

ב"ה
שנה כז
גליון ד (קס)
ניסן – אייר תשע"ב

קובץ בית אהרן וישראל

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

כתובת המערכת:
רח' אבינועם ילין 11
ת.ד. 50197 ירושלים 91053
טל. 02-5370106 פקס. 057-7978992
E-mail: beisaron@zahav.net.il

קובץ בית אהרן וישראל

המערכת והמו"ל:
מכון בית אהרן וישראל למחקר כת"י והו"ל (ע"ר)
שע"י מרכז מוסדות קארלין סטאלין
עיה"ק ירושלים תובב"א
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

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

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" - מודיעין עילית
ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" - בני ברק
ישיבת "אהבת אהרן" - 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 ללימוד בעיון "בית אהרן וישראל" - ירושלים
כולל אברכים ללימוד ש"ס "היכל רבינו יוחנן" - ירושלים
כולל אברכים ללימוד יו"ד "סטאלין קארלין" - ירושלים
כולל ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" - רמות, ירושלים
כולל אברכים "מתיבתא דרבי יוחנן" - טבריה
כולל אברכים "סטאלין קארלין" - בני ברק
כולל אברכים ללימוד או"ח "משנת דוד" - ביתר עילית
כולל אברכים ללימוד הוראה "כתר נחום שלמה" - ביתר עילית
כולל אברכים ללימוד או"ח "תפארת מרדכי" - ביתר עילית
כולל אברכים ללימוד או"ח "תפארת אהרן" - מודיעין עילית
כולל להוראה "סטאלין קארלין" - מודיעין עילית
כולל אברכים ללימוד חו"מ "סטאלין קארלין" - מודיעין עילית
כולל אברכים ללימוד ש"ס "אהל שלמה" - מודיעין עילית
כולל אברכים ללימוד קדשים "סטאלין קארלין" - גבעת זאב

התוכן

עמוד

ה רבי עמנואל רפאל חי ריקי זלה"ה
הגאון המקובל בעל "משנת חסידים" (תמ"ח - תק"ג)
יא רבי פייבל ב"ר טעבל מליסא זצ"ל
דיין בליסא (- תק"ל -)
יח רבי חיים אלעזר שפירא זצ"ל
הרה"ק ממונקאטש
בעל "מנחת אלעזר" (תרל"ב - תרצ"ז)

יט הרב שלמה פערלשטיין
דומ"ץ, ור"מ בשיבת
"אהבת אהרן" קארלין סטאלין, ב"ב
כז הרב שלום הירשפרונג
ר"מ בשיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו
מח"ס "ברכת שלום"
לב הרב אליהו גרינצייג
אוצר מפרשי התלמוד, ירושת"ו
לח הרב פינחס הלוי סגל
קארלין סטאלין, ירושת"ו, ר"מ בשיבת מכנובקה,
ר"כ "עטרת שלמה" כלל חסידי
מב הרב יעקב דוד אילן
ר"מ בשיבת "כנסת יצחק", חדרה
מח"ס "משא יד"
מז הרב פינחס בר"א זלצמן
קארלין סטאלין, ביתר
ר"כ ש"ס באסטאן, ביתר
נב הרב משה חיים שמעיה
מתיבתא דרבי יוחנן, קארלין סטאלין, טבריה
נט מנחם מנדל פרידמן
קארלין סטאלין, רמות ירושלים

סג הרב שמחה בן ציון רבינוביץ
רב ודומ"ץ ברמת שלמה מח"ס "פסקי תשובות"
סח הרב יחיאל וידר
רב ודומ"ץ בכני ברק
מח"ס "בצדק ובמשפט", "כטל אמרתי"
פ הרב יצחק מאיר ברכיה ליברמן
מו"ץ בב"ב, מח"ס "חג המצות" "חודש בחדשו"

גנוזות

בענין ניחום ביוה"כ שחל בשבת
ובענין שאלת חלום
בענין האוכל תרומת חמץ בפסח
בענין צורת האות פ"א

חידושי תורה

בגדר מצות תשביתו וקדימתו
לשאר מצוות
בדין שעות פוסלות בקדשים ומסתעף
לדין בר מצוה באדר ראשון ושני
בדין עיסת הכלבים למצה
בגדר מצות תשביתו אם חובתו מיד
וכן בשאר מצוות
בגדר מצות שריפת חמץ לרבי יהודה
בענין אכילת קרבן פסח קודם
הקטרת האימורים
בענין זמן הברכה בברכות השבח (א)
בענין יד לקידושין ולפאה

בירורי הלכה

בעניין מכירת חמץ ביום י"ג
בדין כיסוי של קדירת חמץ שכיסו
בה קדירה בפסח
השתמשות בנייר בפסח

פ	הרב חיים זיטער	שכח יעלה ויבא בליל הסדר ונזכר אחר כוס שלישי
צ	הרב פינחס מרקסון מח"ס "בן חיל", בני ברק	בדין זכיה בחצר השוכר וביטול חמץ הנמצא בביתו
צה	הרב ישראל דנדרוביץ מג"ש ירושלמי בקול הדף, ערד	קיום מצות מצה בכורך
קד	הרב אליהו איצקוביץ, בני ברק	בענין ריחיים של מכונה למצות מצוה
קז	הרב גבריאל שוסטער, ירושת"ו	בדיני אפיית המצות
קל	הרב חיים משה בנימין הכהן גוטשטיין כולל חו"מ קארלין סטאלין, מודיעין עילית	בירור בקביעת יום הפורים בחלקי העיר טבריה

לשון חכמים

קמג	הרב דוד יהודה גרינפעלד יו"ר ומייסד "משמרת סת"ם" ארה"ב	בצורות אותיות פ"א וצד"י
קסט	הרב זעליג לייב קליין מח"ס "בן אשר", ביתר	זמן אמירת קרבן פסח

מנהגי ישראל

קעה	הרב עודד לופר מח"ס "משפטי הממון" "משפטי המגור" ירושת"ו	במנהג החסידים באר"י שלא לברך על ההלל בר"ח ובחזה"מ פסח
-----	---	--

קפא

בענין תקנת קריאת ההפטרה - הרב יקותיאל זלמן שלמה שווארץ, ברוקלין ניו יארק / בענין
כתר תורה וכתר שם טוב - הרב אברהם חיים הרש, מח"ס "ביכורי אברהם", ב"ב / בענין
השתתפות בפרוטה לנר חנוכה - הרב חיים רבינוביץ, ב"ב / בענין אכסנאי בחנוכה - הרב
אליהו איצקוביץ, ב"ב / בענין ברכה על מי שלקות - הרב מישאל חיימוב / בענין הוספת ויפוי
נרות שבת וחנוכה - הרב נחום אברהם גולומב, ביתר / בענין נרות חנוכה של כמה אנשים
במקום אחד - הרב מרדכי רוזנברג, ב"ב / חטיפת שכר מצוה על הגבהה וגלילה - הרב שמואל
ברוך גנוט, מח"ס "משנת תפילין" ועוד, אלעד / איטר יד אם נחשב בעל מום - הרב מתתיהו
שווארץ, ביתר / הבטיח לבנו שכר תמורת עזרה בבית אם יש בזה איסור כל תלין - הרב י. א.
מילר, ב"ב / בענין צורת האולם בבית המקדש השני - הרב שמואל חיים דוד הלפרין / בענין
אם בני חו"ל פטורים מן הראיה - הרב אהרן צבי הלוי איצקוביץ, ב"ב / בענין תחומים
מובלעים - הרב אביגדור קליין, ירושת"ו / בענין הליכה בשבת מירושלים לגבעת זאב - הרב
נתן פערלמאן, גבעת זאב / תרגום תיבת עיר - הרב יחיאל מיכל הכהן טרעגער, ניו יארק /
הערות שונות - הרב חיים משה בנימין הכהן גוטשטיין, מודיעין עילית / בענין מצוות שלפני
הדיבור - אלטער משה פערלמאן. תיקוני סופרים - בסוגיא דמקוה במס' תמורה - הרב גור
אריה הרציג, ניו יארק

כתבים

ריא	הרב אברהם אביש שור	הוספות והשלמות למאמרים
רכט	הרב יוסף שאול הויזמן קארלין סטאלין, לייקוואד, ניו יארק	מקור ה"וידוי הארוך" המודפס בסה"ק בית אהרן

גנוזות

רבי עמנואל רפאל חי ריקי זלה"ה הי"ד

בעל "משנת חסידים"

נולד בשנת תמ"ח. הגר"ח זלה"ה בשם הגדולים בערכו כותב עליו שהיה עשירים ושתיים שנים כל ימי החול בתענית ומתנהג בחסידות וקדושה ע"כ. היה מקובל אלוהי וממוסרי קבלת האר"י הקדוש ז"ל.

ונעתיק כאן קטעים קצרים מהקדמתו על ספרו "חזה ציון" וז"ל:

זה ספר תולדות אדם להביל דמה כמוני הצעיר בבית אבי מורי אברהם ז"ל הוליד אותי בעיר פירארא, ובעודני יונק משדי אמי מורתי מר"ת מרים תנצב"ה הוציאני משם עם כל בני ביתי והביאני בעיר רויגו ארץ מולדת אמי מורתי ושם נתגדלתי. ובהיותי כבן שש שנים נפלה עטרת ראשי הוא מורי אבי אברהם ובקשתיו ולא מצאתיו ויעבור והנה איננו כי לקח אותו אלהים לעמוד לפניו כל הימים...

כי נקרא נקראתי להיות מלמד ומורה בעיר טריאסטי ושם ישבתי כארבע שנים ושם חברתי הספר הראשון הנקרא מעשי חושב והוא על מלאכת המשכן מחובר בדרך קצרה כמשנה וארוכה בפירוש סביבו למען ירוץ הקורא בו ונדפס בויניציאה... העיר ה' רוח בני גוריציה להחזירני שם ללמד ספר כבראשונה וכה עשיתי וישבתי שם כשתי שנים ושם חיברתי הספר השני והוא ספר חושב מחשבות שהוא חידושים על תנ"ך וש"ס בדרך אגדה ומאמר תפילין דמרי עלמא העוטה אור כשלמה...

ונסעתי משם ועליתי לצפת תוב"ב ושם ישבתי כשתי שנים ושם חיברתי הספר השלישי והוא ספר הון עשיר אשר בקיצור גדול כתבתיו בגוריציה ושם בצפת הוספתי בו תוספת מרובה על העיקר לבאר הלשונות והעניינים הזרים דבמשנה ושם בצפת ת"ל זכיתי ללמוד מעצמי ספרי הרב האר"י, והעתקתי ספר אוצרות חיים כולו ולקרותו ואתו עמו שאר כתבי האר"י זלה"ה שנמצאו, עד שמצאתי את שאהבה נפשי ביני לבין עצמי ובעליו עמי סייעני בזכותו על כי נשתתחתי על קברו של הרב האר"י זלה"ה וחננתיו שזכותו יגן עלי להבין אמרותיו, אמרות טהורות כסף צרוף בעליל לארץ מזוקק שבעתים... והלכתי משם לעיר המהוללה ליוורנו ובמשך שלשה שנים שנתעכבתי שם זיכני ה' לחבר הס' הנחמד למראה וטוב למאכל הספר הרביעי והוא ספר משנת חסידים אשר בו קיצרתי כל הנמצא מכתבי האר"י בלשון צח דומה למה שחיבר הרמב"ם במשנה תורה שלו עד שהמעט החזיק את המרובה.

ומשם נסעתי אח"כ כי נתבקשתי למורה בעיר המלוכה פירינצי ושם ישבתי כארבע שנים ושם הוספתי מאמר מקוה טהרה בספרי חושב מחשבות הנ"ל בלישנא דרבנן וע"י אמצעיים הגונים זכיתי להדפיס שלשה ספרים אלו באמסטרדם...

הוצרתי לצאת משם ולחזור לליוורנו ושם נתיישבתי כמו שתיים עשרה שנה...

וגם קיבלו אותי לראש בראשונה בשיבת בית הנערים ושם מלבד השעה קבועה הייתי מחוייב לדרוש בשבת ואח"כ קיבלו אותי לראש בשיבה המפוארה של אורח

חיים ושם הייתי מחוייב לדרוש כחצי שעה בכל לילה... נתעכבתי בארם צובה כשתי שנים... ושם חיברתי ספר החמישי וקראתיו בשם יושר לבב אשר הוא נשמת משנת חסידים כי מלמד לאדם דעת באיזה דרך יצייר בדעתו ענין הצמצום ובריאת העולמות וידיעת הבורא ובחירת האדם ואיך יצייר כמו כן בשכלו הכוונות שצריך לכוין בעשיית המצות והתפילות ואיך יישב הסתירות שבדברי רז"ל וכן שבכתבי האר"י זלה"ה זה בזה ומה ידמה בדעתו קדוש העולם אשר יהיה ודברים אחרים כיוצא באלה מימות המשיח, הכל בראיות ברורות מתורתנו הקדושה אשר ניתנה לעמו ישראל מורשה.

ושם הגיע עת הזמיר שאבוא ביאה שניה להנאות מזמרת הארץ ארץ הקדושה... נמצא היות עיר הזאת לי העיר העשירית, שהיה לי קביעות דירה בהם דהרי נולדתי בפירארא נתגדלתי ברווינו הייתי מלמד בגוריצאה ואח"כ בפירינצולה ואחר כך מורה בטריאיסטי ואחר כך בצפת תוב"ב ואח"כ מורה בפירינצי ואח"כ בליוורנו ואח"כ בארם צובה ואח"כ פה ירושלים עיר הקודש ובלי נדר פה אשב כי איתיה... ... וההספר השישי שקראתיו בשם אדרת אליהו והוא על כל התלמוד באותו הדרך עצמו שדרכתי בהון עשיר וספר השביעי הזה הנקרא חזה ציון אשר הוא פירוש על כל התהלים. ע"כ מהקדמת ספריו.

בהגהת מנחם ציון על שם הגדולים הביא מרשימת הרב מוהרנ"ר ז"ל, שנמצא ממנו בכ"י קונטרס מכת בכורות, נגד ס' תוספות ביכורי קציר בענין הניגון של ברכת כהנים. על התייחסותם של גדולי הצדיקים המקובלים לספרו של רבינו "משנת חסידים" יש להביא מדברי הגה"ק בעל "עטרת צבי" מזידטשוב זיע"א, וז"ל בעטרת צבי (זוה"ק שמות דף כ"ב): "ודברי משנת חסידים וכו' הם סולת נקיה וכו' כי היה מעתיק נאמן", ובספרו 'פרי קודש הילולים' דף כ"א כותב: "וכן יש לנהוג, ועל הרב משנת חסידים יש לסמוך יותר כי בוודאי ראה כל קונטריסי תלמידי האריז"ל". ובספר "עמוד התורה" להגה"ק מראזלא זיע"א (מאמר האותיות פ"ג) כותב וז"ל: "על מרן המשנת חסידים עליו נאמר אליו תשמעון", "ושמעתי מפי מגידי אמת אשר אדמו"ר הצה"ק רשכבה"ג מוהר"ש מבעלז זצלה"ה קבע שיעורין בכל יום לתלמוד בספר הקדוש משנת חסידים עפ"י מגיד משנה".

ובשו"ת 'דברי חיים' (אהע"ז ח"א סו"ס ק"א) כותב: שדברי המשנת חסידים עפ"י מגיד שכל דבריו המה סולת ברורה וממנו אין להסיר וכו' שדברי המשנת חסידים הוא מהאריז"ל ותלמידיו או מדברי גדולי המקובלים הראשונים בבירור בלא טעות ולכן אל יזוז מדבריו".

וראוי להעתיק כאן בנושא הנידון בגליון הנוכחי, והוא במשנת חסידים, מסכת תיקון תפילין פ"א ס"י וז"ל: "בצדי"קים יעשה הקו ימין שלהם יו"ד הפוכה וכו'". נלב"ע בר"ח אדר תק"ג, ובנו כותב בהקדמת ספר חזה ציון שרבינו נהרג על קידוש ה' על הדרך בשובו מליווארנא ירושלימה, ובן נ"ה שנה היה, וקברוהו על שפת הנחל, ואחר ששה ימים הוליכוהו ממודינא לעיר גינטא, ונקבר שם ביום ז' אדר, והקדוש הזה ראה את כל זה מתחילה בחלום.

להלן אנו מדפיסים מכתב בכת"ק שנכתב באיטלקית עתיקה בת זמנו, בשילוב מילים מפוזרות בלשון הקודש, הנמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א, מס' 559. העתקת המכתב ותרגומו ללשון הקודש נעשתה ע"י רבה הראשי של רומא רבי שמואל ריקרדו די-סיני ותודתנו העמוקה נתונה לו על כך. כמו"כ מודים אנו לד"ר ח. אנטונוצ'י על העזרה בתרגום המסמך.

בענין ניהום אבלים ביום הכיפורים שחל בשבת ובענין שאלת חלום העתק המכתב

f.1

0. Illmo Sre Ad 20 xbre 5496 Livorno
1. A cara sua 14 cor:te pre: li dirò che per lo havenire non mi scriva solo che una volta al mese
 2. perche e ערלים e queste
 3. che ha da dimandare in due o tre volte li sia מקבלן e li dimanda tuttj assieme
 4. che li serve dHaviso Hora rispondendo alla domanda di מגלחין פ ho veduto le
 5. cose in fondo, e chiaramente dice nella גמרא che מפני הכבוד לו פנים מראין aguisa di שבת che
 6. a ben che non è הכבוד לו פנים מפני הכבוד come puol veder chiaro nel ירושלמי
 7. in ה' che col med.mo לשון lo copiò il ב"י e nel ש"ע non dice sotto che
 8. e nelli פירושים non vidi niuno che esplichi niente e questo che
 9. ר' חזקיה כלום אמרו אין מראין פנים לא בראש השנה ולא che li dice —הלכה ו' dice in
 10. טעם מפני זה era leto בתמיה che vuol dire non e il מפני התפילה
 11. e pertanto per non תפילת מוסף ארוכה ובי"ה יש תפילה יתרה מאשר י"ט שהיא נעילה
 12. perder tempo non si va ad esser פנים מראה פנים e se e così perche sette venuti hoggi
 13. שנייא היא י"ה שחל להיות בשבת שנייא היא li rispondano e יום הכפורים להראות פנים
 14. צריכים non erano tanto ביה"כ שחל להיות בשבת che pare che יה"כ שחל להיות בו
 15. quel che non <e> אסור בקניבת ירק e ביה"כ שחל בשבת e poi che חל בחול e come quando בתפילות
 16. e solo questa risposta e pertanto havevano piu tempo di esser פנים מראה פנים e questa risposta
 17. אין che dice nella תוספתא a ben che יה"כ שחל להיות בשבת מראין ר' שמואל בר יצחק aprovo
 18. אמיתות הענין l vedra esser questo l לשון דירושלמי e leggja il מראין ברה ויה"כ
 19. Per la שאלת חלום che dimanda se sia בתמים תהיה il mio debol sentime: e che se sara
 20. fondata sopra la costelazione celeste come la דכלדאי e come li גורלות che
 21. chi ha di quelli qualche cogniz. e necessita adatarsi a regole astronomicj per sapere
 22. l hora di quel מזל o sia pianeta- perche riescino vero o almeno che indicano la

f. 2

23. verita sara certo אסור per questo לישראל מזל דאין che con una buona opera si rompe il
24. destino come dicono רז"ל ma per via di שמות הקדושים quando vi sonno quelle circostanze che scrive
25. il רב אר"י non c'e dubio che è מותר per che la risposta dipende da אלקים ה' appunto non
26. da consultazione celeste che ישראל non e a quella soggetto ודוק
27. e per il פשט דבר טוב אחרית דבר le dico che ancor che mi pare esser vero la massima che
28. dice per nome delli מקובלים eppero il פשט e buonissimo tutto ciò riconosco che il לשון
29. חדושי קבלה non è delli הרב כתבי esplicati molto renitente di piantare הדמה
30. sopra הקדמות che non siano מפורשות בכתבי הרב perche impesatamente puol dar in equi=
31. =voci grossi inaveditamente ודון עולה הלמוד ושגגת ודון specialmente in questi studij così delicati
32. quando e questo potiro dirli esatt. ... Emanuel Vita Richi

תרגום (ההדגשות מופיעות במקור בלשון הקודש)

20 אוקטובר ה' תצ"ו ליורנו

כבוד החשוב ונכבד מאד,

על [מכתב] ויקר מ[יום] 14 לחודש זה, אומר לו שלחבא אל יכתוב לי כי אם פעם אחת בחודש, כי עון הוא לתת לערלים שיאכלו ממני וממך את [מחיר] הבאת המכתבים על כל מאמר, ואלו שאלות שיש לו לשאול בשתי ושלש פעמים יהיה מקבלן וישאל כולן ביחד מה שצריך לדעתו.

ועתה בתשובה לשאלה: בפ' אלו מגלחין ראיתי את הדברים בעומק, ובהדיא אמרו בגמרא [ירושלמי] שמראין לו פנים מפני הכבוד כמו בשבת כי אע"פ שנוהג אכלות מראין לו פנים מפני הכבוד כמו שיוכל לראות ברור בירושלמי בהלכה ה' שבאותו לשון העתיק אותו הב' [יו"ד סי' שצ"ט], ובש"ע אינו אומר למטה שמראין לו פנים ובפירושים לא ראיתי אף אחד שיבאר, ומה שהוא אומר בהלכה ו' שאומר ר' חזקיה כלום אמרו אין מראין פנים לא בראש השנה ולא ב"ה לא מפני התפילה יש לקרוא אותו בתמיה, פירוש, האם הטעם אינו מפני התפילה, דבר"ה תפילת מוסף ארוכה ובי"ה יש תפילה יתרה מאשר י"ט שהיא נעילה, ולכן, כדי שלא להפסיד זמן לא הולכים להיות מראה פנים, ואם כן למה באתם היום, שהוא יום כפורים להראות פנים. והם עונים לו שנייא היא י"ה שחל להיות בשבת שנייא היא יוה"כ שחל להיות בן[בחול] שנראה שביה"כ שחל להיות בשבת לא היו כל כך צריכים בתפילות כמו כשחל בחול מפני שביה"כ שחל בשבת הוא אסור בקניית ירק מה שאין כן כשחל בחול ולכן היה להם יותר זמן להיות מראה פנים. ולתשובה הסכים ר' שמואל בר יצחק שיה"כ שחל להיות בשבת מראין אע"פ שבתוספתא אומר אין מראין בר["]ה וביה"כ. ותקרא את לשון דירושלמי ותראה שזו היא אמיתות הענין¹.

1 כוונת רבינו זלה"ה בפירוש דברי הירושלמי מו"ק פ"ג סוף ה"ו, הוא דלא כמו שפירשוהו הקרבן העדה והפני משה, דבירושלמי איתא שם: א"ר שמואל בר רב יצחק יום הכיפורים שחל להיות בשבת מראין בו פנים [לנחם את האבל] כהדא ר' חזקיה וכו', פי' דר' חזקיה היה אבל ביוה"כ שחל בשבת ובאו חכמים לנחמו, אמר להם ר' חזקיה בזה"ל: כלום אמרו אין מראין פנים לא בראש השנה ולא ביום הכיפורים, לא מפני התפילה, שנייא היא יוה"כ שחל להיות בשבת שנייא היא יוה"כ שחל להיות בחול, ע"כ. ופירשו המפרשים הנ"ל דהכל הוא מדבריו של ר' חזקיה, שטען להם הרי אמרו שאין מנחמין בר"ה ויה"כ, לא מפני התפילה [בתמיה], וא"כ שנייא היא יוה"כ בשבת מבחול [גם זה בתמיה] כלומר מ"ש בשבת מבחול, ולפי דבריהם היתה המסקנא שאין מנחמין ביוה"כ שחל בשבת. אבל רבינו זלה"ה ביאר להיפך, שר' חזקיה שאל להם כלום אמרו אין מנחמין בר"ה ויה"כ, והם השיבו לו, שנייא היה יוה"כ שחל בשבת מיוה"כ שחל בחול [בניחותא], כלומר דכשחל בשבת כן מנחמין וכן מסקנת הירושלמי.

ומה שמסיים רבינו זלה"ה דכן מוכח מלשון הירושלמי שזו אמיתות הענין. נראה כוונתו, שהרי ר' שמואל בר רב יצחק אמר שביה"כ שחל בשבת מראין בו פנים לנחם, וע"ז אמרו: כהדא ר' חזקיה, ומשמע דהמעשה של ר' חזקיה בא לסייע לר' שמואל בר יצחק, ואילו להמפרשים הנ"ל הוא מעשה לסתור, ולא שייך הלשון "כהדא", אלא שהקרבן העדה מגיה בדברי ר' שמואל בר רב יצחק, שאין מראין בו פנים. אולם הרמב"ן בתה"א (ענין דאבילות דמ"ט) הביא כהג"י שלנו שמראין לו פנים, אך כתב דהמעשה של ר' חזקיה היא מעשה לסתור, והביא בשם הר"י גיאת שפסק דמראין לו פנים, והב"י כתב שהעיקר כהרמב"ן, ובשו"ע לא כתב כלום, וע"ז העיר רבינו זלה"ה דמשמעות הירושלמי הוא כה"י גיאת דלהלכה מנחמין ביוה"כ שחל בשבת. וע"י בהגהות חתם סופר על הירושלמי (נדפס בהגהות וחיידושים על הירושלמי, הוצאת מאורי אור) שכתב כרבינו, וז"ל: לענ"ד הפי' בהיפוך ממ"ש קרבן העדה, דבשבת אין מרבין כ"כ בתפלה, כמו שאנו נוהגין שלא לומר בו אבינו מלכנו, ע"כ זמן פנאי להראות פנים, והיינו דקאמר שנייא היא, שיש חילוק בין חול לשבת.

ועל שאלת חלום ששואל אם עובר בתמים תהיה, לעניות דעתי נראה שאם תהיה עפ"י מזל השמים כמו שאלה דכלדאי וכמו הגורלות שמי שיודע משהוא מהם צריך לילך עפ"י כללי התכונה כדי לדעת את השעה של אותו מזל דהינו כוכב לכת, כדי שיצא אמת או לפחות שיראו לו את האמת, בוודאי יהיה אסור, דאין מזל לישראל, שבמעשה טוב אחד שוברים את גורל האדם. כמו שאמרו רז"ל, אבל בגלל השמות הקדושים כשישנם המצבים שכותב הרב האר"י אין ספק שהוא מותר כי התשובה תלויה מה' אלקים לבדו ולא מדרישת [מזל] שמימי, שישראל אינו תחת שלטונו, ודוק

ועל פשט של טוב אחרית דבר אני אומר לו שאעפ"י שנראה לי אמיתי המשפט שאומר בשם המקובלים הפשט הוא טוב מאד ו[ב]כל זה אני מכיר שלשון ההקדמה אינו מכתבי הרב המפורשים, [ואני] נמנע מאד לנטוע חדושי קבלה על הקדמות שאינן מפורשות בכתבי הרב כי ללא זהירות יכול לגרום אי הבנות גדולות בשגגה, ושגגת תלמוד עולה ודון במיוחד בענינים דקים אלו, ומה אוכל להגיד אותם בדיוק.

עמנואל חי ריקי

★ ★ ★

רבי פייבל ציקל בהג"ר דוד טעבל זצ"ל

דיין בליסא

באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 611 נמצא חיבור בכתב יד, של הגאון רבי פייבל זצ"ל דיין בליסא, החיבור כולל חידושים על מסכתות הש"ס ועל הרמב"ם ועוד.

גאון זה אינו מוזכר אצל אף אחד מכותבי הקורות, וננסה לעמוד על תולדותיו מתוך מה שמזכיר בחיבורו הנוכחי שכתב בכתב ידו, כדלהלן:

בק"ק ליסא כיהנו בתקופה זו שני רבנים בשם רבי דוד טעבלי (עי' בזה בדברי הרב ישראל נתן השל בקובץ בית אהרן וישראל גליון מ"ד עמ' קי"ז הערה 5), הראשון היה האב"ד הגאון רבי דוד טעבלא (קאצינלבוויגן) זצ"ל בן הגאון רבי נתן נטע, שנולד בכראד ושימש ברבנות בזסלב ובהורחוב ואח"כ בליסא, וחיבר ספר "נפש דוד", והשני היה דיין בבית דינו של רבי דוד טעבל הראשון, וחתום יחד עמו בשם: הק' דוד טעבלא במוהר"ם מגרידץ, ונזכר כמ"פ בשו"ת בית מאיר.

מתוך החיבור הנוכחי נראה שרבינו היה בנו של רד"ט השני שהיה הדיין בליסא, שהרי מזכיר בחיבור בזה"ל: "ביום שבת קודש פ' בא יוד שבט תקנ"ד לפ"ק נפלה עטרת ראשי ונטלה מאור עיני וחשך תארי בפטירת אבי מורי ורבי הצדיק הגאון תהא מנוחתו כבוד בצרור החיים...", ואילו הג"ר דוד טעבל האב"ד, נכתב על מצבתו שנפטר ביום ט"ז טבת שנת תקנ"ב (ראה בגליון הנ"ל שהעתיק מפנקס המצבות).

בחיבור זה חותם הרבה פעמים: פייבל בהגאון מה"ר דוד טעבלא, ומזכיר שהיה בק"ק ליסא בשנת תקנ"ד, גם מזכיר הרבה חידו"ת מאביו הגאון זצ"ל, וקושיא בשם הגרעק"א בעת שהיה רב בפרידלאנד. כמו"כ כותב: "החילוק שאמרתי ברכים פה קהילתינו יום ויו עש"ק ל"ד בעומר תקס"ב לפ"ק".

היו לו שני בנים שמזכירם בחיבורו, הראשון ה"ה ר' דוד טעבלא ומזכירו: "מה שדרשתי ברכים על ברית מילה של בני הילד דוד טעבלא שי' פה ק"ק ליסא תקנ"ה לפ"ק", והשני הוא ר' ארון שלמה, כמ"ש "מה שאמרתי ביום השב"ק י"א כסלו תקס"ד לפ"ק על מילה של בני הילד ארון שלמה שי' ד' יזכני לגדלו לתורה ולחופה ולמע"ט".

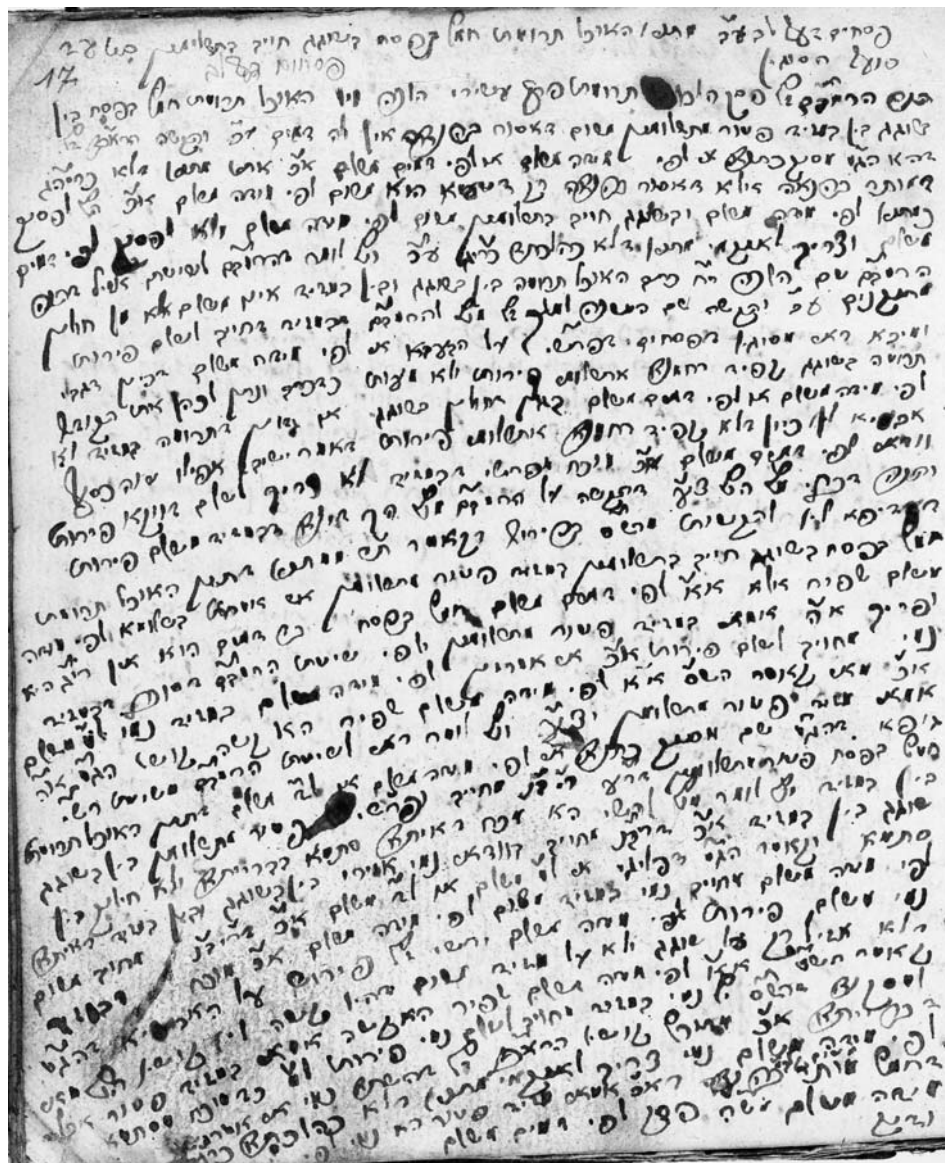
רבינו נסתלק בי"ג בשבט שנת תקס"ט.

להלן אנו מדפיסים מתוך חיבורו הנ"ל בסוגיא דאוכל תרומת חמץ בפסח בשוגג.

ענין האוכל תרומת חמץ בפסח

פסחים דף ל"ב ע"ב מתני' האוכל תרומת חמץ בפסח בשוגג חייב בתשלומין כו' עד סוף הסוגיא

הנה הרמב"ם ז"ל פסק הלכות תרומות פרק עשירי הלכה וי"ו האוכל תרומת חמץ בפסח בין בשוגג בין במזיד פטור מתשלומין משום דאסור בהנאה אין לה דמים ע"כ, והקשה הראב"ד ז"ל דהא הגמ' מסיק כתנאי אי לפי מידה משלם אי לפי דמים משלם ואי אמרינן לפי דמים משלם אתא מתני' דלא כריה"ג דמותר בהנאה, אלא דאסור בהנאה רק דטעמא הוא משום לפי מידה משלם א"כ ה"ל לפסוק כמתני' לפי מידה משלם ובשוגג חייב בתשלומין משום לפי מידה משלם ולא לפסוק דמים משלם וצריך לאוקמי מתני' דלא כהלכתא כריה"ג, ע"כ ג"ל לומר דהרמב"ם לשיטתו אזיל דהנה הרמב"ם שם הלכה י"ח כתב האוכל



צילום כתי"ק רבי פייבל ציקל זצ"ל

תרומה בין בשוגג ובין במזיד אינו משלם אלא מן חולין מתוקנים ע"כ, והקשה שם המשנה למלך ז"ל מנ"ל להרמב"ם דבמזיד חייב לשלם פירות ואיכא ראי' מסוגיא דפסחים דפרש"י על הבעיא אי לפי מידה משלם דכיון דגבי תרומה בשוגג קפיד רחמנא אתשלומי פירות ולא מעות כדכתיב ונתן לכהן את הקודש לפי מידה משלם או לפי דמים משלם בגזלן דחולין שוגג או גזלן דתרומת מזיד לא איבעיא לן כיון דלא קפיד רחמנא אתשלומי בידיהו דאמר ישיב לרבות אפילו שוה כסף וודאי לפי דמים משלם ע"כ מוכח מפרש"י דבמזיד לא צריך לשלם דווקא פירות.

והנה דברי מ"ל הנ"ל צ"ע דהקשה על הרמב"ם מנ"ל הך דינא דבמזיד משלם פירות דעדיפא ליה להקשות מהש"ס בפירוש דקאמר ת"ש ממתני' דתנן האוכל תרומת חמץ בפסח בשוגג חייב בתשלומין במזיד פטור מתשלומין אי אמרת בשלמא לפי מידה משלם שפיר אלא א"א לפי דמים משלם חמץ בפסח בר דמים הוא אין ריה"ג היא, ופריך א"ה אמאי במזיד פטור מתשלומין, ולפי שיטת הרמב"ם דסובר דבמזיד נמי מחוייב לשלם פירות א"כ אי אמרינן לפי מידה משלם במזיד נמי לפי מדה משלם א"כ מאי קאמר הש"ס א"א לפי מידה משלם שפיר הא קשה קושית הגמ' א"ה אמאי מזיד פטור מתשלומין וצ"ע.

ונ"ל לומר ראייה לשיטת הרמב"ם משיטת רש"י גופא דהגמ' שם מסיק כתנאי אי לפי מידה משלם אי ל"ד משלם דתנן האוכל תרומת חמץ בפסח פטור מתשלומין דברי ר"ע ר"י ב"ג מחייב ופרש"י פטור מתשלומין בין בשוגג בין במזיד, ו"ל לומר מנ"ל לרש"י הא מכח דאיתא סתמא דברייתא ולא חילק בין שוגג בין במזיד א"כ דריב"נ מחייב בוודאי נמי איירי בין בשוגג ובין במזיד דאיתא סתמא וקאמר הגמ' דפליגי אי ל"מ משלם או ל"ד משלם א"כ דריב"נ מחייב משום לפי מידה משלם מחייב נמי במזיד משום לפי מידה משלם א"כ מוכח דבמזיד נמי משלם פירות לפי מידה, ורש"י ז"ל פירש על האיבעיא דהגמ' דלא אזיל רק על שוגג ולא על מזיד משום דה' קשה ליה קושיא הנ"ל מאי קאמר הש"ס א"א לפי מידה משלם שפיר הא קשה אמאי במזיד פטור אבל למסקנא דהש"ס י"ל נמי במזיד מחוייב לשלם נמי פירות לפי מדה כדמוכח מסתמא דברייתא א"כ מתורץ קושית הראב"ד ז"ל דהשתא נמי אי אמרינן לפי מידה משלם נמי צריך לאוקמי מתני' דלא כהלכתא כרנב"י דפטור משום קלב"מ דא"כ אמאי מזיד פטור הא נמי לפי מידה משלם מש"ה פסק לפי דמים משלם ודוק.

אבל אי קשיא הא קשיא על הרמב"ם דהנה הרמב"ם בפירוש המשניות בפסחים פירש במזיד פטור מתשלומין משום דאוכל חמץ בפסח לוקה וקימ"ל דאינו לוקה ומשלם, א"כ קשה על הרמב"ם לפסוק לפי מידה משלם דהגמ' מסיק כתנאי א"כ איכא לאוקמי מתני' כמ"ד לפי מידה משלם ובמזיד פטור משום דאינו לוקה ומשלם דהא? כהלכתא דאנן פסקינן דאינו לוקה ומשלם ובר"י בכתובות דחייבי מלקות שוגגין חייב בתשלומין ולא צריך לאוקמי כרנב"ה ק"א אי אמרינן במזיד נמי לפי מידה משלם אלא משום דאינו לוקה ומשלם וצ"ע.

אבל הפירוש המשניות הנ"ל צ"ע דהנה לפי שהוא פירש במתני' דפטור מזיד מתשלומין משום דאינו לוקה ומשלם מאי צריך הש"ס לשנויי דבמזיד פטור כרנב"ה ק"א דלא כהלכתא, לישני מטעם דאינו לוקה ומשלם כהלכתא וחייב מלקות שוגגין חייב בתשלומין, ועוד קשה על פירוש המשניות דהרמב"ם הנ"ל דפירש במתני' ומדמי עצים פטור מטעם דאסור בהנאה ואין לה דמים ולמה ליה טעם משום דאסור בהנאה אין לה דמים תיפוק ליה טעמא משום דאין לוקה ומשלם כדפירש דבמזיד פטור משום דאין לוקה ומשלם וצ"ע.

ונ"ל ליישב הפירוש המשניות הנ"ל על נכון דהנה איתא בגיטין דף נ"ד ע"א ת"ש אכל תרומה טמאה משלם חולין טהורין, שילם חולין טמאים מהו וכו' ומסיק שם הש"ס חסורי מחסרא והכי קתני אכל תרומה טמאה משלם כל דהו אכל תרומה טהורה משלם חולין טהורים, שילם חולין טמאים בשוגג תשלומיו תשלומין, וקאמר רש"י ז"ל דהא אוכל תרומה שוגג לפי מידה משלם ע"כ, והקשו התוס' בד"ה אכל תרומה טהורה הא לא גרע מגולן דמשלם כשעת הגזילה כדקאמר הש"ס בפסחים כל היכי דמעיקרא שווי ד' זווי והשתא שווי זווא וודאי לפי דמים משלם דלא גרע משאר גולן ע"כ, והנה הפני יהושע מתרין קושית התוס' על רש"י דרש"י לשיטתו אזיל דהנה רש"י קאמר שם כל היכי דמעיקרא שווי ד' זווי והשתא זווא בוודאי כמעיקרא משלם, ופרש"י נהי דמכפר ליה אכילת תרומה בתשלומי מידה מיהו ממונו דכהן אכיל ממונא הוא ולא גרע משאר גולן א"כ כאן לא שייך דלא גרע מגולן, דחולין טמאים לא גרע מתרומה טהורה ונפקא ידי תשלומין בתשלומי מידה ע"כ, ותוס' לשיטתם אזלי דפירשו ביבמות דף צ' דאפילו לרנבה"ק י"ל דהך ברייתא דאכל תרומה טמאה משלם חולין טהורים חייב מטעם כפרה וא"כ אי ס"ל לתוס' כשיטת רש"י ז"ל דס"ל היכי דמעיקרא שווי ד' זווי והשתא שווי זווא דיוצא ידי כפרה בתשלומי מידה היכי קאמר הש"ס כל היכי דמעיקרא שווי ד' זווי והשתא שווי זווא משלם כמעיקרא הא לרנבה"ק לא משלם רק א' מידה משום דכפרה יוצא במידה אחד וג' מידות פטור מטעם קלב"מ אלא מוכח דס"ל לתוס' דלא יוצא ידי כפרה אלא אם משלם ד' מידות כשאר גולן ע"כ, ונ"ל לומר בהא פליגי רש"י ז"ל עם תוס' דרש"י ז"ל ס"ל דחייבי כרת שוגגין חייב בתשלומין משום דס"ל נמי כתי' התוס' דמשלם מטעם כפרה, רק רש"י לשיטתו קושיית התוס' במ"ע, דנהי דמשלם משום כפרה מ"מ קשה קושיא הנ"ל אמאי משלם כל היכי דמעיקרא שווי ד' זווי והשתא שווי זווא כמעיקרא הא לרנבה"ק דס"ל דמיתה בידי שמים כמיתה ב"ד דמי אמאי משלם כמעיקרא דיוצא ידי כפרה איתא כמשלם מידה א' ואמאי משלם ארבע מידות אלא מוכח דחייבי כרת שוגגין חייב בתשלומין, אבל תוס' לשיטתם אזלי דס"ל דאינו יוצא ידי כפרה רק אי משלם כמעיקרא מש"ה י"ל דחייבי כריתות שוגגין פטורין מתשלומין ע"כ, א"כ לפ"ז מתורין הפירוש המשניות הנ"ל די"ל דהרמב"ם סובר כשיטת רש"י ז"ל דיוצא ידי כפרה כשמשלם כהשתא מידה א' וקשה ליה קושית התוס' א"כ מש"ה לא יכול הש"ס לשנות דמתני' פטור במזיד מטעם דאינו לוקה ומשלם קשה ליה קושית התוס' לר"ל דס"ל דחייבי מלקות שוגגין פטורין מתשלומין אמאי חייב בשוגג וליכא למימר מטעם כפרה הא השתא מסיק הש"ס דמתני' אתיא כריה"ג דחמין מותר בהנאה א"כ משכחת לה כשאכל היה שוה א' מידה ד' זווי והשתא שווי א' זווא ומשלם כמעיקרא א"כ יוצא ידי כפרה הוא אי משלם מידה א' ואמאי משלם ד' מידות אלא ע"כ מתני' אתיא אליבא דריה"ג כרנבה"ק דס"ל דמיתה בידי שמים כמיתה ב"ד ובמיתה ב"ש ליכא מלקות כדאיתא בכתובות דף ל"ז ע"ב ע"ש בתוס' וחדא במיתה במלקות אי רנבה"ק ס"ל כר"י דחייבי כריתות לאו בכלל מלקות כדאיתא במגילה דף ז' ע"ב וחייבי כריתות שוגגין חייב בתשלומין כשיטת רש"י ז"ל והרמב"ן ז"ל, אבל למסקנא מסיק כתנאי אי לפי מידה משלם או לפי דמים משלם ואתיא מתני' כמ"ד לפי מידה משלם וקשה להרמב"ם אמאי במזיד פטור מתשלומין דהא לשיטתו אזיל ופסק דבמזיד נמי משלם פירות כדכתבנו לעיל מש"ה פירש מטעם דאינו לוקה ומשלם ובשוגג מטעם כפרה ול"ק קושיא הנ"ל הא יוצא ידי כפרה הוא אי משלם מידה א' ואמאי משלם ארבע מידות הא השתא מסיק דחמין בפסח אסור בהנאה א"כ לא משכחת דבשעת אכילה היה שווי ד' זווי הא לא שווי מידה רק דמשלם

ממעם לפי מידה משלם א"כ י"ל דבשוגג משלם משום לפי מידה ומשום כפרה ובמזיד פטור ממעם דאינו לוקה ומשלם ודוק.

והשתא נ"ל ליישב שיטת הרמב"ם הנ"ל דפסק לפי דמים משלם, וקודם כל נ"ל ליישב קושיא שהיה קשה לי על הירושלמי דמביא הר"ש בתרומות פרק ז' האוכל תרומה במזיד משלם את הקרן והקשה לר"ל דס"ל דחייבי מלקות שוגגין פטורין מתשלומין היכי אמרה תורה דבשוגג מחייב קרן וחומש הא במזיד חייב מלקות א"כ חייבי שוגגין פטורין מתשלומין ע"כ, והנה איתא בכתובות דף למ"ד ע"ב מאי איכא בין רבא לאבבי איכא בינייהו זר שאכל תרומה לאבבי פטור וכו' והקשו לאבבי פטור והאמר ר"ח מודה רנבה"ק בגונב חלבו של חברו ואכלו שהוא חייב אלמא משום דאגביה קניא מתחייב בנפשו לא הוה עד דאכיל ליה ה"נ משעת דאגביה קניא כו', ומוקי דמשכחת לה שתחב לו חברו לתוך פיו א"כ חזינן דלא משכחת דיפטור ממעם קלב"מ במזיד רק בתחב לו חברו לתוך פיו א"כ מאי הקשה הירושלמי לפטור ממעם חייבי מלקות שוגגין פטורין מתשלומין הא אפילו במזיד אי אתרו ביה מחייב ממעם דאגביה קניא, רק היה נ"ל לומר דלק"מ לכאורה דאי חייב במזיד ממעם דאגביה קניא אמאי חייב חומש בשוגג הא חומש אתי בשעת אכילה ואז פטור ממעם חייבי מלקות שוגגין פטורין רק דקושיא הנ"ל במ"ע על הירושלמי דמשני דחייב ממעם דחומש איתיה כקרבן והקשה אטו קרן הוה קרבן א"כ הכי קושיא הנ"ל במ"ע דחומש חייב ממעם קרבן וקרן חייב ממעם דאגביה קניא כו'.

ונ"ל לתרץ קושיא הנ"ל דהנה תוס' בכתובות ד"ה ולאבבי כתב דהך קושיא דאגביה קניא הוה מצי להקשות בפסחים דאוקי למתני' דפטור ממעם קילב"מ כרנבה"ק לחייב ממעם דאגביה קניא ע"כ, והנה הפני יהושע מתרץ מתרץ קושית התוס' דהתם איירי דהיה שוגג אתרומה ומזיד אחמץ א"כ לא שייך אגביה קניא דהוא סובר שהוא חולין שלו א"כ לא רוצה לקנות איסורא, והנה נ"ל לומר דאליבא תוס' לשיטתם דס"ל בפסחים דחייבי כריתות שוגגין פטורין מתשלומין רק דמתני' חייב בשוגג ממעם כפרה א"כ י"ל דסיפא דקתני במזיד פטור ממעם כרת ל"ק ליתני בחמץ של חברו דא"כ בשוגג נמי פטור רק בתרומה חייב ממעם כפרה א"כ י"ל דמתני' איירי דהיה שוגג אתרומה ולא שייך דאגביה קניא ע"כ א"כ לק"מ אהירושלמי ושפיר הקשה אמאי בשוגג חייב הא חייבי מלקות שוגגין פטורין מתשלומין ול"ל ממעם דאגביה קניא הא בשוגג לא שייך אגביה קניא כנ"ל ודוק.

רק לכאורה הפני יהושע הנ"ל צ"ע דתוס' ביבמות דף צ' ע"א בד"ה אכל תרומה טמאה דחייב כתבו התוס' לרנבה"ק אמאי חייב הא חייבי מיתות שוגגין פטורין מתשלומין וכתבו תוס' שם א"נ מחויב ממעם דאגביה קניא והתם איירי דאוכל בשוגג כדכתבו תוס' שם בד"ה בשוגג תשלומיו תשלומין דלא כריב"ן דפירש דשוגג ומזיד קאי אאכילה דא"כ אמאי במזיד אין תשלומיו תשלומין הא במזיד משלם אפילו מעות סובין אלא אתשלומין קאי א"כ איירי התם דאכיל בשוגג וסברי תוס' דחייב ממעם דאגביה קניא וצ"ע.

ונ"ל לתרץ קושיא הנ"ל דהנה איתא במס' שבת דף ס"ט פליגי ר"י ור"ל דר"י ס"ל דאפילו אי היה שוגג רק בכרת והזיד בלאו הוה שוגג וחייב קרבן ור"ל ס"ל דאינו הוי שוגג עד דהוי שוגג בלאו ובכרת ופליגי שם ע"כ אבבי ורבא דאבבי ס"ל בתרומה ר"י נמי מודה דלא הוה שוגג עד דהוה שוגג נמי בלאו ופריך הש"ס פשיטא היכי אמר ר"י היכא דאיכא כרת אבל אי ליכא כרת לא אמר ר"י ומשני הש"ס דהוה אמינא דמיתה בידי שמים במקום כרת איתא

קמ"ל ורבא ס"ל דמיתה בי"ש במקום כרת עומד ע"כ, א"כ לאב"י דס"ל דלא הוה שוגג בתרומה עד דהוה שוגג נמי אלאו א"כ מתורץ שפיר קושית התוס' בכתובות דליכא להש"ס ליפרוך אנביה קניא בפסחים דהתם אזיל הגמ' אליבא דאב"י דאב"י מוקי התם כרנבה"ק א"כ י"ל דהתם איירי דהיה שוגג אתרומה ומזיד בחמץ ולא שייך אנביה קניא כסברת הפני יהושע, אבל ביכמות הוא רבא דאמר חסורי מחסרא א"כ לדידיה הוה שוגג נמי אי היה שוגג אמיתה והזיד בלאו וא"כ אי הזיד בלאו היה יודע דהוא תרומה והיה יודע דחייב מלקות א"כ שייך שפיר דאנביה קניא דהוא רוצה לגזול את הכהן, ולפ"ז מתורץ קושיא הנ"ל על הירושלמי דהוא הקשה הקושיא לר"ל דס"ל דחייבי מלקות שוגגין פטורין מתשלומין א"כ היכי אמרה תורה דבשוגג חייב בתשלומין הא חייבי מלקות שוגגין פטורין מתשלומין דר"ל לשיטתו ס"ל דלא הוה שוגג עד דהוה שוגג נמי אלאו א"כ י"ל סברת הפני יהושע הנ"ל ולא שייך אנביה קניא ודוק.

ולפ"ז מתורץ הרמב"ם הנ"ל דהוא פוסק כרבא בהלכות תרומות פרק י' הלכה א' דהוי שוגג אי הוי רק שוגג במיתה אע"פ דהיה מזיד אלאו א"כ קשה אמאי בהזיד פטור מתשלומין וא"ל מטעם דאינו לוקה ומשלם דהאי אי הוה שוגג אתרומה ומזיד בחמץ דחזינן דגזירת הכתוב הוא דבשוגג בתרומה דעלמא דחייב קרן וחומש אפילו אי היה מזיד בלאו וחייב מלקות וע"כ דגזירת הכתוב היא דבתרומה בשוגג חייב בתשלומין אפילו אי לוקה א"כ י"ל אפילו אי חייב מלקות מטעם דאוכל חמץ אפ"ה פטור מטעם דהיה שוגג על תרומה א"כ הרמב"ם לשיטתו דס"ל דבמזיד נמי משלם פירות א"כ אי אמרינן לפי מידה משלם אפילו במזיד נמי חייב וע"כ אינו יכול לפסוק כמתני' אלא אי חייב בין בשוגג בין במזיד או דפטור בין בשוגג ובין במזיד מש"ה פוסק כר"ע ודוק. ולפ"ז מתורץ קושית התוס' ביכמות דהקשו על פירוש ריב"ן דפירש בשוגג היא באכילה והקשו א"כ במזיד אמאי אין תשלומיו תשלומין הא במזיד משלם אפילו סובין די"ל דהוא סובר כהרמב"ם הנ"ל דבמזיד נמי משלם פירות ודוק.

ולפ"ז מתורץ הרמב"ם ז"ל הלכות מעשה הקרבנות פרק ט' הלכה י"ג כו' הלחם המורם מן התודה ספק תרומה הוא לפיכך אין חייבין עליו מיתה וחומש כתרומה, וכתב שם הכ"מ ז"ל דמן הדין לא היה צריך הרמב"ם ז"ל לכתוב דפטור מן מיתה דהא מיתה בידי שמים קמי שמיא גליא ומיפשיט האיבעיא עכ"ל, והרב מה"ו יהודה כהן שחיבר ספר מנחת כהן על מנחות הקשה קושיא זו על הגמ' דמנחות דף ע"ז ע"ב על רבא דבעי האיבעיא בלחם תרומת תודה אי הוה כתרומה וחייב מיתה וחומש מאי שייך ספק לענין מיתה בידי שמים הא קמי שמיא גליא כקושית הכ"מ על הרמב"ם ז"ל ולא היה צריך לאיבעי רק לענין חומש מאי נפקא מיניה לענין מיתה ע"כ, אבל לפי דברינו לק"מ דרבא לשיטתו שפיר איבעי מיתה וחומש דהוא סובר דבתרומה אי הוה אפילו מזיד בלאו רק דהוה שוגג במיתה הוה שוגג וחייב חומש א"כ שפיר מיבעי אי הוה כתרומה וחייב מיתה בי"ש וחומש א"כ אי הזיד אפילו בלאו רק דהוה שוגג במיתה חייב חומש, אבל אי ליכא מיתה אי הוי כתרומה א"כ אי הזיד בלאו הוי מזיד ולא חייב חומש א"כ נפקא מינה מיתה נמי לענין חומש, והרמב"ם לשיטתו נמי אזיל דפסק כר"י בהלכות תרומה פרק יו"ד הלכה א' וכרבא דבתרומה אי הוי אפילו מזיד בלאו רק דהוי שוגג לענין מיתה הוי שוגג וחייב חומש א"כ תרוייהו מיתה וחומש חדא מילתא כנ"ל ודוק.

ולפ"ז מתורץ לי קושיא שהיה קשיא לי על מס' יומא דף פ"א ע"א דאיתא שם אמר רב שיזבי אמר ר' יוחנן זר שבלע שזפין של תרומה והקיאן ואכלן אחר, ראשון משלם קרן וחומש ושני אינו משלם רק דמי עצים לראשון, ופרש"י משום דראשון קנאם ונתחייב בתשלומיהן והן

אינן ראויות עוד אלא להסקה, והנה איתא בש"ע י"ד סימן קי"ט סעיף י"ג המוכר לחברו דבר שאסור באכילה אם משאכלו נודע מה שאכל אכל והמוכר יחזיר לו דמים אבל באיסור דרבנן אין צריך המוכר להחזיר לו דמים, וכתב הש"ך ס"ק כ"ז דבאיסור דאורייתא קנים להמוכר אבל בדרבנן לא ועוד צריך המוכר להחזיר לו משום דאין אכילת האוכל מיחשיב לו הנאה דאדרבה צער הוא לו שעבר על איסור דאורייתא א"כ להך טעמא פטור משום דלא מיחשיב הנאה א"כ אמאי צריך לשלם השני לראשון דמי עצים הא היה שוגג ולא מיחשיב לו הנאה דאפילו אם היה מוכר לו היה צריך להחזיר לו דמים מכ"ש דלא יכול להוציא ממנו, אבל לפי דברינו הנ"ל מתורץ קושיא דהך דינא אמר ר"י ור"י לשיטתו סובר דהוי שוגג אפילו אי הוי מזיד בלאו ושוגג במיתה ואליבא דרבא אפילו בתרומה נמי אמר ר"י א"כ הכא איירי דהיה שוגג רק במיתה והזיד בלאו א"כ היה יודע שהוא תרומה ואפ"ה אכל מש"ה חייב לשלם לראשון ודוק.

★ ★ ★

הרה"ק רבי חיים אלעזר שפירא זצ"ל

אדמו"ר ממנוקאטש בעל "מנחת אלעזר"

לפנינו מכתב בכתב יד קדשו של הרה"ק בעל "מנחת אלעזר" זיע"א, שנשלח בשנת תרפ"ה להגאון רבי דוד שפירא ז"ל מעיה"ק ירושלים בעמח"ס "שו"ת בני ציון". הועבר אלינו ע"י הג"ר דוד יהודה לייב גרינפעלד שליט"א יו"ר ומייסד "ועד משמרת סת"ם" בארה"ב, המכתב דן כנראה בכמה ענינים בהלכה, ולפנינו רק הקטע הדין בענין צורת האות פ"א, בנידון זה מאריך הרב גרינפעלד להלן במדור לשון חכמים. ונבאר כאן בקצרה את הרקע והנידון למכתב תשובה זו.

במשך הדורות כתבו כל ישראל האשכנזיים את צורת האות פ"א עם בליטה היוצאת מגבה כזה  וכמו שמוכח בפשטות בדברי האלפא ביתא שהביא הב"י וכמ"ש בהדיא היעב"ץ שיוצא בליטה מאחורי הפ"א, וכדי שיהיה צורת אות ב"ת בתוך הלכך בפנים.

והסופר ממינסק בעל "כתיבה תמה" יצא בספרו לשנות את המקובל ולעשות התמונה בגב ישר כמובא כאן במכתבו של המנחת אלעזר, וע"ז כתב לו השואל להורות לו הצורה האמיתית של אות הפ"א, והשיב לו תשובתו זו שלפנינו. בו מבאר שהצורה האמיתית היא התמונה הראשונה שהיא עם בליטה בגבה, ושאיך שום הבנה לטענתו שכאילו יש כאן שאלה של אות שבור.

וראה להלן במאמרו של הגרד"י גרינפעלד שליט"א שהוכיח במישור שזהו הצורה האמיתית של האות. ושדרכה בהמצאה החדשה של הכתיבה תמה, יש אכן שאלה של אות שבור, עיי"ש.

בענין צורת אות פ"א

... ואודות תמונת פ שכתבת תפוס תמונה ראשונה כנ"ל שכתבת שם, ומה שכתבת בשם ס' כתיבה תמה שתמה שהי' אות שבו"ר (?) לא הכנתי והנני תמה על תמיהתו וכן תמונת רוב כמעט כל ספרי דווקני הכותבים כתיבה תמה ויפה מעולם - ולא ידעתי מהו קושייתו - יותר אין לי פנאי להאריך והי' את שנותיו יאריך וכוח"ט בסש"צ לאיוש"ט שנת גאולה וישועה מעתה ועד עולם.

דושה"ט באהבה
חיים אלעזר שפירא

★ ★ ★

לאודות תמונת פ שכתבת תפוס תמונה ראשונה כנ"ל שכתבת שם, ומה שכתבת בשם ס' כתיבה תמה שתמה שהי' אות שבו"ר (?) לא הכנתי והנני תמה על תמיהתו וכן תמונת רוב כמעט כל ספרי דווקני הכותבים כתיבה תמה ויפה מעולם - ולא ידעתי מהו קושייתו - יותר אין לי פנאי להאריך והי' את שנותיו יאריך וכוח"ט בסש"צ לאיוש"ט שנת גאולה וישועה מעתה ועד עולם.

חידושי תורה

הרב שלמה פערלשטיין

בגדר מצות תשבתו וקדימתו לשאר מצוות

במקום מצוה דהא דמבואר במשנה שלא העמידו דבריהם לגבי החיוב ביעור בפועל וסומך על הביטול הוא משום דדין זה מתייחס להגברא ולכן יש לומר דבכה"ג לא גזרו אבל לגבי חמץ שנאסר לא שייך לומר דלגביו לא נאסר דבאיסור חפצא אין מקום לחלק בין אם הוא במקום מצוה או לא ולא שייך לומר דחמץ זה כן ברשותו דהחכמים קבעו שהוא איסור עכ"פ מדרבנן ולא שייך לומר כיון שיש לו מצוה הוי כן ברשותו ופשוט.

ד. ובעיקר דינו של המג"א חולק עליו האבן העזר וכו' דדברי רש"י שציטט הב"י לעיל איירי לגבי הסיפא דהמשנה בהלך להציל מן הנכרים ולא על הרישא בהולך לדבר מצוה, ולא מבעיא עשה דפסח שיש בו כרת וחמיר דדוחה עשה דתשבתו אלא אפי' אינו אלים כ"כ עדיין דוחה תשבתו דהרי כתבו התוס' בפסחים דכ"ט דמשהו חמץ ע"מ לבערו אינו עובר, (והק' על דברי המג"א דפסק בסי' תמ"ו כד' התוס' וכאן לכאור' פסק דלא כהתוס', וכן הק' הפמ"ג ונשאר בצ"ע).

ה. וממשיך המג"א בטעם הדין דהא דעדיף לקיים מצות תשבתו מלקיים מצות מילה בזמנו הוא דכיון דבתשבתו הרי עובר כל רגע ורגע א"כ עדיף להשבות החמץ מלמול היום דהרי יכול למול למחר, וע"ז כתב "וכן אינך" דהיינו דאותו טעם שייך לקדימת תשבתו למצות קרבן פסח.

א. איתא במשנה במס' פסחים דמ"ט ע"א ההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו וכו' ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו יחזור ויבער ואם לאו מבטלו בלבו ע"כ, וכ' הב"י בסי' תמ"ד וז"ל וטעמא משום דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ל' אלא שחכמים הצריכו ביעור ובמקום ביטול מצוה אוקמוה אדאורייתא עכ"ל.

ב. ובשו"ע שם סעי' ז' פסק המחבר המשנה כצורתה וכ' המג"א שם סק"א דיבטלנו בלבו דבמקום מצוה אוקמוה אדאור' ומשמע דאם הוא מתחלת שעה ו' ולמעלה דאינו ברשותו לבטל יחזור מיד וכ"מ ברמב"ם משום דהאי עשה והאי עשה ועשה דתשבתו חמיר טפי שכל שעתא עובר עליו משא"כ במילה ואינך ומ"מ נ"ל דמת מצוה עדיף מהשבתת חמץ דהא דחי אפי' פסח שיש בו כרת וכו' עכ"ד. ובדברי המג"א ישנם כמה חידושים ונבארם א' א'.

ג. מש"כ המג"א דאחר תחילת שעה ששית שאינו יכול לבטל ממילא צריך לחזור ולבער ולוותר על המצוה חולקים עליו המהר"ם חלואה והא"ר, הו"ד בשעה"צ שם אות כ"ג, וס"ל דדין זה שמבער חמצו ומוותר על המצוה היינו דוקא משעה שביעית דמה"ת אינו יכול לבטל אבל לפנ"ז מבטל אפי' הוי בשעה ששית דכיון דאינו אלא מדרבנן הרי לא העמידו דבריהם במקום מצוה, אמנם בדעת המג"א י"ל דלא שייך לומר בכה"ג דלא העמידו דבריהם

לומר דנתחדש דאף שדרשי' שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה מ"מ יש סוג חמץ שאינו שלך ומ"מ אתה עובר עליו כיון שעכ"פ מצוי בידך וזה מה שנתחדש בדרשה של לא ימצא, או נאמר דודאי הכלל של שלך אי אתה רואה הוא בכל מצב רק דהתורה חידשה כאן בחמץ דאף דבכה"ת כולה דבר הגורם לממון לאו כממון דמי מ"מ בחמץ נתרבה דגם דהגל"מ כממון דמי וזה תלוי בביאור דברי הגמ' שם בסוף העמוד דהק' הגמ' שם הניחא למ"ד דבר הגורם לממון כממון דמי (מובן שחמץ של נכרי שקיבל עליו אחריות חייב הישראל עליו) אלא למ"ד לאו כממון דמי מאי איכא למימר ותי' הגמ' שאני הכא דאמר לא ימצא ע"כ ויל"פ ד' הגמ' בב' אופנים או דהכוונה דשאני הכא שנתרבה לאיסור אפי' אינו שלו כיון דקע"א ומצוי אצלו, או דשאני הכא דריבית התורה דכאן בחמץ דהגל"מ כממון דמי והוי שלו עכ"פ לגבי הדרשה של שלך אי אתה רואה.

ט. ולכא' פליגי בזה רש"י ותוס' דבגמ' ד"ו ע"א איתא דחמץ של נכרי שייחד לו מקום לנכרי בזה אינו עובר, ופירש"י דבייחד לו מקום הרי לא קיבל עליו אחריות, אמנם לתוס' אפי' קע"א עדיין פטור, ולכא' פליגי במה שחקרנו דלרש"י הגדר הוא שנתרבה להיות כשלו ע"י שקע"א וא"כ לא שייך לחלק בין ייחד מקום להנכרי או לא דהרי זה כחמץ של ישראל, משא"כ לתוס' הגדר הוא דמכיון דמצוי אצלו הרי עובר וזה חידוש מיוחד אף שאינו שלו, ולכן במקום שאינו מצוי אצלו שייחד לו מקום בפנ"ע ממילא אינו עובר אף שקע"א.

י. והנה כע"ז פליגי הרמ"א והמג"א בריש סי' ת"מ לענין אם קיבל ישראל אחריות על חמץ של גוי והלך הישראל והפקיד החמץ אצל עכו"ם אחר לפני פסח והעכו"ם השני הזה קע"א דלהרמ"א עדיין עובר הישראל ולהמג"א אינו עובר, וזה ג"כ תלוי במש"כ דאי הגדר שע"י שקע"א נעשה חמץ של ישראל הרי יעבור עליו גם אם

ו. וכבר תמהו הפמ"ג והחת"ס דהרי בין כך א"א להקריב הק"פ כשיש לו חמץ משום לא תשחט על חמץ דם זבחי ולמה צריך המג"א לכתוב סברא שלו לגבי מצות ק"פ, והפמ"ג תי' דבלי הסברא של המג"א היינו אומרים עשה דפסח דוחה ל"ת דלא תשחט והא דכתיב לא תשחט על חמץ דם זבחי היינו כשאפשר לבער חמצו (והאבן העזר באמת חולק ע"ד המג"א וס"ל דעשה דפסח שיי"ב כרת דוחה להלאו דתשביתו ולכא' ה"ה ללאו דלא תשחט) אמנם תי' זה של הפמ"ג אינו מוסכם דהרי האחרונים חולקים אם שייך לומר עדל"ת כשהל"ת נאמר על מצוה זו, וכ"כ האו"ש בפ"ג ה"ט מהל' חו"מ על משנה זו דכיון דהלאו נאמר על קיום המצוה הזאת לא שייך לומר עדל"ת, ועיי' בס' עמק ברכה (די"ט מדפי הספר) שהביא דברי היד אליהו בא' שנמצא בבית האסורין והגיע זמן קר"ש ויש שם צואה דס"ל דאמרי' דעשה דקר"ש דוחה ל"ת דולא יראה בכ' ערות דבר והעמק ברכה חולק עליו דל"ש לו' עדל"ת בכה"ג דכיון דהלאו נאמר על מצוה זו וה"ה כאן ל"ש לומר עשה דפסח ידחה ל"ת דלא תשחט, ולדברי פוסקים אלו עדיין ד' המג"א צ"ע.

ז. והחת"ס כאן תירץ דהמג"א איירי בחמץ של נכרי שקיבל עליו אחריות דבכה"ג יש עליו חיוב לבער וכמו שדרשי' במס' פסחים ד"ה ע"ב דיליף מריבוי ד"לא ימצא" דאפי' חמץ כזה עובר עליו בב"י אבל עדיין לא נאמר בחמץ כזה האי' של לא תשחט ולכן בלי הסב' של המג"א דתשביתו עובר עליו בכל רגע היינו אומרים לו לשחוט הפסח אף שיבטל עי"ז ביעור חמץ.

ח. אמנם לכא' דברי החת"ס תלויים בשיטת הראשונים בגדר מה שנתרבה חמץ של נכרי שקיבל עליו אחריות מהפסוק של לא ימצא, דהנה בפסחים ד"ה ע"ב איתא לפי שנא' לא יראה לך שאור שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה יכול יטמין ויקבל פקדונות מן הנכרי ת"ל לא ימצא עכ"ד הגמ' ויש לחקור בדרשה זו דיש

האבי עזרי ודחק הרבה בהרמב"ם לפרש דס"ל כהבה"ג דגם על אחריות פשיעה יהי' חייב, אבל ברא"ש וש"פ מבואר דכוונת הרמב"ם כמש"כ דצריך קבלת אחריות לגו"א עכ"פ, ולכן צ"ל דגם הרמב"ם ס"ל דצריך שיקרא שלו ע"י שקע"א ובחמץ ריבתה התורה דדהגל"מ כממון דמי ונצטרך לפ' שי' הרמב"ם כמש"כ החת"ס דס"ל להרמב"ם דגם בנאנס לקבל אחריות מקרי דהגל"מ כיון דלמעשה יצטרך לשלם עבורו ממילא ע"י מה שגורם לממון מקרי שלו אף שהוא בע"כ והוי בכלל הדרשה של לא ימצא.

יג. והנה השאג"א ועוד כמה אחרונים ס"ל דלא שייך לבטל חמץ של נכרי שקע"א דהרי אין החמץ שלו, ולכמה פוסקים כן יכול לבטל, וי"ל דפליגי במה שחקרנו דאי התורה ריבתה דחמץ שקע"א מקרי ש"לך" ממילא יכול לבטל (עכ"פ כסב' הר"ן דביטול אינו הפקר ממש ואינו אלא שמגלה דעתו שאינו רוצה שיהי' ברשותו ולכן ביטול מועיל גם לזה דמגלה דעתו שאינו רוצה שיהי' ברשותו) אמנם אי האיסור אינו משום שנהי' שלו רק משום שמצוי אצלו א"כ מה מועיל מה שמבטלו הרי החמץ מצוי אצלו ואינו קשור לבעלות בכלל (אמנם ילד"ח דלכו"ע הגדר הוא שהחמץ מקרי שלו ופליגי בגדר ביטול אי הוי גילוי דעת וכסב' הר"ן או הפקר ממש וכשי' ר"ת וזה ודאי לא שייך אא"כ הוי שלו ממש).

יד. והנה בירושלמי בפ"ב פליגי בחמץ של נכרי שקע"א ועבר עליו הפסח אי אסור לאחה"פ, ובפני משה בי' שיטה המתרת דס"ל דא"א לאסור חמץ שהרי אינו שלו, אמנם בשיטת האוסרת יש לפרש דס"ל דכן נעשה שלו דבחמץ ריבתה התורה דדהגל"מ כממון דמי, וא"כ מחלוקת זה הוא מחלוקת אמוראים בירושלמי, אמנם בקרבן העדה בי' המחלוקת דפליגי אי גזרו לאסור חמץ שעצה"פ גם בכה"ג, ולפי דבריו אין מחלוקת זה קשור למש"כ.

הפקידו אצל אחר, אבל אי גדר האיסור דע"י שקע"א נהי' מצוי אצלו א"כ אם הפקידו אצל עכו"ם אחר שקע"א ממילא אינו גרע מייחד לו מקום דלתוס' אפי' קע"א אינו עובר.

יא. והנה ישנו ג"כ מחלוקת הראשונים איזה סוג אחריות חייב לקחת כדי לעבור ומצינו ג' שיטות בזה, שי' רש"י עפ"י שי' התוס' בב"מ דפ"ב דאינו עובר אא"כ קיבל עליו אחריות אונסין, וברמב"ם משמע דוקא אם חייב עכ"פ בגניבה ואבידה, ושי' הבה"ג (מובא שם בתוס' ב"מ) דאפי' אחריות של פשיעה ג"כ מקרי שקע"א ועובר, ולכאור' יש לפרש דפליגי במה שחקרנו דאי גדר האיסור הוא דכדי לעבור צריך שיהי' מצוי אצלו א"כ די בזה שק"ע אחריות פשיעה וכשי' הבה"ג, אמנם שי' רש"י דצריך שיקבל עליו אחריות אונסין הוא לשיטתו דחי' התורה כאן שהחמץ נעשה כשלו ע"י שקע"א אבל ז"א אלא אחריות אונסין שהוא כשלו משא"כ אחריות פשיעה אינו בהכרח שיש לו איזשהו קנין בזה רק שאינו יכול לפשוט בו שהוא כעין מזיק וכמו שמצינו לשי' הרמב"ם דאף שלקרקעות אין שמירה אבל חייב בפשיעה, וכן בי' בקוב"ש, והרמב"ם דס"ל כרש"י בקע"א דייחוד מקום אינו מועיל לפוטרו, ס"ל ג"כ דצריך עכ"פ איזשהו אחריות שמשווהו כקנוי אצלו עכ"פ לענין אחריות גנבה ואבדה וס"ל דזה מספיק ליקרא שיש לו בו איזשהו קנין.

יב. ובנאנס לקבל אחריות על החמץ פליגי הרמב"ם והראב"ד בפ"ד ה"ד מהל' חו"מ אי עובר דלהרמב"ם חייב גם בנאנס ולהראב"ד פטור, וראיתי באבי עזרי שרצה לתלות מחלוקת זה במה שחקרנו דלהרמב"ם העיקר תלוי במה שזה מצוי אצלו וחמץ זה כן מצוי אצלו אף שהאחריות שלו בא לו באונס, ולהראב"ד הגדר הוא משום דהוי כקנוי לו וזה א"א אם הוא באונס, ופליגי במה שחקרנו, אמנם זה א"א לפמש"כ לעיל דהרמב"ם ס"ל כרש"י דהגדר של קע"א היינו דע"יז מיקרי שלו, ובאמת עמד בזה

(ולכן כ' המג"א הסב' שלו ולא נכלל בפסוק דלא תשחט) תלוי בהמחלוקת הנ"ל אי חמץ שקע"א מקרי שלו, ולמעשה כבר הביא המנ"ח במצוה פ"ט מחלוקת השאג"א והצל"ח אי שייך הלאו דלא תשחט גם בחמץ של נכרי שקע"א וי"ל דפליגי במה שחקרנו (אמנם גם אם נאמר שעובר על לא תשחט אינו מוכרח דהוי כשלו דאפשר דאף שאינו שלו עדיין עובר וכן הוא לכאור' דעת השאג"א דפסק דלא שייך ביטול בחמץ שקע"א ואעפ"כ ס"ל דעובר בלא תשחט בכה"ג, אבל להיפך ודאי לא מסתבר לומר שהחמץ הוי כשלו ולא יעבור על לא תשחט).

יז. היוצא מכל הנ"ל דלהמג"א והפמ"ג תשביתו קודם לקרבן פסח מטעמי דעובר כל רגע ורגע, ולהאור"ש והחת"ס מחמת הלאו דלא תשחט (ורק בחמץ שקע"א בזה אין הלאו דלא תשחט וצריך הסב' של המג"א), והאבן העזר ס"ל דודאי פסח דוחה העשה דתשביתו, ועוד דבכל עשה נאמר דידחה דמשהה ע"מ לבער אינו עובר בב"י.

יח. והנה לענין מילה פסק המג"א דתשביתו קודם דעובר בכל רגע ורגע ואילו במילה אינו כן, ולכאור' ב' ההנחות אלו שנויים בפלוגתא דהנה מה דנקט דתשביתו עובר בכל רגע ורגע יעוי' בספר דברי יחזקאל סי' י' דחקר באחד שאיחר מלבער חמצו האם באמת ביטל מצוה כל רגע שלא ביער או נאמר דגדרו הוא כמאחר לקיים את המצוה וכמו כשאיחר ליטול לולב עד אמצע היום לא ביטל שום עשה רק איחר מלקיימו, והביא מחלוקת ראשונים בזה דהנה שי' הבעהמ"א בד"ו דיכול לאכול החמץ אחר חצות מה"ת ולקיים תשביתו בזה רק מדרבנן רצו לזרו שלא יבא לידי מכשול לכן אסרו מחצות ואם נאמר דאם עובר בכל רגע ורגע הרי בין כך אסור להשהות בכלל ומוכח דגדר המצוה הוא לעשות מעשה השבתה חד פעמי ולא שעובר על כל רגע ורגע, וכן מוכח משיטת הריב"א

טו. והנה בחמץ של נכרי שקע"א לפני פסח ובאמצע פסח קנאו מהעכו"ם נקט המנ"ח מצוה י"א אות ה' דאינו לוקה דהרי לא הוסיף כלום על איסורו דהרי בין כך עבר עליו ולא הוי לאו שייב"מ, אמנם במקראי קודש בעניני פסח ח"א סי' ס"ג הביא הגרצ"פ דלפי דברי החלקת יואב בתשובה י"ט (ע"פ ד' השט"מ בב"ק) שחמץ שקע"א אינו עובר אלא בכל ימצא אבל בכל יראה הרי אינו עובר דלא הוי שלך, א"כ אם קנאו בפסח מהגוי הרי ילקה משום כל יראה עכ"פ, והיינו שפליגי המנ"ח והחלקת יואב ביסוד הדרשה שמרבינן מלא ימצא לאסור חמץ של נכרי שקע"א אי הכוונה שהוא ריבוי בגדר "לך" דכאן ריבתה התורה דדהגל"מ כממון דמי ולכן עובר ג"כ על כל יראה והגילוי הוא בגדר של "לך" וכסב' המנ"ח, ולהחלקת יואב גדר הריבוי הוא שחמץ שמצוי אצלו עובר עליו בכל ימצא אף שאינו שלו ומכיון שבכל יראה כתוב "לך" ממילא אינו עובר בכל יראה רק בכל ימצא ולכן אם יקנה החמץ הזה שקע"א באמצע הפסח ילקה עכ"פ משום כל יראה דלאו זה עדיין לא עבר עד שקנה החמץ.

טז. ולכאור' י"ל דה"ה ללאו דלא תשחט דאי הגדר של הריבוי של לא ימצא הוא רק ללאו זה ולא לכל יראה, ואינו חידוש בגדר "לך" א"כ מובן למה לא יעבור על לא תשחט בחמץ של נכרי שקע"א, אמנם אם נפרש דגדר הריבוי דבחמץ אמרי' דהגל"מ כממון דמי א"כ מהכ"ת נאמר שלא יעבור על לא תשחט בחמץ ש"נ שקע"א, דהא גופא מנלן שכדי לעבור על לא תשחט צריך שיהא חמצו בכלל, ועוד לפי שיטת הר"ן דדין ביטול הוא חידוש ואינו הפקר גמור אטו נאמר שביטול אינו מועיל לענין לאו דלא תשחט וצריך לבערו מן העולם ממש, אלא בהכרח דילפי' גדרי איסור זה מב"י וב"י וא"כ אם קע"א הוי "שלך" לענין כל יראה אין שום סיבה לומר שלא יקרא שלו לענין לא תשחט וא"כ ד' החת"ס הנ"ל דאינו עובר בלא תשחט בחמץ של נכרי שקע"א

התורה בציווי תשביתו היינו ביטול ותמהו התוס' דהרי המצוה בחצות היום ואז א"א לבטל ולרש"י בהכרח לפרש דהמצוה שכשמגיע חצות החמץ שלו יהי' מבוטל ואין המצוה שיעשה פעולה של ביטול והיינו שהמצוה בשוא"ת ולפי"ז מובן שהמצוה הוא כל רגע ורגע ומקיים המצוה כל הזמן, דלא שייך זמן מסויים על העדר ומקיים תשביתו כל הזמן שאין לו חמץ, אמנם להתוס' ביטול אינו אלא מדין הפקר ואינו הפירוש במילת תשביתו, דמצות תשביתו היינו לקיים המצוה בקו"ע אחרי חצות לעשות השבתה בפועל, ולעשות מעשה השבתה בפועל שייך רק פעם אחד על אותו חמץ ולכן לתוס' צ"ל דמקיים המצוה בקו"ע רק פעם אחת ואינו מקיים המצוה כל רגע ורגע, ולכן רש"י ותוס' לשיטתם שם בד"ה וכתוב דרש"י פי' דברי הגמ' "וכתי' אך ביום הראשון תשביתו" דהרא"י דביע"ח בחצות דהרי שהיה בו שעה אחת כבר ועבר והק' התוס' דהרי התורה לא צוה לשורפו אלא לאחר זמן איסורו ולכן פי' באופן אחר, והיינו דפליגי אי המצוה שיהי' מושבת כשיגיע זמן איסורו או שישבית אחר"ז וכנ"ל.

כא. אמנם לכאן כ"ז אינו אלא לחכמים דהשבתתו בכל דבר אבל לר"י דאין ביעור חמץ אלא שריפה לכאן לא שייך לומר דהמצוה בשוא"ת דא"כ מה איכפ"ל אם שרפו או זרקו לים, אמנם המנ"ח כ' דגם לר"י שייך לומר דהוי בשוא"ת והוי כמו כלה"כ דאף שאין מצוה על הגברא לשורפו מ"מ אם מבערו מצותו בשריפה, ולא הבנתי דבריו דאם שריפה הוא לעיכובא בקיום המצוה הרי לא גרע אם לא שרפו מאילו לא הי' לו חמץ בכלל ואיך נאמר שלא יצא המצוה כך אלא מוכח דלר"י כן הוי המצוה בקו"ע ושיטת רש"י והרמב"ם אינו אלא אליבא דחכמים, וכן מוכח מדברי ר"ח הלוי והקה"י במש"כ ליישב דברי הרמב"ם.

כב. דהנה הרמב"ם פסק דקונה חמץ בפסח לוקה כיון דעשה מעשה, והקשו כל

דביעור רוב חמצו והמתין על כזית אחד שלא לבערו עד שעה ז' לקיים המצוה מה"ת, והאו"ז תמה עליו דהרי אם אינו מדקדק בדיוק על הרגע הרי יבטל העשה דתשביתו דלא השבית רגע אחר חצות, וכן מפורש בצ"ח ד"ו דאפשר לקיים מצות תשביתו אחרי חצות, אמנם שי' הריב"א ברורה דס"ל דאינו עובר על כל רגע ורגע רק המצוה מתחיל מחצות ואם שורפו אפי' אח"כ קיים מצותו ולא ביטל שום מצוה, וכן מוכח משי' התוס' בדכ"ח ע"ב דס"ל דיכול לשרוף החמץ מעט מעט תחת תבשילו ומוכח דס"ל דהמצוה שביעור פ"א רק מי שלא ביער מיד בחצות חסר בזריות אבל לא ביטל שום עשה, אמנם משי' הרא"ש דס"ל דחייב להשביתו מיד בחצות, ושי' האו"ז דחולק על הריב"א הנ"ל, מוכח דס"ל דאם לא ביערו מיד בחצות עובר על כל רגע ורגע, וכן מבו' בש"י ר"ח בפסחים ד"ה ע"ב דנקט דאי הבערה ללאו יצאת הו"א דאפשר לבער ביי"ט דעשה דהשבתה דוחה לל"ת דיו"ט, וק' הרי אפשר לקיימו למחר, אלא מוכח מזה דצריך לקיימו היום ואינו רק חסרון בזריות אם אינו מבער היום רק דביטל העשה בזה על כל רגע שלא השביתו.

יט. ולכאן המחלוקת הנ"ל תלוי בהחקירה המפורסמת של המנ"ח מצוה ט' אי גדר מצות תשביתו הינו בקום ועשה דהיינו המצוה על הגברא לבער חמץ ואפילו אין לו חמץ חייב לקנות חמץ ולבערו, או שגדר המצוה הוא בשוא"ת דהיינו שלא יהי' חמץ אבל אי"ז מעשה מצוה שיעשה פעולה של ביעור רק שצריך לוודא שלא יהי' חמץ ברשותו, ונפק"מ אם אין לו חמץ אם חייב לקנות חמץ ולבערו, וכן נ"מ במי שביעור חמצו של חברו אי חייב לו י' זהובים, וכן נ"מ במי שאכל חמצו בזמן איסור אי הוי מהב"ע, וכן נ"מ אם צריך כוונה בשעת ביעור, ולכאן יש עוד נ"מ אם מותר לבער ע"י שליח חש"ו.

כ. והמנ"ח תלה א"ז במחלוקת רש"י ותוס' במס' פסחים ד"ד ע"ב דלרש"י כוונת

הנו"כ הרי הוי לאו הניתק לעשה דתשבתו כמבו' בפסחים דצ"ה ולמה לוקה, ובחי' ר"ח הלוי ריש הל' חו"מ ובהקד"י מס' פסחים סי' ג' תירצו דהרמב"ם ס"ל כחכמים דהשבתתו בכל דבר וממילא אינו בא לתקן על העבר אלא שבא לתקן שלא יעבור עוד וזה אינו להנל"ע, משא"כ לר"י שהוא מצוה בחפצא של החמץ הוי ניתוק להלאו ולא רק תקנה שלא יעבור עוד, ולכא"ו זה כסב' הנ"ל בש"י הרמב"ם דבאמת עובר בכל רגע ורגע ואינו מעשה מצוה בחמץ רק מצוה שלא יהי' לו חמץ ולכן ל"ה להנל"ע, אמנם התוס' בדכ"ט דפסקו דמשהה חמץ ע"מ לבער אינו עובר דהוי להנל"ע אזלי לשיטתם דהמצוה הוא בקו"ע גם אליבא דחכמים וא"כ הוי מעשה מצוה בהחמץ ואינו תיקון על להבא דהרי המצוה הוא רק פ"א ואינו עובר על כל רגע ורגע ולכן פסקו דהוי נל"ע ככל להנל"ע, והאבנ"ז בחאו"ח סי' שי"ח ג"כ הוכיח משי' התוס' בדכ"ט דמשהה ע"מ לבער אינו עובר, דמצות תשבתו הוא מצוה בקו"ע להשבית דאל"ה הרי לא תיקן כלום על מה שעבר.

כה. ובס' דבר אברהם ח"א סי' ל"ג דן לגבי מוהל שיש לפניו למול ב' תינוקות א' מילה בזמנה וא' מילה שלב"ז איזה יקדים למול, והביא דברי היד אליהו והברית אברהם שפסקו דחביבה מצוה בשעתה ולכן ימול זה שזמנו היום קודם, והדב"א פסק דיקדים למול זה שהוא שלב"ז מכיון שהוא עובר בכל רגע ולכן יקדים למולו, וכתב דודאי ל' הרמב"ם דעובר בכל יום לאו דוקא דה"ה שעובר כל רגע ורגע, אמנם י"ל דל' הרמב"ם כן דוקא וכמו שמצינו לשון הגמ' בבל תאחר דכיון שעבר ג' רגלים עובר בכל יום ויום וי"ל דהא דלא אמר דעובר כל רגע ורגע, דכיון דהלילה אינו ראוי להקריב קרבן ממילא מפסיק בין חיוב לחיוב ומשוה ליום לזמן מסוים להקרבה, ולכן י"ל דה"ה במילה כל יום הוי זמן מסוים למול ולפ"ז דברי המג"א א"ש דמילה גם שלב"ז אינו עובר עד סוף היום, משא"כ תשבתו הרי יש חיוב חדש כל הזמן של פסח דהרי אילו קנה עוד חמץ יכול ליצור עוד חיוב דהמצוה על הגברא ומ"ל חמץ זו או אחרת, וכ"כ הערוה"ש כאן ליישב ד' המג"א דמילה אינו עובר עד סוף היום וא"כ יכול למול אח"כ משא"כ בתשבתו עובר כל רגע.

כו. ובשעה"צ אות כ"ד כ' ג"כ לחלק בין מילה בזמנה דאינו עובר עד סוף היום למילה שלב"ז דעובר בכל רגע ורגע אמנם נקט למעשה כהמג"א דכיון דכשימול לבסוף יתקן האיסור למפרע ולא יהי' אלא מאחר משא"כ בחמץ מה שיבער אח"כ לא יתקן האי' למפרע.

כז. אמנם עדיין ק' משה"ק הדבר"י ושאר אחרונים דהרי מילה בזמנה דוחה שבת

הנו"כ הרי הוי לאו הניתק לעשה דתשבתו כמבו' בפסחים דצ"ה ולמה לוקה, ובחי' ר"ח הלוי ריש הל' חו"מ ובהקד"י מס' פסחים סי' ג' תירצו דהרמב"ם ס"ל כחכמים דהשבתתו בכל דבר וממילא אינו בא לתקן על העבר אלא שבא לתקן שלא יעבור עוד וזה אינו להנל"ע, משא"כ לר"י שהוא מצוה בחפצא של החמץ הוי ניתוק להלאו ולא רק תקנה שלא יעבור עוד, ולכא"ו זה כסב' הנ"ל בש"י הרמב"ם דבאמת עובר בכל רגע ורגע ואינו מעשה מצוה בחמץ רק מצוה שלא יהי' לו חמץ ולכן ל"ה להנל"ע, אמנם התוס' בדכ"ט דפסקו דמשהה חמץ ע"מ לבער אינו עובר דהוי להנל"ע אזלי לשיטתם דהמצוה הוא בקו"ע גם אליבא דחכמים וא"כ הוי מעשה מצוה בהחמץ ואינו תיקון על להבא דהרי המצוה הוא רק פ"א ואינו עובר על כל רגע ורגע ולכן פסקו דהוי נל"ע ככל להנל"ע, והאבנ"ז בחאו"ח סי' שי"ח ג"כ הוכיח משי' התוס' בדכ"ט דמשהה ע"מ לבער אינו עובר, דמצות תשבתו הוא מצוה בקו"ע להשבית דאל"ה הרי לא תיקן כלום על מה שעבר.

כג. ולכן לענין מש"כ המג"א דתשבתו קודם למילה בזמנה לכא"ו לשי' התוס' ודכוותי' דמצות תשבתו אינו אלא פ"א, וכש"כ אי משהה ע"מ לבער אינו עובר ממילא ודאי מילה עדיף מתשבתו וכמו שבאמת פסק האבן העוזר, אבל להמג"א אי עובר על כל רגע ורגע הרי בהכרח ל"ש לומר דהוי נל"ע דהרי לא בא לתקן הלאו רק שלא יעבור עוד.

כד. וע"ד החי' השני של המג"א שבמילה אינו עובר בכל רגע, עיי' במחה"ש שחולק ע"ז וס"ל דודאי ה"ה במילה עובר על כל רגע ורגע שלא מל וממילא מילה שיב"כ יהי' קודם לתשבתו, והי' אפשר להביא ראי' להמחה"ש מל' הרמב"ם פ"א מהל' מילה ה"ב "וכל יום ויום שיעבור עליו משיגדל ולא ימול את עצמו הרי הוא מבטל מ"ע", אמנם בספר דברי יחזקאל סי' י"ב דחה ראי' זה דדוקא בגדול אמרי' כן ומשום דין ערל

תשביתו מקיום א' של מילה או ק"פ, וזה דומה להסב' של הר"ן במס' יומא דעדיף לשחוט בשבת להאכיל חולה מלהאכילו כמה כזיתי נבלה, אף ששבת הוא לאו שיב"כ מ"מ ריבוי הלאוין של נבלה יותר חמור מאיסור א' של שבת.

כט. [ועיי' תוס' זבחים דל"ג ע"ב ד"ה לענין דס"ל דגם בעשה החמור הרוחה ל"ת שייך גם שידחה שלא בעידנא, וזה לכאור' שלא כדברינו, אמנם י"ל דס"ל דשייך גם בל"ת מושג של קדימה, וצ"ע, ועכ"פ התוס' בפסחים ודאי לא ס"ל כן וכמש"כ דלא שייך שלא יצטרך בעידנא אלא בעשה שקדים לעשה].

ל. ועל פי סברא זו ג"כ נדחין ד' המנ"ח מצוה רנ"א, דנקט דלמאי דקיי"ל דאין עשה דוחה ל"ת שיש בו כרת ה"ה דאין עשה דוחה ב' לאוין לפי שי' הר"ן הנ"ל דכיון דכמה לאוין חמירי מאי' א' שיב"כ א"כ כש"כ שאין עשה א' דוחה כמה לאוין, אמנם לפי"ד יש לחלק דלענין דחיה דנים כל לאו בפנ"ע דשייך לדחותו ע"י העשה ולא דנים על הכל בב"א דדנים על המעשה מצוה ביחס לכל לאו בנפרד שצריך לדחות משא"כ לאו שיב"כ אין כח בעשה לדחותו, ודברי הר"ן נאמרו לגבי הגברא דכשצריך בין כך לעבור אי' או במקרה שהותרה אצלו הרי לענין זה דנים לענין קדימה מה עדיף לגביו ואין זה ענין לדחי', ובזה הכריע הר"ן דעדיף לעבור פ"א על אי' כרת מלעבור על כמה לאוין אבל כ"ז הוא דין על הגברא והוי מהלכות קדימה ולא מהל' דחיה.

לא. ובאמת יש לבאר דבזה פליגי ב' תירוצי התוס' בפסחים דהקשו איך נדחה העשה דהשלמה ע"י מה שמביא הקרבנות טהרה שלו כדי שיוכל להביא הק"פ אח"כ הרי לא הוי בעידנא ותי' בתי' השני כנ"ל דל"צ בעידנא כשעשה דוחה עשה, ובתי' הא' תי' דשייך היכ"ת שבאמת הכל יקיים בב"א והוי בעידנא, וי"ל דפליגי אי הגדר כאן דהוי דחיה ואז יצטרך שיהי' בעידנא או דהוא מגדרי קדימה ולזה ל"צ שיהי' בעידנא

ושבת אינה נדחת ע"י תשביתו וא"כ אלים כח דמילה מכחו של שבת וכחו של שבת מכחו של תשביתו וא"כ ק"ו שתשביתו ידחה ע"י מילה, ומחמת קו' זו הבין הדבר"י דכוונת המג"א דוקא במילה שלב"ז אבל מילה בזמנה ודאי עדיף מתשביתו.

כח. אמנם נר' לתרץ דודאי ישנם ב' ענינים יש דחיה ויש קדימה, וכן מבואר מד' התוס' בפסחים דנ"ט ע"א ד"ה יבא דאף דתמיד אין עשה דוחה עשה, מ"מ כשכן אמרי' דעשה דוחה עשה אז אמרי' דדוחה אפי' שלא בעידנא משא"כ לאו שנדחה ע"י עשה (אפי' עשה קל) דוחה רק בעידנא, והביאור דחלוק גדר דחיה לאו מפני עשה מהגדר של קדימת עשה על פני עשה אחר, דקדימה לא צריך להגיע להכללים של דחיה דכדי לעבור על לאו הריא"א אא"כ יש להעשה כח של דחי' וא' מן התנאים הוא שיהי' בעידנא ובלא"ה לא משנה מהו כוונתו אינו יכול לעבור על הלאו משא"כ כשבא לברר איזה עשה עדיף לו לקיים אז אם אחרי השיקול מתברר שעדיף לקיים איזה מהן על פני חבירו ממילא אפשר לוותר על העשה אפי' עדיין אינו מקיים העשה שבשבילו מוותר על העשה הראשון, ולכן ה"ה כאן כשבוחר לקיים מצות תשביתו על פני מצות מילה בזמנה הוי דין קדימה ולא דין דחיי' ולכן כשדנים על המעשה מצוה ודאי מצות מילה עדיפא שכן נכרתו עלי' י"ג בריתות ולכן כחו עדיף שדוחה אפי' שבת וכלי דחי' א"א לעבור על איסור שבת משום קיום מצות עשה ולכן תשביתו שאין לו הכח הזה אינו דוחה שבת, אמנם כשדנים לגבי הגברא מה עדיף לקיים אלף מצוות קטנות של תשביתו שמקיים כל רגע או מצוה א' גדולה, בזה אמרי' שריבוי המצוות של תשביתו עדיף על פני מצוה א' גדולה של מילה בזמנה (אמנם ריבוי המצוות לא הוי עילה לדחות שבת דרק מעשה מצוה א' דוחה באותו רגע ואין בכח המעשה מצוה הזה לדחות שבת) ולכן הבין המג"א דתשביתו עדיף לגבי הגברא לקיים אלפי קיומים של

וכנ"ל, אמנם יל"פ פלוגתתם באופן אחר
 די"ל דפליגי בגדר מצות דהשלמה אי
 הכוונה דהוא איסור עשה מצד שאר
 הקרבנות ולכן באמת יצטרך שיהי' בעידנא
 כיון דהוא ממש מדיני דחיה או דגדר המצוה
 דהוא קיום עשה בהתמיד ואז אינו אלא
 מגדרי קדימה ולא יצטרך להיות בעידנא
 [אמנם התוס' מוכיחים דבריהם ממצות
 לעולם בהם תעבודו דל"צ שיהי' בעידנא
 כשמשחררו עבור קיום מצוה אחרת ולפי"ד
 נצטרך לו' דס"ל ג"כ כה"ג בגדר מצות
 לעולם בהם תעבודו דאינו אלא קיום עשה
 ולא איסור עשה דאל"ה ל"ש לומר דשייך בו
 דין קדימה וצ"ע].

★ ★ ★

הרב שלום הירשפרונג

ברין שעות פוסלות בקדשים ומסתעף לדין בר מצוה לנולד באדר ראשון ושני

והנה יש לחקור האם כדי להיות גדול בן י"ג שנה צריך שיעבור עליו י"ג שנות חיים וכשעבר י"ג שנות חיים נעשה גדול, או נימא דנעשה גדול כשמגיע לתאריך יום הולדתו, בזה נעשה גדול בן י"ג שנה, וניחזי בזה.

דהנה איתא בשו"ע אורח חיים סי' נה ס"י "אם נער אחד נולד בכ"ט לאדר ראשון משנה מעוברת, ונער אחד נולד באדר שני באחד בו, ושנת י"ג אינה מעוברת, אותו שנולד בכ"ט לאדר הראשון צריך להמתין עד כ"ט לאדר בשנת י"ג להיות בן י"ג שנה, ואותו שנולד אחריו באחד באדר השני יהיה בן י"ג שנה כיון שהגיע אחד באדר של שנת י"ג".

ובמשנה ברורה שם ס"ק מד "עד כ"ט לאדר - דמהו דתימא שיחשב האדר הראשון שנולד בו במקום שבט וכיון שיגיע כ"ט בשבט בשנת י"ג יהיה נעשה בר מצוה קמ"ל דלא אמרינן כן", והוא מדברי הפמ"ג והפר"ח.

והנה לכאורה צריך עיון בהאי דינא דהמחבר, דהנה אי נימא דכדי שהאדם יחשב לגדול, שדינו שצריך להיות בן י"ג שנה, הוא עי"ז שעבר וחי י"ג שנות חיים, א"כ אע"פ שזמן הלידה שלו הוא כ"ט לאדר ראשון, אבל ודאי דחי נמי בעולם בא' באדר שני וא"כ נוכל להחשיבו כבן י"ג מתחילת אדר כמו את מי שנולד בא' אדר ב', ומאי גרע בזה שהיה חי גם באדר ראשון, והרי מ"מ היה נמי בעולם בתחילת אדר השני ומה נשתנה הוא להיות עדיין קטן מחבירו שנולד בתחילת אדר שני, ולכאורה הוא קושיא אלימתא.

וע"כ נראה בזה דבדאי כשנבוא לדון אם עבר כבר י"ג שנות חיים, בזה ודאי יועיל מה שחי בא' באדר ב' כדי להחשיבו כחי י"ג

בגמ' בכורות דף לט ע"ב איתא "והתניא שה תמים זכר בן שנה יהיה לכם, שיהא תמים בן שנה בשעת שחיטה, ומנין בקבלה והולכה והזייה, ת"ל יהיה, שיהו כל היותיו תם ובן שנה, תרגמא אבן שנה כו', ומי איכא מידי דבשעת שחיטה הוי בן שנה, ובשעת קבלה והולכה הוי בן שתי שנים, אמר רבא, זאת אומרת שעות פוסלות בקדשים".

והקשו האחרונים מ"ט כתיב שעות פוסלות בקדשים, היה צריך לומר שעות מכשירות בקדשים, דהרי לולי הדין דנפסל מעת לעת, היה נפסל כבר בתחילת הלילה דחשיב כבר דעברה שנתו, וכדחזינן דהיכא דנולד באמצע היום נעשה בן י"ג בתחילת הלילה, הן אמת שהיה אפשר לומר דכוונת הגמ' היא, דלולי דין מעת לעת לא היה שייך פסול בזריקה, דהיה נפסל כבר בשחיטה, כיון דעברה שנתו מהלילה, וע"י דנפסל מעת לעת שייך פסול שעות, ואפשר די"ל כן ברבנו גרשום עי"ש, אמנם מרש"י דכתב וז"ל "שעות פוסלות - וקאתי לאשמועינן דאם נולד טלה זה אשתקד ב"ד בניסן בח' שעות ביום יזהר עתה שישחטנו קודם שעה תשיעית דשעה תשיעית פוסלת בו והוי כנכנס בשנה שניה", משמע דנתחדש דשעה תשיעית פוסלת בו ונכנס בשנה שניה, ולולי דשעות פוסלות בו לא הוי כנכנס בשנה שניה עד הלילה.

אמנם העיקר קשה מאי שנא דבאדם נעשה בר מצוה בלילה כשנכנס לשנת י"ג שנה, ובקדשים אמרינן דהזמן הוא מעת לעת עד כדי דאמרינן דשעות פוסלות בקדשים, דהיה מן הדין דעד הלילה יהא בן שנה.

ועוד יש להקשות דמ"ט נפסל בשעה שנכנס לשנה שניה, והרי הוי לאחר מיתה ומה שייך לומר דעברה שנתו לאחר מיתה.

שנה, ולא גרע מחבירו שנולד בא' אדר ב', דמה שחי עוד ימים באדר א' לא הוי חסרון בגדלותו.

ולכאורה מוכרח מזה דלדין גדול לא צריך שיעבור י"ג שנות חיים, אלא דצריך שיגיע לתאריך וזמן הלידה שלו, והיינו כדי שיחשב שנמלא לו השנה, זה הוא רק כשמגיע אל תאריך וזמן הלידה, ולהיות גדול צריך לעבור י"ג פעמים את "תאריך ההולדה", וע"כ אתי שפיר דמי שנולד בכ"ט באדר א' לא נעשה גדול עד שיגיע לתאריך שנולד, וע"כ לא נעשה בן י"ג עד כ"ט לאדר שני.

והשתא דאתינן להכי דבשביל להיות גדול לא הוי משום דצריך לעבור י"ג שנות החיים, י"ל נמי דמשו"ה נעשה כל פעם בר מצוה בליל י"ג כיון דסגי בזה שמגיע לתאריך וזמן ההולדה, ותאריך זמן לידתו מתחיל מליל י"ג, משא"כ בבהמה ליפסל בקדשים י"ל דצריך לעבור שנת חיים ומשו"ה אינה נפסלת אלא עד שיעבור מעת לעת מזמן הלידה.

אלא דלכאורה יש לשדות נרגא בזה דחזינן גם בקדשים הדין דבהמה נפסלת כשהגיעה לשתי שנים הוי ע"י שמגיע תאריך יום הולדתה, דדין זה הכתוב בשו"ע, כתב הב"י דנלמד מקדשים, דאיתא בערכין דף לא ע"ב כה"ג ממש, "וא"ר אבא בר ממל, נולדו לו שני טלאים, אחד בחמשה עשר של אדר הראשון ואחד באחד באדר השני, זה שנולד באדר השני, כיון שהגיע יום אחד באדר (השני) של שנה הבאה עלתה לו שנה, זה שנולד לו בחמשה עשר באדר הראשון, לא עלתה לו שנה עד חמשה עשר באדר של שנה הבאה. מתקיף לה רבינא, ולימא ליה, אנא קדים אכיל ירוקא מקמא דידך, משום דאמר ליה, את נחיתת לעיבורא, אנא לא נחיתנא לעיבורא כו'".

ובעצם דברי הגמ' שם יתכן דזהו גופא המו"מ בגמ' שם, דמתקיף לה רבינא דזה שנולד קודם, מה לי דנולד קודם באדר

הראשון, והרי מ"מ היה בעולם כשנולד השני בריש אדר שני, והתי' ע"ז דבעינן שיגיע ליום הלידה וי"ל עוד דרבינא נמי ידע דיום הלידה הוא הקובע, אלא דהק' היתה דנימא דחודש העיבור לא נחשב כלל והוי כנולד בא' אדר ב' וע"ז התי' דאיכא חודש העיבור ונחיתת הוא לחודש העיבור, עכ"פ חזינן מהגמ' דגם בבהמת קדשים הקובע הוא יום הלידה.

ונראה לומר דאה"נ חזינן דבקדשים לא נפסל מלהיות בן שנתיים עד הגיעו לתאריך יום הולדתו, מ"מ י"ל דבקדשים מלבד מה דצריך להגיע לתאריך הולדתו, בעינן נמי דיעבור עליו שנת חיים, ולא סגי בזה שהגיע ליום הולדתו, ומשו"ה שאני קדשים ולא נפסל אלא מעת לעת, דהיינו לאחר שיעבור עליו שנת חיים, והא דחשיב שעות פוסלות, צ"ל דמסברא היה לומר דאין היום חלוק, ואם לא נעשה בן שנתיים בליל הולדתו, היה נעשה גדול בסוף היום וע"ז ילפינן דנפסל מעת לעת.

והסברא בזה נראה דהוא משום דחזינן דטעמא דנפסל לאחר שנה, לא הוי דין מסוים דבעינן דוקא בן שנה, אלא דהוא מדין איחור בקרבן, עד כדי דצ"ע מ"ט בעינן נמי דיגיע לתאריך יום הולדתו, אם לא הוי אלא בגדר איחור.

דהנה איתא בזבחים דף כ"ט ע"א "בן עזאי אומר, אותו מה ת"ל, לפי שנא' לא תאחר לשלמו, יכול אף מאחר נדרו בלא ירצה, ת"ל אותו, אותו בלא ירצה ואין המאחר נדרו בלא ירצה".

והקשו בתוס' שם "אין מאחר נדרו בלא ירצה. יש תימה דלמה לן קרא דמהיכא תיתי לן דהוי בלא ירצה דאיצטריך קרא דלא ירצה למעוטיה".

ותי' בשיטה זו"ל "וי"ל דסד"א שיפסל באיחור חטאתו כמו באיחור זמן גופו כמו קרבן הבא כבש והביאו לאחר שנתו", ומבואר בשיטה דהדין דהקרבן כשר עד שנה ולא יותר, הוא בגדר דאיחור הזמן,

ע"י דאמרינן דנולד בסוף חדש חשון, והשתא כ"ט בו הוא סוף החודש ושפיר היה צריך להיות גדול, אלא דכתב למסקנא דבעינן נמי י"ג שנה שלימים דהיינו דבעינן שיהיה בעולם י"ג שנה שלימים, וע"כ לא נעשה בן י"ג אלא באדר"ח כסלו.

והראיה לזה במש"כ בדברי המג"א דטעמא דנעשה בן י"ג באדר"ח כסלו, הוי דוקא משום דבעינן נמי שיעבור עליו י"ג שנים, דבסי' תקס"ח בדין תענית ביארציט, כתב המג"א דבכה"ג דיום הפטירה היה בל' חשון, ולשנה השניה היה חשון חסר, הרי דדין תענית דיום היארציט הוא בכ"ט לחודש, דאז הוא תאריך יום הפטירה, דהתם לא בעינן שיעבור שנה, אלא סגי בזה שמגיע ליום המיתה, וזה מש"כ כאן המג"א "ועמ"ש סי' תקס"ח ס"ז", עכ"פ חזינן מהמג"א דכדי להיות גדול, בעינן תריוויהו, הן שיגיע לתאריך הלידה כדמוכח מהדין שהבאנו מהשו"ע דמי שנולד בכ"ט באדר ראשון לא נעשה גדול אלא בכ"ט באדר שני וכמו שנתבאר, והן דיעבור עליו י"ג שנות חיים, כמ"ש המג"א דמי שנולד בל' חשון לא נעשה בן י"ג אלא כשיעבור עליו כ"ט ימים מחשון וע"כ נעשה בן י"ג רק בא' כסלו.

אמנם נראה לפנינו בזה דהאחרונים חלקו עליו בזה וס"ל דלא בעינן תריוויהו להיות בר מצוה, וסגי בזה דהגיע לתאריך יום הולדתו.

דהנה איתא עוד במג"א שם בתחילת הדיבור ע"ד השו"ע שהובא לעיל, וז"ל השו"ע "אם נער אחד נולד בכ"ט לאדר ראשון משנה מעוברת, ונער אחד נולד באדר שני באחד בו, ושנת י"ג אינה מעוברת", עכ"ל השו"ע, וכתב ע"ז המג"א וז"ל "ושנת

וא"כ שפיר י"ל דאיחור לא הוי אלא ע"י דאיכא שהיה בעולם של שנה, וע"כ לא סגי בהא דנכנס כבר לתאריך יום ההולדה, ובעינן נמי למעת לעת, משא"כ באדם סגי בהא דנכנס ליום הולדתו וע"כ נעשה בר מצוה בליל י"ג.

ולפי"ז יתיישב נמי מה שהקשינו מ"ט נפסל כשעברה עליו שנה, והרי הוי השתא לאחר מיתתו, ומאי שייך דנעשה בן שנתיים לאחר מיתה, אמנם לפי"ז דהוא דין איחור מהלידה, שפיר י"ל דחשיב איחור אף לאחר מיתתו, ודו"ק.

אמנם במש"כ דבפשטות באדם לא בעינן דיעבור עליו י"ג שנות חיים אלא דסגי בזה שיגיע לתאריך יום הולדתו, לכאורה נחלקו בזה גדולי הפוסקים, דהנה במג"א סימן נה ס"ק י כתב בא"ד שם "ומי שנולד ביום א' דר"ח כסליו וכשנעשה בר מצוה חשון חסר ור"ח כסליו אינו אלא יום א', צ"ע אם נעשה ב"מ כ"ט לחשון, דהא משמע בנדריים דף ס' דבאמת יום ראשון של ר"ח הוא יום ל' לחדש העבר, אלא שבלשון בני אדם קוראין אותו ר"ח, וכן בא"ע סי' קכ"ו ס"ו יש דעות שונות, ומ"מ נ"ל דלא נעשה ב"מ עד ר"ח, דהא עדיין לא מלאה לו שנה עד שיעברו כ"ט יום מחשון דבעי' י"ג שנים שלימים כנ"ל, ועמ"ש סי' תקס"ח ס"ז", היינו דנסתפק דאפשר דמי שנולד בל' חשון נעשה בר מצוה בכ"ט לחודש חשון, ומשמע דס"ל דאדר"ח כסלו נחשב לסוף חודש חשון, ולא לתחילת חודש כסלו¹, וא"כ בשנה דליכא ל' חשון נחשב דהגיע ליום הולדתו בסוף חשון דהוא כ"ט, ומבואר אגב בזה דאף דבעינן דיגיע לתאריך הולדתו, ותאריך הולדתו הוא ל' בחשון דליכא בשנת הי"ג, מ"מ שפיר נחשב כ"ט בו ליום לידתו,

1 (והנה רעק"א בשו"ע הביא בשם הב"ח דאם כשנולד בר"ח כסליו היה חשון חסר ועכשיו ב' ימים ר"ח כסליו נעשה בר מצוה ביום א' דראש חדש כסליו והביא השערי תשובה דבא"ר כתב דלפי המג"א דיום א' דר"ח נחשב ליום שלשים דחודש העבר י"ל דלא נעשה בר מצוה עד יום ב' דר"ח, ונמצא דבב"ח מבואר דלא כהמג"א אלא דהב"ח ס"ל דל' בחודש נחשב לתחילת חודש הבא, אלא דכתב שם דיש לחלק קצת, עיי"ש ואכ"מ.

שהקשה דהרי אשתקד נעשה באדר סתם בן י"ב, וא"כ הוי כמי שנולד באדר סתם דנעשה גדול באדר השני, היינו טעמא דאזיל לשיטתו במש"כ במי שנולד ב' חשון דלעיל דס"ל דבעינן י"ג שנות חיים, ולפיכך בשנה דחשון חסר לא נעשה בן י"ג אלא בא' כסלו, א"כ שפיר הקשה דכיון דבעינן נמי י"ג שנות חיים, א"כ לא סגי בזה שבאדר ראשון הגיע לתאריך לידתו, דמ"מ י"ג שנות חיים לא עברו עליו, דהרי אשתקד נעשה בן י"ב באדר סתם ונמצא דעד דיגיע אדר שני לא עברו עליו י"ג שנות חיים.

וא"כ בשלמא להאחרונים דפליגי על המג"א אתי שפיר במה שיש לחלק בין הא דאמרי' דשעות פוסלות בקדשים לבין הא דנעשה בר מצוה בליל י"ג שנה, דלגבי דין בר מצוה סגי בזה שהגיע לתאריך יום הולדתו והתאריך הוי מתחילת ליל י"ג, משא"כ בבהמת קדשים דהוי דין איחור דשנה, בעינן נמי לשנת חיים וזה לא נגמר אלא במעת לעת, אמנם להמג"א דבאדם נמי בעינן ליי"ג שנות חיים, עדיין צ"ע מאי שנא דבאדם נעשה גדול מליל י"ג ובקדשים אמרינן דלא נפסל אלא במעת לעת.

והנה במחצית השקל שם ע"ד המג"א בד"ה עד שיעברו כ"ט יום מחשון, כתב שם וז"ל "כיון שהגיע תחילת יום שנולד בו אמרינן מקצת היום ככולו", וא"כ אתי שפיר מ"ט נעשה בן י"ג בליל י"ג דהוא משום דינא דמקצת היום ככולו, והיינו אף דבעינן למהוי גדול י"ג שנות חיים, מ"מ ע"י דין מקצת היום ככולו, נעשה גדול מתחילת ליל י"ג שנה, ולפי"ז אפשר די"ל דכל זה שייך כשאנו דנים מתי נהיה בן י"ג שנים אמרי' דמקצת היום ככולו, אמנם בקדשים כפי שמשמע מהשיטה מקובצת בזבחים דהוא דין איחור של שנה, לכאורה לא שייך בזה דין דמקצת היום ככולו, וצ"ע.

והנה במש"כ דהמג"א לשיטתו במה שכתב דה"ה אפילו שנת י"ג הוי שנה מעוברת דלא נעשה בר מצוה אלא באדר שני

י"ג אינה מעוברת, משמע דאם שנת י"ג מעוברת, אותו שנולד באדר ראשון נעשה בן י"ג באדר ראשון וכ"כ בלבוש סי' תרפ"ה, וצ"ע דהא מי שנולד בשנה פשוטה אינו נעשה בר מצוה עד אדר השני כמ"ש בהג"ה, וא"כ גם זה אע"פ שנולד בשנת העיבור, מ"מ אשתקד היתה שנה פשוטה ונעש' בן י"ב באדר סתם, א"כ לא מלאו לו י"ג עד שנת אדר השני וכו', לכן נ"ל דנעשה ב"מ באדר שני, והא דנקט "ושנת י"ג אינה מעוברת" מילתא דפסיק' נקט'.

והיינו דהקשה דכיון דשנת י"ב שנה פשוטה היא וא"כ נעשה בן י"ב באדר סתם, א"כ הוי כנולד בשנה פשוטה דנעשה בן י"ג באדר ב' וכמ"ש שם הרמ"א, וא"כ ה"ה הכא כיון דנעשה בן י"ב באדר סתם, הרי דנעשה בן י"ג באדר ב', ולכאורה הוא קו' עצומה, ומכח זה כתב המג"א דה"ה אם נעשה בן י"ג בשנה מעוברת דינא הכי הוא.

והנה באמת האחרונים נחלקו עליו, וביותר דכתב בבאר היטב שם ס"ק י"א "ולא עיין במקור הדין, דהגהת רמ"א היא מתשובת מהר"י מינץ סי' ט' דכתב בפשיטות ופסק דאף אם הנוול בשנה מעוברת באדר ראשון ונעשה בר מצוה בשנה פשוטה הוא נעשה בר מצוה אחר מי שנולד באדר שני כו', ונראה לי פשוט במי שנולד בשנת העיבור באדר ראשון ואחר נולד באדר שני ובשנת י"ג היה ג"כ עיבור, אז ודאי היינו אומרים שהנוול בראשון יהיה בר מצוה באדר ראשון והשני באדר שני" עכ"ל.

ולכאורה צ"ל בטעמא דהמהר"י מינץ והאחרונים דחולקים על המג"א וס"ל דאם שנת י"ג נמי שנה מעוברת נעשה בן י"ג באדר ראשון, היינו משום דס"ל דלא בעינן אלא שיגיע ליום ההולדה שלו שלפני י"ג שנה, וזה הרי היה באדר ראשון, ולא בעינן שיהיה לו י"ג שנה שלימות שיהיה בעולם, וע"כ שפיר נעשה בר מצוה כשהגיע לתאריך יום הולדתו שנולד לפני י"ג שנה, ולפי"ז נראה דהמג"א דחולק וס"ל דאף בכה"ג לא נעשה גדול אלא בכ"ט אדר שני, וכפי

ביום שנולד בו, לכאורה עדיין יש להקשות דאח"נ תירצנו מ"ט לא נעשה גדול ביום שנולד באדר ראשון, כיון דבעינן י"ג שנות חיים, אך עדיין קשה מ"ט לא יהיה גדול בא' אדר שני דהנה באמת הקשינו דמה לי דנולד קודם לחבירו, מ"מ הרי היה בעולם בא' באדר ב' ומה לי דנולד קודם, ותירצנו בזה

דמ"מ לא הגיע יום הולדתו, אמנם בכה"ג דנולד בשנת העיבור באדר א' והשתא בשנת י"ג נמי שנת העיבור א"כ הרי ליום הולדתו הגיע כבר באדר א', אלא דמ"מ בעינן דישהה בעולם י"ג שנים, ובזה הרי שפיר כשהגיע א' אדר ב' שפיר שהה כבר בעולם י"ג שנה, וצ"ע.

★ ★ ★

הרב אליהו גרינצייג

בענין עיסת הכלבים למצה

ונ"ל ביאור דברי הרמב"ם ועפ"י מש"כ הוא גופיה בפ"ו מה' בכורים ה"ח, העושה עיסה להאכיל הפת שלה לבהמה או לחיה פטורה עיסת הכלבים בזמן שהרועים אוכלים ממנה חייבת בחלה. ע"כ. ובכס"מ שם הביא שנחלקו בירושלמי מה היא עיסת הכלבים האם דוקא כאשר יש גריעותא בעיסה, וכפי' הר"מ במשנה, או אפי' עשאה גלוסקין הואיל וחשב לצורך כלבים ה"ז פטור, והוכיח מהא דהקדים הרמב"ם שהעושה עיסה להאכיל הפת לבהמה וחיה דפטור מחלה, דאף בפת יפה ונקיה כך הוא הדין, והביא ממהר"י קורקוס שהרמב"ם לא הביא הסיוס במתני' אם אין הרועים אוכלים, הואיל וכבר פתח בדבריו שהעושה עיסה להאכיל לבהמה ה"ז פטורה מחלה, יעו"ש היטב.

ונראה ביאור שי' הרמב"ם כפשוטו, דהנה ההלכה הראשונה שהעושה עיסה להאכיל לחיה ובהמה, מקורה בספרי זוטא שהביא המהר"י קורקוס וכס"מ שם מדכתיב עריסותיכם, והיינו שאע"פ שהיא פת נקיה ויפה כשאר הלחם, מ"מ התורה לא צותה מצות הפרשת חלה אלא במה שנעשה לצורך אדם, ולא מה שנעשה לצורך חיה. והיא ההלכה הראשונה שכתב הרמב"ם, וההלכה השניה היא עיסת הכלבים, ואע"פ שבפי' המשנה כתב שהוא מעורב במורסן, הכא סתם ולא פירש, ונראה שהוא פשוט ומבואר, דלעולם מיירי בכל מיני עיסת הכלבים בין שהיא פת יפה ובין שהיא פת מורסן, והרי על צד הפטור מפורש בראש ההלכה שבכל גוונא פטור, ובסיפא קמ"ל בצד החיוב, והיינו אם היא פת יפה, סד"א הואיל ועיקרה לכלבים וכשמה כן היא עיסת הכלבים, ומה שהרועים אוכלים ממנה אינו אלא טפל, ונימא שאין חיוב חלה, קמ"ל שאע"פ כן איכא חיוב. וכן אם היא פת מורסן קמ"ל נמי

כתב הרמב"ם פ"ב מה' חמץ ומצה הלכה ה', עיסת הכלבים בזמן שהרועים אוכלים ממנה יוצא בה ידי חובתו אין הרועים אוכלים ממנה אינו יוצא בה שאין זו משומרת לשם מצה. ע"כ. ובהגהות הרמ"ך שם, לא נהיר האי טעמא דאפילו תהא משומרת לשם מצה כיון דאינה ראויה לרועים לא מקרי עיסה ולא יצא בו ידי חובת מצה, וכן פי' ר"ש ונראין דבריו. עכ"ל. והנה מקור דין זה הוא במתני' חלה פ"א משנה ח', עיסת הכלבים בזמן שהרועים אוכלים ממנה חייבת בחלה ומערבין בה ומשתתפין בה ומברכין עליה ומזמנין עליה ונעשית ביו"ט ויוצא בה אדם יד"ח בפסח, אם אין הרועים אוכלים ממנה אינה חייבת בחלה ואין מערבין בה ואין משתתפין בה ואין מברכין עליה ואינה נעשית ביו"ט ואין אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח בין כך וכך מטמא טומאת אוכלין. ע"כ. וכתב שם הרמב"ם בפ"י המשנה וז"ל, עיסת הכלבים, היא שנילושה בסובה ובמורסנה וכיוצא ודעתו עליה להאכילה לכלבים או זולתן משאר בעלי חיים ולא לאכילת אדם אינו חייב בחלה שהרי אמר ה' באכלכם מלחם הארץ, אין מערבין וכו', מפני שאין אלו נעשין אלא ממה שהכונה בו שיאכלנו אדם וכו', וכן אין מברכין עליה, ואין מזמנין עליה, והרי היא כקטניות. ואינה נעשית ביו"ט, לפי שאמר ה' ביו"ט הוא לבדו יעשה לכם ואמרו לכם ולא לכלבים, ואין אדם יוצא בה יד"ח בפסח, לפי שאין אדם יוצא יד"ח אלא בדבר שחייב בחלה כמו שביארנו לעיל, ואם חשב עליה לאכילת אדם ולאכילת בעלי חיים ה"ז חייבת כמו שחייבת כל עיסה שאין בה דופי, עכ"ל. והנה לפנינו שגם הרמב"ם גופיה מפרש כעין מש"כ הרמ"ך, ועי' בר"ש חלה שם.

להך דינא, דמעש"ש הוא דין בשלכם והוא דין בעצם החפצא, משא"כ מחשבה לצורך בהמה אינה אלא פטור ממצוה.

ונ"ל להוכיח שלהרמב"ם עיסת הכלבים היינו גם בתערובת מורסן, ולא כפי שנקטו הכ"מ ומהר"י קורקוס שם, דהנה הם עצמם דקדקו שהרמב"ם כתב רק חלק ממתני' ולא כתב דין המשנה דעיסת הכלבים שאין הרועים אוכלים פטורה מחלה, וכתבו דזו משנה שא"צ לאחר שהקדים וכתב שאם עשאה לחיה ובהמה פטורה. יעו"ש. וקשיא לי, א"כ אמאי צריך עתה הרמב"ם לשנות מרישא דדבריו, היה לו להמשיך דאם בני אדם אוכלים מאותה שעשאה לבהמה ה"ז חייב. ולא יזוז צורך הזכיר עיסת כלבים, אלא הוא הדבר אשר דברנו, דעיסת כלבים הוא ענין בפ"ע, ואדרבה חידוש קמ"ל, דלא מבעיא בעושה עיסה יפה ואוכלים ממנה גם הרועים, והיינו שאע"פ שעיקרה לבהמה, מ"מ הואיל וגם לאדם יש בה ואע"ג שהוא טפל, מ"מ חייבת בחלה, אלא אפי' עיסת הרועים שיש בה גריעותא דתערובת מורסן וכמו שפי' בפיה"מ שם, מ"מ אם אוכלים ממנה הרועים ה"ז חייב. ומאי דהוסיף עוד הגר"ח דתרי טעמי איצטריך, באופן שתחילה היה רק עבור בהמה, וממילא לא חייל עליה שם לחם, ותו לא חייל עליה שמירה לשם מצה, הואיל והוא חלות בגוף החפצא. ומה"ט גם אם אח"כ חזר בו ורוצה לאוכלו לא מהני, יעו"ש כל דבריו. צ"ב מה צריך לזה, דלעולם אע"פ שחשב לשם בהמה הואיל והיא פת נקיה, שפיר איקרי לחם, ומ"מ שימור לשם מצה ליכא, דשימור לשם מצה היינו לשם מצת מצוה, וכלבים לאו בני מעבד מצוה ננהו, והנה הגר"ח כתב כן כדי לישב דתרי טעמי איצטריך, איצטריך טעמא דלחם ואיצטריך טעמא דשימור לשם מצה, דאם לא צריך לחם, כלומר שאין בכה"ג הפקעת שם לחם ממנה, א"כ שפיר מהני שימור לשם מצה. ולפונ"ד אינו מובן, דבפשוטו כל שעומד לכלב, אין כאן

שאין בזה חסרון והואיל והרועים אוכלים, ה"ז חייבת בחלה. ולכן יפה סתם הרמב"ם ולא פירש כיון שמדובר בכל גוונא.

והנה לענין מצה נראה לכאורה דאע"ג דילפינן דין מצה מדין חלה, מ"מ הדמיון שייך רק במה שיש להשוות בין הנושאים, כלומר, דאם לא איקרי לחם לענין חלה, גם לענין מצה לא איקרי לחם, ואנן לחם בעינן, וכמו"כ מה דילפינן שצריך מצתכם כמו שצריך עריסותיכם ואם מעשר שני ממון גבוה דפטור מחלה, ה"ז פסול גם למצה. שהוא דין בקיום המצוה, וכמו דמצינו בארבעת המינים שצריך לכם משלכם. משא"כ כאשר הנידון הוא על פת המיועדת לאכילת חיה ובהמה שפטורה מחלה, בפשוטו אין כאן שום שינוי בעצם העיסה, אלא קמ"ל הלכה שמה שנעשה לצורך חיה ובהמה פטור ממצות חלה, וממילא שכל זה לא שייך במצה, ואין לפסול במצה אם נעשית לצורך בהמה. אמנם יש בזה פסול אחר שאם נעשית לצורך חיה ובהמה ממילא אינה משומרת לשם מצה. ולעולם בפת מורסן איכא חסרון נוסף שאינו לחם, אבל א"צ בזה, כיון שבלא"ה ליכא שימור לשם מצה. ואם הרועים אוכלים ממנה, ואע"פ שהם טפל אצל בהמה, מ"מ איקרי לחם וחייב בחלה ויוצאים יד"ח מצה, וממילא איכא נמי שימור לשם מצה. ומבוארים דברי הרמב"ם לנכון בס"ד.

והנה בחי' הגר"ח קשיא ליה על מה שנקט הרמב"ם טעמא דחסרון שימור, והרי בלא"ה לא איקרי לחם, וכתב דמסתברא שאם אינו עומד לאכילת אדם לא איקרי לחם, ותו כתב דאפי' לא נימא כן אלא דהוי גזו"כ, הנה יש ללמוד בגזו"ש מחלה כמו שלמדו בגמ' לענין מצת מעש"ש שא"א לצאת בה כמו שפטורה מחלה, יעו"ש. והדברים צ"ב, דהא דנקט דלא איקרי לחם, צריך טעם, דאטו ע"י שעומד לאכילת בהמה, בטל מיניה שם לחם, וכן מאי דקשיא ליה דנילף בגזו"ש מחלה, הרי לדרכנו י"ל שאין להשוות הילפותא של מעש"ש

שימור לשם מצה. ושור'ר בישועת דוד ח"ד
סי' ח' מש"כ בזה, עי"ש, וראה בסמוך.

והנה יעוין בביאורי הגר"א יו"ד סי' ש"ל
ס"ק ט' - י' וכן באו"ח סי' תנ"ד סעיף ב',
וכן במשנה ברורה שם ס"ק ו' - י' וביאור
הלכה ושער הציון שם, ואין הדברים
מתאימים עם מש"כ, דיעו"ש בשם העולת
שבת דפת יפה העשויה לבהמה לא איקרי
לחם, ולדרכנו אינו כן, אלא לעולם איקרי
לחם וכש"נ, והוא פטור לענין חלה, ולא
שייך אצל מצה. ולענין ברכה ועירוב ושיתוף
הוא דין דרבנן, ואין ללמוד ממנו, והנה על
ברכה פי' ר"ש ורש"י ביצה כא, דהיינו
המוציא, ובפשוטו נראה שיש לברך ברכת
המזון כיון דהוי לחם. ויעו"ש שער הציון שם
דהרמב"ם יליף ממתני' דין שימור הואיל
והוא מיותר כיון דשמעינן מרישא דאין
מברכין, יעו"ש. ויש להעיר דאין נלמד מדין
דרבנן על דין דאורייתא, וכש"נ. ותו יעוין
בשער הציון שדייק מהספרי זוטא שהסמך
דין משנתנו על הדרשא למעוטי של בהמה
מעריסותיכם, ועפ"י שיטת ריש לקיש
בירושלמי וכפסק הר"ש דאיירי בתערובת
מורסן, נמצא אפוא שלדעתו אין פטור
מחלה אלא בכה"ג שהיא עיסה גרועה, אבל
פת יפה אינה פטורה מחלה אע"פ שעשאה
לצורך כלבים. ולפ"ז תקשי לשיטתנו בדעת
הרמב"ם דפוטור מחלה אפי' פת יפה, איך
הסמך הספרי זוטא הך דרשא לעיסת
הכלבים והרי עיסת הכלבים עפ"י האמור
היא בתערובת מורסן, אך יש לדעת כי
הספרי זוטא שלפנינו הוא מלוקט מהילקוט
והמדרש הגדול, ואפשר שהם הסמיכו את
המשנה אל הספרי זוטא, וממילא אין כל
קושיא.

ושוב עיינתי בעולת שבת, ואכן שם
הובאו דברי הרמב"ם בפיה"מ בפת מורסן
דלא איקרי לחם לפי הדרשא שכתב
הרמב"ם, וזה מבואר כדברינו, שאין כל
מקור לומר שנעשית עיסה יפה לשם כלבים
דלא תקרי לחם. ויעוין מנחת ברוך סי' ע"ב,
וגם דבריו צ"ע, ודוק. וראה גם מחצית

השקל או"ח סי' תנ"ד. והנה עכ"פ העולה
מדברינו דאיכא פטור מחלה על העומד
לאכילת בהמה מקרא דעריסותיכם, וקשיא
לי, ואח"כ מצאתי שהק' כן הפמ"ג סי' תנ"ד
במשבצות זהב ס"ק ג', א"כ אמאי ממעט רק
בעושה לצורך בהמה וחיה ומדוע לא ממעט
גם העשוי לצורך נכרי, שהרי מעריסותיכם
ממעטינן גם עיסת נכרי מחיוב חלה. ויעו"ש
שהניח בקושיא, והנה קושיא זו תקשי יותר
עפ"י דרכנו הנ"ל בעיקר יסוד הפטור שהוא
בגלל שעושה העיסה למי שאינו בר חיובא,
ואינו חסרון בשם לחם, וא"כ גם הנכרי אינו
בר חיובא, דאם נאמר שהוא חסרון בשם
לחם מובן שיש חילוק בין נכרי לבהמה,
אלא שבאמת הא גופא קשיא, כיון דלפינן
מעריסותיכם, א"כ מגלן למעט רק בהמה
ולפרש החסרון דלא איקרי לחם, הרי לפום
פשוטו צריך למעט גם נכרי, ויהיה הגדר בזה
משום שאינו אופה לבר חיובא. והנה שוב
מצאתי בתשובות מהר"ח או"ז סי' קצ"ג
וז"ל, ונסתפקתי דהעושה עיסה ליתנה לגוי
אחר שתאפה אם תתחייב בחלה, דכי היכא
דמעטינן עיסת כלבים בספרי זוטא
מעריסותיכם שלכם חייבת ושל חיה אינה
חייבת, הכי נמי נמעט של גויים כדדרשינן
ביום טוב לכם ולא לגויים לכם ולא לכלבים,
אלמא כי הדדי נינהו, ושמא לאו
מעריסותיכם דריש ליה, דפ' ראשית הגז
חולין קלה, ב מסיק עריסותיכם כדי עיסתכם,
אלא מכולה עריסותיכם דריש ליה עיסה
העשויה לאכילת אדם דהיינו כעכין ולא
העשויה לאכילת כלבים דלא קפיד בה
ועושה כלוחין לכות', וא"כ העושה עיסה
ליתנה לגוי שעושה ללחם וכעכין תתחייב,
ושמא יש לדמותה לעושה עיסה להקדישה
דלאו לאוכלא איהו עביד לה ותפטר. וכאשר
כתבתי לעיל שכשאינו עושה העיסה
כתיקונה לעורכה ככרות נאות ומתוקנות
לאכילת אדם אין שם עיסה עליה להתחייב
בחלה, הכי איתא בירושלמי, וז"ל הירושלמי
איזוהי עיסת הכלבים רשב"ל אומר כל
שעירב בה מורסן וכו', עכ"ל מהר"ח או"ז,

אבל בפשוטו משמע שהוא דין בעצם הפת, יעו"י היטב בלשון מהר"ח או"ז.

ובאמת שדרשת הספרי זוטא כפי שהיא בילקוט פ' שלח, ובס"ז הורוביץ ע' 384, הרי מתבאר שם להדיא דמירי דאיכא גריעותא ממש בעצם הפת, והיינו שאינה כלל מאכל אדם לענין איסור אכילת חמץ ולענין קנין בכסף מעשר וטומאת אוכלין, וכבר עמד בזה בספר ספרי זוטא (ליברמן) ע' 13-4 יעו"ש היטב. וכמובן שלפ"ז אין קושיא אמאי לא נתמעט של עכו"ם, וכאמור הרמב"ם בפיה"מ ממעט עיסת הכלבים מקרא דכתיב והיה באכלכם מלחם הארץ, דהיינו העומד לאכילת אדם, וגם הוא פי' שם דמירי בפת מורסן. ובספר יראים השלם סי' קמ"ח איתא בזה"ל, וצריכה עיסה שתעשה לצורך אכילת אדם דכתיב והיה באכלכם מלחם הארץ ותנן עיסת כלבים בזמן שהרועים אוכלים ממנה חייבת אין הרועים אוכלים ממנה אינה חייבת בחלה. ע"כ. וזה כהרמב"ם בפ"י המשנה, אלא דנראה דמפרש דסגי במחשבה גרידא, אע"פ שאין שום ריעותא בעיסה ובפת עצמן, ועי' בתועפות ראם שם. שו"ר אריכות בנידון זה בשו"ת בנין שלמה ח"א סי' כ"ז, יעו"ש.

ובאמת פשט לשון הרמב"ם וסידור ההלכות מורה שיש כאן שני ענינים, דתחילה כתב דין עשיית העיסה לצורך בהמה וחיה, דפטור מחלה, ואח"כ כתב דעיסת הנכרים פטורה, והיינו דוקא שהיא של גוי, אבל ישראל שגלגל עיסה בשביל נכרי ה"ז חייבת בחלה, וזוהי שאלת הפמ"ג, כיון דעריסותיכם כתיב ולפיכך אין צורך בהמה בכלל, א"כ גם נכרי אינו בכלל. ולפ"ז י"ל בהא דכתב הצ"ח פסחים לח, דפטור עיסת נכרי מחלה לדעת הרמב"ם א"צ לילפותא דעריסותיכם, אלא ילפינן חלה מתרומה, ועי"ש מש"כ עפ"י דרכו, ולהמבואר הרי כיון שההלכה הראשונה שכתב הרמב"ם היא עפ"י הספרי זוטא למעט מעריסותיכם אם גלגל עיסה לצורך בהמה, ולדעה זו לא נתקבלה ההלכה אלא

ויעו"ש שהביא סוגית הירושלמי ומסיק, ולפ"ז הפירוש אז בעבין ובלימודין לא קאי על עריכת הככרות אלא על גלגול העיסה כשעושה דקה וחלקה ניכר שלאכילת לחם לאדם עשאה, וכשעשאה עבה וגסה לאו לאכילת לחם לאדם עשאה ואינה קרויה עיסה, וא"כ העושה עיסה שלא כתיקון לאכילת לחם לאדם אע"פ שהיא עבה לאו עיסה היא ופטורה מן החלה וכו', ושמא דרשת הפסוק כך הוא תרימו תרומה ראשית עריסותיכם שתהא ראויה ומתוקנת להיות ראויה ללחם שהוזכר תחילה מלחם הארץ תרימו תרומה ראשית עריסותיכם וכו'. עכ"ל, יעו"ש. וע"ע משנה ראשונה חלה פרק א' משנה ח', וראה אמרי בינה או"ח ה' פסח סי' כ"ד (כ"ג). וראה זרע יצחק (חדד) ע' קכד על שו"ע ה' פסח.

