרק מ"ג וז"ל, אבל אכילת מצה אילו היה יום אחד לא היינו מרגישים בו ולא היה מתבאר ענינו, כי הרבה פעמים יאכל האדם מין אחד מן המאכלים שני ימים או שלושה, ואמנם יתבאר ענינו ויתפרסם בהתמיד אכילתו הקף שלם. ע"כ לשוננו, ומבואר כדברינו, וע"ע נמוקי או"ח סי' תע"ה סק"א. ועפ"י דרכנו יש מקום לבאר ההבדל בין מצה כל שבעה וסוכה ועל שבעה, לענין מה שעל סוכה ומכרים ועל מצה לא מברכים, וכבר עמדו בזה הראשונים וכנ"ל, ולהאמור י"ל דבפסח א"צ באכילת מצה דוקא, אע"פ שרוצה באכילת חמשת מיני דגן, שהרי יכול לאוכלם מצה עשירה או מבושלת וכיו"ב, והעיקר שלא יהא חמץ, ולפיכך לא שייכא ברכה, משא"כ בסוכה ה"ז מוכרח לאכול בסוכה כיון שרצונו באכילת קבע או שאר מילי המחייבים סוכה, ומה"ט בסוכה אם לא יאכל בסוכה איכא ביטול עשה ממש, ומה"ט כל שבעה יש ברכה, ואילו במצה ליכא ביטול עשה, דהעיקר הוא לא חמץ, וזה אפשר באופנים הללו. ואמנם העלה המנח"ח מצוה שכ"ה שקיימת אפשרות גם בסוכה שלא לבטל העשה, וגם לא לקיימו, ולפ"ז נמצא דסוכה ומצה שוים בהגדרתם, אבל כבר חלקו עליו המפרשים, וראה מש"כ בזה בס"ד בקרואי העדה עניני חג הסוכות,

שבעה, וראה שו"ת זכר יהוסף או"ח סי' קע"ח. וע"ע בענין איסור אכילת מצה בערב פסח בקובץ הוספות להגש"פ מבית לוי ע' סד - סה, וכן עיי' שו"ת כנף רננה או"ח סי' מ"ב. וי"ל עוד עפ"י הזכר יצחק ח"א סי' פ' אות ב', דלמצה שעם הפסח סגי במצה עשירה, א"כ מה"ט אסורה בע"פ, ואולי לשיטתו גם מבושלת סגי למצוה זו, וצריך תלמוד.

והובא שם מהשערי יושר, ושכדבריו נקט גם הגר"ח הלוי, שאין אפשרות של לא קיום מצות סוכה ולא ביטול, ולפ"ז מבואר יפה החילוק לענין ברכה כל ימי החג, וגם ברמב"ם במורה הנבוכים, יש לפרש שאין הכונה דוקא על אכילת מצה כפשוטו, אלא העיקר השינוי הוא שאינו אוכל המיני דגן בדרך חמץ. ובקרואי העדה עניני חג הפסח נתבאר עוד בס"ד ענין ברכה על מצה כל



הרב יעקב שמש

בסוגיא דרבי חייא קמייתא

תקון רבנן דבמלוה ע"פ אינו גובה מלקוחות, אולם מדברי הר"ן לא משמע כך].

והנה הרמב"ם פ"ד טוען ונטען ה"י פסק, מנה לי בידך אין לך בידי כלום והעדים מעדיין עליו שעדיין יש לו אצלו חמשים פסקו כל הגאונים הלכה שישלם חמשים וישבע על השאר שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים, וכתב הרה"מ זהו מחלוקת רבי חייא ואבא דרבי אפטוריקי ופסקו כל הגאונים כרבי חייא שהוא מחייבו שבועה, ובהג"מ כתב כדרכי חייא קמייתא ואע"ג דלישנא דתלמודא אם איתא לרבי חייא קמייתא משמע דלית הלכתא הכי אפ"ה הלכה כן וכו' וה"ה אפילו יש לו שטר על החמשים כדלעיל פרק רביעי [צ"ל ה"ד].

והעיר עליו בספר עמק המלך [מוכא בגליון למטה] תמוה שהרי הרמב"ם פסק לעיל ה"ד דאין זה מודה במקצת עיי"ש.

ובלחם משנה כתב, קשה קצת דתלה זה בפסק הגאונים כאילו אין הדבר מוכרח והרי כיון דקיי"ל דטענו חטים והודה לו בשעורים פטור על כרחך ליתא לדאבוא דר' אפטוריקי דהוא סבור חייב כדאמרין בפ"ק דמציעא [דאי] אפשר להעמיד סברתו אם לא שיסבור [חייב] כדאמרו שם וכיון דקיי"ל דהודה לו בשעורים פטור ע"כ הלכה כרבי חייא ולמה תלה כאן הפסק בגאונים כאילו אין הדבר מוכרח אלא מפני שהם פסקו כך ע"כ.

ועיין בספר הליקוטים [מהדורת הרב שבתי פרגל ז"ל] בשם לשר השמן שכתב, ופליאה נשגבה הוא דאיך לא הזכיר מדברי התוס' שבועות מו. ד"ה בטוענו, שכתבו דאין ראייה מזה דאפילו מאן דפטור בטוענו חייטין והודה בשעורין אפשר דפליג אדרכי חייא בירושלמי בפ"ק דב"מ אע"ג דפטור בטוענו חייטין והודה בשעורין ועכצ"ל דפריך תורת הזמה יעווי"ש, וכן ראיתי

איתא בגמ' ב"מ ג. תני רבי חייא מנה לי בידך והלה אומר אין לך בידי כלום והעדים מעידים אותו שיש לו חמשים זוז נותן לו חמשים זוז וישבע על השאר שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים, וכתב הריטב"א והעדים מעידים פירוש שיודעים כודאי שלוה ולא פרע כגון שלא זוז ממנו, אי"נ שהוא תוך זמן ל' דלא פרע אינש בגו זימניה, א"נ כגון שטען הוא שלא ליה ובאו עדים שהלוהו ואנן סהדי דכיון שכן לא פרע דכל האומר לא לוייתו כאומר לא פרעתי דמי.

והרשב"א חלק עליו וכתב, ע"כ כשאין העדים מעדיין שיש עדיין בידו היא שנויה דאי הכי ה"ל שעבוד קרקעות אלא הכא אומר אין לך בידי כלום שלא הלויתני כלום והעדים מעידים שהלוהו חמשים וכל האומר לא לוייתו כאומר לא פרעתי דמי, ומיהו מן הלקוחות לא דלקוחות אמרי אנן לאו אטענתיה סמכינן אלא דילמא ליה ופרע.

וכן כתב הר"ן אך מוסיף על דבריו, ומיהו ה"מ לדינא דגמרא אבל השתא דתקון רבנן דמלוה ע"פ אינו גובה מן הלקוחות אפילו היכא דמסהדי סהדי דאזופיה ולא פרעיה ישבע על השאר משום דבתר תקנתא אפילו בכה"ג אין כאן שעבוד קרקעות עכת"ד, ולפי"ז משמע דהוי שבועה דאורייתא, [ועיין נמוקי] שכתב בתו"ה, אפילו היכא דמסהדי דאזופיה ולא פרעיה ישבע על השאר ולא אמרינן כיון דמלוה ע"פ גובה מן הלקוחות חמשים דמסהדי הוי כהודאה בקרקעות ואידך חמשים דליכא עדים הוי ככופר בכלים, והודה בקרקעות וכפר בכלים פטור משבועה כדאי' פרק שבועת הדיינים, דליתא דה"מ לדינא דאורייתא אבל השתא דתקון רבנן דמלוה ע"פ אינו גובה מן הלקוחות הרי אין כאן שעבוד קרקעות, עכ"ד, ומשמע מדבריו דכל דינו דרבי חייא הוא רק לאחר

ונראה לבאר כוונת דבריו דכיון דפסקינן בפ"א מלוה ולוה ה"א המלוה את חבירו בעדים א"צ לפורעו בעדים, ולכן הוי דבר שיכול לכפור וממילא יש כאן שבועת מודה במקצת, אך באמת עדיין אינו מעלה ארוכה דהרי הרמב"ם כתב שהעדים מעידין שעדיין יש לו אצלו חמשים וא"כ הרי אינו יכול לכפור ולהכחיש העדים וא"כ חוזרת הקושיא למקומה.

ואי אפשר לתרץ כדחריץ הר"ן ההשתא אחר שתקנו שאינו גובה מלקוחות אין כאן כפירת שעבוד קרקעות, דבשלמא הר"ן יכול לסבור דגם המודה בדבר שיכול לכפור יש לו דין מודה במקצת ונשבע וק"ו כשעדים מעידין אותו וכדינו דרבי חייא, משא"כ הרמב"ם דסובר שאם אינו יכול לכפור אינו נשבע, א"כ אינו יכול לתרץ כן.

והנה עיי"ש בהמשך דברי הרב המגיד שכתב דרב האי כתב להפך מזה ואפילו אין החמשים אלא בעדים אם הודה בהן אין הודאתו כלום, ודברי רבינו ז"ל נ"ל עיקר עכ"ד.

אך לכאורה אינו מוכרח שיחלקו בזה, דיש לומר דגם הרמב"ם סובר דאם עדים מעידין שעדיין יש לו אצלו, מיקרי אינו יכול לכפור, והא דנקט הרמב"ם שטר, כי לא רצה להאריך בביאור דבעדים מוכרח להיות דמיירי שלא זזה ידם ממנו כל הזמן (וכדכתב הריטב"א) ואין זה שכיח, לכן נקט שטר דפשוט יותר.

ועיי"ש בלחם משנה שכתב דמדברי הרה"מ נראה דעיקר הטעם הוא משום דא"א לכפור, ולא משום דהוי כפירת שעבוד קרקעות עכת"ד, ולכאורה דבריו מוכרחים, וכן משמעות לשון הרמב"ם שכתב, והרי כל נכסיו משועבדין בו, ומדנקט לשון כל נכסיו ולא כתב קרקעותיו, משמע דאין הטעם משום דהוי כפירת שעבוד קרקעות וע"כ דעיקר טעמו משום דא"א לכפור, וא"כ הוי ליה הילך ולכן פטור משבועה.

כתשו' נודע ביהודה מה"ת חחו"מ סימן י"ז בתשובה מבן המחבר שהקשו לו כן חכם אחד, וכתב הוא דאמת יורה דרכו שהיה נעלם להרב לחם משנה דברי התוס', ותמה שם בדברי התוס' יעו"י"ש ואכמ"ל, עכ"ל.

וכן הוא ברש"ש הובא במהדורת פרנקל, וכ"ה בהג' הגרע"א בגליון הש"ס דף ה. ועי' מהר"ם שהביא בשם תוס' ישנים שהגמ' מסתפק בזה, אי הלכה כרבי חייא, עיי"ש וכדברי התוס' בשבועות מו.

והנה מלשון הרמב"ם שכתב והעדים מעידין עליו שעדיין יש לו אצלו חמשים, מוכח שלומד כהריטב"א דאיירי כגון שלא זז ממנו כל הזמן דלולי זאת איך מעידין שעדיין יש לו אצלו חמשים, וא"כ קשה עליו קושיית הרשב"א איך יכול להשבע הא הו"ל כפירת שעבוד קרקעות ואין נשבעין על כפירת שעבוד קרקעות, והרי משום האי קושיא כתב הרשב"א שצ"ל שאין העדים מעידין שעדיין יש בידו חמשים, אבל לדברי הרמב"ם שמעידין שעדיין יש בידו קשה.

ועוד קשה, דהא פסק הרמב"ם בפ"ד טוען ונטען ה"ד אין מודה במקצת חייב שבועה עד שיודה בדבר שאפשר לכפור בו כיצד מי טען על חבירו ואמר מאה דינרין יש לי אצלי חמשים שבשטר זה וחמשים בלא שטר אין לך בידי אלא חמשים שבשטר אין זה מודה במקצת הטענה שהרי השטר לא תועיל כפירתו בו והרי כל נכסיו משועבדין בו ואפילו כפר בו היה חייב לשלם לפיכך נשבע הסת על החמשים עכ"ל, וא"כ קשה איך ישבע והא כיון דיש עדים שעדיין יש לו אצלו לא תועיל כפירתו כנגד העדים וא"כ אין כאן שבועת מודה במקצת.

וכנראה כדי ליישב קושיא זו כתב הרה"מ, ונראה פירוש דברי רבינו דדוקא כשהם בשטר שאי אפשר לו לומר פרעתי אבל אם היו החמשים בעדים או בכתב ידו שהוא נאמן לומר פרעתי אם הודה בהן הודאתו הודאה לחייבו שבועת התורה, וזה נראה ממה שהזכיר שטר בדוקא עכ"ד.

דהלכה כרבי חייא, ותמה המהר"ם שיף וז"ל, ומיהו לישנא דהשתא נמי דליתא לדרבי חייא וכו' לא משמע כן עכ"ל, די"ל דלהתוס' לא היה זאת בגירסתם כמו שלא היה זאת בגירסת הרא"ש ולא נתתו לדייק אפילו מלשון הגמ' כאשר דייק הרא"ש, דהא גם על הלשון אם איתא תירצו דאין הוכחה מזה, עכ"פ פשוט דלא היה זה בגירסתם, וכן משמע מהתוס' ישנים שהביא המהר"ם דלא היה כן בגירסתם, וכן נראה מדברי התוס' בשבועות מו. דלא היה זה בגירסתם. [אכן מהנמו"י משמעתין משמע דלא כדברינו, דהרי הביא גירסא זו, ועכ"ז פסק כרבי חייא].

והנה הרמב"ם שכנראה היה לו הגירסא בגמ' כאשר הוא לפנינו, ולכן מכוח הני חרי לשון סתמא דגמרא א' מהא דאמרינן אם איתא לדרבי חייא וכו' וב' דאמרינן השתא נמי דליתא לדרבי חייא וכו' הכריע ופסק דלא כרבי חייא.

ובזה יתבאר הכל על נכון בע"ה, דהנה הא פסק הרמב"ם דאם מודה בדבר שאינו יכול לכפור דאין שם שבועת מודה במקצת, וא"כ כאשר עדים מעדיין שעדיין יש אצלו, הרי אינו יכול לכפור ושוב אין עליו חיוב שבועה, ואף כי במודה גופיה באופן כזה שהודה בדבר שאינו יכול לכפור תקנו רבנן הסת, וכמוש"כ בהלכה ד', אבל כאן בהעדאת עדים שאין כאן הודאה כלל, לא מצינו שתקנו שבועת הסת, ואין כאן שבועה אלא רק מפסק הגאונים שחיבובו שבועה כדי שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים, ומדוייק מאוד לשון הרמב"ם שלא הזכיר כאן שבועת הסת אלא מפסק הגאונים.

ומצינו כזאת כמה פעמים שהגאונים תקנו שבועה, עי' פ"ב מלוה ולוה ה"ב ופי"ד הי"ב שם, ובפ' כ"ו ה"ד, תקנת אחרונים ועיי"ש במגיד משנה, ואתי הכל שפיר בעזה"י.

והנה כאשר נדייק בלשון הרמב"ם ניווכח שבאמת אין זה דינו דרבי חייא, דהא בגמ' איתא והעדים מעידים אותו שיש לו חמישים זוז, ולא נזכר כלל שמעידים שעדיין יש לו אצלו, כמו שכ' הרמב"ם, וא"כ בגמ' אפשר ללמוד כדברי הרשב"א והר"ן שבאמת אין העדים יודעים שלא פרע, וממילא יש כזה דין מודה במקצת בדבר שיכול לכפור, ולאחר התקנה דמלוה ע"פ אינו גובה ממשועבדים אין כאן כפירת שעבוד קרקעות ונשבע שבועה דאורייתא וכדברי הר"ן, [ולפי מה דמשמע מדברי הנמו"י, הרי כל דינו דרבי חייא הוא רק לאחר התקנה, וכמוש"כ לעיל]. אולם הרמב"ם שגד מלשון הגמ' וכתב שהעדים מעדיין שעדיין יש לו אצלו, ע"כ לא סבר כהרשב"א והר"ן וא"כ הלא אינו יכול לכפור כנגד העדים ומנין לנו שבועה באופן כזה, דהא אפילו מודה במקצת ממש אינו נשבע כאשר מודה בדבר שא"א לכפור בו, כסברת הרמב"ם, וא"כ אין כאן ק"ו להעדאת עדים ומנין לנו שבועה בכגון דא.

והנראה בזה, דהרמב"ם באמת לא פסק כרבי חייא וכמשמעות לשון הגמ' דאמרינן אם איתא לדרבי חייא קמייאת, הרי שלא פסקינן כוותיה, [וכאשר מביא כן הרה"מ ודחה דאין ראייה מהלשון עיי"ש] וכן משמע דלא קיי"ל כרבי חייא מפשטות לשון הגמ' השתא נמי דליתא לדרבי חייא, וכאשר אמנם דייק כן הרא"ש (פיסקא ז) וז"ל אע"ג דסתמא דגמ' פריך השתא נמי לחייבוה מדר' נחמן דמשמע השתא דליתא לדרבי חייא לא קשיא לפסקא דידן דאהא דקאמר ר' זירא אי איתא לדרבי חייא קמייאת מתמה דהשתא נמי שהיה מסופק ר' זירא אי איתא לדרבי חייא קמייאת לא ימנע בשביל זה מלחייבו מהא דר' נחמן עכ"ל, ומלשון הרא"ש משמע שלא היה בגירסתו כגירסתנו בגמ' השתא נמי דליתא לדרבי חייא דהא קאמר זאת רק מכוח דיוק ולכן מתרץ כדמתרץ.

ולפי"ז יתיישב גם תמיהת המהר"ם שיף על התוס' בד"ה אם איתא, דכתבו נראה

והנ"ל לפרש הגמ', דרכי חייא בא לומר דא"א לומר כי טעם התורה שחייבה מודה במקצת להשבע הוא מטעמא דרבה, מפני שהוא משתמט, דהא הק"ו מורה לנו שגם בהעדאת עדים יתחייב שבועה, והא בהעדאת עדים לא שייך הסברא דמשתמט, וא"כ ע"כ שאין זה טעם התורה, וזה שאמרה הגמ', שלא תאמר הודאת פיו הוא דרמיא רחמנא שבועה עליה כדרבה וכו' אבל העדאת עדים דליכא למימר הכי אימא לא, קמ"ל ק"ו, כלומר, דהא מדין הק"ו מוכח שיתחייב שבועה ע"י עדים אף שהוא כופר הכל, והא בזה לא שייך לומר אישתמוטי דהא חזינן דקא מעיז, וא"כ ע"כ אין זה טעם התורה, ולא קשיא מידי, ואכמ"ל, ובאתי רק להעיר.

ואגב דאיירינן בהאי דינא דרבי חייא, אמרתי להעלות הערה קטנה בהאי מימרא, דאמר רבי חייא שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים מק"ו שלא תאמר הודאת פיו הוא דרמיא רחמנא שבועה עליה כדרבה דאמר רבה מפני מה אמרה תורה מודה מקצת הטענה ישבע וכו' והאי דלא אודי אשתמוטי הוא דקא משתמט מיניה וכו' ואמר רחמנא דמי שבועה עליה כי היכי דלודי ליה בכוליה אבל העדאת עדים דליכא למימר הכי אימא לא קמ"ל ק"ו וכו', ונתקשו הראשונים בזה מאי מועיל הק"ו לעשותו מישתמיט הא הוא כופר הכל וא"כ הרי הוא מעיז ומה יועיל השבועה, ורבות נאמר בזה.



הרב רוב גומליב

יורשים הרוצים לסלק בע"ח מהקרקע ע"י תשלום מטלטלים (ב)

לסי' ק"ב הרי בסי' ק"ז דקאי ביה בסעיף ו' כבר נתבאר דין זה בטור וב"י, ובכלל, לאחר שכבר האריכו בזה הטור והב"י בסעיף ו' מה כתב הב"י שוב שדין זה נתבאר בסי' ק"ב, אלא ע"כ רואים ששני נידונים הם, שבסי' ק"ז ס"ו דן במכרו היורשים הקרקע, ובזה יכולים לסלק במטלטלים, ואילו בסי' ק"ב דהמדובר הוא שהקרקע הוא עדיין אצל היורשים ולא נמכר, בזה יש דין אחר שאין יכולים לסלק במטלטלים.

ב. עוד מצאתי בספר "ערך השולחן" הספרדי שכי' ג"כ לחלק כדברינו ואעתיק לשונו בזה: "ואם לא ירשו לא מעות ולא מטלטלין אלא קרקע משמע דאין יכולין לסלק הבע"ח במטלטלין ביורשים וכו' ומש"כ הטור אבל אם אין ליורש משל עצמו לא מטלטלין ולא מעות וכו' משמע דאם יש ליורש מטלטלין של עצמו יכול לסלק בהם אע"ג דלא נשתעבדו לו, אפשר דהיינו דוקא לענין שלא יטרוף מלקוחות משום תקנה דלקוחות דאין נפרעין מנכסים משועבדים במקום שיש בנ"ח, אבל כשהוא ביד היתומים ולא ירשו מאביהם אלא קרקע אין יכולים לסלק הבע"ח במטלטלים שלהם שיכול לומר אינו רוצה אלא בנכסים משועבדים לי וכך כתב מרן הב"י בסי' ק"ב" עכ"ל. ומבואר להדיא מדברינו שתילק ממש כמו שכתבנו, ושכן הוא כוונת הב"י.

ג. אמנם מצאתי בכנה"ג סי' ק"ב שכבר נחית לחלק בחילוק זה וכו' לדחות חילוק זה, ודבריו צ"ע לכאור', ואעתיק דבריו בזה וז"ל הכה"ג סי' ק"ב (הג' ב"י אות ו'): "אבל מה שהסכים רבינו המחבר ז"ל דאינו יכול לסלק במטלטלים, לא כתב הרב ז"ל שדין זה פשוט בפוסקים שאדרכא מדבריו רבינו בעל הטורים ז"ל בסי' ק"ז ס"ה שממנו הביא

בגליון האחרון כתבנו לבאר דברי הב"י בחו"מ סי' ק"ב בדין יורש שירש קרקע ובא בע"ח לגבות הקרקע, דהדין הוא שיכול היורש לסלקו במעות ומ"מ אינו יכול לסלקו במטלטלין, ע"כ, ובקצוה"ח סי' ק"ז סק"ד למד מזה דה"ה ביורשים שמכרו קרקע המשועבדת, והיורשים רוצים לסלק הבע"ח במטלטלין דאין יכולים לסלקו במטלטלים, ותמה על הסמ"ע שכי' דהיורש יכול לסלק במטלטלין כה"ג.

וע"ז כתבנו ליישב שיטת הסמ"ע דהב"י מחלק בין הנידונים, דבסי' ק"ב קאי ביורש עצמו שיש לו הקרקע ורוצה לסלק במטלטלין, וע"ז כ' הב"י דאינו מסלק אלא במעות דוקא ולא במטלטלים, ואילו בסמ"ע בסי' ק"ז דקאי ביורש שמכר הקרקע דבזה שייך הסברא דאין נפרעין ממשועבדים במקום דאיכא בני תורין, שהרי הקרקע הם משועבדים מכיון שמכרו היורשים הקרקע, בזה יכול לסלק במטלטלין.

ויעיי"ש שהוכחנו בראיות ברורות בדעת הב"י והטור דכשהקרקע כבר נמכר ואינו אצל היורש עצמו יכול לסלק במטלטלין, וע"כ לחלק כנ"ל, דבסי' ק"ב בב"י קאי דוקא כשלא מכרו את הקרקע.

והיות שמצאתי בזה כמה הוספות חשובות הנני להוסיף כמה דברים ולבארם.

א. יש לסייע טובא לחילוק זה בין סי' ק"ב בב"י ששם דן באופן שהקרקע אצל היורש עצמו לבין נידון הטור והב"י בסי' ק"ז דשם קאי באופן שמכרו היורשים הקרקע. דהנה, בב"י סי' ק"ז סוף סעיף י' כתב בזה"ל "יורש שלא הניח מורישו אלא קרקע ורוצה לסלק הבע"ח במטלטלין או במעות כתבתי בסי' ק"ב" עכ"ל הב"י, ויש לתמוה למה לו להב"י להביא מרחוק לחמו ולציין

לא מכרו, צע"ט, שהרי כפי מה שביארנו בדברי הב"ב בסי' ק"ב מסיק הב"י דירוש אינו יכול לסלק במטלטלי כשהקרקע עדיין אצלו, ומשמע שלפי סברא זו היה צריך להיות כן גם במעות שלא יוכל לסלק, ורק בסילוק במעות ממש מחדש הב"י שני סברות שיכולים לסלק, הסברא הא' "כיון דמטבע אין בו סימן לא הניח כהניח דמי" עכ"ל ב"י, וסברא זו ודאי שייך רק במעות דוקא ולא במטלטלין, וא"כ ודאי שאין להשוות סילוק במטלטלין לסילוק במעות, דהרי רק במעות ממש שייך סברא זו, ועוד כ' הב"י סברא הב', "ועוד שאם רצו היורשים למכור הקרקע וליתן מעות רשאים הם, הלכך שפיר מצו מסלקי ליה במעות" עכ"ל ב"י, וסברא זו שייך ג"כ דוקא במעות ולא במטלטלין, שהרי אין הדרך למכור הקרקע לקבל מטלטלין עבודה, ורק במעות הדרך למכור, וממילא יכול לסלק רק במעות.

ומה שהק' עוד הכה"ג דמנ"ל להב"י שיכול לסלק במעות, ממה שיכול למכור הקרקע דילמא לכתחילה אסור למכור הקרקע, ע"ז י"ל, דעצם המכירה אינו איסור כלל, שהרי השעבוד נשאר על הקרקע לאחר המכירה ג"כ, דכמו שיכול הבע"ח לטרוף מן היורש כך יכול לטרוף מהלוקח, וממילא סובר הב"י שמכיון שאם ימכור הקרקע יוכל לסלק במעות כהא דסי' ק"ז, ממילא יכול גם לסלק במעות, ובעצם מכירת הקרקע ס"ל להב"י שאין שום איסור, מכיון שאינו מפקיע השעבוד, דהא גם לאחר המכירה יכול הבע"ח לטרפו מהלוקח, אלא דבכל זאת אם מכרו מסלקו במעות, וא"כ ממילא יכול גם לכתחילה לסלק במעות.

רבינו המחבר ראה לדינו, מדבריו נראה ההיפך, שכ"כ אבל אם אין ליורש משל עצמו לא מטלטלי ולא מעות אלא קרקע לא מצי לסלקי וכו', משמע דאי אית ליה מטלטלי יכול לסלקו במטלטלי, וכ"כ רבינו המחבר שם וכו' וכ"כ סמ"ע בסי' הנזכר אות י"ג, ואין לומר דהתם שאני שכבר מכר הקרקע, אבל אם לא מכר אינו יכול לסלקו במטלטלין, דהא סילוק זוזי וסילוק מטלטלי נשנו בהדי הדדי, וכי היכי דסילוק מעות אף בלא מכרו אף סילוק מטלטלין בלא מכרו, ועוד שאם יש לחלק כן מה ראה מביא רבינו המחבר שיכול לסלקו במעות, שאם רצו היורשים למכור קרקע וליתן מעות רשאים, מנא ליה, אי משום ההוא דירוש שמכר כל הנכסים, שאני התם שכבר מכר אבל לכתחילה אינו יכול למכור, ויכול ב"ח לומר קרקע אני נוטל, וא"כ ממ"ג דברי רבינו המחבר מוקשים, אם אין חילוק בין מכר לרועה למכור הרי דברי רבינו בעל הטורים ז"ל ודבריו מפורשים דיכול לסלקו במטלטלי, ואם יש חילוק מה ראה מביא לסילוק זוזי מהתם" עכ"ל הכנה"ג.

ומבואר מדבריו, שכבר נחית להחילוק שכתבנו, דשאני כהא דסי' ק"ז דמייירי שמכרו היורשים הקרקע ואין גפרעין ממשועבדים כשיש בידם מטלטלין, ומ"מ דחה חילוק זה מכח קושיותיו, אך, לכאוי צ"ע בדבריו, ויש ליישב קושיותיו עפ"י משי"כ לבאר דברי הב"י.

דהנה, מה שהק' הכה"ג בתחילת דבריו "דסילוק זוזי וסילוק מטלטלי ושנו בהדי הדדי וכי היכי דסילוק מעות אף בלא מכרו אף סילוק מטלטלין בלא מכרו" עכ"ל, ומזה רצה להוכיח שאין לחלק בזה בין מכרו לבין

הרב ישראל הדרוביץ

מאימתי מספרין ביציאת מצרים

(ועוד), ותורף תירוצו הוא דאף דאה"נ החיוב הוא רק 'ביום הזה' של ט"ו בניסן, מ"מ עדיין היה הו"א לומר שאם יקבל עליו תוספת יום טוב מבעוד יום של י"ד בניסן יחשב זמן התוספת כיום ט"ו בניסן ויתחייב בספור יציאת מצרים.

ובפרט לפי דברי התוס' (פסחים צט ב) דמצה ומרור אין יוצאים ידי חובתם בזמן של תוספת יום טוב, משום דאיתקש לפסח הנאכל דווקא בלילה ממש כדכתיב (שם יב, ח) 'בלילה הזה', ומכיון שסיפור יציאת מצרים לא איתקש לפסח שפיר הוה אמינא שיוכלו לקיימו מבעוד יום באופן של תוספת יום טוב כשם ששייך בזמן זה לקיים קידוש היום וסעודת יו"ט, ועלה קמ"ל קרא 'בעבור זה' לאשמעינן שאינו כן ואין יוצאים ידי חובה אלא דווקא בלילה ממש שהוא זמן שימצה ומרור מונחים לפניך.

דין ה'יממא' שביום ט"ו בניסן

עלה בידינו מכח ביאור הגרי"ז, דכשהתורה אמרה 'בעבור זה' ללמדנו שחיוב סיפור יציאת מצרים הוא דווקא בעת שמצה ומרור מונחים לפניך, נתכוונה היא בזה למעט שני זמנים דהוה אמינא שהם בכלל 'ביום הזה' - יום ט"ו בניסן; המחזור והפשוט שבשניהם הוא ה'יממא' שביום ט"ו, שאף שהוא 'ביום הזה' מ"מ אין בו 'מצה ומרור מונחים לפניך', והשני הוא חידושו של הגרי"ז שאף מתמעט הזמן של תוספת יום טוב, דאע"פ שלענין קידוש וסעודה דינו כיו"ט עצמו וחשיב כיום ט"ו, אולם מכיון שאין מצה ומרור מונחים לפניך, אין עליו חובת סיפור יציאת מצרים.

ואם אכן כך, דברי התנא דמכילתא צריכים תלמוד, דעד שאתה דן בענין תוספת יו"ט אם יש בו דין 'ביום ההוא' וחיוב סיפור יציאת מצרים, שזהו זמן שאינו

מהיכי תיתי שיתחייבו מבעוד יום

כתיב (שמות יג, ח): "והגדת לבנך כיום ההוא לאמור, בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים". ודרשוהו חז"ל במכילתא (פרשה יז): "והגדת לבנך, שומע אני מראש חודש, תלמוד לומר 'ביום ההוא'; אי ביום ההוא יכול מבעוד יום, תלמוד לומר 'בעבור זה', בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך על שולחנך", ומכאן מקור הפסקא הנאמרת בהגדה של פסח "יכול מראש חודש".

והדברים צריכים עיון טובא, שכן לכאור' האי תנא דמכילתא סותר את דברי עצמו מיניה וביה. דהלא על ההו"א דילמא חובת סיפור יציאת מצרים הוא מראש חודש, דחינן ואמרינן שמכיון שמקרא מלא דיבר הכתוב 'ביום ההוא' שמשמעו יום ט"ו בניסן, הרי שליכא למימר שהחיוב יתחיל מראש חודש, וכמובן דכשם שמתמעט ר"ה ניסן מהאי קרא, כך גם מתמעט יום כ' בניסן מהאי טעמא, וכך גם שאר כל הימים עד יום ט"ו בניסן, ומשום שכל זמן שהוא מוקדם מיום ט"ו בניסן, עדיין אין בו את חיוב הסיפור.

ומעתה מה סלקא אדעתך שחיוב הסיפור יחל מבעוד יום, כיום ארבעה עשר בניסן, עד שבעינן להא ילפוטא מיוחדת מקרא ד'בעבור זה' למעט, הרי כשם שקרא ד'ביום ההוא' ממעט מראש וחודש ואילך כיון שזה קודם ליום ט"ו בניסן כך זהו גם ממעט למבעוד יום, שאין כל חיוב ביום י"ד בניסן, ושוב מה בעינן לילפוטא ד'בעבור זה'.

אין חיוב בתוספת יום טוב

על מדוכה זו ישב הרב מבריסק הגאון רבי יצחק זאב סאלאוויצקי זצ"ל, וכפי שהדברים הובאו בשמו בספר ליקוטי הגרי"ז (עמוד טו, ומקורו מתוך הגדש"פ 'מבית לוי')

והתם העלה לחדש בישוב הקושיה: "ויל"ע כי לכאורה במצרים גם הנשים התחייבו בכל המצוות של אותה הלילה, כי עוד לא נאמר האי כללא של מ"ע שהזמ"ג וכו', ורק לענין חיוב מצה גרידא מרבינן מלא תאכל עליו חמץ וכו' משום דחיוב אכילת מצה גרידא בזמן שאין קר"פ איתרבאי מקרא דבערב תאכלו מצות הנאמר לדורות, גם לענין ק"פ יש צורך לדבות נשים למאן דס"ל הכי (עי' פסחים צא) לאפוקי ממשמעותא דאיש הכתוב בפרשה וקיי"ל הכי, וא"כ הגם דכלל זה דאף הן היו באותו הנס לא בא לחייבן אלא מדרבנן, מ"מ בסיפור יציאת מצרים דאף הן התחייבו במצרים, י"ל דנשארן בחיובן גם מהתורה."

וביתר ביאור: כלל זה שכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות התחדש כמתן תורה. בחיובים שלפני מתן תורה היו נשים חייבות גם כשהזמן גרמא. כך הדין היה במצוות סיפור יציאת מצרים, וכך בשאר המצוות של אותו הלילה. ומכיון שקודם מתן תורה כבר חל החיוב על הנשים, שוב לא פקע מהם ונשארן הנשים חייבות כזה מן התורה. אלא שא"כ לא היינו צריכים להגיע לילפותות מיוחדות לחייב נשים בקרבן פסח ובמצה, שכן תיפוק להו מטעמא דלעיל, אלא שבשני דברים אלו ישנם טעמים אחרים מדוע הו"א שנשים לא יתחייבו, וקמ"ל קרא שמ"מ חייבים.

דברים בשם אומרם

והגני מן המודיעי"ם ולפנים, שאת חדוש זה ליתן טעם לשבח בחיוב נשים בספור יצי"מ כבר זכה בזה הגאון בעל הכלי חמודה במכתבו להגאון בעל השדי חמד, והעתיקו בחבורו הנ"ל כריש פרשת וירא.

ואילו את יסוד הדברים הדיכי דכבר היה החיוב על הנשים קודם מתן תורה תו לא פקעא, כבר אנהינהו לעיינן רבינו הגדול כ"ק מרן אדמו"ר השפת אמת זצוק"ל, על דבר קושיית התוס' הנודעה (במס' קדושין כט א ד"ה אות) למה לי קרא דאותו למעוטי

יום ט"ו אכולי עלמא, היה ראוי להקדים ולדון על היממא' שביום ט"ו, שהוא ביום ההוא אכולי עלמא, אם יש בו חובת סיפור יצי"מ, ואכן למעטו מ'בעבור זה' וממילא יתמעט גם הזמן של תוספת יו"ט שאף בו אין מתקיים תנאי זה; ונפלאתי מאוד מה ראה תנא דמכילתא להניח את העיקר - יום ט"ו גופיה, ולדון על הטפל - תוספת היו"ט, בעוד שאיפכא מסתברא.

הרי לנו איפוא שני תמיהות שיש לדון בדברי תנא דמכילתא: חדא, מה טעם לא דן הוא בגדרי דין היממא' של יום ט"ו אם יש בו חיוב סיפור יציאת מצרים, והיה מן הראוי להביא ע"ז את המיעוט מקרא ד'בעבור זה', ועוד קשיא כדלעיל, היאך סלקא דעתך שיתחייבו מבעוד יום בעוד שהתורה מצווחת ואומרת 'ביום ההוא'.

חיוב הנשים במצוה זו שהזמן גרמא

והנראה לדון בישוב הקושיות בהקדם מה שהקשה המנחת חינוך (מצוה כא) על דברי החינוך שמצוות סיפור יציאת מצרים נהגת בין בזכרים ובין בנקבות, וע"ז תמה: "דבר זה חידוש גדול אצלי, למה תהיה נהגת מצוה זו בנשים כיון דהוי מצות עשה שהזמן גרמא ונשים פטורות. והרמב"ם כאן (פ"ו ה"י) גבי אכילת מצה כתב מפורש דנשים חייבות, כמבואר בש"ס (פסחים מג ב), אבל כאן לא כתב זה, ולא מצאתי זה בשום מקום. ועיין ר"מ (פ"ב מעכו"ם ה"ג) חשיב המצוות עשה שהזמן גרמא נשים חייבות, קידוש היום ואכילת מצה ופסח ושמחה והקהל, ולא חשיב זה, מהיכא תיתי יתחייבו נשים במצוה זו... ולא מצאתי בשום אופן טעם למה יתחייבו נשים... דברי הרב המחבר צע"ג מנין לו לחייב נשים בפשיטת מצוה זו."

ומצאתי דאתאן לידי העתק מאגרת דשדר הגאון רבי יוסף שלום אלישיב שליט"א ביום י"ג ניסן תשט"ז, למע"כ ידינ"ע מחותני ציס"ע מוהרי"י קביבסקי שליט"א - הלא הוא הגאון בעל הקהילות יעקב זצ"ל,

ומצאתי להמהר"צ חיות בהגהותיו עמ"ס נדרים (דף לב א) שהקשה דאי רק אמרה לאיניש אחרינא ועבד, ולא היא שמלה, א"כ לשם מה היא הזכרה כלל בפרשה. ועוד הקשה דהלא אין האשה מצווה כלל למול את בנה והיא רק חובה על האב, ומה לה ולמילת בנה.

ויעו"ש שכתב דמכאן ראייה לדעת הרמב"ם דבני קטורה חיבים במילה, ומדין הוא מבני קטורה (בראשית כה, ב) וצפורה שהיתה מדינית היתה חייבת במילה שכן בבני נח לא מצינו חילוק בין איש לאשה כמבואר ביפה תואר (פרשת לך ?, וראה מאירי סנהדרין עמ' 227), ומפני זה חל עליה החיוב כמו על משה, וכשנתרשל משה עמדה היא ומלה.

ואף המשך חכמה (שמות יב, ג) כוון לחרוש זה, וכתב: "דמדין היה מבני קטורה, וגם הנשים חייבות במילה למול בניהם, ואם כן אשת משה, היה מילת עבדים וזכרים מעכבין אותה מפסח".

ולא זו כלבד דקשיא מה נעשה ביום שידובר לן מהשיטות החולקים על דעת הרמב"ם וסבירא להו דאין בני קטורה מחויבים במילה (ראה א"ת ערך בני קטורה), ראייתי להגאון הציץ אליעזר בשו"ת (חלק יח סי' יב) שהקשה דהלא כודאי נתגיררה צפורה קודם שלקחה משה לאשה, והיאך יתכן שישאר עליה דין בני קטורה; זאת ועוד אחרת, דלכאור' אין הבנים מתייחסים כי אם אחר משה ולא אחר צפורה, וכודאי אין להם דין בני קטורה.

והנראה לענ"ד ליישב הענין ע"פ דברי השפ"א, דענין זה שחיוב מילת הבנים הוא על אביהם נתחדש רק במתן תורה, ואילו קודם לכן היה החיוב שוה על האב ועל האם, ואף שכבר אז נתמעטה האם מלמול בקרא דואתה את בריתי תשמור, מ"מ החיוב היה גם על האם, ושפיר הוי חובה נמי עליה, ולכן אמרה לאיניש אחרינא ועבד, והיינו

אשה שאינה חייבת במילת בנה, תיפוק ליה דהזמן גרמא הוא דאין מלים בלילה.

ותירץ רבינו השפ"א בתרושו' למס' מגילה (כ ב ד"ה דכתבי): "דגנדי דבכל המצוות שהזמן גרמא פטורות משום דכתיב למען תהיה תורת ה' בפיך ואיתקש כל התורה לתפילין, מ"מ מצוות מילה שהיא אמירה יחידית לאברהם אבינו ע"ה קודם שניתנה תורה, י"ל דלא איתקש לתפילין דהא קודם נתינת התורה ומצוות תפילין היה החיוב גם על הנשים, א"כ מהיכי תיתי למיפטרינהו תו, וצריך קרא דאותו כנ"ל".

שוב ראייתי שבשו"ת רבי עזריאל הילדסהיימר (ת"א תשכט. סי' רכח) כתב השואל "הק' משה איצק טאכוי" להקשות מכח סברא זו דבמצרים אף נשים נתחייבו ונשאר החיוב, דלמה לי הקישא דכל שישנו באסור דחמץ ישנו בחיוב דמצה (פסחים מג ב), תיפוק ליה מכח סברא זו, (וראה בדברי הגריש"א מה שתירץ זאת); ויעו"ש שהרע"ז כתב לו שלפי סברא זו מתישב נמי קושית התוס' בקדושין כהא דבעינן מיעוטא דאותו, והם הם דברי השפת אמת.

נמצא עכ"פ, שאת יסוד החידוש בדברי הגריש"א אלישיב כבר כתב השואל בשו"ת הרע"ז, והסכימו עמו הרע"ז והשפ"א לענין הקושיא במעוטא דאותו בנשים, ואף מה שתירץ בזה הגריש"א את קושית המנ"ח בענין נשים בספור יצ"מ כבר כתב כן הכלי חמדה, ואין כל חדש תחת השמש.

חיוב צפורה במילת בנה

ולחיבת הקודש אעתיק ככאן מחידושי עה"ת מה שזה מכבר אמרתי ליישב ע"פ דברי הרע"ז והשפ"א את הא דמבואר במס' ע"ז (דף כז א) דלמאן דיליף מקרא (בראשית יז, ט) ואתה את בריתי תשמור' למעוטי עכו"ם אף נשים מתמעטות דלאו בנות מילה הם, ופרכינן התם מצפורה שמלה את בנה, ומשני לתד שניא דאמרה לאיניש אחרינא ועבד'.

קיים אברהם אבינו ע"ה כל התורה ושימר את השבת אף שלא נצטוו, דהא היו מצווים על יום ולילה לא ישבותו, דלק"מ דכיון דשמירות השבת שמר כפי צווי לישראל אחרי כן דכתיב (ויקרא כג, לב) 'מעבר ועד ערב תשבתו שבתכם' והיום הולך אחר הלילה, וא"כ כיון שעשה מלאכה ערב שבת ביום ובמוצאי שבת בלילה קיים בזה יום ולילה לא ישבותו' אף ששמר שבת וכו'; ובוה מוכן מ"ש חז"ל במדרש (קה"ר פר' יא) 'תן חלק לשבעה זה משה שמל לשבעה וגם לשמונה זה יהושע שמל לשמונה', ולכאור הוא פלא דלמה מל משה לשבעה, אלא דכיון דלא היו יכולים לעשות הפסח עד שמלו את בניהם, א"כ אותם בניו שנולדו בלילה שאחר ד' בניסן, כיון שקודם מתן תורה היה הלילה הולך אחר היום שעבר, כבר היה שחיתת הפסח ביום השמיני אצלו ובאמת לאחר מתן תורה היה יום שביעי".

ואכן מצאנו את דבריו אלו ב'חדושי תורה' דלילה אשר בשם יקבנו 'פנים יפות', ויעו"ש בפרשת נח עה"פ יום ולילה ובפרשת בא בד"ה במדרש קהלת, ששם הביא רבינו ההפלאה את חדושו זה שקודם מתן תורה היה הלילה נמשך אחר היום שעבר. וענין זה לבאר בעצה זו היאך שמד אברהם אבינו ע"ה את השבת, ראה להגאון האור חדש בספרו חקר הלכה (וויצן תקצח, חקירה טו ד"ה ודרך) שהביא כן בשם "הרב הגאון מו"ה נתן אדליר מפפ"מ".

וראה זה פלא שבעיקר הדברים שמשכתח לה שיהיה הלילה נמשך אחר היום שעבר, כבר כתב כן רבינו הנודע ביהודה בחבורו צל"ח (פסחים קיד ב), ואיהו ס"ל שבמצרים היה הלילה שבין יום י"ד בניסן ליום ט"ז בניסן נמשך אחר היום שעבר וחשיב כיום י"ד ולא כיום ט"ז. יעו"ש שחמך יסודותיו על דברי הגמ' בחולין (פג) דהיכא דהענין מדבר בקדשים יש בו את דין הקדשים שהלילה הולך אחר היום.

(עוד בענין זה, ראה שו"ת רע"א בהשטות סי' קכא ; שו"ת בנין ציון

טעמא כמוכן שהזכרה בפרשה זו, ויש עוד רבות להאריך בזה ולא עת האסף הוא הכא.

חייב אדם לראות את עצמו

כאילו הוא יצא ממצרים

כיוצא בזה דאמרינן דהאידינא שורש חיוב הנשים בספור יציאת מצרים הוא ממה שנתחייבו במצרים ותו לא בטל, מצאתי להחתם סופר בדרשות (ח"ב דף רטו) ובשו"ת (ח"ז סי' מב) שכתב 'מה שחנני השי"ת דרוש לשבת הגדול תקנה לפ"ק דרעזניץ', והתם העלה לחדש דבכל איסורין שבתורה היכי דלא שייך בהו חזי לאיצטרופי, שרי חצי שיעור אפילו לכתחילה, וחמץ שאני אסור אף בכה"ג כיון דישאל במצרים היה להם דין בני נח שכידוע לא נאמרו להם השיעורים ואסורים אף בחצי שיעור.

ומסיים שם: "והואיל וחייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים ולזכור כן תוקף הנס שהיתה הגאולה בחזק יד, כי עובדי ע"ז היו אבותינו ונידונו כבני נח, על כן נאסר לנו החמץ ג"כ בכל שהוא, שהוא לזכור יום צאתנו ממצרים".

מבואר בדבריו דהא דבעניני יציאת מצרים נוהגים אנו כדין שהיה במצרים, אינו רק משום שמכיון שכך התחיל החיוב תו לא בטל, אלא הוא נמי מצד החיוב של כל אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, וטעם לשבת זה שכתב החת"ס בענין חמץ בכל שהוא, שפיר ניתן לאומרו נמי על דברי הכל"ח והגריש"א בחיוב הנשים בספור יציאת מצרים.

קודם מתן תורה היה הלילה אחר היום

עוד יש להקדים כלל גדול בתורה שסוד לן רבינו ההפלאה בספרו המקנה (קידושין לז ב בתורה ממחרת): "כבר כתבנו ב'חדושי תורה' כמה הוכחות דקודם מתן תורה הלילה הולך אחר היום כדכתיב (בראשית ח, כב) 'יום ולילה לא ישבותו'. ובוה מוכן מה שהקשו המפרשים דהאין

ועלה קמ"ל קרא 'בעבור זה' - 'בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך על שולחנך', דא"ז זהו ביום ההוא, אבל מכיון דלית ביה מצה ומרור מונחים לפניך, לא נאמר בו חיוב סיפור יציאת מצרים.

'הים ראה ויגוס' מפני ארונו של יוסף

מה ימתק לפי הדברים המוכאים לעיל, לפרש בדרך החידוד הני מילי דאגדתא דכרי המדרש פליאה הנודעים "הים ראה ויגוס - מה ראה, ארונו של יוסף ראה", וכמה קולמוסים נשתברו מגאוני הדורות לפרשו ולבאר כוונתו. ויצוין שמקור המדרש פליאה הוא במדרש רבה (בראשית פרשה פז אות ח): "שמעון איש קטרון אמר, בזכות עצמותיו של יוסף נקדע הים לישראל, הדר היא דכתיב (תהלים קיד, ג) הים ראה ויגוס בזכות ויעזוב בגדו בידה ויגוס", ועדיין צריך ביאור הקשר בין עצמותיו של יוסף לקריעת ים סוף.

ואף אנכי בעניי אמרתי לפרש בהקדם הא דאיתא במכילתא (בא פרשה ה): "היה רבי מתיא בן חרש אומר, ואעבור עליך ואראך והנה עתך עת דודים (יחזקאל טו), הגיע שבועתו שנשבע הקב"ה לאברהם שיגאל את בניו ולא היה בידם מצוות שיעסקו בהם כדי שיגאלו, שנאמר (שם) שדים נכונו ושערך צמת ואת ערום ועריה וגו' ערום מכל מצוות, נתן להם הקב"ה שתי מצוות, דם פסח ודם מילה שיתעסקו בהם כדי שיגאלו, שנאמר (שם) ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמך".

והבאנו לעיל שקודם מתן תורה היה הלילה הולך אחר היום, ולכך תיודק תחזי שיסוד זה יש בו נפקא מינה לדינא הן לענין דם מילה והן לענין דם פסח, דהנה כבר חידש המקנה דהא דאיתא במדרש קהלת שבדורו של משה היו נימולים בשבעה הוא משום יסוד זה וכמבואר לעיל. גם בענין פסח מישך שייכא, דהלא פסח מצרים מקחו מבעשור, וכדכתיב (שמות יב, ב): "דברו אל כל עדת ישראל לאמור בעשור לחודש הזה

עטלינגר סי' קכו; שו"ת תורת חסד סי' כה; שו"ת בכורי יעקב זריהן אור"ח סי' ד; מקראי קודש להגרצ"פ פראנק פסח א סימן א אות ב ובהערות הררי בקודש, והוא כדברי המקנה).

'ביום ההוא' תחילתו מבעוד יום

ואתה תחזה מכל הנכתב עד כה שנתבאר לך שני חידושי דינים: חדא, שחיוב סיפור יציאת מצרים בכל הזמנים נקבע לפי החיוב שהיה בזמן היציאה ממצרים ומתאי טעמא מחויבים הנשים אף שהוא מצות משה שהזמן גרמא, והוספנו בזה טעם לשבח ע"פ דברי החת"ס בחמץ בכל שהוא שיש בזה משום החיוב של כל אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים; ועוד, שקודם מתן תורה היה הלילה הולך אחר היום שעבר.

ומעתה בואו חשבון אימתי הוא זמן החיוב כמה שהתורה אמרה 'והגדת לבנך ביום ההוא לאמור, בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים', שכן "הכל מודים כשננאלו ישראל ממצרים לא נגאלו אלא בערב, שנאמר הוציאך ה' אלוךך ממצרים לילה" (ברכות ט א), והלילה שבין יום י"ד בניסן לט"ו בניסן הוא אכן הזמן שבו מקיימים את מצוות סיפור יציאת מצרים, ואם הלילה הולך אחר היום שעבר קודם מתן תורה (וביותר לחידוש הצל"ח דלעיל גבי לילה זר), הרי שליום ט"ו שאחר הלילה אין כל קשר ללילה שהרי הם שני ימים נפרדים, והלילה הוא חלק מיום י"ד שלפניו.

ובזה אתי שפיר מדוע לא סלקא אדעת תנא דמכילתא למימר שחיוב סיפור יציאת מצרים כליל ט"ו ימשך ליום שלאחריו, שכן אם אזלינן בחיוב זה לפי החיוב שהיה בעת היציאה ממצרים כמו לגבי נשים ולגבי חמץ בכל שהוא, הרי שאז היה זה שני ימים נפרדים, והיינו טעמא דפרין 'כול מבעוד יום' דאף דכבר אשמעינן שהחיוב הוא 'ביום ההוא' אבל מכיון שהחיוב הוא כלילה והרי אותו הלילה נמשך אחר היום שעבר - יום ארבעה עשר בניסן, שפיר הוה אמינא שכבר ביום י"ד יתחייבו בסיפור יציאת מצרים,

אחר היום ולא היו יכולים למול כשביעי ואף לא היו יכולים ליקח פסח מצרים בלילה שאחרי העשור בחודש, אולם בני ישראל סברו שקודם מתן תורה דינם כבני נח ולכן הקילו בזה וכנזכר.

ואיכא למימר שהוא אשר טען הים במאנו להבקע, דאם לא היה ביד ישראל מצוות שבזכותם יגאלו מלבד דם פסח ודם מילה, הרי שבאם הם לא קיימו את זה כדין אינם ראויים להגאל, וטען הים שבאם דינם כישראל לא קיימו את מצוות דם מילה ודם פסח כראוי ואינו צריך להבקע לפניהם, אולם כשראה ארונו של יוסף נבקע שהרי הוא סבר שקודם מתן תורה דינם כבני נח, ונמצא קיימו המצוות כראוי ויכולים להנצל.

ויקחו להם איש שה לבית אבות שה לבית", ואם הלילה הולך אחר היום שעבר נמצא שהיו מותרים ליקח אף בלילה שאחר העשור לחודש, ועדיין אין נחשב שאחרו את זמנו.

והנה כבר האריכו האחרונים לרדן כשקיימו ישראל את התורה קודם מתן תורה, אם נהגו בזה כישראל ויצאו בזה בני נח לגמרי, או דילמא נהגו כבני נח, וראה בפרשת דרכים שכתב שזה היה פלוגתתם של יוסף ואחיו השבטים, דיוסף הוה סבירא ליה שעדיין דין בני נח להם ויכולים לנהוג כישראל רק לחומרא, ואילו השבטים החזיקו עצמם כישראל לכל דבר ואפילו לקולא.

ואי נקטינן שדינם כישראל, היו לכאור' צריכים להחמיר ולנהוג כדין שהלילה הולך

★ ★ ★

הרב אליהו נחום זלצמן

ליל פסח - לילה כיום יאיר

צאתך, ולזה חיפש רמז לחיוב זכירה בלילה, עד שדרשה בן זומא.

וי"ל עוד טעם מה היה ההכרח של ר' אלעזר בן עזרי' שיש חיוב להזכיר יצ"מ בלילה ולפ"ז יבואר על מה קבעו חז"ל להזכיר משנה זו בליל פסח בהגדה, והרי לכאורה מחלוקת זו היא כשאר מחלוקת תנאים בעניני יצ"מ, ולמה קבעו דוקא מחלוקת זו דר' אלעזר בן עזרי' וחכמים.

וי"ל ע"פ מה שכתב האוה"ח הק' פ"ר בא יב-ל' עה"פ ויקם פרעה לילה, טעם אומרם לילה יתבאר ע"ד אומרם ו"ל (זוהר ח"ב לח) כי אותו לילה היה כיום יאיר כצחות היום, ורמזתי רמז זה בפסוק והגדת לבנך "ביום" ההוא, כי יכווין לומר שיגיד לו גם נס זה "הלילה שנעשה יום" ושמו תאמר כי זרח אור בלילה דרך כלל לרעים ולטובים, לזה אמר ויקם פרעה "לילה" שקדם הוא לקרא למשה ולאהרן מנע ה' מרשע אורה, והיה לילה פירוש חושך כאומרם ולחשך קרא לילה, ועיין להלן מ"ש האוה"ח הק' בא ג-ח, עה"פ והגדת לבנך וז"ל: ...ואמר "ביום ההוא" הודיע במתק לשון צדיק כי הלילה ההוא יום יקרא לא לילה, והוא אומרם (תהלים קלט) ולילה כיום יאיר, ואולי כי סמך "ביום ההוא" עם והגדת לבנך כי גם נס זה בכלל ההגדה. עכ"ל האוה"ח. וז"ל הזוה"ק הוה נהיר ההוא ליליא כיומא דתקופת תמוז ע"כ.

א"כ מתבאר לפנינו שליל היציאה ממצרים היתה כולה יום וכיומא אריכתא היה.

וי"ל שלכך סבר ר' אלעזר בן עזרי' שיש חיוב להזכיר יצ"מ בלילות, שהרי הקב"ה הראה אז נס גדול דלילה כיום יאיר, היפך טבע העולם, א"כ מצינו דכשנמיסד מהות יצ"מ הראה הקב"ה "שלגבי יצ"מ לא שייך

פיסקא בהגדה של פסח, והוא ממשנה ברכות פ"א. מזכירין יציאת מצרים בלילות [הכוונה להזכיר בלילה פ"ר] יציאת המוזכר בה זכירת יציאת מצרים, הגם שאין מצות יציאת נהגת בלילה, מ"מ אומרה מפני יציאת מצרים המוזכר שם]. אמר ר' אלעזר בן עזרי' הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות, עד שדרשה בן זומא שנא' למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך, ימי חיך הימים "כל" ימי חיך הלילות, וחכ"א ימי חיך הצוה"ז כל ימי חיך להביא לימות המשיח. ע"כ.

והרע"ב פירש ולא זכיתי היינו לא נצתתי לחכמים.

והרמב"ם כתב בפירוש המשניות, שהכוונה שהגם שנתחבר להחכמה ועמל בתורה עד שנזדקק בו שיכה, מ"מ לא זכיתי לדעת הרמז שנרמז בכתוב בחיוב קריאת פ"ר יציאת בלילה עד שדרשה בן זומא.

וצריך להבין שהרי לפי הנראה היה לו לר' אלעזר בן עזרי' איזה הכרח לומר שצריך להזכיר בלילה יצ"מ, אלא שלא מצא לו רמז בפסוק לחיוב הדבר, עד שבן זומא דרשה מכל ימי חיך, וצריך לדעת מה היה ההכרח.

ומבואר במהרש"א ובפנ"י שר' אלעזר בן עזרי' היה סבור, דמפני שעיקר הגאולה היה בלילה, הגם שבפועל יצאו ביום מ"מ הכתוב אומר הוציאך מארץ מצרים לילה (דברים טז) ופירש רש"י שם ד"ה ממצרים, והלא ביום יצאו שנא' ממחרת הפסח יצאו בני וגו', אלא לפי שבלילה נתן להם פרעה רשות לצאת שנא' ויקרא למשה ולאהרן לילה קומו צאו מתוך עמי, א"כ ע"כ כוונת הכתוב בחיוב זכירת יצ"מ הוא גם על זכירת לילה, ולכך סבור היה שיש חיוב זכירה בלילה, אלא הפסוק מפורש למען תזכור את יום

יום ולילה מאחר שהקב"ה גילה ע"י נס דלילה כיום יאיר. דכשבא ליציאת מצרים, לא שייך ההגבלה בין יום ללילה. א"כ י"ל שמתעם זה קבעו בהגדה פסקא דאמר ר' אלעזר בן עזריה שיש חיוב זכירה גם בלילות. דהרי האוה"ח הק' דייק מהפסוק והגדת לבנך ביום שהוא שיש מצוה לספר הנס שהוא שהלילה האירה כמו יום, והוא נכלל במצות סיפור ההגדה, ומאחר וטעמו של ר' אלעזר בן עזריה הוא מטעם לילה כיום יאיר, א"כ מזכירין ומספרין אותו הנס דלילה כיום יאיר, ע"י פסקא דר' אלעזר בן עזריה, שהרי טעמו לחיוב זכירה בלילה, הוא מטעם לילה כיום יאיר.

כלל בחינת לילה, וכל איש ישראל הבא להזכיר יצ"מ לא שייך לגביו כלל בחינת לילה, שהרי החפצא של יצ"מ היא כולה אור ויום ואין לגבה ההגבלה והכדלה בין יום ללילה, והגט שהכתוב אומר למען תזכור את יום צאתך, מ"מ סבר ר' אלעזר בן עזריה שמתעם זה דלילה כיום יאיר חייב להזכיר יצ"מ גם בלילות, אלא שלא מצא סמך מהפסוק עד שבן זומא דרשה מפסוק כל ימי חיך וריבה מ"כל" חיוב זכירה בלילה. והשתא דאתינא להכי בטעמו של ר' אלעזר בן עזריה שחיוב זכירה בלילה, הוא משום שיציאת מצרים לא שייך לגבה הכדל

★ ★ ★

משה ברנד

בדין חזרת יובל בחלוקת אחין

כ"ז היינו רק לגבי המצוה והאיסור שבו שהלקוחות יחזירו ביובל, אבל בנוגע לממונות שבו דיינו עצם החלוקה נוהגין לקולא ולהכי אחר היובל כ"א חוזר ונוטל חלקו, דלענין ממון מספיקא לא מפיקין ממונא וקרקע בחזקת מרא קמא קיימא וכמ"ש רש"י ז"ל להדיא לעיל בפרק כל הגט (דף כ"ה ע"א) דמחזירין זה לזה ביובל והדר שקלי' כדמעיקרא הרי דרש"י טובר דקרקע בחזקת מרא קמא קיימא, אלא דלענין האיסור שבו מצוה להחזירו ביובל, אבל לאחמ"כ הכל חוזר כדמעיקרא, משא"כ בבכור ומיבסם אחיו כתב הרמב"ם (שם) דמחזיר חלקו ונוטל חלק שכנגדו דהתם וודאי מחזיר חלקו לגמרי, כיון דחלק הבכור קריא רחמנא מתנה כמבואר בבכורות וקיי"ל דמתנה תוזרת ביובל ודברי הרמב"ם הם כפתור ופרח, ובענין לא הבנתי כוונת דבריו במש"כ מתנה תוזרת ביובל, דמשמע דהבין שבמתנה ליכא למימר שלאחר היובל יחזור חלקו כדמעיקרא, וטעון ביאור דא מילתא דמ"ש ממכירה וירושת חלק הפשוט דלגבי הממונות שבו אמרת דלאחר היובל חוזר לתחילתו, ובמתנה אמרת דלאחר היובל נוטל חלק שכנגדו ולא דווקא חלק שהיה לו מתחילה, דהרי אחר היובל התורה נותנת לו שוב חלק הבכורה, ומ"ש חלק הבכורה משאר חלקי הפשוט, ובהמשך דבריו (שם) ב"י הפנ"י דשאני אחין מבכור דבאחין מספק"ל אי בחלוקתם יש ברירה או אין ברירה ולהכי כיון דכל החזרה ביובל אינה אלא מספק דהא יתכן דיש ברירה ואין כאן כלל דין חזרה, להכי מספיקא לא מפיקין ממונא ואחר היובל תחזור החלוקה כקדמותה, אבל בבכור פשיטא לן דאין ברירה, וזה ג"כ עדיין ט"ב דמ"ש אם התורה קראתו מתנה או ירושה, אחרי ככלות הכל הרי זה חלקו מן התורה.

א. האחין שחלקו לקוחות והן ומחזירין זה לזה ביובל, פרש"י והראשונים דה"ט דכיון דאין ברירה הרי אפשר שחלקו של זה הוא חלקו של זה וע"כ דבתורת חליפין אתי ליד"י וא"כ הוה ירושתם כמקח וחוזרין זה לזה ביובל, וכתב המאירי דאחר יובל בטל חלוקתם וצריכין שוב לחלוק, אבל הרמב"ם (שמיטה פ"א הל' כ') ס"ל דחלוקתם לא בטלה מכמות שהיתה, ועיי"ש בכסף בכסף משנה שכתב וז"ל ומדברי רבינו נראה דה"ק אין מחזירין לבטל החלוקה לגמרי לחזור ולחלוק ככתחילה, אלא החלוקה קיימת רק שמחליפין של זה בזה, ולשון הרמב"ם הוא ומחזירין זה לזה חלקו ביובל, ודו"ק, ואפשר דגם רש"י בסוגיין ס"ל דמחזירין זה לזה חלקו דרש"י כתב וחוזרין ומחליפין ביובל משמע דמחליפין חלקם של זה לזה, ברם, רש"י בבכורות (פ' יש בכור דף ג"ב ע"ב) על מה שהקשתה הגמ' דבחד מתני' תנא חזרת ביובל ובחד כתוב דחלק הבכורה אינה חוזרת ות"י הגמ' דאינה חוזרת לבטלה, ופי' שם רש"י דהבכור אינו מאכד חלק בכורתו, אבל בדין החלוקה חוזרין וחולקין עכ"ל, משמע מדבריו שהחלוקה עצמה גם בטלה וחולקין לאחר היובל באופן אחר, וכן דייק מהר"י קורקוס והכ"מ מרש"י זה דמשמע מדבריו דפליגי על הרמב"ם, ולכאורה הרי קושיא רבתי היא כמ"ש, דהא מרש"י בסוגיין דכתב מחליפין משמע דנותן חלקו של זה לזה, וצ"ע.

ב. ונחזור לדברי הרמב"ם, ובטעמו של הרמב"ם כתב הפנ"י לפרש (גיטין מה, בא"ד וכוונת הרמב"ם ז"ל) דהרמב"ם ס"ל דכיון דמספק"ל אי יש ברירה או אין ברירה להכי באיסורין דאורייתא אזלי' לחומרא ומש"ה האחין שחלקו מחזירין זה לזה ביובל, כיון דדין יובל בלקוחות מדאורייתא הוא להכי נוהגין לחומרא ומחזירין זה לזה ביובל אכן

מחליפין חלקם הא לגבי החלוקה לא היתה כלל חזרת היובל, וצדו עיני דברי המשנת יעב"ץ ("ח"מ סי' כ"ח אות ד') שכתב שהיות ובשעת חזקתם עשו קנין, וע"ז לא מהני חזרת היובל, דהיובל אינו מבטל כי אם רשות הלוקח אבל הקנין של אופן החלוקה שריר וקיים, וטעם זה אתי שפיר לשיטתם דלהכי מחליפין חלקם ואופן החלוקה אינה מתבטלת.

ד. ועפ"י האמור לעיל יוצא לנו ג' שיטות בדברי רש"י. בדין חזרת היובל, (א) רש"י בסוגיינתו שכתב שחזרין ומחליפין ביובל, משמע דעצם אופן החלוקה לא בטלה, רק דרשות הלוקח בטל, ולהכי אינם צריכין אלא להחליף חלקם, וכשיטת הרמב"ם, (ב) רש"י בבכורות (דף ג"ב ע"ב) שכתב שחזרין וחולקין, דמשמע שאופן החלוקה ג"כ בטלה לגמרי וחזרין וחולקין שוב חלוקה חדשה, וכדדייקו הכ"מ והמהרי"ק. (ג) רש"י בגיטין (דף כ"ה ע"א) שכתב והדר שקלי' כדמעיקרא וכדפי' הפנ"י בגיטין (שם וכדף מ"ח ע"א) שכוונת רש"י שלא נתבטלה החלוקה כלל, לא רק אופן החלוקה אלא החלוקה עצמה ג"כ לא נתבטלה וחזרת הקרקע למרא קמא, וצ"ע דאטו רש"י בג' שיטות אויל. והנה ראיתי דברים במהרש"ל ולפי זה תקטן הקושיא במקצת, דהמהרש"ל (שם בגיטין) כתב לפרש דברי רש"י שם דלא כהפנ"י דהא דכתב רש"י והדר שקלי' כדמעיקרא, כוונת רש"י דחולקים עתה מחדש כמו שחלקו מעיקרא, ולפי זה רש"י בגיטין תואם לדברי רש"י בבכורות. ואם תאמר להקשות דאטו דבר זה צריך רש"י להשמיענו שחולקים כדמעיקרא, וכי ס"ד דכיון דעבר היובל יקבל אחד האחים ויתר ממה שקבל בתחילה, איברא, דהוא גופא קמ"ל רש"י דחולקים כדמעיקרא שחולקים עתה מחדש, ולא שאופן החלוקה נשאר ומחליפין זה עם זה, ואף שע"פ דברי המהרש"ל יתיישבו דברי רש"י מ"מ הבינותי בענ"ד למה הפנ"י לא רצה לפרש כהמהרש"ל דא"כ הו"ל לרש"י לנקוט

והנראה פשוט דהא דמתנה שאני היינו משום דפשיטא דמתנה כמכירה דחזרת ביובל דפסקי' כחכמים, וא"כ חלק הבכור וודאי הוה כמכירה, רק בחלק הפשוט מספק"ל אי ירושה כמכירה וחזרת ביובל אי לאו כמכירה הוא דהא יש ברירה, הינו דאף אם נאמר דבכור יש ברירה מ"מ גזה"כ הוא, דחלק הבכור כמכירה "דתשוב" לרבות את המתנה, וחלק בכור מתנה קריא רחמנא דכתיב "לתת" לו פי שנים, אכן גם זה לא נתיישב נכון על דעתו דהא רבנן ס"ל דחלק הבכור ירושה קריא רחמנא (שם בבכורות) וכי שביק הרמב"ם שיטת רבנן ואולא כר"א דס"ל דמתנה קריא רחמנא, אכן עפ"י דברי הכסף משנה ומהר"י קורקוס שהבאתי לעיל אתי שפיר שהם כתבו שמש"כ הרמב"ם שלא תבטל חלוקתן כמו שהיתה היינו אף לגבי בכור, וא"כ הרמב"ם לא שביק רבנן אלא דפסק כרבנן דבכור כפשוטו ותרוייהו ירושה קריא רחמנא, אכן הפנ"י מצא סימוכין לדבריו דהרי הרמב"ם לא כתבו בחדא מחתא, אלא חילקם וכתבם בנפרד ואף שינה שם לשונו דמעיקרא כתב ולא תבטל חלוקתן כמו שהיתה, ובכור כתב שמחזיר ביובל לחלק שנטל ונטל חלק שכנגדו, ואדרבה לכשתדוק נראין דברי הפנ"י יותר מדבריהם, דהא חזרין דחלקו ואף הוסיף לכתוב בזה לשון אחר ואם המשך מהנ"ל הוא הו"ל לכתוב וכן בכור והמייבם אשת אחיו ותו לא, ולמה ליה למיכפל לישני', ואיך שנאמר אי כהפנ"י אי כהכ"מ ומהר"י קורקוס שניהם צ"ע.

ג. אכן עוד יש לבאר האיך יבארו הכסף משנה והמהר"י קורקוס טעמו של הרמב"ם, דבשלמא הפנ"י לשיטתו פ"י היטב דכיון דמספק"ל לגבי ברירה, מש"ה ספק ממונא לקולא, ומש"ה חזרת הקרקע למרא קמא דע"ז לא היה חזרת היובל, אבל לשיטתם דס"ל דכוונת הרמב"ם שלא לבטל החלוקה, אינה שחזרת למרא קמא אלא דמחליפין חלקם, חלקו של זה לזה ושל זה לזה. וא"כ וודאי דלא מצי לפרושי כהפנ"י דא"כ אמאי

בלשונו והדר חלקו כדמעיקרא, דמ"ש השתא דהדר שקליי משמע יותר שכל אחד לוקח חלקו כדמעיקרא כמו שהיה לפני היובל, דאין לומר דהכונה על שעת מיתת אביהם דהא פשיטא דהשתא אין אחד מהן לוקח יותר, וה"ג אין לומר כמ"ש דרש"י בא להשמיענו דאין אופן החלוקה נשאת דהרי אין לו שום משמעות מדברי רש"י דהא לא הזכיר כלל חלוקה והבן, אכן אפי"ם אם נאמר כדברי המהרש"ל אכתי סתרי דברי רש"י להדדי דהא רש"י בסוגייתנו משמע דמחליפין, ולא שחוזרת החלוקה לתחילתו ועושין חלוקה חדשה.

ה. עתה הוקשה לי עוד על דברי הפנ"י (לעיל אות ג') שכתב שאחר היובל חוזרת הקרקעות לבעליהם הקודמים, והחזרה אינה אלא לקיים מצוות השבה, משא"כ בבכור חזרה גמורה היא ומחזיר חלקו ונוטל חלקו שכנגדו, ודבריו בעיבא מיכסא דאי אמרת דכוונת הרמב"ם דבכור שאני בדינו משום דמתנה גמורה הוא, א"כ יוצא דגם שאר אחים יצטרכו לחלוק חלוקה חדשה, דהא כיון דחלק הבכור חוזר לחלוטין וצריך לקחת חלק אחר שכנגדו, דהיינו דאחד האחים נותן לו חלקו והוא נוטל חלק הבכור, וכיון דלא מצית לחייב אחד האחים שהוא יחזיר חלקו, וע"כ צריכים כל האחים לחלוק שוב בשביל חלק הבכור ואיך יתכן דאחר היובל חוזרים הקרקעות לבעליהם הקודמים, ואפשר דהרמב"ם כתב אליבא דדינא כגון דאם הבכור מסכים להשאר בחלקו או שאחד האחים הסכים להחליף חלקו עם הבכור, דשאר האחים נשארים על חלקם ופשוט הוא.

ו. וראיתי בספר מרכבת המשנה, ועפ"י דרכו בדברי הרמב"ם (שם) יתיישבו דברי רש"י על מקומם במקצת, אליבא דהפנ"י, וז"ל ותו דנראה דאין פ"י "ולא תבטל חלוקתן כמו שהיתה" כפירוש הכסף משנה דמחזירין זה לזה ביובל ושוב מחזיק כ"א חלק חבירו עד היובל השני אלא כיון דקי"ל (ה'ל' שמיטה ויובל פי"א הי"א) כשמואל

דמכירה בשנת היובל לא מהני, א"כ החלוקה שעושין בשנת היובל לא עדיף ממכירה, אלא דאע"ג כשאחד מהן תובע חזרה בשעת היובל חייב השני להחליף בשנת היובל "עצמו" לקיים מצות עשה תשובו איש אל אחוזתו, אכתי תיכף אחר היובל חוזר הדבר לקדמותו, ונוטל כל אחד חלקו הראשון, דחלוקה דבשנת היובל לא מהני, וזהו שכתב רמב"ם "ומחזירין זה לזה חלקו ביובל" ר"ל בשנת היובל עצמו, "ולא תבטל חלוקתן כמו שהיתה" ר"ל דאחר היובל חוזר לקדמותו, נמצא לפ"ז שנת היובל שאין השדה ראוי לעבודה הוא דמחליפין ובשאר השנים ראוי לעבודת הארץ החלוקה קיימת עכ"ל, ועפ"י דבריו יתיישבו דברי רש"י דהא דכתב רש"י בסוגיין דחוזרין ומחליפין ביובל היינו בשנת היובל עצמו, והא דכתב ברש"י דגיטין דהדר שקליי כדמעיקרא דהשדה חוזרת למרא קמא הוא לאחר היובל, ודבריו כקילורין לעינים, אכן משמע מדבריו דס"ל דיובל אינה מבטלת לא את אופן החלוקה ולא את רשות הלוקח, אלא דמצות עשה איכא להתזירן בשנה זו, ויש לעיין לפ"י זה אמאי במכירה בעלמא לא אמרי' דהמ"ע הוא רק לשנה זו, ולא חמ"כ חזרת הבעלות לקדמותה, וכן יש לבאר לשיטתו האם בכור שאני, דהיינו דמ"כ רמב"ם דמחזיר חלקו ונוטל חלק שכנגדו הוא רק בשנת היובל, ואם נאמר דרק בשנת היובל הוא, ועל כרחך צריך אתה לומר כך דהא קי"ל דאין מכירה ביובל. וכן הוא עצמו כתב כן מפורש בסוף דבריו, וז"ל ופשוט דגם בזה (חלק הבכורה) אחר היובל חוזר ונותן ונוטל ב' ונשאר בידו א' ב' כמקודם, וא"כ צ"ע אמאי כתבו הרמב"ם בלשון אחר ממה שכתב כירושת הפשוט, וגם דלמה כפל לשונו דהו"ל למימר וכן בבכור ובמייבם אשת אחיו ותו לא, (וכדקשיטי לעיל).

ובהמשך דבריו תמה עוד על דברי הרמב"ם שאומר דגם בחלק הפשיטות וגם בחלק הבכורה חייב להחליפו, והקשה דא"כ בבכור שיש לו רק את אחד פשוט, לא

ובמהמשך דבריו תמה עוד על דברי הרמב"ם שאומר דגם בחלק הפשיטות וגם בחלק הבכורה חייב להחליפו, והקשה דא"כ בבכור שיש לו רק את אחד פשוט, לא

ה. עתה הוקשה לי עוד על דברי הפנ"י (לעיל אות ג') שכתב שאחר היובל חוזרת הקרקעות לבעליהם הקודמים, והחזרה אינה אלא לקיים מצוות השבה, משא"כ בבכור חזרה גמורה היא ומחזיר חלקו ונוטל חלקו שכנגדו, ודבריו בעיבא מיכסא דאי אמרת דכוונת הרמב"ם דבכור שאני בדינו משום דמתנה גמורה הוא, א"כ יוצא דגם שאר אחים יצטרכו לחלוק חלוקה חדשה, דהא כיון דחלק הבכור חוזר לחלוטין וצריך לקחת חלק אחר שכנגדו, דהיינו דאחד האחים נותן לו חלקו והוא נוטל חלק הבכור, וכיון דלא מצית לחייב אחד האחים שהוא יחזיר חלקו, וע"כ צריכים כל האחים לחלוק שוב בשביל חלק הבכור ואיך יתכן דאחר היובל חוזרים הקרקעות לבעליהם הקודמים, ואפשר דהרמב"ם כתב אליבא דדינא כגון דאם הבכור מסכים להשאר בחלקו או שאחד האחים הסכים להחליף חלקו עם הבכור, דשאר האחים נשארים על חלקם ופשוט הוא.

ו. וראיתי בספר מרכבת המשנה, ועפ"י דרכו בדברי הרמב"ם (שם) יתיישבו דברי רש"י על מקומם במקצת, אליבא דהפנ"י, וז"ל ותו דנראה דאין פ"י "ולא תבטל חלוקתן כמו שהיתה" כפירוש הכסף משנה דמחזירין זה לזה ביובל ושוב מחזיק כ"א חלק חבירו עד היובל השני אלא כיון דקי"ל (ה'ל' שמיטה ויובל פי"א הי"א) כשמואל

הייתי אומר דמש"כ רש"י בכורות חזרין וחולקין היינו ג"כ כדברי רש"י בגיטין דהקרקע חוזרת למרא קמא, והיינו דחולקין כמו שהיה לפני היובל, והא דכתב חזרין היינו דחזרין ממה שחלקו ביובל וכ"א חזר למקום שהיה מתחילה, אכן לא נראה לומר כך דא"כ הו"ל לרש"י לומר דמש"כ בגמ' דאין חזרין לבטלה הכונה היא שהחלוקה נשאת ואין היובל מבטלו ולמה ל' לדחוק ולומר שהכונה היא שלא יהא מאבד חלק בכורתו, ולכאורה מזה דייקו האחרונים דרש"י בכורות ס"ל דאין החלוקה נשאת, והדברים פשוטים, והשתא בין לדברי המהרש"ל ובין לדברי הפנ"י דברי רש"י נסתרים.

ז. והנה אף במה שכתבתי (לעיל אות ו') ליישב אליבא דהפנ"י במש"כ רש"י בסוגייתנו דמחליפין ביובל היינו ביובל עצמו וכמש"כ במרכבת המשנה - זה ג"כ לא אתי שפיר, דהא אם כדכתב דק"ל דאין מכירה יובל א"כ מאי מהני החליפין ליובל עצמו, כי היכי דלא מהני החליפין לאחר יובל כיון דאין מכירה ביובל, א"כ ליובל עצמו ג"כ לא סגי, ואף להרמב"ם קשה אליבא דהמרכה"מ דהא פ"י דבריו אליבא דהרמב"ם, והו"ל לרש"י ולרמב"ם לומר דביובל יחזירו שניהם את שדותיהם ויהיה בין שניהם מספק כמו שהיתה מתחילה בתפיסת הבית ולאחר יובל יטול כ"א חלקו, ואמאי בעי' חליפין והאיך מהני, ואה"נ בלשון רש"י בגיטין כתב שביובל חזר לתחילתו דהיינו דשניהם מפקיעים בעלותם ומונח אצל שניהם מספק כי היכא שהיה בתחילתו לפני החלוקה הראשונה, (וכן ראיתי שכתב כן הגר"ח קנייבסקי שליט"א בדרך אמונה, אכן הוא עצמו סותר דבריו שבמעיקרא הביא לבאר דברי הרמב"ם שמחזירין זה לזה חלקו ביובל היינו שנותן חלק שנטל ונוטל חלק שכנגדו, ולאחמ"כ כותב שיהיה בין שניהם מספק). וכן קשה על דברי הרמב"ם בכבוד שכתב מפורש שמחזיר חלק שנטל ונוטל חלק שכנגדו והאיך מהני

משכחת שייקים מצות חזרת הקרקע בחלק בכורה ובחלק פשיטות, דהא למשל אם הבכור נטל חלק ראשון ושני, והפשוט לקח חלק השלישי, נמצא כשמחזיר הבכור את חלק בכורתו דהיינו חלק הראשון, נוטל תחת זה את חלק אחיו דהיינו חלק השלישי. נמצא עכשיו ביד הבכור חלק שני ושלישי, עתה שוב נותן לאחיו חלקו השני ונוטל תחתיו חלק הראשון שנתנו מקודם, נמצא עכשיו ביד הבכור חלק ראשון ושלישי, ואפוכי מטרתא למה, יחליף הבכור רק חלק הפשיטות דהיינו חלקו השני ונמצא בידו חלק ראשון ושלישי, ומיישב דהבכור מחזיר ראשונה את חלק בכורתו דהיינו חלק הראשון ונוטל חלק אחיו השלישי, ועתה שוב מחזיר חלקו הפשוט - חלק השני, ונוטל שוב את חלק בכורתו, ואף שיוצא שלא קיים מצות חזרה בחלק בכורה, יש להעמיסו על דברי הגמ' שכתבה הגמ' בכורות (דף ג"ב ע"ב) על חלק הבכורה דאין חזרין לבטלה, ולפי האמור יובן היטב דהא חלק הבכורה אף ביובל אינו חזר, דהא מחזיר חלק הפשיטות ונוטל שוב חלק הבכורה, ודחוקים לי קצת דבריו דא"כ לא יחזיר חלק הבכורה כלל. רק יחזיר חלק הפשוט אם אכן זהו כוונת הגמ' דאין חזרין לבטלה, ועוד דהא הגמ' לא איירי רק דיש לו אח אחד פשוט, אלא גם כיש לו כמה אחין פשוטים, ואז וודאי דלא בעי' לכולי האי, אלא יחליף חלק בכורתו עם אחיו הראשון, וחלק הפשוט עם חלק השני. וגם מה שכתב שם דמשמע כך מדברי רבינו דמקודם מחליף חלק הבכורה ולא ידעתי מנין דייק, אכן אם נאמר כדבריו דמשמע כך מדברי הרמב"ם יתיישב מה שהקשינו לעיל, על מה ולמה שינה הרמב"ם לשונו בדין בכור, ולפי דבריו יתיישב דרצה לרמוז בכך דבכורה יחליף קודם חלק הבכורה, ויל"ע בזה.

ברם, אף אם ניישב כדלעיל, מ"מ דברי רש"י בכורות שחזרין וחולקין דהיינו חלוקה חדשה עדיין שדא נגא ודברי רש"י עוד לא נתיישבו; ולולא דמסתפינא

החלק משום דחיישינן שמא הגיעו לו כל חלק חבירו, איכ קשה דאמאי א"צ להחזיר ביוכל כל אחד ואחד חלקו לחבירו כדי לקיים מצות יובל, ובענ"ד לא הבנתי קושיתו כמ"ש, דהא אפשר דכוונת רש"י בבכורות דמחזירין כ"א חלקו והרי הוא בתפוסת הבית בגדר ספק כמו שהיה מתחילה, ורש"י לא הזכיר ככל דבכריו דמשתתפים בשדה, ועוד דע"כ צריך אתה לומר כך דחזור לתפוסת הבית, דהא כי היכא דאפשר דכ"א נטל חלקו של חבירו ולהכי אמרת דצריך להחזיר חלקו לחבירו ולא מהני שישתתפו, א"כ ה"נ הרי אפשר שכ"א נטל חלקו שלו, והשתא שנותנו ביוכל לחבירו הוה מכירה גמורה והרי אין מכירה ביוכל, וע"כ דמחזיר לתפוסת הבית, בגדר ספק ולא חליפין ולא שותפות.

והנראה כמ"ש בחי' רבינו חיים הלוי (הל' שכנים פ"ב הי"א), שדן במש"כ שם הרמב"ם דיש גורל בחלוקת אחין, ותמה דבשלמא למ"ד יש ברירה, וודאי שייך לעשות גורל בחלוקתן, דע"י הגורל יבחרו איזה חלק יירש את זה, ואיזה האח האחר, אבל לפי מאי דק"ל דאין ברירה ומה שחולקים אינו כי אם בתורת לקיחה, דהא אפשר דהחלק שנטלת של אחיך הוא, א"כ מה שייך לומר שיעשו גורל איזה חלק יטול הא ממילא לא יתברר ע"כ שחלק זה בחלק ירושתו נטל דהא אין ברירה, וגורל לא שייך רק על מעשה חלוקת ירושה אבל הכא דגם לקוחות הם מה שייך לומר שיועיל גורל, דהא כל דין גורל ילפי' מחלוקת הארץ שחלקה בגורל והתם על מעשה חלוקת בעלות קאי שמברר שזהו חלקו של זה ולא מצאנו שהגורל עושה ג"כ מעשה קנין, ועיי"ש מה שהאר"ך בזה לבאר עפ"י גי' הגמ' שם (ב"ב דף ק"ו) אי הגמ' חזרה מהטעם דילפי' גורל מחלוקת א"י ולפ"ז מב' מח' הראב"ד על הרמב"ם שם, ובהמשך דבריו (ד"ה והנה צ"ב) כתב דאפשר דאף אם אין ברירה, וילפי' גורל מחלוקת א"י, אעפ"כ מצי למימר דמהני גורל דאפש"ל

חליפין הא הרמב"ם כתב (הי"א) דאין מכירה ביוכל, ועתה חזו עיני מישירים - דברי המלבושי יו"ט (דיני ברירה סי' ט"ז בדי"ה אמנם) שכתב לבאר דהא דמחליפין זה עם זה חלקו, ולא משתפין את הקרקע ביניהם כדמעיקרא, היינו טעמא דהא דאין ברירה, הכוונה הוא דמספקינן איזה חלק מהשדה שייך לאח זה ואיזה חלק לאח האחר, דוודאי אינם שותפים בשדה רק כ"א יש לו חלק בנפרד אלא שהדבר אינו מבורר איזהו, והשתא דחלקו השדה בתורת לקיחה, הרי אפשר דראובן לקח את חלקו משמעון, וא"כ לא סגי שביובל יפקיע כ"א בעלותו וישתתפו שוב, דהא א"כ הרי לא החזיר שמעון את מה שלקח מראובן רק מחצה, דהא מעיקרא לא היו שותפין ואיך מ"ל רשתתפו שוב. הא אין זה חזרה גמורה, עכ"ד, אכן בזה יתיישב רק למה דבעי' חליפין אבל לא נתבאר האיך מהני חליפין הא הוה כמכירה ביוכל, ועוד לא הבנתי דבריו דאטו כיון דא"א להשתתף מוכרה שכ"א יחזיר חלקו הא מצי לאהדורי לתפוסת הבית, דהיינו להחזירו למצב שהיה בשעת מיתת אביהם, דכיון דהלקיחה נפקעת, חוזרת השדה שוב כמו שהיה לפני הלקיחה, וכי היכא דאחר מיתת אביהם לפני הלקיחה היתה השדה במצב ספק ולא בשותפות, א"כ ה"נ יהיה במצב ספק.