והנה אע"פ שאין כל דבריו ברורים אצלי כל צרכם, מ"מ חזינן דקשיא ליה קושיא הנ"ל, דנמעט נמי עשאה לעכו"ם, ואכן אין הדבר ברור אצלו שאין ממעטים לפי האמת, שהרי כתב בלשון נסתפקתי. אבל לא נתבררה לי הכונה "מכולה עריסותיכם דריש ליה", ומ"מ מהמשך דבריו מתבאר שהיה מקום לפטור אף פת רגילה ונקיה הואיל ולא לאכילתו עושה אותה, ועפ"י מה דנקט שם שגם העושה עיסה ע"מ להקדישה נמי פטורה מן החלה, כלומר שאע"פ שעדיין לא הקדישה, ויעו"ש בדבריו בסי' קצ"ב בענין זה. וגם לפי מה דנראה שלא מסיק כן, היינו דוקא הואיל והעשויה לחיה ולבהמה היינו רק שיש שינוי בעצם הפת אבל בלא"ה אין לומר כן. ובפשוטו אין זה ענין של מראית העין גרידא, כפי שנקט בשו"ת פרי תבואה סי' ס"ז שהובא בפ"ת יו"ד סי' ש"ל ס"ק ב', וראה גם משנה ראשונה חלה שם, וראה גם בה' חלה להרמב"ן שמשמע כן, ודוק. אלא כך הוא מעיקר דינא, אלא שעדיין אינו מוכרח שגדר הפטור הוא בגלל עצם הפת, די"ל דהוא פטור מחשבה, וצריך שתהא מחשבתו ניכרת, וכמש"כ הגר"ח וכו"ל,

למעט בהמה ולא אדם, ואע"פ שהוא נכרי ה"ז חייב, וניחא לשיטתיה, דאי גם נכרי בכלל המיעוט, הרי לא רק עיסה שלו פטורה, אלא גם ישראל שעשה עיסה לנכרי נמי פטורה, אלא לאו כדאמרן. וצ"ל דהרמב"ם בפי' המשנה דיליף מבאכלכם מלחם הארץ, ואוקים לה בעירב בו מורסן וסובין, אזיל להמ"ד בירושלמי דרק כה"ג נתמעט מחיוב, אבל בהלכותיו פסק כאידך מ"ד, וכפי הדרשא שבספרי זוטא מעריסותיכם, וכש"נ. ובדין חלות תודה וריקין דעשאן לעצמו פטורים מחלה, הנה פשט לשון הרמב"ם שם הלכה ה' "שהן קדש" מורה דלא סגי בדעתו להקדישן, ונכון לשיטתיה דרק חושב לאכילת בהמה נתמעט מקרא לפטור. אבל לשי' תו' פסחים לח, א ור"ש ורא"ש חלה פ"א משנה ו', דסגי לפטור כיון שבדעתו להקדישן, צ"ע מאי שנא גלגל לצורך נכסי דחייב בחלה, וראה בזה באמרי בינה הנ"ל מש"כ לחלק בין הנושאים, וראה גם ח' רבי שמואל פסחים בהוספות ע' קעג, ומייתי שם מתשובות מהר"ח או"ז סי' קצ"ב הנ"ל שכתב וז"ל, ואפילו אם העושה עיסה להקדישה יפטר מן החלה שאינו עושה לאוכלה אלא לאחר הקדישה שאינה שלו ומשולחן גבוה קא זכי. עכ"ל. והדברים צ"ב, ואולי יל"פ כך, דבתורה נאמר והיה באכלכם מלחם הארץ, והיינו שהאכילה היא לצרכו של האוכל, משא"כ במשלחן גבוה קזכי, הגדר הוא שהקדשים צריכים להאכל, והיא מצות חפצא, ואין זה בגדר שהאכילה היא לצורך האדם האוכל, והתורה לא חייבה בחלה אלא את האכילה של הגברא, ובמשלחן גבוה גם האכילה היא אכילת גבוה, ולא אכילת הדיוט, ומ"מ לפ"ז פשוט שאינו ענין לגלגול ע"מ להפקיר, שהביא בדרך אמונה פ"ו מה' בכורים בציון ההלכה אות ע"ה בשם מקדש מעט, עי"ש.

ולכאורה דין זה תלוי אם יש חיוב הפרשת תרו"מ וחלה גם אם אינו רוצה לאכול מהפירות, והמפרשים האריכו בזה, והביאו מפירש"י גיטין מז, ב מדין מצות הפרשת תרו"מ אלא ברוצה לאכול, ונתבאר ענין זה בס"ד במקרא העדה פ' שלח סי' ס"ז, אלא שהובא שם מהכלי חמדה פ' שלח בשם הגר"א שיש חילוק בין תרו"מ ובין חלה, דאע"פ שבתרו"מ המצוה היא רק ברוצה לאכול, מ"מ בחלה ה"ז חייב אע"פ שאינו רוצה לאכול, ובמקרא העדה שם סי' ע' נתבאר בס"ד החילוק בין תרו"מ לחלה, ועפ"י הנוב"י תנינא יו"ד סי' ר"א, ואכ"מ. (וע"ע שו"ת ברכת אברהם לר"א בן הרמב"ם סי' י"ד, תוס' רי"ד קידושין נח, א, תוס' ר"ה ד, א, שו"ת תורת חסד או"ח סי' ה', עונג יו"ט סי' ק"ד, אמרי בינה דיני תרו"מ סי' ג', אבני נזר יו"ד סי' שצ"ו, גליוני הש"ס גיטין נב, א, פי' הגר"פ פרלא על ספר המצוות לרס"ג עשה ס"ה - ס"ו, שפת אמת פסחים ט, א, שו"ת חבלים בנעימים ח"ד חו"מ סי' קי"ט). ואם נקטינן כן, א"כ יש לדחות פי' זה, דהואיל והיא עיסה גמורה וראויה לאכילת אדם, אע"פ שהאדם אינו רוצה לאכול ונותן לבהמה, מ"מ שפיר מתחייב בחלה, ובשלמא אי הוי פטור בעיקר העשייה לשם בהמה, א"כ בכה"ג פטרה התורה העיסה לגמרי, ולא שנא מי האוכל, אבל אם ליכא פטור בעיסה עצמה, א"כ גם באכילת בהמה צריך

למעט בהמה ולא אדם, ואע"פ שהוא נכרי ה"ז חייב, וניחא לשיטתיה, דאי גם נכרי בכלל המיעוט, הרי לא רק עיסה שלו פטורה, אלא גם ישראל שעשה עיסה לנכרי נמי פטורה, אלא לאו כדאמרן. וצ"ל דהרמב"ם בפי' המשנה דיליף מבאכלכם מלחם הארץ, ואוקים לה בעירב בו מורסן וסובין, אזיל להמ"ד בירושלמי דרק כה"ג נתמעט מחיוב, אבל בהלכותיו פסק כאידך מ"ד, וכפי הדרשא שבספרי זוטא מעריסותיכם, וכש"נ. ובדין חלות תודה וריקין דעשאן לעצמו פטורים מחלה, הנה פשט לשון הרמב"ם שם הלכה ה' "שהן קדש" מורה דלא סגי בדעתו להקדישן, ונכון לשיטתיה דרק חושב לאכילת בהמה נתמעט מקרא לפטור. אבל לשי' תו' פסחים לח, א ור"ש ורא"ש חלה פ"א משנה ו', דסגי לפטור כיון שבדעתו להקדישן, צ"ע מאי שנא גלגל לצורך נכסי דחייב בחלה, וראה בזה באמרי בינה הנ"ל מש"כ לחלק בין הנושאים, וראה גם ח' רבי שמואל פסחים בהוספות ע' קעג, ומייתי שם מתשובות מהר"ח או"ז סי' קצ"ב הנ"ל שכתב וז"ל, ואפילו אם העושה עיסה להקדישה יפטר מן החלה שאינו עושה לאוכלה אלא לאחר הקדישה שאינה שלו ומשולחן גבוה קא זכי. עכ"ל. והדברים צ"ב, ואולי יל"פ כך, דבתורה נאמר והיה באכלכם מלחם הארץ, והיינו שהאכילה היא לצרכו של האוכל, משא"כ במשלחן גבוה קזכי, הגדר הוא שהקדשים צריכים להאכל, והיא מצות חפצא, ואין זה בגדר שהאכילה היא לצורך האדם האוכל, והתורה לא חייבה בחלה אלא את האכילה של הגברא, ובמשלחן גבוה גם האכילה היא אכילת גבוה, ולא אכילת הדיוט, ומ"מ לפ"ז פשוט שאינו ענין לגלגול ע"מ להפקיר, שהביא בדרך אמונה פ"ו מה' בכורים בציון ההלכה אות ע"ה בשם מקדש מעט, עי"ש.

ולולא דמסתפינא אמינא לפרש באופן אחר, דעיסה העשויה לבהמה דפטרה התורה, אין הכוונה שפטורה מחלה גם אם

שם מש"כ בזה. ושמא דכיון שנעשה לכלבים אין קובעים עליו סעודה, ולא שייך בזה נמלך, ומי שקבע עליו סעודה בטלה דעתו, ולפיכך אין עליו בהמ"ז ואע"פ שאכל ושבע, וראה ברכות לה, ב, אי קבע סעודתיה וכו', וצ"ע, ואכן לפי הגר"ח הנ"ל הרי אין עליו שם לחם ומה"ט אין מברכים עליו. [שו"ר אריכות נפלאה בתורת הארץ ח"א פ"ד ס"ק מ"ד - ס"ה, ויעו"ש שעמד בהרבה מדברינו]

והעולה מכל האמור, דכל שנעשה לצורך חיה פטור מחלה מגזה"כ, וכמו"כ אינו משומר לשם מצה, אבל איקרי לחם. ואפשר שהעשוי לצורך נכרי נמי כן הדין, וגם אין בו שימור לשם מצה, דכל שנעשה לצורך הגוי אע"פ דבודאי איקרי לחם, מ"מ שימור לשם מצה ליכא. ובעיסת הכלבים איכא חסרון לחם, וזה תלוי אם הרועים אוכלים ממנה אם לאו, והיינו שעפ"י זה נקבע אי איקרי לחם. ובזה ודאי מלבד דליכא שימור ליכא נמי לחם, ונמצא שמשתי סיבות א"א לצאת יד"ח מצה, ויעוין היטב בשו"ע והרמ"א סי' תנ"ד ס"ב ונו"כ שם, ועל פסק הר"ש דלא כהרמב"ם, יעוין ביאור הגר"א יו"ד שם מש"כ ומה שתמה עליו בחדרי דעה יו"ד שם. וראה רידב"ז בירושלמי שם ובגליוני הש"ס להגר"י ענגיל שם, ודוק. ועי' תשב"ץ ח"ב סי' רצ"א הלכה ג'. ושו"ר ב"אוצר מפה"ת חלה שם מה שהובא בזה, עי"ש.

להפריש חלה, ולא בגלל אכילתה, אלא כאמור שחובה להפריש אע"פ שאינו רוצה כלל לאכול.

ועל מה שנתבאר למעלה בענין זה דבעינן שימור לשם מצה, דכל שאינה עומדת לאכילת אדם, אע"פ שאין כל חלות בגופה של העיסה, תו לא איקרי שימור לשם מצה, כן מתבאר מדברי הפר"ח והפמ"ג סי' תנ"ד, יעו"ש. וראה מנח"ח מצוה י' אות י"א. ויל"ד עפ"י האמור בקו' האחרונים בדין ברירה בשימור לשם מצה, יעוין מנח"ח שם אות י"ד ובקונטרס שולי המנחה שם.

ובעיקר מה דאיתא במתני' שאין מברכין ואין מזמנין וכו', הנה לשי' המ"ד בירושלמי דמיירי אפי' בגלוסקא יפה, נמצא חידוש שאין ברכת המוציא על פת יפה שנעשתה לצורך בהמה, וליתא ברמב"ם ושאר פוסקים, וראה משנה ראשונה ותוס' אנשי שם חלה שם. ומצאתי במאירי בית הבחירה ביצה שם שאכן נקט להדיא דלענין ברכה וזימון וכו' בודאי לא נאמר כן בכונה ומחשבה גרידא, וזה סיוע לאחרונים הנ"ל, דבפת יפה שחשב עליה לבהמה, לא פקע ממנה דין ברכת המוציא, ובודאי לא ברכת המזון שהיא דאורייתא, וצ"ע במשנ"ב סי' תנ"ד ס"ק ט', ושם הזכיר רק המוציא, וי"ל דבבהמ"ז אכן חייב, ובודאי אם אכל כדי שביעה שחיובו מהתורה, וצ"ע, ושו"ר בדרך אמונה פ"ו מה' בכורים ה"ח בביאור ההלכה

הרב פינחס הלוי סג"ל

בגדר מצות תשבתו אי חובתו מיד וכן בשאר מצוות

אמנם מדברי התוס' רבינו פרץ ומהר"ם חלאוה וכן משמעות התוס', דסוגיין לגבי שהיה, וברש"י ד ע"א משמע דסוגיין לגבי שהיה ואכילה, ולכאורה מבואר דאסור משש ולמעלה היינו בשהיה וכהמג"א דא"א להשהות חמצו עד סוף היום, ודייקנן לה ממתני' ושורפין בתחילת שש והיינו דאיכא איסור שהיה בשבע מדאורייתא לכו"ע.

אך יש לבאר טובא משה"ק הצ"ח, מ"ש ממילה דמעיקר הדין יכול למול כל היום ורק משום זריזין צריך להקדים, ומ"ש קרא דביום השמיני מקרא דאך ביום הראשון תשבתו.

ואפשר דגדר מצות תשבתו שהוא איסור להשהות חמץ אחה"ז, והוא ע"ד איסור עשה שהוא בודאי מיד בתחילת הזמן, כמ"ש המג"ח אך בתוס' איתא להדיא דהוא בקו"ע, וכן הא לר"י אפרן מותר משום דנעשית מצותו ומבואר דגדר תשבתו הוא מצוה, ודוח"ל דרבנן פליגי ע"ז, ואף ברש"י בסוגיין מוכח דתשבתו בתחילת שבע ואי הוה איסורא היה צריך להשבית קודם שבע, ובמג"א תלה סק"ב כתב דמברך בנתחמץ לו בפסח עיסה כשהוא משביתו, ולכאורה הא ל"ש ברכה אלא על מצוה וע"כ דתשבתו הוא מצוה.

והנה משמעות הצ"ח דמדמה למילה ביום השמיני, דהנידון בתשבתו אי חיובו מיד או לאו, כיון דהתורה קבעה לו זמן כמו במילה, א"כ הוה כמו לולב ומצה ואכילת פסחים וכל הני שהתורה קבעה לו זמן דאין חיובו מיד אלא כל היום זמנו, ומה שמקדים אינו אלא מדינא דזריזין, וכדברי הצ"ח נראה מדברי הגר"ח בסטענסיל בפסחים בריש דבריו וכ"ה בקה"י נדרים סי' ד'.

ומבואר מדבריהם דבכל מצות שהתורה לא קבעה לו זמן פשיטא דחיובו מיד, וא"כ

בשו"ע סי' תמ"ד ס"ז, דהולך ב"ד לדבר מצוה כגון למול בנו וכו', ונזכר שיש לו חמץ אם אינו יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו יבטלנו בלבד, ובמג"א סק"א, ומשמע אם הוא אח"ז שאינו ברשותו לבטל, שיחזור מיד שכל שעתא עובר עליו משא"כ במילה וכו', ומבואר מדבריו דחובת תשבתו הוא מיד, אמנם בצ"ח ו ע"ב בתוד"ה משש כתב דלדעתי אינו עובר על עשה זו עד שתחשך שאין עשה זו דומה לב"י שעובר בכל רגע, אבל עשה זו דומיא דביום השמיני ימול וכל היום זמנו אלא זריזין מקדימין, ואם לא הקדים ומל רגע קודם שחשיכה אף שלא היה זריז מ"מ לא עבר על עשה וכו', [וכבר העירו שהוא עצמו כתב בנובי"ק סי' כא כל רגע שמשה ואינו מבערו עובר בעשה דתשבתו כשם שעובר בפסח וכו', רצ"ע דהרי הוא עצמו בצ"ח מציין שם לתשובה זו]

ולכאורה כדברי הצ"ח איתא להדיא בתוס' כח ע"ב, שהק' לר"ש דס"ל דחמץ מותר בהנאה בערב פסח א"כ יסיקנו עד הלילה מעט מעט תחת תבשילו, וי"ל דגזרינן שמא יאכלנו וכו', ולכאורה הא להמג"א עובר בכל רגע ורגע, ודוח"ל דהוא משום משהה ע"מ לבערו שכתבו בדף כט ע"ב דמהני לגבי איסורא דב"י, דלא הזכירו מידי הכי עד"ז, ומסברא אפשר דמהני לגבי הלאו ולא יועיל לגבי העשה.

אמנם לעיל בדף ד ע"ב, אמרינן בגמ' דכו"ע מיהא חמץ משש ולמעלה אסור, ומשמע דאיכא איסורא ואפשר דהוא לגבי אכילה, אך א"כ מאי מייתי קראי דלא תשחט על חמץ וקראי דתשבתו, דבפשוטו הוא לגבי שהיה, אמנם מתשבתו אפשר דהוא נמי לאיסור אכילה כמבואר בדף כח בתוס' ועוד ראשונים.

דחיובא דאין זמנה קבוע גריעא מחיובא דזמנו קבוע דהכי זמנו בהול והתם אין זמנו בהול, ומבואר דחיובא דפ"ו גריעא מחיובא דאכילת מצה, אמנם במהרי"ט הביא לשון הרמב"ם פט"ז אישות ה"ב דמבטל מ"ע, ולכאורה מהא דילמוד תורה ואח"כ ישא אשה נמי מבואר דאין חיובו מיד דהא ת"ת דוחה מצוה עוברת.

וכן לגבי מצות יבום מבואר להדיא בגמ' יבמות לט ע"א דשהויי מצוה לא משהינן, ומבואר דהמשהה אינו כמבטל מצוה, ובפסחים ס"ח ע"ב לגבי הקטר חלבים דהוא ביום משום חביבה מצוה בשעתה, וכ"ה בראשונים שבת כד ע"א לגבי שריפת קדשים דאם שורפם למחר לא הוה טפי משהויי מצוה לא משהינן וחביבה מצוה בשעתה, וה"נ לגבי פדה"ב בטור יור"ד סי' שי"א ואחר ל' יפדנו מיד שלא ישהה המצוה, וברא"ש סוף בכורות ושמרתם את המצות אם באת מצוה לידך אל תחמיצנה, וע"ע בכורות יג ע"א בגמ' ר"ש לומר שאינו עובר עליו, ומבואר דלאחר ל' עובר, אמנם ברמב"ן שם ואי אשהי דאינו עובר, וע"כ דפסקו דלא כר"ש עיי"ש מהריט"א, [וע"ע ברש"י דף י ע"א דמשמע דלאחר ל' כופין וצ"ב] ומבואר דבכל הני מצוות אף שאין זמנה קבוע מ"מ אין חיובם מיד אלא משום זריזים מקדימים.

ומאידך גיסא ודאי דאיכא מצות שחיובם מיד, דהא קביעת מזוזה אף לפמ"ש המרדכי דאינו איסור לדור בבית בלא מזוזה אלא מצוה, מ"מ פשיטא דחיובו מיד כדלהלן, וכן ציצית אף דאינו איסור כמ"ש המרדכי הנ"ל, מ"מ ודאי שאסור להשהות עליו בגד ללא ציצית כדלהלן בגמ' שבת קל"א, אלא בשבת שא"י מותר לו ללבוש כיון דהוא אנוס, אבל בחול פשיטא שהוא חייב מיד וכל רגע ורגע שמשעה מבטל מצוה עשה, וה"נ מצות והשיב את הגזילה וכדו' לא מסתברא שיוכל לומר שיקיים מצוה זו במשך חייו, אלא חיובו מיד וכל רגע ורגע מבטל מצוה עשה, [וע"י שעה"צ תר"ו שהוא מדין זריזים וצ"ב]

מילה שלא בזמנו חיובו מיד, וכן העלה בדב"א ח"א סי' ל"ג, שהוא ע"ד הנ"ל דמילה שלב"ז חיובו מיד כיון דאין זמנו קבוע, וכיון שחיובו מיד א"כ אין סברא דהוא חיוב לכל יום דמה"ת דתליא ביומי וע"כ דחיובו בכל רגע, וכן דייק שם מדברי הרמב"ם בפ"א ממילה דכל שהגדיל ולא מל מבטל מ"ע אבל אינו חייב כרת עד שימות וכו', ולפי"ד אסור להשהות מילה שלב"ז, ומיד בהנץ החמה הוא חייב למול, וכל רגע ורגע שמשעה מבטל מצוה עשה, אולם לא נתקבלו דבריו ולא שמענו מי שיחוש לזה, ומהמג"א הנ"ל נמי מוכח דלא כדבריו שלא חילק בין מילה בזמנה לשלא בזמנה ומשמע דאפי' הולך למול שלא בזמנה נמי יבטל מצות מילה ולא יבטל תשבתו [וע"ע מחצה"ש בתמ"ד ושעה"צ שהק' מסי' רמ"ט שכתב דכל שעתא ושעתא, ויעויין להלן] וכן מוכח להדיא מהנובי"ת סימן קסו, שדן בתינוק שלא נימול בזמנו וכו' ואביו רוצה לעכב עד לער"פ בשביל סעודת בכורים ודן משום זריזים מקדימים דאף שלב"ז איכא, ובפרט לדחות מיום ליום, אך לא כתב דהוא מבטל מ"ע, וכן יש מקומות שלא מלו ביום ו', ויעו"ש בש"ך יור"ד רס"ו סק"י"ח לגבי יום ה', ולא מסתברא דהוה מבטלים מצוה, ועוד מסברא אינו מובן וכי יום השמיני הוא גרעון הא אינו אלא תוספת חובה, ולדבריהם אינו אלא מגרע.

ועוד יש לדון בכל המצות כמו פרו ורבו וכדו', ובקה"י נדרים פשיטא ליה ע"ד הנ"ל דכל שלא קבעה התורה זמן חיובו מיד, וכן הביא שם בשם המהרי"ט יור"ד קמז לגבי נשבע שלא ישא שבע שנים דהוה נשבע לבטל מצוה, אמנם הוא עצמו מביא בשם הרשב"א ח"ד סי' צ"א דמי שנשבע בכה"ג אינו נשבע לבטל המצוה, ובקה"י שם רצה לדחות דהרשב"א היינו רק לגבי שבועה לבטל המצוה, אך לפלא דבריו דהרשב"א שם כתב דלא רק בנשבע שלא ישא שאין זמנו בהול אלא אפי' בנשבע שלא יאכל שעה ראשנה מצה נמי חל, ומבואר מדבריו

וכן נראה לגבי בנין ביהמ"ק ועשיית מעקה בגונא דליכא לאו [עי' תוס' קי לד] אין נראה שלא יהא חיובם מיד, ובהשבת אבידה והגדת עדות נראה פשוט שהוא מיד.

ואפשר דאזלינן בתר מטרות המצוה, דהרי באבידה בעינן שלא יופסד חבירו ממון, וכן הגדת עדות בפשוטו הוא משום הצלת ממון חבירו, משא"כ לגבי פ"ו מטרות המצוה שיהיו לו בן ובת, והרי יש לו בן ובת ומ"ל השתא ומ"ל לאח"ז, אך אכתי אינו ברור כ"כ.

ונראה דהנה האחרונים הנ"ל נקטו דתליא אי זמנה קבוע או לאו, ובאמת דהך מילתא אית ליה מקור בדברי הגמ' בשבת קלא ע"א, שופר וכל מכשיריו דוחין את השבת דברי ר"א, אמר רב אדא בר אהבה למעוטי ציצית לטליתו וכו', מאי טעמא אמר רב יוסף לפי שאין קבוע להם זמן, א"ל אביי אדרבא מדאין קבוע להם זמן כל שעתא ושעתא זימנא וכו', ולכאורה מבואר מהכי הך יסוד דאין להם זמן חמירא טפי משופר ולולב שיש לו זמן, אמנם הרי כלפי מה הדברים אמורים שם לגבי ציצית ומזוזה, וברש"י שם כל שעתא זימניה הוא וכיון שיש לו טלית בכל יום שמששה בלא ציצית עובר בעשה וכו' הילכך כל יומא רמיא מצותיה עליה וכו', ומבואר דאין הנידון כלל אם הוא חייב מיד או לאח"ז, דבאמת אפשר דכל מצוה שנצטוו לעשותו אין חיובו לעשותו מיד, דסו"ס אם יעשהו למחר לא ביטל חיובו דאין חיוב העשיה מיד כמו שמבואר ביבום ופדה"ב כנ"ל, ואין בזה שום נפק"מ בין מצוה שיש לה זמן כלולב או אין לו זמן כיבום.

אלא הנידון אם הוא חייב בכל רגע ורגע, והיינו דמה שישים ציצית למחר לא יועיל לו להיום דכל רגע שהולך ד' כנפות הוא חייב בציצית, וכן במזוזה מה יועיל לו מה שיקבע מזוזה מחר הא היום ל"ל מזוזה, וכי בתלמוד תורה יועיל לו מה שילמד למחר הא צריך היום לתלמוד וכן בתפילה וכדו', וה"נ אין שום נפק"מ בין מצוה שיש לה זמן כלולב

או מצוה שאין לה זמן קבוע, אלא דבלולב בודאי אין חיובו בכל רגע ורגע דהא מתחייב בנטילה אחת של לולב כמו יבום, אלא שזמנו קבוע בט"ו תשרי, וה"נ אם נמצא מצוה שזמנה קבוע והוא חייב בכל רגע רגע כמו שמחה ביו"ט שלכאורה אין חיובו שמחה אחת, אלא לכאורה הוא צריך לשמוח בכל זמן החג, [אף דחיובו לדברים אחדים באכילת שלמי שמחה וכדו', מ"מ גדרו לכאורה שישמח כל החג ואכמ"ל]

וכן לשון המג"א שם בסימן תמ"ד לגבי תשכיתו, דכל שעתא עובר עליו, וכן לשון המהרי"ט עצמו לחלק בין פרו ורבו לתפילין דבכל יומא ויומא איתא למצוה ואפי' אם יניח היום חייב להניח למחר ולא מקיימא מצוה דיום זה במה שיניח למחר אבל פ"ו מצוה אחת היא כל ימי חייו ומשקיימה נפטר הימנה וכו', וה"נ השבת גזילה ועשיית מעקה והשבת אבידה הרי הם כתפילין שאין יום שלמחר שייך לאתמול וכל יום מחייב מחדש.

וצ"ל דהבין המג"א לגבי תשכיתו דאי"ז חיוב השבתה אחת, אלא הכי חייבה רחמנא כל זמן שיש לו חמץ וכל חמץ שיש לו בביתו הרי הוא מחויב במצוה זו, וא"כ מה שישבית בסוף היום הרי לא ישבית בחצות היום, ובזה גופא פליגי דהמג"א ס"ל דחיובו בכל שעתא ושעתא כמו מזוזה, ולא איכפ"ל דחיובו ביום הראשון בארבעה עשר, והצל"ח ס"ל דחיובו להשבית חמצו הוא כמו חיובא דיבום וכדו', ובמילה מוכרח מהמג"א דאינו חיוב בכל רגע ורגע אלא הוא חיוב א' של מילה, אך לכאורה הרי כבר האריכו האחרונים בשם מהר"ח או"ז דמילה הוא שיהא מהול ולכאורה לפי"ז היה לו להתחייב בכל רגע ורגע. וכן צ"ב מלישנא דהרמב"ם הנ"ל דמבטל מ"ע אי נפרש כפשוטו כמו שדייק הדב"א כנ"ל, אם לא נדחוק לשונו שכונתו אם לא ימול לבסוף.

ואולי אפשר לחלק בין מצות האב למצות הבן, דבמחצה"ש שם בסימן תמ"ד הק' מסתיר המג"א דבמילה מבואר דאינו עובר

האחרונים הנ"ל דכל שאין זמנו קבוע חיובו מיד, ומיהו נראה דבכל מצוה וכו' ממתין לדבר מצוה ולדבר הרשות, והביא ראיה ממילה נדרים לב ע"א, מיהו אי מתעכב בלא טעם אפשר שעובר בעשה, ואפשר שכל שדעתו לקיימו כעין שכתבו בתוס' משהה חמץ ע"מ לבערו וכו' יעו"ש, ולהנ"ל א"ש דאדרכא מהגמ' במו"ק מבואר דגדרא דראיית נגעים הוא כמזוזה ומעקה דכל רגע מחייבו ואין יום של מחר פוטר של אתמול.

וע"ע בשו"ע הרב בקונטרס אחרון רמח סק"א, שדן במצות החרם תחרימום, ובמ"ש הש"ך יור"ד סוס"י רס"ו דאפשר דהוא חיוב מיד, ודחה ממילה, וא"כ כל מצוה שאין זמנה קבוע, נימא הכי דכל שעה עובר וכו', ולהנ"ל אפשר לחלק דהחרם תחרימום חיובו בכל רגע, והן אמת דאכתי ישאל השואל מאן הוא דפסיק לן בהך סכינא חריפא דמצוה זו בכל שעה ומצוה זו מצוה א' היא, ובודאי דאיכא סברא בזה אמאי הכי הוה הכא והכא הוה הכא ומ"מ מהסוגיות מבואר היכן חיובו כך והיכן חיובו כך, ולא באתי אלא להגדיר הדברים, ולשלול הא דאיכא דס"ל דכל שאין זמנו קבוע חיובו מיד דכבר נתבאר בכ"ד דאף בכה"ג אין חיובו מיד, ודוקא היכא דחיובו בכל שעה ושעה הוא דחיובו מיד, ותן לחכם ויחכם עוד.

בכל שעה ושעה כנ"ל, ולכן תשבייתו דחיא נמי מילה, ובסי' רמ"ט סק"ה כתב דפדה"ב שעבר זמנו אסור לעשותו בע"ש, ומילה אע"פ שעבר זמנה וכו' מקרי זמנה קבוע דכל שעתא ושעתא זמניה ואסור להניחו ערל וכו', ואפ"ל ע"ד מ"ש בכתבי הגר"ח הנ"ל דשפיר אפשר לחלק בין חיוב האב שהוא מצוה א' ע"ד פדה"ב, לבין חיוב הבן שהוא בכל רגע כמ"ש הרמב"ם, ואפשר עוד דהאב מכניסו לברית והוא מצוה א' לשי' הריב"ש סי' קלא שביאר דעת הרמב"ם דמל מברך למול ופודה על פדיון דמילה הוא עושה לעצמו ופדיון לבנו, ודינא דסי' רמ"ט הוא מחמת חיוב הבן, ואפשר להאריך בזה ולבאר יותר.

והראני ידי"נ הגאון ר' זלמן דישון שליט"א, מ"ש בחזו"א נגעים סי' י"ג יז, ויל"ע במצוה שאין זמנה קבוע מאימתי קעבר עלה, ורצה להוכיח מהא דאמרינן במו"ק ז ע"ב לגבי חובת ראיית נגעים דפליגי בדרשות דקראי אם ממתנים לדבר הרשות או דוקא לדבר מצוה, ולפי"ז מבואר דבנשתהה בשביל הפסד ממון עובר, וא"כ בכל מצות דליכא קרא עובר מיד, והק' שם מחליצה ויכוס שאינו עובר מיד, והביא מפסחים דף ד' דזריזים מקדימים והיינו דבלאו חיובא דזריזים יכול לאחר, ודחה דהתם זמנה קבוע כנ"ל, והיינו כמו שנקטו

הרב יעקב דוד אילן

בגדר מצות שריפת חמץ לרבי יהודה

הכא דכיון דכבר תני דנשרפין ממילא הוי כאילו כבר אמר התנא דאסורים בהנאה, וכמו שכ' להדי' בתוס' הרשב"א ע"ש.

אכן לאחר דילפי' מקראי דחמץ אסור בהנאה, יל"ע אם דין שריפה לר"י הוא רק מחובת תשבייתו, או דדין שריפה הוא גם מחמת האסור' דחמץ ככל אסור' דנא' בהם דין שריפה, וכדקתני במתני' שלהי תמורה דין חמץ בשריפה בהדי' אסור' הנשרפין, ובמקו"ח נקט דלר"י הדין שריפה הוא רק מחמת האסור', ולכאורה כ"נ מהא דדין שריפה לר"י ילפי' מנותר, וע"כ דגם בחמץ דין שריפה בהם הוא מחמת דהוי אסור', ועוד דקי"ל דלר"י הוי חמץ ככל הנשרפין דאפרן מותר, וכ' התוס' בתמורה לג': דהטעם בזה דהוי ככל דבר שנעשית מצותו דאין מועילין וה"נ איסור חמץ ביניהו, [אף דודאי ל"ד לקדשים דהתם זריקה הוי מתיר דל"ה קדשי ה', מ"מ ילפי' מיניה לכל אסור' דבעי שרפה ונאמר בהם דין כלוי א"כ האפר אינו בפרשת אסור' ואינו אותו החפץ ולהכי מותר בהנאה, וכאילו נעשית מצותן], עכ"פ מוכח דהדין שריפה הוא מחמת האסור', דאם הוא רק מחמת מצות תשבייתו מ"ש לדין נעשית מצותן, וכן העיר בעמודי אור בסימן כו ע"ש. אמנם אין לומר דדין שריפה לר"י הוא רק מחמת דהוי אסור', דבגמ' פסחים דף כח. מבואר דבעי שריפה לר"י גם מדין תשבייתו, והרי ודאי גם אם משכח"ל חמץ שמותר בהנאה בעי שריפה, וכגון לריה"ג, וכמ"כ היכא דליכא תשבייתו יהיה דין שריפה, וכגון לד' הנך דס"ל דבתוך הפסח ליכא תשבייתו ומ"מ החמץ בעי שריפה, וכן נ"מ בחמץ של נשים להנך דס"ל דל"ל מצות תשבייתו דהוי זמן גרמא, ומ"מ חמץ דנשים בעי שריפה, א"כ שפיר י"ל דבדין שריפת חמץ לר"י תרוייהו איתנהו בה, חדא מדין שריפת אסור' ועוד מדין קיום מצות תשבייתו

מתני' פסחים ר"פ כל שעה. הנה מתני' אשמעינן לא רק מהו זמן שחמץ נאסר בהנאה, אלא גם גדר קיום מצות תשבייתו, דהרי אמרי' בגמ' כא. ומוכרו לעכו"ם דלא כב"ש, ומשמע דלמתני' מקיים במכירה לעכו"ם מצות תשבייתו, אלא דא"כ נמצא דמתני' היא דלא כר' יהודה דס"ל דאין ביעור חמץ אלא שריפה. והנה בסוגיא להלן ילפי' בגמ' מקראי דחמץ אסור בהנאה, קרא דרב אבהו וקרא דחזקיה. ויל"ע דל"ל לקרא דחמץ אסור בהנאה, נימא דמדחזינן דחמץ לר"י בעי שריפה ע"כ דאסור בהנאה, והא כיו"ב מבואר בסופ"ב דקדושין דכלאי הכרם אסורים בהנאה מהא דבעי שריפה. וכ"כ בתוס' להלן כב. לגבי קדשים פסולים דמדבעי שריפה ע"כ דאסורין בהנאה, וכ"ה ברש"י חולין קטו: ד"ה אבל בהנאה, וכ"כ הראשונים בנגעים סופי"א בבגד המנוגע, ועי' מנחת ברוך סימן צט, ולכאורה י"ל דסד"א דכיון דבחמץ אסור להשהותו להכי בעי שריפה, משא"כ בכל אסור' דאין איסור להשהותו להכי ילפי' דאם בעי שריפה ע"כ דאסורין בהנאה. אכן נראה פשוט דמהא דבעי שריפה ליכא ראי' דחמץ אסור בהנאה, דהרי י"ל דחמץ לר"י בעי שריפה מדינא דתשבייתו, דלר"י מצוות תשבייתו מתקיימת דוקא ע"י שריפה, וסד"א דשייך דין שריפה מחובת תשבייתו אף אם החמץ מותר בהנאה, [מיהו יעוי' בלשון הר"ן בחי' ו. דמשמע דשריפה מצד תשבייתו שייכא רק היכא דאסור בהנאה, ועי"ש אם לריה"ג דחמץ מותר בהנאה שייכא מצות תשבייתו, ובראשונים מבואר דגם לריה"ג איכא מצות תשבייתו, עי' בתוס' להלן כא: ובתוס' הרשב"א שם, וע"ע בתוס' הרשב"א להלן דף כח. בספיקו שם אם מקיים התשבייתו במכירה לנכרי]. ומש"כ התוס' כא: דמדבעי שריפה אסורין בהנאה, כוונת התוס' רק בלשון התנא דאין זה חידושו

דהוי חובת גברא ל"ש לומר דחל דין תשביתו, ואכן במאורות נראה דהוי מגזירה, אך בר"ן משמע דהוא מעיקר הדין, ומסתמא הר"ן קאי גם להלכה דפסקי' כרבנן דר"י, א"כ מוכח להדי' בדברי הר"ן דגם לרבנן הוי דין תשביתו כחפצא ודלא כדברי הגר"ח].

והנה ברמב"ם פ"ג מחו"מ הי"א כ' דביעור חמץ שורפו או מפרר וזורה לרות, וגורס במתני' בדברי חכמים "אף" מפרר, ודלא כגי' הר"ף והרא"ש, והקשו האחרונים ע"י מג"א ומקו"ח בסי' תמה דכיון דחמץ הוי מהנקברין לרבנן, הרי פסק הר"מ בפ"ט מפסוה"מ דכל הנשרפין לא יקברו וכל הנקברין לא ישרפו מתקלה דנשרפין אפרן מותר כדאמר' בשלהי תמורה, [ובהגר"א בשו"ע משמע דגם לרבנן לכתח"י מצותו בשריפה ולפ"ז א"ש], ויש מקום לחדש דלענין חמץ בפסח לכ"ע אפרן מותר דכיון דנעשה אפר ואינו ראוי לאכילה ל"ש עלה איסור חמץ ולא עדיף מכופת שאור שיחדן לשיבה דל"ה חמץ ולהכי לכ"ע אפרן מותר, אכן להלן בגמ' אי' דבחרכו קודם זמנו מותר אבל בחרכו אח"ז אסור בהנאה, ורק לשיטת המנהיג הוי אסור"ה רק מדרבנן, אמנם כבר הבאנו דבשאר ראשונים מבואר דאסור מה"ת דכבר חל עלה שם חמץ ליאסר בהנאה, ראה במהר"ם חלאוה כא:, ובשו"ע הרב הביאו המ"ב כ' דאף בזה דינו בשריפה מה"ת דמין חמץ הוא, ולעיל נתבאר דכיון דאיכא עלה איסור חמץ בעי שריפה, [ולפ"ז נראה דבפוסל לחמץ מאכילת כלב עדיין לא קיים מצות תשביתו לר"י, ובקו"ש ר"ל דנתקיים בזה התשביתו, וכבר הקשו דא"כ איך מקיים תשביתו בכל שריפת חמץ, הא בתחילת השריפה הוי כחרכו ופקע מיניה שם חמץ, ובחרכו עדיין לא קיים מצות תשביתו, ואח"כ כששורפו אינו שורף חמץ ואכ"מ]. עכ"פ בראשונים מפורש דדין אפרן של חמץ תליא בר"י ורבנן.

ועי' בתו"ח במשניות שהביא דהכא גם לרבנן אפרן מותר כיון דאיכא מצוה לפרוץ וכו' א"כ דין קבורה בהם הוי כמצות שריפה

דלר"י ה"ד ע"י שריפה, ותרי קראי נינהו, דעל הדין שריפה מדין אסור"ה ילפי' מנותר, ועל דין תשביתו כך הוא פי' דקרא לר"י, ונ"ל יותר דלאחר דילפי' דלר"י בעי שריפה מדין אסור"ה דחמץ, תו מפרשינן קרא דתשביתו דמתקיים דוקא ע"י שריפה, ורבנן פליגי על הנך ב' דינים, וס"ל דמדין אסור"ה דחמץ הוי כהנך אסור"ה דלא כתי' בהם שריפה וסגי בקבורה, ומדין תשביתו ג"כ סגי ע"י זריקה לים וכדיבואר.

ונראה עוד בזה דהנה בסוגיא מבואר דבחרכו אח"ז אסור, ולכמה ראשונים הוי מה"ת, [זולת לד' המנהיג דהוי דרבנן], והמהר"ם חלאוה כ' הטעם דכבר חל אסור"ה דחמץ וכו', אכן כ"ז הוא לענין האסור"ה, ומ"מ אינו עובר ב"י כמש"כ באחיעזר ג, סימן ה סק"ו, ובמ"ב סימן תמב שע"צ אות יט מבואר דא"צ לבער אח"כ כיון דל"ה חמץ, ובמקו"ח תמב סק"ג מבואר דליכא תשביתו ומבערו מצד האסור"ה, וברבינו דוד ור"ן להלן דף מה כ' להדי' דצריך לבער, ובס' המאורות שם הק' דהא כבר אינו חמץ ואמאי צריך לבערן ועי"ש שכ' דכיון דאסור בהנאה צריך לבערן, ולהלן כ' טעם דגזירה וכו', והגוב"י כ' דכיון דכבר חל חובת ביעור צריך לשורפן, ונראה הביאור דחובת שריפת אסור"ה דחמץ אין הפי' דחמץ בעי שריפה, אלא דכל דבר שיש בו "איסור" חמץ חל עליו חובת ביעור אף אם כעת אינו חפצא של חמץ, דתליא באיסור חמץ שעליה חל חובת ביעור, ולהכי גם בחרכו בעי שריפה מחמת איסור חמץ שנשאר עליו, [ולרבנן הוי מטעם גזירה כמבואר בראשונים הנז'], וד"ז משמע גם לענין ערלה דכ' התוס' להלן כב: גבי בגד שצבוע בערלה דאף אם חזותא לאו מלתא ול"ה חפצא דערלה מ"מ ישרף דכיון דהבגד אסור באיסור הנאה דערלה בעי שריפה עי"ש. [והנה עיקר דברי הר"ן שכ' דגם בחרכו בעי' אח"כ שריפה, לכאורה אתי רק כר"י דתשביתו הוי בחפצא, ושפיר שייך לומר דכיון דחל חובת תשביתו תו לא פקע אף שנפסל מאכילה, אך לרבנן לד' הגר"ח

תשבתו, וכ"נ בצל"ח כז: שכ' דע"י ביטול ליכא קיום תשבתו לר"י, [ורש"י ד: ס"ל דמקיים תשבתו בביטול קאי לרבנן, מיהו י"ל דגם לר"י מקיים תשבתו בביטול, להנך דס"ל דביטול פקע מיניה תורת לחם ול"ה חמץ], והיינו דגם מדין תשבתו בעי שריפה דוקא, ולכא' מוכרח כן לרש"י יב: דס"ל דלר"י דינו בשריפה קודם זמן איסורו, ואח"ז השבתתו בכל דבר, והרי קודם זמן איסורו עדיין אינו נאסר בהנאה, [והאור"ש כ' ליישב הערה זו עי"ש], וע"כ דמדין תשבתו בעי שריפה, וע"כ צ"ל כמש"נ לעיל דדין שריפה בחמץ לר"י הוא מתרי דיני מדין תשבתו ומדין אסור"ה, ואח"ז ה"נ איכא דין שריפה מדין אסור"ה אלא דיהני קבורה, אבל קודם זמנו דינו בשריפה מחמת התשבתו, ואפשר עוד דאף דילפי' מנותר מ"מ הוי גילוי דהיכא דאיכא גם מצות תשבתו נוסף על האסור"ה ודאי מצוותו בשריפה, ומ"מ גם לריה"ג שייך מצות שריפה.

ובחי' הגר"ח בספרו ביאר דדוקא לר"י דמצות שריפה הוי בחפצא אמרי' דהוי נעשית מצותן משא"כ לרבנן דעיקר דינו הוא שלא יהא לו חמץ וכו' עי"ש, ונתחבטו הרבה אם כוונת הגר"ח כדברי המג"ח מצוה ט' דלרבנן עיקר המצוה בשב ואל תעשה שלא יהא לו חמץ, [וגם במכרה לעכ"ס יקיים תשבתו], או דגם לרבנן המצוה בקום ועשה אלא דקיום המצוה הוא תוצאות המעשה שלא יהיה לו חמץ, משא"כ לר"י השריפה היא עיקר קיום המצוה, [ויתכן דנ"מ היכא דהשריפה תעשה במצוה הבאה בעבירה דלר"י לא יקיים מצות תשבתו, משא"כ לרבנן דעיקר המצוה שלא יהיה לו חמץ שפיר יהני גם בגוונא דמצוה הבאה בעבירה, ועוד נ"מ נראה אם תשבתו הוי על כל כזית או הוי מצוה אחת על כל החמץ שברשותו, ונ"מ אם בהשבת מקצת מקיים תשבתו, די"ל דלר"י שפיר יקיים דהוי מצוה בכלוי על כל כזית וכזית שברשותו, משא"כ לרבנן דהוי מצוה בגברא שלא יהיה לו חמץ הוי מצוה אחת של הרחקת כל החמץ

לר"י ושפיר הוי נעשית מצותן ואפרן מותר, והיינו דבקוברן איכא כל הזמן מצות קבורה, אבל בשרפן לרבנן שפיר אפרן מותר, וכן הזכירו סברא זו באב"מ בסימן יט וברע"א בשו"ע שם, ותמהו מה"ט על הטור שפסק כרבנן וכ' דאפרן אסור. [ובעמודי אור העיר דאם אפרן מותר מחמת קיום המצוה א"כ בחמץ אחר הפסח יהיה גרע דהא ליכא בהו מצות שריפה וכן בחמץ דנכרי ויהיה אפרן אסור, ועוד דלהרבה ראשונים ליכא מצות שריפה בערלה וכלאי הכרם ואיך אמרי' בזה דינא דנעשית מצוותן, וע"כ דנעשה מצותן אין הכוונה מחמת המצוה אלא מחמת קיום דינן וחובתן, וכ"נ בכת"ס יור"ד סימן פו, ומה"ט יש לדון דגם אם נשרף מאליו או ששרפן עכו"ם או קטן, אף דלא קיים תשבתו, אך מ"מ אפרן יהא מותר מחמת דנתקיים דינן בשריפה, ודלא כמש"כ המנחת ברוך בסימן סז].

ולכא' י"ל בדעת הטור דרק היכא דהמצות שריפה היא מחמת האסור"ה דבזה בשרפן חשיב נעשית מצותן, אבל בחמץ דמצד האסור"ה לרבנן סגי בקבורה, ומה דהוי מצוה לפררן וכו' זהו מדין תשבתו, זה ל"ח נעשית מצותן, ודוקא לר"י דדין שריפה הוא מחמת האסור"ה כדיליף מנותר והתם הוי שריפה מחמת אסור"ה, וה"נ יליף לחמץ, ועי' בסוגיא כז: דאם חלבו של שור הנסקל היה אסור"ב היה טעון שריפה כמו נותר, ע"כ דדין שריפה גם בחמץ הוא מחמת האסור"ה ול"ש לתשבתו, וכמש"כ המקו"ח בסי' תלא המובא לעיל, [ושם כ' דתשבתו מתקיים ע"י ביטול ויבואר להלן], ולהכי דוקא לר"י חשיב אפרן של חמץ כאפר הנשרפין דאפרן מותר כבכל אסור"ה, ועי' בחזו"א קיח סק"ב, ובחי' הגר"ש היימן ז"ל. [וחזי' בחרכו אח"ז דאסור בהנאה דאיסורו לא פקע, אך לכמה אחרונים ליכא יותר מצות תשבתו, ומ"מ אם שרפו אח"כ אפרן מותר, וע"כ דהוי נעשה מצותו מחמת דשורפו מדין אסור"ה שבו].

ואפי' נימא דלר"י איכא דין שריפה בחמץ מתרי דיני חדא מדין אסור"ה וחדא מדין

שברשותו, ועדיין צ"ע בזה], אמנם הרי מוכרח דגם לרבנן הוי מצוה בחפצא דהגמ' דנה דל"ס בזריקה לים אלא בעי' שיהא גם מפרר, ועי"ש בראשונים אם הוי מהתורה או מדרבנן, וע"כ דהוי מצוה בחפצא, וכן מהא דאמרי' דחרכו אח"ז כבר נאסר מוכח דהוי מצות תשבתו בחפצא.

[ב] והנה השאג"א בסי' פג כ' דלרש"י יב: דר"י מודה דבשעה שביעית השבתתו בכל דבר א"כ ליכא נ"מ בין רבנן לר"י באפרן, דקודם זמן איסורו גם לרבנן שרי כמו חרכו קודם זמנו, ולאח"ז איסורו הרי גם לר"י אפרן אסור כיון דהוי בקבורה, אמנם צ"ע דהטור בסי' תמה הביא דעת רש"י דאח"ז ביעורו לר"י הוי בכל דבר, ומ"מ כ' דלר"י אפרן מותר ולרבנן אסור. ונראה דגם לרש"י אליבא דר' יהודה דאח"ז השבתתו בכל דבר, מ"מ אינו דומה לדין השבתה לרבנן, דלר"י כיון דהשבתה הוי מצוה בחפצא בקום ועשה במעשה ההשבתה, ה"נ אח"ז גדר קיום המצוה לא נשתנה והיא מצוה בחפצא אלא דמהני בכל דבר, להכי גם אח"ז אפרן יהיה מותר כיון דהוי מצוה בחפצא של השבתה, [ודלא כמו שנקט המקו"ח דאח"ז לר"י לפרש"י ה"נ אפרן אסור], ול"ד לדין תשבתו לרבנן דהוי רק מצוה בגברא שלא יהיה לו חמץ ומש"ה אפרן אסור, וכן היה נראה מדברי החת"ס בתשובה באור"ח סימן קנא עי"ש. ומוכרח כן דהרי בלא יסיק תנור וכו' אמרי' ס"ד דמותר וכ' התוס' הטעם דלר"י אפרן מותר וכו', והרי לרש"י לר"י ה"ד קודם זמנו א"כ ע"כ מתני' מיירי בשש דאז מצותו בשריפה, ולפ"ד ניחא כיון דגם אחר זמנו לר"י אפרן מותר וכדפי'. ומצאתי בפנ"י בסוגיין בתו"ד שהרגיש בראיה זו, [וכן העיר הפ"ח בסימן תלא ובבית מאיר], וכ' דה"נ איכא מצות שריפה לכתח"י גם אח"ז לרש"י בדעת ר' יהודה וכדיבואר להלן.

ונראה לומר עוד דגם לרש"י לר"י מצותו בשריפה גם אח"ז ורק דלאח"ז איסורו בזה הקילו להשבתת בכ"ד, וכך מפורש במאירי כז: שכ' בתשובת ר"י לחכמים לא מצא

עצים יהא יושב בטל דאיירי לאח"ז איסורו ולא מצא עצים השבתתו בכ"ד, והוסיף המאירי נמצאת למד שאף לאחר זמן איסורו אם יש לו עצים ביעורו דוקא בשריפה, ומוכח כמש"כ דאח"ז ג"כ מצותו בשריפה אלא דמהני לקיום המצוה בהשבתה בכ"ד, ומקור דברי המאירי מפורשים במכילתא בפ' בא דזוהי תשובה ר"י לרבנן על קו' יהא יושב בטל, דרק אח"ז באין לו עצים הקילו בכל דבר אבל מצוות שריפה קיימת, ונתכוין לזה הפנ"י בסוגיין וכו"ל, ולעיל יב: שם, ומצאתי בס' הישר לר"ת שאכן הק' על רש"י הנז' משלהי תמורה דקתני במתני' חמץ "בפסח" ישרף ומוקמי' כר"י, הרי דגם אח"ז הוי בשריפה, [ונתכוין לקו' זו בס' אבי עזרי עי"ש], והתוס' יב: לא הק' כן, אולם בתוס' הרשב"א ותורא"ש ומהר"ם חלאווה שם הק' כן, ומוכרח ליישב כמש"כ דמצות שריפה קיימת גם אח"ז לרש"י וכדפי', [ומ"מ י"ל דקודם זמנו מצות שריפה היא רק מצד תשבתו דהא עדיין לא נאסר בהנאה, ואח"ז מצות שריפה היא מב' דיני מדין אסור"ה ומדין תשבתו וכו"ל]. עכ"פ לפ"ז ודאי דגדר המצוה לר"י הוא דבכל גוונא הוי מצוה בחפצא ושפיר אפרן מותר, וניחא הערת השאג"א.

והנה בחי' בית מאיר בסוגיין הק' לדעת תוס' דר"י דס"ל דחמץ בשריפה היינו אח"ז אבל קודם זמנו הוי בקבורה, דא"כ יהיה הדין דקודם זמנו אפרן אסור ואח"ז אפרן מותר ואיך נימא דגרע קודם זמנו מאח"ז, ונראה דלתוס' הפשט דגם קודם זמנו בששית יש מצות שריפה כמבואר בתור"פ לעיל יב [ולאגרי"ז בששית הוי אסור"ה בחפצא כמו בפסח] וה"נ אפי' אם השריפה מדרבנן הוי שריפה בחפצא כמו בחצות ולהכי אפרן יהיה מותר. הכלל הוא דלר"י בכל גוונא הוי מצות שריפה בחפצא ולהכי הוי נעשה מצוותן.

ובאמת יש לדון דלרש"י דר"י מיירי קודם זמנו היינו בשישית דאז מצותו בשריפה, והרי אז מהתורה אינו אסור בהנאה, וא"כ אזדא

[והעיר בזה בס' דבר"י בסוף סי' י ונשאר בתימא עי"ש], אכן לפ"ד גם לשי' רש"י אח"ז עיקר מצותו בשריפה לר"י, ורק דמקיים מצות תשבתו בכ"ד, ושפיר ניחא הערת הגר"א מדברי רש"י דשורפין בלילה.

והנה לרש"י לשיטתו דתשבתו הוא קודם זמן איסורו, ניחא הא דלב"ש לא ימכור דכבר חל עליו המצוה, ומה דאם יכלה קודם הפסח מהני הוא משום דאז אין החמץ קיים בעולם ולא חל התשבתו, [ול"צ לתירוק הקו"ש להלן מה. דהגוי כשלוחו וכו'], ולב"ה י"ל דהוי רק חובת גברא, אלא דיקשה דאם הלכה כר' יהודה איך הטור שהביא פוסקים כר"י פוסק כב"ה הרי לפי"מ שהביא לפסוק כר"י וכפרש"י כבר חלה עליו מצות תשבתו, ועי' בחזו"א קכד [ע"ד כז] שהק' דלרש"י דלר"י חל תשבתו בשריפה לפני איסורו הרי כיון דרשאי לאוכלו ולמוכרו מי גרע לזורקו לים [מיהו על אוכלו י"ל דאינו קיים בעולם], ותי' דה"נ רשאי לזורקו לים אלא דלא יקיים המצוה ורק מהני לא לעבור בב"י, משא"כ בשורפו ומצוה זו היא רשות שאם קיימה עשה מצוה ואם חיסר לא עבר על מצוה [ודלא כהפנ"י כז: דהוי מצוה חיובית], אולם קשה מב"ש דאמאי א"י למכור, וע"כ דלב"ש הוי מצוה חיובית. ומה"ט י"ל דלב"ש היכא דמבטל החמץ, אם ביטול הוי מדין הפקר, ה"נ אינו מקיים בזה מצות תשבתו, דהביטול לא עדיף ממכירה לנכרי דאינו מקיים בכך מצות תשבתו. ובד' ב"ה דפליגי מבואר במאירי שכ' טעמם שלא נצטוינו אלא להשבת שלא יהא שלנו, היינו דלב"ה עיקר המצוה שלא יהא בידו חמץ וכדעת רבנן דר"י בגדר תשבתו וכנ"ל, ונראה מוכרח בדעת הטור דהפ"י דאם מבער דין תשבתו הוא בשריפה, אבל א"ח לבער, דשפיר יכול להשתמש בחמץ ע"י אכילה ומכירה דגם מכירה הוא שימוש בחפץ, אבל לפורר ל"ח שימוש בחפץ כיון דעוסק בביעורו, וממילא אז דינו לבער בשריפה ודוק.

ליה מש"כ האחרונים הנ"ל דלר"י אמרי' בשריפת חמץ נעשה מצותן ואפרן מותר כיון דהוי מצות שריפה מחמת האסו"ה, דהרי כיון דר"י מיירי קודם זמנו הרי אז אינו אסור מהתורה ואיך נימא דשריפתו מדין אסו"ה, ואכן כיו"ב הקשה בהשגות הראב"ד על הרי"ף דף ה מדפ"ה דמהגמ' כא: ל"צ אלא לר"י דמבואר דאפרן מותר וסד"א דגם בשעת הסקה שרי, והרי לרש"י מיירי קודם זמנו ובאותה שעה מותר בהנאה, ולכא' צ"ל דמתני' מיירי בסוף ששית ואז הוא זמן שריפה, וכ"מ במאירי, וע"כ דכוונת הראב"ד להק' דכיון דאז אין דין שריפתו מחמת האסו"ה ל"ש בזה נעשית מצותו, ולקושטא דמילתא צ"ל דלר"י כיון דהוי מצות שריפה בחפצא אמרי' דנעשית מצותו ואפרן מותר [אפי' אם אין שריפתו מחמת אסו"ה שבו] וזהו ע"ד הגר"ח הנ"ל וכמש"נ לעיל. וביסוד הדברים נ"מ דבשריפת חמץ שמצד אסו"ה יכול להתקיים גם ע"י אחרים, אבל בשריפה שמדין תשבתו ה"ד ע"י שריפת הבעלים כמש"כ הנוב"י או"ח סימן טו.

והנה הגר"א בס' תמה סק"א נקט דגם לרבנן לכתחילה המצוה בשריפה, וצ"ב דא"כ גם לרבנן נימא דאפרן מותר דנעשה מצותן, אכן נראה פשוט דלרבנן ל"ד הך מצות שריפה לדין שריפת חמץ לר"י, דלר"י הוי דין שריפה בחפצא ובעי' שריפה ממש כמו בנותר, ולהכי הוי נעשה מצותן ואפרן מותר, אבל לרבנן הא דשריפה עדיף לכתחי' הוא משום דכל שמכלהו מהעולם עדיף טפי ואם לא יהיה בעולם בלי שריפה גם עדיף, ועכ"פ ל"ה חלות דין שריפה בחפצא, ולהכי ל"ח נעשית מצותן וברור.

והנה בשו"ע סימן תמה ס"א אי' ברמ"א דהמנהג לשורפו וטוב לשורפו ביום דומיא דנותר שהיה נשרף ביום, ועי"ש בהגר"א שהוכיח מרש"י ו: דחולק דאפשר לבער גם בלילה, וצ"ע דהרי מיירי שם במוצא החמץ בפסח ולרש"י לשיטתו אח"ז גם לר"י השבתתו בכל דבר ולא ילפי' מנותר.

הרב פנחס (בר"א) זלצמן

בענין אכילת קרבן פסח קודם הקטרת האימורים

רמייה ניהליה רב אבא בר חייא לרבי אבהו, ושני ליה הכא בארבעה עשר שחל להיות בשבת עסקינן, דחלבי שבת קריבין ביום טוב. אמר ליה משום דחלבי שבת קריבין ביום טוב אנן ניקו ונימא ליה דהאי קרא בארבעה עשר שחל להיות בשבת הוא דכתיב, אמר ליה שבקיה לקרא דהוא דחיק ומוקים אנפשיה. ומבואר א"כ, דבערב פסח שחל בחול העלו האימורין מיד עם גמר השחיטה עוד קודם הלילה, ואילו כשחל בשבת יכלו גם להעלות האימורין כל ליל ט"ו עד עמוד השחר. ופסק כן הרמב"ם שם ה"ח: "ומקטירין חלבי פסחים כל הלילה עד שיעלה עמוד השחר, במה דברים אמורים כשחל ארבעה עשר להיות בשבת שהרי חלבי שבת קריבין ביום טוב, אבל אם חל ארבעה עשר להיות בחול אין מקטירין חלבי חול ביום טוב".

והנה למבואר דחלבי הפסח קרבו לפעמים בלילה, יש להקשות כיצד יכולים היו הבעלים לאכול בשר פסחיהם כל זמן שאינם יודעים שהוקטרו האימורים. דהרי נתבאר בגמרא שם גבי זכיית הכהנים בחזה ושוק, ד"כמה דלא מתקטרי אמורין, כהנים לא מצו אכלי בשר. דתניא יכול יהו כהנים רשאיין בחזה ושוק קודם הקטרת אמורין, תלמוד לומר (ויקרא ז, לא) והקטיר הכהן את החלב המזבחה, והדר והיה החזה לאהרן ולבניו". והגם שדין זה נשנה גבי זכיית כהנים בחו"ש, מ"מ כבר ביאר המשנה למלך פ"א ממעשה הקרבנות ה"ד, דכשם שאין הכהנים זכאים בחו"ש דשלמים קודם הקטרת האימורים, כך גם אינם זכאים בבשר חטאות ואשמות, ושכך הוא גם דין הבעלים בבשר קדשים קלים, שאינם רשאים לאכול הבשר קודם הקטרת האימורים, ודייק כן מלשון הרמב"ם פסוהמ"ק פ"ח ה"ז: "והאימורין מתירין את הבשר לאדם",

שנינו בפסחים סד, ב. גבי קרבן פסח: "קרעו והוציאו אמוריו נתנו במגיס והקטירין ע"ג המזבח", היינו דמקטירין אימורי הפסח כדרך שמקטירין כל אימורי הקרבנות. ופסק כן הרמב"ם הל' קרבן פסח פ"א ה"ו: "אחר ששופכים דמו.. מוציין את אמוריו ומקטירין אותן חלבין כל זבח וזבח לבדו". ומקור הדברים בזבחים לז, א. דיליף ר' יוסי הגלילי דמקטירין אימורי פסח מקרא דנאמר גבי בכור (קרח יח, יז): "את דמם תזרוק על המזבח ואת חלבם תקטיר", ומדלא נאמר דמו וחלבו לשון יחיד, אלא דמם וחלבם לשון רבים, דריש ריה"ג "לימד על בכור מעשר ופסח שטעון מתן דמים ואימורין לגבי מזבח".

ותחילת זמן הקטרה זו, משמע במשנה שם דהיינו מיד אחר זריקת הדם. וכך מוכח גם במשנה סה, ב. דהקטרת חלבי הפסח דוחה שבת, וע"פ המבואר בדף סח, ב: "אמר רבי שמעון בא וראה כמה חביבה מצוה בשעתה שהרי הקטר חלבים ואברים ופדרים כשרים כל הלילה, ואין ממתנינם להם עד שתחשך", הרי דמיד אחר הזריקה כבר החלו בהקטרת האימורים. ואילו סוף זמן ההקטרה הוא עד עמוד השחר כמבואר לעיל בדברי ר"ש שהם כשרים כל הלילה, וכך גם במשנה ריש ברכות ובכ"מ, דהקטר חלבים ואברים כשר כל הלילה עד שיעלה עמוד השחר.

והנה בפסחים נט, ב: "רמי ליה רב ספרא לרבא, כתיב לא ילין לבקר זבח חג הפסח, לבקר הוא דלא ילין הא כל הלילה ילין. והכתיב (במדבר כח) עלת שבת בשבתו, ולא עולת חול בשבת ולא עולת חול ביום טוב". והיינו דהוקשה לרב ספרא, איך אפשר להקטיר את אימורי הפסח בליל יו"ט, הא פסח שדמו נזרק בע"פ שהוא חול חשיב "עולת חול", ואין אימורי חול קריבים ביו"ט. ותירץ לו רבא: "אמר ליה כבר

בכל חלק וחלק שבו. והא איירינן הכא בקרבן פסח דע"ג מקום המערכה שהוא לכל היותר כ"ד על כ"ד אמה (כמבואר במדות פ"ג מ"א), היתה כמות עצומה של אימורי פסחים כפליים כיוצאי מצרים (1,200,000! קרבנות פסחים כמבואר בפסחים סד,ב. וזאת מלבד אימורי חגיגת י"ד שהיו שם), והכל נוטף דם ושומן שגם זה רגילות לכבות האש, ומי יאמר דאכן משלה האש באימורי פסחו. ובפרט שמוכח בזבחים פו,א-ב. בסוגיא דשרירי, שעיכול האימורים אפי' ביום רגיל אך זמן רב עד שגם אחר חצות הלילה היו עדיין אימורים שלא נתעכלו, ובתמיד כח,ב. משמע דאפילו בזמן תרומת הדשן שהיתה סמוך לבוקר, עדיין היו אברים ופדרים שלא נתעכלו. וליכא לתרץ דרך נס היה שהאש משלה בכל האימורים שלא כדרך הטבע (שהרי היו שם ניסים הרבה, בפרט בענייני דקרבן פסח כידוע למעיין), דזה לא יתכן שהתורה תצווה לקיים מצווה התלויה בנס, וכדפירש הרא"ש לתמיד לא,ב. ע"פ ירושלמי שקלים פ"ו ד"אניסא לא סמכינן".

(והנה, לדעת ר' חנינא כפי שמובאת בירושלמי שם נחא, דס"ל שאפילו הפריחתו הרוח לקומץ אחר שהעלוהו מותרין השיריים, ודייק מזה היפ"ע למנחות שם, דלשיטתו סגי בהעלאה ע"ג האישים וא"צ שתמשול בו האור כבש"ס דילן. אמנם לש"ס שלנו וגם לירושלמי לדעת ר' יוחנן דפסק הרמב"ם כוותיה, קשיא).

ואף אם נדחוק דסמוך לחצות כבר משלה האור ברוב כל אימורי הקרבנות (הגם דבזבחים ותמיד דלעיל משמע דלא הויא הכי), עדיין מאן לימא לן דמצווה להמתין עם אכילת הפסח עד חצות, ומי יאמר שכל זקני עמך ישראל היו ממתנים עד סמוך לחצות, הא מיד שנעשה לילה יכול לקדש ולומר ההגדה ולאכול הסעודה ולהגיע לאכילת הפסח. וביותר קשה לדעת הרמב"ם, דס"ל שאכילת בשר הפסח היתה כבר בתחילת הסעודה (ורק שאכלו כזית

דמשמע שדין זה שייך בכל הבשר הן זה הנאכל לכהנים והן הנאכל לבעלים. וגם בהגהות "לשד השמן" (ירושלמיסקי) לרמב"ם שם פ"ט הי"א, דייק כן מלשון הסמ"ג עשין קפ"ג: "אין הבשר נאכל בעוד האימורין למטה מן המזבח", דהבשר משמע כל הבשר. וכך דייק השפ"א לפסחים שם מפירש"י קידושין נב,ב. דעל דברי הגמרא: "כי קא זכו משולחן גבוה", פירש: "בין כהנים בחזה ושוק בין בעלים בבשר, משולחן גבוה, הקרבת אימורים וזריקת הדם מתיר הבשר". והוסיף שם, דכך משמע גם ברא"ש נדרים יא,ב. (וצ"ע מקומו). ואי הכי צריך ביאור, כיצד מותר לכל בר ישראל לאכול מבשר פסחו כל שאינו יודע האם הוקטרו האימורים.

והנה אף שעיקר הקושיא היא בע"פ שחל בשבת דאז שרי להקטיר האימורים בלילה, מ"מ גם כשחל בחול דאמרינן שהעלו הכל ע"ג המזבח מעיו"ט, עדיין לא אתי שפיר. דהנה מבואר במנחות כו,ב: "איתמר קומץ מאימתי מתיר שירים באכילה, רבי חנינא אומר משמשלה בו את האור, רבי יוחנן אומר משתצית בו את האור ברובו", ופסק הרמב"ם מעה"ק פי"ב הי"ג כר' יוחנן דהאש צריכה לאחוז ברוב הקומץ, וביאר המל"מ שם ע"פ ירושלמי יומא רפ"ב, דלדעת ר"י "ברובו" הוא "רוב כל פרידה ופרידה", היינו שהאש צריכה להאחז היטב בכל חלקי הקומץ. ושם בתוס' שם ד"ה קומץ, נתבאר דכדין הקומץ במנחה כך דין האימורים בקרבנות שגם הם אינם מתירים אכילת הבשר קודם שתשלה בהם האור לר"ח, או קודם שתצית האור ברובו לר"י. וכדברי התוס' הסיק גם המל"מ דלעיל ד"משיצית האור ברוב האימורים, הותר הבשר באכילה דומיא דשיירי מנחות". וא"כ גם כשחל ע"פ בחול שהעלו האימורים למזבח מעיו"ט, מאן לימא לכל בר ישראל שהאש כבר משלה באימורי פסחו, והרי דבר ידוע הוא שעד שאש מצליחה לשלוט בבשר הוא זמן רב מאד, ובפרט שצריכה לשלוט

אראב"ע וס"ל דמן התורה זמן אכילת הפסח הוא כל הלילה, ורק מדרבנן אמרו עד חצות, ובזה אכן אפשר לומר כדביאר הטו"א דמדרבנן אכן צריך להקטיר קודם חצות בכדי שיוכלו לאכול הפסח. וזאת מבלי להתייחס לכל מה דהקשינו לעיל, דמאן לימא לכל כלל ישראל להמתין מאכילת פסחיהם עד חצות, ומאן לימא לכל אחד שאכן משלה האש בכל חלק וחלק מאימורי פסחו. אבל אין זה מיישב את קושיית השפ"א, שהרי בדעת ר"א בן עזריה גופיה ליכא למימר הכי כלל, דלשיטתו אכילת פסחים עד חצות דבר תורה כמבואר שם, הגם דשרי להקטיר האימורים עד הבוקר, וקיימא קושייתו איך לראב"ע יכולים לאכול הפסח קודם הקטרת האימורים.

וליישב כל הנ"ל יש לומר בכמה אופנים. א. הנה בביצה כ.ב. (ופירש"י) בעו בגמרא: "לדברי האומר נדרים ונדבות אין קרבין ביום טוב, עבר ושחט מאי (מהו שיזרוק את הדם). רבא אמר זורק את הדם על מנת להתיר בשר באכילה (כלומר: אם הבשר קיים, שתהא זריקתו צורך יום טוב שיאכל הבשר היום, זורק. ואם לאו, אינו זורק). רבה בר רב הונא אמר, זורק את הדם על מנת להקטיר אימורין לערב (אפילו אין כאן אלא לצורך הכשר קרבן, להכשיר קרבן שאין יכול לזרוק בלילה, והקטרת האימורין כשרה כל הלילה, וימתין עד שתחשך, ויקטירה). מאי בינייהו, איכא בינייהו נטמא בשר או שאבד, לרבא לא זריק (אף על גב דלאו מלאכה היא גזור בה משום שבות), לרבה בר רב הונא זריק".

והקשו התוס' ד"ה מאי, דלרבא שהתיר לזרוק דם כדי לאכול הבשר ביו"ט, הרי עדיין הבשר אסור באכילה, שהרי את האימורין לא התיר רבא להקטיר עד שתחשך, והקטרה מעכבת אכילת הבשר. והמשיכו התוס' לבאר דאף דקי"ל בפסחים שם דהקטרת אימורין אינה מעכבת, זהו בדליכא אימורין כגון שנטמאו אימורין או שאבדו, אבל בדאיכא מעכבין והכא הא

בגמר הסעודה שתהא גמר אכילתו על (השובע), וכדביאר בהלכות חמץ ומצה פרק ח הלכות ו-ט: "אחר כך מברך על נטילת ידים ונוטל ידיו שניה.. ומברך המוציא לחם מן הארץ.. ואחר כך כורך מצה ומרור כאחד ומטבל בחרוסת.. ואחר כך מברך ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת הזבח ואוכל מבשר חגיגת ארבעה עשר תחלה, ומברך ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת הפסח ואוכל מגופו של פסח.. ואחר כך נמשך בסעודה ואוכל כל מה שהוא רוצה לאכול ושותה כל מה שהוא רוצה לשתות, ובאחרונה אוכל מבשר הפסח אפילו כזית, ואינו טועם אחריו כלל". וא"כ יתכן איפוא בוודאות, דהזריזים שבישראל יגיעו לאכילת הפסח ועדיין לא משלה האש באימורי פסחיהם.

ובשפ"א לפסחים שם הקשה כעין קושיא זו, לדעת ר"א בן עזריה דס"ל בזבחים נז, בזמן אכילת פסח עד חצות, הגם דמודה שאימורי פסחים קרבים כל הלילה, ונפיק א"כ דזמן אכילת הפסח הסתיים עוד קודם זמן הקטרת האימורים. והנה הטורי אבן בהערותיו על הרמב"ם קרבן פסח פ"א ה"ח הקשה קושיא דומה לזה, דהרמב"ם כתב: "ומקטירין חלבי פסחים כל הלילה עד שיעלה עמוד השחר", והקשה ע"ז הטו"א: "דהא רבנו כתב בפרק ד' מהל' מעשה הקרבנות בהלכה ב', שאין מקטירין האימורין אלא עד חצות והוא ממשנה פ"א דברכות.. א"כ למה כתב כאן עד שיעלה עמוד השחר". ותירץ: "שוב ראיתי ליישב.. דרבינו סמך על המבין דמוכח שזה הוא דין התורה, אבל מכח סייג צריך להיות הקטרה קודם חצות מאחר שאכילת פסחים הוא עד חצות כמבואר פ"ח, וכל כמה דלא מקטרי האימורים לא זכו הכהנים בחזה ושוק וגם הבעלים אינם יכולים לאכול הבשר, א"כ בוודאי צריך להיות ההקטרה קודם חצות".

אלא שדבריו אלו מיישבים רק את שיטת הרמב"ם דפסק כר"ע בזבחים שם דפליג

"ואחר שמניפן מולח האימורין ומקטירן על גבי המזבח, אבל החזה והשוק נאכל לכהנים.. ושאר השלמים נאכלים לבעלים, ואין הכהנים זוכין בחזה ושוק אלא לאחר הקטר האימורין". הרי דהגם שדיבר בהלכה זו גופא מענין בשר השלמים של הבעלים, לא אמר הא דאין זוכין אלא גבי כהנים דווקא (אלא דיש להעיר על ראייתו, דאיירינן התם גבי זכיית הכהנים בחו"ש מבשר השלמים השייך לבעלים, ובזה שייך לומר דתלוי בהקטרת האימורין, משא"כ הבעלים בשאר הבשר אינם צריכים זכייה דבשר ק"ק הוא ממון בעלים).

והסיק השפ"א, דאי נימא כצל"ח מתיישבת קושייתו בדעת ראב"ע, ובזה א"ש גם קושיותינו מדין עיכול האימורים. אלא דכבר כתבנו בתחילת הדברים, דכדעת התוס' דהקטרה מעכבת את אכילת הבעלים, משמע גם מרש"י וסמ"ג ורא"ש, ואין נימא ההיפך מרבותינו הראשונים. (ולמעשה, דבשפ"א משמע שנקט דכך היא מסקנת דברי הצל"ח דבעלים מותרים בבשר קודם הקטרה. אבל צ"ע, דהמעייין בצל"ח יראה שאמנם בתחילת דבריו דחה את ראיית המל"מ דלעיל מהרמב"ם, אבל בהמשך דבריו הביא רא"י אחרת מהרמב"ם דגם הוא ס"ל כדברי התוס' שכדין הכהנים בחו"ש כך דין הבעלים בבשר דאינם רשאים לאכול קודם הקטרה, וצ"ב).

ג. השפ"א גופיה תירץ קושייתו, דאף אי נימא כדעת התוס' דאין הבעלים רשאים לאכול בשר ק"ק קודם הקטרה, מ"מ י"ל שזהו רק בשלמים (ושאר ק"ק הנאכלים לבעלים כמעשר), אבל בפסח איכא דין מיוחד דרשאים לאכול אף קודם הקטרה, וזהו משום שקרבן פסח עיקרו לאכילה כמבואר במשנה ע"ב: "שלא בא מתחילתו אלא לאכילה", ולא מסתבר א"כ דהקטרת האימורים שאינה עיקר הקרבן תעכב את האכילה שהיא עיקר הקרבן. וביאר בזה, דכך חזינן בפסח מצרים שהקריבוהו ואכלוהו הגם דלא הוא כלל הקטרה

איתנהו. ובמסקנתם תירצו התוס': "דהכא הואיל ואין יכול להקטיר האימורין מבעוד יום, הוי כאילו נאבדו או נטמאו", ושרי הבשר באכילה אף שלא הוקטרו האימורים. ולפי דבריהם אלו י"ל גם בענייננו כך, דמכיון שאי אפשר להמתין עם אכילת הפסח עד שבוודאי יוקטרו האימורים, הרי יחבינן לזה דין דנטמאו אימורים או שנאבדו, ומפני כן שרי באכילה גם קודם הקטרה, הן לראב"ע בקושיית השפ"א והן קודם עיכול האימורים בקושייתנו (הגם שזה דוחק קצת, דבשלמא התם בשחט נו"נ ביו"ט איירי בדאיתרמי, אבל הכא בעינן למימר דכל דין התורה של אכילת קרבן פסח מבוסס על היתר כעין נטמאו).

ב. השפ"א עצמו הביא דברי הצל"ח לביצה שם. דאמנם בתוס' ביצה שם משמע דאין הבעלים יכולים לאכול קודם ההקטרה, אבל הצל"ח יצא לדון בזה באריכות, דיתכן שרק הכהנים אינם זכאים בחו"ש קודם הקטרה אבל הבעלים מותרים באכילה אף קודם הקטרת האימורים. ועיקר ראייתו שם, "ממה דמשני שם בפסחים כיון דלא אפשר עשאום כמי שנטמאו, דתניא יכול נטמאו האימורים או שאבדו וכו'. הוצרך ללמוד זה מברייטא דהיכי שנטמאו מותר הבשר, וקשה הרי זה מפורש במשנה בפרק כיצד צולין דף ע"ב, נטמא בשר וחלב קיים אינו זורק את הדם, נטמא החלב והבשר קיים זורק את הדם, הרי שהבשר חזי לאכילה אף שנטמא החלב. אלא ודאי (דמהשנה אין ראייה), דפסח שנאכל לבעליו ולא לכהנים הם רשאים לאכול קודם הקטרת החלב אפילו לא נטמא החלב, ולכך הוצרך לברייטא שהכהנים רשאים לאכול היכי שנטמאו האימורים". ושקיל וטרי בזה טובא, והסיק דמדברי הרמב"ם בפסוקה"ק פ"ח ה"ז שמהם דייק המל"מ אין ראייה להנ"ל, ושאכן יתכן לומר דהבעלים שפיר יכולים לאכול הבשר אף קודם הקטרת האימורים. וגם בספר לשד השמן (ירושלימסקי) הנ"ל, דייק כן מלשון הרמב"ם מעה"ק פ"ט ה"א:

(ובאחרונים האריכו בזה), הרי שקרבן פסח דבריו ציין השפ"א לחו"ד ביו"ד סי' קא מעיקרו שונה משאר קרבנות וממילא בזה כו"ע יודו דשרי באכילה קודם הקטרה, לאכול קודם הקטרה, ודלא כתירוצו. וא"כ ונתיישרה קושייתו וקושייתנו. אלא דבסוף לדבריו נצטרך לאוקים כדלעיל בתירוץ א'.

★ ★ ★

הרב משה חיים ברש"ז שמעיה

בענין זמן הברכה בברכות השבח (א)

שנינו בגמ' פסחים דף ז: כל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן וכו', וכן ה"ה בברכת הנהנין דמברך עובר לעשייתן, וכמבאר בריטב"א דהאי דנקט כל המצוות לא בא למעט ברכת הנהנין דהא אסור ליהנות עד שיברך.

והנה, היכא דלא בירך קודם לעשייתן, אי יכול לברך לאחר מכן, יש לחלק היכא דיש למצוה קיום למשך זמן, להיכא דכבר גמר העשיה של המצוה, דאם יש למצוה קיום למשך זמן כגון בציצית או תפילין, ושכח לברך לפני הנחתם, הרי יכול עדיין לברך כל זמן שעדיין נמשך קיום המצוה, אבל במצוה שנגמר קיומה, נחלקו הראשונים אי יכול לברך אחר המצוה, דדעת הרמב"ם פ"א מהל' ברכות ה"ו דאינו יכול לברך עוד, ולכן השוחט בלא ברכה או כיסה הדם בלא ברכה אינו יכול עוד לברך, כיון דכבר גמר את המצוה ואידחי מלברך עוד.

והאור זרוע מובא בהגהות האשר"י פ"ק דברכות ופ"ק דחולין חולק ע"ד הרמב"ם וס"ל דיכול לברך גם לאחר עשיית המצוה, ולכן כששחט ולא בירך קודם השחיטה יכול לברך לאחר השחיטה, והש"ך יו"ד סי' י"ט סק"ג נקט כדעת הרמב"ם, ועיין שאגת אריה סי' כ"ו שהשיג על הש"ך ופסק דיכול לברך.

ובברכת הנהנין אם לא בירך קודם האכילה ולא נזכר עד שגמר סעודתו אינו יכול לברך, יעו"ש שו"ע סי' קס"ז סעיף ח' וסי' קע"ב סעיף א', כיון דהברכה הוה על ההנאה, וכשגמר מלאכול ואין עוד המשך לאכילה אינו יכול לברך עוד, ואפ' לדעת האו"ז דיכול לברך על ברכות המצוות אף לאחר המצוה, שאני ברכות הנהנין דהוה הברכה על ההנאה, ולכן צריך לברך כל עוד שעדיין נהנה, אבל לאחמ"כ כיון דאין עוד ההנאה בעולם לא שייך כלל לברך עליה, אבל בברכות המצוות, הברכה אינה על המצוה שעשה, אלא על המצוה בעצמותה, אלא דזה תנאי דאם אינו מקיימו אינו יכול לברך, אבל אם מקיימו יכול לברך על המצוה, ולכן סובר האו"ז דיכול לברך אף לאחר שכבר קיים המצוה.

ומאידך מצינו דישנם מצוות דמברך דייקא לאחר עשייתן, מפני שאינו יכול לברך לפני קיום המצוה. יעו"ש בגמ' פסחים שם דעל כולן מברך עובר לעשייתן חוץ מן הטבילה דאכתי גברא לא חזי, וכן יעו"ש בתוס' לחד תירוצא דבנט"י מברך לאחר הנטילה, כיון דבנטילה של אחר ביה"כ אינו יכול לברך מקודם ולא חילקו בין הנטילות, ומ"מ כתב הריטב"א דצריך שיברך בתוכ"ד, ויעו"ש בשו"ע הרב סי' קס"ה סעיף א' שאסור להפסיק בין הנטילה לברכה ויש להזהר בכך יותר מאשר בהפסק בין הנטילה לברכת המוציא, ובסי' קנ"ח סעיף ט"ז כתב עוד דאם הפסיק אפי' בשתיקה בין הנטילה לברכה שוב אינו יכול לברך, כיון שאף שאינו יכול לברך עובר לעשייתה ומשו"ה מברך אח"כ, מ"מ אין סברא שיכול לברך לעולם אלא מיד לאחר עשייתה יעו"ש.

ועוד מצינו ברכות דנתקן במיוחד לברכם לאחר המצוה, וכגון ברכה אחרונה שאחר קריה"ת, וכן ברכת הרב את ריבנו לאחר קריאת המגילה, ויעו"ש בטור סי' תרצ"ב דכתב בעל העיטור דהאי ברכה שאחר המגילה הוה רק מנהגא והשח אחר הקריאה אינו הפסק, אבל הטור חולק וס"ל דכיון שהוא מברך צריך שלא יפסיק, ויעו"ש בשעה"צ שם ס"ק י"ב דלדעת הטור כיון דהברכה שייכא למגילה צ"ע אם הפסיד הברכה כשהפסיק בדיבור, ורק לדעת בעל העיטור דהברכה אינו שייך למגילה אלא הוה הודאה בפנ"ע יכול לברך, ולפ"ז לכאורה בברכה שאחר קריה"ת דוודאי שייך לקריאה פשיטא דאסור

להפסיק, אכן בספר ברכת הבית שער מ"ד סעיף כ"ו כתב שאין איסור להפסיק בין הקריאה לברכה שלאחריה, דה"ז כמו בהפסיק בין אכילה לברכה אחרונה דיכול לברך כ"ז שלא הסיח דעתו, ויעו"ע בארוכה בשו"ת יבי"א ח"א סי' ט' שהביא ראיות מהראשונים דמדינא מותר להפסיק בין הקריאה לברכה.

והנה, גבי ברכות השבח וההודאה יל"ד מתי מברך הברכה, כיון דהא פשיטא לן דלא שייך לברוכי עובר לעשייתן, מקודם הראיה והשמיעה, וכגון בשומע קול רעמים דאינו שייך לברך מקודם דהרי עדיין אינו יודע שיהיה רעם, וצל"ד עד איזה זמן יכול עדיין לברך אחר הראיה והשמיעה, ואי יש לחלק בין דברים שקיימים תמיד וכגון הרואה את הים הגדול והרים וגבעות, דדומה למצוות שיש להם קיום למשך זמן, אבל היכא דהוה דברים שאין משך זמן כגון קול הרעמים צריך לברך מיד, וכן בדברים שמברך משום שמחת הלב כשהחיינו והטוב והמיטיב אי בעי לברוכי תיכף, או אפשר ג"כ לברוכי אח"כ כל זמן שעדיין נמשך השמחה, וכמו"כ יל"ד בברכת אשר יצר דהוה ברכת הודאה אי בעי לברוכי תיכף דווקא או דלמא דאי בעי יכול לאחורי, ועוד יל"ד בברכות ההודאה דמברך קודם המצוה כברכת שעשה ניסים בחנוכה וקריאת המגילה, וכשלא בירך מקודם אי יכול לברך גם לאחמ"כ.

דיל"ד דברכות השבח כיון דמברך הברכה אח"כ לאיזה מהברכות מדמינן להו, דאפשר דדומה להני ברכות דמעיקר הדין חיובם לברך עובר לעשייתן, ורק משום דלא אפשר מברך לאחמ"כ, וכנ"ל בטבילה ונט"י, או דדומה לברכות דנתקן לגמרי לאחר עשיית המצוות, ולפ"ז צ"ב עד מתי עדיין יכול לברך.

ברכות השבח

הריטב"א בפסחים שם כתב על הא דאמרינן כל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן, דהא דנקטינן כל המצוות בא למעט קצת ברכות השבח, וכגון הרואה את הים הגדול ועל הזיקין וזוועות דוודאי לא שייך שיברך אלא לאחר הראיה והשמיעה, ובאלו הברכות אמרינן בירושלמי שמברך בתוכ"ד מזמן הראיה.

וכ"כ הר"ן שם דבברכות השבח ליתא להאי כללא דמברך עובר לעשייתן, אלא מברך אח"כ, ומבאר הטעם כיון דלא שייך לומר דכשיתקרב לים יהיה עוצם עיניו ויברך ואח"כ יראה, ולפ"ז מוסיף דהא דנהגו לברך ברכת השחר בביהכ"נ ואע"פ שכבר שמע התרנגול בחצי הלילה, כיון דהני ברכות א"צ כלל לברך עובר לעשייתן, וגם אין בהם שיעור תכיפה, והיינו דבברכת השבח שייך לברך אפי' לאח"ז.

אכן מקשה מהירושלמי דאמרינן היושב בביה"כ ושומע קול רעמים אם יכול לצאת בתוכ"ד יצא ואם לאו לא יצא, הרי נראה שגם בברכות השבח בעי שיברך דווקא

בתוכ"ד, וצ"ל דבברכות השחר הוה שבח על מנהגו של עולם, ואפי' לא שמע כלל את קול התרנגול יכול לברך.

הרי דנקטו הריטב"א והר"ן דנראה מדברי הירושלמי דה"נ בברכות השבח אינו מברך עובר לעשייתן מ"מ צריך לברך דווקא בתוכ"ד, ולאחר מזה שוב אינו יכול לברך.

אמנם הרא"ש כתב בפ' הרואה סו"ס כ"ג גבי ברכות השחר דהא דאמרינן כל הברכות מברכין עובר לעשייתן, היינו רק בברכות המצוות שאומר בהם וצונו שצריך לברך להקב"ה תחילה ע"מ שצונו וקרבו לעבודתו, אבל בברכות הודאה יכול לברך אח"כ.

ומשמע דס"ל דכל ברכות השבח יכול לברך ג"כ לאחר זמן וגם לאחר זמן מרובה, ולא חילק בזה דרך בברכות השחר יכול לברך לאחר זמן כיון דהוה על מנהגו של עולם וכמ"ש הר"ן.

אכן יעו"ש במעדני יו"ט דמביא ע"ד הרא"ש את הר"ן הנ"ל דמהירושלמי חזינן דגם בברכות השבח צריך לברך בתוכ"ד, ודן שם בדעת הרא"ש אי ס"ל דיכול לברך

קיים וניכר השבח (וע"ע בפמ"ג מ"ז סי' רכ"ו וסי' רכ"ז סק"ב).

וכה"ג נקט ג"כ הביה"ל סי' רי"ח ד"ה במקום הזה, דהרואה מקומות שנעשו בו ניסים לישראל א"י לברך רק כ"ז שרואה את המקום, אבל כשעבר וכבר אינו רואה הפסיד ברכתו, ומציין להך דסי' רכ"ז דשומע ברקים אחר כ"ד א"י לברך.

והיינו דכל דבר שעדיין קיים בעולם וניכר השבח ע"מ הוא מברך יכול לברך כל הזמן שרואהו, וא"צ שיברך תיכף בתחילה כיון דמ"מ ניכר השבח, אבל כל היכא שכבר אינו ניכר ע"מ הוא מברך א"י לברך, (וה"ז דומה להני ברכות המצוות דבעי לברוכי עובר לעשייתו, והיכא דאיכא קיום למצוה יכול לברך כל הזמן, אבל היכא דכבר גמר המצוה א"י לברך).

ובהא גופא יש לדייק יותר בדברי הט"ז דמה ראייה היא מברכת האילנות, דהרי הא דמברך עכשיו הוא בראיה שניה דהוה ראייה אחרת שרואה עכשיו מחדש, אבל פשיטא שאינו מברך ע"מ שרואה מקודם מלפני זמן, והט"ז ר"ל בברקים דיכול לברך גם לאחר ע"מ שרואה מקודם, והא אין ע"מ שיחול הברכה.

ובלא"ה צ"ב טובא בדברי הט"ז דמה שהביא ראייה מסי' רכ"ו בברכת האילנות, דאפי' לא בירך בראיה הראשונה יכול עדיין לברך בראיה שניה, לא שנו אליבא דכו"ע ופליגי הפוסקים בזה, דהמשנ"ב שם בסק"ה מביא מתשובות מהרי"ל דמקודם שגדלו הפירות יכול לברך ואפי' לא בירך בשעת ראייה ראשונה, ובשעה"צ מביא ממחצה"ש דזהו רק לדעת הרמ"א בסי' רכ"ה סעיף ג' גבי שהחיינו דפסק דאם לא בירך בראיה הראשונה יכול לברך בראיה שניה, אכן לדעת החולקים שם וכמ"ש המג"א דגם בשהחיינו אינו מברך בראיה שניה, ה"ע בברכת האילנות אין לברך אם לא בירך בראיה הראשונה, ומוסיף עוד השעה"צ דאפי' לדין דפוסקים בשהחיינו דמברך

ברכות השחר כשלא נהנה, ומביא הרא"ש ביומא דכתב להדיא דגם היכא שלא נהנה יכול לברך והטעם כיון דהוה ברכות על מנהגו של עולם וכדברי הר"ן. (אכן פשטות נראה דהרא"ש ס"ל דבכל ברכות השבח לא בעי תכיפה וכדיאר טעמו).

והך ירושלמי הובא בשו"ע סי' רכ"ז סעיף ג' דהיושב בבית הכסא ושמע קול רעמים אם יכול לצאת ולברך בתוכ"ד יצא ואם לאו לא יצא.

וכתב הט"ז דהאי יושב בביה"כ בוודאי פטור מלברך, דהא א"א לו לברך עכשיו, אלא דה"ק מאי יעשה האי דיושב בביה"כ, וע"ז פירש שצריך לצאת משם ולברך כיון שאפשר לו לעשות כראוי ולברך בסמוך יעשה כן, אבל אם א"א לצאת א"צ לצאת בשביל הברכה, ומוסיף עוד, אבל השיעור של הברכה לא הוה דווקא בתוכ"ד, ואם עבר שיעור זה שוב א"י לברך, דא"כ הול"ל שיעור זה על עיקר הדין, והיינו דשיעור הברכה בזה הוא רק בתוכ"ד, ולא הול"ל במעשה של יושב בביה"כ, אלא דוודאי אחר שיעור התוכ"ד ג"כ צריך לברך כל שאפשר לו, וכמ"ש בשאר ברכות, כגון בסי' רכ"ו לענין הרואה אילנות.

אכן לכאורה הרי נתבאר דהריטב"א והר"ן למדו מהך ירושלמי דא"א לברך ברכות השבח אחר זמן דכ"ד.

וכן הביא המחצה"ש מא"ר דהקשה דמדברי הר"ן מבואר דאין מברך כלל אחר שעבר זמן דכ"ד, ומ"מ מוסיף הא"ר דדברי הט"ז נראין קצת, ונקט המחצה"ש דמידי ספק ברכות לא נפיק, ולכן אחר כ"ד אין לברך.

ויעו"ע בפרמ"ג בפתיחה להל' ברכות אות י"ד דבברכות השבח אי יכול לברך אחר זמן דכ"ד, באנו למחלוקת, דהט"ז ס"ל דיכול לברך, אבל מהר"ן וש"פ משמע דלאחר כ"ד אין לברך, והטעם דאין ניכר השבח ע"מ שמברך, ושאני מסי' רכ"ו (דהט"ז הביא ראייה) דשם עדיין האילן

פרי חדש, כי הנה המברך על בגד חדש קיימ"ל בסו"ס רכ"ג כדעת התוס' דעל דבר שאינו חשוב כגון חלוק מנעלים ואנפילאות אינו מברך שהחיינו, ואף לדעת הרא"ש שעני מברך שהחיינו, היינו משום דס"ל דלפעמים עני שמח בדברים אלו, אבל כשאנו שמח אינו מברך עליהם, וכן עשיר אינו מברך שהחיינו על בגד חדש אף כשהוא חשוב, הרי דדין ברכת שהחיינו בבגד תלוי במהות השמחה שיש לו בו.

אבל לגבי ברכת שהחיינו על פרי חדש, אמרינן בגמ' עירובין דף מ': אנה אפי' אקרא חדתי מברכין, דמברך אפי' על ירק זול, דנראה דקרא היה ירק נפוץ ואף שאינו חשוב, ומשמע שבא להדגיש דברכת שהחיינו על פרי חדש, אינו דווקא על פרי חדש המעורר שמחה, אלא אף על ירק פשוט, כל שנתחדש מברך עליו, ומשמע מכאן דברכת שהחיינו על פרי אינו תלוי בדין שמחה ושייך לברך אף כשאנו שמח בו.

ואף דנקטינן דמברך שהחיינו בשעת אכילת הפרי ולא בשעת ראייתה, עיין במג"א סק"ז דהטעם הוא שאינו נהנה בראייתו רק באכילתו, מברך באכילתו, וביאר המחצה"ש ומשו"ה תיקנו שכ"א יברך בשעת אכילה משום לא פלוג.

ונראה דאין עיקר הברכה על השמחה וההנאה של הפרי החדש, אלא יסוד הברכה היא על עצם הטובה שיש בעולם שהגיעו הפירות החדשים, והיא דומה לברכת האילנות, כשרואה אילנות מלבלבים שמברך אותה אף שאינו שמח כלל, ה"נ כשהגיעו פירות חדשים שייך לברך על כך, שבא טובה לעולם וזוכה לראות פרי חדש, אך מ"מ כיון שעליו לברך על הפרי חדש עדיף לברך בשעת האכילה כיון שאז נהנה ממנה ומרגיש הטובה שבעולם ע"י הפרי חדש לכן שייך יותר לברך עליה, ומשא"כ בשעת ראייה אם אינו נהנה ממנה שאינו מרגיש כלל הטובה בזה, ואף שיודע הטובה אך כל שאינו שמח ואינו מרגיש הטובה אין

בראיה שניה, אפשר דהוא משום דקיימ"ל דתלוי ברכת שהחיינו באכילה ולא בראיה, אבל בברכת האילנות גרע וא"א לברך אם לא בירך בראשונה.

ועל עצם מסקנת המשנ"ב הכא בסי' רכ"ו דגם כשלא בירך בראיה הראשונה יכול עדיין לברך בראיה שניה, לכאורה יש להקשות מהא דכתב בסי' רי"ח בביה"ל (הו"ד לעיל) דאם לא בירך בראיה הראשונה, א"י לברך בראיה שניה עד שיעברו ל' יום, ומ"ש שסתם המשנ"ב הכא כהמהרי"ל שלא הפסיד אף שראה.

הטעם לברכת שהחיינו

והנה כדי לבאר דעת הט"ז וראיתו מברכת האילנות, ומה שדומה לברכת שהחיינו יש להקדים בזה בגדרי וטעמא דברכת שהחיינו.

דהנה נתפשט המנהג בזמנינו שאין מברכים ברכת שהחיינו על בגדים חדשים ואף על בגדים יקרי ערך, כגון חתן המתלבש כל כולו בבגדים חדשים יקרי ערך מ"מ המנהג שלא לברך עליהם שהחיינו, ואף שבוודאי שמח בהם, והלא הלכה פסוקה בשו"ע סי' רכ"ג סעיף ג' דקנה בגדים חדשים מברך שהחיינו, וביותר מפליא דעל פרי חדש המנהג לברך שהחיינו ובדרך כלל אין מרגיש כ"כ שמחה בבוא פרי חדש, ומ"מ נוהגים לברך, ואילו על בגדים חדשים שלפעמים הוא שמח בהם מאד ומ"מ אין מברך, וביותר כי ברכת שהחיינו על פרי חדש הוא בוודאי רשות וכמבואר בסי' רכ"ה במשנ"ב סק"ט ומקורו בגמ' עירובין דף מ': ומ"מ מברכים אף שהיא רשות, ואילו ברכת שהחיינו על בגד חדש נקטינן שהיא ברכת חובה, כמבואר במג"א סי' רכ"ג סק"ה, וא"כ אם מברכים על פרי חדש איך נמנע מלברך על בגד חדש.

וראיתי לבאר החילוק בין ברכת שהחיינו על פרי חדש בין על בגד חדש בתרי אנפין. חדא, דיש הבדל יסודי בין ברכת שהחיינו על בגד חדש וכלים חדשים, בין המברך על

שייך לברך כיון שאין לו התייחסות להטוב הזה, ולכן העדיפו לברך כשמרגיש הטובה ונהנה ממנה.

הרי לפי האמור ברכת שהחיינו אינה על השמחה וההנאה שיש לו להאדם אלא היא על עצם הטוב שהושפע לעולם אלא שמברך אותה בשעה שמרגיש הטובה, ואפשר דאף אם אינו שמח ונהנה מהפרי החדש מ"מ שייך לברך שהחיינו ע"כ, כיון שאינו מברך על שמחתו והנאה שלו, אלא על עצם הטובה שהושפע לעולם, והעדיפו לברך אחר שמרגיש הטובה, וה"נ גם היכא שאין לו הנאה כלל אפשר לברך אף בלי ההנאה.

ויסוד הסברא לחלק בין הברכה על בגד חדש, דבזה הברכה רק על שמחתו והנאה שלו, בין הברכה על פרי חדש דאמרינן דהברכה היא על הטובה שבעולם, אפשר לבאר בתרי אנפי. א. כי בגד חדש בשעה שקנהו או לובשו אינו נראה טובה בעולם דהרי הבגד היה כאן כל הזמן, וכן יש תמיד בגדים חדשים, אלא שכל הברכה עתה, על שהאדם הזה קנהו עתה, א"כ אין הברכה על הטוב שבא עתה לעולם אלא רק על שמחתו והנאתו שלו, ולכן מעכבת הנאתו ושמחתו כדי לברך. ב. וכן לאידך גיסא כשקונה בגד חדש שפיר תיקנו ברכה על שמחתו כי כשאדם קונה בגד חדש שמחתו מלאה כיון שבא לו בגד חדש שזקוק לו, ומשא"כ בפרי חדש הרי אף אילו לא היה לו פרי הזה לא היה חסר לו שום דבר, ושפיר יכול להנות מפירות אחרים, וברכת שהחיינו על פירות חדשים הוא אף על פירות חדשים שאינו זקוק לו לחיותו ולהצטרכותו, א"כ מסתבר שלא תיקנו הברכה על ההנאה שלו כיון שלא נהנה כ"כ מהופעת הפרי בעולם, ולכן מסתבר שאינו מברך על הנאתו ושמחתו, אלא על עצם הטוב שהושפע בעולם.

וכמו"כ איכא עוד דברים שמברך שהחיינו משום שמחת הלב גרידא, וכגון הרואה חבירו החביב עליו ושמח בראותו, דבהנך דברים ג"כ הקילו מלברך, ומה"ט

כיון דתלוי בהנאתו ושמחתו שלו דייקא, ושמא לא בא לידי מדרגת השמחה.

והך יסוד מבואר בהעמק שאלה על שאילתות דר"א שאילתא קע"א אות י' דדן בגדרי ברכת שהחיינו, ובתו"ד כתב, דברכת שהחיינו נתקן על ב' אופנים, א' על שמחת האדם הבאה מהנאה במקרה וכמו בנה בית חדש וקנה כלים חדשים, ב' על זמן העובר משנה לשנה, וכמו דמברכים שהחיינו על הרגלים, ובזה דנו בגמ' עירובין שם אי דווקא רגלים דמקרי בתורה רגלים, אבל ר"ה ויו"כ דלא מיקרי בתורה רגלים אין מברכים שהחיינו, או"ד דמ"מ הרי באים מזמן לזמן וג"כ מברכים שהחיינו, וע"ז אמר דאנא אקרא חדתא נמי אמינא זמן, ובזה לא הוה הברכה משום השמחה וההנאה, דהרי איזו שמחה יש לאדם כשרואה ביד חבירו פרי חדש, אלא דהברכה הוא משום שזכה לזה שמתחלף השנה יעו"ש.

ואופן השני דיש לחלק בין ברכת שהחיינו על בגד חדש בין ברכת שהחיינו על פירות חדשים הוא, דלמעשה ברכת שהחיינו הן על פירות והן על בגדים נתקן משום השמחה וההנאה שבאה לו בהופעת דבר החדש, והא לך לשון הרדב"ז בתשובות ח"א סי' רצ"ז ולא לכל דבר המתחדש מברך זמן אלא נקוט האי כללא בידך כל דבר שהאדם נהנה בו ותקנו ברכה על הנאתו מברך עליו זמן, וטעמא כיון שנתחדש דבר שעתיד ליהנות בו, לבו של אדם שמח בראייתו, תדע שהדבר תלוי בשמחה דקיי"ל הקונה כלים חדשים צריך לברך זמן ונתנו בו כלל כל שהוא שמח בו אפי' חלוק ואפי' טלית, ואם אין שמח בו אפי' כלי חשוב אין מברך עליו הא למדת שהדבר תלוי בשמחת הלב עכ"ל.

ויעו"ע בתשובות חת"ס או"ח סי' נ"ה דמבאר דמאי דאמרי' דאסור לאדם להנות מהעוה"ז בלא ברכה נאמר ג"כ בברכת שהחיינו, אך לזה צריך שיעור וגבול, ויש דברים כגון קרא חדתא שתלוי בדעת כל אדם לפי דעתו אם נהנה לא בטלה דעתו,

ואם אינו נהנה לא יברך, והיינו דהוה ברכת שהחיינו רשות, ומ"מ מי שיודע בעצמו שנהנה אין ברכתו רשות אלא חובה, ואם יודע שנהנה ואינו מברך הוא חוטא, הרי מבואר דג"כ נקט דברכת שהחיינו הוא משום הנאתו ושמחתו של האדם.

ונראה דזהו מבואר בגמ' עירובין דף מ': דאיבעיא שם אם מברכין זמן על ר"ה ויו"כ דכיון דאתאי מזמן לזמן מברכין או"ד כיון דלא איקרי רגלים אין מברכין, וא"ר יהודה דגם אקרא חדתא אמינא זמן, ולא גרע ר"ה ויו"כ מפרי חדש הבא מזמן לזמן, ואמרי' בגמ' רשות לא קמבעיא, כי קמבעיא חובה מאי, והנפק"מ בין רשות לחובה, דברכת שהחיינו דחובה היינו דווקא כמו רגלים שהזמן הוא הגורם לביאת רגל זה, וברכת שהחיינו הוא על עצם הגעת זמן רגל זה, משא"כ דבר שאין בעצמותו של הזמן סיבה, אלא שבזמן זה יש לו פרי חדש, בזה הוה ברכת שהחיינו רשות, משום שזה תלוי בשמחת הלב עד כמה הוא שמח במה שזכה לראות פרי חדש, וכל מה ששייך לשמחת הלב לא שייך לחייבו לברך, שהרי אפשר שלא ישמח ליבו, ולכן הוה רק רשות.

ויעו"ע בשבט הלוי ח"ד סי' כ"ה דכיון דשהחיינו דרשות בא בעיקרו על השמחת הלב הרי מי שיודע שאינו שמח כלל אסור לו לברך, ומביא שהיו גדולים שלא היו מברכים שהחיינו רק בשבעת המינים, והיינו דמסתמא בזה היה להם שמחה, אבל לא על שאר מינים, ואע"פ שבעיקרו מברך על כל הפירות, אבל כ"ז רק אם שמח בלבו ואינו משטה את עצמו יעו"ש.

וכן בטעמי המנהגים עניני ברכות אות ר"ט בסוף הג"ה מביא בשם הצה"ק מוהר"ר צבי מזידיטשוב זיע"א שלא היה מברך על שום פרי שהחיינו, כי לא הרגיש בנפשו שום שמחה גופנית.

והנה אף דבעיקרו נתקן לברכו רק משום שמחת הלב, מ"מ אפשר ליישב מה שנהוג עלמא לברך שהחיינו על פירות חדשים,

ואע"פ שלענין ברכת שהחיינו על כלים ובגדים חדשים וראיית פני חבריו מקילים ואין מברכים אף במקום שיש לו שמחה, דהנה, המקור להקל בהני ברכות הוא מדברי הרמ"א ר"ס רכ"ג, ומקור הדברים הובא בב"י מדברי התוס' בסוכה דף מ"ו. סוד"ה העושה סוכה בשם רב שריא גאון דבעינן מידי דאתא מזמן לזמן, וכן מביא תשובות הרשב"א ח"א סי' רמ"ה דכל שאינו בא מזמן לזמן כמועדות, ומברך רק משום הנאה לבד אין חיוב לברך שהחיינו, וא"כ בפירות חדשים שע"י טבע הבריאה אתא מזמן לזמן, הרי זה יותר דומה ליו"ט ומועדות דהוה מזמן לזמן, ומשו"ה שייך יותר לברך שהחיינו, משא"כ בבגדים חדשים ושאר דברים אין הדבר תלוי כלל בזמן, אלא הדבר תלוי ביד האדם לחדשו בכל עת וזמן שירצה, והוה כדברים שאינו בא מזמן לזמן, והן הן הדברים שכתבם הרמ"א שנהגו להקל מלברך שהחיינו.

הרי דיצא לנו ב' טעמים בברכת שהחיינו בפירות חדשים: א. דהוה הודאה על עצם הטובה שהושפע העולם בפירות חדשים בכל שנה מחדש. ב. דהוה ברכה משום השמחה וההנאה שיש לאדם בפירות חדשים ודומה לברכת שהחיינו של בגדים חדשים דבעי לברוכי על ההנאה והשמחה.

ולפי טעמא קמא דהוה הודאה על עצם הטובה הרי א"ש האי דמיון דברכת שהחיינו לברכת האילנות, וכתבאר לעיל דהרואה אילנות מלבלבים מברך ואף כשאינו שמח בהם, דלא נתקן הברכה משום השמחה שיש לאדם בראותו אילנות בלבלבם, רק דהוה הודאה ושבח להקב"ה על שברא אילנות טובות להנות בהם בנ"א, וכמו"כ ג"כ ברכת שהחיינו מברך גם כשאינו שמח רק דהוה הודאה על הטובה שהושפע העולם בפירות חדשים, ושניהם יסודם אחד ועוד דלא הוה הברכה רק על הני פירות דווקא רק על כל הטוב שהושפע העולם בפירות חדשים, ותיקנוה כאן בזמן שרואה הפירות חדשים, דלא שייך לברך בסתמא,

ולכן בזמן שרואה תיקנוה לברך ולהודות על הטוב שהושפע העולם בפירות חדשים.

ויעזר"ע בהגהות רעק"א סי' רכ"ו דנסתפק ברואה אילנות תוך ג' שנים לנטיעתן, דא"א ליהנות מהפירות דהוה ערלה ואסור בהנאה, אי יברך ברכת האילנות, ומוסיף דכן יש להסתפק ברואה פרי חדש אי יכול לברך שהחיינו תוך ג' שנים דהוה ערלה, הרי דדימה דין ברכת האילנות לברכת שהחיינו היכא דא"א ליהנות בהם, כיון דיסוד ברכתם אחד הוא, דהוה הודאה על הטוב שהושפע העולם באילנות ופירות חדשים.

ובזה מבואר ג"כ מה שהביא המשנ"ב בשעה"צ סי' רכ"ו דמאי דאיפסק דהרואה אילנות ולא בירך בראיה הראשונה מ"מ יכול לברך בראיה שניה, זהו לד' הרמ"א דגם ברואה פרי חדש יכול לברך בראיה שניה, כיון דלא הוה הברכה משום שמחה דנאמר כיון שראה פעם אחד כבר עבר שמחתו, כיון דלא הוה הברכה משום השמחה רק הודאה על הבריאה, ולכן כל היכא דאיכלע לידיה ועדיין לא הודה לה' עדיין רמי עליה להודות ולשבח לה' על ברואיו.

המשך יבוא אי"ה

★ ★ ★

מנחם מנדל פרידמן

לע"נ זקני הרה"ח ר' אביגדור שלמה ז"ל בן הרה"ח ר' שמואל ברוך ז"ל
נלב"ע כ"ו תשרי תשע"ב

בענין יד לקידושין ולפאה

ובהמשך הגמ' אי' בעי ר"פ יש יד לפאה או אין יד לפאה, היכי דמי אי דאמר הדין אוגיא להוי פאה והדין נמי ההיא פאה מעלייתא היא, כי קמיבעי לן דאמר והדין ולא אמר נמי מאי, ודייקה הגמ' דמכלל דכי אמר שדה כולה תהוי פאה הוי כולה פאה, אין, והתניא מנין שאם רוצה לעשות את כל שדהו פאה עושה תלמוד לומר פאת שדך, מי אמרינן כיון דאיתקש לקרבנות מה קרבנות יש להם יד אף פאה יש לה יד א"ד כי איתקש לכל תאחר הוא דאיתקש, והר"ן ביאר את ראיית הגמ' דיכול לעשות את כל שדהו פאה וז"ל דודאי ר"פ בכה"ג מיבעי ליה דבההיא אוגיא קמייאת איכא שיעורא דאי לא אפי' את"ל אין יד לפאה פאה מעלייתא היא דודאי כיון שהתחיל לעשות פאה כי אמר והדין לגמרה נתכוון אלא ודאי כיון דאיכא שיעור פאה בקמייאת מיבעי ליה, והק' התוס' על פי' זה וז"ל חדא דמי לא עסקינן בשדה גדולה דגם כי עבר שתי ערוגות פאה אכתי יש שאר לעצמו, ומהיכי תיתי דיכול לעשות את כל שדהו פאה, ועוד דא"כ הוי קאי מכלל אסוגיא דתלמודא שאמר אי דאמר והדין ולא אמילתיה דר"פ ומכלל משמע דקאי אעיקר מילתא דר"פ, וממילא מבארים התוס' דהוכחת הגמ' היא מהא דהוא מסופק דילמא והדין לנפקותא קאמר, דלהתוס' היה גי' שאינה מוזכרת בגמרא דידן דהצד השני הוא דוהדין לנפקותא קאמר וכן בר"ן אינו מוזכר, והרא"ש גורס גי' זו, וכן משמע ברשב"א בד"ה א"ד ואת חזאי קאמר וז"ל דאע"ג דאת נמי הוי יד מוכיח מ"מ לגבי קידושין כיון דלא כתיבא בהו ידות הרי הוא כאילו אמר לה ואת חזאי וה"נ מפרשינן לה כל הנך בסמוך, ומשמע דבכולהו איכא צד ב' לפרש

בנדרים דף ו' ע"ב בעי ר"פ יש יד לקידושין או לא, היכי דמי אילימא דאמר לה לאשה הרי את מקודשת לי ואמר לחבירתה ואת נמי פשיטא היינו קידושין עצמן, אלא כגון דאמר לה לאשה הרי את מקודשת לי ואמר לחבירתה ואת, מי אמרינן ואת נמי אמר לה לחבירתה ותפסי בה קידושין בחבירתה או דלמא ואת חזאי אמר לה לחבירתה ולא תפסי בה קידושין וכו', ובר"ן ד"ה א"ד כתב וז"ל דאע"ג דלא משמע הכי ויד מוכיח הוא דואת נמי קאמר מ"מ כיון דאין יד לא מהני הנך קידושין ואמרינן דואת חזאי קאמר, ומשמע דרק משום דליכא דין ידות מפרשינן את לשונו דואת חזאי קאמר והספק הוא לא בכוונתו כשאומר ואת אלא דמפרשינן את כוונתו לפי הדין דאם יש יד מפרשינן ליה לואת נמי ואם אין יד מפרשינן ליה לואת חזאי,

ובתוס' הק' וז"ל תימה למה האריך כ"כ הו"ל למימר א"ד לא, וי"ל דאי לאו משום דאית ליה למיתלי במילתא אחריתי דואת חזאי קאמר הוי פשיטא ליה דיש יד לקידושין, (ובהמשך התוס' הק' ע"ז מכל ידות נדרים דבלא חידוש התורה של ידות לא הוי אמרינן ידות ואע"ג דא"א לפרש את הלשון בענין אחר, ותירצו דשאני הכא דאמר לראשונה לשון קידושין גמורין ולכן אי לאו דאיכא למיתלי במידי אחרינא ודאי הוי מהני מדין ידות), וכן אי' בפ' הרא"ש, ומכריח כן דאי מספק"ל בעצם הלשון אי הלשון הוא ואת נמי או ואת חזאי א"כ מדוע אם יש יד לקידושין חלים הקידושין והרי עדיין הוי יד שאינו מוכיח דהא אפשר דואת חזאי קאמר, אלא ודאי הא דמפרשינן ליה לואת חזאי היינו דוקא מכיון דליכא דין ידות,

הר"ן בבעיא זו דוהדין לנפקותא קאמר היינו משום דהגמ' עדיין לא אמרה צד זה דהפסיקו המקשה בקושיתו דמכלל דכי אמר כולה שדה תהוי פאה הוי פאה ואפי' דהגמ' דנה בדברי ר"פ מקודם לכן דה"ד אי דאמר והדין נמי וכו' יש לומר דבזה גם הפסיקו את ר"פ באיבעיתו, ולכן גם לא בי' הר"ן כתוס' בהוכחת הגמ' גבי מכלל דכי אמר שדה כולה תהוי פאה הוי פאה דעדיין לא סיים את ספיקו ועדיין לא ידעה הגמ' דהצד השני הוא דוהדין לנפקותא קאמר, אבל דוחק לומר כן דהא לאחר תי' הגמ' של אין דאפשר לעשות את כל שדהו פאה אין הגמ' מפרשת מידי באיבעי דהצד הב' הוא מחמת דוהדין לנפקותא קאמר, וכן צ"ע דלפ"ז במאי נח' הר"ן עם הרא"ש ותוס', דלא מסתבר דנח' אם המקשן ידע מהצד הב' או לא,

ובקרבן אורה כתב להדיא דבספק דפאה לא בעינן לווהדין לנפקותא כיון דצדדי הספק הם אם מקשינן את פאה לקרבנות לכל מילי או דוקא לגבי כל תאחר, ואם כן לצד ב' דלא מקשינן לכל מילי אפי' דא"א לפרשו בע"א מ"מ מכיון דלא מקשינן לקרבנות לכל מילי ליכא דין ידות, ולא צריך לפרש את לשונו לצד ב' דוהדין לנפקותא קאמר,

ובביאור הדברים נראה דהא הקשו האחרונים מאי מספק"ל ביד לקידושין וכן בפאה ובצדקה אם יש יד או אין יד ולכאור' אפי' דאין יד מדוע אינו חל מצד אומדנא דהא אי' בקידושין דף ו' דבהיה מדבר עמה בעסקי הקידושין חלין הקידושין מצד האומדנא וחזינן דאין בקידושין דין דיבור, ובשלמא בנדרים איכא דין של ביטוי שפתיים אבל בקידושין מה צריך לחידוש של ידות, ומה שייך להסתפק אם יש דין ידות או לא,

ובתורת גיטין סי' קמ"א ס"ו חידש דבקידושין איכא דין של דיבור, ולכאור' עדיין צ"ע מהגמ' בקידושין גבי היה מדבר עמה בעסקי קידושין, והברכ"ש בריש קידושין מבאר בארוכה דבקידושין איכא

את דבריו אם אין דין ידות, וכן להתוס' היה גי' זו וממילא מוכח דיכול לעשות כל שדהו פאה דאם היה לו שדה גדולה א"כ מדוע הוציא את הערוגה השניה מכלל כל השדה לצד הב' דוהדין לנפקותא קאמר והרי כל שדהו אינה פאה אלא ודאי מיירי דאין לו בשדה אלא את ב' ערוגות אלו וממילא מוכח דיכול לעשות את כל שדהו פאה מהא דלצד א' הוי פאה מעלייתא, וכל הצד הב' הוא רק משום דליכא דין ידות, ובפשטות מהר"ן משמע דלא היה לו את הגי' של והדין לנפקותא מדלא מזכירה, וכן מדלא ביאר בהוכחת הגמ' דיכול לעשות את כל שדהו פאה כביאור התוס' דהוא משום הצד של והדין לנפקותא, דהרי פירושו דחוק מאד וכקושיות התוס' על פירושו, אלא ודאי לא היה לר"ן גי' זו, וא"כ הספק הוא לא בלשונו ונפק"מ כשאומר להדיא דלא מתכוון לווהדין לנפקותא דלרא"ש ותוס' לא יהיה ספק הגמ' דכל הספק הוא רק משום דאפשר לפרשו לווהדין לנפקותא וכדכתבו התוס' גבי יד לקידושין דדוקא משום דאפשר לפרשו לואת חזאי יש את ספק הגמ' וא"כ הכא דא"א לפרשו לווהדין לנפקותא לא יהיה ספק משא"כ לדעת הר"ן אפי' דא"א לפרשו לווהדין לנפקותא יש את ספק הגמ' דהא בצד הב' לא צריכים לפרש את לשונו לווהדין לנפקותא.

ולכאור' תמוה מ"ש יד לפאה מיד לקידושין דביד לקידושין צריכה הגמ' לומר בצד הב' דמכיון דליכא ידות ואת חזאי קאמר ובפאה הצד הב' הוא דליכא ידות ולא צריכים לפרש את מה שאמר והדין להתכוון לווהדין לנפקותא וכן צ"ע מוהדין לנפקותא גופיה דבספק הגמ' אם יש יד לצדקה גורס הר"ן דהצד הב' הוא דוהדין לנפקותא קאמר ומ"ש פאה מצדקה, ולמעשה הא גופיה דהזכיר הר"ן בצדקה דוהדין לנפקותא קאמר לצד הב' ולא הזכירו בפאה מזה מוכח דבפאה אין צריך לומר בצד הב' דוהדין לנפקותא קאמר, וצ"ע בביאור החילוק, ואין לומר דהא דלא הזכיר

דין דיבור מגזיה"כ של כי יקח ולא כי תלקח
דהדין של דעת בקידושין לא הוי ככל מו"מ
דהוא חלק מהקנאת החפץ דבלא"ה אין כאן
קנין אלא הדין דעת הוא דין שחידשה
התורה דאפי' דיש הוכחות וראיות ברורות
על הקידושין מ"מ צריך שיהא מוכיח מתוך
דיבורו וממעשיו דרוצה לקדש מחמת
הגזיה"כ של כי יקח, ולכן אי' בקידושין
דף ה' ע"ב דבנתנה היא ואמר הוא חלים
הקידושין כיון דאיכא הוכחה מצד דיבורו,
משא"כ בנתן הוא ואמרה היא לא חלים
הקידושין דאין הוכחה כיון דלא אמר כלום
ואפשר דנתן את המעות למתנה בעלמא,
ואפי' דלב"ד יש הוכחה מפורשת דכיוון
לקידושין מ"מ אין הוכחה מצידו, ולכן בהיה
מדבר עמה בעסקי קידושין חלים הקידושין
מצד ההוכחה שיש בדיבורו, משא"כ בסוגיין
לולא הדין יד אין הוכחה דחסר בדיבור והא
דנתן לחבירתה את כסף הקידושין בשבילה
אפשר דהוי מתנה בעלמא וליכא הוכחה
מצידו ולא עדיף מנתן הוא ואמרה היא,

ובחידושי הגרש"ש בנדרים אות ו' כתב
לבאר דאפי' דמיירי הכא ביד מוכיח ואפ"ה
מספק"ל דדילמא אין יד לקידושין כדאי'
בר"ן ד"ה בעי ר"פ מ"מ הא ליכא אומדנא
דמוכח כיון דאפשר דואת חזאי קאמר, ואפי'
ע"י היד עדיין יש חיסרון באומדנא דמוכח
דאינו בליבו ובלב כל אדם מ"מ היד פועל
דיבור וכשדיבר אפי' דחסר באומדנא חלין
הקידושין דמחשבתו מתבטלת לדיבורו
ונחשבת לדברים שבלב כלפי דיבורו,
וא"ש הא דצריך לדין יד ובלא"ה לא חלים
הקידושין, ובי' זה שייך בפשטות רק לדעת
הריטב"א דהא הק' הראשונים גבי נזיר
בקידושין דף נ' דאי' התם דכשאומר אהא
הוי נזיר ואוקמא הגמ' דמיירי כשנזיר עובר
לפניו ומשו"ה הוי נזיר מדין יד דאי אין נזיר
עובר לפניו הוי דברים שבלב דאפשר דאהא
בתענית קאמר, והק' הראשונים דאפי' דנזיר
עובר לפניו הא אכתי הוי דברים שבלב
והריטב"א ועוד ראשונים תי' דאפי' דהוי
דברים שבלב מ"מ מהני מחמת הגזיה"כ של

ידות, וז"ל דכיון דנזיר עובר לפניו ואמר
אהא הרי הוא כאומר אהא כזה ואלו הן ידות
נדרים שריבתה אותן התורה שכל זמן שיש
הוכחה על מה שנדר שיהא כנדר גמור,
והרשב"א הק' על תי' זה וז"ל והאי תירוצא
לא מחוור לי דמ"מ דברים שבלב הן דהא
אפשר דאהא בתענית קאמר וכדאקשינן עלה
התם וכו' ואפי' תמצא לומר שהתורה ריבתה
אותן מ"מ נילף מיניה עכ"ל ומוכיח כן
דילפינן מדין מסויים לשאר דינים, ותיירץ
הרשב"א דכל כי האי לא דייקו כלל לדברים
שבלב דכי אמרינן דברים שבלב אינם דברים
היינו שאינן דברים לבטל את מה שאמר
בפיו וכו' אבל כל שהדברים שבלב אינם
סותרין את מעשיו אלא מקיימין ודאי הוי
דברים, ולכאוי' ביאור זה ל"ש לומר
בקידושין דאיכא דין דדברים שבלב ל"מ
דלהחיל חלות א"א ע"י דברים שבלב והטעם
הוא לא רק משום דאינו סותר את דיבור פיו
וצריך לבאר לדידיה כשאר ביאורים דליכא
הכא חיסרון באומדנא כלל וא"כ ל"ש
חיסרון של דברים שבלב דהא איכא
אומדנא, ואומדנא ודאי מהני דלא יהיה
חיסרון של דברים שבלב,

ובחידושי ר' שלמה כתב לבאר והרחיבו
הקה"י דבקידושין איכא דין של עדות
לקיומא דהיינו עדים שיראו את מעשה
הקידושין ול"ש עדים על מחשבת ליבו,
ואפי' דהוי אומדנא דמוכח מ"מ מכיון דלא
אמר כלום לא שייך עדות לקיומא, ולכן
לולא הדין יד לא היו חלים הקידושין דיש
חיסרון בעדות לקיומא וכתב להוכיח כן
מדברי הרשב"א דהק' על הא דנתן הוא
ואמרה היא דלא חלין הקידושין ולכא' הא
בהיה מדבר עמה בעסקי קידושין חלין
הקידושין, ותי' דחסר בעדות לקיומא דל"ש
עדים על אומדנא ועל מחשבת ליבו,

ובשיעורי הגרש"ר בקידושין אות ע"ז
כתב לבאר דמכיון דהתחיל לדבר ואמר ואת
גילה את דעתו דאינו רוצה שיחולו
הקידושין מצד מחשבת ליבו ולכן ל"מ
הכא אומדנא וצריך לדין יד, והיד פועל

מועיל מצד האומדנא, וה"ה בפאה אפ"ל דמכיון דיטלנו העני מספק מתרצה הבעה"ב ומקנה לו בלב שלם וא"כ א"א לבאר בספק הגמ' גבי פאה כגרש"ש דהספק הוא מחמת החיסרון באומדנא, אלא צריך לבאר גבי פאה כביאור הברכ"ש בקידושין דכמו דבקידושין איכא דין אמירה ה"נ בפאה אפשר דאיכא דין אמירה דחקרו האחרונים האם מצוות פאה היא עזיבה בשדה בסתמא וכדמשמע מלשון התורה דעזוב, או דמונח בזה גם קריאת שם כתרומות ומעשרות, ואם נבאר כצד ב' בודאי אפ"ל דאיכא דין אמירה מחמת הקריאת שם ולצד א' יש להסתפק בזה, עכ"פ אפשר דאיכא דין דיבור בפאה וזהו ספק הגמ' אם אמרינן ידות נחשב לדיבור או לא, וממילא הכא לא הוצרך הר"ן לומר דבצד הב' דאין ידות מפרשינן את דיבורו לזהדין לנפקותא דאפי' דא"א לפרש את דיבורו מ"מ אם לא אמרינן ידות חסר בדיבור, משא"כ ביד לקידושין דהספק הוא כבי' הגרש"ש מחמת דליכא אומדנא דמוכח א"כ בצד דאין יד מוכרחים לפרש את דיבורו לואת חזאי דבלא"ה אין חיסרון באומדנא דכל החיסרון באומדנא דמוכח הוא מחמת דאפשר לפרשו לואת חזאי ואין ראייה ברורה לקידושין, ולפי"ז אתי נמי שפיר הא דגבי צדקה צריך הר"ן לבאר בצד השני דזהדין לנפקותא קאמר דהרי התם הספק הוא באומדנא דהמעות מונחים בכיסו של הנותן ואין העני יכול ליטלנו מספק והוי כיד לקידושין דאיכא חיסרון באומדנא ואין את הסברא שמתרצה ונותן לו, ולכן אם א"א לפרשו לואת חזאי ליכא חיסרון באומדנא, ודו"ק.

דיבור שלם, ומוכיח כן מהרא"ש דכתב גבי היה מדבר עמה בעסקי קידושין דמהני מדין ידות, ולכאור' צ"ע מדוע בעינן לדין ידות ול"מ מצד האומדנא גרידא אלא ודאי דמכיון דהתחיל לדבר אינו מועיל מצד האומדנא, וצריך לדין ידות,

ונפק"מ בין הביאורים אפ"ל במקח וממכר כגון שמכר לראובן חפץ ואמר לשמעון ולך דלפי הברכ"ש ודאי לא יהיה את ספק הגמ' כיון דבמו"מ אין דין דיבור ובודאי יועיל המו"מ מצד האומדנא, וכן לביאורו של ר' שלמה דוקא בקידושין יש דין של עדים לקיום הקידושין אבל במו"מ לא צריך לדין ידות ומהני מצד האומדנא, משא"כ לביאור הגרש"ש אפשר דבמו"מ יהיה את ספק הגמ' כיון דחסר באומדנא דמוכח וצריך לדין ידות, ולביאור הגרש"ר יש להסתפק דאפשר דה"ה במו"מ מכיון דהתחיל לדבר לא מועיל אומדנא ואפשר דבמו"מ לא הוי דין אומדנא אלא במציאות יש לנו אומדנא וזה שייך גם כשהתחיל לדבר ולא גמר את דבריו,

עכ"פ בשיטת הר"ן אפ"ל דסבר כביאור הגרש"ש דהספק הוא מחמת דחסר באומדנא דמוכח ולא נבאר דבמו"מ גם יש את ספק הגמ' כדביארנו דהא צ"ע קצת לומר כן דא"כ מדוע לא הסתפקה הגמ' במו"מ ואפשר לחדש דבאמת לא יהיה את ספק הגמ' במו"מ דבמו"מ לא חסר באומדנא דמסתמא יטלנו הלוקח מספק דאין מעכב בידו דהחפץ גלוי לרבים ומכיון דיאמר לו ולך יסבור דבודאי גם לו התכוון המוכר למכור, ומכיון דיודע המוכר דיטלנו הלוקח מספק מתרצה ומקנה לו בלב שלם וא"כ אין חיסרון באומדנא, ולכן גם לולא הדין יד היה

בירורי הלכה

הרב שמחה רבינוביץ

בענין מכירת חמץ ביום י"ג

א

והחיי"א אפילו אם נמכרו לנכרי מ"מ כיון שלא החזיק בו הנכרי וכו' חייב בבדיקה בליל י"ד, וממרוצת לשונו מוכח בעליל שהכוונה אפילו נמכר בי"ג [וכ"ה בהדיא בחיי אדם, וכדלקמיה], ובסוף דבריו כתב עדיף טפי שימכרנו לנכרי בי"ג.

ועל כרחך צריך לומר שכוונתו בסוף דבריו על מכירה גמורה ומוחלטת, דהיינו גם ע"י נתינת המפתח, וגם ע"י שהנכרי בא ומחזיק שם המקום, וכדלקמיה.

אבל באופן שנעשה מכירת החמץ דזמננו ע"י שטר מכירה גרידא, בלא מסירת המפתח, ובלא שהגוי בא לשם בפועל ממש, לא יועיל לפוטרו מבדיקת חמץ ליל י"ד, הגם שהמקום והחמץ נמכרו לנכרי, וכפי שיתבאר הדברים בהמשך מאמרנו.

והנה שמעתי מתלמידי חכמים אשר רצו לומר שכוונת המשנ"ב בתחילת דבריו "ואף שנמכרו לנכרי" וכו', כוונתו למכירת י"ד, ולא דייק כ"כ בלישניה, אך המעיין בדברי החיי"א שממנו מקור דברי המשנ"ב יווכח שלהדיא נתבאר בדבריו שאף שנמכר בי"ג כל זמן שלא החזיק בו הנכרי ממש, דהיינו שנמצא שם, חייב בבדיקה.

דזה לשונו [בכלל קי"ט סי"ח] "והמשכיר בית לנכרי, חייב המשכיר לבדוק אע"פ שמסר המפתח בי"ג, ונ"ל פשוט לפי מנהגינו שמוכרים החדר עם החמץ שמונח בו שעל כל פנים מחוייב הבעה"ב לבדוק, כיון שלא החזיק בו הנכרי, ופשיטא שאם גם

במשנ"ב סימן תל"ו סקל"ב כותב בזה"ל: "ולענין אם מחוייב לבדוק בליל י"ד החדרים שבדעתו למכור למחר לנכרי עם החמץ שלהם, יש דעות בין האחרונים, שדעת המקור חיים והחיי אדם שצריך לבדוק, מאחר שלעת עתה החדרים לא נמכרו והם ברשות ישראל, ואפילו אם נמכרו, עדיין לא החזיק בהם הנכרי וגם המפתח ברשות בעל הבית עדיין, אמנם בתשובת בנין עולם סימן כ' חולק, ודעתו דאין צריך בדיקה, דבזה עצמו שמוכר לעכו"ם מקיים מצוות תשבתו וביעור, ולא גרע מחמץ שמצא אחר הבדיקה שמשיר לאכלו למחר ואינו מחוייב לבער הכל, ואף בזה בעת שמקיים בדיקה בביתו הוא משייר לאלו החדרים למוכרו למחר לעכו"ם, וכן בתשובת חתם סופר סי' קל"א דעתו להקל כשמקיים מצוות בדיקה בשאר חדרים, וכן בספר אשל אברהם כתב דמסתברא להקל וכן פשוט המנהג עיי"ש, אך צריך להיזהר שיבאר בעת המכירה שמוכר לו החדר וכל החמץ הנמצא בו (כדי לכלול בזה גם החמץ הנמצא בחורין ובסדקין) ולא יאמר לו בסתמא שמוכר לו החדר והיי"ש והשכר הנמצא בו [פתחי תשובה], ומ"מ אף דאין למחות ביד המקילין, המוכר ביום י"ג שפיר עדיף טפי".

ולכאור' התמיהה עולה מאליה דרישא לאו היינו סיפא וסיפא לאו היינו רישא, שבתחילת דבריו כתב שלמקור חיים

המפתח בידו של בעה"ב, לכל הדעות חייב הבעה"ב לבדוק, עיין בח"י סימן תל"ז סק"ב, שהרי אין מוסרין לו השטר והמפתח עד יום י"ד, ואם כן חל עליו חובת בדיקה תיכף בלילה".

והמעייין הנבון יראה מיד מלשונו "ופשיטא שגם אם המפתח בידו של בעה"ב", וכו', שמה שכתב קודם לכן מיירי אפילו המפתח כבר בידו של הנכרי, והיינו שנתנו לו המפתח עוד בי"ג, כדמשמע בתחילת דבריו דקאי על מסירת המפתח בי"ג, וגם מהמשך דבריו "שהרי אין מוסרין לו השטר והמפתח עד יום י"ד" משמע שבתחילת דבריו, לדידיה, גם אם מסרו המפתח בי"ג, כיון שלא החזיק בו הנכרי, דהיינו שלא בא בפועל ממש להיות שם חייב בבדיקת חמץ.

ב

אלא דאכן טעמא בעי, מדוע לא יועיל לפטור מבדיקה ע"י שמוכר בי"ג ע"י שטר מכירה כדן וע"י כל הקניינים השייכים בזה, גם הבית וגם החמץ, ונעשה חמצו של נכרי שלא בבית ישראל, ואמאי יתחייב בדיקת חמץ.

והרי כל שכן הוא משאר הפוסקים, דהיינו הבנין ציון והחתם סופר ואשל אברהם ועוד שאף במכירה הנעשית בי"ד באופן כזה פוטר את הבדיקה בליל י"ד וטעמם ונימוקם עמם כי בלאו הכי החמץ לא יהיה שלו וכו' [כמובא במשנ"ב].

וכדי להסביר העניין יש להקדים עוד תמיהה, לדברי החיי אדם והמקור חיים שיש לבדוק גם מקומות שמוכרים לגוי, איך עושים זאת למעשה, הרי יש שם חמץ בעין [אשר עתיד להימכר לגוי], וכי יבדוק חמץ בעין, והרי גם לדבריהם אינו מחוייב לבער ולסלק משם החמץ בעין, כי הרי עומד למכור החדר והחמץ לגוי ואינו עובר עליו בפסח בבל יראה ובבל ימצא, ואם כן מה יבדוק שם, חמץ בעין, אתמהה.

וכדי להעמיד הדברים על דיוקן ולבארם היטב, יש להקדים ולומר כי מצוות ביעור חמץ, הכולל גם מצות בדיקת חמץ שהוא ענף ממצוות "תשביתו שאור מבתיכם", אינו חל בדווקא על חמץ שיהיה ברשותו בפסח, אלא גם חמץ שיהיה שייך לגוי בפסח ולא יעבור עליו בבל יראה ובבל ימצא, מכל מקום באופנים מסוימים בליל י"ד חייב לבדוק ולבער, וכדחזינן בדברי השו"ע הכא [סעיף ג'] ובאחרונים.

וחידוש עצום מצאנו בחיי אדם בנשמת אדם שבסוף הלכות פסח [סימן ח'] שדן שם בעניין אחד שיש לו משק [חזה חקלאית] ורוצה למכור בהמותיו לנכרי כדי שיוכלו לאכול חמץ בפסח, ולאחר דיון ארוך מסיים בזה"ל "הנה בוודאי לא התירו דבר זה למכור החמץ אלא על צד הדוחק, שהרי מפקיע ממנו מצוות ביעור חמץ וכו', והטעם נ"ל כדי שלא יבטל מצוות תשביתו", עיי"ש בארוכה, [ובמאמר המוסגר מהנראה להטעים דבריו, שבודאי אין כוונתו שהוא איסור גמור, דהא חזינן שהתירו בשעת הדוחק, והנראה שכוונת הדברים הוא כעין המובא במשנ"ב [ביה"ל סי' קכ"ח סעיף ד'] לעניין כהן שאינו הולך לישא כפיו "דלאו שפיר למיעבד הכי שיבטל מצוות עשה בחינם וכו', וגמרא מפורשת הוא בקידושין דף ל"ג דאפילו פוטר עצמו ממצות עשה קודם דלימטי זמן חיובא, אפ"ה נאמר על זה 'ויראת מאלקיך'"].

והחידוש בדבריו דמיירי אפילו אינו מוכר כל רשותו וכל חמצו, אלא רק את בהמותיו, מכל מקום לדבריו אין לאדם למכור כלום מרשותו לגוי קודם הפסח [וכנראה משלושים יום קודם הפסח], כי אין לו להפקיע עצמו ממצוות ביעור חמץ ["תשביתו"] אפילו על חלק מרשותו, ורק בשעת הדחק במקום הפסד התירו לדבריו את הדבר.

והוא חידוש עצום, כי אף לשיטות הראשונים והפוסקים הסוברים שמצוות "תשביתו" הוא מצווה בקום ועשה, די

ויכול לבדוק ולבער החמץ דשם, לכן זולת מה שהכרח לו למכור מפני הפסד, שאר החמץ אין נכלל כלל בהמכירה, ודו"ק.

כן חייבים לדחוק כדי ליישב דברי החי"א שסבירא ליה שגם מכירה ומסירת המפתח ביום י"ג לא יועיל לפטרו מביעור ובדיקת חמץ.

[והנה כשנתבונן היטב ניווכח שגם למנהג העולם לעשות רק "מכירת י"ד" גרידא, יש לנו לפרש את חלות המכירה למקוטעין, כי זה רבות בשנים שנוהגים רבים לכתוב בשטר ההרשאה שברצונם למכור "כל חמץ וחשש חמץ בכל מקום שהוא", וכעין זה נכתב גם בשטר המכירה. והנה לדברי החת"ס ובנין עולם ודעימיה שגם הנמכר בי"ד פוטר מבדיקת חמץ באור לי"ד, נמצא עוקר עצמו מחובת בדיקת חמץ כי הרי מוכר כל חמצו וחשש חמצו בכל מקום.

אלא על כרחך לנו לומר שאין כוונת האדם למכור אלא אותו החמץ שלא ימצא על ידו בליל י"ד בבדיקה, אבל מה שימצא בבדיקתו אינו מוכר, וחל עליו חובת בדיקה, ודו"ק.]

אמנם פשוט שאם הנכרי נכנס לדור שם ממש, אזי שוב אין היהודי יכול לבדוק שם, והחמץ הנמצא שם אע"פ שאינו בכלל המכירה ודאי נעשה הפקר והגוי הנמצא שם זכה בו, שהרי כיון שהגוי כבר שם בפועל ממש, אינו יכול להיכנס לשם ולבדוק החמץ, כשהגוי שם ומסתובב שם בכל רגע ורגע עם חמץ, ואכן במקרה כזה נכון שיציין בהדיא שמוכר לו כל החמץ שבחדר ושכלל החורים והסדקים ששם, וכפי שכתב במקור חיים [סק"ה] בסוף דבריו, [וכמובא במשנ"ב], וכפי שמוכח מדבריו דמיירי במוכר בי"ג לגוי באופן שהגוי בא לשם בפועל ממש עוד בי"ג למזוג החמץ לנכריים, [עיין היטב בדבריו מתחילתן עד סופן]

ועפ"י דברים אלו נבין ג"כ באר היטב שיטת החי"א אדם [שם] ומקור חיים [בסי' תל"ז סק"ג] לעניין המשכיר ביתו לאחר,

במקיים מצוה זו במקום מסויים שמשאיר ברשותו.

וזאת זולת החידוש שלמדנו מדבריו שעל ידי עצם מכירה לגוי אינו מקיים מצוות עשה ד"תשביתו", [ואדרבה עוקר ממנו מצוה זו], וזה ג"כ עומד בניגוד לדברי כמה מגדולי האחרונים שסבירא להו שעצם המכירה לגוי היא ג"כ בכלל מצות ביעור חמץ ותשביתו, וכדכתב המשנ"ב בשם בנין עולם [המובא לעיל בתחילת הדברים], ועוד מצינו בפוסקים לדון בזה, אך לא נסטה לעניין אחר.

ג

עכ"פ החי"א אדם לשיטתו מוכן באר היטב מדוע ס"ל שחייב לבדוק החדרים בליל י"ד אפילו נמכרו לגוי, דכיון שאסור לאדם להפקיע עצמו ממצות תשביתו ע"י מכירה לגוי, ולא התירוהו אלא בשעת הדחק, לכן הגם שמכר המקום לגוי עם החמץ ששם, כל זמן שהגוי אינו נמצא בפועל ממש ברשות שנמכר לו, ויד היהודי עדיין שולטת שם, לאו כל כמיניה לפטור עצמו ממצות בדיקת חמץ, ורק על החמץ שהפסד גדול אצלו לבער ולזרוק, סמכין על הדוחק שרשאי להפקיע עצמו ממצות תשביתו, ולהשאירו שם ע"י מכירה לגוי, ועל חמץ זה אכן פטור מבדיקה [וגם אין במציאות לבדוק, שהרי חמץ בעין לפניו ומשאירו שם], אבל כל מה שאינו הפסד אצלו לזרוק ולבערו, צריך לבדוק ולבער, וכל מה שמסביב ובכל מקום ששם חמץ שהיה שלו כל ימות השנה, חייב בבדיקה ובביעור, כיון שאינו שעת הדחק.

ויש להטעים הדברים, כי הגם כי כבר מכר שם רשותו וחמצו לגוי, ואם כן במציאות המקום והחמץ אינו שלו, מכל מקום אנן סהדי שאין רצון היהודי להפקיע עצמו ולמכור לגוי מה שאינו דוחק, ולעבור על דברי חז"ל [לשיטת החי"א אדם] ולהפקיע עצמו ממצות ביעור, וכיון שאנן סהדי שרצון האדם לקיים מצות בוראו בשלימות, לכן כיון שאין הנכרי נמצא שם בפועל ממש,

ולכן מה שלאחרונה נתפשט לעשות מכירת י"ג, צע"ג, דממ"נ לא יועיל בזה כלום, בסוג המכירה שלנו שהגוי אינו בא לדור שם בפועל ממש, דלחיי אדם ומקור חיים עדיין החובה עליו לבדוק לבער כל מה שאינו בגדר הפסד אם לא ימכרנו לנכרי אלא יבערנו, כיון שאין הגוי נמצא שם בפועל? ממש, ולשאר פוסקים א"צ בכך, כי גם מכירת י"ד שפיר יועיל לפטור מצות ביעור חמץ מאותן מקומות.

ומש"כ המשנ"ב המוכר בי"ג שפיר עדיף טפי, על כרחך כוונתו כנתבאר, שבא הנכרי לדור שם ממש, וכדברי החי"א, וכמרוצת דברי המקור חיים, [שמהן מקור דברי המשנ"ב], דמיירי באופן כזה, שהנכרי בא לדור שם למזוג החמץ [הי"ש] לנכרים דשם.

ה

וכל זה זולת עצם העניין, דכהיום שהמכירה נעשית ע"י שטרי הרשאה לרב שימכור לנכרי, ובלא מסירת המפתח, וכמה עיקולי ופשוטי יש בזה, וכבר נתחבטו גדולי הדורות על מכירה זו, שאם כי אכן למעשה נקטינן סמכין על כך, ומעיקר הדין אפילו על חמץ גמור, מכל מקום הרי גדולי הדורות עשו כל מה ביכולתם שתהיה מכירה קרובה אל האמת, מכירה אמיתית ובגמירות הדעת ככל האפשר.

ואלו העושים מכירת י"ג הרי זקוקים לעשות גם מכירת י"ד, כי הרי במכירת י"ג אין באפשרותם למכור הכל, שהרי בזה לכו"ע לאו שפיר עבדי, כי עוקרים עצמם לגמרי ממצוות ביעור חמץ ותשביתו לשיטתם, ובמכירת י"ג מוכרים רק המקומות המסויימים שאין ברצונם לבדוק כלילה, ושוב במכירת י"ד מוכרים שאר מקומות שיש בהם חשש חמץ, ונעשה הדבר כחוכא ואיטלולא, ובפרט אם מוכרים זה לגוי אחד וזה לגוי אחר, ואם נרצה לתרגם הדברים לשפת המעשה ממש וכאילו הגויים באים לקחת את מה ששייך להם נעשה הדבר

שסבירא להו שכל מה שכתוב בשו"ע והפוסקים בסי' תל"ז לעניין משכיר ביתו, שחובת בדיקת חמץ תלויה בזמן מסירת המפתח בי"ג או בי"ד, הוא רק במשכיר ליהודי, שיהודי אחר נכנס לשם והוא בודק שם החמץ, אבל במשכיר לנכרי אף אם ישכיר וימסור המפתח בי"ג על היהודי לבדוק שם החמץ באור לי"ד, דלשיטתייהו אזלי שבעצם המכירה אינו מקיים תשביתו, וגם דלאו כל כמיניה להפקיע ממנו מצוות בדיקת חמץ, ולכן אף שהשכיר המקום לגוי בי"ג חייב לבדוק המקום, לאפוקי כשמשכיר ליהודי שהיהודי הנכנס לשם בודק החמץ, ושפיר דמי אף להמשכיר, ודו"ק.

ד

ולפי מוצא הדברים על כרחך יש לנו לומר שזה שאנו סומכים שלא לבדוק כליל י"ד מקומות שנמכרים לגוי, היינו משום דלא קיימ"ל להלכה כהחיי אדם ומקור חיים, כי לדידהו אפילו נמכר לגוי בי"ג, כל שלא החזיק שם הנכרי בפועל ממש חייב בבדיקה, ונתבאר.

אלא לדידן קיימ"ל שאין שום איסור למכור מרשותו ומחמצו לגוי, ואין בזה משום הפקעת מצוות ביעור ותשביתו, כיון שמקיימו על שאר מקומות שלא נמכר לגוי, [ואכן למכור כל ביתו ורשותו אין זה נכון אלא לסוברים דמצות תשביתו הוא בשב ואל תעשה, אבל רבים מהפוסקים ס"ל דתשביתו הוא בקום ועשה, ע' מנחת חינוך מצוה ח', ובפסקי תשובות ס' תמ"ה אות ב'], וכדברי החתם סופר המובא במשנ"ב הנ"ל. ולדברי כמה מהפוסקים, אדרבה, ע"י עצם המכירה מקיים מצות תשביתו, וכמוזכר במשנ"ב בשם הבנין עולם.

ולפוסקים אלו שפיר חל הפטור מלבדוק כליל י"ד גם כל אותן המקומות שלמחרת יכנסו לרשות הגוי, דכליל י"ד מקיים מצוות תשביתו וביעור חמץ על שאר המקומות שלא נמכרו לגוי.

יום י"ג והלילה לעשות במקומות אלו כרצונם, וגם התנהגות זו עושה חוכא ואיטלולא ממכירה זו.

ולכן מהנראה דשב ואל תעשה עדיף, וכדאי המה מרנן החת"ס והדעת קדושים והצמח צדק ועוד גדולי ישראל לסמוך עליהם שאין זקוקים כלל למכירת י"ג, וכפי שנהגו רוב בנין ומניין של גדולי ישראל שלא החמירו בכך, וכפי שמעיד בגדלו האשל אברהם "שכן המנהג פשוט", וכמוזכר במשנ"ב.

יותר כחוכא ואיטלולא, כי בהרבה מהמקרים יקשה לדעת מה שייך לגוי זה ומה לגוי זה, ואף אם ימכר לגוי אחד הרי פשוט שלאמיתות והחלטיות עיסקא אינו דומה מכירה אחת חלוטה, למכירה הנעשית בשני שלבים, שקשה לדעת מה נמכר בראשונה ומה באחרונה.

ועוד מביאים בשם הגרי"י פישר זצ"ל שרבים המה שאין בתודעתם שלא להיכנס לכל המקומות שנמכרו בי"ג ושלא להשתמש עם כל מה דשם, אלא ממשיכים עוד בהמשך

★ ★ ★

הרב יחיאל וידר

מי שכיסה בפסח קדירה עם כיסוי קדירה שהשתמשו בו לחמץ

טעם לפגם, - ושרי למסקנת רבינו לעיל סי' תמ"ז (דף קצ"א ע"א, דהתם ס"ל דנטל"פ בכלים מותר בפסח. ועיין לקמן בדברינו עוד מש"כ בזה). ועיין במש"כ ביו"ד סוס"י צ"ג (סעיף ג' ד"ה וז"ל), עכ"ל.

וכוונת הב"ח מה שציין לדבריו שבי"ד הוא, דהתם כתב את לשון דברי הגהת שערי דורא (סי' ל"ה ס"ק ה' ד"ה כיסוי), כיסוי מקדירה של בשר ושמנו אותו על קדירה חולבת אסור הכל, ואין שייך נטל"פ, שהרתיחה עולה ונוגעת בכיסוי תדיר וכולעת ונעשה בן יומו, הועתק מקובץ, עכ"ל השערי דורא. וכתב הב"ח על דבריו, ומכאן למדו מורי הוראה להחמיר לאסור בכיסוי אע"פ שאינו בן יומו כאילו היה בן יומו, ומיהו דוקא שהרתיחה עלתה עד הכיסוי עד שהכיסוי היה מזיע, הא לאו הכי אינו אסור אפילו היה בן יומו. וכתב הב"ח, אמנם דבר קשה הוא להשחית ממונן של ישראל בכדי על פי קצת סברא בלי ראייה - לומר דלפי שהרתיחה עולה תדיר ומזיע - נדבק הזיעה בחוזק וחשיב כאילו היה שמנונית בעין ונותן טעם לשבח אע"פ שאינו בן יומו. ולכאורה יש לשמוע למי שמפרש דהך הגהה [שערי דורא] מדברת בכיסוי שעושין מבצק לכסות הקדירה, דאותה זיעה שנבלע בבצק אפילו אינו בן יומו חשוב נטל"ש, דדוקא הבלוע בכלי עץ ומתכת חשוב לפגם אחר מעת לעת, אבל לא בבצק, (עיין בפמ"ג (שפ"ד שם ס"ק ד')) שהסכים עם דעת הב"ח בזה, דבאוכל לא שייך נטל"פ. ועל כן אין להחמיר בכיסוי יותר משאר כלים שאינן בני יומן כשהם נקיים ואין בהם ממשות אסור, דשרינן להו, והכי נמי גבי כיסוי. וכך הוא דעת מהרש"ל (יש"ש פכ"ה סי' מ"ו דין ז', ובמכונות סי'

פסק המחבר בהלכות פסח (שו"ע או"ח סי' תנ"א סעיף י"ד) וז"ל, כיסוי של ברזל שמכסים בו הקדירה צריך הגעלה, - כיון שמזיע בכל שעה מחום הקדירה, ואם נתנוהו בפסח על הקדירה בלא הגעלה, כל התבשיל אסור, שזיעת הכיסוי מתערב בתבשיל, ע"כ. וכלשון המחבר כן הוא לשון הטור (דף קצ"ד ע"ב) ממש.

והנה מצאנו באחרונים שהתחבטו בפירוש דבריהם של הטוה"מ באיזה אופן איירי, משום דקשה להם ע"פ מה דקי"ל ביו"ד (סי' ק"ג סעיף ה') דקדירה שאינה בת יומא חשיבה טעמה לפגם, [ונקראת בת יומא למחבר (שם), כל זמן שלא שהתה מעת לעת אחר שנתבשל בה. וכן הוא דעת ההגהות אשירי (ע"ז פ"ה סי' ט') והרא"ש (שם סי' ל"ו) ובעל התרומה (סי' ע"ה) ור"י (הובאו הרא"ש ור"י בטור יו"ד סי' קכ"א דף קצ"ב ע"ב). ואילו הרמ"א (שם סעיף ז') כתב בשם פוסקים (רש"י ע"ז סז: ד"ה לאו, ודף עו. ד"ה בת יומא, וכן הוא דעת ר"ת (שם) והר"ן ע"ז מ. ד"ה לא אסרה תורה) דלינת לילה פוגמת, שע"כ אם בישל בה כשאינה בת יומא התבשיל מותר. דלפ"ז חסר הבנה פסקתם של הטוה"מ שכתבו על שאם נתנו הכיסוי "בפסח" - שלכאורה באותו הזמן הכיסוי כבר איננו בן יומו והוא נותן טעם לפגם מהבליעת חמץ שבלע הכיסוי בערב פסח, ומ"מ פסקו דכל התבשיל אסור. ונביא בעהשי"ת את דברי האוקימתות של כאו"א מהם ולאחמ"כ ניפשוט לפ"ד איך יהיה הדין בנידון דידן.

ומצאנו בדברי זקני הב"ח ז"ל (סי' תנ"א שם) שפירש בזה"ל, נראה דמיירי דהכיסוי לא הודח מזיעתו, וכיון שהחמץ בעין - לא נפגם, ואוסר. אבל אם הודח הוה ליה נותן

ונראה דהב"ח שציין כאן לדבריו דהתם ר"ל, דהתם נמי יצא לו דיש להחמיר ע"פ המורי הוראה דוקא באופן שנדבק מממשות המאכל ולא התקנח יפה, כלומר שישנו בעין, ברם על אם יש בליעה בלבד אף הוא ס"ל התם דלא כפשטות הבנת ההגהת שערי דורא הנזכר, אלא כפי ההסבר בדבריו, דאף הוא איירי כשיש בעין בכיסוי בצק, ולא בבליעה בכיסוי עץ ומתכת. ולכן אה"נ כאן לענין חמץ בהכרח צריך לפרש דברי הטוה"מ דאיירי דוקא כשהכיסוי לא הודח והחמץ הוא בעין, ולכן לא נפגם ואוסר, וכדאמר התם ממש, והבן.

ולפי מאי דאמרינן מדעת הב"ח דהטוה"מ איירי בדאיכא בעין וממשות על הכיסוי מפני שלא הודח, וכתב הב"ח דלאו דוקא בכיסוי דינא הכי, אלא הוא הדין בקדירה גופיה כשלא הודחה או שנדבק בה משירי המאכל וכדומה ואיכא עליה בעין, יצא דדינא דהכא הוא כפי הדין הנפסק ביו"ד (סי' ק"ג סעיף ה'), שכתב המחבר התם לדין קדירה שאינה בת יומא דמדהויי הבליעה נטל"פ על כן איננה אוסרת, וכתב, והוא שתהיה מודחת שלא יהיה שומן על פניה, שאם לא הדיחה אוסר, והרי היא כחתיכת איסור שלא נפגמה, ויש מתירין אפילו בישל בה קודם שהדיחה. ועיין בב"י (שם) שהביא מקור הב' דיעות, דדעת האוסרים הלא הוא הטור ביו"ד סי' קכ"ב (קצד:) בשם הרשב"א (הקצר ב"ד ש"ד לו, ובארוך שם לה ע"ג), ואילו הר"ן (סוף ע"ז מ. ד"ה וכולן) בשם יש מי שכתבו, וכ"כ הרמב"ם (הל' מאכלות אסורות פי"ז ה"ד), ס"ל שליחת האיסור שעל פני הכלי נפגם מיום לחבירו כבלוע שבתוכו, ואינו כאיסור עצמו. (ומש"כ בבאר הגולה שבסי' ק"ג אות י"ב, שם בשם הרשב"א, צ"ל, שם (דהיינו בטור) בסי' קכ"ב. ומש"כ בבאה"ג, וכ"כ הראב"ד ורבותינו הצרפתים, ע"כ, בביאור הגר"א כתב נמי דהרמב"ן ס"ל כהרמב"ם (להקל) אולם הראב"ד כסברא ראשונה (לחומרא), ע"כ. אולם צ"ע מקור דבריהם, יתכן בר"ן. ועיי"ש בדברי זקנינו

פ"ה ס"ק ז') והרב בהגהת שו"ע ובתורת חטאת (כלל פ"ה דין ד') שלא להחמיר בכך. וגם אנכי נמשכתי אחריהם עד עתה [ולא עד בכלל], דנראה לענ"ד דהוראה זו יש לה יסוד ע"פ פירוש ר"ת (תוספות חולין קיא: ד"ה הילכתא) שכתב לתרץ דהא דתניא (פסחים ל:) אם טח התנור באליה כל הפת אסורה (מחשש הרגל עבירה שיאכלנה עם חלב) עד שייסיק את התנור, דקשה, למה לי עד שיוסק, בקינוח סגי - דתו לא הוי אלא כנ"ט בר נ"ט. ותירץ ר"ת, דשומן שעל החרס אינו יכול להתקנח יפה. ומכאן למדו לכיסוי של חרס, דאף דלרוב רבותינו שחולקים אתירוצ' ר"ת ותופסים עיקר דהחרס נמי מתקנח יפה וכמפורש בדברי הרא"ש והר"ן (בט"ז סי' צ"ה ס"ק ז') השיג על הב"ח, דהרא"ש והר"ן אינם חולקים אר"ת) ויתבאר בסוסי' צ"ה (סעיף ד') בס"ד, מ"מ בכיסוי של חרס שהרתיחה עולה ונוגעת בכיסוי תדיר עד שהזיעה נדבקה ואינו יכול להתקנח, חשוב כל הכיסוי כאילו הוה בן יומו ואוסר עד ששים (ר"ל, עד שיהא בקדירה ששים נגד כל עובי דפנות הכיסוי, ועיין לקמן בדברינו דיש בזה מחלוקת בין הפוסקים האחרונים), וכיון שאין בשום קדירה ששים כנגד הכיסוי, אסור כל התבשיל. מיהו הכל לפי הכיסוי, ישן או חדש. ומי שאינו בקי, אל יזוז ממנהג בעלי הוראה הקדמונים שהחמירו, מיהו נראה, דאף בקדירה של חרס, - כיון שכתב הרא"ש צריך שיאמר ברי לי שלא היה שם שומן דבוק בה, אלמא דרגילות הוא שאין השומן יכול להתקנח ממנו, (עיין בש"ך יו"ד ריש סי' צ"ה ובסי' ק"ג ס"ק ט"ו שכתב, דסתם כלים נקיים הם, לאפוקי שידע בבירור שלא היו נקיים), [וע"כ] צריכין ג"כ מורי הוראה לדקדק הרבה בקדירות של חרס שאינן בני יומן אם לא דבוק מהמאכל, כי רוב פעמים נדבק בחוזק ע"י האור שנשרף מהמאכל ונדבק בחרס, א"נ דהויא קדירה ישנה שנדבק בה טובא ואי אפשר להתקנח יפה, עכ"ל הב"ח שם.

הנזכר לעיל בדברי הב"ח ביו"ד. וז"ל הרמ"א, ודין כיסוי קדרה כדין קדירה עצמה (ד"ע ואו"ה), ויש מחמירין בכיסוי לומר דאע"פ שאינו בן יומו דינו כאילו היה בן יומו (בהגהות ש"ד בשם קובץ), וכן נוהגין בקצת מקומות, וכן אני נוהג מפני המנהג, (כידוע שהרמ"א חשש מאד למנהגים), והוא חומרא בלא טעם (ד"ע), ומכל מקום במקום שיש שום צד להתיר בלאו הכי, או שהוא לצורך שבת, או הפסד, יש להתיר אם אין הכיסוי בן יומו - כמו בקדירה עצמה, ע"כ.

ויעוי"ש בט"ז (ס"ק ב') שכתב על דברי הרמ"א, שהוא חומרא בלא טעם, בזה"ל, רש"ל (פרק כל הבשר סי' מ"ז) כתב שעיקר החומרא דוקא באותן כיסויים שהן קצרים למעלה ויש בהם חלל, ואי אפשר לקנחם יפה מן הרתיחה שעולה לשם, דכל שיש איסור בעין לא אמרינן ביה נטל"פ, אבל בכיסוי רחב שיכולה היד לשלוט שם לקנח יפה, מותר כל שהוא אינו בן יומו, ע"כ. ולפ"ד יצא לו לט"ז לכתוב לנהוג בזה, שיש לשער אם יש בתבשיל ס' נגד מקום הקצר שבכיסוי, דאז אין שם חשש איסור בכיסוי טפי מקדירה, (עיין בפמ"ג משב"ז שם מש"כ ע"ד בזה). גם רבי מרדכי יפה בלבוש כתב, שאין לחומרא של כיסוי מקום כלל. וכתב הט"ז, ומו"ח ז"ל כתב טעם לחומרא דכיסוי, כיון שהרתיחה עולה שם תמיד, נדבק מאד, ואי אפשר לקנחו היטב. והוא תמוה, דהא הקדירה נדבק שם ממשות המאכל, ולמה יגרע הכיסוי ממנה, אלא שאין מקום לחומרא זו יותר ממה שהחמיר רש"ל. וכל מי שאומר סברות להחמיר בזה מה שלא נמצא בתלמוד ובפוסקים, עליו הראיה, עכ"ל.

ושם בש"ך (ס"ק ד') כתב על דברי הרמ"א, שהוא חומרא בלא טעם, דמיהו בתורת חטאת (שחיברו הרמ"א עצמו, כלל פ"ה דין ד') כתב קצת טעם לדעת המחמירין, משום דס"ל דחמיר איסור זיעה וריחא מהאיסור שהוא ע"י טעם עצמו.

ז"ל בט"ז (ס"ק ח') שכתב, דאנן קי"ל כסברא ראשונה, ושכ"כ זקניי ז"ל בלבוש. וזקניי ז"ל בש"ך שם (ס"ק ט"ו) הוסיף, דכן נראה שפסק הב"י לחומרא ממה שהביא בסי' קכ"ב סעיף ג' רק לדעה הראשונה, ושכן פסקו נמי התורת חטאת (כלל פ"ה דין כ"א) והמהרש"ל (פרק כל הבשר סי' ס"ד). ובביאור הגר"א (שם ס"ק כ') הוכיח שכן ס"ל להב"י נמי מדבריו שבריש סי' צ"ו, שכתב התם (סעיף א'), [צנן או סילקא שחתכם בסכין של בשר] בן יומו או שאינו מקונח, ע"כ, כלומר, שכשאינו מקונח מבישול יום שנתבשל בו באחרונה הבשר - א"צ שיהיה בן יומו, אלא ה"ה כשהוא אינו בן יומו דין האיני מקונח כדין בן יומו. הרי דס"ל דהבעין שע"ג אפילו לאחר מעל"ע דינו כבן יומו. כמ"כ ציין בביאור הגר"א (שם ס"ק י"ט) לדברי התוספות בע"ז (סט. ד"ה אמר רבא וכו') שהקשה דליפשוט רבא דרב ס"ל נטל"פ אסור ממאי דכתב בחולין (ח: ושם ד"ה השוחט) דהשוחט בסכין של עובדי כוכבים קולף (דלא כדעת שמואל דס"ל מדיח), אלמא דס"ל דנטל"פ אסור - כיון דסתם כלי עו"כ אינם בני יומן, והוי לפגם. ותירץ בב' אנפין, הראשון, די"ל דבחולין מיירי בידוע שנשתמשו בו בו ביום. והשני, א"נ התם טעמא משום שמנונית, דאיסור הנדבק בדופני הסכין שהוא בעין והוי לשבח גם כשאינו בן יומו, עכ"ל. ולפ"ז יצא דהאי פליגתא שבמחבר התם תליה בהני ב' תירוצים שבתוספות, ודפח"ח. ועיין בט"ז יו"ד סי' צ"ד ס"ק י"ג, ובנקודות הכסף שם. ועיין עוד בביאור הגר"א שם שהביא עוד מקורות להני ב' דיעות.

אבל המגן אברהם (ס"ק כ"ט) פירש דעת המחבר מה שפסק כאן לאסור הקדירה משום הכיסוי, דהוא עפ"ד השו"ע ביו"ד (סוס"י צ"ג סעיף ג'), דבכיסוי מחמירים אפילו באינו בן יומו, ולכן אין בו צד קולא בפסח. וכתב, ועיין סי' תמ"ז סעיף י', עכ"ל. וכוונתו מש"כ בסוס"י צ"ג, הוא לדברי הרמ"א שם שכתב לדברי ההגהת שערי דורא

דידענין דיש לסמוך עליה, ולכך כתב הד"מ, דהמקיל לא הפסיד, והמחמיר תבא עליו ברכה, אבל אין להחמיר בשל אחרים כלל, וכ"ז אני אומר במקום שאין מנהג, אבל במקום שנהגו להחמיר אין לשנות, אבל אם יש צד בעולם להקל עם הטעם של נטל"פ אני מקיל בו, כי אף שנהגו בחומרא גדולה הזאת - הבו דלא לזיזיף עלה וכו', כפי שכתב הש"ך הנ"ל על שמו.

וכתב הפרי מגדים (שם שפ"ד ס"ק ד') על דברי הש"ך שס"ל להקל כדעת הרמ"א, שמש"כ הרמ"א (כך צריך לפרש דברי הפמ"ג) שיש להקל ולהתיר במקום הפסד, דמשמע, אף בהפסד קצת.

ומה שכתב המג"א, עיין סימן תמ"ז סעיף י', ר"ל, דהתם פסק המחבר בזה"ל, נותן טעם לפגם מותר גם בפסח, עכ"ל המחבר. (וצריך לפרש ע"פ דברי המחבר ביו"ד סי' צ"ג סעיף א', וק"ג סעיף א', ובסימן קכ"א סעיף ב', דכוונת המחבר כאן במש"כ, מותר, כלומר שאינו אוסר תערובתו, ברם בודאי דיש איסור על לכתחילה לבשל עמו. ומקור הדברים הוא בגמרא ע"ז (ע"ה:), דאמרו התם, ולמאן דאמר נותן טעם לפגם מותר גיעולי עובדי כוכבים דאסור רחמנא היכי משכחת לה, אמר רב חייא בריה דרב הונא לא אסרה תורה אלא קדירה בת יומא - דלאו נותן טעם לפגם הוא. מכאן ואילך לישתרי. גזירה (מדרבנן) קדירה שאינה בת יומא משום קדירה בת יומא, ע"כ. ומ"מ בדיעבד מותר, ופשוט). וכתב הרמ"א ע"ד המחבר בהגה, ויש מחמירין, וכן נוהגין באלו המדינות, ובמקום שיש מנהג להחמיר אפילו משהו ונותן טעם לפגם אסור (תה"ד סימן קצ"ח) [קכ"ח]. ובשו"ת ספר יהושע (פסקים וכתבים סי' תצ"ו) דייק מלשון הרמ"א שכתב, ויש מחמירין, דמשמע שאף לדעתם אינו איסור, כ"א חומרא, וציין לעיין בדברי הש"ך יו"ד סי' נ"ז ס"ק ז'. ועיין בכף החיים (תמ"ז אות רכ"ח), דהפר"ח פסק כהמחבר דמתיר. וציין דכתב (שם אות ע"ו) דמנהג הספרדים בכמה

ומהרש"ל באו"ש (סי' ל"ה) דחה טעם כיוצא בזה, ומתוך דחייתו נדחה גם טעם זה יעו"ש, וכתב הוא דדוקא באותן כיסויים שהם קצרים מלמעלה ויש בהן כעין חלל כמו שיש בהרבה כיסויים, ואז אי אפשר לקנחם יפה שיהא נקי מן הזיעה והרתיחה שעלה שם, אבל באותן שהם רחבים למעלה ויכולה היד לשלוט בהן לקנחם יפה, אין לומר שהוא איסור בעין, ומותר, עכ"ל (רש"ל). וכתב הש"ך, דלדבריו דאף שאותו שהוא במקום הקצר הוא דבר מועט, מ"מ הזיעה של בשר עולה למעלה עד ס' כנגדו עד שנעשה מה שבעין נבילה ואח"כ הכיסוי נעשה נבילה - כדלקמן סי' צ"ח סעיף ה', דשמא אין בה ס' פעמים ס"א פחות מעט כנגד מה שבעין, ודמי לדלעיל סי' צ"ב סעיף ה' עיי"ש, (ובזה הוא שלא כדברי הט"ז הנ"ל דס"ל דבעינן ס' בכל הקדירה כנגד מקום הקצר שבכיסוי בלבד, וכן נראה מדברי הב"ח הנזכר לעיל בדברינו דס"ל כדעת הש"ך בזה דבעינן שיהא בקדירה ס' פעמים נגד כל הכיסוי, עיין בפמ"ג משב"ז שם ס"ק ב' מש"כ בזה). וכתב הש"ך, ומ"מ ודאי דאין להחמיר כ"כ בכיסוי, וכמש"כ הרב, וכן פסק בספר אפי רברבי (דף ס"א ע"א) דבשעת הדחק או שיש עוד שום צד להתיר או בכיסוי רחב או נקוב למעלה נראה להקל, ע"כ. וגם הדרכי משה (ס"ק ב') צווח ככרוכיא על המנהג הזה, וסיום דבריו, ואי איישר חילי אבטל המנהג, כי הוא מנהג טעות ואין לו טעם לסמוך עליו, ע"כ. וגם העטרת זהב קרא תגר על חומרא זו, עכ"ל הש"ך.

ועיין בדרכי משה (שם) שכתב שראה לכל רבותיו נוהגין כהגהה זו, וכן המנהג פשוט במדינתנו, ואני אומר כי דבר זה גורם הפסד ממון ישראל כי הוא דבר רגיל ושכיח, והוא חומרא בלא טעם וכו', והאריך להביא כמה ראיות נגד המנהג, שמדברי האיסור והיתר הארוך (כלל ל"א דין כ') נראה בהדיא ההפך - שאין לחלק בין כיסוי לקדירה, וכן שעל הגה מקובץ לאו מר בר רב אשי חתום עליה

אולם לענ"ד דברי המג"א צ"ע מב' צדדים.

הראשון, שכן מי שהביא את דברי ההגש"ד בשם קובץ - שהוא מקור החילוק שיש לחלק בין כיסוי קדירה לקדירה עצמה, אינו המחבר, כ"א הרמ"א ביו"ד, ואף הרמ"א שם מיקל בזה מאוד, וכפי שהקלו בזה שאר הפוסקים, ולא קבלו דבריו (הרש"ל והסכימו עמו הט"ז והש"ך) כ"א כשיש בעין וממשות ע"ג הכיסוי, (והוא כפי שאוקים הב"ח לדברי המחבר בסי' תנ"א). ואף הרמ"א לא החמיר בזה (אף בכשאין בעין דבוק בכיסוי - דלא כאוקימתא דהרש"ל) אלא במקום שנהגו, וכשיש עוד צד קולא יש להקל אף התם, וכן כשיש צורך שבת או הפסד מועט (לפי' הפמ"ג) נמי יש להקל. והאפי רברבי הקל נמי בשעת הדחק או כיסוי רחב או נקוב מלמעלה. והמחבר לא כתב מכל זה כלל וכלל. וא"כ איך יתכן שנסביר את דברי המחבר כאן עפ"ד ההגש"ד הנ"ל בזמן שאף להרמ"א שמביאו לא ס"ל דיש לפסוק כדעתו, ובכל מיני אופנים יש להקל בזה אף במקום שנהגו, והמחבר לא הזכיר מדבריו בזה בכלל בהלכה - שיש נידון כזה אם יש מקום לחלק בין כיסוי קדירה לגוף הקדירה כשאננם בני יומם, ולכה"פ כאן לא הו"ל למשתק - אם ע"פ יסוד זה הגיע לפסק זה, שכן בסי' תמ"ז פסק שנטל"פ מותר בפסח, וכאן בכיסוי קדירה רוצה להחמיר באינו בן יומו מפני דס"ל דבכיסוי דינו שהאינו בן יומו הוא נטל"ש. ואיך נפרש דברי המחבר ע"פ מה שהוזכר ברמ"א, הוא דבר רחוק מהבנה.

שנית, הרי בנידון דידן שבסי' תנ"א ישנו עוד צד דבעינן להקל ביה יותר ממה שיש להחמיר בהלכה שבסי' תמ"ז דמיניה יליף המג"א דכאן יש להחמיר. שכן יש לחלק בין ההלכה דאיירינן ביה בסי' תמ"ז - ששם הביא הרמ"א יש מחמירין דפליגי אדברי המחבר דס"ל דנטל"פ מותר, וס"ל דנטל"פ בפסח אסור, וכתב הרמ"א שכן המנהג באלו

מקומות להורות בדיני הפסח ככל החומרות שכתב מור"ם ז"ל בהגהותיו לשו"ע, מלבד מכמה פרטים - כאכילת קטניות וכדומה כמש"כ בסי' תנ"ג [אות י']. וכן בשאר דינים מחמירים פעמים כחומרת שניהם, אבל לא להקל נגד דברי השו"ע. אולם האשכנזים נוהגים להקל עפ"ד מור"ם ז"ל, ועיין במש"כ בסי' תס"ח [אות נ"ו-נ"ח].

וכתב המג"א (שם ס"ק מ"א) על דברי הרמ"א, ויש מחמירין, בזה"ל, ובמקום שאין מנהג יש להורות דהמקיל לא הפסיד, והמחמיר תע"ב. וכעין זה כתב הטור, דהר"מ [מרוטנבורג] היה מחמיר לעצמו [הואיל ונפק מפומיה דרשב"ם] (כן הוא נמי בשלטי הגבורים על הרי"ף פסחים פ"ב (דף ח' ע"א), ואולם המרדכי בפסחים פ"ב (רמז תקס"ז) כתב, דרשב"ם (וכן ר' יהודה מפרש ור' יחיאל - כולהו) ס"ל נטל"פ מותר אף בפסח, ואילו ר' אליעזר ממיץ (יראים השלם סוס"י כ"ב) ס"ל דאסור. וכן כתוב בהגהות אשרי בע"ז פ"ב (סי' כ"ד) ע"ש הרשב"ם דס"ל דמותר. וכבר תמה בשער המלך הל' חו"מ (פ"ה הכ"ה ד"ה כתב הטור) ע"ד הטור שכתב דהרשב"ם ס"ל בזה בהיפך. ובב"ח כתב משום כך, דיש להגיה במרדכי רש"י במקום רשב"ם], ומקיל לאחרים, [כי רבינו תם ור"י היו מורין להיתר], והיה אומר (להם) [לשואלים] פלוגתא דרבוותא הוא, ורבים נמנעים מאליהם, עכ"ל תה"ד. ועיי"ש בתה"ד שכתב שקיבל שבוניא ובקרימ"ש היה המנהג מקדם להתיר, ובניאשט"ט היה המנהג לאסור. והטור סיים, ורש"י פסק להתיר, ולזה הסכים א"א הרא"ש, ע"כ.

ופירש בפרי מגדים כאן (סי' תנ"א א"א ס"ק כ"ט), דהמג"א דציין לסי' תמ"ז כוונתו לומר, דעל כן שבכיסוי בשאר איסורין יש מחמירין באינו בן יומו - לחשבו כבן יומו, אם כן אף דהמחבר בסי' תמ"ז מיקל בנטל"פ בפסח, מ"מ בכיסוי אפשר מודה דבפסח אסור באינו בן יומו משום דהוי כבן יומו, ע"כ.

המדינות, ושבמקום שיש מנהג להחמיר - אפילו במשהו ונטל"פ נמי אסור, ע"כ. דהתם איירי בדבר איסור שיש בו ממשות שנתערב, אלא שהוא נטל"פ בדבר שנתערב בו. אם משום שטעם האיסור כשהוא לעצמו אינו פגום, - כ"א כשנתנו בהיתר אינו משביחו להיתר, ואדרבה, הטעם שבאיסור פוגם לטעם הטוב שבהיתר שנתערב בו, ופעמים אף הוא נפגם אז. אם משום שהאיסור באמת טעמו פגום אף כשהוא לעצמו. ומ"מ ממשות מהאיסור נמצא בתערובת, ואפילו משהו ממנו, וכפי שכתב הרמ"א. דהכי איירינן - דאיכא ממשות מהאיסור בתערובת - במקור ההלכה המובא בב"י (שם), דברי המשנה בע"ז (סה:): והגמרא שם (סו.), גבי יין נסך שנפל על גבי ענבים ותאנים, יעוי"ש. משא"כ בהלכה דאיירינן בה הכא בסימן תנ"א - כשנאמר ע"פ איך שפירש המג"א דברי המחבר דאיירי כשאין כאן ממשות על גבי הכיסוי - והחומרא היא משום דבליעת האיסור חמץ הבלועה בכיסוי קדירה אע"פ שאינה בת יומא נידונית לענין איסור חמץ בפסח כבת יומא, א"כ איירינן רק מבליעת איסור בכלי - שאין כאן איסור ממש אפילו לא משהו. והחילוק שיש לחלק בין אם יש ממשות מהאיסור, לבין אם יש רק טעם מהאיסור בלבד, - שכן בבליעת כלי אין ממשות כ"א טעם בעלמא, - מצאנו שכתבו הרשב"א (תוה"ב הקצר ב"ד ש"א ט"ו) והובאו דבריו בטור יו"ד (סוס"י ק"ג). וז"ל, כתב הרשב"א, יראה לי דהא דאמרינן נותן טעם לפגם מותר, דוקא כשריבה ההיתר על האיסור, אבל בזמן שההיתר כאיסור, אינו מותר עד שיפגום לגמרי, שכל שאין ההיתר רבה עליו כאילו הוא בעינו, ולא התירתו תורה עד שלא יהיה ראוי לגר, [ר"ל, לגר תושב, דילפי בע"ז (סז סוע"ב) מדכתיב (דברים יד, כא) לא תאכלו כל נבילה לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה, דהא אינה ראויה לגר, איננה קרויה נבילה]. ומ"מ קדירה שאינה בת יומא - אע"פ שמשערין

בכולה ונמצא שאין ההיתר רבה עליו, אפ"ה שרי, והיינו טעמא "שאיין כאן ממשות של איסור אלא טעמו", וכל שטעמו לבד מעורב בו - אם נ"ט לפגם אפילו קצת מותר, אבל צירו של איסור, וכ"ש כשנתערב בו גופו של איסור, אינו מותר עד שירבה ההיתר, או עד שיפגום לגמרי, שאינו ראוי לגר, עכ"ל. הרי לך שס"ל דבבליעת כלי אין כ"א טעם בלבד, ושאיין דין הבליעה מבעיין. ומעתה יש לומר דבאיסור משהו - כחמץ בפסח, [עיין בהקדמת הפמ"ג לסי' תמ"ז במשב"ז דמנהג' טעמים שמצאנו בפוסקים לחומרת איסור משהו בחמץ, משום דלא בדיל מיניה, או משום איסור כרת שבו, (רמב"ן מלחמות פסחים ל., תוספות שם ל., ובחולין צז., ועיין במג"א סי' תמ"ז ס"ק ה', וברא"ש ע"ז סו"פ ה', ועיי"ש שי"א נמי משום איסור בל יראה ובל ימצא שבו), או משום דהוי דבר שיש לו מתירין (רמב"ם מאכלות אסורות פט"ו ה"ט)], בהכרח אין איסורו משום שהוא נותן טעם, שהרי אפילו באלף אינו בטל, וטעם בודאי שאינו נותן אז, ומ"מ אסרוהו. ולפ"ז י"ל, דעל כן שחמץ בפסח איסורו במשהו, - מצאנו פוסקים שהחמירו בו אע"פ שהוא נטל"פ, כיון דסכ"ס בתערובת נמצא משהו איסור. ואף לסברא הזאת מצאנו לנו סמוכין בדברי הרשב"א (שו"ת ח"א סי' תצ"ט, מיוחסות סי' תנ"א) הובאו דבריו בב"י (סי' תמ"ז דף קצא ע"א). וז"ל, דכל שאיסורו במשהו אין הפרש בין נטל"פ לנטל"ש, שאין מתירין נטל"פ במה שאיסורן במשהו, שאינו מחמת טעמו, - אלא מחמת חומר איסורו, וכיון שכן מה לנו אם הוא לשבח או לפגם, הא איכא איסור. ובלבד שלא יהא כ"כ נפסד שיחזור כעפרא בעלמא, דכל שנפסד כ"כ אין כאן איסור כלל. ונטל"פ שאמרו בפרק בתרא דע"ז (שם) אינו מגיע להפסד זה, שהרי דינו דנ"ט אפילו חומץ לתוך הגריסין (שם סה:), וכן קדירה שאב"י (שם סז:): אין האיסור שבה נידון כעפרא בעלמא, עכ"ל. ובפרי חדש (סי' תמ"ז סעיף י') הקשה על דברי הרשב"א

שאינו בן יומו שבכיסוי קדירה, דמשום חומרת איסור חמץ בפסח יסבור דיש להחמיר כהני דחששו בכיסוי קדירה שדינם כבני יומן, והוא נטל"ש, וכל זה בזמן שלא הוזכר כלל בשום מקום במחבר דעת המחמירים בכיסוי קדירה, וכדאמרינן, וצ"ע.

ד"א, מש"כ הרשב"א דבליעה שבכלי שאינו בן יומו שהוא נטל"פ, הוא פגום קצת. כ"כ נמי בתה"ב (שם ב"ד ש"ד) ובשו"ת שלו (שם). ובר"ן סוף ע"ז (עו). ד"ה ודאמרינן, וד"ה לא אסרה וכו' כתב, דהבליעה בכלי אינו פגום, אלא טעם שמוציא הוא פגום. וכ"כ הרשב"א נמי בתה"ב (ב"ד ש"ד). ועיין בב"י יו"ד (ריש סי' ק"ג), ובשו"ת מוח"ז חתם סופר (חיו"ד סי' צ"ח). ברם בבדק הבית לרא"ה ובמשמרת הבית (שם) פליג, וס"ל דבליעת כלי שאינו בן יומו - הבליעה שבו נתייבשה והוי כעפרא בעלמא, וע"כ אין בפליטה כדי ליתן טעם. ובריטב"א בחידושו לפסחים (ל). כתב כדבריו, אלא דס"ל דכך הוא רק לאחר ששהה כמה ימים. וכבר כתבנו לעיל בדברינו סוד"ה שנית, מהפ"ח בדעת הר"ן ושכדבריו ס"ל נמי להדרכי משה ביו"ד (שם) מדעת עצמו, - דהטעם דבנטל"פ כשהוא בעין שרי, הוא משום דהוי כנבילה סרוחה שיותר.

ומצאנו בפירוש דברי המחבר על מה שאסר בסי' תנ"א לכל הקדירה כשכיסאה בכיסוי קדירת חמץ בפסח, דאוקמיהו בפירוש שלישי, והוא מובא בבאר היטב שם (ס"ק ל"ג) במאמר המוסגר (בבאה"ט שבשו"ע הוא בסוגר חצי עיגול, ובבאה"ט שבמ"ב הוא בחצי מרובע) והוא מדברי האשל אברהם - מהגאון רבי אברהם אופנהיים ז"ל, שהמדפיסים האדירו מהדורתם בזה שהדפיסו להגהותיו לדברי הבאה"ט בתוך דברי הבאה"ט במאמר מוסגר, וז"ל, לפי דעת המחבר סי' תמ"ז (סעיף י') דנטל"פ שרי בפסח, צ"ל כדעת הנוהגים לאיסור בכיסוי שאינו בן יומו, (או

הנ"ל, אי באיסור נותן טעם לפגם איכא איסורא, היכא ילפינן ליה מנבילה מוסרחת דפקע איסורו לגמרי - דהא עפרא בעלמא הוא, אלא על כרחך לומר דהכי ילפינן, כי היכי דנבילה מוסרחת שריא לפי שאינו נהנה מן האיסור, הכי נמי כל איסור שפוגם את ההיתר שרי לפי שאינו נהנה מן האיסור, וכמש"כ הר"ן בפרק בתרא דע"ז, עכ"ד. שוב ראיתי בפמ"ג (משב"ז סי' ק"ג סוס"ק א') שביאר מחלוקת הפוסקים באיסור משהוא כשהוא נטל"פ (המוזכר בסי' תמ"ז), דהיש מי שאוסר באיסור משהוא אף כשהוא נטל"פ [הוא דעת הרשב"א הנ"ל] ס"ל, דנטל"פ התירו משום ביטול ברוב, וחמץ בפסח לא בטל, שכן איסורו בכל שהוא. אולם המתירים [הוא דעת הר"ן (הנוזכר בדהפ"ח) ועוד] ס"ל, דנטל"פ מותר לא משום ביטול ברוב, כ"א מפני שהוא דומה לנבילה סרוחה - שאינה ראויה לגר, וע"כ גם נטל"פ בפסח ראוי להתיר, ע"כ. וכן מצאנו בדרכי משה (יו"ד סי' צ"ג ס"ק ב') שכתב דמה שננטל"פ שרי אינו משום ביטול, כ"א משום דהוי כנבילה סרוחה שיותר, עיי"ש. והוא טענת הפר"ח הנזכר שהביא סייעתא לדבריו מהר"ן, והוא הטעם של דעת המקילין שבסי' תמ"ז, והבן. ברם כל דבריהם הם דוקא בנטל"פ שהוא נמצא בתערובת בעין, שלכן לדעת האוסרים - הלא הם המחמירין שבסי' תמ"ז, איסורו משום שהאיסור הוא איסור משהוא, שאינו צריך ליתן טעם לשבח שיאסור בתערובתו, וכדאמרינן. ואולם כשנאמר עפ"ד המג"א דאיירינן ביה בסי' תנ"א, בנטל"פ שהוא מבליעת כלים ואינו בעין כלל, כ"א טעמא בעלמא, בזה יש לומר דאף הני פוסקים שאסרו בסימן תמ"ז והרמ"א מכללם, - יסברו דכיון שאין כאן ממשו של איסור כ"א טעמו שהוא פגום - שכן אינו בן יומו, אינו אוסר בפסח. ואיך הרחיק המג"א לכת לומר - דאף המחבר שלא החמיר בפסח בנטל"פ - אפילו באופן שממשו של איסור נמצא בתערובת, מ"מ יאסור בבליעת איסור חמץ

של נטל"פ, בודאי שכל הקדירה אסורה, [ובפסח שאיסורו במשהו אין נפק"מ אם יש ס' בקדירה נגד הבעין שבמקום הקצר, או אם יש בקדירה ס' נגד כל הכיסוי, - כפי דפליגו בזה הט"ז עם הב"ח והש"ך לגבי שאר איסורים הנזכר לעיל בריש דברינו. אולם נפק"מ יהיה באם כיסו בכיסוי זה בער"פ משש שעות ומעלה, - דדינו הוא דבטל אז בס', ולא במשהו. ועיין לקמן בדברינו שהעתקנו את דעת המשנה ברורה בס' תנ"א (ס"ק פ"ב), ומדבריו נראה דלהלכה ס"ל דיש להחמיר דבעינן ס' פעמים בקדירה נגד כל הכיסוי, וכן נראה דיש להחמיר בזה כדעת הב"ח והש"ך, ופשוט]. ברם בכיסוי קדירה שברור לנו שלא היה על גבו בעין, בפרט בכיסויי קדירות שלנו שאין בהם מקום שלא תגיע אליו היד לנקותו היטב מכל ממשות ובעין, ובחומרי הניקוי שכהיום נמצאים תחת ידינו - שמסירים היטב כל שמנונית וממשות ובעין, כך שאין נשאר בעין בכיסוי, וכל האיסור שבכיסוי אינו רק בבליעה בעלמא, בכזה יהיה חילוק אם הכיסוי בשעה שכיסה בו הקדירה בפסח היה בן יומו או אינו בן יומו. דבבן יומו אה"נ דיאסור את כל הקדירה, שהרי נטל"ש בפסח לא יגרע מכל האיסורים שבתורה הנאסרים מהטעם הבלוע בכלים בכשאיין בהם ס' נגד האיסור, כש"כ בחמץ בפסח שאיסורו במשהו. אולם באם הכיסוי אינו בן יומו בזמן שכיסה בו הקדירה בפסח, נראה דמכיון דהוי אז נטל"פ, דקי"ל למחבר בס' תמ"ז דאף כשהוא בעין (כ"ז שאין בו רוב איסור) והוא נטל"פ אינו אוסר אף בפסח, וא"כ י"ל דכש"כ כשהוא רק בליעה, ע"כ יהיה דין הקדירה דהיא מותרת בפסח. ואף שהמג"א משום לאוקמי דעת המחבר שבס' תנ"א שלא יסתור ממה שכתב בס' תמ"ז כתב, [ע"פ פירוש הפמ"ג בדברי המג"א] "דאפשר" דס"ל דמשום חומרת פסח יש להחמיר בכיסויי קדירות לדונם אף בכשאינם בני יומם כדעת המחמירים לדונם כבני יומם, מ"מ קשה הדבר שמשום כן

שהוא באמת בן יומו) כמבואר ביו"ד סוס"ז צ"ג, עכ"ל. וכ"כ בחק יעקב שבגליון השו"ע (ס"ק מ"ה), דלפי דעת המחבר לעיל סי' תמ"ז דנטל"פ שרי בפסח צ"ל דכאן מיירי דעדיין הוא בן יומו, שנשתמש בו בער"פ, [וכן יש לאוקמי דאיירי בכיסה בו קדירת חמץ בפסח, אם ת"ל בדרך היתר של פק"נ, ושוב השתמש בכיסוי לקדירת היתר. או יאמר דאיירינן שנתברר לאחר בישול בקדירה וכיסויה שהיתה בקדירה מחמצת כ"ש, ועד שנתברר, או אחר שנתברר - שוב השתמש בכיסוי אותו הקדירה לקדירת היתר אחרת, ופשוט], או צ"ל כדרך הנוהגים לאסור בכיסוי אף שאינו בן יומו כמבואר בב"י סי' צ"ג, עכ"ל. והאוקימתא הראשונה שבבאה"ט והשניה של החק יעקב הוא כדברי המג"א הנזכר.

איברא דהפירוש שהמחבר איירי בכיסוי בן יומו הוא הפשוט ביותר, ולפ"ז חידוש המחבר כאן הוא לעצם דין הכיסוי שנידון כקדירה עצמה, ושאיין לומר דמפני שאין התבשיל נוגע בכיסוי כפי שהוא נוגע בדפנות הקדירה דקיל דינו מדין הקדירה, דאינו, ומאז שהעלה התבשיל זיעה דין הכיסוי כדין הקדירה עצמה. וחידוש דין זה מבואר גם ביו"ד (סי' צ"ג סעיף ג').

ולפי כל הנכתב לעיל בדברינו יצא גבי נידון שאלה דידן, במי שלקח כיסוי בלוע חמץ וכיסה בו קדירה בפסח - איך יהיה דין הקדירה להלכה למעשה.

לדעת המחבר, לפי איך שהב"ח אוקים לדברי המחבר דאיירי דוקא בכיסוי שדבוק בו חמץ בעין, וכן לאוקימתא של המג"א בדעת המחבר, - דהוא משום חומרא שיש בכיסויי כלים דדינם עפ"ד ההגש"ד שדנים אותם כבני יומן, כשנאמר עפ"ד האוקימתא דהרש"ל בדברי ההגש"ד - ושלדבריו הסכימו הט"ז והש"ך - דאיירי ההגש"ד רק באופן שהצטבר במקום הקצר שבכיסוי בעין איסור, יצא, דאה"נ בדאיכא בעין איסור על גבי הכיסוי שכיסה בו הקדירה בפסח, - שבבעין איסור לא אמרינן מציאות

נחמיר להלכה למעשה לאסור הקדירה בדיעבד, ולהפסיד ממונם של ישראל, בעת שהמג"א גופיה לא בהחלטיות פירש פירוש זה בדעת המחבר, כ"א נקטו כ"אפשר" שכך היתה כונת המחבר. ובפרט שיש לנו עוד פירושים בהבנת המחבר, והם מתקבלים על הדעת יותר בפשטות מפירושו של המג"א בהבנת המחבר, שהכיסוי הוא בן יומו, או כשיש על הכיסוי איסור חמץ בעין, כאמור, וא"כ למה שנחמיר ע"פ פירוש המג"א בדעת המחבר - בזמן שהמחבר לא הזכיר מכל זה בכלל, וכדלעיל. כל האמור עד כאן להלכה למעשה, הוא אליבא דהמחבר.

ולדעת הרמ"א יצא להלכה למעשה, באופן שיש ממש ובעין על גבי הכיסוי, וה"ה כשהכיסוי הוא בן יומו, בודאי דיאסור את כל הקדירה. אלא שאפי" כשאנו בן יומו ואין על גביו ממש ובעין - ע"פ מה דס"ל לרמ"א ביו"ד (סי' צ"ג סעיף ג') דיש להחמיר במקום שנהגו להחמיר כדברי ההגש"ד בכיסוי קדירה לחשבו כבן יומו, - והסביר הרמ"א בתורת חטאת לחומרת ההגהש"ד, דחמור איסור זיעה וריחא מהאיסור שהוא ע"י טעם עצמו, כלומר הרמ"א ס"ל דאף בכשאיין ממש ובעין על גבי הכיסוי יש להחמיר עפ"ד ההגש"ד במקום שנהגו לחשוש לדבריו, אם לא שיש עוד צדדים להקל והוא שעת הדחק או צורך שבת או הפסד שאינו מרובה (כפירושו של הפמ"ג בדברי הרמ"א), דאז נידון כשאנו בן יומו שהוא נטל"פ, ומותר. א"כ היה צריך לכאורה להיות הדין דיש לאסור בנידון דידן, אם לא באופנים שיש להקל. אלא שהרמ"א החמיר כהגש"ד רק במקום שנהגו, ואף הוא ס"ל דאולם במקום שאין מנהג אין להחמיר ולהפסיד ממונם של ישראל בלי טעם ובכדי, וכהיום אין מורין לחשוש לדברי ההגש"ד כ"א במקום שברור לנו שהיה איסור בעין דבוק בו, (וכדין המבואר ביו"ד סי' ק"ג סעיף ה'), מטעם שסתם קדירות וכיסויין בזמנינו הם נינוחין להשטף מכל רבב ובפרט בחומרי ניקוי שתחת ידינו, וע"כ

בסתמא אין חוששין לשמא היה בעין דבוק בו, ולפיכך אף לדעת הרמ"א יש להקל בכיסוי שאינו בן יומו כ"ז שלא נתברר שהיה על גביו בעין וממש. ולא מצאנו מי שיאמר בדעת הרמ"א דבחמץ ישתנה דין הכיסוי לחומרא יותר מבשאר האיסורים - להחשיבו כבן יומו אע"פ שאינו בן יומו, וכפי שפירש המג"א בדעת המחבר. ואע"פ שהרמ"א בסי' תמ"ז סעיף י' פסק דהמנהג כהיש מחמירין דנטל"פ בפסח אוסר, כבר כתבנו לעיל בדברינו דטעם המחמירים התם בא משום דחמץ שאיסורו במשהו על כרחך אינו משום שהוא נ"ט אלא משום חומר איסורו, ולכן אף שהוא נטל"פ אסור כ"ז שהוא בעין ואפילו משהו בכל התערובת, שלכן אפילו באלף אינו בטל, ברם כשאין בתערובת כ"א טעם שיצא מבליעת כלי והוא נטל"פ, (שכתב הרשב"א שבטעם הבלוע שאין בו ממש סגי בזה אפילו פגימה מועטת שיתבטל איסורו), יתכן שאף לדעת הרמ"א דמחמיר במשהו בעין אף כשהוא נטל"פ יתיר בטעם איסור והוא נטל"פ.

ולפי דברי הנ"ל תמהתי על שהמשנה ברורה (בסי' תנ"א ס"ק פ"ב) שכתב בד"ה ואם נתנוהו בפסח וכו', בזה"ל, אפילו אם הכיסוי הודח היטב שאין בו חשש משום חמץ בעין, אפ"ה אסור משום זיעת חמץ הבלועה בתוכו שיורד ומתערב בהתבשיל ע"י ההבל העולה מהתבשיל להכיסוי כשהוא רותח, ובפסח איסורו במשהו. ואם נתנוהו בע"פ אחר שש שעות, אז אם יש ס' בתבשיל נגד כל הכיסוי מותר, (עיין לעיל בדברי שכתבתי בד"ה לדעת המחבר וכו', במאמר המוסגר מרובע). וכן אם הכיסוי אינו בן יומו מעת שכיסו בו קדרת חמץ, מותר בשעת הדחק לכו"ע - דנותן טעם לפגם בע"פ מותר, משא"כ בפסח - אפילו אם הוא אינו בן יומו, אסור לדעת הרמ"א לעיל בסימן תמ"ז סעיף י' בהג"ה, עכ"ל. וכדעת המ"ב כתב נמי הכף החיים כאן (אות קע"ד), דלדעת מור"ם דמחמיר בנ"ט לפגם, אפילו אם היה אינו בן יומו כל התבשיל אסור. וכתב, שכ"נ דהמנהג

הכלים עד הפסח, שכן מפסח שאז חמץ במשהו אינו מועיל הגעלה, שחזור ובולע, ע"כ דברי הרמ"א, וכתב המ"ב על דבריו, בד"ה שאז חמץ במשהו, ר"ל, ואינו מועיל אף אם ירצה להגעילה בתוך כלי גדול שיש בה ששים במימיה נגד הכלי לבטל הפליטה, ואף שהכלי אינו בן יומו מעת שנשתמשו בה החמץ וגם הכלי גדול אינו בן יומו, אפ"ה אסור לדידן דקי"ל בסימן תמ"ז ס"י להחמיר בפסח אף בנטל"פ, עכ"ל המ"ב. והנה לולא דברי המ"ב היינו מפרשים דהרמ"א מירי מבין יומו - שהוא הטעם הראשון שמונה המחבר שם בסיבה שיש להקפיד להגעיל בער"פ קודם לשעה חמישית יעו"ש, דעל זה קאמר, דאם יהיו בני יומן לא יוכל להגעילם בפסח. כן יש מקום לאוקמי דברי הרמ"א דאיירי אלכתחילה, שכן בודאי אף בנטל"פ יש להמנע מלכתחילה להשתמש בו (אף שבדיעבד אינו אוסר), ופשוט. ועיין בפמ"ג סי' תמ"ז ס"ק כ"ג. ואולם המ"ב אזל לפי דעתו דאין לחלק בין נטל"פ של בליעת כלים לנטל"פ שהוא בממשו בעין בתערובת, וכדאמרינן לעיל. כן מצאנו ששנה המ"ב הלכה זו בדעת הרמ"א בסי' תנ"א ס"ק קכ"ב, עיי"ש, (ושם בס"ק ק"כ פסק עפ"ד הרמ"א בסי' תמ"ז סעיף י' דאיירי מבעין דוקא, עיי"ש ודוק). ועיין במ"ב סי' תנ"א ס"ק ק"ס ושם בשער הציון ס"ק רי"א.

ויש לנו עוד לציין קודם שנמשיך בדברינו, דאף לדעת המ"ב דס"ל לדידן דקי"ל כהרמ"א בסי' תמ"ז דיש להחמיר בנטל"פ כשהוא ממש בעין בתערובת - דה"ה אף בסי' תנ"א יש עלינו להחמיר בבליעת כלים שאינם בני יומן אף שאז הבליעה היא נטל"פ, מ"מ בסי' תנ"ב (ס"ק ח') גבי הדין המוזכר ברמ"א לענין הגעלת כלים קודם לזמן איסורו - דיש ליזהר אפילו קודם זמן איסורו שלא ינוחו [המים] מרתחתן כל זמן שמגעיל, עכ"ל הרמ"א, כתב המ"ב, ודברים שתשמישן ע"י כלי ראשון נראה דאפילו בדיעבד לא מהני הגעלה זו, וצריך לחזור ולהגעיל, אך לענין

להחמיר כדברי מור"ם ז"ל, עכ"ד. ובשער הציון (שם ס"ק צ"ז) כתב על דבריו שבמ"ב, וכן אם הכיסוי אינו בן יומו מעת שכיסוי בו קדירת חמץ מותר בשעת הדחק לכו"ע, בזה"ל, היינו לדעת הרמ"א ביו"ד סימן צ"ג, דבלא שעת הדחק יש מחמירין בכיסוי אפילו אינו בן יומו, עכ"ל. כ"כ בשער הציון (שם ס"ק צ"ח) על דבריו שבמ"ב אסור לדעת הרמ"א לעיל בסי' תמ"ז וכו', בזה"ל, דלדעת המחבר שם ע"כ מיירי המחבר בענינו כשהכיסוי הוא בן יומו, או בשאינו הודח, ויש לחוש לחמץ בעין שעליו (הב"ח, ופר"ח, והמאמר מרדכי, ונהר שלום), ע"כ. ד"א יש ליתן לב ולהבחין, שאף בעל המ"ב כשרצה לפרש דעת המחבר כאן לא ציין כ"א לפירושו של הב"ח בדעת הטור שהזכרנו לעיל בדברינו, - דאיירי כשלא הודח, וכן כתב לדברי פירושם של האשל אברהם (המוזכר בבאה"ט) והחק יעקב (בפירושו הראשון) בפירוש דברי המחבר שהזכרנו לעיל בדברינו, - דאיירי שהכיסוי עוד בן יומו, ולא הזכיר המ"ב את פירושו של המג"א (שהבאה"ט והחק יעקב (בפירושו השני) נמי העתיקוהו) בדברי המחבר כלל, - שהמחבר החמיר בחמץ בפסח בכיסוי קדירה להחשיבה כבן יומו אע"פ שאינו בן יומו. הרי דאף הוא הבין דמשום אוקימתא דחיקא הלזו בפירוש דברי המחבר אין להפסיד ממונם של ישראל, וכדאמרינן, והוא סייעתא לדברינו בעזה"ש"ת. עכ"פ מצאנו שהמ"ב והכף החיים ס"ל בדעת הרמ"א דיש לדמות ההלכה שבסי' תמ"ז - דאיירי התם מחמץ בעין שהוא נטל"פ, לדינא דהכא - דאיירי רק מבליעת כלים שאב"י והוא נטל"פ, ומשום דס"ל להרמ"א בסי' תמ"ז דיש להחמיר בחמץ בפסח, ע"כ אף בסי' תנ"א יחמיר, דלא כפי שחילקתי לעיל בדברינו בין הני ב' ההלכות, וצ"ע מה יעשו בטענה שחילקנו עפ"ד הרשב"א.

ומצאנו שהמ"ב שנה דבריו אלו בדעת הרמ"א בסימן תנ"ב (ס"ק י"ב) על דברי הרמ"א שם (סעיף א') שכתב, דיש להגעיל

ראש נמי בשו"ת שואל ומשיב (מה"ת ח"ג סי' נ"ה), ומש"כ שם בדברי הבשמים ראש הם בסי' ל"ו הוא ט"ס. וז"ל הבשמים ראש, ועל דבר נטל"פ בפסח כך דעתי נוטה, דכל שנעשה לפגם בפסח, - כקדירה שבשלו ביו"ט ובער"פ, אוסרת כמו משהו שאוסר בחמץ, שאין סברא לחלק בין טעם פגום לטעם משובח במשהו. אבל קדירה שנפגמה קודם הפסח אין בה איסור כלום, וכבר נתבטל שם חמץ ממנו. וכיוצא בזה מפליגינן בין חרכו קודם זמנו. ואף במשהו שנבטל קודם הפסח היה מורי רבינו מאיר דן שאינו חוזר וניעור בפסח, עכ"ל. הרי דס"ל כדעתינו דבקדירה שנפגמה קודם הפסח אין בה איסור כלל, ואין מה לדון בזה מפני שבודאי בטל שם חמץ ממנו.

שוב כתב בדעת תורה שם לדברי המג"א שבסי' תנ"א ס"ק מ' הנזכר, דממנו מוכח בהיפך מדעת הבשמים ראש, ושיש לאסור, וכדאמרינן לעיל בדבריו. וכתב הדעת תורה דמדברי הב"י בסי' תמ"ז בסוד"ה ומש"כ רבינו בשם העיטור וכו' שכתב, ומש"כ רבינו בשם רש"י להתיר בשר יבש וגבינה שנמלחו קודם הפסח משום דכל שנתערב קודם לכן אינו אוסר אלא בשישים, יש לדקדק שאם חשש האיסור הוא מחמת הכלי וכו', ושם י"ל דלא התיר אלא משום דסתם כלים אינן בני יומן, והכי קאמר, אפילו למאן דאסר נטל"פ בפסח, (אע"פ דהב"י לדידיה וכן כתב הב"י דדעת רש"י - לא ס"ל כדעתם, אלא דנטל"פ בפסח מותר, מ"מ כן ס"ל להב"י בדעתם), הכא שרי, לפי שכיון שטעם פגם זה קיבל קודם פסח ונתבטל אז מפני פגמו, אינו חוזר וניעור וכו', עכ"ל הב"י. ודייק הדעת מזה, הרי דדוקא מפני שכבר קיבל הגבינה או הבשר טעם פגום זה קודם פסח מותר, משא"כ אם קיבל המאכל של פסח את הטעם בפסח, אף שכבר נעשה נטל"פ קודם פסח יהיה דינו להני דס"ל נטל"פ בפסח אסור, דאסור. והוא דלא כדעת הבשמים ראש הנזכר, אלא כדעת המג"א הנ"ל.

לאסור המאכל אם נשתמש בו בפסח מסתפק הפמ"ג, ונראה דאם הוא אינו בן יומו מעת שנשתמש בו החמץ יש לצדד להקל, עכ"ל. הרי לך דאף המ"ב הקיל באופן מסויים בבליעת כלי בחמץ כשאינו בן יומו.

וכשהצעתי את דברי לפני מו"ר הגרי"מ שטרן שליט"א, הראה לי את דברי המג"א מש"כ בסי' תנ"א ס"ק מ' על דברי הרמ"א (בסעיף כ"א) גבי דין דחביות של שרש שערוריים העשויים חרס כיצד מגעילם לפסח, שכתב דבדיעבד אם נתנו בהם יין או דבש בלא הגעלה, - רק שהדיחן היטב תחילה, מותר לשתות ממנו בפסח, בזה"ל, דנטל"פ הוא, שאינו בן יומו. ועוד, דשכר ביין נטל"פ הוא, עכ"ל המרדכי. ובת"ה כתב הטעם משום דהוי לפגם עיי"ש. וא"כ לפי מ"ש סי' תמ"ז ס"י לאסור נטל"פ בפסח, א"כ צ"ל דה"ק, אם נתנו בו יין או דבש קודם פסח, מותר לשתות ממנו בפסח, ובלבד שיערו אותו קודם פסח לחבית של פסח, ע"כ. וכדברי המג"א כתב החק יעקב שם (ס"ק נ"ח) ועוד פוסקים. וכ"כ המ"ב גופיה שם (ס"ק קכ"ב) להסכים עם דברי המג"א. עכ"פ מדברי המג"א מוכח דפשיטא ליה דדין הנטל"פ אשר הוא בבליעת כלים, הוא כדין נטל"פ מממשו ובעין בתערובת, ושמשניהם איירי הרמ"א בסי' תמ"ז דאוסר בפסח. ומכאן ראייה מוכחת לדעת המ"ב והכף החיים הנ"ל, ואף ע"פ שלא נתיישרה קושייתנו, מ"מ מקור לדעתם שלא חילקו בין הנטל"פ מצינו, והוא דלא כדברינו.

והאיר ה' עיני וזכיתי למצא ראייה לדברי בדברי הדעת תורה סי' תמ"ז סעיף י' ד"ה וע"ע בשו"ת בשמים ראש, שציין מדבריו (סי' ל"ה) שחידש, דבנעשה נטל"פ קודם פסח דמי לחרכו קודם זמנו (פסחים כא,; או"ח סי' תמ"ב סעיף ט'), ויש להתיר גם בפסח, אבל בנעשה נטל"פ תוך הפסח אסור, [דבאיסורי משהו אין חילוק בין נטל"פ לנטל"ש], יעוי"ש. והובאו דברי הבשמים

ומצוי - דפשיטא דאין חל עליו איסור חמץ כלל וכלל, ומכש"כ דהוי נ"ט בר נ"ט כמש"כ המג"א בעצמו סי' תמ"ז ס"ק כ"ה יעו"ש. ולפ"ז אף אם עמד בתוך הכלי ביו"ט, יש להתיר. ואף דקי"ל גבי חמץ בסי' תמ"ב סעיף ט', דאף הנפסל מלאכול הכלב אסור, היינו משום דאחשבה, משא"כ גבי בלועה בכלי, דאין כוונתו לכך. ובזה יש ליישב להניא פוסקים דס"ל סי' תמ"ז סעיף י' דנטל"פ מותר בפסח, והרי חרכו קודם זמנו דהוי לפגם - ואפ"ה אסור בפסח, (ד)אף דהוי כסרוח מעיקרא. [ד"י"ל, דהתם שאני, שאימר לא חרכו יפה. ועוד, דהתם הוי בעין, והכא אינו אלא בלוע, ודו"ק. ובמקום אחר נאריך בעזהשי"ת, עכ"ל.

היוצא לנו מכל הנזכר מדברי הדע"ת, דיש כאן ב' דיעות בין הפוסקים איך קי"ל להלכה למעשה. ולפ"ז יש מקום להקל במקום הדחק, או צורך שבת, או הפסד - אפילו שאינו מרובה, לסמוך אהני פוסקים דס"ל - דנטל"פ בפסח כשנעשה פגום לפני הפסח אף לכשיתן טעם פגמו בפסח מותר. כן נראה לי בעזהשי"ת, והשי"ת יצילנו משגיאות וטעויות.

★ ★ ★

עוד כתב הדע"ת שם, דבשו"ת ספר יהושע (פסקים וכתבים - מה"ר יהושע העשיל בה"ר יצחק באב"ד אב"ד ק"ק טרניפאל, שנדפס בזאלקווא שנת תקפ"ט, סי' רל"ח) פסק, דבלוע בכלי ונטל"פ קודם פסח יש להקל גם תוך הפסח, דהוי כסרוח מעיקרא, ולא דמי לחרכו קודם זמנו - דבתוך הפסח לכו"ע אסור, דהתם הטעם שמא לא חרכו יפה, ובנידון דידן לא שייך זה. ועוד, דהתם הוי בעין, אבל הכא אינו אלא בלוע ואינו נראה בעין. והשיג הספר יהושע על דברי המג"א הנ"ל. ולא הביא מדברי הב"י הנ"ל שכתב ג"כ סברא כעין זה, [ר"ל, של המג"א - לאסור], עכ"ד הדע"ת לעניננו. ודברי הספר יהושע הוא כדברינו ממש, וברוך שכיונתי לדעתו. ואעתיק לך לשון הספר יהושע, סי' תנ"א במג"א ס"ק מ' ד"ה ובדיעבד וכו', דנטל"פ וכו' וא"כ לפמש"כ סי' תמ"ז סעיף י' לאסור נטל"פ וכו', ובלבד שמערה אותם קודם פסח וכו' יעיי"ש, עכ"ל המג"א. ולפענ"ד בדבר דנעשה נטל"פ קודם פסח - דאז אין איסור חמץ חל עליו כלל, דאף למ"ד נטל"פ אסור אמרינן בע"ז (סח). דבסרוח מעיקרא מודה, ומכש"כ בנטל"פ הבלוע בכלי דאינו נראה

הרב יצחק מאיר ברכיה ליברמן

בענין נייר בפסח

תהליך ייצור נייר, עמילן בנייר ונייר כרומו / שימוש בפסח בנייר; דבר שנפסל, האם חוזר להיות ראוי / אם צריך לחשוש ממגע נייר באוכל ודינו של חמץ שהעמידו להנאה אחרת. אחד המוצרים הכי נפוצים ושמשים בפסח, הינו הנייר למוצרי וסוגיו השונים ומגוונים. השימוש בו נעשה בכל מקום ופינה בבית ובחוץ. ישראל קדושים וחביבה עליהם מצות זהירות מחמץ אפילו בחשש רחוק ממה שהו בפסח. ננסה לבאר כאן בעז"ה החששות שהועלו במשך התקופה, סביב השימוש בנייר, מהצד המעשי וההלכתי. מאז שנת ה' תקנ"ט, שנת המצאת המכונה הראשונה לייצור נייר, תהליך הייצור לא עבר שינוי מהותי.

חומרים שיבטלו את הגוון הצהבהב של הנייר הגולמי.

לאחר מכן העיסה נכנסת למכונה שבקצה יש מיכל שמערבב את העיסה במים עד שהעיסה נעשית דלילה. התערובת הדלילה מוזרמת על רצועה שעשויה מרשת מתכת דקה. על מנת שהרצועה לא תשקע, מותקנים תחתיה גלילים אשר תומכים בה ומנענעים אותה מעט מצד אל צד, על מנת להאיץ את טפטוף המים.

כאשר הנייר הלח יוצא מהרשת ומהמכונה, הוא עובר אל סרט נוסף העשוי מלבד סינתטי ומשם אל גלילים מחוממים, אשר עליהם עובר הנייר, עד שהוא יבש לחלוטין.

למרות שרובו של הנייר המודרני מיוצר מסיבי עץ, שבבי העץ אינם המקור היחיד לעשיית נייר. ישנם ניירות מיוחדים שמייצרים אותם מפסולת אריגים או מכותנה ופשתן. נייר טוב עשוי גם מצמח אספרטו (גומא ספרדי) שגדל בצפון אפריקה ובספרד והוא מצטיין בסיבים חזקים וארוכים.

עמילן

בתהליך ייצור הנייר משתמשים בעמילן. נברר את מהות החומר ואיזה חשש של חמץ עלול להיות לגביו.

תהליך ייצור נייר משובח

בכדי ליצור נייר משובח, נגרס עץ לשבבים שאותם מרתיחים בתערובת חומרים כימיים אשר מפרקים את מרכיבי העץ השונים ומשאירים את התאית בלבד (צלולוזה או סיבי תאית).

לאחר שטיפת התערובת, מוסיפים חומרים שונים לצורך חיזוק הנייר או השבחתו, ולעמידה בלחות או לשינוי הצבע. לאחר מכן מסננים את העיסה ושוטחים אותה לצורת יריעות. תהליך ייצור זה מיועד להפיק נייר משובח, אשר משמש להדפסת ספרים באיכות גבוהה.

במקרים מסוימים עובר הנייר הלח בין שני גלילים, שהאחד מכיל תבליטי אותיות, סמלים או ציורים. בנקודות המגע, סיבי הנייר נלחצים היטב זה לזה והדוגמה של התבליט נשארת במבנה הסיבים גם לאחר הייבוש. בצורה כזו ניתן להפיק נייר בעל סימן מים שניתן לראות רק מול אור חזק.

תהליך ייצור נייר רגיל

לאחר פירוק העץ מוכנסת תערובת של שבבי עץ ומים אל תוך מכונת הריסוק ומוסף לתערובת עמילן או שרף שנדבקים לסיבים ומקשרים ביניהם.

כדי לייצר נייר צבעוני, מוסיפים לתערובת חומרי צבע. כדי לייצר נייר לבן, מוסיפים

ראוי לציין שבבדיקה פשוטה שנערכה, בטפטוף "יוד" על נייר רגיל, הופיע צבע כחול (המעיד על נוכחות עמילן). ובטפטוף ה"יוד" על גבי פיסת נייר כרומו קרוע, נראה צבע כחול על סיבי הנייר הפנימיים, בעוד שבשני צדדיו החיצוניים של הנייר לא חל שינוי, משום ששכבת ה"קאולין" המרוחה על נייר הכרומו, מנעה חדירת הנוזל.

בדרך כלל ניתן לומר שלגבי חשש חמץ, (אם בכלל קיים חשש חמץ בעמילן), עדיף נייר כרומו ששכבת ה"קאולין" מגנה עליו ולא מאפשרת למולקולות העמילן להתפרק במהירות כמו בנייר הרגיל (כפי שיוסבר להלן).

באופן גורף לא ניתן לקבוע זאת בוודאות, מפני שברוב נייר הכרומו, הציפוי מבוסס על פיגמנט ודבק סינטטי, אבל יתכן שהציפוי עצמו יכיל עמילן, ובמיוחד בנייר "כרומו מט".

לפעמים, בהחלט ייתכן

שנייר לא יגיב ל"יוד".

כאשר מצפים את הנייר (מדובר בנייר מצופה מט או מלוטש המשמש למגזינים, אלבומים) ניצרת על פני השטח שכבה שמכילה פיגמנט מינרלי, מודבק בפולימר סינטטי, ולכן אין תגובה עם יוד.

נציין שני סיגים לכך: 1. חלק מהציפויים גם כן מכיל עמילן ולכן לא כל נייר מצופה, לא יגיב לבדיקת היוד. 2. אם תמיסת היוד תמצא מספיק זמן על הנייר, היא תחדור את הציפוי ותצבע את הנייר.

ייצור נייר הינו האפליקציה הכי גדולה של מוצר "לא מזון", המופק על ידי עמילן.

כמות העמילן בנייר, עומדת בדרך כלל על כ-5% ויכולה להגיע לעד 8%.

מטרת העמילן בנייר

העמילן עוזר להעניק את החוזק הרצוי לרשת הנייר בתהליך יצור הנייר, ולהעניק את החוזק למוצר המוגמר.

עמילן טהור הינו אבקה לבנה בלי טעם או ריח, שנמסה במים או אלקוהול.

עמילן מיוצר ומשמש ליצור הרבה סוכרים במזון מתועש. בהמסה במים פושרים, יוכל לשמש כ"מעבה", מקשה או חומר מדבק, היוצר ממרח-עיסה, דגני.

את העמילן ניתן לייצר מחיטה, ממיני דגנים וכן מכמה סוגי קטניות. מזרעים, שורשים, תירס, תפוחי אדמה.

חומרים נוספים שמיוצר מהם עמילן, בכמות פחותה (ותלוי בכל מדינה לפי הכמויות המצויות בה), אורז, בטטה, ומכ-50 סוגי צמחים.

המציאות בימינו היא שרוב הנייר מיוצר מעמילן המופק מתירס או מתפוחי אדמה. גם ציפוי הנייר וגם בחיזוק פנימי שלו.

בנוסף לכך ראוי לציין כי אחרי נתינת העמילן בנייר, נחשב הוא ל"אינו ראוי לאכילת כלב".

בכל מקרה, מוסיפים את העמילן לנייר, רק לאחר שהוא מבושל ונמס כבר במים. זאת אומרת שבנייר עצמו אי אפשר להבחין כלל בעמילן "טבעי", וגם היכולת להפרידו מהסיבים מוגבלת מאוד.

בדיקת נוכחות עמילן במוצר

כשרוצים לבדוק נוכחות עמילן במוצר, ניתן לערוך בדיקה פשוטה באמצעות חומר "יוד" Iodine, מדולל במינרן של: טיפה אחת בכ-20 טיפות מים, הניתנת על החומר הנבדק.

הופעה של צבע כחול כהה על החומר הנבדק, תעיד על נוכחות עמילן.

בדיקה זאת אינה כל כך טובה, מפני שה"יוד" מגיב גם עם סיבי התאית - הצלולוזה. יש אמנם הבדל בגוון הכחול - סגול ביניהם, אבל צריך להיות מיומן ביותר כדי להבחין בהבדל הצבע בין תגובת היוד עם סיבי הנייר לבין התגובה עם עמילן ולכן זה קצת בעייתי.

עמילן גם משמש לפעמים כציפוי לנייר או "מעבה" לנייר, יוצר חלקות וקשיחות, צבע לבן והברקה ובכך משפר איכויות דפוס.

נייר כרומו

בכדי ליצור נייר כרומו, הנייר עובר עיבוד נוסף, כמו ציפוי בחומר בשם "קאולין".

באופן כללי, לנייר מצופה יש שני מרכיבים עיקריים:

מרכיב א'; פיגמנט מ"קאולין", או יכול להיות גיר, סליקה או מגנזיה, או תערובת של שניים או יותר מהם.

ומרכיב ב'; חומר דבק שיכול להיות סינטטי, כמו לטקס או פי.וי.איי. או אקרילאט, או תערובת של הקודמים, או אחד מהקודמים עם עמילן.

לאחר מכן עובר הנייר ליטוש, שבעקבותיו מתקבל נייר מבריק לבן וחלק, אשר משמש להדפסת ספרים, תמונות צבעוניות וכו'.

חומר קאוליניט

קאוליניט הוא מינרל חרסית. סלעים עשירים בקאוליניט ידועים כ"חרסית סינית" או קאולין, על שם אזור גאולינג.

הקאוליניט הוא מינרל רך, אדמתי, שצבעו בדרך כלל לבן.

קאולין באיכות מסחרית, משווק כאבקה יבשה, וכתרחיף נוזלי. תכונותיו של הקאולין, היכולת לספוג מים בקלות ולהפוך עקב כך לחומר אלסטי, כמו גם היכולות לאבד מים אלה בחום ולהפוך לחומר בעל קשיות ניכרת, הופכות את הקאולין לחומר אידיאלי לקרמיקה. כמו כן משתמשים בקאולין בייצור הנייר, בייצור תרופות, כתוסף מזון, במשחת שיניים, ועוד.

לפעמים, אחרי קיפול או שריטת נייר כרומו, נראה סוג חומר אבקתי. הוא כנראה בגלל חומר הקאולין או סיד, שמתפרק (כמובן שאין בקאולין שום חשש חמצן).

כאן בארץ ישראל, מיוצר הנייר לכתיבה, הדפסה והעתקה רק במפעל "נייר חדרה". כך מוסר מר אבי טננבוים, מנהל פיתוח וחדשנות.

הנייר ה"רגיל" שמייצרים: "זהר" להעתקה ו"הדר" לכתיבה והדפסה, מכילים 4-5% עמילן.

מפעל זה אינו מייצר נייר מצופה "כרומו". המפעלים האחרים בארץ לנייר, מייצרים רק נייר ביתי: נייר טואלט, ממחטות ונייר מגבת.

שימוש בנייר בפסח

שימוש בנייר עצמו, למרות הרכב העמילן שבו (אפילו אם נדע בוודאות שנעשה מחיטה, בשונה מהמציאות היום שרובו מתירס או תפוז"א), אינו אסור בפסח, ראה בשו"ע (סימן תמ"ב סעיף ג') כתב המחבר: בגדים שכיבסו אותם בחלב חיטה וכן ניירות שדבקו אותם בחמץ וכל כיוצא בזה, מותר לקיימן בפסח, שאין צורת החמץ עומדת.

ובמשנ"ב (שם ס"ק ט"ו): שכבר נפסדה צורתו.

ובשו"ע (שם סעיף ב'): הפת שעופשה ונפסלה לאכילת כלב, אינו חייב לבער.

מכל מקום יש שזהירים כשמניחים נייר, ספר (אפילו חדש שלא השתמשו בו בכל השנה) על השולחן שאוכלים עליו בפסח, מפני חשש רטיבות שלא יגע בדפי הנייר העלול לרכך את הנייר ולגרום לפירוק מולקולות עמילן ולאסור את המאכל הבא עמו במגע. ואף שעמילן הוא בגדר "אינו ראוי לאכילת כלב" בזמן שהוא יבש, מכל מקום כשהוא נרטב הוא נמס, ויתכן שחוזר להיות ראוי.

האם בכל מנע מים מתפרק עמילן, וכמה

מהצד הטכני, מסביר מר אבי טננבוים; זאת שאלה שאין לה תשובה "מהספר".

כמות העמילן שיוצאת מנייר במגע עם יד רטובה היא זעירה ביותר. למשל, בבדיקת

בנייר, מיוצר מתירס או תפוז"א, כאמור), והוי ספק בחשש דרבנן.

האם יש חשש משימוש בנייר

הגאון רבי יעקב מאיר שטרן שליט"א העיר מדברי הרמ"א (בסימן תמ"ז סעיף ה') שכתב מהמרדכי וסמ"ג: חבית יין שדבקו נסריו בבצק, אם הוא תוך שני חדשים קודם פסח, עדיין רך הוא ונותן טעם בפסח ואסור לשותתו, ואם נתנוהו קודם לכן, כבר נתייבש ואינו נותן טעם בפסח ושרי.

הפר"ח חושש מלשותת היין, שמא נכנסה קצת מהעיסה הרכה ביין, וחמץ בפסח במשהו. אבל הגרש"ז (שם סעיף נ"ד) והחיי"א (כלל קכ"א אות ל"ו) סוברים כרמ"א שהיין מותר.

והרי הרמ"א מתיר את היין אע"פ שנוגע במה שהיה בצק ממש, וכאן בנייר שיש בו עמילן שאינו בא במגע ישיר עם אוכל, ודאי אין חשש משימוש בו.

והרי החשש מחמץ בזה רק אם יגע בו אוכל חם, או אם יזלו מים על נייר והמים האלה יגיעו לאוכל.

האם צריך לחשוש ממגע נייר באוכל

במשנ"ב (סימן תמ"ב ס"ק מ"ג) מביא מחק יעקב (שם ס"ק י"ט) ועוד אחרונים, גבי חמץ שאינו ראוי לאכילת כלב: שאם נפל ממילא חמץ זה שנפסל מאכילת כלב לתוך המאכל, אפילו רק ברובו, אין לאסור לאכול אותו המאכל, דהא חמץ זה הוא כעפרא בעלמא.

לפי"ז, בנידון שלנו, העמילן שכבר בנתינתו בנייר אינו ראוי לאכילת כלב, הינו כעפרא בעלמא ואין צורך כלל לחוש מפני מגע דפי ספרים, אפילו לחים, במאכלים בפסח.

ואולי יש לחלק בין הדברים;

בין חמץ שנפסל מאכילת כלב והינו כעפרא ונפסל למאכל, שאז יש במאכל נוכחות של "עפרא בעלמא",

תכולת עמילן בנייר, יש להשרות את הנייר במשך שעה במים רותחים. לפיכך אני מניח, כי לעמילן שיוצא מנייר רטוב או מגע יד רטובה במשך זמן קצר אין כל מהות או טעם או משהו שניתן להבחנה.

(כמובן, שזו תשובה מדעית ולא הלכתית).

דבר שנפסל האם חוזר להיות ראוי

בעצם יש לעיין, אם דבר שכבר נפסל מאכילת כלב וחוזר להיות ראוי, האם הוא חוזר להיות אסור.

החזו"א (או"ח סימן קט"ז אות ב') דן בארוכה בענין וכתב וז"ל: יש לומר דזה שנפסל לכלב אינו חוזר לאוכל אף לאחר התערבו בעיסה, ואע"ג דטעמו נכנס בעיסה וחוזר לטעם משובח, מכל מקום כיון שעיקרו נשאר בפגמו, פקע שם איסור מיניה.

ויש מייבשין עור קיבה עד שנפסל מאכילת כלב, וטוחנין אותו ומעמידין בו את החלב לגבינה, ואי דינא הוא דכל שנפסל מאכילת כלב פקע איסוריה אף שעומד לחמץ בו, ה"נ שרי, וכן אם טעמו הנהפך לשבח אינו אסור כל שאין ממשו נהפך לשבח, י"ל דה"נ אין ממשו נהפך לשבח, אבל אם היתר נפסל לכלב משום אין מחמיעין בו, אין לנו היתר בנידון דידן וכו', עכ"ל.

לסיכום

לפי כל האמור לעיל, אין להימנע מלהציע את הנייר בארונות, וגם לא מלהניחם במקום שאוכלים, מכמה וכמה טעמים; לעמילן אין צורת חמץ, אינו ראוי למאכל כלב, וגם אינו עומד לנתינת טעם. וכמו כן אין מקום לחשוש שמא ייפרד העמילן מהנייר ויגיע אל תוך המאכל, שהוא דבר שאינו שכיח כל כך. ואפילו אם יתפרק, וכי אז יש חשש חמץ במשהו.

נוסף על כל הנ"ל, עצם הדבר שבנייר בזמנינו יש לנו ספק אם העמילן הינו מחיטה, או מקטניות (היום, רוב העמילן

מאכילת כלב, וכיון דלא אחשביה, שאין רצונו לטעום טעם עמילן במאכל, מותר לאוכלו (עי' משנ"ב סי' תמ"ב ס"ק מ"ג).

אבל לפימ"ש המהר"ם שיק, אע"פ שמאכל שנתעפש ונתקלקל מאכילת כלב מותר, אבל חמץ שהעמידו להנאה אחרת לא פקע תורת חמץ מיניה, אפילו אם אינו ראוי לאכילת כלב, א"כ גם בזה שהעמידו להשתמש לחיזוק הנייר, לא פקע תורת חמץ מיניה, אף שנפסל מאכילת כלב.

ולכן, מסקנת בעל התשובות והנהגות, שצריך להיזהר שלא יגע אוכל חם בנייר שיש בו עמילן, שלא יבלע טעם העמילן. ואף שרוב הפוסקים מתירים כשנפסל מאכילת כלב, חביב לנו איסור חמץ בפסח לצאת לכו"ע.

וכתב עוד: והנה בנייר עיתון ששימוש לזמן קצר מאד, לא משתמשים בעמילן, וכן מוצרי הגיינה כמו טישיו ונייר טואלט אין בהם עמילן (הערת המעתיק; בחלק מהמקרים יש גם בסוגי ניירות אלה עמילן), ובנייר לציפוי ארונות ובנייר להדפסה ביתית מצוי שמחזיקים ומחליקים בעמילן. וכן ניירות עטיפה עבים או קרטונים של תבניות ביצים הם בעמילן.

וכפי ששמעתי, בנייר לכתבה תלוי בסוג הנייר. ואף שאינו ברור שהעמילן מחטים, בחמץ בפסח אין להקל וראוי לחשוש. ומצוי גם נייר שנעשה מנייר שהשתמשו בו ונפסל וממחזרים אותו, ובזה דעתי שאין לחשוש, כיון שאין עיקר עשייתו לכך, שהרי רק אחוז מועט מהנייר ממחזרים עכ"ל הס' תשו' והנהגות.

לסיכום:

בהרבה מוצרי - סוגי נייר בימינו, ונייר דפוס רגיל, חוץ מנייר עיתון, קיים אמנם עמילן, אבל אין חשש חמץ, מפני שרוב נייר בימינו מיוצר מעמילן תירס או תפוח אדמה.

ואפילו אם העמילן הוא מחיטה, הרי; אין לו צורת חמץ, ואינו ראוי למאכל כלב, ואינו עומד לנתינת טעם, ואפילו אם יתפרקו המולוקולות ברטיבות, ספק אם נוצרת כאן נוכחות של "משהו חמץ".

ובין עמילן שאמנם נתבטל ונהיה כעפרא, אבל אם בא במגע ממושך עם מים, הוא עלול להנמס ואולי טעמו חוזר להיות ראוי (ראה דברי החזו"א לעיל).

(ראה בתשו' שבט הלוי ח"ד סי' מ"ז, בענין חומר תחמוצת גפרית שמתוסף בתהליך יצור מאכל. וראה עוד מנח"י ח"ז סי' כ"ז).

אין חשש פירורי נייר באוכל

כתב הרמ"א (סימן תמ"ז סעיף י"ב) יש נמנעין לשחוק על השולחן קרטין, דחוששין שמא יפול מחמץ נוקשה שבהן לתוך מאכל.

ובמג"א (סימן תמ"ב ס"ק ד'), ובשו"ע הגרש"ז שם, ומביאם המשנ"ב (שם ס"ק ט"ז): אסור להציע בגדים המכובסים בחלב חטה על השולחן, דלפעמים נמצא עליהן קצת ממשות מהחמץ ויש לחוש שמא יפרך קצת מהן לתוך המאכל וכו' וצעפי נשים הרגילין לתקנן עם קמח עד שנעשין עבין קצת שדרך ליפרך מהן, אין ללבשן בשעת אכילה.

בנידון שלנו של נייר הספרים, אין חשש כמו הקרטין או בגדים המכובסים, מפני שהנייר כמות שהוא, או חלק ממנו, אינו נפרך לתוך מאכל, ורק כשהנייר נרטב או מאכל חם מונח ישירות על הנייר, אז ראוי להיזהר ממגע עם מאכל.

חמץ שהעמידו להנאה אחרת

וראה בס' תשובות והנהגות (ח"ה סימן קכ"ה) מבאר בענין עמילן בנייר, שלכאורה גם אם טעמו נבלע באוכל מותר, שהרי נפסל

אבל, ישראל קדושים, מפני חביבות זהירות אפילו מחשש רחוק של משהו חמץ בפסח, לכתחילה, נזהרים בפסח.

לכן:

- א. אם נייר (בלי הכשר לפסח) נרטב, ראוי להזהר שהרטיבות לא תגיע לפיו, או לאוכל.
- ב. נכון להזהר ממגע אוכל חם, ישירות במוצרי נייר (בלי הכשר לפסח).
- ג. אפשר להציע נייר (בלי הכשר לפסח) בארונות, וגם אפשר להניח אוכל יבש וקר ישירות על גבי נייר (נקי).
- ד. בדרך כלל, החשש מרטיבות בנייר כרומו הינו פחות מבנייר רגיל, מפני שאפילו אם נחשוש מחמץ בעמילן, הרי בנייר כרומו, שהמבנה שלו הינו חזק יותר, מולוקולות העמילן לא נמסות כל כך מהר כבנייר רגיל.

★ ★ ★

הרב חיים זימער

שבת יעלה ויבא בליל הסדר ונוכח אחר ששתה כוס שלישי

מעשה אירע בליל התקדש חג ששכחה אשה יעלה ויבא בברכת המזון ונוכחה אחר שתיית כוס שלישי ונתעוררה השאלה אם צריכה לחזור ולברך על הכוס או לא, ולכאורה יש בזה ד' מקומות לעיון ונשתדל לבארם א' א' בעזה"י.

סי' ר"ח ס"א בשם הברכי יוסף, ובכתב סופר שם סי' צ"ו סוף אות א' נקט לדבר פשוט דבמצה בליל הסדר בכה"ג פשוט דיצא ידי חובתו דהעיקר הנאת גרונו ולדבריו שוב ליכא חיוב לברך ברהמ"ז בליל הסדר דיש אופן שיוצא מצות מצה בלי חיוב ברהמ"ז ולסברת זקנו רע"א גם בליל הסדר אשה ששכחה יעלה ויבא אינה חוזרת.

ועי' בכף החיים סי' קפ"ח סקכ"ד דנשים לעולם אינן חוזרות אפי' בשבת וליל הסדר כיון דיש ספק אם חייבות בברהמ"ז מן התורה, ויל"ע בדבריו דהא מ"מ חייבות מדרבנן ולא מצינו חילוק לענין שכחת מעין המאורע בין ברהמ"ז דאורייתא או דרבנן. ועכ"פ לא נהגו העולם כדבריו, ולכן בנ"ד פשוט דצריכה לחזור ולברך.

(ב) כ' בשו"ע סי' תע"ב ס"ח "צריך לשתות ד' כוסות על הסדר ואם שתאן זה אחר זה שלא כסדר לא יצא". ומקור ההלכה בפסחים קח: "שתאן בבת אחת רב אמר ידי יין יצא ידי ד' כוסות לא יצא", כפרשב"ם ותוס' והרא"ש והר"ן דהיינו ששתאן רצופין בלי הפסק (ודלא כרש"י דשתה כולן בכוס א'), ועי' בב"י סי' תפ"ד בד"ה וכתב א"א ז"ל "אבל ד' כוסות אפשר לקיימן בלא ברהמ"ז שאע"פ שכל כוס תיקנו על דבר מיוחד וא' מהכוסות תיקנו על ברהמ"ז מ"מ אם שתאן שלא על הסדר שתיקנו חכמים ודאי יצא" עכ"ל. הרי דנקט הב"י למילתא דפשיטא דא"צ לשתות הכוסות דווקא על סדר שתיקנו חכמים והעיקר שיהיה הפסק בין כוס א' לחבירו, ובאמת כן הוא פשוט לשון הגמ' בפסחים דרק אם שתאן "בבת אחת" לא יצא, אבל כ"ז שיש הפסק ביניהם אין הסדר שתיקנו חכמים מעכב, ולפ"ז מ"ש

(א) אם אשה ששכחה יעלה ויבא בליל הסדר מחויבת לחזור ולברך ברהמ"ז.

(ב) אפי' אם צריכה לחזור ולברך האם נחשב לפ"ז שתאן שלא כסדר ולא יצאת ידי כוס שלישי וצריכה לחזור ולברך על הכוס ולשתותה.

(ג) אפי' אם שתיית כוס בלי ברהמ"ז נחשב שלא כסדר אולי ברהמ"ז בלי יעלה ויבא עדיין שם ברהמ"ז עליה.

(ד) אם תרצה להחמיר ולחזור ולשתות האם יש חשש משום נראה כמוסיף על הכוסות.

(א) בשו"ע או"ח סי' קפ"ח ס"ו פסק המחבר דמי ששכח יעלה ויבא ביו"ט וכבר התחיל ברכת הטוב והמטיב צריך לחזור לראש ברהמ"ז, ובפשטות הדין כן גם בנשים.

אולם ידועים דברי הגרע"א בשו"ת סי' א' דאשה מותרת להתענות ביו"ט דחיוב סעודה ביו"ט הוא משום עונג דהוי בכלל מצות עשה דעצרת תהיה לכם, וא"כ הוי מצות עשה שהזמן גרמא ונשים פטורות, ולפי"ז אשה ששכחה יעלה ויבא ביו"ט א"צ לחזור ולברך כמו בר"ח דמותר להתענות וכמבואר בשו"ע שם ס"ז. אבל רע"א הדגיש שם דכל זה חוץ מליל הסדר דאז גם אשה מחויבת לאכול כזית מצה והדר דינא בנד"ד דאשה ששכחה יעלה ויבא בליל הסדר צריכה לחזור ולברך. (עי' בספר שמירת שבת כהלכתה ח"ב פנ"ז הערה י"ח דא"י בשו"ת כתב סופר חלק או"ח סי' ע"א ד"ה ובתשובה, דחיוב ברהמ"ז אינו בהנאת גרון לחוד אלא בעינן הנאת מעיו ולפ"ז אם הקיא האוכל אינו מחויב בברהמ"ז וכ"כ בשע"ת

בשׁו"ע סי' תע"ב ס"ח "שלא כסדר" היינו דווקא זה אחר זה בלי הפסק.

ובבה"ל שם בד"ה שלא כסדר, הביא דברי הב"י בסי' תפ"ד הנ"ל והוסיף שכן פסק גם המאמר מרדכי, ולפ"ז בנד"ד אפי' אם הדין דחוזר ומברך מ"מ כבר יצא ידי כוס שלישי הואיל והיה הפסק בינו לכוס שני וא"כ חוזר ומברך בלי כוס.

אולם בבה"ל שם הביא שהפר"ח בסי' תפ"ד חולק על הב"י וראיתו מלשון הרשב"ם שם "בבית אחת שלא על סדר משנתינו" ולפ"ז לשון השו"ע "שלא כסדר" שהוא גם לשון הטור, היינו כפשוטו, שלא כסדר שתיקנו חכמים. והבה"ל הביא שם דכן הוא גם פשוט לשון המ"א בסק"ח "על הסדר פי' שיאמר ההגדה בינתיים" הרי דלא סגי בהפסק זמן לבד אלא דבעינן סדר שתיקנו חכמים דווקא ולכאורה ה"ה לענין ברכת המזון, ולפ"ז בנד"ד צריך לחזור ולברך על הכוס ולשתות. והבה"ל לא הכריע בזה להלכה ונשאר מח' בין הב"י ומאמר מרדכי דהעיקר שלא יהיו בב"א ממש, ובין הפר"ח ופשוט לשון המ"א דבעינן סדר שתיקנו חכמים.

אמנם מצינו כמה מגדולי הפוסקים האחרונים שחולקים על הב"י בזה. הגר"י יעקב עמדין ז"ל במור וקציעה סי' תפ"ד כ' דדברי הב"י הם נגד תלמוד ערוך המובא בטור סי' תע"ב, וכוונתו לדברי הגמ' הנ"ל "שתאן בבית אחת" (הגם דיש לדחות דהיינו רק בלי הפסק לכאורה כוונתו כלשון הראשונים דהיינו שלא כסדר). ועי' בשו"ע הרב סי' תע"ב סט"ז וז"ל: "צריך לשתות הד' כוסות על הסדר שיתבאר דהיינו שבין כוס ראשון לשני ובין שלישי לרביעי יפסיק באמירת ההגדה וההלל ובין שני לשלישי יפסיק באכילת מצה וברהמ"ז ואם לא הפסיק ביניהם בדברים הללו אלא שתה ד' כוסות זה אחר זה לא יצא ידי ד' כוסות" עכ"ל. ולענין כוס שלישי כ' להדיא בסי' תע"ט ס"א "ועל השלישי יברך על מזונו" ובסוגריים שם הוסיף "ואם לא עשה כן לא

יצא ידי חובת ד' כוסות כמו שנתבאר בסי' תע"ב". (ובמקורות שם כ' שהוא מהפר"ח בסי' תפ"ד). ויותר מזה מצינו בערוך השולחן סי' תע"ב סי"א דאפי' אם שתה באמצע ברהמ"ז לא יצא כיון שתיקנו חכמים אחר כל ברהמ"ז. (ולענין הגדה חידוש שם דאפי' מקצת הגדה סגי בדיעבד דכבר יצא ידי חובת סיפור יצ"מ ואין ברכת גאל ישראל על הכוס מעכב).

ולכאורה כן נקט הגרי"ז לדבר פשוט בתוך דבריו עי' חי' רי"ז הלוי פ"ז דחמץ ומצה ה"ט (עמוד ח' טור ב' בספר) וז"ל: "אולם הרי זה לכל השיטות דהד' כוסות צריכין שיהיו כוסות של ברכה וכדאמרינן בדף קי"ז שם ארבע כסי תיקנו רבנן דרך חירות כל חד וחד נעביד ב' מצוה ור"ל דאע"ג דעיקר התקנה של ד' כוסות הוא בשביל שיהי' דרך חירות אבל כך היתה התקנה שיהי' כל אחד מהם כוס של ברכה ונעביד ב' מצוה והרי זהו יסוד הדין דאם שתאן בב"א דאמרי' בגמ' ידי ארבע כוסות לא יצא משום דלא שתאן על סדר הברכות" עכ"ל. (ומשם נ' דלא כערוך השולחן דכ"א צריך להיות כוס של ברכה וא"כ גם ברכת גאל ישראל מעכב).

והנה בשו"ת שבט הלוי ח"ט סי' מ"א אות ב' וסי' קע"ג אות ד' פסק בפשיטות בכה"ג דחוזר ומברך ברהמ"ז בלי כוס, והביא ראי' מלשון הגמ' בפסחים קיז: הנ"ל "ארבע כסי תיקנו רבנן דרך חירות כל חד וחד נעביד ב' מצוה" ולשון הרשב"ם שם "ראוי שיעשה בו מצוה" ומשמע דהוא רק דין לכתחילה להסמיכו לברהמ"ז אבל אינו מעיקר דין ד' כוסות ולכן בדיעבד אם שתאו בלי ברהמ"ז יצא אם היה הפסק בינו לשאר כוסות. ובאמת זהו להיפך מדברי הגרי"ז הנ"ל שהביא ראי' מגמ' זו דזהו מעצם תקנת ד' כוסות שיהיו כוס של ברכה, וכן משמע מלשון שו"ע הרב ריש סי' תע"ט שהביא לשון הגמ' שתקנו חכמים לעשות מצוה בכל אחד מהכוסות ואח"כ כ' דביעבד אם לא בירך על מזונו בכוס ג' לא יצא ע"ש. ושם

בסוף התשובה (בסי' מ"א) ציין לעיין בבה"ל הנ"ל בסי' תע"ב, וכנראה שכוונתו לשיטת הב"י המובא שם, ויל"ע למה העלים עין מכל הני רבנות הנ"ל שחולקים על הב"י. ועוד ציין שם לעי' בדגול מרבבה סי' תפ"ג, ושם מיירי במי שלא הי' לו יין וקידש על הפת ואח"כ הביאו לו יין וכ' שידלג חלק א' של הלל ויאמר גאל ישראל על כוס ראשון ואח"כ יאמר חלק א' של הלל על כוס שני עכת"ד. ולכאורה כוונתו להביא רא' דאין הסדר שתיקנו חכמים מעכב, אבל לכאורה נ' להיפך דעכ"פ צריכים איזה שבח על הכוס וא"כ בנד"ד דצריך לחזור ולברך ברהמ"ז, ומה שבירך ברהמ"ז בלי יעלה ויבא אינו כלום, אולי צריך לחזור ולברך על הכוס ועדיין צ"ע בזה.

ג) אולם אפי' לכל הני רבנות החולקים על הב"י וס"ל דבעינן דווקא הסדר שתיקנו חכמים עדיין י"ל דבנד"ד א"צ לחזור ולברך על הכוס, הואיל ולמעשה בירך ברהמ"ז על הכוס אלא דחסר יעלה ויבוא. דהנה יש לחקור בהא דשכח יעלה ויבוא שצריך לחזור ולברך אם הטעם משום דנחשב כאילו לא בירך ברהמ"ז בכלל או"ד נחשב כברהמ"ז אלא דצריך להזכיר יעלה ויבוא ולכן חוזר ומברך. ולכאורה זה שייך למח' הראשונים לגבי שכח יעלה ויבוא בר"ח במנחה אם חוזר ומתפלל מעריב ב' פעמים, דאם נחשב שלא התפלל כלל אז יתפלל מעריב ב"פ אבל אם נחשב תפילה אלא שחסר הזכרה א"צ להתפלל מעריב ב"פ שלא ירוויח כלום דגם במעריב לא יזכיר של ר"ח. ועי' בתוס' ברכות כו: ד"ה טעה, שהביאו בזה מח' בין רבינו יהודה דא"צ לחזור ולהתפלל ובין הרי"ף דצריך לחזור ולהתפלל, וכן הביאו הפוסקים באו"ח סי' ק"ח בשם חכמי פרובינצ"ה דצריך לחזור ולהתפלל דנחשב כלא התפלל כלל. ובספר זכרון שמואל סי' כ"ב ביאר המח' בחקירה הנ"ל אם נחשב כלא התפלל כלל או שרק חסר הזכרה, וכן מבואר בדברי הגר"ח (סטנסיל על הש"ס בתחילת הספר) שכ' דאפי' לפי שיטת רבינו

יהודה אם שכח ותן טל ומטר ע"ש צריך להתפלל מעריב ב"פ אפי' אם לא יזכיר אז ותן טל ומטר משום דיסוד שיטת רבינו יהודה דנחשב תפילה אלא שחסר הזכרה, משא"כ שכח ותן טל ומטר היינו חלק ממטבע התפילה וגם לשיטתו נחשב כלא התפלל כלל. ובשו"ע סי' ק"ח סי"א פסק בכה"ג שיתפלל מעריב ב"פ בתורת נדבה הואיל ויש בזה מח' ראשונים. ולכאורה ה"ה לענין ברהמ"ז ולכן יש עכ"פ שיטת ראשונים דכבר יצא כוס ג' בנד"ד הואיל ונחשב ברהמ"ז. וכ' בספר החיים מהג"ר שלמה קלוגר ז"ל דאפי' לראשונים דצריך לחזור ולהתפלל מעריב ב"פ אינו משום דלא נחשב תפילה כלל, אלא הואיל ומשום הזכרה היה צריך לחזור ולהתפלל א"כ חסר לו תפילה ולכן יתפלל מעריב ב"פ אפי' אם אינו מזכיר הזכרה ולפ"ז בנד"ד לכו"ע כבר יצא כוס ג'.

והנה יעוי' במ"א סי' קפ"ח סקי"ג בשבת ר"ח אם אמר יעלה ויבוא ושכח רצה שדינו לחזור ולברך, בפעם השני יזכיר עוד פעם יעלה ויבוא כמו שמזכירין שבת בנעילה שהוא יום שחייב בד' תפילות ע"ש. ובפשטות נ' ממה שהוצרך להביא רא' מנעילה, דבאמת ברהמ"ז הראשון נחשב ברהמ"ז ולכן הזכרת יעלה ויבוא כבר יצא, אלא דאפי"ה יזכיר בפעם ב' כמו בנעילה, דאי נחשב כלא בירך כלל הרי לא הזכיר גם יעלה ויבוא דברהמ"ז הראשון אינו כלום. וי"ל דהמ"א ס"ל דכאן לכו"ע נחשב ברהמ"ז ושאיני ברהמ"ז מתפילה, דבאמת ברהמ"ז הוא חיוב מדאורייתא בפנ"ע על עצם האכילה רק שחכמים הוסיפו מעין המאורע וא"כ אפי' במקום שצריך לחזור ולברך הרי בירך על מזונו ולמה לא יהא עליו שם ברהמ"ז (ואפי' אם לא אכל כדי שביעה הרי כעין דאורייתא תיקנו) משא"כ בתפילה שהכל מטבע שטבעו חכמים אם חסר מעין המאורע יש שיטת ראשונים דהוי כלא התפלל כלל. (אולם בזכרון שמואל שם כ' דסברת המ"א רק כדי שיהא הדין כן

(ד) עי' בשו"ע סי' תע"ט ס"א "ולא ישתה יין בינו לכוס רביעי" ובמ"ב שם סק"ה הביא טעם ב' משום דנראה כמוסיף על הכוסות וכ' שם דיש להחמיר כטעם זה. ועי' בשו"ע הרב סי' תע"ג סי"ב דבאופן שצריך לברך עוד פעם בפה"ג אסור לשתות אפי' בין כוס ראשון לשני, והטעם משום דנ' כמוסיף על הכוסות, ולכאורה לפ"ז בנד"ד אם כבר יצא כוס ג' אם יברך עוד פעם על הכוס ויברך בפה"ג יש בזה איסור דנראה כמוסיף על הכוסות, וא"כ אחרי כל הצירופים הנ"ל לומר שכבר יצא אין כאן מקום להחמיר דעי"ז כל המוסיף גורע דנראה כמוסיף על הכוסות, אם לא שנאמר דהואיל וחזור ומברך ניכר לכל שברהמ"ז הראשון היה בטעות וכעין דברי הרמ"א סוף סי' תע"ז בשכח לאכול אפיקומן ונזכר אחר אמירת ההלל, ע"ש, ועדיין צ"ע בזה.

והנה בס' הליכות שלמה חלק מועדים הל' פסח (עמ' שי"א) הביאו בשם הג"ר שלמה זלמן ז"ל דאם שכח יעלה ויבא ונזכר אחר שתיית כוס ג' שיחזור ויברך על הכוס ויחזור וישתה עם ברכת בפה"ג, והדבר פלא הלא הב"י פסק דא"צ לחזור ולברך בכוס, ואפי' לשאר השיטות לפי פשוט דברי המ"א נחשב ברהמ"ז וא"כ א"צ לחזור ולשתות ובפרט שיש בזה שאלה של מוסיף על הכוסות, ולפי כל הנ"ל יל"ע אם באמת יצא פסק זה מפי קדשו. (וכבר נתעוררו בזה בהגהות שם).

לכו"ע דלמ"ד שאין התפילה כלום פשוט דיזכיר יעלה ויבא בפעם ב' ולדבריו גם בברהמ"ז יש מח' הנ"ל).

והנה בפמ"ג ולבושי שרד שם כ' בביאור דברי המ"א דהוי כלא בירך כלל ובאמת דבריהם תמוהים דא"כ למה הוצרך המ"א להביא רא' מנעילה. וכבר נתעורר בזה בקצות השולחן סי' מ"ז בדי השולחן סט"ו ונשאר בקושיא. ועפ"ז נקט הקצות השולחן לדבר פשוט בנד"ד דשפיר נחשב ברהמ"ז וחזור ומברך בלי כוס עי' בדבריו בס' כ"ג בדי השולחן סמ"ז. ועי' בשו"ת אבני נזר או"ח סי' תק"ז אות ד' שהק' על המ"א הנ"ל שהביא רא' מנעילה, דבאמת בשכח רצה הוי כלא בירך כלל והביא רא' לדבריו משכח יעלה ויבא בר"ח במנחה דמתפלל מעריב כ"פ. (ובאמת לא ירדתי לעומק סברתו בזה דהלא שמה גופא יש מח' ראשונים והמחבר לא הכריע אלא פסק שיתפלל תפילת נדבה והאיך הביא רא' משם, וכבר נתעורר בזה ר' משה אהרן הלוי אייזין בקובץ באו"י קנ"ח) ועכ"פ נ' מדברי האבני נזר שהבין בכוונת המ"א דשפיר נחשב ברהמ"ז בשכח רצה ודלא כדברי הפמ"ג ולבושי שרד. ועכ"פ יוצא מכל הנ"ל בנד"ד דכבר יצא ידי כוס ג' לכו"ע הואיל ויש ע"ז שם ברהמ"ז. (ולדברי הזכרון שמואל יש עכ"פ שיטת ראשונים דנחשב ברהמ"ז ויש לצרף זה לשיטת הב"י הנ"ל שא"צ לחזור ולשתות כוס ג').

היוצא מכל הנ"ל

- א. אשה ששכחה יעלה ויבא בליל הסדר צריכה לחזור ולברך ברהמ"ז.
 - ב. לפי הב"י והמאמר מרדכי כבר יצאה כוס ג' הואיל והיה הפסק בינו לכוס א', אבל לפי המ"א, מור וקציעה, פר"ח, שו"ע הרב, ערוך השולחן והגרי"ז בעי' דווקא כוס של ברכה על ברהמ"ז.
 - ג. אפי' לפי החולקים על הב"י כאן א"צ לחזור ולשתות דיש ע"ז שם ברהמ"ז אלא דחזור ומברך מפני שחסר הזכרה.
 - ד. אין כאן מקום להחמיר לחזור ולשתות דנראה כמוסיף על הכוסות.
- כל זה נכתב כדי לעורר לב המעיין ולא למעשה.

★ ★ ★

הרב פינחס מרקסון

ברין זכיה בחצר השוכר - וביטול חמץ הנמצא בביתו

ביטול דמבואר בפסחים דף ו' ע"ב, דחיובו מטעם שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתו עליה, אז הוי מדעתו, דקונה לו חצרו. לכן בעי לבטל מקודם, שלא יקנה לו חצרו. בזה מובן הא דלא בעי בגמ' בלוקח, אי על המוכר לבדוק, או על לוקח. כיון דלוקח קונה לו חצרו שלא מדעתו, לכן ודאי חייב לוקח לבדוק. רק שוכר דלא קנה של"מ, מספקא לן דאינו חייב בדיקה. והא דאמרינן דעל משכיר לבדוק, דחמירא דידיה, אע"ג דהפקירו, משום דחיישין שלא הפקירו בלב שלם יעו"ש.

ג) אמנם עיקר יסוד המקור חיים, דמדעתו קונה לו, כיון דלהכי אוגריה. יל"ע הרי ודאי אין כונתו לקנות, אלא בשעה שרואה המציאה והחמץ, והוי לאחר קנין השכירות, א"כ מה יועיל מה שעתה רוצה לקנות. וצ"ל דמתחילה בשעה ששוכרו היה דעתו לקנות בחצר, רק מה שרואה ויכול לבא לידי שימוש, וצ"ע קצת בזה.

ד) והנה קושיית המקור חיים על המג"א, דשוכר חייב לבטל הוא בתרתי. א' הרי המחבר פסק בסימן שי"ג דמשכיר זוכה בחצרו ולא שוכר, א"כ למה בעי שוכר לבטל, הרי לא זכה לו חצרו. ב' מהא דאמרינן בגמ' פסחים דמשכיר חייב בבדיקה, כיון דחמירא דידיה, או שוכר חייב משום דחמירא ברשותיה. מבואר דאין שוכר זוכה בחמץ, רק מטעם שהוא ברשותו יתחייב בבדיקה. קושייתו הראשונה נלענ"ד ליישב לפי מש"כ הש"ך סימן שי"ג לתרץ דברי הרמב"ם, מקושיית הרמב"ד דאמרינן בכמה דוכתא בש"ס שוכר את מקומו, אלמא קונה חצר לשוכר. וכתב שם בתירוץ ראשון, דדעת אחרת מקנה שאני, דאז החצר זוכה לשוכר, ומש"כ הרמב"ם דמשכיר זוכה בחצרו, היינו מציאה דוקא יעו"ש.

א) כתב המחבר בסימן תל"ז סעי' א' ז"ל: המשכיר בית לחבירו, לצורך י"ד וממנו ואילך, וקנאו באחת מהדרכים ששכירות קרקע נקנה בו. אם עד שלא מסר לו המפתח חל י"ד, על המשכיר לבדוק. ואם משמסר לו המפתח חל י"ד, על השוכר לבדוק. וכתב המגן אברהם סק"ג אם משמסר לו המפתח חל י"ד, על השוכר לבדוק, ז"ל: ויבטל ג"כ, אע"פ שהחמץ של המשכיר, מ"מ מסתמא הפקירו כשיצא ממנו, כמ"ש הטור סו"ס תל"ו. ומ"מ המשכיר יבטל ג"כ בפירוש וכמ"ש בתוס' עכ"ל. מה שכתב המג"א דהשוכר יבטל, דמסתמא הפקירו המשכיר כשיצא ממנו, קשה טובא הרי בגמ' פסחים דף ד' ע"א איבעי להו אי על המשכיר לבדוק, דחמירא דידיה. או על השוכר לבדוק, דאיסורא ברשותיה קאי. מבואר דליכא סברא לומר על השוכר לבדוק מטעם דחמירא דידיה, רק משום דהחמץ ברשותו, משו"ה יש לחייבו לבדוק. ולדברי המג"א הו"ל לגמ' למימר הטעם דשוכר חייב לבדוק, משום דחמירא דידיה, אע"ג שהיה של משכיר, מ"מ כיון דהשכיר ביתו מסתמא הפקירו, ושוכר זכה בו כמ"ש המג"א וצ"ע.

ב) בספר מקור חיים סימן תל"ז סק"ג, כתב לתרץ דחצר השוכר לפוסקים דלא קנה לו חצרו מציאה והפקר, הוא דוקא שלא מדעתו, אבל מדעתו קונה לו. טעם הדבר משום דחצר קונה מטעם יד, והוי כאילו שכר ידו של בעלים. לכן אם הוי מדעתו, הרי להכי אוגריה, שיוכה לו מציאה. אבל שלא מדעתו, כיון דלאו להכי אוגריה, לא זכה לו חצרו. מהאי טעמא לענין בדיקת חמץ, דמיירי באין ידוע לו, (דדוקא באין ידוע שייך בדיקה וחיפוש) אין קונה לו חצרו, דהוי שלא מדעתו. לכן אמרינן בגמ' דשוכר יבטל, מטעם דאיסורא ברשותיה קאי. אבל

משכיר, לכן כתב המג"א דשוכר חייב לבטל דהוי שלו ודו"ק היטב.

(ח) יסוד לדברינו דחמץ שאין ידוע, הוי אינו משתמר, נראה מדברי החשן אהרן (להג"ר אהרן וולקין) חו"מ סימן ר'. וז"ל: ולענ"ד הצדק עם הב"י והרמ"א, דלדעת המוכר מיהא בעינן לכו"ע וכו', דשני שמירות בעינן לקנין חצר. א) שמירת החצר גופא, שהחצר יהיה משומר מאנשים אחרים, שלא יוכלו לבא ולזכות בו. ב) שמירת בעל החצר, שבעל החצר יהיה יודע שחפץ כזה מונח בחצירו, וזה בעינן אפילו בחצר המשתמר ממש, ואי לא הכי לא מקרי משתמר. אפילו כשהחצר מצד עצמו הוה משתמר, דמה מועיל שאדם אחר לא יטלוהו, ומשומר הוא מאנשים אחרים. מ"מ אם אין המוכר משמרו, אכתי יוכל החפץ לבא מעצמו לידי כליון והפסד, דאם בעל חי הוא, יגוע ברעב, ואם דבר מאכל הוא, בהמות וחיות יאכלוהו, ושאר חפצים נמי יהיו נדושים ברגלי אדם ובהמה וכו' עכ"ל. הנה דבריו הם חידוש גדול דבעי ידיעת בעלים שהחפץ נמצא בחצר, דבלא"ה הוי אינו משתמר. משו"ה כתב שם דלא סגי אם החפץ משומר שלא יטלוהו אחרים, כיון דבעלים מקנהו רק ללוקח, אלא בעי נמי שמירת מוכר. אמנם נדון דידן דאין ידוע היכן נמצא חמץ, נראה דודאי הוי אינו משתמר מהטעם שביארנו.

(ט) ביותר נלענ"ד לפי מש"כ בספר בית אברהם, להרה"ק מטשכנאוו עמ"ס פסחים ר"פ כל שעה, שהוכיח מתוס' שם דף כ"א ע"א, דחמץ שאין ידוע היכן הוא, דינו כאבדה דהוי אינו ברשותו, ולא מועיל בו ביטול והפקר, יעו"ש מש"כ בזה. לפ"ז נראה דודאי חשיב אינו משתמר לענין חצר, לכן לא אמרינן בגמ' דשוכר יבדוק, דזכה בחמץ ודו"ק.

(י) לפי דברי הבית אברהם נלענ"ד לתרץ עוד, הא דלא אמרינן בגמ' דשוכר חייב לבדוק דהוי שלו. כיון דהוי כאבדה דאינו ברשותו, א"כ אין יכול לזכות בחצרו, דאין

(ה) וביאור דברי הש"ך נלענ"ד בשני אופנים, א) דבדעת אחרת מקנה קל יותר לקנות, לכן לא בעינן שיהא לו בעלות בגוף החצר, אלא סגי שיש לו בעלות לענין פירות. ב) דבאמת בין שוכר בין משכיר יכולים לקנות בחצר, דמשכיר יש לו קנין גוף, ושוכר יש לו פירות. אלא כוחו של משכיר עדיף, דיש לו קנין הגוף, וגם יהא לו פירות לאחר זמן. לכן מציאה דיכולים לקנות שניהם, קונה משכיר, אבל חפץ שאין משכיר יכול לקנות, כגון בדעא"מ שנותנו לשוכר, שפיר קנה השוכר יעו"ש.

(ו) נפק"מ בין שני הדרכים שביארנו, נראה בנדון דידן דהמשכיר מתייבאש מן החמץ, לאופן א' שביארנו דדעא"מ נקל יותר לקנות, א"כ חמץ דליכא דעא"מ, אין יכול שוכר לקנות בחצרו. אבל לאופן ב' דתרוייהו יכולין לזכות, רק קדים כוחו של משכיר. א"כ חמץ דאין המשכיר רוצה, אלא אדרבה מפקירו, ודאי יכול שוכר לזכות בזה. ומיושב היטב דברי המג"א אף לדעת המחבר שפסק כהרמב"ם, דמשכיר זוכה במציאה הנמצא בחצרו ודו"ק.

(ז) עתה נבא ליישב קושיא ב' שתמה המקור חיים, מדברי הגמ' דשוכר חייב בבדיקה, משום דאיסורא ברשותיה, ולמה כתב המג"א דשוכר חייב לבטל דזכה בחמץ והוי שלו. נראה לע"ד בס"ד לפי דרך המקור חיים, אלא יבואר באופן אחר. דהנה חלוק בדיקה מביטול, דבדיקה הוא בחמץ שאין ידוע היכן הוא, משא"כ ביטול מבואר בגמ' דחיישנין שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתיה עלויה כמ"ש המקנ"ח. מעתה נראה דחמץ שאין ידוע, אין חצרו קונה לו, כיון דאין משתמר לו. אע"ג דלא יקחנו שום אדם, מ"מ אם אין ידוע היכן הוא, חשיב אינו משתמר, דשם לא ימצאנו וילך לאיבוד, או יקחנו חולדה, משו"ה אין חצרו קונה לו. מה"ט אמרינן בגמ' דשוכר בעי בדיקה, רק משום דאיסורא ברשותיה קאי. אבל לענין ביטול, כיון דמיירי שרואה החמץ, הוי משתמר וקונה לו חצרו, שהרי הפקירו

לו לקנות החפץ, התם חצר מטעם יד אף אם אינו עומד סמוך לו. והגדר בזה נראה דחצרו קונה עבורו, כיון שהוא רשות המיוחדת לשימוש, לכן חשוב שיש לו יד נוספת שעושה זכיה עבורו. (ב) באופן שאין זה זכות לקנות החפץ, אז ליכא למימר דחצרו הוא יד נוספת שהיא עושה זכיה עבורו, כיון דאין זה רשותו המשמשת אותו לקנות זה החפץ, שהרי אין מניח חפץ זה בחצרו, אלא אדרבה מוציאו ממנו. לכן מועיל מטעם יד רק אם עומד סמוך לחצר, אז החצר הוא יד אריכתא דידה. והגדר בזה נראה דבעלים עושים הקנין ע"י החצר דהוי ידו, ונחשב שהחפץ נכנס לתוך ידו ממש, ולא שהחצר עושה קנין עבורו.

(ובמקו"א הארכנו בזה טובא הא דמבואר בגיטין דף ע"ז ע"ב דבעי עומד בצדו בגט דומיא דידה, אם הכונה דהאשה עושה הקנין ע"י החצר, דהחצר הוא ידא אריכתא דידה, וחשוב כאילו נכנס לתוך ידה. או הכונה דבעי שיהא דומה לידה, אבל גוף החצר קונה לה גיטה. ויעויין אהע"ז סימן קל"ט שנחלקו ב"י והט"ז, אי בעינן שהאשה תוכל לשמור גיטה, אף אם החצר משתמרת, ולכאורה נראה שנחלקו בחקירתנו. ועיין פנ"י ב"מ דף י"א ע"א דחצר מטע"י בעי כונה, כמו כל קנינים בעלמא. רק אם מועיל מטע"ש, קונה שלא מדעתו. ומוכח ברור דשיטתו דהאדם עושה הקנין ע"י חצרו, דאי החצר קניא לו, ודאי לא שייך לומר דכונתו מצטרפת למעשה קנין של החצר. שהרי אין חצר מועיל מטע"ש, שנצרך כונת משלח למעשה שליח, כמו שחידש הקצות סימן ער"ה. וגם דברי הקצות נאמר דוקא בשליח בעלמא שעושה מעשה, דאז אמרינן דמעשה שליח מתייחס למשלח, ונחשב כאילו עשאו המשלח, לכן מועיל כונתו. אבל שליחות של חצר דהוי מידי דממילא, לא שייך לצרף כונת משלח למעשה קנין של חצר שלוחו, והדברים ארוכים ואכ"מ)

(ג) עפ"ז נלענ"ד דשוכר אינו קונה מציאה בחצר, באופן הראשון שביארנו דהחצר

אדם קונה דבר שא"ב. משא"כ לענין ביטול דמיירי שרואה החמץ, שפיר כתב המג"א דחייב שוכר לבטלו, דהוי שלו. אמנם באמת יל"ד בזה הרבה, אי דינא דאין אדם מקדיש דבר שאינו ברשותו, נאמר דוקא מצד המקנה, דא"י להקנות חפץ שא"ב, או אף מצד הקונה, דאין יכול לקנות חפץ שלא ברשותו. נפק"מ בנדון דידן דליכא בעלים להקנות, רק זוכה בחצרו, דהוא קנין מצד הקונה ואכמ"ל. עוד יש להעיר מדברי תוס' בב"מ דף כ"ו ע"א, ד"ה דשתין טפי ז"ל: וי"ל דאין חצר קונה דבר שיכול להיות שלא ימצאנו לעולם עכ"ל. משמע מדבריהם דלא סגי מה שאין ידוע לו היכן החפץ, אלא משום דלא ימצאנו לעולם, לכן לא קנתה לו חצרו, ולדברינו היה להו לומר שאין ידוע היכן הוא, ואין דיוק זה מוכרח בדבריהם ואכ"מ.

(יא) באופן נוסף נראה לע"ד ליישב קושיית המקור חיים עפ"י דרכו באופן אחר, בהקדם דברי הר"ן שהביא הנמקו"י בב"מ שם, וז"ל: וחצר המשתמרת דלא בעינן שיהא עומד בצד שדהו, צריכא טעמא, דהא לאו משום יד הוא דמהני כמו בגט, דהתם בעינן עומדת בצד חצירה כדלקמן. וגם לא מטעם שליחות, כדפי' הר"נ ב"ר ז"ל, שא"א לזכות לחבירו מתורת שליחות, אא"כ נעשה שלוחו של בעל הממון. ובמציאה ליכא בעל הממון, שיהא זה שלוחו, ולא שייך למימר בחצר, כדאמר' גבי מגביה מציאה לחבירו, דמיגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה. וכתב הרנב"ר ז"ל דאיכא למימר דכל שהיא משתמרת למי שהוא זכות לו, כידו היא. שאף מה שבא לידו, כי ניחא ליה דליקני, בחצר המשתמרת הוא נותנו, ויד אריכתא היא. משא"כ לענין גיטין דכיון דלא ניחא ליה דתקנה, חצר המשתמרת אינה כידה, שמה שהיא חובה לאדם כשהיא בידו, אינו נותנו בחצר המשתמרת, אדרבה מוציאה ממנה עכ"ל.

(יב) מבואר מדברי הר"ן דחצר מטעם יד איכא ביה שני גדרים, (א) באופן שזכות הוא

עושה הקנין עבורו. כיון דעיקר הבעלים הוא המשכיר, דיש לו קנין הגוף וגם קנין פירות לאחר זמן. לכן רק משכיר יכול לקנות בחצר, דחשיב יד ידיה, שהוא בעלים ע"ז. אבל באופן שעומד שוכר בחצרו ליד מציאה, דאין החצר קונה לו, (שנימא עיקר בעלים על החצר הוא המשכיר) אלא חשיב החצר ידו, כיון דעומד ברשות שיש לו בה זכות השתמשות ולעשות כרצונו. לכן בכה"ג קונה השוכר מטעם דחשיב החפץ נכנס לתוך ידו, אע"ג דאין הוא בעלים על החצר, כיון דיש לו זכות שימוש חשיב החצר כידו ממש.

(יד) ועפ"י הנתבאר נלענ"ד ליישב סתירת דברי המחבר שתמה הנתיבות והמקור חיים, דבסימן ר"ס כתב המחבר בסעי' ד' ז"ל: ראובן הדר עם שמעון בביתו, ומעלה לו שכו. אם צבי שבור או גוזלות שלא פרחו נכנסו לתוך הבית, זכו בהם שניהם וכו' עכ"ל, מבואר מזה דשוכר קונה בחצר כמו משכיר. אמנם בסימן שי"ג ס"ג כתב המחבר וז"ל: הזבל שבחצר הרי היא של שוכר וכו', בד"א כשהיו הבהמות שעשו הזבל של שוכר. אבל הבהמות של אחרים, הזבל של בעל החצר. שחצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו, אע"פ שהיא שכורה ביד אחרים עכ"ל, מבואר דאין השוכר קונה בחצרו אלא המשכיר.

(טו) לאור הנתבאר נלענ"ד דודאי מציאה הבאה לחצר קנה משכיר, משום דיש לו קנין הגוף חשיב עיקר בעלים על החצר. אבל באופן שהשוכר עומד ליד המציאה, דאין החצר עושה מעשה הקניה עבורו, אלא נחשב החפץ נכנס לתוך ידו, (דהוא קונה ע"י החצר דהוי כידו) שפיר קונה השוכר, דודאי כיון דיש לו רשות להשתמש בחצר, נחשב חצרו לידו. לכן בסימן ר"ס מיירי שצבי שבור נכנס לחצר, הרי בהכרח השוכר עומד בחצר. כיון דאינו משתמר בלא עמידתו, וגם בעי שיאמר תזכה לי חצרי, לכן התם קונה גם השוכר, דהוא עושה מעשה הקנין. אבל בסימן שי"ג שאין יודע כלל שנכנס לחצרו מציאה, אז החצר עושה הזכיה עבורו, התם

אזלינן בתר עיקר בעלים על החצר שהוא המשכיר, לכן רק משכיר זוכה בה.

(טז) עוד יש לעיין אם משכיר עומד בחצר ליד המציאה, דיזכה בה אף שהשכירו לאחר. כיון דלא נפקע חצרו מתורת ידו אף שהיא מושכרת לאחרים, שהרי באופן שאינו כאן, זוכה חצרו המציאה לו, משום דחשיב ידו. אמנם בסימן ר"ס כתב המחבר ראובן הדר עם שמעון בביתו ומעלה לו שכו, זוכין שניהן במציאה, משמע קצת אם שמעון המשכיר לא דר כאן, לא זכה אלא שוכר. לכן נראה מסתבר אם אין משכיר דר כאן, כיון דאין לו זכות לעמוד בחצר, לא הוי יד אריכתא ידיה אלא של שוכר, ודוקא בדר עמו חשיב יד שניהן וזוכין בה ופשוט.

(יז) ועפ"י נראה לע"ד ליישב היטב דברי המג"א שכתב דשוכר בעי לבטל, ותמה המקו"ח דבגמ' אמרינן על השוכר מוטל לבדוק, מטעם איסורא ברשותיה קאי, ועל המשכיר לבדוק מטעם חמירא ידיה. ולפי המבואר נראה לע"ד ליישב היטב, דבגמ' מיירי לגבי בדיקה, א"כ בהכרח אין השוכר יודע היכן נמצא החמץ. ממילא אין השוכר יכול לקנות מחמת חצרו, שיחשב יד אריכתא ידיה, דודאי לא חשיב נכנס החמץ לידו, אם אין יודע היכן נמצא, לכן אין קונה בחצרו החמץ. דאילו מצד דהחצר יעשה קנין עבורו, א"א לו לקנות, דעיקר הבעלים הוא המשכיר, לכן לא אמרינן בגמ' דשוכר יבטל משום חמירא ידיה, דאין החצר זוכה עבורו בכה"ג, רק לגבי משכיר אמרינן חמירא ידיה. אבל לענין ביטול, דחיישינן שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתיה עלי', אז ודאי יכול שוכר לקנות, מחמת דהחצר הוי יד אריכתא. כיון דעומד לידו ודעתו ע"ז, חשיב נכנס החמץ לתוך ידו, לכן שפיר כתב המג"א דהשוכר נמי יבטל מטעם חמירא ידיה ודו"ק היטב.

(יח) בפשוטו נלענ"ד לתרץ קושיית המקור חיים לולי דבריו דלק"מ מסוגית הגמ', דהנה בראש יוסף כתב דאין השוכר קונה החמץ, כיון דאיסורא לא ניחא ליה למיקני. לפי"ז

שייכות אם החמץ שלו או לא. דלעולם אם שכר קודם ליל י"ד חייב שוכר לבדוק, לכן לא איכפת לשוכר לקנות החמץ, ורוצה לקנותו. שהרי בבדיקה בלא"ה חייב, ואם שכר ביום י"ד נמי רוצה לקנות החמץ, דלא יפסיד כלום מקניית החמץ, שהרי ליכא עליו חיוב בדיקה, ולבטל יכול בנקל. לכן כתב המג"א דהשוכר חייב לבטל מטעם חמירא דידיה, דאזיל למסקנא דחיוב בדיקה לא תליא אי חמץ דידיה, אלא באיזה יום השכירו ודו"ק בזה.

נראה ליישב בפשוטו, דבגמ' מספקא לן על מי מוטל חיוב הבדיקה, ובהכרח החמץ אינו ידוע, לכן בזה ודאי אין השוכר רוצה לקנות החמץ. דאילו יקנה החמץ יתחייב בבדיקה, ואם לא יקנה יתחייב משכיר בבדיקה, כיון דחמירא דידיה. לכן לא אמרינן בגמ' שוכר חייב בבדיקה מטעם חמירא דידיה, דאין השוכר רוצה לקנות חמץ שאינו ידוע.

יט) אבל למסקנא דאמרינן אם שכר בית קודם ליל י"ד חייב בבדיקה, א"כ נפשט לנו על מי מוטל חובת הבדיקה, ואין לזה

★ ★ ★

הרב ישראל דנדרוביץ

קיום מצוות מצה בכורך

אכל מצה ולא היסב - האם חייב הוא לאכול כזית מצה נוספת בהסיבה או שמא יצא ידי חובתו במצה שבכורך? קושייתם של האדר"ת ורבי שלמה הכהן מווילנא נחקרת במשא ומתן הלכתי היורד לעומקן של התירוצים שנאמרו בזה על ידי המהרש"ם מבערזאן והגרצ"פ פראנק וגאונים נוספים - תירוץ חדש המתירן בחדא מחתא גם בעיה הלכתית נוספת הקיימת בכריכת מצה ומרור, אותה העיר הגאון רבי ישראל יעקב אלגאזי

אכל בלא הסיבה - מה יעשה?

דהרי המעיין בסוגיית הגמרא במסכת פסחים (קטו א) יראה לנכון שכל הטעם לכך שאין די בכזית מצה הנאכלת בכורך כדי לצאת ידי חובת עיקר מצות מצה היא מפני עיכוב מסוים התקף רק במי שעדיין לא אכל מצה כלל, ואילו מי שכבר אכל מצה - הגם שלא יצא ידי חובתו עקב חיסרון ההסיבה, יוכל לצאת ידי חובת אכילת מצה גם בכזית מצה שבתוך הכורך. ואם כן, נשאלת השאלה, לשם מה יש עליו לאכול כזית מצה נוספת ומיוחדת לשם כך?

סוגיית הגמרא בפסחים

כדי להבין היטב את עומק השאלה ואת התשובות השונות שנאמרו עליה, נקדים ונביא את תורף המשא ומתן אותו מנהלת הגמרא (שם) בעניין מצוות כורך.

בזמן הזה שאין בית המקדש קיים ואין מקריבים קרבן פסח אין מצות המרור מחויבת מהתורה כי אם מדברי חכמים בלבד. לעומתה, מצות המצה חיובה מהתורה גם בזמן הזה. כיון שסוג החיוב של המצה והמרור אינו אחיד, זה חיובו מהתורה וזה חיובו מדרבנן, סברו בני הישיבה שאין אדם יכול לכרוך את המצה והמרור ולאכלם יחד, כי טעם המרור שהוא מדרבנן מבטל את טעם המצה שהוא מהתורה.

דין זה, מסבירה הגמרא, אינו קשור לשאלה האם 'מצוות מבטלות זו את זו' - האם ניתן לקיים שתי מצוות שונות באכילה אחת. כי אם נסבור שכל המצוות מבטלות זו את זו, בוודאי שאין לאכול מצה ומרור

הלכה פסוקה היא (שו"ע או"ח סי' תעב ס"ז): "כל מי שצריך הסיבה, אם אכל או שתה בלא הסיבה - לא יצא. וצריך לחזור לאכול ולשתות בהסיבה". ומקור הדין הוא מדברי הראשונים ובראשם הרא"ש שכתב כן להדיא (פסחים פ"י): "ומצה בעי הסיבה בכזית ראשון... ואם אכל בלא הסיבה לא יצא... ואם אכל בלא הסיבה יחזור ויאכל בהסיבה".

קיום חובת אכילת כזית מצה בליל הסדר מותנה באכילת המצה בהסיבה. וככל שהאדם אוכל את כזית המצה בלא הסיבה, אינו יוצא ידי חובת המצה, והרי הוא חייב לחזור ולאכול שוב כזית מצה בהסיבה.

מריהטת דברי הראשונים והפוסקים נראה כי זו אכן האפשרות היחידה הנתונה ביד אותו אדם שאכל מצה בלא הסיבה אם יש ברצונו לקיים את המצה כתיקונה: לחזור ולאכול שוב כזית מצה בהסיבה. כל עוד שאין הוא עושה כן אין הוא יוצא ידי חובתו.

ועל כך הקשה הגאון רבי אליהו דוד רבינוביץ תאומים - האדר"ת, רבה של פוניבז' מיר וירושלים: לכאורה אין צריך אותו אדם לאכול במיוחד עוד כזית מצה בהסיבה לצורך קיום המצה, כי גם בלאו הכי יש ביכולתו לצאת ידי חובתו בשופי במצה אותה הוא אוכל בכורך, וכזית מצה זו שאותה הוא יאכל בהסיבה יחד עם המרור כדין כורך, תעלה לו לכתחילה לקיום מצות מצה.

יחדיו. וגם לפי ההלכה הקובעת שאין מצוות מבטלות זו את זו, הרי שאין זה כי אם במצוות שדרגת חיובם דומה לזו, או ששתייהם מהתורה או ששתייהם מדרבנן. אולם במצוות השונות זו מזו, כשאחת מהתורה והשנייה מדרבנן, בוודאי שהטעם של האכילה שחיובה מדרבנן מבטל את טעם האכילה שחיובה מהתורה.