ועיי"ש שהקשה בזה על רש"י בבכורות שכתב דמחזירין זה לזה ביוכל היינו שמתערבין החלקים ואח"כ חוזרין וחולקין כבתחילה, ותמה דאמאי א"צ להחזיר חלקו לחבירו לגמרי ויטול חלקו של חבירו כנגדו כדי לקיים מצות יובל, בשלמא אי אמרינן דאין ברירה וודאי דהיינו דכל כל שהוא מהקרקע חצי' שלו וחצי' של חבירו ולא אמרי' דנתברר דלכ"א חלק בנפרד, א"כ יש לו מחצית שלו מחצית של חבירו לכך ביוכל בטלה החלוקה, וחוזרין ומתערבין החלקים וחולקין כבתחילה, אבל לפי מה שבי' דגם רש"י ס"ל בכמה מקומות (עיי"ש בסי' ט"ו) דכל אחד ואחד אפשר שהוא לוקח על כל

ביובל הוה מכירה גמורה וקי"ל דאין מכירה ביובל, אלא דמיקרי לקוחות משום דאם לא היית נוטל חלק זה רק חלק האחר, היה השני וודאי נוטל חלק זה, והא דלא נטלו משום שנתת לו חלק זה וזה לקיחה ודאית היא, ולהכי כתב הרמב"ם דביובל חוזרין ומחליפין חלקיהן זה עם זה, דהווי כמו בעלמא שהחליפו שדותיהן דתחזורין ומחליפין שדותיהן ביובל, דוודאי כ"א יש לו חלק כאן והלקיחה לא היתה מתפוסת הבית דספק הוא חלק זה של מי הוא, רק הלקיחה הוה בזה שהשני אינו נוטל חלק זה והבן היטב ובוז מיושב מה שהקשיתי על דברי הרמב"ם האיך מהני החליפין ביובל דהא מכירה הוא, והשתא מיושב שפיר דהא הלקיחה היא במה שלקח חלק זה ולא האחר והוה לקיחה ודאית, א"כ גם החזרת החלק לחבירו הוה ג"כ ודאית ואין בזה משום מכירה כלל, וכן מיושב בזה אמאי בעי' חליפין ולא מהני במה שמחזירו לתפוסת הבית דהא הלקיחה לא היה כלל מתפוסת הבית, והדברים ששים ושמיחס כנתינתן מסיני, (יותר באריכות עיין אבי עזרי מאכלות אסורות פי"ג הכ"ב, וכן הל' שכנים פ"ב הי"א).

ח. ובוז כתב האבי עזרי לבאר ג"כ אמאי רש"י בבכורות לא הזכיר דמחליפין, ורש"י בגיטין כתב מפורש דאין מחליפין רק שחוזר לתחילתו כבשעת מיתת אביהם, דרש"י ס"ל דמה שלקוחות הן הוא משום שאפשר דמה שנטלת חלק חברך הוא, וא"כ אינם כי אם לקוחות מספק. וכיון שכן האיך אפשר להחליף חלקיהן ביובל הא אפשר דבאמת מה שנטל חלקו הוא, והשתא שמחזירו ביובל הוה מכירה גמורה וקי"ל כשמואל דאין מכירה ביובל, ועתה נתיישבו דברי הרמב"ם נכון על מקומם, אך סתירת דברי רש"י צע"ג.

דאף שלקוחות הן, מ"מ יש בזה ג"כ חלוקה מתורת ירושה, ובאבי עזרי (כאן) ב"י דבריו דוודאי מה שנטל מדין ירושה נטל דהיינו עצם גוף השדה שנכנס עתה תחת רשותו וודאי משום ירושה הוא, אלא דמה שלקח גוף שדה זו ולא חלק שדה אחר, ע"ז בעי' דין לקוחות, דהא וודאי אם לא היית נוטל חלק זה רק חלק השני היה אחיך נוטל חלק זה, ולמה לא נטלו כיון שנתת לו חלק השני ולהכי הוה לקוחות, וכיון שנטלו ג"כ מתורת ירושה, א"כ סגי בגורל לחודי' אף שאין בזה קנין עי"ש מה שבי' בזה.

עכ"פ הנוגע לענינינו, עיין בדברי ר' חיים שהביא סימוכין לדבריו מדברי הרמב"ם הנ"ל, שכתב האחין שחלקו מחזירין זה לזה ביובל ולא תבטל חלוקתן מכמות שהיתה, וכן הבכור והמייבם אשת אחיו מחזיר ביובל חלק שנטל ונוטל חלק שכנגדו, הרי דהרמב"ם ס"ל דרק מחליפין חלקיהן ולא תבטל אופן החלוקה, ואי אמרת דאי אין ברירה אין בחלוקתם אלא דין לקוחות, א"כ אמאי מחליפין זה עם זה, הרי בעי' שהבטל החלוקה לגמרי ולחזור לתפוסת הבית כדמעיקרא כבשאר לקוחות, אלא ע"כ מוכח מדברי הרמב"ם דיש בחלוקתם ג"כ מתורת ירושה, ולהכי כיון שכל אחד נטל חלקו מתורת ירושה, שהרי צריך שירוש יטול חלק אחר ואיזה שיטול נוטל הוא משום ירושה, אלא מאחר שאם לא היה נוטל חלק זה היות נוטל חלק האחר. היה השני נוטלו, וע"כ הא דלא לקחו משום שנתת לו ליטול חלק השני וא"כ הם לקוחות וודאים, ודלא כמ"ש לעיל דלוקחים הם משום דאפשר דמה שנטל זה חלקו של האחר הוא, דא"כ אינם לקוחות וודאים, דא"כ אינם לקוחות וודאים רק לוקח מספק ואסור להם להחליף ביובל דהא אפשר דבאמת מה שנטלת שלך הוא והשתא דעתה מחזירו

רוב בוקשפן

בסוגיא דצנועין וברין הקונה חמין בפסח

טבח, ומקשה התוס' בשביל מה צריכה הגמ' להגיע לציור שגב ושחט בפנים אפשר לומר ציור רגיל דשחט חולין שלו בעזרה פטור מאיסור של חולין בעזרה משום דברגע ששחט מעט אסר וההמשך הוא מחתך בעפר משום שזה אסור בהנאה, ומתריך תוס' דבציור רגיל החולין שלו ששחט אותה יוכל להגיד שאין זה מחתך בעפר משום דאם לא חייביה אלא מאי חייבים לומר בהכי חייב רחמנא אבל אם נוסף לזה פסול אחר עמו טביחה ומכירה של גניבה בזה לא אומרים בהכי חייב רחמנא, רואים מפה דבהכי חייב רחמנא אומרים רק מתי שאין לך ברירה שאם לא אין ציור לחייב אבל מתי שיש ציור אחר לחייב לא אומרים בהכי חייב רחמנא. ואפשר להסביר ע"פ הקהילות יעקב דורעים סימן כ' ד"ה 'ועוד משמע' דהוא מקשה שם על סוגיא דצנועין דהגמ' אומרת דכמו שמעשר אין לו בעלות על זה שהרי מעשר ממון גבוה רק אוקמא רחמנא בבעלותו גם אם גנב אוקמא רחמנא ברשותו והוא מקשה הרי מעשר ממון גבוה זה לא כמו נגנב משום שמעשר זה לא שלו אבל נגנב יש בעיה אחרת שזה לא ברשותו וא"כ מנ"ל לגמ' שאם זה לא ברשותו גם אפשר לפדות.

ותריך הקהילות יעקב "שאינו ברשותו" זה לא חסרון חדש אלא החסרון של אינו ברשותו זה משום שחסר ב"שלו" שכיון שזה לא ברשותו חסר קצת ב"שלו" וא"כ מובן הגמ' שאם התורה גילתה שלא איכפת במעשר שזה אינו שלו ממילא גם לא איכפת לנו שזה לא ברשותו משום שאינו שלו ואינו ברשותו זה אותו חסרון.

ולפי זה אפשר לתריך מה שהקשינו דלענין מעשר אנו דנים על אותו דין, דהיינו מעשר ועל אותו בעיה שגם אינו ברשותו זה חסרון בשלו ולכן אומרת הגמ'

ב"ק ס"ט. סוגיין דצנועין מחליין פירות שלהם מכרם רבעי באופן שחלות החילול אחרי שהפירות כבר ביד הולכי דרכים שגנבום מהכרם, ומקשינן לר' יוחנן דס"ל דמידי דלאו ברשותיה לא מצי להקדיש והוא הדין לחלל במעשר שני ורבעי שצריך שיהא ברשותו, ושם בע"ב אמר רבא אי לאו דאמר ר' יוחנן וכו' הו"א מאן תנא צנועין ר"מ הוא דאמר מעשר שני ממון גבוה והוא הדין כרם רבעי, והביאור דרבא בא לומר דהר"מ לתריך דנימא דצנועין כר"מ סבירא ליה דבעיקרא דמילתא לאו ממון דידהו נינהו אפי' בזמן דאיתא ברשותיה, ומה דנחשב בעלים לענין פדיון זהו דין דאוקמא רחמנא ברשותיה לענין פדיה, דכתיב "ואם גאל יגאל איש ממעשרו" ומוסיף חומש וכו'. וכיון דכל הבעלות כאן היא בעלות מחודשת דאוקמא רחמנא ברשותיה לענין פדיון, בעלות זו לא נגרעת ע"י גניבה, דכי איתא ברשותיה נמי לאו ידידי וע"כ אפי' אינו ברשותו מצי מחיל.

ולכאורה יש להקשות משום שכל הדין שאוקמא רחמנא ברשותיה זה מדין דהכי חייביה רחמנא שהתורה אמרה שצריך לפדות ולהוסיף חומש ואיך אפשר לפדות הרי זה לא שלו אלא על כרחך שאוקמא רחמנא ברשותו, אם כן כאן גבי מעשר אפשר לומר דמתי אוקמא רחמנא ברשותיה רק כשאין ברירה דהיינו בסתם מעשר שזה ממון גבוה, אבל כשיש בעיה אחרת שזה נגנב מהיכי תיתי לומר דאוקמא רחמנא ברשותיה ורק לגבי הממון גבוה אומרים אוקמא רחמנא ברשותיה משום שבהך חייביה רחמנא, כמו דאיתא לקמן דף ע"ב. בתוד"ה "דאי ישנה" דהגמ' אומרת שם אם אדם שחט חולין שנגנבו, דבעזרה אין צריך לשלם ד' וה' אם ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף לשלם משום שכיון ששחט בה פורתא אסרה בהנאה אידך לאו דמריה קא

חמץ בפסח לוקה אפילו שבכל חמץ אוקמיה רחמנא ברשותיה הרי פה זה שני בעיות שכל חמץ בפסח עד עכשיו זה היה שלו וזכה אומרים בהכי חייבה רחמנא אבל מהיכי תיתי לומר שכשיש בעיה יותר קשה שעד עכשיו זה גם לא היה שלו גם נאמר אוקמיה רחמנא ברשותיה הרי זה ברור שאדם לא עובר כל יראה וכל ימצא בחמץ של חברו ולא אומרים בהכי חייבה רחמנא.

ואח"כ מצאתי שכן כתב הנודע ביהודה באור"ח סימן י"ט וז"ל, ולא עוד אלא שאני מטופק ישראל שקנה חמץ מנכרי בפסח אף שנתן דמים ומשכו והביאו לרשותו במזיד וידע שהוא חמץ באופן שאין כאן מקח טעות כלל אפי"ה יש לי לדון אם עובר בכל יראה כלל, שהרי כתבו התוס' סנהדרין דף פ' ד"ה "בשור שלא נגמר דינו", הוכחה דשור נסקל אינו נאסר מחיים מדאמרין גנב שור הנסקל וטבחו משלם דו"ה דברי ר' מאיר וכו' והרי קאמר ריש לקיש כל שאינו בטביחה אינו במכירה וה"ה דכל שאינו במכירה אינו בטביחה ואם שור הנסקל נאסר מחיים א"כ אינו במכירה ומכרו אין מכור, וא"כ לא זכה הישראל בחמץ כלל שהרי החמץ אסור בהנאה ואין בו זכיה כלל אחר זמן איסורו ממילא אינו עובר בכל יראה ואף שכל חמץ אינו ברשותו ועשאו הכתוב כאילו ברשותו לעבור בכל יראה זה בחמץ שהוא כבר שלו מקודם פסח עשאו הכתוב כאילו נשאר ברשותו או שנתחמץ לו עיסה בפסח, שהרי עיסה זו כבר הוא שלו קודם שנתחמצה ועשאו הכתוב כשלו עדיין ברשותו אבל שיוכל לזכות בחמץ בפסח לא מצינו שעשאו הכתוב כאילו זוכה בו, עתה כל זה עולה ברעיוני אבל באמת או אפשר לומר כן ואפי"ה קנה חמץ בפסח עצמו זוכה ועובר בכל יראה. שהרי כתב הרמב"ם בפרק א' מהלכות חמץ הלכה ג' אינו לוקה משום לא יראה ולא ימצא אלא א"כ קנה חמץ בפסח או חמצו שעשה בו מעשה וכו' הרי מפורש שאם קנה חמץ בפסח שעובר משום לא יראה ואפי"ה לוקה עכ"ל.

שאם לא איכפת לתורה שזה ממון גבוה אז גם לא איכפת לתורה שזה אינו ברשותו משא"כ בתוס' בדף ע"ב זה שני דינים דין של חולין בעזרה ודין של טבח ומכר לגבי תשלומי דו"ה ולכן בזה אומר תוס' שבדין של חולין בעזרה בהכי חייב רחמנא אבל בדין של טבח ומכר אין לי ראייה שגם בזה התורה חייבה אפי"ה באיסורי הנאה.

אבל יש להקשות שהגמ' בחולין דף מ'. אומרת השוחט הטאת בשבת בחוץ לעבודת כוכבים פטור משום שחוטי חוץ דכיון דשחט לעבודת כוכבים הרי הוא מחתך בעפר לכאורה הרי בחולין זה דין אחד ובעיה אחת שאינו בבעלותו וא"כ צריך להיות שאם התורה חייבה כל שחוטי חוץ אע"פ שכיון ששחט פורתא אסרה ואיך איסורי הנאה כך גם צריך להיות חייב משום שחוטי חוץ אע"פ ששחט לשם עבודת כוכבים. ואפשר לתרץ שגם פה אנו דנין בשני בעיות דשחוטי חוץ לבר, הבעיה שזה מחתך בעפר אבל זה עפר קדשים משא"כ בשחוטי חוץ לשם עבודה זרה זה בעיה אחרת לא רק שזה עפר אלא זה עפר של עבודה זרה וזה יצא מרשות הקדש וכך משמע מרש"י שם שהרש"י אומר בד"ה "מחתך בעפר הו"א דכיון דנאסרה משום עבודת כוכבים פקע שם קדשים מינה ונעשית של עבודת כוכבים ועפרא בעלמא וכו' עכ"ל וא"כ מובן הגמ' שאין ראייה שאם התורה חייבה כל שחוטי חוץ או גם חייבה אם שחט לשם עבודה זרה, דשחוטי חוץ נכון שזה מחתך בעפר אבל זה עפר קדשים ובהכי חייבה רחמנא משא"כ בשחוט שחוטי חוץ לשם עבודת כוכבים ששם הבעיה יותר קשה שפקע שם קדשים מינה.

ועיין ברמב"ם פרק א' הלכה ג' מחמץ ומצה שכתב קנה חמץ בפסח לוקה אבל חמץ שהיה אצלו מלפני פסח אינו לוקה משום שזה לאו שאין בו מעשה וצריך להבין הרי חמץ בפסח מאותו סיבה שאפי"ה שזה שלו כשמגיע פסח זה לא שלו ומאותה סיבה גם אי אפשר לקנות חמץ בפסח וא"כ מדוע קנה

ועיין בפרי מגדים בפתיחה להלכות פסח פרק א' סעיף ט' בסוף, שמפני הרמב"ם חזר בו וסובר שמי שאסר עליו חמצו בהנאה קודם איסורו כשבא פסח עובר בכל יראה וכל ימצא שאם התורה חידשה בחמץ בפסח שזה אינו ברשותו ועשאן כאילו ברשותו אז גם במקרה של מודר הנאה שזה לא שלו מצד המודר הנאה גם התורה חידשה כאילו זה ברשותו, וכאן זה מובן היטב מפני שמדובר על אותו דין דהיינו חמץ בפסח ועל אותו בעיה שזה לא ברשותו וזה ממש כמו הגמ' של מעשר שאפשר לפדות אפי' שאינו ברשותו כמו שהתורה גילתה שכל מעשר אפשר לפדות ואוקמיה רחמנא ברשותיה אע"פ שמעשר ממון גבוה.

מבואר בדברי הנוב"י שאכן היה צ"ל דקונה חמץ בפסח לא יעבור, אך ברמב"ם לא כתב כן, וצריך לבאר הטעם.

ואולי אפשר לומר שהרמב"ם חולק על תוס' וסובר שהדבר הנאסר בהנאה ישנו במכירה וא"כ מובן הרמב"ם שאם ככל חמץ בפסח עשאן הכתוב כאילו ברשותו כך גם אם קנה חמץ בפסח עשאו הכתוב כאילו ברשותו מפני שזה ממש אותו בעיה שכל חמץ הוא עשה קנין לפני פסח וכאן הוא עשה קנין בפסח וחל הקנין וא"כ בשניהם זה חמץ שלו כיון שהגיע פסח זה יצא מרשותו ואם התורה עשתה כאילו ברשותו, גם אם הוא עשה קנין בפסח התורה עשתה כאילו ברשותו וצ"ע.





בירורי הלכה

הרב יעקב שלמה מווסון

שאלות השביחות בדין זיעה לענין בשר בחלב

(סי' צב סעיף ח)

א. מנהג המורין להקל בדין זיעה והמקרה השכיח שהפותח קדירה של בשר בערב שבת כשהוא מעלה רתיחה ולידו דוד גבוה של מים והזיעה מתפשט לצדדין על הדוד כמו שנראה לעין, ועכ"ז נהגו להקל ולא לאסור השימוש כמים שכרוד עבור שימוש בחלב בשבת ק' בבוקר.

ב. ובס' צב סעיף ח' הדין מבואר שהרא"ש בשו"ת אוסר הזיעה העולה ממחבת חלב על קדירה של בשר שנמצא עליה, מקורו מהמשנה מכשירין בזיעת מרחץ טמאה שמטמא הזיעה את הנוגע בו. כדין המים, וידוע שיש מחלוקת ראשונים האם לומדים איסור מטמאה לענין עיכול, וכן בדין גותן טעם לפגם, וכמו שהאריך הנוב"י בשו"ת סי' כו (יו"ד מהדו"ק), ועכצ"ל שאין הנושאים שווים ולדעת הרא"ש לענין הזיעה האם נחשב כמים או לא, אפשר ללמוד מדיני טומאה וכן בשו"ת ריב"ש סי' רנה לענין יי"ש העשוי גם מזיעת סתם יינם דימה הריב"ש המשנה במס' מכשירין ולענין יי"ש של חטה דנו הפוסקים הקודמים האם חייב כרת כמו על חמץ - ששותה חמץ גמור איתרבי לכרת וכמו שמפורש בגמ' חולין (ק): והחידוש שאע"פ שלא מורגש שום טעם אוכל בזיעה עכ"ז אסור שאין האיסור משום טעם כעיקר, אלא היסוד שזיעה נחשב כגוף האיסור ממש גם ברא"ש סוף פרק כ"ש

א. מנהג המורין להקל בדין זיעה והמקרה השכיח שהפותח קדירה של בשר בערב שבת כשהוא מעלה רתיחה ולידו דוד גבוה של מים והזיעה מתפשט לצדדין על הדוד כמו שנראה לעין, ועכ"ז נהגו להקל ולא לאסור השימוש כמים שכרוד עבור שימוש בחלב בשבת ק' בבוקר.

ובס' צב סעיף ח' הדין מבואר שהרא"ש בשו"ת אוסר הזיעה העולה ממחבת חלב על קדירה של בשר שנמצא עליה, מקורו מהמשנה מכשירין בזיעת מרחץ טמאה שמטמא הזיעה את הנוגע בו. כדין המים, וידוע שיש מחלוקת ראשונים האם לומדים איסור מטמאה לענין עיכול, וכן בדין גותן טעם לפגם, וכמו שהאריך הנוב"י בשו"ת סי' כו (יו"ד מהדו"ק), ועכצ"ל שאין הנושאים שווים ולדעת הרא"ש לענין הזיעה האם נחשב כמים או לא, אפשר ללמוד מדיני טומאה וכן בשו"ת ריב"ש סי' רנה לענין יי"ש העשוי גם מזיעת סתם יינם דימה הריב"ש המשנה במס' מכשירין ולענין יי"ש של חטה דנו הפוסקים הקודמים האם חייב כרת כמו על חמץ - ששותה חמץ גמור איתרבי לכרת וכמו שמפורש בגמ' חולין (ק): והחידוש שאע"פ שלא מורגש שום טעם אוכל בזיעה עכ"ז אסור שאין האיסור משום טעם כעיקר, אלא היסוד שזיעה נחשב כגוף האיסור ממש גם ברא"ש סוף פרק כ"ש

ב. ובשו"ת הרא"ש לא מבואר איך משערים הזיעה העולה, שאפשר שאין משערין אלא כמות הזיעה שנדבק בצדדי קדירה העליונה וסגי בששים בתבשיל בקדירה העליונה כשהקדירה רותחת, (וגם כשהקדירה צוננת שתתאה גבר עי' בחו"ד סקכ"ו טעם הדבר) כנגד הזיעה הנדבק, שברא"ש לא מבואר אלא עצם הדין שזיעה נחשב כגוף האיסור.

אך ברמ"א כ' שמשערין כנגד כל החלב שבמחבת, יש ב' אפשרויות לפרש דבריו, (א) שמכיון שיש חסרון ידיעה כמה זיעה נכנס לתוך הקדירה לכן משערין כנגד כל החלב בקדירה, ולפי זה צריך לומר שמדובר שידוע כמה חלב היה במחבת לפני שהתחיל להזיע,

נחסר, וצ"ל כנ"ל שידוע כמה חלב היה בשעה שהעמידו הקדירה ולא ידוע כמה יש עכשיו וכגון שנתאבד הכל ולא ידוע כמה התאדה תוך הכירה וכמה תוך הקדירה שעל הקילוח וכן משמע בנציב כפנים (ובספר פרי הדר על הפמ"ג דחה דברי הגדולים הנ"ל בקש משום קושיות הנ"ל).

(ד) ובשו"ת הב"ח החדשות ח"ב סי' כו כ' שלדעתו כל דברי הרא"ש אמורים דוקא במחבת שנמצא תוך כירה כעין של הז"ל ועל גבה מונח קדירה שסותם את כל חלל הכירה ולכן מכיון שהזיעה חזק ומרוכז ואין לו שום מקום להתפשט אוסר הקדירה. אבל בקדירה שמונחת ע"ג כיריים ומוזע והזיעה מתפשט באויר אין בכוחו לאסור. וצ"ל שאע"פ שראיית הרא"ש מוזיעת המרחץ מיירי בזיעה מגולה ומתפשט, עכ"ז נאמר שהיה נראה מסברא לרא"ש שלענין לדון זיעה כעצם האיסור בעינין דוקא זיעה המרוכז, אע"פ שלא ידוע מנלן לרא"ש לחלק בכך אבל כ"ה הבנת הב"ח ברא"ש. ששאני טומאה מאיסור לענין זיעה המתפשט.

דאי לאו הכי מה הועלנו במה שמשערין כנגד החלב ועדיין צ"ע שנשער כמה חלב החסיר (או נאמר שדי אם יש ס' כנגד החלב הנמצא עכשיו שלא מסתברא שהפחית יותר מממצצה בשעת הבישול א"כ יש ס' כנגד החלב שהתאדה ונעשה אדים ונבלע בקדירה שלמעלה אבל קשה לומר כנ"ל בלי ראייה מוצק מהפוסקים) ב' החיוב לשער כנגד החלב משום שהזיעה מקושר עם החלב שבמחבת ולכן גם עצם החלב מפליט טעמו לתוך הקדירה דרך הזיעה המחברו, הקושי גם בדרך הזאת שא"כ לא די בס' כנגד החלב גרידא הנראה לעיניים עכשו אחרי האדרי שגם החלב שנתאדה נכנס לקדירה, א"כ גם לפי דרך הב' נצטרך לדחות שבעינין ידיעה כמה חלב היה במחבת בשעת התחלת הרתחה ויש להכריע כדרך הב' שאילו לדרך הא' די לשער כמה חלב נחסר אחרי שהזיע ורק כנגד החלב שנחסר נצטרך ששים שהחלב שנשאר אינו נבלע תוך הקדירה שאין הזיעה מחברו, ועל כרחק נתפוס כדרך הב' שהזיעה נחשב כמחבר ומבליע כל טעם החלב שנמצא במחבת לתוך הקדירה העליונה.

אבל הב"ח כ' שהתה"ד בפו"כ לא הביין כך ברא"ש שאוסר בשר התלוי על הכירה שיש עליה מחבת חלב שמזיע ורק חילק בין יד סולדת בזיעה שאוסר ומבליע לבין זיעה שאין היד סולדת בו, (ויש לבאר שאין כוונת התה"ד שאין שם איסור על זיעה שאין יס"ב, שגם זיעה שאין יס"ב נקרא איסור ורק אינו מבליע בכשר ולפי זה בודאי יש חיוב להדיח הבשר היטב מהזיעה שעליה, וכ"ה בדרכ"ת מכמה שו"ת, ולכן יש לזיזו במערה מלח משקית לתוך קדירת בשר שעולה זיעה שאין יס"ב לתוך המלח אע"פ שלא נראה אח"כ שום קריש, אסור להשתמש במלח עבור חלב (אבל בדיעבד י"ל שיש ס' כנגד הכל שהוא כמו כל דבר שצריך הדחה, ורק בבשר התלוי שעולה הרבה זיעה יש מחמירים אפילו בדיעבד עי' דרכ"ת).

(ג) ולפי דרך הזאת תמוהים דברי השו"ת משיב דבר חיו"ד סי' כג (ושו"ת אג"מ) שכתבו שאין ביכולת של דבר לח להפליט טעם כמו בדבר יבש, אלא משערין כנגד כמות לח שנחסר והוא חידוש עצום ולפי הנ"ל מפורש ברמ"א הזיעה מחבר את החלב לקדירה העליונה ונכנס טעם מהחלב לקדירה אע"פ שהחלב לח. ונצטרך לדחות לקיים דברי גדולים שפירשו דברי הרמ"א כדרך הא' ונדחוק שלא הצליחו לשער כמה חלב נחסר ממה שהיה בתחילה, (כגון שנשפך החלב וכדומה) וגם בט"ז סקכ"ה שהעתיק דברי הר"י פריז שאומדים כמה חלב נוחל תחת הקדירה ומוזה הוכח החו"ד שלח אינו חיבור ולא משערין כל הקילוח שבצדדים ומבואר שלא די כמה חלב נחסר אלא משערין כנגד כל החלב שחתת הקדירה, ולדבריהם די לשער כמה חלב

לתוך חס נטמא העליון מהנצוק (בצרוף ההבל שעולה) ועל כרחק צ"ל שהעליון שחם מעכב הפעולה של התחתון. אבל, צ"ע כמוש"כ הבי"ש שלא מבואר שהעליון יותר חם מהתחתון אדרבה מוכח במשנה שבכל גוונא טהור (מדברי ר' שמעון).

ובס' כנה"ג המוכח בהגהת הטור לרלב"ח כ' שדעת הרא"ש להתיר כשאין יד סולדת בזיעה והקדירה העליונה רותחת שהרתיחת מונעת הזיעה מלהכנס, ופירש כן דברי התה"ד בפו"כ הנ"ל שמש"כ בסו"ד "אם אין הקדירה רותחת" הפירוש שאם הקדירה רותחת כודאי מותר כשהזיעה אין יס"ב, ובדרך הו' כ' התה"ד שזיעה שאין יס"ב אוסר בקדירה צוננת ק"ו רותחת, ודעתו שכן הוא דעת הבי"י, ובס' יד יהודה האריך שכן נראה סתימת הרמ"א שזיעה שאין יד סולת בו אינו אוסר בשום פנים שהיה לרמ"א לחלק בין קדירה צוננת לרותחת. והכנה"ג מבאר שכל ספיקת הרא"ש דוקא בזיעה של מחבת שגם הוא רותח ולכן סיים הרא"ש להחמיר במקרה שנשאל ששניהם רותחים, (אע"פ שהעליון יותר רותח) אבל בזיעה שאין יס"ב אין שום פוסק שאוסר, (ובס' יד יהודה שייבש כל הספרים של תה"ד שבידינו ולכן השיג ע"ד הדרכ"ת ובפרט שהלבוש מחמיר בהדיא אבל בכנה"ג הדברים מתוקנים בלי לשבש שום ספר) ובשו"ת בית שלמה חיו"ד סי' קסב כ' שאין לצרף ספיקת הרא"ש אפילו לסניף ויש לפרש דברי התה"ד כפשוטו שקדירה רותחת אוסר בכל גונא ויש לבאר ברא"ש שכ' להסתפק בקדירה רותחת שיותר בכל גוונא אבל למסקנתו אוסר בכל גוונא שאין שום מקור להקל חוץ ממשנה הנ"ל, ואם ת"ל שיש ראייה מהמשנה א"כ גם בשניהם חמים יש להקל, ואחרי שהרא"ש דוחה הראייה מהמשנה וכמוש"כ הבית שלמה חילוקים שונים, (ששאני התם דאידי דעליון פולט זיעה שלו אינו מקבל זיעה מלמטה משא"כ בזיעה שעולה לקדירה שאין הקדירה פולט שום זיעה, יש להחמיר.

והתה"ד ראה דברי הרא"ש ועכ"ז החמיר בדינו, ולכן כ' הב"ח שבטלה דעת לתה"ד ורמ"א שמביאו, אבל, לדעתו כל עיקר דין זיעה המתפשט חומרא ולא מדינא ולכן יש להקל בספיקו אם יד סולדת בזיעה או לא.

ומדברי הב"ח המקור למש"כ המהרש"ג שנהגו המורין להקל בדין זיעה, ולא כמו שכ' שראיית הרא"ש רק דמיון בעלמא, אלא כנ"ל שזיעה מתפשט אינו אסור מדינא, גם מה שרגיל לומר שזיעה של צדדין אינו זיעה האוסר לא נכון שלא מבואר כן בשום פוסק אדרבא בשו"ת בית שלמה חיו"ד סי' קסב דן במקרה של זיעה של צדדין ולא הקיל בו מטעם זיעה דצדדין (רק פלא שלא הזכיר הב"ח לצירוף עיי"ש) והוכיח מהמשנה הנ"ל שזיעת מרחץ המתפשט לצדדין מטמא.

ה) אבל עדיין לא העלנו ארוכה למקרה דיון השכיח בכל בית כל ערב שבת ק', שסו"ס עיננו רואת זיעה שמתפשט לצדדין לדוד ובשלמא אם הדוד אינו רותח אין הזיעה אוסר אלא ביד סולדת בו כדמבואר בתה"ד, אבל מדובר בדוד רותח וברוד רותח סיים התה"ד (כפשוטו כוונתו) שאסור בכל גוונא וכ"כ הפמ"ג במשב"ז סקכ"ט ובחוו"ד סקכ"ו.

אבל דין הנ"ל לא מוחלט לאיסור בכל הפוסקים, הרא"ש בשו"ת כ' בשו"ת הנ"ל אמנם צריך לידע אם קדירה הרותחת מקבלת זיעה, דשמא חום הרתיחה בה מעכבתה מלקבל זיעה, והכא יש לחוש שהאלפס (מחבת) שתחתיה מבטלת ומונעת רתיחה העליונה עכ"ל.

וקצת פלא שהפוסקים ובראשם בית יוסף (ש"ך וט"ז) השמיטו ספיקת הרא"ש.

והנה בס' יד יהודה סי' צב (סקנ"ה וכן בס' ק"ה, וגם בשו"ת בית שלמה חיו"ד סי' קס"א הראה מקור לספיקת הרא"ש במשנה מכשירין פ"ה מ"י המוכח במקצת בפוסקים בס' קה - שמערה חס לתוך חס טמא אין העליון טמא מהתחתון, אע"פ שמערה צונן

מחבר ודי לשער רק בזיעה הנוגע בקדירה, וגם החולקים ע"ד החו"ד (שו"ת משיב דבר ועוד ע"י דרכ"ת) יודו בזיעה שאינו חיבור גמור, ובפרט, שלדעת המשיב דבר ואג"מ לא מבוואר בכלל ברמ"א שזיעה "מחבר" רק הפירוש ברמ"א שכיון שלא נודע לנו כמה נחסר בחלב ע"י הזיעה, לכן יש להחמיר ולשער כנגד כל החלב, א"כ בנידון דידן שברגעים אחדים לא נכנס הרבה בשר שלא נחסר הבשר בכמה דקות שהקדירה של טשולנט פתוחה לכן יש להקל בשופי בצירוף דעתם.

ולפ"ד השו"ת משיב דבר מובן מש"כ בשו"ת בית שלמה סי' קס שדי בס' כנגד הזיעה אע"פ שאין ס' כנגד החלב שבמחבת וכן משמע בס' קסב שדנו כטפת חלב דדי בששים כנגד הטיפה בנפל כנגד המלא, וכנגד הריקן ס' פעמים ס', ותמוה שמפורש ברמ"א לשער כנגד כל החלב שבמחבת - ולפי הנ"ל א"ש שכנראה דעתו כמשיב הדבר שלו משערין בלח רק מה שנכנס בפועל ונחסר ודברי הרמ"א אמורים רק בחסרון ידיעה כמה נחסר מהחלב.

ושוב מצאתי בס' יבין דעת לגאון רבינו ישראל מקוטנא זצ"ל סי' צא סק"ד שהקשה ע"ד הפמ"ג שמשערין כנגד כל החלב שמנלן לרמ"א ד"ו שהזיעה מחבר בזיעה שמתפשט למעלה. והביא דברי שו"ת הב"ח הנ"ל שדין זיעה המתפשט הוא חומרא של מהרא"י בתה"ד ולא מדינא וכ' שקשה לפרש שהתה"ד חידש חומרא שלא מובא בשו"ת הרא"ש, ורק מסכים ע"ד הב"ח לענין דין "זיעה מחבר" שבזיעה המתפשט כמו ציור התה"ד של תולין בשר לייבש אין צורך לשער אלא כנגד הזיעה ולא כנגד החלב ורק בציור הרא"ש כהבנת הב"ח שהמחבת של חלב נמצא תוך כיריים והזיעה מרוכז ועולה על הקדירה המכסה פי כירה ואז הזיעה מחבר וצריך ס' כנגד כל החלב (כדין כסוי קדירה שהזיעה מחבר) ועל ציור הזה דיבר הרמ"א, עכ"ד, א"כ לפ"ד היבין דעת יש לנו היתר בשופי זיעה שנוגע לדוד שדי בס'

ומכיון שדברי בית שלמה מתקבלים והוא פשוט התה"ד וכן מצאתי א"כ מפורש בשו"ת משאת בנימין סי' י"ח עיי"ש ובנוסף שכן הוא בלבוש וכ"ה דעת הפמ"ג וחו"ד, לכן בודאי עלינו להחמיר כדבריהם ולא להקל כדעת כנה"ג ויד יהודה אבל לימוד זכות בודאי איכא על המורין המקילין בנידון דידן שהזיעה בדרך כלל אינו יס"ב, ולכן אע"פ שהקדירה רותחת יש לסמוך בשעת הרחק ע"ד הפוסקים המקילין בצירוף דעת הב"ח שעיקר דין זיעה המתפשט חומרא.

ו. עוד צד להקל בנידון דידן ש"ל שדי לשער בזיעה לצדדין בעצם הזיעה ואין צורך לשער בכל הבשר שנמצא בקדירה המזיע, שדין הרמ"א שזיעה מחבר מה שתוך המחבת לקדירה שלמעלה חידוש גדול והם דבריו עצמו כמו שצויין - ולא מובא בד"מ (וגם לדעת או"ה המובא ברמ"א סוף סעיף ז' שזיעה העולה מכניס לתוך הקדירה הטיפת חלב שנפלה על הכסוי מלמעלה עדיין אין הכרח שהזיעה ג"כ מבליע כל מה שתוך הקדירה לכסוי, שיתכן שאין דינו אלא לשויא מצב של כנגד הרוטב לענין פעפוע לתוך הזיעה, ומתפשט בשווה עם הזיעה עם מה שתוך הקדירה. אבל, לקושטא אין לחלק שאם הטיפה מתפשט בשווה על כרחך משום החיבור בין זיעה לאוכל כתוך הקדירה, א"כ ה"ה להיפוך כל תכולת הקדירה נבלע בכסוי - אבל עדיין יש לחלק באופן אחר ששאני קדירה שהזיעה מרוכז לבין זיעה העולה ומתפשט שגם לתה"ד שדינו כממש אבל אינו מחבר חלב שבמחבת).

א"כ י"ל שגם לרמ"א דוקא זיעה העולה למעלה אוסר, אבל זיעה שמתפשט לצדדין אינו מחבר כל מה שבקדירה ליכנס לדוד שבצדה ודי לשער בזיעה גופא ובאומד בודאי יש ס' כנגד המעט בזיעה ברור גדול.

ז. ולהוסיף, שלדעת החו"ד כל זחילת לח אינו חיבור ואין איסור אלא מה שנגע בקדירה כמוש"כ בסק"כ ק"ו בזיעה שנוגע בצדדין שלא גרוע מזחילה של ממשות ואינו

כנגד הזיעה שנוגע בו, (וידוע רב חלילה של הגאון הנ"ל שהיה שר התורה במדינת פולין לפני 150 שנה).

ח. ובס' ערוך השולחן סעיף כה כ' להקל בזיעה המתפשט כשהקדירה מלמעלה ורתחת עפ"ד המשנה במס' מכשירין במערה חס לתוך חס שהעליון טהור, וגם מקיל עפ"ד פ"י המשנה לרמב"ם שדין הנ"ל שדוקא שפי העליון תוך הכלי התחתון שהזיעה מרוכז (ואז טמא בעירה צונן לתוך חס) ולא בזיעה המתפשט. וכ' שדין התה"ד שכ' בקדירה ורתחת העליון נאסר זיעה גם באין יס"ב מדובר בקדירה בלי משקה שאין לו זיעה עצמית ולכן בולע מזיעה העולה, משא"כ קדירה עליונה עם משקה מכיון שזיעה עולה מהעליון אין זיעת התחתון פועלת בו, עכ"ד. וכנראה שגם מכאן לקחו המורין להקל שמדבריו אפשר להקל בכל שאלות של זיעה השכיחות שכולם זיעה המתפשט ומוכח מדבריו שגם כשהקדירה עליונה צוננת ועולה זיעה חמה אין שום איסור בזיעה מתפשט.

ח. ובס' ערוך השולחן סעיף כה כ' להקל בזיעה המתפשט כשהקדירה מלמעלה ורתחת עפ"ד המשנה במס' מכשירין במערה חס לתוך חס שהעליון טהור, וגם מקיל עפ"ד פ"י המשנה לרמב"ם שדין הנ"ל שדוקא שפי העליון תוך הכלי התחתון שהזיעה מרוכז (ואז טמא בעירה צונן לתוך חס) ולא בזיעה המתפשט. וכ' שדין התה"ד שכ' בקדירה ורתחת העליון נאסר זיעה גם באין יס"ב מדובר בקדירה בלי משקה שאין לו זיעה עצמית ולכן בולע מזיעה העולה, משא"כ קדירה עליונה עם משקה מכיון שזיעה עולה מהעליון אין זיעת התחתון פועלת בו, עכ"ד. וכנראה שגם מכאן לקחו המורין להקל שמדבריו אפשר להקל בכל שאלות של זיעה השכיחות שכולם זיעה המתפשט ומוכח מדבריו שגם כשהקדירה עליונה צוננת ועולה זיעה חמה אין שום איסור בזיעה מתפשט.

וקשה לסמוך ע"ד שהם כנגד כל הפוסקים שמפיהם אנו חיים א. מש"כ להקל בכל זיעה המתפשט צע"ג שלפי הכנתו נצטרך לדחוק שדברי התה"ד ורמ"א בתולה בשר ליישב מדובר שתלאו הבשר על פי הכירה וסתמו, ועולה מתוך הכירה זיעה מרוכז, ודבר זה דוחק גדול במציאות וגם בלשונו וגם היפוך דבריו הב"ח בשו"ת המובא בנרע"א ועוד להינא שאדרבה התה"ד דיבר מזיעה המתפשט. וכל חלילה דערוך השולחן מלשון הפ"י המשנה שכלי העליון קצוה בתוך כלי החס הטמא (התחתון) - וצע"ג דמות הרמב"ם שדיבר מדין ניצוק לטמא מה שבכלי העליון לבליעות אר"ה - והלא מבורר במשנה פרק ב' שזיעת מרחץ טמא אע"פ שהזיעה מתפשט בכל החדר א"כ אין לנו אפשרות להוכיח כלום מהמשנה ופ"י המשנה. ב. גם מש"כ שזיעה עליון דוחה זיעה העולה - יפה כתב הבית שלמה שהמשנה מייירי בזיעה

ט. עוד ציור שכיח שבשבת ק' בבוקר מוסיף לתוך החמין טשולנט, עוד מים מהרוד והזיעה מהטשולנט עולה על הכרזא של הדוד ונבלע כל הבשר שבטשולנט בדוד וכמוש"כ הרמ"א בזיעה העולה למעלה לשער בס' כנגד כל החלב שבמחבת ובנידון דידן אין זה זיעה של צדדים שכ' מקודם שאין לשער אלא כנגד הזיעה, אך לפ"ד היבין דעת הנ"ל אפשר להקל בס' כנגד הזיעה גרידא, ולפ"ד הכנה"ג בחידושי הגהות והיד יהודה אפשר להקל מכיון שברוך כלל אין יס"ב בזיעה העולה.

וחכ"א כ' שבציור הנ"ל יש עוד צד להקל, שי"ל שכל דין זיעה שמחבר כל מה שבמחבת לפ"ד הרמ"א אינו אמור אלא בציור שהקדירה שלמעלה כנגד כל פה המחבת שלמטה שיש בזה דמיון לכסוי

התחתונה נאסרת מזיעתה העולה, שלא נחשב כמחובר לקדירה העליונה, ורק בצירוף שהקדירה העליונה עומד כולו כנגד הקדירה התחתונה, נחשב הזיעה העולה כמחבר בין הקדירות ונאסר גם הקדירה התחתונה, א"כ י"ל שהוא הדין והוא הטעם שאין אוסרים הקדירה העליונה שאינו עומד ככולו כנגד הקדירה התחתונה אם אין ששים כנגד כל תכולת התחתון כיון שלא נחשב כמחובר, שכמו שאין תורת חיבור לאסור התחתון מבליעת העליון וכדן כסוי, כשאינו עומד כולו כנגד התחתון, שאין תורת חיבור בין ב' הקדירות, הוא הדין שדי כשיש בעליון ששים כנגד מה שעלה מן הזיעה ונבלע בתוכה מבלי לשער ששים כנגד כל תכולת התחתון, א"כ ראה לסברת חכ"א הג"ל שאם הודד מים אינו עומד כולו כנגד הקדירה הבשרי אין הודד נאסר לחלב שיש ס' כנגד הקצת זיעה שנבלע.

אבל בדרכי תשובה ס"ק קס"ה פירש דברי האמרי ברוך בדרך אחר, שכונתו לחלק בקדירה התחתונה שסגורה במקצת עם מכסה ועולה זיעת חלב לקדירת בשר העליון ונאסר הזיעה העולה ונעשה בב"ח, אין אנו אוסרים הקדירה התחתונה גם כשאין ששים כנגד הזיעה שנאסר, שלא מוקמינן ריעותא שהזיעה חוזר ונופל למקומה הראשון כיון שהקדירה התחתונה מכוסה במקצת - זה כוונת הדרכי תשובה אע"פ שקיצר, ולפי הבנתו אין שום ראייה מהאמרי ברוך לנידון דידן, ושוב נאמר שאין להקל מסברא בעלמא, להחיר להשתמש כמים שבדוד עבור מאכל חלב, שאין ס' בדוד כנגד כל הבשר שבטשולנט.

קדירה שמבואר ברמ"א סוף סעיף ד', ובסי' צג שבו מבואר שזיעה מחבר ואוסר הכסוי וגם מפליט מהכסוי ומטיפות שעל הכסוי והחידוש ברמ"א שאע"פ שאינו כסוי אלא גבוה הוא והזיעה מתפשט עכ"ז דינו ככסוי, אבל י"ל שכשאין הקדירה העליונה כנגד כל המחבת שמתחתיו, אין השוליים של הקדירה נחשבים ככסוי שנאמר שהזיעה העולה מחבר מה שתחתון כיון שיש הרבה מקום לזיעה להתפשט לצדין. א"כ ק"ו בדוד שכל הזיעה עולה ומתפשט ורק חלק קטן עולה לראש הברז לא מסתברא שהזיעה יחבר מה שבתוכו לברז של הדוד למעלה. (ועוד מוכח לומר כך מדין חתיכה שכולה חוץ לרוטב שלא אומרים שהזיעה העולה יחבר החתיכה לכל מה שתוך הקדירה ונצטרך ס' כנגד הטיפת חלב, וגם להחיר החתיכה גופא אפילו אין ס' בחתיכה כנגד הרוטב שכל הקדירה מחובר ע"י הזיעה. עכ"ד החכ"א).

מש"כ מסברא להקל - קשה לחלק שבכסוי גופא לא מצאנו שאין הזיעה מחבר אלא כשהכסוי מכסה כל הקדירה ה"ה לענין קדירה עליונה לא מצאנו חילוק בין שהיא כנגד כולו לבין מקצת, ומה שהעיר מחתיכה שכולו מחוץ לרוטב - החילוק מבואר בפוסקים שדוקא בדבר שהוא כמו כסוי אמרינן שהזיעה המחבר, והחתיכות שלמעלה אינם כמו כסוי על החתיכות. ודו"ק.

אך, האמרי ברוך בהגהותיו על הדגו"מ כתב שהקדירה התחתונה המזיע אינו נאסר כשפתוח במקצת, ומשמע שכונתו שהקדירה העליונה אינו עומד כולו כנגד הקדירה התחתונה, ולכן אין הקדירה

הרב צבי האלפערט

בענין ט"ו אדר שחל בשבת אם בני הכרכים צריכים עשרה בקריאת י"ד

לא אותביה מינה לר' אסי אלא ודאי לכולי עלמא אם קראה ביחיד יצא שלא אמרו אלא להיורו מצוה ולפירוטו ניסא וכו' עכ"ל.

הר"ן מביא שיטת הבעל המאור וכותב שהרמב"ן חולק על הבעהמ"א ובעיני עשרה לעיכובא וז"ל והרמב"ן ז"ל כתב שאין זו ראייה דכל אותם דקא חשיב התם חובת ציבור הם ואין עושין אותם אא"כ ב"י או רובם מחויבים בדבר כגון שלא שמעו קדיש וברכו אבל במגילה לא בעינן י' אלא משום פירוטו ניסא הלכך אפילו בשביל יחיד קורין אותה ב"י אע"פ שיצאו הם כיון שהיחיד לא יצא, ור' אסי משמע דלעכובא קאמר דאמר דחש לה רב לדר' אסי וכן נמי מדלא אמר מצוה ב"י משמע דלעכובא קאמר הלכך קי"ל כרב בזמנה אפילו לכתחילה קורין אותה ביחיד וכו' עכ"ל.

ועיין בדברי הרמב"ן במלחמות ה' ובסוף דבריו כותב וכן כתב ר' חננאל אבל ר' שמעון בעל הלכות פסק כר' אסי.

וז"ל הר' חננאל אמר רב מגילה בזמנה כלומר ב"ד קורין אותה אפילו ביחיד שלא בזמנה כגון י"א י"ב י"ג שמקדימין ליום הכניסה אין קורין אותה אלא בעשרה וקי"ל כרב וכו' ואע"ג דחש לה רב להא דר' אסי קי"ל כרב דאמר אפילו ביחיד עכ"ל.

יוצא לנו מכל זה שרש"י הרא"ש והבעל המאור פוסקים שדין קריאת המגילה בעשרה שלא בזמנו אינו לעיכובא אבל הרמב"ן במלחמות ה' לומד שדין עשרה שלא בזמנה זהו לעיכובא, ולפי רוב מפרשים פסקינן כרב בזמנה אפילו ביחיד אע"פ שרב חש לדברי ר' אסי.

עכשיו צריך לברר זה שכרכים כשחל ט"ו אדר בשבת מקדימים לעש"ק י"ד באדר האם זה נקרא זמנו כיון שכל העולם קורין בו

הגמרא במגילה דף ה'. אמר רב מגילה בזמנה קורין אותה אפילו ביחיד שלא בזמנה בעשרה ר' אסי אמר בין בזמנה ובין שלא בזמנה בעשרה הוה עובדא וחש ליה רב להא דר' אסי ומי אמר רב הכי והא אמר ר' יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב פורים שחל להיות בשבת ערב שבת זמנם ערב שבת זמנם והא שבת זמנם הוא אלא לאו הכי קאמר שלא בזמנם כזמנם מה זמנם אפילו ביחיד אף שלא בזמנם אפילו ביחיד לא לענין מקרא מגילה בעשרה אלא מאי ערב שבת זמנם לאפוקי מדרכי דאמר הואיל ונדרחו עיירות ממקומן ידחו ליום הכניסה הא קמ"ל דערב שבת זמנם הוא ע"כ.

איתא ברש"י וז"ל ור' אסי אמר בין בזמנה ובין שלא בזמנה מצוה לחזור אחר עשרה משום פירוטו ניסא אבל אי לא אשכח עשרה לא אמר ר' אסי דלא ליקרי שאין איסור קריאתה ביחיד אלא מצוה לקרותה בעשרה עכ"ל.

מוכח מדברי רש"י שכל הענין שבעינין שיקרא בעשרה זהו למצוה ולא לעיכובא.

וכן איתא בסוף דברי הרא"ש כאן סימן י' וז"ל והא דר' יוחנן אינה ראייה דאף לר' אסי קריאה ביחיד כדפירש רש"י דמצוה לחזור אחר עשרה ואם לא מצא עשרה אינו פטור מקריאה אלא קורא ביחיד עכ"ל.

וכן איתא בבעל המאור וז"ל דעד כאן לא קאמר ר' אסי אלא שמצוה לכתחילה לקרותה ב"י משום פירוטו ניסא אבל אם קראה ביחיד דברי הכל יצא בין בזמנה ובין שלא בזמנה תדע דהא לא תנינן לה במתניתין דתנן איך פורסין על שמע ואין עוברין לפני התיבה וכו' מכדי במסכת מגילה קיימין אמאי לא תשיב מקרא מגילה בהדי הנך דאינן פחות מי' ואמאי

וי' בודאי צריך לקבץ עשרה לקריאתו וכי' עכ"ל ושם מציין השער הציון ס"ק נ"ט וז"ל וכן מוכח בגמרא דזהו ג"כ בכלל שלא בזמנה אף דבזה הכל קורין בע"ש מ"מ הואיל ודחוי הוא מזמנו המיוחד לו לא הוציאוהו חכמים משאר שלא בזמנו עכ"ל.

והחזון איש בהמשך אות ב' וז"ל ומש"כ במשנה ברורה בשער הציון אות נ"ט תמוה דבגמרא איתא י"ד שחל בשבת וקורין בי"ג דזה חשיב שלא בזמנו משמע מדברי החזון איש שט"ו שחל בשבת ונדחה לי"ד ע"ש הוה זמנו דלא כמשנה ברורה שכותב דהוה שלא בזמנו.

עד כאן ביארנו ששיטת הרמב"ם המ"מ והחזון איש שט"ו שחל להיות בשבת ומקדימין לי"ד ע"ש דהוה זמנו וקוראה ביחיד, ושיטת הר"ן הראב"ד והמשנה ברורה די"ד לבני כרכין הוה שלא בזמנו ובעיני עשרה.

עכשיו לשיטת הר"ן הראב"ד והמשנה ברורה דהוה כשלא בזמנו ובעיני עשרה ואם קוראה בלא עשרה כמו שביארנו בתחילת דברינו שלרוב הפוסקים שיצא דעשרה היא למצוה האם יכרך על קריאתה.

המשנה ברורה שם ס"ק ס"א וז"ל או דמתרמי יום ט"ו בשבת דצריכין המוקפין להקדים ולקרותו בע"ש כדאיתא שם בס"ו בודאי צריך לקבץ עשרה לקרותו וכוזו עוד חמור יותר דאי ליכא עשרה לא יברכו המוקפין עליה.

ואיתא בשער הציון שם ס"ק ס"א וטעם הקריאה בלא ברכה דזה תליא בדעות הראשונים אם לדברי רב וכן לר' אסי דשלא בזמנה קורין בעשרה הוא לעיכובא או לכתחילה למצוה דלדברי הרי"ף והרשב"א והרמב"ן מיירי רב ור' אסי לענין דיעבד וממילא שלא בזמנה עשרה הוא לעיכובא ואף דלענין זמנה נקטינן דרך לכתחילה צריך לחזור אחר עשרה שם יש עוד סברא דצריך לפסוק כרכי משום דר' יוחנן קאי כוותיה משא"כ שלא בזמנה ודעת רש"י ורו"ה דהם

ביום ויכול לקרותה יחיד או כיון שנדחה מזמנו שהוא בש"ק או י"ד אדר עש"ק לאו זמנו אע"פ שכל העולם קורין בו ביום ובעיני קריאה בעשרה.

בגליונות אבני נזר על הרמב"ם פ"א מהלכות מגילה הל' ז' וז"ל הרמב"ם כל אלו שמקדימין וקורין קודם ארבעה עשר אין קורין אותה בפחות מעשרה עכ"ל, נראה דבני ט"ו שקורין בע"ש בי"ד כשחל חמשה עשר בשבת קורין אפילו ביחיד וכן משמע בהרב המגיד כאן שכתב "זמנה בי"ד או בט"ו לבני כרכין" ולא כתב בי"ד לבני עיירות משמע דבי"ד חשוב זמנה אף לבני כרכין כשקורין בי"ד כגון בערב שבת עכ"ל.

וכן מדייק החזון איש באו"ח סימן קנ"ה סעיף ג' אות ב' וז"ל מדברי הר"מ פ"א הל' ז' מבואר דשלא בזמנו הנאמר בגמרא אינו אלא חזן מי"ד וט"ו אבל בני חמיסר הקורין בארביסר איכא פרסומא טובא כיון שהוא זמן קריאה לרוב העולם ואם זה בכלל שלא בזמנו ובעי' י' לא יתכן לומר ההלכה בלשון אלו הקורין קודם י"ד דהרי לשון זה ממעט בני ט"ו הקורין בי"ד אלא ודאי האמת כן דאין בני ט"ו הקורין בי"ד בכלל שלא בזמנה וכי' עכ"ל.

אבל הגליונות אבני נזר שם כותב וז"ל אבל הר"ן במגילה דף ה' כתב דלא מיקרי זמנה בי"ד אלא לעיירות אבל לכרכים הוי לה שלא בזמנה, וכן משמע בתמים דעים לראב"ד סימן ק"ט וכי' עיי"ש עכ"ל.

וז"ל הר"ן, אלא שלא בזמנה היינו שחל י"ד לבני עיירות בשבת או ט"ו לבני כרכין שמקדימין וקורין בע"ש והכי מוכח בגמרא עכ"ל.

ההגות על גליונות אבני נזר על הרמב"ם אות 115 מציין וז"ל וראה במשנה ברורה סימן תר"ץ ס"ק ס"א שכתב להלכה שאף מוקפין בי"ד שחל בע"ש צריכין לקרות בעשרה עיי"ש וז"ל המשנה ברורה שם, או דמתרמי יום ט"ו בשבת דצריכין המוקפין להקדים ולקרותו בע"ש כדאיתא שם בסעיף

ונפל בבירא כל הנידון עכ"ל.

נחזור לדינא דידן מוכח כיון דרוב ראשונים פוסקים דכל הדין דבעינן עשרה אפילו שלא בזמנו זהו למצוה ולא לעיכובא, ועוד דאיתא ברמב"ם דשלא בזמנו הנאמר בגמרא אינו אלא חוץ מ"ד וט"ו, ועוד שהרמ"א פוסק דיחיד שלא שמע א"צ עשרה כיון דכבר נתפרסם בקריאת עשרה, א"כ בט"ו שחל להיות בשבת ומקדים וקוראה בי"ד לא בעינן שיקראנה בעשרה אלא אפילו ביחיד ומברך עליה.

ולהלכה:

המשנה ברורה פוסק דצריך להתמיר בט"ו שבחל בשבת וקורא בי"ד שיקרא בעשרה דהוה שלא בזמנה ואם בדיעבד קוראה יחיד לא יברך עליה ע"כ.

שו"ת שלמת חיים סי' רס"ח וז"ל ברמ"א בסי' תר"צ סעי' י"ח בהג"ה דאם קראו באותו העיר בעשרה שוב היחיד שלא שמע אי"צ עשרה ע"כ. ומביא שי' המ"ב עיי"ש וקשה ע"ז מד' רמ"א הנ"ל ולומר שסברא זו מועיל דוקא בזמנה דהעשרה אינו לעיכובא אבל לא מועיל לשלא בזמנה צ"ע מנא להו לחלק ומאחר שהרמ"א סתם. תשובה בלא"ה לא נהגי כזה לדון כשלא בזמנה ומברכין אפילו ביחיד והכי מסתברא דמהש"ס לא מבואר כ"א בחל י"ד בשבת וקראו בי"ג זה מיקרי שלא בזמנה אבל למוקפין דקורין בי"ד דהוא זמן קריאה לרוב העולם אינו מבואר עכ"ל. [זהו כשי' רמב"ם, חזון איש].

מייירי רק לענין לכתחילה ולכך יקראנה בלא ברכה אח"כ מצאתי בפר"ח שגם הוא פסק כדכרינו דיקראנה בלי ברכה עכ"ל.

השו"ע באו"ח סימן תרפ"ח סעיף ח' וז"ל בן עיר שהיה בספינה או בדרך ולא היה בידו מגילה ואח"כ נודמנה לו בט"ו קורא אותה בט"ו, איתא בפר"ח וז"ל קורא אותה בט"ו פירוש בלא ברכה.

מוכח מדברי המשנה ברורה והפר"ח שלא בזמנה ביחיד בדיעבד קורא אבל בלא ברכה.

אבל החזון איש שם אות א' חולק וז"ל דעת רש"י והראב"ד והרז"ה והרא"ש שאין דין עשרה לעיכובא אפילו שלא בזמנו וכו' נראה לדעת רש"י וסיעתו דאין עשרה מעכבין לכו"ע.

וממילא פוסק החזון איש וז"ל לענין קריאת נשים בעשרה למוקפין בחל ט"ו בשבת יש הרבה צדדין להקל:

א. דעת רש"י וראב"ד והרז"ה והרא"ש שאין דין עשרה לעיכובא.

ב. מדברי הר"מ פ"א הל' ד' מבואר דשלא בזמנו הנאמר בגמרא אינו אלא חוץ מ"ד וט"ו וכו'.

ג. באו"ח מסתפק בלאו בני חיובא אי הוה בכלל עשרה והיינו קטנים ומשמע דנשים ודאי הוו בכלל עשרה כיון דבני חיובא גינהו ואיכא פירסומי ניסא וכו'.

ד. למש"כ הרמ"א דיחיד שלא שמע א"צ עשרה כיון דכבר נתפרסם בקריאת עשרה כציבור, נראה דגם שלא בזמנו הדין כן.

★ ★ ★

הרב יעקב ויינגולד

לצי"נ אמ"ר הרב שרגא יאיר ב"ר אברהם ויינגולד זללה"ה -
קיעלץ-לודז' פולין, עיה"ק ת"ו.

בענין מכירת חמץ בערב פסח שחל להיות בשבת (ב)

אם מוכרים גם את השתי סעודות, או שמומכים על ברירה בדרכנן, או שזהו
אומדנא דמוכח שלא מוכרים מה שמיועד לאכילתם

בגליון צ"ג (שבת-אדר תשס"א) נדפס מאמרינו בענין מכירת חמץ בערב פסח
שחל בשבת ובו הובאו יסודי הדברים דלהלן, וכאן מובאים הדברים בהרחבה תוך
הבאת ודין בדעתם של גדולי דור הקודם ולהבל"ח גדולי דורינו שליט"א.

ר"ט) וסי' רמ"א ס"ד דיש חולקים, והט"ז
כתב דקיי"ל כיש חולקין, והוסיף שכן
המנהג דא"צ לסיים.

וכהוראת הט"ז פסק בשואל ומשיב
להגרי"ש נטנון זצ"ל [תנינא ח"ד סי' י']
ד"ה והנה בכ"ב, אודות מכירת חמץ, צידד
דאנן לא קיי"ל בזה כהרמב"ם.

אולם אם ניחוש לשיטת הרמב"ם ועוד,
דצריך "דבר המסויים" א"כ יהא צורך לסיים
החמץ ולהגדירו, בעת מכירת החמץ לגוי
וזהו ביום שישי בבוקר, ולא אח"כ.

ולכאורה, כשמכר כל חמצו לגוי, אם לא
כותב ומדגיש מפורש שמוכר חמצו חוץ
מזון חמץ דסעודות ששי ש"ק בבוקר,
לכאורה נמצא שמכר את כל חמצו בכל מכל
כל, כולל מזון חמץ דסעודות ששי ש"ק
בבוקר. וכאשר אוכל מהחמץ בסעודות ששי
ש"ק בבוקר, נכנס בנידון דספק דאורייתא
דגזול עכו"ם, עיין רמב"ם ריש הל' גניבה
וריש הל' גזילה, ובמנ"ח (מצוה רכ"ד)
ובחוט המשולש להגר"ח מוולוז'ין זצ"ל
(סי' י"ז) כתבו דגניבת עכו"ם חמור מגול
עכו"ם, והכא כפשוטו הוי גניבת עכו"ם.
וברמ"א אהע"ז (סי' כ"ח ס"א) בשם
מהרי"ו, ובביאור הגר"א (ס"ק ה') ובחלקת
מחוקק (ס"ק ג') גבי קידשה בגזול או גניבת
עכו"ם אי הוי מקודשת.

אמנם מבוואר במג"א או"ח (סי' תרל"ז
ס"ק ג') בשם היראים, דכשגזול מהעכו"ם

ע"ד מכירת חמץ בשנה זו [תשס"ה]
דערב פסח חל להיות בשבת [חל בשנים:
תשל"ד, תשל"ז, תשמ"א, תשנ"ד, תשס"א,
תשס"ה, תשס"ח, תשפ"א, תשפ"ה, ועוד],
וכידוע מוכרים את החמץ לגוי ביום שישי
בבוקר, וממשיכים לאכול חמץ בסעודות
שישי ליל ש"ק ושבת בבוקר, עד סוף זמן
איסור אכילת חמץ.

והנידון בזה, איך ראוי לעשות עכ"פ
לכתחילה, במכירת חמץ בשנה זו, ויש לדון
בזה בארבעה דרכים, כפי שעלו במצודתי
בעה"י.

א. האם כל אחד ואחד בשטר הרשאה
שלו, ידגיש ויפרט, שמוכר את כל החמץ,
חוץ מהחמץ דמזון סעודות שישי ש"ק,
ואולי ראוי יותר להדגיש ולהגדיר מה הם
הסעודות חמץ המיועדות ומזמנות לאכילה
בימי שישי ושבת, כגון: פרת לחלות,
לחמניות, פיתות, המונחות בארגז פלוני,
או כשקית עם המדבקות, כדי שיהיה בגדר
"דבר המסויים".

ובגדר "דבר המסויים" יעוין ברמב"ם
פכ"א מהל' מכירה ה"א וה"י, ובראב"ד
ובמגיד משנה שם. ובר"ן גיטין (ח' סוע"ב)
הכותב כל נכסיו לעבדו וכו' שייך קרקע כל
שהוא לא יצא בן חורין, ר"ש אומר לעולם
הוא בן חורין, עד שיאמר כל נכסי וכו' חוץ
מאחד מריבוא שבהן, ובר"ן שבהלכות
הרי"ף (ב' ע"ב מ"פ הרי"ף) הביא שתי
דעות בראשונים בזה. ובשו"ע חו"מ (סי'

שבממון קיים, אפילו תנאי שיש בו משום ברירה, עכ"ל.

ומבואר בחזו"א דס"ל דזה גופי' ילפינן מעומק פשט גמ' זו, דאכן לענין קניית ממון יש ברירה ותנאי שבממון קיים, אפילו תנאי שיש בו ברירה.

ובתוספות יו"ט פסחים (פ"ח מ"ב) ד"ה יאכל מן הראשון, דן בהא דבראורייתא אין ברירה, אם זהו מדאורייתא או רק מדרבנן, יעו"ש. ואם נימא דהא דאין ברירה בדאורייתא, הוי רק מדרבנן. והגרעק"א כתב רק בהסתייגות "ועיין", והחזו"א הבין דאדרבה מהסוגיא גופא מוכח דבכה"ג יש ברירה, וקיי"ל דדברכי סופרים הלך אחר המיקל כמש"כ הרמב"ם סופ"א מהל' ממרים ה"ה ומקורו בגמ' ע"ז (ז' סוע"א).

ואמנם ברירה דרבנן במקום שיש לו עיקר מן התורה, כגון להפריש תרומות ומעשרות או להפריש חלה בזמן הזה ע"י ברירה [חרץ מדגן תירוש ויצהר, או שגמר מלאכתו נתמרח ע"מ למכור דהוי דרבנן]. דדעת הכס"מ פ"א מהל' תרומות ה"כ דהאידינא אין אנו חייבים כמעשרות אלא מדרבנן גם באר"י יש ברירה, וכן נראה פשוטות לשון השו"ע יו"ד (סי' של"א סי"א), ומדברי הגר"א בכיאוורו (ס"ק כ"ח) נראה שמסכים לזה, והסמך לזה גם דברי הרמ"א שם ס"ב, וכן דעת המבי"ט ח"ב (רסי' קצ"ו), וכן נראה במג"א או"ח (סי' ש"ז) (ס"ק ל'). וכך הוורו גדולי ירושלים זצ"ל הגאון רבי ישראל וועלוזיל מינצברג זצ"ל בתשו' שארית ישראל (סי' ס"ח), ומו"ר הגאון רבי שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל, דנוהגים למעשה לסמוך על זה, בשעת הצורך. [ובפרט שברוב המקרים זהו תרי ותלת דרבנן, דקיל טובא]. [עיי' בספריו מעדני ארץ תרומות ושביעית, ובשמירת שבת כהלכתה פ"א הערה פט משמ"י דהגרשו"א זצ"ל]. ובטור יו"ד דיני כלים האסורים (סי' קכ"א) מביא מבעל העיטור ח"ב והרשב"א בתוה"ק, דאפילו כלי חרס בקדרה דלאו בת יומא כיון דאיסורה דרבנן

לא הוי מצוה הבאה בעבירה, וממילא יוצא יד"ח סעודות ש"ק בזה.

ב. אולי אפשר באופן אחר, שמוכר לגוי את כל החמץ שישאר אצלו בזמן איסור אכילת חמץ, וככל דין ברירה דרבנן, כמבואר בגמ' ביצה (ל"ז ב'), והכא הוי נידון דרבנן, הלאו כולם ביטלו חמצם פעמיים [ואולי מחמת הרגל גם בשעת ביעור חמץ בעש"ק ז"א, שביטלו שלוש פעמים, ע"י משנ"ב ס"י תמ"ד ס"ב ס"ק י' ותמ"ד ס"ו ס"ק כ"ב] כליל י"ג בבדיקת חמץ, ובש"ק בכוקר בשעה חמישית. וגם מוזכר בחלק משטרי ההרשאה, מינוי לרב לבטל חמצם. ומדאורייתא בביטול בעלמא סגי, כדאי' בפסחים (ד' ב') וברמב"ם פ"ב מהל' חמץ ומצה ה"ב וה"ג, ונתגלגל לדרבנן, ובדרבנן יש ברירה. [עיי' מהרש"ם בדע"ת ס"י תמ"ד ס"א].

ובהאי עניינא, יש להעיר במכירת חמץ ב"ג ושכירות מקומות שבהם החמץ, ויש דנו אם נחשב ככרירה בדאורייתא, ואין ברירה בדאורייתא, או בבדיקת חמץ הוי דרבנן, ובדרבנן יש ברירה.

ויסוד לזה בגמ' ב"מ ר"פ המפקיד (ל"ד א') איכא דאמרי אמר רבא, נעשה כאומר לו לכשתגב ותרצה ותשלמני סמוך לגניבתה קנויה לך. ובחיי הגרעק"א בסוגיין (שם) ד"ה א"ד א"ר, כתב בזה בקצרה לעיונא, וז"ל: "וקשה דבין כך ובין כך, למאי דקיי"ל בדאורייתא אין ברירה, א"כ איך קנוי הפרה למפרע, הא אין ברירה, ועיין עכ"ל.

וזהו כעין נידו"ד אם להחשיב זאת כדאורייתא דאין ברירה.

אולם הראני ג"א שליט"א מש"כ מרן החזו"א בדמאי (סי' ט"ז סוף ס"ק י"ג) וז"ל: "וכן הא דאמר ב"מ (ל"ד א')...פירתי קנויה לך שעה אחת סמוך לגניבתה, צ"ע דזה הוי כמגרש שעה אחת סמוך למיתתו דחשיב ברירה. והיה נראה מתוך זה, דלא אמרינן אין ברירה לענין קניית ממון, וכל תנאי

מגעילה שלש פעמים ודיו...ראפשר שלא התירו אלא באיסור של דבריהם שאין לו עיקר מן התורה כתרומה וחלה [בזה"ז, גירסת הדרושה ס"ק ד' ומביא כן גם מרבו המהרש"ל]. ומבואר בדרישה ובמהרש"ל בדעת הטור בשם כמה ראשונים דתרומה וחלה בזה"ז חשיב אין לו עיקר מה"ת. והגאון רבי אברהם יעקב זלזניק שליט"א במכתבו אלי [אייר תשד"מ] צידד כן באריכות להלכה, ודן בתו"ד בדעת הגר"א, ובדברי הגר"א יש מקום עיון דכיו"ד סי' של"א ס"ק כ"ח משמע דנקט כהשו"ע דבתרומה בזה"ז יש ברירה, וכן מתבאר מדבריו שם בס"ק כ"ו שבשו"ע כתוב שם שישראל ונכרי שלקחו שדה בשותפות וחלקו בפירות הרי טבל וחולין מעורבים בכל קלח וקלח מחלקו של הנכרי אע"פ שמרחן הנכרי וחייבים מדבריהם. וכתב הגר"א שם ואע"ג דברבנן יש ברירה, מ"מ כבר נתחייב קודם מירוח. הרי דלא סבר דתרומה חשיבא יש לה עיקר בדאורייתא ואין ברירה. אם לא דבריו רק אליבא דהמחבר, שסיים שם ונראה לי דהאידנא שאין חיוב תרו"מ באר"י אלא מדבריהם גם באר"י חלקו של עכו"ם פטור מכלום. לפי"ז הקשה הגר"א למה לפני זה באר"י בזמן הבית אין ברירה, הרי מכיון שמירחן העכו"ם חיובם רק מדבריהם, ודוק. אולם הרי מדבריו שם בס"ק כ"ח נראה דגם הוא נקט כהשו"ע. ובשו"ע או"ח הל' תחומין (סי' תי"ג ס"א) בביאור הגר"א ס"ק א' הביא דברי היש"ש דא"א ברירה בדאורייתא כו' ואפי' מידי דרבנן ועיקר שם תורה עליו כמו מעשר ירק בפ"ג דעירובין וכמ"ש שם בתוס' עכ"ד. ולפי"ז לכאורה נמצא דגם בתרומה בזה"ז אין ברירה. אם לא נימא שהגר"א הביא שיטת היש"ש אבל הוא אינו נוקט הכי. ובאמת יש גופא הביא דברי המחבר כיו"ד (סי' של"א ס"א) הנו' דבתרומה בזה"ז יש ברירה. ונראה דהגר"א מחלק בין תרומה בזה"ז, לתרומת ירק בזמן הבית, דבזמן הבית שהיתה תרומה דאורייתא בדגן

תירוש ויצהר, זה חשוב עיקר בדאורייתא. אבל בזה"ז שאין שום תרומה דאורייתא לא חשיב כלל שיש לה עיקר בדאורייתא...והנה גם ממה שגם הט"ז והש"ך לא הביאו שהמהרש"ל חלוק ע"ד השו"ע (סי' של"א סי"א) כדרכם...וכן אף אחד מהאחרונים שבגליון השו"ע לא הביא בזה דברי המהרש"ל, מוכח כדברינו. או שבכל זאת הם מסכימים לפסק המחבר בזה"ז יש ברירה. והרי גם הרמ"א מסכים להמחבר לבד ממה שלא חלק בסעיף י"א, הרי כתב שם בסעיף ב' דנהגו דהתרו"מ בזה"ז דרבנן, מבואר שהמנהג הוא כדעת המחבר מעיקר ההלכה, וממילא משמע דזה כולל גם הא דסעיף י"א, עכ"ל.

ולפי"ז בנידונינו נמי מהני ברירה, דאחרי שביטל חמצו ומדאורייתא מהני, ונתגלגל לדרבנן, וברבנן אחרין ברירה. אולם מאידך יש אומרים שאין מועיל הפרשת תרו"מ ע"י ברירה אף בזה"ז ואף כשחיובו דרבנן, כמבואר במהרש"ל ביש"ש ב"ק פרק הפרה פ"א סי' י"ג, ובחזו"א בדמאי (סי' ט"ז ס"ק י') ועוד מקומות, דהרמב"ם פ"א מהל' תרומות ה"כ סוכר דגם בזה"ז באר"י אין ברירה בתרו"מ, ומשום דיש לו עיקר מן התורה.

ולפי"ז לכאו' לא נאמר ברירה בחמץ אחרי ביטול חמץ, דסו"ס יש לו עיקר מה"ת.

אולם למש"נ לעיל דהחזו"א גופי' בדמאי (סי' ט"ז סוף ס"ק י"ג) הוכיח מתוך הסוגיא בב"מ (ל"ד א') דלא אמרינן אין ברירה לענין קניית ממוך, וכל תנאי שבממוך קיים, אפי' תנאי שיש בו משום ברירה.

וכן יש לבאר דהכא שייך ברירה, עפ"י מש"כ הקצוה"ח (סי' ס"א ס"ק ג') ד"ה וגם הרא"ש, ממהרי"ט חו"מ (סי' כ"ג) ד"ה אך קשה, והר"ש פ"ה ממעשר שני מ"א ד"ה כל הנלקט, יעו"ש. ועפ"י הכרעת החזו"א בדמאי (סי' ט' ס"ק י"ב) שיכול למכור בערב שבת שיחול בשבת, וכתרוה"ד (סי' רס"ט).

חלק יור"ד (סי' מ"ג), ועפ"י המבואר נקטו האחרונים גם בההיא דתשו' הרשב"א, וכיון דאפשר הקנין לחול בשעת הבירור, לכן מהני גם משעת המכר.

והג"ר שמעון שקופ זצ"ל בספרו מערכת הקנינים (סי' א') הביא תשו' הרשב"א דלעיל, וכתב, וכל הגאונים האחרונים המאורות הללו, כולם בחדא שיטה בזה, תפסו לדינא בההיא דתשו' הרשב"א הנ"ל, שחל למפרע ממש הקנין על השדה הנבררת לאחר"כ והוי של לוקח מעיקרא. והגר"ש שקופ ז"ל האריך לרדף בדבריהם, דאינו מובן, דלפי דבריהם בטל כל הכלל דאין ברירה לענין הקנאה, יעו"ש במערכת הקנינים (סי' ב') ובסוף (סי' י"ד) ד"ה ובאופן, ובסי' (ט"ז).

ולדבריהם י"ל דאף אם נימא דמכירת חמץ יש לרדוף כברירה בדאורייתא, שאני הכא דמהני.

ולתשובת הרשב"א דלעיל, לדמותו לנידוד"ד דמכירת חמץ לגוי בער"פ שחל להיות בשבת, העירני רבינו הגאון המובהק רא"ל שטיינמן שליט"א בעל "אילת השחר", כשהצעתו לפניו בהרחבה צדדי השאלה בזה.

וכן צידד מו"ר עמוד ההוראה הגאון רש"ז אויערבאך זצ"ל, שבער"פ שחל להיות בשבת, שמוכר כל החמץ שישאר, כיון שאפשרי שהכל ישאר, כגון אם יעזוב את הבית וילך למקום אחר, וכדומה. אין זה תלוי בברירה אף אם נשאר רק מקצת, ועדיף טפי ממש"כ הר"ן בפ"ק דגיטין במשתעבדנא לך ולכל מאן דאתי מחמתך, דמהני גם למאן דסובר אין ברירה, עיי"ש.

ג. הדרך הפשוטה, דבאמת אין צורך כלל לכתוב ולהדגיש בשטר הרשאה או בשטר מכירה לגוי, שמוכרים לו את כל החמץ חוץ מהחמץ של סעודות שישו"ש בבוקר, דזהו אומדנא ברורה, וכדברים שבלבו ובלב כל אדם, עיי' גמ' קידושין (מ"ט סוע"ב) ובתוס' סוף ד"ה דברים שבלב, ובתוס'

ועוד י"ל עפ"י הקצוה"ח (שם) ד"ה אמנם כדי, בדעת הר"ן ומהרש"ל ביש"ש ב"ק פ"ה (סי' ל"ב) דיני ברירה, דבדבר העומד להתברר פסקינן דינא ברירה, וקלסי' הקצוה"ח וכתב על כלל גדול זה "ודבריו מתוקים מדבש". ובשער המלך פ"ח מהלי עירובין ה"ז ד"ה ועפ"י ד' התו"י, ביאר הרמב"ם ס"ל כשיטת התוס', דבדבר העומד להתברר יש ברירה.

ולפ"י בנידוד"ד שמוכר כל חמצו, ז"א, כל החמץ שישאר בש"ק לפנה"צ, [אחרי זמן איסור אכילת חמץ] החמץ שישאר אז, ודאי נחשב עומד להתברר, ובכה"ג יש ברירה בדאורייתא.

עוד י"ל עפ"י מה שכתב בתשו' הרשב"א בתולדות אדם (ח"ב סי' פ"ב) לחדש בגדר, אין ברירה, שמוכר אחד משדותיו דקנוי לו. יעוין מתנה אפרים ה' זכיה ומתנה (סי' א') ד"ה עוד כתב. ובאמרי בינה חלק התשו' (סי' י"ב) נקט בפשטות בדעת הרשב"א דמסיק להלכה, שהשדה הנבררת קנויה למפרע ללוקח.

ובאמרי בינה (שם) צידד לחדש, דהכלל דאין ברירה זהו רק באופן שא"א שיחול המעשה השתא בשעת הבירור. אבל בההיא דשדה בין השדות שנעשה מעשה הקנין, שמצד המעשה אפשר שיפעול גם לאחר הבירור בכסף או בשטר, ויש כאן מעשה שמועיל מכאן ולהבא מועיל למפרע.

וביותר כתב הנתיבות (סי' ס"א) (ס"ק ג') וז"ל: "מומה נ"ל דלא שייך סברא דאין ברירה, רק בדבר דבשעה שהוברר הדבר, א"א שיתפס בו להקנין. ואנו צריכין לומר הוברר הדבר למפרע בשעת קנין, אז אמרינן דאין ברירה... בדאורייתא... אבל אם בשעה שהוברר הדבר ראוי לחול הקנין, אפילו אם אומר מעכשיו מהני הקנין. כיון שיכול להקנות שיהיה הקנין חל דס"ל אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, יכול להקנות ג"כ במעכשיו כמ"ש התוס' יבמות צ"ג עכ"ל, ועד"ז כתב גם בספר דברי חיים (אויערבאך)

ופעמים רבות שורפים את החמץ זמן מה אחרי גמר מכירת החמץ לגוי [שזהו לפני זמן איסור הנאה מהחמץ].

כך גם במכירת חמץ בער"פ שחל בשבת, שהחמץ המיועד לאכילה בימי שישי ש"ק בבוקר, אינו נכלל במכירת חמץ לגוי.

וכמו ששמעתי מהרבה בעלי הוראה וותיקים ומובהקים שליט"א בעיה"ק ירושלים ת"ו ובני ברק ומגדולי הרבנים המובהקים בחו"ל, דאמנם בשטר הרשאה מוזכר שמוכרים את החמץ במקומות מסויימים ומפורטים, ואח"כ מוסיפים ובכל מקום שנמצא, פשוט וברור שקאי רק על סוג חמץ שאינו זוכר ואינו יודע שמונח אצלו חמץ. אולם מאכלי חמץ שיודע מהם, ומכינם ואליעדם בבירור לאוכלם בסעודות שישי וש"ק בבוקר קודם זמן איסור אכילת חמץ, פשיטא שסוג חמץ כזה אינו נכלל בכלל המכירה לגוי, וזהו אומדנא דמוכח ברורה וניכרת שבדאי אינם מוכרם לגוי.

ובהיותי בביתו של כבוד הגאון הגר"ח קניבסקי שליט"א בש"ק [אחרי פסח תשנ"ד] ודנתי והצעתי בפניו יחד עם מו"ח שליט"א אודות מכירת חמץ בער"פ שחל בשבת שאירע באותה שנה, אם מוכרים את השתי סעודות לגוי, או שמוכרים חוץ מהשתי סעודות המיועדות לאכילה לבני הבית, השיב לנו בפשיטות ובתמיהה, בשביל מה למכור את השתי סעודות אלו?! וכשסיפר לו אברך אחד [וי' ניסן תשס"א] מה ששמע מפי חותנו מו"ח הגאון הגר"ש אלישיב שליט"א [ד' ניסן תשס"א] שדעתו בפשיטות שאין למכור את השתי סעודות הללו לגוי [אפילו מי שיש לו ילדים קטנים וחושש שיעלם חמץ], השיב הגאון הגר"ח שליט"א: מצוה לשמוע דברי חכמים.

ד. יש אומרים עצה והמצאה מחודשת, מחכ"א שליט"א בקונטרסו, וכן עשה למעשה, דצייד שיש צדדי עדיפות ורווח, דכשחל ער"פ להיות בשבת כמו בשנה זו, למכור את כל החמץ כולו לגוי, כולל החמץ

רא"ש. ובגמ' כתובות (ע"ח סוע"ב) וברש"י ובתוס' ד"ה כתבתניהו.

וברמב"ם ריש פ"ו מהל' זכיה ומתנה ה"א כתב וז"ל: "לעולם אומדין דעת הנותן אם היו הדברים מראין סוף דעתו, עושין עפ"י האומד, אע"פ שלא פירש. כיצד...ועמד וכתב כל נכסיו לאחר, מתנה גלויה גמורה, ואחר כך בא בנו, אין מתנתו קיימת. שהדברים מוכיחין שאילו ידע...לא היה נותן כל נכסיו" עכ"ל.

וכיון דמפורש בגמ' פסחים (י"ג א') ונפסק בשו"ע או"ח (רס"י תמ"ד ס"א) י"ד שחל להיות בשבת מבערין את הכל מלפני השבת, ומשיירין מזון ב' סעודות לצורך השבת, ובתוס' שם ד"ה ומשיירין.

וגלוי וידוע לכל, שבשנה זו דערב פסח חל להיות בשבת, מקדימים מכירת חמץ לגוי כבר ביום שישי לפני הצהריים. ולכתחילה מחמירים למכור עד זמן ביעור חמץ כמו בכל השנים, [ועד"ו כתב בטור סי' תמ"ד ב' י"טוב לבער בערב שבת קודם חצות (סוף שעה חמישית כמו בשאר שנים, מאמר מרדכי ומשנ"ב) אע"פ שמותר לאחר חצות כדי שלא יבואו לטעות בשאר שנים לבער אחר חצות" ובשו"ע שם, ומקורו במרדכי פסחים סוף"ק סוס"י תקמ"ג שכן הנהיג רש"י] וגם נוהרים להקדים שלא לעשות קנין מכירת חמץ בשבת. אולם ממשיכים כולם לאכול מאכלי חמץ בסעודות דימי שישי ושבת בבוקר, עד זמן איסור אכילת חמץ, ולכך הוי כגילוי דעת וכמסירת מודעא, ואומדנא דמוכח, שהחמץ המיועד ומוכן לסעודות שישי וש"ק בבוקר, אינו נכלל בכלל המכירת חמץ לגוי, ואפילו אם לא פירש והדגיש זאת להדיא.

וכמו בכל שנה ושנה שהפתיתם שנשאר מליל בדיקת חמץ ששומרם ומצניעם לצורך מצות שריפת חמץ בבוקר, בחמץ דידי', פשוט וברור ואומדנא ברורה שאינם נכללים במכירת חמץ לגוי דרוצה לקיים מצות שריפת חמץ בחמץ שלו ולא בחמצו של גוי

שנמכרו בחמץ, יורשה להם להשתמש בהם, ויעשו עמו חשבון אחר הפסח.

אולם הנהוג בעלמא בכל השנים, ניכר שזהו בלית ברירה ומקרה חריג, כגון: חולי, וצורך גדול, ולכך אינו זלזול ואינו טעם לפגם בעצם תוקף מכירת החמץ לגוי.

אבל כגונא דידן, לו יצויר שציבור שלם יודע מראש שיקחו מהגוי חמץ דסעודות שישי ש"ק בבוקר, מה שמכרו לגוי, ביום שישי לפנה"צ, בחמשה קנינים לחיזוק המכירה, - זמן מה אח"כ כולם לוקחים זאת בחזרה מהגוי- ומשתמשים כמו בשלהם וישאירו לגוי הבליעות והדיבוק חמץ שבכלים, שמא מחזי כהערמה או כעין חוכא ואיטולוא.

והנידון בזה, שמא עצה והמצאה זו, יש בה כעין טעם לפגם, וסרך זלזול בתוקף מכירת חמץ לגוי, ואולי מחזי כהערמה, שמוכרים לגוי ביום שישי לפנה"צ את כל החמץ כולל סעודות חמץ שטרחו והכיניו ושיירו לימי שישי ש"ק, וכמה שעות אח"כ לוקחים מהגוי חמץ לסעודות שישי ש"ק בכמויות גדולות, ואוכלים משל הגוי. [פעמים רבות ללא ידיעת הציבור שאוכלים כולם משל הגוי].

ושמעתי מפי רבינו הגאון המובהק רא"ל שטיינמן שליט"א, וכן שמעתי מכמה מגאוני זמנינו שליט"א דאין למכור לגוי סעודות חמץ המיועדות לאכילה בימי שישי וש"ק, דאיכא למיחש שהגוי שקנה כל החמץ כולו, עלול להתעקש ולא לתת רשות שיאכלו מחמצו סעודות שישי וש"ק, ולמנוע מציבור ענק לאכול מחמצו כבמסעדה יחידית בעיר, דסוף סוף החמץ כולו שלו, בלעדי, ואין לו שום מתוויבות לתת רשות לכל הציבור לאכול מהמסעדה הראשית והיחידה שלו שקיימת בעיר. ולכן צידדו שלא למכור החמץ שאוכלים בסעודות אלו.

ואמנם החתם סופר זצ"ל אמר: "הישן טוב, והמיושן טוב ומשובח ממנו" (ע"י תשו' חת"ס חיו"ד סי' י"ט סוד"ה ויען, ועוד).

המוכן והמיועד לסעודות שישי ש"ק בבוקר, ונימוקו כיון שלעתים רחוקות מצוי תקלות, ומאיזה סיבה או אונס נשאר מהחמץ ששייר לסעודות שישי ש"ק, או נעלם וגאבד מקצת מהחמץ ששייר והצניע לאכילה, ולא יוכל לאוכלם או לבערם מהעולם בש"ק ע"י שיפוררם או יזרקם לרשות הרבים או להשליכם לבית הכסא, ויכשל בהשהיית חמץ בביתו.

בפרט לאותם אנשים שלא קים להם בנפשם, שיוכלו להזהר ולשמור היטב מפני תינוקות וכדו', וכן ישנם אנשים מהמון העם, שמחמת רשלנות ושוגג קרוב למזיד נשאר אצלם גם אחרי זמן ביעור חמץ בש"ק, חלק מהחמץ שהשאירו לסעודות שישי ש"ק, ואינם דואגים לבערם כליל מהעולם, אחר זמן אכילת חמץ בש"ק לפנה"צ כד"ן.

ולעצה הנ"ל, החמץ הנתור אצלם זהו חמצו של גוי.

וגם לעצה הנ"ל, אין להם צורך להפריד ולייחד ולסיים, מה יאכלו בסעודות שישי ש"ק, כיון שמכר לגוי כל חמצו ממש בלי יוצא מן הכלל, ולהנ"ל ציבור גדול אוכלים כל סעודות חמץ דשישי ש"ק, מהחמץ שנמכר לגוי.