הגמרא מוסיפה ומביאה את מנהגו של הלל שבזמן שבית המקדש היה קיים היה כורך מצה ומרור יחדיו. והיא מוכיחה מזה כי דעתו היא שאין מצוות מבטלות זו את זו, ומוסיפה לדון האם חכמים חולקים עליו. מסקנת הגמרא למעשה היא, שמכיון שאין אנו יודעים האם ההלכה היא כדעתם של חכמים הסוברים שהמצוה מתקיימת באכילה נפרדת או כהלל הסבור שהמצוה מתקיימת בכריכה, הרי שלצאת ידי שניהם יש לאכול תחילה את המצה והמרור בנפרד, ולאחר מכן יש לכרוך את המצה והמרור יחד זכר למקדש כהלל.

קושיית האדר"ת

מדברי הגמרא עולה מפורשות כי כל המניעה לקיים את חובת אכילת המצה והמרור כשהם כרוכים יחד היא רק מחמת שאין דרגת חיובם שווה זו לזו, בהיות זה חיוב מהתורה וזה חיוב מדרבנן. אך אילו היו שתי האכילות בעלי דרגת חיוב אחידה לא הייתה כל מניעה מלכרכם ולאכלם יחד שהרי אין המצוות מבטלות זו את זו.

אם כך הרי שלו יצויר אופן שבו יהיה חיוב המצה רק מדרבנן, הרי שבוודאי יוכלו לקיים את אכילת המצה שחיובה מדרבנן כשהיא כרוכה עם המרור שאף היא אין חיובה אלא מדרבנן. ואופן כזה הוא למעשה נידון דידן: הרי אותו אדם שאכל כזית מצה בלא הסיבה, בוודאי שקיים ויצא ידי חובת אכילת מצה מהתורה, שהרי כל חיוב הסיבה הוא רק מדרבנן. חיסרון ההסיבה רק גורם לו שהוא לא יצא ידי חובתו מדרבנן, ונמצא

שהחובה המוטלת עליו כעת לאכול מצה היא רק מדרבנן, כמו חובת אכילת המרור.

ומעתה, מסיים הגאון האדר"ת את קושייתו העצומה: מדוע כתבו הראשונים והפוסקים כי אדם שאכל מצה בלא הסיבה ולא יצא ידי חובתו חייב לאכול כזית מצה נוספת המיוחדת לקיום המצוה, הרי יש ביכולתו לצאת ידי חובתו באותה כזית מצה שהוא כורך עם המרור. ומהיות שבשתייהם הוא חייב רק מדרבנן, אין מצוה אחת מבטלת את רעותה, ומה לו לאכול כזית מצה נוספת.

את שאלתו זו הריץ האדר"ת אל המהרש"ם מבערזאן, כשבאגרתו זו שלא הגיעה לידינו הוא גם מנסה להציע תירוץ מסוים לשאלה. המהרש"ם מבערזאן בתשובתו אל האדר"ת שנכתבה בעצם ימי חול המועד פסח של שנת תרנ"ח והיא נדפסה בשו"ת מהרש"ם (ח"ו סי' לח) דוחה את תירוץו של האדר"ת והוא מציע תירוץים אחרים לשאלה.

הגאון רבי צבי פסח פראנק רבה של ירושלים, בספרו 'מקראי קודש' (פסח ח"ב סי' לא) מספר אף הוא על קושייתו של האדר"ת, מבלי שייאמר האם קבלה מהאדר"ת בעצמו או שראה אותה בתוך כתבי המהרש"ם. והוא אדרבה, מחזק את תירוץו של האדר"ת.

עוד גאון מאותה העת כיוון לקושיה זו, הלוא הוא הגאון רבי שלמה הכהן מוילנא. בצרור חידושיו אותם מסר למדפיס 'הגדה של פסח עם פירושים יקרים ונחמדים מרבני גאוני ק"ק וילנא יצ"ו' (וילנא תרנ"ז) ונקבע לו (ולחידושי אחיו הג"ר בצלאל הכהן) מדור בפני עצמו בשם 'מנחת כהנים' אשר תפס את מקומו בסוף הספר (לד א), הוא מציע קושיה זו, ומפלפל בזה טובא. בימינו חזרו חידושים אלו ונדפסו בתוך ספרו שו"ת 'בנין שלמה' (ח"ב או"ח סי' לג. ושם באות ג).

עד כה דברנו רק על מעמדו של כזית המצה שהשתנה חיובו מהתורה לחיוב מדרבנן מול המרור שנשאר בחיובו הקבוע מדרבנן. אולם לעת אשר האדם כבר אכל כזית מרור בפני עצמה ויצא ידי חובתו, הרי שעתה בבואו לאכול את הכורך כבר אין המרור עומד בחיוב דרבנן כי אם בדרגה פחותה יותר של אכילת רשות גרידא.

נמצא שמחמת שעלינו לחשוש שמא ההלכה היא כדברי חכמים שמצות המרור מתקיימת באכילה בפני עצמה ולא בכריכה, הרי שיתכן שהמרור שבכורך הופך מחיוב דרבנן לאכילת רשות גרידא. ושוב לא ייתכן יהיה לצאת בכורך ידי חובת המצה מדרבנן, כי המרור שירד מדרגת חובה לדרגת רשות יבטל את טעם המצה שהיא מדרבנן.

ולפיכך מסביר המהרש"ם שבוודאי צריך לומר שכל קושיית האדר"ת אינה נאמרת אלא באופן שאכן אותו אדם לא יאכל כזית מרור בפני עצמו, כדי לשמור על חיובו מדרבנן. וכשיאכל את המצה והמרור בכורך יצא ידי חובת שתי המצוות שחיובם מדרבנן.

וכהסברו זה של המהרש"ם גם כתב כך להדיא הגאון רבי שלמה הכהן מווילנא. והוא מסביר, שכל הטעם שלכתחילה אין יוצאים ידי חובה במרור שבכורך הוא מפני ששמא הלכה כרבנן שיוצאים ידי חובת מצה בכזית שאוכלים בפני עצמה, ונמצא שבכורך אין המצה כי אם רשות והיא מבטלת את המרור שהיא מדרבנן. אולם עתה שאין המצה כי אם דרבנן והוא עדיין לא אכל מרור, כך ששניהם יש בהם חיוב דרבנן, הרי שבוודאי יכול הוא לצאת ידי חובת המצה והמרור במה שאוכל בכורך.

הצדק עם סברה זו

מכוחה של קושיה זו אכן מגיע רבי שלמה הכהן למסקנה (אותה הוא מסייג במילים: 'ומכל מקום צריך עיון להלכה בזה') כי הצדק עימה. ולכן אדם שאכל את כזית המצה בלא הסיבה, לא יאכל מרור

עוד רבים וטובים עסקו בקושיה זו, ועדיין הניחו הכל בקעה להתגדר בה וליישב את הקושיה באופן מחודש וכדלהלן.

לכתחילה או אפילו בדיעבד

אלא שבטרם נפרוש כשמלה את דברי האחרונים שנאמרו בזה, היה מן הראוי לחדד את שאלתו של האדר"ת בזווית ראייה נוספת, אשר ממנה נוכל לעמוד על המשמעות ההלכתית הקיימת במגוון התירושים השונים.

הנה האדר"ת לא הניח את שאלתו כי אם על אופן של לכתחילה: במצב בו אכל האדם את כזית המצה בלא הסיבה, ועתה בעמדו עדיין לפני קיום מצות כורך, הרי הוא מסתפק לשם מה עליו לאכול כזית מצה נוספת לפני אכילת הכורך בעוד שהוא יכול לצאת ידי חובתו באכילת הכורך.

אך השאלה היא גם באופן של בדיעבד: במקרה שבו אין בידו כזית מצה נוספת לשם כך או שאין באפשרותו לאכול שוב. אכן לכתחילה הוא היה אוכל כזית מצה נוספת אלא שהמציאות אינה מאפשרת לו. וכעת שאלתו היא: האם הוא יצא ידי חובתו בדיעבד במצה שאכל בכורך או שמא עדיין יש עליו את החיוב לאכול כזית מצה נוספת, כי בכורך הוא לא מקיים את המצווה.

סגנון שאלה זה משליך על אופי התירושים השונים הנאמרים. כי אם אין התירושים באים לומר אלא מדוע ראוי ורצוי לכתחילה שיאכל כזית מצה בפני עצמה בהסיבה, הרי שבדיעבד הוא יצא ידי חובתו במצה שבכורך. אולם אם התירושים מסבירים מדוע הוא אינו יוצא ידי חובתו כלל במצה שבכורך, הרי שאותו אדם אכן לא קיים מצות מצה.

רק אם לא יאכל מרור קודם לכן

עוד זאת יהיה עלינו להקדים תוספת נופך אשר כתב המהרש"ם מבערזאן בהבנת קושית האדר"ת, והוא תנאי קודם למעשה בכל סוגיא זו.

בפני עצמו, והוא ייצא ידי חובת מצה ומרור במה שיאכל בכורך!

ואילו את מה שפסק השו"ע על החובה לחזור ולאכול כזית מצה נוספת, מסביר רבי שלמה הכהן באחד משלושה האופנים הבאים: א) שהקדים ואכל כזית מרור, ונמצא המרור שבכורך רשות אליבא דרבנן, והיא מבטלת את המצה מדרבנן ב) שאכן אין כוונת השו"ע שעליו לאכול כזית מצה נוספת, אלא שהוא יוצא ידי חובתו במצה שבכורך ג) שמעולם לא נתכוון השו"ע על הכזית הראשונה של מצות אכילת מצה כי אם על המצה של אפיקומן.

ולא זו בלבד שכאמור זו ההלכה למי שבשוגג לא הסב בעת אכילת המצה, אלא שבשו"ת 'ציץ אליעזר' (חלק יח סי' כז) כותב שפעמים ראוי לעשות כן לכתחילה. וזה במקרה שהאדם עקב מצבו הבריאותי קשה לו לאכול שני כזיתים של מרור בליל הסדר, בפני עצמו ובכורך, שיכול הוא לנהוג כך לכתחילה: שיאכל תחילה כזית מצה בלא הסיבה, ולאחר מכן יאכל את הכורך, מצה ומרור יחדיו, ומכיון שחייב שניהם הוא מדרבנן, הרי הוא יוצא ידי חובת מצה ומרור כדת וכדין.

ויש עמדי להוסיף על דבריו את מה שדן הגאון בעל 'כתב סופר' (או"ח סי' פו) במי שיש לו רק שני כזיתי מרור לשתי לילות הסדר (במקומות שנוהגין ביו"ט שני של גלויות) - אם יעדיף לאכול את הכזית השניה שיש לו בליל ראשון לכורך, או שישמרנו לעיקר מצות מרור של ליל השני. והכריע: "ולא יאכל לכריכה דאינו אלא לזכר בעלמא. ומצות מרור דלילה שניה קודמת. ועל הטוב יזכר לפני ה' שאכל מרור בלילה שניה משום מנהג אבותינו, ודחה דבר שבא רק לזכרון בעלמא".

ולפי האמור נראה כי יכול הוא אותו אדם לצאת ידי חובת הכול בשתי הלילות אם יעשה לפי העצה היעוצה אותה נתן בעל 'ציץ אליעזר' לפי מסקנתו של רבי שלמה

הכהן, כך שאותו כזית מרור יעלה לכאן ולכאן, וארכביה אתרי ריכשי.

תירוצו של האדר"ת

התקדמנו איפוא צעד נוסף בבירור הלכה זו ובה הוברר כי לו אכל האדם את כזית המרור בפני עצמו (אחרי שאכל את הכזית מצה בלא הסיבה) הרי שבוודאי אין הוא יכול יותר לצאת ידי חובתו במצה שבכורך, וכדי לצאת ידי חובת מצה יהיה עליו לאכול כזית מצה נוספת. השאלה כאן היא דווקא באופן בו הוא אינו אוכל מרור לפני הכורך, האם יכול הוא לצאת ידי חובת המצה בכורך או שמא עליו לאכול כזית מצה בפני עצמה.

ובעוד שכאמור דעת הגאון רבי שלמה הכהן מווילנא היא שיוצאים ידי חובת המצה באכילת הכורך, הרי שמדברי הגאון האדר"ת עצמו, בדבריו המצוטטים על ידי המהרש"ם מבערזאן והגרצ"פ פראנק, עולה כי אין הוא יכול כך לצאת ידי חובתו. וזאת מפני שייתכן לחדש סיבה אחרת לפיה לא יוכלו לצאת ידי חובת מצה בכורך: "ואולי אין חיוב דרבנן של הסיבה שוה כחיוב של אכילת מרור בעצמו".

אכן - טוען האדר"ת - חיוב המצה והמרור הוא אינו מהתורה אלא מדרבנן, אולם עדיין יש להבחין בדרגות שונות בעצם החיובים שרבנן קבעו וייתכן שהחיוב של המרור הוא חיוב חמור יותר מאשר חיוב ההסיבה. ונמצא ששוב לא יוכלו לצאת ידי חובה בכורך, כי המצה שחיובו פחות יבטל את המרור שחיובו חמור יותר.

דחיית המהרש"ם לתירוץ האדר"ת

ברם המהרש"ם הוכיח לכך מדברי הראשונים (תוספות שם ד"ה אלא מברך ורא"ש סי' כז) הכותבים כי אם הייתה נקבעת ההלכה כהלל היו מקדימים ואוכלים מצה בפני עצמה, ולאחר מכן היו כורכים מצה ומרור - מצה מדרבנן עקב מצות הכריכה, ומרור שבזמן הזה הוא מדרבנן, ולא היו מבטלים זה את זה. ומפורש שהגם

כי בדברי הגרצ"פ פראנק מיושב קושיית המהרש"ם, ע"ש.

ה'ציץ אליעזר' בישוב דברי האדר"ת

בעל 'ציץ אליעזר' (שם) אינו נכנס כאן ליסוד זה שההסיבה היא מדין 'דרך חירות' (מה שהוא עושה בהמשך דבריו לאידך גיסא, וכדלהלן) אולם הוא כותב בפשטות שיש להבחין בין חיוב דרבנן על עצם האכילה לבין חיוב דרבנן הנובע ממצוה הנספחת לו.

שכל עוד שרבנן תקנו לאכול כזית מצה נוספת עבור הכריכה הרי זה בדרגה שווה עם תקנתם לאכול מרור, ושפיר אין מבטלים זה את זה. אך במקרה שלפנינו, הרי חיוב האכילה של הכזית מצה הנוסף אינו נובע בגלל עצם האכילה אלא רק בגלל שלא קיים את המצוה הנספחת שהיא מצות ההסיבה. כך שבכהאי גוונא אכן אין חיוב דרבנן זה חמור כמו החיוב דרבנן של המרור שהוא בעצם האכילה, ושפיר יכול המצה לבטל את המרור.

הדרך ההפוכה של ה'ציץ אליעזר'

ומעניין להיווכח שבעל 'ציץ אליעזר' גופו מציע דרך הפוכה לחלוטין, שבעוד שהאדר"ת סבר שהמרור דרבנן חמור יותר מהמצה דרבנן, ונמצאת המצה מבטלת את המרור, הרי שלדעת הציץ אליעזר המצה דרבנן חמורה יותר והיא המבטלת את המרור.

וזאת מפני שהגם שחובת הסיבה היא מדרבנן, מכל מקום יסודה היא מהתורה. שהרי התורה היא שחייבה את האדם לנהוג בדרך חירות ולהראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים. אלא שחכמים הם שקבעו את הדפוס כיצד יש לקיים חובה זו של הנהגת דרך חירות. ואם כן ברור שחובת אכילת המצה היא יותר חמורה מאכילת המרור, בכך שעיקרה הוא מהתורה. והגם ששתי האכילות חיובם הוא רק מדרבנן, עדיין

שאינן המצה והמרור באים מאותו קטגוריית חיוב דרבנן עדיין הם אינם מבטלים זה את זה.

אך דומה כי כאן צדקו דברי האדר"ת, וכפי שכתבו האחרונים כי אין הנידון דומה לראיה. כיון שדברי הראשונים האמורים על מצה ומרור שחיובם מדרבנן ואינם מבטלים זה את זה אינם דומים לנידון דידן שבו יש שינוי מוחלט באופי החיוב דרבנן. ואת יסוד העניין כתבו הן הגרצ"פ פראנק (שם) והן בעל 'ציץ אליעזר' (שם), אלא שכל אחד מהם הוציא זאת באופן אחר, וכדלהלן.

הגרצ"פ פראנק בישוב דברי האדר"ת

הגרצ"פ פראנק כותב את הדברים כהמשך לחידושו הגדול בו הוא קובע כי דין זה שהאוכל מצה שלא בהסיבה אינו יוצא ידי חובתו אין הכוונה שלא יצא ידי חובת מצה כי אם שלא יצא ידי חובת מצות הסיבה. ומפני שיש מצוה לאכול מצה בהסיבה עליו לחזור ולאכול מצה בהסיבה.

ועל זה הוא מביא את דברי האדר"ת ומסבירים היטב: "ולפי מה שכתבתי לעיל דכוונת הרא"ש הטור והשו"ע בהא דאם אכל מצה שלא בהסיבה לא יצא היינו דלא יצא ידי הסיבה אבל ידי חובת מצה יצא אף מדרבנן, מתיישבים דברי האדר"ת כמין חומר. שחיוב ההסיבה הוא מדין חירות ואינה תנאי בעצם אכילת מצה לעכב את המצוה, לכן אינו שווה לחיוב אכילת מרור".

והנראה בהטעמת דברי הגרצ"פ פראנק כי הגם שהמצה והמרור הם אכן חיובים מדרבנן אולם יש להבחין ביניהם: המרור הוא חיוב של אכילה, ולו יחסר בגדרי אכילתו וכגון שיבלע את המרור, לא יצא. לעומתה אין ההסיבה תנאי בגדרי אכילת המצה, והא ראייה שאין חסרונה מעכב את קיום עצם מצות המצה. כל ההסיבה היא רק עניין של 'דרך חירות' הנעשה באכילת המצה, וממילא אין חיוב המצה שווה לחיוב המרור. וראה בהגהות 'הררי בקודש' שבשולי ספר 'מקראי קודש' (הע' 9) שציין

אולם ראיתי להגר"א ווייס (שם) שדחה זה בטענה שכלל זה אינו אמור כי אם בגזירות שתיקנו חכמים להרחיק את האדם מן העבירה, ובזה חיזקו דבריהם לומר שאף מהתורה לא יצא. אך אין הדברים אמורים כלל במה שתיקנו במצוות התורה, שבזה גם אם לא יקיים את תקנת רבנן ייצא ידי חובתו מהתורה.

עוד ראיתי לרבי שמעון משה דיסקין בספרו 'משאת המלך' (הערות. אות סג) שתירץ בטוב טעם שגם אם אכן החיוב הוא רק דרבנן אין כאן מצוה חדשה של אכילת מצה בהסיבה מדרבנן, כי אם חיוב דרבנן לקיים את המצוה מהתורה - בהסיבה! ואם המצוה מהתורה אינה יכולה להתקיים כשהמצוה נאכלת עם המרור, הרי שממילא גם תקנת חכמים לקיים שוב את המצוה מהתורה אינה יכולה להתקיים באופן כזה.

בורך - מצוות חבילות חבילות

והנראה בס"ד להעלות על שולחן מלכים מילתא חדתא ביישוב קושית הגאונים האדר"ת ורבי שלמה הכהן מווילנא מדוע נפסק להלכה כי האוכל מצה שלא בהסיבה עליו לחזור ולאכול כזית מצה נוספת בהסיבה ולא אמרו שיוצא הוא ידי חובתו בכזית מצה הנאכלת בכורך.

ויבואר בהקדם קושיה שנתחבט בה הגאון רבי ישראל יעקב אלגאזי רבה של ירושלים בספרו 'ארעא דרבנן' (מערכת א אות ב) בעצם מהות חיוב כורך:

הנה קיימא לן ש'אין עושין מצוות חבילות חבילות' - כלל גדול זה מלמדנו כי אין לעשות שתי מצוות ביחד. כך למשל: אדם שסיים את סעודתו עם כניסת השבת וכעת עומדים בפניו שתי מצוות הטעונות כוס - ברכת המזון וקידוש. אסור לו לשלב את שתיהם יחדיו ולברך ולקדש על אותו כוס, לפי שאין עושין מצוות חבילות חבילות. אלא יברך ברכת המזון בתחילה על כוס אחת, ויחזור ויקדש על כוס אחרת (פסחים קב ב).

המצוה חמורה יותר לפי שיש לה עיקר מהתורה. ונמצא המרור מבטל את המצוה.

תירוצו של המהרש"ם בעיקר הקושיה

המהרש"ם עצמו מציע לתרץ כי אכן כל פסק השו"ע לא בא אלא לרווחא דמילתא: "והרי ב'משבצות זהב' (סי' תעה ס"ק ז) הביא מהפוסקים דלרבנן לכתחלה בעינן כל אחד בפני עצמו, אלא דבדיעבד באכל בכריכה יצא. אם כן אין לו לעבור בידים שלא לאכול המרור בפני עצמו אלא בכריכה ולעשות נגד המצוה שצריך לכתחילה לאכול בפני עצמו, ולכן פסקו הפוסקים דצריך לחזור ולאכול בהסיבה".

ויש להתפלא על הגאון בעל הגהות 'הררי בקודש' (שם) שהביא זאת מדברי עצמו, ולא זכר שר כי אלו הם דברי המהרש"ם בהמשך הדברים אותו הוא עצמו הזכיר בתחילת דבריו.

גם בדורינו כיוון לתירוצו זה רבי אשר ווייס בספרו 'מנחת אשר' (על הגדש"פ. סי' ז אות ב). ויעוין שם שבתחילה כתב בפשטות שלאחר שנקבע מטבע המצווה מדרבנן שיאכלו מצה ומרור בנפרד, הרי שכך יש לנהוג גם כאשר בטל הטעם והוא יכול לצאת ידי חובתו בכורך. ועוד הוסיף והביא מדברי המשבצות זהב דלעיל שכל הכריכה אינה אלא בדיעבד, ולכן יש לאכול את המצוה בפני עצמה שהוא לכתחילה.

במשנת אחרוני זמנינו

דרך נוספת הציעו אחרוני זמנינו (ראה שו"ת 'ציץ אליעזר' שם, ועוד) ליישב את הקושיה לפי חידושם הנודע של גדולי האחרונים הקובעים כי כל העובר על דין דרבנן הנוגע לחיוב מהתורה - לא יצא ידי חובתו אף מהתורה (ראה פמ"ג סי' תפה א"א סק"א ע"פ תוספות סוכה ג א). כך שבנידון דין, הגם שאין חיוב ההסיבה כי אם מדרבנן הרי זה מעכב את האוכל מצה שלא בהסיבה שלא ייצא ידי חובתו אף מהתורה.

והרי לך מה שכתב רבינו דוד אבודרהם (בפירושו לסדר ההגדה): "ופירש ה"ר יהוסף האזובי בשם בן עזרא שהיה שבויהודו והיו מאכילין אותו לחם מצה ולא נתנו לו לעולם חמץ. והטעם מפני שהוא קשה ואינו מתעכל במהרה כחמץ ויספיק ממנו מעט וכן היו עושים המצרים לישראל" (ויעוין ב'ארחות חיים' שפירש להדיא שהיה זאת עם רבינו אברהם אבן עזרא. ועיין עוד להאברבנאל בפירושו 'זבח פסח' להגש"פ שם, ובספורנו דברים טז ג). ואכן מסקנת רבינו הרמב"ן (דברים טז ב) אף היא כן, שהמצה רומזת גם על עניין שיעבוד אבותינו במצרים.

ויש להוסיף לכאן את מה שהביא רבינו האבן עזרא (שמות יב ח): "על מרורים יאכלוהו - אמר אחד מחכמי ספרד: ידוע כי הליחה תגבר בארץ מצרים בעבור מימי היאור, ובעבור שלא ירד שם גשם, כי האויר הוא לח תמיד, על כן מנהגם היה לאכול בכל שלחנם מיני מרורים רבים מעשבים וחרדל. ואפילו לא היה למצרי אלא פת לבד, לעולם המרורים יהיו על שלחנו לטבול בו הפת, כי הם רפואה לאוירם" (ועיין שם שסיים האבן עזרא: "ואנחנו נסמוך על דעת קדמונינו ז"ל שפירשו לנו כי המרורים זכר לוימררו את חייהם").

ונמצא מדברי רבותינו הראשונים כי המצה והמרור הם שניהם זכר לעבדות ולשיעבוד בהיותם מאכל אבותינו במצרים. והגם כי יש בהם טעמים נוספים הרי שיש בהם גם את הצד השווה והמשותף שאותם היו אוכלים העבדים במצרים.

ואם כבר הזכיר בעל 'ארעא דרבנן' את הסייג הקיים לכלל זה שאין עושין מצוות חבילות חבילות, שאם שתי המצוות הם מענין אחד אין כל מניעה מלעשותם יחד. הרי שמעתה שנתבאר שהמצה והמרור יש להם את המכנה המשותף ששניהם היו מאכל העבדים במצרים והם בבחינת זכר לשיעבוד, הרי שקשר זה מאפשר את כריכת שני המצוות ואכילתם יחד מבלי לחשוש

מכוחו של כלל זה הקשה הגרי"י אלגאזי: לשם מה אומרת הגמרא שאין לו לאדם בזמן הזה לכרוך את המצה והמרור ולאכלם יחדיו, מפני שהמרור שחיובו דרבנן מבטל את המצה שחיובו מהתורה, תיפוק ליה שאין לכרוך את המצה והמרור יחדיו מפני שאין עושים מצוות חבילות חבילות; כי אם רצון התורה שלא יקיימו שתי מצוות יחדיו, הרי שזו סיבה מספקת בפני עצמה כדי שלא יכרכו את המצה והמרור יחדיו, ומה לנו להיכנס לעניין זה של מצוות מבטלות זו את זו שלא נאמר בכל מקרה כשיש לנו כלל זה התקף בכל אופן של קיום שתי מצוות יחד.

מטעים הגרי"י אלגאזי ומסביר שגם אם מן התורה בזמן שבית המקדש היה קיים, היו עושים כן אין זה אלא לפי שנאמר במפורש 'על מצות ומרורים יאכלוהו' ונמצא שכך היא צורת קיום המצה, בדומה ללולב אתרוג הדס וערבה הניטלים יחד, אולם כשאין חיוב זה הרי שהכריכה אמורה להיות אסורה מטעם זה שאין עושין מצוות חבילות חבילות.

על קושייתו זו מפלפל בעל 'ארעא דרבנן' בכמה צדדים כשבין דבריו הוא מציין שהגם שכבר אמרו שאם היו שתי המצוות מעניין אחד אין בהם איסור לעשותם חבילות חבילות, וכגון בליל יום טוב שחל במוצאי שבת שאומר הבדלה וקידוש על כוס אחת בהיותם מעניין אחד שבשתיים הוא מזכיר את קדושת יום טוב, מכל מקום כאן בוודאי נחשבים המצה והמרור לשני דברים נפרדים, שהרי המצה זכר לחירות והמרור זכר לשיעבוד.

המצה והמרור - שניהם נאכלו במצרים

והנראה לענ"ד ביישוב קושיה זו עם מה שמצאנו בהגדה של פסח: "הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים". ומפורש בזה שאכילת המצות אין בה רק זכר לכך שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ בצאתם מארץ מצרים לחירות עולם כי אם גם זכר לשיעבוד ולעבדות בארץ מצרים.

לכך שזה חבילות חבילות, ומיושב בטוב קושיית הגר"י אלגאזי.

העיכוב הנוסף לקיום מצוות מצה

ובזה נבוא ליישב את קושיית הגאונים האדר"ת ורבי שלמה הכהן, דהנה כל מה שאמרנו שאין בכורך את החיסרון של עשיית המצוות חבילות חבילות הוא רק אם יבוא האדם לקיים את מצוות המצה והמרור מעיקר הדין, שבזה אכן יש מן המשותף לשתי המצוות - היותם זכר לשיעבוד, ומכנה משותף זה פועל כלפיהם שייחשבו כעניין אחד.

ברם אם כבר יצא האדם ידי חובתו באכילת המצה מהתורה, ואין הוא חסר אצל המצה כי אם את ההסיבה שכל מהותה ועניינה הוא רק היותה דרך חירות, הרי שבוודאי אין לך דבר מנוגד למרור שעניינו הוא השיעבוד והעבדות יותר מן ההסיבה שעניינו הוא החירות והשיחרור. ושוב אין המצה והמרור יכולים יותר לדור בכפיפה אחת.

נמצא שאדם שאכל מצה שלא בהסיבה ויצא ידי חובתו מהתורה, אכן אין לו כל מניעה לקיים את מצות המצה בהסיבה באכילת הכורך, אם נבוא לדון בזה רק מצד העניין של מצוות המבטלות זו את זו, וזאת מפני שגם המצה וגם המרור הם חיובים דרבנן. אך הוא אשר יעמוד כנגדו - האיסור לעשות מצוות חבילות חבילות! וזו היא שתמנע ממנו לצאת ידי חובת המצה בכורך.

כי דווקא כשהאדם כלל לא יצא ידי חובתו באכילת מצה, והוא בא לקיים את מצוותו באכילת הכורך, אין לו מניעה מצד הדין שאין עושין מצוות חבילות חבילות, כי שתי המצוות הם מעניין אחד, ולכן הייתה צריכה הגמרא לומר שהמעכב לעשות כך הוא החיסרון שהמצוות מבטלות זו את זו. אולם באם כל רצונו לצאת ידי חובתו בכורך הוא מפני העדר ההסיבה, הרי שההסיבה והמרור הם בוודאי שני דברים נפרדים זה

מזה, ואין עושין את המצוות חבילות חבילות, ומיושב הכל על הצד היותר טוב.

(והאמת תאמר שכל האמור עתה הוא בלכתנו בדרך אותה סללנו בישוב קושיית בעל 'ארעא דרבנן'. אולם יש לנו לידע כי בעל 'ארעא דרבנן' גופיה כתב ליישב קושייתו באופן אחר. ולדבריו כל מה שהגמרא בפסחים מדברת כלפי כורך רק על כך שמצוות מבטלות זו את זו והיא אינה מזכירה כלום מהאיסור לעשות מצוות חבילות חבילות, אין זה אלא מפני שעשיית מצוות חבילות חבילות הוא רק איסור דרבנן ואילו כשהמצוות מבטלות זו את זו הרי זה מהתורה. והעדיפה הגמרא לעסוק באיסור החמור יותר.

ולפי מהלך זה גם אמרתי ליישב את קושיית האדר"ת ורבי שלמה הכהן בפשיטות ובקיצור: אמנם מי שכבר אכל מצה בלא הסיבה כבר יצא ידי חובתו מהתורה ושוב אין המצוות מבטלות זו את זו, אולם עדיין מעכב אותו האיסור דרבנן לעשות מצוות חבילות חבילות).

תבנא לדינא

אם נסכם את האמור כאן יעלה בידינו הלכה למעשה: אדם שאכל מצה ולא היסב, ואכל מרור - ודאי אין לו תקנה באכילת המצה שבכורך ועליו לאכול כזית מצה נוספת בהסיבה. אם אותו אדם לא אכל מרור - הרי שברור שלכתחילה יש עליו לאכול מצה בהסיבה מלבד המצה שבכורך, מצד העניין שכך היא המטבע שתקנו חכמים במצוה זו, וכמ"ש המהרש"ם מבערזאן ודעימיה. דין זה של לכתחילה יהיה תקף לכאורה גם אם הוא כבר מצוי אחר אכילת הכורך, שראוי לו לחזור ולאכול שוב כזית מצה.

השאלה היא איפוא בדיעבד: אם אין בידו כזית מצה נוספת או שאין הוא יכול לאכול עוד כזית מצה - האם יכול הוא להסתמך על הכזית מצה של הכורך וייצא בזה ידי חובת מצה או שעליו לאכול כזית מצה מיוחדת

שנה כז גליון ד (קס) ————— (תרעט) קג

לשם מצות מצה ואילולי זה לא ייצא ידי חובתו.
לפי דברי רבי שלמה הכהן - ברור שהוא יצא ידי חובתו (וייתכן אפילו שזה לכתחילה, אם כי הוא מסייג את דברי עצמו שזה צ"ע להלכה); גם המהרש"ם מבערזאן סובר שבדיעבד הוא יצא ידי חובתו. ברם לפי האדר"ת ושאר החילוקים שמצאו אחרוני זמנינו בין ההגדרה

ההלכתית של חיובי המצה והמרור מדרבנן - הרי שלא יצא ידי חובתו, כי מצוות מבטלין זו את זו בכהאי גוונא.

והנה לדברינו שבארנו שקיים כאן חיסרון נוסף שאין עושין מצוות חבילות חבילות, הנה מסתברא מילתא שאין זה כי אם עיכוב כלפי עשיית המצוה לכתחילה באופן זה, אך בדיעבד אי עביד מהני ויצא ידי חובתו.

★ ★ ★

הרב אליהו איצקוביץ

בענין לשמה בריחיים של מכונה

שאלה: האם יש הידור וחומרא בריחיים של יד למצות של פסח יותר מריחיים של מכונה:

בו ידי כל אדם. (ולפני שנים כשראיתי בעיני רש"י שהיה בלי שום פיקוח והפועלים עשו ככל העולה על רוחם שלחתי שאלה להגה"צ ר' בנימין זילבר זצ"ל והשיבני שבאמת אין שום הידור בריחיים ש"י עיין שו"ת אז נדברו ח"ה סי' ל"ד ששם נדפסה תשובתו). ולזה באתי רק לברר אם יש הידור בדין "לשמה" ע"י טחינה ברש"י.

(ב) בפסחים ל"ח ע"א איתא "אמר רבה אמר קרא ושמרתם את המצות דבעינן מצה המשתמרת לשם מצוה", ובדף מ' ע"א איתא דלא די בשימור דאפיה ורבא סבר דלא די גם בשימור דלישה ובטור סי' תנ"ג מביא דעת הרי"ף הפוסק דבעינן שימור משעת קצירה, ודעת הרא"ש הוא דמעיקר הדין די בשימור דלישה ורבא החמיר על עצמו לשמור משעת קצירה, ונהגו באשכנז ובצרפת לשמור משעת טחינה לפי שאז מקרבין אותן אל המים שטוחנין החיטים בריחיים של מים. וכן נפסק בשו"ע תנ"ג ס"ד "החטים שעושה בהם מצת מצוה טוב לשמרם שלא יפלו עליהם מים משעת קצירה ולפחות משעת טחינה ובשעת הדחק מותר ליקח קמח מן השוק" וכתב המ"א בסק"ז דגם במקום שאין טוחנים ע"י ריחיים של מים צריך שמירה משעת טחינה משום שרגילים לרחוץ החיטים לפני הטחינה.

(ג) והנה לגבי לישת הבצק שבודאי צריכה שימור לשם מצת מצוה וכן"ל, נחלקו הקדמונים איך הדין אם גוי לש את העיסה וישראל עומד על גביו לשומרו מחימוץ, לדעת רב האי גאון ועוד, המצות כשרים שהרי ישראל שומרה מחימוץ, והרי א"צ עשייה לשמה ורק השימור בעינן לשם מצה, והרבה ראשונים חולקים וסוברים דאין יוצאים בזה יד"ח מצה, ומשום דאין אדם משמר מה שביד חבירו. ולהלכה פוסק

(א) הנה בדיני מצות מצוה יש שתי ענינים, האחד שמירה מחשש חימוץ, והשני דבעינן שימור לשם מצות מצוה. ואפי' דמדינא בעינן שימור לשמה רק לכזית מצה שאוכלים בליל הסדר שהוא חובה, מ"מ כבר נהגו המהדרין לאכול את כל המצות כשהם שמורים וכמבואר במ"ב סי' תנ"ג סקכ"ה ואיני דן כלל במאמר זה בדברים הנוגעים לענין הראשון - דהיינו שיש הטוענים שריחיים של מכונה משום שמסתובבת במהירות, האבנים מתחממין מאד ומשום שמבחוץ קר יותר נוצרים אדים ועי"ז מתהווים גושי בצק בתוך הריחיים - משום דענינים האלו אינם תלויים בסכרא אלא צריך לברר את המציאות אצל ועדות הכשרות, ולדוגמא ראיתי בשו"ת ישועת משה ח"ג סי' מ' (שהיה ממונה על הכשר הקמח לפסח) שכתב שבריחיים המודרניים הגדולים אין כלל חשש זיעה ורק בריחיים הקטנים של פסח שכיח זיעה, וכמו"כ שמעתי בעצמי מאיש נאמן שהיה שנים רבות בעה"ב של ריחיים ש"י, שגם בריחיים ש"י מתהווה לפעמים בצק מזיעת הריחיים. ועכ"פ אם ישנם חששות כאלו בריחיים של מכונה הרי ניתן לפותרן על נקלה כגון להפעיל את המכונה לאט שהאבנים לא יתחממו כ"כ, או לחמם את חדר הריחיים שלא יהיה הפרשי טמפרטורה וכד' שאר פתרונות טכנולוגיים שהם ענין למומחים לדבר ואינם מעניננו.

ומאידך גיסא הרי ברש"י יש חששות שאין כ"כ ברש"מ דהיינו משום שיד כל העובדים ממשמשת בחטים עי"ז יכול ליפול לתוכן לחלוחית זיעה או מים ורוק, וכידוע אין הפועלים שם דווקא יר"ש מרבים, וכדי לינצל מחששות צריך פיקוח הדוק כל זמן הטחינה. וכ"ז לא שייך ברש"ם שאין שולטת

הסוברים דלישת מכונה אינה לשמה מ"מ בטחינה הוי שפיר לשמה, או מטעם הט"ז דבטחינה א"צ כ"כ כוונה, או משום שעיקר דרך טחינה הוא ע"י כח מים או בהמה וכד'. א"נ י"ל דבבצק צריך שמירה חזקה וזריזות לשמה שלא יחמיץ, שהרי גם אם לא יעשה בבצק שום פעולה הרי שהבצק יחמיץ מאליו, ולכן י"ל שאי אפשר לשמר מה שביד חבירו. משא"כ בטחינה שעדיין לא באו מים על החיטים וצריך רק לשמור שלא יבואו עליהם מים מבחוץ וזה אפשר לשמור גם במכונה. או מטעמים אחרים. וכן פשוט בבה"ל הנ"ל שהבאנו לעיל שאפי' לדעת המחמירין ע"י גוי מ"מ ע"י ישראל בריחיים של מים שפיר דמי. וכן פשוט בכל הפוסקים דסתם טחינת חיטים לפסח הוא ע"י ריחיים של מים, שהרי הרא"ש כתב דבעינן שמירה משעת טחינה משום שאז מקרבין אותם למים, ואפי' שהתשב"ץ מביא חשש לריחיים של מים יעו"ש דמיירי בטחינה בפסח עצמו דיש חשש רחוק של חימוץ ע"י המים אבל מעולם לא חששו על "לשמה". וא"כ אין שום סברא לחלק לגבי לשמה בין ריחיים המופעלים בכח מים או בהמה, או ע"י כח חשמלי.

(ו) ואם יתעקשו לומר דמ"מ יש בזה איזה הידור כשטוחן בידיו ממש, הרי שוברו בצדו שהרי אין הטוחן משפשף ישירות בידיו ממש את האבנים, אלא מעשה הריחיים כך הוא, שהאיש מסובב בגלגל, המסובב רצועה, וע"י מערכת גלגלים האבנים מסתובבות וטוחנות את החיטים. ובאופן כזה ממש היו המכונות הראשונות ללישת מצות מכונה שאנשים סובבו גלגל שהפעיל מערכת גלגלים ורידד את הבצק, ועל זה טענו האוסרים שאין זה אלא כח כוחו ואינו כח גברא ממש, כמ"ש במודעה לבית ישראל ולפ"ז לא הועילו הרבה בתקנתן שהרי אם יש הידור בזה הוא כדי לצאת ידי השיטות הסוברים שמעשה מכונה דומה למעשי גוי, והרי לשיטת רבים וגדולים גם הריחיים של

המ"ב בשם האחרונים בסי' ת"ס סק"ג, דלכתחילה צריך ליקח למצוה מצה שנילושה ע"י ישראל דווקא, אבל אם א"א בענין אחר יש לסמוך על דעת המקילים ויוצאים יד"ח מצה בעיסה שלשה גוי וישראל עומד על גביו. (וידועה המחלוקת הגדולה אם לישא ע"י מכונה אסורה לכתחילה ודינה כעשיית גוי שישראל ע"ג, או שזה כשר ואינו דומה לגוי שהרי המכונה אינה יכולה להחמיץ בכוונה).

(ד) ולגבי טחינת גוי כשישראל עומד ע"ג, כתב הט"ז בסי' ת"ס סק"א דכשר לכתחילה לכ"ע והטעם משום דאפי' אם נאמר דבעינן לישא ואפיה לשמה, מ"מ בטחינה לכ"ע צריכים רק שמירה מחימוץ וזה נעשה שפיר כשישראל ע"ג הגוי ושומרו מחימוץ. והחק יעקב שם בסק"ב מתיר טחינת גוי אפי' בריחיים ש"י, ואינו דומה ללישה ואפיה משום ששם הגוי בעצמו מתעסק בבצק ואין הישראל יכול לשמרו משא"כ בטחינה שנעשית ע"י כלי שהגוי מסבב סגי בשמירת ישראל. ובמחזיק ברכה מביא בשם מטה יהודא הסובר שצריך דווקא טחינת ישראל, ומסקנת המח"ב היא דאם הגוי טוחן ברש"י יש להחמיר כיון שהטחינה נעשית ע"י גברא דלא חזי, אבל אם הטחינה נעשית ע"י בהמות וכד' והגוי רק מכניס את החיטים בריחיים שפיר דמי שהרי הישראל מכויין לשם מצת מצוה, ודעת הגוי בטלה שהרי אינו טוחן בגופו. ובבה"ל ת"ס ד"ה אין לשין, מסיק דהמנהג הפשוט להקל בטחינת גוי, ומ"מ מי שאפשר לו שכל תיקוני המצות יעשו ע"י ישראל הרי זה משובח עכת"ד.

(ה) וכל מה שנחלקו האחרונים הנ"ל מיירי דווקא בעשיית גוי שישראל ע"ג, אבל בודאי לא פקפק אדם מעולם שאם הישראל שם החיטים בריחיים של מים או של בהמות שיהא בזה חסרון לשמה, ולכאורה יש מקום לטעון שהרי הבהמה או המים אין להם כוונה והישראל אינו עושה בגופו את מעשה הטחינה וממילא ל"ה לשמה. וצ"ל דאפי'

יד באופן הזה אינם כח גברא והוא מעשי מכונה ואינו מעשה אדם.

ז) ועוד דאם נחשוש דצריך כח אדם ממש הרי לכתחילה צריך שמירה משעת קצירה כנ"ל, וא"כ מה יועיל ע"י טחינה בריחיים ש"י בזמן שהקצירה נעשית ע"י מכונה (קומביין) ואמנם בשו"ת מנח"י ח"ג סי' צ"ט כתב דשמירה משעת קצירה היינו דווקא מאחר הקצירה שהרי כשהחטים מחוברים לקרקע אינם יכולים להחמיץ ואינם צריכים שמירה, ולכן הקצירה עצמה א"צ להיות לשמה, וא"ש שהקצירה היא ע"י מכונה. ויש לדון בזה משום דבאופן שהחטים כבר נתבשלו כ"צ וא"צ כלל לקרקע יכולים להחמיץ במחומר. כמבואר בסי' תס"ז ס"ה, ועוד דאפי' אם יתרון על הקצירה כנ"ל מ"מ מה יענו על הדישה שגם היא נעשית ע"י הקומביין והרי בשעת דישה כבר שייך חימוץ וצריך שמירה.

ח) ונראה להביא ראיה מהגמרא דלא עלה על דעת אדם להדר ולטחון בריחיים ש"י דאיתא בפסחים דף י"א ע"א דלר' יהודה משקרב העומר היו שוקי ירושלים מלאים קמח וקלי מן החדש ברצון חכמים, והקשו בגמרא למה לא גזרו שמא יאכלו מן החדש בשעת קצירה וטחינה, ותירץ רבא דהתירו לו רק ע"י שינוי, דהיינו קצירה ע"י קיטוף ביד (בלא מגל), וטחינה מותר בחדש רק ע"י שינוי שטוחן בריחיים של יד, פרש"י "לא היו טוחנים אותו בריחיים של מים אלא בריחיים של יד דהוי שינוי לזכרון", וחזינן

דרכא שהוא הוא המ"ד הסובר שמצות צריכין שמירה משעת קצירה או טחינה כנ"ל ואעפ"כ פשיטא ליה שאם טוחן ברש"י יזכור שהוא מן החדש ואסור באכילה, ואפילו שהטחינה נעשית סמוך לפסח, שהרי העומר קרב בפסח, מ"מ הוי שינוי גמור, ואין שום חשש שיעלה על דעתו דהטחינה בריחיים ש"י נעשית בישן כדי שהמצות מצוה יהיו לשמה בהידור.

ט) והנה בדורות הקודמים לא שמענו כ"כ מההידור של רש"י, ואין זכר למו בספרים העוסקים בהלכות הפסח, ובספרי מלקטים של זמנינו ראיתי הדנים ומביאים בזה בשם ספרים, ולע"ד לא דייקו ודימו מילתא למילתא, ובאמת לא שמענו מעולם שיש בזה הידור משום לשמה. ונראה שמה שהיו יחידים שטחנו בריחיים ש"י, בודאי היה טעמם משום שלא רצו להשתמש בריחיים של כל ימות השנה שיש בזה חשש חימוץ וצריך לנקרם היטב. ולכן הוצרכו ליקח רש"י קטנים המיוחדים לפסח. או משום חששות אחרים שהיו בריחיים גדולים כגון הפועלים ע"י קיטור, (עיין שד"ח מערכת חמץ ומצה אריכות בזה) ואולי שהיו מהדרין שרצו לטרוח בעצמם במצות מצוה ולא ע"י אחרים ולזה טחנו בעצמם ברש"י שלהם, (ועיין באבנ"ז הכותב שכל אחד יאפה בעצמו את מצותיו), או יתכן שבריחיים הרגילים היו הטוחנים גויים וחששו לדעת האוסרים טחינה ע"י גוי, אבל לא עלה על דעת אדם מעולם שיש איזה חסרון הידור בדין "לשמה" בקמח שנטחן בריחיים של מכונה.

קיצורם של דברים: א) ברור שבכל הדורות טחנו למצות מצוה בריחיים של מים ולא פקפק בזה אדם מעולם שיש חסרון של לשמה. ב) אין שום סברא לחלק בין כח מים או בהמה לבין כח חשמל. ג) אין בשום ספר דיון כלל להחמיר על הנ"ל ואלו שדנו לאסור מיירי דווקא כשגוי מכניס החטים או טוחן בריחיים ש"י. ד) בדור שלפנינו לא ידעו כלל מההידור כזה. ויתכן שהרוצה לשנות ולהתחיל להשתמש ברש"י מ"מ א"צ אפילו התרת נדרים.

ופשוט שכל דברי הם רק לעורר כי לא באתי לכלל הוראה ואשמח לשמוע הערות מהקוראים ומבעלי הוראה.

אפיית מצות - מצות מהשוק

הקדמה

בשנים האחרונות, עדים אנו להתפשטות התופעה הקרויה "מצות חבורה". בקרב בני התורה וחוגי הישיבות הולך ורווח הנוהג להתאגד יחדיו לצורך אפיית מצות מצוה, תוך נקיטת כל ההידורים האפשריים לחוש לכל שיטות הפוסקים בענין¹, בד בבד עם השגחה מעולה על עצם תהליך האפייה מהחל עד כלה. ובודאי שיש לברך על כך, שכן מי לנו גדול מרבנותינו הראשונים עליהם העיד הטור (סי' תס) לאמור: "בעלי מעשה וחסידים מחמירין על עצמם כגאונים המחמירין ולשין בעצמם ואופין, כההיא דאמרין (פסחים קטז.) מה דרכו של עני הוא מסיק ואשתו אופה. לכן מצוה על כל אדם להשתדל בעשיית המצות ובאפייתן². וכן היה נוהג א"א הרא"ש ז"ל³, היה משתדל בהן ועומד על עשייתן ומזרז העוסקים בהן והיה מסייע בעריכתן⁴. וכן העיד, בשעתו, בעל ה"חיי אדם" (כלל קכח, לב): "וראוי לכל

- 1 וכמו שהביא בשו"ע הרב (שו"ת סי' ו) דברי האריז"ל, שבאיסור חמץ מחמירין בכל מאי דאפשר. וכתב השו"ת חבלים בנעימים (ח"ב סי' יח אות ג ד"ה מ"ש בשם שו"ת הרב) שא"א לומר שכן דעת השו"ע הרב בהחלט, להחמיר בכל שאלה של איסור חמץ, דחזינן בהרבה מקומות בהלכות פסח שהכרעת שו"ע הרב היא להקל, "אך באמת אין צריך פנים כי רק במנהג תמידי כמו (הציור של השו"ע הרב) שאיירי לענין מצה שריו' כתב דעלינו להתנהג בפסח בכל זהירות דקדוקי המצוה ולהתרחק מכל שימצא ולחוש לדעת המחמירים, אבל אם יקרה איזה שאלה בעובדה פרטית אין צריכים להחמיר".
- 2 ועיין במהרי"ל (מנהגים אפיית מצות אות יד) שכתב עוד טעמים בזה - "שנא' צורות בשמלותם על שכמם, והלא סוסים וחמורים הרבה היו להם, אלא שחביבה היתה המצוה עליהם. ועוד טעם, דכל מצוה יעשה בעל הבית גופיה, כדאשכחן בפרק כל כתבי גבי אמוראים חד חריך רישא לשבתא וחד מלח שיבוטא... ועוד נמי משום שיבטל בעצמו כל הפירושים בכל פעם ופעם טרם יחמצו".
- 3 כתב השל"ה (מסכת פסחים פרק נד מצוה אות יב): "הלכות פסח רבות במאד, יותר משאר איסורין, על כן ידקדק אדם במאד, ואל יסמוך על אנשי ביתו רק בעניני יראה, הן בהגלה הן בכל ביעורי חמץ. ומכל שכן בעשיית המצות, לראות שיהיו עשויין בזריות בלי שהיית רגע כמימרא".
- 4 וכן כתב השו"ע (סי' תס ס"ב): "הרא"ש היה משתדל במצת מצוה ועומד על עשייתה ומזרז העוסקים בהם ומסייע בעריכתן, וכן ראוי לכל אדם לעשות, להטפל הוא בעצמו במצוה". והביא המ"ב שם (סק"ה) מהמג"א שהטעם הוא שמצוה בו יותר מבשלוחו. ויש איפוא לעיין איזו פעולה ראוי לעשות כדי לקיים ענין זה של השתדלות במצות; הרמ"א כתב (סי' תנג ס"ח) "ואנשי מעשה רגילים לילך בעצמם אל מקום הרחיים לראות הם בעצמם לטחינת קמחיהם". וכתב המ"ב שם (סקמ"א, ומקורו מהמג"א) הטעם, דמצוה בו יותר משלוחו. מבואר שאפי' בראה לחד מתקיים ענין זה של להשתדל במצות. אלא דלכא' צ"ע איך יצא החייב בראה בלבד, הלא דין מצוה בו יותר מבשלוחו הוא דוקא בעשייה (כמבואר בסוגיית הגמ' בשבת פרק כל כתבי). ונראה הטעם, שטחינת חטים למצות אין המצוה בטחינה לכשעצמה, אלא לשמרה מחמץ, ד"ושמרתם את המצות" כתיב, א"כ על ידי שמירה נחשב כעושה המצוה בעצמו (שזו מצותו). לפי זה לכאורה דוקא בטחינה סגי בשמירה, אבל באפיית המצות צריך לעשות מעשה ממש. ובזה אתי שפיר למה לענין טחינה כתב הרמ"א דסגי בראה ולגבי אפייה כתב המחבר דהרא"ש בעצמו היה מסייע בעריכתן. מיהו נראה שיש מקום לומר דאפי' באפייה סגי בראה, דפסק המחבר (סי' תס ס"א): "אין לשין מצת מצוה ולא אופין אותה על ידי א", ולא על ידי חרש שוטה וקטן". וכתב המ"ב שם (סק"ג) וז"ל: "והסכימו הרבה פוסקים דאפילו ישראל עומד ע"ג ומזהירין שיכונו לשם מצות מצה ג"כ לא מהני ואינו יוצא י"ח אפילו בדיעבד. ויש מן הפוסקים שמקילין בעומד ע"ג ומזהירין שיכונו בעשייתו לשם מצה דאז אמרין אדעתא דישאל קעביר. וכתבו הב"ח והמ"א דיש לסמוך עליהו כשא"א בענין אחר". וביאר בשעה"צ (סק"ד) שהטעם ש"א דישאל עומד על גביו מהני, הוא מחמת דלא בעי עשייה לשם מצוה אלא שימור לשם מצוה. ומבואר, דאפי' באפייה עצמה י"א דסגי בשימור לשם מצה ואינו צריך עשייה. ולפי זה, אם א"א לו להיות חלק מחבורת מצות מצוה, טוב שילך לאחד מבתי האפייה וישמר המצות הנעשות שם, ובזה יצא ידי ענין ההשתדלות בעסק המצות בעצמו לשיטת הי"א ודו"ק [ועיין בלשון החיי אדם (הובא בפנים)].

ירא שמים שיהיה הוא בעצמו עומד על עשיית המצה וכ"ש במצות המצוה, ולהזהירם ולזרזם, וכן היו עושין גדולי ישראל הראשונים וגם בזמנינו.⁵ אמנם, בדורנו, נבצר מאת חלק גדול מקהל שומרי התורה והמצוות להשתתף ב'חבורות' אלו, מפאת חוסר יכולת או זמן וכיוצא, ועליהם לרכוש מצות מתוצרת מפעלים שונים. כאמור, ישנם גם סיבות מצד ההלכה שמחמתם חששו ה'חבורות' לאפות מצות בעצמם, כמו שיתבאר בסמוך, ועלינו לדון בחששות אלו עבור המון העם הקונים מצות ממפעלים.⁶

החששות

חשש לשהיות

נראה שיש ג' חששות במצות מהשוק; (א) חשש לשהייה בכדי שיעור חימוץ. (ב) חשש לפירורים המושהים על שולחן הלישה ועשויים להתערב בעיסה. (ג) חשש למצות כפולות, שאם כי ניתן להבדילן לעצמן ולהשליכן, עלולות הן לאסור את המצות הכשרות הנעשות לצידן או את כלי העריכה והאפייה.⁷

בתהליך אפיית המצות, יש לחוש שמא נשתתה העיסה בין עסק לעסק (כגיבול, לישה ועריכה). מה גם, שעקב כמות המצות הגדולה המצויה בבתי האפייה, יש להניח שחלה הפסקה ממושכת בין שלב הניקור לבין ההכנסה לתנור. והנה, למרות ששיעור החימוץ המפורש בהלכה - י"ח מינוטין (שיעור מיל)⁸ - נשמר בקפדנות ברוב ככל

5 וז"ל האבני נזר (א"ח סי' שעב): "והנני להזכירו דבר בעתו, כי שמעתי שנפרץ מאוד באיזה עיירות אשר אינם אופים מצות כל בעל הבית לעצמו. רק אחד אופה למכור. ורע עלי המעשה מאוד. האחד, כי אם הבעל הבית אופה, משגיח על המצות, וכל אחד חדר על המצוה ורואה שיהי' על צד היותר טוב. ודיני אפיית מצות רבו כמו רבו. לא כן אם אחד אופה כדי להרויח, כל מגמתו למעט בהוצאות ולא ישגיח כל כך על המצוה. השנית, מי זוטרי מה שאמרו במדרש בשכר שטוחנין ולשין את המצות. ואם כי בטחינה הדבר קשה. על כל פנים בעיקר מצות שימור דלישה. למה נמעט במצוה חביבה מאוד פעם אחת בשנה ויקנה מצוה מן השוק כחוטף מצוה מן השוק".

6 הדבר ודאי שאין לקבוע מסמרות בנידון, ולא הרי מפעל זה כהרי מפעל אחר. כמו כן, משנה יתירה היא שעל כל אדם לברר הדק היטב את רמת כשרותו של המפעל בו הוא רוכש את מצותיו, ולוודא את נוכחותו המלאה של משגיח ירא שמים ובקי בהלכה במקום. תעודתו של מאמר זה היא, בעיקר, לעורר את לב המעיין לחששות העשויים ליפול באפיית מצות תעשייתית מתוקף היותה כזו, ולברר את השאלות המתעוררות בנושא על היבטיהם השונים.

7 יש המפקקים בכשרותן של מצות מהשוק, בשל העובדה שעל פי רוב נעשות הלישה ועריכה בידי נשים, וכפי שכתב בזה הח"י (סי' תס סק"ד): "וכתב בשבלי לקט, ואפילו נשים של ישראל שלא למדו ענייני פסח אין מאמינים להם לענין אפיה ולישה בפסח, לכך רוב הת"ח ורבנים עומדים על הרקידה ועל לישתה ועל אפייתה, כי כמה דברים יעלו על לב נשים שהן מותרות, או שמא שוכחת ועושה דבר שלא כהוגן ואינה יודעת שכר מצוה והפסד עבירה, ואם עומד עליהם יותר נזהרות". והובאו דבריו במ"ב (סי' תס סק"ו). אולם למעשה נראה שאין לחשוש לכך במצות שלנו, מכיון שכיום נמצא בכל מפעל משגיח מיוחד שתפקידו לפקח על כלל העובדים (כמו שכתב המ"ב סי' תנט סק"ג מהחיי"א, דהמנהג הנכון להעמיד משגיח בבית אופי המצות). זאת ועוד, ישנם המפקקים בעצם דברי הח"י; כן כתב בעל הערוה"ש (בהסכמתו לקונטרס סמא דחיי): "ובאמת דברי הח"י תמוהים, שהרי משנה שלימה שנינו בפסחים מ"ח שלש נשים עוסקות בבצק וכו' ושם מקודם אמר רב יוסף הני נשי דידן נוהג למיא וכו' הרי נשים עסקו בלישה ועריכה ואפייה, ולכן באמת הטור והשו"ע (סי' תס ס"א) אסרו רק ע"י עכו"ם וע"י חש"ו ולא ע"י נשים", ועוד עיין שם. וכן דייק האמת ליעקב (רבי יעקב קמנצקי, ח"י על ש"ס פסחים מב., ועל התורה ויקרא כו, כו) מהרבה מקורות בש"ס שלישת הבצק ועריכתו היו מלאכות המיוחדות לנשים, וכתב: "ואפשר דכיון דמלאכת הלישה נמסרה לנשים בטבע, אפשר שיש כאן זריזות שתיעשה על ידיהן מפני שזוהי אומנות שלהן. וזכרתי כי גם הלישה גם העריכה של מצות היו נעשות ע"י נשים, ורק האפייה היו האנשים עוסקין בה" [וע"ע ביו"ד סי' פד סי"א וערוה"ש ופוסקים שם].

8 באמת יש לעיין ביסוד מנהג העולם להפסיק את האפייה לאחר י"ח מינוטין, ולהשליך לאשפה כל מצה שנאפתה לאחר משך זמן זה [אמנם יש נוהגים להתיר מצות אלו באכילה ב"ט אחרון של פסח, בהסתמך

מאפיות המצות, מכל מקום מבואר בפוסקים ששיעור זה איננו קבוע בהחלט, ופעמים שגם בשהייה פחותה מח"י רגעים עשויה העיסה לבוא לידי חימוץ וכדלהלן.

המקור לשיעור חימוץ בכדי חילוך מיל

גרסינן במסכת פסחים (מו. מתני'): "בצק החרש, אם יש כיוצא בו שהחמיץ הרי זה

אסור". ובגמרא: "אם אין שם כיוצא בו מהו? אמר רבי אבהו אמר רבי שמעון בן לקיש כדי שילך אדם ממגדל נוניא לטבריא - מיל". ופירש רש"י: "בצק החרש: שאין ניכר אם החמיץ אם לאו. אם יש כיוצא בו שהחמיץ - אם יש עיסה אחרת שנילושה בשעתה וכבר החמיצה". ופסק בשו"ע (סי' תנט ס"ב. ועי' ביה"ל ד"ה הוי) דשיעור מיל

על השיטות הסוברות ששיעור מיל הוא כ"ד מינוטין], שהרי חומרא זו היא לכאורה כנגד דין מפורש בשו"ע (סי' תנט ס"ב): "כל זמן שמתעסקים בו (בעיסה), אפילו כל היום אינו מחמיץ". וכתב הרמ"א (ומקורו מתרוה"ד): "ויש להחמיר למהר בענין עשיית המצות, כי יש לחוש שהשהיות יצטרפו לשיעור מיל", ופי' המ"ב (סק"טז): "בתרומת הדשן כתב דבשעה שעוסק בעיסה עסק גמור דהיינו בעיטת הידים ורידוד אפילו שהיה בינתים מעט וחזר ושהה מעט אין מצטרף לשיעור מיל, דהעסק שעוסק אה"כ מבטל האתחלתא שהתחיל להתעורר בו כח החימוץ בשעה שהיתה מונחת בלא עסק". הרי שאפילו אם ישנם יותר מח"י רגעים בין הלישה לאפיה אין לחוש לחימוץ כל כמה שהתעסקו בעיסה, שהעסק מבטל את השהיות. הן אמת, שמנהג הפסקת האפיה לכשעצמו (היינו שאין ללוש עיסה חדשה עד לאחר י"ח מינוטין) יש למצוא לו מקור, וכמבואר בדברי המ"ב (שם סק"ג) שכתב: "מנהגנו כהיום לרחוץ אשה הלשה את ידיה וכן הכלים שלשין בו לאחר שעשו בו שנים או ג' עיסות עד שלא יהיה מהתחלת הלישה יותר משיעור מיל. וכן המגלגלים ישגיחו אם מודבק בידיהם עיסה וירחצו ידיהם ג"כ משיעור מיל לשיעור מיל" [ועי' בשו"ת חלק לוי (או"ח סי' קנו)]. אבל לזרוק המצות צ"ע, שאפילו נילושה עיסה שנדבקה על השלחן בתוך העיסה המוכנה למצות, מבטל העסק המאוחר את השהיות המוקדמות.

אמנם מצינו מקור למנהג זה בדברי הראשונים; איתא בפסחים (מח. מתני'): "רבן גמליאל אומר שלש נשים לשות כאחת ואופות בתנור אחד זה אחר זה. וחכמים אומרים שלש נשים עוסקות בבצק כאחת, אחת לשה ואחת עורכת ואחת אופה. רבי עקיבא אומר לא כל הנשים ולא כל העצים ולא כל התנורים שוין, זה הכלל תפח תלטוש בצונן", וגרסינן בגמרא: "תנו רבנן, לשה היא מקטפת וחבירתה לשה תחתיה, מקטפת היא אופה וחבירתה מקטפת תחתיה והשלישית לשה, אופה היא לשה וחבירתה אופה תחתיה והשלישית מקטפת וחוזרת חלילה, כל זמן שעוסקות בבצק אינו בא לידי חימוץ". והקשו הראשונים (הר"ן, הריטב"א ועוד) למה אסרו חכמים ליותר מג' נשים ללוש כאחת, הא כל זמן שעוסקות בבצק אינו בא לידי חימוץ. ותירצו הר"ן (באופן אחד), והריטב"א, והמאירי (בשם יש חולקין), ודיעה א' ברבינו דוד, וכן כתב התשב"ץ (יבין שמועה פ"ד אות ה מ"א) שמ"ש בברייתא כל זמן שעוסק בבצק אינו בא לידי חימוץ י"ל כך היא בדיעבד, אבל לכתחילה יהבו רבנן שיעורא משום גדר וסייג, שמא מתוך העסק תלאה ותניח העיסה ותחמיץ. ומבואר במ"ב (סק"ג) וחי' אדם (שהוא מקור להמ"ב) דללוש שלש עיסות הוא שיעור מיל [אע"פ שאין כן המציאות בזמן הזה, אפשר משום דבזמן הזה חלק גדול מהעשיה היא ע"י כלים. וע"ע בשו"ת שו"ע הרב (סי' ו)]. אבל להלכה נקטו הרמב"ם (פ"ה הי"ג), המאירי, הרשב"א בתשובה ועוד ראשונים, שאפי' כל היום אם נתעסק בהעיסה אינה באה לידי חימוץ, וכן פסק בשו"ע (סי' תנט ס"ב) [ומה שנקטה המשנה "שלש נשים", עי' בריטב"א, ובשו"ת הרשב"א, ובמגיד משנה. וראה עוד להלן]. א"כ להלכה, לכאורה, אין מקור למנהג העולם.

ועיין בערוה"ש (סי' תנט ס"ז) שכתב: "ויש להחמיר ולמהר בענין עשיות המצות, שהרי יש מי שסובר לשהות כשיעור מיל מתחלת הלישה עד האפיה, כלומר עד הנחה בתנור וחשבינן בהזמן הזה מה גם מה שעסקו בהעיסה (ב"ח בשם הרי"א ז'), ועם כי אין הלכה כן, מ"מ במצה ראוי להחמיר". וכעין זה במקור חיים (קיצור דינים סי' תנט ס"ב): "אפי' כל היום אינו מחמיץ - ב"ח כתב דיש להחמיר לעצמו שלישת האשה לא תהא יותר ממיל וכו'". אבל המעיין בגוף דברי הב"ח (סי' תנט סק"ג ד"ה כתב) ובמקורו ברי"א (בשלטי גיבורים טו: אות א), ישר יחזה שדעתם על פי הירושלמי דעד שיעור ד' מיל אין חשש. וכן כתבו הח"י (סק"א), והא"ר (סק"ח) בדעת הב"ח, שאין חשש עד שיעור ד' מיל, רצ"ע.

ואפשר, שהנהגים כן נתחלף להם דין רחיצת הכלים אחר שיעור מיל במצה ששהתה שיעור זמן זה, והחליטו בשניהם לאיסור, או שום סייג אחר רצ"ע [ראיתי בספר אחד שהביא מקור למנהג זה משו"ת דברי מלכיאל (ח"ד סי' כא), אבל המעיין שם יראה שדבריו אמורים לענין ניקוי הכלים ולא לגבי חשש חימוץ בהמצות].

האמצעות המקטפת אופה, וחבירתה האחרונה מקטפת תחתיה, והראשונה חוזרת ולשה, שהיו תנורין קטנים, ולא היתה מספקת [אלא] כמלא תנור. וכן חוזרות חלילה - חלילה לשון מחול סביב סביב".

הוא י"ח מינוטין. הרי שסתם עיסה שאין ניכר אם החמיצה אם לאו אין לחוש לה עד שיעור מיל.

משמעות דברי הגמרא לאסור משום חימוץ אפילו בתוך שיעור מיל

ושני ענינים נמצינו למדים מן האמור (א) שכל זמן שעוסקות בבצק אינו בא לידי חימוץ, ומבואר שלא כל עיסה מחמיצה בכשיעור מיל (וכן כתבו הריטב"א ועוד ראשונים לעיל דף מו.). (ב) לדעת חכמים הסוברים שאסור לשלש נשים ללש כאחת, משמע שהוא אפי' באופן שאין שוהות שיעור חימוץ. ולכאורה צ"ע, דבדף מו. משמע ששיעור חימוץ הוא מיל.

עוד מקור לאסור לדעת מקצת הראשונים אפילו משהו פחות משיעור מיל

אמנם מסוגיית הגמרא בפסחים דף מב. יש להוכיח שלדעת מקצת הראשונים שאף שהייה כל שהיא אוסרת משום חימוץ. דגרסין התם "דרש רבא אשה לא תלוש בחמה ולא בחמי חמה ולא במים הגרופין מן המולייר ולא תגביה ידה מן התנור עד שתגמור את כל הפת". ופירש רש"י: "ואל תגביה ידה מן התנור - כלומר תהא עוסקת בבצק כל שעה".⁹ וכן כתב הר"ח (שם) בשם י"א, והריטב"א (דף ז. ד"ה והתניא).¹⁰ אבל רוב הראשונים (דיעה א' בהר"ח, רי"ף, ר"ן על הרי"ף ובחידושו, רבינו דוד, שו"ת הרשב"א ח"א סי' קכד ד"ה דוקא, ראב"ן, רא"ש פ"ב סי' לט, מאירי, רשב"ץ יבין שמועה פי"ד ס"ג) נקטו שמ"ש לא תגביה ידה מן התנור היינו לומר שלא תניח את הפת מוטלת ותתעסק בדבר אחר, שמא תימשך בכך ולא תדקדק בשיעור שהיית העיסה.

והנה, לקמן שם במשנה (מח:) שנינו: "רבן גמליאל אומר שלש נשים לשות כאחת ואופות בתנור אחד זו אחר זו. וחכמים אומרים שלש נשים עוסקות בבצק כאחת, אחת לשה ואחת עורכת ואחת אופה. רבי עקיבא אומר לא כל הנשים ולא כל העצים ולא כל התנורים שוין, זה הכלל תפח תלטוש בצונן". ובגמרא: "תנו רבנן: לשה, היא מקטפת וחבירתה לשה תחתיה. מקטפת, היא אופה וחבירתה מקטפת תחתיה והשלישית לשה. אופה, היא לשה וחבירתה אופה תחתיה והשלישית מקטפת. וחוזרת חלילה. כל זמן שעוסקות בבצק אינו בא לידי חימוץ". ופירש"י: "רבן גמליאל אומר שלש נשים לשות כאחת - כל אחת מלא התנור, ואין כאן חימוץ, אף על פי שהאחת ממתנת עד שיאפו השתים. וחכמים אומרים - אין להקל כל כך שיהיו לשות כאחת, אלא שלש נשים עוסקות כל אחת בבצק שלה: אחת לשה - האחרונה לשה, כשחבירתה האמצעית מקטפת, והשלישית שלשה תחלה אופה, וסידרא מפרש בגמרא. תנא לשה היא מקטפת - אדרבנן קאי, הראשונה שקדמה ללש מלא התנור קטן שלהן תחלה, כשהיא מקטפת דהיינו עריכה שקורין אנטוורטי"ר, וחברתה מתחלת ללש עיסה שלה. מקטפת היא אופה - וזו הראשונה שהיתה מקטפת עכשיו, וגמרה קיטופה היא אופה ונותנת לתנור, וחבירתה שהיתה לשה מקטפת תחתיה, והשלישית לשה, וכשגמרה ראשונה לאפות גמרה אמצעית לקטף ואחרונה ללש הרי

9 עיין בב"ח (סי' תנט סק"ג) שכתב שדעת רש"י כשאר ראשונים. אמנם יעויין בפר"ח (סי' תנט ס"ב) שחלק ע"ז, וע"ע במגן האלף (סי' תנט סק"א).

10 אכן יעויין בריטב"א דף מב. (ד"ה ולא) ודו"ק.

שנכלל בדין של לא תגביה ידה מן התנור, דהיינו שאסור להתעסק בדבר אחר, ואם שהתה האשה עד שגמרה חבירתה הו"ל כעסק בדבר אחר [ואין הכי נמי, אם תתעסק בעיסה עד שתגמור חברתה את הפת אין חשש]. וכן כתב המאירי (בספרו מגן אבות, ענין טו). וכן משמע ברא"ש (פ"ג סי' ו) שכתב וז"ל: "כתוב בשם ה"ר יונה היכא דלש יותר מזה השיעור (חלה), חכמי צרפת ז"ל אוסרין העיסה. ונ"ל להתיר, דטעמא דהאי שיעורא משום דאמרי' כל זמן שעוסקין בבצק אין בא לידי חימוץ. ושיעורו שבזה השיעור מועיל עסק הידים אפי' כל היום, וביותר אין הידים מספיקות להתעסק בה מתוך גודלה. ומ"מ כיון שאפי' אם לא נתעסקו בה כלל אינה אסורה אלא עד מיל, זה העסק שמתעסקים בה אע"פ שאין כדאי, לא גרע ממה שלא יתעסקו בה כלל. וכיון שאין שוהין בה יותר משיעור מיל מותר". הרי שדעת הרא"ש להתיר ללוש עיסה גדולה יותר משיעור חלה, משום דמעיקר הדין נקטינן שאפי' אם לא נתעסקו בה כלל אינה אסורה אלא עד מיל, א"כ אפי' אם במשהו מהעיסה אין בו עסק אין חשש. ומ"ש הרא"ש "ואע"פ שאין כדאי", היינו שלכתחילה אין לשהות כמש"כ לעיל מהרשב"א, וכל כמה שלא נשתתה העיסה במכוון אלא בדרך עראי ומקרה אין איסור בדבר.¹¹

דעת הגאונים

מיהו, סיים הרא"ש שם: "לדעת הגאונים שאמרו שלכתחלה אין להניח העיסה רגע אחד בלא עסק א"כ לכתחלה אין ללוש יותר מזה השיעור". ומבואר, שחומרא יתירה יש בדברי הגאונים הנ"ל על שיטת חכמים במתני' דשלוש נשים. שעד כאן לא אסרו

צ"ע לומר שעיסה נתחמץ בשהיית משהו

והנה לכאורה יקשה עד מאד לומר ששהייה כל שהוא מחמצת, דברך ז. איתא: "ולבית איסורא לא מצי מבטיל ליה? והא תניא היה יושב בבית המדרש ונזכר שיש חמץ בתוך ביתו מבטלו בלבו, אחד שבת ואחד יום טוב. בשלמא שבת משכחת לה כגון שחל ארבעה עשר להיות בשבת, אלא יום טוב בטר איסורא הוא. אמר רב אחא בר יעקב הכא בתלמיד יושב לפני רבו עסקינן ונזכר שיש עיסה מגולגלת בתוך ביתו ומתיירא שמא תחמיץ, קדים ומבטיל ליה מקמי דתחמיץ". ופירש"י: "עיסה מגולגלת - שלא החמיצה, ומפני אימת כבוד רבו אין יכול לקום ולילך ולאפותה". הרי שאף שנשתתה עיסה זו זמן מרובה, לפי ערך [בכדי הליכה לבית רבו, ושיבה לפניו], עדיין נידונית היא כלא החמיצה ובידו לבטלה.

תירוצי הריטב"א וסתימות הפוסקים כנגדו

הן אמת, שהריטב"א (ז. ד"ה והתניא) שם כתב וז"ל: "...ועוד הקשה תלמיד זה, האין הניח ביו"ט עיסה מגולגלת בתוך ביתו, דהא קיי"ל דלכתחילה אסור להניח העיסה כלל בלא עסק וכדתנן ולא תגביה ידה מן התנור. ותירץ כשהניחם בתוך ביתו הנשים היו עוסקות בעיסה ובקטוף, הצטרך ללכת לרבו ונטרפה לו השעה". אכן לכאורה אין זו פשיטות הסוגיית והראשונים. וכן בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' קכד) והתשב"ץ (שם) הביאו ראיה מגמרא זו שאין חשש לשהייה מועטת.

מהלך הראשונים בסוגיית

הרשב"א (שם) כתב לתרץ, דמה שאסרו חכמים לג' נשים ללוש כאחת הוא משום

11 הריטב"א (מח: ד"ה ר"ג), כתב בדעת הרמב"ם: "ונראה מדבריו ז"ל שהוא סובר דהא דקתני במתני' שלש נשים עוסקות בבצק אחד, עצה בעלמא קמ"ל, שלא יטריחו הרבה וכדי שלא יניחו העיסה, אבל אין זה בחיוב". אבל המגיד משנה (פ"ה הי"ב) למד בדעת הרמב"ם במתני' דשלוש נשים כהרשב"א לעיל, ודו"ק [ועיין בספר קרבן פסח (לרבי שלמה קלוגר סי' תנט) שביאר דברי הגמרא שהחשש הוא מחמת לישא ביותר מכשיעור]. ועיין בר"ן (דף טו. טו: מדפי הרי"ף ד"ה גמ') שצידד [לאופן אחד] דאפשר דוקא בצק החרש מיקל עד שיעור מיל ולא בשאר עיסות.

קיב (תרפח) — קובץ "בית אהרן וישראל"

הרשב"א ובריטב"א (לעיל), שכל שהייה שהיא על סדר האפייה אין בה חשש.

סיכום

נמצא על פי האמור, שבסתם בתי אפיית המצות שאין משתהים שם יותר מי"ח רגעים יש להכשיר - עכ"פ בדיעבד - את כל המצות. וברוב המפעלים, גם לכתחילה אין כל חשש, מכיון ששהייתם הן על סדר אפיית המצות בלבד.

נתחמם מחמת עסק הידים

אכן, מצד אחר יש לאסור מצות הנלקחות מן השוק, וזאת על פי מה שכתב בשו"ע שם: "ואחר שנתעסקו בבצק ונתחמם בידים, אם יניחוהו בלא עסק מיד יחמיץ", ומקורו בשו"ת הרא"ש (כלל יד אות ד). על כן, בהיות שהדבר מצוי במפעלים רבים, שקודם הכנסת המצות לתנור מונחת העיסה על שלחן העריכה בלא עסק (כתוצאה מכמותו הגדולה של הבצק), יש להחמיר בנידון ולאסור מצות מן השוק.

צ"ע בשיטת הרא"ש

אולם נראה, שאי אפשר ללמוד בדעת הרא"ש כפשטות לשונו בתשובה. שהרי לכאורה סתר הרא"ש דברי עצמו; שבפסקיו (עי' לעיל) כתב שמ"ש רבא "ולא תגביה ידה מן התנור עד שתגמור את כל הפת", היינו שלא תעסוק בדבר אחר, ומבואר שסברתו שאין חשש בעיקר השהייה, אפילו אחר שנתחמם בידים (ולשון מימרא דרבא "עד שתגמור את כל הפת"). ועוד צ"ע, ממה שפסק הטור (סי' תנט): "ולא תגביה ידה מן הפת להתעסק בעסק אחר עד שתגמור כל הפת". וצ"ע למה לא פסק כדעת אביו הרא"ש בתשובה שאסר בכל שהיית משהו.

חכמים אלא שלא תשהה אשה בלישתה עד גמר מלאכת חבירתה, לפי שהיא כעוסקת בדבר אחר, אבל ללוש עיסה גדולה מותר, ואילו הגאונים החמירו גם בלישת עיסה גדולה יותר מהשיעור האמור בה, על אף שבזה אין כוונתו להשתהות בעצם. וכן מבואר ממקור דברי הגאונים, בספר מאה שערים להרי"ץ גיאת הלכות פסח (דף צה.), שכתב וז"ל: "ומנהג שאנו עושים בשתי ישיבות כחכמים דמתני' שלש נשים, מ"מ יחמיר בכמות הדברים האלו ולהתרחק מן האסור טפי עדיף".¹² [ועיין לקמן].

להלכה

להלכה פסק השו"ע (סי' תנט ס"ב): "לא יניחו העיסה בלא עסק ואפילו רגע אחד. וכל זמן שמתעסקים בו, אפילו כל היום אינו מחמיץ, ואם הניחו בלא עסק שיעור מיל, הוי חמץ. ושיעור מיל הוי רביעית שעה וחלק מעשרים מן השעה". ובבאר הגולה שם (אות ד) ציין מקור דברי השו"ע: "מהא דרבא שם (מב.) וכפרש"י, או ממשנה מח: כחכמים". והנה לפי מה שהבאנו לעיל מהרשב"א, שתי הגמרות שצינים בבאר הגולה טעם אחד להם, אולם יעויין בד"מ הארוך (ד"ה ידה) על הטור (שכתב: "לא תגביה ידה מן הפת להתעסק בעסק אחר עד שתגמור כל הפת דלכתחילה צריך שלא יניחוהו בלא עסק אפי' רגע אחד וכל זמן שמתעסקין בו אפי' כל היום אינו מחמיץ") שכתב וז"ל: "שכן כתב הרמב"ם ורש"י, דלא כהר"ן דסבירא ליה דאם עוסק בצרכי התנור לא מיקרי הפסק". הרי דלא סבירא ליה כדברי הרשב"א שהבאנו לעיל.

שהייה בחלק מסדר האפייה

פשוט שאין איסור בשהייה שהיא חלק מסדר האפייה הרגיל. כן מבואר בשו"ת

¹² וכן נראה, דהמ"ב (סי' תנו סק"ז) הביא שהרבה פוסקים סוברים שאין חשש לשהות בשעת הלישה (ומה שמצינו בגמרא שלא ללוש יותר משיעור חלה, הוא מחשש שאין לו כ"כ עוזרים) וכתב דאין למחות בהמקילין, ואילו בסי' תנט ס"ב כתב המחבר שלא להניח העיסה אפי' רגע, ולא כתב המ"ב שם שאין למחות ביד המקילין, ודו"ק, וראה לקמן אריכות בענין זה.

שדן אם שהיות מצטרפות לשיעור מיל, ולא כתב שלדעת הרא"ש אסור אפילו בזמן מועט כל שנתחממה מחמת הידים. וכבר נתעורר בזה בדרכי משה (סק"ג). לא זו אף זו, אלא שבהגהת השו"ע הביא הרמ"א עצמו דעת תרוה"ד סמוך ונראה לפסק המחבר כהרא"ש כמוסיף, ולא כחולק- אף שדבריהם סותרים להדיא.

צ"ע בדעת המחבר והרמ"א

ועוד צ"ע מפני מה פסק המחבר כהרא"ש, שהוא דעת יחיד, ודלא כהרשב"א (בתשובה שם) שהביא מעשה רב מהרמב"ן שהיה שולח מצות לתנור רחוק מביתו יותר מ" בתים. והובאו דבריו להלכה בתשב"ץ (יבין שמועה מאמר חמץ). וכן מבואר ברמב"ם (פ"ה מהלכות חו"מ) כשיטת הרשב"א.¹³

כן צ"ב במה שכתב הרמ"א (סי' תנט ס"א): "ויש לזהר מלהוליך המצות לתנור תחת הרקיע מגולה", וכפי שביאר דבריו בערוה"ש (שם ס"ד), שתורף החשש הוא במה שנושאים את העיסה לבית אחר רחוק ממקום עריכתה והיא מתחממת תחת השמש. ומבואר שמחמת השהייה לאחר העריכה כשלעצמה אין לחוש, אלא מחמת חימום השמש ותו לא.

עוד יש להתעורר בלשון השו"ע (סי' תמד ס"ח) שכתב: "היתה לו עיסה בביתו והוא טרוד במקום אחר וירא שמא תחמיץ, מבטלה בלבו קודם שתחמיץ". הנה, שגם במצב בו ערוכה העיסה ומוכנה לאפייה, אין בו כל חשש מהותי מלבד: "וירא שמא תחמיץ".

מהלך בעל ה"קרבן פסח"

בדברי הרא"ש ותרוה"ד

ועיין בספר קרבן פסח (לרבי שלמה קלוגר, סי' תנט ס"ב), שעמד על סתירת דברי הרמ"א ממש"כ בד"מ למה שהביא

וראיתי בהלכות פסח בקצרה מהרא"ש (ד"ה ואחר) שכתב וז"ל: "אשה לא תלוש לא בחמה לא בחמין ולא בחמי חמה. וביום המעונן אסור ללוש תחת אויר השמים, לפי שהשמש זורח על העבים וחמה מתפשטת בכל מקום. ולא תגביה האשה את ידה מן העיסה עד שתכניס אותה לתנור אלא כל שעה תהא עוסקת בה. וכ"ז שעוסקין בבצק אינו בא לידי חימוץ. אבל אחר שנתעסק בה ונתחממה תחת הידים, אם יניחוה בלא עסק מיד יחמיץ. וקרוב לתנור לא ילוש מפני חום האש". ומשמע שכאן חזר בו הרא"ש ממה שכתב בפסקיו, ופירש סוגיית הגמרא של "ולא תגביה האשה את ידה" כשיטת רש"י.

עוד יש להקשות לשיטה זו, וכמו כן על הפוסקים שהביאו להלכה, ממה שפסק הרא"ש (פ"ב סי' טו) כדעת רבי יוחנן (בדף לז). להתיר עיסה שנילושה ושהתה על האלפס אפילו הדביקה על האלפס מתחילה ולבסוף הרתיחה עד שנאפית.

ועוד צ"ע להבין כן בדעת הרא"ש, ממה שכתב הרא"ש בפסקיו (פ"ב סי' כו): "אמר רב הונא בציקות של נכרים ממלא אדם את כריסו מהן ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה. פי' רש"י שמכיר שלא החמיצה, שאין שם לא קרני חגבים ולא הכסיפו פניו. יש תמהים על פרש"י דלא מסתבר להקל כולי האי להתיר בצק שלש הנכרי שלא בפנינו, דחיישינן שמא לשו בחימוץ, ומפרשינן כגון בצקות של נכרי שלשו הנכרי בפנינו. ולא נהירא לי, דא"כ הוי ליה למימר קמח של נכרים שלשו בפנינו. הלכך נראה לי לפרש כפרש"י דכיון שאין אנו רואין בו לא שיאור ולא סידוק מותר". וצ"ע, שאפילו אם אינו רואה לא שיאור ולא סידוק, עדיין יש לו לחוש שמא החמיצה, שמא כבר הפסיק לעסוק בה [קושיית החזו"א (סי' קכא אות טז)].

ועוד צ"ע, דהב"י הביא דעת הרא"ש בתשובה, ולאחר מכן הביא מתרומת הדשן

¹³ עיין ביבשק תורה (פסח סי' כז) מעור ראשונים.

שהסיק בעל תרומת הדשן לאסרן, ולא כאלו שאינן נוגעות במישרין לעצם עסק המצות. וכמו שכתב הקרבן פסח בדעתו. ברם, אחרי ככלות הכל לא עלתה ארוכה לשאר הסתירות שבדברי הרא"ש והפוסקים, ואף לדבריו שיטת הרא"ש היא דעת יחיד.

מחלף של הביה"ל

ועיין בביאור הלכה (תנט ד"ה ואחר) שנתקשה בהרבה מהקושיות דלעיל, וצייד לומר שחזר בו הרמ"א ממה שכתב בד"מ, וסבר שדעת הרא"ש לאסור רק באופן בו ניכר להדיא שנתחממה העיסה ובאופן כזה אפשר דכו"ע מודו. אולם לא הכריע שם את הדבר וסיים בלשון: "ומכל מקום צ"ע".

דעת הרבה פוסקים בהביה"ל

והנה, הסבר הביאור הלכה בדעת הרמ"א (והרא"ש) שהניחו בצ"ע, פשוט הוא להרבה פוסקים; עיין בהגהות מספר תוספת שבת (סי' תנט) שכתב "נתחמם בידים - נ"ב היינו אם ידוע שנתחמם". וכן בהגהות הברוך טעם לשו"ע (לרבי ברוך פרנקל) שכתב: "ואחר שנתעסקו בבצק ונתחמם בידים וכו'". כתב בספר היקר דהיינו בידוע שנתחמם ע"כ". וכן כתב בספר שבילי דוד (סי' תנט סק"א: "י"ל שחזר כאן מזה, דמסתמא לא אמרינן דנתחמם, רק כשידעינן דנתחמם אז מחמץ מיד"). ובספר גנזי חיים (מבעל חדרי דיעה סי' תנט). ובמנחת פתים (סי' תנט ס"ב: "ולכאורה נראה, דהרא"ש מיירי ברואין שנתחמם העיסה, אבל בסתמא אין חוששין רק בשיעור מיל, ונראה ברור לכאורה"). וכתב דכן סבר השו"ע הרב (סי"א). וכן סבר בשו"ת בית היוצר (או"ח סי' כח ע"ש), ושו"ת מחזה אברהם (ח"א סי' קג). וצייד כן בשו"ת צוף דבש (או"ח סי' פח: "אפשר דהרא"ש איירי שראינו שנתחמם בידים דוקא, דאפשר דיתעסקו בו ולא יתחמם בידיהם" וע"ש). וכן משמע בב"ח (סי' תנט סק"ג ד"ה עוד "וצריך לתת

בהגהת השו"ע, וכתב: "התרוה"ד ג"כ מודה להרא"ש, [וחזר בו] הרמ"א כאן ממ"ש בד"מ. והוא דעד כאן לא קאמר הרא"ש דאם הניחוהו בלי עסק מיד יחמיץ, רק אם הניחו בלי עסק יותר ממה שדרך העוסקים בעיסה לעשות (עי' לעיל), דודאי אף העוסקים כל שעה בעיסה מניחין קצת מהעסק לפוש או להפכו מעבר לעבר ומצד לצד ושוהין גם כן בינתים, ולכך בשהייה כזו ודאי לא נאסר תיכף, דלא ניתנה תורה למלאכי השרת, שא"א ליזהר בזה. ובזה קאמר התרוה"ד דאף דשהיה כזו אינו אוסרת מ"מ יש לחוש שהשהיות יצטרפו לשיעור מיל, ולכך קאמר למהר לעשות וכו'. אך הרא"ש מיירי שהניחוהו בלי עסק יותר מדרך העוסקים בעיסה, ואז בזה נאסר מיד בלי זמן מרובה, והוי הכל לאחדים. זה נראה דעת התרוה"ד והרב בהג"ה". ואחר כך הביא דהרא"ש סבר כרש"י, דמ"ש רבא "ולא תגביה ידה מן התנור עד שתגמור את כל הפת" היינו כרש"י, שלא שהה קצת. ובהשמטות הקשה שהרא"ש סתר עצמו, דבפסקיו סבר דמש"כ רבא שלא תגביה היינו שלא תעסוק בדבר אחר. וסיים "וצ"ע קצת"¹⁴ [ועיין מש"כ הרא"ש בקיצור הלכות פסח, וכו"ל].

ראיה לדבריו

וכהבנת בעל הקרבן פסח בשיטת התרומת הדשן, מוכח מדברי התרוה"ד בגוף התשובה שם, שהביא דברי חכם אחד להתיר בצירוף שהיות, וחכם זה הוא המהרי"ל (בשו"ת החדשות סי' נא), שהוכיח כן ממ"ש [לשון זו לא נזכרה בגמרא אלא בדברי הרא"ש] כל זמן שעסוקין בבצק אפילו כל היום כולו אינו בא לידי חימוץ - "וכי היאך אפשר להתעסק כל היום בכל הבצק שלא ישהה כאן מעט וכאן שיצטרף בכל היום להילוך מיל". ומפורש יוצא, שנידון המהרי"ל הוא בשהיות שבשעת עריכת העיסה, ואותן השהיות הן

¹⁴ ע"ע בשו"ת אורח משפט (או"ח סי' קכא) מש"כ בדומה לזה.

מים בין בקרקע. אבל להדביקו תחלה ואחר כך להסיק, יש אוסרים וטוב לזוהר". וכתב המ"ב (שם סק"י) "יש אוסרים - היינו לכתחלה [הגר"א], ודוקא אם לא נשתהה שיעור מיל עד התחלת האפיה, דאל"ה לכו"ע אסור אף בדיעבד". [ועי' בחיי אדם (כלל קכח, כו) ודבריו הובאו בס' מחנה ישראל מהחפץ חיים (פי"א סי"ג) שדעתו לאסור אחר עסק בידים דוקא אם הוא סמוך להתנור].¹⁶

מהלך החזו"א בדעת הרא"ש

אמנם, בדברי החזו"א (סי' קכא אות טז - סי' תנט) מצאנו מהלך אחר בדעת הרא"ש וז"ל: "והא דאיתא בשו"ת הרא"ש כלל יד סי' ד מיד הוא מחמץ, וכן הוא לשון רבינו ירוחם נ"ה ח"ג, ר"ל מיד הוא הולך ומתחמץ, ויתכן שהכסיפו פניו ואם הכסיפו פניו הוא חמץ מיד, אבל אין חוששין לזה דיעבד דלא שכיח הדבר... אמנם הד"מ פי' דברי הרא"ש שאוסר דיעבד וכתב דדברי תרוה"ד הם נגד דברי הרא"ש. אבל נראה דחזר בו הרמ"א, שהרי הביא התרוה"ד על דברי המחבר שהביא דברי הרא"ש, אלא, דדברי הרא"ש לכתחלה ודברי התה"ד לענין בדיעבד אי שהיות מצרפות".¹⁷

וראיתי בקובץ אור ישראל (לט, עמ' קסד) שהקשה על מש"כ החזו"א בדעת הרא"ש שחשש החימוץ הנ"ל הוא רק לכתחילה, מסידור לשון השו"ע (תנט, ב); שאחר שכתב: "לא יניחו העיסה בלא עסק ואפילו

לב לפי הענין", ויש לדחות). וכן סבר המנח"י (ח"ג סי' ק"מ).¹⁵

הברעת המ"ב לדינא כפי שצידד בביה"ל

ונראה שאע"פ שבביאור הלכה הניח החפץ חיים סברתו בצ"ע (ובסי' תנט סקי"ח משמע שדעתו לאסור), מ"מ בחיבורו משנה ברורה סתם כן בפשיטות, ובכמה מקומות; א) בסי' תנט כתב המ"ב (סק"י): "ובדיעבד אם לש נגד פי התנור דינו כלש במקום השמש ומבואר לקמן סעיף ה עיי"ש. ודע דיש שנכשלים בזה, כגון האופין, שיש מהן שבשעה שהמצות בידם על המקל להורידן לתנור ומקרבין אותה לפי התנור הם שוהים ומתישבין - [בדעתם] באיזה מקום להניחה בתנור, או גרוע יותר מזה, שפונים ראשם ומשיחים עם העורכים. ובין כך המצה מתחמם מאד כנגד פי התנור והוא איסור גמור לפי המבואר כאן". הרי שיסוד האיסור הוא מחמת קרבת העיסה לחום התנור, ולא מפני חשש שמא נתחממה בידים (ויש לדחות). וכן הביה"ל (סי' תסא ד"ה ויש) כתב: "דאפי' למה דמחמרינן לעיל בסי' תנ"ט בהיתה העיסה חמה ואפי' בפחות משיעור מיל". (ב) בסי' תסא ס"ב פסק המחבר: "טפקא של חרס חדשה, לא שנא הסיקה מבפנים או מבחוץ, מותר, כיון שהאור שולט תחתיה אעפ"י שאין שלהבת עולה על גבה מרתח רתח והפת נאפית מיד ואינה בא לידי חימוץ; אבל צריך להסיק תחלה בין תנור בין כוביא בין באלפס בלא

15 אמנם יעויין בשל"ה (פסחים, נר מצוה יח) שכתב משו"ת הרא"ש: "ואם יתעסק בו בידים, נתחמם תחת ידים, אם יניחוהו בלא עסק יחמץ מיד", משמע דכל בסתמא דנים בו שנתחמם [שלא כתב לשון ונתחמם].

16 אע"פ שיש מקום לבעל דין לחלוק ולומר שהואיל וסוף סוף בסי' תנט סתם המ"ב להחמיר יש לאסור, עי' לקמן עוד צדדים להתיר. המועדים וזמנים (ח"ג סי' רסא) כתב להחמיר דבזמן הזה אין אנו בקיאים איזו עיסה נקראת חמה. ונראה דצ"ע לומר דאין אנו בקיאים לענין חמום, שהלא הלכות רבות הן התלויות בשיעור חמימות, כזה או אחר, ולא כתבו הפוסקים שאין אנו בקיאים בדבר. כגון: כישול, רחיצה בשבת, עניני איסור והיתר והלכות נוספות. כן יעויין ברדב"ז (ח"א סי' תצ, הובא בשעה"צ סי' תנג סקע"ג) שכתב דאנו בקיאים איזה קמח נקרא חם (ועי' בח"י שם). וע"ע ברדב"ז (ח"א סי' רמא) ובביה"ל (סי' תנד ס"ג ד"ה ליכא). גם יקשה עד מאד, לענ"ד, לחדש חשש חסרון בקיאות בדברים שלא הוגדרו מקדמת דנא ע"י הפוסקים כמחוסרי ידיעה, דא"כ אין לדבר סוף.

17 עייין בשו"ת אורח משפט (סי' קכא) - "ועוד י"ל דהרא"ש סובר דהכסיפו פניו (פסחים פ"ג מ"ה) לא אסור כשאין בו שהי', ובכה"ג אמר דאם אחר העסק נראה שינוי דהכספה יש לתלות גם בשיעור מועט".

פח): "אפשר דהרא"ש איירי שראינו שנתחמם בידים דוקא, דאפשר דיתעסקו בו ולא יתחמם בידים כגון אנשי מדינות שעורכין בגלגל ולוקחין מעט מעט ותכף עורכין אותה להיות חלה שאינו מתחמם בידים". וכן צידד להקל בספר אור לציון (ח"ג פ"א ס"ה) וז"ל: "מה גם שהיום העמילה והשלחנות הם ממתכת, והבצק מתחמם פחות".¹⁸

מהו השיעור אחר עסק בידים

כן יש לדון בגדר מה שכתב הרא"ש "מיד הוא מחמיץ", מיד זה מה שיעורו. המ"ב (סי' תנט סקי"ח) כתב וז"ל: "ואפשר דמיד דקאמר המחבר לאו דוקא, אלא ר"ל שיעור מועט" (ומקורו מהמאמר מרדכי)¹⁹. ובביאור הלכה (סי' תסא ס"ג ד"ה ויש) נקט כן בפשיטות וז"ל: "דאפילו למה דמחמירין לעיל בסימן תנט בהיתה העיסה חמה ואפי' בפחות משיעור מיל, אעפ"כ פשוט דשיעור כל שהוא בעינן עכ"פ, וברגע אחת לא תחמיץ. וכבר כתבנו שם בזה בשם מאמר מרדכי כעין זה. אבל בשהה שיעור מיל ואפשר אף בפחות מזה מודה הטור עכ"ל.

דא עקא, גם לאחר דבריו המפורשים של הביאור הלכה בנידון, עדיין לא נתחוור, לדידן, שיעור "אינו מיד". שמתחילת דבריו: "וברגע אחת לא תחמיץ", משמע שהמדובר על שהייה קצרה ביותר, אלא שאיננה רגע אחד בלבד, ומסוף דבריו: "אבל בשהה שיעור מיל ואפשר אף בפחות מזה", משמע ששהייה זו קרובה יותר לשיעור מיל.²⁰ וכן בסי' תנט (שעה"צ סקי"ב) משמע שהוא קרוב לשיעור מיל, דז"ל שם: "דלאחר

רגע אחד" - שמשמעו לכתחילה - עוד הוסיף להביא דין הרא"ש בזה"ל: "ואחר שנתעסקו בבצק ונתחמם בידים, אם יניחוהו בלא עסק מיד יחמיץ". ואם נתפוס שגם דברי הרא"ש אינם אמורים אלא לכתחילה, מה צורך בכפילות זו. ומבואר שהבין המחבר בדעת הרא"ש שכוונתו להוסיף חומרא על עצם איסור השהייה לכתחילה ולאסור גם בדיעבד.

בבתי אפיות בימינו שהעסק ע"י כלי מתכות אין חשש לנתחמם בידים

לכאורה, במציאות הנוהגת האידנא בבתי אפיית המצות, שכל סדר העריכה והלישה מתבצע באמצעות כלי מתכות, יש לדון לקולא מסיבה נוספת. זאת על פי מש"כ הרא"ש בתשובה: "אבל אחר שנתעסק בו ונתחמם תחת הידים אם הניחו בלא עסק". הרי שיש לחשוש דוקא משום חימום הבא כתוצאה מעסק הידים. אולם בימינו, במפעלים הגדולים, לא מצויה כלל לישה בידים כי אם בכלי מתכות, ובכגון דא כבר כתב המג"א: (סי' תנט סקי"ג) בשם ספר הזכרונות) "יש מצפין העמילה בטס של מתכות ויש שעושין אותה מאבן חלקה כדי שתתקרר". ומבואר שתכונתם של כלי מתכות היא לקרר את העיסה. וכן כתבו הערוה"ש (תנט, יג): - "המגלגל אצלינו הם של עץ חלקים, ויש מצפין במתכות, ויש של אבנים ויש של זכוכית והם חלקים ומקררים". ובשו"ת מהרש"ם (ח"ב סי' טז ד"ה והנה רו"מ): "ובנ"ד י"ל דגם לשי' הרא"ש אין חשש, דדוקא בעסק בידים מסתמא מתחמם העיסה, ולא בסיבוב אופן של מתכת". ובשו"ת צוף דבש (או"ח סי'

18 עיין המבואר במג"א (סי' תנט סק"ד) שע"י הידים מתחממת העיסה. ועיין בשו"ת דברי מלכאל (ח"ד סי' כא אות כט) שע"י כלי לא מתחממת העיסה. וגם עיין בשו"ת (מערכת חמץ ומצה פ"ג אות יא) שמשמע מדבריו שיש חילוק בין כלים ליד.

19 וכן נראה מלשון המחבר, שמתחילה, בראש הסעיף, כתב: "לא יניחו העיסה בלא עסק ואפילו רגע אחד" וכשהביא דין הרא"ש כתב: "ואחר שנתעסקו בבצק ונתחמם בידים, אם יניחוהו בלא עסק מיד יחמיץ" ולא כתב: "אפי' רגע אחד" ודו"ק. מיהו יש לדחות.

20 וכן מדייק השואל ונשאל (ח"ב סי' ג) מהעולת שבת וסבר כן להלכה.

עריכתה אפי' בפחות משיעור מיל נתחמץ וכדמבואר לקמיה", וצ"ע.

והנה בערוה"ש (סי' תנט ס"י) משמע שדעתו שאין חשש עד כמה רגעים. אולם בספר אור לציון (ח"ג סי' יא אות ה) כתב: "ונראה שאם ישאר הבצק חמש דקות בלא עסק יש לאסור את המצות, ואם נשאר הבצק שלש דקות בלא עסק המצות בספק נאסרו". ומבואר שבשתי דקות דעתו להקל. וראה בספר מעדני שלמה (עמ' י) שכתב בשם הגרי"ש אלישיב שליט"א שהשיעור הוא דקה אחת. ובדומה לזה דעת הגר"נ קרליץ שליט"א בספרו חוט שני (פסח עמ' קנב), שהשיעור הוא עד דקה אחת.²¹ ודעת הגרש"ז אויערבאך זצ"ל בזה, כמובא במעדני שלמה שם: "דאין לזה שיעור קבוע בזמן, כל שהעיסה עומדת באופן שניכר עליה שהיא 'עזובה' מלהתעסק בה חיישינן שמא החמיץ, וזה יותר מדקה אחת, אבל לא ברור בדיוק כמה זה".

סברא להתיר מדין ביטול ברוב

קולא נוספת בנידוננו, יש לצדד על פי מחלוקת האחרונים במקור דברי הרא"ש, וכדלקמן; הב"ח (סי' תנט סק"ג ד"ה ולמ"ש) כתב שמקור דברי הרא"ש הוא מהברייתא במסכת פסחים (מח:): כל זמן שעוסקות בבצק אינו בא לידי חימוץ - "אלמא דאם אינן עסוקין בו בא לידי חימוץ. וסתמא קאמר, אפי' בפחות משיעור מיל, והיינו לאחר שנתחמם תחת ידים".²² אולם בספר בית ארזים (סי' תנט אות לב) הקשה על דברי הב"ח וכתב: "אין דיוק זה מוכרח כלל, דגם אם יבוא לידי חימוץ בשיעור הילוך מיל ג"כ ידויק המאמר שפיר, כיון דכל זמן שעוסקין בבצק אינו בא לידי חימוץ אפילו בשיעור מהלך כמה מילין. וגם לשון בא לידי חימוץ אין כונתו שכבר מתחמץ, רק

שמתחיל להתחמץ, וא"כ נוכל לומר אה"נ שמיד שמניחו בלי עסק מתחיל להתחמץ, ובשיעור מיל כבר נתחמץ כל כך שיאסר". אכן בביאור הגר"א (סי' תנט סק"ח) כתב במקור דברי הרא"ש: "וכמש"ש עברה ולשה מאי ומסקינן דאסור וע"כ בלא שהה שיעור מיל דאל"כ בלא"ה אוסר". וכוונתו לדברי הגמרא בדף מב. וז"ל הגמרא: "איבעיא להו עברה ולשה מהו, מר זוטרא אמר מותר רב אשי אמר אסור. אמר מר זוטרא מנא אמינא לה דתניא אין לותתין השעורין בפסח, ואם לתת, נתבקעו אסורים לא נתבקעו מותרין. ורב אשי אמר אטו כולהו חדא מחיתא מחיתניהו, היכא דאיתמר איתמר והיכא דלא איתמר לא איתמר". והיינו, שלסברת הרא"ש ספק הגמרא הוא דוקא בכגון שלא נשתהה הבצק שיעור מיל, שאל"כ בכל אופן נאסר, ובזה הוא שהעלה רב אשי לאיסור. מעתה, הואיל ופשוט דברי הגמרא שם היא לאסור משום קנס (וכפירש"י שם ד"ה היכא דאיתמר), נמצא שלהבנת הגר"א בדעת הרא"ש אין לאסור המצות בבתי אפיית המצות שבימינו, מכיון שהשהיות הנוהגות שם, מטבע הדברים, אינן נעשות במזיד (כן שמעתי בשם ת"ח שליט"א). ויעויין עוד בראש יוסף בסוגיא שם שכתב: "יראה לפרש חשש חימוץ, ודיעבד לית בי' חשש חימוץ אלא קנסא. ולפי"ז י"ל בלש בחמין (וה"ה להרא"ש אחר ששהה) דאוסר בדיעבד, אם נתערב אח"כ חד בתרי או ששים עכ"פ שרי, דכי קניס בעיני, הא ע"י תערובות לא הואיל וליכא חימוץ כ"א קנסא". לפיכך נראה, שלמרות חשש השהייה לאחר העסק הקיים במצות מן השוק אין לאסור במקום תערובת, שכל עיקרו של איסור זה הוא מצד קנס - כדברי הגר"א אליבא דהרא"ש - ובטל חד בתרי.²³

21 עיין בשלחן גבוה (סי' תנט סק"ט), ובשלחן שלמה (הקדמון, סי' תנט ס"ב) שכתב: "רגע אחת".
 22 עיין בספר קרבן פסח (סי' תנט ס"ב) שכתב שאפשר שמקור דברי הרא"ש הוא ממה שאסרו חכמים לג' נשים ללוש, ע"כ החשש הוא ששהה מעט, ועי' מש"כ לעיל.
 23 וגם יש לעיין אם שייך קנס על הלוקחים.

חשש לשהיית העיסה סמוך לתנור

עוד נראה, שאין צורך לחשוש שמא נשתתה העיסה סמוך לתנור לזמן מרובה, דלא מחזקין איסורא מסתמא. ועוד, שאפילו אם ישנה עיסה מסוימת ששתתה סמוך לתנור, הרי יש לבטלה ברוב עיסות שלא שהו מן הסתם. ואף לפסק הרמ"א שיבש ביבש חוזר וניעור בפסח (רמ"א סי' תמז ס"ד) יש לצדד לקולא בנידוננו, וזאת לפי דעת הי"א שהביא במ"ב (שם סקל"ג), שכל דין חוזר וניעור בפסח הוא רק בנתבשל לאחר מכן [וכן נקט החזו"א (סי' קיט סק"ה ד"ה ואמנם) להלכה]. ועל כן, לאותם המקפידים שלא לאכול "מצה שרויה" אין כל חשש בדבר. ונראה עוד, שגם הנוהגים היתר באכילת מצה שרויה אין להם לחוש, דלא מחזקין איסורא שאותה מצה האסורה היא השרויה, וצ"ע. כן יש לדון להיתר במצות מהשוק מצד כל דפריש מרובא פריש [אבל יש לעיין אם אמרין כל דפריש בחמץ]. ואע"פ שהמ"ב (סי' תמז סקצ"ב) כתב דמצה ומצה לא בטל, דהוא דבר שבמנין, זהו דוקא בזמנם, שהיתה דרכם למכור מצות במדה, אבל בזמן הזה שדרך מכירת המצות היא במשקל, אינו נחשב דבר שבמנין, וכמבואר בתרוה"ד (ח"א סי' קג, ועיין רמ"א סי' תרעג ס"א).

חשש פירורים ששהו על השולחן

ונתערבו בעיסה

שיעור הזמן הדרוש לניקוי הכלים

כתב הרמ"א (סי' תנט ס"ד): "הכלים שמתקנים בהם המצות, והסכין שחותכין בו העיסה, יגרום תמיד בשעת עשייה שלא ידבק בהם הבצק, ולאחר עשייה ידיחם וינגבם היטב לחזור ולתקן בהם פעם שנית". וכתב המג"א (שם סק"א): "בשעת עשייה - דלא כמו שנוהגין העולם שלא לגרדם עד אחר עשייה, כי אע"פ שאין שוהים שיעור מיל מ"מ לכתחלה אסור כמ"ש ס"ב, לכן יעמוד אחד על גביהם שיגרר תמיד כל כלי

בשעת הנחתו". וכן פסק בשו"ע הרב (סי"ח): "כבר נתבאר שלכתחלה אסור להשהות הבצק בלא עסק אפילו פחות משיעור מיל, לפיכך כל הכלים המשמשים בעיסה כגון העריכות והסכין שחותכין בו העיסה ועצי מגלגלין שמרדין בהם המצות ועצים שמנקרין בהם המצות צריך לזוהר לגרדם יפה בין כל עיסה ועיסה לנקותם מפירורי בצק הנדבקים בהם אע"פ שאין שוהין שיעור מיל בין כל עיסה ועיסה", וכן פסק באליהו רבא (סקט"ז).

אבל הח"י (סק"כ) הביא דעת המג"א ואחר כך כתב: "וכן משמעות הרא"ה, הובא בב"י סי' תס (ע"ש שכתב "כתוב באורחות חיים בשם הרא"ה דרך הוא לנקוב הפת כדי שלא יתפח וצריך לזוהר שלא לנקוב שתי חלות בכלי אחד לפי שהעיסה שוהה בו ומחמצת, לפיכך בעל נפש צריך לשנותו מעוגה לעוגה") גם השל"ה כתב להיות לו שני עריבות כדי שיוכל להדיח בין כל עיסה ועיסה. ובאמת לא ראיתי נוהרים בכל זה אף המדקדקים תוך לישא אחת היינו מה שנאפה מהיסק אחד. והטעם נ"ל דא"כ גם במצה אחת יש לחוש ולגרר בין דקירה לדקירה וכה"ג, ולא ניתנה תורה למלאכי השרת, רק לזרו ולמהר בענין עשייתה. ואדרבה, דקדוק גדול כזה יביא שהיות. ועוד, דהא ע"י גרידה א"א לנקותן היטב, א"כ יצטרך גם כן הדחה, וזה א"א לעשות בשעת הלישה. גם יש לחוש דאם נחמיר כולי האי א"כ לבו נוקפו ופורש מלאכול מצות ודרכיה דרכי נועם, ואין להחמיר יותר ממה שהחמירו הראשונים. וכ"כ הרוקח סי' רעג... וכן לענין העריבה והאגן, וכמו שכתב מהרי"ו סי' קצג וידיח האגן אלא א"כ שלש מיד בלי הפסק, וכ"כ במהרי"ל שאין להחמיר כל שלש מיד תוך האגן. והא דהחמיר מהרי"ל לענין גירור כלים היינו בלש הרבה עיסות, שיש לחוש שיששה העיסה שעל גבי הכלים בלי עסק שיעור מיל, אבל בלא"ה אין לחוש. ופוק חזי מה עמא דבר". וכן סברו הבגדי ישע (על מג"א), והקיצו"ע (סי' קי סעיף ו), והדברי

הבצק כדן, אין לחשוש משום פירורים העשויים להתדבק בעיסה.

סתירה בדעת המ"ב

אמנם, עדיין יש לעיין אם אכן סבר המ"ב להקל כדעת החיי אדם בהחלט. שכן להלן (סי' תנט סקמ"ד) כתב המ"ב וז"ל: "כתבו האחרונים, שצריך לזהר לבער הפירורים מעל השולחן אחר כל עיסה". משמע, שחשש קצת לדעת המג"א, וא"כ לכאורה סותרים דבריו שם את המבואר לעיל, שהמנהג הוא שצריך לנקות רק לאחר שיעור מיל, וצ"ב.

יישוב הסתירה ע"פ מש"כ החיי"א

ורחיית הדברים

והנה מקור דברי המ"ב הוא במג"א (סקט"ז) שכתב וז"ל: "אחר כל עיסה ועיסה ידיח ידיו ויחזור וידיח הספל וינגבו במפה, אא"כ לש מיד בלי הפסק. ואם א"א להדיח הספל, ימלאנו מים צוננין על כל גדותיו (מהרי"ל). והמנהג הנכון להיות לו ב' ספלים להחליף בין עיסה לעיסה (של"ה). וכן אותו שנתן הקמח ואותן שתקנו המצות ידיחו ידיהם. ויבער הפירורים מעל השולחן אחר כל עיסה, ואחר גמר הלישה יכבדו המקום". ויש לעיין איפוא מפני מה הביא במ"ב רק את הדין אחרון המוזכר במג"א. ולכאורה יש לתרץ על פי דברי החיי אדם (כלל קכח, כב), שאע"פ שדעתו שרק אחר שיעור מיל צריך לנקות הכלים, כתב: "יזהיר שישגיחו שלא יהיו פוררים על השולחן, כדי שלא ידבקו במצה ותהיה כמצה כפולה", ומציין להמג"א סוס"י תנט. ועל פי זה יש לומר שאין כוונת המ"ב בסקמ"ד לאסור משום חשש חימוץ העיסה - היפך דבריו בסקל"ג - אלא מפני הדמיון למצה כפולה. ברם, עדיין אין לומר שהמ"ב חושש לכפולה באופן זה, דהנה לעיל כתב המ"ב שהמנהג הוא שבמקום שעורכים על השולחנות מגרדים אותם בזכוכית אחר שיעור מיל ולא אחר שיעור עיסה [אמנם על החיי"א אין להקשות

מלכיאל (ח"ד סי' כא סק"ד). וכן פסק החיי אדם (כלל קכח אות כג): "העוסק בלישה, יזהר שלא יהיה בעריבה שלשין בה שום גומא וחריץ וסדק, ויחליקם לעשותו יפה. אבל לא ידביק עליו חתיכת נחשת במסמרים, אלא ע"י היתוך, וכן המרדה. וכן אם עושה על השולחן מצות בלא סדין, יזהר לסתום הגומות היטב שלא יכנוס בו בצק. ולא יעמיד העריבה על כר וכסת, שמחמם. אבל על בגד או עור, מותר. ויזהר לרחוץ ידיו ולנקותם היטב עכ"פ לאחר שלש שיעור חימוץ. וכן הכלים שלשין בו, ירחצו היטב לאחר שעשו בו ב' או ג' עיסות עד שלא יהיה מהתחלת הלישה יותר משיעור מיל. וכן הסדינים שמכסין בו השולחנות, די להחליף משיעור מיל לשיעור מיל. והמדקדקין יותר, תנוח ברכה על ראשם, ומנהג חסידות הוא".

ועל פי זה כתב המ"ב (סי' תנט סקל"ג) על דברי הרמ"א שם: "היינו בין כל עיסה ועיסה לנקותם, דאע"פ שאין שוהין שיעור מיל בין כל עיסה ועיסה ונמצא שהבצק הדבוק בכלים אינו שוהה בלא עסק, אעפ"כ לכתחלה צריך לזהר בכך וכנ"ל בס"ב [ומש"כ לאחר עשייה היינו לאחר שנאפה מהיסק אחד]. וה"ה שצריך לרחוץ ידיו וגם לרחוץ האגן שלשין בו ולנגבו במפה בין כל עיסה ועיסה. ומנהגנו כהיום לרחוץ אשה הלשה את ידיה וכן הכלים שלשין בו לאחר שעשו בו שנים או ג' עיסות עד שלא יהיה מהתחלת הלישה יותר משיעור מיל. וכן המגלגלים ישגיחו אם מודבק בידיהם עיסה וירחצו ידיהם ג"כ משיעור מיל לשיעור מיל. וכן ישגיחו על עצים המגלגלין והרעדליך שיהיו נקיים ולהחליפם או לגרד החמץ מהם בזמן הנזכר. וכן הסדינים שמכסין בו השולחנות ג"כ מחליפין אותן בזמן הנזכר. ובמקום שעורכין על השולחנות מגרדין אותן בזכוכית בזמן הנזכר". אשר על כן, בהיות שרוב ככל המפעלים שבימינו מפסיקים את כל סדרי האפייה לאחר י"ח רגעים ומנקים את שלחנות העריכה וכלי

להחמיר. אכן בדעת הרא"ה והמג"א י"ל בב' דרכים; או שמה שאסור ללוש יותר משיעור עיסה הוא מדין הגמרא שלא ילוש שלש נשים כאחת, ולאו דוקא באופן שיש חשש להמשכה (ודלא כהרשב"א. וכן משמע בדרכי משה -עיי' לעיל), או שאה"נ וגם לשיטתם כל עיקר איסור זה הוא חומרא שחידשו הגאונים ואעפ"כ יש לחוש לה בכל אופן. ונראה שדעת המ"ב היא שכל כמה שאין טירחה יתירה בדבר יש להחמיר כהגאונים. על כן בסי' תנו סק"ז לענין לישא, שיש ביכולתו ללוש פחות משיעור (הגם שעל ידי כך יזדקק לכמה וכמה לישות) כתב: "והעולם נהגו לכתחלה כדעה זו (שאינן חוששין להגאונים) ואין למחות בידם מאחר שיש להם על מי לסמוך. מ"מ כל ירא שמים יראה להחמיר כדעה ראשונה אף בימינו". הרי שאף שאין להקל מכל מקום אין למחות ואילו לענין ניקוי הכלים (בסי' תנט סקל"ג) שהוא דבר קשה, שעליו להפסיק את עסק המצות לגמרי או לגרר את השלחן, שהיא טירחא רבה לפי ערך, כתב להתיר לגמרי. ואכן בסוף סימן תנט (סקמ"ד) לענין ביעור הפירורים מעל השלחן, שהוא דבר קל, פסק שיש להחמיר ולחשוש לדברי הגאונים, ודו"ק.

סיכום

נראה שאין צריך לחשוש שמא אין מנקרים את החמץ כראוי במאפיות המצות, דלא מחזיקין איסורא. ועוד, שלהלכה נקטינן שפירורים אלו בטלים ברוב²⁴ (עי' במ"ב סי' תסו סקט"ז, וכ"ש כאן שהוא נבלל עם העיסה, ועי' בסקי"ז. וע"ע במ"ב סי' תנג סקל"ב, ובספר מעדני שמואל סי' קי סקל"ו, ובשו"ת דברי מלכאל ח"ד סי' כ).²⁵

כן, שבדבריו לא נזכר היתר שהיית מיל אלא לענין הידים והכלים, והסדינים שמכסים בהם את השלחנות (שי"ל שאין חשש לכפלות שהפירורים שהוא בהסדין ידבקו בהמצות דוקא בשעת לישא), אבל לא לגבי השלחנות עצמם], וצ"ל שהמ"ב לא חושש לכפולה לשיטתו בסי' תס (סק"כ) שכתב שזרעונים שהם קטנים אינם מעכבים את האפייה.

ביאור דעת המ"ב

ונראה ליישב פסקי המ"ב, ובהקדים מה שיש לעיין בשיטת האחרונים והח"י, שיצאו להקל כנגד דעת הרא"ה והשל"ה, שהלא לכאורה ישנה ראייה גדולה לשיטת המג"א (וכמבואר בדבריו) מסי' תנ"ט ס"ב, שם פסק המחבר: "לא יניחו העיסה בלא עסק ואפילו רגע אחד". אולם לפי מש"כ לעיל להסביר דעת הרא"ה לענין איסור לישא ביותר מכשיעור הכל אתי שפיר, כי הנה לעיל נתבאר ששני דינים הם בהנחת העיסה בלא עסק; א) הדין העולה מסוגיית הגמרא בשלש נשים, שאסרה להניח את העיסה בלי עסק באופן שמשתהה לכתחילה, כלומר שכוונתו לשהות לזמן מה. וכפי שביארו הראשונים את דברי הגמרא "ולא תגביה ידה מן התנור עד שתגמור את כל הפת", שהחשש הוא שתתעסק בדבר אחר ותימשך אחריו עד שלא תדקדק בשיעור שהיית עיסה, וזהו דין המחבר סי' תנט ס"ב. ב) חומרת הגאונים גם באופן בו אין חשש שיימשך בעסקיו, וכגון בלש יותר משיעור, ששם ודאי אין כוונתו שחלק מהעיסה ישאר בלא עסק. ועפ"ז נראה, שהח"י כתב להקל בשיעור מיל משום שכל דין הגאונים אינו אלא בתורת חומרא, על כן במקום קושי גדול וטירחא יתירה דעתו שאין צריך

24 ואין לאסור בהחלט מטעם אין מבטלין איסור לכתחילה, שכבר נחלקו הפוסקים אם יש איסור לבטל חמץ לכתחילה קודם פסח [שאינו זמן איסור] (עי' מ"ב סי' תנג סק"כ וסי' תמו סק"ב ושעה"צ שם). ועוד, שלא נתכוין לבטל (עי' שעה"צ סי' תנג סק"ג, ומ"ב סי' תמו סק"ו).

25 כמו כן ישנו חשש נוסף, והוא שמא נטפה זיעת אדם לתוך העיסה [ועיין בכה"ח (סי' תס אות יט): "אע"פ דהאר"י כתב שצריך לטרוח עצמו במצה של מצוה עד כי יתחמם ויזיע וע"י זה משבר הקלי", מ"מ יש

חשש למצות כפולות

במפעלים הגדולים, מצויה לא פעם כמות גדולה של מצות כפולות בפס הייצור (בשל נתינת כמה וכמה מצות על אותו המוט). ובכן, עלינו לברר האם יש מקום לחשש שמא ייאסרו התנור והכלים, וכן מצות אחרות, מחמת המצות הכפולות. דרך הנהלת מאפיות המצות, על כל פנים, לפתור את שאלת ספק הכפולות לקולא, ויש איפוא לדון ביסוד הדברים, טעמים ומקורם.

מקור המנהג לאסור מצות כפולות

וטעמו

המנהג לאסור מצות כפולות, שרשו בדברי הראשונים.²⁶ ראשי האוסרים הם המהר"ש (הובא בתרומת הדשן; שו"ת ח"א סי' קכז בשם אחד מהגדולים, ופסקים וכתבים סי' קמה) והמהרי"ל (אפיית מצה סי' כד). התרוה"ד כתב שהטעם לאסור מצות כפולות הוא מפני החשש שמא לא היה חום האש יכול לשלוט בין הדביקים בכח ולאפותם מיד, ואדהכי והכי נתחמצה שם בתנור, ובמקום הדיבוק²⁷ אין האש שולטת לאלתר. והביא המהר"י ווייל (סי' קצג) ראייה לאסור [התרוה"ד כתב רק סמך להאיסור]²⁸ על פי דברי הגמרא בפסחים (לט:-מ.): "אמר רב יוסף לא ליחלוט איניש תרי חיטי בהדי הדדי דילמא אזלא חדא ויתבה בציריא דחברתה ולא סליק להו דיקולא דמיא מארבע רוחתא ואתי לידי חימוץ". ופירש"י: "לא ליחלוט -

ברותחין. תרתי חיטי - גרעיני חיטין, אלא חדא חדא חטתא".

דעת הפוסקים הסוברים שאין לאסור מצות כפולות

המאירי (פסחים לט:), חולק על האוסרים וז"ל: "אע"פ שמדין התלמוד החליטה מותרת כמו שביארנו, לא יחלוט שני דברים כאחד, אפי' שני גרעיני חטים, שמא יגע האחד בחברו ויכנס בבקע שלו עד שלא יפרד ממנו ואין רתיחת המים עולה ביניהם ויבא לידי חמוץ. והוא הדין לשני ככרות, שמא יהיו נוגעות זו בזו ואין רתיחת המים עולה במקום נשיכתם. ומכאן החמירו קצת רבנים להזהיר שלא יהיו הככרים נוגעים זה בזה בתנור. ואיני רואה שרש בדבר, שלא אמרוה אלא בחליטה, שלא הותרה אלא מצד רתיחת המים, וכל זמן שהרתיחה אינה מתגברת המים מחמיצין, אבל התנור אינו כן, שאף במקום נשיכתם והוא המקום הנקרא באישול מ"מ אפייה גמורה היא. ועוד, שאף בחליטה אני אומר שלא נאמר אלא בחטים, ומפני הבקיעה שבהם, שאפשר להתעכב בתוך של חברו". וכן כתב הרדב"ז (ח"א סי' תצד, ציינו המג"א סי' תסא סוף סק"ב) לחלוק על האוסרים וז"ל: "ועוד ראייה מההיא דחליטה דשדרו ממתבתא דהאידינא לא בקיאינן בחליטה וטעמא דשמא לא ירתיח המים יפה יפה. אבל בתנור שהאור חזק מיד נאפות המצות ודבר זה נראה לעין". וכיוצא בזה כתב הפר"ח (סי' תס ס"ד ד"ה עוד כתב):

ליזהר שלא ינטף מזיעתו על העיסה, משום שאיכא למ"ד דזיעת אדם הוי כמי פירות, ומי פירות עם מים ממהריץ [החמיץ], ועי' במ"ב (סי' תסו סק"ח) שהביא שי"א שזיעת האדם דינה כמי פירות, א"כ עם מים נתחמץ מיד - עי' סי' תסב ס"ב. אבל נראה, שאעפ"כ אין לחוש, דלא מחזקינן איסורא. ומה גם, ששם הביא המ"ב דעות חלוקות בזה (ורוב הפוסקים הקילו שם), ועוד, שאפילו נפל הוא בטל.
26 עיין בשו"ת מהרש"ל (סי' נז): "ובמצה כפולה עצמה חידוש הוא ולא נמצא בפוסקים הראשונים והאחרונים אלא שגדולי האחרונים החמירו לנהוג בו איסור וחידוש הוא". ועיין מג"א (סי' תסא סק"ב), שו"ע הרב (סי' תסא ס"ז), וחזו"א (סי' קכב סק"י, וע"ע שם).
27 ובענין מה נחשב דיבוק, עיין באריכות בשו"ת קנה בשם (ח"א סי' כב). ועיין בפרמ"ג (סי' תסא מ"ז סק"ג) שכתב "והעולם כמדומה נוהגין שזורקין בכ"ע מקום הכפל".
28 ועיין בגר"א (סי' תסא סק"ד) שמציין על הרמ"א שאוסר מצות כפולות: "ממ"ש לא ליחלוט אינש תרי".

"ויש לדחות, דחום התנור עדיף ממים רותחים ואפייה שאני".²⁹

דעת הרמ"א להלכה

להלכה פסק הרמ"א (סי' תסא ס"ה): "מצה שנתכפלה בתנור ודבוקה עד שאין שולט שם האש, אוסרים אותה תוך הפסח. אבל שאר מצות שבתנור מותרים, וקודם פסח אין לאסור רק מקום דבוקה".

ראיית הרדב"ז כנגד המנהג

אכן, בדברי הפוסקים מצינו שפקפקו על המנהג. הרדב"ז (שם) הביא ראיה להתיר: "ראיה גמורה, דתניא בפרק כל שעה יוצאין במצה נא. מאי נא, כל שפורסה ואין חוטיין נמשכין ממנה. והרי מצה כפולה אדם פורסה ואין חוטיין נמשכין ממנה".

נימוקי המתירים מבח הסברא

והנה אף מסברא הצריכו הפוסקים עיון מפני מה יש לאסור מצה כפולה. וז"ל הרדב"ז (שם): "ומי יתן ויודיעוני מה חילוק יש במצה כפולה ממצה עבה כפי שיעור הכפל, למה בזה שולט האור ואינו בא לידי חימוץ ובזה אינו שולט האור ובא לידי חימוץ. ואעפ"י שאתה רואה שמה שבתוך הכפל הוא רך כאילו עדיין הוא בצק, לא מפני שלא נאפה, אלא שלחלוחית הבצק מתקבץ תחת הכפלים". וכעין זה כתב הערוה"ש (סי' תסא ס"א): "ויש לי בזה שאלה, מצה כפולה ודבוקה ממש שאסרנו מפני שאין האש נכנס בין הדבקים, איזה סברא יש בזה, והלא אם היתה עבה המצה שני פעמים כמו שהיא עתה הרי לא אסרנוה אם אינה עבה יותר מטפח, ועתה שנכפלה מה איכפת לנו. ואדרבא, כשהיא דבוקה ממש הרי היא מצה אחת עבה. ובאמת בגמ' לא נמצא דין מצה כפולה כלל, וצ"ל דקבלה

היתה בין הקדמונים דשני גושי עיסה המדובקים זה בזה אין האור נכנס ביניהם יפה. ולענ"ד היה נראה להיפך, דכשמדובקים זה בזה אין חשש כלל, דהם עיסה אחת, וכשאין מדובקים לא נכנס האור ביניהם. אבל כיון שרבותינו לא אמרו כן בטלה דעתינו הענייה נגד דעתם הגדולה".

תמיחה בעל הגנוזי חיים

בספר גנוזי חיים (לרבי שלמה רייזנער, ראב"ד פעלשטיין. עם הסכמות המהרש"ם ורבי מאיר שפירא, סי' תסא סק"ב). תמה על המנהג לאסור מצה כפולה וכתב: "מצה שנתכפלה ודבוקה עד שאין שולט שם האש אוסרים אותה תוך פסח - בעיני הדבר תימה, למה אוסרין אותה, הרי בכל הפוסקים משמע דבכל אפיות א"צ שיהיה האור שולט בהמצה משני הצדדים, וכן משמע בס"ב וטור בדין טפקא, דנראה דאין האור שולט רק מלמטה. והנראה דה"ל להיפוך, אם אין האור שולט רק מלמעלה, דכן משמע בהרמב"ם פ"ו ה"ו מה' חו"מ ובה"ג גבי מצה שאופין ע"ג קרקע, משמע [דאף] דאין האור מלמטה ולא הרתיח הקרקע רק השלהבת והגחלים כנגדה, מ"מ נאפית יפה ואינו מחמיץ. וכן משמע בח"י סק"ח, דאף בשמש אם שולטת כ"כ עד שתאפה לא יבא לידי חימוץ. חוץ מהראב"ד שהביא הב"י משמע קצת דבעי שיהא האור שולט מלמעלה ולמטה, אבל אין כן דעת כל הפוסקים. וא"כ במצה כפולה, אף שאין החום התנור שולט באמצע, מ"מ הרי תנורים שלנו נסוקים כבר שאף למטה לבד הוא רותח ויש בו כדי לאפות, וכן השלהבת שלמעלה יש בו חום כדי לאפות, וא"כ אף בנתכפלה, הרי החום התנור דלמטה יאפה חלק התחתון וחום השלהבת יאפה חלק

²⁹ עיין בחזו"א (סי' קכב סק"י) שכתב שאין ראיה גמורה מחיטין, שלחיטין לא סגי ביס"ב וצריך להיות רותח (כדי לחלוט), משא"כ אפיית מצה סגי ביס"ב [לכאורה מכאן יש עוד טעם להתיר מצות שלנו, שהן נאפות בתנור חם מאוד, עיין לקמן], ועוד - לא דמי תרי חטי למצה כפולה, והרי כתב המג"א סי' תסא סק"ד, דב' מצות שנשכו זה בזה לא מקרי כפולה כיון שהחם שולט עליהן ותחתיהן, והרי דלא דמי נגיעת ב' מצות לב' חטין".

בסקט"ו וסקט"ז בשם דב"ש בענין הנפוחות. ואף שאין להקל לכתחלה, מ"מ בדיעבד כדאי הוא הרדב"ז לסמוך עליו במצות הדקות עכ"פ וכמשנ"ל. ובאמת מה שכתבו הפוסקים להתיר במצות דקות, כבר קדם בס' לקט יושר לתלמיד התורה"ד (עמ' 95, אשר רבו בעל תרומת הדשן הוא ראש וראשון למנהיגי האיסור במצות כפולות) שכתב: "וכשהמצה היתה דקה כמו קליפת אגוז או מעט יותר עב אינו (התורה"ד) שורף אותה אפילו בפסח כשהיא כפולה".

ביאור דעת הרמ"א שאסר מצות כפולות אף שבזמנו היו המצות דקות

יש שהקשו³¹ על מה שכתב בדעת תורה הנ"ל שגם האוסרים כפולות מודים להיתר במצות שבזמן הזה שהן דקות, מפסק הרמ"א בס' תס (ס"ד) וז"ל שם: "ויש לעשות המצות ריקקין, ולא פת עבה כשאר לחם, כי אין הרקיקין ממהרין להחמיץ". ותורף קושייתם, שהרי מקור דברי הרמ"א להצריך לאפות מצות דקות הוא מהמהר"י ווייל, שהוא מהאוסרים כפולות, ומבואר שסברת המחמירים בכפולות קיימת גם במצות הנאפות כעין מצות שבימינו. אולם יעויין באג"מ (ח"ה סי' טז אות ד. תשובה מחודש ניסן התשמ"ב) שדן בענין חלוקת מצות למצוה בליל הסדר וכתב: "שרוב העולם נוהגין זה יותר ממאה שנים (לעשות מצות עבות), שלענין זה אכשור דרי, ועושין מצות דקות".³² הרי שאין כוונת הרמ"א במש"כ שצריך לעשות ריקקין לשיעור דק כ"כ כמצות שבימינו [ועיין חיי אדם כלל קכח, כה], אלא לשיעור עבה מעט. וכן מבואר בהרבה מקומות בפוסקים, שכתבו לאסור מצות במקום החשש כדי קליפה או נטילה (עי' מג"א סי' תנא סקל"ז, וח"י שם

שלמעלה. ואולי עיקר האיסור הוא באמת רק היכי דאין בו חום שולט רק מצד אחד. ואכן לא חילקו, הרי כתבו ביותר דהוא רק חומרא, ואף הרשב"א כתב דהפוסקים לא זכרו זה, רק דיש לאסור משום דנפיק מפומיה דהראב"ד, וא"כ אין אסורה מהדין. ואולי יש להקל אם נגעה במצות ונתערבו, דלא נאמר חוזר וניעור, כיון דאף הא דחוזר וניעור הוא רק חומרא וצ"ע".

סברת הקולא במצות הדקות שבימינו

להלכה כתב הרדב"ז: "אבל בתנורים שלנו שהאש חזק, מיד נאפה הבצק. ואפילו מה שביין הכפילות. וכ"ש במצות שלנו שהם דקות ולא עבות. ומי יתן ויודיעוני מה חילוק יש במצה כפולה ממצה עבה כפי שיעור הכפל, למה בזה שולט האור ואינו בא לידי חימוץ ובה אינו שולט האור ובא לידי חימוץ.. הילכך, מי שנכפלה לו מצה בתנור לא ימהר להוציאה עד שתאפה יפה יפה ואין כאן בית מיחוש. ואם לא נאפית יפה, אם עדיין כשפורסה חוטין נמשכין ממנה הרי זה חמץ גמור, ואם אין חוטין נמשכין ממנה, אעפ"י שמקום דבק הכפל הוא רך ולח, להלכה מותר אבל למעשה יש לחוש להחמיר כיון שיצא מפי הראשונים ז"ל". ובשו"ת פעולת צדיק (ח"ב סי' קלב) פירש דבריו³⁰: "והנה מה שמסיק להחמיר היינו דוקא אם מקום דבק הכפל רך ולח. דוק לשונו שכתב להלכה מותר וכו', ולא כתב כדרך הנהוג: "כל זה להלכה", משמע דוקא בדין זה האחרון, אבל כשנאפית יפה יפה כבר השמיענו קודם דאין כאן בית מיחוש". וכן כתב הדעת תורה (סי' תסא ס"ה): "ומבואר בדבריו דבנאפה יפה גם למעשה יש להקל לשיטתו". והוסיף הדעת תורה וכתב: "ואולי י"ל דגם האוסרים מודים במצות הדקות כנהוג בזמן הזה, וכמ"ש כה"ג בשע"ת

30 דלא כמו שכתב בדברי יציב (או"ח סי' ר) שדעתו להחמיר בכל ענין, וע' בחקקי לב (לרבי חיים פאלאגי ח"א סי' יד).

31 ראה בשו"ת קנה בשם (ח"א סי' כג אות ד).

32 וע"ע באג"מ (או"ח ח"ג סי' סד).

בביה"ל (סי' תסא ס"ה ד"ה זו על זו) שכתב וז"ל: "כתב בספר חמד משה וז"ל, בדין זה וכן בדין כפולה היה נראה דכל שדבוקים יחד בנשיכה אין איסור בזה והרי זה כמזה עבה הרבה, ואין בזה רק אם שוכבות זה ע"ז או דבוקה וכשמפרידים זה מזה יתפרדו בלי נשיכה. אבל אם הם בנשיכה יחדו ידובקו, זה יבוא ע"פ רוב כשהגיבול רך וידבק בלי פירוד כאלו נילושות כאחד. ומ"מ לא מלאני לבי להחליט היתר בזה הואיל ולא פירשו הפוסקים. ואולי מתחלה היו מדובקים בפירוד ואח"כ ע"י חמימות הרב פלטו לחותן ונדבקו יחד. ומ"מ אם יהיה עוד איזה צד להקל יש להקל ולהתיר בענין כזה כן נ"ל עכ"ל".³⁴

והנה בשו"ת די השב (סי' יא, ציינו בס' ארחות חיים סי' תסא ס"ה) תירץ: "ונראה דיש לחלק, דהעיסה כשהיא עבה הרי היא מחוברת ודבוקה בכל חלקי הבצק שבה לעצם א' וכששולט האש במקצתה הוא שולט בכולה וכשנאפית כולה ככללות, משא"כ מזה כפולה אע"פ שנראית לעין שהיא דבוקה אפ"ה אינו דיבוק וחיבור גמור רק קירוב זה על זה דאינו נדבק לגמרי להיות עצם א' אלא ע"י עריכה וגלגול הבצק זה עם זה, דאז נדבק לגמרי, ומשו"ה יש לחוש שלא שלט האש במקום שהוא נדבק לגמרי". וכיוצא בזה כתב בדברי מלכיאל (ח"ד סי' כד אות כו) וז"ל: "וזה ודאי אין לומר שחום התנור ישלוט לאפות שתי המצות יחד. ואף דמזה עבה כשתיהן היתה נאפית, מ"מ שתי מצות שאני. וכעין הא דקיי"ל במליחה בסימן סט³⁵ שחתיכה עבה פולטת ע"י מליחה. ואם נחתכה במקום א' שוב אין פולט אם לא ימלח שני החתיכות. ואף דלא דמי להא דנ"ד כמוכין. אבל העיקר נראה כנ"ל".³⁶

סקנ"ד, שו"ע הרב שם סנ"ו חיי"א כלל קכה סי"ט. ורק המ"ב שם סקקי"א³³ וערה"ש שם ס"מ כתבו שמצות שלנו נאסרות בכולן. ועיין לקמן), ואם המדובר על מצות דוגמת אלו הנאפות כיום, א"א לאסור רק כדי קליפה ונטיילה, שכל עובי המצות שלנו אינו אלא "כדי קליפה". א"כ להלכה יש מקום להקל במצות דקות כעין שבימינו.

משמעות דברי השע"ת והמ"ב

להחמיר גם במצות דקות

אמנם מדברי השערי תשובה והמ"ב (סי' תסא סקל"ה) לא משמע כן, שכתבו להקל במצות הדקות שלנו דוקא לענין מצות נפוחות, ולא לענין מצות כפולות [וכן במ"ב סי' תנא סקקי"א מבואר שהמזה שבזמנו היתה דקה מאד, ואף על פי כן דעתו לאסור כפולות. וכן מבואר במ"ב סי' תנח סק"ד, ובשע"ת סי' תס סק"א].

יישוב ראיית הרדב"ז

שבנגד דברי האוסרים

ברם, בכל זאת ובכל אלה עדיין צריכים אנו למודעי כיצד תתיישב דעת האוסרים, ובמה תידחה, לשיטתם, ראיית הרדב"ז ממצה נא. ונראה לחלק, שעיקר יסוד הכשר מצה נא הוא משום שהיא אפויה כדרכה, אלא שאינה אפויה כל צרכה, משא"כ מצה כפולה שאינה אפויה כדרכה מחמת הכפל, חיישינן שמא לא היה חום האש יכול לשלוט בין הדביקים בכח לאפות מיד, ואדהכי והכי נתחמצה בתנור (וכמ"ש בתרוה"ד).

תירוצי קושיית הרדב"ז וערוה"ש

ע"ד האוסרים

ומה שהקשו הרדב"ז וערוה"ש הלמאי נגרע דין מצה כפולה ממצה עבה, עיין

33 אכן יעויין מ"ב סי' תנא (סקקל"ו) וצע"ק.

34 ועיין בחזו"א (סי' קכב סק"י ד"ה כתב) שהביא ראייה מהמג"א כנגד החמד משה.

35 וכן לענין להגעיל כלי עבה, עיין ביבקש תורה (פסח סי' ל).

36 ועיין במקראי קודש (ח"ב סי' ג).

ראיה לחילוק הנ"ל

בין מצה עבה למצה כפולה

ונראה שיסוד הדברים מבואר ברמ"א (סי' תנט ס"ב) שכתב: "ואם המצה עשויה וירא שלא תבא לידי חימוץ, מותר לשברה ולחזור לעשותה כדי שהעסק יבטל החימוץ, מיהו טוב ליזהר לכתחלה". וביאר המ"ב (שם סקכ"ג): "טוב ליזהר לכתחלה - דשמא כשמתקנה פעם שניה לא יערוך אותה יפה יפה ולא תהא גוש אחד דבוק ככתחלה אלא יהיו בה סדקין וכפולות והרי מצה כפולה נוהגין לאסור משום שאין האש שולט שם וכמו שיתבאר בסימן תסא". הרי שרק כאשר הוא גוש אחד ממש אין חשש לכפולות, ודו"ק.

על פי יסוד זה, נראה לתרץ קושיא נוספת. דיעויין בדברי המחבר (סי' תס ס"ז) שפסק: "אין ליתן ביצים שלמים במצה שתאפה עמהם". וכתב ע"ז המג"א (שם סק"ה): "אין ליתן - שהרי יוצא מהם ליחה ומעכת אפיתו. ואפילו הביצה מבושלת קרוב הדבר לאסור, שמעכב אפיתו. וי"א שה"ה שאסור ללוש העיסה עם זרעים (ב"י א"ח). ומשמע מל' הש"ע שכתב אין ליתן ביצים וכו', משמע דלכתחלה אסור ובדיעבד שרי... מיהו למנהגנו שאנו אוסרין מצה כפולה מפני שמעכת אפיתו נ"ל דיש לאסור ג"כ כשנתן בתוכו ביצים שלימים או בשר... אבל נתן לתוכה זרעונים שאינם חדים אפי' אינם כתושים שרי בדיעבד דדבר קטן כזה אין מעכב אפיתו מידי דהוי אגחלים ואבנים קטנים שבאין לפעמים תוך המצה". והקשה בספר מצות מצוה (פ"ט הע' ח) שדברי המג"א לכאורה סותרים את מש"כ התרוה"ד (סי' קכז, והוא מקור המנהג לאסור כפולות, והובאו דבריו ברמ"א סי' תסא ס"ה), שאם נכפלה המצה בתוך הפסח נאסרו כל המצות, אפילו אם אינם דבוקים רק כל שהוא. אכן לדברינו לעיל יש לחלק,

שכל היתר המג"א במצה שנתן לתוכה זרעונים הוא דוקא כאשר הכפל הוא מעט, שבזה נחשבת המצה למצה עבה דעלמא (הוא כמו ניפוח קטן בתוך המצה עי' מ"ב סי' תסא סקל"ד), ומשא"כ בנידון תרוה"ד, שם יתכן לומר שהכפל גדול אלא שהדיבוק כל שהוא, ובוה ודאי אינו נחשב כמצה עבה ודו"ק.

איסור כפולות -

דוקא בנתחמם מצד אחד

ומה שכתב בספר גנוי חיים שמה שאסרו הפוסקים מצות כפולות הוא דוקא כשנתחממו מצד אחד בלבד, באשל אברהם מבוטשאטש (סי' תסא) ציין לס' בית דוד (סי' רכו) שכתב שמצה נפוחה אסורה רק בתנור שאין אור שולט בעליון. ולספר אהל יוסף (מולכו סי' ח). וע"ש שחלק על הבית דוד והביא הרבה ראיות שגם בזמן חז"ל סתם תנורים היה בהם חום מלמעלה ומלמטה. ובביאור החילוק בין מצות כפולות האפיות מצד אחד בלבד לשאר מצות - שאין בהן חשש חמץ - נראה לומר שבסתם מצות הצד שאינו כנגד האש מקבל עכ"פ חום מהאש, ומשא"כ במצה כפולה, שמחמת הכפל אין החום מגיע לצד שאינו כנגד האש. וכן מבואר בשו"ת מהרש"ל (סי' נז): "מצה כפולה יש לנו קבלה לאוסרה משום דקי"ל שאין חום האש יכול ליכנס במקום הכפול ונדבק ממש" וצ"ע.

עיקר חשש כפולות -

מחמת הבצק הרך שבתוך המצה

ומש"כ הרדב"ז וז"ל: דאעפ"י שאתה רואה שמה שבתוך הכפל הוא רך כאילו עדיין הוא בצק לא מפני שלא נאפה אלא שלחלוחית הבצק מתקבץ תחת הכפלים עכ"ל, עיין בשבט הלוי (ח"ח סי' קטז) שכתב: "ובאמת המחמירים אמרו שהן הן החששות של מצה כפולה".³⁷

37 ועיין בקובץ עולת החודש (ניסן תש"מ סי' עב) מרבי יחזקאל ראטה.

אם חתיכת היתר נצלתה עם חתיכת איסור, שאוסרת כדי נטילה, האם חתיכת ההיתר מקבלת טעם מכל חתיכת האיסור או רק מהכדי נטילה הסמוך לה. ונפ"מ בחתיכה שמקצתה אסורה מחמת עצמה ומקצתה היתר, ונגעה בצד המותר שלה בחתיכת היתר אחרת אם אסרתה. ונראה שנחלקו הפוסקים בזה; המג"א (סי' תמוז סק"ב) פסק: "מצות המשוחים בשומן ונגעה אחת מהן בחבירתה במקום שנתכפלה ונתחמצה אוסרת לחבירתה כולה. ומיהו אם נגעה בצד האחר במקום שלא נתכפלה שרי, דאין איסור הבלוע יוצא מחתיכה לחתיכה בלא רוטב אפי' ההיתר שמן כיון שאין האיסור שמן".³⁸ אבל רעק"א (שם סק"ג)⁴¹ חולק על המג"א - "לענ"ד תמוה, כיון דאם כל המצה היתה חמוצה היה צריך כנגד כולו מכח הפיתום, ול"א דסגי נגד הקצה שנוגע בו דמצד השני דהפישוט דרך אותו הקצה הוי בלוע דא"י בלא רוטב, א"כ ממילא ה"נ מה בכך דצד זה לא נתכפלה הא מ"מ כל המצה זו מתפשט טעמו, וכי המצה נביאה היא דאם כולו חמץ כולו מתפשט ואם צד זה אינו חמץ אין כולו מתפשט זה א"א לאמרו". וכיוצא בזה כתב הח"י (שם סק"ח): "מה שמתיר (המג"א) בנגעה בצד אחר מטעם שמקרי רק איסור בלוע, הוא נגד הסברא, כיון שעכ"פ במצה זו האיסור מצד עצמו, ולא הוזכר חילוק זה בשום פוסק, ואדרבה משמעות דבריהם בי"ד דכל כה"ג מקרי איסור מצד עצמו. מ"מ אין להחמיר במצה כפולה שהיא רק חומרא דספיקא בעלמא". אמנם מה שכתב הח"י שסברא זו לא נזכרה בשום פוסק צ"ע, שהרי כן מפורש בשו"ת רש"ל (סי' נז) והובאו דבריו בט"ז (סי' תסא סק"ד) ובמג"א (שם סק"ב). להלכה, פסק המ"ב (סי' תסא סק"ל) כהמג"א. וצ"ל שאם רק צד

חשש נגיעת מקום הכפל במצות אחרות

ככלל, חשש הכפל במצות כשהן לכשעצמן ניתן לסילוק על נקלה³⁸, שהרי ביכלתו של הלוקח לבדוק היטב קודם החג, וכמו שכתבו בס' לחם הפנים (קצוש"ע סי' קי אות א) ובשו"ת באורח משפט (סי' קכח סקנ"א)³⁹ שיש לבדוק כל המצות קודם פסח מחשש כפולות ונפוחות. ברם, בבואנו להכשיר מסתמא את המצות והכלים שנגעו במצות הכפולות, עדיין לא יצאנו מידי ספק.

דין מצה שנגעה במצה כפולה

להלכה נקטינן שמצה כפולה קודם פסח אוסרת רק את המקום הכפול וסביבו כדי נטילה, ושאר המצה מותרת אפי' אם אין בשאר המצה ששים כנגד הכפל (מ"ב סי' תסא סק"ב). א"כ פשוט שאין לאסור את שאר המצות שנגעו שלא במקום הכפל. אולם יש לעיין אם נאסרו מצות אחרות שנגעו במקום הכפל מבחוץ.

ביו"ד סי' קה (ס"ד-ה) פסק המחבר שדבר איסור בין חם בין קר שנפל על צלי (כשאיין בו רוטב, כס"ב-ג-ש), אם הוא כחוש אוסר רק כדי נטילה, ואם הוא דבר שמן אוסר כולו. ובס"ז שם כתב המחבר: "הא דחתיכת איסור אוסרת חברתה בנגיעתה, דוקא כשאיסורה מחמת עצמה, כגון נבילה או בשר בחלב, אבל אם אין בה איסור אלא מה שבלע ממקום אחר, אינו אוסרת אחרת הנוגעת בה, אפילו אם נצלו יחד. במה דברים אמורים, כשבלעה איסור שאינו מפעפע, אבל בלעה מן הדברים המפעפים בטבע, כגון שומן, אוסרת חברתה בין בצלי בין בנוגעת זו בזו חם בחם או בתחתונה חמה ועליונה צוננת, שהאיסור הבלוע בעצמה מפעפע ויוצא מחתיכה לחתיכה". ויש לעיין מה הדין

38 אגב, לענין אם מצא מצה כפולה אחר פסח עיין א"ר (סי' תמוז סקמ"ה), וח"י (סי' תסא סקי"ח).

39 ועיין במו"ז (ח"ג סי' רסא אות ו).

40 ולא אמרינן דההיתר מפטם להאיסור, דעיין בש"ך (סי' קה סקי"ט) דדוקא באיסור מצד עצמו אמרינן, עי' מחצה"ש (על המג"א שם ד"ה אפי'), וע"ע בא"ר (שם סק"ה).

41 ועיין בחידושי רעק"א (חולין צו: ד"ה תד"ה אפי') שהביא עוד ראיות ליסודו והביא בשם הב"מ כהמג"א.

ברוחב הכלי מצינו מחלוקת הפוסקים אם הולכת הבליעה בכולו ואם אמרין חם מקצתו חם כולו (עי' יו"ד ריש סי' צד וסי' קכא ס"ו), ולענין הבליעה בעביו לית מאן דפליג שהולכת בכולו ודו"ק. וה"ה כאן, שהילוך הבליעה בתוך עביה של המצה אינו נחשב כדבר האוסר ממקום אחר, אלא כאיסור עצמו ודו"ק.

האם מצה כפולה אוסרת במרדה

ולענין אם הוציא מצה כפולה במרדה, הח"י (סי' תנ"א סקנ"ד) הביא דעת המג"א (לעיל) וכתב: "וגדולה מזו ראיתי אצל מו"ח זקני הגאון מהר"ש זצ"ל שלא אסר הרחת כשנשאלה לפניו ממצה נפוחה או כפולה מהטעם נ"ל דחשוב כמו בדיעבד, כי לא ימלט ברוב אפיות שלא יאסר אחד מהם משום נפוחה או כפולה ותצטרך בכל פעם מרדה חדשה גם התנור יאסר ולהסיק שנית וכה"ג, התורה חסה על ממון של ישראל". והובאו דבריו להלכה בפרמ"ג (סי' תסא מ"ז סק"ג), ובמקור חיים (סי' תנא ח' סקל"ד), ובמחצת הש"ס (סי' תנא סוף סקל"ז), ובחקקי לב (ח"א סי' יד), ועוד פוסקים. ולהלכה כתב המ"ב (סי' תנא סקק"א): "אם הוציא מצה חמוצה במרדה של פסח ואח"כ רדו בה מצות אחרות ונאסרו ע"י המרדה ואח"כ נתערבו אלו בהרבה אחרות כשרות כולן אסורות, דכבר נתבאר בסימן תמז דבפסח לא נתבטל יבש ביבש, ואפילו אם נתערב בע"פ מ"מ חוזר וניעור תוך הפסח ואסור לאכלם בפסח [ורק בע"פ מותר להאכילן לתינוק]. וי"א דכיון שלא נאסר רק מצד בלוע אינו חוזר וניעור בפסח. וכ"ז בחמץ גמור, אבל במרדה שהוציאו בה מצה כפולה ונפוחה די לאסור הרחת לכתחלה, אבל בדיעבד אינו אוסר. ויותר מזה כתב הח"י,

אחד חמץ מה שכל המצה אוסרת הוא מטעם איסור בלוע, ובחתיכה אחת מתפשט אפי' דבר כחוש, ומשא"כ בשתי חתיכות, ודו"ק.⁴²

לפי זה, גם במצה כפולה לכאורה אין לאסור מצות אחרות שנגעו בצד החיצון של הכפל, שרק אם נגעו במקום הכפל בפנים (שלא נאפה יפה) יש לאסור, שהצד החיצוני אינו אלא מקבל טעם מן הצד הפנימי, א"כ נחשב כאסור מחמת איסור בלוע ואין אוסר אחרות. וכן סבר החזו"א (או"ח סי' קכ אות טו, יז) למעשה.⁴³

אבל סתימת הפוסקים היא שלא כהחזו"א, וכן כתב מפורש במקור חיים (סי' תסא): "כל עובי המצה דיינין לה כחמץ, לא לבד קליפת הדיבוק". וכן מבואר לכאורה, שהלא כתב המג"א (סי' תנא סוף סקל"ז) שאם הוציא מצה כפולה מהתנור בדיעבד אין לאסור הרחת, שמצה כפולה אינה אלא חומרא. התעורר החזו"א (שם סקט"ו) בדבר [וכבר קדמו בזה הא"א מבוטשאטש סי' תסא ס"ה] וכתב: "דלכאורה (דברי המג"א שם) אינו מובן, שאם באמת אין הכפל גורם חימוץ למה נחמיר, ואם יש ספק באמת שמחמץ למה נקל באחרות, ואפשר שהחימוץ אפשרי באופן רחוק והלכך מחמירין מצד זהירות יתירה ולא מחמירין באחרות, אבל אי אין החשש של חימוץ רק מבפנים וצד החיצון מצה גמורה ניחא טפי שאין אנו חוששין למרדה, ובזה ניחא ג"כ שאין אנו חוששין למקום התנור שנאפה מצה כפולה, דלעולם צד החיצון חוצץ בין החמץ לתנור". וצ"ל שמה שסתמו הפוסקים לאסור מה שנגע בצד החיצון של המצה הוא משום שאין לדמות בליעות ברוחב המצה לבליעות בעוביה. ובדומה לבליעות בכלים, שלענין בליעה

42 וע"ע בערוה"ש (סי' תמז סק"ט).

43 ראיתי בס' מצות מצוה (פ"ח סקס"ו) שהקשה סתירה בהחזו"א, שבסי' קכ סקט"ו כתב להתיר מרדה שהוציא מצה כפולה משום דדוקא אם נגע צד פנים של המצה אוסר, ואילו בסי' קכב סק"י כתב החזו"א להתיר כהח"י דא"א להזמין כל כך מרדות ועי"ש. ונראה שאין סתירה, דבסי' קכ לא כתב להתיר למעשה, כמ"ש דחושש "ואפשר שהחימוץ אפשרי באופן רחוק" ודו"ק.

במרדה אחרת, אך לא נוהגין כן". ומאידך גיסא, עיין בלבוש (סי' תנא סי"ט) ובשו"ע הרב (סי' תנא סנ"ה) ובערוה"ש (שם סל"ט) שמדברי כולם מבואר שגם בזמן חז"ל היו להם מרדות של מתכת, ואעפ"כ סתמו הפוסקים להתיר. וראה בס' מבקשי תורה (סי' לא) שכתב עוד טעמים להתיר; (א) משום שאין המרדה שוהה בתנור כי אם זמן מועט, כדי הכנסה והוצאה, וכבר נחלקו הרש"ל והט"ז (בסי' שיח) אם גם באופן זה דינו ככלי ראשון. (ב) גם המצה איננה נוגעת במרדה אלא לרגע אחד, ולדעת החמודי דניאל בזמן קצר כזה אין בליעה. וע"ע שם. כן יעויין בערוה"ש (סי' תנא ס"מ) - "ומעשה שהכניסו מצה ברחת של חמץ והתירו ע"י קליפה אפילו כשהוציאוה חמה [שם ממהר"מ מרוטנבורג], דהא אפילו חמץ ממש שנגע במצה חם בחם די בנטילת מקום, וכ"ש בבלוע וכשאינו בן יומו, ומובן ממילא שבמצות שלנו שהם דקים א"א לקולפם. ונ"ל דאם אפו בו מצה אחת או שני מצות לא יאכלו אותם בפסח, אבל אם אפו בה מצות הרבה מותרים כל המצות, כיון שהיא יבישה ואינו בת יומא. וקודם הפסח אין שום טעם לאוסרם והאוסר מאבד ממונם של ישראל בחנם. ובפרט אצלנו, שרק רודין מהתנור ברחת, אבל להושיב בתנור נותנין על מקלות, והרדייה הוא כרגע, מותר בלי שום פקפוק. ופשיטא דבמצה כפולה ונפוחה שזהו חומרא בעלמא אם רדו אותה ברחת שלא נאסרה הרחת". וגם נ"ל שאם יחמיר להוציא הכפולות במרדה אחרת או יתעכב להכשיר המרדה יגרום שהייה יתירה למצות (עיין כעין זה בהגהות מיימוניות פ"ה מחו"מ אות י', והובא בב"י סי' תנו ס"ב).

דאם א"א למצוא בקל רחת אחרת מותר להוציא לכתחלה בה המצות, דא"כ יצטרך תמיד מרדה חדשה והוי כדיעבד. ואם נסתפקו במרדה אם היתה של חמץ או חדשה מותרים כל המצות".

האם יש מקום להקל גם בימינו

שהמרדות הם של מתכת

יש לעיין, האם סברת ההיתר לכתחילה המוזכרת בח"י ומ"ב והיא שאם נאסור יצטרך תמיד מרדה חדשה והתורה חסה על ממונם של ישראל, יפה כחה גם במציאות ימינו. לפי שהתינוח בדורות הקודמים שהיו המרדות עשויים עץ ולא היה ניתן להכשירן (עי' מ"ב סי' תנא סקק"י), היה בדבר משום הפסד, אבל בזמננו שהמרדות הן ממתכת ויכול להכשירן ע"י ליבון, אין בכך כל הפסד. וראיתי בס' מצות מצוה (פ"ח סמ"ב) שכתב להחמיר בזמן הזה.⁴⁴ אבל נראה שעם כל זה יש מקום להקל אפילו האידנא. ראשית, שכל דין כפולות אינו אלא בתורת חומרא (וכמו שכתבו הפוסקים), ועוד, שבמצות שבימינו, שהן דקות מאד, כתבו הרבה פוסקים שאין חשש לכפולות. ועוד שדעת החזו"א שאין המרדה אוסר מצד חיצון, וגם המ"ב (סי' תסא סקל"ב) כתב רק: "טוב להוציא מצה כפולה או נפוחה במרדה אחרת אם יש באפשר". ומה גם שאפילו במרדות של עץ שהיו בזמן חז"ל, עדיין ישנה עצה פשוטה להתיר מבלי להיכנס לבית הספק, והיא לייחד מרדה נפרדת לצורך הכפולות, ועם כל זה לא נתפרש בפוסקים (לבד מהשל"ה, הובא בא"ר סי' תסא סקט"ו) שצריך מרדה מיוחדת. ועיין בחיי אדם (כלל קכח, כח) שכתב: "ומהראוי להוציא מצה שנתכפלה

העולה מהדברים לענין חששות מחמת מצה כפולה

נמצא: למעשה בודאי ראוי לבתי אפיית המצות להיזהר במצות כפולות, אבל בדיעבד א"א לאסור לקנות מצות מהשוק מחשש כפולות, דבדיעבד אין אנו אוסרים מצות שנגעו במרדה

⁴⁴ וע"ע בשו"ת דברי יציב (או"ח סי' ר).

שנאסר ע"י כפולות. וגם בטלות הן קודם פסח (ועיין מ"ב סי' תסא סקל"ה, וסי' תמז סקצ"ג, וסי' קרבן פסח לרבי שלמה קלוגר לסי' תסא ס"ה, וצ"ע⁴⁵). וגם יש לצרף שיטות הפוסקים הסוברים שבמצות דקות שלנו אין חשש לכפולות ודו"ק.⁴⁶ ועוד כתב הא"א (בוטשאטש, סי' תסא ס"ה) שא"א להחמיר על הרבים, רק המחמיר לעצמו הוא על צד היותר טוב. שו"ר בשו"ת אבני ישפה (ח"ב סי' מז אות ד) שכתב "ע"ד בכפולות יש להוסיף על מה שמע"כ כתב בשם הגריש"א שליט"א, מה שהוא אמר לנו שבריקין דקים שלנו לא שייך החשש של כפולות מעיקרא דדינא ורק נהגו להחמיר אפי' במצות שלנו. ושאלנו את הגריש"א שליט"א שהמשנה ברורה כתב מדעתו שטוב להוציא כפולה במרדה אחרת וודאי הוא לא התכוון למצות העבות של הספרדיים, והוא שליט"א אמר לנו שבזמן הח"ח זצ"ל אפו מצות כל אחד בביתו ולא היה להם גומרים וכל השכלולים שנהוג אצלנו היום ולמעשה אפו מצות הרבה יותר עבות ממה שאנו אופים היום"

★ ★ ★

45 ואם נאכלו הרבה מהמצות קודם פסח יש עוד טעם להקל, עיין מ"ב (סי' תמז סקצ"ה).
46 ועי' בפרמ"ג (סי' תסא א"א סקי"ב) שצידד שאפשר שמצה כפולה אינה אלא חמץ נוקשה האוסר רק מדרבנן, וע"ע בשע"ת (שם סקי"ז).

הרב משה חיים גומשטיין

בירור בקביעת יום הפורים בטבריה עילית

בירור הדין בטבריה העתיקה

הנה בתחילה אקדים בבירור זמן חיוב קריאת המגילה בעיר טבריה בכלל, דבגמרא (מגילה ה, ב) מצינו מחלוקת תנאים ואמוראים בזה בין רבי ורבי יוחנן בירושלמי (מגילה פ"א ה"א) לחזקיה, דרבי ורבי יוחנן קראו רק ביום ט"ו כעיר המוקפת חומה ודאי וחזקיה קרא בשני הימים מספק גם ב"ד וגם בט"ו שנסתפק אם הים כנרת שבמזרחה של טבריה המגינה על העיר טבריה חשיב כמוקף חומה לענין מגילה כיון דלא כתוב בפסוק לשון של חומה שיהיה משמע שצריך שיהיה חומה ממש אלא כתוב ערים מוקפין ופרזים א"כ אפשר שדי בים המגין על העיר ליחשב מוקף חומה, או אפשר דצריך שיהיה חומה ממש של גדר ולא די במה שהוא מוגן ע"י הים וכמו שהוא לענין בתי ערי חומה שלמדים מן הפסוק אשר לו חומה דצריך חומה ממש.

עוד מחלוקת מצינו בראשונים אם רבי יהושע בן לוי (שם ג, ב) שאומר שעיר שישב ולבסוף הוקף נדון ככפר כמו שהדין הוא כך לגבי דין בתי ערי חומה ואינו חשוב מוקף חומה חולק על חזקיה שנסתפק אם דיני קריאת המגילה דומה לדיני בתי ערי חומה בגדרי החומה אם לאו, דלרבי"ל היה פשוט בלי ספק שהוא דומה ממש בדיני החומה לבתי ערי חומה ולכן אמר דישב ולבסוף הוקף נידון ככפר כמו גבי בע"ח, וא"כ לפ"ז נמצא דרבי"ל סובר גם לגבי טבריה שאינו חשוב כמוקף חומה וצריך לקרוא שם רק ביום י"ד ככפרים, וכ"כ הרשב"א (שם ד"ה הא דאמר רבי"ל) והר"ן (ב, א מדפי הרי"ף ד"ה ואמר רבי"ל) דלפי רבי"ל יש לקרוא בטבריה רק ב"ד.

שיטת הריטב"א והתוספות

אבל הריטב"א (ב, א ד"ה ובעו רבנן, ג, ב ד"ה אמר רבי"ל, ה, ב ד"ה והא דאקשינן והא רבי) וכן התוספות (ג, ב ד"ה כרך שישב) כתבו שלא מסתבר לומר דרבי"ל חלק על חזקיה דא"כ היה להגמ' לרמז על דבר זה אלא ודאי שגם רבי"ל לא חלק על חזקיה וגם חזקיה מודה לרבי"ל בישב ולבסוף הוקף דאינו חשוב כמוקף חומה ודינו ככפר כמו שהוא לגבי בע"ח, והחילוק הוא שבדבר שיש חשב שיבואו לידי טעות ללמוד מלגבי דיני מגילה גם לגבי דיני בע"ח לא רצו חכמים לחלק בין מגילה לבע"ח, ולכן בדין ישב ולבסוף הוקף שהוא דבר שאינו מפורש בפסוק וגם אינו מסביר אלא נלמד מן הפסוקים לכן חששו חכמים שיבואו ללמוד ממגילה שחשוב מוקף חומה גם לגבי בע"ח לכן אמרו חכמים שגם לגבי מגילה לא יהא חשוב כמוקף חומה, אבל בהיקף ים שהוא מפורש בתורה לגבי בתי ערי חומה אשר לו חומה סביב שלמדים מזה פרט לטבריה שימה חומתה שאינו חשוב מוקף חומה ואין חשב שיבואו ללמוד ממגילה לכן אמרו חכמים שלגבי מגילה הוא כן חשוב כמוקף חומה וכן הוא לגבי הדין של סמוך ונראה דכיון שאין חשב שיבואו ללמוד מזה גם לגבי דיני בע"ח לכן לא חששו חז"ל לומר שיש להם דין מוקף חז"ל לגבי מגילה.

והריטב"א שם כתב עוד שלפ"ז ודאי שההלכה כרבי ורבי יוחנן שטבריה חשוב ודאי מוקף חומה לגבי מגילה ואי"ז אפי' ספק ויש לקרוא רק ביום ט"ו בברכה, וכתב עוד שכך מוכח מהגמרא בערכין שם מוכח כרבי יוחנן, [וכבר תמה בתורת רפאל סי' ועוד ספרים שלא מצינו בגמרא שלפנינו כדבר הזה] ודלא כחזקיה שנסתפק בזה.

לחומרא לנהוג פורים הן ביום י"ד הן ביום ט"ו אין צריכים לשנות מנהגם.

אלא שאחר כך כתב לומר דלכאורה יש להם להחמיר לנהוג בשני הימים פורים מעיקר הדין בכל טבריה כיון דמבואר בגמרא שם שסמוך לטבריה היה הרבה מבצרים שהם היו מוק"ח מימות יהושע בן נון ומסתבר שכל האיזור נכלל בספק שמה היה מוק"ח מימות יהב"נ, א"כ אפי' שבסתם מקומות בא"י אין צריך לחשוש שהוא היה מוק"ח מימות יהב"נ מ"מ בכה"ג של טבריה יש מקום לחשוש לנהוג פורים בשני הימים מספק.

אבל בספר משמרת חנוכה ופורים בחלק זר אהרן בסי' ח' הביא מהתורת רפאל (תלמיד הגר"ח מוואלוז'ין בסי' קכ"ט) שכתב להיפך מהמועו"ז והוא שדעת הרמב"ם שסתם בזה הוא משום שסבר להלכה בפשיטות שיש לקרוא את המגילה בטבריה רק ביום ט"ו כיון דלגבי דין מוק"ח במגילה אין צריך חומה ממש אלא די בים שמגין על העיר, יעו"ש מה שהאריך בזה, והתורת רפאל כ"כ רק בדעת הרמב"ם שלא הביא ההלכה של ריב"ל וא"כ ראייה מזה שהסכים להלכה כר"י ולא כריב"ל, אבל הרי"ף והרא"ש שכן הביאו ההלכה של ריב"ל ראייה מזה שלא הסכימו להלכה כר"י.

אבל בבאר הגולה שכתב לציין על דברי המחבר (סי' תרס"ח סעי' ד') שכל מקום שהוא ספק מוק"ח קורא בשניהם מספק, שהמקור לזה הוא מדברי חזקיה לגבי העיר טבריה, משמע מזה שהבין שהרמב"ם והמחבר שסתמו בזה הוא משום שהוא כבר כלול בדבריהם לגבי כל מקום שהוא ספק מוק"ח קורא בשניהם מספק וה"ה לגבי הספק של טבריה, והוא כשיטת הריא"ז, וכ"מ במ"מ על הרמב"ם שם, והעירני לזה הר"ר יוחנן מרק.

אבל דבר זה תמוה כיון שהרי טבריה היא ספק מיוחד אם הים חשוב כמוק"ח אם לאו, שיש בזה צדדים מיוחדים לכאן ולכאן כנ"ל

שיטת הרשב"א והר"ן

אבל הרשב"א והר"ן סברי שריב"ל חולק על חזקיה ופשוט לפי שיטתו שאין לטבריה דין עיר מוקף חומה ויש לקרוא רק ביום י"ד שכמו שלגבי בתי ערי חומה לא חשוב הים לעשות העיר כמוקף חומה ה"ה לגבי מגילה אינו מחשיבו למוק"ח, וכתב הרשב"א שההלכה הוא כריב"ל אפי' נגד רבי יוחנן כיון שהוא תלמידו, וכ"ש בזה שדברי ר"י לא הוזכרו רק בירושלמי והבבלי לא הזכירו אלא רק דברי ריב"ל והרי ההלכה כהבבלי א"כ הלכה כריב"ל, ויעו"ש עוד ברשב"א, אבל לא מבואר כמאן ההלכה.

שיטת הריא"ז (והתוספות רי"ד)

אבל הריא"ז הובא בשלטי גיבורים (א,ב) מדפי הרי"ף סק"ג) כתב שבטבריה יש לקרוא בשני הימים מספק וכחזקיה, וכ"מ קצת בתוס' רי"ד (יעו"ש ה,ב בד"ה חזקיה).

שיטת הרי"ף והרא"ש והרמב"ם

וראיתי במועדים וזמנים (ח"א הלכות פורים סי' קע"ד בהערה שם אות א') שדן בדין זמן יום הפורים בטבריה, והוא כתב לחדש דהלכה למעשה לכאורה נראה שיש לנהוג פורים בטבריה רק ביום י"ד ולא להחמיר לחשוש לפורים גם ביום ט"ו מספיקן של חזקיה כיון דהרי הרי"ף והרא"ש לא הביאו גמרא זו דחזקיה מוכח מזה שהם נקטו שלהלכה אין צריך לחשוש בטבריה לספק מוק"ח וקורין רק ב"ד כמו כל ערי הפרזים, וכן כתב עוד שכן הוא גם דעת הרמב"ם כדעת הרי"ף כיון שלא מוזכר כלל ברמב"ם הספק של הגמרא לגבי טבריה, מוכח מזה שג"כ סבר כהרי"ף והרא"ש שאין לחשוש לט"ו בטבריה, ואע"פ שהריטב"א שם כתב דיש לנהוג בטבריה פורים רק ביום ט"ו וכמוק"ח ודאי ולא לחשוש ליום י"ד כלל, מכ"מ הרי הביא שם דעת רבו הרשב"א שסובר שלא כדבריו א"כ אין להחמיר בזה, אלא שמסיים המועו"ז שמ"מ אם נהגו שם

קלב (תשח) — קובץ "בית אהרן וישראל"

ביום ט"ו, ובדעת הרמב"ם הרי"ף והרא"ש והמחבר שסתמו בזה אין דבר ברור בזה, ונתבאר ג' שיטות באחרונים בזה, דשיטת המועז"ז הוא דהם סברי שיש לקרוא רק ביום י"ד כשיטת הרשב"א, ושיטת הבאר הגולה שהרמב"ם והמחבר סברי שהוא כשאר מקום ספק שחייב בקריאה בשניהם מספק, שיטת התורת רפאל בדעת הרמב"ם שסבר כשיטת הריטב"א שיש לקרוא רק ביום ט"ו.

שיטת המג"א וסיעתו

והנה המג"א (שם סק"ד) הביא את דברי הרי"א"ז להלכה, והובא דבריו בא"ר ובמ"ב (שם סק"ט), ובערוה"ש שם, ובכנה"ח (שם סקט"ז), וכ"כ גם הרדב"ז (ח"א סי' רנ"ב), שיש לנהוג בשני הימים לחומרא, וכן מצינו בפאת השולחן (פ"ג סעי' ט"ו) שבצפת נוהגים לחומרא בשני הימים ואחד מן הטעמים שכתב שם הוא כיון שהוא נראה לטבריה שהיא חשובה ספק מוק"ח, הרי שסבר שבטבריה נוהגים בשני הימים לחומרא מספק, וכ"כ בדברי יוסף דף י"א,

ואינו דומה לכל ספק מוק"ח, ובפרט שהרי יש בראשונים דיעות אחרות אם לקרוא רק ביום י"ד כהרשב"א אם רק ביום ט"ו כהריטב"א א"כ לא שייך לסתום בזה.

שיטת הכפ"פ [ורבי מתיה]

ואחר שכתבתי כל בירור זה מצאתי בספר ימי משתה ושמחה (בפל"ד) שכבר קדמני בבירור ג' שיטות אלו ממש כנ"ל, וגם מהמקור חיים והתורת רפאל, חוץ מכמה דברים שהוא לא הביאם, אלא שהוא הוסיף להביא את הכפתו"פ [לאחד מן הראשונים] שהוא כתב ג"כ שטבריה היא מוק"ח מודאי ויש לקרוא רק ביום ט"ו, וציין לעיין בפ"ח, שהוא כתב שם בשם ר' מתיה שאמר לו שהדין עמו שטבריה חשוב כעיר מוק"ח מודאי ויש לקרוא בט"ו בכרכה.¹

סיכום שיטות הראשונים וההלכה בזה

נמצינו למדים שיש ג' שיטות בראשונים בדינה של העיר טבריה, דשיטת הרשב"א הוא שקוראים בה רק ביום י"ד, שיטת הרי"א"ז המובא בשלט"ג הוא שקוראים בה גם בי"ד וגם בט"ו, ושיטת הריטב"א והכפתו"פ ורבי מתיה שקוראים בה רק

1 ספק מדין סמוך לחמתן. והנה כבר עמדו גדולי האחרונים על התמיה הגדולה במה שנסתפק חזקיה בזמן קריאת המגילה בטבריה דהרי מבואר בגמרא שם שטבריה היתה סמוכה לחמתן שהיא היתה מוקפת חומה מימות יהב"נ כמבואר א"כ יש לקרוא המגילה בטבריה רק ביום ט"ו ובכרכה משום הדין של ריב"ל שכל עיר שהוא סמוך ונראה למוק"ח חשוב ג"כ כמוק"ח וקורא בט"ו, ואפשר שמשום כך נהג רבי פורים בטבריה רק ביום ט"ו ובכרכ"י (סי' תרס"ח אות ח') הביא מהמשאת משה (סי' ג') שכתב כמה תי' על שאלה זו, ואחד מהם הוא דאפשר לומר שבימי רבי היה יישוב יהודי בחמתן אבל בזמנו של חזקיה כבר לא היה יישוב ישראל בחמתן ואין הדין של סמוך למוק"ח אם במקום המוק"ח עצמה אינו מיושב ביהודים לדעת כמה אחרונים, או משום שלא היו עשרה בטלנים, יעוי"ש מה שהאריך בזה.

ובתורת רפאל (סי' קכ"ג) ג"כ האריך בזה וכתב לומר דלדעת רבי יוחנן שחמת זו טבריה כמבואר בגמ' שם פשוט שאין מקום לקושיא זו אלא רק למ"ד שחמת אינו טבריה שייך קושיא זו, וכתב לתרץ באופן אחר והוא דאפשר שבימי חזקיה נתרקה טבריה יותר ממהלך מיל מחמתן שלא כמו בזמן רבי, ועוד כתב ליישב בדרך מחודש והוא, שרק כפר יכול להבטל לכרך שהוא גדול בהרבה מהכפר והוא בטל אליו אבל עיר גדולה כמו טבריה ודאי שאינה בטלה לחמתן שהיא עיר קטנה ואין ככה"ג הדין של סמוך ונראה לכרך, אבל האחרונים (מהר"ם אלשקר סי' ק"י והחת"ס סי' קצ"ו, ודחה את מהר"ם אלשי"ך סי' נ"ט, וציין הקודש נב, ועיר הקודש והמקדש עמו' תט"ו והר צבי או"ח ח"ב סי' קל"א) לא הסכימו לחידוש זה, ויעויין עוד בהגהות יעב"ץ שם, ובתורת חסד סי' ל"ח, ובבני ציון (ח"ב סי' א') ושמציין למראה פנים על ירושלמי שכבר נתקשה בזה, ובחזו"א (סי' קנ"ג אות א') ג"כ כתב בזה.

אמנם מדברי הראשונים שלא העירו בזה כלום נראה לי יותר שהם פירשו כוונת דברי הגמרא שהשיעור של סמוך הוא שיעור מיל כמחמתן לטבריה היינו שטבריה היא כבר מחוץ לתחום מיל מחמתן ואינו חשוב סמוך ולכן אין שום קושיא מזה על חזקיה שנסתפק בדינה של טבריה.

וכ"כ בספר א"י להגרימ"ט שטבריה הוא ספק.

אבל הרע"א שם על המג"א הביא את דברי הר"ן הנ"ל שסובר כשיטת הרשב"א שריב"ל חולק על חזקיה ואין זה ספק כלל ואינו מחשיבו למוקף חומה וכמו בבתי ערי חומה, ויש לקרוא את המגילה רק ביום י"ד, אבל לא מבואר אם כוונתו לומר שההלכה הוא כריב"ל שיש לקרוא רק ב"ד כוודאי אינו מוק"ח.

שיטת המקור חיים והתורת רפאל

אבל בספר מקור חיים שם כתב דקיי"ל להלכה שמוקף ים חשוב מוקף חומה כמו שנהג רבי בטבריה, ולפ"ז בטבריה יש לקרוא רק ביום ט"ו ובברכה, וכן בתורת רפאל שם האריך בזה ומסיק להלכה לקרוא רק בט"ו ובברכה כיון שהלכה כר"י אפי' כנגד ריב"ל שהלכה כמותו כשחולק על ר"י כמבואר בתוס' בכמה מקומות מ"מ כאן הלכה כר"י משום שחזקיה מסייעו, אפי' שחזקיה גם נסתפק בזה, מ"מ אין ספיקו של חזקיה מוציא מידי ודאי דר"י, ואפשר שאם המג"א וסיעתו היו רואים את דברי הריטב"א והכפתור ופרח ור' מתיה היו כותבים אחרת, שהרי לא הזכירום, וצ"ע.

בירור הדין בטבריה עילית

ומה שיש לדון לפ"ז הלכה למעשה בדינה של השכונה בטבריה עילית אשר קבעו בה אנ"ש דירתם אם יש לנהוג פורים בשני ימים מספק מדין שהיא עיר אחת עם טבריה העתיקה שהיא ספק מוק"ח (חוץ מן המקומות שיש הפסק של שבעים אמה ושיריים מכל צד שבזה הסכמת האחרונים שאין לה דין אחד של מוק"ח), וכידוע שבזמנו של הגרימ"ט כבר היה היישוב למעלה בשכונת קרית שמואל שגם הורה להם שאין לנהוג פורים שני ימים מספק אלא רק יום י"ד, וזה הוא לכאורה רק לפי שיטתו הידועה בדין סמוך ונראה שהוא רק עד כשיעור מיל מן החומה שמימות יהב"נ ממש

אפי' שהוא נגמר באמצע העיר בין שני בנינים ואין בזה דין של עיר אחת, או משום שסובר שאין דין סמוך ונראה לערים המסופקות וכמש"כ בלוח לא"י שלו שם כתב כך, (ולהלן הובא מחלוקת אחרונים בזה) וטבריה היא רק ספק מוק"ח [ובלוח לא"י להגרימ"ט כתוב שבשכונת אחזה בטבריה קוראים את המגילה ב"ד ובט"ו, אבל בקרית שמואל קוראים רק ב"ד משום שיש הפסק של שבעים אמה ושיריים], אבל הגר"מ קליערס הורה להם שכן צריך לנהוג שם בשני הימים פורים מספק.

אבל בהליכות שלמה שם הובא בשם הגרשז"א מה שכתב ברשימות שלו שגם הדין שכל העיר יש לה זמן אחד לפורים, יסודו הוא גם כן רק מן הדין של סמוך ונראה לכרך הרי הוא ככרך ועפ"ז יצא לחדש דלא אמרינן דין זה שבכל העיר הוא יום הפורים בזמן אחד לכולם רק בעיר שהוא מוקף חומה מימות יהב"נ מודאי כמו בירושלים, אבל במקום שהוא רק ספק מוק"ח כמו העיר יפו אין בהם הדין שכל העיר יש לה זמן אחד לקביעות יום הפורים, ולכן בת"א אפי' שהוא מחובר ממש עם העיר יפו מ"מ לא נוהגים לקרוא שם גם בט"ו כיפו, וזה כדעת הברכ"י (סי' תרס"ח סק"ח) בשם המשאת בנימין (סי' ג'), הביאו המ"ב (שם בביאור הלכה ד"ה או שסמוכין להן) שאין דין סמוך ונראה לספק מוק"ח כספק מוק"ח כיון שכל הדין של סמוך ונראה הוא חידוש ואין לך בו אלא חידושו כשהוא סמוך ונראה לכרך שהוא בודאי מוק"ח ולא כשהוא רק ספק מוק"ח, ולפ"ז לכאורה גם בקרית שמואל יש לנהוג לפי הגרשז"א יום הפורים רק ב"ד כיון שהוא רחוק יותר מאלפיים אמה שהוא שיעור מיל, שהוא רחוק 1300 מטר מהעיר העתיקה שבטבריה, וזה דלא כהחזו"א (סי' קנ"ג אות ג') שחולק על החיד"א בשם המשאת משה וסובר שגם בעיר שהיא רק ספק מוק"ח יש לה כבר הדין של סמוך ונראה, וכ"מ מפורש מהפאת השולחן שם שג"כ סבר כהחזו"א,

ואכן כתב כן במועו"ז שם שבטבריה יש לקרוא את המגילה גם ביום ט"ו אפי' לשיטת החיד"א וסיעתו כיון שהכל היא עיר אחת א"כ חשוב כל העיר כולה בשם עיר המוקפת חומה כיון שכל העיר עיר אחת היא, וכבר עמד המועו"ז בספרו תשוה"נ (ח"ג סי' רל"ה) בטעם הדבר שבזמן שנתחברה העיר ב"ב לת"א ויפו בשנת תשי"ג שהנהיג אז החזו"א בבית מדרשו לקרוא את המגילה גם ביום ט"ו מדין סמוך ליפו ות"א, אבל שאר הרבנים לא נהגו כך, (חוץ מכמה כמו הרב ש"ך בעל האבי עזרי והג' ר' בנימין זילבר בעל אז נדברו ויבדל"ח הג' ר' שריה דבילצקי אשר נהג כך עד לפני כמה שנים מועטות שנפסקה העיר ב"ב מת"א ע"י הכביש איילון, ועוד כמה בתי כנסיות וישיבות שנוהגים כך), וכתב לומר שהוא משום שב"ב היא עיר לעצמה בכל עניניה וכל הדין שהיו כעיר אחת זה הוא רק בעיר שכל עניניה הם הכל במקום אחד אבל אם לכל עיר יש ניהול בפ"ע בכל הענינים של צרכי העיר לא שייך לומר בזה הסברא שהם עיר אחת, משא"כ בטבריה שיש שם אחד לעיר וגם הניהול הוא הכל במקום אחד לכל השכונות בזה ודאי יש לקרוא בכל העיר גם בט"ו מספק.

אם יפו (הן המקראי הן הקרוי כך כהיום) הוא מוק"ח מיהב"נ

והיה נראה לומר באופן אחר בטעם הדבר שבב"ב לא נהגו כולם לקרוא גם בט"ו מספק כהחזו"א שהוא משום שכל המקור שיפו היא עיר המוקפת חומה מימות יהב"נ אינו ברור כ"כ כמבואר בלוח א"י להגרימ"ט שם שמהפסוק שמוזכר בה העיר יפו בספר יהושע (י"ט מ"ה) שסמכו על פי רשב"ל (ירושלמי מגילה) שכל עיר המוזכר בספר יהושע סימן שהוא היה מוק"ח מימות

וכן מוכח מהוראת הגר"מ קליערס וחכמי טבריה לגבי שכונת קרית שמואל שיש להם להחמיר ולקרוא את המגילה בשני הימים.²

שיטת המהרי"ל דיסקין והחזו"א

אבל ראיתי בספר שלמי תודה על פורים סי' ל"ה בשמו של החזו"א (וכ"כ באורחות רבינו) שאמר שבת"א יש לקרוא את המגילה גם ביום ט"ו אפילו לפי שיטת החיד"א כיון שעיר אחת ממש היא א"כ אין אנו צריכים להדין של סמוך ונראה, [ואכן כך משמע מלשון החזו"א או"ח סי' קנ"א בסופו שאין זה מדין סמוך, אבל בסי' קנ"ג סק"ב שכתוב בלשונו "שזה לא גריעי מסמוך" דמשמע מזה שהוא רק מדין סמוך ולא יותר מזה], וכן הביא שם בשמיה של המהרי"ל דיסקין לגבי השכונות החדשות בירושלים שג"כ אמר כן, (אבל יעויין שם מה שהקשה בשם הגר"ז ברלין ע"ז מדברי הר"ן בשם הרשב"א, וגם מדברי הגר"א סוסעי' ב'), ולכאורה לפי סברא זו שכל העיר חשוב כד' אמות א"כ אפי' במקום שהוא רק ספק מוק"ח יש לקרוא בכל העיר גם בט"ו מספק גם לפי שיטת החיד"א.

(וכ"ה לפי דברי הכה"ח שם סק"י ועוד מגדולי הרבנים כמו התורת חסד והגרי"ח זוננפלד והגרי"ז מינצברג שסוברים שמודדים את השיעור מיל של סמוך לכרך מסוף הבית האחרון של ירושלים החדשה ולא מן החומה, הרי שסברו שכל העיר חשוב כד' בלי הדין של סמוך לכרך, דהרי שאם הוא רק מדין סמוך הרי אין נותנים דין סמוך לסמוך אלא בהכרח שאין זה מדין סמוך, ואע"פ שלא הסכימו רוב הרבנים לשיטה זו לגבי שיעור ההפסק בין בית לבית כשיעור מיל אלא כשיעור שבעים אמה ושיריים, אמנם לא נחלקו מסברא זו).

2 ובכה"ח סק"א הביא את דברי החיד"א, אבל בסקי"ט הוא מביא את דברי התיקון ישכר (שחי בזמן הב"י) שכתב שנוהגים בצפת כספק בשני הימים פורים וכן בכפריה ועין זיתון נוהגים כך, ונראה מלשונו שהוא מדין סמוך וזה דלא כהחיד"א, וצ"ע.

[ויעויין בקונטרס ספיקא דמוקפין שכתב שגם החיד"א אפשר שיודה באופן שהוא ספק גדול ולא סתם ספק כמו בשאלה שהיה להמשאת משה מהעיר אלכסנדריה של מצרים שהוא ספק קטן, משא"כ טבריה שהיא ספק גדול יודה שיש דין סמוך ונראה, אבל באמת אין לזה סברא ולא משמע כדבריו בלשון הברכ"י ושא"א אלא כל שהוא ספק אין לזה הדין המחודש של סמוך ונראה].

וכן בציץ הקודש כתב שהחיד"א נתכוין רק כשיש שני החסרונות יחד הן שהוא רק סמוך לספק וגם שהמוק"ח הוא חרב, אבל כל שאין שני הסיבות יחד כן נותנים דין סמוך ונראה אפי' לספק מוק"ח, וכך מדויק קצת מלשון המשאת משה שכל הסברא שסמוך לספק לא אמרינן שדינו כסמוך אמרו רק בלשון אפשר, אבל לכאורה בדברי החיד"א ושאר אחרונים שכתבו סברא זו לעצמה וכדבר פשוט בלא נימוקים נוספים הרי שלמדו בכוונת המשאת משה שזה לבד הוא סברא שלא לקרוא גם בט"ו.

סמוך ונראה יחד לספק מוק"ח

והיה נראה לי לומר דבר חידוש שכל דברי החיד"א ושא"א הוא רק במקום שהוא סמוך לספק מוק"ח אבל אינו נראה או שהוא נראה אבל אינו סמוך בזה לא נותנים הדין של סמוך ונראה, אבל במקום כזה שהוא גם סמוך וגם נראה זה אומרים הדין של סמוך ונראה אפי' לספק מוק"ח וחיליה דידי הוא ע"פ יסוד הסברא של המשאת משה שהוא משום שכל הדין של סמוך ונראה הוא חידוש ואין לך בו אלא חידושו א"כ אפשר לומר ע"פ מה שמצינו בר"ה (פ"ד מ"ב) גם לגבי תקיעת שופר שכשחל להיות בשבת תוקעים אפי' במקום שהוא סמוך ונראה לירושלים, הרי למדנו מכאן שאם הוא גם סמוך וגם נראה הוא סברא שיש לה דין אחד עם העיר הסמוכה ונראית אלא שלגבי מגילה נתחדש שאפי' הוא רק נראה או רק סמוך א"כ חשוב ככך א"כ י"ל שרק בסמוך ולא

יהב"נ, לומר שיפו שהיתה ג"כ מוק"ח מימות יהב"נ, וכ"כ בדברי יוסף ה,ב, אינו מבורר כל כך מכיון שהרי כתוב בלשון הפסוק עם גבול מול יפו, דלא כמו בשאר הערים הישנות המפורשים ממש ביהושע, א"כ אפשר שלכן לא הנהיגו להחמיר גם בעיר ת"א וב"ב שמצורפים ליפו כיון שהוא חומרא בעלמא.

אבל באמת מצינו בברייתא בקידושין (נ"ז,ב) שמפורש בה שיפו היתה מוקפת חומה, אבל אינו מבואר שהוא היה מוק"ח מימות יהב"נ, ובחזו"א נגעים (יא, יד) כתב לגבי שילוח הציפור דצריך עיר המוק"ח מימות יהב"נ, ולפ"ז יש לנו ראיה שיפו הוא מוק"ח מימות יהב"נ, ולכן החמיר לקרוא ביום ט"ו בב"ב, אבל זה דלא כמשמעות המשל"מ (הל' מצורע) שאין צריך לשילוח הציפור עיר המוק"ח מימות יהב"נ, ולפ"ז אין לנו ראיה שיפו היה מוק"ח מימות יהב"נ, אבל האו"ש במשך חכמה (פרשת מצורע ד"ה והשליכו אתהן) כתב שיש לימוד מיוחד שצריך שיהיה מוק"ח מימות יהב"נ ויפו היתה מוק"ח מימות יהב"נ.

אמנם בספר ארץ חמדה (ערך יפו) מביא בשם החוקרים המומחים שאומרים שהחומה שנמצא כהיום אינו מהעיר יפו אלא מגת רימון שהיא מערי הלויים שודאי לא היתה מוק"ח מימות יהב"נ.

אבל טבריה שהיא ודאי ספק מוק"ח בפרט למה שנתבאר דעת הריטב"א וכפתו"פ ורבי מתיה והמקור חיים ותורת רפאל שכתבו שטבריה היא כודאי מוק"ח וקוראים בה רק בט"ו ובברכה א"כ גם לפי החיד"א בשם משאת משה שאין דין סמוך ונראה לספק מוק"ח אפשר שבזה יודה שיש דין סמוך ונראה, וכן לפי מה שנתבאר לעיל שטבריה סמוכה לחמתן שהיא ודאי מוק"ח א"כ כהיום שנתרחבה העיר טבריה הרבה אפשר שהוא גם השטח של חמתן ומיושב ביהודים נמצא שטבריה היא סמוכה לודאי מוק"ח ולא רק לספק מוק"ח.

ושיטת הגאונים הובא בביאור הגר"א על המחבר והסכים עמהם ודלא כהמחבר, אבל כל זה הוא דוחק גדול.

(ב) ואפשר שנהגו ע"פ שיטת הרשב"א שסובר שריב"ל חולק על חזקיה שההלכה כריב"ל שאין הים חשוב כמק"ח אפי' לא לגבי מגילה ולכן הוי ודאי אינו מק"ח, וצ"ע.

אמנם עכ"פ כבר העיד בנו של הגרשז"א יבדל"ח הגראד"א שליט"א שהוא המרא דאתרא בטבריה שכן נהגו לנהוג בשני הימים פורים מספק גם בסמוך ונראה לטבריה הישנה וכהוראת הגר"מ קליערס, ולפ"ז ה"ה בטבריה עילית אם אין הפסק של שבעים אמה ושיריים הוא כמו בקרית שמואל ושאר השכונות.

וכן הוא המנהג גם בשאר ערי ישראל בא"י המסופקים כמו בחיפה שנוהגים השוכנים על הר הכרמל לקרוא את המגילה בשני הימים מספק וכהוראת הגריש"א להם כמבואר בקובץ תשובות ח"א סי' ס"ח, וכן בעכו וצפת ולוד שהם רק ערים שהם בספק מק"ח מימות יהב"נ ומ"מ נוהגים לקרוא את המגילה בשני הימים בכל העיר כולה אפי' יותר משיעור הילוך מיל מהמיקום של העיר העתיקה שעל זה יש ספק אם הוא מק"ח וכדין ספק מק"ח הרי שבעיר אחת נוהגים לקרוא גם בט"ו אפי' שהוא רק מדין סמוך ונראה לספק מק"ח.

אמנם בספר ימי משתה ושמחה פרק ל"ד בהערה על סעי' ח' ששמע מהראד"א שבטבריה עילית המנהג לקרוא המגילה רק ב"ד ולא חוששים לט"ו כלל, אמנם צ"ע בטעם הדבר מה חילוק יש בין טבריה עילית לשאר השכונות, ונראה דאין לחשוש לנהוג שם בביכ"נ חדש לקרוא גם בט"ו שהרי כתבו גדולי הפוסקים המהרשד"ם והרד"ך ועוד אחרונים הובאו במג"א סי' תס"ח והפר"ח הובא בביאור הלכה סי' תס"ח, שכל ציבור שיש להם ביהכ"נ לעצמם ואינו

נראה או נראה ולא סמוך בזה אין הדין של סמוך ונראה לספק מק"ח אבל בסמוך ונראה יחד שהוא סברא בזה אמרי' הדין של סמוך ונראה אפי' לספק מק"ח, לפ"ז בטבריה שהיא גם סמוכה וגם נראה א"כ פשוט שיש הדין של סמוך ונראה אפי' לספק, אבל מלשון הברכ"י לא משמע כך וצ"ע.

אבל בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' י"ט אות א') שדן שם לגבי דין יו"ט שני של גלויות מזכיר בתוך דבריו שאפי' בטבריה שהיא ספק בגמרא מ"מ לפי החיד"א אין לה הדין של סמוך ונראה, אמנם לא כתב שם שגם באופן שהוא מחובר ממש עם טבריה העתיקה אין להחמיר בטבריה החדשה בקריאת המגילה גם בט"ו, ורק לגבי ת"א עם יפו כתב כן, וצ"ע אם גם בטבריה היה מורה כך.

המנהג למעשה

בספר הליכות שלמה (הל' פורים פנ"ג סעי' א') הובא בספר עלהו לא יבול (עמ' מ"ד) בשם הגרשז"א שהמנהג הכללי בטבריה הוא לקרוא רק ביום י"ד לבד ורק המיעוט נוהגים להחמיר לקרוא את המגילה גם ביום ט"ו וכספק מק"ח, והוא תמוה מאד שהרי פסקו המג"א וש"א"פ שהוא לכה"פ ספק מק"ח ובספיקות צריך לקרוא בשניהם לחומרא לשיטת המחבר מעיקר הדין.

(א) ויתכן שנהגו כשיטת הגאונים המובא בשאר הראשונים שם שחזקיה נהג כן רק ממדת חסידות ולא מעיקר הדין כיון שמעיקר הדין אפי' נאמר שהוא חשוב קבוע וכמחצה על מחצה דמי מ"מ הרי הוא רק ספק דרבנן ולקולא אזלינן בה אפי' בספק דרבנן, ודלא כשיטת הרמב"ם הובא במחבר שסבר שהוא עשה כך מעיקר הדין, וכבר טרחו האחרונים לבאר טעמו של הרמב"ם, או משום דדברי קבלה כד"ת ולחומרא אזלינן בה, או משום דכל קבוע כמחצה על מחצה וחשוב כאיתחזק איסורא ולחומרא אזלינן בה אפי' בספק דרבנן,

שריה דבילצקי וששינה מנהגו שנהג זה כארבעים שנה לקרוא בשני הימים.

גנין ועליות בערי הספיקות

ולכאורה היה אפשר להביא ראיה נוספת שלא הסכימו להחיד"א, שהרי כתב המנ"ח (מצוה ס"ב) שלפי המד"א שלא נתקדשו גנין ועליות בירושלים ה"ה לגבי כל הדינים וההלכות התלויות בערים המוקפים חומה מימות יהב"נ אין הגנין והעליות חשובים מוק"ח כיון שלא נתקדשו, וכתב שם שהוא גם נפק"מ לגבי מגילה, ולפי דבריו גם בכל ערי הספיקות אזי לפי שיטת החיד"א והמ"ב אין צורך להחמיר מספק בשני הימים לאלו הגרים על הגנין או בעליות כיון שהוא רק סמוך לספק ולא כבירושלים שהוא סמוך לודאי שחשוב כסמוך למוק"ח, חוץ אם נאמר כסברא הנ"ל דבעיר אחת יש להחמיר אפילו בערי הספיקות אפי' שהוא יותר ממהלך מיל.

נמצינו למדים שיש טעם גדול להמנהג בכל העיר טבריה להחמיר לקרוא את המגילה בשני הימים אפי' אם נאמר שההלכה שטבריה העתיקה היא רק ספק מוק"ח וכדעת הרא"ז כיון שהכל היא עיר אחת ודין אחד ניתן לכל העיר וכמנהג כל ערי הספיקות (חוץ מת"א שמחוברת עם יפו אבל יש לה שם מיוחד וגם עניני העיר מתנהל כל אחד בנפרד, וגם שיפו עצמה אינו מבורר שהוא מוק"ח מימות יהב"נ), ובפרט שדעת כמה ראשונים ואחרונים הלכה למעשה שטבריה חשוב מוק"ח ודאי ויש לקרוא שם רק בט"ו ובברכה, וגם שהיא סמוכה לחמתן שהוא ודאי מוק"ח.

ברין ברכות המגילה בטבריה

מצאתי בספר אהלים שיצא זה עתה חידושים מהמהרי"ל דיסקין על מסכת והלכות מגילה (עמו' שנ"ב) שכתב המהריל"ד על דברי המג"א (סי' תרפ"ח סק"ד) בדעת המחבר שפסק כשיטת הרמב"ם שבכל המקומות המסופקים יש

מתערב עם הציבור אין חשש של לא תתגודדו בזה.

המנהג בתל אביב ובבני ברק

ולגבי ת"א שממש מחוברת ליפו אכן כתב בילקוט יוסף (פורים עמו' ש"ו) שטוב להחמיר לקרוא בשני הימים, ושכן נהג אביו הגרע"י, ולכאורה הוא משום שבעיר אחת ממש אי"צ לדין סמוך ונראה שהרי מסתמא נהגו גם במקומות בת"א המרוחקים משיעור מיל מהחומה של יפו והרי אין דין סמוך ונראה לספק מוק"ח לשיטת החיד"א, אבל בספר ארץ טובה (ל') כתב שכשהוא בא לגור בת"א בשנת תרצ"ו אזי רק בביכ"נ אחד קראו את המגילה בשני הימים אבל בשאר בתי כנסיות נהגו לקרוא רק ביי"ד, וכתב לפרש שהוא משום שת"א היא עיר גדולה הרבה יותר מכל יפו בכל המובנים ולא מסתבר לומר שנטפל ליפו מדין סמוך (אבל כבר נתבאר לעיל דאע"פ שמצינו כסברא זו בתורת רפאל אבל האחרונים לא הסכימו לזה), ובמועדים בהלכה כתב שהטעם שלא נהגו להחמיר בת"א הוא אכן ע"פ החיד"א שאין דין סמוך לספק מוק"ח, אבל בשאר ערי א"י נתבאר לעיל שנהגו בהם להחמיר בכל העיר כולה אפי' יותר משיעור מיל, וצ"ל שבת"א שונה הדבר משום שיש לה לעצמה שם אחר מהעיר יפו, (ויעויין בהסכמת הגר"ש אויערבך לספר קרית אריאל מה שכתב שם בגדרי כרך וכפר וסמוך ונראה באופן מחודש ושאינן הגדרים לגבי מגילה דומה כלל להגדרים שיש לגבי שבת וכדומה אלא גדר מיוחד יש לו, ומוסיף שכן נראה שהיה גם דעת אביו הגרשז"א).

וכן לגבי העיר ב"ב כבר כתב בספר קרית אריאל בסופו בקונטרס לבירור זמן הפורים בעיר יפו, ומוסיף שם בתו"ד שכהיום בב"ב אין שום מקום להחמיר גם לט"ו כיון שע"י הרחבת כביש איילון יש כבר הפסק של יותר משבעים אמה ושיריים ואין חבור ביניהם, וכבר הובא לעיל כך גם משמיה דהגאון ר'

של טבריה ולכן הסמיך המהריל"ד הוספה זו שיש להחמיר במקומות המסופקים לקרוא בעשרה סמוך לדבריו הנ"ל לגבי הברכה בטבריה, אמנם מפשטות לשונו לא משמע כך, וכן הרי כתבו האחרונים שהיוצא לדרך הקורא קודם י"ד אינו מברך כלל, אלא רק בקורא ב"ד אפי' שהוא בן כרך כמבואר ברמ"א סעי' ה' ובש"פ, א"כ לא שייך לסמוך על סברא זו.

והנה לכאורה לפי דברי הפרמ"ג א"א סק"ו והביאור הגר"א שם בהגהות לסי' תרפ"ח שכתב לומר שכוונת דברי הרמב"ם שהוא זמן הקריאה של רוב העולם אינו מדין דאזלינן בתר רוב, אלא כוונתו הוא ע"פ דברי הירושלמי מגילה פ"א שבן כרך המוק"ח שזמנו בט"ו יוצא בדיעבד בקריאת המגילה ביום י"ד כיון שהוא זמן הקריאה לכל (בדיעבד), ולכן אפשר לברך ב"ד כיון שבי"ד יוצא ממנ"פ דאפי' אם טבריה חשובה כמוק"ח מ"מ יוצא בדיעבד גם ב"ד, הביאו המ"ב סק"ט והכה"ח, והנה לפי סברא זו א"כ גם בטבריה אפילו שהוא ספיקא דדינא אפשר שפיר לברך ב"ד כיון שבכל ספק אפשר לומר סברא זו דממנ"פ יוצא גם ב"ד ואין כאן חשש ברכה לבטלה, וראיתי שכ"כ גם הרה"ג רפאל קצילנבוגין שם, ולכאורה כ"מ גם מהר"ן ועוד ראשונים בשם הגאונים שכתבו דחזקיה ורב אסי עשו כן רק ממדת חסידות וקראו בט"ו בלא ברכה ורק ב"ד בברכה הרי דגם בספיקא דדינא קרא חזקיה ב"ד בברכה.

אמנם באמת יש הרבה אחרונים שחולקים ע"ז וסוברים שבן ט"ו א"א לו לצאת כלל אפי' בדיעבד ביום י"ד, וכ"כ המ"ב שם סק"ח בשם הפר"ח שכתב דהבבלי חולק על הירושלמי בזה והלכה כהבבלי, וכ"מ בכמה ראשונים, ולפ"ז א"כ אין ההסבר בכוונת הרמב"ם כפי' הגר"א, אלא צריך לומר כפשטות דברי הרמב"ם שהוא משום דאזלינן בתר רוב העולם וכמפורש בלבוש וכדמשמע גם מלשון הרמב"ן והרשב"א שם, ולכאורה מספק צ"ל שאין לברך, אמנם כסברא זו של

לקרוא בשני הימים מעיקר הדין אלא שהברכה מברכים רק ביום י"ד מפני שהוא זמן הקריאה לרוב העולם, שהביא לדברי הרי"א ז", המובא בשלה"ג, שיש לקרוא בטבריה בשני הימים כדין ספק מוקף חומה כיון שהוא ג"כ ספק אם יש לה דין מוק"ח כיון שיש לה חומה בצד מזרח, הים כנרת, ומשמע לכאורה שסבר המג"א שיש גם לברך ברכות המגילה רק ביום י"ד כדברי המחבר לגבי שאר מקומות המסופקים, וע"ז כתב המהריל"ד שג"ל שאין לברך כלל בטבריה כיון שהרי כל הטעם שמברך ביום י"ד במקומות המסופקים אפי' שהוא ספק וספק ברכות להקל מבואר ברמב"ם שהוא משום שלגבי הברכה הולכים בתר רוב העולם שאינו מוק"ח וקורא ב"ד (וסבר הרמב"ם שאין בזה דין כל קבוע כמחצה על מחצה וכבר האריכו האחרונים בזה, וכן האריכו בהסבר הדברים מה טעם לא סמך על הרוב לגבי הקריאה עצמה כמו בהברכות, יעויין קובץ בית אהרן וישראל אדר תש"ע ובחודש סיון תמוז בהערות), א"כ בטבריה שאין הספק אלא ספיקא דדינא אם הים חשוב מוק"ח לא שייך לומר בזה לילך בתר רוב העולם וא"כ הוי ספק השקול וא"י לברך מספק, ואח"כ ממשיך עוד בדבריו ייעו"ש, וכתב עוד לומר דאפשר שהטעם שבמקומות המסופקים מברך ב"ד הוא באמת משום שיש להם דין של היוצא לדרך קודם י"ד אדר ואינו יכול לקרוא בזמנו שכתוב ברמ"א ס"ז שקורא מר"ח ויש ראשונים שסוברים שהוא חיוב גמור א"כ משמע גם שסברי שהוא גם מברך א"כ ה"ה במקום ספק מברך ב"ד כדין יוצא לדרך, ומסיים שם בהוספה, שנראה שבמקומות המסופקים יש להחמיר לקרוא בעשרה כדין קורא שלא בזמנה, וכתב הרה"ג רפאל קצילנבוגין בביאורו שם שנראה שהמהריל"ד חזר בו ובאמת אפשר לברך בטבריה, כיון שאין עיקר הטעם משום שהולכים בתר רוב העולם, אלא משום שיש להם הדין כיצא לדרך וזה שייך גם בספק

כשיטת הגאונים לגבי הברכה לא נראה כלל כיון שהוא חשש ברכה לבטלה).

אמנם בפרמ"ג א"א סק"ו כתב לומר ביאורים אחרים בדעת הרמב"ם שאפשר לברך ביד או ע"פ דברי הכ"מ (קר"ש ב,ג) בטעמא שכתב הרמב"ם שספק קרא קר"ש קורא בברכותיה אפי' שהברכות הם מדרבנן מ"מ כך היה התקנה שיחזור ויברך מספק, וצ"ע אם גם כאן היה תקנה כך, או כפי דברי הט"ז סי' ס"ז והפר"ח וא"ר שם בשם הפרישה שבמצוה דאורייתא שספק אם עשהו כשעושה המצוה מספק גם מברך אבל במצוה דרבנן אינו מברך הברכה, א"כ צ"ע במגילה שהוא מדברי קבלה עכ"פ ביום אם חשוב כמצוה דאורייתא לגבי זה, וצ"ע, וגם אין הלכה כאחרונים אלו.

אמנם אפשר שיש לצרף שיטת הרשב"א שהוא ודאי י"ד וא"כ הוי רוב ואפשר לברך, [וכן יש ראשונים שסוברים שבמקומות המסופקים קוראים בשני הימים בברכה] אמנם מאידך צע"ג אם אפשר לברך משום שהרי נתברר דעת הריטב"א והכפ"פ ורבי מתיא, וכ"כ כמה אחרונים בשיטת הרמב"ם והרי"ף, וכ"פ המקור חיים והתורת רפאל שטבריה חשוב מוק"ח מוודאי א"כ איך אפשר לברך ביד אחר שרוב הראשונים סוברים שיש לברך בט"ו, וצ"ע דהרי נתברר דעת המג"א והרדב"ז הביאום האחרונים שהוא ספק מוק"ח וכהרי"א ז.

אמנם בטבריה עילית הסמוכה ליד עוד דהרי שיטת החיד"א והמ"ב כמו שהובא לעיל שאין דין סמוך לספק מוק"ח א"כ מאחר שיש ראשונים שסוברים שטבריה הוא ספק א"כ יש לקרוא ביד בברכה מוודאי,

המהריל"ד כתב גם ההר צבי סי' קכ"ו בשיטת הרמב"ם, וביאר ע"פ המאירי שהירושלמי מדבר רק מערי הספיקות ומיישב התמיה מהבבלי, אמנם הפר"ח ושא"א לא סברי כך.

וראיתי שגם הערוה"ש (שם סעי' י"ג) כתב בסוגריים כדברי המהריל"ד שאפשר שבטבריה שהוא ספיקא דדינא אין לברך כלל וכשיטת הרי"י המובא בטור שם שאין לברך כלל בכל המקומות המסופקים לא ביד ולא בט"ו מפני הכלל דספק ברכות להקל, ודלא כשיטת הרמב"ם המובא גם במחבר כנ"ל שבכל ספק מברך רק ביום י"ד כרוב העולם, והוא תמוה שזה דלא כהמחבר ושא"פ, וכן הרי יש שיטה בראשונים הסוברים שיש לברך בשניהם מספק.

אמנם כדי שלא יהיה קשה על המהריל"ד והערוה"ש מדברי הר"ן ושא"ר דמוכח דס"ל דחזקיה קרא ביד בברכה י"ל דהר"ן בשם הגאונים לשיטתם דמעיך הדין בספק קוראים רק ביד מספק דרבנן לקולא, א"כ י"ל סברא דבתחילה אנו דנים על החיוב קריאת המגילה ומספק אמרין דקורא ביד (ומה שאין אנו פוטרם אותו לגמרי מדין ספק דרבנן נתבאר להלן) ואחר זה כבר ממילא יכול לברך גם ברכות המגילה ביד דהוי כחיוב קריאה מוודאי ביד דלגבי הברכה חשוב הדבר כמי שהוכרע הספק, אמנם לשיטת הרמב"ם וסיעתו וכפסק המחבר שבספק מחויב לקרוא בשניהם מספק א"כ עדיין נשאר הספק גם לגבי הברכה³, ולכן כתבו המהריל"ד והערוה"ש דבטבריה אין לברך כלל, (דלסמוך על הגר"א שפסק

3 ולפ"ז את"ש דמלשון הגמרא משמע דחזקיה קרא בשניהם ולא מבואר בגמרא אם קרא בברכה אם לאו, דלפי שיטת הגאונים דבי"ד קרא בברכה ובט"ו קרא בברכה הוא תמוה קצת דבגמרא לא משמע שיש חילוק בין שני הימים ולשיטתם הוי לה להגמרא לומר שיש חילוק לגבי הברכה, ולשיטת הרי"י שקורא בשניהם בלא ברכה את"ש, ולכאורה אם נאמר דלפי הרמב"ם ג"כ קורא בטבריה ביד בברכה אבל בט"ו לא, ג"כ תמוה כנ"ל, אבל אם נאמר דבספיקא דדינא אינו מברך כלל את"ש, אלא שעדיין תקשה דגבי הוצל שהיה ויכוח אם היה מוק"ח מימות יב"ג הרי לא שייך הסברא שהוא ספיקא דדינא אלא ספיקא במציאות א"כ להרמב"ם מן הדין שיקראו י"ד בברכה וט"ו שלא בברכה ובגמרא איתא אותו לשון כמו שכתוב גבי טבריה, הרי דאין ראיה מזה דלא פירש בגמרא החילוק לגבי הברכה.

אפשר לומר סדר"ל דלא שיך לומר דרק השני כוסות צריך הסיבה דהרי מה חזית לחייב שני הכוסות הראשונות יותר מן האחרונות וכן להיפך לכן בכה"ג לא נאמר הכלל דספדר"ל ויש להחמיר בכל הד' כוסות, ויסוד זה כבר מבואר בעוד הרבה ראשונים בתוס' והרא"ש בביצה, ותמה המל"מ למה במגילה לא נאמר שיש לקרוא בשני הימים מעיקר הדין בברכה בשניהם, וכתבו המל"מ וש"א לתרץ בכמה באופנים למה במגילה קורא רק בי"ד ובברכה, עכ"פ לפ"ז את"ש דבספיקא דדינא כמו טבריה ג"כ א"א לומר בזה ספק ברכות לקולא שלא לברך כלל דהרי נמצא שנעקר המצוה של ברכות המגילה ובהכרח יש לברך עכ"פ ביום י"ד אפי' שאין בזה הסברא של רוב העולם, ואפשר שעל הברכה לבד לא נאמר סברא זו רק על מצות ההסיבה או קריאת המגילה שנעקר כל המצוה אבל בהברכה על המצוה לא נאמר סברא זו וכדמוכח משיטת הר"י המובא בטור, וצ"ע, וא"כ צ"ע להלכה כיון דספק ברכות לקולא ואין מברכים, אלא שכידוע שהמנהג שם הוא לברך בי"ד כמו בשאר מקומות המסופקים, ובמקום שהמנהג לברך לא אמרין בזה סבר"ל כמבואר באחרונים.

כל זה כתבתי להצעת דברים בעלמא ולא להלכה למעשה.

משלוח מנות ומתנות לאביונים

ומעודת היום

ולגבי משלוח מנות ומתנות לאביונים במקומות המסופקים נחלקו המג"א שם סק"ה בשם הרי"ז שכתב שיש להחמיר גם בהם מספק כמו לגבי קריאת המגילה, [וכ"כ בבגדי ישע] הובא דבריו במשנ"ב שם סק"י, אבל דעת הפר"ח שם הוא שרק לגבי קריאת המגילה יש להחמיר אבל לגבי שאר מצוות היום אין צורך להחמיר ביום ט"ו, [הובא בביאור הלכה סי' תרצ"ה ד"ה או של לגבי משל"מ, וצ"ע דסותר דבריו מסק"י, וכבר עמדו ע"ז], וכמדויק כך גם בלשון הרמב"ם

אלא שיל"ד אם מה שנהגו לקרוא גם בט"ו הוא משום דסברו כהפאה"ש והחזו"א שהובא לעיל דסברי שיש דין סמוך לספק א"כ יש מקום לחשש ברכה בי"ד כיון שהוא ממש כטבריה הישנה שיש חשש ברכה, או אפילו אם נאמר שנהגו כך מהסברא דבעיר אחת מודה החיד"א והמ"ב שקוראים שם גם בסמוך לספק גם בט"ו יש ג"כ אותו חשש שיש בטבריה הישנה לברך, אלא שאפשר שרק נהגו כך מחומרא בעלמא לקרוא גם בט"ו אבל לא מעיקר הדין ודלא כהחזו"א ופאה"ש ולא כהסברא של עיר אחת, א"כ אפשר לברך כיון שדינו כוודאי אינו מוק"ח שקורא בי"ד בברכה, [ולפ"ז י"ל דגם בטבריה העתיקה כהיום אינו ברור שהוא טבריה המדוברת בגמרא ואינו רק ספק וא"כ יש לה דין של סמוך לספק ורק מחומרא קוראים גם בט"ו, וא"כ שפיר נהגו לברך כנ"ל], אמנם לכאורה לחומרא במקום חשש של ספק ברכה לבטלה שהוא חשש איסור דאורייתא יש להחמיר כשיטות אלו שיש להם דין אחת עם טבריה העתיקה, דאפילו בכמה ספיקות דעת הרבה אחרונים דאמרינן ספק ברכות להקל, וצ"ע.

או אפשר לומר באופן אחר דאפילו בטבריה העתיקה אפשר לברך בי"ד אפי' שהוא ספיקא דדינא, דהרי כתב הר"ן דבמקומות המסופקים קוראים מעיקר הדין רק בי"ד ובברכה ולא בט"ו כלל וחזקיה ורב אסי רק ממדת חסידות עשו כן וכשיטת הגאונים הנ"ל, וכבר הקשה המל"מ וש"א דהר"ן סותר עצמו בדבריו שכתב בפרק ערבי פסחים שמבואר בגמרא דהלכתא שכל הארבע כוסות צריך הסיבה, ותמה הר"ן הרי בגמרא שם מבואר שהוא ספק באיזה כוסות צריך הסיבה אם בשני הכוסות הראשונות או האחרונות א"כ הרי כל הארבע כוסות הוא רק חיוב מדרבנן א"כ מן הדין שנאמר הכלל שספק דרבנן לקולא ואי"צ הסיבה בשום כוס מן הד' כוסות, ותי' בתי' אחד דמשום שאם נאמר סדר"ל נמצא שנעקר כל המצוה של הסיבה בד' כוסות דהרי על כל כוס

קריאת פרשת עמלק ואמירת ואתה קדוש

אבל לקרוא בתורה את פרשת עמלק כבר כתבו הספרים שנשתנה כבר המנהג ממה שנהגו מקדם לקרוא את פרשת עמלק ביום ט"ו בלי ברכות התורה, ויש שנהגו לקרוא גם בברכה, שלא לקרוא כלל בתורה ביום ט"ו, וצ"ב מה הטעם בזה ומה חלוק הוא משאר מצוות היום, וי"ל דקריאת התורה בלא ברכות התורה אינו חשוב כקריאה ואין זה מועיל כלום, וי"ל באופן פשוט יותר דהוא משום שהקריאה בתורה אינו מדברי קבלה כמו המגילה ושאר מצוות היום לכן אין צורך להחמיר בזה בספק, ויעויין בלוח א"י שהביא מקורות לזה מהתיקון ישכר והפאת השולחן סי' ה' וספר ארץ החיים.

ולענין אמירת ואתה קדוש כליל ט"ו אחר המגילה, כתוב בכה"ח סקכ"ה בשם ספר כתונת יוסף סי' ל"א, וכ"כ בפאת השולחן סי' ג' סעי' ט' שאין אומרים ואתה קדוש.

איסור מלאכה

ולגבי איסור עשיית מלאכה ביום ט"ו בערים המסופקים מצאתי בראשון לציון מגילה ה,ב שכתב דבערים המסופקים יש לנהוג איסור מלאכה גם ביום ט"ו, וכן ברע"א שם משמע כך, וכ"כ ביד אפרים, דבר משה א, מ"ז, ובית דוד תצ"ז בתרא, ובסידור בית עובד ו', ובבא"ח (כ"א) וכה"ח (סקט"ו), וצ"ע עוד בדברי הריטב"א והטו"א שם, ובתורת חסד סי' ל"ב אות ב'.

אבל כמדומה שאין המנהג להחמיר בזה, ואפשר שאין מקום לשנות מהמנהג ולהחמיר כיון שהרי כל האיסור עשיית מלאכה בפורים הוא רק ממנהג א"כ אם המנהג שעושים מלאכה אין צורך להחמיר, וכ"כ בהליכות והנהגות עמו' 28 וחזו"ע עמו' קצ"ט הערה כ"ח שבמקומות המסופקים אין להחמיר במלאכה בט"ו.

ועדיין יש לברר המנהג באמירת אשר הניא ושושנת יעקב, ואם הבעל קורא גולל את המגילה, וזמן קריאתה.

והמחבר שהם כתבו רק שיש להחמיר בקריאת המגילה ולא הזכירו את שאר מצוות היום, וכבר טרחו הספרים לבאר מה החילוק בין המגילה לשאר המצוות של היום, ויעויין בזר אהרן שם מה שביאר בזה, [ולגבי משל"מ צ"ע שלא הזכירו המג"א מה דינו, שהוא מזכיר רק מתנות לאביונים וסעודת פורים, ואפשר דמשל"מ כלול בסעודת פורים וכשיטת האחרונים שמל"מ הוא כדי שיהיה לו לצורך הסעודה], ובזר אהרן שם מביא מהגר"ח גרוסברג בקונטרסו אגרת הפורים שלא ראה שנהגו להחמיר גם בשאר מצוות היום ביום ט"ו, אבל הרב יוסף לובין מעיה"ק טבריה העיד שכן נהגו להחמיר במתל"א ומשל"מ, וכ"כ הבא"ח בפרשת תצוה ובכה"ח שם בשם שער הכוונות שכ"נ האריז"ל, [ומה שכתב בזר אהרן לחלק בין שמחה ומש"מ למגילה ומתל"א אינו מובן].

הזכרת על הניסים בתפילה וברה"מ

ולגבי הזכרת על הניסים בשמו"ע ובברהמ"ז ביום ט"ו כתב המ"ב שם סק"י בשם הפרמ"ג שיש להזכירו וכמו שאר מצוות היום, אבל בשער הכוונות דף ק"ט ע"א כתוב שהאריז"ל נהג בצפת פורים בשני הימים לחומרא אבל לא נהג להזכיר על הניסים, משום הפסק באמצע תפילת שמו"ע, ויל"ע מה נהג בברה"מ, הובא בכה"ח שם סקכ"ג, ובנימוקי או"ח כתב שבתפילת הלחש כן נהג האר"י להזכיר על הניסים, וא"כ לכאורה ה"ה בברהמ"ז שרק בחזרת הש"ץ שאינו יוצא בזה התפילה לא חשש להזכיר, אבל צ"ע אם זה הוא הטעם שלא הזכיר בחזרת הש"ץ, ובזר אהרן שם ר"ל שהאריז"ל נהג כן רק בצפת ואין ללמוד מזה לגבי שאר מקומות ויש לנהוג כהפרמ"ג להזכיר על הניסים בתפילה ובברה"ז, אבל דבריו מחודשים ולא משמע כן בכה"ח ושאר ספרים, ובהר צבי ח"ב סי' קכ"ח כתב כשיטת הפרמ"ג, וצ"ב מה הוא המנהג למעשה בזה.

לשון חכמים

הרב דוד יהודה (ליב) גרינפעלד
יו"ר ומייסד ועד משמרת סת"ם בארה"ב

טוב לצדי"ק וטוב לשכנו הפ"א המקובל מדורות עולם בצורת אותיות צד"י ופ"א

בקובץ בית אהרן וישראל גליון קנ"ט (שבט אדר תשע"ב) נתפרסם מאמר על אמיתות צורת הפ"א האשכנזית שהיתה מקובלת מדורי דורות, בו חשף מעט מן המעט ממעלליו של המערער והמשנה את צורתה, כמו"כ בגליון שלפניו (כסליו טבת תשע"ב) נדפס מאמר המוכיח מדברי הראשונים שכתבו אות צד"י ביו"ד הפוכה, כדברי הזוה"ק והאר"י הק'. ויש להודיע, כי שני הערעורים על שני אותיות אלו פ"א וצד"י, נובעים מאותו מקור ובשיטת עבודה זהה, של סילוף דברי הקדמונים כדי להגיע למסקנותיו. ואמנם בנוגע לאות הפ"א נתפשט בעולם חידושו ושינוי המסורת שעשה, וכפי שיתבאר להלן יש על הצורה החדשה שלו חשש שבורה, אך קשה מאד להחזיר עטרה ליושנה ולהעמידה על תילה.

אולם לגבי אות הצד"י, מאחר ויש ביו"ד הפוכה קפידא עקרונית עפ"י הזוה"ק והקבלה שלא יהיה פנים כנגד פנים, ומכיון שנתבאר בעשרות ספרי גדולי פוסקי הדורות שאין בזה שום פקפוק וחשש, וגם אסור לערער עליו, לא נתפשט ערעורו כל כך בקרב הציבור. אולם בשנים האחרונות רבתה התופעה שפנו כמה וכמה בני ישיבות למשמרת סת"ם, ונפשם בשאלתם לסייע להם למצוא אנשים שיאילו לקנות את פרשיות התפילין שלהם שנכתבו בכתב האריז"ל, כי רוצים להחליפם לכתב "בית-יוסף". לאחר שדיברנו עמם נתברר, שאבותיהם וזקניהם נהגו להניח תפילין מכתב האריז"ל, והסיבה שרוצים להחליפם, כי השפיעו עליהם שיש פוסלים אות צדי"ק שעפ"י האריז"ל הנכתבת ביו"ד הפוכה, לעומת כתב ב"י הנכתבת ביו"ד ישרה הכשרה לכולי עלמא. כדי להרגיע נפשות הדואגים, לבל יחששו פן ואולי ח"ו לא יצאו הם ואבותיהם מצות הנחת תפילין, מקדישים אנו בעזה"י את מאמרינו דלהלן, שמטרתו: א) לחשוף מבטן מי יצא הערעור, ב) מהו טעם ומקור פסולו, ג) להוכיח שאין שום יסוד לסמוך על דברי המערער, והצדיקו את הצדי"ק, לא יחליפנו ולא ימירנו.

ובכן, הערעור יצא מאת הסופר ר' אברהם חיים שמאלעוויצר מק"ק מינסק. ערעורו נתפרסם בשנת תרי"ח בוויילנא עם הדפסת ספרו "כתוב לחיים [כתיבה תמה]",¹ בו שתל תמונת אות צדי"ק ביו"ד הפוכה ולצורך זה גם הוסיף פעמיים תיבת "מימין" בתוך דברי רבנו ה"ברוך שאמר" (שהעתיק לספרו הנ"ל) אשר פסל את האות צדי"ק שעשו בארץ ביירן והחטיאו את הרבים. ובאמת לא איירי ה"ברוך

* עיקר מאמר זה נדפס בקובץ 'אור ישראל' מאנסי ניו יארק, סיון תשס"ח [שנה יג גליון ד (נב)], ומאז נתחדשו בו כמה וכמה הוספות חשובות.

1 במשנה ברורה מכנה את ספרו בשם "כתיבה תמה", ובאמרי שפר מכנהו בשם "כתוב לחיים". ותרווייהו איתנהו על שער הספר עליו הדפיס המחבר: "ספר כתוב לחיים, והוא הלכה מקובצת מן כתיבה תמה וברורה".

קומד (תשכ) — קובץ "בית אהרן וישראל"

שומר" כלל מצורת צדי"ק ביו"ד הפוכה, וכדיתבאר להלן, דמיירי שאין שום רגל הנוגע לצואר, לא מימין ולא משמאל.

לכאורה יכולנו לצאת ידי חובתנו בקיצור אמרים, להודיע שאין זאת אלא "טעות סופר" של הסופר ממינסק בהבנת דברי הברוך שאמר, וטעות לעולם חוזר. אך באמת אין כאן טעות, אלא עיקום וסילוף דברי רבותינו הראשונים, כדי להצדיק את מגמת מערכת² המתגלית מתוך ספר אחר שהכינו לדפוס³ ומעולם לא נדפס. ועל דרך שאמרו חז"ל⁴ "דברי תורה עניים במקומם ועשירים במקום אחר", כך יתבררו ויתבהרו הענינים מתוך "כתב ידו היוצא ממקום אחר", הוא ספרו כת"י הנ"ל הנמצא ברשותנו. בספרו כת"י הנ"ל העתיק הסופר ממינסק את ספר "ברוך שאמר" לרבינו שמשון⁵, עם כל מהדורות ה"אלפא ביתא" לרבינו יום טוב ליפמן מילהויזן⁶, עם ליקוטים שונים⁷, ועליהם הוסיף את הגהותיו ופירושי ששתלם בתוך⁸ דברי רבותינו הראשונים והפוסקים.

ושם בהקדמת⁹ ספרו (כת"י) הנ"ל, ערך מלחמת חורמה נגד הכתיבה הספרדית, הנקראת וועלי"ש¹⁰,

2 הן נגד כתב האשורי שעפ"י קבלת הספרדים, והן נגד כתב האשורי שעפ"י קבלת האשכנזים ה"מקראין עצמם ספרדים", וז"ל בהקדמת ספרו כת"י: "ומעת שהתחילו בעולם החסידים זה קרוב למאה ועשרים שנה ומקראים עצמן ספרדים, ובאמת אינן מספרדים אלא מאשכנזים הם, שספרדים אינן נקראים רק הפריינקען שבאו מספאניא ולא יותר בעולם, ומקראין עצמן ספרדים שמתפללים בנוסח ספרד, אבל בכתבם של ספרדים פריינקען לא אחזו כלל וכלל... רק החסידים משנים מעצמן בכמה אותיות כגון באותיות שעטנ"ז ג"ץ שזהו דינא דגמרא שיהיו ראשיהם זיינן ממש והם עושים בעין ובשין ראשיהם ווין ברגל שמאלית שלהם, ובאות צדי"ק מהפכים פני הויד לימין...". וראה להלן בהערה 71 כמה דוגמאות שהסופר ממינסק שינה מעצמו את צורתם המקובלת מימות עולם.

3 כמוזכר בהקדמת ספרו "כתוב לחיים [כתיבה תמה]" וז"ל: "וגם בדעתי להביא אי"ה לבית הדפוס גם ספר הקדוש ברוך שאמר... עם כל הגהות הישנים... וגם הוספתי עליהם בעז"ה הגהות חדשות... והשי"ת יוכני להוציא ג"כ לאורה".
4 ירושלמי ר"ה דף י"ז ע"א: "תני בשם רבי נחמיה היתה כאניות סוחר ממרחק תביא לחמה", דברי תורה עניים במקומן ועשירים במקום אחר".

5 לאחד מן הראשונים שחי בזמן הרא"ש והמרדכי, שכתב פירושי והגהותיו על ספר "תיקון תפילין" לרבינו אברהם מזונשהיים תלמיד מוהר"ם מרוטנבורג. כינוי השם "ברוך שאמר" מבואר בהקדמתו, שלאחר שאביו ואמו עזבו את ארץ מולדתו בזקש"ן ועברו לעיר פראג, הלכו לעולמם "ונשאיתי אני לבדי יתום בן ח' שנים, אז הדריכני ה' בנתיבתו כדין אבי יתומים, ועמדתי בכל בוקר ובוקר בהשכמה לבית הכנסת, ואמרת ברוך שאמר בקול ערב שחנני השי"ת בו... ועל כן כינו לי שם ברוך שאמר".

6 בעמ"ח ספר הנצחון. רבינו יו"ט ליפמן קיבל מרבינו המרדכי ומרבינו שמשון ברוך שאמר, והעתיקו מרן הבית-יוסף (ריש סימן ל"ו ד"ה ומצאתי) וז"ל: "ודע שמצאתי קונדריס לחכם אחרון שמו ה"ר יצחק ברוך שאמר, מדבר בדוך ארוכה בצורת האותיות וייטבו דבריו בעיני ולכן ראיתי להעתיקו פה", עכ"ל הבי".

7 הספר כולל הקדמה ארוכה שעיקרה נגד הכתיבה הספרדית, ואחר העתקת ספרי הברוך שאמר והאלפא ביתא, העתיק את הגהות מיימוניות על הא"ב, ואת דרכי משה הארוך להרמ"א על הא"ב, ואת הלבוש על הא"ב. בסוף ספרו העתיק "ספר צורת האותיות על צד קבלת מורי אר"י ז"ל לפרט תקל"ג הקטן יואל בלא"א מוהר"ר יקותיאל זקש"ל מגלוגא דיין ומ"ץ דק"ק בערלין יע"א", ובדף השער כתב, שקיבל את הספר הנ"ל מאת הגאון המפורסם האמיתי בכל קצוי ארץ ר' דוד לוריא מביחאו ישן להדפיס ולזכות את הרבים. גם הזכיר זאת בהקדמת ספרו "כתיבה תמה" המודפס בספרנו "ילקוט צורת האותיות" עמוד 443.

8 וז"ל הרה"ג בעל "מנחת סולת" במבוא לספר "ברוך שאמר" (ירושלים תש"ל): "כמה מחידושי-הערותיו אלו הדפיס בספרו כתיבה תמה כמעט באותו סגנון ולשון הכתוב לפנינו בכתב היד, אולם במחילה מכבודו עשה בדברי רבינו [הברוך שאמר] כאדם העושה בתוך שלו, תיקן והגיה, מחק והוסיף, והכל מדעת עצמו וכראות עיניו, ולכן במקום לנקותו משגיאות, העלה כולו קמשונים כסו פניו חרולים". ראה להלן הערות 65 ו-67.

9 אותו כתב בעיה"ק בירושלים לאחר עלייתו לארה"ק, כמפורש בפתיחתו שם וז"ל: "ושוכן מעונה זכני והביאני הלום לאה"ק בירושלים ובציון תובב"א מקום שער השמים, וב"ה ביררתי בעין יפה ביתר שאת שלא דימיתי כהנה, וברחמי המרובים יזכני להדפיס על מכונה במהרה". בפתיחתו שם מזכיר עוד ספר (כת"י) שחיבר בשם "הלכה פסוקה" וגם הוא לא נדפס עדיין.

10 וז"ל (בהקדמתו עמוד 8): "וקראו שם הכתב ששינו בכינוי וועליס-כתב, שביאורו מוועליס לשון חירות, שיצא מקדושה לחול. ולכן קראו אותו כתב בכינוי שלא יאמרו שזהו כתב המקודש, כי כתב המקודש אין לו שום כינוי כלל רק כתב אשורי... ובעת שהתחילו להביא בדפוס, האשכנזים ידעו שזהו כתב ששינו הספרדים פריינקען הוא חול גמור ואין בו שום קדושה ולכן התחילו להדפיס כל הדברים בזה הכתב ששינו הספרדים". ועוד ממשיך שם (בעמוד

שנה כז גליון ד (קס) — (תשכא) קמה

עד שקרא עליה תגר שהיא חול ולא קודש, ר"ל, כי לדעתו כל ההבדל בין הכתיבה האשכנזית לכתיבה הספרדית האמיתית המקורית, הוא רק בזה שהאשכנזית היא כתיבה קצרה [מרוכבת] והספרדית היא כתיבה ארוכה בגובהה, ותו לא מידי.¹¹

ולפלא, האין מכחיש את החי, הוא רבינו הטור שהביא משמיה דאביו ד"הרבה משונה" הכתיבה הספרדית מהאשכנזית, וז"ל: ¹² "וכתב אדוני אבי הרא"ש ז"ל בתשובה, צורת האותיות אינן שוות בכל המדינות, הרבה משונה כתב ארצנו¹³ מכתב הארץ הזאת¹⁴ ואין פסול בזה השינוי". ונוראות נפלאנו על הסופר ממינסק, כי בהקדמתו שם הביא ממרחק לחמו לשון הר"י עמדין ז"ל לענין כתב הלוחות וס"ת שכתב משה שהוא בכתב המאושר שלא נשתנה כל עיקר.¹⁵ והאין התעלם מתמונות כתב הספרדי שהדפיסו הר"י עמדין בספרו "מור וקציעה"¹⁶ על השו"ע בסימן ל"ו, אשר

(9) וז"ל: "וגם ראייה מהב"י שהיה ספרדי שאביו ואמו היו ספרדים פריינקען, ועל כל פנים בחיבורו בטור או"ח סימן ל"ו ביאר הב"י כל אות ואות להלכה למעשה לקבוע הלכה לדורות בכתיבה תמה ומרובע, ולא באותה כתיבה הארוך, הגם שהם שוים בציוור האותיות, כזה כן זה, המה שאחזו הספרדים מקדם, וכ"ש חו"ש לא באותו הכתב ששינו הספרדים מקדם וקראו שם הכתב וועלס שהוא פסול לגמרי לסת"ם... והברוך שאמר... מזהיר ואומר 'ולא כשכותבים ומדפיסים במחזורים ובחומשים', מפני שהכתב וועלס שמדפיסים מאתו הוא מהכתב ששינו הספרדים שלא לחול עלי שום קדושת הכתב כלל... וכוונתו של הב"י היה להראות לההמון עם ספרדים פריינקען, הגם שיש מהם לומדים, שלא יכתבו עוד בכתב וועלס... ועכ"פ ההמון ספרדים לא שמעו להב"י וכותבים אותו הכתב ששינו מקדם עד היום בפסול לסת"ם", עכ"ל הסופר ממינסק, ודבריו אינם נכונים כלל וכלל, כי מרן הב"י מעולם לא עזב מסורת אבותיו ואדרכה הוא חוזר ומזכיר בשולחנו הערוך (שהדפיסו אחר חיבורו על הטורים) אותיות כתב וועל"ש דייקא, כגון אות מ"ם פתוחה שהרכבה נו"ן ווי"ו (סימן ל"ב סעיף י"ח) ובכתיבה האשכנזית היא כ"ף ווי"ו, וכן אות שיי"ן שנחלקה לעי"ן ווי"ד (שם סעיף כ"ה), שזהו רק בכתיבה הספרדית, והוא הכתב המקודש שכתב רבינו הר"ן בעצמ"ק בס"ת שלו, וכדחזינו בס"ת שכתבו גדולי עולם כמו הגה"ק רבי עזרי' פיג'ו בעל גידולי תרומה, והמהר"י אבוהב רביה דהמהר"י בירב רבו של מרן הב"י. וראוי לציין כי בבית מדרשו של הגאון רבי עקיבא איגר בפאזען היו כמה ס"ת בכתב וועל"ש (עם כל קוצי היר"ד"ן דר"ת כדת וכהלכה) כמבואר בשו"ת לתלמידו הגאון רבי אליהו גוטמאכער מגריידיץ (או"ח סי' ה' או"ק ג'), ובספר 'פסקים ותקנות לרבי עקיבא איגר' (סי' ו') המודפס בספרנו 'ילקוט צורת האותיות' עמוד 726. 11 וז"ל (סוף עמוד 6 בכת"י הנ"ל) "שאין לנו לכל ישראל שבעולם אלא כתב אחד, הכתב האשורי, שאנו כותבים בו הסת"ם והוא מבואר בב"י בסימן ל"ו המביא בשם ברוך שאמר [האלפא ביתא] כמבואר בו הלשון מצאתי קונדרים לחכם אחרון... והעתיק מדבריו להלכה למעשה לדורות... ופירש [רבינו האלפא ביתא] בין א"ב ראשון לשני וזה לשונו, ויש לך לדעת ששיעור האותיות לפי מדת הקולמוסין אשר אכתוב הוא לפי השיעור מכתביה קצרה כשיש בחלל הבית הלבן שבו עובי הקולמוס היינו עובי הכתב, אבל בכתיבה ארוכה צריכה לובן יותר מהקולמוס השחור, ובציוור האות שוה זה כזה... וזה ידוע מקדמונים [?] שהאשכנזים אחזו בכתיבה קצרה ומרובע ונקראת כתיבה תמה ומרובע, והספרדים אחזו מקדמונים בכתיבה ארוכה שנקראת כתיבה תמה לבד, אבל הציורי אותיות שוים זה כזה בלי שום שינוי כלל, ואם שינה מציוור נפסל האות", עכ"ל הסופר ממינסק [מבלי לציין מי הם הקדמונים שהזכיר], ואין זאת אלא בדו"ת בעלמא, וכל המעיין בדברי האלפא ביתא (בין הא"ב הראשון לשני) על מדת עובי הקולמוסין (המודפס בספר ברוך שאמר עמוד ר"ד) יראה דלא איירי שם כלל מכתביה הספרדית. והרי ע"ז גופא התפלא הר"י עמדין על מרן הב"י שהעתיק לספרו רק את צורת האותיות האשכנזיות מקונטרס ר"י ברוך שאמר (שהוא האלפא ביתא לרבינו יו"ט), וז"ל "ונפלאתי מאד על שלא זכר אותה הרב המשביר, בהיותה מנהג אנשי ארצו". ובאמת כבר הרבה דיו נשפך על פליאה זו, ובשו"ת 'חיים ביד' (סימן פ"ג) להגה"ק רבי חיים פאלאג'י ז"ל כבר כתב ליישב: "דאילו הרב ב"י היה מוצא איזה קונטרס שמדבר על תמונות ספרדיות בודאי דהיה מאסף אותו הביתה בית-יוסף". ובספה"ק "משנת חסידים" לרבינו עמנואל חי ריקי זלה"ה כתב וז"ל (במסכת תיקון תפילין פרק א סעיף ז): "ומלבד הדינים הידועים שצריך לזהר בכתיבתם ועשייתם כו', יצייר אותיותיהם ברבוע כמנהג האשכנזים, או בעגול כמנהג הספרדים, ולא ישנה ממנהגו אם אפשר לו, כי שורש יש לכל המנהגים האלה למעלה", עכ"ל"ק (מודפס בספרנו 'ילקוט צורת האותיות' עמוד 692).

12 יורה דעה סימן רע"ד.

13 היא ארץ מולדתו אשכנז.

14 היא ארץ ספרד, אליה ברח רבינו הרא"ש מחמת המציק, לאחר שרבו המהר"ם מרוטנבורג ז"ל נלב"ע בבית האסורים, והיה בדעת הצורך לתפוס את הרא"ש ולבקש מהיהודים כופר נפשו (רש"ל בים של שלמה על גיטין) ונתקבל לאב"ד ור"מ בטולידו (טולטולה) על מקומו של רבינו יונה מגירונדי.

15 מבלי לציין את שם הספר, ותשו"ח לידידי הרה"ג ר' מנחם זילבער שליט"א שהעירני שהוא בספר "מגדל עז" עמוד 292.

16 מודפס בספרנו 'ילקוט צורת האותיות' עמוד 187.

שנה כז גליון ד (קס) ————— (תשכא) קמה

מעיד עליה שהיא הכתיבה הספרדית המאושרת, וז"ל:

"הנה נא נדבה רוחי אותי, לדעת לרדוף ולחקור החילופים והשינויים שבין הכתיבה האשכנזית המבוארת כאן בב"י מספר ברוך שאמר ובין הספרדית. ונפלאתי מאד על שלא זכר אותה הרב המשביר בהיותה מנהג אנשי ארצו ז"ל, ועדיין לא חקרתי אחריה לדרוש משפטה מעל ספר אשר לא ימלט חובר לה ולא ראיתיו עד הנה, אעפ"כ ארשום לי על כל אות ואות בתוך דבריו של הברוך שאמר השינוי שישנו בזכרוננו מאותה כתיבה המאושרת, ודאי בלי קבלה רק ממשפט החוש בלבד, והשי"ת יעזור לי שלא אכשל ואם יגזור ה' עלי ויגמור בעדי אחפש אחר הספרים המדברים בצורות האותיות האשוריות הספרדיות ובטעמיהן".

כידוע העתיק הגה"ק הרב חיד"א ז"ל בספרו "לדוד אמת" את צורת אותיות הספרדיות מספר מור וקציעה. ומכאן מודעה רבה נגד קביעתו המוזרה¹⁷ של הסופר ממינסק, כי אכן "הרבה משונה" מסורת צורת אותיות אשכנז מספרד, ואשר לכן יש לחקור ולחפש אחר הספרים המדברים בצורות האותיות האשוריות הספרדיות ובטעמיהן, כי קודש הם.¹⁸

ובסוף אות אל"ף כתב הר"י עמדין וז"ל: "אין לך אלא מנהג אבות, ודי לנו בשני המנהגים הכוללים, למערביים ולמזרחיים, כל אחד יעמוד בשלו, הבר דלא לוסף ואין לחדש דבר מעתה".

ולאחר גמר תיאור צורת האותיות הספרדיות מאל"ף ועד תי"ו, סיים הר"י עמדין, בזה"ל: "והילך העתק לשון הרח"ו (הרב חיים ויטאל) הובא במצת שימורים, זה לשונו, ושאלתי אם יש לסמוך אל השינויים רבים שראינו בענין ציור כתיבת האותיות בין הספרדים והאשכנזים, והשיב לי, כי יש סמך לכולם וסודות עליונים ורמזים עליונים"¹⁹

ועתה נפרד נא מדברי הקדמתו של הסופר ממינסק, ונעבור לגוף ספרו המתחיל בהעתק "הקדמת בעהמ"ח ברוך שאמר הראשון" הוא רבינו שמשון, וז"ל באמצע דבריו שם:

"אחרי שאני רואה שאין שום אדם משים על לבו מלאכת שמים זו, ואינם משגיחים

17 עליה החליט לאחר עלייתו לעיה"ק ירושלים, שאין שום הבדל בין הכתיבה האשכנזית לכתיבה הספרדית (המקורית), אלא רק בשיעור החלל בלבד, שהאשכנזית היא כתיבה "קצרה" והספרדית היא "כתיבה ארוכה" ותו לא מדי, כאמור לעיל בהערה 11. כי בעת היותו במינסק או בשמאלעוויץ עדיין לא עלה על דעתו המצאה זוהי זו, ומכוח בספרו "כתוב לחיים [כתיבה תמה]" המודפס בוויילנא, שם תיאר כמה אותיות כתב וועלי"ש (א, ב, ד, ה, ז, ט, י, נ, פ, ש) בשינויים שיש בהם ממש ("הרבה משונה") כדקבע רבינו הרא"ש ז"ל. ובאמת תימה, מה החכים הסופר ממינסק באוירא דארץ ישראל, ששינה את דעתו מן הקצה אל הקצה להוציא את הכתיבה הספרדית מקודש לחול ר"ל.

18 ראוי להעתיק פה לשון גאון ישראל רבי שלמה קלוגער ז"ל בספרו "קנאת סופרים" (דף לב: סימן קכ"א) מה שכתב להסופר דק"ק וויילנא, וז"ל: "שמעתי ותרצו בטני... מי הוא זה ואיזה הוא אשר מלאו לבו לעשות כן להוציא גבנוני כרוז על ספרי תורתנו הקדושים אשר מעולמי עד, לומר כיון דהם כתובים בכתב וועליש המה פסולין, ובאמת לפענ"ד איני רואה בהם שום פסול בכתב וועליש... נגד צורת האותיות המבוארין בש"ס. ופה קהילתנו גדולי עולם ישבו בה לפנים, וכמה ס"ת יש בכתב וועלי"ש וקורין בהם, והמה מן היקרים שבס"ת. ובקלויז הגדולה דפה יש ספר כתב וועלי"ש מן הרב הגאון אב"ד דפה בעמח"ס גור אריה יהודא וס' יעלת חן, ובפני קראו בו אלפי אלפים פעמים. האם כל חכמי ישראל לא ידעו פיסולם עד שזה בא ולימד אותם. ואם היה לו איזה קושיות על כתב וועליש היה לו לכתוב קושיותיו לחכמי הדור והם יתרצו לו, אבל לא לקרות פסול על הס"ת הללו, ולכן חס מלהזכיר שם פסול עליהם, והמה כשרים משופרי דשופרי. והמוציא כסילות הזה ימתח על העמוד אם לא ישוב בתשובה בפני רבים, להודות כי המוציא דבה הוא כסיל. אם ככה יעשה ירחמו עליו, ואם לא יעשה כן ראוי להדפו ולרדפו במה דאפשר. והספרים הם כשרים גמורים וזכותם יעמוד לנו ולכם", עכ"ל. ועיי"ע בשו"ת "חיים ביד" להגה"ק רבי חיים פאלאג'י ז"ל אב"ד איזמיר סימן פ"ג בנידון זה להסופר דק"ק וויילנא הנ"ל.

19 והמש"ך המצת שימורים את דבריו שם וז"ל: "וכמו שראינו בעינינו בתוך הדרושים והיחודים שלו לכמה מיני ציורים וציורפים משתנים צורת האותיות" (מודפס בספרנו "ילקוט צורת האותיות" עמוד 694). וכן איתא בשעה"כ למוהר"ו וז"ל: "כי לכולם (צורת האותיות האשכנזיות והספרדיות) יש רמז בסוד נרמז למעלה. ולכמה ציורין ושנויים וציורפים משתנים צורת האותיות" וראה מאמריו "קוצותיו תלתלים" על האותיות המשונות שבתורה (הנדפס בקונטרס "קדושת ספר תורה" ברוקלין תשנ"א) דוגמאות נפלאות מצד "הנגלה שבנסתר" דחזינן בכתבי סת"ם שנכתבו מקדושי ארץ, וכן במאמרנו "תפילין הקדושות של רבותינו" הנדפס בשנת תשס"ו בקובץ "לשכת הקודש" (גליון א).

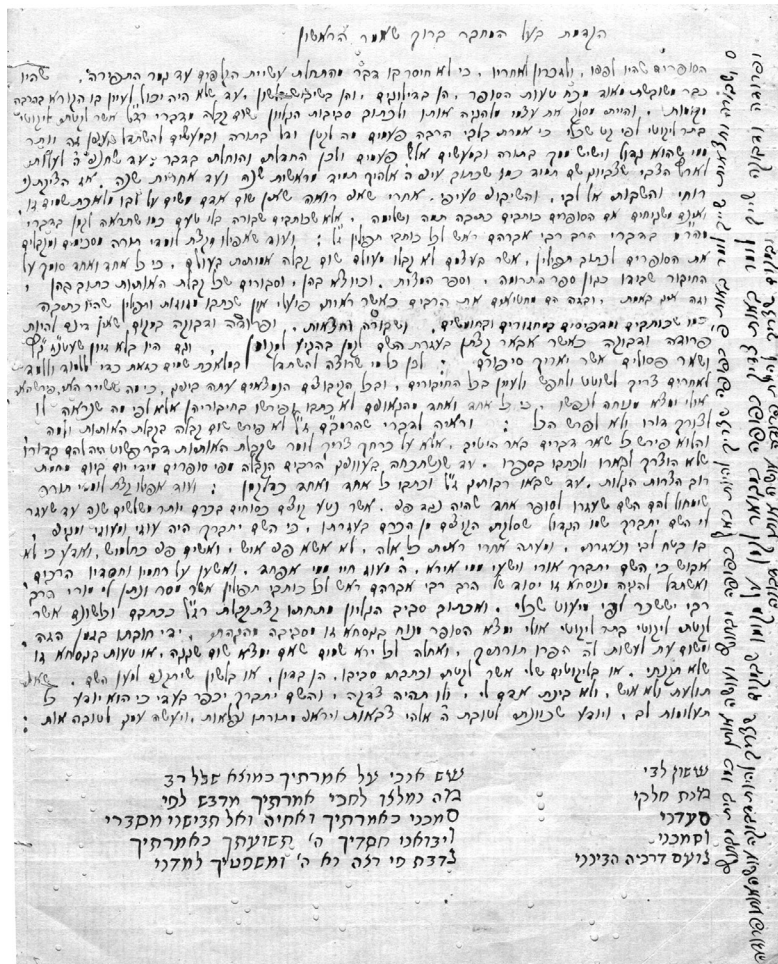
שנה כז גליון ד (קס) ————— (תשכג) קמז

אם הסופרים כותבים כתיבה תמה ושלמה, אלא שכותבים שבורה בלי טעם כו', ועוד שאפילו מקצת לומדי תורה מסכימים ומקבלים את הסופרים לכתוב תפילין, אשר בעצמם לא קבלו שום קבלה אמיתית מעולם, כי כל אחד ואחד סומך על החיבור שבידו כגון ספר התרומה, או ספר המצות וכיו"ב, וסבורים שכל קבלת האותיות כתוב בו, וזה אינו באמת, ובוהה הם מחסיאים את הרבים כאשר ראיתי פועלי און שכתבו מזוזות ותפילין שהיתה הכתיבה שבורה וחצאית כמו שכותבין במחזורים, ופרודה ודבוקה במקום שאין דינה להיות כך, כאשר אבאר קצתם בעה"ת לקמן בהגיעי למקומן".

והנה בשולי הגליון שם לצד אורך הדף, ציין הסופר ממינסק את פירושו על ב' הענינים הפוסלים הנ"ל בזה הלשון:

ושבורה וחצאית, שייך לומר באות פ' כפופה שצריך להיות כ"ף כפופה מבחוץ ועושה אותו כמו ב"ת מבחוץ.

ופרודה ודבוקה, שייך לומר באות צדי"ק כפופה, כמבואר לקמן על מקומו שבמקום שצריך להיות דבוקה עושה אותו פרודה, ובמקום שצריך להיות פרודה עושה אותו דבוקה, עכ"ל הגהתו.



ספר "ברוך שאמר" בכת"י הסופר ממינסק

קמח (תשכד) – קובץ "בית אהרן וישראל"

הרי לנו דכבר בתחילת ספרו, קבע לו הסופר ממינסק מטרה לצאת במערכה לפסול ב' אתווין דאורייתא המקובלים מאז ימות עולם, ותלה עצמו באילן גדול ה"ה רבינו שמשון ברוך שאמר. וכדי לבאר לקמן אין זה כוונת הברוך שאמר, לא מיניה ולא מקצתיה, הן לגבי אות פ"א והן לגבי אות צדי"ק, ועל כן הננו מקדישים מאמרנו זה לבירור ב' אותיות הקדושים הללו דייקא, ונתחיל בצדקת הצדי"ק.

פתח דברינו יאיר בעדות נאמנה על "מעשה רב" מהחזו"א שכבר פורסם על ידינו בעבר,²⁰ ועתה הרינו להוסיף עליו (בהערותינו דלמטה) השוואות ממקורות אחרים, המאשרים את תוכן הדברים, שמהם נבין בס"ד הן את ההוה-אמינא והן את המסקנא של הגאון בעל חזו"א וצוק"ל, כי שניהם צריכים לימוד ותורה היא.

את דברי העדות שמענו מפי הרבני הישיש צמ"ס מוה"ר יוסף היילפרין ז"ל ממאנשטער, משמיה דאביו הגאון הרב ר' שמואל היילפרין ז"ל שהיה אב"ד (הראשון) של זכרון מאיר בני-ברק, אחיו של הרבני הנגיד מוה"ר יעקב היילפרין ז"ל מייסד שכונת זכרון מאיר, וכדלהלן: כאשר בא פעם אחת הר"ר יוסף לבקר את אביו רבי שמואל, סיפר לו, שאחיו (ה"ה דודו מוה"ר יעקב הנ"ל) אמר לו שהזמין לעצמו תפילין חדשות, הואיל והחזון איש זצ"ל החמיר שלא להשתמש בתפילין שהצדי"ן נכתבו ביו"ד הפוכה.²¹ וזאת למרות שהתפילין שלו היו כשרות ומהודרות בתכלית היופי, מירושת אביהם מוה"ר יוסף (הצדיק²²) ז"ל.

על כך השיב רבי שמואל לאחיו: "תן לי התפילין של אבא ואני אניחם". ואכן קיבלם ממנו. בהזדמנות הבאה כאשר נפגש רבי שמואל עם החזו"א שאל אותו על סיבת חומרתו, השיב לו החזו"א, שמקובל בשם הגר"א שאות צדיק ביו"ד הפוכה נתחדש ע"י כת ש"ץ ימ"ש.²³

20 בשנת תשמ"ה בקובץ תורני "מקבציאל" (גליון ד', שנה א', עמוד נב) בהוצאת "חברת אהבת שלום" בעיה"ק ירושלים.
21 כי אכן סבר החזו"א בתחילה, דגם הספרדים נהגו לכתוב יו"ד ישר בצד"י עד זמן הבי" והאר"י, עיין במכתבו המודפס בספר "צדקת הצדיק" (ירושלים, תשי"ד לרבי ארי' ליב פרידמן ז"ל) פרק י"ד עמוד ע"ח, וכדכתב שם: "ולכן אני מחמיר לקחת צ' ביו"ד ישר שלא ערער עליו אדם, וכן אני מיעץ לאחרים".

22 כינוי זה קרא עליו החזו"א ז"ל, וכפי שסיפר לי נינו הרה"נ כש"ת מוה"ר אברהם הלפרין הי"ו (במוה"ר נחום יואל ז"ל בנו של מוה"ר יעקב הלפרין ז"ל מייסד זכרון מאיר ב"ב, שהי' בנו הצעיר של מוה"ר יוסף זלה"ה). רבי יוסף הסתופף אצל הרה"ק רבי דוד משה מטשארטקוב וצלה"ה ונלב"ע י"ט תמוז תרנ"ד, ובשנת תש"ח, 54 שנים אחר פטירתו, פתחו את קברו והעלו את ארונו לא"י. מרן החזו"א נכנס לחדר הטהרה יחד עם אנשי החברה קדישא לפתיחת הארון. כאשר יצא החזו"א, קרא לבניו ושאל: מה היו מעשיו של אביכם? ר' יעקב ענה: אני הייתי בן שש שנים כשאבא נפטר, אבל אחי הרב ר' שמואל כבר היה בן י"ח שנים והוא בטח זוכר. הרב ר' שמואל השיב: אבא היה "יושב אוהלים". נענה החזו"א ואמר: הוא היה צדיק בדורו, גופו שלם, לא חסר בו כי הוא זה. (עיי"ע נפלאות כנ"ל לחיזוק האמונה בעניני "השארית הנפש" בספר "דברי תורה" (מהדורה ד' או"ק ע"ו) שהעיד הגה"ק בעל "מנחת אלעזר" זי"ע מה שראה במו עיניו בעת פינוי בית החיים דק"ק הוקליווע, והדפסנוהו לאחרונה בקונטרס "אבני קודש" ברוקלין, י' סיון תשס"ו).

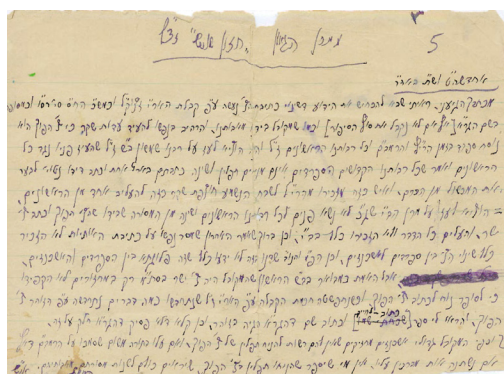
23 "בית יעקב" לר' ברוך ברודא (ירושלים תרמ"ד, בחדר א' "תוספות מעשה רב" המיוחס [?] לבעל פאת השולחן משקלאוו) וכן בספר "ילקוט אבנים" (ווארשא תרנ"ה) בסוף עמוד כ"ט ד"הוה עובדא שראו שהביא לפניו חתנו המנוח הרב ר' משה זצ"ל פרשיותיו כתובין... וכן הצדי" כפופין עקומין מאחוריהן היה פוסל וחתכן בעצמו, והיה אומר דגמירא ליה דבא טעות בכתבים ע"י תלמידי הצבי שבור, שהעתיקו בתוך כתבי האריז"ל". וכן הביא עדות זו הגר"מ שטערנבוך שליט"א (בספרו סת"ם כהלכתן עמוד קפג) דהגר"א חתך פרשיות אלו מחמת שהצדי" היה כתוב ביו"ד הפוכה. ובמחכ"ת אין זה נכון כלל, דאי המדובר שם היה על יו"ד הפוכה, מדוע לא כתבו זאת מפורש ולא בלשון סתום ובשפת יתור, כדהקשה בעמח"ס צדקת הצדיק (פרק י"א או"ק ה). ועוד, מדוע פסל דוקא "הצדי" כפופין", הלא עפ"י האריז"ל היו"ד הפוכה גם בצד"י פשוטין! ועל כרחך דהעובדא הוה בצד"י כפופין דייקא, והפסול לא היתה מצד היו"ד, אלא מצד הנו"ן של הצד"י הכפופה, שצוארי הנו"ן היו עקומין לאחוריהן, עד שהאות נראית ככ"ף עם ב' ראשים עליה, והוא כציר המובא ב"אמרי שפר" בשם ה"מצת שמורים" (כלל ה, מודפס בספרנו "ילקוט צורת האותיות" עמוד 485). והנה בכל דפוסי המצת שמורים לא נזכר כלל שהצדי"ק היא ככ"ף, אלא כנו"ן (ראה "ילקוט צורת האותיות" עמוד 694), ע"כ י"ל דמהכא גופא מוכח דאכן הי' כתבים דבא בהם טעות זו (של צד"י כפופין עקומין כאלו) ע"י תלמידי הצבי השבור שהעתיקו צורה זו בתוך כתבי האריז"ל, והכל על מקומו בשלום ובמישור. וצ"ע דבכ"ק של רבי חיים ויטאל צייר צורת צד"י כפופין עקומין ודומים קצת לכ"ף, ועי' במור וקציעה להר"י עמדין (ראש הלוחמים בדורו נגד תלמידי הצבי השבור) שתיאר את האות צד"י הספרדית שהראש הימני כיו"ד הפוכה והשמאלי יוד ישרה והוא

שנה כז גליון ד (קס) ————— (תשכה) קמט

אמר רבי שמואל להחזו"א: "הלא צורת אות צד"י ביו"ד הפוכה מוזכר בזוהר הקדוש".²⁴ השיב החזו"א: "כנראה שגם בזוה"ק שיבשו הכת הנ"ל את האות צדיק".²⁵ בשומעו זאת, הלך רבי שמואל לביתו, והביא להחזו"א זוהר הקדוש דפוס קרימונה, שנדפס כמאה שנה לערך טרם הכת הנ"ל, ובו מפורש שיו"ד הצד"י הפוך לאחוריו".²⁶ נענה החזו"א ואמר: שאות צדיק ביו"ד הפוכה הוא הצורה מלפני בריאת העולם.²⁷ השיב לו רבי שמואל: שיש לו ספר [ספרא דצניעותא] עם פירוש הגר"א על מאמרי הזוה"ק, ונמצא שם פירושו גם על מאמר זה, והגר"א לא העיר שצורה זו היא קודם בריאת העולם".²⁸ ע"כ. ואל יפלא הקורא על עצם ההוה-אמינא של החזו"א בדבריו הקשים כגידין שהאות צדיק ביו"ד הפוכה נתחדש ר"ל ע"י כת ש"ץ ימ"ש, עד שאפילו הזוה"ק נגוע ח"ו בארס נשיכת הצב"י השבור הש"י, כי מקור שמועתו זו של החזו"א הוא מספרו המודפס של הסופר ממינסק, כמפורש באחד מאגרותיו, וז"ל החזו"א: "והראו לי ספר [כתוב לחיים]²⁹ וכתוב שם דהגר"א הגיה בזוהר, וכן קלא

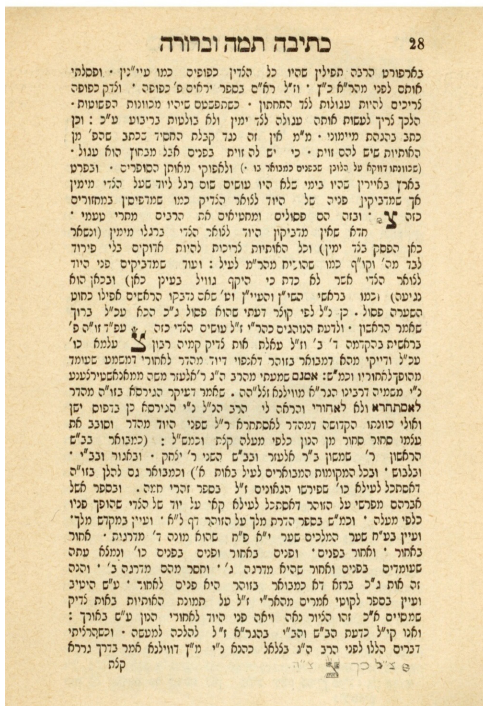
כתמונת נר"ו או כ"ף כפופה קטנה וגגה קצר, ואכן בצורת הצד"י שצייר הרח"ו בכ"ף קגה קצרה הרבה ממושבה.
24 בהקדמת פרשת בראשית באות צד"י שביקש מהשי"ת שיברא בו את עולמו וז"ל הזוהר הק: "עאלת אות צדיק אמרה קמיה רבון עלמא ניחא קמך למברי בי עלמא... ובגין כך אנפי דיוד מהדר לאחורא".
25 ובספר כתב-יד הנ"ל (מהסופר ממינסק הנמצא ברשותנו) מביא משמיה דהגדול מפינסק הרה"ג ר' אלעזר משה בעל אהל משה דראה הגירסא "לאסתחרא" בדפוסים ישנים של הזוה"ק, וז"ל: "הרב המפורסם ר' אלעזר משה הלוי הורוויץ ניי"ו מעיר פינצק אמר משמיה דהגר"א מוילנא שאין לעשות בצדיק יוד מהופך לגמרי לאחוריו... וראה מן הזוהר... ובגין כך אנפי דיוד מהדר לאסתחרא כו', כה הכי הגירסא הנכונה שהראני הרב הנ"ל בדפוסים ישנים בזוהר, ונשתבשו ונדפסו בדפוסים אחרים במקום לאסתחרא חיתב לאחורא, ומוזה יצא להם הטעות וכותבים היוד מהופך לגמרי לאחוריו הספרדים, והגר"א ז"ל אמר שזה הוא הנוסחא הנכונה לאסתחרא", עכ"ל הסופר ממינסק, ונגרר אחרי הגר"א מ שטערנבוך שליט"א בספרו "מצות היום" (עמוד נ"ט) שבו כתב ד"ש גורסים לאסתחרא ולא לאחורא בזוה"ק וגר"א זצ"ל".
26 והואיל ודברי הגאון רבי שמואל היילפרין ז"ל סותרים מכל וכל את עדותו של הסופר ממינסק משמיה דהגדול מפינסק שבדפוס ישן (או בדפוסים ישנים!) הגירסא לאסתחרא ולא לאחורא, ע"כ החלטנו לברר בעצמנו בדפוס הזוהר הישנים (מלפני תקופת הצבי השבור), ואכן בכולם אין גירסא "לאסתחרא", והרי תוצאות בדיקתנו: דפוס מנטובה (שנת שי"ח) הגירסא "לאחורא", דפוס קרימונה (שנת ש"ך) הגירסא "לאחורא", דפוס לובלין (שנת שפ"ג) הגירסא "לאחורא".
27 וז"ל החזו"א במכתבו המודפס בספר צדקת הצדיק (פרק י"ד עמוד ע"א ונדפס בחזו"א או"ח סימן ט): "אין כוונת הזוהר רק על אותיות שנבראו קודם בריאת שמים וארץ, והם ענינים רוחניים ע"פ חכמת עשר ספירות. ואותיות דידן, הם רומזים על מדות ידועות בעולמות ה' ספירות, ובהם יש שינוי לפי זכויות העולם ותיקוניו", עכ"ל. מושג מבהיל הרעיון זה שמתהווים שינויים (דקים) בצורת האותיות הקדושים, ראינו בספר "אוצר הכבוד" לאחד מגדולי הראשונים רבינו טודרוס הלוי (אבי הרמ"ה) וז"ל: "ודע כי בצורת האותיות נרמז כמה סודות כמוסים סתומים וחתומים במעשה בראשית ובמעשה מרכבה לפי המקובל בדינו מאנשי אמונה מאל"ף עד תי"ו. ואכתוב לך צורת הלמ"ד לכדה כפי הקבלה הנכונה כו', והוא סוד סתום וחתום שלא ניתן ליכתב. ודע כי צורה זו רומזת דוקא בזמן שביהמ"ק היה קים, ועכשיו שאין ה' שלם ואין הכסא שלם, יש שינוי דק בצורתה, המורה על החורבן והגלות, ואיני רשאי לצייר משום כבוד אלקים הסתר דבר".

28 וגם בצדקת הצדיק (פרק י"א) הביא טענה זו, וז"ל: "ובאמת הגר"א עצמו מכחישו, כי גרסתו מפורשת בכיאוורו לספרא דצניעותא שהיא 'לאחורא' ולא לאסתחרא. ושכן פירש הגאון בעל "שלם שבו ואחלמה" בהגהתו שם שהאות צדיק יש לו שני פנים, פן אחד לימין ופן אחד לשמאל.
29 המודפס בספר "צדקת הצדיק" עמוד פ"א.
30 סוגריים מרובעים אלו נמצאים באגרת החזו"א המודפס בספר צדקת הצדיק. [אך כשרואים עצם כ"ף של החזו"א נתברר להדיא סיבת הסוגריים, כי בתחילה כתב החזו"א בתוך הסוגריים "שכחתי שמו", ולאחר שנזכר העביר קו-מחיקה על ב' המילים הנ"ל וכתב מעליהם "כתוב-לחיים".]



צילום מכתב החזון איש

דאנפוי דיוד (של הצדי"ק) מהדר "לאחורא", נמצא רק בדפוסים החדשים וד"ל...

[illegible]

כת"י הסופר ממניסק בו סותר עצמו מ"דפוס ישן" ל"דפוסים ישנים" (עי' הערה 31)

31 אכן מקור קבלה זו בשם הגר"א נתפשטה ע"י הסופר ממינסק בעל המחבר ספר "כתוב לחיים [נתיבת תמה]" (וילנא, תרי"ח, ומודפס בספרנו "ללקוט צורת האותיות עמוד 463), וז"ל: "שמעתי מהרב הג' ר' אלעזר משה מאמאשטירצענע נ"י משמיה דרבינו הגר"א מווילנא וצלה"ה שאמר דעיקר הגירסא בזה"ק מהדר לאסתחרא ולא לאחר, והראה לי הרב הנ"ל הגירסא כן בדפוס ישן". ולתשומת לב בהשוואה לדברי הסופר ממינסק אח"כ בכת"י (המובא לעיל בהערה 25) שהראה לו הרב הנ"ל "בדפוסים ישנים" בזה"ר. ועיי"ע להלן שמועה אחרת מהגדול מפינסק שהיה להגר"א ז"ל ב' ספרי תורה, אחד בנתיבת אשכנזית ביו"ד ישרה, ואחד בכתב וועליש ביו"ד הפוכה, כדי לצאת ב' הדיעות. הרי דכל ה"קלא דלא פסיק משמיה דהגר"א שהגיה בזה"ר לאסתחרא", אינו אלא המצאה עצמית של הכ"ת, וכדי שיתקבלו הדברים תלהו באילן הגדול מפינסק וצ"ל. ועל כגון דא כבר הוזכר מן החת"ס בלשון קדש: "כבר אנו מוזהרים מפי ספרים וסופרים, שלא להאמין לעדותן של אנשים המעידים מפיהם של חכמים" (שו"ת חת"ס ח"ו בליקוטים סימן ס"ד).

שנה כז גליון ד (קס) ————— (תשכז) קנא

לתשומת לב זיוף וסילוף (בסוף שורה 8): בו הוסיף תיבת "מימין" בדברי הברוך שאמר, וכן עבר ושנה (בשורה 11) בהשתלת תיבת "מימין" שלא נמצא בשום כת"י הברוך שאמר, כדי שיוכל להוכיח שה"ברוך שאמר" פוסל צדי"ק ביו"ד הפוכה, שכביכול הצד"י הנדפס במחזוריים הוא הצדי"ק שעפ"י האריז"ל. ובשורה שלפני האחרונה מסיק: "ואנו קי"ל כדעת הב"ש והב"י בהגר"א ז"ל להלכה למעשה".

דף מפוקפק זה (בלשון המעטה) מספר "כתוב לחיים - כתיבה תמה", גרס לשבירת קולמוסין רבים ולשפיכת דיו רב. בו בעת שכמה וכמה ספרי הלכה בהל' סת"ם מרבני אשכנז וליטא הזכירו את צורת האותיות שעפ"י האריז"ל (כגון קסת הסופר, מלאכת שמים, ערוך השלחן, אמרי שפר, מאיר עיני סופרים). אך לאחר שראו דף זה (הנדפס בוילנא בשנת תרי"ח) היו מגדולי ישראל שנסוגו אחר והשמיטו עצמם מלהזכיר כלל את האותיות שעפ"י האריז"ל, למרות שחלק גדול מכלל ישראל נוהגים על פיו, וביניהם מאוה"ג מרן החת"ס זצלה"ה.

והרי לנו מפורש ממכתבו של הגה"ק בעל חזו"א זצוק"ל שכתב "והראו לי ספר כתוב לחיים [הוא הכ"ת שלפנינו] שהגר"א הגיה בוהר וכן קלא דלא פסיק...".

ה"קלא דלא פסיק" נתפשט עם התפשטות הספר "כתוב לחיים - כתיבה תמה" הנ"ל שנדפס בשנת תרי"ח, ובשנת תרכ"ו יצאו במחאתם גאוני ישראל הגר"ש קלוגער מבראד והגר"ח פלאג"י מאיזמיר במכתבם להסופר מו"ה צבי הירש ז"ל דק"ק ווילנא שהעתקנו לעיל (הערה 18).

והרי דוגמא מדף המצולם מספרו כתיבה תמה, שבו מעיד הסופר ממינסק שהרב הג' ממאנאשטריצענע הראה לו הגירסא "לאסתחרא" בדפוס ישן. ואילו בספרו כת"י מעיד שהרב הג' הנ"ל בהיותו אב"ד פינסק, הראה לו כן ב"דפוסים ישנים", בה בשעה שלא היו ולא נבראו דפוסים ישנים כאלו אף דפוס ישן אחד...

למעשה מתברר שכל הנ"ל היה רק בגדר "הוה אמינא", כי סוף סוף מסקנתו של החזו"א לא היתה כבתחילה, וכפי ששמענו מפי הרבני הישיש מוה"ר יוסף היילפרין ז"ל הנ"ל בעת היותנו במאנשטער, שכאשר ביקר פעם אחרת בזכרון מאיר לאחר פטירת אביו הגאון הרב ר' שמואל זצ"ל, סיפר לו דודו מוה"ר יעקב היילפרין ז"ל, שאחד מידידיו מסר לבדוק את התפילין שלו ונמצא בהם שאלה על אות שהיה בה נקב, וחכך בדעתו אם לשאול את מרן החזו"א, כי התפילין הם בכתב האריז"ל ובין כך ובין כך יפסלם החזו"א כי הצדי"ק נכתב ביו"ד הפוכה. עם כל זה גמר בלבו, היות והחזו"א הוא המרא דאתרא, לכן אם יפסלם, אזי יקנה לעצמו תפילין חדשות. להפתעתו, לא כאשר חשב היה: החזו"א השיבו שהנקב אינו פוסל, ואודות הצדי"ק אמר לו, שהואיל וראה שהחתם סופר כותב בתשובתו³² שהוא למד עם הסופר³³ צורת האותיות של הרב בית"וסף³⁴ והצדי"קן הם ביו"ד הפוכה, על כן יש

32 יו"ד סימן רס"ו, וז"ל: "הנני שולח לו מכתב מהאי ספרא דוקנא דידן, שלמדנו עמו תמונת אותיות של הרב בית יוסף, ומה שיראה ימיני הצדיק"ן מהופכין, הוא עפ"י קבלתי ממורי זצ"ל עפ"י קבלת האריז"ל ז"ל". ומפי מרן הגר"ש הלוי ואזנר שליט"א שמענו שהוא עצמו הראה בשעתו להחזו"א את התשובה הזו של החת"ס, וכן כתב בתשובתו ("שבט הלוי" חלק י' סימן ז/ב) וז"ל: "והיה לי ענין בזה עם מרן החזון איש זי"ע כאשר נשא ונתן אתי בעל פה, וכאשר עלה בדעתו לפסול כזה, אמרתי לו מדברי החת"ס זי"ע, ואמר שלא ידע מזה ובקשני שאראה לו בפנים והראיתי לו". (ועי"ע בשו"ת מנח"י ח"ד סי' מ"ז).

33 לאחרונה יו"ל ספר "כנסת סופרים" והרינו להעתיק מש"כ בעמוד קס"ב: "מן הראוי לציין מש"כ בספר תולדות סופרים (עמ' ס"ו בהערה) כי מרן החת"ס זי"ע מסר להגאון מו"ה רבי מו"ה זוסמאן סופר זצ"ל [אביו של הגאון מו"ה פישל סופר זצ"ל תלמיד החת"ס] 'כמה וכמה סודות בענין כתיבת סת"ם, שהיו מקובלים בידו מאבות אבותיו הקדושים זצ"ל, שהיו ג"כ סופרים מפורסמים, ובפרט זקינו הקדוש רבי שמעון סופר זצ"ל'. [ובספר מזכרת פאקש ח"ב עמוד ב כתב, שמרן החת"ס העיד עליו שהוא גאון בעניני ספרות, והוא כתב להחת"ס ס"ת והפרשיות של תפילין. - ושם 'ספרא דווקנא' שכתב מרן זי"ע בלשונו הנ"ל הכוונה אליו], עכ"ל.

34 דהיינו "כתב אשכנז" שמקורו מספר ברוך שאמר. ויש שהבינו מלשון תשובת החת"ס הנ"ל שרק את אות צדי"י כתב עפ"י האריז"ל, משא"כ שאר האותיות (א, ו, ח, ע, ש) כתב עפ"י המבואר בב"י, וכן הבין בשו"ת "שבט הלוי" (שם), וצ"ע: א) דלפי הבנה זו יקשה מש"כ החת"ס דהוא עפ"י "קבלתי ממורי זצ"ל עפ"י קבלת האריז"ל ז"ל", דהרי לא שייך לומר שהיה למורי הנשר הגדול רבי נתן אדלר זצ"ל קבלה אחרת בקבלת האריז"י מקבלת מוהר"ו שיצק מים חיים מפי האריז"ל. ב) הרי החת"ס עצמו מזכיר בדרשותיו לשבת שובה (שנת תקס"ג ד"ה אם אין קמח) שתמונת אות שי"ן

קנב (תשכח) — קובץ "בית אהרן וישראל"

לסמוך עליו, ע"כ.³⁵ ואגב, מלבד הס"ת המיוחסת לחתם סופר שנשאר לפליטה³⁶ שהוא בכתב האריז"ל, יש עדות נאמנה על התפילין של החת"ס שהיו בכתב האריז"ל.³⁷ וכמשקל-נגד ה"קלא דלא פסיק" שנתפשט בעולם ע"י הסופר ממינסק, הרי כמה מקורות להיפך, שהעידו תלמידיו ותלמידי תלמידיו של הגר"א ז"ל, והעתיקים בעמ"ח "צדקת הצדיק" בספרו החשוב: "בשו"ת יד יוסף"³⁸ כתב, דראה בין תכריך כתביו של הגאון המקובל רבי נפתלי הרץ אב"ד יפו, העתק מכ"ק הגאון רבי מנחם מענדל משקלאוו תלמיד הגר"א ז"ל, וז"ל: "תמונת הצד"י הוא יו"ד נו"ן, והיו"ד מאחורי הנו"ן, או פניה לגבי נו"ן, או היו"ד מחזיר פניו מהנו"ן כמ"ש האריז"ל, זה לא איכפת לך, כי אלו ואלו דברי אלקים חיים". ומפורש כן בספר "מים אדירים"³⁹ מהגאון רבי מנחם מענדל משקלאוו ז"ל, וז"ל: "אך בעזה"ז הנקודה שהוא רצונו יתברך באה בסוד הצדיק, שהוא סוד היו"ד ונו"ן אחור באחור כידוע". ובספר "לוחות הברית" מהגאון רבי נפתלי הרץ ז"ל אב"ד יפו מביא בשער האיתון "תמונת הצד"י ביו"ד הפוכה". וז"ל הגה"צ רבי יוסף זונדל מסלנט ז"ל:⁴⁰ "העיד הרב מוהר"ר שכנא נ"י בעל מגיה, שהוא בעצמו קרא בס"ת של וועליש (שהצד"י ביו"ד הפוכה) בוואלוזין לפני אדמו"ר נפש החיים בסדר מטו"מ. גם אני מעיד בתורת עדות שאני בעצמי קריתי בוואלוזין בביהמ"ד בשבת פ' מטו"מ בס"ת הכתובה כתב וועליש". ומה שכתב החזו"א⁴¹ על רבנו שמשון ברוך שאמר, שכותב בפשיטות ובחימה שפוכה ששינוי זה

מורכב מאותיות ע"ן וי"ו, וכן אות טי"ת מורכבת מאותיות נו"ן וי"ו, והוה כקבלת האריז"ל כמובא במצ"ש ובמשנ"ח ובשו"ע הרב. וכן כתב בחת"ס פרשת כי תשא עמוד קמ"ו.