ואכן לעצה הנ"ל, אחרי המכירת חמץ לגוי, בעש"ק, באים בדברים עם הגוי, ומבקשים רשותו שיאכלו חמצו בסעודות שישי ש"ק, ויעשו עמו חשבון, כמה אכלו, אחר הפסח וישלמו לו על כך. כמו שמדברים עם הגוי אודות רשות השימוש בתרופות חמץ, בתוך הפסח, עבור חולים שחייבים לאכול תרופות חמץ ויעשו חשבון אחר הפסח.

אמנם הבי"ד מבקש מהגוי שלא יקפיד על דריסת רגל כשיזדקקו להוציא איזה דבר ממקומות המושכרים לו, אך כידוע צריך להמנע ככל האפשר מדריסת רגל, משום זלזול במכירה, ורק באופן חד פעמי ובלית ברירה. וכן מבקש הבי"ד מהגוי רשות שאם יאלץ אחד מהמוכרים ליטול תרופות

ואותו מיעוט שעלול להעלם ולהאבד מהם מקצת מהחמץ, החשש שייכשלו בהשהיית חמץ שאינו ידוע, דלדעת המהרש"ל בפסחים (ו' א') ד"ה אפי' מר"ה נמי, וכן דעת הבי"ח (סי' תל"א) בדעת רש"י, דחמץ שאינו ידוע אינו עובר עליו מה"ה, וכן מוכח מרש"י פסחים (כ"א א') ד"ה ואי, ועל דרך שכתבו תוס' פסחים (כ"א א') ד"ה ואי, יעו"ש. ובפר"ח (סי' תל"א) כתב דשיטת תוס' דכל חמץ שאינו ידוע היכן הוא, אינו עובר עליו בכל יראה, וכפשוטו לשון תוס', וידוע כן שיטת הר"ן ריש פ"ק דפסחים (דף א' ע"א מרפי הרי"ף) ד"ה אלא.

וחמץ שאינו ידוע זה ביטלוהו כהפקר פעמיים. ואפילו להחולקים על הני ראשונים, לכל היותר זהו למנוע חשש מכשול איסור דרבנן בשוגג, למיעוט שאינו מצוי, דלדעת הנתיבות (סי' רל"ד ס"ג) (ס"ק ג') באיסור דרבנן בשוגג אין צריך שום כפרה וכאילו לא עבר דמי, ומוכיח כן מגמ' עירובין פרק הדר (ס"ז סוע"ב) יעו"ש, וכעיי"ז בעירובין (ס"ה סוע"ב) נשכור ולכשנגיע...גשאל להן, ובהגהות יעב"ץ ביאר דברבנן עבדינן עובדא והדר מותבינן כדלקמן (ס"ז ב') עיי"ש.

ובאור שמח בספרו משך חכמה פרש' שופטים (י"ד א'), ובאו"ש פ"א מהל' גירושין הי"ז ד"ה הנה, ובישועות יעקב י"ד (סי' קי"ד) (ס"ק א'), ובשערי יושר להגרש"ש זצ"ל שער הספקות (ש"א פ"ז) ד"ה ובהא דהקשה, ובש"א פ"י ובאחיעזר (ח"ב סי' נ' ס"ק ז'), ובדברי מלכיאל לגאב"ד לאמז"ה (סי' כ"ב) (ס"ק כה-כט), ובתורת חסד לגאב"ד לובלין (סי' ל"א אות ה'), והגאון ר' יוסף זכר"י שטערן זצ"ל גאב"ד דשאויל-ליטא בעל "זכר יהוסף" בקובץ כנסת חכמי ישראל (נדפס תרנ"ו) (ו' סי' ק"א) הובא בשד"ח ח"א (עמ' 294-293), שצידדו האחרונים כנתיבות דא"צ כפרה.

ואם החשש שיעלם ויאבד בשוגג, להמיעוט הני"ל, פחות מכזית חמץ, המיעוט הני"ל, יוכלו לסמוך על דעת השאגת ארי' (סוסי" פ"א) דאיסור ב"י

אך דא עקא, שלכאו' לא ברור כדבעי, איך נהגו הבתי דינים וותיקים והמקובל במסורת מקדמא דנא, האם היה נוסח מיוחד של שטר הרשאה, או שטר מכירת חמץ לגוי מיוחד, בער"פ שחל להיות כשבת, עם הדגשות והוספות מיוחדות, או עכ"פ סיכום בעל פה עם הגוי בענין שיעור החמץ דסעודות שישי ש"ק בבוקר, כגון: חוץ מסעודות שישי ש"ק בבוקר המוגדרים ומסויימים, או בקשת רשות השתמשות או שלא יקפיד הגוי על אכילת הסעודות ככמסעדה ממה שמכרו לו. ואפשר שזהו בכלל מנהג שאינו מצוי חדיר, ואין ע"ז תורת מנהג, כמבואר בש"ך יור"ד (סי' ק"צ סו"ק ג', ובסי' שצ"א ס"ק ח', ובסי' ת"ב סו"ק י'), ובפרט שער"פ שחל להיות בשבת ומנהגיו אינו תדיר ואינו כפרהסאי, אלא נעשה בבתי דינים או רב העיר וכדו', והשכחה מצויה, [עי' גמ' פסחים ס"ו א' ובירושלמי שם פ"ו ה"א] ולא נתבאר להדיא בפוסקים.

והנה עצה והמצאה מחדשת זו למכור את כל החמץ כולו לגוי, כולל מאכלי חמץ המיעודות, לבני הבית, לאכילה בסעודות דשישי וש"ק בבוקר, וכל זמן כדי לסייע ולתקן לאלה שעלול להאבד ולהעלם להם מקצת חמץ, ולא יזרקו או יפוררו החמץ ויעברו באיסורי חמץ, זהו אולי תקנה למיעוט קטן, מיעוט שאינו מצוי, דלדעת המשכנות יעקב יור"ד (סי' י"ז) עד חלק אחד מעשרה, ז"א 10% אחוז, ויסודו עפ"י מתני' גיטין (ל"א א') ומחני' בבא בתרא (צ"ג סוע"ב), ולדעת המשכנות יעקב פחות מעשר למאה הוי מיעוט שאינו מצוי ואין חוששין למיעוט שאינו מצוי, והובא גם בדרכי תשובה יור"ד (סי' ל"ט ס"ק ג').

והכא בנידונינו איירינן שכל הציבור כולו ביטלו חמצם פעמיים בנוסח השגור כל חמירא וכי', או עכ"פ ע"י מינוי והרשאה לבי"ד שיוכלו לבטל חמצו, ומדאורייתא בביטול בעלמא סגי כמבואר בגמ' פסחים (ד' ב') וברמב"ם פ"ב מהל' חמץ ומצה הלכה ב- ג.

ישכח ויאכלנו, כמש"כ בשו"ע סי' ת"מ סעיף א-ב. ואחרי שכולם ביטלו חמצם פעמיים וגם מוזכר בחלק משטרי ההרשאה מינוי לרב לבטל חמצם. ומדאורייתא בביטול בעלמא סגי כדאי' בפסחים (ד' ב') (י' א') וברמב"ם פ"ב מהל' חמץ ומצה הלכה ב-ג, ומה הרויחו בזה, מה לי חמצו של גוי ברשות ישראל ומה לי חמצו שביטלו כהפקר. ועוד יש להעיר, דעצם החשש שעלול להעלם חלק מהחמץ שמשיירין לסעודות שישי שבת, אינו חשש חדש, וכנראה שכבר היו דברים מעולם, ותקנה לזה כבר כתבו בפוסקים (סי' תמ"ד ו') ובב"י ובמשנ"ב ס"ק י' דמה"ט גופא מבטלין החמץ בשבת בבוקר שמא יישאר מעט חמץ, ובכגון דא סגי בביטול. ומה לנו להוסיף עצה על עצהם ותקנתם.

ה. ולעצה והמצאה הנ"ל שמוכר כל חמצו כולל סעודות חמץ שיאכלם בשישי וש"ק בבוקר, יש לדון, דהא בכל מכירת חמץ כללית, לכאור' חסר בגמירות דעת של הקונה והמקנה, וכמו שהעיר בתשו' חת"ס חיוור"ד (סי' ש"י) שהגוי אינו עושה אלא ע"ד מצות אנשים ואין דעתו לקנות כלל, לא יועיל הקנין כלל, והביא יסוד לזה מגמ' חולין (ל"ט ב') בפלוגתא רשב"ג ורבנן, ובתוס' ד"ה רישך והו', דאפילו למ"ד מעות בעכו"ם קנות, הכא לא סמכא דעתיה, כיון דמצי מדחי ליה. והוסיף התתם סופר, דבזה מתיישבת קצת קושיית הרשב"א מהעודר בנכסי הגר, וכל זה פשוט, יעו"ש סוד"ה וראיתי, ומש"כ ליישב הדבר.

ובטור חו"מ (סי' צ"ט ז' אות כ') הביא תשו' אביו הרא"ש [כלל ע"ח דין ג'] וז"ל "ראיתי מקצת אנשים שכוחבין נכסיהם לאחרים, יהודים או עכו"ם, ואח"כ לווים, וכשבא המלוה לגבות חובו, מצוה להוציא השטר, ותולה נכסיו באחרים, והכל רואין שאע"פ שכתב כל נכסיו לאחרים, הוא מחזיק בהן, ונושא ונותן בהן, ומעולם לא יצאו מרשותו... וראיתי לשבד מתלעות עול, ולהפיר מחשבות ערומים, ולהודיע ולבאר

ליכא כלל בפחות מכשיעור, ובמנ"ח (מצוה ח' אות א', ועוד) כתב, שהסכימו עמו הרבה אחרונים, ומוסיף המנ"ח (שם), א"כ מותר להתיר פחות מכשיעור לדברי האחרונים הנ"ל, ואין איסור תורה, ומדרבנן אפשר דאסור, עכ"ד.

ובשעת הדחק אותו מיעוט קטן שאיתרע מזלי' או אונס חולי ושכחה או נאנס ונעלם מהשיורי חמץ, ואין בידו לבערו כדין, וכבר ביטל את החמץ פעמיים כמורגל, לא גרע מטריד ולא אפשר דמבטלו בלבד ודיו, כמש"כ הב"י בכס"מ פ"ב מהל' חמץ ומצה ה"ב, ואם נשאר ונעלם פחות מכביצה חמץ מבטלו בלבד ודיו, וכמש"כ הרמב"ם פ"ג מהל' חמץ ומצה ה"ט, ובשו"ע (סי' תמ"ד ס"ז), ואף דקיי"ל כבית הלל דמתני' ריש מס' ביצה (ב' א') דשאור בכזית וחמץ בכזית, עי' מגיד משנה פ"א מהל' חמץ ומצה ה"ב, אפי"ה אינו מחוייב לחזור לביתו, ומבטלו בלבד ודיו וקיי"ל כחכמים במתני' פסחים (מ"ט א') וברש"י ד"ה בכביצה.

ובנידונינו גם יוכל אותו מיעוט קטן לסמוך על דעת הרבה מרבוחינו האחרונים שאגת ארי' (סוסי' פ"א) והסכימו עמו הרבה אחרונים כמובא במנ"ח ריש (מצוה ח') לדליל.

ונראה דמוטב שיסמכו אותו מיעוט שאינו מצוי, בחמץ שאינו ידוע, דקיל טפי, ובאיסור דרבנן בשוגג, על כל הנ"ל, ואל יכניסו רובא דרובא מהציבור ביניהם רבים מדקדקים וזהירים בהלכה, גדולים וטובים, לסרך ולזול וטעם לפגם, כעין הערמה, בתוקף המכירת חמץ הכללית, ומבואר במשנ"ב (סי' תמ"ח) (ס"ק ל"ג) ובשעה"צ (ס"ק פ"ב) מהישועות יעקב לחוש ולהמנע גם ממחזי כהערמה [יעו"ע שו"ע (סי' תמ"ד ס"ד) ובמשנ"ב (ס"ק כ') דרך הערמה ומוכחא מילתא].

ועוד יש להעיר, הלא אפילו יעלם חמץ ומכרוהו לגוי, לא הועילו בזה דהא חמצו של גוי ברשותו של ישראל אסור, וצריך לעשות לפניו מחיצה י' טפחים כדי שלא

ובר"ן כתב בד"ה ל"א...הכא שאני משום דאנן סהדי שאין אדם מכין סעודה לנשואי בנו, ונותנה לאחר, הלכך סעודתו מוכחת עליו, דמאי דאמר, ויבא אבא לתנאי גמור קאמר, מיהו כתב הרשב"א ז"ל דדוקא כשאמר כן בשעת מתנה, אבל לאחר מכן לא, כיון דבשעת מתנה לא אמר מידי, אבל הרמב"ם כתב פ"ז מהל' נדרים הט"ו דאפילו לאחר שעה אסור ואינה מתנה, עכ"ל הר"ן.

ובחידיושי חתם סופר נדרים (שם) ד"ה ואם הוכיח, הביא בדעת הרמב"ם דס"ל דאפילו אחר זמן רב, אמרינן הוכיח סופו על תחילתו. ומוסיף החת"ס ראי' לשיטת הרמב"ם "ונלע"ד קצת ראי' מדאמר רבא לעיל נדרים (מ"ג ב') גורה משום מתנת בית חורון, ובר"ן (שם) סוד"ה ה"ג, ע"ש, ואי ס"ד דבמעשה דבית חורון גופיה אי לא אמר לאלתר לית לן בה...א"כ בהפקר נמי הו"ל לקבוע זמן...ואז אפי' יאמר אח"כ, לית לן בה. ואין לומר דגזרינן שמא יאמר לאלתר, זה אינו, הא בבית חורון גופי' לא גזרינן, אלא ע"כ כל שהוכיח סופו על תחילתו אפילו אחר זמן רב אסור, עכ"ל.

וחזינן בחת"ס דס"ל בדעת הרמב"ם דאפילו אחר זמן רב אינה מתנה, והביא סמוכין לדבריו.

ועד"ז ראייתי בקרן אורה (שם, מ"ז א') ד"ה מעשה לסתור, שהביא מחלוקת הרשב"א והרמב"ם, דלרשב"א לאחר שעה לא איכפת לן, דזכור נתנה לו במתנה, והרמב"ם כתב דאפילו לאחר שעה, אם פייס אותו שיעב אבא ויאכל, ג"כ אסור, הדוכיח סופו על תחילתו דעל מנת לן נתנה לו, וריבוי הסעודה מוכחת שיאכל אביו נתן לו, ונראה דמפרש הכי, אידך לישנא דרבא...דגם לשון הוכיח סופו על תחילתו, משמע הכי, וכתב הכס"מ (שם) דהרמב"ם ז"ל ג"כ ס"ל דוקא היכא דאמר ליה מיד אחר המתנה, אבל לאחר שעה לא, ולא משמע כן מלשון פירוש המשנה להרמב"ם (שם) שכתב, ואח"כ אמר לו דרך מקרה, רצונך שיאכל פלוני עמנו, משמע דאח"כ דרך מקרה אמר

שאינן במתנה זו ממש, לפי שידוע וניכר לכל, דאומדנא דמוכת שלא גמר להקנות, אלא להברית נכסיו מבעלי חוביו...ולא ימצאו ממה לגבות חובם, דאנן סהדי שאין אדםנותן שלו לאחרים ויחזור על הפתחים...אלא כיון להבריחם, שיקדים הבן לכל בעלי חוביו, ולא ימצאו ממה לגבות, ולא כיון להקנות לו...ובכל דוכתא אזלינן בתר אומדנא" עכ"ל.

ועד"ז מבואר ברמ"א ברכי משה חר"מ (סי' ר"ז) (סוס"ק ד') גבי המוכר נכסיו על תנאי, דפעמים כשיש אומדנא דמוכח אפילו גילוי דעת מראש לא בעינן ז"ל "וכתב עוד [הרא"ש] בתשובה כלל פ"ה (נראה דט"ס וצ"ל פ"א דין א', יעו"ע כלל פ"ו סוסי' א') דיש מקומות דאפילו גילוי דעת לא בעי, כגון היכא דאיכא אומדנא דמוכח, וכ"כ התוס' כתובות (צ"ו א') ד"ה זבין" עכ"ל. וזכ"ה ברמ"א (סי' ר"ז ס"ד), ובביאור הגר"א (ס"ק י"ג).

ולכאורה הכא לעצה והמצאה הנ"ל שמוכר סעודות חמץ דימי שישי ש"ק בכוקר לגוי, אנן סהדי ואומדנא דמוכח וניכר שאינו מתכוין למכירה ואין סמיכות דעת, דדעת כל הצבור ע"י הכנה רבתי טורחים בבישולים של סעודות אלו, שיוכלו לאכול הם ובני ביתם כראוי, ולא לצום בימי שישי וש"ק.

וביותר נראה כן, דכשחסר בגמירות דעת של הקונה והמקנה, אינו קנין, עפ"י מתני' נדרים פרק השותפין (מ"ז א') במתנת בית חורון שהיה אביו מודר הימנו הנאה, והיה משיא את בנו, ואמר לחבירו, חצרו וסעודה נתונים הינן לפניך...אמרו חכמים כל מתנה שאינה, שאם הקדישה תהא מקודשת אינה מתנה. וכגמ' (שם), ואם הוכיח סופו על תחילתו אסור, ומעשה נמי בבית חורון...אמר רבא לא שנו אלא...לישנא אחרינא אמרינן לה אמר רבא לא תימא טעמא ד"ל והינן לפניך הוא דאסור...אלא אפילו א"ל הן לפניך, יבא אבא ויאכל אסור, מאי טעמא, סעודתו מוכחת עליו, ע"כ.

שסעודתו מוכחת עליו שלא גמר להקנות אסור" עכ"ל. ובבאר הגולה (שם, אות ס"ד) הערה מקור הלכה זו מהרמב"ם (שם) "וכלישנא בתרא דרבא דסעודתו מוכחת עליו".

ובטור יור"ד הל' נדרים (סוסי' רכ"א) כתב "אבל היכא שניכר שיש ערמה בדבר, כההיא דבית חורון...אע"פ שלא אמר כדי שיבא אבא ויאכל...כיון שניכר הדבר שלא כיון אלא לכך, וכל כיוצא"ב", והלכה זו דהיכא דחסר בגמירות דעת דקונה ומקנה דלא קנה, לא הוזכרה בשו"ע חו"מ או ברמב"ם סדר קנין בהל' מכירה או בהל' זכיה ומתנה, אלא בשו"ע יור"ד וברמב"ם סדר הפלאה הל' נדרים, הלא דבר הוא, ואולי סמכו ע"ז שנוכר בהל' נדרים, ומינה תידוק להלכות קנינים, הל' מכירה והל' זכיה ומתנה, וצ"ע.

ובספר שערי ציון להגאון ר' בן ציון שטרנפלד זצ"ל אב"ד בילסק [הח"ח זצ"ל קיבל ממנו הסכמה על ספרו משנ"ב, ומרן הקה"י זצ"ל העיד שהיה מגדולי דורו] (ח"א סי' י"ד), דן בענין מכירת חמץ הנהוג בזמנינו, דהמחצית השקל קרא תגר על גוף המכירה, ואמר דלא הוי מכירה ורק הערמה, דהא בעינן דעת קונה ודעת מקנה, דאין דעת הגוי הקונה לקנות החמץ, ובפרט שאין דעת הישראל להקנות, שגם הוא עושה כן בהערמה. ודן עפ"י סוגיא הנדרים (מ"ח א') לדעת הר"ן בדעת הרמב"ם אפי' לא דיבר בשעת מעשה, כדי שיבא אבא, דסעודתו מוכחת עליו, וא"כ מוכח דהאומדנא בעצמה מועילה לבטל המכר, אף שלא דיבר כלל בשעת מעשה, ובשו"ע יור"ד (סי' רכ"א ס"ט) פסק כהרמב"ם. והנה גם אליבא דהרמב"ם דמצד הסעודה הנ"ל בעצמה תבטל המתנה, ג"כ היא תלוי בשני פירושים בחי' הרשב"א, שפירוש אחד מפרש...כיון שהיא סעודה גדולה, מוכחא מילתא דאינו אלא הערמה, ודוחה הרשב"א פירוש זה, דא"כ ליבעי אומדנא אינו נקראת סעודה גדולה...אלא פירש דסעודתו שעשה לבנו מוכיחה, לפי שאין אדם טורח לעשות סעודה לבנו, ומפסיד

לו כן, והיינו משום דהוכיח סופו על תחילתו, עפ"י ריבוי הסעודה, עכ"ל.

שוב ראיתי בספר באר שבע [שנת שע"ד, תלמיד הלבוש והסמ"ע, ורבו של הגידולי תרומה] בסוה"ס בתשו' (סוסי' מ"ב) הביא מה שצייד הכס"מ דרך אפשר בדעת הרמב"ם, וכתב לחלוק עליו, בזה"ל, אגב שיטפיה לא דק בפיהמ"ש להרמב"ם, כי שם כתב בהדיא, ואח"כ אמר לו דרך מקרה רצונך שיבוא פלוני וכו', א"כ כשל עזר ונפל עזר, עכ"ל.

ומבואר מכל הנ"ל, דדעת הבאר שבע והחתם סופר והקרן אורה בדעת הרמב"ם, כדמוכח ברמב"ם בפיהמ"ש דאפילו אחר זמן רב אמר דרך מקרה והוכיח סופו על תחילתו דאינה מתנה.

ונראה דגם הכס"מ צידד כן דרך אפשר ולא ברירא ופסיקא ליה, שאכן זהו כוונת הרמב"ם, וכלשון הכס"מ בהסתייגות "ונ"ל שאפשר דעד כאן לא אסר רבינו אלא באמר לו כן סמוך לנתינת המתנה סתם, אבל אם שהה קצת שרי, והכי דייק לישניה...דמשמע חזר מיד, דאל"כ הול"ל ואחר שעה אמר לו וכו' או הול"ל ואח"כ אמר לו וכו' עכ"ל הכס"מ.

ומאיך איהו גופי' בשו"ע יור"ד (סי' רכ"א ס"ט) הביא לשון הרמב"ם ללא שינוי ותוספת הבהרה זו שצייד בכס"מ ככוונת הרמב"ם, הלא דבר הוא, ונראה לומר דכיון דבכס"מ צידד כן רק בדרך אפשר, ולא פסיקא ליה בבירור, ולכן להלכה סתם זאת בשו"ע והעתיק רמב"ם כלשונו, דהבוחור יבחר.

ובפרט שיתכן שכתב את השו"ע אתרי שכתב פירושו "כס"מ", ואולי ביני וביני ראה לשון הרמב"ם בפיהמ"ש, ולכן בשו"ע הכריע לסתום כלשון הרמב"ם.

ובב"י (שם) סוד"ה היו מהלכין, הביא מהר"ן בדעת הרמב"ם דאפילו אמר לאחר שעה אסור ואינה מתנה. ומוסיף הב"י "ומדברי רבינו ירוחם (נתיב י"ד ריש ח"ה) נראה שהוא סובר דלהרמב"ם אע"פ שלא אמר לו ואינם לפניך, או והן לפניך, כיון

ובע"כ צ"ל דהרמב"ם פסק כלישנא דיתור אסור במודר הנאה, וכן פסק השו"ע יו"ד בסי' (רכ"א ס"א), וא"כ היכי דאמר בשעת מעשה ויבא אבא ויאכל בהם, לא מצריכינן כלל טעמא דסעודתו מוכחת עליו, ליכא כלל במה להחמיר עליו, גם בנדריים כמו"ש, והדברים בעו"ה ישרים, ואם נאמר כן גם לדעת הרמב"ם, מכירת חמץ הוי מכירה מעליא.

ומסיק ב"שערי ציון" ויצא לנו מזה דבר חדש, דאוחן המדברים עם הגוי דברים המוכיחין שדעתן להערמה, כודאי מגרעין בזה כל המכירה, א"כ לא יפה עושין מי שמדברים עם הגוי הקונה לקצוב לו סך בעד טרחתו, קודם מכירת חמץ, דא"כ הוי כמו דברים שבפה דהוי דברים, ויש לעיין גם מי שמדברים עם הגוי ע"י השמש, דמ"מ מדעת הקונה מוכח דעתו להערמה, ויש לעיין אם מדבר זמן רב קודם המכירה, דהרמב"ם גבי מתנת בית חורון כתב דאף אם מדבר אחר המתנה ויבא אבא ויאכל בהם, ג"כ מבטל המתנה, בצירוף סעודתו המוכחת. אולם להכס"מ בעיני דתוך כדי דיבור יאמר כן, אבל לרבינו ירוחם נראה, דדעת הרמב"ם אף אחר זמן מועיל לבטל המכירה, ויש לומר דקודם המכירה גרע טפי דהוי כמו מסירת מודעא, וי"ל דלכו"ע מבטל המכירה, ואם באפשרי, מהראוי מאוד להזהר בזה, ומכיוצא בזה, ויזהרו בני הבית בעת המכירה שלא ידברו דיבורים גרועים ודברי חול, שלא יהיה מוכח דכוונתם להערמה מלשונם ממש. ומעתה, לענין מכירת בהמות, במקום שלא נהגו, אין להקל. דעפ"י רוב קשה להזהר מאיזה דיבורים המוכיחין... על כן במקום שלא נהגו למכור בהמתו, אין להקל, אבל במקום שנהגו הנח לישראל, דדמי למכירת בכור, וה' יאיר עיני במאור תורתו" עכ"ל השערי ציון מביילסק.

מדברי השער"צ נראה שכל זה ניחא לפי מה שצייד הכס"מ בדעת הרמב"ם, אבל למה שנתבאר לעיל, דדעת הר"ן ורבינו ירוחם בדעת הרמב"ם, והרמב"ם גופי'

ונותן לאחר כו', וא"כ לפירוש קמא גם במכירת חמץ מוכיח, דאיך ימכור קנין גדול כזה לגוי עני, אבל לפירוש השני י"ל דלא הוי כ"כ הערמה כמו בסעודת נשואין, דס"ל לרשב"א דלא פלוג כלל בסוג המתנה, אם גדולה אם קטנה, בכל גווני מהני.

ומוסיף לבאר ה"שערי ציון" אולם נראה דגם לכס"מ בדעת הרמב"ם מהני המכירה במכירת חמץ, דהתם במתנת בית חורון, אף דסעודתו מוכחת עליו דהוי הערמה, ואפי"ה כל שלא אמר לו מיד יבא אבא ויאכל בהם מותר, וטעמא, דאם אמר לו מיד, ובצירוף דסעודתו מוכחת עליו, הוי כמו שאמר לו בעת מעשה. אבל במכירת חמץ דעד אחר הפסח אינו מדבר כלל מביטול המכירה, א"כ גם דהרמב"ם - עפ"י הכס"מ - מועיל המכירה מדאורייתא. ויש ראי' גם מדברי הגמ' נדרים (מ"ח ב') לדברי הכס"מ הנ"ל, דאי' בגמ' והא מתנת בית חורון דקני ע"מ להקנות וכו' וקשה לדעת הרמב"ם דאסור גם אם אמר אחר זמן רב, ויבא אבא ויאכל בהם, א"כ אמאי קאמר דקני ע"מ להקנות הוא, טרם שידע מהא דסעודתו מוכחת עליו, דהא בלתי סעודתו המוכחת, אמאי הוי קני ע"מ להקנות, הא הוי מתנה גמורה, כיון שבעת המתנה לא אמר מידי, וככל מתנה אף אם חוזר לאחר זמן לא מבטל, וא"כ מוכח דגם להרמב"ם מיירי דאמר מיד שיבא ויאכל בהם, דמוכח כוונתו שלא נתן לו בעת מעשה רק להתיר הנאה לאביו, וא"כ לכאורה קשה, אמאי פסק המחבר בפשיטות בסי' (רכ"א ס"ט) וז"ל ולא עוד אלא אפילו בנותן סתם, וחזר ואמר רצונך שיבא פלוני ויאכל עמכם, אם הוכיח סופו על תחילתו, כגון שהיה סעודה גדולה הרי"ו אסור" עכ"ל, והו"ל למחבר לחלק, דוקא בחזר מיד, אבל אם אמר לאחר זמן מותר, כדכתב בכס"מ, ואולי סמך המחבר על לשונו שכתב "וחזר ואמר" דהא בכס"מ דקדק מלשון הרמב"ם דכתב "וחזר ואמר" דמיירי שאמר מיד, א"כ כמו שמדקדק מלשון הרמב"ם, כן יש לדקדק מלשון המחבר בעצמו.

ירוחם, והאחרונים לעיל, או כמו שצידד הכס"מ דרך אפשר.

ובשלמא סתם חמץ שקונים זמן רב קודם הפסח, ואירע שנשארו חביות י"ש, בירה, או שקי תערובות חמץ, ומוכרים אותם לגוי כנהוג, אינו מגרע, ואינו מוכיח שכונתו מראש למוכרם לגוי, משא"כ הכא שרוכשים אלפים רבים מיני חמץ, מאפה, לחמניות, פיתות, בכמויות גדולות כדי שיעור סעודות שישי ש"ק בבוקר לכל משפתתם וב"ב, וקונים את כל החמץ כמה שעות לפני מכירת חמצם זה לגוי, והכל יודעים מגמתם האמיתית בקניית החלות והלחמניות, דזהו לצורך סעודותיהם האחרונות עד ש"ק בבוקר, ועוד, שזמן קצר אחר מכירת החמץ הזה לגוי, ביום שישי לפני"צ, ממשיכים אלפים רבים ואוכלים חמץ זה, כמו ששייך להם ממש, וקונים מהגוי כבמסעדה בלעדית, [ללא עריכת חשבון מדויקדק כמה לחמניות וחמץ אכלו ממסעדת הגוי, ושיהא בגדר מילתא דרמי' עלי' לזכור הכמות המדוייקת שאכלו כל בני ביתו, שלא לעבור על גזל עכו"ם ולא לעבור על לאו דלא תחנם, אלא אוכלים לתומם בלי חשבון כלל], לכאורה יש לחוש טובא, דזהו כעין מתנת בית חורון, דמוכיח סופו על תחילתו דאנן סהדי דהוי הערמה או עכ"פ מחזי בהערמה ולא קנה כלל, דחסר בגמירות דעת דקונה ומקנה, וצ"ע.

ועד"ז נראה במהר"ם שיק [תלמיד החת"ס] בתשו' חאו"ח (סי' ר"ה) בדין ער"פ שחל להיות בשבת שטוב לבער החמץ בער"ש קודם חצות, אי מותר להם למכור הקמח וכדו' בחנותם, עד סמוך לשי"ק, כי הוא הפסד מרובה... והנה בדבר דלא שכח לא שייך מנהג, ולדינא נראה לי... דלא קאי האי 'וטוב לבער הכל' (שו"ע), אלא על חמץ שעומד להתבער מן העולם, אבל בחמץ שמישייר לעצמו, כשם שמותר לשייר לאכילה, ה"ה דמותר לשייר מה שצריך ליהנות ממנו, ולא שייך בזה גזירה, שיטעה גם בשאר שנים כן, דא"כ גם לאכילה לא הי' רשאי לשייר, וע"כ דמידע ידעו דערב פסח... משא"כ בשחל ער"פ

בפיהמ"ש, והבאר שבע והחתם סופר והקרב אורה דאפילו אחר זמן רב אמר"י הוכיח סופו על תחילתו ומבטל המכירה.

והשתא בנידונינו, בעצה והמצאה מחודשת זו, שאלפים רבים קונים מיני חמץ, חלות לחמניות פיתות וכו', המיועד לצורך סעודות שישי ש"ק בבוקר, ובכמויות גדולות עבור כל בני ביתם, ומפורסם ומוכח בעליל בכל המאפיות והחנויות, וכן ידוע לקטנים כגדולים מגמת הנהייה והזרירות ברכישת מיני חמץ אלו לסעודות שישי ש"ק, וקונים זאת ברגע האחרון, ז"א ביום חמישי, פחות מיממה מהמכירת חמץ לגוי, שזהו ביום שישי בבוקר [י"ג ניסן], וקניית מוצרי חמץ טריים אלו, הכל יודעים בכירור, שאינה לצורך הגוי, אלא פשוט ללא ספק אצל שום אדם בעולם, דקונים כל זאת לצורך עצמם ובני ביתם. ולכאורה, הוי כריבוי סעודה המוכחת לכל מגמתם, סמוך למכירת חמץ לגוי, עבור סעודותיהם בשישי ש"ק בבוקר, ואף אם כוונתם למכור לגוי סעודות אחרונות אלו, להמנע מאיסור השחיית חמץ שאינו ידוע. ואחרי זמן קצר, אלפים רבים שעושים כעצה והמצאה הג"ל משתמשים במאכלי חמץ שמכרו לגוי.

ולכאוי' הוי כמתנת בית חורון שנותן במתנה כדי לא לעבור איסור דמורד הנאה, ואפ"ה אומרים הוכיח סופו על תחילתו, ולדעת הרמב"ם בפיהמ"ש, והר"ן ורבינו ירוחם בדעת הרמב"ם, וכן הבאר שבע החת"ס והקרא"א ס"ל בשיטת הרמב"ם דאפילו לאחר זמן רב אמר דרך מקרה, גם ככה"ג אמרינן הוכיח סופו על תחילתו, ובטל המכירה. וכבר נתבאר לעיל, שיש מקום גדול לצדד ולומר, דגם הכס"מ גופי' צידד כן רק בדרך "ג"ל דאפשר" ולא קבע מסמרות כן בדעת הרמב"ם, ומה"ט איהו גופי' בשו"ע יו"ד (שם) סתם הדברים, והעתיק לשון הרמב"ם, כדי שהבוחר יבחר איך לפרש כוונת הרמב"ם, אם כלשונו בפיה"ש בנדרים (שם), וכהר"ן ורבינו

שישתייר שעה אחת קודם שבת, ג"כ מכור לו אגב קרקע, כל מידה ומידה בסך הידוע, ומסויים, אלא שבזה יש לחוש להערמות, ומחוי כהערמה, עכ"ל. ובנידונינו עצה והמצאה מחודשת זו לכאור ג"כ יש לחוש דהוי כעין הערמה. ובאתי אך לעורר וכדן בקרקע לפני גדולי תורה והוראה מובהקים שליט"א, איזה דרך ישכון אור ואיך אריך למיעבד לכתחילה.

והצעתי הדברים בע"פ ובכתב לפני כמה מגדולי עמודי ההוראה בדורינו שליט"א ולפני כמה מגדולי חזקני ראשי הישיבות המובהקים זצ"ל ויבדלחט"א.

ואצרף בזה חו"ד הרמה בכתי"ק של אחד מעמודי ההוראה בדורינו הגאון בעל "שבט הלוי" שליט"א.

בשבת, דבערב שבת מותר, כיון דרשאי לאכול, נראה ודאי דמותר ליהנות ממנו ג"כ. ומטעם זה נראה ג"כ דלא תקנו שיבטל בער"ש, אלא בשבת קודם זמן איסורו, משום דכיון שאוכל חמץ א"א לבטלו, והפוסקים נתנו עוד טעם...וממילא דודאי רשאין להניח להם חמץ, שיוכלו למכור אחר חצות קודם כניסת השבת, אלא דיש לרן, דהרי בודאי מכירת חמץ לגוי שנוהגין עכשיו למכור החמץ, וזה ודאי בכלל הביעור, וא"כ מחוייבין לכתחילה למכור החמץ קודם שיגיע שעת זמן איסורו, כי היכא דלא למטעי, וכיון שכבר מוכר, איך רשאי ליהנות ממנו, והרי בזה הוא מבטל המכירה...דאפשר דימכור הכל לגוי, ויקח אח"כ מן הגוי מה שצריך למכור בער"ש, ואם ישתייר יחזיר לו ג"כ במידה, או שיכתוב כשטר מכירה, מה

כ"ה, יום א' עקב תשנ"ד - ירושלים ת"ו - רמות

כבוד ידידנו הרב האברך הה"ג מופלג טובא ר' יעקב ויינגולד שליט"א

אחרשה"ט וש"ת באהבה, הנה כבודו נ"י הציע לפנינו איזה דרך המובחר בענין מכירת חמץ לגוי דערב פסח שחל להיות בשבת לענין השארות ב' סעודות לשבת.

והעריך בד' דרכים ונו"נ בהם כדרכו הטוב- אם משום מכירת דבר שאינו מסויים- אם משום דעדיף למכור גם מזון ב' הסעודות ראם לא ימכר ויארע איזה תקלה ומאיזה סיבה לא אכל כולם ואולי לא יוכל לבערם כהלכה מסיבת תינוקות א"כ יכשל בחמץ דידי, ולדרך זה א"כ צריך לאכול משל גוי ולהודיע אותו.

וכבודו נתן פנים לכאן ולכאן.

ולדידי פשוט שאין צריך להתחכם נגד המפורש בחז"ל דשייר מזון ב' סעודות או קצת יותר אם צריך כמש"כ בביאור הלכה (סי' תמ"ד) והיינו דמשייר מדילי' ואוכל משל עצמו, כפשטות משנה פסחים מ"ט ע"א- ופסחים י"ג ע"א- דאז לא הי' נהוג כלל מנהג כזה שימכרו כולם לגוי, ואין זה הלכה בשום מקום-

והיו מבערים מע"ש מה שאין צריך ומשיירים מה שצורך, וכמפורש ברמב"ם פ"ג מחור"מ ושו"ע סי' תמ"ד- ואין חוששין שמא יארע איזה תקלה, כיון שאפשר לבער בהיתר בשבת ע"י השלכה לביה"כ וכיו"ב ועיין סי' תמ"ו ועוד.

ואם משום שבדידן חמור שהרי מכר הכל לגוי, דבר פשוט דמה שצריך אדם לאכל ביום זה אינו מוכר לגוי דאומדנא דמוכח הוא ואינו בכלל מכירה ע"ד שכ' תוס' קידושין (מ"ט ע"ב) ועוד כמה מקומות, ומכ"ש אם מפרש כן לגוי-

ואל לנו להכניס להמוני שומרי המצות בתסבוכת ללא צורך ולהתחכם נגד חז"ל. ודבר פשוט שכך הי' המנהג מימות עולם ותל"מ-

והרני דוש"ת באהבה - מצפה לרחמי ה'

מהרמ"ם הגאונים שליט"א דבריסק ממשפת מרן הגרי"ז זצ"ל וכדעת חב"ב הגאון האמיתי הגרי"מ פיינשטיין זצ"ל.

שוב שלחתי אחרי חג הפסח שנת תשנ"ד שליח ת"ח ממקורבי עמוד ההוראה מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א שיציע בפניו צדדי המכירת חמץ, והעצה הנ"ל, והורה בפשיטות דודאי אין למכור את שתי הסעודות לגוי.

וכן סמוך לחג הפסח שנת תשס"א דיברו ת"ח שליט"א עם מרן הגרי"ש שליט"א אודות מכירת חמץ ומכירת שתי סעודות, הורה להם בפשיטות שאין למכור לגוי שתי סעודות דשישי ש"ק אפי' במקומות ציבוריים וכדו' שמצוי שנעלם חמץ.

וזהו על דרך שהורה גם עמוד ההוראה רבינו הגר"ש וואזנר שליט"א בעל "שבט הלוי" במכתבו אלי [עקב תשנ"ד] "ולדידי פשוט שאין צריך להתחכם... דמשייר מדילי" ואוכל משל עצמו, כפשיטות משנה פסחים מ"ט ע"א - ופסחים י"ג ע"א -... דבר פשוט דמה שצריך אדם לאכל ביום זה אינו מוכר לגוי דאומדנא דמוכח הוא ואינו בכלל מכירה... ומכ"ש אם מפרש כן לגוי... ואל לנו להכניס להמוני שומרי המצות בתסבוכת ללא צורך ולהתחכם נגד חז"ל. ודבר פשוט שכך הי' המנהג מימות עולם" עכ"ל.

והארכתי בזה בבירור מקיף הערות והארות רבות בקונטרס דרכי מכירת חמץ לגוי בערב פסח שחל להיות בשבת [שנת תשנ"ד, ובמהדורה מחודשת תשס"א] ובאתי אך לערוך ולהציע הדברים כדן בקרקע לפני מלכי רבנן גדולי תורה והוראה שליט"א.

והוסיף לי ע"ז הגאון רבי חיים פנחס שיינברג שליט"א ראש ישיבת תורה אור ורב אב"ד דק"ת מטרוסדורף בעיה"ק, בכתי"ק בזה"ל "גם אני מצטרף לדברי הגר"ש וואזנר שליט"א שכן הי' המנהג מקודם שלא למכור השתי סעודות בע"פ שחל בשבת. חיים פנחס שיינברג" עכ"ל.

והצעתי עצה והמצאה הנ"ל עם צדדי העדיפות, לפני הגאון הג' רבי יחיאל מיכל פיינשטיין [שליט"א] זצ"ל חב"ב מרן הגרי"ז זצ"ל מבריסק, והגאון רבי משה שמואל שפירא שליט"א ראש ישיבת באר יעקב, והגאון רבי אברהם יעקב זלזניק שליט"א ראש ישיבת עץ חיים, והגאון רבי שלמה שמשון קרליץ [שליט"א] זצ"ל אב"ד פתח תקוה, והגאון רבי ארי' ליב גרוסנס [שליט"א] זצ"ל גאב"ד לונדון, והגאון רבי אברהם דוד הורוויץ [שליט"א] זצ"ל גאב"ד שטרסבורג - חבר ביד"צ העדה החרדית בעל שו"ת קנין תורה כהלכה במכתבו אלי, והגאון רבי בצלאל ראקוב [שליט"א] זצ"ל גאב"ד גייטסהד במכתבו אלי, ועוד מגדולי וזקני ת"ח מובהקים שבדור זצ"ל ויבלחט"א, והביעו דעתם בפשיטות דזה דבר חדש ואין צורך כלל למכור לגוי סעודות ששי ש"ק בבוקר, ולאכול כמסעדה מהגוי, והני מיעוט יחידים שאירע תקלה ואונס ונעלם להם מעט מהחמץ, סומכים דבכה"ג מבטלו בלבו ודיו. והיינו כמנהג הרבה בתי דינים שבעיה"ק ירושלם, ובבני ברק, וקהילות חשובות בחו"ל, שמה שצריך לסעודות אחרונות אין מוכרים לגוי וכמובן משתדלים לשמור כראוי שלא יעלם חמץ. וכן אמרו לי בפשיטות כמה מתלמידי מרן החזו"א זצ"ל, וכן אמרו לי בפשיטות כמה

★ ★ ★

הרב משה מנחם הכהן שפירא

עיסת דגן כלולה באורו לחיוב "חלה", ולמצות "מצה"

דס"ל שדין "טעם כעיקר מהני רק לענין שהטעם של איסור אינו בטל, אבל אין ההיתר נהפך לאיסור, ולכן האוכל תערובת איסור והיתר אינו לוקה אא"כ אכל כזית איסור בתוך התערובת בכדי אכילת פרס, וממילא גם כאן לא מהני הדין "טעם כעיקר" בלי הדין "גרירה" ליעשות לחם. ע"כ.

אולם הרא"ש (במס' חולין פ"ו אות ל"א, ובשלהי ה' חלה) פליג על הרמב"ן, וסובר שאף בלי דין גרירה כיון שנתנו החיטים טעם באורו הופך הטעם את האורו להיות כמו חיטה מדין טעם כעיקר, והנימוק שהוצרך הירושלמי לטעם גרירה מבאר הרא"ש משום שהיה קשה לו "נהי דאזלינן בתר טעם וחשיב כולן חטים, מכל מקום כיון דרובה אורו אין בא לידי חימוץ והאיך יוצא בה משום מצה, ולכן הוצרך לפרש שטעם החטה גורר את האורו וגורם לו לבא לידי חימוץ. עכ"ל.

וצ"ב כיון דלדעת הרא"ש טעם כעיקר הוא שהכל נהפך למינו של הטעם, והטעם של האורו נהפך לדגן מ"ט בעינין לטעם גרירה.

וכתב "במקור חיים" (שם) שכזית קמח דגן שנתערב בחמישים זיתים תפוחים ואפאן בתנור ויש להם טעם דגן. פשוט שאי"ו לחם אלא תפוחים שיש להם טעם דגן.

ובשו"ת "בית אפרים" (או"ח סוסי"ג) השיג עליו: דמהיכי תיתי כיון דאית ליה טעם דגן, הרי הטעם הופך התפוח לדגן. וה"ה לחם גמור.

והנה בדברי חמודות על הרא"ש ה' חלה (אור מ"ג) כתב: שלדעת הרא"ש לא אצטריך לדין גרירה אלא לענין מצה, אבל לא לענין חלה, וכמו שמדוקדק בלשונו שכתב: "נהי דאזלינן בתר טעם וחשיב כולן חטים, מ"מ כיון דרובה אורו אין בא לידי חימוץ והיאך

תנן במס' חלה (פ"ג, מ"ד): העושה עיסה מן החיטים ומן האורו אם יש בה טעם דגן חייבת יוצא בה אדם ידי חובתו בפסח. מבואר במשנתנו שאע"פ שהאורו אינו חייב בחלה ואין אדם יוצא בו ידי חובתו בפסח, מ"מ כשעשה עיסה מן החיטים ומן האורו ויש בעיסה טעם דגן, חייבת בחלה ויוצא בה אדם ידי חובתו בפסח. ודין זה הוא מדאורייתא, מדקתני דיוצא בה ידי חובתו בפסח.

וטעם משנתנו מבואר בגמ' בזבחים (דף ע"ח.) דהוא משום "דטעם כעיקר דאורייתא".

אולם בירושלמי (שם פ"א ה"א) איתא דיסוד משנתנו הוא משום "גרירה", דהאורו נגדר אחר החיטים, ובא לידי חימוץ, והרי זה בכלל דרבי ישמעאל נאמר לחם בפסח, ונאמר לחם בחלה מה לחם שנאמר בפסח דבר שהוא בא לידי מצה וחמץ, אף לחם שנאמר בחלה דבר שהוא בא לידי מצה וחמץ, ע"ש.

וכתב הרמב"ן בה' חלה (דף ל"א) דהא דטעמא לא בטיל לבד אינו מספיק, דנהי נמי דטעמא לא בטיל, איך יוצא ידי חובתו בפסח הא אין בה כזית ועיקרה אורו, ולזאת אצטריך לדין "גרירה", שהחיטים גוררים את האורו לעשות הכל לחם להתחייב בחלה ולצאת ידי חובת מצה. * ומאידך גיסא אין די בטעם של גרירה לבד, וצריך גם את הדין של טעם כעיקר דאי טעמא בטיל, דבר שנתבטל מעצמו אין גורר את אתרים, אלא ודאי טעמא לא בטיל, וכיון דלא בטיל וכו', לגבי חלה ומצה נמי גורר את האורו ליעשות לחם עכ"ת דברי הרמב"ן.

* (הג"ה וכתב בס' מקור חיים (או"ח ס' תנ"ג סק"א) שהרמב"ן לשיטתו במלחמות פסחים בחידושו ל"מס' חולין (דף צ"ח:)

והאי כיון דפרתיה לאו לחם הוא. (מלשון אוכלא דאיפרת),

וכתב בס' "שבט הלוי" (או"ח ת"א ס' קנ"ד) "דטעם כעיקר" אין בו מעלה יותר מחמץ שהמחהו. ע"ש.

והנה לגירסא דידן דבמחוי וה"ה טעם חסר רק בשם לחם עוני, אך שם לחם מיקרא קרי ליה. כיון דטעם כעיקר ד"ת, הרי האורז חייב בחלה דשם לחם עליו. גם בלא גררא כמש"כ הבית אפרים. ורק לגבי מצה דבעינן לחם עוני, בעינן לטעמא דמיגרר גריר משוי ליה למצה או לחמץ.

אולם לגירסת הר"ח והשטמ"ק דמחוי אין לו תורת לחם כלל, א"כ הטעם דלאו תורת לחם עליו. שייך גם לגבי חלה, וגם בחלה בעינן לטעמא דמיגרר גריר כמש"כ הפמ"ג.

יוצא בה משום מצה". משמע דאי לא הסברא דגרירה לא היה קשה לנו רק על מצה אבל לא על חלה.

אולם הפמ"ג (פתיחה להל' פסח אות ו') כתב שגם לדעת הרא"ש צריך לדינא דגרירה הן לענין מצה הן לענין חלה, ע"ש טעמו.

ונראה לצאת ולדון בדבר החדש וליישב שאלת הבית אפרים דהנה איתא במס' חולין (ק"כ ע"א) המחה מצה וגמעה אינו יוצא יד"ח לחם עוני אמר רחמנא. והאי לאו לחם עוני הוא.

ורש"י במס' פסחים (לח). כתב אין אדם יוצא יד"ח דלאו דרך אכילה קאכיל ליה, מבואר דל"ג והאי לאו לחם עוני הוא.

ור"ח גריס לא יצא יד"ח דיצא מתורת לחם, וכן בשטמ"ק מס' חולין שם גריס:





לשון חכמים

הרב בן ציון הכהן

בענין הקרבת פסח קודם שעלה עזרא - גדר ציבור וקהל

א) במשך חכמה פר' בהעלותך העיר מפני מה לא עשו פסח קודם שעלה עזרא, ופירש שמאחר שלא קדשה הארץ קודם עזרא ולא היה דין קהל על הציבור שבא"י, [ועי' בירושלמי פסחים פ"ז ה"ו בגירסת הפ"מ, שגם ראיה דוחה טומאה אם רוב הציבור שבא"י טמא. ועי' בירושלמי סנהדרין פ"א ה"ב שמעברין את השנה על הגליות שעלו ועדיין לא הגיעו, כדי שיעשו אותו כל בני"י, והוא שהגיעו לנהר פרת]. א"כ כיון שהיו טמאי מת ובעיני ציבור לעשיית פסח בטומאה, לכן לא היה דין דחיית טומאה, עכ"ד.

ולכאורה י"ל שלגבי דין קהל וציבור לא בטלה קדושת הארץ, וכמו לענין סמיכת זקנים שמבואר בר"מ הל' סנהדרין פ"ד ה"ו שכל א"י שהחזיקו בה עולי מצרים ראויה לסמיכה, ויל"פ שלגבי כל מה שהוא קשור לדיני האדם שבא"י נשארה קדושת א"י, ועיין בערוה"ש הל' סנהדרין שם. ויל"פ שזהו הטעם במ"ש במגילה י"ד ע"א שמשנכנסו לא"י הותרו כל הארצות לומר שירה, וגם אחר שגלו לא חזרו להיתרים הראשון, לומר שירה על נס שבחול"ל, והטעם הוא כי גדר ציבור לגבי דיני האדם נשאר עדיין בא"י כשהיה מאז שנכנסו לא"י, ואין לשוב ולהכשיר שאר ארצות לאמירת שירה. ואליבא דר"נ ורבא שסוברים שכיון שגלו חזרו להכשירן הראשון, יל"פ דס"ל שההכשר לומר שירה אינו תלוי בקדושת א"י, שיוצרת דין קהל, אלא בקביעות מקומם על ישראל למעשה, וקודם שנכנסו לא"י היו כל הארצות שהם שם בקביעות ראויות לשירה, ומשנכנסו לא"י, עד שגלו, היה מקום קביעותם בא"י, וגם אם שהו בחול"ל היה זה כמצב זמני. ומשגלו מא"י בטלה קביעותם למעשה בא"י, וכל מקום ששהים שם כל ישראל ראוי לשירה. אמנם גם לר"נ ורבא לא בטל דין הערכות, שחל משעה שנעשו קהל כנ"ל, משום שקבלת הערכות היתה לדורות כמושל, [ועי' בירושלמי מגילה פ"א הי"ב לגבי מע"ש בנוב וגבעון לר"ש דלא קרבו מעשר בהמה ובכור בנו"ג, מ"מ מע"ש שהוקש למע"ב נאכל שם, דכיון שחל דין אכילת מעשר שני בשילה שוב לא פסק גם בנו"ג].

ב) והטעם שלא הקריבו קרבן פסח עד עזרא, יל"פ לפי"ד הירושלמי תענית פ"ב ה"א: שבזה"ז אין לת"צ שגזורים דין ת"צ משום שאין עמנו נשיא. ופי' הקהע"ד שאינן תעניות גמורות. והיינו שצריך נשיא הסנהדרין כפי שמוכח שם בסוגיא. וא"כ יתכן לומר גם לגבי גדר קהל, שבנוסף לתנאי שיהיו יושבי א"י, יש לעולם גם צורך בנשיא על הציבור שבא"י כדי שיהיה להם גדר קהל. והצורך בנשיא הוא לא לצורך החלת הקדושה על א"י, שבחירתה וקדושתה קבועה וקיימא, ואינה בטלה לגבי דיני האדם שבא"י גם כשגלו ממנה וכנ"ל, אלא הצורך בנשיא הוא להשלים הצירוף של יושבי א"י בתור קהל וציבור, שכדי להשלים הצירוף

הזה על כל ציבור מסויים היושבים בא"י בכל דור ודור, צריך שיהיה עמם בזמנם נשיא כדי שיקראו לגמרי ציבור וקהל.

ולפי"ז י"ל שלכן קודם שעלה עזרא, שהוא היה ראש הסנהדרין אחר ברוך בן נריה כמוש"כ הר"מ בהקדמה ליד החזקה, לא היה ליושבי א"י דין קהל לגמרי, אע"פ שמצד קדושת הארץ לא בטל הדין שיושבי א"י הם קהל כנ"ל אבל מצד חסרון נשיא לא הושלם דין קהל עד שעלה עזרא. ורק אז יכלו להקריב הפסח בטומאה.

ג) ויתכן שלדין זה דנשיא לגבי ת"צ ולגבי דין קהל אין צורך דוקא בנשיא סנהדרין אלא גם במלך סגי וכפי שמצינו בהוצאה למלחמה שכתב הרמב"ן בהשגות לסה"מ שהדבר תלוי או במלך או בשופט או במי שהעם ברשותו. ועי' ברמב"ן בפירוש התורה עה"כ ונשיא בעמך לא תאור שכלול בזה כל נשיא, בין מלך ובין נשיא סנהדרין. [ועי' ברש"י פר' חוקת (כ"א), כ"א] נשיא הדור הוא ככל הדור כי הנשיא הוא הכל]. מה שלא היה דין קהל קודם עזרא אע"פ שהיו לפני שעלה ראשים על ישראל, זרובבל, יהושע בן יהוצדק ויהויקים, מ"מ להם לא היתה שררות כמלך.

ד) אמנם מסתבר יותר שרק כשבאים לחדש דין חדש, כתענית ציבור, צריך נשיא, אבל לדין פר' הע"ד או קרבן פסח בטומאה שהדין נקבע כבר בתורה, ורק צריך לתנאי שיהיה צירוף של ציבור, לכך סגי בקדושת א"י. ומסתבר עוד שכל דין צירוף של הקהל ע"י נשיא הוא רק לגבי ת"צ אבל לשאר דינים התלויים בציבור לא מהני נשיא. ולגבי ת"צ יתכן שע"י הסכמת הנשיא יש גם ליושבים בחו"ל דין ת"צ, ועי' באו"ש הל' תענית.

ה) אמנם א"כ צ"ב מה שהעיר המשך חכמה מפני מה לא הקריבו קרבן פסח קודם שעלה עזרא, הרי לפי מה שכתבתי לעיל לגבי מה שנוגע ליושבי בא"י כגון דין סמיכה, הרי היא בקדושתה גם לאחר תורבן בית ראשון, וא"כ הו"ה לדין קהל וציבור.

ו) וצ"ל שלדין קהל שהוא צירוף יושבי א"י לגדר אחד שהם בלבד קרויים קהל ישראל, לגדר זה יש צורך שיהיו בא"י המקודשת, וכשבטלה קדושת הארץ בחורבן בית ראשון בטל ההירוף לדין קהל. ולכן לא היה דין ציבור ליושבי א"י להקרב פסח ולנכנסים לעזרה בטומאה. ורק בק"צ ששוקלים לשם כל ישראל יש דין טומאה דחיה בציבור וכדברי המשך חכמה.

ז) אמנם צ"ב על סברת המשך חכמה דמשגלו בטל דין ציבור מיושבי א"י וכיחידים דמו, שלכאורה למ"ד במגילה לגבי שירה שלא חזרו להכשירן הראשון, נשאר להם דין ציבור וכפי שכתבתי לעיל, ומאי שנא מדין ציבור לגבי הקרבת פסח בטומאה.

אמנם באמת גם למ"ד דלא חזרו להכשירן הראשון ולכן אין אומרים הלל על הנס דפורים, משום שאין אומרים על נס שבחור"ל, שמשעה שנכנסו לא"י לא הוכשרו כל הארצות לומר שירה, הקשה ע"ז המנ"ח בקומץ המנחה למ' רפ"ד הרי הנס דפורים היה כולל גם לבני א"י דהא אחשוורוש מלך בכיפה, ובפרט לדעת הרמב"ן דימי הנס כבר היו רוב ישראל בא"י, א"כ למה גרע מנס דחנוכה דאמרינן הלל. ותירץ המנ"ח שכיון שקדושת הארץ בטלה א"כ שוב גם כל ארץ ישראל חשיב כחו"ל וכיחידים דמו, עכ"ד. וצ"ב מאי שנא א"י לאחר שגלו מא"י קודם שנכנסו אליה שאז הוכשרו גם שאר הארצות לומר שירה, ולא אמרינן דכיחידים דמו, וכפי שבאמת סוברים רבא ור"נ ששאר ארצות חזרו להכשירם הראשון, ומהי הסברא שביטול ההכשר של שאר הארצות הוא לתמיד ואילו ההכשר של א"י הוא רק בזמן שקדושת א"י קיימת.

ז) והנה כיו"ב מצינו בדין קדושת המקדש שכתבו התוס' והרשב"א בשבועות ט"ז ע"ב (ד"ה קדושת) שגם למ"ד דקדושה ראשונה במקדש לא קדשה לעת"ל מ"מ קדושת המקדש נקראת קדושת עולם, משום שאין ראוי לחזור ולקדש ולבנות אלא באותו מקום, והיינו שכבר נקבע מקום המקדש שרק בשטחו מותר לבנות מקדש, ולענין זה קדושת המקום היא קדושת עולם. וא"כ כיו"ב יש לבאר גם בדין אמירת שירה והלל על נס של קהל, שמשעה שנכנסו לא"י ונתקדשה הארץ לגבי גדר קהל, שיחול דוקא על יושבים שם, מאז כבר נקבעה קדושה זו שרק בא"י יכול לחול דין קהל, וגם בזמן שתבטל קדושת הארץ ואין דין קהל על יושביה, אין הדברים חוזרים למצבם הקודם שבכל מקום שבנ"י שם יש דין קהל על ישראל, כולם או רובם, אלא דין קהל בטל אז מכל מקום בעולם, מאחר שכבר נקבע שמקום שראוי לדין קהל הוא בא"י המקודשת, כבר נקבע הדין דקהל שלא יהא ראוי לחול אלא בא"י, וכשתתקדש יחול על יושביה דין קהל. [ובדומה למ"ש בירושלמי דמאי הנ"ל לגבי מע"ש בנו"ג כיון שחל דין מע"ש בשילה שוב לא פסק]. וזוהי שיטת המ"ד הראשון דמס' מגילה י"ד הנ"ל שאין לומר שירה והלל על נס דפורים אע"פ שגם ליושבי א"י אז היה הנס, כי אמנם כבר נקבעה א"י להיות חל שם דוקא דין קהל אבל יש בכך תנאי, שתתקדש א"י ואז יחול דין קהל על יושביה, וקודם לכן אין כל הארצות ראויות לומר שירה. ור"נ ור"ב שם סוכרים שלענין שירה הדבר תלוי בקביעות מקומם של ישראל, בא"י או בחו"ל כמושכ"ל.

ח) ובעיקר גדר ציבור וקהל עיין בהוריות ד"ג ע"א "אמר רב אסי ובהוראה הלך אחר רוב יושבי ארץ ישראל שנאמר ויעש שלמה בעת ההיא את החג וכל ישראל עמו קהל גדול מלבוא חמת עד נחל מצרים וגו' מכדי כתיב וכל ישראל עמו, קהל גדול מלבוא חמת עד נחל מצרים למה לי, שמע מינה הני הוא דאקרי קהל, אבל הנך לא מיקרי קהל". והר"מ בפיה"מ להוריות כתב שאלו אשר במקום הזה הם כל ישראל ואין חוששין למי שבחו"ל. ובפיה"מ לבכורות פ"ד מ"ד כתב לגבי חידוש הסמיכה שבני א"י הם אשר נקראין קהל וד' קראם כל הקהל ואפילו היו עשרה אחדים ואין חוששין למי שזולתם בחו"ל.

ונראה לבאר גדר הדברים שיושבי א"י הם הקרויים קהל, לפמש"כ בכפתור ופרח פ"י וז"ל: הרי שקדושת הארץ ומעלתה היא משעת נתינתה אל האבות הקדושים לא משעת הכיבוש לחוד וכו' דמדומי ראייה לדברינו מההיא דריש מס' ערלה עת שבאו אבותינו לארץ ומצאו נטוע פטור נטעו אע"פ שלא כבשו חייב, שהרי הארץ היתה קדושה מעצמה והם שבאו והתחילו לכבשה מחדש הוי ליה כמצא מין את מינו וניעור וכו' ואמרינן במס' ערכין סוף פרק המקדיש [לגבי בכור] כיון דכי לא מקדיש ליה קדוש לא צריך לאקדושה כיון שיצא לאויר הוא קדוש בלא אמירה. וכן בפרק ערבי פסחים [לגבי שבת] לא צריכיתו למקבעה דהיא קבעה נפשה. וכן ארץ ישראל אצל כניסת ישראל, עכ"ד.

ולפי"ד שהקידוש ע"י כיבוש הוא דוגמת מצא מין את מינו וניעור, נראה שהו"ה לגבי קדושת ישראל, שבשעת כיבוש א"י נוספה להם קדושה, והיא קדושת קהל.

ויתכן ששתי קדושות אלו באות כאחת, כי הן חלויות אחת בשניה, דהיינו שגם קידוש הארץ צריכה להיות ע"י קהל ישראל, ובשעת כיבוש או חזקה חלו שתי הקדושות הללו כאחת.

ט) ולפי"ז יל"פ מ"ש בסנהדרין מ"ג ע"ב אליבא דר' יהודה שלא נכנסו בערבות על הנגלות, ואליבא דר' מאיר על הנסתרות, עד שעברו את הירדן, ויל"פ שמשעה שנעשו קהל אזי חלה הערבות על הנגלות או על הנסתרות. וכ"מ באבנ"ז או"ח סי' של"א. ויתכן לומר עוד, שדין קהל היה תלוי גם בכניסה לא"י וגם בחלות דין ערבות, וקודם לכך א"א היה לחול

דין קהל, אפילו כשכבר באו לא"י. והיינו שע"י הכניסה לא"י המקודשת, חל דין ערבות ועירי"ז חל דין קהל. או שכולם באו כאחד, קידוש א"י, ערבות וקהל.

(י) אמנם בע"כ שאין הגדרים של דין קהל לגבי פר הע"ד ושל ערבות שווים לגמרי, שהרי ערבות על הנגלות עכ"פ קיימת גם לאחר שגלו, גם למ"ד שעד שלא עברו את הירדן לא נענשו על הנגלות, שהרי זהו יסוד הדין של "אע"פ שיצא בברכה מוציא" כמוש"כ רש"י ב"ה כ"ט ע"א ד"ה אעפ"י. וצ"ל שכוון שקבלו הברית והערבות לדורות בשעה שנעשו קהל, מאז חלה הערבות על כל ישראל לדורות וכולם נקראים קהל לגבי ערבות. משא"כ דין קהל לגבי פר הע"ד שהיא חובה שמתחדשת על העם כשחטאו בשגגת הוראה של ב"ד הגדול, מסתבר שחובה זו תלויה בהיותם נמצאים בא"י המקודשת שרק אז הם נקראים קהל לגבי חובת פר הע"ד.

(יא) [בעיקר הדבר שהערבות קיימת גם כשגלו מא"י יש להעיר במ"ש בירושלמי סוטה פ"ז ה"ה לגבי ערבות על הנסתרות, אמר רבי לוי ביבנה הותרה הרצועה, יצתה בת קול ואמרה אין לכם עסק בנסתרות. וצ"ב מאי שנא נסתרות דוקא שהותרה הרצועה. ויל"פ לפי"ד המאירי בסנהדרין מ"ד ע"א וז"ל: דיני ישראל וחכמיהם ומנהיגיהם צריכים הם לפשפש תמיד ולחזור ולחקור על מעשה בני עירם, ואין להם התנצלות כשיעשו הראוי על הנגלה הבא לידם, אלא צריכים לחקור ולרגל אחר הנסתרות כפי יכולתם, וכל שמתרשלים בכך הרי הכל נענשים בנסתריהם של חוטאים וכו'. משעברו את הירדן ונעשו ערבים זה בזה ענש הנסתרות עלינו כל זמן שלא נעשה המוטל עלינו בחיפוש ובחקירת סתרי הענינים עכ"ל. [ועי' במפרשים שהיו צריכים להעמיד שומרים על השלל].

ומבואר בדבריו שישנה חובת ערבות מיוחדת על הבי"ד. ולגבי נסתרות עיקר החובה עליהם. וכ"מ בשמו"ר (פכ"ז ס"ט) עה"כ בני אם ערבת לרעך וגו' אמר רבי נחמיה נאמרה על החברים, כל הימים שאדם שאינו חבר, לא איכפת לו בציבור ואינו נענש עליו. נתמנה אדם בראש ונטל טלית, לא יאמר לטובתי אני נזקק, לא איכפת לי בציבור, אלא כל טורח הציבור עליו. אם ראה אדם מעביר ביא על חבריו או עובר עבירה ולא ממחה בידו, הוא נענש עליו וכו', עכ"ל. והיינו שישנה חובת ערבות מיוחדת על הבי"ד.

(יב) ומה דנקט רבי נחמיה רק אם ראה עבירה ולא נקט שצריכים "לחפש ולחקור סתרי הענינים" כלשון המאירי, יל"פ לכאורה דרבי נחמיה לשיטתו שלא נענשו על הנסתרות כלל, וא"כ אין חיוב לחפש סתרי הענינים של הציבור. אמנם מסתבר שגם לרבי נחמיה יש חובה על ב"ד להעמיד שומרים במקום שיש חשש ברור לעבירה וכמ"ש בירושלמי כתובות פ"א ה"א שממנים זקנים לבתי משתאות. וכך פסק הר"מ בהל' יו"ט פ"ו הכ"א שחייבים ב"ד להעמיד שוטרים ברגלים וכו'. ועי' בספרי פ"י שלח (ס"י קי"ג) שמינה משה שומרים שלא יחללו את השבת. ורק במקום שאין חשש ברור לעבירה ס"ל לר"נ שאין חובה על הבי"ד ועל ישראל לחוש.

(יג) ומה שנחלקו ר' יהודה ור' נחמיה לגבי החרם של יריחו אם נענשו על מה שעכץ עבר על החרם, יל"פ שגם שם לא היה חשש ברור שיעברו על החרם, כי החרם כשלעצמו היה מספיק למנוע שיעברו עליו. ומ"מ לר"י היה צורך בשומרים מצד חיוב הערבות על נסתרות.

(יד) עוד יתכן שגם לר' נחמיה יש חובה להעמיד שומרים גם כדי לחפש ולחקור סתרי הענינים, וכפי שמש"ר שם שומרים שלא יחללו את השבת, שגם שם החשש הוא לא יותר מאשר החשש בימי יהושע שיעברו על חרם. ומה שנקט ר' נחמיה במדרש רק אם ראה עבירה יחב"ל (אות י"א).

ויתכן גם שחיוב זה מוטל גם על כל ישראל מתוך החובה והברית לשמור כל דבר מדברי תורה, ואם לא שמרו יש עליהם דין ועונש, אבל אין על חיוב זה דין ערבות, שיהיו נענשים בתורת ערבים על החוטאים.

ועיין בספר הישר לר"ת סו"ס תרס"ב שכתב שגדר נסתרות במעשה עכן הוא שהיה בידם למחות שלא להחרים. וכן בשאר נסתרות. משמע שמה שלא העמידו שומרים אי"ו עבירה. וגם לדבריו החובה מתחלקת לשנים, אחד, עיקר החיוב למנוע עבירה בסתר ע"י מחאה שלא להחרים, שזהו מכלל הבריתות שהתחייבו ישראל, והשני, דין ערבות שחל עליהם, שעליה נענשים כאילו עברו בעצמם.

טו) ונראה שזוהי כוונת דברי ר"ת המובאים בתוס' סנהדרין מ"ג ע"ב ד"ה אמר וכו' דאליבא דרבי נחמיה מה דכתיב בקרא הנסתרות הוא כדי להקיש להו נגלות, דכשם שלא ענש על הנסתרות קודם שעברו את הירדן, שזוהי סברא, כך לא ענש על הנגלות. ולהכי אתיא היקש ונקודה, דאי לא נקודה הו"א דאהני היקש דלא מיענשי עונשא רבא אבל זוטא מיענשי לפי שהיה להם למחות קמל"ן נקודה דלא מיענשי כלל, עכ"ד התוס'. ונראה לפרש שההו"א דיענשו עונשא זוטא משום שהיה להם למחות, הוא משום החיוב מכח הבריתות שכבר קבלו בהר סיני ובאוהל מועד לשמור כל דבר מדברי תורה כמבואר בסוטה ל"ו, והוה חיוב בפני עצמו מלבד ערבות שכרוכה בכריתות, והו"א שאע"פ שעד שעברו הירדן לא נכנסו בערבות, אבל חובת השמירה והמחאה על העובר איסור, התחילה משעת קבלת הבריתות, ולכן אמנם לא נענשו עונשא רבא מתורת ערבות שיחשבו כאילו הם עברו על האיסור, אבל מ"מ נענשו עונשא זוטא על שלא קיימו חובת מחאה שהתחייבו בה בכריתת הבריתות. קמ"ל שגם חובה זו היא רק משעברו את הירדן.

והטעם שהו"א כן, אע"פ שיש היקש של נגלות לנסתרות, ושם לכאורה אין גם עונשא זוטא, יל"פ כפי שכתבתי לעיל שבאמת גם בנסתרות יש חובת שמירה ומחאה על הבי"ד ועל כל ישראל, והו"א שחיוב זה כבר חל משעת כריתת הבריתות, וקמל"ן שבין בנסתרות ובין בנגלות לא חלו חובות אלו דשמירה ומחאה מכח הבריתות, עד שעברו הירדן.

טז) ואם כי ישנה חובת תוכחה בלא כריתת הברית לשמור, צ"ל שחיוב מחאה שנקטו התוס' לא מיידי במי שרואה את חבירו עובר עבירה, אלא כשאין לפניו עבריין ורק שידוע שמקום פלוני עלול ומועד לעשות בו עבירה, והוא צריך שמירה שלא יבוא לידי עבירה, וכמו שאמרו בירושלמי כתובות הנ"ל שממנים זקנים לבתי משתאות, וחיוב זה הוא רק מכח הבריתות.

יז) ולפי"ז יתכן לישב קושיית התוס' שם על ר"ת שלדבריו הנקודה בעין שב"עד עולם" לא יחייב לרבי נחמיה. ויתכן שנקודה זו באה ללמד שגם משעה שחלו חיובי כריתת הבריתות והתחייבו לשמור שלא יעברו כל אחד מישראל על דברי תורה ונכנסו על כך בערבות, גם אז יש צורך לרמוז שחלוק דין הנסתרות מהנגלות, כי באמת יש בנסתרות חובה על הבי"ד ועל כל ישראל לשמור שלא יעבור אדם על דברי תורה, ורק חובת הערבות שיהיו נידונים כאילו הם עצמם עברו, היא רק בנגלות, ועל כך באה הנקודה שב"עד עולם", לומר שרק בנגלות תחול הערבות.

יח) ומה שנקט רבי נחמיה כאן במדרש רק אם ראה הדיין עבירה, יל"פ שחיוב העמדת שוטרים הוא על כל הבי"ד המנהיגים העיר אבל כל אחד מהדיינים כשלעצמו מחוייב רק כשרואה עבירה. (ואע"פ שעל כל ישראל ישנה חובת ערבות וגם תוכחה, יתכן שעל דיין יש חובה יותר מהשיעור של שאר בני אדם, דהיינו עד שיכהו, וצ"ע).

(ט) עכ"פ יש על בי"ד חובת ערבות מיוחדת ובעיקר לגבי מניעת עבירות שבסתר, וא"כ יל"פ מ"ש בירושלמי סוטה הנ"ל שביבנה הותרה הרצועה וכו' שקאי על חובת בי"ד לגבי נסתרות, שמאז שהגיעו בי"ד ליבנה אחר החורבן אין עליהם חובה זו, משום שאין יראין משליחי הבי"ד, וכפי שאמרו בירושלמי סוטה פ"ט הי"ב על מ"ש במשנה שם משבטלה סנהדרין - היינו בחורבן הבית - בטל השיר מבית המשתאות, אמר ר' חסדא בראשונה היתה אימת סנהדרין עליהן ולא היו אומרים דברי נבלה בשיר וכו'. ומשו"ה יצתה כת קול אין לכם עסק בנסתרות.]

(כ) ויתכן שיש עוד נפק"מ בין גדר קהל לגבי ערבות ובין גדר קהל לגבי פר הע"ד, שלגבי ערבות הרי מפורש שרק משעברו את הירדן חלה הערבות, אבל לגבי דין פר הע"ד יל"ע, שהרי לדין פר הע"ד מונים את כל הנמצאים מלבוא חמת ועד נחל מצרים כמ"ש בהוריות ג' ע"א ובשטח זה נכלל גם עבה"י, ופשוט שגם חלק ראובן וגד בכלל, שהרי מונים רוב שבטים ששגגו, וא"כ יל"ע אם נקראו קהל מיד כשכבשו את סיחון ועוג, שמאחר שבאו לערבות מואב וערב הירדן וחנו שם עפ"י הדיבור וכבר נתקדש המקום בקדושת א"י לדעת הפרשת דרכים, י"ל שהחניה שם מצרפת אותם לדין קהל. ונפק"מ למ"ש בתמורה י"ד ע"ב שמשמת משה אם רבו מטמאין טמאו אם רבו מטהרין טיהרו וכו', וא"כ יל"ע לגבי פר הע"ד, שמונים רק את קהל יושבי א"י, אם בזמן שהיו עוד בערבות מואב ועבה"י, קודם קידוש כל א"י, היה נוהג דין פר הע"ד, אע"פ שלגבי ערבות לא חל דין קהל עד שעברו את הירדן.

ויש לתת טעם לחלק בין דין קהל לגבי פר הע"ד, שראוי לחול גם בערבות מואב ועבה"י קודם שכבשו את ארץ כנען, לבין דין קהל לגבי ערבות שאינו ראוי לחול אלא משעברו את הירדן, כי כדי שתחול ערבות על כל אחד על רעהו שיהיו כגוף אחד, כלשון הריטב"א ב"ה כ"ט ע"א, לשם כך צריך גדר קהל גמור, ולא חל גדר זה עד שעברו את הירדן, משא"כ לגדר קהל לגבי פר הע"ד י"ל שסגי בכיבוש עבה"י המזרחית.

(כא) אמנם יש מקום לומר שמאחר שעוד לא התקדש מקומם לגבי מצוות התלויות בארץ, לא לחלה ולא לערלה, עד שעברו את הירדן, עוד לא היה דין קהל לגבי פר הע"ד.

ויש מקום לומר עוד, שאפילו לאחר שעברו הירדן עוד לא חל דין פר הע"ד, עד סוף י"ד שחלקו וכבשו, אע"פ שערבות חלה מיד שעברו את הירדן, כי מאחר שלא חלו כל דיני קדושת הארץ, יתכן שגם גדר קהל גמור לא חל.

(כב) ולכאורה י"ל לאידך גיסא שכל ימי חנותם במדבר עפ"י הדיבור היו מצורפים גם לדין קהל כמו בא"י, ובפרט מאז שניתן דין מחנה ישראל סביב המשכן.

[ועיין ברמב"ן עה"ת פ' בלק (במדבר כ"ג, כ"ג) עה"כ "כי לא נחש ביעקב" וגו', לומר כי חלק ד' עמו, אינם בממשלת שרים וכווכבי שמים וכסיליהם שיויק להם בקסם ונחש כגויים וכו', והעיר על כך הרב יהודה מאיר דביר שליט"א (בקרבן אורייתא י"ט עמ' ל"ז) ממש"כ הרמב"ן בפר' אחרי ייקרא י"ח, כ"ה) שמה שנאמר בדניאל: "מיכאל שרם" היה זה בהיותם בחו"ל, והרי גם בזמן בלעם היו קודם הכניסה לארץ כנען, עוד צ"ב ממש"כ שם הרמב"ן שעל ענין זה אמרו שהדר בחו"ל כמי שאין לו אלוה, ואם אין אתם בארץ כנען אין אני לכם לא, עכ"ד.

ויתכן לומר שבמדבר היו במעלת א"י כמש"כ הרמב"ן בתחילת ספר שמות שהגיעו שם למעלת אבותם, והיינו ששרתה שם שכניה בסיני וכמשכן, וישראל חנו שם, אבל בגלויות אין אפשרות למעלה זו, וכדרך שאמרו במכילתא ריש פרשת בא, עד שלא נבחרה א"י היו כל הארצות כשרות לדברות וכו' וא"כ במדבר היה מקום שתחול דוגמא של קדושת א"י,

כשישראל כולם שם במחנה ישראל, ואז אין הם כלל ברשות שרים, אבל אח"כ משנבחרה ונתקדשה למעשה א"י אין מעלה זו אלא בא"י.

עוד יתכן שכבר מכיבוש סיחון ועוג התקדש המקום בקדושת א"י ככל ארצות שכובש מלך ישראל, וע"י בישועות מלכו בקרית ארבע להל' תרומות פ"א ה"ב].

כג) עוד י"ל לכאורה שקודם שנכנסו לא"י וקודם שנתקדשה א"י היה דין קהל בכל מקום שישראל שם, וכפי שמצינו במגילה י"ד ע"א לגבי הלל על נס של ישראל בחו"ל, שעד שלא נכנסו לא"י הוכשרו כל הארצות לומר שירה, והיינו שקודם שנכנסו לא"י היה לכל ישראל גדר קהל וציבור, אע"פ שהיו בחו"ל, והנס הוא נס של ציבור, וה"נ י"ל לגבי פר הע"ד בערבות מואב או קודם כיבוש וחילוק, שאם עדיין לא נחשב המקום שהם שם כא"י המקודשת, א"כ עדיין דינם כמו קודם שנכנסו לא"י, שבכל מקום שהם יכול לחול עליהם גדר קהל.





הערות

הרב יעקב חיים סופר

חידושים ביאורים והערות בתורה נביאים וכתובים והמסכתות

לעילוי ומנוחת נר"נ של כל מתי ישראל, ובכללן מרן ראש ישיבת "פורת יוסף" המעטירה, דודי רבינו הגדול שהעמיד דורות של תורה ויראה רבי יהודה צדקה בן הצדקה מרת שמחה זצ"ל. ולעילוי נר"נ של בן אחותו, הוא הודי והדרי מר אבי היקר, בנן של גדולים וקדושים, תמכין דאורייתא, רבי יצחק שלום סופר בן צלחה ז"ל. תנצב"ה. מתים יחיה אל ברוב חסדו כרוך עדי עד שם תהלתו.

א. בענין וישם ה' אות לקין

בראשית (ד' י'): "ויאמר [ה' אל קין] מה עשית, קול דמי אחיך צועקים אלי מן האדמה וגו', נע ונד תהיה בארץ. ויאמר קין אל ה' גדול עוני מנשוא, הן גרשת אחי היום מעל פני האדמה, וגו', והייתי נע ונד בארץ והיה כל מוצאי יהרגני וגו', וישם ה' לקין אות לבלתי הכות אותו כל מוצאו".

ורז"ל במדרש רבה בראשית (פכ"ב ס"ב) אמרו: "וישם ה' לקין אות, רבי יהודה אמר הוריה לו לגלגל חמה, רבי נחמיה אמר הוריה לו הצרעת וכו', רב אמר כלב מסר לו, אבא יוסי בן קטרי אמר קרן הצמיח לו".

וכתב רבינו הגדול הרמב"ן ז"ל בכיאוורו לתורה שם (ד' ט"ו): "ומפני שאמר וישם ה' לקין אות ולא אמר 'ויתן' לו ה' אות, או 'ויעש', יורה ששם לו האות קבוע שיהיה עמו תמיד, אולי כשהיה נוסע ממקום למקום היה לו אות מאת ה' מורה לו הדרך אשר ילך בה, ובזה ידע שלא יקראנו אסון בדרך ההוא. ובבראשית רבה אמרו בענין זה רבי אבא אמר כלב מסר לו, כי מפני שהיה פחדו מן החיות, מסר לו אחת מהן שתלך לפניו, ולמקום שיפנה הכלב ללכת, ידע כי שם צוה לו ה' ולא יהרג בה, והזכירו בו החכמים אות נבזה כראוי לו, אבל הכוונה שהיה עמו האות תמיד להורות לפניו הדרך שילך בה, כי כן לשון וישם". [ויש לי להעיר כי במדרש דברים רבה הנדפס מכתב יד (פ"א ס"ג) הנוסח: "כלב מסר לו, דכל מאן דחמיה ליה עמיה דלא יסניה" ע"ש, ומדרש זה היה לפני רבינו הרמב"ן ז"ל ומביאו בהרבה מקומות עיין במבוא למדרש שם, וצע"ק שלא הזכירו כאן].

ובס"ד נראה לי להוסיף בה דברים, מדוע השי"ת מסר לקין דוקא כלב, ודוקא עכשיו כשקין נענש להיות נע ונד, והוא על פי מה ששינונו במסכת כלאים (פ"ח מ'): "כלב מין חיה רבי מאיר אומר מין בהמה", ופירש רבינו הגרי"א ז"ל בשנות אליהו שם: "הכלל מה שגדל ביישוב זהו מין בהמה, ומה שגדל ביער הוא מין חיה, והכלב דרכו להיות ביישוב והוא גם גדל ביער, שדרכו של הכלב להיות נע ונד" עכ"ל. [וכהגדרת רבינו הגרי"א ז"ל לבהמה וכלב כנ"ל, כן מצאתי בס"ד שכתבו ראב"ע ורד"ק ז"ל תהלים (קמ"ח י'), ועיין בזה בחיבורי טל חיים (סימן י"א), ובחיבורי תורת יעקב (סימן צ"ז אות ו') ונתבאר במקום אחר בס"ד].

ומבואר שתכונת הכלב להיות נע ונד, ואם כן כאן בו בזמן ממש שקין נתקלל להיות נע ונד, מסר לו השי"ת את אותו בעל החיים שגם תכונתו להיות נע ונד והוא הכלב, ונלע"ד נכון בס"ד ודוק היטב.

ודע כי לכאורה דברות קדשו של רבינו הגדול הרמב"ן ז"ל כי הכלב סימן ואות נבזה כראוי לו לקין, צ"ב בתרתי, חדא מהו "האות הנבזה" בכלב, ותו מהו "הראוי לו" לקין דייקא שנמסר לו הכלב וכנ"ל.

ובעזוה"ת נראה לי שיובנו הדברים היטב עם דברות קדשו של חד מתקיפי קמאי רבינו בחיי ז"ל שכה כתב בביאורו לתורה שמות ("א ז) על הפסוק "ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו": "מה שהביא חריצת הכלב אצל מכת בכורות, כידוע כי הכלב חיה גשמיית לא ישבע לעולם, וכן אמר הכלבים עזי הנפש הנביא לא ידעו שבעה, והכח המשחית לא ישבע לעולם לאמר הב הב, ובעבור כי הנבלה והטרפה לקו מצד כח המשחית, לכך צותה התורה להשליך הטרפה והנבלה לכלבים שנאמר לכלב תשליכון אותו, לפי שהכלבים מאותו צד הם, וזהו שאמר ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו, למדך כי הכלב חרוץ הלשון, כענין שכתבו בנחש ואין יחרון לבעל הלשון.

והנה אצילות הכח המשחית יבא אליו מכח מדת הדין המכה כל בכורי מצרים, ומדת הדין עצומה היא בחצי הלילה, ולפיכך חלה בהם ומתו כל בכוריהם, וגילה לך הכתוב כי בחצי משמרה שניה צעקו הכלבים במצרים, לפי שבא מלאך המות ביניהם, ובפירוש אמרו רז"ל כלבים צועקים מלאך המות בא לעיר, כלבים שוחקים אליהו בא לעיר, ואמרו עוד משמרות הלילה הם שלש משמרות, ראשונה חמור נוער רמו למדת החסד, ולא נזכר חמור בתורה עד שבא אברהם, משמרה שניה כלבים צועקים היא מדת הדין, הרי ששמו בזה רמו לכלבים צועקים, וכו', ואם כן יגיד לך הכתוב כח הנס הגדול כי אותה שעה שהיה הכלב חרוץ לשונו אל המצרים - לא היה חרוץ לכל בני ישראל, והוסיף באור למען תדעון אשר יפלה ה' בין מצרים ובין ישראל, כלומר בין מצרים שהוא מצד הכלב ובין ישראל שהם מצד הש"י המפליא לעשות", עד תן דברי קדשו דרבינו בחיי ז"ל.

עוד תראה בדברי רבינו בחיי ז"ל שמות ("ב ל') על הפסוק בשר בשדה טריפה לכלב תשליכון אותו: "אין להם לאכול בשר טרפה שלקח מצד הכח המשחית, והזכיר בשדה למוספת באור, כי שם כחו של עשו הרשע שהיה איש שדה, והוא כחו של קין ראש המרצחים, שהזכיר בו הכתוב ויהי כהיותם בשדה וגו', גם הכלבים מן הצד ההוא, והטרפה ראויה להם, ולכן אמר לכלב תשליכון אותו".

והנה לימדנו והשכילנו רבינו בחיי ז"ל שגם קין ראש המרצחים הוא איש שדה וכו', ובבחינת בשר בשדה לכלב וכנ"ל, ולפי דרכו ז"ל מובן היטב מאמרם במדרש בראשית רבה דלעיל וישם ה' לקין אות שנתן לו כלב, והיינו נמי מה שכתב הרמב"ן ז"ל כי הכלב סימן ואות נבזה כראוי לו לקין וכנ"ל. ולהאמור הדברים נפלאים בס"ד. [ועיין מה שהוספנו בס"ד עוד דברים בזה בחיבורי טוב להודות ח"ג (סימן כ') וצרף לכאן].

וכן מה שעמדנו שמהו "האות הנבזה" בכלב, שכתב רבינו הרמב"ן ז"ל, נלע"ד שיובן עם מאמרם ז"ל במסכת שבת (ס"ג א') שהמגדל כלב רע בתוך ביתו פורק ממנו יראת שמים עיין שם.

ופירש רבינו מהר"ל מפראג ז"ל בספר חדושי אגדות (שם דף מ"ג): "דבר זה ענין מופלג בחכמה מאוד מאוד, וזה כי הכלב הוא בריאה מרוחקת מן העולם, שזהו ענין הכלב בריאה מרוחק מן העולם, שהרי הכל מרחיקים אותו, ולפיכך הכלב הוא יותר פחות מכל הנבראים, ואין הכלב דומה לכל הנבראים, ומיוחד הוא בענין זה שהוא מרוחק מן העולם, והכלב שהוא רע הוא עוד יותר רחוק מן העולם, וכל הנבראים בעולם אשר יש להם חבור אל העולם כמה שהשי"ת מלך העולם והם תחת עולו ותחת יראתו, והרי אמרו (שבת ל' ב') כל העולם לא נברא אלא בשביל יראת שמים, אבל הכלב בפרט כאשר הוא רע ותוך רחוק מן הנבראים אשר הם בעולם כאלו איננו מן הנבראים שהם בעולם. ולפיכך מי שמגדל כלב רע הוא רחוק מן הנבראים אשר הם בעולם כאלו איננו תחת רשות העולם. הרי [אמר] הכתוב (שמואל ב' ג') הראש כלב אנכי, אל הכלב המת אשר כמוני (שם ט'), למה יקלל הכלב המת (שם ט"ז), כי מה עבדך הכלב (מלכים ב' ח'), היה לשית עם כלבי צאני (איוב ל') וכן הרבה מאוד, שמכל זה תראה כי הכלב רחוק מן הנבראים לפחיתתו עד שהוא חוץ לעולם. ולפיכך אמר כי מי שמגדל כלב רע בתוך ביתו הוא פורק ממנו יראת שמים, כי בעבור כי הבריאה הזאת מרוחקת מן העולם אשר שם העלה נקרא עליו ודברים אלו ברורים למבינים".

ומבואר בדברו קדשו של מהר"ל ז"ל מפראג שהכלב הוא הבריה היותר פחותה בנבראים וכו', והיינו ממש אות "הנבזה" בכלב שכתב רבינו הרמב"ן ז"ל, ודוק היטב.

ב. בענין אימור נשיקה למת

בראשית (מ"ט ל"ג ואילך): "ויכל יעקב לצות את בניו ויאסף רגליו אל המטה ויגוע ויאסף אל עמיו, ויפול יוסף על פני אביו, ויבך עליו, וישק לו".

ובמדרש בראשית רבתי שם (דף רנ"ז): "ויבך עליו, מכאן שחייב אדם לבכות על אביו, ולהודיע שבחו של יוסף שאף על פי שהיה מלך וגנאי היה לו לבכות, ביזה עצמו ובכה על אביו, וישק לו מלמד שצריך אדם לנשק את מתו על פרישתו" ע"כ.

ורבינו מנחם ברכי שלמה ז"ל במדרש שכל טוב שם (דף שכ"ז): "ויבך עליו וישק לו, מלמד שמתור לאדם לנשק את המת עד שלא נקבר וזו היא נשיקה של פירוד גמור". ועיין מדרש לקח טוב שם (דקכ"א ע"א). [ובחזון לשונו כי הוא ז"ל בלשון "מותר" לנשק הוציאה, והשוה לשון מדרש בראשית רבתי ש"צריך" אדם לנשק את מתו ודוק, ועיין בארוכה בחיבורי מאמר יעקב (סימן ל"א) בגדר לשון "צריך" וצרף לכאן].

וכן ראיתי לחד מגדולי בני ספרד בזמן הגירוש רבי אברהם סבע ז"ל בספרו המופלא צרור המור בראשית שם: "וישק לו, מכאן אמרו זו נשיקת פרישות, מכאן שצריך אדם לנשק את מתו על פרישתו".

ועוד לו שם בצרור המור בראשית (כ"ג ג'): "ויקם אברהם מעל פני מתו, אמר מעל פניו" מתו ולא אמר מעל מתו, להודיענו מה שאמרו רז"ל ביוסף ויבך עליו וישק לו זו נשיקת פרישה, מכאן ש"חייב" אדם לנשק מתו ולכן אמר בכאן מעל פני מתו". [והוא ז"ל הוציאה בלשון "חייב", ועיין בדבריו לעיל שדך כתב "צריך" לנשק, ועיין בדבריו רבותינו לעיל ודוק היטב].

וגם מצאתי לכן דורו זמנו ומקומו רבי יצחק אברבנאל ז"ל בפירושו לתורה בראשית (כ"ג ג' ד"ג ע"א) שכה כתב: "ויקם אברהם מעל פני מתו, שהיה מוטל על פני הצדקת עיניו על עיניה ופיו על פיה ובוכה וצועק על פרידתה" וכו' ודוק היטב.

הרי לנו מבואר באר היטב במדרש בראשית רבתי ושאר הספרים דלעיל שחייב [למ"ד] וצריך [למ"ד]. ומותר [למ"ד] לאדם לנשק את מתו ודוק היטב.

ולעומת כל האמור עיין לרבינו רבי חיים י' עטר ז"ל בספרו אור החיים בראשית (נ' א') שכה כתב: "וישק לו פירושו לו נשק, אבל אין נכון לעשות כן למת אחר, כי המת גדוש בטומאה וטומאתו בוקעת ועולה עד לרקיע, ותפגם הנפש המושקת, אלא לו ליעקב כי חי הוא, אלא דורמיטא קראתו ונרדם". [א"ה יח"ס: עיין נפלאות דברי הרמב"ן ז"ל ורבינו בחיי ז"ל בראשית שם על ענין יעקב אבינו לא מת].

ורבינו אלעזר מגרמיזא ז"ל בעל הרוקח בפירושו על התורה בראשית שם (דף שכ"ד) כתב: "וישק לו, כל המנשק מת בניו מתים, אך יעקב לא מת שפחותיו דובכות".

וראיתי לכן זמנו של בעל הרוקח (ואולי תלמיד בית מדרשו) רבינו אפרים ז"ל ב"ר שמשון ז"ל בפירושו לתורה בראשית שם (דף קס"ח) שכה כתב: "ויפול יוסף על פני אביו ויבך עליו וישק לו, קבלה מפי רבי אלעזר בן רבי יהודה וצ"ל (א"ה יח"ס הוא בעל הרוקח) שסכנה היא לנשק את המת, לפי שכשהוא מנשקו המת מתחבו ומוליכו לבית עולמו, חוץ מן אב ואם [ר"ל שמתור לנשקם], וכל אדם הנושק בנו לאחר שמת בידוע שכל בניו ימותו לו בחייו, לכך יכול היה יוסף לישק את אביו, ועוד שהרי יעקב אבינו לא מת". [והביא הדברים בקצרה הגאון חיד"א ז"ל בספרו דבש לפי (מערכת נ' אות כ"ד), ועיין לגה"צ רבי מרדכי הרי"ס ז"ל בספרו יד מרדכי (דף כ"ז) ובספרו דברי מרדכי (דף ע"ד), ובספר פירוש יוסף ח"ב (רמ"א ע"א), ובהגהות ויוסף אברהם שעל ספר רביד הזהב בראשית (כ"ג ג' ה"ה קמ"ה) עיין שם].

והשוה דברי בעל הרוקח ז"ל הללו לדברי רבו רבינו יהודה החסיד ז"ל בצוואותיו (סימן ד'): "לא ינשק [ס"א לא יאחוז] אחד מבניו כשהוא מת כי לא ישאר לו אפילו אחד", ושם בגוף ספר חסידים (ס"ס רל"ו): "אדם שמת לו בנו או בתו לא ינשק אותם ולא יניח אשתו לנשק אותם, כי מקצרים ימי בניהם ובנותיהם, ויש למחות ביד האב והאם". [ולכאורה מכאן ראייה למה שכבר נודע שרעת רבינו הגדול הגר"א זצ"ל שאת ספר חסידים חיבר רבי אלעזר מגרמיזא ז"ל בעל ספר הרוקח, ככתוב בספר הגאון החסיד מווילנא (דף פ"ג הערה י"ד), ועיין שו"ת מהר"ל (סימן נ') ובספר ביאורי רבינו יהודה החסיד ז"ל על התורה בכמה מקומות ודוק ותבין, ותחבאר במקומו בס"ד].

הנהגה האחרונים העירו שמצינו בירושלמי שבת (פ"י ה"ז) נסתלקה נשמתו של רבי אליעזר בן הורקנוס נכנס רבי יהושע וחלץ את תפיליו והיה מגפפו ומנשקו, וככתוב בהגהות מקור חסד שעל צוואות רבי יהודה החסיד שם, ובשו"ת ויצבר יוסף (סימן ס"ו אות ח') ע"ש.

ולדעתי ממה שרבי יהושע נישק את רבי אליעזר אין הערה ותמיה על דברי הראשונים ז"ל שסכנה לנשק המת, דשאני רבי אליעזר הגדול שהוא נשמת ראובן בכור יעקב וכדכתב הגאון רד"ל ז"ל בעוזו נפלאות תורתו בהקדמתו לביאורו לפירי רבי אליעזר פרק "שם האחד אליעזר", וראובן היה ראשית אוננו ויעקב וכל כי האי אין חשש, והבן היטב כתיבתו ברמ"ז הרומי. [אחר זמן מצאתי שכבר כתב להסביר כן בטוב טעם הגאון אדמו"ר ממונקאטש ז"ל בספרו דברי תורה (מהדורה א' אות נ"ד), אלא שלא ראה כל מה שהבאתי כאן בס"ד].

ומענין להשוות האמור עם דברי רז"ל במדרש שיר השירים רבה (פ"א ס"כ): "בית מדרשו של רבי אליעזר היה עשוי כמין ריס, ואבן אחת היתה שם והיתה מיוחדת לו לשיבה, פעם אחת נכנס רבי יהושע התחיל נושק אותה האבן, ואמר האבן הזאת דומה להר סיני, וזה שישב עליה דומה לארון הברית" ודוק היטב. [ועם דברות הרד"ל ז"ל חבין עומק מליצת רבי יהושע שהכתיר את רבי אליעזר הגדול בתואר "ארון הברית"].

ואני בעניתי יש לי להעיר בס"ד אמ"ד מן החדש, ממה שאמרו רז"ל במדרש ילמדנו הובא בילקוט שמעוני (פרשת מסעי רמו תשפ"ז): "ואחר כך ירד הקב"ה ונטל בנשיקה נשמתו [של אהרן הכהן ע"ה], שנאמר על פי ה'. והיו משה ואלעזר מנשקין את אהרן, משה על לחיו האחד, ואלעזר על לחיו האחר". ותינה אלעזר שנישק לאביו אהרן הכהן שבו יכול לנשק אביו כנ"ל, אבל יש לדעת משה רבינו איך נישק לאחיו אהרן, וצ"ב. [ובהכי נמי אחי שפיר דרבי אלעזר ברבי שמעון נישק את יד אביו רבי שמעון בר יוחאי אחר פטירתו כמפורש בספר הזהר ח"ג (דריצ"ו ע"ב) עיין שם].

מיהו עיין בפתחי תשובה י"ד (סימן שצ"ד אות י"א) דרק לבנו ובתו אסור לנשק ע"ש, ולפי זה שאר קרוביו כגון אח ואחות לית לן בה אם מנשקם אחר מיתה, ואתי שפיר ההיא דנשק משה לאהרן, ומכאן ראה לדבר ודוק.

ולענין מעשה בוראי חמירא סכנתא מאיסורא, ויש להמנע מלנשק בנו ובתו, וגם יש למחות בידם כדכתב בספר חסידים וכו"ל, ועיין בחיבורי ברכי נפשי ח"ב (סימן ט') שהארכתי בס"ד למאוד מאוד להוכיח דחמירא סכנתא מאיסורא אמרינן גם בסכנה טגולית, ושכך דעת כמעט כל הפוסקים, ולית להו מה שכתבו מעט מן המעט מן הפוסקים שרק בסכנה טבעית אמרינן חמירא סכנתא מאיסורא ולא בסכנה טגולית, ועיין גם בחיבורי מנוחת שלום ח"ו (דף קמ"ד) וצ"ח לכאן, ועוד יתבאר היטב בעזרה"ת. [תשל"ל].

ג. בענין נביאי ישראל התנבאו ביום

שמות (י"ב א'): "ויאמר ה' אל משה ואל אהרן בארץ מצרים לאמר, החדש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא לכם לחדשי השנה".

ופירש רש"י ז"ל: "החדש הזה נתקשה משה על מולד הלבנה באינו שיעור תראה ותהיה ראויה לקדש, והראה לו באצבע את הלבנה בריקיע, ואמר לו כזה ראה וקדש. וכיצד הראהו והלא לא היה מדבר עמו אלא ביום שנאמר ויהי ביום דבר ה' (לעיל ז'), ביום צותו (ויקרא ז'), מן היום אשר צוה ה' והלאה (במדבר ט"ו), אלא סמוך לשקיעת החמה נאמרה לו פרשה זו והראתו עם חשכה". [מקור הדברים במכילתא שם].

ומפורש בדברי רש"י ז"ל ש"לא היה השי"ת מדבר עם משה רבינו ע"ה אלא ביום", וכמבואר במקראות שהביא וכו"ל.

ובמדרש ויקרא רבה (פ"א ס"ג): "מה בין נביאי ישראל לנביאי אומות העולם וכו', אמר רבי יוסי אין הקב"ה נגלה על אומות העולם אלא בלילה, בשעה שדרך בני אדם פרושים זה מזה דכתיב (איוב ד') בשעפיים מחזיונות לילה בנפול וגו' ואלי דבר יגונב וגו'. רבי חנינא בר פפא ורבנן, רבי חנינא בר פפא אמר משל למלך שהיה הוא ואהבו בטרקלין וביניהם וילון, כשהיה מדבר עם אהבו מקפל את הילולן עד שרואהו פנים אל פנים ומדבר עמו, אבל לאחרים אינו עושה כן אלא מדבר עמהם ומחיצת הילולן פרוסה ואינן רואין אותו. ורבנן אמרי משל למלך שהיה לו אשה ופלגש, כשהוא הולך אצל אשתו הולך

בפרהסיא, וכשהוא הולך אצל פלגשו הולך במטמונים. כך אין הקב"ה נגלה על אומות העולם אלא בלילה, שנאמר ויבא אלהים אל אבימלך בחלום הלילה (בראשית כ'), ויבא אלהים אל לבן הארמי בחלום הלילה (שם ל"א), ויבא אלהים אל בעלם לילה (במדבר כ"ב). אבל נביאי ישראל ביום שנאמר והוא יושב פתח האהל כחום היום (בראשית י"ח), ויהי ביום דבר ה' אל משה (שמות ו'), ואלה תולדות אהרן ומשה ביום דבר ה' את משה (במדבר ג') ע"כ. וכן הוא במדרש בראשית רבה (פנ"ב ס"ה) וש"נ.

וראינו לגאון רבי חיים פאלאג'י ז"ל בספרו ובחרת בחיים שם (פרשת בא ד"ב רע"א) שאחר שהביא דברי רש"י ז"ל שמות דלעיל שהשי"ת לא היה מדבר עם משה רבינו ע"ה אלא ביום, כתב: "וקשה למא הביא רש"י ז"ל קראי להוכיח דהיה השי"ת מדבר עם משה ביום, ותיפוק ליה דלנביאי ישראל לא היה הקב"ה מדבר עמם כי אם ביום וכמו שכתב רש"י ז"ל במדבר (כ"ב ח'), וכל שכן למשה".

ותירץ בספר ובחרת בחיים שם: "דסלקא דעתך אמינא כיון דמצות קידוש החודש מצד זמנה אי אפשר שתהא אלא בלילה, שצריך להראות לו שיעור הלבנה, והוא אמינא דכגון דא היה מדבר עמו בלילה, לכן הביא רש"י ז"ל להנך קראי לאפקי דלא היה שום מצוה בלילה כלל. ועוד יש לומר דמהנך קראי נפקי הא דכתב רש"י ז"ל (במדבר שם) דלנביאי ישראל אינו מדבר עמם אלא ביום." [א"ה יח"ס נר"ו: המעין במדרש ויקרא רבה דלעיל יראה דמפסוקים אחרים למדו כן כמו והוא יושב פתח האהל כחום היום וצ"ב. ומה שרש"י ז"ל הביא קרא דוביום צוותו שאינו נזכר במדרש שם, הנה נזכר הוא במדרש ויקרא רבה הנדפס מכתב יד ודוק ה"טב].

וסיים הגאון רבי פאלאג'י ז"ל בתמיה ושאלה: "וקשה איך אמרו חז"ל דלנביאי ישראל לא היה הקב"ה מדבר עמם כי אם ביום, והרי בספר דברי הימים ב' (פרק ו' ופרק ז') מבואר שהקב"ה דבר עם שלמה בלילה ע"ש, וכן בספרי דברי הימים א' (פרק י"ז) מבואר שהקב"ה דבר עם נתן הנביא בלילה ע"ש. ובשלמא גבי שלמה נחא דמלך ונביא לא יתכן כמפורש בזהר הקדוש גבי שמואל ושאוּל, ולכן דבר הקב"ה עם שלמה בחלומו כדאיתא בדברי הימים שם, אבל לגבי נתן הנביא שנדבר עמו בלילה צריך טעם" עכת"ל.

ועם שאינו כדאי כלל, לא זכיתי להבין אמרי קדוש זיע"א, והרבה יש לעמוד על דבריו, ואכתוב רק העיקר, והוא שמדבריו ז"ל מתבאר שהבין בפשטות שהשי"ת לא היה מדבר עם נביאי ישראל אלא רק, ואך ורק ביום ולא בלילה, ולכן נתקשה במה שנתקשה גבי נתן הנביא וגבי שלמה שהשי"ת דיבר אתם בלילה וכנ"ל.

אבל בענייני אמינא דלא אמרו כן רז"ל שהקב"ה היה מדבר עם נביאי ישראל אך ורק ביום ולא בלילה, אלא כוונתם שעם נביאי אומות העולם מדבר הקב"ה רק בלילה, מה שאין כן עם נביאי ישראל מדבר הקב"ה עמם גם ביום, וכמתבאר במדרש ויקרא רבה (פרשה א' סימן י"ג) הג"ל עיין שם היטב במשלים שהביאו ודוק היטב.

ואכן מצאתי שכן כתב להדיא הגאון מהרז"ו ז"ל בפירושו למדרש בראשית רבה (פנ"ב ס"ה ד"ה הוילון) שכונת ז"ל במדרש באומרם שהיה מדבר עם נביאי ישראל ביום היינו גם ביום ע"ש. ובה נתיישבו כל תמיהות הגאון רבי פאלאג'י ז"ל, ועיין כי קצתיה הרבה ודוק היטב.

ובחינוכי בזה ראיתי בספר חתם סופר על התורה (מהדורת הרב שטערן ז"ל) כפרשת וארא שם (דל"ב ע"א) שכה כתב: "ויהי דבר ה' אל משה בארץ מצרים, מקרא זה אין לו המשך לפניו ולאחריו, כי יש הפסק פרשה, וחז"ל [ויקרא א' י"ג] אלמדו מכאן שלא דיבר הקב"ה עם משה רבינו ע"ה רק ביום ולא בלילה כלל וככל לא וכו', והאמת הוא שנבואת הנביאים היתה במראה לילה ולמשה רבינו וקרא ביום וכו', וע"כ הכא שדיבר הקב"ה עם משה ואהרן ביחד, על כרחיך לא דיבר עמהם אלא או ברגע עמוד השחר שהיתה הנבואה לאהרן בעוד לילה, ולמשה כשכבר עלה עמוד השחר ביום, או [שהיתה הנבואה] סמוך לחשכה ודיבר עם משה בעוד יום, ולאחר ברגע צאת הכוכבים" וכו' עיין שם שפירש המקראות כמין חומר זיע"א.

ובענייני איני מכין דברות קדשו ז"ל, כי מבואר באר היטב דרכינו הגדול החתם סופר ז"ל הבין לאיך גיטא, שנביאי ישראל היו מקבלים נבואתם מאת השי"ת רק בלילה, וביום כלל ולכלל לא, ואילו גבי משה רבינו ע"ה איפכא שהיה מקבל נבואת השי"ת רק ביום, ובלילה כלל ולכלל לא קבל נבואה וכנ"ל.

ותמה אני על עצמי שהרי ז"ל במדרש ויקרא רבה הנ"ל אמרו כן על נביאי אומות העולם שאתם ורק אתם הקב"ה מדבר רק בלילה ולא ביום, אבל עם נביאי ישראל מדבר גם ביום וכהיהיא דאברהם אבינו וכנ"ל, ומעולם לא שללו שהשי"ת אינו מדבר עם נביאי ישראל גם ביום, וזו לשון אדונינו הרמב"ם ז"ל בחיבורו הגדול הלכות יסודי התורה (פ"ז ה"ד): "כל הנביאים אין רואין מראה הנבואה אלא בחלום בחזיון לילה או ביום, אחר שתפול עליהן תרדמה, כמו שנאמר "במראה אליו אתודע, בחלום אדבר בו" רצ"ב.

ועם כן זה חלוקה נבואת משה רבינו מנבואת שאר נביאי ישראל, ומדרגת נבואתו רמה נשאה ועליונה היתה מכל נביאי ישראל, שעם שגם הם היו מתנבאים ביום, מכל מקום מדרגת נבואתם לא היתה כמדרגת משה, ולא קם כמשה שהתנבא באספקלריא המאירה ותמונת ה' ביט, ועיין בפירושו עץ יוסף למדרש בראשית רבה שם (פנ"ב ס"ה ד"ה משל), ובדברי הרמב"ם ז"ל בהלכות יסודי התורה שם ודוק.

כמו כן מה שכתב רבינו החתם סופר ז"ל: "לא דיבר הקב"ה עם משה רבינו ע"ה רק ביום ולא בלילה כלל וכלל לא", וכזאת מצאחי לו עוד בספר חתם סופר במדבר (פרשת בלק דקט"ו ע"ב): "משה רבינו לעוצם קדושת נבואתו לא היה אלא ביום צוותו דוקא ולא בלילה כלל", יש להעיר שאינו דבר פשוט, כי מצאנו דעות חז"ל הסוברים שדיבר השי"ת עם משה רבינו בכל זמן הן ביום והן בלילה, וכך שנינו במסכת אבות דרבי נתן (פ"ב ה"ג): "פירש [משה] מן האשה והסכימה דעתו לדעת מקום, כיצד, אמר מה אם ישראל שלא נתקדשו אלא לפי שעה וכו', אני שאני מזומן לכך בכל יום ובכל שעה, ואינו יודע אימתי מדבר עמי או ביום, או בלילה, על אחת כמה וכמה שאפרוש מן האשה", ע"ש. הרי לנו מפורש שהיה הדבור מדבר עם משה אף בלילה, ועיין היטב ברכות (ג' ב') ושבת (פ"א א') ודברי רבי ישמעאל במדרש תנחומא (פרשת בא ס"ו) ודוק היטב. [ועיין בספר כסא רחמים לאבות רבי נתן שם ודוק].

ולא ידעתי מדוע הרב המהדיר ז"ל על ספר חתם סופר שם שהוסיף את המראה מקום למדרש ויקרא רבה הנ"ל לא שת ליבו ששם מבואר איפכא שנביאי ישראל היו מתנבאים גם ביום וכנ"ל, וגם לא עמד שמצינו שדיבר השי"ת עם משה בלילה וכנ"ל. [ובאמת מקור דברי החתם סופר הוא במכילתא (פרשת בא) ולא במדרש ויקרא רבה שם עיין בחיבורי ברית יעקב דלקמיה].

וגוף הענין שלא נתנבא משה רבינו ע"ה אלא ביום והסתירות (לכאורה) שיש בזה וכל המסתעף, כבר ביארנו בס"ד היטב היטב בחיבורי ברית יעקב (סימן ד') עש"ב, ובמהדורה בתרא הבאנו הרכה הוספות והשלמות, השי"ת יעורני ויזכני כרוב רחמי להוציא לאורה בקרוב כל חידושי כיר"א. [עוד בעניין הנ"ל עיין בחיבורי מנחת שלום ח"ט (סימן ל"א)].



ודע שמה שכתב הגאון רבי חיים פאלאג' ז"ל בספרו ובחרת בחיים לדעיל שלמה המלך לא היה נביא, כיון שלא יתכן שיהיה אדם אחד שהוא גם מלך וגם נביא וכמו שכתוב בספר הזהר, כוונתו לזהר הקדוש ח"ב (דקנ"ד ע"א) ע"ש.

אבל תמהני שלא העיר מתלמוד ערוך בסוטה (מ"ח ב') "מאן נביאים ראשונים אמר רב הונא זה שמואל דוד ושלמה" ע"ש, ובספרי (פרשת דברים פסקא א'): "דברי קהלת בן דוד מלך בירושלים, וכי לא נתנבא שלמה אלא אלו בלבד והלא" וכו', ובתרגום תהלים (ע"ב א'): "על ידיו דשלמה אתאמר בנבואה", ועיין בספר שערי זהר סוטה שם, וכן רש"י ז"ל מגילה (י"ד א') ברישית ארבעים ושמונה הנביאים שעמדו לישראל מנה להדיא את שלמה המלך שהיה נביא עיין שם.

ובס"ד במקומו הרבה הארכתי אם שלמה המלך היה נביא, ובגדרי נבואת שלמה, ועיין בזה לרבי יצחק אברבנאל ז"ל בכיאוורו לספר מלכים א' (ג' ה', דף תס"א סע"ב ואילך), ועוד לו שם (ס' ב'), ובספרו מעיני הישועה (תמר א' דר"צ ע"ב ואילך), ועוד לו שם (תמר ב'), ועיין לרב נסים גאון ז"ל בספר חמשה ספרים נפתחים (דף שכ"ה), ולרמב"ם ז"ל בספר מורה נבוכים (ח"ב פרק מ"ה), ובפירושו המשניות אבות (שמונה פרקים פרק ז'), ולבנו רבינו אברהם ז"ל בספר מלחמות ה' (דף קט"ז) ; ולרבי יעקב סקילי ז"ל בספר תורת המנחה, והגהות יעב"ץ השלם מגילה (י"ד א'), והגהות מהר"צ חיות ליומא (ל"ז א') ולגדה (ל' ב'), ובספר כתביו ח"א (דף קע"ד ע"ב), ומה שעמדנו בדבריו בחיבורי זכות יצחק ח"א (סימן כ"ט), ובספר העמק דבר בראשית (כ"ג א'), ובספר פני שלמה בבא בתרא (דף י"ד) ומה שכתבתי בגליון שם בס"ד.

וראיתי לרבינו המאירי ז"ל בהקדמתו לספר משלי שכה כתב: "שלמה המלך ע"ה חיבר שלשה ספרים הנוכרים על שמו משלי קהלת ושיר השירים, ולא נכלל אחד מספריו בכלל ספרי הנביאים רק בספרי הכתובים כשאר הספרים המחוברים ברוח הקודש, וזה מצד שלמה לא היה נביא, ואף על פי שכתוב בגבעון נואה ה' אל שלמה (מ"א ג' ה') הרי סמך לו "כחלום הלילה", ותזק הענין בסופו ואמר ויקץ שלמה והנה חלום, כרי שלא יטעו להיותו נביא לרוב חכמתו, והיא אחת מדרכי הנבואה לא שיקרא בה נביא במחולט, ולא נמצא בדבריו הגדת עתידות כלל, וכן שלא היה שלוח לעם לצורך ענייני הנהגותיהם, ולא להוכיחם להשיבם מדרכס הרעה כדרך אותם שנכללו ספריהם בספרי הנבואה, אבל דבריו ותוכחותיו ומוסריו מדרך השפעתו שפע חכמתו כדרך כל חכם שלם וכל שכן בהתלבשו רוח אלקים וישפע על לשונו שפע אלקי וידבר ברוח הקדש". ועיין בחידושי חתם סופר מגילה (י"ד א') ודוק.

גם עצם דברי ספר הזהר הקדוש דלא מצינו מלך ונביא כאחד וזלתי משה רבינו ע"ה, צריכים ביאור, ועיין בזה לגאון רבי חיים פאלאגי ז"ל בספרו נפש חיים (מערכת מ' אות קס"ט), ועוד לו שם (מערכת ש' אות ק"ב), ובספרו עיני כל חי (דק"ע ע"א ד"ה נביאים) ע"ש, ועיין שו"ת כוכבי יצחק ח"ג (קונטרס כבוד מלכים אות מ"ח), ובחבורי טוב להודות ח"א (סימן ט'), ונתבאר במקומו בס"ד.

ד. בענין לא עשו בני ישראל שבת אלא שבת הראשונה בלבד

שמות (ט"ז כ"ט): "ראו כי ה' נתן לכם השבת וגו', שבו איש תחתיו אל יצא איש ממקומו ביום השביעי, וישבתו העם ביום השביעי".

וראיתי לרבותינו ז"ל במדרש ספרי זוטא (פרשת בהעלתך פ"ט ס"ד): "רבי אלעזר ב"ר שמעון אומר וישבתו העם ביום השביעי, מלמד שלא עשו ישראל שבת כל ארבעים שנה שהיו במדבר, אלא שבת הראשונה בלבד".

ודברים ככתבם משוללים הבנה לכאורה, ועיינתי בפירושו היקר "אמכוהא דספרי" על ספרי זוטא (שם אות י"ח) וראיתי שכתב: "מלמד שלא עשו ישראל שבת כל ארבעים שנה וכו', תמוה טובא, ועיין בראש הספר (דף י"ד אות ז') מה שכתב בזה מו"ר הגאון מאסטרובה דצ"ל".

ואלו דברי הגאון מאסטרובה בעל כלי חמדה ז"ל: "מלמד שלא עשו ישראל שבת כל ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר אלא שבת ראשונה בלבד, הכוונה אינה מובנת, ואולי יש לומר על פי מה שמבואר לקמן דכל ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר לא הקריבו קרבן ציבור אלא שבט לוי בלבד, וכיון דממצות שבת שיהיו קרבים בו מוספי שבת בזמן שהמקדש קיים, אם כן כל ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר לא עשו את השבת שעל הקרבת מוספי שבת יתכן לומר עשויה בשבת רצ"ע".

ובס"ד לי נראה לפרש עם מה שמצאתי במדרש דברים רבה (פ"ג ס"א): "אמר רבי יוסי רבבי חנינא אימתי שמרו ישראל את השבת כשם שראוי לה, תחילה, כשניחנה להן באלוש, מנין, שנאמר וישבתו העם ביום השביעי".

ולהאמרו זהו הביאור בדברי הספרי זוטא "מלמד שלא עשו ישראל שבת כהלכתה ומראוי לה כל ארבעים שנה שהיו במדבר אלא שבת הראשונה בלבד".

וכאו חז"ל במדרשים אלו לפאוקי מדרשת חז"ל במדרש "חסרות ויתרות" והובא בספר אוצר המדרשים (דף קצ"ה) ששם כה דרשו: "וישבתו העם ביום השבעי, חסר (יו"ד), לפי שלא שמרו ישראל אותה שבת כהלכתה, עיין שם.

ומבואר דסוכרים שגם שבת ראשונה דעשו באלוש לא עשו כהלכתה, ומדרש זה הוא כסברת הבבלי שבת (ק"י"ח ב'): "אמר רב יהודה אמר רב אלמלי שמרו ישראל שבת ראשונה, לא שלטה בהן אומה ולשון, שנאמר ויהי ביום השביעי יצאו מן העם ללקט, וכתיב בתריה ויבא עמלק".

ובא לידי כעת ביאור "ספרי אפרים" על ספרי זוטא וראיתי לו שם (דמ"ג ע"ב) שכה פירש: "מלמד שלא עשו ישראל שבת כל ארבעים שנה שהיו במדבר אלא שבת הראשונה בלבד, פירוש, הכתוב מעיד שכל בני ישראל כלי יוצא מן הכלל שמרו את השבת הזו וכדתי במכילתא ומנין ששמעו דבר זה שנאמר וישבתו העם ביום השביעי ע"ש, אבל על שאר השבתות לא מצינו שהעיד הכתוב שכל בני ישראל שמרו את השבת". ואני הנלע"ד על פי דברות רז"ל במדרש דברים רבה כתבתי בס"ד.

ודע כי בספר מי השילוח (פרשת עקב) כה כתב: "אם יאמר האדם כי הקב"ה בא ח"ו כטרוניה עם בריותיו, שנתן להם מצוות שלא יוכלו לעמוד בהם, על זה סמך המדרש ח"כף ואמר הויכח שמרו ישראל את השבת בתחילה כשניתן להם באלוש שנאמר וישבות העם ביום השביעי, שמא חאמר לרעתך ניתן לך את השבת לא ניתן לך אלא לטובתך, להראות כי אף קיום המצוות הוא ביד ה', יתן כח באדם שיוכל לקיימם, כי בשכל אנושי אי אפשר להשיג איך שמרו ישראל שבת הראשונה בכל דקדוקיה בלא הרגל תיכף בפעם הראשון וכל ישראל לא עברו אף על דקדוק קטן, ואף על פי כן הכתוב מעיד על כל ישראל שלא עברו, וזכה ראינו כי השי"ת יגמור עלינו ויכוון כל מעשינו לטובה, וזה והיה עקב תשמעון, כי לסוף יראה השי"ת כי כל ישראל הלכו אחר רצונו הקדוש". ודוק היטב.

ואחתום בפרפרת, שבס"ד ראיתי כי כל הפסוק "וישבתו העם ביום השביעי", עולה בגימטריא "שבת ראשונה היה", ובאופן אחר כל הפסוק "וישבתו העם ביום השביעי" (עם החיבור), עולה בגימטריא "שמרו שבת אחד בלבד" ודוק היטב.

ה. בענין הנאה מאור מנורת הזהב שבהיכל

שמות (כ"ז כ'): "ואתה תצוה את בני ישראל ויקחו אליך שמן זית זך כתית למאור להעלות נר תמיד, באהל מועד מתוך הפרוכת אשר על העדות יערוך אותו אהרן ובניו מערב עד בוקר" וגו'.

ורז"ל במדרש תנחומא (שם פרשת תצוה ס"ו ג'): "אמרו רבותינו כיון שהיו מדליקין המנורה כל חצר שהיתה בירושלם היתה משתמשת לאורה, לכך נאמר ויקחו אליך שמן זית זך כתית למאור".

ובפירוש עץ יוסף על התנחומא שם כתב: "לכך נאמר ויקחו אליך שמן זית זך כתית למאור, רוצה לומר מדכתוב אליך שמע מינה דמותר להינות מאורה" עכ"ל. [לפי זה דרשו "אליך" דהיינו "לצרכיך", וכמו שמצינו בשאר מקומות, ולדוגמא עיין שמות (כ"ז כ') ושם בכלי יקר ואור החיים ומשך חכמה, ורבינו בחיי במדבר (ו' כ"ז) ועוד].

סוכה (נ"א ס"ע"א) תנן: "במצואי יום טוב הראשון של חג, ירדו לעורת נשים ומתקנין שם תיקון גדול, מנורות של זהב היו שם, וארבעה ספלים של זהב כראשיהם וכו', ולא היה חצר בירושלם שאינה מאירה מאור בית השואבה" וכו'.

ובתלמוד שם (נ"ב ס"ע"ב): "ולא היה חצר בירושלם [שאינה מאירה מאור בית השואבה]. תנא אשה היתה בוררת חיטים לאור בית השואבה".

וכתבו התוספות ז"ל שם (ר"ה אשה היתה בוררת חיטין לשמתת בית השואבה): "בירושלמי פריך היאך בוררת והאיכא מעילה, דשמן ופתילה היו של הקדש, ומשני דקול ומראה וריח אין בהם משום מעילה. וקשה דבפסחים (כ"ו א') אמרינן עלה דמעילה הוא דליכא הא איסורא איכא, ויש לומר דבוררת לאו דוקא אלא כלומר היתה יכולה לברור מרוב אורה". עכ"ל.

ולכאורה לפי דברי רז"ל במדרש תנחומא הנ"ל דהתורה התירה להינות מאור מנורת הזהב הדולקת בהיכל מדכתוב ויקחו אליך לכל צרכיך וכו', אתא שפיר קושיית הירושלמי והתוספות ז"ל, דיש לומר דאם התורה התירה להינות ממנורת הזהב עצמה דבהיכל, קל וחומר שיהיה מותר להינות מהמנורות שהדליקו בשמחת בית השואבה, כדי שלא יהיה טפל חמור מעיקר, ולא נאמר יציבא בארעא וגירא בשמי שמיא, דוק הבן ועיין.

ובימים אלו זכינו לאור גדול ויצאו לאור עולם חיבורי קדשו של רבה של ירושלים הגאון האדר"ת זצ"ל, וראיתי לו בספרו זכר דוד (קונטרס קצו של יוד אות א' דף י"ט) שכתב בזה דברים נחמדים כמנהגו, ואלו דבריו:

"שמעתי מפה קדוש כבוד אבא מארי הגאון זצ"ל ששמע מהגאון רבי זאב ליפקין זצ"ל [אבי הגאון האדיר רבי ישראל מסלאנט זצ"ל] שאמר לו הרב יהודה לייב מגיד דהורדנא ז"ל מחבר ספר קול יהודה דלא קשיא כלל [קושיית הירושלמי שהזכירו התוספות], והוא על פי מה שאמרו במנחות (פ"ו ב') חיטים מתולעות וסולות למנחות, עיין שם, ואם כן יש לומר שאותם החיטים הוא שהיו הנשים בוררות לפני אור בית השואבה ולא שייך מעילה ולא איסור כלל דהרי הקדש הוי, ושפתים ישק.

ואמרו לפני כבוד אמור"ר זצ"ל בדאמת הירושלמי דסובר להלכה דקול מראה וריח אין בו גם איסור לטעמיה אזיל, כי הירושלמי גורס במשנה אשה בוררת חיטיה באות ה', ולא חיטים באות מ', ואם כן משמע דהחיטים שלה היו עד שלא הקדישתו ואם כן חולין היו, ונסתר התירוץ הנ"ל.

ומסתברא שלא היו מניחים לנשים לברור כלל החיטים מתולעים לקודש, מפני הטהרה המרובה מאוד זהירחם.

והעיקר יש לומר דאין להן נאמנות כל כך בדבר הצריך יגיעה רבה ללקט החיטים המתולעים, על כן יש לומר דהיינו דחק לירושלמי ולתוספות לתמוה בזה ולא תירצו כן.

ועיין תוספות פסחים (ד' ב' ד"ה אימנוהו) שדעתם להדיא דאי הוה דאורייתא לא מאמינים להן לנשים, משום דאיכא טירחא יתירתא וצריך דקדוק גדול.

גם יש לומר דהירושלמי לטעמיה בפסחים (פ"א ה"א) דנשים עצלניות הן, וכמו שהביאו התוספות פסחים שם [א"ה יח"ס - ועיין בדברי הרב המאירי ז"ל פסחים שם, ושו"ת דברי אמת (סימן ד') ואכמ"ל].

ועל כל פנים יפה השבתי בעוה"י לפי הגירסא לפנינו בירושלמי אשה בוררת חיטיה, ולא כבבלי חיטים, והפירש בין זה לזה רק קוצו של יוד. עכ"ל הגאון האדרת ז"ל, ועוד עיין לו בספרו זכר למקדש ח"ב (דף ג"ה), וצריך לכאן.

ויש להעיר כי גירסת התוספות סוכה הנ"ל "אשה היתה בוררת חיטין לשמחת בית השואבה", ודוק.

ורבינו חננאל ז"ל סוכה גרס שם: "תני יכולה אשה לבור חיטים לאור המערכת" וכו', הרי שרבינו חננאל ז"ל גרס בירושלמי חיטים ולא חיטיה, וכנוסח הבבלי, וכן ראיתי בספר הערוך (ערך קל ה'), ובספר ראב"ה (הלכות פסחים סימן תנ"ט) ועוד יש להאריך.

ובמקום אחר צאתי אצלי ציונים ומראי מקומות בענין זה ואעתיק כאן: בענין הנאה מאור מנורת הזהב דבהיכל ומנורות בית השואה יש לעיין בשו"ת רב"ז ח"ג (סימן תרכ"א), ושו"ת אפרקסתא דעניא ח"א (סימן קפ"ט), ושו"ת מנחת יצחק ח"ב (סימן קכ"א), ועוד שם ח"י (סימן נ"ג) עכ"ל, ועוד לא איתייצא מילתא לעיין בדברות קדשם זיע"א, ואני הנלע"ד כתבתי בס"ד.

ו. בענין משיחה בשמן המשחה

שמות (ל' כ"ה): "ועשית אתו שמן משחת קדש, רקח מרקחת, מעשה רקח שמן משחת קדש יהיה: ומשחת בו את אהל מועד ואת ארון העדת: ואת השלחן ואת כל כליו ואת המנרה ואת כליה ואת מזבח הקטרת: ואת מזבח העולה ואת כל כליו, ואת הכיור ואת כנו: וקדשת אתם והיו קדש קדשים כל הנגע בהם יקדש: ואת אהרן ואת בניו תמשח וקדשת אתם לכהן לי".

ופירש רש"י ז"ל: "ומשחת בו, כל המשיחות כמין כ"ף יונית, חרץ משל מלכים שהן כמין נזר".

הוריות (י"ב א'): "תנו רבנן כיצד מושחין את המלכים כמין נזר, ואת הכהנים כמין כי, מאי כמין כי, אמר רב מנשיא בר גדא כמין כף יוני. תני חדא בתחלה מוצקין שמן על ראשו, ואחר כך נותנין לו שמן בין ריסי עיניו. ותניא אחריתי בתחלה נותנין לו שמן בין ריסי עיניו, ואחר כך מוצקים לו שמן על ראשו. תנאי היא איכא דאמרי משיחה עדיפא, ואיכא דאמרי יציקה עדיפא. מאי טעמא דמאן דאמר יציקה עדיפא דכתיב ויצוק משמן המשחה על ראש אהרן וימשח אותו לקדשו, ומאן דאמר משיחה עדיפא מאי טעמא קסבר שכן אתה מוצא אצל כלי שרת, והכתיב ויצוק ובסוף וימשח, הכי קאמר מאי טעם ויצוק משום דוימשח".

ופירש המיחוס לרש"י ז"ל: כמין נזר, דהדר ליה הודרני באצבעתיה ככלילא: כמין כף יוני, שמתחיל למשוח באצבעו בין ריסי עיניו ומושך אצבעו על הראש והולך עד שמגיע לעורף ככף יוני: נותנים לו שמן בין ריסי עיניו, ושם מושחים לכהן כמין כף יוני כדפרישנא: מאן דאמר יציקה עדיפא דכתיב ויצוק משמן המשחה, וחדר וימשח: שכן אתה מוצא אצל כלי שרת, דהוה משיחה ולא יציקה: מה טעם ויצוק משום דוימשח, כבר".

ומבואר באר היטב דאת המלכים היו מושחים בשמן המשחה כמין "נזר", ואת הכהנים כמין "כי" יונית, ובס"ד ראיתי שתיבית "ומשחת בו", עולה בגימטריא "המלך הוא כמין נזר, הכהן הגדול כמין כי" ודוק היטב.

ורבינו אלעזר מגרמיוז ז"ל בעל הרוקח בפירושו על תורה (פרשת אמור דף רע"ו) על הפסוק הכהן הגדול מאחיו אשר יוצק על ראשו כה כתב: "שמן המשחה יצק השמן מעצמו על ראשו" ע"ש, ואינו מבין מהו "מעצמו" וצ"ב.

וראיתי לחד מן קמאי הוא רבינו מנחם רקאנטי ז"ל בפירושו על התורה (פרשת תצוה דנ"א ע"ג) שכה כתב: "ענין הבלייה בשמן ומשיחת אהרן ובניו והכלים, בסוד ההשפעה הנשפעת במדוח, וכו', וידעת כי משיחתן היתה כמין "נזר", סימן לכתר מלכות יהודיע אצילותם" עיין שם.

ובעניותי איני מבין דברי קדשו ז"ל דקאי על אהרן ובניו וכלי המשכן, ואמר שמשיחתם היתה כמין "נזר", ולכאורה חימה דמשיחתם היתה כמין "כ"י" וכנ"ל, וכן כתב רש"י לעיל, ורק המלך נמשח כמין "נזר" וצ"ב.

וזה לשון רבינו בחיי ז"ל בביאורו לתורה דברים (כ' ט'): "והנה הכהן המשוח בשמן המשחה, היתה המשיחה כמין נזר או כמין כי, אחר שהזהיר את ישראל בכתר ועטרה שכראשו, כענין (במדבר ו' ז') כי נזר אלהיו על ראשו" עכ"ל.

ולכאורה תמוה בתרתי, חדא מה שכתב "הכהן המשוח בשמן המשחה היתה המשיחה כמין נזר או כמין כ"י", ויש להבין שהכהן היה נמשח רק כמין כי ולא כמין נזר, שמלך הוא שנמשח כמין נזר וכנ"ל.

ובעל כרחין צריך לדחוק בלשונו ולומר דעם היות שהוא ז"ל מדבר על כהן המשוח, מכל מקום לצדדין קתני, ומה שאמר שנמשח כמין "כ"י" זה קאי על כהן משוח, ומה שכתב כמין "נזר" היינו מלך עם שלא זכרו שם כלל וצ"ע.

ולכאורה תו קשה שהמקרא שהביא רבינו בחיי כי נזר אלהיו על ראשו, קאי על נזיר וכמפורש במקרא בספר במדבר שם, ומה שייכותו וענינו לכאן כשמדבר רבינו בחיי ז"ל על הכהן המשוח בשמן המשחה אתמהא.

ומתחילה חשתי שטעות סופר יש כאן וצריך לומר הפסוק דפרשת אמור (ויקרא כ"א י"ב) "כי נזר שמן משחת ה' עלי" שמדבר על כהן גדול ודוק. [וצריך טעם אחר שהוא שנמשח כמין "כ"י" כנ"ל, מדוע זכרה בו התורה "נזר", ועיין].

מיהו יש לומר דרבינו בחיי ז"ל בדוקא הביא פסוק זה, וכונתו דאין הכי נמי הוא עוסק בכהן גדול, אבל כאן על מעלת ישראל קאי, ואמר אחר שהזהיר (ר"ל האיר ומלשון זהו ואור, ולא מלשון אזהרה) את ישראל בכתר ועטרה כענין נזר אלהיו על ראשו שאמור לא בכהנים דוקא אלא בנוזר שאף מישראל יכולים להיות נזירים וקרא רחמנא עליהם נזר ודוק, והרבה הרבה יש להתיישב בדברי רבינו בחיי שם העמוקים וסותמים והנסתרים ודוק.

ולשארי הגאון מוהרי"ח ז"ל ראיתי בספרו אדרת אליהו (ר"פ כי תשא דס"ד רע"ג) שכה כתב: "כי תשא את ראש בני ישראל, יובן על דרך מה שאמרו בהוריות מלכי ישראל מושחים אותם כמין כי ע"ש, וזהו שאמר "כ"י" תשא כלומר כמין "כ"י" תשא את ראש בני ישראל הוא המלך, שהוא ראש בני ישראל כלומר ההתנשאות שלו שהיא משיחה תהיה כמין "כ"י" עכ"ל, ואיני מבין שבהוריות שם מבוואר להיפך, שהמלך נמשח כמין "נזר", ורק הכהן הגדול נמשח כמין "כ"י" וכנ"ל וצ"ע.

וזה לשון הרמ"ע מפאנו ז"ל במאמר שבתות ה' הנדפס מכתב יד (חלק ג'): "ולעולם אין ראוי שיהיה נשיא אלא אחד, ודאתי מיהודה, דכתיב ודוד עברי נשיא להם לעולם, ואידך מבני בניה של רחל כעין אב בית דין שדרשו במסכת מועד קטן [כ"ו א'] על יהונתן אצל אביו, והוא יהיה לו למשנה אל הנשיא שזכרנו. ומה תוארו של זה המשנה ראוי שיהיה בחיר ה' למלך משוח מלחמה, מלכותא בלא תגא, מלך סתם, לפיכך לא נזכר לעולם בשאל לא כתר ולא כסא, אף לא בירבעם, ואולם גם המשנה הזה יהיה משוח ממש בשמן הקדש כשאל וכמו שהיו מושחים בו גם כן כהן משוח מלחמה המדבר אל העם, ומסתברא נמי שמשיחת הנשיא לברו תהיה כמין נזר, אך משיחת המשנה כמין כי, וכן כתיב בשאל כי משחך ה' למלך "כ"י" דוקא ואף על גב דגבי דוד נמי כתיב קום משחהו "כ"י" זה הוא, הנה ההבדל מבוואר בקדימת המשיחה בלשון המקרא שכן במלת משחהו נגמר הצווי ומלת כי היא נתינת טעם, אבל בשאל מלת כי קודמת ונגררת אל המשיחה והוא דקרוק ישר ונכון".

דע שבהוריות שם אמרו: "ואחר כך נותנין לו שמן בין ריסי עיניו", וכן הוא בלשון רש"י שמות (כ"ט ז') ויקרא (י"ח י"ב) ע"ש, אבל ראיתי שהרמב"ם ז"ל בפירושו המשניות כריתות (פ"א מ"א) כתב: "מושחים אותו כמין נזר על שתי גבות עיניו", וכן בחיבורו הגדול הלכות כלי מקדש (פ"א ה"ט): "כיצד מושחין את הכהן צק את השמן על ראשו וסך ממנו על גבי עיניו כמין כי יוני", ושינה מלשון התלמוד, וזה לשון הרע"ב ז"ל כריתות (פ"א מ"א) יוצקים שמן על ראשו ומושחין "בין" גבות עיניו כמין כי" וצ"ב. [ועכשיו ראיתי שבספר ערוך לנר כריתות (ב' ו' א') הרגיש בזה ויש להתיישב בדבריו עיין שם].

ואיש את רעהו ואיש את קרובו וגו', ויאמר משה מלאו ידכם היום לה' כי איש בכנו ובאחיו ולחת עליכם היום ברכה".

ובתרגום אונקלוס הגר ע"ה תרגם קרא מלאו ידכם היום לה': "קריבו ידכון קורבנא דין קדם ה"י".

ובס"ד נראה לי שיובנו דברי אונקלוס, על פי דברי רבותינו ז"ל במדרש תנחומא (ר"פ פינחס) שכל השופך דמן של רשעים כאילו מקריב קרבן, עיין שם ודוק היטב. [ועיין בחיבורי תורת יעקב (סימן קמ"א), ובהקדמת חיבורי טוב להודות ח"ג עיין שם].

ורש"י ז"ל שמות שם פירש: "מילאו ידכם, אתם ההורגים אותם בדבר הזה תתחנכו להיות כהנים למקום".

ובספר ילקוט לקח טוב (פרשת כי תשא דף רכ"ט) כתוב: "הג"ר שמעון שואב שליט"א סיפר כי בהיותו בחור צעיר ביקר אצל בעל החפץ חיים זצ"ל. בעומדו לפניו שאלו החפץ חיים האם הוא כהן או ישראל. השיב לו: "ישראל". אמר לו החפץ חיים: "אני כהן". חזר בעל החפץ חיים ושאלו: "היודע אתה מה הנפקא מינה בזה שאני כהן ואתה ישראל?", ומיד השיב בעצמו: "לכשיבוא משיח צדקנו במהרה כימינו יעלו כולם לירושלים וכל אחד מישראל יחפור להכנס לעזרה ולהקריב קרבנות ולעבוד את עבודות בית המקדש. כולנו נרוץ אל שערי בית המקדש, וכשנגיע עד השער יעמדו שם שוערים ויבדקו את כל הרוצים להכנס ואז יפרידו בין שנינו, לי יתנו להכנס פנימה ואילו אתה תדרש להשאר בחוץ. קנאת הנשואים בחוץ תהיה גדולה עד מאוד, שהנה הכהנים יוכו לדבר הנכסף לעבוד את עבודת הקדש ולישראלים לא נתנו רשות לעבדה".

המשיך החפץ חיים ושאל: "היודע אתה מהו הגורם למצב זה?, הבה ואספר לך: לפני כשלושת אלפי שנה עמד משה במדבר וקרא: "מי לה' אלי", אבות אבותי נדרדו לשמע הקריאה והתיצבו לפני משה, אבותי אבותיך לא נענו לקריאה. שכבר על היענותם לקריאה זכו אבותי במעלת הכהונה".

וסיים החפץ חיים את דבריו באומרו: "לשם מה אני מספר לך את כל זה? היות וכל איש מישראל יש לו רגעים בימי חייו שבהם הוא שומע קול פנימי המכריז ואומר "מי לה' אלי". כאשר שמע קריאה זו ביום מן הימים מהדהדת בלבך פנימה, חושה אל תעמדו! אל תחזור על השגיאה של אבותיך אשר הפסידו לנצח דבר נפלא שיכלו להשיג בקלות, אילו נענו לקריאה. אלא רוצו מיד לקול הקריאה לכל תחמיץ את ההזדמנות" עכ"ל, וכן מפורסם בעולם בשם רבינו החפץ חיים ז"ל.

ובעניותי איני מבין, שלפי המסופר יוצא שרבינו החפץ חיים ז"ל הבין שבשכ לוי שמענו לקול משה רבינו ע"ה והרגו לעובדי העגל, בזה זכו להיות כהנים ממש, וכפפש לשון רש"י ז"ל "ברבר הזה תתחנכו להיות כהנים למקום".

ועם שאיני כדאי לענ"ד זה אי אפשר, דאם כן כל בני שבט לוי שנענו לקריאת משה רבינו והרגו לעובדי העגל, וכמו שמעיד הפסוק "ויאספו אליו כל בני לוי", אם כן כולם נהיו כהנים, ולא נשאר לויים כלל אלא כולם נעשו כהנים, וזה מוכחש מכל המקראות בתורה דולת אהרן וארבעת בניו לא היו יותר כהנים במדבר, וגם מפורש בתורה והלויים עבדו כלויים ולא ככהנים.

והו כל הענין צ"ע, דקדושת הכהנים לדורות לא באה מסיבת הריגת עובדי העגל, אלא משום שנמשחו אהרן ובניו ובוזה נתכוננו לכהנים, וכמפורש במקראות כההיא דספר שמות (כ"ט כ"א): "והזית על אהרן ועל בגדיו, ועל בניו ועל בגדי בניו אתו, וקדש הוא ובגדיו ובניו ובגדי בניו אתו", ועיין רמב"ן ז"ל ויקרא (ספ"ח), ולרמב"ם ז"ל בחיבורו הגדול הלכות תלמוד תורה (ר"פ ג') עיין שם.

ובעל כרחין דמה שכתב רש"י כאן "ברבר זה תתחנכו להיות כהנים למקום", אין כוונה שבזה הלויים יהיו כהנים ממש, והיהו כמו בני אהרן, אלא "כהנים" כאן לשון שדרה גדולה ורבות כנועד, וכדפירש רש"י ז"ל תהלים (ק"ד ד') ועוד, והיינו שעד מעשה העגל היתה עבודה בכורות ישראל וממעשה העגל ואלך נפסלו בכורות ועבדו במקומם הלויים עיין זבחים (קט"ו ב'), וכדברי הרב גור אריה ונחלת יעקב והט"ז בספר דברי דוד על פירוש רש"י שם ודוק היטב. [ועיין רש"י במדבר (ג' י"ב), ורבינו בחיי שמות (ל"ד כ') ובמדבר (ח' ז' וט"ז כ"ח) עיין שם].

ובס"ד מצאתי לרבינו החפץ חיים עצמו בספרו היקר שם עולם ח"ב (פרק א') שכתב: "וכעין זה מציינו בתורה אצל שבט לוי שבהבר שהוא נוגע לכבוד ה', לא הסתכלו כלל על קרוביהם, כמו שכתוב האומר לאביו ולאמו לא ואיתו ואת אחיו לא הכיר ואת בניו לא ידע כי שמרו אמרתך וגו', והיינו שנעשו להם

כמו זרים ממש משום מצות ה', ועבור זה זכו שהבדיל ה' אותם מעדת ישראל, והקריב אותם אליו לנצח תמורת כבורי ישראל, וכירך אותם משה יורו משפט'ך ליעקב ותורתך לישראל וגו'. ואף כן בימינו, מי שמתחוק לכבוד ה' ויאניו נמשך אחר קרוביו המפתים אותו ללכת בדרכים חדשים שהוא נגד רצון ה', בודאי בריך הוא לה', ושמו וזכרו יהיה נזכר למעלה לשם ולתפארת."

הרי לנו שכאן רבינו החפץ חיים ז"ל נזהר בדבריו ורק כתב שקירב את שבת לוי לנצח תמורת כבורי ישראל אבל לא כתב שעשה אותם כהנים ממש, ודוק היטב. [ואם לעתיד לבוא הבכורות יחזרו לעבוד הארכתי בחיבורי מנוחת שלום ח"ג (סימן י"ב) ובמהדורה בתראה כת"י הוספתי בה דברים הרבה בס"ד].

ח. בענין המקור שעולה כולה כליל

ויקרא (א' ג' ואילך): "אם עולה קרבנו מן הבקר זכר תמים יקריבנו וגו', וערכו בני אהרן הכהנים את הנתחים את הראש ואת הפדר על העצים אשר על האש אשר על המזבח, וקרבו וכרעיו ירחץ במים והקטיר הכהן את הכל המזבחה עולה אשה ריח ניחוח לה".

ומבואר באר היטב במקרא דקרבן עולה מוקטר ונשרף כולו וככתוב: "והקטיר הכהן את הכל המזבחה עולה אשה ריח ניחוח לה", וכן מצאתי שפירש רש"י ז"ל מנחות (ח' ב'): "עולה כולה כליל לגבוה שנאמר וערכו בני אהרן את הנתחים וגו'". [ק"ק שהיה לו לרש"י רק להזכיר והקטיר הכהן את הכל המזבחה].

וימא (כ"ו א'): "הנא מעולם לא שנה אדם בה [בהקטרת הקטורת]. מאי טעמא אמר רבי חנינא מפני שמעשרת. אמר ליה רב פפא לאביו מאי טעמא אילימא משום דכתיב ישימו קטורה באפך וכתיב בתריה כרך ה' חילו, אי הכי עולה נמי הכתיב וכליל על מזבחך [פירש"י בההיא קרא גופיה]. אמר ליה הא שכיחא והא לא שכיחא".

וכתבו תוספות ישנים והריטב"א ז"ל יומא שם: "והא דאמרינן דעולה כתיב בה כליל, פירש רבינו חננאל ז"ל דכתיב בשמואל (א' ז' ט') ויקח שמואל טלה חלב אחד ויעלהו עולה כליל לה", וכן הוא בפירוש רבינו חננאל ז"ל שלפנינו.

וזה פשוט שאין לתמוה על רבינו חננאל ז"ל מרוע היה צריך להביא קרא דספר שמואל ולא סגי ליה במקרא מפורש דספר ויקרא הנ"ל "והקטיר הכהן את הכל המזבחה" וגו', כי רבינו חננאל ז"ל רצה להביא לנו מקרא מלא שמצינו בעולה כליל והוא מפורש להדיא בספר שמואל, מה שאין כן בההוא קרא דספר ויקרא שעם שמבואר שם שאכן דין עולה שתוקטר ותשרף כליל, מכל מקום לא מצינו שכתוב בה הלשון כליל, ובפרט גירסת רבינו חננאל ז"ל שונה מגירסתנו, שהוא ז"ל גרס "עולה נמי הא כתיב בה כליל" וכגירסת התוספות ישנים וכעין זה בחידושי הריטב"א ז"ל, ולא גרס כגירסתנו "אי הכי עולה נמי הכתיב וכליל על מזבחך", וכעין זה גירסת רש"י ז"ל והא כתיב עולה על מזבחך.

ולפיכך לפי גירסתו זו של רבינו חננאל ז"ל "עולה נמי הא כתיב בה כליל", מוכרח היה לחשוף ולגלות מקור מבואר במקראות שאכן גם בעולה כתוב להדיא "כליל", ולשון זה נמצא רק בספר שמואל ודוק.

ובפירושו רבינו אליקים ממגנצא ז"ל ליומא שם (דף ק"ח) כה כתב: "עולה נמי הא כתיב כליל, דעולה היא כליל על המזבח, ואימא דבעולה קא מישתעי קרא דמעשרת", וצ"ע דגרס כרבינו חננאל ז"ל אך פירש בסתם דעולה היא קרבן כליל על המזבח ולא ציין מהיכא נפיק הא וצ"ב.

ובס"ד מצאתי במסכת אבות דרבי נתן (פ"ד ה"א) ששנו שם: "שמעון הצדיק היה משירי אנשי כנסת הגדולה, הוא היה אומר על שלשה דברים העולם עומד על התורה, ועל העבודה, ועל גמילות חסדים. על התורה כיצד הרי הוא אומר (הושע ו') חסד חפצתי ולא זבח ודעת אלהים מעולות, מכאן לעולה שהיא חביבה מזבחים, מפני שהעולה כולה כליל לאישים שנאמר (ויקרא א') והקטיר הכהן את הכל המזבחה, ובמקום אחר הוא אומר (שמואל א' ז') ויקח שמואל טלה חלב אחד ויעלה עולה כליל לה, וחלמוד תורה חביבה לפני המקום מעולות לפי שאם אדם למד תורה יודע דעתו של מקום שנאמר (משלי ב') אז הבין ידאת ה' ודעת אלהים תמצא. מכאן לחכם שיושב ודורש בקהל שמעלה עליו הכתוב כאילו הקריב חלב ודם לגבי מזבח" ע"ש.

ודוק היטב שמבואר כאן דרז"ל הביאו שני המקראות האמורים הן האמור בספר ויקרא הן האמור בספר שמואל א' וכמשנ"ת.

ובהיותו בזה מצאתי עוד בפירושו רש"י לתורה שמות (י"ח י"ב) על הפסוק "ויקה יתרו חותן משה עולה וזבחים לאלהים" שפירש: "עולה, כמשמעה שהיא כולה כליל, וזבחים שלמים".

ולכאורה משמע שמעצם התיבה "עולה" מתבאר והיא כולה כליל, כי לא מיקרי עולה אלא אותו קרבן דכולו מוקטר כליל, ועיין במדרש תנא דבי אליהו רבה (פ"ו ס"ג): "שנאמר ויקח שמואל טלה חלב ויעלהו עולה כליל לה", אם נאמר עולה למה נאמר כליל, מלמד שלא היה לו מקום להפשיט, שנאמר והיה שמואל מעלה אשם (שם י"ג) עיין שם.

ומהשאלה אם נאמר עולה למה נאמר כליל משמע כדברי רש"י ז"ל שעצם זה שנקרא "עולה" כבר יודעים אנחנו שהוא קרבן כליל ודוק. [ועיין בחיבורי מנוחת שלום ח"ד (סימן ט"ו דף פ"ג) דרש"י ז"ל לא ראה למדרש תנא דבי אליהו ולא בא לידו עיין שם].

עוד מצאתי בס"ד במדרש ויקרא רבה (פ"ו ס"ד) שאמרו ז"ל: "על העולה זאת תורת העולה היא העולה על המזבח כל הלילה עד הבוקר, מכאן שהעולה כולה כליל לאישים" עיין שם.

ואיני מבין היטב, אטו מכאן - מאותן מקראות שהביא המדרש - למדנו הלכה זו שהעולה כליל אתמהא, וגם אינו מובן איך יוצא ונלמד ממקראות אלו שהעולה כליל לאישים וצ"ב.

וכשעיינתי במקבילות למדרש זה הנמצאים במדרש פסיקתא דרב כהנא (פ"ו ס"ח), ומדרש פסיקתא רבתי (פט"ו ס"ה) ראיתי ששם כן הגירסה: "למה הוא מתני על העולה (ויקרא ג' ה'), היא העולה (ויקרא ו' ב'), וזאת תורת העולה (שם), אלא מלמד שהעולה כולה כליל לאישים", וכן הוא במדרש ויקרא רבה הנודפס מכתב יד ע"ש.

הרי שלא אמרו "מכאן" שהעולה כליל לאישים ובלשון "מלמד" הוציאוה, ויש לעיין אם שינוי לשון זה מסביר יותר ועיין.

עכשיו ראיתי בהגהות הגאון רד"ל ז"ל למדרש ויקרא רבה שם שהציע להגיה לשון המדרש, ובמקום "מכאן שהעולה כולה כליל לאישים", יש לומר מפני שהעולה כולה כליל לאישים, ובוראי הגיה כן מכח מה שהקשנו בס"ד, וק"ק שלא ציין לרברי רז"ל במדרשי הפסיקתות דלעיל, ועיין.

ולהאמור יש לעיין ולהבין קרא דספר תהלים (ג"א כ"א): "אז תחפון זבחי צדק עולה וכליל, אז יעלו על מזבחן פרים", ומתבאר דתרי מילי נקט "עולה" הא חדא, ותו "וכליל", ואינו מובן לכאורה דאין לנו תרי מילי ורק על עולה שמענו שהיא נקראת קרבן כליל, וכדכתיב "וכליל על מזבחך" וכן הוא אומר "ועלהו עולה כליל לה", וכנ"ל.

ובפירושו הראב"ע ז"ל שם ראיתי שכה כתב: "זבחי צדק, הם השלמים, ועולה היא עולת תמיד ומוספים, וכליל מנחת כהן", ולדרכו אתי שפיר ד"כליל" כאן אין הכוונה עולה אלא מנחת כהן ודוק.

ויש לעיין לפי דרכו ז"ל אם יש מקום גם לפרש קרא דספר דברים (ל"ג י'): "שימו קטורה באפק וכליל על מזבחך", דכליל היינו מנחת כהן, והמקרא מדבר על עבודות המיוחדות לכהנים כהקטרת הקטרת ומנחת כהן, ועיין. [אלא שזה לא לפי דרשת חז"ל דכליל הינו עולה כנ"ל בההיא דיומא].

עוד יש לעיין אולי האות ו' דבראש תיבת "וכליל יתירה היא וטפלה, וכאילו אמר עולה כליל, וכדפירש רש"י ז"ל שמות (כ"ה י"ב): "וזאת כל אשר אצוה אותך אל בני ישראל, הרי ו' [דתיבת ו'יא] זו יתירה וטפלה וזמנתו הורבה במקראות" ע"ש, ובדניאל (ח' י"ג) כתב רש"י ז"ל: "ויקדש וצבא, ו' יתירה, והורבה כאלה במקרא, נרדם וזכב וסוס (תהלים ע"ו), ואף כלשון בני אדם יש מדברים כן" ע"ש. [ועיין בזה בחיבורי מנוחת שלום ח"ט (דף פ')].

אי נמי יש לפרש באופן דומה והוא כי מצינו אות ו' שמשמשת במקום תיבת שהוא או שהיא, כמו און ועצרה (ישעיה א') שהכוונה און שהוא עצרה, עיין בזה בדברי המגיה שבספר המכלול לרד"ק (דמ"ה ע"א) ע"ש, ולפי זה יש לפרש עולה וכליל דהינו עולה שהיא כליל ודוק היטב.

ט. בענין אמירת המרגלים שהארץ זבת חלב ודבש

כמדבר (י"ג כ"ג): "ויבאו עד נחל אשכול, ויכרתו משם זמורה ואשכול ענבים אחד, וישאהו במוט בשנים, ומן הרמונים ומן התאנים, למקום ההוא קרא נחל אשכול על אודות האשכול אשר כרתו משם בני ישראל". ובתרגום המידחס ליונתן בן עוזיאל שם תרגם: "לאחרא ההוא קרו נחלא דאתכלא על עיסק עוברתא דקציצו מתמן בני ישראל, והוה חמרא נטיף מניה כנחלא". [והיינו "נחל" יין שנעשה מן ה"אשכול"].

ובמדרש רבה שיר השירים (פ"ד סכ"ז) אמרו: "דבר אחר שלחך פרדס רמונים וכו', מאין היו ישראל מנסכים כל ארבעים שנה שעשו במדבר, וכו', רבי לוי אמר מן האשכול [שהביאו המרגלים], על שם (במדבר י"ג) ויכרתו משם זמורה ואשכול ענבים אחד, אפשר כן, אמר רבי אבא בר כהנא פירות היו גסין באותה שעה", ועיין במפרשי המדרש שם, ובחזיוני תורת יעקב (סימן קל"א אות א') וצרף לכאן.

ועוד שם (פסוק כ"ו): "וילכו [המרגלים] ויבאו אל משה ואל אהרן ואל כל עדת בני ישראל אל מדבר פארן קדשה וישיבו אתם דבר ואת כל העדה ויראום את פרי הארץ, ויספרו לו ויאמרו באנו אל הארץ אשר שלחתנו וגם זבת חלב ודבש הוא וזה פריה".

ופירש רש"י ז"ל: "זבת חלב ודבש היא, כל דבר שקר שאין אומרים בו קצת אמת בתחילתו אין מתקיים בסופו", וכזאת אמרו בבבלי סוטה (ל"ה א'), ושם במדרש תנחומא (פרשת שלח לך ס"ט) עיין שם.

ואמרו רז"ל בספר הזהר הקדוש שם (דקס"א ע"א): "וגם זבת חלב ודבש היא, רבי יצחק אמר מאן דבעי למימר כדיבא, אמר מלה דקשטו בקדמיתא, בגין דיהמנו ליה כדבוי. רבי חייא אמר הכי אמרו עאלנא לההיא ארעא דהוית משבחה על כל יומא, ואמרת דלית דכוותה, וארימת שבחא על כלא, ולאוי הכי דהא זה פריה אתכלא חד מאינון זעירין קטפו, אמרו אי לדא אחסין קב"ה לישראל וסבלו כל אינון עקתינ וליאוותין, הא בארעא דמצרים אית אתכלין ואיבין דארעא יתיר על חד תריין" ע"כ.

ומבואר באר היטב שנחלקו חכמי הזהר ע"ה, דלרבי יצחק המרגלים עם שכוונתם היתה להוציא דיבת הארץ וגנותה, מכל מקום זה שאמרו שהארץ "זבת חלב ודבש", אמת דברו ולשבת לארץ ישראל נתכוונו, והטעם שעשו כן כי "מאן דבעי למימר כדיבא, אמר מלה דקשטו בקדמיתא, בגין דיהמנו ליה כדבוי", והיינו זרדשת רז"ל בבבלי סוטה ובמדרש תנחומא וכו'.

אבל רבי חייא שם בספר הזהר חולק על רבי יצחק, ואומר שמה שאמרו המרגלים שהארץ "זבת חלב ודבש וזה פריה", גם בזה המרגלים נתכוונו לגנות לארץ ישראל, וכדפירש הוא שרצונם היה לכזות את ארץ ישראל ופירויתיה ואמרו "דהא זה פריה אתכלא חד מאינון זעירין קטפו, אמרו אי לדא אחסין קב"ה לישראל וסבלו כל אינון עקתינ וליאוותין, הא בארעא דמצרים אית אתכלין ואיבין דארעא יתיר על חד תריין" וכו'.

ובעניוית דברי רבי חייא נעלמו ממני, כי לכאורה מקרא מלא צווח ואומר "ויכרתו משם זמורה ואשכול ענבים אחד, וישארו כמות בשנים, למקום ההוא קרא נחל אשכול על אודות האשכול אשר כרתו משם בני ישראל", והיינו שהאשכול היה גדול עד שהיו זקוקים שני בני אדם להרימו, (ולמדרש חז"ל שמונו אנשים היו וכדפירש רש"י שם), והמקרא מלמדנו שמרוב פלא הדבר נקרא המקום "נחל אשכול", ועיין בפירוש הרב ספורנו והרב אור החיים ז"ל על הפלא שבדבר, ואם כן איך אפשר לומר ד"אתכלא חד מאינון זעירין קטפו", ואיך יתבאר כל המקראות לפי דרכו של רבי חייא, וצל"ע, וקצתני הרבה.

י. בענין סיפור דיבת המרגלים על הארץ

במדבר (י"ג כ"ה): "וישובו מתוך הארץ מקץ ארבעים יום, וילכו ויבואו אל משה ואל אהרן ואל כל עדת בני ישראל אל מדבר פארן קדשה, וישיבו אותם דבר ואת כל העדה, ויראום את פרי הארץ, ויספרו לו ויאמרו באנו אל הארץ אשר שלחתנו, וגם זבת חלב ודבש היא, וזה פריה".

ורז"ל בספר הזהר הקדוש שם (דקס"א ע"א) אמרו: "ויספרו לו ויאמרו וגו'. אמר רבי חייא מאי שנא הכא "ויספרו", ולא כתיב "ויגידו" או "ויאמרו", אלא כל חד אולף מלה בלחודו, "ויגידו" בכל אתר רמו קא רמיו בחכמתא, "ויאמר" אמירה בעלמא, "ויאמרו" הרהורא דלבא, "ויאמרו" תפקידתא, "ויספרו" פרישותא דמלה בכל אתר".

וראייתו בספר מקדש מלך על הזהר שם שכה פירש וכתב: "מאי שנא הכא "ויספרו", ולא כתיב ויגידו או ויאמרו, פירוש ולכתוב "ויאמרו" ולא ליכתוב "ויספרו", ותייך כל חד אולף מילה בלחודו, דהיינו כל אחד [מהמרגלים] היה מסדר הדיבה שיאמר לפני משה רבינו ע"ה: ואמר ויגידו בכל אתר רמו וכו', והכא אין שם חכמה, לכן לא אמר "ויגידו" אלא "ויאמרו" אמירה בעלמא, ויאמרו הרהורא דלבא, פירוש מה היו מהרהרים המרגלים בלבם, דהיינו הדיבה, "תפקידתא" מה שנצטוו כל אחד מן המרגלים לומר", עכתי' ז"ל.

ועם שאיני כדאי כלל וכלל, מכל מקום תורה היא וללמוד אני צריך, ואחר בקשת הרשות אומר אני שלדעתי כוונת ספר הזהר אחרת היא, ומה שאמר ספר הזהר "אלא כל חד אולייף מילה בלחודווי" לא קאי על המרגלים כדפירש הרב מקדש מלך ז"ל, אלא הזהר אומר שמצינו בלשון הקודש הרבה מילים שלכאורה באות להביע את אותה המשמעות, [מה שנקרא "מילים נרדפות"], אבל לפי האמת לכל אחת מהמילים יש משמעות מדוקדקת השונה מחברתה וכל מילה ומילה מביעה בדקדוק עצום כוונה אחרת מחברתה, והיינו דקאמר "כל חד אולייף מילה בלחודווי", ולא על "המרגלים" קאי, אלא על "תיבות לשון הקודש" קאי, וקאמר הזהר שתיבת "ויגידו" במקרא באה לומר וציין "רמו קא רמיו בחכמתא", ותיבת "ויאמר" במקרא באה לומר "אמירה" בעלמא, ותיבת "ויאמרו" במקרא באה לומר "הרהורא דלבא", ותיבת "ויאמרו" במקרא באה לומר "תפקידתא", דהיינו פקודה וציווי, ותיבת "ויספרו" במקרא באה לומר "פרישותא דמלה", ולכן אמרה התורה כאן "ויספרו" כי המרגלים סיפרו בהרחבת דברים את עלילתם ודיבתם על הארץ וכו', והיינו דנקט קרא "ויספרו" ולא "ויאמרו", ונתיישבה שאלת רבי תי"א, זה הנלע"ד בכוונת ספר הזהר בס"ד ודוק היטב.

יא. בענין הלכה שמים היא

דברים (ל' י"ב): "לא בשמים הוא לאמר, מי יעלה לנו השמימה ויקחה לנו, וישמיענו אותה ונעשנה". כבא מצינא (נ"ט ב'): "תנא באותו היום השיב רבי אליעזר כל תשובות שבעולם ולא קיבלו הימנו, אמר להם אם הלכה כמותי חרוב זה יוכיח וכו', אמר להם רבי אליעזר אם הלכה כמותי מן השמים ויכיוחו יצאתה בת קול ואמרה מה לכם אצל רבי אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום. עמד רבי יהושע על רגליו ואמר לא בשמים היא. מאי לא בשמים היא אמר רבי ירמיה שכבר נתנה תורה מהו סיני אין אנו משגיחין בבת קול שכבר כתבת בהר סיני בתורה אחרי רבים להטות".

ודבותינו בעלי התוספות שם (ד"ה לא) הקשו: "והא דאמר ביבמות (י"ד א') דהלכה ככית הלל משום דיצאה בת קול, שאני הכא שבא [רבי אליעזר] לחלוק על דברי תורה דכתיב אחרי רבים להטות, אבל התם אדרבה בית הלל רובא הוה וכו'. ועוד דכאן לא יצאה בת קול אלא משום כבודו דרבי אליעזר שאמר מן השמים יוכיחו" וכו'.

ומבואר לפי תירוץ ראשון דהתוספות ז"ל דאכן בעלמא פוסקים וסומכים בעניני הלכה על בת קול, במה דברים אמורים כאשר אין הבת קול נגד כללי ההלכה כגון דהלכה כרבים [וכעובדא דבית הלל] אבל כל שהבת קול נגד כללי ההלכה [כעובדא דרבי אליעזר שהיה יחיד] אין ההלכה כבת קול ועל זה אמרו לא בשמים היא.

ולפי תירוץ שני של בעלי התוספות ז"ל לעולם סומכים ועושים כבת קול אף בעניני הלכה לא שגא כאשר הבת קול מסכמת עם כללי ההלכה, לא שגא כשאינה מסכמת כגון במחלוקת יחיד נגד רבים ותצא בת קול ותכריע דהלכה כיחיד אוי ההלכה כמותו, ומה שאמרו בבת קול דרבי אליעזר לא בשמים היא משום ששם הבת קול יצאה רק לכבודו דרבי אליעזר, וכל כי האי אין סומכים עליה, ורק על כגון דא אמרו לא בשמים היא.

על כל פנים מתבאר באר היטב דבין לתירוץ ראשון דבעלי התוספות ז"ל בין לתירוץ שני שלהם, אכן סומכין על גילוי שמיימי בעניני הלכה כמו בת קול, והוא הדין נבואה או גילוי אליהו וכיוצא דמאי שגא, ולא אומרים בזה לא בשמים היא ודוק.

ב. ואכן כבר ידוע דהרב ומפורסם הענין שכמעט כל רבותינו הראשונים כמלאכים ז"ל סוכרים דאכן אומרים בשמים היא, כלומר סומכים בהלכה על גילוי מן השמים, כמו נבואה, בת קול, הכרעת אליהו הנביא, וכדומה, כמבואר אצלנו בס"ד במקומו בקונטרס "לא - בשמים היא", ושם בעזה"ו באנו על כל נעלם כפתגמא דנא כפורטרוט וככירוח אחד בירור, השי"ת ברוב חסדיו יכני להוציאו לאורה בקרוב על כל חידו"ת לתועלת שוחרי תורה ומבקשי האמת, וכאן אכתוב בקיצור נמרץ בס"ד.

הנה כבר כתבנו שדעת רבותינו בעלי התוספות ז"ל כבא מצינא דסומכים על גילוי שמיימי כבת קול וכיוצא בזה, ורבותינו בעלי התוספות ז"ל כזאת כתבו עוד במקומות הרבה, עיין תוספות ברכות (נ"ב א' ד"ה ורבי), ועירובין (ו' ב' ד"ה כאן), ופסחים (ק"ר א' ד"ה דאמר), ויבמות (י"ד א' ד"ה רבי), וחולין (מ"ד א' ד"ה רבי), וכן דעת חד מתלת עמודי ההוראה הוא רבינו הרא"ש ז"ל בתוספתו שם (בכל המקומות דלעיל), וכן סוכרים הראב"ד ז"ל כמפורש לו בכמה מקומות כידוע ועיין לגאון חיד"א ז"ל בספרו שם הגדולים (דלעיל),

ורבינו יעקב ממרויש ז"ל בכל ספרו שו"ת מן השמים, ורבינו יהודה שירליאון ז"ל בתוספתו בברכות (שם), ורבי יהודה הלוי בספר הכוזבי (מאמר ג' סוף אות ט"ל ואות מ"א ואות ס"ז), גם הרשב"א ז"ל בתשובותיו ח"א (סימן י'), סובר שסומכים על גילוי שמיימי והתם לא משום דהוי מידי דמצאויות, שהרי כלל וכלל הרשב"א ז"ל לא הזכיר זאת, אלא משום דסבירא ליה כרוכ הראשונים דאזלינן בתר הכרעה שמיימית, וכן מבואר לו בספרו משמרת הבית (דף ו') והובא בשו"ת אפקסתא דעניא (סימן א') ודוק היטב.

וכדעת הרב כך דעת התלמיד, הוא רבינו הריטב"א ז"ל בחידושו עירובין (ו' ב'), והר"ן ז"ל בחידושו לעירובין שם, והרב המאירי ז"ל בהקדמתו לאבות (דף כ'), ורבינו אליעזר מטון ז"ל בעל גליון תוספות והוכח בפתח עינים גיטין (ו' ב') ובשם הגדולים שם, והפירוש המיוחס לרשב"א מנחות (מ"ה א'), ועוד ראשונים הובאו בשם הגדולים שם, כמו בעל החינוך, והגהות מיימון, והרשב"ץ נ"ע, וכן סובר רבי יוסף אלבו ז"ל בעל העיקרים עיין לקמן אות ד', וזכורני להדיא שראיתי מובא שהראב"ה העיד ששאלו את אליו הנביא זכור לטוב שיכריע ויפסוק בדבר הלכה שהיתה מסופקת בידי, ודוק היטב.

וכאשר אתה ירדו המעין ה"י תענין בדברות קדשם של כל רבותינו הראשונים כמלאכים דלעיל, תראה ותוכח שדעתם מוחלטת שסומכים בענין הלכה והוראה על גילויים שמיימים כנבואה וכת קול, הרי לנו מבואר שכמעט כל רבותינו הראשונים כמלאכים ז"ל סוברים כן, ובודאי שכן עיקר לדינא.

ולדעתי גם גאון איטליה רבינו צדקיה ז"ל בעל שבלי הלקט משלנו הוא וסובר שסומכים על גילוי שמיימי, והא ראייה שהמעין בספרו שבלי הלקט יראה שהביא להלכה פעמים הרבה דברי בעל שו"ת מן השמים, כמו בסימן ט', וסימן ל"א, וסימן קכ"ז, וסימן קנ"ז, ושם ח"ב הלכות תפילין סימן א', וסימן י', וסימן ט"ז, וכאשר ציין כל זאת המהדיר בהקדמתו בראש ספר שבלי הלקט (ד"ו ע"ד) עיין שם.

ואם נאמר שדעת רבינו צדקיה ז"ל כרבינו הרמב"ם ז"ל דאין לסמוך בעניני הלכה על גילוי שמיימי כחלום וכת קול וכנ"ל, אם כן מה לו ולמה לו כלל להביא בספרו שבלי הלקט לדברי שו"ת מן השמים, וכל זה משנה יתירה ומילי כדרי, אבל שמע מינה שדעתו דסומכים על שו"ת מן השמים ודוק.

ואין לך לתפוש על כרבינו ממה שבספר שבלי הלקט ח"א (סימן קנ"ז דס"ב ע"ב) אחר שהביא דברי שו"ת מן השמים, כה כתב עליו: "ואין אנתנו צריכים לחלומה של רבינו יעקב הצדיק ממרויש זצ"ל ופותרנו ששאל על ידי שאילת חלום רבינו, ואין משגיחין בדברי חלומה רבינו יעקב ריקימא לן לא בשמים היא, ובהדיא מבואר בדברי רבותינו ז"ל" וכו' [דלא כשו"ת מן השמים].

דהתם שאני, כי לדעתו דברי שו"ת מן השמים שם עומדים בסתירה גלויה לדברי רז"ל, וכאשר כתב זאת שם להדיא, וכל כי האי הוי בגדר ד"הבת קול נגד ההלכה" ואין שומעין לה, וכאשר לימדונו רבותינו בעלי התוספות ז"ל וכמובא בראש דברינו, אבל בעלמא דעתו שסומכים על גילוי שמיימי ודוק היטב.

ומינה נמי למה שבספר שבלי הלקט שם (סימן ט') הכריע דלא כשו"ת מן השמים, וטעמו אחר שרוב הפוסקים חולקים עליו, והרי קיימא לן הלכה כרוב הפוסקים כנודע וכדכתב בשו"ת מהרש"ם ח"ט (סימן ס"ז ד"ע"ג ע"ב): "כבר כתב הרדב"ז (סימן קט"ז) דגם במחלוקות הפוסקים זה שלא בפני זה אחרי רבים להתנות ועיין בספר גט פשוט (כלל א'), וכן הוא סוגיין דעלמא בכל מחלוקות הפוסקים" עכ"ל, ועיין בכל הנסמן בזה בחיבורי אוצר ישע"ר (ד"ג ע"ב), וכל כי האי מיקרי דהבת קול נגד כללי ההלכה ואין הולכים אחריה וכנ"ל ודוק היטב.

ובימים אלו ממש יצא לאור ספר יקר הנקרא בשם "זכר צדיק", ומתברר חד מגדולי קמאי לפני יותר מחמש מאות שנה, הוא רבי יוסף ברבי צדיק ז"ל שהיה מגאוני ספרד הקדמונים קודם הגירוש, וכתב ספרו בשנת ה' רכ"ז לפ"ג, ועם ששם (סוף שער ח') לא קבל דברי רבינו יעקב ממרויש בעל שו"ת מן השמים נגד שאר הפוסקים, אבל לעומת זה שם (שער ד') קבל דבריו בסבר פנים יפות אף שמן השמים השיבוהו, ועוד שם (שער ל"ז) קבל באהבה דברי רבינו יעקב מן השמים כמפי הגבורה וכה כתב: "ולי נאה הדואיל ונפק מפומיהו דאשלי רברבי, ומפומא דקב"ה ראוי לקיים דבריהם", וכיוצא בזה עוד שם (שער מ"ג) כתב לסמוך על שו"ת מן השמים, וכאשר כתב כל זה ירדו המהדיר נ"י (שם דף ל"א) ע"ש. [ולדעתי ביאור שיטתו כאשר כתבנו בדעת הרב שבלי הלקט וכנ"ל].

הרי לנו עוד פוסק גאון קדמון ז"ל שסובר להלכה דבשמים היא וסומכים על גילוי שמיימי כחלום וכת קול ודעתו כדעת כל הראשונים דלעיל שסומכים בענין הלכה והוראה על גילויים שמיימים, דבשמים היא ודוק היטב.

ובקובץ התורני היקר "מוריה" (גליון רצ"ט ודף מ"ח) התפרסמו פסקי הלכה מעמוד ההוראה מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א וזו לשונו: "בשו"ת מן השמים כתוב שמתור לומר פיוטים בתפילה, ואין לומר שזה נבדל לא בשמים היא, דמן הסתם לקח דין זה מן התלמוד וכדומה". ודוק היטב בדברי קדשו.

ג. ובשיטת עטרת מפרשי ישראל רש"י ז"ל אם אצתו שבהוראה סומכים על גילוי שמיימי, האריכו אגוני בתראי ז"ל, כי רש"י ז"ל עירובין (מ"ה א') כתב: "דמידי דאיסור והיתר לא משייל באורים ותומים", ובהגהות הגאון מהר"צ חיות ז"ל שם כתב: "נ"ב, כן הוא במסכת תמורה (ט"ז א') אמר ליה לפינחס שאל, אמר ליה לא בשמים היא ע"ש, ועיין רש"י שבת (ק"ח א') מאי לכשיבוא אליהו יאמר הרי איסור והיתר אין תלוי בו ולא בשמים היא", וכדבריו בדעת רש"י ז"ל כתב גם הרש"ש ז"ל עירובין (ס"ג א') ע"ש, ועיין גם בדברי הגאון חיד"א ז"ל בספרו שם הגדולים חלק הגדולים (מערכת י' אות רכ"ד) ע"ש. ולעומת זה הגה"ק מאוטניא ז"ל בספרו היקר נימוקי חיים על התלמוד בכורות (מ"ה א' דרכ"ג ע"א) כתב: "מדברי רש"י ז"ל כאן משמע שיכולין לפסוק על פי רוח הקודש", עיין שם שציין הרבה בזה, ורמו לדברי רש"י חולין (ל"ו א' כצ"ל) ששם כתב רש"י ז"ל להדיא דסומכים על הכרעת אליהו הנביא אפילו בספיקא דינא ולא רק בספיקא דמצאיות, ועיין הגהות מהר"צ חיות ז"ל חלקין שם, ועוד לו בנימוקי חיים בכורות (כ"ד א' דרי"ד סע"א) ע"ש, ועיין בערוך לנר יבמות (קכ"ב א' ד"ה ולפ"ז) בשיטת רש"י ז"ל דאכמ"ל.

וכעת מצאתי לגאון מהר"צ חיות ז"ל בספרו תורת הנביאים (פרק א') שהאריך מאד בבידור שיטת רש"י ז"ל בענין זה, והביא שרש"י ז"ל סותר דברי עצמו בענין, כי בשלש מקומות סובר דיש לפסוק הלכה על פי נבואה וכדומה, עיין שם בארוכה, ועוד עיין לו (שם פרק ב') ועיין גם בהוספות לשם, ובספרו אמרי בינה (סימן י'), ועיין שו"ת זכר יהוסף מאמר תהלוכות האגדות (פרק ו' ופרק ז') ושו"ת כוכבי יצחק ח"א (דקכ"ו ע"א) ע"ש.

ומוסף אני בס"ד שגדולה מזו מצינו, והוא שרש"י ז"ל עצמו סובר שסומכים על אורים ותומים בענין הלכה, דהנה שם במסכת עירובין (ס"ג סע"א) אמרו: "[כל המורה הלכה בפני רבו] רבי אלעזר אומר מורידין אותו מגדולתו שנתמך ויאמר אלעזר הכהן אל אנשי הצבא וגו', אף על גב דאמר להו לאחי אבא צוה אותי לא צוה, אפילו הכי איענש דכתיב ולפני אלעזר אבא ולא אשכחן דאיצטרך ליה יהושע", ופירש רש"י: "את אחי אבא צוה, דחלק כבוד למשה דכתיב אשר צוה ה' את משה והורה הלכות גיעול אך את הזהב" איענש לירד מגדולה שפסקו לו מקמי הכי: דכתיב ולפני אלעזר הכהן יעמוד ושאל לו, שהיה עתיד יהושע להיות צריך לישראל דבר הלכה מאלעזר, עד כאן דברי רש"י ז"ל.