ובאמת אין שום סתירה בין תשובת החת"ס לדרשותיו, די"ל הטעם מדוע הזכיר רק את האות צד"י, משום דהוא חידוש טפי משאר האותיות שעפ"י האריז"ל, מחמת שהיו"ד הפוכה לגמרי (לאחוריה) שהוא שינוי בולט, ואכן היתה תקופה קדומה שהחמירו בזה רוב גדולי פולין ובראשם הגר"י מרגליות בעל "סדר הגט" עפ"י עדותו של הג"ר ישראל בהג"ר שלום שכנא מלובלין משנת שי"ט לפ"ק - כעשתי-עשר שנים קודם התגלות האריז"ל והתפשטות הוזה"ק בעולם. צילום עדות זו נרפסה לראשונה ב'מוריה' תמוז תשמ"ב ומודפסת בספרנו "ילקוט צורת האותיות" עמודים 706-708. והמעין שורה אחת קודם בתשובת החת"ס שם, יראה להדיא דלא בא לשלול את שאר האותיות מקבלת מורו בקבלת האריז"ל, כי זה לשונו שם להרב השואל: "ולאחיות מזכיר דאין קפידא בדיעבד בתמונת אותיות שבסימן ל"ו וכמו שכתב בנועד ביהודא, הנני שולח לו מכתב מהאי ספרא דוקנא דידן, שלמדנו עמו תמונת אותיות של הרב בית יוסף, ומה שיראה ימיני הצדיק"ן מהופכין, הוא עפ"י קבלתי ממורי וכו'", הרי לנו מפורש דהחת"ס בא לכלול (גם) את האות צדי"ק, והטעם: הואיל ואין בזה קפידא כדכתב הנוב"י. ואכן בס"ת המיוחסת למרן החת"ס זי"ע (ראה להלן הערה 36) גם שאר האותיות כתובים עפ"י קבלת האריז"ל. [נכתב י"ל מכת"י שו"ת רבינו עקיבא יוסף שלעזינגער ז"ל בעל לב העיברי, ובסימן י"ז מעיד שראה בס"ת הקדושה שכתבה הרמ"א בעצמיו"ק שהאותיות ח"ת לא היו זי"ן וזי"ן אלא וי"ו זי"ן, ועדותו זו חיזוק גדול להנוקטים כדעת המשנת חסידים בקבלת האריז"ל נגד טענותיו של הגה"ק בעל דע"ק] 35 עובדות אלו הדפיס בעל השמועה עצמו בסוף ספר מגילת רות עם פירוש החסיד ר' יוסף יעב"ץ, עמוד 28 בליקוטים. והשווה להנדפס בספר "אורחות רבינו" הגר"י קנייבסקי זצ"ל (או"ח ח"א אות קד) וז"ל: "מרן החזו"א בשנים הראשונות לבואו ארצה פסל לכולם את הצד"יקים עם ראש הפוך (כתב אריז"ל) אח"כ חזר בו מרן ולא פסלם לאלה שנוהגים כאבותיהם והניחם לנהוג כמנהג אבותיהם".

36 שניצל באורח פלא בימי הזעם, והגה"צ רבי מיכאל דוב ווייסמאנדל זצ"ל העיד על אמיתות יחושו, כמובא בספרנו "ילקוט צורת האותיות" סוף עמוד 738. וראה עוד להלן הערה 68 בענין ס"ת הקדושה הנ"ל.

37 צדקת הצדיק (פרק ו או"ק יב) ששמע מהסופר המובהק הר"ר אהרן אונגר ז"ל מצפת ולסוף ימיו בעיה"ק ירושלים ת"ו, שהגה"ק רבי נחום מראחמיסטריווקע זצ"ל נתן לו פרשיותיו לבדיקה, ואמר לו שאלו הפרשיות הם של הגאון בעל חת"ס ז"ל, והיו כתובים הצדי"ן ביו"ד הפוכה. וכנזכר לעיל בהערה 34 כ"ש הכא שאין בעדותו זו שום הוכחה לשלול את שאר האותיות מקבלת האריז"ל, ופשוט.

38 ירושלים תרנ"ח, הג"ר יוסף יהודה שטראסבערג ז"ל דומ"ץ קאסוב.

39 על האדרא זוטא בדף י"ג.

40 בסימן י"ד בס' תולדותיו.

41 באגרתו המודפס בספר "צדקת הצדיק" עמוד פה.

שנה כז גליון ד (קס) ————— (תשכט) קנג

פסול ומחטיאים את הרבים, ואשר לכן "בטלה דעתם של אחרונים ז"ל נגד הוראת 'ראשון' שהעיד עליו מהרי"ל לסמוך עליו". הנה כאמור לעיל, הזכיר החזו"א את מקורו מספר "כתוב לחיים", והרי בו הדפוס הסופר ממינסק את תמונת צד"י ביו"ד הפוכה בתוך דברי הברוך שאמר. אך באמת אין שום הכרח ללמוד כן בדברי הברוך שאמר, דהנה זה לשון ה"תיקון תפילין":⁴² "הזנב של היו"ד ימשוך בצואר [הנו"ן של הצד"י]". ועל תיבת "זנב" תלה ה"ברוך שאמר" הגהתו זו"ל: פירוש רגל של היו"ד, לאפוקי מסופרים שבארץ בירן שהיו בימי, שאינם עושים שום רגל ליו"ד של הצד"י, אך שמדביקים פני היו"ד לצואר הצד"י כמו שכותבים במחזורים כזה. ובהם הם פוסלים מלאכתם ומחטיאים את הרבים באות אחת בתרי טעמי, חדא שמפרידים בין רגל של היו"ד ובין הצואר של הצד"י, וכל האותיות צריכים להיות אדוקים בלי פירוד לבד מק' וה' כמו שהוכיח מהר"ם כו'. ועוד שמדביקים פני היו"ד לצואר אשר לא כדת כו', ואם היה לי כח הייתי מסלקם מן הכרם כמו שעשיתי בארץ לוזיץ".

ופשוט דמש"כ הברוך שאמר שאינם עושים "שום רגל" ליו"ד הצד"י, על כרחך כוונתו שאינם עושים שום רגל בצד שמאל של נקודת היו"ד, דהרי לגבי צד ימין של הנקודה, לא יתאים חסרון הרגל לסיבת הפסול שכתב "שמפרידים בין רגל של היו"ד ובין הצואר". כי מאי נפ"מ איכא אם אין שום רגל, או אם יש משהו רגל בצד ימין, הלא בין כך ובין כך חייבים האותיות להיות מחוברים בלי שום פירוד. הרי דעל כרחך רצונו לומר, דהאות פסולה בכל גווני, אף לצד"י ביו"ד הפוכה (ולא מחמת שהיא יו"ד הפוכה), והסיבה: כי מדביקים פני היו"ד לצואר הצד"י אשר לא כדת, באשר אינם עושים שום רגל להיו"ד, שאז אינה אלא כנקודה בעלמא ופסולה. יעויין לעיל צילום מס' כתיבה תמה, שמחברו הסופר ממינסק שתל מעצמו (בסוף שורה א) תיבת "מימין" בתוך דברי הב"ש: "שלא היו עושים שום רגל ליו"ד ששל הצד"י מימין", ודו"ק והבן מגמתו הברורה לפסול צד"י ביו"ד הפוכה... וכן כל המשך לשונו של הב"ש סילף לגמרי, ובמקום אשר כתב "חדא שמפרידים בין רגל של היו"ד ובין הצואר של הצד"י כתב: "חדא שאין מדביקים היו"ד לצואר הצד"י כרגלו מימין".

גם הגאון רבי חיים קנייבסקי שליט"א בפירושו על מסכת תפילין הלכה ג', ביאר את דברי הברוך שאמר שאינו מדבר על צד"י ביו"ד הפוכה, וז"ל: "ואע"ג דמיירי שם שראש היו"ד השמאלי נגע בלא עוקץ ובראש השני בלט עוקץ בלא נגיעה, אין נ"מ בזה לפי הטעמים שכתב שם".

ומבואר שהבין ג"כ שהברוך שאמר מיירי שבצד שמאל נוגע היו"ד בפניו אל הצואר בלי שום רגל, וכן צייר בספר ברוך שאמר שי"ל ע"י הרב מנחם מנדל משי זהב את הצד"י שעליו מיירי הב"ש. ומה שהוסיף הגר"ק שליט"א שאין נ"מ בזה לפי הטעמים שכתב שם, תמוה מאד, דשני הטעמים לא שייכי בהא, דמש"כ דמפרידים בין רגל של יו"ד לצואר הצד"י וצריכים האותיות להיות אדוקים בלי פירוד, כאן היו"ד מדובק ברגלו שבצד שמאל ואינו מופרד, והטעם השני ודאי דלא שייכי ביו"ד הפוכה, שהרי אין "פני היו"ד" דבוק לצואר הצד"י, ולא שייך החסרון שהביא שם דאינו מוקף גויל, ועכ"פ הברוך שאמר לא דן על זה, וגדולי הפוסקים כתבו דאין שום חסרון בזה.

אך כבר בדורו התווכח בעל "אמרי שפר"⁴³ עם בעל "כתוב לחיים" - כתיבה תמה" והשיג עליו דאין שום הכרח ללמוד כן מדברי הדברי הברוך שאמר, וכן"ל.⁴⁴ (ועיי"ש באמרי שפר דאפילו בכתב מעורב)⁴⁵ הסכימו עמו להכשיר גדולי דורו הגאונים הגדולים רבי צבי הירש אורנשטיין ז"ל אב"ד

42 לרבינו אברהם מזונשהיים תלמיד מהר"ם מרוטנבורג, שהיה "ראש לכל כותבי תפילין שהיו בדורו ואחריו לא קם כמוהו" (הקדמת ברוך שאמר).

43 ווארשא תרל"ג לרבי יעקב חיים סופר דק"ק קארלין (כלל ה' או"ק א'), ומודפס בספרנו "ילקוט צורת האותיות" עמוד 480 וז"ל: "נתווכחתי הרבה עם סופר אחד ממינסק בעמח"ס כתוב לחיים כי דעתו לפסול הפרשיות ההם, וכן כתב בספרו כתוב לחיים לפסול, ולפי דעתו פסולים התפילין לגמרי הנכתבים בצדיק בראש הפוך אף שאינו מעורב בכתב בית-יוסף".

44 וכן נוטה ב"גידולי הקדש" (על ספר דעת קדושים) כלל ט"ו או"ק ל' (מודפס ב"ילקוט צורת האותיות" עמוד 402), ודלא כה"משנת אברהם" (זיטאמיר תרכ"ח, שער התמונה סעיף פ"ו) שציין את הברוך שאמר כמקור לשיטת הפוסלים על יו"ד הפוכה, ואין ספק שמקורו מספר "כתיבה תמה" שנדפס י' שנים קודם ספרו. ותימה על בעמח"ס "סת"ם כהלכתן" שציין (בעמוד קפג) את דברי הברוך שאמר כמקור נגד צדי"ק ביו"ד הפוכה, לאחר שראה את תשובת בעמח"ס צדקת הצדיק להגאון בעל חזו"א זצ"ל, שהב"ש מיירי מצד"י שפני היו"ד מחובר לצואר הנו"ן מבלי שום רגל כלל. 45 שיש באותו ס"ת, או באותם תפילין, ב' מיני אותיות צדי"ק ישרה והפוכה גם יחד. וכן פסק בשו"ת השיב משה סימן נ"א

קנד (תשל) — קובץ "בית אהרן וישראל"

בריסק ורבי ברוך מרדכי ליבשיץ אב"ד נאוהרדאק). ובאמת כבר ס"ל כן גדולי הפוסקים הקודמים ובראשם החוות יאיר⁴⁶ שהעיד דרוב הסופרים נהגו ביו"ד הפוכה, והפנים מאירות⁴⁷ והנוב"ם⁴⁸ ורעק"א⁴⁹ והחת"ס⁵⁰ ועוד עשרות גדולי הפוסקים בכל הדורות שפסקו שאין שום פגם בזה. וכן מצאנו ראינו לגדולי עולם בעלי ספר "מגן גבורים"⁵¹ בקונטרס תיקון סופרים⁵² שהבינו כן דברי ה"ברוך שאמר" בפשיטות.⁵³ ומאחר דנתברר שאין דעת "ראשון" הפוסל צדי"ק ביו"ד הפוכה, מתמוטט כל יסודו והכרעתו של הגר"מ שטערנבוך שליט"א דהמשנה ממנהג אבותיו שהתפללו בנוסח ספרד לנוסח אשכנז, עליו להמיר פרשיותיו מכתב האריז"ל לכתב בית-יוסף. וביותר תמוה על מה שפסק שמי שמתפלל נוסח אשכנז עליו להחליף פרשיותיו מכתב האריז"ל לכתב ב"י,⁵⁴ הרי מי לנו גדול ממאורי-הגולה מן החתם סופר זי"ע שכידוע התפלל בנוסח אשכנז, ועכ"ז התפילין והס"ת שלו היו כתובים עפ"י האריז"ל ביו"ד הפוכה.

ועל דבר עדותו של הסופר ממינסק, שהראה לו הגדול מפינסק בווהר הקדוש ב"דפוס ישן" (ובכת"י העיד: ב"דפוסים ישנים") שהגירסא היתה "לאסתחרא", הנה לא רק שעדות זו מוכחשת מצד עצמה, כי כאמור בכל דפוסי הזוה"ק הישנים הנשמרים בבתי-עקד השונים בעולם, אין ביניהם אף דפוס ישן אחד בגרסת "לאסתחרא", ובכולם הגרסא "לאחורא", אלא שעדותו זו מוכחשת גם מדברי הגדול מפינסק⁵⁵ עצמו, מספרו "אהל משה"⁵⁶ שמביא שמועה (שכתב עליה דקרום להאמין בה) שלהגר"א ז"ל היה ב' ספרי תורה כתב אשכנזי וכתב ספרדי,⁵⁷ כדרכו בקודש לחוש להחמיר ובפרט בשל תורה ודבר שאינו מבורר.⁵⁸

נידון ס"ת שחציה כתובה ביו"ד ישרה וחציה ביו"ד הפוכה, ודלא כה"משנת אברהם" (שם סעיף פ"ז, מודפס בספרנו הנ"ל עמוד 313) שכתב בשם כל גדולי פולין [?] דהוא תרתי דסתרי, ועד כדי כך, דאין לעלות לס"ת שנכתב בצד"י של יו"ד ישרה עם תפילין בראשו שנכתבו בצד"י של יו"ד הפוכה דהוי תרתי דסתרי (וכן כתב ב"דקדוקי סופרים" המודפס בסוף ספר מאיר עיני סופרים, ומקורו מה"משנת אברהם" כמפורש בהקדמתו שם). וכידוע שבפולין נהגו הרבה לכתוב ס"ת בכתב ב"י משום דהאריז"ל לא צוה הוראתו רק בתפילין, לעומת גאליציא ורוסיה ושאר מקומות שלא חילקו בין ס"ת לתפילין, ועל זה כתב במשנת אברהם (שם סעיף פ"ח) "וחדשים מקרוב באו שפרצו גדר והתחילו לכתוב בס"ת צד"י של יוד ישרה וישתקע הדבר ולא יאמר". ועי' בגדוה"ק (כלל ט"ו סוף אר"ק ל) שדוחה דבריו מכל וכל. ובשו"ת השיב משה (שם) כתב על שמועה כנ"ל ממקום אחר: "רחמנא ליצלן מהאי דעתא, רק כיון דבין כך ובין כך צד"י הוא, שפיר י"ל דעל דרך הסוד יש לכתוב בתפילין כך לכתחילה ובס"ת כך לכתחילה". ועי"ע ב"ילקוט צורת האותיות" עמוד 695 בו הדפסנו פתיחה לתמונת האותיות שעפ"י האריז"ל מכת"י בעמ"ח ספר "קול סופרים" מהדורה תניינא.

46 בספרו "מקור חיים" סימן ל"ו וז"ל: "אות צדיק... צריך לעיין בראש ימין דידה, אם תהיה דיבוק לאות נון, מצד ימין כאות יו"ד ממש כזה, או בצד שמאל כזה וכן כתוב לפנינו בספר מקנה אברם, וכן נהגו רוב הסופרים", עכ"ל.

47 ח"א סימן ס"ו.

48 מהדו"ת סימן קע"א.

49 ב"פסקים ותקנות" המודפס בספרנו ילקוט צורת האותיות עמוד 726.

50 יו"ד סימן רס"ו.

51 על טור ושו"ע אר"ח, מהני תרי גיסי הגאונים הגדולים בעלי "מפרשי הים" הג"ר מרדכי זאב והג"ר יוסף שאול בעל שואל ומשיב.

52 המודפס בספרנו "ילקוט צורת האותיות" עמוד 355.

53 עיי"ש בשלטי הגבורים סוף ס"ק כ"ה שהעתיק לשון ה"ברוך שאמר" שצווח ככוכביא על הסופרים של ארץ ביארין שלא היו עושין שום רגל ליוז ששל הצדיק כו', וסיים שם בזה"ל: "ועכשיו אכשור דרי וסופרי זמנינו כותבין הצדיק בטוב, וישר כחם". ופשוט וא"צ לפניו דאין כוונתם של גדולי עולם אלו לומר דאכשור דרא שסופרי זמנינו (במקומם בערי גאליציא) הפסיקו לכתוב צדיק ביו"ד הפוכה והתחילו לכתוב צד"י ביו"ד ישרה, אלא שכותבין בטוב, דהיינו עם "רגל" ליוז, ולא כבמחזוריים.

54 וז"ל בספרו "מצות היום" ובקונטרס אחרון שבסוף ספרו החדש "סת"ם כהלכתן" (עמוד רפ"ה) וז"ל: "ולמעשה מי שאבותיו נהגו ככתב האריז"ל כחסידיים, והוא אינו נוהג כלל כמסורת שלהם בתפלה וכדומה, נראה דכ"ש בתפילין ראוי לו להחמיר במ"ע כגר"א ועוד פוסקים שחששו בצ' הפוך... אבל כשנוהג כמסורת אבותיו תמיד, גם בתפילין יכול לסמוך שכך עיקר דין תורה".

55 הוא הגאון רבי אלעזר משה הורוויץ ממאנאשטירצענע וצ"ל המובא לעיל.

56 חלק ב' סימן ב'.

57 שהצדיק הוא ביו"ד הפוכה.

58 והקשה עליו הגר"מ שטערנבוך שליט"א בספרו מצות היום (עמוד כ"ח) וז"ל, "ותמיהני, מי סיפר לו רז זה, ומעולם

שנה כז גליון ד (קס) ————— (תשל"א) קנה

ולאור זאת, מי יאמין לשמועה זו⁵⁹ שהגר"א ז"ל חתך חלילה פרשיות תפילין כשרים בגלל היו"ד הפוכה של הצדי"ן, ולא בגלל הנו"ן העקומה של הצדי"ן הכפופין.⁶⁰ וכבר הזכיר בעל "צדקת הצדיק"⁶¹ פס"ד שיצא מאבות בתי דינים דק"ק ווילנא ביום ו' י"ט כסליו תקנ"ח לפ"ק, שלא ישמע ולא יאמין שום אדם לדברי האומר בשם הגאון החסיד בע"פ, או יביא כתב שהועתק מכ"י הגאון זצוק"ל, עד שיתברר בבירור גמור ויקויים ע"פ כי דינא רבא. וכל מי שידפיס איזה דבר בלי בירור כנ"ל הורע חזקתו ולא להאמין בו שהם דברי הגאון.

העתק מספר צדקת הצדיק פרק י"ג:

איתא בשבחי האריז"ל, שלמד תורה בחריפות בפלפול וסברא ובהיותו בן ט"ו שנה גבר בחכמתו ובפלפולו בגמרא על כל חכמי מצרים, ויהגה בשקידה רבה בזהר. אחר הנישואין התבודד עם רבו הרב ר' בצלאל אשכנזי בעל שיטה מקובצת ולמד עמו בבדידות ובפרישות שבע שנים רצופות. לביתו היה הולך רק מערב שבת לערב שבת. עם אשתו דיבר רק בלשון הקודש ובקיצור לשון. אחרי כן התבודד הוא לבדו שמונה שנים. וז"ל החיד"א, בבחורות כתב האריז"ל שיטה על מסכת זכאים בחברת רבו ר' בצלאל אשכנזי. שמעתי מפי הרב ר' אהרן אלפנדרי מחבר ספר יד אהרן, שהוא ז"ל היה בידו שיטה זו והיה מפורש שם על כל חידוש שמא דמרא עליה, הרב ר' בצלאל או האר"י, ונשרפה בשריפה אשר היתה באימירו (שם הגדולים).

איתא בשער המצוות "כשהיה האריז"ל לומד סוגיא בתלמוד עם החברים, היה מפרש כל סוגיא בששה אופנים שונים בדרך הנגלה, ובאופן שביעי בדרך הנסתר. בשער הרדב"ז כתוב שהאריז"ל היה תלמידו. הגר"א ז"ל מעיד עליו "אשר נגלו לו תעלומות חכמה ומעת שזכה לגילוי אלי" ז"ל הוגדלה השגתו למעלה למעלה להפליא".

האפשר להעלות על הדעת שלא ידע ח"ו הלכה בהלכות תמונת האותיות? האם על הקדוש הזה תלמידים המובהק של הגאון בעל שיטה מקובצת והרדב"ז, אפשר להרהר שיצא ח"ו מתחת ידו מכשול לרבים במה שכתב שצריך לכתוב הצדי"ק ביו"ד הפוכה?...? ובעלי השמועה האומרים שלא מפי האריז"ל יצאו הדברים האלה שדין הצדי"ק צ"ל ביו"ד הפוכה, אלא משהו מהטמאים מתלמידי הצבי שבור העתיקו כן בתוך כתביו, ... כל הגאונים הקדושים אשר מפיהם אנו חיים ומימיהם אנו שותים, מהם בעלי רוח הקודש ומהם שזכו לגילוי אלי" - ... כל מאות הגדולים האלו מהגאון בעל משנת חסידים [רבי עמנואל חי ריקי זלה"ה], הגר"ז, הגר"ר נתן אדלר, והגאון בעל החתם סופר, וכו', לעשות אותם כולם לטועים בדבר הלכה מפורשת וכה חמורה, שהם לא ידעו ולא הבינו שזמורת זו, הן מצד ההלכה והן מצד הסוד, הוכנסה בכתבי האריז"ל, והם לא הבינו ולא ידעו זה, והעתיקו כן בספריהם להלכה למעשה להכשיל רבי רבבות ישראל בספק קיום מצות תפילין, מארי דאברהם! ... תוה"ק הזהירה בעיר הנדחת ודרשת וחקרת היטב, וכתב הרמב"ן ז"ל אבל בעיר הנדחת ובעובדי ע"ג שהם מגיעים אלינו בשמיעה, הזהיר הכתוב בהם דרישה וחקירה. ובעל הטורים כתב לפי שנאמר כי תשמע באחת עריך בשמיעה בעלמא, לכן מזהיר אותך שתדרוש ותחקור היטב. ... שמחוייבים אנו לשמוע ולציית לאזהרת אבות בתי דינא רבא דק"ק ווילנא שהזהירו שלא ישמע ולא יאמין שום אדם לדברי האומר בשם הגר"א בע"פ או יביא כתב יד שהועתק מכ"י הגאון הנ"ל, עד שיתברר בבירור גמור שהם מכתבי הגאון שבכתב ידו ממש".

* * *

לא שמענו מתלמידיו ותלמידי תלמידיו שרבינו זצ"ל פקפק ח"ו בכתב שלנו. ואם פקפק, כ"ש בתפילין היה לו להניח...".

59 כמובא בספר "סת"ם כהלכתן" (ירושלים תשס"ז) להגר"מ שטערנבוך שליט"א, עמוד קפ"ג, וכדבאנו לעיל הערה 23 מספר "בית יעקב" לר' ברוך ברודא בשם "תוספות מעשה רב". ואגב, בספר צדקת הצדיק (פרק י"א או"ק ד) כתב ששמע מפי גאון ירושלמי שבטעות מייחסים את "תוספות מעשה רב" להגאון בעל "פאת השולחן".

60 כדמוכח לעיל (בהערה 23) בבירור גמור דצד"י "כפופין עקומין לאחוריהן" על כרחך דאין כוונתו כלל על יו"ד הפוכה.

61 פרק י"א או"ק ב ואו"ק יא.

קנו (תשלב) — קובץ "בית אהרן וישראל"

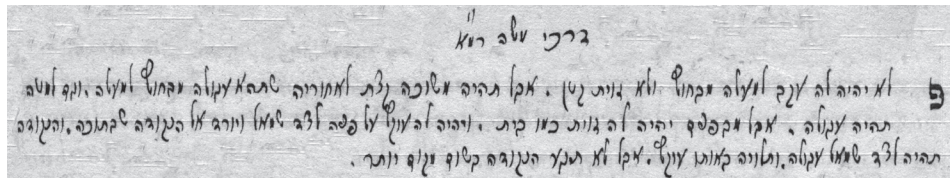
הערעור נגד אות פ"א הישנה המקובלת

כשמן הצ"ף על פני המים, לא תהא האמת נעדרת גם על אות פ"א שלצידה, וטוב לצדי"ק וטוב לשכינו, כי גם עליה לא פסח הסופר ממינסק לערער נגד צורתה המקובלת שהיתה נהוגה בכל תפוצות ישראל במשך כל הדורות, לאור החלטתו⁶² שהיא אות "שבורה" מחמת בליטת העקב שמאחוריה. ובמקום לעגל את בליטת משיכת הקולמוס מעט לאחוריה⁶³ שתיראה ככ"ף, המציא צורת אות פ"א "חדשה"⁶⁴, שכל עובי הבליטה תהיה "הפוכה" לפניו מצד פנים.⁶⁵ וצורה זו לא שערום אבותינו ורבותינו מאז ומעולם. ורק מחמת שהמ"ב העתיק דבריו⁶⁶ במשנת סופרים,⁶⁷ נתפשטה צורת אות פ"א חדשה זו אצל רוב כותבי סת"ם בתקופתנו⁶⁸, ובגליון בית אהרן וישראל קנ"ט הוכיח הרב יונתן הרשלג שגם המ"ב לא נתכוין לזה, ראה שם.

- 62 כמבואר להלן שאין זכר בראשונים שזהו נקרא "שבורה".
- 63 וכפי ששמענו מפי הסופר המובהק מו"ה אהרן פוללאק ז"ל מברוקלין שהביאו אליו לבדיקה את התפילין של החפץ חיים זצוק"ל, ולהפתעתו האותיות פ"א לא היו בצורת ה"כתיבה תמה", אלא כצורה הנהוגה מימות עולם במשיכת הקולמוס לאחוריו קצת, באופן שקו הירך המתעבה מעוגלת לצד חוץ וכמנהג ספרי דווקני בדורות הקודמים.
- 64 כפי שצייר תמונתה בספרו "כתוב לחיים [כתיבה תמה]" המודפס בספרו "ילקוט צורת האותיות" עמוד 460.
- 65 יש לציין, שהסופר ממינסק שיבש והשחיל המלה "בפנים" בל' האלפא ביתא לרבינו יו"ט ליפמאן שהעתיק בספרו "כתוב לחיים [כתיבה תמה]" וז"ל: "וזה יעשה ע"י שיתפוס הקולמוס באלכסון, וכאשר תמשיך מעט לאחוריה הקולמוס בפנים".
- 66 כי בצאת ספרו "כתוב לחיים-כתיבה תמה" לאור, היה בו תועלת ללומדי הלכות סת"ם, מחמת שבכל הספרים הקודמים והשו"ת, התקשו להבין צורת אותיות סת"ם שהודגמו (כזה...) באותיות דפוס רגילים, כידוע. חידושו של הסופר ממינסק מוזכר בהקדמתו וז"ל: "וחקקתי האותיות בעופרת, בכדי להדפיס כל אות כדינה לכתחילה הצריך להיות, שלא נתעורר איש עד הנה לעשות זאת". וכמובא בהסכמת אב"ד קאלוואריע על ספר משנה ברורה, וז"ל: לא יאומן כי יסופר שיגע על כל דין ודין ועל כל פרט וספק, כי יש סימנים בשו"ע שיגע בהם כמה שבועות, ובפרט סימן ל"ב וסימן ל"ו יגע בהם כמה חדשים". וכמוכח מסוף אות אל"ף ואות פ"א שהספר "כתיבה תמה" היה על שולחנו של החפץ חיים זצוק"ל.
- 67 סוף סימן ל"ו באות פ"א בהג"ה. ולפלא, דהמ"ב עצמו הרי לא סמך על הנוסחא המשובשת שהעתיק ה"כתוב לחיים [כתיבה תמה]" (מהאלפא ביתא דפוס שקלאב, תקס"ד) שאות פ"א כפופה יהיה לה זוית "מפנים ולא מבחוץ", וכדכתב מפורש דהפ"א צ"ל למעלה בצד ימין זוית מפנים וגם מבחוץ, כמובא בבית-יוסף מקונדריס האלפא ביתא וז"ל: "פ"א כפופה יהיה לה זויות למעלה מפנים ומבחוץ כמו שכתב [רבי יהודה] החסיד". ולכאורה הא בהא תליא, דהואיל ולדעת הר"י החסיד צריך שיהיה לה זוית למעלה, ומתחתיה צריך שתהיה עגולה ככ"ף (לצאת דעת הגמ"י וספר התמונה), לכן יש למשוך את הקולמוס לאחוריה (תחת זוית הגג), שתהיה צורתה ככ"ף כמבואר באלפא ביתא ובכ"ף. וכן מפורש ב"מור וקציעה" לר"י עמדין (או"ח סימן ל"ו בהגהותיו על הב"ב בא"ב השני) וז"ל בד"ה שם פ"א כפופה: "היה לה זוית למעלה מבפנים ומבחוץ עכ"ל [הב"י], לכאורה נראה שסותר דבריו שכתב למעלה בביאור צורת האותיות הכללי (בא"ב הראשון) שתהא עגולה מבחוץ. וצריך לומר דר"ל עגולה מעט באורך ע"י בליטה קטנה לצד אחוריה, אחר שעשה לה למעלה זוית קטן", עכ"ל הר"י עמדין ז"ל. ועיי"ע להלן בהערות 86, 96.
- 68 וכבר פרסמנו בעבר השגת הרה"צ מו"ה יהודה אשר ראטה ז"ל ספרא דווקני בעיה"ק ירושלים נגד ערעורו של ה"כתיבה תמה [כתוב לחיים]" וז"ל: "ולענ"ד אינו נראה כן, כי כנראה הפ"א שבורה מקובלת אצלנו מדור דור, איש מפי איש, לעשות כן דוקא, ואפשר שאין עיקר הטעם כמו שאמרו הסופרים משום הבי"ת לבן שבפנים, ואפשר שיש עוד טעם נסתר בדבר כו', ע"כ נלענ"ד שאין לשנות ממנהג הקדמונים, וכן שמעתי בשם הגה"צ בעל מנחת אלעזר ממונקאטש זי"ע שאין לשנות, וכן הוא בפרשיות הרב הצדיק ר"מ מפשעווארסק זי"ע, רק מה אעשה שכבר נתפשט פה בירושלים תוכב"א אצל אשכנזים הרבה לעשות דוקא כהכתוב לחיים והמ"ב, וקשה לשנות בשבילים. אך לדידי, אין לשנות ממנהג הקדמונים, וגם אני אינני משנה בכתיבת האריז"ל, עכ"ל. ובאמת יש סיוע למש"כ דאפשר דאין עיקר הטעם משום הבי"ת לבן שבפנים, מדברי הב"י והד"מ הארוך שכתבו גם כן פשוטה שתהא משוכה לאחוריה כמו פ' כפופה, אף דבאות ה' פשוטה ליתא להאי טעמא דבי"ת לבן. וכן ראינו בס"ת הקדושה של מרן החת"ס ז"ל (שהגה"צ רבי מיכאל דוב ווייסמאנדל ז"ל העיד על אמיתות יחוטה) שירך אות ה' פשוטה משוכה לאחור כמו פ' כפופה. וראה עוד בספר "שיח סופר" (כלל ה סוף אות ה' פשוטה) שמביא נוהגין כן בכתיבת האריז"ל (נדפס בספרו ילקוט צורת האותיות עמוד 474, ועיי"ש (בעמוד 738) הערתנו נגד מה שכתב בספר "קול סופרים" מהדור"ת. ועיי"ן להלן בהערה 96 עוד סיוע לדברי ה"בנין אב" הנ"ל מתמונת צורת הפ"א השבורה שהדפיס הגאון בעל "בית אהרן" בספרו. [לאחרונה הגיע לידינו כתי"ק של הגה"ק בעל מנחת אלעזר זצוק"ל במכתבו משנת תרפ"ה להגאון רבי דוד שפירא זצ"ל מעיה"ק ירושלים בעמ"ח שו"ת בני ציון, וז"ל: "ואודות תמונת פ שכתבת, תפוס תמונה ראשונה כנ"ל שכתבת שם, ומה שכתבת בשם ס' כתיבה תמה, שתמה שהיא אות שבור (?) לא הבנתי, והנני תמה על תמיחתו, וכן תמונת רוב, כמעט כל, ספרי דווקני הכותבים כתיבה תמה ויפה מעולם - ולא ידעתי מהו קושייתו"]

שנה כז גליון ד (קס) ————— (תשלג) קנז

פ לפנינו דרכי משה הארוך להרמ"א המקורי, התואם לנוסח הבית-יוסף, שהעתיקו המ"ב. לא יהיה לה עקב למעלה אבל יהיה לה זוית קטן. אבל תהיה משוכה קצת לאחוריה שתהא עגולה מבחוץ. אבל מבפנים יהיה לה זוית כמו בית, וכו'. ולהלן הנוסח המסולף של דרכי משה הארוך שהעתיק⁶⁹ הסופר ממינסק בכתב ידו (המצולם לפנינו), בו שינה את דברי הרמ"א כדי להתאימם לנוסח המשובש של ה"אלפא ביתא" שהדפיס בספרו "כתיבה תמה".



פ לא יהיה לה עקב למעלה מבחוץ ולא זוית קטן. אבל תהיה משוכה קצת לאחוריה שתהא עגולה מבחוץ למעלה. וגם למטה תהיה עגולה. אבל מבפנים יהיה לה זוית כמו בית, וכו'.

מה נאמר ומה נדבר, באשר עשה בדברי הרמ"א כאדם העושה בתוך שלו, תיקן והגיה, מחק והוסיף, והכל מדעת עצמו וכראות עיניו, כדהתריע ה"מנחת סולת" ב"מבוא"⁷⁰ לקובץ ספרי ברוך שאמר.

נאמר ומה נדבר, באשר עשה בדברי הרמ"א כאדם העושה בתוך שלו, תיקן והגיה, מחק והוסיף, והכל מדעת עצמו וכראות עיניו, כדהתריע ה"מנחת סולת" ב"מבוא"⁷⁰ לקובץ ספרי ברוך שאמר.

כתי"ק של הגה"ק בעל מנחת אלעזר זצוק"ל המוזכר לעיל סוף הערה 68

והנה תוך כדי כתיבת הדברים, נחשף בפנינו עוד דוגמאות כיו"ב, שהסופר ממינסק בעל 'כתיבה תמה' עשה כבתוך שלו ושינה בהעתקתו את לשון (ביאורי) הב"י שלאחר ב' האלפא ביתות בסימן ל"ו. וז"ל הבית-יוסף המודפס בטור:

"ומה שכתב שפ"א כפופה תהיה עגולה מלמטה, כן כתב האגור וכו', אמנם הרוקח כתב בהדיא בשם החסיד שצריך לעשות הפ"א מרובעת כמו הבי"ת ולא עגול כמו כ"ף".

וז"ל העתקת הב"י בספר "כתיבה תמה":

"פ"א כפופה שתהיה עגולה מלמטה, כן כתב האגור וכו', והרוקח כתב בהדיא בשם החסיד שצריך לעשות הפ"א מרובעת בפנים הלובן כמו הבי"ת ולא עגול כמו כ"ף".

69 ראה לעיל הערה 7.

70 עמוד 24 ד"ה עוד נתברר לי. וראה לעיל הערה 8.

קנח (תשלד) — קובץ "בית אהרן וישראל"

וז"ל העתקת הב"י בספר כת"י של הסופר ממינסק:

"פ"א כפופה שתהיה עגולה מבחוץ, כן כתב האגור וכו', והרוקח כתב בהדיא בשם החסיד שצריך לעשות הפ"א מרובעת בפנים הלובן כמו הבי"ת ולא עגול בפנים כמו כ"ף". ועתה, לאור חשיפת זיכרונות המחרדים הנ"ל, האם עדיין נשאר צל של ספק, אם שרי לסמוך עליו בתור "מעתיק שמועה" שהאות צדי"ק שעפ"י האריז"ל מקורה מספרי הזוהר שנדפסו בהשפעת כת ש"ץ ר"ל? והאם יש להאמינו שהגר"א ז"ל נטה קו בספר הזוה"ק על תיבת "לאחוריי" והגיה "לאסתחרא"? והיעלה על הדעת, שהאות פ' שנכתבה במשיכת בליטה לאחוריה שנכתבה כן דור אחר דור מימות רבותינו הראשונים, שהיא אות שבורה? וכי האות פ' החדשה שהמציא הכ"ת, אינה ממש אות שבורה מלפניה?

וכבר פרסמנו בספרנו "ילקוט צורת האותיות" עמודים 737, 738 את השגותינו נגד כמה שינויי המצאותיו⁷¹ של בעל "כתיבה תמה" ממינסק, שהם בנוסף להשגות הרבות של הרה"ג בעל "מנחת סולת" מהדיר ספר "ברוך שאמר"⁷² נגד ספר "כתיבה תמה". וב"ה שדברינו עשו קצת רושם, ואף שקשה להחזיר את הגלגל אחורנית,⁷³ מתרבים הסופרים, בעיקר בארה"ב ובאירופא, העומדים על משמרת מסורת הפ"א המקורית המקובלת מסיני⁷⁴ שהיתה נהוגה במשך כל הדורות שלפנינו, וכאשר כתב הרמ"א בס"ת הקדושה בעצם כ"ף⁷⁵, שהיתה מונחת בקראקא עד לחורבן הנורא בשנת ת"ש.⁷⁶ וב"ה זכינו לראות הרבה ס"ת עתיקי יומין, אף מימות הראשונים, ובכולם לא נמצא שמיכת הבליטה העבה תהיה "הפוכה" לפניה פנימה ("הקלמוס בפנים"), אלא לאחוריה חוצה.

הפ"א שבורה החדשה שבימינו

שהומצאה ע"י הסופר ממינסק בעל כתיבה תמה

הנה בראש ובראשונה עלינו לחקור מה נקרא אות "שבורה", והיכן מקורו בראשונים. כבר הבאנו לעיל בתחילת מאמרנו מה שכתב רבינו שמשון בהקדמת ספרו "ברוך שאמר", וז"ל: "כאשר ראיתי פועלי און שכתבו תפילין ומזוזות שהיתה הכתיבה שבורה וחצאית כמו שכותבין

71 וסימנך א"ל'ף': השינוי באות א' הוא בדין הרחקת יו"ד התחתון מקצה גופו העליון של הגג, כשיעור עובי קולמוס וחצי, שמקורו ב"אלפא ביתא" לרבינו יו"ט ליפמאן (והובא בב"י בא"ב הראשון) דכוונתו שם ברורה דקאי על הרחקה מלמעלה למטה (וכמפורש שם כדי שלא תיגע נקודת היו"ד התחתונה בגוף האל"ף ותיפסל), והסופר ממינסק טעה בהבנת האלפא ביתא וכתב בספרו "כתיבה תמה" להרחיקו מקצהו משמאל לימין, מה גם שהיא צורה מגונה ומשונה מצורת אות אל"ף שנהגו מימות עולם. והסופר המובהק הרה"צ ר' נתנאל תפלינסקי ז"ל שנגרר אחריו בזה, חזר בו מזה בסוף ימיו. וכן באות ל' שינה מעצמו שצואר הו"ו שעליה תהיה כפופה בשיפוע לצד שמאל, והרבה מסופרי זמנינו נגררים אחריו בזה. והנה לא רק שאין שום מקור בראשונים ובאחרונים לכפיפות הצואר (חוץ מהמשנ"ס שהעתיק לשונו בזה), אלא מפורש להיפך בכתרי אותיות לרבינו יהודה החסיד ד"צואר הלמ"ד מכוון כנגדו וזקוף". ואכן כך נהגו הסופרים בכל הדורות, כי רק על ראש הו"ו מוכר כפיפה כדהביא הב"י בשם המנהיג (ע"י ספר מלאכת שמים כלל כו או"ק כ"ג, ומודפס בספרנו "ילקוט צורת האותיות" עמוד 286). ובגלל שיבוש זה שישד הסופר ממינסק בספרו כ"ת, מעקמים רוב סופרי זמנינו את ו"ו הלמ"ד לסטרא דשמאלה, בעוד שהאות למ"ד הגבוה מכל האותיות רומז על הקב"ה והיא אמצעי בתיבת "מלך" והו"ו היא הספירה השישית בין חסד לדין כמבואר באלפא ביתא הריבועי לרבינו יו"ט ליפמאן מילהויזן, ואין מזוזין אלא למזוזין..

72 ראה מנחת סולת על ה"אלפא ביתא" בהערות: 32, 33, 34, 38, 39, 40, 54, 65, 155, 172, 173, 190, 199, 209, 227, 245, בהם העיר על "חוסר דיוק" של הסופר ממינסק בדברי רבותינו הראשונים והאחרונים. ופשוט דאין לחוש לערעוריו נגד מסורת אבותינו ורבותינו בקבלת כתב האשורית המאושרת המקובלת לנו מסיני.

73 וכדהזכרנו לעיל הערה 68 התנצלותו של הסופר המובהק הרה"צ רבי יהודה אשר ז"ל: "מה אעשה שכבר נתפשט פה בירושלים תוכב"א אצל אשכנזים הרבה לעשות דוקא כהכתוב לחיים [כתיבה תמה] והמ"ב, וקשה לשנות בשבילם. אך לדידי, אין לשנות ממנהג הקדמונים, וגם אני אינני משנה בכתיבת האריז"ל.

74 "כי כתב אשר נכתב באצבע אלקים לא דבר ריק הוא, אלא צורתם וסוד תבניתם מסיני נתנה" (לשון רבינו יום טוב ליפמאן בקדמת ה"אלפא ביתא" המובא בב"י, שהיה תלמיד המרדכי ורבינו שמשון ברוך שאמר).

75 כמובא להלן הערה 80.

76 ראה מאמר "ספר תורה שכתב הרמ"א האם ניצל מצפרני הנאצים" הנדפס ב"הקולמוס" אייר תשמ"ה עמוד 21.

שנה כז גליון ד (קס) ————— (תשלח) קנט

במחזורים, ופרודה ודבוקה במקום שאין דינה להיות כך". הנה מלשון הקדמתו זו של רבינו לא מבואר מה נקרא אות שבורה.

ב"תיקון תפילין" לרבינו אברהם מזונשהיים כתב (באות ו"ו) וז"ל: "כי כתיבה תמה תהיה ולא שבורה וחצאית כמו משי"ט בלע"ז, ולא כמו שכותבין במחזורים, אלא מתמעט והולך מלמעלה למטה".

ומבאר דבריו רבינו הברוך שאמר בהגהה (נה) ⁷⁷ וז"ל: "והנה פקח עיניך וראה, כמה הפליג זה החכם [רבינו אברהם] על הו"ו שאין לכותבו כלל כמו כתיבה שבורה וחצאית כמו שכותבין במחזורים, לפי שאין קיבול והילוך השפע מתמעט ומתרבה אלא מתמעט והולך".

וב"אלפא ביתא" (השלישי⁷⁸ באות ו"ו) לרבינו יו"ט ליפמאן מפרש דברי רבו הברוך שאמר הנ"ל וז"ל: "ורגלה ארוך כו' ופשוט תחתיה בשוה, ולא תהיה כמו כתיבה שבורה 'באמצע דקה', רק תמה ושלמה ומתמעט עוביה, וזה רומז לסוד".

נמצינו למדין מדברי רבותינו הראשונים, שאבר מן האות המשתנית בבת אחת מעבה לדק ומדק לעבה (כמו שעון-חול), נקראת שבורה, וכדהרגיש ידידי הסופר המופלג הר"ר מאיר יצחק גליקמאן נ"י שזהו השבורה המקורית האמתית.

והנה באות למ"ד, מלמדינו רבינו יו"ט ליפמאן כלל גדול בגדר אות שבורה, וז"ל: "וכן אפשר בעז"ה שתמונת למ"ד כמו כ"ף כפופה ועליה וי"ו. ומהאי טעמא כתבתי שיהא זנבה עב וכפוף היטב לפניה. ⁷⁹ ושמעתי קוראים תגר, אם הזנב עב יהיה הכתיבה שבורה ולא תמה, וליתא, כי הכ"ף עצמה תוכיח שדקה באמצעיתה. וכן צואר הלמ"ד עצמה דקה בין ראשה לגופה, וכן קיבלנו שזנבה יהיה עב, ומסכים לאשר פירשתי שתמונתה כמו כ"ף, ומהאי טעמא תהיה עגולה מאחריה", עכ"ל.

הרי לנו הוראה ברורה מדברי רבותינו הראשונים, דעל אות שיש "קבלה" לעשות כן, אין לקרוא תגר עליה שהיא "שבורה". והכי נמי באות פ"א הואיל ד"כן קיבלנו" ⁸⁰ בכתיבה האשכנזית שהיתה נהוגה בכל תפוצות ישראל לעשות הירך במשיכת הקולמוס לאחוריה (דייקא), ⁸¹ אין להתחשב בקריאת תגר (של בעל "כתיבה תמה" ממינסק) דהוי "אות שבורה".

ומכלל הן אתה שומע לאו, דהמשנה ידו על התחתונה, הואיל ובמשך כל הדורות לא היתה קבלה כזו לעשות את הירך שבור מצד פנים עב למעלה ודק למטה, הרי דעל כגון דא אית לן קריאת תגר מרבותינו הראשונים בעלי "תיקון תפילין", ברוך שאמר ואלפא ביתא נגד הפ"א החדשה שנתפשטה בתקופתנו, שהיא היא "אות שבורה". ⁸²

77 לאחר שהביא דברי רבינו מנחם תלמידו של רבינו אלעזר מגרמיזא אשר כתב על הו"ו בספר כתר שם טוב שלו וז"ל, והו"ו מורה על האצילות, הכלי הנאצל מעילתו, שהוא עבה מלמעלה ונמשכת עבה עד שהיא מתמעטת והולכת למטה.

78 המובא בבי" (סימן ל"ו) בא"ב השני.

79 דהיינו שיש לה מושב, ולא ככתיבה הספרדית שהרגל יורד בשיפוע לצד שמאל מבלי מושב כלל.

80 וכן בס"ת הקדושה העתיקה שכתבה רבינו הרמ"א ז"ל בעצם כ"ק, משיכת בליטת הפ"א היא לאחוריה, כעדות הרה"ק רבי ירחמיאל משה מקאזניץ זצוק"ל לענין מספר עובי הקולמוסין לרוחב השורה שיעלו לחשבון ג' פעמים למשפחותיכם (שהוא שיעור רוחב הדפין ע"י שו"ע יו"ד סימן רעב ס"ב). עדות זו מודפסת בקובץ "בית אהרן וישראל" (שנה ג' גליון ב' יד) וז"ל: "והפ' משמע שלמעלה הוא לא פחות מקולמוסא וחצי כמו שהביא הב"י ז"ל באו"ח סי' ל"ו, ומושבה [מפני שיוצאת מאחוריה כמו שהביא שם] רחבה כג' קולמוסין, וכן תמונתה בס"ת של הרמ"א ז"ל כזה... ולכן בעמדה [האות פ"א של למשפחותיכם] אחר השי"ן תוכל הבליטה ליכנס תחת ראש השין השלישי" (=תחת ראש השלישי של השין). וב"ה זכינו לראות הרבה ס"ת עתיקי יומין, אף מימות הראשונים, ובכולם לא נמצא שמשיכת הבליטה העבה תהיה "הפוכה" לפני פנימה, אלא לאחוריה חוצה.

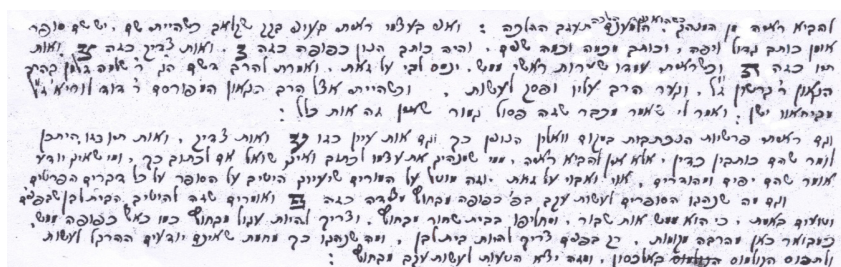
81 כמפורש באלפא ביתא ובב"י, שלמעלה יהיה זווית מבפנים ומבחוץ כדעת ר"י החסיד, ולכן עושים תחתיה בליטה משוכה לאחוריה באלכסון שתהא עגולה מבחוץ, כדי לצאת דעת הגמ"י וספר התמונה. ודלא כה"כ כתיבה תמה" שהגיה בשיבוש לשון האלפא ביתא שהעתיק לספרו מכפי המובא מפורש בב"י, כדהזכרנו לעיל הערה 65 ובהערה 67. ואגב, המעיין בביאור הב"י (שאחר הא"ב השני) המודפס בסוף ספר "כתיבה תמה" עמוד 34 באות פ' כפופה, ישתומם משיבוש העתקת לשונו של הב"י, שדבריו שם הם היפך גמור מהמודפס בב"י. ובספר כת"י מבעהמ"ח הנ"ל הנמצא ברשותנו, גם שם העתק לשון הב"י משובש מאד ובאופן אחר, ומה נאמר ומה נדבר.

82 ואמנם הרגיש בזה הגר"מ שטערנבוך שליט"א בספרו "סתם כהלכתן" (עמוד קפב) שכתב דנכון שגם בחלקו הפנימי

קס (תשל) קובץ "בית אהרן וישראל"

השבורה דק"ק שקלאוו

השם "אות שבורה" שכאמור מקורו בראשונים, הושאל בדורות האחרונים גם על שינוי מסויים בצורת האות, שהיך שבור כעין חטורת, דיש שפסלוהו, כפי שהעיד הסופר ממינסק, וז"ל בספרו כת"י: "ואני בעצמי ראיתי בעיני בק"ק שקלאב כשהייתי שם, יש שם סופר אומן כותב גדול ויפה כו', והיה כותב הנון כפופה כזה,⁸³ ואות צדי"ק כזה, ואות תיו כזה, וכשראיתי עמדו שערו ראשי ממש, ונמס לבי על זאת, ואמרתי להרב דשם הגאון ר' שלמה זלמן בהרב הגאון ר' גרשון ז"ל, וגער הרב עליו ופסק לעשות. וכשהייתי אצל הרב הגאון המפורסם ר' דוד לוריא ז"ל⁸⁴ מביחאו ישי, ואמר לי שאמר מכבר שזה פסול גמור, שאין זה אות כלל. וגם ראיתי פרשיות הנכתבות במקום וואלין הנונין כך וכך". ובד"ה שלאחריו הוסיף וכתב: "וגם מה שנהגו הסופרים⁸⁵ לעשות עקב בפ' כפופה מבחון מצידה כזה... ואומרים⁸⁶ שזה להיטיב הבי"ת לכן שבפנים, וטועים באמת, כי הוא ממש אות שבור". הנה המעיין בכת"י הנ"ל, רואה שהוספה זו הוא של הסופר ממינסק עצמו, ואינה בכלל שאר האותיות הנ"ל שהחמיר בהם הגאון הגדול רבי דוד לוריא זצ"ל.



כת"י הסופר ממינסק על אותיות שבורות של הסופרים מק"ק שקלאוו, ומק"ק וואלין

וכן נראה בספרו "כתיבה תמה" הנדפס שמביא באות נו"ן הוראת הגרד"ל זצ"ל על שינוי זה באותיות נו"ן, צדי"ק, תי"ו,⁸⁷ ואינו מזכיר ביניהם את האות פ"א שנכתבה בשבירה כזו שתהיה פסולה מצד שינוי צורה.⁸⁸

לא יהא שבור אלא בתחילתו עבה ואח"כ עובר לדקות בהדרגה (מתמעט והולך) וכדציין שם (בהערה 4) דאי לא הכי נראה כאות שבור, אך לא הבחין להבדיל בין הפ"א החדשה שהומצאה ע"י הסופר ממינסק ובין הפ"א הישנה המקובלת שעובי הבליטה מאחוריה לחוץ, אשר בה אין צריך שהעובי ילך ויתמעט בהדרגה, כי הרי "כן קיבלנו" לעשות צורתה כהמסורה הנהוגה בדורות הקודמים.

83 ראה להלן תמונתו בכת"י המצורף למאמרנו, וכן תמונת הצדי"ק והתי"ו השבורים.

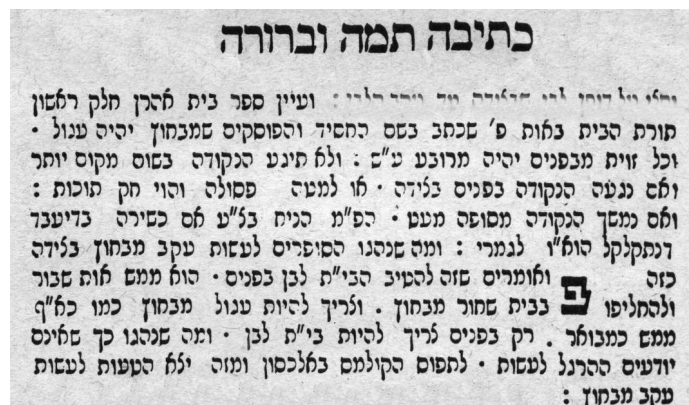
84 בעל חידושי הרד"ל על הש"ס ופירוש על פרקי דרבי אליעזר ועוד.

85 כך כתב הסופר ממינסק גם בספרו "כתיבה תמה" המודפס. אך ב"משנה ברורה" שנדפסו דבריו בהג"ה מסוגרת, יש שינוי לשון: "ולא כמה שנהגו איזה סופרים לעשות עקב מבחון", וצ"ע כי אכן כך "נהגו הסופרים" במשך הדורות, וכמוכח מתוך צילומים רבים (של ספרי תורה מדורות הקודמים וממקומות שונים במשך מאות שנים) שקיבץ והדפיס הרה"ג ר' מרדכי הס שליט"א בספרו "מסורת האותיות" (בני ברק תשס"א) בעמודים סז-קעו, ועיי"ש (עמוד פט) צילום של גטי ישינ גושן מלפני כשלוש מאות וחמשים שנה שנכתב במילהיונין (עירו של רבינו יו"ט בעל האלפא ביתא) במשיכת הבליטה לאחוריה, כדפירש המור וקציעה בדברי הבי"ה המובא לעיל הערה 67, שהוא המנהג "שנהגו הסופרים" בכלליות. 86 ראה להלן הערה 96 דה"אומרים" כן, יכולים להיות רק אלו העושים את האות פ"א עגולה למעלה כהנוסחא המשובשת של ה"כתיבה תמה" בדברי ה"אלפא ביתא" לעשות זוית למעלה מפנים ולא מבחוץ (כמובא לעיל בהערה 67), אבל לא הנהגים כהנוסחא הנכונה המובא בב"י ובדרכי משה, וכדעתיק המשנה ברורה. [ואולי זהו עוד טעם מדוע הדפיס המ"ב את דברי ה"כתיבה תמה" הנ"ל בתוך סוגריים.]

87 מודפס בספרנו "ילקוט צורת האותיות" עמוד 459 וז"ל: "ראיתי בק"ק שקלאב שהסופרים כותבים נו"ן בצירור כזה וגם צדי"ק הנון כפופה כזה, וגם באות תי"ו רגל השמאלי כזה, והראיתי להרב הג' דשם ופסלם. וגם שמעתי בעצמי מפה קדוש מהרב הגאון המפורסם בכל קצוי ארץ ר' דוד לוריא מביחאו ישינ וצלה"ה שפסלם, והוא פסול גמור דהוי אות שבורה ממש". 88 וכן הביאו בספר "שיח סופר" (כלל ה סעיף כו, ויש שם ט"ס נתיב לחיים וצ"ל כתוב לחיים) והוא מודפס בספרנו

שנה כז גליון ד (קס) ————— (תשלז) קסא

ובטעמא דמלתא יש לחלק ביניהם בפשיטות, כי השינוי בכל האותיות הנ"ל הם שינוי ממסורת הקבלה, משא"כ אות פ"א כזו, אנן סהדי שהיא מצויה ברבבות ס"ת חשובים ומהודרים מדורות הקודמים, ואם על ה"שבורה" שהוזכרה בראשונים, אין לקרוא תגר עליה מהטעם דלעיל ד"כן קיבלנו"⁸⁹, כ"ש וק"ו על ה"שבירה" (בלשון מושאל) שהוזכרה רק באחרונים הנ"ל, שאינה כוללת את אות הפ"א המקובלת, כשם שאין לקרוא תגר על חטוטרת דח"ת המקובלת.⁹⁰ ותדע, שהגאון בעל "מאיר עיני סופרים"⁹¹ הביא בספרו "דקדוקי סופרים"⁹² את הוראת הגרד"ל אב"ד ביחאוו ישרן, לפסול אותיות נו"ן, צדי"ק ותי"ו, ובאותו עמוד כמה שורות אח"כ, צייר צורת האות פ"א בשבירה הנ"ל, עיי"ש⁹³ ודו"ק.



ויש לציין, דמה שכתב בעל "כתיבה תמה" נגד הסופרים: "שאינם יודעים (ההרגל לעשות) לתפוס הקולמוס באלכסון, ומזה יצא הטעות לעשות עקב מבחוח". הנה כמה שורות קודם דבריו אלו, הביא מספר "בית אהרן"⁹⁴ שהאות פ"א צ"ל עגולה מבחוח. והמעין ב"בית אהרן" בתורת הבית⁹⁵ יראה תמונת האות פ"א שצייר שם, שהיא שבורה ממש,⁹⁶ וכדאמרן ד"כן קיבלנו", ועל כגון דא כבר הורו רבותינו הראשונים דהיא נקראת "תמה" וליתא לקריאת תגר עליה שהיא שבורה.

"ילקוט צורת האותיות" עמוד 473. ומש"כ ב"אמרי שפר" (כלל ה באות צדי"ק שלא יעשה הנון שבור כי יש מהגאונים שפוסלים אות שבור, ודאי כוונתו על הגאונים אב"ד שקלאוו וביחאוו וצ"ל הנ"ל שהזכיר הסופר ממינסק שהיו בימיו של האמרי שפר, אשר היה בר פלוגתיה של הסופר ממינסק כמוזכר לעיל בפנים השייך להערה 43.

89 וכעין זה נראית שבירת הפ"א בתפילין שכתבם ספרא רבה דישאל הרה"ק בעל אור פני משה זי"ע מפשעווארסק.
90 מנחות כט: "אמר רב אשי, חזינן להו לספרי דווקני דבי רב דחטרי לגגה דח"ת", דלפירוש ר"ת אין גגה משוכה בשוה כפירוש רש"י, אלא שהיא (שבורה) כשני זי"נין המחברים למעלה ע"י חטוטרת. וזה לשון ה"לבושי שרד" (סימן ל"ו ס"ק ה): "דהחטוטרת אין מבטל צורת האות, וראה שהרי אנו יוצאין ידי רש"י ורבינו תם ועושין מקל וחטוטרת ואין אנו חוששין שמא לדעת רש"י פסול כי החטוטרת מבטל צורתה, אלא ודאי דאין בה ביטול צורה כלל". ועיי"ע בזה בספר מגן גבורים להגאונים בעלי מפרשי הים בקונטרס תיקון סופרים באות ח' או"ק ט.

91 בהסכמת הגאונים הגדולים רבי שלמה קלוגער ובעל שואל ומשיב וצ"ל בשנת תרכ"ב.

92 סימן ז' אות נו"ן.

93 מודפס בספרנו ילקוט צורת האותיות עמוד 538.

94 מהגאון רבי אהרן מירלש ז"ל אב"ד וורעשנא (בערלין תק"ץ) בהסכמת הגאון רבי עקיבא איגר ז"ל.

95 מודפס בספרנו "ילקוט צורת האותיות" עמוד 298.

96 אע"פ שהיא עגולה מבחוח למעלה ולמטה, והוא חידוש גדול, כי בכה"ג הרי אין צורך ביציאת הבלטה לאחוריה, כי בלא"ה נראית ככ"ף ע"י שהיא עגולה למעלה ולמטה. ומכאן ראה לדברי הסופר המובהק הרה"צ ר' יהודא אשר ראטה ז"ל המובא לעיל (הערה 68) "דאפשר שיש עוד טעם נסתר בדבר", כיון דהטעם המובא באלפא ביתא לעשות משיכה לאחוריה הוא כדי שעי"ז תהיה עגולה מבחוח, וזה שייך רק כשעושין לה זוית למעלה כדעת הר"י החסיד ורבינו שמחה. ועיי"ע בשו"ת חתם סופר (יו"ד סוף סימן רס"ו הנזכר לעיל בהערה 32) וז"ל בהמשך שם: "ויראה הלבן שבתוך הפיפ"ן שהוא ממש צורת ב"ת כמבואר במקובלים", ודו"ק.

קסב (תשלח) – קובץ "בית אהרן וישראל"

תורת הבית

צורת אות פ

פ כזה דעת הפוסקים שיעשה עגולה כמו כף
והוא כ"ו הפוכה ודעת הסיד שיהיה מרובעת
שכתב הלובן צריך להיות כמו כ"ו ולכן הסכימו
הפוסקים שיעשה הפ"א עגול מנחם הקוף וכל זווית
כפנים מרובעת וכן יעשה ע"י שיתפס הקולמוס באלכסון
ותמשך לאחורה מעט עגול כזה **פ** ויעשה עגול

שתינק
א"ו
ינו ככון
ז"ל לקמן
וידוק:
ולא לנד
ד. שמאל

צורת אות פ"א המודפס בספר בית אהרן

לאור כל הנ"ל נראה, דלא לחינם הכניס
גאון ישראל החפץ חיים זצוק"ל במשנתו
הברורה את קריאת התגר של ה"כתיבה
תמה" כהג"ה במאמר המוסגר בתוך סוגריים
מרובעים. וכאמור לעיל⁹⁷ שבתפילין של
החפץ חיים עצמו לא היתה צורת האות פ"א
"שבורה מבפנים" כהמצאת הסופר ממינסק.
וכמו כן ראינו בתפילין שנכתבו מאותו סופר
שכתב את התפילין של החפץ חיים זצוק"ל,
שמשיכת הקולמוס היא לאחוריה בבליטה
קטנה לצד ימין ולא לפניה לשמאל, וע"כ

חלילה לנו לערער על צורת האות פ"א המקובלת מימות עולם, כפי שכתבה רבינו הרמ"א ז"ל,⁹⁸
ומשה אמת ותורתו אמת.

והרינו להוסיף ביאור נחוץ להבנת מסורת האות פ' הישנה ש"כן קיבלנו" מדורי דורות מתקופת
הראשונים שמשיכת הבליטה תהיה לאחוריה, לעומת הפ' השבורה החדשה שהמציא הסופר ממינסק
בעמח"ס כתוב לחיים - כתיבה תמה.

דהנה סיבת תפישת הקולמוס באלכסון והמשיכה לאחוריה, היא משום קבלת רבינו שמחה (תלמיד
רש"י) והר"י החסיד מבעלי התוס', שצריך להיות לה זווית למעלה. והואיל וירך הפ' צ"ל עגולה
באמצע ולמטה מצד הקבלה שתהיה כמו כ"ף, ע"כ כתב האלפא ביתא לרבינו יו"ט ליפמן (בקובץ
ספרי ברוך שאמר) והעתיקו הב"י, שזה יעשה ע"י תפישת הקולמוס באלכסון (תחת הזווית העליונה)
במשיכה לאחוריה, ובכך תהיה צורתה החיצונית כאות כ"ף. ע"י במו"ק להר"י עמדין (מודפס בספרנו
ילקוט צורת האותיות עמוד 188 בד"ה שם פ"א כפופה) בביאורו דברי הב"י וזהו פשוטן של דברים
מבלי שום עיקולי ופשוורי.

אך הסופר ממינסק בעל כ"ת המציא דרך אחרת, שגם למעלה צ"ל עגולה למעלה מבחוץ, ורק
בפנים צ"ל זווית למעלה מצד הלובן שבפנים, א"כ פשוט דלדרכו הנ"ל אין שום סיבה לתפיסת
הקולמוס באלכסון בכדי למושכה לאחוריה, דהרי בלא"ה כבר יש לה עיגול המתחיל מלמעלה.
אשר על כן, נזקק הסופר ממינסק לשתול תיבה זרה "בפנים" שאינה נזכרת בב"ש ובב"י, וז"ל
הכ"ת [המועתק בסוגר מרובע במשנ"ס] "וזה יעשה ע"י שיתפוס הקולמוס באלכסון וכאשר תמשיך
מעט לאחוריה הקולמוס בפנים עושה לה זווית מבפנים..."

והנה הסופר הוסיף המופלג, רבם של רבים מסופרי דורינו ה"ה הרה"ג ר' מנחם הכהן דוידוביץ
שליט"א, הבין אחרת מדברינו, ואחר המחילה מכ"ת יש לנו ב' השגות על דבריו:

א. מש"כ שצריך להיות למעלה "זווית קטן", פירש דאין הכוונה על גודל הזווית, אלא על איכות
צורת הזווית, דהיינו שתהיה "זווית כהה" (יותר מ-90 מעלות) הנקראת גם "זווית רחבה", שהקו היורד
נוטה בשיפוע לצד ימין. אך באמת זה אינו, דא"כ אין צורך כלל לתפוס את הקולמוס באלכסון
ולמושכה לאחוריה, דהרי יכול להמשיך את שיפוע הירך לימין מהזווית כהה העליונה המשופעת,
ותיראה ככ"ף כשרה

ב. וע"כ נדחק לפרש "שיתפוס הקולמוס באלכסון וכאשר תמשיך לאחוריה מעט" דהכוונה על
המושב (ולא על הירך), שבמשיכת קו המושב באלכסון, אזי יתחבר סופו אל הירך בעיגול מבחוץ
ובזווית מבפנים.

אך ב' פירושי הנ"ל אינם מחוורים, כדהקשה בקובץ "בית אהרן וישראל" (שבט-אדר תשע"ב)
במאמרו של הר"ר יונתן הרשלג (בעמח"ס הסתומה שבסת"ם) מדקדוק לשון הב"י שכתב "וכאשר
תמשיך לאחוריה מעט", דהלא משיכת קו המושב אינו "מעט" אלא על כל רוחב המושב מתחילתו

97 בהערה 63.

98 ראה לעיל בהערה 80 שבליטת הפ"א נכנסה תחת ראש השמאלי של אות שי"ן שלפניה, כגון בתיבת למשפחותיכם.
והוא כביאור הר"י עמדין ז"ל בדברי הבית-יוסף הנזכר לעיל הערה 67.

שנה כז גליון ד (קס) ————— (תשלט) קסג

ועד סופו (שרוחבו כשיעור ג' עובי קולמוסין), ועל כרחך דהמשיכה לאחוריה מעט קאי על הירך. ויותר מכך איכא פירכא אלימתא על דבריו, דהרי מפורש להדיא באלפא ביתא ובכ"י באות פ' פשוטה ש"יהיה לה זוית קטן למעלה, אבל תהיה משוכה לאחוריה כמו כפופה". הרי על כרחך דהמשיכה לאחוריה קאי על הירך, כי פ' פשוטה אין לה מושב, ופשוט.

ועתה שהסופר ממינסק הוציא לזות שפתיים על הני תרי אתוויין דאורייתא, ו"כל חכמי ישראל לא ידעו פיסולם עד שזה בא ולימד אותם" (לשון הגר"ש קלוגר ז"ל), תשובת המשקל הראויה, שב' אותיות הקדושים הללו יעלו לרצון כשמן הצ"ף על פני המים, שאלו שמסורת אבותיהם בידיהם להניח תפילין בצדי"ק שעפ"י האריז"ל, אמרו לצדי"ק כי טוב, וטוב לשכנו היא אות פ"א הקרובה אליו, להעדיף את הפ' המקובלת בזוית למעלה מבפנים וגם מבחוץ (כדעת המ"ב ולא כהכתיבה תמה), ומתחת הזוית העליונה תהיה משיכת בליטה אלכסונית לאחוריה (ולא לפניה ע"י הקולמוס בפנים" שהיא שבורה מחמת שעובי הירך אינו מתמעט והולך, אלא נקטע בב"א ונעשה דק), ובפרט לאור הידיעה ששמענו מפי הסופר המופלג מוה"ר אהרן פוללאק ז"ל מווייליאמסבורג ברוקלין, שהביאו אליו לבדיקה את התפילין הק' של הח"ח זצלה"ה ואותיות פ' לא היו "שבורה מבפנים" כהמצאת בעל הכ"ת ממינסק. וכן נודענו שבס"ת של מרא דארעא דירושלם הגה"ק הגרי"ץ דושינסקיא זצוק"ל ביריעות שכתב בעצם כת"י קדשו, האות פ"א אינה שבורה מבפנים, אלא היא משוכה לאחוריה כמקובל מימות עולם. ע"י בבית אהרן וישראל (שנה ג' גליון ב (יד) הערה 17 וז"ל שם "וזקני הסופר המובהק ר' יהודא אשר ראטה ז"ל השיג עליו שצורת הפ"א הנקרא שבורה, כך היא בקבלה ולא דוקא מפני אות הבר"ה הלבן שמבפנים... והסכים עמו הגאון רבי יוסף צבי דושינסקיא זצ"ל, והורה לו למעשה בתפילין שלו לעשות פ"א שבורה" [רצונו לומר "הנקרא שבורה" וד"ל].

ובאמת המעיין בדברי האלפא ביתא האחרון (בקובץ ספרי הברוך שאמר) יראה להדיא דברים ברורים ומפורשים כדברינו, וז"ל: "פ' יכתוב למעלה בצד ימין בזוית כדברי החסיד ורבינו שמחה, שהיא מן האותיות שיש להם זויות למעלה לצד ימין, ומשוכה היא מאד לאחוריה כדי שתהיה עגולה מבחוץ, וג"כ למטה בעיקומה, כי גם כן תמונתה כ"ו כמנין שם המיוחד, אבל מבפנים צ"ל כמו ב"ת כד לקיים דברי רבותינו זכרונם לברכה", עכ"ל הא"ב האחרון.

הרי לנו מפורש שטעם המשיכה לאחוריה אינו כלל מצד הבי"ת הלבן (כטענת הכ"ת "שאומרים שזה להיטיב הבי"ת לכן בפנים") אלא כדביאר ה"מור וקציעה" (המוזכר לעיל בהערה 67) דהואיל ויש לה זוית למעלה, נצרכת משיכת בליטה לאחוריה כדי שתהיה עגולה תחת הזוית. אך לדעת רבינו האלפא ביתא לא די בבליטה קטנה אלא משוכה מאד לאחוריה. הרי לנו מקור נאמן מאחד מרבותינו הראשונים בעל ברוך שאמר למנהג ספרי דווקני הקודמים כהרה"ק א"א רבי אפרים סופר מבראד ורבי צבי סופר ממעזיבז והאופ"מ מפשעווארסק זכותם יגן עלינו, וכן כל שאר ספרי דווקני מהדורות הקודמים, עד שנת תרי"ח לפ"ק שאז הפיץ הסופר ממינסק את המצאת הפ' החדשה השבורה מבפנים. ואגב, המעיין בהעתקת האלפא ביתא האחרון, ישתומם ויחרד כל הוראה את מה שהשמיט ושתל בתוך לשון רבינו האלפא ביתא, כאדם העושה בתוך שלו, כגון מש"כ וז"ל: פ' יכתוב למעלה בצד ימין בזוית בפנים ולא מבחוץ כדברי רבינו שמחה בשם רבינו יהודה החסיד", ובזה הכ"ת הפך דברי אלקים חיים בשנותו את לשון רבינו האלפא ביתא (שהעתקנו לעיל), והוא רחום יכפר עון.

ובשולי הגליון, סוף סוף מצאנו דבר חפץ בספר כת"י של הסופר ממינסק. דהנה בתקופתנו מתייגעים הסופרים לדקדק בכתיבת הזי"ן המורכבת באות שי"ן בעמידה ממש,⁹⁹ עד שמחמת חששתם שמא תהיה רגלה השמאלית נטויה בשיפוע קל לצד ימין, מטים אותה להיפך בשיפוע לשמאל, ואצ"ל שהיא צורה מגונה. ע"כ הרינו לצלם כאן את צורת האות שי"ן שכתבה הסופר ממינסק בעצם כתב ידו, שבו מעיד שהוא צורת השי"ן שנמצאו בפרשיות מהסופר שכתב להגר"א ז"ל, בו רואים בעליל שרגלה השמאלית משופע קצת לצד ימין, וכנהוג מימות עולם.

99 כמובא במשנת סופרים ומקורו מהאלפא ביתא החמישי, וכן הזכירו הסופר ממינסק כאן בכת"י בהגהתו בתוך הסוגריים. והמעין באלפא ביתא יראה שעיקר תיבת "ממש" קאי על צורת ראשה השמאלית שתהיה כזי"ן ממש, אך על רגלה צ"ל בעמידה לאפוקי בשכיבה, אבל לא בעמידה ממש.

קסד (תשמ) — קובץ "בית אהרן וישראל"

הצילום שלפנינו, הוא כת"י הסופר ממינסק בסוף הגהתו על ה"אלפא ביתא" באות שי"ן: וזה לשונו בהשורה האחרונה:

פ"ק האלה הראשון יהיה כיו יוף לפניה כפי מלא נצח. ויפליק הקול קיפול אטוה. ער כנב מיקור ראש השלישי, והראש השני יהיה כיו כ"ל לפניה. כפי מלא ופליק קטן אטוה. ויפליק ירכה אטוה קיפול אצב טאטו. ער מיקור ראש השלישי אל קובה. שיהיו שאלה ראשית חוקרים אטוה קטן אטוה, וכנב גב יהיה חב אטוה. וראש השלישי יהיה כיו גיין קטנובה כקוואר קא"ק החסות, ון מיקור אטוה יולא נקטו הראשית גב קובה. [ואפי זה שבייך לין קטן. היא אל כיו טכיה ספרים עוליק להקול טא השלי. היות מיקור אטוה הוא קטנוע נב ראש השלישי, ואל חב הגיין. וקטן אל כיו לעוליק ראש הראשון אטוה עקב אל גבה ויפליק האות ואל אטוה. כי צורת האות טאטוה יולא היותו הראשית, היא אטוה עקב קטן והוא נעמט ער למהא חב אטוה. לכתבן הוא השלישי שורב שאל אטוה ואל. יור. גיין. כקוואר קל הא"ק אטוה ויין טפ, והגין הוא צריך לעמוד קטוה כקוואר כיו גיין ויין קטנובה ואין פליק ה"ק אטוה קיפול אצב טאטו כקוואר. וטפ קמיקור חב הגיין הוא עקר הקול טפ. ויין כרמט טפ, ואפ כרמט טפ. וראש הראשון עקב אטוה. הוא מין טפ אטוה. וצריך ויפליק שאלות גאט אל כקוואר כיו. וקטן ה"ק הגיין ויין פליק. והסופר לכתב פליק אטוה. ויהיה כתב נפ כן לין כב שצויר כה.

"וגם ה' הזמין לידי פרשיות מהסופר שכתב פרשיות להגר"א מווילנא, והיה נכתב גם כן שין כזה שמצויר פה".¹⁰⁰

תם ונשלם

ועתה, לאור המתברר מיהו מקור הערעור נגד האות צד"י (הספרדית) ביו"ד הפוכה שהכריע האריז"ל בתפליין, וכדי להיות סמוך ובטוח על נאמנות הסופר ממינסק, אי בר סמכא הוה כ"מעתיק שמועה" בשם הגר"א ז"ל, הרינו מציגים להלן את לשון האלפא ביתא הספרדי המקורי המודפס בספר "מקנה אברם" מהחכם האלקי ר' אברהם דבלמש הספרדי מרבני וויניציה הנדפס בשנת רפ"ג לפ"ק (שהזכירו הגאון בעל "חוות יאיר" לגבי אות צד"י ד"כ נהגו רוב הסופרים" כנזכר לעיל בהערה 46), וכנגדו, זה לעומת זה, הננו מציגים העתק מספר "מקנה אברם" הנ"ל שכתב הסופר ממינסק בעצם כתב ידו, ומביניהם יראו החכמים וישפטו הנבונים בצדקת הצדי"ק דנהגו רוב הסופרים לאחר התפשטות הזוה"ק ע"י האריז"ל.

זיוף וסילוף לשון ה"מקנה אברם" (וויניציה שנת רפ"ג) בהעתקת הסופר ממינסק:

בעמח"ס העתיק "מקנה אברם" לרבינו אברהם דבלמש זלה"ה מגדולי רבני וויניציה, תיאר את האלפא ביתא של הכתיבה הספרדית, ובהיות שהספר כבר אזל מן השוק, העתיקו הסופר ממינסק בעל כ"ת את לשונו "בדקדוק רב" כפי שיראה הקורא, וכן דייק להעתיק גם את צורת אותיות הקדושים, כדי להוכיח מספרו של הגאון הספרדי הקדמון את צדקת יסודו שאין שום שינוי בין צורת אותיות הכתיבה הספרדית לצורתם האשכנזית, אך כנראה ששכח מהמצאתו העצמית שהכתיבה הספרדית היא כתיבה ארוכה, ששיעור חלל האותיות יותר גדול מקווי עובי הקולמוס של האותיות, וצייר תמונת האותיות של הכתיבה האשכנזית ממש, מבלי שום זכר לכתיבה הספרדית המודפס בספר מקנה אברם שלפנינו, ואפילו את האות צדי"ק סילף בשנותו מיו"ד הפוכה ליו"ד ישרה. ומעתה ירא הקהל וישפוט, האם שייך להאמינו בתור "מעתיק שמועה" בשם הגר"א ז"ל, והאיך יש להתחשב ב"קלא דלא פסיק" שיצא מקן קולמוסא דיליה.

100 וכן חזינו בספר "כתיבה תמה" באות שי"ן (המודפס בספרנו ילקוט צורת האותיות" עמוד 466) שהזיין שבו משופע קצת לימין, וכן וי"ו השי"ן שבכתב האריז"ל שצייר שם, ג"כ משופע לימין, וכן ראינו צורת אות שי"ן בפרשיות של הסופר שכתב את התפליין של החפץ חיים, הרי דמהא חזינו דבשיפוע קצת כזה עדיין נקרא "עמידה", ואין שום סיבה לקלקל נוי האות המקובלת מימות עולם. ואף אם את"ל שמהא"ב החמישי הנ"ל לא הגיע ליד סופר הגר"א ז"ל, הרי מפורש כן גם ב"לבוש" וז"ל: "שי"ן ראשה הראשון יהיה כמו יו"ד שפניה כלפי מעלה, ומשך הגוף בשיפוע למטה עד כנגד ראש השלישי". הרי לנו מצורת שי"ן הנ"ל של סופר הגר"א ז"ל דבקצת שיפוע של רגל השלישי לימין, לית לן בה. ואגב, הרי הרמ"א ז"ל שהיה רבו של הלבוש כתב בעצמיו"ב בס"ת שלו את אחורי הבליטה של אות פ"א תחת ראש השמאלי של אות שי"ן (כמובא לעיל הערה 80 שרוחב גג הפ"א היה קולמוס וחצי ורוחב המושב היה כג' עובי קולמוסין) הרי דעל כרחך רגל השלישי של אות שי"ן היתה בשיפוע לימין, ודו"ק.

שנה כז גליון ד (קס) ————— (תשמא) קסה

זה לשון הסופר ממינסק בעל "כתיבה תמה" בספרו כת"י על הברוך שאמר: "והשגתי זה הספר מקנה אברם הספרדי ואעתיק מדבריו למען ידעו ובקיצור העתקתי מה ששייך לעניינינו לכתובת האשורי ונדפס בחיים חיותו בשנת רפ"ג באלף השישי בעיר המהוללה בווינצ'א" ובגמר העתקת הא"ב דלהלן סיים הסופר ממינסק: "עד כאן לשון ספר מקנה אברם".

וז"ל המקנה אברם הספרדי באות אל"ף: "הנקודה העליונה כמין יוד ופניה באמצע הגג". והרי העתקת הסופר ממינסק: "הנקודה העליונה כמין יוד ורגל של היו"ד באמצע הגג". אין זה טעות סופר, כי בענין זה איכא מחלוקת ראשונים, כמבואר בספרנו משמרת סת"ם על המשנת סופרים (באות א' הערה 6) דדעת התיקון תפילין והברוך שאמר בקבלת הר"י החסיד דפני היו"ד דייקא צריך להיות מכוון לאמצע הגג, לעומת דעת האלפא ביתא המובא בב"י שהבינו בקבלת החסיד שהרגל יהיה מחובר לאמצע הגג. ובכאן שלח ידו בעל ה"כתיבה תמה" להגיה בדברי חכם קדמון מרבני קשישאי בווינצ'א נגד הכרעתו בדעת הראשונים דקא סמין עלייהו הלכה למעשה.

וז"ל המקנה אברם הספרדי באות גימ"ל: "יש לעשות ראשה עב, ולמטה דק מאד". והרי העתקת הסופר ממינסק: "יש לעשות ראשה עב ומרובע, ולמטה מאמצע ראשה יוצא הרגל". הרי לנו כאן ב' הגהות מהותיים, שמטרתם מאשרת להדיא את מלחמתו נגד הכתיבה הספרדית, שעליה הצהיר שהיא "חול ולא קודש" ר"ל, וע"כ שתל בדברי המקנה אברם הספרדי ד"ש לעשות ראשה עב ומרובע", כי נפ"י מנהג ספרד ראשה משופעת בעיגול כלפי מעלה (כמובא במשנת חסידים מסכת תקון תפילין פרק א' סעי' וז"ל "ומלבד הדינים הידועים כו' יצייר אותיותיהם בריבוע כמנהג האשכנזים, או בעגול כמנהג הספרדים ולא ישנה ממנהגו אם אפשר לו, כי שורש יש לכל המנהגים האלה למעלה"). ועד"ז שלח ידו להגיה בדברי הגאון בעל מקנה אברם הספרדי ושוב חזר ושתל בדבריו דין אשכנזי נוסף: "ולמטה מאמצע ראשה יוצא הרגל", כי בכתיבה הספרדית הרגל יוצא מקצה ראשה כמבואר במגן דוד להרדב"ז שאות ג' מורכבת מו' י' ולא מז' י'.

באות דלי"ת שתל הסופר ממינסק דין אשכנזי לכתב וועליש: "ומלפניה יעשה לה תג לצד שמאל", ובמקנה אברם הספרדי ליתא להאי דינא.

וז"ל המקנה אברם הספרדי באות וי"ו: "יעשה לה כמין יוד מלמעלה ופני חטרה שוים למעלה ולמטה". אך המעתיק ממינסק שתל לדבריו הוספה: "ולא עגולה", וזאת כדי לאפוקי ממנהג הספרדים שהרי לדבריו כתב וועליש הוא חול לא קודש ר"ל.

וז"ל המקנה אברם הספרדי באות זי"ן: "ויש לה שני תגין משני ראשיה" (כדאיתא בא"ב דרבי עקיבא), אך הסופר ממינסק שתל בדבריו: "ותג אחד באמצע".

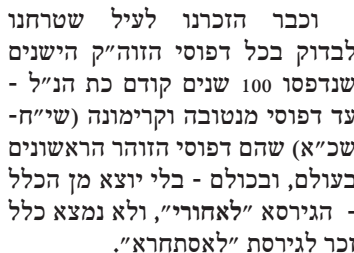
וז"ל המקנה אברם הספרדי באות חי"ת: "יעשה חטוטרא לגגה של חית לפי רבינו תם, אבל לפי רבי שלמה יעשה גגה ישרה, ועל גגה תג זקוף לצד שמאל כזה...., ודעת רבינו תם הוא העיקר כי כן כתוב באלפא ביתא של רבי עקיבא, אבל הוא ז"ל לצאת ידי שניהם אמר שיש לעשות שני זינין עם חטוטרת וגם מקל זקוף לצד שמאל כזה....".

והרי העתקת הסופר ממינסק: "יעשה חטוטרא לגגה של חית, כי לשיטת רש"י יעשה גגה ישרה, ועל גגה לבסוף לצד שמאל מקל זקוף כזו...., ולשיטת ר"ת יעשה חטוטרא באמצע הגג כזו...., ור"ת בעצמו היה אומר לקיים דברי שניהם שיעשה החטוטרא באמצע הגג, וגם מקל לבסוף כזו...., כמובא בב"י בביאורו". כך העתיק הסופר ממינסק לספרו כת"י את לשון המקנה אברם הספרדי, ושכח שהגאון בעל מקנה אברם הדפיס את חיבורו (בשנת רפ"ג) עשרות שנים קודם הבית יוסף בביאורו.

וז"ל המקנה אברם הספרדי באות יו"ד: "יש לה תג למעלה וקוץ למטה כו'. והסופר ממינסק פתח והוסיף בהעתקתו: "ראשה ופניה שוים, ויש לה תג למעלה ועוקץ למטה". (והיינו לאפוקי ממסורת כתב וועליש דאינם שוים, וכמבואר להדיא בספר מור וקציעא להר"י עמדין סימן ל"ו) וז"ל: "יוד בספרדית ראשה ופניה אינם שוים".

וז"ל המקנה אברם הספרדי באות למ"ד: "יכתוב הצואר בפשיטות, והראש עב כמין ו"ו ארוכה, וזנבה עב ולא דק, ושני תגין בראשה, וגופה כמין ריש עקומה ברגלה למטה לצד פנים כו'".

והרי העתקת הסופר ממינסק: "יכתוב הצואר בפשיטות, והראש עב כמין ו"ו ארוכה בשיעורה, ושני תגין בראש הוא"ו אחד מימין הראש ואחד משמאלו, וגופה כא"ף כפופה כזו, כי אין לה זוית כמו בכא"ף כפופה כו'".



וכבר בדורו העיד הגאון בעל
 "חווות יאיר" (שצ"ח-תס"ב) אב"ד
 ורומיזא (בספרו מקור חיים על שו"ע
 "אוראור" סי' ל"ו) וז"ל: "אות צדיק...
 ידבוקו לאות נון מצד ימין כאות יו"ד
 ממש כזה, או בצד שמאל כזה וכן כתוב
 לפנינו בספר מקנה אברם, וכן נהגו
 רוב הסופרים" עכ"ל. והרי ספר מקנה
 אברם נדפס באמשטרדם בשנת רפ"ג
 לפ"ק, 103 שנים קודם לידת הצב"י
 השבור, ותו לחכם ויחכם עוד.

• • •

צורת האותיות

[illegible]

צורת האותיות

[illegible]

המשך צילום ספר "מקנה אברם" (ויניציה רפ"ג)

ער כאן

פֿתקנו צורט וואומות בעפן און אַקסל ישרעל
מי ס'הער נאָ וואומות וקוציען וועניגן כס
ש'פֿתקנו אַסעל אַש עזר וָררים פֿיוררים אַסעל וואומות ש'תם כס
מני גרולים ס'תנאָכרים ובעם דעז ס'תפֿאָפֿט אַש וואַסרים ש'תניגן

המשך צילום כת"י הסופר ממינסק, העתקו של ספר מקנה אברם

זמן אמירת סדר קרבן פסח בערב פסח

מתורה ונביאים וכתובים שמוזכרים בהם ענין הקרבת הפסח לאומרה, יעו"ש. וכבר העירו על סתימת הלשון, דמשמע דכל אחר חצות ראוי לכך, ולא שהדבר תלוי דוקא לאחר מנחה, אשר אילו הכי פשיטא דממילא יהא אחר חצות, [ולא עוד אלא ממילא יתאחר גם משש ומחצה, דאין ראוי עדיין לתפלת המנחה], ואם כנים הדברים, (הגם דאפשר להתוכח על ההוכחה), הנה יש לבאר במה נחלקו, ובפרט כאשר לכאורה מוכרע כדברי הגר"ז וכאשר הביא עלה מדינא דפסח גופא, וצ"ע.

(ב) ואפשר דזה תלוי בהא דאי' בשו"ע או"ח סי' א' סעי' ו' דפרשיות הקרבנות לא יאמר אלא ביום, והוא משום דאין הקרבנות קרבין אלא ביום, ובשמלה חדשה להתבואת שור ריש ברכות (בסדר הקרבת הקרבנות סעי' ט' ס"ק י"ב) כתב עלה, מלשון הטור שכתב טוב יותר לאמרם ביום משמע דמ"ש לפני זה לומר פ' הקרבנות נוהג אף בלילה וכו' וכן הוא הסברא הנכונה דבלימוד תליא מילתא¹ ואין תורת לילה גרוע משל יום וכי

נהגו לומר סדר אמירת קרבן פסח בערב פסח, וז"ל הגר"ז בפסקי הסיידור, 'סדר קרבן פסח, ונשלמה פרים שפתינו ותפלת מנחה היא במקום תמיד של בין הערבים ובזמן שבית המקדש היה קיים היה הפסח נשחט אחר תמיד של בין הערבים כן ראוי לעסוק בסדר קרבן פסח אחר תפלת המנחה ויאמר זה: קרבן פסח מביא כו', זהו הענין בקיצור גדול. וצריך האדם הירא וחרד על דבר ה' לקרות אותו בזמנו שתעלה קריאתו במקום הקרבתו וידאג על חורבן הבית ויתחנן לפני ה' בורא עולם שיבנה אותו במהרה בימינו אמין, ע"כ. ומפורש בדבריו בעיקר אמירת סדר הקרבן פסח, שהוא זה לאחר תפלת מנחה, וכאשר מבואר דבהקדמה קדם התמיד לקרבן הפסח. וכ"ה בסיידור הגר"י עמדין, ובאמת מקור הדברים הם ד' השל"ה במסכת פסחים בד"ה בערב פסח וכו' (ב' א' מדפי הספר בדפו"י), יעו"ש כמעט בלשונו. אכן במעשה רב להגר"א (ק"צ) איתא, בער"פ אחר חצות היה אומר פסוקי עשיית קרבן פסח שבתנ"ך וכו', ופירש כל המקומות

1 והנה היה אפשר לומר, דהנה הא ב' מאמרים נאמרו בזה, ההיא דמגילה ל"א ב' בזמן שאין בית המקדש קיים מה תהא עליהם אמר לו כבר תקנתי להם סדר קרבנות כל זמן שקוראין בהן מעלה אני עליהן כאילו מקריבין לפני קרבן וכו', ועוד בסוף מנחות (ק"י א') אמר רבי יצחק מאי דכתיב זאת תורת החטאת וזאת תורת האשם כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת וכל העוסק בתורת אשם כאילו הקריב אשם, דתיתי למה לי. ולכאורה י"ל דבאמת תיתי ניהו, דקריאה לחוד ועוסק בתורת לחוד, והיינו דיש ובעצם הקריאה סגי ליה, והיינו ההיא דמגילה, ועוד יש בהעיסוק בתורת הקרבן ובהלכתה. והנפ"מ, דלענין הקריאה בעי קריאת עצם הפרשה כאשר כתובה בתורה, כי אך זאת היא קריאה, לא כן העיסוק בתורת, דהעיקר בזה הלימוד והעסק בענין הקרבן, וי"ל דבאמת אי"צ קריאת הפרשה שבתורה גופא דוקא, אלא גם לימוד ההלכות גם מתוך דברי חז"ל תלמוד ומשנה וכו', גם זהו עסק וחשיב כאילו הקריב. ומאידך גיסא י"ל גם נפ"מ להיפך, כי לענין גדר עוסק בתורת אי אפשר כ"א בלימוד ממש, כאשר מבין ועוסק בה בהבנה ובפשט, כי אך זהו לימוד ועסק בתורה, [ודמי למה דלעיל מינה שם בגמ' אלו תלמידי חכמים העוסקין בהלכות עבודה, דממ"ש תלמידי חכמים, מבואר דבלימוד מעליא הוא, ודו"ק], ועי' משנ"ב סי' נ"א ס"ק ב', לא כן בההיא דמגילה דכל זמן שקוראין סדר הקרבנות, בזה אינו דוקא בגדר לימוד, כ"א ענין של קריאה, וא"כ דמי לשאר קריאות של תורה דחשיבא קריאה, ובפרט למש"כ הגר"ז בהל' ת"ת דבתורה שבכתב גם בלא הבנה תורה היא ולא כן בתורה שבע"פ, הנה כי כן שפיר סגי בקריאה גם בלא שיכין. והלא תראה גבי תפלת המוספין, דג"כ מזכירים שם פסוקי המוספין ומדין ונשלמה שפתינו, ועי' ברכות כ"ו א' תוד"ה איבעיא וכו', ועכ"ז לא נשתמט למי שיאמר שם דבעי כוונה באמירת הפסוקים, ולכאורה דמי לשאר התפלה דאך בברכת אבות מעכבא כוונה, וכל השאר שוה, והא ודאי אמירת הפסוקים של המוספין,

(גם) עיקר מ"ש לחלק בין דבר שיש לו תקנה דחשיב עובר על תקנתו, ונראה דס"ל דהתמיד יש בו תקנה, ולפיכך העובר עובר על התקנה. לכאורה איזה חיוב ותקנה איכא. וכנראה ממ"ש האגור גבי ברכת התורה בנשים, שהו"ד בב"י סי' מ"ו, דחייבים בפרשת הקרבנות, וא"כ שמעינן דאיכא תקנה וחייב בכך. אכן במקו"א פלפלו בעיקר ד' האגור, דלכאורה אינו מוכרח ואכמ"ל, אכן יעוי' בלשון הטור ריש סי' מ"ח שכתב 'וקבעו לקרות פרשת התמיד', וצ"ב. ועי' בד' הגר"ז סי' מ"ח סעי' א' שכתב בזה"ל, נהגו כל ישראל וקבעו חובה על עצמן לקרות פרשת התמיד וכו', וצ"ע אם שייך לומר בזה עובר על התקנה, כיון דמנהג דממילא הוא. ושמא דאה"נ מיאן מד' השמל"ח, כי לא יתחלק בזה כפי דבריו, וצ"ע).

ב

(ד) והנראה בזה, דאפשר בעיקר אמירת סדר ההקרה בתרתי, י"ל מדין ונשלמה פרים שפתינו, ויסודו ממ"ש בסוף מגילה (ל"א ב') בזמן שאין בית המקדש קיים מה תהא עליהם אמר לו כבר תקנתי להם סדר קרבנות כל זמן שקוראין בהן מעלה אני עליהן כאילו מקריבין לפני קרבן ומוחל אני על כל עונותיהם, וא"כ באמצעות קריאת פסוקי פרשת הקרבנות עולה כאילו הקריבום בפועל. אכן יתכן עוד, מדין קריאה בעונתו, וכעין משה תיקן להם לישראל שיהיו שואלין ודורשין בענינו של יום, ועי' מגילה (ל"ב א') וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל מצותן שיהיו קורין אותן כל אחד ואחד

היכי דמעלה כאילו הקריב במקום הראוי ושאר דיניו ה"נ בזמן הראוי כמ"ש הטור כאילו הקרבתי בזמנה, והא דפרשת התמיד דוקא ביום אימור כך תיקנו משום דהוא ע"צ היותר טוב והעובר עובר על התקנה אבל בהני פרשיות ליכא תקנה וכו' יעו"ש בכל דבריו. וא"כ הנה דכוותה י"ל בדעת הגר"א כאן, דהיינו דלא חש על זמנו בדוקא ממש ולא הצריך בו שיהא אחר המנחה כזמן הפסח בעצמו, כי באמת בעלמא שפיר עולה לו קריאתו גם לענין זמנו כמו לשאר דיניו, ואך במקום דאיכא תקנה על הקריאה המקדים עובר על התקנה, וא"כ כאן גבי פסח דליכא תקנה, שפיר אין לחוש לזמנו בדוקא. אכן הגר"ז סתם בריש או"ח כד' השו"ע, דאמירת פרשיות הקרבנות דוקא ביום, וא"כ שפיר גם גבי אמירת פרשת הפסח ג"כ חש על זמנו בדוקא.

(ג) אבל באמת גם בביאור הגר"א שם בסי' א' לא העיר כלום ע"ד השו"ע, ומשמע שהסכים לכך, והרי דמסכים לחוש לזמנו. גם בלא"ה הלוא מיהא לא אמר פרשת הקרבנות הפסח כ"א לאחר חצות, ולא קודם לכן לומר דאי"צ דוקא בזמנו, ויעלה לו גם לזמנו הראוי. אם לא דנדחוק לחלק ולומר דאמנם לילה ויום שאני, וכאשר המשיך שם בשמל"ח דשאני משאר פסולים וכמ"ש מההיא דר"ה כ"א א', וא"כ י"ל דדימה לכך גם זמן של קודם חצות, ולפיכך קודם חצות אי אפשר, משא"כ אחר חצות, ורק מדין סדר, דיאחור דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים לדבר שלא נאמר בו אלא בין הערבים, דין זה דמיא לשאר דינים, ועל זה אין לחוש, וצ"ע.

ודאי לא בגדר לימוד הוא כאשר המתפלל הוא בלא כוונה כלל, כי אך אמירת הפסוקים הוא ולא כלומד. וע"כ דלענין ונשלמה סגי בקריאת הפסוקים בעלמא וכמו שכתבנו, ודו"ק. (ולא כן כתב שם בשמל"ח סעי' ו' יעו"ש, וע"ע משנ"ב סי' מ"ח ס"ק א', אבל שם כתב רק דמצוה, עיי"ש, ואף בזה יל"ע להאמור). באופן דב' עניינים שונים נאמרו בזה, ענין של קריאת הפרשה וענין אחר של עוסק בתורה, ותרתי נינהו. אשר אם כדברינו י"ל, דגם בזה יתחלקו, כי כאשר העיקר הוא דבמוציא בפיו את דברי הקרבנות וכשורשן בתורה וכפי שנאמר עניינה נחשב לו כמקריב בפועל, וכענין קריאת פרשת הקרבנות, בזה שפיר נימא דבעי בעתו ובזמנו דוקא, משא"כ במ"ש דעוסק בתורה, ומדין ערך הלימוד הוא, גם בלא שמוציא כל פרטי הקרבן בשורשן, כי הלוא רק עוסק בפרט מפרטי הלכות הקרבן, ועכ"ז נחשב לו כאילו הקריב, הנה בזה, כך לי דין זה כדן אחר, ושפיר לעולם יעלה לו וגם כשלא בזמנו, ויל"ע.

דליהוי מתאחר לקרבן התמיד, הא מיהא לאו משום דמיחסר לו בעיקר זמן העונה הוא, וא"כ לענין הקריאה בעונתו שפיר לא אכפ"ל, ומקרי קריאה בעונתו. ולפיכך אין לחוש גם כאשר הוי קודם המנחה, ודו"ק.

והנראה בדעת הגר"ז ודעימיה כצד הא', דמצד דין ונשלמה וכו' הוא, וכאשר באמת כך העתיק מפורש בדבריו בנוסח התפלה, וא"כ שפיר יש להקפיד על זמנו וכו"ל. אבל בדעת הגר"א י"ל כצד הב', ואך מצד קריאה בעונתו, להכי לא חש לסדר הקדימה וכמשנ"ת. ולכאורה יש להכריח כך בדעתו ז"ל, כאשר באמת האריך בסדר הקריאה מכל המקומות בתנ"ך, דבר שלא נמצא לו במקום אחר בקרבנות, דבעלמא אין לנו אלא קריאת הפרשה בתורה ותל"מ, אבל כאן הרי גם מפסח יהושע חזקיהו ויאשיהו קרא, והרי רק זכרון ענין הפסח במה שהיה בשעה ההיא, ומה שייכא לכדי עיקר הקרבה שלנו. אם לא כאשר כתבנו, דאח"כ, ואכן לאו משום דין ונשלמה אתי עלה, כי לקרות מעניינו, וא"כ גם זה נחשב מעניינו, ושפיר קרא בהם. [ולא עוד אלא שאין בדבריו כ"א פסוקי התנ"ך ולא עצם ההלכות והמשניות בפרטות של קרבן פסח. ולהנ"ל נחא, דדין קריאה שנה כאן, ואינו אלא פסוקי התורה, ולא דין עסק בתורת בהלכות הקרבן]. לא כן באמת נוסח הגר"ז, רק סדר הלכות הפסח, וכפי שכתב בסדר היום, (ואדרבה לא נזכר כלל פסוקי התורה, כ"א הלכות גרידא, והוא ודאי מדין כל העוסק בתורת, ואתיין דברים היטב. [אך כהיום הנוסח הנפוץ הוא זה גם פרשת בא, וגם ההלכות וכאשר תיקן היעב"ץ, והרי דסידרו לכך גם קריאת פסוקי התורה, להיות גם קריאה וגם עסק בתורת]).

ג

ה) או דו"ל, דגם אם לעולם אך מדין ונשלמה פרים שפתינו הוא, אבל עדיין אין זה מכריח שיאחר לתפלת המנחה בדוקא, והוא לפמש"כ במקו"א בעיקר מהות

בזמנו תנו רבנן משה תיקן להם לישראל שיהיו שואלין ודורשין בענינו של יום הלכות פסח בפסח הלכות עצרת בעצרת הלכות חג בחג, ועי' ר"מ הל' תפילה (פי"ג הל' ח') שכתב בזה"ל, ומשה תיקן להם לישראל שיהיו קוראין בכל מועד ענינו, ושואלין ודורשין בענינו של יום בכל מועד ומועד, ומה הן קורין, בפסח בפרשת מועדות שבתורת כהנים, וכבר נהגו העם לקרות ביום ראשון משכו וקחו לכם וכו', ומבואר דגם כל עיקר הקריאה בפסוקי התורה מתקנת משה הוא, (וכ"מ בס' ידי אליהו (גאליפאפא) בד' הר"מ, והרחיב בזה), ואכן שמעינן ענין לקרות בענינו בזמנו ועונתו, ומשמע דלאו מצד לתא דקרבנות ומדין נשלמה פרים, כאשר הא הוי ענין כלפי כל ענייני יו"ט בעונתן, מה דלאו דוקא מענייני הקרבנות וכו"ב נינהו, וא"כ אף בנידו"ד י"ל דכוותה, דיש לקרות מכח הך עניינא דלקרות בעונתו מענינו.

אשר י"ל דבזה תליא מילתא, דאמנם אם מכח דין ונשלמה פרים שפתינו, ומצד לתא דקיום עצם ההקרבה הוא, א"כ מצטריך להיות בעונתו, ועי' ברכות כ"ו א' תוד"ה איבעיא להו טעה ולא התפלל תפלת מנחה כו', לא בעי אם טעה ולא התפלל תפלת מוסף דהא ודאי אינו מתפלל בערבית דהיאך יקרא את הקרבנות וכבר עבר זמן מוסף וגם לא תיקנו שבע ברכות של מוסף אלא משום ונשלמה פרים שפתינו וכו' ודאי עבר זמנו בטל קרבנו וכו', ע"כ, ושמעינן דאם מצד קיום של ונשלמה פרים שפתינו אינו אלא בזמנו הראוי לו, כיון דההקרבה הוא, וא"כ יהא בזמנו, וא"כ גם כאן כאשר אתינן עלה מכח הך דינא, הנה ממילא ע"כ בעי דליהוי בזמנו ממש, וא"כ שפיר כאשר הפסח גופא זמנו אחר המנחה, א"כ גם ונשלמה פרים שפתינו שכנגדו, בזמנו ממש הוא וכדינו, וא"כ אינו אלא לאחר המנחה.

אכן אם בא רק מצד קריאה בענינו גרידא, הנה סגי בכך דהוי בעונתו גרידא, אבל גם כאשר כבר מסדרי הלכותיו מצטריך

ונוהגין באשכנז לקרות בר"ח ובראשי חדשיכם ובעל המנהיג השיב על המנהג מפני שאין נכון להזכיר קרבן מוסף עם תמיד של שחר ואינו קשה שמוסף זמנו כל היום, ע"כ. ובבית יוסף שם כתב זה לשון המנהיג (דיני תפלה סי' ט"ו) ואשר כתב רב עמרם לשבת וביום השבת לראש חודש ובראשי חדשיכם וכן מנהג פרוכניצה וספרד לא יתכן דהיאך נזכיר קרבן המוספין קודם לתמיד השחר ועל מקומן הן נזכרין במוסף וצא ולמד משעירי הרגלים שאינן נזכרין כי אם בתפלת המוסף בלבד עכ"ל. ורבינו טען עליו, על הטעם הראשון, שמוסף זמנו כל היום. ואינה טענה שאע"פ שזמנו כל היום מכל מקום לכתחלה צריך להקדים של שחר למוספין וכו' יעו"ש. ולכאורה מה השיב הטור. אכן יראה כמש"כ, דבאמת אין לחוש לתפלה כלפי הפרשה, והיינו דאף דתפלה כנגד תמידים, אבל אי"ז מדין ונשלמה ממש, וא"כ אין לחוש בו כ"א מצד עצמה של פרשה, ובהא זמנה כל היום ושפיר קורא בזמנו.

איך שיהא מיהא למדנו דאינו מוחלט כלל דהתפלה מעכבת את קריאת הפרשה, וא"כ עכ"פ גם גבי פסח לא תעכבנו תפלת המנחה, ואם אך יקרא פרשת התמיד תחילה, הנה דמי ממש לההיא דסי' מ"ח, ואי"צ להקפיד דוקא אחר המנחה וכד' הגר"ז, אלא גם קודם, עכ"פ אחר קריאת פרשת התמיד גרידא. (ואולי כך נהג הגר"א), ונחשב זאת כמחצות מיד, כי מיהא תפלת מנחה אי"צ וכמש"כ.

(ו) או כי האמת בזה בדעת וכוונת הטור, במה שהשיב ע"ד העיטור דכל היום זמנו דצ"ב מאי קאמר, כמש"כ השמלה חדשה, דאי"צ שאר הכשירי דקרבנות, ורק לילה גרע טפי דלאו זמן קרבן הוא כלל, א"כ לפ"ז י"ל דגם דין קדימה, מקרבן תמיד לשל מוסף, אף זה רק דין סדר, וכשאר דיניו הוא, ולא דמי ללילה ויום, אשר הן הן דברי הטור בזה, דכיון דמיהא זמנו הוא, כי כל היום זמנו, ורק דיש כאן דין של סדר, ועל כך אין

התפלה, דגם כי אמרו כנגד תמידים תקנום, עיקר הכוונה כנגד בעלמא, אבל לא דחשיב כעצם הקרבת התמיד, וכאשר הא אין פסוקי התמיד מוזכרים שם, (עי' סב"א סי' ב', וע"ע בשמל"ח שם סוף ס"ק י"ב כדברינו), אשר כי כן שפיר אין לחוש בו על הקדמת פרשת הפסח לתפלת המנחה, כי בלא"ה אין המנחה מדין קיום ונשלמה, וא"כ אין לחוש לכך. והראיה, מאמירת פרשת מוסף יום השבת בראשית התפלה גם טרם שהתפללו תפלת השחר, וע"כ דאין עצם התפלה עיכוב לפרשת המוסף המאוחר לו, והכי נמי אין תפלת המנחה מעכב לפרשת הפסח. (ועי' מג"א סי' מ"ח ס"ק ב' שכתב בהך הלכתא, אע"ג שעדיין לא התפללו שחרית ואסור להקדים מוסף לתמיד מ"מ הרי כבר אמרו פ' התמיד ואם תחשב אמירת הפסוקים להקרבה גם אמירת פסוקי תמיד נחשב להקרבה, ע"כ, ואינו מובן, וכי דין ספק נשנה כאן, והלא בודאי לא התפלל תפלת שחרית. וכנראה עיקר כונתו אך לומר דבעי דליהוי שווה ערך אליו, ופרשה בערך פרשה ותפלה כערך תפלה, אבל אין פרשה כערך תפלה, ועל כן אין כאן ענין כ"א להדברים השווים והדומים בערכן, ודו"ק, וצ"ע. אכן היותר נראה בכוונתו, דלאו דבאמת ספק בידיו, אלא עיקר כוונתו לבאר כלפי מה שהעירו דכיון דהקרבה הוא יש לחוש על דיני קדימה, אשר כלפי זה תירץ, דממקום דבאת, דאם כהקרבה הוא הרי ממילא גם התמיד נחשב כבר כמוקרב ותו אין לחוש, וכל זה לא משום איזה ספק הוא, כ"א כענין לטעמין, ודו"ק היטב, ונכון. עכ"פ למדנו דאין תפלה שווה ממש להאמור כלפי הפרשה להיות זה ממש כזה, אלא יש בפרשה כדי אמירה לומר שהוא כבר לאחר התמיד וכבר שייך להמוסף, אף קודם לתפלה, וא"כ התפלה שאח"כ מאי, ועל כרחק כמש"כ, דאין תפלה ממש כדין ונשלמה).

וז"ל הטור שם (בסי' מ"ח), ובשבת מוסיפין וביום השבת שני כבשים וגו'

בסי' מ"ח וכדלעיל, ובכה"ג שפיר יקדים את תפלת המנחה. אבל אה"נ גם לדידיה יועיל קריאת פרשת התמיד גרידא, ודו"ק. או כי כיון דהרגילו לצרפה לכלל תפלת המנחה ולהתחיל בפרשת הקרבנות, אורחא דמילתא לומר הכל יחדיו, וחשבן כאחת כתפלת מנחה, [ולא משום דצריך באמת את שניהם, כ"א דממילא נהוג לתוכפן יחד, וא"כ ממילא נאמרין כאחת, ועל שם מנחה זכרון]. ולפיכך כתב לומר אחר המנחה, כי בכה"ג נמצא שהקדים פרשת התמיד קודם, גם אם לא משום עצם תפלת המנחה. או כי באמת יש לשמור את הנהוג לאומרם יחד כבכל יום, (אולי מצד תיקוני העולמות), ולא לשנות בזה היום ולהפליג בינתיים בענין אחר, של קרבן הפסח, ולפיכך ממילא העדיף לסיים עם כל המנחה, ורק אח"כ יאמר סדר הפסח, גם כי באמת לעולם עיקר הענין אה"נ סגי בפרשת התמיד גרידא, וצ"ע). או כנראה דנקט להלכה כדעת המנהיג, וכאשר כן נוטה דעת האריז"ל, ועי' שערי תשובה שם סי' מ"ח, דלפיכך אין לומר פסוקי המוספין קודם תפלת שחרית, וכך סתם בסידור הגר"ז, וא"כ לפ"ז שפיר כן הקפיד בסידור גם גבי קרבן פסח, כי לדידיה גם התפלה צריכה שתקדים. ואך שדעת הגר"א י"ל כהכרעת השו"ע, ולפיכך כן גם גבי קרבן פסח אי"צ להקפיד וכמש"נ.



לחוש בענין דין ונשלמה, ודו"ק. ולפ"ז יראה דלא רק התפלה לא תעכבנו, אלא גם פרשת התמיד לא תעכב את של פסח, כי כל עיקר דין סדר וקדימה לא מעכב בזה כלל אם אך בזמנו הוא וכד' הטור, ואין זה ענין וסברא מסויימת אך לענין תפלה,²

אשר אילו הכי לנידו"ד לענין קריאת פרשת הפסח, הנה לא רק תפלת המנחה לא תעכבנו, אלא גם פרשת התמיד, כי בעניינא דונשלמה וכו' אין לחוש לדיני הקדימות, והיינו סתימת ד' הגר"א דמחצות יש לקרות פרשת הפסח, לא רק לפני מנחה, אלא גם קודם פרשת התמיד.

האומנם דנמצא דבמחלוקת שנויה, במחלוקת הטור והמנהיג, ולפ"ד הטור שפיר הוא כד' הגר"א, ורק לד' המנהיג יש להקפיד כד' הגר"ז ודעימיה, והרי נקטינן להלכה כד' הטור, וא"כ למעשה להלכה שפיר סתם הגר"א, ואדרבה צ"ע ד' הגר"ז, שהצריך קדימת המנחה. ואולי באמת אף עיקר כוונתו לאו דוקא מנחה, אלא גם פרשת התמיד גרידא. (ואולי משום דפרשת התמיד קודם מנחה אינה חובה קבועה כל כך כבשחר, ולא נזכר במנחה בטור, ולא הו"ד כ"א בב"י בסי' רל"ד בשם הרד"א בשם ריו"נ, דמצוה היא, יעו"ש. וא"כ העיקר בזה מקפידים על תפלת המנחה גרידא, וא"כ כאשר לא הקדים פרשת התמיד, לא שייכא תו ממ"נ דהמג"א כאן

2 ובהכי הרי ניחא בפשיטות מה שהביא המג"א בסי' א' ס"ק ח' להעיר ע"ד הטור שהקדים עולה לחטאת דהלא קיי"ל דחטאת קודם לעולה, ויעו"ש מש"כ. אכן להאמור הרי דבאמת לעולם דעת הטור דאין לחוש לדיני הקדימה בעניינא דונשלמה פריס, וכדבריו שהשיב בסי' מ"ח ע"ד המנהיג, וא"כ כך הם ג"כ דבריו לענין חטאת ועולה, ולק"מ ע"ד הטור. [אם לא על סתימת הב"י ג"כ, וכל' המג"א שם. ובעיקר ההערה היה אפשר לפמ"ש בזבחים (צ' א'), ת"ר והקריב את אשר לחטאת ראשונה מה ת"ל וכו' זה בנה אב לכל חטאות שיקדמו לעולה הבאות עמהן וכו' אמר רבא למקראה הקדימה הכתוב, ושם ברש"י בד"ה למקראה הקדימה הכתוב, שתהא נקראת בענין תחילה אבל בעבודתן חטאת קודמת וכדאמרן מזה בנה אב, ע"כ, וכו"ה דבריו בערכין (כ"א א') למקראה הקדימה הכתוב, שתהא נקראת במקרא תחילה ולא שתקרב תחילה, ויעו"ש בתוס' בד"ה למקראה וכו' שתמהו ע"ד רש"י, דמה חידוש הוא, דזיל קרי ביה רב. אכן שמא י"ל, כי זה נאמר בזה, דדוקא בהקרבה בפועל קודם החטאת להעולה, אבל כל לענין קריאה, העולה קודמת, ומה"ט לענין ונשלמה פריס שפתינו שהוא ע"פ הקריאה, שפיר העולה קודמת, כי למקראה הקדימה הכתוב. ובכל אופן אתי שפיר סתימת הטור והב"י, ולק"מ. וצחות נאה היא, וצ"ע].

מנהגי ישראל

הרב עודד לופר

במנהג החסידים בא"י

לא לברך על הלל בר"ח ובחזה"מ פסח

מקור מנהג החסידים בא"י לא לברך על הלל בר"ח ובימים אחרונים של פסח

א. בקובץ בית אהרן וישראל גליון קנ"ד כתבתי שהרבה מהראשונים והפוסקים אזלי בשיטת הרמב"ן וסיעתו שהלל דחהמ"פ הוא מצוה מדרבנן ולא רק מנהג, ולכן אף הנוהגים שלא לברך בימי הדילוג בר"ח אכתי בחהמ"פ מי שמקבל עליו לנהוג כהרמב"ן וסיעתו לא הפסיד ואין בזה חשש ברכה שאינה צריכה או ספק ברכות כיון דלכ"ע אם מקבל לנהוג כהרמב"ן מקיים בזה מצות לא תסור ושוב שייך בזה ברכה. והבאנו שכ"כ המאירי ושכן יש לדייק בדברי שבלי הלקט והב"י ומהרי"ל ופרישה ולבוש וטו"ז שכולם הביאו דברי המדרש שאין גומרים ההלל בחהמ"פ כדי לא לזלזל באחרון של פסח דאז אין גומרים ההלל משום מעשי ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה. ומשמע דס"ל שההלל מעיקר הדין ולא רק מנהג ורק כדי לא לזלזל ביו"ט אחרון אין גומרים וא"כ ודאי ס"ל לכל הנך פוסקים דמברכים על הלל בחהמ"פ אפילו אם בר"ח לא מברכים.

וראיתי שכהרמב"ן איתא להדיא בריטב"א וברא"ה לברכות י"ד. שבחהמ"פ הוא מצוה מדרבנן ומברכין ואילו בר"ח הוא רק מנהג.

אכן העירוני דאכתי כיון שמנהג חסידי א"י לא לברך אף בחהמ"פ כהרמב"ם והש"ע אין לשנות מהמנהג אפילו שמסתברא לנהוג כהרמב"ן וסיעתו.

והנה המנהג הוא בתרתי: א' מה שהטוש"ע בסי' תכ"ב כתבו שנהגו במלכות א"י וסביבותיה כהרמב"ם שלא לברך על ההלל בימי הדילוג. ב' שהוא מנהג החסידים דא"י וא"כ אין לשנות מהמנהג דקהלות החסידים שנהגו בזה לא לברך אף בחהמ"פ.

והן אמת שאם ברור שכך המנהג אין לשנותו, אולם לענ"ד אחר חיפוש ובירור בשרש המנהג לכאורה יש מקום להסתפק איך היה באמת המנהג, א' במש"כ הטוש"ע שנהגו בא"י כהרמב"ם. ב' במנהג חסידי א"י.

מהחרדים מוכח שבזמן חב"י וחאר"י אמרו הלל בחזהמ"פ בברכה בא"י

ב. הנה כבר הבאנו דברי החרדים [מצות עשה מדברי קבלה ומד"ס פ"ד מצוה ב'] וז"ל, קריאת הלל גומר בחנוכה ושאינו גומר בו' ימי פסח אבל דר"ח מנהג, עכ"ל. וחזינן דעת החרדים נמי שבו' ימי פסח הוי מצוה מד"ס ומברך כמו בחנוכה אלא שאינו גומר ורק בר"ח

קעו (תשנב) — קובץ "בית אהרן וישראל"

הוי מנהג. ור"א אזכרי בעל החרדים היה בצפת כשחיבר את ספר החרדים [כמבואר בהקדמתו] וזה היה בזמן הב"י והאר"י הקדוש [ומקובל שהיה מתפלל בבית הכנסת של האר"י] ואילו היו נוהגים בא"י כהרמב"ם גם בימים אחרונים ש"פ לא היה כותב בפשיטות כהרמב"ן כנגד המנהג הנהוג בא"י בלא להביא ולא להזכיר כלל שנוהגים בא"י כהרמב"ם שגם בימים אחרונים של פסח הוא רק מנהג.

ומוכח מזה שהמנהג בא"י שכתבו הטוש"ע שהוא כהרמב"ם כתבו דוקא בסי' תכ"ב בר"ח ולא בסי' ת"ץ בחהמ"פ, והוא אומדנא דמוכח שהמנהג בא"י אצל הב"י והאר"י בחהמ"פ לברך, ורק בר"ח לא בירכו, שהרי בעל החרדים התפלל עמהם. [ומה שעדות המזרח לא מברכים בחהמ"פ אינו משום שכך המנהג בא"י אף בחה"פ אלא שהם קבלו דברי הטוש"ע לנהוג בא"י כהרמב"ם אף בחה"פ. אולם בזמן הב"י והאר"י הק' נהגו כדמוכח בחרדים שהתפלל עמם שבחה"פ הוא מצוה מד"ס וברכו. ורק בר"ח שהוא רק מנהג לא ברכו.]

אולם אכתי עומד נגדנו מה שהחסידיים בא"י נהגו לא לברך בחהמ"פ. אלא שגם בזה לענ"ד המנהג אינו כפשוטו וכמו שיתבאר בעז"ה.

מה מקור מנהג חסידי א"י לא לברך על הלל בימי הדילוג אולם לומר יהללך בלא החתימה

ג. הנה מנהג החסידיים לומר אחר ההלל יהללך ה"א וכו' עד כי מעולם ועד עולם אתה א"ל, ולא לחתום בברכה דמלך מהולל בתשבחות. ולכאורה החסידיים נוהגים בזה לא כהרמב"ם והש"ע.

דהנה ברמב"ם פ"ג מחנוכה ה"י, כל יום שגומרים בו את ההלל מברך לפניו ומקום שנהגו לברך אחריו מברך. כיצד מברך יהללך ה' אלקינו כל מעשיך וצדיקים וחסידיך עושי רצונך וכל עמך בית ישראל ברנה יודו לשמך וכו' ומעולם ועד עולם אתה הקל, בא"י המלך המהולל וכו', עכ"ל. והיינו דכשגומר פסוקי ההלל מברך ברכה שלאחריה, שהיא יהללך וכו' והיינו דיהללך היא תחלת הברכה ובא"י מ"מ בתשבחות היא החתימה. וכן נוהגים בני עדות המזרח בר"ח ובחור"פ שלא מברכים על ההלל, שמסיימים בהודו לה' כי טוב כל"ח, ואין אומרים יהללך כיון שהיהללך הוא תחלת ברכת מ"מ בתשבחות ולא חלק מההלל.

ומעתה תמוה מנהג החסידיים שרק לא מסיימים החתימה דברוך א"י מ"מ בתשבחות, אולם אומרים יהללך עד כי מעולם ועד עולם אתה א"ל. וזה תמוה שהיהללך היא תחלת הברכה שלאחריה, אולם אינו חלק מההלל. ואיזו משמעות יש להתחיל הברכה דיהללך בלא סיום הברכה, וצ"ע.

ועי' טו"ז סי' תפ"א בהא דבליל פסח אומרים על כוס רביעי נשמת וישתבח וכן יהללך ויש ראשונים שיחתום אחר נשמת וישתבח בברכת הבוחר בשירי זמרה ואח"כ יברך יהללך ויחתום מלך מהולל בתשבחות. אכן הטוש"ע פסקו כהראשונים שיאמר נשמת וישתבח ולא יחתום ואח"כ יאמר יהללך ויחתום מ"מ בתשבחות ותעלה הברכה להכל. וע"ש בטו"ז שדעת רה"ג שיהללך אומרים על כוס חמישי, רק אעפ"כ לא יברך אלא יאמר יהללך בלא ברכה, כיון שאין לברך ב' ברכות, וכוונתו כנראה שהוא כברכה שאינה צריכה. וכתב הטו"ז שלפ"ז לדין שאומר הכל בכוס רביעי ומברך מ"מ בתשבחות אחר וישתבח ויהללך אכתי אם שכח וברך אחר וישתבח יאמר אח"כ יהללך בלא החתימה דמ"מ בתשבחות. והוא כל שכן מדברי רה"ג דגם אם הוא מחולק לב' כוסות לא יחתום הברכה על יהללך וע"ש ביד אפרים שכ"כ.

ולכאורה היה אפשר לומר שהחסידים נהגו כהטו"ז שאפשר לומר יהללך בלא ברכת מ"מ בתשבחות. אולם זה אינו שכונת הטו"ז דדוקא התם שכבר ברח"מ בתשבחות [או הבוחר בשירי זמרה] אחר ישתבח ס"ל לרה"ג שעולה ברכה זו גם ליהללך שיאמר אח"כ בכוס חמישי ועל זה כתב הטו"ז שכל שכן לדין שאין הפסק של כוס חמישי שאם טעה וברך מ"מ בתשבחות אחר ישתבח יאמר אח"כ יהללך ותעלה הברכה ליהללך שיאמר מיד אח"כ. [וכמו בשכח ותן טל ומטר שיכול לומר ותן טל ומטר אחר שסיים מברך השנים כל זמן שלא התחיל בברכת תקע בשופר ועולה הברכה דמברך השנים על מה שאומר אח"כ ותן טל ומטר].

אמנם בהלל כשאין אומרים ברכה כלל מה שייך לומר יהללך בלא ברכת מ"מ בתשבחות. ורה"ג והטו"ז לא אמרו זאת בהלל דר"ח וחיה"מ אלא רק בליל פסח שכיון שמברך כבר לא יברך עוד פעם אותו ברכה. אולם לומר הלל ולומר יהללך בלא ברכה כלל לא מצאנו למי מהראשונים והפוסקים, ומנין מקור למנהג זה.

ד. ואין לומר דאכתי מה בכך כל שאינו ברכה לבטלה מה אכפת לן אם יאמרו היהללך, דזה אינו א' דלא מסתבר שאמרו ברכת יהללך בלא חתימה בלא שום מקור לזה מהראשונים והפוסקים [וכידוע שכל אות ואות הוא ד"ק]. וב' דמפורש ברמ"א קפ"ח ס"ז דשכח יעלה ויבא בר"ח וחה"מ בברכת המזון שאינו חוזר, וכתב הרמ"א וז"ל, ואפשר דמ"מ יש לאמרו בתוך שאר הרחמן כמו שנתבאר לעיל סוף סי' קפ"ז [גבי על הנסים] ואולי יש לחלק כי ביעלה ויבא יש בו הזכרת שמות ואין לאומרו לבטלה כן נראה לי וכן נוהגין, עכ"ל. וחזינן להדיא ברמ"א דאפילו כשאין אומרים ברכה נמי אין להזכיר שמות לבטלה, וא"כ הרי ביהללך שאומרים ה' אלקינו אין להזכירו סתם לבטלה. ועי' בביאור הלכה שהביא למג"א שתמה שמותר לומר תחנונים שיש בהם הזכרת שמות ודוקא ברכה לבטלה אסור. והביא מהבגדי ישע ליישב דביעלה ויבא כונתו לצאת ידי חיוב הברכה ולכן גרע ע"ש. והיינו דלכך מחמירין בזה כברכה שאינה צריכה. ולפ"ז ה"ה ביהללך שהוא כדי לצאת חיוב הברכה יש להחמיר לא לומר שהרי היהללך תחלת הברכה היא. ושמעתי מח"א שיעלה ויבא נתקן לומר בתוך הברכה וא"כ כל שאומר יעו"י הוא כאומר ברכה שאינה צריכה וכאילו ההזכרות לבטלה. ולפ"ז עכ"פ גם יהללך הרי נתקן לאומרו בברכה דמ"מ בתשבחות וא"כ הוי זאת נמי כברכה שאינה צריכה, וצ"ע.

ועי' ש"ע הרב קפ"ח סי"ב שביאר בדברי הרמ"א וז"ל, לפי שביעו"י יש בו הזכרת שמות ולא רצו לאומרם שלא לצורך אע"פ שאין איסור בדבר וכו' ע"כ. וחזינן מדבריו שאפילו שאינו איסור אולם אעפ"כ נהגו שלא לומר לא לצורך ואע"פ ששכח היעו"י. ומעתה לפ"ז כל שכן בהלל שאם אין אומרים ברכה דמ"מ בתשבחות אין לומר שלא לצורך היהללך שיש בו הזכרת שמות, וצ"ע.

בסידור אור הישר כתב שהיחיד לא יברך אולם בצבור מברכין

ה. והיה נראה ליישב דהנה בסידור אור הישר להמקובל ר"מ פפריש תלמיד ר"ח ויטאל כתב קודם ברכת ההלל בר"ח וז"ל, ברכה זו ספיקה להקל ולא יברך היחיד אותה, עכ"ל. ומיד כתב נוסח הברכה ע"ש. וחזינן דעת אור הישר שבימי הדילוג מברכין בצבור ואילו היחיד אינו מברך. ושמעתי שהרה"ק מוהר"א מבעלז היה מברך על ההלל בר"ח רק כשהתפלל עם הצבור וכשהתפלל ביחידות לא היה מברך. וכנראה שנהג כן משום דברי האור הישר. [בסידור אור הישר התפללו צדיקי בית בעלז ועוד].

דעת סידור תפלת ישרים וסידור הרב בע"ת שרף הש"ץ מברך בימי הדילוג והיחיד אינו מברך

ומצאתי בעז"ה בסידור "תפלת ישרים" [כמנהג ספרדים מהגאון המקובל האלקי כמו"ה רבי משה זכותא אב"ד אמסטרדם זצוק"ל, נדפס באמסטרדם שנת ת"ק ובליוורנו שנת תק"ס] שכתב שם קודם ההלל וז"ל, י"ח ימים גומרים את ההלל ובגולה כ"א יום וכו' ואפילו היחיד מברך עליו וכו' אבל בראשי חדשים וחש"מ וימים אחרונים ש"פ קורין את ההלל בדלוג. ונהגו בצבור לברך עליו. אמנם היחיד יזהר שלא יברך עליו כלל, אלא ישמע הברכות מפי הש"ץ ויענה אמן, עכ"ל. והיינו דס"ל לנהוג כהדרך האמצעית שבש"ע תכ"ב שבצבור מברכין ולא ביחיד, ובזה יוצאים ב' הדעות גם דעת הסוכרים שאף היחיד מברך וגם דעת הסוכרים שרק בצבור מברכים. משא"כ כשמתפלל שלא בצבור לא יברך כלל שאז הוא נמי כב' דעות של הרמב"ם שאין מברכים כלל והן של הדעה השניה שרק בצבור מברכין וזה כדעת האור הישר.

ובסוף ההלל כתב בסידור הנ"ל אחר יהללך וכו' כי מעולם ועד עולם אתה א"ל וז"ל, היחיד ימתין כאן וישמע מן הש"ץ הברכה בימי הדילוג ועונה אמן, עכ"ל. וחזינן שאלו שברכו בצבור בלבד נהגו שהש"ץ יברך ויצאו בשומע כעונה. ולכן אמרו יהללך עד אתה א"ל, שהרי אמרו הברכה ורק החתימה יצאו בשומע כעונה.

אכן הנוהגים כהרמב"ם והש"ע שלא ברכו כלל לא אמרו יהללך כלל כדמבואר ברמב"ם וש"ע וכנדפס בכל הסידורים של בני עדות המזרח הנוהגים כהרמב"ם והש"ע שבימי הדילוג אין אומרים יהללך כלל.

ובאמת שכן נראה שיטת הרב בעל התניא והש"ע בסידור שלו שכתב, ובימים שאין גומרין את ההלל יש לנהוג שהש"ץ לבדו יברך והקהל יענו אמן ויצאו בברכתו, ע"כ. ובספר שער הכולל סי' ל"ז אות ד' ביאר בזה אליבא דהמג"א סי' תרי"ט גבי ברכת שהחיינו ביו"כ בשם השל"ה שהש"ץ יוציא את הציבור בברכתו וכן בהלל משום ברוב עם הדרת מלך, אך המג"א שם כתב דבזה"ז שלא כולם זוכרים לכוון להוציא הציבור לכן יברך כל אחד לבדו וכ"כ בש"ע הרב שם. וא"כ הרב בסידור הכריע דאכתי בהלל בימי הדילוג כיון שיש דעות שאינו מברך כלל לכן הכריע שאז יברך רק הש"ץ דאז יש לסמוך על השל"ה, ע"ש.

וכבר הבאנו דברי האור הישר שביחיד לא יברך ובצבור מברך, וזה נמי דרכו של מהרמ"ז ובעל התניא בסידור [ואולי היא דרך המקובלים] שבצבור יברכו ולא ביחיד. אלא שבאור הישר מבואר שבצבור כולם מברכים ולא רק הש"ץ ואילו בתפלת ישרים וסידור הרב בעה"ת מבואר דרק הש"ץ מברך.

ונראה בכונת התפלת ישרים והרב בעה"ת שחששו שאם בימי הדילוג יברך כל אחד כשמתפלל בצבור א"כ יבא לברך גם כשמתפלל ביחיד, ולכן השאירו בימי הדילוג את דינו של השל"ה שרק הש"ץ יברך משום ברוב עם הדרת מלך. משא"כ כשגומרין ההלל פסקו כהמג"א דכל אחד יברך ולא יצא מהש"ץ.

ובסידור הרב בעה"ת כתוב [במוסגר] [והיחיד אינו מברך לא בתחלה ולא בסוף כן שמעתי מפיו הקדוש] ע"כ. והשעה"כ כתב דכיון שהוא מאמר המוסגר אין לסמוך על השמועה שכותב המדפיס. והביאו בשם הצ"צ שהוספה זו כנראה מאחי האדמו"ר מהרי"ל אולם בפסקי הסידור [מהגרא"ח נאה זצ"ל בקצת הערות השייכות לסידור] השיג עליו שודאי אמרו הרב, שהמדפיס הנ"ל היה מוסמך להעיד ששמע כן מפי הרב להדפיס. וכתב ששאר אדמו"רי

שנה כז גליון ד (קס) ————— (תשנה) קעט

לובאוויטש לא הכריעו בזה ואמרו שאין מנהג וכ"א יעשה כפי שרוצה. [ואינו מובן הויכוח דהרי לכאורה אחי הרב מהרי"ל הוא בר סמכא בענין זה.]

ולענ"ד מהא שהרב כתב שהש"ץ מוציא בצבור ע"כ כוונתו שהיחיד לא יברך, דאל"כ מאי שנא מהלל גמור שכתב הרב בסי' תרי"ט שלא הש"ץ יוציא את הצבור כהמג"א. וכדחזינן דעה זו גם בסידור תפלת ישרים הנ"ל שהיחיד "יזהר" לא לברך וכנראה שמשם מקור דעת הרב. שאם יכול לברך למאי צריך ליזהר וכנראה מקורו של הרב מהגאון המקובל הרמ"ז בסידור תפלת ישרים לברך רק בצבור ולצאת מהש"ץ.

אולי המנהג הקדום של חסידי א"י היה בהתפלת ישרים והרב בעה"ת

שהש"ץ מברך ולא יחיד

ו. ואחר שנתברר כל זאת לולא דמסתפינא אמינא, דמסתברא שחסידי א"י נהגו שהש"ץ מברך והצבור יצאו חובת הברכה מהש"ץ בשומע כעונה. ולכן אמרו יהללך ואילו הברכה שמעו מהש"ץ ויצאו ממנו, וכשהתפללו ביחידות לא ברכו כלל. ואילו היו נוהגים כהרמב"ם שאף בצבור לא לברך אין מקום לומר יהללך בלא חתימה וכש"נ.

ואולי מכיון שבצבור יצאו הברכה מהש"ץ ואמרו יהללך כנ"ל, לכן גם כשהתפללו ביחידות כבר אמרו יהללך בלא הברכה, [וכבר לא חששו לדברי הרמ"א בקפ"ח דאפי' בלא ברכה לא לומר לא לצורך הזכרת שמות כיון שבצבור סוכ"ס אומרים נוסח זה כדי לצאת הברכה מהשליח צבור] אכן המקור הוא כנ"ל שבצבור הש"ץ ברך וכולם יצאו י"ח מהש"ץ ורק ביחיד לא ברכו.

ולמסקנה נראה לחדש דהמנהג במקור היה לברך בצבור על ההלל בימי הדילוג

ורק ביחיד לא לברך

ז. והעולה לנו מזה שמקור המנהג של חסידי א"י לא היה לומר הלל בלא ברכה בימים אחרונים ש"פ ובר"ח, אלא להיפך מנהגם היה לברך על ההלל בצבור, ורק ביחיד לא לברך, ורק לכן אמרו היהללך בלא החתימה כיון שיצאו מהש"ץ מדין שומע כעונה.

ומעתה עלינו ליישב מדוע נהגו האידנא שגם בצבור אין מברכין בימי הדילוג. ולענ"ד לאור מה שנתבאר ההסבר הוא כש"כ במאמרי הקודם שבעליית החסידים לערי הגליל היו ניכרים במיעוטם בין התושבים הותיקים בני עדות המזרח שכולם לא אמרו ברכה בהלל, ומשום לא תתגודדו לא אמרו בצבור החתימה. אכן אכתי השאירו את ברכת יהללך בלא חתימה כיון שאינו משום שקבלו עליהם מנהג עדות המזרח לא לומר הברכה אלא רק משום לא תתגודדו [והא שאמרו יהללך בהזכרת שמות סמכו כבר על הדעה הראשונה ברמ"א קפ"ח ס"ז דשכח יעו"י בברכת המזון יאמרנו בהרחמן אע"פ שאומר הזכרות ואע"פ שהיעו"י הוא מנוסח הברכה].

וא"כ כל זה בזמנם שהיו מיעוט בין רוב שלא אמרו ברכה בהלל, ולא היו קהלות אשכנזים שאמרוהו בברכה, אולם כיום אין בזה משום לא תתגודדו שרוב קהלות האשכנזים מברכים על ההלל בימי הדילוג א"כ יש מקום לחזור למנהג אבותיהם שבצבור ברכו על ההלל בימי הדילוג.

והעולה מכל הנ"ל: שבימים אחרונים של פסח, שנתבאר לכאורה שלא היה מנהג בזמן הב"י שלא מברכים אלא להיפך כפי הנראה נהגו כהרמב"ן וסיעתו שהוא מעיקר הדין

קפ (תשנו) — קובץ "בית אהרן וישראל"

ומברכים וכפי שמוכח מה"חרדים". א"כ צריך לברר מה הטעם שאין נוהגים לברך לכל הפחות בחול המועד פסח על ההלל.

אמנם בר"ח שההלל הוא ודאי מנהג אכתי בא"י יש לנהוג כהרמב"ם והש"ע, שהרי הטוש"ע כתבו בר"ח דבא"י נוהגים כהרמב"ם והרמ"א כתב רק שמדינות אירופה מברכים אולם לא השיג על המנהג בא"י לא לברך. וא"כ בר"ח אין מקום לברך כנ"ל למי שנהג לא לברך.

★ ★ ★

הערות

בענין תקנת קריאת ההפטורה

אל כבוד המערכת הנכבדה קובץ בית אהרן וישראל הע"י. ראיתי בקובצים האחרונים כמה וכמה ביאורים בתקנת הפטורה בזמנינו מדוע נשארה תקנתה אף שבטלה טעמה, שנתקן מחמת הגזירה בימי אנטיוכוס שביטל קריאת התורה, ואחשוב להציע הסבר בזה בס"ד, וזהו רק הצעת דברים לת"ח העוסקים בזה.

במג"א רפ"ד סק"א הביא תשו' הרשב"א דבאין ס"ת אין מפטירין בהפטורה, דהפטורה נתקנה דוקא אחר קריה"ת, עי' פמ"ג א"א, וזה ברור דהגדרה זו דנתקנה אחר קריה"ת הפי' שתקנת הפטורה כשבטלה הגזירה זהו תקנה חדשה, דתקנה הראשונה היתה דבמקום שאין קורין יפטרו בנביא, ותקנה החדשה היתה דאחרי קריה"ת מפטירין בנביא.

ולפום ריהטא צריך הסבר דאדרבה כיון דעיקר התקנה היתה דבמקום שאין קריה"ת מחמת גזירה מפטירין בנביא, א"כ במקום שאין בנמצא ס"ת מדוע לא יפטרו בנביא, ומה גרע באין ס"ת משעת גזירה.