ומפורש לנו שדעת רש"י ז"ל שבדבר הלכה היה שואל יהושע את אלעזר והיינו באורים בתומים, כלומר שאכן אורים ותומים עונים במידי דהלכה, והרי זה לא כמו שכתב הוא עצמו לפעל בדף מ"ה, וכבר עמדו האחרונים כסתירת דברי רש"י ז"ל, עיין גליוני הש"ס שבת (ק"ח א'), ובספרו בית האוצר ח"א (מערכת א' דל"ד ע"א), ושו"ת כוכבי יצחק ח"א (הנ"ל), ובהגהות רש"י ז"ל עירובין שם, ועיין לספר בי"א שעמד בזה ע"ש. [ולפי הנראה ב"א הוא ראשי תיבות ספר באר אברהם, מהגאון המובהק רבי אברהם משכיל לאיתן ז"ל, ולדאבוני לא זכיתי לראות דבריו בזה ואתה תחזה, ובחיבורי מנוחת שלום ח"א (סימן ל') כתבנו ביאור נכון בדברי רש"י ז"ל, עיין שם].

ולפי כל האמור יוצא לנו שגם שיטת רש"י ז"ל עצמו כשיטת כל הראשונים ז"ל שסומכים בעניני הלכה על גילויים מן השמים, כרוח הקודש ודברי אליהו הנביא אורים ותומים וכיוצא בזה, ולא אומרים ככהאי גוונא לא בשמים היא, שהרי ענין אורים ותומים מסעיפי רוח הקודש הוא ואביזורה, וכאשר האריך ובינו בחיי ז"ל בביאורו לתורה דברים (ל"ג ח') על הפסוק תומיך ואוריך לאיש חסייך עיין שם דבריו המופלאים, ועיין גם בדברי התוספות סנהדרין (ט"ז א' סד"ה מה) ע"ש, ולרבינו האר"י ז"ל בספר ליקוטי תורה ששואל א' (פרק ט"ז דק"י"ב ע"א) ע"ש, ועיין פני יהושע שבועות (ט"ז א'), ומגילה (ב' ב') עיין שם.

ד. ומן האמור עולה שסברת אדונינו הרמב"ם ז"ל בהקדמתו למשנה, ובחיבורו הגדול הלכות יסודי התורה (פ"ט ה"ד) שלא בשמים היא ואין לפסוק על פי בת קול וכדומה, יחידאה היא, וכודא שהלכה כרבים הם כל רבוחינו הראשונים כמלאכים וכמשנת, ומרן ז"ל בכסף משנה (שם) אסיק דברי הרמב"ם ז"ל הללו בצ"ע מפני סוגיות התלמוד ע"ש.

ובאמת רבות נתלבטו גדולי האחרונים ז"ל להעמיד ולהסביר שיטת ארונים הרמב"ם ז"ל בזה, עיין מה שכתבו ומה שהביאו בספר מרכבת המשנה שם, ובספר סדר המשנה שם שהאריך למאד, ובספר עבודת המלך שם, ועדין לא אפירק מחולשא עיין בדבריהם וצע"ע. [ועיין בספר אור שמח על הרמב"ם שם שכתב חילוק אחר בדעת הרמב"ם, והביא ורמו שדעת רבי יוסף אלבו ז"ל בספר הפיקרים (מאמר א' פ"ח) דלא כרמב"ם אלא שסומכים על נבואה, והרי לנו עוד אחד מרבותינו הראשונים כמלאכים ע"ה דפליג על הרמב"ם ז"ל ע"ש].

ובקונטרס הנ"ל הראינו שאחר שיש כעשרים מרבותינו הראשונים כמלאכים זיע"א, הסוברים דפוסקים הלכה על פי גילוי שמיימי כמו נבואה ובת קול וגילוי אליהו וחלוס וכיוצא בזה, ולפי שעה לא מצינו חבר לשיטת ארונים הרמב"ם ז"ל הסובר להדיא דלא בשמים היא, וכוונאי העיקר להלכה כדעת כל הראשונים ז"ל ולא כרמב"ם ז"ל, וכמו שלימדנו דעת מרן ז"ל במקומות אין מספר, דעם שקבלו הוראות הרמב"ם ז"ל, מכל מקום כאשר כל רבותינו הראשונים ז"ל חולקים עליו אזי אין הלכה כרמב"ם ז"ל, וכדכתב מרן ז"ל בבית יוסף או"ח (סימן ל"ב ד"ה ומ"ש רבינו דל"ה ע"ב): "ולענין הלכה כיון דרובים פליגי עליה הרמב"ם ז"ל, וגם כי פשטא דברייתא משמע כוונתיה הכי נקטינן", ועוד שם בבית יוסף או"ח (סימן תקל"ט) כתב: "וכיון דלא אשכחן מאן דשרי אלא הרמב"ם ז"ל, הוי ליה יחידיה, ולא נקטינן כוונתיה בהא", ואכן בשלחן ערוך (שם) לא פסק כרמב"ם ז"ל, ובבית יוסף או"ח (סימן צ"ג דקל"ט ע"א) כתב מרן ז"ל: "ולענין הלכה נקטינן ככל הני רבוותא, דהוי ליה הרמב"ם ז"ל יחידיה לגבייהו", ועיין למרן ז"ל בבית יוסף או"ח (סימן ג' ד"ה וכשנפנה ד"ה רע"א): "ואנחנו אין לנו לענין הלכה אלא כדברי הרי"ף והרא"ש ז"ל דהוה תרי לגבי הרמב"ם ז"ל", ועוד בבית יוסף יו"ד (סימן ס"ט דק"ג ע"א) גבי דין חליטה כתב מרן ז"ל: "ולענין הלכה כיון דכל הני רבוותא חולקים על הרמב"ם כוונתיהו נקטינן, והיכא דאפשר טוב לחוש לרמב"ם", ועיין דרכי משה שם (אות ל"ח) עיין שם.

ורבינו הגאון רבי חיים בנבנשתי ז"ל בספרו כנסת הגדולה יו"ד (סימן קע"ב הגב"י אות י"א): "לא שבקינן כל הני רבוותא, ועבדינן כסברת הרמב"ם ז"ל דיחידיה הוא", והביא שכך כתבו בשו"ת מהר"י אדרבי (סימן ס"ט), ושו"ת מהרש"ך ח"א (סימן קס"ט) ואין הספרים שציין תחת ירי לראות דברים בשרשם, ואתה תחזה.

ושם בכנסת הגדולה יו"ד (סימן קס"ו הגה"ט אות י"ט) הביא דברי שו"ת מהרש"ם ז"ל יו"ד (סימן ס"ה) שכתב אף על פי שגם הרמב"ם ז"ל חולק, למעשה מפקינן מיניה כיון שכל הקדמונים והאחרונים חולקים על הרמב"ם ז"ל, וזה נראה דעת מהריב"ל בתשובה כתב יד, ועיין שם בארוכה.

ובכנסת הגדולה יו"ד (סימן ל"ב הגב"י אות כ' דק"ה ע"ב) כתב: "ואם כן נשאר הרמב"ם ז"ל יחיד אצל הרמב"ן הרשב"א והר"ן ז"ל ואין הלכה כמותו" עיין שם.

ועוד בכנסת הגדולה ח"מ (סימן שנ"ד הגה"ט אות י'): "ומהר"י מטאלון ז"ל בתשובה כתב יד כתב דאין המוחזק יכול לומר קים לי כרמב"ם ז"ל שהוא יחיד ברבר הזה", עיין שם.

וכבר הארכתי מאד מפי סופרים וספרים בחיבורי מנוחת שלום ח"ה (סימן כ"ב) דאף דפוסקים הלכה כרמב"ם ז"ל, מכל מקום כאשר הוא יחיד נגד הפוסקים אין הלכה כמותו ואפילו בארץ ישראל שהסכימו לפסוק כרמב"ם ז"ל ע"ש, ועוד עיין שם (סימן ט"ז דף ס"ט, וסימן כ"ד), ובחיבורי מנוחת שלום ח"ו (דף מ"ב) ואכמ"ל.

וכזאת ממש כתבו הפוסקים ז"ל גם גבי רבינו הרא"ש ז"ל, שעם שבני אשכנז קבלוהו עליהם והוא רבם ופוסקים כדבריו, מכל מקום כשהוא יחיד אין פוסקים כמותו עיין במובא בחיבורי מנוחת שלום ח"ה (דף ק"ב), ובחיבורי וזאת ליהודה (דף י"ט) וצ"ח לכאן דדוק.

ואתה המעיין ה"י רע שאין כוונתי לומר דבנדרון דין הרמב"ם ז"ל "יחידי", וממילא אם נמצא לו חבר או קצת חבירים הסוברים כמותו שאין להתחשב בגילוי שמיימי ולא בשמים היא אזי בטלה התכרעה הנ"ל, ויש לפסוק כהרמב"ם ז"ל - דליתא דכל שהוא ז"ל כסברת מיעוט כנגד רובא דמינכר, כנודן דידן שכעשרים מרבותינו הראשונים ז"ל חולקים על הרמב"ם, עדיין נחשבת דעה זו "יחידיה" ואין לפסוק כמו הרמב"ם ז"ל וכנודע מכללי ההוראה, וזו לשון רבינו הרא"ש ז"ל בתוספותיו מועד קטן (כ' א'): "יחידיה היא, אף על גב דתנתי וזקנים שעמו, מכל מקום החלוקים עליהו היו מרובין מהם", ולכן נקראים "יחידיה" אף שיש לו חבירים, מכל מקום רבו החלוקים עליהם וכנ"ל, וכן הוא בשו"ת מבי"ט ח"ג (סימן

נ"ו) הכאתיו בחיבורי מנוחת שלום ח"ה (סימן כ"ב הערה ה' דף ק"ג), ועיין לגאון רבי יוסף ידיד הלוי ז"ל עיין בספרו ברכת יוסף ח"ב (סימן א' דנ"ג ע"ב ד"ה וא"כ) ואכמ"ל.

ה. ומה גם שלפי דברי הגאון בעל ערוך לנו ז"ל יבמות (קכ"ב א' ד"ה ולפי"ו) נראה שדעת מרן ז"ל בשלחן ערוך (אבן העזר סימן י"ז ס"ו) שסומכים על בת קול בעניני הלכה ע"ש, וכן דעת הגאון מהר"ם ן' חביב ז"ל בספרו עזרת נשים (שם, בל"ב), ואכן כן פשוטן של דברי מרן ז"ל בבית יוסף יו"ד (סימן שע"ב) שסומכים על דברי אליהו הנביא, והיינו משום דלא קיימא לן כרבי יהושע הסובר דלא בשמים היא כאשר כתב החיד"א ז"ל בשם הגדולים (שם) ע"ש.

ואכן גם רבינו הגדול מהרש"ל ז"ל בספרו ים של שלמה יבמות שם (פס"ו סימן כ"ב) הבין ענין "בת קול" האמור שם כפשוטו, ושטומכין על בת קול מן השמים לענין דינא ע"ש, ועיין בפתגמא דנא בזה בשו"ת מהרש"ם ח"ג (סימן קס"ב), ושו"ת רב"ז ח"ג (סימן צ"ח), ובארוכה בשו"ת חבלים בנעימים ח"א (סוגיא ל"ב דמ"ח ע"א ואילך), וספר טהרת המים בשו"ת טהרה (מערכת ש' אות ע"ה), ושו"ת דבר הלכה קלצקין (סימן מ"ד דל"א ע"ג), ושו"ת חיים ביד (סימן א' ד"ז רע"ג), וקהלת שלמה (מערכת ל' כלל י'), ונחל איתן על הלכות עגלה ערופה (סימן י"ב ס"ג סק"א), ועיין בכל המצויין בארוכה בחיבורי כנסת יעקב (קונטרס ה' אות י' דף ק"יא) ע"ש"ב, ויתבאר היטב במקום אחר בעזר האל וישועתו.

ומהימא דתמורה (ט"ו א') שהזכירו שלכאורה מתבאר דאין לסמוך על אורים ותומים, כבר כתב הגאון חיד"א בשם הגדולים (שם דס"ה אכן משום) שאינו מוכרח ויש ליעב, ועיין בפירוש המיוחס לרבינו גרשום שם, והיינו נמי טעמא דרכותינו גדולי בתראי עסקו ודנו אם סומכין על רות הקודש בעניני איסור וכאשר האריך בזה הרבה בשו"ת אפרקטא דעניא (סימן א', ובהוספות שם דקס"ז ע"א) והביא כמעט כל המדברים בזה ע"ש"ב.

ובס"ד אוסיף לציין כאן מה שלא הזכיר שם, עיין בתשובת הגאון רבי חיים וואלוין זצ"ל הנדפסת בשו"ת בית הלוי ח"ג (דפ"ו ע"א), שו"ת חתם סופר (סימן כ"ו ור"ח), קובץ יגדיל תורה אודסא (קונטרס ה' סימן ס"ד סק"ז), ולמהרצ"א דינוב ז"ל בספרו דרך עדותיך יהושע (א' ז' עה"פ אל תסור ממנו ד"ה וירצה עוד), ספר בית האוצר (כלל א' אות ג' ד"ב ע"א), שו"ת אמרי שפר (סימן כ"ג ר"ה ע"ד), הגהות תוספת יעקב שעל ספר עין זוכר (מערכת א' כלל י' ד"ל ע"ב), ספר בהיות הבוקר (סימן ט'), ספר דברי תורה ח"ז (סימן י'), ספר האשל (מערכת ז' אות א'), שו"ת מנחם משיב ח"ב (דף שכ"א), חידושי הגר"ב ויינטר ז"ל הנדפסים בקובץ התורני "צפונות" (גליין י"א דף י"ח), ויתבאר במקומו בס"ד.

ו. וכבר ידעת גם את דברי קדשו של הגאון המובהק רבי אברהם הכהן ז"ל משאלוניקי שבספרו שו"ת טהרה (מערכת ז' אות כ"ד ד"ה והנה דק"ד סע"ג) כתב שכל המחלוקת אם אולינן גבי שמים או אמרינן לא בשמים היא, היא רק גבי אותם שרוח הקודש הופיעה להם כפעם בפעם ולא היתה אצלם בתדירות, מה שאין כן רבינו הקדוש האר"י ז"ל דכל שיחותיו היו ברוח הקודש והיו רואים בפועל ממנו בכל שעה כמה מעשים נוראים שאין הפה יכול לדבר ומה דמות תערכו לו, כדבר דנהגו עלמא כוותיה והסידורים, כוותיה רהיטי הלכה כמותו בכל מקום עכ"ד, ועיין בחיבורי ברכי נפשי ח"ב (דף צ"א ובהערה שם), ובחיבורי וזאת ליהודה (דף צ"ז), ובחיבורי שלום יעקב (סימן ו' אות ו' דף קל"ב), ועוד שם (סימן י"א דף קפ"ג), ובשאר חיבורי עיין שם וצריך לכאן, ועוד יתבאר היטב בעזרה"ת.

ז. עוד כתב הגאון רבי אברהם הכהן ז"ל בספרו טהרת המים (מערכת ד' אות מ"ב סד"ה כרם ד"ד ע"ב): "כבר ידוע מה שכתבו גדולי האחרונים שדרכי רבינו האר"י ז"ל עיקר נגד דברי מרן ז"ל, ועיין בדבריו שם (מערכת ק' אות ו' ואת י"ט ואת כ'), ועוד לו בספרו שו"ת טהרה (מערכת ס' אות ל"ג, ומערכת ע' אות כ"ט, ואת מ"ד) ובכל אשר ציין בכל המקומות הללו, ועיין שו"ת דברי ישראל וזעלץ ח"ב (סימן נ"ב דרי"ג סע"ב, וסימן מ"ט דרי"ז ע"א) עיין שם.

ואכן כן הוא העיקר הגדול והאמיתי הנקוט בידינו דהלכה כרבינו האר"י ז"ל כשחולק על מרן ז"ל, וכנודע שאנחנו נמשכים אחר רבינו האר"י ז"ל אף היכן שדעתו דלא כמרן ז"ל, וכן היתה מסורת ההוראה הנהוגה בבית ישראל מקדמת דנא, מזמן שהאיר אורו הגדול של רבינו האר"י ז"ל, להורות לכל כדברי האר"י ז"ל, וכך היה מנהג ארץ ישראל לפסוק כהאר"י ז"ל נגד מרן ז"ל, וכאשר העיד הגאון מירושלים ת"ו מו"ז ז"ל בספרו כף החיים (סימן כ"ה סוף ע"ה) שהמנהג לעשות כרבינו האר"י ז"ל אף שמרן ז"ל כתב איפכא ע"ש"ב, וכן העיד הגאון המובהק מטבריה ת"ו רבי יעקב זריהן ז"ל בספרו שו"ת ביכורי יעקב יו"ד (סימן י"ט דפ"ג ע"ב): "כל מנהגינו הוא על פי רבינו האר"י הקדוש, גם כשהוא נגד מרן ז"ל וכמו

שכתב החיד"א ע"ש, וכזאת ממש ראיתי שכתב והעיד הגאון המובהק מצפת ת"ו דכל דו לא אניס ליה, ובפרט בעניני המנהגים, מר ניהו רבה רבי חיים סתהון ז"ל בספרו היקר ארץ חיים או"ח (סימן מ"ו ס"ח): "מנהג ארץ ישראל ללכת אחר הכרעת רבינו האר"י ז"ל אפילו נגד פסק מרן ז"ל ע"ש, הרי שגם הוא מעיד בגודלו וכתב נתפשט המנהג בארץ ישראל לעשות כרבינו האר"י ז"ל נגד פסק מרן ז"ל וכמשנת, וכן העידו וכתבו רבותינו הגדולים עיני העדה דורי מרן ראש הישיבה הגאון רבי יהודה צדקה שליט"א, ומר"ר הגאון האמיתי רבי בן ציון אבא שאול שליט"א, והבאתי דבריהם בחיבורי ברכי נפשי ח"ב (דף ס"ז) ע"ש, ועיין בכל הנסמן בחיבורי שלום יעקב (סימן א' וסימן ב' וסימן ו' אות ו'), ובחיבורי זכרון משה ח"א (סימן א' דף כ') ע"ש.

ושם בחיבורי שלום יעקב הארכתי להראות מפי סופרים וספרים שדברות רבינו האר"י ז"ל פסקיו והכרעותיו נאמרו לכל אדם, ולא כטוענים שלא נאמרו דבריו ז"ל אלא למצניעיהם המכוונים דוקא, דליאת להא, וכולם בכלל, ואף אם אינו יודע טעמא דח"ן דגניזא ביה, וחכמת האמת עדיין עלומה ממנו, מכל מקום יעשה ויעשה כאשר פקד רבינו האר"י ז"ל, עיין שם שהארכנו בס"ד, ועיין גם בחיבורי זכרון משה (סימן י"ג) וצורף לכאן.

וצא וראה דברות חד מן קמאי אשר משאתו יגורו אליהם הוא רבינו ישראל איסרלין בעל תרומת הדשן ז"ל שכה לימר דעת את העם ואמר: "בשם הרוקח ז"ל צריך להגביה הכוס לבילי הסדר באומרו והיא שעמדה לנו עד והקב"ה מצילנו מידם, ויראה שכיון לסוד כוס ישועות אשא, כי בעל סוד היה בעל הרוקח, ואמר לי [בעל תרומת הדשן] ז"ל כל אדם צריך להגביה הכוס באומרו והיא שעמדה וכו', אף על פי שאינו יודע הסוד, וכיוצא למה שכיון בעל הרוקח עכ"ל, וכאשר כתב כל זאת תלמידו רבי יוסף ברבי משה ז"ל בספר לקט ישר (אר"ח דף פ"ד, ודף צ"א) ודון מינה לנדון דידן, ועוד עיין שם בשלום יעקב, וזה ברור.

ובספר ארץ חיים יו"ד (סימן שכ"ב ס"ג דק"א ע"ג) כתב: "בכמה פרטים בחומרות איסור והיתר שהזכיר רבינו האר"י ז"ל בשער המצות לא נהוג עלמא הכי, אכן בשאר רוב דברי האר"י ז"ל, ובפרט בעניני תפילה וברכות וכיוצא בזה, נוהגים כוחתי דהאר"י ז"ל וכהכרעתו בין פלוגתת הפוסקים, וכמו שכתב החיד"א ז"ל בשירי ברבה או"ח (סימן תכ"א אות א') דברוכתי טובא גרידנן בתר הכרעת האר"י ז"ל הפך מרן ז"ל, דקים להו לרבנן דאי מרן ז"ל שמיע ליה דברי רבינו האר"י ז"ל הוי הדר כיה, וכמו שכתבתי בקונטרס הכללים (סימן י"ג) עכ"ל, ועיין לו בארוכה בזה שם בספרו היקר ארץ חיים (בכללים כלל י"ג), ועוד שם (סימן נ"ו ס"ב עש"ה, וסימן תפ"ז ס"א דל"ו רע"ג, וסימן תר"ה ס"א, וס"ס תרצ"ו דמ"ו ע"ד) ע"ש.

ובענין זה שהלכה כרבינו האר"י ז"ל כשהולק על מרן ז"ל ולא קבלנו הוראות מרן ז"ל במקום שאין דבריו עולים כמשנת רבינו האר"י ז"ל - עיין מה שכתבתי בס"ד בחשובתי שבסוף ספר ציון לנפש צבי (נוא יורק תשל"ז), ובמאמרי שבקובץ התורני "אוצרות ירושלים" שנת תשל"ז (גליון רט"ו דף רל"ג), ובארוכה בחיבורי שלום יעקב (סימן א', וסימן ב' דף מ"ב, וסימן ו' אות ו'), ובחיבורי כנסת חיים (דף ק"ס) עש"ב, ועוד שם (דף ק"פ), ובארוכה בחיבורי ברכי נפשי ח"א (דף כ"א ואילך), ובחיבורי ברכי נפשי ח"ב (דף ס"ו, ודף צ"ב), ובחיבורי וזאת ליהודה (דף צ"ו ואילך), ובחיבורי כנסת יעקב (דף קל"ה), ובחיבורי אור משה (דף י"ו), ובחיבורי חוקי רצונך ח"ב (דף נ"ו), ובחיבורי זכרון משה (סימן א' אות ח' ודף כ'), וסימן י"ג דף צ"א), ובחיבורי תורת יעקב (ס"ס קמ"ח וסימן קצ"ט אות ב'), ובחיבורי מנוחת שלום ח"ז (ר"ס ו' דף מ"ט והערה ה'), ובחיבורי מנוחת שלום חלק י"ב (סימן מ"ח) עיין בכל המובא שם תרוה צמאונך ותראה האמת, בעזה"י.

המורם להלכה מכל האמור בס"ד.

א. דעת כל רבותינו הראשונים כמלאכים ע"ה, כעשרים במספר, דנקטינן לדינא דבשמים היא, וסומכים הלכה למעשה על גילוי שמימי, כמו נבואה, בת קול, גילוי אליהו, שאילת חלום, וכיוצא בזה, ועיקר - לעיל אות א' וב'.

ב. דעת רש"י ז"ל כדעת שאר רבותינו הראשונים ז"ל דנקטינן לדינא דבשמים היא וסומכים הלכה למעשה על גילוי שמימי - לעיל אות ג'.

ג. דעת אדונינו הרמב"ם ז"ל שאין סומכים להלכה על גילוי שמימי, ויחידאה היא, ולפי שעה לא מצינו לו חבר שבודאי סובר כמות, ורבו התמיהות בשיטה זו - לעיל אות ד'. [ובמקומו הראינו שיש שהשוו דעת הרמב"ם לדעת התוספות, ועיין לחם יהודה על הרמב"ם שם ואכמ"ל].

ד. דעת רבן של ישראל מרן רבי יוסף קארו זצ"ל שסומכין על בת קול - לעיל אות ה'.
 ה. גבי רבינו האר"י ז"ל אינו תופס הכלל לא בשמים היא והלכה כדבריו תמיד - לעיל אות ו'. [למעשה אין בזה נפקותא כלל כי העיקר דסומכין להלכה על גילוי משמים כמשנ"ת].
 ו. במחלוקת שבין מרן רבינו יוסף קארו ז"ל לבין רבינו האר"י ז"ל, נקטינן לדינא כרבינו האר"י ז"ל, וכך היא מסורת ההוראה ומנהג ארץ ישראל מאות בשנים, ודלא להשנאה - לעיל אות ז'.
 ז. דברות והכרעות רבינו האר"י ז"ל נאמרו לכל בר ישראל כאשר הוא, ולא רק למצניעיהם המיישרים אורחותיהם, וגם מי שאינו יודע כוונת הענין יעשה כדברי האר"י ז"ל, ויכוין שעושה על דעתו הקדושה והרמה, וכמו שלימדנו כזאת מהרא"י בעל תרומת הדשן ז"ל - לעיל אות ז'.
 וידע המעיין היקר ה"י כי מה שכתבתי כאן אינו אלא מקצת ממה שכתוב אצלינו כס"ד בכל הענינים דלעיל, ולא כתבתי כאן אלא מעט גרגירים בעלמא, ויש תחת ידי אריכות דברים גדולה בכל הנ"ל, ושם נתבארו הדברים היטב בפורטרוט מפי סופרים וספרים, ותפילתי ותחינתי אל השי"ת יושב שמים שיהיה בעזרי ויסייעני להוציא לאור בקרוב כל אשר עימי בענינים הללו וכל חידו"ת לתועלת שוחרי תורה מבקשי האמת, כיר"א.

יב. בענין יהושע בן נון עבד ה'

יהושע (כ"ד כ"ט): "ויהי אחרי הדברים האלה וימת יהושע בן נון עבד ה' בן מאה ועשר שנים, ויקברו אתו בגבול נחלתו בתמנת סרח אשר בהר אפרים מצפון להר געש".
 ושמעתי מבני יקירי חו"ב הרה"ג רבי שמואל יואל סופר שליט"א דבר נפלא, והוא הדנה סך הפסוקים של ספר יהושע הוא שש מאות חמישים ושש, וכן הוא להדיא במסורה בסוף ספר יהושע.
 והנה במסכת בבא בתרא (ט"ו א') אמרו: "יהושע כתב ספרו והכתיב וימת יהושע בן נון עבד ה' דאסקיה אלעזר והכתיב ואלעזר בן אהרן מת דאסקיה פינחס" ע"ש.
 הרי שחמשה פסוקים אחרונים של ספר יהושע לא יהושע בן נון כתבתם, אלא הם נכתבו על ידי אלעזר בן אהרן הכהן ובנו פינחס כנ"ל.
 וכשנבוא למנין נמצא שסך הפסוקים שכתבתם יהושע בן נון עצמו עולה לסך שש מאות חמישים ואחת, וכמו שנתבאר, והוא בנימטריא בדיוק נמרץ יהושע בן נון עבד ה'. והוא פלא.
 וראה נא ראה שהפסוק הבא אחר השש מאות חמישים ואחת הפסוקים שכתבתם יהושע בן נון וכנ"ל, הוא הפסוק "וימת יהושע בן נון עבד ה'", והדברים נפלאים ומופלאים.
 עד כאן באו דברי בני הרב שליט"א, והנני אומר אם חכם לבך בני ישמח לבי גם אני, והנני לברכו מעומק לב אוהב בכל מילי דמיטב תורה ויראת שמים טהורה, בני חיי ומוזני ריחיי, וכל טוב סלה כל הימים, ויזכה עוד ועוד להגדיל תורה ולהאדירה אמן ואמן.

יג. בענין דוד מלך ונביא

שמואל ב' (כ"ג א'): "ואלה דברי דוד האחרונים נאום דוד בן ישי נגוי רוח ה' דבר בי ומלתו על לשוני".
 ופירש רש"י ז"ל: "רוח ה' דבר בי, השרה בי רוח קדשו ודיבר בי, כל לשון נבואה נופל בו לשון דבר, כמו הרק אך במשה דבר גם בנו דבר (במדבר י"ב ב') וכן אדבר בו (שם), וטעמו של דבר לפי שהרוח נכנס בו בקרב הנביא ומדבר בו." [ועיין שבת (קל"ח ב') שאמרו דבר ה' זו נבואה, ועיין "רש"י" מועד קטן (ט"ז ב'), ומדרש תנחומא הקדום (פרשת ויצא ס"ד), ועיין ספר ירמיה (כ"ז י"ח) דרוק].
 ובתרגום יונתן בן עוזיאל שם כה תרגם: "ואלין פתגמת נבואת דוד דאיתנבי וכו', אמר דוד ברוח נבואה דה' אנא ממליל אלין מילין, ופתגמי קודשיה כפומי אנא סדר".
 וממש כזאת מצאתי בס"ד עוד בתרגום יונתן בן עוזיאל לשמואל א' (ט"ו י"ג): "ונסיב שמואל ית קנא דמשחא ומשח ית דוד בגו אחוהי, ושרת רוח נבואה מן קדם ה' על דוד מיומא ההוא ולעלא", ושם בתרגום יונתן שמואל ב' (כ"ב א'): "ושבח דוד נבואה קדם ה' ית פתגמי תושבחתא הדא" ועוד שם בתרגום יונתן על שמואל ב' (כ"ג א'): "ואלין פתגמי נבואת דוד דאתנבי לסוף עלמא, ליומי נתמתא דעתדין למיתי".

ושנינו בספרי (פרשת דברים פסקא א'): "ואלה דברי דוד האחרונים, מלמד שהם דברי תוכחות, וכי לא נתנבא אלא אלו בלבד, והלא כבר נאמר שם רוח ה' דבר בי ומלתו על לשוני, מה תלמוד לומר ואלה דברי דוד האחרונים מלמד שהם דברי תוכחות".

ורבותינו ז"ל בתרגום ספר תהלים במקומות הרבה הזכירו שדוד נביא היה, לדוגמא עיין שם (י"ד א'): "לשכחא ברוח נבואה על דוד", ועוד שם (י"ח א'): "עבדא דה' דוד דשכח נבואה קדם ה'", ועוד שם (מ"ט ט"ז): "אמר דוד ברוח נבואה", ועוד שם (ע"ז ג'): "אולפן מן קדם ה' תבעית שרת עלי נבואה", ועוד שם (ק"ג א'): "על יד דוד אתאמר בנבואה", ועיין שם (נ"א י"ג וי"ד) ועוד.

מגילה (י" ב'): אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן כל כלה שהיא צנועה בבית חמיה יוצאין ממנה מלכים ונביאים מנא לן מתמר, וכו', לפיכך יצאו ממנה מלכים ונביאים מלכים מדוד, ונביאים מאמרין.

ויש לדקדק והלא דוד המלך ע"ה עצמו נביא היה וכנ"ל, וכן אמרו להדיא בסוטה (מ"ח ב'): "מאן נביאים ראשונים אמר רב הונא שמואל דוד ושלמה", ובסוכה (נ"ב סע"א): "וכבר נתנבא עליך דוד" וכו', ועיין בהגהות הגאון יעב"ץ השלם למגילה שם, ובמצויין בהגהות הגאון מהרש"ם ז"ל למגילה שם, ובספר שערי זהר סוטה (שם). [ועיין בחיבורי מנוחת שלום ח"ט (ס"ס י"א וס"ס ס"ד) וצ"ח לכאן].

ומריש אמינא דעל כל פנים לא מצינו שדוד נשתלח בנבואה לישראל, וכל כי האי לא קא חשיב שהיה במגילה (ג' א') אמרו: "דחגי זכריה ומלאכי עדיפי מדינאל דאינהו נביאי ואיהו לאו נביא", פירש רש"י ז"ל: "דאינהו נביאי שנחנבו לישראל בשליחות הקב"ה, ודינאל לא נשתלח לישראל לשם נביאות", ומינה נמי לדוד דעם שאמרו שהיה נביא מכל מקום לא נשתלח לישראל, ולפיכך נקטו לישיעה שהיה נביא בשליחות המקום כ"ה לישראל.

אבל ראיתי שאין הדבר פשוט כי רש"י ז"ל במגילה (י"ד א') כשמנה ארבעים ושמונה הנביאים שעמדו לישראל כלל בתוככם גם נביאים רבים שלא נשתלחו לישראל כאברהם יצחק ויעקב ועוד, וכבר עמדו המפרשים כזה עיין בטורי אבן (שם), ולגאון חיד"א ז"ל בפתח עינים (שם), וחיידושי חתם סופר שם, והגהות אהבת איתן ועץ יוסף על עין יעקב מגילה (סימן ג') ועוד, וכתבתי כזה במקום אחר בס"ד.

ולכן בס"ד נלע"ד לומר באופן אחר, ראין הכי נמי דוד נביא היה, מכל מקום הביאו מישיעה כי עליו אמרו חז"ל: "ישיעה גדול שבנביאים", כדאיתא במדרש אגדת בראשית (פרק י"ד) וכמדרש דברים רבה (פ"ה ס"ד), ועיין בהגהות הגאון רש"י לדברים רבה (פ"ו ס"ח), ונביאורי ברית יעקב (סימן ג' אות ב'), ונביאורי מנוחת שלום ח"ט (סימן ל"ב) וצ"ח לכאן.

וראיתי למהרש"א ז"ל במגילה (שם) שהרגיש כזה וכתב: "דוד ושלמה נמי בכלל מ"ח נביאים קחשיב להו לקמן [י"ד א'], ואפשר דהוצרך לאתווי לישיעה דהיה נביא קבוע ביותר". ואחשוב שיש לכונן דברינו בכלל דבריו בס"ד.

יד. בענין רבינו האר"ז מושיען של ישראל

ירמיה (נ"ב י"ב): "ובחדש החמישי בעשור לחדש היא שנת תשע עשרה שנה למלך נבוכדראצר מלך בבל, בא נבוכדראצן רב טבחים עמד לפני מלך בבל בירושלם, וישוף את בית ה', ואת בית המלך, ואת כל בתי ירושלם, ואת כל בית הגדול שרף באש, ואת כל חומות ירושלם סביב נתצו כל חיל כשדים וגוי ויגל יהודה מעל ארמתו".

זכריה (ח' י"ח): "ויהי דבר ה' צבאות אלי לאמור כה אמר ה' צבאות צום הרביעי, וצום החמישי, וצום השביעי, וצום העשירי, יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה ולמועדים טובים, והאמת והשלום אהבו".

וצום "החמישי" הנזכר כאן במקרא הוא חודש "אב", עיין בדברי רש"י וראב"ק ורד"ק ושאר המפרשים ז"ל שם.

וידוע כי איש האלהים אשר לו דומיה תהילה רבינו האר"ז נולד בשנת רצ"ד, ונח נפשיה בה' באב שנת של"ב, בהיותו בן ל"ח שנים, וכן כתב הגאון חיד"א ז"ל בספר שם הגדולים חלק הגדולים (מערכת ח' אות כ"א), ועיין כזה בספר טוב מצרים (מערכת י' אות כ"ט), ובספר האר"י וגוריו (דף קל"ה) ומה שהובא שם (דף קל"ז) מספר תעלומות חכמה כתב יד מרבינו חיים ויטאל זיל ע"ש, ואכמ"ל. [ועיין לקמן].

בהקדמת ספר נגיד ומצוה כתוב: "ובשעת פטירתו [של רבינו האריז"ל] היה נמצא לפניו הרב רבי יוסף הכהן, ואמר לו מורי ז"ל שאם היה זכות כדור אותה השנה היה הקץ האמיתי, שמימי רבי שמעון בר יוחאי ע"ה לא היה עת קץ כמוהו, ואז אמר [רבינו האריז"ל] ותוסף ותלד בן ותקרא את שמו שלה, והיה כזיב בלדתה אותו" ע"כ.

ועוד בספר נגיד ומצוה בעניני תפילת העמידה (דף ס"ב) כתוב לאמור: "באמרוך את כסא דוד תכוין שלא יהרג משיח בן אפרים על ידי ארמילוס הרשע, כי הנה יום אחד הלכנו על ציון שמעיה ואבטליון והתפללנו שם, והם אמרו אז למורי ז"ל (הוא האריז"ל) שיכוין בתפילתו באומרו את כסא דוד שלא יהרג משיח בן אפרים על ידי ארמילוס הרשע, כי משיח בן אפרים הוא כסא דוד כנזכר בספר זוהר, וזה סוד חיים שאל ממך ("א"ה יח"ס עיין סוכה נ"ב א') ומאוד הזהיר לי מורי ז"ל שאכוין בזה, וכן צריך כל אדם לכוין כונה זאת, והנה לא הבנו דברי מורי ז"ל באזהרתו לנו על זה וסופו הוכיח על אזהרתו שמת בעו"ה". ועיין בספר שער הכוונות (דל"ז דע"א) ובהגהות וביאורים (שם אות א'), ובספר פני עץ חיים (דנ"ח ע"ג) ובהגהות הרנ"ש ז"ל שם מה שביאר דברי האריז"ל. [וראיתי בספר אור החיים הקדוש במדבר (כ"ד י"ז) שכתב: "ותמצא שציוו גדולי ישראל לכוון בתפילתנו כשאנחנו אומרים לישועתך קיינו כל היום וגו', לבקש רחמים על משיח בן אפרים שלא יהיה נהרג במלחמה", וצ"ב כי האזהרה לכוין זאת היא כתיבות וכסא דוד וכו' וכנ"ל, אבל לא כשאומרים כי לישועתך קיינו, וצ"ב].

ובספר תיקוני זהר חדש שעם ביאורי הגרי"א (ד"ז ע"א) כתוב: "כאיתתא עוברא דמפלת נפלים וכו', והאי הוא לא כלו לו חדשיו דאינון תשעה ירחין דעוברא וכו', ירחא קדמאה מאלין דאייתמר בהון אין בן דוד בא עד שתתפשט מלכות הרשעה תשעה חדשים על ישראל, בירחא קדמא איהו משיח וכו', בירחא המשיאה יהיב ביה תוקפא דגבורה לתאגברא על יצר הרע מסטרא דס"מ, דלא ישלוט עליה בכטן אימיה למעבר ליה נפל לקטלא משיח" ע"כ.

ופירש רבינו הגדול הגרי"א ז"ל בביאוריו שם: "למעבד נפל שרוב המפילים בחודש החמישי מסטרא דגבורא, וכן בית המקדש חרב בחודש החמישי, וכן כשהעונות גורמים אף שמתחיל חבלי משיח ומתעבר המשיח אפילת ליה, כמו שכתוב (ישעיה כ"ו י"ח) הרינו חלנו כמו רוח וגו', והוא שקראו למשיח בר נפלי (סנהדרין צ"ו ב', ורע"מ ח"ג רע"ט א'), כי כל אלו המעלות של אלו החדשים הכל מצד התעוררות התחתונים בחבלי משיח" עכ"ל"ק.

הרי שרו גדול גילה לנו שהחודש החמישי הוא חודש אב ביה תוקפא דגבורה, ורוב המפילים מפילים בחודש הזה ולכן בית המקדש חרב בחודש החמישי.

ובזה אני מסביר לעצמי מדוע רבינו האריז"ל, שביקש הקב"ה לעשותו משיח כנ"ל, נה נפשיה דוקא בחודש החמישי, הוא חודש מנחם אב, ודוקא בחמישי בחודש הזה הוא ה' מנחם אב, והיינו אומרו "ותוסף ותלד בן ותקרא את שמו שלה, והיה כזיב בלדתה אותו", דוק היטב ותוסיף להבין מדעתך. [וידוע כי שלה הוא שילה הוא משיח כדרשתם כבראשית רבה (פצ"ח ס"ח), ועיין סנהדרין (צ"ח ב'), וכדברי רבינו בחיי ז"ל בראשית (מ"ט י"ב) ובעל הטורים ז"ל (שם פסוק ט') ואכמ"ל].

והנה ביאור דברי קדשו של רבינו האריז"ל באומרו בעת פטירתו לחיי העולם הבא: "ותוסף ותלד בן ותקרא את שמו שלה, והיה כזיב בלדתה אותו" כנ"ל, ידוע שרצה לומר שהוא היה צריך לחיות עד שנת של"ה, והיינו ותקרא את שמו שלה, אבל גרמו העונות ונסחלק שלא בזמנו, וככתוב כל זאת באגרת רבי שלומיל ז"ל שבספר האריז"ל וגוריו (דף מ"ט), ועוד עיין שם (דף קל"ה) ודוק. [וצל"ע מה שכתב מהרש"ו ז"ל בשער הגלגולים שעם פירוש בני אהרן (הקדמה ל"ו דף רצ"א) ע"ש, ולפי הנראה משום כך נשמט בשער הגלגולים דפוס ירושלים תער"ב (דמ"ב ע"ב ד"ה אמר) עיין שם ודוק היטב].

וראה זה פלא והפלא כי מצאתי בס"ד ש"הנשר הגדול" רבינו יצחק אברבנאל ז"ל בספרו מעיני הישועה האריך בחישוב שנות הקץ ומתי תהיה גאולת ישראל, ומסיק שהגאולה תהיה בשנת רצ"ד, ותסתיים בתחיית המתים שתהיה בשנת של"ה, וזו לשונו שם (מעין י"ב תמר ב' דת"ד ע"א): "וכשתחבר אלף תס"ו שנים שעולים ערן וענין ופלג ערן יהיה סופם שנת ה' אלפים רצ"ד לבריאת העולם, והיוצא מזה שבשנת ה' אלפים רצ"ד יתום גלות ישראל מתחת בני רומי וארום", וכן הוא שם (תמר ג' תמר ד' תמר ה') ובעוד כמה מקומות שם.

ובמעניי הישועה שם (תמר ה' דת"ו ע"א) כתב: "שנת ה' אלפים ושל"ה אז יהיה קץ הפלאות ויבא ה' חדשה בארץ בתחיית המתים וכו', שתהיה הגאולה שנת ה' אלפים רצ"ד, ותחיית המתים שנת ה' אלפים של"ה", עיין שם בארוכה. [מאמר מעיני הישועה חיברו רבי יצחק אברבנאל ז"ל בשנת רנ"ז, וכתוב שם בסוף הספר (שם דהכ"א ע"ב)].

והדבר מפליא מאוד כי שנת רצ"ד היא שנת הולדת רבינו האריז"ל, ושנת של"ה היתה צריכה להיות שנת פטירתו וסילוקו לחיי עד של רבינו האריז"ל וכנ"ל, ועם האמור הבן היטב ודוק היטב.

[עד כאן זכיתי וכבר נדפס בחיבורי מנוחת שלום ח"י (סימן ס'), ועכשיו זכיתי עוד ובה לידי ספר אמרי פינחס השלם, מקדוש ה' רבי פינחס מקורין זצ"ל וראיתי שם ח"א (דתע"ג ע"ב) שכה כתוב: "איחא ברב"כ בספר מגן דוד (אות ס') שיהיו שני קיצין, האחד בשנת ה' ר"צ, והשני איזה שנים פחות ממה לאלף הששי, וחשבתי שאז נולד רבינו האריז"ל שהיה משיח כנודע (שבחי האריז"ל ר"פ י"א) עכ"ל. ותל"ת הרי מצאנו תנא דאורייתא המסייע לדברינו לחשב שנות האריז"ל לשנות הקץ, וד"ב].

והנה ביום שלישי כ"ד תמוז תשמ"ג זכיתי בס"ד לספר היקר ונכבד ישמח משה על התורה, ועיינתי שם בפרשת בלק, וראיתי שכתב שם (ד"ה איעצן, דע"ה סע"ב): "במוצאי חג השבועות אלי דבר יגונב בחלומי, ורבינו האריז"ל חי ל"ד שנה, משום דתיקן מה שקלקל בלעם הרשע בל"ד שנים דחי, כמבואר בסנהדרין (ק"ו רע"ב כצ"ל) דחי בלעם ל"ד שנה. ואתבונן בבוקר והנה הוא אמת, ובלעם הרשע פעל את ההשמדות על ידי חטא פערז נפערז לגזור עליהם שמדיות, והיינו איעצן אשר יעשה העם הזה לעמך ישראל באחרית הימים, ורבינו האריז"ל תיקן שלא יהיו שמדיות, והבן זה" עתמ"ד, והוא דבר פלא.

איברא שצ"ע כוונת דברות קדשו, חדא דכתלמוד שם מבואר שעל קברו של בלעם היה כתוב שנהרג בן ל"ג שנה, ולא בן ל"ד שנה, ואף לפי דברי רב חנינא שם אינו מבורר אם בן ל"ד או ל"ג שנה היה עיני בתלמוד שם, ויש ליישב. [מה שכתבתי שעל קברו של בלעם היה כתוב כן, כך כתוב בפירושי רש"י אבות (פ"א מ"ט ד"ד ע"ב) ועיין בסנהדרין שם ודוק].

והו אף מה שכתב הגאון ישמח משה ז"ל שרבינו האריז"ל נפטר בן ל"ד שנה, בעניויות תמוה אצלי, שהרי נודע שרבינו האריז"ל נפטר בן ל"ח שנה, כמובא בדברינו לעיל (ד"ה וידוע), וצ"ב.

והגאון חיד"א ז"ל בשם הגדולים (ערך רבינו יצחק לוריא אשכנזי) כתב משם מהרח"ו ז"ל שרבינו האריז"ל ניצוץ משה רבינו ע"ש, ועיין בכא בתרא (ט"ו א') משה רבינו כתב ספרו ופרשת בלעם ע"ש ודוק. [ועיין שו"ת מהרי"ל דיסקין זצ"ל בחלק הכתבים (דף ע"א עמוד ג') ביאור יקר ונפלא בזה].

וביום שלישי ז' אלול תשמ"ג היה אצלי הרה"ג רבי מנחם זכריה זילבר שליט"א מנזר יארק, ומידי דברי עמו הראיתי לו הכתוב לעיל, ואמר לי שכבר נודע הדבר בין החיים, והגה"ק אדמו"ר מהרי"ט מסטמאר זצ"ל בשו"ת דברי יואל נשאל לבאר דברי זקינו הגאון בעל ישמח משה הנ"ל, והשיב שלש השנים הראשונות של האדם אינם עולים בחשבון כידוע בגדר שלש שנים ערלים יהיו לכם, עד כאן שמעתי ממנו שליט"א.

ואין הספר הנ"ל תחת ידי לראות דברי קדשו בפרשן, כי אכתי פש לן חד שנה, ועיין בשערי תשובה על שלתן ערוך אור"ת (סימן י"ז ס"ב) שכתב משם האליה רבה דיש להלביש לקטן טלית קטן כשיודע לדבר, ולפחות מחויב להלבישו כשיגיע לבן שלש שנים, וסימן כי האדם עץ השרה וכמו שלהעץ הוא שלש שנים ערלה וכו' ע"ש ודוק. [תשמ"ב].

מו. בענין בעבודת בית המקדש נשמח בולנו

בסידור התפילה (מוסף לראש חודש): "מזבח חדש בציון תכין ועולת ראש חדש נעלה עליי, ושערי עזים נעשה ברצון, ובעבודת בית המקדש נשמח כלנו, ושירי דוד עבדך נשמע בעיך האמורים לפני מזבחך, אהבת עולם תביא להם וברית אבות לבנים תזכור".

והיום ראש חדש אדר התעוררתי בס"ד להבין מטבע ברכה זאת דמהו ובעבודת בית המקדש נשמח כלנו", דמה ענין השמחה לבית המקדש. [ועיין בספר אבודרהם זצ"ב].

והנה מצוינו ענין השמחה בדוקא עם בית המקדש, כאומרם במסכת תענית (כ"ו ב'): "וביום שמחת לבו זה בנין בית המקדש שיבנה במהרה בימינו", ובמסכת סופרים (פ"ט ה"ט ד"מ ע"ד): "בבנין בית המקדש ירבו שמחות, ויענו העם ויאמרו אמן", ועיין היטב חגיגה (ה' ב'), ושמחת בית השואבה במקדש תוכיח, ויש לזה עוד הרבה ראיות.

ובספר ישעיה (ט' ב'): "הרביית הגוי לו הגדלת השמחה שמחו לפניך כשמחת קציר כאשר יגילו בחלקם שלל", ופירש במצודת יוד: "שמחו לפניך, בכית המקדש נתנו שבח ושמחו שמחה גדולה, כאשר יגילו כמו ששמחו בעת שחלקו של סנחריב, כן הרבו לשמות לפניך בבית המקדש", וכמנהגו נמשך אחר הדר"ק ז"ל שם שכה כתב: "שמחו לפניך, בכית המקדש שנתנו שבח והודאה ושמחו שמחה גדולה כמו שדרך העולם לשמות בשמחת הקציר" עיין שם.

ומכל מקום עם דאכן מצינו ענין השמחה עם בית המקדש וכנ"ל, אבל אכתי בעי טעמא מה ענין השמחה עם עבודת בית המקדש דייקא.

ומריש אמינא בס"ד עם מה שמפורסם וידוע שכל השפע הרוחני והגשמי היה בא על ידי בית המקדש, וממנו תוצאות חיים, שהרי הוא בית חיינו כנוסח רז"ל בברכת ההפטר, ובתפילת ראש חודש שחל בשבת, ומעניינים דברי רבינו אלעזר מגרמייזו ז"ל בעל הרוקח בפירושו לתורה דברים (כ"ב ז' דף רל"ג): "עיקר אריכות ימים בבניין בית המקדש" ודוק. [הביא הרוקח שם דברי המדרש בפסיקתא רבתי (ד"ט"ל ע"ב) כל אותם שעסקו בבנין בית המקדש לא נכשל אחד מהם באצבעו ולא מת אחד מהם ככל מה שעסקו בבית המקדש ע"ש].

ובית המקדש הוא מקור הברכה, ודרכו עובר השפע לנבראים כידוע, ואמרו ז"ל במסכת אבות דרבי נתן (פ"ד ה"ד): "על העבודה כיצד, כל זמן שעבודת בית המקדש קיימת, העולם מתברך על יושביו וגשמים יורדין בזמנו", וכן כל דבר שקרב במזבח נתברך מינו ביותר כמאמרם ז"ל במדרש תנחומא הקדום (פרשת תצוה ס"ו), ועיין כתובות (י' ב'), ועיין מסילת ישרים (פרק כ"ו), ובחיבורי תורת יעקב (סימן פ"ח דף רס"ב) ואכמ"ל.

ורבינו יעקב בעל הטורים ז"ל כתב ויקרא (כ"ו י'): "ונתתי משכני, וסמיך ליה ואכלתם ישן, שבוכות בית המקדש בא השובע", ועוד עיין בארוכה ברברי בעל הטורים ז"ל שמות (ל"ו ז'), ובכל אשר ציין שם ידידי הרה"ג יקר שליט"א בהערותיו היקרות ע"ש.

וזה לשון הגאון רבי חיים פאלאג'י ז"ל בספרו ברכת מועדיך לחיים ח"א (דק"מ ע"ג): "אמרו באבות דרבי נתן (פ"ד ה"ד) דעל ידי בית המקדש היה ברכה רבה בעולם, וכזהו חדש (ד"ע ע"ד) אמרו שעל ידי השראת שכניה זוכה לברכה ולעושר" ועש"ב, ועיין לו גם בספרו תנופה חיים (פרשת בחוקתי אות י"ג), ובספרו נפש חיים (מערכת ע' אות ע"ה) כה כתב: "עניות (כצ"ל), משחרב בית המקדש לא זזה העניות מישראל - מדרש שוחר טוב (פרק ט"ו) ע"ש, ועם האמור לעיל מובן היטב. [מיהו במדרש תהלים שלפני לא מצאתי האי לישנא עיין שם].

ובני יקירי חר"ב רבי יוסף שליט"א העירני לאומרם ז"ל במסכת סוטה (מ"ח א'): "מיום שחרב בית המקדש אין יום שאין בו קללה, ולא ירד הטל לברכה, וניטל טעם הפירות, רבי יוסי אומר אף שחרב שומן הפירות", ובמסכת בבא בתרא (כ"ה ב'): "אמר רב חסדא מיום שחרב בית המקדש, לא הוגשמה רוח דרומית, שנאמר ויגזור על ימין ורעב ויאכל, על שמאל ולא שבעו", ועיין בפירושו רש"י ובמיוחס לרבינו גרשום, ויפה העיר הי"ו, ועיין מדרש תהלים שם, ובספר יערות דבש ח"א (דרוש י"ב דרכ"ה ע"א): "בחורבן בית המקדש נסתלקה השפעת הברכה" ודוק.

ומקרא מלא הוא בספר חגי (א' ט'): "פנה אל הרבה והנה למעט, והבאתם הבית ונפחתי בו, יען מה נאם ה' צבאות - יען ביתי אשר הוא חרב ואתם רצים איש לביתו, על כן עליכם כלאו שמים מטל והארץ כלאה יבולה, ואקרא חרב על הארץ, ועל ההרים, ועל הדגן, ועל התירוש, ועל היצהר, ועל אשר תוציא האדמה, ועל האדם, ועל בהמה, ועל כל יגיע כפיס".

ומפורש כשאי מקדש אין ברכה, ועיין שם במצודת דוד, ובביאור הגאון מלבי"ם ז"ל, וילקוט שמעוני שם (רמו תקס"ז, ורמו תקס"ה) ודוק היטב.

ולכן בעבודת בית המקדש נשמח כולנו, אחר שכל השפע והטוב נפעל ובא לבית ישראל על ידי המקדש והעבודה בו וכנ"ל.

ובס"ד נראה לכאר באופן נוסף והוא עם מאמרם ז"ל במדרש ויקרא רבה (מכת"י פ"א ס"ב): "תני רבי שמעון בן יוחאי למה נקרא שמו [של בית המקדש] לבנון שמלכין עונותיהם של ישראל כשגל הדא הוא דכתיב אם יהיו חסאיכם כשנים כשגל ילבינו, רבי טביומי אמר על שום שכל לכבות שמחין בו, הדא הוא דכתיב יפה נוף משוש כל הארץ הר ציון ירכתי צפון" ע"ש.

ובמדרש תהלים (פמ"ח ס"ב): "יפה נוף משוש כל הארץ, במה היתה משוש משמחת כל הארץ, היה אדם עובר עבירה היה דואג בלבו ולבו שח עליו, אמר שלמה דאגה בלב איש ישחנה ודבר טוב ישמחנה, היה עולה לירושלים ומקריב קרבן ומתכפר לו ולבו שמח עליו ויוצא משם שמח לב, לכן נאמר משוש כל הארץ תרע לך שהוא כן הר ציון ירכתי צפון קרית מלך רב וכי בצפון הוא והלא אינו אלא כדרום, מהו ירכתי צפון, בצפון הוא עומד ומקריב חטאתו ונשחט בצפון שנאמר על ירך המזבח צפונה ע"ש.

והשאת יובן היטב בס"ד, דאחר שעבודת הקרבנות דבית המקדש מכפרת על העוונות וכנ"ל, שהחוטא היה עולה לבית מקדש ומקריב קרבן ומתכפר לו ולבו שמח עליו ויוצא משם שמח לב, וכנ"ל, כי כאשר נתכפר העון שורה השמחה וכנודע, וככתוב במזמור החשובה (תהלים נ"א ט'): "תחטאי באזוב ואתה תכבסני ומשלג אלבין תשמיעני ששון ושמחה", אם כן היינו מה שקבעו חז"ל בתפילה ובעבודת בית המקדש נשמח כלנו, שאין לך שמחה גדולה מזו בהתכפר העון ונמצא האדם דבוק בקונו יתברך.

ובמדרש איכה זוטא (פ"א ס"ז): "אמר רבי יהושע בן חנניא מיום שחרב בית המקדש וחרבה ירושלים אין שמחה לפני הקב"ה, עד שיבנה את ירושלים ויחזור את ישראל לתוכה, שנאמר וגלתי בירושלם וששתי בעמי ולא ישמע בה עוד קול בכי וקול זעקה (ישעיה ס"ה י"ט) אמן וכן יהי רצון".

ואנו ליה וליה עינינו, ובקרב אהה כרחמיך הרבים תחפוץ בנו ותרצנו, ותחזינה עינינו בשוכך לציון ברחמים, אלהינו ואלהי אבותינו, מלך רחמן רחם עלינו. טוב ומטיב הדרש לנו שבה עלינו בהמון רחמיך, בגלל אבות שעשו רצונך, בנה ביתך ככתחלה, כונן בית מקדשך על מכונו הראנו בבנינו, שמחנו בתקונו, והשב שכינתך לתוכו, והשב כהנים לעבודתם, ולויים לזבחים ולזמרים, והשב ישראל לגויהם, ושם נעלה ונראה ונשתחוה לפניך, בשלש פעמי רגלינו בכל שנה ושנה ככתוב בתורה. אמן כה יאמר ה' האל המושיע.

יעקב חיים סופר

בענין הנוסח "לקיים מצות עשה של ספירת העומר"

לכבוד מערכת קובץ "בית אהרן וישראל", שלום רב.

בגליון ב' (קטז) כסלו-טבת תשס"ה הביא הרה"ג ר' גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א (מח"ס "גם אני אודך) בשם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל "שיכול לומר לקיים מצות עשה ולא יכוין לאיזה מצוה, ואם הוא מדאורייתא נחא וגם אם מדרבנן, אפשר לומר "עשה" מדרבנן" (עכ"ד, הגרש"ז זצ"ל) והביא הרה"ג ר' גמליאל ראייה מפורשת שאפשר לומר גם על מצוה דרבנן מצוה עשה מספר כללי התלמוד (לבעל כנסת הגדולה שכתב "דאשכחן בגמרא דאיסור דרבנן קורין לו איסור עשה" עכ"ל, ואם אפשר לקרוא לאיסור דרבנן איסור עשה, הכי נמי אפשר לקרוא למצוה דרבנן מצות עשה, וק"ל, והוא ראייה נפלאה.

ולפע"ז צ"ע דברי קדשו של הגרש"ז זצ"ל שכי' שלא לכוין לאיזה מצוה וכו' וכנ"ל דאם כן לפי הנוסח שאומרים "הנינו מוכן ומוזמן לקיים מצות עשה של ספירת העומר כמו שכתוב בתורה וספרתם וגו'", הרי שאומר בפירוש שהוא מכוין לדאורייתא (שאומר כמו שכי' בתורה) וצ"ע. ולעצם הענין נראה לומר פשוט דכיון שעיקרה של המצוה של ספירת העומר הוי מדאורייתא דהיינו בזמן הבית, ואם כן אף שבזה"ז הוי מדרבנן לרוב הפוסקים מ"מ שפיר אפשר לומר לקיים מ"ע כמו שכי' בתורה וכו' ואין זה נראה כשקר, כיון שעיקרה מדאורייתא, וגם כיון שיש פוסקים הרבה שס"ל שהוא מדאורייתא אף בזמן הזה אם כן אפשר לסמך עליהם לענין הנוסח לומר כן (ואומרים כן לעורר הכוונה יותר שהוא מן התורה להרבה פוסקים) וגם יש סמך גדול מנוסח עם ישראל הק' שנוהגין לומר בנוסח הזה, לאלו הפוסקים שהוא מן התורה גם בזמן הזה, ואף שלענין הלכה למעשה נקטינן לומר שהוא דרבנן בזה"ז (ונפק"מ לכמה הלכות) מ"מ לענין הנוסח שפיר יש לסמך על הפוסקים שהוא מדאורייתא אף בזמן הזה, וה' יאיר עינינו בתורתו וישמח לבנו בישועתו שנוכל לקיים המצוה של ספירת העומר לכל הפוסקים, בביאת גוא"צ אמן.

בעה"ח לכ' התורה ולומדיה

יצחק צבי משה מוזס

רב אב"ד קראלי ומו"צ במרכז ב"ב

מחבר ספר "שלחן-משה" (על סדר השו"ע)

בעניני סדר של ליל פסח

(או"ח תע"ג) מביאין לפני בעל הבית קערה שיש בה שלש מצות ומבאר שם המשנה ברורה. שנים בשביל לחם משנה כשאר יו"ט, ואחת כדי לבצעה לשתיים לקים בה מצות אכילת מצה דלחם עוני קרייה רחמנא ומה דרכו של עני בפרוסה וחציה השני בשביל אפיקומן.

והנה נוהגין לשים את הג' מצות אחת על השני'. וגם נוהגים לשים את המצות במפה של ג' שלבים - מצה בכל שלב. וישנם שמוציאים ממון הרבה בעד קערות של כסף עם שלבים.

והנה החיי אדם קורא למנהג זה מנהג ברורות. ומצאתי "בסגרת השולחן" על קיצור שו"ע (דפוס זקני ר' משה שניידמסער, לובלין) שהערה על זה וכתב שיש הברל בין ג' מצות ולחם משנה שהוא ענין אחד וג"ל לפרש. דהנה בשבת בוצע שתי ככרות שלמות שאוחזן שתיהן בידו ובוצע התחנותה. וזכר למן דכתיב לקטו לחם משנה. לכן אין להברל בין הב' ככרות ואפילו לאוחזן בידו משום זה ענין אחד. ב' הככרות ביחד מספרות ענין של לחם משנה של המן.

אבל הג' מצות כל אחת ענין אחר לגבי פסח. מצה אחת מספרת אודות השעבוד. כעבדים היו המצריים מאכלים אותם מצות להשקיש רעבונם. וכן אנו אומרים בפתחת הסדר. הא לחמא עניא דאכלו אבהתנא בארעא דמצרים.

מצה שניה מספרת אודות ליל הגאולה שאכלו מצות כמו שכתוב ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מררים יאכלו.

ומצה הג' זכרון לייצאת מצרים כמו שכתוב ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עגת מצות כי לא חמץ כי גרשו ממצרים. ואתן מצות אכלו שבעת ימים עד קריעת ים סוף.

עיין אבן עזרא שמות י"ב-ט"ו שכתב וז"ל שבעת ימים טעם מצות תאכלו וזכר לאכילתכם בצאתכם ממצרים כי לא צוה שיאכלו מצות רק הנאכלים עם הפסח לפני צוית לילה. רק ד' ימים צוה לאכול מצה להיות זכר לאשר קרה לכם בצאתכם ממצרים כי שם כתוב כי לא חמץ ואילו היו מניחים המצריים שיתמהמהו מעט היו מחמיצים עיסתן והשבעת ימים בצאתם מצות אכלו עד שטבע פרעה ביום השביעי עכ"ל.

והנה רואים שישנם טעמים שונים לאכילת מצה. ולכן המצות אינן ענין אחד אלא ג' ענינים. ולכן יש מקום לטעם המנהג לשים את המצות בשלבים נפרדים. א' לזכר השעבוד ב' זכר לליל הגאולה וג' זכר לייצאת מצרים.

פרסומי ניסא

רמב"ם הלכות חנוכה פ"ד הל' י"ב מצות נר חנוכה מצוה חביבה היא עד מאד וצריך אדם להזהר בה כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבח הקל והוריה לו על הנסים שעשה לנו אפילו אין לו מה יאכל אלא מן הצדקה שואל ומוכר כסותו ולוקח שמן ונרות ומדליק. וכתב המגיד משנה וז"ל ומ"ש רבינו אפילו אין לו מה יאכל וכו' נראה שלמדו ממה שנתבאר פ' ד' הלכות חמץ ומצה שאפילו עני בישראל לא יפחות מד' כוסות והטעם משום פרסומי ניסא וכ"ש ב"ח דעדיף מקדוש היום. וכמו כן בשבת יכול לצאת בקדוש וטעימת חברו אבל בפסח צריך כל אחד ד' כוסות. והנה פרסומי ניסא יש לה יד עליונה כשהגמ' שואלת קושיות וחירץ בא משום פרסומי ניסא שאני וזהו פירסומי ניסא מורה אך ובמה ובאיזה זמן צריכים לקיים את המצוה. בחנוכה צריך להדליק במקום ובזמן שיש פרסומי ניסא דהיינו עד שתכלה רגל מן השוק. והרהרתי האם יש עיקר בתורה לפרסומי ניסא?

והנה אותו זמן של עד שתכלה רגל מן השוק נמצא (מנחות ל"ו) שר' יעקב אומר שזמן הנחת תפילין הוא עד שתכלה רגל מן השוק. מה ענין הנחת תפילין לזמן של נרות חנוכה. אלא נ"ל משום שחז"ל אמרו שהפסוק (דברים כ"א) וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך אלו תפילין שבראש. א"כ הנחת תפילין צריך להיות בזמן שיכולים עמי הארץ לראות עד שתכלה רגל מן השוק. ולכן ג"כ זמן הנחת תפילין השכם בבקר ג"כ בזמן שאדם מכיר את חברו. לטלית וציצית מספיק יכולת ואיית והכרת בין לבן ותכלת לפי שהטלית קרוב אליו ויכול כבר לראות, אבל לתפילין צריך יותר אור כדי שיכיר את חברו מרחוק. לפי המטרה היא שעמי הארץ יראו ויראו ממך.

וזהו המטרה של פרסומי ניסא ג"כ שהכל יראו כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך. גם להנחת תפילין יש פרסומי ניסא שאנו חיים וקיימים כעם ה' משום ששם ה' נקרא עלינו. והנה בחנוכה הזמן של פרסומי ניסא הוא עד שתכלה רגל של תרמודאי - לא מנכרים בני מעלה אלא הפחותים שבהם. על כל העולם כולו צריכים לפרסם הנס ואת גדלות השם וחשיבות ישראל שה' נקרא עלינו ויראו ממך.

הרב פינחס צבי זינגער

ניו-יארק

בענין אם שייך שומע כעונה בחצי דבר

אל כבוד מערכת הקובץ הנכבד בית אהרן וישראל הע"י המאיר אור תורתו לארץ ולדרים בהביאו חידושי תורה נפלאים לענג הלומדים בנועם התורה, ויהי"ר שתשרה שכניה במעשה ידיכם, אמנ.

(א) הנני בזה לאשר ראיתי בגליון חדשי אב אלול תשס"ד (גליון קי"ד) מה שכתב הרב אברהם פבלאב בענין אם מהני שומע כעונה באופן ששומע רק חצי הדבר והחצי האחר יענה בעצמו.

והביא מדברי הרעק"א בדרו"ח לברכות כ' ע"ב וכן בשו"ת רעק"א סי' ז' דס"ל דמהני שומע כעונה בכה"ג ואילו ממ"ש תרי"ו ברכות מ"ז נראה דס"ל דלא מהני ושכן משמע ממ"ש הטור בשם אביו הרא"ש באור"ח סי' נ"ט לגבי ברכת יוצר אור עיי"ש.

(ב) אמנם ברצוני להעיר שמצאתי דבר פלא בדעת הרעק"א בענין זה שאעפ"י שאכן בכמה מקומות מבואר שדעת קדשו בזה הוא שגם בכה"ג אמרי' שומע כעונה מ"מ לענ"ד להעיר עי"ז מדבריו במקום אחר ששם נראה לכאורה שאין דעתו כן רק דבכה"ג לא אמרי' שומע כעונה ושלכן נצטרך למשכני אנפשינו ליישב דבריו הקדושים שלא יסתרו דברי עצמו זו את זו, ואבאר דברי.

(ג) וקודם אנתק ג' מקומות ששם כתב הרעק"א דעתו דמהני בכה"ג שומע כעונה ואלו הן:

(1) בדרו"ח לברכות כ' ע"ב כתב הרעק"א בהא דאיבעיא לן שם בגמ' אם נשים חייבות בברכהמ"ז מה"ת ואמרינן בגמ' דהנפק"מ בזה הוא לענין אם יכולות להוציא אחרים יד"ח דאי חייבות מה"ת יכולות להוציא אחרים יד"ח ואם פטורות מה"ת אינן יכולות להוציא אחרים יד"ח. ובהגהות אשר"י מגילה סי' ד' פסק דחייבות מה"ת ומ"מ אינן יכולות להוציא אחרים יד"ח וקשה שהוא נגד דברי הגמ' הנ"ל שאם חייבות מה"ת יכולות להוציא אחרים יד"ח, ועי' תירץ הגרעק"א שם דס"ל להגנ"א דזה פשיטא לגמ' שודאי אין יכולות להוציא אנשים בברית ותורה כיון שאין חייבות בזה והאיבעיא בגמ' הוא רק האם בגלל זה הם פטורים לגמרי מברכהמ"ז מה"ת וא"כ אינן יכולות להוציא אחרים יד"ח או דעכ"פ בכל השאר מברכהמ"ז הם חייבות ג"כ לברך מה"ת בלא הזכרת ברית ותורה ויכולות להוציא אנשים יד"ח בכל ברכהמ"ז חוץ מברית ותורה והאנשים יאמרו את החלק של ברית ותורה בעצמם, ומה שפסק הגנ"א שאינם מוציאות את האנשים יד"ח היינו בברית ותורה אבל באמת בשאר ברכהמ"ז שפיר מוציאות אותם, ומזה מבואר דעתו שמעיל בכה"ג שומע כעונה,

(2) בשו"ע אור"ח סי' קצ"ג ס"א פסק המחבר דמי שאינו יודע לברך ברכהמ"ז בעצמו וגם אינו מבין לשון הקודש אינו יכול לצאת ברכהמ"ז עי"י שישמע מחבירו דווקא כשאומר בעצמו יוצא יד"ח ברכהמ"ז וקידוש אף שאינו מבין אבל לא כשיצא מחבירו אמנם הב"ח והדרי"מ כתבו שהנהגה הוא דנשים וע"ה שאינם יודעים לברך או לקדש בעצמם שמקלין שירצאים אעפ"י שאינם מבינים. וכתב המג"א שם סק"ב דמי"מ טוב שיאמרו מלה במלה עם המברך או המקדש, וכיאר הגרעק"א בשו"ת אור"ח סי' ז' דאין כוונת המג"א שתאמר כל הברכה מלה במלה דא"כ נמצא שאינה מקדשת על הכוס שהרי הכוס הוא אצל המברך ואילו לפניו אין כוס רק כוונת המג"א שתאמר עמו רק את אמצעית הברכה שזה אינה מבינה אבל את תחילת הברכה ותחיתמה שזה בודאי שהיא מבינה תצא מבעלה ויחשב לה קידוש על הכוס במה שיצאה פתיחת ותחיתמת הברכה מבעלה, ומזה מבואר ג"כ דעתו דשפיר שייך שומע כעונה כשמיעת חצי ברכה והשאר גומר בעצמו.

ואגב יש להעיר דמה דנקט הרעק"א בפשיטות דאם אין לפניו כוס או אעפ"י שהכוס ביד המקדש מיקרי זה שאינה מקדשת על הכוס והובאו דבריו אלו בביאור"ל סי' רע"א ס"ב ובתו"א סי' כ"ט סק"ג. אמנם בביאור"ל בס"י רע"א שם כס"א הביא דבשערי תשובה סי' רצ"ו סי' בשם הגהות יש נוהלין דזה

הוי שפיר קידוש על הכוס וכ"כ בברכי יוסף בסי' רצ"ה אות ד' וה' ובשו"ת רב פעלים ח"ב אורח סי' מ"א ובבן איש חי שנה ב' פרשת בראשית סי' ט"ו.

3) עוד שם בתשובה זו הקשה עמ"ש המג"א בסי' רע"א ס"ב דאפי' גדול בן י"ג שנים לא יוציא לנשים בקידוש שבת משום דנשים חייבות בקידוש מה"ת ובדאורייתא לא סמכינן אחזקה דרבא וחיישינן שמא לא הביא ב' שערות וא"כ חיובו בקידוש רק מדרבנן ואינו יכול להוציאה בקידוש וסיים שם המג"א לכן תקדש היא לעצמה עיין בסי' קצ"ג, ומשמע כוונתו וכן פ"י כוונתו המחצה"ש שם דלפמ"ש בסי' קצ"ג דבלא"ה נכון שתאמר מלה במלה עם המקדש וכנ"ל א"כ שפיר יכולה לשמוע ממנו קידוש שהרי ממילא היא אומרת עמו מלה במלה, וגם בזה פירש הגרעק"א דאין כוונת המג"א שתאמר עמו מלה במלה את כל הקידוש דא"כ הרי אין כאן קידוש על הכוס כיון שאין הכוס לפניה אלא שתאמר בעצמה רק את אמצעית ברכת הקידוש שבוה יוצאת מה"ת חובת קידוש שמדאורייתא אי"צ קידוש על הכוס אבל את תחילתה וסופה של ברכת הקידוש תשמע מהמקדש שבוה חיובה רק מדרבנן ובוה תצא יד"ח קידוש על הכוס שהוא רק מדרבנן ובדרבנן הרי סמכינן אחזקה דרבא שמסתמא כבר הביא סימנים ושפיר יכול להוציאה.

ד) אמנם יש להקשות על כל זה מדברי רעק"א במקום אחר שנראה לכאורה שסותר דברי עצמו וסי' דלא מהני בכה"ג שומע כעונה, והוא מהא דבשו"ע אורח סי' קכ"ו ס"ב ומקורו בברכות ל"ד ע"א פסקו הטור והמחבר דש"ץ שטעה בחזרת הש"ץ ואינו יודע לחזור למקום שעמד יעמוד אחר תחתיו ויתחיל השני מתחלת הברכה שטעה הראשון, חוץ באופן שהטעות הוא בשלש ברכות ראשונות שאו מתחיל מראש התפלה וכן אם היתה הטעות בשלש ברכות אחרונות שאו מתחיל ברצה, והב"י שם מביא את דברי ההגהות מיימוניות בפט"ו מה' תפלה אות ו' שכתב שאם הש"ץ הוא כהן אז כשעולה לדוכן לישא את כפיו צריך ליוהר שהאחר שעומד תחתיו להקרות ולומר שים שלום יהיה רק מי שכיין לבו לכל התפלה עם הש"ץ וגם לא שח בשעה שהיה הש"ץ מתפלל, וכתב הב"י דכמו"כ בש"ץ שטעה הא דיכול אחר לעמוד תחתיו ולהתחיל מתחלת הברכה שטעה בה ולא אמרי' שהוא צריך להתחיל מתחילת התפלה היינו ג"כ רק אם השני כיוון לבו מעיקרא לכל תפלת הש"ץ ולא שח בשעה שהתפלל הש"ץ אבל אם השני לא כיוון לכל התפלה עם הש"ץ מתחילתו צריך השני להתחיל מתחילת התפילה עיי"ש בב"י, ובהמשך כתב שאפשר לחלק בזה.

ובשו"ת חת"ס אורח סי' כ"א בתשובה לתורתנו הגרעק"א מביא חת"ס מה שהקשה לו הגרעק"א על הב"י דאיך יכול זה שמקרא לכהנים להתחיל משים שלום ולמה אינו צריך להתחיל מרצה שהרי ג' ראשונות וג' אחרונות כחדא חשיבא, והחת"ס כתב ע"ז שקושיה גדולה היא ואף הוסיף שצריך לו עיון דאפשר שש"ץ שהוא כהן יודע שהוא יצטרך לישא כפיו ויצטרך להפסיק ויעמוד אחר תחתיו והאחר יצטרך להתחיל מרצה דאפשר שבכה"ג צריך הש"ץ הראשון להסתלק כבר ברצה ויעמוד האחר המקרא תחתיו ועיי"ש מה שכתב חת"ס לתרץ לחומר הקושיא.

והנה לכאורה להנ"ל הדבר תמוה מאוד דלפיי"מ שנבאר לעיל מכמה מקומות שדעת הגרעק"א הוא ששי"ץ שומע כעונה בחצי ברכה א"כ מהו קושיית הגרעק"א כ"ל דהא לפיי"מ א"ש היטב מ"ש ההגה"מ דהעומד להקרות אם כיוון לבו לכל התפילה של הש"ץ שפיר יכול להתחיל שים שלום רעד עתה יצא ע"י ששמע מהש"ץ ושומע כעונה ומעתה ימשיך ויאמר בעצמו, וכי ס"ד שגרע להתחיל משים שלום מאמצע ברכה ממש שבוה דעת הגרעק"א שמהני אם שמע חלק מאחר שאו יכול לומר השאר בעצמו וא"כ מאי קושיא כלל.

ה) וכדי לתרץ אפשר שנצטרך לדחוק ולפרש קושייתו באופן אחר עפיי"מ שיש לדקדק עוד בקושיא זו דמדוע העמיד הרעק"א את קושייתו על הב"י ולא על ההגה"מ שמשם מקור דין זה, ולכן נראה לומר דהנה באמת המעיין בהגהותיו של הרעק"א הנדפס בתוך השו"ע סי' קכ"ו יראה ששם הקושיא הוא באמת רק על הב"י איך מדמה דברי ההגה"מ לדין ש"ץ שטעה וע"ז מקשה הרעק"א שאין הגידון דומה לראיה די"ל דמה שמצריך ההגה"מ שיכוון לבו לתפילת הש"ץ הוא רק בשביל שאל"כ אז יצטרך האחר להתחיל מתחילת רצה משום דג' אחרונות הרי הם חשובות כאחת ואם לא כיון לבו אינו יכול להתחיל משים שלום ויצטרך להתחיל מרצה אבל בשאר הברכות שבשמו"ע שכל א' הוא ברכה לעצמה י"ל דגם אם לא כיוון לבו לתפלת הראשון יכול ג"כ לעמוד תחתיו ולהתחיל מתחילת הברכה שטעה זה, וכן הקשה ג"כ על הב"י בנושמת אדם כלל כ"ט סי' ו', ולפיי"ז יש לומר עכ"פ שזהו ג"כ קושיית הגרעק"א בשו"ת חת"ס הנ"ל ולהכי נקט הקושיא על הב"י ולא על ההגה"מ ואף שבלשון החשר' הוא קצת דוחק לפרש כן מ"מ כדי

להשוות את דבריו בהגהות השו"ע ודבריו המובאים בשמו בתשובת החת"ס וגם שהרי נחבאר דעתו בכמה מקומות שס"ל שמהני ככה"ג שומע כעונה עדיף לפרש שגם דבריו שבתשובות החת"ס לזה נתכוונו והיא אותה הקושיא שהקשה בהגהותיו על השו"ע ובפרט שכן מוכח ממה שנקט הקושיא על הכ"י ולא על ההגה"מ וכנ"ל.

ולפי"ז יוצא אדרבא שגם כאן חזר הרעק"א וכותב כשיטתו בכל המקומות דלעיל דמהני שומע כעונה ככה"ג, והרי הוא מקום רביעי שכותב בזה דעתו כן. וע"ע בשבילי דוד או"ח סי' קכ"ח אות ח' שג"כ נקט כע"ז כפי' דבריו וע"ע בליקוטי הערות על החת"ס שם.

(1) אלא שבגוף הדברים יש להקשות מכמה מקומות שנראה מבורר דלא מהני ככה"ג שומע כעונה (1) מהא דקיי"ל בשו"ע או"ח סי' קצ"ד סעיף ג' בשלשה אנשים שאכלו ורוצים לברך ברכהמ"ז ואין בהם מי שיוודע לברך את כל ברכהמ"ז אלא אחד יודע ברכה ראשונה ואחד השניה ואחד השלישית או כל אחד יברך הברכה שיוודע ויכין להוציא את חבריו אבל לחצאין בגוף אם כל אחד מהם אינו יודע כי אם חצי הברכה אין לברך ברכהמ"ז שאין ברכה אחת מתחלקת לשתיים, והוא מפי' הרי"ף בגמ' ברכות מ"ו ע"א, וכן פירשו שם התוס' ד"ה ולמאן והרשב"א והרבנו יונה והמאירי וכ"כ דעת הרא"ש שם, והרי דבכה"ג לא מהני שומע כעונה ותיקשי להרעק"א, וכן הקשו עליו בשו"ת שיח השדה להגה"ק מקוזיגלוב בברכת הארץ סי' ד' וכן בחזו"א ברכות סי' כ"ח אות ו' וכן בסי' כ"ט אות ו'.

(2) ועוד יש להקשות מסתימת הגמ' ברכות ל"ד ע"א ופסקו כן הטור והשו"ע בסי' קכ"ו סעי' ב' דש"ץ שטעה ואינו יודע לחזור למקום שעמד יעמוד אחר תחתיו ותחיל השני "מתחילת" הברכה שטעה הראשון דווקא ואינו יכול להתחיל מאמצע הברכה מהמקום שטעה בה הראשון, ומדסתים משמע דכ"ה בכל גזונא ואעפ"י שכיון לתפלת הש"ץ, וע"י באמת במאירי שם וכן לקמן מ"ו ע"א שדיק באמת מזה שאין לחלק ברכה לחצאין, והרי דלא מהני ככה"ג. [וע"י לקמן בדבריו המאירי].

(3) וראה בביאור"ה סי' רע"א הביא דעת הרעק"א בזה דמהני שומע כעונה ככה"ג וכתב עליו דרוחק לחלק ברכות לחצאין, ואולי נתכוון לקושיות אלו. אמנם עדיין גם זה צ"ב למה כתב רק שזה דרוחק משמע אבל ברין הוא נכון והרי בסי' קכ"ו ס"ב וסי' קצ"ד ס"ג מבורר דבכה"ג לא מהני שומע כעונה וכנ"ל, וקצת נראה מזה דגם דעת המ"ב דגם ככה"ג שייך שומע כעונה, וקשה כנ"ל.

(4) אמנם מאידך יש להעיר דבפשטות הרי שממקור הדין בגמ' של שומע כעונה מוכח דבכה"ג שפיר אמרי' שומע כעונה והיינו דבגמ' סוכה ל"ח ע"ב איתא דבהלל הוא [הש"ץ] אומר ברוך הבא והם אומרים בשם ה' ומכאן לשומע כעונה, והרי דגם לחצאין שייך לצאת ע"י שומע כעונה שחלק מברכת ההלל יוצאים ע"י שמיעה מהש"ץ והחלק האחר יוצאים ע"י שאומרים בעצמם, וא"כ צ"ע מגמ' סוכה הנ"ל לגמרא בברכות ל"ד ומ"ו דשם מבורר דלא מהני ככה"ג. וע"י בקהלות יעקב ברכות סי' י"א מ"ש בזה.

(5) והנה בהא דסי' בש"ץ שטעה אפשר לתרץ בפשיטות עיפ"ש שהחכם שלמה בשו"ע שם דהא דחזר השני "מתחילת" הברכה שטעה זה היינו דווקא בלא כיון לבו לתפילת הש"ץ מתחילת התפלה אבל אם כיון לבו אז באמת יכול להתחיל מאמצע הברכה עי"ש, ולפי"ז א"ש היטב.

(6) אלא שיש להעיר שהמאירי הנ"ל לא ס"ל בזה כהחכמ"ש שהרי הוכיח מזה שלא מהני שומע כעונה לחצאין וכהא דסי' קצ"ד הנ"ל, ואי כהחכמ"ש הרי עכ"פ אפשר שיטכוון כל אחד להוציא זה את זה ושפיר יוכלו לברך ברכהמ"ז אלא דלא ס"ל להמאירי כהחכמ"ש, ועוד יש להעיר שגם מהב"י נראה דלא ס"ל כהחכמ"ש שהרי רצה בתחילה לומר דהא דאמרינן דהשני חוזר "תחילת" הברכה מיירי כשנתכוון לתפילת הש"ץ ועכ"ז הדין שצריך להתחיל מתחילת הברכה ואינו יכול להתחיל מאמצע הברכה וע"כ דלא ס"ל כהחכמ"ש, וכ"כ באמת להוכיח מהב"י בביאור"ה סי' קכ"ו עי"ש.

(7) אמנם מ"ש עוד שם הביאור"ה שגם הנשמת אדם והרעק"א לא השיגו על הב"י בזה ונראה שר"ל שפטר שגם הם ס"ל בזה ככה"ג, צ"ע לענ"ד שהרי בדעת רעק"א א"א לומר כן דלפמנ"ת לעיל הרי דעתו בכמה מקומות דאמרינן שומע כעונה אף לחצי ברכה וא"כ בוודאי שאם נתכוון לתפילת הש"ץ מתחילתו שיכול אח"כ להתחיל ממקום שטעה הראשון ואפילו אם הוא באמצע ברכה. ועוד, שהרי הרעק"א בהגהותיו בשו"ע שם הביא עובדא שכן קרה בק"ק פונא ביה"כ בשנת תקצ"א בתפילת שחרית כפי"ש של סדר קדושה אחרת חולשא להחזן והוצרך אחר לירד לפני התיבה והוריתי שהאחר שלא כיוון עם הש"ץ שיחזור לראש התפילה, ומשמע להדיא דהיינו משום שלא כיוון אבל אם כיון היה יכול

להתחיל ממקום שפסק הראשון ואף בג' ברכות הראשונות דהויין כחדא וא"כ איך רצה המ"ב לומר דבכה"ג אף להרעק"א לא מהני.

ואף בשבש"ת חת"ס סי' כ"א הנ"ל תמה הגרעק"א בנדרן ש"ץ שנשתתק בסליחות של מוסף יה"כ והועמד אחר תחתיו והתחיל האחר במקום שנשתתק הראשון ולא מראש ברכת אתה בחרתנו והיו שם גאונים חכמי העיר ותמה הרעק"א שלא כרין עשו והחת"ס מיישב דבריהם שעשו כדין, צ"ל שמירי שהאחר שעמד תחת הראשון לא נתכוון בתפילת הראשון ולכן היו ס"ל להגרעק"א שהיה צריך לחזור מראש הברכה דאילו כיון האחר בתפילת הראשון הרי גם דעת רעק"א עצמו שאין צריך לחזור לתחילת הברכה, וגם הביאוה"ל בעצמו רק נסתפק דאפשר שגם הרעק"א ס"ל דלא מהני והשאר זה בצ"ע בדעת רעק"א וא"כ הרי גם לדבריו אזי עכ"פ להצד בביאוה"ל שלהרעק"א אם כיון יכול לחזור אפי' לאמצע הברכה אי"כ צ"ל כנ"ל דהנידון דמירי הרעק"א בשו"ת חת"ס הנ"ל מירי שהשני לא כיון לבו בתפילת הש"ץ.

י"ב) והנה מרברי החכמת שלמה בסי' קכ"ו הנ"ל מוכח שדעתו דמהני שומע כעונה לחצאין. ויש לציין שכן מוכח בדעתו ג"כ בהלכות ר"ח סי' תכ"ז שנחלקו שם המחבר והרמ"א בסעף ג' עד מתי יכולים לקדש החדש ולהמחבר עד ט"ז בחודש ולא ט"ז בכלל והרמ"א כתב שיכולים לקדש עד חצי כ"ט י"ב תשצ"ג מן המולד ובדעת המחבר נחלקו אם כוונתו מעת לעת או לא וכתב בהכמ"ש שם לגבי אם לא נראית הלבנה עד אחר כ"ט י"ב תשצ"ג אבל עדיין לא נשלמו ט"ו מעת לעת ממש וכתב דיש או ס"ס שמא הלכה כרמ"א דשיעורו רק עד חצי כ"ט י"ב תשצ"ג ואפי' אם הלכה כהמחבר שמא כוונת המחבר בלא מעת לעת וא"כ הרי ס"ס שלא לברך וכתב דמ"מ כיון דהוי שעת הדחק שפיר יש לברך רק שלא יברכו כולם רק אחד יברך כשם ומלכות ויוון להוציא הרבים והם יכוונו לצאת בברכתו וישמעו ממנו ראש הברכה וסופה והשאר יברכו לעצמם בלא שם ומלכות" וכתב שכן הורה הלכה בשנת תקצ"א בקהילת בראד שהיה עובדא כה"ג והורה כן אלא שאח"כ נטרפה השעה ולא נראית הלבנה כלל ולא קדשוהו כלל בחודש זה. ועכ"פ חזינן דדעתו שם ג"כ דאפשר לשמוע רק ראש הברכה וסופה ולאצט"ע שומע כעונה ואמצעית הברכה לומר בעצמו והוא כשיטתו בסי' קכ"ו וכנ"ל.

י"ג) ובאמת שכה"ג ג"כ דעת האשל אברהם בב' מקומות (1) באשל אברהם באו"ח בהלכות שבועות סי' תצ"ד שג"כ דעתו כהרעק"א והמ"ב הנ"ל שגם ככה"ג מהני שומע כעונה והיינו שכתב שם לענין הניעור כל הלילה ויש ספק אם חייב בברכה"ת או בשאר כל ברכות שספק אם חייב או יאמר בעצמו כל המלים שאינם שמות ורק השמות ישמע מאחר, (2) וע"ע בהלכות סוכה סי' תרס"ה שכתב לבטל המנהג שמי שכבר קידש חזר ומקדש בביתו להוציא הנשים יד"ח משום דזה שרי רק אם אינם יכולים לקדש בעצמם ואפשר דכיון שיכול לומר להם כל המילים של ברכת הקידוש חוץ מהשמות הק' והם יאמרו בעצמם כל השמות ואפשר שעי"ז כבר אינם נקראים שאינם יכולים לברך בעצמם ושליפ"ז כמעט אין מצוי במציאות מי שנקרא בבחינה שאינו יודע לברך בעצמו, עיי"ש. והרי נתבאר מדעתו בב' מקומות הללו שס"ל ג"כ דשייך לצאת מאחר ע"י שומע כעונה רק חלק מהברכה או מהקידוש והשאר לומר בעצמו.

י"ד) ועוד היה מקום להוכיח עוד דאמרי' שומע כעונה לחצי דבר מהא דכתב הרמ"א בהלכות מגילה סי' תרצ"ט ס"ד ובמשנ"ב שם ס"ק ט"ז שהפסוקים שנהגו הציבור לאומרים ביחד בקריאת המגילה וכגון איש יהודי אי"צ הקורא לחזור לקראם מתוך הכתב רק לכתחילה ובדיעבד יוצאים יד"ח גם אם לא חזר לקראם מתוך הכתב, והרי דיוצאים המגילה חלק בשמיעה וחלק באמירה בעצמם, וכמו"כ יש להביא ראייה ממש הפמ"ג שם בא"א סק"ז והובא במשנ"ב בס"ק י"ט דצריך שיהיה לכל אחד חומש בקריאת המגילה דבעת שמכין הנערים המן וכו"ב א"א לשמוע כמה יתבות מהקורא ויוצא ממה שקורא בע"פ מהחומש שאז עכ"פ בדיעבד יוצא יד"ח, ומזה ג"כ ראייה כנ"ל שאמרי' שומע כעונה לחצאין.

ט"ו) שאנראה לענ"ד דמזה אין ראייה לנידון דידן משום די"ל דדווקא בברכה יש חסרון לחלקה לחצאין דהוי דבר אחד דחצי ברכה אין עליה שם ברכה אבל קריאת המגילה כיון דאינו ברכה אף שצריך לומר כולו שפיר יש לומר דשייך לחלקה לחצאין.

ואף שלכאורה יש לשרות נגדא בסבא זו דהרי קיי"ל בסי' ק"מ ס"א דהקורא בתורה ונשתתק שצריך העומד תחתיו להתחיל ממקום שהתחיל הראשון ואינו יכול להתחיל ממקום שנשתתק הראשון והרי דגם בקריאה שאינה ברכה ג"כ אין לחלקה לחצאין, מ"מ אי"ז קושיא כלל משום ששתי תשובות בדבר א. דשם אין הטעם שאין לחלק ברכה לחצאין אלא כמ"ש הטור מהירושלמי והובא כמג"א וט"ז משום שלא

יהיו הפסוקים שקרא הראשון נתברכו לפנייהם ולא לאחרים ב. דדעת רוב האחרונים הדגול מרכבה בסי' תרצ"ב והא"ר והר"י עמדין והש"ב סי' מ"ה וכן פסק המשנ"ב סי' תרצ"ב סק"ב ועוד דאף שבקריאת התורה הדין כן מ"מ בקריאת המגילה אם נשתתק הקורא באמצע המגילה אין השני צריך להתחיל מראש המגילה אלא ממקום שפסק הראשון ודלא כדעת מג"א תרצ"ב סק"ב וגם במגילה הדין כן, וא"כ הרי לדעת רוב האחרונים במגילה אינו דומה לברכה ושפיר אפשר לחלקו לחצאין ולצאת חלק בשמיעה וחלק בקריאה בעצמו.

ט"ז) והנה בקהלות יעקב ברכות סי' י"א כתב לחדש יסוד ושבוה יתורצו כל הקושיות והחילוקים בענין זה והיינו שאם המוציא יד"ח אומר ומסיים בעצמו כל הברכה או שפיר אפי' אם השומע יוצא רק חצי מהני אבל אם המוציא בעצמו אומר רק חלק וחלק אחר שומע מהשני או גם להרע"א לא מהני לחצאין ולהכי בסי' קצ"ד שכל א' מהם יודע רק חצי ברכה לא מהני, משא"כ בכ"ג שנה שמוציא נשים יד"ח או בבעל שמוציא אשתו בקידוש כשאניה מבינה או בדברי ההגרות אשרי הנ"ל שהאשה אומרת כל ברכהמ"ז רק שהאיש אומר ברכת ותורה בעצמו כיון שבוה אין היא יכולה להוציאו בכ"ג שפיר מהני וכן מיושב בזה ההיא דהלל כסוכה ל"ח שגם שם הש"ץ אומר הכל, וכן בה' מגילה שהקורא המגילה בעצמו אומר כל המגילה וא"ש היטב, עכח"ד.

י"ז) ועפ"י יסוד זה נראה לענ"ד לתרץ מה שנתקשיתי בדברי השער הציון בהלכות תפילה סי' קכ"ד סעי' י' שפסק שם המחבר דמי ששכח ולא אמר יעלה ויבוא ברו"ח ובחזו"מ יכוון דעתו וישמע מהש"ץ כל י"ח ברכות מראש ועד סוף כאדם המתפלל בעצמו ובמשנ"ב ס"ק מ"א דהאיראנו שנוהגים חזונים לומר תחילת מודים בלחש [ואף שאין לזה מקור, עיי"ש במ"ב] לא יוכל לצאת תפילתו ע"י הש"ץ שהרי צריך לשמוע כל הי"ח ברכות ובשער הציון ס"ק מ"ז כתב ואפשר דיאמר מלים אלו שאינו שומע מהש"ץ בלחש בפני עצמו דומיא דמיקל הפרמ"ג לענין מגילה לומר בעצמו התיבות שלא שמע מפ"י קורא המגילה. וצ"ע דמה מדמה למגילה והרי הכא יש חסרון שאין לצאת חצי ברכה בשמיעה וחצי ברכה בעצמו וכמבואר בסי' קצ"ד וכדלעיל משא"כ במגילה שאינו ברכה, ולדברי הקה"י א"ש דכיון שהש"ץ עצמו אומר את כל הברכה בכ"ג גם בברכה שפיר אפשר לצאת ממנו רק חצי ברכה והחצי האחר לומר בעצמו.

י"ח) אלא שעל גוף תירוצו של הקה"י הנ"ל קשה לי מהא דסי' קכ"ו סעי' ב' בש"ץ שטעה או נשתתק ועומד אחר תחתיו שהבאנו לעיל בשם החכ"ש דאם השני נתכוון לתפילת הש"ץ מתחילה יכול להתחיל אף מאמצע הברכה, והוכחנו דכן הוא ג"כ דעת הרע"א וא"כ הרי שם הש"ץ שנשתתק אינו ממשיך ואומר את כל הברכה ומ"מ מהני, ואף שמדברי הרע"א שהביא בשו"ת חת"ס משמו משמע לכאורה באמת שאין השני יכול להתחיל מאמצע הברכה אפי' אם נתכוון בתחילה לשמוע תפילת הש"ץ ולפ"י"ו הרי א"ש דברי הקה"י, מ"מ הרי כבר הוכחתי לעיל שא"א לומר כזאת בדעת הרע"א וכמו"ש להדיא הרע"א בהגהות בשו"ע שם שאם כיון לכו שפיר יכול להתחיל השני מאמצע הברכה וגם בארנו שאפשר לפרש כן גם בדבריו בתשובת החת"ס הנ"ל. וגם המשנ"ב בעצמו אף שבביאור הלכה שם נסתפק בדעת הרע"א בזה השאיר זה בצ"ע, ועדין צ"ב.

י"ט) ועוד שגם מדברי האשל אברהם בסי' תרס"ה שהבאתי לעיל נראה ג"כ להדיא דלא ס"ל חילוק זה ולדיויה אף בכ"ג שאין המוציא אומר בעצמו את כל הברכה ג"כ יכול השומע לצאת ממנו רק חלק וחלק לומר בעצמו שהרי כתב דאפשר לקדש להנשים ולומר כל התבות חזון מהשמות והשמות יאמרו בעצמם והרי דאף שהמוציא לא יאמר ברכה בשלימותו עכ"ז יכולים הם לצאת את החלק שהוא כן אומר ממנו ומה שאינו אומר יאמרו בעצמם.

כ) ולכן נראה לומר: דהנה באמת בגוף יסוד זה של הקה"י לחלק בין היכא דאין שום אחד שאומר ברכה שלימה ובין היכא שהמברך עצמו אומר כל הברכה כבר כתב בשיח השדה שער ברכת ד' סי' ד' ותירץ ג"כ בזה דברי הרע"א. אלא שהוסיף לתרץ באופן אחר והוא דדווקא בברכהמ"ז גרידא יש חסרון לצאת רק חצי הברכה ע"י שומע כעונה והוא משום דבברכהמ"ז דעתם להסתלק או משום דהוי דאורייתא וכמ"ש החו"ס ב' חילוקים אלו לענין אחר בברכות דף מ"ה ע"א ד"ה אם רצו, ולפ"י"ז א"ש כל הקושיות שהקשיתי לעיל דבאמת להלכה קיי"ל ששפיר אפשר לחלק ברכה לחצאין ולצאת חצי בשמיעה וחצי באמירה בעצמו מלבד גבי ברכהמ"ז.

כ"א) אלא שעדיין לא סגי לן בזה ליישב היטב דעת המשנה ברורה בכל דוכתי דעי' במשנ"ב סי' קפ"ג שכתב המחבר בסעי' ו' דהשומע ברכהמ"ז מחברו ושח השומע באמצע הברכה בשעה שהוא מברך לא יצא וכתב ע"ז במשנ"ב סי' ק"ו דאם לא גמר המברך עדיין את הברכה יחזור השומע ויברך בעצמו ממקום שפסק לשמוע את דברי המברך ולכאורה קשה איך יכול לעשות כן שהרי בברכהמ"ז הרי עכ"פ ודאי מבוואר בסי' קצ"ד דאין לחלק ברכה לחצאין, וע"כ דכדי ליישב את דעת המשנ"ב בכל המקומות להלכה נצטרך לומר דס"ל כתי' האחר של השיח השדה והקהילות יעקב שהחילוק הוא דבכה"ג שהמברך עצמו אומר ברכה שלימה אפשר לחלק ברכה לחצאין ולצאת רק חלק ע"י שמיעה אבל באופן שאין שום אחד אומר ברכה שלימה אין לחלק, וא"כ לפי"ז שוב קשה כנ"ל מה שנסתפק בכיאה"ל סי' קכ"ו דאפשר שאם טעה ונשתתק הש"ץ באמצע התפלה והאחר שעומד תחתיו נתכוון לתפלתו שאפשר שיכול להתחיל אפילו מאמצע הברכה והרי כיון שהש"ץ נשתתק ואינו יכול להמשיך ולומר את המשך הברכה איך יכול האחר להמשיך מאמצע הברכה.

כ"ב) והיוצא מזה הוא דכדי ליישב דעת המש"ב שיתורצו כל המקומות הנ"ל אין שום אחד משני התירוצים עולים שפיר ליישב דבריו לגמרי שלא יסתרו זה את זה, ונצטרך לומר אולי דס"ל להמשנ"ב כב' התירוצים יחד דהיינו דרך בברכהמ"ז יש סטרון לחלק ברכה לחצאין וגם אז היינו דווקא באופן שאין המברך אומר את כל הברכה, דאם המברך בעצמו אומר ברכה שלימה הרי יש כאן שם ברכה ואז גם בברכהמ"ז י"ל דאפשר לחלק ברכה אחת לחצאין ולצאת חלקו ע"י שומע כעונה וחלקו באמירה בעצמו.

כ"ג) ובאמת שכמבואר לעיל דעת רוב הפוסקים שאפשר לחלק ברכה לחצאין וכן כתב ג"כ בספר יש נוחלין הנדפס בסוף השל"ה באזהרת התפילה בהגהה השלישית דמי שלא כיון בשמור"ע יאמר עם החזן עד סיום הברכה והברכה ישמע מהש"ץ ואין סברא לומר או כולו בקריאה או כולו בשמיעה. ועי' מ"ש ב"י באו"ח סי' נ"ט דאפשר שיאמר אדם עם החזן תיבה בתיבה בברכות קר"ש עד שיגיע לחתימה ואז ישתוק ויענה אחר חתימת החזן אמן, וע"ע מ"ש הרבינו יונה ברכות מ"ז אהא דאמרי' בגמ' התם דלא יזרוק ברכה מפיו לפרש פירוש אחד דמייירי כמי שרוצה לפטור עצמו בשמיעה שיוהר שכשמגיע לסיום הברכה לא יאמר ביחד עם הש"ץ כדי שיוכל לענות אמן ולא יהיה כעונה אמן אחר ברכתו, ומשמע דעכ"פ יכול לשמוע חלק הברכה מהש"ץ וחלק מעצמו ויוצא מזה יד"ח. וע"ע מ"ש בזה בהר צבי או"ח סי' ס' לחלק בין ברכהמ"ז להלל.

כ"ד) היוצא מזה דדעת רוב הפוסקים דעכ"פ חוץ מברכהמ"ז אם המברך עצמו אומר ברכה שלימה שפיר יכול השומע להשלים החלק שלא שמע ולאמרו בעצמו ושכן מוכח דעת התור"י והרע"ק א והאשל אברהם והחכמת שלמה והמשנה ברורה וכפשוטו דברי הגמ' סוכה ל"ח, ולדעת האשל אברהם והחכ"ש וכ"נ לכאורה ג"כ דעת המ"ב שגם באופן שאין המוציא אומר כל הברכה ג"כ אמרי' בזה שומע כעונה, אלא שמדברי המאירי הוכחתי לכאורה שס"ל דגם בשאר דברים חוץ מברכהמ"ז אין לחלק ברכה לחצאין וכן דעת החו"א להלכה.

הכו"ח להגדיל תורה ולהאדירה
יצחק שמואל שוורץ
 ר"מ ביהמ"ד קאלשיץ בני ברק
 וראש כולל צאנז אלעד

בעניני פסח

אם מותר לכתחילה לברוק חמץ לפני ליל י"ד

א. איתא בשו"ע או"ח (סי' תל"ג ס"א) דבדיקת חמץ זמנו ביד' בלילה ואם לא בדק אז יברוק ביום יד', ובמשנ"ב (בספ"א) כתב דאם הקדים ובדק ביום יג' לאור הנר צריך לחזור ולברוק ליל יד' כתקנת חכמים מ"מ לא יברך אז משום שיש פוסקים [הגר"א] דבדיעבד יצא בבדיקה א' וכו', ובשעה"צ (אות ה') כ' בזה"ל, והנה מדברי הפר"ח והגר"א והלק"ט והח"י משמע דאפילו לכתחילה יכול לברוק בליל יג' לאור הנר אם רק מתכוין לשם בדיקה. אכן בספר "חק יוסף" פסק ע"ז דאף דמצד הבדיקה אין קפיא בזה מ"מ יש למנוע מזה דיפסיד או הברכה יכר', והוי רומיא דקיי"ל דערום לא יתרום משום שאינו יכול אז

לבוך, עכ"ל השה"צ יעו"ש. ולפי"ז נראה דאם ישאיר עכ"פ חדר א' בביתו לבדוק בליל יד' דהוי לכתחילה אף לחק יוסף, דהא לא מפסיד הברכה דאכתי יוכל לבוך הברכה דביעור חמץ על החדר שהשאיר, וא"כ לכונ"ע יוכל לבדוק חלק ואפי' רוב הבית כל עוד שמשאיר לבדוק משהו בליל יד'.

אולם אפשר דאף בכה"ג אינו לכתחילה, דהא י"ל להחסרון לא שמפסיד "הברכה דביעור חמץ", אלא כמה שעשה מצוה "בלי ברכה", דסו"ס כשמקיים "מצות בדיקה" בליל יב' וכו' "אינו מברך" ע"ז ומה בכך שיברך בליל יד' על מה שנשארו לו לבדוק הא אכתי בשעתו לפני ליל יד' קיים מצוה דרבנן "רבדיקת חמץ" בלי ברכה, ולכן אין ראוי לבדוק לפני כן להח"י, וזה שהוסף (השה"צ או הח"י) דהוי דומיא דערומ' דלא יתרום דהא קיים מצוה "בלי ברכה". אולם שמא הב"י כלעיל, דהא לא דמי כ"כ לערום שלא יתרום, דהתם הערום יפסיד הברכה לגמרי והכא אם ישאיר לליל יד' לא יפסיד הברכה, וא"כ יש להסתפק בכונת הח"י, ונפק"מ כנ"ל כשהשאיר חדר לליל יד', ודו"ק. ועכ"פ מבואר שחזן מענין "הברכה" לכונ"ע הוי לכתחילה לבדוק לפני ליל יד'.

והנה יעו"ש לקמן (בסעיף יא') שכ' בהמכבד חדרו ביג' ומכוין לבדוק החמץ ולבערו ונוהר שלא להכניס שם עוד חמץ אעפ"כ צריך לבדוק בליל יד', וכ' המ"ב (בס"ק מה') בזה"ל, שהכיבוד אינו בדיקה גמורה וכו', ואפילו אם בדק לאור הנר בחורין ובסדקין ג"כ צריך לחזור ולבדוק בלילה ככל ישראל שלא לחלק בין בדיקה לבדיקה, [כ"ז מתבאר מתוך דברי התה"ד בשם מרדכי] עכ"ל המ"ב, ובשה"צ כ' בזה"ל, ולטעם זה אם שויר חדר אחד לבדוק אותו כדן בלילה שפיר דמי כ"כ בתה"ד וכו', אבל לפי מה שסיים המ"א ואפילו בדק ביום וכו', לא מהני מה שיבדוק בלילה רק חדר אחד, עכ"ל השה"צ יעו"ש.

וא"כ יל"ע חרא אמאי לא כ' דהוי בדיעבד אף מחמת הברכה וכש"כ החוק יוסף דהובא לעיל, ועוד יל"ע דהכא סיים השה"צ דלפי המג"א אכן אף בכה"ג אינו לכתחילה לבדוק לפני יד' ולא מחמת הברכה אלא כדי "שלא לחלק" בין בדיקה לבדיקה, ולעיל מבואר שרק לח"י אינו לכתחילה ורק מחמת הברכה, ואמאי סתם בזה. והוי נפק"מ דלצד א' בב"י השה"צ דלעיל אכן לכונ"ע הוי לכתחילה לבדוק רוב הבית ולהשאיר חדר א', אך לשה"צ בסוף מבואר דלמג"א אף בכה"ג אינו לכתחילה לעשות כן, וצ"ע אמאי סתם בזה, וסתר קצת דבריו.

אם עשו בזמן חז"ל שכר משעורים

ב. איתא בס' תמב' ס"ה, שכר שעושים מחטים ושעורים חייבים לבערו וכו', ומקורו מהרא"ש בשם ר"ת בפ"ג דפסחים (ס"א א') כש"כ הב"י שם והבה"ג. וכ' הרא"ש שם משום דיעקרו דהשכר משעורים וע"כ חייבים לבערו, וכמשמע בגמ' שם (מ"ב): שכ' דשכר המדי צריך להעביר בפסח משום ד"רמו ביה מי שערי" ופרש"י שע"י השעורים מחמין וע"כ ה"ז בכל יראה ובל ימצא וכדפירש"י בע"א שם, וא"כ מבואר בגמ' דהיה בזמן חז"ל שכר עם שעורים. והנה יעו"י בתוס' בע"ז פ"ק (ח: ד) דמי רמו שערי באסינתי, ופירש"י להטיל שכר ששותין בהם שעורים לעשות שכר יעו"ש, וע"ז כ' תוס' בזה"ל, וקשה דבכל התלמוד לא מצינו שהיו עושים שכר משעורין אלא מתמרים וכו' עכ"ל יעו"ש. אולם צע"ג לענ"ד, דהא להדיא אי' בפסחים שם שנהגו בזמנם לעשות שכר משעורים, וה"נ יעו"י בשבת (קלט:) ובמרו"ק (יב:): שכ' דמטילין שכר במועד וכו' אחד שכר תמרים ואחד שכר שעורים וכו' יעו"ש, וא"כ צע"ג דברי התוס' שם. שו"ר ברש"ש בע"ז שם דהק' משבת שם.

סתירה במ"ב כשאכל לאפיקומן בלי הסיבה

ג. איתא (בס"י תעב' ס"ז) דאם אכל מצה בלא הסיבה צריך לחזור ולאכול בהסיבה, וכ' המ"ב (בס"ק כב') דמ"מ באפיקומן אם שכח לאכול בהסיבה לא יחזור לאכול, דהא אסוד לאכול ב' פעמים אפיקומן כש"כ הח"א, עכ"ז יעו"ש. ובאמת דה"נ משמע ברמ"א שכ' רק דעל מצה יש לאכול שוב ולא כ' כתב כן אף גבי אפיקומן, אך מאידך יש לדייק איפכא, דהא כ' שאם לא שתה ככוס ג' או ד' אי"צ לחזור לשתות דיש בזה חשש שנראה כמוסף על הכוסות, ואמאי לא כ' שאף על אפיקומן לא יחזור לאכול, וע"כ דא"א לדייק מסתימת הרמ"א בזה.

אולם צע"ג במ"ב, דיעו"ש לקמן (בס"י תעד' סק"ד) שכ' בזה"ל, ובדיעבד אם שכח ואכלו בלא הסיבה אי"צ לחזור ולאכול אם קשה עליו האכילה עכ"ל, ומבואר דלכתחילה אכן ראוי לחזור ולאכול ורק אם קשה לו לאכול אינו צריך, והיינו טעמא דאפשר לטמון על הרמב"ם בדיעבד כש"כ השה"צ בשם הפר"ח.

וצ"ע דלעיל שם פסק המ"ב כהח"א שאף לכתחילה לא יחזור לאוכלו דאין לאכול ב"פ אפיקומן, וצ"ע. ושמעתי שכבר הק' העולם כן.

אולם צ"ע למעשה איך יעשה ה"שוכח". ונראה שלא יחזור לכתחילה, דבזה יצא מש"כ בשם הח"א, וכן לר"י לקמן שם דאיי"צ עכ"פ לחזור, ואף שראוי לחזור מ"מ הסכים שאין חיוב. ומשא"כ אם יחזור ויאכל לאפיקומן נמצא שלא מקיים מש"כ בשם הח"א להדיא איפכא שאטור, ודו"ק.

אם נשים חייבות בקרבן פסח

איתא בפ' בא (י"ב מג') ויאמר ה' אל משה ואהרן זאת חוקת הפסח וגו'. ויעו"ר בפ"ח דפסחים (צא): דנחלקו תנאים אם נשים חייבות ג"כ בקרבן פסח או לא, דר' יהודה ור' יוסי ס"ל דחייבות ור"ש ס"ל דפטורות, וכן נחלקו אם חייבות בפסח שני או לא, דר' יוסי ס"ל דחייבות ור' יהודה ס"ל דפטורות ע"ש. ויעו"ר ברמב"ם ברפ"א דקרבן פסח ה"א שכ' דאחד האיש ואחד האשה חייבין במצוה זו, וע"ש בכס"מ שכ' דפסק כר' יהודה ור"י לגבי ר' שמעון. וכן יעו"ר לקמן בפ"ב ה"ד דפסק דעושים חבורה בפנ"ע אף בפסח שני, וע"ש בכס"מ שכ' דפסק כר' יוסי ודלא כר' יהודה. ועש"ע בפ"ה ה"ח ובכס"מ שם בזה. וכן יעו"ר בחנינו [במצוה ה'] שכ' דנהגת בזכרים ובנקבות. וע"ש במנ"ח (אות יא') דצי"ן לרמב"ם שם ולגמ' כפ"ח דפסחים שם דהוי פלוגתא דר' יהודה ור"י ור' שמעון וכו' ע"ש.

אולם נר' דרש"י לא ס"ל כהרמב"ם אלא ס"ל כר"ש דפטורות מקר"פ. דיעו"ר ברפ"ק דכריתות (ג). דדנה הגמ' במאי קאיירי המשנה שם דכ' דאיכא לר' כריתות בתורה אי בגברי קחשיב לר' כריתות או בנשי, והיינו אם כל הלוי כריתות שייכים דוקא באנשים או דוקא בנשים, ואמרי' אי בגברי קחשיב א"כ דל האשה הנרבעת דשייך רק בנשים ובצרא לה חדא והוי רק לה' כריתות, ואי בנשי קחשיב דל מנהון הבא על הזכור ועל הבהמה דשייך רק בגברי ובצרי להו תרתי והוי רק לר' כריתות, אי"ר יוחנן לעולם תנא וכו', וכתב רש"י בזה"ל, פסח ומילה לא מצי למיפרך, דלאו משום חטאות נקט להו דהא לאו בני קרבן נינהו דאין קרבן אלא על לאו כדמפרש לקמן, עכ"ל יעו"ר. והיינו דא"א להקשות אף מפסח ומילה דנשים פטורות מזה דע"כ דמכ' במשנה דאיכא כרת ע"ז דלא קאיירי בנשים כ"א בגברים ודומיא דמקשי' דמכ' במשנה להבא על הזכור ועל הבהמה, דע"ז י"ל דלאו משום חטאות נקט להו וכו' וע"כ דפסח ומילה שאני. ומבואר א"כ דס"ל לרש"י בפשיטות דנשים ליתנייהו בחיוב קרבן פסח ודומיא דליתנייהו במילה, וכדס"ל לר' שמעון, ודלא כהרמב"ם והחנינון דפסקו כר' יהודה ור"י, ודו"ק. ויל"ע מ"ט אכן שבק דרש"י לר"י דרבי"ם הו"ס ותפס כר"ש דחידאה הוי. וכן יל"ע מדקי"ל דהלכה כר' יוסי אף "מחבירי" וא"כ כ"ש דהלכה כר' יוסי "מחבירי", ויל"ע.

אכן יעו"ר שרבינו גרשום שכ' בזה"ל, אי אמרת מילה נמי הא ליתא בנשי, הא לא קשיא דלא מיירי אלא בלאוין, עכ"ל ר"ג ע"ש. ומדוייק א"כ דס"ל כהרמב"ם דאכן נשים ג"כ חייבות בקר"פ, דהא הק' רק על "מילה" דליתא בנשים אך "פסח" ע"כ דס"ל דאיכא בנשים ואם לא הקריבוהו ה"ה חייבות ע"ז כרת ולכן לא הק' אף על פסח, ודו"ק. ובדוחק י"ל בדעת רש"י, דאכן ס"ל דחייבות בקר"פ, רק רצה ליישב המשנה אף כוותיה דר' שמעון, דאף לרידיה אתי שפיר מ"ט כ' במשנה לפסח ואע"פ דליתא בנשים שכן פסח שאני שאין בו "קרבן" וכו'. אך ודאי דוחק הוא, דרש"י איירי מ"ט הגמ' לא הק' אף מפסח, וא"כ פ' י"ל דהגמ' ס"ל כהלכה כרבי"ם כר"י ור' יוסי דחייבות בקר"פ, וא"כ אינו ענין למשנה שכ' לפסח, ודו"ק. וא"כ נ"ל דס"ל לרש"י בזה כוותיה דר' שמעון [ויל"ע מ"ט באמת], ודלא כמדוייק בר' גרשום דס"ל כר"י ור' יוסי דחייבות בזה, וכדפסקו הרמב"ם והחנינון. והבן בס"ד.

יהודה קוק

בענין אם היו האדונים חלולים וכן שאר כלי המשכן

לכבוד עורכי הקובץ הנפלא "בית אהרן וישראל", שלום וברכה

על דבר מאמרו של הרב יוסף פפיש שיח"י בגליון שבט-אדר תשס"ה העעל"ט "האם האדונים היו מלאים או חלולים", כי לפי מה דקיי"ל לענין פדיון הבן וכו' השקל הוא בין 14-15 גראם כסף, ולפי"ז כבר כסף שהוא שלשת אלפים שקלים הוא 42.5 ק"ג, והנה ככל ארן היה לפי החשבון 135 טפחים כסף מעוקבים (-טפח על טפח ברום טפח, קיוביי"ק בלע"ז), וכל טפח הוא ד' אצבעות, וכל אצבע הוא (לפי

שיעור היותר קטן שהוא שיעור הגר"ח נאה) 2 ס"מ, ולפי"ז טפח מעוקב יש בו 512 ס"מ מעוקבים, וכל ס"מ מעוקב של כסף מזוקק משקלו 10.5 גרם, ולפי"ז כל טפח מעוקב משקלו לכה"פ 5,316 גראם, וא"כ 135 טפחים משקלם 725,760 גראם, שהוא בערך 17 פעם יותר משיעור הנ"ל של 42.5 ק"ג.

ורצה ליישב שהאדנים היו חלולים מתוכם, ובאמת לא ה' בהם רק פחות קצת משמונה טפחים מעוקב של כסף, כי 8 טפחים הם 43 ק"ג בקירוב.

רציתי להעיר שכבר האריך בזה זקיני הגאון והצדיק המפורסם מוהר"ח מיכאל דוב ווייסמאנדל זצ"ל בספרו תורת חמ"ד, והוסיף להקשות דינה משקל הזהב הוא כפלים ממשקל הכסף, כמו שכתבו התוס' בכמה מקומות (עי' כתובות צט. ד"ה נתן, בכורות נ. ד"ה דמדזבנא, ועוד) וא"כ כבר זהב הוא לא יותר מד' טפחים זהב מעוקבים, והרי המנורה היתה כבר זהב עם כל כלי"ה כמפורש בקרא, וגובה הקנה האמצעי לבד היא י"ח טפחים, ומשמע ברש"י (תרומה כ"ה ל"ה) שהקנים ה' רוחבן טפח עיי"ש. ואף אם נאמר שהיו עגולים וצריך לנכות רביע, מ"מ נשאר לקנה האמצעי י"ג וחצי טפחים מעוקב, ועדיין לא חשבנו כל הששה קנים והרגלים והגביעים והפרחים והכפתורים והכלים.

ושוב מקשה מהכפורות, שהי' אמתים וחצי ארכה [-15 טפחים] ואמה וחצי רחבה [-9 טפחים] ועובי' טפח כראיאת בגמ' סוכה דף ה: ולפי"ז ה' בה קל"ה טפחים מעוקבים של זהב. ולפי התשבון הנ"ל יוצא שצורך להכפורת 34 ככרי זהב, וזה אי אפשר, שהרי מפורש בקרא ריש פרשת פקודי שכל הזהב התנופה ה' כ"ט כבר ושבע מאות ושלשים שקל, ועדיין לא חשבנו זהב להארון והשלחן והמנורה והמזבח וציפוי הקרשים וכו'.

ובסופו של דבר מסיק גם הוא שמוכרח לומר שכולם היו חלולים מתוכם, ואולי לכן נקראו קני המנורה קנים, שהיו חלולים קנים. וכן מה שאמרו חז"ל (שבת צח:): חלולים היו האדנים, כוונתם גם לומר [מלבד פשוטן שהיו חרוצים לצורך ידות הקרשים] שהיו חלולים מתוכם. וגם בכפורת צריך לומר כן הגם שלא מצינו שום סמך לזה. והגם שזה נראה דוחק גדול, אולי גם על זה נאמר רוב דוחקים אמתים, ע"כ תוכן דבריו בקצרה.

ולענין המנורה יש להביא רא' לדבריו שכן כתב האבן עזרא (כ"ה ל"ב) טעם קנים, עגולים ארוכים חלולים. אמנם לענין האדנים לענ"ד קשה מאד לומר כן, שאם כן למה שימשו האדנים, שלפי פשוטן נעשו כיסוד להקרשים, שלא יפלו אנה ואנה מחמת גובהם. והרי האדנים לא היו רחבים יותר מרוחב הקרשים, כמ"ש רש"י (כ"י יז), וא"כ מה הועילו האדנים להחזיק הקרשים ולמה לא נפל גם הם עם הקרשים. ובשלמא אם נאמר שהיו מלאים כסף נוחא, שמשקל הכסף הוא עשר פעמים כמשקל המים, ומשקל העץ קל עוד יותר מזה, שלכן עץ צף על המים, ולכן האדנים היו כבדים יותר מכל הקרש הגבוה, וכיון שהאדנים עמדו על מעמדם מחמת שלא היו גבוהים, החזיקו גם את הקרש עמם. אבל אם נאמר שהיו חלולים הדרא קשיא לדונתא.

וכתב ליישב עוד בדרך מחודש, והביא לזה כמה ראיות חזקות, אבל מסיק שאי אפשר לומר כן שאינו אליבא דהלכתא, ואעתיק תוכן דבריו בקצרה.

מצינו פלוגתא בין רש"י ור"ת בענין המטבעות, שיטת רש"י כפי שביארו התוס' בכורות דף מט: ד"ה אמר, שמשקל דינר כסף ודינר זהב שוים הם. ושיטת ר"ת שם נ. ד"ה דמדזבנא, שגודל דינר כסף ודינר זהב שוים הם, עיי"ש היטב.

ומסתברא, שלשיטת רש"י השם דינר ניתן לאיזה משקל ידוע, ולר"ת השם דינר ניתן לאיזה משקל ידוע. והנה כל המטבעות תלויים זה בזה, שהדינר הוא רביעית הסלע [שהוא שקל של תורה], וכן כולם. וא"כ יש מקום לומר שלר"ת גם שקל הוא איזה גודל ידוע, ושקל כסף ושקל זהב שוים בגודלם, וכן הככר, שהוא שלשת אלפים שקלים, יהא כבר זהב שוה בגודלו לככר כסף.

והביא רא' לזה, שהרי האדנים אשר ה' כבר לאדן, ה' בכל אדן 135 טפחים מעוקב כנ"ל [אם לא נחדש שהיו חלולים], וכשיעור הזה ממש ה' בהכפורת כנ"ל. ועתה בא וראה מה שכתב האבן עזרא (פקודי ל"ח כ"ד) ח"ל: והכפורת היתה זהב כולה, ולפי מה שקבלנו מאבותינו כבר אחד היתה כי ארכה רב ורחבה רב עכ"ל. ואם נאמר שהככר הוא שם לאיזה משקל, הרי משקל הזהב הוא כפלים ממשקל הכסף כנ"ל, ואיך אפשר שמדה אחת של זהב ושל כסף יהיו שוים במשקלם. אבל אם נאמר כר"ת שכל השיעורים לגודלם נאמרו, אתי שפיר היטב.

ומעתה נבוא לעיקר הקושיא, כי שיעור כל המטבעות משוערים כפי הקבלה שכתב הרי"ף ריש מס' קידושין שהפרוטה הוא חצי שעורה של כסף, ולפי"ז השקל הוא שפ"ד שעורים. וכל הפוסקים חשבו כסף במשקל חצי שעורה הפרוטה, לענין קידושין אשה ודיינים, וכן כסף במשקל שפ"ד שעורים לשקל, לענין חמשת שקלים לפדיון הבן, וכל זה א"ש לרש"י. אבל לר"ת אין המטבעות תלויים במשקלם, כי אם בגודלם כנ"ל. וא"כ אם נאמר שיש קבלה שהפרוטה הוא חצי שעורה של כסף, פירושו שיש לשער בכסף בגודל חצי שעורה הפרוטה, וכן כסף בגודל שפ"ד שעורים לשקלם. והנה הרבה יותר מאשר לפי שיטת רש"י, כי משקל הכסף כבד יותר ממשקל השעורה, וזה ברור.

והביא כמה הוכחות מדברי הרמב"ם שחשב ג"כ הדינר לפי גודל השעורים, ולא לפי משקלם כנהוג. וכתב שיתיישב בזה קושיית הסמ"ע בחו"מ סי' פ"ח סק"ב (הביאו הש"ך יו"ד סי' ש"ה סק"א) וז"ל: וק"ק לומר כן דשמינית מפעניק יחשב ממון לקדש בו את האשה ולהיות הדיינים נוקקים לו, ואפשר לומר שבימיהם היו הפירות והקנינים בול, ובעד פרוטה היו קונים הרבה פירות, ולכן ה' הפרוטה חשוב כממון, ולפי"ז בזמינו דאין יכולין לקנות בפרוטה כי אם מעט מזעיר, מן הדין הוה לן למימר דאין קידושין אשה סגי בפרוטה ולא פדיון הבן בשני זהובים וצ"ע עכ"ל. ולהל"ל מיושב, שכסף בגודל כחצי שעורה שוה י"ז פעמים יותר.

וכתב עוד לחשב למען דעת כמה שעורים יכנסו בשיעור קל"ה טפחים מעוקב, שהוא שיעור הככר כדמוכח מהאדנים והכפורת כנ"ל. והנה הככר הוא שלשת אלפים שקלים, ושקלו של משה ה' ש"כ שעורה, אלא שהוסיפו עליו שנות ועשאוהו שפ"ד שעורה, כדאייתא ברמב"ם הל' שקלים פ"א ה"ב. וא"כ בככר יש בו 960,000 שעורים.

וכל טפח מעוקב יש בו ס"ד אגודלים מעוקב, שהטפח הוא ד' אגודלים. ויש לנו לברר כמה שעורים יש באגודל מעוקב. והנה מפורש ברמב"ם הל' ס"ט פ"ט ה"ט, ובש"ך יו"ד סי' ער"ב סק"א, ובמג"א סי' י"א סק"ה, שמדת האגודל הוא שבע שעורים שוככות זו בצד זו ברוחק, שהן שני שעורים זו בצד זו שוככות באורך בריות. וכבר בירר המהר"ם א"ש אר"ח סי' ל"ג בראיות שאין להשיבן, והביא משמ"י דס' ברורי המדות, שז' שעורים מירי בשוככים על צדיהם, שהוא שיעור קטן מאס שוככים על רחבן, וכתב הגאון מהרש"ם בספרו דעת תורה כסי' ל"ה ס"ק קט"ז שבדק ומצא שברחבן הם קרוב לששה שעורים שוככות זו בצד זו. ומאחר שבארצן צריך לחשב בריות כמו שכתב הרמב"ם, ובעוביין [דהיינו בצדיהן] ברוחק, כמ"ש ג"כ הרמב"ם, וברחבן רק בקירוב, כמ"ש הדע"ת, יש להשוות את השיעור בקירוב על $6X2X7 = 84$, דהיינו שכשתרצה למלאות שיעור מעוקב של אגודל על אגודל על אגודל, תצטרך להשיב באורך שני שעורים שוככות זו בצד זו ז' שורות כעובי, וששה שורות בגובה ברחבן, ויהי' מדה של אגודל מעוקב מחזיק פ"ד שעורים.

אלא שעלינו למלאות את האגודל המעוקב הזה בכסף המהותך ולא בשעורים, וממילא שצריך להוסיף גם את החלל שבין שעורה לשעורה. והרי השעורים הם קרובים לעיגול, וא"כ עלינו להוסיף, כדאייתא בסוכה ח. ועוד מקומות. ואמת שאין זה עגול גמור, שבאמצעו הוא רחב יותר מסתם עגול ובשיפועיו הוא קצר יותר מסתם עגול, מ"מ בקירוב יכולים להשוות להשיעור של תילתא.

וכמה תילתא של פ"ד, הרי כ"ח $112 = 84 + 28$ נמצא שבאגודל אחד מעוקב של כסף, ישנו כאן גודל של קי"ב שעורים של כסף. ובכל טפח מעוקב יש בו 64 אגודלים מעוקבים כנ"ל, $7168 = 112 \times 64$ נמצא שבטפח אחד מעוקב של כסף, ישנו כאן גודל של שבעת אלפים וקס"ח שעורים של כסף. ובככר אחד יש בו קל"ה טפחים מעוקבים כנ"ל, $967,680 = 135X7168$ גודל שעורים של כסף. ומאחר שיש בחשבון זה כמה דברים שהם רק חשבון בקרוב ולא בצמצום, דל $7,680$ נמצא שיש כאן $960,000$ גודל שעורים בככר אחד. והרי זה מכוון לשיעור הג"ל שיש ש"כ גודל שעורים של כסף בכל שקל, ושלשת אלפים שקל הרי $320X3000 - 960,000$

ומסיק שבאמת כמה לשונות הפוסקים אפשר מאד לבארם שכונתם באמת על גודל שעורה, אלא שזה סותר רוב הלשונות, ועל כולם את ההלכה הנוהגת למעשה. ובודאי ובבידור שאין כאן אפילו רשות של ההרור בעלמא לעומת הלכה פסוקה מכל הדורות, במצוה דאורייתא של פדיון, וצריך לדחוק כנ"ל שכולם תלולים חלולים היו.

ומענין לענין באותו ענין שכבר הוא קל"ה טפחים מעוקבים, אכתוב כאן מה ששמעתי מפה מפיק מרגליות הרה"ג המפור' עזריאל טאובער שליט"א (מח"ס פרקי מחשבה) ששמע מוקיני הנ"ל זי"ע חשבון נפלא בענין אורך המשכן, שמבואר ברש"י (כ"ו ט"ז) שלמדנו ארכו של משכן שלשים אמה ממה שהיו עשרים קרשים לצפון וכן לדרום, וכל קרש ארכו אמה וחצי, הרי שלשים אמה.

ולהלן (כ"ו ל"ב) כתב רש"י שהפרוכת היתה פרוסה בשלש המשכן, שיאה הימנה ולפנים עשר אמות והימנה ולחץ עשרים אמה, ויש להקשות שהרי שנינו (שקלים פ"ח מ"ה) שהפרוכת הי' עובי' טפח, וא"כ הרי מיעטה טפח מן העשרים של אהל מועד או מן העשר אמות של הקדשי קדשים. [ולא מסתבר לומר שהפרוכת נחשב ג"כ במנין האהל מועד או הק"ק, שהרי בבית עולמים שהי' ההיכל כפול ארבעים על עשרים, וכן הק"ק הי' עשרים על עשרים, והי' אמה טרקסין כיניהם שלא הי' נחשב לא כזה ולא כזה כדאיתא במס' מדות פ"ד מ"ז, וא"כ מסתמא גם במשכן הי' כן].

ותירץ שבאמת הי' המשכן קצת יותר משלשים אמה, כי הקרשים כשלעצמן היו אמה וחצי, אבל הרי היו מצופים זהב, והזהב ג"כ תופס איזה מקום, וא"כ יש לומר שניתוסף טפח ע"י כל הציפויים הללו, שהם עשרים קרשים ארבעים ציפויים.

אמנם איכה נדע כמה הי' עובי הציפוי. הנה כתב האבן עזרא כפירושו הקצר בשם רב טעדי' גאון שכל קרש הי' מצופה בחצי ככר זהב, והרי מדת הככר ידוע לנו שהוא קל"ה טפחים כנ"ל, וא"כ חצי ככר הוא ס"ז וחצי טפחים מעוקבים. ועלינו לחלקו לרצועות דקות כדי לצפות את כל הקרש. ועשה החשבון בפורטורט, עד שהגיע שניתוסף טפח וחצי. ואמר על זה שיש לומר שגם המסך לפתח אהל מועד היה בתוך חלל הקרשים, ועוביו הי' רק חצי טפח, כיון שהי' מעשה רוקם, צורה אחת מזה ומזה, משא"כ הפרוכת שהי' ב' צורות, ואם לשני צורות צריכים טפח א"כ לצורה אחת צריך חצי טפח.

ולבסוף החשבון נשאר עם איזה יתרון, ואמר שזה צריך כדי לצפות הבריה התיכון בתוך הקרשים. עד כאן שמעתי מהרב הנ"ל, ומכאן והלאה חושבנא.

הנה אורך הקרש אמה וחצי האמה [-9 טפחים], ורוחב הקרש אמה [-6 טפחים], והקרש הי' מצופה מארבע צדדיו, הרי $6+9+6+9=30$ טפחים. והגובה הוא ט' אמות [-54 טפחים], $54 \times 30 = 1620$ ועל גבי הקרש שהוא אמה על אמה וחצי $54 \times 6 = 324$ וגם תחתית הקרש הי' מצופה זהב, הגם שלא הי' נראה, שכן מפורש בברייתא דמלאכת המשכן פ"א ה"ח, הרי עוד 54 טפחים.

והבריה התיכון לא נודע שיעורו בדיוק, אבל האבן עזרא (בפסוק י"ח) כתב כטעם שהיו הקרשים אמה רוחב, "בעבור הבריה התיכון הנכנס בתוך הקרש". וא"כ אפשר לשער שהי' עובי הבריה שליש מעובי הקרש, דהיינו שני טפחים, וכך נשאר גם עובי הקרש מכל צד, שני טפחים. ולפי"ז ההיקף של הבריה התיכון הוא שמונה טפחים, ואורכו כאורך הקרש תשעה טפחים, $9 \times 8 = 72$ ובהצטרף יחד $1800 = 1620 + 54 + 54 + 72$ והזהב שיש לנו לציפוי הקרש הזה הוא ס"ז וחצי טפחים כנ"ל, ואם תחלקנו לרצועות דקות שעובי כל רצועה תהא אחד מכ"ו ושני שלישים שבטפח, אז יצא לנו בדיוק 1800 רצועות, כי $1800 = 671 \frac{1}{2} \times 26 \frac{2}{3}$ ולפי"ז עובי הציפוי הי' אחד מכ"ו ושני שלישים שבטפח. ובהצטרף יחד ארבעים ציפויים יחא כאן עודף של טפח וחצי, שמכ"ו ושני שלישי ציפויים נעשה טפח, ומכ"ו ושליש ציפויים נעשה חצי טפח, וא"ש.

[ויש בחשבון הזה עוד דברים דקים, כגון הקרנות שנעשו ע"י הציפוי, שמשתבר שגם שם הוסיפו זהב כדי שלא יהיו פגומים. אמנם מאידך גיסא יש עלינו לנכות מקום החריצים שעשו לצורך הטבעות מלמעלה, ויצא של זה כזה. ואם יש איזה תוספת או מגרעת, נוכל לומר שהי' הבריה התיכון רחב קצת יותר או להיפך, ואין בזה דבר מפורש, וישמע חכם ויוסף לקח].

נ.ב. יש להביא קצת סמך להנ"ל, שבפרשת ויקהל נאמרו כל הכלים שנעשו בפרשה לפני עצמן, מלבד הפרוכת והמסך שנאמרו בפרשה אחת עם הקרשים, והלא דבר הוא. ולהנ"ל יומתק, שע"י ציפוי הקרשים עשו מקום הפרוכת והמסך.

עוד יש ליישב כזה מה שהקשו המפרשים על דברי רש"י בפסוק ל"א וז"ל: והפרוכת ארכה י' אמות לרחבו של משכן, ורחבה י' אמות כגבהן של קרשים, עכ"ל. והקשה הרא"ם, לא ידעתי למה יהי' ארכה לרחבו ורחבה לגבהו ולא ההיפך שהי' רחבה לרחבו וארכה לארכו. ועוד מאחר שהיא מרובעת אין יפול

בה אורך ורוחב, עכ"ל. ולהנ"ל ניהא, כי חלל רוחב המשכן הי' קצת יותר מעשר אמות, וגובה המשכן הי' בדיוק עשר אמות, ולכן גם הפרוכת היתה עשר אמות ועוד על עשר אמות, וארכה דהיינו עשר אמות ועוד הי' לרוחבו של משכן, ורוחבה דהיינו עשר אמות בדיוק, הי' לגבהן של קרשים, ורו"ק.

כרו"ח יום ועש"ק לס' ויעשו כל חכם לב בעושי המלאכה את המשכן, כ"ג אד"א תשס"ה לפ"ק

אברהם חיים אלי' ווייסמאנדל

כולל מכון להוראה - מאנסי

תיקון טעות

בגליין העבר במאמר של הרב יוסף פפיש אודות האדנים (עמ' קל) נפל טעות במספר, בשורה 7 במקום 83.2 צ"ל 2.83.

בענין אם היו האדנים חלולים

ובענין רכיבה ע"ג פרידה (מהורא ב')

לכבוד מערכת בית אהרן וישראל הי"ו

ע"ד מה שכתב הרב יוסף פפיש גליין שבט אדר ס"ה בענין האדנים שלפי החשבון משקל של ככר אינו מספיק לאדן וע"כ צ"ל שהאדנים לא היו מלאים כסף אלא היו כמין קופסה עם דפנות של כסף ובפנים חלל ריק, וביקש הכותב מציבור הקוראים להעביר את תגובתם למערכת הקובץ.

הנה אציין בזה כמה מקורות עד"ו:

בס' טעמא דקרא [להגאון ר' חיים קנייבסקי שליט"א] פ' פקודי כ' ששמע ששאלו למרן החזו"א קו' זו דככר לאדן אינו מספיק והשיב שצ"ל שהאדנים חלולים היו מתוכן, ועי"ש שמוסיף הגר"ח"ק דאפשר לומר שזה בכלל מ"ש בגמ' שכתב צ"ח ע"ב חלולים היו האדנים, מלבד מה שפירש"י שם, ומוסיף עוד דיש להביא ראיה לזה שהרי ק' ככר היו לאדני הקרשים ולאדני הפרוכת לכל א' ככר ואדני הפרוכת היו לעמודים ועמודי הפרוכת היו אמה על אמה ואיך היו שרין לאדני הקרשים שהיו כ"א ג' רבעי אמה וגם להם היה צריך ככר וע"כ ששם היה פחות חלל וכאן חלל מרובה עכתו"ד [אמנם במעשה חושב-על מלאכת המשכן לר' עמנואל חי ריקי, וניציאה תע"ו, כ' שהעמודים אשר בהם היה הפרוכת תלוי היה כמדת חצי קרש דהיינו אמה על ג' רבעי אמה וראייתו ממה שכלל התורה כל האדנים ביחד בפ' פקודי [ל"ח כ"ן] א"כ מסתברא שכל האדנים היו שוים זה לזה בצורתם וגם אדני הפרוכת היו אמה על ג' רבעי אמה יעו"ש בדבריו. ולפ"י אין שום ראיה ורו"ק].

ומצאתי עוד במד' תנחומא עם פ"י ביאור האמרים לר' אברהם מאיר ריווען, ווארשא תרכ"ז בסוף פ"ה הס' כ' המחבר ביאור בדברי רש"י בפ' תרומה [כ"ו כ"ד] וכתב ג"כ כע"ז עי"ש בדבריו שרוצה לחדש שהאדנים היו אורכן ב' אמות ורוחבן ג' רבעי אמה וכ' בסוף דבריו וז"ל ואין להקשות אם האדנים היו גדולים כ"כ איך הספיק ככר אחד לאדן תשובה לזה שאף אם נאמר שהאדנים לא היו ארוכים יותר מאמה תקשה ג"כ קו' זו כי ידענו שכסף מוצק לא יכנס בככר יותר מרגל מעוקב והוא חצי אמה באורך ורוחב וגובה ובאדנים היו ששה רגלים מעוקבים הוצא מהם הנכנס שהיה רגל מעוקב נשאר באדן חמשה רגלים מעוקבים וא"כ היו צריכים ה' ככרי כסף לאדן אחד ואיך הספיק ככר אחד וע"כ נאמר שהאדנים היו חלולים מתחתיהם ולא היה בהם אלא הדפנות והיו עשויים כמין תיבה קטנה בתוך גדולה ומן הקטנה חסרו השוליים להיות ידות הקרש נכנסים בה ושוב אין לתמוה ג"כ אם האדנים היו ארוכים ב' אמות ורו"ק עכ"ל.

ויש להבהיר שכל השאלה הוא רק לפי"מ שפ"י רש"י בגמ' [שבת צ"ח ע"ב] עי' במהרש"א שם דשפתי האדנים היו שוות מכל צד דהיינו רביעי אמה לכל שפה כי כל יד היה רביעי אמה על חצי אמה ולקצת מפרשים, ההג"ה הנדפס בד' רש"י, והמלבי"ם גם רש"י בחומש מתכוין לזה אכן לפי"ד הרא"ם בדעת רש"י בחומש ששפתי האדנים לא היו שוות מכל צד ורק שפתי האדנים שבאמצע הקרש היה בעובי של 2/4 אמה ולפי"ד הסי' הזכרן בדעת רש"י שהיה הפסק אויר בין האדנים בתוך הקרש ולפי"ד הרמב"ן

בפי' הבריי' ששפתי האדנים שוות היו מכל צד אבל לא ניתן שום שיעור לעובי החרץ ואפשר שהידות (היה) היו ממלאים כמעט כל חלל האדנים ושפתי האדנים היו עוביין מעט אין שום קושי ודו"ק.

וע"ד מה שכ' הרב משה מנחם הכהן שפירא גליון כסליו טבת ס"ה בענין רכיבה על פרידה והביא ד' הירושלמי דלדעת איסי אסור לרכוב ע"ג פרידה והעיר הכותב מהא דאמרו חז"ל מובא ברש"י עה"ת [בראשית כ"ו י"ג] שהיו אומרים זבל פרדותיו של יצחק ולא כספו וההבו של אבימלך ולדעת איסי לשם מה גידל יצחק פרידות הא אסור להשתמש בהם.

יש לציין ע"ז מה שהק' המפ' ע"ד רש"י אלו שמשמע מזה שכבר היו פרדות בזמן יצחק וברש"י בפ' ישלח [ל"ו כ"ד] כתב רש"י דענה הוא היה זה שהרביע חמור על סוס נקבה וילדה פרד וז"ש הוא ענה אשר מצא את הימים במדבר א"כ בזמן יצחק עוד לא היו פרדות בעולם וחי' בס' עמר נקא [לרבינו עובדיה מברטנורא] ובדבק טוב בשם מוה"ר זעלקן דרשן דמ"ש פרדותיו של יצחק היינו יונים של יצחק וכמ"ש ב' פרידות טובות [ב"ק ל"ח ע"ב] ופי' רש"י פרידות, גוזלות ובפי' מהרי"ק עפי' רש"י כ' לתרץ דמ"ש "פרידותיו של יצחק" הם גרגרי התבואה כמו שאמר הפסוק עבשו פרדות תחת מגרפותיהם [יואל א' י"ז] והכוונה בו שהיו אומרים ובל הורעים מיצחק כמו הקש והתבן ודומיהם טוב מכספו וההבו של אבימלך, ופשוט דלב' הפי' האלו ל"ק כלל.

הנו"ח בברכה וכל טוב
אהרן יהושע געלרציילער
ירושלים ת"ו

הערות שונות

לכבוד מערכת קובץ התורני בית אהרן וישראל, יישר חילכם בכל דבר שבקדושה, ויה"ר שתלכו מחיל אל חיל.

הנה ראיתי הקובץ בית אהרן וישראל גליון קי"ז [לחדש שבט אדר תשס"ה] מה שכתב הרה"ג ר' יוסף פפיש שליט"א על אדני המשכן שחקר אם היו חלולים. אמנם כבר הארכתי לכתוב על זה בקובץ המתכתבת לישיבה תורה ודעת שנת תש"ס מן דף ק"ע ואילך. ואעתיק כאן קצת מדברי. בס' טעמא דקרא מהרה"ג ר' חיים קניבסקי שליט"א בריש פרשת פקודי כתב בשם החזו"א שהיו חלולים והביא ראיה מאדני הפרכת ע"ש באורך ודפח"ח. ובכרייתא דמלאכת המשכן פ"א ס"ג כפי' של הרה"ג הג"ל שליט"א נסתפק אם היו לאדנים שולים למטה במקום הנקב שאפשר יגרום גובה המשכן יהיה יותר מעשר אמות, ואפשר היו דקים ביותר. עוד מצאתי בחומש תורת חיים להרה"ג ר' אריה קפלן זצ"ל שמבכר ע"פ חכמת הפסיקה שהיו חלולים ושעובי האדנים היו רק 0.9 סנטימטר, ע"ש.

עוד ראיתי בדף קט"ו מאמר של הרה"ג ר' יוסף חיים מזרחי שליט"א שפלפל בטטו"ד על עניני דקדוק של קריאת המגילה, ויש לי איזה הערות על דבריו.

מה שכתב דבקרא דכתיב המלך [אסתר א' א'] שצריך לקרותו מלרע ואם קראו מלעיל יש לו משמעות אחרת לשון עבודה זרה כמו מזרעו למלך [קדשים כ' ב'] ששם התיבה מלעיל. לכאורה אין כאן דמיון שבפ' קדשים הלמ"ד מנוקדת בסגול וזה עיקר שנוי המשמעות, דשמות מסיימות בסגול ופועלים בצירי. ולכן עם קראו בצירי אע"פ שאמרו מלעיל לא נשתנה משמעות התיבה ונשארה פועל. וכן בראיה שניה שם בתיבת אין אַנס [שם א' ח'] שהיא מלרע, וכתב שאם אמרו מלעיל היו שם כמו אונס. אבל גם כאן אינן דומות לזו, דכיון דאמרו בצירי היו פועל ואין המלעיל משנה משמעות התיבה. וכן מה שמדמה תיבת אָמה לתיבת אָמה שאם לא הדגיש הדגש נעשה כאילו אמר אָמה, אינו כן דכיון דאמרו בפתח פ"א נשאר משמעותו אמת היד ולא שפחה.

גם מה שהאריך בענין תיבת ואהבת שכתחלת קריאת שמע שצריך להיות מלרע בלשון צווי על העתיד, ואם אמרו מלעיל ישנתה ללשון עבר. והקשה על סברה זו דאפי' יאמר מלעיל נשאר בלשון עתיד מחמת שיש אות וא"ו המשמשת בראש התיבה, כי לא מצינו בראש תיבת ואהבת מלעיל לשון עבר עם וא"ו. וכן תיבות וזבחת והכית והשקית הנמצאת בקרא אפי' אם הן מלעיל נשאר במוכן של לשון עתיד.

ודברים אלו צע"ג, דבאמת אינו כן כלל, דאם קראו מלעיל הוי בודאי לשון עבר אפי' אם יש וא"ו בתחלתה. ואביא לך דוגמא: ואמרתי אליה [חיי שרה כ"ד מ"ג], ואמרתי להם [שמות ג' י"ג] מלרע ולשון עתיד ע"י וא"ו ההיפוך, אבל ואמרתי אני [קלהת ב' ט"ו], אם שכתבתי ואמרתי [איוב ד' ד'] מלעיל ולכן הן לשון עבר.

גם מה שהביא תיבות והכית והשקית אינן שייכות לענין זה, דכלל יש בדבר זה דפועלים שהם מגזרת נחי ל"א או ל"ה הם לעולם מלעיל בין שהם בלשון עתיד ובין בלשון עבר [ובזה תבין ב' הפשטים ברש"י על בהעלתך י' ל"א], ועוד פ"ט יש בזה ואכמ"ל.

אמנם מטעם אחר יש לומר שיוצא אם קרא ואהבת מלעיל כשצריך באמת להיות מלרע, בעבור דבהפסק מאמר כמו אס"ף נשתנה לעולם להיות מלעיל. דרך משל בקר"ש כתיב ואכלת ושבעת, תיבה ראשונה מלרע ושניה מלעיל מחמת הפסק מאמר, אע"פ ששתייהן לשון עתיד [ע"י מה שכתבתי בס' דקדוק לרמח"ל דף קל"ז, ובהקדמה בשולי הדף סק"יז], הרי לך שיש ציור שהמלעיל לא משנה משמעות התיבה.

ועוד יש טעם אחר לומר שיוצא בשינה מן מלרע לומר מלעיל כיון שנמצא שנשתנה כן מטעם נסוג אחר, פ"י כשבאה תיבה מלעיל או בת תנועה אחת אחריה אז פעמים גורמת שתיבה שקודמת לה ג"כ נעשה מלעיל. לדוגמא בפסוק וזכחת תלמים ואכלת שם [כי תבא כ"ז ו'] שכל הפסוק איירי בלשון עתיד, אמנם תיבת וזכחת מלרע כראויה להיות ותיבת ואכלת נשתנה להיות מלעיל מחמת תיבת שם שלאחריה. וע"י על ענין זה בס' אמת ליעקב להרה"ג ר' יעקב קמנצקי זצ"ל על ש"ע או"ח סי' קמ"ב בהג"ה, ובקובץ העמק במאמר מאת הרה"ג ר' שמואל מונק זצ"ל, וע"י מה שהארכתי בס' כללי טעמי המקרא דף צ"ה-צ"ו.

ואסיים בהערה קצרה שיש לי בדבריי הטור באורח חיים בהלכות שמנה עשרה סי' קי"ח שמונה והולך מנין התיבות של כל ברכות שמנה עשרה ע"פ נוסח אשכנז. וז"ל: ברכה י"ד בונה ירושלים וכו' ובה כ"ד תיבות כנגד כ"ד אותיות שבפסוק בונה ירושלים יקום נדחי ישראל יכנס [תהלים קמ"ז ב']. דבריו הקדושים צריכים עיון דבאמת יש כ"ז אותיות בפסוק זה ולא כ"ד? וכן קשה על הכל בו ואורחת חיים שהעתיקו דבר זה. וכן קדמו בפירוש התפלה לרוקח דף שמו"ו וז"ל: ולירושלם כ"ד תיבות נגד פסוק ביחזקאל וישבו על הארץ וגו' [יחזקאל ל"ז כ"ה] שיש בו כ"ד תיבות, ע"ש שהביא עוד פסוקים ומסיים וז"ל: נגד כ"ד אותיות שבאותו פסוק בונה ירושלים ה' נדחי ישראל יכנס, וצ"ע בדבריו הקדושים. ותמיה לי על שלא מצאתי במפרשי הטור מי שיקשה דבר זה ואפי' בטור הגדפס מחדש לא העיר כלום על זה. ובדרך אפשר י"ל שלא חשבו כאן שם השם במילואו בת ד' אותיות רק אות אחת כזה ה', ואז נשאר כ"ד אותיות. עוד שמעתי לומר שכאן איירי הברכה על זמן שנחסר ביהמ"ק ותו"ל דרשו שאין הכסא שלם ולא השם שלם עד לעת"ל ונשאר בגלות רק י-ה מן שם השם, ואם גם תכתוב תיבת בנה חסר וא"ו כמו שנמצא בקצת דפוטים אז נשאר כ"ד אותיות, והיע"ב.

ברכה והצלחה

אלעזר שמואל בריענער

ישיבה תורה ודעת - ניו יארק

בענין הכנת ליל הסדר

כתב הטור (אורח חיים הלכות פסח סי' תע"ג) ומוזגין לו כוס ראשון ומקדש עליו, וכו', ומביאין לפניו קערה שבו ג' מצות ומרור וחרוסת. וכו', ושני תבשילין. ע"כ. משמע מדבריו שמכניין את הקערה לאחר הקידוש.

וכ"כ השו"ע (סי' תע"ג סע' א') מוזגין לו כוס ראשון ומקדש עליו. ובסעיף ד' כתב, מביאין לפני בעה"ב קערה שיש בה שלוש מצות ע"כ.

והרמ"א אינו חולק על השו"ע. משמע דס"ל כמו השו"ע.

וכן פסק שו"ע הרב. (סי' תע"ג).

וכן משמע מהמשנה ברורה, שאינו מביא דעות אחרות.

אך הפמ"ג סובר אחרת. וז"ל, (סי' תפ"ו) אנו נוהגין להביא הקערה, וכל מה שצריך, קודם קידוש. עכ"ל. והקיצור ש"ע מרחיק לכת, לא רק שמביאים את הקערה לפני קידוש, אלא שמכינין עוד מבעוד יום, במצעות נאות, וכו', גם את הקערה יכין מבעוד יום. עכ"ל. וכתב מסגרת השולחן, שמקורו, מספר עבודת הקדוש להחיד"א. וכן נהג מרן החתו"א, להכין הקערה לפני הקידוש, ע"פ עדותו של הגאון הגדול ר' חיים קנייבסקי שליט"א.

וכן עמא דבר.

והימה מדוע נטו האחרונים מדברי הטור והשו"ע, וצ"ע.

ויה"ר שנוכה עוד בשנה זו, לאכול מן הובחים והפסחים בב"א.

ברוך מנחם ריוז

בני-ברק

הערת המערכת: מכתב זה נשלח ע"י לפני פטירתו ויהא זה לעיי"נ. הרב ברוך מנחם ב"ר יחיאל זאב נלב"ע ח"י כסלו תשס"ה

בענין ברכה שאינה צריכה כדי להשלים מאה ברכות

לכבוד מערכת הנכבד מאד בית אהרן וישראל, שלום וישע רב.

בגליון קט"ז עמ' קל"ז נסתפק הכותב שליט"א באם כבר יש לו מאה ברכות כשכתב, האם מותר לאכול מיד לאחר הסעודה בלא חשש ברכה שא"צ, מצד כבוד השבת, או שחשש ברכה שא"צ גובר עליו.

והלום ראיתי שנסתפק בזה באשל אברהם להגה"ק מבוטשאטש דצ"ל סי' תרל"ט סעיף ח' ז"ל... כיון שחסר לנו בכל שב"ק ירו"ט, וצריך השלמת מאה ברכות ע"י איזה פעולה, לא פלוג רבנן שוב, ומותר להרבות בברכות גם אם אז אין חסר לו כלל, וצלע"ע עכ"ל"ק. ע"ש.

ביקרא דאורייתא

יואל נחום משינסקי

הערות שונות

החיים והשלום וכט"ס למע"כ קובץ בית אהרן וישראל.

קבלתי בברכה את הקובץ כסלו טבת תשס"ה, וראיתי בתחילת מדור הערות (עמוד קכה) אודות השאלה אם יש צעב"ח בהריגה, והעיר שמצינו בזה מחלוקת ראשונים בין התוס' בב"ב דף כ' דס"ל שאין איסור לבין הר"י מיגש דס"ל שיש איסור - הנה כבר עמדנו בזה מכבר בספרי שו"ת אדרת תפארת ח"א (סימן לו), ועוד הוספנו שמדברי העליות דר"י והרשב"א והריטב"א (שם) אלא הביאו את תירוץ הר"י מגאש זה, אלא רק את תירוץ השני משמע דס"ל כהתוס', ושוב כתבנו לדחות די"ל דרך ככה"ג דשקיל ושדי לכלבים שרי מכיון שאינו הורג ממש בידים, וכן י"ל דהא דשרי לשקול ולשדות לכלבים זהו משום שאף שבהריגה יש צעב"ח, מ"מ יש כאן צורך ובמקום צורך ליכא צעב"ח, ואף שהר"י מגאש ס"ל בכה"ג לא הו"ל צורך וכמוש"כ בספר פני שלמה בב"ב (שם), מ"מ בדעת התוס' ושאר ראשונים י"ל כן, אלא שז"א דא"כ ג"כ כאשר פסיק ושדי לכלבים יהיה מותר, ובגמ' (שם) מפורש דבכה"ג אסור ודלא כמוש"כ בספר אבן הטוען (עמוד תשפח) בדברים דחוקים ע"ש וברמב"ם במורה נבוכים (ח"ג יג יז) מפורש שאף בהריגה יש צעב"ח. ובספר האשכול הלכות שחיטה (סוף סימן י') ס"ל שאין צעב"ח בהריגה, ועוד הערנו מבב"ב (ח): דמשמע דבמיתת חרב אין צער וכן במות, ושוב דחינו דבכל מיתה יש צער, אלא שביחס לצער של מיתת רעב האי קמצטער והאי לא קמצטער וע"ש.

עוד שם (עמוד קכו) גבי מי שלא צם ביום הכפורים האם יש לו מצוה לאכול בערב יום הכפורים - בספרי אדרת תפארת ח"א הנ"ל (סימן כד) כתבנו לפקפק על צד הקולא מכ"ז, דהוי איכא עוד טעמים שלפיהם יש לחייב גם את מי שאוכל לאונסו ביה"כ, וע"ע בדברינו בח"ד (סימן ד' אות ד) ואכמ"ל.

עוד שם (עמוד קמא) בענין סוף זמן תפילת ערבית - יעויין בשו"ת יביע אומר ח"י (תאו"ח סוף יא) שאכן כתב להוכיח שזמן ערבית זמנה כל הלילה וליכא סייג דחצות וכתב לדחות בסוף דבריו את דברי שו"ת אור לציון ח"ב (סימן טו סעיף ט עמוד קמט) שכתב שאם אינו מוצא מנין ערבית אלא רק לאחר חצות לילה עדיף מותר להתפלל ביחיד קודם חצות, כי אחר חצות הו"ל תפילה בדיעבד שתמוה שמנין לו לחלק עלינו את השוים וקושטא קאי שקודם חצות הו"ל כלאחר חצות ותפילה כציבור אחר חצות עדיפא מיחיד קודם חצות ע"ש (ושם בתו"ד הוכיח כן מספר הבתים, וזה שלא כמו שהביא הה"כ להוכיח איפכא מספר הבתים, ואינו לפני לראות ברב"ק) ועיין עוד בזה באורך בספר ילקוט יוסף מהדרות תשס"ד הלכות תפילה כרך א (עמוד ש-שה), ושיקרא ק"ש קודם חצות ביחיד וע"ש.

בכרכה רבה
אברהם דורי

מח"ס אדרת תפארת פיעה"ק י-ם

הערה במידת הבירור הנצרך לב"ד לפסוק על פיו

לכבוד מערכת הקובץ הנכבד בית אהרן וישראל, שלום רב.

איתא במשנה ר"ה ריש פרק ג' "ראוהו ב"ד יעמדו שנים ויעידו בפניהם" ומקשינן בגמ' (כ"ו ע"א) ואמאי לא תהא שמיעה גדולה מראיה ומתדצינן כגון דראוהו בלילה דאין דנין בלילה ולא חשיבא ראייתן כראיית דיינים אלא כראיית עד ואין עד נעשה דיין. ויש להסתפק היכא דמועיל ראה [לאפוקי דיני נפשות דאינו מועיל כדאיתא שם] האם בעינן ראה דווקא או שמא בירור גמור אחר נמי יועיל כמו ראה.

הנפק"מ בזה בדבר מה שמצוי בזמנינו שיש הרוצים להשתמש בסרט וידאו וכדומה לאמת ולהוכיח על ידו את העובדות כטענתם [זדה ודאי שאין להחשיבו כראיית עינים ממש אך עכ"פ הרי זה לא גרע מבירור גמור].

והנה מבואר בגמ' ב"ב [קנט.] שמשה ואהרן אף שאנן שהדי שהם נאמנים מ"מ פסולין משום קרובין, הרי חזינן שלא מועיל בירור לזה אלא בעינן ראה גמורה, וא"כ לא תועיל לזה הקרנה במסרטה. ואולם הא גופא צ"ב אמאי לא יהינן בירור לזה והרי הראיה גופא מועילה מטעם בירור וכמבואר בגמ' שלא תהא שמיעה גדולה מראיה וא"כ מה לי בירור גמור הבא ע"י ראה ומה לי בירור גמור הבא ע"י עדותן של משה ואהרן או להבדיל או הקרנה במסרטה וצ"ע.

שמעיה יהודה אוריעבאך

ירושלים

תנוכה למאמר בענין תחום שבת בין הערים בני-ברק ותל-אביב

בהתנצלות על האיחור הרב, הריני מבקש להגיב על מאמרו של הרה"ג ר' גבריאל יהודה איליאוויטש שליט"א "בענין תחום שבת בין הערים בני ברק ותל אביב" שהתפרסם בקובץ בית אהרן וישראל בשנה זו גליון ה (סיון-תמוז תשס"ב). בו הוא קובל על שפרסמו להחמיר ולעשות עירוב תחומין בין ב"ב לת"א. היות ומאמר חשוב זה, בנדון חיבור ערים זל"ז ע"י פגישת ריבועי העיר, הוא בעצם השגה - כדרכה של תורה - על ספרי קרית אריאל, וכפי שצויין בתוך המאמר, רואה אני זכות להשיב, וכדרכה של תורה.

והנה גופא דעובדא הכי הוי. בצפון ת"א פורחת קהילה לתפארת בהנהגתו של האדמו"ר מקוויניץ שליט"א. השאלה ההלכתית האם מותר בשבת לעבור את האיילון ולהמשיך יותר מאלפיים אמה, נוגעת בתדירות להרבה מבני הקהילה הגרים בשתי גדות האיילון. והנה עמל האדמו"ר מקוויניץ שליט"א ביחד עם הרה"ג ר' אברהם יהודה הלפרין שליט"א [רב ומו"צ בצפון ת"א ורבה של קהילת קוויניץ] ללבן סוגיא זו, ואף נתיעצו עם אחרים. לאחר שראו שהענין נכוך ואת"ל להעלות פסק דין ברור שאין בו חילוקי דעות, החליט האדמו"ר שליט"א, וכפי ששמעתי מפיו, שכיון שיש כאן שאלה לציבור שלם ולדרורה,

צריך לפנות לגדולי ההוראה שליט"א, שלהם ניתנת סיעתא דשמיא בהוראותיהם לציבור. ובכך פקד על הרה"ג ר' אברהם יהודה הלפרין שליט"א לשאול את פיו של הגרי"ש אלישיב שליט"א ולהציע לפניו את כל צדדי ההיתר בזה, וכן ביקש שיצטרפו אתו כמשלחת עוד רבנים שייצגו את הצדדים השונים. אף אני הקטן נתבקשתי להצטרף למשלחת. זכינו לרון לפניו בארוכה הציטת על כל צדדי ההיתר. באופן חריג, יום הגרי"ש שליט"א להפגש שנית עם משלחת רבנים כדי שיצא דבר ברור ומתוקן.

הוראת הגרי"ש אלישיב שליט"א היתה ברורה - יש לתקן עירובי תחומין עבור הציבור, אחד עבור מי שרוצה ללכת ממזרח האיילון למערבה, ואחד עבור מי שרוצה ללכת ממערב האיילון למזרחה, ולהודיע לציבור על קיום העירוב כדי שיוכלו לכוון לזכות בו. וכן נודדו הרה"ג ר' אברהם יהודה הלפרין שליט"א לדבר מצוה, ומיד תיקן סדרי עירובי תחומין עבור כל הרוצה לזכות בהם, ובמקביל פרסם מודעות בעתונות החזרית שידעו לזכות בעירוב - שהוא בודאי פתרון פשוט ויעיל המוציא מידי כל ספק.

ובתחילה יש להעיר על דברי המבוא למאמר הנ"ל:

והנה טרם שאשא ואתן בדבריו היקרים של הרב איליאוויטש שליט"א, אביא את דעתו של מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א בשאלה אם פגישת ריבועי שתי ערים היא סיבה לחברם כעיר אחת, וכפי ששמעתי מפיו כשנשאל ע"י המשלחת הנ"ל. כשהועלתה לפניו השאלה אם אפשר לצרף את שני חלקי ת"א משתי גדות האיילון ע"י פגישת אחד בחברו בריבוע העיר - תמה מאד הגרי"ש אלישיב שאינו מלך את השאלה, היאך תתחברנה הערים ע"י ריבוע. ואף לחבר ערים ע"י שנבלעה אחת בתוך חלל הקשת של חברתה, לא הסכים כלל.¹ ושאלתי אותו, הלא הורה המהרי"ל שהבא באמצע השבת מחוץ לתחום ונכנס לתוך חלל הקשת של נמל העיר שנחשב כאילו נכנס בתוך העיר, אי"כ חזו"ן דחשיב השטח המובלע בקשת כחלק מהעיר ובתוכה. והשיב מרן שליט"א דאין דינו של המהרי"ל אלא לענין אדם הנכנס לתוך שטח המובלע בעיר דחשיב כאילו נכנס לתוך העיר משום שהוא בטל לעיר והאדם חשיב כאילו הוא בעיר, אבל עיר הבנויה על מקומה ונכנסת לתוך שטח המוקף בעיר אחרת, כל עיר עומדת במקומה ואין סברה שתחשב עיר אחת מחוברת לחברתה בכך, שהרי שתי ערים נפרדות הן כל אחת במקומה. שוב העזתי לשאול - ששמעתי שלענין קריאת המגילה למוקפות, צירף מרן שליט"א איזו שכונות בירושלים ע"י הכללתן בתוך חלל קשת של ירושלים. בהנפת יד השיב שרק לצירוף בעלמא לנימוקים רבים אחרים התחשב בסברא זו. [ההוראה הנ"ל של מרן שליט"א בענין עיר העשויה כמין קשת היא בניגוד למה שאני העליתי בספרי "קריאת אריאל" פרק ו' עמ' קלב, שם העליתי שמתחברות הערים באופן זה.]

ומדי רבתי בענין החידוש שהעליתי בספרי שכאשר נבלעת עיר אחת בתוך חלל הקשת של השנייה ששפיר מתחברות לאחת [ולא הסכים לכך הגרי"ש אלישיב שליט"א כאמור], אספר מה שדנתי לפני הגרי"ש וואזנו שליט"א בנדון. רצייתי למצא חיזוק וסמך לחידושי הנ"ל ממנהג ייחודי וינה אשר נהגו ללכת משכונה אחת שבעיר המוקפת בנהר (אי) לשכונה אחרת המרוחקת יותר מאלפים אמה מהנהר, אע"פ שמפרידה הנהר ביותר מקמ"א אמה ושליש. שאלתי את פיו של הגרי"ש וואזנו שליט"א אם כך היה המנהג, והשיב הן. שוב שאלתי מהו ההיתר להליכה זו, והצעתי שאולי ההיתר משום שנכנסים בתי השכונה המוקפת בנהר לתוך חלל הקשת של שאר העיר וינה [ה"יתר" פחות מארבעת אלפים אמה], ופרסתי לפניו מפת עיר של וינה. הגרי"ש וואזנו שליט"א שמח על ההתענינות במנהגי עיר מולדתו וינה, אבל אמר שאינו יודע טעם ההיתר, ועל הטעם שהצעתי השיב בספקנות ניכרת: "אפשר".²

1 מקצת בתים ממזרח לאיילון (משכונת התקווה, המהרה חלק בלתי נפרד מגוש הערים ב"ב-ר"ג-גבעתיים-מזרח ת"א) נכנסים לתוך שטח המוקף בקשת של העיר ת"א שממערב לאיילון (המוגדרת ע"י רצף הכתי המגוריים). ה"יתר" של קשת הנ"ל נמשך משכונת שפירא עד השכונה מצפון ל"קריה", ע"י קרי"א עמ' רעג. אע"פ שאורך "יתר" הנ"ל הוא יותר מארבעת אלפים אמה וככה"ג אין דנים את השטח הפנוי כאילו מלא בתים וחצירות, מיהו נראה לכאורה שהמרחק מעומק הקשת עד ה"יתר" הוא פחות מאלפים אמה ולדעת הרמ"א גם ככה"ג רואים את השקע כאילו מלא בתים. מיהו, לדעת השו"ע אין זה מועיל, ואף לדעת הרמ"א המיקל עדיין צריכים לברוק עד היכן עומק הקשת של בתי המגורים וגם למדוד באופן יסודי ומדויק את המרחק עד ה"יתר". עכ"פ שלל הגרי"ש אלישיב מעיקרא את אפשרות החיבור הנ"ל.

2 ואכן, בפשוטו י"ל ששרוש המנהג של יהודי וינה מיוסד על הגמרא (עירובין סא.) "עיר היושבת ע"ג הנחל", ועפ"י פ"י הרמב"ם מצטרפת הנחל לעיר כאשר יש "דקה" המסייעת לשימוש בני העיר כנחל. ואכן שמעתי שיש "דקה" בנהר המפריד בין שני חלקי העיר. [מיהו כש"ע (סי' שצח סע' ט) מצריך: "שרוב

ומפי הגר"נ קרליץ שליט"א שמעתי שאף שאין להקל לחבר ערים ע"י ריבוע העיר, מיהו ע"י שקע של עיר העשויה כמין קשת אפשר לחבר ערים.

אמנם הרב איליאוויתש שליט"א מחדש אף הרבה יותר ממני, שאף בפגישת ריבועי הערים בלבד, ואף כאשר הריבועים קרובים אחד לשני בפתות מקמ"א אמה ושליש, מתחברות הערים זו לזו. כלומר, שאף בערים המרוחקות זו מזו במרחק רב, אפילו שיש קילומטרים של שדות וכרמים ביניהן, נחשבות לדעתו כעיר אחת משום שהריבוע הדיני שמכוונים מסביב כל עיר נפגש או מתקרב לריבוע העיר השניה. ואף שמרדה הרב איליאוויתש [לשונו הועתק למעלה] שמסתימת הפוסקים משמע שאין ערים מתחברות אם מרוחקות יותר משיעור מקמ"א אמה ושליש, אמנם לדעתו דינו הנ"ל מוכח מדברי הטור והרמ"א, המאירי כשם הראב"ד, הרמב"ם, הירושלמי, המגן אברהם והחזו"א, ואף כתב דמוכח כן ממשנה. ולענ"ד נראה דאדרבה - מוכח מהראשונים והאחרונים הנ"ל להפך, וכן מעד הרבה ראשונים.

דעת הטור

ונתחיל בראיתו העיקרית (ראיה שהבאנו בקרי"א פ"ו הע' כט בשם גאון אחר שליט"א), דברי הטור (אורח חיים סימן שצח):

"ולאחר שהוסיפו עליה לרבעה מוסיף עוד עליה שאין מתחילין למדוד מהריבוע מיד אלא מוסיפין עליה ע' אמה ושירים ומשם ואילך מתחילין למדוד אלפים"

וכן משמע ברמ"א (שם סע' ה):

"וכשמודדין לה אלפים אמה לכל רוח מודדין חוץ מבית דירה זה. (שו"ע), ומוסיף הרמ"א: "ריש אומרים שאין מתחילין למדוד מיד מן הבית אלא מותחין חוט על פני רוחב העיר נגד הבית ומרחיקין משם שבעים אמה ושירים ומתחילין, וכן בכל מקום שמודדין. וכן נראה לי להקל."

חזינן [לכאור] שמקומו של קרפף העיר הוא מחוץ לריבוע העיר, והרי כאשר נפגשים הקרפפים של שתי ערים הן מתחברות כאחת לכו"ע. וא"כ מבואר [לכאור] שמתחברות ערים כאשר ריבועיהן סמוכים זה לזה תוך קמ"א ושליש [שיעור שני קרפפים].

מיהו צ"ע לפ"ז מהמשך דברי הטור (שם):

"היה עוד בית אחר בתוך ע' אמה ושירים לראשון מודדין ע' אמה ושירים מן השני וכן עד לעולם."

וכן נפסק בשו"ע (סע' ו) ומסכים הרמ"א:

"היה בית קרוב לעיר בשבעים אמה, וכית שני קרוב לבית הראשון בשבעים אמה, ובית שלישי קרוב לשני בשבעים אמה וכן עד מהלך כמה ימים, הרי הכל כעיר אחת."

והנה אם נכון הדקדוק דלעיל בדעת הטור והרמ"א, א"כ אף כאשר הבית השני קרוב לקו היוצא כנגד הבית הראשון על פני כל העיר, ואף אם מרוחק הבית השני מהראשון ביותר ממיל - אעפ"כ יתחבר בית השני לעיר שהרי הוא בתוך קרפף העיר. ואכן כן דעת הרב איליאוויתש שליט"א בהדיא (כעמ' ע"ט). אמנם דעת הטור והשו"ע מפורשת שאין הבית השני מתחבר לעיר אלא כאשר הוא קרוב לבית הראשון.³ אם כן מוכח בטור ובשו"ע שהקרפף [לענין עיבור העיר כעיר דמי עכ"פ] הוא נמדד מבתי העיר דוקא ולא בריבוע, וכפי שהעלה הגאון יעקב מהגמרא בענין מגרש.

העמים הוא יבש ומשתמשים בו, שאינו מלא אלא בשעת הגשם" והנאי זה ליתא בנהר הנ"ל. מיהו ע' מהרש"ם בדעת תורה סי' שצח סע' ו' שהקיל ללא תנאי הנ"ל, ע' מש"כ בזה בקרי"א עמ' צח והע' קיז. מיהו אין בכך הסבר אלא לשורש ראשית המנהג, אבל עכשיו שמים זורמים לכל בית ע"י צנורות ואין כבר שימוש בנחל, ועוד שאף לא ראויים מן הנהר המזוהמים לשימוש, צ"ע על מה סומכים יהודי וינה בהליכתם משכונה לשכונה בשבת [אם לא נאמר דמהני חיבור ע"י עיר העשויה כמין קשת]. וצ"ב ממתי השתנה המצב, ואם היו גדולי הוראה שהורו הנהגתם מאז השינוי במציאות.

3 ואין מקום לדחוק שהלשון "בית אחר בתוך ע' אמה ושירים לראשון" דלאו דוקא קאמר, וה"ה בתוך ע' אמה ושירים לקו שכנגד הבית הראשון [וכעין דוחק זה ע' הע' 6 לקמן]. שהרי אין הלשון סובל דוחק זה כלל, ועוד הרי הוא נ"מ טובא לדינא בהרכה ערים וכפרים [לכאור] כרוב ערים נמצא נ"מ בזה, ואין לא דייקו בלשונם הטור והשו"ע, ועוד אין לא העירו בזה אחד מנושאי כליהם של הטור והשו"ע ונמנעו מלהעמיד את הלכה למעשה זו על תלה. א"ו אין מקום כלל להעלות על הדעת דוחק כזה.

וכן מוכח בגמרא (עירובין דף נה-נה): "אמר רב הונא: חומת העיר שנפרצה (חומת העיר שנפרצה בשתי רוחותיה זו כנגד זו קאמר הלכך כשתי עיריות נינהו, וכגון שאין יישוב כחלל העיר כנגד בית הפרצות. רש"י) במאה וארבעים ואחת ושליש... ומאי קא משמע לן דנותנין קרפף לזו וקרפף לזו, הא אמרה רב הונא חדא זימנא... הכא דלא דחיקא תשמישתייהו אימא לא, צריכא." מבואר שרב הונא בא לחדש בגדר חיבור ערים ע"י פגישת קרפפיהם - שלא צריך דחיקא תשמישתייהו, ונקט רב הונא ציור רחוק מאד כדי להדגים הידוש זה - עיר שהיתה בתחילה שלימה ואח"כ נחלקה כולה לשני חלקים נפרדים וטרם התרגלו בני העיר לעשות תשמישיהם במקום הפנוי החדש. והנה אילו היה נכון שדין קרפף הוא מחוץ לריבוע העיר, למה לא השמיע לנו רב הונא דין שכיון זה, שבדוראי לא דחיקא תשמישתייהו כלל בקרפף כזה הרחוק מבתי העיר. א"ו מוכח שאין דין קרפף [לענין חיבור ערים עכ"פ] אלא צמוד לבתי העיר, וכדברי הגאון יעקב.

א"כ משמעות לשון הטור שהקרפף נמדד מחוץ לריבוע העיר צ"ע טובא. ובקרי"א (פ"ו הע' כט) בארנו בשתי דרכים:

א) דוקא לענין קביעת התחום בלבד מרבעים את העיר ומחוצה לריבוע קובעים את הקרפף, שהרי כל דין ריבוע העיר אינו אלא לצורך ריבוע תחום העיר, כפי שמבואר בדברי הר"ח וכו' (ע' לקמן) אבל לענין דיני ה"עיר" וחיבורו לעיר אחרת, אין מקום הריבוע בכלל "עיבור העיר כעיר". וע' לשון רש"י בענין מגרש העיר (עירובין דף נז.): "אימור דאמרינן חזייה כמאן דמרבצא - לענין להוסיף לה תחומין, בין להילוך שבת בין לענין נתינת לויים, אבל רבועי ודאי לא מרבצא...". ולפי הגדרה זו של רש"י שפיר יש מקום לומר שלענין תחומין מרבעים את העיר אף לענין נתינת הקרפף, אבל בעיקר דין "עיבור העיר כעיר" בודאי אין מרבעים את העיר לענין הקרפף, וממילא נמצא הקרפף צמוד לבתי העיר [וכפי שמוכח בגמרא].

אמנם דחה הרב בעל המאמר שליט"א את ביאורי הנ"ל בדברי הטור בשתי ידים, וז"ל (עמ' עח): "ואין מקום לפרש דכותנם רק לענין מדידה, מלבד דמסברא אין מקום לחלק כלל... ולא מצינו דין קרפף לענין מדידת תחומין בלבד ולא לענין הצטרפות לעיר, ובודאי לדבריהם נותנים לריבוע העיר גם קמ"א אמה ושליש כדין קרפף שבין שתי עיריות."