ונראה מזה דחז"ל חששו דמאחר שמעיקרא ניתקן ההפטורה כדי שיקראו עכ"פ מענין הפרשה, במשך הזמן היתה הרגשה שקריאת הפטורה היא במקום קריאת התורה, וזהו בדרגה אחת בחשיבותה, וחששו שבמשך הזמן יזלזלו בכל ענין קריה"ת ויקראו רק ההפטורה. לכן תיקנו צורת קריאתה דוקא באופן כזה שאחר קריה"ת יקראו ההפטורה, ותיקנו תקנה מיוחדת שצריכים להפסיק בקדיש קודם קריאת המפטיר להודיע הנפק"מ ביניהם כמבואר בתוס' מגילה כ"ג ע"א ד"ה כיון, וכל זה להדגיש שהפטורה אינו במקום הקריאה ואינו חשוב כמוה.

והנה הדגשה זו אי אפשר אלא אם יקראו שניהם ויעשו היכר להדגיש שהפטורה אינה כקריאת התורה, אבל אם לא היו קורין ההפטורה גם כשבטלה הגזירה, (באופן כזה דוקא אחר קריה"ת ובהפסק קדיש) לא הי' להם ההדגשה שאינה חשובה כל כך, ושוב הי' מקום שיזלזלו בקריה"ת ויספיק להם בקריאת הפטורה.

ומטע"ז מובן היטב שיטת הרשב"א דבאין ס"ת אין מפטירין, דאם היו מפטירין הרי יחשבו שהם בדרגה אחת, ואדרבה התקנה בזמנינו להראות שאין ההפטורה ממלא מקום לקריאת התורה בס"ת כשירה.

(אולי זהו ג"כ הסבר שו"ע הרב סעיף ד' שלא היתה תקנה שהפטורה תהי' בספר כשר כקריאת התורה ואשמח לשמוע חו"ד בזה).

דברי מוקירכם

יקותיאל זלמן שלמה שווארץ

ברוקלין נוא יארק יצ"ו

בענין כתר תורה וכתר שם טוב

ראה ראיתי מובא בקובץ הנכבד "בית אהרן וישראל" המפיץ אורה של תורה בישראל, בגליון קנ"ז [תשרי-חשוון תשע"ב] מ"ש הרב מיכאל סגרון שליט"א מב"ב ת"ו בענין "כתר תורה", והביא קושיית

קפב (תשנח) — קובץ "בית אהרן וישראל"

[מגליון כסליו-טבת תשע"א] שבמשנה באבות [פ"ד מ"ב] איכא רבי שמעון אומר שלשה כתרים הם, כתר תורה, וכתר כהונה, וכתר מלכות, וכתר שם טוב עולה על גביהן.

ואולם מהרמב"ם נראה [בפ"ג מהל' ת"ת ה"א] דכתב שכתר התורה גדולה מכתר כהונה ומלכות, משמע שכתר התורה גדול מכולם [יעו"ש בלח"מ], וצ"ע.

והנה הכותב הנ"ל ס"ל דלא קשיא, כי הרמב"ם מנה כתר תורה, וכתר כהונה, וכתר מלכות, ובין שלושתם מנה את הגדול ביותר, הוא כתר תורה, אבל באמת כתר שם טוב גדול יותר מכתר תורה כמבואר באבות, אלא שהרמב"ם לא מנה אותו.

שו"ר יש דגרסינן הא למדת שכתר התורה גדול מכתר כהונה וכתר מלכות [וכ"ה במגדל עוז בפ"ג מהל' ת"ת ה"א, ובטור יו"ד סי' רמ"ו, ובשאלות].

ולפי"ז הרמב"ם הול"ל וכתר תורה גדולה מהם, אמנם לגירסא ברמב"ם וכתר תורה גדול מכולם, משמע נמי מכתר שם טוב.

ויעו"י בלח"מ [שם בפ"ג מהל' ת"ת ה"א] בד"ה שלשה כתרים נכתרו ישראל, כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות, מימרא דר' יוחנן פ' בא לו כ"ג [יומא דף ע"ב ע"ב] שלשה זרים הן וכו', ומה שלמד שהתורה גדול מכולם, הוא משום דכיון שלמד שהוא גדול מהמלכות, וכמו שפי' רש"י ז"ל א"כ ודאי שהוא גדול מן הכהונה דקי"ל [הוריות י"ג ע"א] מלך קודם לכהן גדול.

וע"ע בס' צידה לדרך [דף ע"ד] שכתב וז"ל: וכתר תורה גדול מכולם שנא' בי מלכים ימלוכו, ואמרו חז"ל ממזר ת"ח קודם לכ"ג.

ובהמשך דבריו הביא הכותב הנכבד קו' מפורסמת באותו ענין, דאיתא באבות [פ"ד מ"ב] אמר רבי שמעון שלשה כתרים וכו', וכתר שם טוב עולה על גביהן. והרי מנה ארבעה כתרים? [וכבר מקשה זאת רש"י שם באבות ואית דמפרשי על גביהן וכו'].

והנ"ל כתב לתרץ, שכתר לשון שלטון ושררה, והמשנה מנתה שלשה סוגי שלטון ושררה שחייבים לכבדם, והם כתר תורה, שת"ח מצוה לכבדו ולירא ממנו, כתר כהונה שמצוה לכבד הכהן ליטול חלק ראשון, ולעלות ראשון לתורה, כתר מלכות זהו מצוה לכבד המלך [שנא' שום תשים עליך מלך], ומסיימת המשנה שיש כתר רביעי, שאין חובה בהלכה לכבדו, אבל בפועל אנשים מכבדים אותו מאהבה, יותר משלשה הקודמים, והוא כתר שם טוב.

וכ"ז יש להעיר, כבר מבואר היטב בפ"י הר"ב [שם] בד"ה שלשה כתרים הם וכו', ויעו"ש תפארת ישראל [אות ע"ב]. [מ"מ צ"ב מ"ש הכותב וז"ל: כמוכן שמדובר בת"ח שאין להם שם טוב, כי אם יש להם שם טוב, הרי זכו גם לכתר הרביעי, וזה אינו מדויק כלל, הואיל ות"ח שאין להם שם טוב בעולם, א"כ זהו נמי חיסרון בת"ח ובתורתו וכ"ש בכתר תורה שבו, אלא איירי אפי' בת"ח שזכו לכתר תורה, מ"מ עדיין לא זכו לשלימות, במידות טובות ומעש"ט שנקראו כתר שם טוב].

והנה סיים הכותב הנ"ל, לכן הרמב"ם מנה רק שלושה כתרים בלבד, כי בהם זכו ונכתרו ישראל בלבד [כמ"ש שם], משא"כ כתר שם טוב, שגם גויים יכולים לזכות בו, עכת"ד.

וצ"ב בדברי הכותב הנכבד שעירב בדבריו, ב' תירוצים שונים, שבתחילה תירץ שכתר שם טוב אין חובה בהלכה לכבדו משא"כ כתר תורה, כהונה, ומלכות, דהוי שלשה סוגי שלטון ושררה שחייבים לכבדם. ואח"כ סיים לכן הרמב"ם מנה רק שלושה כתרים בלבד שבהם נכתרו ישראל בלבד, משא"כ כתר שם טוב שייך נמי בגויים.

והנני להוסיף לדבריו, דכ"ז מה שתירץ, זה איירי לפי דרך ההבנה שכתר שם טוב, הוי כתר בפני עצמו, מעין מ"ש רש"י באבות [שם פ"ד מ"ב] בד"ה וכתר שם טוב עולה על גביהן [יעו"ש בפ"י קמא] שהוא משובח מכולם, מי שיש לו שם טוב, ומעשים טובים נמצאים בו שנא' קהלת (ז א) טוב שם טוב משמן טוב עכת"ד.

אולם עמ"ש רש"י [שם באבות בפ"י בתרא] וז"ל: וכתר שם טוב וכו', כלומר על ידיהן הוא בא, אם יעסוק בתורה, נמצא שם טוב עליו, וכן כהן המוזהר בעבודתו, יצא שם טוב עליו, וכן מלך המנהיג את עמו בצדק ומשפט עכת"ד. [שו"ר דהכי מבואר נמי במחזור ויטרי יעו"ש בפ"י קמא].

שנה כז גליון ד (קס) ————— (תשנ"ט) קפג

אמנם יעו"ש מ"ש רש"י [שם באבות] בהמשך דבריו, ואית דמפרשי על גביהן על כולם, ולא נהירא, דאם כן ארבעה כתרים הם מיבעי ליה עכ"ל.

והנראה ליישב ולגרוס על גביהן פי' על כולם, דאפי' אם נאמר דכתר שם טוב ה"ז משובח מכולם, מ"מ אינו כתר רביעי בפני עצמו, אלא בעינן שיהיה לאדם שם טוב ומעש"ט נמי ככל שלשה הכתרים, תורה, כהונה ומלכות, הואיל ורק בכה"ג דאיכא שם טוב איכא קיום לשאר כתרים [וכזאת יעו"ש במהר"ל].

שו"ר דהכי מבואר במחזור ויטרי עמ"ס אבות [פ"ד מ"ג] וכו', ולי נראה על גביהן, למעלה מכולן, שאין לך בהם מתקיים בלא טוב, שאם אינו נוהג עצמו כדין, ואם אינו קונה שם טוב הכל מבזים אותו, ונמצא כתר בטל, ועוד כתיב טוב שם משמן טוב עכ"ל. [והכי מבואר בתפא"י אות ע"ג].

וכ"ז כבר מבואר בפ"י רבינו יונה באבות [פ"ד מ"ב] וז"ל: וכתר שם טוב עולה על גביהן, ר"ל ולכתרים כולם צריך כתר שם טוב, והרי הוא תלוי בכתר תורה, פי' במה יש לאדם שם טוב אם לא אשר יעסוק בתורה ויקיים המצוות, ועל זה נאמר [קהלת ז א] טוב שם משמן טוב.

והנה לעיל הבאנו הקו' דאיתא באבות [פ"ד מ"ב] רבי שמעון אומר שלשה כתרים הם, כתר תורה, וכתר כהונה, וכתר מלכות, וכתר שם טוב עולה על גביהן.

ואילו מהרמב"ם [בפ"ג מהל' ת"ת ה"א] דכתב וכו' הא למדת שכתר התורה גדול מכתר כהונה ומכתר מלכות עכ"ל. משמע שכתר התורה גדול מכולם [וכדמבואר שם בלח"מ] וצ"ע.

והכותב הנכבד שליט"א תירץ נכון, דהרמב"ם כתב שכתר התורה גדול מכתר כהונה ומלכות, מ"מ כתר שם טוב גדול יותר מכתר תורה, וכדמשמע לכאורה באבות [פ"ד מ"ב].

אולם לביאורינו הרמב"ם מיושב שפיר, דכתר התורה גדול מכולם, ואילו מ"ש באבות [פ"ד, מ"ב] וכתר שם טוב עולה על גביהן, זהו אינו כתר בפ"ע, אלא הוי קיום לשלשה כתרים.

ובדרך אחרת נראה לבאר הרמב"ם עפ"י הבנתו של הלח"מ דכתב שכתר התורה גדול מכולם, וא"כ נמי מכתר שם טוב, ואע"פ שלכתרים כולם צריך שם טוב, מ"מ כתר שם טוב בעצמו תלוי בכתר תורה, הואיל ויזכה האדם לשם טוב ע"י שיעסוק בתורה ובמצוותיה. [וכדביאר הרבינו יונה].

ועפ"י מתבאר למישור מ"ש הרמב"ם בפיה"מ לאבות [פ"ד מ"ב] שכתר התורה גדול מכתר כהונה ומלכות, ומסיים הרמב"ם וז"ל: אבל "כתר שם טוב" מגיע מאת התורה ר"ל ידיעתה והמעשה בה, כי בהן יגיע השם הטוב האמיתי עכ"ל.

ולדברי הלח"מ דביאר בדעת הרמב"ם שכתר התורה גדול מכתר כהונה ומלכות, ומשמע נמי מכתר שם טוב, ונפלא מאד דהרמב"ם בפיה"מ דס"ל דכתר שם טוב מגיע ע"י שעסוק בתורה ומקיימה, וזוהי הרמב"ם לשיטתו עפ"י הלח"מ [בפ"ג מהל' ת"ת ה"א] שכתר התורה גדול מכולם, דהיינו לא רק מכתר כהונה ומכתר מלכות, אלא שכתר התורה גדול נמי מכתר שם טוב, וכדביאר שפיר הרבינו יונה דזוהי האדם לכתר שם טוב שתלוי ויסודו בכתר התורה, ע"י עסק התורה והמצוות לתפארת עולם ודו"ק היטב.

בברה"ת

הרב אברהם חיים הערש

מח"ס "ביכורי אברהם"

כולל בית הלל - בני ברק

בענין השתתפות בפרוטה לנר חנוכה

לכבוד מערכת בית אהרן וישראל, שלום וברכה. בקובץ כסליו טבת (גליון קנח) העיר ידידי הרה"ג ר' אליהו איצקוביץ שליט"א ב' הערות בהלכות חנוכה, ובהערה ב' הקשה לגבי דין אכסנאי בחנוכה סי' תרע"ז ס"א שכתב המחבר וכ"ה בגמ' שבת שצריך להשתתף בפרוטה עם בעל הבית.

והקשה דלכאורה תלוי במחלוקת המחבר והרמ"א בסי' תרע"א אם כל אחד מבני הבית מדליק לבד לדעת הרמ"א, או הבעה"ב מדליק לכולם לדעת המחבר, והנה בשלמא לדעת המחבר גם באכסנאי

קפד (תשס) — קובץ "בית אהרן וישראל"

משתתף בפרוטת כיון דאינו מבני הבית וע"י השתתפותו הוא כאחד מבני הבית, והרי בני הבית אינם מדליקים לעצמם. אך לדעת הרמ"א שם שכן נוהגים, שכל אחד מדליק לעצמו למה יועיל פרוטה למנהדרין שכן נוהגים לדעת הרמ"א, ולמה הרמ"א לא העיר כלום בסי' תרע"ז שאה"נ שמעיקר הדין יוצאים בהשתתפות בפרוטת אך לא יוצאים למנהדרין וסיים בצ"ע.

ובעיקר למה המ"ב שם תרע"ז לא העיר כלום שלדעת הרמ"א צריך להדליק לבד למנהדרין, וביותר שבביה"ל הביא דעת מהרי"ל שבמקום חשד צריך להדליק לבד [כשאין מדליקין עליו בביתו] ולמה לא כתב שבלאו הכי צריך להדליק משום מהדרין וצ"ע.

והנה מרוב שהקושיא אלימא צ"ל שאה"נ כל דין אכסנאי הוא רק מעיקר הדין אך מדין מהדרין צריך להדליק לבד, וב' ראיות לדבר: א. הלבוש שם תרע"ז... אכסנאי שמדליקין עליו בביתו ורוצה להחמיר משום הידור מצוה ולהדליק בפני עצמו במקום שהוא הרשות בידו... והא"ר שם ס"ק ד' כתב וז"ל: ...הרשות בידו, וכן נוהגים.

ואח"כ מביא דעת הרש"ל שאם מדליקין עליו בתוך ביתו אין לברך כדעת הב"י, וע"ז הביא שם מספר שער אפרים שהב"י לשיטתו שאין מדליקין אלא נר איש וביתו אבל לדין יכול לברך דהוא בכלל המנהדרין ע"כ. [ולהלכה כתבו האחרונים שידליק לפני שאשתו מדליקה בביתו לחוש לדעת המהרש"ל שאם הדליקו בביתו א"א לברך דאיש ואשה כחד חשיבא דכמו שהיא לא מדליקה כשהוא בבית ויוצאה ממנו גם הוא יוצא בהדלקה של אשתו, ולכן ידליק קודם] עיי"ש בא"ר.

ב. הבאר היטב תרע"ז ס"ק א' כתב... דאפשר דדוקא כשאוכל בשולחן לעצמו צריך להשתתף בפרוטת אך כשאוכל בשולחן עם בעל הבית וסמוך על שולחנו א"צ להשתתף בפרוטת אלא אם רוצה להיות מן המנהדרין... ע"כ. מפורש יוצא שכל הדיון הוא על עיקר הדין חיוב נר איש וביתו, ואכסנאי הלא לא נחשב לביתו אך למנהדרין אה"נ מדליק לעצמו.

אך אם כנים דברינו צ"ע למה המ"ב לא כותב בתרע"ז שלדין שנוהגים כמנהדרין צריך להדליק לבד. ובדוחק י"ל שסומך ע"מ שכתוב בסי' תרע"א שאנו נוהגים למנהדרין להדליק כל אחד לעצמו וצ"ע.

ויתכן לומר עוד דעת המ"ב כהמהרש"ל דלעיל דכל מה שיש דין מהדרין הוא רק כשאין מדליקין עליו בתוך ביתו [כגון רוק או כשהוא אכסנאי ביחד עם אשתו] אך כשמדליקין עליו בתוך ביתו אין כלל דין מהדרין דהוא טפל לאשתו [וכמו שבד"כ היא טפלה אליו].

ויתכן עוד דכל המחלוקת בא"ר בין השער אפרים והמהרש"ל הוא אם רוצה להדליק אם אפשר להיות מהדרין, הוא באופן הנ"ל שכבר הדליקו בתוך ביתו עליו וע"ז יש מחלוקת אם יכול להפקיע עצמו ולהדליק לבד - ומסקנת האחרונים כנ"ל שידליק קודם - אך אם לא מדליקים עליו בתוך ביתו לכו"ע לדעת הרמ"א מדליק לבד וק"ל.

בברכת התורה שתזכו להרבות כבוד שמים.

חיים רבינוביץ ב"ב

בענין אכסנאי בחנוכה

עלה בדעתי לתרץ את הקושיא שהקשיתי בגליון קנח, למה לאכסנאי די להשתתף בפרוטת, והרי לדעת הרמ"א כדי לצאת יד"ח מהדרין מה"מ על כל אחד מבני הבית להדליק, וא"כ מה עדיפותו של האכסנאי. ונראה ליישב בע"ה, ונעתיק בתחילה לשון הד"מ בסי' תרע"א אות א' שהוא המקור לשיטת הרמ"א, "וכתב מהר"א מפרג דלדין שמדליקין בפנים ויודעים בבית כמה בני"א בבית וליכא למיחש שמא יאמרו כך בני"א הם בבית אף לדעת התוס' מנהגינו נכון. ועוד דמאחר שמדליקין בפנים כל אחד יוכל להדליק במקום מיוחד ולא בעי להדליק כולן הטפח הסמוך לפתח וניכר הנרות שמדליק כל אחד ואחד ואיכא היכרא כשמוסיף והולך בשאר הלילות ולכן מנהגינו א"ש לכולי עלמא" עכ"ל.

ונראה לפי פירושו דס"ל שלעולם מדינא דגמ', המנהדרין מן המנהדרין עשו כשיטת התוס', דהיינו שרק בעה"ב מוסיף והולך, ומ"מ בזה"ז שמדליקין בפנים יכול כל אחד מבני הבית להדליק לבדו מהטעמים הנ"ל. ולכאורה קשה אם מעיקר הדין יצאו יד"ח האין יכולים להדליק בפנ"ע ולמה לא הוי ברכה לבטלה, וצ"ל דמאחר שנהגו כן הוי בסתמא ככוונה שלא לצאת יד"ח בהדלקת בעה"ב. א"נ ס"ל דיכולים

לחייב עצמם אפי' כשאננס חייבים וג"ז נכלל בגדר מהדרין, וכשיטת התה"ד המובא בב"י סי' תרע"ז, הסובר שמי שהדליקו עליו בביתו - שמדינא פטור מלהדליק-, ואעפ"כ אם הוא רוצה, יכול להדליק בעצמו כי גם זה נכלל בגדר מהדרין. והב"י חולק עליו אבל שם בד"מ כתב שהמנהג כהתה"ד.

ועכ"פ המנהג שכתב הרמ"א שכ"א מבני הבית מדליק בעצמו, אינו מדין מהדרין של הגמ', אלא שהוא מנהג חדש שנהגו וא"כ י"ל דלא קבלו עליהם מנהג זה באופן שיש בו טרחה יתירה כאכסנאי וכד'

אליהו איצקוביץ

כולל אנטיניא בני ברק

בענין ברכה על מי שלקות

לכב' מערכת בית אהרן וישראל, אבקש אם תוכלו לפרסם מכתב זה, ואודה מאוד.

הקשה הגרי"ש אלישיב שליט"א (הו"ד בקובץ גלאט היוצא ע"י הכשר שאר"י ניסן ע"א) על מ"ש הרשב"א (ברכות דף לח) דמיא דשיבתא ומיא דשלקות רוב אכילתן ע"י שלקות, ולכן מי שליקטן כמותן, ע"כ, דהא אמרי' בנדה דף נ"א ע"ב שבת עיקרו לתבלין, עכ"ד. והנה נחלקו הב"ח והמג"א אליבא דהרשב"א בפירות יבשין שאין דרכם אלא למשלקינהו אי מברך על מימיהן בפה"ע, דהב"ח ס"ל דכיון דאין דרכן אלא למשלקינהו מברך בפה"ע, והמג"א ס"ל דמאחר דטעם הרשב"א דכיון דרובם עומדים לכן נטעי אדעתא דהכי, וא"כ בפירות אלו לא נטעו ע"ד שיתייבשו ע"כ. (עי' סי' ר"ב מג"א סקכ"ב).

והנה הרשב"א שם אחר שהביא פירש"י דהא דדבש תמרים ויין תמרים וחומץ סתוניות לא חשיבי פרי דלא ניתנו למשקה, הקשה דהא חומץ סתוניות לא ניתן אלא למשקה, ע"ש, ולכאור' הא לא נטעו ע"ד שיהיו סתוניות (ודוחק לומר דמאחר דנטעו ע"ד שיהיו ענבים ויעשו מהם יין, א"כ לכן הקשה, דז"א דאין משמע כן בקו', ועוד אי סתוניות לא היו עומדים למשקה, א"כ אף על משקה שלהם יברך שהכל, דמ"מ נטעו ע"ד שיהיו יין ולא חומץ).

ונראה ביאור הרשב"א דהיכא דעושה פעולה א' שאפשר לעשותה בב' דרכים, א"כ רוב הדרך הוא העיקר, ולכן אם דרך לאוכלו, משקה היוצא ממנו חשוב זיעה, דשתיה הוי אכילה שלא כדרכה, משא"כ שיש ב' זמנים נפרדים א"כ אין שייך לומר דעיקר הוא הרוב דאפשר להחשיבו כב' פירות נפרדים, ונטעו את הענבים שאם יהיו סתוניות יעשו מהם חומץ, ולפ"ז מוכח כהב"ח דס"ל דפירות יבשין ששלקן מברך על מימיהם בפה"ע. והנה אפ"ל דלא רק אם הפרי נעשה באופן שעומד רק למימיו אז חשוב כב' פירות אלא אף אם יש דרך אחרת בהנאת הפרי מדרך העיקרי והדרך הב' נעשה ע"י שליטה יברך ברכת הפרי על שליטה, וא"כ אף בשבת אף דעיקרו עומד לתבלין מ"מ אם רוצה לאכלו כדרך אכילת רוב פירות עיקרו ע"י שליטה.

[נ"ב - כיון דאתינן להרשב"א הנ"ל, הנה הרשב"א אחר שביאר דמיא דשלקי רוב אכילתן ע"י שליטה, כ' והא דכאיל הכא ושאר כל מי פירות לאו פירות שדרכן לישלק ע"כ, ר"ל דלכאור' הא אמרי' דבש תמרים ושאר כל מי פירות, הוו זיעה, ומשמע כל מי פירות וא"כ אף פירות שעומדים לשליטה, מי סחיטתן חשיבי זיעה, ע"ז תירץ דמי כל פירות לא כולל פירות שדרכן לישלק, וא"כ מוכח דאף פירות שדרכן בשליטה אם סחטן לא חשיב זיעה, ואין לומר דמ"ש הרשב"א שדרכן לישלק ט"ס הוא וצ"ל ליסחט, דז"א דודאי זיתים ועבים שדרכן ליסחט לכו"ע לא הוו זיעה, דברכתן בפה"ע או בפה"ג ומי כל פירות אינו כולל זיעה, וכן אין לומר דהרשב"א נחית לבאר דינו ולא בא לפרש את הברייתא דז"א וכמובן.

וכן אין לומר דהברייתא מיירי במי שליטה, דהא דבש תמרים ויין תפוחים וחומץ סתוניות הוי ע"י סחיטה, ועי' מ"ש החזו"א סי' ל"ג סק"ה סוף ד"ה והנה].

מישאל חיימוב

בענין הוספה ויפוי נרות שבת וחנוכה

בקובץ קל"ח (תשרי חשון תשס"ט) כתבתי לבאר המקור להוספת נרות בהדלקת נרות שבת [לנולדים], ע"פ המהרי"ח שסמך על הש"ס שבת כ"ג ע"ב, שבשכר שמרבים בנרות הוויין ליה בנין וחתנין רבנן,

קפו (תשסב) – קובץ "בית אהרן וישראל"

וביארנו שריש הגמ' הרגיל בנר זוכה לבנים ת"ח היינו ליפות הנר, כמו שביארו הטור ואחריו שאר הפוסקים, [וכן נמצא בקיצור פסקי הרא"ש שפירש כן (והוא מהטור), ויעויין בהמשך]. ואילו המעשים שמובאים בהמשך, באביו של רב אידי בר אבין ובאביו של רב שיזבי, שהיה רגילים בשרגי טובא, הוא שע"י ריבוי הנרות זכו יותר, לבנים "רבנן", וכן נתבאר שברגיל בנר פירש רש"י שהוא נר של שבת וחנוכה, שדוקא שם שייך כן, שליפותו שייך גם בנר חנוכה, ואילו המשך הש"ס ברבוי הנרות אין שייך בנרות חנוכה שלכל היותר יכול לעשות כמהדרין מן המהדרין, אבל לא יותר מזה שמאבד החשבון של ב"ש וב"ה [ולכן פירש רש"י שם, בשרגא, ד"שבת"].

אך הנה נמצא בר"ן לבאר אמאי בדרב אבין קאמר שזכו לשני בנים רבנן, ואילו באביו של רב שיזבי זכו רק לבן אחד רבנן, שתוס' פירשו שם שבדרב אידי נזהרו בזה אביו ואמו ועל כן זכו לשני בנים, ואילו בדרב שיזבי נזהרו בזה רק האשה, על כן זכו רק לבן אחד, (והגיהו הש"ס ע"פ זה), ואילו הר"ן מפרש שבדרב אבין נזהרו בנרות שבת וחנוכה, ולכן זכו לשני בנים רבנן, ואילו בדרב שיזבי נזהרו רק באחד מהם או בשבת או בחנוכה, והנה ע"פ הנתבאר זה לא יתכן שאיך אפשר להוסיף בחנוכה על המנין.

אך בעיון בדברי הר"ן ובר"ף נמצא שליטא לתיבת "טובא" ואיתא רק "דהוה רגיל בשרגא", וכד נעניין בדברי רש"י ותוס' ג"כ לא העתיקו זה ומשמע קצת שלא גרסו כן, וכן כתבו בהגהות וצינונים שבש"ס עוז והדר, שבכ"י ובראשונים ליתא, (אך בדפוס ראשון איתא), [והנה ברא"ש, במעשה דרב אידי איתא לתיבת "טובא", ובמעשה דרב שיזבי ליתא, אך בעיון נראה שזהו הוספה ממגיה, שהרי מעשה דרב אידי במוסגר שהוסיפו אח"כ. ולכאורה המגיה העתיקו מלשון הש"ס, ולא הרגיש שתיבת "טובא" לא העתיקו הרא"ש במעשה דרב שיזבי הרי שלא גרסו כן, ומסתמא גם לא גרסו כן במעשה של רב אידי, וממה שיבואר להלן שמפירוש הטור בקיצור פסקי הרא"ש מוכח שלא גרס "טובא", מוכח עוד שהמגיה טעה בזה].

וא"כ נאמר שפירש הר"ן שגם המעשה דרב אידי ורב שיזבי היה כמו לעיל ברגיל בנר שהוא ביפוי הנר, שכמו כן גם כאן הוא ביפוי הנר, וא"כ שייך גם בנרות חנוכה ליפות, ויפה ביאר, ושוב נמצא במאירי שגם מפרש כר"ן שהחילוק בין רב אידי לרב שיזבי אם נהג כן בשבת וחנוכה או רק באחד מהם, ובו גם מוכח שקאי על "יפוי הנרות" ולא על "ריבוי הנרות", ועקב מתיקות דבריו אביא כל לשונו, לעולם יהא אדם זריז לקיים את המצוות ובקלה כבחמורה שאינו יודע מתן שכרן של מצוות, ומ"מ יהא לבו סמוך שאין השם מקפח שכר כל בריה ושמדתו לשלם מידה כנגד מידה, דרך הערה אמרו הרגיל בנר חנוכה דרך חיבוט מצוה ובהערה מפורסמת הויין לו בנים ת"ח לקיים עליו נר מצוה ותורה אור וכו', וכל עוד שמרבה במצוות שכרו מתרבה, דרך הערה אמרו ובאחד מגדוליהם שראה באחד שהיה רגיל בשתי נרות ר"ל של "חנוכה" ושל "שבת" "בהידור ודרך חיבוט" ואמר גברי רבנן נפקי מהכא, וראה באחד שהיה רגיל "באחת" "בהידור וחיבוט" ואמר גברא רבא נפיקא מהכא, וכאשר פתר כן היה, עכ"ל. א"כ שמפרש החילוק אם היה רגיל בשניהם או רק באחד, אך מפורש שמפרש גם במעשים הנ"ל שהזהירות היה בהידור ובחיבוט שהוא היפוי ולא הריבוי, [וכנזכר שהטור הוא הראשון מהפוסקים שמפרשו שקאי על היפוי, וממנו לקחו כל המפרשים, שהנה נמצא כן במאירי שהיה לפני הטור, ג"כ בסגנון זה].

וגם מדברי האחרונים משמע שלא גרסו "טובא", יעויין ברא"מ הורביץ ובחכמת מנוח בכל דבריהם מוכח כן, ופירש שם בראמ"ה שקאי הרגיל היינו "תדיר", [ועוד הוכיח שם הראמ"ה כדרך התוס' שלכן זכו לשני בנים רבנן, שהיו רגילים הוא ואשתו, מדף קי"ט שרב הונא הדליק נרות של שבת, ומסתמא גם אשתו הדליקה שעל ג' דברים וכו', עכת"ד, שזה תמיהא, שאף שרב הונא הדליק הנרות, והוא בעל המימרא כאן שהרגיל בנר וכו', וכן הוא אמר על אבין נרגא אביו של רב אידי שיזכה לשני בנים רבנן, מ"מ מנין לן שגם אבין עצמו הדליק כמו ר' הונא, דאפשר שרק אשתו הדליקה].

ושוב נמצא דבר חידוש, והוא המהרש"א שחולק על התוס' שמפרש שהדליקו הוא ואשתו, אלא מפרש דהיינו נר חנוכה ושבת (כר"ן ומאירי), אך שהוא מפרש בהדיא שהרגילות קאי על שהדליקו נרות הרבה, וז"ל: "ראו הרבה נרות דולקים", וכן מביא מפורש לשון הגמ' "בשרגי טובא", והיינו שנוקט הן הפירוש שקאי על נרות חנוכה וגם שגורס "טובא" וקאי על ריבוי הנרות, ולפי הנתבאר יש לעיין בזה, שאיך שייך בחנוכה ריבוי הנרות יותר ממהדרין מן המהדרין. [ותימא לומר שהזהירות קאי על מהדרין מן המהדרין].

ואדאמינא עד הכא יש לומר שמה שפירשו הטור והמאירי שקאי על יפוי הנרות, הוא שלא גרסו "טובא", ואילו גרסו "טובא" במעשה דרב אידי ור' שיזבי, אולי היו מפרשים גם ריש הסוגיא הרגיל בנר

שקאי על ריבוי הנרות, אלא שכך או כך בין שנאמר שבשניהם קאי על היפוי, [וכך משמע במאירי שבשניהם קאי על היפוי], ובין שנאמר דהמהרש"א והמהרי"ח שגרסו "טובא" גם יפרשו שהרגיל בנר קאי על הריבוי, קשה למה בתחילה נקט הש"ס שזוכה לבנים ת"ח וכאן נקטו שזוכה לרבנן, דהיינו גברא רברבי, [ועוד יקשה בדרך האחרון שהכל קאי על הריבוי שהרגיל ב"נר" משמע בנר יחידי, ולא בנרות], אם לא שנאמר שאף שבשניהם קאי על היפוי או הריבוי, מכל מקום יש יפוי ויש יפוי וכן יש ריבוי ויש ריבוי, ובמעשים הנזכרים ראו שהיפוי או הריבוי היה באופן מרובה, ועל כן הבינו שעבור זה יזכו יותר אף לבנים רבנן.

אבל ע"פ מה שנתבאר בקובץ הנ"ל אתי שפיר טפי שלפוי בנרות המחויבים זוכים לבנים ת"ח, ולמוסיפים יותר מהמחויב זוכים לבנים רבנן, אלא שאחר שנתבאר כאן שמאן דס"ל לפרש על היפוי לא הביא ענין הריבוי, ולכאורה גם לא גרס כן, [ובמאירי מוכח שלא גרס כן], ומאן דגרס וכתב מעלת הריבוי לא מצינו שמפרש הרגיל בנר שקאי על היפוי, אין הכרח להנ"ל, ואדרבה יש יותר לומר ששנים הם או ליפוי או לריבוי, ובמיוחד שבשניהם נאמר רגיל, קשה לומר שלעיל קאי על היפוי וכאן על הריבוי, אך שמ"מ כאן ניתוסף תיבת "טובא" לגירסא זו, ומ"מ הדבר צריך בירור.

ושב נמצא (בהדרת קודש ועוד), שהביאו מהסמ"ג (מ"ע ל) שכותב, הרגיל בנר "נאה" הוויין ליה בנים ת"ח ע"כ, הרי שגורס ממש כפירוש הטור והמאירי (ונמצא מי שהוכיח מזה שכך גרס), [ואם גרס כאן "נאה", ולהלן "טובא" יתפרש ממילא כנ"ל, שברישא קאי על היפוי, ובהמשך קאי על הריבוי], אך מנלן שהוא גורס כן שאפשר שהוא רק מפרש כן ל"רגיל בנר", וכמו שמפרשו הטור.

וכן בגר"א על תיבת נר "יפה" כותב "שם ע"א", והיינו כביאור הדמשק אליעזר מדף כ"ג ע"א ו"שמן זית מן המובחר", הנה שלדבריו המקור לנר יפה אינו מכאן מרגיל בנר אלא מלעיל בש"ס, והוא חידוש שהבין בטור שלא למדו מכאן, שפשטות דברי הטור והמאירי והסמ"ג שהם מפרשים זה מממרא זו של הרגיל בנר, וזה יכול להיות גם על המנורה או על הריבוי, ולא רק על סוג השמן.

נחום אברהם גולומב

קרלין סטולין ביתר עילית

בענין נרות חנוכה של כמה אנשים במקום אחד

לכבוד מערכת הקובץ הנכבד "בית אהרן וישראל". חן חן על קובץ עשיר בתוכן, המעניק לציבור הלומדים אשר בכל אתר במה ראוייה לדון על גביה במגוון נושאים תורניים.

בגליון קנח (כסלו טבת תשע"ב) התפרסם מכתבו של הרב דן יקותיאל בשן שליט"א.

במכתבו דן הרב בשן באריכות במנהג רבים להדליק נרות חנוכה בפתח או חלון הבית כמה מבני הבית יחדיו, כל אחד במנורתו, כאשר כל המנורות סמוכות זו לזו.

הרב בשן תמה על מנהג זה, והביא את דברי התוספות במסכת שבת (דף כא ב, ד"ה והמהדרין): "נראה לר"י דבית שמאי ובית הלל לא קיימי אלא אנר איש וביתו, שכן יש יותר הידור, דאיכא הכירא כשמוסיף והולך או מחסר שהוא כנגד ימים הנכנסים או היוצאים. אבל אם עושה נר לכל אחד, אפילו יוסיף מכאן ואילך ליכא הכירא, שייסברו שכך יש בני אדם בבית". והוכיח הרב בשן שהרמ"א פסק כדברי התוספות להלכה, מכך שבסימן תרעא סעיף ז כתב: "ומכל מקום המנהג להדליק בטפח הסמוך לפתח כמו בימיהם, ואין לשנות, אלא אם כן רבים בני הבית שעדיף יותר להדליק כל אחד במקום מיוחד מלערב הנרות ביחד ואין היכר כמה נרות מדליקין".

ויש לציין שכבר בסעיף א כתב הרמ"א את דברי התוספות, וזה לשונו: "ויזהרו ליתן כל אחד ואחד נרותיו במקום מיוחד כדי שיהא היכר כמה נרות מדליקין".

הקשה אם כן הרב בשן, כיצד נוהגים כיום רבים וטובים להדליק כמה מבני הבית יחדיו באופן שהנרות סמוכים זה לזה, שהרי לדברי התוספות שהובאו ברמ"א להלכה אין להוסיף נרות כמנהג ה'מהדרין' מן המהדרין, אלא אם כן מדליק רק אחד מבני הבית, או כשמדליק כל אחד במקום אחר בבית כדברי הרמ"א. והותיר קושייתו כצריכה עיון.

קפח (תשסד) – קובץ "בית אהרן וישראל"

אך נראה לתרץ בפשטות. שכל דברי התוספות והרמ"א נאמרו במי שמדליק נרות ללא מנורה, כפי שהיה ככל הנראה נהוג בזמנם [שהרי בלשונות הפוסקים לא מצינו שדנים בהנחת המנורה, גובה המנורה וכדומה, אלא "ליתן נרותיו" (מדברי הרמ"א שהובאו לעיל)], "להעמיד הנרות" (רמ"א בסעיף ד'), אשר באופן זה אם מדליקין כמה מבני הבית יחדיו ליכא הכירא כמה נרות מדליקין. אבל לפי הנהוג כיום שמדליק כל אחד במנורה המיוחדת לו, שפיר ניכר כמה נרות מדליק, וניכר היטב מספר האנשים שהדליקו ומספר הנרות שהדליק כל אחד.

בברכה

מרדכי רוזנברג

כולל "תורת שמעון" - בני ברק

חטיפת שכר מצוה על הגבהה וגלילה

בביהכנ"ס בעירנו מכרו בראש השנה העליות וההגבהה והגלילה לב' ספרי התורה, ובאמצע קריה"ת בספר הראשון מצאו בו פסול והחליפוהו בס"ת השני ואת הס"ת הראשון לא הגביהו כמובן כדרך המגביה והגולל, והסתפקו האם ההגבהה והגלילה שייכת לקונה ההגבהה דהס"ת הראשון, שהרי בס"ת השני קראו את קריאת רוב הס"ת הא', או לקוני ההגבהה והגלילה דהס"ת השני, שהרי קראו בס"ת השני ואותו הגביהו וגללו. ושהה בביהמ"ד הגר"מ טורעצקי שליט"א והורה שקוני ההגו"ג דהס"ת השני יגביהו ויגללו, כיון שקראו בס"ת הראשון כהלכתו בב' העליות הראשונות, וא"צ לחזור על ב' העליות הראשונות, ומה שלא הגביהו וגללו ס"ת זה, הרי הוא הפסד הקונה דהגו"ג דס"ת א' אשר קראו בס"ת זה ובכ"ז לא הגו"ג.

ואני עני חשבתי לדון בדבר באופ"א, דהנה איתא במגילה (לב,א) דהגולל נוטל שכר כולם, [ובס' אמרי יושר מובא בשם החזו"א ז"ל בזמנינו ד' הש"ס דנוטל שכר כולם מתייחסים הן להמגביה והן להגולל] והערוה"ש (קמז,ח) כתב שמקבל שכר כולם מפני שאינו מניח שהס"ת ישאר פתוח אחר הקריאה וחס לכבודו. והנה אנו קונים ההגו"ג בכדי לזכות לשכר כולם, וא"כ קונה הגו"ג דהס"ת הראשון קנה הגו"ג זו דוקא בכדי לזכות לשכר הז' קרואים בשבת (וד' קרואים בר"ה) ואילו קונה הגוה"ג של סה"ת השני קנה רק את זכות שכר עליית המפטיר, שהרי לא מסתבר שגוללי ב' ספרי התורה יזכו בשכר כל העולים ומסתבר שכ"א זוכה בשכר אלו שעלו בס"ת שהגו"ג. וא"כ לכאור' ישנה זכות תביעה לקונה הגוה"ג שבס"ת הראשון, על כך שהמגוה"ג של הס"ת השני נטל ממנו את שכר העליות שהיו אמורים להיות בספרו שלו ולבסוף צורפו לקריאת הס"ת השני. ומדין 'נהנה' יתבענו. או שנאמר שמכיון ואת שכר כולם מקבלים רק כאשר הגו"ג בפועל, וכאן לא עשה כן בפועל, א"כ אין לו זכות תביעה ע"ז.

ואם כנים דברינו ייצא דבר שלא שמענוהו מעולם, שיהודי שקנה הגו"ג ע"ד ליטול שכר ז' קרואים, ולבסוף הוסיף הגבאי עוד 'הוספות' והעלה עוד קרואים לתורה, שהגבאי יוכל לתבוע מהמגוה"ג את שכר העולים הנוספים.

ואמנם כ"ז הוא לכאור' רק פיטפוטי דאורייתא, שהרי לא מצינו חיוב תביעה על רווח ושכר רוחני בשמים. וכל מה דמצינו בש"ס (חולין פז וב"ק צא) הוא שהחוטף מצוה יכול לתבוע י' זהובים, והתם חטף את גוף מעשה המצוה ולא רק את 'שכר המצוה'.

הרב שמואל ברוך גנוט

מח"ס ויאמר שמואל, משנת תפילין, אלעד

איטר יד אם נחשב בעל מום

כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל, בגליון האחרון במדור הערות הסתפק הרב הכותב בגדר פסול האיטר יד לעבודה בביהמ"ק, האם פסולו הוא משום שנחשב לבעל מום, ואם כן לעתיד לבא יתרפא, או אינו נחשב בעל מום ורק לעבודה נפסל ואינו בכלל המומים שיתרפאו לעת"ל. עכ"ד.

שנה כז גליון ד (קס) ————— (תשסה) קפט

והנני להעיר שמצינו בזה מחלוקת ראשונים מפורשת, רש"י בבכורות (דף מ"ה) כתב שפסול מפני שבעבודה צריך יד ימין והאיטר אין לו ימין עיי"ש. והרמב"ן ביבמות (דף ק"ד) כתב בזה"ל: יש מפרשים דהתם [בעבודת ביהמ"ק] לאו משום דבעינן עבודה בימין והאי לית ליה ימין, אלא משום דכחישותא אתחילא ליה בימין וכו', ורש"י ז"ל פי' שם משום דבעינן עבודה בימין מדאמרינן בפרק ב' דזבחים (כ"ד ב') יד יד לקמיצה רגל רגל לחליצה אוזן אוזן לרציעה וזה שהוא אטר אין לו ימין וכו' עכ"ל. וכן הביאו מחלוקת זו הרשב"א בחולין (דף צ"ב) והר"ן בחולין שם והנמו"י ביבמות שם עיי"ש. ויש שדייקו מדברי הרמב"ם (ביאת מקדש פ"ח הי"א) שמנה פסול האיטר בין שאר המומים ומבואר שסובר שהאיטר הוא בעל מום. ויעז"ר בחת"ס (אהע"ז סי' צ"ג) שכתב דלהלכה פסקי' דאין האיטר נחשב מום וצ"ע לדברי הב"י אהע"ז סי' קס"ט עיי"ש.

ולגבי המקדש אשה על מנת שאין בה מומים, ונמצא בה מום, שהדין הוא שאינה מקודשת, נפסק בשו"ע (אעה"ז סי' ל"ט ס"ד) שכל המומין הפוסלים בכהן נחשבים למום באשה. ובאוצר הפוסקים (שם) הובא בשם יד דוד' שדן באישה איטרת אם הוי מום, וכתב שתלוי במחלוקת הראשונים הנ"ל, עיי"ש.

בברכת יגדיל תורה ויאדיר

מתתיהו בר"ש שווארץ

הבטיח לבנו שכר תמורת עזרה בבית אם יש בזה איסור כל תלין

לכבוד מערכת הקובץ בית אהרן וישראל.

יש לברר הדין במה שמצוי מאוד שההורים מבקשים מבניהם ובנותיהם שיעשו מעשה עבורם כגון לסדר את הבית או ללכת לקניות או לשמור על הילדים ומבטיחים לתת להם תמורה מסוימת כגון ממתק או שכר ממש, האם יש בזה איסור כל תלין.

והנה באהבת חסד (פ"ט סעיף ה') כתב שגם בפועל קטן חייבים עליו משום כל תלין ובנתיב החסד (סקט"ז) כתב וז"ל וראיתי אנשים שמשתמשים בקטן באיזה דבר של תשמיש ומבטיחין שיתנו להם אח"כ דבר מה עבור זה ולבסוף לא יתנו להם כלום, ושלא כדין עבדי דאיסור כבישת שכר שכיר שייך אפי' במלאכת פרוטה אחת וכו' עכ"ל.

ויש שכתבו על פי דברי האהבת חסד שההורים שמבטיחים לבניהם תמורה עבור עזרתם בבית כגון לשמור על הקטנים וכו"ב שחייבים בכל תלין ויש לזהר לשלם להם באותו היום.

אמנם לכאור' נראה שהאהבת חסד לא כתב כן אלא באדם שמבקש מקטן אחר שאינו בנו לעשות לו דבר תשמיש, שבזה סובר האהבת חסד שנתכוין לתת לו שכר כפועל גמור, אבל הורים שנותנים לבניהם שכר אין כוונתם שיהיו שכירים אלא כוונתם לעודד אותם ולדרבנם או שאינם רוצים לנצל אותם, אבל פשוט שאין כוונתם לשכור אותם בתורת פועל, ולכן לא הזכיר האהבת חסד רק אנשים אחרים ולא הזכיר מה שיותר מצוי שההורים מבטיחים לבניהם וצ"ע בזה.

י. א. מילר

בני ברק

בענין צורת האולם בבית המקדש השני

שלום רב לאוהבי תורה המוציאים לאור את הקובץ הנפלא "בית אהרן וישראל", כרכא דכולה ביה. לקראת לימוד מסכת מדות בדף היומי, ברצוני להאיר נקודה אחת בענין צורת חזית האולם בבית המקדש השני.

בציורים שנדפסו בשנים האחרונות, וכן בכמה דגמים של ביהמ"ק השני, נראה כותל האולם בגובה וברוחב מאה אמה, ועליו צמודים שני עמודים משני צידי הפתח, ועוד שני עמודים בקצוות הקיר מימין

ומשמאל. מעל ארבעת העמודים יש כותרת אחת גדולה התופסת את כל רוחב הבית, ומעליה כמין מעקה בעל בליטות משולשות.¹



לצורה זו אין שום מקור מוסמך.² כמדומה נעשה כן לראשונה בדגם בית שני שנבנה לפני שנים רבות ע"י ארכיטקט סמוך למלון הולילנד בירושלים. מקורו הוא בתמונה שמופיעה על מטבעות עתיקים המיוחסים לבר כוכבא, וכן מופיעה תמונה זו בכמה פסיפסים עתיקים וכדור' מזמן חז"ל. באותה תמונה, ישנה כעין במה נמוכה ועליה ניצבים ארבעה עמודים, התומכים גג נמוך ושטוח שמעליו שורת בליטות. במרכז, בין שני העמודים האמצעיים, נראה כעין פתח, ושני עיגולים קטנים מצוירים באמצע הפתח ונראים כידיות של שתי דלתות. מעל הפתח יש כעין חלון קטן בצורת קשת.

הדעה הרווחת בין החוקרים, שזו תמונת חזית האולם, עם דלתות ההיכל הנראות מבחוץ דרך פתחו של האולם.³ אבל כאמור, אין לדעה זו על מה לסמוך. לגבי בית ראשון נאמר אמנם במלכים א' (פ"ז) שהיו על פתחו שני עמודים, יכין ובוועז, אבל לא ברור כלל שהיו גם בבית שני, כיון שלא נזכרו בדברי חז"ל. וגם אם היו,⁴ הרי הם שנים ולא ארבעה.⁵ ועוד, שגובהם של יכין ובוועז היה פחות מחצי גובהו של האולם, כמבואר במלכים שם. גם הידיות המצוירות על הפתח לא יתכן שהן ידיות דלתות ההיכל, כי הן מצוירות בערך באמצע גובהו של הפתח, וכיון שהיה הפתח גבוה עשרים אמה נמצא שהיו למעלה מקומת איש.⁶

גם ציור חזית האולם בגודל מאה על מאה אמה, אינו דבר מוסכם. נאמר אמנם במשנה שגובה האולם היה מאה אמה, אך לא ברור שגם בית החליפות שהיה משני צדדיו היה גבוה כל כך.⁷

המחפש הסבר לאותה תמונה, ימצאנו בנקל. בכמה וכמה בתי כנסת עתיקים מזמן חז"ל שנמצאו בא"י ובסביבותיה, היה ארון הקודש עומד בתוך שקע בקיר, והשקע עשוי כחצי כדור בחלקו העליון.⁸

2 בדגם ביהמ"ק שנעשה לפני השואה בישיבת חכמי לובלין, ועליו היה מהר"ם שפירא זצ"ל מוסר שיעורים בקדשים, יש בחזית האולם כמה שורות של חלונות משני צידי הפתח, שורה מעל שורה, ואין בו שום עמודים. ראה תמונה בספר היובל למהר"ם שפירא עמ' 254.

3 לא יתכן שאלו דלתות האולם, כיון שלא היו לו דלתות כלל [ראה מדות פ"ב מ"ג]. לפיכך סברו שהוא פתח ההיכל, שאפשר היה לראותו מבחוץ כשלא היתה פרוכת האולם סגורה, כיון שבין פתח ההיכל לפתח האולם היה מרחק של אחד עשר אמה בלבד.

4 ראה ספר עזרת כהנים עמ"ס מדות (פ"ג מ"ז אות ד) שהסתפק בזה, וכתב מסברא, שכיון שבבית ראשון היו שני עמודים על פתחו, וכן יהיה בבית שלישי כנאמר ביחזקאל (פרק מ' פס' מ"ט), מסתבר שגם בבית שני היו, כי ודאי כן נכון וראוי למשפחת דוד המלך ע"ה שיהיה להם שם וזכר בביהמ"ק בשכר טירחתם שהיו ראשי הכהנים. ועי"ש שהביא מספר שבט יהודה שאותם עמודים שעשה שלמה נשאו גם בבית שני, והקשה עליו שביוסיפון איתא שבחורבן בית ראשון שכרו אותם הכשדים והויליכו נחושתם לבלבד.

5 בדגם שנעשה במלון הולילנד, שמו לב לסתירה בין מספר העמודים בתמונות העתיקות, לבין הידוע ממקורותינו על שני עמודים בלבד [בבית ראשון ושלישי!], לפיכך עשו את שני העמודים הקרובים אל הפתח מעוגלים ונראים כעמודים ממש, ושני העמודים הרחוקים מן הפתח מרובעים ומשולבים בזווית האולם. אבל הסתירה בעינה עומדת, כי במטבעות ובציורים העתיקים הנ"ל אין שום הבדל בצורת העמודים בין הקרובים אל הפתח לבין הרחוקים ממנו.

6 וכן הבליטות המשולשות שנהגו לצייר על גג האולם, אין להן מקור. אם סברו שכך היה עשוי הכלה עורב [ראה פ"ד מ"ו], זה אינו, כי לא מצאתי במפרשים מי שתיאר אותו כשורת משולשים. ועוד, שבדגם הולילנד ואצל כל המעתיקים את תבניתו, נראים המשולשים גבוהים כמה אמות, ואילו הכלה עורב היה גבוה אמה אחת בלבד [כמבואר במדות שם].

7 ראה בספר עזרת כהנים (פ"ד מ"ז) שדן בזה. ועכ"פ בציוריו (פ"ד מ"ו ועוד) עשה את האולם כמגדל בגובה מאה אמה וברוחב עשרים, ושאר הבית נמוך ממנו.

8 אותו חצי כדור היה מקושט בתוכו בדר"כ בצורת פסים פסים, כעין מניפה, וכן נמצא בעיר דורא אירופוס בית כנסת עתיק שחלק ממנו נשתמר להפליא, ומעל השקע של ארון הקודש שבקיר יש ציורים שונים וביניהם "צורת המקדש" הנ"ל, ממש כפי שהיא במטבעות, ובצורה ההיא ניכר בבירור שהעגול איננו חלון בצורת קשת אלא שקע מקושט בפסים. ובאותו ביהכנ"ס, השקע עצמו של ארון הקודש מקושט באותו אופן בדיוק.

למרגלות הארון נמצאה במה נמוכה, ומשני צידי הארון עמודים התומכים גג נמוך שנעשה ליופי. אמנם בארונות הקודש שנמצאו היו שני עמודים ולא ארבעה, והגג היה עשוי כמשולש ולא שטוח, אבל הצד השווה שביניהם לבין התמונה שבמטבעות וכדו' רב מאוד, ומסתבר שגם היא אינה אלא ארון קודש בבית הכנסת.⁹

על כל פנים, אין מחובתנו למצוא מה היא אותה תמונה שעל המטבעות. די לנו בידעה שאותה צורה לא מופיעה במקורותינו, ואין שום טעם להעתיקה שוב ושוב.

ביקרא דאורייתא,

שמואל חיים דוד הלפרין

בענין אם בני חו"ל פטורים מן הראיה

לכבוד מערכת קובץ "בית אהרן וישראל" החשובה הע"י. ראיתי להציע לפני הקוראים היקרים שליט"א, תמיהה שזה עידן שנתקשיתי בזה.

כתב בספר אור חדש על פסחים ג' ע"ב (ד"ה או יאמר) "במה שתמה המשנה למלך, דמנ"ל להתוס' (פסחים ג' ע"ב ד"ה מאליה) דבחוץ לארץ פטור מן הראיה, נלענ"ד דהיה להתוס' הוכחה ממשנה שלימה פ"א דתענית מ"ג (תענית י' ע"א), רבן גמליאל אומר בשבעה בו [מרחשון, מתחילין לשאול הגשמים, שהוא] ט"ו יום אחר החג כדי שיגיע אחרון שבישראל לנהר פרת עכ"ל, והתוס' בשיטתייהו וכו' שנהר פרת היה גבול א"י בצפונה וכו', א"כ הרי חזינן דלא חשו על חזירת בני חו"ל משום דפטורין מראיה, ואין לומר דאין שיעור ליתן לבני חו"ל, מ"מ קשה איך קתני כדי שיגיע אחרון שבישראל לגבולו הא איכא עדיין בני חו"ל שעלו לראיה שלא הגיעו לביתם, אע"כ דבני חו"ל פטורים מן הראיה, עכ"ד בעל האור חדש. [וכע"ז בשקל הקודש להגאון הגדול ר' ש"י חיים קנייבסקי שליט"א פ"ד ה"ה מהל' קדוש החודש בהה"ל ד"ה כדי].

וקשה דאין שום ראיה מזה, דהרי מבואר בגמ' (תענית שם) תניא חנניא אומר ובגולה עד ששים בתקופה, א"כ י"ל דלעולם איכא חיוב לבני חו"ל לעלות לרגל, מ"מ ליכא שום חשש לשאול בא"י מז' במרחשון, דהרי כל אלו שעלו מחו"ל הספיקו לעבור את נהר פרת, ושם אכן עדיין לא התחילו לשאול עד ששים לאחר התקופה, וצ"ע, [והלשון אחרון שבישראל פשוט דהכוונה אחרון העולים].

המצפה לתשובה שלימה

אהרן צבי הלוי איצקוביץ

בני ברק

בענין תחומים מובלעים

לכבוד קובץ בית אהרן וישראל, אשריכם שכבר זוכים להמשיך כל כך שנים בהוצאת קובצכם החשוב שהוא מלא וגדוש מחידושי תורה ובירורי הלכה על כל מקצועות התורה.

באתי להעיר על מש"כ בגליון האחרון שבט אדר תשע"ב הרב משה אהרן שור שליט"א בענין עירובי תחומין ואכמ"ל בכמה דברים שכ' שאין לסמוך על זה, אולם רק אציין הערה א' מש"כ בתחילת דבריו

9 הגר"ז קורן שליט"א בספר ועשו לי מקדש כתב כדעת החוקרים, שצורה זו היא פתח ההיכל, אמנם העמודים אינם על כותל האולם מבחוץ, אלא הם הכלונסות שהיו תומכים את גפן הזהב שהיתה עומדת על פתח ההיכל [ראה מדות פ"ג מ"ח]. אבל במחכ"ת גם זה אינו מסתבר, כיון שבמטבעות ובציורים העתיקים לא נראה מעל העמודים שום עלה או אשכול. באחת המטבעות נראה כמין כוכב למעלה מן הגג שמעל העמודים, וכתב שם לשיטתו, שזו הנברשת של זהב שעשתה הילני המלכה על פתח ההיכל [ראה יומא פ"ג מ"י]. לשיטתנו, אם לא נאמר שזהו קישוט גרידא שנעשה על המטבע, יתכן שזהו נר תלוי מעל ארון הקודש בבית הכנסת, שכן נמצא פסיפס מאותה תקופה ובו ארון קודש עם עמודים וגג משולש וכו' [שם אין ספק שמדובר בארון קודש, כיון שבחלקו העליון מזה ומזה ניצבים שני נשרים, כעין האריות שנהגו לעשות היום], ומעליו משתלשל נר שמן גדול.

קצב (תשסח) – קובץ "בית אהרן וישראל"

כאילו מצא יסוד בדברי רש"י ומובא בהלכה שיש דין של הבלעת תחומין בלי דין של קשת דהיינו שכל א' שיוצא מן העיר ופוגע תוך אלפיים אמה של תחום העיר אפילו הוא מתחום של צד שני של העיר הרי הוא בתוך תחומו של העיר ומותר לו לילך, וכמו שמותר לילך סמוך להעיר תוך תחומו מנגד צדדי העיר כמו כן מותר לו לילך באופן שפוגע בצד השני של העיר, ולכן דן בנידון דיד' בענין הליכה מירושלים לגבעת זאב שכיון שהוא תוך אלפיים אמה לעירוב של רמות ואח"כ נמצא בתוך אלפיים אמה של הכפר ערבי הנקרא אל ג'יב שהוא מחובר לירושלים מצד השני ונמצא שהולך כל הזמן תוך אלפיים אמה, ומביא שכד' רש"י פסקו כמה פוסקים הלבוש השו"ע הרב והחיי אדם.

אולם יש להעיר שכל יסודו שבנה מד' רש"י וכל הפוסקים הוא טעות שהרי הוא בעצמו הביא שם בהג"ה לשונו של רש"י וז"ל דאי בעי הדר אתי למקום היתר דרך הבתים סביב הקשת יכול להלך עד שמגיע לאחד מן הראשין ומשם יכול להלך לראשו האחר שהרי תחומיהן נבלעין זה בזה וכיון שבהיתר יכול להלך למקום היתר תו לא אסר לי' אורך החלק לשו' כשתי עיירות ורואין אותה כאילו היא מלאה בתים וחצירות. וכ' ששמע להדיא שאף בלי דין של עיר העשוי' כקשת מותר לילך מחמת ההיתר של תחומין מובלעין זה בזה.

וכשנלמוד דברי רש"י כפשוטו מפו' שאינו יכול להלך במקום היתר רק אם הולך דרך הבתים לסוף הקשת ועל ידי זה יכול להלך מסוף העיר לסוף העיר, והרי לפי דבריו בכל מקום שיוצא מתוך העיר יכול להגיע למקום היתר שהרי בכל מקום שהוא הולך הרי הוא תוך תחומו של העיר.

גם צ"ע לפי' דלדברי רש"י אמאי צריכין להחידוש של דין קשת שכל העיר הוי כאילו מלאה בתים והרי איירי בעיר שיש בה פחות מד' אלפים אמה בין ראשי הקשת, וא"כ בלי דין של קשת הרי מותר לו לילך בתוך הקשת משום שבכל מקום שהוא הולך הוא או בתחום של צד א' של העיר או בתחום של צד השני, ומאי הוא ההו"א לחלוק העיר לשתי עיירות ואדרבה הרי הוא בכל פעם תוך התחום של העיר ונמצא שהוא תוך העיר, וא"כ למה לי דין קשת.

והרי כמו כן יכול להלך בצד השני של הקשת כמעט בכל מקום שהרי בכל מקום שהוא הולך הרי הוא או תוך אלפיים של צד א' של העיר או תוך אלפיים של צד השני של העיר, ודוחק לומר שכל הדין קשת הוא רק להרויח הקצוות של צד השני של הקשת שיהא מותר לילך, ולכן אי אפשר לחדש מד' רש"י שיש דין חדש של הבלעת תחומין שמי שהולך מצד אחד של עיר ופוגע אחר כך תוך אלפיים של צד שני של העיר מותר לו לילך כל התחום משום תחומין מובלעים.

אלא ע"כ הפי' של תחומין מובלעין שכ' רש"י וכן מה שמבואר בגמ' דף מד: שאדם ששבת במערה שבתוכה ארבעת אלפים ועל גגה פחות מד' אלפים אמה לא נמצא מהלך את כולה וחוצה לה אלפיים אמה, הוא יסוד אחר לגמרי, שהרי יש לעיין שאיתא שם במשנה מי שיצא ברשות ואמר לו כבר נעשה מעשה יש לו אלפיים אמה לכל רוח, אם היה בתוך התחום כאילו לא יצא, ובגמ' מאי אם היה בתוך התחום כאילו לא יצא, אמר רבה הכי קאמר אם היה בתוך תחום שלו כאילו לא יצא מתוך ביתו דמי פשיטא מהו דתימא הואיל ועקר עקר, קמ"ל, רב שימי בר חייא אמר הכי קאמר אם היו תחומין שננתנו לו חכמים מובלעים בתולך התחום שלו כאילו לא יצא מתחומו, במאי קמיפלגי מר סבר הבלעת תחומין מילתא היא ומר סבר לאו מילתא היא, ופירש"י וז"ל: וכיון דמיבלעין בתחומי' וממטו לי' לגו תחומי' הוו להו כחד תחומא וכמאן דלא נפק מתחומא הוא, ע"כ, ויש לדון לפי דבריו שהיסוד של הבלעת תחומין הוא שכל מקום שאדם נמצא סמוך לעירו ששבת מותר לו לילך סביב לעירו איפה מצינו דין של הבלעת תחומין דהוי כחד תחומא והרי זה פשוט שהמקום שהוא עכשיו הוא רחוק יותר מאלפיים אמה של עירו ולא שייך לומר שהוא עדיין תוך התחום של עירו, וא"כ אמאי מותר לו לילך והרי יסוד של הבלעת תחומין נבנה לפי דבריו בכך שהוא כל הזמן תוך אלפיים אמה תוך עירו, א"כ מהו המקור שיש תחום א' גדול של קרוב לד' אלפים אמה וכ"כ רש"י שם גם וז"ל: דהבלעת תחומין משויא להו לכולה תחומי כחדא תחומא, וגם מה החי' של הבלעת תחומין דמותר לילך על גבי גג המערה הרי הוא פשוט כיון שהוא כל זמן תוך התחום של העיר בודאי מותר לו לילך כל הגג ואלפיים אמה חוצה לה.

[וכן מד' כמה ראשונים בדף מד: ברבינו חננאל בן שמואל כ' וז"ל: משום דהבלעת תחומין משויא לתחומי שתי המחיצות כחד, עכ"ל, ולפי דבריו אין צריכין להיות כחד תחום רק משום שהוא תוך תחומו של העיר מותר לו לילך, וכן בתוס' רבינו פרץ כ' שכיון שמובלעין זה בזה דחשיבי כחד תחום יכול להלך

שנה כז גליון ד (קס) ————— (תשס"ט) קצג

את כולה מעבר לעבר, וכן ממה שהק' שם שהיוצא מחוץ לתחום ברשות אם אמרין הבלעת תחומין והוי כחד תחומא אמאי אסור לו לחזור ולילך עד קרוב לד' אלפים ועיי"ש מה שתי' הרי מפו' שנעשה כחד תחום.

אלא בע"כ שהיסוד של הבלעת תחומין שכיון שנבלע התחומין נחשב פחות מד' אלפים כחד תחומא ומותר לו לילך לכל המשך הד' אלפים כשיש לו הבלעת תחומין, ולכן גם כשיש על גגה הרי הוא כמו שיש לו תחום גדול של קרוב לד' אלפים כיון שהוא מובלע תוך התחום של העיר, וכן מד' רש"י דף מה. והיכא דמיבלען חד תחומא הוי ע"כ, הרי מפו' היסוד שהוא חד תחומא.

ואף שבודאי ההולך סביב לעיר ולא נכנס תוך העיר יש לו אלפיים אמה של כל משך העיר אולם זה רק אם הוא כל הזמן תוך התחום אבל לילך בשטח של פחות מד' אלפים שהולך מתחילה לדוג' בתחום של צד מזרח העיר ואח"כ הולך מצד תחומו של צד מערב של העיר לא נקרא שהוא כל זמן תוך תחומו של העיר שאי אפשר לו לקפוץ ולהשתמש בב' התחומין האלו ולומר כיון שהוא תוך תחומו של עירו מותר לו לילך, ורק כשהולך פחות מד' אלפים ממקום א' למקום השני אמרין שכיון שתחומין מובלעין זה בזה מותר לו לילך ממקום זה למקום זה.

ולפי זה נמצא שאף בתוך הקשת והוא פחות מד' אלפים אמה מותר לו לילך בשבת בלי הדין של קשת רק פחות מד' אלפים מן קצה א' של העיר לקצה השני אבל לילך יותר מד' אלפים באלכסון בלי להיכנס לעיר על ידי שצריך להשתמש בב' התחומין של העיר מצד מזרח לצד מערב יש לומר שהוא אסור, וכן אם יוצא באמצע הקשת במקום היתר שלא נכנס לעיר אסור לו לילך יותר מאלפיים ולא אמרין כיון שהוא תוך אלפיים לראש הקשת מותר לו לילך עוד אלפיים, ולכן שפיר הוצרך לדין קשת אף שיש הדין של הבלעת תחומין שהרי זה מהני רק כשהולך מראש הא' לראש השני של הקשת שהוא פחות מד' אלפים ואז מותר לו לילך גם חוצה לה ד' אלפים אבל אם הולך באלכסון מצד א' של הקשת לצד השני של הקשת שהוא יותר מד' אלפים אין לו היתר לילך, משא"כ על ידי דין קשת נעשה לעיר אחת ומותר לו לילך בכל הקשת.

ולפי זה נמצא שאין זה היתר כלל של הבלעת תחומין שבכל ענין שהוא נמצא תוך התחום של ירושלים ששבת בו מותר לילך סמוך להעיר ד' אלפים, ובמקום שצריכין להשתמש בב' תחומין של העיר והולך יותר מד' אלפים וכגון הולך באלכסון אסור לילך בלי הדין של הקשת ולא רק להאזין"ש והחזו"א והמאירי והמשנ"ב צריכין לדין קשת רק גם לדעת רש"י ודעימי' אין לסמוך על זה, [ואין להוכיח ולכתוב דבר פשוט כזה כאילו יש היתר ברור לילך כשהוא תחומין מובלעין מדברי רש"י], ואף שרש"י בדף מד: כ' שרבה לית ל' הא דתנו נהרדאי בדף מא: ואי פיקח הוא עייל לתחומו כיון דעל על, היינו רק לפרש שהוא חולק על הדין שנאבד לו תחומו שהיה לו, והיינו רק להסביר שהוא חולק שנאבד לו תחומו משא"כ רב שימי חולק על נאבד לו תחומו אבל בלי דין הבלעת תחומין לא היה אפשר ליתן לו ב' תחומין ולילך פחות מד' אלפים, ורק על ידי הדין הבלעת תחומין מותר לו לילך, והטעם שרבה סבר שאין דין הבלעת תחומין, [וגם בזה יש חולקין על דברי רש"י וכדמבואר בתוס' ר"ד ועיי"ש מה שתי'].
 וגם על שאר הדברים שכ' שם בענין תחומין ודין קשת יש להעיר שאין זה היתר פשוט כמוש"כ שם, ומאפס הפנאי א"א להאריך בזה ואולי עוד חזון למועד.

ואסיים בברכה שיפוצו מעיינותיכם חוצה ותזכו להמשיך בעבודתכם בברכה מרובה ובהצלחה מרובה.

החותם בברכה
אביגדור קליין

תגובת הכותב

ראיתי דבריו כדרכה של תורה והנני להעיר כי יש לדון בזה בב' מישורים א' בענין הלכה למעשה אם מותר ללכת מירושלים לג"ז ובזה ביררנו ג' שערים של היתר מנומקים ומבוררים, שנתבררו בדיבוק חברים ובהתייעצות עם גדולי המומחים בעניינים אלו. ולפלא מה שכותב שאין ההיתר מבורר, ובכל אופן אין מן הצורך לדון ולפלפל בדעת רש"י אם ס"ל ענין הבלעת תחומין כיון שאין עיקר ההיתר בנוי כלל על ענין הבלעת תחומין.

קצד (תשע) — קובץ "בית אהרן וישראל"

אלא שבנוסף לכך הוספנו גם היתר דהבלעת תחומין אשר יסוד היתר זה כבר בנו ויסדו החוות יאיר והמרכבת המשנה, ובדאי דסברתם של גדולי האחרונים האלו חשובה להיות כסניף גדול לשלושה ההיתרים הנ"ל.

ב. אלא שיש לדון גם בבירור דעת רש"י והפוסקים שהזכירו לשונו, והנה יש לפנינו ב' דרכים בביאור דבריו, א'. כמו שלמדנו אנו דעת רש"י דיש היתר של הבלעת תחומין, ועל כך העיר מע"כ ב' הערות, א'. מדוע נקטו דיכול ללכת דרך הבתים, הנה הערה זו יש ליישב בפשטות דרש"י מיירי כשהאדם גר באמצע הקשת ובא להסביר כיון שיכול ללכת לכל אחד מהראשים ומשם אלפיים למרכז הקשת יש לו הבלעה מכל הצדדים, וזהו שכתב רש"י שיכול להלך לאחד מן הראשים, ומשם יכול להלך לראש האחר שהרי תחומיהן נבלעין, כלומר שע"י שיכול לצאת מכל אחד מן הראשים נעשה הבלעת תחומין, ודו"ק.

ועוד אפשר להסביר בטוב טעם על פי דברי האור שמח שהקשה בדעת רבה בר רב הונא שסבר שצריך לב' התנאים, שיהיה פחות מאלפיים מגוף הקשת' ופחות מד' אלפים בין ראשי הקשת, איך יוסבר לפי דבריו דין הבלעת תחומין המובא בדף מ"ד ותיירץ שרבר"ה סובר שהבלעת תחומין בין ב' פתחי המערה מהני רק מכיון ששני פתחי המערה מכוונים זה נגד זה אחד במזרח ואחד במערב, אבל אם יהיה למערה זו פתח שלישי מצד צפון לא יותר ליוצא מפתח זה ללכת כל התחום של פתחי מזרח ומערב אא"כ יש לנו הבלעה משני צדדים ובדיוק כמו שסובר בקשת, אלא שלא פסקין כרבר"ה בזה ודי לנו הבלעה מצד אחד גם במערה, ודו"ק בזה כי עמוק הוא.

היוצא לנו מדבריו הוא שגם רבר"ה מודה שמראש אחד של הקשת לראש שכנגדו יכולים לעבור בלי שום קושי וכדמוכח מדין שובת במערה דק"ל בזה להיתר הבלעת תחומין, ורק מגוף הקשת אין לצאת עד היתר וכמו בפתח צפון במערה באופן שיש יותר מאלפיים מהפתח עד הקו שבין ב' הפתחים דמזרח ומערב כמו"כ כאן באופן שיש יותר מאלפיים מאמצע הקשת עד קו היתר הנמשך בין ב' ראשי הקשת אין היתר ללכת מאמצע הקשת לכיוון היתר, ולכן כתב שצריך הבלעה מב' צדדים.

ולפי זה הכל מובן שעל זה בא אביי ואמר כוותיה דרבא בריה דרבה בר רב הונא מסתברא דאי בעי הדר אתי דרך בתים והסביר רש"י שהכוונה שמכיון שרבר"ה מודה שההבלעה של ב' ראשי הקשת מועלת והיוצא דרך שם יכול להלך לצד השני וכמו בב' פתחי מערה, א"כ גם היוצא מאמצע הקשת לא יגרע מאילו הלך דרך הבתים עד ראש הקשת ויצא משם, וכן במערה לא מסתבר לומר שאילו יצא מפתחי מזרח או מערב יכול להלך הכל, ואילו היוצא מצפון לא יוכל להלך הכל, והלא יכול ללכת דרך מערתו עד לפתח מזרח ומשם להלך עד למערב וא"כ יש לנו לחשב גם את צד צפון למובלע, ואין שום סיבה מדוע להצריך הבלעה מב' צדדים, ומכאן זה חולק אביי על רבר"ה ופוסק כרבא בריה וכן קי"ל להלכה, ולכן הוצרך רש"י לכתוב שיכול ללכת דרך הבתים עד שמגיע לאחד מן הראשין ומשם יכול להלך לראש האחר שהרי תחומיהן נבלעין זה בזה וכו', כי דברי רש"י הם לפי דעת רבה בר ר"ה, אשר אביי מקשה עליו לפי דעתו, אכן אנן להלכה לא נקטינן כך אלא די לנו בהבלעת תחומין מצד אחד, והכל על מקומו בא בשלום.

והשתא דאתינן להכי גם אם נבאר באופן אחר דלא כהאור שמח נצטרך להבין את דברי רש"י כפי מה שנבאר סברת רבר"ה שצריך הבלעה מב' צדדים ודלא כהילכתא.

עוד העיר על שיטת גדולי האחרונים הנ"ל דנקטו היתר דהבלעת תחומין א"כ מהו החידוש של דין עיר העשויה כקשת, הנה כבר הארכנו בזה בסוף המאמר בקובץ הנ"ל, ואין להכפיל הדברים.

והנה לפי דרכינו דברי רש"י הם לפשוטו של מקרא ממש ואין להעמיס בו שום חידוש בהלכה או בסברא אכן לפי מהלכו של מע"כ בביאור דברי רש"י שמעמיס בדברי רש"י יסוד חדש דכל ד' אלפים נחשב כתחום אחד, אבל מ"מ אינו יכול ללכת יותר מד' אלפים אמה אשר כמובן זהו חידוש גדול ביותר דאיך נאמר ד' אלפים נחשב לתחום אחד כאשר הוא יותר מתחום שבת, אשר המה דברים יגעים ולכאורה קשה לצקת יסודות כאלו כדי לבנות עליהם בנינים כדי לאסור, אחרי שע"פ פשטות הדברים יש לפנינו רש"י וסיעת הפוסקים דמפורש בדבריהם להיתר ולמה נדחוק עצמינו בכדי לאסור כאשר הפשטות נוטה להיתר.

[וגם מה שכתב עוד שכתבתי שהדין של הבלעת תחומין הוא דבר פשוט ואינו חידוש, ותמה עלי מדברי הראשונים בדף מ"ד שכתוב שזה חידוש, אין זה נכון כלל אלא גם לפי דברי זהו בודאי חידוש

שנה כז גליון ד (קס) ————— (תשעא) קצה

גדול וכן כתבתי שחידוש זה נלמד מהגמ' בדף מ"ד, וכן מבואר הוא באור שמח שבאופן שיש בדיוק ד' אלפים ואין הבלעה ממש אין לעבור מכאן לכאן ורק כשזה ממש מובלע וכמו שקורא לזה שם "סנדלא מיכא" נתחדש שנחשב הכל לתחום אחד ודו"ק היטב בדבריו שם].

בברכה

משה אהרן שור

בענין תחום שבת בין ירושלים לגבעת זאב

א

בקובץ קנ"ט האריך הרב משה אהרן שור לבאר ענין תחום שבת בין ירושלים לגבעת זאב בג' כחות דהתירא. הראשון, שיש למדוד התחום מסוף הכפר אלג"ב וליכא אלפיים מהתם לאמצע שכונת פרי הארץ. השני, שיש לצרף כל השטח המגודר בגדר ההפרדה עם ירושלים לעיר אחת, ולפ"ז כבר יש חיבור גמור בין ירושלים לגבעת זאב. והשלישי, מטעם הבלעת שכונת רמות בתוך הריבוע של גבעת זאב וגדר ההפרדה.

ועדיין הניח לי בקעה רחבה להתגדר בה ולהציע לפום רבנן ולפום תלמידיהון להקל בזה אף בלא כל הני טעמי, על ידי ריבוע ירושלים כולה כאחת. דאז תחום השבת של ירושלים מגיע עד סמוך לגבעת זאב, ועכ"פ עד שכונת גבעון שעל אם הדרך בין ירושלים לגבעת זאב.

כי הנה כל היסוד שאין לרבע יותר מד' אלפים אמה הוא מסוגיין דעיר העשויה כקשת (עירובין ג"ה ע"א). אך י"א דזהו דין מיוחד בעיר העשויה כקשת דוקא, אבל בשאר גוויי שפיר דמי לרבע בלי שום הגבלה, וירושלים כולה איננה עיר העשויה כקשת. עיין בביאור הלכה סי' שצ"ח ס"ו ד"ה ואם בשם הרשב"א והריטב"א והראב"ד [ור"ח], ובחזון איש סי' ק"י ס"ק כ"ו, ובשונה הלכות סי' שצ"ב ס"ז, ט"ו, י"ח, ובמחזה אליהו סי' פ"ב, ובזכר צבי, תחום שבת ומדידתו, ס"ד ס"ק ט"ז, י"ז, י"ט, כ' וכ"ב.

ב

ומאי דצריכנא לזה, כי לבי נוקפי לסמוך על ההיתרים שכתב שם מכמה טעמי דמבדקין בי מדרשא. וגם שכל דבריו מבוססים על הנחה ששכונות ישראל שבירושלים ושכונות הישמעאלים עיר אחת הן, כיון שאין ביניהם הפסק של קמ"א אמה. ולע"ד צ"ע טובא בזה, ובפרט לגבי הכפרים שיש ביניהם לביןם חומה גמורה וגבול בל יעבורון, שאין לך הפרדה גדולה מזו ואין שייך לומר שעיר אחת היא זו רק מפני דמקרי אהדדי בתוך קמ"א. ומה שאנשי הצבא נכנסים ויוצאים לשם, או שפועלים ישמעאלים יוצאים מהתם להכא, אין זו ישיבה עירונית אחת לעשותן עיר אחת שחוברה לה יחדיו, ופשוט.

והגע בעצמך, עשתרות קרניים הקרובים זל"ז בתוך קמ"א ויש שני עיירות בשני ראשיהם, היתכן לומר שעיר אחת הן. הא ודאי שהם מרוחקים ונפרדים זה מזה הרבה יותר מבתיים וחצרות שאין ביניהם אלא קמ"א אמה. וא"ז מקום ישוב אחד כלל, וכל אחת מהן קרינן בה בפני עצמה אל יצא איש ממקומו ביום השביעי. ומה שנתנו חז"ל שיעור של קמ"א אמה היינו רק שבשיעור זה יכולים בתים וחצרות ליחשב כעיר אחת מחמת רציפות ישיבתם וביותר מזה לא, אבל לא שכל גדרה של עיר תלוי אך ורק בקמ"א אמה ותו לא.

ומה שלא דברו מזה הפוסקים משום דהיא מילתא דלא שכיחא שיהיה גבול גמור בתוך עיבורה של עיר, ולא עלתה שאלה זו על שלחן מלכים. ולפני ששת הימים באמת היה דיון בזה לענין פורים בירושלים. ואף שפסקו שיש לעשות בט"ו, אפשר דמשום סמוך ונראה נגעו בה ולא דהוי עיר אחת ממש [אמנם ע' בזה בשו"ת הר צבי או"ח ח"ב סי' קל"א, ואכ"מ להאריך]. וגם היתה בזה תשובה שהר ציון וחלק מירושלים שמימות יהושע בן נון נשארו ביד ישראל, ע' ספר כרכין המוקפין חומה להגה"ח ר' אלעזר בריזל ז"ל. וכל זה לא שייך לענייננו. [ולעומת דרכנו, יש לדון במשכ"ש בקובץ קנ"ט גם לענין פורים].

ג

קצו (תשעב) – קובץ "בית אהרן וישראל"

ואף שהדברים נראים מסברא, ועליך ראייה להביא שנוכל להחשיב שכוונות הישמעאלים לעיר אחת עם ירושלים, מ"מ פטור בלא כלום א"א ומצאתה דאתא לידן כמה ראיות לזה בס"ד. וזו יצאה ראשונה, מדין נחל שלפני העיר (עירובין ס"א ע"א, טוש"ע סי' שצ"ח ס"ט) שמודדים לעיר משפת הנחל כיון דהוי תשמיש העיר. והקילו בזה אף לעניין רחובות ודרכים שרחבם יותר מקמ"א. ע' במחזה אליהו סי' פ"א ובזכר צבי סעיף ה' ס"ק ט' והערה ס"ב. והרי שלך לפניך דגדר עיר אינו תלוי רק בשיעורים דע' או קמ"א, אלא אף ביותר מזה הוי עיר אחת, כיון שבהכרח מקום זה הוא חלק מהעיר. וא"כ כ"ש איפכא, כאשר אין שום קשר בין שתי שכוונות, דאינם נחשבים כעיר אחת רק משום קרבתם זל"ז גרידא. ואף החולקים בדין נחל יודו בזה לכאורה.

וכן עיין בספר זכר צבי ס"ד ס"ק כ"א לענין עיר עגולה שאמצעיתה פנויה ביותר מד"א אמה, שאעפ"כ יש מקילים דהוי חלק מהעיר. וככ"ש בקובץ קנ"ט עמ' ק"א. והרי לך שוב דאין הכל תלוי בשיעור המרחק בלבד, אלא כיון שמקום זה בהכרח כלול בתוך תוכה של העיר הריהו חלק מהעיר. וא"כ כ"ש איפכא לעניננו. ואף החולקים שם שפיר יודו בזה.

וכן עיין בחזון איש סי' ק"י ס"ק י"ט ד"ה שצ"ח, בענין אין נותנין עיבור לעיבור, שבעיר מוקפת חומה ובית חוץ לחומה תוך ע' דאפשר דהחומה מפסקת אפי' כשהבית שחוץ לחומה הוא תוך ע' אמה של בתי העיר, ע"ש. ואף דהחז"א כתב כן רק בדרך אפשר, הלא התם איירי בחומה ששעריה נפתחים מדי יום ביומו ואינה מפרדת בין העיר להבית בהחלט. ועכ"פ חזינן ליסוד הדברים שחומה מפסקת, ללא קשר לקירוב שבין הבתים. וממילא אתינן דבאופן שיש פירוד גמור בין השכוונות לא שייך כלל להחשיבם כעיר אחת, אף שהם קרובים זה לזה בתוך קמ"א, ודוק.

ד

אך לכשנרבע את ירושלים כולה כאחת, אז דל מהכא לשכוונות הישמעאלים ועדיין יגיע ריבוע תחומי קרתא דשופריא לפאת ימה צפונה עד קרוב לגבעת זאב. כי גבולות העיר שמהם מתחיל הריבוע הם בשכונת נוה יעקב בצפון ובעין כרם המערב [ולענין מעשה צריך מדידה מדויקת]. ויש לסמוך על זה עכ"פ בשעת הדחק או צורך גדול ודבר מצוה. ברוך מציב גבול אלמנה, מרחיב קריה נאמנה, בשוכב ברחמים עינינו תחזינה.

ומה שכתב הרב שלמה זלמן שמעיה שם, דאין להכניס עצמו לכתחילה לספק דרבנן והביא ראייה מסי' שצ"ד ס"ב, לא דק בזה. דהתם איירי לענין אכילת העירוב בין השמשות, שבזה באמת מכניס עצמו מדעתו למצב של ספיקא דרבנן. מה שאין כן כאשר ממילא ניצב לפנינו ספיקא דרבנן ופולוגתא דרבנותא, דאינו עושין הספיקא דרבנן בעצמנו אלא מקילין בו, ואכמ"ל. וכ"ש בכל זה לענין יו"ט, ויו"ט שני, ויו"ט שני בא"י לבני חו"ל, דאיכא דרבנן וספיקות טובא.

ביקרא דאורייתא,

נתן פערלמאן

עוד מכתבים בנושא זה שהגיעו באיחור לשלחן המערכת, יפורסמו אי"ה בגליונות הבאים. - המערכת

תרגום תיבת עיר

שלום וברכה לכבוד מערכת 'קובץ בית אהרן וישראל', כל אחד בשמו הטוב יבורך. הנני להעיר כאן מה שנתעוררתי לדון בדברי שו"ת מהר"י הכהן, מאת הגאון רבי ישראל הכהן ראפאפורט זצ"ל אב"ד טארנוא שיצא לאור בשנת תרכ"ט, דכתב שם בחלק א' חאהע"ז סי' כ"ד בזה הלשון, לא מצינו בכל תרגומי התנ"ך תיבת מתא על תיבת עיר בלשון הקודש, ובכל מקום יתורגם עיר קרתא, ובתרגום שני על מגילת אסתר אשר הוא תרגום ירושלמי כנודע "מתרגם עיר אתר", רצונו מקום כו' עכ"ל.

איברא לא מצאתי כן בתרגום שני הנדפסים בהחומשים המצוי אצלנו, וגם לא בהדפוסים הקודמים של תרגום שני שראיתי, אלא גם שם כתב לאמור דתרגום של עיר הוא קרתא ולא אתר, וראיתי בתשע מקומות במגילת אסתר שכתב לתרגם עיר קרתא קרייתא קירו כו', עיין שם (קאפיטל ג-ט"ו, ד-א, ד-ו, ו-

ט, ח-י"א, ח-ט"ו, ח-י"ז, ט-י"ט, ט-כ"ח), ובמקום אחד לא כתב לפרש כלום, עיי"ש (קאפיטל ו-י"א). ואדרבא על פסוק ובכל מדינה ומדינה מקום אשר דבר המלך כו' (קאפיטל ד-ג), מתרגם ובכל מדינתא ומדינתא ובכל אתר ואתר די פתגמא דמלכא כו', ומבואר דאתר הוא תרגום של מקום ולא של עיר, ועיי"ש גם לעיל (קאפיטל ד-א) דכתב, ולכל אתר ואתר ולכל מדינה ומדינה ולכל שבטא ושבטא ולכל זרעי וזרעי ולכל קריא וקריא כו'. וקריא היינו עיר, א"כ מבואר מזה דעיר אינו התרגום של אתר, דאם נתרגם עיר אתר א"כ יש כאן כפילות הלשון לכל אתר ואתר ולכל קריא וקריא.

ועיי"ש על הפסוק עשה המלך לכל העם הנמצאים בשושן כו' (א-ה), דכתב בזה"ל, אמר מלכא השתא אעביד משקיא 'לבני אתרוי' כו'. ואולי מזה הבין המהר"י הכהן דהיינו לבני עירו, הרי דאתר הוא תרגום של עיר, ברם באמת בהפסוק לא נכתב כלל תיבת עיר א"כ אין מזה שום ראיה וצ"ע, סוף דבר צ"ע מה היתה כונת המהר"י הכהן, ואולי היה לו איזה דפוס אחר, או שכוונתו באמת לאיזה ספר אחר אלא שבטעות כתב תרגום שני ויל"ע, [והיה מקום לעיין גם במה שכתב דבתרגום שני הוא תרגום ירושלמי ואכמ"ל], ואקוה לשמוע מהקוראים הנכבדים פשר הדבר.

יחיאל מיכל הכהן מרענער

נוא יארק ארה"ב

הערות שונות

סו"ז ברכת אילנות

כתוב בשו"ע (סי' רכ"ו סעי' א') היוצא בימי ניסן וראה אילנות שמוציאין פרח אומר בא"ה אמ"ה שלא חיסר בעולמו וכו', ובגליון החת"ס שם מביא בשם מורו הגאון ר"ג אדלר בזה הלשון: וממורי קבלתי כל זמן שנמשך ימי חודש ניסן דתקופה לתוך חודש אייר כגון אם חל תקופת ניסן כ' ניסן אז יש זמן לברך עד כ' אייר.

והנה לכאורה לפ"ז צריך להיות כל החשבון גם כן רק לפי חודשי החמה, דהיינו שסו"ז הברכה הוא לפ"ז רק אחר שעבר כבר מן תחילת התקופה של ניסן כשיעור זמן של חודש שלם לפי גודל חודשי החמה, דכמו שהוא מפרש דברי הגמרא ביומי ניסן שהכוונה הוא לחודש ניסן של חמה ולא של לבנה א"כ ה"ה דמשך גודל החודש ג"כ תלוי בזמן חודש של חמה שהוא גדול יותר מחודש של לבנה שהוא במוצק רק כ"ט יום וי"ב שעות ותשצ"ג חלקים משא"כ חודש של חמה לפי תקופת שמואל הנהוג הלכה למעשה בכל העניינים הנוגע לציבור כמו ברכת החמה וכדו' כמבואר בראשונים שתקופת רב אדא הוא רק לבי"ד לקידוש החודש אבל תקופת שמואל הוא לדברים הנוגע לכלל ישראל שאין בקיאין כ"כ בחשבון התקופות לכן נתנו חשבון פשוט מאד והוא 365.5 יום לשנה ומחולק לארבע תקופות כ"א 7.91.5 יום, ואם נחלק זמן זה של 365.5 ל-12 חודשים יוצא לכל חודש 45.30 א"כ הוא גדול יותר מחודש של לבנה ממוצעת כמעט ביום שלם, ולכאורה ה"ה בהחשבון של יומי ניסן של ברכת אילנות הוא לשיטת רנ"א חודש של חמה של שלושים וחצי יום.

ועוד נקודה להלכה נראה שיוצא לנו לפ"ז שהחשבון של החודש לא מתחיל משקיעת החמה או מצאה"כ של יום תקופת ניסן לשמואל אלא משעה המדיקות שבה מתחיל תקופת שמואל ונמשכת עד חודש של חמה וזהו זמן ברכתה, דהרי אם לפי חודשים של חמה הוא החשבון א"כ תחילת החשבון צ"ל משעת התקופה, כמו כל העניינים התלויים בתקופה שמחושבים לפי השעה המדיקת של התקופה, אמנם מלשון החת"ס לא משמע כן אלא החשבון הוא לפי תחילת יום התקופה עד כחודש ימים של לבנה אחר זה, שהרי כתב שאם חל כ' ניסן אז סיום זמנה הוא ב-כ' אייר, ומשמע קצת מזה שהוא לפי חודש של לבנה, ואפשר שכוונתו הוא ג"כ עד כ' אייר של חשבון חודשי החמה ולא של לבנה, וצ"ע.

וראיתי בספר מעשה חמד (על ברכת האילנות פ"א) שהביא הערה בשם הגר"ש דבליצקי דמלשונם של האחרונים נראה שרק באו להקל שאפי' שכבר נסתיים זמן חודש ניסן של לבנה מ"מ אפשר עדיין לברך עד סיום חודש ניסן של חמה אבל לא להחמיר שאסור לברך קודם תחילת חודש של חמה.

והנה באמת המנהג הוא כך שמברכים אפי' קודם חודש של חמה אלא לפי חודש של לבנה, אמנם לכאורה אצ"פ שהלשון קצת מורה כן אבל לכאורה תמוה מאד לומר כדברים אלו שהרי בגמרא כתוב

קצח (תשעד) — קובץ "בית אהרן וישראל"

ביומי ניסן בהכרח אנו צריכים לפרש הכוונה או לחודש של חמה או לחודש של לבנה אבל לפרש שהכוונה הוא בין לחודש של חמה בין לחודש של לבנה הוא תמוה מאד, וצ"ע.

כמה הערות בענין התחומין.

מה שכתב הרב משה אהרן שור בגליון קנ"ט שלא מוזכר בספרים שיש להחמיר בשיעור האמה אפי' בדאורייתא לפי אמה עציבה של 47 ס"מ מספק אם השיעור טפח של 8 ס"מ לשיטת הגר"ח נאה ע"פ הרמב"ם שכתב שהאצבע הוא 2 ס"מ הוא לפי חשבון של טפח עציבה ולפ"ז אמה של ששה טפחים הוא 48 ס"מ או ששיעור זה הוא רק חשבון של טפח שוחק וטפח עציבה הוא 7.8 ס"מ ולפ"ז אמה הוא 47 ס"מ, הנה ראיתי בספר פסקי תשובות הל' סוכה (סי' תרל"ג הערה 2 לגבי שיעורי סכך פסול ואורך ורוחב הדפנות וגובה הסוכה, ומשמע אפי' בפסולים שמדרבנן) שהביא כך מספר מדות ושיעורי תורה (פ"ג שהאריך שם בזה), שיש להחמיר בזה, ובספר ארבעת המינים (עמו' קל"ח) הביא משיעורין של תורה (שיעורי המצוות אות א') שכתב שם שאע"פ שכל החומרא של שוחקות הוא רק מדרבנן וכפי דעת החזו"א ג"כ א"כ היה מן הדין שאפשר להקל בספק זה על מה היה כוונת הרמב"ם מ"מ נראה להחמיר בספק של דאורייתא כאילו הרמב"ם דיבר על אמה שוחקת ולא פירש מאיזה טעם, אבל משמע מזה בדברנן וודאי יש להקל בספק זה, אמנם בשיעורי תורה להגר"ח נאה סימן ג' הערה נ"ט משמע שיש להחמיר גם בדברנן כשיעור של 47 ס"מ לחומרא, וצ"ע.

שיעור אמה בתחומין הלכה למעשה

ויש לעיין מה הדין בנידו"ד בתחומין עיקרו מה"ת בשיעור י"ב מיל לשיטת המחבר והרמ"א דלא כשיטת הגר"א שנקט שהוא מדרבנן, א"כ יש מקום להחמיר, אלא שיש מקום לומר בדברנן בספק זה יש לצרף את שיטת החזו"א וסיעתו ששיעור אמה הוא גדול יותר והוי כספ"ס, אלא יש לדון אם יש לצרפו כשנהגו להקל אפי' בדאורייתא שלא כהחזו"א.

[ויש לדון ביו"ט שנחלקו הראשונים ואחרונים, אם האיסור תחומין י"ב מיל להראשונים שהוא מה"ת אם גם ביו"ט הוא מה"ת או שהוא מדרבנן].

אלא שלכאורה יש לדון בזה מכמה סברות להחמיר גם בדברנן הן משום דהוי לכאורה כספק חסרון ידיעה, וכמבואר בביאור הלכה סי' שס"ג ד"ה מרווחין שאפי' בדברנן יש להחמיר בעיקר הספק של אמה שוחק או אמה עציבה כיון שהוא ספק ידיעה כמבואר בתוספת שבת, ודלא כהדברי חמודות סוף הל' נדה, וכדמשמע בב"י יור"ד סי' ר"א בשם הרשב"א, שבדברנן אין צריך להחמיר באמה עציבה או שוחקת לחומרא, (ויעויין בשו"ת אמרי יושר סי' פ"ח), אלא יש לעיין הדין כבנידו"ד שיש שני ספיקות של חסרון ידיעה, וכן יש עוד ספק בשיעור רח"נ או החזו"א, שיש מקילים בכה"ג, אלא יש לדון אם יש לצרפו כשנהגו להקל אפי' בדאורייתא שלא כהחזו"א.

וכן יש לדון ע"פ הסברא של האחרונים להחמיר בספק דרבנן כשיש בזה תרתי דסתרי ששיעור האמה נוגע להרבה דינים ונמצא עושה תרתי דסתרי כמבואר סברא זו בהרבה אחרונים שאג"א בגבו"א ופר"ח ורע"א ועוד הרבה אחרונים, ומקורו בראשונים ואכהמ"ל, וכמו שהביא הקרית אריאל מהמשיב דבר ועוד להחמיר בספק בתחומין מסברא זו ממש.

ויל"ע ע"פ מה שהביא במוש"ת פ"ג מהשפ"א פסחים מ"ו ושו"ת אבן הראשה סי' כ"ג שבשיעור מיל לא נאמר הספק של אמה עציבה או שוחקת אלא הוא כשיעור אמה מצומצם ממש אבל הטו"א ריש מגילה חולק דגם בזה יש להחמיר כשיעור עציבה או שוחקת לחומרא, אלא שבנידו"ד נאמר השיעור ד' אלפים אמה ולא בשיעור מילין א"כ לכאורה לכו"ע יש להחמיר כשיעור של אמה עציבה, וצ"ע.

בירור בשיטת ר"ת בשיעור היתר אורך של עיר העשויה בקשת

אלא שיש לדון אם יש מקום להקל ע"פ שיטת ר"ת הובא בתוס' עירובין נא, ד"ה כזה שחידש לומר שמותר לאדם להלך שיעור אלפיים ושמונה מאות אמה שהוא שיעור האלכסון של ריבוע של אלפיים אמה, א"כ אפשר שהדין של ארבע אלפים אמה בקשת שהוא מיוסד ע"פ הדין של הבלעת תחומין א"כ לכאורה לפי שיטת ר"ת שיעור ארבעת אלפים אמה הוא חמשת אלפים ושש מאות אמה שהוא כפל של אלפיים ושמונה מאות אמה, ולא ראיתי מי שדן בזה והוא נראה מאד מחודש, וצ"ע, אלא שממילא כבר

שנה כז גליון ד (קס) ————— (תשעה) קצט

הסכימו המ"ב סי' שמ"ה סק"ו והחזו"א סי' ק"י סקכ"ד שאין הלכה כלל כר"ת, אבל החי"א כלל ע"ו ס"ב ובשו"ת אחיעזר ח"ג סי' נ"ט אות א' כתבו שמקום הדחק גדול יש להקל כשיטת ר"ת, אבל בנידו"ד צ"ע כנ"ל.

ומה שיש שהביאו ראיה מהחזו"א סי' ק"י סק"א שאפי' קשת שיש באמצעו רוחב יותר מד"א אמה אלא שבשני ראשי הקשת יש פחות מד"א אמה מ"מ יש לה דין קשת, הנה לא הבנתי מה ראיה גדולה כ"כ יש מדברי החזו"א והרי נראה מדבריו שם דכוונתו הוא רק לומר שהדירות הנמצאים בתוך היתר לא נכלל בחשבון הד"א אמה, אבל אפשר שהוא מדבר רק באופן שהדירות נמצאים ממש במקום המתרחב ליותר מד"א אמה שיחד עם שטח הדירות היה יותר מד"א אמה אלא רק מכיון שיש דירה באמצע שאם ננכה אותו מן החשבון יהיה פחות מד"א חשוכה היא כעיר העשויה כקשת.

ובמה שכתב שם ליישב התמיה הגדולה על מה אנו צריכים להחידוש של קשת אם יש דין הבלעת תחומין בעיר העשויה כקשת א"כ ממילא מותר ללכת מן היתר אלפיים אמה כיון שהרי נותנים אלפיים אמה לכל צד מראש הקשת ומרבעין אותו א"כ ממילא יש היתר לילך אלפיים אמה מכל מקום ביתר כיון שהוא בתוך התחום של העיר, ותי' בכמה אופנים וציורים של קשתות שיש בהם הצורך בהחידוש של קשת, אמנם לכאורה הוא תמוה כיון שהראשונים עשו לנו ציור פשוט של קשת רגיל ולא כתב אף אחד מהם שהחידוש של קשת הוא באופן שאין אנו יכולים לילך בכל היתר אלפיים אמה מכל מקום ביתר מדין ריבוע התחום, ולא פירשו ככל הציורים שכתב שם, אלא בהכרח נראה שפשוט היה לראשונים שאין לקשת הדין של הבלעת תחומין וכמפורש בראשונים המאירי ותשובת הרשב"א והעיתים, ומה שכתוב ברש"י ובר"ח שם ובלבוש ושו"ע הרב וחי"א כרש"י דמשמע שיש היתר הליכה מראש הקשת אחד לשני מדין הבלעת תחומין בלא הדין של קשת, אין זה ראיה כ"כ, דאפשר שכוונת רש"י הוא בביאור שיטת רבה בר רב הונא שחידש שאפי' שיש יותר מאלפיים אמה מחוד הקשת עד היתר מ"מ יש דין של קשת אם הרחב אינו יותר מד"א אמה.

וכן יל"ע במה שכתב דאפי' אם נאמר שהבית חרושת כולה לא בטל להחדר אוכל של עובדי המפעל להיות כולו כבית דירה וכמו שכתב החזו"א דרך אותו החדר הוא בית דירה ולא כל הבית חרושת מ"מ נעשה כל הבית חרושת המוקף בגדר שהוא חשוב מוקף לדירה של החדר של עובדי המפעל ונעשה הכל כבית דירה, אבל לכאורה י"ל דלא שייך לומר שהחומה שמסביב לבית חרושת שיש שם חדר לאכילה לעובדי המפעל שיחשב כל התחום שבפנים לגדר כמוקף לדירה של חדר האכילה לעובדי המפעל שהרי כל החדר אוכל הוא רק בשביל המפעל ולפי שיטת החזו"א שבית חרושת אינה חשובה מוקף לדירה א"כ גם כל החצר שמסביב לכאורה אינו חשוב מוקף לדירה שכל עיקרו הוא בשביל המפעל ולא להחדר אוכל שהוא ג"כ כאן רק בשביל המפעל, וצ"ע.

וגם לגבי חומת בית האסורים אם חשוב כמוקף לדירה, שיש שרצו ללמוד מזה לענין אם גדר ההפרדה חשיב מוקף לדירה, כתבו במ"ב מהדורת דרשו סי' שנ"ח הערה מספר 2 שמהרע"א בגליון יור"ד סי' רפ"ו סי"א שפוטר בית האסורים ממזוזה ולפי החת"ס או"ח סי' צ"ה שדימה דיני תחומין לחיוב מזוזה א"כ משמע שבית סוהר אינו חשוב מוקף לדירה כיון שהוא פטור ממזוזה אינו חשוב מוקף לדירה, ודעת הערוה"ש סי' שנ"ח ס"ט שבית האסורים הוי מוקף לדירה, ושיטת הנוב"י סי' מ"ז הוא שאינו דומה דיני תחומין לחיוב מזוזה א"כ אפשר דבית אסורים חשיב מוקף לדירה, והאמת הוא שכ"פ הרמב"ם בפי' המשניות בעירובין וכ"כ הרע"ב שם בפי' דברי המשנה בעירובין דיר ובית הסהר שפירשו הכוונה לבית האסורים ודלא כפי' רש"י שם, וצ"ע.

אודות מה שבירר הרב יוחנן זלצמן בגליון קנ"ז בענין המנהג לאיסור מלאכה בתיקוני בגדים לנשים בר"ח, מה הדין בעושה בשכר לפרנסתה, והביא דעת כמה מן הרבנים שהם מצדדים להתיר, אמנם בספר נחלת צבי (מקדמוני האחרונים) סי' תכ"א מפורש שאסור גם בשכר לפרנסה.

חיים משה הבהן גומשמיין

בענין מצוות שלפני הדיבור ובענין אפרושי מאיסורא וכפיה במצוות

א

ענוותו דהגרז"נ גולדברג שליט"א הרבני, שהעיר בקובץ קנ"ז אמש"כ בקובץ קנ"ה לדחות דברי הכותב שכל מצוה שנצטוונו בה קודם מתן תורה נשארה במתכונתה ובצביונה גם אח"כ. ואדרבא, מצינו להדיא להמנ"ח ובנו ולרבי עזריאל הילדעסהיימער דמצוות שנצטוונו בהם קודם מתן תורה דיניהם וכלליהם שווים למצוות שניתנו בסיני [וכ"ה לשאר הראשונים דפליגי על החינוך שמיישבים הכלי חמדה והגרי"ש אלישיב, ע"ש]. וכן מוכח להדיא בגמ', הן גבי מילה בצרעת והן בסוגייתנו דשבירת עצם גופא, שאף מצוות שנצטוונו בהם קודם מתן תורה שפיר נאמר בהם הכלל דעשה דל"ת.

[ובקובץ ק"נ הוכחנו דאילו לא שלימדנו תורה איזו מצוה דוחה ואיזו נדחית לא היינו יכולים לומר בזה מסברתנו דבר, ובהכרח היינו נוהגים בשב ואל תעשה, דלא כדברי הכותב שלהרמב"ם והרמב"ן שסוברים שעשה גדול מל"ת אזי עשה דוחה ל"ת מן הסברא, ושהחולקים עליהם וסוברים דל"ת חמור מעשה אזי מן הסברא היה ל"ת דוחה עשה. וממילא אין גם מקום לתירוץ להשמטת הרמב"ם ולקושיית המהר"ם ברבי, אף אילו דיני קרבן פסח אכן היו כמו קודם מתן תורה. ועש"ע.]

והיינו להבבלי, וכמו שהוכחנו שם, אך העיר הגרז"נ דבירושלמי מבואר דאין עשה שלפני הדיבור דוחה ל"ת [ומובא בתוס' קידושין ל"ח ע"א ד"ה אקריב]. ואסברא לן הגרז"נ, דהירושלמי לשיטתו דטעמא דעדל"ת הוא משום שהעשה והל"ת בדיבור אחד נאמרו והל"ת כלל לא נאמר במקום העשה, וזה שייך דוקא במצוות שנצטוו בסיני.

מיהו כתב שם הגרז"נ דאף מצוות שנצטוונו בהם קודם מתן תורה וחזרו ונשנו בסיני שפיר שייך בהו עדל"ת, דשוב נאמרו בדיבור אחד עם הל"ת. והרי שלך לפניך דהכי נמי בענייננו לענין קרבן פסח שג"כ חזר ונשנה בסיני, אף להירושלמי שפיר נאמר ביה דעדל"ת. וכל תפיסתנו על הכותב היתה רק במה שרצה לומר שדיני המצווה לא נשתנו ממתכונתם הראשונה, וזה ודאי אינו וכפי שעולה מדברי הגרז"נ.

ב

ובעיקר דברי הרמב"ן שהבאנו שאהבה ועשיה גדולים מיראה ומניעת מעשה, ע"ע בקצות החושן סי' ג' ס"ק א' שכתב דלענין כפיה ודאי צריך ב"ד של מומחין ולא סגי בחד, כי הדין של כפיה על המצוות לא נאמר אלא בב"ד ולא ביחיד. והנתיבות במשה"א שם ס"ק א' חולק, דאף ביחיד איתא לדין כפייה, כמו שכל אדם מצווה להפריש חבירו מאיסור לאו. ובמשוכם נתיבות כתב הקצות לחלק בין אפרושי מאיסורא שהוא בכל אדם, לבין כפיה לקיים מ"ע שצריך דוקא ב"ד.

והרי לן שוב החילוק בין אהבה ועשייה למניעה ויראה, דבעובר איסור לאו שהוא בדרגת היראה כל אדם חייב להפרישו, ואילו הנמנע מלקיים מ"ע שאינו אלא העדר אהבה בשב ואל תעשה, לא ניתן ליחיד רשות לכופו אלא רק לב"ד. ואילו הנתיבות שם אינו חולק בסברא זו דעשיה גדולה ממניעה, אלא ס"ל דאעפ"כ גם בעשה ניתן לכ"א לכופו, ודוק.

ג

ולכאורה יוצא לפ"ז דבלאו הבא מכלל עשה, כל אדם בעי לאפרושי מאיסורא אף אליבא דהקצות, כיון שיש בו קום ועשה. אך להמבואר בדברינו בקובץ ק"נ נראה שאף בכה"ג יהיה דינו כעשה לענין זה, כמו שאין באיסור עשה מלקות ואינו עושה ממזרות אפילו לר"ע, כיון שאין בזה אלא העדר אהבה ולא חוסר יראה, ע"ש ודוק.

וע' באמרי בינה הלכות דיינים סי' ט' שביאר דמש"כ המשוכם דהמצוה לאפרושי מאיסורא היא בכל אדם היינו דוקא כשעובר הלאו בקום ועשה, משא"כ היכא דעובר בשוא"ת כגון בצדקה שעובר בלא תקפוץ, ע"ש. אך במנ"ח מצוה תקנ"ח אות כ' כתב דאפילו לאו שעובר בשוא"ת חמיר יותר מעשה, ומצוה על כל ישראל לכופו אותו שלא לעבור. ולהמבואר בדברינו שם זה א"ש, מפני שעובר בזה על מידת היראה, אף שהוא בשוא"ת, ודוק.

וע"ע כעין זה במנ"ח מצוה ח' אות ט', לענין בזבוח עד חומש במ"ע ובזבוח כל ממנו במל"ת. דיש לדון האם החילוק תלוי בדאיכא קום ועשה או שוא"ת בפועל, או בכך דזו מ"ע שהיא מאהבה וזו מל"ת שהיא מיראה. ונפקא מינה בלאו הבא מכלל עשה, שעוברו בקום ועשה אף דהוי מ"ע, ובלאו שאין בו מעשה, שעוברו בשוא"ת אף דהוי איסור לאו.

[וע"ע באמרי בינה שם מש"כ לדחות הראיה שהביא הקצות מהתוס' וראיית הנתיבות מנרצע. ועש"ע מה שרצה לבאר הדין שבש"ע ח"מ ריש סי' ד' דעביד איניש דינא לנפשיה בדין ברור עד להכאה אף במקום דליכא פסידא, שטעמו משום אפרושי מאיסורא. ומתוך בזה קושיית המל"מ פ"ג מהל' עבדים ה"ה (ד"ה נרצע) שבש"ע שם סי' תכ"א ס"ו הביא דין זה ב"א [וע"ע בסי"ג שם ובתה"ד סי' רי"ח]. ועש"ע. וע"ע בזה בשו"ת מחנה חיים ח"ב סי' כ"א ובשו"ת משנת יעבץ ח"מ סי' ג'.]

ד

ובמחלוקת זו דהקצות והנתיבות כבר האריכו האחרונים (ע' הערות לנתה"מ מהד"ב בקצה"ח הוצאת אהליך יעקב, ובמילואי חושן, ובספר כפיה בגט עמ' ל"ג-ל"ו, ובאוצר מפרשי התלמוד ב"ק כ"ח ע"א הערות ק"ח-ק"ג, ובישועות דוד אהע"ז סי' ו') שהרמב"ן (יתרו כ' ח', והם דברי הרמב"ן המבוארים בדברינו בקובץ ק"ג) והר"ן (ב"מ ס"א ע"ב ד"ה רבית קצוצה) והיד רמ"ה (סנהדרין י"ח ע"ב ד"ה ודייקינן) והיראים השלם (ח"א סי' קס"ד, השמטת כספים, ד"ה ונראה לי, וע' תועפות ראם שם ס"ק ט"ז) אית להו כהקצות דדוקא ב"ד כופין אעשה. [וע"ע במאירי יבמות ג' ע"ב ד"ה שאל תחלה שמחלק בין אפרושי מאיסורא לכפיית מ"ע.] ואילו המהרש"ל (יש"ש ב"ק פ"ג סי' ט', הביאו הא"ב שם) וחת"ס (ח"מ סי' קע"ז) כתבו כהנתיבות שכ"א רשאי לכוף אף בעשה. וע"ע בזה בהעמק שאלה פרשת וישב שאילתא כ"ז אות ו' ומרומי שדה ב"ק כ"ח ע"א, דמתחילה קאמר דא"צ ב"ד להכאה ואח"כ חזר בו, וג"כ אינו מחלק בין לאו לעשה. וכן באור שמח הל' ממרים פ"ד ה"ג מסתפק בזה וחולק על הקצות, דא"צ ב"ד לכפיית מ"ע. [והחת"ס שם מחלק בין חוקים, שכפייתם בכל ישראל, לבין משפטים, שנמסרו לב"ד. וע"ע בזה בשערי ישר ש"ו פ"ה ד"ה והנה ראוי, ובחי' רבי שמואל ב"ב סי' יו"ד].

עוד העירו בזה שהחור"ד עצמו בסי' קס"א (ביאורים ס"ק ו') כתב לחלק בין ל"ת לעשה לענין לירד לנכסי חייב, ע"ש (ובהגהת אמרי ברוך שם ס"ק ג'). ולהמבואר לעיל ליכא בזה רומיא, דאף הנתיבות ודאי אית ליה דעשייה גדולה ממניעה, אלא דס"ל דאעפ"כ לענין כפיה ואפרושי מאיסורא כל אדם רשאי לכוף חבירו אף לקיים מ"ע. אך לגבי ירידה לנכסיו שפיר דמי לחלק ביניהם. ודוק.

ה

וביש"ש שם מסיים ביה, ודוקא באדם מוחזק לכשרות שידוע שלש"ש עשה והוא אדם חשוב ומופלג, אבל בסתמא דאיניש לאו כל כמיניה דא"כ לא שבקת חי לכל בריה וכל אדם ריק ילך ויכה חבירו על דבר הוכחה כי אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא, והתורה לא נתנה רשות ומקל ורצועה אלא לדיין או לאדם חשוב שראוי להיות דבריו נשמעים וכו', ע"כ.

[וע' בספר שמירת הלשון, שער התבונה פרק י"ז, שהביא מש"כ בסמ"ק סי' רפ"ג בשם ריב"א, וז"ל. דאפילו אלו שמצוה להורגן כמו הרודף אחר הזכר ואחר נערה המאורסה ואחר חברו להורגו, זה שהורגן צריך להיזהר אח"כ מאבק שלהם. כי אם חס ושלום יכשל ההורגם בעברה כיוצא בהם יחשב לו אותו הנזהר לדם נקי וכו'. וע"ע בשו"ת מהרי"ט ח"ב אהע"ז סי' מ"ג, דרשע כמותו אינו רשאי להכותו.]

ו

אלא שצ"ע מש"כ הקצות שם עוד, וז"ל. וגם להפרישו מאיסור נמי אינו אלא הכאה בעלמא, אבל ב"ד שכופין לקיים עשה מכין אותו עד שתצא נפשו, כגון באומר סוכה איני עושה [ע' כתובות פ"ו סע"א], ואילו באיסורא אין מכין עד שתצא נפשו דלא אמרו ניתן להצילו בנפשו אלא בעבירות הידועים וכו'. ומזה הוכיחו בעלי מוסר הראשונים דעשה חמירא מל"ת [וכתב באמרי בינה שבלי ספק כוונתו על דברי הרמב"ן המבוארים] דבעשה מכין עד שתצא נפשו וכו' קודם שקיים העשה מכין עד שתצא נפשו בכדי לכופו לקיים העשה ובשאר איסורי ל"ת אינו ניתן להצילו בנפשו להפרישו מאיסור נבילות וטריפות, וכל זה ברור. עכ"ד הקצות.

רב (תשעה) — קובץ "בית אהרן וישראל"

דהנה להמבואר בדברינו דעשיה מאהבה גדולה ממניעה ויראה, דכמו שב"ד כופין לקיים מ"ע עד שתצא נפשו אף שלא יעבור העשה אלא בשוא"ת, כ"ש שיש לכופו להימנע מלעבור אל"ת בקום ועשה. ואין לדחוק דכפיית העשה תביא אהבה משא"כ הכפייה אל"ת שאין בו אלא משום יראה.]

ז

ושמעתי לתרץ מאחי וראש הרה"ח ר' יוחנן הי"ו דחומרתו של הלאו לגבי איסורו ועונשו, היא הנותנת שלא יהיה בו דין כפיה. דכיון שבמ"ע לא נתנה תורה עונש על ביטולה, הרי שלפני כן יש לב"ד לכופו לקיימה. ואם עדיין עומד במרדו מכין אותו שוב, וממילא ימשיכו להכותו עד שיקיימה או עד שתצא נפשו, וא"ז כדי להענישו וליסרו. [וע' שטמ"ק כתובות שם ד"ה לדידך בשם תר"י דעד שתצא נפשו ר"ל שאין שם שיעור ידוע אלא שיחלישו כחו. וע"ע בשו"ת עמודי אש (אייזנשטיין) סי' א' אות ט"ו. וע"ע בשו"ת אג"מ או"ח ה' סי' כ' אות ח', דכל ההכאה הוא כדי שיקיים המצוה ולא לעונש, ועד שתצא נפשו היינו רק שא"צ אומד שיכול לקבל כמו במלקות. וע"ע לקמן אות י"ב.] אבל במצות ל"ת שצוית תורה לענוש על עשייתה במלקות, הרי שלפני כן אין לכופו להפרישו ממנה עד שתצא נפשו, אלא להתרות בו ולענושו.

וראיה לזה מחולין דף ק"י במעשה דרמי בר תמרי, דאיתתוהו לההוא גברא דלא הוה מוקר אבוה ואימיה כפתוהו, אמר להו שבקוהו דתניא כל מצות עשה שמתן שכרה בצדה אין בית דין שלמטה מוזהרין עליה. ופרש"י בד"ה שמתן שכרה בצדה, למען יאריכון ימיך (שמות כ' י"ב) לכך פירש מתן שכרה לומר אם לא תקיימה זהו עונשו שלא תטול שכר זה. הרי מבואר דהכפיה על מ"ע היא מפני שלא פירשה התורה עונשם, ומ"ע שמתן שכרן בצידן יצאו מן הכלל הזה. [וע' ברא"ם שמציין בגליון הש"ס שם (והוא ביתרו כ' א', דלא כפי שנדפס בטעות בגהש"ס לפנינו) דקשיא ליה טעמא דמילתא. ועש"ע ובעמודי אש שם אות י"ד.] וממילא הוא הדין והוא הטעם לגבי מצות ל"ת שאין לכופו עליהן כיון שעונשן מפורש במלקות.

אלא שלפום טעם זה יצא לן שבל"ת שאין בהם מלקות כגון לאו שא"ב מעשה, שלא צויתה תורה להלקותו בהן, שוב נימא למיכף עליהו עד שתצא נפשו. והאמת שבזה רווח שמעתא לתרץ הראיה שהביא המנ"ח דלהלן (אות ט') שחולק על הקצות בזה, מדברי התוס' בחולין שם ד"ה כל מצות עשה. דהנה התוס' שם מקשין מדכופין על הצדקה אף שמתן שכרה בצידה, שנאמר כי בגלל הדבר הזה יברכך ה' א' (דברים ט"ו י'), ומתריצים התוס' בתירוץ השני דבצדקה איכא נמי לאו דלא תקפוץ ולא תאמץ. והתוס' שנו ושלשו דבריהם אלו בכתובות מ"ט ע"ב וב"ב ח' ע"ב ד"ה אכפייה רבא, כמצויין במסורת הש"ס בחולין שם, וע"ע בר"ה ו' ע"א תוד"ה יקריב אותו מלמד שכופין אותו. והנה המנ"ח מוכיח מזה דכייפינן אל"ת אפילו בלאו שאין בו מעשה וכ"ש בלאו שיש בו מעשה, אך להמבואר אפ"ל דלק"מ להקצות מדברי התוס', ובודאי לא נתעלמו ממנו, כי דוקא בלאו שאין בו מעשה קאמר התוס' דכייפינן, כיון שאין עליהן מלקות, משא"כ בלאוין רגילין שיש בהן מעשה.

ח

ועוד אפשר לתרץ בזה, דבמ"ע שכבר רמיה עליה חיובא דמצוה ונמנע מלקיים חיובו, הרי ב"ד מכין אותו על מנת שיקיימה. אבל במל"ת הרי כל עוד שלא עבר לאו מידי עבד ולא שייך בזה כפיה מפני שאומר שיעבור. ובעובר ושונה באיוולתו, כגון שאוכל נז"ט למשך זמן, הרי שעל כל כזית שאוכל יש להתרות בו ולהענישו, אבל על הכזיתים שבדעתו לאכול לא שייך כפיה דעדיין לאו מידי עבד, ופשוט. [וע' שו"ת בנימין זאב ח"א סי' ע"א, ודוק.] וחילוק זה שייך שפיר אף בלאו שאין בו מעשה. ואפשר להעמיס כוונה זו בדברים רש"י בחולין שם ד"ה כפתוהו על העמוד, להלקותו כדתניא (כתובות פ"ו ע"א) בד"א דארבעים ותו לא במצות ל"ת שכבר נעשית העבירה, אבל מ"ע שלפניו ואינו רוצה לקיימה, כגון אומרין לו עשה סוכה ואינו עושה עשה לולב ואינו עושה מכין אותו עד שתצא נפשו. ודוק"ה.

וכן מצאתי בחוות יאיר ס"ס קס"ו, וז"ל. וכי תימא היא גופא קשיא, וכי חמיר עשה מל"ת דאין מצילין העושה ברודף לעשותו בנפשו של עושה חוץ מהמנויים במנה [וזוהי הוכחת הקצות]. דל"ק, דגבי ל"ת אם אכתי לא עבר אפילו מבקש לעשותו הוי חסר מעשה ודלמא יחזור בו, רק יתרו בו ואם יעבור יקבל עונשו ומה נעשה לו עוד, דמה דהוי הוי. משא"כ במ"ע בישיבתו בטל עובר, ומכין אותו כדי שיקיימו לענות נפשו כדי לקיים נשמתו וכו'.

עוד מצאתי בשו"ת מחנה חיים ח"ב או"ח סי' כ"ב אות ד', וז"ל. דמשום הכי אין מכין אותו אם רוצה לעבור עבירה, משום נקי וצדיק אל תהרוג, נמתין אם עבר אז תמותת רשע רע, אבל במ"ע דאי אפשר להכות אח"כ א"כ כופין אותו מיד, דהא כבר חל עליו החיוב לעשות. אבל בעבירה נמשכת דליכא עוד נקי וצדיק אז כופין אותו להפריש עד שתצא נפשו. דהיינו שהמחנה חיים מחלק בזה בין היכא שלא עבר הל"ת עדיין כלל לבין היכא שכבר עבר ומבקש לעבור שוב דאז אינו נקי וצדיק ושפיר כופין אותו, ע"ש עוד באות ה' [ומפרש כן דברי הר"ן דלהלן (אות ט', ע"ש)] וע"ע בסי' כ"א שם, וזה דלא כדברינו לעיל. [ודעת השואל שם, שהוא הרה"ג רבי דוד ליב אב"ד דק"ק קערעסטור מח"ס שבילי דוד, נראה כדברי החו"י.] וע"ע בסי' כ"ג שם דפליגי אם שייך לומר דטעם הכפייה למצוות הוא משום ואהבת לרעך כמוך או שזה נאמר דוקא בענייני עוה"ז, וע"ע במחנה חיים בח"א סי' כ"ט.]

מ

וכל זה לדברי הקצות, שבל"ת אין מכין אותו עד שתצא נפשו [וכפשטות משמעות הברייטא בכתובות שם, בד"א במצות ל"ת אבל במצות עשה כגון שאומרים לו עשה סוכה ואינו עושה, לולב ואינו עושה מכין אותו עד שתצא נפשו]. וכן משמע בתוס' ר"ה ו' ע"א ד"ה יקריב אותו מלמד שכופין אותו, שכתבו דכל מ"ע נמי כופין וכו', ומשמע דדוקא במ"ע ולא במל"ת, ע"ש. וכן מצאתי בנמוק"י ר"פ איזהו נשך (ל"ד ע"א מדפי הרי"ף) ד"ה רבית קצוצה שכ' וז"ל, והיו מכין אותו עד שתצא נפשו כמו בשאר מ"ע וכו'. ומשמע נמי דבל"ת ליכא להאי דינא, כדברי הקצות. וכן ע' במגלת אסתר שורש ד' שכתב שעשה חמור מלאו, שמכין אותו עד שתצא נפשו. וכן ביד מלאכי סי' שע"ו כ' בשם הכנה"ג דלאו שיש מעשה לתקן הלאו כופין אותו עד שתצא נפשו לקיים העשה כדי שלא יעבור הלאו כי היכי דכופין העשה גרידא, ע"ש. ומינה דבלאו גרידא ליכא להאי דינא. וכן משמע בהקדמת החרדים, במש"כ לענין מ"ע שחייבין בלא שום סיבה, ע"ש. וכ"ה בשושנת העמקים להפמ"ג כלל ט', בענין מכת מרדות, ע"ש.

אך ידוע דרבים פליגי אדברי הקצות בזה וס"ל דכ"ש שבל"ת מכין אותו עד שימנע מלעבורו בקום ועשה. ע' בא"ב שם שמביא כן מהר"ן בחולין קל"ב ע"ב ד"ה בד"א, וז"ל. נ"ל דמצות ל"ת ועשה לאו דוקא אלא ה"ק, בד"א דמלקין אותו ארבעים ותו לא וכו' אבל אם היה בפסח והיה אוכל חמץ מלקינן ליה, ולא רצה לעמוד מלאכול חמץ, אע"ג דמצות ל"ת הוא מחינן ליה תו עד שיאמר רוצה אני או עד שתצא נפשו, כנ"ל. [והמחנה חיים דלעיל (אות ח', ע"ש) מפרש דברי הר"ן הללו לפי דרכו, ומדויק בזה מש"כ הר"ן אבל אם היה בפסח והיה אוכל חמץ מלקינן ליה ולא רצה לעמוד מלאכול חמץ וכו', שרק בכה"ג שכבר אכל ושוב חוזר ואוכל הוא שמכין אותו עד שתצא נפשו.]

עוד מביא הא"ב כן מחי' רע"א בכתובות שם [מדרוש וחדוש] שמקשה אדברי הברייטא שמחלקת בין ל"ת לעשה, וז"ל. קשה, הא פשיטא דגם בל"ת אם בא לעבור כופים אותו ומכין עד שתצא נפשו שלא לעבור, ובעבר כבר גם בעשה אם עבר עלה ולא ישב בסוכה אין מכין עד שת"ג, וא"כ אין הפרש בין עשה לל"ת. [וע' בר"ן שם שמתרץ לשון הברייטא בזה. וע"ע בהפלאה מ"ט ע"ב תוד"ה אכפייה רבא.]

וכ"ה בחכם צבי סי' ק"ה, שאף בלאו הניתק לעשה ב"ד כופין אותו שלא יעבור עליו, ודלא כחוט השני סי' צ"ב. וכ"ה בהפלאה מ"ט ע"ב תוד"ה אכפייה רבא, ובמנחת חינוך מצוה ח' אות יוד, וז"ל. ובל"ת אינו מפורש אם רוצה לעבור ל"ת אם כופין אותו כדי שלא לעבור. ונראה פשוט דאם רוצה לעבור על לאו בקום ועשה ודאי אין מניחין אותו בשום אופן, דל"ת בקום ועשה חמור מעשה שרוצה לעבור בשווא"ת וכו'. ואח"כ מוכיח כן המנ"ח מהתוס' בחולין ק"י ע"ב ד"ה כל, ושאפילו בלאו שעובר בשווא"ת כגון לא תקפוץ נמי כופין [כמבואר לעיל אות ז'. וכ"ה בשד"ח כללים מערכת כף כלל מ"א [וכלל ק"ו] שהאריך לפלפל בדברי רבוותא דלעיל ונוקט לעיקר דגם על ל"ת כופין אותו (בד"ה ועל כל פנים). וכ"ה בשו"ת עמודי אש (אייזנשטיין) סי' א' אות ט"ו. וכ"ה באור שמח שם.]

נ

ואח"כ מביא המנ"ח לראיית הקצות, דדוקא ברודף מצונו דניתן להצילו בנפשו ולא בשאר ל"ת, ומתיר לה בתלתא אנפי. הראשון, דברודף א"צ התראה ואף בשוגג ניתן להציל הנרדף בנפשו, משא"כ בכפיה שזה רק משום אפרושי מאיסורא ואין עושין דבר עד שידוע שהוא מורד ומסרב. השני, דברודף הוא חיובא, ואילו כפיה לאפרושי מאיסורא אינה אלא קצת מצוה לכל אדם [משא"כ לב"ד שהוא חיוב מה"ת, וע' לקמן אות י"ב]. והשלישי, דברודף מצילין בנפשו אף בשבת כדי להציל הנרדף, משא"כ בלהפרישו מאיסורא שלא ניתן לחלל שבת עבור זה. וע"ש במנ"ח.

רד (תשפ) — קובץ "בית אהרן וישראל"

ויש מקום עיון במש"כ המנ"ח דבכפיה על המצוה ואפרושי מאיסורא בעינן התראה לידע שהוא מזיד. דהנה בטור יו"ד סי' ש"ג ס"א פליגי הרמב"ם והרא"ש בדינא דהרואה חבירו לבוש כלאים שקורעו מעליו אפילו בשוק אם זה נאמר אף בשוגג או רק במזיד, וע' בב"י וב"ח שם. והנה לתרווייהו שפיר איכא חיוב לאפרושי מאיסורא אף בשוגג, אלא שלהרא"ש משום כבוד הבריות לא יעשה כן בשוק, ע"ש ודוק. ואפ"ל דכוונת המנ"ח בזה היא רק שעד שתצא נפשו אין להכותו אא"כ הוא מזיד, משא"כ לענין לקרוע הכלאים מעליו דזה שייך שפיר אף בשוגג.

וע"ע בדגמ"ר יו"ד סי' קנ"א כתב בפירוש דברי הש"ך שם (ס"ק ו') דאין חיוב לאפרושי מאיסורא כי אם בישראל שעובר בשוגג ויש בידו להפרישו מזה, וכמו בקטן אוכל נבלות, אבל הרוצה לעבור במזיד על איזה עבירה אין ישראל אחר מצווה להפרישו. והחזיקו במחנה חיים ח"ב סי' כ"ב, ע"ש שמבואר דכוונת הדג"מ בזה היא רק ליחיד, אבל ב"ד מפרישין מאיסורא אף במזיד כשם שכופין על מ"ע שרוצה לבטלה במזיד. ומכל מקום זהו להיפך מדברי המנ"ח, שהרי הוא איירי אף ביחיד וקאמר שהחיוב לאפרושי מאיסורא הוא רק במזיד. ודוק. וע' כתב סופר יו"ד סי' פ"ג שחולק על הדג"מ, ובשד"ח כללים מערכת וא"ו, ולפני עור לא תתן מכשול, כלל כ"ו אות ג' (מד"ה והנה לעיל).

יא

ולענין מש"כ המנ"ח בתירוצו השני דאין חיוב מה"ת על כל אדם לאפרושי חבירו מאיסורא, כן מבואר בתוס' שבת ג' ע"א ד"ה בבא דרישא, שכתבו דאף היכא דליכא משום לפני עור לא תתן מכשול מ"מ איסור דרבנן מיהא איכא שחייב להפרישו מאיסור. וכ"כ הב"ח ביו"ד סי' ש"ג ס"ב לענין קריעת כלאים, דהחיוב לאפרושי מאיסורא בזה אינו אלא מדרבנן דאסמכוה אלפני עור לא תתן מכשול.

אך עיין בשאג"א סי' נ"ח שכתב דחיוב לאפרושי מאיסורא הוי מדאורייתא. וכ"כ בכ"ס שם דהוא בכלל מצות תוכחה. וע"ע בשו"ת פרי יצחק ח"א סי' כ"ו שחולק על השאג"א. וע"ע בזה בשד"ח שם, שמביא דעות שאף איסור דרבנן ליכא בזה. ומסיק דלפי הנראה רבני האחרונים תופסים כדעת התוס' והרא"ש ודעימייהו דאיכא בזה איסור דרבנן ושכן עיקר לדינא. [ובגליון הש"ס על התוס' שם מציין לטורי אבן באבני מילואים חגיגה י"ג ע"א בד"ה אין מוסרין, לענין אם איסור זה שייך אף לגבי גוי, וע"ע בשד"ח שם (מד"ה ובעיקר דין זה)].

יב

ובשד"ח שם בס"ד (בד"ה עתה יצא לאור) מביא מקונטרס קהלת שלמה עוד תירוץ לראיית הקצות מרודף, דדין רודף שניתן להצילו בנפשו הוא מה"ת, משא"כ דין מכין אותו עד שתצא נפשו הוא רק מדרבנן כדכתב הפמ"ג בפתיחה הכוללת ח"ד אות ח'. וכתב שהמנ"ח לשיטתו דדין כפיה עד שתצא נפשו לבית דין הוא מה"ת [כמבואר לעיל אות י'] ולכן הוצרך ליישב בזה בענין אחר. וכן מבואר ברא"ם יתרו כ' א' שדין הכפיה הוא מה"ת, ומדייק לה מדברי הגמ' בחולין ק"י ע"ב שכל מ"ע שמתן שכרה בצדה אין ב"ד מוזהרין עליה, ומשמע דבשאר מ"ע ב"ד מוזהר מה"ת. וע' שו"ת עמודי אש (אייזנשטיין) סי' א' אות י"ד. ועוד כתב השד"ח שם לתרץ עפ"ד היראים (לעיל אות ד') דמאי דכופין אותו עד שתצא נפשו הוא מדין קנס ואין דנין אותו אלא בא"י, משא"כ דינא דלהצילו בנפשו. ודוק.

ועיין עוד תירוץ בזה בא"ש (לעיל אות ד') שכתב דמכין אותו עד שתצא נפשו היינו דוקא על מנת לכפותו, אבל כשברי לן שע"י ההכאה זו לא יעשה המצוה אסור לנו לנגוע אפילו בשערו, משא"כ הנך דמצילין אותן בנפשם הקפידא שלא יעשה הדבר, ואף שידוע לן שבודאי יהרג מצוה להרגו ולהציל הנרדף מיד רודפו. וכ"ה בחו"י (לעיל אות ח') דעד שתצא נפשו ר"ל כל זמן שעדיין אפשר לקיימו. [וע"ע בזה בשער אפרים יו"ד סי' ס"ה, דלאחר שכבר נעשית העבירה אין חיוב אפרושי מאיסורא אלא מצות תוכחה לבד, דצריך להוכיחו בסתר וכו']. וע"ע לעיל אות ז'.

יג

וע"ע בספר דברי אמת דף פ"ה ע"ב בענין לאוין שדן בדברי הרמב"ן בפרשת יתרו, וג"כ כתב לבאר דבריו כמו שהבאנו בקובץ ק"נ מהדבר משה, שקיום מ"ע גדול מקיום ל"ת ואילו המבטל מצות ל"ת גרוע מהמבטל מ"ע.

וע"ע באור החיים הקדוש פרשת שמות, עה"פ אל תקרב הלום של נעליך מעל רגלך (ג' ה') שכי' וז"ל. כי בכל התורה כולה גילה ה' דעתו ורצונו כי עיקר הקפדתו ומוסרו הוא על מצוות ל"ת כי זה יחבול הנפש וכו' אבל מ"ע הם השגת הטוב כשיהיו ובהעדרם אין עונש זולת על פרטים ידועים כגון פסח ומילה וכו'.

זאת תורת העולה על מוקדה

- א. הגרז"נ גולדברג שליט"א העיר שלהירושלמי אין עשה שלפני הדיבור דוחה ל"ת, אא"כ חזר ונשנה בסיני. [א]
- ב. הקצות ס"ל שכפיה לקיים מ"ע מסורה דוקא לב"ד ורק לאפרושי מאיסור לאו מוטל על כל אדם. וכדבריו כתבו רבים מן הראשונים. [ב]
- ג. ואפ"ל דלאו הבא מכלל עשה דינו כעשה לענין זה. [ג]
- ד. ונחלקו האמרי בינה והמנ"ח האם זהו רק כשעובר הלאו בקום ועשה או אפילו כשעובר בשוא"ת. וכעין זה יש לדון לגבי בזבז עד חומש במ"ע ובזבז כל ממונו במל"ת.
- ה. הנתיבות חולק על הקצות וסובר שאפילו במ"ע הכפיה בכל אדם, וכדבריו איתא במהרש"ל, חת"ס, העמק שאלה ואור שמח. ואף הוא מחלק בין לאו לעשה לענין לירד לנכסיו. [ד]
- ו. יש מי שמחלק בין חוקים, שכפיייתם בכל ישראל, לבין משפטים, שנמסרו לב"ד.
- ז. היש"ש כתב דזהו דוקא באדם מוחזק לכשרות שידוע שלש"ש עשה והוא אדם חשוב ומפולג. [ה]
- ח. הקצות כתב דלאפרושי מאיסורא זה דוקא בהכאה בעלמא, ורק בכפיית מ"ע מכין אותו עד שתצא נפשו. וכ"מ מתוס' ונמוק"י ומכמה אחרונים. וזה צ"ע לכאורה, דלאו כל שכן הוא. [ו]
- ט. ואפ"ל שדוקא במ"ע שלא נתנה תורה עונש על ביטולה הוא שלפני כן יש לב"ד לכפות קיומה. ולפ"ז בלאוין שאין לוקין עליהן שפיר כופין אותו עש"ן. [ז]
- י. עוד אפ"ל דבעשה שייך לכפותו כיון דכבר רמיא עליה חיובא דמצוה, משא"כ בל"ת דכל עוד שלא עברו לאו מידי עבד. וכ"ה בחו"י. [ח]
- יא. במחנה חיים מחלק בין היכא שלא עבר הל"ת עדיין כלל לבין היכא שכבר עבר ורוצה לעבור שוב, ומדייק כן מדברי הר"ן.
- יב. רבים חולקים אדברי הקצות וסברי דכל שכן שלמנעו מל"ת מכין אותו עד שתצא נפשו. [ט]
- יג. הקצות הוכיח שיטתו מהא דרך ברודף מצינו שניתן להצילו בנפשו, וכמה תירוצים נאמרו בזה. [י, יב]
- יד. יש דיון האם דין אפרושי מאיסורא נאמר רק במזיד ולא בשוגג, או איפכא. [יא]
- טו. יש דיון האם החיוב לאפרושי מאיסורא הוא מה"ת או מדרבנן. [יא, יב]

ביקרא דאורייתא

אלטער משה פערלמאן

תיקוני סופרים

הרב גור אריה הרציני

הבנה חדשה בסוגיא דמקוה במס' תמורה

[תמורה יב ע"א] מתני' אין המדומע מדמע אלא לפי חשבון ואין המחומץ מחמץ אלא לפי חשבון ואין המים שאובין פוסלין את המקוה אלא לפי חשבון ואין מי חטאת עושין מי חטאת אלא עם מתן אפר... גמ' מאן תנא א"ר חייא בר אבא אמר רבי יוחנן דלא כרבי אליעזר דתנן... ואין המחומץ מחמץ כו': אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן מתניתין דלא כרבי אליעזר דתנן...

ואין המים שאובין פוסלין את המקוה: מאן תנא אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן רבי אליעזר בן יעקב היא דתנן ר' אליעזר בן יעקב אומר מקוה שיש בו עשרים ואחת סאה מי גשמים ממלא בכתף תשע עשרה סאה ופותקן למקוה והן טהורין שהשאיבה מטהרת ברבייה ובהמשכה מכלל דרבנן סברי דברבייה ובהמשכה לא אלא דכי אתא רבין אמר רבי יוחנן שאובה שהמשיכה כולה טהורה מני לא רבנן ולא ר' אליעזר אלא אמר רבה לפי חשבון כלים ויוסף בן חוני היא דתניא שלשת לוגין מים שאובין שנפלו למים בשנים ושלשה כלים ואפי' בארבעה וחמשה כלים פוסלים את המקוה יוסף בן חוני אומר בשנים ושלשה כלים פוסל את המקוה בארבעה וחמשה אין פוסלין את המקוה: ואין מי חטאת נעשה מי חטאת כו': מאן תנא אמר רבי חייא בר אבא אמר ר' יוחנן דלא כרבי שמעון דתניא...

רבה בא ליישב דברי המשנה "אין המים שאובין פוסלין את המקוה אלא לפי חשבון" באופן אחר לגמרי מדברי רבי חייא בר אבא א"ר יוחנן. אע"פ שבשתי בבות הראשונות - במחמץ ובמדמע - וגם באחרונה - במי חטאת - מקבלין דברי רבי חייא בר אבא א"ר יוחנן להבין רישא דמתניתין ע"ש, כאן - בעניין מקוה - דוחין דבריו לגמרי. ולמה - משום דכי אתא רבין א"ר יוחנן שאובה שהמשיכה כולה טהורה שאין ליישבה לא לפי רבי אליעזר בן יעקב ולא לפי רבנן כפי שמביאה רבי חייא בר אבא בשם רבו רבי יוחנן.