האמנם כן, דלא שייך שני אופנים בצורת הקרפף, כל אחד לדינו? ! הרי שנינו בנדרים (דף נו): "הגודר מן העיר... אסור להכנס לעיבורה" ובארו הרשב"א, הר"ן והמאירי שהכוונה לקרפף העיר וכזעית רבי מאיר, והבי"י (סי' שצח דף קנו. ד"ה ולאחר) יישב משנה זו לדעת רבנן "דכי תנא בנדרים אסור ליכנס לעיבורה בקרפף שבין שתי עיריות היא". והנה לדעת הרב אליאויטש לא יתכן שקרפף העיר לענין נדרים יהיה מחוץ לריבוע העיר, שהרי נקט בנדרות (עמ' ע"ז): "דהלא אין דין ריבוע אלא גבי שבת דילפינן מכוזה יהיו כל שובתי שבת". [ואכן כן דעת הגר"ח קניבסקי שליט"א בס' נחל איתן פ"ב ס"ו וע' מה שהארכנו בזה בקרי"א פ"ו הע' יד.] חזינן דעל כרחו שייך שני אופנים בצורת קרפף העיר [אם ננקוט שדברי הטור שהקרפף מחוץ לריבוע הם בדוקא].

ובודאי ישיב דשפיר יש לחלק, דדוקא לדיני שבת - שנאמר בהם דין ריבוע - מקיף הקרפף מחוץ לריבוע, אבל לדיני נדרים - שאין דין ריבוע - אין הקרפף אלא צמוד לבתי העיר, ואה"נ יש ערים שתתחברנה כאחת לענין שבת [ע"י מפגש קרפפיהן שמחוץ לריבוע] אבל לשאר דיני התורה כמו נדרים תחשבה כשתי ערים נפרדות. והנה באותו סגנון י"ל לפי דעותיהם המפורשות של רש"י והר"ח (ע' לקמן) שלא נאמר דין ריבוע העיר אלא לענין מדידת התחום, שדוקא לענין מדידת התחום - שנאמר בו דין ריבוע העיר - מקיף הקרפף מחוץ לריבוע, אבל לדיני חיבור ערים - שאין דין ריבוע - אין הקרפף אלא צמוד לבתי העיר. ועוד נרויח לפי זה שלא נצטרך להדחיק שיש ערים שתתחברנה כאחת לענין שבת [ע"י מפגש קרפפיהן] אבל לשאר דיני התורה כמו נדרים תחשבה כשתי ערים נפרדות. אלא לעולם בכל דיני התורה מתחברות ערים ע"י קרפף הצמוד לבתי העיר.

ב) אמנם אין צורך לכל הנ"ל, והפשטות לענין דעת הטור והרמ"א הוא שהטור והרמ"א, שהם ספרים המורים הלכה למעשה, באו להורות אופן מדידת התחום למעשה, ולא דקדקו בהגדרה האמיתית של מקום קרפף כיון שאין שום נ"מ בזה כלל לענין מדידת התחום. והגזע עמך, אם היו מורים למעשה למדוד תחילה שבעים אמה ושני שלישי ואח"כ לרבע, האיך היה מצליח המדוד לצמצא את פינות הריבוע, שמשם יש למדוד לתחילה את התחום (כמבואר בראשונים ז"ל). הרי לא בשירטוט ע"ג מפה היו

מרדדים, אלא בשטח. ובשלמא לפי הנחיות הטור והרמ"א, ברוב הפעמים אפשר לראות את הבית הקיצוני מרחוק, ויכול המודד לעמוד בפניה המזרח צפונית ולכוון מקומו כנגד הבית המזרחי ביותר וכנגד הבית הצפוני ביותר, ומנקודה זו ימדוד שבעים אמה ושליש ועוד אלפיים אמה, וכפי שהורו הראשונים ז"ל לכתחילה למדוד התחום מכל פינה ופינה של ריבוע העיר. [ואע"פ שהיה אולי עצה למדוד בתחילה ע' אמה ושיריים, ולסמן את סוף המדידה ע"י תקיעת מוט ארוך ודגל גדול בראשו באופן שיכול לראות מרחוק למזרח ולצפון, ולאחר שמכוון את פינת ריבוע הקרפף ימדוד משם אלפיים אמה. אמנם יש בכך טירחה גדולה ומיותרת.]

דעת הראב"ד והמאירי

עוד הוכיח הרב אליאויטש ממה שכתב המאירי בשם הראב"ד, ודברים אלו מבוארים בשני חיבוריו של המאירי על מס' עירובין, ס' בית הבחירה וס' חידושי המאירי.

בבית הבחירה (דף נז.) כתב:

"אף הם (גדולי המפרשים, והיינו הראב"ד) כתבו בדניי קרפף שלא אמרו למדוד קרפף אלא מקיר העיר כגון עיר מרובעת, אבל עיר עגולה שהוצרכנו לרבעה אין אומרים למדוד קרפף מתוספת הריבוע."

ובס' ח' המאירי האריך יותר:

"וכן יוצא לנו להחמיר מדברי הראב"ד ז"ל וכשנזכרין קרפף לשתי עירות, ר"ל קרפף לזה וקרפף לזו שהם קמ"א אמה ושליש, אם שתיהן עגולות או אחת מהן עגולה, אע"פ שאנו מרבעין אותה לענין מדידת תחום אלפיים אמה, אין מרבעים אותה לענין קרפף, ואין מודדים לענין קרפף אלא מגבנינות העיגול לא מזויתיה אחר הריבוע."

ולכאן אדרבה, מלשון ס' חידושי המאירי הנ"ל בשם הראב"ד "אע"פ שאנו מרבעין אותה לענין מדידת תחום אלפיים אמה, אין מרבעים אותה לענין קרפף" מפורש כדברינו למעלה, וכדעת רש"י והר"ח, שאין דין ריבוע עיר אלא "לענין מדידת תחום אלפיים אמה". וזהו טעם ושוורש הוראה זו.

מיהו הרב אליאויטש כתב להוכיח להפך, וז"ל: "אך בוראי דכל המ' של הראב"ד אינו ענין כלל לחידוש זה המבואר בטור דריבוע העיר נחשב כעיקר העיר לחבר ערים זל"ז, וראיה ברורה לזה ממה שהוצרך הראב"ד להשמיענו שאין נוהגים קרפף לריבוע העיר". כלומר לא מדברי הראב"ד עצמם יש ראיה, אלא ממה שבא לאפוקי. וחימה על ההגיון הנ"ל, מנין שלא בא לאפוקי מטעות, שהרי אין בדברי המאירי שו"ט דסוגיא, הוה אמינא ומסקנה, אלא הלכה פסוקה.

אמנם ע' בס' ישועות דוד (חלק או"ח ס' סה) להגר"ד פוברסקי זצ"ל, שלא היה לפניו ס' ח' המאירי הנ"ל אלא ס' בית הבחירה בלבד, ודקדק שם בדברי בית הבחירה "עיר עגולה שהוצרכנו לרבעה אין אומרים למדוד קרפף מתוספת הריבוע". דאכן בלשון זה משמע שהחידוש אינו בגדרי ריבוע העיר אלא בכך שלא מוסיפים קרפף לאחר הריבוע. ומכאן דקדק בדעת המאירי שריבוע העיר שפיר מהני לצרף ערים. אמנם לאחר שכווננו לס' ח' המאירי חוינו דקדוק לשון להפך ["אע"פ שאנו מרבעין אותה לענין מדידת תחום אלפיים אמה, אין מרבעים אותה לענין קרפף"]. שאין כלל דין ריבוע עיר אלא לענין תחומין. וצ"ע כיצד להכריע בין שני דקדוקי הלשון.

ונראה לענ"ד דאין כאן סתירה, שהרי יש לקיים את הדקדוקים בשני חיבוריו של המאירי, דיש שני טעמים נכונים שלא מרבעים ואח"כ מודדים הקרפף:

(ב) "אין אומרים למדוד קרפף מתוספת הריבוע" (לשון ס' בית הבחירה) - סברא בדין קרפף, וכל מהות הקרפף אינו אלא סמוך לבתי העיר.

ואכן יש ראייה מדברי המאירי שלא ניתן כלל לבאר בדעתו שריבוע העיר חשיב לחבר ערים זל"ז, שהרי שיטת המאירי ברורה מאד שאין ריבוע העיר בגדר עיבור העיר אלא שהוא לצורך המדידה. שהרי מצינו בס' חידושי המאירי (דף נה.) שנדחק בפירוש הברייתא (שם) "כיצד מעברים את הערים... עגולה עושין לה זויות", וז"ל: "פ'י לשון מעברין לאו דוקא, שהרי מענין ריבוע קא מישתעי ברישא, ואפשר שלשון זה מונח על כל תיקון מדידה". דבריו ברורים ומפורשים דאין לריבוע דין "עיבור עיר" אלא רק "תיקון מדידה". א"כ פשוט שלא תתחברנה ערים מחמת הריבוע. וממילא ברור שגם דינו של הראב"ד אשר הביא המאירי מבלי לחלוק עליו, אין במשמעו שיש חיבור ערים בפגישת הריבוע.

והנה מתוך המאמר התעוררתי לראיה נוספת בדעת הראב"ד, הרשב"א, הריטב"א, והמאירי שאין ערים מתחברות זל"ז בפגישת הריבוע [ואף לא לתוך השקע כנגד הפיגם היוצא מהעיר]. שהרי מקשים הראשונים הנ"ל (בחיידושיהם לךף נה). על הגמ' (עירובין כא). שהיו הולכים בשבת מהעיר ברניש עד בי כנישתא דדינאל אף שהיה מרוחק מברניש שלוש פרסות (י"ב מיל) על סמך חיבור בורגין [וכן] "מתנות יתר דמבלען כשבעים אמה ושיריים"]. וחמה הראב"ד דהוי כעיר העשויה כמין קשת או גאם שה"יתר" יתר מד' אלפים אמה שאסור ללכת יותר מאלפיים אמה בשטח הפנוי [אלא דוקא הליכה בין הבתים מותר, ומשמע מהגמרא שלא היו הולכים דרכם], ומתוך קושיא זו חידש הראב"ד חידוש גדול וקולא גדולה לדינא - שאם יוצאים בתים כמין פיגם באמצע העיר אפי' נמשכים הבתים יותר מד' אלפים אמה, מותר ללכת בכל השטח הפנוי כנגד פיגם הנ"ל. והסכימו הרשב"א הריטב"א והמאירי לקושייתו ואף חידשו יותר ממנו, עיי"ש. והנה מתוך הרב אליאויטש שליט"א (בעמ' ע"ט אות י"ד) את קושייתם בפשיטות לפי שיטתו: "אך לדברינו נראה דא"צ כלל שהמתנותא יהיו מובלעין בתוך ע' אמה ושיריים של תבור... רק סגי שמובלעין בתוך ע' אמה של הריבוע, והיינו שלאחר המתנותא הראשונה מוציאים את המדה כנגדה... ואפי' בצד אחר של העיר שלא כנגד הראשונה ושוב מרבעין אותה... ואינו כהמשך אחד ארוך היוצא מן העיר דאז כיש בין הראשים ד' אלפים אין מרבעים אותה". והוא אכן תירוץ נפלא ופשוט [לשיטתיה דריבוע העיר מחבר] לקושיית הראשונים, ואפשר לישב בדרך זו קשיים נוספים בסוגיא, ואכמ"ל. מיהו צ"ע אך הקשו הראשונים וחיידשו מתוך קושייתם חיידושים גדולים, הרי לפי התירוץ הפשוט הזה נופלת היסוד. אלא ע"כ דס"ל כל הני רבוחתא - ובכללם הראב"ד והמאירי - דאין חיבור ערים בריבוע [ואפילו בשקע הנוצר ע"י צורת גאם].⁴

דעת רש"י והר"ח ושאר הראשונים אם ריבוע העיר נחשב כעיבור העיר

הנה פותח הרב אליאויטש את מאמרו בחקירה אם לריבוע העיר נחשב כעיבור העיר או לא. ואכן מודה (כפי שבררנו בס' קרי"א פ"ו הע' ו-כב) שבפ"י הר"ח ובפ"י רש"י משמע בהדיא דכל עיקר דין הריבוע הוא רק לענין הוספת תחומין⁵, וז"ל הר"ח (דף נו):

"וכבר אמרנו למעלה שצריך למדידת תחומין פיאות, לפיכך צריכים להוסיף עודף המרובע על העיגול."
 וז"ל רש"י (דף נג):

"ומרוד מן החוט ולחוץ כדי שיהיה התחום שוה לשתי קרנות ולא יהיה כאן קצר וכאן עמוק."
 וכן מכואר ברש"י שהבאנו למעלה (דף נו):

"אימור דאמרינן חזייה כמאן דמרבעא - לענין להוסיף לה תחומין, י"ד להילוך שבת בין לענין נתינת לרים, אבל רבועי ודאי לא מרבענא..."

ועוד הוסיף הרב אליאויטש מריליה דקרוך כדברי הרשב"א בעבוה"ק (ה יב) להוכיח כצד הזה. וכן לענין מוכח במסקנת הר"י ברצלוני ששטח ריבוע העיר הוא בכלל מקום התחום ולא בכלל מקום העיר, ע' קרי"א פ"ו הע' כז.

ולצד הראשון של החקירה דנחשב הריבוע כדין עיבור, הביא את דברי הרמב"ם בפיה"מ (ונדון בדבריו לקמן בעזה"י), ודבוי הטור והרמ"א (ע' לעיל), והמאירי בשם הראב"ד (ע' לעיל). בהמשך המאמר כבר אינו מתייחס לשיטת הר"ח, רש"י והרשב"א הנ"ל, ואולי משום שלמד מדברי הטור והרמ"א יכריעו נגדם לדינא.⁶ [ולפי דחיתנו למעלה נפלה הכרעה זו.]

4 והנה כתב בעל המאמר בזה: "אך צ"ע לשאר ראשונים ולפסק הטורש"ע". ולא הבנתי לאיזו ראשונים כוונתו, הלא כתב המשנה ברורה בכיה"ל (שצח ו): "ודע דאם הבתים שיוצאים זה אחר זה הוא כנגד אמצע העיר גם דעת הראב"ד להקל בזה והביאו הרשב"א בחידושי ע"ש ואפשר שגם הר"י ור"ח מודים לו." [אכן לדעת התוס' (עירובין נה. ד"ה פחות) אין הכרח כלל לחידושם של הני ראשונים, ואכמ"ל.] עכ"פ בדעת הראב"ד, הרשב"א, הריטב"א, והמאירי בודאי מוכח מכאן שלא מתחברות ערים ע"י הריבוע או אף ע"י השטח בשקע של כמין גאם. וכן משמע בהדיא גם בטורש"ע ס"י שצח ס"ו, וכפי שכבר הבאנו למעלה.

5 וצ"ב בדעתם אמאי נצרך דין ריבוע העיר ולא סגי בדין ריבוע התחום. וע' בקרי"א עמ' קלט ובהע' כד* דמצינו בזה שלשה יישובים.

6 ואפשר שגם סמך על דקרוך בדעת הש"ע שהוכיח כן (בעמ' עא) ממה שהובא דין ריבוע העיר בס"י שצ"ח וריבוע תחום בס"י שצ"ט. ולא הבנתי דיוקו כלל. שהרי הנושא של ס"י שצח אינו דיני עיר אלא כפי שמפורש

אמנם פלא הדבר שבסוף מאמרו (עמ' עו אות יא) כותב: "ועוד נ' ראייה ברורה דדין ריבוע העיר...
ההעיר מסתיימת בריבוע ולא דין במדידת התחומין לחוד, והנה כמתני' (ס) תנן הנותן עירוב עירוב בעיבורה
של עיר לא עשה ולא כלום, והכונה בזה גם על ריבוע העיר, וכמ"ש רש"י ר"פ כיצד מעברין מפרש בגמ'
ל' אשה עוברה דתנן לקמן הנותן עירובו בעיבורה של עיר... אע"כ מוכח דהריבוע הוא כעיר ממש... וזה
ראיה ברורה". והרי נחבאר שדעת הר"ח דעת רש"י ודעת הרשב"א שאין הריבוע נחשב כעיבור העיר.
ועוד האיך התעלם מדברי רש"י על אתר כמשנה, וז"ל: "בעיבורה של עיר - באחד מן הבתים העומדין
בתוך שבעים אמה ושירים". מדוקדק היטב שדוקא התוספת לעיר במקום הבית נחשב כדין עיבור העיר
ולא כל מקום הפנוי שבריבוע.⁷

וכן מדוקדק היטב בחבל ראשונים ז"ל שדקדקו ממשנה זו ומהמשנה בנדורים (דף נו.) "עיבורה של
עיר" - שהלכה כר"מ שנותנים קרפף לעיר אחת או שדחו ראייה זו כהעמידם משניות אלו בבתי היוצאים
מן העיר או בכורגנים, ולא העלה אחד מהם לבאר את המשניות בשטח הפנוי של ריבוע העיר, ע' בקרי"א
עמ' קלד-קלו. אמנם כתבנו (שם הע' יד) שיש מקום לדחות הראיה ממקצת הראשונים אשר דנו על
המשנה בנדורים בלבד, שאין יתכן שסוברים שאין כלל דין ריבוע אלא לעניני שבת [וכדעת הגר"ח
קניבסקי שליט"א], אבל עדיין יש ראייה בדעת המהר"ם מרוטנברג, הרא"ש והריטב"א שדנו כן על
המשנה בעירובין.

והנה דחה הרב אליאויטש שליט"א את דקדוקנו הנ"ל, וז"ל (עמ' עז): "והנה פשוט דאין כאן סרך
ראיה, דלא אשכחן בשום דוכתא לקרוא לריבוע העיר בשם עיבורה של עיר והבינו הראשונים בפשיטות
דהכונה בעיבורה של עיר לקרפף הנוסף מחוץ לעיר, ועוד דלמה לא ח' בפשיטות דמיירי בבית העומד
בתוך ע' אמה ושירים דזה לכו"ע מצטרף משום דמשמע להו דהכונה בעיבור שטח פנוי המצטרף לעיר
מדין עיבור ולא מחמת שיש שם בנינים המצטרפים לעיר ומוציאים את המדה כנגדם..., וריבוע של עיר
הוא דין שהעיר נגמר בפאה ישרה... ואי"ו נקרא עיבורה של עיר בסחמא."

והנה מה שטוען "דלא אשכחן בשום דוכתא לקרוא לריבוע העיר בשם עיבורה של עיר" ולכן לא
יוכלו הראשונים לבאר המשנה שמדובר בריבוע [ולכן הוכיחו מכאן שהלכה כר"מ או שדחו שמדובר על
בורגנין או בית היוצא מהעיר-] הנה מלבד מה שכתב בעמ' ע"ו רפשוט דכוונת משנה זו לריבוע, הרי
לטענתו שלא מצאו הראשונים לשון עיבור על ריבוע - הרי אדרבה מכאן יש להסיק שאין לריבוע דין
עיבור. מיהו לגופו של דבר, מצינו לשון עיבור על ריבוע (עירובין דף נה.): "כיצד מעברין את הערים? ...
עגולה - עושין לה זווית." [ומלשון זה למד החזו"א (סי' פ' לרף נה.) את שיטתו שריבוע העיר הוא
עיבור.] ואכן הוצרך המאירי להרחק בבאור לשון ברייתא זו לומר שלשון עיבור כאן הוא לאו דוקא (ע'
לעיל).

דעת הרמב"ם

אמנם דעת הרמב"ם בפיה"מ מפורשת שריבוע העיר הוא בכלל עיבור העיר [ובזה הוא דעת יחידאה
מכל הראשונים תח"י], שהרי בפי' המשנה (עירובין פ"ה מ"ז) "הנותן את ערובו בעיבורה של עיר לא
עשה ולא כלום" מפרש:

בש"ע כריש הסימן "הבא למדוד אלפים אמה של תחום העיר", וכן חוזר על כך הש"ע בסע' ד, ה, ח, ט, י,
ו-יא. אלא שפי' שצח דן על מהיכן מחתילים למדוד, ובכלל זה גם יש דין ריבוע העיר. משא"כ סי' שצט דן
בעצם דיני מדידת התחום, ובכלל זה נמצא דין ריבוע התחום.

והנה בקונטרס לאחד הלומדים שליט"א העמיס ככוונת רש"י [וכן בחבל הראשונים שנדון בהמשך דברינן]
באומרו "כאחד מן הבתים" היינו בתוך השטח כנגד מידת העיר המתוחה מכנגד הבית הנ"ל כנגד כל אורך
העיר. ואיני מבין האיך ניתן להעמיס כוונה זו במילים הנ"ל אפילו באלף דחקים. אמנם כתב שם ראייה
המכריחה להרחק כן שהרי מפרש רש"י (עירובין לב.): "עיבורה של עיר - כל בית שישנו בתוך שבעים
אמה ושירים לעיר קרי עיבורה של עיר בפרק כיצד מעברין", ושם בגמ' יש נדון על "אילן העומד בתוך
עיבורה של עיר" והאילן כרה"ר, וקשה הרי בתוך הבית אין רה"ר, ועי"כ צ"ל כדוחק הנ"ל. עכ"ל. ואין בזה
חחילת קושיא ואין צורך להרחק כלל, דלעולם כוונת רש"י היא מה שכותב בהדיא שעיבור העיר היינו "בית
שישנו בתוך שבעים אמה ושירים לעיר", ופשוט שבכלל זה נמצא גם השטח שבין הבית לעיר ובשטח זה
שייך שיהיה אילן כרה"ר.

"עיבורה של עיר היא התוספת שמוסיפין על המדינה (ואז יהיה מידת)⁸ [ואח"כ מודדים] האלפיים אמה לכל רוח (שזה עם הנוסף) ונגכ"ז (זה שנוסף) עליה כשהיא עגולה ונרבע אותה או שיש בתים חוצה לה... וכשנתן העירוב באותה התוספת הרי הוא כאילו לא עשה עירובו."

וכן במשנה בנדרים (פ"ו מ"ה) "הנודר מן העיר מותר ליכנס לתחומה של עיר ואסור ליכנס לעיבורה" מפרש:

"וכבר בארנו בפ"ה מס' עירובין שהבתים ודומיהן ממקומות הדירה היוצאות חוץ מן המדינה אם היו קרובים מן המדינה ע' אמה או פחות מהם הרי הם מתחברות אל המדינה ונמדוד אותם כולם כריבוע ואז מודדין חוץ מן המרובע אלפיים אמה לכל רוח... ואלו המקומות הנוספים שנתוספו אל המדינה כשנרבע מסוף הבתים היוצאים ממנו נקרא עיבור העיר והוא כמו המדינה ודינו כדין המדינה."⁹

אמנם אין ראייה מכאן שמתחברות ערים ול"ז מחמת דין העיבור של הריבוע, כ"כ בהדיא החזו"ט (ס"י פ לדרך נה.), ונדון בסכרת הדבר בהמשך בעזה"י.

ובדברי הרמב"ם במשנה תורה אין אף רמז לחידושו הנ"ל, שהרי לא מזכיר לשון צירוף או תוספת [שהוא תרגומו ללשון עיבור] אלא גבי בתים וכו' הנמשכים מן העיר. ולגבי דין ריבוע מגדיר (פכ"ח הל' ה'): "היתה עגולה עושין לה זווית ורואין אותה כאילו היא בתוך המרובע ומודדין חוץ מצלעות אחרו מרובע אלפיים אמה לכל רוח שנמצא משתכר הזווית." משמע לכאן שכל עיקר דין ריבוע אינו תוספת בעיר אלא כדי להשתכר בזווית בתחום, וכדעת הר"ח. וכן מוכח בדעת המ"מ בבאור דעת הרמב"ם, שנדחק לפרש את המשנה בנדרים בדרך אחרת ממה שפי' הרמב"ם בפי"ה ע' (קרי"א פ"ו הע' טו ו-כ).

אמנם לדעת בעל המאמר שליט"א (עמ' עא) מדוקדק ברמב"ם במשנה תורה שדין ריבוע העיר הוא דין בעיר עצמה ולא כליין התחום, וז"ל: "ברמב"ם כרפכ"ז מה' שבת כשהזכיר עיקר שיעור תחומין כי דתתחומין הם כמין סבלא מרובעת, ואח"כ בפכ"ח בדיני עיבורי העיר הוזכר דין ריבוע, והיינו כנ"ל משום דבאמת הם ב' דינים נפרדים דזה דין ריבוע דתחומין וזה כריבוע ועיבור העיר." ואיני מבין לפי ביאורו בחלוקת הפרקים, למה עיקר דיני מדידת התחום כתב הרמב"ם דוקא בסוף פכ"ח אחר דין עיבורי העיר וריבועה? ונלע"ד ביאור אחר לחילוק הפרקים של הרמב"ם. בפרק כ"ז מבאר עיקר דיני תחומין, ההליכה מחוץ לתחום וכו'. ובפרק כ"ח מבאר הרמב"ם את פרטי אופן מדידת התחום, בתחילת הפרק מבאר היטב מהיכן מתחילים למדוד, ובוזה מבאר דיני עיבור העיר ואח"כ דיני ריבוע העיר, ואח"כ מבאר את המדידה עצמה. [ומה שדוקדק בכה"ג גם בחלוקת הטושו"ע לשני סימנים, ע' לעיל בהערה 6]

עכ"פ לא מבאר הרמב"ם אופן שתתחברנה ערים ול"ז אלא בכה"ג (פרק כח הל' ה):

"היו שתי עיירות זו סמוכה לזו אם יש ביניהן מאה וארבעים ואחת ושליש כדי שיהיה שבעים אמה ושירים לזו ושבעים אמה ושירים לזו חושבין שתיהן כעיר אחת."

ולאחר שמצוי הרבה יותר שתתחברנה ערים כפגישת הריבועים אף שהמרחק ביניהן הרבה יותר מהנ"ל (ע' קרי"א פ"ו הע' לג חישוב פשוט בזה), ולא מבאר הרמב"ם אלא החיבור הפחות מצוי, משמע שאין דין חיבור ע"י פגישת הריבועים.

ומשיב בעל המאמר שליט"א (עמ' עז) לקושיא זו: "ובהכרח לומר שמאחר ודין ריבוע מגלה לנו שעיר מסתיימת רק בקו ישר ועד שם הוא עיר... דהיינו ככלות הריבוע ומשם מתחילים מדידת הקרפופות." כלומר משי"כ הרמב"ם "שתי עיירות זו סמוכה לזו אם יש ביניהן מאה וארבעים ואחת ושליש" הכוונה שהריבועים סמוכים ול"ז אף שבתי העיירות יתכן שמרוחקים כמה מילים. וכן משי"כ הרמב"ם (ה"א): "כל בית דירה שהוא יוצא מן המדינה אם היה בינו ובין המדינה שבעים אמה ושני שלישי אמה... או פחות מזה הרי זה מצטרף למדינה ונחשב ממנה", צ"ל שהכוונה "בינו ובין המדינה" פירושו לריבועו של המדינה [אף שלא מגלה הרמב"ם בחיבורו אף ברמיזא שהריבוע נקרא מדינה, והאין יעלה על דעת הקורא דבריו ש"המדינה" היינו הריבוע של העיר]. ומלבד הדוחק הגדול בזה, מה יאמר על דברי הרמב"ם בסמוך (ה"ב): "היה בית זה קרוב למדינה בשבעים אמה ובית שני קרוב לבית ראשון

8 תירגום החדש

9 וצ"ע לכאן מכאן על דעת הגר"ח קניבסקי שליט"א (בספרו נחל איתן) שאין דין ריבוע העיר אלא לשובת שבת.

בשבעים אמה ובית שלישי קרוב לשני בשבעים אמה וכן עד מהלך כמה ימים הרי הכל כמדינה אחת. הלא לפי באורו, לא צריך שיהא הבית השני תוך ע' אמה של הראשון אלא תוך ע' אמה של צלע הריבוע שנמשך ע"י הבית הראשון, ויתכן שהבית השני רחוק כמה מילים מהבית הראשון.

אלא ודאי משמע ברמב"ם שאין חיבור ערים זל"ז ע"י ריבוע העיר. ואם דעת הרמב"ם בחיבורו כדעתו בפיה"מ שריבוע העיר הוא בגודל עיבור העיר, יהיה מוכח כזה כסברת החזו"א שאין דין עיבור של ריבוע מועיל להכיר ערים זל"ז.

סוגית הירושלמי

אחד ממקורותיו של המחזה אליהו [ובמאמר (עמ' עו) הובא כן בשמן] לחידושו הגדול הנ"ל שמתחברות ערים זל"ז ע"י פגישת ריבועיהן - הוא תלמוד ירושלמי. אמנם לא התייחסתי לראייה זו בספרי קרי"א כיון שהדבר גלוי לכל המעיין בירושלמי שאין דין ריבוע מוזכר שם כלל. ואין למחזה אליהו שום מקור אלא בפירושו השני של קרבן העדה, וצ"ע כוונתו שם.

ד"ל הירושלמי (עירובין פרק ה"א): "מהו ליתן פגום לפגום, מילתא דרב שמעון בן לקיש אמרה כן נותנין פגום לפגום דמר רבי שמעון בן לקיש יכול אני לעשות שתהא בית מעון מתעברת עם טיבריא ואת רואה את האיציטרין כילו היא מליאה בתים והקצרין נתון בתוך שבעים ושיריים לאצטרין ובית מעון נתון בתוך שבעים ושיריים לקצרים ואין תמשה מן פיגמא לית נפשה דסידיקין בתוך שבעי ושיריים ואין תמשה מן פתורית נפשה דסריק' בתוך שבעי ושיריים. מהו ליתן עיבור לעיבור, מילתא דרבי שמעון בן יוחי אמרה כן נותנין עיבור לעיבור דמר רבי שמעון בן יוחי יכול אני לעשות שיהו מהלכין מצור לצידון מטיבריא לצפורין על ידי מערות ועל ידי בורגנין, כאן להילוך וכאן לעיבור."

ומפרש הפני משה את הספק הראשון: "מהו ליתן פגום לפגום. אם יש עוד פגום אחד שהוא מחוץ לעיבורה של עיר ובתוך ע' אמה של פגום הראשון אם נותנים לו נמי מדידת התחום ההלך...". ואת הספק השני ("מהו ליתן עיבור לעיבור") מפרש שגם סוגית הירושלמי מתקשה מה הספק החדש, "ומשני כאן להילוך לא קא מיבעי לי... כי קא מיבעי לי כאן לעיבור... אם נתן עירובו במקום השני מהו". חזינן דעת הפני משה שאין מקום לרון שיתחבר בית לעיר אלא במרחק תוך ע' אמה מבית לבית, וכדעת הטורש"ע סי' שצח ס' ו'.

ובקרבן העדה יש שני פירושים לשתי ספיקות של הירושלמי. לפי הפירוש הראשון, מפרש רק את הספק השני "מהו ליתן עיבור לעיבור" באופן שקשור לנדון שלנו, זל"ז: "כגון שלאחר שעברו העיר מצד אחד יש מצד השני בית או גשר ודומיהן אם מעברין משם ולחוץ." ובמסקנת הירושלמי מפרש: "כאן להילוך וכו'. כלומר מהא ליכא למשמע דעד כאן לא קאמר ר"ש אלא שיהא מותר להלוך ע"י בורגנין ומערת שהן בתוך ע' אמה ושיריים, אבל לעשות עיבור על ידן ולמשוך החוט על פני כל העיר וכו' לא קאמר". כלומר לפי פירוש זה, אדרבה מסקנת הירושלמי דאין חיבור ע"י מקום השקע שנוצר בעיר. מיהו בפירושו השני משמע לכאן דמפרש "מהו ליתן פגום לפגום" כמו הפי' הנ"ל [ב"מהו ליתן עיבור לעיבור"].

מיהו צ"ע בדבריו, שהרי בשירי קרבן [ד"ה מהו ליתן פגום לפגום] כותב על פירושו זה: "אלא ודאי דבפגום האיביעא כששניהם בתוך ע' אמה וכדפרישית בלישנא בתרא." ודבריו צ"ב. [ולאחר דקדוק רב בדבריו, האיר ה' עיני כוונת דבריו: דאכן השקע שנוצר ע"י הפיגום נחשב כהעיר ובתים הנכנסים לשקע הנ"ל מתחברים לעיר. מיהו הריבוע של העיר (אם אינו חלק מהשקע הנ"ל) פשוט לו שאין מודדים ממנו קרפף ע' אמה ואינו מצרף בתים לעיר. והספק בירושלמי הוא באופן שנוצר שקע ע"י שני פיגומים משתי רוחות העולם, ע' בהערה למטה¹⁰].

ובפסקי הרא"ש (פ"ה ס"ה ג') מעתיק את סוגית הירושלמי ודן בה, ולא גרס "כאן להילוך כאן לעיבור", והתשובה לספק השני הוא המשך הירושלמי: "ר' חייא אמר איתפלגין ר' חייא רבה ובר קפרא חד אמר

10 יש קושי נוסף בדבריו הקרבן העדה (בפירושו השני) זל"ז: "אם יש פגום מצד זה במזרח וכשתמשוך בחוט עד מערב נמצא שבמקום הזה פגום מצד מערב אם מושכין החוט את"כ ממערב למזרח או לא." ויש לדקדק למה כתב "פגום מצד זה במזרח" פגום מצד מערב, היה לו לפרש כעין שפירש הוא בעצמו במשנה "אם בליטות הללו אצל קרן מזרחית צפנית רואין כאילו בליטה אחרת כנגדה בקרן מזרחית דרומית". וכן דרכם של כל המפרשים בדוגמאותיהם לתחומין שונים בעיקר על קביעת התחום לצד מזרח, "קרמה".

הדין דתימא בעיר גדולה אבל בעיר קטנה לא. שלא תהא תוספת יתירה על העיקר. וחד אמר בין בעיר גדולה בין בעיר קטנה דין אלפים."

ודן הרא"ש: "ומיהו בגמרא דידן קאמר הוה אולין מברניש לכי כנישתא דדניאל תלתא פרסי. וכדי שלא יהלוק גמ' דידן אירושלמי איכא למימר דברניש עיר גדולה היתה מהלך שלשה פרסי. וטפי נראה דגמרא דידן סבירא כרבי שמעון בן יוחי דהלכה כדברי המיקל בעירובין."

משמע דעת רא"ש דיסוד הספק השני הוא אם ניתן להמשיך את העיבור הסמוך לעיבור ללא הגבלה ואף למרחק רב מהעיר עצמה. ועל דרך זו מסתבר שבאר הרא"ש אף את הספק הראשון של הירושלמי "מהו ליתן פגום לפגום" (אלא שבספק זה אין דנים על המשכו ללא הגבלה), וכפירושו של הפני משה. סוף דבר, אין כאן שום שייכות לגדון של חיבור ערים ע"י פגישת הריבוע.

דעת המגן אברהם והמהרי"ל

כתב המ"א (סימן ח ס"ק ו'): "ובמהרי"ל כתוב וז"ל: ושם שני ראשי העיר בתוך המים כגון במגנצא ושני מגדלים במים והעיר ביניהם כקשת אם באה בין שני המגדלים מותר ליכנס. עכ"ל. משמע דס"ל דעיבורה של עיר בעיר."

וז"ל המהרי"ל במקורו (ספר מהרי"ל - מנהגים, הלכות עירובי חצירות אות י'): "ואמר אם שני קצי העיר נמשכין אל תוך המים, כגון עיר מגנצא שמגדל העליון מן המכס עומד בנהר ריינוס וכן מגדל התחתון אשר נקרא שמו בל"א דער גרין טארן גם הוא עומד בתוך נהר ריינוס, והעיר בנויה לאורכה כינייהו כעין קשת, אז מותר לילך בתוך הספינה בעצמה כשבאתה אל הספר תוך הקשת, והוא חשוב כמו תוך העיר. וכן איתא בהדיא בגמ' פרק מי שהוציאווהו."

נהה מבורא בהדיא בדברי המהרי"ל שדוקא "אם" שני ראשי העיר בתוך המים, ונקט לדוגמא "כגון במגנצא", "אז" מותר ליכנס לעיר [מי שבא מחוץ לתחום באמצע השבת], ולאפוקי דלא סגי בראש אחד של עיר בתוך המים. ומבורא המהרי"ל "והעיר ביניהם כקשת... הדוא חשוב כמו תוך העיר". ומתוך דבריו אלו, מסיק המ"א "משמע דס"ל דעיבורה של עיר כעיר". מוכח בזה שלמד המ"א שדוקא ככה"ג בתוך השקע של עיר העשויה כמין קשת חשיבא בגדר "עיבורה של עיר כעיר", אבל ריבוע העיר בעלמא לא חשיב כעיבור העיר, ואף לא סגי בראש עיר אחת היוצאת לאשוויי עיבור העיר.

ובסברא החילוק ברור ופשוט - דדוקא השקע המוקף בשלש רוחות ע"י העיר מתבטל לעיר וחשובה כתוספת לעיר [וכפי שהמהרי"ל כתב בהדיא "דהוא חשוב כמו תוך העיר"]. אבל הריבוע שמחוץ לעיר, ואפילו שקע בעיר המוקף בשתי רוחות בלבד (עיר העשויה כמין גא"ם) אינה בטילה לעיר ואינה תוספת אליה.

ולפני מה שכתב הרב אליאויטש שליט"א (עמ' עה) בשם המ"א כדעת המהרי"ל: "כיון דהוא בתוך הריבוע", ואין מילים כאלו כלל במגן אברהם, ואדרבה מוכח בהדיא להפך. וכנראה בעל המאמר לשיטתיה קאי כפי שכתב (עמ' עח): "שאינו לנו שום מקור, לא גמרא ולא מסברא, לחלק בין הצירורים של ריבוע העיר". והנה אף שידוע שבענייני דסברא יש מקום לדעות שונות, אבל כענין זה איני יכול להשיג סברתו של בעל המאמר כלל וכלל. היאך ניתן לסבור שאין מקום לחלק בין שקע המובלע בתוך העיר שיחשב כנוסף לעיר ובין שטח מחוץ לעיר כריבוע? עכ"פ בדברי המהרי"ל והמ"א מפורש שיש חילוק.

עוד יל"ע בסיום דברי המהרי"ל הנ"ל: "וכן איתא בהדיא בגמ' פרק מי שהוציאווהו", היכן מבורא דין זה בהדיא. [ובהערות המגיה שם כתב שאינו יודע היכן]. ואיני מכיר שום גמרא השייכת לדבריו בפרק כיצד מעברין, מלבד הגמרא (דף נה.). "היתה עשויה כמין קשת או כמין גאם - רואין אותה כאילו היא מלאה בתים וחצירות", שמדוקדק היטב בלשון הברייתא שתוך השקע נחשב כאילו בתוך העיר. אלא דצ"ע, דאם אכן זהו מקורו של המהרי"ל, למה צמצם דינו לצורת עיר העשויה כקשת דוקא, כששני קצי העיר בתוך הנמל, הרי בברייתא מובא לשון זה גם בעיר העשויה כמין גא"ם. ואכן מצינו (בראב"ה סי' שפו) דעת רבנו יואל דסגי בכתיים כמין פגום להחשיב כתוך העיר בדין הגני'ל. ואולי י"ל דלא סמך המהרי"ל על דקדוק לשון הגני'ל אלא באופן שברור כן גם עפ"י סברא, והוא בעשויה כמין קשת דוקא. עכ"פ דברי המהרי"ל מפורשים היטב דאכן בא לחלק בצורות העיר. ומדברי המ"א מוכח שריבוע העיר לא נחשב עיבורה של עיר כעיר.

דעת החזון איש

דעת החזון איש (סי' פ לרף נה): ברורה שריבוע העיר אכן נחשב בגדר עיבור העיר (ודלא כדעת המ"א הנ"ל), וכפי שמדקדק מלשון המשנה (נב): והברייתא (נה): "כיצד מעבירין וכו'" (כדעת הרמב"ם בפתי"מ, ודלא כדעת המאירי שנדחק לבאר הלשון עיבור דלאו דוקא). אמנם אינו רואה בכך הכרח שראויים לחבר ערים זלו". אדרבה, בתחילה (שם) היה פשוט לחזון איש להפך, שאף כאשר נוצר שקע ע"י פיגום היוצא (שרואים השקע "כאילו מלא בתים ותצירות" בלשון חז"ל) ונכנס עיר אחרת לתוך השקע אינן מתחברות זלו". יותר מאוחר, בליקוטים (קי ס"ק טז) חזר בו ודן להוכיח מתוך דקדוק בפרש"י, ששקע כנ"ל כן יחבר עיר הנכנסת לתוכה. שוב (בדבריו בתוך סוגריים מרובעות שם, שהם כידוע תוספת מאוחרת שרשם החזון איש בגליון מחברתו, וכפי שזכיתי לחזות בעיני בכת"ק) חזר החזון איש לפקק על ראייתו מדברי רש"י, אף שנדחק טובא כדחייתו הנ"ל. ומסיים: "והדבר צריך הכרע".

חז"ן דנקט החזון איש מושכל דאשון שאין "עיבור עיר" זה ראוי לחבר ערים כאחת. ולא נטה החזון איש מסברתו זו אלא מחמת ראיה מדברי רש"י. ובדחיה דחוקה לראייה זו, חזר החזון איש לפקק בד"ן. וצ"ע סברת החזון איש, מאי גרע עיבור דריבוע העיר מקרפף העיר ששפיר מחבר ערים כאחת. והנה לא זכינו שיבאר החזון איש את טעמו, אבל ניתן להביין דרכו מכמה טעמים:

(ב) לא מסתבר שתתחברנה שתי ערים להחשב כאחת אם אין רצף בתים ומקום תשמישי העיר ביניהם, שנראות ומתפקדות כשתי ערים לכל דבר.

(ג) לא מצינו בחז"ל שום נפקא מינא לדינא ל"עיבור עיר" הנ"ל אלא בהגדרת מקום השביתה של העיר. ואכן אין סברא שהעיר עצמה תהא נחשבת כריבוע ולא כצורתה האמיתית, אבל מקום השביתה א"ש שיהא בצורת ריבוע, ולענין השביתה י"ל דחשיב כמצורף לעיר. וכן משמע בדרשת חז"ל (עירובין נא). "כזה יהיו כל שובתי שבת" - שהריבוע נאמר לענין מקום השביתה. (וכן נראה ברור לדעת הגר"ה קניבסקי שליט"א בס' נחל איתן, שאין דין ריבוע עיר לשאר דיני עיר אלא דוקא בשבת וכלשון הדרשה.) והנה אף כשדן החזון איש שאכן יש חיבור ערים, דבריו נסובים בענין שקע הנוצר ע"י גאם, ולא בענין הריבוע מחוץ לעיר העגולה. וכן כתב החזון איש בכיאר סברתו שם "עיבור שתוך העיר כעיר דמאי" משמע בהדיא דדוקא בשקע בתוך העיר דן כן, ולא לענין הריבוע שמחוץ לעיר העגולה. ולענין צורת שקע דוקא, ולא בריבוע העיר, ניתן לישב קצת שלא יוקשה כ"כ מהסברות דלעיל:

(ב) יש מקום קצת לראות עפ"י צורת הערים, שאחת נכנסת לתוך השקע שבחברתה, שהן בצורתן נחשבות כאחת. [משא"כ לענין ריבוע העיר ששם לא נראה שום קשר בין עיר לעיר].

(ג) יש מקום לראות את השקע כהשלמה לצורת העיר עצמה, וכפי שהתבטאו חז"ל (עירובין נה). "רואין אותה כאילו היא מלאה בתים ותצירות". [משא"כ בגדר ריבוע עיר העגולה, שבסברא לא ניתן לומר שהריבוע משלים את צורת העיר¹¹. וכן מדוקדק היטב בלשון חז"ל, שלא הגדירו ריבוע עיר העגולה בלשון "רואין אותה כאילו היא מלאה בתים ותצירות"¹².]

11 אמנם יש הטוענים שצורת עיר השלימה היא מרובעת, וממילא העגולה היא חסרה ופגומה ודין ריבוע העיר משלים את צורתה. ואינני מבין למה ריבוע הוא אופן השלימות של עיר, ובפרט באר"ק שהיו רוב הערים בניוה ל הרים וגבעות, וחז"ן הצורה הטבעית והשלימה של ערים אלו בעיגול דוקא. ואין מעלה לעיר עצמה בצורת ריבוע לעיר, ובדאי לא לריבוע לפי רוחות העולם, אלא לענין מדידות יש מעלה לצורת הריבוע, שנוח למדוד מגרש ותחום ממקום מרובע ובפרט לרוחות העולם. ואכן מצינו בערי הלויים שלא נקבעה צורת העיר והמגרש בריבוע, אלא דוקא לשטח שמסביב לעיר - מקום השדות וכרמים - נאמר שיהיה במרובע. וטעם הדבר ברור אף לשכלנו הדל, שאין מעלה בצורת ריבוע אלא בחלוקת שטחים, שנוח לחלקם ולמדודם בריבוע, ואף נוח ביותר לרבע לפי רוחות העולם. וכן מה דילפינן לרבע מ"כזה" - תחום העיר, שטח מקומו של אדם ד' על ד' לענין הוצאה, ומקום הינח ד' על ד' שפחים - כל אלו הם מידות של שטח, ומידות שטח נוחים ומקובלים בצורת מרובע. אבל צורת העיר אינה שטח לחלוקה אלא נקבעת לפי מציאות בנייה, והבניה נעשית לפי תנאי השטח - הרים, גיארות, נהר, וצרכי העיר.

וכן לא מצינו מקור לסברתם הנ"ל. ואדרבה, הראשונים מבארים מקור דין ריבוע העיר בדרך אחרת. 12 בנוסח הברייתא בגמרא לא מוזכר "כאילו מלאה בתים ותצירות" אלא לענין עיר העשויה כמין קשת ועיר העשויה כמין גאם, וכן מגיה הגר"א בתוספתא. ובספרי התוספתא הנדפסים מופיע לשון זה בענין עיר

וכן מוכח מהוראת החזו"א לרבים בסדרי תחומין בין בני-ברק לתל-אביב (ע' בס' קרי"א עמ' קמו-קנג), שהורה שם להניח עירוב תחומין עם ברכה למרות שע"י ריבועי הערים היה ניתן לחברם יחד, ולא חשש החזו"א אף לחשש ספק ברכה לבטלה. מיהו טוען בעל המאמר שליט"א לדחות ראייה זו כיון שאין לעיר ת"א ק"י ישר לגמרי לצד החוף (כנראה כוונתו לבליטה של יפו¹³), וא"כ יש לרבע אותה לרוחות העולם.

אמנם יש כמה נקודות, שמחמת כל אחת לחוד נופלת פירכתו:

(ב) אף אם לא היה קו ישר לכל אורכה של העיר, כתב החזו"א (ק"י כג ד"ה מיהו): "מיהו משמע דכל שיש צד אחד של העיר קו ישר מרבעין כפי צד זה ריבוע העיר... מיהו אם אין צד אחד ממלא כל הרוחב, ועוד יתכן תמונת שקשה להכריע אם מרבעין אותה לרוח עולם או ריבוע עזמה וכו' ואפשר דמרבעין באופן ששטחו פחות וכן מסתבר." והנה אופן הריבוע של ת"א "ששטחו פחות" ברור שהוא לפי הקו של שפת הים¹⁴.

(ג) ואף אם היו מרבעים את ת"א לפי רוחות העולם, עדיין יש ראייה מהוראת הבי"ד ששטעם החזו"א שהורו שאף לתושבי שכונת מונטיפיורי ההולכים לת"א להניח עירוב עם ברכה, ונראה שריבוע העולם של ת"א דאו הגיע עד שכונת שזונה (המחוברת למונטיפיורי), ולכה"פ תוך ע' אמה שיריים (ע' היטב בתצלום האירי שיש בתים שלא מופיעים במפת הרחובות).

סוף דבר - בודאי מוכח מהוראה זו לרבים שלא חשש החזו"א כלל לחיבור ערים ע"י ריבוע העיר.

סיכום - הנדונים והשימות

דעת הר"ח ודעת רש"י מפורשות דכל עיקר דין הריבוע הוא רק לענין מדידת תחומין. וכן מוכחת דעת המאירי, והוא אף מפרש "פ"י לשון מעברין לאו דוקא, שהרי מענין ריבוע קא מישתעי ברישא, ואפשר שלשון זה מונח על כל תיקון מדידה". וכן נלע"ד מוכח בדעת הר"י ברצלוני, המהר"ם מרוטנברג, הרא"ש והריטב"א. וכן יש מקום להוכיח כן גם בדעת הרשב"א, הר"ן והמ"מ. וכן מוכח בהדיא בדברי המגן אברהם. ולפי כל הני רבוואתא אין מקום כלל לדון שיעול ריבוע העיר לחבר ערים.

[ואף לענין שקע בעיר הנוצר ע"י "גאם" (כלומר שהשקע הפנוי מבתיים מוקף ע"י בתי העיר משתי רוחות בלבד) - מוכח בדברי רש"י, וכן במגן אברהם, שאינו בכלל עיבור העיר.]

מאידך גיסא, דעת הרמב"ם בפי"ה מ' שריבוע העיר הוא בכלל עיבור העיר כעיר דמיא. וכן דעת החזו"א. ולפי שיטה זו יש מקום לדון אם יועיל הריבוע אף לחבר ערים.

ב. לפי השיטה שריבוע העיר הוא "עיבור", האם מועיל לחבר ערים

כאמור למעלה, מדובר כאן בשיטת הרמב"ם בפי"ה מ' והחזו"א.

והנה הוראת החזו"א ברורה שאין חיבור ערים מחמת ריבוע עיר העגולה. ולענין שקע כמין גאם, בתחילה כתב שאינו מחבר ובסוף נוטה שמחבר ומטיק "הדבר צריך הכרע". וכן מצינו כחילוק הנ"ל בדעת הקרבן העדה, דמוכח דריבוע העיר אינו מחבר אבל שקע מחמת גאם כן מחבר.

ובדעת הרמב"ם - משמע שלעולם אין חיבור אלא בפחות מקמ"א אמה ושליש.

הרחבה מצד אחד וקצרה מצד אחר. ואף אם ננקוט שאין בזה שיבוש (ודלא כהגהת הגר"א), הרי ניתן לפרש גם בעיר הנ"ל שיש לה שקעים, ע' קרי"א פ"ה סוף הערה י' שדקדקו דכן דעת הרשב"א והרא"ש ואפשר המ"מ שעיר הרחבה מצד אחד וקצרה מצד אחר יש בה שקעים. וא"ש אף נוס' ספרי התוספתא הנרפסים. עכ"פ בשום נוסחה לא נאמר לשון זה על ריבוע עיר העגולה.

13 ואם נדון את בליטת יפו כדין עיר העשויה כמין קשה, שיש למשוך יותר מקצה יפו (הבולט מערכה) עד קצה צפון ת"א, אם כן יוצר לעיר קו ישר של ה"ת"ר" של הקשת, ובודאי יחברו הריבועים את ת"א עם נחלת יצחק (המחוברת לב"ב).

14 ואע"פ שמצינו סתירה לכאן בדעת החזו"א בהכרעתו הנ"ל באופן שיש כמה צלעות ישרות לעיר בדבריו לקמן (ס"ק), עכ"פ בצירוף הנ"ל י"א אין צד אחד ממלא כל הרוחב" לא מצינו סתירה בדעתו. ועוד, אף אם הדר ביה החזו"א מדבריו בס"ק כג, הרי החליט להרפס כן בספרו ולא למוחקו, וא"כ עכ"פ היה צריך לחוש לדבריו בס"ק כג לענין חשש ברכה לבטלה.

וכן בדעת הראב"ד והרשב"א, אף אם נאמר שסוכרים שריבוע הוא בגדר עיבור (ודלא כדעת המאירי), מוכח דלא יועיל לענין חיבור ערים [אפילו ע"י שקע הנוצר מצורת גאם¹⁵].

וכן בדעת הטור והשו"ע, אף אם נאמר שסוכרים שריבוע הוא בגדר עיבור, לא יועיל לענין חיבור ערים [אפילו ע"י שקע הנוצר מצורת גאם], שהרי כתבו: "היה בית קרוב לעיר בשבעים אמה, ובית שני קרוב לבית הראשון בשבעים אמה, ובית שלישי קרוב לשני בשבעים אמה וכן עד מהלך כמה ימים, הרי הכל כעיר אחת" - משמע בהדיא שדוקא בכה"ג מתחברים בתים לעיר ולא סגי שיהיו בקרבת ע' אמה לריבוע העיר או שקע העיר, או אף בחוכם.

ברין עיר העשויה כמין קשת

הובאו למעלה דברי המהרי"ל המפורשים היטב שיש גדר מיוחד לשקע העשוי כמין קשת (שמוקף השקע ע"י העיר בשלוש רוחות) "דהוא חשוב כמו תוך העיר", ודברי המ"א שמפורש כוונתו דרינו כ"ע"יבור העיר". והנה החזו"א (קט טו) מפרש דברי המהרי"ל דעדיף מעיבור העיר, והוא מבאר היטב את הגדר בזה: "אם ב' בתים זה כנגד זה וביניהם שטח - זהו בתוך העיר. וכן ע"י העשויה כקשת והיחר מעבר עמה את השטח - השטח הזה בכלל העיר".

אמנם הבאנו בתחילת מאמר זה מה ששמעתי מפי הגרי"ש אלישיב שליט"א שאין מכאן ראיה שהערים תתחברנה זל"ז ע"י השקע הנ"ל, ועפ"י סברא קבע שאין לערים חיבור, ולא היחה בידי אפשרות להמשיך לשאת ולתת עמו בזה. מיהו נראה ראיה ברורה לכאן דמהני השקע הנ"ל אף לחבר ערים, הדנה מבואר שם בדברי החזו"א שכדעת המהרי"ל הנ"ל - כן דעת הרמב"ן (ריש פ"ד דעירובין), ובדברי הרמב"ן שם מפורש שקרפף שהוקף לדירה הנכנס לתוך שטח הנ"ל שפיר מצטרף. וז"ל הרמב"ן:

"הולכיחו לעיר אחרת והיה בה באותה העיר דיר וסהר יוצאין ממנה ונכנסין לתוכה מהלך כל העיר שהרי בתוך מחיצות הוא עם העיר, ורבותא קמ"ל לא מיבעיא נתנוהו בתוך העיר ממש דעיר כולה נעשית לו כד"א אלא אפי' לדיר וסהר שהיו מובלעין בתוכה כיון שמוקפין מחיצות הם ואויר שתשמישו לדירה הם הרי הם כבית ונעשין לו הני והעיר כולה כד"א".

ומש"כ הרמב"ן "שמוקפין מחיצות הם" לאו דוקא קאמר, וכפי שממשיך לבאר שם:

"ופירוש ז"ל הולכיחו לעיר אחרת והרי היא מוקפת מחיצות... ואינם נכונים כלל שכל עיר שבעולם אפי' אינה מוקפת מחיצות ורה"ד גמורה עוברת בתוכה הרי היא כד"א". ועכ"פ בדברי החזו"א הנ"ל מפורש שכוונת הרמב"ן לצורת עיר העשויה כמין קשת. [מיהו, אפשר דעדיין יש מקום לדחות שדוקא קרפף דאינו חשוב מתבטל לעיר בכה"ג, אבל לא עיר שלימה וחשובה לעצמה. וצ"ע.]

וע"ע בקרי"א (פ"ו הע' ה, ז), שהבאנו סמכים מדברי חז"ל שיש חיבור ערים בכה"ג.

מסקנות לאור האמור

ב) אם באחת הערים יש שקע המוקף משתי רוחות ע"י העיר (כמין גאם), באופן שראוי השקע לריבוע (שאין ה"יתר" ארוך מר' אלפים אמה, ויש עוד פרטים בזה) ונכנסת העיר השניה בתוך השקע - משמע כדעת רש"י, הראב"ד, הרשב"א, ריטב"א, הטור והשו"ע, והמגן אברהם - שאף בכה"ג אינן מתחברות. ודעת קרבן העדה משמע שמתחברות. ובחזו"א מצינו פסקים סותרים בזה, ומשנתו האחרונה "והרבר צריך הכרע". אם כן יש לערב עיוב תחומין בלא ברכה.

ג) אם באחת הערים יש שקע המוקף משלוש רוחות ע"י העיר (כמין קשת), באופן שראוי לדון את השקע "כאילו מלא בתים וחצירות" ונכנסת העיר השניה בתוך השקע - יש מקום גדול לענ"ד לדון שתי הערים כמתחברות. [אמנם צריך דקדוק בחכמה להכריע דין כל שקע, איזה נחשב כדין קשת ולא כדין גאם, ע' קרי"א פ"ו הע' י.] ולמעשה, נחלקו בזה גדולי הפוסקים שליט"א, כאמור.

אריאל בוקוולד

מח"ס קרית אריאל

(ברורים בהלכות תחום שבת והמסתתף)

השלמה למאמר בענין לקיחת שמלות בצאת ישראל ממצרים

בקובץ באו"י תשרי חשון ס"ה כתבתי לבאר דבריו הק' דרש"י במ"ש עה"פ (פר' בא) ובני ישראל עשו כדבר משה וישאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב ושמלות ע"כ, וכתב רש"י ד"ה ושמלות, אף הן חשובות מן הכסף והזהב והמאחר בפסוק חשוב ע"כ. והתמיה כי רבה, וכי מה חשיבות יש בשמלות דמצרים, עד שישאל החשיבוהו יותר מן הכסף והזהב, ובפרט שהיו מצויינין שם ולא לבשוהו כל ימי היותם במצרים, ודוקא בעת היציאה לקחו שמלות והחשיבוהו יותר מן הכסף והזהב. וכתבתי לבאר, שישאל לקחו השמלות ולבשוהו לסימן ולזכר שנגאלו משם, בדוגמת מצות תפילין הבאה לזכר יציאת מצרים, ולכך החשיבוהו ישראל יותר מהכסף והזהב.

ואברך את ה' אשר הנתני בדרך אמת בביאור דברי רש"י.

כי אחד מקוראי הקובץ העיר שמרן החתם-סופר זצוק"ל כתב ממש כדברים אלו ויסוד זה. והדברים מובאים בספר חתם סופר עה"ת פר' בא (דף קו-קנא) וז"ל: ובני ישראל עשו כדבר משה וישאלו וגו' ושמלות. פירש"י היה חביב עליהם מכסף וזהב. וז"ל מאי כדבר משה, היל"ל כדבר ה' ביד משה. וי"ל הנה הי"ת לא ציוה על שמלות רק על כסף וזהב, רק בפ' שמות [ג' כ"ב] בישר הקב"ה למרע"ה שישאלו גם שמלות, אבל בפסוק דבר נא [לעיל י"א ב'] לא ציוה על שמלות. ועכ"פ משמע בהשאלת כסף וזהב ה' די לשכר עבודה של ס' רבוא ת' שנה, וא"כ שמלות היו רק בתורת כבוד מלחמה ולא מן הדין. וי"ל משום כך ה' חביב עליהם מן כסף וזהב כי מים גנובים ימתקו [משל ט' י"ז] כדאיתא שלהי נדרים. אך במקום אחר כתבתי שהי' השמלות חביבים עליהם, כי במצרים לא שינו מלבושיהם, אך בנסעם ממצרים לא"י הלבישו עצמם במלבושי מצרים לזכר הנס שיצאו ממצרים, ולשם מצוה זו היו השמלות חביב עליהם, וכן נ"ל במרע"ה שאמרו בנות יתרו איש מצרי הצילנו [לעיל ב' י"ט], וע"כ הי' מרע"ה לבוש כלבוש מצרי ולמה לא במלבוש עברי, וע"כ לזכר הנס שהצילו מחרב פרעה. והיינו דקאמר ובני ישראל עשו כדבר משה שהי' לבוש לבוש מצרי זכר לנס, הי"נ עשו ב"י והשאלו שמלות כדבר משה זכר לנס ולא משום מים גנובים ימתקו.

וכמ"כ בספר חתם סופר עה"ת (הוצאת הרב שטרן) פר' בא דף ע' עה"פ וישאלום ביאר עדי"ו רש"י אחרת וז"ל: וישאלום פירש"י אמר לו א' א"ל הלואי קח שנים ולך, ולעיל פרש"י בהיפוך שאילו מכת חשך היו מכחישים הכלים ואומרים אין לנו, עכנלע"ד דהרי הקב"ה לא ציוה כ"א על כלי כסף וזהב ולא על שמלות, והטעם כי ישראלים היו נוהרים מלבוש מלבושי מצרים והיו מצויינים שם. ואמנם ישראל האמינו ובטחו שיביאם הי"ת אל א"י ושם ילבושו מלבושי מצרים לסי' שנגאלו משם, כמ"ש רמב"ן טעם קריאת שם החדשים ניסן אייר בשלשן פרסי להורות שיצאנו משם בימי עזרא וה"נ ללבוש שמלות בא"י, והקב"ה לא ציוה על ככה שהרי אמר שיחזרו אחר ג' ימים, וישאל האמינו שלא יוסיפו לראותם עוד עד עולם ע"כ הוסיפו לשאול גם מלבושים, והגוים שמחו בזה כי חשבו ילכדו במצודתם שילבושו מלבושי נכרי מה שלא עשו עד עכשיו ע"כ השאלום ג' וד' יותר ממה שבקשו ישראל אבל כלי כסף וזהב לא השאלום כרצונם. [תקפ"ג].

וכן מיושב מה שקשה עה"פ ובני ישראל עשו "כדבר משה" וישאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב ושמלות, והקשינו הרי בהציווי לא הוזכר כלל ענין לקיחת שמלות ולפי החת"ס הביאור במ"ש "כדבר משה", שלקחו השמלות לזכר הנס, כמו שעשה משה במה שלבש שמלת מצרי לזכר הנס, כמ"כ לקחו ישראל שמלת מצרי לזכר הנס.

והקורא הנכבד הוסיף במכתבו שידוע שמרן הרה"ק ר' אהרן מבעלזא זיע"א נהג בעצמו אחר שהגיע לארצנו הקדושה אחר מלחמת העולם השנייה שהי' לובש תחת הבפקטש"י, אותו בגד (קצר) שהיה לבוש בו עלי דרך כבודו מגיא ההריגה, והיה קורא אותו גלות קליידער. וכך נהג בעצמו זמן מה, ומי יבין בסוד ה' ליראיו בדרכיו הנסתרים.

תודתי נחונה לקורא הנכבד על מכתבו.

פנימיות המצה ע"י סיפור יציאת מצרים

תנן במס' פסחים דף קט"ז ע"א רבן גמליאל אומר כל שלא אמר ג' דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו ואלו הן פסח מצה ומרור.

ומצאנו בדברי המהרש"א חידוש נפלא דהא דקתני לא יצא ידי חובתו, אין הכוונה שלא יצא חובת סיפור יציאת מצרים, אלא לא יצא ידי חובת מצות מצה ומרור, ויבואר להלן מדברי הר"ן שהכוונה היא שלא יצא המצוה דמצה ומרור "כראוי" ולא שלא יצא כלל, דהנה כראשונים משמע דהא דקתני לא יצא ידי חובתו היינו שלא יצא ידי חובת מצות סיפור יציאת מצרים, אבל בדברי הר"ן מס' סוכה (דף כ"ח) על הא דתנן לא קיימת מצות סוכה מימך, ומיירי שם לענין ישיבה בסוכה כששולחנו בתוך הבית, כתב הר"ן לאו דוקא שלא קיים כלל מצות סוכה, אלא שלא יצא ידי חובתו "כראוי" לא שלא יצא כלל, ומביא ראיה ממשנה דר' גמליאל הני"ל כשלא אמר ג' דברים הללו לא יצא ידי חובתו כלומר שלא קיים "מצותן" כראוי, וא"כ הכוונה שלא יצא ידי חובת סיפור יצי"מ - וגם חובת מצות הלילה והם מצה ומרור לא יצא כראוי, ועיין באוצר מפרשי התלמוד שדייקו בל' הר"ן שכתב בל' "מצותן" בל' דברים, דקאי אמצות הלילה, ומדויק בדברי המהרש"א שזה הולך גם על מצות מצה ומרור עצמו.

וה"ל: המהרש"א פסחים קט"ז ע"ב כל מי שלא אמר ג' דברים הללו בפסח לא יצא ידי חובתו פסח על שום מה וכו', לא מצינו בשאר מצוות דבעיא שיאמר בהן על שום מה דסגי להו בברכה על המצוה, אבל טעם הענין הוא מפורש ברפ"ק דזבחים דכל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרין חוץ מן הפסח והחטאת דפסולין שלא לשמן, וטעם הענין מפורש דלפי פגמם ורחקם מן הקדושה בעי טפי קירוב לקדושה דהיינו שפסח על שם שפסח הקב"ה וכו' שכבר היו ישראל במצרים תחת ממשלות קליפות הטומאה לעבוד ע"ז וכו'. וזבחיחת הפסח ומאכילת הצאן שהיא תועבת מצרים באו לקרב אל השכינה וכן מייתי לה מ"זאמרתם" ובה פסח דמשמע ליה באכילת פסח מיירי, דהזבחיחה כבר מפורש בה וכו' ואמר דגם במרור צריך שיאמר ע"ש מה דהיינו נמי בשעבוד מצרים הקשה תחת ממשלות הטומאה ובעי לזה זכירה כפה, דכתיב וזכרת כי עבר וכו' ויפדך, מצינו "זכירה כפה" כמו זכור את אשר עשה לך עמלק וזכור את יום השבת, דהיינו שיזכור כפה שרחק מן הטומאה לקרבן אל הקדושה, ולענין אכילת מצה כתיב ז' מים תאכל מצות למען תזכור את יום צאתך מאמ"צ דהיינו שתזכור שרחק מן הטומאה שהאז כח שאור שבעיסה לקרבן אל הקדושה, "באכילת מצה כאכילת כהן במנחות" לקרב אל הקדושה, עכ"ל המהרש"א, ומבואר בדברי המהרש"א דהזכרת ג' דברים היא כהכשרת המצוה של אכילת פסח מצה ומרור, דע"י אכילת ג' דברים אלו אנו מתקרבים אל הקדושה ומתרחקים מן ההיפך וכלשונו הק' דהוי כאכילת כהן בקרבנות ומנחות, וההתקרבות אל הקדושה ע"י אכילתם מצריך זכירת ג' דברים אלו כפה, דהיינו שיזכור כפה שרחק מן הטומאה לקרבן אל הקדושה, וכעין ברכת המצות בכל מצות התורה מתחדש כאן בג' מצוות אלו מצות הגדה, ולקיום המצוה כראוי יותר, צריך הזכרה כפה שע"י האכילה אנו מתרחקים מן הטומאה ומתקרבים אל הקדושה, [ועיין להלן בדבריו הק' של החת"ס].

וביותר ביאור ענין זכירת ג' דברים אלו בפרט והגדת ההגדה בכלל בספס"ק שפת אמת שנת תרנ"ה וז"ל: לחם עוני אמרו חז"ל שעונין עליו דברים הרבה, כי בני ישראל וכו' לאותו הלחם מיכלא דאסותא ע"י עינוי וגלות מצרים וכמו כן עתה בכל פסח על ידי הסיפור וזכירת יציאת מצרים זוכין לאותו הלחם עכ"ל.

ומדבריו הק' אלו נפתח אור חדש על מצות ההגדה והשחייתוה לקיום מצות מצה, דמבואר בדבריו דפנימיותה ורוחניותה של המצה חלה על ידי דיבורים ורוחניים ולא מהקמח והמים של המצה, אלא שכני ישראל זכר לזה ע"י עינוי וגלות מצרים ועכשיו זוכין לאותה רוחניות ופנימיות המצה על ידי הסיפור ביציאת מצרים, וזאת אשר נתן פנימיות וקדושת המצה מיכלא דאסותא.

ועפ"י דברי השפ"א יוכן ענין החיוב שחייב אדם לראות עצמו כאילו הוא עצמו יצא ממצרים, ונקט ל' חיוב, ולא ראוי או משובח, דמכיון דענין אמירת ההגדה הוא אותו ענין של יציקת רוחניותה וקדושתה של המצה, שביציאת מצרים נעשה הדבר ע"י העינוי וגלות מצרים, ועכשיו נעשית ע"י הסיפור, ולכך צריך שהסיפור יהיה כאילו הוא עצמו יצא ממצרים, ועי"ז תהא חלה גם עתה קדושת ופנימיות המצה, כעין שנעשה אז בעת יציאת מצרים, וזהו החיוב ש"חייב" אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים כי בה טמונה קיומה ופנימיותה של קיום מצות אכילת מצה.

ומה נעים לפי"ו מה שתיקנו אמירת ההגדה לפני אכילת המצה, והענין הוא שהרי אמרו חז"ל לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה ועל ידי דברים הרבה דאמירת ההגדה, יצדקים ומהווים את הרוחניות של המצה, ובלי אמירת ההגדה היו קמת ומים לבד, וע"י אמירת ההגדה מהווים תוכן קדושתה ורוחניותה של המצה, ולכך הגם שחיוב הסעודה ביו"ט הוא תדיר, מ"מ אמירת ההגדה קודמת שרק אז אפשר לקיים מצות אכילת מצה עי"ו שהמצה קיבלה שלימותה ופנימיותה.

ועוד אפשר עפ"י מה שכתב מרן הרא"ש הזקן מסטאלין זצוק"ל מובא בספה"ק בית אהרן (ליקוטים) דו"ל: לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה, עוני הוא ל' יחוד כמ"ש ועונתה לא יגרע עכ"ל. ועפ"י ד מרן הרא"ש מסטאלין אפשר להסמיך מש"כ התולדות פרשת וארא בשם הבעש"ט ה'ק' שענין אריכות באמירת אהבה רבה הם ההכנה להיחוד של קריאת שמע, וכתב שם עוד דעי"ו זוכים להולדת הרחמים שהם בבחינת זכר, וכבר ידוע מה שכתוב בספה"ק בית אהרן דכל עניני הלילה הזה הוא לעשות להלילה בחינת זכר, ועינין בדבריו ה'ק' של הבית אהרן על פסח. וי"ל שהריבויים של סיפור יצ"מ הם ההכנה להיחוד הנעשה ע"י מצות אכילת מצה, ולכן קדמה אמירת ההגדה קודם אכילת מצה, וגם כל המרבה לספר ביצ"מ הרי זה משובח, ודי למבין.

ומה נפלא עפ"י ד סדרה של ההגדה שאנו מתחילין לומר הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים, וידוע מ"ש האבן עזרא דאכילת עבדים היא שנותנין להם לחם עוני שהיא יבישה ומשביעה כדי שלא יצטרך להאריך באכילה היטב לעבודה, וא"כ כוונת בעל ההגדה להראות על הלחם שלפנינו שהיא "מצת שעבוד" כמו שאכלו אבותינו בעת השיעבוד, וכאילו לא מוזכר כלל ענין היציאה ממצרים רק די אכלו בארעא דמצרים, ורק אחר אמירת ההגדה אנו אומרים מצה זו על שום מה על שלא הספיק בצקם להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקב"ה וגאלם שנא' ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים, א"כ המצה מרמזת על שעת היציאה, ועפ"י ד השפ"א הרבנים עולין כעין כפתור ופרח דאה"י קודם אמירת ההגדה אין לנו עדיין פנימיותה ורוחניותה של המצה והיא רק "לחמא עניא" די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים הרי אכלו לחם עוני ללא שום רוחניות, ורק אחר אמירת ההגדה אז המצה היא מצה זו שאנו אוכלים על שום שלא הספיק וגו' עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקב"ה וגאלם, ועינין בשפ"א פסח שנת תרל"ט ד"ה מצה זו... ועד שלא התמיצה עיסתן של ישראל נגלה עליהם אור הקדושה, "יכמו כן בוודאי מתקיים בכל שנה ושנה" ע"כ. א"כ מתבאר שאכן נגלה אור של ממ"ה הקב"ה בכל שנה כמו אז. וע"י גילוי אור הקדושה הו', היא היא המביאה להמצה קדושתה ופנימיותה, ואכן המצה מרמזת על שעת היציאה אחר שזכו לאור הקדושה.

וי"ל עוד שלכך נקט בעל ההגדה הא לחמא עניא - ונקט ל' לחם ולא מצה, ומבואר לפי הנ"ל שאכן קודם אמירת ההגדה אין עליה המעלה דמצה עד אחר אמירת ההגדה, ואז אומרים "מצה" זו שאנו אוכלים, ונקט ל' מצה שהרי עכשיו מצה היא ולא לחם, ולכך התחיל בלחם וסיים במצה.

וי"ל עוד לפי השפת אמת הנ"ל טעם למה תקנו חז"ל עשיית יחץ קודם מגיד, ושוכרים המצה האמצעית לשנים קודם אמירת ההגדה, שהרי לדברי השפ"א שרוחניות המצה שהיא מיכלא דאסותא באה ע"י אמירת ההגדה והרגשת העיניו וגם מיציאת מצרים שכאילו הוא יצא ממצרים, וכמו שזכו אבותינו להמצה ההיא ע"י עיניו וגלות מצרים כמו"כ זוכים אנו ע"י אמירת ההגדה, ולפי דבריו מתבאר שקודם אמירת ההגדה מונח לפנינו מצה גשמית שהיא מקמח ומים לבד וחסר בה הפנימיות של המצה, לפיכך תקנו חז"ל שפורסין המצה האמצעית לשנים ע"י "שבר" לרמוז ע"י הדבר, דאה"נ מטעם זיויין מקדימין למצות היה עלינו לאכול עתה המצה אחר אכילת הכרפס המרמו להשעבוד, דאחרי זכרון השעבוד היה לנו לאכול מצה הרומז לשחרור והחרות, אבל פורסין המצה לשנים להראות כאילו שכאנו באים לאכול המצה א"א לנו עדיין לאוכלה מפני שעדיין לא נגמרה ולא נשלמה המצה וא"א לנו עדיין לאוכלה שהרי חסר בה פנימיותה של המצה הבאה רק ע"י אמירת ההגדה, ולכך עושין "שבר" והפריסה לשנים נעשה בהמצה השניה שנקראת לוי שהיא "פנימית" בין העליונה והתחתונה, והשבר שבה מרמו שעדיין חסר "פנימיות" המצה, ולכך אין אוכלים המצה עתה אלא אחר המגיד שהיא אמירת ההגדה, שהרי אז ע"י הסיפור והרגשת העיניו והגלות - והיציאה ממצרים, המצה קיבלה את פנימיותה שהיא מיכלא דאסותא כמו אותו לחם שאכלו אבותינו במצרים כמ"ש השפ"א שאכן זוכים לאותו לחם בקדושתו ופנימיותו בליל הפסח ע"י אמירת ההגדה, ואשר על כן אחר מגיד אומר רחצה, מוציא, מצה, והגיע עת דודים לקיים מצות אכילת מצה כתיקונה, ולכן פורסין בנוסף בלחם משנה, גם מהאמצעית

ואוכלה ביחד לרמו שהנה עתה הגיע כבר להמצה השבורה והפורטה פנימיותה וקדושתה ע"י אמירת ההגדה, והנה עכשיו מקיימים בה מצות אכילת מצה.

ומרן החתם סופר בדרשותיו שנת תק"פ כתב דבר נורא עד כמה כוחה דסיפור יציאת מצרים עד שבכל שנה ושנה מוציאה את האדם מגוי עובד ע"ז, ונקרב אל השם ב"ה על ידי הסיפור יציאת מצרים.

וזהו: מה שנחקשו הראשונים למה לא תקנו ברכה לספר ביציאת מצרים, ויש מתרצין שנוכל בברכת אשר גאלנו, ואינו מוכן לכאורה דלמה אין מברכין עובר לעשייתן קודם שמתחילין לספר ההגדה, וי"ל ראיחא בפרק ערבי פסחים מתחיל בגנות ומסיים בשבח עבדים היינו - מתחלה עובדי ע"ז היו אבותינו, והנה כמו שחייב אדם לראות את עצמו כאילו היה מעובדי ע"ז ועכשיו קרבו המקום לעבודתו, והיום בלילה התחיל לעבוד השם כחזרה במצות הנהגות באותו לילה, והנה מצינו בטבילת גרים שמברכין לאחר טבילה מפני שקודם טבילה אינו יכול לומר וציונו (פסחים ז:): ה"נ קודם "סיפור יציאת מצרים" אינו יכול לומר וציונו, מפני שעדיין הוא בבחינת כאילו היה מעובדי ע"ז, ולאחר הסיפור יכול לומר וציונו, ואז הוא נכלל בברכת אשר גאלנו, וזה הוא כוונת המסדר הגדה כהא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים, דאנו פורסין מצה שלימה קודם סיפור יציאת מצרים בלי ברכת המוציא מה שאין אנו עושים כן בשאר ימות השנה, שגם זה מורה על בחינה הנ"ל שאנו רואים עצמינו כאילו היינו עכשיו גוים, לכך אנו פורסים אותה בלי ברכה כמו שאכלו אבהתנא בארעא דמצרים שהיו פורסין בלא ברכה שלא היו מצוים על כך עדיין עד לאחר גאולתן שקיבלו התורה עכ"ל.

ומצינו א"כ מה גדלה כוח סיפור יציאת מצרים עד שמוציאה את האדם מע"ז ונעשה ישראל והכל ע"י כוח ההגדה.

ועוד מצינו תנא דמסייע לדברינו הנ"ל במה שלמד החת"ס כהא לחמא עניא - וכן היחץ ששניהם מרמזים על הדבר הזה שאנו עדיין באותו מצב שהיו אבותינו במצרים ומשום שעדיין לא אמרנו ההגדה. ומדי דברי במצות סיפור יציאת מצרים מן הראוי להביא מה שכתב הריטב"א ז"ל (ריטב"א הוצאת מוסד הרב קוק - הלכות סדר ההגדה - והוא כסוף ריטב"א מט' פסחים) באופן מצות הסיפור וז"ל: וחייב אדם לומר ההגדה בנעימה "בקול רם בכל כחו" ע"כ. וידוייק בהריטב"א שבהזכירו ברכת אשר גאלנו כתב שם ואומר "בנעימות" ברכת אשר גאלנו ולא הזכיר בקול רם, וי"ל ע"פ שאמרו חז"ל לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה, ואפשר שלמד הריטב"א שהכוונה עונין עליו, כמו"ש בגמרא (סוטה לב) וכן כתב רש"י עה"פ (דברים כו) וענית ואמרת שהוא ל' הרמת קול, ולכן בעמדו במצות סיפור יצ"מ כתב הריטב"א בקול רם שע"ז נאמר לחם עוני ש"עונין" עליו דברים הרבה, וכמ"ש לעיל שנקרא לחם ולא מצה, ולכן עני הוא שהרי צריך לדברים הרבה, והוא סיפור ההגדה שמעלה הלחם ומביאו ע"י סיפור ההגדה לדרגת מצה, וכמ"ש החת"ס שהסיפור עד ברכת אשר גאלנו היא המוציאה האדם מעו"ז ונעשה ליהודי כמ"כ הסיפור שמעלה הלחם לדרגת מצה, ג"כ אז נשלם הדברים הרבה שצריך להלחם שגא' עליו "עונין" עליו דברים הרבה, ולכן כתב שצריך לאומרו בקול רם שהרי ענית הוא ל' הרמת קול. אבל בהגיעו לברכת אשר גאלנו שאז נשלם כבר מצות הסיפור, כמ"ש החת"ס הנ"ל שהסיפור הוציאו מעו"ז ליהודי, ושייך לברך עתה ברכת אשר גאלנו, לכן לא הזכיר הריטב"א רק ואמרו בנעימות ולא הזכיר קול רם בכל כחו.

הש"ת זיכנו במהרה בבנין בהמ"ק ונאלץ שם מן הפסחים, ואז נוכל לקיים אמירה נוספת והוא פסח זה על שום מה כמ"ש המהרש"א שבוה נתרחק מן הטומאה ונתקרב אל הקדושה ביותר ע"י אכילת הפסח אמן.

אליהו נחום ולצמ
עיה"ק ירושלים תובב"א

בענין מבעה זה אדם

כבוד מערכת קובץ "בית אהרן וישראל" הי"ו

בענין שנחפרסם בקובץ מס' קי"ו (שבת - אדר תשס"ה) בענין "מבעה זה אדם". שרצה הרה"ג ר' אהרן יוסף ברזיל שליט"א לחדש כבונת המשנה ריש מסכת ב"ק שמונה הדין של אדם המזיק בלשון "מבעה" שפירושו המילה הוא "בקשה". וכתב המשנה לשון זה לרמוז את הדין שיש על אדם דאזיק אדם

בגופו שמוטל עליו לבקש ממנו מחילה ולפייס אותו וזוה חלק מגוף החשלומין של מו"ק. ומציין למקור לחיוב זה הרמב"ם הלכות חובל ומוזיק (פ"ה ה"ט). ורצוני בזה להעיר ולהוסיף קצת כמה שעלה במצודתי, ויש לי בזה ג' נקודות:

א] הגם שנהגיניו מעצם הרעיון להכניס ענין זה בכוננת המשנה כדי לישב קושיית המהרש"א שם שלכאורה תמוה ומי שני למתניתין לפרש אדם. איברא חוץ מזה שכבר דייק הרב בעצמו שדין בקשת מחילה זה רק באדם דאזיק אדם ולא באדם דאזיק ממון כמו שאבאר עוד בהמשך. וא"כ נלע"ד שעדיין קשה למה למשנה לשנות מהפשוט לרמז לדין שאינו מילתא דפסיקא היא כיון שאין אדם המוזיק תמיד חייב לבקש מחילה. זאת ועוד נלע"ד שקצת קשה לומר במשנה דא יש רמו על חיוב השבת הנוק, שכמדומה לי שתכלית המשנה כאן היא להביא הדברים שאנחנו חייבים לשמור אותם שלא יזיק. ולפ"ז מדובר במשנה לפני שהזיק וא"כ אין עדיין סיבה לרמו על חיובי תשלומין.

ולכן נראה שמן הראוי להביא את דברי הנצי"ב במדומי שדה (ב"ק דף ג' ע"ב ד"ה רב) שמוכיח שהמשנה לא מדברת על אדם המוזיק בפשיעה. ד"כ מאי קאמר לא הרי השור כהרי המבעה, וכי אפשר דאם שורו הויק הוא חייב ואדם שהזיק פטור. יותר יש לחייב אדם המוזיק בידים ממוזיק ע"י שלוח בעירה. אלא באונס מיירי משנתנו כמו כל נזקי שור ובור. ומעתה אשמעין משנתנו דע"ג דבאמת קשה להשמר ממקרים ופגעים רעים שלא יארע אונס על ידו, מ"מ יש לאדם לבקש את הקב"ה ע"ז. ומשו"ה קרי ליה מבעה היינו מתפלל, עיי"ש. [וראים מכאן דבר נורא מאוד שכמו שזה דבר פשוט לכל אחד שהוא צריך להתפלל על הצרכים האישיים שלו. ה"ה שצריך להיות ג"כ פשוט לכל אחד שהוא צריך להתפלל שלא יצא ממנו נזק וצער לשני. ושכך צריך להיות המדרגה הפשוטה של כל יהודי.]

ב] ועוד כתב הרב שם בסוף המאמר "... וכן מוכח מהרמב"ם שהביא דין זה גם בהלכות חו"מ חוץ מה שכתב זה בהלכות תשובה (פ"ב ה"ט) להשמיענו שהוא גם דין בתשלומי ההיזק לבקשת מחילה...". ומה שכתב הרב "חוץ" מה שכתב בהלכות תשובה, ושיש "גם" דין בתשלומי ההיזק חוץ מהחיוב תשובה יישב כמתק לשונו מה שלולי דבריו היו נראין סתירה בדברי הרמב"ם. ומצאתי שכבר קדמו בזה קמאי ובתראי.

והנה כתב הרמב"ם בהלכות תשובה (פ"ב ה"ט) "אבל עבירות שבין אדם לחבירו כגון החובל את חברו או המקלל חבירו או גוזלו וכיוצא בהן אינו נמחל לו לעולם עד שיתן לחבירו מה שהוא חייב לו וירצהו אע"פ שהחזיר לו... צריך לרצונו ולשאול ממנו שימחול לו...". משמע שיש דין לבקש מחילה מתינוק כדי לקיים תשובה שלימה בכל מקרה בין חובל בגופו ובין חובל בממנו. איברא ברמב"ם הלכות חובל ומוזיק (פ"ה ה"ט) מצאנו שכתב "אינו דומה מוזיק חבירו בגופו למוזיק ממנו. שהמוזיק ממון חבירו כיון ששלם מה שהוא חייב לשלם נתכפר לו אבל חובל בחבירו אע"פ שנתן לו ה' דברים אין מתכפר לו... ולא נמחל עווננו עד שיבקש מן הנחבל וימחול לו". משמע שאין דין בקשת מחילה אלא באדם דחובל בגוף חבירו ולא בחובל בממנו ואחרי ששילם המוזיק בממון כבר אין עליו חיוב לבקש ממנו מחילה.

והנה הלחם משנה (ה' חו"מ) מכה סתירה דא יצא לחלק בין "גזול" ממון חבירו ל"מוזיק" ממון חבירו. ופטר הרמב"ם רק מבקשת מחילה במוזיק ממון חבירו, אבל בגזול ממון חבירו גם כזה חייב המוזיק בבקשת מחילה כמו במוזיק את גוף חבירו. וסברתו בזה הוא דשאני גזול דנתנהו מאותה עבירה ועוד שצער הרבה לנגזל שלקח ממנו בעל כרחו. אבל מוזיק הממון שלא נתנהו מהיזק הוא אלא שהיזק לו ולמוזיק לא באה הנאה ממנו ולא נצטער כל כך הניזק כמו הנגזל כיון ששלם לו היזקו די בכך. וכבר דחו ישוב זה במעשה רוקח (הלכות תשובה פ"א ה"א ד"ה וכן החובל) ובדרכי דוד (ב"ק דף צ"ב א'). וכן נלע"ד מוכח מהתפץ חייק (שמירת הלשון כ"ל ד' ס' י"ב) שאין דעתו נוחה מהלחם משהו הזה שהוא פסק שגם במוזיק ממון חבירו ע"י לשה"ר חייב לבקש ממנו מחילה.

וראיתי בשו"ת שתי הלחם (סי' ט"ו) שמוכיח בתחילת דבריו אופן אחר לישב הסתירה ברמב"ם מה שהוא מצא כתוב בגליון על הרמב"ם ששנשמשו בהם אנשי קודש מגדולי ישראל ז"ל, שיש לחלק בין מוזיק ממון חבירו בכוננה כגון גזל וכדו' שאז חייב המוזיק בבקשת מחילה. ולבין מוזיק את ממון חבירו שלא בכוננה שאין בזה חיוב בקשת מחילה. אמנם דחה השתי הלחם תי' זה כי אין זה במשמעות לשון הרמב"ם בהלכ' חו"מ. שסתמית לשונו מראה שאדם דאזיק ממון חבירו תמיד פטור מבקשת מחילה.

ולכן כתב השתי הלחם מה שיותר נראה נכון שלעולם בין בחובל בין במוזיק צריך וראוי הוא שיבקש ממנו מחילה על הצער שציערו. אך ההפרש הוא זה שהמוזיק כהיותו מתקן ההיזק ובהשיבו את הגזולה

נחמך לו ואין הפיוס מעכב את הכפרה אבל לעולם דראוי והגון ומצוה היא עליו שיבקש ממנו מחילה אעפ"י שהשיב לו את הגיולה. אבל אין כפרתו מעכבת משום שלא עשאה רק חסרון הוא שלא ביקש מחילה. אבל בחובל את חברו בגופו אז אינו מתכפר לו עד שיבקש מחילה כראוי ואם לא עשאו ככפרתו מעוכבת עד שירצה את חברו בהשבה ומחילה. והרמב"ם בהלכות חו"מ דיבר בדין תשלומין שזה רק בחובל את חברו. ולפי"ז מבואר שהרמב"ם בהלכות תשובה דיבר בהלכות תשובה שתמיד חייב המזיק לבקשת מחילה מחבירו אם הוא רוצה לזכות לחטובה שלמה אע"פ שאין זה חלק מהחייב תשלומין. ובהלכות חו"מ דיבר הרמב"ם בחיוב תשלומין שזה מעכב את הכפרה ושהו רק באדם דאזיק את גוף חברו. והעלה השתי הלחם שכן מצא מדויק בסמ"ג כמו הנ"ל. וכן כיוון לזה במעשה רוקח (שם) ובדרכי דוד (שם). ומביא הדרכי דוד שהוא מצא את ה"קובץ" על הרמב"ם (הלכות תשובה פ"ב ה"ט) שכתב שהעיקר כדעת הרמב"ם כהמהלך בתרא של השתי הלחם.

והדרכי דוד הוסיף לבאר שהדין תשלומין נלמד מהמשנה בב"ב (צ"ב א') מהפסוק "ועתה השב... שנאמר רק במזיק גופו של חברו. והדין תשובה נלמד מסברא שזה לא גרע מסתם צער בעלמא דאסור מדאורייתא מהפסוק "דלא תונו". וכשהוא בא לעשות תשובה ודאי צריך לבקש מחילה. ונלע"ד הסברא בזה הוא שכאחד מזיק את חברו בגופו הצער שנעשה לו הוי ישיר מהמעשה שלו ולכן גם ביחס להצער שנעשה לו יש כאן מעשה מזיק ממש. משא"כ בהזיק את ממון חברו הגם שיש בזה ג"כ צער להניזק כיון שאין זה אלא פועל היוצא מהמעשה שלו זה נקרא גרמא, וגרמא בנוזקין פטור. אבל כיון שסו"ס הוא גרם את הצער הוזה לחבירו אין לו תשובה שלמה עד שהוא מפיס אותו וימחול לו חברו.

ולפי"ז הבנתי לישב מה שראיתי בספר "פחד יצחק" (הרה"ג ר' יצחק הוטנר זצ"ל יום הכפורים מאמר ב') שמקשה למה שינו חכמי המשנה לשנות המשנה ביומא ובב"ק. שביומא הזכירו "ריצוי חברו" ובב"ק הזכירו "בקשת מחילה" מחבירו. וכתב שם שלהלכה אין שום חילוק ביניהם. והוא מאריך שם טובא לפי דרכו לישב דבר זה. אמנם נלע"ד שזה מילתא דתמיה לומר שאין נפק"מ להלכה בין ב' המשניות, למה להביא דין זה פעמיים ובפרט שיש שינוי לשון אין זה לריק ח"ו. אלא הוא אשר דברנו שהמשנה בב"ב דיבר בזכות שיש לניזק לתבוע בב"ד את המזיק שיבקש ממנו מחילה וזה נקרא "בקשת מחילה". והמשנה ביומא דיבר בדין "תשובה שלמה" וזה נקרא "ריצוי חברו". וזה גופו הטעם שקבעו ב' משניות בש"ס שאין זה חזרה על אוחו דין אלא שזה ב' דינים נפרדים.

ג] ולפי"ז באדם דאזיק גוף חברו הבקשת מחילה מעכב את הכפרה ניתן להוסיף ולומר שיש ג"כ זכות להניזק לתבוע עלבונו בב"ד והב"ד יכול לכופו את המזיק לבקש מחילה מאת הניזק. ואם כנים הדברים נלע"ד שאפשר לישב מה שנראה מילתא דתמיה בחפץ חיים שמירת הלשון כמו שאבאר בס"ד.

והנה החפץ חיים (הלכות לשה"ד כלל ד' ס' א') כתב "אסור לספר על חברו... דבר שיתבוה ע"י זה ולא מבטי בדברים של גנאי בעלמא כגון לזכור עליו... או לזכור עליו מעשיו הראשונים... או דברים שבין אדם לחבירו כיון שהוא מתנהג כשורה... ומפרש שם בכמ"ח (ס"ג ג') שהכא איירינן באופן שאין לו במה לקיים מצות השבה או באופן שאין שייך בו השבה כגון שמתחלה ג"כ לא היה גולגל גמור רק שדרכי מסחר לא הוי בכשרות גמורה רק ע"י קטטות ומדיבות ולחטוף את העסק המזומן לבוא ליד חברו. ובאיש כזה אם הוא חוזר מדרכו הרעה והוא מתנהג עתה בענין מסחר בטוב בודאי ע"י הוא ככלל בעל תשובה כולו שייך בזה שום היתר לספר עליו דרכו הרע הראשון. והנה מוסיף ע"י מרן הח"ח ש"אפי' אם היה אז דבר זה מפורסם בעיר בשביל שלא פייס לכל אחד ואחד עבור קטטות ומדיבות שהיה עמו מתחלה דא"כ היה צריך לילך ולפייס לכל אנשי העיר כידוע באנשים האלו בדרכי מסחרן". שמשמע מדבריו הקדושים שאע"פ שהאיש הזה חייב לפייס כל בני העיר עבור קטטות ומדיבות שהיו לו אז. כיון שהיה הוא מתנהג כשורה וללכת ולפייס את כל בני העיר הוי דבר קשה מאוד לעשות אין להחשיב אותו שהוא עדיין אוחז ברשעות שהיה לו אז, ואסור לספר עליו לשה"ר בענין זה.

ולענ"ד שכונת הח"ח הוא כמו שמצינו בחו"מ (סי' שס"ו סעי' א', ב') דין תקנת השבים שפטור הגולגל מחיוב ממון במקום שקשה לו לעשות תשובה, ה"ה במקום שקשה לבקש מחילה מכל אנשי העיר יש פטור של תקנת השבים. והדבר צריך תלמוד שכל הדין תקנת השבים הוי דין של הפקר ב"ד שזה שייך לפטור מחיוב ממון. אבל אין שייך הפקר ב"ד לפטור מחיוב פיוס ובקשת מחילה בין אדם לתברו. וראיתי שגם העיר בזה בחלקת בנימין (הדרפס מחדש תשס"ד בטוף ס"ק ה').

אמנם לפי השתי הלחם ודעמיה שיש דין חיוב בקשת מחילה בב"ד שזה חלק מהחיוב השבה ושיש זכות הניזק לתבוע עלבונו בב"ד. כנגון דא שייך לומר שיש תקנת השבים לפטור את המזיק מדין הפקר ב"ד, כי התביעה הזו היא תביעה ממונית וחלק מהתשלום. ואה"נ אין כוונת הח"ח לפטור את מזיק מבקשת מחילה לגמרי כי בקשת מחילה ודאי מעכב ממדרגת תשובה שלמה. אבל לפטור מפיוס שהוא מדין תשלומין כן שייך לפטור את המזיק מדין הפקר ב"ד. וממילא כיון שהיום הוא מתנהג כשורה אין היתר לדבר עליו לשה"ד בגלל מה שהוא התחייב בעבר, כנלע"ד.

החתום בכרכת התורה

ישראל וינמן

ד"ם ישיבת הר"ן ירושת"ו

הערות שונות

בענין כהנים אוכלים ובעלים מתכפרים

בקובץ באו"י האחרון (גל' ק"ז עמ' קע) הובאו דברי הראב"ד שביאר ההו"א שאכילת כהנים אחר זמנה תעכב כפרת הקרבן (הגם שאין כפרה אלא בדם וכבר נחכפר), מכיון שבאכילת הכהנים יש כפרה לבעלים. וביאר דבריו הכותב מסביר דנפשיה דהגם שעצם האכילה לא מעכב (אם אבד הבשר), עכ"פ ס"ד שאם הבשר קיים כל זמן שלא נאכל מעכב הכפרה. יעו"ש.

ויש להוסיף דוגמא וחזיון לסברא זו, דכעין זה מצינו להדיא בדין הקטרת האימורים, שאינם מעכבים (אם אבדו או נטמאו), אבל כל זמן שהם בעין ולא הוקרבו הרי הם מעכבים אכילת השירים בפועל! והדברים מפורשים בפסחים (עז): ויבמות (קד): "זמנה אימורין דכי ליתנהו לא מעכבי, כי איתנהו מעכבי" כו'. והמקור לזה הוא הגמ' בפסחים (נט): וע"ש מה שמדמה הגמ' אכילת כהנים (לענין כפרת הבעלים) לאימורים. (וע"ש עוד בתורה יכול). וע"ע תורה וכפר (זכחים לט): ור"ה תלמוד לומר (מנחות מט): בסו"ד ור"ה אלא (יומא כט). ואכמ"ל.

בענין ברכה שאינה צריכה

בקובץ שלפניו (גל' קטז עמ' קלז) וכן בגל' קיד (עמ' קמז) דנו הכותבים באם יש איסור ברכה שאינה צריכה כאשר ברצונו להשלים מאה ברכות או כשעושה משום כבוד שבת, יעו"ש.

ויש להעיר מלשון הגמ' במנחות (גג): רב חייא בריה דרב אביא בשבתא וביומי טבי "טרח" וממלי להו באיספרמקי ומגדי. והלשון "טרח" משמע שהיה צריך טירחא מסוימת לזה, ולכאוי היינו שהיה צריך להמתין שלא יבא לידי ברכה שאינה צריכה. (ועיין שע"ת סי' רצ ס"ק א ובאליה רבה שם). וצ"ע.

[העיר לי הרה"ג ר' יעקב חיים סופר שליט"א דמלשון הרמב"ם (פ"ז מתפילה הט"ז) משמע לכאוי כשלי"ה שאין איסור דברכה שאי"צ בשבת כשעושה להשלים מאה ברכות, וע"ש בלח"מ (הט"ו) שמפרש הרמב"ם באופן אחר, ומצד הלשון במנחות "טרח" יעו' בספר המצוות לרס"ג הוצאת הגרי"פ פערלא (ח"א דף נה). ובמחזיק ברכה לחיד"א (או"ח סי' רצ אות א) מש"כ בזה. עכ"ד. וע"ע ברכי יוסף (או"ח סי' רצ אות א) מש"כ ודעתו לאסור ברכה שאי"צ גם בשבת].

ועי' תורה במנחה (שבת ק"ח). שאסור לחלק סעודת שבת לשנים משום ברכה שאינה צריכה, אמנם בזה יש לחלק דאם כוונתו לאכול רק שלש סעודות ראוי להפרידם ובלא"ה הרי יאכל אותה סעודה ומדוע צריך להסמיכה לסעודה הראשונה, אבל אם מוסיף עוד סעודה להשלים למאה ברכות בזה שאני. וצ"ע. וע"ע במשנ"ב (סי' רצא ס"ק יז וסי' תמד ס"ק ח), ונוגע להשתא שחל ער"פ בשבת. (וע"ע שעה"צ סי' תקנב ס"ק טז).

בענין האיסור לעבור לפני המתפלל והמסתעף

ראיתי את מאמרו של הרה"ג רא"י ברויל שליט"א בקובץ באו"י האחרון (גל' ק"ז עמ' מה) בענין מבעה זה אדם, ועוררני להדפיס את אשר איתי בזה זה זמן רב.

הלכה מפורשת ויודעה היא שאסור לעבור לפני המתפלל (עי' או"ח סי' קב סעי' ד-ה). אמנם קורה משום מה ששוכחים הלכה זו ורבו מצוי שאדם שבא להתפלל מאוחר, ועבירה גוררת עבירה ומחמת חוסר מקום הוא עומד שמו"ע לפני הפתח ומונע בזה כניסה ויציאה. והרי הוא נעשה "חפצא של מוזיק" ע"י תפילתו גופא! ויש כאן בור ברשות הרבים...

ועל דרך צחות נ"ל בהא דאיתא בריש ב"ק (ג): רב אמר מבעה זה אדם דכתיב אמר שומר אתא בוקר וגם לילה אם תבעיון בעיו. והנה הפסוק שממנו לומדים ביאור השם "מבעה" לאדם המזיק מיירי בבקשה לקב"ה (כמבואר ברש"י שם ד"ה וגם לילה), דהיינו "תפילה": ויעו' ברש"י ברכות (ה: ד"ה טורף) "ומה היא הנפש זו תפלה" כמו שנאמר ואשפוך את נפשי לפני ה', ומבואר שמהות האדם הוא "מתפלל". (ויעו'ין בזה בספר עלי שור ח"א שער א פ"ב). ורמזו לנו כאן חז"ל דפעמים שאדם מתפלל ועי"ז גופא הוא נעשה "מוזיק"! הרי שנודמנו כאן לפונדק אחד שני המצבים הקיצונים של האדם - המצב המרומם שלו (תפלה, עומד לפני המלך), והיריד והשפל (מוזיק), ויחכן שאדם יתפוס שני מצבים אלו גם יחד! [ויש להעיר שבמתן תורה כשהיו כל עם ישראל במצב הכי נעלה, נטו בלא תרצח וכו', ויעו' בלב אליהו (ח"ג שמות עמ' קטס-קע) מש"כ בזה. וכן כיו"כ המבואר מכל הימים קוראים במנחה בפר' עריות, והאדם מורכב משני קצוות כנ"ל, יעלו שמך ירדו תהומות. וע"ה בעלי שור (ח"ב מערכת האדם פ"ב) שהאריך בזה ש"מבעה" הוא כינוי גם למתפלל וגם למוזיק, ומוסיף שם ש"אדם" הוא משרש אדמה לעלין או אדמה, וכנ"ל].

וכן מטו בה משמיה דרבינו הסטייפלר (בספר הליכות והנהגות עמ' יח) באחד שהאריך בשמו"ע וחסם הפתח עי"ז ונוף בו רבינו קשות לעיני רבים: מה אתה "מוזיק לרבים" וכו', ואמר לו שיעמוד בקיר המורח וממילא לא יפריע לציבור בתפילתו. וע"ע בספר ד' אמות של תפילה (ביאורים ח"ב סי' י אה) ששמביא מעשה מהגה"ק מצאנו שאברך אחד עמד שמו"ע מאחוריו ומנעו מלצאת (כי הקפיד שלא לעבור לפני המתפלל כמובא בשני קצוות שמו"ע), וכשגמר האברך שמו"ע, אמר לו הגה"ק מצאנו דברים תרפים על תוצפתו שמנעו הרבים מלצאת לחוץ". (וישנם עוד אופני היוק ע"י התפילה כדלהלן).

וכאן המקום להביא המעשה הנזכר בספר המאורות הגדולים בחלק תולדות הגר"י מסלנט (עמ' כט אות פד): באחד מימות רה"ש בקובנה, אחרי שר' ישראל הלהיב את תלמידיו לפני תקיעת שופר בדברי התעוררותו הסוערים, והם עמדו להתפלל תפילת מוסף בהתלהבות רבה, תפס גם ר' א"ש שנמנה אז בין תלמידיו מקום מול פתח בית המדרש והשתפך בתפילה נלכבת. ניגש אליו (הגר"ס) בעורו מאריך בתפילה וקרא עליו בקול "גולן" "גולן"! בגמר התפילה נוף בו ר' ישראל "כיצד אין אתה חושש תוך תפילת מוסף, בעיצומו של יום הדין, לחסום את פתח בית המדרש המלא מפה לפה ולגזול את אירעם של המתפללים! והרי יוכל גם לקרות מקרה של התעלפות באויר כה דחוק, ונמצא אתה חייב בצערך והיוקן של הבריות". עכ"ל.

ועוד מעשה כעין זה מובא בלב אליהו (ח"ב בראשית עמ' רט בשביבי אש אות צא): שמעתי מעשה נרגש מפי הגר"א שולביץ ד"ל, שהוא נסע עם מרן אור ישראל וצוק"ל והיו בעיר ממל ביה"כ והתפללו בבית המדרש, והיו שם שני פתחים, א' שהיו נכנסים ויוצאים בו, והשני היה פתוח לגינה ועשו להרכות אויר בבית הכנסת. הר"א שולביץ יצא קודם תפלת מוסף וכשכנס כבר עמדו בתפלה, ויעמדו בפתח הזה של הגינה והתחיל להתפלל. באמצע תפלתו שמע את רבו ר' ישראל לוחש לו באזניו ויאמר לו "האריך אפשר להיות גולן ביה"כ, הדלת הזו עשויה לאויר המתפללים ואתה עמדת באמצע וגזול מהם את האויר"! ואמר לו הרא"ש (לר' אליהו לאפיאן) שהבין מדיבורו של ר' ישראל שהוא חייב ללכת משם אפי' באמצע התפלה וכן עשה! עכ"ל.

ויעו' ברעת תורה למהרש"ם (סי' קב סעי' ד): ונ"ל דאם עמד להתפלל במקום שרבים עוברים, כגון באמצע ביה"כ, דמי לקבר המוזיק את הרבים "דמותה לפנותה" ואינו תופס מקומו כו', ועדיין צ"ע. עכ"ל. ומכאן קריאה ובקשה למי שבא מאוחר או מי שמאריך בתפילתו, אגא אל תגרום בעצם תפילתך היוק לאחרים, עם קצת תשומת לב ורגש לענינים שבין אדם לחבירו אפשר לדאוג לעמוד שמו"ע באופן שלא יפריע לאחרים או לחילופין לא יגרום לאחרים לעבור על האיסור לעבור לפני המתפלל (שעי"ז תהיה גם תפילתו מצוה הבאה בעבירה). ויעו' בספר תולדות יעקב (תולדות מרן הקה"י וצוק"ל פ"ט עמ' שטז): "מעשה ואחד עמד מאחוריו והאריך בתפלתו, ואמר לו רבנו שאם ברצונו להאריך שיעמוד כמות המתפלל, ולא יפריע לאחרים"! וכעין זה מובא באורחות רבנו (בעל הקה"ח ח"א עמ' ס אות קצט) ע"ש.

ובאמת הוא ירושלמי מפורש, יעו' ברה"ש (פ"ב מ"ה) - רבי חייה בר בא הוה קאים מצלי, עאל רב כהנא וקם ליה מצלי מן אחוריי (פי' בקרבן העדה - נכנס רב כהנא ועמד אחורי דר"ח להתפלל). מן דחסל ר' חייה בר בא מן צלותיה יתיב ליה דלא מיעבור קומוי, רב כהנא מאריך בצלותיה (לאחר שסיים רחב"א תפלתו עמד במקומו דלא לעבור לפני רב כהנא דהוה מאריך בתפלתו ואסור לעבור לפני המתפלל). מן דחסל רב כהנא א"ל הכין אתון נהיגינן גביכון מצערין רברביכון כו' (לאחר שסיים רב כהנא תפלתו א"ל רחב"א הכי המנהג אצליכם שאתם מצערין לגדולים שבכם), ויעו"ש עוד. ועש"ה בשירי קרבן שהקשה מדוע העמיד עצמו רב כהנא אחורי ר"ה אם ידע שיאריך בתפלה, וע"ש מה שתיירן. ובזכות הקפדה על ואהבת לרעך נוכח במהרה לובא לציין גואל (כענין הבקשה המוזכרת באותו פסוק של מבעה - אתא בוקר גאולה לצדיקים וכו' אם תבעיו בעיו אם תשובו בחשובה ותבקשו מחילה בעיו כלשון רש"י בב"ק הנ"ל).

בכבוד רב
יואב רוזנמל

אם מותר למלאות הקדירה מים ביו"ט עד למעלה כדי שברתיחתן יכבו המים את האש

ביצה דף כא. בעא מיניה רב אויא סבא מרב הונא בהמה חציה של נכרי וחציו של ישראל מהו לשוחטה ביו"ט אמר ליה מותר אמר ליה וכי מה בין זה לנדרים ונדבות וכו' וטעמא מאי בהמה חציו של עכו"ם וחציו של ישראל מותר דא"א לכזית בשר בלא שחיטה [ואי כזית דווקא ע"י אבני נזר אר"ח סי' קיג וחלקת יואב אר"ח סי' כד ומנחת שלמה ריש מסי' ביצה בהערות (וע"י) בשו"ת מחנה חיים אר"ח ח"ג סי' לט) אבל נדרים ונדבות משולחן גבוה קא זכו.

אמר רב חסדא בהמה חציו של נכרי וחציה של ישראל מותר לשוחטה ביו"ט דא"א לכזית בשר בלא שחיטה עיסה חציו של נכרי חציו של ישראל אסור לאפותה ביו"ט דהא אפשר למפלגה בלישה. [וע"י במנחת שלמה שהעיר שבתוס' פסחים דף מו: דהוה רק איסור מדרבנן אך בראש יוסף בתוס' ד"ה עיסה כתב דהוה מה"ת].

והנה מבואר בגמ' כלפי שחיטה דהא כל היתר לשוחטה דא"א בלא זה אך אי היה אפשר למפלגה היה אסור לשוחטה כמו שהוא אע"ג דהוה רק טירחא אחת, אך יש לעי' דבגמ' מבואר דאפיה אסור משום דאפשר למפלגה ודנו בפנ"י ובצל"ח למה נקט הגמ' דווקא לאפותה ודן הפנ"י שבלישה דהוה טירחא אחת אולי מותר אך דן דבירושלמי משמע דגם לישה אסור וכן צריך להיות דהוה ריבוי בשיעורין דאסור כשיש חלק לצורך גוי ונשאר בצ"ע, ויש לעי' דלא דייק בגמ' דשחיטה וע"י.

ב. מבואר בגמ' דף י"ז ממלאה אשה כל הקדירה בשר אע"פ שאינה צריכה אלא לחתיכה אחת ממלא נחתום חבית של מים אע"פ שאינו צריך אלא לקיטון אחד אבל לאפות אינו אופה אלא מה שצריך רשבי"א אומר ממלאה אשה כל התנור פת מפני שהפת נאפה יפה כשהתנור מלא, ומבואר בגמ' בפשטות דבטרתה אחת מותר אע"פ שאינו צריך יותר רק רשבי"א מתיר אפילו כמה טירחות כיון דעי"ז הפת נאפה יפה, אך ע"י תוס' דף כא שהקשו בהא דמבואר בגמ' דבחציו של עכו"ם אסור לאפותה ומאי שנא מרשב"א ותיירצו דשאני התם דכל הפת של ישראל וכל חד חזי ליה אבל כאן דחציו של עכו"ם לא מהני סברא זו, ובזה יש לומר דגם בקיטון של מים מותר רק בכולו חזי ליה אבל בחציו של עכו"ם יהא אסור אע"ג דהוה חד טירחא וכן דן בשפ"א שם ונשאר בצ"ע [וע"ש שדן אי עיסה חציו של נכרי דיכר שרוצה לאפותה ביחד והוה גם באפיה חד טירחא או לא].

ג. וכ"כ דן באבני נזר סי' תיג ס"ק ד' דע"כ משמע בהגמ' דשחיטה דאפילו בחד טירחא אי חלק מהמלאכה נעשה כשביל גוי אסור כמו שכתב בשטמ"ק דאע"ג דיש הלכה של מתוך אך בגוי נמנעט מזה כ"כ כאן ע"ש מה שדן. וע"י עוד בתשו' בית אפרים או"ח סי' ג' בזה ובהגהות אמ"ב על טו"א תגיגה דף יו.

ד. מבואר במשנה ביצה דף כא: כ"ש אומרים לא יחם אדם חמין ורגליו אא"כ ראוין לשחיה וכו"ה מתירין, וכתבו בתוס' דרווקא פניו ורגליו דהוה דבר השוה לכל נפש משא"כ לכל גופו מודה דאסור דלא הוה דבר השוה לכל נפש, והקשה רעק"א והא כיון דמותר להחם לצורך ידיו ורגליו יכול להוסיף למלאות

הקדירה כמבואר בדף ז, ותיצ'ר באמ"ב שבת ס"י יח וכ"כ האריך בציץ הקדוש ח"א ס"י לו דיעיק הכוונה בהא דמותר למלאות קדירה שיהא נראה כמבשלת בעיץ יפה וכן מבואר בשש"מ ק"מ בשם הרא"ה דלעין יפה קמכוון, אך באופן שכוונתה לדבר האסור אינו יכול להרבות בשבילו והוה ממש כדברי החוס'.

ה. אך מה שיש לדון דהנה מבואר ברמ"א תקיב סעיף א' דמותר להרבות לעבדיו ושפחותיו (כנענים) באותה קדירה שמבשל בו לעצמו, ומבואר במג"א דה"ה אפילו א"א לפייסן מותר כיון דהוה חד טירחא והקשה בבית מאיר והא מבואר כלפי בהמה דאי יכול לפלוג אסור לשחוט אפילו בחד טירחא וכן דן בשע"צ ס"י תקו ס"ק נו וע"י עוד בערך ש"י ס"י תקי"ד.

ובזה יש לדון במה שנהגו איזה אנשים פעם שנשתמשו בגאז ביר"ט ואחרי סעודת יו"ט רצו לכבותו ומילאו כד מים עד למעלה ובישלו על האש ומיד שנחבשל יגלשו מעבר לקדירה ויכבה את האש וביו"ט מותר בגרם כיבוי וע"י בשש"כ פ"ג ס"ג נח.

ולדברינו יש לע"י דהא כל ההיתר למלאות קדירה הוא רק דיכול להשתמש או הכל כוונתו לכך אך באופן דמיד שיתבשל יגלש לצדדים ומוכח דכוונתו לכך בהא דמילוי עד למעלה יש לע"י אי יש ע"ז היתר וע"י.

שניאור זלמן רישון

ירושט"ו

קדימת נעל שמאל לסגירה בסקומש

לאחרונה נתפרסם מה שפסקו גדולי זמנינו באותם אנשים שאינם נועלים את הנעלים ע"י קשירה אלא ע"י סקוטש וכדו', ונשאלה השאלה האם יש דין קדימה לנעל שמאל בזה, דהרי כל מה שמקדימים את הקשירה בשמאל הוא משום חשיבותא דשמאל לענין קשירת התפילין, משום שקושרים התפילין בשמאל [עין טור ובי"א אר"ח ס"י ב']. וא"כ נשאלת השאלה באותן שסוגרים הנעל ע"י סקוטש וכדו' בלא קשירה האם גם בזה צריך להקדים השמאל, והנה, כבר נשאלו בזה גדולי זמנינו ויש בזה חילוקי דיעות, וראוי לעיין ולבאר את עמקי הדברים.

ולכאורה יסוד שאלה זו תלוי מהו הפירוש של הפסוק "וקשרתם לאות על ירך", דהנה, בתוס' מנחות ריש דף ל"ו כתבו דלפי ר"ת דס"ל דאין צריך להתיר קשר התפילין ולקשרם בכל יום מוכרחים לפרש הא דאמרינן שם במנחות [ל"ה ע"ב] דמברך על התפילין "משעת הנחה ועד שעת קשירה" ע"כ דהך קשירה לא קאי על הקשר של התפילין, דהרי אין קושרים בכל יום ולא שייך לומר לברך לפני הקשירה, ולכן מפרש ר"ת "דהך קשירה היינו ההדוק שמהדוק ומצמצו בראשו כמו שליא קשורה", ומעתה יש להסתפק לפי ר"ת דהא דאמרינן בגמרא דמברך עד שעת קשירה פירושו עד שעת ההידוק, מהו הפירוש בפסוק "וקשרתם לאות על ירך" האם גם קשירה שבתורה פירושו הידוק, דהיינו, שיהדקם על ידו וכו', או דנימא, דמה שכתוב בתורה "וקשרתם" פירושו שתעשה קשר על התפילין, ותשים הקשר על ירך, ורק על הגמרא שכתוב שמברך לפני הקשירה מוכרחים לומר דהך קשירה היינו הידוק, מכיון שמברכים הברכה בשעת קשירה הרי מוכח שיש קשירה בכל יום, וע"ז קאמרינן דהיינו הידוק, אבל הקשירה שכתוב בתורה "וקשרתם" אכתי יש לפרש שיעשה קשר על התפילין וישים את זה על היד.

וחקירה זו תלוי במחלוקת האחרונים, דיעויין במהרי"ט ח"ב אר"ח ס"י ז' שכתב השואל בזה"ל: "כי מה שנאמר וקשרתם לאות על ירך לא נאמר על קשירתם על היד כי אם על הקשירה הראשונה שאנחנו קושרים אותם ברצועותיהם כדי שאחר קשירתם יהיו לאות על היד כי בלתי הקשירה לא יהיו לאות, והרצון בו, ותעשה הקשירה בהם כפי שנצטוונו בתורה שבע"פ כדי שאח"כ יהיו לאות על ידנו" עכ"ל השואל במהרי"ט, ויעוי"ש בתשובת מהרי"ט שהסכים לדברי השואל.

ומבואר דעת מהרי"ט שכוונת התורה "וקשרתם" פירושו שתעשה הקשר בתפילין שתוכל ליתנם אח"כ על ירך.

אמנם בספר ארצות החיים ס"י כ"ה קמ"ד הביא דברי מהרי"ט ותמה עליו וז"ל: "ואינו נראה דא"כ איך אמרו במנחות [דף ל"ז] וכיון דקשירה בימים הנחה בשמאל היא, והא וקשרתם לא קאי על מה שקושר על היד רק על הקשר שעושיין תחילה וכו' והאמת דוקשרתם קאי על ההידוק" עכ"ל ארצות החיים.

וכמו"כ יעוין במנחת שלמה ח"ב [ס' ב' ובמהדורות חדשות הוא ס' א'] ז"ל: "אמנם להלכה דקיי"ל כר"ת דאין עושיין קשר בכל יום אף בתפילה של יד וכו' נראה דא"א כלל לפרש דלשון וקשרתם קאי על עשיית הקשר כפי מהרי"ט, דא"כ תיקשי טובא קרשית תוס' הנ"ל מהא דר' נתן [דאמר דכיון דקשירה בימין הנחה בשמאל] דמה ההוכחה מהא דקשירה בימין, והא תיפול"ל שיכול שפיר לקשור בימין וגם להניח בימין, אלא ודאי מוכרחים לומר כדפירש התוס' במנחות בשם ר"ת והרא"ש פ"ק דחולין ס' י"ב דלשון קשירה בימין האמור בגמרא היינו הידוק, ולפיכך צריכה ההנחה להיות בשמאל, וא"כ גם הפירוש וקשרתם האמור בתורה היינו נמי הידוק" עכ"ל המנח"ש.

והנה, במנחת שלמה שם כותב בדברי המהרי"ט נראה רק לפי הכרעת תוס' דבתפילין של יד משמע טפי כובינו אליהו, ולא להלכה דגם תפילין של יד אי"צ לקשרם כל יום, אולם, בחשובת מהרי"ט עצמו ס"ל דאף להלכה דקיי"ל לגמרי כר"ת אף בשל יד מ"מ הפירוש "וקשרתם" קאי על עשיית הקשר, עיי"ש.

ויעוין עוד במנחת שלמה שם שדן להלכה אם יש דין בעשיית הקשר של תעשה ולא מן העשוי, וכגון שעשה הקשר בעוד שלא היו הפרשיות בתוך הבתים, דהרי בשעה שעשה הקשר לא היו התפילין כשרים עדיין והו"ל תעשה ולא מן העשוי, ומסיק הגרשז"א דמכיון דלר"ת הפירוש "וקשרתם" הוא על ההידוק ממילא אין דין תורה של עשיית קשר מדין "וקשרתם" ולא שייך כלל בזה תעשה ולא מן העשוי, [דהוא רק מדין הלכה למשה מסיני].

אלא שבתר"ד כותב [במסוגר]: "ופלא גדול על הלשכת הסופר שכתב דיש להזהר שיהיו הפרשיות בתוך הבתים בשעת עשיית הקשר משום תעשה ולא מן העשוי" עכ"ל המנח"ש.

ובדעת הלשכת הסופר נראה דאזיל כמהרי"ט דאף לר"ת הפירוש וקשרתם הוא על עשיית הקשר.

ועולה מרברניו, דידעת מוהרי"ט והלשכת הסופר דאף לר"ת דהא דאמרינן בגמרא דמברך עד שעת קשירה דהך קשירה היינו הידוק, מ"מ הפירוש "וקשרתם" שבתורה היינו עשיית קשר בתפילין, ואילו לפי הארצות החיים והמנחת שלמה שתמהו על המהרי"ט יוצא דהפירוש "וקשרתם" שבתורה לר"ת היינו לעשות ההידוק.

ומעתה, נשוב לנידונינו, באותם הסוגרים נעליהם שלא ע"י קשירה כגון בסקוטש וכדו' האם יש בזה דין קדימה לנעל שמאל, ולכא"ו הדבר תלוי, דלפי המהרי"ט דוקשרתם קאי על הקשר לפי"ז י"ל דאין דין קדימה בזה מכיון שאין כאן שום קשירה, אבל לפי החולקים וס"ל דלר"ת הפירוש וקשרתם היינו הידוק, והקשר שעושים בתפילין הוא רק הלכה למשה מסיני [כמו שכתב במנח"ש שם] לפי"ז י"ל דאף בנעלים אלו יש להקדים השמאל, מכיון שיש כאן ג"כ הידוק, ואין שום דין במה שכתוב וקשרתם הענין של עשיית קשר.

שלמה זלמן מרק

הערות שונות

בענין שמר שכירת דירתו של הנאון ר' שמואל סלנט ע"פ היתרי ריבית

בגליון קט"ז (עמוד צ"ג) כ' הרב שלום דובער לוי"ן לבאר שטר שכירות דירה ששכר הגאון ר' שמואל סלנט זצ"ל בשנת תרי"א מאת גזברי חורבת ר"י החסיד, על משך שלש מאות וחמשה ושבעים שנה. והרש"ס הקדים את דמי השכירות בעד כל משך השע"ה שנים הנ"ל, סך הכל שבעת אלפים וחמש מאות גרוש היא העולה לחשבון ששרים גרוש לכל שנה, ולמחרת השטר הנ"ל נכתב שטר אחר שבו כתוב שהרש"ס משכיר חלק מהדירה למרת מלכה (אלמנתו של ר' מרדכי מינסקר) במחיר 175 גרוש לשנה.

וביאר מעכ"ת שכשבא הרש"ס לירושלים להתיישב שם בשנת תרי"א הביא באמתחתו סכום כסף נכבד, ואת הכסף הזה הלוח לגבאי החורבה תמורת ריוח שנתי, אלא שכרי להנצל מאיסור ריבית עשה באופן המועיל.

והיינו שבאופן שהיה מלווה הכסף ומקבל הדירה במשכנתא בנכיתא היה הדבר שנוי במחלוקת, כמבואר בסוגיית הגמ' (ב"מ דף ס"ו), ולהלכה נחלקו בשו"ע (יור"ד ס' קע"ב ס"א) והרמ"א שם, אמנם

היה אפשר להרשי"ס להלוות הכסף ולקבל הדירה במשכנתא דסורא, וכמבואר שם בסוגיא דבכה"ג מותר לכו"ע, וכ"פ בשו"ע (שם), אולם הרש"ס בחר לעשות דוקא באופן המובחר שמציע האדמו"ר בעל התניא בשו"ע הרב, שכי' שם (הל' ריבית סעיף ג') בזה"ל ויש דרך ישר לפני איש ירא ה' לצאת מדי ריבית לכל הדיעות ולטול ריווח קצוב ממופתיו מידי שנה בשנה או מידי חודש בחודשו, וגם הקרן יהיה בטוח, והוא שיתן למי שיש לו בית או חנות שלא בתורת הלוואה על המשכון, אלא בתורת שכירות, שישכור ממנו ביתו לעשרים שנה או יותר כל שנה בדבר מועט, אע"פ שהוא שוה הרבה אלא שמוזיל לו בשביל שמקדים לו פרעון השכירות מיד שזהו דבר המותר וכו'. כגון אם נותן לו כ' דינרי זהב, ושכירות הבית לשנה שוה ה' דינרי זהב, ישכיר ממנו לכ' שנה כל שנה בעד דינר אחד ויחזור וישכירונו לאחר בעד חמשה דינרים, ויטול ממנו השכירות לעצמו מידי שנה בשנה או מידי חודש בחודשו, ע"כ, ולפיכך שכר הרש"ס הדירה (שני חדרים) מגבאי החורבה למשך שע"ה שנים בתמורת עשרים גרוש לשנה, ושילם עבור כך מראש - 7500 גרוש, ולמחרת השכיר הרש"ס אחד מהחדרים תמורת 175 גרוש לשנה לאלמנה פלוגית, וחשולם ה-175 גרוש לשנה מהאלמנה היא היא הריווח של הרש"ס, ובאופן זה אין כאן שום שמץ הלוואה אלא שכירות גרידא, וממילא לא שייך כאן ענין ריבית כלל, ועדיף ממשכנתא דסורא דסוף סוף היא שם הלוואה, אלא לא מיחזי כהלוואה כפי שמקבל במשכנתא דסורא, כמ"ש רש"י (שם ס"ו ע"ב) דלא מיחזי כהלוואה אלא כלוקח הימנו פירות השנים האלו במעות הללו, ולכן לא מיחזי כריבית, וע"ז הוסיף שם הנ"ל לבאר למה לא השכיר הרש"ס החדר האלמנה מיד רק למחרת, משום שלענין משכנתא דסורא יש מחלוקת האם השוכר יכול להשכירה מיד עוד בטרם שהוא עצמו נכנס לדירה, ובשו"ע הרב (שם) נפסק, ובלבד שיחזיק השוכר תחילה בבית ויקנהו באחד מדרכי ההקנאה ששכירות קרקע נקנה בו קודם שישכירונו לאחר, שקודם שקנאו באחד מדרכי ההקנאה הרי הוא בחזקת בעה"ב והמעות הן הלוואה אצלו, עכ"ד, לכן המתין הרש"ס עד למחרת היום ורק אז השכיר את החדר לאלמנה הנ"ל, עכתי"ד הנ"ל.

והנה עיקרי הדברים יפה ביאר הנ"ל ענין השטר של הרש"ס וכוונתו, אך יש להעיר כמה נקודות בענין.

א. מש"כ הדרש"ס לא רצה לסמוך על היתר משכנתא דסורא דסוף סוף הוא שם הלוואה ורק לא מיחזי כהלוואה, ולכן עשה הרש"ס באופן של שכירות שאין שם הלוואה כלל וכמשנתל"ע. וכן ביאר דברי השו"ע הרב במ"ש ויש דרך ישר לפני איש ירא ה' לצאת מידי ריבית לכל הדיעות, שכוונתו על היתר משכנתא דסורא, כאילו שיש לאיש ירא ה' שלא להלוות על היתר משכנתא דסורא, אלא יעשה באופן של שכירות, צ"ע דבריו, דמעולם לא שמענו ולא מצינו מי שיאמר שיש ענין לירא ה' שלא לסמוך על היתר משכנתא דסורא, ושפיר יש לסמוך עליה גם לאיש ירא ה', ומש"כ השו"ע הרב ויש דרך ישר לפני איש ירא ה' לצאת מידי ריבית לכל הדיעות אינו מוסב כלל על היתר משכנתא דסורא, אלא בא לאשמועינן, שבאופן של הלוואה על משכנתא בנכיתא הרי אין הריווח קצוב והקרן אינו בטוח שבאם יפסיד השדה והבית על חשבון המלוה הוא, וכמ"ש בתוס' (דס"ד ע"ב ד"ה ולא) וברמ"א (סי' קע"ב ס"א) [וכמ"ש שם מע"כ להקשות על האחריות שלקחו גבאי החורבה על משכנתא בנכיתא יעו"ש שנשאר בצ"ע] ובמשכנתא דסורא פסק בשו"ע (סי' קע"ב ס"ג) דה"ה דאסור לקבל אחריות ואף שבש"ך (שם סקכ"א) כ' דהיינו רק לטעם של המ"מ בשם הרמב"ן, אבל להפוסקים שכי' טעם אחר מותר במשכנתא דסורא אף שמקבל הלוה עליו אחריות להעמיד לו אחר, יעו"ש, וע"ע הו"ד (שם סק"י) מ"מ הרי הדבר שנוי במחלוקת, וא"כ לפסק השו"ע אף במשכנתא דסורא אסור ללוה לקבל האחריות.

ולכן לא כל אדם חפץ בזה, כי רוצה יותר שיהיה בטוח בריווח קצוב כו"כ לשנה, ולזה כ' השו"ע הרב שיש דרך ישר לאיש ירא ה' לצאת מידי ריבית "לכל הדיעות" ואף ליטול ריווח קצוב מידי שנה בשנה או מידי חודש בחודשו וגם הקרן יהיה בטוח, והוא על אופן הנ"ל לשכור דירה ולהשכיר וכו', [דבכה"ג הקרן בטוח והריווח קצוב דאם יפסיד הבית אינו על חשבון השוכר אלא על הבעה"ב וכמ"ש שם בשו"ע הרב יעו"ש, וכמבואר בחו"מ (סי' ש"ב ס') וע"ע בגליון הש"ס (דף ס"ד ע"ב)], ויעו"ש בהגהות על הצד (אות קס"ט) שצ"ע לדברי הש"ך הנ"ל, ואכן זה היתה כוונתו שם בעצתו של אופן שכירות, לצאת כל הדיעות, ואף לשי' המ"מ בשם הרמב"ן ופסק השו"ע.

וכמו"כ מה"ט גופיה עשה הרש"ס באופן הזה, ולא במשכנתא דסורא, שרצה להריות ריווח קצוב מידי שנה בשנה וגם הקרן יהיה בטוח, ושאם יפסיד הבית לא יפסיד הוא, וזה א"א לעשותו במשכנתא דסורא לצאת כל הדיעות וכמשנתל"ע ולכן הוצרך לעשותו באופן של שכירות ששכר מהם כולל בהקדמת מעות והשכיר לאחרים.

ב. במ"ש לכאר למה השכיר הרש"ס החדר לאלמנה רק למחרת ולא מיד, משום שיש סוכרים שצריך השוכר להחזיק בדירתו לפני שמשכירו לאחר דאל"כ יש בו משום ריבית, ושכן פסק בשו"ע הרב (שם) שכ' ובלבד שיחזיק השוכר וכו', לכן החזיק הרש"ס בדירתו, ולמחרת השכירו לאלמנה, צ"ע דבריו, דבנידון דהרש"ס לפמ"ש מע"כ לכאר לית מאן דפליג ופשוט הוא דאין השוכר צריך להחזיק בדירתו קודם שמשכירו, ואין בזה שום חשש ריבית, וכמו שאבאר.

בב"מ (דס"ח ע"א) אמר"י אמר רבא לית הלכתא לא כתכירי נרשאי וכו', חכירי נרשאי, דכתבי הכי משכן ליה פלגיא ארעיה לפלגיא והדר חכרה מיניה, שהיו כבעלי בתים מלויים מעותיהם לעניים על שדותיהן וחזורים וחוכרים אותם להם ככו"כ כורים לשנה, ויש בו משום ריבית משום דאימת קנאה מלוה להך שדה דאקנייה ניהליה לבעלים בתורת חכירות, נמצא נוטל ריבית קצוצה כמ"ש רש"י והרשב"א וש"ר ס"ל דאין בו אלא משום אבק ריבית, והאינדא דקא כתבי הכי קנינא מיניה ושהינא כמה עידינן והדר חכרה שפיר דמי כדי שלא תנעול דלת בפני לוינן, ומסיק הגמ' ולא מילתא היא דאף ככה"ג אסור.

והנה מקור וסיבת האיסור בסוגיא ידון הוא מה שהמלוה משכיר משכונתו שקיבל מהלוה ללוה גופיה, שהלוה דר בבית ובשרה שלו ומעלה שכר למלוה, והיינו הריבית, ואף שהמלוה קיבל הבית והשרה במשכונתו והדר השכירו ללוה וע"כ הוא מעלה שכר, מ"מ אבק ריבית מיהא הוי לרוב ראשונים, משום שהרי סוף סוף הלואה יש כאן הבית והשרה אינם אלא במשכונתא אצל המלוה [ולכן כ' הריב"ש (ס"ו) ש"ש סוכרים דבמשכונתא דסורא שיותר נראה כמכור למלוה אכן מותר] ועוד שהלוה עצמו דר בביתו ובשרהו, ומחזיר למלוה הלואתו בתוספת ריבית, וכמו שכ' הרשב"א לכאר ש' רש"י שכ' דהוי ריבית קצוצה, ותמהו הראשונים מה שייך לומר ריבית קצוצה, והלא התוספת ריבית שנותן הלוה אכן הוא מה שמעלה שכר למלוה עבור ששכר משכונתו, ואין זה עבור אגר נטר, ופי' הרשב"א דכיון שחזורים הבעלים ושוכרים ממנו, אגלאי מילתא דמעיקרא אדעתא דהכי עבדו, וכאילו התנו כן, יעו"ש, והיינו דבמאן שלא היה כאן משכון והשכרתו ללוה.

ולכן כ' תלמידי הרשב"א (מובא בב"י שם) שאם בא אחר וחקרה מהמלוה יכול הלוה לחכרה מיניה דכיון דאפסקיה אחר שרי, עכ"ל, ויעו"ש בב"י שכ' פירושו, כלומר דכיון שחכרה אחר תו לא מוכחא מילתא דאדעתא דהכי אופייה עכ"ל, והיינו כמשנ"ת דמקור וסיבת האיסור היינו הגופיה שביתו ושדהו של הלוה גופיה חוזר ללוה עצמו מהמלוה ודר בביתו ושדהו, ומ"מ מעלה שכר למלוה, ולכן ס"ל לתלמידי הרשב"א דכשישכרו אחר מהמלוה אע"פ שבסופו של דבר הלוה דר בדירתו ומעלה שכר, מ"מ מכיון שהלוה שוכרו ומעלה שכר לאחר אע"פ שהמלוה מקבל מהאחר לא מיחזי כ"כ כריבית, ואכן כ' שם בב"י דיש אוסרים אף ככה"ג, והיינו ג"כ מה"ט שנתבאר דמ"מ סוף כל סוף במה שחוזר מהאחר ללוה עדיין מיחזי כריבית.

ויעו"ש בב"י שכ' דבמשכונתא דסורא שהשכירו מלוה ללוה דשנוי במחלוקת כמ"ש הריב"ש וכנ"ל, אכל באם אפסקיה אחר במשכונתא דסורא לכו"ע מותר, והיינו ג"כ כמשנ"ת, דהן מצד הבית הוא יותר מוחזק למלוה כמכר, והן מצד שהבית אינו בא ללוה מהמלוה אלא ע"י הפסק אחר באמצע, וכ"פ בשו"ע (ס"ו קס"ד ס"ב) לכו"ע, ועל אופנים הנ"ל דנו בגמ' ובפוסקים אם בעי' שהמלוה יחזיק בשדה קודם שמשכירו לאחר המשכירו ללוה או לזה עצמו, דבמה שהמלוה אינו מחזיק בשדה קודם שמשכירו הרי הוא מראה יותר שאין הענין כאן שכירות ממש מהמלוה ללוה, שהרי אין נראה שזה של המלוה כלל, ומיחזי כריבית, [או לכמה מפרשים ריבית ממש, שאין זה באמת של המלוה ע"פ דיני חו"מ, וכמו שיבואר להלן].

ומעתה נבוא לניד"ד באופן שאין כאן שמץ הלואה כלל אלא שכירות גרידא, שהנותן המעות שוכר בית אצל המקבל מעות לשנים שנים כזול, ומקדים לו המעות על כל משך השנים מתחילת השכירות, ויותר מכל זה שהנותן המעות דהיינו השוכר הבית משכיר הבית לאחר לגמרי שאין לו שייכות עם המקבל המעות דהיינו המשכיר הבית, מה שייך כאן לומר שיש כאן אבק דאבק ריבית, שנצריך לשוכר ראשון להחזיק בבית קודם שמשכירו לשוכר שני, ושואם לא יחזיק יאה כאן חשש ריבית.

וכן הוי העובדא בהרש"ס ששכר דירה בת שני חדרים מגבאי החורכה כזול, והקדים להם המעות על כל משך השנים, והרש"ס הלך והשכיר חדר אחד לאלמנת ר' מרדכי מינסקר, שאין לאלמנה שייכות עם גבאי החורכה, ומקבל הרש"ס שכר דירה מידי שנה בשנה 175 גרוש, איזה ריבית שיש כאן בקבלתו מהאלמנה, והלא אף אם יאה כאן הלואה, אין כאן ריבית הבאה מלוה למלוה (כמבואר בב"מ דס"ט ע"ב),

ובכה"ג שהמלוה משכירו לאחר והאחר מעלה לו שטר, לית דין ולית דיין, שמותר גם במשכנתא בנכיתא ולא שו"ט הגמ' בכה"ג כלל, ואע"פ שאימת קנאה דאקנייה ניהליה, שכל השו"ט לא היתה אלא באופן שבסופו של דבר הלוה דר בביתו ומעלה שטר שמגיע בסופו למלוה, עאכ"כ שאין כאן הלוואה כלל אלא שכירות גרידא.

וכשאין כאן שאלה של ריבית, אין כאן ענין לרון אם הרש"ס צריך להחזיק בדירה קודם שישכירו לאלמנה, דכל הגי'ל יש לרון רק באופן של חשש ריבית וכמשנתל"ע, דאז מה שמשכירו המלוה קודם שמחזיק בה מיחיו יותר כריבית, [או לכמה פוסקים ריבית ממש], משא"כ בניד"ד.

וא"כ איך שייך לומר דמה שהשכיר הרש"ס החרד לאלמנה רק למחרת ולא מיד היינו משום חשש ריבית. ומש"כ דכן הוא מפורש בשו"ע הרב במ"ש בזה"ל ובלבד שיחזיק השוכר תחילה בבית ויקנהו בא' מדרכי ההקנאה ששכירות קרקע נקנה בו קודם שישכירונו לאחר, שקודם שקנאו בא' מדרכי ההקנאה הרי הוא בחזקת בעה"ב והמעות הן הלוואה אצלו ע"כ, אכן גוף דברי השו"ע הרב חידוש הם וכמו שיתבאר להלן, אבל מ"מ אין זה ענין כלל לנידון הרש"ס, דשם מיירי בשו"ע הרב, באם השוכר חוזר ומשכירו לבעה"ב עצמו או ע"י הפסק אחר, וכמבואר שם להדיא כדבריו לעיל מיניה שכ' בזה"ל ואם רוצה הבעה"ב להיות נשאר בביתו ולפרוע השכירות בעצמו וכו', וע"ז קאי סיימו ובלבד שיחזיק השוכר וכו', [ולא קאי אריש דבריו שם באופן שהשוכר משכירו לאחר] משא"כ בנידון הרש"ס שהשוכר משכירו לאחר שהרש"ס השכירו לאלמנה והאלמנה מעלה שטר להרש"ס, אף אם היא שם הלוואה ממש מותר, דלא הוי ריבית הבאה מלוה - גבאי החורבה למלוה - הרש"ס, אלא מהאלמנה להרש"ס, וע"כ צ"ל דמה שהשכיר הרש"ס רק למחרת ולא מיד, לא מהכרח דינאי הוא דעשה כן. דמצד הדין אף אם רצה להשכירו מיד משכירו, אלא מעשה שהיה כן היה.

ג. ובגוף דברי השו"ע הרב לכאורה יש לודן טובא, דז"ל ואם בעה"ב רוצה להיות נשאר בביתו ולפרוע השכירות בעצמו, ובקס א' מאוהבי שישכרונו לעצמו מהשוכר ויחזור וישכירונו לבעה"ב, ובעה"ב יפרע השכירות לאוהבו והוא יפרע להשוכר, דאם השוכר יחזור וישכיר בעצמו לבעה"ב יהיה נראה כמערים ליטול ממנו שטר מעותיו שנתן כהלוואה ולא בשכירות כיון שחוזר ומשכירו לו, משא"כ כשמשכירו לאחר ניכר הדבר שהיתה שכירות גמורה ולא הלוואה, ובלבד שיחזיק השוכר תחילה בבית ויקנהו בא' מדרכי ההקנאה, ששכירות קרקע נקנה בו קודם שישכירונו לאחר, שקודם שקנאו בא' מדרכי ההקנאה הרי הוא בחזקת בעה"ב והמעות הן הלוואה אצלו עכ"ל.

ומבואר מדבריו ב' חידושי דינים. א. דגם בכה"ג של שכירות גרידא, אין השוכר רשאי להשכירו למשכירו עצמו, אלא ע"י הפסק אחר מותר, ב. דגם בכה"ג של שכירות גרידא וגם ע"י הפסק אחר, עדיין בעי' שיהא השוכר מחזיק בה תחילה קודם שישכירונו לאחר, ובב' החידושים הללו יש לודן בהם.

בחידושי דין הא' יש לודן דהנה, בגמ' אמרי' האי דינא שאסור לחזור למלוה להשכירו ללוה השכירו במשכנתא בנכיתא לכמה מפרשים, ולדידהו במשכנתא דטורא מותר, ויש סוכרים דאף במשכנתא דטורא אסור, כמבואר כ"ז בתשו' הריב"ש (ס' ש"ה, ד"ה ולא עוד, וס' תס"ד ד"ה הצד הג' וס' של"ה) ובשו"ע (שם ס"א) הביא ב' הדיעות, ולכאורה י"ל דאף למ"ד דגם במשכנתא דטורא אסור, היינו דוקא בכה"ג דסוף טוף הלוואה הוי ומלוה ולוה איכא, ואלא התיירו חכמים באופן של משכנתא דטורא שלא "מיחיו" כהלוואה אלא מכרך כמ"ש רש"י (ס"ז ע"ב), וכנ"ל, ולכן אסור באם המלוה חוזר ומשכירו ללוה דאז אכן מיחיו כהלוואה כריבית, אבל בניד"ד שאין כאן הלוואה כלל אלא שכירות גרידא מה"ת לאוסרו אע"פ שהשוכר חוזר ומשכיר למשכירו, ומסתבר דכה"ג מותר לכו"ע, ובחידושי דין הב', יש לודן מתרי אנפין, דהנה האי דינא שהשוכר צריך להחזיק בבית קודם שישכירונו וכמ"ש בגמ' אימת קנאה דליקניה ניהליה, יש לבאר גדרן של דברים.

דברמ"א (שם ס"א) כ' דאף למ"ד דמשכנתא דטורא מותר, מ"מ בעי' דוקא שיחזיק המלוה בשדה, אבל בלא"ה לכו"ע אסור, ומצויין ע"ז מקורו ב"י (בס' קע"ב) בשם הרשב"א.

ובשער דיעה (שם סק"ג) כ' להקשות ע"ד הרמ"א מנין יצא לו מהרשב"א דין זה וכ' לבאר דברי הרמ"א עפ"מ שמבואר בתשו' הרשב"א באופן של הלוואה במשכנתא בנכיתא ולא החזיק המלוה דהוי ריבית קצוצה, ומנייה למד הרמ"א דאף במשכנתא דטורא נהי דריק לא הוי אבק ריבית מיהא הוי, דנחית דרגא חרא, וכמ"ש הב"י בסיומן זה, יעו"ש.

וע"ז הק' השער ריעה, דפשיטא דאף כשלא החזיק המלוה במשכנתא בנכייא לא הוי ר"ק מה"ט, שהרי ע"פ דיני הור"מ ודאי קנה המלוה השהה בכסף הלוואתו, [ובשטר], דהמשכנתא נקנית בכסף כמבואר בחור"מ (סי' קצ"ה וסי' ס' ס"ו), ומ"ש בגמ' אימת קנאה דליקניה ניהליה היינו כנגד הרואים קאמר, כלומר הרואה יאמר אימת קנאה זה וירד בה שהקנה אותה לבעלים, אין זה אלא כנוטל שכר מעותיו ומדרבנן הוא וכמ"ש הרשב"א כן להדיא, והוכיחו מלשון הגמ', וכ"כ בשיטמ"ק בשם הרא"ש, וע"כ מ"ש הרשב"א דהוי ר"ק אינו משום שלא ירד בה המלוה יעו"ש במ"ש דברי הרשב"א, ומעתה אם במשכנתא בנכייא אינו אלא אבק ריבית כשלא ירד בה המלוה, א"כ במשכנתא דסורא למאן דמתיר אף כשלא ירד בה המלוה מותר, והשאר דברי הרמ"א בצ"ע. [ומתו"ד הט"ז שם סק"ד, ובסי' קע"ב סק"ז, מוכח דס"ל כהרמ"א]. ומעתה אף לדברי הרמ"א [והט"ז] דס"ל דאף במשכנתא דסורא כשלא החזיק בה המלוה קודם אסור, היינו בהלוואה ומשכנתא מיהת, אבל בניד"ד דשכירות גרידא הוי, ואין כאן הלוואה כלל, לכאורה כו"ע יורו דאף כשלא החזיק בה המלוה קודם שישכירונו מותר.

ואי משום מש"כ השו"ע הרב "דכל כמה שלא קנאה השוכר הוי המעות הלוואה אצל המשכיר", הרי נתבאר וכמ"ש השער דיעה בדודאי השוכר המלוה קנה השהה ע"פ קניני שכירות ומשכנתא בקנין כסף [ושטר], ורק מחשש הרואים הוא ומרבנן, וא"כ באמת אין המעות הלוואה אצל המשכיר אף קודם שהחזיק השוכר בבית, כיון שכבר קנה השוכר הבית בכסף, ואי משום חשש הרואים, מה שייך כאן חשש הרואים כשאין הלוואה כלל אלא שכירות גרידא וכמשנתל"ע.

ומצד אחר יש לדון עוד בזה, דבאופן שהשכירו המלוה ללוה ע"י הפסק אחר, כ' בבד"ה בשם הריטב"א דאפי' לא נחית המלוה לתוך המשכונא כלל מותר, וכן קיבל ממורו ע"כ, והעתיקו הש"ך (שם סק"ד, ובנקודה"כ), ואף שהט"ז (סק"ד ובסי' קע"ב סק"ז) חולק ע"ז, מ"מ הנ"מ בהלוואה ומשכנתא דסורא, אבל בניד"ד דאין כאן הלוואה כלל אלא שכירות גרידא, והוא ע"י הפסק אחר גם הט"ז אפשר שיורה לזה, [ויעו"ש בחור"ד (שם סק"ב) מקשה טובא על הט"ז].

בנידון מי שהדליק במעות נ"ח של חברו ולאחמ"כ נתן לחבירו להדליק בחנוכיה שלו

בגליון קט"ז כ' הרב אליעזר רוט לדון בנידון בחורי ישיבה שהניחו חנוכיותיהם בארון המצוי בפתח הישיבה, ובטעות הדליק ראובן את הנרות שהיו בתוך בית חנוכיה של שמעון שהיה דומה לו, ולאחמ"כ הגיע שמעון והעמידו על טעותו, ואמר ראובן המדליק לשמעון שידליק בחנוכיה של ראובן שעונדה טרם הדלקה, והביא שמעון כוסיית למזוג לתוכן השמן וכי, באופן דהו"ל לשמעון כליו של לוקח ברשות מוכר דלא קנה שמעון השמן מראובן, ופסק שם להלכה דאע"פ ששניהם הדליקו על שמן שאינו שלהם, דראובן הדליק בשמן של שמעון ושמעון הדליק בשמן של ראובן, מ"מ שניהם יצאו יד"ח, מכיון דלא בעי' בנר חנוכה דלהוי השמן שלו, וכדחזינן שדנו האחרונים בשמן הגזול אי יוצא יד"ח, אי הוי מצוה חבב"ע והמתספק, ולא דנו כלל דלא יוצא יד"ח משום דבעי' שהיא השמן שלו, וע"כ מוכח דלא בעי' בנר חנוכה שיהא השמן שלו, וא"כ שפיר יצאו ראובן ושמעון בהדלקתם על שמן שאינו שלהם, כעתו"ד.

והנה במה דפשיטא ליה דנר חנוכה אי"צ שיהא השמן של המדליק, וכדמוכח ממה שלא פסלו האחרונים שמן גזול משום דבעי' לכם, ועפ"י כ' להכשיר הדלקת ראובן ושמעון בהדלקת מצוה, יש לעיניו בה טובא, דהלא מיידיק גיסא שנינו דאכנסאי צריך להשתתף בפרוטה, הרי דאכן בעי' שיהא השמן שלו.

ובאמת כבר נתחבטו בה האחרונים, והארכתי בזה הרבה בקובץ בית אהרן וישראל (גליון ע"ד), הראיות והוכחות והשיטות לכאן ולכאן, ואעתיק כאן בקוצר אמרים מה שנוגע לעניינו.

א. ש"י השפת אמת [לפמ"ש בצד הא'] דמצות נ"ח הוא חובת בית כמו במזוזה, ובדאי שא"צ לדין שליחות וכו', אלא כיון שבבית זה שדר בו דלוק נ"ח תו אין חיוב כלל לכל בני הבית, והא דאושפיוא ומתתף בפרוטה, אינו מדינא, אלא כדי לעשות המצוה בממונו, וכן משמע בסדר היום (לרבינו משה בן יהודה מכיר), וכבר כ' בשפ"א הג"ה מתתף המחבר, דבר"ן (בפסחים), וכ"כ עוד ראשונים (שם) לא מתיישב לפרש כן, [ויעו"ש במש"כ באות א'].

ב. כע"י כ' החכ"ש (בהגהותיו על השו"ע) דאף דנ"ח חובת גברא, ואכן באכנסאי בעי' לדין שליחות שהאכנסאי יוצא יד"ח מדין שליחות, שהמדליק שלוחו, מ"מ מה שצריך להשתתף בפרוטה אינו אלא משום מצוה בו יותר מבשלוחו, וגם פ"י זה אינו מתיישב בר"ן (בפסחים), וש"ד (שם), [ויעו"ש במש"כ באות ה'].

ג. ש' הזכר יהוסף (בדברי השואל) לדעת הר"ן (פסחים) וכ"ה לשי' הרשב"א (מובא במג"א תרע"ז סק"א), אכן בעי' שיהא השמן שלו, אבל בדעת הרא"ש (פסחים) אפ"ל דענין ההשתתפות בפרוטה הוא דחו"ל הקפידו שיהא לכאור"א חלק בשמן לפרסום הנס מכיון שהמדליק מדליק גם עבורו והשמן הוא עבור פרסום הנס שלו, ואכן אם חבירו ידליק עבורו בנ"ח בפני עצמו יוצא המשלח יד"ח דאיכא פרסום הנס בשמן עבורו לבדו, [ויעו"ש במש"כ באות ו'].

ד. כעיי"ז בספר מחזה אברהם, אך הוסיף דהיכא שהוא המדליק בעצמו, לא בעי' שיהא לו חלק בשמן לפרסום הנס משום שיש לו חלק בפרסום הנס, מעשה הדלקתו [ויעו"ש במש"כ באות ז']. נמצא לפי כל הני שיטות שנתבאר עד עתה עיקר המצוה מתייחס למדליק, הן שמדליק בעצמו, הן שמדליק ע"י שלווח או ג"כ המצוה מתייחס למשלח, דשלווחו של אדם כמותו, ומה דבעי' שיהא משתתף בשמן ג"כ, כ"א טעמו ונמוקו עמו וכמשנתל"ע.

ה. אבל שם כתבנו לכאר ע"פ דברי רבינו דוד (עמ"ס פסחים) דעיקר ההדלקה מתייחס למי שהשמן והפתילה שלו, דהפרסומי ניסא מתייחס לבעל הנר והפתילה, וביארנו שם, דמדברי הפמ"ג משמע דבכה"ג לא בעי' עוד לדין שליחות ואף מעשה קוף על ההדלקה מהני, יעו"ש, אבל לדברי הפתח הדביר וכ"מ סתימת האחרונים, בעי' עוד לדין שליחות ג"כ, שיהא המדליק בשליחותו, והביאור כ' שם, דכל כמה שאין המדליק בשליחותו של בעל הנר והפתילה הרי הוא כמי שאינו מדליקו לשם מצות נר חנוכה, [וכמו שמצינו שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו], ועפ"ז כ' לכאר הא דהדלקה חשי"ו לא מהני.

והא דמהני בשמן גזול ושואל ואיסה"נ (לדעת הסוברים דאיסה"נ לא הוי שלו) והפקדו, ביארנו שם בב' דרכים, א'. דסגי במה שהשמן והפתילה נקראים על שמו, ולמי שנקרא על שמו, לו מתייחס ההדלקה, ועפ"י דרבינו דוד הנ"ל, וגזול ושואל וכו' נקראים על שם הגזול - השואל וכו'. ב. דבמקום שאין בעלים מיוחדים על השמן מהני למדליק בהדלקתו לייחסו אליו, דאז הו"ל כמאן שהשמן והפתילות הם שלו, ואף בשמן גזול י"ל דמטלטלין הנמצאין ברשות הגזול מיהא אין הם נקראים ע"ש הגזול, ולכן מהני בהדלקתו לייחסו אליו למהו כמאן שהשמן והפתילות יהיו שלו, [ויעו"ש מש"כ באות ח"ט"ו"ב-י"ג].

ו. בספר זכר יהוסף נקט בשי' הר"ן והרשב"א דס"ל דבעי' בנ"ח לכס, שיהא השמן והפתילות שלו כנ"ל, ויעו"ע בספר מחזה אברהם (שם) מש"כ בשי' הר"ן, ובשו"ת בית שער (אורח סי' שס"א) נקט כדבר פשוט דבעי' שיהא שלו, ממה שמצינו שצריך להשתתף בפרוטה, ובספר הר צבי (להגרצ"פ פרנק זצ"ל) עמ"ס שבת (דכ"ג ע"א) השיב לשואלו, דבעי' לכס בנ"ח, וה"ט דבעי' להשתתף בפרוטה, ועפ"י פסק דבשמן גזול אכן לא יצא יד"ח מה"ט דאינו לכס, ושלא כדברי השו"מ יעו"ש, [ויעו"ש מש"כ באות י"ב]. ע"כ בקיצור מהנוגע לענינו, ושם כ' וביארנו כל זאת באריכות ובבחיירות.

ומעתה ניחוי אנו בניד"ד לגבי קיום מצות הדלקה של ראובן ושמעון. הנה לשי' הסוברים דעיקר המצוה מתייחס למדליק, הרי שראובן ושמעון שניהם הדליקו ושפיר יצאו שניהם יד"ח, ולא עוד אלא שיצאו ג"כ האי מעליותא דבעי' משו"ה להשתתף בפרוטה, כ"א לשיטתו, דלשפ"א והחכ"ש יצאו המצוה גם ולא בשליחם הרי הדליקו בעצמם, ולהזכר יהוסף כשמדליק בנ"ח עבור חבירו לבדו נתל"ע דלא בעי' להשתתף בפרוטה, שכל השמן הוא לפרסום הנס של חבירו, וה"נ כל השמן היה לפרסום הנס שלהם, וכ"ש להמחזה אברהם שבהדלקתם גרידא כבר היה להם חלק בפרסום הנס.

אבל לפמשנת" מדברי רבינו דוד, [ויעו"ש שנתבאר שכן העיקר] דמי שהשמן והפתילה שלו הוא המקיים המצוה, א"כ לכאורה חלוק דינו של ראובן משל שמעון, דראובן שהדליק בשמן של שמעון לא יצא ראובן יד"ח מכיון שאין השמן והפתילה שלו, ואע"ג דבשמן גזול יוצא הגזול יד"ח, היינו כמשנת" או משום דעכשיו שהוא נמצא בידי הגזול, השמן נקרא ע"ש הגזול, וסגי בשמן שנקרא על שמו שיתייחס ההדלקה אליו, או דאף דלא סגי בשמן שנקרא על שמו, מ"מ כל שאין לשמן בעלים אחרים מיוחדים והוא מדליקו, שפיר מייחסו בהדלקתו אליו - למדליק, משא"כ בניד"ד שאין השמן נמצא בידי הגזול, ובמקומו שהעמידו הנגזל עדיין קאי, ורק הדליקו אחר, במה נפקע שמו של הנגזל מעל השמן, ובמה נקרא השמן על שמו של הגזול, וכמו"כ אין הוא בהדלקתו יכול לייחסו אליו מכיון שיש לו בעלים אחרים מיוחדים, ולכן ההדלקה אינו מתייחס לראובן ולא יצא יד"ח.

וכ"ש לשי' הסוברים דבעי' לכס ושיהא שלו בנ"ח וכנ"ל, דודאי לא יצא ראובן בהדלקתו.

אך יש לעי' אם שמעון יצא יד"ח בהדלקת ראובן, דכיון דלפמשנ"ת מדברי רבינו דוד הרי ההדלקה מתייחס למי שהשמן והפתילות שלו, ובניד"ר שהשמן והפתילות הם של שמעון, ההדלקה תתייחס אליו והוא יצא יד"ח.

אמנם לכאורה תלוי במחלוקת הפמ"ג והפתח הדביר וכ"ה סתימת האחרונים, אם בעי' גם לדין שליחות באכסנאי המשתתף בפרוטה, דלהפמ"ג א"צ לדין שליחות, וכשהשמן והפתילות שלו אף אם הדליק בלי שליחות בעל השמן, ג"כ יוצא בעל השמן יד"ח, א"כ בניד"ר י"ל ג"כ דכיון שהשמן והפתילות של שמעון יצא יד"ח אף אם הדליק ראובן שלא בשליחותו, אבל לסתימת האחרונים דמשמע שצריך ג"כ לדין שליחות שידליק בשליחות בעל השמן והפתילה, דאל"כ הו"ל כהדולק מאליו, ולא לשם מצות חנוכה, א"כ ה"ה בניד"ר שראובן הדליקו שלא בשליחות שמעון אין שמעון יוצא יד"ח בהדלקת ראובן, דהו"ל לגבי שמעון כמאן שהדולק מאליו שלא לשם חנוכה.

ואפשר דאף להפמ"ג לא יצא שמעון יד"ח, דאף אם ס"ל להפמ"ג דההדלקה מעשה קוף בעלמא כלשונו שם מ"מ היינו כשאין בהדלקה כוונה אחרת - נגדית, אבל כשהמדליק הדליקו לכוונה אחרת משל בעל השמן והפתילה, שהרי הדליקו ראובן לשם מצוותו שלו, ולא לשם מצות שמעון בעל השמן, אפשר שגם להפמ"ג לא יצא יד"ח, וצ"ע.

ולגבי הדלקת שמעון בשמן של ראובן שנתן לו ראובן רשות להדליק בהם, בפשטות אפשר לומר דיצא שמעון יד"ח לפמשנ"ת מדברי רבינו דוד, דאף אם נאמר שלא קנה השמן בקניני חרושן משפט שיהא "לכם", משום דהוי כליו של לוקח ברשות מוכר, כמ"ש שם הכותב לדון בזה, מ"מ לא גרע משמן שאול שיוצא השואל יד"ח בזה, [ואין לומר דעדיין ל"ד לשמן שאול שיש לו קניני שאלה בשמן משא"כ בניד"ר, דלפמשנ"ת אם אין זה הטעם בשמן שאול שקניו לו בקניני חרו"מ, אלא אף בלא"ה נמי יצא יד"ח בעו"ש, וכמשנתל"ע].

אמנם נראה דמ"מ צריך עדיין עיון בזה, דאפ"ל דמ"ש בשמן שאול שיוצא השואל יד"ח בזה, הרי הוא עפמשנ"ת לעיל או משום שנקרא השמן ע"ש של השואל, או דכיון שהשמן שאול בידו והוא מדליקו הרי הוא מייחסו אליו בהדלקתו, וא"כ יש לומר דהנ"מ כשהשמן שאול בידו ממש ולא משום קניני שאלה דחרושן משפט, אלא משום מציאות הדברים, שהשמן נמצא תחת ידו ורשותו, דאז נקרא השמן על שמו בגלל שאלתו, או דאז מהני עכ"פ לייחסו אליו בהדלקתו, אבל באופן שהשמן עומד ברשות המשאל ורק נתן לו המשאל רשות להדליק עליו, אפשר דלא מיקרי בזה, שהשמן נקרא על שמו של השואל, וכמו"כ לא יועיל בכה"ג לייחסו בהדלקתו אליו, וצ"ע.

בענין בדיקת הסכין

בגליון קי"ב (עמוד קנ"ז) כ' הרב אברהם חיים הרש להקשות בדברי השלטי גיבורים פ"ק דחולין (דף ה' ע"א מרפי הרי"ף) שהביא לשון ריא"ז שכי' בזה"ל טבח אע"פ שיודע ה' שחיטה צריך להראות סכיניו לרבו או לחכם שבעירו מפני כבודו של חכם, בד"א בזמן ששוחט למכור בשר לאחרים אבל כששוחט לאכול בביתו א"צ וכו', וכי' הרא"ש והאיידנא נהיגי שאין מראין סכין לחכם כי בימיחם היו הקצבין שוחטין בעצמן כדאמרי' האי טבחא דלא סר סכיניו וכי' והשתא נהוג בכל גלות ישראל שאין מאמינין לקצבים וממנין אנשים ידועים על השחיטה ועל הבדיקה, ולהם מחלו חכמים את כבודם כי הן זריזין וזהירין, ומתוך כך נתבטלה בדיקת החכם לגמרי אף לאדם השוחט בביתו, אע"פ שאינו נכון כי הרבה צריך ישוב הדעת ויראת שמים לבדיקת סכין, עכ"ל.

וקשה דבריש דבריו איתא אבל כשוחט לעצמו בביתו א"צ דהיינו להראות סכיניו לחכם, ואולם בסו"ד מבואר דחכמים מחלו כבודם לזהירין וזריזין, ומתוך כך נתבטלה בדיקת הסכין לגמרי אף לאדם השוחט בביתו, והוא לכאורה קושיא מיניה וביה, עכתו"ד הכותב, אמנם נראה דל"ק כלל, שיש שני אופנים שאפשר לקרותם שוחט לעצמו, דג' סוגי שוחטים יש, א. שוחט הממונה מהקהל לשחוט עבור הקהל. ב. שוחט שאינו ממונה מהקהל לשחוט, אבל הוא מעצמו בלי שום מינוי שוחט עבור אחרים. ג. שוחט שאינו שוחט עבור אחרים, וכ"ש שאינו ממונה מהקהל, אלא שוחט מעצמו ולעצמו, דהיינו כדי לאכול לעצמו. ועל שני אופנים האחרונים אפשר לקרואם לשון שוחט לעצמו.

וה"פ דברי הש"ג שכי' בד"א בזמן ששוחט למכור בשר לאחרים אבל כששוחט לאכול בביתו אין צריך, ע"כ כוונתו למעט כששוחט לאכול לעצמו ולא עבור אכילת אחרים, דבכה"ג א"צ בדיקת סכין אצל חכם, ושפיר סמכינן אבדיקת עצמו, אבל כששוחט למכור בשר לאחרים אע"פ שאינו ממונה מהקהל

לשחוט אלא הוא מעצמו רצה לשחוט נמי בעי' בדיקת סכיני לחכם, והוא מדוייק בלשונו שכ' בזה"ל ששוחט "למכור בשר לאחרים" אבל כששוחט "לאכול בביתו" א"צ. ע"כ. וכן מדויק מהמשך לשון הרי"א שם (שדילג עליהם הכותב הנ"ל) שכ' בזה"ל ואם קונה בעה"ב אכילתו כמעות הרי הוא כששוחט לאחרים עכ"ל.

וסיים דברי הש"ג שכ' ומתוך כך נתבטלה בדיקת החכם לגמרי אף לארם השוחט בביתו, אע"פ שאינו נכון וכו', מיירי בשוחט למכור לאחרים, אלא שאינו ממונה מהקהל לשחוט, ובכה"ג אכן מן הדין אינו נכון שישחוט בלי בדיקת סכיני לחכם.

והדברים פשוטים ומבוארים בדברי האחרונים. עי' בשו"ע (יור"ד סי' י"ח סעיף י"ח) ובבאר היטב (סק"ז) מש"כ בשם הבית הלל (סק"ג), וכיד אברהם (שם), ובשו"ת מהר"ם שיק (יור"ד סי' ל"א), ובדרכי תשובה (שם ס"ק קנ"ג קפ"ו-קפ"ז).

אמנם פלא קצת שלא הזכירו כל הגי' אחרונים מדברי הש"ג בשם הרי"א.

שלמה זלמן טרבילו

ביתר ת"ו

הערות שונות

לכבוד עורכי קובץ בית אהרן וישראל אשר נפוץ בקרב כל ישראל למקטן ועד גדול, ובו יש כל אשר לבו חפץ בהלכה ובאגדה ובדרוש והערות קצרות.

אשמח אם תפרסמו את מש"כ הערה בפסק הרמב"ם, ומינאי ומניינו יתיישב שמעתא.

הרמב"ם בפ"י מאישות (הל' יא) כתב וז"ל: המארס את האשה כו', ולא כתב לה כתובה, ומת או גרשה והיא ארוסה, אין לה כלום ואפילו העיקר, שלא תיקנו לה עיקר כתובה עד שתנשא או עד שיכתוב. וכתב המגיד משנה דזה דעת כל הגאונים ועיקר ראייתם מדאיבעיא להו בפרק הכותב (כתובות פט ע"ב) ופ' שנים אוחזין (ב"מ יז ע"ב) אי אית לה כתובה לארוסה או לא, ולא איפשיטא, הלכך לית לה כלום. ורבנותינו הצרפתים (בקידושין סה ע"א ועוד) חלוקים בזה. עכ"ד.

והנה הרמב"ם בפ"ד מתרומות (הל' ב) כתב וז"ל: התורם משלו על של אחרים תרומתו תרומה עכ"ל. ובנו"כ תמהו דהא זה איבעיא דלא איפשטא בנדדים לו ע"ב, והיכי פסק בפשיטות דתרומתו תרומה.

ובמשנה למלך שם האריך דאף דבעיא זו לא נפשטה במקומה ע"י משנה או ברייתא, מ"מ נפשטה במקומות אחרים ע"י מימרא דאמוראי, וכזה איתא רבות בתלמוד איבעיות שלא נפשטו במקומן, ונפשטו במקום אחר. וכתב עוד וז"ל, וכיצא בזה כתבו התוס' בפ"ק דקידושין (כג ע"ב) אהא דאמר רב הונא תם הני כהני שלוחי דרחמנא ניינהו, ואע"ג דפרק אין בין המודד (נדרים לה ע"ב) איבעיא לן בהא אי הני כהני שלוחי דידן או שלוחי דרחמנא ולא איפשטא, משום דהתם וכן בשאר דוכתי בעי למיפשט ממשנה או מברייתא, וכיון דלא אשכח קאי בתיקו, אך מ"מ במקום אחר פשיט לה ממימרא דאמוראי, דכהני שלוחי דשמיא, והכא נמי אף דלא איפשטא בנדדים אי התורם משלו על של חבירו צריך דעת אי לא, מי"מ איפשטא במקום אחר ממימרא דאמוראי, עכת"ד.

וכסברת המל"מ בדעת הרמב"ם, מצינו שכ"כ גם הרדב"ז, דהנה הרמב"ם פ"ו מנדרים (הל' ה') כתב שהכהנים שלוחי שמים הן. וכתב שם הרדב"ז, דבנדדים (לה ע"ב) איבעיא לן אי הני כהני שלוחי דרחמנא כו', וביומא (י"ט ע"א) ובקידושין (כג ע"ב) אסיקנא דשלוחי דרחמנא הוו כו', ואע"ג דלא נפשטה בעיין הכא, נפשטה בדוכתי אחרתי.

וכן מצינו עוד בכללי התלמוד לבעל שירי כנה"ג (נדפס בסוף מס' ברכות) אות פה, וז"ל: דרך התלמוד אע"ג דלא איפשטא בעיא ברוכתא, מפשטא ממילא ממאי דקאמר בדוכתי אחרתי. כן יש לתלמוד מדברי הרי"ף והרא"ש בפי' האשה שלו' גבי בעיא דע"א במלחמה.

והשתא לפי האי סברא דהרמב"ם סובר כסברת התוס' (ביומא י"ט ע"ב וש"נ) דבעיא דלא איפשטא ברוכתא ממשנה או מברייתא, מ"מ אפשר לפשטה במקום אחר ואפילו ממימרא דאמוראי. א"כ לכאור' צריך הרמב"ם לפסוק דיש כתובה לארוסה, דהא התוס' שריא להו כהדא מחתא ע"י היטב דכריהם ביומא שם ובקידושין שם, וצ"ע מאי שנא מתרומה (וכסברת המל"מ) ומכהנים (וכסברת הרדב"ז), וצ"ע.

בדעת רש"י בשמ"ח שלוה בו ופרעו

איתא בב"מ (יז ע"א) אמר רבי יוחנן שטר שלוה בו ופרעו אינו חוזר ולוה בו, שכבר נמחל שעבודו. (ופריך), מאי איריא שכבר נמחל שעבודו, תיפוק ליה דהוה ליה מוקדם. ע"כ. והנה בשטר מוקדם, שיטת רש"י בב"מ (ע"ב ע"א ד"ה פסולין) ושיטת הר"ף (הו"ד בטור חו"מ סי' מג), ושיטת הרמב"ם (פכ"ג מהל' מלוה ולוה הל' ו) וספר התרומות (ח"א שער ו) דגובה מבני"ח. והקשה הרשב"ש (סי' שפב) והו"ד בש"ך (סי' מג ס"ק י"ב), וכן הקשה מרנפשיה הגידולי תרומה (שער יח אות א'), והתומים (סי' מ"ח סק"ב), דלשיטתם דגבי מבני"ח, א"כ מאי פריך הגמ' על רבי יוחנן "מאי איריא שכבר נמחל שעבודו, תיפוק ליה דהוה ליה מוקדם" הא איכא נפק"מ בין זה לזה, דבשטר מוקדם גובה מבני חורין, ובשטר שכבר לוה בו ופרעו רקא אמר רבי יוחנן דפסול מטעם שכבר נמחל שעבודו, אינו גובה מבני"ח. והקשו האחרונים הנ"ל לשיטת הראשונים הנ"ל, א"כ מה מקשה הגמ' על ריו"ח תיפוק ליה דהוה ליה מוקדם, הא איכא נפק"מ בין זה לזה, דמוקדם גובה מבני חורין (כשיטתם), ומטעמיה דריו"ח דפסול מטעם שכבר נמחל שעבודו לא יגבה אפילו מבני חורין.

ולכא"ו יש לומר על פי מש"כ בשו"ת פרי הארץ (חו"מ סי' ג), דדעת רש"י (בב"מ שם ובכתובות פה ע"א) בדינא דר' יוחנן, שיכול לגבות מבני חורין ע"פ האי שטרא.

אמנם אכתי קשיא לשיטת הרמב"ם (בפי"ד ממלוה ולוה הל' ז) דפסק להא דרבי יוחנן משמע מיניה שסבירא ליה דאינו גובה מבני חורין כלל. [ומ"מ האחרונים הנ"ל סתמו ולא חילקו בקושייתם דקשיא רק לפי הרמב"ם ולא לפירוש רש"י].

אי ק"פ צריך הסיבה

עוד זאת אשאל ממעייני הקובץ הנכבד, כמאי דמיסתפקנא ולא מצאתי דבר מפורש, האם קרבן פסח צריך הסיבה, דהא אפיקומן דראי בעי הסיבה, וא"כ לכא"ו ה"ה קרבן פסח, או דלמא כיון דלא מצאנו להדיא מי שסובר דק"פ צריך הסיבה, א"כ א"צ הסיבה, וצ"ע.

ביקרא דאורייתא

הרב פרץ מנחם גרבר - אלעד

בענין הזמר הק' י-ה אכסוף

לכ' מערכת "קובץ בית אהרן וישראל" שלמכם ישגה עד מאד בהפצת הקובץ הנכבד מלא וגדול בדברי חן וטעם.

רציתי להציע דבר מעניין שמצאתי בזמר "י-ה אכסוף" שחיבר רבינו אהרן הגדול מקארלין ז"ע. ואציע הדברים:

א. בזמר זה מופיעים כל אותיות הא' ב' חוץ מהאות זי"ן! ומצאתי שבספר ליקוטי מהרי"ח, בברכת אהבה רבה, מביא בשם מהרי"א מוידיתשוב, שאין לומר "וחסדיך הרבים אל יעזבונו" אלא "אל ישנו", כי אות זי"ן לא שייך באותה ברכה, כי זי"ן הוא לשון כלי זי"ן שהוא גבורה, אך מלבד אות זי"ן מופיע בה כל הא' ב'!

ושמא מאותה סיבה לא מופיע אות זי"ן בזמר "י-ה אכסוף" שכולו רצו"ף אהב"ה: להתענד באהבתך, נפשי חולת אהבתך.

ב. ה"אבודרהם" כתב שבזמור "יושב כסתר" מופיעים כל אותיות הא' ב' חוץ מהאות זי"ן (עיי"ש הטעם), ובמגן אברהם או"ח סימן רצ"ה הביא בשם החשב"ן שלכן כופלים הפסוק "אורך ימים" כדי שיהיה ק"ל תיבות ע"ש. ופלא! כי גם בברכת "אהבה רבה" יש ק"ל תיבות (כך מצויין בסידור "כתר נהורא" - בארדיטשוב מסידור האר"י ז"ל).

ופלא גדול יותר, כי גם בזמר "י-ה אכסוף" יש ק"ל תיבות! [לפי הנוסחאות: "כמו" איל; ויהיו רחמיך מתגוללים על מדותיך, ויהיו רחמיך מתגוללים על עם קדשך; המפארים אותך כיו"ם שבת"].

וליתר דיוק, המג"א שם, ציין שביושב כסתר יש קכ"ט תיבות, ועם הקריאה זה נחשב ק"ל! כך גם הזמר הק' "י-ה אכסוף" - קכ"ט תיבות, ועם הקריאה - ק"ל תיבות.

רפאל שטמבר - קרית צאנז, נתניה

תיקוני סופרים

על מילת "לקח"

לכבוד הקובץ הנכבד "קובץ בית אהרן וישראל" שלום וברכה!

בפרשת ואתה תצוה את בני" פרק כט פסוק א' "וזה הדבר אשר תעשה להם לקדש אותם לכהן לי לקח פר אחד בן בקר ואלים שנים תמימים" כתב רש"י ז"ל לקח כמו קח ושתי גזירות הן אחת של קיחה ואחת של לקיחה ולהן פתרון אחד, וכן כתב באבן עזרא אין הפרש בין קח או לקח עכ"ל.
והנה דנו בזה האחרונים ומפרשי רש"י אם קיחה ולקיחה שני שרשים הם או משרש אחד ושני גזירות עיי"ש בגור אריה וברא"ם.

אולם בכל זאת אתמהה הרי בתורה הקדושה אין שום יתור לשון ולכל שינוי ויתור יש סיבה וסיבי סיבות ותילי תילים של הלכות ודרשות, ולכן תמוה שלא מצינו אחד ממפרשי התורה שיעמוד על שינוי זה שלא מצינו בתורה כיוצא"ב שנכתב לשון לקח ועל מה נשתנה כאן הלשון ומדוע נתוסף ה-"ל". (ועיי"ן באוה"ח הק' שמבאר לפי פירושו עיי"ש).

והנה נראה לי לפרש בדרך הפשט דהנה פרשה זו נשתנה בקיצור גם בסוף פרשת צו (ויקרא ח) ששם הוא זמנו ומקומו שאז היה בעת ובעידן שבעת ימי המילואים ושם נאמר "וידבר ה' אל משה לאמור קח את אהרן ואת בניו... ואת פר החטאת ואת שני האלים ואת סל המצות" ושם כתוב "קח" כבכל התורה כולה.

והיה נראה לי בדרך אפשר לחלק בין מילת "קח" לבין מילת "לקח" דאף רשניהם לשון ציווי מכל מקום מילת קח מורה על ציווי עכשווי משא"כ מילת לקח מורה על סיפור של ציווי כלומר אני מצוה אותך ואני מספר לך שגייע איזה זמן ואז תיקח וכו' ואינו אומר לו עכשיו קח, וכן מדויק ממש הכא שכאן בפר' תצוה הפסוק מקדים "וזה הדבר אשר תעשה להם" מה שאינו מקדים כן בפרשת צו, וזה משום שכאן בא לומר שזה הדבר ש"אז" תעשה להם "לקח" כלומר אז תיקח וכן בהמשך הפסוקים כאן לא נכתב שום פעולה בלשון ציווי משא"כ התם בפרשת צו ההמשך הוא לשון ציווי.

ומצאתי בבבל הטורים שמביא המסורה עוד פעם "לקח" (באוהו ניקוד) והוא במשלי פרק כ פסוק טז "לקח בגדו כי ערב זר" וגם שם אינו ציווי ממש שאין מי שיצוה לאף אחד שיקח את בגדיו רק שם הוא דרך משל וסיפור דהיינו כשאחד מתהלל בעשרו יגיע זמן שיאמרו לאנשים שיקחו את בגדיו בעבור הערבות יעו"ש (ושם התרגום הוא נסיב ששם אין כלל ציווי רק סיפור בעלמא משא"כ הכא דסוף סוף ציווי הוא ולכן תרגם כאן סב - ואפשר לומר שהתם במשלי אינו בכלל פעולה רק יוצא מפועל בסמיכות, ואכמ"ל).

וה' יראנו נפלאות בתורתו הק' אכ"ר

בברכת התורה

הרב ישעיה למלסקי

ביתר ת"ו

מח"ס כסף צרוף ועו"ס