זאת אומרת שלפי רבין אי אפשר דר' יוחנן סבר דאפשר ליישב המתניתין לפי הברייתא - כיון דליה לא סבירא ליה. (ואע"פ דר' יוחנן תנא הוא ופליג לא יתכן ליישב שהוא חולק על סתם משנה אם אפשר באופן אחר.) לכן נדחק רבה ליישבה לא לפי דברי רבי חייא בר אבא א"ר יוחנן אלא באופן אחר לגמרי.

והנה בני הבחור המופלג צבי נ"י הקשה - למה נדחק רבה לתרץ דברי המשנה ממקום אחר. הלא אפשר עדיין לתרץ כרבי חייא בר אבא א"ר יוחנן. דבאמת המתניתין לפי רבי אליעזר בן יעקב. והא דכי אתא רבין א"ר יוחנן אפשר לומר דכיון דאיכא כאן מחלוקת בין רבין ובין רבי חייא בר אבא על מה דסבר ר' יוחנן בדינא דהמשכה ורבייה. לכן מחולקין הם גם באוקימתא דמתניתין. והרי לפנינו תרי אמוראי אליבא דר' יוחנן.

וכמו שקיבלנו דברי רבי חייא בר אבא א"ר יוחנן בהני תלתא בבי דמדמע ומחמץ ומי חטאת נקבל גם דברי רבי חייא בר אבא בהאי בבא דשאובין. ובפרט דלפי רבי חייא בר אבא הברייתא והמתניתין ור' יוחנן כולן מיושבים וסברי כהדדי. ואם עדיין קשה לדברי רבין - אפשר לרבה לאוקומי מתניתין לפי רבין בחשבון כלים.

שנה כז גליון ד (קס) ————— (תשפג) רז

ואמאי דוחין בשתי ידיים דברי רבי חייא בר אבא א"ר יוחנן דשאובין.
והיות שלא מצאתי מידי בדברי מפרשי התלמוד קדמאי ובתראי לתרץ לכן שמתי פני לכתבי יד
עתיקין אולי אפשר למצוא גירסא להזריח אור לפרק הקושיא. ודא עקא שהספר דקדוקי סופרים על
כתבי יד של התלמוד בבלי לא הגיע למסכת תמורה.
לכן נתתי לבי לחפש במאגרים שונים ואמנם מצאתי כמה כתבי יד. חלק מהם דומים לגירסא כמו
בספרים שלנו. אבל מתוכם גם מצאתי שלשה כתבי יד עם אותו השינוי אשר לפי זה אפשר ליישב
דברי הש"ס. ואלו הן:

Paris AIU 147A

Munich 95

Vatican 120

אין המדומע מדמע כו'. מאן
תנא א"ר חייא בר אבא א"ר
יוחנן דלא כר' אלעזר דתנן....
ואין המחמץ מחמץ אלא לפי
תנא א"ר חייא בר אבא
א"ר יוחנן דלא כר' אליעזר
דתנן....
ואין מים שאוב' פוסל את
המקוה אלא לפי חשב' כו'.
מאן תנא א"ר חייא בר אבא
ר' אליעז' בן יעקב היא דתנן
ר' אליע' בן יעקב א' מקוה
שיש בו עשרים ואחת סאה
מי גשמים ממלא בכתף
תשע עשרה סאה ופותקן
למקוה והן טהורין ששאביה
מטהרת ברוב ובהמשכה
מכלל דרבנן סברי ברובה
ובהמשכה אלא כי אתא רבין
א"ר יוח' שאובה שהמשיכה
כולה טהורה מני לא רבנן
ולא ר' אליע' בן יעק' אלא א'
רב פפא לפי חשבון כלים
ויוסף בן חוני דתניא שלשת
לוגין מים שנפלו למקוה
בשנים ושלשה כלים ואפילו
בארבעה וחמשה כלים
פוסלין את המקוה ויוסף בן
חוני אומ' בשנים ושלשה
<ב' שורות מחוקות בכ"י>
מאן תנא א"ר חייא בר אבא
א"ר יוחנן דלא כר' שמע'
דתניא....

אין המדומע. מאן תנא א"ר
חייא בר אבא א"ר יוחנן דלא
כר' אלעזר דתנן....
ואין המחמץ. מאן תנא א"ר
חייא בר אבא א"ר יוחנן דלא
כר' אלעזר דתנן....
ואין המים. מאן תנא א"ר חייא
בר אבא ר' אליע' בן יעקב היא
דתנן ר' אליעזר בן יעקב א'
מקוה שיש בו עשר' ואחת
סאה מי גשמים ממלא תשע
עשרה סאה ופותקן למקוה
והן טהורין ששאבי' מטהרת
ברוב ובהמשכה מכלל דרבנן
סברי ברוב' ובהמשכה לא
אלא דכי אתא רבין א"ר יוחנן
שאובה המשכ' כולה טהורה
מני לא רבנן ולא ר' אליע'
בן יעקב אלא א' רבא לפי
חשבון כלים ויוסף בן חוניא
היא דתניא שלש' לוגין מים
שאובין שנפלו למקוה בשנים
ושלשה כלים ואפי' בארבעה
וחמשה כלים פוסלין את
המקוה יוסף בן חוני א'
בשנים ושלש' כלים פוסלין
את המקוה בארבעה וחמשה
כלים אין פוסלין.
ואין מי חטאת. א"ר חייא
בר אבא א"ר יוחנן דלא כר'
שמעון דתניא....

אין המדומע מדמע. מאן תנא
א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנ'
דלא כר' אלעזר דתנן....
ואין המחמץ מחמץ אלא לפי
חשבון. א"ר חייא בר אבא
א"ר יוחנ' מתניתין דלא כר'
אליעזר דתנן....
ואין המים שאובין פוסל את
המקוה. מאן תנא א"ר חייא
בר אבא רבי אליעז' בן יעקב
היא דתנן ר' אליע' בן יעקב
אומ' מקוה שיש בו עשרים
ואח' סאה מי גשמים ממלא
בכתף תשע עשר' סאה ופיתקן
למקוה והן טהורין ששאובה
מטהרת בריבייה ובהמשכה
מכלל דרבנן סברי בריבייה
ובהמשכה לא כי אתא רבין
א"ר יוחנ' שאוב שהמ' כולה
טהורה מני לא רבנן ולא ר'
אליע' בן יעקב אלא אמ' רב
פפא לפי חשבון כלים ויוסף בן
חוני היא דתניא שלשת לוגין
מים שנפלו למקוה בשנים
ושל' כלים אפילו בארבעה
וחמשה כלים פוסלין את
המקוה יוסף בן חוני בשנים
ושלשה כלים פוסלין את
המקוה בארבע וחמשה אין
פוסלין את המקוה.
ואין מי חטאת נעש' מי חטא'
כו'. מאן תנא ר' חייא בר
אבא א"ר יוחנ' לא כר' שמע'
דתניא....

רח (תשפד) — קובץ "בית אהרן וישראל"

ואין חברים שאינן פוסל את המצוה
באחדות אלא חייא בר אבא ואלו
בן יעקב חייא ודנא ואלו בן יעקב
אורבין ורבי יוחנן ורבי יוחנן ורבי
מי גססין סקילא בסנה תשע עסק
פאה ופיהן למידיה וכן נחמדין כוס
שם אבה גרמיה סייביה ובהרסנה
כסל דנבנ ספר סייביה ובהרסנה
לא בר אבא רבין ורבי יוחנן ורבי
כזה נחמדין סייב לא רבנן ורבי
ק יעקב אלא ורבי יעקב ורבי
סלס ורבי יוחנן ורבי יוחנן ורבי
דנא מיס קנעלי למידיה בסנה ורבי
כלס ורבי יוחנן ורבי יוחנן ורבי
פרסין ורבי יוחנן ורבי יוחנן ורבי
ושלס כלס פרסין את המצוה בזה
וחייא ארין פרסין ורבי יוחנן
ואין בר חסא ורבי יוחנן ורבי
מאן תבא לחסא בר אבא ורבי יוחנן

ואין חברים שאינן פוסל את המצוה
באחדות אלא חייא בר אבא ואלו
בן יעקב חייא ודנא ואלו בן יעקב
אורבין ורבי יוחנן ורבי יוחנן ורבי
מי גססין סקילא בסנה תשע עסק
פאה ופיהן למידיה וכן נחמדין כוס
שם אבה גרמיה סייביה ובהרסנה
כסל דנבנ ספר סייביה ובהרסנה
לא בר אבא רבין ורבי יוחנן ורבי
כזה נחמדין סייב לא רבנן ורבי
ק יעקב אלא ורבי יעקב ורבי
סלס ורבי יוחנן ורבי יוחנן ורבי
דנא מיס קנעלי למידיה בסנה ורבי
כלס ורבי יוחנן ורבי יוחנן ורבי
פרסין ורבי יוחנן ורבי יוחנן ורבי
ושלס כלס פרסין את המצוה בזה
וחייא ארין פרסין ורבי יוחנן
ואין בר חסא ורבי יוחנן ורבי
מאן תבא לחסא בר אבא ורבי יוחנן

Vatican 120

*Paris AIU 147A

ואין חברים שאינן פוסל את המצוה
באחדות אלא חייא בר אבא ואלו
בן יעקב חייא ודנא ואלו בן יעקב
אורבין ורבי יוחנן ורבי יוחנן ורבי
מי גססין סקילא בסנה תשע עסק
פאה ופיהן למידיה וכן נחמדין כוס
שם אבה גרמיה סייביה ובהרסנה
כסל דנבנ ספר סייביה ובהרסנה
לא בר אבא רבין ורבי יוחנן ורבי
כזה נחמדין סייב לא רבנן ורבי
ק יעקב אלא ורבי יעקב ורבי
סלס ורבי יוחנן ורבי יוחנן ורבי
דנא מיס קנעלי למידיה בסנה ורבי
כלס ורבי יוחנן ורבי יוחנן ורבי
פרסין ורבי יוחנן ורבי יוחנן ורבי
ושלס כלס פרסין את המצוה בזה
וחייא ארין פרסין ורבי יוחנן
ואין בר חסא ורבי יוחנן ורבי
מאן תבא לחסא בר אבא ורבי יוחנן

Munich 05

לפי הגרסאות של ג' כתבי יד הללו הדברים דומים למה דנמצא בספרים אשר בידינו עם שינויים קלים.

אבל בדבר אחד יש הבדל משמעותי. והיינו כשמדובר במדמץ במחמץ ובמי חטאת כולם גורסין "א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן" אבל בענין מקוה כולם גורסין "א"ר חייא בר אבא" ובלי "א"ר יוחנן". ולפי הגרסאות של אלו הכ"י דברי הגמרא מיושבים הן. שהרי רבי חייא בר אבא - בזה הבבא דמקוה לחודיה - לא אומר שמועה בשם רבו אלא דברי עצמו. ומדכי אתא רבין לבבל ואמר שמועה בשם רבי יוחנן שכנראה רבי חייא בר אבא דיתב במערבא לא שמעה. וגם אין תלמיד דשמע אחרת ממה ששמע רבין. לפיכך נדחין דברי רבי חייא בר אבא בגמרא. דאם לאו - נמצא באוקימתיה דמתניתין דחולק הוא על רבו. ולפיכך דברי התלמוד על בבא זו דמקוה שונים מדבריהם על הג' בבות אחרות דמתניתין.

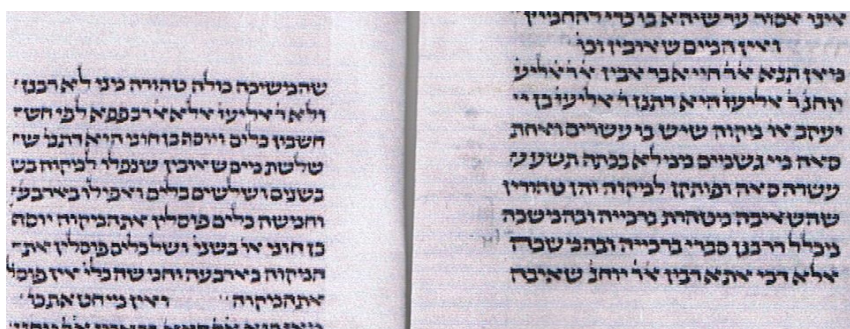
*We gratefully acknowledge Prof. Shamma Friedman and Alliance Israelite - Paris in obtaining this AIU ms.

שנה כז גליון ד (קס) ————— (תשפה) רט

והנה רבי חייא בר אבא תלמידו המובהק של ר' יוחנן היה. ו"רבי חייא בר אבא כל תלתין יומין מהדר תלמודיה קמיה דרבי יוחנן" (ברכות לח:). מהכשלוש מאות מימרות של רבי חייא בר אבא בש"ס, בכמאתיים מהם הוא אומר דברים בשם רבו רבי יוחנן והשאר (קרוב למאה) דברי עצמו הם. זאת אומרת רוב פעמים הוא מופיע: "א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן" - ובמיעוטן: "א"ר חייא בר אבא" בלי "א"ר יוחנן".

ולכן אם הגרסאות של אלו הכ"י הם הנכונים אפשר להבין איך נפל טעות אצל המעתיק. כיון שרוב פעמים מימרי של רבי חייא בר אבא הם בשם רבו רבי יוחנן - ובפרט כאן בתמורה י"ב גם לפני וגם אחרי סוגיא דמקוה. לפום ריהטא ידיה אפשר בניקל לראות איך יצא פליטת סופר "אמר רבי יוחנן" כאן.

והנה לדוגמא לחזק ההשערה הזאת אציגה נא כאן עוד כתב יד מספריית הוותיקן.



Vatican 119

אין המדומע מדמע. מאן תנא א"ר אבא חייא בר אבא א"ר יוחנן דלא כר' אליעז' דתנן.... ואין המחומץ מחמץ כו'. א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן מתניתי' דלא כר' אליעז' דתנן.... ואין המים שאובין וכו'. מאן תנא א"ר חייא בר אבא א"ר אליעז' יוחנן ר' אליעז' היא דתנן ר' אליעז' בן יעקב אר' מקוה שיש בו עשרים ואחת סאה מי גשמים ממלא בכתף תשע עשרה סאה ופותקן למקוה והן טהורין שהשאיבה מטהרת ברבייה ובהמשכה מכלל דרבנן סברי ברבייה ובהמשכה לא אלא דכי אתא רבין א"ר יוחנן שאיבה שהמשיכה כולה טהורה מני לא רבנן ולא ר' אליעז' אלא א' רב פפא לפי חשבון כלים ויוסף בן חוני הוא דתניא שלשת מים שאובין שנפלו למקוה בשנים ושלושים כלים ואפילו בארבע' וחמשה כלים פוסלין את המקוה יוסף בן חוני או' בשני' ושל כלים פוסלין את המקוה בארבעה וחמשה כלים' אין פוסל' את המקוה..

ואין מי חטאת כו'. מאן תנא א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן דלא כר' שמעון דתניא... בכתב יד הזה רואין בברור טעות הסופר הנוגעת לנו - מאן תנא א' ר' חייא בר אבא א' ר' אליעז' יוחנן ר' אליעז' היא. הלשון כאן מגומגם ומסורס.

אמנם אין זה ראיה ברורה, אבל אולי אפשר להציע שמכ"י הזו נולדה הגירסא שיש בכל הש"ס המודפסים עד זמננו. לו יצויר שאתה - קורא הנכבד - היית המעתיק מן הכת"י הלזו Vatican 119 ונתקלת בשגיאה הזאת. ושמת לב ש"א"ר יוחנן" מופיע בשתי המימרות למעלה וגם האחת למטה - מה היית משמט "אליעז' " או " יוחנן " או אולי שניהם? מסתבר מאוד שהמעתיק מהכ"י השמיט "אליעז' " ולא "יוחנן".

לכאורה - אם אמנם יש גירסא לא נכונה בספרים שלנו - יתכן מאוד שכאן אנו רואים את לידתה. (ודרך אגב אפשר להעיר שלמרות שהגירסא אצלינו בסוגיא "אלא אמר רבה" - בג' מהכת"י שנעתקו כאן הגירסא היא "אלא אמר ר' פפא" וברביעי "אלא אמר רבא" ולא "רבה") ואפילו בלי החקירות על השתלשלות הגירסאות, אם סמכין על פי שלשה עדים הנ"ל ואין גורסין "א"ר יוחנן", אז דברי הגמ' מיושבין ומובנן ביותר.

כתבים

אברהם אביש שור

הוספות והשלמות: לתקנות מרן רבי אהרן הגדול מקארלין בפנקס ניסוויז' משנת תקכ"ט

באוצר רבותינו זיע"א שב"חצר הקודש" בסטאלין היו גנוזים דפים אחדים¹ מתוך פנקס קהילת ניסוויז' שבגליל נאואהרדק בליטא, שהכילו החלטות ותקנות ראשי הקהל בנוגע למסי הקהלה מחודש אדר א' תקכ"ט. דפים אלו ודאי לא היו נתלשים ונגנזים באוצר רבותינו זיע"א בסטאלין, אלמלא דברים שבאו בסופן של התקנות, כתובים וחתומים בעצם יד קדשו של מרן רבי אהרן הגדול מקארלין זיע"א. בקובץ בית אהרן וישראל² פירסמנו את ההוספות לתקנות וקישרנו אותם בכך שבאו לסייע לעניים שברחו לקהילות ליטא בעקבות מאורעות "גזירת גונטא" בקהילות ישראל בוואלין ובאוקראינה בשנת תקכ"ח.

חומר נוסף פירסמנו בקובץ בית אהרן וישראל⁴ לאחר שאיתרנו וגילינו מחדש את פנקס העיר ניסוויז' בארכיון בקייב, שהעניק משנה חשיבות על השפעתו של מרן הר"א הגדול מקארלין זיע"א במדינת ליטא, ועל-אף שכבר הבאנו את ההוספות לביטול תקנת הקראפקי כפולה שרשם בפנקס זה, הרי בהעתקת קטעים מהפנקס ששרד ונתגלה מחדש - היה כדי להאיר לפרש ולהסביר את הרקע לתקנות ולהוספות.

התקנות עצמן לא נדפסו מעולם, מעתיק ההוספות לתקנות בכתי"ק מרן רבי אהרן הגדול מקארלין מהדפים הספונים ב"אוצר" שב"חצר הקודש" בסטאלין⁵, לא טרח להעתיק את התקנות גופן.

תשו"ח לידידנו הרב שלום דוב לויין שי' שנהג בנו טובת עין ומסר לפרסום את התקנות

1 קובץ בית אהרן וישראל, לו; לז; נד.

2 דפים: ק"ס, קס"א.

3 קובצים לו לז, פרקים א-ב: "על עמידתם של צדיקי הדור ושל מרן רבי אהרן הגדול מקארלין זיע"א בגזירות גונטא בשנת תקכ"ח, ותקנותיו בניסוויז' בשנת תקכ"ט". הרבה מההערות והמובאות שם נלקחו ממאמרו של ישראל היילפרין שפירסם זאת ב"ציון שנה כב, וכן מובאות התקנות ב"החסידות הליטאית" זאב רבינוביץ, ירושלים תשכ"א, עמ' 12.

4 קובץ נד, פרק י על הרה"ק רבי נח יפה מניסוויז' אבי הרה"ק רבי מרדכי מלעכוויטש במאמר "מרן רבי אהרן הגדול זיע"א וחבורת החסידים בקארלין".

5 מר ד. בכלינסקי, בשליחותו של ז. רבינוביץ - על כך ראה בקובץ באו"י סב עמ' קנב בהערה 33 ובקובץ באו"י סז עמ' קלב.

ריב (תשפח) — קובץ "בית אהרן וישראל"

עצמן, מתוך כת"י הנמצא בארכיון ספריית חב"ד⁶, הנדפסים עתה לראשונה⁷, בצירוף ההוספות של מרן רבי אהרן הגדול מקארלין זיע"א.

[הועתק מפנקס דק' ניעשויענז שנרשם עפ"י ציווי ורצון הרב הק']

בוצינא קדישא ר' אהרן מקארלין ז"ל נ"ע זי"ע

אלו הן התקנות שיסדו ותיקנו ה"ה האלופי בעלי תקנות שנבחרו מאלופי ראשים קצינים נגידים ראשים מנהיגים בצירוף אלופי אסיפה שנעשה ביום וי"ו עש"ק יו"ד אדר ראשון שנת תקכ"טית לפ"ק

תקנות הקאראפקע הנעשה בשנת תקכ"ה צריך לתקן כמה דברים: מה שנראה שאין עפ"י צד היושר ולא עוד שיש סתירה ומן הראוי הי' לתקן רק שאין מפורש בכתב שניתן מאלופי קהל שיש לנו יכולת לתקן תקנות הקאראפקי גלל כן משכנו ידינו רק זאת לתקן מכאן ולהבא שאינם רשאים אלופי קהל או אלופי אסיפה לעשות קאראפקע כפולה רק מה שיעשה הקאראפקע בלא כפולה ואם לא יספיק להצטרפות הקהילה אזי יעשו סכום כפי התיקון ואלו הן התקנות הנזכרים למטה שנצטרכו אלופי קהל נוסף על קאראפקע של שנת תקכ"ה בלא כפולה

[וככה יתנהגו שישבו שלשה אנשים בעלי תורה ויראים שאינם נושאים בעול לשום הצטרפות הקהילה ולא יהי' להם קרובים הנושאים בעול (תורה) ובאם שלא ימצא פה ק' שיהי' האנשים הנ"ל כנ"ל דהיינו שלא יהי' להם קרובים הנושאים בעול אזי מחוייבים אלופי קהל לשלוח אחר אנשים בעלי תו' וירא' מאיזה קהילה שיהי' וכ"א מב"ב יביא להני שלשה אנשים הנ"ל והאנשים הנ"ל ימילו עליו בחרם הגדול יב"ן בלי שום ערמה ומרמה וכלי שום הוראות היתר בעולם כמה מעות יש לו כסף ושוה כסף הן תכשיטין לבד כלי בית היינו בדיל ונחושת וקעס וגם מבתים שיש להם פרנסה היינו שיינק ובראיי היו וישומן השלשה אנשים הנ"ל את הבת' הנ"ל ובראיי האייז כמה הן שווין אזי יתן כ"א ממאה זהו' שלו' א' זהב ומתכשיטים חצי זהב מכל מאה ומבתיים ומבראיי היו ג"כ חצי זהב ממאה זהו' ומי שיש לו בית ויש לו פרנסה כדי סיפוקו כל צרכו ואין לו מעות ונושא ונותן במעות אחרים אזי יתן מכל מאה זהוב' מה ששוה הבית שמונה ג"פ ומבתיים שאין להם פרנסה רק לדור בתוכו א"צ ליתן כלל ובאם שיצטרכו יותר שלא יספיק הסכום הנ"ל אזי יתנו כפל או יותר עד שיספיק כל הצטרפות הקהילה ליתן מכל מאה זהו' ומבתיים כנ"ל ואם יראו השלשה אנשים הנ"ל לפי אומד דעתם שלא הגיד האמת אזי מחוייבים האנשים הנ"ל להשביע האיש הנ"ל שד"א כמה יש לו וקודם שישבו האנשים הנ"ל אזי מחוייבים אלופי קהל בצירוף אלופי ד"ץ להטיל על האנשים הנ"ל בחרם הגדול יב"ן שיעשו כנ"ל בלי שום חנופה וערמה ומרמה וגם יטלו על האנשים הנ"ל שלא להראות לאחד מה שהגיד חברו

מי שנושא ונותן במעות אחרים וגם יש לו מעות שלו ומעות אחרים דהיינו מעות הלואה לשנה שנותן עשרה זהו' למאה אזי יתן מכל מאה זהב לסכום חצי זהב.

ומי שנושא ונותן במעות אחרים ויש לו ג"כ מעות שלו ועוסק במו"מ עפ"י הקפה מסוחרים על משך שנה אינו צריך ליתן מכל מאה זהו' רק שמונה ג"פ

ואם אין לו מעות שלו כלל רק שיש לו מעות מהלואה עשרה זהו' למאה לשנה רווחים אזי יתן שמונה ג"פ ממאה ומהקפה על כל השנה ארבעה ג"פ ממאה

ומי שיש לו עכ"פ אלף זהו' שלו ונושא ונותן בהקפה של סוחרים על זמן מועט אזי ישער א"ע כמו מאות יעלה הקפתו על משך שנה ויתן מכל מאה זהוב' ארבעה ג"פ והבחירה ביד בעה"ב

6 מספר 2000 עז, א ואילך. כנראה שהדברים נעתקו מתוך הפנקס עצמו, בטרם נתלשו והובאו ל"אוצר" בסטאלין.

7 מסומנים בסוגריים מרובעות.

שנה כז גליון ד (קס) ————— (תשפ"ט) ריג

לשער כפי שעלה הקפתו בשנה העבר ויתן מכל מאה זהובים ארבעה ג"פ ובעלי מלאכות שיש לו ארבעה מאות זהו' שלו אזי יתן מכל מאה זהו' אזהב ומארבעה מאות ולמעלה עד אלף זהו' יתן מכל מאה זהו' א' זהב עשרה ג"פ מתחילה ועד סוף ומי שיש לו פרנסה בשופי אעפ"י שאין לו מעות שלו כלל אזי יתן כמו מי שיש לו שני מאות זהובי' ואודות אלף אדומים הידוע מחוייב כל ב"ב להלוות לאלופי קהל ממועות שלו מזומן או סחורה ולא מבתים ותכשיטים מכל מאה זהובי' עשרה זהו' ואלופי קהל בצירוף אלופי אסיפה שלימה מחוייבים לשעבד הקאראפקע מעורות מר"ח ניסן שנת תקלמ"ד עד כמה שנים בכדי שיסולק להם סך הנ"ל ובכל שנה יחכרו אלופי קהל את הקאראפקע על משך שנה ויחלק החוכר המעות לפ"ע בסוף שנה ובחרם חמור על אלופי קהל שלא ליתן המעות מחכירת הקאראפקי של עורות לשום חוב בעולם ולא לבטל הקאראפקע עד שיסליק לכ"א מעשר שלוח ממועות שלו ואודות דמי מכסת נפשות ואנשי ישובי' שנותנים דמי נפש וסכום אזי המעות מד"נ שני ראטעם אינם רשאים אלופי קהל להוציא המעות הנ"ל על שום הצטרפות הקהילה רק שיהי' צרור וחתום ת"י הנאמן עד זמן סילוק ודמי נפשות שניגעים מאנשי קהילתינו אזי מי שיש לו אלף זהובי' ולמעלה יתן כפי האמת כפי מכסת נפשות שיש לו ומחמשה מאות עד אלף זהו' יתן כפי שנרשם כל שטאדצייע מהרב ומי שיש לו רק שני מאות זהו' אזי לא יתן רק ממנו ומזוגתו ומי שיש לו רק מאה זהו' אזי יתן רק עבור נפש אחת

וככה יתנהגו אודות המעשר הנמנע"ל שאינם צריכים ליתן מעשר כ"א פ"א ואותן האנשים שהמעשר שלהם יהי' עודף ממה שנתן מכבר עפ"י שמא' וכהנות מכבר אזי יתנו להם אלופי קהל שט"ח על העודף ויעלה ברווחים עצמ"כ חמשה עשר למאה והמעות דהיינו עודף ממה שנתנו מכבר אזי יחזירו אלופי קהל לאותן האנשים שנתנו עפ"י שמא' וכהנות עודף על המעשר שלהם מכל אותן האנשים שנתנו הלוואה מעצמם אזי לא יתנו להם אלופי קהל מהעודף כן רק שיתנו להם ג"כ שט"ח ויעלה ברווחים עצמ"כ חמשה עשר למאה לשנה על העודף ומעשר שלהם ויסולק להם מקאראפקע דעורות עפ"י חוכרים קאראפקי כמאז ומקדם בכל תקופות שבעולם ובאם שיהי' אחד מבעלי סכומות הגבוהים שיעלה (להם מקאראפקע) מהמעות מה שנתן מכבר עפ"י הלוואים וכהנות עודף על המעשר שלו אזי א"צ ליתן להם שט"ח עצמ"כ עד המעשר רק בלא רווחים וא"צ להחזיר להם העודף ועל העודף יתנו להם שט"ח עצמ"כ

ואת שיש לו בית של פרנסה ויש לו פרנסה בשופי ואין לו מעות כלל וחייב לאחרים אזי באם שאינו מסלק רווחים בכל שנה אזי יתן מהבית כפי התקנה הנמנע"ל מכל מאה חמשה ג"פ ובאם שמסלק רווחים בכל שנה אזי יתן מכל מאה זהובי' שלשה ג"פ דהיינו ממה שיעלה סך החוב אזי יתן כנ"ל ומה ששוה הבית יותר מחובות אזי יתן כנמנע"ל ומי שלוח על הבית כדי לדור בתוכו עבור רווחים אזי יתן מכל מאה עשרים ג"פ

ואם יהי' איזה ספק בפירוש התקנות הנמנע"ל אזי אינם רשאים שום ב"ד צדק לפרש רק לשלוח לנו הח"מ ועלינו לפרש דברינו כל הנ"ל נעשה מאיתנו הח"מ הנבררים מאלופי קהל קצינים ונגידים ראשים מנהיגי' דק' ניעשוועו ובצירוף אלופי אסיפה שלימה וקבלו על עצמם בח"ח ובשד"א שלא לסתור דברינו אף קש"י כפי חכתב שת"י הח"מ מאלופי קהל ואסיפה שלימה ובאנו היום יום השישי עש"ק עשרה ימים לחודש אדר ראשון שנת תקכט"א לפ"ק פה ק"ק ניעשוועו יצ"ו

נאום הק' משה בלא"א מו"ר הרב ה"ה מו' מיכאל זצ"ל ד"צ בק' קל"צ צעק

ונאום שמואל במוהר"ר אהרן ז"ל מ"צ קל"צ צעק*

ר"ד (תשצ) — קובץ "בית אהרן וישראל"

וזה העתק מגוף כתיבת יד קדשו של הרב הק' בוצינא קדישא כק"ש ר' אהרן מקארלין ז"ל
נ"ע זי"ע שכתב בפנקס הנ"ל]

בהיות כי ראה ראיתי את עני עמב"י ואיככה אוכל וראיתי ברעה אשר ימצא ח"ו אביוני בני
וצעקת הדלים אשר יצעקו מגודל כאב לב ומדאגה בדבר אשר לא יכשלו ח"ו בעון הרע המר הזה
מחמת גזל עניים בכן כהיום נתעוררו ובחרו כל האסיפה בעלי תקנות בכדי להציל עשוקת אביונים
ועשו תקנות כפי הנראה לפ"ד וכבר קבלו כל האסיפה ע"ע כח"ח באלה ובשבעה לאשר ולקיים את
כל דברי התקנות "אך פן יבוא וגו'" מהעושי דלים לבטל התקנות בכן הנני גוזר שכל מי שיבוא
לבטל התקנות ולגרוע כח האביונים הוא מוחרם בכל חומרי חרם וארורים כאשר יש בידי תוקף
מאדמו"ר נ"י ע"ה רבן של בני הגולה מ"מ דק' מעזרמעש להסיר מכשול מב"י עד מקום שידי מגעת
ואף לגזור חרם בכן עצתי היעוצה שלא לפרוץ גדר ח"ו שלא ילכד ח"ו במצודת החרם והשומע
יונעם ותבוא עליו ברכת טוב כ"ד המדבר להציל צעקת אביונים

אהרן בלא"א מוהר"ר יעקב זלה"ה מקארלין

גם באתי כמזכיר ותחי זאת נרשמת לדבר אמת שתוקף גזרתי בחרם חמור שלא ליקח
קאראפקי ממלמדים דהיינו משכר לימוד והריני גוזר בחרם על כל איש שלא לשכור הקאראפקע
הנרשם משנת תקכ"ה כפולה רק כמו שנרשם שם אם לא שישכמו בעלי התקנות החתומים בדף
הקדום דף ק"ס או שישכמו כל אנשי העיר כל העניים והאביונים מי שנרשם ברייטמער קאראפקי
ואפילו אחד מנותנים יכול לעכב ואם ישאל השואל שלא מדעת לומר דינא חכא התירוץ ע"ז כאשר
עפ"י ד"ת הקדושה שלא לעשות קאראפקע כלל והשואלים בקושיות כזו בכדי להפשיט עורות
אביוני בני ישראל בוודאי מזרע גבעונים וכ"ש חז"ל שלשה מדות בישראל כו' וכל מי שיערער נגד
התקנות החתומים בדף הקדום הוא מוחרם ומופרש מכל ק"ו והשומע יונעם ותבוא עליו ברכות
טוב וכל המרחם על הבריות ירוחם מן השמים

כ"ד אהרן מקארלין

השלמות ומלואים לפרקים נוספים⁹

על שושילתא דדהבא ונשמתו הק' של מרן אור ישראל

לפרק א. אחוזת קולודנה בין סטאלין לקארלין:

בקובץ בית אהרן וישראל קמ"ט עמ' קעא: מובא כי "השלטון הרוסי העניק לה¹⁰ מעמד
מיוחד שמכוחו היא רשאית לעסוק בכל סחר שהוא בחזקת איסור ליהודים אחרים, ואף
נתקבלה לראיון מלכותי בפטרבורג הבירה". יש להוסיף: לאחר הלאמת "אחוזת קולודנה"

שהתקנות נחתמו על ידי רבני קלעצק הסמוכה לניסוויז' היא בגלל אופיין של התקנות כפי שהן מנוסחות בראשית
התקנות: "וככה יתנהגו שישבו שלשה אנשים בעלי תורה ויראים שאינם נושאים בעול לשום הצטרפות הקהילה ולא
יהי' להם קרובים הנושאים בעול (תורה) ובאם שלא ימצא פה ק' [הילתנן] שיהי' האנשים הנ"ל כנ"ל דהיינו שלא יהי'
להם קרובים הנושאים בעול אזי מחוייבים אלופי הקהל לשלוח אחר אנשים בעלי תו' ויראי' מאיזה קהלה שיהי'"

⁹ קובץ בית אהרן וישראל קמט; קנ.

¹⁰ לרבנית שרה דבורה ע"ה

שנה כז גליון ד (קס) ————— (תשצא) רטו

בשנת תרמ"ג, על ידי השלטון החדש של אלכסנדר השלישי וגזירותיו, הורידו את התואר לנחות יותר, וברישום¹¹ שנערך ב-13 ינואר 1844 - ט"ו טבת תרמ"ד היא מוגדרת כבעלת תואר "מעמד בינוני" בלבד.

שם שם, בהערה 22: "הרבנית שרה דבורה ע"ה נסתלקה ביום צום גדליה, ג' תשרי תרפ"ב, ממחרת הסתלקות בנה מרן אור ישראל מסטאלין ביום ב' דר"ה תרפ"ב וכאשר חלתה ומוטלת על ערש דוי וכח הדיבור כבר ניטל ממנה, פתחה פיה ואמרה, אשר היא רואה את מיטת בנה הרה"צ, לב יודע מרת נפשה ולבה ניבא לה". (דברי אהרן עמ' רנג), מנוחתה כבוד בגרודזיסק".

ידיעה הופיעה¹² ב"דער מאמענט" שיצא בווארשא ביום ששי פ' וילך, ה' תשרי תרפ"ב, עמ' 8: 13.

געשטארבען די מוטער פון סטאלינער רבי'ן

נעכטען אין אווענד איז געשטארבען אין עלטער פון 77 יאהר די מוטער פון סטאלינער און קאזשעניצער רבי, פרוי פון ר' אשר סטאלינער, - שרה דבורה פערלאוו, די לוייה קומט פאר היינט פון 11 ביז 12 פארמיטאג פון גראדזיסקער רבי'נס וואינונג, מוראנאווסקא 26

לידה מתנוססת ידיעה נוספת:

די לוייה פון סטאלינער רבי ז"ל

אין ווארשא איז דערהאלטען געווארען א ידיעה, אז נעכטען דאנערשטאג איז אין פראנקפארט פארגעקומען די לוייה פון פארשטארבענעם סטאלינער רבי.

מתוך הידיעות הנ"ל אנו למדים:

- א. הרבנית מרת שרה דבורה הסתלקה לבי"ע ביום חמישי בערב אור ליום ה' תשרי תרפ"ב.
- ב. הלוויתה נערכה ביום השישי ה' תשרי בצהריים בווארשא ויצאה מבית בתה הרבנית מרת נחמה פייגא וחנתה הרה"ק רבי ישראל מגרודזיסק שגרו בווארשא.
- ג. הרבנית שרה דבורה נולדה בשנת תר"ד.
- ד. הלוויתו של בנה מרן אור ישראל מסטאלין שהסתלק ביום ב' דר"ה שחל אז ביום שלישי, נערכה בפרנקפורט רק ביום חמישי ד' תשרי תרפ"ב.
- המסורת בין החסידים כי: "כאשר חלתה ומוטלת על ערש דוי וכח הדיבור כבר ניטל ממנה, פתחה פיה ואמרה, אשר היא רואה את מיטת בנה הרה"צ, לב יודע מרת נפשה ולבה ניבא לה" - מתאימה. כי ביום החמישי, ד' תשרי, בשעותיה האחרונות טרם עלתה השמימה, נערכה אז בפרנקפורט הלווית בנה מרן אור ישראל וחזתה זאת בעיני רוחה ולבה ניבא לה. המאורעות המעציבים שנחתו על עדת החסידים בזה אחר זה, הביאו לטשטוש התאריכים. נוסף לכך כי המאורעות המעציבים אירעו במדינות שונות הרחק מסטאלין, וכיון שכך גרמו

11 תודה להרב יוחנן ברמן רבה של פינסק שאיתר מסמך חשוב זה בארכיון הלאומי במינסק д878 и 239 ф333 он9. НИАБ

12 תודה להרה"ח בנש"ק ר' נתן אנגלרד שהמציאה ליד.

13 בספריה הלאומית: 19 (12-7) PFI 2095 1921

Amesbury Mass 15 Aug 1884
Dear Mr. Brewster
I have the honor to acknowledge the receipt of your letter of the 14th inst. and in reply to inform you that the same has been forwarded to the proper authorities for their consideration. I am, Sir, very respectfully,
Yours truly,
J. A. Allen

רישום ממשלתי על תואר "מעמד בינוני" שניתן בטבת תרמ"ד

לרבנית שרה דבורה פערלובה בת רבי אלימלך בגיל 39 וחתימת הרבנית ע"ה

שנה כז גליון ד (קס) ————— (תשצג) ריז

אף הם לטשטוש התאריכים. ייתכן אף כי נמסרה המסורת הנ"ל בין הצדיקים והחסידים וממנה עולה שביום הסתלקותה נערכה הלווייתו של מרן אור ישראל בפרנקפורט, ומכאן הקישו כי הסתלקותה הייתה ביום ג' תשרי צום גדליה.

על אי בהירות תאריך פטירתה של הרבנית שרה דבורה, תעיד הגלויה הנמצאת באוצר כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א¹⁴ שכתב בכת"ק מרן אדמו"ר הר"מ מסטאלין זיע"א הי"ד אל אחיו מרן אדמו"ר הרי"ח זיע"א לחצרו בברוקלין:

"...אודות שאלתך מתי היא"צ של כ"ק אמ"ז הרה"צ מקאזענין זיע"א היא"צ הוא ה' תשרי על נכון..."

לאחר חיפושים רבים מצאנו בס"ד¹⁵ רישום וצילום של מצבת הרבנית מרת שרה דבורה ע"ה ומיקומה המדויק בבית החיים בווארשא, וזה אשר חרות על מצבתה:

פ"נ

חדל פרזון בישראל עד שקמת דבורה

שקמת אם בישראל מנשים באהל תבורך

הרבנית הצדקנית צנועה וחסידה

אשה יראת ה' היא תתהלל

המפורסמת במעשי' המוכים ובצדקות הגדולות

שכפי' פרשה לעני

וידי' שלחה לאביון

להחיות הרבה נפשות ישראל

מגזע נאונים

וקדושי ישראל מחצבתה

מ' שרה דבורה

בת הה"צ הק' ר' אלימלך זצ"ל

האב"ד דק"ק גראדזיסק

נכדת המגיד הקד' מקאזענין

ובעל הנועם אלימלך

ויהודי הקדוש מפרשיפחא

זי"ע ולמעלה בקודש

[ה' תשרי תרפ"ב ושבעים ושבע שנות חיי¹⁶]

14 מס': רמפ/17/2 - נשלחה מסטאלין עם חותמת דואר 24.11.38 ונכתבה על ידי כ"ק מרן אדמו"ר הר"מ מסטאלין ביום ו' עש"ק ויצא [תולדות?]:

15 ציונה נמצא ברחוב 10 חלקה 57, שורה 7, קבר 33. לידה במס' 34 ציונה של כלתה הרבנית ברכה ציפורה גיטל אשת בנה הרה"ק רבי ירחמיאל משה מקוזניץ שנלב"ע ג' שבט תרצ"א. באותה שורה קבר 4 ציונה של הרבנית רחל חיה מרים בתו של הרה"ק רבי ירחמיאל משה מקוזניץ ואשת הרה"ק רבי קלונימוס קלמן מפאסצנה שנלב"ע יד תמוז תרצ"ז. באותה חלקה 57, בשורה סמוכה מס' 6, קבר 1 ציונו של הרה"ק רבי אלימלך בנציון בנו של הרה"ק רבי קלונימוס קלמן מפאסצנה שנהרג עקה"ש ביום טז תשרי ת"ש הי"ד.

16 שתי השורות האחרונות העוסקות ביום הפטירה וגיל המנוחה, לא נמצאו בצילום, אכן כבדה מסתירה אותן. פנייה

ריח (תשצד) — קובץ "בית אהרן וישראל"

על מצבה נוספת למרגלותיה חרותות השורות הבאות:

תגל האם בפרי בטנה

צאצאי הקדושים

ההצה"ק רבי ירחמיאל משה זצ"ל

הממלא מקום אבותיו הק' בקוועניץ

וברוך מבנים אשר

ההצה"ק רבי ישראל בן הרה"צ רבי אשר מסטאלין זצ"ל

הממלא מקום אבותיו הקדושים מקארלין

נבג"מ זי"ע ועב"י

לפרק ב. השלמות והוספות:

בקובץ בית אהרן וישראל קנ עמ' קנו: על השמחה הגדולה שהייתה בעת הולדת הינוקא קדישא, יש להוסיף: לאחר הולדתו של הינוקא קדישא, ביום י' כסלו תרכ"ט נתמלאה חצר הקודש אורה. באותה שנה באו דודותיו אחיות אביו הקדוש וצאצאיהם לחגים לחסות בצל אביהם מרן אדמו"ר הזקן. הדעת נותנת כי סמיכות הגעתן באותה שנת תרכ"ט היה כדי לראות את הרך הנולד הינוקא קדישא. ראשונה הגיעה הרבנית מרת מרים אשת הרה"ק רבי אברהם יעקב מסדיגורא עם צאצאיה הקדושים לסטאלין לחצר הקודש של אביה מרן אדמו"ר לחוג את חג השבועות.

במכתב קודש שכתב מרן אדמו"ר הזקן לחתנו הרה"ק מסדיגורא באסרו חג שבועות¹⁷, טרם נסיעתם חזרה לסדיגורא הוא מביע בין היתר את שמחתו משהותם בחצר קדשו בסטאלין:

...ת"ל איתנו החיים והשלום, אני וביתי ובני יקירי שיחי' לאוי"ט וביתו ובנם היניק ישראל לעב שיחי' לאוי"ט וכל ב"ב חיים ושלמים וקיימים נזכה להתבשר משפעת שלום כבוד חתני הרב שיחי' ומשלום כל ב"ב שיחי' לאוי"ט כל טוב סלח.
והנה אין די באר במכתב גודל הנחת ותענוג ושעשועים שהי' לי ולב"ב מהיות בתי היקרה תחי' לאוי"ט ונכדיי היקרים לאוי"ט אצלינו בביתי בחג השבועות בוודאי החיו את נפשינו בגודל נחת, השי"ת ברחמיו המרוכים ובגודל חסדיו יברך אותנו כולנו יחד לראות בשמחת זרעכם וצאצאיהם שישנם ושיהיו לכם עוד יפרו וירבו בימין ישע כולם לחיים טובים ארוכים ושלום ותזכו עמנו כולנו יחד לראות עוד בשובע שמחות ברוב ברכת וטובכם במילואם עדי עד...

בחודש אלול אותה שנת תרכ"ט הגיעה מרחמסטריווקא אחותה הרבנית בת-ציון צפורה פייגא אשת חתנו הרה"ק רבי דוד מזלטיפולי עם צאצאיה לסטאלין לחצר הקודש של אביה

לאחראי בבית החיים בווארשא (ע"י הרב יעקב בלייך רבה הראשי לקייב ואוקראינה, שביקר בבית החיים בווארשא בחשון השתא, והעתיק גם את נוסח המצבה למרגלות הציון) הביאה לסילוק האבן וגילוי תאריך הפטירה.

נתגלגלה זכות על ידי זכאי, וביום יט אייר תשע"א לד למב"י עלה כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א אל ציון הקודש של א"י הרבנית שרה דבורה ע"ה ובכך פקד את המקום לראשונה מאז מלחמת העולם השנייה.

17 אגרות הרה"ק מרוזין ובניו, להרה"ח ר' דוב בער רבינוביץ הי"ו, כרך ב, עמ' שכג, אגרת קמו מתוך גוף כתי"ק שצילמו מופיע שם. ובמקורות והוספות. ראה שם כי אז העניק מרן אדמו"ר הזקן לחתנו הרה"ק הרא"י מסדיגורא את ספר התורה בצירוף מכתב נוסף מיוחד. וראה על כך בקובץ באו"י יד עמ' קלט.

שנה כז גליון ד (קס) ————— (תשצח) ריט

מרן אדמוה"ז לחסות בצילו בימים הקדושים. באוצר כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א ספון מכתב קודש¹⁸ ממרן אדמו"ר הזקן זיע"א לבתו הרבנית צפורה באלול תרכ"ט ששולח מרכבתו¹⁹ לקחתם לביתו בקארלין ונראה כי שהו בירח האיתנים אצלו, ובאו כדי לראות את הינוקא קדישא.

ב"ה אור ליום ואז עש"ק י"ג ימים לחודש אלול ורב להושיע²⁰ לפ"ק פה ק"ק קארלין

החיים וברכה בכתובה וחתומה טובה לאלמר לחיים ולשלום לאהובתי בתי היקרה החשובה הצנועה החכמנית החסידה מרת בת ציון צפורה פייגא תחי' לאו"ט בחיי נחת ושמחה ושלום. ע"ש בני' הם נכדיי היקרים שיחיו לאו"ט. החתן החכים היקר כמר מרדכי לעב שיחיו לאו"ט והילדה היפ"ת ברכה שיינדיל²¹ לעב תחי' לאו"ט. ת"ל איתי החיים והשלום ובביתי אמך תחי' לאו"ט גם קבלתי מ"ג מווארשע וב"ה בני.. ובנו היניק שיחיו לאו"ט כולם ב"ה בחיים ושלום, ובזו השעה באתי לכאן קארלין ושולח אני לכם את העגלה עם ד' סוסים שתבואו לחיים אתה ובניך היקרים שיחיו לאו"ט לביתי לחיים ולשלום ע"י זריזות האפשרי לפי כוחכם למעשה"ש ניט צו טאהאן ח"ו יותר איבערין כוח רק בנחת לרגל היילדים בנחת ובשמחה יותר אין לחדש רק חיים ושלום מאדח"ש בכל הברכות ישועות ונחמו' ושמחות כלל אחב"י שלום מנאי אביכם דש"ת ומעתיר בעדכם לכל טוב ומצפה לראות זיו פניכם בחיש ומהר ולראות מכם כל טוב לעולם חסדו

הק' אהרן בהרב מ"ה אשר זצ"ל
לב"ב שלחתי מ"ג נא באם די פור וועט טרעפן אן אורט וואס מעקען שיקין מ"ג
זאלסט דו מיר שיקין תיכף מ"ג
ועיכוב שלא שלחתי ע"ע יספר המוכ"ז

נסיעה זו נזכרת גם בכתבי הרי"ם מקוזניץ²²:

"אדמו"ר אזה"ר [אדמוה"ז] זצוק"ל, כמדומה לי שהיה כשנסע לקראת בתו שברחמסטריוקע מסטאלין, וכמדומה שנסע איזה פרסאות מסטאלין לקראתה ואפשר לוויסוצק, ואם היה זה בפעם הזה, היה זה בשנת תרכ"ט בחודש אלול, נסעתי עם כ"ק על הקאריטע, שאל אותי... כמדומה שזה היה לי דיבור ראשון מאתו קודש איך להתנהג".
שם, שם בהערה 4: "מה שאמר מרן אדמו"ר הזקן להרה"ק רבי דוד בידרמן, בשנת תרל"א, שבעת ביקורו בפולין יכנס לגרודזיסק ויכנס לינוקא ויברך עליו שהחיינו כעל פרי חדש, [קובאו"י לג, עמ' קמו "...שבימים הנוראים של שנת תרל"א היה הינוקא קדישא אצל זקנו, אבי-אמו, בגראדזיסק". ושם בעמ' קנב שבראש השנה תרל"ב תיאר הינוקא קדישא לפני זקנו מרן אדמוה"ז את ברכת שהחיינו של זקנו הרה"ק מגרודזיסק כפי ששמע בר"ה העבר בשנת תרל"א כשהיה אצלו].

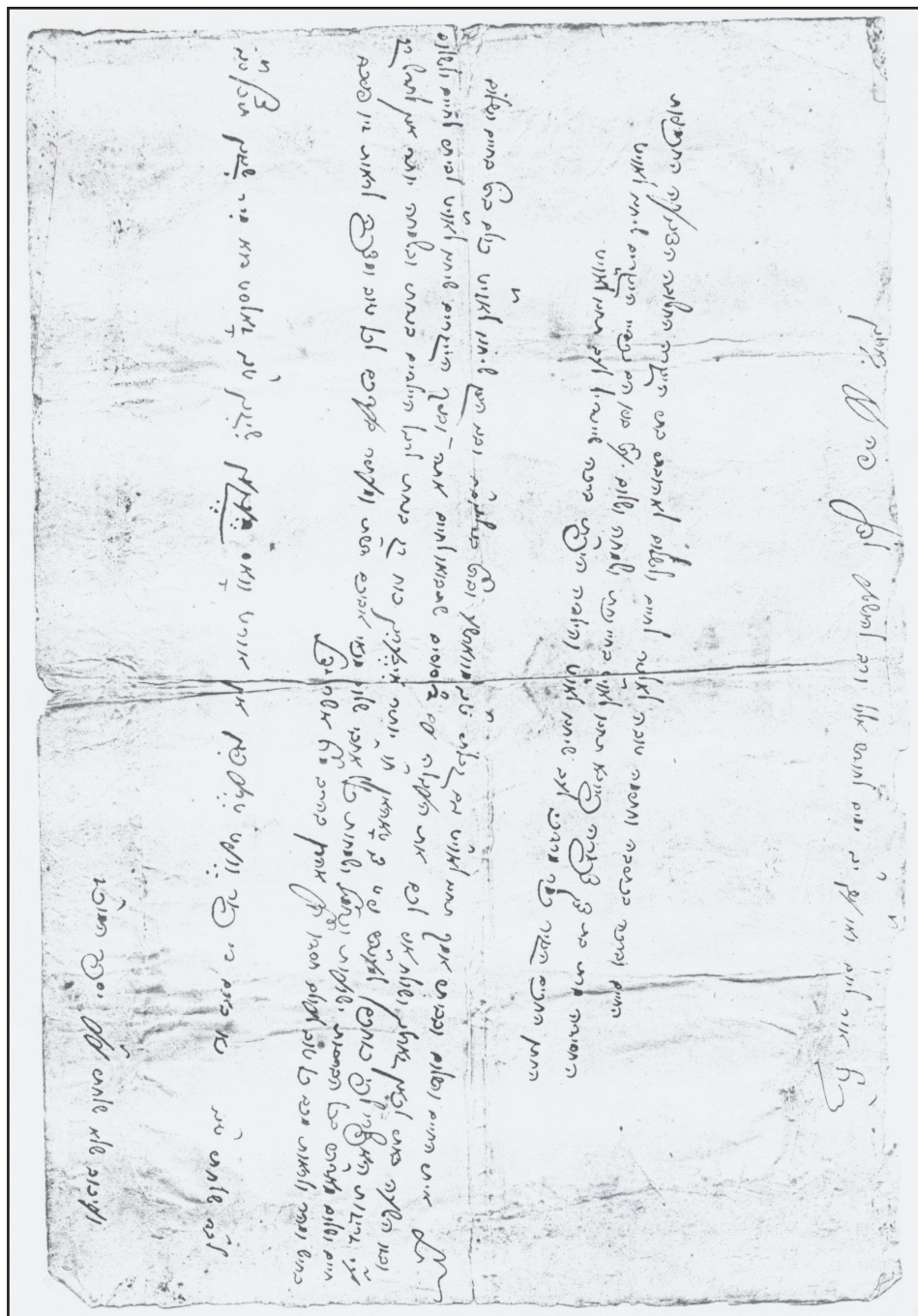
18 מס': רא/9/1 רואה עתה לראשונה אור הדפוס.

19 במרכבתו (קאלעס) של מרן אדמוה"ז היו מדפים שעליהם עמדו הספרים שלמד את ח"י שיעוריו בכל יום - ראה קובץ בית אהרן וישראל סח עמ' קנא.

20 תרכ"ט.

21 שלימים נישאה לינוקא קדישא. ואחיה הרה"ק רבי מרדכי מזליטפול.

22 מתוך העתק כתה"י של הרה"ק רבי ירחמיאל משה מקוזניץ הנמצא במכון.



מכתב קודש בכתי"ק מרן אדמוה"ז לבתו הרבנית מזלטיפולי
בדבר נסיעתה לחצר הקודש אלול תרכ"ט

שנה כז גליון ד (קס) ————— (תשצז) רכא

באוצר כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א נמצא מכתב קודש²³ ממרן אדמוה"ז לבנו מרן אדמוה"צ, מקיץ תר"ל, כשהיה בנסיעתו יחד עם הינוקא קדישא ובני ביתו לגראדזיסק, וממנו אנו רואים גודל געגועיו ודאגתו לינוקא קדישא:

ב"ה יום ב' יט תמוז פ' פנחס תבא ברכה²⁴, פה קארלין
 החיים והברכה למשמרת שלום לאהובי בני ידיד נפשי קשורה בנפשו המופלג החסיד
 החכם הנחמד והנעים שם תפארתו מ"ה **אשר** שיחי' לאוי"ט בחיי נחת ושמחה ושלום
 וע"י בעלה בשלום זוגתו היקרה החשובה הצנועה החכמנית בת קדושים מרת
דבורה שרה²⁵ תחי' לאוי"ט בחיי נחת ושמחה וש' ע"ש בניו היקרים שיחי' לאוי"ט
 ובפרט לבנם הוא נכדי החכים היקיר **ישראל** לעב שיחי' לאוי"ט
 ת"ל איתנו החיים והשלום אני ואמכם תחי' לאוי"ט וכל ב"ב ב"ה בחיים ושלום
 והנה קבלתי ה"ג שלך **מבריסק** ביום ה' בעת התפילה והמ"ג **מווארשע** ביום שבת
 בבוקר בעת התפילה ואתמול בעת תפילת המנחה הגיעני מכתבך הנכתב ב**ווארשע**
 ביום ואו עש"ק והיו לנו לנחת ומצפה אני להשיג מ"ג או עכ"פ מכתב **מגראזיסק**.
 ומהודענא שאני נוסע אי"ה ל**לעבאווין** על שבת הבע"ל ולפני הנראה אי"ה אבוא משם
 בחזרה לביתי לחיים ולשלום. גם מהודענא שכא מ"ג מש"ב ר' **שלמה²⁶** בר"מ שכלתו
 ובנה יבואו אי"ה ל**סמאלין**. יותר אין לחדש רק חיים ושלום מאדה"ש בכל הישועות
 ורפואות ושמחות ונחמו' וברכות ממקור הברכות והחיים והשלום
 מנאי אביכם דש"ת ומעתיר בעדכם לכל טוב ומצפה לשמוע מכם בשורות החיים
 והשלום ולראות בשובע שמחות את פניכם באורך ימים ושנות חיים ושלום בכל טוב
 לעולם חסדו

הק' אהרן בהרב מ"ה אשר זצ"ל

מוסגר בבאן מכתב מאמכם תחי' לאוי"ט.

שם עמ' קסד: שמחת הנשואין נועדה להתקיים ביום שישי עש"ק י"ב אלול תרמ"ג,
 אך בגלל שהחתן הינוקא ומלויו הגיעו לרחמיסטריוקא ביום שישי מאוחר מאד, נדחתה
 השמחה ליום ראשון י"ד אלול²⁷. יש להוסיף: בפי כ"ק אדמו"ר שליט"א מרחמיסטריוקא
 ארה"ב מסורה, כי הסיבה ששמחת הנישואין נדחתה ליום ראשון הוא כיון שכבר אי אפשר
 היה לקיים "חתן מאהל" בערב שלפני החתונה כמנהג בית טשרנוביל²⁸.

23 מס': רא/10/1 רואה עתה לראשונה אור הדפוס.

24 תר"ל.

25 מרן אדמוה"ז היה קורא שמה דבורה שרה, למרות ששמה היה שרה דבורה, בכדי לא להסמיך את שני האותיות הראשונות של שמה. ראה על כך בפרק א "אחוזת קולודנה בין סטאלין לקארלין" קובץ באו"י קמט עמ' קסח בהערה 14 ועל הזהירות בלישנא כפי שכתוב כאן ולהלן בסיום מכתב זה: ונחמו' ולעיל במכתב ונחמו' - ראה בקובץ באו"י כט עמ' קיב.

26 הרב החסיד רבי שלמה בהרה"צ רבי משה אחי הרה"ק רבי שלמה חיים מקידינוב, בני הרה"ק רבי אהרן בנו של הרה"ק רבי מרדכי מלעכוויטש ואמם הרבנית הצדיקת מרת פעריל בת מרן הרא"ש הגדול מסטאלין. עליהם ראה דברי אהרן עמ' רמו, ומטה אהרן עמ' ה.

27 מפי הרה"ח ר' אהרן הויזמן כפי ששמע מזקני החסידים, וכפי אשר שמע מהישיש הרה"ח ר' אשר מלמד שזכה להשתתף אף הוא בשמחת החתונה.

28 מסורה אצלם כי בהסכמתו של מרן אדמו"ר הזקן התקיים "חתן מאהל" גם בשמחת נישואי בתו וחתנו הרה"ק רבי דוד מזלטיפולי.

[illegible][illegible]

מכתב קודש בכתי"ק מרן אדמוה"ז לבנו מרן אדמוה"צ
בדבר הנסיעה לגרודזיסק תמוז תר"ל

בדבר הנסיעה לגרודזיסק תמוז תר"ל

שנה כז גליון ד (קס) ————— (תשצט) רכג

לפרק ג. תיאור על ראשית נשיאותו של הינוקא קדישא משנת תר"נ:
 בקובץ שם, עמ' קסה, תיאור של הנוכרי על ראשית נשיאותו של הינוקא קדישא משנת
 תר"נ "על אישיותו של הרבי עצמו אומרים יהודים כי הוא "חכם מבהיל, ויום ולילה לומד
 תורה". אבל בא לי לשמוע תגובות מיהודים יותר משכילים, ואף מרוסים שמכירים אותו,
 והם כולם פה אחד מאמתים שהרבי הינו בן אדם משכיל יודע שפות זרות קורא ויודע הרבה
 מלבד התורה...". יש להוסיף: ידוע לנו כי מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א היה
 שולט בשפות: פולנית²⁹, גרמנית³⁰ וכמובן רוסית. כן ידוע כי היה רושם בלטינית מרשמים
 רפואיים לרוקחים.

"הרבי חי בארמון עץ רחב מימדים שנבנה לא מזמן³¹. הארמון הקודם של הרבנים
 מסטאלין נשרף.... ממקומות שונים אספו האוהדים באותו זמן 50.000 רובל, בתוך כמה
 חדשים הרימו ארמון מפואר חדש".

באוצר כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א נמצא מכתב קודש³² ממרן אדמו"ר אור ישראל זיע"א
 לאנ"ש לעורר החסידים לבוא ולסייע בנין הבית ולשם כך שלח את הרב החסיד ר' יצחק דוד
 דווינסקי³³ ז"ל ונתן בידו אגרת קודש:
 ב"ה.

לכבוד כל אנ"ש אה' היקרים עם בני ישראל, ברוכים יהיו בכל מקום שהם, הם
 ונשיהם ובניהם ובנותיהם וכל אשר להם שלום. שלום יהי' להם בברכת בני חיי ומוזני
 רויחא ועושרא רבה, ויתרומו(ו)ם קרנם ומוזלם בכל עניניהם וחפציהם לטובה ולברכה
 לאיוש"ט, בשפעת חיים טובים ארוכ' ושלום כיר"א.

יתבשרו כלם כי החילותי לבנות בניני יוסף השי"ת לשמחינו בבנין שלום, ולא ימיש
 חסדו מאתנו להיות בנין עדי עד, ולהיות שמחים בבנין שלום. וישפיע ד' ית' שפעת
 חסדו וברכתו על כל הבאים בעוזר להקימו, והגם כי הודעתי לאנ"ש הרחוקים והקרובים
 וקראתי לעזרה, אך מהם מהרו לבוא בברכתם ומהם רפו ידם כי על כן התרשלו בדבר
 גדול כזה, לכן שנון(ו)ח אני במכוון את ידידנו המוכ"ז ה"ר ר' יצחק דוד דווינסקי,
 לעוררם לעשות הטוב ולבלי תת רפיון כלל, וימהרו להיות מתומכי ידי בעסק הבנין
 בכל זירוז האפשרי, ואל יחושו לחסרון אך יוסיפו להטיב, ויתמלא בעז"ה משאלות
 לבם כנדבת לבם הטוב, וכל או"א יתחזק א"ע ואת ריעיו לעשות הטוב בדבר גדול
 כזה וימסרו למוכ"ז כפי כוחו של כאו"א ויותר, ובטח יגיע לידי לעת הצורך, ובפרט
 כי כעת כל שעה צריכה לעזור, ויחיש כאו"א להיות חלקו חלק הטוב בבנין זו. יהא
 כל אחד כתוב ורשום וחקוק לחיים, כפי אשר תשיג ידי, ובטוחים אנו בחסדי השי"ת
 בעשותם ככה שיקבלו כל הטוב ברוב ברכה, ויוושעו בד' תשועת עולמים, תמכתי
 בתיבת הסדורות, לכן אסיים בברכה עליהם ועל כל אשר להם שלום,

29 בכתבי הרי"ם מקונוני: "כ"ק אז"ח אדמו"ר [הצער] זצוק"ל אמר לי, דוא זאלסט ריידן מיט ישראלניו פוליש".

30 ז. רבינוביץ. החסידות הליטאית עמ' 87.

31 בתחילת חורף תרמ"ט נכנס מרן אור ישראל זיע"א לגור בביתו החדש ראה קובץ בית אהרן וישראל סא "לתולדות
 הקמת חצר הקודש בסטאלין".

32 ללא תאריך, נדפס בברכת אהרן עמ' קנד ומשמס הדפסנו בקובץ באו"י סא עמ' קלט "לתולדות הקמת חצר הקודש
 בסטאלין" עתה הוא מוגה לפי כתי"ק מס' ר"י/13.

33 בבית החיים העתיק בטבריה נמצא מקום מנוחתו: "פ"נ ה"ר יצחק דוד ב"ר בנימין יודיל דווינסקי מסטאלין נ' י"ב
 אלול תרס"ד, תנצב"ה".

רכד (תת) — קובץ "בית אהרן וישראל"

מנאי אה' דו"ש וחפץ ברכתם להופיע כה"ט סלה, בברכת בני חיי ומזוני רויחא לאו"ש"ט
אכ"ר

ישראל בהרב מהר"ר אשר זצ"ל

באוצר כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א נמצא מכתב קודש³⁴ לאנ"ש בעיר קרמנצוק³⁵ על קבלת
מעמד מקיץ תרמ"ט על ידי החסיד ר' יצחק דוד דווינסקי, כנראה לצורך בניית חצר הקודש
בסטאלין:

ב"ה

רוב שלום וברכה לכבוד אהובי ואנ"ש תושבי עיר קרעמינצ'וק הי"ו
המעמדות מאנ"ש דמחנם סך חמשה ושלשים ר"כ ושלשים ק' ע"י ה"ר הנג' החסיד
המופלג מוה"ר סענדיר ניידיטש מקיץ תרמ"ט לנכון הגיעני ע"י הרי"ד דווינסקי נ"י
וגם הגיע לידי מה"ר הנג' החסיד המופלג מו"ה יהושע פעלער סך שמונה ר"כ וחמשים
ק"פ, ע"י המשולח הנ"ל ונרשמו בספר לזכרון טוב, וכן יוסיף אומץ לסלק איה"ש על
להבא במילואו למב וגלל כן יושעו ממרומים במשאלות לבכם לטובה בברכת ד' היא
תעשיר לנמלם ולנשואם ניצון ד' את הברכה באסמיהם ובכל משלח ידיהם ויוזבו ליתן
מתוך רוב עושר והרחבה כיד ד' הטובה כחפצם לטוב דברי הדו"ש והצלחתם באהבה
רבה כל הימים

ישראל בהרב מהר"ר אשר זצ"ל

הוספות והשלמות³⁶

ייסוד כולל קארלין בירושלים ובטבריה בשנת תרל"ד

בקובץ בית אהרן וישראל, קלח, במבוא, עמ' קסג, בהערה 22: יש להוסיף על רשימת
חסידי קארלין בארץ ישראל, שהיו שייכים לכוללים אחרים, ונתקברו לחצרות הקודש מרן
אדמו"ר הזקן, את החסיד רבי אליעזר הלר, בן אחיו וחתנו בזו"ר של הגאון רבי שמואל הלר
רבה של צפת - אמרי קדוש, ר' אברהם מהודר, תל-אביב, עמ' צב.

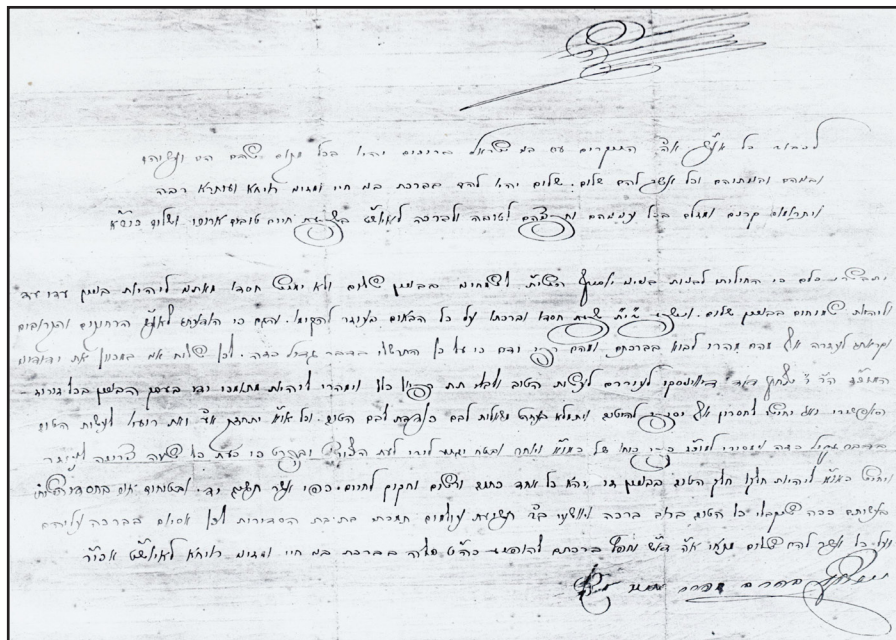
בקובץ קמ, בפרק ג "פס"ד בין כולל קארלין וכולל וואלין, משלהי תרל"ה, בחתימת
גדולי ירושלים ובראשם הגאון רבי מאיר אורבך זצ"ל בעל "אמרי בינה" מובאים כל
הפרטים על פיהם יתנהלו כולל קארלין וכולל ווהלין בגביית המעות בחו"ל. כנראה שלאחר
הפס"ד, במשך שנת תרל"ו, לא התנהלו הדברים למשרים, והיו טענות לכולל ווהלין על
כולל קארלין בדבר קיום פסה"ד. באוצר כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א³⁷ נמצא מכתב מהרה"ק

34 מס': ר"י/12. רואה עתה לראשונה את אור הדפוס.

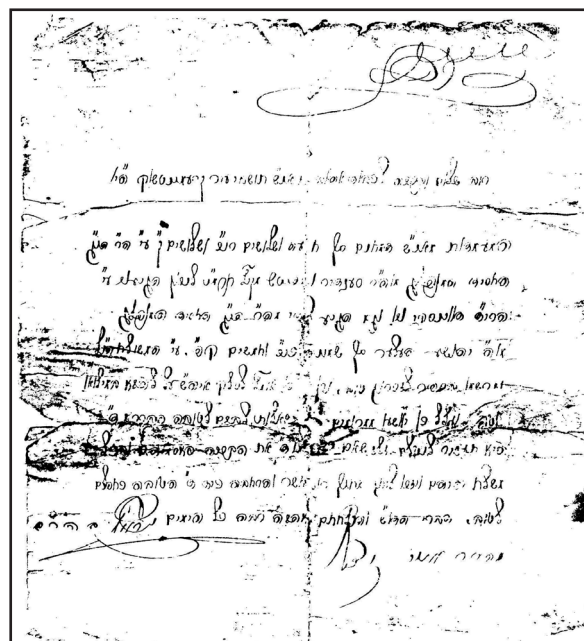
35 שם היתה קהילה מאנ"ש עוד מימי מרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א - ראה קובץ באו"י כח עמ' קמה.

36 קובץ בית אהרן וישראל, קלח; קמ.

37 מס': ר"א/19. רואה עתה לראשונה את אור הדפוס.



מכתב קודש לאנ"ש ממרן אור ישראל מסטאלין זיע"א
על מעמדות לבניית חצר הקודש - בחתי"ק



קבלה לאנ"ש מקיץ תרמ"ט על מעמדות לבניית חצר הקודש
בחתי"ק מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א

רכו (תתב) קובץ "בית אהרן וישראל"

רבי ישעיה משולם זוסיא מטשרנוביל³⁸, שעמד אז בראש כולל ווהלין בחו"ל, אל החסיד רבי וואלף ניידיטש מחצה"ק בסטאלין, ותרעומותיו על כך. מבין הדברים אנו למדים על פרטים נוספים בענין הקמת כולל קארלין.

בעזרה

כבוד ידיד ישרון וידיד נפשי הגביר המפורסם מפואר בפאר תהילה מופ' וחסיד רודף צדקה וחסד כבוד שמו ר' זאב וואלף ניידיש³⁹ יחי' - ה' ית"ש יחיהו וישמריהו וכצינה רצון יעמריהו -

הן זה רבות אשר חשבתי דרכי לשלוח איש מיוחד לדבר עם כבודו אודות העסק להעמידו על נכון - יען עת היות כבוד הדרת קודש אבי⁴⁰ אמו"ר זצוקללה"ה וגם ש"ב הרב הקדוש⁴¹ זצוקללה"ה בחיים אתנו לא עלה בלב אחד מהם להרום הגבול שגבלו ראשונים - ועתה התיצב תהליכות העסק על דרך לא טוב ובכמה מקומות עברו חוק להסיג גבול עולים - וגם את הדברים אשר יצא מפי חב"ד הגדול⁴² כאשר נידפס⁴³ עלם לתרופה שמו אחר גוים - יש מהם אשר בפה מלא ידברו כי כן ניצטוו מאת הראשים - ויש אשר עושים במחשך מעשיהם - לאמר אשר אין בידם מאומה - הדבר

38 בנו של הרה"ק רבי אהרן מטשרנוביל. נולד בשנת תקע"ד. חתן דודו הרה"ק רבי מנחם נחום ממקורבן בן רבי מרדכי המגיד מטשרנוביל וגיסו של מרן אדמו"ר הצעיר זי"ע, ובזיווגו ש חתן הרה"ק ר' פנחס בן הרה"ק ר' שמואל אבא מסלאוויטא ונולדה לו בת אחת הרבנית בתיה רוחמה אשת הרה"ק ר' ישכר דוב מבעלזא. בנו יחידו הרה"ק ר' שלמה בנציון מטשרנוביל זצוק"ל, ובזיווגו שלישי חתן הרה"ק רבי מרדכי זאב רבינוביץ. ושאר בנותיו נולדו מזיווגו השלישי. בין חתניו הרה"ק רבי זאב מרחמסטריוקא. מילא את מקום אביו בטשרנוביל. נסתלק בכ"ח בתמוז תרמ"א. הרב שמואל חיים גרובר מסקוירא כותב אליי: "על פעולותיו ופעולות אביו הק' למען כולל ווהלין יש לציין שבקובץ שפתי צדיקים גליון ח' [שע"י מכון אוהב ישראל - בנשיאות כ"ק אדמו"ר מקאפיטשניץ שליט"א] נדפס מכתב שכתב הרה"ק ר' יוחנן מראחמיסטריוקא זצוק"ל אל בן-דודו הרה"ק ר' ישע"י משולם זוסיא מטשרנוביל זצוק"ל אודות מעות ארץ ישראל, ומוזכר שם גם פעולותיו של הרה"ק ר' אהרן. אחר פטירת הרה"ק ר' ישע"י משולם זוסיא מטשרנוביל, נתעטר בעטרת הגבאות אחיו הרה"ק ר' ברוך אשר, כפי שכתב אז במכתב לש"ב הרה"ק ר' יעקב יצחק ממאקארוב כותב בתו"ד: "מבשרת ציון עיר קדושתו, תעוררנו לציון בשיכלולה, ותתן אמר"י אלי, בקול לאמור, קבל עליך המשרה להיות נושא בעול וסבל עם קדוש יעקב המסתופפים בנחלת יעקב הקדושה, להחזיק ידי עניי א"י ולהספיק די חיותם כאשר נשא בעול אבי הקדוש איש אלקי זצוקללה"ה זי"ע, וכל ימיו הקדושים הוסיף בקדושה להחזיק בימין עזרתם. ואחריו החזיק אחי הק' זצוקללה"ה". כמו"כ נשתמר מכתב שכתב הרה"ק ר' ברוך אשר מטשרנוביל לדודו הרה"ק המגיד מטוריסק ובתו"ד כותב: "כי כאשר ידוע לי אשר בחי' חיותו א"א ק' זצוקללה"ה התנהגו בחסידות להזהיר לכל הנלויים אליהם אשר מעות הקדש זו ישלחו לידו ק'".

39 רבי זאב וואלף ניידיטש היה מחשובי החסידים אצל מרן אדמו"ר הזקן, ומראשי העדה בפניסק, מאמר מאדמו"ר ז' מובא בשמו בכתבי ר' שו"ב, (כת"י, אות סב). היה עשיר וחוכר "מכס הפשר". וחבר מועצת העיר פינסק. נלב"ע יז שבט תרס"ג. עליו ראה בקובץ באו"י קנ עמ' קנט מובא במכתבו של הרה"ק רבי יצחק מסקוירא (כנראה משנת תרל"ד) הכותב עליו בהערכה רבה: ברם אזכור לטוב את כבוד ידיד חצר הקדוש מסטאלין הגביר הנכבד המפורסם כש"ת מו"ה זאב ניידיטש נ"י ה' לי לנחת ולקורת רוח את השמועה אשר חזק לבו להיות ידיד לחצה"ק מסטאלין ונתן לבו להשתדל בכל פרטי הענינים הק' שיהי' כמקודם על מקומם כרצון חצר הקדוש מסטאלין ת"ח לו ה' יהי' בעזרו בכל השתדלותו לטוב וזה יהי' נ"ר לרבותם הקדושים זצוקללה"ה...". ובהערה שם.

40 הרה"ק רבי אהרן מטשרנוביל. באגרת ממוני כולל ווהלין נגד הקמת כולל קארלין שבקובא"י קלח, עמ' קסז ואילך, אינם מזכירים את שמו הק' בין הצדיקים העומדים בראשות כולל ווהלין.

41 מרן אדמו"ר הזקן בעל ה"בית אהרן".

42 הכוונה לפסה"ד שהדפסנו בפרק ג של המאמר. פסה"ד שנפסק בבוררות על ידי רבנים בירושלים וקיבל קיום על ידי הגאון רבי מאיר אויערבאך זצ"ל מקאליש בעל אמרי בינה ואב"ד מקהלות אשכנזים בירושלים.

43 פרט זה לא ידוע עד כה. בקובא"י הדפסנו את פסה"ד שמסר לנו הרב דוב בער רבינוביץ, מתוך העתק כת"י הנמצא במכון משכנות הרועים, בנשיאות כ"ק אדמו"ר מבאיאן שליט"א.

[illegible]

6/2/20

[illegible]

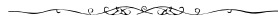
מכתב הרה"ק רבי ישעיה משולם זוסיא מטשרנוביל
להרב החסיד ר' זאב וואלאך מחצה"ק בסטאלין בענין כולל קארלין

רכח (תתד) — קובץ "בית אהרן וישראל"

הזה לדאבון נפש כי מי לא יבין אשר בלב ולב ידברור כי הלא בשנים העברו עשו פרי בביתם ומדוע עתה במקומותי אשר יד לאנשי שלומו נהרם עד היסוד ואם כי ב"ה בכוחי לשלם להם כמעשיהם במקומות אשר שייכים להם - אולם מאשר קשה לפני לעשות דין לעצמי ולכל יתחלל ש"ש על ידי כי פן יאמרו אשר ידי היתה במעל הזה ראשונה להרוס הפס"ד אשר יצא מפי חב"ד הגדול - ע"כ החרשתי עד שמצאתי את שאהבה נפשי ידידי הרב המאה"ג חריף ובקי החסיד ירא ושלם ר' יוסף לייב הרב מראחמסטרזוקע"44 פתחתי פי בשלום ומסרתי אליו את הדברים אשר ידבר בשמי לבקש את כבוד ידידי שיתן תוקף אזהרתו שיהיו נזהרים מכוא בדמים וגם במסתרים לא יעשו תחבולות לעשוק עניים מרובים למען יהי' שלום על ישראל ועל רבנן - וגם על העבר יראה כ"ק להתפשר עם ידידי הרב הניבחר שיחי' הנוכחי כי לא לרצון לפני ה' לנגוע בגבול אחר אפס קציהו - אנוכי קימתי לפתוח בשלום לפני משוח"ד ועל כבודו הרמה אשר ידעתי לאיש ישר לעמוד בפרץ מצדם לקיים כאמור אבטח בישרות לבבו - ובחכמתו להביט לסוף דבר בקדמותו ולתקן הדברים למען האמת והשלום - והי' בזה החיים והשלום וברכה נוספת לדור דור ברו"ג כלבבו וכלבב הד"ש ואומר שלום מאדה"ש.

ישעי' משולם זיסא

שם, עמ' קעג, בהערה 17 על רבי דוד מסטריא מממוני כולל ווהלין, יש להוסיף, כי הרב החסיד ר' אהרן קלמינוב מטוראוו, ממונה כולל קארלין, היה חתנו של רבי דוד מסטריא⁴⁵.



44 הופיע בבוררות מצד הממונים מכולל ווהלין, ועליו ראה בקובץ קמ עמ' קעב בהערה 15

45 מטה אהרן להרה"ח ר' אהרן הויזמן, עמ' כה.

הרב יוסף שאול הויזמן

מקור "היודי הארוך" המודפס כסה"ק בית אהרן מסידור הרה"ק רבי אהרן הגדול מקרלין זיע"א

הן כבר קדמוני שרים רבים ונכבדים בהתחקות אחר מקור היודי הארוך שנמצא לרבינו ראה"ג מקרלין זיע"א בסידורו, והועתק משם אות באות ונדפס בספר הק' בית אהרן דף ו' ע"ב. המה ראו כן תמהו, על שהיודי הזה ממש נמצא בצביונו וכלשונו במקור אחר, הקודם לסידורו הפרטי של רבי אהרן הגדול זיע"א, והוא בספר ה'מפוקפק' חמדת הימים.¹

ראשון המעירים בזה היה המקובל הגאון רבי מנחם מענכין הלפרין² זצ"ל בספרו 'כבוד חכמים' (המיוסד לטהר ספר 'חמדת ימים'), שהרגיש בזה וז"ל:

"... ועתה מצאתי בספר בית אהרן מהרב הקדוש בוצינא קדישא מו"ה אהרן מסטאלין ז"ל הנדפס בשנת תרל"ה בדף ו' עמוד ב' וז"ל 'זהו נוסח היודי לערב יו"כ קודם כל נדרי בשעת הוצאת ס"ת מהרב המפורסם נ"י ע"ה פ"ה בוצ"ק אדמו"ר רבי אהרן קארלינער (הוא רבי אהרן הגדול) זצוק"ל מועתק אות באות מנוסח היודי שבסידור הקדוש שלו שהיה ביד נכדו אדמו"ר זיע"א עכ"ל של המביא לבית הדפוס הספר בית אהרן הנ"ל. הנך רואה קורא נעים כי המעשה מהבעש"ט הנ"ל [בגנות ספר 'חמדת ימים'] הוא שקר גמור, כי נוסח היודי הוא אות באות מספר חמדת הימים. ושם ג"כ באות ג' גנבתי חסר מלת 'תבכה' כמו שחסר בספר חז"י, והשאר הוא אות בלי תוספת ומגרעת, ובלשונות דספרדים, עיין קורא נחמד בחמדת הימים חלק של ימים נוראים, פ"ה מראש השנה [לכאורה צ"ל מעשי"ת] הנרשם מלמעלה על הדף וז"ל "לבאר פגמי הנשמה". והוא מחזיק בס' בית אהרן שלשה עמודים. הנך רואה בעיניך שאף מגדולי החסידים היו מחבבים את הס' חז"י, והיו מעתיקים ממנו דבריו החוצבים להבות אש, ומלא חסידות וקדושה וטהרה, ולא היו חושדין אותו וכו'..."

היוצא מדבריו אלה, שרבי מנחם מענכין הלפרין זצ"ל בהשוותו נוסח היודי שבספה"ק בית אהרן עם הנוסח הנמצא ב'חמדת ימים', ביקש להסיק מכאן שרבי אהרן הגדול זיע"א ראה בספר חז"י כמקור מוסמך וראוי, ואף העתיק קטעים שלמים מתוכו אל סידורו הפרטי.

לעומתו בא הגאון הקדוש בעל המנחת אלעזר זצ"ל בקונטרס "משיב מפני הכבוד" [מכתב הערות שכתב להמחבר 'כבוד חכמים' הנ"ל, והדפיסו בתוך ספרו חמשה מאמרות] לענות לו מן הסערה, והשיג על ראייתו של רבי מנחם מענכין הלפרין זצ"ל שבא להגן על החז"י מפני המרננים עליו. הגה"ק בעל המנח"א רומז לאפשרות שהיודי הנ"ל לא נמצא בכתב יד קדשו של הרה"ק רבי אהרן הגדול אלא אחרים כתבוהו בתוך סידורו, בכל אופן מדגיש שאף אם הרה"ק רבי אהרן הגדול העתיק דבר מה מתוך ספר חמדת ימים אין זה מספיק להכשיר את כל תוכן הספר כולו. וז"ל המנח"א בקונטרס הנ"ל:

"... ומה שנדפס בספר בית אהרן הנודע מהרב הקדוש איש אלוקים מהר"א הגדול מקארלין זיע"א, גם אם נאמר שהוא מכת"ק הרב זצ"ל, בטח קים ליה בגווה שממקום קדוש מקורה ואינו מהפסולת..."

1 לא באנו כאן לדון במדת כשרותו של ספר חז"י, אשר קצרה ידי מהביע חו"ד בנידון רחב ומורכב כזה. במאמרנו כאן ננקוט כדעה הנפוצה כיום, שספר חז"י הינו ליקוט ממקורות רבים, ולו רק בשביל הסתירות במובאות וציטוטים שבלתי אפשרי שמחבר אחד יאריך ימים כדי להזכיר את כולם. אין דברינו במאמרנו זה נוגעים אל 'כשרות' ספר חז"י כשלעצמו ולא אל זהות מחברו, אלא בנוגע ליחסו של רבי אהרן הגדול אליו.

2 נולד בהורודנה בשנת תר"ד ונפטר בעיה"ק ירושת"ו ביום ו' ניסן תרפ"ד.

והמנח"א ממשיך ומביא מכמה צדיקים שאמרו על החה"י שיש בו עירוב דברים, מצד אחד יש בו דברים קדושים מאוד ומילי מעלייתא דאית בהו דרשינן, ומצד השני נכללו בתוכה גם דברים פסולים, ויעוי"ש כמה צדדים שהעלה מה גרם לכך. ועל יסוד זה סובב והולך בכל מאמרו, שמעולם לא הכחיש אדם שיש בספר חה"י גם דברים ראויים וישרים, אך אנחנו לא נדע מבטן מי יצאו הדברים, ואין בידינו להכריע איזה מהם כשרים ואיזה מהם פסולים. ולכן אין להסיק ממה שהעתיק רבי אהרן הגדול את הוידוי אלא ש"בטח קים ליה בגווה שממקום קדושה הוא ואינו מהפסולת", אך אי אפשר להכשיר את כל הספר על סמך זה.

והרב אברהם אביש שור נר"ו במאמרו בקובץ באו"י גליון כ"ג, הביא בקיצור כל הנ"ל, והמשיך להעיר וז"ל:

"... מבלי להכנס לפולמוס הדעות בנושא כשרותו של ספר חה"י, שרוב התמיהות, בשני צדדי הנושא, נשארו בעינם ולא באו עדיין על פתרונם. יש רק לציין, כי הוכח מכבר, שענינים רבים המובאים בספר חה"י, נמצאים בספרים אחרים מאותה תקופה³, ובעיקר נמצאים בספריו של המוכיח מפינסק רבי יהודה לייב פוחוביצר זצ"ל, שנדפסו עשרות שנים לפני חה"י⁴, שעליו כתבנו במבוא כמי שהניח השפעתו בקבלה ובמוסר, בליטא בכלל, ובפינסק בפרט, ואולי הוא המקור שממנו שאבו חבורת המקובלים בפינסק וובסביבתה שעליהם נמנו רבי יעקב הנסתר ובניו הקדושים זיע"א. עובדת היות וידוי זה בידי מרן הר"א הגדול מקארלין זיע"א, - עובדה שאין לה מקבילה בידי תלמידי רבו המגיד ממעזריטש זיע"א, יכולה אולי להצביע על החותם שהוטבע בידו הקדושה בטרם התוודע אל רבו הקדוש זיע"א.⁵"

המדייק בדבריו יבחין שהרב שור נמנע מלומר בוודאות שאכן נמצא וידוי זה בכתבי הרי"ל פוחוביצר זצ"ל, אלא הוא משליך קרחו על כל ה'מציאה' של הוידוי בספר חה"י, בטענה שכבר היה לעולמים שדברים הרבה שבספר חמדת הימים נעתקו לשם בלשונם מספרי הרי"ל פוחוביצר. ואי הכי, אין הכרח שהוידוי הוא העתק מה'חמדת הימים', אלא יתכן שגם

3 דבר זה נתפרסם כבר ביתר שאת, ורבים מחוקרי ספרים וסופרים ביררו ענין זה כשמלה. ואלי יגוב דבר שהרב שמואל אהרן תפילנסקי שליט"א ערך בירור מקיף על ספר חה"י, ויש לו תח"י חומר רב מאוד על מקורותיו של בעל חה"י וממי שאב כל פיסקא ופיסקא.

4 ספר חה"י נדפס לראשונה באיזמיר בשנת תצ"ב. לעומת, הגה"ק רי"ל פוחוביצר היה יליד פינסק משנת ש"צ לערך (בשנת ת"כ נהרגה בתו בת עשר, בשער ספר 'דברי חכמים' שנדפס בשנת תנ"ב מתואר בשם 'הישיש הזקן', בשנת ת"ס עדיין היה כחו אתו לנסוע לארה"ק והספיק בינתיים להדפיס ספר), שימש ברבנות ומגידות בכמה עיירות ליטא, ביניהם ביחאו, סלוצק ופינסק (ראה בהסכמות והקדמת ספר קנה חכמה). ספרו 'קנה חכמה' נדפס בפפד"א בשנת תמ"א, ספרו 'דרך חכמה' נדפס שם בשנת תמ"ג, ספרו 'דברי חכמים' נדפס בהמבורג שנת תנ"ב [בספר זה נדפס הוידוי עליו אנו דנין], וספרו 'כבוד חכמים' הדפיס בשנת ת"ס בוונציה בהיותו על אם הדרך לנסוע לארה"ק. עלייתו של רי"ל פוחוביצר לארה"ק בשנת ת"ס קדמה כנראה בזמן מועט לעליית רבי יהודה חסיד וחבורתו, כי רי"ל פוחוביצר נמצא כבר בוונציה וגמר הדפסת רוב ספרו הנזיל ברח"ח אייר ת"ס (ראה שם דף צא), בזמן שרבי יהודה חסיד נמצא עדיין בעיירות אשכנז. רי"ל פוחוביצר אכן זכה להגיע לשערי ירושלים, ושם מנוחתו כבוד (ראה שער ספר 'תנא דבי אליהו', זאלקווא תקי"ג, לנינו רבי אליהו פינס). וראה ספר 'כלילת יופי' לרח"נ דמביצר [קראקא תרמ"ח] דף מט עמוד ב' בהערה ב', שהביא יחוס מפורט של הרי"ל פוחוביצר, ופרטים חשובים לתולדותיו, ומה שהללוהו מהר"ם חאגיז והחכם צבי, יעו"ש.

5 נקודה חשובה העלה כאן הרב אברהם אביש שור, שאולי יש בדברים הללו רושם מדבי אבוא, בהשפעת חבורת מקובלי ליטא ופולסיה וקבוצת עובדי ה' שאליהם השתייכו רבי יעקב הנסתר ודעימיה. יש להרחיב הדיבור בנוגע לאפשרות מעניינת זו. אך אם באנו לומר כן, מדוע יבצר ממנו לתרץ כל התמיהה בפשיטות, שאולי בין מקובלי ליטא היה יחס של הערצה לספר חה"י, ובהשפעתם הכניס ראה"ג תפילה זו לסידורו. אם כן, יתכן שמעולם לא ראה ראה"ג מקור התפילה בחה"י. על אפשרות דומה לזו, ראה להלן בסוף המאמר.

מחבר ה"ח"י וגם רבי אהרן הגדול זיע"א, שניהם לקחו את הוידוי מספרי רבי יהודה לייב פוחאויצער, שהיה בידיהם. ואם כן יוצא, שאין שום הוכחה שהרה"ק ר"א הגדול מקרלין זיע"א סמך ידיו על ספר 'חמדת הימים' כלל, ולא שהעתיק ממנו דבר.

אך לכאורה לא הוכיח הרב שור את עיקר קביעתו, כי עדיין עליו הראיה לבקש מקור הדברים בספרי הרי"ל פוחאויצער, ותמוה מאוד לדחות ראיתו של בעל 'כבוד חכמים' מכח השערה גרידא ש'כנראה הכל נשאב מתוך ספרי הרי"ל פוחאויצער', כל עוד שלא הביא סרך ראיה שיש וידוי שכזה באחד מספרי הרי"ל הנ"ל!⁶

אך מאחר שסגנונו של הרב שור בנושא זה אינו ברור, הבינו רבים מתוך דבריו שאכן בידו הוכחה שמקור הוידוי הנזכר בספרי הרי"ל פוחאויצער. וכזה ראיתי להרב שלמה זלמן שמעיה שליט"א במכתבו בקובץ באו"י [גליון ק"ו] בהשגתו על דברי הרב דוד שלמה קוסובסקי שחור נר"ו, מהדיר ספר 'חמדת הימים' שיצא לאור בתשס"ט, שכתב כי רבינו רבי אהרן הגדול מקרלין זיע"א העתיק את הוידוי שמצאו בסידורו הק' מתוך ספר חז"י. והרב שמעיה במכתבו מכה על קדקדו של המהדיר הנ"ל יען כי כבר 'האיר הרב אברהם אביש שור נר"ו נושא עמוס זה', ומכיוון שידענו שכתבי הרי"ל פוחאויצער התפשטו בליטא [ובפרט בסביבות עיר פינסק] שנים רבות לפני חז"י, 'סביר להניח' שהוידוי לא נעתק מחז"י אלא מספרי רבי יהודה לייב⁷ פוחאויצער. ושוב, קשה לעמוד על כך טענתו של 'סביר להניח' בהתמודדות נגד עובדה מוצקת, ומדוע הרב קוסובסקי משועבד להשערה זו.

יתר על כן ראיתי להרב משה אייזיק בלוי נר"ו במכתבו למערכת באו"י [גליון ק"ו] שאף הוא בא להוציא מלבן של בני אדם שרבינו הגדול זיע"א העתיק את הוידוי מספר חמדת הימים, והקדים והביא שכבר שיער רא"א שור במאמרו שהמקור מהרי"ל פוחאויצער. הרב בלוי המשיך לכתוב השגה ארוכה, בה פירט כל השינויים שיש בין שני הנוסחאות - שב'חמדת הימים' ושבס"ק 'בית אהרן'. על דעת רמא"ב יש בידי שינויים הללו להוכיח בוודאות שלא העתיק רבי אהרן הגדול את וידויו מחז"י, וברור לו מכח אלו השינויים שלבעל חז"י ולראה"ג זיע"א היה מקור משותף, ושניהם העתיקוהו משם. על ראיותיו אלו, ועל עמדם בעין הביקורת, ראה להלן.

ואחר כל אלה, גמרתי בלבי לתור אחר מקור הוידוי ולבדוק את האפשרות שגם בעל חז"י וגם ראה"ג שניהם דלו את הוידוי ממקור המשותף - ה"ה כתבי הרי"ל פוחאויצער צוק"ל.

והנה עיינתי וחיפשתי בתוך ספרו של הרי"ל פוחאויצער "דברי חכמים" [המבוגר תנ"ב לפ"ק], ואכן בסוף חלק הראשון הנקרא 'דעת חכמה' בדף ס"ו עמוד ב' הובא וידוי ארוך המקביל במקצתו לוידוי שנמצא בספר בית אהרן, שמתחיל "אכלתי מהדברים הצריכים נטילה ולא נטלתי וכו'"⁸.

6 הן אמת שיש מקום בראש להוסיף השערה שוידוי זה נמצא בין כתבי יד של בעל המחבר ספר כבוד חכמים שלא באו לדפוס. שהרי בהקדמת ספר כבוד חכמים מזכיר כתבים נוספים (מחיבורו 'סולת למנחה' על סדר השלחן ערוך, שלא הדפיס אלא עד הלכות שבת בתוך ספרו 'דברי חכמים') שהוא מוליך עמו לארה"ק, ומוסר מודעה שברעתו לשלחם חזרה לחו"ל לבנו הגאון רבי אליהו שנשאר לגור בפינסק כדי להעלותם על מכבש הדפוס. כך שלא נמנע שכתבי יד של רבי יהודה ליב פוחאויצער היו לפני בעל חמדת ימים שחי לכה"פ תקופה מחייו בארה"ק, ולעומת כן יובאו כתבים אלו אח"ז גם לפינסק מקום ישיבת רבי אהרן הגדול זצ"ל. אך כאמור גם להשערה כזו צריך איזה בסיס, והסברא פשוטה נותנת שכל זמן שאין בידינו הוכחה שמישהו אחר חיבר וידוי זה, הרי חזקת מרא קמא עליו שנתחבר על ידי בעל חמדת ימים.

7 חיקון טעות, במכתב הרב שלמה זמן שמעיה הנ"ל כתוב רבי 'יעקב' פוחאויצער, הלא משגה הוא.

8 ובעיסוקי בזה נודמן לי לפום ריהטא למצוא מקבילה מכתבי הרי"ל מפוחאויצער לתורת רבותינו הק' מקרלין זיע"א: בספר 'דברי חכמים', בין הדברים בפ"ז שם (והן הן הדברים שבספרו כבוד חכמים פי"ד), כותב

ואולם, מעיון קל בגוף הוידוי שב'דברי חכמים' יוצא, שלא די שאין משם ראייה לומר שמשם נעתק הוידוי, אלא איפכא, מינה וביה מוכח שהוידוי בתוך ספר בית אהרן לא נעתק מתוך ה'דברי חכמים', אלא דווקא מתוך החמדת הימים.

כי הנה, הגם שיש מקום לומר שהוידוי שב'דברי חכמים' להרי"ל הנ"ל, אכן הוא מקור התפתחות הוידוי שבספר בית אהרן, אך כבר בהשקפה ראשונה ניכר כי יש הבדל עצום ביניהם. שני הנוסחאות האלו יש בזה מה שאין בזה, עד שמזה לבד יש מקום לומר שאין כאן אלא מטרה משותפת להתוודות כסדר אותיות הא"ב כך שבמקרה נמצאו הרבה מקבילות. אך הנפק"מ העיקרי הוא, שבוידוי של הרי"ל פוחביצר הובאו רק רשימת החטאים בלבד בסדר אלף בית כעין וידוי 'אשמנו' ארוך. משא"כ בוידוי הנדפס בבית אהרן מסידורו של ראה"ג זיע"א, אחרי כל עוון מבואר באריכות - בסגנון ספרדי מובהק⁹ - כל הפגמים בשמות הקדושים שנגרמים כפועל יוצא מכל עוון ועוון שבוידוי. הוספות חשובות הללו, שמשנים את כל מבנה ומטבע הוידוי, אינם מופיעים בכתבי הרי"ל פוחביצר כלל, ואף לא שמץ מנהו.

מה גם שהשערה זו שבעל חמדת ימים ורבי אהרן הגדול העתיקו שניהם מתוך כתבי רבי יהודה ליב פוחביצר, בנויה על ההנחה שרי"ל פוחביצר הוא מחבר הוידוי. אך כל המעיין שם בספר הרי"ל פוחביצר הנ"ל, יווכח שמקור הוידוי הזה [היינו רשימת העוונות ע"פ אלפא ביתא] אינו מהרי"ל בעצמו, שהרי אלו דברי רבי יהודה לייב פוחביצר כעין מבוא לוידי הנ"ל:

"...העתק מספר 'ברית אברהם' - ונוכחים בו הרבה חטאים שהעולם דשים בהם, וקצתם על שאינם יודעים מהם, ואינו צריך להתוודות על אותם שלא חטא בהם רק כאשר יפשפש וימצא בו אותם שנכשל בהם יעתיק אותם על הרשימה ויהיו לו לזכרון להתוודות עליהם בתוך הוידוי כמ"ש מזה באריכות פ"ז משער התשובה דף י"ט ע"ד [שם מביא הרי"ל באריכות ממקורות שונים מספרי הראשונים והמקובלים במעלת פירוט החטאים בשעת הוידוי]..."

הרי לנו שהרי"ל פוחביצר מודיע בריש דבריו, שהוידוי שב'דברי חכמים' הוא העתק מוידוי שבספר 'ברית אברהם'. ספר ברית אברהם הינו חיבור עתיק יומין על עניני תשובה לרבי אברהם ב"ר שבתי הורביץ אבי השל"ה¹⁰ [נדפס לראשונה בלובלין של"ז, ונדפס כמה פעמים לאחר מכן]. בהקדמת הספר ברית אברהם כותב המחבר בהדיא שהוא בעצמו חיבר וידוי ארוך ומפורט הכתוב בספר זה כדי שיוכל כאו"א להתוודות לפני קונו על כל מעלליו אשר מעל בה'. וז"ל בסוף ההקדמה:

"... כלל העולה מכל הנזכר פה כי טוב להתוודות לה' החטאים והעוונות והפשעים כמות שהן וכל המרבה להתוודות ומאריך כענין הרי זה משובח, על כן על כל דברי ההקדמה

הרי"ל פוחאויצער זצ"ל וז"ל "... ובהיות כי אי אפשר לאדם שיוכל להתוודות על כל מה שחטא בפרטיות, כי רובם נשכחים ממנו, אמרו בזהר בלק שיתוודה עליהם על אותם הידועים לו, ואותם שאינם ידועים לו יתוודה עליהם דרך כלל, כמ"ש במראות נגעים, כבדיקת חמץ שבין אדם לחבירו שזה וזה בודק עד שיד כל אחד מגעת והשאר מבטלו בלבד ודיו... " עכ"ל.

ובסה"ק בית אהרן דף ע"ז: בערב פסח כתוב וז"ל :

"אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר וכו', היינו בנר מצוה ותורה אור, כל אחד בודק עד שידו מגעת, ידו היינו שכלו, והשאר מבטלו, ובמה, בלבד - מיט איין שטיקאלע הארץ. אין ביעור חמץ אלא שריפה, בהתלהבות לדביקות הבורא ב"ה. עכ"ל.]

יש לציין לדבר נוסף שנהגו בקארלין ומצאתי לו מקור גם אצל מהרי"ל פוחביצר, והוא השמחה בנר ה' דחנוכה (ראה בקובץ באו"י גליון צ"ב עמ' קי"ט). ראה מש"כ בהקדמת ספר 'קנה חכמה' על נס ההצלה שאירע לו ולמשפחתו בשנת ת"כ ביום כ"ט כסליו, ובספר 'כבוד חכמים' בהקדמה מוסיף שקבע יום זה ליום שמחה ופרסום הנס לו ולזרעו אחריו.

9 וראה לעיל בדברי הרממ"ה שכבר העיר על כך.

10 מח"ס עמק ברכה וספר יש נוחלין.

הזאת ראיתי לחבר תוך זה החיבור וידוי חדש נוסף על הישן הכתוב בסידורים שלנו, ואפרוט בו מכל חטאות האדם הרגילין לעשות הן דאורייתא הן דרבנן, ואכלול אותם בתוך ה'אשמנו' הישן על סדר אלפא ביתא, על דרך משל: חטא אחי' אמה או שאר חטאים המתחילין באות א' אסדרם באות א' במלה המתחלת אשמנו, חטא ביטול מצות תפילה או שאר חטאים המתחילין באות ב', אסדרם באות ב' במלה המתחלת בגדנו וכו'. וכן בשאר כל חטאים, אסדרם באותותיהם לבית אבותם, ותהיה מלת אשמנו אב¹¹ החטאים הבאים אחריה המתחילין באות אלף, וכן מלת בגדנו וגזלנו עד תמם.

ואכן בפרק י"ג¹² מצאנו וידוי ארוך זה שפותח ב"אשמתי רבות, תולדות ואבות¹³, אכלתי מדברים הצריכים נטילת ידים ולא נטלתי, אכלתי בלי ניגוב ידים וכו' ". הוידוי הזה הוא חיבור ארוך הבנוי על נוסחת וידוי הרגיל 'אשמנו בגדנו' שמודפס בכל הסידורים, אלא שבכל אות ואות יש פירוט מפורט של עוונות רבים שאף הם פותחים באות ההוא.¹⁴ הוידוי שבספר ברית אברהם ארוך ומפורט הרבה יותר משל הנוסחא שב'דברי חכמים' של הרי"ל פוחוביצר. כמו כן, בנוסח המקורי שבברית אברהם הוסיף המחבר בסוגריים איזה מאמרי חז"ל על חומר כל עיון, בקיצור נמרץ. גם הוספות הללו לא העתיק הרי"ל מפוחוביצר אל הוידוי שבספרו 'דברי חכמים'.

כאמור, בספרו של הרי"ל הנ"ל כתוב בהדיא שמקור הוידוי הוא בספר ברית אברהם. הוידוי שבברית אברהם כולל כל הכתוב בוידוי שבספר דברי חכמים, ויותר. זאת אומרת שהרי"ל פוחוביצר הביא בספרו קיצור וידוי של רבי אברהם ב"ר שבתי הורביץ זצ"ל, והעתיקו אל ספרו 'דברי חכמים' בשם אומרו.

נמצא סיכומן של דברים, שהן בוידוי שבברית אברהם והן בספר דברי חכמים, לא נכתב אלא רשימת החטאים והעוונות בסדר אלפא ביתא, אך פירוט הפגמים הנעשים ע"י כל חטא מהחטאים, שהוא עיקר הוידוי שבספר הק' בית אהרן, לא נמצא באף אחד משני הספרים הנ"ל. בבדיקה בכתבי האריז"ל ותלמידיו יוצא, שכל הפגמים שמובאים בוידוי הלא הם כתובים על ספר שער רוח הקודש למהרח"ו, בו יבואר עונשם של רשעים על מעללם לרוע, כל עבירה ופגמו. כל הפגמים המובאים בוידוי זה מקורם בשער רוח הקודש. הוספות חשובות אלו מופיעות לראשונה בנוסחא שבספר 'חמדת הימים'. גם מהסגנון ניכר שמחבר הוידוי שבחה"י לא היה מבני אשכנז ופולין, ותוכו רצוף מליצות ספרדיות מובהקות, וכבר עמד על זה רבי מנחם מענכין הלפרין זצ"ל בעל 'כבוד חכמים', כמובא לעיל. כך שמכל זה ברור שלא מתחת ידי רבי אברהם הורביץ זצ"ל יצאו, ואף לא מתחת ידי הרי"ל פוחוביצר זצ"ל.

ובכן, הוידוי שבחה"י שונה לגמרי מהוידוי שהציב רי"ל פוחוביצר: א) רשימות החטאים שונה בחסרות ויתרות ב) בחמ"י נתוספו פירוט הפגמים עפ"י קבלה ע"פ שער רוח הק' למהרח"ו. מעתה, נוכל להבין עד כמה קשה לומר שהוידוי שבבית אהרן אינו העתק מהוידוי שבחה"י, שהרי בבית אהרן מופיעה רשימת העוונות כמות שהיא בחה"י, ורשימת הפגמים

11 לכאורה על זה נתכוון בפתיחת הוידוי "אשמתי רבות / תולדות ואבות".

12 בדפ"ר לובלין של"ז הוא נמצא במקומו, ובכמה דפוסים מאוחרים הוא נעתק משם לאמצע החיבור, אך אין נפקותא בזה לנד"ד.

13 חרוז זה, "אשמתי רבות / תולדות ואבות" הוא רומז למה שכתב בהקדמתו על מבנה ה'אשמנו', כנ"ל הערה 11. פתיחה זו נאבדה כבר בהעתקת הוידוי שבספר דברי חכמים, ואינה מופיעה לא בחה"י ולא בבית אהרן.

14 בספר כף אחת להרחיד"א, מובא וידוי ארוך שאף הוא בנוי על 'וידוי אשמנו' מפורט ומורחב יותר, והוא נוסח הוידוי שנוהגים אחינו הספרדים לאומרו בסדר הסליחות, וחוף משורה הראשונה שבוידוי לא ראיתי שום דמיון בין נוסח וידוי הרחיד"א לנוסח וידוי זה. וראה הערה 21.

רלד (תתי) — קובץ "בית אהרן וישראל"

מילה במילה כהח"י, וכאשר הבאנו כבר שהוספת הפגמים בכלל, לא נמצאו בשום מקום, זולתי בספר חמדת הימים¹⁵.

ועתה, אתאן להשוואת הוידוי שב'חמדת הימים' [בעשי"ת פרק ה'] לוידי שבספר 'בית אהרן'. כאמור, כבר כתב הג"ר מנחם מענכין הלפרין ז"ל שהנוסחא שבבית אהרן שווה לנוסחא שבח"י. הרממ"ה הביא לראיה, שבאות ג' "גנבתי" חסר מלת 'תבכה' בנוסח שבח"י, וכן הוא בנוסחא שב'בית אהרן'. וכן ציין הרב שור במאמרו ש'הנוסחא שבס"ק בית אהרן זהה מאוד לנוסח הנדפס בח"י". ואוף אנא אענה אבתייהו, שעברתי מלה במילה על נוסח הוידוי שבח"י [מהד' קושטא תצ"ה] ועל הנוסחא שבס"ק בית אהרן להשוותם, ואכן הם שווים זל"ז בתכלית ההשוואה.¹⁶ כמו כן התפילה הנדפסת בבית אהרן כהמשך הוידוי, כבר כתב הרב שור במאמרו הנ"ל, שתפילה זו מקורה בח"י, כמה פרקים להלן ביו"כ פרק ב' [קודם כל נדרי, במקום בו מצויין בסידורו של ראה"ג לומר וידוי זה].

ומה שכתב ר' משה אייזיק בלוי ברוב דבריו על שינויי הנוסחאות שביניהם, הלא יפלא עליו, שרובם המוחלט הם שגיאות ושינויים זעירים ביותר השכיחות בכל העתקה מספר לספר, ק"ו בנד"ד שמדובר בהעתקה בן העתקה!¹⁷ ולא עוד, אלא אחרי העיון יוצא שרוב ראיותיו הם ראיות להיפך, שהנוסחא שבח"י היא המקור להנוסחא שבסידור ראה"ג זיע"א!

ראיתו הראשונה: שרבי אהרן הגדול אמר את הוידוי בערב יום הקדוש קודם כל נדרי, וכן נהגו תלמידיו אחריו. לעומתו, בעל ה'חמדת ימים' העמיד את הוידוי הזה במקום שונה, בפ"ה מפרקי התשובה לעשרת ימי תשובה, וייעדו בכל עת מצוא לתשובה. לדברי הרב בלוי זה מוכיח שלא העתיק ראה"ג את הוידוי מח"י, בטענה שאלמלי העתיקו משם היה אומרו במקומו. וראיתו השניה: שהמשך התפילה [שתחילתה "רבון העולמים"] שנדפסה בבית אהרן לאחר נוסח הוידוי, לא נדפסה אחרי הוידוי בחמדת הימים, אלא מקומה בח"י להלן בסדר ליל יו"כ פרק ב, כתפילה נפרדת ללא קשר לוידי. וזה לו לישועה, שמזה 'מוכח' שראה"ג העתיק מספר אחר ולא מח"י, שם היו שני התפילות נכללים כאחת.

הרב בלוי לא ציין שתפילה שניה זו - "רבון העולמים" - נתקנה בח"י להאמר בליל יו"כ קודם כל נדרי - ב'מקרה' באותו זמן בו מצויין בסידורו של רבי אהרן הגדול לומר את שני התפילות כאחד! כך שאין זה ראיה לטובתו אלא להיפך, קושיא חדא מתרצת חבירתה, וזה מחזק את הקשר שבין המנהג המצויין בסידור ראה"ג מקרלין זיע"א והמנהג בח"י. כי ה'רבון העולמים' שנכתבה בח"י ליאמר בליל יו"כ קודם כל נדרי, נסדרה בסידור הנ"ל לאמרה בזמן זה, אלא שלכל היותר יש כאן הוספה בהקדמת אמירת הוידוי הארוך לפניו. אבל הפירכא הגדולה על שני ראיותיו האלו עולה על כולנה, שהרי בעל חמדת הימים כותב במפורש בערב יו"כ לעת ערב קודם כל נדרי וז"ל "...מה טוב ומה נעים להתוודות בעת ההיא נוסח הוידוי על פי פגמי העונות אשר כתבתי בפ"ה דתשובה"!

15 למותר לציין עד כמה רחוק מאוד לשער ששניהם, הן הח"י והן ראה"ג, עיבדו את נוסח הוידוי שבכתבי הרי"ל פוחוביצר, ותוכן דברי שער רוה"ק למהר"ח"ו, וחיברו אחד אל אחד, זה בפינה זו וזה בפינה זו, ויצאו שני וידויים זהים, שמימות תלמי המלך לא איתרחיש ניסא כגון דא.

16 שני שינויים זעירים מצאתי לאורך כל הוידוי, שבח"י כתוב תמיד 'גוי' ובבית אהרן 'נכרי'. וגם שבח"י נהוג לכתוב מילוי אלוקים באותיותיו [היינו: אל"ף למ"ד יו"ד ה"י מ"ם] משא"כ דרך רבי אהרן מקרלין לקצר ולכתוב 'אלוקים דידיין' [לכאורה קיצור זה, שאין בו כל הברל במשמעות, נעשה לצורך הקיצור]. ואין בשינויים הללו שום נפק"מ לנידון דידן. על שאר השינויים שיש בין הנוסחאות, ראה להלן.

17 רבי אהרן הגדול העתיקו אל תוך סידורו, ומדפיסי ה'בית אהרן' העתיקוהו מכת"י אל הספר הנדפס.

והראיה השלישית: נוסח "וקצר כח לענות נפש ימים אשר כמספר השמות אשר בפנים עד שתי רג"ל תעניות וגו' " לא נמצא בתפילה הראשונה - הוידוי שבחמ"י, אלא באמצע התפילה השניה - 'רבון העולמים'. ובסה"ק 'בית אהרן' מובא לומר נוסחא זו פעמיים, פעם אחת מיד אחרי הוידוי, ופעם נוסף סימנו שם שיש לאומרו שוב, אחרי הנוסח 'רבון העולמים' - וכמו שהוא בחה"י - ואף הכותב הנ"ל העיר שיתכן שיש כאן ט"ס או טעות בהעתקה.

והנה מכאן בודאי אין לומר שיש כאן נוסחא שונה מחה"י, מכיוון שכפי הוראת ענינו של קטע זה [צום כמספר רג"ל תעניות, וברבון העולמים מזכירים ענין פגם 'ושלחתי רג"ל השו"ר והחמו"ר' לפני שאומרים נוסח 'וקצר כח' וכו'] משמע שהוא המשך נוסח ה'רבון העולמים', וכ"ה בחה"י, ומובן מאליו שאין כאן נוסחא שונה אלא כפילות. אין אנו יודעים הכוונה בסידורו של רבינו רבי אהרן הגדול בהוספת חלק זה גם לוידוי הראשון¹⁸, אבל ברור שמיקומו המקורי היה כפי שנדפס בחה"י, וכן הוא הלאה ב'בית אהרן' על מקומו.

ומכאן להערות הנוספות של רמ"א בלוי, שכולן, אם יש בהם די להוכיח, אז הם מוכיחים להיפך שהחמ"י היא המקור, ובנוסחא שבבית אהרן נפלו כמה שגיאות, שמצויות לרוב בהעתקות שכאלו. ומכיוון שאין סידורו של רבי אהרן הגדול בידינו, אנחנו לא נדע איפה נפלו השגיאות, ויתכן שנעשו בהעתקה מסידורו אל הסה"ק 'בית אהרן'¹⁹.

והנני להביא שאר השינויים שבתוך נוסח הוידוי והתפילה, שהביאם הרב בלוי לראיות 'מוכיחות' שלא העתיק רבינו ראה"ג זיע"א מהנוסחא שבחה"י²⁰:

א] בחמה"י כתוב "מתבושש אני מחטאי ומוכלם אני מעונותי", ובבית אהרן איתא "מתבושש אני מחטאי ומוכלם אני ממעשי ומעונותי", שינוי זעיר, ניתוסף מילה אחת באשגרא דלישנא.

ב] בחמה"י כתוב "מלך" ובבית אהרן איתא "מלך מלכי המלכים". כנ"ל.

ג] שבנוסח 'רבון העולמים' כתוב בחמד"י 'ומנעתי להוריד משפע' ובבית אהרן כתיב 'להטיב משפע'. ואדרבה, לאמיתו של דבר קשה ליישב הנוסחא שבבית אהרן "להטיב משפע", משא"כ הנוסח בחמ"י מתיישב יותר, ולפיכך נראה שהוא המקורי, וטעות כבין 'להוריד' ל'להטיב' שכיח מאוד בהעתקות [מפני הדמיון שיש בין צורת התיבות].

ד] שינוי אחד נראה כמשמעותי, ואחרי העיון יוצא שאינו כן, ונאריך קצת לבאר מה גרם לו: פירוט עין אחד בוידוי שבחמדת הימים חסר בנוסחא שבבית אהרן, ועל ידי חסר זה יש שינוי בתוכן, והוא שהפגם המובא בנוסח שבבית אהרן בנוגע לעבירה אחת, אינו מתאים לפגם אותה עבירה שבנוסח חה"י. שינוי משמעותי כזה אומר דרשני, והרב בלוי הרגיש בזה, ובצדק. אולם אחר העיון נתברר פשר השינוי, ושאלין כאן שום חילוקי דעות ולא נוסחא שונה, כאשר יבואר:

18 מלשון ההערה שבבית אהרן משמע שרבי אהרן הגדול בעצמו סימן בסידורו שקטע זה מקומו ב'רבון העולמים', [כאשר ידענו כי ממנו לוקח]. כהסבר לכפילות והקטוע שיש שם, יש להעלות את האפשרות הסבירה שראה"ג זצ"ל העתיק חלק זה מהתפילה שלא במקומו, וכדי לחסך מקום מצומצם בסידורו, סימן במקומו הראוי שיש לומר שם הנוסחא שהועתק לעיל. ומצד שני יתכן שמדעתו הק' הוסיף חלק מה'רבון העולמים' גם לוידוי, מטעם הכמוס אתו, ואכן אמר חלק זה פעמיים. ומ"מ מזה שסימן ראה"ג ששני הנוסחאות זהות, מוכח שהבחין בכפילות שבקטע זה, ולא שהיה בידו נוסחא שונה של הוידוי.

19 לכאורה יותר מסתבר שיפלו שגיאות בהעתקה מתוך כת"י מאשר בהעתקה מתוך הספר המודפס, כך שיותר מסתבר לתלות השגיאות במעתיק אל ספר בית אהרן מאשר להעתקה הקודמת שהיתה - לכאורה - מתוך ספר המודפס, אם כי אין הכרח בדבר. ולפי מה שנשער בסוף המאמר שהתפילות בסידור זה נעתקו מתוך העתקה קדומה או מתוך קובץ תפילות, ניתן ליחס את השגיאות הללו גם למעתיק הראשון.

20 בכמה מהשינויים שהביא האריך בציטוטן, כך שהיה משמע קצת שמדובר בשינויים גדולים, על כן הבאנו כאן לשונות כל שינוי ושינוי למען יוכל הקורא לשפוט בעצמו, החזק הוא הרפה, המעט הוא אם רב.

רלו (תתיב) — קובץ "בית אהרן וישראל"

בנוסחא שבחה"י באות צ' מובא:

"ציערתי אבי ואמי ולא חששתי לכבודם - ופגמתי בשם י"ה במילואו יו"ד ה"א, וימנעו רביכי השפעת או"א [אבא ואמא] יו"ד ה"י מלהשפיע על תפארת ומלכות ו"ה שבשם. [ורצוף אח"כ מתחיל אות קו"ף, והראשון:] קללתי אב ואם - ופגמתי לסלק התרין עטרין מרישא דמלכא קדישא, עטרא דחסד ועטרא דגבורה, וגם בכללותם בדעת, והעלמתי אור שם אל"ף למ"ד ה"י יו"ד מ"ם מלהאיר.

ובנוסחא שב' בית אהרן:

צערתי אבי ואמי - ופגמתי לסלק התרין עטרין מרישא דמלכא קדישא. עטרא דחסד ועטרא דגבורה. וגם בכללות בדעת. והעלמתי אור שם אלוקי"ם דיודי"ן מלהאיר.

ממה שהדגשנו בנוסחא שבחה"י, בהשוואה לנוסח שב' בית אהרן, מובן מיד מה גרם ל'שינוי' זה. ואכן, מצוי מאוד בהעתקת שני קטעים שיש בהם תיבות זהות או דומות זל"ז, שהמעתיק מדלג מאחד למשנהו. ודין גרמא שהמעתיק דילג מ'ציערתי אבי ואמי' לפגם של 'קללתי אבי ואמי'. וליתר ראייה יעויין בשער רוח הקודש תיקון ט' דמיירי שם בפגם מצער אב ואם, ותיקון י' בפגם המקלל, והפגמים שם מתאימים בדיוק למובא בחמדת הימים. אך בבית אהרן הובא הפגם של 'מקלל אביו ואמו' בחטא של 'מצער אביו ואמו', והחטא של מקלל חסר לגמרי, וטעות זה נעשה בשגגה שיוצאה בהעתקה מנוסח שבספר חז"ל. ושוב, לא נדע איפה נפל השגיאה, ושמא בהדפסת ספה"ק בית אהרן בלבד נפלו השיבושים הללו, וכמו שכתבנו כבר.

[ה] בנוסחא שבבית אהרן חסר מילה אחת שמשנה משמעות כל הפסקא: באות ג' בחה"י כתוב "גאיתי - ופגמתי להתאחזי הקליפה הרשעה באותיות י"ה שבשם. וגם ע"כ ירימו ראש אלהים אחרים לעלות במעלות, והגברתי אות ה"ם דאלוקים ודין הקשה שבהם" וכו'. ובבית אהרן כתוב ככל הנ"ל - אך בחסרון מילת 'אחרים' שאחרי אלהים. וזה משנה המובן - שלפי"ז אין הכוונה להרמת כוחות הע"ז אלא על הרמת אותיות שבשם אלקי"ם זה על זה שלא כסדרן, כבהמשך הדברים. אך גם בזה נייתי ספר וניחזי בשער רוח הקודש בתיקון ז' שמשמע שם בפגם המתגאה שיש בזה שני פגמים - הרמת כח הקליפות וגם הגברת אותיות ה"ם שבשם אלקי"ם, וכבחמדת הימים.

ומכל הנ"ל יוצא, שמקור וידוי זה הוא ספר חמדת הימים, ולא נמצא כמוהו בשום מקום אחר, ומשם הועתק לתוך סידורו של רבי אהרן הגדול זיע"א.

ולסיכום, השתלשלות הוידוי שלפנינו כך היתה: מבנה הוידוי ועיקרו - היינו רשימת העוונות הארוך מיוסד ע"פ אלפא ביתא - נתחבר ע"י רבי אברהם ב"ר שבתי הורביץ אבי השל"ה, וכדבריו שהעיד בעצמו בהקדמתו לספרו 'ברית אברהם'. בעקבותיו בא הרי"ל פוחוביצר וקיצר דבריו במקצת - כאשר צוה רבי אברהם הורביץ זצ"ל בהקדמתו שכאן"א יעשה כן לעצמו - והביא את וידויו הקצר בספרו 'דברי חכמים', עם ציון מקורו. אח"כ בא המחבר האלמוני של ספר חמדה"י ובנה וידויו מחדש כדוגמת וידויו של הרי"ל פוחוביצר המקוצר, והוסיף עליו הוספות קבליות על פגם כל עבירה ועבירה בפנ"ע, ואף קיצר בנוסח הוידוי יותר ממה שקיצר הרי"ל פוחוביצר.

ברם, כאמור, מקור הוידוי שבספר בית אהרן הוא לא אחר מספר 'חמדת הימים', [וכן נקט הרב מנחם מענכין הלפרין זצ"ל וכן הגאון המנח"א זצ"ל]. וכל מה שהביא הרב אביש שור נר"ו לענין הרי"ל פוחוביצר אינו שייך כלל למקור הוידוי שבספה"ק בית אהרן, אלא הוא לכל היותר המקור שממנו העתיק בעל החמדת הימים את המבנה של וידויו - הרשימה האלפביתית של מנין העוונות - ועליו הוסיף פירוט הפגמים הקבליים שנדפסו בוידוי שבחה"י. ואח"כ נעתק וידוי זה [וכצורתו השלימה שבחה"י] לתוך סידורו הקדוש של הרה"ק

רבי אהרן הגדול מקרלין זיע"א, בהדגשה לאומרו בערב יום הכיפורים עם חשכה, לפני 'כל נדרי', וכמו שיעץ בעל החמדת הימים, כאשר הבאנו לעיל. (לראיה נוספת שכן הדבר, יצויין שה'עוון' הראשון הנמצא בוידוי שבבית אהרן - "אכלתי מאכלות אסורות", אינו נמצא לא בוידוי שבברית אברהם, ולא בוידוי שב'דברי חכמים' - בשניהם יש רשימה מפורטת של מאכלות אסורות כל אחד בנפרד. לראשונה מצוי 'עוון' כללי זה בוידוי שבחמדת הימים²¹). אחרי שהעתיק הרה"ק רבי אהרן הגדול זיע"א את הוידוי, הוסיף אחריו עוד תפילה שהובא בכה"י ליאמר באותו עת רצון, והעתיק אף תפילה זו אל סידורו.

והנה, אחר שכבר ידענו כל זאת, יש לנו לעיין במסקנא שרצה הגאון רבי מנחם מענכין היילפרין להוציא מזה, והוא האומנם נתקבל ספר 'חמדת ימים' אצל רבי אהרן הגדול זצ"ל עד שהעתיק מתוכו נוסחאי תפילות.

והנה על יחס רבותינו הקדושים לספר חמדת ימים, כבר ציין הרב שור (שם עמוד קכא) שמתוך דברי הרה"ק רי"מ מקאזניץ במוסרו מנהגו של אדמוה"ז הבית אהרן לומר בימים הראשונים של חג הפסח את "הרבש"ע הנדפס בקצת מחזורים", והרי"מ מקאזניץ מדגיש שמכאן מוכח שלאדמו"ר היה ידוע שיש לזה מקור קדום מחמדת ימים, הרי שהיה פשוט בעיניו שקריאתו של ספר חמדת ימים לא זהו הילולו בחצרות קארלין וסטאלין.

ולאור האמור לעיל הדבר נראה מתמיה, אחרי שנתברר לנו שהוידוי שבסידורו של רבי אהרן הגדול זצ"ל מקורו מספר חמדת ימים, האיך יתכן שהעתיקו ממנו תפילות. אך אחר ההתבוננות אין מכאן שום הוכחה ליחס רבותינו לעצם ספר חמדת ימים. שהרי כבר הקדמנו דברי המנח"א ממונקאטש, שגוף הוידוי - אם נעתקה על ידי רבי אהרן הגדול - פשיטא שזה מדברים הטובים דאית בספר חמד"י. ואם כן כל עסקינו רק לברר היאך בא רבי אהרן הגדול להעתיק דבר מתוך ספר חמדת ימים אם, כפי הנראה, לא החזיקה כספר ראוי ומוסמך.

התשובה על שאלה זו פשוטה. תקופת רבי אהרן הגדול היתה תקופת התפשטות קבלת האריז"ל בין אלו אשר קרבת אלקים יחפצון. מסיבה זו נתפשטו בשנות ה'ת' סידורים על פי קבלה וקובצי תפילות המיוסדים על דרך הקבלה, דוגמת ספר 'שערי ציון', 'תקוני שבת', 'תיקון חצות', ועוד רבים. ולא רק בספרי הדפוס ישנו רשימה הארוכה של ספרים וסידורים שנדפסו בתקופה ההיא, שעיקר חידושם היתה הוספת תפילות חדשות וישנות ופירושים לתפילות עפ"י הקבלה, אלא כמו כן רבו סידורים וקובצי תפילות פרטיות שעברו מיד ליד, ובהם קטעים מספר הזוה"ק שיוחדו למעמדים שונים, ותפילות ובקשות ע"פ קבלה, כ'שערי ציון', ועוד. יש להסיק מזה שתפילות אלו היו ל'שם דבר' בתקופה ההיא, ונפשו של כל עובד ה' השתוקקה לספר או קונטרס שיש בו תפילות אלו.

מסתבר ביותר שהתפילות שמקורם מספר חמד"י זכו לתפוצה רבה ומהירה, יותר ממידת התפוצה אליו זכה הספר בעצמו. ואמנם בימים ההם ובעת ההיא מצינו שרבים וטובים אימצו והכניסו תפילות ובקשות אלו לתוך נוסח התפילה, וכן נתפשט לומר תפילות במעמדים שונים כ'תשליך' ו'כפרות'. כאשר רובם של תפילות אלו מקורם מחמד"י. כן מפורסם שהרבה מהתפילות שהביאם רבינו הרחיד"א בספרו 'עבודת הקודש' הם עיבודים על תפילות שנמצאים בכה"י.

יש שרצו להסיק מכך שה'חמדת הימים' נתקבל בכל תפוצות ישראל, שהרי רוב התפילות הנמצאים בכה"י נתקבלו בקהילות רבות והוכנסו למחזורים ולסידורים במנהגים שונים בזמן

21 מעניין לציין שדוקא שורה זו, "אכלנו מאכלות אסורות" היא שורת הפתיחה של וידוי 'אשמנו הארוך' להרחיד"א שבספר 'כף אחת' בעבוה"ק, שאחינו בני עדות המזרח נוהגים לאומרו בסליחות. חוץ מזה, אין כל דמיון בין שני הוידוים. [וידוי הרחיד"א הוא בלשון רבים ולא יחיד, והעוונות שונות לגמרי, לא ראיתי כל קשר בין וידוי ובין הנוסח שבכה"י, ולא של הרי"ל פוחוביצר, ואף לא לוידוי של בעל ברית אברהם].

רלח (תתיד) — קובץ "בית אהרן וישראל"

קצר, יחסית.²² אך לאור העובדה שהתפילות בלבד זכו לתפוצה במידה מרובה, לעומת הספר בעצמו שלמרות שהתפשט על פני תבל, מכל מקום לא זכה לתפוצה גדולה כהתפילות שנדפסו בו. ואולי זה מפני הסיבה שהזכרנו שבאותן הימים היו התפילות שוות לכל דורש ה' ומבקש, וקפצו עליהן זביני. לפי זה אי אפשר להסיק מתפוצת התפילות כשלעצמם על מקובלותו של ספר הזה"ל בכללותו, אלא שהתפילות ובקשות שבו נתקבלו יותר אצל יחידי סגולה המתנדבים בעם, ובעקבותיהם כל שארית ישראל.

התפילות והבקשות האלו נעתקו ע"י אנשים שונים שחשקה נפשם להתקרב אל הקב"ה ולכוון מעשיהם לש"ש עפ"י קבלה, וכן עברו בכת"י ובקובצים בכת"י ואף בדפוס, ולא מסתבר שדאג כל מעתיק לציין מקור כל תפילה ותפילה, ובאיזה פרק בספר פלוני נמצאה תפילה זו. ואם כן, אי אפשר להביא ראיה מחכמים שנהגו לומר תפילות שמקורם בזה"ל, אא"כ נוכל להוכיח שמשם קבלה ולא ממקור בינוני.

ואי הכי, אף אם היה בידינו כתי"ק של רבי אהרן הגדול בה מעתיק תפילה שמקורה בספר חמדת ימים, עדיין יש אפשרות סבירה שמעולם לא החזיק ראה"ג ספר זה"ל בידיו, אלא אחר העתיקו מזה"ל לעצמו או לאחד מקובצי התפילות, ודרכו הגיעו הוידוי והתפילה שלאחריו לידי ראה"ג מקרלין, כך שהתפילה אכן לוקחה משם, אבל לא על ידו. ואין משם ראיה לגבי יחסו אל ספר זה"ל. גם יתכן שכבר בהעתקה לאותו קובץ תפילות או סידור פרטי נשתרבו כל אותן השגיאות והשינויים שהוזכרו למעלה, וראה"ג העתיק את הוידוי מילה במילה מתוך אותו קובץ או סידור פרטי, ובקובצים האלו לא צויין מהיכן התפילות נלקחו ומהי מקורם. גם אפשר לומר כפי שהבאנו לעיל מהרי"מ מקאזניץ שאמר על אדמוה"ז, כן ראה"ג היה ידוע לו מקור קדום לזה.

אך יתירה מזו, אחר התבוננות בסגנון הכותרת בספה"ק בית אהרן לנוסח וידוי זה, מפליא הדבר שלא נכתב שם שום תיבה שמשמעותה שנוסח וידוי זה כתובה בכת"י רבינו רבי אהרן הגדול זצ"ל. וזה לשונם שם בתחילת הוידוי ובסופו:

זהו נוסח הוידוי לערב יו"כ קודם כל נדרי בשעת הוצאת ס"ת, מהרב המפורסם נ"י ע"ה פ"ה בוצינא קדישא אדומ"ר רבי אהרן קארלינער זצוק"ל, מועתק אות באות מנוסח הוידוי שבהסודר הקדוש שלו שהיה ביד נכדו אדומ"ר זצלה"ה זי"ע. ובסופו: סליק הוידוי הגדול לערב יו"כ, מהרב הגדול המפורסם בוצינא קדישא נ"י ע"ה פ"ה מרנא ורבנא ר' אהרן זצוק"ל זי"ע.

המתבונן בסגנון זה לא ימצא שום התייחסות אם היה זה בכתב ידו של רבי אהרן הגדול, אלא רק שזה נמצא בסידור שתחת ידו. ואף היחס לראה"ג כמחבר, כבר ציין הרב שור במאמרו שם שהסיום "מועתק אות באות וכו'" מוכיח שהוצרכו לראיה כדי לייחס תפילה זו לראה"ג, דבר שלא מצאנו לו אח וריע בכל ספה"ק בית אהרן.

ובאמת, כל עסקינו רק בהנחה שמדובר מסידור נדפס שעליה נתוסף על הגליון או בדף המגן תפילות אלו. אך כבר הביא הרב שור (שם עמוד קיט הערה 4) מתוך רשימת הגניזה הסטאלינית, שסידור זה היה כולו בכתב יד. לא מצויין בשום מקום שראה"ג כתב כל הסידור הזה במו ידיו, ולכן מסתבר שמדובר בסידור האריז"ל שנכתב על ידי סופר, כפי שהיה רגיל בימיהם לפני התפשטות סידורי האריז"ל בדפוסים רבים. כך שבהעדר הזכרה מפורשת שתפילות אלו אכן כתובים בכת"י ראה"ג, הסברא נותנת שגם הן נכתבו בידי סופר.

22 אולי ניתן ללמוד מזה לגבי יחסו של הרחיד"א לזה"ל, שהרי עליו ידענו שהיה הספר תח"י, וע"ז יש לדון. משא"כ לגבי שאר החכמים שנהגו לומר תפילות אלו, אין לנו הוכחה שהתפילות הגיעו אליהם ממקורם בזה"ל.

אשר על כן, הסברא הפשוטה בכל זה, שסידור האריז"ל שרכש ראה"ג, כבר נתוספו בו תפילות רבות על דרך הקבלה מתוך ספר שערי ציון וספר חמדת ימים. כאשר נדפס ספה"ק בית אהרן בדקו החסידים בסידור הקדוש הזה, ומצאו בו הוספות ותפילות, אך עקב רגילתם ב'שערי ציון' (ראה קובץ באו"י גליון קו עמוד קב-קג) הבחינו תיכף שרוב התפילות שבסידור ראה"ג מקורם משם (ואף אם היו שם עוד תפילות מחמדת ימים, הרי ידוע שהרבה תפילות שבחמדת ימים דומים מאוד בצביונם לתפילות שב'שערי ציון'), ולא מצאו דבר הבא מן החדש אלא וידוי זה שאינו ב'שערי ציון', והרי ספר חת"י לא נשר מחיקם למען יוכלו למצוא מקורו הראשון, ולפום ריהטא אולי סמכו על חזקת "כל מה שנמצא תחת יד אדם הרי הוא שלו", וסברו שראה"ג עצמו חיברו. (ובפרט שיש לזכור שבתקופת הדפסת ספה"ק בית אהרן לא היו עוד רבותינו הקדושים הבית אהרן ואדמו"ר הצעיר בחיים חיותם, ואין לנו עדות מפיהם בנוגע לוידוי זה אלא מפי החסידים המדפיסים. וכבר קדמני בזה הרא"א שור במאמרו בגליון כ"ג שהרגיש בזה, שבמסורת הקרלינאית אין שום איזכור או מקור לכך שרבותינו זצוק"ל נהגו לומר וידוי זה, ואף המקור היחיד שמסר לנו שראה"ג נהג לאומרו, לא הגיע אלינו אלא מפי שמועה רחוקה). ולפי זה ההנחה שראה"ג העתיק את הוידוי לסידורו בטעות יסודה.

לסיכום: אין ספק שהוידוי שבספר הק' בית אהרן מקורו בחת"י, ואולם, אין אנו יודעים אם רבי אהרן הגדול מקרלין העתיקו משם או שקבלו מ'כלי שני', או אולי לא היה אלא בעליו של סידור כתב יד שנוספו בו הוספות. ואם לשני אופנים הראשונים אין לנו אלא דברי הגה"ק המנח"א זצ"ל שציוונו לסמוך על רוחב דעתו הקדושה של רבינו הגדול רבי אהרן הגדול מקרלין זיע"א דקים ליה בוידוי זה שממקום קדוש יהלך, ומי יעמוד בסוד קדושים, או כפי שהבאנו מהרי"מ מקאזניץ שאמר על אדמוה"ז שהיה ידוע לו מקור קדום לתפילה הנאמרת בימים הראשונים של פסח, כן בוידוי זה היה ידוע לראה"ג מקור קדום יותר מחמדת הימים. הרי גם לאופן אחרון ניתן לומר שדבר זה מקורו וענינו ממקום קדוש, מזה אחד בעל ה'ברית אברהם' ומזה אחד רבינו האריז"ל זיע"א, וכאשר תוכנו מוכיח עליו רשפי אש בוידוי כבן המתחטא לפני אביו ושב ורפא לו. אבל אם כנים הדברים המסתברים שלא ראה"ג זיע"א כתבו, וגם לא ידענו בבירור שנהג לאמרו אלא שנמצא בסידור האריז"ל שהיה תח"י, קושיא מעיקרא ליתא.



יעמדו על הברכה ידידינו אשר תרמו להוצאת והפצת הקובץ

הר"ר יואל צוובנר הי"ו

לעילוי נשמת הוריו

אמו הא' הצוה"ח שרה ע"ה

בהרה"ח ר' משה אהרן ז"ל

נלב"ע ט"ו ניסן תשס"ו

אביו הרה"ח ר' רפאל חיים אשר זעליג ז"ל

בהרה"ח ר' יונה זאב ז"ל

נלב"ע ט' אייר תשנ"ו

הר"ר ישראל יוסף הלוי סגל הי"ו

לעילוי נשמת אביו

הרה"ח ר' שמעון אליעזר ליפא הלוי ז"ל

בהרה"ח ר' זאב ז"ל

נלב"ע י"ט ניסן תשמ"ט

הרה"ח ר' אהרן יוסף בריזל שליט"א

לע"נ אמו הצוה"ח מרת רבקה ע"ה

בהרה"ח ר' יהושע שמעון וויינגארטען ז"ל

נו"נ לבעל ה'חסד לאברהם' זיע"א ולהגאון החיד"א זיע"א

נלב"ע ט' אייר תשמ"א

ישמח לב מבקשי ה'

הופיע ויצא לאור בהוצאה מהודרת

ספר

אמת ליעקב

סובב הולך על הלכות
קריאת התורה ובשרותה
ופרטי מנהגי צרכי צבור

הכינו וגם חקרו הרב המובהק חסידא קדישא
כמוהר"ר ישראל יעקב אלגאזי זלה"ה
אב"ד ור"מ עיה"ק ירושלם ת"ו

נדפס לראשונה בקושטא תקכ"ד, ושנית בליוורנו תקל"ד, ובתבניתה
נדפס שלישית על ידי עם רשימה לתולדות המחבר זיע"א, ועתה
הנה הבאתיו פעם רביעית בדפוס ברוב פאר והדר ובסדר חדש
ומוגה מעצם כתי"ק רבינו המחבר זלה"ה, וצירפנו לו בסופו שני
קונטרסים לרבינו זלה"ה חוג הארץ הלכות פורים דמוקפין כשחל
להיות ביום שב"ק והלכות פסח, וחזון למועד הלכות לבני חוץ
לארץ הבאים לאר"י שאינם יודעים להזהר בהם.

בהוצאת מכון בית אהרן וישראל סטולין קרלין
ירושלים ה'תשע"ב

להשיג במשרדי המכון, אבינועם ילין 11 י-ם